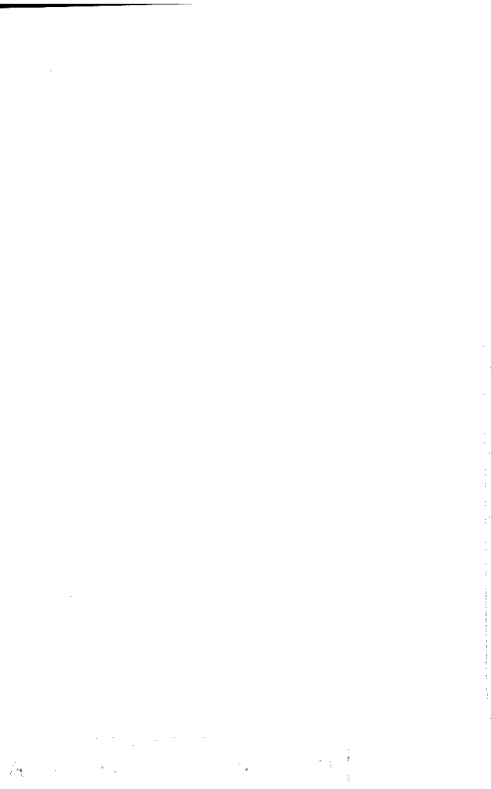


# Sejarah Melayu

Kesan Hubungan Kebudayaan  
Melayu dan India

HADIAH IKHLAS  
DEWAN BAHASA DAN PUSTAKA



# Sejarah Melayu

Kesan Hubungan Kebudayaan  
Melayu dan India

**M. RAJANTHERAN**

Dewan Bahasa dan Pustaka  
Kuala Lumpur  
1999

Penerbitan buku ini diusahakan oleh Bahagian Penerbitan Sastera,  
Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, dengan kerjasama  
Gabungan Persatuan Penulis Nasional Malaysia (GAPENA).

Cetakan Pertama 1999  
© M. Rajantheran 1999

Hak Cipta Terpelihara. Tidak dibenarkan mengeluarkan mana-mana bahagian artikel, ilustrasi, dan isi kandungan buku ini dalam apa jua bentuk dan dengan cara apa jua sama ada secara elektronik, fotokopi, mekanik, rakaman, atau cara lain sebelum mendapat izin bertulis daripada Ketua Pengarah, Dewan Bahasa dan Pustaka, Peti Surat 10803, 50926 Kuala Lumpur, Malaysia. Perundingan tertakluk kepada perkiraan royalti atau honorarium.

Perpustakaan Negara Malaysia

Data Pengkatalogan-dalam-  
Penerbitan

Rajantheran M.

Sejarah Melayu : kesan hubungan kebudayaan alam Melayu dan  
India / M. Rajantheran.

Bibliografi: hlm. 219

Mengandungi indeks

ISBN 983-62-6010-2

1. Malay literature--History and criticism. 2. Malays--History.  
3. India--Foreign relations--History. 4. Malay Archipelago--  
Foreign relations--History. I. Judul.

899.2309

Dicetak oleh  
Percetakan Dewan Bahasa dan Pustaka  
Lot 1037, Mukim Perindustrian PKNS  
Ampang/Hulu Kelang  
Selangor Darul Ehsan

M 982365

Hajah

3 DEC 1999  
Perpustakaan Negara  
Malaysia



*Kepada Isteriku  
Manimegalai J.R. Nadarajah  
dan anakanda  
Kirubagari Rajantheran  
yang kusayangi*



# Kandungan

---

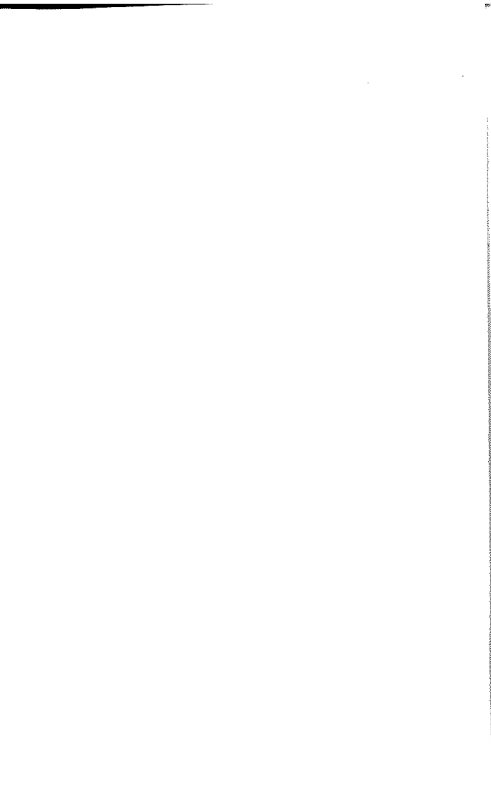
<i>Pendahuluan</i>	xi
<i>Penghargaan</i>	xv
<i>Transliterasi</i>	xvii
<i>Senarai Singkatan Kata</i>	xxi
<b>Bab 1 Pengenalan</b>	1
Tulisan Masa Lalu	7
Hubungan Awal Masyarakat Melayu dan India	14
<b>Bab 2 Kegiatan Perdagangan Awal antara India, Empayar Rom dengan Asia Tenggara</b>	16
Bukti Kesusasteraan tentang Perdagangan Awal	21
Bukti Pelayaran dan Hubungan Perdagangan Awal	21
Pelabuhan dan Pasaran Perdagangan	30
Eksport India ke Empayar Rom	34

## KANDUNGAN

Import India dari Empayar Rom dan Asia Tenggara	39
Aliran Masuk Emas dari Empayar Rom ke India	41
Pengaruh Bahasa	42
Penemuan Arkeologi yang Membuktikan Hubungan Perdagangan Awal	44
Hubungan Perdagangan Awal antara India dengan Asia Tenggara	46
Sumbangan Agama Buddha dalam Perkembangan Perdagangan	49
Inskripsi Tamil Sebagai Bukti Kegiatan Perdagangan Awal India dan Alam Melayu	54
Penemuan Arkeologi di Kedah, Perak, dan Seberang Prai yang Membuktikan Perdagangan Awal	57
Penemuan Arkeologi di Borneo Sebagai Bukti Hubungan Perdagangan Awal	64
Penemuan Arkeologi di Jawa Sebagai Bukti Hubungan Perdagangan Awal	67
Kesimpulan	70
<b>Bab 3 Mitos dan Legenda dalam Karya</b>	
<b>Sejarah Melayu</b>	74
Kesusasteraan Zaman Hindu-Buddha	76
Kesusasteraan Melayu Lama Bercorak Kebangsaan	82
Mengapa Unsur Mitos dan Legenda Asing Dipilih	84
Analisis Mitos dan Legenda	85
Raja Suran Mengembara ke Kerajaan dalam Laut	85
Raja Suran Kembali ke Muka Bumi Menaiki Kuda Semberani	93

KANDUNGAN

Lembu Putih, Kenderaan Putera-putera Raja Suran	100
Kemunculan Manusia daripada Muntah Lembu	103
Unsur Tiga Orang Putera Raja Suran	105
Padi Wan Empuk dan Wan Malini Menjadi Emas dan Perak	109
Gelaran Sang Sapurba dan Taramberi Teribuana	117
Senjata Corek Si Mandang Kini	120
Penemuan Bayi di dalam Buih	123
Penemuan Bayi di dalam Buluh	127
Peristiwa Pembunuhan Ular Saktimuna	134
Pembukaan Melaka dan Nama Melaka	138
Sang Rajuna Tapa Menjadi Batu	141
Kesimpulan	143
<b>Bab 4 Gambaran Kultus Devarāja dalam Karya Sejarah Melayu</b>	147
Asal Usul Konsep Devarāja	148
Kultus Devarāja di Asia Tenggara	152
Kultus Devarāja	169
Bukti Gambaran Kultus Devarāja dalam Sejarah Melayu	171
Unsur Bukit Siguntang Mahameru	171
Pembinaan Panca Persada	178
Waadat	194
Air Basuh Kaki Raja Melaka	198
Glang Gui Bandar Misteri	204
Kesimpulan	210
<b>Bab 5 Kesimpulan</b>	214
<i>Bibliografi</i>	219
<i>Indeks</i>	247



## Pendahuluan

---

**P**erdagangan antarabangsa antara India dengan Empayar Rom terjalin sejak beberapa abad Sebelum Masihi. Harga barang-barang dari India dan Asia Tenggara amat tinggi di Empayar Rom. Para pedagang India mendapat sebahagian daripada barang perdagangan mereka dari wilayah di Asia Tenggara.

Perdagangan ini amat diminati oleh pedagang India dan Empayar Rom kerana ia membawa keuntungan yang besar. Pemerintah di wilayah yang terlibat menggalakkan aktiviti perdagangan kerana mereka memperoleh cukai yang lumayan daripada sektor tersebut.

Bukti kesusasteraan, arkeologi, dan rekod-rekod Barat, Cina, dan Arab jelas menunjukkan kewujudan hubungan perdagangan yang stabil antara Empayar Rom-India dan India-Alam Melayu. Hubungan perdagangan antara India dengan Alam Melayu disusuli oleh kehadiran sami Buddha di Asia Tenggara sejak abad ketiga Sebelum Masihi lagi. Hubungan perdagangan dikukuhkan lagi dengan adanya penyebaran agama Buddha. Contohnya, kerajaan Seriwijaya telah menjalinkan hubungan keaga-

## PENDAHULUAN

maan (agama Buddha) dengan dua kuasa perdagangan besar zaman itu, India dan China.

Penemuan pelbagai inskripsi (di Alam Melayu) yang bertarikh abad keempat dan kelima Masihi, yang kebanyakannya ditulis dalam bahasa Sanskrit, menunjukkan bahawa hubungan perdagangan telah merintis jalan bagi penyebaran beberapa unsur peradaban India di Asia Tenggara. Ini termasuklah unsur epik India seperti *Rāmāyaṇa* dan *Mahābhārata*. Penyebaran unsur peradaban India di Alam Melayu berlaku sekurang-kurangnya mulai awal abad Masihi.

Jangka masa antara zaman tersebarnya unsur peradaban India dengan kehadiran agama Islam di Alam Melayu adalah amat panjang. Ini menyebabkan unsur tadi bercampur aduk dengan tradisi tempatan. Hasilnya, unsur tersebut menjadi sebahagian warisan budaya Melayu. Dalam penulisannya, pengarang *Sejarah Melayu* mengambil alih beberapa unsur mitos dan legenda India yang sedia tersebar di Alam Melayu. Lebih daripada 20 unsur mitos dan legenda dalam *Sejarah Melayu* dikenal pasti sebagai unsur yang mempunyai asal usul daripada tradisi mitos dan legenda India. Setiap unsur nampaknya digunakan dalam *Sejarah Melayu* secara terpilih, khususnya untuk menggambarkan kebesaran, kedaulatan, kemuliaan, dan hak kekuasaan raja Melayu berketurunan Kesultanan Melayu Melaka.

Beberapa unsur mitos dan legenda dalam *Sejarah Melayu* menunjukkan adanya kepercayaan tentang kultus *devarāja* di kalangan raja Melayu awal, misalnya melihat raja sebagai melihat tuhan, memakan sisa makanan raja, air basuh kaki raja Melaka menyembuhkan penyakit kedal raja China, serta Bukit Siguntang Mahameru yang termuat dalam *Sejarah Melayu*. Menerusi kultus ini, seseorang raja mengidentifikasi dirinya dengan aspek ketuhanan Hindu seperti Dewa Śiva, Dewa Visnu, dan sebagainya. Dengan ini, raja tersebut dianggap memiliki sifat ketuhanan.



## PENDAHULUAN

Unsur di atas boleh disifatkan sebagai salah satu kesan hubungan kebudayaan awal antara Alam Melayu dengan India yang dapat dikesan daripada *Sejarah Melayu*.



## Penghargaan

---

**S**aya terhutang budi kepada Prof. Dr. S. Singaravelu dan Dr. Abdul Rahman bin Kaeh atas bimbingan, pandangan, nasihat, serta galakan mereka dalam menyempurnakan buku ini. Kepada mereka, saya rakamkan penghargaan dan ucapan ribuan terima kasih.

Rakaman penghargaan dan terima kasih juga ditujukan kepada isteri saya, Manimegalai J.R. Nadarajah, yang sentiasa memberi galakan dan sokongan. Saya juga terhutang budi kepada nenek saya, Letchumy Singgaram, yang memberi keyakinan dan semangat kepada saya selama ini.

Terima kasih ditujukan kepada Tabung All Malaya Nattukkottai Chettiyar yang telah memberi kepercayaan dan sumbangan dana kepada saya bagi membolehkan saya memperoleh bahan dalam menyiapkan buku ini.

Terima kasih juga diucapkan kepada pihak Dewan

PENGHARGAAN

Bahasa dan Pustaka yang sudi menerbitkan buku ini dengan baik sekali.

RAJANTHERAN MUNIANDY  
*Universiti Malaya*  
*Kuala Lumpur*

# Transliterasi

---

## SANSKRIT

Penggunaan transkripsi nama-nama dan istilah-istilah Sanskrit melalui bahasa Melayu adalah berdasarkan kepada sistem transliterasi yang digunakan oleh Arthur A. Macdonnell dalam bukunya bertajuk, *A Sanskrit Grammar for Students*. Berikut adalah dasar kepada transliterasi huruf-huruf bahasa Sanskrit.

### VOKAL

a	अ	ṛ	ऋ
ā	आ	ṝ	ॠ
i	इ	l	लृ
ī	ई	e	ए
u	उ	ai	ऐ
ū	ऊ	o	ओ
		au	औ

TRANSLITERASI  
KONSONAN

k	क	p	प
kh	ख	ph	फ
g	ग	b	ब
gh	घ	bh	भ
ṅ	ङ	m	म
c	च	y	य
ch	छ	r	र
j	ज	l	ल
jh	झ	v	व
ñ	ञ	ś	श
ṭ	ट	ṣ	ष
ṭh	ठ	s	स
ḍ	ड		
ḍh	ढ	h	ह
ṇ	ण	ḥ (visarga)	
t	त	ṃ (anusvāra)	
th	थ		
d	द		
dh	ध		
n	न		

## TAMIL

Penggunaan transkripsi nama-nama dan istilah-istilah Tamil melalui transliterasi bahasa Melayu adalah berdasarkan kepada sistem transliterasi yang digunakan dalam *Tamil Lexicon*. Berikut adalah dasar kepada transliterasi huruf-huruf bahasa Tamil.

### VOKAL

a	அ	e	ஏ
ā	ஆ	ē	ஏ
i	இ	ai	ஈ
ī	ஈ	o	ஓ
u	உ	ō	ஔ
ū	ஊ	au	ஔ

### KONSONAN

k	க	m	ம்
n	ங்	y	ய்
c	ச	r	ர்
ñ	ஞ்	l	ல்
ṭ	ட்	v	வ்
ṇ	ண்	l	ழ்
t	த்	ḷ	ள்
n	ந் (Aytam)	r	ற்
p	ப் k ∴	ṇ	ண்





## Senarai Singkatan Kata

---

<b>BEFEO</b>	<i>Bulletin de l'Ecole Francais d'Extreme-Orient</i>
<b>Bil.</b>	Bilangan/Book/Part
<b>BKI</b>	<i>Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde van Nederlandsche - Indie, 'S-Gravenhage (The Hague)</i>
<b>BSOAS</b>	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London</i>
<b>(comp.)</b>	Penyusun/Compiler
<b>(ed.)</b>	Penyunting/Editor
<b>ERE</b>	<i>Encyclopaedia of Religion and Ethics</i> , edited by James Hastings (Edinburgh: T.T. Clarke, 1908-1921)
<b>FEQ</b>	<i>Far Eastern Quarterly</i>
<b>hlm.</b>	halaman/page
<b>IAL</b>	<i>Indian Art and Letters</i>
<b>ibid.</b>	<i>ibidem</i> (bahasa Latin), buku yang sama seperti di atas.

SENARAI SINGKATAN KATA

<i>IHQ</i>	<i>Indian History Quarterly</i> (Calcutta)
<i>JA</i>	<i>Journal of Asiatique</i> , Paris
<i>JGIS</i>	<i>Journal of the Greater India Society</i> (Calcutta)
<i>JSBRAS</i>	<i>Journal of the Strait Branch of the Royal Asiatic Society</i>
<i>Jil.</i>	<i>Jilid / Volume</i>
<i>JOR</i>	<i>Journal of Oriental Research</i> (Madras)
<i>JMBRAS</i>	<i>Journal of the Malayan (Malaysian) Branch of the Royal Asiatic Society</i> , Singapore and Kuala Lumpur
<i>JRAS</i>	<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i>
<i>JMBRAS</i>	<i>Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society</i>
<i>MS.</i>	Manuskrip/Manuscript
<i>TBG.</i>	<i>Tijdschrift Voor Indische Taal-land-en Volkenkunde, Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen</i>
(Ter.)	Terjemahan/Translation

## — Bab 1 —

### Pengenalan

---

**S**ejarah Melayu dianggap sebagai adikarya (*master-piece*) dalam kategori historiografi Melayu klasik. Karya ini juga dikenali sebagai *Sulalatus Salatin* (Johns, A.H., 1979:46). Dari segi peristilahan, *Sulalatus Salatin* bermakna “keturunan keluarga, termasuk asal usul dan susur-galur sultan-sultan”. (Muhammad Yusoff Hashim, 1988:322-33). Petrus van der Vorm menyebut nama itu dalam penulisannya yang berjudul *Collectanea Malaica Vacabularia of Malaische Woordboeksameling* (1707-08:154, n.2; Roolvink, R., 1970:xvii) dan ini diikuti oleh Francois Valentijn dalam karyanya, *Oud en Nieuw Oost-Indien*. (1726:316-20; Roolvink, R., *ibid.*: xvii-xviii). Petrus van der Vorm, dalam pengenalan karyanya yang tersebut di atas, menceritakan secara ringkas sejarah orang Melayu berdasarkan suatu senarai keturunan raja-raja Melayu disertai dengan senarai karya Melayu. Dalam pada itu, beliau menyebut *Sulalatus Salatin* sebagai karya yang memberi keterangan tentang keturunan raja-raja Melayu dan nasib kerajaan Melayu sehingga kehadiran

orang Portugis. (van der Vorm, Petrus, *ibid.*; Roolvink, R., *ibid.*).

Francois Valentijn turut menyebut *Sulalatus Salatin* sebagai "*Soelatet Essalatina or the genealogy of kings of the Malay coast and of Malacca*" dan menganggapnya sebagai salah sebuah buku Melayu yang penting yang dimilikinya. Beliau menggunakan maklumat yang diberi oleh Petrus van der Vorm dalam membicarakan tarikh teks *Sulalatus Salatin* (*ibid.*). Roolvink (*ibid.*) menerangkan bahawa maklumat yang diberi oleh kedua-dua orang pengkaji tersebut hampir sama dengan maklumat yang terdapat dalam sebuah manuskrip Melayu yang tersimpan di Perpustakaan Universiti Leiden, Cod. Or. 3199(3), Bil. 4 yang berjudul *Cheritera Asal Raja-raja Melayu Punya Keturunan*. Tetapi nama *Sulalatus Salatin* tidak terdapat dalam manuskrip di atas yang menunjukkan persamaan nyata dengan maklumat yang diberi oleh Petrus van der Vorm dan Francois Valentijn. Petrus van der Vorm bukan sahaja menyebut *Sulalatus Salatin*, malah memberi nama Melayu kepadanya sebagai "Penurunan Segala Raja-raja". Roolvink menyatakan bahawa *Sulalatus Salatin* adalah terjemahan judul manuskrip yang tersebut di atas ke bahasa Arab. Beliau membuat kesimpulan bahawa *Sulalatus Salatin*, yang kini diketahui sebagai nama Arab bagi *Sejarah Melayu*, pada asalnya adalah nama bagi satu senarai keturunan raja Melayu (*ibid.*: xviii-xix).

Persoalan tentang pengarang *Sejarah Melayu* telah menimbulkan banyak kontroversi di kalangan sarjana. Menurut Winstedt, pengarang asal *Sejarah Melayu* tidak diketahui. Beliau semestinya telah hidup di Melaka sebelum Melaka ditawan oleh Portugis pada tahun 1511 Masihi. (Winstedt, R.O., 1991:111-12). Sebenarnya, terdapat pandangan yang mengatakan bahawa *Sejarah Melayu* pada asalnya adalah satu senarai ringkas tentang raja Melaka sahaja. Kemudian senarai tersebut ditokok tambah dengan sisipan pelbagai cerita ataupun maklumat yang bercorak sejarah. Pandangan ini disokong oleh

sebuah manuskrip kecil, Maxwell Ms. 105, yang terdapat di Perpustakaan The Royal Asiatic Society di London. (Roolvink, R., *ibid.*; Yusoff Iskandar dan Abdul Rahman Kaeh, 1977:5-6). Maxwell telah menerbitkan catatan ringkas tentang manuskrip ini seawal tahun 1878. (1878:184-87).

Winstedt yang menyelenggarakan naskhah *Sejarah Melayu*, Raffles Ms. 18, di Perpustakaan The Royal Asiatic Society, dalam bentuk kini, pada mulanya berpendapat pengarangnya adalah Tun Bambang anak Seri Akar. Kemudian beliau membetulkan pandangan ini dengan menamai Raja Bongsu sebagai pengarang *Sejarah Melayu*. (Winstedt, R.O., 1938:42). Shellabear menolak pandangan ini dengan menyatakan bahawa Raja Bongsu adalah gelaran bagi Sultan Abdullah Maayah Syah yang menitahkan Bendaharanya, Tun Seri Lanang, menulis buku *Sejarah Melayu*. Dengan ini, Shellabear menyatakan bahawa Tun Seri Lanang adalah pengarang *Sejarah Melayu*. (*Sejarah Melayu*, 1967:2-3).

Syeikh Nuruddin ar-Raniri dari Aceh dalam bukunya, *Bustan al-Salatin*, memperkenalkan Bendahara Paduka Raja yang mengarang *Sulalatu'l Salatin* sebagai salah satu sumber yang membicarakan keturunan raja Melayu. (Roolvink, R., *op. cit.*: xxv; Ismail Hamid, 1987:196). Dari pada fahaman pengarang asal *Sejarah Melayu* yang tidak diketahui, naskhah awal *Sejarah Melayu* mungkin telah disunting, disusun, ataupun ditulis semula kemudian oleh Tun Seri Lanang dengan pelbagai sisipan tambahan.

Tarikh penulisan *Sejarah Melayu* juga menjadi bahan perdebatan hangat di kalangan sarjana. Tetapi perdebatan tersebut lebih bersifat mengenal pasti hari karya tersebut disempurnakan, sama ada hari Khamis atau Ahad. Secara keseluruhannya, tarikh *Sejarah Melayu* dikarang adalah kira-kira pada tahun 1612 Masihi, lebih tepat lagi pada tahun 1612 Masihi karya *Sejarah Melayu* disempurnakan. (Roolvink, R., *ibid.*: xxiv; Winstedt, R.O., 1969:111; Ismail Hamid, *ibid.*).

Tentang sifat karya *Sejarah Melayu* pula terdapat tiga aliran pandangan di kalangan sarjana. Aliran pertama mengelaskan karya ini sebagai karya sastera dan bukan karya sejarah. Golongan yang mewakili kelompok ini menolak kesejarahan teks *Sejarah Melayu* dengan mengemukakan beberapa alasan bagi menyokong pendirian mereka. Misalnya, Winstedt menyatakan bahawa teks tersebut menyimpang daripada ciri sejarah kerana terdapat banyak unsur mitos dan legenda. (Winstedt, R.O., *ibid.*: 158-62). Roolvink mengakui bahawa teks *Sejarah Melayu* kaya dengan bahan sejarah, tetapi karya itu tidak boleh dianggap karya sejarah kerana karya ini seperti mana yang dikenali sekarang nyata merupakan sebuah buku dongeng anekdot masa silam dan tidak bersifat karya sejarah. (Roolvink, R., *op. cit.*: xx). Umar Junus yang turut berpegang kuat pada aliran ini, seperti Roolvink, juga tidak menafikan adanya unsur sejarah dalam *Sejarah Melayu*. Beliau menambah bahawa sebahagian besar karya ini penuh dengan unsur fiksiyen dan khayalan. Apabila unsur seumpama itu ada dalam sesebuah karya, maka ia bukan lagi karya sejarah. Alasan beliau yang berikutnya adalah bahawa dalam sastera, hakikat sejarah tidak penting. (Umar Junus, 1984:12-25).

Aliran kedua pula menekankan karya *Sejarah Melayu* sebagai karya sumber sejarah yang penting. Jelas sekali Bottoms menegaskan bahawa *Sejarah Melayu* adalah pengumpulan data penulisan tentang sejarah orang Melayu. Fakta sejarah dalam karya tersebut dapat ditimbulkan oleh orang yang ahli dalam sastera dan mempunyai pengetahuan yang baik dalam bidang dan zaman berkenaan. (Bottoms, J.C., 1968:180-82). M.G. Emeis (1968: 123) turut menyokong sifat kesejarahan teks *Sejarah Melayu*, lalu menyatakan bahawa karya ini menampilkan kenyataan sejarah yang jelas sehingga ia menjadi sumber penting bagi mengkaji sejarah kemunculan, kemakmuran, dan keruntuhan Kesultanan Melayu Melaka.

Liaw Yock Fang juga mempunyai pandangan yang

hampir sama dengan Emeis. Beliau menyatakan bahawa *Sejarah Melayu* boleh digunakan untuk menyusun sejarah kemasyarakatan. Ini adalah kerana karya ini memberi gambaran yang jelas tentang cara hidup penduduk Melaka pada abad ke-15 Masihi. (Liaw Yock Fang, 1982: 214-15). Dengan ini, karya *Sejarah Melayu* adalah sumber terpenting dalam menyusun sejarah kemasyarakatan Melayu. Sehubungan ini, harus dinyatakan pandangan Zainal Abidin Abdul Wahid yang menyifatkan *Sejarah Melayu* sebagai sumber terpenting bagi mengenali masyarakat Melayu (1974:211), Khoo Kay Kim juga nampaknya sependapat dengan Zainal Abidin Abdul Wahid (1979:2).

Selain dua aliran utama di atas, terdapat juga aliran pandangan ketiga yang menempatkan *Sejarah Melayu* sebagai suatu dokumen kebudayaan. Aliran ini disokong kuat oleh sarjana seperti A. Teeuw<sup>1</sup> dan Mohd. Taib Osman (1974:1; 1980:2).

Ketiga-tiga aliran di atas harus dilihat secara kritis. Aliran pertama menafikan kesejarahan karya *Sejarah Melayu* kerana pemikiran mereka terhadap konsepsi sejarah itu sendiri. Mereka nampaknya tegas bertolak daripada konsepsi Barat tentang pengertian sejarah moden. Dalam pertimbangan seumpama ini, karya yang coraknya tidak saintifik dan kemanusiaan, tidak bersifat *self-revelatory* (terdedah secara tersendiri) dan tidak bersifat rasional komposisinya, dianggap bukan sejarah. (Collingwood, R.G., 1961:13-15). Seperti mana yang dinyatakan oleh Muhammad Yusoff Hashim, fikiran di atas barangkali adalah hasil ketidakupayaan mereka membezakan dua masyarakat yang berlainan, Melayu-Eropah, yang mempunyai keperluan dan kehendak hidup yang berbeza, maka tentunya memiliki etos yang tidak sama. Beliau menambah lagi bahawa kehadiran *egocentric* budaya menyebabkan penafian terhadap tradisi peri-

<sup>1</sup> Sila lihat kata pengantarnya dalam *Sejarah Melayu*, terbitan Abdullah (ed.) T.D. Situmorang dan A. Teeuw, 1958, hlm. Viii.

bumi. (Muhammad Yusoff Hashim, 1988:345).

Walau bagaimanapun, kita tidak dapat menolak aliran pandangan pertama sebulat-bulatnya. Ini adalah berdasarkan fakta bahawa mereka mengemukakan pandangan menurut sudut pemikiran bidang ilmu yang berlainan. Begitu juga dengan aliran pandangan kedua dan ketiga. Yang dapat dikatakan ialah *Sejarah Melayu* mengandungi ketiga-tiga aspek seperti sifat karya sastera, sejarah, dan dokumen budaya. Kepakaran diperlukan untuk memperoleh maklumat tertentu seperti maklumat yang boleh dimanfaatkan untuk menyusun semula sejarah awal masyarakat Melayu abad ke-15 Masihi dan mungkin sebelumnya juga. Ini jelas menunjukkan nilai karya *Sejarah Melayu* yang amat besar. Nampaknya, Winstedt tepat sekali menyifatkan karya *Sejarah Melayu* sebagai "... the most famous, distinctive and best of all Malay literary works." (1991:111).

Kesultanan Melayu Melaka merupakan titik tolak permulaan suatu tradisi yang menjadi dasar budaya Melayu. Lantaran itu, *Sejarah Melayu* yang banyak memuatkan kisah istana Melaka boleh disifatkan sebagai teras kebudayaan Melayu. Ini adalah kerana hampir semua perkembangan budaya Melayu kini boleh dicari dasarnya dalam kitab tersebut. (Haron Daud, 1989:218). Dengan ini, dapat disimpulkan bahawa tiada karya kesusasteraan Melayu melainkan *Sejarah Melayu* yang dapat memberi suatu gambaran konkrit tentang kebudayaan Melayu.

Wolff, seorang ahli antropologi, pernah menggambarkan kebudayaan Melayu sebagai suatu kebudayaan yang berasal ataupun dibentuk daripada pelbagai peradaban (1965:343). Mohd. Taib Osman (1974:4) tidak menafikan kenyataan tersebut atas dasar ia mencerminkan liku-liku sejarah yang dilalui. Berkenaan dengan kebudayaan Melayu, beliau menjelaskan:

Kita dapat melihat bagaimana *Sejarah Melayu* dapat merangkaikan kebudayaan Melayu yang mengan-



dungi ciri-ciri peradaban Hindu dengan pertumbuhan kebudayaan yang berteraskan agama Islam (*ibid.*: 2).

Kenyataan di atas menjelaskan bahawa budaya asing, khususnya peradaban Hindu, tidak diterima dalam kebudayaan Melayu sebulat-bulatnya. Sebaliknya, unsur terpilih pada budaya tersebut dikaitkan dengan kebudayaan yang berteraskan agama Islam sebelum ia diterima sebagai kebudayaan Melayu.

Oleh sebab budaya bersifat dinamis, dalam sejarah sesuatu kebudayaan yang menunjukkan persambungan tradisi, ada ciri yang terkubur bersama-sama dengan zamannya, ada ciri yang diberi pengertian baru serta diteruskan amalannya, ada ciri baru yang mendapat tempat serta diberi pewarnaan tempatan supaya bersesuaian dengan tradisi masyarakat tempatan (Mohd. Taib Osman, 1971:1). Kebudayaan Melayu yang menampakkan persambungan tradisi juga telah melalui proses yang tersebut di atas.

Kedudukan *Sejarah Melayu* sebagai teras kebudayaan Melayu dan adikarya historiografi Melayu lama menjadi tumpuan kajian kebanyakan sarjana dari dalam mahupun luar negara. Sudah banyak kajian dibuat berdasarkan *Sejarah Melayu*, tetapi kekayaan karya ini masih menawarkan ruang besar bagi kajian baru. Setiap pengkaji yang melibatkan diri dalam kajian karya *Sejarah Melayu* sudah pasti menemui pengaruh unsur kebudayaan India<sup>2</sup> padanya.

## Tulisan Masa Lalu

Barangkali Winstedtlah yang paling banyak menulis tentang pengaruh unsur kebudayaan India dalam kesusasteraan Melayu klasik. Tetapi penulisan beliau lebih mem-

<sup>2</sup> Kebudayaan dalam konteks ini merangkumi segala aspek, termasuk pengaruh unsur kepercayaan agama Hindu dan agama Buddha.

bincangkan beberapa motif/episod pada teks kesusasteraan Melayu klasik yang tertentu.<sup>3</sup> Jelasnya, tiada perbincangan tentang satu-satu teks kesusasteraan Melayu klasik yang berkaitan dengan pengaruh India secara keseluruhan. Sebagai contoh, Winstedt dalam makalah berjudul "The Founder of Malay Royalty and His Conquest of Saktimuna, the Serpent" (Winstedt, R.O., 1926) merujuk peristiwa dalam *Sejarah Melayu*, iaitu orang Minangkabau menerima Sang Sapurba sebagai pemerintah mereka selepas pembunuhan ular Saktimuna. Beliau menunjukkan persamaan motif pembunuhan ular dalam tradisi kebudayaan India. Beliau juga mengambil kira beberapa nama Hindu yang terdapat dalam *Sejarah Melayu*, seperti nama Sapurba, Maniaka, dan Nila Utama yang dikenal pasti sebagai Suprabta, Menaka, dan Tilottama, tiga orang bidadari dari keinderaan. Seterusnya, beliau membuat kesimpulan bahawa legenda pembunuhan ular Saktimuna semestinya datang dari India.

Winstedt dalam bukunya bertajuk *A History of Classical Malay Literature* (1969) menunjukkan pengaruh kebudayaan India dalam kesusasteraan Melayu klasik terutama karya zaman Hindu-Buddha, zaman peralihan Hindu-Islam, dan karya Melayu lama yang bersifat sejarah. Berkenaan dengan *Sejarah Melayu*, beliau menyentuh beberapa motif dan episod yang dikaitkan dengan unsur budaya India. Contohnya, motif pengurniaan gelar-

3 Walaupun terdapat penulisan Winstedt seperti *A History of Classical Malay Literature* dan *The Malays: A Cultural History*, perbincangannya tidak tertumpu ataupun berdasarkan sesuatu teks kesusasteraan Melayu klasik yang tertentu sahaja. Perbincangan sesuatu teks tertentu, sebagai contoh *Sejarah Melayu* dalam buku beliau, *A History of Classical Malay Literature*, terhad kepada beberapa halaman dan beberapa episod/motif yang terpilih sahaja. Jelasnya, pengaruh budaya India dalam *Sejarah Melayu* yang sebenarnya tidak dibincangkan. Ini adalah kerana buku tersebut bertujuan mendedahkan sejarah kesusasteraan Melayu klasik dan kajian pengaruh budaya India padanya adalah sampingan sahaja. Sila lihat, Winstedt, R.O., 1969:60-67 dan 84-87; Winstedt, R.O., 1961.

an Lakṣmaṇa kepada Hang Tuah mempunyai persamaan motif yang terdapat dalam cerita *Rāmāyaṇa* (*ibid.*: 63-64). Berkaitan dengan permintaan perwira Melayu kepada sultan bagi mendapatkan *Hikayat Muhammad Hanafiah* untuk dibaca pada malam sebelum serangan Portugis ke atas Melaka pula dicari persamaan motif daripada *Mahābhārata*, iaitu Krishṇa menceritakan *Bhagavadgītā* kepada Arjuna sebelum peperangan antara Pandava dengan Kaurava bermula dan sebagainya (*ibid.*: 60). Lebih-lebih lagi Winstedt (*ibid.*: v) berpendapat bahawa pengarang *Sejarah Melayu* sendiri, bagi Winstedt, adalah seorang kacukan, campuran India dan Melayu. Walaupun tulisan Winstedt tentang pengaruh India dalam kesusasteraan Melayu klasik lebih berbentuk makalah dan hanya beberapa motif dan episod yang terpilih sahaja dibincangkan, namun ia amat berharga kerana bukti dan rujukan yang jitu disertakan.

Wolters juga membicarakan unsur kebudayaan India dalam kesusasteraan Melayu klasik. Wolters (1970), dalam bukunya yang berjudul *The Fall of Srivijaya in Malay History*, menggunakan *Sejarah Melayu* (Raffles Ms. 18) untuk mengetahui bagaimana kejadian sebenar ditulis ataupun dilambangkan dalam karya *Sejarah Melayu*. Beliau menggunakan catatan Cina bagi mengenal pasti beberapa ciri masyarakat Melayu maritim. Dengan ini, beliau menunjukkan kepentingan karya *Sejarah Melayu* dalam tradisi persejarahan Melayu.

Dalam pada ini, beliau juga menunjukkan unsur kebudayaan India dalam *Sejarah Melayu*, khasnya dalam bab lapan buku tersebut. Dalam bab ini, beliau menunjukkan Sri Teri Buana sebagai lambang Bodhisattva, Raja Avalōkitesvara yang dikenali di Asia Tenggara sebagai Lōkesvara, iaitu Raja Segala Alam. Unsur puncak Bukit Siguntang bertukar warna menjadi warna keemasan yang begitu berkilauan sehingga menerangi alam pada waktu malam dikaitkannya dengan Bodhisattva. Sinaran cahaya yang diukur dari segi kekilauannya dengan emas, menu-

rut beliau, adalah lambang Bodhisattva yang umum dalam teks Mahayana. Beliau menyatakan bahawa menurut *Karandavyuha Sūtra*, walaupun Bodhisattva berada di dalam neraka yang terendah, sinaran Raja Avalōkitesvara dapat menukarkan warna seluruh kota Śrāvasti di timur laut India kepada warna keemasan (*ibid.*: 145).

Menurut Wolters, bagi penduduk Palembang, Bukit Siguntang ialah gunung suci, iaitu tempat kediaman Raja Avalōkitesvara. Raja Avalōkitesvara memakai lima pita pengikat sebagai perhiasan kepala yang menjadi lambang kekuasaan. *Sejarah Melayu* menyatakan bahawa setelah Sri Teri Buana menaiki takhta, suatu tengkolok khas dengan lima perhiasan dipakai oleh baginda. Tengkolok tersebut mempunyai nama misteri, *Sis*. Dalam ikonografi Buddha, tengkolok tersebut bersamaan dengan *pañcā-cira*, iaitu lima jalur pita pengikat pada patung Raja Avalōkitesvara (*ibid.*: 146-48).

Beliau merumuskan bahawa lama sebelum abad ke-14 Masihi, hubungan antara kedaulatan, kesuburan, dengan kekayaan dibawa masuk dalam pemujaan Raja Śiva dan Raja Avalōkitesvara. Kedua-dua orang raja ini digabungkan. Idea gabungan ini dilambangkan oleh Raja Glang Gui dan Bodhisattva. Idea tersebut juga digabungkan ke dalam nama pengasas Melaka, iaitu Parameswara, nama Raja Śiva seperti yang dikenali di China. Pengesahan nama membolehkan Dewa Śiva digolongkan kepada Dewa Lōkesvara (*ibid.*).

Wolters juga menunjukkan kemungkinan nama bandar misteri Glang Gui merujuk gelang kaki pemerintah. Dalam *Sejarah Melayu*, rakyat dilarang memakai gelang kaki. Menurut beliau lagi, gelang kaki dihormati dan menjadi barang larangan kerana ia dipakai pada kaki raja yang dianggap sebagai dewa; kakinya merupakan simbol kekuasaan. Pengarang *Sejarah Melayu* juga menunjukkan kaki raja sebagai simbol kuasa diraja bagi pemerintah di Asia Tenggara (*ibid.*: 60-61, 110-12, 268). Unsur kebudayaan India dalam *Sejarah Melayu* menunjukkan hubungan

kebudayaan awal antara Alam Melayu dengan India.

