KARYA MOUZI DAN PENYELESAIAN KEKELIRUAN: INTERAKSI SERTA PENGARUH KEBUDAYAAN CHINA DAN BUDDHISME KETIKA PERINGKAT AWAL PENYEBARAN BUDDHISME KE CHINA

TOH TEONG CHUAN

FAKULTI SASTERA DAN SAINS SOSIAL
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2018

University of Malaya

KARYA MOUZI DAN PENYELESAIAN KEKELIRUAN: INTERAKSI SERTA PENGARUH KEBUDAYAAN CHINA DAN BUDDHISME KETIKA PERINGKAT AWAL PENYEBARAN BUDDHISME KE CHINA

TOH TEONG CHUAN

TESIS DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH

FAKULTI SASTERA DAN SAINS SOSIAL
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2018

University of Malaya

UNIVERSITI MALAYA
PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama: TOH TEONG CHUAN [redacted]

No. Matrik: AHA080028

Nama Ijazah: IJAZAH DOKTOR FALSAFAH

Tajuk Kertas Projek/Laporan Penyelidikan/Disertasi/Tesis ("Hasil Kerja ini"):

KARYA MOUZI DAN PENYELESAIAN KEKELIRUAN: INTERAKSI SERTA PENGARUH KEBUDAYAAN CHINA DAN BUDDHISME KETIKA PERINGKAT AWAL PENYEBARAN BUDDHISME KE CHINA

Bidang Penyelidikan:

PEMIKIRAN CINA

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

(1) Saya adalah satu-satunya pengarang/penulis Hasil Kerja ini;
(2) Hasil Kerja ini adalah asli;
(3) Apa-apa penggunaan mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dilakukan secara urusan yang wajar dan bagi maksud yang dibenarkan dan apa-apa petikan, ekstrak, rujukan atau pengeluaran semula daripada atau kepada mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dinyatakan dengan sejelasnya dan secukupnya dan satu pengiktirafan tajuk hasil kerja tersebut dan pengarang/penulisnya telah dilakukan di dalam Hasil Kerja ini;
(4) Saya tidak mempunyai apa-apa pengetahuan sebenar atau patut semunasabahnya tahu bahawa penghasilan Hasil Kerja ini melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain;
(5) Saya dengan ini menyerahkan kesemua dan tiap-tiap hak yang terkandung di dalam hakcipta Hasil Kerja ini kepada Universiti Malaya ("UM") yang seterusnya mula dari sekarang adalah tuan punya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa juga cara sekalipun adalah dilarang tanpa terlebih dahulu mendapat kebenaran bertulis dari UM;
(6) Saya sedar sepenuhnya sekiranya dalam masa penghasilan Hasil Kerja ini saya telah melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain sama ada dengan niat atau sebaliknya, saya boleh dikenakan tindakan undang-undang atau apa-apa tindakan lain sebagaimana yang diputuskan oleh UM.

Tandatangan Calon [redacted] Tarikh: 13/9/17

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

Tandatangan Sak[redacted] Tarikh: 13/9/17

Nama: Dr. YAM KAH FEAN

Jawatan Pensyarah Kanan

University of Malaya

KARYA MOUZI DAN PENYELESAIAN KEKELIRUAN: INTERAKSI SERTA PENGARUH KEBUDAYAAN CHINA DAN BUDDHISME KETIKA PERINGKAT AWAL PENYEBARAN BUDDHISME KE CHINA

ABSTRAK

Objektif utama penyelidikan ini ialah untuk mengkaji soalan yang dihasilkan oleh difusi antara budaya yang berbeza, dengan merujuk kepada pertembungan pemikiran and pelbagai perbincangan yang wujud pada peringkat awal penyebaran Buddhisme ke China, khasnya menerusi dukumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* (牟子理惑论). Kebanyakan konsep yang dianggap biasa di India terpaksa diterangkan dan dihuraikan dengan lebih telitinya. Sebagai contoh, konsep "kelahiran semula" yang masih belum wujud di budaya China. Jadi, Buddhisme perlu menyesuaikan diri demi diterima dan difahami oleh orang China. Dokumen ini mencerminkan tiga ciri khas bagi Buddhisme setakat penyebarannya ke China, yang pertama, sebagai satu pemikiran yang baru diperkenalkan di China, Buddhisme menunjukkan satu sikap yang terbuka dan toleran supaya dapat memperluaskan kawasan penyebarannya; ke-dua, ia cuba mencapai satu persefahaman dengan masyarakat arus utama supaya diterima luas, dengan ini baru dapat melanjutkan penyebaran dan pembangunannya; ke-tiga, selainkan berintegrasi dengan budaya tempatan, ia mesti juga mengekalkan teras utamanya tersendiri, supaya tidak akan diserap sahaja sebagai satu unsur budaya yang khas dalam budaya tempatan.

Kata kunci: *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, Budaya Tempatan, *Zhongguo* (中国), *Madhyade'sa*, Dialog Tamadun

University of Malaya

KARYA MOUZI DAN PENYELESAIAN KEKELIRUAN: INTERAKSI SERTA PENGARUH KEBUDAYAAN CHINA DAN BUDDHISME KETIKA PERINGKAT AWAL PENYEBARAN BUDDHISME KE CHINA

ABSTRACT

The main objective of this research is to study the collision of different cultures, especially early period of the spreading of spread Buddhism into China, especially through documen *Mouzi's Treatise on Dispelling Doubts* (牟子理惑论). The emergence of Buddhism in India was triggered by dissatisfaction of Brahma in India. When Buddhism spread to China, it transformed to adapt the Chinese environment and culture. A lot of concepts that deemed were "common understanding" in India but were unfamiliar for Chinese. So, explanation was needed. For instance, the concept of "rebirth" which was not exist in Chinese culture. So that, the interpretation of Buddhism had modulated to adapt the existing culture and thought in China, and these was reflected in the text of Mouzi. The *Mouzi's Treatise on Dispelling Doubts* reflects three characteristics: Firstly, as a new religion in China, Buddhism adopted on open strategy to accommodate Chinese environment in order to spread its influences. Secondly, Buddhism had to integrate into the mainstream of Chinese studies to ensure its sustainable development in China. Thirdly, insisted on core value and independency of Buddhism in China.

Key Words: *Mouzi's Treatise on Dispelling Doubts*, Lacal Culture, *Zhongguo* (中国), *Madhyade'sa*, Civilization dialogue

University of Malaya

PENGHARGAAN

Setelah mengharungi pelbagai cabaran dan halangan, akhirnya tesis Ijazah Doktor Falsafah ini dapat juga sempurnakan. Sepanjang tempoh pengkajian yang dipenuhi pelbagai kepahitan dan keperitan, hanyalah diri pengkaji yang dapat mengenai dan merasai segala perasaan. Pengkaji memulakan jejak pembelajaran Ijazah Sarjana Muda di Taiwan, lalu menerusi mengejar Ijazah Sarjana di Singapura, dan selepas dua puluh empat tahun, dapat menyelesaikan penulisan tesis Ijazah Doktor Falsafah di tanah air Malaysia, ini memang satu perkara yang penting dan merasai bangga bagi pengkaji diri-sendiri. Sememangnya bukanlah begitu mudah untuk meneguhkan dan mencekalkan hati sepanjang jalan ini untuk mengejar pencapaian akademik yang panjang dan berliku-liku ini.

Tesis ini Berjaya disempurnakan bukan sahaja semata-mata usaha pengkaji sendiri. Dengan mengambil kesempatan ini, pengkaji ingin merakamkan setinggi-tinggi penghargaan kepada semua pihak yang terlibat dalam menjayakan penghasilan tesis ini. Terlebih dahulu, dengan selulus hati pengkaji ingin merakamkan setinggi-tinggi penghormatan kepada Penyelia tesis pengkaji, Dr Yam Kah Kean. Beliau telah memberi sumbangan yang besar dalam segala hal yang berkaitan dengan pengkaji ini. Selainkan bimbingan profesional mengenai pengkajian dan penulisan tesis ini, juga dalam kebanyakan hal ehwal prosedur dalam tempoh masa pengkajian ini. Pengkajian tesis ini tidak akan disempurnakan dalam tempoh masa yang ditetapkan, jikalau kekurangan segala bantuan dan nasihat daripada Dr Yam Kah Kean.

Pengkaji juga mengambil sempat untuk mengucapkan ribuan terima kasih ke atas ahli-ahli keluarga pengkaji, atas segala sokongan yang diberikan. Jika kekurangan sokongan ekonomi dari ahli-ahli keluarga, ada kemungkinan besar pengkaji tidak mempunyai sempat untuk melanjutkan pelajaran Ijazah Sarjana Muda dan diikuti dengan Ijazah Sarjana ke Taiwan dan Singapura, bahkan mengambil tempoh yang agak panjang untuk menyempurnakan penulisan tesis Ijazah Doktor Falsafah ini.

Rakaman terima kasih juga diucapkan atas bantuan dan sokongan yang dicurahkan oleh Jabatan Pengajian Tionghoa Universiti Malaya, dan juga Forum Pasca Siswazah Pengajian Tionghoa, Universiti Malaya. Profesor Madya Dr Fan Pik Wah, Pensyarah Kanan Dr Thock Ker Pong, Profesor Madya Dr Soo Khin Wah dan juga Profesor Madya Dr Teo Lay Teen yang sebagai Ketua Jabatan Jabatan Pengajian Tionghoa setempoh ini, memang memberi bantuan dan sokongan yang secukupnya terhadap pengkaji, supaya sempat melengkapkan pengajian ini. Begitu juga Pensyarah Kanan Dr Ching Thing Ho yang pernah dilantik sebagai Penasihat Forum Pasca Siswazah Pengajian Tionghoa, Universiti Malaya, beliau sering memberikan pengkaji-pangkaji mengenai maklumat dan aktiviti akademik yang terkini menerusi e-mel.

Ucapan terima kasih juga ingin disampaikan kepada Dr Tan Ai Boay, Encik Tan Peng Chuan, Cik Yeoh Yun Jing atas bantuan mereka dalam kerja menterjemah dan menyunting tesis ini. Tanpa bantuan mereka, tesis ini tidak akan disempurnakan.

University of Malaya

ISI KANDUNGAN

Abstrak		iii
Abstract		iv
Penghargaan		v
Senarai Jadual		viii
BAB 1 :	**PENDAHULUAN**	1
1.1	Latar Belakang Kajian	1
1.2	Objektif kajian	3
1.3	Metodologi kajian	5
1.4	Tinjauan literatur	6
1.5	Versi dan pengedaran dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*	14
1.6	Keraguan tentang kepalsuan dokumen Mouzi	20
1.7	Skop kajian	25
BAB 2 :	**PERTEMBUNGAN KONFUSIANISME DAN BUDDHISME YANG TERPAPAR DALAM *KARYA MOUZI UNTUK MENYELESAIKAN KEKELIRUAN***	30
2.1	Persoalan terhadap Buddhisme berdasarkan pendirian Konfusianisme	30
2.2	Perbincangan yang berkaitan dengan *Sutra Enam Paramita*	41
2.3	Perbandingan antara *Sutra Enam Paramita* dengan *Hikayat Jejak Purba Vietnam*	45
2.4	Ajaran Buddhisme dengan catatan kitab-kitab purba budaya China	54
2.5	Persoalan terhadap nilai moral Bakti di antara Buddhisme dengan budaya China	63
2.6	Perbincangan terhadap budaya pakaian dan sopan di antara Buddhisme dan China	94
2.7	Isu kelahiran semula selepas kematian	108

University of Malaya

2.8	Kesimpulan	125
BAB 3 :	**PERTEMBUNGAN TAOISME DAN BUDDHISME YANG TERPAPAR DALAM *KARYA MOUZI UNTUK MENYELESAIKAN KEKELIRUAN***	128
3.1	*Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* dengan petikan kitab *Laozi*	130
3.2	Penggunaan petikkan *Laozi* untuk membuktikan kebenaran Buddhisme oleh Mouzi	141
3.3	Pendirian Mouzi yang tidak bersetuju dengan mencapai hidup kekal menerusi enggan makan biji-bijian	175
3.4	Sikap penerimaan dan penolakan terhadap Taoisme dan Taoisme *Huang-Lao* oleh Mouzi	195
3.5	Kesimpulan	202
BAB 4 :	**"*ZHONGGUO*": DIALOG DALAM *KARYA MOUZI UNTUK MENYELESAIKAN KEKELIRUAN TENTANG KONSEP UNIVERSAL ANTARA CHINA DAN INDIA**	208
4.1	*Zhongguo* sebagai konsep pusat dunia China zaman purba	208
4.2	Konsep *Zhongguo* China yang asal	212
4.3	Konsep *Madhyade'sa* yang wujud di India	242
4.4	Konsep *Madhyade'sa* termuncul dalam Buddhisme di India	252
4.5	Dua *Zhongguo*: dialog antara Buddhisme dan kebudayaan China	258
4.6	Kesimpulan	273
BAB 5 :	**DIALOG TAMADUN DARI PERSPEKTIF *KARYA MOUZI UNTUK MENYELESAIKAN KEKELIRUAN***	278
5.1	Buddhisme dengan dialog antara tamadun	278
5.2	Dialog antara Buddhisme dengan pemikiran Cina mengenai *Wu Wei*	285
5.3	Kata kunci *Kong* dan *Wu Wei* dalam dokumen Mouzi	316
5.4	Kesimpulan	321
BAB 6 :	**PENUTUP**	327
RUJUKAN		364

University of Malaya

SENARAI JADUAL

Jadual 3.1**:**	Petikan ayat-ayat daripada kitab *Lao Zi* dalam dokumen Mouzi	135
Jadual 3.2**:**	Perbandingan konsep kemahiran terhadap perbincangan dan pengurusan di antara kitab *Yan Tie Lun* (盐铁论) dengan dokumen Mouzi	174

University of Malaya

BAB 1: PENDAHULUAN

1.1 Latar belakang kajian

Sebagai dokumen Buddhisme China pada peringkat yang terawal, penulis *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* (牟子理惑论, *Mouzi's Treatise on Dispelling Doubts*) telah menerima fikiran baru Buddhisme yang baru disebar dari India secara langsung atau tidak langsung[1], tetapi pada masa yang sama, beliau juga mentafsir dan menentusahkan ajaran Gautama Buddha dengan menggunakan sumber-sumber ajaran tempatan budaya Cina, seperti Konfusianisme dan Taoisme. Ini telah manyatukan ketiga-tiga ajaran itu, dan menegaskan persamaan ajaran Buddhisme dengan ajaran tempatan budaya Cina. Dengan ini, boleh dikatakan bahawa buku ini merupakan satu paparan konkrit terhadap pertembungan antara budaya Cina dengan Buddhisme pada peringkat awal penyebarannya. Dengan perspektif ini, isi kandungan dan nilai pemikiran *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* akan lebih difahami.

Terlebih dahulu, untuk mengkaji erti yang termaktub di dalamnya, penyelidikan ini akan cuba mengumpulkan kesemua edisi *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* yang wujud untuk membuat Perbandingan dari segi penulisan skripnya. Sejak Dinasti Song Utara (北宋, 960 - 1127), Buddhisme China mulai menerbitkan klasik Buddhisme *Maha Tripitaka Sutra* (大藏经)[2], terdapat berpuluh-puluh jenis edisi Sutra. Selain itu, juga wujud pelbagai edisi yang terkumpul di dalam buku-buku yang berjenis duniawi. Dalam edisi-edisi *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* yang

[1] Buddhisme berasal di India, setakat penyebaran Buddhisme ke China, terdapat banyak negara-negara di Asia Tengah telah menerima kepercayaan ini, maka penyebaran Buddhism ke China boleh menerusi aktiviti-aktiviti pengembaraan sami-sami Buddhisme dan juga perniaga-perniaga India sebagai penganut Buddhisme secara langsungnya, juga menerusi pengembaraan sami-sami dan perniaga-perniaga dari negara-negara Asia Tengah yang telah menerima pengaruhan Buddhisme.

[2] "Maha Tripitaka Sutra" merupakan satu konsep yang wujud di China selepas penyebaran Buddhisme, konsep ini melingkungi konsep Tripitaka sebagai tradisi Buddhisme di India, iaiti Sutra, Vinaya dan Abidarma, tetapi juga meliputi karyaan penganut-penganut Buddhisme di China, Dengan ini, konsep Maha Tripitaka Sutra merupakan satu konsep yang lebih luas, boleh dikatakan, ia memang satu konsep yang melingkungi Tripitaka tradisi di India dan juga dukumen-dokumen Buddhisme di China.

University of Malaya

berlainan ini, biasanya terdapat perbezaan skrip. Dengan membuat Perbandingan, kita akan dapat melihat ertinya dengan lebih mendalam.

Yang kedua, kajian ini akan menggabungkan kajian-kajian penyelidikan Buddhisme dari India dan China sejak Dinasti Wei (魏朝, 220 - 266) dan Dinasti Jin (晋朝, 265 - 316) seterusnya memahami *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*. Pertama, kita mesti memahami bagaimana "dialog" antara Buddhisme dan budaya Cina dapat diadakan seperti yang dipaparkan dalam buku *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*.

Kemunculan Buddhisme di India adalah disebabkan oleh ketidakpuasan hati terhadap Brahmin. Ini dapat dibuktikan Buddhisme mengambil posisi yang bertentangan dengan Brahmanisme dari segi luar, tetapi dari segi pemikiran, kedua-dua ini mempunyai hubungan yang erat. Kenyataan ini dapat dibuktikan melalui Buddhisme yang tersebar ke China, di antaranya, kebanyakan konsep yang dianggap kebiasaan di India terpaksa diterang dan dihuraikan sebelum diterjermahkan ke masyarakat Cina. Dalam erti kata lain, penerangan, pemerjermahan atau perkongsian pemikiran kedua-dua masyarakat dicampuradukan, jadi wujudnya pemikiran yang baru yang boleh difaham dan seterusnya diterima oleh masyarakat Cina. Dengan ini, hasilan daripada penyelidikan pengajian India dan Buddhisme dapat memberi penerangan yang lebih mendalam berbanding dengan Buddhisme asal.

Penyebaran Buddhisme ke China paling awal wujud semasa "Jalan Sutera" di Asia Tengah berfungsi, iaitu hubungan antara Asia Tengah dan juga Asia Selatan dengan China menjadi lancar. Dari penghujung Dinasti Han Timur (东汉, 25 - 220) sehingga ke Dinasti Selatan-Utara (南北朝, 420 - 589), kepercayaan Buddhisme dari Asia Tengah mulai mempengaruhi kepercayaan dan pemikiran di China. Penyelidikan ini akan merujuk kepada hasil penyelidikan akademik terhadap sejarah Buddhisme di Asia Tengah dari segi elemen-elemen Buddhisme Asia Tengah telah memberi kesan dan impak kepada

University of Malaya

Buddhisme China. Seterusnya, kita akan dapat mengecam imej asal Buddhisme di China, dan seharusnya memahami sebab-sebab terwujudnya perbezaan di antara amalan Buddhisme di China dan India.

Sebagai dokumen Buddhisme China pada peringkat awal, penulis dokumen ini telah menerima fikiran baru Buddhisme, tetapi pada masa yang sama, beliau juga mentafsir dan menentusahkan ajaran Buddhisme dengan menggunakan sumber-sumber ajaran Konfusianisme dan Taoisme (Tang Yaohua (唐耀华), Li Kaixuan (李凯旋), Mao Tinggui (毛廷贵), 2014, p. 5). Ini telah mengkomunikasikan ketiga-tiga ajaran itu, dan menegaskan persamaan di antaranya. Dengan ini, boleh dikatakan bahawa buku ini merupakan satu paparan konkrit terhadap pertembungan antara budaya Cina dan Buddha pada peringkat awal penyebarannya. Dengan ini, isi kandungan dan nilai pemikiran *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* akan lebih difahami.

1.2 Objektif kajian

Objektif penyelidikan ini adalah seperti berikut :

Yang pertama sekali, untuk mengkaji soalan yang dihasilkan oleh difusi antara budaya yang berbeza dengan merujuk kepada pertembungan pemikiran dan pelbagai perbincangan yang wujud pada peringkat awal penyebaran Buddhisme ke China.

Seterusnya, menerusi kajian ini, kita akan memahami struktur pemikiran orang Cina pada peringkat permulaan Buddhisme disebar ke China, dan apakah situasi pemikiran yang mereka berada pada masa itu bila berinteraksi dan seterusnya menyesuaikan diri dengan Buddhisme yang merupakan pemikiran yang baru. Apabila Buddhisme memasuki China, China telah melalui Tempoh Chun Qiu (春秋, *Spring dan Autumn Period*, 770 s.m. - 476 s.m.) yang melahirkan pelbagai jenis aliran pemikiran, ini dapat dibuktikan semasa pemerintahan Han yang mana Maharaja Dinasti Han (汉朝, 206

University of Malaya

s.m. - 220) secara sengaja memupuk penyatuan pelbagai pemikiran seperti Konfusianisme, Taoisme, Legalisme (法家), Yin-yang (阴阳). Ini ditambah pula pemikiran Maharaja Huang Di dan Laozi (老子) yang popular pada masa itu. Kesemua ini telah membentuk pemikiran asas China. Jadi, soalnya, apa yang di hadapi oleh Buddhisme pada masa itu apabila tersebar ke China, khasnya pemikiran yang dibentuk oleh kerajaan dinasti Han dan golongan terpelajar? Adakah Konfusianisme atau Taoisme juga merupakan satu faktor menpengaruhi Buddhisme?

Dengan menentusahkan beberapa masalah yang sering mambangkitkan Kekeliruan di atas, maka akan memahami perbezaan pemikiran antara budaya Cina dan Buddhisme India, dan bagaimana mereka memulakan dialog pada peringkat permulaan pertemuan. Sememangnya, Buddhisme di China berdialog dengan pemikiran di China berasaskan pemikiran China. Oleh itu, bagaimanakah Buddhisme yang berasal dari luar iaitu India dapat berdialog atau berinteraksi di bawah persekitaran pemikiran masyarakat Cina yang berbeza menjadi satu fenomena yang boleh dikaji.

Akhir sekali, melalui pengkajian ini, kita dapat melihat kesan penerapan budaya tempatan China terhadap Buddhisme, seterusnya proses asimilasi terbentuknya Buddhisme China. Para pengkaji Buddhisme sebulat suara bersetuju bahawa Buddhisme di China berbeza dengan Buddhisme di India, iaitu satu sistem pemikiran baru telah terbentuk akibat berlakunya ‘perubahan kimia’ di bawah alam persekitaran kemanusiaan yang tertentu. Asas pemikiran Buddhisme China adalah di China, bukan di India. Jika dikaji secara teliti, para pengkaji Barat yang menyatakan bahawa Buddhisme telah menjajah China adalah tidak benar, sebaliknya ‘Chinalah yang menjajah Buddhisme’. Walaupun Ge Zhaoguang (葛兆光) telah menyatakan perkara ini (Ge Zhaoguang (葛兆光), 2006, pp. 86-87), tetapi beliau tidak menyatakannya dengan alasan yang konkrit, terutamanya sama ada fenomena ‘China yang menjajah Buddhisme’ ini berlaku secara perlahan-lahan di sepanjang sejarahnya disebar di China ataupun sudah tertunjuk tanda-

University of Malaya

tanda pada peringkat permulaan penyebarannya. Buku *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* mungkin dapat memberi jawapan.

1.3 Metodologi kajian

Kajian ini menggunakan kaedah analisis teks. Terlebih dahulu, untuk mengkaji erti yang tersurat dan tersirat di dalamnya, penyelidikan ini akan cuba mengumpulkan kesemua edisi *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* yang wujud dengan membuat Perbandingan dari segi penulisan skripnya. Sejak Dinasti Song, kerajaan dan rakyat China mulai menerbitkan klasik Buddhisme "Tripitaka", terdapat berpuluh-puluh jenis edisi Sutra. Selain itu, juga wujud pelbagai edisi yang terkumpul di dalam buku-buku yang berjenis duniawi. Dalam edisi-edisi *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* yang berlainan ini, biasanya terdapat perbezaan skrip. Selepas menyempurnakan pengumpulan kebanyakan edisi-edisi dan membuat Perbandingan sedemikian, didapati bahawa walaupun dokumen Mouzi (牟子) ini dijumpai dalam edisi-edisi kitab Tripitaka yang berlainan, mereka tidak menunjukkan perbezaan yang jelas, kesemua edisi dokumen Mouzi ini hanya berasal daripada satu dokumen asal yang sama, iaitu edisi yang disuntik dan tersusun dalam kitab *Hong Ming Ji* (弘明集), selainnya, tidak terdapat edisi yang lain lagi. Setelah menjalankan proses Perbandingan di antara edisi-edisi yang terkumpul, didapati perbezaan erti di antara edisi-edisi tesebut tidak menjadi satu isu, ini mungkin oleh sebab kesemua edisi bagi dokumen Mouzi ini berasal daripada satu warisan yang saksama, walaupun ia tersusun dalam kitab-kitab tripitaka Bahasa Cina yang berlainan daripada Dinasti Song sehingga Dinasti Qing. Oleh sebab ini, edisi dokumen Mouzi yang digunakan dalam penyelidikan ini, adalah lebih berdasarkan edisi Tripitaka Taisho, di mana edisi ini digunakan oleh para penyelidik dengan meluas sekali.

University of Malaya

Yang kedua, kajian ini akan menggabungkan kajian-kajian penyelidikan agama dari India dan China (sejak Dinasti Wei dan Jin) demi memahami *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*. Latar belakang pada masa itu akan diambil kira untuk memahami bagaimana "dialog" antara Buddhisme dan budaya Cina dapat diadakan seperti yang dipaparkan dalam buku *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*.

1.4 Tinjauan literatur

Setakat awal abad-20, selari dengan penyebaran cara akademik dan pendidikan moden dari negara-negara Barat ke China yang masih dibawah pemerintahan Dinasti Qing (清朝, 1644 - 1911), dan secara beransur-ansurnya menggantikan corak akademik dan pendidikan tradisi China yang telah diamalkan melebihi beribu tahun sejak zaman purba. Hanya di bawah tekanan kuat dari negara-negara Barat pada zaman baru itu, ideologi Buddhisme yang telah menyelup dan menjadikan sebahagian daripada pemikiran tradisi Cina, di mata intelek China pada masa itu baru tersedari kepentingan Ideologi Buddhisme. Mereka menganggapkan ideologi Buddhisme sebagai satu ideologi yang lebih berpotensi dan mempunyai "keupayaan yang lebih" atau "*Extra Power*", kalau berbanding dengan aliran Konfusianisme atau lain lagi. Kelebihan ini sanggup bersaing dan menentang dengan budaya Barat, maka ideologi Buddhisme beransur-ansur menarik perhatian dari intelek China. Selain daripada itu, dalam perbincangan mengenai dekad dan juga laluan penyebaran Buddhisme ke China, juga menjadi satu topik yang menjadi perhatian para intelek China, maka kewujudan Buddhisme menjadi satu isu yang perlu dibincangkan dengan lebih teliti. (Deng Zimei (邓子美), 1996, p. 105) Dengan latar belakang ini, *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* yang dipercayai selamanya sebagai satu dokumen Buddhisme yang ditulis oleh orang Cina dalam zaman Dinasti Han Timur, juga menjadi objek perbincangan akademik, walau bagaimanapun, perbincangan mengenai dokumen Mouzi dalam takat ini, adalah lebih memberi tumpuan kepada

University of Malaya

maklumat yang boleh manjadi kebuktian kepada dekad kemasukan Buddhisme ke China, berbanding dengan dokumen Mouzi yang lebih memfokuskan perbincangan isu kemasukan Buddhisme dalam peringkat awal lagi.

Selepas kebangkitan corak penyelidikan akademik moden di China pada awal abad-20, perbincangan tentang dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, lebih tertumpu kepada dekad penulisannya. Perbincangan ini adalah bersampingan dengan perbincangan hangat mengenai dekad dan arah kemasukan Buddhisme ke China pada zaman tersebut. Perbincangan tersebut boleh dikumpulkan kepada tiga pendapatan yang amat berlainan:

Yang pertama, berpendapat bahawa dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini pastinya satu dokumen yang palsu, ia tidak semestinya ditulis oleh orang Dinasti Han Timur, tetapi dipalsukan atau diubahsuaikan oleh orang Dinasti Jin Timur (317 - 420) ataupun selepas zaman itu. Intelek yang berpendapat tersebut termasuk Liang QiChao (梁启超, 1873 - 1929) (Liang Qichao (梁启超), 2001, pp. 37-39), Lu Cheng (吕澄, 1896 - 1989) (Lu Cheng (吕澄), 1985, pp. 25-29), Chen Yuan (陈垣, 1880 - 1971) (Chen Yuan (陈垣), 1980, pp. 50-52). Zhang Sui (张绥) sertai Chang Xiaqing (常霞青), dua orang penyelidik kini China pula, juga mempersoalkan bahawa dokumen Mouzi ini memang palsu (Zhang Sui (张绥), Chang Xiaqing (常霞青), 1983, p. 93), begitu juga bagi Yuan Mingze (袁明泽) (Yuan Mingze (袁明泽), 2014, pp. 77-79).

Yang ke-dua, ada intelek berpendapat bahawa dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini merupakan satu dokumen dari Dinasti Han Timur atau selewatnya pada zaman Tiga Negeri (三国时代, 220 - 265), iaitu ia ditulis di selewatnya pada pertengahan abad ke-3. Intelek yang berpendapat sedemikian termasuk P. Pelliot (1878 - 1945) (Feng Chengjun (冯承钧), 1995, pp. 170-175), Tang Yongtong (汤用彤, 1893 - 1964) (Tang Yongtong (汤用彤), 1988, pp. 52-57), Zhou Shujia (周叔迦, 1899 -

University of Malaya

1970) (Zhou Shujia (周叔迦), 2001, pp. 81-84) dan Ren Jiyu (任继愈, 1916 - 2009) (Ren Jiyu (任继愈), 1985, pp. 187-196). Sebagai satu kajian yang memegangi pendirian ini dalam dekad kini, Li Zhen (李震) turut menyokong supaya tidak dapat menafikan dokumen Mouzi ini sebagai satu dokumen yang palsu, ia boleh dipercayai sebagai satu dokumen purba yang ditulis dalam Dinasti Han Timur atau selewatnya zaman Tiga Negara (Li Zhen (李震), 2013, p. 143).

Yang ke-tiga, ada intelek cuba mengabungkan kedua-dua pendapatan di atas, ia berpendapat bahawa kata pengantar dan kandungan dari dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini sebenarnya dituliskan dalam masa yang berlainan, dan juga bukan satu penulis yang sama. Ia menegaskan bahawa sebahagian dari kata pengantar dokumen ini ditulis dalam zaman Dinasti Han Timur, dan kebanyakan kandungan yang berkaitan dengan ideologi Buddhisme dituliskan selewat Dinasti Jin Timur. Kedua-dua ini digabungkan ke dalam satu dokumen, maka membentukkan kandungan dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* yang masih boleh dijumpa sehingga hari ini. Intelek yang berpendapat begini ialah Zhou Yiliang (周一良, 1913 - 2001) (Zhou Yiliang (周一良), 1980, pp. 186-187).

Pada tahun 1989, Tan Shibao (谭世保) menerbitkan hasil penyelidikannya yang bertajuk *Penyelidikan baru kepada tahun penulisan 'Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* (牟子<理惑论>撰年新探)*'*, dalam hasil penyelidikan baru ini, beliau membincang dan menganalisiskan perbincangan topik tersebut sebelum ini, seterusnya, beliau mencadangkan dan menyokong pandangan yang menegaskan bahawa dokumen Mouzi ini semestinya ditulis setakat Dinasti Song (宋, 420 - 479) bagi Dinasti Selatan. Dengan ini, beliau telah cuba memaparkan satu kesimpulan yang baru terhadap topik yang telah lama dibincang dan di kontroversi sejak berpuluh-puluh tahun sejak awal abad ke-20 ini (Tan Shibao (谭世保), 1999, pp. 294-316).

University of Malaya

Penyelidikan yang berkaitan dengan dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, kebanyakannya lebih menumpulkan kepada tahun penulisan dan penyusunannya, terutamanya cerita dicatatkan dalam dokumen ini yang menyatakan bahawa Maharaja Ming Dinasti Han Timur (汉明帝, 58 - 75) pernah memimpikan sebuah tokong mas yang membuat penerbangan di langit, selepas kesedarannya dari mimpi dan mendapatkan penjelasan dari menteri yang mempunyai pengetahuan luas mengenai dunia luar, maka Maharaja Ming Dinasti Han Timur membuat kesimpulan untuk menghantarkan satu kumpulan perwakilan Maharaja dari Dinasti Han untuk menyambut sami-sami Buddha ke China. Isu teesebut diyakinkan oleh penganut Buddhisme China buat selamanya sebagai satu titik asal Buddhisme di China. Walau bagaimanapun, kenyataan ini tidak ditulis dalam dokumen-dokumen sejarah resmi, tetapi dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* merupakan satu-satu dokumen yang mencatatkan cerita tersebutnya. Cerita tersebut melibatkan fakta sejarah takat awal Buddhisme di China, maka ia amat diutamakan dan dibincangkan oleh para intelek pada zaman purba sejarah Cina, mahupun pada zaman moden era ini. Pandangan penyelidik-penyelidik terhadap cerita yang dicatatkan oleh *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini, sebahagian penyelidik mempercayai dan menerimanya sebagai satu rekod yang benar, sebaliknya ada juga yang menolaknya sebagai pemalsuan Buddhisme China pada peringkat awal. Dalam mana-mana kes, pengkritik tidak boleh mengelak daripada soalan yang berkaitan dengan *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, sebab dokumen Mouzi ini merupakan satu-satu dokumen yang menyatakan cerita itu, dan cerita tersebut selamanya mempunyai pengaruhan yang kuat pada zaman purba sejarah China. Jadi, penyelidik mesti memberi perhatian terhadap dokumen ini. Lagipun, kandungan *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini juga memaparkan persoalan yang muncul selagi Buddhisme disebarkan di masyarakat Cina. Soalan-soalan yang dipaparkan dalam dokumen Mouzi ini, merupakan satu dialog di antara budaya India

University of Malaya

dan budaya Cina, dan ia dijalankan sepanjang beribu tahun sejak Buddhisme disebar di China. Persoalanoleh orang Cina terhadap Buddhisme, tidak senang dijawabkan oleh sami-sami Buddhisme dari negara asing di China, meskipun oleh penganut Buddhisme orang Cina, perbincangan dan pertengkaran antara budaya Cina dengan Buddhisme yang berasal dari India, merupakan satu sejarah yang panjang dalam sejarah Buddhisme Cina. Dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* mencerminkan perbezaan budaya Cina dengan Budaya India, walaupun Buddhisme akan diterima sesuai oleh masyarakat Cina pada akhirnya. Maka, soalan-soalan yang dibinjcangkan dalam dokumen Mouzi ini, boleh dianggapkan sebagai satu contoh dokumen yang mencerminkan seorang intelek Cina yang mengubahsuaikan diri antara Budaya Cina sendiri dengan Budaya India yang terkandung dalam Buddhisme.[3]

Oleh itu, *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini merupakan satu dokumen Buddhisme China yang dituliskan pada peringkat yang paling awal setelah penyebaran Buddhisme ke China, penulis dokumen dari orang Dinasti Han Timur yang bernama Mou-rong (牟融, ? - 79) ataupun bukan[4], dan penerbitan dokumen ini adalah dalam dekad hujung abad ke-2 atau selewatnya abad ke-5 sebagaimana yang dituduhan oleh sebilangan penyelidik, satu kenyataan yang jelas sekali dan tidak dapat dinafikan ialah, dokumen ini telahpun menganalisis dan memaparkan kebanyakan soalan-soalan yang membayangkan perbezaan antara Buddhisme dengan budaya Cina. Dokumen tersebut bukan sahaja memaparkan soalan-soalan tersebut, maka juga mamberi

[3] Buddhisme diasaskan di India oleh Gautama Buddha, juga tersebar ke dunia dari tempat asalnya India. Kini, kalau menurut peangamalan budaya yang berlainan, maka terdapat tiga aliran Buddhisme yang bercorak beza di dunia ini, iaitu yang pertama, Buddhisme Theravada yang bertapap di Sri Langka, ia juga tersebar di Negeri Burma, Negeri Thai, Kembodia dan juga Provinsi Yunnan di China. Yang ke-dua, Buddhisme Mahayana China yang bertapak di China, ia juga tersebar di Negeri Jepun, Korea, Vietnam dan lain-lain lagi. Yang ke-tiga iailh Buddhisme Tibetan yang bertapak di Kawasan Tibet, China, ia juga tersebar di Kawasan Monggolia di China. Sebelum pemerintahan Dinasti Qing ke kawasan tersebut, kasawan Tibet merupakan satu negara yang merdeka, tetapi ia tetap dibawah pemeritahan China sejak Dinasti Qing, tetapi corak kepercayaan Buddhisme di Tibet dan juga kawasan Monggolia yang merupakan kawasan kepinggiran di China, tetap berlain corak dengan Buddhisme di kawasan pusat. Ketiga-tiga aliran Buddhisme yang berbeza ini, tetap berasal dari India dengan tahap perkembangan Buddhisme yang berlainan, mereka tetap diwarisi sehingga sekarang.

[4] Mou-rong (牟融, ? - 79), seorang tokoh politik dan intelek Konfusian yang terkanal semasa Maharaja Ming Dinanti Han Timur, beliau dianggap sebagai penulis teks *Karya Mouzi untuk menyelesaikan kekeliruaan* , walau bagaimanapun, selain daripada teks Mouzi tersebut, tidak ada bukti dapat menyokong Mou-rong tersebut sebagai seorang penganut Buddhisme pada Dinasti Han Timur.

University of Malaya

keterangan kepadanya. Ini amat membayangkan kefahaman orang Cina terhadap Buddhisme pada peringkat itu. Selaginya, kebanyakan persoalan dan juga perbincangan yang dikemukakan oleh dokumen Mouzi ini, telah dilanjutkan sehingga peringkat Dinasti Sui (隋朝, 581 - 618) dan juga Dinasti Tang (唐朝, 618 - 907), isu-isu tersebut masih menjadi pertengkaran antara Buddhisme dengan ideologi dan budaya Cina tempatan, terutamanya pemikiran Konfusianisme dan Taoisme juga agama Taoisme. Walaupun begitu, dokumen ini hanya manjadi fokus perbincangan intelek-intelek dalam topik penentuan dekad kemasukan Buddhisme ke China, tetapi tidak manggambarkan kefahaman orang Cina terhadap Buddhisme dalam zaman tersebut.

Selainkan hasil penyelidikan yang lebih menumpukan perhatian terhadap kebenaran atau kepalsuan dokumen Mouzi, menjelang kebelakangan ini, terdapat juga beberapa buku atau tesis ijazah yang menumpukan perbincangan terhadap dokumen ini. Buku Liu Lifu (刘立夫) yang diterbitkan dalam 2004 dengan tajuk *Propagdana kepada Tao dan Penjelasan terhadap Ajaran Agama Buddhisme: Penyelidikan terhadap Hong Ming Ji* (弘道与明教：弘明集研究), walaupun penyelidikannya meliputi segala kandungan bagi buku *Hong Ming Ji*, tetapi beliau telah membincangkan dokumen Mouzi ini dengan satu bab. Perbincangan dokumen Mouzi ini dipentingkan sehingga menjadi satu bab tersendiri, memang oleh sebab isu dokumen Mouzi ini sering dijadikan tumpuan perbincangan dan pertengkaran buat selama ini. Di samping memberi pandangan terhadap kebenaran dan kepalsuan tentang dokumen tersebut, perbincangan Liu Lifu juga menyentuhi isi kandungan dokumen ini, khasnya terhadap pendirian Mouzi yang berniat untuk meneguhkan kewujudan Buddhisme di China. Tumpuan penyelidikan Liu Lifu, lebih mementingkan tektik penyebaran Buddhisme yang digunakan, begitu juga usahanya untuk mempertahankaan Buddhisme daripada dikritik oleh golongan intelek masyarakat China. Penyelidikan ini memang amat bernilai dan dijadikan salah satu kesusasteraan rujukan yang penting kepada pengkaji. Akan tetapi, penyelidikan Liu Lifu bukan sahaja

University of Malaya

tertumpu kepada dokumen Mouzi ini, khasnya bukan kesemua topik perbincangan dalam dokumen Mouzi ini diberikan perhatian yang cukup, hanya sebilangan isi kandungan dokumen ini yang memenuhi topik perbincangannya disentuhi. Bagi kesempurnaan bagi penyelidikan Mouzi, ini memang tidak mencukupi.

Tesis Nguyen Ngoc My yang bertajuk *Penyelidikan terhadap Penyebaran Buddisme dalam Peringkat Awal di Vietnam* (越南佛教初传之研究), adalah satu kajian terhadap Buddhisme di Vietnam dalam peringkat awal, ia disempurnakan dalam tahun 2007. Nguyen Ngoc My ialah seorang bhikṣunī dari Vietnam, maka beliau dapat membaca dan menggunakan susastera-susastera yang tercatat dalam Bahasa Vietnam, pengajiannya mengabungkan kedua-dua kesusasteraan dalam Bahasa Cina dengan Bahasa Vietnam, supaya membayangkan sejarah Buddhisme yang berkaitan dengan pengaruhan Buddhisme China di Vietnam. Menurut pengajian ini, sebelum pengaruhan budaya Cina ke Vietnam, kawasan jajahan Vietnam mempunyai warisan Buddhisme Theravada yang berlainan dengan Buddhisme China, penyebaran Buddhisme di Vietnam bukan memula dengan penyebaran Buddhisme China di Vietnam, sebaliknya, setakat kedatangan Mouzi ke Jiaozhi (交趾), iaitu kawasan wilayah Vietnam kininya, Buddhisme Theravada telah menunjukkan kesan pengaruhuan di kawasan itu. Kenyataan ini dapatlah memberi penerangan kepada dokumen Mouzi, di mana Mouzi menunjukkan pengetahuan Buddhisme yang melebihi taraf pengertian teori Buddhisme di kawasan pusat China. Pengetahuan Buddhisme bagi Mouzi memang diperluaskan, setelah beliau mengembara dari kawasan pusat China ke kawasan pinggir di selatan kawasan jajahan Dinasti Han Timur ini. Kesimpulan Nguyen Ngoc My dicapai dengan merujukan dokumen purba dalam warisan budaya Vietnam, pandangan ini tidak pernah dinyatakan oleh penyelidik-penyelidik dari rantau budaya Cina.

Tesis I-Hsiung Chen (陈义雄) dengan tajuk *Menggunakan Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan Sebagai Penyelidikan Petikan Buku Purba sebagai*

University of Malaya

Gelombang Pertama Gabungan Konfusianisme, Buddhisme, dan Taoisme dalam Sejarah Buddhisme China (＜牟子理惑论＞作为中国佛教史上第一波儒、释、道会通其所引用典籍之研究), adalah lebih menumpu kepada asalnya petikan-petikan dan juga konsep-konsep yang digunakan oleh Mouzi dalam dokumennya. Dokumen Mouzi memang menggunakan banyak petikan-petikan dan konsep-konsep yang berdasarkan kitab-kitab purba dalam budaya Cina, ia mencerminkan strukturnya pengetahuan Mouzi yang berasalkan intelek tradisi dalam masyarakat China, beliau menggunakan pengetahuan asalnya untuk mengertikan dan membuat penjelasan juga pembahasan terhadap mereka yang mempersoalkan teori Buddhisme. Penyelidikan ini lebih mementingkan asal-usulnya petikan-petikan dan konsep-konsep Mouzi yang berkaitan dengan kitab-kitab purba China, berbanding dengan membincangkan isi kandungan pemikiran yang dimiliki oleh karyaan Mouzi tersebut. Akan tetapi, usaha penyelidikan ini telah menunjukkan bahawa, kebanyakan konsep dan perbincangan Mouzi adalah berdasarkan kitab-kitab purba budaya Cina yang tertentu, ini tetap membayangkan pengetahuan intelek tradisi pada zaman tersebut. Kenyataan ini memang menjadi asas untuk menerima dan megertikan Buddhisme yang masih sebagai budaya asing,

Tesis Chou Wen-kuan (周玟观) dengan tajuk *Cabaran dan Maklum Balas: Isu Kritikal mengenai Petempatanan Buddhisme di China sebelum Dinasti Tang* (挑战与回应：论唐以前佛教中国化的几个关键问题), merupakan tesis Ijazah Doktor di National Taiwan Univrsity, pengajian ini juga tertumpu kepada isu kritik yang dihadapi oleh Buddhisme dari peringkat awal penyebarannya sehingga zaman Dinasti Tang. Bagi tesis Chou Wen-kuan, beliau menumpu kepada perkembangan Buddihisme di China yang semakin “Kecinaan”, berbanding dengan teori dan corak Buddhisme yang asal sebelum itu. Demi topik itu, dokumen Mouzi juga dijadikan salah satu perbincangan yang melambangkan pengaruhan budaya Cina terhadap kepercayaan Buddhisme dalam kalangan orang-orang Cina, ciri-ciri penghantaran Mouzi yang berdasarkan pemikiran-

University of Malaya

pemikiran dan konsep-konsep budaya Cina dijadikan perbincangan dalam salah satu bab dalam tesis ini, tetapi juga tidak meliputi dokumen tersebut dengan lengkapnya. Ini adalah oleh kerana, dokumen Mouzi memang hanya memainkan salah satu dokumen yang merupakan dekad yang lebih awal dalam topik perbincangan tesis ini.

Dengan ini, adalah jelas sekali bahawa, setakat ini, masih tidak mempunyai satu kajian yang lengkap dan mendalam sekali terhadap dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini. Sehingga hari ini, penyelidikan yang berkaitan dengan dokumen ini, terlebih dahulu adalah menumpukan perbincangannya terhadap dekad kedatangan Buddhism ke China, dan menjadikan dokumen ini sebagai satu susasteraan yang menyokongi pandangan dan kesimpulannya. Selaginya, penyelidikan yang melingkungi dokumen ini, adalah penyelidikan yang berkaiatan dengan isu pertengkaran antara Buddhisme dengan Konfusianismesme dan Taoisme, dan ini memang satu topik yang agak hangat menjelang kelewatan ini. Akan tetapi, penyelidikan yang menumpukan perhatian terhadap isi kandungan dan nilai pemikiran dokumen Mouzi ini, masih kekurangan setakat ini. Dengan kekurangan perhatian yang menyeluruh dan perbincangan yang lebih mendalam, isi kandungan dan perbincangan dalam *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* masih kekurangan perhatian yang cukup bagi tahap ini. Penyelidikan ini adalah berhasrat untuk mengisi kekurangan dalam penyelidikan terhadap dokumen Mouzi setakat ini.

1.5 Versi dan pengedaran dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*

Rupa asal *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* sudah hilang kewujudan. Dokumen ini yang dibaca sekarang ialah hasil jilid buku *Hong Ming Ji* (弘明集, *Kitab Menggalakan Penjelasan Buddhisme*) yang disusun oleh Sami Seng You (僧佑, 445 - 518). *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* yang tersusuni dalam

University of Malaya

buku *Hong Ming Ji*, adalah dalam dokumen soal-jawab (答客问) yang terdiri daripada 37 persoalan, bahagian yang pertama merupakan satu prakata (序传) bagi dokumen ini, dan isi kandungan utamanya terdiri daripada 37 buah soal-jawab, maka soalan yang terakhir berseolah sebagai kata-kata tambahan bagi seluruh dokumen. Prakata *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* adalah berkaitan dengan pengalaman sehidup pengarang dokumen ini, iaitu Mouzi, juga sebabnya Mouzi menghasilkan dokumen ini. Soalan terakhir pula menyatakan sebab penyediaan 37 set soal-jawab, iaitu peniruan terhadap ajaran klasik Gautama Buddha yang diurus dan diorganisasi kepada 37 kategori pengamalan jalan kebenaran (三十七道品) untuk diwarisi, dan kitab Laozi dibahagi kepada Tao dan *De* (德, moral), dan bahagian Tao yang berbincang terhadap falsafah asalnya sejagat, terdapat 37 bab pula bagi kandungannya (老氏道经三十七篇). Menurut Mouzi, ini memang melambangkan 37 sebagai bilangan yang bermaksud dan penting bagi falsafah agama Buddhisme dan Taoisme, dan juga menunjukkan bahawa Buddhisme dan Taoisme diberi kehormatan yang sama oleh Mouzi. Badan dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* menggunakan bentuk soal-jawab, ia terdiri daripada 37 soal jawab antara Mouzi dengan pesaingnya dalam bayangan, kesimpulannya pesaingnya mengiktiraf rasional dan keunggulan falsafah Buddhisme, dan menunjukkan kesanggupan untuk menerima Lima Petua (五戒) dan menjadi seorang penganut Buddhisme.

Setakat kini, masih terdapat pelbagai kontroversi mengenai zaman penghasilan, kesahihan dan pengarang dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, tiada satu kesimpulan yang tepat boleh diperolehi setakat ini.Versi yang didapati dalam *Maha Tripitaka* sekarang, iaitu *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* yang dilampirkan dengan buku *Hong Ming Ji*. Di antara versi dalam "Maha Tripitaka" yang yang berlainan, hanya versi dalam *Maha Tripitaka Jia Xing* (嘉兴藏) yang dicetak

University of Malaya

semasa Dinasti Ming (明朝, 1368 - 1644), mengagihkan dokumen ini di bawah nama Mou Rong (牟融, ? - 79) bagi Dinasti Han Timur, ini memang membayangkan dokumen ini dikarang oleh Mou Rong (牟融) pada Dinasti Han, manakala dalan "Maha Tripitaka" yang lain, termasuklah *Maha Tripitaka* yang dicetak oleh kerajaan ataupun dicetak oleh orang awam dari zaman Dinasti Song Utara sehingga Dinasti Qing, kebanyakannya tidak menyatakan nama pengarang yang khas bagi dokumen ini. Bagi versi Maha Tripitaka yang selainkan *Maha Tripitaka Jia Xing* (嘉兴藏), sebagai warisan, mereka menyatakan bahawa dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini adalah satu dokumen yang "pengarang tidak diketahui (作者未详)" di bawah tajuk artikel, selaginya melalui cetakan kecil, mereka menyatakan bahawa dokumen ini "ada dikatakan bahawa ia dikarang oleh Mouzi Bo, seorang pegawai tempatan Cangwu (一云蒼梧太守牟子博传)", ini membuktikan bahawa, "pengarang tidak diketahui" merupakan persamaan dan satu warisan yang nyata di antara versi *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* dalam kebanyakan versi *Maha Tripitaka* yang masih boleh dijumpai. Selaginya, pelbagai tulisan sejarah dalam intelek Buddhisme juga berkali-kali menekankan fakta pengarang tidak diketahui" bagi dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* dalam tulisan mereka. Sebagai contoh, dalam jilid ke-35 bagi buku *Fo Zu Tong Ji* (佛祖统纪, Catatan terhadap Buddhisme) menyatakan bahawa:

> Mouzi tidak diketahui namanya, ketika ajaran Buddhisme belum menjadi popular (di China), beliau sanggup menulis wacana, membandingkan berbaikan dan keburukan antara tiga aliran pemikiran yang berlainan, untuk menguraikan Kekeliruan para orang awam, juga menghadapi fitnah, beliau memang avatar buddhisatttva, juga duta dari Buddha. (Tripitaka Taisho,Jilid.39, 1983, p. 331b)

University of Malaya

Fo Zu Li Dai Tong Zai (佛祖历代通载, *Catatan Sejarah terhadap Buddhisme*) Jilid ke-5, juga mencatatkan bahawa:

> Mouzi tidak diketahui namanya, manakala umumnya dikenali sebagai Mouzi. (Tripitaka Taisho,Jilid.39, 1983, p. 510b)

Manakala dalam buku *Shi Shi Ji Gu Lue* (释氏稽古略, *Kajian Ringkas terhadap Buddhisme Kuno*) jilid yang pertama, juga menyatakan seperti berikut:

> Mouzi tidak diketahui namanya, manakala umumnya dikenali sebagai Mouzi. (Tripitaka Taisho,Jilid.39, 1983, p. 769a)

Oleh itu, bagi dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, catatan "pengarang tidak diketahui" dan pengarangnya "umumnya dikenali sebagai Mouzi", adalah berdasarkan pendakwaan diri versi yang disusunkan dalam pelbagai versi bagi Maha Tripitaka dalam Bahasa Cina di China, dengan selarasnya, mereka tidak menyatakan pengarang dokumen ini sebagai Mou Rong dari Dinasti Han, kecuali versi yang dijumpai dalam *Maha Tripitaka Jia Xing* (嘉兴藏) yang dicetak semasa Dinasti Ming. Walau bagaimanapun, tidak boleh dipertikaikan bahawa dokumen tersebut telah wujud dan diwariskan lebih daripada seribu tahun. Sebelum mendapati bukti yang secukupnya untuk membuat kesimpulan untuk kontroversi tersebut, adalah lebih bijaksana jika hanya mengakui kewujudan dokumen tersebut dengan "pengarang tidak diketahui", dan seterusnya memeriksa ideologi dan kandungannya secara terperinci. Kandungan yang seterusnya mengabaikan isu-isu mengenai pengarang, tahun penghasilan dan kesahihannya.

University of Malaya

Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan merupakan satu kesusasteraan purba Buddhisme China sebelum Dinasti Song bagi Dinasti Selatan, namun setakat kini, versi tulisan sebelum Dinasti Tang dan Song masih tidak dijumpai, selainkan katalog buku klasik terhadap kitab Buddhisme setakat Dinasti Sui dan Dinasti Tang[5]. Justerusnya, *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* yang terwarisi sekarang, sebenarnya satu versi yang disusun dan diedit dalam buku *Hong Ming Ji* oleh Sami Seng You selewatnya awal abad ke-6[6]. Buku *Hong Ming Ji* diterima dan disusunkan ke dalam *Maha Tripitaka* dalam Buddhisme China selepas Dinasti Song. Dengan demikian, perwarisan buku *Hong Ming Ji* ini membiarkan dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* dapat diwarisi dan tersebar sehingga takat sekarang.

Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan yang disusun dan tertakluk dalam Kitab *Maha Tripitaka* Bahasa Cina, dan merupakan dokumen yang pertama bagi buku *Hong Ming Ji*, buku ini merupakan kumpulan dokumen Buddhisme China pada peringkat awal sehingga zaman Sami Seng You, iaitu abad-5 (Cao Shibang (曹仕邦), 1999, p. 230).[7] Menurut buku terkenal yang disusun pula oleh sami Seng You yang bertajuk *Chu San Zang Ji Ji* (出三藏记集, *Catatan terhadap Ttipitaka*), beliau menyusunkan *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini menuruti satu buku yang tersebar terlebih dahulu, iaitu buku yang bertajuk *Fa Lun* (*法论, Wacana mengenai Dharma*)[8]. Menurut

[5] Sutra-sutra Buddhisme penulisan tangan yang wujud sebelum Dinasti Song di Neegri China, khususnya merujuk kepada sutra-sutra yang terjumpa dalam Kuil Gua Dunhuang (敦煌石窟) pada tahun 1900. Beribu-ribu Sutra-sutra Buddhisme yang bercorak tulis tangan telah terjumpa dalam kuil gua yang terbentuk sebelum Dinasti Tang. Akan tetapi, di antaranya tidak terdapatnya dokumen *Karya Mouzi untuk menyelesaikan kekeliruaan* ini.

[6] Selainkan kitab *Hong Ming Ji*, Sami Seng You masih mengeditkan beberapa buku sejarah bagi Agam Buddha, seperti buku *Chu Sanzangji Ji* (出三藏记集) yang sebagai buku katalog bagi sutra-sutra Buddhisme dalam zaman itu, buku *Shijia Pu* (释迦谱) sebagai satu buku genealogy bagi Gautama Buddha dan Buddhisme, kedua-dua buku ini masih boleh terjumpa dalam Tripitaka. Manakala, lima buah buku yang disusuninya telah hilang, seperti *Fayuan Ji* (法苑集), *Fayuan Zaji Zhuanming* (法苑杂记传铭), Shijie Ji (世界记), dan juga dua buku yang berkaitan dengan hokum-hukum Buddhisme seperti *Sapoduobu Xiangcheng Zhuan* (萨婆多部相承传), *Shisongyi Ji* (十诵义记). Selainkan tiga buku yang diketahui setakat ini, yang lain lima buku telah hilang.

[7]Menurut cacatan, terdapat dua edition bagi kitab *Hong Ming Ji* (弘明集), iaitu satu yang mengandunyi 10 volume dan satu lagi terdapatnya 14 volume. Menerut penyelidikan Chen Yuan (陈垣), ini memang berkait rapat dengan kerja susunan Sami Seng You dalam tempoh masa yang berbeza, edition yang mengandungi 14 volume merupakan hasil susunan Sami Seng You menjelang usia tuanya. Merujuk kepada Cao Shibang (曹仕邦), (1999), *Zhongguo Fojiao Shixueshi: Dongjin dao Wudai* (中国佛教史学史：东晋至五代), Fagu Wenhua Shiye Gufen Youxiangongsi, Taipei, P.230.

[8] Menurut kenyataan buku *Chu Sanzangji Ji* (出三藏记集) yang merupakan salah satu hasil susunan Sami Sengb You, buku yang bertajuk *Fa Lun* (法论) itu merupakan hasil susunan Lu Cheng (陸澄), seorang pegawai kerajaan semasa Dinasti Song (420~479) dalam tempoh Dinasti Selatan (420 - 589), akan tetapi, buku tersebut telah hilang, cuma katalognya tercatat dalam buku *Chu Sanzangji Ji* (出三藏记集) oleh Sami Seng You.

University of Malaya

penyataan sami Seng You, *Fa Lun* merupakan satu buku yang disusun oleh Lu Cheng (陆澄, 425 - 494) sebelum itu. Walau bagaimanapun, buku asal bagi *Fa Lun* telah hilang, ia tidak lagi dijumpai selepas susunan dan tersebarnya buku *Hong Ming Ji*. Kita masih mengetahui buku *Fa Lun*, adalah menerusi penyataan sami Seng You dalam buku *Chu San Zang Ji Ji*. Semasa mengeditkan buku *Chu San Zang Ji Ji*, sami Seng You merekodkan semua jadual kandungan buku *Fa Lun*, lagipun menegaskan bahawa buku *Fa Lun* disusunkan oleh Lu Cheng, seorang intelek yang menerima Buddhisme sebelum itu.[9] Menurut sami Seng You, sebagai editor bagi *Fa Lun*, Lu Chen juga menyebutkan ayat seperti berikut dalam buku tersebut:

> Dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* tidak disusunkan dalam seksyen ajaran Gautama Buddha, tetapi dijadikan sebagai pengantar kata bagi seluruh buku ini, oleh sebab ia mencatat dan menyatakan kedatangan Buddhisme ke China semasa zaman pemeritahan Maharaja Han Ming. (Tripitaka Taisho, Jilid.55, 1983, p. 82c)

Alasan yang disebutkan seperti cabutan di atas, menyebabkan Lu Cheng menyusunkan *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* sebagai dokumen pertama di bukunya. Walau bagaimanapun, bagi Sami Seng You yang juga menyusunkan *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* sebagai dokumen pertama dalam buku *Hong Ming Ji*, beliau tidak mengemukakan alasan yang tertentu, tetapi jika menurut jadual kandungan yang dipetikkan dalam buku *Chu San Zang Ji Ji*, kebanyakan dokumen adalah ulang dimasukan dalam kedua-dua buku *Fa Lun* dan *Hong Ming Ji*.[10] Dengan kata lain, hampir

[9] Menurut kata Sami Seng You, "terdapat 16 naskah dan seratus tiga volume dalam buku *Fa Lun* (法论) itu. Walaupun ia bukan sutra Buddhisme, tetapi kerap memberi kepujian terhadap ajaran Buddha, boleh dikatakan ia amat membantukan pengajian sutra-sutra dan pengamalan agama, juga mandatangkan manfaat kepada penyelidik yang akan datang.". *Tripitaka Taisho*, vol.55, P.82c.

[10] Oleh sebab katalog yang tercatat dalam buku *Chu Sanzangji Ji* (出三藏记集) itu merupakan satu-satu versi yang masih tertinggal sehingga takat ini, maka dengan tiada perbandingannya, kita hanya dapat mengatakan bahawa Sami Seng You sebagai seorang ahli sejarah Buddhisme, beliau telah mencatatkan katalog buku *Fa Lun* (法论) dalam buku susunannya yang bertajuk *Chu Sanzangji Ji* (出三藏记集), dan dalam buku susunannya yang bertajuk *Hong Ming Ji* (弘明集), kesemua artikal dalam buku *Fa Lun* (法论) telah disusun semula dalam bukunya. Akan tetapi, dokumen-dokumen yang disusun dalam kedua-dua buku *Fa Lun* (法论) dan

University of Malaya

kesemua kandungan dalam *Fa Lun*, adalah diulangkan oleh Sami Seng You dalam buku susunannya *Hong Ming Ji*. Dengan sebegini, maka bolehlah difahami tentang alasannya dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* dijadikan dokumen yang pertama oleh Sami Seng You dalam buku *Hong Ming Ji*, ini memang satu ulangan dan warisan dari buku *Fa Lun*[11].

Semenjak Sami Seng You menyusuni buku *Hong Ming Ji* dan memasukkan dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini ke dalam buku tersebut, ia telah menjadikan satu-satu versi bagi dokumen tersebut yang masih dapat terjumpa setakat ini. Selainkan buku *Hong Ming Ji*, tiada lagi versi yang lain bagi dokumen Mouzi ini yang terwaris. Maka bagi pengajian ini, juga terpaksa berdasarkan hasil msusunan Sami Seng You, iaitu dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* yang disusun dalam buku *Hong Ming Ji* tersebut.

1.6 Keraguan tentang kepalsuan dokumen Mouzi

Isu mengenai kesahihan dan dekad penerbitan *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* masih tidak diterima sebulat suara oleh para akademik, ini disebabkan ia telah diwarisi agak lama dan kekurangan maklumat yang lebih teliti yang berkaitan lagi. Mengenai isu ini, sejak awal abad ke-20, para intelek dari China dan juga antarabangsa telah menimbulkan minat terhadap dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan*

Hong Ming Ji (弘明集), adakah saksama sekali dari segi perkataan dan pembentukan ayat, ini memang tidak dapat dimestikan lagi, asalkan buku *Fa Lun* (法论) telah pun hilang sama sekali.

[11] Menurut kenyataan dalam buku *Hong Ming Ji* (弘明集) oleh Sami Seng You, tujuan penyusunan bagi buku *Hong Ming Ji* (弘明集) adalah berbeza dengan buku *Fa Lun* (法论). Bagi buku *Fa Lun* (法论), menurut kenyataan Lu Cheng (陆澄) yang tercatat dalam *Chu Sanzangji Ji* (出三藏记集) oleh Sami Seng You, ia adalah "menyenaraikan kesemua artikel supaya membantu menyenangkan perfahaman teori agama oleh orang ramai", ini oleh sebab ia diberi tajuk buku sebagai "*Fa Lun* (*法论*, *Wacana mengenai Dharma*)". Manakala bagi buku *Hong Ming Ji* (弘明集) yang disusun oleh Sami Seng You, ia adalah bertujuan supaya mengumpulkan artikel-artikel yang ditulis oleh sami-sami dan juga penganut Buddhisme orang awam, mereka yang menulis untuk memperbetulkan pandangan salah dan mempertahankan pendirian Buddhisme, sama ada artikelnya panjang atau pendek sahaja, tetap dikumpul dengan senpurnanya. Bagi artikel yang ditulis oleh intelek daripada zaman terlebih dahulu, juga diterima dan disusun dalam buku ini. Oleh sebab ini, ia diberi tajuk sebagai *Hong Ming Ji* (弘明集, *Penyebaran Teori Buddhisme dan Penjelasannya*). Menurut tujuan edit Lu Cheng (陆澄), dokumen *Karya Mouzi untuk menyelesaikan kekeliruaan* ini disusun sebagai satu karyaan lampiran sahaja, manakala bagi Sami Seng You, dokumen *Karya Mouzi untuk menyelesaikan kekeliruaan* ini yang dianggap sebagai artikel karyaan pertama yang ditulis oleh orang-orang Cina terhadap teori Buddhisme ini, tetap disusun sebagai artikel pertama dalam buku susunannya.

University of Malaya

Kekeliruaan, ini adalah amat berkaitan dengan perbincanagan hangat terhadap dekad penyebaran Buddhisme ke China. Para intelek China dan juga dari negeri-negeri antarabangsa melancarkan perdebatan mengenai kesahihan dan dekad penerbitan *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* dalam gelombang perbincangan pertama, dan perbincangan setakat ini menimbulkan tiga pandangan yang amat berbeza. Sehingga pertengahan abad ke-20, iaitu menjelang Zhou Yiliang (周一良) telah menerbitkan artikal yang bertajuk "Perbincangan terhadap era penerbitan *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* (〈牟子理惑论〉时代考)" pada tahun 1948, dengan artikel ini, beliau menggabungkan pendapat dan analisa oleh para intelek, iaitu puak pertama yang mempercayai kesahihannya, puak kedua yang mengganggap bahawa iainya memang satu dokumen palsu dan juga puak ketiga yang mempercayai bahawa prakata dan sebahagian daripada isi kandungan dokumen ini adalah benar, manakala dokumen mengenai Buddhisme adalah ditambah dalam zaman yang lebih lewat. (Zhou Yiliang (周一良), 1980) (Zhou Shujia (周叔迦), 2001) [12] Akhir sekali, Liu Lifu (刘立夫, 1966-) menggabungkan pandangan menyeluruh perbahasan mengenai isu tesebut, dan mencadangkan pandangan yang keempat, iaitu dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* merupakan satu dokumen yang dilengkapi selepas pemadaman dan penambahannya dibuat oleh pelbagai pihak, dokumen yang dibacai hari ini, semestimya bukan satu artikal yang dikarang sepenuhnya oleh seorang pengarang atau intelek pada zaman purba, atau lebih kurangnya, versi *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* sekarang ini, bukan satu dokumen dari pengarang asalnya, namun demikian, ia tidak sesuai dinafikan segalanya sebagai satu artikal yang palsu

[12] Zhou Yiliang telah menyemak semula dokumen tesebut dalam bulan Ogos 1948, dan menyiarkannya dalam Journal Yan Jing Volume ke-36. Dalam 1998, dokumen tersebut disusun semula dalam kerja-kerja lengkapnya yang bertajuk *Zhou Yiliang Ji* (周一良集), (1998) ia merupakan terbitan Shenyang Jiaoyu Chubanshe (沈阳教育出版社) di Shenyang (沈阳). Dokumen tersebut juga disusun dalam buku *Mouzi Congcan Xinbian* (牟子丛残新编) yang diusun oleh Zhou Shujia (周叔迦) dan Zhou Shaoliang (周绍良), ia diterbit oleh Zhogguo Shudian (中国书店) di Beijing dalam tahun 2001.

University of Malaya

secara langsungnya. (Liu Lifu (刘立夫), 2004, pp. 267-281) (Li Xiaorong (李小荣), 2005, pp. 6-20)[13]

Setakat keakhiran abad ke-20, oleh sebab kajian arkeologi telah berkembang secara pesatnya, terdapat perjumpaan baru seperti ukiran patung-patung Buddha adalah terjumpai secara arkeologi di kawasan timur tenggara, timur laut, sebelah utara dan barat daya Tanah Besar China, ukiran patung-patung Buddha yang dipercayai berasal daripada Dinasti Han Timur, telah merangsangkan perhatian ahli sejarah Buddhisme, dan seterusnya membentukkan satu pandangan yang baru, mereka mempercayai dan menegaskan bahawa laluan penyebaran Buddhisme ke China, tidak semestinya hanya dari jalan darat dari arah barat daya di China, iaitu jalan terkenal yang dinamakan Jalan Sutera yang merupakan satu rangkaian pengangkutan di antara India dan China, tetapi terdapat kemungkinan juga melalui jalan laut dari India ke China. Jika dengan rangkaian pengakutan laut ini, tempat pendaratan Buddhisme di China pada zaman Dinasti Han Timur, memang terletak di timur tenggara dan timur laut, selaginya satu jalan pengangkutan darat antara India dengan China melalui arah barat daya. Perjumpaan arkeologi ini memang mencetuskan perbincangan sengit mengenai laluan penyebaran Buddhisme ke China dari arah selatan, berbanding dengan kepercayaan tradisi yang merujuk kepada Jalan Sutera di barat laut China. Namun peserta yang terlibat dalam perbincangan ini kebanyakannya merupakan para intelek kesenian, mereka membuat cadangan dan kesimpulan memalui perjumpaan pengukiran patung Buddha yang diyakinkan berasal dari zaman Dinasti Han Timur. Oleh sebab dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ditubuhkan di daerah sekitar sempadan tenggara

[13] Karyaan bagi Liu Lifu (刘立夫) yang bertajuk "Guanyu Mouzi Lihuolun de Zhuzuo Niandai (关于〈牟子理惑论〉的著作年代 / Mengenai Dekad Penulisan Dokumen Mouzi)" diterbitkan dalam bukunya yang bertajuk Hongdao yu Mingjiao: Hong Ming Ji Yanjiu (弘道与明教：弘明集研究), buku ini diterbitkan oleh Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe di Beijing dalam tahun 2004. Pandangan yang sama dengan Liu Lifu, juga terjumpa dalam buku Li Xiaorong (李小荣) yang bertajuk *Hong Ming Ji dan Guang Hong Ming Ji Lunshu Gao* (《弘明集》《广弘明集》论述稿), buku ini diterbit oleh Bashu Shushe (巴蜀书社) di Chengdu (成都) dalam tahun 2005.

University of Malaya

China, iaitu Provinsi Guangxi (广西) sekarang[14], maka ia sekali lagi dijadkan tumpuan dalam perbincangan ini. Walau bagaimanapun, dalam sepanjang abad ke-20, dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* menjadi tumpuan perbincangan para intelek, adalah kerana dekad penyebaran Buddhisme ke China dan juga perbincangan topik mengenai laluan penyebaran agama ini, manakala perbincangan mengenai kandungan dan ideologi yang terkandung dalam dokumen ini, masih tidak dijalankan dengan mendalam dan sepenuhnya sehingga setakat ini.

Oleh sebab maklumat yang berkaitan dengan versi dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* telah hampir habis diguna dan dibincangkan, selagi tiada kemunculan atau penemuan baru untuk memulakan perbincangan baru terhadap isu ini, jadi artikel ini tidak berhasrat untuk berurusan dengan aspek kes ini. Sebagai kesimpulan perbincangan awal, terutama sekali kepercayaan bahawa *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* bukan satu dokumen tiruan, dan ia masih diterima dan dianggap sebagai kesusasteraan Buddhisme China pada takat awal zaman Tiga Negara, manakala disebabkan tiada maklumat yang mencukupi mengenai pengarangnya, sama ada Mou Rong (牟融) atau Mou Zi Bo (牟子博) atau lain-lain lagi, kesemua ini masih tidak berjaya mendapati kepercayaan dan diterima ramai. Selaginya, menurut pengajian dan analisa maklumat sebelumnya, penyataan yang mengenai pengarang dokumen ini sebagai Mou Rong dari Dinasti Han (汉牟融), memang bukan berasal daripada versi yang terawal, tetapi ditambahkan dalam versi yang seterusnya. Dengan ini, kalau mencelakan dokumen ini sebagai palsu berdasarkan nama pengarang yang tidak tepat, memang satu kritik yang tidak tepat. Oleh itu, selepas pelbagai hujah dan perdebatan, adalah lebih baik kalau hanya mengekalkan pengarang dokumen ini sebagai Mouzi, iaitu seorang

[14] Sebahadian tempat asalnya telah menjadi kawasan wilayah utara bagi Negeri Vietnam sekarang.

University of Malaya

pengarang dengan ketidakpastian, ini merupakan satu pendekatan yang lebih berhati-hati (Li Xiaorong (李小荣), 2005, p. 21).[15]

Pendek kata, oleh sebab kekurangan maklumat baru untuk melancarkan perbincangan baru setakat ini, penyelidikan ini tidak berhasrat untuk mengendalikan keraguan terhadap dekad pencetakan dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini, begitu juga bagi topik berkenaan dengan pengarangnya. Isu-isu sebegini telah dibincangkan secara meluas pada abad sebelumnya, dan tidak lagi terjumpa maklumat yang baru untuk membuat perbincangan dan kesimpulan yang baru. Penyelidikan ini hanya ingin membuat kesimpulan dengan artikel Li Xiaorong (李小荣) yang bertajuk "Penelaahan lebih lanjut terhadap dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* (〈牟子理惑论〉再检讨)". Li Xiaorong (李小荣) berpendapat bahawa, "*Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* yang tersusun dalam buku *Hong Ming Ji* oleh Sami Seng You, bukan satu versi yang asal, ia semestinya mengalami satu proses pengubahsuaian, sesetengah pemikiran Buddhisme China yang muncul selepas Dinasti Jin Timur, apa yang digambarkan dalam dokumen ini, semestinya merupakan hasil usaha dari generasi yang lebih lewat. Manakala dokumen yang serasi dengan fikiran Buddhisme Dinasti Han dan Dinasti Jin Timur (东晋, 317 - 420) pula, adalah berasal daripada dokumen asal *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*.Secara dasarnya, ia boleh digunakan sebagai satu dokumen pada peringkat awal penyebaran Buddhisme di China." (Chen Yuan (陈垣), 1980, p. 478) (Liu Weijian (刘伟铿), 2001, pp. 32-37) (Wu Yong (吴勇), 2007, pp. 68-73)[16] Dengan menerima dan

[15] Menurut pandangan Li Xiaorong (李小荣), "Yang dikenali sebagai Mouzi ini sebenarnya Mou Rong (牟融), Mou Guang (牟广) ataupun yang lain, kalau menurut data-data yang diketahui sekaramg, memang tidak dapat dipastikan. Dengan ini, lebihlah sesuai supaya menerima pendirian yang diamalkan oleh Lu Cheng (陆澄) dan Sami Seng You sebelum itu.

[16] Menjelang bulan April dalam tahun 1933, Chen Yuan (陈垣) sebagai seorang ahli sejarah China, telah menuliskan sepucuk surat kepada Hu Shi (胡适), seorang professor di Universiti Peking, untuk membincangkan topik zaman penyebaran Buddhisme ke China. Menurut pandangannya, "Yang pertama sekali, dari zaman Dinasti Han Timur sehingga zaman pertengahan Negara Wei (魏国) dalam Zaman Tiga Negara, perkataan Buddha masih dikenali sebagai Fu Du (浮屠) dalam perkataan Bahasa Cina. Yang ke-dua, sejak keakhiran zaman Tiga Negara sehingga takat awal pemerintahan Dinasti Jin, kedua-dua perkataan Fu Du (浮屠) dan Fo (佛) juga dipergunakan secara meluas. Yang ke-tiga, sejak Dinasti Jin Timur sehingga Dinasti Song (宋朝, 420~479) sezaman Dinasti Selatan (南朝), perkataan Fo (佛) telah mengantikan penggunaan perkataan Fu Du (浮屠) sama sekali dalam China." Perbincangan

University of Malaya

menyakinkan kesimpulan Li ini, tumpuan penyelidikan ini diberi kepada kandungan ideologi yang dipersembahkan dalam dokumen tersebut, khas untuk menerokai ciri-ciri pemikiran dokumen tersebut, iaitu isi pemikiran yang mencerminkan sikap orang-orang Cina setakat Dinasti Han Timur untuk memdanang dan menghadapi menyebaran agama dan pemikiran Buddhisme yang baru menyebar ke tanah besar ini. *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini mencerminkan seorang intelek tradisi orang Cina bertapak di pemikiran ttradisi aliran Cina sendiri bagi mentafsir serta menerima pemikiran dan kepercayaan asing ketika penyebaran awal Buddhisme ke China.

1.7 Skop kajian

Kajian ini hanya mengabaikan kontroversi terhadap isu kepalsuan dokumen Mouzi ini, asalkan isu ini masih belum mancapai satu kesimpulan yang teguh, dan juga kekurangan penjumpaan maklumat yang baru untuk memulakan satu perbincangan yang baru dalam kajian ini, demi membuat satu kesimpulan yang baru. Walau bagaimanapun, dalam satu jangka masa yang agar panjang, iaitu sebelum pandangan yang menuduhkan kepalsuannya dikemukakan dalam zaman Dinasti Qing, ia diyakin sebagai satu dokumen terawal yang merupakan karyaan orang Cina yang mengistiharkan diri-sendiri sebagai seorang penganut Buddhisme. Semenjak dokumen ini tersusun sebagai dokumen terwaris dalam kitab *Maha Tripitaka* Bahasa Cina di China, pengaruhannya tidak dapat dinafikan secara langsungnya. Oleh yang demikian, kajian ini tertumpu kepada isi kandungan

Chen Yuan (陈垣) tercatat dalam artikelnya yang bertajuk "Analisis terhadap Sutra Empat Puluh Dua Bab (关于四十二章经考)" yang disusun dalam buku lengkapnya *Chenyuan Xueshu Lunwen Ji (Volume satu)* (陈垣学术论文集•第一集), Chonghua Shuju, Beijing, 1980, P.478. Akan tetapi, penyelidik Liu Weishen (刘伟铿) pula menerbitkan artikelnya yang bertajuk "Perkataan Buddha dalam Bahasa Sangskrit diterjemah kepada Fo (佛) dalam Bahasa Cina bermulakan di Guangxin (广信) (梵文 Buddha 译为"佛"始于广信)", di mana beliau berpendapat bahawa, "Dokumen *Karya Mouzi untuk menyelesaikan kekeliruaan* merupakan satu kebuktian di mana perkataan Buddha dalam Bahasa Sangskrit diterjemahkan kepada Fo (佛) dalam Bahasa Cina, adalah dipermulakan di Guangxin (广信)", di mana Guangxin merupakan tempat asalnya Mouzi bermastautin dan menuliskan dokumen tersebut, ia terletak di kawasan pinggir di selatan benua China. Liu Weishen (刘伟铿) menegaskan pengetahuan terhadap penyebaran Buddhisme senasa Dinasti Han Timur, tidak semestinya mengasaskan apa yang terjadi di Luo-yang (洛阳) yang merupakan Bandar Diraja Dinasti Han Timur, kawasan pinggir di selatam turut mempunyai infomasi yang berbeza di kawasan pusat China. Satu lagi penyelidik yang bernama Wu Yong (吴勇) pula menegaskan bahawa, jilakau dokumen *Karya Mouzi untuk menyelesaikan kekeliruaan* tidak diterima sebagai satu dokumen yang benar, maka "adalah sukar untuk menerangkan bagaimana dan bilanya Buddhisme yang tersebar di utara China mengubarkan pengunaan perkataan daripada Fu Tu (浮屠) kepada Fo (佛)." Ini satu pendangan yang baru mengenai perbincangan topik kebenaran dan kepalsuan terhadap dokumen Mouzi ini.

University of Malaya

dokumen tersebut, khasnya unsur-unsur pemikiran yang menunjukkan perbezaan di antara budaya Cina dan India.

Kedua-dua budaya Cina dan India merupakan tamadun purba yang terwaris beribu-ribu tahun di dunia ini, mereka mempunyai latar belakang yang khas, penyebaran Buddhisme dari India ke China, merupakan satu penyebaran budaya dan pemikiran India di China, di mana ajaran Gautama Buddha dan budaya Buddhisme yang keindiaan ini, memang menimbulkan isu perbincangan dan konflik di antara Buddhisme dan budaya Cina, khasnya dalam peringkat awal penyebaran Buddhism ke China. Bagi kajian ini, Bab 2 tertumpu kepada persoalanoleh orang Cina terhadap Buddhisme berasaskan pemikiran Konfusianisme, di mana Konfusianisme memang telah dijadikan pemikiran arus perdana di China setakat penyebaran Buddhisme, isu-isu perbincangan dan kekeliruan yang tertimbul, telah dikemukakan dalam perbincangan Mouzi menerusi soal-jawab dokumen ini. Seterusnya, Bab 3 tesis ini pula tertumpu kepada persoalan yang muncul berdasarkan pemikiran Taoisme dan khasnya kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* (黄老道) yang menunjukkan pengaruhan yang jelas dalam Dinasti Han. Mouzi yang menunjukkan sikap yang amat berbeza terhadap kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* dan falsafah Laozi, memang satu isu menarik, walaupun Laozi merupakan seorang tokoh pemikir Taoisme yang diterima ramai, dan Taoisme *Huang-Lao* turut menjadikan Laozi sebagai salah satu tokoh ibadat mereka, tetapi Mouzi menganggapkan Taoisme *Huang-Lao* berlainan dengan Laozi, pendirian Mouzi ini adalah diwarisi oleh Buddhisme China dalam perkembangan selanjutnya.

Selainkan kajian terhadap pemikiran Konfusianisme dan Taoisme yang dipaparkan oleh dokumen Mouzi, kajian ini juga menumpukan perhatian terhadap konsep pusat sejagat yang dikemukakan oleh Mouzi dalam dokumen ini. Bab 4 membincangkan konsep "*Zhongguo (中国)*" dan juga *Madhyade'sa* bagi kedua-dua budaya Cina dan India, asalkan konsep *Madhyade'sa* diterjemah sebagai perkataan *"Zhongguo (中国)"* dalam

University of Malaya

Bahasa Cina, maka wujudnya dua konsep *Zhongguo* dalam Buddhisme China, satu ialah konsep asalnya *Zhongguo* di budaya Cina, yang satu lagi sebenarnya merupakan konsep *Madhyade'sa* yang terwaris oleh Buddhisme sejak kebangkitannya di tempat asalnya India. Kedua-dua konsep *Zhongguo* yang dibincangkan oleh Mouzi, merupakan satu isu di mana pusat sejagat secara geografi di dunia ini sememangnya China atau India, dan bagi seorang penganut Buddhisme di China, ini memang satu isu yang rumit sekali.

Bab 5 tertumpu terhadap dialog yang dijalani oleh Buddhisme dengan budaya Cina, di mana dokumen Mouzi ini merupakan satu dokumen yang menunjukkan dialog di antara kedua-dua pemikiran dan budaya yang amat berbeza. Dokumen Mouzi menunjukkan satu tektik yang cuba membuat penjelasan supaya Buddhisme dapat difahami dan diterima oleh orang-orang Cina, walaupun pemikiran ini menunjukkan cara pemikiran dan pengamalan budaya yang amat berlain corak. Proses dialog di antara Buddhisme dan budaya Cina dilanjutkan satu jangka masa yang panjang, sehingga kepercayaan Buddhisme diterima dan dijadikan satu budaya tradisi China akhirnya. Ini menunjukkan satu hasil dialog yang berjaya, demi ini, dokumen Mouzi dapat dijadikan satu dokumen yang menunjukkan corak dialog ini dalam peringkat awal.

Menerusi perbincangkan di atas, kajian ini berhasrat untuk mancapai dua kefahaman terhadap penyebaran Buddhisme di China dalam peringkat awal penyebaran agama ini. Yang pertama, penyerapan teori dan budaya Buddhisme oleh orang Cina dalam peringkat itu, di mana Buddhisme masih dianggap sebagai satu agama dan pemikiran asing, dan orang Cina cuma dapat memahami kepercayaan asing ini menerusi pemikiran tradisi mereka, iaitu pemikiran Konfusianisme dan Taoisme. Dokumen Maozi ini menunjukkan satu usaha supaya menjelaskan teori dan budaya Buddhisme berdasarkan Konfusianisme dan Taoisme, dan ini juga mencerminkan taraf kefahaman beliau terhadap teori Buddhisme. Yang ke-dua, perbincangan terhadap konsep *Zhongguo* oleh Mouzi dengan memperkenalkan konsep *Madhyade'sa* dari India, dan juga

University of Malaya

memperkenalkan teori *Sunyata* yang diperkenalkan oleh Buddhisme dengan menggunakan kata kunci pemikiran Cina, memang satu pengamalan dialog di antara Buddhisme dengan pemikiran Cina, ia mendorongkan pertukaran ideologi bagi Buddhisme dengan pemikiran Cina, dan akhirnya menjadikan pemikiran Buddhisme sebagai salah satu tradisi China. Memdanangkan kejayaan penyebaran Buddhisme di China, maka dokumen Mouzi ini memang satu contoh yang memulakan proses dialog tamadun ini. Memdanangkan konflik budaya yang semakin rumit setakat ini, kajian proses dialog di antara Buddhisme dengan pemikiran Cina, memang satu kajian yang bernilai sekali.

Dengan struktur tesis yang dinyatakan di atas, penyelidikan ini berhasrat untuk mencapai satu kefahaman yang teliti terhadap Buddhisme China setakat penyebarannya di China, dengan menjadikan dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* sebagai satu-satu teks yang mencerminkan proses penyebaran ini. Kajian ini cuba menjalani analisisnya menerusi persoalan seperti berikut :

Pertama sekali, sebagai satu kepercayaan dan budaya asing, apakah sikap dan pendirian yang diamalkan oleh Buddhisme supaya dapat memudahkan masyarakat-masyarakat tempatan, khasnya golongan intelek-intelek dan mereka yang terpendidik, supaya dapat memehami dan tambahan pula menerima ajaran dan budaya Buddhisme ?

Yang ke-dua, sebagai satu kepercayaan asing yang dibawa masuk dan diperkenalkan oleh golongan pendatang asing di China, bagaimananya Buddhisme mengambil tektik yang sesuai, supaya memudahkan penyebarannya di masyarakat China, bagaimana Buddhisme menyesuaikan diri dengan budaya dan pemikiran tempatan China, supaya peneyebarannya dijalani dengan lebih lancar, dan juga mengurangkan kebangkitan konfliknya dengan budaya arus utama masyarakat tempatan China ?

Yang ke-tiga, dalam peringkat akhirnya, Buddhisme telah diterima sebagai satu kepercayaan yang sah di masyarakat China, pengaruhannya meluas sekali, tetapi dalam

University of Malaya

peringkat awal pennyebarannya, apakah tektik yang diamalkan untuk memudahkan Buddhisme yang sering menjadi Kekeliruan di kalangan para intelek tradisi China ini, supaya berjaya bergabung dengan pemikiran dan budaya tempatan China, dan ia telah dibuktikan berjaya sekali. Adakah dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini, mendedahkan kecenderungan ini, sehingga ia diwarisi oleh penganut-penganut Buddhisme China seterusnya, dan akhirnya mendorongkan kejayaan Buddhisme di China ?

Yang akhir sekali, sebagai satu proses penyebaran budaya asing di China yang telah pun mempunyai budaya tradisi tersendiri yang kukuh sekali, dan akhirnya diterima sebagai satu budaya tradisi di masyarakat China, Buddhisme memang menjalani proses dialog dengan budaya tempatan China dalam satu tempoh masa yang agak panjang, dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini memang salah satu dokumen yang mencerminkan proses dialog tamadun ini. Dengan ini, apakah yang boleh dipelajari daripada Peristiwa itu, memdanangkan konflik budaya dan agama sering menimbulkan isu konflik di dunia kini ?

Menerusi persoalan yang dikemukakan seperti di atas, penyelidikan ini cuba mencapai kesimpulan menerusi analisis terhadap dokumen Mouzi ini dengan teliti sekali, dam akhirnya sanggup menjawab persoalan tersebut.

Walau bagaimanapun, kajian ini tidak menyentuhi isu penulis Mouzi yang sering menjadi topik pertengkaran para penyelidik sejak abad ke-20, tetapi tertumpu kepada isi kandungan dan pemikiran dokumen ini. Dokumen asal Mouzi ini telah hilang buat selamanya, edisi yang terwaris sehingga kini ialah susunan Sami Seng You (僧祐, 445 - 518) pada awal abad ke-6. Dengan ini, tempoh kajian ini ditetapkan dari abad ke-3 sehingga awal abad ke-6, di mana dokumen ini disusun ke dalam buku sami Seng You tersebut.

University of Malaya

BAB 2: PERTEMBUNGAN KONFUSIANISME DAN BUDDHISME YANG TERPAPAR DALAM *KARYA MOUZI UNTUK MENYELESAIKAN KEKELIRUAN*

2.1 Persoalan terhadap Buddhisme berdasarkan pendirian Konfusianisme

Dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* mencerminkan konflik antara Pemikiran Etika Konfusianisme dan Buddhisme, konflik antara Konfusianisme dan Buddhisme kebanyakan tercatat dalam Soalan Ke-4 hingga Soalan ke-20 yang terpapar dalam dokumen Mouzi ini, di mana mewakili hampir separuh daripada keseluruhan *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*. Pemikiran etika Konfusianisme sekian lama diserap ke dalam hati nasuri masyarakat China. Dalam erti kata lain, tingkah laku, latar belakang, pemikiran, pengajaran masyarakat China amat dipengaruhi oleh ajaran Konfusius. Penguasaaan Konfusianisme paling ketara dipaparkan dalam Pemerintahan Dinasti Han (汉, 206s.m. - 220) (Fu Lecheng (傅乐成), 2008, p. 140). Keadaan ini telah menyebabkan masyarakat China menolak ideal-ideal asing lain, seperti Buddhisme dan lain-lain. Di bawah premis ini, *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* telah menjadi asas atau titik permulaan (starting point) menbdaningkan perbezaaan ideologi antara Konfusianisme dan Buddhisme. Di antara soal-jawab yang dikemukakan dalam keseluruhan dokumen ini, hanpir separuh daripadanya adalah persoalanterhadap Buddhisme yang berdasarkan pandangan Konfusianisme. Persoalansebegini memaparkan perbezaan yang wujud di antara Buddhisme dengan Konfusianisme, di mana Konfusianisme yang memainkan asas budaya Cina sejak Dinasti Han. Perbezaan budaya ini, memang satu pertembungan yang perlu dihadapi setakat ia disebarkan di China. Situasi ini pun membuka luang yang luas untuk kita teroki dan tangani dengan lebih mendalamnya demi topik tersebut. Sebegai satu permulaan bagi

University of Malaya

dokumen ini, soalan pertama yang dikemukakan oleh Mouzi, telahpun menpercerminkan ciri yang khas bagi tradisi budaya Cina:

> Tanyanya, di mana Buddha dilahirkan? Wujudkah nenek moyang dan negaranya asalnya? Apakah Pemangku kehidupannya? Bagaimana dengan biagrafinya? (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 1c)

Soalan pertama yang didedahkan oleh Mouzi juga menyentuhi pandangan awal atau kefahaman masyarakat China terhadap ideologi Buddhisme semasa Buddhisme diperkenalkan ke Dinasti Han pada awal zaman ini. Soalan tersebut meliputi asas ajaran Gautama Buddha dan pengasas Buddhisme, termasuk kelahirannya, latar belakang nenek moyang, tempat tinggal, corak kelahiran-Nya. Pandangan soalan ini mengambarkan bahawa intelek masyarakat China pada zaman ini telah cuba memahami pemikiran dan budaya Buddhisme dari segi tradisi budaya Cina juga. Bagi tradisi dan budaya Cina, sebagai seorang tokoh sejarah yang dicatat dalam dokumen sejarah, beliau semestinya mempunyai ciri-ciri tersebut. Sebaliknya, soalan tersebut adalah sesuai sebagai pertanyaan yang pertama untuk memahami Buddhisme dari masyarakat China, sebab selaku *pengasas* Buddhisme, Putera Siddhartha yang asal dari India adalah seorang tokoh sejarah, Dari segi jangka hayat dan koordinat geografi, Buddha atau Putera Siddhartha mungkin lebih kurang sama dengan tokoh-tokoh pemikiran pada zaman sebelum Dinasti Qin, termasuk Konfusianisme, Taoisme dan lain-lain lagi.[17] Perjelaskan *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* terhadap intelek Cina telah memaparkan kefahaman

[17] Setakat penyebaran Buddhism ke China, perkembangan Buddhisme di India sedang berada dalam peringkat Buddhisme berpuak-puak sehingga tahap awal perkembangan Buddhisme Mahayana. Mermandangkan penyebaran dan penterjemahan sutra-sutra Buddhisme dalam peringkat awal sekali, memang mencerminkan kenyataan tersebut dengan jelas sekali. Sebagai tempat asal bagi perkembangan Buddhisme, kepercayaan Buddhisme di India masih belum digantikan sepenuhnya dengan Buddha yang bertapak di dunia asing di sejagat ini, Gautama Buddha sebagai seorang tokoh sejarah di dunia ini, masih dianggap sebagai pusat kepercayaan bagi Buddhisme. Dengan ini, ia membolehkan sebilangan orang Cina yang baru-baru menerima kepercayaan agama ini membayangkan Buddha sebagai salah satu deva yang setaraf dengan Huang Di (黃帝) dan Lao-tzu dalam kepercayaan Taoismee Huang-Lao, dan bagi sebilangan orang yang berasal daripada Konfusianismeime, mereka turut menganggapkan Buddha sebagai seorang tokoh pemiliran, seperti Konfusian dalam aliran sejarah China.

University of Malaya

pengarang terhadap pemikiran Buddhisme pada peringkat awal penyebaran Buddhisme ke China. Secara tidak langsung, ia sedikit sebanyak menonjolkan penyirapan ajaran Buddha dengan budaya Cina ke dalam *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* (Ren Jiyu (任继愈), 1985, p. 204). Selain daripada ini, ia juga boleh mencerminkan Terjemahan biografi Buddha yang mempunyai versi yang berbeza ke Bahasa Cina, dan ini agak memberi maklumat mengenai dekad dokumen Mouzi ini dengan merujuk kepada riwayat hidup Buddha yang dipaparkan dalam penjelasan ini. Walau bagaimana, penyelidikan ini tidak berniat untuk membincangkan mengenai dekad penulisan Mouzi, yang telah dibincang dan dibahaskan sejak awal abad ke-20 hingga sekarang, kerana setakat ini masih tiada bukti yang kukuh untuk mengemaskini dan membuat kesimpulan mengenai isu ini (Du Pingping (杜萍萍), 2009, p. 66). Jadi, adalah tidak berhasrat untuk memperluaskan perbincangan dalam penyelidikan ini.

Berdasarkan soalan pertama tersebut dari perspektif kognitif orang-orang Cina, diikuti oleh soalan ke-2 yang meminta untuk menjelaskan dengan lebih mendalam mengenai maksud sebernahnya Buddha, iaitu “Apakah maksud yang digelarkan Buddha?”

> Mouzi menjelaskan, "Gelaran Buddha yang ditransliterasih kepada Bahasa Cina sebagai Fo (佛), maksudnya adalah seperti mana gelaran yang diberikan khas kepada tokoh atau pemerintah bangsawan yang telah meninggal dunia (号谥)[18], sebagaimana tiga orang Maharaja yang terawal dalam sejarah kaum Cina (三皇) dan lima orang Maharaja yang berikutnya (五帝),mereka disanjung amat tinggi dan suci dalam sejarah dan budaya Cina. (Tripitaka Taisho Jilid.55, 1983, p. 2a)

[18] Gelaran khas selepas meninggal (谥号) ini selalunya mencerminkan sumbangan atau merit seumur hidup tokoh tersebut.

University of Malaya

Mouzi menjelaskan “Gelaran khas selepas meninggal (号谥 atau 谥号[19])”[20] ini dengan lebih lanjutnya, iaitu masyarakat China zaman itu akan menganugerahkan “Gelaran khas selepas meninggal” mengikut kejayaan dan pencapaian, manakala juga dengan tingkah laku dan kelakuan sepanjang hayatnya,[21] umpamanya, kematian Raja, “Gelaran khas selepas meninggal” seseorang raja akan dicadangkan oleh Jemaah Ritualists ; bagi kematian menteri-menteri dan bangsawan, “Gelaran khas selepas meninggal” akan dicadangkan oleh Jemaah Kerajaan dan dianugerahkan oleh mahkamah tengah kerajaan (朝廷). Berbanding dengan “Gelaran khas selepas meninggal” resmi yang dianugrah oleh kerajaan, bagi kematian ahli-ahli intelek dan golongan yang tidak menjadi pegawai kerajaan, Gelaran ini akan juga dicadang olen saudara mara atau murid-murid dan pengikutnya, dan Gelaran ini ialah satu gelaran persendirian dalam golongan rakyat. Pendek kata, “Gelaran khas selepas meninggal” amat penting dan mustahak dalam masyarakat China pada zaman dahulu, golongan masyarakat China seperti seperti menteri-menteri, ahli ahli Taurat amnya, Kerabat Diraja, “Gelaran khas selepas meninggal” ini amat diambil serius kerana “Ia” menggambarkan keagungan atau keunikan seseorang. Selainnya, “Gelaran khas selepas meninggal” melambangkan satu simbol yang dikenangi oleh masyarakat buat sepanjang masa, walaupun tokoh atau orang ini telah meninggal dunia beberatus atau ribu tahun.

University of Malaya

[19] 号谥 atau 谥号, kedua-dua perkataan Bahasa Cina ini membawa maksud yang sama.

[20] Dalam *Tripitaka Taisho* (Tripitaka Taisho 藏), *Tripitaka Koreana* (高丽藏), *Tripitaka Zhaocheng Dinasti Jin* (赵城金藏) dan juga *Tripitaka Manzi* (卍字正藏), ia disebit sebagai “Hao Si (号谥)” , tetapi dalam *Tripitaka Jisha Dinasti Song* (宋磧砂藏), *Tripitaka Dinasti Ming Selatan tahun Hongwu* (洪武南藏), *Tripitaka Dinasti Ming Utara tahun Yongle* (永乐北藏), *Tripitaka Dinasti Qing* (清藏) pula, disebut sebagai “Si Hao (谥号)”. Akan tetapi, perbezaan dalam penggunaan perkataan tersebut tidak membawa maksud yang bertentangan, jadi boleh diabaikan sahaja.

[21] Gelaran khas yang diberi kepada Maharaja selepas kemangkatannya, selalunya mencerminkan sumbangannya yang terutama dalam sepanjang pemerintahannya, seperti gelaran Wu (武) diberikan kepada Maharana Wu dalam Dinasti Han, oleh sebab Maharaja Han Wu memang seorang Maharaja yang memperluaskan tanah jajahan Dinasti Han dengan kegiatan ketenteraannya dalam tempoh pemerintahannya. Manakala bagi Maharaja Han Wen (汉文帝) diberikan gelaran Wen (文), oleh sebab baginda mengamalkan pemerintahan yang lebih mementingkan peningkatan taraf hidup rakyat dan ketenteraman suasana masyarakat, maka baginda diberi gelaran Wen (文), sebab baginda mencerminkan sumbangannya dalam bidang pembentukan sistem politik dan hidup masyarakat, bukan dalam bidang ketenteraan.

Walau bagaimanapun, soalan seperti "Apakah ertinya Buddha? Mengapa Ia digelar Buddha?" yang terkandung dalam pertanyaan ke-dua dokumen Mouzi, juga dijelaskan menurut erti sebenarnya dalam Bahasa Sanskrit yang terjemah dari India, iaitu "Buddha membawa erti pencerahan" yang mana Gautama Buddha (bererti orang yang telah sadar dari Kekeliruan hayat) bertafakur dibawah sebatang pokok ara (yang juga disebut pokok Bodhi) untuk bermeditasi sampai Nya mendapat takat "pencerahan". Tetapi, Mouzi mengaitkan maksud "Buddha" dengan membawa makna "Gelaran khas selepas meninggal", oleh sebab perkataan ini lebih mudah difaham dan diterima oleh masyarakat China pada zaman itu. Beliau bertujuan untuk menyatukan pengertian "Buddha" supaya berselaras dengan budaya kehendak masyarakat zaman ini.[22] Dalam erti kata lain, Buddhisme yang sekian lama dianggap idealogi asing akan dapat diterima oleh masyarakat tempatan China, khasnya golongan intelek. Dengan menyerapkan budaya Cina yang telah diketahui oleh orang tempatan China, akan menjadi satu titik permulaan untuk menyebar ideologi Buddha atau memudahkan penyebaran berterusan pada Dinasti-dinasti Cina (China) seterusnya.

Menurut *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*, soalan yang berkaitan rapat dengan ajaran Konfusius amat penting, sebab ajaran sebegitu telah menjadi satu asas pemikiran masyarakat tradisi orang-orang Cina pada zaman itu. Keraguan yang muncul terhadap Buddhisme berdasakan ajaran Konfusius, bermula dengan soalan yang ke-empat dalam dokumen Mouzi:

> Tanyanya, dalam ajaran Konfusius, beliau menganggap Lima Kitab Suci Tradisi (五经) sebagai asas pengajaran *Tao* (道, kebenaran sejagat), ajaran seperti ini boleh dibaca, difahami dilaksanakan dan dijadikan Panduan kehidupan harian, tetapi ajaran dari Nya (Buddha) yang diolah semula dari dana ini kekurangan

[22] Perkataan "Buddha" yang berasal dari budaya India, ia membawa maksud "orang yang tersedar sempurna terhadap nyawa", amatlah berlain maknanya dengan gelaran khas selepas meniunggal dunianya seseorang tokoh (谥号), kedua-dua nama ini mempunyai latar belakang dan budaya yang berbeza sekali.

University of Malaya

> realistik, maksudnya kurang jelas, juga tidak merujuk kepada peristiwa yang sebenarnya dalam hidup harian. Mengapa perbezaan besar ideologi atau ajaran di antara Buddha dengan Tokoh Tradisi Konfusianisme?" (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 2a)

Tanyaan ini sebenarnya dibawa ke hadapan dari soalan ke-3, soalan yang dikemukakan dan jawapan daripada Mouzi adalah berbunyi seperti berikut:

> Tanyanya: "Apakah makna '*Tao* (道, kebenaran sejagat)'[23], bagaimana dengan reka bentuknya '*Tao*'?" Muozi menjelaskan, Apa yang dikatakan Tao ialah Panduan (导), ia memimpin seseorang sampai ke taraf *Wu Wei* (无为, satu kesampaian yang suci bagi Taoisme yang mambawa maksud tidak bertindah dengan kelebihan). Sebagai satu kewujudan, ia tidak mempunyai hadapan ataupun yang belakang, tadak boleh dikatakan di atas ataupun bawah sesuatu, tiada bentuk dalam kelihatan, tiada suara dalam kedengaran. Bagi keluasan terbesar yang boleh dibayangkan oleh manusia, ia masih boleh meliputinya dengan sempurnanya di luar, dan bagi bulu yang paling tirus di dunia ini, ia masih boleh mengulang-alik dengan semudah sekali dalam lubangnya. Oleh sebab ia berkeupaya seperti ini, ia diketahui sebagai Tao. (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 2a)

Penjelasan dari Mouzi yang berkaitan dengan "Tao (道)", sebenarnya betul-betul serupa dengan "Tao" yang diterangkan oleh Zhuangzi , tetapi penguraian yang lebih lanjut hanya akan di sambung pada bab seterusnya. Untuk soalan yang ketiga dan empat, maka daripada soalan yang ditanya oleh orang-orang yang ragu-ragu, adalah beikaitan rapat dengan "Tao" yang diwacanakan oleh Konfusianisme. Dari segi fikiran Konfusianisme, "Tao" memang satu pencerahan kepada manusia dari sejagat atau alam semulajadi,

[23] Bagi pemikiran tradisi Cina, jika tidak wujudnya Tao, maka alam sekitar tidak akan berterusan. Tao boleh terdapat merata-rata tempat, baik di bumi, di langit, di benda-benda, di calam hal-hal amnya, hati nurani manusia khasnya. Ini bermakna Tao selalu berjumpa di dalam hati manusia semasa melakukan hal-hal harian. Sekiranya seseorang melakukan sesuatu yang bertentangan dengan hati nurani (Tao) dan keizinan dari Tuhan, maka bermakna perbuatan tersebut sudah mengabaikan atau membelakaing kehendak Tuhan atau Tao.Walau bagaimanapun, taksiran "Tao" bagi aliran yang berbeza dalam pemikiran tradisi Cina, agar banyak berlainan.

University of Malaya

kehadirannya sebagai satu ajaran, memang “ajaran seperti ini dapat memenuhi gerbang dan membaca baris", iaitu berkait rapat dengan kehidupan realiti orang awam. Bagi falsafah Konfusianisme, Tao yang melambangkan kebenaran, disamping untuk "membaca" dan kefahaman oleh orang ramai, kebenaran dari Tao lebih mencenderung untuk pelaksanaan dalam amalan kehidupan seharian. Keliruan mereka yang mempersoalkan Mouzi, jikalau Tao yang dijelaskan olehnya menyifatkan ajaran dari Buddha, maka ia amat sukar difahami, khasnya ia tidak benar-benar merujuk kepada apa yang dikatakan dalam amalan kehidupan harian orang awam. Ini jelas sahaja kebezaan falsafah Konfusianisme kalau berbanding dengan Buddhisme, ia yang lebih memberi perhatian dalam Kemanusiaan harian dan etika, dan Buddhisme yang disebar dari India mempunyai latar belakang yang berbeza sejarah dan konotasi. Dalam perbincangan terhadap "Tao" yang membawa maksud kebenaran sejagat, ini memang satu konflik yang terawal kepada Buddhisme dengan pemikiran tradisi Cina, secara khususnya dengan ajaran Konfusianisme yang telah jadi permikiran arus perdana di kalangan masyarakat China pada zaman ini. Inilah jelas menunjukan bahawa wujudnya konfilk awal dalam aspek pengajaran atau konotasi antara konsep “Tao” bagi budaya Cina dengan Buddhisme India.

Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan juga menyoalkan jumlah kitab-kitab antara Buddhisme dengan Konfusianisme, yang mana jumlah Kitab Buddha jauh lebih ramai, jika berbanding dengan Kitab Konfusianisme. Soalan ke-5 dan ke-enam tercatat dalam buku seperti tersebut. Soalan ke-5 adalah seperti berikut:

> Jumlah Kitab Buddhisme nampaknya beribu-ribuan, ajaran yang terkandung dalamnya berjuta-jutaan, kuantiti sebegitu bukanlah kemampuan seseorang juga yang dapat baca dan faham dengan lengkapnya. Bagi pendapatan patik, kitab-kitab-NYA terlalu remeh temeh, tidak berfokus dan membosankan. (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, pp. 2a-2b)

University of Malaya

Maka soalan yang ke-enam berbunyi :

> Kuantiti kitab Buddhisme agak ramai, adakah kemungkinan untuk memahami intipatinya, dan mengecualikan kandungan yang tidak seberapa penting? (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 2b)

Kedua-dua soalan tersebut boleh dianalisi seperti berikut:

Yang pertama, yang dituduhkan dalam pertanyaan bahawa "Jumlah Kitab Buddhisme nampaknya beribu-ribuan" atau "Kuantiti kitab Buddhisme agak ramai", tidak bermakna Perbandingan kesemua kitab-kitab antara Konfusianisme dengan Buddhisme, tetapi lebih merujuk kepada kitab-kitab asas mereka sahaja. Setakat zaman Dinasti Han, ajaran Konfusianisme telah menjadi asas pentadbiran kerajaaan. Ini bermakna, pentadbiran negara kerajaan adalah berldanaskan ideologi Konfusianisme. Atas perkembangan pesat ideologi Konfusianisme dalam zaman ini, maka banyak buku-buku sebagai penjelasan dan anotasi kepada kitab-kitab tridisi Konfusianisme sudah diterbitkan. Menurut *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*, adalah tidak mungkin seseorang boleh menghafalkan atau mengamal semua ajaran yang terkandung dalam kesemua kitab-kitab dan buku-buku Konfusius dalam kehidupan mereka. Manakala, seseorang yang dapat mengamalkan atau memahami salah satu Kitab Konfusianisme sahaja dengan sepenuhnya, ia boleh dianggap sebagai satu pencapaian yang unggul. Walau bagaimanapun, kitab asas bagi ideologi Konfusianisme pada zaman Dinasti Han, sama ada dengan "Lima Kitab Asas (五经)" atau "Tujuh Kitab Asas (七经)" yang wujud, bilangan kitab-kitab Konfusianisme yang sebegitu, adalah kemungkinan bagi seseorang untuk membaca dan memahaminya dengan sempurna dan teliti. Faktor geografi dan sejarah adalah faktor utama menentukan unsur-unsur pemikiran yang

University of Malaya

terkandung dalam kitab-kitab Buddhisme. Manakala kitab-kitab Buddhisme yang disalurkan atau dialirkan ke dalam masyarakat China pada zaman ini, bukan sekara dibawa dari India dengan sistemmatiknya mengikut peringkat perkembangan Buddhisme di India, malah diterjemahkan secara rdanom, iaitu mengikut penganut dan penterjemah dari pelbagai negara, mereka mempunyai latar belakang yang belainan (Liu Hongmei (刘红梅), 2008, pp. 73-74). Ini menyebabkan wujudnya pelbagai jenis aliran kitab-kitab Buddhisme antaranya di China pada satu zaman yang sama, termasuk dua aliran Buddha yang utama, iaitu Buddhisme Mahayana (大乘佛教) dan Buddhisme Theravada (小乘佛教*)*. Dalam erti kata lain, kepelbagaian aliran ideologi Buddha yang berbeza asasnya merebak serentak dan disebar atau disiarkan kepada masyarakat China, telah meragukan dan mengelirukan masyarakat China pada masa tersebut (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 2b). Ini secara langsung menyebabkan masyarakat China mula berasa "meletihkan" dan sekaligus mula menolak atau menafikan ideologi Buddhisme dalam kehidupan mereka, khasnya bagi golongan intelek yang lebih menerima ajaran dari kitab Konfusianisme.

Yang kedua, kitab Buddhisme secara amnya dibahagikan kepada Tiga Keranjang atau Tripitaka (三藏) dan juga dua belas Buddha-vacana *(十二部经)*: Tiga Keranjang Buddha merujuk kepada "Jing (经)" atau Sutra Pitaka, Vinaya Pitaka (律) dan Abhidharma Pitaka (论). Perkataan "Jing" (经) dalam Bahasa Cina yang digunakan untuk menterjemahkan perkataan "sutra" dalam Bahasa Sanskrit, sebenarnya berasal dari Kitab Konfusianisme ; dengan transliterasi, ia juga diterjemah sebagai "Xiuduoluo" (修多罗) dalam Bahasa Cina. Walau bagaimanapun, "Jing" adalah perkataan yang lebih diketahui dalam masyarakat China, tetapi ia sebenarnya dipinjam dari aliran Konfusius, dan telah disebar luas dan penggunaan perkataan tersebut bukan sekara dalam kitab-kitab Konfician sahaja, malah juga kitab-kitab agama Taolisme atau Buddha, juaga mula

University of Malaya

disurut masuk perkataan tersebut. Contohnya, kitab *Tai Ping Jing* (太平经) merupakan salah satu kitab yang sahih dalan Taoisme pada Dinastri Han. Dalam erti kata lain, masyarakat China zaman tersebut amat menolak Buddhisme atas faktor perbezaan budaya, ideal dan adat resam masing masing, tetapi mula menerima ideologi Buddhisme secara perlahan-lahan. Ini dapat dibuktikan dalam penerimaan perkataan "Jing" (经) digunakan ke atas kitab-kitab Buddhisme.[24]

Selain teori di atas, kedua-dua soalan yang berfokus kepada bilangan kitab Buddhisme yang banyak berbunyi "Jumlah Kitab Buddhisme nampaknya beribu-ribuan, ajaran yang terkandung dalamnya berjuta-jutaan". Perbincangan dan pembahasan terhadap *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* setakat ini, khasnya perbincangan mengenai dokumen Mouzi ini satu kesusasteraan yang benar atau dipalsukan sengaja dalam zaman yang lebih lewat selepas Dinasti Han, dan jika ia dibuktikan palsu melalui bilangan jumlah kitab-kitab Buddhisme dalam Bahasa Cina yang sudah wujud pada masa dokumen ini dikarangkan, maka boleh dinafikan ia dijadikan satu dokumen asas untuk mebincangkan Buddhisme pada zaman Dinasti Han. Satu-satu titik keraguan yang ditegaskan, bahawa jika dokumen Mouzi ini siap dikarang pada zaman lewat Dinasti Han, maka tidak akan memaparkan keraguan dari masyarakat China dengan menekankan bilangan sutra-sutra Buddhisme sebanyak beribu-ribuan, oleh sebab pada tahap sejarah Buddhisme pada zaman lewat Dinasti Han Timur, tidak mungkin wujudnya sutra-sutra Buddhisme dalam Bahasa Cina yang sebanyak sebegitu (Li Xiaorong (李小荣), 2005, p. 30), Dengan ini, ada penyelidik yang menuduhkan bahawa, dokumen Mouzi ini ialah satu-satu dokumen yang palsu, ia sepatutnya dikarang

[24] Menurut penjelasan dalam Hanyu Da Cidian (汉语大词典, satu-satu kamus yang termashor dalam Bahasa Cina zaman kini) terhadap perkataan Jing (经), yang pertama sekali, ia merukuk kepada kitab-kitab purba yang diwarisi menerusi aliran Konfusianisme, yang ke-dua, ia juga merujuk kepada kitab-kitab agama Buddhisme dan juga agama Taoismeee. Bagi definasi yang pertama, ia memang definasi asal bagi perkataan tersebut, dan bagi definasi yang ke-dua, ia merupakan satu definasi yang diperkembangkan selepas kebangkitan kedua-dua agama tersebut di masyarakat China.

University of Malaya

dengan lebih lewat dalam takat sejarah Buddhisme di China, dan tidak mungkinnya Dokumen Mouzi ini wujud dalam zaman lewat Dinasti Han.

Menurut penyokong yang menimbulkan persoalan bahawa jika dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* diletakkan pada Dinasti Han Timur sampai awal tempoh zaman Tiga Negara, maka bilangan kitab-kitab Buddha yang ramai seperti disebut dalam Dokumen Mouzi, adalah jelas terdapat jurang yang besar dengan bilangan Kitab-kitab yang wujud pada zaman tersebut. Walau bagaimanapun, soalan ini adalah jelas satu titik buta, iaitu teras penyebaran Buddhisme awal di masyarakat China yang diketahui setakat ini, lebih munumpuh di ibukota Dinasti Han Timur, iaitu Luoyang (洛阳), di mana semua pengembarak yang melawat ke Dinasti Han melalui Jalan Sutera (丝绸之路) menumpuh dan mejalankan aktiiviti mereka, termasuk sami-sami Buddha asing.[25] Sami-sami asing menyebarkan Buddhisme kepada golongan pendagang-pendagang asing di Dinasti Han Timur, juga kepada masyarakat orang Cina pada zaman itu. Walau bangaimanapun, menurut dokumen sejarah, bilangan kitab-kitab Buddhisme yang telah diterjemah kepada Bahasa Cina cuma terhad. Dengan ini, tidak mungkin bagi seorang intelek Cina boleh menegaskan bahawa terdapat berribu-ribuan kitab Buddhisme dan sukar dibaca dengan sempurna oleh seseorang yang berhasrat memahammi Buddhisme dengan lebih mendalamnya. Kesimpulan ini hanya mengambil berat kepada Buddhisme di Luoyang, iaitu di ibukota Dinasti Han Timur, tetapi tidak menimbangkan taraf penyebaran Buddhisme yang berlainan di rantau kawasan jajahan China yang seluasnya, khasnya tempat kediaman Mouzi yang terletak di sudut terpencil ke arah selatan tanah besar China. Aktiviti Buddhisme di Luoyang dan daerah keutamaan politik,

[25] Kota Luoyang (洛阳) terletak di Provinsi Henan (河南) yang merupakan kawasan pertengahan di Lembah Sungai Huangho, ia merupakan ibukota bagi Dinasti Han Timur. Menurut penyelidik sejarah Buddhisme China pada peringkat awal, penyebar-penyebar Buddhisme yang datanag ke China melalui Jalan Sutera pada zaman tersebut, akan terkumpul di Kota Luoyang (洛阳), dan penyebaran Buddhisme di kawasan pusat China, memang menjadikan Kota Luoyang (洛阳) sebagai pusat penyebarannya. Manakala Buddhisme Lembah Sungai Yang-tze merujuk kepada Buddhisme yang tersebar di kawasan Lembah Sungai Yang-tze yang berpusat di Bandar Jianye (建业, kininya Nanjing 南京) yang merupakan ibukota Negara Wu (吴国) dalam Zaman Tiga Negara, terdapat banyak Kuil Buddhisme terbina di serantau kawasan tersebut, aktiviti penterjemahan sutra-sutra Buddhisme juga aktif di Bandar Jianye (建业) yang merupakan bandar pusat serantau itu.

University of Malaya

ekonomi dan kebudayaan pemerintahan Dinasti Han Timur, tidak melambangkan taraf pengetahuan Buddhisme di selurah Dinasti Han Timur. Sebagai pengembarak dari pusat daerah pemerintah Dinasti Han Timur ke kawasan terpencil di selatan, Mouzi mungkin menerima pengaruhan pengatahuan Buddhisme yang sedia ada di temaptan Jiaozhi[26] (Wu Tingmiu (吴廷谬), Zheng Pengnian (郑彭年), 1995, p. 36) (Wu Yong (吴勇), 2007, p. 72) (Ruanshi Qiuyue (阮氏秋月), 2007).

2.2 Perbincangan yang berkaitan dengan *Sutra Enam Paramita*

Umumnya, kategori Buddhisme yang tersebar di negara-negara Indo-China kebanyakan diketahui sebagai Buddhisme Theravada, antaranya negara-negara seperti Sri Langka, Myanmar dan Thaildan, adalah mengkuti tradisi teras Buddhisme Theravada, manakala Kemboja, Laos dan negara-negara lain di Indo-China, juga tergolong dalam kategori tersebut. Kemajmukan negara Buddhisme antara kawasan yang luas tersebut, negara Vietnam adalah satu-satu negara yang tidak terkandung dalam Buddhisme Theravada di Kawasan Indo-China, sebaliknya ia mempratikkan sistem Buddhisme Mahayana. Antaranya wujudnya pandangan sejarah mengaitkan Buddhisme di Vietnam dengan Mouzi, iaitu menganggap Mouzi sebagai penyebar Buddhisme yang terawal di Vietnam (Chen Bojiang (陈波江), 1995, pp. 97-98)[27]. Walau bagaimanapun, pandangan ini masih wujudnya banyak penghuraian dan juga buktinya kurang cerah, jadi perbincangan di sini hanya mengabaikan faktor ini, hanya memberi perhatian kepada

[26] Jiaozhi merupakan sebahagian kawasan pemerintahan Dinasti Han Timur di rantau selatan, sekarang di kawasan utara Vietnam.

[27] Menurut Buddhisme di Vietnam yang ditulis oleh Kawamoto Kunihiro (川本邦卫), "Satu pandangan umum yang mengatakan bahawa, Mouzi merupakan penyebar Buddhisme yang awal sekali di Vietnam, ……selainkan Sami Kang Senghui yang merupakan pengasas Buddhisme di Vietnam, juga terdapatnya Mouzi." Ini merupakan satu kenyataan yang menuruti pandangan umum, tetapi pengarangnya juga menegaskan bahawa, "Benarkah Mouzi merupakan orang pertama yang membawa masuk Buddhism ke Vietnam, masih sukar dimastikan." Kenyataan tersebut terdapat dalam 里道德雄, Yu Wanju terjemah, *Pengenalan terhadap Buddisme di Asia Timur* (东亚佛教概说), Huayu Chubanshe, Taipei, P.266. Dalam tesis Nguyen Ngoc My (阮玉美) yang bertajuk *Penyelidikan terhadap Penyebaran Buddisme dalam Peringkat Awal di Vietnam* (越南佛教初传之研究), beliau juga menegaskan bahawa, "Sebelum *Karya Mouzi untuk menyelesaikan Kekeliruan* ditulis, Buddhisme telah tersebar di Vietnam, Mouzi bukannya orang pertama yang membawa masuk Buddhism eke Vietnam." Nguyen Ngoc My (阮玉美), *Penyelidikan terhadap Penyebaran Buddisme dalam Peringkat Awal di Vietnam* (越南佛教初传之研究), Jabatan Pengajian Agama, Taiwan Hsuan Chaung Universiti, Tesis Ijiazah Tinggi 2007, P.89. Ini mencerminkan bahawa, Mouzi memang merupakan satu topik yang penting di Vietnam, walaupun ia sebenarnya orang yang bertanggung jawab terhadap permulaan Buddhisme di Vietnam atau tidak, ia sering menjadi topik perbincangan dalam sejarah Buddisme Vietnam.

University of Malaya

peristiwa yang dinyatakan oleh Mouzi dalam prakata dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* yang berbunyi "Mouzi mambawa ibubondanya berhijrah ke Jiaozhi supaya hidup bersara" (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 1b). Tempat peristiwa tersebut yang dinamakan Jiaozhi dalam Dinasti Han Timur, memang dikenali sekitar masyarakat tempatan dari Provinsi Guangxi selatan, China sehingga Hanoi, utara Vietnam. Jika Buddhisme di Vietnam hanya boleh menjadi hasil daripada penyebaran Buddhisme di China, Mouzi selakunya orang yang berintelek asalnya dari Dinasti Han, maka ideologi atau kitab-kitab yang disampaikan atau diterjermahkan amat dipengaruhi oleh ajaran Buddhisme dari Dinastri Han dan China. Malah, ajaran Buddhisme di Vietnam boleh dikatelogikan atau dipanggil "Buddhisme China" yang berdasarkan teras Luoyang dan kawasa sekitar Sungai Yang-tze (江南), iaitu Buddhisme disebar dari Lembah Sungai Hwang Ho dan Lembah Sungai Yang-tze (长江流域). Walau bagaimana, menurut hasil kajian penyelidikkan setakat ini, didapati kedatangan Buddhisme mula atau terseber luas di Vietnam adalan lebih awal daripada kedatangan Mouzi di Jizozhi. Dalam erti kata lain, Mouzi bukan "pengasas"menyebarkan ajaran Buddhisme di Vietnam, malah, beliau adalah "orang tengah" yang meneruskan penyebaran Buddhisme yang berldanaskan Ideologi "Buddhisme China" di kawasan tersebut. Jikalau ajaran agama Buuddha di Jiaozhi atau diketahui sebagai negeri Vietnam hari ini, adalah selaras dengan pengetahuan mengenai Buddhisme di Lembah Sungai Hwang Ho dan Sungai Yang-tze, iaitu kawasan teras budaya dan poitik China, ia hanya satu perkembangan selepas kedatangan Mouzi. Ini bermakna, selepas kedadangan orang-orang Cina di kawasan tersebut, ideologi Konfusius dari budaya Cina juga tersebar di sini, dan Mouzi merupahkan intelek orang Han yang menyebarkan ideologi Buddhisme dari Dinasti Han di Jiaozhi (Chen Bojiang (陈波江), 2015, p. 167). Jadi, tidak salahnya, kita menyimpulkan bahawa wujudnya satu teras ajaran Buddhisme yang berlainan di Jiaozhi

University of Malaya

atau Vietnam utara hari ini sebelum kedatangan Mouzi, iaitu Buddhisme Theravada yang masih menjadi arus perdana di Indo-China hari ini. [28]

Dalam hasil penyelidikan Tang Yongtong (汤用彤) yang telah dianggap sebagai satu pencapaian tinggi dalam bidang Buddhisme Cina bagi tempoh sejarah Dinanti Han, Wei(魏, yang sebenarnya diketahui sebagai zaman Tiga Negara), jin (晋, 265 - 420) sehingga Dinanti Selatan-Utara, beliau berpendapat seperti berikut:

> Dalam kitab-kitab Buddhisme yang diterjemah oleh Kang Senghui (康僧会, ? - 280)[29], *Sutra Enam Paramita* (六度集经) sebagai satu-satu yang masih wujud sehingga hari ini, menjelaskan gaya tuisan atau gaya bicara beliau dalam penterjemahan kitab-kitab Buddhisme China, bahasa yang digunakan adalah amat klasik, dan kandungannya agak merujuk kepada ideologi China. Manakala dalam penterjemahan kepada enam paramita, terdapat kata-kata pengenalan sebelum penterjemahan kepada dokumen sutra setiap paramita. (Nota asal Tang: Tetapi kekurangan kata pengenalan mengenai "Prajna Paramita" dalam kitab Terjemahan Kang yang wujud hari ini) Jika mengajikan kandungannya dengan teliti, maka mesti berpendapat bahawa kata-kata pengenalan sebegitu bukanlah perkataan asal yang terdapat dalam sutra Sanskrit tersebut, tetapi ditulis sendiri

[28] Menurut kesimpulan penyelidikan yang dicapai oleh Nguyen Ngoc My (阮玉美) mnerusi tesisnya yang bertajuk *Penyelidikan terhadap Penyebaran Buddisme dalam Peringkat Awal di Vietnam* (越南佛教初传之研究), yang pertama, selewatnya dalam abad ke-2, Buddhisme telah tersebar di Vietnam. Yang ke-dua, setakat abad 1, telah wujudnya bhiksu dalam masyarakat Vietnam, ini mencerminkan bahawa sami-sami lelaki wujud lebih awal di Vietnam, berbanding dengan bhiksuni yang merupakan kaum wanita dalam misi Buddisme. Dengan penemuan ini, beliau membuat kesimpulan bahawa "sekurang-kurangnya menjelang abad pertama dan sebelumnya, telah wujudnya sangha Buddhisme di Vietnam dan berkembang pesat", ini memang wujud sebelum kedatangan Mouzi, maka Nguyen Ngoc My (阮玉美) berpendapat bahawa "Buddhisme tersebar terus dari India ke Vietnam". Pada hakikatnya, kesimpulan tersebut masih memerlukan kebuktian yang lebih, tetapi kenyataan di atas mungkin mencerminkan bahawa, penyebaran Buddhisme di Vietnam, tidak semestinya selewat takat ia dijadikan tanah jajahan Dinasti Han dan menerima penyebaran Biddhisme dari kawasan pusat Dinasti Han, iaitu tersebarnya Biddhisme dari Luoyang (洛阳) di Lembah Sungai Huangho ataupun Jianye (建业) di Lembah Sungai Yang-tze. Pada hakikatnya, Vietnam sememangnya mempunyai tradisi Buddhisme yang selaras dengan negara-nagara di Indichina, iaitu Buddhisme Theraveda. Buddhisme Mahayana yang tersebar di Vietnam sehingga hari ini, memang berkait rapat dengan pemerintahan Dinasti Han dan kuasa-kuasa polotik seterusnya dari China terhadap kawasan ini, ini mingkin menyebabkan keputusan warisan Buddhisme yang asal di Vietnam sebelumnya, dan digantikan dengan Buddhisme yang disebar dari China yang bercorak Buddhisme Mahayana. Kepercayaan Buddhisme Theravada di Vietnam, ada kemungkinan merupakan satu latar belakang terhadap Sami Kang Senghui, di mana beliau merupakan seorang sami yang berhijrah dari Vietnam ke Jianye (建业) di Lembah Sungai Yang-tze, tradisi Buddhisme yang dibawa oleh Sami Kang Senghui ke Neheri China lebih bercorak Buddhisme Theravada, berbanding dengan penyebar-penyebar Buddhisme yang lain dalam zaman tersebut. Walau bagaimanapun, pandangan ini perlu satu penyelidikan yang lebih lanjut, sebelum mencapai satu kesimpulan yang teguh dan diterima luas lagi. Nguyen Ngoc My (阮玉美), *Penyelidikan terhadap Penyebaran Buddisme dalam Peringkat Awal di Vietnam* (越南佛教初传之研究), Jabatan Pengajian Agama, Taiwan Hsuan Chaung Universiti, Tesis Ijiazah Tinggi 2007, P.91-94.

[29] Kang Seng-hui (康僧会, ? - 280) ialah seorang sami dan penterjemah kitab-kitab Buddhisme Cina pada zaman Dinasti Han Timur sehingga tempoh zaman Tiga-negara, nenek moyangnya berasal dari Sogdiana, satu negara purba di Tengah Tanah Besar Asia yang dikenali sebagai Repablik Kazakhstan hari ini. Walau bagaimanapun, ayahanda Kang Seng-hui berhijrah dari India ke Jiaozhi, sudut selatan tanah besar Negeri Cina dan Dinasti Han Timur, dan Kang Seng-hui berlahir sebagai kaum asing di masyarakat orang Han di Jiaozhi, Dinasti Han Timur. Oleh sebab itu, beliau mahir dalam Bahasa Sanskrit dan juga Bahasa Cina. Sebagai seorang penganut Buddhisme dan sami di Dinasti Han Timur, beliau bangkit sebagai seorang penterjemah kitab-kitab Buddhisme di China.

University of Malaya

> oleh Kang Senghui.[30] Ini merupakan satu data yang terpenting kepada Buddhisme China pada peringkat Dinasti Han timur sehingga Dinasti Wei yang seterusnya. (Tang Yongtong (汤用彤), 1988, p. 97)

Namun begitu, dalam tesis penyelidikan *Penyelidikan kepada Sejarah Peringkat Pemindahan Awal Buddhisme ke Veitnam* (越南佛教初传之研究) yang ditulis oleh Nguyen Ngoc My (阮玉美, seorang Ijazah Tinggi di uniertiti Taiwan dan berasal dari Vietnam), ia menggunakan perkataan-perkataan yang dipetik dari Tang Yong Tong tersebut, tetapi mebuat kesimpulan bahawa *Sutra Enam Paramita* merupakan buku *ciptaan* yang ditulis oleh Sami Kang Senghui, dan bukan satu penterjrmahan dari kitab Buddhisme Bahasa Sanskrit. Ini memang satu salah faham kepada kenyataan dalam Dokumen penyelidikan Tang Yongtong, sebab perkataan-perkataan Tang Yongtong tersebut sebenarnya tidak membuat kesimpulan yang sebegitu. Perkataan-perkataan Tang yang berbunyi "semestinya merupakan hasil karyaan tersendiri oleh Kang Seng Hui, bukan diterjemahkan daripada sutra Bahasa Sanskrit", hanya merujuk kepada "kata-kata pengenalan pendek" kepada enam paramita dalam Dokumen penterjemahan Sami Kang Senghui, dan tidak menuduh Sami Kang Senghui sendiri yang menciptakan seluruh kandungan sutra tersebut. Dalam erti kata lain, Tang Yongtong menyimpulkan bahawa pengarang kata-kata penganalan pendek kepada "Enam Paramita" dalam sutra Buddhisme tersebut ialah Kang Senghui, tetapi melainkan kata-kata tersebut, *Sutra Enam Paramita* masih dianggap sebagai satu hasil Terjemahan Sami Kang Senghui dari Bahasa Sanskrit kepada Bahasa Cina.

[30] Dalam kata lain, sebagai seorang kaum asing juga seorang penganut dan sami Buddhisme yang mahir dalam Bahasa Sanskrit dan Bahasa Cina, Kang Senghui mengambil kesempatan untuk menghuraikan atau mempanjanglebarkan perkataan-perkataan yang terkandung dalam Sutra Buddhisme, untuk memudahkan orang-orang Cina lebih memahami konsep Buddhisme yang amat berlainan dengan tradisi Cina.

University of Malaya

2.3 Perbandingan antara *Sutra Enam Paramita* dengan *Hikayat Jejak Purba Vietnam*

Walaupun terdapat kesalahfahaman terhadap kenyataan Tang Yongtong terhadap penterjemahan sutra tersebut, tetapi hasil penyelidikan Nguyen Ngoc My (阮玉美) terhadap sutra tersebut masih amat berharga, malah ia telah memberi kesan yang mendalam untuk memberansang perkembangan atau pemesatan *Sutra Enam Paramita* dan perkembangan pesat ajaran Buddha di Vietnam, sebelum kesan pengaruhan Buddhisme Cina di Jiaozhi atau Vietnam menjadi arus perdana Buddhisme Vietnam. Menurut penyelidikan Nguyen Ngoc My, penterjemahan kitab *Sutra Enam Paramita* oleh Kang Senghui di China bukan sekadar menyenapkan ajaran agama terus dari India, malah, penggunaan 10 perkataan khas dalam Bahasa Cina di kitab tersebut, seperti "sederhana / 中", "gu / 故", "sebab / 别", "milik / 属", "permulaan / 初", "beberapa orang lagi / 等人", "diri sendiri / 己自", "mencari / 寻", "inklusif / 首尾" dan "majmuk / 重" , bagi Nguyen Ngoc My yang berasal dari Vietnam, perkataan-perkataan tersebut merupakan penyerapan istilah Bahasa Veitnam ke Bahasa Cina apabila penterjemahan kitab *Sutra Enam Paramita* di China.

Melalui perbincangan perkataan-perkataan tersebut dengan membandingkkan istilah dan penggunaannya dalam Bahasa Vietnam dan Bahasa Cina dalam kitab tersebut, Nguyen Ngoc My berpendapat bahawa ini merupakan satu tanda yang membuktikan pengaruhan Buddhisme Vietnam purba kepada kitab tersebut. Dengan perbincangan tersebut dalam tesisnya, Nguyen Ngoc My cuba meguambelakan bahawa Kang Senghui sebagai sorang penterjemah kiitab-kitab Buddhisme Cina yang berasal di Jiaozhi, sebelum beliau berhijrah ke Jianye (建业)[31], bandar ibukota Negeri Wu (吴国) dan disambut baik oleh Raja negeri Wu yang bernama Sun Quan (孙权), beliau mesti pernah

[31] Jianye (建业) ialah ibukota Negara Wu (吴国) pada Zaman Tiga-Negara dalam sejarah China, Negara Wu terletak di selatan Sungai Yang-tze, Nanjing (南京) adalah nama bandar itu sekarang.

University of Malaya

mempelajari dan memahami satu kitab Buddhisme dalam Bahasa Vietnam yang bertajuk *Biografi Khusua Asal Buddha* (佛本行传). Kitab Vietnam ini beredar dengan masa yang panjang dalam zaman purba Vietnam, tetapi telah hilang lamanya. Agama di Vietnam pada zaman purba sebelum kedatangan Mouzi ke Jiaozhi, atau dengan kata lain, Buddhisme Vietnam sebelum perkembangan politik Dinasti Han Barat pada zaman Maharaja Han Wu (汉武帝, 140 s.m. - 87s.m.)[32], Jiaozhi atau wilayah utara Vietnam hari ini masih belum manjadi sebahagian daripada wilayah pemerintahan Dinasti Han, Buddhisme di kawasan ini amat berlaianan dengan Buddhisme China. Dengan wujudnya Buddhisme purba Vietnam, maka *Biografi Khusua Asal Buddha* ialah satu kitab Buddhisme yang diterjemah dari kitab asal Buddhisme Theravada kepada Bahasa Vietnam. Sebagai penganut Buddhisme dan seorang sami yang dilahirkan di Jiaozhi, Sami Kang Senghui semestinya pernah membaca kitab Buddhisme Vietnam itu. Walau bagaimanapun, sejak memerintah kawasan Jiaozhi ini, pemerintah Dinasti Han telah melaksanakan dasar kecinaan di situ. Dengan dasar sebegitu, Buddhisme di Jiaozhi juga mengubasuaikan dari Buddhisme Theravada yang selaras dengan Indo-China ke Buddhisme China yang sebagai Buddhisme Mahayana. Dengan ini, kitab-kitab Buddhisme Theravada yang wujud sebelumnya dalam Bahasa Vietnam juga dihapuskan beransur-ansur, maka tidak lagi didapati akhirnya.

Walau bagaimanapun, sebagai orang kelahiran tempatan di Jiaozhi, Sami Kang Senghui amat berpeluang belajar Bahasa Vietnam purba dan membaca kitab Buddhisme dalam Bahasa Vietnam, sebelum kitab-kitab tersebut dihapuskan sepenuhnya di Jiaozhi.

Spekulasi Nguyen Ngoc My ini berdasarkan dua factor: yang pertama, mebdaningkan istilah dan penggunaan sepuluh perkataan dalam Bahasa Vietnam dan Bahasa Cina tersebut ; yang ke-dua, wujudnya kitab *Biografi Khusua Asal Buddha* dalam

[32] Maharaja Wu yang bernama Liu Che (刘彻) merupakan seseorang maharaja Dinasti Han Barat yang bakat, beliau yang memperluaskan daerah pemerintahan Dinanti Han sehingga sudut selatan Tanah Besar China, termasuk Jiaozhi yang hari ini telah menjadi sebahagian daripada Vietnam.

University of Malaya

Bahasa Vietnam pada zaman purba, isi kandungannya kebanyakannya sama dengan kitab Buddhisme Theravada hari ini di Negeri Thai dan negeri-negeri Indo-China. Nguyen Ngoc My sebagai penduduk dan sami-sami tempatan Vietnam, adalah mempunyai kelebihan dan kemudahan tertentu dalam mengumpul maklumat dan data di Vietnam. Menurut Nguyen Ngoc My, satu Dokumen dari koleksi sastera rakyat purba Vietnam yang bertajuk "*Hikayat Jejak Purba Vietnam*"(越南古迹传)", mempunyai beberapa keserupaan dengan kitab *Biografi Khusua Asal Buddha* dalam Buddhisme Theravada. Menurut buku tersebut, sebelum pendedahan atau penyirapan ideologi Buddhisme dari Dinasti Han, budaya atau ajaran tatasusila Buddhisme di Vietnam memang amat dipengaruhi oleh budaya atau ideologi India. Dalam erti kata lain, ajaran Buddhisme di Veitnam bukan sekara mengikuti bulat-bulat ideologi dari China. Menurut kajian Nguyen Ngoc My, ini dapat dibuktikan dalam perhubungan perdagangan antara China dan India. Para pedagang India yang selaku penganut Buddhisme akan menyalurkan ideologi Buddhisme secara langsung atau tidak langsung semasa berniaga di Indo-China dan juga Vietnam pada zaman purba. Jadi, wujudnya satu aliran Buddhisme yang lebih berasaskan pengaruhan India di kalangan masyarakat Veitnam. Kita dapat menyimpulkan bahawa, ideologi Buddhisme di masyarakat India sangat unik berbandingkan dengan negara lain pada awal zaman kerana wujud pelbagai aliran. Namun begitu, sejak kedatangan pengaruhan budaya dari China yang memperkenalkan Buddhisme dari Dinasti Han yang diyakin disebarkan melalui "jalan Sustera"dari barat-laut China, ideologi Buddhisme yang asal di Vietnam, adalah seperti aliran Buddhisme Theravada, seperti yang tercatat dalam buku *Hikayat Jejak Purba Vietnam* dan aliran India-Veitnam semakin dimanipulasikan oleh ajaran dari China iaitu dikatelogikan sebagai "Buddhisme aliran China"(汉传佛教). Selepas itu, aliran baru Buddhisme di Veitnam adalah pergabungan ideologi Mouzi dengan Sami Kang Senghui yang dijelaskan di atas. Dengan

University of Malaya

mebdaningkan kandungan kedua-dua buku (Nguyen Ngoc My (阮玉美), 2007, p. 52)[33], Nguyen Ngoc My membuat kesimpulan bahawa "Nasib baiknya dalam kitab sastera rakyat masih mengekalkan jejak pertukaran kebudayaan dan ideologi antara Vietnam dan India." Antaranya, beliau mendedahkan bahawa sebelum Vietnam mengalami penyempatan penting semasa era Maharaja Wu Dinasti Hna dalam Dinasti Han Barat, Vietnam berada dibawah pengaruhan budaya dan Buddhisme seterusnya dari India, keadaan sebegitu adalah selaras dengan negara-negara di rantau Indo-China.

Dengan ini, kita boleh membayangkan, bukannya semua budaya Buddhisme di Vietnam diserup dari China di utaranya. Sebelum pengaruh China menjadi arus kebudayaan perdana di Vietnam, Buddhisme Theravada yang disebar dari selatan Vietnam pernah menjadi kepecayaan arus perdana di Vietnam atau Jiaozhi pada zaman purbanya. Buddhisme Theravada disebarkan ke Vietnam melalui perdagangan antara India dan Vietnam pada zaman purbanya. Jiaozhi merupakan satu-satu perlabuhan yang mana perdagang dan pendatang dari India mendarat ke Indo-China. Negara-negera di rantau ini masih mengekalkan kepercayaan kepada arus Buddhisme ini sehingga hari ini, kecuali Vietnam yang menerima pengaruhan budaya Cina selepas Dinasti Han Barat (207s.m.-8). Selaras dengan pengaruhan budaya Cina ke Jiaozhi atau Vietnam, Buddhisme China dari China secara beransur-ansur menggantikan Buddhisme Theravada di Vietnam. Namun begitu, kesan ajaran Buddhisme Theravada juga terus diwariskan melalui cara-cara yang berlainan, iaitu seperti kandungan *Hikayat Jejak Purba Vietnam* dibincangkan oleh Nguyen Ngoc My dalam tesisnya. Kesimpulan yang dicapai ini membolehkan kita yakinkan bahawa, pada zaman Mouzi dan Sami Kang Senghui mejalankan aktiviti sosial mereka di Jiaozhi, ajaran dan ideologi Buddhisme di situ

[33] Seperti yang dinyatakan oleh Nguyen Ngoc My (阮玉美) dalam tesisnya, "Menurut isi kan dungan *Sutra Jataka* dalam warisan Buddhisme Theravada, terdapat banyak cerita jataka Buddha yang berdekatan dengan *Hikayat Jejak Purba Vietnam* (越南古迹传), umpamanya, Saccankira Jataka (No.73) dengan cerita hikayat ke-48, Valahakassa Jataka (No.196) dengan cerita yang ke-166 dalam hikayat, Vedabhha Jataka (No.48) dengan cerita yang ke-48 dalam Hikaya, Kacchapa Jataka (No.215) deangan cerita yang ke-178 dalam hikayat. Nguyen Ngoc My (阮玉美), *Penyelidikan terhadap Penyebaran Buddisme dalam Peringkat Awal di Vietnam* (越南佛教初传之研究), Jabatan Pengajian Agama, Taiwan Hsuan Chaung Universiti, Tesis Ijiazah Tinggi 2007, P.52.

University of Malaya

adalah pelbagai arusnya, iaitu pengaruhan Buddhisme Theravada yang sedia ada dari zaman purba dan Buddhisme yang baru dibawa oleh pendatang dari China, kedua-dua arus ajaran Buddha boleh dijumpa di situ, dan ini boleh dijadikan latar belakang bagi Mouzi sebagai pendatang dari utara, atau pengembarak dari Jiaozhi ke China seperti Sami Kang Senghui, mestinya mereka pernah mempelajari ajaran agama Theravada di Jiaozhi. Ini bermakna, pengetahuan Buddhisme bagi Mouzi, tidak boleh dilangkahkan sahaja dengan taraf penyebaran dan penterjemahan kitab-kitab Buddhisme di Dinasti Han atau perkembangan Buddhisme di China sahaja, sebab setelah sampainya ke Jiaozhi, Buddhisme yang sedia ada di Jiaozhi, akan meningkatkan pemahamannya kepada Buddhisme (Huang Guo-an (黄国安), 1995, p. 18)[34]. Dengan suasana Buddhisme di Jiaozhi, struktur pengetahuan Buddhisme bagi Mouzi, tidak lagi terhad kepada taraf pengetahuan Buddhisme Cina pada zaman Dinasti Han sahaja. (Nguyen Ngoc My (阮玉美), 2007, pp. 54-55)

Dalam tesis yang sama, Nguyen Ngoc My membincangkan "Peristiwa sejarah tahun 34 dengan Buddhisme Vietnan" dengan telitinya. Yang dinyatakan sebagai "Peristiwa sejarah tahun 34", juga tercatat juga dalam buku sejarah *Hou Han Shu* (后汉书) sebagai kitab sejarah resmi China bagi zaman tersebut, ia menyatakan bahawa, pemimpin perempuan yang bernama Zheng Ce (征側) dan pengikut utamanya yang juga kaum wanita dengan nama Zheng Er (征貳) pula mambangkitkan pemberontakan ketenteraan terhadap pemerintahan Dinasti Han Timur. Catatan dalam sejarah resmi China ini menyebutkan bahawa, "Wanita Jiaozhi bernama Zheng Ce (征側), dan pengikut wanitanya bernama Zheng Er (征貳) memberontak, menguasai daerahnya, daerah-daerah seperti Jiuzhen (九真), Rinan (日南), Hepu (合浦), Manyi (蛮夷) turut memberi

[34] Bagi Huang Guo-an (黄国安), beliau berpendapat bahawa Mouzi memainkan orang yang menyebarkan Buddhisme Mahayana ke Jiaozhi dan Vietnam, ini adalah lebih mendekati hakikat sebenar, kalau berbanding dengan mengatakan Mouzi sebagai penyebar Buddhisme yang pertama di Jiaozhi atau Vietnam.

University of Malaya

tanggapan, pemberontak tersebut dan merampaskan melebihi enam puluh buah kota serantau itu, Zheng Ce (征侧) mengistiharkan diri-sendiri sebagai Raja. ……Tahun ke-lapan belas (zaman pemerintahan Maharaja Guang Wu bagi Dinasti Han Timur, adalah selaras dengan tahun 42 bagi tahun masihi), musim bungah, tentera (Dinasti Han Timur) sampai ke Lang Bo (浪泊) dan berperang dengan kumpulan pemberontak dan mengalahkannya, memanggalkan kepala sehingga beribu-ribuan, penyerah-penyerah yang ditangkapi juga beribu-ribuan, Komander Yuan Fubo (援伏波) mengejari peminpin pemberontaknya Zheng Ce (征侧) sehingga JInxi (禁谿), mengalahkannya beberapa kali, pasukan pemberontak pula mengaku kalah akhirnya. Tahun kemudiannya, memanggalkan kepala Zheng Ce (征侧) dan Zheng Er (征贰), kepala mereka ditampilan awam di Bandaraya Luoyang (洛阳).” (Fan Ye (范晔), Hou Han Shu (后汉书), 1973, pp. 2836-2837) Dengan membincangkan isu tersebut, Nguyen Ngoc My cuba mengaitkan perhubngan di antara isu pemberontakan Zheng Ce (征侧) dengan perkembangan Buddhisme di Vietnam, beliau menyatakan bahawa, “Peristiwa sejarah pemberontakan Zheng Ce (征侧) memang mempunyai perhubungan yang rapat dengan Buddhisme Vietnam”, ini adalah oleh sebab “pasukan pemberontak yang dipimpini Zheng Ce (征侧) terutamanya terdiri daripada wanita, dan sebelum mereka memasuki pasukan pemberontak, kebanyakan daripada mereka adalah bhiksuni.” Seterusnya, Nguyen Ngoc My membuktikan beberapa orang anggota-anggota pemberontak wanita yang sebagai bhiksuni sebelumnya dengan data-data yang dikumpul di Vietnam. (Nguyen Ngoc My (阮玉美), 2007, pp. 54-55) Jikalau kenyataan ini benar, maka sebalum kedatangan Mouzi ke Vietnam, telah pun wujudnya Buddhisme di kawasan itu, Mouzi memang bukanlah penyebar Buddhisme yang terawal di Vietnam atau kawasan Jiaozhi semasa Dinasti Han Timur. Selaginya, menurut tradisi agama Buddhisme, jikalau telah wujudnya kumpulan bhiksuni, maka ia mestilah wujudnya kumpulan bhiksu terlebih dahulu, lalu wujudnya

University of Malaya

kumpulan bhiksuni, sebab menurut tradisi dan Vinaya Buddhisme, kumpulan bhiksuni sentiasanya bergantung terhadap kumpulan bhiksu. Ini memang perbincangan yang berharga bagi tesis tersebut.

Tesis *Penyelidikan kepada Sejarah Peringkat Pemindahan Awal Buddhisme ke Veitnam* (越南佛教初传之研究) berdasarkan pandangan Tang Yongtong di atas pula, tetapi menganggapkan keseluruhan kandungan bagi *Sutra Enam Paramita* sebagai hasil karyaan Sami Kang Senghui, dan bukan satu penterjemahan yang berdasarkan dokumen asal Bahasa Sanskrit. Walau bagaimanapun, menurut petikan ayat daripada Buku Tang Yongtong, yang dinyatakan oleh Tang bahawa "semestinya merupakan hasil karyaan tersendiri oleh Sami Kang Senghui, bukan diterjemahkan daripada sutra Bahasa Sanskrit", ini hanya mrujuk kepada "ayat-ayat dihadapan kesemua kenyataan Paramitta" yang memainkan sebagai "kata pengantar pendek (短引)", maka maksud sebenarnya daripada Tang, hanya "kata pengantaran pendek" yang terjumpa dalam *Sutra Enam Paramitta* (六度集经) dituduh sebagai karyaan Sami Kang Senghui, tujuan bagi Sami Kang Senghui, ialah untuk memperkenalkan konsep Paramitta bagi isi kandungan sutra ini, ia memang konsep yang baru bagi orang-orang Cina, maka perlu dibuat pengenalan. Bagi Tang Yontong, beliau tidak manganggapkan *Sutra Enam Paramita* dalam Bahasa Cina ini sebagai karyaan Sami Kang Senghui tersendiri, tetapi bukan satu penterjemahan. Jika mengaji dan memahami dengan telitinya pendapat yang dipaparkan oleh Tang Yontong, sememangnya Nguyen Ngoc My sebagai pengarang tesis ini, telah salah faham penulisan petikan tersebut. Walau bagaimanapun, analisis yang dijalani berdasarkan perkataan-perkataan tertentu bagi *Sutra Enam Paramita* dengan *Hikayat Jejak Purba Vietnam*, khasnya kajian perbandingan di antara perkataan Bahasa Cina dengan Bahasa Vietnam purba bagi *Hikayat Jejak Purba Vietnam*", asalkan Sami Kang Senghui pernah memastautin di daerah Jiaozhi buat satu jangka masa, di mana daerah ini masih kawasan jajahan pinggir selatan bagi Dinasti Han dan juga zaman purba China, dan kawasan ini

University of Malaya

telah merupakan kawasan pemerintahan Vietnam pada masa kini, manakala kitab *Hikayat Jejak Purba Vietnam*" merupakan satu-satu kitab klasik yang diwarisi di Vietnam, kandungan kitab ini mencerminkan pengaruhan dan penyerapan sebilangan isi kandungan daripada kitab-kitab Buddhisme kepada masyarakat Vietnam.

Dalam tesis tersebut, Nguyen Ngoc My sebagai seorang bangsa Vietnam yang memahami Bahasa Cina, maka Perbandingannya amat perlu diberikan perhatian. Walaupun perbincangannya menjadikan kenyataan Tang Yongtong yang disebutkan di atas sebagai satu alasan, dan beliau memang telah salahfaham terhadap kenyataan Tang tersebut, tetapi sepuluh perkataan yang dijadikan contoh perbincangan dalam tesisnya, iaitu “sederhana / 中”, “gu / 故”, “sebab / 别”, “milik / 属”, “permulaan / 初”, “beberapa orang lagi / 等人”, “diri sendiri / 己自”, “mencari / 寻”, “inklusif / 首尾” dan “majmuk / 重”, memang memberi satu pengetahuan yang baru bagi penyelidikan Buddhisme China, iaitu pengaruhan Buddhisme Theravada Vietmen yang wujud sebelumnya, masih meninggalkan kesan sejarahnya dalam kitab Buddhisme China, khasnya kitab yang dibawa masuk dan dipertemahkan ke Bahasa Cina dari Vietnam, kenyataan ini perlulah dipertimbangkan dengan teliti, semasa membuat kesimpulan terhadap penyebaran Buddhisme di China, khasnya Buddhisme di rantau Lembah Sungai Yang-yze yang mempunyai tali hubunagan sejarah dengan Jiaozhi, dan kininya sebagai kawasan utara Vietnam.

Pada hakikatnya, perbincangan Nguyen Ngoc My cuba mendedah dan menegaskan bahawa, sebelum mengembara dari Jiaozhi ke Lembah Sungai Yang-tze, Sami Kang Senghui sebagai seorang anak-cucu pendatang asing yang berlahir di Jiaozhi, sememangnya bermulakan membelajari teori Buddhisme di Jiaozhi, maka pengetahuan Buddhisme yang diperolehinya, sememangnya dipengaruhi oleh kepercayaan Buddhisme yang wujud sebenarnya di Jiaozhi, termasuk juga ajaran dan kitab-kitab Buddhisme Theravada yang masih terwaris di masyarakat Jiaozhi dalam zaman tersebut, di antaranya,

University of Malaya

termasuklah *Biografi Khusua Asal Buddha* yang terwaris buat selamanya sebelum kedatangan dan penyebaran budaya Cina dan Buddhisme China di Jiaozhi. Setakat permulaan penyebaran Buddhisme China, dan menggantikan kepercayaan Buddhisme Theravava yang asal di masyarakat Jiaozhi, kesan pengaruhan ajaran dan kitab Buddhisme Theravada, akan menunjukkan kesannya dalam kepercayaan Buddhisme tempatan, sehingga ia dibawakan ke China oleh Sami Kang Senghui, semasa Sami Kang Senghui menggembara dan memainkan seorang sami asing dan penterjemah kitab-kitab Buddhisme di kawasan pusat rantau China seterusnya.

Keadaan Buddhisme di Jiaozhi sebelum ia dijajahi Dinasti Han, iaitu kawasan di sekitar Hanoi yang bertapak di utara Vietnem sekarang, adalah sukar difahami dengan lebih mendalam, ini adalah oleh sebab selepas kawasan ini dijajahi oleh Dinasti Han dan kerajaan China yang seterusnya, dasar pentadbiran "kecinaan" telah dikuatkuasakan sepanjang masa, maka budaya dan kesusasteraan yang berkaitan dengan zaman sebelumnya, telah sukar dijumpai. Nguyen Ngoc My sebagai seorang Vietnamese, cuba menjalani membandingkan kitab purba tradisi sastera rakyat Vietnam *Hikayat Jejak Purba Vietnam* dengan *Biografi Khusua Asal Buddha* yang terjumpa dalam Buddhisme Theravada, didapati terdapat keserupaan di antara kedua-dua kitab, ini dibuat kesimpulan olehnya sebagai satu kesan ketinggalan bagi budaya Buddhisme Theravada sebelum pengaruh terus Buddhisme China terhadap masyarakat Vietnam. Menerusi Perbandingan sebegini, beliau cuba mambayangkan keadaan di Jiaozhi setakat kedatangan Mouzi, adalah satu masyarakat yang mempunyai pelbagai pengaruhan, khasnya Buddhisme China yang bercorak Buddhisme Mahayana, dan juga Buddhisme Theravada yang wujud sebelum pengaruhan China. Ini dapat menjelaskan pengetahuan Buddhisme bagi Mouzi, adalah melebihi daripada Buddhisme China sezamannya.

Seperti yang dibincangkan di atas, selainkan sutra-sutra Buddhisme yang diwarisi sehingga sekarang, ada kemungkinan wujud juga sutra-sutra dan kitab-kitab yang lebih

University of Malaya

lagi pada zaman Mouzi, dokumen seperti ini tidak sempat diwarisi sihingga sekarang, tetapi ia telah dibaca dan diserap oleh Mouzi, dan membentukkan pengetahuan Buddhisme bagi Mouzi. Ini bermaksud bahawa, pegetahuan agama Mouzi tidak terhad kepada sutra-sutra Buddhisme yang diketahui kita sekarang, sebilangan kitab-kitab Buddhisme yang dibacainya, telahlah hilang dan tidak sempat diketahui kita sekarang. Tambahan pula, Mouzi yang merupakan seorang Cina yang mengembarak ke kawasan pinggir selatan China pada masa itu, selepas bermastautin di Jiaozhi yang kini sebagai Vietnam utara sebenarnya, beliau bersempat mempelajari kitab-kitab dan pengetahuan Buddhisme yang telah tersebar di kawasan itu, taraf pengetahuan tempatan terhadap Buddhisme, bukan semestinya selaras dengan kawasan pusat China zaman tersebut, khasnya sekitar Lembah Sungai Hwang Ho dan juga Lembah Sungai Yang-tze. Sebagai satu pelabuhan purba pada zaman tersebut, terdapat banyak pendatang-pendatang asing bermastautin dan menjalani perdagangan mereka di tempat itu, dan pengembarak ke kawasan pusat China akan terjadi, jika suasana masyarakat China menjadi lebih aman dengan peperangan saudara zaman itu diselesaikan. Sebenarnya, Jiaozhi merupakan satu-satu kawasan China yang terselerak dengan pengembarak asing, mereka membawa bersama budaya asing dari tempat asalnya, antaranya termasuklah kitab-kitab dan pengetahuan Buddhisme juga. Dengan ini, selepas mengembarak ke Jiaozhi, pengetahuan Buddhisme diperluaskan dengan membacari kitab-kitab baru tempatan, begitu juga bagi Sami Kang Senghui juga, selepas brmastautin di sini, beliau juga bersempat mampelajari pengetahuan baru tentang Buddhisme di tempat itu, asalkan pendatang-pendatang asing termasuk juga sami-sami Buddhisme berkumpul dan menyebarkan agama di sini.

2.4 Ajaran Buddhisme dengan catatan kitab-kitab purba budaya Cina

Di samping itu, setakat awal penyebaran Buddhisme ke China, selainkan corak keibadatan bagi Buddha menurut kepercayaan Taoisme Huang-Lao yang agak menjadi popular di China zaman tersebut (Pan Junjie (潘俊杰), 2016, p. 128), bagi golongan

University of Malaya

intelek tradisi masyarakat China, masalah pertama yang dihadapi mereka, memanglah teori-teori yang dipaparkan oleh ajaran Buddhisme dan juga kitab-kitab agama merupakan prinsip yang tidak pernah diketahui dalam pengetahuan mereka, malahpun tidak dapat dijumpai di mana-mana kitab tradisi yang diwarisi dalam China. Selaginya, teori-teori tersebut dan juga Gautama Buddha sebagai pengasas kepercayaan ini, langsung tidak pernah disebut sepatah kata pun oleh tokoh-tokoh sejarah sepanjang sejarah China sebelum itu, kenyataan seperti ini, juga dijadikan satu alasan bagi intelek-intelek semasa menolakkan kepercayaan sebulatnya. Sikap tersebut telah dicerminkan dalam soalan yang ke-tujuh:

> Jikalau ajaran Buddha ini sublime sekali, bagaimana Maharaja Yao, Maharaja Shun, Tokoh Zhou Gong dan Konfusius tidak mengamalkannya? Bagaimana tiada sebarang patah perkataan dijumpai dalam Tujuh Kitab Klasik Konfusius (七经)? (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 2b) [35]

Berikutan dengan soalan ke-8, juga berbunyi seperti berikut:

> Seperti disebutkan oleh Buddhisme, Gautama Buddha mempunyai tiga puluh dua rupa khas dan lapan puluh ciri-ciri mulia bagi badannya, mengapa nampaknya berbeza besar dengan orang ramai? (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 2c) (Zhang Yuan (张远), 2013, pp. 28-34) [36]

[35] Yang dinyatakan dengan Maharaja Yao (尧), Maharaja Shun (舜), Tokoh Zhougong (周公), dan juga Konfusian, memang diberi hormatan yang tinggi dalam aliran budaya Cina, mereka ada yang merupakan maharaja zaman purba China, ada yang sebagai menteri yang mempunyai kedudukan yang penting dalam pemerintahan, ataupun seperti Konfusian sebagai seorang penysusn dan penyebar bagi budaya Cina secara tradisi, kesemua mereka memang amat berpengaruhan dalam sejarah dan budaya Cina, khasnya dalam zaman purba. Yang ditegaskan oleh Konfusianisme dan budaya Cina sebagai konsep "sistem warisan Tao (道统)", adalah merujuk terhadap warisan tersebut. Selaginya, yang dinyatakan dalam dokumen Mouzi sebagai "tujuh sutra (七经)", "tujuh kitab (七典)", seperti yang dinyatakan dalam soal-jawab ke-5, ke-6, ke-7, ke-16 dan ke-30, menurut katanya Zhou Yiliang (周一良), ini adalah berkait rapat dengan pengetahuan Qian-wei (谶纬) yang menjadi popular dalam zaman Dinasti Han Timur, yang dikenali sebagai "tujuh sutra (七经)" atau "tujuh kitab (七典)", adalah satu konsep di mana *Sutra Bakti* yang amat popular sezaman Dinasti Han Timur ini ditambahkan kepada konsep *Enam Sutra* (六经) yang diwarisi sejak zaman Pra-Qin (先秦时代). Zhou Yiliang (周一良), (1998), *Zhou Yiliang Ji vol.3* (周一良集), Shenyang Jiaoyu Chubanshe (沈阳教育出版社), Shenyang (沈阳), P.170-172.

[36] Dalam dokumen Zhang Yuan (张远), beliau cuba membendingkan konsep tiga puluh dua rupa khas yang dinyatakan oleh kitab-kitab Buddhisme dengan konsep tradisi budaya Cina yang mengatakan juga tokoh-tokoh yang bijaksana memang mempunyai ciri-ciri rupa tubuh yang aneh.

University of Malaya

Kedua-dua soalan di atas, berdasarkan maharaja-maharaja purba dan tokoh-tokoh sejarah seperti Maharaja Yao, Maharaja Shun, Tokoh Zhou Gong dan Konfusius pula tidak pernah mendengari dan mengetahui ajaran Buddha di India, malah juga tidak mengamalkan ajaran-ajaran Buddha dalam kehidupan mereka, tambahan pula ciri-ciri dan rupa badan Gautama Buddha amatlah berbeza dengan orang biasa, kalau mengikut catatan dalam kitab-kitab Buddhisme dan diterjemah kepada Bahasa Cina ini. Dengan ini, Buddhisme dipersoalkan oleh golongan intelek-intelek masyarakat China zaman itu. Antaranya, subteks pertanyaan tersebut memanglah jelas sekali bahawa, dari segi pengetahuan bagi intelek-intelek China pada zaman itu, selepas tokoh-tokoh sejarah zaman purba yang tercatat dalam kitab-kitab klasik budaya Cina dan dianggapkan sebagai simbol kebudayaan dalam masyarakat China, pengamalan dan pengajaran mereka yang diwarisi berturun-turutan sehingga menjadi satu tradisi ini, pasti dianggap sudah melengkapi kesemua kesempurnaan dalam dunia kata-kata, sebarang pengetahuan dan pengamalan yang tidak pernah wujud dalam pengajaran mereka melalui teladan dan ajaran teori ini, kesahihannya perlu dipersoalkan, dan perlu dibincang dan dibahaskan untuk menentukan kebenarannya dengan teliti sekali.[37] Peranggapan yang sedermikian, merupakan cabaran-cabaran rumit yang perlu dihadapi oleh Buddhisme, setakat penyebarannya di China pada peringkat awal. Tambahan pula, walaupun Buddhisme telah disambut dan diterima sebagai kepercayaan awam di China kemudiannya, tetapi satu kebenaran sejarah yang tidak dapat diubahkan ialah, Buddhisme dan ajaran-ajaran Buddha tidak mempunyai sebarang hubungan dengan kebudayaan tempatan China

[37] Sebagai satu pemikiran asing, sejak penyebaran Buddhism ke China pada zaman Dinasti Han Timur, sehingga Dinasti Tang pula, telah wujudnya tiga naskah buku yang mengumpulkan dokumen-dokumen perbincangan atau perbahasan di antara Buddhisme dengan budaya dan pemikiran tempatan China, iaitu buku *Hong Ming Ji* (宏明集, Dinasti Liang bagi Dinasti Selatan-Utara), *Guang Hong Ming Ji* (广宏明集, Dinasti Tang) dan juga *Ji Gujin Fotao Lunheng* (集古今佛道论衡, Dinasti Tang). Selainkan tiga buku tersebut, terdapat juga dokumen dan karyaan yang tidak terkumpul di dalamnya, kesemuanya boleh didapati dalam *Tripitaka Taisho*. Jilid.52.

University of Malaya

sebelum itu, dan juga ia tidak pernah diketahui oleh tokoh-tokoh zaman purba di China.[38]

Jika mengaji dengan lebih teliti lagi, maka akan mendapati bahawa, antara perbincangan yang mempersoalkan tentang "bagaimana Maharaja Yao, Maharaja Shun, Tokoh Zhou Gong dan Konfusius tidak mengamalkannya (ajaran Buddha)?" dan "mengapa nampaknya (Gautama Buddha) berbeza besar dengan orang ramai?", dalam perspektif hari ini, yang pertama ini merupakan persoalan yang dibangkit asalkan penyebaran silang budaya di antara kawasan-kawasan berlainan, maka bagi pihak penerima, sememangnya tidak mempunyai sebarang pangetahuan tentang budaya asing ini, sebelum penyebarannya wujud dalam peringkat sejarah yang tertentu. Bagi segala agama dan pemikiran ataupun corak kehidupan yang terbentuk dan diwarisi dalam kawasan yang tertentu, ia memang dipengaruhi oleh budaya tempatan dan hanya terbentuk mengikuti latar belakang sejarah kawasan itu, tetapi kebenaran ini tidak disedari dalam zaman purba, dalam soalan dan perbincangan yang kemukakan oleh dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* seterusnya, masih kerap dijumpai persoalansebegini. Bagi persoalan yang kedua, selainkan isi kandungan atau corak menyifatan yang berbeza di antara catatan sutra Buddhisme dengan catatan purba kitab klasik budaya Cina, sebenarnya tidak munculnya perbezaan yang asas di antara kedua-dua budaya ini, Ini adalah sebab, dalam kitab-kitan klasik purba yang diwarisi tradisi ataupun karyaan sejarah bertentangan sejarah purba, tokoh-tokoh sejarah zaman purba di China, juga sering digambarkan dengan kelihatan pelik, ataupun kelakuan yang amat berbeza dengan orang awam, maka dalam budaya dan kepercayaan China, didapati juga tokoh-tokoh sejarah zaman purba yang amat berbeza, jikalau menuruti catatan sejarah

[38] Mengenai topik ini, sejak Zaman Tiga Negara, Dinasti Jin dan juga Dinasti Selatan-Utara, seringnya terbangkit keraguan di antara Buddhisme dengan Konfusianisme dan khasnya Agama Taoismeee. Menjelang keraguan ini, bagi pihak Bhddhisme, satu tektik yang digunakan dalam perbahasan topik tersebut ialah menjadikan dekad kedatangan Buddhism ke China dengan awal dan awalnya, supaya penyebaran Buddhisme di China dapat setaraf dengan aliran Konfusianisme dan Taoismeee. Dengan ini, mereka berhasrat untuk memperolehi satu kedudukan yang sah bagi Buddhisme yang sebagai budaya asing di China ini. Akan tetapi, kenyataan tersebut masih tidak wujud dalam perbincangan Mouzi dalam dokumen *Karya Mouzi untuk menyelesaikan Kekeliruan*.

University of Malaya

dan legenda masyarakat tempatan China. Untuk menyelesaikan persoalanini, Mouzi memberikan misal-misalan yang tercatat dalam kitab-kitab klasik budaya Cina, di mana berbagai contoh-contoh yang menggambarkan rupa aneh tokoh-tokoh sejarah, telah diseneraikan satu demi satu menurut catatan kitab klasik. (Liu Lifu (刘立夫), 2004, p. 287) [39] Kitab-kitab klasik yang dijadikan bukti kewujudan konsep dan fakta juga dalam tradisi China, seperti *Baihu Tong* (白虎通), *Shiji* (史记, Catatan Sejarah), *Huainan Zi* (淮南子, Kitab Raja Huainan), *Lunheng* (论衡, Tinjauan), *Shenxian Zhuan* (神仙传, Hikayat Peri) dan lain-lain lagi, di antara kitab-kitab klasik tersebut, selainkan *Shenxian Zhuan* (神仙传, Hikayat Peri) yang merupakan karyaan Ge Hong (葛洪, 283 - 343), hampir kesemuanya merupakan kitab-kitab klasik dalam Dinasti Han. [40] Dengan catatan tersebut kita akan mamahami bahawa, tidak kira benar atau tidak bagi "mengapa nampaknya berbeza besar dengan orang ramai" sebagai satu kebenaran sejarah, dalam karyaan ahli sejarah dalam Dinasti Han, ataupun bagi raja bangsawan seperti Raja Huainan (淮南王) yang menganjurkan para intelek supaya menyusunkan sebuah karyaan yang melambangkan prestasinya dalam zaman tersebut[41], mereka memang mancatatkan rekod terhadap tokoh-tokoh zaman purba yang rupanya "berbeza besar dengan orang ramai", dan tradisi ini jelaslah mencerminkan bahawa, dalam pengetahuan para intelek dari segi budaya Cina pula, tokoh-tokoh yang mencapai kejayaan cemerlang dalam rekod sejarah, sememangnya mempunyai ciri-ciri khas yang menakjubkan kecemerlangan akalnya, termasuklah ciri-ciri badan dan rupa wajahnya, maka jikalau seseorang tokoh Maharaja

[39] Menurut penyelidikan Liu Lifu (刘立夫), soal-jawab ke-tujuh yang menyatakan beberapa orang tokoh sejarah yang berwajah pelik, memang berdasarkan catat-catatan kitab-kitab purba yang popular dibacai oleh para inteleks China dalam zaman purba, seperti yang dinyatakan olehn Mouzi dalam dokumennya.

[40] *Kitab Shi Ji* (史记) merupakan buku sejarah purba China sehingga peringkat awal Dinasti Han yang ditulis oleh ahli sejarah Sima Qian (司马迁), *Kitab Bai Hu Tong* (白虎通) berkaitan dengan Ban Gu (班固) yang merupakan seorang ahli sejarah Dinasti Han Timur, Kitab Huai Nan Zi (淮南子) merupakan satu kitab yang disusuni di bawah sokongan penuh oleh Raja Huainan Liu An (淮南王刘安), dan Kitab Lun Heng (论衡) ialah satu buku karyaan yang ditulis oleh seorang intelek dan ahli falsafah bernama Wang Chong (王充) yang terkenal dalam zaman Dinasti Han Timur.

[41] Bagi kitab *Huainan Zi* (淮南子, Kitab Raja Huainan), ia merupakan sebuah kitab suntikan yang disusun di bawah nama Raja Huainan (淮南王, namajya Liu An 刘安, 179s.m.-122s.m.) dalam Dinasti Han, Raja Huainan Liu An(淮南王刘安) ialah seorang bangsawan yang dianugerahi pangkat Raja dalam Dinasti Han, kitab *Huainan Zi* (淮南子) merupakan sebuah buku karyaan dan suntikan di bawah nama Raja Huainan (淮南王), oleh sebab pengarang dan penyuntik bagi kitab tersebut, memang terdiri daripada para intelek yang disokongkan oleh Raja Huainan dari segi kewangan dan juga segala keperluan hal-ehwal penyuntikan.

University of Malaya

zaman purba mempunyai rupa dan ciri-ciri badan yang khas dan amat berbeza dengan para orang awam, dalam catatan dan pengetahuan budaya Cina, ini hanya sia-sia sahaja. Perbahasan Mouzi ini cuma berkehendak untuk menegaskan bahawa, rupa dan ciri-ciri badan yang khas bagi Gautama Buddha yang menurut catatan kitab-kitab dan lagenda Buddhisme ini, tidak sepatutnya dipersoalankan oleh para intelek di China, sebab hanya satu kebiasaan juga dalam catatan kitab-kitab klasik China sendiri, ia telah dijadikan satu pengetahuan awam dan diterima dengan meluasnya dalam masyarakat China dalam zaman purba.[42] Selepas zaman Dinasti Han, dalam punulisan kitab-kitab sejarah resmi China, juga telah mengekalkan corak penulisan yang menyifatkankan rupa dan ciri-ciri badan seseorang maharaja dan tokoh-tokoh yang bercapaian tinggi dengan amat berbeza dengan para orang awam, ini memang sadah menjadi satu tradisi yang diwarisi berturut-turutan di China, khasnya dalam pengamalan penulisan kitab-kitab sejarah. Dengan ini, catatan kitab-kitab Buddhisme terhadap Gautama Buddha yang menegaskan-NYA "nampaknya (Gautama Buddha) berbeza besar dengan orang ramai?", di antaranya “mempunyai tiga puluh dua rupa khas dan lapan puluh ciri-ciri mulia bagi badannya, mengapa nampaknya berbeza besar dengan orang ramai?” ini memang diketahui menerusi catatan sutra-sutra Buddhisme yang diterjemahi dari India,[43] maka konsep ini juga akan terjumpa dalam kedua-dua tradisi budaya Cina dan juga India, dan catatan terhadap ciri-ciri khas Gautama Buddha, juga diwarisi dari budaya agama India, bukan cuma satu budaya khas bagi Buddhisme di India sahaja.

Dari segi ini, budaya Cina dan budaya India mempunyai kesamaan terhadap konsep tokoh-tokoh sejarah dan juga orang-orang tertentu yang mencapai kejayaan tinggi dan disanjung tinggi oleh masyarakat awam. Oleh sebab ini, bagi dokumen *Karya Mouzi*

[42] Bagi konsep orang Cina pada zaman purba, rupa dan ciri-ciri badan bagi tokoh-tokoh sejarah amat berbeza dengan para orang awam, ini hanya mencerminkan kebijakan akal mereka yang tertunggak.

[43] Pada hakikatnya, konsep kepercayaan seperti “tiga puluh dua rupa khas dan lapan puluh ciri-ciri mulia bagi badannya (三十二相八十种好)” bagi Gautama Buddha, bukan satu konsep yang tercipta oleh Buddhisme di India, ia sebenarnya satu konsep yang terwaris dalam kepercayaan tradisi daripada budaya agama purba di India sebelum kebangkitan Buddhisme, bagi Buddhisme, ia hanya mewarisi kepercayaan purba yang sedia ada sahaja.

University of Malaya

untuk Menyelesaikan Kekeliruan yang mambahaskan pandangan dan soalan yang dipaparkan terhadap catatan Buddhisme dan catatan mengenai "nampaknya (Gautama Buddha) berbeza besar dengan orang ramai?" ini, ia memang berhasrat untuk manjadikan media komunikasi untuk menegaskan ciri-ciri kesamaan di antara kedua-dua budaya Cina dan juga India, khasnya, beliau mangabungkan naratif yang menegaskan Gautama Buddha "mempunyai tiga puluh dua rupa khas dan lapan puluh ciri-ciri mulia bagi badannya" dengan catatan dan lagenda tradisi kitab-kitab klasik China, untuk mencapai kesimpulan "rupa khas dan ciri-ciri mulia bagi Buddha tidak menghairankan sesiapa sahaja" (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 2c).

Di samping itu, mengenai persoalan tentang "tujuh kitab klasik Konfusius tiada sepatah perkataan yang berkaitan" dengan sutra-sutra agama Buudha, tindak balas yang dibuat oleh Mouzi dalam dokumen ini, khususnya adalah bernilai untuk dikaji dengan lebih lanjutnya lagi. Pertama sekali, beliau menyatakan bahawa, "Ajaran kitab-kitab tidak semestinya ajaran yang diwarisi daripada Konfusius, ubat yang digunakan tidak semestinya menuruti preskripsi daripada Bian Que (扁鵲)[44], jikalau dikatakan itu satu kebenaran turut diikuti, ubat yang mampu menyemburi sakit itu ubat yang baik, orang-orang yang bijaksana akan menyerap pelbagai keahlian, untuk memenuhi kemahiran tersendiri." (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 2c), jawaban Mouzi ini memperluaskan definisi kebenaran supaya tidak terhad kepada pengetahuan dan warisan budaya Cina sahaja, dengan ini, jikalau ajaran dan kepercayaan asing yang akan mendatangi manfaat kepada seseorang, maka ia manjadi bernilai dan sanggup dipelajari dan dipercayai oleh orang Cina, seperti ajaran daripada Buddhisme yang diterima oleh Mouzi, walaupun ia tidak dalam pengetahuan Konfusius dan juga kitab-kitab klasik China yang diwarisi dari generasi ke generasi, tetapi ini bukan satu alasan untuk menafikan ajaran ini. Di sini,

[44] Bian Que (407s.m.-310s.m., 扁鵲) merupakan seorang doktor yang mashor dalam zaman purba China, di sini.

University of Malaya

Mouzi menegaskan bahawa seorang mentilah berfikiran terbuka untuk memahami pengetahuan baru, adalah tidak wajah dengan menolak sesuatu hanya dengan ia tidak dalam pengetahuan dan warisan diri-sendiri sahaja. Selepas Konfusianisme dijadikan pemikiran resmi secara politik dalam zaman pemerintahan Maharaja Han Wu dalam peringkat awal Dinasti Han Barat, kedudukan Konfusius memang luhur dan stabil buat sepanjang masa dari segi kebudayaan, ajarannya melalui catatan kitab-kitab klasik, meskipun melalui catatan dialog dan juga pengajaran melalui pengamalan teladannya, telah memperolehi sambutan dan penerimaan yang meluas sekali di antara pelbagai aliran pemikiran Cina yang diwarisi. Dengan latar belakang Dinasti Han ini, Mouzi sebagai seorang yang berpendidikan menerusi pemikiran Cina secara traidisi sebelum itu, beliau memang tidak akan menolakkan dan menafikan kebenaran yang diajar oleh Konfusius secara langsung, tetapi menegaskan bahawa ini bukanlah satu dasard yang unik untuk menentukan sesuatu ajaran itu kebenaran atau tidak, khasnya jika suatu ajaran yang tidak dikandungi dalam ajaran Konfusius, ini tidak semestinya menjadi satu alasan untuk menentukan ia bukan kebenaran. Denga kata lain, di samping dengan menerima ajaran Konfusius dan Konfusianisme sebagai satu kebenaran, Mouzi cuba menggalakkan orang Cina berfikir dan mengkaji kebenaran dari segi yang berlainan, supaya kepercayaan dan ajaran asing yang baru seperti ajaran Buddha, akan juga diterima dan diserap oleh orang Cina pada zaman itu.

Pada masa yang sama, Mouzi berhujah bahawa “tujuh kitab klasik Konfusius tiada sepatah perkataan yang berkaitan” dengan ajaran Buddha, (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 2b) bagi Mouzi, beliau sebenarnya mengakui bahawa penyebaran ajaran Buddha memang tidak dapat dijumpai dalam catatan kitab-kitab klasik warisan budaya Cina, sehingga kebelakangan zaman itu, sikap jujur seperti begini, berbanding dengan zaman kemudiannya dalam situasi menghadapi persaingan dengan Konfusianisme dan juga Taoisme yang bertujuan menolak ajaran Buddha dari segi budaya, maka penganut-

University of Malaya

penganut Buddhisme di China sekali-kali menunjukkan bahawa Buddhisme sememangnya mempunyai hubungan yang lebih awal dengan budaya Cina, zaman permulaan penyebaran Buddhisme di China dijangkakan dengan zaman yang lebih awal dan awal lagi,[45] asalkan Buddhisme memang sejenis budaya asing bagi masyarakat China. Walau bagaimanapun, tuduhan tersebut bukanlah kebenaran sejarah, ia hanya satu tektik perbahasan bagi penganut-penganut Buddhisme China dalam zaman selepas itu sahaja. Bagi Mouzi, beliau masih belum atau tidak menggunakan tektik tersebut, Mouzi cuma cuba memulakan dialog dengan budaya Cina dengan mengakui kedatangan Buddhisme ke China hanya wujud dalam Dinasti Han Timur, maka ajaran sedemikian belum sempat diketahui oleh Konfusius, juga tidak sempat dicatatkan dalam kitab-kitab klasik China, berdasarkan kebenaran sejarah tersebut, Mouzi cuba membandingkan ciri-ciri di antara ajaran Buddhisme dengan budaya Cina, dan cuba membuat ulasan terhadap keadaan tersebut, supaya orang-orang Cina sudi menerima ajaran Buddha yang masih memainkan sebagai ajaran asing ini. Perbincangan Mouzi ini juga mencerminkan bahawa, persaingan di antara Buddhisme dengan pemikiran Cina, khasnya Konfusianisme dan juga Taoisme, masih belum sampai ke taraf di mana konflik dibangkitkan dengan rumit sekali, ataupun penyebaran Buddhisme di masyarakat China masih dalam takat awal, maka pengaruhan kepercayaan asing ini masih terhad kepada golongan yang tertentu, seperti golongan intelek, maka perbincangan Mouzi dijalani menerusi Perbandingan pemikiran dan juga corak budaya yang diamalkan di antara satu sama lain. Dengan kata lain, penyebaran Buddhisme di masyarakat China, masih tidak muncul sehingga menjadi satu ancaman yang kuat terhadap budaya dan pemikiran tempatan China, maka perbincangan Mouzi cuma berniat untuk mambuat pengenalan terhadap ajaran dan budaya Buddhisme, tetapi

[45] Untuk yang lebih teliti lagi, boleh merujuk kepada Tang Yongtong (汤用彤) (1988), *Hanwei Liangjin Nanbeichao Fojiaoshi* (汉魏两晋南北朝佛教史), Zhonghua Shuju, Beijing, P.1-10.

University of Malaya

tidak dijadikan satu konflik budaya yang rumit, seperti apa yang terbangkit dalam zaman kemudian lagi.

Mouzi juga mengemukakan pandangan bahawa, "catatan dalam *Lima Kitab Klasik* (五经, Wu Jing) kemungkinan mempunyai kehilangan, catatan Buddha tidak dijumpai dalamnya, memang tidak hairan juga." (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 2c), kenyataan Mouzi ini mencermkinkan dua kenyataan: Yang pertama, catatan yang mengenai Gautama Buddha memang tidak terkandung dalam kitab-kitab klasik di China, bagi masyarakat orang-orang Cina, ia memang ajaran asing bagi zaman tersebut. Yang kedua, beliau cuba menuduhkan catatan kitab-kitab klasik yang diwarisi bagi China ini tidak sempurna, sehingga kehilangan catatan yang berkaitan dengan Gautama Buddha, ini menyebabkan catatan Gautama Buddha tidak dapat dibaca dan didapati. Tuduhan Mouzi ini memang tidak mengemukakan sebarang bukti, tetapi hanya berniat untuk memberi sempat supaya penyebaran Buddhisme di China dapat terjadi seterusnya dan pemikiaran asing ini tidak akan ditolak langsung oleh orang-orang Cina, khasnya golongan-golongan intelek yang amat mempunyai pengaruhan dalam masyarakat ini.

2.5 Persoalan terhadap nilai moral Bakti di antara Buddhisme dengan budaya Cina

Soalan ke-9 dan juga ke-10, adalah soalan yang berkaitan kepada nilai-nilai etika, khasnya pangamalan bakti (孝道) yang amat diutamakan bagi masyarakat China:

> Menurut Sutra Bakti (孝经, Xiao Jing), badan dan juga kulit serta bulu yang dimiliki oleh seseorang, adalah pengurniaan daripada ibu bapa, tidak boleh dicederai. Oleh sebab ini, semasa berhampiri saat meninggal dunia, Zeng Zi[46] (曾子) memeriksa dan mengesahkan tangan dan kaki sendiri ini tidak lumpuh dan

[46] Zeng Zi (曾子, 505s.m. - 435s.m.), nama penuhnya Zeng Shen (曾参), beliau ialah pengikut Konfusian yang terkenal, disanjungi dan dikenali sebagai Zeng Zi, di mana Zi merupakan satu panggilan penghormatan dalam zaman purba China.

University of Malaya

> sempurna lagi. Tetapi takat kini, sami Buddhisme mencukurkan rambut sehingga botak, mengapa tindak laku mereka melanggari pengajaran Konfusius, tidak sejajar dengan pengamalan seseorang anak berbakti. (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 2c)

Selagi dengan soalan ke-10:

> Rahmat yang terbaik bagi seseorang ialah memperolehi anak warisan, tindak laku yang amat tidak berbakti sekali ialah tidak mempunyai anak cucu. Bagi pengamalan seseorang sami, mereka meninggalkan isterinya dan juga menghapuskan harta benda tersendiri, ataupun berbujang sepanjang umurnya. Bagaimana pengamalannya amat menentang dengan pengamalan berrahmat dan berbakti sekali? (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 3a)

Kedua-dua soalan seperti ini, memanglah satu persoalan yang tajam sekali terhadap agama Buudha yang baru tersebar di China (Guang Xing (广兴), 2010, p. 250). Bagi budaya Cina yang menjadikan ajaran Konfusianisme sebagai idea teras, "tubuh badan sebagai pengurniaan daripada ibu bapa" dan "memperolehi anak warisan" merupakan dua konsep yang penting sekali bagin seseorang, ia merupakan isu etika yang asas sekali dan tidak dapat diberikan cabaran bagi konsep budaya Cina (Ge Zhaoguang (葛兆光), 1998, pp. 14-16)[47]. Bagi kedua-dua soalan di atas, memang berkaitan rapat dengan pandangan terhadap isu "dari mana berasalnya nyawa seseorang" serta "destinasi muktamad begi nyawa dan kehidupan seseorang", dan bagi Buddhisme dan budaya Cina, masing-masing

[47] Tetapi tidak mengabaikan dengan wujudnya aliran-aliran pemikiran dan konsep orang-orang purba yang memainkan aliran terpendam dalam pemikiran Cina, seperti kepercayaan Shaman dan pengetahuan sihir yang wujud setakat Dinasti Xia (夏), Dinasti Shang (商) dan Dinasti Zhou (周) yang memainkan Zaman Pra-Qin (先秦时代) dalam sejarah China, sebagai contoh, aliran pemikiran Yin-yang (阴阳家) memang menbekalkan sebilangan konsep dan pemikiran daripada kepercayaan Shaman dan pengetahuan sihir. Ge Zhaoguang (葛兆光) yang membincangkan Tradisi Utama (大传统) dan Tradisi Terpendam (小传统) dalam bukunya *Zhongguo Sixiangshi* (中国思想史), menyatakan bahawa bagi Tradisi Utama (大传统) dalam pemikiran Cina, memangnya Konfusianisme sering berkedudukan arus utama, dan bagi Tradisi Terpendam (小传统), walaupun ia tidak diperhatikan dan dibincangkan oleh golongan terpendidik, tetapi ia adalah meresap dalam bidang hidup masyarakat orang-orang awam, pengaruhannya tidak dapat dinafikan langsung. Ge Zhaoguang (葛兆光), (1998) *Zhongguo Sixiangshi. Vol.1* (*中国思想史.第一卷 / Sejarah Pemikiran Cina .Jilid. 1*), Universiti Fudan Chubanshe, Shanghai, P.14-16.

University of Malaya

terbentuknya pandangan yang amat berbeza antara satu sama lain (Kenneth K. S. Chen (陈观胜), 1988, p. 130). Petikan ayat kitab klasik yang terjumpa dalam soalannya, berasalkan daripada *Sutra Bakti*. Menurut *Sutra Bakti* yang disebar dengan meluasnya dalam masyarakat China selepas Dinasti Han Barat, petikan ayat tersebut boleh dijumpa dalam Bab Pengenalan (开宗明义篇), ayat yang lebih lengkap adalah seperti berikut:

> Katanya Konfusius, bakti ini merupakan asas kepada nilai moral, juga merupakan titik asal kepada segala pengajaran. …… badan dan juga kulit serta bulu yang dimiliki oleh seseorang, adalah pengurniaan daripada ibu bapa, tidak boleh dicederai, ini memang merupakan asas terhadap pengamalan moral bakti. Mengamalkan Tao supaya bertegah tersendiri, mengharumi nama sehingga masa depan, supaya mambanggai ibubapa, merupakan tujuan muktamad pengajaran moral bakti." (Shisanjing Zhushu Zhengli Weiyuanhui (十三经注疏整理委员会), 2000, pp. 3-4)

Selaginya, petikan seperti "semasa berhampiri saat meninggal dunia, Zeng Zi (曾子)[48] memeriksa dan mengesahkan tangan dan kaki sendiri ini tidak lumpuh dan sempurna lagi" ini, berasal daripada kitab *Lun Yu* yang merupakan satu kitab yang mencatatkan dialog di antara Konfusius dengan pengikut-pengikutnya. Dalam catatan kitab tersebut, didapati beberapa catatan yang berkaitan dengan Zengzi, salah satu ialah catatan yang menyatakan cerita sesaat meninggal dunia bagi Zengzi, catatannya dipetik seperti berikut:

> Zeng Zi mengalami kesakitan teruk, maka memanggil pengikut-pengikutnya dan berkata, sahkan tangan saya masih lengkap, sahkan kaki saya masih lengkap. (Qian Mu (钱穆), 2011, p. 227) [49]

[48] Zengzi (曾子, 505s.m.~435s.m.), nama penuhnya Zeng Shen (曾参), beliau ialah pengikut Konfusian yang terkenal, disanjungi dan dikenali sebagai Zeng Zi, di mana Zi merupakan satu panggilan penghormatan dalam zaman purba China.

[49] Seorang penyelidik Jepun yang bernama Yoshihide Doichi (道端良秀) pula menyatakan bahawa, "yang ditegaskan terlebih dahulu bagi syarat pertama untuk mengamalkan kebaktian ialah, sering melindungi badan tersendiri dsripada segala kecederaan,

University of Malaya

Amalan Zeng Zi sesaat meninggal dunia dan "sahkan tangan saya masih lengkap, sahkan kaki saya masih lengkap" ini, memang berhubung dengan penganjuran *Sutra Bakti* yang menyatakan "badan dan juga kulit serta bulu yang dimiliki oleh seseorang, adalah pengurniaan daripada ibu bapa, tidak boleh dicederai", maka sesaat meninggal dunia, masih membuat pengesahan bahawa segala anggota-anggota badan yang diperolehi daripada ibubapa, masih dalam keadaan sempurna dan tidak mengalami kecedaraan, bagi pengamalan Konfusianisme terhadap moral bakti, tindak laku yang sering melindungi diri-sendiri supaya tidak menyebabkan ibubapa sentiasa megalami kebimbangan, memang dianggap sebagai satu amalan yang asas bagi moral bakti, sehingga keakhiran kehidupan, masih mengesahkan anggota-anggota badan masih sempurna dikekalkan, seperti apa yang diperolehi daripada ibubapa, memang satu moral bakti yang dipuji sangat dalam budaya Konfusius. Walaupun ibubapa telah pun meninggal dunia, tetapi pengamalan moral bakti ini terkandung kepada nilai moral seseorang diri tersendiri, dan pengesahan anggota badan sendiri dikekalkan lengkap, merupakan pengamalan bakti bagi seseorang sepanjang umur dan sehingga pula saat meninggal dunia diri, masih tidak akan melupakan bakti yang diperolehi daripada ibubapa. Bagi nilai moral Konfusianisme, ini adalah penting sekali, tiada sesiapa dalam budaya dan anggota masyarakat, dapat diabaikan dengan pengamalan moral bakti ini, ia dianggap sebagai asas dan juga muktamad bagi segala nilai moral.

Antaranya, yang perlu ditimbangi dengan lebih teliti ialah, walaupun *Sutra Bakti* diistiharkan sebagai salah satu kitab daripada *Tujuh Kitab Klasik* (七经, Qi Jing) hanya terjadi selepas terbentuknya *Lima Kitab Klasik* (五经) dalam zaman Dinasti Han Barat, dan konsep *Lima Kitab Klasik* terbentuknya brdasarkan konsep Enam Khusus (六艺, Liu

jangan mambiarkan ibu-bapa merasa bimbang, inilahn yang dikenali sebagai kebaktian." Yoshihide Doichi (道端良秀), Shi Huiye (释慧岳) terjemah, (1985) Zhongguo Fojiao Fanlun (中国佛教泛论), Huayu Chubanshe, Taipei, P.199.

University of Malaya

Yi) yang telah wujud pada zaman kehidupan Konfusius.[50] Mengikut pandangan warisan bagi aliran Konfusianisme, *Sutra Bakti* ini disusunkan oleh Zengzi, salah seorang pengikut Konfusius, dan diwarisi berturut-turutan selepas itu. Selepas terbentuknya konsep *Tujuh Kitab Klasik* (七经, Qi Jing) dalam zaman Dinasti Han Timur pula, *Sutra Bakti* ini dianggap sebagai salah satu kitab klasik warisan Konfusius yang patut dibaca dan diamalkan oleh golongan intelek, termasuk juga bagi orang awam juga, pengamalan ajaran *Sutra Bakti* ini juga satu-satu kewajiban dalam sepanjang umur, konsep sebegini diwarisi dan dilanjutkan selepas Dinasti Han, dan telah dianggap sebagai satu ciri-ciri khas bagi budaya Cina. Bolehlah dikatakan, sebagai satu dinasti pertama yang memerintahi keseluruhan kawasan China,[51] kesan pengaruhan bagi Dinasti Han terhadap terbentuknya budaya Cina yang diwarisi selepasnya, memang besar sekali, khasnya memberi perhatian terhadap nilai moral bakti dan membentukkan kitab-kitab asas warisan budaya Cina melalui dasar kerajaan dan perlantikan pengawas-pengawas kerajaan, kesemua ini memang berasalkan dasar pemerintahan Dinasti Han, termasuklah *Sutra Bakti* ini dijadikan salah satu kitab resmi dan juga bacaan wajib, turut satu dasar kerajaan Dinasti Han dan diwarisi beturut-turutan kemudiannya oleh pemerintah kemudiannya dalam zaman purba China. Selepas *Sutra Bakti* diistiharkan sebagai bacaan asas dan kitab klasik oleh pemerintah Dinasti Han secara resmi, dan pemerintahan Dinasti Han memanglah agak panjang, sehingga konsep bakti yang diajar dan ditegaskan oleh *Sutra Bakti* ini, telah dibentukkan sebagai satu konsep yang awam dalam pengetahuan

[50] Enam Kemahiran (Liu Yi, 六艺) meruuk kepada kemahiran terhadap *Sutra Shijing* (诗, Puisi), *Sutra Shujing* (书经, Kitab Purba), *Sutra Li* (礼, Etiket), *Sutra Yue* (乐, Musik), *Sutra Yijing* (易经, Variasi) dan juga *Sutra Chun-qiu* (春秋, buku catatan sejarah Negara Lu). Dalam zaman Dinasti Han pula, wujudnya konsep "Lima Sutra (五经)", di mana *Sutra Musik* (乐经) yang diyakinkan sudah hilang dalam warisannya telah diabaikan langsung, maka kerajaan Dinasti Han hanya mengistiharkan lima tokoh mahir terhadap "Lima Sutra (五经)" aliran Konfusianisme. Bagi konsep terbentuknya "Tujuh Sutra (七经)" ataupun "Tujuh Kitab (七典)", ada yang merujuk kepada "Enam Kemahiran (Liu Yi)" ditambahkan dengan *Sutra Bakti* dimama digalakkan supaya mengaji dengan telitinya sezaman Dinasti Han Barat dan juga Dinasti Han Timur. Ada pula yang mengatakan bahawa "Tujuh Sutra (七经)" ataupun "Tujuh Kitab (七典)" meruuk kepada "Lima Sutra (五经)" yang mengabaikan *Sutra Yue* (乐经) yang terhilang, turut menambahkan *Sutra Bakti* dan Kitab *Lun Yu* (论语) ke dalamnya. Kitab *Lun Yu* (论语) memang penting dan popular sezaman Dinasti Han, tidak mengira ia dianggapkan sebagai "Tujuh Sutra (七经)" atau tidak.

[50] Kata ini sebenarnya mengabaikan Dinasti Qin yang hanya muncul selama sembilan belas tahun dalam sejarah China. Pada hakikatnya, kebangkitan Dinasti Qin memang penting sekali, walaupun ia terwaris dalam tempohn yang singkat sahaja.

[51] Kata ini sebenarnya mengabaikan Dinasti Qin yang hanya muncul selama sembilan belas tahun dalam sejarah China. Pada hakikatnya, kebangkitan Dinasti Qin memang penting sekali, walaupun ia terwaris dalam tempohn yang singkat sahaja.

University of Malaya

masyarakat orang Cina, konsep bakti memang dibentukkan sebagai satu konsep asas dalam pengamalan moral dalam kehidupan masyarakat China, segala tindak laku yang bertentangan dengan nilai bakti dan juga pengajaran *Sutra Bakti*, memang akan dipersoal oleh anggota-anggota masyarakat, khasnya daripada golongan intelek. Selepas Dinasti Han pula, *Sutra Bakti* terus dianggap sebagai kitab klasik resmi yang asas sekali juga dalam pemerintahan dinasti yang kemudiannya,[52] dalam satu jangka masa yang agak panjang, boleh dikatakan jangka itu dilanjutkan sehingga kehapusan peperiksaan tradisi kerajaan yang dilaksanakan oleh kerajaan pusat China pada tahun 1905, pengaruhan dan juga kesucian *Sutra Bakti* tetap wujud di masyarakat China, bagi golongan bangsawan, pegawai kerajaan tinggi dan juga para orang awam, memang memberi sanjungan dan mengamalkan ajaran yang terkandung dalam *Sutra Bakti* ini.[53] Dengan latar belakang sebegini, setakat penyebaran Buddhisme ke China pada zaman Dinasti Han Timur menerusi kedatangan perdagang-perdagang asing ke China, (Ji Xianlin (季羡林), 1998, p. 107~215)[54] dan secara beransur-ansurnya, kepercayaan baru ini diketahui dan diterima

[52] Yoshihide Doichi (道端良秀) turut manyatakan bahawa, "Yang dikatakan dengan kitab asas Konfusianisme, iaitu 'Empat kitab (四书) yang merujuk kepada Kitab *Lun Yu* (论语), *Da Xue* (大学), *Zhong Yong* (中庸) dan *Menzius* (孟子), juga dengan Lima Sutra (五经) yang merujuk kepada *Sutra Yijing* (易经), *Sutra Shijing* (诗), *Sutra Shujing* (书经), *Sutra Li* (礼), *Sutra Chun-qiu* (春秋), termasuk juga *Sutra Bakti*. Akan tetapi, nilai moral perlaksanaan yang dinyatakan meluas ini, adalah terkumpul kepada *Sutra Bakti*. Adalah sesuai jika mengatakan bahawa, *Sutra Bakti* memang meringkaskan segala ajaran dalam Empat kitab (四书) dan juga Lima Sutra (五经)." Merujuk Yoshihide Doichi (道端良秀), Shi Huiye (释慧岳) terjemah, (1985) Zhongguo Fojiao Fanlun (中国佛教泛论), Huayu Chubanshe, Taipei, P.187. Di sini perlu dijelaskan bahawa, Empat kitab (四书) dianggap sebagai sekumpulan kitab yang penting dalam pengajian terhadap aliran Konfusianisme, ia hanya wujud selewatnya zaman Dinasti Song, berbanding dengan kenyataan Yoshihide Doichi (道端良秀), adalah hampir seribu tahun selepas zaman tersebut. Maka anggapan yang dikemukakan oleh Yoshihide Doichi (道端良秀) bukannya benar sekali. Selepas kemunculan Empat kitab (四书) dalam zaman Dinasti Song, maka ia telah mengantikan kepentingan Lima Sutra (五经) dalam pengajaran Konfusianisme dan juga budaya Cina. Dengan ini, wujudnya kepentingan Lima Sutra (五经) dan Empat kitab (四书), bukanlah dalam masa yang sama, mereka adalah saling menganti di antara satu sama lain. Walau bagaimanapun, kenyataan Yoshihide Doichi (道端良秀) yang menegaskan kepentingan *Sutra Bakti* dalam aliran Konfusianisme dan juga budaya Cina, sehingga menjadi buku ringkasan terhadap ajaran Konfusianisme, mahupun dalam zaman Lima Sutra (五经) atau Empat kitab (四书), ia turut tidak bersalah sama sekali.

[53] Juga kenyataan daripada Yoshihide Doichi (道端良秀) yang mengatakan bahawa, "Oleh sebab *Sutra Bakti* adalah sepesifik untuk menyatakan pengamalan sikap berbakti, maka amat diberi perhatian oleh orang-orang Cina. Justerusnya, nota penjelasan yang dibuat terhadap *Sutra Bakti* ini telah terkumpul dengan bilangan yang banyak. Jikalau merujuk kepada "Buku Lengkap bagi *Sutra Kebaktian* (孝经大全), akan mengetahui bahawa mulai daripada Dinasti Han ada satu orang yang membuat nota penjelasan, sehingga Dinasti Ming di mana buku tersebut disusuni, sebanyak seratus lapan puluh dua orang yang membuat nota penjelasan, di antaranya ada juga nota penjelasan yang dibuat oleh maharaja, seperti Maharaja Wu Dinasti Liang (梁武帝), Maharaja Jian Wen Dinasti Jin Timur (简文帝), Maharaja Xiao Ming Dinasti Wei Utara (后魏孝明帝), Maharaja Xuan Zong Dinasti Tang (唐玄宗), Maharaja Gao Xong Dinasti Tang (唐高宗), Maharaja Cheng Zu Dinasti Ming (明成祖), Maharaja Shi Zong Dinasti Qing (清世宗). Nota penjelasan yang ditulis oleh para Maharaja tersebut perlu diberi perhatian yang lebih." Merujuk Yoshihide Doichi (道端良秀), Shi Huiye (释慧岳) terjemah, (1985) Zhongguo Fojiao Fanlun (中国佛教泛论), Huayu Chubanshe, Taipei, P.187-188.

[54] Menurut penyelidikan Ji Xianlin (季羡林), perkembangan Buddisme memang berkait rapat dengan sokongan daripada golongan perniaga di tempat asalnya India, begitu juga bagi penyebarannya ke luar India, termasuk juga ke China, juga berhubung rapat dengan kegiatan-kegiatan perniaga asing ke China. Merujuk artikel Ji Xianlin (季羡林) yang bertajuk "Perniaga-perniaga dan Buddhisme", Ji Xianlin (季羡林), (1998) *Kerja Lengkap bagi Ji Xianlin. Vol.7: Buddhisme* (季羡林文集.第七卷:佛教), Jiangxi Jiaoyu Chubanshe, Nanchang, P.107-215.

University of Malaya

oleh orang Cina sebagai salah satu pengamalan kehidupan mereka, ia mesti memberi tindak balas yang sesuai terhadap konsep nilai moral bakti yang telah terbentuk dan juga sebagai satu pengamalan kehidupan orang Cina, supaya pengamalan budaya yang berbeza dengan budaya Cina, dan ia dianggap sebagai bertentang hebat dengan pengamalan bakti oleh masyarakat China ini, dapat dijelaskan dengan lebih sempurna lagi.

Walaupun bagi konsep orang Cina secara sejarah, terdapat juga "beribu-ribuan rakyat dilahiri Tuhan (天生万民)" atau "para rakyat awam dilahiri Tuhan (天生蒸民)" [55], tetapi ini hanya konsep metafizik, ia bukan satu kenyataan yang dialami oleh keramaian orang-orang awam. Secara pengalaman yang benar sekali, adalah seperti kenyataan bagi Konfusianisme, semua orang memang dilahirkan oleh ibubapa masing-masing, ini adalah seperti konsep yang dinyatakan sebagai nyawa seseorang memang "adalah pengurniaan daripada ibu bapa (受之父母)" dalam *Sutra Bakti*, dengan selanjutnya, hubungan erat secara biogafi di antara anak dengan ibubapa ini, dianggap penting dan dijadikan sebagai satu bentuk yang mencerminkan pengekalan nyawa bagi seseorang, ini memang satu pandangan am yang khusus dan penting bagi Konfusianisme. Corak fikiran yang sedemikian, memanglah amat berbeza dengan Buddhisme yang berasal dari India, di mana latar belakang budaya dan sejarah perkembangannya adalah berlainan besar.

Berbanding dengan konsep Konfusianisme, bagi isu kelahiran manusia pada takat terawalnya, agama India pada zaman purbanya, menganggapkan manusia berasal daripada kelahiran Brahma, iaitu Tuhan Ciptaan Dunia. Sebelum kebangkitan Buddhisme di India, orang-orang Aryan yang menganuti agama Veda, telah mengistiharkan hubungan manusia awam dengan Tuhan, iaitu mengemukakan bahawa manusia awam

[55] Frasa pertama dipetik daripada *Kitab Zhuangzi* Bab "Tiandi (天地)", manakala frasa kedua dipetik dariada *Kitab Shijing* (诗经) dengan puisi "Zheng Min (蒸民)" dalam Bab "Tang Zhi Shi (荡之什)".

University of Malaya

memang mempunyai hubung kelahiran, dan manusia sebagai pihak yang "dilahiri" serta Tuhan sebagai pihak yang "melahiri", kenyataan ini telah tercatat dalam *Rg-Veda*, iaitu sutra klasik yang tertua di India. Bagi pdanang ini, Takakusu Junjiro (高楠顺次郎, 1866-1945) dan pelajar pengikutnya Yasukata Kimura (木村泰贤, 1881-1930), dua intelek Jepun yang penting pada abad-20, telah memaparkan pendapatan mereka dalam buku *Sejarah agama dan falsafah India* seperti berikut:

> Menurut "Purusa Sūkta (10,90)" dalam catatan *Rg Veda*, menyatakan bahawa alam sejagat sertai para deva-devi dengan manusia, semuanya berasalkan perkembangan Purusa, ini memang mengistiharkan manusia mampunyai hubungan abang-adik dengan para deva-devi. (Takakusu Junjirō (高楠顺次郎), Kimura Takayama (木村泰贤), 1991, p. 106)

Dalam buku yang sama juga, mereka juga berkata:

> Dalam bab "Purusa Sūkta" yang terkandung dalam seksyen ke-sepuluh Sutra Rg Veda, menyatakan berasalkan kepala bagi Purusa, melahirkan Brahmin, daripada bahu Purusa, Rajanya dilahirkan, daripada paha Purusa, Vaiśya dilahirkan, daripada bahu kaki, Sūdra dilahirkan. (Takakusu Junjirō (高楠顺次郎), Kimura Takayama (木村泰贤), 1991, p. 317)

Justerusnya, dalam biografi Gautama Buddha yang diwarisi berturut-turutan dari India ke China, sebagai contohnya jawapan bagi soalan pertama yang disetkan dalam *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*, penerangan Mouzi terhadap kelahiran Gautama Buddha, teleh menegaskan bahawa Gautama "dilahirkan daripada ketiak ibudananya" (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 1c), ini memang mencerminkan golongan bagi keluarga Gautama Buddha ialah golongan Rajanya, dan ini memang selaras dengan kenyataan "Purusa Sūkta" dalam *Sutra Rg Veda*. Bagi konsep masyarakat dan juga agama

University of Malaya

India, walaupun hubungan di antara anak dengan ibubapanya adalah jelas sekali, tetapi ini bukan satu hubungan yang unik sekali, selainkan ini, masih wujudnya hubungan di antara manusia dengan deva-devi, dan segala makluk ini, adalah berasal daripada Purusa. Bagi Purusa ini, ia merupakan satu kewujudan mahupun sebagai manusia tetapi juga sebagai deva, Purusa berupaya melahiri segala nyawa, termasuk manusia dengan pelbagai golongan dan juga para deva-devi, dan Purusa juga berasal daripada Tuhan yang tercatat dalam *Sutra Rg Veda*. Berdasarkan konsep ini, manusia yang terdiri daripada berbagai golongan dan juga para deva-devi, memang mempunyai asal-usul yang sama, mereka mempunyai hubungan yang erat seperti saudara-mara. Dengan ini, bagi teologi sebegini, asalnya manusia dan juga deva-devi dalam alam sejagat ini, adalah merujuk kepada Purusa, ini telah dijadikan alasan pengetahuan agama di India, termasuk juga Buddhisme yang terbangkit selepas itu. Walaupun Buddhisme memang mempunyai kenyataan yang berbeza dan telah berkembang dengan melanjutnya terhadap konsep ini, tetapi sebagai latar belakang bagi agama India, ia memang penting dan perlu difahami terlebih dahulu.

Berdasarkan alasan tersebut, bagi budaya agama India, asal usulnya kemunculan manusia di dunia ini, merupakan satu topik yang lebih asas bagi perbincangan isu hidup manusia. Bagi teologi yang terbentuk dalam agama India, segala kewujudan yang bernyawa,[56] termasuklah manusia awam dan juga deva-devi dengan taraf yang berbeza, memang dilahiri daripada satu sumber yang sama, iaitu Purusa. Berbanding dengan hubungan di antara anak dengan ibubapanya, hubungan secara teologi ini, dianggap sebagai lebih asas lagi. Hubungan antara manusia dan ibubapanya, adalah satu hubungan secara biologis, ia hanya dibentukkan dengan berdasarkan badan yang diperolehi oleh seseorang secara fisik, tetapi kehidupan manusia bukan bergantung kepada badan fisik sahaja, secara teologi, ia memang mempunyai jiwa yang lebih metafisik. Kalau

[56] Terdapat juga kepercayaan dan ajaran agama di India yang menegaskan bahawa tumbuh-tumbuhan juga mempunyai nyawa rohani, kenyataan yang sebebutkan sebagai kelahiran semula ini meliputi bentuk nyawa tumbuh-tumbuhan pula. Akan tetapi, kenyataan sedemikian tidak membawa kesan pengaruhan terhadap Buddhisme China, khasnya dalam dokumen *Karya Mouzi untuk menyelesaikan Kekeliruan*, memang tidak membincangkan konsep tersebut, jadi boleh diabaikan sahaja dalam perbincangan ini.

University of Malaya

mengambil timbang dengan kewujudan nyawa secara teologi, maka latar belakang secara pemikiran bagi Buddhisme yang berasal dari India ini, memang mempunyai corak pemikiran yang berbeza dengan konsep yang terkandung dalam *Sutra Bakti* yang disebar dengan meluas sekali dan mempunyai pengaruhan yang besar di China, khasnya setakat penyebaran Buddhisme di China, konsep tersebut telah menjadi konsep umum di masyarakat China dalam zaman Dinasti Han.

Selaginya, kandungan yang dikemukakan dalam soalan yang ke-lima belas, adalah mengaiti dan membandingkan kedua-dua Buddhisme dan Konfusianisme dengan nilai-nilai moral etika. Di antaranya khas bertumpu kepada perbincangan Kebajikan (仁, Ren) dan juga Kebaktian (孝, Xiao). Perbincangan ini, menunjukkan dengan jelas sekali terhadap perbezaan nilai asas dari segi nilai-nilai moral erti di antara Buddhisme dengan pemikiran Cina, khasnya juga Konfusianisme:

> Tanyanya, memberikan harta-benda ayahanda kepada orang-orang yang tidak dikenali, tidak sesuai dianggap sebagai murah hati. Jikalau ibubapa masih hidup, tetapi mengorbankan diri-sendiri untuk membantu orang lain, pengamalan ini tidak sesuai dianggap sebagai kebajikan. Kini menurut katanya sutra Buddhisme bahawa, Putera Siddhartha mendermakan harta-benda ayahanda kepada orang-orang yang tidak dikenali sahaja, gajah yang amat dihartai dalam negeri dikurniakan kepada negara musuh, isteri tersendiri diberi sahaja kepada orang lain. Pengamalan ini tidak mengutamakan memberi hormatan terhadap ibubapa tersendiri, tetapi memberi hormatan kepada orang lain, ini memang menentangi adat sopan yang normal sekali. Tidak menyayangi ibubapa tersendiri, tetapi menyayangi orang lain, ini memang menentangi moral. Sebenarnya, Siddhartha ini tidak berbakti dan juga tidak berkebajikan terhadap keluaranya, tapi Ia disanjungi oleh Buddhisme, bukannya ini hairan? (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, pp. 3c-4a)

University of Malaya

Soalan ini yang disebutkan dengan "menurut katanya sutra Buddhisme (佛经云)", antaranya memetikkan kenyataan yang berkaitan dengan pengalaman "Putera Siddhartha (太子须大拏)", sentiasa dijadikan satu bukti perbincangan oleh para penyelidik zaman kini, supaya dengan mengunakan kenyataan ini, maka masa penulisan dokumen Mouzi ini bolehlah ditentukan dalam zaman penterjemahan Sami Kang Senghui terhadap *Sutra Enam Paramita* di Jian Ye (建业 (kininya sebagai Nanjing 南京 yang terletak di Provinsi Jiangsu), dan ini hanya berlaku dalam tahun 251, iaitu semasa pemerintahan Dinasti Wu (吴国) di selatan China pada zaman Tiga Negara. Anggapan ini dibuat adalah oleh sebab, menurut warisan sutra-sutra Buddhisme dalam Bahasa Cina yang diketahui sehingga takat sekarang, catatan yang berkaitan dengan "Putera Siddhartha (太子须大拏)", iaitu salah satu hayat yang dialami oleh Gautama Buddha sebelum kesedarannya menjadi Buddha, dan kenyataan ini terjumpa dalam sutra-sutra Buddhisme yang diterjemahkan dalam Bahasa Cina, hanyalah setakat penterjemahan Sami Kang Senghui terhadap *Sutra Enam Paramita*, di mana beliau mengembarak dari Jiaozhi ke Jianye, dan menurut catatan dokumen sejarah China, kitab ini diperterjemahi ke Bahasa Cina hanya dalam tahun 251. Justerus ini, jikalau pengarang dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* ini merupakan orang Dinasti Han Timur, ia sememangnya tidak mampu melanjutkan hidupnya sehingga tahun 251 dan dapat membaca kitab yang diterjemahi oleh Sami Kang Senghui tersebut. Berdasarkan petikan *Sutra Enam Paramita* yang terjumpa dalam dokumen Mouzi ini, maka Mouzi sebagai nama pengarang dokumen ini, hanya bertindak sebagai satu nama palsu yang digunakan, ia semestinya satu dokumen yang dikarang selepas tahun penterjemahan *Sutra Enam Paramita* oleh Sami Kang Senghui, iaitu tahun 251, dan nama pengarangnya tidak diketahui sahaja. Bagi pandangan ini, terdapatnya sebilangan pengyelidik yang menyokonginya, tetapi juga terdapatnya sebilangan penyelidik yang berpendapat bahawa ia belum sampai takat untuk membuat satu kesimpulan yang kukuh sekali, ia perlu dipertimbangi dengan lebih mendalam dengan

University of Malaya

bukti-bukti yang lebih lagi. Dengan begini, maka isu ini masih belum mancapai satu kesimpulan yang diterima ramai lagi (Ren Jiyu (任继愈), 1985, pp. 199-201). Bagi penyelidik ini, topik perbincangan dengan tahun penulisan ini hanya diabaikan, asalkan masih terjumpanya data-data yang lebih lanjut untuk mambuat pertimbangan yang baru, maka hanya akan bertumpu dengan isu kdanunagan permikiran dan konflik nilai-nilai moral sahaja.

Persoalan yang dikemukakan dalam tanyaan tersebut, adalah berdasarkan nilai-nilai moral yang amat dianggap penting sekali dalam budaya Cina, khasnya nilai Kebajikan (仁) dan juga Kebaktian (孝) yang sentiasa ditegaskan oleh Konfusius. Bagi konsep nilai Kebajikan , ia memang boleh diterangi dan ditaksirkan dengan beberapa makna yang berlainan (Ge Zhaoguang (葛兆光), 1998, pp. 179-181), menurut kegunaannya dokumen yang berlainan. Mengenai kegunaan Kebajikan , Konfusius pula pernah mentaksirkannya sebagai "belas kasihan (爱人)" (Penterjemahan Kutipan Perbicaraan Konfusius (论语选译), 2016, p. 190) [57], tetapi menurut definisi Konfusianisme, ini tidak bermakna mengasihi orang di dunia merata-rata ini dengan tidak berasingan sekali. Sebenarnya, bagi kenyataan dan pengamalan Konfusianisme, mengasih orang yang sebagai satu pengamalan "Kebajikan", merupakan satu pengamalan kekasihan seseorang dengan mengikuti kerapatan hubungannya di antara satu sama lain, dan keintiman hubungannya ditentukan menurut bubungan darah. Dengan preset sedemikian, kekasihan yang lebih memang diberikan kepada orang yang berhubungan darah yang lebih erat, juga dengan sebaliknya. Pendirian Konfusius ini, bukan skemukakan hanya secara pembentukan teori sahaja, tetapi lebih berdasarkan pengalaman tersendiri dan juga bagi keramaian orang, lalu manjadikan kenyataan ini sebagai satu teori

[57] "Fan Chi (樊迟) bertanya tentang budi,Konfusius berkata: 'Belas kasihan.", terkandung dalam *Bab 12,22 Lun Yu.Yan Yuan*. Kebanyakan petikan ayat daripada Kitab Lun Yu berdasarkan versi terjemahan Bahasa Melayu oleh Xu Mingyue (徐明月) dan Noor Kamilah Mohamed dalam buku Penterjemahan Kutipan Perbicaraan Konfusius (论语选译), petikan yang tidak didapati dalam buku ini, adalah terjemahan pengkaji tersendiri.

University of Malaya

kemoralan pemikirannya. Dengan ini, hubungan keintiman yang terpenting sekali bagi seseorang, sememangnya hubungan di antara anak dengan ibubapanya, dan diikuti dengan abang-adiknya dan saudara-mara, akhirnya baru ke orang-orang awam. Bagi konsep Konfusianisme, hubungan keluarga adalah sentiasa dianggap lebih erat dan penting, kalau berbanding dengan hubungan awam masyarakat, sebab hubungan ini diikatkan dengan hubungan darah, dan hubungan darah ini merupakan satu hubungan yang semula jadi, ia tidak akan diubahkan oleh mana-mana pengamalan masyarakat. Di antaranya, hubungan begi anak dengan ibubapa, adalah ditegaskan sekali sebagai asas bagi segala hubungan masyarakat manusia. Jikalau "ibubapa masih hidup, tetapi mengorbankan diri-sendiri untuk membantu orang lain, pengamalan ini tidak sesuai dianggap sebagai kebajikan (二亲尚存，杀己代人)", maka pengamalan ini walaupun menunjukan berani, tetapi bagi pertimbangan Konfusianisme, ia memang satu pengamalan yang tidak berbakti (孝), sebab ia akan menyebabkan kesedihan ibubapa, tambahan pula akan menyebabkan kehilangan penjagaan hidup bagi ibubapa yang sudah tua ini. Dengan segi pertimbangan ini, ia memang bertentangan dengan nilai moral Kebajikan yang ditegaskan oleh Konfusianisme pula. Selaginya, persoalan tersebut juga menegaskan bahawa "pengamalan ini tidak mengutamakan memberi hormatan terhadap ibubapa tersendiri, tetapi memberi hormatan kepada orang lain, ini memang menentangi adat sopan yang normal sekali", juga mencerminkan asas pertimbangan yang mengasaskan memberi kekasihan sepatutnya menuruti keeratan hubungan keluargan dan lalu masyarakat awam, jika tidak demikian, maka ia dianggap sebagai satu pengamalan yang tidak sesuai sekali. Dari segi timbangan Konfusianisme, ini adalah satu pengamalan yang bertentang sekali dengan nilai kesopanan (礼, Li) yang juga sering dibinbcang dan dianggap penting dalam teori pengamalan Konfusianisme.

Nilai moral Kebajikan dan juga Kebaktian yang diamalkan menuruti hubungan darah antara anggota-anggota skeluarga, dalam pengamalan politik dalam zaman purba

University of Malaya

China, mereka merupakan nilai yang berbeza, tetapi tidak berkonflik di antara satu sama lain. Pengamalan politik dalam zaman Dinasti Zhou, merupakan satu politik yang diikati erat dengan hubungan darah sekeluarga, dan dalam pengamalan sedemikian, golongan yang memegangi kuasa pemerintahan dari segi politik, dalam sentiasanya merupakan kedudukan generasi yang tinggi dalam hubungan sekeluarga. Dengan ini, pengamalan Kebaktian ini bukan sahaja diamalkan dalam bidang kehidupan keluarga, tetapi juga dalam bidang politik dan hal ehwal kerajaan. Bagi golongan bawah yang diperintahi, sikap hormat dan mematuhi pemerintahan dari pemimpin, juga satu pengamalan Kebaktian. Akan tetapi, perkembangan politik dalam zaman purba China, menjadikan golongan pemerintahan tidak lagi terhad kepada anggota-anggota skeluarga bangsawan sahaja, kuasa politik dan kedudukan dalam kerajaan dapat diperolehi atau dikurniakan menurut kebolehan dan sumbangan seseorang, dan bukan semestinya berdasarkan hubuangan darahnya dengan pemerintah. Dengan perkembangan ini, nilai moral kebaktian tidak sesuai diamalkan dalam bidang politik, ia hanya terhad dalam hidup keluarga sahaja, dan satu lagi nilai moral yang menegaskan pengamalan kesetiaan terhadap pemerintah pula dicadangkan, iaitu Kesetiaan (忠). Jikalau munculnya satu keadaan di mana pengamalan Kesetiaan (忠) berkonflik dengan pengamalan Kebektian (孝), iaitu jikalau pengorbanan untuk negara yang memenuhi nilai Kesetiaan (忠) berkonflik dengan Kebaktian, mala pengamalan Kesetiaan (忠) kepada pemerintah dan juga negera diutamakan sekali, berbandingan pengamalan Kebaktian terhadap ibubapa dan keluarga tersendiri. Perbezaan di antaranya ialah, nilai Kesetiaan (忠) ditegaskan dalam bidang politik, dan nilai Kebaktian diamalkan dalam hidup keluarga. Dalam kemunculan konfilk di antara pengamalan kedua-dua nilai moral tersebut, pengamalan politik dan sumbangan kepada negara diutamakan sama sekali, berbandingkan dengan kepentingan hubungan darah dalam keluarga. Manakala, jikalau tidak munculnya konflik di antara isu politik dan negara dengan isu keluarga, maka dalam keadaan “ibubapa masih

University of Malaya

hidup, tetapi mengorbankan diri-sendiri untuk membantu orang lain, pengamalan ini tidak sesuai dianggap sebagai kebajikan", termasuklah pengamalan tujuan keagamaan, ini memang dianggap sebagai satu sikap yang amat bertentangan dengan nilai moral Kebaktian, di mana ia sentiasa dijadikan satu pengamalan yang penting dalam perbincangan Konfusianisme. Dengan kata lain, ia merupakan satu tindak laku yang tidak berbakti bagi Konfusianisme.

Akan tetapi, bagi pandangan Buddhisme, memang terdapatnya konsep kenilaian yang amat berbeza. Bagi Konfusianisme, sama ada bagi nilai moral Kebaktian yang merupakan satu pengamalan bidang keluarga dan juga bidang politik sebelumnya, ataupun bagi nilai moral Kesetiaan (忠) yang ditegaskan dalam bidang politik kemudiannya, kedua-dua ini hanya tergolong dalam kenilaian amalan dan hubungan masyarakat kemanusiaan. Walaupun wujudnya "Memindahi Kebaktian dengan pengamalan Kesetiaan (移孝作忠)" dalam perkembangan konsep selepas Dinasti Han, tetapi ini adalah muncul oleh kerana perasingan di antara pengamalan politik dengan hubungan darah keluarga dalam perkembangan politik, maka dalam isu Kesetiaan (忠) dan Kebaktian tidak dapat diamalkan dengan sempurna sekali, nilai Kesetiaan (忠) lebih ditegaskan sekali dari segi politik dan juga hal ehwal negara, berbanding dengan nilai moral Kebaktian yang lebih diamalkan dalam hubungan darah keluarga. Dari segi pertimbangan Konfusianisme dan juga budaya Cina, ini tidak bolehlah dianggap sebagai tidak munasabah. Akan tetapi, bagi Buddhisme yang berasal dari budaya asing, memang mempunyai dasar pertimbangan yang tidak sama sekali. Pada asalnya, hal ehwal agama dikuasai oleh golongan yang tertentu, iaitu golongan Brahmin, manakala hal ehwal politik dan ketenteraan pula dikuasai dan dianggap sebagai tanggung jawab bagi golongan yang berlainan, iaitu golongan Rajanya. Dengan struktur masyarakat yang sebegini, kedudukan masyarakat mereka adalah jelas sekali menurut teologi agama. Dalam amalan ini, hal ehwal keagamaan dan hal ehwal pemerintahan, memang merupakan satu corak

University of Malaya

pembahagian kerja dalam masyarakat, maka mereka yang berjuang untuk mengejari pencapaian agama ataupun pencapaian politik, memang merupakan peranan kelas sosial mereka, tidak akan terbangkitnya persoalandalam mana-mana corak. Golongan Brahmin diperkurniakan kesucian dalam kepercayaan agama, walaupun mereka juga mengamalkan hidup keluarga dan mewariskan tanggung jawab mereka berketurunan dari bapa kepada anak-cucu, tetapi mereka tetap memainkan tanggung jawab yang khusus dalam bidang agama, dan hal ehwal dan kepercayaan ini diterima dan meliputi kesemua anggota masyarakat India. Kumpulan sami-sami yang muncul menerusi perkembangan dan refomasi Brahmanisme pada zaman purba, juga mengamalkan hidup keagamaan dalam masyarakat, mereka yang meninggalkan hidup keluarga dan tertumpu sepanjang hayat dalam pengamalan agama, sebenarnya hanyalah melanjutkan satu pengamalan dalam peringkat kehidupan yang dikenali sebagai *Vanaprastha* dan dilanjuti dengan *Samyasa*, dan kedua-dua ini memang satu pengamalan tradisi bagi golongan Brahmin, dan pengamalan ini memang berselaras dengan meninggali hidup keluarga. Oleh yang demikian, pengamalan sami-sami yang meninggali hidup keluarga, adalah berasal daripada tradisi golongan Brahmin, refomasi agama ini bukanlah diamali dengan corak yang baru, tetapi masih mempunyai hubungan yang erat dengan tradisi agama yang telah diterima luas oleh masyarakat India, konflik budaya tidak akan terbangkit dalam masyarakat India pada zaman itu.

Bagi stuktur masyarakat China, tidak terdapatnya golongan agama yang dianggap sebagai golongan khas. Sebaliknya, bagi stuktur masyarakat China pada zaman purba, kesemua anggota-anggota masyarakat diliputi dalam kuasa pemerintahan politik, termasuklah golongan agama. Segala pembahagian kerja dalam masyarakat, adalah dilaksanakan di bawah pemerintahan kuasa politik, dan mereka yang memainkan peranan dalam hal ehwal keagamaan, juga boleh dikatakan bahawa adalah berkhimat untuk pemerintah dan dinasti (Wright, 2009, pp. 33-47). Penyebaran Buddhisme dari India ke

University of Malaya

Negeri China, moral kenilaian yang keagamaan yang lebih keindiaan ini, juga dikenali dan disebarkan di masyarakat China, maka wujudnya konflik budaya di antara kedua-dua budaya ini. Sebagai contoh, yang dikemukakan dalam soalan Mouzi ini yang berbunyi "ibubapa masih hidup, tetapi mengorbankan diri-sendiri untuk membantu orang lain, pengamalan ini tidak sesuai dianggap sebagai kebajikan", bagi pandangan Buddhisme dari segi budaya India, ia memang tidak menjadi konflik dengan moral keluarga, jikalau ia merupakan satu pengamalan agama, maka akan dipertimbangkan dari segi tujuan dan moral keagamaan, tetapi tidak akan mengabungkan moral keluarga dan juga masyarakat awam untuk mempersoalkan pengamalan ini, soalan seperti "ibubapa masih hidup" tidak akan menjadi konflik. Ini bermakna, pengamalan agama adalah suci dan diperasingkan dalam hal ehwal keluarga dan masyarakat, termasuk pula bidang politik. Manakala dalam budaya Cina, jikalau wujudnya pengamalan ini, yang pertama sekali, ia sememangnya akan dipertimbangi dari segi moral keluarga dan masyarakat, walaupun ia satu hal ehwal agama. Sebenarnya, secara tradisi, keluarga sentiasa dijadikan asas bagi struktur masyarakat China, perancaman bagi sruktur dan kestabilan aganisasi keluarga, akan dituduhkan sebagai amalan yang mengancami struktur masyarakat. Isu konflik budaya di antara Buddhisme dengan masyarakat China ini, memanglah tidak dapat diterangi dengan sebulat. Bagi Mouzi, penerangan yang dikemukakan, juga mengasaskan faedah yang akan diperolehi oleh masyarakat, seperti berikut:

> Jika menunjukkan satu kelebihan yang besar, maka kesilapan kecil tidak payah dipertimbangkan lagi. Orang-orang yang berjaya dari segi pencapaian moral tidak akan degil sentiasa sahaja. Putera Siddhartha menyedari dunia ini tidak akan sentiasa dalam keadaan kekal, harta benda memangnya bukan kepunyaan tersendiri, lalu menderma supaya mencapai kesedaran dharma, ini menyebabkan tanah airnya memperolehi manfaat, negara musuh tidak akan menyerangkan negaranya. Selaginya Ia menjadi seorang Buddha, ahli sekeluarganya pula memperolehi rahmat daripada dharma. Jikalau ini

University of Malaya

> dianggapkan sebagai kelakuan yang tidak berbakti, ini dituduhkan sebagai tidak berkebajikan, maka apatah lagi akan berkebakti dan berkebajikan kepada keluarganya lagi? (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, pp. 3c-4a)

Jawapan yang diberi oleh Mouzi sebegini, jelaslah sekali tidak dapat menafikan perbezaan yang wujud dalam kedua-dua budaya Buddhisme dan budaya Cina, penerangannya cuma menegaskan pencapaian dan keagongan yang diistiharkan oeh Gautama Buddha, supaya menrasionalisasikan persoalan yang menjadi topik perbincangan ini.

Orang-orang Cina, khasnya intelek dalam zaman purba China mempersoalkan Buddhisme dengan nilai moral Kebaktian, sebenarnya tidak mandanakan bahawa, hanyalah budaya Cina atau Konfusianisme yang menegaskan kebaktian terhadap ibubapa, dan ajaran Buddhisme yang berasalnya di India, tidak mementingkan dan mengamalkan tindak laku tersebut. Apa yang menjadikan perbezaan ini ialah, dalam pengmalan hayat seseorang, perjuangan seseorang tersendiri untuk mencapaikan tujuan hayatnya, memang merupakan satu pengamalan yang normal bagi seseorang, ia memang diterima ramai oleh masyarakat awam. Ini bermakna,dalam masyarakat India, seseorang meninggalkan keluarganya, hanya untuk tujuan keagamaannya, pengamalan ini tetap diterima dan dihormati oleh masyarakat, ia merupakan satu tujuan yang suci dan bernilai. Akan tetapi, dalam masyarakat China sebelum kedatangan Buddhisme dan tersebar sebagai satu kepercayaan dalam masyarakat, isu sedemikian memang tidak wujud, dan nilai Kebaktian dan juga nilai Kesetiaan (忠) merupakan pengamalan moral yang wajib bagi semua anggota-anggota masyarakat, dan kedua-dua ini merupakan satu pengamalan dalam bidang hidup masyarakat, asalkannya dalam bidang hidup keluarga ataupun dalam bdang politik dan negara.

University of Malaya

Konflik konsep nilai di antara Buddhisme dengan Konfusianisme di China, masih dikemukakan dalam soalan ke-17, di mana tertumpu terhadap perbincangan sikap kemewahan dan berjimat cermat:

> Tanyanya: katanya Konfusius, pengamalan mewah memang menunjukkan sikap kurang rendah hati, kalau berjimat cermat maka menunjukkan sikap yang ikhlas terhadap kebenaran. Berbanding dengan menunjukkan sikap yang kurang rendah hati, lebih baiklah menunjukkan sikap ikdlas dalam pengamalan. Katanya Shu Sun (叔孙), sikap berjimat cermat ialah satu pengamalan yang selaras dengan pengamalan moral, dan sikap menunjukkan kemewahan memang satu dosa yang besar. Kini Buddhisme mendorong supaya mendermakan segala wang kepunyai sebagai satu pengamalan yang bernama harum, dan menyanjungi orang yang memberikan kesemua harta benda kepada orang. Bagaimana pengamalan ini mendapati sebarang berkat? (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, pp. 3c-4a)

Dalam petikan ini, yang dinyatakan sebagai "katanya Konfusius" ini, adalah berasal daripada Bab Shu Er (述而篇) bagi kitab *Lun Yu*, petikan ayat di atas juga sama sekali dengan ayat yang terkandung dalam kitab *Lun Yu*. (Qian Mu (钱穆), 2011, p. 223). Ini memanglah jelas sekali menunjukkan bahawa, persoalan ini timbul oleh sebab perbezaan di antara ajaran Buddhisme dengan ajaran kitab *Lun Yu*, dan pengajaran kitab *Lun Yu* ini memang diketahui dan dijadikan sikap pengamalan yang benar dalam budaya Cina. Pengamalan moral yang diajari oleh Konfusius dan tercatat dalam kitab *Lun Yu* ini, dijadikan satu dasar penilaian untuk mempertimbangi ajaran dan amalan yang digalakkan oleh Buddhisme, khasnya ajaran dan amalan *Dāna Paramitta* (布施波罗密) yang ditegaskan oleh Buddhisme Mahayana (Dasgupta, 1996, pp. 129-130). Buddhisme Mahayana menjadikan *Dāna Paramitta* sebagai asas bagi *Saḍ-Pāramitā*[58], dan ia

[58] *Saḍ-pāramitā* merujuk kepada enam jenis amalan agama dengan sempurna, termasuklah *Dāna-Paramitta, Sīla-Paramitta, Kṣānti-Paramitta, Viriya-Paramitta, Dhyāna-Paramitta* dan *Prajñā-Paramitta*. Di antaranya, *Dāna-Paramitta* menggalakkan memberi pendermaan kepada mereka yang kekurangan dan mempunyai keperluan, *Sīla-Paramitta* merujuk kepada memegangi hokum-hukum agama dengan teliti dan sempurna, *Kṣānti-Paramitta* merujuk kepada sudi menerima kehinaan semenjak mengamalkan

University of Malaya

merupakan pengamalan yang sewajib dalam ajaran Buddhisme Maharaja. Dāna Paramitta menggalakkan supaya mengamalkan sikap mendermakan segala kepunyaan tersendiri kepada mereka yang memerlukannya, di antaranya termasukkal pendermaan kewangan dan harta benda, juga meliputi memberikan sokongan jiwa untuk memberikan keberanian kepada seseorang. Sebenarnya, dalam ajaran dan pengamalan budaya Cina, khasnya ajaran Konfusius, memang terdapat juga ajaran pendermaan yang hampir sama dengan ajaran Buddhisme seperti ini. Apa yang menjadi topik perbincangan dan soalan ialah, ajaran Buddhisme menjadikan pengamalan ini sehingga tahap yang ekstrim sekali, ia menggalakkan supaya "mendermakan segala wang kepunyai (空财布施)" dan juga "memberikan kesemua harta benda kepada orang (尽货与人)", iaitu menegaskan mendermakan segala kewangan dan juga harta benda yang kepunyaan sendiri, supaya menyempurnakan pengamalan Dāna Paramitta, ini memang berbeza dengan ajaran budaya Konfusius yang sentiasa menegaskan supaya membantu orang dan membuat pendermaan menurut keupayaan tersendiri, keterlaluan tidak digalakkan. Soalan yang dikemukakan ini, adalah berturutan daripada saolan sebelumnya, yang dinyatakan dalam soalannya seperti "mendermakan segala wang kepunyai sebagai satu pengamalan yang bernama harum, dan menyanjungi orang yang memberikan kesemua harta benda kepada orang", sebenarnya merujuk kepada kenyataan dalam catatat kitab Buddhisme, seperti mana yang dinyatakan dalam jawapan bagi soalan sebelumnya, iaitu "Putera Siddhartha mendermakan harta-benda ayahanda kepada orang-orang yang tidak dikenali sahaja, gajah yang amat dihartai dalam negeri dikurniakan kepada negara musuh, isteri tersendiri diberi sahaja kepada orang lain", dan kenyataan ini memang tercatan dalam hikayat Gautama Buddha seperti dalam kitab-kitab yang diterjemahkan ke Bahasa Cina dan telah pun disebarkan dan dibaca oleh sebilangan intelek-intelek masyarakat China. Pada

kebenaran, *Viriya-Paramitta* menegaskan setiasa dalam keadaan kecanggihan supaya menuju ke arah pencapian tujuan mutlamat, *Dhyāna-Paramitta* merujuk kepada pengamalan meditasi supaya menumpulkan segala upaya untuk mencapai taraf kesedaran prajna, dan akhirnya *Prajñā-Paramitta* merujuk kepada pencapaian taraf kesedaran nyawa dengan sempurnanya.

University of Malaya

asalnya, corak kenyataan bagi biografi Gautama Buddha yang tercatat seperti dalam kitab Buddhisme, adalah lebih menegaskan supaya mengatasi kehidapan dunia awam ini, supaya mencapai satu taraf yang lebih tinggi dalam pencapaian jiwa, ia memang lebih mementingan bidang pencapaian agama. Akan tetapi, ajaran daripada budaya Konfusius, adalah lebih sejajar dengan pengamalan kehidup masyarakat awam, ia menggalakkan pengamalan ini dalam hidup-hidup sesehari, maka lebih menekankan kecergasannya dalam kelaksanaan, dan keterlaluan memang tidak digalakkan sekali. Selaginya, ajaran Konfusius adalah berdasarkan mereka yang kepunyaan berlebihan supaya sudi membantu orang-orang yang mengalami kekurangan keperluan, yang ditumpukan dalam ajarannya ialah harta pendermaan yang dapat membantukan orang, dan ini memang merupakan kelebihan bagi tersendiri. Akan tetapi, bagi ajaran Buddhisme, ajaran *Dāna Paramitta* memang lebih bertumpu terhadap semangat seseorang, lebih banyak wang dan harta benda yang sudi diderma oleh seseorang, mendanakan semangat yang lebih kuat, dan ini amatlah difokus dan digalakkan dalam ajaran Buddhisme Mahayana. Satu perbezaan termuncul daripada kedua-dua budaya Cina dan India dalam topik ini ialah, bagi budaya Cina, seseorang yang wujud dalam dunia ini, ia adalah tertakluk kepada keluarganya, bukan sahaja wujud tersendiri sahaja. Dengan syarat ini, harta benda yang dipunyai oleh seseorang, bukan sahaja diperlukan dan dipunyai oleh sendiri sahaja, tetapi juga berkaitan erat dengan keluarganya, khasnya bagi seorang devasa, ia mempunyai kewajiban dalam menjaminkan kehidupan selesa ibubapa dan ahli skeluarganya. Dengan ini, mengekali harta bendanya merupakan satu tindak laku yang berbakti sekali, sebab harta benda yang dipunyainya, merupakan satu warisan dalam keluarganya, seperti didapati menerusi warisan daripada ibubapanya, dan turut akan diberi kapada anak-cucunya dalam masa yang akan datang lagi. Dalam kenyataan ini, mengekali dan menggdanakan harta benda seseorang, memang satu pengamalan yang berbakti dan berbajikan sekali, ia turut digalakkan oleh budaya Cina dan ajaran Konfusius. Jika tidak, ia memang menentang

University of Malaya

sekali dengan ajaran moral yang diwarisi dalam masyarakat orang-orang Cina. Jikalau "mendermakan segala wang kepunyai (空财布施)" dan juga "memberikan kesemua harta benda kepada orang (尽货与人)" ini, dapat mendatangi manfaat kepada ibubapa dan juga skeluarganya, maka tindak laku ini boleh dianggap sebagai benar dan bersesusi dengan nilai moral kebaktian dan kebajikan. Manakala dari segi pandangan Buddhisme, harta benda seseorang walaupun memainkan satu keperluan dalam kehidupan, tetapi ia memang bukan satu kepunyaan yang kekal bagi seseorang, kewujudan ini memang sunyata sekali, jadi ia sanggup dijadikan satu media untuk meningkatkan pancapaian jiwa seseorang, dan jikalau menerusi amalan perdermaan ini dapat mendorong dan meningkatkan keyakinan seseorang dalam bidang agama, maka ia memang bernilai sekali, sebab harta benda ini bukanlah kepunyaan seseorang yang sebenar, hanyalah jiwa seseorang akan turut-menurut dari hayat ke hayat buat sepanjang masa, pencapaian jiwa ini memang lebih penting, kalau berbanding dengan harta benda yang sunyata dan bukan wujud kekal untuk seseorang ini. Pendek kata, persoalanini tertimbul, adalah berasalkan konsep kenilaian yang amat berbeza daripada ajaran Konfusianisme dengan Buddhisme, dan alasan perbezaan di antara kedua-dua budaya ini tidaklah disedari dalam zaman penyebaran Buddhisme ke China.

Petikan dalam tanyaan Mouzi yang berbunyi "Katanya Shu Sun, sikap berjimat cermat ialah satu pengamalan yang selaras dengan pengamalan moral, dan sikap menunjukkan kemewahan memang satu dosa yang besar.", adalah dipetik daripada *Hikayat Zuo Qiuming* (左传), ayat asalnya ialah "sikap berjimat cermat ialah satu pengamalan yang selaras dengan pengamalan moral, dan sikap menunjukkan kemewahan memang satu dosa yang besar." (Yang Bojun (杨伯峻), 1981, p. 229), da antaranya, perkataan "Gong (恭)" dalam petikan ini adalah persamaan dengan perkataan "Gong (共)" dalam Bahasa Cina Klasik, maksudnya ialah perkongsian ataupun persamaan, ia menegaskan bahawa sikap berjimat adalah berselaras dengan nilai bermoral. Kalau

University of Malaya

membandingkan kedua-dua ayat dalam *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* dengan *Hikayat Zuo Qiuming* (左传), boleh didapati bahawa mereka adalah sama sekali, yang berbeza ialah perkataan "Gong (共)" dalam ayat asalnya dalam *Hikayat Zuo Qiuming* (左传), digantikan dengan "Gong (恭)" dalam *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*. Dari segi penggunaan istilah perkataan, memang "Gong (共)" merupakan satu perkataan yang membawa istilah yang tepat dengan maksud ayat itu, sebab perkataan Gong (共) dalam Bagasa Cina bermaksud kesamaan, iaitu ia merujukkepada amalan jimat cermat adalah salah satu ciri khas yang ditunjuki oleh sikap bermoral. Akan tetapi, bagi penggunaan "Gong (恭)" dalam *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* ini bukanlah salah sama sekali, tetapi ia merupakan satu penggunaan secara pinjaman dengan bunyi bacaan yang sama (假借), ini memang satu cara penggunaan perkataan yang sering berlaku dalam zaman purba bagi kitab-kitab Bahasa Cina yang diwarisi daripada zaman purba China. Sejak zaman yang sebelum penyebaran Buddhisme di China, catatan kitab-kitab klasik dalam budaya Cina seperti katanya Konfusius yang seperti dalam catatan kitab *Lun Yu* yang berbunyi "pengamalan mewah memang menunjukkan sikap kurang rendah hati, kalau berjimat cermat maka menunjukkan sikap yang ikhlas. Berbanding dengan menunjukkan sikap yang kurang rendah hati, lebih baiklah menunjukkan sikap yang ikhlas dalam pengamalan", ia turut menegaskan pengamalan sikap jimat cermat dan mambawa pengaruhan yang besar bagi konsep terbentuk dalam masyarakat orang-orang Cina, secara teori, ia dilanjutkan sehingga zaman Dinasti Song (宋朝, 960 - 1127), di mana intelek Sima Guang (司马光, 1019 - 1086) yang membincangkan kesan pengamalan sikap jimat cermat atau sikap mewah bagi seseorang, masihlah menegaskan pengamalan nilai jimat cermat mamang akan mambawa kesan positif kepada seseorang, dan sebaliknya, pangamalan sikap

University of Malaya

mewah akan mambawa kesan yang buruk (Wang Yongzhao (王永照), 1978, p. 55).[59] Menurut pendapat Sima Guang yang merupakan seorang intelek yang mengikuti ajaran Konfusius, beliau menegaskan bahawa pengamalan moral dengan bersikap berjimat cermat, akan mendorongkan pengamalan moral bagi seseorang, mahupun bagi orang yang berpendidik ataupun yang sebagai penjahat, tetap mambawa kesan positif yang mendorongkan. Jikalau seseorang mengamalkan sikap yang mewah, kesan buruk yang dibawa juga jelas sekali, bagi orang yang bermoral ataupun yang sebaliknya, kesan ini memang sama sekali. Dengan ini, ajaran pengikut-pengikut Konfusianisme, sentiasa bertumpu dan menegaskan pengamalan sikap berjimat cermat, dan ia dianggap sebagai satu nilai moral yang asas dalam kehidupan hari-hari. Ajaran Buddhisme Mahayana yang menegaskan menderma secara *Dāna Paramitta* (布施波罗密), dalam peringkat awal penyebaran Buddhisme di China, ia difahami dan ditaksirkan sebagai satu pengamalan yang mewah tidak berjimat cermat bagi seseorang, dan ini memang amat bertentangan dengan nilai moral yang diamalkan secara wirisan dalam budaya Cina. Dari segi pandangan budaya Cina dan khasnya ajaran Konfusius, sikap amalan yang mewah dan tidak berjimat cermat, memang akan mambawakan keburukan, tetapi menurut ajaran Buddhisme, pengamalan menderma secara Dāna Paramitta sememangnya sempurna dalam nilai moral keagamaan, ia akan mendatangkan kesan bernasib dalam masa yang akan datang. Ajaran Buddhisme ini memang sangat bertentagan dengan ajaran dan konsep yang lama terbentuk dalam budaya Cina, maka dipersoalkan dan menjadi topik perbincangan dalam dokumen Mouzi.