Singaravelu juga merupakan salah seorang sarjana yang memperlihatkan pengaruh budaya India dalam kesusasteraan Melayu klasik. Dalam makalahnya yang berjudul "Tradisi India dan Sastera Melayu" (1987:216-17), beliau menunjukkan perkaitan mitos dalam *Sejarah Melayu* tentang Raja Chulan (atau Raja Suran), yang disifatkan berketurunan Raja Shulan dari Nāgapattinam di kawasan Kalinga di Semenanjung India, masuk ke dasar laut, bertemu dengan Raja Aftabu'l-Ard, lalu berkahwin dengan Puteri Mahtabu'l-Bahri. Persamaan motif bagi mitos tersebut pula dikenal pasti oleh beliau daripada beberapa karya puisi Tamil klasik, seperti dalam karya puisi *Perumpānāruppaṭai*, *Kalīngattupparani*, *Vikkirama-cōlanulā*, serta karya puisi *Kulōttuṅgacōlanulā*. Beliau menyatakan bahawa pengarang *Sejarah Melayu* memang menyedari asas mitos itu daripada punca sastera Tamil.<sup>4</sup> Dalam makalah yang sama juga, beliau menunjukkan kemungkinan nama Melaka berasal daripada perkataan *āmalaka* dalam bahasa Sanskrit. Pengurniaan gelaran Lakṣamaṇa kepada Hang Tuah<sup>5</sup> pula dikaitkannya dengan

4 Peristiwa dalam *Sejarah Melayu*, iaitu Raja Cholan masuk ke dalam laut dan berkahwin dengan puteri di sana, dikaitkan dengan tradisi India menerusi legenda puteri *Nāga*. Kesusasteraan dalam bahasa Tamil mengaitkan beberapa raja dari Dinasti Cōla dan Pallava dengan mitos perkahwinan puteri diraja dari alam di bawah bumi ataupun di dalam laut, iaitu puteri *Nāga*. Untuk memperoleh gambaran yang jelas tentang legenda puteri *Nāga* di India Selatan dan di Asia Tenggara, sila lihat, Singaravelu, S., 1970:9-15.

5 Berhubung dengan gelaran Lakṣamaṇa yang dikurniakan kepada Hang Tuah serta pelayarannya ke kerajaan Vijayanagaram sebagai duta kerajaan Melaka, yang terdapat dalam *Hikayat Hang Tuah* dibincangkan oleh Singaravelu dalam satu lagi makalahnya. Menerusi makalah ini, hubungan persahabatan antara kerajaan Vijayanagaram dengan Melaka diperjelas seperti yang digambarkan oleh *Hikayat Hang Tuah*. Sila lihat, Singaravelu, S., 1981-82:59-64; *Tamil Studies*, 1982: hlm. 24-33; SARI, 1983: hlm. 75-80.

tradisi epik *Rāmāyaṇa*.<sup>6</sup>

Dalam makalahnya yang lain, "Hubungan antara Kaum India dengan Negeri Melaka - Suatu Tinjauan Berdasarkan Sumber-sumber India dan Sumber-sumber lain" (1989:23-38), Singaravelu menunjukkan bentuk beberapa nama Tamil yang terdapat dalam *Sejarah Melayu* yang menunjukkan persamaan dengan nama Tamil yang didapati dalam inskripsi Tamil tentang hubungan kedutaan antara raja Cōla dengan raja Empayar Seriwijaya. Beliau juga menunjukkan kemungkinan nama Melaka diterbitkan daripada perkataan *āmalaka*, iaitu nama sejenis pokok yang pertama tumbuh di alam semesta (kepercayaan Hindu). Beliau juga menunjukkan kemungkinan pengurniaan gelaran Lakṣmaṇa kepada pahlawan Hang Tuah, yang juga menjadi panglima angkatan tentera atau hulubalang negeri beraja, Melaka, berkaitan dengan tradisi India tentang Śrī Rāma sebagai seorang raja yang *ideal* melantik adiknya, Lakṣmaṇa sebagai hulubalang selepas baginda menaiki takhta di ibu kota Ayōdhyā. Beliau menyatakan bahawa peranan orang keturunan India, terutama orang Tamil dalam perkembangan dan pembangunan negeri Melaka adalah besar sekali.

Palaniappan (1980) mengenal pasti serta menunjukkan pengubahsuaian unsur India dalam kesusasteraan Melayu klasik. Beliau membuat beberapa kesimpulan. Pertama, penerimaan unsur Hindu dalam kesusasteraan Melayu klasik tidak datang secara langsung dari India, tetapi telah mengalami berbagai-bagai peringkat pinjam-meminjam ke bahasa lain di Nusantara sebelum diasimilasikan ke dalam kesusasteraan Melayu klasik.

Kedua, pengarang kesusasteraan Melayu klasik juga berjaya memadukan segala unsur Hindu yang berkaitan

6 Maklumat tentang pengurniaan gelaran Lakṣmaṇa kepada pahlawan Hang Tuah serta tugas Hang Tuah sebagai Lakṣmaṇa dan persamaannya dengan tradisi epik *Rāmāyaṇa* juga diperjelas oleh Singaravelu dalam makalah Singaravelu, S., 1976.

dengan upacara sembahyang dengan konsep *devarāja*. Misalnya, keterangan yang didapati dalam kesusasteraan Melayu klasik berhubung dengan raja-raja Melayu seperti air basuh kaki yang telah menyembuhkan sakit gatal raja China, melihat raja sebagai melihat tuhan, pembinaan pancapersada untuk menjalankan upacara diraja serta membaca "ciri" oleh keluarga "bangsa muntah lembu" menunjukkan raja-raja Melayu sebagai wakil tuhan di dunia ini. Akhirnya, beliau merumuskan bahawa unsur mitos India yang didapati dalam karya kesusasteraan Melayu tradisional merupakan yang terpilih. Pemilihan, pengubahsuaian, dan pepaduan unsur itu untuk melukiskan sesuatu watak yang istimewa mencerminkan keagungan pengarang kesusasteraan Melayu klasik.

Satu lagi pembicaraan yang bernilai tentang pengaruh budaya India dalam *Sejarah Melayu* dapat dilihat dalam buku karya Yusoff Iskandar dan Abdul Rahman Kaeh yang berjudul *Sejarah Melayu (edisi Shellabear): Satu Pembicaraan Kritis dari Pelbagai Bidang* (1977: 82-86). Mereka menyatakan bahawa walaupun *Sejarah Melayu* dikarang pada zaman Islam, iaitu abad ke-15 atau ke-16 Masihi, unsur Hindu padanya dapat dilihat dengan ketara sekali. Sebagai contoh, beberapa bentuk nama Hindu dalam *Sejarah Melayu* didedahkan dan seterusnya mereka menyatakan bahawa pengaruh Hindu amat dirasai pada bahagian awal *Sejarah Melayu*.

Unsur "Bukit Siguntang Mahameru" dalam *Sejarah Melayu* dikaitkan dengan Gunung Mahāmeru, dipercayai tempat tinggal Dewa Śiva dan Vishṇu. Unsur "lembu" yang ditanggung oleh tiga orang anak raja yang keluar dari laut, Batala (Bat), manusia terpancar daripada buih yang dikeluarkan oleh lembu dikaitkan dengan kepercayaan Hindu yang menghormati lembu sehingga sekarang. Unsur "padi" yang mengeluarkan warna emas dan berbatang perak, peristiwa Sang Sapurba mendapat seorang anak perempuan daripada buih juga dikaitkan dengan tradisi Hindu. Penggunaan senjata seperti panah dalam

*Sejarah Melayu* terkenal dalam epik Hindu *Mahābhāratha* dan *Rāmāyaṇa*. Upacara menyambut kelahiran bayi dalam *Sejarah Melayu* (anak Sultan Mahmud Syah) juga dikenal pasti berunsur budaya Hindu. Mereka juga mengaitkan peruntukan warna kuning kepada kerabat diraja dengan warna kuning pakaian suci sami Hindu dan Buddha. Gambaran undang-undang dalam *Sejarah Melayu* juga dikaitkan dengan 10 kesalahan besar dalam tradisi Hindu. Diskriminasi dalam menjatuhkan hukuman terhadap pesalah dalam *Sejarah Melayu* pula dikaitkan dengan sistem kasta. Menurut mereka lagi, sistem pemerintahan Melaka juga dipengaruhi oleh tradisi Hindu dan ia amat jelas dalam *Sejarah Melayu*. Sebagai kesimpulan, mereka berasa perlu mengenali unsur Hindu dalam *Sejarah Melayu*:

Hal-hal seperti ini cuma menjadi separuh daripada bukti bahawa elemen Hindu memang wujud dalam *Sejarah Melayu*. Elemen Hindu dengan terperinci cuma dapat kita lihat dengan meneliti unsur adat dan kebudayaan yang diamalkan di Melaka sepanjang pemerintahan raja-raja Melaka (*ibid.*: 86).

### Hubungan Awal Masyarakat Melayu dan India

Masyarakat Melayu tradisi boleh digolongkan kepada dua kelas sosial yang utama. Golongan pertama meliputi kelas pemerintah serta bangsawan. Golongan yang dipertintah atau rakyat membentuk kelas kedua. Susun lapis masyarakat ini dipelihara dari segi fizikal oleh kekuasaan yang ada pada pemerintah. Tetapi dari segi ideologi pula, masyarakat Melayu tradisi dipelihara oleh kepercayaan mitos India yang diwarisi daripada pengaruh kebudayaan dan peradaban India sejak awal tahun Masihi sehingga kedatangan agama Islam di Nusantara. Kelas pemerintah memperoleh wibawa memiliki hak kedewaan dan kekuasaan unsur mitos India. Gambaran sedemikian dapat dilihat dalam kesusasteraan, baik bertulis mahupun dalam



tradisi lisan pada zaman tersebut (Mohd. Taib Osman, 1974:311).

Hubungan kebudayaan awal antara Alam Melayu dengan benua kecil India dapat dilihat melalui perdagangan antarabangsa yang melibatkan kedua-dua wilayah tersebut. Hubungan perdagangan antara India dengan Empayar Rom wujud kerana permintaan yang besar terhadap barangan dari India dan Asia Tenggara di Empayar Rom. Ini menggalakkan pedagang India yang pada mulanya hendak belayar ke Alam Melayu.

Kesan pertembungan kedua-dua budaya tersebut, beberapa unsur bahasa dan sastera India telah diterima dan diubahsuai oleh golongan terpelajar di Alam Melayu. Ini dapat dilihat menerusi mitos dan legenda dalam kesusasteraan Melayu klasik. Gambaran kultus *devarāja* dipaparkan dalam *Sejarah Melayu* berdasarkan persamaan unsur mitos dan legenda tradisi India.

## — Bab 2 —

# Kegiatan Perdagangan Awal antara India, Empayar Rom dengan Asia Tenggara

---

**H**ubungan perdagangan India dengan Empayar Rom<sup>1</sup> dan Asia Tenggara terjalin sekurang-kurangnya sejak abad ketiga Sebelum Masihi. Hubungan ini bertambah kukuh selama beberapa abad Masihi. Sebab terpenting ialah permintaan yang tinggi terhadap barangan dari India dan Asia Tenggara di kalangan masyarakat atasan Empayar Rom. (Subramaniam, N., 1966:235-36). Antara barangan yang penting termasuklah kain kapas, pelbagai jenis kayu harum termasuk kayu cendana dan gaharu, rempah-ratus, pelbagai batu permata dan mutiara, pelbagai binatang seperti harimau dan gajah, hasil binatang seperti gading serta kulit, pelbagai burung

---

1 Selalunya pedagang Barat yang menjalinkan hubungan perdagangan dengan India dikenali sebagai pedagang "Graeco-Roman". Tetapi pengarang tidak menggunakan istilah tadi dan sebaliknya menggunakan istilah Empayar Rom sahaja kerana sejak tahun 146 Sebelum Masihi lagi, Yunani (Greece) sudah pun diletakkan di bawah kekuasaan orang Romawi. Untuk tarikh tersebut di atas, sila lihat, Nilsson, M.P., 1962:9-12 dan Ferguson, W.K., 1969:12 dan 40-42.

seperti kakak tua, merak, dan sebagainya. (Smith, V.A., 1924:400; Kanagasabhai, V., 1956:34-35). Masyarakat atas-an dalam Empayar Rom sudi menawarkan harga yang amat tinggi bagi mendapatkan barang-barang di atas yang menjadi barang mewah bagi mereka. Menurut Pliny, barang dari India dijual di Rom dengan mahal sekali, iaitu 100 kali ganda harga asalnya di India. Lada disifatkan sebagai bahan masakan yang paling mahal. Menurutnya lagi, pada abad pertama Masihi, harga sepaun lada di Empayar Rom ialah 15 denarii. (Pliny, 1960:21).

Pedagang dari Empayar Rom dan India amat berminat untuk berdagang antara satu sama lain kerana perdagangan ini membawa keuntungan yang besar bagi kedua-dua belah pihak. (Subramaniam, N., *op. cit.*: 237-38). Ini menyebabkan hubungan perdagangan antara India dengan Empayar Rom terjalin kukuh. Barang-barang yang tersebut di atas hanya dapat diperolehi di India dan Asia Tenggara pada zaman itu. Oleh itu, pedagang India mendapatkan beberapa barang dari Asia Tenggara. Antara yang penting ialah rempah-ratus dan kayu harum yang amat berharga seperti emas. (Coedes, G., 1968:19). Dengan ini, terjalinlah hubungan perdagangan yang baik antara India dengan Asia Tenggara. Ini jelas digambarkan oleh nama-nama tempat yang diberi oleh pelaut India kepada kawasan di Asia Tenggara berdasarkan nama beberapa barang yang penting. Ini adalah kerana barang-barang tersebut dapat diperolehi dari kawasan tertentu di Asia Tenggara, termasuklah Karpūradvīpa, iaitu Borneo (semenanjung atau pulau kapur barus), Takkōla di Thailand (tanah buah pelaga), Yāvadvīpa, iaitu Jawa (pulau atau semenanjung barli), Suvarṇabhūmi/Suvarṇadvīpa, iaitu Sumatera dan Tanah Melayu (pulau atau semenanjung keemasan), dan sebagainya. Nama-nama tempat ini turut menjadi faktor penarik utama lebih banyak pedagang India belayar ke Asia Tenggara. (Wheatley, P., 1966: 179-84).

Nampaknya, pedagang India berperanan sebagai

orang tengah antara Empayar Rom dengan Asia Tenggara. Ini dapat dilakukan oleh pedagang India kerana penduduk di sepanjang pantai, di India telah pun memiliki kemahiran perkapalan sejak beberapa abad Sebelum Masihi lagi. (Subramanian, N., *op. cit.*). Penduduk Asia Tenggara, khususnya di Kepulauan Melayu, juga telah memiliki kemahiran perkapalan sebelum kehadiran pedagang India di Alam Melayu. (Nilakanta Sastri, K.A., 1949: 2). Petempatan awal di Alam Melayu boleh dikatakan berkembang di tebing-tebing sungai. Lebih-lebih lagi kawasan ini penuh dengan pulau. Keadaan alam ini secara semula jadi mewujudkan keperluan penduduk di Alam Melayu memajukan pengangkutan di sungai dan laut.

Ini membolehkan mereka memainkan peranan penting dalam perkembangan perdagangan dengan India (*ibid.*). Pandangan Solheim, seorang sarjana arkeologi, yang telah menjalankan beberapa galian yang berhasil di Asia Tenggara turut menjelaskan perkara ini. Menurut beliau, pelayar tempatan sudah pun mempunyai hubungan serta mengenali pantai timur India sebelum zaman Masihi lagi dan hubungan ini diperkukuh pada awal abad Masihi. (Solheim, W.G., 1975:157).

Perdagangan menjadi lebih giat kerana adanya sokongan serta galakan daripada golongan pemerintah. Golongan pemerintah menyokong perdagangan luar negeri kerana mereka memperoleh cukai yang lumayan daripada sektor ini. Buku oleh Thomas dalam bab berjudul "Political and social organisation of the Mauryan Empire", menerangkan bahawa cukai import dan eksport dikenakan pada zaman Dinasti Maurya yang bertarikh abad keempat Sebelum Masihi. (Thomas, F.W., 1921:427-45). Menurut Nilakanta Sastri dalam bukunya, *A History of South India*, cukai tanah dan cukai perdagangan (luar negeri) merupakan sumber utama hasil diraja di India Selatan pada abad kedua Sebelum Masihi. (Nilakanta Sastri, K.A., 1992:133). *Paṭṭinappālai*, sebuah karya puisi Tamil klasik, menerangkan aktiviti pegawai kastam di

pelabuhan Pukār. Mereka dikatakan mengecap mohor bergambar harimau pada barang yang dieksport ke luar negeri dari pelabuhan Pukār. Harimau menjadi simbol diraja negara Cōla. (*Paṭṭinappālai*: 124, 125, 129-35).

Penyebaran agama Buddha turut menyumbang kepada perkembangan perdagangan antara India dengan Alam Melayu. Pedagang India yang beragama Buddha telah menjelajah kawasan Asia Tenggara kerana mereka tidak lagi terikat dengan Undang-undang Manu yang mengharamkan pelayaran bagi golongan tertentu di India ke seberang laut. (Coedes, G., 1968:21; Wheatley, P., 1966: 189). Pedagang ini telah menghadapi pelbagai masalah, seperti kapal karam, laut bergelora, dan sebagainya dalam perjalanan ke Alam Melayu. Mereka memerlukan perkhidmatan mubaligh Buddha yang dipercayai dapat mengelakkan kecelakaan dalam pelayaran. Manakala mubaligh Buddha pula menggunakan peluang ini untuk menyebarkan agama Buddha di seberang laut. Selain ini, ada juga golongan pedagang India yang membawa bersama-sama patung Buddha yang dikenali sebagai patung Dīpankara yang dipercayai menjadi azimat untuk "menenangkan laut yang bergelora". Patung Buddha yang seumpama ini ditemui di Thailand, Annam, Sumatera, Jawa, dan Sulawesi (*ibid.*).

Terdapat dua buah cerita *Jātaka* yang menyentuh Dewi Maṇimekhalā yang dipercayai telah dilantik oleh para dewa sebagai "Dewi penyelamat pelaut". Dewi ini dipercayai akan menyelamatkan pelayar yang warak jika mereka menghadapi masalah sewaktu pelayaran di laut, khususnya apabila kapal karam. (Spencer, W.G., 1983:81). Sylvain Levi (1930) berpendapat bahawa kepercayaan tentang Dewi Maṇimekhalā adalah berkaitan dengan pantai Koramandel, khasnya bagi pelabuhan Pukār di Kāvīrippūmpaṭṭiṇam. Menurut beliau lagi, nama Dewi inilah diberi kepada karya epik Tamil *Maṇimēkalai*; wirawati karya ini turut dinamai Maṇimēkalai dan cerita dasar karya ini pula berlaku di Kāvīrippūmpaṭṭiṇam, sebuah

bandar pelabuhan (*ibid.*). Cerita-cerita *Jātaka* serta karya epik Tamil *Maṇimēkalai* adalah sebahagian daripada kesusasteraan agama Buddha.

Perlantikan Dewi Maṇimekhalā sebagai pelindung pelaut beragama Buddha yang warak, sepertimana yang tersebut dalam cerita-cerita *Jātaka* perlu diberi perhatian. Menerusi cerita ini, bukan sahaja pedagang beragama Buddha mendapat semangat serta keyakinan dalam pelayaran, malah agama Buddha disebarkan ke luar negara menerusi pedagang ini. Jelasnya, pedagang India yang beragama Buddha, secara tidak langsung turut memainkan peranan sebagai ejen penyebaran agama Buddha di samping mubaligh Buddha yang bersemangat. Kegiatan perdagangan dan penyebaran agama Buddha saling membantu antara satu sama lain.

Semangat mubaligh Buddha ini sebenarnya disemarakkan oleh pemerintah di India. Mereka bukan sahaja menjadi penaung agama Buddha, malah menggalakkan penyebaran agama Buddha di luar negara termasuk kawasan di Asia Tenggara. (Coedes, G., 1968:17; Wheatley, P., 1966:181). Antara pemerintah yang terkenal ialah Maharaja Aśōka, pemerintah Empayar Maurya abad ketiga Sebelum Masihi. Menurut karya *Mahāvamsa* ciptaan Mahānāma yang mengesahkan dinasti raja-raja Sinhalese, Aśōka menghantar rombongan mubaligh Buddha yang terdiri daripada rahib-rahib Thera Uttara dan Thera Śōna ke *Suvarṇabhūmi* pada abad ketiga Sebelum Masihi untuk menyebarkan agama Buddha. (William, G., 1950: 86; Nilakanta Sastri, K.A., 1949:22).

Pemerintah tempatan, khasnya pemerintah kerajaan Seriwijaya (abad ketujuh Masihi), turut menggalakkan kegiatan agama Buddha kerana ia dapat menarik pedagang India yang banyak beragama Buddha. (Cady, John, 1964:41; Spencer, W.G., 1983:89). Agama Buddha berpengaruh luas dalam kerajaan Seriwijaya yang merangkumi kawasan negeri Kedah di utara serta Jawa di selatan. Palembang menjadi pusat penyelidikan dan penyebaran

agama Buddha. Ini ternyata daripada bukti catatan pengembara Cina, I-Cing (I-Tsing), yang telah mempelajari agama Buddha di Palembang selama empat tahun (tahun 685-689 M.). (Nilakanta Sastri, K.A., 1949:30).

## Bukti Kesusasteraan tentang Perdagangan Awal

Terjalannya hubungan perdagangan antara India, Empayar Rom, dengan Asia Tenggara dapat diperjelas menerusi bukti kesusasteraan. Bukti ini dibincangkan di bawah tajuk bukti pelayaran dan hubungan perdagangan awal, pelabuhan dan pasaran dalam perdagangan, eksport India ke Empayar Rom, aliran masuk emas dari Empayar Rom ke India, import India dari Empayar Rom dan Asia Tenggara, serta bukti pengaruh bahasa.

## Bukti Pelayaran dan Hubungan Perdagangan Awal

Rujukan terawal tentang Asia Tenggara terdapat dalam karya *Rāmāyaṇa* ciptaan Vālmīki yang bertarikh abad keempat Sebelum Masihi (resensi Bombay). (Subramaniam, T.N., 1967:1-2). Karya ini merujuk nama tempat *Yāvadvīpa*<sup>2</sup> yang digambarkan sebagai merangkumi tujuh buah kerajaan yang memiliki nama pulau emas dan pulau

2. Seawal tahun 1869, seorang sarjana bernama Kern cuba menempatkan lokasi *Yāvadvīpa* dengan mengambil kira rujukan dalam karya *Rāmāyaṇa* dan beberapa teks klasik lain. Beliau membuat kesimpulan bahawa *Suvarṇadvīpa* dan *Yāvadvīpa* adalah dua buah pulau yang berasingan. *Suvarṇadvīpa* ialah Sumatera dan *Yāvadvīpa* ialah Jawa. Sumatera (atau sebahagiannya) dan Jawa pernah dianggap satu, mungkin kerana kedua-dua pulau itu mempunyai kaitan politik. *Yāvadvīpa* pula ialah nama yang diberi kepada Jawa Timur. Tetapi para sarjana tidak sependapat dalam menempatkan lokasi *Yāvadvīpa*. Beberapa lokasi seperti Jawa, Sumatera, serta Borneo dikatakan sebagai *Yāvadvīpa* dengan alasan masing-masing. Sila lihat, Nilakanta Sastri, K.A., 1949:12; Wheatley, P., 1966:179.

perak, kaya dengan lombong emas. (Subramaniam, T.N., *op. cit.*: 2). Yāvadvīpa bererti pulau barli dan diidentifikasi dengan Iabadios atau Sabadios dalam karya *Geografi* Ptolemy, Yeh-tiao atau Yap-div dalam catatan Hou Han Syu dan Yeh-p'ó-ti dalam catatan Fa Hsien. (Wheatley, P., 1966:177).

Karya *Arthaśāstra* (Buku II, Bab XI) ciptaan Kautilya yang bertarikh abad keempat Sebelum Masihi pula merujuk *Aguru* (pokok lidah buaya) daripada Suvarṇabhūmi (tanah keemasan yang diidentifikasi dengan Sumatera dan Tanah Melayu). (Majumdar, R.C., 1986:38). Terdapat beberapa cerita *Jātaka* yang menggambarkan hubungan perdagangan yang stabil antara India dengan Suvarṇabhūmi. (Wheatley, P., 1966:179). Misalnya, *Mahājanaka Jātaka*. (Cowell, E.B., 1957:222) menerangkan kisah pelayaran Mahājanaka ke Suvarṇabhūmi untuk berdagang bersama-sama dengan pedagang lain. *Sussondī Jātaka* (*ibid.*, Jil. III:124) dan *Suppāraka Jātaka* (*ibid.*, Jil. IV: 86-90) turut membicarakan pelayaran pedagang ke Suvarṇabhūmi.

Terdapat juga karya *Purāṇa* yang menamakan beberapa tempat di Kepulauan Melayu serta hasil keluarannya. Karya *Vāyu Purāṇa* (Majumdar, R.C., 1986:52) menyenaraikan pelbagai *dvīpa* (pulau ataupun semenanjung) di Kepulauan Melayu dalam Bab 48. Antaranya, enam buah *dvīpa* digambarkan dalam satu kumpulan. Ini termasuklah Aṅga-dvīpa, Yama-dvīpa, Malaya-dvīpa, Śankha-dvīpa, Kuśa-dvīpa, dan Varāha-dvīpa. Antaranya, Malaya-dvīpa dikenal pasti sebagai Tanah Melayu oleh Majumdar. Malaya-dvīpa dikatakan mengeluarkan batu permata, emas, dan kayu cendana. Ini, menurut Majumdar, berseesuaian dengan hasil pengeluaran Tanah Melayu. (*ibid.*: 53). Tetapi Sir Roland Braddell pula berpendapat bahawa Malaya-dvīpa ialah Sumatera. (Wheatley, P., 1966:178).

*Paṭṭinappalai*, sebuah karya puisi Tamil klasik bertarikh abad kedua Masihi (Jesudasan, C. dan Jesudasan H., 1961:13-14), merujuk barang buatan dari Kālakam yang



dipercayai nama purba bagi negeri Kedah. Karya puisi ini antara lain menyenaraikan barang yang sampai di pelabuhan Kavirippūpaṭṭiṇam (dirujuk sebagai Khabaris oleh Ptolemy) di pantai timur Semenanjung India. Baris ke-191, *Paṭṭinappālai* berbunyi: "*Īattu unavum kālakattu ākkamum*" (*Paṭṭinappālai*: 191). Bererti, "barang makanan (bijirin) dari Sri Lanka dan barang buatan dari Kalakam". Perkataan *ākkam* pada hujung baris di atas membawa erti barang buatan manusia. Mungkin terdapat pelbagai jenis barang buatan manusia sampai di pelabuhan Kavirippūpaṭṭiṇam dari Kālakam. Mungkin itulah menjadi sebab karya puisi tadi tidak menamakan barangan yang diimport itu secara khusus.

*Mahā-niddesa*, (Majumdar, R.C., 1986:58) karya hukum agama Buddha dalam bahasa Pali yang bertarikh abad ketiga Masihi juga menyebut Alam Melayu. Karya ini menerangkan pelbagai penderitaan yang dialami oleh pedagang serta beberapa buah tempat yang menjadi destinasi mereka di seberang laut. Antaranya ialah Suvarṇabhūmi, Vesuṅga, Verāpatha, Takkōla, Jawa, dan Vāṅga. Nama-nama ini bersesuaian dengan nama seperti Chryse Chora, Besyngaitai, Berabai, dan Takkola yang disenaraikan oleh Ptolemy sebagai pusat perdagangan di Chryse Chersonesus (Suvarṇadvīpa). Jawa, jelas sekali Jawa di Indonesia, dan Vāṅga pula diidentifikasi dengan Pulau Bangka di Indonesia (*ibid.*: 56).

Karya *Milinda-pāṇca* merupakan sebuah karya agama Buddha yang bertarikh abad keempat Masihi. Karya ini pula menerangkan beberapa destinasi pedagang India. Antara yang penting ialah Vāṅga, Takkōla, Cina, Suvarṇabhūmi, dan sebagainya (*ibid.*: 38). Karya *Maṇimēgalai*, ciptaan Cāttanār adalah salah sebuah karya epik Tamil yang bertarikh abad kelima Masihi. (Jesudasan, C. dan Jesudasan, H., 1961:39). Karya ini membicarakan pedagang yang kembali dari Cāvakam serta pelayaran pedagang ke Cāvakam. Cāvakam yang dinyatakan ialah Jawa. (Cāttanār, 1969:189-90).

Karya asal berjudul *Brhathkathā* ciptaan Guṇādhyā sudah tiada. Tetapi cerita daripada karya tersebut terdapat pada karya berjudul *Kathāsaritsāgara*, *Brhathkathā-mañjari*, dan *Brhathkathā-ślōka-saṃgraha*. (Dasgupta, S.N. dan De, S.K., 1962:92-97). Karya *Brhathkathā-ślōka-saṃgraha* ciptaan Buddhasvamin, abad kelapan hingga kesembilan Masihi menerangkan perjalanan pedagang yang sampai di Suvarṇabhūmi (*ibid.*: 96) serta menjelajah kawasan itu menerusi jalan darat dan sampai di tempat emas diperoleh. (Wheatley, P., 1966:179).

Karya *Kathāsarit-sāgara* oleh Sōmadeva, abad ke-11 Masihi juga memberi keterangan tentang cerita pelayaran. (Dasgupta, S.N. dan De, S.K., 1962:96) pedagang ke Suvarṇadvīpa. Karya ini turut menyebut Kalasapura sebagai bandar utama di Suvarṇadvīpa. (Sōmadeva, 1867: 276; Majumdar, R.C., 1986:38). Karya ini turut menceritakan pelayaran pedagang seperti Īśvaravarṃa, Yaśahketu, serta Rudra yang belayar ke Suvarṇadvīpa. (Sōmadeva, *ibid.*: 54-86; *Taraṅga*, 57:72 dan 86:33, 62).

Karya *Kathāsarit-sāgara* juga memberi keterangan tentang kapal Puteri Gunavati yang ranap di laut berdekatan Suvarṇadvīpa sewaktu dia kembali ke India dari Kaṭāha (Kedah) (*ibid.*, *Taraṅga*. 123:110). Karya ini juga mengandungi cerita tentang seorang Brāhmaṇa bernama Candrasvamin yang mengembara di Kepulauan Timur mencari anaknya yang hilang. (Wheatley, P., 1966:180). Manakala karya *Mahākarma-Vibhaṅga*. (Majumdar, R.C., 1986:39) merujuk penderitaan (*deśāntara-vepāka*) pedagang yang belayar ke Suvarṇabhūmi dari Mahākosali dan Tāmralipti. Karya yang sama menerangkan perjalanan seorang pedagang bernama Gavāmpati ke Suvarṇabhūmi. (Wheatley, P., 1966:181).

Selain ini, rujukan tentang pulau keemasan turut terdapat dalam catatan pengembara Cina. Agama Buddha berkembang di China pada awal abad pertama Masihi. Selepas itu, ramai sami Buddha dari China mula mengunjungi India sebagai tanah suci dan juga untuk mempela-

jari serta mengumpul kitab suci agama Buddha (*ibid.*: 37). Antaranya, dicatatkan dua orang sami Buddha yang dianggap penting dalam hubungannya dengan Alam Melayu. Fa-Hsien merupakan salah seorang daripadanya. Beliau tiba di India melalui jalan darat, menerusi Asia Tengah pada tahun 399 Masihi.

Beliau kembali ke China melalui jalan laut pada tahun 413-414 Masihi. Beliau bertolak dari Sri Lanka menumpang kapal pedagang. Ribut yang kencang menyebabkan kapal yang dinaiki oleh Fa-Hsien terbawa ke salah sebuah pulau di Kepulauan Andaman. Seterusnya, kapal tersebut memulakan perjalanan dan selepas 90 hari sampai di Yeh-p'o-ti, yang disamakan dengan Yāvadvīpa dalam karya *Rāmāyaṇa* dan *Iabadios* atau *Sabadios* (yang dirujuk oleh Ptolemy), iaitu Jawa. (Giles, H.A., 1923: 76-79; Wheatley, P., 1966:38-40). Tetapi Grimes dalam makalah berjudul "The Journey of Fa-Hsien from Ceylon to Canton" menegaskan bahawa Yeh-p'o-ti dalam catatan Fa-Hsien adalah Borneo Utara. (Grimes, A., 1941:76-92; Braddel, Dato' Sir R., 1941:46).

I-Cing merupakan seorang lagi sami Buddha dari China yang mengunjungi India pada tahun 671 Masihi. *Memoir on the Eminent Monks who Sought the Law in the West During the Great Tang Dynasty*, (Wheatley, P., 1966: 42), iaitu catatan yang ditinggalkan oleh I-Cing memberi maklumat tentang Alam Melayu. Menurut catatan ini, I-Cing belayar dari Canton sewaktu angin monsun timur laut bertiup dan dalam masa 20 hari, beliau sampai di (syi-li-) Fo-syih (Seriwijaya). Selepas enam bulan, beliau pergi ke Mo-lo-yu (Melayu-Jambi) apabila angin barat laut bertiup. Selepas dua bulan, beliau pergi ke Chieh-ch'a (Kedah). Seterusnya, sewaktu musim angin monsun timur laut, beliau bertolak ke India. (Takakusu, J., 1896).

*Memoir* tadi juga mengandungi biografi 60 orang sami Buddha. Daripada ini, sekurang-kurangnya 37 orang sami mengikuti jalan laut. I-Cing mengisahkan bahaya pelayaran ini. Sebelas orang sami yang belayar dikatakan

meninggal dunia dalam perjalanan ke Asia Tenggara. Ini termasuklah dua orang di Langkasuka dan seorang di Kedah. (Nanjio, B., 1883:57; Wheatley, P., 1966:42).

Selain sumber India, Barat, dan China, terdapat juga catatan Arab yang berharga tentang kegiatan perdagangan serta pengembaraan yang melibatkan Alam Melayu. Catatan penulis Arab bernama Masūdi, tahun 943 Masihi, adalah antara yang penting. Menurut beliau, "Pulau Śrībusa terletak dalam Empayar Maharaja. Raja ini juga memiliki Pulau Zābaq dan Ramni. Kekuasaan raja ini meluas sehingga Laut Campa." (Nilakanta Sastri, K.A., 1949:49). Penulis yang sama memberi maklumat yang berikut pada tahun 955 Masihi. Maharaja ialah raja Pulau Zābaq dan pulau lain di Lautan China; antaranya ialah Kalāh (Kedah), dan Śrībusa (*ibid.*). Al-Beruni, tahun 1930 Masihi, menyatakan bahawa pulau-pulau di timur, di Lautan Hindi, yang berdekatan dengan China dibandingkan dengan India, dinamakan Suvaṛṇḍīp (Suvaṛṇadvīpa), di India yang bererti pulau emas. Penulis Arab bernama Edirisi, tahun 1154 Masihi, pula menerangkan bahawa penduduk Pulau Zābaq pergi ke negara Zang, di pantai timur Afrika, dengan kapal-kapal besar dan kecil untuk tujuan perdagangan, khususnya besi. Pedagang kedua-dua negara ini mengetahui bahasa rakan perdagangan mereka. Beliau menyatakan bahawa Śrībusa terletak di Kepulauan Zābaq (*ibid.*).

Penulis Arab yang berikutnya ialah Ibn Said, abad ke-13 Masihi. Beliau menerangkan bahawa Pulau Śrībusa adalah yang paling besar di Kepulauan Zābaq. Beliau turut menyatakan bahawa kepulauan hak Maharaja tidak terkira bilangannya, dan terdapat emas di sana. Pemerintah pulau-pulau ini adalah antara raja yang terkaya di India (*ibid.*: 65). Catatan Arab turut merujuk Śrībusa, Kalāh, dan Suvaṛṇḍīp yang dapat diidentifikasi dengan Seriwijaya, Kedah, dan Suvaṛṇadvīpa. Pulau-pulau Zābaq yang disebut nampaknya merujuk Kepulauan Melayu.

Kegiatan perdagangan menerusi laut antara India

dengan Empayar Rom pada abad kedua Sebelum Masihi dan kemudiannya adalah ketara sekali. Terdapat bukti yang jelas dalam puisi Tamil klasik yang bertarikh abad kedua Sebelum Masihi hingga abad kedua Masihi, (Jesudasan, C. dan Jesudasan, H., 1961:8-10) tentang hubungan perdagangan ini. Selain ini, karya Barat juga memberi gambaran yang baik tentang perdagangan tersebut. Antara karya Barat yang penting termasuklah karya *The Periplus of the Erythraean Sea (The Periplus)* yang nama pengarangnya tidak diketahui, tahun 60 Masihi (1974: 7-15), karya *Natural History* ciptaan Pliny, tahun 77 Masihi (Pliny, 1958:vii-viii), dan karya *Geography* ciptaan Ptolemy, abad kedua Masihi. (McCrinkle, J.W., 1937:xiii-xiv).

Perdagangan India dengan Empayar Rom membawa keuntungan yang besar kepada kedua-dua belah pihak. Ini menyebabkan Raja Pāṇḍiyā dari India Selatan menghantar dua rombongan kedutaan menghadap Maharaja Augustus (tahun 31 Sebelum Masihi hingga 14 Masihi). Rombongan ini bertujuan untuk menawan hati Maharaja Empayar Rom supaya memperkuat hubungan perdagangan. Rombongan pertama menemui Maharaja Augustus pada tahun 26 Sebelum Masihi dan yang kedua pada tahun 20 Sebelum Masihi (*ibid.*: 37; Smith, V.A., 1961:160; Basham, A.L., 1967:228).

Pada mulanya, pedagang dari Empayar Rom belayar di sepanjang pantai untuk sampai di pelabuhan, di pantai barat India Selatan. Ini memakan masa beberapa bulan. (Venkatakami, C., 1990:59-60). Tetapi pada awal abad pertama Masihi, seorang pelaut Yunani bernama Hippalus (Hippalos) dari Alexandria (pelabuhan utama di Mesir) menemui cara menggunakan angin monsun untuk belayar terus ke India merentangi Laut Arab. Beliau belayar dari Cape Fartak di Arab merentas Laut Arab, lalu terus sampai di pantai barat India Selatan. Sempena ini, angin monsun tersebut dinamakan angin Hippalus. (1974: 6 dan 45; Pliny, 1947:419; Suntaram, M., 1978:18).

Dengan penemuan ini, pedagang asing mengenali

musim yang sesuai lagi selamat untuk belayar ke India dalam masa yang singkat. Sebenarnya, pada masa itu, Mesir terletak di bawah penguasaan Empayar Rom. Jadi, pedagang dari Empayar Rom turut menikmati hasil penemuan angin Hippalus. (Kanakasabhai, V., 1956:250). Dari pelabuhan Arab, pedagang belayar melintas Laut Arab lalu sampai di Muciri ataupun Cranganore, di pantai Malabar, dalam masa 40 hari (Julai-Ogos) dan kembali ke Arab pada bulan Disember-Januari. Jadi, selama lebih kurang tiga hingga empat bulan (September-Disember/Januari), pedagang menetap di pantai Malabar untuk menjalankan urusan perdagangan (1974:45-46; Pliny, 1947:104; Rackham, 1947:419; Kanakasabhai, V., 1956:31-33; Subramanian, N., 1966:237). Penemuan angin monsun Hippalus telah menggiatkan lagi perdagangan antara Empayar Rom dengan India. Kepesatan perdagangan ini turut dicatat oleh Strabo. Beliau menyatakan bahawa beliau sendiri melihat 120 buah kapal belayar dari Myos-Hermos, sebuah pelabuhan di Laut Merah, ke India. (*Strabo II*, 1892-93; McCrindle, J.W., 1901, 9-10; Kanakasabhai, V., 1956:31).

Pada zaman itu, lanun turut mengambil peluang merompak kapal asing dan tempatan di sepanjang perairan pantai barat India. (Pliny, 1942:415; Kanakasabhai, V., *ibid.*: 37). Raja-raja Tamil di India Selatan terpaksa melawan mereka supaya keselamatan perdagangan luar dapat dijaga. Tugas ini nampaknya dilaksanakan oleh raja-raja Tamil dengan jayanya kerana mereka sudah pun memiliki tentera laut yang kuat, sekurang-kurangnya pada abad terakhir Sebelum Masihi. (*Puranānūru*, 382). Menurut karya puisi Tamil klasik berjudul *Patirruppattu* (17, 20 dan 46), raja Cēra terpaksa menghadapi kegiatan lanun yang sering mengancam perdagangan laut. Raja ini, yang memiliki tentera laut yang terulung di pantai barat India Selatan, dapat mengatasi lanun yang menetap di pulau-pulau, pantai barat Semenanjung India. Seorang raja Cēra bernama Cēralātan pula dikatakan menyerang

pulau yang didiami oleh lanun, lalu membanteras kegiatan mereka (*ibid.*). Lebih-lebih lagi, sewaktu kapal raja Cēra membawa pelbagai barangan berharga, tiada kapal lain yang boleh belayar di laluan kapal raja Cēra belayar. (*Puranānūru*, 126).

Masalah lanun turut mempengaruhi pedagang Yunani untuk mengambil langkah keselamatan. Pedagang Yunani dikatakan membawa bersama-sama dengan mereka pemanah Romawi dalam kapal sewaktu belayar ke India. (Pliny, 1942:415). Orang India menyedari kebesaran anggota tentera Romawi apabila melihat pemanah Romawi yang dibawa oleh kapal pedagang Yunani. Orang India juga nampaknya terpicat dengan rupa garang anggota tentera Romawi serta disiplin ketenteraan mereka yang ketat. Ini menyebabkan raja-raja Tamil mengambil mereka bekerja sebagai tentera ataupun pegawai pintu gerbang, walaupun mereka belum mempelajari bahasa tempatan. (Subramanian, N., 1966:240).

Menurut karya puisi Tamil klasik berjudul *Mullaip-pāṭṭu*, yavanar<sup>3</sup> bekerja sebagai pengawal keselamatan di istana raja-raja Tamil, di kubu-kubu pertahanan, serta di khemah-khemah tentera sewaktu peperangan. (*Mullaip-pāṭṭu*: 50-61). Mereka dikatakan berani, kelihatan garang, memakai baju dan tidak mengetahui bahasa tempatan (*ibid.*). *Cilappadikāram* (14:66-67), sebuah karya epik Tamil bertarih abad kelima Masihi (Jesudasan, C. dan Jesudasan, H., 1961:39) pula menerangkan bahawa sewaktu pemerintahan raja *Pāṇḍiya* yang bernama *Āriyappadai Kadanta Neduñcelian*, yavanar ditugaskan men-

3 Pedagang Barat yang mengunjungi India dikenali sebagai *Yavanar*. Perkataan ini diterbitkan daripada istilah *laones*, iaitu nama negara Yunani dalam bahasa mereka sendiri. Dalam kesusasteraan Sanskrit klasik, perkataan ini digunakan untuk merujuk orang Yunani. Dalam kesusasteraan Tamil klasik, perkataan tersebut digunakan untuk merujuk orang Yunani dan Romawi. Sila lihat, Kanakasabhai, V., 1956:36.

jaga pintu gerbang kota Madura.

Hubungan perdagangan antarabangsa India dengan Empayar Rom bukan sahaja menyebabkan askar Romawi bekerja dengan raja-raja Tamil, malah orang Romawi mendirikan petempatan di India Selatan sejak awal abad Masihi lagi. (Suntaram, M., 1978:72). Petempatan ini penting kerana mereka selalunya berada di pusat-pusat perdagangan di India Selatan selama lebih kurang tiga bulan sementara menanti angin monsun pada bulan Disember atau Januari untuk pulang ke negara mereka. (*The Periplus*, 1974:45-46; Pliny, 1947:419; Kanakasabhai, V., 1956: 31-33). Menurut jadual Peutingerian, iaitu catatan Empayar Rom yang bertarikh tahun 225-226 Masihi, telah ada lebih kurang 840 hingga 1200 orang *yavanar* di pelabuhan Muciri untuk melindungi perdagangan orang Romawi di India Selatan. Mereka juga telah membina sebuah kuil untuk Maharaja Augustus di tempat yang sama. (*Malabar Manual*, Jil. 1:199; Kanakasabhai, V., *ibid.*: 38). Selain itu, telah ada juga suatu petempatan pedagang *yavanar* di Kāvrippattinam, iaitu pusat perdagangan yang terkenal di pantai timur Semenanjung India. *Perunkatai*, karya epik terkemudian juga merujuk petempatan orang Romawi sebagai *Yavana Chēri*.<sup>4</sup>

### Pelabuhan dan Pasaran Perdagangan

Pomponius Mela seorang ahli sejarah zaman pemerintahan Maharaja Claudius (tahun 41-54 Masihi) dalam Empayar Rom, menyebut "Pulau Emas" (*Chryse*) dalam karyanya berjudul *De Chorographia*. Majumdar menterjemah perkataan "Pulau Emas" (*Island of Chryse*) sebagai *Suvanadvipa*. (Majumdar, R.C., 1986:39).

4 *Perunkatai* adalah sebuah karya epik yang dicipta pada abad ketujuh Masihi oleh Koṅṅuvel. *Perunkatai* 1, 17:175; 1, 32:76 dan 3, 16: 22-23 serta 3, 4:8; lihat juga Suntaram, M., 1978:75-76; Jesudasan, C. dan Jesudasan, H., 1961:120.



Pliny (1947:419) dalam karyanya *Natural History*, menerangkan pelabuhan dan pasaran di India yang terlibat dengan Barat pada abad pertama Masihi. Cranganore dikatakan sebagai pelabuhan, pusat perdagangan di India. Pelabuhan ini, menurutnya, tidak diminati oleh pedagang kerana adanya masalah lanun (*ibid.*: 104). Beliau turut menyatakan bahawa raja-raja Cerobothras (Cēra) memerintah Muziris, iaitu Muciri, bandar pelabuhan di negara Cēra, India Selatan. Bandar pelabuhan Porakad, dikatakan sebagai milik raja Pandion (Pāṇḍiya) di Madura yang terletak jauh ke dalam dari pelabuhan tersebut. Bandar Cottanara disifatkan sebagai pengeluar lada tempat Becare memperoleh bekalan lada (*ibid.*, Buku VI:105). Cottanara boleh diidentifikasi sebagai Kuṭṭanādu dan Becare sebagai Vaikarai. (Nilakanta Sastri, K.A., 1992:139-41; Subramanian, N., 1966:239; Kanakasabhai, V., 1956:37). Pliny juga turut menyebut nama "Pulau Emas" yang boleh disamakan dengan Suvarṇadvīpa, Sumatera, ataupun Semenanjung Tanah Melayu. (Majumdar, R.C., 1986:40).

*The Periplus* (1974:44) pula menyenaraikan pelabuhan dan pasaran utama di India. Karya ini juga turut merujuk "Pulau Emas" (Suvarṇadvīpa), Naura (Cannanore), dan Tyndis iaitu Toṇḍi di pantai Malabar, Ponnani, sebagai pusat perdagangan yang pertama bagi Damirica (negara Tamil di Semenanjung India). Seterusnya, Muziris (Muciri, Cranganore) dan Neleynda (sebuah pelabuhan berdekatan dengan Koṭṭāyam) sebagai pusat perdagangan terpenting pada zaman itu (*ibid.*). Tyndis dikatakan sebagai sebuah kampung di pantai negara Cerobothra (Cēra), iaitu di pantai Malabar. Muziris dalam negara yang sama dikatakan sesak dengan kapal Yunani dan Arab yang penuh dengan muatan. (*The Periplus*: 54; *ibid.*).

Seterusnya, *The Periplus* menyebut suatu tempat bernama Comeri di Tanjung Comeri (Kumari, Cape Comerin). Ke selatan Comeri terletak pelabuhan Colci (Koṭṭakai) yang menghasilkan mutiara, Colci terletak di bawah

kekuasaan kerajaan Pāṇḍiya. Selepas Colci, terdapat sebuah daerah yang dikenali sebagai Negara Pantai yang terletak di sebuah teluk, tempat letaknya Argaru (yang diidentifikasi dengan Uraiyūr), yang mengeksport kain muslin yang dikenali sebagai *argaritic* (*ibid.*: 46). *Periplus* juga turut menyenaraikan beberapa pusat perdagangan dan pelabuhan di Damirica seperti Camara (Kāveri-paṭṭinam), Poduca (Pondicery, Arikamēdu), dan Sopatma (Markanam) (*ibid.*; Nilakanta Sastri, K.A., 1992:140).

*The Periplus* (*ibid.*: 46-47) juga menyebut "Pulau Emas" sewaktu memberi keterangan tentang pantai Coramandel di pantai timur India. Setelah menggambarkan pantai Andhra dan Orissa, pengarang *The Periplus* (*ibid.*: 47-48) menerangkan bahawa pulau terakhir selepas Ganges ke arah timur ialah "Pulau Emas" (Chryse).

Ptolemy, seorang lagi ahli geografi, menyebut tentang Iabadios atau Sabadios (Jawa) dan menjelaskan bahawa ia bererti "Pulau Barli". (McCrinkle, J.W., 1885: 239). Menurutnya, pulau tersebut adalah terlalu subur dan mengeluarkan emas. Ibu kotanya *Argyre* (bandar Perak) (*ibid.*: 196). Perlu diambil perhatian bahawa Jawa tidak mengeluarkan emas, tetapi ia selalu dirujuk dalam kesusasteraan dan inskripsi sebagai pemilik lombong emas. Contohnya, inskripsi Cangal (tahun 732), menyebut Jawa sebagai pengeluar emas (*ibid.*). Mungkin rempah ratus yang amat berharga dirujuk sebagai emas lalu Jawa dikatakan sebagai pengeluar emas. Ptolemy juga mengatakan bahawa Golden Khersonese terletak jauh dari muara Sungai Ganges. (McCrinkle, J.W. 1885:197). Beliau turut menggunakan nama Chryse Chora yang boleh diterjemah sebagai Suvarṇabhūmi. (Majumdar, R.C., 1986:40).

Puisi Tamil klasik turut merujuk beberapa pelabuhan yang disebut oleh Pliny dan dalam karya *Periplus*. Pelabuhan Muciri yang dirujuk sebagai pelabuhan terpenting dalam *Periplus* juga digambarkan sedemikian oleh puisi Tamil klasik. Menurut *Ahanānūru*, pelabuhan Muciri

menerima kunjungan kapal yavanar yang membawa emas serta kembali dengan lada. *Narṛinai* dan *Puṛanānūru* pula menerangkan bahawa Muciri ialah bandar pelabuhan milik raja Cēra bernama Kuṭṭuvaṇ. Penduduk Muciri dikatakan mengumpul guni lada dengan banyaknya sehingga sukar membezakan halaman rumah daripada pantai. Barangan berharga yang dibawa oleh kapal yavanar diangkut ke darat dengan menggunakan bot pemunggang.

Pelabuhan *Toṇḍi* (iaitu Ponnani moden) dirujuk dalam puisi Tamil klasik sebagai pelabuhan yang mempunyai pemandangan yang cantik (*Ahanānūru*: 10, 60 dan 290; *Kuṛuntokai*: 128 dan 238 serta *Narṛinai*: 83). *The Periplus* merujuk pelabuhan ini dengan nama Tyndis. Selain itu, *Paṭṭinappālai*, sebuah puisi Tamil klasik memberi keterangan tentang pelabuhan Puhār di negara Cōla. *Paṭṭinappālai* menyatakan bahawa di pelabuhan Puhār banyak kapal luar negeri berlabuh. Ramai pedagang yang datang dari sana bercakap dalam pelbagai bahasa. Kedatangan mereka menggembirakan Pukār dan para pedagang ini berhubung mesra dengan penduduk tempatan (*Paṭṭinappālai*: 172-175 dan 216-218).

Pelabuhan *Koṛkai* di negara Pāṇḍiya, dirujuk sebagai sebuah pelabuhan yang terkenal dengan mutiara (*Narṛinai*: 23 dan *Aiṅkuṛunūru*: 188), sebagaimana *The Periplus* serta catatan Ptolemy yang turut menyatakan Kolci/Kolkhic (*Koṛkai*) sebagai pengeluar mutiara. (McCrinkle, J.W., 1885:57). Manakala pelabuhan Saliur di negara yang sama dikatakan menerima kunjungan kapal besar dari luar negeri. Ptolemy juga menyebut Solour (Saliur) sebagai sebuah pelabuhan di negara Pāṇḍiya. (*Maturaikkāñci*: 75-85; *ibid.*).

*Perumpānāṛruppaṭai*, sebuah puisi Tamil klasik, menerangkan bahawa pelabuhan di negara Tamil juga telah mempunyai rumah api yang tidak berbumbung, mencakar langit, dan lampu minyak dipasang di atas rumah api. (*Perumpānāṛruppaṭai*: 346-351). Ini mengesahkan lagi fakta yang kapal luar mengunjunginya serta ber-

dagang dengan India Selatan; rumah api yang mencakar langit dibina supaya pedagang luar dapat mengenali arah pelabuhan dari jauh lagi. Pengembara Cina, I-Tsing, turut menamakan beberapa pelabuhan seperti Lang-cia-syu (Langkasuka), Ho-ling (Jawa), Syih-li-Fo-syi (Seriwijaya), Mo-lo-yu (Jambi), Chieh-ch'a (Kedah), Kepulauan Nikobar, Amralipti, Negapatam, dan Ceylon. (Wheatley, P., 1966:42, 44).

### Eksport India ke Empayar Rom

Kain kapas merupakan barangan eksport yang terbesar bagi India Selatan. (*The Periplus*, 1974:46, 242). Kain muslin yang dihantar dari Uraiyūr, Trichinopoly moden, dikenali sebagai *argaru* dalam *The Periplus* (*ibid.*). Ini merupakan jenis kain yang paling banyak dieksport ke Empayar Rom. (Warmington, E.H., 1928:59). Malahan kain yang digunakan untuk membalut mumia oleh orang Mesir dikatakan adalah kain muslin yang diperolehi dari India. (Mookerji, R.K., 1957:63).

Lada merupakan satu lagi barangan eksport yang penting.<sup>5</sup> Dikatakan lada meliputi lebih daripada separuh

5 Pliny, 1960:21; lihat juga, petikan yang berikut yang jelas menampakkan kepentingan lada. Menurut Schoff penterjemah *The Periplus*:

*"It was one of the most important article of commerce between India and Rome, supplying perhaps three quarters of the total bulk of the average westbound cargo".*

Schoff menambahkan lagi:

*"In medieval Europe the trade was highly organized, the spice being handled specially by merchants called 'pepperers' and the prices quoted in Rogers History of Agriculture and Prices in England show that in the years just prior to the Portuguese discovery of the Cape route, a pound of pepper brought two shillings, being four days' pay for a carpenter".*

Kedua ini jelas menunjukkan bahawa harga serta permintaan yang amat tinggi untuk lada di Empayar Rom. Sila lihat, *The Periplus of The Erythraean Sea*. Diterjemah daripada bahasa Greek dan anotasi oleh Wilfred H. Schoff: 214.

ruang kebanyakan kapal yang belayar ke Empayar Rom kerana lada dianggap penting dalam masakan orang Rom dan harganya tinggi. (Warmington, E.H., 1928:182). Namaknya, pelabuhan Muciri telah mengeksport banyak lada. Ini dapat dibuktikan melalui rujukan dalam puisi Tamil klasik yang menerangkan bahawa guni lada untuk dieksport dikumpul dengan banyaknya di halaman rumah penduduk Muciri sehingga sukar untuk membezakan halaman rumah daripada pantai (*Narṛinai*: 295 dan *Purānānūru*: 343).

Buah pelaga dan kayu manis yang diimport dari India digunakan dalam bidang perubatan dan bagi menghasilkan minyak wangi. Daun pokok kayu manis yang dikenali sebagai *malabathrum* juga dieksport ke Empayar Rom.<sup>6</sup> Sejenis minyak wangi (*spikenard oil*) dari India juga mahal harganya. Di bawah nama *nard*, pelbagai lagi minyak wangi dieksport. Buah pala dan bunga cengkih diimport oleh Empayar Rom pada zaman kemerosotannya. Gula juga diimport dari India (*ibid.*).

Empayar Rom juga telah mengimport pelbagai jenis kayu dari India. Antaranya, kayu wangi, balak, kayu ubat, serta perhiasan. *The Periplus* menyenaraikan jenis kayu yang penting digunakan dalam penghasilan minyak wangi, perubatan, serta kayu hiasan. Kayu hitam,<sup>7</sup> kayu ros, dan kayu jati dikategorikan sebagai jenis kayu hias-

6 "Cardamon was used both in medicines and in perfumes; so too cinnamon. It is curious that cinnamon-leaf called malabathrum, was to the Indian, but the Roman though that 'cassia' its root, and the wood were grown in Africa so cleverly did the Arabian traders conceal its origin from the Romans.... Gingerly oil, and sugar, i.e. juggery, called by Strabo, 'Honey obtained from trees in India without the aid of bees' were minor article of trade".

Sila lihat, Warmington, E.H., 1928:209.

7 Suatu inskripsi Greek (lebih kurang tahun 2500 Sebelum Masihi, zaman Mernere, merujuk kayu hitam sebagai hasil tanah Negro. Pliny (XII, 8, 9) menyatakan bahawa kayu hitam dibawa dari India dan Mesir ke Rom. Tetapi Virgil menegaskan dalam bukunya *Geogics* (II, 21) bahawa pokok kayu hitam merupakan tumbuhan istimewa bagi India. Sila lihat, *The Periplus*, 1974:153.

an. Manakala kayu cendana, cendana merah, dan sebagainya dikatakan amat berguna dalam penyediaan minyak wangi dan perubatan. (Warmington, E.H., 1928: 215-16; *The Periplus*, 1974:152).

Menurut Schoff, *The Periplus* yang paling awal menyebut kayu cendana. Selepas itu, kayu ini direkod oleh Cosmos Indicopleutes (abad keenam Masihi) di bawah nama Tzandana dan kemudian terdapat banyak catatan Arab yang menyebut tentang kayu cendana. Cosmos dan orang Arab menganggap kayu cendana berasal dari China, tetapi ini adalah suatu kesilapan. Kayu cendana bukan berasal dari negara China, sebaliknya dari India. Pedagang Cina yang sampai di Teluk Parsi telah berhenti di Sri Lanka dan India untuk mengambil kayu cendana. (Cosmos Indicopleutes, 1974:152).

Pelbagai binatang seperti monyet, kerbau, gajah, harimau, harimau bintang, serta burung kakak tua, merak, dan lain-lain dieksport ke Rom. (Warmington, E.H., 1928:147-52). Dikatakan bahawa Maharaja Claudius memiliki empat jenis harimau dari India. Begitu juga Maharaja Domitian memiliki beberapa jenis harimau lagi.<sup>8</sup> Gajah digunakan sebagai binatang penarik kenderaan istiadat maharaja Empayar Rom. Gajah untuk tujuan ini diimport dari India. Pada zaman Maharaja Augustus, gajah putih yang paling disukai. (Warmington, E.H., 1928: 152).

8 Menurut Warmington lagi:

*"The four species of (Indian) tigers exhibited by Claudius created perhaps a great impression, for on a mosaic found near the arch of Gallienus are represented four tigers eating their prey. A passage in Petronius appears to indicate that a tiger was carried about in a gilded cage, probably in Nero's reign and gorged with the blood of human victims.... Several more were exhibited by Domitian".*

Sila lihat, Warmington, E.H.: 148.

Bagi burung pula, burung kakak tua<sup>9</sup> yang paling banyak diimport dari India. Sewaktu pemerintahan Maharaja Pausanias (abad kedua Masihi), jumlah import burung kakak tua bertambah banyak. Maharaja sendiri menerangkan import burung ini bersama-sama dengan barangan lain dari India. Pada zaman Maharaja Elgabalus juga, nampaknya burung kakak tua diimport dengan banyak sekali (Warmington, E.H.: 154).

Gading gajah merupakan satu lagi barangan mewah yang diimport dari India. Gading sudah digunakan sejak permulaan Empayar Rom. Banyak barangan gading zaman awal ditemui. Dalam kesusasteraan Romawi, pelbagai kegunaan gading dinyatakan. Gading telah digunakan dalam pembuatan patung, rata, katil, cokmar diraja, sangkar burung, pintu, dan sebagainya.<sup>10</sup> Barangan hasil binatang lain yang diimport dari India ialah kulit serta bulu binatang. Ini kebanyakannya diimport dari negara Cera (*ibid.*: 157-58).

India dan Sri Lanka merupakan dua buah negara yang penting dalam pengeluaran pelbagai jenis batu permata. (Watt, G.S., 1908:556; Schoff, W.H., 1974:222). Batu permata ini dieksport ke seluruh pelosok dunia berta-

9 Pada zaman pemerintahan Maharaja Augustus, burung kakak tua dipelihara dalam sangkar rotan. Tetapi sewaktu pemerintahan Maharaja Martial dan Statius, sangkar ini dibuat daripada gading gajah ataupun cengkerang kura-kura serta dihias dengan gading dan dawai perak. Sila lihat, Warmington, E.H.: 154.

10 Kegunaan gading gajah dalam pelbagai bidang jelas digambarkan oleh kutipan yang berikut:

*"Indian ivory is mentioned frequently as soon as the Roman Empire begins. That the Roman commerce in ivory was enormous is shown by the large number of use, to which it was put - the references ancient writers being very common and the surviving articles in ivory endless. In the literature alone we find it used for status, chariots, beds, sceptres, hills, scabbards, carriages, tablets, book-covers, table-legs, doors, flutes, lyres, combs, brooches, pins, scrapers, boxes, birdcages, floors and so on and extant examples in their multitudes would add to an already remarkable list".*

Sila lihat, Warmington, E.H., 1928:163.

madun. Pliny dalam karyanya, *Natural History*, menyebut tentang pembelian batu zamrud dari India dengan harga yang amat tinggi. (Warmington, E.H., 1928:236; Pliny, 1942:413-20). India merupakan satu-satunya sumber intan bagi orang Eropah zaman awal. Pliny menerangkan rupa bentuk intan yang digambarkannya sebagai cantuman dua kon pada tapak masing-masing. (Pliny, *ibid.*). Berlian diimport dengan banyaknya oleh Empayar Rom daripada India. (Warmington, E.H. *op. cit.*: 236).

Pliny menerangkan bahawa batu permata jenis beril dihasilkan di India dan jarang-jarang di tempat lain. Batu permata beril diimport dari daerah Coimbatore, India Selatan. Permintaan yang tinggi menyebabkan Empayar Rom mengimport batu ini dengan banyaknya. Pelabuhan di sepanjang pantai Malabar menjadi pasaran utama ke luar negeri. (Pliny, 1962:225).

Goa, di pantai barat India, menjadi pusat perniagaan terbesar intan, batu delima, batu nilam, batu manikam kuning, dan batu-batu permata lain. (Tavernier, *Travel in India: II, xxi The Periplus*, 1974:222). Mutiara juga dieksport dari India. (Pliny, 1962:213). *The Periplus* (1974:46, 239) menerangkan bahawa mutiara terhasil di pelbagai bahagian India, khasnya di India Selatan, iaitu di laut antara India dengan Sri Lanka. Kawasan Teluk Manar yang tertakluk pada kerajaan Pāṇḍiya menghasilkan mutiara.<sup>11</sup> Marco Polo (III, xx) pula merujuk negara Cōla sebagai tempat mutiara terbaik boleh diperoleh. (*The Travels of Marco Polo*, 1958:236). Friar Odoric pula menyatakan bahawa mutiara yang paling terang di dunia boleh diperoleh di negara Cōla. (*The Periplus*, 1974:249).

11 *Ibid.* Sejak awal lagi kerajaan Pāṇḍiya terkenal dengan mutiara-nya yang bermutu tinggi. Mutiara ini menjadi idaman beberapa buah negara beraja di lembah Sungai Ganges. *Arthasāstra* ciptaan Kautilya menamakan beberapa barang yang datang dari negara Pāṇḍiya. Antaranya, Pāṇḍiyakavātaham, mutiara dari negara Pāṇḍiya juga disebut Kautilya. *Arthasāstra*, Bab II; Subramanian, N., 1966:236.



Beberapa orang sarjana berpendapat bahawa perdagangan India Selatan dengan wilayah Barat sudah berakhir pada abad ketiga Masihi. Tetapi ini tidak benar dalam perdagangan lada dan kain kapas. (McCrinkle, J.W., 1885:177; Suntaram, M., 1978:77). Ini boleh dibuktikan dengan fakta yang berikut. Apabila Alaric melanggar Empayar Rom pada tahun 408 Masihi, serta mengepungnya, suatu penyelesaian dibuat. Melalui penyelesaian ini, Alaric meminta 5000 paun emas, 30 000 paun perak, 4000 pasang jubah sutera, 3000 potong kain merah halus, serta 3000 paun lada untuk meninggalkan Empayar Rom. (Gibbon, E., 1944:311-12). Ini jelas menunjukkan bahawa lada masih terdapat dengan banyaknya di Empayar Rom dan sudah pasti diimport dari India.

### Import India dari Empayar Rom dan Asia Tenggara

Barangan import India dari Empayar Rom adalah sedikit jika dibandingkan dengan eksportnya ke Empayar Rom. Minuman keras diimport dari Empayar Rom. Nakkīrar, pencipta *Purānānūru*, sebuah puisi klasik Tamil, menggambarkan salah seorang raja Pāṇḍiya seperti yang berikut. Naṇmāraṅ, seorang perwira sedang berehat serta menikmati arak yang sejuk lagi harum yang dibawa oleh yavanar melalui kapal. (*Purānānūru*: 56).

Selain ini, dua jenis lampu minyak diimport dari tanah Yavanar. Pertama, dinamakan *pāvai*, *vilakku* (Neṭunalvātai: 101-02), iaitu sejenis lampu minyak pada patung wanita. Patung wanita dalam gaya berdiri, memegang sebuah bekas (untuk diisi minyak dan dipasang lampu) dengan kedua-dua tapak tangannya. Yang keduanya dinamakan *ōtima vilakku* (*Perumpānārṅruppaṭai*: 316-17), sejenis lampu minyak yang mempunyai patung burung undan di atasnya. Kedua-dua jenis lampu ini dikatakan kaya dengan seni Yavanar. Sejenis pasu juga diimport dari Empayar Rom (*ibid.*).

Kuda diimport dari tanah Yavanar (*ibid.*, *Paṭṭinappālai*: 185 dan *Maturaikkāñci*: 321-23). *Perumpānārruppaṭai* (819-821), *Paṭṭinappālai* (185), dan *Maturaikkāñci*, tiga buah puisi Tamil klasik menerangkan bahawa kuda dibawa dari tanah Yavanar dalam kapal-kapal yang besar (*ibid.*). Kapal-kapal layar tadi dikatakan mempunyai tiang yang tinggi tempat bendera diikat. Bendera ini mungkin diikat untuk menandakan negara tempat kapal tertentu itu datang. India turut mendapatkan beberapa barang berharga dari Asia Tenggara. Emas, rempah ratus, kayu harum seperti kayu cendana dan gaharu, kapur barus, dan kemenyan adalah antara barangan yang diimport dari Asia Tenggara. (Coedes, G., 1968:19).

Kapur barus dan kemenyan dari Sumatera Utara telah digunakan oleh orang India untuk tujuan perubatan dan upacara keagamaan. Kapur barus yang berkualiti tinggi diperolehi dari Lembah Cinendang yang terletak di timur laut Sumatera. Kerja mengumpul kapur barus adalah amat sukar (terpaksa mengharungi hutan tebal), tetapi harganya tinggi. Oleh itu, kerja ini turut melibatkan unsur yang ajaib seperti magis. Bahasa khas dicipta demi mencapai kejayaan dalam usaha mengumpul bahan ini. (Burkill, I.H., 1966:876-81; McKinnon, E.E., 1990:4-5; Sartono Kartodirdjo, 1977:10-11).

Kemenyan diperolehi daripada sejenis pokok renik yang terdapat di Sumatera dan di Semenanjung Tanah Melayu. (Burkill, I.H., *ibid.*; II:2139-144). Orang India mengenali kemenyan dengan beberapa nama seperti *sāmbirani*, *luban*, dan *kamian*. Sebenarnya, *luban* adalah perkataan Arab dan *kamian* adalah daripada perkataan Melayu, kemenyan. Ada orang Batak yang terlibat dalam pengumpulan kemenyan. Mereka dikenali sebagai "siberani", berani mengharungi hutan dan pelbagai halangan dan mengumpul kemenyan. (MacKinnon, E.E., 1990:5). Jelas sekali daripada istilah "siberani" inilah orang India menerbitkan perkataan *sāmbirani*. Bahan yang dikutip

oleh "siberani" dikenali sebagai *sāmbirani*.

Bunga cengkih dan buah pala juga merupakan barangan yang diperolehi oleh pedagang India dari Asia Tenggara. Kawasan yang paling banyak menghasilkan bahan ini ialah Moloku di Kepulauan Indonesia kini. (Burkill, I.H., 1966:973-91). Selain ini, beberapa jenis pokok seperti pokok kayu damar (*Agathis*) di Alam Melayu dikatakan mengeluarkan sejenis bahan seperti susu getah yang dikenali amnya sebagai resin ataupun damar. Bahan ini digunakan sebagai pewarna dan varnis. Orang Melayu telah menggunakan bahan ini sebagai salap ataupun minyak sapu (*ibid.*: 62-65). Minyak keruing yang diperolehi daripada pokok keruing juga digunakan untuk memakal bot atau sampan, untuk menghidupkan api, dan juga digunakan dalam bidang perubatan India. Bahan ini juga diperolehi dari Alam Melayu (*ibid.*: 851-59).

Sirih dan pinang dari Alam Melayu pula menjadi barang yang paling diminati oleh orang India Selatan. Sebenarnya, sirih dan pinang dieksport ke India dari Jawa. (MacKinnon, E.E., 1990:4). Selain ini, besi, kain sutera dan kayu harum (Sartono Kartodirdjo, 1977: 10-11) juga diimport dari Tanah Melayu. (Thani Nayagam, X.S., 1968:68-69).

### Aliran Masuk Emas dari Empayar Rom ke India

Eksport India ke Empayar Rom melebihi importnya dari segi nilai dan kuantiti. Barangan yang diimport oleh Empayar Rom dari India mewah sekali, tetapi mereka gagal menyediakan barangan eksport yang dapat memikat pedagang India. Sebaliknya, mereka menggunakan wang emas sebagai bayaran bagi barangan yang diimport.

Rujukan dalam puisi Tamil klasik seperti dalam *Maturaikkāñci* (81-82), *Ahanānūru* (152), dan *Purañānūru* (126 dan 343), mengesahkan bahawa pedagang Yavanar menggunakan wang syiling emas untuk membuat bayar-

an bagi barangan yang dibeli di India Selatan. Menurut Pliny, India menerima tidak kurang daripada 550 000 000 sesterces (\$22 000 000) daripada Empayar Rom setiap tahun sebagai bayaran bagi barangan eksport. (Pliny, 1962:417).

Aliran keluar wang emas dari Empayar Rom ke India telah menimbulkan krisis kewangan dalam Empayar Rom, khususnya mulai pemerintahan Maharaja Nero dan selepasnya. (Basham, A.L., 1967:229). Pada tahun 22 Masihi, perkara aliran keluar wang emas serta krisis kewangan menjadi pokok persoalan dalam surat Maharaja Tiberius kepada Senat Empayar Rom. Maharaja tadi menganggap perkara ini amat serius dan berasa perlu segera mencari jalan untuk mengatasinya. (Tacitus, C., 1964:69-70). Maharaja Vespasian (tahun 69-79 Masihi) melarang aliran wang emas dari Empayar Rom kerana ia merosotkan perbendaharaan dan ekonomi empayar tersebut. (Coedes, G., 1968:20).

### Pengaruh Bahasa

Sejak awal lagi beberapa perkataan Tamil mendapat tempat dalam perbendaharaan kata bahasa Yunani, Latin, serta Inggeris. Ini salah satu kesan hubungan perdagangan. Perkataan Yunani, *oruza* bererti beras; ia diterbitkan daripada perkataan Tamil, *arici*; *karpion* pula menandakan kayu manis, diterbitkan daripada perkataan Tamil, *karuval*; perkataan Latin, *zingiber* ataupun *ziggiberis* bererti halia, diterbitkan daripada perkataan Tamil, *iñjivēr*. Perkataan ini turut terdapat dalam bahasa Inggeris, *ginger* bererti halia. (Kanakasabhai, V., 1956:31). Begitu juga perkataan Tamil, *ciruttai*, sejenis harimau dan *kurundam*, sejenis batu permata, masing-masing dikenali sebagai *cheetah* dan *corundum* dalam bahasa Inggeris. (Subramanian, N., 1966:236).

Dalam kitab *Injil, Testamentum Lama* (dalam bahasa Hebrew), buku *Kings* dan *Chronicle*, mengandungi sejarah

Raja Solomon. (I Kings, 1989:385-86; Caldwell, 1956:88). Dalamnya turut disebutkan senarai barang yang dibawa oleh kapal Raja Solomon dari Ophir. Antaranya ialah dua barangan penting, iaitu *kapim* (monyet) dan *tukim* (burung merak). Jelas sekali, *kapim* diterbitkan daripada *kavi*, perkataan bahawa Tamil yang bererti monyet dan *tukim* pula diterbitkan daripada *tōkai*, perkataan bahasa Tamil yang bererti bulu merak. (Winslow, M., 1862:v-vi; Sesha Iyengar, T.R., 1933:140). Nampaknya, perkataan ini turut digunakan untuk mengenali burung merak dalam kitab *Injil, Testamentum Lama* yang tersebut di atas. Winslow dalam kata pendahuluan kamusnya yang berjudul *A Comprehensive Tamil and English Dictionary of High and Low Tamil* (*ibid.*), mengesahkan penggunaan perkataan Tamil dalam kitab *Injil, Testamentum Lama*. Caldwell, dalam bukunya yang berjudul *A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages* (Caldwell, *op. cit.*: 88), menyatakan bahawa perkataan *tuki* (*tukim*) sebagai perkataan Dravida (Tamil) yang paling tua pernah direkodkan secara bertulis yang terdapat dalam kitab *Injil* dalam bahasa Hebrew.

Rujukan tentang Yavanar ditemui sekurang-kurangnya di sepuluh tempat dalam puisi-puisi Tamil klasik. Kesan perdagangan luar juga digambarkan oleh beberapa buah puisi Tamil klasik yang membicarakan kesedihan isteri yang menanti kepulangan suami yang menyeberangi lautan untuk mencari kekayaan (*Mullaip-pāṭṭu*: 61, 66; *Netūnalvāṭai*: 31-35; *Puraṇānūru*: 56, 343; *Peṟumpānāṟruppaṭai*: 816; *Pattirūppattu*: patigam II; *Ahaṇānūru*: 57 dan 149).

Selain ini, terdapat lebih daripada 20 patah perkataan dalam bahasa Tamil sejak awal lagi bagi menandakan alat pengangkutan di laut. Ini termasuklah *ambi*, *ōṅgal*, *kalam*, *catā*, *soṅgu*, *timil*, *toḷḷai*, *nāvāi*, *pādai*, *parāti*, *pāru*, *puṅai*, *pōdam*, *madalai*, *vaṅgam*, *pori*, *mitavai*, *maram*, dan sebagainya. (Srinivasa Aiyangar, P.T., 1985: 56; *Paripāṭal*, 6:35; *Kalittokai*: 56-134; *Ahaṇānūru*: 5;

*Puranānūru*: 343; *Perumpānāṟṟuppaṭai*: 819-21).

Rupa-rupanya ada perkataan dari Asia Tenggara mendapat tempat dalam bahasa Tamil. Perkataan lawang dalam bahasa Melayu berbunyi *lavaṅgam* ataupun *ilavaṅgam* dalam bahasa Tamil. (*Tamil Lexicon*, 1936: 342-43). Perkataan ini dalam bahasa Melayu bermakna pokok kayu manis dan kulit buah pala. (*Kamus Lengkap*, 1986:595). Dalam bahasa Tamil, ia juga bererti pokok kayu manis, iaitu (rempah) kulit kayu manis dan bunga cengkih. Perkataan *takkōlam* dalam bahasa Tamil membawa beberapa erti seperti daun sirih, pinang, lada, dan buah pelaga. (Thyagarajan, L., 1986:42-46). Nama *takkōlam* sebenarnya diterbitkan daripada nama tempat Takkoba di Thailand, tempat rempah ratus tadi dihasilkan (*ibid.*: 43).

Selain itu, terdapat juga beberapa perkataan bahasa Tamil yang diserap ke dalam bahasa Melayu. Antara yang penting termasuklah perkataan kedai daripada *kaṭai*, kari daripada *kari* (masakan daging dan sebagainya berserta rempah yang ditumbuk), manikam daripada *mānikkam* (batu permata), mutiara daripada *muttāram* ataupun *mutiāra*, nilam (batu nilam) daripada *nilam* (biru), pekan daripada *pākkam* (kampung di pantai atau pekan), talam daripada *tāmpālam*, gedung daripada *kitaṅgu*, dan sebagainya. (Asmah Haji Omar, 1966:554; *Tamil Lexicon*, 1926: 917).

Pengaruh bahasa yang dibincangkan nyata berkaitan dengan perdagangan. Ini turut membuktikan hubungan perdagangan antara India, wilayah-wilayah Barat, serta Asia Tenggara.

## Penemuan Arkeologi yang Membuktikan Hubungan Perdagangan Awal

Hampir satu siri lengkap duit syiling Romawi telah dite-

mui oleh ahli arkeologi di India.<sup>12</sup> Duit-duit emas dan perak Romawi yang ditemui di India Selatan boleh dikatakan bukti yang paling ketara hubungan perdagangan antara India dengan Empayar Rom. Kebanyakan duit syiling dijumpai dalam bentuk longgokan. India Selatan, Tamilnadu, dan kawasan pantai Andhra Pradesh merupakan tempat yang paling banyak duit syiling Romawi ditemui. Ini diikuti dengan Kerala dan Karnataka. (Raman, K.V., 1992:19).

Di Tamilnadu, mukim Coimbatore dan kawasan sekitarnya merupakan kawasan yang paling banyak duit syiling Romawi ditemui. Hampir sebelas longgokan duit syiling Romawi ditemui di daerah Coimbatore dan bakinya di Karur dan Kaliamputtur di daerah Palani. Di mukim Coimbatore, tempat bernama Vellalur, ditemui empat longgokan duit syiling (*ibid.*: 19-20) dibuat. Pada tahun 1841, 522 duit syiling *denarii* ditemui di dalam sebuah pasu; pada 1891, longgokan 547 duit syiling *denarii* dan beberapa duit syiling *aurei* zaman Tiberius ditemui. Selain itu, longgokan besar duit syiling ditemui di mukim Udumalpet pada tahun 1946, iaitu sebanyak 1398 duit syiling *denarii* (*ibid.*: 20-21). Ini merupakan longgokan duit syiling yang besar yang diperolehi oleh muzium Madras (*ibid.*: 21-22).

Di Karur pula longgokan duit syiling yang banyak, iaitu 500 duit syiling perak, ditemui pada tahun 1878. Di daerah Pudukottai, ditemui 501 duit syiling *aurei* pada tahun 1898 (*ibid.*: 22). Di Andhra Pradesh pula tempat-tempat bernama Salihundam, Dharanikota, Nagarjunakonda, Ghantasala, Peddabankur, Dhulikatta, Veerapuram, serta Kudali Sangamesvaram dikatakan sebagai

12 Di muzium kerajaan India di Madras, terdapat satu siri koleksi duit syiling Romawi yang hampir lengkap. Duit syiling ini adalah duit zaman perdagangan awal India Selatan dengan Empayar Rom. Untuk mendapatkan senarai yang lengkap, sila lihat, Bidie, G., 1874; Aravamuthan, G.T., 1942; Thurston, E., 1894; Turner, Paula J., 1989.

tapak duit syiling Romawi ditemui. (Sarma, I.K., 1992:36). Manakala di Karnataka, tempat seperti di Bangalore, ahli cari gali menemui 163 syiling perak Romawi, (Narasimha Murthy, A.V., 1992:52), di Akkialūr pula ditemui 43 duit syiling emas Romawi, (*ibid.*: 55), dan satu lagi penemuan dibuat di tempat bernama Katryal, iaitu longgokan 22 duit syiling (*ibid.*: 57). Akhirnya, di Kerala, di tempat-tempat seperti Kottayam dipercayai ditemui 1500 duit syiling (Mangalam, S.J., 1992:62), di Eyyal pula ditemui 12 duit syiling *aurei*, dan 68 duit syiling *denarii*, (*ibid.*: 63), manakala di daerah Ernakulam pula ditemui 253 duit syiling dalam satu longgokan.<sup>13</sup>

Satu lagi penemuan yang penting telah dibuat oleh ahli arkeologi di Begram. (Spencer, W.G., 1983:79). Menerusi penggalian, mereka telah menemui bilik-bilik harta karun yang tidak pernah dibuka, mungkin sejak abad kedua Sebelum Masihi. Bilik-bilik tadi dipenuhi dengan barangan mewah yang kebanyakannya dari kawasan Mediterranean. Antaranya, termasuklah bekas cermin dari Mesir, mangkuk gangsa, gading India, beberapa biji mangkuk dari China, dan sebagainya. Bilik-bilik tersebut mungkin gedung simpanan diraja ataupun gedung pedagang (*ibid.*). Jelasnya, barang-barang tersebut menjadi barang perdagangan penting dalam perdagangan awal di Asia.