[59] Intelek pengikut Konfusianisme yang bernama Sima Guang (司马光) dalam zaman Dinasti Song, telah memberikan penjelasan terhadap kenyataan "Sikap berjimat, satu ciri perkongsian dengan sikap bermoral (俭，德之共也)", menurut penjelasannya, "yang dikatakan sebagai 'perkongsian' bermakna persamaan cirinya, ini bermaksud mereka yang bermoral memang mengamalkan sikap berjimat, jikalau berjimat, sememangnya mengurangkan nafsu haram seseorang, maka tidak akan dipengaruhi oleh persekitaran luaran, ini membolehkan seseorang pengamalkan kebenaran Tao secara terusnya. Bagi orang yang bukan bermoral sepenuhnya, jikalau dapat mengurangkan nafsu tersendiri, maka dapat memastikan sikap tersendiri dan menjimatkan kegunaan sehari-hari, ia dapat manjauhi perbuatan jenayah dan mengukuhkan keadaan ekonomi keluarganya." Penjelasan Sima Guang (司马光) ini tercatat dalam dokumennya "Xunjian Shikang (训俭示康)".

University of Malaya

Selainkan persoalanterhaadap pengamalan moral dalam kehidupan, terdapat juga persoalan yang tertumpu terhadap pemikiran makanan, seperti yang dikemukakan dalam soalan yang ke-sembilan belas:

> Tanyanya, hidupnya bagi kesemua orang dalam dunia ini, semestinya bergemari kepada hidupan kekayaan dan tidak mahu berada dalam kemiskinan, bergemari kesenangan hidup dan bencikan kepenatan. Maharaja Huang Di (黄帝) menyuburkan diri-sendiri dengan mengutamakan makan lima jenis hidangan daging. Katanya Konfusius, hidangan boleh dimasak dengan enak sekali, ikan juga boleh dicincang sehingga halus sekali. Kini sami Buddhisme hanya memakai kain merah, hanya memakan dalam setiap tengah hari sahaja, menutupi kesemua enam sensorik, mangabaikan diri-sendiri daripada masyarakat skelilingnya, bagaimana hidup dengan bosan sedemikian? (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, pp. 3c-4a)

Dalam persoalan yang dikemukakan seperti di atas, petikan seperti "katanya Konfusius (孔子云)", adalah berasal daripada Bab Li Ren (里仁篇) bagi kitab *Lun Yu*, dan ayat yang digunakan oleh Mouzi, merupakan ringkasan daripada ayat asal kitab tersebut. Ayat petikan asal dalam kitab *Lun Yu* adalah seperti berikut :

> Konfusius berkata : "Kekayaan dan kemuliaan ialah kehendakan umum, kalau mendapatkan dengan cara yang tidak betul, jangan mengejarnya. Kemiskinan dan kehinaan dibenci oleh umum, kalau mengelakkan dengan cara yang tidak betul jangan mengelakkannya." (Penterjemahan Kutipan Perbicaraan Konfusius (论语选译), 2016, p. 65) [60]

[60] Petikan ayat tersebut berasal daripada Bab 4 dalam kitab *Lun Yu*, dalam ayat "jangan mengejarnya. Kemiskinan dan dan kehinaan dibenci dibenci oleh umim", salah satu "dan" memang kasalahan ulangan oleh sebab kecuaian cetakan.

University of Malaya

Petikan ini menegaskan kegemaran semulajadi bagi seseorang, sememangnya tidak berkehendakan dengan berhidup dalam keadaan kemiskinan dan juga berkedudukan hina, dan berhasrat mdanapati hidup yang lebih senang dan kaya. Maksud dalam petikan ini ialah, Konfusius menegaskan satu sikap yang perlu diamalkan oleh orang yang bermoral tinggi, supaya memperolehi hidup yang senang dan kaya dengan mengerusi cara yang benar, jikalau tidak, adalah lebih baik tidak mengubahkan kualiti hidup sendiri, berbandingkan dengan memperolehi faedah dengan cara yang haram dan tidak bermoral. Ini bermakna, dari segi pandangan Konfusius, antara kekayaan hidup dan kedudukan masyarakat, pengamalan teladan yang bermoral dan mengekalkan pencapaian moral tersendiri, adalah amat penting sekali. Petikan katanya Konfusius ini mengistirafkan kegemaran dan kejijikan seseorang secara semulajadi sekali, tetapi bagi Konfusius, ia mengemukakan pertimbangan dari segi kemoralan untuk memperolehi dan manjauhi sesuatu kehendakan dan keengganan, oleh itu, petikan Konfusius ini adalah lebih terfokus terhadap topik pengamalan moral bagi seseorang. Justerus ini, jawapan yang diberi oleh Mouzi terhadap tanyaan ini, juga memetikan ayat asal dalam kitab *Lun Yu* ini seperti di atas, tetapi menegaskan istilah Tao dalam petikan ayat tersebut.

Istilah perkataan Tao yang digunakan dalam petikan *Lun Yu*, adalah merujuk kepada Moral (道德) dan juga Cara dalam Bahasa Cina, Konfusius menggunakan perkataan Tao untuk menegaskan nilai moral dan cara yang tidak bertentang dengan pengamalan moral untuk mencapai kehendak seseorang. Akan tetapi, bagi Mouzi, beliau lebih memahami istilah perkataan ini dengan makna yang lebih keagamaan dan falsafah. Sebenarnya, amalan hidup bagi Buddhisme di India dan tersebar ke China, adalah lebih dipengaruhi oleh latar belakang perkembangan agama di India. Corak hidup yang terbentuk bagi sami-sami Buddhisme, adalah dengan bentuk yang bertentangan dengan golongan Brahmin di India. Mereka mengamalkan taraf hidup yang berdasarkan hanya keperluan asas bagi seseorang, ini bermakna dengan kehidupan yang miskin sekali, kalau

University of Malaya

berbanding dengan golongan Brahmin yang berkeluarga dan berpendapatan malalui perkhimatan agama. Ini merupakan satu pengamalan dalam bentuk refomasi untuk agama di India, dan ia diwaris sebagai satu corak pengamalan hidup yang benar bagi seseorang sami Buddhisme, termasuk juga Buddhisme yang disebar ke China. Pengamalan hidup yang kemiskinan harta benda seseorang ini, adalah bertujuan supaya seseorang yang mangamalkan hidup seorang sami, adalah bertumpu dalam perjuangan untuk pencapaian tujuan matlamat agamanya, berbanding dengan kekayaan dan keselesaan hidup masyarakat. Bagi katanya Konfusius, adalah berdasarkan hidap masyarakat bagi orang-orang awam, khasnya bagi mereka yang manjadikan pencapaian taraf moral yang tinggi sekali yang ditegaskan oleh Konfusianisme. Jikalau memenuhi pengamalan moral dengan sempurnanya, maka "hidupnya bagi kesemua orang dalam dunia ini, semestinya bergemari kepada hidupan kekayaan dan tidak mahu berada dalam kemiskinan " serta "hidangan boleh dimasak dengan enak sekali, ikan juga boleh dicincang sehingga halus sekali" ini, (Qian Mu (钱穆), 2011, p. 254) bolehlah dijadikan satu pengamalan semula jadi oleh orang-orang awam. Bagi pengamalan sami-sami Buddhisme, mereka memang bertujuan yang keagamaan, berbanding dengan hidup masyarakat awam. Dengan ini, corak hidup mereka tidaklah sesuai kalau hanya dipertimbangkan dari segi hidup masyarakat awam. Bagi Mouzi, jawapan yang diberi olehnya, adalah mangemukakan beberapa contoh bagi tokoh-tokoh sejarah yang tercatat dalam kitab klasik China, mereka mamang diketahui luas oleh orang-orang Cina, khasnya mereka yang terpendidik sebagai intelek pengikut Konfusianisme, pengamalan hidup mereka memang bertentangan dengan alasan yang dikemukakan dalam soalan tersebut, Contoh-contoh yang diberi oleh Mouzi untuk membuktikan bahawa terdapat juga tokoh-tokoh terkenal yang mengamalkan corak hidup menurut kehendakan tersendiri, tetapi bukan dengan syarat "hidupnya bagi kesemua orang dalam dunia ini, semestinya bergemari kepada hidupan kekayaan dan tidak mahu berada dalam kemiskinan " ini, yang pertama sekali

University of Malaya

ialah seorang tokoh sejarah yang bernama Liu Xiahui (柳下惠), disebut oleh Mouzi bahawa “Liu Xiahui tidak mengubahsuaikan pengamalannya untuk memperolehi kedudukan Bendahara dalam kerajaan ”, dan kenyataan ini berasalkan daripada kitab *Meng Zi* (孟子) yang dicatat dengan ayat asalnya “Liu Xiahui tidak mengubahsuaikan pengamalan kejujurannya untuk memperolehi kedudukan Bendahara dalam kerajaan” (Zhang Wenxu (章文虚), 1978, pp. 283-284). Contoh yang ke-dua ialah “Duan Mu (段木) tidak mahu memperolehi kekayaan yang dikurniakan oleh Raja Wei Wen (魏文王) bagi Negeri Wei (魏国) dengan berkhimat kepadanya ”, ini adalah petikan yang berasal daripada catatan kitab *Hikayat Lv Buwei* (吕氏春秋) (Lin Pinshi (林品石), 2005, p. 701) [61], juga dengan contoh yang ke-tiga yang berbunyi “Xu You (许由) dan Cao Fu (巢父) tinggal sahaja di atas pokok, dan merasakan sendiri sebagai tinggal di istana . Juga dengan contoh yang ke-empat yang berasal daripada kitab *Shi Ji* (史记, Catatan Sejarah) seperti “Bo Yi (伯夷) sertai Shu Qi (叔齐) mengalami kelaparan di Bukit Shou Yang (首阳), tetapi mengatakan sendiri bahawa sudah kenyang dalam zaman pemerintahan Dinasti Zhou ” (Sima Qian (司马迁), 1963, p. 2123) [62]. Sikap-sikap yang diamalkan oleh tokoh-tokoh yang terkenal dalam catatan sejarah China ini, kalau dipertimbangkan dari segi memenuhi keperluan dan kehendak hidup dengan kekayaan dan keselesaan sebagaimana yang diperlukan oleh para awam dalam masyarakat, mana pilihan yang dibuat oleh mereka memang amat bertentangan dengan ramalan keperluan awam.Akan tetapi, dalam

[61] Duan Ganmu (段干木) adalah orang Negeri Wei (魏国) dalam Zaman Perang Negera, beliau ialah pengikut Zi Xia (子夏) yang merupakan pengukut Konfusian sebelumnya. Setelah Duan Ganmu (段干木) telah tamat pengajian dan balik ke tanah asalnya, iaitu Negeri Wei (魏国), Raja Negeri Wei amat menghargai pencapaian moralnya, sudi menjemputnya supaya menjadi pegawai kerajaan, akan tetapi, beliau tidak berhasrat menjadi pegawai kerajaan dan menolakkan cadangan tersebut. Oleh sebab Duan Ganmu (段干木) berdiri teguh dengan pendirian tersendiri, walaupun diberikan kuasa politik dan manfaat kewangan, masih enggan menerima penjemputan daripada kerajaan, maka disanjung tinggi dalam catatan sejarah.

[62] Bo Yi (伯夷) dan Shu Qi (叔齐) iaiah sepasang abang-adik yang hidup menjelang zaman keakhiran pemerintahan Dinasti Shang, mereka ialah saudara kepada golongan bangsawan pemerintah Dinasti Shang. Semasa kebangkitan pemerontakan yang dipimpin oleh pemerintah Dinasti Zhou dan akhirnya menggulingkan pemerintah Maharaja Dinasti Shang, Bo Yi (伯夷) dan Shu Qi (叔齐) pernah berjumpa dan memberi nasihat kepada pemerintah Dinasti Zhou supaya jangan berbuat demikian terhadap pemerintahan Maharaja Dinasti Shang, tetapi nasihat sedemikian tidak diterima. Selepas kejayaan pemerontahan, Dinasti Zhou telah menggantikan Dinasti Shang, menjadi Maharaja dan pemerintah China. Akan tetapi, Bo Yi (伯夷) dan Shu Qi (叔齐) sebagai saudara daripada pemerintah Dinasti Shang, masih mengekalkan kesetiaan mereka kepada Dinasti Shang, mereka enggan memakan makanan yang ditumbuh atas tanah jajahan Dinasti Zhou, akhirnya mereka mati dengan kelaparan.

University of Malaya

catatan sejarah dan juga perbincangan yang dikemukakan oleh para intelek, khasnya mereka sebagai pengikut-pengikut Konfusianisme, memang memberi kehormatan terhadap pengamalan dan pilihan tokoh-tokoh sejarah tersebut. Ini adalah kerena mereka tetap taat terhadap kehendak dan pendirian diri-sendiri, segala perubahan kekal ditolakkan, walaupun faedah yang cukup menarik diberikan. Tujuan Mouzi manjadikan tokoh-tokoh yang tercatat dan diketahui ramai seperti yang disebutkan ini sebagai contoh, ialah untuk memperingatkan pihak pembahasannya memang terdapat juga tokoh-tokoh sejarah dalam zaman purba yang mengamalkan pilihan corak hidup yang tidak saksama sekali seperti yang dikenal pastikan oleh mereka, tetapi tokoh-tokoh tersebut tetap dipuji dan dihormati dalam budaya Cina. Ini adalah berhasrat untuk menunjukkan bahawa, walaupun pengamalan dan pilihan corak hidup bagi sami-sami Buddhisme berbeza dengan apa yang dibincangkan oleh Konfusius, tetapi ini bukan satu bentuk hidup yang salah sekali, ia pernah juga diamalkan oleh tokoh-tokoh sejarah China dalam zaman purba, dan pengamalan ini dijadikan satu teladan yang dipuji sangat. Jikalau begitu, persoalan yang dibuat terhadap pangaamalan sami-sami Buddhisme ini, memanglah tidak sesuai. Berbanding dengan tokoh-tokoh sejarah yang tercatat dalam kitab-kitab klasik, pilihan yang diamal dan dikekalkan oleh mereka, adalah untuk sesuatu keyakinan tersendiri, dan keyakinan ini tidak akan terjejas, walaupun diberikan kekayaan atau sebagainya, ia tetap dikekalkan. Dari segi ini, pengamalan mereka tetap dihormati dan tercatat dalam sejarah China. Bagi Mouzi, pengamalan sami-sami dengan corak hidup sedemikian, adalah juga satu keyakinan untuk mancapai tujuan muktamad agama, ini sememang juga diterima dan dihormati pula oleh masyarakat awam, seperti mana yang diberikan terhadap tokoh-tokoh sejarah zaman purba tersebut.

Akan tetapi, bagi tanyaan dan jawapan yang disetkan oleh Mouzi ini, ahli penyelidik zaman kini yang bernama Deng Gang (邓刚), membincang dan membuat kesimpulan dalam artikel jurnalnya yang bertajuk “Perbahasan di antara Konfusianisme

University of Malaya

dengan Buddhisme Setakat Zaman Lewat Dinasti Han Timur dalam *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* (从《理惑论》看东汉末年儒佛之争及其影响)" seperti berikut:

> Berbandingkan penagamalan sami-sami Buddhisme dengan Bo Yi dan Shu Qi melarikan diri daripada pemerintahan Dinasti Zhou Barat (西周, 1046s.m.-771s.m.), adalah tidak sesuai dibincangkan sebagai satu perkara yang saksama, oleh sebab pengamalan sami-sami merupakan satu amalan agama, dan pengamalan Bo Yi dan Shu Qi merupakan satu tindak laku yang memberi kesetiaan kepada tanah air tersendiri. Walau bagaimanapun, Mouzi mambincangkan kedua-dua isu ini sebagai satu topik yang saksama, ini memang mengelirukan asas bagi kedua-dua isu tersebut. (Deng Gang (邓刚), 1995, p. 60)

Yang dituduhkan oleh Deng Gang (邓刚) seperti petikan di atas, memanglah tidak salah, tetapi masalah yang lebih tepat sekali ialah, sebelum penyebaran Buddhisme ke China, masyarakat China memang tidak wujudnya corak hidup yang sedemikian ini, iaitu satu corak hidup yang menggalakkan meninggalkan hidup skeluarga dan berkahwin, ataupun membujang sepanjang hayat, lalu hidup secara berkumpulan dalam Sangha hanya untuk tujuan agama. Corak hidup sami-sami Buddhisme, memang tidak mempunyai satu contoh yang saksama sekali dalam masyarakat China sebelum itu. Kalau menelitikan kedua-dua corak yang dibincangkan oleh Mouzi dalam dokumennya, walaupun mereka bukan saksama sekali secara asasnya, tetapi juga boleh dianggap sebagai mempunyai ciri-ciri yang berdekatan di antara satu sama lain, khasnya dalam peringkat awal penyebaran Buddhisme di China, secara tiada pilihan lagi untuk menjalankan perbincangan yang silang budaya ini, maka terpaksa bagi Mouzi membuat Perbandingan bagi kedua-dua

University of Malaya

corak pengamalan ini. Ciri-ciri yang berdekatan di antaranya, menurut katanya Mouzi, iaitu "Mendapatkan hasil seperti yang kemahuan tersendiri" (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 3a) , iaitu merujuk khas kepada kesudian mereka untuk mengekalkan perjuangan dan pengamalan terhadap kayakinan tersendiri, walaupun akhirnya diancam dengan kemautan, tetapi mereka tetap mengekalkan amalan tersendiri. Sebagai contoh, Bo Yi (伯夷) dan Shu Qi (叔齐) yang amat diberi hormat dalam catatan sejarah dan juga masyarakat China, akhirnya mereka mati dalam keadaan kelaparan dengan tiada sebarang makanan, selaginya mereka bujang sepanjang hayat, tetapi bagi taraf pertimbangan Konfusianisme, tidak pernah bagi Konfusius dan juga pengikut-pengikut pemikirannya, hanya mempersoalkan pengamalan Bo Yi dan Shu Qi dengan petikan dalam *Sutra Bakti* (孝经, Xiao Jing) yang mengatakan bahawa, "yang tidak berbakti sekali ialah tiada mempunyai anak-cucu sebagai warisan sendiri". Bagi pengikut-pengikut Konfusianisme, Bo Yi dan Shu Qi tatap dipuji dan diberi kehormatan berturut-turutan dalam sejarah, (Qian Mu (钱穆), 2011, p. 505) walaupun pengamalannya tidak sesuai dengan *Sutra Bakti*. Dengan ini, Mouzi cuba hendak menunjukkan bahawa, nilai moral Kebaktian memang sentiasa ditegaskan dalam masyarakat China, tetapi dalam keadaan yang khas, seperti pengamalan Bo Yi dan Shu Qi, ia tetap diabaikan sahaja, dan hanya tertumpu terhadap kesudian mengekalkan kepercayaan dan keyakinan tersendiri, dan melanjutan pengamalan tersendiri dengan sepanjang hayat. Apa yang ditegas oleh Mouzi dalam perbahasannya dalam topik ini ialah, pengamalan sami-sami Buddhisme yang tetap menyakinkan sendiri untuk mencapai tujuan muktamad agama ini, memang cukup diterima dan diberi penghormatan, seperti mana yang diberikan kepada Bo Yi dan Shu Qi.

Mouzi menggunakan contoh-contoh yang dijumpai dalam catatan kitab-kitab klasik China, untuk membuktikan alasan yang disebutkan sebagai "hidupnya bagi kesemua orang dalam dunia ini, semestinya bergemari kepada hidupan kekayaan dan

University of Malaya

tidak mahu berada dalam kemiskinan" ini walaupun tidak salah, tetapi tidak benar sekali buat setiap kali, dan catatan sejarah China pula dapat membuktikannya. Tokoh-tokoh sejarah dalam zaman purba China yang memilihkan corak hidup dalam keadaan kemiskinan dan kehinaan, memang mengekalkan keyakinan dan kepercayaan tersendiri dan enggan membuat perubahan. Jikalau pemikiran dan keyakinan yang dikekalkan oleh mereka sudi diterima dan diberi kepujian, maka tiada alasan untuk menolakkan pengamalan sami-sami Buddhisme, sebab mereka juga tatap mengekalkan keyakinan mereka untuk kepercayaan agama dan kejiwaan. Ini satu bentuk perbahasan yang diamalkan oleh Mouzi, supaya menjadikan pengamalan corak hidup yang amat berbeza oleh sami-sami Buddhisme ini, dapat dipertimbangkan oleh para golongan yang terpendidik, tambahan pula mamberikan penghormatan kepada pilihan mereka.

2.6 Perbincangan terhadap budaya pakaian dan sopan di antara Buddhisme dan China

Soalan ke-11 bagi *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*, membincangkan isu budaya pakaian dan juga pengamalan sopan dalam komunikasi sosial, di mana pengamalan Buddhisme menunjukkan perbezaan yang agar besar dengan warisan budaya budaya Cina, sehingga wujudnya konflik budaya di antara satu sama lain. Dalam dokumen tersebut, Mouzi memetikkan ayat-ayat daripada kitab-kitab klasik budaya Cina, untuk mengemukakan persoalanini:

> Pertanyaannya : Maharaja Huang Di mamberi perhatian kepada budaya pakaian, maka mangajari gaya potongan pakaian kepada orang Cina zaman purba. Qi Zi (箕子) membincangkan lima model corak pemerintahan yang penting, sopan dan etika yang diamalkan seseorang, dianggap sebagai perkara yang terpenting sekali. Konfusius mengaryakan *Kitab Bakti* (孝经), berpdanapat bahawa memakai pakaian yang sesuai merupakan satu moral yang terasas sekali

University of Malaya

> bagi tiga jenis moral mansia. Ada ditegaskan pula, memakai pakaian dengan sesuai sekali, bererti menunjukkan sopan kepada para awam, maka walaupun Yuan Xian (原宪) memang miskin sekali, tetapi masih memakaikan pakaian formal sentiasanya, Zi Lu (子路) menemui kesusahan, tetapi masih kekal teringat supaya membetulkan topinya. Kini, sami-sami Buddhisme mengukurkan rambut sertai mamakai kain merah sahaja, tidak mengamalkan sopan melutut dan ibadah semasa menjalani aktivitu komunikasi sosial, ungkapannya kusam sahaja. Bagaimapa pengamalan mereka amat menentangi budaya pakaian yang benar ? Tindak laku mereka amat berbeza dengan orang-orang yang berpendidikan baik ? (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, pp. 3a-3b)

Dalam petikan pertanyaan tersebut, yang disebutkan dengan "Maharaja Huang Di mamberi perhatian kepada budaya pakaian, maka mangajari gaya potongan pakaian kepada orang Cina zaman purba " ini, berasal daripada kitab *Sutra Yi Dinasti Zhou* (周易) (Zhu Xi (朱熹), 1997, p. 411), "Qi Zi (箕子) membincangkan lima model corak pemerintahan yang panting, sopan dan etika yang diamalkan seseorang, dianggap sebagai perkara yang terpenting sekali " berasal daripada kitab *Shang Shu* (尚书, Buku Zaman Purba) (Gu Jiegang (顾颉刚), Liu Qiyu (刘起釪), 2005, p. 1155), "Konfusius mengaryakan *Sutra Bakti*, berpdanapat bahawa memakai pakaian yang sesuai merupakan satu moral yang terasas sekali bagi tiga jenis moral mansia " berasalkan *Han Shu* (汉书, Sejarah Dinasti Han), di mana kesimpulan ini dibuat menurut kenyataan dalam *Sutra Bakti* oleh pengrang *Han Shu* (汉书, Sejarah Dinasti Han). Manakala "memakai pakaian dengan sesuai sekali, bererti menunjukkan sopan kepada para awam " dipetikkan daripada *Lun Yu* bab Yao Yue (尧曰) (Qian Mu (钱穆), 2011, p. 589), di mana Konfusius menjawabkan pertanyaan pengikutnya Zi Zhang (子张) dengan sedemikian. Kenyataan "walaupun Yuan Xian (原宪) memang miskin sekali, tetapi masih memakaikan pakaian formal sentiasanya" ini berdasarkan cerita yang tercatat dalam kitab *Shi Ji* (史记, catatan

University of Malaya

sejarah) yang mengenai selepas meninggalnya Konfusius, kedua-dua orang pengikutnya Yuan Xian dan Zi Lu bertemu semula, dan kenyataan Yuan Xian dinyatakan seperti dalam catatan tersebut (Sima Qian (司马迁), 1963, p. 2208). Peristiwa "Zi Lu menemui kesusahan, tetapi masih kekal teringat supaya membetulkan topinya" ternyata dalam kitab sejarah *Zuo Zhuan* (左传, Hikayat Zuo) di mana menceritakan pengamalan semasa Zi Lu menemui bahaya kematian (Yang Bojun (杨伯峻), 1981, p. 1696). Dengan demikian, perkara-perkara yang dinyatakan dalam soalan Mouzi, memang diketahui dengan meluasnya oleh para intelek China, oleh sebab kenyataan tersebut telah dicatat dalam kitab-kitab klasik budaya Cina, dan kitab-kitab tersebut tetap dikaji dengan telitinya oleh para intelek sebagai warisan sejak Dinasti Han pula. Dalam budaya tradisi seperti kenyataan tersebut, para intelek China pada zaman purba, memang menganggapkan isu pemgamalan pakaian dan etiket sopan seseorang, khasnya bagi golongan terpendidik, adakah satu perkara yang penting sekali, bahkan dalam saat menghadapi bahaya kematian, harus juga mengekalkan penampilan bermartabat, ini memang diamalkan oleh seorang intelek. Petikan seperti "Zi Lu menemui kesusahan, tetapi masih kekal teringat supaya membetulkan topinya " ini nampaknya ekstrim sedikit, tetapi ia adalah diketahui ramai oleh golongan berpendidik dalam zaman purba. Wujudnya kenyataan ini, adalah amat berkaitan dengan kedudukan resmi Konfusius dalam kerajaan Dinasti Zhou, sebab pada asalnya, Konfusius dan juga aliran Konfusianisme, adalah berkaitan rapat dengan pegawai etika pada zaman Dinasti Zhou, mereka berfungsi dan bertanggung jawab menjalani upacara ibadat resmi bagi kerajaan Dinasti Zhou, maka pakaian resmi dan tindak laku yang sesuai dalam majlis upacara, amatlah ditegaskan (Ge Zhaoguang (葛兆光), 1998, pp. 172-175). Di samping ini, wacana dan pendirian Konfusius, amat menegaskan pengamalan budaya pakaian oleh orang-orang Cina, perbezaan di antara pengmalan budaya pakaian di antara orang-orang Cina dengan puak-puak dan kaum-kaum bukan Cina di kawasan pinggiran Lembah Sungai Hwang Ho, dianggap sebagai

University of Malaya

satu corak tradisi budaya yang berbeza, dan ia ditingkatkan sebagai perbezaan perkauman di antara orang Cina dengan bukan Cina, pengekalan budaya pakaian dipandangkan sebagai satu lambang pengekalan budaya Cina bagi Konfusius (Qian Mu (钱穆), 2011, p. 420). Maka bagi tradisi budaya Cina selepas penaruhan pengajaran Konfusius, budaya pakaian dijadikan satu ciri kaum Cina yang amat bersimbolik sekali.

Berdasarkan latar belakang perkembangan budaya Cina yang sedemikian sehingga zaman Dinasti Han, Buddhisme yang tersebar dari kawasan budaya yang asing, memang mengamalkan budaya pakaiannya, memang berasalkan sejarah perkembangan dan faktor geografi yang berbeza sekali. Persoalandi atas terhadap "sami-sami Buddhisme mengukurkan rambut sertai memakai kain merah sahaja dan berpendapat bahawa pengamalan sedemikian adalah "menentangi budaya pakaian yang benar, tindak laku mereka amat berbeza dengan orang-orang yang berpendidikan baik?". Pangamalan budaya pakaian dan corak sopan berkomunikasi Buddhisme yang mewarisi budaya India, dalam peringkat awal penyebarannya di China, jika memdanang dari segi budaya tradisi orang Cina, yang pertama sekali, pengamalan ini memang amat berbeza, dan seterusnya, jikalau dinilaikan menurut budaya orang-orang Cina, ia memang dituduh bertentangi dengan budaya Cina yang dianggap cemerlang oleh tersendiri. Dalam hal ini, semenjak Buddhisme diperkenalkan ke China, persoalandan konflik seperti ini, adalah sering berlaku dan manjadi isu perbahasan di golongan intelek China. Perbincangan yang dipaparkan oleh *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*, hanya mencerminkan pertimbulan perbincangan dan konflik isu tersebut pada peringkat awal sekali, ia akan tetap wujud dan menjadi satu topik perbincangan di antara para pengikut Buddhisme dengan intelek tradisi China buat satu jangka yang panjang seterusnya.

Akan tetapi, sami-sami Buddhisme yang "mengukurkan rambut sertai mamakai kain merah sahaja ", juga merupakan satu pengamalan yang berkembang menerusi sejarah perkembangan agama di India, ia bukan satu pengamalan khas bagi sami-sami

University of Malaya

Buddhisme sahaja, tetapi diikuti oleh para kumpulan sami yang menentangi agama Brahmam, sami-sami Buddhisme cuma salah satu kumpulan agama yang mengamalkan corak budaya yang sedemikian, dan pengamalan tersebut memang berkait rapat dengan perkembangan agama di India, ia juga mempunyai latar belakang sejarah yang tertentu.

Bagi kumpulan sami-sami seperti Buddhisme, pengamalan "mengukurkan rambut sertai mamakai kain merah sahaja", dalam tempoh sejarah pembangkitan Buddhisme di India, ia memang melambangkan satu simbolik dari segi sosiologi. Bagi kumpulan-kumpulan sami seperti Buddhisme, mereka berjuang dengan memperontakkan terhadap golongan Brahmin daripada Brahmanisme. Golongan Brahmin yang berkedudukan mulia dalam Brahmanisme, telah memonopoli segala hal ehwal agama (Sasaki Kyogo (佐佐木教悟), Takasaki Naoya (高崎直道), 1989, p. 8), merupakan satu golongan yang berkahwin dan berkeluarga dalam masyarakat India pada zaman purba. Setakat kerosotan Brahmanisme di India, maka bangkitnya sekumpulan pengikut-pengikut agama dalam masyarakat India, mereka mengamalkan kehidupan agama mereka tersendiri supaya mencapai taraf kesedaran kebenaran nyawa dan sejagat, corak kehidupan yang diamalkan, adalah amat berbeza dengan tradisi golongan Brahmin, iaitu mereka mengukurkan rambut sehingga botak, berbanding dengan golongan Brahmin yang tidak membuat sedemikian. Selaginya, berbanding dengan golongan Brahmin yang memakai baju dengan kain putih tulin yang bermutu tinggi pada zaman tersebut, sami-sami menolakkan corak kehidupan yang kaya, sami-sami yang menentangi golongan Brahmin ini hanya berhasrat memakai baju dengan kain bermutu rendah, iaitu kain yang dicelupi warna yang tidak cerah, dan lebih bertumpu kepada pengamalan keagamaan dengan ikhlasnya. Mereka menolakkan hidup beristeri dan berkeluarga dan membujang sepanjang umur untuk tujuan agama. Golongan yang mengamalkan sedemikian dikenali sebagai Sami, dan kumpulan agama tersebut dikenali sebagai kumpulan-kumpulan sami, di antaranya, temasuklah Buddhisme yang diasaskan oleh Gautama Buddha.

University of Malaya

Golongan Brahmin yang merupakan golongan yang bertanggung jawab untuk mewarisi dan mengajari kitab-kitab *Sutra Veda* dalam Brahmanisme, dari segi teologinya, mereka dianggap sebagai golonggan yang suci dalam agama dan masyarakat India. (Elliot, 1990, p. 212) Berbanding dengan golongan-golongan lain dalam masyarakat India, golongan Brahmin memang berkedudukan tinggi dan mulia, mereka disanjung tinggi dan dijadikan badan teras dalam agama. Akan tetapi, golongan Brahmin juga diwarisi secara sekularisasi, selainkan memperlajari pengetahuan agama dan mengajari sertai perkhimatan agama kepada masyarakat awam, mereka juga memperolehi anak-anak warisan penerusi perkahwinan, pkerjaan profesional mereka dalam agama, juga diwarisi daripada bapa ke anak secara warisan berturut-turutan. Tambahan pula, pengetahuan kitab dan upacara agama sebagai satu profesional, telah dijadikan monopoli mereka, segala keperluan agama bagi orang-orang awam masyarakat, terpaksalah dijalani menerusi golongan Brahmin, asalkan ia sukar difahami dan diamalkan dengan sempurna sekali oleh orang awam. Keadaan sedemikian, menjaminkan mereka mendapati sumber pendapatan yang stabil, maka dapat mengamalkan taraf kehidupan yang bermutu tinggi, kalau berbanding dengan orang awam yang bukan bangsawan di masyarakat itu. Oleh yang demikian, dari segi gaya pakaian dan juga taraf kehidupan secara umum, golongan tersebut mngamalkan mutu kehidapan yang bertaraf baik. Justerus itu, untuk mencerminkan corak dan pendirian yang amat berbeza dengan tradisi Brahmanisme, dan menunjukkan imej yang berbeza dengan golongan Brahmin secara tradisinya, kumpulan-kumpulan Sami lalu mengamalkan gaya pakaian dan menunjukkan imej yang jelas bebeza dengan golongan Brahmin, khasnya mengukurkan rambut sehingga botak, memakai pakaian dengan kain yang bermutu rendah dan harga murah, berbanding dengan imej golongan Brahmin dengan pakaian kain putih tulin yang bermutu tinggi dan juga

University of Malaya

berambut.[63] Pengamalan imej sebagai seorang iman agama dengan berbeza besar dengan tradisi Brahmanisme, memang bertujuan untuk mambawa maklumat yang jelas sekali kepada masyarakat awam bahawa, sebagai seorang iman yang berkhimat kepada agama dan mengamalkan kehidupan menuruti ajaran dan khasnya kebenaran agama, sepatutnya lebih mementingkan pancapaian rohani, berbanding dengan pengamalan kehidupan bahan yang kaya. Di sampingnya, berbanding dengan golongan Brahmin yang menyimpan rambut tersendiri, sami-sami mengamalkan gaya dengan mengukur sekali rambut sehingga botak, selainkan menunjukkan imej yang berbeza dari segi kenampakan, juga mengandungi simbolisme sosiologi. Sebenarnya, menerusi pengamalan mengukur sekali rambut tersendiri, menunjukkan pengamalannya bersikap lebih mementingkan perpatuhan kepada ajaran dan pencapaian ajaran agama, tetapi bukan tertumpu kepada kesenangan hidup tersendiri, termasuklah penghiasan rambut dan badan sendiri juga. Dalam persaing dalam penyebaran ajaran agama, kumpulan-kumpulan sami menunjukkan pengamalan yang lebih tekun,[64] untuk mendapati sokongan dan kepercayaan masyarakat awam dalam zaman perkembangan itu.

Akan tetapi, pengamalan corak hidupan yang terbentuk secara latar belakang perkembanganya di India ini, lalu dikekalkan sebagai corak budaya yang diwarisi oleh Buddhisme. Antara agama-agama yang terbangkit di India, hanyalah Buddhisme disebarkan ke China, maka corak budaya pakaian dan juga pengamalan sopan komunikasi sosial yang bercorak keindiaan ini, dijadikan satu isu perbincangan dan konflik di China, dan isu ini dilanjutkan selama beratus-ratus tahun di China. Sehingga takat akhirnya, pengamalan pakaian sami-sami Buddhisme di China, telah digantikan dengan pakaian Cina tersendiri, kecuali dalam upacara ibadat dan keagamaan yang resmi, baru baju jubah

[63] Bagi keadaan semasa zaman tersebut, hanya kain yang berkualiti tinggi akan dijadikan kain putih, bagi kain yang bermutu sederhana akan dijadikan kain berwarna-warni, dan kain bermutu rendah pula terpaksalah diwarnai dengan warna yang gelap, supaya menyembunyikan kekotorannya.

[64] Menerusi sikap menguntingkan rambut tersendiri, ia menandakan bahawa seseorang tertumpu terhadap pengamalan agama, berbanding dengan menghiaskan imej tersendiri, ini satu menunjukkan satu perbezaan yang jelas dengan imej yang ditunjukkan oleh golongan Brahman.

University of Malaya

hanya dijadikan pakaian majlis sahaja. Perbincangan yang dikemukakan oleh dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*, sebenarnya mencerminkan penyebaran Buddhisme ke China pada takat awal, dan kemunculan persoalanterhadap perbezaan pengamalan budaya di antara Buddhisme dengan masyarakat China. Sebelum perkembang Buddhisme di China bermula dengan memperseimbangkan pengamalan budaya dengan corak Kecinaan, isu budaya memang menjadi topik perbincangan dan perbahansan, dan penganut-penganut Buddhisme orang-orang Cina pada peringkat awal ini, sepatutnya mambuat penerangan dan penyelesaian Kekeliruan terhadap budaya asing ini, supaya konflik budaya tidak akan tertimbul, dan ini memang akan menyusahkan dan mencegahkan penyebaran Buddhisme di China, asalkan Buddhisme masih sebagai satu kedatangan budaya dan kepercayaan yang asing di China.

Dalam soalan yang sama, juga mengemukakan satu perbezaan budaya di antara China dengan budaya agama India, iaitu yang berkaitan dengan pengamalan sopan komunikasi masyarakat, seperti menuduhkan sami-sami Buddhisme "tidak mengamalkan sopan melutut dan ibadah semasa menjalani aktiviti komunikasi sosial, ungkapannya kusam sahaja". Penesoalanan ini juga mencerminkan satu corak perbezaan budaya yang besar di antara kedua-dua budaya Cina dengan India. Jika mengabaikan isu "Sami tidak perlu berlutut dan sopan terhadap Maharaja" yang terbangkit dengan perdebatan hangat semasa zaman Dinasti Jin Timur,[65] hanya mempertimbangkan sopan yang diamalkan ketika komunikasi sosial dalam kehidupan awam sahaja, perbezaan yang terbangkit di

[65] Dokumen *Sami Tidak Sesuai untuk Memberi Ibadat terhadap Maharaja* (沙门不拜王者论) merupakan satu dokumen yang ditulis oleh Sami Hui Yuan (释慧远), ia membincangkan isu yang memaksakan sami-sami Buddhisme memberi idabadat terhadap Maharaja dan golongan bangsawan, dan memnunjukkan pndirian yang teguh untuk mambantahkan tuntutan tersebut, ini menandakan pendirian Buddhisme dalam isu tersebut. Dokumen tersebut telah disusuni dalam buku *Hong Ming Ji* (宏明集). Setakat zaman Dinasti Jin Timur, perjumpaan di antara sami-sami dengan Maharaja telah menjadi satu kebiasaan, maka munculnya tuntutan yang meruntukkan sami-sami supaya melutut dan memberi kehormatan terhadap Maharaja semenjak perjumpaan di antara satu sama lain. Ini memang satu etika sosial yang biasa dalam masyarakat Neegri China. Akan tetapi, di India, sami-sami agama dan juga golongan Brahman tidak akan dituntutkan supaya bersikap demikian, oleh sebab golongan Brahman memang lebih berpangkat tinggi di masyarakat, begitu juga bagi sami-sami. Setakatnya Buddhisme tersebar ke China, ini akan manjadi satu isu. Akan tetapi, dalam dokumen *Karya Mouzi untuk menyelesaikan Kekeliruan*, Mouzi tidak membincangkan pertemuan sami-sami dengan maharaja, cuma menyatakan keadaan di mana perjumpaan sami-sami dengan pegawai kerajaan tempatan, ia tidak melibatkan dengan kerajaan pusat dan golongan bangsawan yang berpangkat tinggi. Ini boleh dianggap sebagai sati kebuktian di mana penulisan bagi *Karya Mouzi untuk menyelesaikan Kekeliruan* ini adalah lebih awal daripada dokumen *Sami Tidak Sesuai untuk Memberi Ibadat terhadap Maharaja* (沙门不拜王者论), ataupun lebih awal daripada keraguan hebat bagi isu tersebut sejak zaman Dinasti Jin Timur.

University of Malaya

antara pengamalan Buddhisme dengan masyarakat China, sebenarnya muncul dengan struktur sosial yang agak berbeza bagi masyarakat China dengan India pula. Bagi masyarakat India yang terbentuk berdasarkan teologi Brahmanisme pada zaman purba, golongan iman agama, termasuklah golongan Brahmin dan juga sami-sami yang juga bertindak sebagai kumpulan yang berkhimat dan mengamalkan ajaran agama, memang dikhaskan sebagai golongan yang amat disanjung tinggi oleh anggota-anggota masyarakat. Menerut teologi Brahmanisme, kelas Brahmin mempunyai kedudukan yang mulia dalam masyarakat, golongan-golongan bangsawan dan juga pahlawan yang terdiri daripada kelas Rajanya, walaupun merekalah yang memegangi kuasa pemerintahan dan juga memperolehi kuasa ketenteraan dalam sesebuah negara dan masyarakat, tetapi secara teologi, kedudukan mereka masih lebih rendah dan bertaraf di bawah golongan Brahmin, maka dari segi politik, para pemerintah dan juga pahlawan yang memegangi kuasa memperoperasi Negara dan masyarakat, tetapi kedudukan taraf masyarakat mereka adalah lebih rendah daripada golongan Brahmin. Bagi struktur masyarakat yang disusuni menurut teologi agama arus utama, iaitu Brahmanisme, golongan Brahmin yang bertindak sebagai kumpulan khusus yang berkhimat terhadap hal ehwal agama, memang dianggap suci dan disanjung tinggi sekali. Berdasarkan struktur masyakat yang sebegini, golongan masyrakat yang bertindak sebagai pemerintah dan juga sebagai golongan awam, patutlah memberi hormat terhadap golongan iman, iaitu golongan Brahmin yang berkhimat kepada agama. Dengan perkembangan agama di India, sami-sami yang memperjuang terhadap pengajian dan pengamalan agama, juga diterima dan dianggap sebagai golongan suci, penghormatan dan kepercayaan juga diberi kepada sami-sami, seperti yang diberi kepada golongan Brahmin. Maka dengan ini, golongan iman di masyarakat India zaman tersebut, termasuklah golongan Brahmin dan juga kumpulan-kumpulan sami, dilayani dengan penghormatan yang selaras, mereka diberi kepercayaan dan juga ibadat daripada para anggota masyarakat, termasuk golongan bangsawan dan

University of Malaya

juga golongan awam, isu ibadatan golongan Brahmin dan sami-sami mamberi sanjung dan ibadat semasa berjumpa dengan Raja-raja dan golongan bangsawan, memang tidak wujud di masyarakat India. (Liu Lifu (刘立夫), 2009, pp. 110-112)

Akan tetapi, bagi masyarakat China, tidak terdapatnya golongan iman yang memperolehi kedudukan khas di masyarakat China buat sepanjang warisan sejarah China. Bagi masyarakat China khasnya selepas pembentukan Dinasti Qin dan juga Dinasti Han, maharaja memang bertindak sebagai pemerintah yang mempunyai kedudukan yang tertinggi dan sepatutnya diberikan kehormatan yang sepenuhnya di masyarakat China, diikuti oleh golongan bangsawan dan pegawai-pegawai kerajaan pula. Selaginya, pemerintah tertinggi China pada zaman purba, memang memperolehi kedudukan yang tertinggi dalam kuasa politik, dan juga secara agama juga, bagi konsep politik zaman purba Negeri Chinn, kuasa politik maharaja dikhuniai dan diistiharkan oleh Tuhan, baginda dianggap sebagai pewakil dan juga anak Tuhan (天子), maka patut disanjung tinggi dan diberi sopan ibadat oleh pegawai-pegawai dan juga rakyat-rakyat yang diperintahi, di antaranya, tiada sesiapa diberi kecualian. Dengan kata lain, maharaja China pada zaman purba, merupakan lambang kuasa pemerintahan dari segi politik, juga melambangi kuasa suci dari segi seumpamanya kepercayaan agama. Di kawasan yang diliputi oleh kuasa pemerintahan Maharaja China, tidak pernah wujudnya golongan-golongan yang berkedudukan lebih tinggi ataupun selaras dengan baginda, segala golongan dan anggota masyarakat China, memang tertakluk di bawah pimpinan dan pemerintahan Maharaja, penghormatan dan sopan ibadat patutlah diberikan kepada maharaja, ini memang diwajibkan. Dengan sedemikian, Buddhisme yang berasal daripada India, dan terbentuk menuruti budaya agama khas di India, memang mengamalkan gaya budaya yang bercorak Keindiaan, jika ia disebarkan dan diamalkan seperti mana di tempat asalnya India, tidak mengirakan perbezaan pemikiran dan falsafahnya dengan pemikiran Cina di China, cuma corak amalan budayanya yang amat

University of Malaya

berbeza pula, maka konfik budaya memang terjadi. (Liu Lifu (刘立夫), 2009, pp. 114-117)

Pendek kata, setakat peringkat awal penyebaran Buddhisme di China, dan masih belum menyesuaikan diri dan juga memperolehi satu ruang perkembangan yang tersendiri di China, lalu diterima ramai di masyarakat China, bagi golongan-golongan intelek tradisi China zaman purba, mereka sememangnya mengaji dan memdanangi budaya asing ini menerusi pengetahuan tempatan China tersendiri, dan juga mengemukakan persoalanterhadap Buddhisme berdasarkan pengetahuan budaya tersendiri, dialog juga diperkembangkan seterusnya. Bagi soalan ini, jawapan yang diberikan oleh Mouzi, adalah agar menarikan:

> Jawabnya Mouzi, katanya Laozi, "pengamalan moral dengan taraf yang tertinggi, ialah tidak menegaskan nilainya moral, maka ia amat bermoral. pengamalan moral yang bertaraf rendah sering menegaskan nilai pengamalan moral, maka ia memang tidak bermoral sempurna." Dalam zaman pemerintahan Tiga Maharaja Purba, orang ramai makan dagin haiwan mentah dan memakai baju dengan kulit haiwan, juga meninggal di gua-gua bukit sahaja, mereka mengamalkan hidup yang primitif, adakah semestinya mereka memakai pakaian hiasan yang cantik? Walau bagaimanapun, pengamalan mereka dianggapkan bermoral sekali, kejujuran diamalkan dan amat Wu Wei sekali. Pengamalan Sami-sami adalah berdekatan dengan ini. (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 3b)

Tindak balas Mouzi terhadap soalan ini, ialah menegaskan amalan gaya pakaian nenek-moyang orang-orang pada zaman purba Cina seperti yang tercatat dalam kitab-kitab sejarah, di mana corak pengamalan yang memang berbeza dengan budaya pakaian zaman kehidupan Mouzi, juga amat di sangat dihormati oleh intelek Neegri China. Bagi Mouzi, gaya yang demikian disanjung sebagai gaya primitif, djikalau begitu, maka gaya pakaian yang diamalkan oleh sami-sami Buddhisme, juga menunjukkan pengamalan yang primitif,

University of Malaya

seperti yang diamalkan oleh nenek-moyang orang-orang Cina dalam zaman yang purba. Kalau intelek-intelek sudi menerima dan puji sangat terhadap pengamalan orang-orang purba seperti catatan kitab-kitab sejarah, maka tidak sesuai untuk mempersoalkan pakaian sami-sami Buddhisme, sebab mereka juga mengamalkan satu corak hidup dan gaya pakaian yang primitif. Jawapan Mouzi ini, adalah berdasarkan kehormatan orang-orang Cina terhadap Maharaja-maharaja zaman purba, Maharaja-maharaja zaman purba seperti Maharaja Yao (尧), Maharaja Shun (舜) dan juga maharaja-maharaja yang terdahulu dalam catatan dan lagenda China, memang diberi kehormatan yang sangat tinggi oleh masyarakat, khasnya intelek-intelek yang mengikuti ajaran konfusianisme, sebab maharaja-maharaja zaman purba bertindak sebagai tokoh-tokoh yang mengasaskan corak budaya Cina yang diwarisi sepanjang sejarah ini, pengaruhan mereka dalam masyarakat China, adalah jelas sekali. Alasan bagi jawapan Mouzi, ialah mengesahkan kehormatan dan juga keagongan maharaja-maharaja zaman purba bagi China, seperti mana yang di yang dibuat oleh para intelek sezamannya, dan tokoh-tokoh sejarah dalam zaman purba tersebut, memang dipuji dan diibadatkan dalam budaya Cina sepanjang masa. Tokoh-tokoh budaya tersebut sebenarnya bertindak sebagai perintis budaya bagi China, menerusi perjuangan yang berturut-turutan, budaya Cina berkembang menjadi satu budaya yang indah secara beransur-ansur. Jika berbanding dengan zaman kehidupan Mouzi, budaya yang diamalkan oleh tokoh-tokoh sejarah tersebut, memang lebih primitif. Kalau memahami dengan lebih teliti, walaupun pengamalan budaya pakaian bagi sami-sami Buddhisme yang keindiaan ini dipersamakan oleh Mouzi dengan tokoh-tokoh sejarah China, memang bertujuan untuk mengurangkan persoalan yang terbangkit oleh intelek China, sebab pengamalan yang nampaknya premitif hanya dengan "mengukurkan rambut sertai mamakai kain merah sahaja", jika berbanding dengan budaya pakaian China yang telah berkembang dengan lebih kompleks dan mementingkan keindahan. Akan tetapi, bagi Mouzi, beliau masih terpaksa mengakui bahawa, budaya pakaian yang diamalkan

University of Malaya

oleh sami-sami Buddhisme, adalah lebih primitif sahaja, ia hanya boleh disamakan dengan tokoh-tokoh zaman purba, tetapi bukan budaya Cina yang indah seperti zaman kelewatannya. Bagi Mouzi, beliau tidak ketahui dengan perbezaan budaya di antara kedua-dua budaya Cina dan India, maka penerangannya hanya terhad dengan menggunakan contoh-contoh yang dapat dipetikkan daripada kitab-kitab klasik China. Bagi amalan Buddhisme yang keindiaan, Mouzi tidak dapat memberi analisis menerusi perkembangan latar belakangnya, maka hanya dapat menerangi perbezaan yang jelas wujud ini, mengikuti pengetahuan budaya tersendiri, untuk merasionalkan perbezaan antara kedua-dua budaya Cina dan India. Ini memang usaha dan batasan yang dihadapi oleh Mouzi, walaupun beliau berniat untuk memahami dan mendorongi kepercayaan agama India di masyarakat China.

Sebagai tindak balas terhadap jawapan Mouzi, pihak yang dikatelogikan sebagai pembangkang, juga melanjutkan persoalanannya seperti berikut :

> Menuruti penerangan dana seperti demikian, maka ajaran-ajaran seperti yang diwarisi daripada tokoh-tokoh Maharaja Huang Di, Maharaja Yao, Maharaja Shun, Tokoh Zhou Gong (周公) sertai Konfusius, semua ini tidak perlu lagi dipatuhi lagi ? (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 3b)

Persoalan yang dilanjutkan ini, diberi jawapan seterusnya oleh Mouzi seperti berikut :

> Katanya Mouzi, jika mempunyai pengetahuan yang luas, maka tidak akan menghadapi keliruan. Jika mempunyai pendengaran yang baik, ia tidak akan menjadi pekak. Maharaja Yao, Maharaja Shun, Zhou Gong serta Konfusius memang lebih mempertimbangkan hal ehwal realiti, dan Buddha dan Laozi lebih bertujuan untuk mencapai Wu Wei. Bagi Konfusius, beliau berjuang untuk menyebarkan cita-cita beliau dengan mengembarak di tujuh puluh buah negara dan lebih, tetapi bagi Xu You, beliau mendesak mencucikan telinga sendiri, hanya

University of Malaya

> terdengar nak mambiarkan tahta maharaja kepadanya sahaja. Bagi pengamalan seorang yang jujur sekali, tak kira dengan berjuang menjadi seorang pegawai pemerintah ataupun pensiunan sahaja, sudi berbicara dengan para awam ataupun mendiamkan sahaja, yang terpenting sekali ialah pengamalannya tidak melebihi upaya dan cita-cita tersendiri, maka ajarannya sudi diguna dan diamalkan sahaja, mengapa siakannya sahaja ? (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 3b)

Kenyataan yang ditegaskan oleh Mouzi di sini, ialah "Buddha dan Laozi lebih bertujuan untuk mencapai Wu Wei", pandangan Mouzi ini, manganggapkan tujuan muktamad bagi ajaran Buddhisme lebih kurang sama dengan falsafah Louzi di pemikiran Cina, iaitu kedua-dua ajaran ini juga menentukan tujuan muktamad mereka dengan mencapai taraf Wu Wei. Dalam jawapannya, Xu You yang disebutkan, merupakan seorang pensiunan yang amat terkenal dalam warisan budaya Cina, beliau dijadikan satu contoh bagi amat bertentangan dengan Konfusius dalam pengamalan sikap hidup, tetapi tetap dibincang dan dihormat dalam warisan sejarah dan budaya Cina. Fakta ini menunjukkan bahawa, dalam warisan dan nilai moral bagi masyarakat China, memang mempunyai dua corak sikap hidup yang amat berbeza, iaitu satu pengamalan yang berjuang sentiasa untuk bersumbang untuk masyarakat, dan juga terdapat juga satu sikap yang hanya hidup sebagai seorang pensiunan yang bertujuan Wu Wei sahaja, beliau enggan menceburi isu-isu politik dan awam dalam masyarakat, tetapi mengamalkan corak hidup tesendiri menuruti kejujurannya. Yang ditegaskan ialah, amalan Konfusius yang berjuang sepanjang kehidupannya untuk sentiasa bersikap positif untuk sumbangan masyarakat, tidak semestinya dipatuhi dan sepatut diamalkan oleh semua anggota masyarakat, ini hanya hasrat segolongan orang sahaja. Bagi Mouzi, beliau menerima dan menyamakan ajaran Buddhisme dengan falsafah Laozi, berpendapat bahawa jika masyarakat China dapat memberi hormat terhadap falsafah Lou-tzu, maka tiada alasan untuk menolak ajaran Buddha dan penyebaran Buddhisme, oleh sebab kedua-dua pemikiran mempunyai tujuan muktamad yang sama, bagi Mouzi, iaitu Wu Wei.

University of Malaya

Kesimpulan Mouzi ini, memang dibuktikan oleh corak perkembangan Buddhisme di China dalam zaman purba, sebab Buddhisme memang menunjukkan carak pengamalan yang kurang menceburi dalam isu-isu masyarakat, khasnya isu-isu politik, dan petunjuk seperti ini, bolehlah dijumpai dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*, dan pendirian Mouzi ini memang jelas sekali amat berdekati dengan pendirian Louzi, dan bukannya pengamalan Konfusius yang kemudiannya menjadi satu pemikiran utama di masyarakat China.

2.7 Isu kelahiran semula selepas kematian

Perbincangan bagi soalan yang ke-dua belas dan juga ke-tiga belas, adalah berkaitan dengan nasib yang dihadapi oleh nyawa selepas kematian dan juga bagaimana kewujudan bagi nyawa selepas kematian. Bagi isu tertebut, konsep yang diperolehi oleh Buddhisme, seperti mana yang diwarisi daripada konsep agama di India, adalah amat berbeza sekali dengan pemikiran Cina, khasnya aliran Konfusianisme yang manjadi arus utama bagi pemikiran Cina selepas zaman Dinasti Han, iaitu takat kedatangan Buddhisme ke China. Soalan yang ke-dua belas yang disetkan oleh Mouzi adalah seperti berikut:

> Tanyanya, menurut ajaran Buddha, nyawa akan dijelmakan semula selepas mati, patik memang tidak percaya sekali. (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 3b)

Soalan dikemukakan seperti di atas ini, memang mendedahkan Kekeliruan dan persoalanintelek masyarakat China terhadap konsep kelahiran semula pada zaman tersebut, ini adalah oleh sebab bagi masyarakat China, seseorang akan mengalami kelahiran semula, memang tidak pernah diketahui dan dibincang sebelum itu (Wang Yajun (王亚军), 2014, p. 4). Walau bagaimanapun, ini tidak bermaksud tidak wujudnya

University of Malaya

sebarang budaya yang berkaitan dengan kewujudan nyawa seseorang selepas mengalami kematian. Dalam jawapan Mouzi, beliau menyatakan pengamalan orang-orang Cina pada zaman purba bahawa "jika seseorang menghampiri meninggal dunia, orang kelurarganya akan memanggil namanya di atas bumbung rumah, jika orang itu sudah mati, maka panggilan ini merujuk kepada siapa lagi?" (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 3b). Pengamalan yang dinyatakan oleh Mouzi ini, merupakan satu adat pengebumian yang diamalkan oleh orang-orang Cina pada zaman purba, ia telah dicatatkan dalam kitab-kitab klasik budaya Cina, kitab-kitab tersebut dipercayaan ramai oleh intelek-intelek tradisi masyarakat China bahawa ia disusun semula oleh Konfusius, dan diwarisi juga dikaji oleh golongan-golongan berpendidik dalam zaman purba, juga dalam zaman hidupnya Mouzi. Dengan ini, kenyataan yang disebut oleh Mouzi, memang diketahui ramai dan memainkan satu pengetahuan umum oleh para intelek tradisi China. Ini adalah seperti catatan dalam kitab *Li Ji* (礼记, Catatan Etiket):

> Bagi adat *Fu* (复, bermakna kembalikan sekali), memanjat ke bumbung bangunan pertengahan rumahnya, memanggil namanya ke arah utara buat tiga kali, lalu mengulungi baju lamanya dan melempar ke bawah bumbung, orang yang bertanggung jawab akan mengambilnya. ……, jika ia meninggal dunia di luar, maka hanya memanjat ke atas bumbung kereta kuda, dan juga mengamalkan adat Fu. Jikalau menjalani adat Fu, bagi kematian lelaki, memanggil nama resminya (名), bagi kematian perempuan, memanggil nama awamnya (字). Selepas manangis, baru menjalani adat *Fu*, dan selepas manjalani adat Fu, baru menyediakan pengaturan upacara pemakaman. (Yang Tianyu (杨天宇), 2007, p. 744)

Di antaranya, adat *Fu* yang dinyatakan dalam petikan di atas, merupakan satu adat warisan purba selepas kematian seseorang, ia adalah satu adat memanggil balik rohani bagi si mati. Untuk mengamalkan adat ini, ia meminta saudara simati memagangkan baju

University of Malaya

lama yang pernak dipakai oleh si mati sebelumnya, lalu memanjat ke atas bumbung rumah ketinggalannya, dan memanggil nama si mati dengan menghadapi arah utara sebanyak tiga kali. Di antaranya, bagi permati lelaki, terus memanggil nama resminya (名), maka bagi permati perempuan, hanya memanggilkan nama awamnya (字)[66]. Adat Fu memang dicatat dalam kitab klasik warisan Konfusius, tetapi ia bukan diasaskan oleh Konfusius ataupun para intelek daripada aliran Konfusianisme, ia sebenarnya disusun dan diwaris oleh Konfusius daripada satu tradisi masyarakat China sejak zaman purba. Adat sedemikian diamalkan oleh orang Cina pada zaman yang purba sebelum zaman kehidupan Konfusius, mencerminkan orang-orang Cina pada zaman yang purba sekali memang mempercayai bahawa selepas mengalami kemaitan, nyawa seseorang bukan tamat sekali sahaja, tetapi akan wujud dengan satu bentuk yang berlainan, maka membayangkan kelanjutannya. Dengan wujudnya bayangan sedemikian, walaupun tidak dibincang dengan jelasnya, tetapi semestinya mempunyai satu prasyarat, iaitu bagi nyawa seseorang, memang wujudnya rohani bagi seseorang, dan selepas orang ini mengalami kematian, rohaninya akan meninggali tubuhnya, ini menyebabkan seseorang menghadapi kematian. Untuk melanjutkan nyawa seseorang, maka wujudnya satu upacara untuk mengembalikan rohani supaya bergabung sekali dengan tubuhnya. Jika ini berjaya, maka si mati ini akan hidup semula. Dengan syarat sebegini, maka Mouzi memberikan jawapannya dengan menanya balik kepada pihak pembangkang dengan "jika seseorang menghampiri meninggal dunia, orang kelurarganya akan memanggil namanya di atas bumbung rumah, jika orang itu sudah mati, maka panggilan ini merujuk kepada siapa lagi? ", kenyataan ini membayangkan dengan jelas bahawa, sememangnya wujudnya satu rohani bagi nyawa, walaupun ia tidak dapat dilihati ramai, tetapi bagi pengamalan adat

[66] Menurut adat nama budaya Cina pada zaman perba, seseorang memang mempunyai nema resmi (名) dan juga nama umum (字). Nama resmi (名) seseorang hanya dipanggil oleh ibubapa dan orang yang berpangkat lebih tinggi daripadanya, dan nama umum (字) diguna dengan lebih umum, sebagai kawan seseorang, sering memanggil seseorang dengan menggunakan nama umumnya sahaja.

University of Malaya

purba yang juga terkandung dalam warisan aliran Konfusius, ia merupakan satu prasyarat. Dengan ini, kesimpulan Mouzi dibuat dengan "Rohani bagi nyawa memang kekal, hanyalah tubuh seseorang akan diuraikan sahaja." (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 3b). Bagi perfahaman dan tektik Mouzi, beliau menegaskan sekali persamaan bagi konsep perjelmaan semula nyawa yang dikenalkan oleh Buddhisme, dengan adat purba warisan budaya Cina daripada zaman purba (Gong Jun (龚隽), 1996, p. 38). Bagi tujuan Mouzi, beliau memang berhasrat untuk mengemukakan bagaimana sejajarnya konsep Buddhisme dengan konsep purba budaya Cina, supaya halangan penyebaran Buddhisme di China dapat dikurangi.

Kenyataan soalan yang berbunyi "patik memang tidak percaya sekali", ialah satu kenyataan yang mencerminkan sikap pemikiran intelek-intelek masyarakat China yang terbentuk selepas pengaruhan Konfusius. Walaupun Konfusius dan juga pengikut-pengikutnya sudi mewarisi budaya tradisi China yang terbentuk sejak zaman purba, akan tetapi, bagi Konfusius sebagai seorang tokoh pemikiran setakat zaman Dinasti Zhou Timur (东周, 770s.m. - 221s.m), sikap beliau adalah lebih mementingkan dan juga menjelaskan budaya purba zaman purba dari segi kemanusiaan, berbanding dengan kepercayaan teologi dan keagamaan. Selepas Dinasti Han Barat, di mana Konfusianisme dijadikan pemikiran resmi oleh Maharaja Wu Dinasti Han secara politik, dan dasar politik ini dilanjutkan pula dalam sepanjang zaman pemerintahan Dinasti Han Timur, budaya Cina yang dijelaskan oleh Konfusius dengan bercorak kemanusiaan ini, memang telah menjadi satu pengetahuan umum bagi para intelek masyarakat China. (Ju Shengji (具圣姬), 2005, p. 58) Bagi budaya Cina pada zaman purba sebelum zaman Konfusius, memang mengandungi ilmu sihir dan pengaruhan Shamanisme, tetapi bagi teori penerangan Konfusius dan pengikut-pengikutnya, kandungan sebegini hanya memainkan tanda-tanda dan simbol-simbol budaya purba, ia ditaksirkan dengan penjelasan yang lebih kemanusiaan dan diajar berturut-turutan. Sebagai contohnya, bagi adat Fu yang

University of Malaya

diamalkan juga dalam upacara pengembumian, penerangan aliran Konfusius menegaskan bahawa, pengamalan sebegini hanya mendanakan kekasihan dan kecintaan terhadap saudara yang meninggal, tidak bersedia untuk mengalami kematian saudara, maka mengamalkan adat tersebut untuk meringankan kesedihan. Dari segi pertimbangkan bagi intelek-intelek Konfusianisme, memang tidak terima dan percayai yang terwujudnya rohani jiwa yang di luar kelihatan ramai, dan rohani jiwa ini akan dikembalikan semula ke tubuh seseorang, sesudah mengamalkan adat Fu. Bagi pandangan Konfusius dan juga pengikut-pengikutnya, rohani jiwa memang tidak patut dibincang dan dipertimbangkan dengan parah sekali, sebab ia memang tidak akan dilihat dan diketahui oleh orang ramai. Penyataan ini juga dikemjukakan dalam soalan yang ke-tiga belas:

> Tanyanya, katanya Konfusius, jika tidak sempat merawati manusia, mana bersempat lagi merawati hantu. Jika masih belum memahami sempurnanya mengenai isu kehidupan, bagaimana memahami isu selepas kematian dengan selanjut lagi? Sikap tersebut memang enggan diamalkan oleh Konfusius. Kini Buddhisme sering menyatakan hal ehwal kelahiran dan juga kematian setai isu berkaitan dengan deva-devi dan hantu, ini memang tidak sesuai dengan pengajaran tokoh-tokoh bijak sekali. (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, pp. 3b-3c)

Yang disebutkan dengan “katanya Konfusius (孔子云)” dalam petikan di atas, sebenarnya berasal daripada “Bab Xian Jin (先进篇)” bagi kitab *Lun Yu*, kenyataan asalnya seperti berikut:

> Ji Lu (季路) bertanya hal tentang Tuhan dan hantu, Konfusius berkata: “Melayani orang masih belum pdanai, inikan pula melayani hantu?” Ji Lu bertanya lagi: “Jadi bercerita tentang kematian.” Konfusius berkata: “Sedangkan kehidupan belum tahu, inikan pula kematian?” (Penterjemahan Kutipan Perbicaraan Konfusius (论语选译), 2016, p. 167)

University of Malaya

Kitab *Lun Yu* (论语) merupakan satu catatan soal jawab di antara Konfusius dengan pengikut-pengikutnya, dan beliau merupakan seorang ahli pemikiran dan juga khasnya sebagai seorang ahli pendidikan yang terawal sekali dalam sejarah China, pengaruhannya dilanjutkan berturut-turutan dalam masyarakat China. Soal jawab yang dipetikkan di atas, mencerminkan sikap asas bagi Konfusius terhadap isu keibadatan terhadap deva-devi dan hantu sertai isu kematian yang dihadapi oleh segala kewujudan yang bernyawa, selaginya, ia juga menentukan sikap sambutan terhadap hal ehwal tersebut oleh pengikut-pengikut ajaran Konfusius, seperti para intelek masyarakat China yang menganggapkan ajaran Konfusius sebagai satu falsafah yang benar sekali dalam pengamalan kehidupan. Petikan ayat seperti "Malayani orang masih belum pdanai, inikan pula melayani hantu?" dan juga "Sedangkan kehidupan belum tahu, inikan pula kematian?" di atas, maksudnya jika seseorang masih belum memahami sempurnanya mengenai isu kehidupan, bagaimana memahami isu selepas kematian dengan selanjut lagi? Petikan ayat tersebut memang dibacai teliti dan juga diturut taat oleh para intelek masyarakat China, kata motto oleh Konfusius ini, seringnya digunakan oleh intelek-intelek yang mengikuti ajaran Konfusianisme untuk mengkritikkan dan menolak segala kepercayaan terhadap deva-devi, seperti yang diamalkan oleh para orang awam bagi masyarakat China. Justerus ini, bagi isu penyebaran Buddhisme di China, intelek yang sebagai pengikut Konfusianisme, juga mempersoalkan ajaran dan konsep Buddhisme, dengan berdasarkan ajaran Konfusius ini. Pendirian ini memang merupakan pendirian asas bagi golongan berpendidik di China, sebagai satu ajaran dan kepercayaan yang asing dan baru disebarkan di masyarakat China, haruslah juga untuk menghadapi kritik dan persoalan yang terbangkit oleh masyarakat tempatan, supaya dapat bertukar konsep dan menjalani dialog dengan lebih teliti kemudiannya.

University of Malaya

Tokoh-tokoh pemikiran yang disanjungi berturut-turutan, memang bukan membincangi isu kepercayaan terhadap deva-devi dan hantu, maka yang ditegaskan dalam soalannya dengan "ini memang tidak sesuai dengan pengajaran tokoh-tokoh bijak sekali", yang disebutkan dengan "tokoh-tokoh bijak" ini, bukanlah merujuk kepada kesemuanya tokoh-tokoh Maharaja lalu dan juga pemikiran, tetapi secara khususnya merujuk kepada Konfusius. Sebagai hakikatnya, dalam pemikiran dan juga pengajaran yang diamalkan oleh Konfusius, memang jarang membincangkan isu yang berkaitan dengan kepercayaan terhadap deva-devi dan juga kewujudan selepas kematian seseorang. Akan tetapi, terdapatnya banyak perbincangan Konfusius yang berfokus terhadap upacara ibadat kepada nenek moyang yang telah meninggal. Ini sebenarnya tidak sesuai bagi dijadikan satu bukti yang kukuh untuk mengatakan bahawa Konfusius percayai bahawa, orang-orang yang sudah meninggal akan sentiasa wujud dalam sesuatu bentuk, maka ia perlu diberi ibadat oleh anak-cucunya dan generasi seterusnya. Sikap Konfusius yang mementingkan pengamalan upacara ibadat terhadap nenek moyang, sebenarnya berfokus kepada berurus dan meringankan emosi saudara yang masih hidup, supaya emosi kesedihan mereka terhadap kehilangan saudara mara dapat diperingankan dari masa ke masa. Selainkan emosi dan perasaan bagi orang-orang yang masih hidup, bagi pengetahuan dan pendirian Konfusius, beliau tidak sanggup menyifatkan dan membuat perbincangan terhadap nyawa yang telah mengalami kematian, ini tidak wujud dalam pengetahuan dan pengalaman seseorang, jadi bagi satu sikap yang bijaksana, beliau hanya membincangkan pengamalan upacara ibadat terhadap nenek-moyang yang telah meninggal, oleh sebab perasaan dan emosi yang diperolehi oleh seseorang terhadap nenek-moyang memanglah wujud, walaupun nenek-moyangnya talah lama meninggal. Bagi dunia yang tidak diketahui, Konfusius bercadang supaya mengamalkan sikap "menghormati (敬)" dan juga "menjauhi (远)" terhadapnya. Konfusius tidak sanggup mengesahkan kewujudan dunia deva-devi dan hantu ini benar atau tidak, maka beliau

University of Malaya

juga tidak menafikan sekali tentang isu ini, hanyalah memberi satu cadangan supaya tidak melibati dan mencampur tangan dalam hal ehwal seperti ini, Sikap ini membawa konsep untuk memisahkan dunia realiti kehidupan orang-orang awam dengan dunia bayangan bagi deva-devi dan juga hantu. Berdasarkan alasan dan syarat tersebut, Konfusius jarang membincangkan isu mengenai kewujudan deva-devi dan juga hantu, sama juga dengan keadaan nyawa selepas mengalami kematian, ia sentiasa menegaskan supaya berfokus terhadap masyarakat kehidupan dan isu kemanusiaan. Ini adalah keadaan latar belakang pemikiran Cina, semasa zaman awal penyebaran Buddhisme di China.

Mengenai topik kelanjutan nyawa selepas kematian dan bagaimana corak kewujudannya, sikap pandangan yang diamalkan oleh Konfusius sertai pengikut-pengikut ajarannya, adalah seperti dinyatakan di atas. Walau bagaimanapun, bagi konsep pandangan masyarakat China yang merupakan golongan bawahan, iaitu mereka yang bukan intelek di mana ajaran Konfusius diserap terus memalui kitab-kitab klasik, kepercayaan yang berkaitan dengan nyawa selepas kematian, bukanlah langsung tidak wujud dalam kandungan kepercayaan mereka, oleh sebab corak kepercayaan terhadap kewujudan selepas kematian seseorang, memang memainkan sebahagian daripada kepercayaan zaman purba orang-orang Cina, khasnya zaman sebelum Konfusius. Secara warisan, kepercayaan yang bercorak Shamanisme, memang dikekalkan dalam kepercayaan masyarakat awam, selainkan mereka yang dipengaruhi oleh ajaran Konfusius, dan pengaruhan Konfusius ini, memang terhad kepada golongan berpendidik dan para intelek, sebab hanyalah golongan yang berpendidik akan membaca dan mengajikan kitab-kitab klasik dan dipengaruhi oleh ajaran Konfusius. Akan tetapi, kepercayaan sebegitu bagi masyarakat awam, memang wujud secara konsep kabur sahaja, ia tidak dipersembahkan secara teori, tetapi hanya sebagai corak kepercayaan awam bagi golongan bawahan (Ge Zhaoguang (葛兆光), 1998, pp. 323-339). Bagi topik ini, agama yang berasal daripada India, telah mewarisi pelbagai kepercayaan dan lagenda yang

University of Malaya

terbentuk sepanjang sejarah perkembangan agama di India, Berbanding dengan kepercayaan awam di masyarakat China, agama India dari India memang mempunyai kandungan sebegini dan dinyatakan secara teori dan juga bersistematik sekali[67], ini adalah isi kandungan yang kekurangan bagi budaya Cina pada zaman tersebut. Bolehlah dikatakan bahawa, setelah penyebaran Buddhisme di China, ia memang memenuhi bidang dan isi kandungan yang kekurangan bagi kepercayaan awam masyarakat-masyarakat China, tetapi juga wujudnya perbezaan yang agar besar dengan pemikiran dan konsep pengetahuan dengan golongan intelek, khasnya dengan pemikiran aliran Konfusianisme yang merupakan pemikiran resmi secara politik di Dinasti Han.

Setakat peringkat awal penyebaran Buddhisme di China, konsep dan pengetahuan yang terbentuk bagi golongan intelek masyarakat China, memang berkait rapat dengan pemikiran Konfusius. Yang dinyatakan oleh Mouzi dalam soalannya dengan "menurut ajaran Buddhisme, nyawa akan dijelmakan semula selepas mati, patik memang tidak percaya sekali", mencerminkan konflik secara konsep di antara Buddhisme dengan pemikiran Cina di China, dan ini hanya akan terjadi, jikalau membandingkan Buddhisme dengan konsep ajaran Konfusius. Menurut konsep Konfusianisme yang telah diwarisi sebagai konsep warisan di masyarakat China, khasnya terhadap mereka yang terdidik dengan ajaran Konfusius, kematian tubuh badan seseorang, merupakan satu ketamatan bagi nyawa seseorang. Bagi hasrat untuk mencapai kekekalan nyawa seseorang,

[67] Kebangkitan Buddhisme di India, sememangnya selaras dengan latar belakang sejarah dan budaya di India, khasnya perkembangan agama bagi orang-orang Aryan. Begitu juga bagi perkembangan Konfusianisme di China, juga dengan latar belakang perkembangan pemikiran Cina setakat zaman Pra-Qin Dinasti (先秦时代). Kebangkitan dan perkembangan Buddhisme sejak pengasasnya Gautama Buddha, memang mewarisi konsep dan juga pemikiran yang turut wujud di India, menurut kriteria penapisan agama Buddhisme oleh Gautama Buddha. Dalam sejarah perkembangan Buddisme di India, unsur-unsur Agama Brahman dari kepercayaan orang-orang Aryan dan juga kepercayaan kaum tempatan India yang membangunkan Tamadun Sungai Shindu juga memberi kesan pengaruhan, dalam sepanjang sejarah perkembangan Buddhisme di India, kedua-dua unsur bagi kepercayaan yang wujud di India, memang bergabung dan membentukkan budaya Buddhisme. Sebagai contohnya, kepercayaan Buddhisme menegaskan kelahiran semula bagi kesemua manusia dan juga makluk, ini satu pengetahuan baru yang dikenali oleh Buddhism ke China setakat penyebarannya di masyarakat orang-orang Cina, tetapi bagi Buddhisme di India, ini memang satu tradisi yang terwaris daripada perkembangan agama di India setakat zaman Gautama Buddha, dan konsep kelahiran semula ini wujud bukan satu ketentuan bagi warisan India. Dari segi perkembangan masyarakat, ia memang satu refomasi terhadap agama di India sebelum zaman Gautama Buddha. Akan tetapi, bagi konsep kelahiran semula, ia memang satu pengetahuan yang memainkan latar belakang untuk membentukkan ajaran Gautama Buddha, ia bukan satu konsep yang khas untuk membentukkan teori Buddhisme. Setakat penyebaran Buddhism ke China, konsep kelahiran semula ini dianggap sebagai teori khas yang dikenalkan oleh Buddhisme di China. Sebelum kedatangan Buddhism ke China, konsep kelahiran semula ini tidak terbentuk sebagai satu konsep umum di kalangan orang-orang Cina. Oleh sebab wujudnya perbezaan yang besar di antara Buddhisme dengan budaya Cina, maka terpaksalah Buddhisme membuat penerangan yang lebih lanjut semasa penyebarannya di China.

University of Malaya

Konfusianisme mencadangi dengan "tiga keabadian (三不朽)" sebagai skim mengatasi kelemahan bagi nyawa hidup ini terlalu singkat[68], kemudian membentukkan satu teori untuk menyempurnakan kelemahan tersebut dan mencapai hidup kekal bagi seseorang. Bagi pengikut-pengikut ajaran Konfusius, tujuan kehidupan adalah jelas sekali, iaitu mancapai "tiga keabadian" seperti yang dianjurkan oleh ajaran-ajaran kitab klasik Konfusianisme, tetapi bukan mencari kaedah untuk mencapai kekal hidup bagi nyawa tubuh sahaja. [69]

Dari segi pandangan Konfusianisme, jika menyempurnakan ketiga-tiganya "tiga keabadian", ataupun mencapaian salah satu daripadanya, maka tujuan hidup kekal bagi nyawa seseorang, telahpun dicapai, perasaan kesal memang tidak wujud lagi bagi hidup singkat ini.

Kematian merupakan satu keakhiran yang mesti dihadapi oleh segala kehidupan yang bernyawa. Dengan ini, bagaimana dengan sikap yang benar untuk menghadapi kematian saudara-mara, dan selepas meninggalnya nenek moyang, bagaimana dengan pengamalan yang sesuai, supaya perasaan kesayangan dalam kkekalkan? Terhadap isu ini, kitab *Sutra Bakti* pula mencadangkan seperti berikut:

---

[68] Konsep "tiga keabadian (三不朽)" yang ditegaskan oleh aliran Konfusianisme, merujuk kepada mencapai sumbangan masyarakat yang cemerlang (立功), mancapai taraf moral yang cemerlang (立德) dan juga meninggalkan perkataan hikmat kepada genarasi yang akan datang (立言). Bagi konsep Konfusianismeise, jikalau seseorang dapat mencapai ketiga-tiga tuntutan tersebut, maka ia sudah pun mancapai taraf kekal hidup, olehn sebab ketiga-tiga pencapaiannya memang akan diingati oleh masyarakat selama-lamanya, walaupun ia sudah meninggalkan dunia ini akhirnya, tetapi namanya akan diingati dan diketahui oleh dunia ini buat tempoh yang panjang sekali. Pencapaian tersebut seumpamanya nyawanya dilanjutkan selama-lamanya. Bagi nyawa yang kekal, Konfusianisme menganggapkan pencapaian "tiga keabadian (三不朽)" sebagai satu tanda berjaya bagi wujudnya nyawa yang kekal seseorang. Berdasarkan kitab purba dalam budaya Cina, ia didapat telah tercatat dalam *Hikayat Zuo Qiuming* (左传) dengan membincangkan kayataan "wujud kekal selepas kematian (死而不朽)", ia mengatakan bahawa "Tahap tertinggi ialah menunjukkan pencapain taraf moral yang baik, diikuti dengan menunjukkan kredit yang agong terhadap masyarakat, turut diikuti dengan meninggalkan perkataan hikmat. Dengan ini, walaupun tempoh masanya lama, tetapi tidak akan dilupakan langsung, ini yang dikatakan nyawa kekal.". Merujuk ke *Hikayat Zuo Qiuming* (左传), Yang Bojun (杨伯峻), (1981) *Chun Qiu Zuo Zhuan Zhu* (春秋左传注), Zhonghua Shuju, Beijing, P.1088.

[69] Satu lagi contoh yang telah dketahui ramai ialah, sekumpulan puisi purba Dinasti Han Timur yang, dikenali sebagai "Sembilan Belas Buah Puisi Purba (古诗十九首)", antaranya terdapat satu puisi yang dinamai "Hayat hidup tidak mencukupi seratus tahun (生年不满百)". Puisi tersebut menegaskan hayat hidup seseorang memang pendek sekali, maka perlulah menghargai masa yang singkat ini supaya menikmati kegembiraan hidup, walau bagaimanapun, hasrat supaya melanjutkan nyawa demi hidup kekal, tidak dikemukakan dalam puisi ini. Ini menunjukkan bahawa, hasrat untuk melanjutkan nyawa sehingga hidup kekal, hanya diamalkan oleh sebilangan orang, tetapi bukan kepercayaan umum bagi zaman Dinasti Han Timur. Perenggan akhir bagi puisi tersebut berbunyi "Deva Wang Ziqiao yang dapat hidup kekal, memang sukar dicapai oleh semua orang! (仙人王子乔，难可与等期)" Ini menunjukkan dengan jelasnya bahawa penyajak puisi ini mebgetahui dengan kepercayaan hidup kekal yang amat popular dalam zaman tersebut, tetapi ini tidak dijadikan kepercayaannya, bagi penyajak ini, lebihlah sesuai supaya menghargai hayat yang singkat ini untuk menjalankan kegiatan yang menyeronokkan diri-sendiri, berbanding dengan mengejari hidup kekal, ini adalah lebih realiti lagi.

University of Malaya

> Membinakan tokong nenek moyang untuk membiayai nenek moyang sebagai roh nyawanya, menjalani upacara ibadat setiap musim bunga dan juga musim luruh, supaya mempersembahkan perasaan kerinduan. Kasihi dan hormati ibubapa semasa mereka hidup, dan kesedihan dengan kematian mereka, maka kewajiban bagi seseorang telah selesai, tanggung jawab bagi seseorang terhadap ibubapanya pun lengkap sekali, dan begini pula menyempurnakan kewajiban seorang anak bakti. (Shisanjing Zhushu Zhengli Weiyuanhui (十三经注疏整理委员会), 2000, pp. 70-72)

Cadangan *Sutra Bakti* ini, menegaskan seseorang mengibadah dan mengenangi nenek moyang tersendiri di tokong nenek moyang, dan kewujudan nenek moyang yang telah meninggal dindanai oleh tablet memorial yang diperbuat oleh kayu, ini merupakan satu bangunan khas untuk dijadikan tempat kumpul nenek moyang, semua anggota skeluarga, akan ditempatkan di sini dengan tablet memorial, upacara ibadat akan dijalani mengikuti musim ke musim, khasnya musim bunga dan musim luruh. Menurut budaya Cina yang ditaksirkan secara Konfusianisme, pengamalan demikna akan menenagkan roh nenek moyang, jika terdapatnya roh selepas meninggal, dan ini memang tidak diberi jawapan yang pasti dalam pengajaran Konfusius. Yang terpenting sekali ialah, pengamalan ini merupakan satu kewajiban bagi seseorang manusia, asalkan ia dilahirkan oleh ibubapanya, dan semestinya mempunyai kekasihan dan bakti kepada mereka, tidak kira mereka masih ada atau meninggal. Cadangan *Sutra Bakti* ini, tidak membincangkan kewujudan roh nenek moyang ini ada ataupun tidak, tetapi ia berdasarkan parasaan kekasihan dan bakti yang diamalkan oleh seseorang. Segala bayangan terhadap dunia dan kewujudan selepas kematian, memang tidak lebih ditimbang dan dibincang oleh Konfusius dan pengikut-pengikut pemikirannya sekali.

Manakala, selaras dengan penyebaran Buddhisme di China, maka konsep kelahiran semula bagi nyawa, juga mulai diperkenalkan kepada masyarakat orang-orang

University of Malaya

Cina. Bagi China, Konfusius memang tidak mengatakan terhadap kewujudan nyawa selepas kematian, dan bagi kepercayaan purba yang bercorak Shamanisme, walaupun boleh dikatakan dengan wujudnya nyawa selepas kematian, tetapi ia tidak memberi maksud bahawa, orang-orang yang sudah meninggal dunia, akan berkali-kali menjelmakan semula berturut-turutan. Dengan kata lain, konsep kelahiran semula memang satu pengenalan yang baru begi masyarakat China, meskipun bagi pengikut-pengikut Konfusianisme dan juga masyarakat awam yang lebih berpercayaan kepada Shamanisme dari warisan purba. Akan tetapi, bagi Buddhisme, konsep kelahiran semula bagi nyawa ini bukanlah satu ciptaan asal tersendiri, ia merupakan satu konsep yang diwarisi daripada Brahmanisme, dengan kata lain, konsep ini digunakan oleh Buddhisme, memang diperolehi daripada latar belakang semasa ia diasaskan oleh Gautama Buddha di India, dan konsep kelahiran semula bagi nyawa ini, merupakan satu teori yang diperolehi oleh hampir semua agama di India, termasuk Brahmanisme dan juga kemudiannya bagi agama Hindu, serta kumpulan-kumpulan sami terbentuk dalam zaman hidup Gautama Buddha (Elliot, 1990, pp. 82-84) (Masaaki Hattori (服部正明), Nagao Gadjin (长尾雅人), 1986, pp. 27-28) (Wu Baihui (巫白慧), 2000, p. 98) (Zhou Guihua (周贵华), 2015, pp. 41-42). Sebenarnya, kemunculan konsep kelahiran semula bagi nyawa ini, merupakan satu refomasi bagi konsep agama di India semasa zaman perkembangan Buddhisme pula. Sebelum konsep ini menjadi umum, menurut teologi Brahmanisme yang terkembang menuruti Sutra Veda, bukanlah kesemua golongan dalam masyarakat, dikurniai hak kelahiran semula, tetapi ia merupakan satu hak terkandung kepada kedudukan mereka dalam masyarakat, dan kedudukan ini ditendukan secara teologi menurut taksiran Brahma. Dengan berdasarkan teologi Brahmanisme, hanya golongan Brhaman akan memperolehi nyawa yang kekal selapas meninggal, sebab ia akan kembali dan wujud kekal bersama-sama dengan Brahma, gonglongan yang bukan Brahmin, akam dipenjelmakan semula menurut karmanya yang terkumpul sepanjang hayatnya, tetapi bagi golongan yang hina

University of Malaya

seperti golongan Sudra, mereka dikenali sebagai "kumpulan sehayat", iaitu nyawa mereka terhad kepada satu kali sahaja, selepas itu, karma mereka sepanjang hayat itu tidak akan mambawa fungsi dengan kelahiran semula, nyawa mereka akan tamat sama sekali semasa meninggal dunia. Dengan kata lain, hak kelahiran semula adalah tergantung kepada kedudukan seseorang dalam masyarakat, dan ini terbentuk secara teologi daripada taksiran agama oleh golongan Brahmin, ketidaksamaan memang wujud dan ia dianggap suci, asalkan ia terbentuk mengikuti taksiran agama tradisi.

Teori agama yang terbentuk secara fatalisme ini, menghadapi refomasi dalam jelang masa kehidupan Gautama Buddha, di mana kumpulan-kumpulan sami yang menentangi Brahmanisme yang mengamalkan taksiran teori ajaran agama secara monopoli, taksiran tersebut sering dipersoalkan, oleh sebab ia memang tidak kesaksamaan bagi semua golongan dalam masyarakat. Dalam konsep yang sedemikian, kelahiran semula bagi nyawa hanya diperolehi oleh golongan yang berkedudukan atasan, manakala kebanyakan orang-orang awam yang berkedudukan bawahan, tidak dikurniakan peluang untuk memperolehi hayat dalam masa yang akan datang. Keadaan yang tidak kesaksamaan ini, membangkitkan satu refomasi bagi konsep dan juga pengamalan bagi agama di India, dan ini menyebabkan kemunculan kumpulan-kumpulan sami, antaranya termasuklah Buddhisme yang diasaskan oleh Gautama Buddha.

Buddhisme sebagai salah satu kumpulan sami pada zaman tersebut, memang mewarisi kebanyakan konsep tradisi daripada Brahmanisme, termasuklah konsep kelahiran semula bagi nyawa. Justerus itu, bagi Buddhisme, konsep ini bukan satu ciptaan khas oleh Gautama Buddha, ia hanya diwarisi secara warisan daripada Brahmanisme. Walau bagaimanapun, konsep kelahiran semula ini telah diperbaiki dan berbeza dengan konsep yang ditaksirkan oleh Brahmanisme. Bagi Buddhisme, ia menjadikan kelahiran semula ini dengan umum sekali, ia melibati semua makluk, termasuklah manusia dan juga nyawa yang berbentuk bukan manusia, seperti haiwan, neraka, hantu lapar dan juga deva-

University of Malaya

devi yang beraneka taraf, kesemua makluk ini terjadi menuruti karma, tidak kira juga manusia yang berkedudukan masyarakat tinggi nataupun hina, mereka memang dikurnai hak kelahiran semula. Di antaranya, konsep baru yang diamal dan ditegaskan sebagai refomasi oleh Gautama Buddha dan ajarannya, ialah kesaksamaan di antara segala makluk, dan nilai kesaksamaan ini juga menembusi taksiran kelahiran semula Buddhisme ini. Menurut taksiran Buddhisme, kelahiran semula bagi nyawa, bukan dioperasi menurut kedudukan yang ditentukan secara teologi, tetapi dicapaikan menerusi karma, dan karma ini berasal daripada tindak laku tersendiri, dan bukan dikuatkuasai oleh kuasa luar seperti Brahma yang ditaksir sebagai kuasa ciptaan sejagat ini. Dengan ini, Gautama Buddha mengubahsuaikan kelahiran semula dengan penentuan tekad individu, berbanding dengan penentuan secara fatalisme yang berdasarkan teologi taksiran golongan Brahmin. Refomasi seperti ini, merupakan satu persamaan bagi konsep kelahiran semula di antara kebanyakan kumpulan-kumpulan sami pada zaman tersebut, termasuklah Buddhisme.[70] Manakalanya, setelah Buddhisme disebarkan dari India ke China, konsep kelahiran semula memang dianggap sebagai satu ciri khas bagi Buddhisme, oleh sebab konsep ini memang baru dan tidak diketahui sebelumnya bagi masyarakat China. Dengan ini, Buddhisme yang tesebar di China, perlulah membincang dan menyatakan konsep dan proses kelahiran semula ini dengan lebih melanjut, supaya Kekeliruan masyarakat China dapat diselesaikan, walaupun ia mengambilkan satu jangka masa yang agar panjang. Bagi dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* ini, hanya merupakan satu permulaan bagi perbincangan dan pembahasan bagi topik tersebut.

Mengenai topik nyawa akan kekal wujud atau langsung tidak selepas mengalami kematian, dan juga dengan topik yang kewujudan rohani, bagi para intelek selepas zaman Dinasti Han di mana pengaruhan Konfusianisme telah dijadikan pemikiran resmi

[70] Di antaranya, terdapat juga perbezaan di antara kumpulan-kumpulan sami juga, tetapi persamaan mereka ialah mewarisi konsep kelahiran semula ini daripada agama Brahman, tetapi mengubahsuaikan menurut pengalaman agama tersendiri. Topik ini tadak akan dibincang dengan meluas dalam tesis ini, hanyalah Buddhisme akan dijadikan fokus perbincangan sahaja.

University of Malaya

pemerintahan secara dasar kerajaan, mereka memang ketahui dengan catatan kitab *Lun Yu*, di mana Konfusius menunjukkan sikapnya yang jelas supaya lebih bertumpu kepada topik pengamalan masyarakat dan pencapaian moral bagi seseorang tersendiri, berbanding dengan membincangkan topik-topik kematian nyawa,dan deva-devi sertai hantu yang tidak diketahui pastinya. Ini merupakan perfahaman yang jelas didapati daripada petikan kitab *Lun Yu* tersebut di atas. Akan tetapi, kesimpulan dan sikap diwarisi daripada ajaran Konfusius yang diterima luas oleh pengikut-pengikut Konfusianisme ini, memang amat disanjungi oleh golongan berpendidik dalam masyarakat China, dan ini merupakan pengamalan golongan elit sahaja, bagi para golongan awam yang bukan terpendidik, pengaruhan pemikiran Konfusius yang terkhas dalam topik tesebut, tidak semestinya menjadi satu kesimpulan yang tanpa kontroversi lagi. Dengan kata lain, kesimpulan dan sikap Konfusius terhadap topik khas ini, tidak mendanakan satu kesimpulan yang diterima luas oleh kesemua orang-orang Cina, khasnya mereka yang tidak terpendidik yang menjadi orang-orang awam tetapi menjadi bilangan kebanyakan dalam masyarakat China, memang tidak menerima pengaruhan ajaran dan kesimpulan Konfusius dengan sebulat suaranya. (Ge Zhaoguang (葛兆光), 1998, pp. 323-339) Sebaliknya, topik yang enggan dibincang dan dinyatai dengan teliti oleh ajaran Konfusius ini, memang disoal dan dikaji secara lanjutan di masyarakat China. Yang menarik sekali ialah, jawapan yang diberikan oleh Mouzi, juga mencermkinkan pandangan tersendirinya, dan juga membayangkan satu pengetahuan asas bagi Buddhisme di China terhadap topik kematian seseorang ini:

> Katanya Mouzi, betul sekali, rohani seseorang memang wujud kekal, hanya tubuh diuraikan selepas meninggalnya seseorang. Sebagai metafora, tubuh ini bagai akar dan daun bagi tumbuh-tumbuhan, dan rahani ini sebagai biji dan buahnya, akar dan daunnya sememangnya akan mati, tetapi biji dan buahnya tetap

University of Malaya

tidak berakhir selepas kematian tumbuhan itu. (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 3b)

Kenyataan secara metafora yang dibuat oleh Mouzi ini, berpendapat bahawa "rohani tetap wujud kekal", dan cadangan ini memang mempunyai kesamaan dengan perbahasan di antara Buddhisme dengan pemikiran Cina semasa Dinasti Jin Timur dengan topik "rohani seseorang kekal wujud atau tidak", bagi pihak Buddhisme pada masa itu, memang memegang argument dengan kewujudan rohani ini memang kekal, dan bagi pihak pembangkang yang lebih berdasarkan kesimpulan Konfusianisme, kewujudan rohani yang kekal tidak diterima, perbincangan dan perbahasan ini dijalani dalam satu jangka yang agar panjang. Dalam isu perbahasan ini, pembahas daripada Buddhisme, memang mematuhi pendapat yang menegaskan kewujudan rohani yang kekal sekali (Hajime Nakamura (中村元), 1993, pp. 111-113). Bagi Mouzi yang tidak mencampur tangan dalam topik perbincangan ini, beliau tetap memangai argument dengan kekekalan rohani, dan ia menganggapkan inilah satu pandangan yang benar sekali bagi Buddhisme. Akan tetapi, jika memahami latar belakang falsafah yang ternbentuk di India pula, pandangan yang sedemikian ini, tidak sepatutnya diperolehi oleh semua puak Buddhisme, asalkan dalam zaman sebelum penyebaran Buddhisme ke China, terbentuknya lapan belas sehingga dua puluh puak warisan ajaran Buddha yang diwarisi di India, di antara puak-puak itu, terdapatmya sedikit taksiran dan amalan yang berlainan dalam puak-puak tersebut,[71] antaranya, juga terdapatnya puak yang berpendapat bahawa rohani bagi seseorang ini wujud secara kekalnya. Manakala perbincangan terhadap kenyataan yang berkaitan dengan kitab warisan puak tesebut ini disebar ke China, masih kekurangan bukti

[71] Kebanyakan catatan dan kitab-kitab warisan asal bagi puak-puak ajaran Buddha tersebut tidak terjumpa lagi, manakala terdapatnya tiga kitab terjemahan dalam Bahasa Cina yang menyatakan keadaan Buddhisme puak-puak di India, iaitu *Yi Bu Zong Lun Lun* (异部宗轮论, Wacana terhadap Puak Warisan Dharma yang Berlainan) yang mengatakan terhadap dua puluh puak warisan ajaran Buddha, Shi Ba Bu Lun (十八部论, Wacana terhadap Lapan Belas puak ajaran Buddha) yangatakan terdapat lapan belas puak, manakala Bu Zhi Yi Lun (部执异论, Wacana terhadap Belainan Puak ajaran Buddha) merupakan dokumen terjemahan yang sama dengan *Yi Bu Zong Lun Lun* (异部宗轮论), tatapi dietrjemahkan oleh penterjemah yang berlaianan pula.

University of Malaya

yang kukuh. Jikalau tidak dapat dibuktikan bahawa pendapat Mouzi dan juga Buddhisme China yang seterusnya menerima pengaruhan daripada puak ajaran Buddha yang khasnya berpendapatan dengan terdapatnya kekalan rohani seseorang, maka pandangan yang dikemukakan oleh Mouzi dan juga diwarisi oleh Buddhisme China ini kemudiannya, ia boleh dianggapkan sebagai satu pandangan yang merupakan ciptaan orang-orang Cina, semenjak dan setelah menerima pemikiran Buddhisme dari India. Jikalau anggapan ini betul, maka ia diperolehi oleh orang-orang Cina tersendiri dan dianggap sebagai alasan pemikiran Buddhisme, tetapi ia memang telah terpisah dengan latar belakang bagi Buddhisme di India. Dengan kata lain, pandangan sebegini sememangnya berdasarkan unggapan daripada pemikiran Cina tersendiri, dan bukan difahami dan diperolehi daripada penyebaran Buddhisme dari India. Perbincangan dan perbahasan di antara Buddhisme dengan pemikiran Cina dijalani dalam satu jangka masa yang agar panjang, iaitu semenjak peringkat awal penyebaran Buddhisme di China pada Dinasti Han Timur, dan ia dilanjutkan sehingga Dinasti Tang, di mana satu lagi buku yang mengumpulkan dokumen-dokumen dengan perbincangan dan perbahasan Buddhisme terhadap pemikiran Cina lagi disuntik, iaitu buku *Guang Hong Ming Ji* (广弘明集) yang dikumpul dan disuntik oleh ahli sejarah Buddhisme dalam Dinasti Tang yang bernama Tao Xuan (道宣, 596-667). Menurut buku *Guang Hong Ming Ji*, pandangan seperti dinyatakan oleh Mouzi dengan "rohani seseorang memang wujud keka" ini masih dikekalkan, dan ia telah dianggap sebagai satu pandangan yang benar sekali oleh Buddhisme China. Perbezaan konsep terhadap wujudnya rohani seseorang ini benar atau tidak, merupakan satu perbezaan di antara Buddhisme India dengan Buddhisme yang berkembang di China. Antaranya, pandangan sebegini memang merupakan satu-satu pandangan yang terkandung dalam salah satu puak Buddhisme yang tidak memainkan arus utama di Buddhisme India, tetapi bagi Buddhisme China, ia memang satu anggapan yang dijadikan asas pemikiran, sehingga ia dikemukakan dan dibahaskan berturut-turutan, perbincangan

University of Malaya

bagi pihak Buddhisme China, adalah berniat untuk mancapai satu tujuan, iaitu mengalakkan pihak pembangkang menerima pandangan yang menegaskan "rohani seseorang memang wujud keka" ini. Dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* ini, Mouzi mengemukakan pandangan ini dan manjadikannya sebagai satu asas ajaran Buddha dan memperkenalkannya kepada intelek China, menunjukkan jurang perbezaan yang amat besar bagi pemikiran Buddhisme dengan Konfusianisme, kalau mempertimbangkan corak perkembangan selanjutnya Buddhisme di China, dokumen Mouzi ini memang amat menarikkan.

2.8 Kesimpulan

Perbincangan dan perbahasan yang diamalkan oleh Mouzi terhadap budaya dan permikiran Konfusius dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* ini, mendanakan satu permulaan bagi perbincangan di antara Buddhisme dengan Konfusianisme, dan perbincangan ataupun perbahasan ini dijalani dan dilanjut sehingga beribu tahun. Dari segi tersebut, soalan-soalan yang dikemukakan oleh Mouzi dalam dokumen ini, memang merupakan soalan-soalan utama yang terbangkitkan, khasnya setelah penyabaran Buddhisme di masyarakat China (Wang Yu (王瑜), 2013, p. 39). Dalam prakata dokumen ini, Mouzi mengatakan bahawa beliau "telah pun mempelajari kitab-kitab klasik yang terwaris zaman purba dan juga kitab-kitab falsafah pelbagai aliran" dan sering membuat perbincangan dengan para intelek, bahkan membuat perbahasan asalkan beliau terpaksa menjawabkan soalan-soalan yang berdasarkan kitab-kitab *Lima Sutra* (五经) bagi warisan Konfusianisme (Tripitaka Taisho.Jilid. 52, 1983, p. 1b). Akan tetapi, kalau mengaji dengan teliti terhadap dokumen Mouzi ini, memang tidak akan terjumpa pandangan Mouzi yang mengatakan beliau bersetuju dengan Konfusianisme. Berdasarkan dokumen ini, petikan kitab-kitab Konfusianisme bagi Mouzi, hanya untuk dijadikan sebagai satu Perbandingan dengan Buddhisme, supaya Buddhisme yang masih

University of Malaya

merupakan satu budaya dan kepercayaan asing di masyarakat China ini, dapat dibayangkan oleh orang-orang Cina yang memang mengetahui kurang terhadap latar belakang Buddhisme dan juga budaya India (Hsu-Ming Tsao (曹秀明), 2010, p. 33).[72] Walaupun Mouzi memang berdasarkan perdirian kepercayaan Buddhismenya untuk mengemukakan persoalan yang berkaitan dengan Konfusianisme, tetapi ini juga dapat mencerminkan persoalan yang terbangkit oleh para intelek yang merupakan pengikut-pengikut Konfusianisme di masyarakat China dalam zaman tersebut. Walaupun Mouzi memainkan seorang penganut Buddhisme, kalau menurut pengistirafan sendirinya, dan beliau sebagai seorang yang terpendidik, memang juga mempelajari kitab-kitab warisan Konfusianisme, dan asas pengetahuanya memang mengadungi ajaran Konfusius, asalkan ajaran Konfusius telah dijadikan pemikiran resmi dalam pemerintahan Dinasti Han, sejak pemerintahan Maharaja Han Wu. Maka dengan ini, Mouzi yang sudi menjadi seorang penganut Buddhisme, juga mendanakan bahawa penyebaran Buddhisme dalam masyarakat China, bukan sahaja diamalkan sebagai kepercayaan golongan pengembarak orang asing di China, tetapi telah juga diperkenalkan kepada golongan terpendidik. Hanya dengan sedemikian, maka akan munculnya dokumen Mouzi ini yang cuba menjadikan pengantaraan bagi Buddhisme dengan Konfusianisme, supaya golongan terpendidik yang telah lama mengetahui dan mempelajari ajara Konfusius, dapat memahami ajaran dan budaya Buddhisme dengan menjadikan budaya dan Konfusianisme sebagai satu asas pengetahuan.

Dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* ini boleh dianggap sebagai satu dokumen yang mengemukakan Kekeliruan masyarakat China terhadap Buddhisme, dan juga sebagai seorang orang Cina yang terpendidik dengan ajaran

[72] Di antara Konfusianisme dan Buddhisme, Mouzi tetap berteguh dengan pendirian Buddhisme, tetapi memetikkan kebanyakan konsep-konsep dan kitab-kitab Konfusianme untuk memjelaskan ajaran dan budaya Buddhisme, walaupun begitu, bagi Mouzi, teori Buddhisme tetap lebih cemerlang dan mendalam daripada Konfusianisme. Karyaan yang lebih teliti, boleh merujuk kepada artikel Hsu-Ming Tsao (曹秀明) tersebut.

University of Malaya

Konfusius, bagaimana ia memujukkan diri-sendiri supaya memahami dan menerima kepercayaan asing ini. Selepas menerima pemikiran dan kepercayaan Buddhisme, beliau sudi membuat penerangan dan menggalakkan orang-orang Cina supaya memahami Buddhisme dengan lebih mendalam lagi. Persoalan yang terbangkit asalkan perbezaan budaya di antara China dengan India, telah cuba diterangi dengan menggunakan contoh-contoh yang terwujud juga dalam warisan budaya Cina. Corak penerangan Mouzi memang bukan benar sekali, tetapi percubaannya untuk mengabungkan kedua-dua Buddhisme dengan ajaran Konfusius, dan juga kedua-dua budaya yang memang mempunyai warisan yang amat berbeza, adalah lebih menarikkan kita, asalkan percubaan tersebut memang satu pengamalan bagi Buddhisme di China, dan ia telah menggalakkan penyebaran Buddhisme di China selanjutnya. Berbanding dengan sami-sami dan penganut-penganut Buddhisme yang merupakan pendatang dan juga pengembarak asing di China, Mouzi dan juga penganut-penganut Buddhisme orang-orang Cina, memang mempunyai latar belakang budaya dan pemikiran yang sama dengan masyarakat China, mereka memang lebih tahu bagaimana mengabungkan kedua-dua Buddhisme dengan budaya Cina. Dengan ini, maka dapat dibuat satu kesimpulan bahawa, kesilap-fahaman terhadap Buddhisme oleh Mouzi dalam dokumen ini, tidak menghalangkan beliau untuk menjadi seorang penganut Buddhisme di China, tetapi ialah menjadi satu asas dan pengaruhan positif kepada Buddhisme, supaya ia dapat disebar dan diterima dengan meluas sekali kemudiannya, dan percubaan Mouzi dan dokumennya yang mempertimbangkan persoalan yang terbangkit antara Buddhisme dengan budaya Konfusius, memang mencerminkan masalah yang dihadapi oleh Buddhisme dalam peringkat awal penyebarannya di China.

University of Malaya

BAB 3: PERTEMBUNGAN TAOISME DAN BUDDHISME YANG TERPAPAR DALAM *KARYA MOUZI UNTUK MENYELESAIKAN KEKELIRUAN*

Dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini, perbincangan yang bertumpu terhadap isu perbeza-samaan di antara Buddhisme dengan falsafah Laozi dan Taoisme, terutama sekali ialah jawapan yang diberi oleh Mouzi mengenai maksudnya pengamalan Tao bagi ajaran Buddhisme, dan khasnya dalam soal-jawab daripada soalan yang ke-dua puluh sembilan sehingga ke-37, iaitu tergolong dalam perenggan keakhiran dokumen ini dan hampiri satu pertiga daripada dokumen Mouzi ini. Di samping itu, dalam keseluruhan dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini, boleh didapati bahawa Mouzi menggunakan sebanyak lapan belas kali perkataan yang berbunyi "Katanya Laozi (老子曰 / 老子云)", ataupun dalam perbincangannya, teori Laozi digunakan sebagai satu kebuktian untuk menyembarkan penerangannya terhadap ajaran Buddhisme. Tektik ini membayangkan bahawa Mouzi memang berhasrat supaya ajaran Buddhisme lebih senang difahami dan diterima luas oleh masyarakat semasa, jikalau falsafah Laozi dan Taoisme yang menjadi popular dalam zaman tersebut digunakan sebagai Perbandingan dalam penerangannya. Selainnya, ini juga memcerminkan pengaruhan falsafah Laozi dan Taoisme terhadap Mouzi, sebelum beliau mengistiharkan diri-sendiri sebagai seorang penganut Buddhisme. Boleh dikatakan bahawa, falsafah Laozi memang memainkan pemikiran asas bagi Mouzi (Liu Ling-di (刘玲娣), 2007, p. 110), dan pemahaman terhadap falsafah Laozi ini, melanjutkannya menerima dan mengkaji terhadap pemikiran Buddhisme seterusnya, akhirnya menerima sepenuhnya Buddhisme sebagai kepercayaan tersendiri. Oleh itu, Falsafah Laozi memang penting bagi Mouzi (Wang Qifa (王启发), 2015, p. 118), dan ia juga memberi kesan pengaruhan yang jelas sekali dalam pemahaman dan penerangan ajaran Buddhisme bagi Mouzi, maka ia perlu dijalankan analisis dengan lebih lanjut lagi.

University of Malaya

Di antara kitab-kitab pemikiran Taoisme dan juga tokoh-tokoh pemikir bagi aliran Taoisme yang diwarisi, Mouzi menunjukkan kegemarannya yang jelas sekali terhadap Laozi, dan pengetahuannya yang mendalam terhadap kitab *Laozi* ini juga jelas sekali. Kenyataan ini, memang mencerminkan arus ideologi dalam zaman tersebut, iaitu pemikiran Taoisme adalah satu pemikiran yang amat popular bagi zaman tersebut, di antaranya, Laozi sebagai tokoh pemikir aliran Taoisme diberi penghormatan yang tinggi, karyaannya kitab *Laozi* juga menjadi popular sekali, ia diedarkan secara meluas dan memberikan pengaruhan yang jelas kepada para intelek zaman itu, Mouzi sebagai seorang penganut Buddhisme, tetapi menunjukkan kegemaran yang jelas terhadap pemikiran dan kitab *Laozi* ini, boleh dijadikan sebagai satu contoh yang dikaji selanjutnya, supaya pemahamannya terhadap ajaran Buddhisme dan juga pengaruhan pemikiran Laozi dapat diketahui dengan lebih mendalam lagi. Tambahan pula, pengabugan ajaran Buddha dengan falsafah Laozi oleh Mouzi ini, jika berbanding dengan persaingan hebat di antara Buddhisme dengan agama Taoisme yang terbangkit dalam zaman Dinasti Selatan-Utara , juga amat menarikkan, sebab dalam perbincangan Mouzi, beliau hanya memilih dan menggunakan falsafah Laozi dan Kitab *Laozi* untuk menerangkan pemikiran Buddhisme, tetapi mengritikkan ajaran dan pengamalan *Fang Shi* (方士) yang merupakan satu bentuk awal bagi agama Taoisme kemudiannya.[73] (Fung Yu-Lan, 2006, p. 42) Maka pendirian Mouzi ini, bolehlah dianggap sebagai satu tanda awal bagi persaingan di antara Buddhisme dengan agama Taoisme, walaupun ia masih belum terbangkit sebagai satu isu bagi zaman Mouzi.

Dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini, penggunaan petikan daripada kitab *Laozi* ataupun penerangan Mouzi terhadap ajaran Buddhisme

[73] Yang dikenali sebagai *Fang Shi* (方士) ini adalah merujuk kepada kumpulan khas sebagai pengamal seni batin atau ghaib, kumpulan ini muncul dalam zaman lewat Perang Negara sehingga Dinasti Han. Penerangan ini boleh merujukkan buku Fung Yu-Lan tersebut. Buku ini telah diterjemahi daripada Bahasa Inggeris kepada Bahasa Malaysia dalam tahun 2006.

University of Malaya

tetapi berdasarkan konsep Laozi, bukan sahaja terjumpa dalam kandungan perbincangan yang diklasifikasikan sebagai perbincangan yang berkaitan dengan permikiran Taoisme, juga dijumpai dalam kebanyakan soal-jawab yang disetkan oleh Mouzi.

Dalam Bab 2 bagi penyelidikan ini yang membincangkan terhadap topik Konfusianisme, sebilangan besar daripada jawapan yang diberikan oleh Mouzi, tetap menegaskan "Katanya Laozi" untuk menentangkan persoalan yang dikemukakan oleh pihak pembangkang, walaupun soalan yang ditanyakan memang berdasarkan topik pemikiran dan budaya Konfusius. Dalam pertanyaan yang berkaitan dengan pemikiran Taoisme, terdapat juga persoalan yang dikemukakan dengan berdasari pemikiran dan juga agama Taoisme, dan juga menrasionalisasikan penerangan dirinya terhadap Buddhisme dengan berdasarkan petikan dan konsep yang dianggap membawa maksud berdekatan oleh Mouzi. Bagi Mouzi, kalau menerangi pemikiran dan pengamalan Buddhisme menerusi petikan dan konsep pemikiran Laozi, maka akan menjadikan ajaran dan pengamalan Buddhisme lebih senang diterima dan difahami, asalkan falsafah Laozi dikaji dan disambut baik oleh para intelek di China (Su Dao-yu (苏道玉), Xiao Tai-guo (肖太国), 2006, pp. 68-69)[74].

3.1 *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* dengan petikan kitab *Laozi*

Dalam perenggan yang dianggap sebagai Prakata (序传) bagi dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, Mouzi menceritakan pengalaman pelajarannya sebelum menjadi seorang penganut Buddhisme, di mana beliau mempelajari kitab-kitab klasik yang diwarisi oleh aliran Konfusianisme, dan berhasrat menjadi seorang pegawai kerajaan seterusnya, ini memang satu wawasan bagi golongan terpendidik dalam zaman purba. Akan tetapi, mengapa Mouzi sudi mengubahkan arah hayatnya daripada seorang

[74] Dalam artikel Su Dao-yu (苏道玉) dan Xiao Tai-guo (肖太国), tektik Mouzi ini digelar sebagai "menerangi Buddhisme menerusi konsep Taoisme (以道解佛)".

University of Malaya

pengikut Konfusianisme dan mengajikan kitab-kitab yang bukan warisan budaya Konfusius, seperti kitab-kitab pemikiran Taoisme dan penajaran *Fang Shi*. Selaginya, berbanding dengan ajaran Konfusius yang lebih mementingkan sunbangan masyarakat bagi seseorang, Mouzi mangamalkan satu pelaksanaan yang lebih memberi perhatian terhadap peningkatan jiwa tersendiri, iaitu mempelajari falsafah Laozi dan mencubai pengamalan yang dilancarkan oleh para *Fang Shi*, sehingga menerima ajaran Buddhisme dalam takat akhir sekali. Penyataannya terhadap pengalamannya seperti berikut :

> Dengan cerdik dan pintarnya Mouzi, ia menyedari misi tersendiri yang berada dalam dunia berperangan ini, memang tidak sesuai untuk mencapai bakat dan cita-cita diri-sendiri, maka mengeluhkan bahawa, Laozi yang menegaskan supaya seseorang melepaskan kebijaksanaan yang diperolehi, lalu mengekalkan jiwa dan kebenaran yang kepunyaan tersendiri, dengan ini, segala kewujudan tidak akan mempengaruhi cita-citanya dan juga kesenangannya, meskipun kuasa pemerintahan daripada maharaja atau raja-raja, juga tidak dapat memaksakannya menuduk, inilah harganya pengamalan ini. Selepas mancapai penyedaran sebegini, lalu mematuhi ajaran Buddhisme dan juga kitab *Laozi*, memahami teori ajaran Buddha dan falsafah Laozi sebagai menikmati rasanya arak, juga mempelajari kitab-kitan *Lima Sutra* (五经) sebagai memainkan alat-alat musik. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 1b)

Menurut kenyataan Mouzi di atas, selepas menyedari dengan tidak sesuainya mematuhi ajaran Konfusius supaya mencapai kejayaan untuk menjadi seorang pegawai kerajaan, dan seterusnya berkhimat untuk kerajaan dan bersumbang untuk masyarakat dan negara, lalu Mouzi mengatakan kesedarannya dengan memetikkan ayat-ayat daripada Bab 19 dalam kitab *Laozi*, di mana Laozi menegaskan supaya seseorang adalah lebih baik mengamalkan sikap yang “melepaskan kebijaksanaan yang diperolehi” (Zhu Qianzhi (朱谦之), 2000, p. 74), ini mencerminkan pengaruhan falsafah Laozi terhadap Mouzi memang besar sekali. Yang lebih penting ialah, Mouzi menyedari bahawa dirinya berada

University of Malaya

“dalam dunia berperangan ini, memang tidak sesuai untuk mencapai bakat dan cita-cita diri-sendiri, maka mengeluhkan bahawa”, ini bermakna Mouzi memang mengetahui dengan zamannya merupakan satu takat masa yang tidak damai, peperangan saudara di antara golongan bangsawan dan pemberontak kerap menjadi di China, selainkan mereka yang berjuangkan secara ketenteraan, para orang awam dan juga intelek yang berkhimat kepada kerajaan dan juga pemimpin pemberontak yang berkuasa, juga sentiasa menjadi mangsa dalam keadaan yang huru-hara ini, jadi adalah lebih baik supaya bersara daripada berjuang untuk mencapai kedudukannya dalam kerajaan dan sumbangan masyarakat, dan hanya mengamalkan cara yang sesuai untuk melindungi diri-sendiri dan sudi mempertingkatkan jiwa. Justerus kesedarannya ini, maka manyebabkan Mouzi mengubahkan sama sekali kepercayaannya terhadap Konfusianisme, lalu “mematuhi ajaran Buddhisme dan juga mengajikan kitab *Laozi*”, iaitu beliau mulai menumpukan minatnya dalam pengajian ajaran Buddhisme dan juga falsafah Laozi. Ini juga mencerminkan bahawa, bagi pemahaman Mouzi, ajaran Buddhisme dan falsafah Laozi mempunyai ciri-ciri yang berdekatan, maka beliau mengajikan dan memberi kepercayaannya terhadap kedua-dua pengajaran dan juga pemikiran Buddhisme dan falsafah Laozi. Oleh sebab itu, dalam perbincangan Mouzi terhadap perbdaninagn di antara Buddhisme dengan pemikiran Taoisme, beliau sering menggunakan konsep Laozi yang merupakan tokoh pemikir teragong bagi aliran pemikiran Taoisme untuk menerangkan dan membuktikan kebenaran ajaran Buddhisme, tetapi mengamalkan sikap yang berbeza terhadap konsep yang diamalkan oleh *Fang Shi*. Sikap perbezaan yang ditunjukkan oleh Mouzi terhadap falsafah Laozi dengan konsep dan amalan Fang Shi, juga satu topik yang agak menarikkan, walaupun falsafah Laozi sertai kitab *Laozi* amat dihormati dan memperolehi kepercayaan yang meluas dalam golongan *Fang Shi* dan juga agama Taoisme yang merupakan satu lanjutan perkembangan bagi pengamalan Fang Shi, tetapi bagi Mouzi, mereka tatap berlainan, dan ia memberi kepercayaan dan

University of Malaya

penghormatan terhadap falsafah Laozi, tetapi bukan pangamalan *Fang Shi*, walaupun bagi Fang Shi juga, mereka sentiasa menegaskan pengamalan dan konsep mereka berasal daripada falsafah Laozi pula.

Menurut pemahaman dan kenyataan Mouzi, pengamalan Konfusianisme atau pengamalan pemikiran Laozi dan juga ajaran Buddhisme, merupakan dua corak pemikiran yang amat berbeza berdasarkan keadaan dunia yang dihadapi. Jikalau dalam keadaan masyarakat yang aman-damai, maka sesuai untuk seseorang mencapai matlamatnya untuk memberi sumbangan kepada masyarakat dan negara, dan juga mendapati kejayaan dan kedudukannya dalam masyarakat, dan pengamalan sebegini merupakan ajaran Konfusianisme. Akan tetapi, dalam satu keadaan di mana peperangan saudara dan pemborontakan untuk merebut kuasa pemerintahan, para intelek yang berkhimat sebagai golongan pelaksanaan pemerintahan sering dijadikan mangsa pertikaian politik, maka sikap melibatkan diri-sendiri dalam bidang politik dan perkhimatan awam, merupakan satu pengamalan yang kurang cerdik, dengan demikian, ajaran Konfusianisme adalah tidak sesuai lagi untuk dipatuhi, dan ajaran falsafah Laozi dan ajaran Buddhisme yang menegaskan pencapaian jiwa seseorang, adalah lebih sesuai dan boleh dijadikan kepercayaan seseorang. Dengan syarat menjauhi keadaan yang merbahaya dan mengekalkan keselamatan tersendiri, falsafah Laozi memang berbeza dengan ajaran Konfusianisme yang lebih menggalakkan perkhimatan dan memberi sumbangan seseorang terhadap masyarakat dan orang-orang awam, dari segi pemafaman Mouzi, ia lebih membincangkan asalnya sejagat dan perhubunagn jiwa dengan titik asalnya pembentukan sejagat, maka ia lebih memberi tumpuan terhadap penyedaran dan peningkatan taraf jiwa dan kedalaman seseorang, berbanding dengan aktiviti dan pancapaian masyarakat. Begitu juga bagi ajaran Buddhisme, kalau menurut pemahaman Mouzi. Justerus itu, bagi Mouzi, pemikiran terhadap kepercaryaan dan pengamalan ajaran Konfusianisme ataupun menuruti falsafah Louzi (老子) dan juga ajaran Buddhisme,

University of Malaya

merupakan dua pemikiran bagi pengamalan hidup yang berlaianan, dan bagi Mouzi, pemikirannya berasalkan penyedarannya terhadap keadaan masyarakat yang kekurangan aman-damai, ajaran falsafah Laozi dan ajaran Buddhisme adalah pemikiran yang sesuai sekali. Sebenarnya, ajaran Buddhisme memang bukan saksama sekali dengan falsafah Laozi, tetapi bagi Mouzi, ia menganggapkan kedua-dua ajaran ini lebih kurang sama, selaginya, ia sering menggunakan konsep falsafah Laozi untuk memberi penerangan terhadap ajaran Buddhisme. Anggapan Mouzi yang mengumpulkan Buddhisme dengan falsafah Laozi sebagai pemikiran yang bertentangan dengan Konfusianisme, iaitu dari segi mementingkan peningkatan penyedaran jiwa dan pancapaian rohani seseorang dengan menegaskan sumbangan kepada masyarakat dan juga pencapaiannya kedudukan. Anggapkan Mouzi ini merupakan satu kenyataan yang wujud dalam sejarah China, di mana Konfusianisme dijadikan sebagai pemikiran resmi kerajaan dan konsep polisi pemerintahan, sebaliknya, falsafah Laozi sebagai aliran pemikiran Taoisme dan juga Buddhisme, kedua-dua memainkan aliran pemikiran yang bersikap pengasingan daripada masyarakat. Dengan ini, dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* bergabungkan kedua-dua pemikiran Laozi dengan Buddhisme, tetapi menafikan pengamalan Fang Shi sebagai satu kebenaran, ini memang mendanakan hubungan di antara Buddhisme dengan agama Taoisme dalam zaman kemudiannya, oleh sebab Buddhisme bersama agama Taoisme dianggap sebagai dua aliran yang berasingan dengan masyarakat dan bertentangan dengan Konfusianisme, tetapi Buddhisme tetap bersaing dengan agama Taoisme dalam zaman kemudiannya sehingga zaman Dinasti Tang pula. Boleh dikatakan bahawa, corak Buddhisme yang lebih mengelakkan penglibatan hal ehwal masyarakat awam dan juga bidang pemerintahan, telah pun dimulakan dalam perbincangan Mouzi dalam peringkat yang awal sekali.

Dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, terjumpanya banyak petikan dan konsep Laozi telah digunakan oleh Mouzi, supaya dijadi seatu

University of Malaya

kebuktian dalam penyataannya yang menjelaskan ajaran dan juga pengamalan Buddhisme. Ini bukan sahaja mencerminkan pemahaman dan penerimanya Mouzi terhadap pemikiran dan ajaran Buddhisme adalah menjadikan falsafah Laozi sebagai asas pemikiran, begitu juga bagi Mouzi, semasa membuat penerangan Buddhisme terhadap intelek China, falsafah Laozi juga dijadikan satu media supaya ajaran dan pengamalan Buddhisme dapat dibuat penjelasan yang lebih senang difahami dan diterima oleh intelek tradisi masyarakat Cina. Jadual di bawah menyenaraikan petikan konsep dan ayat-ayat Laozi dalam *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, dan juga ayat asal dalam kitab *Laozi* :

Jadual 3.1: Petikan ayat-ayat daripada kitab *Laozi* dalam dokumen Mouzi [75]

	Nomber soalan dalam dokumen Mouzi	Petikan dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*	Susunan petikan tersebut dalam kitab *Laozi*
1	Soalan pertama	Orang yang mematuhi lima hukum, mengamalkan puasa sebanyak enam kali dalam sebulan, mereka menumpukan perhatian sahaja dalam hari berpuasa, dan bertaubat terhadap kesilapan mereka. Bagi sami-sami, mereka mematuhi sebanyak dua ratus lima puluh hukum agama, mengamalkan puasa setishari, hukum pengamalan mereka tidak dapat diketahui oleh para upāsaka dan juga upasika, maruah tindak laku mereka adalah seumpama dengan pengamalan klasik, meraka melaungkan sutra dan menceramahkan ajaran agama setiap hari, tidak mengambil bahagian dalam hal ehwal masyarakat awam. Katanya Laozi, "Tindak laku seseorang yang bermoral tinggi, memang hanya mematuhi Tao", ini adalah merujuk kepada kanyataan ini.	*Laozi*, Bab ke-21

[75] Kebanyakan petikan ayat daripada kitab *Lao Zi* menurut terjemahan dalam buku terjemahan Zhao Dan (赵丹) yang bertajuk Terjemahan Pilihan *Laozi*, ia diterbit oleh Guangxi Normal University Press, Nanning dalam tahun 2017 April. Petikan ayat yang tidak terdapat terjemahan Bahasa Melayu dalam buku tersebut, adalah terjemahan oleh pengkaji tersendiri berdasarkan buku *Lao Zi Jiaoshi* (老子校释) oleh Zhu Qianzhi (朱谦之), buku ini diterbit oleh Zhonghua Shuju di Beijing dalama tahun 2000.

University of Malaya

Jadual 3.1: Sambungan

2	Soalan ke-4	Pengamalan moral tidak boleh dikecualikan dalam segala pengurusan hal ehwal, seperti mana dalam penyelaras nada bagi alat musik tidak dapat mengabaikan nota music. Alam sejagat ini beroperasi menuruti empat musim, manakala tindak laku bagi manusia memang menuruti lima etika yang asas. Katanya Laozi: "Terdapat satu benda yang samar dan sederhana, ia terjadi lebih awal daripada langit dan bumi. Sunyi-senyap pula hampa dan tidak terlihat, tiada sesuatu boleh disdanur dan ia terjadi sendiri serta tidak tidak berubah selama-lamanya, ia bergerak secara beredar dan tidak berhenti selama-lamanya, ia boleh dikatakan ibu maujudat di seluruh alam semesta. Saya tidak tahu namanya, jadi ia dinamakan 'Tao'." Apa yang dibagaikan itu Tao, pengamalannya dalam hidup keluarga boleh berbakti kepada ibubapa, pengamalan sebagai hal ehwal pemerintahan dapat digunakan sebagai alat pentadbiran untuk megawalkan orang-orang awam, sebagai pengamalan peribadi pula, ia dapat memeliharakan peningkatan jiwa tersendiri. Jika menuruti prinsip Tao, maka ia sememang seorang yang integriti, jikalau seseorang mengabaikan prinsip Tao pula, nampaknya ia hilang sahaja, tetapi masih sentiasanya wujud di skeliling. Dana tidak memahami dengan ini, ia sebenarnya tidak mempunyai perbezaan.	*Laozi*, Bab ke-25
3	Soalan ke-10	Isteri dan juga harta benda seseorang, ialah kepunyaan fizikal sahaja. Pengamalan yang jujur secara *Wu Wei*, memang nilai rahsia bagi Tao. Katanya Laozi: "Reputasi dan nyawa yang mana lebih patut disayangi? Nyawa dan harta benda yang mana lebih patut dipentingkan?"	*Laozi*, Bab ke-44
4	Soalan ke-11	Katanya Laozi, "Orang yang bermoral tinggi tidak akan menuntut 'kewajaran' yang metafizikal, oleh itu, mereka mempunyai 'kewajaran' yang bersifat substantive. Orang yang kurang bermoral sentiasa menuntut 'kewajaran' yang metafizikal, oleh itu, mereka tiada 'kewajaran' yang bersifat substantive." Dalam zaman pemerintahan Tiga Maharaja Purba, orang ramai mekan dagin haiwan mentah dan memakai baju dengan kulit haiwan, juga meninggal di gua-gua bukit sahaja, mereka mengamalkan hidup yang primitif, adakah semestinya mereka memakai pakaian hiasan yang cantik? Walau bagaimanapun, pengamalan mereka dianggapkan bermoral sekali, kejujuran diamalkan dan amat *Wu Wei* sekali. Pengamalan Sami-sami adalah berdekatan dengan ini.	*Laozi*, Bab ke-38

University of Malaya

Jadual 3.1: Sambungan

5	Soalan ke-12	Tubuh seseorang bagai akar dan daun bagi tanaman makanan, rohani pula sebagai buah-biji bagi tanaman, akar dan daun semestinya mati, dan buah-bijinya akan teruskan hidup selanjutnya. Seseorang yang mancapai taraf pencerahan cuma badannya mati sahaja. Katanya Laozi: "Sebab saya kena melapetaka besar adalah saya mempunyai badan dan nyawa. Kalau saya tiada badan dan nyawa, macam mana melapetaka boleh menakutkan saya?" Katanya pula: "Bersara setelah meraih merit ialah hokum alam semula jadi."	*Laozi*, Bab ke-13 dan Bab ke-9
6	Soalan ke-13	Kasihi dan menghormati ibubapa ketika mereka hidup, dan mengamalkan kecewaan dengan kematian mereka, bukankah ini pengajaran untuk memberi biayaan terhadap peri dan hantu, begitu juga dengan kepercayaan terhadap kewujudan selepas kematian orang? Tokoh Zhou Gong meminta megantikan diri dengan kematian Maharaja Zhou Wu (周武王) dan meminta kepada nenek-moyangnya: patik memang serba boleh sekali, boleh juga membiayai hal ehwal peri dan juga orang selepas kematian, Apanya maksud kata itu? Yang dinyatakan oleh Sutra Buddha dengan hal ehwal kematian seseorang, bukannya seumpaama kanyataan ini? Katanya Laozi: "Disebabkan sudah mengenal maujudat yang dilahirkan olehnya, lagi mempertahankan Tao yang sebagai ibu maujudat dan tidak akan kena kebahayaan sepanjang umur." Katanya pula: "Boleh menggunakan Tao, iaitu cahaya yang boleh memancar di mana-mana tempat sahaja untuk menerangkan diri, akan dapat membuat suasana hati kembali ke kejernihan, tidak akan meninggalkan kemalangan kepada diri." Ini memang menyatakan teras yang berkaitan dengan hal ehwal kehidupan dan juga kematian, dan juga nasib bertuah ataupun malang. Yang diutama sekali bagi Tao, memang ketenagan dan keheningan sahaja, bukan Buddhisme berniat bertele-tele dengan berlebihan, hanya untuk memberi jawab terhadap persoalanorang sahaja.	*Laozi*, Bab ke-52

University of Malaya

Jadual 3.1: Sambungan

7	Soalan ke-18	Katanya Laozi: "Dunia ini bukankah macam sebuah puputanyang besar?" Katanya pula: "Tao yang dipihak oleh maujudat di seluruh dunia, ibarat ribuan sungai kecil akhirnya bertemu ke laut" Kata sebagai ini merupakan metafora yang berlebihankah? Dalam kitab *Lun Yu* pula berkata: "Seorang pemerintah sepatutnya mengamalkan nilai moral, ini akan sebagai bintang Polaris di pertengahan langit yang menunjukkan arah sedunia." Ini pula membuat metafora dengan menggunakan astronomi untuk menbagaikan hal ehwal masyarakat kemanusiaan. Katanya Zi Xia (子夏) pula: "Pengetahuan sebagai tumbuh-tumbuhan, mestinya mambiayai secara berasingan." Maka puisi dalam Kitab Odes, sering membuat metafora untuk menyampaikan maksudnya. Dalam karyaan tokoh-tokoh pemikir zaman purba dan kitab hermeneutik bagi kitab-kitab klasik, begitu juga dengan wahyu daripada santo budaya, memang juga menggunakan cara metafora, mengapa dana hanya mengkritikkan sutra Buddha sahaja?	*Laozi*, Bab ke-5 dan Bab ke-32
8	Soalan ke-19	Katanya Mouzi: Kekayaan dan kedudukan mulia, memang keinginan orang, kalau tidak memperolehi dengan cara yang benar, enggan menikmatinya. Kemiskinan dan kedudukan hina, memang dijijikkan oleh semua orang, kalau tidak menjauhi dengan cara yang benar sekali, maka enggan menjauhinya. Katanya Laozi: "Lima warna (beraneka warna) membutakan mata manusia, lima nada (Mouzik yang tertarik) memekakkan telinga manusia, lima rasa (lauk yang sedap) melukai mulut manusia, mencongklang kuda berburu menggilakan hati manusia dan herta benda yang berharga mambuat manusia mancurinya dan malukai orang lain. Oleh itu, orang maha bijaksana yang memahami Tao hanya untuk mengisi perut tetapibukan menuntut kemewahan yang memuaskan nafsu telinga dan mata." Kata ini tidak benarkah?	*Laozi*, Bab ke-12
9	Soalan ke-20	Jikalau orang terpendidik yang pintar diajari dengan wahyunya Tao, ia akan mengamalkannya dengan serajin mungkin. Orang terpendidik yang akalnya sederhana pula diajari dengan wahyunya Tao, akan beragu-ragu sahaja. Jikalau orang yang berakal rendah diajari dengan wahyunya Tao, memang tidak akan menerima dan ketawa sahaja sahaja noleh sebab ketidaktahuan. Saya (Mouzi) bimbang diketawa sahaja, jadi tidak mengatakan dengan ajaran Buddha. Jikalau seseorang berasa haus, tidak harusnya mendapati air daripada sungai-sungai besar, air perigi juga sesuai juga, bukan tak ini? Justerusnya, saya mengaji dan mengajari kitab-kitab klasik pula.	*Laozi*, Bab ke-41

University of Malaya

Jadual 3.1: Sambungan

10	Soalan ke-22	Tanyanya, katanya Laozi, "orang yang pintar sekali tidak akan mengatakan dengan banyak, dan orang yang mengata-gata pula memang tidak cerdik pintar." Katanya pula, "benda yang paling cerdik macam bodoh, kefasihan perbalahan yang paling pdanai macam berbahasa lambat." Orang yang terpendidik tidak akan mengata-kata sahaja dengan berlebihan daripada keupayaan kelaksanaan sendiri, jikalau sami-sami memang berkebolehan, mengapa tidak akan melaksanakan apa yang dalam konsepnya, tetapi hanya mengata-katakan sahaja dengan sia-siakan. Menurut pandangan patik, ini memang satu kecacatan moral.	*Laozi*, Bab ke-56 dan Bab ke-45
11	Soalan ke-22	Tahun depan dijangka akan menghadapi kebuluran, lalu tahun kini tidak akan makan. Suhu darjah dalam musim dingin memang sejuk, maka memakai pakaian panas untuk menentang kesejukan dalam musim panas, walaupun bersiap sedia sebelumnya, tetapi terlalu awal sangat. Apa yang dikata oleh Laozi, memang merujuk kepada orang yang telah mencapai kesedaran Tao. Bagi orang yang masih belum mancapai kesedaran taraf sebegini, mana akan faham kalau tidak mengatakan sebarang perkataan? Maknanya bagi Tao dipaparkan, maka difahami dan digemari oleh kesemua orang di dunia ini, ini bukannya satu tektik percakapan? Bukannya dikatakan oleh Laozi pula, "Bersara setelah meraih merit ialah hokum alam semula jadi." Kalau sudah bersara, macam mana mengatakan sesuatu lagi?	*Laozi*, Bab ke-9
12	Soalan ke-31	Jawabnya: Katanya Laozi, "ia dirosotkan dan lagi dirosotkan hari demi sehari, sehingga mencapai *Wu Wei*" ajaran ini hanya menegaskan kemerosotan dengan keperluan yang diluar keperluan asas jiwa sahaja. Akan tetapi, menurut pandangan saya, mereka yang mengamalkan amalan *Fang Shi* ini bukan sahaja tidak mematuhi ajaran ini dengan merosotkan keperluan, selaginya meningkatkan keperluan nafsu mereka, sebab ini, kebanyakan daripada mereka belum sampai tahun lima puluh dan meninggal dunia.	*Laozi*, Bab ke-48

Universiti Malaya

Jadual 3.1: Sambungan

13	Soalan ke-32	Tanyanya, orang yang mengamalkan prinsip Tao, memang berkebolehan tidak akan terjangkit penyakit, jika sakit juga tidak perlu memerlukan perubatan dan akan sembuh tersendiri. Akan tetapi, bagi pengamalan Buddhisme, mengapa perlu diberi perubatan jikalau seseorang terjangkit penyakit? Jawabnya Mouzi: Menurut katanya Laozi, "Apabila sesuata menjadi kuat ia akan berjalan ke ketuaan dan kelemahan, ini dinamakan tidak sesuai dengan Tao, tidak sesuai dengan Tao akan musnah segera." Hanya bagi orang yang bmancapai kesedaran Tao, ia tidak akan bertumbuh dan berkembang, maka juga tidak akan menjadi tua dan terjangkit penyakit, lalu dengan kemerosotan dengan jiwa tubuhnya. Dengan sebegini, ajaran Laozi menegaskan tubuh badan bagi seseorang merupakan satu kelemahan bagi kewujudan jiwa.	*Laozi*, Bab ke-55
14	Soalan ke-37	Tanyanya, menurut katanya pemikiran Taoisme, Maharaja Yao, Maharaja Shun, Tokoh Zhou Gong, Konfusius dan juga tujuh puluh dua orang pengikutnya, kesemua orang tersebut memang kekal hidup dan menjadi peri. Akan tetapi, menurut ajaran Buddhisme, kesemua orang yang hidup sememangnya akan mati kemudiannya, tidak ada sesiapa dapat dikecualikan? Jawabnya Mouzi, kata di atas ini memang kata palsu, bukan ajaran tokoh pintar. Kalau menurut katanya Laozi, "Angin kencang dan hujan lebat yang dikontrol oleh langit dan bumi pun tidak boleh tahan lama, apatah lagi perkara yang diuruskan oleh manusia?"	*Laozi*, Bab ke-23

Penggunaan konsep dan petikan ayat *Laozi* dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, adalah berdasarkan dua aspek. Yang pertama sekali, dalam zaman tersebut, pemikiran dan konsep yang dikenali oleh Buddhisme, memang merupakan satu budaya asing bagi masyarakat Cina. Justerus itu, ciri-ciri kesaksamaan yang didapati di antara Buddhisme dengan falsafah Laozi, adalah digunakan untuk membuktikan bahawa pemikiran dan konsep Buddhisme bukan langsong berbeza dengan budaya Cina, tetapi mempunyai persamaan yang tertentu dengan budaya tempatan masyarakat Cina. Yang ke-dua, Mouzi tidak bersetuju dengan amalan *Fang Shi* yang bertujuan mancapai hidup kekal melalui berhentikan memakan beras (辟谷), dan kata-

University of Malaya

kata Laozi pula dipetikkan untuk menyokongkan pandangan dan pendiriannya tersebut. Perbincangan terhadap corak penggunaan konsep dan petikan *Laozi* oleh Mouzi, dijalankan seperti di bawah.

3.2 Penggunaan petikan *Laozi* untuk membuktikan kebenaran Buddhisme oleh Mouzi

Soalan pertama yang dikemukakan oleh Mouzi, adalah mengenai pengasasnya Buddhisme di India, menerusi pertanyaan ini, Mouzi memperkenalkan kemunculan Buddhisme secara ringkasnya, dan akhir sekali dalam soalan ini, beliau menumpukan perbincangannya dalam isu pematuhan kepetuaan yang dipatuhi oleh penganut-penganut Buddhisme, di mana memang berbeza dalam pengamalannya bagi guru agama yang mengamalkan hidup bujang dengan penganut-penganut awam yang hidup secara berkeluarga:

> Orang yang mematuhi lima hukum, mengamalkan puasa sebanyak enam kali dalam sebulan, mereka menumpukan perhatian sahaja dalam hari berpuasa, dan bertaubat terhadap kesilapan mereka. Bagi sami-sami, mereka mematuhi sebanyak dua ratus lima puluh hukum agama, mengamalkan puasa setishari, hukum pengamalan mereka tidak dapat diketahui oleh para upāsaka dan juga upasika, maruah tindak laku mereka adalah seumpama dengan pengamalan klasik, meraka melaungkan sutra dan menceramahkan ajaran agama setiap hari, tidak mengambil bahagian dalam hal ehwal masyarakat awam. Katanya Laozi, "Tindak laku seseorang yang bermoral tinggi, memang hanya mematuhi Tao", ini adalah merujuk kepada kanyataan ini. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 2a)

Petikan "Katanya Laozi (老子曰)", adalah berasal daripada soal-jawab ke-21 bagi kitab *Laozi*, di mana Laozi membincangan hubungan di antara Moral (德, De) dengan Tao, diterusi dengan mensifatkan wujudnya Tao sebagai satu-satu keupayaan asal bagi segala kewujudan dan dunia sejagat ini. Bagi soal-jawab tersebut, petikan oleh Mouzi yang

University of Malaya

berbunyi “Tindak laku seseorang yang bermoral tinggi, memang hanya mematuhi Tao” ini, sebenarnya merupakan ayat permulaan bagi bab ini, maksudnya ialah menegaskan bahawa, wujudnya Moral (德), memang berasaskan Tao, dan prinsip operasinya Moral, juga bergantung kepada Tao (Ho Chak-hang (何泽恆), 2010, pp. 9-10). Tujuan Mouzi memetikkan ayat daripada kitab *Laozi* ini, ialah untuk menrasionalisasikan pengamalan sami-sami Buddhisme yang dituduh dan dipersoalkan oleh masyarakat China. Berdasarkan pandangan Mouzi, sami-sami Buddhisme yang dituntutkan mematuhi sebanyak dua ratus lima puluh hukum agama dalam kehidupan setiap hari, sehingga “maruah tindak laku mereka adalah seumpama dengan pengamalan klasik”, dan penceramahan dan perbincangan mereka yang dibuat untuk orang-orang awam, juga bedasarkan kitab-kitab klasik yang diwarisi daripada catatan wahyu Gautama Buddha. Sami-sami Buddhisme yang berbujang sepanjang hayat untuk mengamalkan ajaran Buddha, dan sering menghad dan mencegahkan diri-sendiri melibat kepada aktiviti masyarakat awam, hanya terkumpul perhatian terhadap taraf pencapaian dan penyedaran jiwa dan ajaran Buddha. Menurut pendangan Mouzi, pengamalan ini memang menyempurnakan katanya Laozi, di mana beliau menegaskan bahawa “Tindak laku seseorang yang bermoral tinggi, memang hanya mematuhi Tao”, sebab pengamalan ini memang bermoral sekali, dan tindak laku yang berkesesuaian dengan nilai moral ini, juga mengasaskan prinsip Tao yang meliputi segala kewujudan sejagat ini.

Dalam soalan ke-4 yang dikemuka oleh Mouzi bagi *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, pula memetikkan ayat yang menyifatkan wujudnya Tao dalam Bab ke-25 daripada kitab *Laozi*, tujuannya ialah untuk menegaskan kewujudan Tao bagi aliran pemikiran Taoisme, dan juga bagi aliran Konfusianisme pula, ia disangkakan sebagai satu kewujudan yang jelas sekali, ia dianggap sebagai satu prasyarat bagi segala kewujudan dunia sejagat ini. Dari pandangan Mouzi, memang tiada perbezaan dalam alasan ini :

University of Malaya

> Pengamalan moral tidak boleh dikecualikan dalam segala pengurusan hal ehwal, seperti mana dalam penyelaras nada bagi alat musik tidak dapat mengabaikan nota music. Alam sejagat ini beroperasi menuruti empat musim, manakala tindak laku bagi manusia memang menuruti lima etika yang asas. Katanya Laozi, "Terdapat satu benda yang samar dan sederhana, ia terjadi lebih awal daripada langit dan bumi. Sunyi senyap pula hampa dan tidak terlihat, tiada sesuatu boleh disdanur dan ia terjadi sendiri serta tidak tidak berubah selama-lamanya, ia bergerak secara beredar dan tidak berhenti selama-lamanya, ia boleh dikatakan ibu maujudat di seluruh alam semesta. Saya tidak tahu namanya, jadi ia dinamakan 'Tao'." Apa yang dibagaikan itu Tao, pengamalannya dalam hidup keluarga boleh berbakti kepada ibubapa, pengamalan sebagai hal ehwal pemerintahan dapat digunakan sebagai alat pentadbiran untuk megawalkan orang-orang awam, sebagai pengamalan peribadi pula, ia dapat memeliharakan peningkatan jiwa tersendiri. Jika menuruti prinsip Tao, maka ia sememang seorang yang integriti, jikalau seseorang mengabaikan prinsip Tao pula, nampaknya ia hilang sahaja, tetapi masih sentiasanya wujud di skeliling. Dana tidak memahami dengan ini, ia sebenarnya tidak mempunyai perbezaan. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 2a) [76]

Menurut falsafah Laozi, apa yang dikenali dan diberi nama sebagai Tao, ialah untuk menyifatkan kewujudan bagi kuasa dunia sejagat ini, dan ia pula merupakan kuasa pendorong yang menciptakan dan juga prinsip operasi bagi alam sejagat ini (Ge Zhaoguang (葛兆光), 1998, pp. 213-216). Berdasarkan konsep sebegini, Tao memang wujud merata-rata dalam dunia ini, entahnya hal ehwal umum dalam hidup sehari-hari, dan juga hal ehwal penting seperti dalam bidang pentadbiran sesebuah negara mahupun dinasti pula, memang tidak dapat mengabaikan prinsip Tao. Bagi hal ehwal perseorangan pula, juga menjadikan Tao sebagai prinsip pengamalan tindak laku tersendiri. Dari segi ini, wujudnya Tao meliputi falsafah Laozi dan juga aliran pemikiran Taoisme dan juga

[76] Petikan ayat daripada kitab *Laozi*adalah berdasarkan Zhao Dan (赵丹), (2017) *Terjemahan Pilihan Lao Zi* (老子选译), Guangxi Normal University Press, Nanning, P.81.

University of Malaya

Konfusianisme, begitu juga bagi Buddhisme, asalkan wujudnya Buddhisme juga merupakan sebilangan daripada kewujudan alam sejagat ini, maka harusnya disubsidiari oleh Tao, dan harus juga mengandungi ciri-ciri khas yang terwaris daripada Tao. Bagi persoalantersebut. jawapan yang diberikan oleh Mouzi terhadap persoalantersebut, berdasarkan konsep Tao yang dikemukakan oleh falsafah Laozi, ia menegaskan bahawa memang tidak mempunyai perbezaan yang asas, jika membandingkan Buddhisme dengan budaya dan falsafah tempatan bagi China. Alasan perbincangan Mouzi ialah, jikalau kanyataan yang dikemukakan oleh pemikiran tempatan China yang menegaskan bahawa Tao wujud dengan menjadikan prinsip asas bagi dunia sejagat ini, dan tiada sebarang kewujudan dikecualikan daripada prinsip operasinya Tao, maka Buddhisme yang nyatanya juga wujud dalam dunia ini, juga tidak akan bertentangan dengan kuasa kawalan dan prinsip operasinya Tao. Segala perbezaan yang wujud di antara Buddhisme dengan budaya dan falsafah tempatan China, memang satu bkenaran Tao, ia tidaklah sesuai dianggap sebagai satu kesalahan, sebab Tao memang membenarkan pelbagai corak, asalkan ia beroperasi menuruti prinsipnya Tao. Selaginya, tiada sebarang kewujudan di dunia ini dapat muncul dan terjadi dengan di luar kawalan Tao, begitu pula bagi Buddhisme, ia memang juga satu aliran yang terkembang berdasarkan prinsip Tao. Bagi pendirian Mouzi, jikalau wujudnya Buddhisme adalah di luar kawalannya Tao, maka ia membawa maksud bahawa bukan kesemua kewujudan dalam dunia uniersal ini tertakluk kepada prinsip operasi Tao, terdapat juga pengecualian. Jikalau Buddhisme pula dianggap sebagai satu kewujudan yang bukan menerusi prinsip Tao, maka bermaksud Tao bukan satu kuasa yang meliputi segala kewujudan dunia uniersal ini, sebab terdapatnya sebilangan kewujudan yang di luar kawal Tao. Ini ialah satu topik persoalan yang bersdasarkan logik dilema, di mana jikalau konsep yang diamalkan bagi Tao ini benar sekali, maka mesti meliputi Buddhisme pula yang jelas sekali telah wujud dalam dunia sejagat ini. Sebaliknya, jikalau pengamalan Buddhisme dianggap di luarnya prinsip Tao,

University of Malaya

maka prinsip Tao ini bukanlah satu prinsip sejagat, sebab terdapatnya sebilangan kewujudan dunia ini tidak tertakluk dalam kuasa kawalannya Tao. Tambahan pula, menurut konsep falsafah Laozi, liputan Tao ini melingkungi segala kewujudan dalam dunia sejagat ini, ianya merupakan satu kehadiran misteri, tiada siapa yang benar-benar boleh memahami kandungan dan maknanya dengan sepenuhnya. Konsep yang dipaparkan oleh Laozi ini, mencerminkan bahawa wujudnya Tao sukar dinyatakan dengan jelas dan diketahui sepenuh oleh seseiapa, segala pengetahuan yang berkaitan dengan Tao, memang tidak dapat menyifatkan kewujudan dan maknanya Tao dengan sebulat-bulatnya. Dengan ini, maka tidak hairanlah bagi perbezaan yang wujud di antara Buddhisme dengan budaya tempatan China, petikan ayat daripada kitab *Laozi* digunakan oleh Mouzi untuk menyokongkan pandangannya demi topik perbezaan budaya ini.

Dalam soalan ke-10 yang membincangkan topik pengamalan hidup bujang dalam hayat sami-sami Buddhisme, ini diamalkan dengan tidak berkahwin atau meninggalkan isteri dan keluarga supaya berhidup suci secara agama, dan ini seterusnya mengakibatkan kekurangan anak-cucu dan mengancamkan bentuknya hidup keluarga yang amat diutamakan dari segi pandangan Konfusianisme. Selaginya, pengamalan bujang sehayat bagi seseorang, juga bertentangan dengan taksiran kebahagiaan hidup bagi seseorang demi konsep Konfusianisme. Corak hidup agama ini, memang berkonflik dengan pengamalan yang digalakkan dalam masyarakat tempatan China. Bagi persoalan ini, petikan kitab *Laozi* juga dipinjam oleh Mouzi sebagai satu penerangan:

> Isteri dan juga harta benda seseorang, ialah kepunyaan fizikal sahaja. Pengamalan yang jujur secara Wu Wei, memang nilai rahsia bagi Tao. Katanya Laozi: “Reputasi dan nyawa yang mana lebih patut disayangi? Nyawa dan harta benda yang mana lebih patut dipentingkan?” (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 3a)

University of Malaya

Maksudnya kata Mouzi, ialah menegaskan bahawa hidup keluarga dan harta benda yang diperolehi, bukan semestinya diambil berat dan didedikasi oleh kesemua orang, malah pencapaian taraf jiwa yang suci, adalah lebih memenuhi Tao yang memainkan sebagai asas kemuncalan bagi segala kewujudan. Petikan ayat daripada kitab *Laozi* yang berbunyi "Reputasi dan nyawa yang mana lebih patut disayangi? Nyawa dan harta benda yang mana lebih patut dipentingkan?" (Terjemahan Pilihan Lao Zi (老子选译), 2017, p. 169), juga menegaskan kepentingan jiwa seseorang memang perlu diberikan perhatian yang lebih, berbanding dengan harta benda yang merupakan kepunyaan fizikal seseorang, ia hanya untuk kegunaan dan memenuhi keperluan yang asas dalam hidup sehari-hari, tetapi bukan satu pencapaian yang asas sekali basi seseorang. Jiwa tubuh diutamakan oleh Laozi, oleh sebab ia merupakan satu kepunyaan asas bagi seseorang, kehilangan jiwa tubuh bermakna kehilangan keupayaan untuk mengejari pencapaian jiwa dan rohani bagi seseorang, lalu ia perlu diutamakan terlebih dahulu. Segala pancapaian yang berhubungi dengan Tao, perlu dimulakan dengan pengamalan dan praktis secara terus dengan tubuh badan yang sihat, jikalau mengejari pancapaian pengumpulan harta benda tetapi menjejaskan kesihatan tubuh badan, pengamalan ini memang tidak bijak. Dengan memetikkan ayat Laozi ini, Mouzi cuba cuba menegaskan bahawa pengamalan sami-sami Buddhisme secara hidup suci secara keagamaan ini, sebenarnya merupakan satu perlaksanaan yang lebih menumpulkan perhatian terhadap pengamalan yang berhubung dengan Tao, maka melepaskan bidang yang kurang penting, kalau berbanding dengan pemgamalan Tao demi mencapai peningkatan taraf jiwa tersendiri ini. Dalam falsafah Laozi, memang terdapatnya konsep yang dikenali sebagai "keutamaan nyawa(贵生)", iaitu dalam mana-mana keadaan yang dihadapi, pengamalan yang dapat memeliharakan kehidupan seseorang, akanlah diterutamakan, oleh sebab jikalau kehilangan nyawa yang diperolehi oleh seseorang, maka segala kehendaknya pula tidak akan menjadi lagi, khasnya hasratnya untuk memperolehi pencapaian yang berhugungan dengan Tao. Bagi

University of Malaya

Mouzi, jikalau konsep Laozi difahami dan disambut baik oleh masyarakat China, maka pengamalan sami-sami Buddhisme sedemikian, adalah merupakan satu pengamalan yang memenuhi konsep tersebut, jadi tidak sesuailah dijadikan satu persoalan.

Soalan yang ke-sebelas bagi dokumen Mouzi ini, sebenarnya menumpul kepada topik budaya pakaian bagi tradisi China. Budaya pakaian yang diamalkan, memang berkait erat dengan ciri-ciri geografi dan juga kecuacaan sesuatu tempat. Akan tetapi, dari segi pandangan perkauman, memang mempunyai sentimen kebangsaan dan juga akan berbangga dengan budaya pengamalan pakaian tersendiri, khasnya bagi China yang menganggapkan diri sebagai pusat sedunia dan berbangga dengan pencapaian budaya tersendiri dalam zaman yang purba ini. Penyebaran Buddhisme dari India ke China, mambawa bersama dengan budaya pakaian yang keindiaan, kalau berbanding denagn budaya pakaian tempatan China tersendiri, memang mempunyai corak yang amat berbeza di antara satu sama lain. Tambahan pula, sehingga peringkat zaman Dinasti Han, budaya pakaian masyarakat Cina telah pun diberikan taksiran budaya yang khas oleh intelek-intelek Konfusianisme, ia bukan lagi hanya untuk menutupi badan dan juga menahani kesejukan sahaja (Han Yangmin (韩养民), 1986, p. 111). Sebagai seorang Cina, jikalau berbandingkan dengan budaya tempatan China teresendiri, corak perbezaan budaya pakaian yang diamalkan oleh Buddhisme, memang adalah jelas sekali dan tidak dapat dinafikan oleh sesiapa lagi, Akan tetapi, dari segi seorang penganut Buddhisme, juga haruslah bagi beliau memberi satu penerangan supaya dapat menjelaskan perbezaan ini, khasnya mangurangkan persoalan yang terbangkit di kalangan masyarakat China. Berdasarkan ini, konsep Laozi yang telah lama disambut oleh masyarakat China, juga digunakan pula oleh Mouzi untuk penerangannya terhadap topik ini:

> Katanya Laozi, “Orang yang bermoral tinggi tidak akan menuntut ‘kewajaran’ yang metafizikal, oleh itu, mereka mempunyai ‘kewajaran’ yang

University of Malaya

> bersifat substantive. Orang yang kurang bermoral sentiasa menuntut ‘kewajaran’ yang metafizikal, oleh itu, mereka tiada ‘kewajaran’ yang bersifat substantive.” Dalam zaman pemerintahan Tiga Maharaja Purba, orang ramai mekan dagin haiwan mentah dan memakai baju dengan kulit haiwan, juga meninggal di gua-gua bukit sahaja, mereka mengamalkan hidup yang primitif, adakah semestinya mereka memakai pakaian hiasan yang cantik? Walau bagaimanapun, pengamalan mereka dianggapkan bermoral sekali, kejujuran diamalkan dan amat Wu Wei sekali. Pengamalan Sami-sami adalah berdekatan dengan ini. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 3b)

Petikan ayat “Katanya Laozi (老子曰)” yang berbunyi “Orang yang bermoral tinggi tidak akan menuntut ‘kewajaran’ yang metafizikal, oleh itu, mereka mempunyai ‘kewajaran’ yang bersifat substantive. Orang yang kurang bermoral sentiasa menuntut ‘kewajaran’ yang metafizikal, oleh itu, mereka tiada ‘kewajaran’ yang bersifat substantive.” (Terjemahan Pilihan Lao Zi (老子选译), 2017, p. 142), adalah berasal daripada Bab ke-38 bagi kitab *Laozi*, dan ia juga merupakan Bab pertama bagi Bahagian Ⅱ kitab *Laozi*. Seperti yang diketahui umum, Bahagian Ⅰ bagi kitab *Laozi* dikenali sebagai *Sutra Tao* (道经), dan bahagian Ⅱ pula dikenali sebagai *Sutra De* (德经, Sutra Moral), oleh sebabnya, kitab *Laozi* pula dikenali sebagai *Sutra Tao De* (道德经). Bahagian Ⅱ bagi kitab *Laozi*, adalah lebih menumpul dalam perbincangan terhadap pengamalan moral bagi seseorang, dengan syarat moral memang berasalkan Tao. Dengan kata lain, Tao sebagai pengasas dunia sejagat ini, dan moral pula merupakan satu ciri khas yang berhubung erat dengan Tao, ia sentiasa diamalkan dalam tindak laku seseorang. Selain itu, Lou-tzu pula mempunyai satu khusus, iaitu apa yang dinyatakan dalam Bab ke-38 bagi kitab *Laozi* ini, seperti mana yang dipetikkan oleh Mouzi dalam jawapannya terhadap soalan ke-11. Menurut kenyataan Laozi dalam petikan tersebut, beliau memdanangi moral yang diamalkan oleh seseorang dengan dua tingkat, iaitu superior dan inferior. Orang yang mengamalkan moral dengan superior sekali, moralnya memang amat selalas dengan Tao,

University of Malaya

tetapi ia tidak akan sentiasa menunjukkan pencapaian moralnya dengan sejelasnya, juga tidak berlakukan tindak laku yang dianggap dengan bermoral sekali, tetapi pengamalannya memang memenuhi nilai moral yang berasal daripada Tao. Sebaliknya, orang yang memperolehi taraf moral yang inferior, akan sentiasa memastikan tindak laku tersendiri memenuhi nilai moral, khasnya di depan orang ramai, ia akan sentiasa menegaskan pengamalan moral, supaya ia tidak dituduh sebagai orang yang kurang bermoral. Namun demikian, taraf pencapaian moralnya, memang tidak selaras dengan apa yang ditunjukkan dengan manifestasi luarannya. Menurut konsep Laozi, pengamalan moral yang bersengaja, memang satu taraf moral yang rendah dan inferior, ia bukan satu pengamalan yang menurut kehendak tersendiri seseorang, tetapi hanya mengambil berat tentang penilaian orang ramai. Sebaliknya, pengamalan moral yang hanya menurut kehendak tersendiri dan tindak lakunya sentiasa berselaras dengan nilai moral, baru satu pencapaian taraf moral yang unggul, sebab ia berasalkan satu tindak laku semula jadi seseorang yang bukan untuk ditunjuk kepada sesiapa sahaja, ia satu kelakuan yang jujur sekali dengan pencapaian moral tersendiri. Konsep tersebut adalah pandangan Loazi terhadap topik moral secara dialektik, ia lebih menegaskan bahawa taraf pencapaian moral seseorang bukan seharusnya dinilaikan dengan sikap tindak laku sahaja, tetapi penyesaran secara dalaman pula perlu diberikan perhatian yang lebih, tambahan pula, tindak laku yang nampaknya bermoral sekali, tetapi sebenarnya kekurangan penyedaran moral secara dalaman, sepatutnya tidak sesuai diberikan penilaian yang tinggi.

Akan tetapi, Mouzi memetikkan ayat daripada kitab *Laozi* ini, ialah untuk mempertahankan budaya pakaian yang nampaknya amat berbeza sekali dengan masyarakat China. Mouzi sebagai seorang kaum Cina, beliau memang tidak akan mengemukakan pandangan yang menafikan budaya pakaian China, apa yang dipertahankan olehnya ialah, budaya pakaian yang diamalkan oleh sami-sami Buddhisme, tetapi mempertahankan pencapaian moral dalaman mereka. Bagi Mouzi, walaupun

University of Malaya

budaya pakaian Buddhisme yang diamalkan oleh sami-sami, tidak seindah dengan budaya pakaian China, tetapi ini tidak sesuai dijadikan satu persoalan untuk menafikan kebenaran Buddhisme, seumpamanya tokoh-tokoh sejarah purba China, budaya pakaian mereka juga tidak seindah dengan zaman Mouzi, tetapi mereka turut diberikan kehormatan yang agong dalam masyarakat orang-orang Cina. Penghormatan dan sanjungan tinggi diberikan kepada tokoh-tokoh sejarah purba, oleh sebab sumbangan dan pencapaian moral mereka kepada perkembangan budaya Cina, tetapi bukan keindahan pakaian mereka. Justerus ini, sami-sami Buddhisme yang memakaikan pakaian yang amat berbeza dengan pemngamalan orang-orang Cina, bukan satu persoalan sehingga dijadikan satu-satu unsur untuk menolakkan ajaran Buddhisme. Jikalau menurut konsep Laozi, pakaian yang kekurangan keindahan dan nampaknya bertaraf rendah, bukan satu lambang yang mendanakan pencapaian moral mereka itu rendah, sebaliknya, ada pula kemungkinan bagi mereka yang mencapaian taraf penyedaran moral yang tinggi, tetapi menunjukkan hanya dengan pengamalan budaya pakaian yang mudah sebegini. Dengan ini, persoalan yang tebangkit oleh sebab perbezaan budaya pakaian yang diamalkan oleh sami-sami Buddhisme dengan budaya pakaian tempatan China, dipertahankan oleh Mouzi dengan menggunakan petikan dan konsep daripada kitab *Laozi*, cuma cuba menegaskan kesaksamaan mereka dengan pengamalan tokoh-tokoh zaman purba, tetapi tidak menerangkan perbezaan budaya di antara kedua-dua China dengan India. Ini memang terhad dalam pengetahuan Mouzi, begini juga dengan masyarakat China zaman tersebut yang menerima penyebaran Buddhisme ini.

Soalan ke-12 adalah persoalan yang berhubungan dengan topik kematian dan kelanjutan nyawa. Pandangan yang dikemukakan oleh Mouzi, mencerminkan taraf pemahamannya terhadap Buddhisme pada zaman tersebut, iaitu membedakan nyawa seseorang kepada tubuh badan dan juga rohani, pergabungan bagi kedua-dua bahagian ini, baru terbentuknya nyawa manusia. Pandangan yang sedemikian, amatlah berdekatan

University of Malaya

dengan konsep orang Cina pada zaman yang lebih purba lagi. Dalam jawapan yang diberikan oleh Mouzi, beliau menjadikan adat yang diamalkan oleh orang Cina sejak zaman purba lagi yang merupakan satu nacara yang bertujuan memanggil balik rohani bagi si permati, acara sebegini memang bukan ciptaan Konfusius, tetapi diwaris daripada acara permakaman zaman purba, dan ia disusun dan diwarisi juga dalam acara permakaman oleh pengikut Konfusianisme. [77] Dengan pengamalan ini, Mouzi menganggapkannya sebagaai satu syarat bagi nenek-moyang orang Cina dan juga pengikut Konfusianisme turut berpercayaan dengan kewujudan rohani. Dalam jawapan Mouzi, beliau memberikan satu metafora untuk membayangkan hugungan di antara tubuh badan dengan rohani, katanya seperti berikut:

> Tubuh seseorang bagai akar dan daun bagi tanaman makanan, rohani pula sebagai buah-biji bagi tanaman, akar dan daun semestinya mati, dan buah-bijinya akan teruskan hidup selanjutnya. Seseorang yang mancapai taraf pencerahan cuma badannya mati sahaja. Katanya Laozi: "Sebab saya kena melapetaka besar adalah saya mempunyai badan dan nyawa. Kalau saya tiada badan dan nyawa, macam mana melapetaka boleh menakutkan saya?" Katanya pula: "Bersara setelah meraih merit ialah hokum alam semula jadi." (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 3b)

Menurut konsep Mouzi seperti kenyataan di atas, tubuh badan seseorang seumpamanya akar dan daun bagi tumbuh-tumbuhan, asalkan mereka telah ditumbuhkan, maka harus berkembang dan akhirnya menghadapi kematian, sememangnya tidak akan hidup kekal,

[77] Akan tetapi, memanglah tidak sesuai jika menganggapkan bahawa Konfusiusisme menerima dan berpendapat dengan rohani seseorang masih dilanjutkan walaupun tubuh badannya telah mengalami kematian. Bagi Konfusiusisme, mereka hanya mengamalkan satu upacara yang terwaris daripada istiadat zaman purba sebelumnya, ia hanya dianggap sebagai satu budaya purba, dan masih diamalkan sebagai satu upacara budaya, tetapi bukan menandakan satu kepercayaan terhadap wujudnya rohani seseorang selepas kematian. Walau bagaimanapun, ini mencerminkan bahawa, sebelum munculnya Konfusius dan pengikutnya, orang-orang Cina dalam zaman purba memang mempunyai kepercayaan terhadap rohani seseorang selepas kematian, mereka menganggap kematian ialah rohani seseorang meinggalkan tubuh badannya, jikalau memanggil balik rohani teesebut, maka orang yang baru mengalami kematian ini akan hidup semula. Jikalau ia tidak kembalik ke tubuhnya, rohani sebagai sebahagian daripada nyawa seseorang, ia akan wujud selanjutnya dalam satu ruang yang khas, walaupun ia dalam bentuk yang tidak dapaat dikesan dalam kelihatan orang-orang biasa.

University of Malaya

begini juga bagi haiwan dan juga manusia. Akan tetapi, walaupun kematian tidak dapat dikecualikan, tetapi buah-biji yang dihasilkan oleh tumbuh-tumbuhan akhirnya, akan berkecambah dan membiakkan tumbuhan kecil, maka nyawanya akan dilanjutkan ke masa akan datang. Dengan metafora ini, Mouzi cuba untuk mengantarkan pandangannya bahawa, walaupun tubuh badan seseorang sepatutnya menghadapi kematian, tetapi rohaninya akan dilanjutkan, ia tidak akan mengalami kematian seperti tubuh badannya, seperti buah-biji bagi tumnuh-tumbuhan. Dengan ini, kecacatan yang dihadapi oleh hayat seseorang, seumpamanya kelaparan, kesakitan dan lain-lain lagi, memang terbangkit daripada tubuh badan seseorang, sekiranya seseorang berhasrat mencapai taraf sempurna bagi nyawa, sepatutnya bukan untuk melanjutkan nyawa tubuh badannya, sebab nyawa tubuh badan memang banyak kecatatan, seperti yang ditegaskan oleh Laozi dalam kitabnya yang berbunyi "Sebab saya kena melapetaka besar adalah saya mempunyai badan dan nyawa. Kalau saya tiada badan dan nyawa, macam mana melapetaka boleh menakutkan saya?" (Terjemahan Pilihan Lao Zi (老子选译), 2017, p. 43). Menurut pengertian Mouzi terhadap petikan tersebut, Laozi menganggapkan tubuh badan seseorang sebagai sumber kecatatan nyawa, jika berhasrat mengamalkan satu perjuangan untuk mengatasi dan mencapai satu taraf sempurna bagi nyawa seseorang, ia sememangnya bukan untuk melanjutkan nyawa tubuh badan sahaja, tetapi mesti mengumpulkan perhatian terhadap pancapaian rohani, sebab berbanding dengan nyawa tubuh badan yang sering menghadapi kesakitan dan kematian, nyawa rohani hanya satu kewujudan yang kekal, peningkatan taraf nyawa rohani, akan membawa seseorang sanpai ke taraf nyawa yang lebih baik dan sempurna sekali. Dengan menggunakan petikan tersebut, Mouzi memaparkan pendiriannya yang manafikan kekal hidup tubuh badan, dan manjadikan konsep Laozi sebagai satu bukti untuk menyokongkan perdiriannya. Satu lagi petikan Laozi yang digunakan oleh Mouzi dalam jawapan ini, ialah "Bersara setelah meraih merit ialah hokum alam semula jadi." (Terjemahan Pilihan Lao Zi (老子选译),

University of Malaya

2017, p. 29), petikan tersebut berasal daripada Bab ke-9 bagi kitab *Laozi*, ia membawa maksud bahawa sekira seseorang berjuang dan mencapai berjaya, khasnya bagi mereka yang membantukan pemerintah untuk mancapai kejayaan ketenteraan atau polotik, maka lebih baik berundurkan dalam bidang tersebut, pengamalan ini akan menjaminkan kehidupan seseorang sentiasa berada dalam keadaan yang tenteram, dan ajaran ini diperolehi daripada wahyunya Tao. Akan tetapi, tujuannya Mouzi memetikkan ayat tersebut, ialah bertujuan untuk menegaskan pandangan khasnya supaya lebih baik berjuang demi meningkatkan pencapaian rohani, sebab tubuh badan seseorang sememangnya akan mengalami kematian, jikalau mengamalkan kelaksanaan yang mematuhi wahyunya Tao untuk meningkatkan taraf pencapaian rohani, walaupun tubuh badannya akan mati juga, tetapi kejayaan dalam rohaninya akan membawa kesempurnaan nyawanya berturut-turut, kematian tubuh badannya tidak akan menjejaskan kejayaannya, ini seperti yang dikemukakan oleh Mouzi dengan "Kejayaan dengan memperolehi Tao dan tubuh badannya lalu mati". Bagi konsep Mouzi ini, tujuan muktamad dalam pengamalan wahyu Tao, bukanlah untuk mencapai hidup kekalnya nyawa tubuh badan, tetapi bagi rohani.

Perbincangkan dalam soalan ke-13, adalah bertumpul terhadap topik bagaimana wujudnya seseorang selepas kematian. Berkaitan dengan topik tersebut, pendirian yang diamalkan oleh Konfusius serta pengikut-pengikutnya, adalah berdasarkan catatan dalam kitab *Lun Yu* yang mengenai katanya Konfusius terhadap pengikutnya Ji Lu, di mana Konfusius menegaskan supaya hanya tertumpulkan topik terhadap kehidupan masyarakat, hanya biarkan isu kematian dan nyawa selepas kematian, oleh sebab kekurangan pengetahuan yang diperolehi dengan topik tersebut (Penterjemahan Kutipan Perbicaraan Konfusius (论语选译), 2016, p. 167). Pendirian asas yang diamalkan oleh Konfusius, telah membawa pengaruhan yang besar kepada pengikut-pengikutnya, ia juga dijadikan satu pendirian asas bagi Konfusianisme buat selama-lamanya tentang perbincangan

University of Malaya

terhadap topik tersebut (Yu Ying-shih (余英时), 2008, p. 22). Justerus ini, pengikut-pengikut Konfusianisme sering mempersoalkan perbincangan Buddhisme yang berkerapan membincangkan topik tersebut. Kenyataan tersebut memang satu pengetahuan umum bagi seseorang intelek bagi masyarakat China selepas Dinasti Han, termasuk juga Mouzi yang telah menerima kepercayaan Buddhisme pula, juga tidak dapat menolakkan pandangan tersebut. Bagi Mouzi, beliau hanya mengingatkan pihak penentabgnya bahawa, ada juga kemungkinan juga pendirian tersebut tidak sesuai dijadikan satu pandangan asas bagi Konfusius, sebab ini hanya satu jawapan yang diberi dengan khususnya kepada pertanyaan Ji Lu, dan niat asalnya untuk memberi jawapan sebegitu, adalah untuk mencegahkan Kekeliruan Ji Lu dengan lebih bertumpulkan pemerhatiannya kepada topik kematian dan nyawa selepas meninggal dunia, tetapi bukan menafikan wujudnya hayat selepas kematian langsung sekali. Katanya Mouzi, ini sememangnya "Konfusius membimbangkan Ji Lu tidak dapat mempertimbangkan yang mananya yang lebih penting dan asas sekali untuk diuruskan, maka mencegahkannya daripada membuat kesalahan." (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 3c). Menurut jawapan Mouzi ini, beliau berpendapat bahawa, Konfusius sememangnya bukan menolakkan hal ehwal wujudnya nyawa selepas kematian, tetapi lebih membincangkan hal ehwal masyarakat terlebih dahulu, dan isu ini adalah lebih penting dan asas sekali bagi pengetahuan pengikut-pengikutnya, dan hanya akan menguruskan isu pelanjutan nyawa selepas kematian dengan kemudiannya. Jika Konfusius menafikan wujudnya rohani dan perlanjutan nyawa sehingga selepas kematian seseorang, maka perbincangan yang meluasnya tentang topik ibadat nenek moyang dan juga saudara-mara selepas kematian, adalah tidak berlogik sekali. Seperti yang diketahui ramai, Konfusius dan juga pengikut-pengikutnya, memang banyak membincangkan dan juga mengamalkan acara ibadat terhadap nenek moyang, dan ini telah tercatat dalam *Sutra Bakti* yang sebagai kitab bacaan asas dan penting dalam aliran Konfusianisme dan juga warisan budaya Cina.

University of Malaya

Selain daripada memberi penerangan terhadap pendirian yang diamalkan oleh Konfusius, Mouzi juga memetikkan ayat-ayat daripada kitab *Laozi*, di mana yang disambut ramai dalam zamannya, supaya menjadikan sokongan kepada kenyataannya :

> Kasihi dan menghormati ibubapa ketika mereka hidup, dan mengamalkan kecewaan dengan kematian mereka, bukankah ini pengajaran untuk memberi biayaan terhadap peri dan hantu, begitu juga dengan kepercayaan terhadap kewujudan selepas kematian orang? Tokoh Zhou Gong meminta megantikan diri dengan kematian Maharaja Zhou Wu (周武王) dan meminta kepada nenek-moyangnya: patik memang serba boleh sekali, boleh juga membiayai hal ehwal peri dan juga orang selepas kematian, Apanya maksud kata itu? Yang dinyatakan oleh Sutra Buddha dengan hal ehwal kematian seseorang, bukannya seumpaama kanyataan ini? Katanya Laozi: "Disebabkan sudah mengenal maujudat yang dilahirkan olehnya, lagi mempertahankan Tao yang sebagai ibu maujudat dan tidak akan kena kebahayaan sepanjang umur." Katanya pula: "Boleh menggunakan Tao, iaitu cahaya yang boleh memancar di mana-mana tempat sahaja untuk menerangkan diri, akan dapat membuat suasana hati kembali ke kejernihan, tidak akan meninggalkan kemalangan kepada diri." Ini memang menyatakan teras yang berkaitan dengan hal ehwal kehidupan dan juga kematian, dan juga nasib bertuah ataupun malang. Yang diutama sekali bagi Tao, memang ketenagan dan keheningan sahaja, bukan Buddhisme berniat bertele-tele dengan berlebihan, hanya untuk memberi jawab terhadap persoalanorang sahaja. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 3c)

Dalam jawapan Mouzi yang berbunyi "Katanya Laozi (老子曰)", adalak dipetikkan daripada Bab ke-52 dalam kitab *Laozi*, dan bab tersebut adalah mengutamakan perbincangan terhadap titik asas begi Tao, tetapi petikan ayat dalam dokumen Mouzi, adalah kurang lengkap seperti mana yang tercatat dalam kitab asalnya. Ayat asalnya yang lengkap adalah seperti berikut :

University of Malaya

> Maujudat di seluruh dunia semuanya ada asal (Tao), asal (Tao) ini ialah ibu maujudat di seluruh dunia. Disebabkan sudah mamahami Tao yang sebagai ibu maujudat itu, boleh berdasarkannya untuk memahami maujudat yang dilahirkan olehnya, disebabkan sudah mengenal maujudat yang dilahirkan olehnya, lagi mempertahankan Tao yang sebagai ibu maujudat dan tidak akan kena kebahayaan sepanjang umur. (Terjemahan Pilihan Lao Zi (老子选译), 2017, p. 199)

Maksud yang cuba dihantarkan oleh Laozi, ialah dunia sejagat yang berselerak dengan kewujudan yang pelbagai jenis ini, ia dikembangkan daripada satu sumber fundamental, maka kewujudan yang beraneka jenis dan berlain corak ini, memang mempunyai hubungan yang erat dengan sumber fundamentalnya. Dengan konsep sebegini, Laozi berpendapat bahawa jikalau berjuang untuk mengetahui sumber fundamental yang membentukkan dunia sejagat ini, maka akan memahami asas kewujudan dunia ini yang komponen ini, ini adalah oleh sebab walaupun kewujwudan fenomena ini memang berbeza corak antara satu sama lain, tetapi dari segi ontologi, mereka memang berasal daripada satu sumber fundamental yang sama. Sekiranya telah berpengetahuan dari segi ontologi, maka akan lebih senang bagi memperolehi satu pemahaman yang bersistem bagi kewujwudan fenomena. Menerusi perbincangan ini, Laozi cuba mengemukakan konsep ontologi bagi falsafahnya, dan menegaskan pemahaman terhadap sumber fundamental, sebab ini merupakan asas terbentuknya dunia dan segala kewujudan. Jikalau telah mencapai penyedaran yang baik terhadap Tao, iaitu sumber fundamental yang mengembangkan fenomena yang pelbagai corak bagi dunia ini, maka tidak akan menjadi keliru terhadap fenomena lagi. Menerusi penggunaan petikkan daripada kitab *Laozi*, Mouzi cuba membuktikan bahawa, seperti diramalkan dengan sikap Konfucian di atas, beliau menganggapkan hubungan antara kehidupan dan kematian sebagai anak dengan ibu ataupun daun-duan dengan akar tumbuhan, jikalau teleh mendapati ibu yang melahirkan anak, atau teleh memegangi akar bagi tumbuhan, maka senanglah bagi

University of Malaya

seseorang mendapati bahagian yang dilahirkannya, ini merupakan penyelidikan terhadap kewujudannya asas dan juga perkembangannya. Menurut Mouzi, Buddhisme yang kerap membincangkan topik kematian dan nyawa selepas kematian seseorang, merupakan satu perbincangan yang menumpulkan perhatian terhadap asasnya isu tersebut, dengan sebegini, maka dapat memahami dengan lebih keseluruhan terhadap isu nyawa dan hayat seseorang. Dengan memetikkan ayat-ayat daripada kitab *Laozi*, Mouzi cuba menyakinkan pihak pembangkangnya supaya perbincangan Buddhisme terhadap topik tersebut, adalah sesuai dan dapat mendalami pemahaman orang awam terhadap isu yang berkenaan, ia bukanlah bertentangan dengan pendirian tradisi Konfusius, tetapi adalah menuruti ajaran Laozi.

Selainkan ini, ayat petikan dalam jawapan Mouzi di atas yang berbunyi “Boleh menggunakan Tao, iaitu cahaya yang boleh memancar di mana-mana tempat sahaja untuk menerangkan diri, akan dapat membuat suasana hati kembali ke kejernihan, tidak akan meninggalkan kemalangan kepada diri.”, juga dipetikkan daripada Bab ke-52 di atas, dan jawapan Mouzi juga memetikan ayat yang kurang lengkap daripada kitab *Laozi*. Ayat lengkapnya adalah seperti berikut :

> Boleh mengamat-amati dengan teliti baru dinamakan “terang”, boleh mempertimbangkan kelemahan baru dinamakan “kuat”. Boleh menggunakan Tao, iaitu cahaya yang boleh memancar di mana-mana tempat sahaja untuk menerangkan diri, akan dapat membuat suasana hati kembali ke kejernihan, tidak akan meninggalkan kemalangan kepada diri, inilah Tao yang tidak habis-habisan. (Terjemahan Pilihan Lao Zi (老子选译), 2017, p. 205)

Maksud yang cuba dinyatakan oleh Laozi dengan petikan ini ialah, dapat memerhatikan perkara sehingga kehalusannya, boleh dikenali sebagai "Terang (明)", dan orang yang sudi mengamalkan sikap lembut-lambai, sesuai dikenali sebagai orang yang "Kuat (强)",

University of Malaya

pandangan yang khusus ini mencerminkan falsafah Laozi yang menegaskan dapat meramalkan keseluruhan akibatnya hanya menerusi sedikit tanda-tanda sahaja, dan juga pengamalan yang lembut-lambai dan kelihatan lemah sekali, sebenarnya lebih berkuasa daripada bahan-bahan ataupun sikap yang keras dan kuat sekali. Bahagian yang dipetikkan oleh Mouzi, sebenarnya merupakan bahagian lanjutan daripada petikan sebelum itu. Dalam petikan tersebut, Laozi menegaskan bahawa, jikalau menggunakan cahaya kebijaksanaan yang dipancarkan oleh badan kecelahannya, maka dapat mengelakkan diri daripada mengalami keresahan yang boleh dihindarkan. Kecelahan yang berkeupaya memancarkan cahaya yang dibagaikan kebijaksanaan, memang berasal daripada Tao yang memainkan badan teras bagi dunia sejagat dan juga segala kewujudan. Sebagai satu metafora, Laozi membagaikan badan kecelahan seumpamanya badan teras bagi Tao, dan cahaya yang dipancarkan sebagai kebijaksanaan yang berasalkan daripada Tao, di antaranya, cahaya yang dipancarkan daripada badan kecelahan, merupakan bahagian penggunaan bagi Tao. Menurut falsafah Laozi, perhubungan di antara badan teras dengan penggunaannya, seumpamanya hubungan di antara anak dengan ibu, iaitu sekiranya tiada ibu yang dapat melahirkan anak, maka tidak wujudnya anak-cucu yang selanjutnya. Bagi Laozi, "ibu (母)" bagi segala kewujudan dan dunia sejagat ini sememangnya Tao, hubungan di antara Tao dengan kewujudan bernyawa dan juga benda bukan bernyawa dunia ini, ialah Tao. Justerus ini, sekiranya telah menyedari dengan wujudnya Tao, dan sentiasa berdekati atau tidak menjauhinya Tao, tambahan pula segala amalan juga mematuhi prinsip Tao, maka akan menjaminkan pengamalan dirinya sentiasa berselaras dengan kebenaran Tao, keadaan sedemikian juga akan berterusan untuk masa yang lama. Tujuannya Mouzi menggunakan petikan Laozi tersebut, ialah untuk menyatakan dengan penerangan Buddhisme terhadap topik kematian dan juga hayat selepas mati seseorang ini, sebenarnya bukan bertumpul kepada hal ehwal kematian dan kelanjutan nyawa selepas kematian sahaja, tetapi berhasrat memaparkan wujudnya Tao

University of Malaya

yang mendalam ini, dan corak setai kewujudan nyawa seseorang, memang mematuhi prinsipnya Tao, maka menerusi pemaparan kebenaran nyawa sebegini, akan memdanukan orang-orang awam supaya membayangkan kebenaran Tao.

Soalan ke-18 yang disetkan oleh Mouzi, ialah topik yang menumpul kepada perbincangan terhadap fungsinya metafora dalam komunikasi bahasa yang bertujuan silang pertukaran pemikiran. Metafora yang sebagai satu cara yang diamalkan dalam komunikasi manusia menerusi perbualan dan penulisan bahasa, ia memang memainkan sebagai salah satu corak yang terkandung dalam "*dvādaśānga-Buddha-Vacana* (十二分教)"[78]. Dalam konsep "*dvādaśānga-Buddha-Vacana* (十二分教)", corak matafora yang diamalkan dalam sutra Buddhisme dikenali sebagai "*avadāna*", ia merupakan satu cara yang memperhantarkan teori dan ajaran Gautama Buddha dengan menggunakan metafora dan juga cerita menarik, supaya teori yang lebih bercorak metafizik ini dapat difamami dan disambut ramai oleh orang-orang awam. Bagi Buddhisme di India, sejak zaman Buddhisme Primitif dan juga zaman Buddhisme Mazhab, iaitu selepas zaman berdekatan dengan masa nirvananya Gautama Buddha dan juga dua tiga ratus tahun selepasnya. Memang terdapat banyak metafora yang terdapat dalam sutra-sutra Buddhisme, diantaranya, selainkan amalan corak metafora sebagai satu cara pengantaran teori dalam sutra-sutra, juga munculnya sutra-sutra Buddhisme yang spesifik dengan pengantaran secara metafora, supaya menyebarkan teori agana Buddha dengan lebih mudah difahami, mereka dikenali sebagai *Sutra Avadāna*. (Yin Shun (印顺), 1991, pp. 845-848) Dalam takat awal penyebaran Buddhisme di China, kitab-kitab Buddhisme yang telah diterjemahkan kepada Bahasa Cina, di antaranya juga terdapat sebilangan kitab yang dikenali sebagai *Sutra Avadāna* juga. Pada asalnya, cara mengamalkan metafora untuk

[78] "*Dvādaśānga-Buddha-Vacana* (十二分教)" merupakan dua belas corak pengantaran yang diamalkan dalam sutra Buddha, di antaranya termasuklah *sutra, geya, vyākaraṇa, gāthā, udāna, nidāna, avadāna, itivṛttaka, jātaka, vaipulya, adbhutadharma* dan *upadeśa*. Konsep yang diinduksikan daripada sutra-sutra Buddhisme oleh intelek-inyterlek Buddhisme lebih kurang 300 tahun selepas nirvananya Gautama Buddha di India, ketika itu, Buddhisme dalam zaman tersebut digelar Buddhisme Mazhab.

University of Malaya

memudahkan pengantaran pemikiran dan falsafah, bukan satu cara yang khas bagi Buddhisme ataupun budaya agama di India, ia juga kerap digunakan oleh pemikir-pemikir China pada zaman purba sebelum kedatangan Buddhisme, khususnya kitab-kitab pemikiran yang dicipta oleh pemikir-pemikir Pra-Qin Dinasti, juga banyak menggunakan cara metafora dalam dokumen mereka. Akan tetapi, kalau berbanding dengan kitab-kitab klasik tempatan China, penggunaan corak pengantaran secara metafora ini mungkin lebih berkerap, dan ini sememangnya merujuk kepada *Sutra Avadāna* yang menggunakan cerita pendek sebagai metafora untuk mengantarkan toeri ajaran Buddha. Justerus itu, ia membangkitkan kritik dalam kalangan intelek-intelek tradisi China, menurut persoalanmereka, "Sutra Buddha tidak membincangkan dengan merujuk terus kepada perkara benar yang tertentu, tetapi menggunakan metafora dengan meluasnya. Corak pengantaran dengan mengamalkan metafora memang kekurangan essentials, mengabungi beberapa perkara yang berbeza dan menjadikan kesaksamaan antara satu sama lain bukannya satu cara penerangan yang bijak, walaupun menjelaskan dengan ramai perkataan, tetapi bagainya batu jade dan batu biasa dimuatkan dalam satu kereta, tidak sesuainya dianggap sebagai berkarga sekali.". Persoalanini menuduhkan bahawa, pengataran menerusi metafora bukannya satu cara penerangan dan penjelasan teori yang terlangsung sekali, ia menyukarkan penerimanya memahami teori mendalam yang cuba dijelaskan. Sebagai satu respon terhadap persoalanan, Mouzi memetikkan ayat daripada kitab *Laozi* yang juga menggunakan cuba menjelaskan konsepnya secara metafora juga:

> Katanya Laozi: "Dunia ini bukankah macam sebuah puputanyang besar?" Katanya pula: "Tao yang dipihak oleh maujudat di seluruh dunia, ibarat ribuan sungai kecil akhirnya bertemu ke laut" Kata sebagai ini merupakan metafora yang berlebihankah? Dalam kitab *Lun Yu* pula berkata: "Seorang pemerintah sepatutnya mengamalkan nilai moral, ini akan sebagai bintang Polaris di pertengahan langit yang menunjukkan arah sedunia." Ini pula membuat metafora dengan menggunakan astronomi untuk menbagaikan hal ehwal masyarakat

University of Malaya

> kemanusiaan. Katanya Zi Xia (子夏) pula: "Pengetahuan sebagai tumbuh-tumbuhan, mestinya mambiayai secara berasingan." Maka puisi dalam *Kitab Odes*, sering membuat metafora untuk menyampaikan maksudnya. Dalam karyaan tokoh-tokoh pemikir zaman purba dan kitab hermeneutik bagi kitab-kitab klasik, begitu juga dengan wahyu daripada santo budaya, memang juga menggunakan cara metafora, mengapa dana hanya mengkritikkan sutra Buddha sahaja? (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 4b)

Dalam petikan yang digunakan oleh Mouzi yang berasalkan Bab ke-5 bagi kitab *Laozi* di atas, Laozi menyifatkan bentuknya dunia ini sebagai satu puputan angin. Puputan angina merupakan satu perkakas yang biasa digunai sehari-hari dalam zaman purba, Laozi menjadikannya sebagai satu metafora yang sebagai dunia ini dengan satu system yang tertutup. Ciri-ciri pembinaan yang khas bagi puputan angina ini, ialah ia dapat menghasilkan pertukaran udara dengan perolakan dalaman dan luaran, ini mencerminkan bahawa memang tidak wujudnya satu pembatasan yang sepatutnya di antara ruangan luar dengan ruangan dalamannya. Cara pengantaran Laozi ini, jelas sekali satu corak metafora, ia menggunakan satu benda yang tertentu untuk membayangkan satu konsep yang metafizik, dan ini akan menyenangkan orang ramai lebih memahami konsepnya. Dalam jawapan yang diberi oleh Mouzi, satu lagi petikan Laozi juga digunakan, ia dipetikkan daripada Bab ke-30 dua dalam kitab *Laozi* pula :

> Tao yang dipihak oleh maujudat di seluruh dunia, ibarat ribuan sungai kecil akhirnya bertemu ke laut. (Terjemahan Pilihan Lao Zi (老子选译), 2017, p. 121)

Metafora yang dibuat oleh Laozi di atas, ialah membagaikan hubungan di antara segala kewujudan dalam dunia sejagat ini dengan sumber asalnya Tao, dengan aliran-aliran kecil di lembah-lembah dengan sungai besar dan juga lautan, ia menegaskan bahawa

University of Malaya

bagaimana ketinggiannya di gunung-ganang dan darat, akhirnya mereka akan bertemui dengan sungai besar dan sampai ke lautan, maka aliran-aliran kecil bukannya dalam keadaan kewujudan bebas, tetapi hanya merupakan cawangan kepada sungai besar, ini berdekatan dengan wujudnya dunia sejagat dan segala kewujudan juga merupakan sebahagian daripada pancarannya Tao. Bagi pendirian Laozi, Tao yang bertindak sebagai sumber asal bagi segala kewujudan dunia sejagat ini, adalah memainkan sebagai badan teras bagi dunia ini, ia bertindak dan menghasilkan segala kewujudan dalam dunia ini, termasuk juga dunia sejagat ini. Kedua-dua petikan Laozi di atas, juga tidak mempersembahkan kenyataan falsafahnya secara terus, tetapi mengatakan dengan mengamalkan metafora juga, iaitu ia membayangkana konsep falsafahnya yang metafizik sekali dengan contoh perkara-perkara tertentu dalam hidup sehari-hari, ini memang mambantukan pemahaman bagi orang awam.

Soalan ke-19 bagi *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, adalah berkaikt erat dengan pengamalan hidup sehari-hari bagi seseorang, dan ini telahpun dibincangkan dalam bab yang berkaitan dengan persoalandi antara Mouzi dengan pemokiran Konfusius sebelum ini. Akan tetapi, bagi isu tersebut, Mouzi juga memetikkan katanta Laozi untuk menerangkan dengan corak hidup sami-sami Buddhisme, ia menjjadikan konsep Laozi sebagai satu-satu kenyataan daripada tokoh pemikir tradisi China yang menyokongkan pengamalan agama China :

> Katanya Mouzi: Kekayaan dan kedudukan mulia, memang keinginan orang, kalau tidak memperolehi dengan cara yang benar, enggan menikmatinya. Kemiskinan dan kedudukan hina, memang dijijikkan oleh semua orang, kalau tidak menjauhi dengan cara yang benar sekali, maka enggan menjauhinya. Katanya Laozi: Lima warna (beraneka warna) membutakan mata manusia, lima nada (Mouzik yang tertarik) memekakkan telinga manusia, lima rasa (lauk yang sedap) melukai mulut manusia, mencongklang kuda berburu menggilakan hati manusia dan herta benda yang berharga mambuat manusia mancurinya dan

University of Malaya

> malukai orang lain. Oleh itu, orang maha bijaksana yang memahami Tao hanya untuk mengisi perut tetapibukan menuntut kemewahan yang memuaskan nafsu telinga dan mata. Kata ini tidak benarkah? (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 4c)[79]

Tindak balas yang diberi oleh Mouzi dengan memetikkan katanya Konfusius yang berasalkan kitab *Lun Yu*, menegaskan walaupun sifatnya manusia sememangnya tidak memilihi kemiskinan dan kehinaan dan menrindui hidupan yang kaya, tetapi terdapat juga satu dasard pernilaian secara etika untuk menentukan bagaimana memperolehi kekayaan yang dihendaki ataupun sebaliknya. Mouzi memetikkan petikan ayat daripada Bab ke-12 bagi kitab *Laozi*, adalah berniat untuk menyerlahkan selanjutnya dengan seseorang yang memegang teguhnya dengan penilaian Tao, sememangnya tidak mementingkan keselesaan makhluk, sebaliknya akan mengurangkan keperluan harta-benda sehingga hanya mencukupi memeliharakan keperluan asas hidup tersendiri sahaja, supaya menggalakkan pengamalan mencapai tujuan muktamad Tao bagi seseorang. Bagi Mouzi, konsep yang menegaskan bahawa "orang maha bijaksana yang memahami Tao hanya untuk mengisi perut tetapibukan menuntut kemewahan yang memuaskan nafsu telinga dan mata", barulah satu mata kunci utama yang cuba ditekankan oleh Mouzi. Manakala, berkaitan dengan konsep yang dirujukkan dengan "keperluan asas hidup" dan juga "hiburan yang keterlaluan" seperti dibincangkan oleh Laozi, kalau menuruti penerangan Wang Bi (王弼, 226-249) dalam bukunya yang merupakan buku nota kepada kitab *Laozi*,[80] " 'memenuhi keperluan asas hidup', ialah memeliharakan nyawa tersendiri dengan menggunakan harta-benda kepunyaan, dan 'meminta dengan hiburan yang keterlaluan' ialah satu sikap yang menjadikan diri-sendirinya dikawalkan oleh harta-

[79] Petikan ayat Lao zi berdasarkan Zhao Dan (赵丹), (2017) *Terjemahan Pilihan Lao Zi* (老子选译), Guangxi Normal University Press, Nanning, P.39.

[80] Wang Bi (王弼) ialah seorang ahli falsafah yang merupakan pengikut pemikiran Lao Zi, buku nota kepada kitab *Lao Zi* yang dituliskan olehnya, adalah amat popular dalam warisan budaya pemikiran Cina.

University of Malaya

benda sahaja" (Wang Bi (王弼), Lou Yulie (楼宇烈), 2008, p. 28). Maksudnya penerangan Wang Bi (王弼), yang dikatakan oleh Laozi dengan "memenuhi keperluan asas hidup (为腹)", ialah menjadikan harta benda yang diperolehi oleh seseorang tersendiri hanya untuk menyuburkan kehidupan fizikalnya, supaya mencegahkan kelaparan dan kelemahan badan tubuhnya, dan kesihatan dan kekuatan fizikalnya seseorang, membolehkan ia lebih berupaya untuk berjuangkan pencapaian tujuan muktamad yang berselaras dengan Tao. Sebaliknya, pengamalan yang "meminta dengan hiburan yang keterlaluan (为目)" ialah satu pengamalan yang menjadikan diri-sendirinya berkeliru dan tergantung terhadap harta benda, ia bukannya satu kepunyaan dan penggunaan harta benda seseorang yang bijak, tetapi menjadikan seseorang diperhambakan oleh harta benda sahaja. Dengan sebegini, nampaknya seseorang yang mempunyai kekayaan harta benda, tetapi ianya dengan sebenarnya satu kepunyaan harta benda. Dengan memetikkan ayat daripada kitab *Laozi*, Mouzi cuba menegaskan bahawa, sebenarnya sami-sami Buddhisme bukan melepaskan tuntutan mereka terhadap kekayaan dan keselesaan hidup, tetapi adalah lebih mementingkan pancapaian jiwa, dan pencapaian jiwa ini adalah satu pengamalan wahyunya dan ajaran daripada Tao, pengamalan sebegini adalah selaras dengan ajaran dan konsep Laozi, dan ajaran dan konsep ini memang diberi penghormatan dalam masyarakat China secara tradisi. Dengan ini, adalah tidak sesuai dengan hanya mempersoalkan pengamalan sami-sami Buddhisme, sebab mereka juga mengamalkan corak hidup seperti mana yang diajar oleh tokoh pemikir China seperti Laozi juga.

Soalan ke-20 bagi *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, adalah persoalan yang dikemukakan mengenai corak perbincangan Mouzi, oleh sebab Mouzi telah mengistiharkaan diri sebagai seorang penganut Buddhisme, tetapi kerapnya membincangkan ajaran dan budaya Buddhisme dengan menerusi petikan-petikan dan juga konsep-konsep yang sedia ada dalam kitab-kitab klasik aliran Konfusianisme dan

University of Malaya

juga pemikiran Taoisme, maka penerangannya terhadap Buddhisme adalah satu ungkapan yang tidak langsung. Bagi pihak pembangkangnya, jikalau ajaran dan falsafah Buddhisme memang satu kebenaran, maka adalah lebih sesuai bagi Mouzi menjelaskan konsepnya secara langsung, berbanding dengan memberi penjelasan yang berdasarkan kitab-kitab dan konsep-konsep Konfusianisme dan Taoisme. Mengenai hal ini, Mouzi juga memberi alasan menerusi katanya Laozi :

> Jikalau orang terpendidik yang pintar diajari dengan wahyunya Tao, ia akan mengamalkannya dengan serajin mungkin. Orang terpendidik yang akalnya sederhana pula diajari dengan wahyunya Tao, akan beragu-ragu sahaja. Jikalau orang yang berakal rendah diajari dengan wahyunya Tao, memang tidak akan menerima dan ketawa sahaja sahaja noleh sebab ketidaktahuan. Saya (Mouzi) bimbang diketawa sahaja, jadi tidak mengatakan dengan ajaran Buddha. Jikalau seseorang berasa haus, tidak harusnya mendapati air daripada sungai-sungai besar, air perigi juga sesuai juga, bukan tak ini? Justerusnya, saya mengaji dan mengajari semula kitab-kitab klasik pula. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 4c)

Dalam bab ke-41 bagi kitab *Laozi*, Laozi berkonsep bahawa, oleh kerana makna bagi Tao memang mendalam sekali, jadi jikalau ajaran tersebut didedahkan kepada orang-orang yang berkebijaksanaan dengan taraf yang berbeza, maka akan diberikan Tindak balas yang berbeza pula. Makna tersembunyi bagi Mouzi ialah, bagi ajaran Buddhisme yang baru sahaja disebarkan dalam masyarakat China, ia memang berselaras dengan prinsip Tao secara mendalamnya, jadi ia sukar difahami dan diterima dengan meluasnya oleh orang-orang Cina, sebaliknya akan menimbulkan persoalandalam kalangan masyarakat awam, tambahan pula ditolakkan sama sekali oleh sebilangan intelek tradisi. Untuk mengatasi kerumitan dalam pemahaman dan penyebaran ajaran Buddha di masyarakat China, Mouzi cuba memberi penerangan terhadap Buddhisme dengan mengabungi petikan-petikan dan konsep-konsep daripada kitab-kitab klasik tradisi pemikiran Cina,

University of Malaya

supaya menyenagi pemahaman dan penerimaan Buddhisme dalam golongan masyarakat China. Menurut pendedahannya Mouzi sendiri, sikap pengamalannya yang "mengaji dan mengajari semula kitab-kitab klasik pula (复治经传)", iaitu selepasnya memahanmi dan menerima kepercayaan Buddhisme, lalu mengaji dan mengajari semula kitab-kitab klasik tradisi pemikiran Cina, adalah berhasrat untuk mengabungkan pemikiran asing ini dengan budaya tempatan China, dan menggalakkan anggota-anggota masyarakat budaya Cina supaya tidak menolakkan ajaran Buddhisme yang sebagai pemikiran asing ini, tektik sebegini mendorongkan orang-orang Cina memahami unsur-unsur pemikiran dan falsafah Buddhisme menerusi budaya tempatan. Dari segi pandangan Mouzi yang telah mengistiharkan dirinya sebagai seorang penganut Buddhisme, walaupun pemikiran tempatan yang dijadikan sebagai satu media pengantar kepada ajaran Buddha ini, tidaklah setaraf dengan pancapaian ajaran Buddhisme, tetapi sesuai juga dijadikan sebagai satu pengantar yang menyenangkan pemahaman orang-orang Cina terhadap Buddhisme, asalkan Buddhisme baru sahaja disebarkan dalam masyarakat China. Tambahan pula, Mouzi berpendapat bahawa "jikalau seseorang berasa haus, tidak harusnya mendapati air daripada sungai-sungai besar, air perigi juga sesuai juga, bukan tak ini?". Penerangan tersebut adalah satu tektik pembahasan yang diamalkan oleh Mouzi, ia menjelaskan dengan kkerapan pemetikan dan peminjaman kitab-kitab dan konsep-konsep pemikiran dan budaya tempatan China dalam jawapannya, ini bukan satu kelemahan dan kurang jelas bagi Buddhisme, tetapi ia sebenarnya satu tektik untuk megatasi kesukaran yang dihadapi oleh oramg-orang Cina untuk memahami Buddhisme.

Soalan yang ke-dua puluh dua adalah mengenai kesesuaian mengungkapkan kebenaran melalui lisan dan juga bertulis. Bagi pihak pembangkang, terdapat sejumlah besarnya sutra-sutra Buddhisme, dan sami-sami pula membuat kenyataan dan perbincangan berdasarkan sutra-sutra Buddhisme, dan ini adalah satu corak yang menjadikan perbualan dan penulisan sebagai satu corak yang mengantarkan kebenaran.

University of Malaya

Akan tetapi, menurut konsep Laozi yang amat dihormati oleh Mouzi, memang mempunyai pendirian yang amat berbeza. Menurut konsep Laozi, beliau mengata bahawa "orang yang pintar sekali tidak akan mengatakan dengan banyak, dan orang yang mengata-gata pula memang tidak cerdik pintar (智者不言，言者不智)", dan juga katanya "pdanebat cerdik sentiasa mengamalkan sebagai pendiam, orang yang tangkas kelihatannya bodoh sahaja (大辩若讷，大巧若拙)".[81] Berdasarkan kenyataan Laozi tersebut, pihak pembangkang mengejekkan Mouzi bahawa, sutra-sutra dan sami-sami Buddhisme memang banyak mengatakan terhadap kebenaran, tetapi menurut ajaran Laozi, ini satu kebuktian yang mendanakan seseorang tidak menyedari sepenuhnya terhadap kebenaran Tao, sebab bagi orang yang mencapai penyedaran Tao, tidak akan mambuat banyak penjelasan untuk menunjukkan pengetahuannya. Mengenai persoalanini, Mouzi cuba memberikan penjelasannya bahawa, Laozi memang berpandangan seperti yang dikatakan, dan petikan-petikan ayat di atas juga berasal daripada kitab *Laozi*, ini memang benar dan tidak dapat dinafikan. Akan tetapi, bagi perbincangan bertulis dan juga secara lisan yang terdapat dalam sutra-sutra dan sami-sami Buddhisme, memang wujud dengan jumlah bilangan yang besarnya, tetapi ia bukan satu perbincangan yang sia-sia sahaja. Tambahan pula, kalau membuat Perbandingan di antara katanya Laozi dengan sikap pengamalan sami-sami Buddhisme, juga terdapatnya perbezaannya taraf pencapaian, dan katanya Laozi tidaklah sesuai dijadikan satu alasan untuk mempersoalkan catatan sutra-sutra dan perbincangannya Tao bagi sami-sami Buddhisme:

> Apa yang dikata oleh Laozi, memang merujuk kepada orang yang telah mencapai kesedaran Tao. Bagi orang yang masih belum mancapai kesedaran taraf sebegini, mana akan faham kalau tidak mengatakan sebarang perkataan?

[81] Kedua-dua ayat ini dipetik daripada Bab ke56 dan Bab ke-45 dalam Kitab *Laozi*.

University of Malaya

> Maknanya bagi Tao dipaparkan, maka difahami dan digemari oleh kesemua orang di dunia ini, ini bukannya satu tektik percakapan? Bukannya dikatakan oleh Laozi pula, "Berundur selepas mencapai kejayaan, ini memang satu prinsip Tao. Sami-sami Buddhisme kini masih belum mencapai taraf penyedari penuh terhadap kebenaran Tao, macam mana dapat menolakkan berkata-kata menurut kesedaran mereka? Laozi pula pernah mengatakan dengan Tao, kalau tidak, maka tidak wujudnya kitabnya yang terdiri daripada lima ribu perkataan. Jikalau seseorang telah menyedari kebenaran Tao dan tidak mengatakan sepatah kata, ini memang boleh diterima. Jikalau seseorang tidak mengetahui kebenaran Tao dan juga tidak dapat mengatakan sepatah perkataan, ini memang orang yang bodoh sekali. Justerus itu, seseorang yang berkeupaya memberikan komen boleh dianggap sebagai penasihat negara. Seseorang yang dapat menguruskan dasar pemerintahan tetapi tidak berkeupaya memberi komen, sesuai dijadikan pengurus negara. Jikalau seseorang sudi memberi komen dan juga berkeupaya menguruskan pandangannya, ini memang merupakan khazanah bagi negara. Ketigaa-tiga orang yang berupaya dengan berbezanya, memang dapat memberi sumbangan yang berbeza kepada negara. Apa yang dikatakan penderhaka bagi sesebuah negara? Ia memangnya merujuk kepada orang yang tidak berkeupaya memberi komen dan juga tidak berkeupaya menjalankan tugas pengurusan, ini memang penderhaka. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 5a)

Petikan Laozi yang dibincangkan oleh Mouzi, ialah menegaskan bahawa, sekiranya seseorang telah menguruskan sesuatu tugasnya dengan sempurna, adalah sesuai bagi orang itu berkerendahan hati dan berkonsesi, tetapi bukan memegang teguh terhadap kedudukan dan kebanggaannya. Ini adalah satu wahyu yang didapati daripada kesedarannya Tao. Bagi Mouzi, beliau memetik dan menerima konsep Laozi yang tercatat dalam kitabnya, memang manganggapkan alasan bahawa Laozi merupakan seorang tokoh falsafah yang telah mencapai taraf penyedaran penuh terhadap Tao. Laozi merupakan seorang yang berjuang untuk mencapai kesedaran sepenuhnya terhadap Tao, dan beliau telahpun juga mencapai matlamat utamanya, iaitu menyedari sepenuhnya dengan kebijaksanaan yang terkandung dalam Tao, maka Laozi turut mengamalkan

University of Malaya

falsafah sendirinya dengan berundurkan diri daripada perjuangan aktiviti masyarakat. Kemunduran Laozi daripada masyarakat awam, memang satu legenda sejarah yang diketahui ramai oleh masyarakat Cina, ia turut tercatat dalam kitab sejarah resmi dalam sejarah China zaman purba (Sima Qian (司马迁), 1963, p. 2141). Menurut legenda yang diketahui ramai dalam budaya dan sejarah China, Laozi sebagai seorang tokoh falsafah yang menyedari sepenuhnya dengan kebenaran Tao, beliau meninggalkan masyarakat orang awam dan berhidup secara mundur, ceritanya mengatakan bahawa beliau menunggang lembu hijau dan meninggalkan masyarakat orang-orang Cina menerusi kastam Hangu Guan (函谷关), selepas itu, beliau telah hilangkan diri sepenuhnya dalam masyarakat China, hanya meninggalkan satu kitab falsafah yang menyatakan penyedaran dan pangajarannya terhadap wahyunya Tao. Sikap berundurkan diri daripada masyarakat awam ini, memang satu kelaksanaannya terhadap konsep falsafahnya sendiri yang berbunyi "Berundur selepas mencapai kejayaan, ini memang satu prinsip Tao". Dengan pengamalan sebegini, Laozi memang tidak lagi akan memberi sebarang perbincangan secara lisan atau tulisan, sebab beliau tidak lagi berada dalam kalangan masyarakat orang Cina. Apa yang ditegas dan dibahaskan oleh Mouzi ialah, berbanding dengan Laozi, sami-sami Buddhisme yang bertindak sebagai pengikut ajaran Buddha, hanyalah sebagai seorang yang berhasrat untuk mancapai taraf kesedaran terhadap Tao, seperti mana yang dicapai oleh Gautama Buddha, tetapi bukannya orang yang sudah menyedari sempurna dengan Tao. Jikalau terdapatnya sesuatu pencapaian yang dianggap sebagai satu tanda kejayaan, ini adalah satu perjuangan seseorang yang membuat percubaan untuk mendekati Tao, tetapi bukannya kesedaran penuh dan pencapaian tujuan matlamatnya. Dengan ini, adalah tidak sesuai kalau membandingkan sami-sami dengan Laozi, sebab mereka adalah dalam taraf pancapaian yang berbeza. Dalam takat brlajar dan berjuang untuk mencapai tujuan matlamat yang berselaras dengan Tao, mereka sudi berkongsikan kefahaman dan pengalaman tersendiri terhadap Tao, ini memang satu sikap yang

University of Malaya

munasabah sekali. Katanya Mouzi yang berbunyi “seseorang yang berkeupaya memberikan komen boleh dianggap sebagai penasihat negara. Seseorang yang dapat menguruskan dasar pemerintahan tetapi tidak berkeupaya memberi komen, sesuai dijadikan pengurus negara. Jikalau seseorang sudi memberi komen dan juga berkeupaya menguruskan pandangannya, ini memang merupakan khazanah bagi negara.”, adalah satu konsep yang diperkembangkan oleh Mouzi, selapas beliau mengaji dan membuat perfahaman demi kitab perbincangan dasar pentadbiran politik Dinasti Han yang bertajuk *Yan Tie Lun* (盐铁论, Wacaan kepada Dasar Pentadbiran Garam dan Besi dalam Negara).[82] Tujuan Mouzi membuat ulasan seperti di atas, adalah membuat perbezaan dan penegasan bahawa orang yang mempunyai keupayaan yang berlainan, dapat memberi sumbangan yang berlainan mengikut upaya yang diperolehi. Sebilangan orang mehir dalam memberi pandangan demi menunjukkan wawasan yang hebat, analisis dan ramalannya amat berharga, dan juga sebilangan orang mahir dalam pengurusan menuruti dasar pentidbiran yang ditetapkan, kedua-dua kemahiran ini turut diperlukan dalam pentadbiran negara, mereka dapat memberi sumbangan dalam bidang yang tertentu. Justerus itu, sami-sami Buddhisme yang kerapnya membuat perbincangan demi kebenaran Tao dan juga mangajari orang ramai supaya memehami maksudnya Tao, juga satu pengamalan yang berharga, tidaklah sesuai dipersoalkan sesama sekali. Konsep pebincangan Mouzi ini yang berdasarkan kitab *Yan Tie Lun* (盐铁论) yang merupakan satu kitab yang diketahui luas selepas Dinasti Han dalam kalangan intelek tradisi China, juga memberikan jawapan terhadap persoalan yang menuduhkan sami-sami Buddhisme sering membuat perbincangan, dan konsep Laozi pula tidak menggalakkan perbincangan

[82] Kitab *Yan Tie Lun* (盐铁论) terbentuknya berdaserkan perbincangan resmi kerajaan Dinasti Han Barat ketika tahun 81 menjelang pemerintahan Maharaja Zhao Dinasti Han (汉昭帝). Tujuan perbincangan resmi secara terbuka di antara menteri-menteri kerajaan ini adalah bertujuan mencapai satu dasar pemerintahan terhadap pengurusan bahan mineral pemeruhan sehari-hari seperti garam, besi, arak dan sebagainya, bahan-bahan tersebut merupakan perniagaan monopoli kerajaan, maka ingin mencapai satu kognitif yang bersatu di antara anggota-anggota kerajaan yanag berpangkat tinggi. Perbincangan ini dicatat secara resmi oleh Huan Kuan (桓宽, seorang pegawai kerajaan dan juga intelek Konfusiusisme dalam zaman Dinasti Han Barat), dan terbentuk sebagai isi kandungan yang utama bagi kitab *Yan Tie Lun* (盐铁论).

University of Malaya

kebenaran secara lisan dan bertulis pula, seperti yang tercatat dalam bab kelima puluh empat dan juga bab ke-45 bagi kitabnya:

> Tanyanya, katanya Laozi, "orang yang pintar sekali tidak akan mengatakan dengan banyak, dan orang yang mengata-gata pula memang tidak cerdik pintar." Katanya pula, "benda yang paling cerdik macam bodoh, kefasihan perbalahan yang paling pdanai macam berbahasa lambat." Orang yang terpendidik tidak akan mengata-kata sahaja dengan berlebihan daripada keupayaan kelaksanaan sendiri, jikalau sami-sami memang berkebolehan, mengapa tidak akan melaksanakan apa yang dalam konsepnya, tetapi hanya mengata-katakan sahaja dengan sia-siakan. Menurut pandangan patik, ini memang satu kecacatan moral. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 5a)[83]

Bagi pihak pembangkang, mereka mengemukakan persoalanterhadap Buddhisme dengan berdasarkan petikan ayat daripada kitab *Laozi*, bagi Mouzi yang sebagai pihak mempertahankan pendirian Buddhisme, beliau juga bersetuju dan tidak menafikan dengan konsep Laozi. Justerus itu, beliau cuba menerangkan bahawa terdapatnya perbezaan yang wujud di antara apa yang dicadangkan oleh Laozi. Berdasarkan petikan ayat daripada kitab *Laozi* yang digunakan dalam perbincangan Mouzi, seperti "Bersara setelah meraih merit ialah hokum alam semula jadi.", beliau menganalisiskan dengan yang ditegaskan oleh Laozi untuk bermundur dari masyarakat awam ini, adalah merujuk kepada orang telah mencapai penyedaran penuh terhadap mistrinya Tao, mistrinya Tao memang rumit sekali dan sukar disedari dan difahami oleh orang-orang awam, jadi orang yang telah mencapai penyedaran sepenuh terhadap Tao, sentiasa berdiam dan tidak mengatakan sepatah kata terhadap maksudnya Tao. Tetapi bagi mereka yang masih belum mancapai penyedaran setaraf ini, mereka adalah dalam peringkat percubaan supaya

[83] Petikan Lao Zi dalam kenyataan Mouzi menurut terjemahan Zhao Dan (赵丹), *Terjemahan Pilihan Lao Zi* (老子选译), Guangxi Normal University Press, Nanning, 2017, P.175.

University of Malaya

berdekati wahyunya Tao, sekiranya mdanapati sebarang penyedaran yang berselaras dengan Tao, akan amat menggalakkan dan memang sudi berkongsi pemahaman yang diperolehi kepada orang lain. Oleh yang demikian, sami-sami yang sentiasa mengemukakan perbincangan dan wanaca melalui lisan dan juga bertulis, adalah tidak bertentangan dengan katanya Laozi, sebab mereka masih bukan orang yang mancapai penyedaran penuh terhadap Tao, seperti yang ditegaskan oleh Laozi. Asalkan sami-sami Buddhisme bukannya orang yang dikatakan oleh Laozi, (老子) maka tidak hairanlah mereka akan sering membincangkan Tao, ini satu sikap perkongsian yang berharga pula.

Bagi isu antara "perbincangan" dan "pengurusan", kitab *Yan Tie Lun* (盐铁论) yang dicipta semasa Dinasti Han pula, telahpun terjumpa juga dengan konsep yang mengatakan bahawa "sekiranya seseorang yang berperingkat rendah dalam jawatan kerajaan tetapi membincangkan isu pemerintahan yang penting sekali dalam negara, ia hanya mengemukakan pandangan dan tidak mampu melaksanakan pendapatnya, tindakan ini memang dihinakan oleh seseorang yang bermoral tinggi." Untuk persoalan yang dikemukakan ini, sebagai pihak pembahas yang berpendirian supaya mengajikan kitab-kitab klasik untuk membincangkan dasar pentadbiran kerajaan pula, juga memberikan jawapan seperti berikut:

> Seseorang yang berkeupaya memberikan komen tetapi tidak layak menguruskan dasar cadangannya, ini memang khazanah bagi negara. Seseorang yang dapat menguruskan dasar pemerintahan tetapi tidak berkeupaya memberi komen, sesuai dijadikan pengurus negara. Bagi seseorang yang mempunyai kedua-dua kemahiran tersebut, sememangnya orang yang bermoral. (Wang Liqi (王利器), 1992, p. 459)

Menurut kitab *Yan Tie Lun* (盐铁论), dengan jelasnya pengarangnya bersetujukan supaya seseorang dapat memberikan perbincangan yang berdasarkan perlaksanaannya, dan

University of Malaya

perbincangan seseorang itu berselaras dengan pengamalannya, memang satu sikap bermoral yang sering ditegaskan dalam konsep aliran Konfusianisme, jikalau memenuhi syarat tersebut, orang itu akan diistiharkan sebagai seorang yang bermoral sekali. Akan tetapi, jujkalau seseorang tidak berupaya yang sempurna dari segi etika tersebut, tetapi memdedahkan kemahiran yang tertentu, kemahiran tersebut memang dapat memberi sumbangan kepada negara, maka ia juga dihargai. Berdasarkan konsep yang seperti dikemukakan dalam petikan kitab *Yan Tie Lun* (盐铁论) di atas, Mouzi mengubah-suaikan petikan tersebut kepada tiga peringkat juga. Bagi Mouzi, yang pertama sekali, orang yang dapat memberikan komen dan pandangan yang berharga, tetapi kekurangan upaya dalam pengurusan cadangan diri-sendirinya, adalah lebih sesuai dijadikan penasihat negara, di mana ia hanya perlu mengemukakan pandangan dan cadangannya terhadap isu pemerintahan dan dasar pentadbiran, tetapi tidak perlu menunjukkan kelicinannya dalam pengurusan. Yang ke-dua ialah orang yang dapat menguatkuasakan dasar pentadbiran yang ditetapkan, ia tidak dapat memberi cadangan yang berharga, tetapi mampu menguruskan dasar pemeritahan yang ditetapkan selepas perbincangan. Orang sebegini memang erupakan bakat bagi negara pula, sebab sebarang dasar dan cadangan yang baik tidak akan mendatangkan faedah kepada negara, jikalau ia tidak dikuatkuasa dan diuruskan oleh orang yang bermampu dan taat setia sekali. Yang ke-tiga, jikalau terdapatnya orang yang memperolehi kedua-dua kemahiran, iaitu ia dapat memberi cadangan yang baik untuk membentukkan dasar pentadbiran, juga dapat menjalani pengurusan dengan licin sekali, bagi Mouzi, ia memang merupakan khazanah bagi negara. Kalau membandingkan konsep tersebut bagi kitab *Yan Tie Lun* (盐铁论) dan Mouzi, akan mendapati bahawa, mereka memang memberikan penghargaan bagi ketiga-tiga orang yang berkeupaya berlaianan, yang berbeza ialah, bagi orang yang berkemahiran dalam memberikan analisis dan perbincangan terhadap dasar kerajaan, kitab *Yan Tie Lun* (盐铁论) menganggapkannya sebagai khazanah negara, tetapi bagi Mouzi, beliau manganggap

University of Malaya

ia sebagai penasihat negara, manakala bagi orang yang mahir dalam bidang pengurusan, kitab *Yan Tie Lun* (盐铁论) dan Mouzi turut memberikan penghargaan yang sama, iaitu sebagai pengurus kerajaan negara. Bagi orang yang berkeupaya menunjukkan kemahiran dalam memberi komen yang berharga dan juga mahir dalam pengurusan pula, kitab *Yan Tie Lun* (盐铁论) menganggapkannya sebagai orang yang bermoral tinggi, tetapi Mouzi menganggapkannya sebagai khazanah negara. Perbezaan begi kedua-dua kitab *Yan Tie Lun* (盐铁论) dengan perbincangan Mouzi, dijadualkan seperti berikut:

Jadual 3.2: Perbandingan konsep kemahiran terhadap perbincangan dan pengurusan di antara kitab *Yan Tie Lun* (盐铁论) dengan dokumen Mouzi

	Konsep bagi kitab *Yan Tie Lun* (盐铁论)	Konsep pengubah-suaian bagi Mouzi
Mahir dalam memberi komen tetapi kurang upaya dalam pengurusan	Khazanah negara (国之宝)	Penasihat negara (国之师)
Mahir dalam pengurusan tetapi kurang berupaya memberi komen	Pengurus kerajaan negara (国之用)	Pengurus kerajaan negara (国之用)
Mahir dalam memberi komen dan juga penurusan	Orang yang bermoral tinggi (君子)	Khazanah negara (国之宝)

Dengan ini kita akan mendapati bahawa, konsep yang terbentuk dalam kitab *Yan Tie Lun* (盐铁论), adalah lebih berdasarkan pandangan yang terdapat dalam aliran Konfusianisme secara tradisinya, ia menegaskan supaya manjadi seorang yang bermoral tinggi (君子) sebagai satu prestasi puncak, dasar penilaiannya memang berdasarkan pencapaian etika dan moral seseorang. Manakala bagi Mouzi, beliau lebih mengabaikan dasar pertimbangan nilai seperti mana yang diamalkan oleh Konfusianisme, dan menggunakan konsep penasihat negara, pengurus negara dan juga khazanah negara untuk memastikan nilai sumbangan bagi ketiga-tiga jenis kemahiran. Bagi Mouzi, walaupun ia

University of Malaya

memberikan penilaian yang tertinggi kepada orang yang mahir dalam memberi komen dan juga penurusan dasar pemerintahan, iaitu sebagai khazanah negara, tetapi bagi pengurus negara dan juga penasihat negara, mereka turut akan memberi sumbangan kepada negara dan masyarakat, jikalau kita mengizinkan mereka memainkan peranan menuruti kemahiran tertentu yang diperolehi. Penilaian yang dibuat sebegini, mencerminkan Mouzi tidak menjadikan pencapaian etika dan moral sebagai satu-satu dasar penilaian, beliau cuba memberi peilaian yang sesuai kepada orang yang mempunyai kemahiran yang berbeza, dan sumbangan yang diberikan adalah berharga juga.

3.3 Pendirian Mouzi yang tidak bersetuju dengan pencapai hidup kekal menerusi enggan makan biji-bijian

Dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, Mouzi menunjukkan pendiriannya yang jelas bahawa beliau tidak bersetujukan pengamalan supaya berhenti memakan makanan biji-bijian untuk mencapai hasrat kekal hidup seseorang, konsep tersebut termuncul dan diwariskan daripada Zaman Perang Negara (战国, abad ke-5s.m. - 221s.m.). Di antara perbincangan terhadap topik tersebut, pemetikan ayat-ayat dan juga konsep-konsep yang berasalkan kitab *Laozi*, memang merupakan kandungan yang penting bagi perbincangan topik ini. Pemetikan ayat-ayat dan juga konsep-konsep daripada Laozi, menunjukkan satu maklumat yang jelas, iaitu Mouzi sudi menerima pemikiran Laozi, tetapi menolak pengamalan yang cuba mencapai hidup kekal oleh golongan Fang Shi, walaupun golongan *Fang Shi* juga memberikan kepercayaan dan juga kehormatan yang tinggi terhadap Laozi. Bagi Mouzi, Laozi sebagai tokoh pemikir aliran Taoisme, adalah berbeza daripada golongan *Fang Shi*. Perbincangan terhadap topik pengamalan hidup kekal oleh Mouzi, adalah terkumpul dalam soalan ke-29 sehingga soalan ke-32.

University of Malaya

Zaman permulaannya penyebaran Buddhisme di China, adalah satu takat di mana wujudnya aliran pemikiran Taoisme dan juga pengamalan kepercayaan Taoisme, di antaranya, pemikiran Taoisme merupakan sejenis falsafah, akan tetapi bagi pengamalan kepercayaan Taoisme, adalah lebih sebagai satu agama. Sebenarnya, pada peringkat awal penyebaran Buddhisme di China, ia juga dianggapkan sebagai satu kepercayaan asing yang seumpamanya dengan kepercayaan Taoisme, di mana pencapaian hidup kekal pula dianggap sebagai tujuan matlamat utama Buddhisme. Ini bermakna bahawa, Buddhisme diterima oleh orang-orang Cina pada peringkat awalnya, khasnya bagi golongan bangsawan dan pegawai kerajaan berpangkat tinggi, adalah oleh sebab ia dianggap sesakma dengan kepercayaan Taoisme yang diamal dan disebarkan oleh kumpulan-kumpulan *Fang Shi*, Buddha pula diberi ibadat supaya mengurniakan hidup kekal kepada para penganut agamanya. Terdapatnya catatan dalam kitab sejarah resmi China pada zaman purba, di mana dapat membayangkan keadaan kepercayaan Buddhisme pada peringkat awal. Di antara yang terpenting sekali, ialah catatan mengenai fatwa Maharaja Han Ming yang diberikan terhadap adikdananya Raja Chu (楚王) yang bernama Liu Ying (刘英). Dalam buku sejarah *Hou Han Shu* (后汉书) yang merupakan kitab sejarah resmi bagi Dinasti Han Timur, catatan yang berkaitan dengan Liu Ying, seorang bangsawan Dinasti Han Timur pula, telah pun mencatatkan pengamalan kepercayaannya juga berkaitan dengan Buddhisme:

> Liu Ying berperangai terus terang dan mengemari wushu dalam takat muda lagi, beliau berkawan dengan sesiapa pula, sehingga tahun tuanya menunjukkan kepercayaan terhadap Huang-Lao. Beliau belajar berpuasa dan memberi ibadat kepada Buddha. Dalam tahun Maharaja Han Ming ke-lapan (tahun 65), Maharaja mendekritkan supaya sesiapa yang berdosa kematian sudi mengantikan dosanya dengan menyumbangkan kain kuning dan putih kepada kerajaan. Liu Ying menghantarkan pegawai kati-tangannya dan menghantarkan dua puluh helai kain tersebut, mengatakan kepada bendahara bahawa, "patik

University of Malaya

> bermastautin di kawasan luar kota negara, terkumpulnya banyak dosa kepada Maharaja, kesempatan ini untuk menebuskan kedosaan ini memang dihergai sekali, lalu menghantar dan menyumbangkan kain-kain yang dikatakan, supaya dapat mengantikan dosa tersendiri." Bendahara menyampaikan kenangan tersebut kepada Maharaja Han Ming, Maharaja lalu mendekritkannya bahawa, "Raja Chu Liu Ying membaca kitab-kitab suci mengenai Huang-Lao, mengibadatkan Buddha dengan amat bermoral sekali, beliau berpuasa suci sepanjang dua bulan, sering memberi kehormatan kepada peri, diri mana munculnya kedosaan yang tersangka, kena menunjukkan penyesalannya? Sesuai bagi mengembalikkan penyumbangannya, biarkannya menyumbangkannya kepada upāsaka dan juga sami-sami Buddhisme sahaja." (Fan Ye (范晔), 1973, p. 1428)

Ini memang mencerminkan bahawa, sejak pemikiran *Huang-Lao* membangkit dan menjadikan arus utama bagi pemikiran Dinasti Han Barat, dan juga memberikan pengaruhan yang je;as sekali terhadap dasar pemerintahan kerajaan, walaupun dalam zaman Maharaja Han Wu yang mengantikannya dengan Konfusianisme sebagai pemikiran resmi kerajaan, pemikiran *Huang-Lao* masih amat mempengaruhi masyarakat China dalam sepanjang Dinasti Han Barat dan juga Dinasti Han Timur. Satu corak pengamalan kepercayaan khas yang digelarkan Taoisme *Huang-Lao* juga terbentuk dan memainkan pengaruhannya dalam zaman Dinasti Han. Bagi golongan atasan masyarakat Dinasti Han, seperti Raja Chu Liu Ying yang sebagai golongan bangsawan bagi masyarakat Dinasti Han Timur, memang menunjukkan kepercayaan yang kukuh terhadap Taoisme *Huang-Lao*, dan pengamalannya tercatat pula dalam kitab sejarah resmi bagi Dinasti Han Timur. Dalam suasana masyarakat yang sedemikian, Buddhisme yang sebagai satu kepercayaan asing yang diamal dan juga disebarkan oleh golongan pendatang asing dalam masyarakat China, juga dikenalkan kepada orang-orang Cina, terutama sekali golongan bangsawan dan juga pegawai berpangkat tinggi yang merupakan golongan atasan masyarakat China. Pengamalan Raja Chu Liu Ying yang seprti catatan dalam kitab sejarah resmi, beliau sering "membaca kitab-kitab suci

University of Malaya

mengenai *Huang-Lao*, mengibadatkan Buddha dengan amat bermoral sekali, beliau berpuasa suci sepanjang dua bulan, sering memberi kehormatan kepada peri.", ini memang mencerminkan dua kebenaran dalam zaman tersebut: yang pertama sekali, antara kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* dengan konsep asal yang terkandung dalam ajaran dan juga budaya Buddhisme, kepercayaan Buddhisme pada zaman tersebut tidak menegaskan perbedaannya dengan Taoisme *Huang-Lao*, maka mereka dianggap seksama sekali dalam tujuan kepercayaannya. Dengan ini, dengan berselaras dengan sambutan meluasnya masyarakat China terhadap kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*, Buddhisme juga diterima sebagai satu corak kepercayaan yang dapat memenuhi keinginan orang-orang Cina zaman tersebut (Zhang Jinguang (张金广), 2010, p. 25). Yang kedua, kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* dan juga Buddhisme pada zaman Dinasti Han Timur, lebih menunjukkan penghormatan orang ramai terhadap kekuatan misteri di luar nyata, maka ia dapat mengurniakan hidup kekal yang sebagai satu hasrat orang-orang Dinasti Han.

Mengenai Perbandingan di antara pemikiran *Huang-Lao* dengan Taoisme Huang-Lao, Jin Shenghuan (金晟焕), seorang penyelidik yang tertumpul terhadap topik penyelidikan Huang-Lao dalam zaman Dinasti Han pula, telah mengemukakan pandangannya bahawa, Pemikiran *Huang-Lao* merupakan satu pemikiran yang terbangkit sejak takat awal pemerintahan Dinasti Han Barat, ia terbentuk dengan berdasarkan pemikiran Laozi, dan juga mengabungi pemikiran Legalisme yang mengandungi tektik pemerintahan negara, dengan demikian, pemikiran *Huang-Lao* dalam zaman Dinasti Han "berjuang supaya mencapai ideal pemerintah secara politik". Ini bermakna pemikiran *Huang-Lao* bagi zaman Dinasti Han ini bukan sahaja setu pemikiran yang membincangkan secara akademik, tetapi lebih memainkan satu pemikiran polotik yang mempengaruhi dasar pemerintahan pada zaman tersebut.Sebagai satu pemikiran yang mengabungi unsur-unsur pemikiran Huang Di dengan pemikiran Laozi, ia memang satu

University of Malaya

warisan yang berkait rapat dengan corak khas pemikiran yang terbentuk dalam Sekolah Jixia(稷下学派) yang wujud dalam hujung Zaman Perang Negara (Wang Zhimin (王志民), 1993, pp. 450-451) (Jin Shenghuan (金晟焕), 2008, pp. 4-5). Bagi Taoisme *Huang-Lao*, ia adalah terbentuk selepas zaman pemerintahan Maharaja Han Wu, di mana pengamalan Fang Shi menerimakan pemikiran *Huang-Lao* dalam kelercayaan mereka, dan terus berkembangkan kepercayaan tersebut dalam zaman Dinasti Han, keprcayaan ini telah memberi pengaruhan terhadap golongan atasan masyarakat, termasuk golongan bangsawan dan juga pegawai tinggi kerajaan. Taoisme *Huang-Lao* amat memberikan kehormatan terhadap Huang Di dan juga Laozi, tetapi berbanding dengan pemikiran *Huang-Lao* yang menganggapkan Huang Di dan Laozi sebagai tokoh sejarah, Taoisme *Huang-Lao* lebih menegaskan kekal hidupnya bagi kedua-dua tokoh sejarah dalam warisan sejarah purba China, kedua-dua tokoh sejarah tersebut dijadikan objek ibadat yang dapat mengurniakan pencapaian hasrat yang menginginkan kekal hidup seseorang. Kepercayaan tesebut adalah satu warisan yang diperolehi daripada pengamalan *Fang Shi* sebelumnya. Seperti yang dinyatakan sebalumnya, catatan buku sejarah resmi bagi Dinasti Han Timur yang berkaitan dengan Raja Chu Liu Ying yang memberi ibadat terhadap patung Gautama Buddha dalam acara ibadatnya, seperti yang dibacakan dalam "Hikayat Raja Chu Liu Ying (楚王英传)" dalam buku sejarah resmi *Hou Han Shu* (Fan Ye (范晔), 1973, p. 1428), adalah juga berkaitan rapat dengan kepercayaan terhadap Taoisme Huang-Lao. Maka adalah jelasnya, kepercayaan terhadap Buddha pada zaman Raja Chu Liu Ying, adalah menjadikan satu acara ibadat di mana menganggapkan kepercayaan Buddhisme lebih kurang sama dengan kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*, acara ibadat yang diberi kepada Buddha, adalah satu acara yang diamalkan dalam kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*, tetapi tidak dapat memastikan bahawa terdapatnya acara ibadat yang khusus untuk patung Gautama Buddha. Ini adalah satu peringkat di mana, acara ibadat patung Gautama Buddha telah diamalkan dengan menggunakan corak

University of Malaya

pengamalan dalam kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*, dan ajaran dan pemikiran Buddhisme masih belum disebar atau difamhami oleh golongan tertentu.

Walau bagaimanapun, dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ynag merupakan satu dokumen yang diciptakan dalam zaman yang lebih lewat, berbanding dengan catatan sejarah resmi yang dinyatakan di atas, selainkan melaksanakan ibadat terhadap patung Gautama Buddha dan juga *Huang-Lao* seperti yang diamalkan oleh Raja Chu Liu Ying, tambahan pula, ia juga banyak membincangkan dengan teori ajaran Buddhisme dan juga perbezaan dalam bentuk pemikiran dan corak budaya di antara Buddhisme dengan budaya tempatan China. Bagi pengamalan yang merupakan warisan daripada pengamalan Taoisme *Huang-Lao*, Mouzi menunjukkan satu sikap yang amat berbeza dengan pengamalan penganut-penganut Buddhisme di China sebelum itu: menurut pandangan Mouzi dalam dokumennya, pengamalan berhentikan memakan makanan biji-bijian supaya mancapai hasrat kekal hidup seseorang, beliau menganggap ini sebagai satu pengamalan yang tidak patut, ia menafikan fungsi pengamalan sebegini dengan jelas sekali. Dalam jawapan yang diberilan oleh Mouzi dalam soalan ke-29 bagi dokumennya, ia memaparkan pendapatnya yang berbunyi "isu yang berkaitan dengan kekal hidup, mana terdapatnya persamaan dengan sutra-sutra Buddha?" (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 6a). Sikap yang menafikan kekal hidup sebagai satu ajaran Buddhisme, adalah amat berbeza dengan Raja Chu Liu Ying yang mengibadatkan patung Gautama Buddha dengan *Huang-Lao* untuk memperolehi kekal hidup. Dengan ini, perbezaan di antara kepercayaan Mouzi dengan Raja Chu Liu Ying adalah tidak sama sekali.

Bagaimana pengamlan untuk mencapai kekal hidup tidak sesuai dijadikan tujuan matlamat bagi Buddhisme, Mouzi memberi pandangannya seperti berikut:

University of Malaya

> Terdapatnya sembilan puluh enam aliran yang melambangkan mereka mangajari Tao di dunia ini, antaranya, ajaran yang mulia sekali sememangnya Tao yang diajar oleh Buddha. Buku-buku yang mancatatkan ajaran mancapai kekekalan nyawa seseorang, teori yang dibincangkan nampaknya mewah sekali, tetapi kesan praktikalnya hanya tidak sah sekali, perbincangan semacam ini memang tidak diistiharkan oleh Maha-Tao, lagipun ia cuma perbincangan karut saja dari segi *Wu Wei*, macam mana dikatakan persamaan di antara aliran sebegitu dengan Buddhisme? (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 6a)

Menurut petikan di atas, yang dinyatakan dengan "ajaran yang mulia sekali sememangnya Tao yang diajar oleh Buddha.", perkataan "Tao yang diajar oleh Buddha (佛道)" yang digunakan dalam Bahasa Cina, boleh difahami sebagai "ajaran Buddha (佛道)", dan perkataan Tao ini merujuk kepada "arah" dan "jalan", ia juga membawa istilah "cara". Jikalau menuruti petikan ayat yang berbunyi "perbincangan semacam ini memang tidak diistiharkan oleh Maha-Tao, lagipun ia cuma perbincangan karut saja dari segi *Wu Wei*" dalam jawapan Mouzi di atas, boleh juga dianggapkan bahawa menujrut katanya Mouzi, Buddhisme diberikan satu kedudukan yang selaras dengan pemikiran Taoisme yang menjadikan Laozi sebagai tokoh pengasas alirannya, dan Mouzi turut bersetuju dengan aliran pemikiran Taoisme, khasnya falsafah Laozi. Nampaknya Mouzi menggunakan perkataan "ajaran Buddha sertai Tao" (佛道) untuk menyebutkan kedua-dua Buddhisme dan juga aliran pemikiran Taoisme sekali. Akan tetapi, dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, perkataan "Tao yang diajar oleh Buddha" (佛道) digunakan oleh Mouzi sebanyak enam belas kali, di antaranya, hampir kesemuanya merujuk kepada "Tao yang diajar oleh Buddha", selainkan dalam soalan ke-29 dan beberapa soalan seterusnya dengan perbincangan terhadap isu pengamalan berhenti memakan makanan biji-bijian supaya memperolehi kekal hidup, mungkin terdapat ruang perbincangan. Jika mengabaikan lima kali penggunaan dalam soalan-soalan tersebut, maka sebanyak sebelas kali penggunaan perkataan "ajaran Buddha sertai Tao" (佛道)

University of Malaya

dalam Bahasa Cina oleh Mouzi, adalah merujuk kepada Buddhisme dan ajaran Buddhisme sahaja. Sebagai contohnya, dalam bahagian Prakata dalam dokumen Mouzi ini, beliau mengatakan bahawa:

> Laozi menolakan kemuliaan dan menefikan nilainya kebijaksanaan, mengamalkan sikap supaya memeliharakan kebenaran nyawa tersendiri, kewujudan yang beraneka tidak dapat menganggukan cita-citanya, kehoeminian rohaninya enggan ditukari dengan diberinya keseluruhan dunia ini. Beliau tidak akan menjadi ahli kerajaan kepada maharaja, begitu juga berkawan dengan raja-raja, maka amat berharga. Justerus ini, (Mouzi) berjuang untuk mengamalkan "Tao yang diajar oleh Buddha (佛道)", dan juga mengajikan kitab *Laozi* (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 1b)

Dalam soalan ke-7 bagi dokumen ini pula, pertanyaannya dikemukakan seperti berikut:

> Tanyanya, menurut ajaran Buddha, nyawa akan dijelmakan semula selepas mati, patik memang tidak percaya sekali. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 3b)

Dalam soalan ke-21 yang diketahui ramai, di mana Mouzi membincangkan permulaan penyebaran Buddhisme di China, juga mengemukakan soalannya berbunyi berikut:

> Tanyanya, dari mana penyebarannya Buddhisme, supaya memulakan ketahuian Buddhisme di China? Jawabnya Mouzi, dulunya Maharaja Han Ming memimpikan seorang peri, …… (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 4c)

University of Malaya

Menurut contoh pengunaan perkataan “Tao yang diajar oleh Buddha (佛道)” oleh Mouzi yang disenaraikan di atas, maka boleh diketahui bahawa, penggunaan perkataan “Tao yang diajar oleh Buddha” oleh Mouzi dalam dokumen ini adalah khas untuk merujuk kepada ajaran Buddha dan juga Buddhisme, tetapi bukan merujuk kepada kedua-dua Buddhisme dan pemikiran Taoisme, ini adalah jelas sekali.