### Hubungan Perdagangan Awal antara India dengan Asia Tenggara

Terdapat juga penemuan arkeologi yang menunjukkan hubungan perdagangan awal antara India dengan Asia Tenggara. Antara penemuan terpenting termasuklah

13 Mangalam, S.J, 1992:64. Yang dinyatakan tentang penemuan duit syiling Romawi adalah beberapa contoh yang penting dan bukannya satu senarai lengkap. Muzium kerajaan India di Madras mempunyai satu siri koleksi duit syiling Romawi yang hampir lengkap.



pingat emas Romawi yang bertarikh 152 Masihi. (Malleret, L.L., 1959-63:115). Pingat ini ditemui di Oc Eo, Cocin China. Pingat Romawi tadi ditemui berdekatan dengan objek India seperti ukiran benam dan mohor dengan inskripsi Sanskrit. Objek-objek itu juga bertarikh abad kedua Masihi. (Coedes, G., 1947:193-99; Malleret, L., 1951:332; Coedes, G., 1968:17, 268). Semestinya pingat emas Romawi yang tersebut dibawa oleh pedagang India kerana adanya bukti objek India yang ditemui bersama-sama dengan pingat tadi.

Selain itu, sebuah lampu Romawi ditemui di P'ong Tuk, di tebing Sungai Mekong. Di tempat yang sama, sebuah patung Buddha gangsa gaya Amarāvati turut ditemui. (Wales, H.G.Q., 1936:42). Lampu Romawi ini dibawa ke P'ong Tuk oleh pedagang India dan bukannya pedagang Romawi. Patung Buddha yang ditemui di tempat yang sama menguatkan lagi fakta ini. Perlu diambil perhatian bahawa pedagang India Selatan telah mengimport lampu Romawi sejak abad kedua Sebelum Masihi lagi (*Netunalvātai*: 101-102 dan *Perumpānārruppaṭai*: 316-17). Menurut K.A. Nilakanta Sastri (Nilakanta Sastri, K.A., 1949:65), satu inskripsi awal yang diperoleh dari Alluru di lembah Sungai Krisna (India), menyebut lampu Romawi. Beliau menambah lagi bahawa P'ong Tuk tidaklah terletak di luar jalan perdagangan. Ini adalah kerana pedagang lebih berminat merentasi Segenting Kra daripada mengelilingi Semenanjung Tanah Melayu, ke utara Segenting Kra, melalui jalan darat dari Burma sepanjang Sungai Kanburi, dan melewati P'ong Tuk. Dengan ini, beliau membuat kesimpulan bahawa P'ong Tuk adalah petempatan pedagang India Selatan pada abad kedua Sebelum Masihi dan ia berterusan sehingga abad keenam Masihi.

Pada akhir tahun 1992 dan awal tahun 1993, sekumpulan sarjana arkeologi dari India melawat Malaysia dan Thailand. Mereka turut melawat pusat arkeologi di Klong Thom, Thailand. Dua keping duit syiling dan seketul batu uji simpanan pusat arkeologi tadi ditafsir oleh mereka

sebagai bukti kewujudan hubungan perdagangan antara India Selatan dengan Asia Tenggara sejak akhir zaman Sebelum Masihi lagi. (Shanmugam, P., 1993:81-82). Antaranya ialah sekeping duit syiling. Duit syiling ini berbentuk segi empat, diperbuat daripada gangsa; sebelah duit syiling itu terdapat ukiran gambar harimau, sebelah lagi mempunyai ukiran gambar kenderaan rata. Sarjana arkeologi tadi berpendapat bahawa duit syiling tersebut adalah duit syiling zaman Cola awal, iaitu abad kedua Sebelum Masihi hingga abad kedua Masihi. Mereka menambah lagi bahawa beberapa keping duit syiling seumpama itu ditemui di India Selatan (*ibid.*).

Batu uji yang ditafsir oleh sarjana India yang tersebut di atas dikatakan berukuran 8 cm x 4 cm luas dan 3 cm tebal. Di belakang batu tersebut terdapat catatan "Perumpatan Kal" dalam tulisan Tamil-brahmi. Menurut pandangan sarjana tadi, tarikh batu uji itu boleh dianggarkan abad ketiga hingga keempat Masihi. *Perumpatan* ialah nama orang dan *kal* bererti batu. *Perumpatan* ini kemungkinan besar seorang pedagang atau mungkin juga tukang emas. Ini adalah kerana batu uji seumpama ini digunakan oleh pedagang serta tukang emas India untuk menguji emas dengan menggoresnya pada permukaan batu tersebut. Mereka menambah lagi bahawa amalan ini tetap diteruskan oleh pedagang dan tukang emas di India Selatan sehingga sekarang (*ibid.*).

Tukang emas disebut sebagai *pattan* dalam bahasa Tamil. Nampaknya, *pattan* dan *perumpatan* (catatan pada batu uji) menunjukkan persamaan (*ibid.*: 81-82). *Perum* bererti besar. Oleh itu, mungkin batu tersebut telah digunakan oleh seorang *perumpatan*, bererti tukang emas yang besar (dari segi kemahiran dan kekayaan). Mungkin juga perkataan *pattan* diterbitkan daripada nama *pattan* dan digunakan oleh tukang emas di India Selatan sebagai gelaran yang menandakan kebesaran keturunan mereka yang pernah menyeberang laut menjalankan perdagangan.

Akhirnya, sekeping duit syiling lagi yang tersimpan di pusat arkeologi Klong Thom, Thailand, ditafsir oleh kumpulan sarjana dari India seperti yang berikut. Duit syiling tersebut berbentuk bulat. Di sebelah duit itu terdapat ukiran lembu jantan dan di sebelah lagi menggambarkan kapal layar. Duit ini, menurut pandangan mereka, ialah duit syiling zaman Pallava. Tarikh duit itu dianggarkan abad keenam Masihi. Ini menurut mereka adalah bukti yang jelas yang menunjukkan kewujudan perdagangan antara India dengan Asia Tenggara (*ibid.*: 82-83).

### Sumbangan Agama Buddha dalam Perkembangan Perdagangan ,

Terdapat juga bukti arkeologi yang menunjukkan sumbangan agama Buddha dalam perkembangan perdagangan antara India dengan Alam Melayu. Antara penemuan yang penting termasuklah patung Buddha *Dipaṅkara*. Patung ini digunakan sebagai tangkal untuk menenangkan laut oleh pedagang India. Patung seumpama ini telah ditemui di Thailand, Annam, Sumatera, Jawa Timur, dan Sulawesi. (Coedes, G., 1968:21; Wheatley, P., 1966:189). Patung Buddha *Dipaṅkara* jelas membuktikan peranan agama Buddha dalam menggalakkan kedatangan orang India ke kawasan Asia Tenggara. Patung-patung Buddha *Dipaṅkara* dikenal pasti sebagai hasil buatan rumah seni ukir Buddha di Amarāvati. (Coedes, G., *ibid.*). Patung Buddha gaya Amarāvati terkenal serta berpengaruh luas terutama pada pertengahan abad kedua Masihi hingga pertengahan abad ketiga Masihi. Amarāvati terletak di tebing Sungai Krisna, di pantai timur India. (Hall, D.G.E., 1968:142).

Penemuan arkeologi di lembah Sungai Irrawadi menunjukkan kewujudan petempatan agama Buddha dari India Selatan. Di kawasan ini, beberapa serpihan inskripsi yang mengandungi teks Pali ditemui. Inskripsi tersebut

mencatatkan nama satu dinasti raja (abad kelapan Masihi) yang memiliki nama Sanskrit. Penziarah Cina pada abad ketujuh Masihi mengenali kawasan ini sebagai Śriksyetra. Selain itu, patung Visynu, Avalokitesvara, dan Bodhisattva (bakal Buddha) yang ditemui di kawasan ini menunjukkan bahawa kepercayaan agama di kawasan itu bercampur aduk, Hindu-Buddha. (Coedes, G., 1968:63).

Kerajaan Dvaravati (diperintah oleh keturunan Mon) telah mengembangkan agama Buddha yang dipengaruhi oleh gaya Amarāvati. Kerajaan ini merangkumi sebahagian besar Thailand dan Burma Selatan. Kerajaan ini mencapai kegemilangannya pada abad keenam Masihi. (Lester, R.C., 1973:67). Tetapi agama Buddha bertapak kukuh di Burma sewaktu pemerintahan Raja Anawrahta (tahun 1044-1077 Masihi) dari Pagan. Beliau memeluk agama Buddha mazhab Theravada dan mengisytiharkan agama itu sebagai agama rasmi negerinya. Sejak itu, agama Buddha tetap menjadi agama rasmi di Burma (Myanmar). (Hall, D.G.E., 1968:143-47). Sebuah inskripsi Sanskrit yang ditemui di daerah Bati menerangkan pembinaan 'batu peringatan Buddha', pada masa pemerintahan Rudravarman di Empayar Funan, abad keenam Masihi. (Coedes, G., 1968:82-83; Nilakanta Sastri, K.A., 1949:28).

Perkembangan agama Buddha di Alam Melayu dapat diperjelas dengan penemuan beberapa inskripsi di Sumatera dan Semenanjung Tanah Melayu. Misalnya di Sumatera, ditemui lima inskripsi. Tiga daripadanya ditemui berhampiran dengan Palembang, satu di Karang Brahi, di hulu Sungai Batang Hari dan yang kelima ditemui di Kota Kapur, Pulau Bangka. (Coedes, G., 1968:82-83; Nilakanta Sastri, K.A., 1949:60). Inskripsi yang tersebut di atas menunjukkan kewujudan kerajaan beragama Buddha pada tahun 683-686 Masihi di Palembang. Kerajaan ini tidak lain daripada kerajaan Seriwijaya. Inskripsi tadi ditulis dalam bahasa Melayu kuno. Ia juga mengandungi beberapa perkataan Sanskrit. Kebanyakan perkataan Sanskrit tersebut pula merupakan istilah yang berkaitan

dengan agama Buddha, mazhab Mahayana. (Chhabra, B.Ch., 1965:37).

Inskripsi Kedukan Bukit merupakan inskripsi yang tertua antara tiga inskripsi yang ditemui di Palembang. Inskripsi ini ditemui pada tahun 1920 di Kampung Bukit Kedukan yang terletak di tebing Sungai Tatang, di kaki Bukit Siguntang, Palembang. Inskripsi ini bertarikh tahun saka 605 (tahun 683 Masihi). Ia menerangkan ekspedisi serangan tentera laut di bawah pimpinan *ḍapunta hiyam* (dipercayai menandakan seorang raja) yang mengandungi 200 000 (*vala dua lakṣa*) orang pahlawan; Kata-kata Sanskrit, *Śrīvijaya Jayasiddhayātrā Subhikṣa* yang difahami sebagai Seriwijaya menyempurnakan kejayaan. (Nilakanta Sastri, K.A., 1949:27-28). Chhabra (1965:37) memaksudkan ayat tadi sebagai Seriwijaya berjaya dalam segala-galanya dan berkembang maju. Gambaran yang sama tentang kerajaan Seriwijaya juga terdapat dalam inskripsi Mahanavika Buddhagupta yang ditemui di utara daerah Province Wellesley (Seberang Prai). Dalam inskripsi batu ini juga terdapat ukiran *stupa* agama Buddha. Inskripsi serpihan Kota Kapur (Kota Kapur Fragmentary Inscription) turut merujuk Seriwijaya sebagai berjaya dalam segala-galanya dan berkembang maju, *Śrīvijaya siddhayātrā*. (Nilakanta Sastri, K.A., *op. cit.*: 30; Majumdar, R.C., 1986:90).

Raja yang mengadakan ekspedisi ketenteraan yang tersebut pada inskripsi Bukit Kedukan ialah Raja Jayanāśa, yang tercatat pada inskripsi Talang Tuwo. Inskripsi batu granit ini ditemui di Kampung Talang Tuwo yang terletak lima batu jauh di barat laut Palembang. Inskripsi ini bertarikh tahun saka 606 (tahun 684 Masihi). Inskripsi ini menerangkan bahawa atas arahan Raja Jayanāśa (*Jayanāga*), sebuah taman awam bernama Sriksetra diasaskan. (Nilakanta Sastri, K.A., *op.cit.*: 28-29). Sriksetra juga merupakan nama tempat di tanah suci Puri di pantai Kalinga, India. Nama ini juga diberi kepada kawasan Prome di Burma sebagai Sikset dan Srikset. Penziarah Cina meng-

gunakan nama Silicatalo untuk merujuk tempat yang sama. (Chhabra, B.Ch., 1965:38).

Beberapa perkataan yang berkaitan dengan agama Buddha terdapat pada inskripsi Talang Tuwo. Ini termasuklah *vajra śarīra* (berbadan intan), *jātismara* (kejayaan, pengetahuan tentang kelahiran yang lalu), *anuttarābhisamyaḥ-sambōdhi* (pencapaian kesedaran kerohanian yang tertinggi), dan *janmavaśitā*, *karmavaśitā*, *klesavaśitā* (menikmati penguasaan ke atas kelahiran, perlakuan, dan penderitaan). (Nilakanta Sastri, K.A., 1949:28; Chhabra, B.Ch., *ibid.*).

Inskripsi seterusnya ialah inskripsi Karang Brahi yang ditemui di Kampung Karang Brahi, di daerah Jambi. Insikripsi ini telah rosak. Tetapi, Profesor Krom yang meneliti inskripsi ini berpendapat bahawa isi kandungannya agak sama dengan inskripsi Kota Kapur. Insikripsi Kota Kapur merupakan inskripsi tiang batu yang ditemui pada tahun 1892 di tebing Sungai Menduk, di barat Pulau Bangka, dan bertarikh tahun saka 608 (tahun 686 Masihi). Insikripsi ini bermula dengan doa untuk melindungi kerajaan (kadatuan) Seriwijaya dan diikuti dengan sumpahan ke atas mereka yang mungkin memberontak menentang para gabenor (datu) Seriwijaya dan merestui mereka yang kekal setia kepada gabenor-gabenor tadi. Bahagian akhirnya adalah lebih penting. Di sini, dinyatakan bahawa inskripsi ini diukir sempena ekspedisi ketenteraan Seriwijaya ke atas Bhumi Jawa (Jawa) yang belum menyerah kepada Seriwijaya. (Majumdar, R.C., 1986: 122-23; Wolters, O.W., 1967:17).

Menurut Nilakanta Sastri, *Siddhayātrā* pada inskripsi Bukit Kedukan bererti kejayaan bagi Seriwijaya. Bilangan tentera yang menyertai ekspedisi ini pula adalah amat besar (200 000 orang). Jelasnya, mereka yang menyertai *Siddhayātrā* adalah orang Melayu yang dihindukan. Hasil ekspedisi ini ialah kejayaan mengalahkan Melayu. Petempatan mereka di tanah jajahan itu mula dikenali sebagai Seriwijaya. Insikripsi Kota Kapur pula menunjukkan per-

kembangan wilayah Empayar Seriwijaya pada peringkat awal. (Nilakanta Sastri, K.A., *op. cit.*: 29). Inskripsi ini ditemui di Pulau Bangka yang terletak di luar Sumatera. Jelasnya, Pulau Bangka turut dijajahi oleh Seriwijaya. (Majumdar, R.C., *op. cit.*: 123-24).

Di Semenanjung Tanah Melayu pula penemuan arkeologi yang penting ialah inskripsi Ligor yang ditemui di Vat Sema Muang, Ligor. Ini merupakan inskripsi Sanskrit yang bertarikh tahun 775 Masihi. Inskripsi ini merekodkan bahawa seorang raja Seriwijaya telah membina beberapa buah rumah persinggahan bagi mengenang bakti Buddha serta dua orang Bodhisattva bernama Padmapani dan Vajrapani. (Coedes, G., 1968:84-85).

Nampaknya, pada zaman kerajaan Śailendra, agama Buddha mencapai kegemilangannya. Raja-raja Śailendra membina candi-candi yang terkenal di Borobudur, yang secara simbolik menerangkan peringkat yang harus dilalui untuk mencapai kesedaran kerohanian. (Zurcher, E., 1962:72).

Raja Śailendra juga dikatakan telah membina biara (Vihāra) Buddha di India. Ini jelas digambarkan oleh inskripsi Pāla dan Cōla (Plat Nalanda dan Leiden). Menurut inskripsi Pāla, Raja Śailendra sebagai pemerintah Seriwijaya telah menaja pembinaan biara Buddha di Nalanda, Benggal, pada pertengahan abad kesembilan Masihi. (Spencer, W.G., 1983:131-32). Menurut inskripsi Cōla, pemerintah Seriwijaya (Śailendra) telah membina sebuah biara Buddha di Nāgappattṇam, iaitu sebuah bandar pelabuhan Cōla. Biara ini dibina pada pertengahan abad ke-11 Masihi dan dinamakan Cūdāmaṇivarmavihāra, sempena nama pemerintah Śailendra bernama Cūdāmaṇivarmān. Raja Cōla bernama Rājarāja pula mewakafkan hasil Kampung Ānaimangalam bagi membiayai biara Buddha di Nāgappattṇam. (Subramania Aiyer, K.V., 22:213-66; Nilakanta Sastri, K.A., *op. cit.*: 39, 76; Spencer, W.G., *op. cit.*: 131-32). Biara ini memberi manfaat kepada pelajar agama Buddha serta pedagang dari Empayar Seriwijaya.

Catatan Cina (*Song annals*) pula menerangkan bahawa Raja Śrī Cūlamanivarmadeva (se-li-chu-la-wu-ni-fu-ma-tiau-hwa) menghantar dua rombongan ke China pada tahun 1003 Masihi untuk menyatakan pembinaan biara Buddha di negara mereka (Seriwijaya) supaya Maharaja China panjang usia. Rombongan ini disambut baik. Pemerintah Seriwijaya menjalinkan hubungan yang baik dengan dua kuasa besar pada zaman itu, iaitu kerajaan Cōla dan China. (Nilakanta Sastri, *op. cit.*: 75-76). Ini dilakukan menerusi pembinaan biara Buddha. Hubungan ini disambut baik oleh pemerintah Cōla dan China kerana hubungan keagamaan ini mengukuhkan lagi perdagangan antara ketiga-tiga buah kerajaan yang terlibat. (Spencer, W.G., 1983:134-35).

Satu lagi inskripsi (*the smaller Leyden plates*) Cōla menerangkan bahawa raja Cōla bernama Kulōttunga I telah memberi piagam baru kepada Cūḍāmanivarmavihāra pada tahun 1089-90 Masihi, atas permintaan pemerintah-an Kidāra (Kedah). (Subramania Aiyer, K.V., 22:267-81; Nilakanta Sastri, K.A., *op. cit.*: 85). Penyebaran agama Buddha di Asia Tenggara dan China oleh mubaligh Buddha dari India mengasaskan persahabatan antara ketiga-tiga buah wilayah tadi. Kegiatan perdagangan antara ketiga-tiga buah wilayah itu turut berkembang bersama-sama dengan perkembangan agama Buddha.

### Inskripsi Tamil Sebagai Bukti Kegiatan Perdagangan Awal India dan Alam Melayu

Terdapat juga bukti yang jelas tentang kegiatan perdagangan orang India di Alam Melayu. Antaranya ialah penemuan inskripsi Tamil di Takuapa (di pantai barat Semenanjung Tanah Melayu)<sup>14</sup> dan inskripsi Tamil di Labu

14 Sarjana bernama Hultzch telah membincangkan isi kandungan inskripsi ini dalam *JRAS*, 1913:33 dan *JRAS*, 1914:397. Ini telah dipetik oleh Coedes, G., 1924-29:11:50 dan dibincangkan oleh Nilakanta Sastri, K.A., 1932; dan *JMBRAS* XXII, 1949:25-30. Sila



Tuwa (Loboe Towea), Sumatera.<sup>15</sup> Inskripsi Tamil yang ditemui di Takuapa bertarikh abad kesembilan Masihi. Catatan inskripsi tersebut adalah seperti yang berikut:

1. .... [ya] Varmakku
2. .... māṅ tān Naṅg(u)r(u) dai(ya)
3. n tōṭṭa kuḷam pēr Śrī Ā (vani)
4. Nāraṇam maṅikkirāmattar(k)
5. kum sēnāmukattārkkum
6. ... patārkkum aḍarkkalam. (Nilakanta Sastri, K.A., *op. cit.*: 23-29).

Inskripsi ini merekodkan bahawa sebuah telaga bernama Āvani-Nāraṇam dibina (dikorek) oleh Naṅgur-Uḍḍaiyān dan diletakkan di bawah pengawasan *Maṅikakirāmattār*, yang dibaca sebagai *Maṅikkirāmattār*, iaitu ahli koperasi pedagang Tamil, *Sēnāmukattār*, penghuni di kem tentera dan satu lagi badan yang namanya tidak jelas (*ibid.*).

Terdapat beberapa rujukan tentang Naṅguruḍaiyān (ketua di Naṅgur) dalam kesusasteraan Tamil. Naccinārkkiniyar dalam ulasannya bagi karya *Tolkāppiyam*, menyatakan bahawa Karikāla, iaitu salah seorang Raja Cōla awal, berkahwin dengan anak perempuan ketua maṅgur.<sup>16</sup> Wali agama Hindu Vaisynava bernama Tiruṅgai āḷvar pula dalam lagu-lagu sucinya menyebut tentang keperwiraan tentera dari Naṅgur. (*Periya Tirumoli*: 4-5-6; 4-7-1) Naṅgur ini diidentifikasi dengan Tiruṅgur dekat Sīrkāli di daerah Taṅjavur, India Selatan. (Subramaniam, T.N., 1967:116). Tirumaṅgai āḷvar sendiri merupakan salah seorang ketua tempatan (bagi wilayah tertentu) di sekitar Taṅjavur. Oleh itu, sudah pasti beliau secara peribadi mengenali tempat Naṅgur (*ibid.*). Ini jelas

lihat, Coedes, G., 1968:309.

15 Nilakanta Sastri, K.A., 1984:318-19. Buku ini pertama kali diterbitkan dalam dua jilid oleh Universiti Madras, tahun 1935 dan 1937.

16 *Tolkāppiyam*, Porul-adikāram, Agattinai-yiyal, ulasan bagi sūtra, 30. Teks disertai dengan ulasan oleh Naccinārkkiniyar. 1955:65-66.

membuktikan bahawa Naṅgur-udaiyaṅ yang tersebut dalam inskripsi Tamil Takuapa adalah seorang ketua dari Tirunaṅgur di India Selatan.

Perkara ini boleh diperkukuh dengan nama Āvani-Nāraṅam yang diberi kepada kolam yang tersebut pada inskripsi Tamil Takuapa. Menurut Nilakanta Sastri, nama Āvani-Nāraṅam berasal daripada Āvani-Nārāyaṅa, yang merupakan nama keluarga raja Pallava, Nandivarman II, yang memerintah pada tahun 826 masihi hingga 850 Masihi. (Nilakanta Sastri, K.A., *op. cit.*: 29). Menurut karya *Nantik kalambakam*<sup>17</sup> yang memuji kebesaran Nandivarman (abad kesembilan Masihi), Nandivarman telah menggunakan nama Āvani-Nārāyaṅa sebagai nama julukan (*epithet*). Inskripsi Cōla awal turut merujuk sebuah kampung berdekatan dengan Kumbakōnam, di daerah Tanjavur sebagai Āvani-Nārāyaṅa-chaturvēdimaṅgalam. (*Annual Reports on (the South) Indian Epigraphy*, xxiii: 130-81). Satu lagi inskripsi India Selatan menyatakan bahawa nama Āvani-Nārāyaṅa telah ada sebelum zaman Nandivarman III (tahun 826-850 Masihi) lagi. (*South Indian Inscriptions*, xii:67).

Perbincangan di atas jelas menunjukkan bahawa kolam Āvani-Nāraṅam dibina oleh seseorang dari India Selatan. Dia menamakannya sedemikian sempena nama pemerintah suatu wilayah di India Selatan yang ditaatinya.

Manakala Maṅkikrāmattār (ahli koperasi pedagang) dan Śēnamukattār (penghuni kem tentera), yang bersama-sama mengawas kolam Āvani-Nāraṅam juga nampaknya adalah orang India Selatan. Tentera ini mungkin dibiayai oleh pedagang Tamil untuk menjaga keselamatan mereka. Ini adalah kerana sistem membiayai tentera seumpama ini oleh golongan pedagang India yang menyeberang laut bukanlah sesuatu yang baru. Sebuah in-

17 *Nantik Kalambakam*: 18, 44 dan 46. Teks disertai dengan ulasan S. Arunacala Tecikar, 1968:73, 109-10, 112.

skripsi Tamil dari Polonnaruva di Sri Lanka menerangkan bahawa sebuah biara (Daladāya-p-perumpalli) dibina oleh pemerintah Sri Lanka dengan sokongan pedagang dan diletakkan di bawah pengawasan tentera bernama Vēlaikkārar yang disebut sebagai *Mūṇṇu-kai-t-tiru-vēlaikkāraṅ Daladāya-p-perumpalli*. (*Annual Reports on (the South) Indian Epigraphy*, xviii:338). Jadi, kemungkinan besar Śēnamukattar juga adalah orang dari India Selatan.

Subramaniam (1967:118) menyatakan bahawa penemuan arkeologi menunjukkan kewujudan dua jalan yang diikuti oleh pedagang India Selatan untuk menyeberangi Semenanjung Tanah Melayu menerusi jalan darat. Jalan darat pertama melewati Takkōla dan jalan kedua pula terletak ke selatan Takkōla, iaitu menerusi Kedah. Ini dapat memendekkan perjalanan pedagang ke wilayah Indocina kerana mereka tidak lagi mengelilingi Semenanjung Tanah Melayu.

Inskripsi Tamil yang ditemui di Labu Tuwa, Sumatera, pula bertarikh tahun saka 1010 (tahun 1088 Masihi). Inskripsi ini merekodkan bahawa terdapat sebuah koperasi pedagang Tamil yang diberi nama *Tiśaiyāyirattu-Ainnūṇṇavar*. (Nilakanta Sastri, K.A., 1984:318-19; Wheatley, P., 1966:203).

### Penemuan Arkeologi di Kedah, Perak, dan Seberang Prai yang Membuktikan Perdagangan Awal

Kedah merupakan kawasan banyak penemuan arkeologi dibuat. Menurut Paul Wheatley, pelaut India Selatan masuk ke Tanah Melayu melalui negeri Kedah. Pada awalnya, Kuala Merbok menjadi tempat yang paling sesuai dan terdekat bagi kapal India berlabuh. Di kawasan inilah dibuat penemuan arkeologi yang tertua di Tanah Melayu. (Wheatley, P., 1966:273-74).

James Low (1849:482) yang membuat penyelidikan di beberapa tapak arkeologi di Kedah dan Seberang Prai menerangkan bahawa bukti arkeologi jelas menunjukkan kewujudan petempatan Hindu serta kuil Hindu di sepanjang lereng Gunung Jerai, Kedah. Di samping itu, beliau juga turut menemui bahagian patung-patung yang pecah.

Antara penemuan penting yang dibuat oleh James Low termasuklah serpihan tujuh inskripsi Sanskrit di Ceruk Tekun, Seberang Prai. Inskripsi ini bertarikh abad keempat Masihi; inskripsi dua rangkap syair dalam bahasa Sanskrit ditemui di Bukit Meriam, Kedah. Inskripsi syair ini ditemui di bawah sebuah rumah batu yang telah musnah dan tarikhnya dianggarkan abad keempat atau kelima Masihi. Satu lagi penemuan beliau yang amat berharga ialah inskripsi Mahānāvika Buddhagupta, yang mengisahkan kejayaan pelayaran Mahānāvika Buddhagupta. Inskripsi ini ditemui di Permatang Guah Kepah, Seberang Prai. (Majumdar, R.C., 1986: 89-90; Wheatley, P., 1966:273-74).

Serpihan tujuh inskripsi yang ditemui di Ceruk Tekun dianggap sebagai bahagian satu inskripsi yang besar. Oleh sebab inskripsi tadi terlalu usang, isi kandungannya tidak dapat dikenal pasti. Menurut Majumdar, inskripsi tersebut ditulis dalam bahasa Sanskrit kerana beberapa perkataan seperti *sarva* (inskrripsi 1) dan *prathame vayasi* (inskrripsi 2) dapat dibaca.<sup>18</sup>

Inskripsi syair<sup>19</sup> yang ditemui di Bukit Meriam, Kedah, berbunyi seperti yang berikut:

18 Low, J., 1886:223-26. Artikel ini diambil dan diterbitkan semula daripada *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1848:62-66.

19 Inskripsi syair ini ditemui di bawah rumah batu yang telah musnah. Melihat kesederhanaan bentuk rumah itu serta gaya inskripsinya, Profesor Kern berpendapat bahawa rumah itu, pada suatu ketika, didiami oleh seorang rahib agama Buddha. Sila lihat, Chhabra, B. Ch., 1965:19.

*Ye dharmā hetuprabhāvā te[m] hetu [m] tathāgato  
[hyavadat]  
Texsā[n] ca yo nirodha eva[m] vādi mahāsramana[h]  
Aññānācciyate karma janmanah karma kāraṇaṃ  
Jñānāna kriyate karma karmābhavanna jāyate.*<sup>20</sup>

Menurut Kern, baris pertama rangkap kedua ialah rumusan agama Buddha yang terkenal. Beliau menterjemahkan sebagai:

Menerusi kejahilan *karma* dikumpulkan. *Karma* menyebabkan manusia lahir semula. Menerusi pengetahuan, manusia tidak menghasilkan *karma*. Tiadanya *karma* menyebabkan manusia tidak lagi dilahirkan semula.<sup>21</sup>

Tetapi Chhabra berpendapat bahawa rumusan di atas lebih rapat kaitannya dengan sistem falsafah *Sāṅkhya* dan sistem falsafah *Vēdānta* berbanding dengan sistem falsafah agama Buddha. (Chhabra, B.Ch., 1965: 19).

Chhabra turut menyatakan bahawa rangkap pertama syair di atas mengandungi fahaman agama Buddha yang sering didapati pada batu bersurat agama Buddha dan pada kekaki patung Buddha. Walau bagaimanapun, beliau menerangkan bahawa dalam inskripsi syair ini, rumusan tadi memang berkaitan dengan agama Buddha kerana rumusan seumpama ini turut terdapat pada inskripsi Mahānāvika Buddhagupta. Insikripsi ini pula jelas bersifat agama Buddha kerana adanya ukiran *stūpa* (*ibid.*).

Inskripsi Mahānāvika Buddhagupta merupakan empat inskripsi yang dianggap sebagai bahagian-bahagian satu inskripsi asal. (Majumdar, R.C., 1986:89). James Low berpendapat bahawa inskripsi ini adalah bahagian atas salah satu tiang kuil Buddha yang telah

20 Ini merupakan transkripsi Profesor Kern yang diterbitkan dalam *Verlagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen Afdeling Letter-kunde*, 3de Reeks, Deel I (1883). Sila lihat, *Miscellaneous Papers Relating to Indo-China*: 234.

21 *Ibid.*

dibina di kawasan Seberang Prai. Inskripsi ini merekodkan bahawa persembahan hadiah dan sembahyang yang dilakukan oleh seorang pelaut bernama Buddhagupta kerana kejayaan pelayaran dari Raktamṛttikā, iaitu Tanah Merah ke Semenanjung Tanah Melayu (*ibid.*; Coedes, G., 1968:51). Sarjana bernama Krom dan Majumdar menemupatkan tempat ini di India. (Majumdar, R.C., *ibid.*: 82-83).

Wales merupakan salah seorang sarjana arkeologi yang turut menjalankan kajian di negeri Kedah dan di Seberang Prai. Beliau menemui banyak patung mazhab Śaivisme di sepanjang Sungai Bujang dan di Lembah Merbok. (Wales, H.G.Q., 1976:70-80). Di puncak Gunung Jerai, Kedah, pula ditemui patung-patung bermazhab Śaivisme. Ini menunjukkan perluasan hubungan perdagangan antara India dengan Semenanjung Tanah Melayu. Kawasan ini nampaknya menjadi daya tarikan pengikut kultus Liṅga. (Wheatley, P., 1966, 274). Menurut Paul Wheatley, bangunan Vimāna yang dibina di tempat-tempat suci ini berorientasikan gaya seni bina bangunan Vimāna di India Selatan, tempat kultus Liṅga popular (*ibid.*). Kewujudan kepercayaan mazhab Śaivisme dapat juga dibuktikan dengan penemuan di Sungai Batu Pahat, di kaki Gunung Jerai. Antaranya, termasuklah patung Dewi Durgā (satu aspek ketuhanan) yang mengatasi Mahiśāsura dan kepala Nandi, iaitu kenderaan Dewa Śiva (satu aspek ketuhanan). (Winstedt, R.O., 1935:21).

Sarjana bernama Alastair Lamb juga telah membuat kajian di candi Bukit Batu Pahat. Beliau telah menemui objek yang dipotong daripada kepingan emas, perak, dan tembaga. Antaranya, objek lembu, objek berbentuk separuh bulat, dan liṅga yang berkaitan dengan mazhab Śaivisme. Manakala objek kura-kura dan teratai yang ditemuinya pula berkaitan dengan mazhab Vaisnavisma. Beliau turut menemui lapan buah patung perempuan yang sama bentuknya. Ini pula dikaitkan dengan konsep tantrisma tentang lapan orang dewi ibu. (Lamb, A., 1960: 86-88).

Di Tanjung Rawa, Kuala Selinsing, Perak, sebuah mohor batu yang diukir nama Śrī Viṣṇuvarmaṇ ditemui. Nilakanta Sastri, Van Stein Callenfals, Bladgen, dan Barnett membaca ukiran pada mohor tadi sebagai "Śrī Viṣṇuvarmmasya". Tulisan pada mohor ini dikenal pasti sebagai jenis skrip Pallava dari India Selatan. Tarikhnya pula dianggarkan tidak kemudian dari abad keenam Masihi. (Nilakanta Sastri, K.A., 1949:22; Braddell, R., 1934: 173-74). Coedes berpendapat bahawa tapak Kuala Selinsing mungkin telah didiami oleh pelaut India pada awal abad Masihi. (Coedes, G., 1968:51).

Penemuan di atas adalah hasil cari gali di negeri Kedah, Perak, dan Seberang Prai. Penemuan tadi digunakan sebagai bukti untuk menyatakan bahawa di sekitar kawasan Kuala Merbok, Gunung Jerai, Seberang Prai, dan Perak, penduduk tempatan telah menganuti agama Hindu-Buddha. Ini dipercayai mengakibatkan beberapa perubahan gaya hidup penduduk tempatan. Kemudian mereka mengubahsuaikan kebudayaan India yang diterima itu dengan kebudayaan tempatan, iaitu disesuaikan dengan konsep animisme yang diamal oleh penduduk. (Lamb, A., 1960:107; Wheatley, P., 1966:275). Ringkasnya, penemuan arkeologi ini lebih didekati dalam usaha menentukan tahap pengaruh India, iaitu Indianisasi di sesuatu kawasan tertentu. (Spencer, W.G., 1983:126-27).

Janice Stargardt turut menjalankan kajian di Lembah Bujang pada tahun 1971. Beliau menyatakan bahawa bukti yang ada, tidak meyakinkan teori petempatan Hindu ataupun koloni Hindu di Lembah Bujang. Sebaliknya, kedua-dua tradisi agama Hindu dan Buddha dipilih dan diamal secara terhad, iaitu di kalangan golongan atasan. Beliau turut berpendapat bahawa tapak di Lembah Bujang, yang dipercayai sebagai tapak kuil, mungkin tidak benar. Kedudukan tapak tadi dalam kelompok nampaknya menunjukkan kewujudan "kuil-kuil pengebumian diraja". (Stargardt, J., 1973:301). Di sini, dapat kita fikirkan contoh kuil pengebumian diraja di Angkor dan di

Palembang. (Spencer, W.G., 1983:128).

Walaupun Janice Stargardt menolak kemungkinan wujudnya petempatan ataupun koloni Hindu, beliau menerangkan bahawa bukti arkeologi di kawasan Lembah Bujang menunjukkan penduduk negeri Kedah memperkembangkan hubungan perdagangan luar. Beliau menambahkan lagi bahawa:

*Jelasnya telah ada golongan atasan tempatan yang berkuasa politik di Kedah. Mereka telah memilih unsur India untuk pengagungan diri sendiri (Ibid.; Stargardt, J., op. cit.).*

Akhirnya, perlu disebut tentang pengembaraan laut raja Cola bernama Rājendra I (tahun 1014-1044 Masihi) yang mengetuai satu pasukan tentera laut ke beberapa bahagian Empayar Seriwijaya. (Krishnan, K.G., 1981: 158-59). Inskripsi di Tanjavur merujuk peristiwa ini. Inskripsi ini terdapat pada dinding barat kuil besar di Tanjavur. Catatan inskripsi tersebut adalah seperti yang berikut:

*alai-kadal naduvul palakalañ-celutti Sañgrāmajaiyō-  
ttuñ varma  
ñ-āgiya Kaḍārataraīyañai Vāgaīy-am  
poru-kaḍalkumbak-kariyōdum = agappadut-  
turimaiyir = pirak ḷiya parunidi-pirakkamun  
artt-avan-aganagarp-port-toḷil vasalil  
viēcādira-tōraṇamum=moytt=ḍir punaimanip-  
puḍavamum ganamanik-kadavamum  
nirai śirvisaiyamum turainirp-panṇaiyum  
van-malaiyūr-eyil toṇ-mālaiyūrum  
āḷkaḍal-agaḷ-śul-mayirdingamum  
kalahāvalvinai Ilaṅgaśōkamum  
kāppuru nirai punal mā-Pappālamum  
kāvalam-purisai mēvilipaṅgamum  
vīḷaiṇṇandūruḍai Vāḷaiṇṇandūrum  
kalait-takkōr pugal talait-Takkōlamum  
tītamāvalvinai mādamalingamum  
kalāmudirkaḍum tiral Ilāmuri dēsamum  
tēnakkavārpolil mā Nakkāvaramum*



*toḍukaḍar-kāval kaḍu murat-kaḍāramum  
māp poru taṇḍar - koṇḍa*

(Krishnan, K.G., 1981:158-59)

Sebagai permulaan, inskripsi ini menceritakan pengembaraan tentera yang mengatasi Saṅgrāmisayot tungavarman, yang dikatakan sebagai Kadārtarayan, iaitu Raja Kadāram (Kedah). Seterusnya, penguasaan wilayah pemerintah di atas disenaraikan. Senarai ini, antara lain, menyebut nama Seriwijaya dan berakhir dengan nama Kadāram. Nama Seriwijaya yang disebut di awal senarai wilayah yang diatasi oleh raja Cōla, Rājendra I, jelas menunjukkan kepentingan Seriwijaya yang berkaitan dengan wilayah lain.

Inskripsi tersebut mewujudkan pelbagai reaksi di kalangan sarjana. Tetapi, penjelasan yang lebih meyakinkan ialah penjelasan tentang persaingan perdagangan. Pengembaraan tentera Cōla mungkin disebabkan oleh perasaan marah pihak Cōla terhadap dasar monopoli perdagangan yang mula dilaksanakan oleh pihak pemerintah Seriwijaya. Pengembaraan tentera tadi tidak melahirkan pemerintahan Cōla di Empayar Seriwijaya. Sebaliknya, seorang raja Seriwijaya yang baru telah dilantik. Ini telah memulihkan hubungan perdagangan dan kedu-taan antara kedua-dua kuasa tadi. (Nilakanta Sastri, K.A., 1949:80-82, 131). Ini jelas ternyata daripada inskripsi Tamil dari negeri Cōla yang menyebut dua orang duta (Rājavidyādhara dan Abhimanōttuṅga) dari Kedah, mengunjungi negeri Cōla pada zaman pemerintahan raja Cōla bernama Kulōttuṅga I (tahun 1070-1122 Masihi), untuk menyelaraskan hal yang mengenai candi agama Buddha di Nagapattinam. (Subramania Aiyer, K.V., 22: 213-66; Nilakanta Sastri, K.A., 1985:318; Singaravelu, S., 1989:24-25).

Kesimpulannya, penemuan arkeologi di negeri Kedah, Seberang Prai, dan Perak menunjukkan perkembangan perdagangan antara India dengan Semenanjung

Tanah Melayu. Hubungan ini sudah pasti membawa kesan ke atas budaya tempatan. Masalah wujud atau tidak koloni India di kawasan terlibat sukar dipastikan.

### Penemuan Arkeologi di Borneo Sebagai Bukti Hubungan Perdagangan Awal

Pada zaman Kesultanan Koetei, Borneo Timur, beberapa penemuan arkeologi yang penting telah dibuat. Penemuan beberapa patung batu dalam sebuah gua di Gunung Kombeng, jelas menunjukkan unsur India. Patung-patung yang ditemui di sini adalah berkaitan dengan agama Hindu dan Buddha. Antaranya ialah patung Siva, Agaśtyā, Nandiśvara, Mahākāla (Siva), Kārtikēya, Ganeśā, Nandi, dan beberapa patung yang pecah. Patung pecah ini merangkumi patung Brahmā, iaitu bahagian kepala bermuka empat (bahagian kepala sahaja ditemui). Patung-patung ini berkaitan dengan agama Hindu. (Nilakanta Sastri, K.A., 1949:23; Majumdar, R.C., 1986: 128-29; Coedes, G., 1968:53).

Patung yang berkaitan dengan agama Buddha yang ditemui termasuklah patung perempuan yang memakai gandik (tiara) berbentuk *stūpa*. Sebuah patung gangsa Buddha juga ditemui di Kota Bangun. Patung ini dikatakan tergolong dalam jenis patung Buddha gaya Gupta. (Coedes, G., *ibid.*: 52; Chhabra, B.Ch., 1965:48-53).

Namun, penemuan terpenting di Borneo adalah empat inskripsi yang ditemui pada tahun 1879 di Muara Kaman, daerah Koetei. Tiga objek emas termasuk patung Visynu turut ditemui di kawasan ini. Inskripsi tersebut diukir pada tiang batu dan ditandakan sebagai *Yūpa*. (Majumdar, R.C., 1986:126). Dalam bahasa Sanskrit, *Yūpa* bererti "tugu peringatan" di tempat sesuatu upacara pengorbanan diadakan. Oleh itu, inskripsi ini dikenali sebagai inskripsi *Yūpa*. (Chhabra, B.Ch., 1965:52). Inskripsi ini

juga dirujuk sebagai inskripsi Mūlavarmaṇ, sempena nama pemerintah yang mendirikanannya. Tarikh inskripsi ini dianggarkan awal abad kelima Masihi. (Coedes, G., 1968:18).

Majumdar memberi isi kandungan keempat-empat inskripsi *Yūpa* (Majumdar, R.C., 1986:126-27) seperti yang berikut:

1. Raja Mūlavarmaṇ telah melakukan banyak perbuatan yang mulia, seperti pemberian hadiah berupa binatang, tanah, pokok kalpa, dan sebagainya. Justeru itu, para Brāhmaṇa mendirikan tiang ini.
2. Raja Kuṇḍuṅga mempunyai seorang anak yang terkenal bernama Aśvavarmaṇ. Dia seperti matahari (*aṁśumaṇ*), adalah pengasas sebuah keluarga. Daripada tiga orang anak lelaki Aśvavarmaṇ, yang sulung ialah Śrī-Mūlavarmaṇ, terkenal kerana kezhahidannya. Dia telah menjalankan satu upacara pengorbanan yang dikenali sebagai Bahu-Suvarṇakam. Tiang ini (*Yūpa*) merupakan tiang pengorbanan tersebut, yang telah didirikan oleh para Brāhmaṇa.
3. Raja agung, Mūlavarmaṇ, menghadihkan 20 000 ekor lembu kepada para Brāhmaṇa di tapak suci Vaprakeśvara. Sebagai tanda penghormatan bagi perbuatan suci itu, tiang ini (*Yūpa*) didirikan oleh para Brāhmaṇa yang datang ke sana.
4. Daripada Raja Sāgara, lahir Bhagīratha ... Mūlavarmaṇ ... (maklumat lain tidak dapat dibaca).

Inskripsi di atas jelas menunjukkan pengaruh agama Hindu di Borneo. Upacara diraja juga dipengaruhi kuat oleh upacara dan adat Hindu. Nama Kuṇḍuṅga pada inskripsi pertama dianggap bukan nama orang India. Tetapi Chhabra menyatakan bahawa nama Kuṇḍuṅga menunjukkan persamaan yang rapat dengan nama Kuṇḍukūra

yang terdapat pada rekod Pallava. Oleh itu, beliau percaya Kuṇḍiṅga boleh jadi nama orang Tamil. Beliau juga menunjukkan kemungkinan bahawa Kuṇḍiṅga adalah seorang pengembara atau seorang pedagang dari India Selatan yang menetap di Borneo dan anaknya adalah orang pertama yang menjadi raja dan memiliki nama diraja yang berakhir dengan sebutan *varman*. (Chhabra, B.Ch., 1965:50-51).

Majumdar pula menerangkan bahawa Mūlavarmaṅ ialah watak sejarah yang sebenar, tetapi Kuṇḍiṅga dan Aśvavarmaṅ tidak dapat dipastikan. Menurut beliau lagi, kedua-dua nama tadi menunjukkan persamaan dengan nama Kauṇḍinya dan Aśvattāmā yang dikaitkan dengan pengasasan Kemboja. (Majumdar, R.C., 1986:127).

Selain ini, lapan inskripsi batu ditemui di Batu Pahat, berdekatan dengan Sungai Tekarek, di Borneo Barat. Inskripsi tersebut telah diedit oleh Chhabra. Empat buah inskripsi daripadanya bermula dengan sebutan *Ajñānāc-ciyate karma*. Ini merupakan rumus agama Buddha yang turut terdapat pada inskripsi Kedah (inskrpsi syair Bukit Meriam) dan inskripsi Mahānāvika Buddhagupta. Empat lagi inskripsi bermula dengan *Ye dharmā hetuprabhavā*, yang turut menjadi sebutan permulaan inskripsi Kedah. Inskripsi yang kelapan (keempat menurut aturan Chhabra) tidak dapat dibaca kerana tulisannya tidak jelas. Jelasnya, inskripsi tersebut berkaitan dengan agama Buddha (*ibid.*: 130; Chhabra, B.Ch., 1965:54-56).

Penemuan lain di Borneo yang harus disebut ialah penemuan Mukhalinga di Sepauk, di tebing Sungai Kapuas. Majumdar menyatakan bahawa patung Mukhalinga sampai terus di Borneo dari India kerana ia tidak menunjukkan apa-apa ciri Jawa. (Majumdar, R.C., 1986: 130-1).

Boleh dikatakan bahawa inskripsi *Yūpa* adalah penemuan terpenting di samping penemuan arkeologi di Gunung Kombeng. Sehingga kini, 19 inskripsi jenis *Yūpa*

ditemui (Vogel, J.Ph., 1947; Chhabra, B.Ch., 1965:101-03); ini termasuklah inskripsi Mūlavarma<sup>22</sup> yang merupakan satu-satunya penemuan inskripsi *Yūpa* di Alam Melayu; yang lain ditemui di India seperti di Isāpur, Mathura, Kosam, Allahabad, Nāndīśa, Udaipur, Barnālā, Jaipūr, Baḍvā-Kotah, Nagar-Jaipūr, dan Bijayagaṛh, Bharatpur. (Vogel, J.Ph., 1947; Chhabra, B.Ch., *ibid.*: 101-03). Senarai ini nampaknya membuktikan pandangan Majumdar bahawa pengaruh India terus sampai di Borneo dari India dan bukannya menerusi Jawa. Ini dipercayai oleh beliau berlaku sekurang-kurangnya pada zaman awal pengaruh Hindu sampai di Borneo. Boleh jadi pengaruh ini berkembang menerusi hubungan perdagangan kerana Borneo menjadi salah satu sasaran penting pedagang pada awal abad Masihi, kerana Karpūradvīpa (Pulau Kapur Barus) yang dirujuk dalam kesusasteraan awal India dikenal pasti sebagai Borneo. (Wheatley, P., 1966:179-84).

### Penemuan Arkeologi di Jawa Sebagai Bukti Hubungan Perdagangan Awal

Di Jawa, empat inskripsi batu Pūrṇavarman adalah penemuan arkeologi yang tertua. Ia ditemui di daerah Batavia moden, di barat Jawa. Tarikh inskripsi tersebut dianggarkan abad kelima Masihi. Inskripsi tadi dikenali sebagai inskripsi Ci-Aruton, inskripsi Jambu, inskripsi Kebun Kopi, dan inskripsi Tugu. Bekas tapak kaki Pūrṇavarman menjadi pokok persoalan dalam dua inskripsi, inskripsi Ci-Aruton dan inskripsi Jambu. Bekas tapak kaki gajah Pūrṇavarman menjadi pokok persoalan inskripsi ketiga, inskripsi Kebun Kopi. Inskripsi Tugu pula merekodkan

22 Tiga hari inskripsi *Yūpa* ditemui di Borneo. Ketiga-tiga inskripsi tadi turut membicarakan hadiah yang telah dihulurkan oleh Raja Mūlavarma kepada para Brāhmaṇa. Transkripsi ketiga-tiga inskripsi ini diberi oleh B.Ch. Chhabra. Sila lihat, Chhabra, B.Ch., *ibid.*: 88-92.

penggalian terusan serta hadiah kepada para Brāhmaṇa. (Majumdar, R.C., 1986:105-07).

Nilakanta Sastri merujuk pandangan sarjana bernama Stutterheim untuk menerangkan makna bekas tapak kaki Pūrṇavarman dan gajahnya. Menurut pandangan ini, kedua-dua tapak kaki tadi menandakan pendudukan sesebuah negara setelah ia ditakluk. Secara kiasan, ini menandakan tapak kaki penakluk diletakkan pada kepala ataupun leher pemerintah yang ditakluk. (Nilakanta Sastri, K.A., 1949:24). Perlu diambil perhatian bahawa dalam karya *Vāmana Purāṇa*, Dewa Visynu (salah satu aspek ketuhanan) meniru rupa seorang kerdil (*Vāmana*) dan mendekati Raja Bali yang sedang membuat pelbagai derma dengan menunaikan permintaan orang ramai. Ini dilakukannya untuk menguasai alam keinderaan. *Vāmana* memohon tanah seluas tiga tapak kakinya. Apabila permintaannya diakui oleh Raja Bali, Dewa Visynu meniru rupanya yang paling besar. Tapak pertamanya dan tapak keduanya sudah pun merangkumi segala alam. Tapak ketiga ditempatkan di atas kepala Raja Bali. Thomas menerangkan bahawa mungkin Bali adalah seorang raja berketurunan Dravida yang telah dikalahkan oleh orang Arya. Motif meletakkan kaki pada kepala orang yang ditakluk digambarkan dalam *Vāmana Purāṇa*. (Thomas, P., 1961:27).

Rekod inskripsi Tugu menyatakan bahawa apabila kerja penggalian terusan disiapkan, Raja Pūrṇavarman menghadihkan 1000 ekor lembu kepada para Brāhmaṇa. Ini memungkinan kita menyatakan bahawa Pūrṇavarman menganuti agama Hindu. Tetapi kita tidak dapat memastikan sama ada dia orang tempatan ataupun orang India. Inskripsinya menyebut *Tārūmā* sebagai ibu kotanya. Chhabra merujuk kenyataan Profesor Krom yang menyatakan bahawa *tārūmā* ialah nila (*indigo*) dalam bahasa Indonesia. Schnitger pula menunjukkan penggunaan nama *Tarumapura* dalam inskripsi India Selatan. (Chhabra, B.Ch., 1965:42). Nama *Tārūmā* masih berkekal-

an sebagai nama sungai, yaitu Sungai Ci Tarum di kawasan Bandung. Kerajaan Tārūmā nampaknya telah ada sehingga abad ketujuh Masihi. Menurut rekod Cina, To-lo-mo telah menghantar rombongan kedutaan pada tahun 666-669 Masihi. Kemudian kerajaan ini menjadi sebahagian daripada Empayar Seriwijaya. (Nilakanta Sastri, K.A., 1949:24; Coedes, G., 1968:53-54).

Seterusnya, inskripsi Changgal yang ditemui di Jawa Tengah perlu diberi perhatian. Tarikh inskripsi ini dianggarkan abad kelapan Masihi. Inskripsi ini ditemui dalam runtuhannya kuil Śaivismē di Changgal, di atas gunung Wukir. Raja yang mengeluarkan inskripsi ini ialah Raja Sannā. Inskripsi Changgal merekodkan pembinaan śivalinga oleh Raja Sañjaya, anak Sannāha (Sannā). Seterusnya, inskripsi ini memuji dewa seperti Dewa Śiva, Brahmā, dan Visynu. Berikutnya, Jawa dipuji sebagai tanah suci yang kaya dengan emas dan bijirin. Ini diikuti dengan penjelasan tentang Raja Sannāha yang disamakan dengan Manu. Raja ini dikatakan telah digantikan oleh Sañjaya. Beliau seperti Raghu telah menundukkan raja-raja jirannya dan menjaga keamanan serta keselamatan rakyatnya. (Coedes, G., *ibid.*: 87, Chhabra, B.Ch., 1965:45).

Akhirnya, inskripsi Tuk Mas yang ditemui di kaki Gunung Merbabu, Jawa Tengah, harus diteliti. Ini merupakan inskripsi terawal di Jawa yang menunjukkan adanya kepercayaan agama Hindu di sana. Tarikh inskripsi ini dianggarkan abad ketujuh Masihi. Inskripsi ini hanya mengandungi satu baris dalam bahasa Sanskrit. Baris ini merekodkan pujian terhadap satu mata air yang berhampiran. Mata air tersebut dibandingkan kesuciannya dengan Sungai Ganges. Di ruang atas inskripsi ini terdapat ukiran 16 lambang. Antara yang penting termasuklah ukiran trisula, kapak, jag air, cokmar, konc (*conch-shell*), empat kuntum bunga teratai, dan sebagainya. Trisula merupakan lambang Dewa Śiva, konc dan bunga teratai pula ialah lambang Dewa Visynu. (Majumdar, R.C., 1986: 114; Chhabra, B.Ch., *ibid.*: 43-45).

Penemuan arkeologi yang dibincangkan jelas menunjukkan penyebaran ciri budaya dan peradaban India ke Jawa sejak abad kelima Masihi lagi.

## Kesimpulan

Dengan keterangan di atas beberapa kesimpulan seperti yang berikut dapat dibuat.

- (a) India mempunyai hubungan perdagangan dengan Empayar Rom dan Asia Tenggara sejak beberapa abad Sebelum Masihi lagi. Permintaan yang amat tinggi bagi barangan dari India dan Asia Tenggara di kalangan golongan atasan di Empayar Rom menjadi galakan utama bagi pedagang India dan Empayar Rom memperkukuh hubungan perdagangan ini.
- (b) Pedagang India mendapatkan sebahagian daripada barangan yang berharga dari Asia Tenggara lalu memperdagangkannya kepada pedagang Romawi.
- (c) Penduduk di sepanjang pantai India dan di Kepulauan Melayu memiliki kemahiran perkapalan sejak beberapa abad Sebelum Masihi. Ini membolehkan mereka memainkan peranan penting dalam perdagangan antarabangsa.
- (d) Para pemerintah turut menyokong perdagangan ini kerana mereka memperoleh cukai yang banyak daripada sektor ini.
- (e) Penyebaran agama Buddha ke Asia Tenggara turut menggiatkan lagi hubungan perdagangan India dengan Asia Tenggara.
- (f) Perkembangan hubungan perdagangan yang tersebut di atas jelas tergambar dalam karya kesusasteraan India seperti karya *Rāmāyaṇa*, karya *Arthaśāstra*, kesusasteraan agama Buddha, karya *Purāṇa*, dan puisi Tamil klasik (zaman Saṅgam). Karya sejarah dan geografi Barat seperti *The Periplus, Natural*



*History* serta *Geography* turut membuktikan hubungan perdagangan ini. Selain ini, catatan Cina dan Arab juga menyokong kewujudan perdagangan yang stabil antara India, Empayar Rom dengan Asia Tenggara.

- (g) Bukti kesusasteraan India, karya sejarah dan geografi Barat, serta catatan Cina dan Arab memberi pelbagai maklumat yang berharga tentang pelabuhan yang terlibat dalam perdagangan antarabangsa. Nama kebanyakan pelabuhan yang terdapat dalam sumber di atas dapat dikenal pasti. Sumber tadi juga menunjukkan barang yang terlibat dalam perdagangan antarabangsa. Jelas sekali, Empayar Rom lebih mengimport barang mewah dari India, tetapi gagal menyediakan barang eksport yang secukupnya. Oleh sebab itu, Empayar Rom mengalami kemelesetan ekonomi dan krisis kewangan. Ini menyebabkan Maharaja Vespasian mengambil tindakan menghamkan aliran wang emas keluar dari Empayar Rom.
- (h) Hubungan perdagangan antarabangsa ini turut mempengaruhi aspek bahasa. Jelasnya, beberapa perkataan Tamil mendapat tempat dalam perbendaharaan kata bahasa Latin, bahasa Inggeris, serta bahasa Melayu. Bahasa Tamil pula meminjam beberapa perkataan bahasa Melayu.
- (i) Penemuan arkeologi turut mengukuhkan lagi pandangan tentang perdagangan antarabangsa antara India, Empayar Rom, dengan Asia Tenggara. Penemuan duit syiling Romawi, hampir satu siri lengkap jelas menunjukkan hubungan perdagangan antara India dengan Empayar Rom.
- (j) Penemuan pingat emas Romawi di Oc Eo dan lampu Romawi di P'ong Tuk bersama-sama dengan objek dari India menunjukkan bahawa pedagang India membawa barang-barang ini ke Asia Tenggara. Batu uji, "Perumpatan Kal", serta dua keping duit syiling simpanan pusat arkeologi di Klong Thom, Thailand,

- pula ditafsir sebagai bukti kewujudan perdagangan antara India dengan Asia Tenggara.
- (k) Penemuan patung Buddha serta inskripsi agama Buddha di Asia Tenggara turut membuktikan hubungan perdagangan antara India dengan Asia Tenggara. Ini nampaknya dapat dikukuhkan lagi dengan pembinaan Cudamanivarmavihara di Nagappattinam oleh pemerintah Seriwijaya. Di sini, agama Buddha dijadikan asas bagi menjalinkan hubungan perdagangan.
  - (l) Nampaknya, Seriwijaya turut menjalinkan hubungan perdagangan dengan negara China, kerana negara China adalah satu lagi kuasa perdagangan besar di samping India sejak abad Masihi lagi. Agama Buddha turut dijadikan asas bagi menjalinkan hubungan perdagangan ini. Seriwijaya telah membina biara agama Buddha yang dipercayai dapat memanjangkan usia Maharaja China.
  - (m) Penemuan inskripsi Tamil di Takuapa merupakan bukti yang amat jelas tentang kegiatan perdagangan orang India di Alam Melayu. Inskripsi Tamil Labu Tuwa turut membuktikan perkara ini.
  - (n) Selain ini, penemuan patung agama Hindu dan tapak kuil agama Hindu di sepanjang lereng Gunung Jerai juga membuktikan hubungan perdagangan ini.
  - (o) Inskripsi yang ditemui seperti inskripsi Sanskrit di Ceruk Tekun, inskripsi Māhanāvika Buddhagupta, inskripsi syair dari Bukit Meriam, dan mohor Śri Visynuvarman yang ditemui di Tanjung Rawa, Kuala Selinsing, juga boleh dijadikan bukti tambahan.
  - (p) Terdapat juga penemuan patung suci agama Hindu dan Buddha. Tetapi inskripsi *Yūpa* yang paling menonjol. Akhirnya, penemuan di Jawa seperti empat inskripsi batu Pūrṇavarmān, inskripsi Cangal, dan inskripsi Tuk Mas juga menunjukkan ciri kebudayaan dan peradaban India.

Ciri budaya dan peradaban India telah tersebar di kalangan golongan terpelajar di Asia Tenggara sekurang-kurangnya sejak abad kedua Masihi melalui hubungan perdagangan. Terdapat juga sarjana seperti J.C. van Leur (1967:99) dan F.D.K. Bosch (1961:10-11) menafikan peranan pedagang India dalam proses penyebaran budaya dan peradaban India ke Asia Tenggara. Malahan J.C. van Leur berpendapat bahawa pedagang India buta huruf. Kedua-dua pandangan tadi tidak dapat diterima kerana penemuan tapak kuil serta inskripsi Tamil di Takuapa dan Labu Tuwa (Nilakanta Sastri, K.A., 1432, *TBG*, 72:314 dan *Lamp. A.*, 1964:76-86) sudah cukup membuktikan sumbangan pedagang India di Asia Tenggara, sekali gus menolak pandangan kedua-dua orang sarjana tadi.

## — Bab 3 —

# Mitos dan Legenda dalam Karya Sejarah Melayu

---

Gambaran ringkas tentang kegiatan kesusasteraan awal di Alam Melayu menjadi latar belakang bagi memperlihatkan hubungan antara unsur mitos dengan legenda dalam *Sejarah Melayu* dan tradisi India. Kebanyakan inskripsi awal yang ditemui di Alam Melayu (abad keempat dan kelima Masihi) tertulis dalam bahasa Sanskrit.<sup>1</sup> Ini menunjukkan kemungkinan bahawa beberapa unsur bahasa serta sastera Sanskrit tersebar di kalangan orang terpelajar di Asia Tenggara termasuk Alam Melayu pada abad keempat dan kelima Masihi ataupun lebih awal lagi.

---

1 Ini termasuklah serpihan tujuh inskripsi Sanskrit yang ditemui di Ceruk Tekun, Seberang Prai (abad keempat Masihi); inskripsi syair dari Bukit Meriam Kedah (abad keempat); empat inskripsi Yüpa (abad keempat Sebelum Masihi); dan empat inskripsi PurnavarmaN, iaitu inskripsi Ci-aruton, inskripsi Jambu, inskripsi Tugu (tahun ke-22 pemerintahan raja semasa). Tarikh kesemua inskripsi Sanskrit yang tersebut di atas dianggarkan dari pertengahan abad keempat hingga kelima Masihi. Sila lihat, Coedes, G., 1968:50; Chhabra, B.Ch., 1965:18-19, 40.

Penggunaan bahasa Melayu kuno dalam rekod bertulis yang paling awal diketahui setakat ini, terdapat dalam empat buah inskripsi abad ketujuh Masihi yang ditemui di Sumatera. Ini termasuklah inskripsi Kedukan Bukit (683 Masihi), inskripsi Talang Tuwo (684 Masihi), inskripsi Kota Kapur (686 Masihi), dan inskripsi Karang Brahi (686 Masihi). Kesemua inskripsi dalam perkataan Sanskrit. (Chhabra, B.Ch., 1965:18-19, 40). Penggunaan bahasa Melayu kuno yang tersebut di atas disifatkan sebagai evolusi pertama bahasa Melayu ke arah bahasa sarjana.<sup>2</sup>

Inskripsi di atas menunjukkan bahawa bahasa Melayu kuno menjadi bahasa utama kerajaan Seriwijaya<sup>3</sup> sehingga ia digunakan dalam inskripsi, termasuk empat buah inskripsi yang dinyatakan di atas. Ada kemungkinan bahawa bahasa yang sama juga diberi keutamaan di Semenanjung Tanah Melayu kerana ia dikuasai oleh kerajaan Seriwijaya pada masa itu.<sup>4</sup>

2 Menurut Ismail Hussein, "Melalui pengaruh bahasa Sanskrit, bahasa Melayu mengalami evolusinya yang pertama. Pengaruh itu adalah pengaruh yang sangat luas, lebih luas daripada pengaruh dalam sejarahnya. Untuk melihat betapa besar ertinya bahasa Sanskrit kepada bahasa Melayu, dapat kita perhati dalam sebuah kamus Melayu yang lengkap ribuan jumlah perkataan Sanskrit yang dimasukkan ke dalam perbendaharaan kata kita. Daripada bahasa masyarakat yang agak rendah kebudayaan serta ilmu pengetahuannya, bahasa Melayu mengalami perubahan pertama ke arah bahasa sarjana, yang sanggup menyampaikan idea baharu yang tinggi-tinggi.

Segala kata baharu yang menyatakan kebudayaan dari India itu, dan hal-hal yang tidak pernah dialami oleh anak-anak bumiputera, diambil dan dimasukkan ke dalam bahasa Melayu. Kata-kata bahasa itu meliputi seluruh cawangan kehidupan ...". Sila lihat, Ismail Hussein, 1984:8.

3 Inskripsi Kedukan Bukit, inskripsi Talang Tuwo, inskripsi Kota Kapur, dan inskripsi Karang Brahi, turut menunjukkan kewujudan sebuah kerajaan di Palembang. Kerajaan ini dipengaruhi kuat oleh agama Buddha dan dikatakan menawan kawasan pedalaman Jambi dan Pulau Bangka serta bersedia menyerang Jawa. Kerajaan ini diberi nama Seriwijaya. Sila lihat, Chhabra, B.Ch., 1965:37.

4 Kerajaan Seriwijaya telah meluaskan kuasanya hampir di keseluruhan Kepulauan Melayu dan beberapa kawasan di Semenanjung

## Kesusasteraan Zaman Hindu-Buddha

Keterangan di atas menunjukkan adanya unsur bahasa dan sastra Sanskrit tersebar di Asia Tenggara termasuk di Alam Melayu, sekurang-kurangnya pada abad keempat Masihi.<sup>5</sup> Bahasa Melayu kuno pula menjadi bahasa utama di Alam Melayu, sekurang-kurangnya pada abad ketujuh Masihi. Pertembungan unsur tradisi sastra India dan tradisi tempatan semestinya telah membawa kepada perkembangan kegiatan kesusasteraan di Alam Melayu. Ada kemungkinan besar unsur epik India seperti *Rāmāyaṇa* dan *Mahābhārata* diambil alih dan diubahsuai serta diperkaya oleh karya tempatan dalam bahasa Melayu kuno, ditulis dengan huruf Pallava-Granta sepertimana yang terdapat dalam empat buah inskripsi abad ketujuh Masihi yang dinyatakan di atas.

Setelah agama Islam bertapak kukuh di Alam Melayu, karya tersebut mungkin disalin semula ke dalam tulisan jawi bersesuaian dengan semangat agama Islam.<sup>6</sup> *Hikayat Seri Rama*, misalnya, menunjukkan kemungkinan ini. Winstedt menyatakan bahawa salah satu ciri penting pel-

---

Tanah Melayu termasuk Kedah dan Tambralinga. Penguasaan ini amat penting untuk menguasai perdagangan di Kepulauan Melayu termasuk Segenting Kra. Sila lihat, Nilakanta Sastri, K.A., 1949:37.

- 5 Menurut Britain Harrison, penempatan orang India di Asia Tenggara bermula sejak abad pertama Masihi lagi. Mungkin kenyataan beliau ada kebenarannya kerana sepertimana diterangkan dalam bab kedua, rujukan wilayah di Asia Tenggara terdapat dalam tradisi kesusasteraan India yang bertarikh abad Sebelum Masihi lagi. Bukti jelas yang diketahui adalah setakat catatan rekod bertarikh abad keempat Masihi. Ini termasuklah inskripsi Pallava dari pantai Coromandel yang ditemui di Borneo (Koetai) dan inskripsi Saiva di Indocina serta inskripsi di Tanah Melayu sepertimana yang dibicarakan dalam bab kedua. Sila lihat, Harrison Brian, 1968:10; Vogel, J.Ph., 1918:167-232; Filliozat, J., 1969:107-16; dan Jacques Claude, 1969:117-24.
- 6 "None of the Malay versions of these Indian epics (*Rāmāyaṇa* and *Mahābhārata*) were written in their present form, until Islam had influenced the Malay language." Sila lihat, Winstedt, R.O., 1991, hlm. 28.

bagai versi *Hikayat Seri Rama* adalah walaupun mereka berbeza dari segi urutan episod, bentuk nama, dan tahap pengaruh agama Islam yang terdapat dalam setiap versi, mereka masih menunjukkan persamaan yang erat antara satu sama lain. Menurut beliau lagi, ciri persamaan ini menunjukkan bahawa kesemua versi tadi diusahakan daripada satu versi cerita Rama awal yang menjadi sumber bagi kesemua versi *Hikayat Seri Rama*. (Winstedt, R.O., 1944:66; Singaravelu, S., 1981:136). Zieseniss juga membuat kesimpulan yang sama, iaitu semua versi *Hikayat Seri Rama* berasal daripada satu sumber asal dan kemudian versi tersebut diperkaya dengan unsur tempatan dan asing. (Zieseniss, A., 1963:179-88). Ini menunjukkan bahawa adanya sebuah karya cerita Rama asal pada zaman Hindu-Buddha.

Dalam tradisi kesusasteraan lisan pula, misalnya, penglipur lara dan dalang wayang kulit memperkaya tradisi mereka dengan memilih serta mengubahsuai unsur daripada epik India seperti *Rāmāyaṇa* dan *Mahābhārata* yang diwarisi dari zaman Hindu-Buddha. (Singaravelu, S., 1981:131-34). Sebagai contoh, Maxwell telah menerbitkan (1866 Masihi) sebuah cerita yang telah disampaikan oleh seorang penglipur lara bernama Mir Hassan berasal dari Kampar, Perak. (Maxwell, W.E., 1886:87-115). Plot cerita ini sama seperti plot cerita rakyat Melayu yang bersifat pengembaraan, iaitu ceritanya berkisar tentang seorang putera raja yang mengembara, selepas mengharungi pelbagai halangan dalam pengembaraan, menemui seorang puteri dan berkahwin dengan puteri tersebut lalu hidup bahagia.

Cerita penglipur lara ini diasaskan pada unsur cerita *Rāmāyaṇa* dan tradisi adat Melayu serta unsur agama Islam. Misalnya, Rama digambarkan sebagai Khalifah Islam (bukannya penjelmaan Dewa Visynu), keris (bukannya panah) dikatakan sebagai senjatanya dan beliau adalah pemerintah Tanjung Bunga (bukannya Ayodhya). Isteri Rama pula dinamai Sekuntum Bunga Setangkat (bu-

kannya Sita). Pegawai di istana Rama pula menurut tradisi Melayu, iaitu Temenggung, Laksamana, serta Orang Kaya Besar. Malah beberapa adat Melayu turut diamal oleh Rama seperti adat Langkah Sidang Budiman (melangkah ke hadapan, tanda raja berangkat dari kerajaan dan melangkah dua kali ke belakang, tanda raja kembali ke kerajaan), dan sebagainya.

Maklumat di atas nyata memperkuat kemungkinan penciptaan karya Melayu yang merangkumi tradisi rakyat tempatan serta unsur terpilih daripada epik India seperti *Rāmāyaṇa* dan *Mahābhārata* pada zaman Hindu-Buddha. Pada mulanya, karya Melayu zaman itu mungkin ditulis dalam huruf Pallava-Grantha atau mungkin huruf tempatan yang tidak diketahui sekarang. Seterusnya, karya asal ini disalin semula dalam huruf jawi bersesuaian dengan semangat agama Islam. Dalam proses penyalinan semula, ada kemungkinan besar unsur agama Islam dimasukkan ke dalam karya tersebut. Ini jelas kelihatan dalam cerita epik India seperti *Rāmāyaṇa* dalam tradisi kesusasteraan Melayu. Pada mulanya, karya ini diberi pewarnaan agama Islam dengan memasukkan unsur seperti Nabi Adam dan Allah Taala. (Barrett, E.C.G., 1963:531). Tetapi pengislaman cerita Hindu dirasakan tidak memadai, apabila agama Islam bertapak kukuh di Alam Melayu. Ini jelas tergambar pada penulisan Syeikh Nuruddin ar-Raniri yang telah mengarang *Kitab al-Mustaqim* pada tahun 1634. Beliau menolak sama sekali hasil kesusasteraan yang berbau Hindu. Tentangan beliau begitu hebat hingga beliau menyatakan bahawa cerita Rama yang dalam bahasa Melayu boleh digunakan untuk tujuan pembersihan najis jika tiada nama Allah disebut di dalamnya. (Winstedt, R.O., 1969:37).

Pembakaran segala ciptaan Hamzah Fansuri dan rakan-rakannya menjadi satu lagi sebab terhapusnya karya awal yang berbau Hindu. Ini berlaku kerana adanya perbezaan pandangan antara dua golongan. Golongan pertama diwakili oleh Hamzah Fansuri dan Shamsuddin



al-Sumatrani dan golongan kedua pula diwakili oleh Syeikh Nuruddin ar-Raniri yang mengecam golongan Hamzah Fansuri dengan menyatakan bahawa ilmu suluk dan tasawuf yang dipelopori oleh golongan itu tiada kena-mengena dengan ajaran agama Islam yang sebenarnya. Syeikh Nuruddin ar-Raniri telah mempengaruhi raja Aceh, Sultan Iskandar Thani, hingga baginda mengeluarkan perintah supaya membakar segala ciptaan Hamzah Fansuri. (A. Samad Ahmad, 1970:32-33).

Serangan Portugis yang mengakibatkan pengunduran Kesultanan Melayu Melaka pada tahun 1511 Masihi turut memusnahkan hasil kesusasteraan zaman Hindu-Buddha yang tersimpan di istana. (*Sejarah Melayu*, 1981: 202-06).

Karya *Hikayat Abdullah* memaparkan malapetaka yang mengakibatkan kehilangan hasil kesusasteraan yang amat besar. Malapetaka itu ialah kebakaran kapal *The Fame* pada tahun 1824 Masihi. Abdullah b. Abdul Kadir Munsyi dalam karyanya, *Hikayat Abdullah*, menyatakan perasaan sedihnya apabila mendengar peristiwa kebakaran kapal tersebut seperti yang berikut:

Dengan tangankulah menyimpan segala kitab-kitab dan hikayat-hikayat dan syair; maka segala kitab yang berjilid sahaja adalah kira-kira tiga ratus, maka lain daripada yang bercerai-cerai, dan yang bergulung, dan yang berhelai-helai, maka penuhlah tiga buah peti kulit panjang-panjang sedepa dengan kitab-kitab Melayu sahaja. Maka kemudian daripada itu, dua peti dimuatkan surat-surat dan kitab-kitab Jawa dan Bali dan Bugis serta ... tulisannya dalam daun lontar itu, semuanya tiga empat peti. (Abdullah Abdul Kadir Munsyi, 1949:203).

Ini membuktikan adanya penulisan kesusasteraan pada zaman itu. Tetapi hasil tersebut tidak dapat diperolehi atas sebab yang telah dibincangkan. Ini tidak bererti unsur kesusasteraan India sudah lenyap di Alam Melayu. Ada kesusasteraan India seperti cerita Rama yang terse-

lamat dan terus hidup kerana karya tersebut dalam bahasa Malaysia sudah pun diislamkan. Begitu juga dengan karya Melayu lama yang asas ceritanya daripada karya *Mahābhārata*. Selain ini, ada juga unsur mitos dan legenda tradisi India berkembang secara bebas dalam tradisi lisan dan akhirnya unsur tersebut (yang terpilih) diambil dan diubahsuai oleh pengarang kesusasteraan Melayu lama yang lain.

Unsur mitos dan legenda tradisi India tidak datang secara langsung dari India ke Tanah Melayu. Sebelum itu, unsur tersebut telah mengalami beberapa peringkat pinjam-meminjam ke bahasa lain di Alam Melayu sebelum diasimilasi ke dalam kesusasteraan Melayu lama. (Ismail Hussein, 1974:21). Antaranya, termasuklah proses Jawanisasi kesusasteraan Hindu-Buddha. Perubahan dan pengubahsuaian yang berlaku pada kesusasteraan Hindu selalunya dikenali sebagai proses Jawanisasi. Pelbagai versi cerita *Rāmāyaṇa* dan cerita *Mahābhārata* dalam bahasa Jawa kuno sama ada berbentuk kakawin (puisi) ataupun prosa adalah hasil proses Jawanisasi. Antara karya jenis ini termasuklah *Kakawin Ramayana*, *Kakawin Bharatayudda*, *Kakawin Arjunawiwaha*, *Kakawin Smaradhana*, *Pancatanderan*, dan sebagainya. (A. Samad Ahmad, 1970:37). Keagungan kesusasteraan Jawa kuno dapat dilihat daripada hasil karya Mpu Prapanca yang berbentuk kakawin, iaitu *Nāgarakṛtāgama* (1365 Masihi). Karya ini mengandungi unsur Hindu<sup>7</sup> yang mengagung-agungkan Raja Hayam Wuruk dan kebesaran kerajaan Majapahit serta menggalurkan salasilah keluarga diraja Majapahit. (Zoetmulder, P.J., 1974:350).

7 Menurut karya ini, semua raja merupakan penjelmaan semula Dewa Śiva. Misalnya Rajasanagara dari Majapahit, tahun 1350-1389 Masihi adalah penjelmaan Bhatara Girinatha, iaitu Dewa Śiva sebagai Raja Gunung. Sila lihat, Heine-Geldern, R., 1942:22.

Di Tanah Melayu, terdapat versi cerita *Rāmāyaṇa* dan karya *Mahābhārata* yang tersendiri. Cerita *Rāmāyaṇa* dalam bahasa Melayu yang tidak diketahui pengarangnya dikenali sebagai *Hikayat Seri Rama*.<sup>8</sup> Terdapat beberapa versi *Hikayat Seri Rama* dalam bahasa Melayu. Antaranya, termasuklah versi yang disunting oleh Roorda van Eysinga (1843 Masihi) (van Eysinga, Roorda, 1963), versi suntingan Shellabear, versi suntingan Maxwelle<sup>9</sup> dan satu lagi versi yang dikenali sebagai *Hikayat Maharaja Ravana*. (Overbeck, H., 1933:111-33).

Cerita *Mahābhārata* dalam bahasa Melayu didapati dalam beberapa judul hikayatnya. Antaranya, termasuklah *Hikayat Pandawa Lima*, *Hikayat Pandawa Jaya*, *Hikayat Sang Boma*, dan *Hikayat Lang-lang Buana*. (Winstedt, R.O., 1969:37).

Boleh dikatakan karya ini telah memberi inspirasi kepada pujangga Melayu untuk menghasilkan karya kesusasteraan Melayu yang bersifat asli ataupun bersifat kebangsaan, seperti *Sejarah Melayu* dan *Hikayat Hang Tuah*. Perkembangan ini juga disebabkan oleh kehadiran agama Islam yang memperkenalkan pahlawan beragama Islam menerusi hikayat yang disalin daripada kesusasteraan Arab dan Parsi. Antara hikayat seumpama ini termasuklah *Hikayat Amir Hamzah*, *Hikayat Muhammad Ali Hanafiah*, *Hikayat Raja Handak*, dan *Hikayat Raja Badar*. (Palaniappan, P., 1980). Nampaknya, *Hikayat Amir Hamzah* dan *Hikayat Muhammad Ali Hanafiah* lebih diminati

8 Walaupun terdapat beberapa naskhah ataupun versi *Hikayat Seri Rama*, naskhah yang disunting bersama-sama telaah amanat dan struktur oleh Achadiati Ikram dianggap lebih baik. Ini adalah kerana naskhah ini dianggap lengkap dan baik kerana ia disunting setelah dibuat perbandingan dengan versi *Hikayat Seri Rama* yang lain. Sila lihat, *Hikayat Seri Rama*. Suntingan naskhah disertai dengan telaah amanat dan struktur oleh Achadiati Ikram, 1980.

9 Maxwell, W.E. (ed.), 1886:1-84. Dicitak semula dengan judul "Hikayat Seri Rama, with a preface by W.E. Maxwell and text Romanized by R.O. Winstedt" dlm. *JSBRAS*, No. 55, 1916:1-99.

oleh masyarakat Melayu. Ini digambarkan dalam *Sejarah Melayu* ketika orang Portugis menyerang Melaka buat kali pertama. Dikatakan pada malam tersebut kedua-dua hikayat telah dihadiahkan oleh Sultan Ahmad kepada rakyatnya supaya dibaca bagi memperoleh semangat untuk menentang Portugis. Sultan Ahmad melakukan ini atas permintaan rakyatnya sendiri. (*Sejarah Melayu*; 1981: 203-04).