Mouzi membincang dan menunjukkan pendirian yang jelas untuk membantahkan pengamalan tidak makan makanan biji-bijian untuk mencapai hasrat hidup kekal seseorang, adalah terkumpul dalam soalan ke-29 sehingga soalan ke-32, iaitu beliau menggunakan empat soal-jawab untuk membincangkan topik itu. Mouzi mengemukakan pendiriannya dengan jelas sekali dalam jawapan nyang diberikan dalam soalan ke-29 sembilan, di mana beliau menegaskan bahawa isu kekal hidup ini memang “tidak diistiharkan oleh Maha-Tao, lagipun ia cuma perbincangan karut saja dari segi *Wu Wei*” (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 6a). Yang dikatakan dengan perkataan “Maha-Tao (大道)”, adalah untuk berbezakan pengamalan Tao yang mancadangkan tidak makan makanan biji-bijian supaya mencapai tujuan kekal hidup seseorang, ini satu pengamalan Taoisme *Huang-Lao*, mereka juga menggunakan perkataan Tao. Perkataan “Maha-Tao” adalah bertujuan menegaskan bahawa, berbanding dengan Taoisme *Huang-Lao*, kebenaran Tao yang diajarkan oleh Gautama Buddha, adalah lebih tepat dan mulia sekali. Perkataan “*Wu Wei*” memang satu perkataan khas yang kerap digunakan dalam pemikiran Cina, termasuk pemikiran Taoisme, agama Taoisme *Huang-Lao* dan juga lain-lain lagi, tetapi dalam kitab Terjemahan Buddhisme dalam Bahasa Cina pada takat awal sekali, perkataan tersebut digunakan untuk merujuk kepada perkataan nirvana (涅槃), oleh sebab konsep pekataan nirvana adalah satu konsep yang baru dan tidak wujud dalam pemikiran Cina sebelum kedatangan Buddhisme ke China (Huang Min (黃敏), Wang Qiao-sheng (王巧生), 2009, p. 22), sebelum menciptakan satu perkataan yang khas dan tepat sekali untuk merujuk kepada kosep tersebut, perkataan “*Wu Wei*” digunakan buat sementara

University of Malaya

waktu untuk memperkenalkan konsep nirvana dalam Buddhisme di kalangan masyarakat China, dan konsep nirvana ini merupakan tujuan matlamat bagi Buddhisme. Maksud yang cuba dihantarkan oleh Mouzi ialah, dalam tujuan matlamat ajaran Buddha, iaitu nirvana ataupun yang dianggap sebagai *Wu Wei* oleh Mouzi pada tahap itu, sememangnya bukan satu pencapaian di mana kekal hidup hayat seseorang diperolehi. Dengan kata lain, kekal hidup bukan satu tujuan ajaran Buddha. Untuk memapar dan menegaskan pendangan tersebut, Mouzi membincangan topik hidup kekal ini dengan beberapa soal-jawab seterusnya, dan beliau pula memetikkan ayat-ayat dari pada kitab *Laozi* untuk menyokongkan hujah-hujahnya. Walaupun tidak terdapat sebarang bukti bahawa Laozi sebagai seorang falsafah Cina yang hidup dalam zaman Pra-Qin Dinasti telah mengamalkan tektik kekal hidup yang tidak memakan makanan biji-bijian, tetapi konsep pengamalan tidak memakan makanan biji-bijian untuk mencapai tujuan kekal hidup ini, telahpun menganggapkan kitab *Laozi* sebagai sumber pemikiran mereka. Oleh sebab itu, Laozi sebagai tokoh pemikiran Taoisme dalam zaman Pra-Qin Dinasti, amatlah disanjung tinggi oleh para *Fang Shi* yang mengamalkan Taoisme *Huang-Lao*, sehingga ia dijadikan salah satu peri yang diibadat oleh penganut-penganut Taoisme *Huang-Lao*, semoga ia dapat memenuhi hasrat kekal hidup. Tujuan kekal hidup yang dijuangkan oleh penganut-penganut Taoisme *Huang-Lao*, memang boleh dikaitkan dengan falsafah Laozi dari segi perkembangan pemikiran, pemikiran *Huang-Lao* yang dijadikan pemikiran resmi pada zaman awal pemerintahan Dinasti Han Barat pula, dan juga dalam pengamalan dalam golongan atasan dan juga masyarakat bawahan China setakat Dinasti Han, juga menjadikan Laozi sebagai tokoh pemikiran mereka (Li Shen (李申), 1999, pp. 31-32). Dengan ini, dapatlah dikatakan bahawa, pemikiran Laozi sertai kitab *Laozi*, amatlah mempunyai pengaruhan dalam zaman Dinasti Han Barat sehingganya zaman Dinasti Han Timur, selainkan Konfusius yang dijadikan pemikiran resmi kerajaan Dinasti Han Barat selepas zaman pemerintahan Maharaja Han Wu, Laozi adalah seseorang pemikir Cina

University of Malaya

yang disanjung tinggi oleh masyarakat China, di antaranya termasuk juga pengamalan Taoisme *Huang-Lao* yang bertujuan mencapai hasrat kekal hidup. Pengamalan kekal hidup dengan tidak memakan makanan biji-bijian dalam zaman Dinasti Han Timur, juga dinyatakan oleh Mouzi dalam dokumennya seperti berikut:

> Mereka yang mengamalkan ajaran Tao mungkin tidak memakan makanan biji-bijian, ada juga mekan daging dan minum arak, mereka manganggap ini tektik yang terwaris daripada ajaran Laozi. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 6a)

Kenyataan di atas mencerminkan pengaruhan konsep Laozi terhadap pengamalan untuk mencapai kekal hidup tersebut, mereka manjadikan Laozi sebagai tokoh yang mengajarkan tektik tersebut. Akan tetapi, bagi Mouzi, beliau sering menegaskan bahawa, dalam kitab *Laozi* yang terwaris dan dikajikan sehingga zaman tersebut, tidak akan memperolehi sepatah kata yang mengenai tektik kekal hidup tesebut:

> Menurut kajian saya terhadap kedua-dua bab bagi kitab Laozi, boleh diketahui bahawa beliau mencegahi seseorang mengetagihkan terhadap lima jenis rasa makanan sedap, tetapi tadak terjumpanya kata-kata mengenai tidak makan makanan biji-bijian. Tokoh zaman purba kita menciptakan tujuh kitab purba, tidak sepatah kata pun mengatakan tektik tidak makan makanan. Laozi menciptakan dokumennya sebanyak lima ribu patah perkataan, tidak mengatakan perkara dengan tidak makan makanan biji-bijian. Katanya tokoh bijaksana zaman purba, hidupan yang makan makanan biji-bijian adalah bijak sekali, yang makan rumput memang singkat akal, yang makan daging memang ganas sekali, dan yang makan *Qi* (气, udara) memang hidup dengan umur panjang. Para orang awam tidak menyedari hakikat sebegini, ….. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 6a)

Soalan yang dikemukakan ialah, golongan Fang Shi yang mengamalkan sikap tidak akan makanan biji-bijian, tetap menganggapkan Laozi sebagai tokoh sumber teori mereka buat

University of Malaya

sepanjang masa, tetapi berdasarkan pemahaman Mouzi terhadap falsafah dan kitab *Laozi*, ini memang bukan satu tektik pengamalan yang dianjurkan oleh Laozi. Kalau mengajikan kitab *Laozi* dengan teliti sekali, akan didapati bahawa, Laozi pernah mengemukakan pandangan yang menegaskan supaya seseorang "mencegahi seseorang mengetagihkan terhadap lima jenis rasa makanan sedap". Pemahaman Mouzi terhadap Laozi ini, adalah berdasarkan petikan ayat daripada Bab ke-12 dalam kitab *Laozi*, di mana Laozi mengatakan bahawa "lima jenis rasa makanan hanya menyebabkan orang berasa kesenagan mulut"[84]. Ayat petikan daripada kitab *Laozi* ini, cuma menasihatkan orang supaya jangan terlalu kecdanuan terhadap rasa sedap makanan yang dimakan melalui mulut, tetapi tidak mengatakan supaya tidak memakan makanan biji-bijian buat sepanjang masanya. Maksudnya Mouzi, walaupun mereka yang berjuang memperolehi kekal hidup dengan berhentikan memakan makanan biji-bijian mempercayai bahawa tektik sebegini diperkenalkan oleh Laozi, tetapi ini memang tidak benar sekali, oleh sebab tidak didapati sepatah ayat dalam kitab *Laozi* pula mengatakan tektik pengamalan ini. Selaginya, apa yang disebut dengan "Katanya tokoh bijaksana zaman purba (圣人云)", adalah berdasarkan kitab *Da Dai Li Ji* (大戴礼记, *Catatan Etiket Warisan Tikoh Dai Tua*), satu kitab purba yang dijadikan kitab kajian bagi aliran Konfusianisme sejak Dinasti Han Barat, di mana petikan ayat asal dalam kitab tersebut berbunyi "(Hidupan) yang memakan rumput berpintar dalam lari cepat tetapi bodoh sekali, yang memakan daun mulberry menghasilkan sutera dan menjadikan rama-rama, yang memakan daging lebih berani dan ganas, yang makan makanan biji-bijian lebih bijaksana dan pintar, yang memeliharakan nyawa menerusi menyerapi *Qi* (气) mempunyai rohani yang cerah dan hidup panjang, dan yang tidak memakan sebarang makanan memang tidak akan mati dan merupakan peri." (Wang Pingzhen (王聘珍), Wang Wenjin (王文锦), 1983, p. 259),

[84] Lima jenis rasa makanan merujuk kepada manis masam, pahit, pedas dan masin.

University of Malaya

Mouzi berdasarkan makna yang dihantarkan dalam petikan ayat tersebut, dan memberikan jawapan seperti di atas. Di antaranya, yang dikatakan dengan “yang makan makanan biji-bijian lebih bijaksana dan pintar”, memang satu pandangan positif terhadap corak hidup manusia biasa, dan ini ditegaskan dalam kitab klasik warisan Konfusianisme dan juga budaya Cina aliran resmi seleopas zaman Dinasti Han Barat. Walaupun dalam catatan kitab tersebut, terdapat satu kenyataan yang mengatakan bahawa “yang tidak memakan sebarang makanan memang tidak akan mati dan merupakan peri”, tetapi ia tidak membincangkan tektik pengamalannya, hanya menyifatkan satu taraf pencapaian nyawa secara idealogi. Cara peningkatan daripada “yang makan makanan biji-bijian lebih bijaksana dan pintar” sebagai orang biasa kepada apa yang dinyatakan sebagai “yang tidak memakan sebarang makanan memang tidak akan mati dan merupakan peri”, juga tidak terjumpa sepatah kata perbincangan. Akhirnya, walaupun "hidup kekal" dijadikan satu leadaan yang paling ideal sekali, tetapi lebih sesuai dijadikan sebagai satu imaginasi, prbincangan ini tidak menunjukkan sekurang-kurangnya satu contoh yang merupakan maanusia biasa telah Berjaya meningkatkan taraf nyawanya yang mencapai hidup kekal.

Akan tetapi, mereka yang berhasrat mencapai kekal hidup dengan melaksanakan amalan berhenti memakan segala makanan biji-bijian dan megekalkan makan daging dan minum arak dalam hidup sehari-hari, adalah satu corak kepercayaan yang wujud dalam China sejak Zaman Perang Negara sehingga zaman kelewatan Dinasti Han Timur dan juga Zaman Tiga Negera, ia adalah satu tektik pengamalan dan kepercayaan yang diwarisi menerusi pengamalan Fang Shi yang terbangkit dalam kelewatan Zaman Perang Negera, golongan tersebut diwarisi dan berkembang sehingga bentuknya agama Taoisme secara resmi dalam Dinasti Jin. Dalam zaman awal Dinasti Han Barat, pemikiran Huang-Lao bergabung dengan aliran pemikiran Legalisme dan terbentuknya satu konsep politik yang mengabungkan ciri-ciri Taoisme dan juga Faism dalam zaman khas tersebut (Chen Guangzhong (陈广忠), Liang Zonghua (梁宗华), 2006, p. 20~21). Selepas

University of Malaya

Konfusianisme dijadikan sebagai pemikiran resmi kerajaan sejak zaman pemerintahan Maharaja Han Wu dalam Dinasti Han Barat, pemikiran *Huang-Lao* tersebut tidak lagi dianggap sebagai satu konsep pemerintahan resmi dalam kerajaan, tetapi masih mempunyai pengaruhannya dalam masyarakat awam, dan ia juga bergabung dengan pengamalan *Fang Shi* yang diwarisi sejak lama ini, akhirnya membentukkan agama tempatan di masyarakat China. Dalam dokumen Mouzi, beliau sering mengemukakan pendiriannya yang bersetuju dengan pandangan Laozi, beliau menganggapkan bahawa tujuan bagi ajaran Buddhisme adalah berdekatan dengan falsafah Laozi dan juga pemikiran Taoisme, atau lebih kurang sekali mereka tidak bertentangan di antara satu sama lain. Justerus itu, Mouzi kerap memetikkan ayat-ayat daripada kitab *Laozi* ataupun konsep-konsep yang sedia ada dalam falsafah Laozi, untuk menerang dan membuktikan pengamalan dan kebenaran Buddhisme. Di samping itu, Mouzi menunjukkan satu pendirian yang jelas dengan tidak bersetuju kepada pengamalan *Fang Shi* dan juga Taoisme *Huang-Lao*. Dalam soalan ke-31 bagi dokumen Mouzi, Mouzi menyatakan pengalamannya tersendiri, di mana beliau pernah memberi kepercayaan terhadap pengamalan yang berjuang untuk mencapai hidup kekal dengan berhentikan memakan segala makanan biji-bijian, akhir memberi kesimpulan bahawa pengamalan sebegini tidak akan mendatangkan manfaat yang dijangkakan:

> Tanyanya, sesuaikah jikalau berhentikan makanan biji-bijian? Jawabnya Mouzi, dulunya saya belum menghargai nilainya Tao, pernah juga saya mengajari tektik ini. Terdapat berates-ratus juga beribu-ribu caranya untuk berhenti memakan makanan biji-bijian, ia tidak akan membawa kesan, dan juga tidak ada sumber asasnya sekali, jadi saya melepaskan amalan tersebut. Jikalau memerhatikan ketiga-tiga tok guru yang saya pernah mengajari, mereka ada yang mengatakan diri sudah berumur tujuh ratus tahun, lima ratus tahun ataupun tiga ratus tahun, akan tetapi, selepas saya mula mengajari dengan mereka, dalam tempoh kurang daripada tiga tahun, mereka semua pun meninggal dunia sama

University of Malaya

> sekali. Ini adalah sebab, orang yang mengamalkan tektik berhenti memakan makanan biji-bijian tetapi memakan buah-buahan yang beraneka jenis, mereka sanggup memakan beberapa piring daging, meminum arak sehingga menghabiskan sebotol, lalu sentiasa dalam keadaan tidak bersemangat dan Kekeliruan, badannya kekurangan kekuatan, organ penglihatan dan pendengaran mereka juga mengalami Kekeliruan, tambahan pula tidak menahan diri daripada kelakuan nafsu. Terhadap pengamalan sebegini, saya pernah menanyakan sebabnya, maka diberi jawapan bahawa, menurut katanya Laozi, "ia dirosotkan dan lagi dirosotkan hari demi sehari, sehingga mencapai *Wu Wei*" ajaran ini hanya menegaskan kemerosotan dengan keperluan yang diluar keperluan asas jiwa sahaja. Akan tetapi, menurut pandangan saya, mereka yang mengamalkan amalan *Fang Shi* ini bukan sahaja tidak mematuhi ajaran ini dengan merosotkan keperluan, selaginya meningkatkan keperluan nafsu mereka, sebab ini, kebanyakan daripada mereka belum sampai tahun lima puluh dan meninggal dunia. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 6a~6b)

Menurut jawapan yang diberikan oleh Mouzi, mereka yang melaksanakan amalan berhentikan segala makanan berbiji-bijian mengatakan bahawa amalan sebegini adalah satu perlaksanaan yang sejajar dengan konsep Laozi, seperti mana yang dicatatkan dalam kitab *Laozi* yang berbunyi "ia dirosotkan dan lagi dirosotkan hari demi sehari, sehingga mencapai *Wu Wei*", berdasarkan konsep Laozi ini, mereka berhentikan memakan makanan biji-bijian yang sebagai makanan ruji orang-orang Cina, dan menganggapkan ini satu pengamalan yang selaras dengan konsep "dirosotkan dan lagi dirosotkan hari demi sehari" seperti yang ditegaskan oleh Laozi. Bagi sikap memakan daging dan minum arak dengan bilangan yang agar besar, sehingga terjejasnya kesihatan tubuh dan juga semangat seseorang, juga satu perlaksanaan bagi konsep Laozi tersebut. Akan tetapi, menurut kajian Mouzi, jikalau mereka yang berjuang untuk mencapai taraf kekal hidup, maka perlulah menambahkan bahan-bahan khasiat yang diperlukan, khasnya makanan biji-bijian yang memainkan makanan ruji. Jakalau sebaliknya, nyawa mereka sememangnya tidak panjang, sebab pengamalan mereka adalah merosotkan

University of Malaya

pengekalannya nyawa. Pada hakikatnya, beberapa orang tok guru yang dijumpai oleh Mouzi sebelumnya, walaupun mereka mengatakan diri-sendiri telah hidup beberapa ratus tahun, tetapi umur sebenarnya setakat meninggalnya mereka adalah lebih kurang lima puluh tahun sahaja. Dari segi pandangan Mouzi, ini adalah oleh sebab pengamalan mereka hanyalah mengerusakan nyawa, tetapi bukan satu tektik untuk mengekalkan hidup.

Mengenai pengamalan berhenti memakan segala makanan biji-bijian supaya mencapai kekal hidup, Mouzi cuba mengemukakan pendiriannya dalam dokumennya daripada soal-jawab ke-2 puluh sembilan sehingga soalan ke-31, selaginya, beliau menegaskan bahawa dalam kitab *Laozi*, tidak terdapatnya sedikit isi kandungan yang menyentuhi isu tersebut, justerus ini, pengamalan berhenti memakan makanan biji-bijian ini memang tidak benar sekali. Selanjutnya, ada juga orang yang menyatakan bahawa, jikalau seseorang mengamalkan ajaran Tao, ia bukan sahaja akan hidup panjang, tetapi juga tidak akan mengalami kesakitan. Akan tetapi, mereka yang mengamalkan ajaran Buddhisme, tidak mengatakan dengan prestasi sebegini, maka terbangkitnya persoalanterhadap pengamalan ajaran Buddha. Untuk menghadapi persoalanini, Mouzi memberikan penerangan dengan memetikkan ayat daripada kitab Laozi seperti berikut:

> Tanyanya, orang yang mengamalkan prinsip Tao, memang berkebolehan tidak akan terjangkit penyakit, jika sakit juga tidak perlu memerlukan perubatan dan akan sembuh tersendiri. Akan tetapi, bagi pengamalan Buddhisme, mengapa perlu diberi perubatan jikalau seseorang terjangkit penyakit? Jawabnya Mouzi: Menurut katanya Laozi, "Apabila sesuata menjadi kuat ia akan berjalan ke ketuaan dan kelemahan, ini dinamakan tidak sesuai dengan Tao, tidak sesuai dengan Tao akan musnah segera." Hanya bagi orang yang bmancapai kesedaran Tao, ia tidak akan bertumbuh dan berkembang, maka juga tidak akan menjadi tua dan terjangkit penyakit, lalu dengan kemerosotan dengan jiwa tubuhnya. Dengan

University of Malaya

> sebegini, ajaran Laozi menegaskan tubuh badan bagi seseorang merupakan satu kelemahan bagi kewujudan jiwa. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 6b)[85]

Petikan ayat dengan katanya Laozi dalam jawabnya Mouzi, adalah berasal daripada Bab ke-55 dalam kitab *Laozi* (Zhu Qianzhi (朱谦之), 2000, p. 122) (Liu Xiaogan (刘笑敢), 2006, p. 331) [86]. Menerusi bab tersebut, Laozi membincangkan prinsip yang wujud scara semulajadi bagi perkembangan dunia sejagat ini. Dalam permulaan bab tersebut, dengan secara metaforanya, Laozi menyatakan ciri-ciri khas dan cemerlangnya hayat seseorang dalam peringkat bayi (Liu Xiaogan (刘笑敢), 2006, p. 541), dan seterusnya, Laozi menegaskan bahawa corak perkembangan bagi segala kewujudan sememangnya menuruti principal semulajadi yang wujud secara kesejagatan. Jakalau memberikan pengenaan tenaga tambahan untuk mempercepatkan proses pembangunannya, supaya mencapai taraf kemuncaknya dengan lebih awal, ini juga akan mempercepatkan kedatangan yempoh kematiannya, ini adalah oleh kerana "Apabila sesuata menjadi kuat ia akan berjalan ke ketuaan dan kelemahan". Maksudnya kata Laozi dengan "Apabila sesuata menjadi kuat ia akan berjalan ke ketuaan dan kelemahan" ialah menegaskan bahawa, jikalau perkembangan seseorang telahpun sampai ke takat devasa, ini melambangkan ia akan bermula menjadi tua, khasnya keadaan tubuh badannya. Selainkan perkembangan hayat bagi seseorang, begitu juga bagi perkembangdanan segala kewujudan yang bukan bernyawa, setakatnya taraf perkembangannya sampai ke taraf sempurna, akan mengalami tempoh kemerosotannya dengan selanjutnya. Justerus itu, menurut pemahaman Laozi, sekiranya seseorang mempercepatkan proses perkembangan

[85] Petikan ayat daripada Lao Zi dalam kenyataan Mouzi ini menurut terjemahan Zhao Dan (赵丹), *Terjemahan Pilihan Lao Zi* (老子选译), Guangxi Normal University Press, Nanning, 2017, P.221.

[86] Petikan ayat tersebut yang lebih kurang sama maksudnya, juga dijumpa dalam Bab ke-30 dalam kitab Lao Zi (老子). Menurut penyelidikan Liu Xiaogan (刘笑敢), petikan tesebut yang muncul dalam Bab ke-30, merupakan satu kesalahan susunan, ini adalah oleh sebab dokumen purba kitab Lao Zi adalah tercatat dalam batang buluh, hanya beberapa perkataan yang terhad dapat ditulis dalam satu batang buluh dan disusun ikat dengan benang, putusnya benang ikatannya, akan menyebabkan kesalahan susunan ayat-ayat kitab purba sebelum Dinasti Han Barat. Kesimpulan Liu Xiaogan (刘笑敢) dibuat menuruti kanyataan Yao Nai (姚鼐) dan juga merujuk kepada kitab Lao Zi bercorak batang buluh yang dijumpai secara akeologi.

University of Malaya

dengan penambahan usahanya manusia, ini memang bertentangan dengan prinsipal semulajadi Tao dalam dunia sejagat ini, maka Laozi mengatakan perbuatan ini dengan "ini dinamakan tidak sesuai dengan Tao". Kata Laozi ini juga selaras dengan konsep *Kitab Yi Jing* (易经, Sutra Yi) yang menegaskan "perkembangan sesuatu benda atau perkara jikalau sampainya taraf kemuncak, akan menuju ke rah yang bertentangannya (物极必反)". Konsep dalam falsafah Laozi ini, berpendapat bahawa sekiranya seseorang mempercepatkan tempoh mencapai ke taraf kemuncak dalam proses perkembangan, semestinya akan mencepatkan juga kedatangan tempoh kemerosotan dan juga kematian. Bagi Mouzi, beliau memetikan katanya Laozi tersebut, adalah bertujuan untuk mendedahkan titik buta bagi tektik pencapaian kekal hidup tersebut seperti dinyatakan di atas, sebab dari segi "Apabila sesuata menjadi kuat ia akan berjalan ke ketuaan dan kelemahan" yang dikatakan oleh Laozi, jikalau seseorang sudah pun dilahiri, hayatnya berkembang daripada peringkat bayi ke kanak-kanak, dan manjadi devasa seterusnya, maka ia semestinya akan menjadi tua dan akhirnya meninggal dunia, ini satu prinsip yang ditunjukkan oleh Tao. Jikalau seseorang sudah dilahir di dunia ini dan beshasrat hidup kekal dan tidak akan mengalami kematian, inilah yang dikritikan oleh Laozi dengan ayat "ini dinamakan tidak sesuai dengan Tao" dalam kitabnya.

Perbincangan yang berkaitan dengan kekal hidap dan terkecualian daripada kematian, selainkan beberapa soal-jawab seperti dinyatakan di atas, dalam soalan terakhir dalam dokumen Mouzi, iaitu soalan ke-37 bagi *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, masih dijumpai dengan isu yang berkenaan. Ini mencerminkan bahawa topik kekal hidup lama dipercayaan dalam masyarakat China, dan ia dikaitkan dengan Buddhisme sejak ia disebarkan di China sahaja, maka perlukan Mouzi membuat penjelasan dengan berulang-ulangnya. Menurut katanya Mouzi, terdapat satu kepercayaan yang dipercayaan oleh sebilangan orang bahawa, "Katanya Taoisme, Maharaja Yao, Maharaja Shun, Tokoh Zhou Kong, Konfusius dan juga tujuh puluh dua

University of Malaya

orang pengikut-pengikutnya, kesemua mereka memang tidak mati dan akhirnya menjadi peri". Berbanding dengan lagenda sebegitu, "katanya Buddhisme, kesemua orang sememangnya akan mati, tidak ada sebarang kkecualiannya." (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, pp. 6c-7a). Yang dikatakan sebagai kepercayaan Taoisme dalam petikan dokumen Mouzi ini, sebenarnya merujuk kepada Taoisme *Huang-Lao* yang memgalakkan kepercayaan terhadal kekal hidup, mereka mengatakan bahawa seperti Maharaja Yao (尧帝), Maharaja Shun (舜帝), Tokoh Zhou Kong, Konfusius dan juga tujuh puluh dua orang pengikut-pengikutnya yang amat dihormati dalam aliran Konfusianisme dan juga sejarah budaya Cina, telah pun mencapai taraf tidak mati dan kekal hidup, akhirnya mereka semua telah memcapai taraf peri dan melanjutkan hayat mereka dengan kekal hidup di dunia peri. Akan tetapi, kenyataan seperti sebegitu bukanlah satu konsep yang diwarisi dalam aliran Konfusianisme, tetapi satu lagenda yang terbangkit dalam kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*, mereka menyebarkan satu kenyataan bahawa tokoh-tokoh sejarah dan pemikiran yang dihormati dalam aliran sejarah budaya Cina tersebut, kesemuanya telah berjaya mencapai hasrat kekal hidap, seperti yang diperjuangkan oleh mereka. Mengenai kenyataan sebegini, Mouzi memberikan pandangannya seperti berikut:

> Jawabnya Mouzi, kata di atas ini memang kata palsu, bukan ajaran tokoh pintar. Kalau menurut katanya Laozi, "Angin kencang dan hujan lebat yang dikontrol oleh langit dan bumi pun tidak boleh tahan lama, apatah lagi perkara yang diuruskan oleh manusia?" (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 6c~7a)

Petikan katanya Laozi yang digunakan oleh Mouzi, adalah berasal daripada bab ke-25 dalam Kitab *Laozi*. Ayat lengkap bagi petikan ayat tersebut dalam kitab Kitab *Laozi* adalah berbunyi:

University of Malaya

> Tidak bercakap banyak dan tidak mengeluarkan perintah dengan sewenang-wenang adalah selaras dengan hokum alam maujudat. Angin kencang tidak dapat membadai sepanjang pagi, hujan lebat tidak dapat turun sepanjang hari. Siapa mampu mengontrol perkara macam angina kencang dan hujan lebat? Inilah langit dan bumi. Angin kencang dan hujan lebat yang dikontrol oleh langit dan bumi pun tidak boleh tahan lama, apatah lagi perkara yang diuruskan oleh manusia? (Terjemahan Pilihan Lao Zi (老子选译), 2017, p. 75)

Maksudnya Mouzi memetikkan ayat Laozi di atas ini, ialah cuba menegaskan dengan wujudnya alam semulajadi ini semestinya sementara sahaja, ia akan mengalami perubahan dari masa ke semasa. Sebagai contohnya, seperti yang dikatakan oleh Laozi, tiupan angin dan turunnya hujan, adalah merupakan fenomena yang dijumpai biasa dalam hidupan sehari-hari orang awam, ini akan terjadi dalam satu jangka masa sahaja, betapanya panjang tempoh masanya, ia juga akan berhenti, dan menyebabkan fenomena yang sedemikian ini, adalah kuasa alam semulajadi ini. Menerusi kenyataan ini, Laozi cuba menegaskan wujudnya segala alam semulajadi ini memanglah sementara masanya, ia bukan satu kewujudan yang kekal selama-lamanya. Berbanding dengan kuasa yang berasal daripada alam semulajadi yang sebesar ini, kuasa yang berasal daripada perjuangan usaha manusia memanglah lebih kecil, ia tidak mungkin dilanjutkan selama-lama. Dengan memetikkan ayat daripada kitab *Laozi*, Mouzi cuba mengemukakan pendiriannya yang jelas sekali, iaitu kepercayaan terhadap kekal hidup ini memang tidak benar sekali, ia tidak akan menjadi, berbanding dengan dunia alam semulajadi ini juga bukan kekal selama-lama sekali, dan ini bukan sahaja pendirian Mouzi berdasarkan pemahaman daripada ajaran Buddhisme, tetapi juga selaras dengan konsep falsafah Laozi, dan Laozi adalah amat disanjung tinggi dan dijadikan tokoh ibadat oleh Taoisme *Huang-Lao*, tetapi mereka memang salah fahan terhadap katanya Laozi.

University of Malaya

3.4 Sikap menerimaan dan penolakan terhadap Taoisme dan Taoisme *Huang-Lao* oleh Mouzi

Setakat permulaan penyebaran Buddhisme dari India ke China, Taoisme Huang-Lao amat menjadi popular dalam masyarakat China. (Liu Feng (刘锋), 1994, pp. 60-61) [87] Seperti yang dinyatakan sebelum itu, menurut catatan dalam "Hikayat Raja Chu Liu Ying" dalam buku sejarah resmi *Hou Han Shu*, dalam zaman awal bagi Dinasti Han Timur di bawah pemerintahan Maharaja Han Ming yang bernama Liu Zhuang (刘庄) di antara tahun 28 sehingga tahun 75 selepas masihi, pemikiran Huang-Lao telah menunjukkan pengabungannya dengan pengamalan *Fang Shi* yang berjuang untuk memperolehi hidup kekal. Sebagai agama asing yang baru diperkenalkan dalam masyarakat China pula, Gautama Buddha sebagai pengasas Buddhisme di India, telah pun dijadikan satu satu peri mampu memenuhi hasrat hidup kekal pengikut-pengikut kepercayaan tersebut, maka Ia diibadat bersama-sama dengan Huang Di dan Laozi dalam acara kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*. Hampir selepas seratus tahun sezaman pemerintahan Maharaja Han Huan yang bernana Liu Zhi (刘志) dengan tempoh pemerintahannya di antara tahun 147 sehingga tahun 167, baginda menunjukkan bahawa tersendirinya seorang yang berminat sangat dalam pencapaian hidup kekal, baginda memberi ibadat terhadap *Huang-Lao* dalam istananya, begitu juga terhadap Buddha. Ini telah pun tercatat dalam buku sejarah resmi *Hou Han Shu* pula:

[87] Lao Zi merupakan seorang tokoh pemikir yang terkenal dan juga misteri dalam bidang pemikir Cina, zaman hidupnya dan juga tahun kelahiran sertai kematiannya, sering manjadi isu perbincangan, satu kesimpulan yang kukuh masih belum didapati, tetapi ini tidak menjejaskan kedudukan Lou-Tzu dalam budaya dan pemikiran Cina, beliau tetap seorang pemikir dan ahli falsafah yang penting dalam Zaman Pra-Qin Dinasti, kitab *Laozi*yang ditulis dalam lima ribu perkataan, merupakan karyaan falsafah Lao Zi yang mmberikan kesan pengaruhan yang jelas terhadap budaya Cina. Manakala bagi Huang Di pula, memang seorang maharaja yang amat dihormati dan dianggap sebagai pengasas budaya Cina, tetapi tidak terdapatnya sebuah buku yang merupakan karya daripada Huang Di secara resminya. Lao Zi yang dijadikan tokoh pemikir aliran Taoismeeee, selamanya diberikan kedudukan yang tinggi dalam budang budaya Cina dan pemikiran Cina, ianya digabungi dengan kepercayaan Huang Di dan dikenali sebagai kepercayaan Huang-Lao, menurut penyelidikan setakat ini, adalah bermula dalam Zaman Perang Negara, pemikir purba yang mengabungkan kedua-dua Laozidan Huang Di, ialah Zhuangzi yang merupakan salah seorang tokoh pemikir aliran Taoismeeee, tujuannya ialah untuk mempersaingkan dengan pemikir aliran Konfusiusisme, maka beliau mengabungkan Laozidengan Huang Di, asalkan Huang Di dipercayai sebagai pengasas tamadun Cina dan pengasas budaya Cina, Ia tetap disanjung tinggi dalam masyarakat China, pergabungan ini akan meningkatkan kedudukan aliran pemikiran Taosime. Menerut Zhuangzi, Laozisebagai seorang tokoh Taoismeeee yang diketahui ramai, sebenarnya mewarisi Tao yang diamalkan oleh Huang Di, maka aliran pemikiran Tao sememangnya satu lanjutan dan tradisi yang terwaris daripada Huang Di, nenek-moyang dan pengasas budaya Cina dalam Lembah Sungai Huangho ini. Kenyataan tersebut boleh merujuk Liu Feng (刘锋), (1994) Daojiao de Qiyuan yu Xingcheng (道教的起源与形成), Wenjin Chubanshe, Taipei, P.60-61.

University of Malaya

> Terdengar juga terdapatnya tempat ibadat begi peri *Huang-Lao* dan juga Buddha dalam istana. Pengamalan Tao seperti ini menunjukkan ciri-ciri ketenangan yang khas, mereka mementingkan nilai *Wu Wei*, memberikan perhatian kepada segala kehidupan dan menggalakkan supaya mengurangkan pembunuhan, mengurangkan segala keinginan kegemaran benda dan kemewahan hidup dalam hidup sehari-hari. Kini Tuanku tidak mengurangkan keinginan tersendiri, hukuman pembunuhan dijalani keterlaluan, kesemua perbuatan sebegini telah menentangi pernilaian Tao tersebut, macam mana mendapati manfaat daripada sembahyang ini? Ada yang dikatakan bahawa Laozi meninggalkan China ke negara asing, akhirnya menjadi Buddha, pengamalan ajaran Buddha tidak akan berdiam dalam tempat yang sama melebihi tiga malam, supaya tidak rasa kecintaan terhadap sesuatu tempat yang tertentu, ini memang ajaran yang benar. Deva-devi menghadirkannya perempuan canti, jawabnya Buddha: ini cuma sehelai kulit yang dipenuhi dengan darah sahaja. Lalu Ia tidak memdanangkan gadis itu sama sekali. Ia menumpukan perhatian sebegini, lalu dapat menyedari wahyunya Tao dengan sepenuhnya. Kini gadis-gadis jelita yang kepunyaan Tuanku, dirampaskan dari keseluruhan daerah pemerintahan Tuanku, makanan dan miniman rasa sedap yang terkumpul dari tempat-tempat jauh dan juga dekat dihidangi setiap hari, pengamalan sedemikian memang menjauhi ajaran Huang-Lao. (Fan Ye (范晔), 1973, pp. 1083-1084)

Peringatan kepada takhta yang tercatat dalam kitab sejarah resmi bagi Dinasti Han Timur ini, adalah memberi nasihat kepada Maharaja Han Huan yang menunjukkan kepercayaan kekal hidup secara melampau ini, peringgatan ini menyatakan ajaran dan juga pengamalan Taoisme *Huang-Lao* dan juga Buddhisme seperti yang diketahui dalam zaman tersebut, ia menegaskan bahawa sikap amalan Maharaja memang bertentanan sangat dengan kedua-dua kepercayaan dan ajaran Taoisme *Huang-Lao* dan Buddhisme. Tujuan peringatan tersebut dibentangkan terhadap Maharaja Han Huan, adalah berharap supaya Maharaja dapat menerima nesihat dan mengamalkan sikap tindak laku yang seperti diajari kedua-dua Taoisme *Huang-Lao* dan Buddhisme, asalka Maharaja Han

University of Malaya

Huan memberikan kepercayaan yang teguhnya terhadap kepercayaannya. Catatan yang menyatakan corak kepercayaan dan pengamalan Buddhisme oleh Maharaja Han Huan, walaupun telah menghampiri satu ratus tahun selepasnya zaman Raja Chu Liu Ying yang berhidup dalam zaman awal pemerintahan Dinasti Han Timur, tetapi tujuan dan corak kepercayaannya adalah lebih kurang sama di antara satu sama lain. Bolehlah dikatakan bahawa, corak ibadat yang menjadikan kepercayaan terhadap ajaran Buddha ini saksama dengan Taoisme *Huang-Lao*, adalah satu-satu ciri khas bagi kepercayaan Buddhisme dalam zaman Dinasti Han Timur, sekurang-kurangnya, Raja Chu Liu Ying dalam zaman awal Dinasti Han Timur dan Maharaja Han Huan dalam pertengahan zaman pemerintahan Dinasti Han Timur, telah mengamalkan corak ibadat yang sama di antara satu sama lain, kalau berdasarkan catatan dalam buku sejarah resmi *Hou Hanshu* yang memainkan kitab sejarah resmi bagi dinasti ini. Corak kepercayaan terhadap Buddhisme yang dicatatkan dalam kitab sejarah resmi seperti atas, telah mengalami perkembangan dan menjadi berbeza lagi dalam zaman Mouzi. Menurut *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, Mouzi menunjukkan kepercayaannya yang teguh terhadap Falsafah Laozi, begitu juga bagi Taoisme Huang-Lao, memang juga berkait rapat dengan Falsafah Laozi juga. Akan tetapi, Mouzi menunjukkan pendirian yang amat berbeza terhadap kedua-dua falsafah Taoisme yang merupakan warisan Fasafah Laozi dan kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*, beliau enggan menerima pengamalan Taoisme Huang-Lao yang berjuang supaya mencapai hidup kekal, ia menganggap ini satu salah faham terhadap falsafah Laozi.

Dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, pendirian Mouzi yang jelas berbeza terhadap fasafah Taoisme dan kepercayaan Taoisme Huang-Lao ini, boleh dikatakan bahawa ini satu perlambangan yang penting bagi Buddhisme di China. Dalam sejarah perkenbangan Buddhisme di China, sebagai satu agama dan pemikiran asing di masyarakat China, ia tetap bersaing dan bertembung dengan pemikiran

University of Malaya

dan agama tempatan China, di antaranya, terdapat dua aliran Taoisme dalam masyarakat China selepas Dinasti Han Timur, iaitu pemikiran Taoisme sebagai satu aliran falsafah yang dikajikan oleh para intelek, dan juga agama Taoisme yang terbentuk dan berkembang daripada Taoisme Huang-Lao dalam zaman Dinasti Han. Di antara kedua-dua aliran Taoisme yang berlainnan, Buddhisme tetap menyerapi sebilangan ciri-ciri falsafah daripada pemikiran Taoisme, tetapi menolak dan bersaing dengan agama Taoisme dalam sepanjang sejarah perkembangan Buddhisme di masyarakat China, khasnya dalam zaman purba.[88] Pendirian Buddhisme dalam sepanjang perkebangannya selepas itu, juga dapat dibayangkan dalam sikap Mouzi, beliau kekal bersetuju dengan falsafah Taoisme, khasnya falsafah Laozi, tetapi menolak pengamalan Taoisme Huang-Lao, boleh dianggap sebagai satu pemikiran bagi Buddhisme dalam corak perkembangannya selepas itu (Wang Dongjiang (王东江), 1999, p. 13). Dengan ini, bolehn juga dikatakan bahawa, sebagai satu dokumen yang wujud sebelum Dinasti Selatan-Utara, dan ada kemungkinan sebagai satu dokumen yang pertama untuk membincangkan persamaan dan perbezaan di antara Buddhisme dengan budaya dan pemikiran tempatan Neegri China,[89] *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* boleh dijadikan sebagai satu dokumen yang menentukan pendirian yang diambil oleh Buddhisme terhadap agama Taoisme, sezaman persaingan sengit di antara kedua-dua agama itu menjadi satu isu penting dalam sejarah China.

Penggunaan konsep yang berdasarkan pemikiran Taoisme dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini, yang ternyata sekali adalah jawapan yang

[88] Sudah tentunya, unsur-unsur Konfusiusismeisme dan juga Taoismeeee yang diserap oleh pemikiran Buddhisme semenjak penyebarannya di China, begitu juga bagi Konfusiusismeisme dan Taoismeeee pula menunjukkan kesan pengaruhan daripada pemikiran Buddhisme, memang juga wujud dalam perkembangan pemikiran Cina. Buddhisme dan Konfusiusismeisme dan Taoismeeee menunjukkan saling pengaruhan di antara satu sama lain di China, hubungan di antara mereka memang satu isu yang kompleks sekali, juga wujud dalam satu proses yang panjang, sukarnya dinyatakan dengan jelas dalam masa yang singkat.

[89] Sami Seng You yang menyusunkan buku *Hong Ming Ji* yang merupakan buku pertama untuk mengumpulkan artikel-artikel pembahasan dan mempertahankan pendirian Buddhisme di China, beliau menyusunkan dokumen *Karya Mouzi untuk menyelesaikan kekeliruaan* ini sebagai dokumen pertama bagi buku tersebut. Sejak kelamaan ini, menurut karyaan para intelek dalam zaman purba, dokumen Mouzi ini sentiasa dianggap sebagai karyaan Buddhisme pertama yang ditulis oleh orang Cina.

University of Malaya

diberikan oleh Mouzi terhadap soalan yang berbunyi “Apakah maksud yang digelarkan Buddha ? Bagaimana Ia dikenali sebagai Buddha?” :

> Yang digelarkan Buddha ini merupakan pengasas bagi segala moral, pemimpin bagi semua peri. Maksudnya Buddha ialah orang yang mancapai kesedaran, Ia mengalami perubahan dengan berkerapan, terdapatnya pelbagai bentuk kewujudan mengikut keinginannya, sanggup muncul dan menghilangkan diri mengikuti keinginan sendiri, badannya boleh menjadi kecil juga boleh menjadi besar, boleh berubah menjadi bulat dan mampu juga menjadi persegi, sanggup menjadi orang tua dann juga menjadi muda, berkeupaya menyembunyikan daripada kelihatan dan juga boleh memunculkan bentuknya. Ia terpijak ke atas apa tetapi tidak akan dibakari, sanggup memijak di atas pisau tetapi tidak akan terpotong, berada dalam kawasan kotor tetapi tidak akan dicemari kekotoran, mengalami bencana tetapi tidak akan menderita, jika berjalan akan pantas sekali, jika berduduk akan bercahaya. Justerus itu, Ia dikenali sebagai Buddha. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 2a)

Jawapan Mouzi terhadap soalan bagi nama dan maksudnya Buddha, adalah berdekatan dengan “manusia ideal (*Zhenren*, 真人)” yang dibayangkan oleh tokoh pemikiran Taoisme dalam zaman Pra-Qin Dinasti:

> Manusia yang mulia dalam zaman purba, mereka tidak akan berasa terjabat meskipun terpanjak ke puncak bukit, tidak akan basah jikalau masuk ke dalam air, tidak berasa hangat jikalau memasuki api. (Guo Qingfan (郭庆藩), 1985, p. 224)

Wacanan tersebut dipetikkan daripada kitab *Zhuangzi*, seorang tokoh pemikir Taoisme yang penting sekali selepas Laozi, beliau juga menciptakan satu kitab yang amat berpengaruhan terhadap pemikiran Taoisme dan juga budaya Cina purba. Wacana oleh Zhuangzi ini memang mengikiti konsep ideanya, tetapi bukannya satu kenyataan yang

University of Malaya

sebenarnya dialaminya. Boleh dikatakan bahawa, apa yang dibayangkan oleh Zhuangzi ini, merupakan satu pampasan terhadap kekurangan dalam dunia realiti ini. Di antaranya, yang dinyatakan oleh Zhuangzi sebagai "tidak berasa hangat jikalau memasuki api" ini, memang berdekatan dengan apa yang dinyatakan oleh Mouzi sebagai "Ia terpijak ke atas apa tetapi tidak akan dibakari", kedua-dua frasa ini adalah diungkapkan dengan berlaianan perkataan, tetapi membawa maksud yang hampir sama sekali. Begitu juga dengan membayangkan corak wujudnya manusia ideal, dalam bab Qi Qu Lun (齐物论, *Wacana Menyeragamkan Segala Kewujudan*), satu dokumen karyaan Zhuangzi yang agar diketahui ramai dalam kitab *Zhuangzi*, juga memberikan kanyataan yang serupa lagi:

> Katnya Wang Ni, manusia ideal ini misteri sekali, jakalau berada dalam hutan-hutan limpar yang mengalami kebakaran hebat pula, ia tidak akan terasa hangat. Sungai-sungai terbeku dalam musim dingin, tidak akan menyebabkannya terasa sejuk. Ribut petir yang memisahkan gunung, angin kencang yang mengangkatkan gelombang besar di lautan, tidak akan mengkejutkannya juga. (Guo Qingfan (郭庆藩), 1985, p. 96)

Inilah kenyataan Zhuangzi yang membayangkan corak wujudnya seorang manusia ideal yang telah pencapai penyedaran seimbang di antara wujudnya dunia sejagat ini deangan diri-tersendiri. Kalau berbanding dengan jawapan Mouzi yang membayangkan corak wujudnya Biuddha, boleh dikatakan mereka adalah lebih kurang sama di antara satu sama lain. Sebenarnya, bukan sahaja dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* yang merupakan satu keryaan orang Cina yang menerima kepercayaan Buddhisme dalam zaman awal penyebaran Buddhisme di China, dalam juga sutra Buddhisme yang diterjemahkan dalam zaman berikutnya, seperti *Sutra Lapan Corak Moral bagi Laut* (佛说海八德经) yang diterjemahi oleh Kumarajiva dalam Zaman

University of Malaya

Dinasti Selatan-Utara pula, juga boleh dibacai dengan ayat-ayat yang berbunyi seperti berikut:

> Cara yang mengamalkan kebenaran, cita-citanya seharusnya murni sekali, seumpamanya mutiara dari langit, sudi mengabaikan segala pencemaran kekotaran, terdapatnya avatar mengikut keinginannya, sanggup muncul dan menghilangkan diri mengikuti keinginan sendiri. (Tripitaka Taisho vol.1, 1983, p. 819b)

Sutra Enam Paramita yang dipertemahkan oleh sami Kang Senghui (康僧会, ?-280) pula, boleh juga didapati dengan ayat yang berbunyi seperti berikut:

> Bodhisatta dengan cita yang suci akan mencapai *catvāri-dhyānāni*[90], lalu menurut keinginan hatinya, hanya melompat perlahan-lahan akan menerbang tinggi, sanggup berjalan di atas air, terdapatnya avatar mengikut keinginannya,dan mengubahkan corak wujudnya dengan pelbagai corak, masuk dan keluar ke mana-mana tempat tiada terhalang, dan sanggup muncul dan menghilangkan diri mengikuti keinginan sendiri. (Tripitaka Taisho. Jilid.3, 1983, p. 39b)

Ayat-ayat yang sedemikian dujumpai dalam sutra Buddhisme, berbanding dengan kenyataan manusia ideal (真人) yang dikemukakan oleh tokoh pemikiran Taoisme dalam zaman Pra-Qin Dinasti, adalah berdekati sekali. Isu mengenai hubungan di antara *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* dengan *Sutra Enam Paramita*, masih belum mencapai kesimpulan dalam penyelidikannya, akan tetapi, satu hakikat iaiah, kitab *Zhuangzi* merupakan kitab yang tersebar dengan lebih awal, pengaruhannya dalam masyarakat China, khasnya terhadap golongan yang terperdidik, adalah lebih awal

[90] *Catvāri-dhyānāni* merupakan empat taraf keadaan dhyānāni asas yang dicapai menerusi meditasi, ini merupakan taraf pencapaian meditasi yang diwarisi dalam Buddhisme dan ia adalah satu tradisi dalam agama Brahman selepas kitab Upanisad, dan cara pengamalan ini diwarisi oleh kebanyakkan agama di India, termasuk juga Buddhisme. Yang dibayangkan dalam sutra tersebut, lebih merujuk kepada taraf keempat, iaitu pencapaian tertinggi dalam *catvāri-dhyānāni*.

University of Malaya

daripada kedua-dua dokumen Buddhisme ini. Jika mengatakan bahawa kedua-dua dokumen Buddhisme ini telah menerima pengaruhan dan meminjamkan konsep dan frasa-frasa tertentu daripada kitab pemikiran Taoisme, supaya menyenangkan proses penyebaran Buddhisme di masyarakat China, ini adalah satu kenyataan yang dapat diterima.

3.5 Kesimpulan

Pada hakikatnya, seorang duta asing yang dihantar daripada Tokhara (大月支) ke Dinasti Han Barat yang bernama Yi Cun (伊存), telah mengajari sutra Buddhisme secara lisan kepada seorang pelajar resmi kerajaan yang bernama Qin Jingxian (秦景宪), Peristiwa sejarah ini tercatat dalam tahun 1s.m. dalam zaman pemerintahan Maharaja Han Ai (汉哀帝, 6s.m.-1s.m.) oleh kitab sejarah resmi *Catatan Tiga Negara* (三国志)[91], dan zaman ini setakat penghujungan pemerintahan Dinasti Han Barat. Ini merupakan catatan penyebaran Buddhisme di China dengan zaman yang terawal sekali dalam kitab sejarah resmi.[92] Dalam zaman sejarah ini, Buddhisme hanya mrupakan salah rangkah dalam hubungan di antara kerajaan dinasti China dengan luar negeri. Dalam peringkat terawal sekali, Buddhisme dibawa dan kepercayai oleh pendatang-pendatang asing di China, mereka datang ke China menerusi jalan darat yang dikenali sebagai Jalan Sutera, dan

[91] Zaman Tiga Negera merupakan satu zaman sejarah selepas zaman Dinasti Han Timur, kitab ini dicipta oleh Chen Shou (陈寿, 233 - 297), seorang ahli sejarah dalam zaman Dinasti Jin. Kitab *Catatan Tiga Negara* (三国志) merupakan empat kitab sejarah resmi yang terawal di China, ia juga merupakan kitab sejarah resmi China yang mengandungi satu-satu bab yang khas untuk mencatatkan keadaan Buddhisme dan agama Taoismeee, ini menandakan bahawa sejarah resmi telah pun memberi perhatian terhadap perkembangan kedua-dua agama dan membuat catatan resmi dalam pengarangan tersebut. Perkembangan Buddhisme tidak diberikan bab yang khas dalam kitab sejarah resmi sebelumnya, ini tidak membawa maksud dengan tidak wujudnya Buddhisme dalam masyarakat China dalam tempoh pemerintahan dinasti tersebut, tetapi cuma mencerminkan perhatian yang diberikan oleh pengarang kitab sejarah resmi tersebut. Dapat dikatakan, setakat Zaman Tiga Negara, Buddhisme dan juga agama Taoismeee telah menunjukkan perkembangan yang jelas sekali dalam masyarakat China. Sebagai catatan yang pertama sekali dalam kitab sejarah resmi, kitab *Catatan Tiga Negara* menyatakan kepuncanya penyebaran Buddhisme di China. Di antaranya, Kitab *Catatan Tiga Negara* terdiri daripada *Buku Negara Wei* , *Buku Negara Shu* (蜀书) dan *Buku Negera Wu* (吴书), di mana daerah pemerintahan Negara Wei (魏国) terletak di sepanjang Lembah Sungai Huangho yang merupakan kawasan pusat pemerintahan Dinasti Han sebelumnya. Dalam bab "Catatan Buddhisme dan Taoismeee" (释老志) dalam *Buku Negara Wei* (魏书), Chen Shou (陈寿) telah mencatatkan peristiwah pengajaran sutra Buddhisme kepada pelajar resmi kerajaan Dinasti Han Barat dalam tahun 1 s.m..

[92] Terdapat beberapa peristiwah yang tercatat dalam "Catatan Buddhisme dan Taoismeee" (释老志) bagi kitab *Catatan Tiga Negara* (三国志), menurut kesimpulan yang dibuat oleh Tang Yongtong (汤用彤) selepas membuat kajian yang terliti terhadap segala catatan sejarah mengenai peristiwah penyebaran Buddhisme ke China, beliau mengganggapkan peristiwah pengajaran sutra Buddhisme secara lisan terhadap pelajar resmi kerajaan Dinasti Han Barat sebagai satu peristiwah sejarah yang sah dan satu peristiwah terawal mengenai Buddhisme di China.

University of Malaya

Peristiwa ini dapat menjadi hanya selepas penaklukan dan pengulingan puak Hans yang menjajarkan daerah di kawasan barat luat China. Selepas itu, jalan laluan Jalan Sutera di antara China dengan Asia Tengah dan juga Asia Selatan, Asia Barat dan benua Europah hanya manjadi lancer. Dengan ini, hanya terdapat pendatang dan perdagang asing ke China memalui Jalan Sutera, Begitu juga bagi Buddhisme. Akan tetapi, Buddhisme hanya merupakan satu kepercayaan orang asing di China, ia dibawa dan disebarkan oleh perdagang-perdagang asing yang sebagai penganut Buddhisme, kerajaan Dinasti Han di China menerima Buddhisme, oleh sebab ia satu "agama orang asing (胡人佛教)", ia dibiarkan disebar di China, oleh sebab keperluan kaum-kaum orang asing yang bilangannya semakin miningkat di masyarakat China, ini adalah kerana kegiatan perdagangan kaum asing di China yang semakin meningkat juga di China. Dalam setakat ini, hanyalah golongan atasan dalam kerajaan, termasuk pengawai yang berpangkat tinggi dan juga golongan bangsawan, besempat menjalani aktiviti komunikasi dengan pendatang asing yang sebagai penganut Buddhisme ini, mereka menerima pengaruhan dan cara pengamalan kepercayaan daripada penganut Buddhisme asing, maka terbentuknya "Buddhisme bangsawan" yang memainkan corak wujudnya Buddhisme yang terawal sekali dalam golongan orang-orang Cina.

Pemikiran *Huang-Lao* amat popular dan menunjukkan pengarauhannya yang jelas sekali dalam budang politik dan juga budaya dalam zaman pemerintahan Dinasti Han, termasuknya Dinasti Han Barat dan juga Dinasti Han Timur. Dalam zaman Pra-Qin, terdapatnya pemikiran Taoisme dan pengamalan Fang Shi, perjuangan pengamalan Fang Shi ialah untuk mencapai hidup kekal akhirnya, aliran pengamalan kepercayaan ini mengabungkan ajaran purba yang dianggap sebagai ajaran Maharaja Huang Di dengan pemikiran Laozi, dan berkembang menjadi pemikiran *Huang-Lao* dalam Dinasti Han Barat, konsep daripada pemikiran *Huang-Lao* ini meresap kepada hampir segala bidang dalam masyarakat Dinasti Han Barat, asalkan ia dijadikan teras pemikiran dalam dasar

University of Malaya

pemerintahan zaman tersebut. Walaupun ia telah berundur daripada bidang polotik selepas zaman pemerintahan Maharaja Han Wu, pengaruhannya masih wujud buat tempoh yang panjang dalam zaman Dinasti Han, tamhahan pula, ia telah berkembang menjadi Taoisme *Huang-Lao* yang merupakan satu pengamalan terwaris daripada kepercayaan Fang Shi yang menjadikan hidup kekal sebagai tujuan pencapaiannya. Menurut catatan sejarah resmi dalam kedua-dua Dinasti Han Barat dan Dinasti Han Timur, Maharaja Han Wu dan Maharaja Han Huan tetap berhasrat untuk mencapai hidup kekal, dan sehingga hujung zaman pemerintahan Dinasti Han Timur, pemberontakan yang terbangkit atas nama kepercayaan agama Taoisme pula menggulingkan pemerintahan keluarga Liu (刘) dan menamatkan zaman Dinasti Han Timur dalam China. Dalam tempoh zaman tersebut, pengaruhan Taoisme *Huang-Lao* memang tidak dapat dinafikan, maka penyebaran Buddhisme di Dinasti Han Timur juga mengabungkan ciri-ciri khas di antara kedua-dua agama ini, supaya keparcayaan Buddhisme dapat memperkenalkan dan menperluaskan pengaruhannya dalam masyarakat China. Boleh dikatakan bahawa, Buddhisme yang dipercayai oleh orang-orang Cina dalam peringkat tersebut, lebih menunjukkan satu satu corak ibadat kepada patung Gautama Buddha bersama-sama dengan Huang-Lao, tujuan ibadat tersebut ialah untuk memperolehi kekal hidup, seperti mana yang ditegaskan dalam kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*. Corak kepercayaan sebegini, adalah satu ibadat terhadap Gautama Buddha menurut hasrat Taoisme *Huang-Lao,* tetapi bukan menurut teori ajaran Buddhisme tersendiri. Akan tetapi, menerusi ibadat bersama kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* ini, Buddhisme diperkenalkan kepada masyarakat orang-orang Cina. (Shigeo Kamata (鎌田茂雄), 1994, p. 123~129)

Sebaliknya, memalui pengajian terhadap *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, boleh didapati bahawa orang-orang Cina, khasnya mereka yang terpendidik telah mulai mengaji dan cuba memahami Buddhismea dan ajaran Buddha menerusi teori yang tertentu, mereka tidak memuaskan dengan kepercayaan dan ibadat terhadap

University of Malaya

Gautama Buddha, hanya dengan memberi ibadat dan berdoa supaya memenuhi hasrat hidup kekal. Dalam dokumen Mouzi ini, beliau mambuat perbezaan di antara pemikiran Taoisme dengan kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*, dan sikapnya ialah menerangkan ajaran Buddhisme menerusi konsep dan kitab *Laozi* secara falsafah, (Shao Zhangbin (邵张彬), 2016, p. 38~39) tetapi menolak sama sekali terhadap kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*. Bagi Mouzi, Buddhisme memang berbeza sama sekali dengan Taoisme *Huang-Lao*, ia bukan satu pangajaran yang mengejari kekal hidup, ajaran Gautama Buddha semestinya lebih mendalam dan berdekati dengan Tao, satu kebenaran muktamad bagi dunia sejagat ini. Sikap Mouzi ini, sesuai juga dianggapkan sebagai satu perjuangan yang membentukkan teras utama kepercayaan Buddhisme di masyarakat China, berbanding dengan hanya bergantung kepada kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* secara ibadat, tetapi menjauhi teori agama tersendiri sebelum itu.

Setakat zaman penghujungan pemerintahan Dinasti Han Timur, kumpulan pemberontak terbangkit atas nama agama Taoisme, (Liu Feng (刘锋), 1994, p. 120) (Fu Qinjia (傅勤家), 1989, pp. 56-57)[93] akhirnya menjejaskan kuasa pemerintahan kerajaan Dinasti Han Timur (Lin Jianming (林剑鸣), 1989, pp. 426-427). Pada asalnya, Taoisme Huang-Lao memang mempunyai pengaruhannya dalam golongan bangsawan, lalu juga berkembang menjadi satu kepercayaan rakyat awam dengan corak agama Taoisme asli. Oleh sebab agama Taoisme asli ini telah dipergunakan oleh pemerontak untuk menganisasikan pengikut-pengikutnya dan wahyu peri pula dijadikan alasan untuk menggulingkan pemerintak, maka ia dituduh sebagai satu kuasa pemerontak dari segi politik, mereka dijadikan kumpulan tersekat oleh kerajaan resmi buat satu tempoh yang agar panjang. Dengan latar belakang itu, Mouzi menunjukkan satu pendirian yang jelas

[93] Zhang Jiao (张角, ? - 184) yang mengasaskan misinya dengan berdasarkan kitab *Sutra Taiping* (太平经), secara umumnya dikenali sebagai Taoismeeee Taiping (太平道), ia merupakan satu gabungan di antara kepercayaan amalan tektik umum secara tradisi sebelumnya di masyarakat China dengan Taoismeeee Huang-Lao. Pandangan tersebut boleh merujuk kepada Liu Feng (刘锋), *Daojiao de Qiyuan yu Xingcheng (道教的起源与形成 / Asal-usul Taoisme serta kebangkitannya*), Wenjin Chubanshe, Taipei, 1994, P.120.

University of Malaya

supaya memperbezakan Buddhisme dengan agama Taoisme *Huang-Lao*, jika mempertimbangkan Buddhisme sebagai satu kepercayaan asing yang baru diperkenalkan kepada masyarakat China, maka adalah mudah sekali diperfahami, iaitu untuk mengurangkan halangan bagi penyebaran agama asing ini di kawasan yang baru ini. Kepercayaan agama Taoisme berkembang pesat setakat penghujungan Dinasti Han Timur sehingga zaman Dnasti Jin, tempoh tersebut juga terbangkitnya beberapa pemerontakan ketenteraan terhadap kerajaan Dinasti Han Timur atas nama agama. Justerus itu, sikap memperbezakan Buddhisme dengan agama Taoisme yang terlibat dalam kegiatan pemerontakan ketenteraan dan politik, adalah untuk melindungi perkembangan selanjutnya Buddhisme di masyarakat China, semoga ia tidak ditolak oleh pihak kerajaan dan menyekatkan penyebarannya. Boleh juga dikatakan bahawa, berbanding dengan corak penyebarannya dalam tergantung kepada kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* dalam peringkat yang awal sekali, dalam tempoh sejarah pemerontakan yang terlibatkan agama Taoisme asli, Buddhisme terpaksa supaya memperkenalkan teori agamanya dengan lebih mendalam, dan sebagai satu media untuk menyenangkan fahaman orang-orang Cina terhadap teori agamanya, penyebar-penyebar Buddhisme pada peringkat itu cuba mengabungkan falsafah Laozi dengan teori Buddhisme, tetapi menolakkan sama sekali dengan Taoisme *Huang-Lao*, asalkan Taoisme Huang-Lao telah menunjukkan corak perkembangannya supaya menjadi agama Taoisme dalam zaman yang selanjutnya, selainkan ia dianggap sebagai pihak kuasa pembangkang yang membangkitkan pemerontakan terhadap kerajaan. Latar belakang yang khusus itu, menyebabkan Buddhisme tidak lagi bergantung kepada kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*, tetapi terbangkit menjadi satu agama yang menyebarkan teori agamanya tersendiri, walaupun ia masih banyak menjadikan konsep falsafah Taoisme sebagai satu media pengantaran.

University of Malaya

Sebagai satu kesimpulan, dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* boleh dijadikan satu dokumen yang menunjukkan bagaimana corak perubahan perkembangannya. Dalam zaman pertengahan Dinasti Han Timur, di mana kepercayaan Buddhisme dianggap hanya saksama sekali dengan pengamalan Taoisme Huang-Lao, tujuannya adalah untuk memperolehi kekal hidup, dan Maharaja Han Huan merupakan pengamal yang terkenal sekali. Akan tetapi, dalam zaman Dinasti Jin, Buddhisme China tertumpul dalam perkembangan teori agamanya dengan corak yang selaras dengan falsafah *Xuan Xue* (玄学), ia lebih mementingkan perbincangan topik falsafah dan merupakan satu kegiatan yang popular dalam golongan intelek. Di antara dua corak perkembangan Buddhisme yang amat berbeza itu, *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini menunjukkan bagaimana Buddhisme menunjukkan perbezaannya dengan Taoisme *Huang-Lao*, dan juga menunjukkan kesaksamaannya dengan falsafah Laozi. Dengan ini, boleh dikatakan bahawa, dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini merupakan satu dokumen yang muncul dalam tempoh perubahan dalam tektik perkembangan dan penyebarannya di China (Hsiao Teng-fu (萧登福), 2002, p. 47). Dalam zaman Mouzi, Buddhisme tidak lagi dianggap sebagai satu kepercayaan yang sudi mengurniakan kekal hidup dan dijadikan ibadatnya dalam acara yang sama. Bolehlah dibuat kesimpulan juga, Mouzi cuba membentukkan kepercayaan Buddhisme yang bukan lagi tergantung kepada kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*, tetapi mempunyai teori agama yang tersendiri, ia ditegaskan sebagai satu agama yang berbeza sekali dengan Taoisme *Huang-Lao*, jikalau berbanding dengan zaman sebelumnya.

University of Malaya

BAB 4: "*ZHONGGUO*" : DIALOG DALAM *KARYA MOUZI UNTUK MENYELESAIKAN KEKELIRUAN* TENTANG KONSEP SEJAGAT ANTARA CHINA DAN INDIA

4.1 *Zhongguo* sebagai konsep pusat dunia China zaman purba

Seperti yang difahamkan, pada masa kini, perkataan "*Zhongguo* (中国)" sememangnya adalah satu panggilan negara, iaitu sebidang tanah yang terletak di sempadan yang telah ditetapkan, di mana terdapat juga sekelompok penghuni dan kerajaan dalam kawasan tanah tesebut. Selain itu, terdapat juga kerajaan pusat, bahagian diplomat dan kementerian pertahanan, iaitu sebagai satu negara entiti yang diketahui ramai dengan nama China hari ini. Inilah definisi *Zhongguo* yang difahami dan diterima oleh kebanyakan orang setakat ini. Akan tetapi, jika perkataan *Zhongguo* ditetapkan sebagai suatu simbol Negara atau nama negara, ia sebenarnya berkembang melalui suatu transformasi sejarah yang agak panjang untuk China. Sebelum *Zhongguo* diterima sebagai satu nama untuk sebuah Negara pada masa kini, ia sebenarnya merujuk kepada lingkungan kegiatan politik dan budaya penduduk nagara China pada zaman duhulu dalam skop yang tertentu, ini menyebabkan *Zhongguo* lebih membayangi konsep sejagat orang Cina dalam zaman purba. Perubahan konsep *Zhongguo* berkembang bersama sejarah China, sehingga menjadi suatu entiti negara moden selepas tahun 1911 setakat abad ke-20. Ia sebenarnya merupakan suatu perubahan panjang yang telah melepasi beribu-ribu tahun.

Konsep pusat geografi meliputi dua aspek, iaitu konsep pusat geografi semulajadi dan konsep pusat geografi kebudayaan. Konsep-konsep ini merupakan suatu pemikiran yang dibentuk daripada pengenalan diri sendiri, pengenalan alam semulajadi di mana ia

University of Malaya

bertapak serta dunia di skelilingnya. Dalam peringkat awal sejarah manusia, ia selalunya membawa perasaan mitos dan legenda juga emosi keagamaan yang mendalam. Sememangnya, ia mempunyai hubungan yang rapat dengan ilmu geografi manusia pada zaman itu. Konsep pengetahuan orang-orang Cina pada zaman purba tentang dunia di skelilingnya, sudah membentuk sebelum Dinasti Qin lagi, iaitu selewatnya sebelum tahun 221s.m.. Walaupun orang Cina dalam zaman tersebut tidak mengkaji atau menyiasatkan tentang dunia ini dengan sepenuhnya, tetapi mereka telah membentuk satu konsep yang mantaksir dan meliputi seluruh dunia ini, iaitu konsep yang desebutkan "*Tian xia*" (天下) atau mambawa maksud ruang dunia di bawah langit, berdasarkan pengalaman dan imaginasi budaya mereka diri sendiri. Berdasarkan konsep "*Tian xia* (天下)", pandangan dunia bagi orang-orang Cina pada zaman dahulu, merupakan satu struktur ruang yang melanjutkan keluasannya dari suatu pusat sehingga ke suatu pinggir. Taraf tamadun dan budaya bagi penduduk-penduduk adalah lebih tinggi, jika ia lebih berdekatan dengan kawasan pusat. Sebaliknya, taraf tamadun dan budaya bagi penduduk-penduduk adalah lebih rendah, jika ia terletak lebih jauh dari kawasan pusat tersebut. Selain itu, bagi konsep orang Cina purbanya, *Zhongguo* atau negara di pusat dunia ini pada zaman dahulu, sememangnya merupakan suatu kawasan yang membawa konsep tamadun di mana kawasan pusatnya adalah tertentu dan mempunyai garis sempadan yang lebih jelas, tetapi kawasan pinggir dan lebih jauh dari pusat konsep tamadun ini adalah kurang jelas, ia cuma satu konsep geografi yang tidak merujuk jelas kepada tempat tertentunya. Bagi konsep "*Tian Xia*" yang seluas sebegini dari segi sempadannya, tahap pengiktirafannya adalah berdasarkan nilai kebudayaan dan taraf ketamadunan, pembahagian sempadan negaranya tidak menitikberatkan pambahagian yang jelas atau sempurna. Ini bermaksud, jika sesebuah negara atau puak kaum yang lokasinya jauh dari pusat "*Tian Xia*" tetapi telah meniktirafkan dan mengakui ketaatan terhadap kuasa pemerintahan kerajaan pusat, meskipun dari segi kebudayaan, maka ia boleh dianggap atau diibaratkan sebagai negeri

University of Malaya

suruhan sebagai "*Fan Shu*" (藩属) bagi "*Hua-Xia*" (华夏)[94]， iaitu negeri suruhan yang ditakluki oleh maharaja pusat. Dalam kes ini, jika lokasi dan jurang perbezaan kebudayaan antara kerajaan pusat dengan kawasan tertentu itu semakin jauh dan besar, maka kawasan tersebut akan dianggap sebagai kawasan berasingan di pinggir kawasan pemerintahan maharaja pusat, maharaja tidak akan campur tangan dalam semua bidang pemerintahan dan masyarakat negeri tersebut, asalkan ia tidak mambangkitkan ancaman tentera terhadap kawasan pusat. Begitu juga dengan tahap penerimaan, lokasi yang semakin jauh dari kawasan pusat maharaja China, maka pengenalan kawasan tersebut terhadap maharaja pusat juga semakin rendah, pengamalan budaya juga juah berbeza dengan kebudayaan pusat.

Orang-orang Cina pada zaman purba membentukkan dan mengimani konsep "*Tian Xia*" tersendirian, prasangka yang subjektif ini wujud sejak berabab-abab yang lalu, ini adalah sebab sehingga Buddhisme menyerup sampai China selewatnya Dinasti Han, China tidak pernah dicabar oleh tamadun setaraf yang berlainan di kawasan skelilingnya. Walaupun China ditembusi oleh kaum dan budaya asing berterusan sepanjang sejarahnya, tetapi unsur-unsur budaya-budaya asing ini telah melesap atau bergaul dengan budaya Cina selepas kaum asing tersebut memerintahkan China. Dalam perkembangan sejarah China, budaya-budaya asing ini telah menjadi sebahagian daripada budaya Cina. Dengan selama ini, mungkinlah menyebabkan orang-orang Cina mempercayai bahawa kawasan kehidupan mereka merupahkan pusat di ruang dunia ini, mereka juga mempercayai bahawa budaya Cina yang berkembang dan terbentuk di kawasan pusat ini adalah taraf tamadun yang tertinggi dan dihormati sedunia, manakala bangsa-bangsa lain yang tinggal di kawasan skelilingnya semestinya dalam peringkat taraf tamadun yang lebih rendah, selain meneruskan hubungan sistem beraja dan ekonomi dengan pusat Maharaja Dinasti

[94] Konsep *Hua Xia* (华夏) merujuk kepada kawasan pusat di serantau kawasan jajahan China dalam zaman purba, ia sering terletak di sekitar Lembah Sungai Huangho.

University of Malaya

China, selain daripada itu, mereka tidak menitikberatkan kawasan terpencil yang terletak jauh dari kawasan pusat Negeri China. Sehinggalah Buddhisme bertapak di China dari India, Ia bukan sahaja merupakan penyampaian dan pertumbuhan oleh sesuatu agama, malah juga merupakan suatu proses perubahan dan penerimaan kebudayaan, di mana dalam proses perubahan dan penerimaan ini, ia telah melibatkan konsep sejagat kedua-dua bangsa dan budaya, konsep "*Zhonghuo* (中国)" juga diliputi dalam proses perubahan dan penerimaan ini.

Dalam budaya India, termasuklah Brahmanisme dan juga Buddhisme juga yang bertapak pada asas budaya yang sama, masing-masing mempunyai konsep *Zhongguo* yang sama tetapi merujuk kepada lokasi yang berlainan. Manakala di India, ia digelar "*Madhyade'sa*" yang membawa maksud yang hampir sama dengan *Zhongguo* dalam budaya Cina. Sememangnya, konsep "*Madhyade'sa*" dalam Buddhisme berasal daripada Brahmanisme. Konsep "*Madhyade'sa*" ini telah diubahsuaikan mengikut pendirian agama yang tersendiri bagi Buddhisme. Akan tetapi, konsep "*Madhyade'sa*" dalam Brahmanisme dan Buddhisme merujuk kepada lokasi yang berlainan di India, ini oleh sebab sejarah perkembangan dan pendirian kedua-dua agama amat berbeza, walaupun konsep tersebut yang berasal dari Brahmanisme diwarisi oleh Buddhisme, tetapi isi kandungan dan lokasinya telah mengalami perubahan, ini mencerminkan perkembangan konsep "*Madhyade'sa*" di India.

Konsep "*Madhyade'sa*" di budaya India ini amat berkaitan dengan sejarah Brahmanisme dan Buddhisme. Secara tidak langsungnya, ia juga telah menjelaskan konsep Sejagat bagi kedua-dua agama. Walaupun Buddhisme dan Brahmanisme dari India berada dan berkembang di satu pentas sejarah yang sama, tetapi konsep "*Madhyade'sa*" daripada kedua-dua agama ini adalah bertindah sesama sendiri dan juga berbeza daripada segi-segi tertentu. Buddhisme yang menyerup ke China bukan sahaja menyampaikan ajaran agama, tetapi juga membawa sesama konsep Sejagat yang

University of Malaya

mengandungi latar belakang budaya India yang mendalam, termasuklah konsep "*Madhyade'sa*" yang dianggap asas pandangan kepada dunia yang amat berlainan.

Dengan demikian, pada masa penerimaan ajaran Buddhisme dari India, maka penganut-penganut Buddhisme China juga menerimakan konsep sejagat yang terkandung dalam ajaran Buddhisme, termasuklah konsep "*Madhyade'sa*" yang diterjemah kepada Bahasa Cina dengan perkataan *Zhongguo* yang telah sedia ada di sejarah dan budaya Cina selamanya. Jika kita membandingkan *Zhongguo* yang bermakna "*Madhyade'sa*" dalam dokumen Buddhisme China dengan *Zhongguo* dalam maksud asalnya di China, kedua-dua konsep ini adalah berlainan dan tidak sama sekali. Semasa konsep sejagat tersebut menembusi China, ia telah mendatangkan tekanan dan memberi cabaran terhadap konsep sejagat yang sedia ada di China. Dalam proses pengendalian tentang perbezaan antara Buddhisme dengan konsep sejagat, terutamanya tentang konsep yang menggunakan perkataan Bahasa Cina yang sama, iaitu *Zhongguo* dalam penterjemahan kitab Buddhisme, ini telah mendatangkan cabaran terhadap khasnya dalam istilah dan konsep asli bagi *Zhongguo* di China.

Bab ini telah menegaskan dan mengambil contoh sikap yang dipersembahkan melalui *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Keliruan* untuk menyelaraskan kedua-dua konsep *Zhongguo* dari China dangan India yang dihadapi oleh penganut Buddhisme pada zaman dahulu. Setakat ini orang-orang Cina juga perlu menyesuaikan diri-sendiri untuk menghadapi cabaran tersebut.

4.2 Konsep "*Zhongguo*" China yang asal

Perkataan "*Zhongguo*" yang merujuk kepatu satu lokasi yang tertentu di China purba, sebenarnya berasal dari Dinasti Zhou Barat yang diasaskan oleh Maharaja Wu

University of Malaya

Dinasti Zhou (周武王, abad s.m. ke-11) (Hu Xiaoming (胡晓明), 1998, p. 1516)[95]. Dalam tahun 1963, suatu alat pengdanung arak purba yang dikenali sebagai *He Zun* (何尊) telah ditemui dan digali di kampung Jia (贾村) di daerah *Baoji* (宝鸡县) yang terletak di provinsi *Shan'xi* (陕西省), di mana tempat yang merupakan tapak sejarah Dinasti Zhou. *Zun* (尊) ialah sejenis bekas arak tembaga hijau yang digunakan luas dalam zaman Dinasti Zhou, ia merupakan alat arak bagi golongan bangsawan dalam zaman purba China. Di atas bekas arak tersebut, telah terukir dan masih dapat dibaca dengan 12 baris prasasti yang mempunyai 122 patah perkataan. Prasasti tersebut telah merekodkan bahawa setakat tahun ke-lima bagi zaman pemerintahan Maharaja Cheng Dinasti Zhou (周成王), iaitu pada tahun 1038 s.m., Maharaja Zhou Cheng sebagai maharaja Dinasti Zhou Barat yang ke-dua, telah membina empayarnya di *Cheng Zhou* (成周), atau lebih dikenali sebagai bandar Luoyang di daerah Provinsi Henan (河南省). Di samping itu, baginda juga mengambil kesempatan ini untuk memberi pengajaran terhadap puak-puak atau bangsa-bangsa keluaga bangsawannya, di antaranya, bekas arak *He Zun* (何尊) yang dimiliki oleh salah seorang bangsawan yang berpangkat di bawah pemerintahan baginda, namanya He, maka bekas arak tembaga ini dinamakan He Zun, di mana *Zun* (尊, yang ditulis sebagai 鐏 selepas Dinasti Han) bermakna bekas arak pada zaman purba China. Penulisan yang diukirkan di atas bekas tembaga tersebut mencatatkan pertitahan dan pengajaran Maharaja Cheng Dinasti Zhou (周成王) kepada bangsawan He ini, kandungannya melingkungi bagaimana ayahanda baginda, iaitu Maharaja Wu Dinasti Zhou (周武王, Maharaja Dinasti Zhou yang pertama) yang merupakan pengasas Dinasti Zhou ini, menumpaskan pemerintahan Maharaja Shang dari Dinasti Shang (商朝,

[95] Ini menurut penyelidik Yu Xingwu (于省吾) dalam attikelnya yang bertajuk "Shi *Zhongguo* (释中国, Penerangan terhadap konsep *Zhongguo*)", artikel terseebut terkandung dalam buku susunan Hu Xiaoming (胡晓明), Fu Jie (傅杰), *Shi Zhongguo . Jilid.3* (释中国•第三卷), Shanghai Wenyi Chubanshe, Shanghai, 1998, P.1516。

University of Malaya

1571s.m.-1046s.m.) melalui revolasi menentang pemerintahan penganasan. Dengan demikian, Dinasti Zhou pula menggantikan Dinasti Shang yang sebenarnya kuat dari segi ketenteraan, dan diiktirafkan sebagai pemimpin di antara puak-puak dan negara-negara di daerah Sungai Hwang Ho (黄河). Selepas mancapai kejayaan pemerontahan ketenteraan, Maharaja Zhou Wu telah menyampaikan doanya kepada Tuhan menerusi sembahyang, di mana beliau mengisytiharkan bahawa, "Setelah beta meninggal tetap di Zhong-guo ini, menakluki dan memimpin rakyat jelata di sini" (余其宅兹中或，自之乂民, di mana 国 atau dalam tulisan Bahasa Cina Traditionalnya dengan 國 yang membawa maksud kota, ia diukir sebagai 或 dengan kekurangan 口, tetapi ia mempunyai maksud yang sama dalam tulisan zaman purba China, iaitu kota bagi sesebuah negara) [96], di mana Zhongguo yang disebutkan dalam sembahyang Maharaja Zhou Wu bermaksud "kota raya di pusat sedunia ini". Berdasarkan penyelidikan yang dibuat oleh Yu Xingwu (于省吾), di sinilah perkataan tertentu *Zhongguo* yang merujuk kepada tempat atau kota tinggal Maharaja China digunakan buat kali pertama (Hu Xiaoming (胡晓明), 1998, p. 1516), ia merujuk kepada daerah sekitar Sungai Hwang Ho, iaitu kawasan pusat pembangunan budaya dan sejarah China. Dalam sejarah China, daerah ini telah melingkungi tiga dinasti yang terawal, iaitu Dinasti Xia (夏朝, 2070 s.m. - 1600 s.m.), Dinasti Shang dan Dinasti Zhou (周朝,1046s.m. - 256s.m.), dan diikuti oleh Dinasti Qin, Dinasti Han, Dinasti Tang dan juga Dinasti Song dengan berterusan. Dengan ini, daerah di sekitar Lembah Sungai

[96] Menurut katanya Xu Shen (许慎 58~147), seorang ahli etimologi dalam zaman Dinasti Han Timur dalam bukunya *Shuowen Jiezi* (说文解字), beliau menjelaskan istilah perkataan *Guo* (国) ini memang bermakna "negara, strukturnya terbentuk daripada 口 (bentuk ini membawa maksud sebagai garis batasan antara negara-negara), juga terbentuk daripada 或 (bentuk tersebut bermakna daerah jajahan dalam zaman purba) (邦也。从口，从或)". Megenai perkataan 或 (dibaca sebagai yù) yang dijumpa dalam catatan ukiran zaman purba, seorang intelek penyelidik etimologi yang berhidup dalam zaman Dinasti Qing (清朝) yang bernama Duan Yucai (段玉裁), telah memberikan pennerangan terhadap penjelasan asal Xu Shen (许慎) tersebut. Menurut katanya Duan Yucai, "perkataan 或 sama sekali dengan perkataan 邦, perkataan 或 dan 国 boleh saling digantikan antara satu sama lain dalam penggunaan (或、邦也。古或国同用)". Penerangan tersebut menegaskan bahawamenurut perkembangan etimologi bagi Bahasa Cina dalam zaman purba, 或 adalah satu bentuk yang wujud terlebih dahulu bagi perkataan 国, ia merupakan bentuk asalnya perketaan 国, maka adalah seseuai untuk memandangkan kedua-dua perkataan sebagai satu perkataan yang sama sekali. Dengan ini, perkataan 中或 dalam catatan ukir purba tersebut, bolehlah dibaca sebagai 中国, iaitu "*Zhongguo*" yang diketahui ramai hari ini.

University of Malaya

Hwang Ho merupakan daerah terutama bagi perkembangan tamadun dan budaya politik dan orang-orang Cina.

Di samping prasasti bekas arak *He Zun* (何尊) yang dijumpa dari bawah tanah tapak arkeologi sejarah purba China di Provinsi *Shan'xi* (陕西), terdapat juga buku purba yang diwarisi dari zaman purba sehingga sekarang yang bertajuk *Shang Shu* (尚书, *kitab Zaman Purba*), maksud tajuk bukunya ialah "buku dari zaman purba" (Zhang Wen-guo (张文国), Zhang Wen-qiang (张文强),, 2002, p. 45). Salah satu bab dalam buku tersebut yang bertajuk *Zi-cai* (梓才) pula mengataan bahawa, "Tuhan menganugerahkan rakyat-rakyat di *Zhongguo*, juga dengan tanah di daerah ini kepada Maharaja Zhou" (Gu Jiegang (顾颉刚), Liu Qiyu (刘起釪), 2005, p. 1424). Ini merupakan perkataan *Zhongguo* yang dijumpai dalam buku-buku purba sejarah China yang terawal pula, mengatakan bahawa kuasa meninggal dan pemerintahan Maharaja Zhou di *Zhongguo*, iaitu di kota pusat sedunia ini dianugerahkan oleh Tuhan. Dokumen *Zi-cai* (梓才) dalam buku *Shang-Shu* (尚书) ini, dipercayai sebagai satu teks yang diwarisi dari zaman pemerintahan Maharaja Cheng Dinasti Zhou (周成王), iaitu zaman bagi bekas arak *He Zun* (何尊) yang dijumpai di tapak arkeologi. Kedua-dua teks, iaitu buku warisan zaman purba dan bekas arak dari zaman pemerintahan Maharaja Cheng Dinasti Zhou (周成王), sama-sama sekali menggunakan perkataan *Zhongguo* yang merujuk kepada daerah pemerintah dan kediaman Maharaja Dinasti Zhou, maka ini boleh diterima sebagai tanda kemunculan konsep *Zhongguo* sebagai pusat daerah pemerintahan Maharaja China bagi China.

"*Zhi Cai* (梓材)" ialah catatan nasihat daripada Zhou Gong terhadap Maharaja Cheng Dinasti Zhou (周成王). "*Xian Wang* (先王)" atau ayahandanya di sini merujuk kepada Maharaja Wu Dinasti Zhou (周武王), di mana baginda ialah pengasas Dinasti Zhou (周朝, 1046s.m. - 256s.m.) sebenarnya. Dalam prasasti "*He Zun* (何尊)", Maharaja

University of Malaya

Cheng Dinasti Zhou (周成王) berkata bahawa ayahandanya, Maharaja Wu (周武王) telah menyebutkan mengenai *Zhongguo* semasa penyembahannya, juga konsep geografi Zhongguo tersebut juga dijumpai dalam dokumen purba "*Zhi Cai* (梓材)", di mana "*Zhi Cai* (梓材)" merupakan salah satu dokumen yang disusun dalam kitab *Shang-Shu* (尚书). Dokumen tersebut ialah catatan ucapan *Zhou Gong* yang merupakan adinda Maharaja Wu Dinasti Zhou (周武王), maharaja yang mengasaskan Dinasti Zhou (周朝, 1046s.m.-256s.m.) sebennarnya. Zhou Gong membantu Maharaja Cheng Dinasti Zhou selepas mangkatnya Maharaja Wu, dan dokumen "*Zhi Cai* (梓材)" merupakan catatan ucapan nasihat terhadap Maharaja Cheng Dinasti Zhou (周成王) oleh Zhou Kong, di mana beliau mengata bahawa, "Tuhan menganugerahkan rakyat-rakyat di Zhongguo, juga dengan tanah di daerah ini kepada Maharaja Dinasti Zhou" (Gu Jiegang (顾颉刚), Liu Qiyu (刘起釪), 2005, p. 1424). Dengan mengabungkan catatan sejarah warisan dan juga peninggalan budaya yang dijumpa secara akeologi dalam abad ke-20, maka bolehlah diketahui bahawa, konsep *Zhongguo* sebagai satu lokasi geografi yang merujuk kepada kawasan jajahan Maharaja Dinasti, telah menjadi satu konsep yang kukuh dalam zaman takat awal Dinasti Zhou Barat.

Perkataan *Zhongguo* dalam perbendaharaan kata Bahasa Cina adalah perkataan yang mirip kepada struktur, sebelum konsep itu wujud, sepatutnya perkataan "*Guo*"(国) yang membawa makna asal dengan kota atau bandar raya memang wujud terlebih dahulu. Menurut tokoh intelek bahasa Dinasti Han yang bernama Xu Shen (许慎 58-147), dalam karyanya yang bertajuk *Shuowen Jiezhi* (说文解字, *Penerangan terhadap Aksara*), beliau telah menerangkan definisi perkataan "*Guo*" (国/國) sebagai "negeri (邦), dikomposisi dengan 口 dan 或" (*邦也，从口从或*). Dalam Dinasti Qing (清, 1644 - 1911), intelek bahasa yang bernama Duan Yucai (段玉裁, 1735-1815) telah memberi

University of Malaya

penjelasan yang lebih mendalam terhadap definisi yang dibuat oleh Xu Shen, beliau mebincangkan penjelasan antara *Guo* (国) dengan Bang (邦) oleh karyaan Xu Shen seperti berikut :

> *Bang* (邦) dan *Guo* (国) sebagai satu penjelasan antara satu sama lain, cuma satu penjelasan ringkasan sahaja. Menurut Kitab Konfusianisme yang bertajuk *Zhouli* (周礼, maksudnya Sistem pemerintahan Dinasti Zhou), satu wilayah memiliki tanah jajahan yang luas digelarkan *Bang* (邦), wilayah memiliki tanah jajahan yang lebih sempit digelarkan *Guo* (国), dan juga kota raya bagi sesuatu wilayah yang luas (iaitu *Bang* 邦) juga dikenali sebagai *Guo* (国), ini merupakan satu penjelasan dengan lebih teliti. (Xu Shen (许慎), Duan Yucai (段玉裁), 2007, p. 489)

Menurut penjelasan Duan Yucai (段玉裁), walaupun Xu Shen (许慎) menjelaskan *Bang* (邦) dan *Guo* (国) antara satu sama lain, walaupun kedua-dua perkataan ini mempunyai maksud yang hampir sama, tetapi linkungan mereka ada sedikit berbeza, iaitu *Guo* (国) merupakan wilayah kecil, dan *Bang* (邦) memang satu wilayah yang besar. Selain daripada ini, *Guo* (国) juga membawa maksud sebagai satu kota raya bagi suatu wilayah yang besar. Akan tetapi, penerangan sebegitu merupakan satu penerangan daripada segi pandangan orang Dinasti Han, iaitu ketika zaman Xu Shen (许慎) yang menulis buku pertama untuk menerangkan tulisan Bahasa Cina, dan ini juga memenuhi keadaan sebenar setakat zaman Chun Qiu, iaitu zaman sebelum Dinasti Qin (秦) dan Dinasti Han (汉). Akan tetapi, makna asas bagi *Guo* (国), sebenarnya adalah bermaksud satu bandaraya yang dibina dan dilingkungi oleh tembok di skelilingnya. Dalam kitab *Kao Gong Ji* (考工记), iaitu karya kraftangan yang terawal di Negeri China sebelum Dinasti Qin, telah merekodkan ayat berikut:

University of Malaya

> Artisan yang membina *Guo* (国), pelebaran bersegi empat di skelilingnya sepanjang 9 meter (bagi ukuran purba China), terdapat 3 pintu kota di setiap tembok kota di segi empat itu. (Guan Zengjian (关增建), Konrad Herrmann, 2014, p. 35)

Menurut catatan ini, terdapat satu kawasan bandaraya yang berbentuk segi empat, di setiap bahagian segiempat bandaraya tersebut terdapat 3 pintu yang besar, iaitu kawasan bandaraya tersebut mempunyai jumlah sebanyak dua belas pintu di skeliling temboknya. Ini juga bermaksud bahawa makna asal perkataan *Guo* (国) semasa karyaan buku *Koa Gong Ji* (考工记) ialah bandaraya, tetapi bukan negeri yang lebih sering diterima dan digunakan selepas Dinasti Han. Dengan ini, selepas karyaan *Koa Gong Ji* (考工记) yang dipercayakan pada zaman pertengahan Dinasti Zhou Timur, makna parkataan Guo (国) telah mengalami perkembangan. Yang asalnya, makna perkataan *Guo* (国) merujuk kepada kawasan jajahan politik yang termasukkan kawasan yang diduduki oleh Maharaja Dinasti Zhou, dan juga kota-kota bagi negeri jajahan di bawah pemerintahan Dinasti Zhou. Dalam setiap negeri yang mempunyai pemerintah tersendiri, hanya kotaraya yang merupakan tempat tinggal pemerintah tertinggi sesuatu negeri ini, akan dikenali sebagai *Guo* (国), daerah jajahan yang di luar kota tersebut, tidak akan dianggap sebagai *Guo* (国), kota tersebut merupakan pusat pentadbiran dan tempat kediaman golongan bangsawan dari ahli-ahli kerajaan bagi negeri tersebut. Dengan ini, boleh dikatakan bahawa makna perkataan *Guo* (国) yang asal merukjuk kepada kotaraya ataupun ibunegeri bagi sesebuah negeri atau wilayah (Fu Linxiang (傅林祥), 2014, p. 20)[97]. Selepas itu, pengertian perkataan *Guo* telah meluaskan liputannya, bukan sahaja bandaraya yang bertembok

[97] Menurut Fu Linxiang (傅林祥), "*Guo* (国) iaitu bandar, yang mengatakan 'dalam *Guo*' iaitu dalam bandar." Merujuk Fu Linxiang (傅林祥), *Jiaoliu yu Jiaotong* (交流与交通), Zhonghua Shuju, Hong Kong, 2014, P.20.

University of Malaya

tinggi dengan segiempat di skelilingnya digelar sebagai *Guo*, segala tanah jajahan dibawah pemerintahan Maharaja atau Raja-raja yang bertapak di sesebuah bandaraya pula, juga dikenali sebagai satu *Guo* (国). Dengan demikian, tidak kira bandar yang dimiliki oleh Maharaja Zhou atau bandar yang dimiliki oleh raja-raja yang dikurniakan oleh Maharaja Zhou, semua telah diterima oleh orang awam sebagai *Guo* (国). Tanah-tanah jajahan bersempadan yang dimiliki oleh golongan bangsawan atau menteri-menteri, berselerak di serantau Sungai Hwang Ho, kesemua negeri-negeri tersebut ini digelarkan *Guo*. Konsep *Guo* digunakan untuk merujuk kepada negeri-negeri tersebut, asalkan negeri-negeri tersebut mempunyai kotaraya-kotaraya yang merupakan empat kediaman golongan bangsawan dan dijadikan tapak kerajaan masing-masing. Dengan lama-kelamaan, *Guo* (国) sebagai kotaraya asalnya, telah diperluaskan maknanya, ia boleh meliputi tanah jajahan di bawah pemerintahan bandaraya yang diduduki Maharaja dan juga raja-raja.

Oleh yang demikian, secara asalnya, *Guo* atau kotaraya yang diduduki Maharaja Dinasti Zhou diiktiraf dan dikenali sebagai *Zhongguo*, oleh sebab di antara kota-kota yang diduduki golongan bangsawan Dinasti Zhou, ia rmerupakan kota yang mempunyai kedudukan yang khas. Dengan ini, *Guo* daripada Maharaja Dinasti Zhou telah menjadi pusat pemerintahan politik, konsep *Zhongguo* yang merujuk kepada kota Maharaja Zhou telah wujud secara tidak langsung. Selepas maksud *Guo* diperluaskan kemudiannya, ia merujuk juga kepada tanah jajahan yang dimiliki oleh Maharaja Dinasti Zhou. Dengan ini, di samping bandar diraja Dinasti Zhou, tanah jajahan yang diliputi dalam kuasa pemerintahan Maharaja Zhou juga dikenali sebagai satu *Guo*, iaitu makna *Guo* bukan lagi sebagai satu kota raya atau bandar diraja, tetapi satu negeri. Di antara negara-negara yang berselerak serantau Sungai Hwang Ho, negeri yang dimiliki oleh Maharaja Dinasti Zhou pula dikenali sebagai *Zhongguo*, maksudnya negara di pusat negeri-negeri serantau

University of Malaya

Lembah Sungai Hwang Ho, asalkan dalam kognitif orang zaman tersebut, tempat itu merupakan pusat sedunia ini. Beginilah keunculan konsep *Zhongguo*.

Mengenai asal-usul Zhongguo, terdapat ramai penyelidik-penyelidik atau pakar-pakar telah mengemukakan pendapat atau pendirian yang berlainan. Prasasti "*He Zun*" (何尊) yang diterangkan sebelum ini, boleh membuktikan bahawa konsep *Zhongguo* dengan merujuk kepada lokasi yang tertentu, ia selewatnya telah wujud semasa zaman Maharaja Zhou Cheng bagi Dinasti Zhou. Walaupun kandungan prasasti tersebut merupakan ucapan Maharaja Zhou Cheng untuk memperingati ayahandanya yang telah berjaya menumpaskan Dinasti Shang samasa upacara penyembahan Tuhan dilangsungkan,atau ia juga dianggap sebagai kewujudan konsep Zhongguo semasa zaman Maharaja Zhou Wu. Akan tetapi, terdapat juga segelintir penyelidik yang berpendapat bahawa, konsep sebegini mungkin telah wujud pada zaman Dinasti Shang yang wujud lebih awal lagi. Ini seperti yang dikatakan oleh salah seorang pakar penyelidik zaman Dinasti Shang dan juga seorang pakar sains tulang belikat yang terkenal yang bernama Hu Houxuan (胡厚宣, 1911 - 1995), beliau ialah seorang penyelidik yang menegaskan tuntutan tersebut. Dalam karya tersebut, Hu Houxuan telah cuba membuktikan bahawa konsep *Zhongguo* memang telah wujud terlebih dahulu pada zaman Dinasti Shang. Dalam karyaannya yang bertajuk "Karya terhadap Konsep Wu Fang (Lima Arah) bagi Dinasti Shang dan asalnya nama *Zhongguo* (论殷代五方观念及"中国"称谓之起)", Hu Houxuan sebagai seorang pakar sains tulang belikat, telah menegaskan pendirian tersebut. Menurut kejumpaan beliau dalam tulisan ukir dalam tulang belikat, adalah didapati perkataan "*Zhong Shang Guo* (中商国)" dalam kejumpaan arkeologi bagi Dinasti Shang. Oleh sebab itu, Hu Houxuan menegaskan bahawa "*Zhong Shang Guo* (中商国)" mengemukakan bahawa konsep tersebut menerangkan bahawa Negara Shang (商国) yang merupakan negara yang menjadi Maharaja dalam zaman tersebut, telah dianggap

University of Malaya

sebagai satu negara yang manjadi pusat (中) antara negara-negara dalam zaman itu, maka konsep "*zhong*" (中) telah wujud pada zaman Dinasti Shang, iaitu lebih awal daripada Dinasti Zhou. Bagi Hu Houxuan, semestinya wujudnya konsep "*Zhong Shang Guo* (中商国)" terlebih dahulu, kemudian ia berkembang kepada konsep *Zhongguo* yang tidak merujuk sepesifik kepada Negara Shang, tetapi sutu-satu negara yang dianggap sebagai pusat kuasa politik dan pengaruhan kebudayaan bagi kawasan tesebut (Hu Houxuan (胡厚宣), 2002, pp. 277-281).

Akan tetapi, penyelidik Li Dong Jun (李冬君) telah mengemukakan pendapatnya berdasarkan kata-kata Hu Houxuan tersebut:

> Beliau (Hu Houxuan) telah mengabaikan satu perkara, iaitu walaupun Dinasti Shang mempunyai kesedaran yang menganggap negara sendiri sebagai pusat di serantau, tetapi konsep *Zhongguo* masih belum dibentuk, ini adalah kerana prototaip *Zhongguo* adalah berkaitan dengan perbandaran, tetapi bagi Dinasti Shang, bandaraya asyik berubah tempat sepanjang zaman dinasti itu. Oleh yang demikian, kesedaran pusat bagi Dinasti Shang susah untuk meningkat sehingga membentukkan konsep *Zhongguo* yang seperti ertinya dalam zaman kebelakangan. (Li Dongjun (李冬君), 2014)

Petikan bagi Li Dongjun (李冬君) tersebut mengakui bahawa konsep *Zhong Shang Guo* (中商国) telah wujud pada zaman Dinasti Shang terlebih dahulu, tetapi beliau tidak menyetujui dengan konsep *Zhong Shang Guo* (中商国) ini sama dengan konsep *Zhongguo* yang terbentuk kemudiannya, disebabkan *Zhongguo* yang dibentuk selepas itu mempunyai hubungan yang erat dengan bentuknya bandar-bandar yang mempunyai tembuk perlindungan tinggi dan wilayah yang tetap. Walau bagaimanapun, Dinasti Shang kerap mengalami kepindahan bandaraya, ini memang satu hakikat dalam sepanjang

University of Malaya

sejarah dinasti itu (An Jiesheng (安介生), 2014, pp. 35-39)[98]. Dengan hakikat sebegini, semestinya tidak ada syarat yang cukupnya untuk membentuk suatu konsep *Zhongguo* yang kuat dan stabil, dengan berdasarkan bandarayanya yang tidak tetap dalam sepanjang sejarahnya.

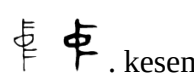
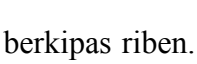
Akan tetapi, perkataan *Zhong* (中) dalam *Zhongguo*, nampaknya adalah berkait hubung dengan Dinasti Shang pula. Perkataan *Zhong* (中) dalam aksara Cina, dalam karya *Shuo wen Jie Zhi* (说文解字), ia diterangkan sebagai "*Zhong* (中), bermaksud dalam, berkomposisi daripada □ dan │, ia bermakna penebusan antara atas dengan bawah (中，内也，从口│，下上通也)." Berhubung dengan ini, dalam karya oleh Duan Yucai (段玉裁), beliau telah menjelaskan seperti berikut:

> Penebusan antara atas dengan bawah (中，内也，从口│，下上通也) ini bembawa maksud bahawa, bentuk *Zhong* (中) yang berdiri tegak di tengahnya, adakala berPanduan dari bawah ke atas, adakala berpanduan dari atas ke bawah, akhiri kesemuanya dipdanu dari atas atau bawah ke ketengahannya. (Xu Shen (许慎), Duan Yucai (段玉裁), 2007, p. 33b)

[98] Menurut catatan kitab sejarah Shi Ji (史记), sebelum Dinasti Shang diasaskan oleh Maharaja Shang Tang (商汤), "daripada Qi (契, Qi merupakan neenk-moyang puak Shang yang terawal sekali dalam catatan sejarah) sehingga ke zaman pimpinan Shang Tang mengalami lapan kali penghijrahan, Shang Tang mulai menduduki kawasan Hao (毫)" Selepas merontak dan menggulingkan pemerintahan Dinasti Xia sebelumnya, Shang Tang bertakhta sebagai maharaja pertama bagi Dinasti Shang, ibukota yang terpenting dalam zaman pemerintahanya ialah Kota Hao. Sejak Shang Tang mengistiharkan Kota Hao sebagai ibukota bagi Dinasti Shang, sehingga zaman pemerintahan Maharaja Pan Geng (盘庚) bagi Dinasti Shang, mereka pernah lagi menghijrah dan menukarkan ibukota pemerintahannya sebanyak lima kali pula. Peristiwah sejarah yang paling penting semenjak zaman pemerintahan Maharaja Pan Geng, ialah membuatkeputusan supaya menukarkan ibukota ke Yindu (殷都). Peristiwah tersebut telah tercatat dalam dokumen "Pan Geng" yang merupakan salah satu dokumen purba yang disusun dalam Kitab *Shang Shu* (尚书), ia merupakan satu catatan ceramah Maharaja Pan Geng terhadap orang-orang di bawah pimpinannya untuk menjelaskan bagaimana keputusan tersebut dibuat, dan alasannya untuk menghijrah ke tempat baru. Yang dikenali sebagai Yindu (殷都) sebagai ibukota baru bagi Dinasti Shang oleh Pan Geng ini, sebenarnya ialah tempat di mana banyak Cina Oracle (甲骨文) dijumpai dan digalikan, ia dibuktikan sebagai satu bahan peninggalan bagi Dinasti Shang, tempatnya terletak di Kampung Xiaotun (小屯村) bagi bandar Anyang (安阳) dalam Provinsi Henan (河南). Yang lebih teliti, boleh merujukkan buku An Jiesheng (安介生), *Minzu Da Qianxi* (民族大迁徙), Zhonghua Shuju, Hong Kong, 2014, P.35-39.

University of Malaya

Penerangan Duan Yucai (段玉裁) dalam *Shu Wen Jie Zi* (说文解字) ini, sememangnya berdasarkan maksud perkataan *Zhong* (中) dalam aksara Cina pada zaman Dinasti Han, dan perkataan *Zhong* (中) ini dikelaskan sebagai satu perkataan yang merujuk kepada sesuatu perkara (Zhi Shi, 指事) dalam enam jenis cara digunakan dalam perciptaan aksara Cina (Liu Shu, 六书), ini merupakan pengetahuan mengenai aksara Cina bagi orang-orang Cina selepas zaman Dinasti Han. Walau bagaimanapun, menurut penyelidik terhadap aksara Cina purba sebelum Dinasti Han seperti Yu Xing-wu (于省吾, 1896-1984), berdasarkan pengertian kepada aksara Cina pada zaman Dinasti Shang dan Dinasti Zhou (周朝, 1046s.m.-256s.m.), iaitu aksara Cina yang dikenali sebagai Oracle (甲骨文), sejenis aksara Cina yang diukir diatas kulit keras kura-kura dan tulang binatang-binatang pada zaman Dinasti Shang, dan juga Jin-Wen (金文), sejenis lagi aksara Cina yang dicatat di atas alat-alat gangsa pada Dinasti Zhou, bentuk bahagian komposi yang berdiri tegak di tengahnya aksara Cina *Zhong* (中) ini, memang mempunyai beberapa riben yang kelihatan berkibar-kibar, arah ribennya berkibar ke kiri ataupun ke kanan, tidak mempunyai bentuk yang stabil pada masa itu. Ini merupakankan corak bentuk penulisan Bahasa Cina pada zaman purba yang lebih pictogram yang dijumpai dalam aksara Cina Oracle (甲骨文) dan Jin-Wen (金文). Dengan sebegitu, Yu Xing-wu (于省吾) berpendapat seperti berikut:

> Aksara Zhong (中), Oracle dalam zaman Dinasti Shang (商) berbentuk , Jin-Wen (金文) dalam zaman Dinasti Shang pula berbentuk , dan Jin-Wen (金文) dalam Dinasti Zhou (周) berbentuk  atau  . kesemua corak bentuk aksara sebegini meniru kepada bendera yang berkipas riben. ……jika terdapat kes ketat bagi Maharaja Dinasti Shang, sering

University of Malaya

mendirikan tiang bendera untuk menghimpunkan pahlawan-pahlawan (士) dan orang-orang ramai (众) dibawah pemerintahannya (Nota asalnya: pahlawan-pahlawan 士 merupakan golongan bangsawan yang menjadi pahlawan bagi dinasti, dan orang-orang ramai 众 merupakan orang-orang awam yang bukan hamba), dengan ini Maharaja akan menurunkan arahan baginda supaya mereka berjuang untuknya. (Hu Xiaoming (胡晓明), 1998, p. 1519)

Ini bermaksud bahawa, "*Zhong*" (中) mempunyai peranan pendanaarasan disebabkan ia adalah tiang bendera Maharaja yang berdiri tegak di tempat kediaman Baginda, iaitu kotaraya bagi Dinasti Shang. Jika bendera di atas tiang bendera bergerak atau berayun, menteri-menteri yang tinggal di merata-rata tempat di bawah pemerintahan Maharaja, mereka akan ternampak tiang bendera yang didirikan oleh maharaja di kotaraya Dinasti, dengan demikian, menteri-menteri ini akan menerima maklumat yang maharaja telah membuat panggilan supaya semua orang berhimpun di kotaraya untuk sesuatu perkara yang penting.

Bentuk asal aksara "*Zhong*" (中), adalah suatu tiang yang tinggi, ia berdiri tegak dan terdapat satu bendera yang mempunyai bulu yang panjang. Di atas dataran Sungai Hwang Ho, tiang ini merupakan suatu tanda yang jelas, Maharaja Dinasti Shang juga menggunakan cara ini untuk menyampaikan perintahnya dan menghimpunkan para menteri-menteri baginda. Oleh yang demikian, bentuk aksara "*Zhong*" (中) merupakan bendera Maharaja pada asalnya, dan ini berkait rapat dengan kuasa tertinggi di daerah Sungai Hwang Ho sejak dari zaman Dinasti Shang. Aksara "*Zhong*" (中) dalam "*Zhong Shang Guo*" (中商国, iaitu Negeri Shang yang terduduk di pusat tanah serata dibawah pemerintahan Maharaja Shang) , juga boleh didefinisikan sebagai sebagai "*Shang Guo*" (商国, Negeri Shang) yang menegakkan bendera maharaja (中). Ini adalah berkaitan

University of Malaya

dengan konsep negara pada zaman itu. Walaupun Maharaja Dinasti Shang ialah pemerintah yang berpangkat tertinggi di daerah Sungai Hwang Ho, tetapi baginda tidak memeritah kesemua tanah serata di rantau ini. Tanah jajahan langsung oleh Maharaja Dinasti Shang hanya merupakan salah satu kawasan di antara puak-puak di sekitar Sungai Hwang Ho. Walau bagaimanapun, pada zaman itu, hanya Negeri Shang yang berkebolehan untuk menegakkan bendera yang mendanakan kuasa politik teragong, iaitu "*Zhong*" (中) yang melambangkan kuasa dan perintah Maharaja bagi Dinasti Shang. Oleh yang demikian, ia dipanggil "*Zhong Shang Guo* (中商国)".

Setakat zaman Danasti Shang, kita masih tidak dapat menjumpai sebarang dokumen-dokumen yang berkaitan dengan konsep *Zhongguo*, dan dengan kemunculan konsep "*Zhong Shang Guo* (中商国)" pada Dinasti Shang,ia boleh dianggapkan sebagai satu prototaip bagi konsep *Zhongguo* yang wujud pada zaman Dinasti Zhou kemudiannya. Menurut pandangan Hu Houxuan (胡厚宣), konsep *Zhongguo* boleh dianggap telah muncul dengan memadamkan perkataan "*Shang*" dalam "*Zhong Shang Guo* (中商国)", iaitu konsep sebegini menganggapkan negeri Shang yang diduduki oleh Maharaja Dinasti Shang sebagai pusat bagi rantau dibawah kuasa pimpinan Maharaja Dinasti Shang.

Walau bagaimanapun, kedua-dua perkataan ini mengandungi konsep yang sama atau berbeza, sebilangan penyelidik-penyelidik mungkin mampunyai pendirian dan pandangan yang berlainan. Tetapi jikalau kita mengkaji dari sudut persamaannya, kedua-dua perkataan ini mempunyai kandungan yang mempunyai unsur-unsur politik. Sebenarnya, kedua-dua perkataan ini merujuk kepada negeri pimpinan yang berpangkat tertinggi atau tempat yang didiami oleh Maharaja Dinasti di rantau Sungai Hwang Ho ini. Dengan kata lain, konsep "*Zhong Shang Guo* (中商国)" dalam zaman Dinasti Shang atau konsep Zhongguo bagi Dinasti Zhou kemudiannya, kedua-dua perkataan ini mempunyai kandungan yang sama, iaitu merujuk kepada negeri yang diperintah seterusnya oleh

University of Malaya

Maharaja dinasti, berbanding dengan negeri-negeri pemerintahan menteri-menteri dan golongan bangsawan Dinasti Shang ataupun Dinasti Zhou juga, ia menjadi tanda pusat politik pada zamannya.

Pada zaman Dinasti Shang, Maharaja Shang menjadikan Negeri Shang baginda sebagai "*Zhong Shang Guo* (中商国)", iaitu satu negara yang mempunyai kedudukan yang perdana di antara negara-negara serantau Lembah Sungai Hwang Ho[99]. Selaginya, sehingga takat awal zaman Dinasti Zhou Barat, mereka telah mempunyai pernyataan tentang konsep *Zhongguo*. Tidak kira "*Zhong Shang Guo*" atau Zhongguo, kedua-dua konsep berkaitan rapat dengan tempat kediaman Maharaja yang mempunyai kuasa tertinggi bagi satu dinasti. Sebab-sebab tempat kediaman maharaja dianggap sebagai "*Zhong*" (中, iaitu kedudukan di pertengahan), adalah berasal dari konsep "*Fan*g" (方) atau daerah tempatan yang relative dengan pemritahan maharaja.

Pernyataan tentang lima tempatan (五方) telah wujud. Sejak zaman purba dalam sejarah China, berdasarkan prasasti tulang belikat pada zaman Shang, penyelidik Hu Houxuan telah menyatakan bahawa konsep lima tempatan ini termasuk arah timur, barat, selatan, utara dan tengah pada zaman Shang, ini adalah jelas sama sekali. Di bawah konsep sebegini, Negeri Shang yang dikuasai seterusnya oleh Maharaja Dinasti Shang, telah dianggap sebagai satu negara yang memunyai kedudukan yang perdana dan memimpinkan nagara-negara serantau ini, ia dipanggil sebagai "*Zhong Shang*" (中商),

[99] Walaupun perkataan "*Zhongguo* dijumpai pertama sekali dalam catatan tulisan ukir bekas arak *He Zun* (何尊), dan bekas arak ini nyatanya wujud sezaman pemerintahan Maharaja Cheng Dinasti Zhou (周成王), iaitu maharaja kedua bagi Dinasti Zhou, tetapi yang dikatakan sebagai konsep *Zhongguo* (中或/国) ini, adalah berkaitan dengan ayat-ayat doa daripada Maharaja Wu Dinasti Zhou (周武王), iaitu ayahandanya, maka sesuai juga kalau mengatakan bahawa, konsep *Zhongguo* (中或/国) ini telah muncul dalam zaman pemerintahan Maharaja Wu Dinasti Zhou, dan ia telah terwaris oleh anaknya Maharaja Cheng Dinasti Zhou (周成王). Sebaliknya, kalau menurut isi kandung bagi doanya Maharaja Wu Dinasti Zhou kepada Tuhan, setelah menewas dan menggulingkan pemerintahan Dinasti Shang di rantau Lembah Sungai Huangho, baginda mengistiharkan diri-sendirinya telah menduduki kawasan "*Zhongguo*", ini bermakna sebelumnya, kawasan jajahan puak orang-orang Zhou (周人) tidak diistiharkan sebagai "*Zhongguo*", ini wujud hanya selepas keruntuhan Dinasti Shang dan Maharaja Wu Dinasti Zhou diistiharkan sebagai maharaja bagi rantau Lembah Sungai Huangho ini. Kalau begitu, sememangnya konsep yang merujuk kepada kawasan jajahan sebenar maharaja sebagai "*Zhongguo*" ini, telah pun wujud sebelum Dinasti Zhou, iaitu Dinasti Shang yang merupakan asalnya konsep "*Zhongguo*" yang merujuk kepada kawasan jajahan sebenarnya maharaja. Dalam mana-mananya, kalau berdasarkan catatan tulisan ukir di atas bekas arak He Zun yang terjumpa sesara akeologi, dan bekas arak tersebut dipercayai sebagai satu penemuan arkeologi bagi zaman pemerintahan Maharaja Cheng Dinasti Zho), maka konsep "*Zhongguo*" telah wujud selewatnya dalam zaman tersebut.

University of Malaya

manakala negara-negara lain yang dipimpin dan ditakhta oleh Maharaja, dianggap sebagai "*Fang-guo*" (方国, maksudnya negeri-negeri tempatan) yang berselerak di skeliling Negeri Shang dan Maharaja Dinasti Shang. Konsep ini digunakan oleh Maharaja Dinasti Shang yang menjalankan pemerintahannya di kedudukan pertengahan di rantau Lembah Sungai Hwang Ho, jika berbanding dengan negara-negara tempatan yang terletak sekitarnya. Dengan ini, bagi satu Dinasti yang terjadi sebagai satu gabungan negara-negara di serantau Lembah Sungai Hwang Ho, negeri Maharaja Dinasti Shang disanjung tinggi sebagai negeri yang berkedudukan "*Zhong*" (中), dan negeri-negeri yang dipimpin oleh maharaja maka dinamakan "*Fang*" sebagai tempatan, kalau berbanding dengan negeri Maharaja, iaitu Negeri Shang. (Hu Houxuan (胡厚宣), 2002, pp. 277-281) Dengan konsep sebegitu, kedudukan di pertengahan, iaitu "*Zhong*" (中) memang mempunyai kedudukan yang terpenting, ia merupakan satu kedudukan bagi tanda pemimpin dan kuasa tertinggi dalam zaman tersebut. Ini membawa makna bahawa, "*Zhong*" merupakan satu kedudukan bagi pemimpin atau Maharaja Dinasti Shang, negara yang mempunyai kedudukan perdana akan dianggap sebagai negara "*Zhong*", dan negara-negara yang dibawah pimpinan Maharaja dianggap sebagai "*Fang*", ini merupakan konsep politik yang terawal bagi "*Zhong*".

Berkenaan dengan konsep *Zhongguo*, terdapat satu pernyataan daripada orang Cina pada zaman purba bahawa: tempat kediaman maharaja diistiharkan sebagai "*Zhong*" atau lokasi pertengahan, oleh itu ia dipanggil *Zhongguo*, asalkan makna asal bagi "*Guo*" atau negeri sekarang merujuk kepada kota yang berdinding tinggi empat segi di skelilingnya. Tetapi ini adalah kognitif orang Dinasti Han terhadap definasi *Zhongguo*, dan ini juga merupakan peringkat sejarah yang Buddhisme mula meresapi ke China berturut-turutnya. Sebelum Dinasti Qin dan Dinasti Han, konsep *Zhongguo* adalah berkaitan dengan bandar kediaman maharaja bagi tiga dinasti sebelumnya, iaitu Dinasti Zhou (周朝, 1046 s.m. - 256s.m.), Dinasti Shang dan Dinasti Xia. Dalam sepanjang masa

University of Malaya

sejarah Dinasti Xia, Dinasti Shang dan Dinasti Zhou, pemindahan kotaraya yang merupakan kediaman maharaja, adalah kerap berlaku, terutama sekali setakat Dinasti Shang sehingga Dinasti Zhou, daerah atau lokasi kotaraya yang didiami oleh maharaja, telah mengalami pemindahan serantau Lembah Sungai Hwang Ho, lokasi yang diliputinya adalah amat berbeza dan luasnya. Pada peringkat lewatnhya, kotaraya Dinasti Shang ditetapkan di Provinsi Henan (河南省), iaitu di pertengahan sepanjang Sungai Hwang Ho. Manakala kotaraya Dinasti Zhou Barat terletak di Shan'xi (陕西) , iaitu lebih di barat Lembah Sungai Hwang Ho, dan hanya berpindah ke daerah Luoyang di Provinsi Henan samasa Dinasti Zhou Timur. Walau bagaimanapun, lokasi yang diduduki maharaja ini dianggap sebagai *Zhongguo*, tidak kira ia terletak di Provinsi Henan atau Shan'xi pula. Dengan jelas sekali, pada peringkat sebelum Qin Danasti, *Zhongguo* bukan merupakan kepada satu lokasi geografi yang tetap, tetapi ia merupakan suatu tanda yang mempunyai unsur-unsur politik. *Zhongguo* sebagai satu lokasi kuasa politik, ia akan berpindah selaras dengan tempat kediaman maharaja di sepanjang Lembah Sungai Hwang Ho. Dengan konsep sebegini, *Zhongguo* akan berada di mana-mana tempat, asalkan ia diduduki oleh maharaja, maka ia akan diistiharkan dari segi politik.

Seperti yang dibincangkan terlebih dahulu, konsep *Zhongguo* mengandungi unsur politik, iaitu setakat zaman purba, orang Cina menganggapkan *Zhongguo* berdasarkan tempat kediaman maharaja di kawasan Lembah Sungai Hwang Ho. Selain itu, dari segi pandangan orang Cina pada zaman purba, kalau berbanding dengan kawasan yang bukan diperintahkan seterus oleh kuasa politik dan maharaja *Zhongguo*, *Zhongguo* yang termasuk kawasan dan negeri-negeri yang mengelilingi *Zhongguo* ini, semestinya merupakan kawasa yang mempunyai taraf budaya yang lebih cemerlang, Ini adalah transformasi konsep *Zhongguo* daripada kandungan politik ke kandungan kebudayaan. Walau bagaimanapun, sebelum suatu pengiktirafan yang tetap dibentuk dan diterima oleh orang Dinasti Han terhadap konsep *Zhongguo*, iaitu sebelum tempat kediaman maharaja

University of Malaya

dianggapkan tempat yang mempunyai tahap kebudayaan yang tinggi, konsep *Zhongguo* dalam Neheri China mempunyai beberapa kandungan yang berbeza dari segi konsep:

Pertama sekali, *Zhongguo* merujuk kepada ibukota bagi Dinasti, iaitu kotaraya di mana dijadikan tempat kediaman maharaja. Ini adalah sepertimana yang dicatatkan dalam *Shi Jing* (诗经), sebuah buku puisi klasikal yang awal sekali dalam sejarah sastera China, Menurut puisi *Ming-lao* (民劳) yang terkandung dalam *Da-ya* (大雅) di buku *Shi-jing* (诗经), terdapat ayat puisi seperti berikut:

> Melindungi rakyat awam di *Zhongguo*, supaya mengamankan negeri-negeri di skeliling empat arah (四方),…… Melindungi rakyat awam di Jing-shi (京师, maksudnya kotaraya bagi dinasti), supaya mengamankan negeri-negeri di skeliling empat arah (四国). (Cheng Jun Ying (程俊英), Jiang Jian Yuan (將见元), 2012, pp. 637-639)

Dalam ayat puisi tersebut, *Zhongguo* dan *Jing-shi* (京师) digunakan sebagai sepasang perkataan seerti, iaitu merujuk kepada ibukota atau kotaraya yang didiami oleh maharaja bagi sesebuah dinasti, dengan jelasnya, bagi penyajak puisi itu, makna perkataan *Zhongguo* ini mempunyai konsep yang sama dengan *Jing-shi* (京师), dan perkataan *Jing-shi* masih membawa maksud ibukota dalam Bahasa Cina sehingga hari ini.

Pada zaman Dinasti Han Barat, terdapat suatu karyaan anotasi yang menjelaskan dengan lebih mendalam terhadap puisi tersebut. Kitab klasikal warisan Konfusianisme yang bertajuk *Shi Jing Mao Zhuan* (诗经毛传), telah menerangkan bahawa *Zhongguo* dan *Jing Shi* adalah membawa erti yang sama dalam puisi ini. Anotasinya terhadap perkataan dalam ayat puisi tersebut seperti berikut:

University of Malaya

Zhongguo, ertinya *Jing-shi*. *Si-fang*, ertinya *Zhu-xia* (诸夏). (Shisanjing Zhushu Zhengli Weiyuanhui (十三经注疏整理委员会), Mao Shi Zhengyi (毛诗正义), 1999, p. 1138)[100]

Zhongguo dan "*Jing Shi*" (京师) atau ibu negara ialah tempat di mana pemerintah berpangkat tertinggi, iaitu maharaja yang berada dan juga merupakan tempat di mana suatu perintah dinasti dikeluarkan. Maksud ibu negera bagi orang-orang Cina pada zaman kemudiannya, adalah berasal daripada konsep *Zhongguo* yang aslinya.

Ke-dua, *Zhongguo* merujuk kepada ibu negara, tetapi tidak semestinya membawa makna ibu negara bagi dinasti yang didiami oleh maharaja, tetapi juga ibu negara bagi negara-negara di serantau Lembah Sungai Hwang Ho. Dalam kitab sejarah purba Cina dan juga kitab klasikal Konfusianisme yang dikenali *Chun Qiu* (春秋), merupakan satu buku yang mencatatkan sejarah Negeri Lu (鲁国). Negeri Lu (鲁国) merupakan salah satu negara yang dikurniakan oleh Maharaja Dinasti Zhou Wu (周武王) setakat kemunculan Dinasti Zhou Barat, dan negear itu masih wujud sehingga zaman Dinasti Zhou Timur yang dikenali sebagai zaman Chun Qiu dalam sejarah China[101]. Sebenarnya, *Kitab Chun Qiu* (春秋) ialah satu rekod mengenai sejarah Negeri Lu, dan bukan buku sejarah yang mencatatkan segala mengenai Dinasti Chou Barat. Dalam salah satu buku anotasi terhadap *Kitab Chun Qiu* yang dikenali sebagai *Hikayat Chun Qiu Guliang* (春秋谷梁传)[102], pernah menggunakan konsep *Zhongguo* seperti berikut:

[100] *Shi Jing Mao Zhuan* (诗经毛传). Sifang (四方) membawa maksud empat arah, iaitu negeri-negeri diperintah oleh maharaja dinasti yang berselerak di Lembah Huangho, mereka juga dikenali sebagai *Zhuxia* (诸夏), dan *Xia* (夏) merupakan sejenis kognitif orang-orang Cina pada zaman purba sebelum Qin Dinasti, asalkan Dinasti Xia (夏朝, 2070s.m.-1600s.m.) diwaris dan diyakin dalam sejarah Cina sebagai Dinasti yang pertama.

[101] Sebenarnya, Zaman Chun Qiu dalam sejarah purba China diistiharkan oleh sebab kitab sejarah yang bertajuk *Chun Qiu* (春秋), tahun permulaan dan tamat zaman itu berdasarkan zaman yang dicatat oleh kitab sejarah *Chun Qiu*. Ia merupakan satu kitab sejarah bagi Negeri Lu (鲁国), dan Negeri Lu merupakan satu negara yang mempunyai rekod sejarah yang lengkap secara warisannya.

[102] Terdapat tiga buku anotasi yang berkaitan dengan Kitab Chun Qiu, iaitu *Hikayat Chun Qiu Zuo* (春秋左传), *Hikayat Chun Qiu Guliang* (春秋谷梁传) dan *Hikayat Chun Qiu Gongyang* (春秋公羊传), dan Zuo, Guliang dan Gongyang dalam tajuk ketiga-tiga buku itu ialah nama keluarga kepada pengarang atau perwaris pertama buku-buku tersebut. Mereka dikenali sebagai *Tiga Hikayat terhadap Kitab Chun Qiu* (春秋三传) dalam intelek purba China.

University of Malaya

> Raja Lu tidak dapat mediami *Zhongguo*, tetapi tinggal di Negeri Jin. (Shisanjing Zhushu Zhengli Weiyuanhui (十三经注疏整理委员会), Chun Qiu Gu Liang Zhuan Zhushu (春秋穀梁传注疏), 1999, p. 310)[103]

Dalam ayat yang tercatat itu, *Zhongguo* semestinya merujuk kepada ibukota Negeri Lu (鲁国), tetapi bukan ibu negara kepada Dinasti Zhou Timur, asalkan Kitab Chun Qiu ini satu catatan kepada sejarah Negeri Lu secara resminya. Peristiwa yang dicatat dan dianotasi oleh *Hikayat Chun Qiu Guliang* (春秋谷梁传) terhadap *Kitab Chun Qiu* (春秋) ialah, Raja Lu Zhao (鲁昭公) sebagai raja sebenar Negeri Lu (鲁国), tetapi talah diguling dan digantikan oleh menteri berkuasanya yang dikenali sebagai Keluarga Ji-sun (季孙氏). Oleh sebab itu, Raja Lu Zhao (鲁昭公) dipaksa meninggalkan ibukota Negeri Lu, dan meninggal sebagai tetamu di Negeri Jin (晋国), satu negara persaudaraannya. Jadi, dengan sedemikian, konsep dan perkataan *Zhongguo* boleh juga merujuk kepada ibukota sesatu negara di Lembah Sungai Hwang Ho, asalkan negara itu terletak di rantau kuasa politik Dinasti Zhou.