### Kesusasteraan Melayu Lama Bercorak Kebangsaan

Masyarakat Melayu tradisional boleh digolongkan dalam dua kategori. Pertama ialah golongan pemerintah dan kedua ialah golongan yang diperintah ataupun rakyat.<sup>10</sup> Selalunya, sesuatu peradaban atau kebudayaan akan mempunyai dua bentuk manifestasi. Pertama, merupakan tradisi yang didukung oleh cerdik pandai serta golongan atasan dan didapati di pusat kota. Kedua ialah tradisi yang lahir di kalangan penduduk di kampung serta kawasan pedalaman. Bentuk kesusasteraan Melayu awal

10 Masyarakat feodal zaman Melayu Melaka selalunya digambarkan seperti yang berikut: Raja Melaka adalah raja besar, diakui oleh kerajaan lain dan dipatuhi oleh setiap peringkat rakyat dalam semua jajahan takluk. Hubungan antara Sultan Melaka dengan raja-raja yang ditaklukinya adalah melalui pertalian darah ataupun perkahwinan. Di bawah mereka ialah pembesar yang mempunyai tugas khas seperti Bendahara, Laksamana, Syahbandar, dan Temenggung. Juga didapati pembesar yang dilantik sebagai ketua, orang besar, atau orang kaya bagi kawasan tertentu. Kadangkala pembesar ini mempunyai hubungan kekeluargaan dengan sultan. Melalui pembesar ini, sultan melaksanakan pemerintahannya dan hubungannya dengan rakyat. Sultan dan raja-raja di jajahan taklukinya, pembesar dan keluarga mereka semuanya merupakan lapisan masyarakat atasan. Merekalah pemimpin dan kepada merekalah tertumpunya kekuasaan politik, ekonomi, dan ketenteraan. Di bawah mereka ialah golongan rakyat yang diperintah oleh golongan atasan tersebut. Sila lihat, S. Husin Ali, 1979:29-30.

nampaknya berkembang sedemikian rupa. Satu berkembang dalam masyarakat feodal, di kalangan istana yang dikenali sebagai sastera istana. *Hikayat Aceh, Hikayat Raja-raja Pasai, Sejarah Melayu, Hikayat Hang Tuah*, dan sebagainya merupakan antara kesusasteraan jenis sastera istana. Manakala bentuk seterusnya pula dikenali sebagai sastera rakyat yang berkembang di kalangan masyarakat menerusi tradisi lisan. Antara jenis kesusasteraan ini termasuklah *Selampit, Raja Dera, Malim Deman, Raja Gagak*, cerita binatang, dan sebagainya. (Palaniappan, P., 1980:50-51).

Nampaknya, unsur peradaban India mendapat tempat dalam sastera istana. Unsur ini meluas merangkumi adat istiadat istana, falsafah hidup, kesusasteraan, drama, tarian, seni, dan sebagainya. Perkembangan seumpama ini jelas pada golongan atasan di Jawa. Begitu juga dengan golongan atasan dalam Kesultanan Melayu Melaka. Dalam hubungan ini, perlu dipertimbangkan kedudukan pelabuhan Melaka. Pada zaman kegemilangannya, Melaka bukan sahaja berperanan sebagai pusat perdagangan dan pentadbiran, tetapi juga merupakan pusat pertembungan budaya tempatan dan asing. Ini menyebabkan bahasa dan kesusasteraan Melayu menerima pelbagai unsur asing daripada peradaban India, Cina, Parsi, Arab, dan Jawa serta berkembang luas. (Ismail Hussein, 1965:4). Antara unsur tersebut, unsur peradaban India berkembang luas dari segi pengaruhnya ke atas bahasa dan kesusasteraan Melayu sehingga Winstedt menyifatkan kesusasteraan Melayu seperti yang berikut:

Sesiapa yang membuat tinjauan dalam bidang kesusasteraan Melayu akan terperanjat tentang begitu banyak unsur asing dan jarang-jarang dapat dilihat perkembangan unsur peribumi. Juga sastera rakyat Melayu, kebanyakannya merupakan pinjaman daripada legenda India pada zaman Hindu dan kemudiannya daripada Islam. (Winstedt, R.O., 1969:4).

Perhitungan seumpama ini sebenarnya hendaklah dilihat secara kritis. Ini adalah kerana Winstedt tidak memperhitungkan bagaimana unsur asing itu diasimilasikan dalam perkembangan kesusasteraan Melayu lama oleh pengarang tempatan ketika mereka mengarang hikayat Melayu bagi memaparkan watak legenda Melayu kepada masyarakatnya. Usaha seperti ini jelas kelihatan dalam kesusasteraan Melayu lama yang bersifat sejarah seperti *Sejarah Melayu*.

### Mengapa Unsur Mitos dan Legenda Asing Dipilih

Zaman peradaban India di Asia Tenggara bukan sahaja memperkenalkan tradisi kesusasteraan India yang bertulis, malah turut menyebarkan tradisi lisan India. Unsur ini boleh dikatakan bercampur aduk dengan tradisi tempatan dan mengalami pelbagai perubahan. Akhirnya, unsur tersebut mendapat tempat dalam kesusasteraan Melayu lama, sama ada corak bertulis mahupun lisan. Sebagai contoh, unsur mitos dan legenda dalam karya *Sejarah Melayu* diperolehi daripada sumber lisan yang diwarisi turun-temurun di kalangan masyarakat Melayu hingga mereka yakin perkara itu benar-benar berlaku. Walaupun masyarakat Melayu memeluk agama Islam, mereka tetap mengekalkan beberapa unsur mitos dan legenda Hindu dalam budaya mereka. Sebagai contoh, pengarang *Sejarah Melayu* telah memasukkan unsur tersebut dalam karyanya. (Yusuf Iskandar, 1977:470-86).

Menurut Hooykaas, dalam konteks penulisan kesusasteraan Melayu lama yang bercorak sejarah, mitos diertikannya sebagai cerita dewa-dewi. Beliau menambah lagi bahawa unsur seperti itu didorong oleh unsur keagamaan dan ia berkaitan dengan asal usul sesuatu bangsa ataupun keturunan, terutama bagi seorang raja. (Hooykaas, C., 1965:143). Salah satu tafsiran tentang terdapat-

nya unsur peradaban India dalam *Sejarah Melayu* adalah bahawa pengarang karya itu mengaitkan raja Melayu purba dengan tokoh pemerintah agung dari wilayah luar seperti India untuk memperlihatkan keistimewaan, kebesaran, kedaulatan, dan kuasa ghaib raja Melayu purba. (Singaravelu, S., 1989:26).

### Analisis Mitos dan Legenda

Sebahagian besar unsur mitos dan legenda yang terkandung dalam karya *Sejarah Melayu* menunjukkan hubungan yang erat dengan unsur mitos dan legenda dalam tradisi India. Kajian seterusnya memaparkan beberapa unsur tersebut yang bersifat demikian. Ini dilakukan dengan membandingkan unsur mitos dan legenda dalam karya *Sejarah Melayu* dengan persamaan unsur mitos dan legenda dalam tradisi India. Seterusnya, unsur mitos dan legenda dalam karya *Sejarah Melayu* ditafsir berdasarkan persamaan unsur mitos dan legenda tersebut dengan unsur mitos dan legenda dalam tradisi India.

Unsur mitos dan legenda dalam tradisi India tersebar luas di Alam Melayu. Unsur tadi menjadi warisan budaya Melayu kerana ia sudah pun dicampuradukkan dengan unsur tempatan. Ia dianggap sebagai sesuatu yang benar-benar berlaku oleh masyarakat Melayu purba. (Yusof Iskandar, 1977: 470-86). Oleh itu, unsur tadi menjadi kebanggaan masyarakat Melayu purba. Ini jelas digambarkan oleh karya *Sejarah Melayu* yang menggunakan unsur mitos dan legenda untuk memperlihatkan kebesaran martabat bangsa Melayu, khasnya golongan raja.

### Raja Suran Mengembara ke Kerajaan dalam Laut

Mitos pengembaraan Raja Suran ke kerajaan dalam laut perlu diteliti dengan lebih terperinci, kerana unsur mitos

ini dijadikan asas keturunan raja Melayu yang dihubungkan dengan keturunan Sultan Iskandar Zulkarnain. Unsur mitos ini menunjukkan adanya kaitan dengan legenda puteri naga yang amat popular di India.

Menurut *Sejarah Melayu* yang diusahakan oleh Shellabear, Raja Suran membatalkan rancangan untuk menyerang negeri China lalu berfikir dalam hatinya:

... Bahawa isi darat telah sudah aku ketahuilah dan segala isi laut bagaimana pula gerangan rupanya. Jikalau demikian, baiklah aku masuk ke dalam laut, supaya aku ketahui betapa halnya.... (*Sejarah Melayu*, 1981:12).

Seterusnya, baginda mengarahkan supaya diperbuat peti kaca. Raja Suran masuk ke dalam peti kaca berkunci dan berpesawat dari dalam. Peti itu diturunkan ke dalam laut, sampai ke bumi yang bernama Dika.

Raja negeri Dika bernama Raja Aftabul Ard melayan Raja Suran serta mengahwinkannya dengan anak perempuannya yang bernama Puteri Mahtabul Bahri. Raja Suran dan Puteri Mahtabul Bahri memperoleh tiga orang putera. Atas permintaan Raja Suran, raja jin, Asmaghayah Peri, membuat tiga mahkota yang akan menjadi tanda keturunan Raja Iskandar Zulkarnain dan digunakan oleh tiga orang putera Raja Suran. Raja Suran mendapatkan ketiga-tiga mahkota tersebut, lalu bermohon kepada Raja Aftabul Ard:

Jikalau anak hamba ketiga ini sudah besar, hendaklah tuan hamba hantarkan dia ke dalam dunia, supaya mahkota kerajaan Iskandar Zulkarnain itu jangan berputusan; mahkota ini akan pakaiannya (*ibid.*: 12-14).

Perkaitan antara unsur mitos pengembaraan Raja Suran dengan legenda puteri nāga dalam tradisi mitos India dapat diperjelas dengan meneliti kisah legenda puteri nāga di negeri India. Ia menunjukkan kepentingan motif ini yang dikaitkan dengan asal usul sesuatu ketu-



runan diraja di Asia Tenggara.

Menurut Vogel (1926), istilah *nāga* mungkin berasal daripada perkataan Indo-Eropah. Secara esimologis, kata dasar *nāga* bermaksud telanjang dalam bahasa Sanskrit. Makhluk ini dipercayai menghuni kawasan bawah tanah, dan kawasan air di bawah tanah disebut *pātāla*. (Singaravelu, S., 1970:9). *Pātāla* atau sebahagian daripadanya dikenali sebagai "tempat untuk menikmati keseronokan" ataupun "kota penghuni yang berlilitan". (Monier Williams, M., 1963:430).

Secara amnya, perkataan *pātāla* digunakan bagi menandakan kawasan di bawah tanah dan kawasan air di bawah tanah. Tetapi *pātāla* hanyalah salah satu daripada tujuh wilayah di bawah tanah dan kawasan air di bawah tanah. Tujuh wilayah yang tersebut ialah Atala, Vitala, Sutala, Rasātala, Talātala, Mahātala, dan Pātāla. Di atas wilayah-wilayah ini terdapat tujuh dunia atau loka; iaitu Bhuvan, Svar, Mahar, Janar, Tapah, Brahma, dan Satya. Kesemua ini pula terletak di atas kepala *nāga*, Sesya, dan Anantha (*ibid.*).

*Nāga* betina dikenali sebagai *nāgi* ataupun *nāgini* dalam tradisi mitos dan kesenian India; ia digambarkan sebagai berkepala manusia dan berbadan ular. *Nāgi* juga dikenali sebagai *nāgakanyā*, iaitu anak dara ular. *Nāgakanyā* ini dikatakan amat cantik. (Vogel, J.Ph., 1926:33; Singaravelu, S., 1970:6).

Istilah *nāga* juga digunakan bagi mengenali suku kaum asli ataupun peribumi tertentu. Penggunaan istilah ini bagi manusia dikatakan berdasarkan keaslian mereka yang menduduki sesuatu kawasan sejak awal lagi. Kawasan tersebut dihuni oleh nenek moyang mereka. Kawasan seumpama ini tidak diketahui ataupun sukar didiami, misalnya kawasan hutan, pantai, dan pulau di India dan sekitarnya. Jelasnya, istilah ini digunakan bagi golongan manusia yang mempunyai hak yang sah ke atas sesuatu kawasan yang dihuni. (Singaravelu, S., *ibid.*: 9).

Terdapat beberapa mitos dalam tradisi kesusasteraan

India yang menggunakan motif *nāga* untuk menunjukkan hak sesuatu keturunan ke atas sesuatu wilayah. Puteri-puteri *nāga* yang dikenali sebagai *nāgakanya* dalam tradisi mitos India dikatakan jatuh cinta dan berkahwin dengan perwira-perwira di daratan. Antaranya, dalam karya *Mahābhārata*, ketika Arjuna, anak Kunti turun ke laut untuk membersihkan diri, dia dibawa ke dalam Sungai Ganga oleh Ulupi, puteri raja *nāga*, kerana puteri tersebut jatuh cinta pada Arjuna. (*Mahābhārata, Ādi-parvan*, 1970:447). Seterusnya, diceritakan bahawa Arjuna berkahwin dengan puteri itu. Kalhana, pengarang karya *Rājatarāṅginī*, menceritakan legenda *nāga* dalam tradisi Kashmir, iaitu seorang Brāhmin bernama Viśāka bercinta dengan Candralekhā, anak perempuan *Nāga* Suśravas. (Vogel, J.Ph., 1926: 34). Kālidāsa pula dalam karyanya *Raghuvamśa* menggunakan motif ini dalam cerita tentang anak Rama. Pengganti Rama ialah anaknya, Kuśa. Kuśa berkahwin dengan Kumudavati, puteri bongsu *Nāgarāja* Kumuda, iaitu seorang raja *nāga*. (*ibid.*).

Terdapat juga maklumat tentang hubungan raja Cōla dan raja Pallava dengan mitos perkahwinan puteri diraja alam di bawah bumi ataupun di dalam laut. Motif ini terkandung dalam karya kesusasteraan Tamil klasik. Antaranya adalah seperti yang berikut:

- (a) Seorang pujangga Tamil bernama Cāttanar dalam karyanya, *Manimēkalai*, menerangkan hubungan antara raja Cōla bernama Killi dengan Pīlivalai yang merupakan puteri raja *nāga* Valaivaṇaṇ. (Cattanar, 1961: 268-70; Krishnaswami Aiyangar, S., 1928:9, 37, 177, 185).
- (b) Naccinārkkiniyar, pengulas karya *Perumpānarṟuppaṭai* merujuk suatu legenda yang mengisahkan penyatuan raja negeri Cōla dari Nāgappaṭṭiṇam dengan seorang puteri *nāga*. Hasilnya, lahirlah seorang putera bernama Ilantiraiyaṇ yang meru-

- pakan watak utama dalam karya puisi tersebut.<sup>11</sup>
- (c) Cayankonḍār, pujangga Tamil, merujuk legenda *nāga* dalam puisinya berjudul *Kalinkattupparani*. Dalam karya ini yang mengagung-agungkan raja negeri Cōla bernama Kulōtunga I, pengarang mengisahkan penyatuan antara raja-raja negeri Cōla dengan puteri-puteri *nāga*. (Singaravelu, S., 1987:200).
- (d) Motif *nāga* yang sama juga tentang raja-raja Cōla terdapat dalam puisi Tamil ciptaan pujangga Tamil bernama Oṭṭakkūttar. Karyanya ialah *Vikkira-macōlanula* yang memuji raja Cōla, Vikkiramana dan *Kulōttun-kacōlanula* yang memuji Raja Kulōttunka II. (Singaravelu, S., 1970:12).

Motif perkahwinan puteri-puteri *nāga* dengan wira-wira yang terkenal di India Selatan dan Asia Tenggara kesemuanya berkaitan dengan latar belakang keturunan raja-raja, terutama tentang penubuhan dinasti baru ataupun kerajaan baru.

Sebagai contoh, hasil perkahwinan raja negeri Cōla bernama Kilji dengan puteri *nāga*, lahirlah Ilantiraiyaṅ yang diidentifikasi sebagai wira dalam puisi Tamil klasik *Perumpānārṟuppaṭai* dari zaman Saṅgam. Ilantiraiyaṅ dikatakan sebagai nenek moyang dinasti Pallava dari Kāñcipuram di Toṇḍaimaṅdalam, walaupun legenda ini berkait rapat dengan sejarah keturunan Cōla (*ibid.*).

Sebuah piagam cepu raja Pallava, Nandivarman III, yang memerintah pada abad kesembilan Masihi, merujuk legenda *nāga*. Menurut legenda ini, raja Pallava bernama Virakurca dikatakan telah berkahwin dengan seorang puteri *nāga* dan memperoleh cokmar sebagai alat kebesaran kerajaannya. (Coedes, G., 1911:391; Singaravelu, S.,

11 *Perumpānārṟuppaṭai*. Naccinārkkiniyar dalam ulasannya bagi baris 37 teks ini memberi maklumat tersebut. Sila lihat teks disertai ulasan beliau dalam *Pattuppāṭṭu mūlamum Naccinārkkiniyaruraiyum*, 1956:213-14.

*ibid.*) Mitos ini juga menunjukkan hak raja tadi sebagai pemerintah yang sah bagi negeri tersebut.

Satu lagi piagam cepu daripada pemerintah Gaṅga-Pallava, Skāṇḍa-Śiṣyā, bertarikh abad kesembilan Masihi, Aśvatthāmaṇ, anak Droṇa, telah berkahwin dengan seorang puteri *nāga*. Aśvatthāmaṇ disanjung tinggi oleh raja-raja Pallava di Kāñcipuram sebagai nenek moyang mereka. (Coedes, G., *ibid.*; Coedes, G., 1968:37-88). Di sini, raja-raja Pallava di Kāñcipuram mengesahkan kedudukan mereka sebagai pemerintah keturunan Aśvatthāmaṇ yang dikaitkan dengan legenda *nāga*.

Inskripsi yang ditemui di Asia Tenggara juga menyebut tentang legenda *nāga*. Inskripsi Sanskrit yang ditemui di Mison, iaitu kawasan kerajaan Campa lama pada awal kurun Masihi menerangkan penubuhan kerajaan Funan. Menurut inskripsi tersebut, seorang Brāhmaṇa bernama Kauṇḍinya telah menubuhkan dinasti baru hasil perkahwinannya dengan puteri raja *nāga* yang bernama Sōma. Puteri ini telah melahirkan anak yang memulakan satu keturunan raja. Kauṇḍinya juga menerima sebatang lembing daripada Aśvatthāmaṇ, anak Droṇa, lalu membalingnya untuk menentukan ibu kota baru bagi negeri yang baru diasaskannya. (Finot, L., 1904:919-20, 923; Coedes, G., 1968: 37-38; Singaravelu, S., 1970:12-13). Menurut salasilah Kemboja, Prah Thon yang dikenali sebagai Kok Thlok telah menubuhkan negeri beraja Khmer hasil perkahwinannya dengan puteri *nāga* yang timbul dari ombak. (Goloubew, V., 1924:501; Minakshi, C., 1938: 23-34).

Nampaknya, terdapat berbagai-bagai legenda tentang perkahwinan antara puteri *nāga* dengan watak-watak wira dalam legenda atau pengasas dinasti baru atau kerajaan baru. Legenda ini berhubung rapat dengan identifikasi wira tersebut secara simbolik terhadap prinsip kewanitaan *nāga* yang berkait rapat dengan unsur bumi dan air.

Di Asia, pada zaman purba, orang India menganggap

laut sebagai sumber kesuburan, kekayaan, kekuasaan, dan kedaulatan. Kesemua ini terletak di bawah penguasaan wanita serta diwarisi oleh kaum wanita. (Przyluski, J., 1925:265-84; Wolters, O.W., 1990:98). Ini jelas digambarkan oleh legenda *nāga* dalam tradisi mitos India yang menggambarkan aspek wanita bersatu dengan wira-wira di darat. Ini bersesuaian dengan anggapan bahawa *nāga* (khasnya aspek wanita) sebagai pemilik yang sah semua harta karun yang tersembunyi di dalam rahim ibunya. (Vogel, J.Ph., 1926:125; Singaravelu, S., 1970:13). Dengan perkataan lain, *nāga* mewakili kuasa alam, galian yang amat berharga, logam, dan batu permata yang bernilai dari bumi. (Zimmer, H., 1962:59). Istilah *nāga* juga diberi kepada suku kaum asli berdasarkan keaslian suku kaum tertentu yang mempunyai hak terhadap negeri ataupun wilayah yang diduduki oleh mereka.

Peri pentingnya mitos perkahwinan antara seorang puteri diraja dari alam di bawah bumi atau di dalam laut dengan seseorang raja atau pengasas dinasti baru, nampaknya berkaitan dengan hubungan secara perlambangan antara puteri dan raja dengan kekayaan bumi dan laut dan hak kepunyaannya. Maksudnya, seseorang raja atau pengasas dinasti baru menjadi pemilik kekayaan bumi dan laut dan wilayah baru melalui perkahwinan dengan puteri diraja dari wilayah baru itu. Kuasa kedaulatan kerajaan baru yang diperolehnya itu seharusnya disampaikan, mulanya daripada puteri *nāga* kepada putera yang lahir hasil perkahwinan dengan wira yang terkemuka ataupun pengasas dinasti baru, dan berikutnya melalui keturunan lelaki (*ibid.*: 59, 63, 74-75).

Jelas kelihatan hubungan antara legenda *nāga* dalam tradisi mitos India dengan mitos pengembaraan Raja Suran ke kerajaan di dalam laut. Raja Suran memperoleh hak pemerintahan ke atas Alam Melayu menerusi perkahwinannya dengan Puteri Mahtabul Bahri. Hak ini diwarisi oleh tiga orang puteranya, iaitu Nila Pahlawan, Kerisyna Pandita, dan Nila Utama. Antara mereka, Nila Utama di-

gelar sebagai Sang Sapurba dan kemudian digelar pula sebagai Taramberi Teribuna oleh Bat yang muncul daripada muntah lembu. Taramberi Teribuana inilah dikatakan pengasas kerajaan Melayu yang pertama di Palembang, walaupun ketika itu Palembang sedang diperintah oleh Demang Lebar Daun. (*Sejarah Melayu*, 1981:16-18).

Taramberi Teribuana jelas mewarisi hak ke atas kerajaan Melayu di Palembang. Justeru itu, Demang Lebar Daun sanggup turun takhta lalu menyerahkan hak memerintah kepada Taramberi Teribuana yang merupakan pemilik yang sah ke atas negeri itu. Hak baginda dibuktikan dengan adanya pedang diraja, Corak Si Manja Kini, lembing Lembuara, dan cap kayu kempa yang digunakan untuk mematerai surat-surat raja. Jelasnya, hak yang sah diwarisi oleh Taramberi Teribuana daripada ibunya, Puteri Mahtabul Bahri, yang secara simbolik digambarkan sebagai pemilik segala kekayaan dunia dan laut seperti juga puteri-puteri *nāga* dalam tradisi mitos India (*ibid.*: 17-18).

Bagi memperkukuh hak ke atas kerajaan tadi, dikatakan bahawa apabila tiga orang putera Raja Suran turun di Bukit Siguntang, suatu kejadian ajaib berlaku. Padi Wan Empuk dan Wan Malini telah bertukar menjadi emas, daunnya perak, dan batangnya tembaga suasa. Dalam usaha pengarang untuk menunjukkan Taramberi Teribuana sebagai raja yang berdaulat, dimasukkan unsur mahkota. Ketiga-tiga putera Raja Suran memakai mahkota kudrat daripada perbendaharaan Mambang yang menjadi tanda keturunan Raja Iskandar Zulkarnain (*ibid.*: 13, 17).

Hal ini menunjukkan bahawa pengarang *Sejarah Melayu* menyedari asas legenda *nāga* dalam tradisi kesusasteraan India yang berkaitan dengan pemilikan hak seseorang raja ke atas kekayaan laut dan bumi sesebuah negeri ataupun kerajaan. Kemungkinan besar, beliau telah memilih unsur terpenting daripada tradisi mitos India tentang *nāga* untuk menunjukkan bukan sahaja

pemilikan hak, malah ketinggian martabat keturunan diraja Melayu. Untuk memperkukuh pencapaian tujuannya, beliau turut memilih Raja Iskandar Zulkarnain yang merupakan watak kebanggaan agama Islam. Kecekapan serta kemahiran pengarang *Sejarah Melayu* hendaklah diberi perhatian. Beliau begitu cekap memilih unsur mitos India dan mengubahsuainya supaya bersesuaian dengan ceritanya dengan mensintesis unsur mitos India tadi dengan budaya tempatan serta tradisi agama Islam yang telah pun bertapak kukuh di Alam Melayu.

### Raja Suran Kembali ke Muka Bumi Menaiki Kuda Semberani

Kisah kemunculan Raja Suran dari dalam laut menaiki kuda semberani seperti yang diceritakan dalam *Sejarah Melayu* menampakkan kaitan dengan peristiwa Dewa Śiva (satu aspek ketuhanan) muncul di laut dengan menaiki kuda. Kisah ini terdapat dalam karya *Tiruvācakam*. Motif ini juga menunjukkan hubungan erat dengan peristiwa "mengaduk Lautan Susu" yang terdapat dalam tradisi mitos India. Pelbagai karya awal India turut menggambarkan kepentingan kuda dalam tradisi mitos India.

Kisah kemunculan Raja Suran dari dalam laut diceritakan seperti yang berikut dalam karya *Sejarah Melayu*.

Hatta maka Raja Suran pun bermohonlah kepada Raja Aftabul Ard hendak kembali ke dalam dunia. Maka baginda pun bertangis-tangisan dengan isteri baginda. Setelah itu Raja Aftabul Ard menyuruh mengambil seekor kuda semberani jantan, Fansul Bahri namanya, diberinya kepada Raja Suran. Maka baginda pun naik ke atas kuda itu, maka oleh kuda itu dibawanya Raja Suran keluar dari dalam laut lalu terbang ke udara. Maka kuda itu pun berjalan di tengah laut itu. Syahdan telah dilihat oleh rakyat Raja Suran yang di atas kuda semberani itu nyatalah Raja Suran, maka segeralah diambil oleh Perdana Menteri seekor kuda betina yang baik, dibawanya ke tepi laut itu.

Setelah kuda jantan itu melihat kuda betina itu, maka ia pun naiklah berjalan ke darat mendapatkan kuda betina itu. Maka turunlah Raja Suran dari atas kuda itu. Maka kuda semberani itu pun kembalilah ia ke dalam laut pula. (*Sejarah Melayu*, 1981:14).

Sebelum meneliti unsur mitos kuda yang dihubungkan dengan lautan dalam tradisi mitos India serta menunjukkan kaitannya dengan unsur mitos Raja Suran kembali ke muka bumi dengan menunggang kuda semberani dari dalam laut, ada baiknya kita menganalisis kepentingan lambang kuda dalam tradisi mitos dan kerohanian India. Kuda merupakan salah satu daripada dua ekor binatang yang paling menonjol dalam tradisi perlambangan mitos dan kerohanian India. Lembu merupakan satu lagi binatang yang diutamakan dalam tradisi perlambangan India. (O'Flaherty, W.D., 1981:239).

Menurut karya *Rig Veda*, kuda jantan merupakan binatang yang paling berkarisma. Matahari digambarkan sebagai kuda jantan bercahaya yang menderap merentasi langit; seekor kuda jantan dikorbankan sebagai jaminan kesuburan, kemajuan, kemakmuran, serta kejayaan diraja; imej upacara pengorbanan ialah kuda jantan yang memenangi lomba kuda (*ibid.*).

Kuda zaman *Veda* dikaitkan dengan api menerusi upacara yang diadakan bagi "kuda" matahari dan api pengorbanan. Kuda jantan menjadi simbol keagresifan yang dikawal, menjinakkan kuasa yang ganas, iaitu mengikat ataupun menguasai kuasa tersebut. Ini adalah sama dengan mengawal kuda liar serta mengenakan kekang yang kuat (*ibid.*: 239-40).

Pada mulanya, kuda bukan sahaja dihubungkan dengan "menjinakkan yang liar", malah dikaitkan dengan api dan air. Menurut *Gopatha Brāhmaṇa*, keempat-empat *Veda* bersaing antara satu sama lain dalam usaha menjinakkan seekor kuda liar. Kuda tersebut dihasilkan daripada "air pemusnahan yang menakutkan" dan diidentifikasi dengan Agni Vaisvanara, iaitu api yang ada pada



badan manusia dalam bentuk api penghadaman yang mempunyai bara api di dalamnya. Kata kerja yang digunakan untuk menjinakkan kuda, yaitu *śam*, juga digunakan untuk menandakan pemadaman api dan untuk menandakan pengawalan nafsu (*ibid.*).

Kuda adalah binatang yang penting dari segi perimbangan. Laut dikatakan sebagai rahim bagi keluarga kuda. Dalam karya *Veda*, kuda dikatakan sebagai binatang suci kepada Dewa Varuba, iaitu dewa air (salah satu manifestasi Tuhan). (*Śatapatha Brāhmaṇa*, 5.3.1.5; 6.2.1.5). Kuda digambarkan lahir dari lautan ataupun datang dari seberang laut. (*Rig Veda*, 1.163:1-2). Unsur lautan sebagai tempat asalnya kuda lebih jelas diperkatakan dalam karya *Taittīriya Samhitā* dan *Śatapatha Brāhmaṇa*. (*Taittīriya Samhitā*, 7.5.25.2; *Śatapatha Brāhmaṇa*, 5.1.1.5; 10.6.4.1). Menurut karya tersebut, laut merupakan rahim kuda. *Vajasaneyi Samhitā* (*Vajasaneyi Samhitā*, 13.42) juga menerangkan bahawa lautan merupakan rahim bagi keluarga kuda.

Kaitan antara kuda dengan laut dipercayai merupakan suatu motif yang berasal daripada tradisi mitos purba Indo-Eropah. Ini adalah kerana tradisi mitos Yunani menunjukkan hubungan erat antara kuda dengan Dewa Poseidon, dewa laut. Selain itu, dalam upacara keagamaan, orang Yunani purba mengorbankan kuda kepada Dewa Poseidon. (Penzer, N.M. (ed.), 1924:4: 14-16). Walau bagaimanapun, motif kepentingan kuda serta kaitannya dengan lautan memang wujud dalam tradisi mitos India sejak zaman *Veda* lagi.

Terdapat beberapa mitos zaman *Veda* dan selepasnya yang menerangkan peristiwa kemunculan kuda dari dalam laut. Ini memperlihatkan hubungan mereka dengan mitos Raja Suran yang muncul dari dalam laut dengan menaiki kuda semberani.

Dalam kitab *Rig Veda* (II:35:6), terdapat peristiwa kemunculan kuda dari dalam laut. Dewa Agni yang mene-

tap di dalam laut sebagai Apām Napat (anak air) dikatakan telah memiliki seekor kuda yang muncul dari dalam laut. (Bhattacharji, S., 1970:190). Dewa Agni sebenarnya mempunyai tiga manifestasi, iaitu sebagai matahari di langit, sebagai kilat dalam air angkasa (*aerial waters*), dan sebagai api di bumi (*Rig Veda*, IV:1:7). Nyalaan api matahari diibaratkan sebagai kuda jantan yang berani, manakala di air angkasa, kuda tersebut digambarkan sebagai kuda betina (*Rig Veda*, X: 5:2). Oleh yang demikian, kuda dalam tradisi mitos India turut dikaitkan dengan Dewa Sūrya (matahari sebagai salah satu manifestasi ketuhanan) dan air angkasa. Kuda-kuda ini dikatakan berwarna putih dan secara simbolik menandakan matahari.

Dalam tradisi kepercayaan orang India, kuda merupakan kenderaan diraja. Oleh itu, wajar kuda dikaitkan dengan Sūrya dan raja-raja mengidentifikasi diri mereka dengan Sūrya (*ibid.*: 231). Misalnya, karya *Kambarā-māyaṇam*, iaitu cerita Rama dalam tradisi kesusasteraan Tamil, menerangkan bahawa Rama berketurunan Sūrya dan ia turut digambarkan sebagai penjelmaan Dewa Visynu (salah satu aspek ketuhanan). (Kamban, 1957: I, II:1-3 dan I, 5:103-09). Di sini, Rama selaku raja Ayōdhya diidentifikasi dengan matahari. Kuda juga memainkan peranan penting dalam menegakkan keunggulan raja menerusi upacara pengorbanan kuda. (Walker, Benjamin, 1968:1:457).

Kisah kemunculan kuda Uccaiḥśravas dari dalam laut diceritakan dalam karya *Purāṇa*. Benjamin Walker dalam bukunya, *Hindu World* (*ibid.*), menerangkan bahawa hasil upacara pengorbanan yang dilakukan oleh Dewa Brahmā, muncul seekor kuda samawi (*Celestial, of the heavens*) yang berwarna putih serta bersayap. Kuda tersebut bernama Uchchhiḥśravas (Uccaiḥśravas) mempunyai pengetahuan tentang *anusvāra*, suatu silabik mistik (suku kata batiniyah). Oleh sebab itu, Dewa Brahmā

menyembunyikan kuda tersebut dalam lautan susu.<sup>12</sup> Ia muncul apabila lautan susu diaduk dan dibawa oleh Dewa Indra untuk kegunaannya sendiri. Kemudian Dewa Indra membuat keputusan untuk memberi kuda tersebut kepada umat manusia. Untuk tujuan itu, Dewa Indra menetak sayap kuda itu supaya ia dapat berada di dunia serta berkhidmat kepada manusia.

Motif kuda Uccaiśravas keluar dari dalam lautan juga diceritakan dalam karya *Purana* seperti yang berikut:

Vināta dan Kadru merupakan dua orang isteri Kaśyapa. Ketika lautan susu sedang diaduk kuda Uccaiśravas muncul dari dalam laut. Tanpa menyedari hal ini, kedua-dua isteri Kasyapa, bertaruh. Vināta mengatakan bahawa warna kuda itu putih manakala Kadru berkata kuda itu putih, tetapi pada ekornya terdapat warna hitam. Yang kalah harus menjadi hamba kepada yang menang. Kadru yang menyedari bahawa warna kuda itu sebenarnya putih, demi mengelakkan kekalahan dalam pertaruhannya, telah mengarahkan anak-anaknya yang berada dalam rupa ular supaya menyerang serta melilit ekor kuda tersebut. Ini membolehkan kuda kelihatan seolah-olah berekor hitam apabila dilihat dari jauh. (Gupta, S.M., 1971:43).

Selain itu, Sri La Sri Subramaniam Paramacariya Swamikal mengisahkan Dewa Śiva muncul dari laut dengan menunggang kuda. Menurut kisah ini, Dewa Śiva menyampaikan ajaran teks-teks āgama (kitab-kitab suci) kepada isterinya (aspek wanitanya), Dewi Umā, supaya lahir dalam keluarga nelayan. Dewi Umā merayu untuk mengetahui cara melepaskan diri daripada kutukan tadi. Dewa Śiva menyatakan bahawa baginda sendiri akan datang sebagai nelayan dan akan mengahwini Dewi Umā. Sebagai menepati janji, Dewa Śiva muncul di laut sebagai

12 Secara kiasan dikatakan sebagai lautan susu kosmos yang diaduk pada hari permulaan dunia. Lihat, Zimmer, H., 1972:176.

nelayan, menunggang kuda ke darat demi merahmati dunia ini. (*Śrī Māṅikkavācaka Swamikal Arulicceyta Tiruvācakam*, 1964:727).

Menurut karya *Sejarah Melayu*, kuda yang ditunggang oleh Raja Suran sewaktu keluar dari dalam laut ialah kuda semberani yang bersayap. Unsur kuda semberani turut menunjukkan kaitan yang rapat dengan tradisi mitos India. Tradisi mitos India (*Mahābhārata*, 1.16.34-36: *As'va'sastra*, *paksaccedakatha*) menyatakan bahawa kuda zaman purba mempunyai sayap. Kuda amat kuat dan terlalu sombong dengan kekuatannya. Ini menyebabkan Dewa Indra menetak sayap kuda supaya mendatangkan manfaat kepada dewa dan umat manusia. (O'Flaherty, W.D., 1981:240).

Kepentingan kuda dalam tradisi mitos India mungkin berkaitan dengan kegunaannya dalam peperangan yang telah dilakukan oleh orang Arya sebelum dan selepas kedatangan mereka di benua kecil India. Kuda dilatih bukan sahaja sebagai kenaikan sewaktu berperang, malah untuk menarik kenderaan. Ini menyebabkan kuda diberi penghormatan dan dijadikan binatang suci (*ibid.*: 239).

Peredaran matahari di langit dilambangkan secara kiasan sebagai derapan kuda. Dikatakan bahawa tujuh ekor kuda kemerah-merahan menarik kenderaan *rata* Dewa Sūrya. (Dowson, J., 1979:310-11). Menurut kepercayaan penduduk India, matahari adalah salah satu daripada aspek ketuhanan.<sup>13</sup> Oleh itu, matahari dihormati dan disembah.<sup>14</sup> Sepertimana cahaya matahari terpancar luas, begitu juga tersebarnya kuasa Tuhan di seluruh dunia. Penganut agama Hindu memulakan sembahyang subuh dengan menyebut mantera *Gayatri*, yang antara

13 Di kalangan orang Dravida, matahari dipuja sebagai Parames'var (Dewa Siva), pencipta serta pemelihara alam semesta. Dewa itu dipuja melalui sembahyang dan pengorbanan binatang. Sila lihat, Geden, A.S., 1921:83-84.

14 *Ibid.*: 83.

kandungan utamanya adalah puji-pujian kepada matahari.<sup>15</sup>

Mitos kemunculan Raja Suran dari dalam laut dengan menunggang kuda semberani dalam *Sejarah Melayu* dapat ditafsir dengan meneliti peri pentingnya perlam-bangan kuda dalam tradisi mitos India. Apabila matahari terbit, ia kelihatan seolah-olah muncul dari dalam laut. Dalam tradisi mitos India, fenomena semula jadi ini digambarkan sebagai kemunculan salah satu aspek ketuhanan yang ditandai dengan nama *Sūrya*, iaitu seolah-olah tujuh ekor kuda kemerah-merahan menarik kenderaan *Sūrya* dari dalam laut lalu menderap di langit. Maklumat ini amat sesuai dengan mitos Raja Suran yang tersebut di atas. Baginda digambarkan sebagai memiliki sifat ketuhanan. Pemerintahan baginda berkesan dan amat teratur seperti cahaya matahari yang menyelubungi alam, yang tidak pernah gagal dalam kitaran terbit dan terbenam setiap hari.

Kesimpulan ini dapat diperkuat dengan satu lagi unsur berkaitan dengan tiga orang putera Raja Suran. Mereka yang turun di Bukit Siguntang Mahameru dikatakan memegang di tangan kiri masing-masing kayu gamit bercap halilintar.<sup>16</sup> Telah pun diterangkan bahawa mani-

15 Mantera tersebut berbunyi seperti berikut:

"ōm bhūr bhuvah svah tatsavitūr varenyam bhargo  
devasya dhimahi, dhiyo yo nah prachodayat"  
(*Rig Veda*, 3.62.10).

Terjemahan mantra tersebut berbunyi seperti yang berikut:

"Oh tuhan kepada ketiga-tiga dunia, kami bertafakur  
ke atas kemegahan matahari yang terang lagi bersifat  
kedewaan. Biarlah ia sendiri menerangi fikiran kami."

Ucapan kudus ini juga dikenali sebagai mantra *Sāvitrī*, bererti mantra yang ditujukan kepada *Sāvitrī*, iaitu matahari sebagai pencipta. Mantera ini juga dirujuk sebagai *vedamatri*, bererti "ibu kepada kesemua Veda". Sila lihat, Satguru Sivaya Subramuniyaswami, 1993:722-23.