Selepas itu, salah satu anotasi kepada *Hikayat Chun Qiu Guliang* (春秋谷梁传) yang dikarangkan oleh Intelek Fan Ning (范宁, 339 - 401) dalam Dinasti Jin Timur kemudiannya yang bertajuk *Penggabungan Anotasi terhadap Hikayat Chun Qiu Guliang* (春秋谷梁传集解), juga menanotasikan ayat dalam *Hikayat Chun Qiu Guliang* (春秋谷梁传) tersebut seperti berikut:

[103] *Hikayat Chun Qiu Guliang* (春秋谷梁传) Raja Lu Zhao tahun ke-30 (昭公三十年). Negeri Jin (晋国) merupakan salah satu negara persaudaraan kepada Negeri Lu (鲁国), dan kedua-dua negara dikurniakan oleh Maharaja Dinasti Zhou Wu (周武王) setakat kemunculan Dinasti ini.

University of Malaya

Zhongguo, seerti dengan *Guo Zhong* (国中, maksudnya dalam ibukota).
(Shisanjing Zhushu Zhengli Weiyuanhui (十三经注疏整理委员会), 1999, p. 310)

Ini bermaksud, setakat zaman purba China, bukan sahaja bagi maharaja dinasti, tetapi juga negara-negara yang dikurniakan dan di bawah kuasa pimpinan politik baginda, juga membinakan dinding yang tinggi di sekitar kota-kota yang didiami raja-raja dan golongan bangsawan negara-negara itu. Dinding tinggi dibina untuk memisahkan orang yang memerintah dan orang yang diperintah di atas tanah jajahan negara tersebut. Dinding ini dijadikan sebagai sempadan, kawasan dikelilingi oleh dinding tinggi dikenali sebagai *Guo* (国), maksudnya satu kotaraya. Maka *Guo Zhong* (国中) atau kawasan dalam ibukota merujuk kepada kawasan bandar di dalam dinding tinggi, manakala kawasan di luar dinding tinggi dianggap sebagai *Jiao* (郊) atau kawasan desa. "*Guo*" (国) adalah tempat yang dihuni oleh para menteri dan golongan bangsawan yang skeluarga dan bersaudara dengan Raja. Ini bersamaan dengan konsep *Guo* (国) yang merujuk kepada ibukota pada zaman ini, penduduk yang tinggal di dalam ibukota dikenali sebagai *Guo-ren* (国人) atau orang kota, iaitu penduduk yang tinggal di dalam bandar diraja. Konsep ini telah wujud sejak awal zaman Dinasti Zhou Barat, walaupun pada takat awalnya, *Zhongguo* hanya merujuk kepada bandar diraja maharaja Dinasti Zhou, bandar-bandar yang ditinggal oleh raja-raja negara lain hanya dianggap sebagai *Guo* (国) dan bukan *Zhongguo*. Akan tetapi, sehingga zaman Dinasti Zhou Timur yang dikenali sebagai zaman Chun Qiu, pengaruh kuasa politik Maharaja Dinasti Zhou semakin lemah dan kurang, manakala kuasa-kuasa negara-negara serantaunya semakin bertambah kuat, perintah dari Maharaja Dinasti Zhou tidak lagi disanjungi dan dipatuhi oleh negara-negara dan raja-raja serantau Lembah Sungai Hwang Ho, sebaliknya, walaupun Negeri Zhou (周国) merupakan negara Maharaja, tetapi kuasa tenteranya adalah lebih lemah kalau berbanding dengan negara-negara utama di serantau ini. Maka, sebagai lambang

University of Malaya

politik dalam zaman Dinasti Zhou Timur, Negeri Zhou dan Maharaja Dinasti Zhou tidak mampu melindungi negara-nagara serantau Lembah Sungai Hwang Ho dari segi politik dan ketenteraan, tetapi perlu menerima pertolongan dan perlindungan dari negara serantau yang lebih kuat dari segi ekonomi dan ketenteraan sebaliknya.

Dengan situasi ini, negara-negara serantau Lembah Sungai Hwang Ho tidak lagi hanya memainkan negara perlindungan di bawah keagongan Dinasti Zhou, tetapi mamdanangkan negera sendiri sebagai satu negara yang merdeka dari segi politik, dan bermula untuk menjadikan bandar diraja mereka sebagai *Zhongguo*, yang sebelum itu *Zhongguo* hanya merujuk kepada bandar diraja Maharaja Dinasti Zhou, iaitu ibukota bagi Negeri Zhou sahaja. Petikan daripada buku *Hikayat Chun Qiu Guliang* (春秋谷梁传) adalah salah satu contoh yang mendanakan perkembangan konsep *Zhongguo* dari zaman Dinasti Zhou Barat sehingga zaman Dinasti Zhou Timur. Dengan demikian, konsep *Zhongguo* makin berkembang dari bandar diraja Maharaja Dinasti Zhou kepada bandar diraja negara serantau Lembah Sungai Hwang Ho.

Yang ke-tiga, Zhongguo bermaksud Wangji (王畿) atau tanah jajahan diraja Maharaja Dinasti Zhou, ini meliputi tanah yang agar luas di sekitar bandar diraja Negeri Zhou (周国). Menurut *Zhou Li* (周礼), satu buku yang diwarisi dari zaman sebelum Dinasti Qin dan mancatatkan sistem pentadbiran dan adat-istiadat bagi zaman Dinasti Zhou, terdapat catatan seperti berikut:

> Jika terdapat sesiapa yang melanggarkan undang-undang, akan dikurung dalam penjara dan dituduh menjalankan kerja kuat, Manakala mengumumkan kesalahannya kepada awam dengan mancatatkan di papan dan mangantung di badannya supaya memalukannya. Kalau boleh mengakui dan membetulkan kessalahannya, maka boleh dibiarkan balik ke *Zhongguo*.[104]

[104] *Zhou Li*, *Da Si Kou* (周礼•大司寇). *Da Si Kou* (大司寇) ialah menteri yang bertugas sebagai pengawas undang-undang negara dan hukuman jenayah semasa Dinasti Zhou.

University of Malaya

Dalam petikan di atas, satu tokoh anotasi kitab-kitab purba pada Dinasti Han Timur yang bernama Zheng Xuan (郑玄, 127 - 200) pernah menjelaskannya seperti berikut:

> Boleh dibiarkan kembalik ke *Zhongguo*, bererti dibiarkan mendiami kembali ke desa kampung asalnya. (Li Xueqin (李学勤), 1999, p. 905)

Dengan definasi sedemikian, *Zhongguo* merujuk kepada desa kampung, dan ini hanya boleh merujuk ke desa kampung yang berhampiri dan berkeliling di bandar diraja ibu neara Negara Zhou yang didiami Maharaja Dinasti Zhou yang dikenali sebagai *Zhongguo*, iaitu tanah jajahan di skeliling bandar diraja Dinasti Zhou (1046s.m. - 256s.m.) sebenarnya.

Berdasarkan contoh ini, selewat sehingga zaman Chun Qiu, kawasan diskeliling bandar diraja negeri-negeri lain yang bukan Negeri Zhou di mana didiami oleh Maharaja Dinasti Zhou, juga dikenali sebagai *Zhongguo*. Dengan sebegini, maka konsep *Zhongguo* telah berkembang dan juga boleh digunakan untuk merujuk kepada tanah jajahan di skeliling bandar diraja negeri-negeri Lembah Sungai Hwang Ho, *Zhongguo* tidak lagi dihadkan kepada bandar diraja Negeri Zhou dan tanah jajahan di skelilingnya, tetapi talah dipeluaskan kepada semua tanah jajahan diskeliling bandar diraja di kawasan kawasan Lembah Sungai Hwang Ho.

Yang ke-empat, Zhongguo adalah kawasan yang diperintah terus oleh Maharaja Dinasti, iaitu negara persendirian yang dimiliki oleh Maharaja Dinasti Shang ataupun Dinasti Zhou. Ini adalah seperti mana yang dicatatkan dalam puisi yang diwaris daripada zaman purba dalam kitab *Shi Jing* (诗经). Menurut puisi *Dang* (荡) yang terkandung dalam *Da-ya* (大雅) di buku *Shi-jing*, terdapat ayat puisi seperti berikut:

University of Malaya

> Maharaja Wen Dinasti Zhou (周文王) mengerang panjang, Baginda mengerang terhadap kemerosotan Dinasti Shang, mereka mengamalkan pemerintahan ganas di *Zhongguo*, dan menganggap orang yang kekurangan moral sebagai orang yang memperolehan. (Cheng Jun Ying (程俊英), Jiang Jian Yuan (將见元), 2012, pp. 637-639)

Isi kandungan puisi ini menggunakan pandangan Maharaja Wen Dinasti Zhou (周文王), iaitu ayahanda Maharaja Wu Dinasti Zhou, seorang pemimpin yang merontak untuk mengulingkan Maharaja Dinasti Shang dan baginda merupakan pengasas yang sebenar bagi Dinasti Zhou, untuk menyampaikan akibatnya keruntuhan Dinasti Shang yang sebenarnya masih kuat dari segi ketenteraan. Walau bagaimanapun Maharaja Wen Dinasti Zhou (周文王) bukan pengasas dinasti yang sebenarnya, tetapi baginda amat disanjung tinggi setakat kemunculan dan juga dalam sepanjang sejarah Dinasti Zhou, begini juga dalam aliran fikiran Konfusianisme. Perkataan *Zhongguo* yang disebut dalam puisi ini, adalah tanah yang dijajah terus oleh Maharaja Zhou, keluasan liputannya termasuk bandar diraja Negeri Zhou (周国) dan juga tanah jajahannya dalam sempadan kuasa politik Negeri Zhou sebagai nagara kemilikan Maharaja Zhou. Dengan jelasnya, konsep tersebut merujuk kepada seluruh tanah yang dimiliki oleh Negeri Zhou. Dengan konsep sebegini, seluruh Negeri Zhou, termasuk bandar diraja dan juga tanah jajahannya, juga dianggap sebagai *Zhongguo*. Dengan jelasnya, *Zhongguo* ini adalah lebih besar daripada konsep yang diterangkan sebelum ini.

Yang ke-lima, ia merujuk kepada semua negeri-negeri di Lembah Sungai Hwang Ho, iaitu negeri-negeri yang di bawah kuasa pimpinan Maharaja Zhou (周天子). Dengan konsep terlebih dahulu, tanah jajahan Negeri Zhou yang diperintah terus oleh Maharaja Zhou, atau keseluruhan tanah jajahan dalam sempadan Negeri Zhou boleh dianggap sebagai *Zhongguo*. Negara-negara lain yang berselerak di Lembah Sungai Hwang Ho, di mana Maharaja Dinasti Zhou merupakan pemimpin serantaunya, juga telah menggunakan

University of Malaya

konsep sebegini untuk menyebutkan rantau ini. Disebabkan Negara-negara rantau ini juga mengamalkan sistem politik dan kebudayaan yang sesama dengan Negeri Zhou dalam hal-hal politik dan kubudayaan, mereka juga patuh kepada kewibawaaan Maharaja Dinasti Zhou. Dengan berbanding dengan kawasan yang jauh dari Lembah Sungai Hwang Ho, di mana kuasa politik dan kepimpinan Maharaja Dinasti Zhou tidak mempunyai pengaruhan yang seterusnya, negara-negara serantau Lembah Sungai Hwang Ho juga menganggap diri-sendiri sebagai *Zhongguo*, iaitu kawasan yang tertakluk dalam kuasa politik dan keamalan budaya Dinasti Zhou. Ini adalah sebab, negara-negara di serantau ini bukan sahaja mengiktirafkan kuasa politik dan kepimpinan Maharaja Dinasti Zhou pada takat awal, tetapi juga mengamalkan budaya yang setaraf dengan Negeri Zhou, di mana merupakan tampat kediaman Maharaja Dinasti Zhou. Hubungan negara-negara serantau ini dengan Negeri Zhou adalah macam dengan hubungan pihak atasan dengan pihak bawahan dari segi politik, tetapi merupakan satu kawasan budaya yang sama antara satu sama lain. Oleh yang demikian, konsep *Zhongguo* yang asalnya diguna oleh Maharaja Dinasti Zhou di Negeri Zhou, juga merabak dan digunakan untuk merujuk kepada seluruh kawasan atau daerah yang secara tanda budayanya di bawah kuasa politik dan pimpinan Mahaaraja Zhou. Dengan kata lain, *Zhongguo* ini merujuk kepada keseluruhan Lembah Sungai Hwang Ho sebagai rantau budaya Dinasti Zhou.

Menirut *Hikayat Chun Qiu Zuo* (春秋左传), satu karyaan anotasi kepada kitab *Chun Qiu* (春秋) yang dikarya oleh Zuo Qiuming (左丘明). Terdapat satu catatan sejarah pada zaman Chun Qiu seperti berikut:

> Tenteraan di *Zhongguo* kurang bersorak, maka kaum barbarian menyerang dan mengancam kehidupan di kawasan *Zhongguo*, tetapi tidak ada orang yang mampu menyelesaikan masalah ini, ini oleh sebab kekurangan pemimpin yang berkebolehan di *Zhongguo*. (Yang Bojun (杨伯峻), 1981, p. 832)

University of Malaya

Dengan jelasnya, perkataan *Zhongguo* yang digunakan seperti di atas, keliputannya termasuklah Negeri Zhou yang dimiliki maharaja Dinasti Zhou dan juga negara-negara serantau Lembah Sungai Hwang Ho semasa Dinasti Zhou. Ia telah merangkumi bahawa kesemua negara seraantau Lembah Sungai Hwang Ho yang mengamalkan sistem budaya dan politik Dinasti Zhou ini, boleh dilingkungi oleh konsep *Zhongguo*. Sebagai contoh yang lain, Kitab *Lun-yu* (论语) yang merupakan satu kitab klasikal yang mencatatkan dialog antara Konfusianisme dengan pelajar-palajar dan pengikutnya, juga mempunyai satu sebutan dari Konfusianisme yang terkemal dalam sejarah kebudayaan China:

> Katanya Konfusianisme: Kaum-kaum Barbarian (夷狄) yang mempunyai Raja dan masyarakat yang bermoral, tidak seperti *Zhu-xia* (诸夏) yang tidak mengamalkan sistem politik dan moral masyarat yang merosot. (Qian Mu (钱穆), 2011, p. 62)

Ini merupakan satu kerasaan sedih terhadap kemerosotan sistem politik dan masyarakat Dinasti Zhou selepas Dinasti Zhou Barat, ini oleh sebab pemberontakan dan kerampasan kuasa politik dalam sesebuah negara di rantau Lembah Sungai Hwang Ho sering berlaku pada zaman kehidupan Konfusianisme, dan dari segi pandangan Konfusianisme, ini memang satu kelakuan yang melanggar kepada sistem politik dan moral yang lama diamalkan sejak kemunculan Dinasti Zhou awal lagi. Perkataan *Zhu-xia* (诸夏) yang digunakan dalam ayat tersebut, sering difahami sebagai rantau Lembah Sungai Hwang Ho, iaitu kawasan pengaruhan kuasa politik dan budaya Maharaja Dinasti Zhou. Menurut He yan (何晏, 190 - 249) yang hidup semasa zaman Jin Timur, beliau menganotasikan perkataan Zhu-xia dalam ayat di atas seperti berikut:

> *Zhu-xia*, iaitu *Zhongguo*. (He Yan (何晏), Huangfu Kan (皇甫侃), 1937, p. 30)

University of Malaya

Ini bermakna mengikut pengertian He Yan terhadap perkataan *Zhu-xia* (诸夏) dalam ayat tersebut, maknanya seerti dengan Zhongguo, dan perkataan *Zhongguo* yang seerti dengan *Zhu-xia* (诸夏) semestinya merujuk kepada negara-negara serantau di Lembah Sungai Hwang Ho, ini sebab perkataan *Zhu-xia* (诸夏) bukan sahaja satu negara, tetapi sekumpulan negara. Dalam perkataan *Zhu-xia* (诸夏), *Xia* (夏) ialah nama dinasti sebelum Dinasti Shang dalam sejarah purba China, dan ia merupakan dinasti yang mempunyai kewarisan maharaja dari ayah ke anak berturu-turutan yang pertama di Lembah Sungai Hwang Ho, maka ia dianggap sebagai satu tanda kebudayaan selepas keruntuhannya, negara-negara yang berselerak di Lembah Sungai Hwang Ho yang mengamalkan sistem politik dan budaya yang sama di serantau, dianggap sebagai puak-puak dan negara-negara *Xia* (夏). Selainnya, *Zhu* (诸) dalam Bahasa Cina merujuk kepada bilangan yang banyak, jika hanya terdapat satu negara atau puak kaum, perkataan *Zhu* (诸) tidak akan digunakan. Dengan sebegini, *Zhu-xia* (诸夏) ialah negara serantau di Lembah Sungai Hwang Ho, termasuk Negara Zhou dan negara-negara yang dipimpin oleh Maharaja Dinasti Zhou juga. Jika *Zhu-xia* (诸夏) dianggap sebagai perkataan yang seerti dengan *Zhongguo*, maka *Zhongguo* bukan hanya Negeri Zhou (周国) atau bandar diraja Negeri Zhou, tetapi termasuk negara-negara serantaunya. Dengan kata lain, selewatnya sehinggga zaman Konfusianisme, iaitu zaman Chun Qiu yang juga dikenali sebagai zaman Dinasti Zhou Timur, perkataan *Zhongguo* ini telah dihunakan juga dengan merujuk kepada kawasan keliputan kuasa politik Maharaja Dinasti Zhou, termasuk Negeri Zhou dan juga negara-negara serantau di Lembah Sungai Hwang Ho.

Yang ke-enam, ia merujuk kepada negara-negara yang terletak di daerah yang mengamalkan kebudayaan yang setahap dengan kawasan kuasa pengaruhan politik Maharaja Dinasti Zhou. Bagi negara-negara *Zhu Xia* (诸夏) yang dibincangkan sebelum

University of Malaya

ini yang merujuk kapada daerah kuasa politik Maharaja Dinasti Zhou di Lembah Sungai Hwang Ho, ia dikenali sebagai *Zhongguo* oleh kerana tahap kebudayaan adalah lebih tinggi, jika berbanding dengan kawasan di luar Lembah Sungai Hwang Ho. Walau bagaimanapun, nagara-nagara yang bukan *Zhongguo* di kawasan yang lebih jauh dari Lembah Sungai Hwang Ho, khasnya negara-negara yang terletak di Lembah Sungai Yang-tze (长久流域), juga dipengaruhi dan menerima budaya dan sistem politik Dinasti Zhou lama-kelamaannya, dan ini juga mambawa kesan kepada perkembangan konsep *Zhongguo*.

Selaras dengan pengaruh budaya Dinasti Zhou ke daerah bukan *Zhongguo* sebelumnya, negara-negara di rantau Lembah Sungai Yang-tze yang lebih dekatan dengan *Zhu Xia* (诸夏), adalah lebih mirip dengan kawasan *Zhongguo* dari segi kebudayaan dan sistem politik, dan telah juga dikenali sebagai daerah *Zhongguo* juga. Setakat Dinasti Song Selatan (南宋, 1127 - 1279), seorang intelek yang bernama Hong Mai (洪迈, 1123 - 1202) memaparkan pendapatnya dalam karyaannya bertajuk *Rongzhai Suibi* (容斋随笔). Dalam buku tersebut, beliau mebincangkan konsep geografi mengenai zaman Dinasti Zhou dan mempunyai pamdangan bahawa, dalam zaman setakat Chun Qiu yang merupakan zaman awal Dinasti Zhou Timur, "cuma negara-negara seperti Jin (晋), Wei (魏), Qi (齐), Lu (鲁), Song (宋), Zheng (郑), Chen (陈), Xu (许) digolongkan dalam konsep Zhongguo" (Hong Mai (洪迈), 1978, p. 64)[105], negara-negara yang disebut di atas ini, kesemuanya terletak di rantau pertengahan dan hilir Sungai Hwang Ho (黄河),

[105] Menurut kenyataan Hong Mai (洪迈) dalam bukunya yang bertajuk *Rongzhai Suibi* (容斋随笔) yang mengatakan mengenai "Jajahan tanah "*Zhongguo*" semasa Dinasti Zhou", "Semasa Dinasti Zhou Timur, tanah jajahan "*Zhongguo*" adalah sempit sekali, kalau mengajikan dengan konsep geografi kini, maka Wu (吳, Provinsi Jiangsu), Yue (越, Provinsi Zhejiang), Chu (楚, Provinsi Hubei), Shu (蜀, Provinsi Sichuan), Min (闽, Provinsi Fujian) masih dianggap sebagai Barbarian Selatan (蛮). Huainan (淮南) dijajahi Qun Shu (群舒, juga barbarian dalam zaman tersebut), Kawasan Negara Qin (秦, Provinsi Shan'xi) diduduki puak Rong (戎, barbarian di barat laut China pada zaman tesebut). ……, Kawasan yang diistiharkan sebagai "*Zhongguo*", hanyalah meliputi kawasan Jin (晋, Provinsi Shanxi), Wei (卫, kawasan selatan Provinsi Hebei dan juga kawasan utara Provinsi Henan), Qi (齐, kawasan timur Provinsi Shandong), Lu (鲁, kawasan barat Provinsi Shandong), Song (宋, kawasan selatan Provinsi Henan), Zheng (郑, kawasan tengah Provinsi Henan), Chen (陈, juga terletak di Provinsi Henan), Xu (许, juga dalam Provinsi Henan), kawasannya tidak melebihi berpuluh-puluhan daerah dan hanya satu perlima daripada kawasan *Tian Xia* (天下, merujuk kepada kawasan jajahan maharaja Dinasti Song)."

University of Malaya

negara-negara yang di luar rantau ini, termasuklah yang bangkit dan menjadi semakin kuat pada zaman akhir Chun Qiu, iaitu negara-negara Wu (吳), Yue (越), Chu (楚), Qin (秦) dan Yen (燕), kesemua negara-negara tersebut masih dianggap sebagai negara yang mundur, mereka mempunyai tahap kebudayaan yang lebih rendah, kalau berbanding dengan negara-negara Lembah Sungai Hwang Ho yang tergolong dalam konsep *Zhongguo*, maka ditolak dan dihinakan oleh negara-negara *Zhongguo* (中国) dari segi budaya. Walau bagaimanapun, selaras dengan pengaruhan politik dan budaya Dinasti Zhou kepada daerah yang berdekatan dengan rantau Lembah Sungai Hwang Ho, negara-negara sekitar Lembah Sungai Yang-tze seperti Wu (吳), Yue (越), Chu (楚), Qin (秦),Yen (燕) semakin meniru dan mempelajari sistem politik dan budaya di Lembah Sungai Hwang Ho, setakat zaman Chun Qiu, tanah jajahan negara-negara tersebut semakin berkembang dan menjadi luas, mereka juga semakin menjadi kuat dari segi ketenteraan, sistem pentadbiran dan budaya kehidupan masyarakat juga semakin selaras dengan rantau Lembah Sungai Hwang Ho. Dengan ini, Negara-negara tersebut yang terletak lebih juahnya di selatan *Zhongguo* di serantau Lembah Sungai Yang-tze, juga dipdanang dan diterima sebagai daerah mengamalkan budaya Dinasti Zhou yang dilaksanakan kelamaan di *Zhongguo* atau Lembah Sungai Hwang Ho, dan kesemua negara-negara rantau Lembah Sungai Yang-tze ini, juga dianggap sebagai kaum keluarga dalam politik dan budaya Dinasti Zhou. Dengan latar belakang sedemikian, negara-negara di Lembah Sungai Yang-tze dan juga negara yang lokasinya lebih jauh di utara Lembah Sungai Hwang Ho seperti Negeri Yen (燕), juga digolongkan dalam konsep Zhongguo setakat lewat zaman Chun Qiu. Dengan itu, Konsep *Zhongguo* dalam takat keahiran zaman Chun Qiu, adalah meliputi rantau Lembah Sungai Hwang Ho dan juga rantau Lembah Sungai Yang-tze, dan di rantau Lembah Sungai Hwang Ho juga, daerah keliputannya adalah berkembang sehingga ke daerah lebih ke utara, berbanding dengan zaman sebelumnya. Maka dengan sedemikian, konsep *Zhongguo* telah berkembang dan

University of Malaya

juga digunakan untuk merujuk kepada kawasan meliputi kedua-dua rantau Lembah Sungai Hwang Ho dan rantau Lembah Sungai Yang-tze selewatnya takat keakhiran zaman Chun Qiu, iaitu zaman pertengahan Dinasti Zhou Timur. Dalam zaman purba sebelum Dinasti Qin, ini merupakan perkembangan komsep *Zhongguo* bagi orang Cina yang amat penting, iaitu segala daerah yang mengamalkan kebudayaan selaras dengan Dinasti Zhou di Lembah Sungai Hwang Ho digolongkan sebagai *Zhongguo*, maka konsep *Zhongguo* bakan sahaja Negeri Zhou yang diduduki maharaja atau bandar diraja kepada negara-negara di bawah kuasa pengaruhan politik dan budaya Dinasti Zhou, tetapi keseluruhan kawasan budaya Dinasti Zhou dikenali sebagai *Zhongguo*. Konsep *Zhongguo* bukan sahaja merujuk kepada sesebuah kota atau bandar diraja, tetapi meliputi semua kawasan kehidupan orang-orang Cina dalam zaman purba.

Sebagai kesimpulannya, *Zhongguo* yang dijadikan sebagai konsep suatu daerah dari segi politik dan kebudayaan dalam zaman purba sejarah China sebelum Dinasti Qin, boleh digolongkan dalam enam jenis makna yang berlainan, seperti mana yang dibincangkan di atas. Kewujudan dan perkembangan isi kandungan konsep *Zhongguo*, boleh dikatakan semakin lewat kebangkitannya, maka semakin luasnya daerah yang diliputi, jika dibandingkan satu persatu. Jika kita membandingkan keenam-enam definasi kepada konsep *Zhongguo*, kewujudan makna yang kelima dan keenam adalah lebih lewat, tetapi masa konsep sedemikian yang digunakan adalah lebih panjang, kalau berbanding dengan makna yang lain. Ini agak menunjukkan bahawa persetujuan dan kepastian sesama sendiri wujud di antara kaum-kaum dan negara-negara di rantau Lembah Sungai Hwang Ho dari segi bangsa, geografi dan budaya. Dengan demikian, *Zhongguo* telah menjadi satu konsep daerah persamaan di rantau tersebut. Walaupun negara-negara di rantau ini merdeka dari segi politik, tetapi semua negara rantau ini beranggapan bahawa mereka berada di kawasan luas yang diliputi dengan konsep *Zhongguo*,di dalam kawasan

University of Malaya

yang besar ini,masing-masing mempunyai persamaan dari segi sistem politik, dan diakui sesama sendiri dari segi kehidupan kebudayaan.

Dari segi perkembangan dan perlakuan konsep, dalam zaman purba sejarah China, yang terutamanya, konsep *Zhongguo* mesti mempunyai konsep satu lokasi yang mengandungi kandungan politik dan kebudayaan. Sebelum Buddhisme memasuki China, *Zhongguo* sebagai satu daerah tertentu yang menjadi pusat bagi kawasan kedudukan orang Cina, kesemuanya merujuk kepada lakasi yang diliputi oleh konsep politik dan kebudayaan. Jika mengkaji konsep tersebut dari segi pendirian Dinasti Agong (天朝) yang diyakin dalam zaman purba China, maka *Zhongguo* ini melambangkan satu perasaan ego dari segi politik, manakala dari segi pencapaian kebudayaan, ia adalah lebih cemerlang dan bertaraf tinggi, kalau berbanding dengan kawasan yang di luar daerah *Zhongguo* (Ge Zhaoguang (葛兆光), 2012, p. 108) (Ge Zhaoguang (葛兆光), 2006, p. 3). Ini mambawa keertian bahawa, konsep *Zhongguo* ini sememangnya mempunyai asas-asas berdasarkan perdirian dan pertimbangan dari segi politik dan kebudayaan, khasnya terhadap perkara atau adat-istiadat di luar kawasan kehidupan orang-orang Cina dalam zaman purbanya.

4.3 Konsep *Madhyade'sa* yang wujud di India

Dalam sejarah agama di India pada zaman purba, Buddhisme dan Brahmanisme sama-sama mempunyai konsep *Madhyade'sa*. Konsep *Madhyade'sa* dalam zaman purba bagi agama yang terbangkit di India ini, akhirnya difahami dan diterjemahkan kepada perkataan *Zhongguo* dalam Bahasa Cina, selepas Buddhisme tersebar ke China, dan kitab Buddhisme kian-kian diterjemah kepada Bahasa Cina. Dengan ini, konsep *Madhyade'sa* dalam konsep agama India dibandingkan dan dibincangkan dalam kebudayaan China dengan konsep *Zhongguo* yang telah wujud dalam zaman purba China.

Dalam konsep geografi orang India dalam zaman purba, India dibahagikan kepada lima bahagian, iaitu India Timur, India Barat, India Selatan, India Utara dan India Tengah.

University of Malaya

Kelima-lima bahagian ini dipanggil "Lima India" dalam dokumen Buddha Bahasa Cina kemudiannya. Di antaranya, India Tengah juga digelar *Madhyade'sa* dalam Bahasa Sanskrit. Dalam proses penterjemahan kitab-kitab Buddhisme dari Bahasa Sanskrit ke Bahasa Cina purba di China, konsep *Madhyade'sa* dalam kitab-kitab Buddhisme ini diterjemahkan dengan perkataan *Zhongguo* dalam Bahasa Cina. Selainnya, dalam karyaan-karyaan yang ditulis oleh sami-sami dan penganut-penganut Buddhisme di China, perkataan *Zhongguo* juga digunakan untuk merujuk dan mebincangkan konsep geografi agama dan budaya orang India sebegini. Walaupun karya-karya Buddhisme dalam bahasa Cina telah mebincangkan tentang *Zhongguo* yang wujud dalam geografi India, ia sememangnya adalah merujuk kepada konsep geografi kebudayaan India, tetapi bukan konsep *Zhongguo* yang sedia wujud dan berkembang dalam China sebelum ini.

Konsep *Madhyade'sa* yang wujud dalam budaya purba India, berkait rapat dengan perkembangan sejarah agama, khasnya pengaruhan Brahmanisme setakat zaman sebelum masihi. Sekurang-kurangnya dalam seribu lima ratus tahun sebelum masihi, orang Aryan mengembarak ke India dari Asia Tengah menerusi Khyber Pakhtunkhwa yang terletak di barat-laut India. Setelah mengembara ke barat-laut India, orang-orang Aryan yang memperolehi dominasi yang lebih tinggi dalam persaingan antara mereka dengan penduduk orang asli yang tinggal di Lembah Sungai Shindu. Selepas itu, perkembangan sebegini telah mengubahkan sejarah India dan agama orang India. Sebagai kaum nomad dari Asia Tengah, orang Aryan telah melancarkan sejarah dan budaya tersendiri di India selepasnya.

Dengan kedatangan orang Aryan ke India, pembangunan agama di India, telah berubah kepada agama orang Aryan. Agama orang Aryan dikenali sebagai agama Veda, oleh sebab agama tersebut berdasakan *Sutra Veda*. Walau bagaimanapun, orang Aryan yang merupakan penghuni baru di India, lebih berkumpul dan berkembang di utara India. Pada takat awal, mereka menjajah dan bertapak di Lembah Sungai Shindu, selepas itu,

University of Malaya

tapak jejak mereka berkembang dari barat-laut India ke arah timur, iaitu dari Lembah Sungai Shindu ke Lembah Sungai Ganges, dan pada peringkat yang awal, mereka mengembang dan menyempurnakan kandungan ajaran agama dan sistem masyarakat mereka di hulu Lembah Sungai Ganges. Di rantau hulu Lembah Sungai Ganges ini, Brahmanisme ini terbentuk sebagai satu agama yang bersistem masyarakat, termasuk sutra-sutra *Veda* disusun oleh guru agama yang disanjung tinggi sebagai golongan Brahmin. Oleh sebab agama ini dijadikan bersistem oleh golongan Brahmin, dan hidup masyarakat orang Aryan dibentukkan dengan bersistem mengikut ajaran agama daripada golongan Brahmin. Dengan ini, agama orang Aryan yang dikenali sebagai agama *Veda* sebelum itu, juga dinamakan semula sebagai Brahmanisme, iaitu golongan Brahmin yang menjadi guru agama yang disanjung amat tinggi dalam masyarakat orang Aryan pada zaman tersebut. Dengan latar belakang ini, rantau hulu Lembah Sungai Ganges ini dianggap sebagai daerah *Madhyade'sa*, khasnya oleh golongan Brahmin, sebab daerah ini merupakan daerah pusat dan alam suci bagi Brahmanisme. Brahmanisme yang berasal dari agama orang Aryan, selepas perkembangan dan membentukkan *Sutra Veda* sebagai kitab suci agama di India, khasnya menyempurnakan kerja-kerja mengedit dan menyusun semula Sutra-sutra *Veda* di kawasan hulu Lembah Sungai Ganges selewatnya 1000 tahun sebelum masihi, ia telah manjadikan satu-satu unsur yang utama untuk membentukkan masyarakat India seterusnya. Dengan latar belakang ini, maka konsep "*Madhyade'sa*" muncul di kawasan hulu Lembah Sungai Ganges, ini adalah sebab golongan Brahmin yang mengedit dan mewarisi Sutra-sutra *Veda* dan menjadikan golongan guru agama dalam masyarakat amat disanjungkan di kawasan tersebut. Selepas Beberapa agama yang baru telah muncul di luar kawasan "*Madhyade'sa*" Brahmanisme, termasuklah Buddhisme. Konsep "*Madhyade'sa*" yang dimaksudkan dalam Buddhisme memang konsep yang diwariskan dari Brahmanisme.

University of Malaya

Konsep *Madhyade'sa* yang dimaksudkan oleh Brahmanisme, hanya muncul selepas agama orang-orang Aryan yang berasaskan Sutra-sutra *Veda* berkembang kemudiannya, sehingga golongan Brahmin membangkit dan manjadi imam agama professional, maka munpunyai kedudukan yang khas dalam agama dan juga masyarakat India purba. Ini berlaku dalam sejarah India hanya selepas orang Aryan menjejak dan mendiami di India, dan mengalami kehidupan dan kegiatan masyarakat di kawasan Lembah Sungai Shindu, iaitu di barat-laut India dan kian berkembangkan kawasan kediaman mereka lebih ke arah timur sampai ke hulu Lembah Sungai Ganges. Selepas itu, kawasan kediaman orang Aryan berkembang lagi ke India demi ke arah selatan, dan kawasan kedianman mereka juga berkembang dari Lembah Sungai Shindu yang berada di barat laut India ke sepanjang Lembah Sungai Ganges yang menuju ke Teluk Benggala yang terletak di Timur Laut India.

Pada asalnya, setakat orang Aryan terjejak dan mendiami di kawasan hulu Lembah Sungai Ganges, agama mereka yang berasaskan Sutra Veda telah menjadi kiat kompleks, berbanding dengan takat awal orang Aryan di India. Di kawasan hulu Lembah Sungai Ganga, golongan Brahmin yang bertindak sebagai golongan khusus yang memberi perkhimatan dalam hal ehwal agama, telah muncul sebagai golongan yang mempunyai kedudukan yang istimewah dalam agama dan juga masyarakat. Dengan ini, golongan ini yang bertugas dalam kerja edit dan taksiran kepada sutra-sutra agama, dan pentaksiran golongan Brahmin kepada sutra-sutra agama diterima dan dianggap suci oleh masyarakat. Dengan ini, tindakan perkhimatan agama bagi golongan Brahmin dalam agama juga dalam kehidupan masyarakat adalah satu kerja dan perkhimatan yang suci, ia disanjung amat tinggi oleh para anggota dalam masyarakat orang Aryan. Ini bermaksud, golongan Brahmin telah memonopoli dan bertindak sebagai media antara para anggota masyarakat dengan Tuhan-tuhan dalam Sutra-sutra *Veda*. Ini berlaku ketika jejak orang Aryan sampai ke kawasan hulu Lembah Sungai Ganges, dan Brahmanisme yang diwarisi

University of Malaya

dari Sutra-sutra *Veda* telah terbentuk dengan menjadikan shaman professional dalam agama ini. Ini merupakan takat terbentuknya Brahmanisme dalam sejarah India, dan ia berlaku di kawasan Lembah Sungai Yamura yang salah satu cawangan Sungai Ganges yang terutama di hulunya, dan juga Lembah Sungai Sutlej yang merupakan cabangan Sungai Yamura. Kawasan antara Lembah Sungai Yamura dan Sungai Sutlej ini dianggap sebagai kawasan Kurukserowa dalam budaya India purba. Kawasan Kurukserowa amat ditegaskan dalam budaya India purba, oleh sebab kawasan ini merupakan tempat terbentuknya Brahmanisme dan dianggap sebagai kawasan pusat bagi agama ini, Konsep *Madhyade'sa* yang digunakan dalam Brahmanisme, adalah merujuk kepada kawasan ini, ia juga dikenali sebagai *Brahma-Varta* atau *Aryararta* dalam Brahmanisme.

Sebagai warisan daripada Sutra-sutra *Veda*, Brahmanisme mengakui kawasan Kurukserowa sebagai *Madhyade'sa*, adalah oleh kerana dalam Brahmanisme, golongan Brahmin yang bertindak sebagai media agama antara para anggota sasyarakat dengan Tuhan-tuhan Sutra-sutra *Veda*, mereka mempunyai status yang istimewa. Golongan Brahmin yang bertangungjawab kepada perkembangan Brahmanisme, dengan demikian, kawasan Kurukserowa merupakan tempat suci bagi Brahmanisme, sebab golongan Brahmin yang berkhimat sebagai shaman professional dalam agama ini, mempunyai kedudukan yang tinggi dalam kawasan ini. Sutra-sutra *Veda* yang disebut, termasuk *Rg Veda, Sama Veda, Yajur Veda* disunting dan dikemaskan di tempat ini oleh golongan Brahma. Pada masa yang sama, "*Brahmana*" yang merupakan kitab agama suci agama ini, juga disiapkan suntingan di sini.

Di antara ketiga-tiga Sutra-sutra *Veda* ini, golongan Brahmin mengumpul dan menyusunkan semua bertasbih agama yang diwarisi turun-temurun dan digunakan semasa upacara agama. Sutra-sutra sebegini telah dianggap sebagai petanda tuhan yang tidak boleh dipertikaikan, dan juga merupakan bukti kewibawaan yang kuat dalam kepercayaan agama meraka. Di kawasan dengan konsep *Madhyade'sa* ini juga, kitab-

University of Malaya

kitab Brahmanisme*a* yang merupakan kitab teologi Brahmanisme, juga terbentuk dan disusunkan oleh golongan Brahmin. Dalam Kitab *Brahmana* ini, taga prinsip yang merupakan asas terbentuknya Brahmanisme daripada agama *Veda,* telah telah diusulkan dan dijadikan kepercayaan asas agama, iaitu: i) Sutra-sutra *Veda* adalan wahyu dari Tuhan, ii) Kesupreman Brahmin, iaitu kedudukan golongan Brahmin adalan supreme, dan juga iii) Ibadat agama terhadap Tuhan memang suci dan berkesan bagi semua tujuan. Dengan mengamalkan ketiga-tiga Principalal dalam agama, status khas golongan Brahmin dalam agama ini juga disah dan ditetapkan. Dengan ini, Brahmanisme ini telah menjadikan golongan Brahmin sebagai teras agama, kalau berbanding dengan takat yang lebih awal.

Principal "Kesupreman Brahmanisme" mengkategorikan manusia kepada empat kategori yang mempunyai taraf kedudukan yang berlainan, berdasarkan petunjuk daripada Tuhan. Kategori yang pertama ialah golongan *Brahmin*, mereka berkhidmat sepenuhnya dalam hal ehwal agama. Kategori yang kedua, *Ksatriya* yang bertugas dalam hal ehwal pemerintahan dan bertaraf pahlawan. Kategori yang ketiga, *Vaisya* yang menjalankan pelbagai aktiviti perniagaan dan industri dalam masyarakat awam. Ketiga-tiga kategori anggota masyarakat tersebut yang terbentuk berasaskan teori teologi Brahmanisme, merupakan satu pembahagian peranan dan perkerjaan dalam masyarakat orang-orang Aryan, dan golongan-golongan tersebut dikurniakan hak hidup semula dalam agama, kedudukan sosial mereka tidak sama, dan memainkan peranan yang berlainan dalam masyarakat, walaupun unsur-unsur hierarki mungkin wujud, tetapi unsur-unsur bertentangan adalah tidak kuat. Sebaliknya, mereka menegaskan bahawa setiap kategori memainkan peranan yang berlainan dalam masyarakat. Sebagai contoh, Brahmin yang berkhimat sebagai shaman professional dalam agama, mempunyai kewibawaan dan unsur kesucian dalam aspek agama, tetapi hak mereka terhad dalam bidang agama sahaja, kedudukan ini tidak berkaitan dengan hal ehwal politik.

University of Malaya

Untuk kategori yang keempat yang digelar sebagai *Sudra*, mereka dianggap sebagai bangsa hidup sekali dalam aspek agama, iaitu selepas kehidupan pada hayat ini habis, tidak mungkin untuk melanjutkan hidup mereka dalam masa akan datang, ini bermaksud golongan ini tidak akan mengalami penjelmaan dan kelahiran semula, nyawa golongan ini terhad dalam satu hayat, lahir semula selepas kematian tidak akan wujud bagi mereka. Lagipun, golongan *Sudra* juga tidak mempunyai hak-hak untuk menyembah Sutra-sutra *Veda*. Kategori ini dipercayai adalah terdiri daripada orang-orang bumi putra India yang dijajah oleh orang-orang Aryan sebagai kaum nomad dari benua Asia Tengah. Oleh sebab kaum ini kalah dalam peperangan menentang kedatangan orang-orang Aryan, maka mereka selalu ditindas dan didiskriminasikan dalam masyarakat orang Aryan dalam aspek sosial dan agama orang Aryan.

Menurut teologi Brahmanisme, penentuan kategori atau taraf setiap kategori adalah berasaskan wahyu Tuhan, dan penerangan ke atas kitab-kitab agama, iaitu Sutra-sutra *Veda* merupakan hak monopoli golongan Brahmin. Empat kategori yang asas dalam zaman purba masyarakat orang Aryan di India, diterangkan secara teologi bahawa mereka dilahirkan dalam bahagian yang berlainan daripada badan Tuhan. Oleh itu, kalau hierarki dikategorikan berdasarkan taraf kedudukan agama dan masyarakat, kedudukan Brahmin adalah paling tinggi, kerana mereka berasal daripada bahagian kepala Tuhan, maka mereka yang paling dihormati. Principalal yang ketiga, iaitu ibadat agama terhadap Tuhan memang suci dan berkesan bagi semua tujuan, ia dipercayai dapat mencapai tujuan doa menerusi upacara penyembahan yang dijalankan. Oleh itu, ia mempunyai kemungkinan yang tidak terhad dalam aspek kepercayaan. Hanya golongan Brahmin yang profesional dalam bidang agama dapat menjalani upacara penyembahan yang rumit ini. Pada masa yang sama, golongan Brahmin telah memperolehi kedudukan yang kukuh dan tidak dapat diganti dalam aspek agama. Brahmin yang memainkan peranan sebagai media antara

University of Malaya

Tuhan dengan orang awam, mempunyai kedudukan yang amat sublime dan penting sekali dalam agama dan masyarakat.

Mengikut penerangan utama teologi Brahmanisme, golongan Brahmin sebagai shaman agama, mempunyai kedudukan yang penting dalam menghubungkan talian antara manusia dengan Tuhan dalam kepercayaan agama. Mereka bukan sahaja merupakan golongan yang paling dihormati di masyarakat dan agama, tetapi juga merupakan satu media yang tidak boleh kurang dalam komunikasi antara manusia dengan Tuhan. Tanpa perantaraan golongan Brahmin, keinginan Tuhan tidak dapat disalurkan kepada manusia, keiklasan dan suara hati manusia juga tidak dapat dihantar kepada Tuhan. Oleh yang demikian, dalam masyarakat agama ini, golongan Brahmin telah menempati suatu kedudukan yang paling mustahak. Ini hanya menjadi hakikat setelah orang Aryan datang ke kawasan Kurukserowa. Brahmanisme yang terbentuk pada zaman ini, telah memberikan golongan Brahmina peranan masyarakat dan kedudukan yang paling dihormati, peraturan masyarakat dalam Brahmanisme, telah dikendalikan di sini sepenuhnya.

Selaras dengan pemindahan orang Aryan dari kawasan hulu Lembah Sungai Ganges ke kawasan hilir Lembah Sungai Ganges, mereka telah memperluaskan kawasan penjajahan dan kediaman, di samping pembangunan yang berterusan pada Brahmanisme, tafsiran agama dan kawasan penyebaran agama yang baru, dan kewujudan model pematuhan agama, permodelan masyarakat dan pematuhan agama yang asal dalam kawasan Kurukserowa di kawasan hulu Lembah Sungai Ganges, agak berlainan dengan kawasan hilir Lembah Sungai Ganges yang baru diterokai. Di kawasan yang baru ini, golongan Brahmin yang memainkan peranan sebagai shaman dalam agama ini, bukan lagi hanya merupakan media antara manusia dengan Tuhan serta kumpulan guru agama yang unik. Selepas Sutra-sutra *Veda* klasik dikumpul dan disusunkan dalam zaman ini, melalui pembangunan teori teologi Brahmanisme yang dibentukkan oleh golongan

University of Malaya

Brahmin, upacara yang berkaitan telah menjadi lebih kompleks, menyebabkan upacara agama telah berkembang menjadi suatu pengetahuan yang khusus, pengetahuan ini tidak dapat dikuasai sepenuhnya oleh orang-orang awam yang menjalani tugan mereka dalam bidang-bidang yang berlainan, kecuali golongan yang berprofesonal dalam pengetahuan dan upacara agama. Ini menyebabkan kedudukan golongan Brahmin dalam kepercayaan agama masyarakat tidak dapat lagi digantikan. Perkembangan sebegini menjadikan golongan Brahmin mempunyai kuasa monopoli dalam bidang agama, dan ini juga menyebabkan pemikiran yang berlainan, seterusnya mengakibatkan gelombang reformasi agama yang baru dalam zaman purba India.

Kawasan Kurukserowa yang merupakan tempat asas perbentukan Brahmanisme, penerangan teori teologi dan kedudukan golongan Brahmin adalah lebih kukuh dalam agama dan masyarakat. Walau bagaimanapun, di kawasan hilir Lembah Sungai Ganges yang merupakan tempat jajahan baru bagi orang-orang Aryan menerusi kegiatan ketenteraan, munculnya iklim sosial yang berbeza daripada kawasan Kurukserowa yang merupakan tempat asas agama. Menurut pembahagian tugas social bagi anggota masyarakat dalam teologi Brahmanisme, perkerjaan yang berkaitan dengan peperangan dan penjajahan dikategorikan sebagai tugas golongan Kshatriya. Ini merupakan kawasan baru yang dikembangkan melalui kuasa ketenteraan Orang-orang Aryan dalam aspek kkerasan dan kekuatan penjajahan. Sistem Brahmanisme yang asal adalah lebih konservatif dan ketat di kawasan Kurukserowa, dengan demikian, kawasan ini mempunyai suasana masyarakat yang lebih bebas dan terbuka, oleh sebab ia dibangun dan dibawah kuasa kawalan golongan Kshatriya. Untuk golngan Brahmin, kawasan Kurukserowa yang terletak di kawasan hulu Lembah Sungai Ganges adalah tempat dasar mereka. Sistem masyarakat dan kewibawaan Brahmanisme dibentukkan sempurna dan diwarisi di sini. Di daerah penerokaan yang baru di hilir Lembah Sungai Ganges, secara relatif, kedudukan sosial golongan Brahmin diperolehi tidak sekukuh di tempat asal

University of Malaya

mereka di kawasan Kurukserowa, konsep *Madhyade'sa* yang merujuk kepada kawasan Kurukserowa, maka wujudnya dalam Brahmanismea, khasnya di kawasan Kurukserowa.

Kawasan Kurukserowa dianggap sebagai *Madhyade'sa* dari segi konsep geografi agama, yang pertama sekali, tempat ini terletak di lokasi pertengahan di seluruh kawasan jajahan orang-orang Aryan di India pada zaman itu. Dari segi ini, *Madhya* merupakan satu konsep yang merujuk kepada "tengah" dari segi geografi, ini disebabkan pada zaman itu, kawasan jajahan orang Aryan di India lebih berada di kawasan utara benua ini, ia melingkungi Lembah Sungai Shindu dan Lembah Sungai Ganges, dan kawasan yang dinamakan Kurukserowa ini terletak di hulu Lembah Sungai Ganges, kedudukannya adalah di tempat pertengahan dalam kawasan jajahan dan kegiatan masyarakat orang-orang Aryan ketika zaman tersebut. Tambahan pula, perkataan "*Madhya*" juga merupakan mental agama, dan makna "*Madhya*" bukan sahaja bermaksud pertengahan di mana kawasan yang terletak di ruangan seperti mana di atasan, bawahan atau di kiri atau kanan, tetapi juga membawa maksud "kebenaran" dari segi fikiran dan agama. Berdasarkan keterangan maksud ini, *Madhyade'sa* bukan sahaja merupakan suatu kawasan yang terletak di tengah India, tetapi juga merupakan kawasan yang memperolehi kesesuaian dengan kebenaran, kalau berbanding dengan kawasan lain yang dipdanangi sebagai kawasan kepinggiran dari segi agama. Di kawasan Kurukserowa, Brahmanisme dan kedudukan golongan Brahmin di masyarakat memang kukuh, berbanding dengan kawasan di luar kawasan ini, maka ia dipdanangi sebagai *Madhyade'sa* bagi golongan Brahmin dan teori teologi Brahmanisme.

Berdasarkan kedudukan monopoli dan amat disanjung tinggi dalam agama juga di masyarakat terhadap golongan Brahmin, kawasan Kurukserowa dijadikan sebagai lokasi yang suci, ia merupakan kawasan yang mempunyai kepercayaan yang paling kuat untuk golongan Brahmin dan agamanya, peranan dan fungsi Brahmanismea adalah terserlah di kawasan Kurukserowa. Walau bagaimanapun, di kawasan jajahan barubagi

University of Malaya

orang Aryan di India, seperti di sepanjang kawasan pertengahan dan hilir Lembah Sungai Ganges, kesedaran terhadap agama dan kemunculan pemikiran baru kian menjadi popular. Di kawasan baru sepanjang pertengahan dan hilir Lembah Sungai Ganges, walaupun mereka masih mengamalkan penghormatan dan kepercayaan terhadap Brahmin, tetapi suasana sosial dan kepercayaan agama lebih terbuka, pemikiran agama yang baru berkembang dengan pesat, sehingga golongan Brahmin tidak lagi dianggap sebagai golongan profesional dalam bidang agama yang monopoli. Ini menyebabkan Brahmin beranggapan bahawa, berbanding dengan kawasan hilir Lemban Sungai Ganges yang baru diterokai, tidak dapat dinafikan bahawa kawasan Kurukserowa paling dapat mengekalkan praktikal dan kepercayaan Branmanism yang tulen, seperti yang dicatatkan dalam kitab-kitab agama yang diwarisi keturun-turunan di tapak asas kepercayaan agama. Oleh itu, kawasan Kurukserowa telah dianggap sebagai *Madhyade'sa*, maksudnya ia adalah tempat yang paling tulen dalam suasana kepercayaan agama. Untuk Brahmanisme, di sinilah tempat yang patut dipanggil *Madhyade'sa*, dan selepas Buddhisme menyebar ke China, perkataan *Madhyade'sa* ini diterjemahkan kepada Zhongguo, sejak kedatangan Sutra-sutra Buddhisme ke benua China.

4.4 Konsep *Madhyade'sa* dalam Buddhisme di India

Kawasan Kurukserowa dijadikan tanah suci dan digelar sebagai *Madhyade'sa* dalam Brahmanismea, ini memang berasal dari perspektif subjektif golongan Brahmin dan pandangan Brahmanisme. Selaras denagn perkembangan agama yang cepat dalam zaman tersebut, Buddhisme yang membangkit di kawasan pertengahan Lembah Sungai Ganges, juga menerima dan menggunakan konsep yang sama ini. Akan tetapi, bagi Buddhisme, konsep *Madhyade'sa* yang diwarisi dari Brahmanismesm yang merupakan agama orang-orang Aryan yang lebih menjadi tradisi kaum, telah diubah-suaikan dengan sejarah perkembangan Buddhisme, ia merujuk kepada kawasan pertengahan Lembah

University of Malaya

Sungai Ganges. Kawasan pertengahan Lembah Sungai Ganges merupakan pentas perkembangan Buddhisme, fakta pengaruhan golongan Ksatriya yang merupakan pemerintah dan pahlawan, merupakan golongan yang lebih mempunyai pengaruhan dalam kawasan jajahan orang Aryan baru ini. Sebagai kawasan jajahan baru yang tidak mempunyai pengaruhan Brahmanisme yang kukuh, golongan Brahmin tidak mempunyai kuasa sosial secara tradisi di sini. Kebanyakan kemunculan sekolah-sekolah Brahmanisme yang baru pada zaman ini, berbangkit di kawasan ini, termasuklah Buddhisme, yang sebenarnya merupakan salah satu revolusi agama bagi Brahmanisme.

Konsep *Madhyade'sa* yang digunakan dalam Buddhisme di India, sebenarnya merujuk kepada Magadha yang terletak di kawasan pertengahan Lembah Sungai Ganges[106]. Selepas Buddhisme merebak ke China, konsep sebegini juga meresap ke China malalui penterjemahan Sutra-sutra Buddhisme dari Bahasa Sanskrit ke Bahasa Cina. Berdasarkan pernyataan daripada *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*, konsep sebegini telah wujud dalam kognitif pengarang dokumen tersebut. Semasa zaman Dinasti Jin Timur, seorang sami Buddhisme orang Cina yang bernama Fa Xian (法显, 337 - 422), dan mengikut catatan sejarah dalam buku sejarah China, beliau merupakan orang Cina yang paling awal sekali tiba di kawasan *Madhyade'sa* di India. Semasa sami Fa Xian (法显) melawat ke India, beliau telah mengarangkan satu nota perjalanannya yang bertajuk Fo Guo Ji (佛国记, *Hikayat Negara Buddha*). Salah satu catatan dalam nota perjalanan itu telah menyebut bahawa, beliau telah smpai ke Madhura, iaitu Matula yang terletak di bahagian timur selatan New Delhi India pada masa kini:

> Nama negaranya Madhura, dan selepas melalui Sungai Yamuna,……dari sini sampai ke arah selatan, dikenali sebagai *Madhyade'sa*, cuaca di kawasan

[106] Magadha merupakan salah satu negara purba yang terletak di kawasan pertengahan India semasa zaman kebangkitan agama Buddha, kawasan ini dikenali sebagai Bihar sekarang.

University of Malaya

Madhyade'sa sederhana meskipun musim panas atau sejuk, tiada salji di kawasan ini. (Tripitaka Taisho.Jilid.51, 1983, pp. 859a-859b)

Menurut catatan Fa Xian yang dituliskan dalam Bahasa Cina, beliau menggunakan perkataan *Zhongguo* untuk mengekspresi konsep *Madhyade'sa* yang beliau menerima semasa mengembarak sepanjang jejak perkembangan Buddhisme di India. Ini memang satu proses dialog antara dua konsep *Zhongguo* di China purba, iaitu satu konsep *Zhongguo* sebagai konsep asal yang wujud dalam sejarah dan budaya Cina, dan satu lagi konsep *Zhongguo* yang diterjemah dari *Madhyade'sa* melalui Sutra-sutra Buddhisme dari India.

Pada tanggapan penganut Buddhisme di China, dua konsep *Madhyade'sa* yang diterjemah ke Bahasa Cina sebagai perkataan *Zhongguo* yang wujud dalam konsep budaya India, memanglah *Zhongguo* yang merujuk kepada konsep *Madhyade'sa* Buddhisme, adalah lebih akrab dan diterima oleh penganut Buddhisme di China. Sami Fa Xian yang hidup di zaman Dinasti Jin, beliau melawat ke India untuk mempelajari Sutra-sutra dan cara praktik keagamaan bagi Buddhisme, dalam buku catatan pengembarakan di India selepas balik ke China, *Zhongguo* yang disebutkan dalam catatnya seperti petikan ayat di atas, sememangnya merujuk kepada konsep *Madhyade'sa* bagi Buddhisme. Pada hakikatnya, negara-negara yang terletak di kawasan hilir Lembah Sungai Ganges pada zaman purba India, khasnya setakat zaman Sami Fa Xian mengembarak di India, juga dikenali sebagai negara-negara *Madhyade'sa*. Oleh yang demikian, konsep "Para negara *Madhyade'sa*" juga wujud pada masa itu. Sebagai contohnya, dalam rekod Sami Fa Xian, catatan seperti di bawah boleh didapati:

Di antara para negara *Madhyade'sa* (*Zhu Zhongguo,* 诸中国), hanya negara ini (Madhura) mempunyai kota bandaraya yang besar, penduduk-

University of Malaya

penduduk di sini ramai dan kaya, juga mengamalkan taraf moral yang tinggi. (Tripitaka Taisho.Jilid.51, 1983, p. 862b)

Dengan jelasnya, dari pandangan Sami Fa Xian (法显), *Zhongguo* atau negara *Madhyade'sa* di kawasan hilir Lembah Sungai Ganges pada masa itu memang merupakan nombor kompleks, ia bukan hanya merujuk kepada satu negara yang spesifik, tetapi meliputi satu kawasan yang agar luas, terdapat berbilangan negara berselerak di kawasan Madhyade'sa ini. Sebagai orang pertama yang melawat ke India dari China, Sami Fa Xian (法显) mencatatkan pengalaman perjalanannya dan konsep "para negara *Madhyade'sa*" disebutkan sebagai *Zhu Zhongguo* (诸中国), ini merupakan kisah sejarah yang berlaku beratus-ratus tahun selepas peninggalan Gautama Buddha. Konsep "para negara *Madhyade'sa*" atau dalam Bahasa Cina sebagai *Zhu Zhongguo* (诸中国) yang disebutkan oleh Sami Fa Xian (法显) dalam catatan pengembarakannya, merupakan satu catan fakta sejarah selepas beratus-ratus tahun selepas zaman kehidupan Gautama Buddha (563*s.m.*-*483s.m.*) di India.

Pada zaman Gautama Buddha, terdapat enam belas negara yang mempunyai tanah jajahan lebih luas di sekitar kawasan hilir Lembah Sungai Ganges[107], manakala Negeri Kapilavastu yang merupakan ibu negara Gautama Buddha, hanya satu negara yang agar kecil di antaranya, ia akan ditewas dan dicaplok oleh Negeri Kosala. Negara Kosala adalah salah satu negara daripada enam belas negara besar di rantau ini, ibu kotanya Akropolisnya terletak di utara India yang dinamakan Sahat-mahet masa kini. Semasa Gautama Buddha hidup di dunia ini, juga tidak dapat mencegah nasib ibu nnegerinya Kapilavastu dan juga kaum keluarganya diancam dan akhirnya dimansuhkan oleh Negeri

[107] Enam belas negara yang berselerak di rantau hilir Lembah Sungai Gangga termasuk negeri Anga, Magadha, Kāsī, Kosala, Vajji, Malla, Cetī, Vansā, Kuru, Pancālā, Maccha, Surasena, Assakā, Avantī, Gandhara, Kabojā. Kesemua enam belas negara ini, termasuk dalam perjalanan dan penyebaran ajaran agama sepanjang umur Gautama Buddha, jadi nama-nama negara tersebut semua tercatat dalam Sutra-sutra klasik agama Buddha, juga selaras dalam Sutra-sutra agama Buddha dalam Bahasa Cina, khasnya Sutra Buddha yang klasik yang dikenali sebagai Agama dalam Bahasa Cina atau Nikaya dalam Pali.

University of Malaya

Kosala yang kuat dari segi ketenteraan. Dengan latar belakang zaman sebegini, tidak kira Gautama Buddha atau pengikut-pengikutnya,juga tidak mungkin dalam penerangan khutbah sendiri, membuktikan dan mengatakan Negeri Kapilavastu adalah pusat sejagat dan alam semesta untuk selama-lamanya, kedudukan penting yang tidak boleh diganti bagi Negeri Kapilavastu berdasarkan ia merupakan ibu negara dan tempat kelahiran Gautama Buddha. Kalau begitu, maka kenyataan sejarah tentang Negeri Kosala mencerobohi dan menghapuskan Negeri Kaplilavastu pada akhirnya tidak akan berlaku.

Dengan latar belakang pada zaman peperangan dan persaingan di antara negara-negara di hilir Lembah Sungai Ganges, jelasnya konsep *Madhyade'sa* tidak sesuai digunakan untuk merujuk sepesifik kepada ibu negara Gautama Buddha, iaitu Negeri Kapilavastu, oleh sebab negara ini memang satu negara yang agak lemah dari segi ketenteraan, kalau berbanding dengan negara-negara serantaunya. Walau bagaimanapun, konsep *Madhyade'sa* yang mempunyai taksiran Buddhisme sendiri ini, wujud agak lama. Konsep *Madhyade'sa* dalam Buddhisme, jika berdasarkan apa yang dicatatkan dalam dokumen klasik Buddhisme di China, Madhyade'sa ditentukan menurut tempat kelahiran dan kemangkatan Gautama Buddha, iaitu Negeri Kapilavastu di jadikan *Madhyade'sa*, ini akan mungkin berlaku hanya selepas kerosotan Negeri Kapilavastu, juga Negeri Kosala dan negara-negara serantaunya, kesemua nagara ini ditewas dan digabungkan oleh negara yang terkuat di rantau ini. Negara yang bangkit menjadi satu negara yang memerintahi semua kawasan di sepanjang hilir Lembah Sungai Ganges ialah Negeri Magadha, kawasan jajahannya termasuki kaswasan lama Negeri Kapilavastu dan juga Negeri Kasalo. Dalam sejarah India purba, Negeri Magadha merupakan satu negara yang terkuat yang terletak di Lembah Sungai Ganges, negara ini berkambang manjadi Dinasti Maurya, iaitu satu Dinasti yang tahah jajahannya meliputi hampir kesemua kawasan di India, dan juga mempertahankan pencerobohan tentera orang Greece di utara India. Dalam sejarah India, muncul seorang raja pertama yang mengamalkan Buddhisme, iautu

University of Malaya

Raja Asoka (273s.m. – 232s.m.) sebagai raja yang termashuh di sejarah purba India. Raja Asoka juga memperkenalkan kepercayaan Buddhisme kepada rakyat jelatanya di bawah pemerintahannya menerusi undang-undang dan langkah pantadbiranya. Dengan latar belakang sebegini, Buddhisme yang baru berkembang di masyarakat India purba hanya bergabung dengan pentadbiran politik dan mambentukan teori konsep Madhyade'sa yang menegaskan kedudukan Buddhisme sebagai latar belakang untuk membentukan konsep *Madhyade'sa* yang tersendirian.

Akan tetapi, konsep *Madhyade'sa* mewujud dalam Buddhisme di India, memang satu pengaruhan daripada asal-usul Brahmanisme. Pada hakikatnya, kewujudan Buddhisme di India, sesama dengan agama-agama yang membangkit setakat kemunculan Buddhisme, kebanyakan agama-agama ini merupakan satu kesedaran agama dan proses refomasi terhadap agama tradisi, iaitu Brahmanisme. Pemikir-pemikir India purba telah mengalami reformasi selepas tidak puas hati terhadap praktikal dan teori teologi Brahmanisme yang asal. Dalam proses reformasi terhadap Brahmanisme, Buddhisme juga mewarisi konsep yang diterima daripada Brahmanisme pada masa yang sama, contohnya konsep sejagat, empat elemen yang membentuk dunia dunia material objektif dan dunia nyata, konsep kebendaan, transmigrasi selepas kehidupan dan sebagainya, semua konsep ini berasal daripada Brahmanisme, dan merupakan satu latar belakang bagi pemikiran-pemikiran dan agama-agama yang memuncul di India. Antaranya, termasuk juga konsep *Madhyade'sa* yang wujud dalam kepercayaan Brahmanismea berasal dari lokasi perkembangan agama ini, juga diwarisi oleh Buddhisme yang berkembang kemudian. Selepas itu, konsep *Madhyade'sa* ini kian salah satu bahagian daripada pemikiran dan pandangan Buddhisme terhadap dunia ini, terutamanya selepas Buddhisme menyebar ke China pada zaman Dinasti Han Timur, ia menamalkan datu pandangan dan dialog yang menarik antara pemikiran Cina dengan konsep India yang terkadung dalam Buddhisme.

University of Malaya

4.5 Dua *Zhongguo*: Dialog antara Buddhisme dan kebudayaan China

Buddhisme merupakan satu agama yang diasaskan oleh Gautama Buddha di India, ia telah menerima dan mewarisi sebilangan konsep agama dan juga konsep geografi yang berasal daripada Brahmanisme, dengan konsep begini, *Madhyade'sa* yang merujuk ke kawasan hilir Lembah Sungai Ganges telah memdanangkan lokasi ini sebagai kawasan pusat pembangunan Buddhisme. Konsep geografi agama yang sebegini, secara langsung telah direfleksikan dalam klasik Buddhisme, dan telah disebarkan ke China menerusi penterjemahan sutra-sutra dan kitab-kitab Buddhisme dalam Bahasa Cina.

Konsep *Madhyade'sa* yang dinyatakan dalam Sutra-sutra Buddhisme Bahasa Cina yang diperterjemahkan pada peringkat awal, boleh dijumpai dalam *Sutra Chuyao* (出曜经) seperti berikut:

> Kelahiran-NYA Gautama Buddha di dunia ini, mesti di lokasi Jambu-dvi^pa. (Buddha) melahir *Madhyade'sa*, tetapi bukan di tempat pinggir dunia ini. Beratus-ratus bilion *Jambu-dvi^pa* di arah timur, selatan, barat dan utara di alam semesta ini, alam *Jambu-dvi^pa* yang manusia diami ini terletak di tempat amat pertengahannya. (*Jambu-dvi^pa*) ini lebih unggul dari tempat lain, dunia lain tidak boleh memdaning dengannya. (Tripitaka Taisho Vol.4, 1983, p. 717b)

Petikan ayat sutra ini mennyatakan bahawa, Gautama Buddha dilahirkan di dunia ini, tempat kelahiran-NYA semestinya di *Jambu-dvi^pa* di mana dunia yang ditinggalkan oleh manusia, kalau dibanding dengan dunia lain yang diduduki oleh nyawa yang berlainan taraf dengannya, dan lokasi *Jambu-dvi^pa* yang kelahiran Gautama Buddha ini semestinya berkedudukan Madhyade'sa, iaitu lokasi di kawasan pertengahan *Jambu-dvi^pa*[108]. Dengan konsep sebegini, kalau tempat itu bukan Madhyade'sa di *Jambu-*

[108] Dalam konsep agama orang India, termasuki agama Brahmanism dan juga diwarisi agama Buddha, sejagat ini amatlah besar sehingga tidak dapat dipikirkan lagi, dan satu dunia kecil yang diduduki makluk kita ini, bersekelilingi Sumeru yang merupakan gunung yang amat tinggi, gunung ini dikelilingi oleh laut yang seluas tidak terlihat pinggirnya. langgit di atas Sumeru dan juga kawasan tinggi gunung ini diduduki makluk yang mempunyai ganjaran karma (福报) dan samatha yang bertaraf tinggi, makluk

University of Malaya

dvi^pa ini, ia dikenali sebagai "kawasan pinggir", iaitu kawasan yang lokasinya di luar kawasan pusat. Berbanding dengan *Madhyade'sa*, "kawasn pinggir" adalah kawasan mempunyai syarat hidup dan juga taraf budaya yang buruk dalam beberapa aspek yang lain, oleh yang demikian, Gautama Buddha hanya akan muncul di kawasan *Madhyade'sa*. Dalam konsep kebudayaan, *Madhyade'sa* adalah kawasan yang lebih cemerlang berbanding dengan "kawasan pinggir". Oleh itu, selepas terbentuknya konsep ini, perbezaan di antara *Madhyade'sa* dengan kawasan bukan *Madhyade'sa* atau "kawasan pinggir" telah berubah, syarat satu tempat disahkan sebagai *Madhyade'sa* ialah mempunyai kemungkinan untuk menjadi tempat kelahiran Buddha, berbandingkan dengan kawasan yang tidak mampu menjadi tempat kelahiran Buddha.

Ayat petikan daripada *Sutra Chuyao* (出曜经) di atas menegaskan bahawa, sebab utama yang Buddha dilahirkan di dunia manusia ini tetapi bukan di dunia yang lain[109], adalah kerana dunia manusia ini mempunyai kelebihan, kalau dibandingkan dengan dunia yang lain. Konsep sejagat sebegini yang dibentuk oleh Buddhisme amatlah berbeza dengan agama yang lain, iaitu menegaskan unsur-unsur kelebihan dunia manusia realiti ini tidak dapat dijumpai dan digantikan oleh dunia yang lain, khasnya dalam mempelajari dan melaksanakan ajaran Gautama Buddha. Walau bagaimanapun, untuk Buddhisme di India, Gautama Buddha sebagai seorang tokoh sejarah berasal daripada India,dan bertapak di kawasan hilir Lembah Sungai Ganges, maka kawasan *Madhyade'sa* diistiharkan di kawasan itu, dan kawasan ini merupakan tapak sejarah Buddhisme yang terawal, di rantau inilah Gautama Buddha dilahirkan dan mengasaskan agama baru-NYA, dan kian meluaskan kawasan penyebaran ke seluruh India dan juga China. Oleh sebab ini,

yang bertaraf sederhana seperti manusia awam, berselerak di kaki gunung Sumeru, di mana terdapat empat benua yang besar berselerak di kaki gunung ini, iaitu arah timur, barat, utara dan selatan, keempat-empat benua besar ini dikelilingi air laut. Di antaranya, benua yang dididuki manusia terletak di selatan Gunung Sumeru. Konsep ini bermaksud, selain daripada dunia ketahuan yang dididuki manusia, terdapat juga dunia lain yang dididuki makluk yang bertaraf berlainan di sejagat ini.

[109] Menurut konsep agama Buddha, manusia awam mediami dalam alam sejagat yang terletak di selatan Sumeru (须弥山), alam kediaman manusia dikenali Jambu-dvi^pa, sperti mana yang didebutkan dalam Sutra Chuyao (出曜经). Selain daripada Jambu-dvi^pa yang diketahui dan didiami manusia awam, terdapat beribu-ribu dunia di arah lain dari Sumeru dan juga sistem pembentukan dunia lain yang tidak diketahui manisia awam.

University of Malaya

kawasan ini mempunyai kedudukan yang tidak dapat diganti dalam aspek geografi agama dalam Buddhisme. Selepas itu, seorang ahli sejarah Buddhisme China pada zaman Dinasti Tang yang bernama Dao Xuan (道宣, 596 - 667) telah menyebut tentang sejarah Buddha dalam karyaannya yang berkaitan dengan geografi sejarah Buddhisme di India:

> Menurut catatan sutra-sutra (Buddhisme, di antaranya tiga ribu buah matahari dan bulan, dunia kita ini terletak kebetulannya di pertengahannya. Buddha mempunyai kedudukan yang agong, maka tidak akan melahir di kawasan kepinggiran, oleh sebab tanahnya lebih cenderun. Di kawasan pertengahan Shindu (中天竺) di mana Gautama Buddha mencapai pencerahan sebagai Buddha, terdapat Bodhimdana sebagai tempat duduk dan meditasi Gautama Buddhadi bawah pokok Bodhi. Menerusi unsur-unsur sebegini, boleh memcapaii kesimpulan bahawa lokasi ini merulakan lokasi pusat di dunia ini. Jika mebincangkan mengenai benua dunia kita ini, didapati terdapatnya lima fakto untuk mebincangkan mengenai topik ini, iaitu kenamaan, ketempatan, masa, kealiran dan kemaklukan. Di antaranya, negara-negara dan kaum-kaum di India mengenali kawasan tersebut sebagai *Zhongguo* (中国, Madhyade'sa), dan juga dinamakan kawasan tengah Shindu dari segi geografi. (Tripitaka Taisho.Jilid.51, 1983, p. 949a)

Dalam perbincangan seperti petikan ayat di atas, menerusi kepercayaan kepada Buddhisme, penganut Buddhisme di China purba juga menerima hakikat bahawa, pusat di dunia ini adalah India, dan ini oleh sebab kelahiran-NYA Gautama Buddha adalah di India, tetapi bukan di China. Ini memang amat bertentangan dengan konsep asal orang Cina di China sebelum penyebaran Buddhisme. Ini juga bermakna, selepas Buddhisme memasuki China, "konsep sedunia (天下观) " yang berasaskan kawasan Lembah Sungai Hwang Ho telah bermula mengalami cabaran, *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* merupakan karyaan orang Cina sdendiri pada peringkat awal penyebaran Buddhisme di China, dan telah mengesyaki tentang perubahan pandangan dan konsep

University of Malaya

penganut Buddhisme di China terhadap konsep menjadikan geografi dan budaya orang Cina sebagai pusat, dan juga satu dukumen yang paling awal membidaskan konsep orang-orang Cina yang tradisi. Lagipun, Mouzi juga mengemukakan konsep baru yang menjadikan India sebagai tempat lahir Gautama Buddha yang sebenarnya mesti dianggap sebagai lokasi pusat di dunia manusia ini. Ini telah menerima konsep *Madhyade'sa* India melalui Buddhisme untuk menentang dan mengantikan konsep tradisi kebudayaan Cina. Dokumen Mouzi mengatakan bahawa:

> Menurut hikayat tradisi Konfusios, bintang Artik (北辰之星), terletak tepatnya di tengah langit, dan sentiasa di arah utara juga dari segi pandangan orang Cina. Dengan sebegini, maka kawasan kediaman orang Cina tidak semestinya terletak di lokasi pusat dunia. (Tripitaka Taisho.Jilid.52, 1983, p. 3c)

Mengikut soalan Mouzi keempat belas yang terpaparkan dalam karyaannya, walaupun beliau tidak berapa jelas untuk menafikan lokasi pusat sedunia bagi kawasan kedudukan orang Cina dari segi geografi, seperti mana yang ditegaskan dalam konsep traditianal orang Cina terlebih dahulu, tetapi beliau juga mengemukakan pendapat bahawa kawasan ini bukanlah terletak betul-betulnya di bawah lokasi pertengahan langit, Manakala, India sebagai tempat lahirnya Gautama Buddha dan kawasan asal Buddhisme, memang terletak di lokasi pusat alam semesta, seperti yang diterangkan dalam soalan pertama dalam karyaannya, semasa beliau menerangkan asal-usul Gautama Buddha dilahirkan di India:

> Gautama Buddha berlahir di Shindu, sebab tampatnya terletak di lokasi pusat bagi semua tanah-rata dan di bawah langit, maka tempat ini memenuhi syarat *Zhonghe* (中和). (Tripitaka Taisho.Jilid.52, 1983, p. 2a) [110]

[110] Zhonghe (中和) merupakan satu konsep yang berasal dari Konfucianisme, ia menegaskan satu keadaan yang harmuni bagi hubungan antara segala kewujudan, tempat ini merupakan satu kawasan yang sempurna, jika wujudnya di duna ini.

University of Malaya

Dengan demikian, konsep baru yang terbentuk di kalangan penganut Buddhisme orang Cina pada takat awal penyebaran Buddhisme di China, Lembah Sungai Hwang Ho sebagai kawasan kediaman orang Cina buat keturun-turunan dinaytakan sebagai kawasan yang mempuayai kedudukan di pertengahan dari segi geografi, tetapi ia tidak semestinya merupakan lokasi pusat di alam sedunia ini. Manakala, India sebagai tempat kelahiran Gautama Buddha, khasnya kawasan Lembah Sungai Ganges telah dianggap sebagai lokasi pusat di bawah langit atau kedudukan tengah di alam dunia ini. Pendangan penganut Buddhisme ini yang pertama sekali tidak menafikan kedudukan pusat China dari segi geografi, tetapi menegaskan lokasi pusat India sebagai tempat kelahiran Gautama. Sejurus itu, munculnya dua lokasi pusat dalam konsep penganut Buddhisme China pada zaman purba. Kesan daripada persepsi dan konsep ini terhadap kawasan Lembah Sungai Hwang Ho adalah kuat sama sekali dan merupakan satu perubahan konsep yang besar bagi orang Cina, dan hampir dianggap sebagai satu cabaran terhadap konsep tradisi orang Cina setakat zaman purba, kerana kawasan Lembah Sungai Hwang Ho selalu dianggap sebagai pusat dunia oleh orang-orang Cina buat selamanya berates-ratus dan beribu-ribuan tahun dalam sejarah budaya Cina.

Dalam sejarah dunia zaman purba, kebanyakan bangsa dan kaum juga mempunyai konsep bahawa, lokasi kediaman kaum sendiri atau negeri sendiri dianggapkan sebagai pusat dunia atau pusat sejagat. Ini adalah disebabkan pada zaman dahulu, ilmu geografi manusia adalah terkad, dan tidak mempunyai pengetahuan sepenuhnya tentang alam dunia yang didudukinya, seterusnya mengenali dunia ini melalui pengetahuan sendiri yang terhad, maka konsep menegaskan tempat kediaman sendiri sebagai pusat sedunia pun muncul disebabkan itu.

Setiap kaum menganggap tempat kediaman sendiri sebagai pusat alam semesta atau pusat dunia, memang satu keadaan yang biasa dalam sistem kebudayaan bagi kaum

University of Malaya

atau sesebuah negara masing-masing. China sebagai satu negara yang wujud sejak zaman purba yang mempunyai sejarah yang agak panjang di dunia ini, telah mengenalpastikan "kaum dan kawasan jajahan *Hua-xia* sebagai pusat dunia" dalam zaman sejarah purba menerusi dinasti-dinasti yang berterusan beribu-ribuan tahun di dunia ini[111]. Ini bermakna kawasan *Zhongguo* yang dijadikan sebagai kawasan pusat kebudayaan di bawah pemerintahan *Tian Zi* (天子) atau Mahataja Dinasti di Lembah Sungai Hwang Ho secara konsep, dan pada masa yang sama di India, Buddhisme juga mewarisi konsep *Madhyade'sa* daripada tradisi Brahmanisme, maka wujudnya konsep memdanang India sebagai pusat sedunia secara agama.

Selepas Zaman Dinasti Han Timur, Buddhisme telah menyebar ke China, mengakibatkan dialog yang berterusan tentang dua konsep iaitu konsep *Zhongguo* di China secara tridisi dan konsep *Madhyade'sa* yang dibawa dan diserap daripada kebudayaan agama India menerusi Buddhisme. Lagipun, konsep Madhyade'sa diterjemahkan kepada perkataan *Zhongguo* dalam Bahasa Cina semasa penterjemahan Sutra-sutra dan kitab-kitab agama bBuddha daripada Bahasa Sanskrit kepada Bahasa Cina. Ini memang munculnya dua perkataan dan konsep *Zhongguo* (中国) yang sama dalam perkataan Bahasa Cina, tetapi merujuk kepada lokasi yang berlainannya. Dari segi pandangan budaya Cina, konsep *Madhyade'sa* yang dikenali juga sebagai *Zhongguo* di Bahasa Cina, memang sunggu hairan dan berkeliruan, sebab semestimya hanya satu lokasi yang sanggup digelar *Zhongguo*, tetapi konsep yang disebarkan dari dunia luar, iaitu India menerusi Sutra-sutra dan Kitab-kitab Buddhisme juga memdanang dan menegaskan diri-sendiri sebagai kawasan *Zhongguo* atau lokasi pusat sedunia. Dengan ini, mulainya dialog di antara kedua-dua konsep *Zhongguo* di antara budaya tradisi Cina dengan budaya India menerusi Buddhisme di China, dan proses dialog ini diterusi

[111] Kaum Hua-xia (华夏族) merupakan konsep etnik bagi orang-orang Cina dalam zaman Pra-Qin, iaitu zaman sebalum munculnya Dinasti Qin. Ia diwarisi oleh orang-orang Han selepas Dinasti Han,

University of Malaya

beratus-ratus tahun di China. Dalam proses dialog ini, karyaan Mouzi dalam *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* ini memang satu dokumen yang wujud terlebih awal dalam sejarah China, ia dianggap sebagai permulaan untuk pendebatan dan perbincangan yang berterusan agak lama di antara kedua-dua pusat India dan China.

Setakat Dinasti Han, dalam proses penterjemahan kitab-kitab Buddhisme dari Bahasa Sanskrit ke Bahasa Cina, kenyataan yang berkaitan dengan bandar Kapilavastu yang merupakan tempat kelahiran Guatama Buddha, dianggapkan sebagai pusat sejagat wujud dengan kerap sekali. Kapilavastu pada zaman kehidupan Gautama Buddha, dikenali sebagai Tilaura sekarang, ia terletak di selatan Nepal. Sebagai contohnya, sehingga zaman Dinasti Han Timur (196 - 220), wujudnya satu sutra Buddhisme penterjemahan dari India ke China yang bertajuk *Sutra Xiuxing Benqi* (修行本起经 / *Catatan Amalan Agama bagi Gautama Buddha*), kandungan sutra ini lebih mencatatkan pengalaman seumur hidup yang berkaitan dengan Gautama Buddha, sutra ini diterjemah oleh seorang sami yang berhijrah ke China dari Asia Tengah yang dikenali sebagai Zhu Dali (竺大力) bersama dengan seorang sasterawan orang Han yang bernama Kang Meng Xiang (康孟详). Dalam sutra penterjamaan ini, terjumpanya sebutan seperti berikut:

> Bandar Kapilavastu ini disekitari oleh tiga ribu buah matahari-matahari dan bulan-bulan, juga terdapat dua ribu buah tanah besar di skelilingnya, Buddha yang wujud sebagai seorang yang mencapai kesedaran sempurnanya dalam masa dulu, sekarang dan juga masa akan datang ini, memang akan berlahir di kawasan ini. (Tripitaka Taisho.Jilid.3, 1983, p. 463b)

Karya tersebut menegaskan bahawa tempat kelahiran Gautama Buddha, memang merupakan pusat di alam semesta, inilah sebab terutama bagi Gautama Buddha dilahirkan di tempat ini. Selepas itu, pada zaman Tiga Negara, seorang penterjemah Sutra Buddha

University of Malaya

di Negara Wu (吴国) yang bernama Zhi Qian (支谦), telah menerangkan dengan lebih mendalam lagi tentang konsep tempat kelahiran Gautama Buddha dalam karyanya:

> Kapilavastu, di antaranya tiga ribu buah matahari dan bulan, dunia kita ini terletak kebetulannya di pertengahannya. Buddha mempunyai kedudukan yang agong, maka tidak akan melahir di kawasan kepinggiran, atau tanah rata akan mengalami kemiringan. Oleh sebabnya, tampat lahir Buddha sementinya di pusat, maka keajaran dan pengaruhannya tersebar secara meluas. Bagi kelahiran Buddha sejak zaman kuno, mestinya muncul di sini. (Tripitaka Taisho.Jilid.3, 1983, p. 473b)

Mengikut penerangannya, Negara Kapilavastu sebagai tempat kelahiran Gautama Buddha, telah diibaratkan sebagai pusat alam semesta, penerangan ini mendedahkan pendirian yang sama dengan penerangan daripada *Sutra Xiuxing Benqi* (修行本起经). Kitab ini juga menegaskan bahawa samada Buddha yang lahir di dunia ini pada masa dahulu, sekarang ataupun pada masa depan, hanyalah boleh dilahirkan di negara yang berasaskan pusat sedunia ini, dan tidak akan dilahirkan di kawasan lain yang merupakan kawasan pinggiran dunia ini. Jikalau Buddha dilahirkan di kawasan kepinggiran dunia ini berlaku, maka tempat tersebut akan mengalami kejadian tanah runtuh. Kita dapat lihat daripada sutra penterjemahan Dinasti Han, konsep *Zhongguo* dalam Buddhisme yang diwarisi daripada konsep "*Madhyade'sa*" daripada Brahmanisme, telah mendapat peluang untuk berkembang di kawasan hilir Lembah Ganges disebabkan Buddhisme, juga ini telah kian berkembang sehingga menjadikan Negara Kapilavastu sebagai pusat alam semesta dalam perkembangan agama Buddhism. Dengan sedemikian, "Teori Negara India sebagai pusat dunia" sebegini, telah berkonflik dengan konsep "*Hua Xia* (华夏) sebagai pusat dunia" daripada kawasan asal Lembah Sungai Hwang Ho di China. Konflik ini pasti akan membawa kepada perbincangan dan pemerhatian di khalayak ramai,

University of Malaya

terutamanya penganut Buddhisme yang kebanyakannya orang Cina, perlu menguruskan masalah-masalah berlainan yang berpunca daripada kedua-dua pusat dunia di antara kebudayaaan Buddhisme India dengan kebudayaan tradisi China.

China yang bertindak sebagai pihak penerima penyebaran Buddhisme, juga mempunyai tradisi tentang anggapan sendiri sebagai pusat di dunia ini sejak zaman purba. Dari segi pandangan dan pendirian Buddhisme yang berkembang daripada tradisi budaya dan agama India, mereka mamang akan membantah atau membidas tentang penerangan bahawa China merupakan pusat di dunia ini. Ini disebabkan sutra Buddha yang dihantar ke China daripada Negara India melalui jangka masa penyebaran yang panjang, sami penterjemah sutra Buddhisme pada takat yang terawal, kebanyakannya terdiri daripda orang asing dan juga orang bukan kaum Cina (Tai-shing Wut (屈大成), 2011, p. 27), dalam proses perjalanannya untuk menyebarkan Buddhisme di China, kefahamannya terhadap dunia luar yang luas adalah lebih dalam, kalau berbanding dengan orang Cina yang tinggal di kawasan pedalaman China untuk jangka masa yang panjang.

Selain itu, bagi penganut Buddhisme, ajaran Buddhisme adalah berasal dari India, pengasasnya agamanya, Gautama Buddha juga dilahirkan di India. Oleh yang demikian, jikalau kawasan Lembah Sungai Hwang Ho yang sebagai tapak pusat tamadun dan budaya Cina di China dianggapkan sebagai pusat di dunia ini, maka mengikut konsep tersebut, India yang sebagai tempat lahir Gautama Buddha dan juga tempat asal-usul Buddhisme, akan terletak di kawasan pinggiran. Kesimpulan ini memanglah tidak munasabah sama sekali, pada aspek geografi dalam Buddhisme diri-sendiri.

Dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*, Mouzi cuba membincang dan membahaskan komsep pusat dunia mahupun terletak di India atau China ini, adalah terpapar di soalannya yang ke-14:

University of Malaya

> Tanyanya: menurut katanya Konfusianisme, jika terdapatnya pemerintah di kaum-kaum asing (夷狄), keadaan ini tidak sebaik jika kekurangan pemerintah bagi negeri-negeri *Zhu-xia* (诸夏) di kaum Cina. Dulunya Mensius (孟子) mengejekan Chen Xiang (陈相) menukarkan tektik pemerintahannya dengan menirukan pemikiran Xu Xing (许行), dan mengkritikkan bahawa adalah pernah diberitahu bahawa menukarkan kebudayaan dan corak hidup kaum asing dengan menggunakan budaya Cina, tetapi pernah mendengari bahawa menukarkan budaya dan corak hidup orang Cina dengan memperkenalkan budaya orang asing. Tuan mempelajari pemikiran Maharaja Yao, Maharaja Shun, Zhou Gong dan Konfusianisme sejak umur muda lagi, tapi telah melepaskan pengetahuan tersebut, dan mengubarkan arah peajaran dalam menerima pemikiran dari asing, ini memang satu keraguan yang besar? (Tripitaka Taisho.Jilid.52, 1983, p. 3c)

Dalam pertanyaan "katanya Konfusianisme" ini dipetikkan daripada Kitab *Lunyu* (Qian Mu (钱穆), 2011, p. 62), adalah membawa maksud bahawa negeri-negeri yang digelarkan *Zhu-xia* (诸夏), ialah negeri-negeri yang berselerak di sepanjang Lembah Sungai Hwang Ho, dan kawasan ini meerupakan daerah pusat tamadun dan kebudayaan Cina sejak zaman purba, dan kaum asing yang digelarkan *Yi* (夷) dan *Di* (狄), merupakan kaum-kaum atau puak-puak yang mewarisi budaya dan corak hidup yang berlainan dengan kawasan Lembah Sungai Hwang Ho. Dari segi pandangan tradisi budaya setakat zaman hidup Konfusianisme, puak-puak tersebut memang digelar bukan orang Cina, perbezaan antara kaum Cina dengan kaum yang dituduhkan bukan Cina, mempunyai corak hidup dan warisan budaya yang amat berlainan. Selaginya, ejekan Mensius dalam tanyaan ke-14 di atas, boleh dijumpa dalam Kitab *Meng Zi* (孟子) (Zhang Wenxu (章文虚), 1978, p. 148), dalam teks Mensius ini, beliau menegaskan dalam pengetahuannya, hanya wujudnya memperkenalkan tektik dan budaya Cina kepada kaum asing, supaya mengubahsuaikan corak hidup kaum-kaum asing ini, tapi sememangnya tidak akan wujudnya dengan sebaliknya, iaitu jika memperkenalkan budaya-budaya yang diamalkan

University of Malaya

oleh orang asing kepada orang Cina, dan budaya dan warisan dari negeri asing ini diterimakan oleh orang Cina sebagai pengamalan budaya, ini memang satu kejadian yang amat hairan. "Resolusi di antara *Yi* (夷) dan *Xia* (夏)" adalah satu pandangan yang ditegaskan dalam pemikiran Mensius ini.

"Resolusi di antara *Yi* (夷) dan *Xia* (夏)" ialah suatu tektik yang digunakan oleh orang Cina pada zaman purba untuk menolak kebudayaan dan pemikiran asing, dan hanya akan berubah menjadi suatu model refleksi apabila pengaruh-pengaruh asing sudah cukup kuat untuk membentuk satu ancaman terhadap budaya Cina sendiri (Ge Zhaoguang (葛兆光), 2012, pp. 41-44). Ia menegaskan bahawa orang Cina yang sememangnya lebih cemerlang dan bertaraf tinggi dalam segi pancapaian kebudayaan, selain mengeksportkan kebudayaan untuk mengajar bangsa-bangsa lain di kawasan pinggirnya supaya mengamalkan budaya dan corak hidup dengan taraf yang lebih cermelang, tidaklah perlu bagi orang Cina yang bermastautin di Lembah Sungai Hwang Ho, mempelajari dan menerima pengaruhan budaya dari dunia asing. Dalam penganggapan budaya Cina purba, juga tidak perlu bagi mereka belajarkan kebudayaan yang bertaraf lebih rendah daripada diri sendiri, asalkan budaya Cina merupakan satu tamadun dan budaya yang cermelang.

Buddhisme disebarkan ke China, bukan sahaja satu proses penyebaran agama, tetapi juga merupakan suatu penyebaran pemikiran dan kebudayaan asing, kawasan Lembah Sungai Hwang Ho telah dijadikan sebagai daerah *Zhongguo* sebelum zaman Dinasti Qin, pembangunan dan perkembangan budaya Cina juga berasaskan kawasan ini, dan sebenarnya, budaya yang berkembang di kawasan Lembah Sungai Hwang Ho ini telah memberi pengaruhan yang kuat terhadap rantau ini. Oleh yang demikian, orang Cina pada zaman purba mempunyai satu pandangan subjektif terhadap konsep *Zhongguo* berpendapat ini adalah suatu perkara yang mustahil, sejurusnya mengikut perkataan Konfusius dan Mensius, adalah tidak munasabah jika kita mengesyaki bahawa orang Cina menerima Buddhisme yang disebarkan dari negeri asing. Walau bagaimanapun, Mouzi

University of Malaya

telah mendedahkan konsep tentang "Dua pusat" untuk menyelesaikan Kekeliruan berdasarkan sikap yang menerima pemikiran Buddhisme dari asing, iaitu selain daripada pusat *Zhongguo* yang telah lama diketahui oleh orang Cina menerusi warisan budaya yang sedia ada, terdapat juga satu pusat lagi di India, iaitu tempat lahirnya Gautama Buddha. Dengan ini, kedua-dua pusat pun wujudnya di dunia ini, maka orang Cina tidak semestinya menolakkan pemikiran dan kepercayaan Buddhisme, walaupun ia disebarkan dari negeri asing.

Pada asalnya, kenyataan terhadap konsep "India sebagai pusat di dunia" ini, merupakan satu konsep geografi agama yang terbentuk melalui sejarah perkembangan Brahmanisme dan juga Buddhisme, ia mempunyai latar belakang agama dan bangsa yang subjektif, manakala konsep menganggapkan Lembah Sungai Hwang Ho sebagai pusat dunia di China purba, juga dibentuk berdasarkan latar belakang subjektif oleh sejarah dan bangsa Cina sendiri. Selaras dengan penyebaran Buddhisme ke China, konsep "India sebagai pusat di dunia" yang diliputi dalam kepercayaan dan budaya Buddhisme, juga dibawa ke China. Mengikut perspektif ini, China yang bukan tampat lahir Gautama Buddha ini, semestinya dianggap sebagai satu kawasan pinggir, kalau menggikuti konsep Buddhisme yang diwarisi daripada tampat asalnya, iaitu India. Sebagai satu contoh, dalam buku *Lidai Sanbao Ji* (历代三宝记), maksudnya Catatan terhadap Buddhisme dalam Sepanjang Sejarah), dengan perbincangan mengenai Kumarajiva (334 - 413), seorang tokoh penterjemah sutra-sutra Buddhisme daripada Bahasa Sanskrit ke Bahasa Cina yang mashor dalam sejarah Buddhisme China, beliau pernah menakjubkan terhadap pandangan seorang sami orang Cina yang bernama Hui Yuan (慧远, 334 - 416). Menurut pengertian Kumalajiva, sami Hui Yuan sebagai seorang kaum Cina yang bermastautin di China, tidak bersempat mempelajari segala sutra-sutra dan kitab-kitab Buddhisme yang wujud di India, tetapi beliau mempunyai perfahaman teori Buddhisme yang mendalam

University of Malaya

dan tepat, ini di luar sanggupan Kumarajiva sebagai sami Buddhisme yang asing di China. Dengan ini, buku *Lidai Sanbao Ji* manyatakan kenyataan Kumalajiva:

> Kumarajiva membacakan wacana yang dikarangi sami Hui Yuan dan menakjubkan bahawa, orang yang bermastautin di negara pinggir, tidak pernah mampelajari sutra-sutra yang berkenaan, tetapi kebicaraannya berkesesuaian dengan teori sutra Buddhisme, ini benar-benar menakjubkan! (Tripitaka Taisho,Jilid.49, 1983, p. 72c)

Dalam panyataannya, "kawasan pinggir" ini memang merujuk kepada China, sebaliknya, India sebagai asal-usulnya Buddhisme, telah dianggap sebagai "pusat dunia" ataupun "*Madhyade'sa*". Pengarang *Lidai Sanbao Ji* ialah seorang sasterawan Buddhisme yang bernama Fei Chang Fang (费长房) yang hidup setakat Dinasti Sui, Menurut penyataan sebegini, tidak kila Kumarajiva sebagai sami asing di China ataupun Fei Changfang sebagai seorang penganut Buddhisme China, mereka telah menganggap China sebagai kawasan pinggir, dengan berdasarkan konsep pusat India yang dikandungkan dalam budaya dan warisan Buddhisme India, dan memaparkan konsep sebegini dalam karyaan Buddhisme Bahasa Cina. Orang Cina yang telah menerima kepercayaan Buddhisme sanggup mewarisi konsep "pusat India" secara otometik, dan dengan sebaliknya, mamdanangkan China sebagai satu kawasan pinggir, kalau berbanding dengan India sebagai tampat asal-usul Buddhisme dan sememangnya tampat lahir Gautama Buddha. Dalam pandangan sebegini, dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* merupakan satu karyaan penganut Buddhisme orang Cina yang lebih awal daripada buku *Lidai Sanbao Ji*. Dengan ini, ia perlu diperhatikan dan dibincangkan terlebih dahulu.

Semasa dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* menerangkan konsep mengenai India sebagai pusat sedunia, ia telah menegaskan bahawa " Tanah *Han*

University of Malaya

(汉地[112]) tidak semestinya merupakan kawasan pusat sedunia" (Tripitaka Taisho.Jilid.52, 1983, p. 3c), dengan sebegini, Mouzi mempertikaikan kawasan kemastautinan orang Cina yang diakui oleh orang Cina secara warisan sebagai pusat sedunia, berdasarkan pusat sedunia yang merujuk kepada India yang ditegaskan dalam sutra-sutra Buddha yang disebar dan diterjemahkan dari India. Menurut Mouzi, walaupun konsep "China sebagai pusat sedunia" sebegini telah diwarisi berterusan sejak Dinasti Qin, ia tidak semestinya betul dan tdak boleh diragukan dan dipertimbangkan semula, manakala India sebagai tempat lahir Gautama Buddha seperti mana yang dicatatkan dalam sutra-sutra Buddha, boleh dianggap sebagai pusat di dunia ini, ia bukanlah satu perkara yang tidak boleh diterima.

Mouzi tidak menggunakan teori-teori yang kompleks untuk membuktikan bahawa "Tanah Han tidak semestinya merupakan kawasan pusat sedunia", ataupun bagaimana pernyataannya "Buddha dilahirkan di India, oleh sebab ia terletak di tengah pusat sedunia" dapat diterima sebagai kenyataan (Tripitaka Taisho.Jilid.52, 1983, p. 3c), hanya melalui penerangan bahawa "menurut Hikayat kitab Konfusianisme, Bintang Arktik (北辰之星, Polaris) terletak di pertengahan langit, dan kelihatan di arah utara dari pandangan orang awam" (Tripitaka Taisho.Jilid.52, 1983, p. 3c). Petikan pernyataan ini berasal daripada kitab tradisi yang amat disanjungi oleh para intelek aliran Konfusianisme, Mouzi memetikkan panyataan daripada kitab tradisi budaya Cina ini, ialah untuk menunjukkan bahawa secara tradisinya, para intelek China sejak zaman purba juga mempunyai tanggapan terhadap Polaris yang dikenali oleh orang-orang Cina pada zaman purba sebagai Bintang Arktik (北辰), ia sentiasa muncul di langit dengan lokasi yang paling di pertengahan dunia ini, tetapi jika dilihat dari kawasan kemastautinan orang Cina di Lembah Sungai Hwang Ho, Polaris ini memang bukannya kebetul-betulan dilihat di atas

[112] Konsep Tanah Han merujuk kepada China sebagai kawasan kemastautinan orang-orang China yang digelar sebagai tradisinya dengan orang Han, asalkan Dinasti Han merupakan satu dinasti yang mashor dalam sejarah China.

University of Malaya

tengah kepala, tetapi lebih menghadap ke arah utara di kaki langit. Tanpa mengemukakan wacana yang kompleks, dan hanya menggunakan pencerapan yang secara langsung dan petikan ayat daripada kitab klasik tradisi, Mouzi menyangkakan anggapan warisan orang Cina. Orang-orang di China purba berpendapat bahawa, Polaris adalah suatu objek angkasa yang terletak di lokasi tengah-tengah langit, tetapi pada masa yang sama, mereka memang tidak bermastautin di lokasi tepat di bawah Polaris. Dengan sebegini, Mouzi cuba menyangkakan tanggapan warisan orang-orang Cina yang manganggapkan diri-sendiri sebagai penduduk yang bermastautin di kawasan pusat sedunia, dan konsep *Zhongguo* (中國) yang terbentuk menerusi tanggapan tersebut, tidak semestinya tapat sekali. Dengan demikian, dalam menghadapi koasep "India sebagai pusat sedunia" seperti yang diterangkan dalam sutra-sutra Buddha dari India, Mouzi berpdanapat bahawa orang Cina tidak patut menolak pandangan baru ini, sebaliknya, para awam di China pada zaman tersebut perlu menghadapi dan menerima konsep yang sebegini dari satu perspektif yang berlainan.

Selepas penyebaran konsep "India sebagai pusat sedunia" ini ke China, di samping memberikan tentangan kepada konsep yang sedia wujud di China secara warisan, konsep tersebut memang memberi pengaruhan terhadap orang Cina, khasnya penganut-penganut Buddhisme. Selepas Buddhisme menyebar ke China, untuk menjalani proses integrasi yang lebih baik dan tidak dibantah hangat oleh golongan intelek tradisi China, Buddhisme telah mengetepikan peryataan bahawa negara India sebagai pusat di sedunia ini semasa proses penyebaran agama dijalankan. Sebaliknya, ia menerangkan bahawa India dan China memang memain sebagai dua pusat tamadun di dunia ini. *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* merupakan satu contoh yang wujud pada takat permulaan penyebaran Buddhisme di Neheri China, di mana konsep "India sebagai pusat sedunia" ini masih lagi ditegaskan. Sebagai seorang penganut Buddhisme orang Cina di China yang baru menerima kepercayaan Buddhisme, Mouzi telah menerima dan

University of Malaya

membincangkan konsep "India sebagai pusat sedunia" seperti yang dikemukakan dalam sutra-sutra Buddhisme, dengan alasan tidak menolak sepenuhnya "China sebagai pusat di sedunia" yang telah biasa dalam tanggapan orang Negera China. Sikap ini memang meninggalkan suatu ruangan untuk konsep "India sebagai pusat sedunia" yang diperkenalkan dalam sutra-sutra Buddhisme, terutamanya beliau telah memberikan suatu penjelasan yang agak munasabah untuk orang Cina, supaya orang-orang Cina yang kian lama memautautin di Tanah Besar China dan mengamalkan budaya dan warisan yang amat berbeza dengan India, agak dapat menerima kepercayaan Buddhisme yang dibawa masuk dari kawasan asing.

4.6 Kesimpulan

Sebelum Buddhisme disebar ke China, penduduk-penduduk China hidup dalam konsep warisan kebudayaan "China sebagai pusat di sedunia ini" dalam suatu jangka masa yang agak panjang. Selepas sutra-sutra Buddhisme diperkenalkan ke China melalui penterjemahan Bahasa Cina, konsep keagamaan "India sebagai pusat di sedunia ini" yang dicatatkan dalam sutra-sutra dan kitab-kitab Buddhisme telah meresap ke dunia orang Cina. Untuk orang-orang Cina yang telah menganut kepercayaan Buddhisme sejak dari zaman awal kemasukan Buddhisme ke China, tidak dapat dinafikan bahawa, masalah utama yang perlu dihadapi ialah masalah konflik di antara kedua-dua pusat dunia ini di antara China dan India purba.

Konsep *Madhyade'sa* atau *Zhongguo* sebagai dua pusat sedunia yang wujud dibawah warisan budaya kedua-dua China dan India ini, adalah diekspresi dengan perkataan yang sama selepas diterjemahkan ke Bahasa Cina, iaitu *Zhongguo*, tetapi kedua-dua konsep mempunyai asas yang berlainan. Sebenarnya, konsep *Zhongguo* di China berasal daripada perkembangan politik dan budaya di kawasan Lembah Sungai Hwang Ho pada zaman purba, dan konsep ini juga berkembang dan membentuk menghala

University of Malaya

ke arah identitas politik dan juga kebudayaan di rantau tersebut. Bahkan sehingga zaman kini, ia masih menjadi simbol oleh negara dan bangsa dan terus digunakan ke takat ini. Manakala perkataan *Zhongguo* sebagai simbol penterjemahan dari India yang merujuk kepada konsep *Madhyade'sa*, adalah lebih berasal daripada perkembangan agama India, tidak kira konsep *Madhyade'sa* Brahmanisme yang asal, ataupun konsep *Madhyade'sa* yang wujud selepas perkembangan Buddhisme di India, kedua-dua konsep *Madhyade'sa* ini memang satu konsep geografi agama di India. Sebagai konsep keagamaan, konsep *Madhyade'sa* memang tidak sama seperti konsep *Zhongguo* di China. Bagi konsep *Zhongguo* di China, ia sentiasa dilaksanakan dalam aspek politik dan kebudayaan masyarakat. Walau bagaimanapun, selepas diterjemahkan ke Bahasa Cina, konsep *Madhyade'sa* dari India telah membangkitkan konflik kebudayaan semasa ia memasuki kefahaman dan identitas orang-orang Cina dalam zaman tersebut. Walaupun konsep sejagat sebahagian orang Cina yang menerima kepercayaan Buddhisme telah berubah, dan terpaksa mengakui bahawa pusat sedunia ini bukannya tempat kemautautinan diri-sendiri. Akan tetapi, konsep pusat sedunia Buddhisme lebih banyak dipersembahkan dalam karya sistem Buddhisme, pengaruhannya adalah terhad kepada golongan penganut agama ini. Bagi masyarakat awam China pada zaman purba yang kebanyakannya dalam keadaan buta huruf, pengaruhan konsep baru ini amatlah kecil. Pada dasarnya, ia tidak mendatangkan pengaruh yang tinggi terhadap para intelek dan para orang awam yang bukan penganut Buddhisme di China. Tambahan pula, konflik budaya yang diakibatkan oleh kemasukan Buddhisme ke China, telah diserap oleh budaya Cina pada akhirnya. Di atas penghargaan diri dalam kebudayaan yang subjektif oleh orang Cina, telah wujud suatu kecenderungan tentang perkembangan Buddhisme yang berala kebudayaan Cina yang berbeza dengan Buddhisme di tampat asalnya, iaitu India. Selepas itu, pemikiran Buddhisme dan konsep budaya Cina telah bercantum sesama sendiri, sehingga telah berkembang sehunggi wujudnya corak perkembangan agama di China yang dikenali

University of Malaya

sebagai “Tiga agama bergabung menjadi satu agama (三教合一)” pada peringkat sejarah kemudiannya, kalau mempertimbangkan perkembangan itu, maka dokumen Mouzi ini adalah satu karyaan pertama yang membuat percubaan untuk mengabungkan Buddhisme dengan Konfusianisme dan juga Taoisme (Chen Huayan (陈花艳), 2011, p. 139), sehingga Buddhisme telah menjadi salah satu bahagian organik yang tidak boleh dibelah bahagi dalam kepercayaan tempatan di China lagi, walaupun ini hanya wujud dalam peringkat sejarah yang lebih lewat, iaitu selepas Dinasti Tang dan Dinasti Song Utara. Dengan corak perkembanan Buddhisme kemudiannya di China yang amat cermelang ini, perbincangan terhadap perbezaan dan persamaan di antara pemikiran dan budaya Buddhisme dengan budaya Cina pada peringakt awal ini, amatlah menarikan dan perlu diberi tumpuannya.

Konsep “India sebagai pusat sedunia” yang dibentangkan oleh sebab penyebaran Buddhisme di China, telah mendatangkan penentangan terhadap warisan “China sebagai pusat sedunia” yang lama wujud di China purba ini. Pada ramalannya, kejadian tersebut sepatutnya akan menyebabkan perubahan ke atas konsep kebudayaan Cina diri-sendiri, termasukkan konsep bangsa dan struktur mental orang Cina pada zaman tersebut dan kemudiannya. Akan tetapi, kenapa konsep sedunia sepatutnya terletak di India yang berkaitan dengan Buddhisme ini, tidak mendatangkan pengaruh yang asas atau fundamental di China? Sebab-sebabnya adalah pelbagai, selainkan unsur budaya Konfusianisme yang diwarisi sejak zaman Pra-Qin Dinasti yang lama bergabung dengan kuasa pemerintahan dan kerajaan dalam sejarah China buat suatu jangka masa yang agak panjang, dan falsafah tersebut telah menempati suatu kedudukan yang amat tinggi dalam masyarakat orang Cina purba, manakala Buddhisme sebagai suatu agama, ia mempunyai kedudukan masyarakat yang lebih kurang setara dengan kuasa golongan pemerintah, kuasa agama di kebudayaan India, adalah bebas daripada kawalan kuasa politik. Jika agama dari India disebarkan ke China, kuasa agama memang tidak setara dengan para

University of Malaya

ahli politik dan pemerintah, ia mesti diletakkan di bawah kuasa kawalan kerajaan dan maharaja. Ini bermaksud, kuasa agama di China tidak memperolehi kedudukan di luar kuasa politik, ia hanya merupakan salah satu golongan yang diperintah oleh maharaja dan kerajaan. Dengan memaparkan konsep "India sebagai pusat sedunia" dengan mengikuti tempat lahirnya Gautama Buddha, ia memang telah mendatangkan cabaran dan ugutan terhadap kedudukan Konfusianisme dan kuasa maharaja dalam masyarakat China. Selain itu, konsep pusat kebudayaan dan "perasaan lebih cemerlang diri-sendiri" dalam aspek kebudayaanCina, adalah berkaitan sesama sendiri, konsep pusat sedunia juga wujud disebabkan keadaan di mana budaya politik dianggap sebagai sesuatu yang "cemerlang".

Pada zaman dahulu, kedua-duanya India dan China terletak jauhnya antara satu sama yang lain. Sistem pengangkutan juga adalah tidak maju dan mundur pada zaman tesebut. Dengan ini, kedua-dua negara sebagai dua sistem tamadun yang bersejarah panjang di dunia Asia ini, tidak mempunyai konflik kepentingan sesama sendiri. Dalam aspek ekonomi dan ketenteraan, India tidak mendatangkan sebarang cabaran terhadap China. Tidak seperti pada zaman kini, kedatangan budaya Barat telah menunjukkan mereka lebih kuat dari segi ketenteraan di hadapan budaya Cina setakat abad ke-19. Oleh yang demikian, konsep "India sebagai pusat sedunia" yang dibentangkan oleh Buddhisme di China, hanya akan menyebabkan orang Cina, khasnya golongan intelek menrefleksi terhadap konsep sedunia yang tradisi China, dan tidak akan mengakibatkan orang Cina menghapuskan atau mengetepikan konsep tradisi diri-sendiri yang menganggapkan "China sebagai pusat sedunia" ini dengan sepenuhnya.

Selepas mengalami takat penyebaran dan perkembangan dalam suatu jangka masa yang agak panjang, Buddhisme dari India telah menunduk kepada bentuk kesedaran politik yang diketuai oleh Konfusianisme pada akhirnya, konsep sedunia Buddhisme yang berasaskan lokasi kelahiran Gautama Buddha lebih diabaikan. Atau lebih kurangnya, dua pusat sedunia dalam Buddhisme China sama-sama diistiharkan, iaitu India sebagai

University of Malaya

tempat lahir Gautama Buddha dan juga China diri-sentiri sebagai kawasan pemerintahan Maharaja China. Sehingga abad ke-16, mubaligh-mubaligh dari Negeri Barat telah datang ke China setakat Dinasti Ming, "konsep sedunia" bagi orang-orang Cina baru mengalami perubahan yang asas atau fundamental, ia telah kian berubah dari "sedunia (天下)" kepada "banyak negara (万国)" , dengan secara tidak langsungnya, ini melambangkan bahawa orang Cina telah dapat mengetahui dunia yang luas ini, dan telah mengakui bahawa "dunia" yang seluas ini bukan semestinya menjadikan China sebagai pusatnya, tetapi perubahan konsep ini akan mengambil masa yang agak panjang kemudiannya, ia tidak terjadi setakat kedatangan Buddhisme ke China (Ge Zhaoguang (葛兆光), 2006, pp. 10-11) (Lv Jian-fu (吕建福), 2005, p. 82)[113], tetapi selewat kedatangan penentangan ketenteraan negeri-negeri kebaratan terhadap China.

University of Malaya

[113] Walaupun penyelidikan Lv Jian-fu (吕建福) berpendapat bahawa konsep sejagat memang memberi pengaruhan yang besar terhadap orang-orang Cina, tetapi menurut Ge Zhaoguang (葛兆光), konsep sejagat bagi para intelek tradisi masih dikekalkan selepas kedatangan Buddhism, dan perubahan sebegini hanya wujud semenjak kedatangan pengembarak-pengembarak dari Eropah dalam Dinasti Ming dan juga Dinasti Qing.

BAB 5: DIALOG TAMADUN DARI PERSPEKTIF *KARYA MOUZI UNTUK MENYELESAIKAN KEKELIRUAN*

5.1 Buddhisme dengan dialog antara tamadun

Dari sudut pandangan kebangkitan konsep "dialog tamadun" dalam tahun 1990-an untuk mengkajikan proses pengkajian Buddhisme ke China, sebenarnya (Du Weiming (杜维明), 2005, p. 439), ini merupakan satu proses yang berterusan untuk jangka amat panjang bagi satu proses "dialog tamadun" yang dijalani silang budaya antara China dengan India, dan selepas masa yang panjang, Buddhisme yang mempunyai ciri-ciri tempatan budaya Cina pula dibentukkan secara beransur-ansurnya. Dalam proses yang memakankan tempoh masa yang panjang ini, dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* boleh dijadikan satu contoh yang mencerminkan bagaimananya seorang kaum Cina yang hidup dan menerima budaya tradisi tempatan di China, ia menyefahami dan menerima satu sistem pemikiran dan budaya yang baru dari negeri asing dengan berdasarkan tradisi budaya tersendiri. Yang dikatakan sebagai budaya dan pemiliran asing ini, adalah merujuk kepada Buddhisme yang tersebar dari India. Dokumen ini menunjukkan usaha orang Cina untuk memahami dan menerangkan perbezaan antara Buddhisme dengan pemikiran dan budaya Cina tersendiri.

Penyebaran Buddhisme ke China pada takat awalnya, ia adalah dibawa bersama oleh perdagang-perdagang yang berasal dari Asia Tengah dan juga Aisa Selatan. Pendatang asing ini adalah bertujuan menjalani perniagaan dan mancari rezeki ekonomi di China yang setakat ini berada dalam pemerintahan Dinasti Han. (Ye Derong (叶德荣), 2012, pp. 87-105) Dalam zaman purba yang teknologi pembinaan kapal masih munduh, sistem pengangkutan bagi tanah besar China dengan dunia luar, adalah bergantung dan terhad kepada jalan darat di barat laut China, maka ia dikenali sebagai koridor bagi tanah

University of Malaya

besar China dalam zaman tersebut. Peristiwa sejarah yang berkaitan dengan penyebaran Buddhisme di China bagi laluan pengangkutan darat di arah barat laut tanah besar China ini, memanglah berkait rapat dengan Maharaja Han Wu yang melancarkan peperangan untuk mengulingkan puak Hun yang sering melanggar dan mamgancamkan ketenangan kawasan pinggiran barat laut di kawasan barat laut China, ini menyebabkan laluan pengangkutan darat utama ini tidak berfungsi buat satu tempoh masa yang agak panjang. Semasa pemerintahan Maharaja Han Wu, baginda melancarkan tindakan ketenteraan untuk menyelesaikan keadaan ini dengan menewas dan mengulingkan puak Han yang menghalangi laluan pengangkutan tersebut. Dengan kemenagan Dinasti Han Barat secara ketenteraan, laluan darat yang menjadi jalan pengangkutan utama antara China dengan Asia Selatan, Asia Barat dan Benua Europah pula manjadi lancar, perdagang-perdagang bagi negara-nagara Asia Selatan, Asia Barat dan juga Benua Europah dapat mengembarak dan malawat ke Benua China, begitu juga bagi barang-barangan dan juga budaya yang beraneka corak. Bagi negara di Benua Europah, barang-barangan terkenal yang dibawa keluar dari China dan disambut baik oleh mereka, memanglah kain sutera yang dijadikan baju hiasan dan hari-harian oleh golongan bangsawan dan orang-orang kaya, maka luluan darat ini dikenali sebagai "Jalan Sutera". Walau bagaimanapun, ini tidak bermaksud, sebelum "Jalan Sutera" menjadi laluan pengangkutan yang lancar, iaitu zaman sebelum zaman pemerintahan Maharaja Han Wu, China tidak dapat berhubung dengan dunia luar, ini hanya berlaku semasa kemerosotan kekuatan ketenteraan dan politik kerajaan pemerintah China oleh sebab peperangan saudara dan kebangkitan puak-puak nomads, khasnya puak Hun yang menguasai kawasan barat laut tanah besar China yang lamanya memainkan sebagai koridor bagi China yang bertapak sepanjang Lembah Sungai Hwang Ho. Luluan "Jalan Sutera" tersesak dan menjadi lancar kemudiannya, hanya satu perspektif sudut China, Satu fakta yang tidak boleh dinafikan ialah, selepas zaman pemerintahan Maharaja Wu Dinasti Han, hubungan China dengan dunia luar, khasnya

University of Malaya

Asia Tengah, Asia Selatan dan juga benua Europah, adalah amat bergantung kepada laluan darat yang dikenali umum sebagai "Jalan Sutera" ini, pengembarak-pengembarak dan perdagang-perdagang yang datang ke China, khasnya Lembah Sungai Hwang Ho sebagai pusat politik dan juga perkembangan budaya Cina setakat Dinasti Han Barat dan juga Dinasti Han Timur ini, mestilah menerusi laluan darat tersebut. Dengan latar belakang sebegitu, Buddhisme yang berasal di India dan telah menyebar ke Asia Tengah setakat zaman Dinasti Han di China pula, kian-kian dibawa bersama oleh para perdagang yang mengembarak ke China melalui "Jalan Sutera", ia diamalkan sebagai kepercayaan para perdagang yang menjadi penganut Buddhisme, dan memasuki dan diperkenalkan kepada masyarakat China. (Shigeo Kamata (鎌田茂雄), 1994, p. 79) (Tsukamoto, 2008, p. 49) (Han Yangmin (韩养民), 1986, p. 111) [114]

Pada hakikatnya, "Jalan Sutera" yang menghubungi tanah besar Euro-Asian secara laluan darat ini, pelancarannya memperolehi proses pertukaran barang-barangan dan budaya di antara Europah dan juga benua Asian, khasnya dengan China. Dengan ini, kawasan budaya Cina di Lembah Sungai Hwang Ho dan kawasan budaya Brahmanisme di Asia Selatan dan juga budaya Arab di Asia Barat, Budaya Europah yang terletak jauhnya dari segi jarak, dapat menghubungi antara satu sama lain, walaupun ia memerlukan masa yang agak panjang. Bagi Buddhisme yang berasal di India, dengan teersesaknya laluan darat "Jalan Sutera" ini, adalah susah disebar masuk ke kawasan budaya Cina yang terletak di Asia Timur, sehingga teknologi perkapalan mancapai satu taraf yang lebih tinggi dalam zaman kemudiannya. Di antara pengembarak-pengembarak yang melalu-lingtas di "Jalan Sutera" ini, terdapatnya utusan kerajaan yang mendorongkan hubungan erat di antara negara-negara di serantau benua-benua besar ini,

[114] Menurut Bab Catatan Shi-Lao (释老志, Catatan Terhadap Buddhisme dan Taoisme) dalam *Buku Wei* (魏书), yang merupakan catatan yang terawal dalam buku sejarah resmi China di mana terkandung dalam kitab sejarah resmi *San Guo Zhi* (三国志), selepas laluan darat di antara China dan Asia Tengah dan juga Asia Selatan menjadi lancer, iaitu selepas pemerintahan Maharaja Wu Dinasti Han, Buddhisme sebagai satu kepercayaan dan budaya asing yang tersebar di Asia Tengah dati India, barulah diketahui oleh orang-orang Cina di bawah pemerintahan Dinasti Han.

University of Malaya

dan juga tidak diabaikan, memang tidak kurangnya perdagang-perdagang yang terdiri daripada pelbagai kaum dan negara, dan bagi golongan perdagang, mereka tidak mewakili kerajaan negara masing-masing, mereka hanya mengembarak secara sukarela sahaja, barang-barangan yang dibawa sepanjang laluan darat ini, memang bertujuan untuk mancari keuntungan di luar negeri, dan kepercayaan Buddhisme hanya sebagai kepercayaan diri-sendiri. Sebagai penganut Buddhisme dari tempat asalnya, mereka juga mengamalkan aktiviti kepercayaan dan budaya agama mereka di China. Dari segi sebegitu, Buddhisme dibawa masuk ke China pada takat awal penyebaran Buddhisme, hanya untuk memenuhi keperluan penganut-penganut kaum asing yang menjalani kegiatan perniagaan di China, tetapi bukan untuk masyarakat orang Cina sendiri. (Ye Derong (叶德荣), 2012, pp. 84-102)

Dalam lingkaran budaya Cina, Buddhisme memang satu kepercayaan dan budaya asing, dan pada asalnya, ia adalah agama pengembarak-pengembarak asing di China (Ye Derong (叶德荣), 2012, pp. 94-102), mereka datang dan bermastautin di China sebagai perdagang-perdagang asing. Kumpulan pendatang asing yang memautautin di China, sudi mengekalkan kepercayaan asal dan corak hidup mereka sebagai penganut Buddhisme, dari segi pandangan kerajaan China, ia memang satu perkara yang biasa, maka Buddhisme sebagai kepercayaan kumpulan pendatang asing, ia memulakan proses penyebarannya di masyarakat orang-orang Cina. Bagi kerajaan China pada zaman purba yang menganggap diri-sendiri sebagai dinasti yang memerintahi sedunia ini, ia sanggup menerima pelbagai budaya dan corak hidup yang amat berbeza tetapi sedia wujud di dunia seluas ini, asalkan ia tidak mengancamkan keharmonian dan keamanan masyarakat orong-orang Cina tempatan. Setakat Buddhisme diperkenalkan ke China dalam Dinasti Han, kerajaan sanggup menginklusif dan biarkan sahaja budaya asing yang amat berbeza dengan budaya Cina ini dibawa masuk ke masyarakat China, sebenarnya ia satu sikap yang menghormati budaya dan corak hidup orang asing di China, tetapi bukan sanggup

University of Malaya

menerima satu budaya dan kepercayaan asing ke kawasan budaya Cina tersendiri. Meskipun terdapat juga sebilangan daripada golongan bangsawan, termasuk juga maharaja sebagai golongan bangsawan yang berpangkat tertinggi, mereka juga menyembahi patung Buddha dalam aktiviti ibadah istana mereka, tetapi itu jelas bertujuan utilitarian, iaitu mereka menyembah dan berdoa kepada patung Buddha bukanlah dari segi memahami ajaran Buddhisme dan menjadi seorang penganut Buddhisme yang sah, tetapi hanya menurut keinginan mereka sendiri. Mereka menyembah dan berdoa kepada patung Buddha, juga menyembah dan berdoa kepada deva-devi kepercayaan budaya Cina sendiri, supaya mancapai niat hidup kekal, dan ini memang tidak terkandung dalam ajaran Buddhisme. Dengan ini, catatan penyembahan patung Buddha dalam kitab sejarah Dinasti Han, tidak membuktikan bahawa golongan bangsawan dan maharaja Dinasti Han tersebut telah menerima ajaran Buddhisme dan telah menjadi seorang penganut Buddhisme secara resminya.

Asalnya, Buddhisme merupakan satu "agama bukan orang Cina" di China, dan juga munculnya satu bentuk di mana hanya simbol agamanya seperti patung Buddha dikekalkan di mana kandungan ajaran Buddha diabaikan sahaja, ia diterima sebagai salah satu deva dalam ibadahan golongan bangsawan. Kedua-dua bentuk bagi Buddhisme, memang wujud secara larasnya dalam masyaralat China buat satu jangka masa yang panjang dalam peringkat awal penyebaran Buddhisme di China. Bagi bentuk pengibadahan patung Buddha bagi orang-orang Cina, ia memang dipengaruhi oleh Buddhisme yang diamalkan dalam kumpulan penganut Buddhisme pendatang asing. Dengan kata lain, penganut Buddhisme orang asing di masyarakat China memang memperkenalkan Buddhisme sebagai budaya asing kepada orang Cina pada zaman tersebut, dan ini kian menarik minat orang Cina untuk mempelajari budaya dan kepercayaan asing ini. Walau bagaimanapun, dalam takat awalnya, golongan yang menyambut kepercayaan Buddhisme, hanya terhad kepada sekumpulan orang Cina yang

University of Malaya

mampu berhubung dengan pendatang dan perdagang asing, iaitu golongan bangsawan dan pegawai perpangkat tinggi dalam kerajaan, dan mereka mengamalkan cara ibadah kepada patung Buddha dengan upacara tradisi budaya Cina sahaja. Ini dapat menjelaskan bahawa, dalam zaman Dinasti Han Timur, patung Buddha disembah sebagai salah satu patung deva dalam kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* (Huang Jianhua (黄剑华), 2014, p. 49), dan dengan melaksanakan penyembahan ini, dapat memperolehi keinginan supaya hidup kekal, dan bentuk penyembahan Buddhisme ini digolongkan sebagai satu bentuk Buddhisme yang dinamakan "Buddhisme bagi golongan bangsawan".

Zaman Dinasti Han di China, termasuklah Dinasti Han Barat dan juga Dinastin Han Timur, merupakan zaman penyebaran Buddhisme ke China yang awal sekali. Dari segi pandangan konsep "dialog tamadun", Buddhisme yang berasal dari India disebarkan ke China, maka wujudnya ketemuan kedua-dua tamadun purba di dunia timur ini, maka mulanya proses saling berdialog mengenai perbezaan pemikiran dan corak budaya antaranya di benua China. Budaya Cina Dinasti Han dan juga budaya Buddhisme di India, kedua-kuanya merupakan budaya yang masing-masing terbentuk di tamadun China dan India dalam zaman yang dikenali sebagai Zaman Axial, mereka mempunyai warisan yang bertradisi panjang di tempat asalnya masing-masing, maka menyebabkan kedua-dua budaya mempunyai perspektif sejagat dan perspektif kehidupan yang amat berbeza sekali. Mulai daripada Dinasti Han, Buddhisme menyebar ke China melalui laluan perdagangan antara China dengan Asia Tengah dan juga Asia Selatan, dalam peringkat awalnya, Buddhisme hanya wujud sebagai agama orang asing di China, secara beransur-ansurnya, ia disebarkan ke masyarakat tempatan China dan disambut juga diterima meluas sekali di masyarakat orang Cina. Dengan keresapan pemikiran dan ajaran Buddhisme ke China, maka ia perlu menjalani proses pertukaran dan berdialog dengan pemikiran dan budaya tempatan China. Dialog antara Buddhisme dengan budaya Cina pada zaman purba di China ini, adalah satu dialog antara tamadun India dengan

University of Malaya

tamadun Cina, termasuknya dialog antara Buddhisme dengan permikiran Konfusianisme dan juga agama Taoisme yang memainkan kepercayaan tempatan China.

Akan tetapi, penyebaran Buddhisme dari tempat asalnya ke China, bukan satu perkara yang mempunyai rancangan dan anjuran sempurnanya, tetapi ia berlaku secara semula jadi dengan latar belakang sejarah dan geografi di China sahaja (Tang Yongtong (汤用彤), 1988, p. 120)[115]. Proses penyebaran sebegini, jika berbanding dengan agama Kristian yang disebarkan ke dunia timur secara meluasnya malalui organisasi gereja dan juga pemerintahan koloni negara-negara dunia kebaratan, ia memang amat amat berlainan. Dengan titik permulaan begini, maka peristiwa penyebaran Buddhisme ke China dijalankan secara perdamaian dan tidak mempunyai gangguan kuasa asing, khasnya ancaman politik, sebaliknya, selepas Buddhisme disambut baik oleh masyarakat China, proses penyebaran ini dijalankan secara lancar sahaja.

Malahnya, setakat permulaan penyebaran Buddhisme dari India ke China, selainkan ia diamalkan oleh sebilangan besar kumpulan perdagang asing, selepas ia dikenali dan disambut baik oleh orang tempatan China, terutamanya diterima sebagai kepercayaan bagi sebilangan orang Cina, maka haruslan memulakan proses penterjemahan sutra-sutra Buddhisme dari Bahasa Sanskrit ke Bahasa Cina, supaya ajaran-ajaran agamanya dapat dikaji dan difahami oleh penganut Buddhisme di China. Semasa takat awal penyebaran Buddhisme ke China, pemikiran *Huang-Lao* dan tektik politik yang berkenaannya masih menjadi popular di masyarakat China, begitu juga pengamalan *Fang Shi* juga disambut ramai oleh anggota-anggota masyarakat Dinasti Han, kedua-dua aliran pemikiran ini, memang mamberi kesan pengaruhan terhadap Buddhisme yang memainkan kepercayaan baru di China. Berhubung dengan Buddhisme

[115] Menerut katanya Tang Yongtong, Buddhisme "disebabkan kedatangan duta-duta dan perniaga-peniaga, juga terdapat orang yang bersemangat untuk menyebarkan Buddhisme, maka kepercayaan ini tersebar di China, juga meresap ke golomgan bawahan masyarakat." Merujuk ke Tang Yongtong (汤用彤), *Hanwei Liangjin Nanbeichao Fojiaoshi* (汉魏两晋南北朝佛教史), Zhonghua Shuju, Beijing, 1988, P.120.

University of Malaya

sebagai pemikiran dan kepercayaan asing di China, orang-orang Cina memahami dan cuba melaksanakan ajaran Buddhisme menuruti inersia budaya tersendiri. (Fang Litian (方立天), 2001, p. 20)[116] Di samping itu, dalam proses penterjemahan sutra-sutra Buddhisme dari Bahasa Sanskrit ke Bahasa Cina, sebilangan besar kata kunci daripada perkataan khas kitab-kitab Taoisme *Huang-Lao* yang diketahui umum dalam zaman tersebut, telah digunakan untuk menterjemahkan sutra-sutra Buddhisme, ini menyebabkan perkataan-perkataan khas yang mengandungi konsep pemikiran tradisi Cina ini, telah dijadikan media untuk menyampaikan pengetahuan dan konsep baru Buddhisme kepada masyarakat Cina. Tektik untuk memperkenalkan ajaran dan budaya Buddhisme kepada masyarakat orang Cina, bagi dokumen Mouzi ini, ialah menggunakan kata-kata kunci dan konsep yang sedia ada dalam pemikiran Cina, khasnya Taoisme dan falsafah Laozi (Gu Wei-kang (顾伟康), 2010, p. 74).

5.2 Dialog antara Buddhisme dengan pemikiran Cina mengenai *Wu Wei*

Proses Terjemahan sutra-sutra Buddhisme dijalani satu jangka masa yang amat panjang, ia diteruskan sejak Dinasti Han Timur sehingga Dinasti Song Utara (960 - 1127), akhirnya memuncak dalam pembentukan sebilangan besarnya perkataan-perkataan khas yang berasalkan budaya Buddhisme dalam Bahasa Cina, termasuklah perkataan khas dan juga sebilangan perkataan yang digunakan dalam kehidupan sehari-hari orang-orang Cina. Walau bagaimanapun, pada peringkat yang terawal sekali, iaitu setakat Buddhisme disebarkan ke China dan proses terjemahan kitab-kitab agama mulai dijalankan, bebanyakan kata-kata kunci penting yang mengandungi konsep penting dalam Buddhisme, adalah merujuk dan terus menggunakan kata-kata kunci yang sedia

[116] Sebagai satu contoh yang jelas sekali, sebelum kitab-kitab hokum Budhisme yang berkaitan dengan peruntukan amalan tindak laku dan sikap hidup sehari-hari diterjemahi dari Bahasa Sanskrit ke Bahasa Cina, sami-sami Buddhisme orang Cina mengamalkan corak hidup mereka mengikuti upacara sembayang bagi tokong tradisi klan keluarga sahaja.

University of Malaya

ada dalam kitab-kitab Konfusianisme dan Taoisme. Sebagai contohnya, bagi Buddhisme, konsep yang menerangkan tujuan pencapaian rohani yang muktamad bagi kepercayaan amalan agama, iaitu "*Nirvana*" sebagai satu konsep yang berasal dari budaya India purba, adalah diterjemahkan dalam Bahasa Cina dengan perkataan "*Wu Wei*" yang membawa maksud "ketiadaan", perkataan ini dipinjam dan digunakan daripada falsafah Taoisme (Wu Xuling (吴虚领), 1994, p. 98). Satu contoh lagi yang merupakan konsep pemikiran penting dalam falsafah prajna bagi Buddhisme Mahayana ialah "*Sunyata*", dalam penterjemahan dalam peringkat yang terawal, konsep ini juga diterjemah dalam Bahasa Cina dengan menggunakan perkataan "*Wu Wei*" yang popular diguna dan dibincangkan dalam arus pemikiran Taoisme setakat zaman tersebut.[117] Terjemahan ini memang jelas tidak setepat dengan makna asalnya Buddhisme di India, tetapi dalam proses awal penyebaran Buddhisme di China, ia memainkan satu tindakan yang amat penting dan bermakna, ia memudahkan orang-orang Cina yang tidak pernah memahami istilah-istilah khas dalam Buddhisme, juga dapat membayangi kandungan konsep kepercayaan itu, dengan menerusi perkataan-perkataan falsafah yang sedia ada dalam tradisi tersendiri (Yu Liming (俞理明), Gu Manlin (顾满林),, 2011, pp. 48-49).[118] Menganggapkan dan menerangkan konsep "*sunyata*" dalam Buddhisme sebagai "*Wu Wei*" dalam falsafah Taoisme di pemikiran tradisi China, ini memang banyak terjumpa dalam dolumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*.

[117] Semenjak Buddhisme disebarkan ke China, perkembangan Buddhisme di India sedang berada dalam peringkat pembangkitan Buddhisme Mahayana yang awal, memang pelbagai pemikiran yang terwujud dalam Buddhisme Mahayana, di antaranya, sutra-sutra yang mengenakan pemikiran Sunyata, merupakan satu arus utama bagi pemikiran Buddhisme Mahayana. Di antara sutra-sutra Buddhisme yang muncul semenjak perkembangan Buddhisme Mahayana, Sutra-sutra Prajna merupakan sutra-sutra yang menerangkan konsep Sunyata. Bagi penterjemahan sutra-sutra Buddhisme yang dijalani di China, Sutra-sutra Prajna teleh diperkenalkan ke China dalam Dinasti Han Timur, di mana merupakan proses penterjemahan sutra-sutra Buddhisme Bahasa Cina yang terawal sekali. Sehingga Dinasti Tang, penterjemahan *Sutra Maha Prajna* (大般若经) yang diterjemah oleh Sami Xuan Zang (玄奘, 602 - 664), merupakan satu proses penterjemahan sutra Prajna yang terbesar, ia adalah satu siri kumpulan Sutra-sutra Prajna yang lebih lengkap, setelah perkembangan Buddhisme Mahayana di India selama beberatus tahun. Dengan kata lain, Sutra-sutra Prajna merupakan satu kumpulan sutra yang terpenting bagi Buddhisme Mahayana, ia mencerminkan perkembangan konsep Sunyata bagi Buddhisme Mahayana di India, dan juga sememangnya, ia amat dihormati dan mempengaruhi perkembangan Buddhisme di China.

[118] Menurut penyelidikan Yu Liming (俞理明) dan Gu Manlin (顾满林) yang bertumpul kepada perkataan asing dalam Bahasa Cina yang dijumpai dalam penterjemahan sutra-sutra Buddhisme, belum lagi perkataan Bahasa Cina yang khas merujuk kepada konsep "sunyata" dalam Bahasa Sangskrit menjelang Dinasti Han Timur.

University of Malaya

Dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*, didapati bahawa perkataan "*Wu Wei*" digunakan sebanyak lima belas kali. Selainkan sebilangan kecil merupakan satu perbincangan terhadap konsep "*Wu Wei*" bagi konsep pemikiran *Laozi*, atau menggunakan konsep "*Wu Wei*" untuk mebincangkan tokoh sejarah dalam zaman purba China, kebanyakan perkataan "*Wu Wei*" yang terjumpa dalam dokumen ini, adalah merujuk kepada konsep "*Sunyata*", beliau memang memdanangkan perkataan "*Wu Wei*" ini mambawa fungsi seperti mana yang dibawa dalam konsep "*Sunyata*" atau "*Nirvana*" dalam Buddhisme. Terdapat juga Mouzi menganggapkan bahawa "*Wu Wei*" memang sejajar dengan nilai dan tujuan pencapaian rohani yang muktamad, maka ia sewajarnya sesuai untuk difahami dan diterima ramai oleh masyarakat China.

Perkataan "*Wu Wei*" ini digunakan sebagai tujuan pencapaian rohani yang muktamad dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*, adalah seperti berikut:

> Tanyanya, Apakah maksud yang dikatakan Tao? Adakah kemungkinan untuk memetaforakan Tao? Jawabnya Mouzi, apa yang dikatakan Tao ialah Panduan (导), ia memimpin seseorang sehingga sampai ke taraf *Wu Wei*. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 2a)
>
> Maharaja Yao, Maharaja Shun, Zhou Gong serta Konfusianisme memang lebih mempertimbangkan hal ehwal realiti, dan Buddha dan Laozi lebih bertujuan untuk mencapai *Wu Wei*. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 3b)
>
> Terdapatnya sebanyak 96 jenis arus pemikiran dalam dunia ini[119], tetapi di antaranya, tiada yang melebihi Buddhisme dari segi ajaran *Wu Wei*. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 6a)

[119] Yang ditegaskan sebagai 96 jenis arus pemikiran dan ajaran yang berlainan ini, adalah catatan kitab Buddhisme yang merujuk kepada keadaan bidang agama dan pemikiran menjelang zaman hidup Gautama Buddha.

University of Malaya

Ketiga-tiga petikan ayat daripada dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* ini, kesemuanya menganggapkan konsep *Wu Wei* memang merupakan konsep ajaran Buddhisme. Selagi pula, ia menegaskan bahawa ini adalah nilai teras bagi Buddhisme. Pada asalnya, sebelum dan juga setakat zaman penyebaran Buddhisme ke China, *Wu Wei* merupakan satu konsep falsafah yang amat popular bagi pemikiran Cina, kebanyakan arus pemikiran purba Pra-Qin bagi China, termasuklah sebilangan kitab-kitab Konfusianisme dan Taoisme, juga dapat dijumpai, tetapi istilah penggunaan perkataan tersebut adalah berbeza sekali. Menurut dokumen-dokumen pemikiran yang diwariskan sejak zaman Pra-Qin, perkataan *Wu Wei* adalah sering digunakan untuk mengekspresi sesuatu konsep falsafah, dan ini tidak terhad kepada arus pemikiran yang tertentu, atau hanya boleh menjadi simbol bagi arus pemikiran yang spesifik, tetapi ia digunakan dengan meluasnya. Bagi kitab-kitab Konfusianisme, perkataan *Wu Wei* mempunyai kes guna seperti berikut:

> Mengamalkan tektik *Wu Wei* tetapi mampu mancapai kesempurnaan pemerintahan, hanyalah Maharaja Shun yang berupaya mencapai kejayaan sebegitu. Apa yang dilaksanakan oleh Baginda? Hanyalah membetulkan tingkah laku diri-sendiri sebagai seorang Maharaja untuk menjadi seorang pemerinhan sahaja. (Qian Mu (钱穆), 2011, p. 453)

> *Wu Wei* semua tindak laku yang tidak semestinya dilakukan, jangan mengharapkan semua harapan yang semestinya diharapkan, cuma begitu sahajalah. (Zhang Wenxu (章文虛), 1978, p. 381)

> Tidak menunjukkan sesuatu secara bersengaja tetapi coraknya jelas sekali, tiada bergerak tetapi menunjukkan perubahannya, *Wu Wei* tetapi mancapai kejayaan. (Yang Tianning (杨天宁), 2007, p. 917)

University of Malaya

Penggunaan perkataan *Wu Wei* yang dijumpai dalam kitab-kitab Konfusianisme di atas, termasuklah dokumen yang disunting dan disusuni dalam kitab *Si Shu* (四书, Empat Buku Asas bagi Konfusianisme) semasa Dinasti Song Selatan (南宋, 1127 - 1279), dan kitab ini dijadikan buku dokumen bagi peperiksaan kerajaan zaman purba China sehingga lewat Dinasti Qing, sebelum peperiksaan kerajaan tradisi China ini dibatalkan dalam tahun 1901, semua pelajar-pelajar yang berhasrat untuk menjadi seorang pegawai kerajaan menerusi saluran peperiksaan kerajaan ini, haruslah mengkaji kitab tersebut dengan telitinya, sebab ia memainkan buku dokumen wajib bagi peperiksaan tradisi China buat satu jangka masa yang panjang berhampiri seribu tahun, semua pelajar dan intelek dan juga pegawai awam kerajaan China pada zaman purba, sememangnya mempelajari dan mengetahui kitab tersebut. Perkataan *Wu Wei* yang terkandung dalam kitab-kitab tradisi Konfusianisme ini, adalah digunakan dengan alasan dengan menegaskan pandangan Konfusianisme dalam partisipasi aktif dalam urusan dunia, supaya seseorang dapat mempunyai masa depan yang cerah, konsep perkataan *Wu Wei* diguna dan ditegaskan untuk mengcegahkan tindakan yang keterlaluan. Menurut alasan tersebut, perkataan *Wu Wei* dalam kitab-kitab Konfusianisme, ia hanya digunakan sebagai perkataan deskriptif, tetapi tidak mengandungi makna falsafah yang metafizik sehingga dijadikan kosmik sejagat. Bagi petikan ayat yang pertama, tektik *Wu Wei* yang diamalkan oleh Maharaja Shun, menyifatkan baginda tidak mengamalkan tektik politik yang keterlaluan dalam pemerintahannya. Dalam petikan ayat yang kedua yang mengatakan bahawa "*Wu Wei* semua tindak laku yang tidak semestinya dilakukan", *Wu Wei* hanya menegaskan supaya "jangan mengamalkan kelakuan" terhadap "semua tindak laku yang tidak semestinya dilakukan", ia merujuk kepada kelakuan yang keterlaluan juga. Petikan ayat yang ketiga mengatakan "*Wu Wei* tetapi mancapai kejayaan", maknanya juga difahami dengan "tidak membuat keterlaluan" juga. Maka dalam penggunaan pertakaan *Wu Wei* dalam kitab-kitab Konfusianisme, ia lebih merujuk

University of Malaya

kepada tindak laku yang diamalkan oleh seseorang supaya tidak keterlaluan sahaja, ia mempunyai makna yang realiti, tetapi bukan konsep atau teori falsafah yang berkaitan dengan kebenaran sejagat ini. (Chen Xiumei (陈秀美), 2010, p. 83)

Sebaliknya, dalam kitab asas Taoisme, khasnya *Laozi*, perkataan *Wu Wei* yang digunakan dalam bukunya, selainkan sebilangan yang mempunyai makna perkataan deskriptif yang telah disebutkan seperti dibincangkan di atas, beliau juga mendalamkan maksud perkataan ini sehingga menjadi satu kata kunci yang mempunyai makna metafizik dari segi falsafah. Di antaranya, terdapat maksud *Wu Wei* yang dianggapkan sebagai asas bagi sejagat ini dari segi falsafah, dan juga berkembang sehingga dijadikan satu sikap laksamana dan dasar pernilaian bagi falsafahnya:

> Orang maha bijaksana yang memahami Tao "membuat sesuatu" biasanya mengikuti alam tetapi bukan berbuat dengan sengaja *(Wu-wei* 无为), "mengajar" biasanya mengikuti alam tetapi tidak perlu menggunakan banyak percakapan, membiarkan maujudat muncul dan berkembang tetapi tidak mambimbangkan dan mengarahkannya. Dia macam Tao yang melahirkan dan memelihara maujudattetapi tidak merampas dan menjadikannya milik sendiri, menghasilkan maujudat tetapi mengdanalkan hasil yang diperoleh, mendapat pencapaian yang cemerlang tetapi tidak bersikap sombong. Disebabkan dia tidak bersikap sombong kerana menganggapkan diri berjasa, pencapaiannya hidup selama-lamanya. (Terjemahan Pilihan Lao Zi (老子选译), 2017, p. 11)

> Corak pemerintahan bagi seorang pemerintah Saint, ia hanya biarkan rakyatnya berpikir ethereal, menjamin perut rakyatnya sentiasa penuh, tekadnya sentiasa dalam keadaan lemah, badannya sentiasa kuat. Rakyatnya sentaisa tidak berdedikasi dengan seseatu fikiran dan juga tidak tamak sentiasa, dengan sebegini, orang yang menganggap dirinya pintar tidak berani berbuat kejahatan. Sentiasa mengamalkan *Wu Wei*, maka pentadbiran politik sentiasa diurus lancer. (Liu Xiaogan (刘笑敢), 2006, p. 115) (Zhu Qianzhi (朱谦之), 2000, pp. 15-17)

> Menyelidiki pengetahuan memang berhasrat mancapai kemajuan hari demi sehari, melaksanakan Tao menag berhasrat merosotkan ketamakan diri-

University of Malaya

> sendiri hari demi sehari, ia dirosotkan dan lagi dirosotkan hari demi sehari, sehingga mencapai *Wu Wei*, maka dapat mancapai melaksanakan segala dengan semulajadi sahaja. (Liu Xiaogan (刘笑敢), 2006, p. 480)

Dalam petikan ayat dari buku *Laozi* (老子) seperti di atas, *Wu Wei* yang dibincangkan tidak hanya digunakan sebagai satu perkataan deskriptif untuk menyifatkan satu tingkah laku yang keterlaluan, tetapi telah meningkat sehingga menjadi satu konsep metafizik yang diisikan pemikiran Laozi tentang keadaan mental yang idealisasi. Dari segi falsafah Laozi yang membincangkan mengenai badan teras Tao dan kesan kuasa kegunaan daripada Tao,[120] *Wu Wei* memang memainkan kesan kuasa kegunaan daripada Tao. Sebabnya Tao mempunyai kuasa kegunaan sebegini, memang berasalkan karakteristik yang dimiliki oleh badan teras Tao, lalu ia dapat memperolehi kuasa kegunaan dan corak kelaksanaan sebagai ini. Laozi menganjurkan kelaksanaan *Wu Wei*, ini adalah untuk merefleksikan penyelewengan yang wujud dalam tindak laku manusia, dan dengan demikian beliau mancadangkan supaya membatalkan langsung ketamakan manusia dari segi mental dan juga terhadap kewujudan dunia luar, dengan sedemikian, maka akan mencapai dan mempulihi keadaan manusia sampai ke keadaan semulajadi dan segala mudah sahaja. Tanpa mengira dari segi psikologi manusia, alam semulajadi dan juga undang-undang fizikalnya, ataupun syarat-syarat operasi bagi masyarakat manusia, dari segi pandangan Laozi, tujuan muktamadnya memang mencapai keadaan yang digambarkan sebagai *Wu Wei*.

Bagi konsep *Wu Wei* yang sebegini, kalau mempertimbangkan suasana zaman kehidupan Laozi semasa Dinasti Zhou Timur yang dikenali sebagai zaman Chun-Qiu

[120] Terdapat 81 bab dalam kitab *Lao Zi* (老子), ia dibahagikan kepada dua bahagian, di antaranya, bahagian "Sutra Tao (道经)" membincangkan teras badannya Tao, dan bahagian "Sutra Moral (德经)" membincangkan amalan tindak laku menuruti wahyunya Tao. Secara umumnya, susunan kitab *Laozi*adalah "Sutra Tao (道经)" sebagai permulaan, dan diikuti dengan "Sutra Moral (德经)", tetapi menurut kitab *Lao Zi buku sutera* (帛书老子) yang terjumpa dalam makam purba Dinasti Han, susunan versi tersebut ialah dimulakan dengan "Sutra Moral (德经)", lalu diikuti dengan "Sutra Tao (道经)".

University of Malaya

ataupun selewatnya sehingga zaman Perang Negara (Ge Zhaoguang (葛兆光), 1998, pp. 211-212), cadangan Laozi ini dikemukakan memang disebabkan tindak lalu keterlaluan dari segi pentadbiran meskipun ketenteraan yang wujud dalam zaman tersebut, antaranya termasuklah tokoh Konfusianisme yang amat disanjung tinggi oleh para intelek dalam arus Konfusianisme, mereka memang berhasrat untuk menceburi tangan dalam proses revolusi supaya suasana dan sistem politik sertai dasar pentadbiran dalam zaman itu menjadi lebih bersistem dan idealisasi. Walau bagaimanapun, dari segi pandangan Laozi, sikap begini adalah terlalu agresif, lagipun, perkembangan situasi politik dalam zaman yang berkembang intens ini, memang dikuasai oleh pihak-pihak yang mempunyai kuasa politik dan ketenteraan yang kuat, tetapi bukan para intelek atau pemikir, maka Laozi mancadangkan supaya mengamalkan sikap dengan konsep *Wu Wei*. Dari segi pemikiran Laozi, *Wu Wei* ini memang berhubung erat dengan badan teras sejagat yang dikenali sebagai Tao, ia berada dalam keadaan "ketiadaan (*Wu Wei*, 无为)" pada mula sekali, dan naturenya juga sebagai "ketiadaan (*Wu wei*)", segala perkembangan dalam alam kewujudan ini, adalah berasalkan naturenya yang dalam keadaan "ketiadaan (*Wu Wei*)" dari Tao ini. Dengan ini, cadangan mengamalkan sikap *Wu Wei* ini, memang selaras dengan operasi Tao yang memainkan teras asas segala kewujudan ini. Selepas tamatnya zaman Pra-Qin, di mana wujudnya pelbagai cadangan yang dikemukakan oleh para intelek yang mempunyai pemikiran yang amat berbeza, dan dengan permulahan zaman pemerintahan bagi satu dinasti bersatu-padu yang amat mempunyai pengaruhan bagi serata-rata tanah besar China yang digelarkan Dinasti Han, konsep *Wu Wei* yang diwarisi dari arus pemikiran Laozi dan juga arus pemikiran Taoisme, banyak diserap dalam konsep politik dan tektik pemerintahan Dinasti Han (Cao Juren (曹聚仁), 1994, pp. 91-92). Walaupun Maharaja Han Wu mengiktirafkan bahawa arus Konfusianisme dianggap sebagai pemikiran resmi bagi dasar pemerintahan kerajaan, tetapi pemikiran Taoisme tatap mempunyai pengaruhan buat sepanjang masa dalam Dinasti Han, termasuklah

University of Malaya

Dinasti Han Barat dan juga Dinasti Han Timur (Cao Juren (曹聚仁), 1994, p. 91), khasnya Taoisme *Huang-Lao* yang mempunyai pengaruhan luas dalam golongan bangsawan bagi Dinasti Han Timur (Loewe, 2009, pp. 201-202). Latar belakang sebegini menyebabkan konsep-konsep dan kata kunci bagi daripada kitab-kitab Taoisme khasnya *Laozi*, memanglah diketahui oleh intelek-intelek dan juga anggota-anggota masyarakat Dinasti Han, tidak hairanlah jika pemikiran asing seperti Buddhisme yang baru disebarkan ke China, juga akan meminjami kata-kata kunci daripada kitab-kitab Taoisme, supaya pemikiran asing ini dapat dikenali dan lebih mudah difahami oleh masyarakat Cina.

Perbincangan Mouzi terhadap *Wu Wei*, memang mempunyai hubungan dengan konsep Wu Wei yang ditegaskan oleh Laozi sertai pemikir-pemikir Taoisme seterusnya, dan juga mempunyai hubungan dengan pemikiran Taoisme *Huang-Lao* yang menjadi arus pemikiran utama sejak takat awalnya Dinasti Han. Walau bagaimanapun, Mouzi tidak benar-benarnya mengikuti taksiran Taoisme dan idea Taoisme *Huang-Lao* terhadap *Wu Wei*, beliau cuma meminjami kata kunci Taoisme yang telah diketaui meluasnya zaman itu, supaya memudahkan kerja pengenalan pemikiran Buddhisme kepada masyarakat China. Sebagai seorang intelek orang Cina yang telah menerima kepercayaan Buddhisme, pendekatan yang digunakan oleh Mouzi, juga satu model untuk membuat pengenalan supaya konsep asing dapat difahami dan diterima oleh masyarakat China. Petikan ayat di atas daripada *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*, menegaskan bahawa menekankan bahawa "Apa yang dikatakan Tao ialah Panduan (导), ia memimpin seseorang sehingga sampai ke taraf *Wu Wei*." Penerangan terhadap Tao dari segi taksiran Buddhisme ini mambayangkan tujuan pencapaian muktamad sebagai keadaan *Wu Wei*, memang meminjami konsep daripada Taoisme untuk menjelaskan pemikiran dan konsep yang terkandung dalam Buddhisme. Perkataan *Wu Wei* ini tentu sudah lama diketahui oleh para intelek China pada zaman tersebut. Namung begitu, Mouzi tidak benar-benarnya mengikuti taksiran Taoisme dan idea Taoisme *Huang-Lao* terhadap *Wu Wei*.

University of Malaya

Konsep yang dibincangkan oleh Mouzi malalui *Wu Wei* ini, kalau mengkajikan dari segi pandangan Buddhisme, ia sebenarnya merujuk kepada konsep "*Sunyata*" yang dibincangkan secara meluasnya kemudiannya setakat zaman Dinasti Wei (魏) dan Dinasti Jin (晋), ini memang satu konsep yang amat penting bagi pemikiran Buddhisme, khasnya Buddhisme Mahayana, akan tetapi, sebagai peringkat awal penyebaran sutra-sutra dan pemikiran Buddhisme di China, Mouzi membincang dan mengenalkan konsep tersebut kepada intelek China dengan meminjami kata kunci *Wu Wei*, satu perkataan yang telah lama diketahui oleh masyarakat China, tetapi bukan dengan kata kunci *Kong* (空, maknanya kosong dari segi angka, dan ia merujuk kepada *Sunyata*) dalam Bahasa Cina yang membawa istilah "*Sunyata*" dengan lebih tepatnya. Maksud yang dinyata oleh Buddhisme dengan kata kunci *Sunyata* (空), adalah mempunyai isi kandung yang berbeza dengan perkataan *Wu Wei*, begitu juga dengan perkataan *Wu* (无) dalam Bahasa Cina yang juga sering diguna dan dibincangkan dalam arus pemikiran Taoisme pada zaman Dinasti Wei dan Dinasti Jin (晋). Kata kunci *Wu* (无) yang disebutkan dalam pemikiran Cina yang asal, merujuk kepada keadaan kewujudan yang negatif, iaitu ia menafikan segala kewujudan dan menuduhkan keadaan sebenar kewujudan sebagai tidak wujud dalam asalnya. Manakala dalam pandangan Buddhisme, khasnya dari segi pemikiran *Prajna* (般若, kebijaksanaan) dalam Buddhisme aliran Mahayana, walaupun kewujudan memang bukan realiti dari segi nature, tetapi kewujudan mereka tidak dapat dinafikan segala langsungnya, ia hanya tidak mempunyai nature yang kekal dan secara autonomi. Dengan kata lain, konsep *Sunyata* menyatakan bahawa kewujudan sejagat ini hanya muncul dalam keadaan yang tidak kekekalan dan tidak mempunyai segala nature yang autonomi, ia sentiada berada dalam keadaan perubahan dari masa ke masa, namung demikian, kewujudan ini boleh diistiharkan sebagai palsu, tetapi tidak sesuai dianggap sebagai tidak wujud secara langsungnya. Bagi dokumen *Karya Mouzi untuk*

University of Malaya

Menyelesaikan Kekeliruan yang menerangkan maksud *Sunyata* dalam konsep Buddhisme dengan menggunakan kata kunci *Wu* (无) dan juga *Wu Wei*, selain daripada pengaruhan daripada pemikiran Taoisme pada zaman tesebut, juga didapati bahawa, jika menyelaraskan tujuan muktamad Buddhisme dengan pemikiran Taoisme, dan menegaskan bahawa segala kewujudan berasal daripada *Wu* (无), maka tujuan muktamad Buddhisme memanglah dijadikan sinonim dengan falsafah Taoisme, dan ciri-ciri tertentu bagi teori Buddhisme di antara pemikiran Cina, adalah tidak jelas dan tertunggak lagi. Tambahan pula, penyataan sebegini memanglah satu "kesilapan faham terhadap budaya (cultural misreading)" kepada Buddhisme dalam zaman tersebut (Zhang Ying (张莹), 2005, p. 73).

Buddhisme yang berasal dari India, jika ingin menyebarkan ajarannya di China dengan latar belakang sejarah dan budaya yang amat berbeza ini, mereka yang bertanggung jawab dalam proses penyebaran dan pengenalan agama asing ini, adalah sesuai jika dapat memahami dengan mendalamnya terhadap kedua-dua budaya India dan juga Cina, dengan sedemikian, proses terjemahan dan penyampai hanya dapat dijalaini dengan sempurnanya. Dalam mana-mana kes, pengenalan Buddhisme ke China, ia bukannya wujud dalam satu proses yang berangcangan sempurnanya, tetapi hanya wujud di bawah peluang tertentu, syarat-syaratnya untuk berkomunikasi baik di antara Buddhisme dari India dengan budaya Cina ini memang tidak mencukupi. Dengan ini, jika orang-orang Cina "salah faham" kepada Buddhisme yang asing ini setakat peringkat awal penyebaran Buddhisme di China, memang adalah tidak hairan sekali, ia juga tidak dapat dielakkan sebulat-bulatnya.

Jika memdanangkan perkara ini dari segi "salah faham", dalam kes penyebaran silang budaya dan kaum, tafsiran bagi pihak penerima memang memainkan maksud yang penting, Jika mengajikan kes penyebaran Buddhisme ke China, maka boleh didapati bahawa “salah faham” memang sedia wujud buat satu jangka masa yang agak panjang,

University of Malaya

dan ini menyebabkan Buddhisme yang berkembang di China memang berbeza dengan Buddhisme di tempat asalnya, iaitu India. Dari segi sebegitu, kadang-kalanya, "salah faham" tidak semestinya menyebabkan satu akibat yang buruk, ada kemungkinan juga akan munculkan satu pembangunan yang kreatif, seperti satu corak budaya yang baru mungkin dibentuk dan dikembangkan kemudiannya. Dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*, memanglah wujudnya keadaan "salah faham" bagi orang Cina pada zaman tersebut terhadap ajaran dan budaya Buddhisme yang baru disebarkan ini.

Kesalahfahaman Mouzi terhadap Buddhisme, jika mengajikan penggunaan kata kunci *Wu Wei* ini maka beberapa maklumat boleh diterangkan. Yang pertama sekali, Mouzi mendapati dan menganggapkan konsep Sunyata dalam falsafah Buddhisme ini adalah tidak berapa berbeza dangan apa yang dinyatakan sebagai *Wu Wei* dalam kitab-kitab Taoisme, dengan ini, beliau terus meminjamkan perkataan tersebut daripada falsafah Taoisme, supaya membentangkan konsep yang mempunyai ciri-ciri yang sama ini. Jika begitu, dari pandangan Mouzi, Buddhisme mempunyai tujuan muktamad yang lebih kurang sama dengan pemikiran Laozi dan Taoisme. Walau bagaimanapun, dari segi pandangan Mouzi, Buddhisme sememangnya dapat memberi panduan yang lebih jelas dan juga membantu pengikut-pengikutnya mancapai taraf pencapaian *Wu Wei* yang lebih sempurna. Oleh ini, adalah sanggup bagi orang-orang Cina menerima dan mengubahkan kepercayaan mereka supaya menjadikan seorang penganut Buddhisme dan melaksanakan ajaran Buddha, jika berbanding dengan budaya dan ajaran tempatan China yang sedia wujud. Yang kedua, Mouzi membincangkan konsep falsafah *Sunyata* yang ditegaskan oleh Buddhisme, tetapi beliau meminjamkan kata kunci *Wu Wei* yang sedia ada daripada Taoisme dan juga Taoisme *Huang-Loa*, ini memanglah lebih senang difahami oleh orang-orang Cina dalam zaman tersebut, ataupun orang-orang Cina pada zaman tersebut dapat membayangkan isi kandung *Sunyata* ini dengan menerusi konsep *Wu Wei* yang lama

University of Malaya

diketahui, maka "salah faham" yang wujud dalam dokumen Mouzi ini, memang merupakan satu kesalahfahaman yang sengaja dan berhasrat.

Menurut dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* ini, terdapatlah beberapa contoh yang berkaitan dengan kegunaan kata kunci *Wu Wei* :

> Ditanyakan, Tao sememangnya *Wu Wei*, kesemuanya sama dan tiada perbezaan antara satu sama lain, tetapi mengapa dana membicarakan perbedaan antaranya dengan mengemukakan kesemua argumen yang berlainan? Ini akan memjadikan pelajar-pelajar lebih bingung sahaja. Dari pandangan saya, ini memang perbuatan yang membazirkan masa dan tidak akan mdanatangkan sedikit faedah. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 6b)

> Tanyanya, mengapa ajaran Buddha amat mulia dan membantukan pencapaian tujuan muktamad dengan lebih pantas, ia selalunya menegaskan *Wu Wei* dan mengurangkan ketamakan orang, tetapi mengapa ia sering difitnahkan oleh para awam? (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 5b)

> Tanyanya, Ajaran Buddha memang menegaskan nilai *Wu Wei*, sudi mambantu orang lain dan mematuhi peraturan agama supaya hidup suci, bersikap ikhlas terhadap ajaran agama sebagai berdiri di pinggir jurang yang dalam. Tetapi setakat kelewatan ini, didapati sebilangan Sami berperangai dengan kegemaran minum arak, beristeri, menceburi dalam kegiatan memberi-bela untuk mencari keuntungan kewangan, kelakuannya memang satu jenayah, ini memang satu penipuan, dan kesemua ini dianggap sebagai nilai *Wu Wei* bagi Buddhisme? (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 4a)

> Terdapat sembilan puluh enam aliran yang melambangkan mereka mangajari Tao di dunia ini, antaranya, ajaran yang mulia sekali sememangnya ajaran Buddha. Buku-buku yang mancatatkan ajaran mancapai kekekalan nyawa seseorang, teori yang dibincangkan nampaknya mewah sekali, tetapi kesan praktikalnya hanya tidak sah sekali, perbincangan semacam ini memang tidak diistiharkan oleh Tao, lagipun ia cuma perbincangan karut saja dari segi *Wu Wei*, macam mana dikatakan persamaan di antara aliran sebegitu dengan Buddhisme? (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 6a)

University of Malaya

> Setelah saya memahami ajaran Buddha daripada sutra-sutra Buddhisme, juga mempelajari inti perbincangan daripada buku *Laozi*, lalu memelihara ketenagan mental, mengamalkan kelaksanaan *Wu Wei*. Selepas itu, saya cuba lagi mengaji pulih perkembangan masyarakat ini, seumpamanya bersdanar di mata teligi di syurga untuk menunduk dunia awam ini, juga bagai berdiri di atas puncak gunung untuk menunduk kepada kawasan beralur-alang, kelihatannya jelas sekali. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 5b)

Menurut petikan di atas, ayat yang pertama menyatakan bahawa "Tao sememangnya *Wu Wei* (道皆无为)", kenyataan ini manjadikan *Wu Wei* sebagai satu alasan bagi Tao, ia memdanangkan segala perbincangan terhadap Tao, meskipun dari segi Taoisme ataupun Taoisme *Huang-Lao*, konsep Tao haruslah berasal daripada *Wu Wei*. Kenyataan ini mengait-eratkan kedua-dua konsep Tao dengan *Wu Wei*, mereka mempunyai hubungan kausal antara satu sama lain. Dengan alasan ini, asalkan konsep itu sejenis ciptaan daripada Tao, tidak kira bagaimana jenisnya, meskipun ia mempunyai nama yang berlainan, corak persembahan dan juga cara perlaksanaannya yang berbeza, tetapi mereka akan pun mempunyai isi kandungan yang selaras dengan Tao, iaitu *Wu Wei*, nature kewujudan ini memang sama dengan Tao juga, justerus ini, ia masih sanggup dikenali sebagai Tao. Definisi Tao ini dibuat seperti ini, menunjukan kesan yang jelas tentang pengaruhan Laozi dan kenyataan badan teras bagi falsafah kewujudan sejagat ini. Justerusnya, Mouzi membincangkan tujuan mutlama bagi Buddhisme dengan berbandingkannya dengan istilah Tao daripada konsep Taoisme, mencerminkan beliau sudi menerima falsafah Taoisme dan cara pemikirannya adalah berdasarkan falsafah Taoisme, sebalum beliau menjadi seorang penganut Buddhisme.

Bagi petikan kedua yang berbunyi "Mengapa ajaran Buddha amat mulia dan membantukan pencapaian tujuan muktamad dengan lebih pantas, ia selalunya menegaskan *Wu Wei* dan mengurangkan ketamakan orang", apa yang dibincangkan

University of Malaya

dengan kata kunci *Wu Wei*, memang merujuk kepada teori *Sunyata* bagi Buddhisme, dimana ia telah dipekenalkan ke China menjelang zaman Dinasti Han Timur menerusi penterjemahan kitab *Sutra Prajna*, akan tetapi ia diubah-suaikan dengan perkataan *Wu Wei*. Menurut kenyataan Mouzi terhadap *Wu Wei*, ia memang lebih sesuai dengan definasi *Wu Wei* daripada *Sunyata*, dan *Wu Wei* merupakan falsafah bagi Taoisme. Dalam mengamalkan sikap *Wu Wei* dalam hidup sehari-hari dengan mengurangkan ketamakan dan keperluan keselesaan makhluk, ini juga lebih mencerminkan falsafah *Wu Wei* bagi Taoisme, berbandingkan dengan falsafah *Sunyata* yang menegaskan kekurangan nature bagi kesemua kewujudan sejagat ini. Kedua-dua *Wu Wei* dengan *Sunyata*, merupakan dua corak fikiran dan teori falsafah yang berlainan, dan kenyataan Mouzi menunjukkan pemikiran beliau adalah lebih mendekati falsafah Taoisme, jika mengajikan konsep *Wu Wei* yang dianggap sebagai teori *Sunyata* oleh Mouzi ini. Tambahan pula, petikan ayat yang berbunyi "Ajaran Buddha memang menegaskan nilai *Wu Wei*, sudi mambantu orang lain dan mematuhi peraturan agama supaya hidup suci, bersikap ikhlas terhadap ajaran agama sebagai berdiri di pinggir jurang yang dalam." Ini mencerminkan bahawa Mouzi menganggap konsep *Wu Wei* sebagai satu alasan bagi seseorang penganut Buddhisme sudi mengamalkan kelakuan mambantu orang lain dari segi kebendaan ataupun dari segi mental, serta mematuhi kewajiban agama. Kelakuan mambantu orang lain dari segi kebendaan ataupun dari segi mental merupakan satu pengamalan berbudi kasihan untuk memberikan sesuatu keperluan atau permintaan kepada orang yang kekurangannya, ini satu perangai yang membantu orang lain yang dipuji sangat dalam ajaran Buddhisme, manakala pengamalan mematuhi peraturan agama ini adalah satu pengamalan yang mematuhi ajaran dan adat peraturan kehidupan sesehari seperti yang dicatatkan dalam kitab-kitab *Vinaya* Buddhisme, ini termasuklah tingkah laku fizikal dan juga psikologi. Perbincangan sebegini mnegaskan pengamalan seseorang sebagai seorang penganut Buddhisme, dan ia menjadikan konsep *Wu Wei* sebagai satu alasan sikap mengamalannya,

University of Malaya

memang juga menunjukkan satu kesan yang jelas dengan pengaruhan pemikiran Taoisme. Selepas itu, Mouzi mendedahkan “Buku-buku yang mancatatkan ajaran mancapai kekekalan nyawa seseorang”, buku-buku tersebut adalah amat popular dalam masyarakat China setakat Dinasti Han Timur, dan pertimbangan Mouzi terhadapnya adalah" perbincangan semacam ini memang tidak diistiharkan oleh Tao, lagipun ia cuma perbincangan karut saja dari segi *Wu Wei*" kedua-dua langkah yang dijadikan sebagai asas Perbandingan, iaitu Tao dan *Wu Wei*, juga merupakan konsep asas daripada pemikiran Taoisme, tetapi bukan konsep falsafah Buddhisme tentang *Sunyata* dengan mengabaikan nature sebagai teras badan begi sesuatu kewujudan. Akhir sekali, Mouzi mendedahkan bahawa beliau mempelajari ajaran Buddhisme dan dengan masa yang sama, beliau juga belajar teori Laozi, menurut petikan dokumennya yang berbunyi "Setelah saya memahami ajaran Buddha daripada sutra-sutra Buddhisme, juga mempelajari inti perbincangan daripada buku Laozi, lalu memelihara ketenagan mental, mengamalkan kelaksanaan *Wu Wei*". Dengan ini, Mouzi menganggapkan kedua-dua “ketenagan mental” dan “kelaksanaan *Wu Wei*” sebagai satu kumpulan konsep yang sama sebagai pendapatnya selepas memahami ajaran Buddhisme sertai teori Laozi, dan kedua-dua frasa ini memang berasal dari pemahaman buku *Laozi*, ini juga menunjukkan pemahaman dan penerimaan Mouzi terhadap Buddhisme, sememangnya berdasarkan teori Laozi dan Taoisme, maka ajaran Buddhisme yang dibentangkan olehnya, menunjukkan kesan pengaruhan teori Laozi dan juga pemikiran Taoisme yang jelas sekali. Konsep *Wu Wei* yang digunakan oleh Mouzi, jelaslah mengandungi isi kandungan yang disebutkan “ketenangan mental (恬憺之性)” dalam pemikiran Laozi dan juga Taoisme, berbanding dengan pemikiran Buddhisme asal di India, kalua memdanangkan kes ini menurut perkataan Bahasa Cina yang digunakan dalam perbentangan beliau seperti petikan di atas..

Apabila Mouzi membincangkan ideologi Buddhisme dangan menanggapkan *Wu Wei* sebagai objektif utama dan juga tujuan muktamad Buddhisme, dalam hal ini, jika

University of Malaya

hanya berdasarkan penggunaan perkataan Bahasa Cina, masih tidak dapat membuat kesimpulan dengan istilah penggunaannya, sebab ia boleh menggunakan perkataan ini dengan istilah asalnya dalam pemikiran Taoisme di China, juga ada kemunkin untuk Mouzi hanya meminjam perkataan Bahasa Cina ini, tetapi memahami dan membincangkan pemikiran seperti apa yang dikatakan dalam ajaran Buddhisme pada asalnya. Dengan ini, Mouzi juga boleh memperkenalkan dan membincangkan konsep *Sunyata* sebagai satu teori yang utama dalam pemikiran Buddhisme Mahayana, tetapi meminjami perkataan *Wu Wei* yang telah lama dibincangkan bagi Taoisme di China, asalkan masih belum mempunyai satu perkataan dalam Bahasa Cina yang stabil dan spesifik untuk memperterjemahi perkataan *Sunyata* dalam kitab-kitab Buddhisme. Walau bagaimanapun, seperti petikan-petikan ayat daripada Mouzi yang btelah dibincangkan di atas, perkataan *Wu Wei* yang sering digunakan oleh Mouzi dalam dokumennya ini, adalah lebih membawa maksud teori Laozi dan pemikiran Taoisme, berbanding dengan teori *Sunyata* dalam Buddhisme Mahayana. Jika mengkajikan perbincangan Mouzi terhadap Gautama Buddha, adalah jelas bagi kita untuk mendapati satu kesimpulan bahawa, walaupun Mouzi menegaskan beliau mambincangkan Buddhisme dan juga Gautama Buddha sebagai pengasas Buddhisme, tetapi corak pemikirannya Mouzi masih mencerminkan kefahamannya begi teori Laozi dan pemikiran Taoisme, berbandingkan dengan Buddhisme yang berasal dari India:

> Yang digelarkan Buddha ini merupakan pengasas bagi segala moral, pemimpin bagi semua deva-devi. Maksudnya Buddha ialah penyedar, Ia mengalami perubahan dengan berkerapan, terdapatnya avatar mengikut keinginannya, sanggup muncul dan menghilangkan diri mengikuti keinginan sendiri, badannya boleh menjadi kecil juga boleh menjadi besar, boleh berubah menjadi bulat dan mampu juga menjadi persegi, sanggup menjadi orang tua dann juga menjadi muda, berkeupaya menyembunyikan daripada kelihatan dan juga boleh memunculkan bentuknya. Ia terpijak ke atas apa tetapi tidak akan dibakari,

University of Malaya

> sanggup memijak di atas pisau tetapi tidak akan terpotong, berada dalam kawasan kotor tetapi tidak akan dicemari kekotoran, mengalami bencana tetapi tidak akan menderita, jika berjalan akan pantas sekali, jika berduduk akan bercahaya. Justerus itu, Ia dikenali sebagai Buddha. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 2a)

Mouzi membuat penjelasan terhadap perkataan dan juga konsep Buddha (佛) kepada orang-orang Cina, sebagai satu pengenalan yang asas sekali terhadap Buddhisme di kalangan masyarakat China, beliau mengatakan bahawa "yang digelarkan Buddha ini merupakan pengasas bagi segala moral", ini memang dapat dijadikan satu perbandingan dengan pemikiran Laozi yang mengasaskan teras badan Tao yang wujud sebagai segala kewujudan dunia sejagat ini. Menurut falsafah Laozi, Tao memang merupakan teras badan kepada segala kewujudan dunia ini, dan Moral (德) pula satu fungsi kegunaan yang berdasarkan Tao. Dengan kata lain, Tao memainkan teras badan dan Moral (德) ialah fungsi kegunaan yang terhasil daripada Tao. Walaupun Laozi menuliskan buku karyaannya untuk menjelaskan wujudnya Tao dan juga Moral (德), tetapi beliau diri-sendirinya bukanlah wakilnya Tao, tetapi hanya orang yang menerima wahyunya dan mempunyai kesedaran terhadap Tao, maka dapat membuat penjelasan terhadap Tao dan juga Moral (德). Mouzi pula mentakrifkan Buddha sebagai "pengasas bagi segala moral", jadi menegaskan bahawa wujudnya Buddha sebenarnya bersamaan dengan Tao, maka Buddha dapat mengasaskan prinsipal moral yang diamalkan oleh manusia awam. Penjelasan dan pendirian yang dicerminkan oleh Mouzi, walaupun menyerapkan pengaruhan pemikiran Cina, khasnya falsafah Taoisme untuk memberi pengenalan asas bagi Buddhisme, tetapi beliau memang lebih memberi sanjungan dan menegaskan kedudukan khas terhadap Buddha dan juga Buddhisme, kalau membandingkan dengan tokoh pemikir Cina yang tradisi. Dengan persefahaman sebegini, penjelasan Mouzi terhadap "*Wu Wei*" di bawah, maka akan lebih senang difahami lagi:

University of Malaya

> Kalau menggunakan perkataan dan ayat dalam sutra-sutra Buddha, membincangkan hujah-hujah mengenai *Wu Wei*, seumpamanya menifatkan warna-warni terhadap orang buta, memainkan musik untuk orang yang pekak. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 5c)

Perkataan *Wu Wei* yang digunakan dalam petikan ini, kalau mengikuti artikel journal yang dipaparkan oleh interlaks China kini ini, ia merupakan satu-satu kesan yang ditinggalkan dalam dokumen Mouzi, di mana dokumen ini merupakan satu dakumen yang membincangkan permikiran Laozi dan Taoisme, pengarang dokumen ini memang seorang pengikut Taoisme, tetapi dokumen ini diubahsuaikan oleh penganut Buddhisme dengan kemudiannya, maka ia dijadikan satu dokumen yang membincangkan ajaran Buddhisme supaya memperkenalkan teori Buddhisme kepada masyarakat orang-orang Cina, dengan sebegini, sebilangan wacana dan kata-kata kunci yang digunakan sebelum itu ditinggalkan dan diwarisi dalam dokumen yang diperbaharui ini (Lu Cheng (吕澄), 1985, p. 29). Jika menuruti spekulasi ini, maka dengan mengikuti gaya penulisan Pian Wen (骈文), sejenis esei klasik yang amat popular dalam zaman Dinasti Jin bagi China yang menegaskan corak kontras dalam seni komposisinya, dalam petikan ayat yang berbunyi "mengatakan isi kandungan dalam sutra-sutra Buddha, membincangkan maksud utama bagi *Wu Wei*", maka "mengatakan isi kandungan dalam sutra-sutra Buddha" malambangkan kefahaman terhadap Buddhisme, dan seterusnya "membincangkan maksud utama bagi *Wu Wei*" mungkin melambangkan kefahaman terhadap Taoisme bagi Mouzi. Tetapi kalau mengabaikan pandangan yang hanya merupakan satu spekulasi sahaja, dan berdasarkan perbincangan Mouzi terhadap konsep *Wu Wei* dan juga kefahaman Gautama Buddha seperti di atas, maka dapat diketahui bahawa, dalam pemikiran Mouzi, pengaruhan Laozi dan juga pemikiran Taoisme adalah memang jelas sekali, istilah perkataan yang digunakan olehnya memang perkataan dari Laozi dan

University of Malaya

pemikiran Taoisme, dan konsep yang dibincangkan juga kekal sebagai isi kandungan Laozi dan Taoisme, berbanding dengan teori Buddhisme yang disebar dan menjadi popular di China kemudiannya. Dengan kata lain, Mouzi menerima dan mendefinasikan apa yang beliau baca dalam sutra-sutra Buddhisme, dan membincang dan membuat pengenalan kepada masyarakat orang-orang Cina pada zaman tersebut mengikuti pemahamannya terhadap ajaran Buddhisme, dan perbincangannya seperti yang dibaca dalam dokumennya, adalah lebih mencerminkan pemikirannya dengan pengaruhan pemikiran Laozi dan Taoisme, walaupun ia dianggap oleh Mouzi diri-sendiri sebagai ajaran dan teori Buddhisme daripada sutra-sutra Buddhisme. Menurut cara fikiran Mouzi terhadap Buddha serta definasi Tao bagi Buddhisme, maka beliau membentangkan pandangan seperti berikut:

> Kewujudan Tao ini sememangnya *Wu Wei*, ia tidak dapat dikesani oleh para awam, juga tidak akan menjadikan mulia jikalau ia diberi kehormatan, tidak akan menjejas, walaupun ia dihinakan sahaja. Tao akan operasi atau tidak, ditentukan oleh Tuhan, operasinya hanya bergantung kepada masa, dan dapat menegakkan atau tidak hanya bergantung kepada nasib seseorang. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 5b)

Pandangan Mouzi yang berbunyi "Kewujudan Tao ini sememangnya *Wu Wei*, ia tidak dapat dikesani oleh para awam" ini, menunjukkan dua inspirasi: Yang pertama, dari pandangan Mouzi, Tao atau dengan kata lainnya, cara perlaksanaan dan tujuan muktamad untuk mencapai pemejalwapan nyawa bagi seseorang yang dicadangkan oleh Buddhisme, adalah dianggap lebih kurang sama dengan konsep *Wu Wei* yang dibincangkan oleh Laozi dan pemikiran Taoisme. Perbuatan ini menjadikan tujuan muktamad Buddhisme mempunyai definasi yang sama dengan Taoisme, dan konsep *Wu Wei* merupakan pemikiran Cina yang telah wujud lama, sebelum penyebaran Buddhisme di China. Dengan ini, *Wu Wei* yang merupakan konsep Laozi dan pemikiran Taoisme, telah menjadi

University of Malaya

satu asas supaya orang-orang Cina pada zaman tersebut dapat memahami dan menerima ajaran Buddhisme yang asing ini, [121] walaupun ia tidak tepat sekali. Latar belakang yang menjadikan pemikiran Taoisme di China sebagai asas dan media untuk memperkenalkan ajaran Buddha kepada masyarakat China, memanglah amat popular setakat zaman Dinasti Wei dan khasnya setakat Dinasti Jin kemudiannya. Takat penyebaran awal Buddhisme di China, memang manjadikan pemikiran tempatan China sebagai asas, supaya para awam masyarakat China lebih senang untuk memahami pemikiran dan budaya asing ini. Setakat zaman Dinasti Wei dan Dinasti Jin, yang falsafah Taoisme yang dikenali sebagai *Xuan Xue* (玄学, iaitu falsafah Metafizik) berkambang popular dan dijadikan sebagai arus pemikiran utama zaman tersebut. Dengan latar belakang sebegini, perbincangan terhadap falsafah Buddhisme sering dibdaning dengan falsafah *Xuan Xue*, penganut Buddhisme setakat ini, juga berhangat dengan bincangan *Xuan Xue*, cara fikir falsafah Buddhisme setakat zaman tersebut, juga mencerminkan kesan pengaruhan *Xuan Xue* terhadap perkembangan pemikiran Buddhisme di China, dan keadaan ini wujud sehingga keakhiran zaman Dinasti Selatan-Utara, lambang tamatnya zaman ini ialah pembangkitan Dinasti Sui pada tahun 581 s.m, yang merupakan satu dinanti yang bersepadu kemudiannya). Walau bagaimanapun, Mouzi menerima falsafah Laozi dan juga pemikiran Taoisme sebagai asas pemikirannya, tidak menunjukkan beliau hidup pada zaman pambangkitan falsafah *Xuan Xue* selewat zaman Dinasti Wei dan Dinasti Jin, oleh sebab pemikiran Laozi telah pun mambangkit dan menjadi popular pada sepanjang Dinasti Han pula. Mouzi menyatakan "Kewujudan Tao ini sememangnya *Wu Wei*" sebagai satu asas pendirian perbincangannya seterusnya, memang satu maklumat yang mesti dipertimbangkan, iaitu pemikiran beliau memang berasas kepada falsafah Laozi dan juga pemikiran Taoisme, dengan ini, beliau baru memahami dan menerima ajaran

[121] Bagi isu yang mana Mouzi menunjukkan pendirian yang bersetuju dengan falsafah Taoisme, tetapi menolakkan kepercayaan Taoisme Huang-Lao, telah pun dibincangkan dalam Bab 3 tesis ini.

University of Malaya

Buddhisme dari negara asing. Ini memunjukkan Mouzi sebagai seorang penganut Buddhisme, tetapi tidak manafikan langsung falsafah Laozi dan pemikiran Taoisme, selanjutnya, beliau menganggap teori ajaran Buddhisme sebagai satu ajaran yang lebih mendalam dan sempurna, kalau berbanding dengan kepercayaan asalnya dengan falsafah Laozi. Pendirian Mouzi ini mencerminkan bahawa, dengan asas falsafah Laozi, Mouzi sanggup menerima ajaran Buddhisme, dan juga memperkenalkan Buddhisme yang difahaminya kepada masyarakat China pada zamannya, dan ajaran Buddha serta budaya Buddhisme dalam pengetahuan Mouzi, terdapatlah perbezaan yang jelas sekali dengan Buddhisme di India, sebab dalam sebilang besarnya, Mouzi henya menggantikan Buddha dengan Laozi dan Taoisme, dan mambincangkan seterus perbezaan dan keunggulannay Buddhisme dengan kepercayaan dan pemikiran tempatan China, termasuklah Konfusianisme dan Taoism *Huang-Lao*. Yang kedua, Mouzi berpendapat bahawa Tao ataupun kerumitan kebenaran sejagat ini “tidak dapat dikesani oleh para awam", menurut pembentangan ini, kebenaran Buddhisme adalah bukan setaraf dengan pengenalan para awam, maka ia menjadi rumit dan susah diketahui ramai. Pendapat Mouzi ini memdanangkan Buddhisme berada dalam satu tahap yang lebih tinggi daripada pengetahuan awam, maka Buddhisme digolongkan dalam tahap yang berbeza, berbanding dengan kepercayaan dan pemikiran tempatan China. Fikiran ini memdanang tinggikan kedudukan ajaran Buddha, selainnya, ia juga menentukan satu jurang jarak antara pemikiran Buddhisme dengan pemikiran tempatan China tesendiri. Kalau mengajikan corak perkembangan Buddhisme di China yang lebih menegaskan bahawa Buddhisme lebih berkaitan dengan hal ehwal rohani seseorang, penglibatan hal ehwal awam termasuklah isu politik dan juga isu masyarakat awam adalah terhad dan tidak menggalakkan. Corak perkembangan sebegini, memang telah menunjukkan tandanya dalam peringkat awal penyebaran Buddhisme ke China ini, khasnya dalam dokumen Mouzi ini yang menegaskan Tao bagi Buddhisme agak berlainan dengan para awam,

University of Malaya

tetapi hanya rumit dengan isu metafizik sahaja. Buddhisme yang mengambil sikap mengelak diri daripada menceburi urusan masyarakat awam, seperti yang diamalkan dalam sejarah perkembangannya di China, telah wujudkan secara tandanya dalam wacana Mouzi ini. Pendapat Mouzi yang menegaskan Tao "ini tidak dapat dikesani oleh para awam", seumpamanya menegaskan Tao atau kebenaran sejagat yang dipaparkan oleh Gautama Buddha ini sememangnya rumit dan mendalamnya, ia agak susah diketahui ramai, tetapi dari satu segi pandangan yang berlainan, ia juga memisahkan Buddhisme dengan hal ehwal masyarakat awam, dan Buddhisme sebagai satu ajaran yang menfokuskan roh manusia dan tujuan muktamad nyawa seseorang, adalah amat berbeza dengan Konfusianisme yang sentiasa dijadikan falsafah politik dan pemerintahan China, pengesahan antara ajaran Buddhisme dengan memikiran tempatan China, telah dihadkan dalam hal ehwal metafisik sahaja. Kedudukan ini adalah berfaedah bagi perkembangan Buddhisme di China, dan kesannya akan wujud dalam kemudiannya, tetapi titik kesan pendapatan ini, telah terjumpa dalam dokumen Mouzi, dan ini menyebabkan dokumen ini menunjukkan kepentingannya, kalau menilaikan corak perkembangan Buddhisme di China kemudiannya.

Mouzi meminjamkan kata kunci "*Wu Wei*" daripada Laozi dan juga kitab-kitab pemikiran Taoisme, ini memang selaras dengan peminjaman kata kunci daripada pemikiran Cina seperti proses penterjemahan sutra-sutra Buddhisme pada takat yang awal sekali, khasnya pada zaman kelewatan Dinasti Han Timur. Semasa tahun 179 dalam zaman Dinasti Han Timur, ahli penterjemah sutra Buddhisme yang bernama Lokakṣema (147 - ?) menterjamakan sutra prajna yang bertajuk *Sutra Prajna Dao Xing* (道行般若经), dalam sutra yang diterjemahkan kepada Bahasa Cina ini, beliau menggunakan kata kunci *Ben Wu* (本无, maksudnya ketiadaan secara asalnya) dalam sutra ini, dan menegaskan bahawa konsep yang diperkenalkan dalam Bahasa Cina dengan kata kunci *Ben Wu* (本无) ini, merupakan satu konsep yang asas sekali dalam sutra tersebut. Sutra

University of Malaya

ini merupakan sutra Buddhisme Bahasa Cina yang pertama di China, proses penterjamahannya dijalankan di ibu kota Dinasti Han Timur, iaitu Bandar Luoyang (洛阳), kata kunci *Ben Wu* (本无) dalam sutra ini, adalah merujuk kepada konsep "*tathata*" dalam Buddhisme, dalam proses penterjamaan sutra Buddha yang kemudian, ia diterjemahkan kepada perkataan *Ru* (如), *Ru-ru* (如如), *Zhen-ru* (真如) dalam Bahasa Cina, tetapi sebagai sutra Bahasa Cina yang pertama menerusi proses penterjemahan, kata kunci *Ben Wu* (本无) sebagai perkataan yang telah sedia ada dalam konsep pemikiran Cina, dipinjamkan secara terus untuk memperkenalkan konsep Buddhisme. Konsep Tathata ini, terdapat dua makna dalam Bahasa Sanskrit, yang persata, ia merujuk kepada satu perkara yang wujud sebenar, tetapi ia tidak dapat digambarkan dengan tepat sekali jika menggunakan bahasa komunikasi manusia umim, dan laginya, pengetahuan yang dibentukkan menerusi konsep umum, juga sukar memahaminya dengan semurnanya. Yang ke-dua, ia juga mempunyai makna yang negatif terhadap sesuatu, iaitu dunia realiti yang dikenali oleh kita, sebenarnya tidak dalam keadaan yang nyata sekali seperti yang dilihat umun, ia memang wujud dengan keadaan yang penampilan palsu, ini memang satu konsep *Sunyata*, ini bermakna sifat sebenar kewujudan alam sejagat ini memang kekurangan satu teras badan yang sebenar sekali, dan konsep kebenaran yang ingin dinyatakan oleh Buddhisme, juga tidak dapat disampaikan dengan sempurnanya, jika hanya menggunakan bahasa komunikasi awam, dengan kata lain, kita juga tidak dapat memperolehi kebenaran sejagat ini, jika cuma melalui simbol-simbol komunikasi verbal dan tulisan. Kata kunci *tathata* yang digunakan oleh Sutra *Prajna* Buddhisme, sepatutnya menumpulkan ke atas makna istilah perkataan yang kedua, iaitu konsep Sunyata, ia menyatakan segala kewujudan dunia ini sebenarnya dalam keadaan *Sunyata*, segala kewujudan berada secara kombinasi, ini adalah kebenaran bagi darma, segala kewujudan menag tidak kekal dan sering dalam keadaan perubahan, dalam sutra Buddhisme yang diterjemahkan pada peringkat awal sekali, perkataan *Ben Wu* (本无) dalam Bahasa Cina

University of Malaya

digunakan untuk menyampaikan konsep *tathata* dalam Bahasa Saskrit, ia memang mambawa makna *Sunyata* dalam Buddhisme, walaupun perkataan ini dipinjamkan daripada Taoisme, tetapi dalam peringkat yang kekurangan kata kunci Buddhisme dalam Bahasa Cina, ia memang digunakan atas istilah Buddhisme, tetapi bukan konsep asalnya dalam Taoisme.

Walau bagaimanapun, dalam peringkat awal penyebaran Buddhisme ke China, pemikiran Taoisme telah disambut baik buat sepanjang pemerintahan Dinasti Han, termasuklah Dinasti Han Barat dan Dinasti Han Timur seterusnya, sebagai tokoh pemikir Taoisme, Laozi dan bukunya *Laozi* amatlah popular semasa itu, sehingga pembentukkan falsafah *Xuan Xue* pada zaman Dinasti Wei dan Dinasti Jin, di mana falsafah Laozi dan Taoisme dijadikan kandungan utama. Bagi falsafah *Xuan Xue* yang bangkit pada zaman Dinasti Wei dan Dinasti Jin, konsep falsafah *Wu* yang bermakna tidak wujud dan juga *You* (有) yang bawa maksudnya wujud ini, telah menjadi sepasang konsep falsafah yang utama dalam sistem falsafah *Xuan Xue* ini, ia memang memberikan kesan pengaruhan yang amat besar terhadap proses penterjemahan sutra-sutra Buddhisme, asalkan falsafah Laozi sertai Taoisme menjadi popular daripada zaman Dinasti Han Barat sehingga zaman Dinasti Wei dan Dinasti Jin, dan penyebaran dan proses penterjemahan sutra-sutra Buddhisme di China dijalani dalam juga tempoh sejarah ini. Lokakṣema yang menterjamakan *Sutra Prajna Dao Xing* (道行般若经) setakat hujung Dinasti Han Timur, dan beliau menggunakan kata kunci *Ben Wu* daripada Taoisme untuk memperkenalkan konsep *Tathata* dalam Buddhisme, ia sememangnya membawa maksud *Sunyata* yang menegaskan kekurangan nature yang kekal dalam segala kewujudan sejagat ini. Jika membandingkan kata kunci "*Ben Wu* (本无)" dengan kata kunci "*Xing Kong* (性空)" yang kemudiannya digunakan oleh Kumarajiva ketika menterjemahkan *Sutra Prajna*, maka didapati bahawa, Kumarajiva mengekspresikan istilah "kekurangan nature yang kekal dalam segala kewujudan sejagat ini" dengan menggunakan perkataan "*Xing Kong*

University of Malaya

(性空)", dan Lokaksema memperkenalkan konsep yang sama dengan pemggunakan perkataan "*Ben Wu* (本无)", pada dasarnya, kedua-dua perkataan Bahasa Cina ini mempunyai istilah yang lebih kurang sama antara satu sama lain. Dalam Bahasa Cina, salah satu maksud bagi "*Xing* (性)" ialah nature bagi sesuatu kewujudan, dan perkataan "*Ben* (本)" pula mempunyai istilah asalnya sebagai akar, ertinya pula dilanjutkan sebagai nature bagi sesuatu kewujudan pula. Dengan ini, kedua-dua prkataan Bahasa Cina ini mempunyai istilah asal yang hampir sama sekali. Bagi perkataan "*Kong* (空)", ia merujuk kepada kekurangan langsung, iaitu tidak wujud langsung, ini juga lebih kurang sama erti dengan perkataan "*Wu* (无)" dalam Bahasa Cina. Akan tetapi, bagi perkataan "*Sunya*" bagi Bahasa Sanskrit, ia tidaklah seerti dengan sepenuhnya dengan kedua-dua perkataan "*Kong* (空)" dan "*Wu* (无)" dalam Bahasa Cina. Berbanding dengan kedua-dua perkataan Bahasa Cina yang menafikan secara langsung bagi kewujudan, konsep "*Sunya*" dalam Bahasa Sanskrit dan juga dalam falsafah *Prajna* bagi Buddhisme, adalah lebih menegaskan satu keadaan bagi kewujudan dengan tidak mempunyai nature yang kekal, tetapi masih mengiktirafkan kewujudannya. Dengan hanya menafikan kewujudan mempunyai nature yang kekal tidak akan mengalami sebarang perubahan dan perkembangan, ia hanya akan wujud dengan satu keadaan yang tidak nyata sahaja, tetapi bukan tidak wujud sama sekalinya. Walau bagaimanapun, konsep "*Sunya*" ini dan falsafah *Sunyata* yang ditaksirkan oleh Buddhisme dari India ini, tidak wujud dalam konsep pemikiran Cina, sebelum penyebaran Buddhisme di China, maka semasa proses penterjemahan sutra-sutra Buddhisme pada peringkat awal penyebaran Buddhisme di China, sukar didapati satu perkataan Bahasa Cina yang tepat sekali untuk mengekspresikan falsafah *Sunyata* yang membawa konsep sebegini. Dengan latar belakang pembangkitan falsafah Laozi dan Taoisme di masyarakat purba China pada zaman tersebut, kata kunci *Ben Wu* (本无) dipilih sebagai perkataan untuk mengantarkan

University of Malaya

konsep *Sunyata* bagi Buddhisme, ini memang di bawah pengaruhan falsafah Laozi dan Taoisme sebagai pemikiran tempatan China. Di samping ini, penggunaan kata kunci *Ben Wu* (本无) ini, menyebabkan orang Cina yang cuba memahami konsep *Sunyata* ini, mengabungkan falsafah Laozi dengan "segala kewujudan berasal daripada *Wu* (有生于无)" dan juga "kewujudan saling bergantung antara satu sama lain dengan *Wu* (有无相生)", dan ini terus menjadikan konsep Sunyata difahami dan dinyatakan menerusi perkataan Bahasa Cina ini, dianggapkan sebagai satu keadaan yang langsung tidak wujud sama sekali. Dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* ini, konsep "*Wu Wei*" yang sering dinyatakan oleh Mouzi, juga memang konsep falsafah yang berasal daripada Laozi dan juga Taoisme. Dengan penerang seperti di atas ini, sikap Mouzi yang memperkehalkan ajaran Buddha dan pemikiran Buddhisme ini dengan meminjamkan konsep-konsep daripada Laozi dan Taoisme, menanglah jelas sekali.

Menurut kenyataan yang telah diketahui, penyebaran Buddhisme ke China, adalah dimulakan dengan persembahan patung-patung Buddha, lalu diikuti dengan proses penterjemahan sutra-sutra dan juga pengenalan pemikiran dan juga falsafah Buddhisme (Ge Zhaoguang (葛兆光), 1998, pp. 511-512).

Corak perkembangan Buddhisme Mahayana di India, memang berdasarkan perkembangan dan pentaksiran falsafah *Sunyata*. Setakat penyebaran Buddhisme di China pada zaman Dinasti Han Timur, khasnya proses penterjemahan Buddhisme dari Bahasa Sanskrit ke Bahasa Cina mulai dijalankan, perkembangan Buddhisme di India, telahlah dalam peringkat perkembangan Buddhisme Mahayana, dan seterusnya menjadi arus utama bagi Buddhisme di India, dan Sutra-sutra *Prajna* yang sebagai satu-satu sutra Buddhisme Mahayana pula, mulai dikumpulkan dan bilangannya kian bertambah dari masa ke semasa. Sutra-sutra Buddhisme Bahasa Cina yang diterjemahkan dalam peringkat yang terawal sekali, termasuklah juga Sutra *Prajna*, dan *Sutra Prajna Dao Xing*

University of Malaya

(道行般若经) yang diterjemahkan oleh Lokaksema ini, merupakan Sutra Prajna Bahasa Cina yang pertama di China, ia diterjemahkan pada zaman lewat Dinasti Han Timur. Proses penterjemahan Sutra-sutra *Prajna* Buddhisme Mahayana ini, dilanjutkan sehingga zaman Dinasti Tang dan juga peringkat awal bagi Dinasti Song Utara. Falsafah *Sunyata* yang dinyatakan dalam Sutra-sutra *Prajna*, memang amat berbeza dengan pemikiran Cina yang sedia wujud sebelum penyebaran Buddhisme, corak pemikirannya juga amat berbeza dengan pimikiran tempatan China. Justerusnya, orang-orang Cina memerlukan satu jangka masa yang agak panjang, untuk memahami falsafah Buddhisme ini dengan lebih sempurnanya. Dalam peringkat penyebaran Buddhisme yang awal, orang-orang Cina cuba membayangi dan memahami falsafah Buddhisme ini menerusi pemikiran tempatan Cina, khasnya pemikiran Laozi daripada aliran Taoisme, dan percubaan untuk mengajikan konsep falsafah *Sunyata* ini memang wujud buat satu zaman yang agak panjang dalam sejarah Buddhisme China. Satu bentuk pentaksiran ajaran Buddha dengan menggunaka konsep-konsep tempatan budaya dan pemikiran Cina, telahpun muncul di China setakat Dinasti Jin, corak pentaksiran ajaran Buddha ini dikenali sebagai "Buddhisme *Geyi* (格义佛教)", pernah menjadi popular pada zaman tersebut. "Buddhisme *Geyi*" merujuk kepada satu kaedah penyebaran Buddhisme di China, di mana konsep-konsep dan kata-kata kunci yang sedia wujud dalam pemikiran dan juga budaya Cina semasa itu, dipinjam dan digunakaan untuk memperkenalkan pemikiran Buddhisme, asalkan Buddhisme ini memang budaya asing dari luar negeri. Simbol kebudayaan dan kata-kata kunci yang terpilih daripada tempatan China, oleh sebab ia dianggap mempunyai ciri-ciri yang hampir sama dengan konsep tertentu bagi Buddhisme, maka Buddhisme sebagai budaya asing ini, dinyatakan dan diperkenalkan kepada para orang awam bagi masyarakat China, dengan peminjaman konsep-konsep dan kata-kata kunci pemikiran dan budaya tempatan China, supaya orang-orang Cina yang kurang memahami Buddhisme, dapat membayangi ciri-ciri tertentu bagi Buddhisme. Setakat

University of Malaya

Dinasti Jin Timur, intelek China yang membincang dan mempertimbangkan semula pengamalan "Buddhisme *Geyi*" ini, ialah seorang sami terkenal yang bernama Sami Dao An (道安, 312 - 385). Menurut pandangan Sami Dao An, beliau pernah juga mengamaalkan kaedah ini untuk membincang dan menerangkan ajaran Buddhisme kepada para awam dan juga murid-muridnya dalam China, tetapi didapatinya tidak berapa sesuai dengan kaedah ini, difikirkannya, "kaedah *Geyi* yang diamalkan sebelum itu, memang bertentangan dengan teori Buddhisme" (Tripitaka Taisho.Jilid.50, 1983, p. 352b). Selepas itu, Sami Seng Rui (僧叡, ? - ?) yang mempelajari sutra-sutra Buddhisme daripada Sami Kumarajiva di Kota Chang'an (长安), juga berpendapat bahawa "kaedah *Geyi* memang bertentangan dengan asas ajaran Buddha" (Tripitaka Taisho .Jilid.55, 1983, p. 59a). Pada dasarnya, jika kita mempelajari sejenis falsafah dan pengetahuan yang baru, memang menggunakan pengetahuan kita yang sedia ada terlebih dahulu, dengan sebegini, ini menyenangkan kita memahami dan memperolehi pengetahuan yang baru. Pengamalan "Buddhisme *Geyi*" pada peringkat awal penyebaran Buddhisme di China pada zaman selepas Dinasti Han Timur, merupakan satu rangkah yang diamalkan oleh penganut-penganut dan sami-sami Buddhisme di China, supaya memudahkan para awam masyarakat China untuk memahami ajaran Buddhisme dari asing, ia meminjamkan konsep-konsep dan kata-kata kunci yang sedia wujud dalam pemikiran dan falsafah Cina untuk menerang dan memperkenalkan konsep yang tertentu yang terkandung dalam ajaran dan sutra-sutra Buddhisme (Hemin Qiu (裘禾敏), 2009, p. 71). Dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* ini, Mouzi juga meminjam dan menggunakan kata-kata kunci dan konsep-konsep yang sedia wujud di masyarakat tempatan China, dan membincang dan menyatakan ciri-ciri khas Buddhisme menerusi pengetahuan budaya dan pemikiran di tempatan masyarakat China, supaya mempertimbangkan dan menerangkan unsur-unsur perbezaan antara Buddhisme dengan Konfusianisme serta Taoisme yang sebagai kepercayaan tempatan di China. Kaedah dan

University of Malaya

yang diamalkan dan tujuan Mouzi, sebenarnya juga merupakan satu pengamalan "Buddhisme *Geyi*".

Kaedah dan tujuan pengamalan "Buddhisme *Geyi*" pada zaman tersebut, ialah dengan penggunaan konsep-konsep dan kata-kata kunci yang sedia wujud di China, dapat menggalakkan dan memudahkan pemahaman para awam masyarakat China terhadap Buddhisme dari asing. Dengan ini, orang-orang Cina dapat mambayangi istilah dan konsep Buddhisme ini menerusi latar belakang pengetahuan tempatan diri-sendiri. Berkaitan dengan pengamalan *Geyi* (格义) oleh Buddhisme China dalam peringkat awal ini, satu catatan yang sering dibincangkan adalah seperti berikut:

> Sami Zhu Fa Ya (竺法雅) mempunyai pengetahuan baik terhadap kitab-kitab tempatan China sejak muda lagi, sebila umur devasa, beliau mempunyai pemahaman yang dalam demi kitab-kitab Buddhisme. Banyak pegawai-pegawai kerajaan yang berpangkat tinggi, mempertanyakan dan mempelajari ajaran Buddha terhadapnya. Semasa itu, pengikut-pengikutnya mempunyai kefahaman yang sempurna terhadap kitab-kitab tempatan, tetapi merasa rumit dalam kefahaman ajaran Buddha. Justerus ini, Sami Zhu Faya (竺法雅) bersama dengan kawanya Kang Fa Lang (康法朗), memperbandingkan konsep-konsep Buddhisme yang tercatat dalam sutra-sutra bersama dengan kitab-kitab tradisi pemikiran Cina, untuk mendorongkan kefahaman awam, dan ini dikenal sbagai Geyi. Bagi kitab-kitab Vinaya dan juga Abhidharma juga, beliau juga membincangkan secara Geyi, untuk mengajari pengikut-pengikutnya. Sami Zhu Fa Ya bersikap mulia, cekap dalam penyelesaian fokus masalah, dapat memberikan kuliah terhadap kitab Buddhisme dan juga kitab-kitab budaya Cina. (Tripitaka Taisho.Jilid.50, 1983, p. 347a)

Petikan catatan kitab sejarah di atas menyatakan, kaedah *Geyi* ialah mengabungkan kata-kata kunci dan konsep khas bagi Buddhisme dengan pemikiran tempatan China, ia lebih merujuk kepada kata-kata kunci dan konsep aliran permikiran Konfusianisme dan juga

University of Malaya

Taoisme, percubaan begitu bertujuan untuk mambantukan orang-orang Cina memahami Buddhisme menerusi konsep dan kata kunci yang sedia ada dalam budaya tersendiri. Dengan menjadikan kata-kata kunci dan konsep tempatan sebagai satu media pengantaran, masyarakat orang-orang Cina akan lebih memahami pemikiran asing ini. Bagi "Buddhisme *Geyi*" yang agak popular semasa Dinasti Jin, kata-kata kunci dan konsep daripada kitab dan pemikiran *Laozi* dan juga *Zhuangzi* (庄子)[122] pula, banyak dipinjam dan digunakan sebagai kata-kata kunci yang tertentu untuk memperkenalkan ajaran dan falsafah Buddhisme, asalkan kedua-dua kitab amatlah popular dan dikaji luas oleh para interlaks China pada zaman tersebut. Konsep dan cara pemikiran yang wujud dalam budaya Cina, memanglah berbeza dengan konsep dan ajaran Buddhisme yang berasal dari India, maka sukar bagi orang Cina pada zaman tersebut untuk memahami dan menerima Buddhisme, jikalau Kekeliruan yang terbangkit oleh sebab perbezaan budaya dan konsep ini tidak diterangkan dengan cara yang sesuai sekali. "Buddhisme *Geyi*" yang agak menjadi popular buat sementara pada zaman tersebut, mengabungkan kata-kata kunci dana konsep tempatan dengan Buddhisme ini, adalah bertujuan memudahkan proses komunikasi silang budaya. Bagi pengetahuan biasa, sami Zhu Fa Ya dan juga sami Kang Fa Lang yang dibincangkan di atas, sentiasa dianggapkan sebagai pengasas "Buddhisme *Geyi*". Walau bagaimanapun, menurut perbincangan Hui Rui (慧叡) dalam dokumennya yang bertajuk Yu Yi Lun (喻疑论, *Wacana untuk Menjelaskan Keraguan*), beliau pula mempunyai pdanapat yang berlainan:

> Dulunya Dinasti Han meembangkit semula selepas mengalami kemerosotan, setakat pemerintahan Maharaja Han Ming, ……memang permulaan penyebaran Buddhisme (ke China). Selepas itu, pengembarak-pengembarak selebriti dari kawasan barat, ahli penterjemah sutra Buddhisme bernama Sami An

[122] Buku *Zhuangzi*merupakan satu kitab yang amat popular dan dikaji untuk memahami aliran pemikiran Taoismeeee, khasnya semasa Dinasti Jin yang Falsafah *Xuan Xue* (玄学) mambangkit menjadi arus utama, dan kitab *Zhuang-tzu* pula dianggap sebagai salah satu kitab asas bagi falsafah *Xuan Xue*, di samping kitab *Lao Zi* sebagai kitab utama falsafah *Xuan Xue* dan juga Taoisme.

University of Malaya

> Shigao (安世高) yang bergembarak dari Parsi, juga datang berturut-turutannya, maka ajaran Buddha dapat meliputi dan juga sutra-sutra Buddhisme pula disebarkan di China ini, juga mengubahsuaikan corak hidup dan pemikiran China. Setakat kelewatan Dinasti Han Timur dan juga takat awal Dinasti Wei, dua pegawai dari bandar Guang Ling (广陵, kini sebagai Yangzhou 扬州 di Provinsi Jiangsu 江苏) dan pula bandar Peng Cheng (彭城, kini sebagai Xuzhou 徐州 di Provinsi Jiangsu 江苏) menjadi sami berturut-turut, mereka berupaya memberikan kuliah untuk menerangkan ajaran Buddha, para awam tempatan yang ingin memahami teori Buddhisme, baru berpeluang menghadiri ceramah dharma. Mereka mengenakan kaedah *Geyi*, supaya mengabungi teori tempatan dengan ajaran Buddha. (Tripitaka Taisho .Jilid.55, 1983, p. 41b)

Menurut kenyataan Hui Rui ini, kaedah *Geyi* (格义) yang diamalkan oleh Buddhisme di China, sebenarnya telah dimulakan semenjak Dinasti Han Timur dan Dinasti Wei, ia bukan satu pengamalan yang baru yang hanya diperkenalkan setakat Dinasti Jin, sebelum kaedah sebegini disistematikkan oleh sami Zhu Fa Ya, ia teleh lama diamalkan oleh sami-sami orang Cina yang berniat memperkenali teori dan ajaran Buddha di China. Jikalau kenyataan ini satu kebenaran sejarah, maka perbincangan Mouzi dengan mambdaning dan mempertimbangkan perbezaan dan ketunggakan di antara Buddhisme dengan pemikiran tempatan Cina, juga banyak menggunakan kata-kata kunci dan konsep berdekatan dalam pemikiran tempatan Cina, adalah sesuai jika menganggapkan pengamalan ini sebagai satu kaedah Geyi, walaupun bagi Mouzi, beliau tidak menyebutkan sebarang pata kata yang merujuk kepada konsep *Geyi*.

5.3 Kata kunci *Kong* dan *Wu Wei* dalam dokumen Mouzi

Dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*, kata kunci *Kong* (空) yang telah dijadikan satu konsep penting dalam zaman kemudiannya selepas penterjemahan Kumarajiva (鸠摩罗什, 344 - 413) di China, didapati hanya terdapat tiga

University of Malaya

contoh penggunaannya, dan ketiga-tiga perkataan *Kon*g (空) dalam dokumen ini, hanya digunakan sebagai satu kata sifat yang biasa, tetapi bukan satu kata kunci falsafah *Prajna* bagi Buddhisme. Ketiga-tiga petikan ayat yang mengandungi perkataan *Kong* (空) ini seperti berikut:

> Kini Buddhisme menggalakkan pengamalan mengosongi (*Kong* / 空) harta diri-sendiri untuk membuat pendermaan, mengutamakan pelaksanaan memberikan barang-barang kepunyaan sendiri kepada orang lain, begini mana terdapatnya nasibnya? (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 4a~b)
>
> Bagi orang kaya yang mempunyai harta-harta, terutama sekali sudi mendermakan kepada orang yang lebih memerlukannya. Bagi orang yang mengalami kemiskinan dengan sentiasa dalam keadaan kekurangan (*Kong* / 空) keperluan kehidupan, sememangnya mengutamakan pengamalan kebenaran dalam kehidupannya. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 4b)
>
> Patik pernah mengetahui bahawa, di India pula wujudnya orang yang menyedari sempurna terhadap kebenaran sejagat yang dikenali sebagai Buddha, ia dapat menerbang di langit, badannya bercahaya matahari, memang setaraf deva orang itu. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 4c~5a)

Menurut petikan ayat dalam dokumen Mouzi di atas, kata kunci *Kong* (空) yang berkembang manjadi satu konsep utama untuk melambangkan teori utama ajaran Buddha, masih belum digunakan olehnya. Perkataan *Kong* (空) yang digunakan oleh Mouzi dalam dokumennya, bukan satu kata kunci yang mengandungi konsep metafizik falsafah Buddhisme, tetapi hanya memainkan kata sifat yang biasa. Sebaliknya, jika membincangkan pemikiran yang berkaitan dengan konsep Sunyata, di mana perkataan Bahasa Cina *Kong* (空) digunakan sebagai Kata Kunci selepas Dinasti Jin, terutama

University of Malaya

sekali selepas kedatangan Kumarajiva ke China, dan bagi Mouzi, beliau menggunakan kata kunci yang dipinjam daripada Laozi dan Taoisme, iaitu *Wu Wei*. Ini bermaksud, bagi Mouzi dan dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*, kata kunci *Wu Wei* daripada Taoisme telah digunakan sebagai istilah Sunyata dalam teori Buddhisme. Dengan kata lain, konsep *Sunyata* dalam Buddhisme telah diperkenalkan oleh Mouzi dengan menggunakan kata kunci *Wu Wei*, walaupun kata kunci ini memang berasal dari Laozi dan Taoisme, dan kata kunci *Wu Wei* sebagai satu perkataan pinjaman daripada Taoisme, telah menjadi satu media untuk mempersembahkan dan menghantarkan konsep Buddhisme yang asing ini. Justerus ini, dengan perkataan *Wu Wei* tempatan pemikiran Cina ini, satu proses dialog antara pemikiran Laozi dengan teori ajaran Buddha dari India, telah dijalankan khasnya dalam dokumen Mouzi ini, ini berwujud buat satu jangka, sehingga Buddhisme China menyedari bahawa perkataan *Wu Wei* tidak tepat untuk menghantari teori *Sunyata*, maka mengubahsuaikan kata kunci ini dengan perkataan *Kong* (空).

Falsafah Sunyata bagi Buddhisme Mahayana ini, memang tidak sesama dengan falsafah *Wu Wei* bagi Laozi dan Taoisme (Lin Jiande (林建德), 2013, p. 385). Akan tetapi, setakat peringkat awal penyebaran Buddhisme di China, pemikiran Taoisme khasnya kitab *Loazi*, memang popular sekali dalam masyarakat China. Dengan latar belakang ini, orang-orang yang berhasrat memperkenalkan Buddhisme di China, telah meminjamkan dan mengabungkan ajaran Buddha dengan kepercayaan dan pemikiran tempatan China, dan sebilangan besar kata-kata kunci khasnya kata-kata kunci Taoiam telah digunakan untuk menyampaikan idea dan konsep baru Buddhisme, Mouzi telah menunjukkan usahanya untuk mengabungkan kedua-dua teori Buddhisme dengan falsafah Laozi, supaya mengurangkan konflik antara kedua-dua pimikiran ini, asalkan falsafah Laozi dan Taoisme amatlah popular pada masa itu, dan Buddhisme masih sebagai satu kepercayaan asing yang baru diperkenalkan di China. Konsep bagi falsafah

University of Malaya

Wu Wei, merupakan satu konsep yang penting bagi pemikiran Laozi dan juga pemikiran Taoisme, ia diwarisi dan berkembang manjadi satu konsep metafizik pemikiran Cina, khasnya Laozi dan Taoisme sejak zaman Pra-Qin Dinasti. Konsep *Wu Wei* berkembang menjadi satu ungkapan penjajaran alam semesta dan sikap hidupan, mengandungi isi kandungan dialektik falsafah yang mendalam dan konsep pengendalian keharmonian, menunjukkan ciri-ciri prestasi bagi falsafah Laozi dan juga pemikiran Taoisme. (Chen Xiumei (陈秀美), 2010, p. 83)

Falsafah Laozi menganggapkan Tao sebagai satu teras badan yang membentukkan alam sejagat dan segala kewujudan dunia ini, ciri-ciri utama bagi Tao ini ialah *Wu Wei*. Laozi menganggapkan *Wu Wei* yang merupakan keupayaan yang dihasilkan oleh Tao, ia memang memainkan keupayaan muktamad sejagat, kekerapan operasi alam sejagat ini, memang menuruti *Wu Wei*, masyarakat manusia yang wujud dengan berdasarkan kewujudan Tao ini, juga dipengaruhi keuayaan *Wu Wei* ini, dan seseorang pemimpin yang memperolehi kuasa pemerintahan bagi masyarakat, jikalau sudi menghargai Tao dan juga wahyu daripada *Wu Wei* ini, maka pemerintahannya akan dijalani lancer, dan juga masyarakat yang dipimpininya pula akan mencapai harmoni. Maksud sebegini diekspresi oleh Laozi seperti patikan ayat berikut:

> Tao sentiasa *dibiarkan apa yang berlaku dan tanpa usaha* (*Wu Wei* 无为), namun segalanya telah siap diusahakan. Kalau markas dan raja boleh mempertahankannya, maujudat boleh dipupuk dan bertumbuh dengan sendirinya. (Terjemahan Pilihan Lao Zi (老子选译), 2017, p. 139)

Perbincangan terhadap *Wu Wei* di sini, selainkan ia bertindak sebagai satu nature bagi kewujudan Tao, juga memainkan daya keuoayaan yang dihasilkan oleh Tao. Oleh sebab

University of Malaya

Tao dijadikan satu kewujudan altimate sejagat ini, maka *Wu Wei* yang bertindak sebagai daya keupayaan daripada teras badan Tao, ia juga mempunyai kedudukan yang khusus dan disanjung tinggi sekali dalam pemikiran Taoisme. Akan tetapi, bagi falsafah Sunyata yang dinyatakan oleh Buddhisme Mahayana, khasnya bagi aliran pemikiran Prajna, walaupun ia diterangkan juga sebagai satu kebenaran yang wujud secara rahsia bagi kewujudan dan alam sejagat ini, nampaknya konsep ini mempunyai ciri berdekatan dengan kewujudan nature, tapi dari sebenarnya, konsep *Sunyata* menafikan kewujudan nature atau sebarang teras badan bagi segala kewujudan (T.R.V.Murti, 2013, pp. 393-394). Dari segi seperti ini, ia amatlah bertentangan dengan konsep *Wu Wei* dan Tao bagi pemikiran Cina dan khasnya falsafah Taoisme. Sejak takat aawal penyebaran dan penterjemahan *Sutra Prajna* di China, *Wu Wei* dan *Ben Wu* (本无) sebagai kata kunci yang sedia wujud di China dan berasalkan kitab-kitab dan pemikiran Taoisme, mereka dipinjam dan digunakan untuk menterjemah dan menyampaikan isi kandungan bagi konsep *Sunyata* dibawa dan sebarkan oleh Buddhisme, tetapi kedua-dua parkataan Bahasa Cina ini memang tidak tepat dan membawa makna yang amat berbeza dengan konsep *Sunyata*. Namun begitu, perbezaan antara *Sunyata* dengan konsep *Wu Wei* ini, memang tidak penting dan diberi perhatian setakat awal penyebaran Buddhisme di China, masalah dan isu yang diutamakan, memang membayangkan konsep baru yang terkandung dalam ajaran Buddha ini kepada masyarakat China, dan mengurangkan bantahan daripada para awam dan khasnya golongan intelek, supaya Buddhisme sebagai satu pemikiran yang asing, dapat disambut baik oleh orang-orang Cina kemudiannya. Sehingga kelewatan kedatangan Sami Kumarajiva sebagai seorang ahli penterjemah sutra Buddhisme dan juga pemikir *Prajna* bagi Buddhisme Mahayana, konsep dan falsafah *Sunyata* bolehlah dapat difahami dengan tepat sekali oleh orang Cina, dan perbezaan antara konsep utama Buddhisme dengan pemikiran Cina khasnya Taoisme, boleh ditimbang semula dan dibincangkan. Mouzi menggunakan perkataan *Wu Wei* dan

University of Malaya

menganggapkan *Wu Wei* ini sebagai ajaran Buddha dan pancapaian muktamad bagi Buddhisme, dan tidak menggunakan perkataan *Kong* (空) dalam penerangan dan perbincangannya terhadap konsep *Prajna* dan *Sunyata* Buddhisme, memang mencerminkan zaman kehidupannya lebih awal daripada zaman kedatangan sami Kumarajiva, dan kefahaman Buddhisme bagi Mouzi juga lebih berdekatan dengan falsafah Laozi dan Taoisme, ini juga satu fakta setakat zaman awal yang kefahaman orang Cina terhadap Buddhisme, dan kefahaman Mouzi akan ajaran Buddha yang terpaparkan dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan*, adalah berselaras dengan Buddhisme setakat kelewatan Dinasti Han Timur, ia menunjukkan perbezaan yang jelas sekali dengan Buddhisme selepas kedatangan sami Kumarajiva ke China dan mulai peangajaran teori Buddha dan proses penterjemahan sutra Buddha di China.

5.4 Kesimpulan

Penyebaran Buddhisme dari India ke China, peristiwa sejarah ini dilanjutkan satu jangka yang agar panjang, ia dimulai semenjak Dinasti Han Timur dan dijalani selanjutnya sehingga Dinasti Song Utara. Peristiwa penyebaran Buddhisme ke China ini, sebenarnya bukan sahaja satu penyebaran agama dan kepercayaan dari satu negeri ke negeri yang lain, tetapi juga satu kes yang melibatkan komunikasi silang budaya antara budaya Cina dengan budaya India. Sepanjang proses penyebaran ini, konflik dan dialog tamadun tetap wujud antara budaya tempatan China dengan Buddhisme yang memainkan budaya asing ini. Kedua-dua budaya Cina dan India memang dua sistem budaya dunia timur kita yang diwarisi. Orang Cina memahami dan menerima Buddhisme, pada awal sekali, memang berdasarkan pengetahuan budaya tersendiri, supaya membayangkan isi kandungan dan konsep yang aneh yang dibawa oleh Buddhisme ini. Bagi orang Cina yang mempunyai budaya dan sejarah yang berbeza dengan India, proses penyebaran silang

University of Malaya

budaya ini, memang memerlukan satu jangka masa yang agak panjang, supaya dapat mengenali pemikiran dan budaya yang asing ini. Mereka mengemukakan soalan dan mempunyai Kekeliruan tentang ajaran Buddha dan pengamalan Buddhisme menurut budaya India, pembahasan dan penerangan turut dijalani dalam proses penyebaran Buddhisme di China, bukan sahaja pada takat awal seperti zaman Mouzi ini, tetapi juga dihadapi oleh Buddhisme sehingga kelewatan Dinasti Tang, asalkan Buddhisme memang mengamalkan budaya yang bercorak keindiaan, berbanding dengan budaya tempatan di China, selaginya teori kebenaran bagi kedua-dua budaya memang berbeza juga (Lin Huangzhou (林煌洲), 1991, p. 37). Berdasarkan pengetahuan tempatan tersendiri, masyarakat China pada zaman purba mempertimbang dan menpersoalkan budaya dan kepercayaan asing, khasnya Buddhisme yang disebari berturut-turutan, mengikuti budaya mereka sendiri, dengan pengetahuan tempatan, pemikiran dan budaya yang dikenali dan diamalkan oleh Buddhisme ke masyarakat Cina telah dipertimbangkan semula dan juga dipernilaikan dengan telitinya, supaya ia sesuai atau tidak untuk dijadikan kepercayaan masyarakat Cina juga (Shi Xu (时旭), 2014, p. 133). Dari segi komunikasi silang budaya, sudah tentu sekali persoalandan Kekeliruan sedemikian memang tidak dapat dielakkan, tetapi juga satu proses yang penting, khasnya bagi masyarakat tempatan sebagai pihak penerima budaya asing ini.

Setakat Buddhisme diperkenalkan ke China, aliran pemikiran tempatan China, misalnya para intelek daripada Konfusianisme, Taoisme dan juga agama Taoisme pada peringkat awal ini, memang tiada pengetahuan yang secukupnya terhadap budaya asing ini, khususnya sejarah dan budaya India yang memainkan satu latar belakang bagi Buddhisme ini. Dengan ini, banyak soalan dan Kekeliruan telah dikemukakan, supaya ia dibincang dan dipertimbangkan semula dengan penerimaan Buddhisme ini, ada yang pula berpendirian menolak sekali kedatangan Buddhisme dan penyebaran kepercayaan Buddha di masyarakat China. Sikap menolakkan kepercayaan asing ini, memang tidaklah

University of Malaya

hairan, asalkan China mengiktirafkan diri-sendiri sebagai *Zhongguo* bagi sedunia ini. Akan tetapi, bagi golongan yang asyik menerima Buddhisme dan mengakui diri-sendiri sebagai seorang penganut agama, disamping menerima falsafah Buddhisme dan pengajaran muktamad kenyawaan, mereka juga mengiktirafkan India yang sebagai tempat lahir Gautama Buddha ini memanglah *Zhongguo*, manakala kawasan China sendiri pula dianggap sebagai kawasan pinggir dunia ini, ataupun kedua-dua India dan China diiktiraf juga sebagai *Zhongguo*, tetapi India sebagai tempat lahir Gautama Buddha, ia sememangnya pusat alam sejagat ini. Sikap seperti ini, adalah lebih perlu kita memberi perhatian dan mengajikan dengan telitinya.

Bagi penganut agama Cina pada takat awal ini, disamping menerima ajaran Buddha dan pemikiran Buddhisme seperti mana yang diajar dalam sutra-sutra agama Buddha, mereka juga memainkan anggota masyarakat dan budaya Cina, maka terpaksalah mereka menghadapi budaya kepercayaan baru mereka dan juga budaya warisan orang Cina tersendiri. Sebagai seorang kaum Cina yang bermastautin juga di masyarakat China, mereka memang tidak dapat mengamalkan budaya Buddhisme dengan sepenuhnya, seperti mana yang wujud di India. Tambahan pula, bagi persoalan yang terbangkit antara budaya Cina dengan budaya Buddhisme ini, perlulah mereka mempertimbangi dan menerangi supaya mengabaikan konflik antara kedua-dua budaya ini. Satu-satu fakta sejarah ialah, dalam kes menghadapi persoalan yang dibangkit daripada intelek tempatan China ini, penganut-penganut Buddhisme orang Cina pada peringkat awal ini, memang tidak mengambil sikap mengelakkan persoalan sahaja, tetapi mereka berusaha dalam menjalani proses dialog dan cuba mancapai tukar fikiran, supaya mengambil sempat nenerangkan kesalahfahaman orang-orang ramai terhadap Buddhisme, dan berniat untuk mencapai komunikasi dan keharmonian antara kedua-dua budaya yang amat berbeza ini. Proses dialog seperti ini, memang diamalkan berkerapan dalam sepanjang sejarah perkembangan Buddhisme di China, telahlah terbentuknya satu tradisi

University of Malaya

yang diamalkan sepanjang penyebaran Buddhisme di China, perbincangan ataupun perbahasan antara Buddhisme dengan budaya dan pemikiran tempatan China ini, kerap kali berlaku (Han Kun (韩昆), 2010, p. 60). Dengan ini, "dialog antara tamadun" ini sememangnya satu pengamalan yang telah menjadi tradisi, supaya konflik antara Buddhisme dengan budaya tempatan China ini, dapat dibincang dan diselesaikan dengan menerusi proses yang saling menukar pemikiran antara satu sama lain . Jika mengkajikan sejarah Buddhisme China ini, bolehlah didapati bahawa proses "dialog antara tamadun" bagi Buddhisme dengan budaya tempatan China ini, telah dilanjutkan hampir seribu tahun, ia bermula sahaja semenjak permulaan penyebaran Buddhisme di China (Qie Bin (郄斌), 2008, p. 37), [123] dan Mouzi sebagai seorang intelek tradisi orang Cina yang mengistiharkan diri-sendirinya sebagai seorang penganut agama Buddhisme (Pan Guiming (潘桂明), 2000, p. 80), dokumennya *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* ini, merupakan satu dokumen pertama yang mencerminkan dialog ini (Dong Qun (董群), 2011, p. 18) (I-Hsiung Chen (陈义雄), 2009, p. 206) (Chou Wen-kuan (周玟观), 2007, p. 44)[124].

Dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruan* ini sebagai satu dokumen sejarah bagi budaya agama yang wujud secara sebenar dan diwaris sehingga sekarang, memang merupakan satu "kebenaran budaya" atau "kebenaran agama" dari segi sejarah, ini adalah di luar keraguan. Bagi dokumen Mouzi ini, kegunaan perkataan "menyelesaikan Kekeliruaan" dalam tajuknya, sebenarnya telah menggambarkan dengan

[123] Empat buku terkenal yang menggumpulkan kebanyakan dokumen perbahasan terhadap persoalanan daripada aliran Konfusianisme dan juga Taoisme, ialah buku *Hong Ming Ji* (弘明集), *Guang Hong Ming Ji* (广弘明集), *Ji Gujin Fodao Lunheng* (集古今佛道论衡) dan *Xu Ji Gujin Fodao Lunheng* (续集古今佛道论衡), mereka disusun dan diterbit sejak zaman Dinasti Selatan-Utara sehingga Dinasti Tang, mencerminkan konflik sengit yang wujud di antara Buddhisme dengan budaya tempatan China. Kesemua buku yang disebutkan terkumpul dalam Maha Tripitaka (大藏经) dan diwaris sehingga hari ini. Bagi *Tripitaka Taisho* (大正藏), buku-buku tesebut disusun dalam jilid ke-52 di antara kesumua 100 jilid bagi tripitaka tersebut.

[124] Dalam tesis I-Hsiung Chen (陈义雄), setelah mengesahkan asal-usulnya petikan-petikan dan konsep yang digunakan oleh Mouzi untuk menerangkan teori Bhuddhisme, beliau juga mendapati bahawa, dokumen Mouzi ini memang satu dokumen yang pertama yang cuba mendamaikan hubungan di antara Buddhisme dengan Konfusianisme dan juga Taoisme. Bagi Chou Wen-kuan (周玟观) pula, dokumen Mouzi tetap dianggap sebagai satu karyaan pertama yang ditulis oleh orang Cina setelah Buddhisme tersebar di China.

University of Malaya

jelas sekali ciri khas model dialog ini. Dalam model dialog bagi Mouzi ini, beliau yang bagi pihak Buddhisme, memang bertanggung jawab untuk menjelaskan keraguan, khasnya perbezaan budaya yang menyebabkan corak pengamalan Buddhisme amat berbeza dengan budaya tempatan masyarakat Cina, kesemua Kekeliruan yang terbangkit oleh masyarakat China terhadap Buddhisme diringkaskan oleh Mouzi sebagai tiga puluh lapan soal jawab, soalannya memang mencerminkan kekeliruan masyarakat orang Cina pada zaman tersebut, dan menguraikan soalan satu demi satu, jawapannya memang mencerminkan tahap kefahaman bagi Mouzi terhadap teori Buddhisme. Model dialog yang ditunjukkan oleh dokumen ini, sebenarnya ialah satu cara bagi Buddhisme China untuk menghadapi keraguan masyarakat tempatan, ia lebih memberi perhatian terhadap keraguan yang terbangkit di golongan intelek, jadi penerangan yang diberikan oleh Mouzi, banyak merujuk kepada kitab-kitab klasik Konfusianisme dan juga pemikiran Taoisme, dan memberi penerangannya terhadap Buddhisme tetapi berasaskan kitab-kitab klasik Konfusianisme dan khasnya Taoisme, supaya para intelek tradisi masyarakat Cina sudi memahami ajaran dan budaya Buddhisme dari segi pemikiran Cina pula. Mouzi menegaskan pendirian dan teori utama Buddhisme, dan menunggakkan kesamaan antara ciri-ciri Buddhisme dengan pemikiran dan budaya Cina (Sun Guanghui (孫广慧), 2014, pp. 48-49), selain daripada itu, beliau juga membuat penerangan dengan teliti supaya perbezaan yang ditunjukkan oleh Buddhisme ini diterima oleh masyarakat Cina (Wu Quanlan (吴全兰), 2016, pp. 57-58). Dengan ini, dialog yang diamalkan oleh Mouzi ini, mempunyai tujuan yang jelas sekali, ia merupakan sejenis dialog yang spontan antara kedua-dua budaya Cina dengan India pada zaman purba, model dialog ini banyak memberi pengaruhan terhadap sejarah Buddhisme China, sehingga akhirnya, terbentuknya Buddhisme yang mempunyai ciri-ciri khas yang berbeza dengan Buddhisme di India pada asalnya (Qiu Ruixiang (邱瑞祥), 2009, pp. 57-58), ia diiktirafkan sebagai sgama Buddha China, dan tersebar dari China ke Negeri Korea,

University of Malaya

Jepun dan juga Vietnam pula. Dengan ini, model dialog yang diamalkan oleh Buddhisme di China (Xie Xinghua (解兴华), 2015, p. 122), khasnya Mouzi, bagi dialog tamadun yang digalakkan setakat ini, ia memang memberi satu makna yang positif.

University of Malaya

BAB 6: PENUTUP

Dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* adalah satu dokumen yang mencerminkan corak Buddhisme China dalam peringkat awal pengenalan teori dan kepercayaan Buddhisme ke China, walaupun dekad karangan dokumen ini masih dikritik dengan tidak memastikan tempoh tahun ia diterbitkan, tetapi ia masih merupakan satu-satu dokumen yang dianggap sebagai karyaan penganut Buddhisme orang Cina dalam peringkat sejarah agama Buddhisme China yang awal ini. Dengan kata lain, dokumen ini mencerminkan bagaimana seorang interlak tradisi daripada masyarakat China memahami dan mengistiharkan diri-sendiri sebagai seorang penganut Buddhisme, walaupun kefahaman terhadap teori Buddhisme yang terpapar dalam dokumen ini bukannya tepat sama sekali, ia tetap satu proses penyebaran agama yang penting. Dokumen ini membentangkan topik-topik perbincangannya menerusi soal-jawab yang berturut-turutan, ia menyenaraikan persoalan yang terbangkit di kalangan orang-orang Cina, khasnya mereka yang terpendidik demi mempersoalkan Buddhisme dengan berdasarkan pemikiran dan budaya tempatan China, lalu memberi penerangan supaya dapat membulatkan persoalan di antara Buddhisme dengan masyarakat China. Dokumen ini menyusunkan keseluruhan isi kandungannya dengan corak soal-jawab, jikalau berbanding dengan dokumen klasik dalam sastera China, dokumen Mouzi ini memang menunjukkan tali hubungan yang agar rapat dengan sastera klasik tempatan China juga. Boleh juga dikatakan bahawa, corak membentangkan topik perbincangan dengan soal-jawab ini, merupakan satu tradisi dalam sejarah sastera China, walaupun ia banyak digunakan dalam sutra-sutra Buddhisme yang diterjemahkan dari Bahasa asing ke Bahasa Cina sebelum dan selepas dokumen Mouzi dikarangkan, tetapi ia bukan semestinya diperkenalkan kepada Mouzi menerusi penyelidikannya terhadap sutra-sutra Buddhisme sahaja.

University of Malaya

Berdasarkan perkembangan kesusasteraan klasik China, corak kesusasteraan dengan menunjukkan pendirian tersendiri dengan membincangkan topik secara soal jawab ini, agar terjumpa dalam dokumen sastera dalam tempoh zaman Dinasti Han sehingga zaman Dinasti Selatan-Utara, dan sebenarnya, asal usulnya kaedah tesebut boleh didapati dalam dokumen yang wujud dalam tempoh Pra-Qin Dinasti[125]. Malahnya, untuk menyerlahkan masalah yang akan terbincang dan mengemukakan soalannya, demi cuba memberi jawapan untuk menerangkan persoalan tersebut, jika mengajikan sejarah kesusasteraan China, maka akan memperolehi dua corak perbentangan yang berbeza sedikit, yang pertama sekali ialah "gaya jawab persoalan (对问体)" dan yang kedua iaiah "gaya penyelesaian masalah tersendiri (对难体)". Di antara kedua-dua gaya penulisan itu, "gaya jawab persoalan (对问体)" ini sedia wujud dalam zaman Pra-Qin Dinasti, tetapi "gaya penyelesaian masalah tersendiri (对难体)" ini hanya dijumpai setakat Dinasti Han. Kedua-dua gaya penulisan ini mempunyai ciri-ciri persamaan, iaitu membentangkan isi utamanya menerusi gaya penulisan soalan jawab, penulisnya cuba mengemukakan beberapa soalan menurut bayangan tersendiri, soalan-soalannya menumpulkan perhatian terhadap isu dan topik yang terbangkit dan ingin membuat penerangannya dengan selanjutnya, penjelasan oleh pengarang diberi kemudiannya sebagai satu tindak balas terhadap persoalan yang dikemukakan sebelumnya. Tafsiran ini akan membolehkan penulis mengambil kesempatan untuk menjelaskan pandangannya sebulatnya. Dalam penulisan yang bercorak sebegini, nampaknya soal-soalan tersebut diberi oleh salah seseorang yang memainkan sebagai orang yang terkeliru ataupun sebagai pihak pembangkang, tetapi ia sebenarnya satu objek debat yang dibayangkan oleh penulis sahaja, menerusi soal-jawab sebegini, penulis mengambil sempat untuk membuat penjelasan meskipun perbahasan yang selanjutnya, supaya soalan yang terbangkit dapat

[125] Sebagai contoh, kitab-kitab pemikiran yang terkenal pada zaman Pra-Qin Dinasti seperti *Mencius, Hanfeizi* (韩非子), *Zhuangzi* dan lain-lain lagi, turut banyak menggunakan tektik penulisan sebegini untuk mencapai tujuan penyampaian pemikiran mereka.

University of Malaya

diterangkan dengan sebulat-bulatnya. Perbezaannya di antara kedua-dua corak gaya penulisan itu ialah, "gaya jawab persoalan (对问体)" adalah bertujuan untuk menyelasaikan keraguan yang dihadapi oleh orang lain, soalan yang dikemukakan mencerminkan kekeliruan yang mungkin dihadapi oleh sebilangan orang, maka ia dijadikan topik perbincangan oleh penulis supaya membuat penjelasan kepada mereka yang berkeliruan. Penjawab dalam dokumen sebegini sememangnya serba tahu, ia telah memegangi segala pengetahuan yang dapat memberi penerangan dan jawapan yang sebulatnya terhadap kekeliruan yang terbangkit. Dalam gaya penulisan itu, kekeliruan terbangkit oleh pihak penanya oleh sebab tidak mempunyai pengetahuan yang secukupnya, maka sebagai pihak penerangan, ia sememangnya mempunyai pengetahuan yang meluas sekali, justerusnya, ia sanggup mengatasi segala kritik yang dihadapi. Selepas Dinasti Han pula, mulai munculnya "gaya penyelesaian masalah tersendiri (对难体)", isi kandungan dokumen bergaya sebegini, bukan untuk menyelesaikan kekeliruan yang dijumpai oleh pihak penanya, tetapi lebih mementingkan supaya membulatkan persoalan tersendiri, menerusi soal jawab yang diamalkan, penulis dokumen itu cuba membuat penerangan terhadap corak sikap ataupun konsep tersendiri, soalan tersebut bukan kekeliruan orang lain atau para awam, tetapi dianggap penting oleh penulis itu tersendiri, maka ia menyelesaikan kekeliruannya tersendiri dengan gaya soal-jawab ini.

Di antara dua corak perbentangan dengan "gaya jawab persoalan(对问体)", *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* lebih berdekati dengan "gaya jawab persoalan (对问体)" (LI Tie-hua (李铁华), 2009, p. 135), tetapi bukan "gaya penyelesaian masalah tersendiri (对难体)", gaya penulisan ini memang membantunya membuat penjelasan dan pemhahasan yang lebih baik terhadap persoalan yang ditemui oleh Buddhisme dalam zaman tersebut (Mao Tinggui (毛廷贵), Yang Zhenhai (杨祯海), 2015, p. 134). Dalam dokumen ini, Mouzi menyusunkan persoalan yang terbangkit

University of Malaya

terhadap Buddhisme dengan 37 soalan secara induksi, di antaranya meliputi topik titik permulaan penyebaran Buddhisme di China, perbezaan dan pertembungan pemikiran dan pengamalan budaya di antara Buddhisme dengan budaya tempatan China, dan Mouzi cuba memberi penerangan dengan menggunakan unsur-unsur yang sedia wujud dalam budaya Cina, seperti konsep-konsep dan kitab-kitab daripada aliran Konfusianisme dan Taoisme. Dengan sdemikian, Mouzi berhasrat menyelesaikan kekeliruan masyarakat orang-orang Cina terhadap Buddhisme yang diperkenali hanya buat jangka yang tidak panjang ini. Dalam penulisan dokumen ini, Mouzi memainkan seorang serba tahu yang berpengetahuan luas terhadap Buddhisme dan juga budaya Cina, maka ia dapat memberikan penerangan yang sebulat terhadap segala persoalan yang dikemukakan dengan pertembungan tersebut. Walaupun gaya penulisan sebegini bukannya ciptaan asal Mouzi, tetapi dalam peringkat awal penyebaran Buddhisme ke China, ia digunakan sebagai satu gaya penulisan untuk menyelesaikan kekeliruan masyarakat orang-orang Cina terhadap pemikiran dan kepercayaan asing itu, topik persoalan disusunkan sebagai sekumpulan pertanyaan, Mouzi sebagai pihak yang membuat penerangan, mengambil sempat untuk menjelaskan soal-soalan turut-berturut, sehingga ia dijelasi sebulatnya menurut kehendak penulis. Agenda yang disetkan dalam penulisan tersebut ialah, selepas topik yang menimbulkan persoalan di kalangan masyarakat orang-orang Cina dijelaskan menerusi pengetahuan yang meluaskan sekali, semoga ajaran Buddhisme dapat difahami dan diterima oleh para anggota masyarakat, termasuk mereka yang berasal daripada pengikut Konfusianisme ataupun pemikiran Taoisme. Walaupun kefahaman dan penjelasan Mouzi yang diberikan terhadap topik-topik yang berkenaan dalam dokumen itu bukannya tepat sekali, tetapi percubaannya melambangkan satu pertukaran kebudayaan di antara Buddhisme yang berasal daripada India dengan budaya Cina yang lebih menunjukkan isi-kandungan dengan Konfusianisme dan juga pemikiran Taoisme. Selaginya, Mouzi tidak menggalakkan supaya orang Cina menerima kepercayaan

University of Malaya

Buddhisme dengan kekurangan kefahaman toeri ajarannya dan hanya memberi kepercayaan sahaja, lalu menjalani dan menerbitkan dokumen yang sedemikian, semoga kesilap-fahaman di antara budaya Cina dengan Buddhisme dapat diselesaikan dengan aktiviti perbincangan meskipun perbahasan sebegini. Ini sebenarnya satu tujuan bagi penulisan dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* itu bagi zaman awal penyebaran Buddhisme di China (Qiu Wang-jun (仇王军), 2007, pp. 107-108).[126]

Jikalau berdasarkan topik-topik dan isu-isu yang dibincangkan dalam soal-jawab dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, maka akan didapati bahawa, kesemua 37 soal-jawab yang disusunkan oleh Mouzi, kebanyakan adalah untuk memberi penjelasan terhadap perbezaannya konsep pemikiran dan juga pengamalan budaya yang berlain corak di antara Buddhisme dengan budaya Cina, semoga mengurangkan rasa pertolakan dan persefahaman Buddhisme oleh masyarakat China, khasnya golongan intelek yang terpendidik. *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* mengambil tektik dengan "mengemukakan persoalan (设难)" untuk merangsangkan perbincangan dan mengambil peluang untuk menjelaskan latar belakang pemikiran dan juga budaya bagi Buddhisme, dan juga dengan memdanangkan corak perkembangan Buddhisme China dengan ciri-ciri khas tertentu yang berbeza dengan Buddhisme di India pula, kita akan dapat membuat beberapa kesimpulan yang seperti berikut: Yang Pertama, bagi sesuatu budaya ataupun pemikiran yang baru, ia mesti mengambil satu sikap yang terbuka dan toleran, supaya dapat disebar dan diterima oleh kumpulan masyarakat yang baru, dan juga akan memperluaskan kawasan penyebarannya; Ke-dua, ia mesti mencapai satu

[126] Sehingga Dinasti Ming pula, seorang iman Islam yang cuba memperkenal dan juga menyelesaikan kekeliruan para awam terhadap agama Islam, juga menulis satu dokumen yang bertajuk *Xizhen Zhengda* (希真正答), beliau juga mempersembahkan soalan dan kekeliruan para awam terhadap agama Islam dengan corak soal-jawab, seperti mana yang digunakan oleh Mouzi. Dengan ini, bolehlah dikatakan bahawa "gaya jawab persoalanan (对问体)" yang diamalkan oleh Mouzi, adalah sesuai sekali untuk memperkenalkan dan juga menyelesaikan kekeliruan yang terbangkit di antara budaya asing dengan budaya tempatan. Perbandingan di antara kedua-dua dokumen ini telah dijalani oleh Qiu Wang-jun (仇王军) dalam journal artikelnya yang bertajuk "Kajian Perbandingan terhadap *Xizhen Zhengda* dengan *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* (〈希真正答〉和〈牟子理惑论〉比较研究)", *Jurnal Universiti Kebangsaan Barat-laut Kedua (Versi Falsafah dan Sains Sosial* (西北第二民族学院学报（哲学社会科学版）), 2007, P.107-110.