16 Maklumat ini terdapat dalam manuskrip *Sejarah Melayu* yang

festasi api (*agni*, salah satu aspek ketuhanan) dengan air angkasa adalah halilintar, iaitu kilat. Manifestasi aspek ketuhanan di langit ialah matahari. (Bhattacharji, S., 1970:231). Boleh dirumuskan bahawa kayu gamit bercap halilintar dengan tepat menunjukkan tiga orang putera Raja Suran sebagai berketurunan raja yang diidentifikasi dengan matahari, iaitu salah satu manifestasi ketuhanan.

### Lembu Putih, Kenderaan Putera-putera Raja Suran

Unsur lembu putih yang menjadi kenderaan tiga orang putera Raja Suran dalam karya *Sejarah Melayu* mempunyai kaitan dengan tradisi tentang lembu dalam budaya dan agama orang India. *Sejarah Melayu* menerangkan unsur tersebut seperti yang berikut:

Maka oleh Raja Aftabul Ard ketiga cunda baginda itu diberinya memakai alat kerajaan dengan lengkapnya pakaian anak raja-raja yang bertatahkan ratna mutu manikam, serta dikenakannya mahkota itu ketiganya. Setelah itu maka ketiga baginda pun bermohonlah kepada nenda dan bonda baginda, maka dipeluk dicium baginda, serta ditangisinya. Maka oleh Raja Aftabul Ard diberinya seekor lembu yang amat putih, seperti perak yang terupam warnanya. Maka ketiga anak raja itu pun naiklah ke atas lembu itu, lalu berjalannya keluar. Dengan takdir Allah Subhanahu wataala Yang Maha Mulia dan Maha Kuasa, teruslah ke Bukit Siguntang itu waktu malam. (*Sejarah Melayu*, 1981:16-17).

Lembu merupakan binatang suci bagi orang India, (Gomme, L., *ERE*, 8, 1915:633), lebih-lebih lagi jika lembu itu berwarna putih. Lembu putih perlambangan suci dalam tradisi mitos dan kepercayaan orang India. Status

---

dahulunya dimiliki oleh raja-raja negeri Perak. Sila lihat, Maxwell, W.E., 1881:3-4.

yang paling tinggi diberi kepada lembu berbanding dengan binatang lain berkait rapat dengan aspek ketuhanan (Dewa Śiva). (Walker, Benjamin, 1968:48). Nandi adalah lembu jantan yang menjadi kenderaan Dewa Śiva. Ia mewakili sifat kelelakian yang pasif, serta penyembah setia Dewa Śiva. Ada kalanya Nandi digambarkan sebagai makhluk separuh manusia berkepala lembu. Ia menjadi pengawal di pintu masuk bilik tidur Dewa Śiva. (O'Flaherty, 1981: 252-53).

Karya epik *Mahābhārata* merujuk Dewa Śiva sebagai *Goṛṣvśesvara* yang bererti raja lembu-lembu. (*Mahābhārata*, VII, 201, 34; Roy, Pratab Chandra, 1956). Lembu jantan putih merupakan lambang Dewa Śiva dan lembu betina menjadi lambang Dewi Umā. Dalam kesusasteraan Brāhmaṇa, lembu menjadi lambang isteri Dewa Śiva, iaitu Dewi Pārvati. Ini merupakan unsur universal kerana dewi ibu di mana-mana sahaja biasanya diwakili oleh lembu. Lembu bersama-sama dengan Dewi Umā dikenali sebagai Bhagavati. (Bhattacharji, S., 1970:169).

Perlambangan lembu jantan berwarna putih dalam tradisi mitos India memperlihatkan perlambangan lembu putih yang menjadi kenderaan tiga orang putera Raja Suran dalam karya *Sejarah Melayu*. Lembu jantan yang berkeliaran mencari pasangannya adalah lambang kekuatan lelaki. Kebanyakan makhluk di dunia dikuasai oleh "lembu" (kekuatan lelaki). Mereka dipandu oleh "lembu" tersebut, tetapi hanya Dewa Śiva yang menundukkan "lembu" tersebut serta menunggangnya. Di sini, kenderaan Dewa Śiva, lembu jantan putih, menjadi lambang kekuatan kelelakian sepenuhnya. (Danielou, Alain, 1964: 219).

Karya *Kanta Purāṇam* ciptaan Kacciyappar pula mengandungi satu lagi cerita mitos yang menjelaskan perlambangan lembu jantan berwarna putih yang menjadi kenderaan Dewa Śiva, seperti yang berikut:

Seorang maharesi bernama Tacici menasihati Raja Takkan bahawa Dewa Śiva adalah tuhan yang maha esa. Ini adalah kerana Raja Takkan sedang mengusahakan upacara pengorbanan dengan harapan dapat melemahkan Dewa Śiva. Maharesi Tacici memberi penjelasan mengenai segala perkara yang menjadi simbol kepada Dewa Śiva kerana Raja Takkan menggunakan perkara-perkara tersebut bagi menafikan keesaan Dewa Śiva. Salah satu daripada lambang Dewa Śiva ialah lembu jantan berwarna putih yang menjadi kenderaannya. Maharesi menerangkan bahawa pada hari kiamat Dewa Śiva akan memusnahkan segala-galanya termasuk Dewa Visnu dan Dewa Brahmā. Dewa Aram (kebenaran/keadilan) yang menyedari hal ini, menemui Dewa Śiva dengan meniru rupa seekor lembu jantan serta merayunya supaya dirinya diterima sebagai kenderaan. Dewa Śiva yang maha pengasih menerima Dewa Aram dalam rupa lembu jantan putih sebagai kenderaannya.<sup>17</sup>

Kisah di atas jelas menunjukkan lembu jantan berwarna putih melambangkan kebenaran dan keadilan. Penerimaan lembu tersebut oleh Dewa Śiva secara simbolik menerangkan bahawa Dewa Śiva adalah penaung dan pelindung kebenaran serta keadilan. Dengan ini, Dewa Siva menjadi ketua *aram*, iaitu kebenaran dan keadilan.

Kesimpulannya, boleh dikatakan bahawa lembu jantan putih yang menjadi kenderaan Dewa Śiva secara perlambangan menandakan kekuatan kekelakuan yang sepehnya diatasi dan juga sebagai simbol kebenaran dan keadilan yang dikaitkan dengan Dewa Śiva. Nampaknya, pengarang *Sejarah Melayu* menggunakan unsur lembu putih yang amat bererti dalam tradisi mitos India dalam karyanya untuk memperlihatkan ketinggian kelahiran tiga orang putera Raja Suran. Kenderaan mereka, lembu

17 *Kanta Purāṇam*, 1953:98-99; dan lihat juga *Kanta Purāṇam*, dalam bentuk prosa, disediakan oleh C.A. Iramacamp Pulavar, 1950: 458-59.



putih, menjadi lambang manifestasi mereka sebagai pelindung serta ketua kebenaran dan keadilan, juga sebagai manusia bersifat mulia yang dapat mengatasi ataupun mengawal kekuatan kelelakian. Ini adalah kerana lembu juga menjadi lambang kekuatan kelelakian yang diatasi atau dikawal. Dalam karya *Sejarah Melayu*, lembu ditunggang ataupun dikawal oleh tiga orang putera Raja Suran. Jelasnya, putera-putera Raja Suran, khususnya Sang Sapurba diidentifikasi dengan aspek ketuhanan sebagai pelindung, ketua kebenaran dan keadilan, serta yang mengatasi atau mengawal kekuatan kelelakian dengan sempurna.

## Kemunculan Manusia daripada Muntah Lembu

Unsur kemunculan manusia daripada muntah lembu yang terdapat dalam karya *Sejarah Melayu* ternyata ada kaitannya dengan tradisi mitos India. Menurut *Sejarah Melayu*:

Maka dengan takdir Allah Taala lembu kenaikan baginda itu pun muntah buih, maka keluar dari buih itu seorang manusia laki-laki dinamai Bat dan destarnya terlalu besar. (*Sejarah Melayu*, 1981:18).

Karya *Hikayat Hang Tuah* juga mempunyai motif kelahiran manusia daripada muntah lembu, seperti yang berikut:

Maka baginda pun turun mandi dengan segala pegawai ke dalam kolam itu, terlalu ramai bersembur-semburan. Maka Sang Sapurba pun menyelam. Dengan takdir Allah Ta'ala didengar oleh Sang Sapurba guruh di langit. Maka turun dewa di keinderaan merupakan dirinya seekor lembu putih seperti perak disepuh tanduknya seperti duri. Maka Sang Sapurba pun bangkit daripada menyelam itu, dilihatnya seekor lembu berdiri di tepi kolam itu terlalu indah rupanya. Maka Sang Sapurba naik bersalin kain; maka dilihatnya lembu itu muntah. Setelah

sudah Sang Sapurba bersalin kain, maka dilihat oleh Sang Sapurba lembu itu ghaiblah. Maka Sang Sapurba pun segeralah pergi; maka dilihat oleh Sang Sapurba muntah lembu itu menjadi budak, seorang perempuan terlalu elok rupanya dan warna wajahnya seperti emas sepuluh mutu, warna mukanya seperti bulan purnama empat belas hari bulan. Maka Sang Sapurba pun mengambil kain putih lalu diselimutinya. Sudah itu maka tuan puteri lalu dinaikkan ke atas usungan bersama-sama baginda, lalu dibawanya kembali ke negeri, lalu ke istana. (*Hikayat Hang Tuah*, 1966:7).

Lambang lembu dalam tradisi mitos India telah pun diterangkan sebelum ini. Lembu juga memainkan peranan penting dalam penciptaan manusia pertama, Brahman yang dikatakan membahagikan diri kepada dua bahagian. Sebahagiannya membentuk prinsip lelaki dan sebahagian lagi membentuk prinsip perempuan. Hasil penyatuan kedua-dua prinsip ini, lahirlah *virāj*. *Virāj* merupakan prinsip perempuan yang dianggap sebagai lembu. Menerusi *virāj*, lahirlah manusia pertama, iaitu Manu. Manu merupakan punca kelahiran umat manusia. (Bhattacharji, S., 1970:329-30).

Dalam kitab *Rig Veda*, *Indrāni*, isteri Dewa Indra, dikatakan amat bertuah dibandingkan dengan wanita lain kerana suaminya tidak akan meninggal dunia disebabkan sakit tua. *Indrāni* tidak akan menjadi tua kerana baginda adalah permaisuri di kerajaan syurga. Kerajaan ini kekal abadi. Pemerintah kerajaan ini akan berubah, tetapi *Indrāni* tetap menjadi permaisuri. Ini adalah kerana *Indrāni* yang juga kekal muda akan menjadi permaisuri kepada sesiapa sahaja yang memerintah syurga. *Indrāni* dikatakan mempunyai seorang anak bernama Citragupta yang lahir daripada lembu. (Wilkins, W.J., 1974:63).

Sehubungan ini, apa sahaja hasil yang diperoleh daripada lembu seperti susu dan bahan buangan lembu dianggap suci dan disertakan dalam sembahyang Hindu. (Walker, Benjamin, 1974:63; Thomas, N.W., 1908:507).

Amalan ini memang diikuti oleh penganut Hindu sehingga sekarang.

Unsur lembu dikaitkan dengan kelahiran manusia pertama. Tradisi mitos India juga menunjukkan bahawa segala hasil lembu adalah suci.<sup>18</sup> Dengan ini, kita dapat melihat kepentingan Bat yang muncul daripada muntah lembu dalam karya *Sejarah Melayu*.<sup>19</sup> Kepentingan Bat serta kesuciannya jelas terbukti kerana beliau menjadi orang pertama dalam kaum yang mengendalikan pembacaan "ciri". Bat juga menggelar Sang Sapurba sebagai Taramberi Teribuana. Sang Sapurba sebagai putera Raja Suran yang mempunyai hak yang sah ke atas kerajaan Palembang tidak boleh digelar orang sewenang-wenangnya. Gelaran itu hendaklah diberi dan diiktiraf oleh orang kudus seperti Bat. Jelasnya, unsur muntah lembu menandakan kesucian serta ketinggian kelahiran Bat, pembaca "ciri". Kaitan ini dapat memungkinan kita menyatakan bahawa pengarang *Sejarah Melayu* melukiskan salah satu watak pentingnya sebagai orang suci dengan menggunakan unsur mitos India tentang kesucian hasil lembu tadi.

### Unsur Tiga Orang Putera Raja Suran

Peristiwa dalam karya *Sejarah Melayu* tentang tiga orang putera Raja Suran turun di Bukit Siguntang Mahameru mungkin mewakili tiga aspek Dewa Śiva yang diperjelas dalam agama Hindu. Tiga aspek tersebut berkaitan

18 Dalam tradisi mitos India juga disebut kewujudan seekor lembu ajaib bernama Kāmadhēnu di syurga. Lembu ini apa kalanya digambarkan sebagai anak perempuan yang lahir hasil perkahwinan Dakṣa dan isteri Maharesi, Kaśyapa. Lembu ini dikatakan muncul dari laut sewaktu lautan susu diaduk. Para dewa menghadiahkannya kepada para maharesi. Akhirnya, Kāmadhēnu menjadi milik Maharesi Vasiṣṭha. Sila lihat, Walker, Benjamin *ibid.*: 515.

19 Selain Bat, Tun Hamzah (Seri Bija Diraja) juga dikatakan berasal daripada muntah lembu. Sila lihat, *Sejarah Melayu*, 1981:71.

dengan fungsi Dewa Śiva, iaitu penciptaan, pemeliharaan, dan pemusnahan yang diikuti dengan penjanaan semula kuasa.

Sering kali penubuhan kerajaan Melayu baru ataupun asal usul raja-raja Melayu dikaitkan dengan unsur bilangan tiga. Contohnya, terdapat sebuah kisah di Minangkabau, negeri yang tertua di Sumatera, tentang bagaimana Raja Iskandar Zulkarnain memperoleh tiga orang putera yang diberi nama Maharaja Alif, Maharaja Dipang, dan Maharaja Diraja. Apabila ketiga-tiga orang putera itu dewasa, mereka berangkat bersama-sama dan tiba di negeri Sailon (Sri Lanka) dan dari sana mereka bersetuju untuk berpisah. Maharaja Alif pergi ke arah matahari terbenam, iaitu ke arah negeri Romawi; Maharaja Dipang pergi ke arah negeri tanah gelap, iaitu negeri China, dan Maharaja Diraja belayar ke arah negeri matahari terbit dan tiba di kemuncak gunung yang sedang bernyala (Minangkabau di Sumatera). (Maxwell, W.E., 1881:1-11).

Dalam karya *Sejarah Melayu* pula, asal usul keturunan raja dikatakan adalah daripada salah seorang putera daripada tiga orang putera Raja Suran yang turun di Bukit Siguntang Mahameru. (*Sejarah Melayu*, 1981:17). *Sejarah Melayu* menyatakan:

Maka dilihat Wan Empuk dan Wan Malini di atas tanah yang menjadi emas itu tiga orang manusia laki-laki muda, baik paras; yang seorang itu memakai pakaian kerajaan, kenderaannya lembu putih seperti perak rupanya dan yang dua orang berdiri di sisinya, seorang memegang pedang kerajaan, seorang memegang lembing (*ibid.*).

Untuk melihat kaitan unsur tiga orang putera Raja Suran turun di Bukit Siguntang, perlu diteliti konsep *tri-mūrti* dalam tradisi kepercayaan agama Hindu. Menurut tradisi kepercayaan agama Hindu, tiga aspek tuhan diwakili oleh De Brahmā sebagai pencipta, Dewa Visnu

sebagai pemelihara, dan Dewa Śiva sebagai pemusnah serta penjanaan semula tenaga. Walaupun ketiga-tiga dewa tadi dipentingkan, perkembangan agama Hindu telah mengetepikan kepentingan Dewa Brahmā. Tetapi kepentingan Dewa Śiva dan Visynu bertambah baik. Ini adalah kerana dalam tradisi kepercayaan agama Hindu, Dewa Brahmā dipersonifikasi sebagai aspek khusus penciptaan. Dewa itu tidak pernah mewakili fungsi pemusnahan. Tetapi Dewa Śiva, Visynu, dan Dewi Ibu digambarkan memiliki kedua-dua aspek, iaitu ganas dan lemah lembut, mencipta dan memusnahkan. Ketiga-tiga aspek tuhan ini boleh mewakili kuasa mutlak seluruh alam semesta. (Zimmer, H., 1972:124-25).

Dewa Śiva juga dikenali sebagai Śiva-Trimūrti kerana dewa ini merangkumi ketiga-tiga fungsi tuhan yang tersebut di atas. Menurut Ananda K. Coomaraswamy, ketiga-tiga wajah Trimūrti sebenarnya tidak mewakili Dewa Brahmā atau Dewa Visynu. Sebaliknya, ketiga-tiga wajah Siva-Trimūrti merupakan gambaran tiga fungsi tuhan. (Coomaraswamy, A., 1918:134).

Karya-karya *purāṇa* mazhab Śaivisme menegaskan bahawa Dewa Śiva adalah personifikasi tuhan yang mutlak. Dewa ini dikaitkan dengan tiga sifat (*guṇa*). Pertama, *sattvagūṇa*, iaitu bersifat tenang. Pada tahap ini, Dewa Śiva adalah manifestasi Dewa Visynu ataupun memainkan perana Dewa Visynu. Dalam keadaan ini, ketuhanan beristirahat, iaitu berada dalam tahap statik. Tetapi situasi ini berubah, membentuk pergerakan dan hasil pergerakan tersebut, bunga teratai tumbuh di air. Daripada bunga ini, terbitlah Dewa Brahmā yang membolehkan alam semesta berkembang. Dewa Śiva sebagai Dewa Visynu di bawah sifat kedua, iaitu *Rajas guṇa*, bersifat cergas, bergerak pantas, bertenaga, dan berperasaan. Di sini, tuhan yang mutlak membongkar fenomena dunia daripada unsurnya sendiri. Akhirnya, berkembang *Tamas guṇa*, iaitu sifat ketiga dalam bentuk *Kāla Rudra*. Dalam aspek ini, Dewa Śiva memusnahkan segala ciptaannya

serta menelan kesemua itu. *Tamas gūṇa* ini merupakan prinsip kegelapan, halangan, kemarahan, kekebalan, serta kesedihan. Konsep abstrak ini digambarkan dalam perwatakan mitos melalui karya *purāṇa* (*ibid.*: 135).

Unsur tiga orang putera Raja Suran yang turun di Bukit Siguntang Mahameru dalam karya *Sejarah Melayu* kemungkinan besar berkaitan dengan konsep Trimūrti dalam tradisi kepercayaan agama Hindu. Penubuhan kerajaan oleh salah seorang daripada tiga orang putera Raja Suran pula ada kaitannya dengan konsep Śiva-Trimūrti, iaitu Dewa Śiva sendiri mewakili ketiga-tiga aspek ketuhanan. Dalam *Sejarah Melayu*, walaupun tiga orang putera Raja Suran turun di Bukit Siguntang Mahameru, hanya seorang sahaja yang terlibat dalam penubuhan kerajaan Melayu pertama, iaitu Sang Sapurba yang mewakili ketiga-tiga orang putera Raja Suran itu.

Konsep Trimūrti dan Śiva-Trimūrti yang sedia tersebar di Alam Melayu dipilih oleh pengarang *Sejarah Melayu* dalam menegakkan kebesaran kerajaan Melayu pertama yang ditubuhkan. Tetapi motif tadi diubahsuai dengan motif yang sedia ada dalam cerita tradisi lisan, lalu digunakan oleh pengarang *Sejarah Melayu*. Berkenaan dengan hal ini, ada baiknya diturunkan keterangan Yusoff Iskandar dan Abdul Rahman Kaeh dalam buku mereka:

Menurut kepercayaan Hindu, Gunung Mahameru merupakan tempat duduknya dewa-dewa seperti Syiva dan Visnu. Reinkarnasi (penjelmaan semula) dari dewa-dewa inilah dipercayai munculnya raja-raja Melayu yang besar di dunia sebelah sini. Inilah yang menjadi motif utama penulisan *Sejarah Melayu* – bertujuan untuk menghubungkan darah dan nasab raja-raja Melaka dari dewa-dewa yang turun ke dunia ini melalui Bukit Siguntang Mahameru. (Yusoff Iskandar dan Abdul Rahman Kaeh, 1977:82).

Petikan di atas jelas menerangkan tujuan pemilihan unsur tiga orang putera Raja Suran yang turun di Bukit

**Siguntang Mahameru yang ada kaitan dengan aspek ke-tuhanan Hindu.**

## **Padi Wan Empuk dan Wan Malini Menjadi Emas dan Perak**

Nampaknya, mitos benih berapi keemasan Dewa Śiva dan Dewa Agni serta kisah kelahiran Śkaṇḍa ada kaitannya dengan padi Wan Empuk dan Wan Malini yang berbuah emas, berdaun perak, dan batangnya tembaga suasa. *Sejarah Melayu* menerangkan peristiwa tadi seperti yang berikut:

Maka oleh Raja Aftabul Ard diberinya seekor lembu yang amat putih, seperti perak yang terupam warnanya. Maka ketiga anak raja itu pun naiklah ke atas lembu itu, lalu berjalan keluar. Dengan takdir Allah subhanahu wataala Yang Maha Mulia dan Maha Kuasa, teruslah ke Bukit Siguntang itu waktu malam.

Maka pada malam itu dipandang oleh Wan Empuk dan Wan Malini dari rumahnya, di atas Bukit Siguntang itu beryala-nyala seperti api. Maka kata Wan Empuk dan Wan Malini, "Cahaya apa gerangan beryala-nyala itu? Takut pula beta melihat dia."

Maka kata Wan Malini, "Jangan kita ingat-ingat, kalau gemala naga besar gerangan itu."

Maka Wan Empuk dan Wan Malini pun diamlah dengan takutnya, lalu keduanya tidur. Telah hari siang, maka Wan Empuk dan Wan Malini pun bangun keduanya daripada tidur, lalu basuh muka.

Maka kata Wan Malini, "Marilah kita melihat yang beryala-nyala semalam itu."

Maka keduanya naik ke atas Bukit Siguntang itu. Maka dilihatnya padinya berbuah emas dan berdaun perak dan batangnya tembaga suasa. Maka Wan Empuk dan Wan Malini pun hairan melihat hal yang demikian itu, maka katanya, "Inilah yang kita lihat semalam itu."

Maka ia berjalan pula ke Bukit Siguntang itu, maka dilihatnya tanah negara bukit itu menjadi seperti warna emas. Pada suatu ceritera, datang sekarang pun tanah negara bukti itu seperti warna emas juga rupanya...." (*Sejarah Melayu*, 1981:17).

Satu lagi manuskrip *Sejarah Melayu* yang dahulunya dimiliki oleh raja-raja negeri Perak, iaitu negeri Melayu yang keturunan rajanya dikatakan berasal daripada raja Melaka, menyebut:

Adalah sebuah kerajaan di negeri Andalas yang dipanggil Palembang, dan raja negeri itu dikenal dengan nama Demang Lebar Daun. Dia berketurunan keluarga Raja Colan nama sungainya Muara Tatang dan di seberangnya ada sebuah sungai yang lain dengan nama Melayu. Sekarang di hulu Sungai Melayu ada sebuah bukit yang dipanggil Bukit Siguntang Mahameru. Dua orang janda tinggal di atas bukit itu; seorang dipanggil Wan Pak dan seorang lagi Wan Malini. Mereka menanam padi huma di atas Bukit Siguntang Mahameru dan kawasan padi mereka sangat luas. Hasil padi mereka begitu banyak dan tidak terkira. Pada suatu malam, ketika padi mereka telah masak, Wan Pak dan Malini memerhatikannya dari rumah mereka di atas Bukit Siguntang Mahameru dan dilihat sawah padi mereka sungguh bercahaya seperti dibakar api. (Maxwell, W.E., 1881:3-4).

Cerita seterusnya tidak berbeza daripada cerita *Sejarah Melayu* yang diusahakan oleh Shellabear. Cerita berlanjutan:

... lepas itu mereka berjalan ke atas Bukit Siguntang Mahameru dan didapati tanah di kemuncak bukit itu bertukar menjadi emas. (*Sejarah Melayu*, 1981:17).

Untuk meninjau kaitan peristiwa mitos yang tersebut di atas daripada *Sejarah Melayu*, kita perlu meneliti unsur benih Dewa Śiva, Dewa Agni, dan unsur kelahiran Śkaṇḍa. Terdapat beberapa cerita dalam tradisi mitos India yang menerangkan bahawa benih berapi keemasan



Dewa Śiva mengubah tumbuh-tumbuhan dan binatang menjadi emas. Menurut *Vāmana Purāṇa*, benih Dewa Śiva menukarkan buluh, pokok, dan binatang di tempat kelahiran Śkaṇḍa menjadi emas. (*Vāmana Purāṇa*, 31, 9; O'Flaherty, W.D., 1973:108). Karya *Bhāgavata Purāṇa* pula menerangkan benih Dewa Śiva berubah menjadi emas dan perak, apabila ia tumpah di atas tanah ketika dia mengejar Apsaras Mohini, puteri kayangan. (*Bhagavata Purana*, 8,12,33; O'Flaherty, W.D., *ibid.*).

*Vāmana Purāṇa* menerangkan unsur benih Dewa Śiva seperti yang berikut. Dewa Agni telah menelan benih Dewa Śiva yang tertumpah. Ini menyebabkan Dewa Agni kehilangan tenaga. Dewa ini memohon bantuan dewa lain. Mereka menghantarnya ke Brahmālōka. Dalam perjalanan, Dewa Agni menemui Dewi Kuṭila yang menerima benih tersebut kerana Dewa Agni memberitahu bahawa Kuṭila akan memperoleh anak yang penuh rahmat. Setelah 5000 tahun, Kuṭila yang dipersonifikasi sebagai sebatang sungai mendapatkan nasihat Dewa Brahmā. Ini adalah kerana dia tidak dapat lagi menahan bahangan benih tersebut. Atas nasihat Dewa Brahmā, Kuṭila mengeluarkan lembaga dari rahimnya serta menempatkannya di atas gunung yang penuh dengan hutan buluh. Seterusnya, hutan buluh yang padat bertukar menjadi warna keemasan bersama-sama dengan lembaga tadi. Pokok, haiwan, burung, dan penghuni hutan lain bertukar menjadi warna keemasan. Selepas 10 000 tahun, seorang anak lahir di hutan buluh tersebut. Akhirnya, anak ini diambil oleh Dewa Śiva dan Dewi Umā. (*Vāmana Purāṇa* 31.2-56; Dimmit, Cornelia dan van Buitenen, J.A.B., 1978:185-87).

Oleh sebab Dewa Agni menerima serta menanggung benih Dewa Śiva selama 5000 tahun (sebelum kelahiran Śkaṇḍa), badannya menjadi warna keemasan. Oleh itu, Dewa Agni dikenali sebagai dewa yang memikul benih emas. (O'Flaherty, W.D., 1973:107-08).

Satu lagi versi cerita kelahiran Śkaṇḍa terdapat dalam karya *Rāmāyaṇa* ciptaan Vālmiki. Menurut tradisi

mitos ini, suatu ketika dahulu, Dewi Umā menyumpah dewa-dewa supaya mereka tidak memperoleh anak. Selepas itu, Dewa Umā pergi bertapa bersama-sama dengan Dewa Śiva. Oleh sebab Dewa Śiva, ketua para dewa, sedang bertapa, maka para dewa tidak dapat memperoleh bantuannya untuk mengatasi sumpahan tadi. Oleh itu, mereka yang diketuai oleh Dewa Agni memohon bantuan Dewa Brahmā. Dewa Brahmā menyatakan bahawa sumpahan Dewi Umā ke atas para dewa tidak boleh ditarik balik.

Walau bagaimanapun, Dewa Agni akan memperoleh seorang anak lelaki menerusi Dewi Gaṅgā. Dewa Agni menemui Dewi Gaṅgā, setelah mendapatkan persetujuan dewi itu, Dewa Agni menanamkan benihnya ke dalam Dewi Gaṅgā. Selepas seketika, Dewi Ganga memberitahu Dewa Agni bahawa benih tersebut membahangkan badannya. Atas nasihat Dewa Brahmā, dia mengeluarkan lembaga yang bercahaya dan bersinar seperti emas dari rahimnya. Apabila lembaga itu jatuh ke bumi, ia menjadi emas *jambunāda* (sejenis emas) yang tidak ternilai. Asid daripadanya mewujudkan perak, sinaran cahayanya menghasilkan tembaga dan besi. Rumput, tumbuh-tumbuhan menjalar, dan semak-samun bertukar menjadi warna emas dan daripada keadaan yang indah itu lahirlah Kumāra (Śkaṇḍa). (Vālmiki, 1962:79-80).

Benih emas berapi merupakan unsur terpenting dalam semua cerita Śkaṇḍa. Unsur ini adalah unsur yang tertua. Pada asalnya mitologi benih emas berapi berkaitan dengan Dewa Brahmā yang dikenali sebagai *Hiraṇyagarbha* (berahim emas) dalam *Rig Veda*. Ini bertujuan untuk menerangkan kuasa penciptaan Dewa Brahmā. Kemudian, unsur ini dikaitkan dengan Dewa Śiva dan Dewa Agni dalam kesemua cerita tentang benih emas berapi dalam tradisi mitos India. (*Rig Veda* X, 121, 1; *Atharva Veda* X, 5, 19; *Taittīriya Samhitā* 5,5,1,2; *Śatapatha Brāhmaṇa* 6,2,2,5; O' Flaherty, W.D., 1973:107).

Dalam mitos kosmogoni, ia diubah atau diterima

sebagai benih emas dan bukannya sebagai rahim emas. Simbol ini diganti dengan arca dewa benih emas yang menjadi nama julukan bagi Dewa Agni dan Dewa Śiva. Pada zaman epik, Dewa Śiva juga diberi gelaran asal Vedik seperti *Hiranyagharbha*, bersama-sama dengan benih emas berapi. (*Śatapatha Brāhmaṇa* II, I, 6, 1 dan 6, 1, 1, 10; *Manusmṛti* I, 8-9; *Amarakōśa* I, 58; *Mahābhārata* XII, 291, 12 dan 17; *Linga Purāṇa* 1, 20, 80-86; O'Flaherty, W.D., *ibid.*).

Menurut karya *Mahābhārata*, mula-mula Dewa Śiva mencipta air dan melepaskan benihnya di dalam air itu. Benih tersebut menjadi benih emas. Dalam bentuk Agni, Dewa Śiva mencipta benih emas sejagat dengan mencurahkan benihnya. Mitos ini dengan jelas mengaitkan Dewa Śiva dengan Dewa Agni dan bukannya Dewa Brahmā ataupun Dewa Visnu. Dalam mitos ini, Dewa Śiva sendiri mencipta benih emas berapi. (*Mahābhārata* XIII, 17, 40; O'Flaherty, W.D., *ibid.*).

*Matsya Purāṇa* menerangkan bahawa air yang diminum oleh Dewi Pārvati mengandungi benih Dewa Śiva, bererti air tersebut merupakan air keemasan. Seterusnya, karya *Śiva Purāṇa*, *Matsya Purāṇa*, dan *Śkaṇḍa Purāṇa* menyatakan bahawa benih yang dimuntahkan oleh dewa-dewa yang diresapi benih Dewa Śiva menjadi sebuah gunung emas. (*Matsya Purāṇa* 158. 37-8; *Śiva Purāṇa* 2.4.2.39; *Śkaṇḍa Purāṇa* I.1.27.63; O'Flaherty, W.D., *ibid.*: 108).

Tradisi mitos India tentang benih emas berapi Dewa Śiva menerangkan bahawa benih tersebut tidak boleh dicurahkan ke dalam Dewi Pārvati kerana sebab tertentu. Pertama, hasil penyatuan benih berapi Dewa Śiva dengan telur Dewi Pārvati akan melahirkan anak yang membawa akibat buruk. Ini jelas ternyata dalam keluhan para dewa sewaktu penyatuan Dewa Śiva dan Dewi Pārvati. Keluhan mereka adalah seperti yang berikut:

Penyatuan seorang *tapasvin* (pertapa lelaki) dan

*tapasvini*, sinaran cahaya yang amat sangat seperti bernyala, kemasyhuran kekuatan yang tidak terhingga yang akan memusnahkan segala-galanya. Benih kamu tidak pernah menjadi sia-sia dan kalau memperoleh anak melalui Pārvati, dia akan menjadi sangat berkuasa dan tiada yang akan tertinggal di alam ini. Oleh yang demikian, manahanlah benih kamu yang mulia daripada menghasilkan keturunan. Dewa Śiva bersetuju tidak mengeluarkan benihnya demi mengelakkan apa yang diperjelas oleh para dewa. (*Mahābhārata* XII, 83, 45, 47-48; *Rāmāyaṇa* I, 35, 6-15).

Unsur emas merupakan perhubungan tetap antara Dewa Agni dengan Dewa Śiva dalam cerita kelahiran Śkaṇḍa. Benih itu diletakkan dalam periuk emas, iaitu rahim emas ataupun dalam telaga keemasan. Ada kalanya benih tersebut ditempatkan di atas gunung yang berwarna putih yang berubah menjadi gunung berwarna keemasan. (*Śkaṇḍa Purāṇa* 3,3,23,29; *Rāmāyaṇa* I, 37; *Mahābhārata* III, 218, 27 dan XIII, 84, 64-70; O'Flaherty, W.D., 1973:108).

Boleh dikatakan bahawa unsur benih emas berapi yang mengubah warna gunung dan tumbuh-tumbuhan serta penghuninya kepada warna keemasan adalah unsur yang tetap ada dalam tradisi mitos India tentang kelahiran Śkaṇḍa. Unsur ini jelas menunjukkan persamaan dengan unsur padi yang berbuah emas, berdaun perak, berbatang tembaga suasa, dan tanah Bukit Siguntang Mahameru bertukar menjadi seperti emas. *Sejarah Melayu* menerangkan bahawa sewaktu tiga orang putera Raja Suran turun di Bukit Siguntang Mahameru, kelihatan India bernyala-nyala sama seperti dalam tradisi mitos Hindu tentang kelahiran Śkaṇḍa.

Mungkin unsur benih emas berapi ini mendapat perhatian pengarang *Sejarah Melayu* kerana ia dihubungkan dengan Dewa Śiva serta penciptaan permulaan. Ini nampaknya sesuai dengan motif pengarang *Sejarah Melayu* menceritakan permulaan pengasasan sebuah kera-

jaan Melayu yang sah, iaitu pengasasnya mempunyai segala kebesaran dan hak ke atas bumi tersebut. Sehubungan ini, Gunung Mahāmeru dalam tradisi mitos India digambarkan sebagai gunung keemasan yang berkekalan di tengah-tengah dunia. Unsur keemasan ataupun warna keemasan berhubungan tetap dengan Gunung Mēru. (O'Flaherty, W.D., *ibid.*: 324). Bukit Siguntang Mahāmeru adalah model Gunung Mahāmeru<sup>20</sup> India di Alam Melayu. Jelasnya, pengarang *Sejarah Melayu* menyedari kepentingan Gunung Mahameru dalam tradisi mitos India dan menggunakan unsur itu untuk menaikkan martabat diraja Melayu.

Unsur Bukit Siguntang Mahameru bertukar warna kepada warna keemasan dalam karya *Sejarah Melayu* boleh dikaitkan juga dengan tradisi mitos agama Buddha tentang Raja Avalokiteśvara yang dikenali di Asia Tenggara sebagai Lokeśvara, iaitu Raja Segala Alam. Tradisi mitos agama Buddha yang tersebut jelas menunjukkan gabungan Dewa Śiva dan Bodhisattva di Asia Tenggara. (Wolters, O.W., 1970).

Wolters menerangkan bahawa lama sebelum abad ke-14 Masihi, hubungan antara kedaulatan, kesuburan dengan kekayaan dibawa masuk dalam pemujaan kedua-dua Raja Śiva (Dewa Śiva) dan Raja Lokeśvara (Bodhisattva). Persamaan ini menjadi faktor asas gabungan kedua-dua dewa tersebut. Menjelang permulaan abad ke-10 Masihi, terdapat satu prasasti yang menggabungkan kedua-dua aspek tersebut sebagai sumber kekuasaan negara di Campa. Bukti ikonografi tentang usaha penggabungan dua dewa tadi juga ditemui di Nepal dan Tibet menjelang abad ke-10 dan ke-11 Masihi (*ibid.*: 152-53).

Sinaran bercahaya Bukit Siguntang Mahameru yang diukur dari segi tahap kilauan emas merupakan lambang Bodhisattva yang umum dalam teks Mahayana. Te-

20 Kepentingan Gunung Mahāmeru dalam tradisi mitos India dan kaitannya dengan Bukit Siguntang Mahameru dibincangkan dalam Bab Empat.

Tetapi, sinaran Raja Bodhisattva tidak bersifat pasif. Menurut *Karandavyuha sūtra* (Thomas, E.J., 1959:190), sinaran baginda memancar dari alam neraka yang terendah hingga menerangi Jetawana. Teks yang sama juga menggambarkan pancaran sinaran yang lebih hebat lagi. Sekalipun Bodhisattva berada di dalam neraka yang terendah, sinaran Raja Avalokiteśvara dapat menukar seluruh kota Śrāvasti di timur laut India kepada warna keemasan.

Bukit Siguntang Mahameru juga merupakan tempat kediaman Bodhisattva dan sinaran kedewaannya yang paling terang menyinari seluruh puncak bukit tersebut dengan warna keemasan yang menakjubkan. Bagi penduduk Palembang, Bukit Siguntang Mahameru ialah gunung suci, iaitu tempat kediaman Raja Avalokiteśvara sebagai raja. Raja Avalokiteśvara memakai lima pita pengikat di dahi yang menjadi lambang kekuasaannya. (Mallmann, M.T.De., 1967:108-09; Wolters, O.W., 1990:146). Menurut *Sejarah Melayu*, manuskrip Raffles Ms. 18, sesudah Sri Tri Buana menaiki takhta, tengkolok khas dengan lima perhiasan dipakai oleh baginda. Tengkolok tersebut mempunyai nama misteri *sis*. (Raffles Ms. 18:21; Brown, C.C., 1952:28).

Dalam ikonografi tradisi agama Buddha, tengkolok tersebut bersamaan dengan *pañcaciira*. *Pañcaciira* adalah lima jalur pita pengikat pada arca Raja Avalokiteśvara yang melambangkan raja muda Bodhisattva dengan singahsananya. Dalam tradisi kesenian Nepal dan Tibet yang kemudian, tengkolok tersebut nampaknya mengambil alih tempat mahkota. (Mallmann, M.T.De., 1967:189-99, 230-31; Wolters, O.W., 1990:148). Wolters menerangkan bahawa mahkota Sri Tri Buana mungkin merupakan mahkota Raja Iskandar Zulkarnain. Namun, Sri Tri Buana diperlihatkan sepenuhnya sebagai Bodhisattva. (Wolters, O.W., *ibid.*). Beliau menambah lagi bahawa lama sebelum kemunculan Raja Iskandar, Raja Avalokiteśvara, iaitu Raja Bodhisattva dan sumber kecerdasannya telah pun

menggunakan lambang Dewa Śiva. Ini merupakan hasil evolusi agama Buddha mazhab Mahāyana. Istiadat pertabalan Raja Iskandar jelas bersifat campuran unsur agama Śaivisme dan agama Buddha. (Mallmann, M.T.De., 1967: 111-15).

Kesimpulannya, boleh dikatakan bahawa sumber tradisi mitos agama Buddha telah mengambil alih lambang Dewa Śiva. Oleh itu, penjelasan tentang benih berapi keemasan Dewa Śiva serta kaitannya dengan peristiwa padi Wan Empuk dan Wan Malini dalam karya *Sejarah Melayu* adalah unsur terawal dan tafsiran tentang Raja Avalokiteśvara dengan sinaran keemasannya pula adalah unsur terkemudian yang mewarisi tradisi mitos benih berapi keemasan Dewa Śiva.

### Gelaran Sang Sapurba dan Taramberi Teribuana

Karya *Sejarah Melayu* menerangkan bahawa Nila Utama, salah seorang daripada tiga orang putera Raja Suran yang turun di Bukit Siguntang Mahameru, digelar oleh Bat sebagai Sang Sapurba. (*Sejarah Melayu*, 1981:18). Gelaran berdasarkan tradisi mitos India dapat memperjelas makna di sebalik gelaran itu.