University of Malaya

persefahaman dengan masyarakat arus utama dan diterima luas, dengan ini baru dapat melanjutkan penyebaran dan perkembangannya dalam satu kawasan yang baru; Ketiga, selainkan berintegrasi dengan budaya tempatan, ia mesti juga mengekalkan teras utamanya tersendiri, supaya tidak akan diserap sahaja sebagai satu unsur budaya yang khas dalam budaya tempatan. Ketiga-tiga kesimpulan di atas akan dibincangkan selanjutnya di bawah.

Yang Pertama, bagi sesuatu budaya ataupun pemikiran yang baru, ia mesti mengambil satu sikap yang terbuka dan toleran, supaya dapat disebar dan diterima oleh kumpulan masyarakat yang baru, dan akan memperluaskan kawasan penyebarannya. Peristiwa penyebaran Buddhisme ke China pada zaman purba, sebenarnya bukan sahaja satu penyebaran agama, tetapi juga satu "pemindahan budaya" dari tempat asalnya ke satu tapak penyebaran yang baru. Penyebaran satu budaya asing sering memerlukan satu proses menyesuaikan diri dengan budaya tempatan, selepas memerima sambutan baik daripada anggota-anggota masyarakat tempatan, barulah mempunyai peluang perkembangan yang selanjutnya. Pengamalan budaya yang berbeza, khususnya perbezaan antara budaya kepercayaan agama, mestilah terdapat beberapa perbezaan, dan perbezaan budaya, terutama sekali perbezaan dalam kepercayaan agama, sering menjadi satu-satu asal-usulnya terbangkitnya isu konflik di antara kaum ataupun negara. Dalam topik penyebaran budaya, budaya tempatan yang kekal diamalkan oleh sesuatu masyarakat bersikap menalokkan budaya asing yang diperkenalkan lewatnya, ini hanya oleh kerana kekurangan prsefahaman maka mempersoalkan budaya baru, ini memang satu perkara yang biasa sahaja. Bagi pihak budaya asing ini, memdanangkan budaya tempatan yang telah berpengaruhan secara meluas dan mendalam pula, budaya asing perlu pula mengambil satu tektik yang sesuai supaya dapat wujud bersama dengan budaya tempatan yang sebagai arus perdana dalam masyarakat tersebut, dan ini memang penting dalam perkembangan selanjutnya bagi budaya baru itu. Sebagai dua budaya yang

University of Malaya

mempunyai latar belakang yang berbeza, jurang di antara dua budaya tersebut sememangnya wujud dengan jelas sekali. Jurang yang wujud di antara satu sama lain boleh dijadikan titik konflik, dan sesuai juga bagi kedua-dua budaya itu menjalani dialog dengan berasaskan ciri-ciri persamaan di antara satu sama lain, semoga mancapai taraf yang seimbang supaya wujud bersama-sama dalam satu masyarakat. Sebagai satu alasan, budaya asing yang sebagai budaya pendatang ini menyesuaikan diri dengan budaya masyarakat tempatan terlebih dahulu, ia mesti mengamalkan sikap yang terbuka untuk menghadapi cabaran daripada budaya dan pemikiran tempatan.

Apa yang dikatakan dengan mengamalkan sikap terbuka dan toleran, merujuk kepada sikap yang mempunyai fikiran yang luas, ada dapat menampung dengan budaya dan juga pandangan yang berbeza dalam masa yang sama, tetapi bukan menafikan nilainya dan menolakkannya sama sekali. Selainkan dengan sikap yang terbuka dan bertoleransi, jika seseorang menghadapi sesuatu budaya baru dan belum diketahui dengan satu sikap yang positif, maka ia akan menggalakkan satu proses "berdialog" yang berhasil, akhirnya kedua-dua budaya yang amat berbeza ini akan mencapai satu persefahaman dalam keadaan harmoni. Sikap positif ini bukan hanya mambiarkan budaya asing ini tersebar menurut kehendaknya sahaja, tetapi cuba membelajari dan memahami ciri-ciri khasnya dan membuat perbandingan dengan budaya tersendiri, dan juga memperkenalkan budaya yang diwarisi tersendiri kepada mereka yang membawa masuk budaya asing ini, ini memang akan menggalakkan persefahaman bagi dua-dua pihak, dan mencapai satu taraf di mana ciri-ciri persamaan dan juga ciri-ciri khas bagi kedua-dua pihak dipertimbangkan masing-masing, supaya konflik budaya tidak akan wujud sama sekali. Hanya sikap seperti itu, agar lebih akurat memahami esensi dari budaya asing, dan memahami segala kelebihan dan kekurangan yang diperolehinya. Dengan Perbandingan sebegitu, selainkan dapat mencapai kefahaman yang lebih baik, juga dapat memperbaiki kelemahan dan meningkatkan taraf pencapaian diri-sendiri. Kejayaan yang dicapai oleh

University of Malaya

Buddhisme selepas penyebarannya ke China, kalau mengajikan dengan sepanjang sejarah perkembangan Buddhisme di China, maka akan diperolehi bahawa, agama sebagai satu budaya dan agama asing yang mulai menyebar di masyarakat orang-orang Cina selepas Dinasti Han, ia sentiasa mengamalkan satu sikap yang terbuka, dengan sikap positif ini, agama Buddhisme China membawa unsur-unsur budaya yang keindiaan ke China, tetapi ia juga menyerapkan unsur-unsur budaya Cina untuk membentukkan budaya Buddhisme China yang amat berbeza dengan Buddhisme di India. Walaupun dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini nampaknya sering mengkritikkan budaya Cina untuk mempertahankan Buddhisme, tetapi ia juga banyak menerangkan pendirian agama tersendirinya menerusi konsep-konsep dan petikan-petikan ayat daripada kitab klisik budaya tempatan China, semoga dapat menjadikan budaya asing ini lebih berdekati budaya tempatan dan difahami dengan lebih mudah sekali. Tektik ini juga berhasrat mengurangkan rintangan yang dihadapi semasa penyebaran Buddhisme di China. Menurut kefahaman terhadap teori Buddhisme kita hari ini, penerangan oleh Mouzi terhadap teori Buddhisme dalam dokumennya bukannya tepat sekali, tetapi cara pemikirannya yang dugunakan memang senang difahami dan diterima oleh masyarakat orang-orang Cina, ia akan menggalakkan Buddhisme disambut baik oleh orang-orang Cina, dan pengajian terhadap teori Buddhisme akan dilanjutkan dengan mendalamnya seterusnya. Dengan ini, maka dapat dikatakan bahawa, penerangan dokumen Mouzi terhadap Buddhisme ini, tetap adalah berfungsi dalam peringkat awal penyebaran Buddhisme di China.

Dalam peringkat awal yang Buddhisme diperkenalkan ke China, ia dianggap sebagai satu kepercayaan deva-devi yang dapat mengurniakan kekal hidup , seperti mana yang diamalkan oleh para *Fang Shi* sejak kelewatan zaman Perang Negara, jikalau menurut catatan sejarah resmi dalam Dinasti Han Timur, masyarakat orang-orang Cina tidak menerima Buddhisme menurut ajaran dan teori agamanya yang setepat sekali, tetapi

University of Malaya

ia hanya dipersamakan dengan Taoisme *Huang-Lao* sahaja dalam dekad awal penyebarannya. Tektik pengamalan kekal hidup dan juga Konfusianisme dan khasnya pemikiran Taoisme, amatlah menjadi popular dalam zaman Dinasti Han, termasuknya Dinasti Han Barat dan juga Dinasti Han Timur, akan tetapi, jikalau mempertimbangkan daripada segi taraf pencapaian pemikiran, tektik pengamalan *Fang Shi* yang menjadikan hidup kekal sebagai tujuan muktamad mereka, memang tidak dapat diperbandingkan dengan Konfusianisme dan juga pemikiran Taoisme yang diwarisi oleh golongan para intelek. Walaupun pengamalan *Fang Shi* disambut ramai oleh golongan atasan dan juga memberi pengaruhan kepada konsep masyarakat awam, tetapi dari segi pemikiran, ia tidak dianggap sebagai setaraf dengan pemikiran Konfusianisme dan juga Taoisme, ia hanya satu tektik amalan yang menuruti kepercayaan semasa sahaja. Akan tetapi, menerusi pengaruhan kepercayaan tersebut, Buddhisme sebagai satu kepercayaan asing telah digabungkan dengan kepercayaan *Fang Shi* dan Taoisme *Huang-Lao* dalam pengamalan sebilangan anggota masyarakat yang berpengaruhan, ini memang menggalakkan proses penyebaran Buddhisme kepada masyarakat China. Ini membawa maksud bahawa, semenjak Buddhisme disebarkan di China, ia tidak dianggap sebagai satu pemikiran, tetapi hanya salah satu tektik yang membantukan pencapaian tujuan kekal hidup, ini memang bukan ajaran Buddhisme yang sebenar, tetapi sebagai satu kepercayaan asing, ia dapat disebar dan diterima oleh golongan khas yang berjuang untuk mencapai kekal hidup. Akan tetapi, tujuan ajaran Buddhisme memang bukan untuk memenuhi hasrat kekal hidup, dalam peringkat awal penyebarannya, Buddhisme tidak menegaskan supaya menolak kepercayaan tersebut, tetapi hanya mengaburkan batas-batas di antara Buddhisme dengan kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*, ini menyebabkan mereka yang memberi kepercayaan kepada Taoisme *Huang-Lao* akan juga menerima Buddhisme yang baru diperkenalkan oleh golongan pendatang asing. Justerus ini, pentingnya dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, ialah

University of Malaya

mengamalkan satu pendirian yang jelas supaya menolakkan amalan Taoisme *Huang-Lao* sebagai satu perjuangan yang benar, dan meningkatkan kedudukan ajaran Buddhisme dengan menjadikannya setaraf dengan pemikiran-pemikiran Kondfusian dan Taoisme. Ini menegaskan bahawa Buddhisme bukan satu kepercayaan terhadap kekal hidup, tetapi juga satu ajaran yang berasal daripada Tao sejagat ini, ia tidak bertentangan dengan ajaran tokoh-tokoh purba budaya Cina yang disanjung tinggi setakat lama ini. Pendirian ini menjadikan Buddhisme berkedudukan yang selaras dengan Konfusianisme dan pemikiran Taoisme, dan kedua-dua pemikiran tersebut merupakan pemikiran utama yang membentukkan konsep budaya Cina sehingga zaman tersebut. Dengan ini, ajaran Buddhisme bukan sahaja sesuai untuk diamalkan oleh para anggota awam bagi masyarakat China, tetapi juga sanggup dikaji dan diterima oleh golongan intelek yang mewarisi kitab-kitab Konfusianisme dan Taoisme, dan sutra-sutra Buddhisme yang diterjemah dari bahasa asing ke Bahasa Cina pula dapat dianggap sebagai berkedudukan yang setaraf dengan kitab-kitab Konfusianisme dan Taoisme. Pendirian Mouzi ini amat meningkatkan kedudukan Buddhisme di masyarakat China, kalau berbanding dengan ia hanya dijadikan satu kepercayaan seperti Taoisme *Huang-Lao* yang mengejari pencapaian kekal hidup, dan kepercayaan sebegini sering ditolakkan oleh intelek Konfusianisme yang memainkan pemikiran arus perdana budaya Cina. Jika mempertimbangkan perkembangan Buddhisme dalam zaman selanjutnya, akan didapati Buddhisme telah meningkat menjadi salah satu arus utama pemikiran Cina di China, berbanding dengan Konfusianisme dan Taoisme. Dalam hal ini, dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* sebagai satu dokumen yang membincangkan Buddhisme menerusi Konfusianisme dan Taoisme, amat menunjukkan satu sikap yang di mana telah diwarisi oleh corak perkembangan Buddhisme dalam zaman seterusnya, nilainya dokumen ini, perlulah dipertimbangkan dengan lebih teliti.

University of Malaya

Penulis dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* mengamalkan satu sikap yang terbuka demi menyerapi budaya baru dan juga budaya tempatan yang sebagai warisan tradisi kaum, sikap sedemikian telah dikemukakan dalam bahagian prakata dalam dokumen tersebut :

> Mouzi telah mempelajari kitab-kitab warisan tradisi dan juga buku-buku daripada para ahli pemikir, segala buku daripada beraneka kategori, semua digemarinya. Walaupun tidak berminat terhadap ilmu ketenteraan, tetapi masih mengajikan kitabnya juga. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 1a) [127]

Yang dikatakan sebagai "kitab-kitab warisan tradisi dan juga buku-buku daripada para ahli pemikir (经传诸子)" oleh Mouzi, adalah merujuk kepada kitab-kitab warisan budaya Cina sejak zaman Pra-Qin Dinasti (先秦时代), membaca dan mewarisi kitab-kitab tersebut, merupakan satu tanggung jawab bagi seseorang yang terpendidik dalam masyarakat China dalam zaman purba selepas Dinasti Han. Walaupun ilmu ketenteraan merupakan satu tektik kegunaan yang khas dalam zaman purba, tetapi ia juga diwajibkan dalam pendidikan zaman purba China, ini adalah oleh sebab pendidikan tradisi dalam zaman purba masyarakat China, buka sahaja mewajibkan seseorang memelihara pencapaiannya dari segi moral, juga memahukan seseorang memberi sumbangannya kepada masyarakat dan negara, ini lebih merujuk kepada kerja pemerintahan dan politik, di antaranya, ilmu ketenteraan adalah diperlukan juga. Justerus itu, bagi seseorang yang berpendidik, tidak kira ia berminat terhadap bidang ketenteraan ataupun tidak, ia

[127] Prakata bagi dokumen *Karya Mouzi untuk menyelesaikan kekeliruaan*, sering dijadikan isu pertikaian di antara penyelidik-penyelidik yang berbeza. Mereka yang menerima prakata itu benar, turut membincangkan zaman penulisan dokumen itu menerusinya. Bagi mereka yang mengkritik kebenarannya, turut menolakkan dokumen itu sebagai satu dokumen yang paisu, cuma berdasarkan keraguan yang wujud dalam prakata tersebut. Maka dokumen Mouzi ini benar atau palsu, sering dibincangkan dengan menumpul terhadap kebenaran prakata tersebut, dan belum mancapai satu kesimpulan yangb kukuh setakat ini. Penyelidikan ini tidak berniat membincangkan isu kebenaran bagi prakata ataupun segala dokumen Mouzi ini, hanya disebabkan ungapan prakata tersebut menunjukkan satu keselarasan dengan isi kandung dokumen tesebut.

University of Malaya

semestinya mempelajari dan memegangi ilmu ketenteraan, semoga bertanggung jawab selanjutnya dalam sepanjang umurnya. Ini mencerminkan bahawa, penulis dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* memang seorang terpendidik yang mempelajari menurut sistem pendidik yang diwajibkan oleh aliran pemikiran Konfusuanisme sejak Dinasti Han pula. Sementara itu, penulis dokumen tersebut juga menegaskan bahawa, "Keraguan Mouzi" menunjukkan sendiri tidak percaya dengan kekekalan hidup, ia memang tidak memberi kepercayaan terhadap kitab-kitab yang mengatakan pencapaian kekal hidup yang amat menjadi popular dalam zaman itu, tetapi ia tidak menolakkan langsung untuk membaca dan mengetahui sedikit-sekala pengetahuan terhadap bidang tersebut:

> Walaupun mengajikan akan kitab-kitab yang mengatakan kekal hidup dan deva-devi, tetapi tidak mempercayainya, hanya menganggapkannya palsu dan tidak masuk akal. (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 1a)

Pengakuan Mouzi yang mengamalkan sikap terbuka terhadap budaya dan pengetahuan baru ini, dalam satu tangan adalah sebagai orang yang mempunyai kefahaman yang mendalam demi tradisi budaya tersendiri, maka sanggup menghadapi segala kritikan yang berkaitan, juga dapat menerang dan menyelesaikan persoalan yang tertimbul dengan menggunakan konsep budaya tersendiri demi pertembungan dengan budaya asing, selaginya, ia juga meningkatkan kedudukan bagi budaya asing seperti Buddhisme dalam budaya Cina. Buddhisme sebagai kepercayaan asing yang diperkenalkan ke masyarakat China dalam satu tempoh masa yang tidak panjang zaman itu, ia hanya dianggap sebagai satu eja teknologi tertentu sahaja, walaupun ia disambut oleh golongan atasan termasuk bangsawan dan juga maharaja, tetapi ia tidak dikenali sebagai satu pengetahuan yang

University of Malaya

berkait rapat dengan Tao, tetapi dianggap bertaraf rendah sahaja. Dari segi konsep budaya, Buddhisme tidak dipandangkan sebagai satu pemikiran yang selaras dengan Konfusianisme dan Taoisme, asalkan kedua-dua pemikiran tempatan di China dianggap sebagai satu ajaran yang berhubung rapat dengan Tao dunia sejagat ini. Sebegai satu dakumen yang ditulis oleh seorang intelek yang terpendidik dengan budaya tradisi China, dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini menjadikan kedudukan Buddhisme ini berselaras dengan Konfusianisme dan juga Taoisme, juga cuba membuat penerangan demi ajaran dan teori Buddhisme dengan menggunakan konsep-konsep yang sedia ada dalam Konfusianisme dan juga Taoisme, percubaan tersebut memang mambantu dan juga mendorangkan kefahaman orang-orang Cina terhadap Buddhisme selepas itu.

Sebaliknya, di antara pemikiran Taoisme dan juga kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* yang turut menjadikan Laozi sebagai tokoh pengasas alirannya, Mouzi mencerminkan kepilihan dan pendirian yang amat berbeza terhadap kedua-dua Taoisme ini. Pemikiran dan pendiriannya juga menunjukkan jelas kepada orang-orang Cina demi ajaran Buddhisme, di mana Buddhisme adalah dianggap selaras dengan pemikiran Taoisme, tetapi berbeza sama sekali dengan Taoisme *Huang-Lao*. Sebenarnya, kalau membandingkan hubungan di antara Buddhisme dengan agama Taoisme dalam zaman selanjutnya dalam sepanjang sejarah perkembangan Buddhisme di China, ini bukan satu kenyataan yang mudah dijelaskan, dan ini memang satu isu yang rumit sekali, ia perlukan satu kejian yang mendalam sekali, tambahan pula, Buddhisme tetap bersaing dengan agama Taoisme dalam satu tempoh yang agar panjang, ini satu hakikat yang benar dalam sejarah. Bagi zaman penulisan dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini, kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* yang berasal daripada pengamalan *Fang Shi* yang termuncul sejak zaman Pra-Qin Dinasti (先秦), masih belum lagi berkembang sehingga membentukkan agama Taoisme dalam peringkat akhirnya, dan dalam masa yang sama,

University of Malaya

Buddhisme diperkenalkan ke masyarakat China malalui golongan pendatang asing, maka boleh dikatakan bahawa, sebelum kedatangan Buddhisme ke China, tidak wujudnya satu pemikiran dan juga kepercayaan yang saksama dengannya sebelum itu, jadi adalah sukar demi proses pengenalan teori dan amalan agama itu kepada masyarakat orang-orang Cina yang tidak memperolehi sebarang pengetahuan terhadap budaya agama India. Dalam kata lain, selainkan jenis agama yang berunsur politik di mana maharaja sentiasa dijadikan kepercayaan agong, seperti amalan Konfusianisme selama itu, masih tidak terdapat bentuk agama yang berjuang terhadap nilai hayat dan nyawa seseorang di masyarakat China, di mana kuasa politik tidak dipertimbangkan dalam amalan agamanya. Justerus itu, teori dan amalan yang khas begi Buddhisme, adalah satu pengetahuan yang baru sekali bagi masyarakat orang-orang Cina, ia sentiasa diperfahami menerusi pemikiran tempatan budaya Cina. Kalau membandingkan Konfusianisme dan juga pemikiran Taoisme dengan Taoisme *Huang-Lao*, Taoisme *Huang-Lao* hanya sejenis amalan kepercayaan semasa, ia sentiasa dikritik dan ditolakkan oleh intelek yang sebagai pengikut Konfusianisme, dan Konfusianisme ini sentiasa dianggap sebagai pemikiran resmi dalam bidang pemerintahna secara politik, dan pemikiran Taoisme khasnya tokoh pengasasnya pemikir Laozi juga diberi kedudukan yang agong dalam zaman tersebut, konsep falsafahnya amat memberi pengaruhan kepada para intelek dalam zaman tersebut. Sebaliknya, kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* tidak dianggap sebagai satu pemikiran yang resmi oleh para intelek, ia hanya satu amalan kepercayaan yang terwaris daripada amalan *Fang Shi*, tambahan pula, ia dianggapkan satu kuasa pengaruh terhadap pemerontahan yang terbangkit dalam zaman kelewatan Dinasti Han Timur, maka dianggap sebagai satu pertubuhan haram oleh pemerintah dalam zaman kelewatan Dinasti Han Timur. Sebagai satu tektik yang memudahkan penyebaran agama, Buddhisme menjauhi Taoisme *Huang-Lao*, dan membincangkan teori dan amalan agamanya dengan Konfusianisme dan pemikiran Taoisme, khasnya falsafah Laozi, memang satu tindak

University of Malaya

balas yang sesuai bagi Buddhisme. Percubaan Mouzi ini telah menjadi satu amalan yang biasa dalam penyebaran Buddhisme, dengan ini, ia sebenarnya telah mendorongkan proses dialog di antara Buddhisme dengan Konfusianisme dan pemikiran Taoisme, dan kedua-dua Konfusianisme dan pemikiran Taoisme ini sebenarnya merupakan isu kandungan yang utama bagi pemikiran dan budaya Cina dalam zaman tersebut, begitu juga sehingga takat kini pula. Percubaan Mouzi yang amat penting dan bernilai sekali, ialah menegaskan perbezaan Buddhisme dengan keoercayaan Taoisme *Huang-Lao* yang cuma dianggapm sebagai satu tektik pengamalan kekal hidup dalam masyarakat China, dan meningkatkan kedudukan Buddhisme sehingga setaraf dengan Konfusianisme dan pemikiran Taoisme, ini akan menggalakkan golongan-golongan terpendidik dan para intelek supaya berminat dan sudi memahami dan membincangkan teori Buddhisme dengan selanjutnya. Dari segi pandangan ini, Mouzi membandingkan budaya Buddhisme dengan budaya elit di masyarakat China, juga meningkatkan kedudukan Buddhisme yang awal sekali hanya dianggap sebagai kepercayaan semasa dalam zaman tersebut ke taraf pemikiran golongan elit dengan selanjutnya. Perbincangan Mouzi ini juga satu percubaan supaya memperolehkan golongan elit yang lebih sebagai pengikut Konfusianisme dan juga pengaji kitab-kitab falsafah Taoisme, juga sudi memahami teori agama dan mengkajikan kitab-kitab Buddhisme dengan selanjutnya. Mereka tidak semestinya menerima kepercayaan dan menjadi penganut Buddhisme, tetapi sanggup menerima teori Buddhisme sebagai salah satu aliran pemikiran yang selaras dengan ajaran tradisi pemikiran Cina. Dengan ini, Buddhisme juga dianggap sebagai satu budaya elit di masyarakat China selepasnya. Dalam bidang budaya elit, dialog di antara Buddhisme dengan budaya Cina tradisi, khasnya Konfusianisme dan juga falsafah Taoisme, dapat dijalankan dengan lebih mendalam selanjutnya, sehingga membentukkan budaya Cina yang menjadikan penikiran Konfusianisme sebagai teras utama, dan falsafah Taoisme dan Buddhisme juga terkandung sebagai salah satu aliran tradisi dalam masyarakat orang-

University of Malaya

orang Cina. Walaupun ini hanya wujud selewatnya dekad Dinasti Tang dan Dinasti Song, tetapi perbincangan Mouzi dalam takat awal ini, boleh dijadikan sebagai satu tanda permulaan dialog Buddhisme dengan budaya Cina elit. Memdanangkan pencapaian bagi perkembangan Buddhisme di China yang selama lebih daripada dua ribu tahun ini, perbincangan Mouzi dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini, adalah amat bermakna sekali.

Kedua, ia mesti mencapai satu persefahaman dengan masyarakat arus utama dan diterima luas, dengan ini baru dapat melanjutkan penyebaran dan perkembangannya dalam satu tapak yang baru. Buddhisme yang diasaskan di India, memang mempunyai ciri-ciri budaya yang amat berbeza dengan budaya tempatan China. Disebabkan ciri-ciri perbezaan yanag jelas di antara kedua-dua budaya Buddhisme dengan Cina, maka menyukarkan orang-orang Cina memahami dan menerima teori agamanya. Perbezaan budaya ini akan menyebabkan Buddhisme hanya dianggap sebagai satu tektik pengamalan asing dan bertaraf rendah sahaja, jika berbending dengan budaya Cina tempatan yang sering dijadikan budaya elit, seperti pemikiran Konfusianisme dan Taoisme. Bagaimana untuk membantu orang-orang Cina memahami teori dan amalan budaya Buddhisme, merupakan cabaran utama yang dihadapi oleh Buddhisme dalam peringkat awal penyebarannya di China. Bagi masalah tersebut, maka boleh dikatakan bahawa, dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini telah mengamalkan satu tektik untuk menyelesaikannya. Kaedah yang digunakan oleh Mouzi dalam dokumennya, boleh dinyatakan sebagai dua aspek: Yang pertama sekali, dengan menganalisiskan unsur budaya Konfusianisme, demi mencapai satu persefahaman terhadap perbezaan asas yang terbangkit di antara Buddhisme dengan budaya Konfusianisme. Yang kedua, membuat penerangan terhadap teori Buddhisme dengan menggunakan konsep-konsep yang sedia ada dalam pemikiran Taoisme, supaya menjadikan teori Buddhisme dapat diertikan dan difahami oleh orang-orang Cina,

University of Malaya

khasnya menerusi konsep-konsep falsafah Laozi, dan ini memang akan memendekkan jarak di antara Buddhisme dengan orang Cina pada zaman tersebut, asalkan falsafah Taoisme amat menjadi popular dalam zaman itu. Di antara kedua-dua kaedah penerangan yang dibuat menerusi konsep-konsep Konfusianisme dan juga Taoisme, sama ada membuat analisis terhadap teori Konfusianisme, atau pun menjelaskan amalan dan teori Buddhisme menerusi konsep falsafah Taoisme, kesemua ini merupakan satu tektik supaya mengurangkan jurang jarak di antara Buddhisme dengan budaya elit bagi masyarakat tempatan China, ini memang berhasrat untuk mendorongkan orang-orang Cina, khasnya mereka yang terpendidik dengan tradisi budaya Cina, supaya dapat memahami teori dan budaya Buddhisme dengan lebih mendalamnya. Menerusi kedua-dua kaedah tersebut, maka dapat menjelaskan konsep atau idea bagi teori Buddhisme dengan unsur-unsur budaya Cina, supaya orang-orang Cina yang dipengaruhi pemikiran dan budaya Konfusianisme dan Taoisme sudi memahami Buddhisme. Dengan sedemikian, maka Buddhisme yang masih memainkan sejenis budaya asing di China, dapat diperbincangkan dan berdialog dengan budaya elit China dalam satu platform yang sama. Perbincangan dan dialog di antara Buddhisme dengan budaya tempatan China, dapat dijalankan dengan selanjutnya selepas itu, dan proses pergabungan budaya Buddhisme dengan budaya Cina, akhirnya juga dapat menjadi satu hakikat dan memberi pengaruhan yang meluas sekali kepada masyarakat China, termasuklah golongan terpendidik dan juga para orang awam. Kenyataan ini, memang amat berkaitan dengan perjuangan penganut Buddhisme dalam peringkat awal ini, termasuklah penulis dokumen Mouzi ini.

Secara kasarnya, Buddhisme memang terdapat banyak ciri-ciri yang amat berbeza dengan budaya Cina, di mana budaya dan ajaran Konfusianisme sentiasa dijadikan teras pembentukan budaya Cina, khasnya selepas pemerintahan Maharaja Han Wu setakat awal Dinasti Han Barat. Tambahan pula, terdapat juga sebilangan konsep dan amalan

University of Malaya

budaya yang amat bertentangan di antara Buddhisme dengan budaya Cina, ini memang merupakan titik konflik yang akan menimbulkan kontroversi di antara budaya asing dengan budaya tempatan. Sebagai contohnya, konsep "Kebaktian" yang telah dibincangkan dalam Bab 2 terlebih dahulu, ialah satu topik yang jelas dan rumit sekali. Konsep dan juga pengamalan "Kebaktian" yang ditegaskan oleh Konfusianisme, lebih memastikan seseorang membentukkan keluarga tersendirinya selepas devasa, juga memahukan seseorang melahirkan anak-cucunya, ini adalah untuk menjaminkan darah keluarganya dilanjutkan dengan selama-lamanya. Bagi konsep budaya Konfusianisme, pengamalan sebegini merupakan satu asas bagi perlaksanaannya "Kebaktian". Di antaranya, sikap yang mengekalkan kesempurnaan tubuh badan tersendiri, termasuknya memeliharakan rambut dan bulu-bulu badan tersendiri buat sepanjang hayatnhya, juga dianggap sebagai satu pengurniaan daripada ibu-bapa seseorang, sikap menghapuskannya dituduh sebagai satu perangai yang tidak berbakti sekali. Akan tetapi, menurut pengamalan Buddhisme yang terwaris daripada tradisi agama India, seseorang penganut Buddhisme yang sudi menjadi seorang sami, ia mesti mengekalkan pembujangan juga mengukurkan rambutnya sehingga botak buat sepanjang hayat, ini satu sistem keagamaan yang menjaminkan ketubuhan agamanya dilanjutkan buat selama-lamanya, juga menjaminkan seseorang sudi berkhimat untuk agama buat sepenuh hatinya. Sikiranya seseorang mengecacatkan tubuh badannya atas alasan keagamaan, ini merupakan satu tindak laku yang dipuji dan diberi penghargaan yang tinggi dari segi agama, ini memang satu penentangan yang hebat dengan nilai budaya yang ditegaskan oleh Konfusianisme. Konfilk yang tertimbul dengan penentangan konsep ini, haruslah diselaraskan di antara satu sama lain buat satu tempoh masa yang agar panjang, baru dapat mencapai satu kesefahaman budaya antara satu sama lain, khasnya bagi Buddhisme yang masih dianggap sebagai satu budaya asing di masyarakat China ini. Bagi dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* yang merupakan satu dokumen yang cuba membuat

University of Malaya

penjelasan dan menyelesaikan keraguan di antara Buddhisme dengan budaya Cina pada zaman tersebut, ia memang tidak dapat mengabaikan topik yang membangkitkan konflik seperti ini. Dalam soal-jawab yang disusunkan dalam dokumennya, Mouzi berjuang untuk mancapai satu kerasionalan supaya Buddhisme dapat menyebar dan menjadi kepercayaan yang sah bagi orang-orang Cina. Justerusnya, dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini menunjukkan satu perjuangan bagi penganut-penganut Buddhisme pada takat awalnya untuk memperkenalkan teori dan budaya agamanya kepada masyarakat tempatan di China, supaya agama asing itu dikenali dengan lebih ramai dan mendalam oleh anggota-anggota masyarakat tempatan.

Dari segi pandangan komunikasi sedunia ini, Buddhisme yang disebarkan dari India ke China dalam zaman purbanya, bukan sahaja satu peristiwa penyebaran agama, tetapi juga satu topik komunikasi budaya yang terbangkit di antara dua kawasan yang mewarisi corak budaya yang amat berbeza. Sebagai dua corak budaya yang berbeza di antara satu sama lain, amalan dan kepercayaan Buddhisme memang mempunyai ciri-ciri khas yang dapat dijadikan titik komunikasi dengan budaya lain, seperti budaya Cina. Akan tetapi, sebagai satu budaya tempatan yang berkembang dengan cermelangnya dalam serantau kawasannya, ia memang mempunyai status kelebihan demi menghadapi budaya asing yang sebagai budaya pendatang ini. Sebaliknya, budaya asing yang tersebar ke satu kawasan yang beru ini, memanglah terpaksa supaya mengikuti nilai yang diperuntukan oleh budaya tempatan ini, supaya menunjukkan kenilaian budaya tersendiri, sudi ia diterima oleh budaya tempatan. Dalam peringkat awalnya penyebaran Buddhisme ke China, situasi yang dihadapinya juga sedemikian, ia mesti menghadapi persoalan yang terbangkit berdasarkan nilai budaya Cina, terutama sekali dari perspektif Konfusianisme dann juga falsafah Taoisme yang amat berpangaruhan di masyarakat China. Penulis dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini sebagai seorang penganut Buddhisme dan juga seorang yang terpendidik dengan ajaran dan budaya Cina, telah

University of Malaya

menunjukkan satu percubaan yang jelas supaya membuat penerangan terhadap Buddhisme dengan menggunakan konsep-konsep budaya Cina, ia memperkenalkan ajaran dan juga budaya Buddhisme kepada mereka yang masih kurang mengetahui terhadapnya, juga membuat perbahasan kepada mereka yang mempersoalkan dan menolak sama sekali terhadap penyebaran Buddhisme, supaya mencari peluang demi Buddhisme memperolehi satu kedudukan yang sah dalam masyarakat China. Penjelasannya terhadap teori dan budaya Buddhisme oleh Mouzi, sebenarnya bukan tepat sekali, jika menuruti pengertian kini terhadap Buddhisme ini, tetapi ini memang satu fasa penyebaran bagi Buddhisme di China dalam peringkat awal sekali. Selepas zaman tersebut, mereka yang berniat untuk menyebarkan Buddhisme di China, juga banyak mengamalkan tektik sebegini dalam corak penyebaran agama, akhirnya mencapai satu taraf perkembangan yang cermelang di China, sehingga Buddhisme disambut meluas dan terbentuk sebagai salah satu budaya tradisi di China selepas Dinasti Tang dan Dinasti Song kemudiannya. Memdanangkan pencapaian keakhiran ini, maka percubaan yang diamalkan oleh Mouzi, adalah sanggup dipuji dan diberikan pernilaian yang selaras dengan sumbangnya.

Yang ke-tiga, selainkan berintegrasi dengan budaya tempatan, ia mesti juga mengekalkan teras utamanya tersendiri, supaya tidak akan diserap sahaja sebagai satu unsur budaya yang khas dalam budaya tempatan. Sekiranya satu budaya asing diperkenalkan ke satu kawasan yang baru dengan memutuskan latar belakang pertubuhan asalnya, maka dengan menghadapi satu kawasan penyebaran yang baru, ia mesti mengubahsuaikan diri-sendiri supaya dapat menghadapi satu keadaan yang baru, di mana khasnya terdapat budaya tempatan yang amat berpengaruhan kepada masyarakat itu. Dengan ini, adalah sesuai untuk mengamalkan satu tektik yang diperlukan, supaya dapat menghantarkan dan juga memperkenalkan budaya tersendiri kepada masyarakat tertentu itu. Akan tetapi, sesama menghadapi budaya tempatan yang sebagai arus utama dalam

University of Malaya

masyarakat tempatan, ia mesti juga mengekalkan faktor-faktor tertentu yang tersendirinya, dengan ini, walaupun ia terpaksa menyerapkan sebilangan ciri-ciri budaya tempatan sebagai satu sikap bertolak ansur dengan masyarakat tempatan, faktor-faktor khasnya yang terunggul sekali, seperti teori-teori tertentu yang membentukkan teras badan tersendiri, dan juga ciri-ciri tersebut pula yang membentuk dan memperbezakannya dengan budaya-budaya lainnya, maka dapat menunjukkan nilai khas bagi kewujudannya tersendiri dalam masyarakat tertentu. Jikalau kehilangan segala ciri-ciri khas tesendiri dengan menyerapi segala unsur-unsur yang diperlukan bagi budaya tempatan, maka akan kehilangan nilainya tersendiri. Jika mengajikan sejarah perkembangan Buddhisme di China, maka akan didapati, Buddhisme China memang menyerap dan mangandungi ciri-ciri khas yang amat berbeza dengan Buddhisme di India, begitu juga dengan Buddhisme di lain-lain tempat, tetapi ia masih mengekalkan ciri-ciri tertentunya sebagai satu agama di masyarakat China. Kini disebutkan bahawa tiga arus pemikiran utama yang membentukkan budaya Cina dengan merujukkan kepada Konfusianisme, Taoisme dan juga Buddhisme, ia masih tetap megekalkan kewujuadannya yang khas dalam masyarakat China, ini boleh dianggap sebagai satu kejayaan yang dicapai oleh Buddhisme, selepas penyebarannya selama dua ribu tahun dan lebihnya di China, ia disambut ramai oleh orang-orang Cina oleh sebab ia mengandungi ciri-ciri tertentu yang dapat bergabung dengan budaya tempatan masyarakat China, tetapi juga tetap megekalkan ciri-ciri tersendirinya sebagai satu kepercayaan yang berbeza daripada pemikiran Komfusianisme dan juga Taoisme (Fu Yansong (傅彦松), 20155, p. 44). Dengan sebegini, kalau mengaji balik dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini yang cuba menerangkan teori Buddhisme dengan menerusi konsep-konsep tempatan budaya Cina, ia memang menunjukkan satu percubaan dalam peringkat awal sekali, tetapi tektik percubaan ini adalah bernilai dan diwarisi oleh penyebar-penyebar Buddhisme China selanjutnya, ia dapat memperkenalkan teori-teori Buddhisme kepada orang-orang Cina,

University of Malaya

tetapi tidak menghilangkan langsung dengan ciri-ciri tertentu bagi Buddhisme tersendiri di China. Dari segi ini, percubaan Mouzi dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini, perlulah diberi satu pernilaian yang secukupnya.

Dalam peringkat awal penyebaran Buddhisme dari India ke China, walaupun penyebarannya tergantung kepada kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* yang amat popular dalam zaman Dinasti Han Timur, seperti yang tercatat dalam kitab-kitab sejarah resmi zaman purba China. Akan tetapi, selepas terbentuknya kepercayaan Buddhisme yang tertentu di masyarakat orang-orang Cina, iaitu satu corak penyebaran Buddhisme tersendiri yang tidak lagi tergantung kepada Taoisme *Huang-Lao*, sami-sami yang memainkan teras badan utama dalam pertubuhan bagi Buddhisme China, termasuklah sami-sami asing yang sebagai pendatang dari kawasan luar China dan juga sami-sami tempatan orang-orang Cina, mereka juga mewariskan tradisi unggul bagi Buddhisme. Walaupun terbangkitnya bertapa persoalan yang dihadapi, golongan-golongan sami yang mewariskan tradisi Buddhisme di China, tetap menegekalkan ciri-ciri tertentu yang terwaris daripada tradisi Buddhisme India, seperti mengukurkan rambut tersendiri, mengamalkan hidup secara bujang sepanjang hayat yang tercatat dalam kitab-kitab *Vinaya* Buddhisme. Sistem Buddhisme yang mewajibkan seseorang sami meninggalkan hdup keluarganya dan berbujang sepanjang hayat, memang menentang pesat dengan budaya Cina, ini memang satu isu yang menjadi konflik buat selamanya dalam masyarakat China, tetapi ia dikekalkan dan menjadi satu-satu ciri yang khas bagi Buddhisme China pula, dasi segi tersebut, ia membezakan Buddhisme dengan aliran pemikiran yang lain, seperti aliran Konfusianisme dan juga Taoisme. Dengan ini, maka wujudnya satu sistem yang khas untuk mengekalkan tradisi Buddhisme di China, ia menjaminkan warisan Buddhisme dilanjutkan selama beratus-ratus dan beribu-ribu tahun di China. Bagi dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* yang memainkan satu dokumen yang muncul dalam pringkat awal penyebaran agama di China,

University of Malaya

ia telah pun menunjukkan satu perjuangan yang sanggup mengekalkan teori dan budaya khas tersendiri, supaya kepercayaan tersendiri dapat diwarisi sebagai satu tradisi, dan bukan sahaja menjadi satu ciri-ciri tertentu dalam kepercayaan tempatan. Penerangan Mouzi yang menegaskan persamaan dan khasnya perbezaan di antara Buddhisme dengan budaya tempatan China, merupakan satu kegigihan dan ketabahan bagi penganut-penganut Buddhisme dalam peringkat yang awal ini, semoga Buddhisme dapat dikefahami oleh masyarakat orang Cina, tetapi juga mengekalkan kepercayaan tersendirinya supaya tidak bergantung dan bergabung dengan budaya tempatan sahaja.

Seperti yang diketahui dalam sejarah perkembangan Buddhisme di China, Buddhisme yang tersebar di China sebagai sejenis kepercayaan pendatang asing, ia diserap sebagai sebahagian daripada kepercayaan tempatan masyarakat orang-orang Cina kemudiannya, pada takat awalnya hanyalah bergantung kepada kepercayaan tempatan China yang digelar Taoisme *Huang-Lao*, ini dapat menarik perhatian dan kepercayaan orang-orang Cina dalam zaman Dinasti Han Timur, asalkan kepercayaan tempatan tersebut amat menjadi popular dalam zaman itu. Selepas itu, Buddhisme baru memperkenali dan menegaskan teori agamanya yang berbeza sekali dengan kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*, supaya membentukkan keteguhan agamanya tersendiri dalam masyarakat China. Dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, Mouzi sering menggunakan konsep yang berdasarkan Konfusianisme dan juga falsafah Taoisme untuk membuat penerangan dan juga corak metafora terhadap teori dan pengamalan Buddhisme. Selainkan itu, ia juga memperbezakan kepercayaan di antara Buddhisme dengan Taoisme *Huang-Lao*, semoga menamatkan tahap pergantungan penyebaran Buddhisme terhadap Taoisme *Huang-Lao* tersebut. Dengan jelas sekali, Mouzi tetap berjuang untuk memperluaskan kefahaman teori dan juga budaya Buddhisme di kalangan masyarakat orang-orang Cina, dan juga berhasrat memperteguhkan pendirian

University of Malaya

Buddhisme tersendiri di China, supaya ia tidak dikelirukan dengan Taoisme *Huang-Lao* yang amat digantungkan oleh Buddhisme sebelumnya.

Bagi perjuangan Mouzi ini, yang pertama sekali, disamping mengekalkan teras pembentukan agama tersendiri, untuk melancarkan perkembangannya di China, Buddhisme memang perlu menyesuaikan diri dengan budaya Cina. Walaupun sehingga tahap kini, tahun tepat yang mendanakan penyebaran Buddhisme ke China masih tidak dapat disahkan, selaginya juga kekurangan kebuktian yang baru untuk melanjutkan perbincangan topik tersebut, tetapi bagi kebanyakan penyelidik yang bertumpukan penyelidikan mereka terhadap topik itu, jikalau tahap kedatangan Buddhisme ke China ditetapkan dalam zaman kelewatan pemerintahan Dinasti Han Barat. Bagi dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* pula, tahun penulisannya juga sukar ditentukan, menurut kepercayaan awam dalam tradisi Buddhisme China, ia sememangnya ditulis menjelang kelewatan Dinasti Han Timur, ada juga yang mengatakan bahawa dokumen ini semestinya diterbit dalam dekad yang lebih lewat lagi sehingga zaman Tiga Negara ataupun zaman Dinasti Jin. Walau bagaimanapun, penulisan dokumen ini sememangnya dua ratus sehingga tiga ratus tahun selepas penyebaran Buddhisme di China, dan penulisnya merupakan seorang penganut orang Cina yang terpendidik dengan pengetahuan tradisi budaya Cina yang meluasnya. Sebelum itu, Buddhisme masih merupakan satu kepercayaan orang asing dan bagi orang Cina tempatan, ia hanya merupakan sebahagian kepercayaan daripada Taoisme *Huang-Lao* bagi mereka yang bertujuan mencapai tujuan kekal hidup sahaja, ia tetap tidak dikenali sebagai satu aliran pemikiran dan agama yang sah di kalangan masyarakat China. Sehingga tahap penulisan dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, ia mencerminkan satu perjuangan bagi tektik penyebaran Buddhisme, supaya tidak lagi bergantung sepenuh terhadap Taoisme *Huang-Lao*, dan dapat dibincangkan bersama-sama dengan pemikiran Konfusianisme dan juga Taoisme secara setarafnya, ia

University of Malaya

menegaskan bahawa agama ini bukan hanya satu kepercayaan umum, tetapi juga satu ajaran yang berkait rapat dengan Tao sejagat, seperti mana yang ditegaskan dalam tradisi budaya Cina. Ini mencerminkan dengan jelasnya bahawa, sekiranya Buddhisme hanya satu kepercayaan orang asing dan teknik mencapai kekal hidup nyawa seseorang, maka ia sentiasa akan diabaikan dalam perbincangan intelek di kalangan masyarakat China, khasnya bagi golongan terpendidik. Jikalau Buddhisme bukan sahaja satu kepercayaan, ia memainkan satu pemikiran yang berlain corak, maka ia akan diperbandingkan dengan pemikiran tradisi Cina dan menjadi konflik seterusnya. Sikap penolakan para intelek tradisi China terhadap teori Buddhisme, menunjukkan satu hakikat bahawa, penyebaran Buddhisme mulai menjadi satu topik perbincangan dan perbahasan di kalangan masyarakat China, khasnya mereka yang terpendidik yang sentiasanya dianggap sebagai teras utama dalam pembentukan masyarakat tradisi China dalam zaman purba. Dengan ini, tektik penyerapan ciri-ciri khas bagi budaya Cina menunjukkan perjuangan pergabungan Buddhisme dengan budaya Cina, tetapi juga berjuang untuk mengekalkan pendirian dan teori agama tersendiri, dan kesemua ini boleh didapati dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, kenyataan sebegini menunjukkan nilai dokumen ini dengan jelas sekali.

Sebaliknya, soal-jawab dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini masih mencerminkan kenyataan di mana terdapatnya pangamalan sebilangan sami-sami Buddhisme yang tidak mematuhi kewajiban hukum-hukum *Vinaya* Buddhisme, seperti dinyatakan dalam soalan ke-16 yang berbunyi “kini terdapat sami-sami yang mengemari minum arak, ataupun beristeri secara haram, menceburi dalam kegiatan peniargaan yang memberi barangan dengan harga murah dan menjualkan dengan harga mahal, dan terlibat dalam kegiatan penipuan” (Tripitaka Taisho .Jilid.52, 1983, p. 4a). Perbuatan sedemikian yang dinyatakan dalam dokumen tersebut, memang bertentangan sama sekali dengan kewajiban hidup seorang sami-sami Buddhisme, ia akan

University of Malaya

menjejaskan imej Buddhisme di masyarakat awam, juga akan memberi pengaruhan yang buruk terhadap perkembangan Buddhisme di China. Menurut kenyataan tersebut, dokumen Mouzi telah pun mencatatkan keadaan yang wujud sebenarnya setakat peringkat awal penyebaran Buddhisme di masyarakat China, iaitu pengamalan hidup bagi sebilangan sami-sami orang-orang Cina tidak mematuhi sepenuhnya kewajiban hukum-hukum *Vinaya* Buddhisme. Ada juga kemungkinnan bahawa, wujudnya keadaan tersebut, adalah berhubungan dengan penyebaran kitab-kitab *Vinaya* Buddhisme di China, tetapi ini memang satu isu yang berlainan dengan penyelidikan dokumen Mouzi ini lagi.

Kepercayaan Buddhisme disambut dan diterima oleh orang-orang Cina pada zaman pemerintahan Dinasti Han, adalah berkait rapat dengan suasana masyarakat setakat zaman tersebut. Zaman pemerintahan Dinasti Qin dan juga Dinasti Han merupakan satu dinasti bersepadu pertama yang dicapai dalam sejarah China, di mana keseluruhan China diperintah secara terus oleh seorang maharaja dan juga satu kerajaan pusat. Setakat zaman perpaduan yang dicapai secara politik itu, jalan darat di antara China dengan dunia luar juga menjadi lancar, kedatangan orang-orang asing ke China semakin banyak, ini amat menggalakkan orang-orang Cina supaya lebih mendapati pengetahuan dengan dunia luar, maka kepercayaan dan budaya asing turut dijadikan satu pengetahuan baru dan diserap juga dikaji oleh sebilangan orang-orang yang terpendidik (Ge Zhaoguang (葛兆光), 1998, pp. 426-430). Akan tetapi, menjelang kelewatan zaman Dinasti Han Timur, di mana pemberontakan yang terbangkit di bawah pengaruhan kepercayaan Taoisme, pergabungan Buddhisme dengan kepercayaan Taoism *Huang-Lao* memang akan menyekatkan penyebaran agama itu, maka dari segi pandangan Mouzi, perbezaan di antara Buddhisme dengan Taoisme *Huang-Lao* ini mestilah dijadikan jelas sekali, dan menurut pendiriannya ini, Buddhisme dijadikan satu kepercayaan yang memang berlain corak daripada Taoisme *Huang-Lao*, kedua-dua kepercayaan ini merupakan dua jenis kepercayaan di antara satu sama lain (Peng Ziqiang (彭自强), 2000,

University of Malaya

p. 15). Walaupun Taoisme *Huang-Lao* turut berkembang sehingga menjadi agama Taoisme selepas Dinasti Han Timur, tetapi ini memang satu isu yang lain, setakat kelewatan zaman pemerintahan Dinasti Han Timur pula, Taoisme *Huang-Lao* atau agama Taoisme dalam peringkat awal ini sedang mengalami satu keadaan di mana ia dianggap sebagai satu kuasa kepercayaan yang memberi kesan pengaruhan yang hebat terhadap pemberontak, pemberontakan-pemberontakan yang sering berlaku dengan hasrat menggulingkan pemerintahan kerajaan Dinasti Han ini, memang dianggap haram dan berniat untuk menghapuskannya sama sekali oleh pemerintah. Dari segi latar belakang sebegini, Buddhisme yang dulunya tergantung kepada Taoisme *Huang-Lao* untuk memperluaskan penyebaran dan juga pengaruhannya ini, terpaksalah menjadi satu kepercayaan yang berbeza corak daripada Taoisme, teori-teori dan budaya ajarannya juga dibuat penerangan dengan lebih mendalam, supaya perbezaannya ditunjukkan dengan lebih jelas sekali. Jikalau mempertimbangkan isu tersebut, maka dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini memang mengadungi perbincangan yang amat bernilai sekali. Di antara 37 soal-jawab yang disusunkan oleh Mouzi, sebanyak 9 soal-jawab yang membincangkan perbezaan demi Buddhisme dengan Taoisme *Huang-Lao*, ini mencerminkan bahawa penulis dokumen ini memang mengambil berat terhadap isu tersebut, ia berhasrat untuk memperbezakan Buddhisme daripada stuasi pergantungan terhadap Taoisme *Huang-Lao*, supaya perkembangan Buddhisme di China tidak akan terhalang di bawah kuasa pemerintah, asalkan agama Taoisme peringkat awal ini berkait rapat dengan golongan pemerontak dan dibencikan oleh kerajaan China zaman tersebut.

Dalam mana-mana kes, taraf kefahaman Mouzi terhadap teori Buddhisme, seperti yang dibayangkan dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini, adalah selaras dengan kefahaman awam orang-orang Cina pada zaman kelewatan Dinasti Han Timur, iaitu lebih bergantung kepada falsafah Taoisme untuk mengertikan teori Buddhisme, dan juga sering berbanding dan juga menerangkan teori serta budaya

University of Malaya

Buddhisme dengan konsep-konsep yang berasalkan Konfusianisme. Percubaan tersebut mencerminkan perjuangan penganut dan juga penyebar Buddhisme untuk mengurangkan jurang jarak di antara Buddhisme dengan budaya Cina, asalkan Buddhisme masih memainkan satu agama dan budaya asing yang diperkenalkan ke kalangan orang-orang Cina buat tempoh masa yang sikat ini, kalau membandingkan dengan budaya tradisi tempatan yang diwarisi selamanya. Ini juga menunjukkan bahawa, untuk memudahkan penyebaran teori agamanya di kalangan orang-orang Cina, Buddhisme telah cuba membuat pentaksiran ajaran Buddha dengan menggunaka konsep-konsep tempatan budaya dan pemikiran Cina, iaitu corak penghantaran teori Buddhisme yang digelarkan "Buddhisme *Geyi*" telah diperkenalkan di China setakat Dinasti Jin, ia nampaknya popular sekali dalam zaman tersebut. "Buddhisme *Geyi*" yang merujuk kepada satu kaedah penyebaran Buddhisme di China dengan menggunakan konsep-konsep dan kata-kata kunci yang sedia wujud dalam pemikiran dan juga budaya Cina, walaupun ia hanya diperkenalkan oleh seorang sami orang Cina terkenal yang bernama Sami Dao An (道安, 312 - 385), tetapi dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini, telah pun menunjukkan kaedah penerangan yang lebih kurang sama, yang berbeza daripada "Buddhisme *Geyi*" ialah, ia tidak dikenali sebagai satu amalan "Buddhisme *Geyi*". Tambahan pula, Mouzi memetikkan ayat-ayat dan konsep daripada kitab-kitab Konfusianisme dan juga *Laozi*, hanya untuk memudahkan kefahaman orang-orang Cina terhadap teori Buddhisme, tetapi bukan untuk mengantikan teori agamanya dengan konsep Konfusianisme atau pemikiran Taoisme. Walaupun beberapa penjelasan Mouzi terhadap teori Buddhisme tidak setepat dengan ajarannya, tetapi ini hanya mencerminkan taraf kefahaman Mouzi dalam zaman tersebut, juga menunjukkan usahanya untuk membuat penjelasan akan teori Buddhisme yang masih menjadi pelik di kalangan orang-orang Cina. Boleh dikatakan bahawa, kefahaman Mouzi terhadap teori Buddhisme tidak mencapai satu taraf yang setingginya, akan tetapi, sebagai satu fasa awal dalam

University of Malaya

perkembangan Buddhisme China, pengertian dan juga penerangan Mouzi terhadap teori Buddhisme, akan diatasi dan dipersempurnakan dengan kefahaman yang lebih tepat dalam zaman kemudiannya. Akan tetapi, bagi perkembangan Buddhisme di China, sebagai satu takat permulaan, ia bergabung dan tergantung dengan Taoisme *Huang-Loa* terlebih dahulu, lalu memperbandingkan teori-teori tertentunya dengan konsep-konsep pemikiran Konfusianisme dan juga Taoisme, ini merupakan kaedah yang diamalkan oleh Mouzi, dan kaedah tersebut diwarisi dan berkembang menjadi "Buddhisme *Geyi*" akhirnya sejak Dinasti Jin, ini menunjukkan bahawa, kaedah Mouzi ini adalah berkesan dan dilanjutkan buat satu tempoh yang agar panjang, sehingga orang-orang Cina dapat mengertikan dan menerangkan teori agama tersebut menerusi kata kunci Buddhisme yang lebih tepat, kaedah tersebut baru dihapuskan. Menurut perkembangan Buddhisme dalam zaman yanag selanjutnya, percubaan dan usaha Mouzi untuk mentaksirkan teori Buddhisme dengan kata kunci budaya Cina tempatan ini, telah memberi satu sumbangan dan juga pengaruhan yang jelasnya.

Sebagai satu dokumen yang diterbit oleh seorang terpendidik dengan budaya Cina serta berpengatahuan penuh dengan Konfusianisme dan juga falsafah Taoisme, dan khasnya sebagai seorang penganut Buddhisme dalam peringkat awal di China, Mouzi menunjukkan pendiriannya yang jelas dengan menolakkan kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* dan cuba berdialog dengan Konfusianisme dan falsafah Taoisme. Di antara kedua-dua Konfusianisme dan falsafah Taoisme, Mouzi menunjukkan sau pendirian yang lebih berdekati dengan falsafah Taoisme, khasnya falsafah Louzi. Yang pertama sekali, dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini menunjukkan satu corak teori Buddhisme yang lebih menyerapkan kebanyakan teori falsafah Taoisme, ini mencerminkan bahawa, selainkan bergantung terhadap kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* dalam acara ibadat bagi golongan yang teetentu, Buddhisme yang wujud dalam peringkat Dinasti Han Timur, adalah lebih memainkan teori Buddhisme yang berdekati falsafah

University of Malaya

Taoisme. Ini boleh didapati menerusi penerangan dan petikan ayat yang berdasarkan konsep-konsep dan juga kitab *Laozi*, untuk mengertikan dan juga menerangkan teori dan budaya Buddhisme. Bagi Mouzi, teras utama bagi ajaran Buddhisme ialah *Wu Wei*, ini memang satu nilai teras yang ditegaskan juga dalam falsafah Taoisme, khasnya *Loazi*. Boleh dikatakan bahawa, bagi Mouzi, kepercayaannya terhadap Buddhisme, adalah lebih berdasarkan nilai *Wu Wei*, ini satu falsafah Taoisme, dan bagi Mouzi, juga satu isi kandungan yang penting sekali dalam teori Buddhisme. Sikap penerimaan Mouzi terhadap *Wu Wei* dan falsafah Laozi, dan menggabungkan nilai konsep tersebut dalam kepercayaan Buddhisme, jugalah dilanjutkan oleh kebanyakan penganut-penganut Buddhisme dalam zaman Dinasti Jin dan juga Dinasti Selatan kemudiannya. Maka boleh dikatakan bahawa, pengertian Mouzi terhadap Buddhisme ini, merupakan satu tradisi yang agar panjang, asalkan falsafah Taoisme manjadi popular dan dianggap sebagai pemikiran arus utama selepas Dinasti Han Timur sehingga Dinasti Selatan bagi para intelek tradisi China. Akan tetapi, golongan terpendidik dalam masyarakat China sudi mengaji dan menerima teori Buddhisme, bukanlah hanya berdasarka kesaksamaan teori Buddhisme dengan pemikiran dan juga falsafah Cina, tetapi juga tertarik dengan kaedah pemikiran dan corak pengantaran teori Buddhisme yang mendalam dan berlain corak dengan pemikiran tradisi Cina. Sebenarnya, hanyalah teori-teori Buddhisme yang khas ini, akan menarikkan minat orang-orang Cina supaya mengaji dan memahaminya dengan lebih lanjut lagi, ini juga menyebabkan Buddhisme dapat berdialog dan berlengkapi pemukiran tradisi Cina, sehingga ia diterima sebagai satu aliran pemikiran Cina yang diwarisi berturut-turutan beribu-ribu tahunnya. Adalah sesuai juga mengatakan bahawa, kedatangan Buddhisme ke China, telah pun memperkayakan budaya Cina dan menjadikan pembentukan budaya Cina dengan pelbagai bentuknya.

Mouzi menunjukkan pendiriannyan yang jelas untuk menolakkan langsung terhadap kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*, walaupun penyebaran Buddhisme di China

University of Malaya

amat bergantung kepada kepercayaan itu sebelumnya, dan ia amat popular dalam zaman pemerintahan Dinasti Han, khasnya golongan bangsawan. Bagi Mouzi, adalah lebih sesuai jikalau membandingkan Buddhisme dengan falsafah Taoisme, khususnya falsafah Laozi. Menurut pengertian Mouzi demi kedua-dua aliran pemikiran itu, mereka memang mempunyai ciri-ciri yang lebih berdekatan di antara satu sama lain, dan Buddhisme pula amat berbeza sangat dengan kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* yang berhasrat mencapai kekal hidup sahaja. Sebenarnya, Mouzi berjuang untuk memperbezakan di antara Buddhisme dengan kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*, adalah oleh sebab kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* hanya dianggap sebagai salah satu teknik pengamalan dalam masyarakat Dinasti Han, tetapi bukan satu ajaran yang berasalkan kebenaran Tao. Menurut tradisi budaya Cina, teknik pengamalan adalah bertaraf rendah sahaja, kalau berbanding dengan ajaran Konfusianisme dan Taoisme yang diistiharkan sejajar dengan kebenaran Tao sejagat ini. Sebaliknya, menurut pandangan Mouzi, perjuangan kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* untuk memperolehi kekal hidup ini, amatlah bertentangan dengan nilai *Wu Wei* dan juga kebenaran Tao, jadi ia tidak sesuai diperbandingkan dengan ajaran Buddhisme. Pendirian Mouzi ini jelas menunjukkan bahawa, Buddhisme bukan sahaja satu pengamalan teknik yang mengejari kekal hidup, ia sememangnya satu ajaran yang selaras dengan wahyu kebenaran Tao, seperti ajaran Konfusianisme dan juga Taoisme. Ini menunjukkan dengan jelasnya, Mouzi berhasrat untuk meningkatkan kedudukan Buddhisme di kalangan intelek China, supaya dijadikan setaraf dengan ajaran Konfusianisme dan Taoisme, tetapi bukan kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* sahaja. Bolehlah dikatakan bahawa, kritikan Mouzi terhadap kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*, adalah satu tanda permulaan bagi persaingan dan perbahasan di antara Buddhisme dengan agama Taoisme, dan perbahasan ini dilanjutkan buat beribu tahun dalam sepanjang tempoh perkembangan Buddhisme di China.

University of Malaya

Dalam perkembangan sejarah pemikiran Cina di China, dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini merupakan satu dokumen yang ditulis oleh orang Cina, demi membincangkan teori dan budaya Buddhisme dengan menunjukkan pendiriannya sebagai sorang penganut Buddhisme. Dalam perbincangannya, konsep-konsep dan petikan-petikan ayat daripada kitab-kitab tradisi budaya Cina, khususnya daripada Konfusianisme dan Taoisme juga digunakan, supaya Buddhisme dapat dijelaskan dengan lebih sebulatnya terhadap orang-orang Cina. Dengan mengabungkan Konfusianisme dan Taoisme, Mouzi berusaha untuk menyenangkan kefahaman ajaran dan pengamalan Buddhisme di kalangan masyarakat China. Bagi Mouzi, beliau bukan sahaja seorang kaum Cina yang mengistiharkan diri-sendiri sebagai seorang penganut Buddhisme, beliau juga terpendidik dan mempunyai kefahaman yang meluas dan juga mendalam terhadap tradisi pemikiran Cina, khasnya kitab-kitab Konfusianisme dan juga falsafah Taoisme. Dengan sedemikian, adalah sesuai untuk mengatakan bahawa, Mouzi sebenarnya seorang kaum Cina yang berpengetahuan dan mewarisi ketiga-tiga aliran tradisi pemikiran Cina, iaitu pemikiran daripada aliran Konfusianisme, Taoisme dan juga Buddhisme. Walaupun teori "tiga pemikiran agama sememangnya homolog (三教同源)" hanya menjadi popular di masyarakat China selewatnya dalam Dinasti Ming, tetapi bagi perbincangan Mouzi ini, juga sesuailah dianggap sebagai satu perbincangan terhadap topik "tiga pemikiran agama sememangnya homolog" dalam takat yang awal sekali.

Pendirian yang ditegaskan oleh Mouzi dengan menyatakan bahawa, matlamat ajaran bagi ketiga-tiga aliran pemikiran, iaitu aliran Konfusianisme, Taoisme dan juga Buddhisme adalah lebih kurang sama antara satu sama lain, ini adalah lebih merujuk kepada kesan sumbangan masyarakat, khususnya dapat membantu supaya membentukkan satu masyarakat yang sempurna menerusi dasar pemerintahan maharaja, dan ini memainkan satu-satu pencapaian ideal politik sejak zaman purba lagi bagi China. Maksudnya, asalkan ia satu pemikiran dan ajaran yang sah juga berkait rapat dengan

University of Malaya

kebenaran Tao sejagat ini, maka ajarannya tidak akan menentang dengan dasar politik kerajaan dan akan mengekalkan suasana masyarakat dengan baik sekali, pengaruhannya terhadap anggota-anggota masyarakat sememangnya menunjukkan kesan yang baik, dan tidak akan mengancamkan keharmonian masyarakat yang sedia wujud. Dengan mengistiharkan suasana politik dan pembentukan masyarakat yang sedia wujud sebelumnya, sebagai satu agama yang baru disebarkan di China, Buddhisme berjuang untuk mendapati sokongan dan kepercayaan daripada semua golongan masyarakat China, di antaranya termasuklah golongan atasan yang menguasai bidang pemerintahan dan juga golongan intelek yang menguasai kuasa perbincangan pemikiran dalam masyarakat China. Untuk menarik pemerhatian golongan intelek, perbincangan unsur-unsur persamaan bagi pemikiran dan budaya di antara Buddhisme dengan Konfusianisme dan juga falsafah Taoisme, adalah satu usaha yang diamalkan oleh Mouzi, supaya mereka yang terpendidik dengan kitab-kitab Konfusianisme dan falsafah Taoisme dapat membayangkan ajaran Buddhisme yang amat berbeza dengan tradisi pemikiran Cina ini. Tektik penggunaan konsep-konsep Konfusianisme dan falsafah Taoisme untuk menerangkan ajaran dan budaya Buddhisme oleh Mouzi ini, memang tidak saksama sekali dengan teori "tiga pemikiran agama sememangnya homolog" yang terwujud secara resminya selewat Dinasti Ming, kedua-dua topik ini memang dua kes yang berbeza dari segi latar belakangnya. Akan tetapi, pendirian Mouzi yang menegaskan dengan Konfusianisme, falsafah Taoisme dan ajaran Buddhisme ini memang tidak bertentangan sama sekali di antara satu sama lain, sebenarnya memcerminkan satu kesan pengaruhan yang jelas sekali terhadap perkembangan Buddhisme di China selanjutnya, iaitu kedatangan dan penyebaran teori Buddhisme di China, juga amat mempengaruhi pemikiran Cina dalam zaman purba, sehingga terbangkitnya teori "tiga pemikiran agama sememangnya homolog" secara resminya dalam Dinasti Ming. Di antaranya, terdapatnya

University of Malaya

dua corak perkembangan selanjut yang perlu dipertimbangkan selepas wujudnya dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini:

Yang Pertama sekali, dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini menegaskan satu pendirian yang jelas supaya mendamaikan perhubungan di antara ketiga-tiga Konfusianisme, Taoisme dan juga Buddhisme, sebenarnya, topik memperdamaikan hubungan antara Buddhisme dengan aliran Konfusianisme, memang satu topik yang dilanjutkan dalam satu tempoh yang panjang menjelang perkembangan Buddhisme di China. Pemikiran Konfusianisme tetap menjadi arus perdana dalam budang pemikiran Cina, khususnya bagi bidang politik dan hal ehwal pemerintahan, ia tetap disanjung hormat oleh pemerintah China. Justerus itu, menjelang penyebaran Buddhisme di masyarakat China, ia tetap memberi penyelarasan yang sesuai terhadap teras nilai moral yang ditegaskan oleh ajaran Konfusianisme, ataupun memberi penjelasan yang diperlukan semoga mengurangkan kontroversi dengan aliran pemikiran Konfusianisme. Menurut susunan soal-jawab dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, topik yang diberi tumpuan dan dibincangkan oleh Mouzi, adalah persoalan yang berhubungan dengan pendirian ajaran Konfusianisme, seperti topik kebaktian, moral yang sentiasa diberi tumpuan dalam ajaran Konfusianisme, ia tetap diberi perhatian yang secukupi dan diberikan penjelasan dengan telitinya, supaya mengurangkan pembantahan daripada pengikut-pengikut Konfusianisme terhadap Buddhisme. Asalnya, perlulah Buddhisme berkompromi demi nilai moral yang diwarisi dan ditegaskan oleh Konfusianisme, barulah ia dapat berkembang dengan lancarnya di masyarakat China, oleh sebab ajaran Konfusianisme tetap berpengaruhan luas dan mendalam sekali di masyarakat China, tambahan pula, ia juga satu pemikiran resmi dalam bidang politik, segala kritikan yang tajam dikemukakan terhadap ajaran Konfusianisme, tetap akan menimbulkan isu pertembungan yang rumit dalam masyarakat orang-orang Cina. Oleh sebab itu, Buddhisme sentiasa meminggirkan perbezaannya dengan ajaran

University of Malaya

Konfusianisme, supaya mencapai satu perhubungan yang harmoni dengan Konfusianisme. Tambahan pula, penjelasan yang diberi oleh Mouzi yang menegaskan perlaksanaan menjadi seorang sami merupakan satu pengamalan yang berbakti sekali, ia akan mendatangkan segala manfaat kepada ibu-bapa dan juga keseluruhan kelurganya,[128] ini memang tidak dijumpai dalam ajaran Buddhisme yang asalnya di India, tetapi penegasan ini terpaksa terbentuk dalam suasana budaya Cina, semoga pengamalan dan perkembangan Buddhisme di masyarakat China tidak akan terhalang. Pandangan Mouzi ini tetap menjadi warisan oleh penyebar-penyebar Buddhisme yang selanjutnya, ia tetap ditegaskan dalam sepanjang tempoh perkambangan Buddhisme di China. Adalah sesuai jika mengatakan bahawa, Buddhisme mengamalkan satu sikap kompromi terhadap Konfusianisme, untuk menjaminkan perkembangan lancarnya di masyarakat China yang amat menghormati ajaran Konfusianisme ini.

Yang ke-dua, topik persaingan di antara Buddhisme dengan agama Taoismem tetap satu topik yang penting dan wujud berterusan menjelang sepanjang sejarah perhubuangan agama di China. Bagi kedua-dua agama yang wujud dalam masyarakat China, mereka tetap silang menyerapi fakta-fakta untuk memperkayakan teoridan juga pertubuhan agama tersendiri, ini memang satu kebenaran dalam sejarah, akan tetapi, persaingan antaranya juga sengit sangat, kalau mengkajikan sejarah agama China pula. Dalam dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*, satu pendirian yang jelas sekali ialah, Mouzi menolak sama sekali dengan pengamalan kepercayaan Taoisme *Huang-Lao*, dan kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* pula yang berkembang sehingga menjadi agama Taoisme kemudiannya. Dengan ini, boleh juga dikatakan bahawa, dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini merupakan satu dokumen Buddhisme yang menunjukkan pendirian persaingan dengan agama Taoisme, walaupun

[128] Sami-sami mendermakan harta-benda keluarga dan meninggalkan isterinya, tidak mendengari musis dan menikmati hiburan kelihatan, ini boleh dikatakan satu pengamalan sopan menolak, mana ada bertentangan dengan katanya Konfusian dan tidak memenuhi kebaktian?", *Tripitaka Taisho*.Jilid.52, P.3a.

University of Malaya

agama Taoisme masih wujud sebagai kepercayaan Taoisme *Huang-Lao* sebelum itu. Buddhisme yang sebagai satu agama asing, telah menunjukkan penolakan dan pendirian persaingannya dengan agama tempatan China, dan tanda permulaannya telah terjumpa dalam dokumen Mouzi ini. Dengan ini, dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* ini dapat dianggap sebagai satu-satu dokumen yang memulakan hubungan persaingan di antara Buddhisme dengan agama Taoisme di sepanjang sejarah agama China.

Dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* yang merupakan satu dokumen terbitan penganut Buddhisme orang Cina, adalah satu tanda yang melambangkan permulaan proses komunikasi di antara Buddhisme dengan Konfusianisme dan juga Taoisme, antaranya termasuk juga aliran falsafah Taoisme dan juga kepercayaan agama Taoisme, maka ia adalah satu kesusasteraan yang amat berharga dalam zaman tersebut. Selepas zaman Pra-Qin Dinasti, di mana munculnya aliran Konfusianisme, Taoisme dan sebagainya turut berkembang menjadi satu tradisi dalam aliran pemikiran Cina, sehingga zaman pemerintahan Dinasti Han, Buddhisme sebagai satu agama asing telah tersebar ke China melalui jalur perniagaan antarabangsa di antara China dengan dunia luar. Dengan ini, unsur-unsur pemikiran dan budaya Buddhisme mulai terserap ke dalam budaya Cina, dan terbentuknya satu era yang baru bagi budaya Cina, di mana apa yang disebutkan sebagai tradisi Cina mulai merujuk kepada Konfusianisme, Taoisme dan juga Buddhisme, dan ini telah wujud sebagai satu kebenaran terhadap budaya Cina sejak Dinasti Tang. Kalau mempertimbangkan tanda permulaan pembentukannya, mestilah merujuk kepada penyebaran Buddhisme ke China. Sehingga zaman Dinasti Ming, satu bentuk baru bagi kepercayaan Cina juga terbentuk, iaitu pelbagai kepercayaan yang menegaskan teori "tiga pemikiran agama sememangnya homolog" dalam ajaran agama mereka, kesemua ini merupakan satu proses pergabungan teori terhadap ajaran Konfusianisme, Taoisme dan juga Buddhisme. Ini mambawa erti

University of Malaya

bahawa, Buddhisme telah pun diserap dan diterima sebagai salah satu aliran tradisi dalam pemikiran Cina, dan Buddhisme memang mempunyai pengaruhan yang meluasnya di masyarakat China. Bagi dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan* yang merupakan satu kesusateraan Buddhisme yang awal sekali, ia menunjukkan satu perbincangan yang membandingkan ketiga-tiga ajaran, iaitu ajaran Konfusianisme, Taoisme dan juga Buddhisme dalam peringkat awal sekali setakat penyebaran Buddhisme di China. Ia memang menunjukkan satu model di mana budaya asing menjalani proses dialog dengan budaya tempatan. Demi mempertimbangkan kejayaan bagi penyebaran Buddhisme di China selama dua ribu tahun ini, ia memang satu proses dialog yang sesuai dan berjaya sekali di serantau dunia ini.

University of Malaya

RUJUKAN

Buku:

An Jiesheng (安介生). (2014). *Minzu Da Qianxi (民族大迁徙 / Penghijrahan Etnik).* Hong Kong: Zhonghua Shuju.

Ban Gu (班固). (1962). *Han Shu (汉书 / Buku Dinasti Han).* Beijing: Zhonghua Shuju.

Cao Juren (曹聚仁). (1994). *Zhongguo Xueshu Sixiangshi Suibi (中国学术思想史随笔 / Esei bagi Sejarah Pemikiran Akademik Cina).* Beijing: Sanlian Shidian.

Cao Shibang (曹仕邦). (1999). *Zhongguo Fojiao Shixueshi: Dongjin dao Wudai (中国佛教史学史：东晋至五代 / Sejarah terhadap Sejarah Buddhisme China: Dari Dinasti Jin Timur sehingga zaman Lima Dimasti).* Taipei: Fagu Wenhua Shiye Gufen Youxiangongsi.

Chen Guangzhong (陈广忠), Liang Zonghua (梁宗华). (2006).Daojia yu Zhongguo Zhexue *(道家与中国哲学 / Taoisme dan Falsafah Cina).* Beijing: Renmin Chubanshe.

Chen Yuan (陈垣). (1980). *Chenyuan Xueshu Lunwen Ji .Vol.1) (陈垣学术论文集•第一集 / Prosiding Akademik bagi Chen Yuan.Jilid 1).* Zhonghua Shuju.

Cheng Jun Ying (程俊英), Jiang Jian Yuan (將见元). (2012). *Shi Jing Zhu Xi (诗经注析 / Anotasi dan Analisis terhadap Buku Odes).* Beijing: Zhonghua Shuju.

Dasgupta, S. (1996). *Yindu Zhexueshi.Vol.1* (*印度哲学史.第一卷 / Sejarah Falsafah India.Jilid.1).* (L. H. (林煌洲), Trans.) Taipei, Guoli Bianyiguan.

Deng Zimei (邓子美). (1996). *Chuantong Fojiao yu Zhongguo Xiandaihua: Bainian Wenhua Chongzhuang yu Jiaoliu (传统佛教与中国近代化：百年文化冲撞与交流 / Tradisi Buddhisme dan Pemodenan China).* Shanghai: East Chinese Normal University Publishing.

Du Weiming (杜维明). (2005). *Du Weiming Wenji . Vol.5 (杜维明文集•第五卷 / Koleksi Dr Du Weiming.Jilid 5).* Wuhan, China: Wuhan Chubanshe.

Elliot, C. (1990). *Yindujiao yu Fojiao Shigang Vol.1 (印度教与佛教史纲.第一卷 / Sejarah Agama Hindu dan Buddhisme.Jilid 1).* (L. R. (李荣熙), Trans.) Kaohsiung: Foguang Chubanshe.

Fan Ye (范晔). (1973). *Hou Han Shu (后汉书 / Buku Dinasti Han Timur).* Beijing: Zhonghua Shuju.

Fang Litian (方立天) (Ed.). (2001). *Zhongguo Fojiao Jianshi (中国佛教简史 / Sejarah Singkat Buddhisme China).* Beijing, Zhongjiao Wenhua Chubanshe.

Feng Chengjun (冯承钧) (Ed.). (1995). *Xiyu Nanhai Shidi Kaozheng Yicong . Bahagian V (西域南海史地考证译丛 .第五编 / Koleksi Terjemahan Penyelidikan tekstual terhadap Wilayah Barat dan Laut China Selatan.Bahagian V).* (Feng Chengjun (冯承钧), Trans.) Shanghai: Commercial Press.

Fu Lecheng (傅乐成). (2008). *Zhongguo Tongshi (中国通史 / Sejarah China).* Taipei: Da Zhongguo Tushu Youxian Gongsi.

Fu Linxiang (傅林祥). (2014). *Jiaoliu yu Jiaotong (交流与交通 / Komunikasi dan Pengangkutan).* Hong Kong: Zhonghua Shuju.

University of Malaya

Fung Yu-Lan (冯友兰). (2006) *Sejarah Ringkas Falsafah Cina*. Kuala Lumpur:Devan Bahasa dan Pustaka

Fu Qinjia (傅勤家). (1989). *Zhongguo Daojiao Shi (中国道教史 / Sejarah Taoisme China).* Shanghai: Shanghai Wenhua Chubanshe.

Ge Zhaoguang (葛兆光). (1998). *Zhongguo Sixiangshi. Vol.1 (中国思想史.第一卷 / Sejarah Pemikiran China. Jilid 1).* Shanghai: Fudan University Press.

Ge Zhaoguang (葛兆光). (2006). *Gudai Zhongguo Wenhua Jiangyi (古代中国文化讲义 / Nota Kebudayaan China Purba /).* Shanghai: Fudan University Press.

Ge Zhaoguang (葛兆光). (2012). *Zhai Ci Zhongguo (宅此中国 / Bermastautin di "Zhongguo").* Beijing: Zhonghua Shuju.

Gu Jiegang (顾颉刚), Liu Qiyu (刘起釪). (2005). *Shang Shu Jiaoshi Yilun (尚书校释译论 / Pembebasan dan Terjemahan bagi Buku Purba).* Beijing: Zhonghua Shuju.

Guan Zengjian (关增建), Konrad Herrmann. (2014). *Kao Gong Ji: Fanyi yu Pingzhu (考工记：翻译与评注 / Catatan Teknik Purba: Terjemahan dan Ulasan /).* Shanghai: Shanghai Jiao Tong University Press.

Guo Qingfan (郭庆藩). (1985). *Zuangzi Jishi (庄子集释 / Anotasi terhadap Zhuangzi).* Beijing: Zhonghua Shuju.

Hajime Nakamura (中村元). (1993). *Zhongguo Fojiao Fazhanshi. Vol.1 (中国佛教发展史.上册 / Sejarah Perkembangan Buddhisme China. Jilid 1).* (Y. W. (余万居), Ed.) Taipei: Tianhua Chuban Shiye Gufen Youxiangongsi.

Han Yangmin (韩养民). (1986). *Qin Han Wenhuashi (秦汉文化史 / Sejarah Kebudayaan Dinasti Qin dan Dinasti Han).* Taipei: Liren Shuju.

He Yan (何晏), Huangfu Kan (皇甫侃). (1937). *Lun Yu Jijie Yishu (Anotasi terhadap Lun Yu /论语集解义疏).* Shanghai: The Commercial Press.

Hong Mai (洪迈). (1978). *Rongzhai Suibi (容斋随笔 / Esei bagi Rongzai).* Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.

Hu Houxuan (胡厚宣). (2002). *Jiaguxue Shangshi Luncong Chuiji , Vol.1 (甲骨学商史论丛初集. 第一册 / The Plexus of Oracle Bone Studies and History of Shang Dynasty. Vil. 1).* Shijiazhuang: Hebei Jiaoyu Chubanshe.

Hu Xiaoming (胡晓明), F. J. (Ed.). (1998). *Shi Zhongguo.Vol.3 (释中国.第三卷 / Penjelasan terhadap "Zhongguo".Jilid 3).* Shanghai: Shanghai Wenyi Chubanshe.

Ji Xianlin (季羡林). (1998). *Kerja Lengkap bagi Ji Xianlin. Vol.7: Buddhisme (季羡林文集.第七卷:佛教 / Koleksi bagi Ji Xianlin.Jilid 7:Buddhisme).* Nanchang: Jiangxi Jiaoyu Chubanshe.

Jin Shenghuan (金晟焕). (2008). *Huang-Lao Dao Tanyuan (黄老道探源 / Asal-usul bagi Taoisme Huang-Lao).* Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.

Ju Shengji (具圣姬). (2005). *Handairen de Siwangguan (汉代的死亡观 / Konsep Kematian bagi Dinasti Han).* Beijing: Minzu Chubanshe.

University of Malaya

Li Xiaorong (李小荣). (2005). *Hong Ming Ji dan Guang Hong Ming Ji Lunshu Gao (《弘明集》《广弘明集》论述稿 / Perbincangan terhadap Hong Ming Ji dan Guang Hong Ming Ji).* Chengdu: Bashu Shushe.

Liang Qichao (梁启超). (2001). *Foxue Yanjiu Shibapian (佛学研究十八篇 / 18 Artikel dengan Penyelidikan Buddhisme).* Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.

Lin Jiande (林建德). (2013). *Dao yu Kongxing (道与空性 / Tao and Sunyata).* Taipei: Fagu Wenhua.

Lin Jianming (林剑鸣). (1989). *Qin Han Shi (秦汉史 / Sejarah Dinasti Qin dan Dinasti Han).* Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe.

Lin Pinshi (林品石). (2005). *Lvshi Chunqiu Jinzhu Jinyi (吕氏春秋今注今译 / Anotasi dan Terjemahan terhadap Lvshi Chunqiu).* Taipei: The Commercial Press.

Liu Feng (刘锋). (1994). *Daojiao de Qiyuan yu Xingcheng (道教的起源与形成 / Asal dan Pembentukan bagi Taoisme).* Taipei: Wenjin Chubanshe.

Liu Lifu (刘立夫). (2004). *Hongdao yu Mingjiao: Hong Ming Ji Yanjiu (弘道与明教：弘明集研究 / Penyelidikan terhadap Hong Ming Ji).* Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.

Liu Lifu (刘立夫). (2009). *Fojiao yu Zhongguo Lunli Wenhua de Chongtu yu Ronghe (佛教与中国伦理文化的冲突与融合 / Konflik dan Fusion di antara Buddhism dan Budaya Etika China).* Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.

Liu Xiaogan (刘笑敢). (2006). *Lao-Tzu Gujin: Wuzhong Duikan yu Xiping Yinlun . Vol.1 (老子古今：五种对勘与析评引论,上卷 / Lima Versi bagi Laozi dan Ulasannya).* Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.

Li Xueqin (李学勤) (Ed.). (1999). *Zhouli Zhushu (周礼注疏 / Anotasi terhadap Zhou Li).* Beijing: Beijing University Press.

Loewe, M. (2009). *Handai de Xinyang, Shenhua he Lixing (汉代的信仰、神话和理性 / Iman, Mitos dan Alasan setakat Dinasti Han).* (Wang Hao (王浩), Trans.) Beijing: Beijing University Press.

Lv Cheng (吕澄). (1985). *Zhongguo Foxue Yuanliu Luejiang (中国佛学源流略讲 / Nota terhadap Aliran Buddhisme China).* Taipei: Liren Shuju.

Masaaki Hattori (服部正明), Nagao Gadjin (长尾雅人). (1986). *Yindu Sixiangshi yu Fojiaoshi Gaishuo (印度思想史与佛教史概说 / Sejarah Singkat bagi Pemikiran dan Buddhisme).* Taipei: Tianhua Chuban Shiye Gufen Youxian Gongsi.

N. K. Xu Mingyue (徐明月), (2016). Trans.) *Penterjemahan Kutipan Perbicaraan Konfusius (论语选译).* (Nanning, China: Guangxi Normal University Press.

Pan Junjie (潘俊杰). (2016). *Qin Han Xueshu Zhuanxing yu Zhongguo Fo Daojiao de Xingqi (秦汉学术转型与中国佛、道教的兴起 / Transformasi Akademik dan Kemunculan Buddhisme dan Taoisme setakat Dinasti Qin dan Han).* Beijing: Renmin Chubanshe.

Peng Ziqiang (彭自强). (2000). *Fojiao yu Rudao de Chongtu yu Ronghe: Yi Hanwei Liangjin Shiqi Wei Zhongxin (佛教与儒道的冲突与融合：以汉魏两晋时期为中心 / Konflik dan Fusion di antara Buddhism dan KonfuSianisme).* Chengdu, China: Bashu Shushe.

University of Malaya

Qian Mu (钱穆). (2011). *Lun Yu Xinjie (论语新解 / Penjelasan Baru terhadap Lun Yu).* Beijing: Jiuzhou Chubanshe.

Ren Jiyu (任继愈) (Ed.). (1985). *Zhongguo Fojiaoshi. Vol.1 (中国佛教史. 第一卷 / Sejarah Buddhisme China. Jilid 1).* Beijing, Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.

Sasaki Kyogo (佐佐木教悟), Takasaki Naoya (高崎直道). (1989). *Yindu Fojiaoshi Gaishuo (印度佛教史概说 / Sejarah Singkat Buddhisme India).* Shanghai: Fudan University Press.

Shigeo Kamata (鎌田茂雄). (1994). *Zhongguo Fojiao Tongshi Vol.1 (中国佛教通史.第一卷 / Sejarah Buddhisme China. Jilid 1).* (Guan Shiqian (关世谦), Trans.) Kaohsiung, Taiwan: Foguang Chubanshe.

Shisanjing Zhushu Zhengli Weiyuanhui (十三经注疏整理委员会). (1999). *Chun Qiu Gu Liang Zhuan Zhushu (春秋穀梁传注疏 / Anotasi terhadap Hikayat Guliang bagi Chunqiu).* (Li Xueqin (李学勤), Ed.) Beijing: Beijing University Press.

Shisanjing Zhushu Zhengli Weiyuanhui (十三经注疏整理委员会). (2000). *Xiao Jing Zhushu (孝经注疏 / Anotasi terhadap Sutra Bakti),*. Beijing: Beijing University Press.

Sima Qian (司马迁). (1963). *Shi Ji (史记 / Catatan Sejarah).* Beijjing: Zhonghua Shuju.

T.R.V.Murti. (2013). *Zhongguan Xhexue (中观哲学 / Falsafah Madhyamaka Buddhisme).* (G. Z. (郭忠生), Trans.) Guiyang, China: Guizhou University Press.

Takakusu Junjirō (高楠顺次郎), Kimura Takayama (木村泰贤). (1991). *Yindu Zhexue Zongjiao Shi (印度哲学宗教史 / Sejarah Falsafah dan Agama India).* (G. G. (高观卢), Trans.) Taipei: Commercial Press.

Takakusu Junjirō (高楠顺次郎) dan Jawatankuasa Editorial, (1983). *Tripitaka Taisho Jilid.1-100 (大正新修大藏经 1-.100 册).* Taipei: Xinwenfeng Chuban Gongsi.

Tan Shibao (谭世保). (1999). *Han Tang Foshi Tanzhen (汉唐佛史探真 / Penyelidikan terhadap Buddhisme setakat Dinasti Han dan Tang).* Guangzhou: Sun Yet-Sen University Press.

Tang Yongtong. (1988). *Hanwei Liangjin Nanbeichao Fojiaoshi (汉魏两晋南北朝佛教史 / Sejarah Buddhisme dari Dinasti Han, Wei, Jin dan Dinasti Selatan-utara).* Beijing: Zhonghua Shuju.

Tsukamoto, Z. (. (2008). *Weishu Shi-Lao Zhi Yanjiu (魏书释老志研究 / Penyelidikan terhadap Catatan Buddhisme dan Taoisme dalam Buku Wei).* (L. B. (林保尧), Trans.) Hsinchu, Taiwan: Juefeng Fojiao Yishu Wenhua Jijinhui.

Wang Bi (王弼), Lou Yulie (楼宇烈). (2008). *Laozi Daodejing Zhu Jiaoshi (老子道德经注校释 / Anotasi terhadap Laozi).* Beijing: Zhonghua Shuju.

Wang Gengwu (王庚武). (1994). *China dengan Cina di luar China (中国与海外华人).* Hong Kong: Commercial Press.

Wang Liqi (王利器). (1992). *Yan Tie Lun Jiaozhu (盐铁论校注 / Anotasi terhadap Wacana Pentadbiran Garam dan Besi).* Beijing: Zhonghua Shuju.

University of Malaya

Wang Pingzhen (王聘珍), Wang Wenjin (王文锦). (1983). *Dadai Liji Jiegu (大戴礼记解诂 / Anotasi terhadap Dadai Li Ji).* Beijing: Zhonghua Shuju.

Wang Yongzhao (王永照). (1978). *Songdai Sanwen Xuanzhu (宋代散文选注 / Koleksi Esei bagi Dinasti Song).* Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.

Wang Zhimin (王志民) (Ed.). (1993). *Qi Wenhua Gailun (齐文化概论 / Pengebalan terhadap Kebudayaan Negeri Qi).* Jinan: Shandong Renmin Chubanshe.

Wright, A. (2009). *Zhongguo Lishi Zhong de Fojiao (Buddhisme dalam Sejarah China 中国历史中的佛教).* Beijing: Beijing University Press.

Wu Baihui (巫白慧). (2000). *Yindu Zhexue (印度哲学 / Falsafah India).* Beijing: Dongfang Chubanshe.

Xu Shen (许慎), Duan Yucai (段玉裁). (2007). *Shuowen Jiezi Zhu (说文解字注 / Anotasi terhadap Shuowen Jiezi).* (Xu Weixian (许惟贤), Ed.) Nanjing: Fenghuang Chubanshe.

Yang Bojun (杨伯峻). (1981). *Chun Qiu Zuo Zhuan Zhu (春秋左传注 / Anotasi terhadap Hikayat Zuo Qiuming bagi Chunqiu).* Beijing: Zhonghua Shuju.

Yang Tianning (杨天宁). (2007). *Liji Yizhu (礼记译注 / Anotasi dan Terjemahan terhadap Li Ji).* Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.

Ye Derong (叶德荣). (2012). *Hanjin Huhan Fojiao Lungao (汉晋胡汉佛教论稿 / Wacana terhadap Buddhisme China berkaitan dengan orang Cina dan Kaum Asing).* Lanzhou: Lanzhou University Press.

Yin Shun (印顺). (1991). *Yuanshi Fojiao Shengdian zhi Jicheng (原始佛教圣典之集成 / Penyepaduan Kitab Suci bagi Buddhisme Primitif).* Taipei: Zhengwen Chubanshe.

Yu Ying-shih (余英时). (2008). *Dong Han Shengsi Guan (东汉生死观 / Pandangan Mengenai Kehidupan dan Kematian setakat Dinasti Han Timur).* (H. X. (侯旭东), Trans.) Taipei: Lianjing Chuban Shiye Gufen Youxian Gongsi.

Zhang Wenxu (章文虚). (1978). *Mensius Xinyi (孟子新译 / Terjemahan Baru bagi Mensius).* Hong Kong: The Won Yit Book Co.

Zhao Dan (赵丹), (2017). Trans. *Terjemahan Pilihan Laozi (老子选译)..* Nanning, China: Guangxi Normal University Press.

Zhou Guihua (周贵华). (2015). *Shijie Fojiao Tongshi.Vil. 12 (世界佛教通史.第 12 卷 / Sejarah Buddhisme Dunia , Jilid 12).* Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.

Zhou Shujia (周叔迦). (2001). *Mouzi Congcan Xinbian (牟子丛残新编 / Susunan Baru bagi Artikel Mouzi).* (Z. S. Zhou Shujia (周叔迦), Ed.) Beijing: Zhongguo Shudian.

Zhou Yiliang (周一良). (1980). *Zhou Yiliang Ji . Vol.3 (周一良集.第三卷 / Koleksi bagi Zhou Yiliang. Jilid 3).* Shenyang: Liaoning Jiaoyu Chubanshe.

Zhu Qianzhi (朱谦之). (2000). *Laozi Jiaoshi (老子校释 / Anotasi terhadap Laozi).* Beijing: Zhonghua Shuju.

Zhu Xi (朱熹). (1997). *Yi Jing (易经 / Kitab Yi Jing).* Taipei: Jinfeng Chuban Youxian Gongsi.

University of Malaya

Artikel Jurnal:

Chen Bojiang (陈波江). (9, 1995). Fojiao Chuanru Guangxi Shijian Kao (佛教传人广西时间考 / Penyelidikan terhadap Dekad kedatangan Buddhisme ke Guangxi, China). *Xueshu Luntan.1995 No.5 (学术论坛.1995 年第 5 期 / Jurnal Forum Academik. 1995 No.5)*, p. 93-98.

Chen Bojiang (陈波江). (2015). Mouzi Lihuo Fanying de Guangxi Zaoqi Fojiao (《牟子理惑》反映的广西早期佛教 / Buddhisme Awal di Guangxi yang Terpapar dalam Dokumen Mouzi). *Guangxi Bowuguan Wenji.Vol.12 (广西博物馆文集. 第 12 辑 / Koleksi Muzium Guangxi. Jilid ke-12)*, 164-167.

Chen Huayan (陈花艳). (8, 2011). Mouzi Lihuolun zhongde Sanjiao Guanxi (牟子《理惑论》中的三教关系 / Perhubungan antara Tiga Pemikiran Cina yang Terpapar dalam Dokumen Mouzi). *Shandong Xingzheng Xueyuan Xuebao .N0.131 (山东行政学院学报.总第 113 期 / Jurnal Kolej Pentadbiran Shandong. No.113)* , p. 137-139.

Chen Xiumei (陈秀美). (12, 2010). Cong Shijianxing Fansi Lao-tzu Wuwei Sixiang de Yiyi (从"实践性"反思老子"无为"思想的意义 / Refleksi terhadap Amalan Laozi dan Konsep Wu Wei). *Kongda Renwen Xuebao . Vol.19 (空大人文学报 . 第 19 期 / Jurnal kemanusiaan Universiti Terbuka. No.19)*, p. 77-108.

Deng Gang (邓刚). (1995). Cong Lihuolun Kan Donghan Monian Ru Fo Zhizheng ji qi Yingxiang (从《理惑论》看东汉末年儒佛之争及其影响 / Keraguan di antara Konfusianisme dengan Buddhisme dalam Kelewatan zaman Dinasti Han Timur yang tercatat dalam dokumen Karya untuk Menyelesaikan Kekeliruan). *Journal Jiangxi Jiaoyu Xueyuan Xuebao, Vol.2 (江西教育学院学报 . 第 2 期 / Jurnal Institut Pendidikan Jiangxi .No.2)*, p. 57-62.

Dong Qun (董群). (2, 2011). Lun Zhongguo Fojiao Canyu Wenming Duihua de Shijian Moshi (论中国佛教参与文明对话的实践模式 / Karya terhadap Buddhisme China dan Amalan Menertai Dialog Tamadun). *Shehui Kexue Zhanxian. 2011 No.2 (社会科学战线. 2011 年第 2 期 / Jurnal Garis Pertempuran Sains Sosial. 2011 No.2)*, p. 18-23.

Du Pingping (杜萍萍). (2, 2009). Zaidu Mouzi Lihuolun (再读《牟子理惑论》 / Refleksi Terhadap Dokumen Mouzi). *Hunan Keji Xueyuan Xuebao.Vol.30 No.2 (湖南科技学院学报.第 30 卷第 2 期 / Jurnal Universiti Sains dan Kejuruteraan Hunan. Jilid ke-20 No.2)*, p. 65-66.

Fu Yansong (傅彦松). (20155). Lihuolun zhi Ru Shi Dao Sanjiao Guanxi Pingxi (《理惑论》之儒释道三教关系探析 / Analisis terhadap Perhubungan antara Tiga Pemikiran dalam Mouzi). *Zhonggong Zhengzhou Shiwei Dangxiao Xuebao .No.137 (中共郑州市委党校学报.总第 137 期 / Jurnal Sekolah Parti Jawatankuasa Perbandaran Zhengzhou Parti Komunis China ,No.137)*, p. 41-44.

Gong Jun (龚隽). (1996). Zaoqi Fodao Yitong Lun (早期佛道异同论 / Wacana terhadap Kesamaan dan Perbezaan antara Buddhisme dengan Taoisme dalam

University of Malaya

Dekad Awal). *Jiangxi Shehui Kexue Xuebao.1996 No.8 (江西社会科学学报.1996 年第 8 期/ Jurnal Sosial Sains Jiangxi .1996 No.8)*, p. 35-38.

Guang Xing (广兴). (3 5, 2010). Kontroversi antara Budhisme-Konfusianisme Mengenai Nilai Kebaktian / A Buddhist-Confucian Controversy on Filial Piety. *Journal of Chinese Philosophy / Jurnal Falsafah Cina*, pp. 248-260.

Gu Wei-kang (顾伟康). (12, 2010). Ruhua Fojiao Duiying Ru Fo Guanxi de Sange Dianxing (入华佛教对应儒佛关系的三个典型 / Tiga Model yang Diamal oleh Buddhisme demi Menghadapi Hubungan antara Konfusianisme di China). *Zhexue Fenxi.Vol.1, No.4 (哲学分析.第 1 卷第 4 期/ Jurnal Falfafah Analisis .Jilid 1 No.4)*, p. 71-194.

Han Kun (韩昆). (10, 2010). Chongtu yu Duihua: Zaoqi Fojiao duiRujia Xiaodao Sixiang de Ronghui (冲突与对话：早期佛教对儒家孝道思想的融会 / Konflik dan Dialog: Penyepaduan Buddhisme China Peringkat Awal kepada Doktrin Kerohanian Kebaktian tentang Konfusianisme). *Pingxiang Gaodeng Zhuanke Xuexiao Xuebao .Vol.27 No,5 (萍乡高等专科学校学报.第 27 卷第 5 期/ Jurnal Kolej Pingxiang .Jilid 27 No.5)*, p. 57-60.

Hemin Qiu (裘禾敏). (2009). Cong Geyi Kan Fojiao Zhongguohua Guochenrzhong Fanyi Celue de Yanjin (从格义看佛教中国化过程中翻译策略的演进 / Penyelidikan Tekstur Geyi dalam Evolusi Strategi Penterjemahan Buddhisme ke dalam Bahasa Cina). *Waiyu Jiaoxue Lilun yu Shijian .2009 No.4 (外语教学理论与实践 .2009 年第 4 期/ Jurnal Teori dan Amalan Pengajaran Bahasa Asing .2009 No.4)*, p. 71-75.

Ho Chak-hang (何泽恆). (4, 2010). Laozi “Shangde” “Xiade” Yijie ji qi Xiangguan Wenti (老子「上德」「下德」义解及其相关问题 / Tafsiran dan Soalan Berkaitan mengenai "De Atasan" dan "De Bawahan" bagi Laozi). *Chengda Zhongwen Xuebao .No.28 (成大中文学报 .第 28 期/ Jurnal Pengajian Tionghoa bagi National Cheng-kung University .No.28)*, pp. 1-33.

Hsu-Ming Tsao (曹秀明). (2010). Mouzi zhi Dao ji qi dui Ru Dao Fo Sanjia zhi Pingjia (牟子之道及其对儒道佛三家之评价 / Tao bagi Mouzi dan penilaiannya terhadap Konfusianisme, Taoisme dan Buddhisme). *Foxue yu Kexue .Vol.11 No.1 (佛学与科学 .第 11 卷第 1 期/ Jurnal Buddhisme dan Sains .Jilid ke-11 No.1)*, p. 29-37.

Huang Guo-an (黄国安). (1995). Zhongguo Fojiao zai Jiaozhi de Chuanbo yu Yingxiang (中国佛教在交趾的传播与影响 / Penyebaran dan Pengaruh Buddhisme China di Jiaozhi). *Dongnanya Zongheng.No.68 (东南亚纵横.第 68 期 / Jurnal Pandangan Penuh terhadap Asia Tengara .No.68)*, p. 18-21.

Huang Jianhua (黄剑华). (2014). Luelun Zaoqi Fojiao Tuxiang de Chuanbo (略论早期佛教图像的传播 / Karya terhadap Patung Buddha dalam Dekad Awal). *Zhongyuan Wenwu.2014 No.1 (中原文物.2014 年第 1 期/ Jurnal Peninggalan budaya di Pusat China .2014 No.1)*, p. 48-82.

University of Malaya

Huang Min (黄敏), Wang Qiao-sheng (王巧生). (1, 2009). Zaoqi Fodian Fanyi zhong Fojiao Yuanqi Sixiang de Yanhua (Evolusi bagi Pemikiran Asal Tanggungan dalam Terjemahan Sutra Buddha Awal / 早期佛典翻译中佛教缘起思想的演化). *Guizhou bDaxue Xuebao (Shehui Kexue Ban).Vol.27 No.1 (贵州大学学报(社会科学版).第 27 卷第 1 期/ Jurnal Universiti Guizhou (Versi Sosial Sains). Jilid ke-27 No.1)*, p. 21-24.

Kenneth K. S. Chen (陈观胜). (1988). Zhongguo Fojiao zhong de Xiao (中国佛教中的孝 / Konsep Kebaktian dalam Buddhisme Cina). *Dunhuangxue Jikan .1988 No1&2 (敦煌学辑刊.1988 年第 1、2 期/ Jurnal Kolesi Pengajian Tunhuang . 1088 No. 1 dan 2)*, p. 130-145.

Li Shen (李申). (1999). Huang-Lao, Daojia ji Daojiao Lun (黄老，道家即道教论 / Hubungan antara Huang-Lao dengan Taoisme). *Shijie Zongjiao Yanjiu .1999 No.2 (世界宗教研究.1999 年第 2 期/ Jurnal Kajian Agama Sedunia . 1999 No.2)*, p. 23-32.

LI Tie-hua (李铁华). (2009). Mouzi Lihuolun Xintan (牟子理惑论新探 / Analisis Baru mengenai *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*). *Yindu Xuekan .Vol. 30 No.3 (殷都学刊.第 30 卷第 3 期/ Jurnal Yindu . Jilid ke-30 No. 3)*, p. 135-139.

Li Zhen (李震). (2013). Mouzi Lihuolun Nindai Wenti Zai Jiantao (《牟子理惑论》年代等问题再检讨 / Kajian Tinjauan terhadap Masa Penulisan dan Lain-lain Isu Berkaitan). *Beijing Daxue Yanjiusheng Xuezhi.2013 No.3/4 (北京大学研究生学志.2013 年第 3/4 期/ Kolesi Ijazah Tinggi Universiti Peking .2013 No. 3/4)*, p. 143-157.

Lin Huangzhou (林煌洲). (8, 1991). Zhongying Sixiang zhi Lunzheng yu Ronghe (中印思想之論爭與融合 / Konflik dan Pergabungan di antara Pemikiran Cina dan India). *Kongmeng Yuekan.Vol.29 No.8 (孔孟月刊.第 29 卷第 8 期/ Bulanan Konfusianisme dan Mensius .Jilid ke-29No. 8)*, p. 37-41.

Liu Hongmei (刘红梅). (July, 2008). Donghan Fojiao Chuanbo Tedian Tanxi (东汉佛教传播特点探析 / Analisis terhadap Ciri-ciri Khas bagi Buddhisme Dinasti Han Timur). *Hefei Xueyuan Xuebao (Shehui Kexue Ban) Vol. 25 No. 4 (合肥学院学报 (社会科学版). 第 25 卷第 4 期/ Jurnal Universiti Hefei (Versi Sains Sosial) Jilid ke-25 No. 4)*, pp. 70-74.

Liu Ling-di (刘玲娣). (2007). Lun Mouzi Lihuolun de Laozi Guan (论牟子《理惑论》的老子观 / Pemandangan Laozi dalam Dokumen Mouzi). *Huazhong Keji Daxue Xuebao .2007 No.3 (华中科技大学学报(社会科学版)2007 第 3 期/ Jurnal Huazhong Teknology University (Versi Sains Sosial) 2007 No.3)*, p. 106-110.

Liu Weijian (刘伟铿). (3, 2001). Fanwe Buddha Yiwei Fo Shiyu Guangxin (梵文 Buddha 译为“佛”始于广信 / Penterjemahan Buddha dalam Sanskrit sebagai Fo dalam Bahasa Cina Bermula di Guangxin). *Zhaoqing Xueyuan Xuebao .No. 22 (肇庆学院学报. 第 22 期/ Jurnal Universiti Zhaoqing .No 22)*, P.32-37.

University of Malaya

Lu Jian-fu (吕建福). (7, 2005). Fojiao Shijieguan dui Zhongguo Gudai Dili Zhongxin Guannian de Yinxiang (佛教世界观对中国古代地理中心观念的影响 / Pengaruh Pandangan Sejagat Buddhisme terhadap Konsep Pusat Sedunia dari Segi Geografi dalam Zaman Purba China). *Shan'xi Shifan Daxue Xuebao (Shehui Kexue Ban).Vol. 34 No. 4 (陕西师范大学学报(哲学社会科学版).第 34 卷第 4 期/ Jurnal Shaanxi Normal University (Versii Falsafah dan Sains Sosial) .Jilid ke-34 No. 4)*, p. 75-82.

Mao Tinggui (毛廷贵), Yang Zhenhai (杨祯海). (3, 2015). Mouzi Lihuolun Xiongbianshu Tanxi (牟子《理惑论》雄辩术探析 / Analisis terhadap Tektik Perbahasan Mouzi). *Heilongjiang Shengtai Gongcheng Zhiye Xueyuan Xuebao .Vol.28 No.2 (黑龙江生态工程职业学院学报.第 28 卷第 2 期/ Jurnal Institut Vokasional Kejuruteraan Ekologi Heilongjiang .Jilid ke-28 No.2)* , p. 133-134.

Pan Guiming (潘桂明). (11, 2000). Jushi Fojiao Yuanliu Tan (居士佛教源流谈 / Aliran Penganut Buddhisme Berkeluarga). *Fojiao Wenhua.2000 No.5&6 (佛教文化.2000 年第 5、6 期合刊/Jurnal Budaya Buddhisme .2000 No 5 dan 6)*, p. 70-86.

Qie Bin (郄斌). (9, 2008). Mouzi Lihuolun ji qidui Zhongguo Fojiao Fazhan de Yingxiang (/牟子《理惑论》及其对中国佛教发展的影响 / Karya Mouzi dan Pengaruhnya terhadap Perkembangan Buddhisme China). *Liaoning Jiaoyu Xingzheng Xueyuan Xuebao .Vol.25 No.9 (辽宁教育行政学院学报.第 25 卷第 9 期/ Jurnal Institut Pentadbiran Pendidikan Liaoning .Jilid ke-29 No. 9)*, p. 36-38.

Qiu Ruixiang (邱瑞祥). (2009). Cong Mouzi Lihuolun Kan Fojiao de Zhongguohua Qushi (从牟子《理惑论》看佛教的中国化趋势 / Trend Kechinaan bagi Buddhisme dengan Kajian Dokumen Mouzi). *Zhaoqing Xueyuan Xuebao .Vol. 30 No.6 (肇庆学院学报. 第 30 卷第 6 期/ Jurnal Universiti Zhaoqing .Jilid ke-30 No. 6)*, p. 54-58.

Qiu Wang-jun (仇王军). (2007). Xizhen Zhengda he Mouzi Lihuolun Bijiao Yanjiu (<希真正答>和<牟子理惑论>比较研究 / Kajian Perbandingan terhadap *Xizhen Zhengda* dengan *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*). *Xibei Dier Minzu Daxue Xuebao (Zhexue Shehui Kexue Ban). No.73 (西北第二民族学院学报(哲学社会科学版).第 73 期/ Jurnal Universiti Kebangsaan Barat-laut Kedua (Versi Falsafah dan Sains Sosial) No.73)*, p. 107-110.

Ruanshi Qiuyue (阮氏秋月). (2007). Yuenan Chuqi de Dili Weizhi yu Chuqi Fojiao (越南初期的地理位置与初期佛教 / Geografi Sejarah Awal Vietnam dan Buddhisme Peringkat Awal). *Fujian Luntan. Renwen Shehui Kexue Ban . 2007 Sepecial Version (福建论坛.人文社会科学版 .2007 年专刊/ Jurnal Forum Fujian .Versi Kemanusiaan dan Sains Sosial .2007 Isu Khas)*, p. 39-41.

Shao Zhangbin (邵张彬). (2016). Mouzi Lihuolun Shiliao Jiazhi Chutan 《牟子理惑论》史料价值初探 / Mouzi Lihuolun Shiliao Jiazhi Chutan (Penyelidikan

terhadap Nilai Sejarah Dokumen Mouzi). *Changzhi Xueyuan Xuebao .Vol.33 No.3 (长治学院学报.第 33 卷第 3 期/ Jurnal Universiti Changzhi .Jilid ke-33 No. 3)*, 38-40.

Shi Xu (时旭). (4, 2014). Benti de Jiangou: Cong Mouzi Lihuolun Kan Weijin Shiqi de Fojiaoguan (本体的建构：从《牟子理惑论》看魏晋时期的佛教观 / Karya Mouzi dan Buddhisme setakat Dinasti Wei dan Jin). *Heilongjiang Jiaoyu Xueyuan Xuebao .Vol.33 No.4 (黑龙江教育学院学报.第 33 卷第 4 期/ Jurnal Kolej Pendidikan Heilongjiang .Jilid ke-33 No. 4)*, p. 132-133.

Su Dao-yu (苏道玉), Xiao Tai-guo (肖太国). (12, 2006). Mouzi Lihuolun Wei Fojiao Bianhu de Zhuyao Silu (牟子理惑论为佛教辩护的主要思路 / Kaedah Pemikiran yang Diamalkan oleh Dokumen Mouzi untuk Mempertahankan Buddhisme). *Shiyan Zhiye Jishu Xueyuan Xuebao .Vol.19 No.6 (十堰职业技术学院学报.第 19 卷第 6 期/ Jurnal Institut Teknikal Shiyan .Jilid ke-19 No. 6)*, p. 68-69.

Tai-shing Wut (屈大成). (8, 2011). Lianghan Fojiao zhi Liuchuan yu Fojiaotu Huodong Kao (两汉佛教之流传与佛教徒活动考 / Siasatan terhadap Penyebaran Buddhisme dan Kegiatan Penganut Buddhisme setakat Dinasti Han). *Yuan Guang Foxue Xuebao No.17 (圆光佛学学报.第 17 期/ Jurnal Yuan Kwang Pengajian Buddhisme .No.17)*, pp. 1-28.

Tang Yaohua (唐耀华), Li Kaixuan (李凯旋), Mao Tinggui (毛廷贵). (12, 2014). Yuwai Sixiang Zhongguohua Diyiren: Mouzi (域外思想中国化第一人：牟子 / Mouzi sebagai Orang Pertama menjadikan Pemikiran Asing Kechinaan). *Guangxi Shehui Kexue .No.234 (广西社会科学.第 234 期/ Jurnal Guangxi Sains Sosial .No.234)*, p. 5-10.

Wang Dongjiang (王东江). (1999). Lun Fojiao Chuchuan yu Shenxian Fangshu de Guanxi (论佛教初传与神仙方术的关系 / Hubungan antara Buddhisme peringkat Awal dan Tektik Fang Shu). *Zhongshan Daxue Yanjiusheng Xuekan .Shehui Kexue Ban .Vol.20 No.2 (中山大学研究生学刊.社会科学版/ Jurnal Ijazah Tinggi Universiti Sun Yat-Sen (Versi Sains Sosial) Jilid ke-20 No. 2).第 20 卷第 2 期*, p. 9-13.

Wang Qifa (王启发). (5, 2015). Mouzi Lihuolun zhong Suojian de Laozi (《牟子理惑论》中所见的老子 / Laozi yang dijumpai dalam dokumen Mouzi). *Hunan Daxue Xuebao (Shehui Kexue Ban) .Vol.29 No.3 (湖南大学学报(社会科学版) 第 29 卷第 3 期/ Jurnal Universiti Hunan (Versi Sains Sosial) Jilid ke-29 No.3)* , p. 111-118.

Wang Yajun (王亚军). (1, 2014). Xianqin Lianghan Linghunguan Tanwei (先秦两汉灵魂观探微 / Konsep Rohani Setakat Dinasti Pra-Qin Dinasti dan Dinasti Han). *Changjiang Daxue Xuebao (Shehui Kexue Ban).Vol.37 No.1 (长江大学学报(社科版).第 37 卷第 1 期/ Jurnal Universiti Yang-tze (Versi Sains Sosial) Jilid ke-37 No. 1)*, p. 4-6.

University of Malaya

Wang Yu (王瑜). (6, 2013). Hongn Ming Ji zhong Ru Fo guanyu Xiao he Li de Zhenglun (《弘明集》中儒佛关于孝和礼的争论 / Perbahasan Konfusianisme dan Buddhisme tentang Kebaktian dan Kesopanan dari Koleksi karya Hong Ming Ji). *Huabei Shuili Shuidian Xueyuan Xuebao (Sheke Ban).Vol.29 No.3 (华北水利水电学院学报(社科版).第 29 卷第 2 期 / Jurnal Institut Penyelidikan Pengairanr dan Hidroelektrik China Utara (Versi Sains Sosial) Jilid ke-29 No, 3)* , p. 37-39.

Wu Quanlan (吴全兰). (2016). Mouzi Lihuolun dui Fojiao yu Ru Dao Guanxi de Tiaohe jiqi Qishi (《牟子理惑论》对佛教与儒、道关系的调和及其启示 / Terinspirasi Karya Mouzi terhadap Hubungan antara Buddhisme dengan Konfusianismesme dan Taoieme). *Guangxi Shehui Kexue .No,250 (广西社会科学.第 250 期 / Jurnal Guangxi Sains Sosial .No. 250)*, p. 53-58.

Wu Tingmiu (吴廷谬), Zheng Pengnian (郑彭年). (1995). Fojiao Haishang Chuanru Zhongguo zhi Yanjiu (佛教海上传人中国之研究 / Penyelidikan mengenai Buddhisme Tersebar ke China Melalui Jalan Laut). *Lishi Yanjiu.1995 Vol.2 (历史研究.1995 第 2 期 / Jurnal Penyelidikan Sejarah .1995 No. 2)*, p. 20-39.

Wu Xuling (吴虚领). (1994). Fojiao Chuchuan Zhongguo Shiqi de Xingtai Yanjiu (佛教初传中国时期的形态研究 / Penyelidikan terhadap Morfologi Buddhisme China Peringkat Awal). *Shijie Zongjiaon Yanjiu.1994 No.4 (世界宗教研究.1994 年第 4 期 / Jurnal Pengajian Agama Sedunia .1994 No. 4)*, p. 96-104.

Wu Yong (吴勇). (2007). Shilun Mouzi Lihuolun Zhi Zhenwei (试论《牟子理惑论》之真伪 / Karyaan terhadap kesahihan dokumen *Karya Mouzi untuk Menyelesaikan Kekeliruaan*). *Zongjiaoxue Yanjiu.2007 Vol.2 (宗教学研究.2007 年第 2 期 / Jurnal Pengajian Agama .2007 No. 2)*, p. 68-73.

Xie Xinghua (解兴华). (11, 2015). Mouzi Lihuolun: Ru Shi Dao Sanjiao Biantong Silu de Chujian (《牟子理惑论》: 儒释道三教辨通思路的初建 / Ciri-ciri pemikiran bagi Perbahasan dan Komunikasi antara Konfusianisme, Buddhisme dan Taoisme). *Xueshujie .No.210 (学术界.第 210 期 / Jurnal Kalangan Akademik . No. 210)*, p. 116-123.

Yu Liming (俞理明), Gu Manlin (顾满林),. (5, 2011). Donghan Fojiao Wenxian Cihui Xinzi zhong de Wailai Chengfen (东汉佛教文献词汇新质中的外来成分 / Unsur Asing yang Terjumpa dalam Perbendaharaan Kata bagi Sutra Buddhisme Cina di Dinasti Han Timur). *Jiangsun Daxue Xuebao (Shehui Kexue Ban).Vol.13 No.3 (江苏大学学报(社会科学版).第 13 卷第 3 期 / Jurnal Universiti Jiangsu (Versi Sains Sosial) Jilid ke-13 No. 3)*, p. 46-50.

Yuan Mingze (袁明泽). (2014). Mouzi jiqi Lihuolun Bianwei (牟子及其《理惑论》辨伪 / Mouzi dan Kepalsuan Dokumennya). *Guangxi Shehui Kexue .No.227 (广西社会科学.第 227 期 / Jurnal Guangxi Sains Sosial .No. 227)*, p. 75-79.

Zhang Jinguang (张金广). (2010). Zhongguo Zaoqi Fojiao Shenxianhua Tezheng jiqi Chengyin Fenxi (中国早期佛教神仙化特征及其成因分析 / Analisis terhadap

University of Malaya

Buddhismen China Peringkat Awal yang Bercorak Kepercayaan Peri). *Heilongjiang Shizhi.No.128 (黑龙江史志.第 128 期/ Jurnal Catatan Sejarah Provinsi Heilongjiang .No. 128)*, p. 24-25.

Zhang Sui (张绥), Chang Xiaqing (常霞青). (5, 1983). Sishier Zhangjing Xu he Mouzi Lihuolun Bianwei (《四十二章经序》和《牟子理惑论》辨伪 / Kebenaran dan Kepalsuan bagi Sutra Shishier Zhang dan Karya Mouzi). *Shehui Kexue.1983 (社会科学.1983 / Jurnal Sains Sosial .1983)*, p. 92-93.

Zhang Wen-guo (张文国), Zhang Wen-qiang (张文强),. (3, 2002). Jinwen Shangshu Qiyi Yanjiu (今文尚书歧义研究 / Penyelidikan terhadap Kekaburan dalam Buku Purba dengan Aksara BaruLiuzhou Shizhuan Xuebao .*Vol.17 No.1 (柳州师专学报.第 17 卷第 1 期/ Jurnal Kolej Guru Liuzhou .Jilid ke-17 No. 1)*, p. 40-45.

Zhang Ying (张莹). (6, 2005). Wenhua Wudu de Lilun Tansuo (文化误读的理论探索 / Penerokaan Teoritis bagi Kesalahfahaman Budaya). *Journal of Guangdong University of Technology(Social Sciences Edition).Vol.5 No.2 (广东工业大学学报(社会科学版).第 5 卷第 2 期/ Jurnal Universiti Teknologi Guangdong (Versi Sains Sosial) Jilid ke-5 No, 2)*, p. 71-74.

Zhang Yuan (张远). (3, 2013). Fotuo Sanshier Xiang yu Shengren Yixiang (佛陀三十二相与圣人异相 / Tiga Puluh Dua Ciri Khas bagi Buddha dan Tokoh Khas yang Berciri Aneh). *Wenshi Zhishi.2013 Vol.3 (文史知识.2013 第 3 期/ Jurnal Pengetahuan Budaya dan Sejarah .2013 No. 3)*, p. 27-34.

Tesis Ijazah:

I-Hsiung Chen (陈义雄). (2009). *Mouzi Lihuolun zuowei Zhongguo Fojiaoshi shang Diyibo Ru, Shi, Dao Huitong qi suo Yinyong Dianji zhi Yanjiu (＜牟子理惑论＞作为中国佛教史上第一波儒、释、道会通其所引用典籍之研究 / Dokumen Mouzi sebagai penyelidikan kutipan buku kuno sebagai gelombang pertama perpaduan Konfusianisme, Buddhisme, dan Taoisme dalam sejarah Buddhisme China)*. Taipei: Huafan University, Graduate Institute of Asian Humanities, Tesis Ijazah Sarjana 2009.

Nguyen Ngoc My . (2007). *Yuenan Fojiao Chuchuan zhi Yanjiu (越南佛教初传之研究 / Penyelidikan terhadap Penyebaran Buddisme dalam Peringkat Awal di Vietnam)*. Hsinchu: Taiwan Hsuan Chaung University, Graduate School of Religion, Tesis Ijazah Sarjana 2007.

Shen Jixin (申继鑫). (5 6, 2015). *Qin Han Zhanguo Shiqi Qi Fangshi Shenxian Xinyang Yanjiu (秦汉战国时期齐方士神仙信仰研究 / Penyelidikan terhadap Kepercayaan Peri bagi Fang Shi setakat Dinasti Qin, Han dan Zaman Perang Negara)*. Jinan, Shandong, China: Shandong Normal University, Tesis Ijazah Sarjana 2015.

University of Malaya

Sun Guanghui (孫广慧). (5, 2014). *Mouzi Lihuolun Sixiang Yanjiu (《牟子理惑论》思想研究 / Penyelidikan terhadap Pemikiran dalam Dokumen Mouzi)*. Hefei, Anhui, China: Anhui University. Tesis Ijazah Sarjana 2014.

Zhou Wen-kuan (周玟观). (2007). *Tiaozhan yu Huiying: Lun Tang Yiqian Fojiao Zhongguohua de Jige Guanjian Wenti (挑战与回应：论唐以前佛教中国化的几个关键问题 / Cabaran dan Maklum Balas: Isu Kritikal mengenai Petempatanan Buddhisme di China sebelum Dinasti Tang)*. Taipei: National Taiwan Univrsity, Colledge of Liberal Arts, Tesis Ijazah Kedoktoran 2007.

Prosiding persidangan:

Hsiao Teng-fu (萧登福). (2002). In C.-s. (. Kuo (Ed.), *Diliuci Ru Fo Huitong Lunwenji (第六次儒佛會通論文集 / Prosiding Ke-6 bagi Persidangan antara Buddhisme dan Konfusianisme). 2*, p. 45-73. Taipei: Tangshan Chubanshe.

Artikel Surat Khabar:

Li Dongjun (李冬君). (24 11, 2014). Zhongguo cong Nali Lai Wang Nali Qu? (“中国”从哪里来往何处去？ / Dari Mana dan ke Mananya "Zhongguo"). *Jingji Guancha Bao (经济观察报 / Tontonan Ekonomi)*, p. 35. 8 Jul, 2015, membaca dari Jingji Guancha Bao (经济观察报 / Tontonan Ekonomi): http://www.eeo.com.cn/2014/1125/269260.shtml

University of Malaya