Maxwell menerangkan bahawa gelaran *sang* digunakan oleh orang Melayu dan Jawa untuk menandakan dewa dan pahlawan zaman sebelum kehadiran agama Islam di Alam Melayu. Beliau menyatakan bahawa istilah *hyang* digabungkan dengan istilah *sang* untuk merujuk dewa. *Hyang* membawa erti "kedewaan" ataupun "dewa". Dengan ini lahirlah istilah *sanyang*. (Maxwell, W.E., 1881: 5).

Sebutan *sang* masih menjadi gelaran biasa di kalangan ketua suku kaum asli di Tanah Melayu. Menurut Maxwell lagi, istilah *sang* mungkin berasal daripada bahasa Sanskrit seperti gelaran *sain* dan *sahib* di India. Mungkin juga istilah *sang* diterbitkan daripada perkataan Sanskrit,

*pūrva*, bererti mula-mula ataupun asal. Sang Purba menurut pandangan Maxwell boleh diterjemah sebagai "dewa pertama" ataupun "raja pertama" (*ibid.*).

Walaupun penjelasan ini meyakinkan, apabila terdapat satu lagi gelaran yang diberi kepada Nila Utama oleh Bat, iaitu Taramberi Teribuana, penjelasan Maxwell harus diperkuat. Kita harus meneliti tradisi mitos India yang berkaitan dengan gelaran Suprābha. Seterusnya, kita harus meneliti nama-nama Dewa Śiva seperti Tryambaka serta Tripurāri dan istilah bahasa Sanskrit, tribhuvana, untuk memperlihatkan maksud di sebalik gelaran Taramberi Teribuana yang tersebut dalam *Sejarah Melayu*.

Dalam tradisi mitos India, Suprābha ialah nama anak Dewa Agni dan Suprābha ini menjadi teman pengiring Dewa Śkaṇḍa. Suprābha bererti orang kudus yang agung. (Hopkins, E.W., 1968:104, 203). Nama Sang Sapurba adalah korupsi nama Suprābha kerana perkaitan antara kedua-dua nama tersebut agak jelas apabila diperjelas bersama-sama dengan peristiwa dalam *Sejarah Melayu*. Ini adalah kerana telah pun dibincangkan bahawa tradisi mitos berkenaan dengan benih berapi keemasan Dewa Śiva dan Agni (berkaitan dengan kisah kelahiran Śkaṇḍa) menunjukkan persamaan yang erat dengan kisah padi Wan Empuk dan Wan Malini berbuah emas, berdaun perak, berbatang tembaga suasa, dan tanah Bukit Siguntang Mahameru bertukar warna menjadi warna keemasan.

Ini menunjukkan kemungkinan pengarang *Sejarah Melayu* juga mengetahui nama Suprābha kerana Suprābha adalah teman pengiring Śkaṇḍa serta anak Dewa Agni yang terlibat dalam mitos benih berapi Dewa Śiva dan Dewa Agni. Lebih-lebih lagi nama Suprābha tidaklah asing bagi pengarang *Sejarah Melayu* kerana nama tersebut terdapat dalam tradisi kesusasteraan Jawa yang lebih awal. (Zoetmulder, P.J., 1974:234-37). Perbezaan ejaan nama mungkin disebabkan pengarang *Sejarah Melayu* memperoleh maklumat tersebut daripada



tradisi lisan. Mungkin juga penyalin naskhah yang kemudian melakukan kesilapan.

Menurut *Sejarah Melayu*, gelaran Taramberi Teribuana diberi kepada Sang Sapurba (Nila Utama, putera bongsu Raja Suran) oleh Bat. (*Sejarah Melayu*, 1981:18). Nama ini boleh dikaitkan dengan nama lain Dewa Śiva. Antara nama yang disebut bagi Dewa Śiva termasuklah nama Tryambaka bererti "yang bermata tiga" atau "yang beribu mata" (Dowson, J.A., 1968:319, 321, 322; MacDonnell, A.A., 1974:74), nama Tripurāri yang membawa maksud "yang memusnahkan *tripura* iaitu tiga kota". (Zimmer, H., 1972:185-88; Dimmit, C. dan Van Buitenen, J.A.B., 1978:189-98).

Nama Tryambaka dan Tripurāri mungkin dicantum ataupun dikelirukan dalam nama Taramberi. Pengarang atau penyalin *Sejarah Melayu* mungkin telah menyesuaikan nama-nama tadi menjadi Taramberi supaya mudah diucap ataupun selaras dengan lidah pertuturan orang Melayu, dan sedap pula disebut.

Perkataan Teribuana pula jelas sekali berasal daripada perkataan Sanskrit, Tribhuvana (Trilōka), bermaksud tiga dunia. Ini adalah kerana menurut tradisi mitos India, alam semesta dibahagikan kepada tiga dunia, iaitu dunia bawah, pertengahan, dan atas. (Vālmiki, 1978:76). Dewa Śiva adalah pemilik ketiga-tiga dunia itu. Oleh itu, Dewa Śiva dikenali sebagai Tribhuvanēsvarar. Di Kemboja, Dewa Śiva disanjung sebagai Sri Tribhuvanēsvara, seawal-awal tahun 600 Masihi. Nama yang sama juga dipilih untuk Jayavarman IV, devarāja Linga pada abad ke-10 di Kemboja. (Barth, A. dan Bergaigne, A., 1885:31; Coedes, G., 1965:61-66; Wolters, O.W., 1990:278 n. 18).

Boleh dikatakan bahawa pengarang *Sejarah Melayu* menggambarkan Sang Sapurba/Taramberi Teribuana sebagai personifikasi Dewa Śiva dan Suprabha. Ini diperlukan untuk menunjukkan martabat Nila Utama sebagai dewa *pūrva*, iaitu dewa pertama ataupun raja pertama serta ketua kepada ketiga-tiga dunia. Pengarang *Sejarah*

*Melayu* memang menyedari asas mitos dalam tradisi mitos India dan mengubahsuainya supaya bersesuaian dengan tujuannya. Ini dilakukan untuk memperlihatkan pengasas kerajaan Melayu yang pertama, iaitu Sang Sapurba/Taramberi Teribuana sebagai penjelmaan aspek ketuhanan ataupun sekurang-kurangnya berketurunan Dewa Śiva. Sekali gus ia dapat menaikkan martabat raja Melayu yang pertama. Dengan penjelasan ini, kita dapat juga memperkuat pandangan Maxwell dengan beberapa perubahan dasar, khususnya tentang pandangan beliau berkenaan dengan istilah *sang*.

### Senjata Corek Si Mandang Kini

Senjata Corek Si Mandang Kini yang dipegang oleh putera-putera Raja Suran mempunyai kaitan dengan tradisi mitos India. Maklumat tentang senjata tersebut diberi seperti yang berikut dalam karya *Sejarah Melayu*.

Nama kami seorang ini Nila Pahlawan dan yang seorang ini Krisyna Pandita, dan seorang Nila Utama; dan pedang kami ini Corek Si Mandang Kini namanya, ... (*Sejarah Melayu*, 1981:22-23).

Dalam manuskrip *Sejarah Melayu* yang diterjemah oleh Leyden, salah seorang putera dikatakan berpakaian raja dan duduk di atas lembu putih dan dua orang lain berdiri di sebelah kiri dan kanannya. Seorang pemegang pedang dan seorang lagi bersenjata lembing. Mereka memperkenalkan diri:

Nama saya Bicitram Syah, yang menjadi raja, Cora sa-mendang-kian, [*sic*], dan ini tombak Limbuat, dan ini kayu gambit yang dihubungkan dengan raja-raja. (Leyden, J., 1821:22).

Pedang Corek Si Mandang Kini secara perlambangan membawa erti rahmat yang dibawa oleh putera-putera Raja Suran ke dunia ini. Unsur ini boleh dikaitkan dengan

tradisi mitos India tentang Sungai Maṇḍakini di syurga, iaitu Sungai Gaṅgā. Untuk melihat perhubungan antara pedang Corek Si Mandang Kini dengan Sungai Maṇḍakini, kita harus melihat unsur sungai ini dalam tradisi mitos India.

Menurut tradisi mitos India, Sungai Gaṅgā (Ganges) dikenali sebagai Maṇḍakini di syurga. Sungai ini dikatakan menembusi ketiga-tiga dunia.<sup>21</sup> Kisah sungai ini dibawa ke bumi diceritakan dalam karya *Rāmāyaṇa* ciptaan Vālmīki. Menurut karya ini, Dewi Gaṅgā (Sungai Gaṅgā yang dipersonifikasi sebagai seorang wanita) adalah anak sulung Himāvat (*Lord of the Himalayas*). Dewi Umā (aspek wanita Dewa Śiva) adalah adiknyanya. Himāvat membenarkan Dewi Gaṅgā dibawa ke alam dewa-dewa (syurga) untuk membantu menjayakan usaha para dewa. Cerita dalam tradisi mitos ini seterusnya adalah seperti yang berikut:

Sāgara ialah salah seorang pemerintah Ayōdhya; dia telah menjalankan pertapaan bersama-sama dengan dua orang isterinya. Sebagai hasil, Maharesi Bhṛigu memberi kurniaan. Melalui kurniaan ini isteri Sāgara bernama Kesyini melahirkan seorang anak lelaki, seorang lagi isteri bernama Sumati memperoleh 60 000 orang anak lelaki.

Seterusnya Raja Sāgara menjalankan suatu upacara pengorbanan kuda, tetapi kuda pengorbanan dilarikan oleh seorang asura bernama Vasava. Atas arahan Raja Sāgara, 60 000 orang anaknya menggali bumi mencari kuda tersebut. Dalam proses menggali bumi, mereka membunuh banyak nyawa yang mulia. Akhirnya mereka dapati Kapila (salah satu penjelmaan Dewa Visnu) menyimpan kuda tersebut. Mereka cuba menyerangnyanya, tetapi sebelum itu Kapila mem-

21 Dalam tradisi mitos Hindu, alam semesta dibahagikan kepada tiga dunia, iaitu dunia bawah, pertengahan, dan atas. Sungai Gaṅgā dikatakan menembusi ketiga-tiga dunia ini. Sila lihat, Vālmīki, 1959-69:76.

bakar mereka sehingga menjadi abu.

Roh 60 000 orang yang terbakar hanya dapat masuk ke syurga sekiranya abu mereka direnjiskan dengan air Sungai Gaṅgā yang dapat mencuci segala dosa. Bhāgīratha salah seorang daripada keturunan Sāgara bertapa selama lima ribu tahun dan memperoleh kurniaan Dewa Brahmā berupa kebenaran untuk membawa Sungai Gaṅgā dari syurga ke bumi. Oleh sebab bumi tidak berupaya untuk menerima kekuatan aliran air Sungai Gaṅgā, Dewa Brahma menasihatkan Bhagīratha supaya bertapa setahun lagi berdiri di atas ibu jari kakinya, menuju Dewa Śiva....

Akhirnya Dewa Śiva bersetuju untuk menahan tumpahan air Sungai Gaṅgā yang amat kuat di atas kepalanya. Dewa Śiva mengunci Sungai Gaṅgā dalam kundainya, kerana Gaṅgā cuba memperkecil kebesaran Dewa Śiva. Sekali lagi Bhagīratha mula bertapa demi memujuk Dewa Śiva untuk melepaskan Dewi Gaṅgā (sungai). Bhagīratha berjaya. Dewa Śiva melepaskan aliran air Sungai Gaṅgā dari kundainya ke dalam kolam Brindusara. Seterusnya Sungai Gaṅgā telah mengikuti Bhagīrata sehingga bumi petala, tempat upacara terakhir bagi 60 000 orang anak Raja Sāgara disempurnakan dengan renjisan air Sungai Gaṅgā dan roh kesemua mereka masuk syurga (*ibid.*: 76-92).

Tradisi mitos Sungai Gaṅgā, iaitu Sungai Maṇḍakini di syurga, bertujuan menegaskan kesucian air Sungai Gaṅgā yang membawa rahmat kepada dunia (dilambangkan menerusi unsur 60 000 orang anak Raja Sāgara). Rahmat ini hanya boleh dibawa ke bumi dengan adanya bantuan Dewa Śiva.

Dalam *Sejarah Melayu*, pedang Corek Si Mandang Kini merupakan lambang rahmat yang dibawa oleh tiga orang putera Raja Suran kepada kerajaan baru yang ditubuhkan oleh mereka. Seperti Sungai Maṇḍakini (Ganges) dikawal atau dikuasai oleh Dewa Śiva, putera-putera Raja Suran memiliki serta menguasai pedang Corek Si Mandang Kini.

Unsur pedang Corek Si Mandang Kini dipilih oleh pengarang *Sejarah Melayu* mungkin kerana hendak menegaskan bahawa putera-putera Raja Suran sahaja yang dapat membawa rahmat kepada kerajaan Melayu pertama. Putera-putera Raja Suran digambarkan sebagai penjelmaan aspek ketuhanan. Maka unsur Sungai Mandakini yang dikaitkan dengan Dewa Śiva menjadi pilihan pengarang *Sejarah Melayu* bagi menunjukkan rahmat yang dibawa oleh putera-putera Raja Suran. Ini dilakukan secara perlambangan menerusi pedang Corek Si Mandang Kini.

### Penemuan Bayi di dalam Buih

Unsur penemuan bayi di dalam buih dalam karya *Sejarah Melayu* dan kesusasteraan Melayu klasik lain sebenarnya boleh dihubungkan dengan peristiwa mengaduk lautan susu yang berkaitan dengan Dewi Śrī (salah satu manifestasi tuhan) dalam tradisi mitos Inida. *Sejarah Melayu* menerangkan peristiwa penemuan bayi di dalam buih seperti yang berikut:

Sebermula, pada suatu hari hanyut dari hulu Sungai Palembang itu terlalu besar. Maka dilihat orang di dalam buih itu seorang budak perempuan, terlalu baik parasnya. Maka dipersembahkan orang ke bawah duli Sang Sapurba. Maka disuruh baginda diambil; maka dinamai baginda Puteri Tanjung Buih, diangkat anak oleh baginda, terlalu sangat dikasihi baginda. (*Sejarah Melayu*, 1981:21).

Menurut J.J. Ras (1990:79), terdapat cerita penemuan bayi daripada buih sungai dalam *Salasilah Kuteri*. Menurut *Salasilah Kuteri*, puteri tadi ditemui oleh Babu Jaruma, ketua Hulu Dusun dan dinamai Puteri Tanjung Buih dan dikahwinkan dengan raja Kutei yang bernama Aji Batara Agung Dewa Sakti.

Kisah kelahiran bayi di dalam buih juga tersebar di kalangan penduduk Banjarmasin di tenggara Borneo.

Menurut satu manuskrip Melayu yang tersimpan di Akademi Batavia, putera pertama Banjarmasin yang dikenali dengan nama Maharaja Surya Nata telah berkahwin dengan Puteri Junjung Buih. Sungguh takjub puteri itu muncul dari ombak. Maharaja Surya Nata memperoleh gadis ini ketika bersembahyang di Limbang Mengkurat. Bapanya, Ampu Jat Maka, telah menubuhkan kerajaan Hindu di tepi Sungai Negara atau Bahan. (Maxwell, W.E., 1886:357-58).

Seterusnya, kisah mengaduk lautan susu menunjukkan hubungannya dengan kisah penemuan bayi di dalam buih. Dalam tradisi mitos India, kisah ini merupakan unsur yang penting. Menurut mitos ini, peristiwa mengaduk lautan susu berlaku apabila Dewa Indra dan dewa lain kehilangan tenaga masing-masing disebabkan sumbahan seorang pertapa bernama Durvāsa. Ini menyebabkan para dewa dikuasai dan diperhamba oleh golongan asura yang merupakan musuh mereka. Para dewa merayu bantuan Dewa Visynu. Dewa Visynu mencadangkan lautan susu diaduk supaya *amṛta* (yang dapat membawa kekebalan) yang diperoleh daripadanya boleh mengembalikan kekuatan dewa.

Gunung Mandāra dijadikan alat pengaduk. Ular *vāsuki* dijadikan tali bagi menggerakkan alat pengaduk, iaitu Gunung Mandāra. Dewa Visynu sendiri menjelma sebagai kura-kura untuk menyokong Gunung Mandara supaya ia tidak terbenam. Hasil mengaduk lautan susu diterangkan seperti yang berikut:

... pertamanya dari laut itu muncul lembu kudus, Surabhi, disembah oleh para dewa. Surabhi mengeluarkan susu abadi dan minyak sapi. Seterusnya muncul Dewi Varuni, dewi arak. Ini diikuti dengan pokok Parijata yang cantik dari syurga bersama gadis-gadis dari syurga. Selepas itu muncul Apsaras, kumpulan puteri kayangan.

Selepas itu bulan dengan sinaran dinginnya timbul dari laut dan dirampas oleh Mahādewa; kemu-

dian timbul racun yang amat berbahaya, dituntut oleh dewa *nāga*. Seterusnya muncul Śrī, dewi yang menduduki bunga teratai dan kecantikannya bercahaya timbul dari ombak dan bersamanya datang Dhanvantari, berpakaian putih, pengubat dewa-dewa. Di tangannya dia memegang secara *amṛta* - pemberi kehidupan kekal abadi yang dinanti-nanti oleh para dewa dan para asura. (O'Flaherty, W.D., 1975:274-78).

Peristiwa mitos di atas menerangkan bahawa Dewi Śrī turut muncul dari ombak sewaktu lautan susu diaduk. Oleh itu, Dewi Śrī atau dikenali juga dengan nama Dewi Lakshmi dan Padmā menjadi simbol kemewahan, kekayaan, kebaikan, dan keikhlasan.<sup>22</sup>

Dalam *Sejarah Melayu*, peristiwa penemuan bayi di dalam buih didapati selepas Sang Sapurba menjadi raja di negeri Palembang dan setelah Demang Lebar Daun menyerahkan hak warisan sebagai raja negeri Palembang kepada Sang Sapurba. Dengan ini, pengarang *Sejarah Melayu* menggambarkan secara simbolik, menerusi unsur penemuan bayi perempuan dari buih, kemajuan, kemewahan, kekayaan, dan kebaikan negeri Palembang. Ini nampaknya digambarkan oleh peristiwa raja China mengutus rombongan bagi meminang puteri Raja Sang Sapurba. Peristiwa ini berlaku kerana kemasyhuran Palembang tersebar luas selepas penemuan bayi di dalam buih. (*Sejarah Melayu*, 1981:21).

Nama putera Banjarmasin, iaitu Maharaja Surya Nata, menunjukkan raja-raja pada masa itu diidentifikasi dengan *sūrya* (matahari). Ini adalah selaras dengan kemunculan Raja Suran dari dalam laut dengan menaiki kuda semberani yang dibincangkan dalam bahagian ten-

22 Tradisi mitos India kaya dengan personifikasi kuasa pemberian nyawa pada air. Dewa Visnu sendiri dikatakan terhasil daripada air. Seterusnya Dewi Śrī yang dikenali sebagai Lakshmi, iaitu isteri (aspek wanita) Dewa Visnu turut tercipta di air. Sila Lihat, Zimmer, H., 1972:60.

tang kepentingan kuda. Putera Banjarmasin dikatakan mendapat Puteri Tanjung Buih sewaktu baginda sedang sembahyang. Puteri tersebut dikatakan juga muncul dari ombak.<sup>23</sup> Ini bererti putera tersebut sedang sembahyang di laut, sebaik sahaja mandi di laut. Dalam tradisi India, matahari disembah sebaik sahaja selepas mandi, iaitu sementara masih berada di air (sama ada di sungai, kolam, atau sebagainya). Melihat nama Maharaja Surya Nata, ada kemungkinan nenek moyang orang Melayu pernah memuja dewa matahari lama sebelum kedatangan agama Islam.

Penemuan bayi di dalam buih dan ombak yang diterangkan dalam kesusasteraan Melayu klasik ada kaitannya dengan mitos kelahiran Dewi Śrī dalam tradisi mitos India. Tradisi mitos India kaya dengan unsur personifikasi air sebagai kuasa pemberi nyawa. Contohnya, Dewa Visynu sendiri digambarkan muncul dari air. (Zimmer, H., 1972:60). Kedua, Dewi Śrī. Unsur penemuan bayi di dalam buih (air)<sup>24</sup> "dimasukkan oleh pengarang" *Sejarah Melayu* kerana Dewi Śrī yang muncul dari ombak dalam tradisi mitos India adalah lambang kekayaan, kebaikan, kecantikan, dan kebesaran. Maka penemuan bayi di

23 Di Banjarmasin, tenggara Borneo, kisah kelahiran seorang bayi di dalam buih dibincangkan. Menurut satu manuskrip Melayu yang tersimpan di Akademi Batavia, putera pertama Banjarmasin yang dikenali sebagai Maharaja Surya Nata telah berkahwin dengan Puteri Junjung (Tanjung Buih). Sungguh takjub puteri itu muncul dari ombak. Putera itu memperoleh gadis itu ketika bersembahyang di Limbong Mengkurat. Bapanya, Ampu Jat Maka, telah menubuhkan kerajaan Hindu di tepi sungai Negara atau Bahan. Sila lihat, Maxwell, W.E., 1886:2.

24 Menurut Krujit, penduduk di gugusan Kepulauan Indonesia menganggap air yang digunakan untuk mencuci kaki dan tangan pemerintah mempunyai ciri istimewa. Ini adalah kerana unsur roh pemerintah terkandung dalam bentuk peluh yang keluar dari badan raja. Oleh sebab di Palembang peluh dipercayai ciri istimewa, maka air yang digunakan untuk membasuh seluar ayah dipercayai dapat mengubati anak yang menghidap penyakit. Sila lihat, Krujit, A.C., 1906:44; Wolters, O.W., 1990:111.



dalam buih turut membawa erti yang sama kepada kerajaan Melayu yang pertama.

### Penemuan Bayi di dalam Buluh

Unsur penemuan bayi di dalam buluh tidak terdapat dalam karya *Sejarah Melayu*. Namun, ia agak menonjol dalam beberapa teks kesusasteraan Melayu lama. Unsur ini memang boleh dikaitkan dengan unsur kelahiran bayi serta perhubungannya dengan buluh dalam tradisi mitos India. Dalam *Hikayat Merong Mahawangsa*, penemuan bayi di dalam buluh diceritakan seperti yang berikut:

Hatta, pada suatu hari itu maka sampai waktu tengah hari rembang, maka sekalian pun berhentilah lelahnya daripada menghambat rusa dan kijang itu. Maka Raja Phra Ong Mahaputisat pun berhenti di atas gajah kenaikannya. Maka terlihat ada sebuah rumah orang tua berdua laki isterinya. Maka adalah pula sebatang buluh betung di dalam buluh yang banyak itu, duduk tersandar kepada susur rumah orang itu. Maka adalah sebatang kecil perlunya dan kecil hujung dan sama tengahnya besar seruas buluh. Maka dititahnya oleh Raha Phra Ong Mahaputisat disuruh kerat ambil buluh yang besar itu seruas, disuruhnya bawa pulang ke kotanya, di dalam hatinya terlalu kasih akan buluh itu.... Adapun ayahnya Raha Phra Ong Mahaputisat akan buluh betung itu ditaruhnya susur dengan tempat peraduannya, tiadalah berjauh dengan dia kerana sangat kasih akannya, serta pula buluh itu pun makin sehari makin besar. Setelah demikian maka genaplah bilangannya serta dengan waktu yang sejahtera, maka buluh betung itu pun pecahlah lalu keluar seorang laki-laki, terlalu sekali baik rupa parasnya. Maka sekalian pun terkejutlah dengan hairan melihat budak itu.... Maka dinamakan budak itu Raja Buluh Betung. (*Hikayat Merong Mahawangsa*, 1970:79-81).

Unsur penemuan bayi di dalam buluh betung juga terdapat dalam *Hikayat Raja-raja Pasai*. Ceritanya adalah

seperti yang berikut:

Ketika Raja Ahmad dan adiknya Raja Muhammad berangkat dengan menteri hulubalang serta rakyatnya hendak membuka negeri Semerlangga, mereka bertemu dengan beberapa rumpun buluh di hutan. Apabila baginda menyeru menebas perdu buluh betung besar, dan sesudah ditebas ia kembali tumbuh dengan serta-merta. Baginda melihat di tengah-tengah perdu buluh betung itu ada suatu rebung yang sangat besar. Apabila baginda hendak memarang akan rebung yang tersebut itu, tiba-tiba keluar dari dalam rebung itu seorang kanak-kanak perempuan yang terlalu cantik parasnya. Raja mengambil anak itu dan berangkat pulang ke rumahnya. Tuan Puteri Raja Muhammad sangat gembira melihat anak itu yang terlalu cantik ... kanak-kanak itu dinamakan oleh mereka sebagai Puteri Buluh Betung. (*Kisah Raja-raja Pasai*, 1963:1-3; *Hikayat Raja-raja Pasai*, 1960:46).

Peristiwa seumpama ini juga terdapat dalam *Hikayat Seri Rama*. Menurut karya ini, Maharaja Dasarata mencari tempat untuk membina negeri. Menteri-menterinya menemui sebuah tempat yang sesuai serta membersihkannya. Ceritanya adalah seperti yang berikut:

... segala perdana menteri dan ksatria dan segala rakyat sekalian pergi menyucikan tempat itu, dengan dua tiga hari juga sudah. Yang bukit itu hendak diperbuat istana. Pada tengah bukit itu ada serumpun buluh betung api. Apabila ditetak dari hadapan, di belakang tumbuh. Apabila ditetak di belakang, di hadapan tumbuh. Apabila ditetak dari kanan, dari kiri tumbuh. Apabila ditetak dari kiri, dari kanan tumbuh. Inilah halnya.

... Maka dipersembahkan perihal serumpun buluh betung itu....

Maka Maharaja Dasarata pun sampailah ke sana.... Maka tatkala itu Maharaja Dasarata pun turun atas gajah empat gadingnya.

Maka dihunusnya samsirnya. Maka dihampirinya rumpun buluh betung. Maka ditetak oleh maharaja, dengan sekali tetak itu juga habis putus rumpun buluh itu. Maka kelihatan di dalamnya seorang puteri duduk di atas parasana buluh itu. Rupa mukanya seperti bulan purnama empat belas hari bulan. Maka tatkala itu Maharaja Dasarata pun mengambil kain, maka diselimuti puteri itu lalu didukung. Maka dinaikannya ke atas gajah itu. Maka dibawa kembali ke istana Maharaja Dasarata dengan sukacitanya dengan segala bunyi-bunyian seperti orang berarak akan kahwin. (*Hikayat Sri Rama*, 1980:139-40).

Dalam *Hikayat Aceh* juga kita dapat melihat unsur bayi yang ditemui di dalam buluh. Karya ini menerangkan bahawa raja Lamri, Sultan Munawar Syah, daripada keturunan Iskandar Zulkarnain, mempunyai dua orang putera, Syah Muhammad dan Syah Mahmud. Syah Muhammad menemui satu buluh betung. Apabila buluh itu dibelah, keluar seorang gadis. Gadis ini diberi nama Dewi Indera dan dikahwinkan dengan putera raja. Ini adalah kerana apabila Allah yang Maha Kuasa ingin memperlihatkan kesukaannya terhadap seorang yang berdarah raja, ia memberinya seorang dewi dari buluh betung untuk dijadikan isteri. Gadis seperti itu berasal daripada keturunan Maha Bisnu dan mempunyai darah putih seorang permaisuri kayangan. (Ras, J.J., 1990:83).

Di kalangan orang Benua di Semenanjung Tanah Melayu, asal usul keturunan raja dahulu kala diceritakan seperti yang berikut:

Apabila Pirman (Dewa Benua) mendapati negeri itu dipenuhi manusia, dia berfikir hendak mengirinkan seorang raja untuk memerintah mereka. Pada suatu hari kedengaran suara bunyi manusia datang dari buluh. Apabila buluh itu dikerat, keluarlah 'Raja Benua' dari dalamnya. (Maxwell, W.E., 1881:16).

Menurut Maxwell, asal usul manusia dan unsur peneemuan Raja Benua seumpama ini selaras dengan yang ter-

dapat dalam tradisi lain di beberapa pelosok negeri Sumatera, Borneo, Sulawesi, dan pulau-pulau di Nusantara. Jadi boleh dikatakan bahawa unsur ini tersebar luas di Alam Melayu (*ibid.*).

Kita harus meneliti unsur kelahiran Śkaṇḍa dalam tradisi mitos India yang menunjukkan ciri persamaan bukan sahaja tentang asal usul penemuan bayi atau puteri di dalam buluh betung, tetapi juga peristiwa yang berlaku itu ada kaitan dengan penubuhan kerajaan Melayu pertama oleh tiga orang putera Raja Suran yang turun di Bukit Siguntang Mahameru. Maxwell menerangkan bahawa mitos penemuan bayi di dalam buih amat berbeza daripada mitos penemuan bayi di dalam buluh betung. Kedua-dua unsur ini selalunya dicampuradukkan antara satu sama lain.

Unsur penemuan bayi di dalam buih berasal daripada tradisi Arya (India). Unsur ini hanya berleluasa di negeri-negeri Tanah Melayu yang bertamadun dan banyak dipengaruhi oleh ajaran Brahmanisme. Manakala unsur penemuan bayi di dalam buluh betung tersebar luas di kalangan suku kaum yang tidak langsung mengalami pengaruh Hindu (*ibid.*:14). Tetapi pandangan ini harus dilihat secara kritis kerana unsur penemuan bayi yang berkaitan dengan buluh amat meluas dalam tradisi mitos India dan mitos tadi menunjukkan persamaan yang rapat dengan unsur penemuan bayi dari dalam buluh.

Seterusnya, diturunkan cerita kelahiran Śkaṇḍa yang termaktub dalam beberapa karya *purāṇa*, khususnya *Śkaṇḍa Purāṇa*, *Śiva Purāṇa*, dan *Vāmana Purāṇa*. Terdapat beberapa versi mitos kelahiran Śkaṇḍa, salah satu daripadanya terdapat dalam karya *Śkaṇḍa Purāṇa* dan *Śiva Purāṇa* seperti yang berikut:

Dewa Agni telah menelan benih Dewa Śiva dan kembali ke tempat kediaman dewa-dewa. Oleh sebab dewa-dewa itu menerima pemberian daripada Dewa Agni, maka semua dewa tadi menjadi hamil kerana adanya benih Śiva di mulut Dewa Agni. Benih itu

membawa kesengsaraan kepada para dewa. Mereka muntahkan benih tersebut atas nasihat Dewa Śiva sendiri. Benih yang dimuntahkan itu menjadi sebuah gunung berwarna emas. Tetapi benih pada Dewa Agni terus membakar seperti bintang berekor. Dewa Śiva menyeru Agni supaya melepaskan benih itu ke dalam rahim orang-orang yang "menjadi panas" setiap bulan. Pada waktu subuh isteri-isteri tujuh orang pertapa yang dikenali sebagai Kṛittika telah datang untuk mandi. Apabila berasa sejuk, mereka mulai memanaskan badan pada bahangan api yang sedang bernyala itu, tanpa menghiraukan amaran Arundhati. Serpihan benih Dewa Śiva telah meresap masuk melalui liang roma kulit mereka. Setelah itu para wanita tadi kembali ke rumah masing-masing. Dewa Agni berasa lemah kerana kehilangan benih Dewa Śiva yang membara. Wanita tadi disumpah oleh suami masing-masing supaya menjadi rangkaian bintang. Dalam keadaan terseksa, mereka melepaskan benih itu, kesemua benih itu bercantum dan jatuh di dalam buluh di tepi Sungai Gangā. Di sana, ia menjadi seorang bayi yang berkepala enam. Ia dinamakan Śkaṇḍa yang bererti "tertumpah". Ketika itu juga susu Dewi Pārvati mula meleleh keluar. Setelah mengetahui tempat adanya Śkaṇḍa daripada Nārada, dewi itu mendapat serta memelihara Śkaṇḍa. (*Śkaṇḍa Purāṇa* I; 1, 27, 47-102; *Śiva Purāṇa* 2,4,2, 48-54, 59; O'Flaherty, W.D., 1973:99).

Unsur kelahiran bayi dari dalam buluh dalam cerita mitos di atas terdapat pada karya *Śkaṇḍa Purāṇa* dan *Śiva Purāṇa*. Karya *Vāmana Purāṇa* pula memberi keterangan seperti yang berikut tentang kelahiran Śkaṇḍa.

Śiva dan Pārvati berkasih-kasihian setiap hari selama setahun. Tetapi Pārvathi tidak menjadi hamil. Para dewa bimbang kerana niat mereka untuk menghalang Dewa Śiva dan Dewi Pārvati memperoleh anak tidak berhasil. Seterusnya mereka menyeru Dewa Agni supaya menampilkan diri di hadapan Dewa Śiva dan Dewi Pārvati pada akhir penyatuan mereka supaya mereka berhenti bercumbu-cumbuan. Nasihat para dewa kepada Dewa Agni, "Apabila Pārvati melihat

kamu, dia akan berasa malu dan meninggalkan Dewa Śiva supaya dapat bertapa. Kamu selaku muridnya, pohonlah keterangan kepada 'yang menyeksa Kama' (Dewa Śiva) tentang beberapa hal metafizik. Dengan dalih ini kita dapat melengahkan masa Dewa Śiva. Ini akan membolehkan Dewi Pārvati hamil dan beberapa lama kemudian melahirkan Śkaṇḍa." Dewa Agni bersetuju dan tiba tepat pada masa Dewa Śiva hendak melepaskan benihnya ... Dewi Pārvati meninggalkan tempat itu. ... Dewa Śiva melepaskan benihnya ke dalam mulut Dewa Agni.... Benih tersebut menjadi lembaga dan membesar di perut Dewa Agni selama sepuluh bulan. Para dewa memohon bantuan Dewi Gaṅgā (sungai) kerana tanpa seorang perempuan, lembaga itu tidak akan lahir sebagai anak. Dewi Gaṅgā bersetuju untuk menerima lembaga itu tetapi selepas menanggungnya beberapa bulan, dia tidak dapat tahan bahangan benih itu.... Akhirnya dia membuang lembaga itu ke dalam rumpun buluh; lembaga tersebut menjadi bayi di dalam rumpun buluh tadi. Bayi ini, (Śkaṇḍa) ditemui oleh enam orang Kṛittika dan diserahkan kepada Dewa Śiva dan Dewi Pārvati. (*Vāmana Purāṇa* 28, 61-63; Agrawala, V.S., 1964:107-09).

Mitos di atas yang terdapat dalam karya *Vāmana Purāṇa* turut menerangkan aspek bayi lahir dari buluh. Karya ini menerangkan bahawa Śkaṇḍa juga dikenali dengan nama Śākha yang bererti buluh. Ia dikaitkan dengan buluh keemasan *Hiraṇya Vetasa* dalam kesusasteraan *Veda*. Buluh dianggap sebagai badan manusia sendiri atau lebih tepat lagi sebagai saraf tunjang. (Agrawala, V.S., *ibid.*: 109).

Terdapat satu lagi mitos penemuan bayi di dalam buluh yang mengaitkan Dewa Śiva dan Dewi Pārvati dalam tradisi mitos India. Ceritanya adalah seperti yang berikut:

Basamkara Deo (Bhasmasura) jatuh cinta dengan Dewi Parvati. Dia berusaha untuk memujuk Dewi Pārvati. Sebelum itu dia ingin membakar Dewa Śiva dengan azimatnya. Basamkara mengejar Dewa Śiva

yang menyembunyikan diri dalam sebuah gua. Lakshmanjati (seorang Dewi) meniru rupa Dewi Pārvati dan menarik perhatian Basamkara. Atas permintaan Lakshmanjāti, Basamkara menari bersamanya. Lakshmanjati (dalam rupa Dewi Pārvati) menyeru Basamkara meletakkan tangannya di atas kepalanya sendiri. Apabila Basamkara melakukan ini, azimatnya menyentuh kepalanya dan dia terbakar menjadi abu.

Tetapi ketika nazak, benihnya terkeluar. Lakshmanjati menempatkan benih tersebut di dalam buluh yang berlubang dan kembali kepada rupa asalnya lalu meninggalkan tempat itu. Dua orang bayi perempuan telah lahir dari dalam buluh. Dewa Śiva dan Dewi Pārvati menemui kedua-dua bayi tadi. (Elwin, V., 1949: 348).

Cerita mitos ini juga dengan jelas menerangkan unsur kelahiran bayi dari dalam buluh. Menurut tradisi mitos India Selatan, hutan buluh ciptaan Dewa Śiva daripada mata ketiganya dikatakan sebagai tempat menyimpan benih berapi emas Dewa Śiva yang mengakibatkan kelahiran Śkaṇḍa. (Dessigane, R. dan Pattabiramin, P.Z., 1967:3 (1,7, 57-66), 16 (I, II, 43-91), dan 19 (1, 13, 31-34).

Hasil perbandingan di atas, hampir semua mitos kelahiran Śkaṇḍa mengekalkan unsur buluh sebagai tempat kelahirannya. Benih berapi emas Dewa Śiva amat panas, jadi buluh sebagai tumbuhan yang dapat menahan kepanasan dijadikan tempat menyimpan benih Dewa Śiva.<sup>25</sup> Dalam tradisi mitos kesusasteraan Melayu lama, unsur tersebut juga jelas menonjol. Persamaan ini merupakan tanda yang memungkinkan kita menyatakan bahawa unsur penemuan bayi di dalam buluh dalam tradisi mitos India ada kaitan dengan tradisi mitos India. Ini adalah kerana beberapa mitos yang dianalisis setakat ini

25 Buluh dikaitkan dengan benih berapi Dewa Śiva dalam mitologi Dewa Śiva. Hal ini adalah berkaitan dengan kelahiran Śkaṇḍa. Rumpun buluh ataupun buluh menjadi tempat kelahiran Śkaṇḍa dalam beberapa teks *Purāṇa* terkemudian. Sila lihat, O'Flaherty, W.D., 1973:92.

hampir kesemuanya ada kaitan dengan tradisi mitos India, khususnya tentang Dewa Siva. Oleh itu, ada kemungkinan besar unsur penemuan bayi di dalam buluh berasal dari India.

## Peristiwa Pembunuhan Ular Saktimuna

*Sejarah Melayu* menerangkan bahawa Sang Sapurba diakui sebagai raja oleh orang Minangkabau setelah panglima beliau membunuh ular Saktimuna dengan pedang Corak Si Manja Kini. Peristiwa ini berkait rapat dengan tradisi mitos India tentang pembunuhan ular. Menurut *Sejarah Melayu*, yang diusahakan oleh Shellabear:

Syahdan, maka segala orang besar-besar itu pun datanglah menghadap Sang Sapurba. Maka sembahnyanya, "Terlalu bahagianya kami sekalian sebab Duli Yang Dipertuan sampai di negeri kami ini; tetapi Tuanku, di dalam negeri kami ada seekor ular terlalu besar, dan apabila kami berhuma, telah hampirlah masak padi kami sekalian, maka datanglah ia membinasakan perhumaan kami itu, dan jikalau ada derma kurnia Tuanku, hendaklah Tuanku bunuhkan ular itu, kerana kami sekalian tiada dapat membunuh ular itu."

Maka titah Sang Sapurba, "Baiklah, kamu tunjukkan tempat ular itu pada aku."

Maka ada seorang hulubalang baginda, Permasku Mambang namanya. Maka ia dititahkan oleh baginda membunuh ular itu; dan pedang Corak Si Manja Kini itu dikurniakan baginda. Maka ia pun pergilah. Setelah ular itu melihat manusia datang, maka ia pun menggerakkan dirinya; maka segera ditetak oleh Permasku Mambang penggal tiga lalu mati.

Maka Permasku Mambang pun kembali menghadap Sang Sapurba, persembahkan kepada Sang Sapurba. Maka oleh Sang Sapurba dirajakannya maka kararlah Sang Sapurba menjadi raja di Minangkabau. Daripada anak cucu bagindalah asal raja Pagaruyung



yang turun-temurun datang sekarang ini. (*Sejarah Melayu*, 1981:26).

Menurut satu lagi versi *Sejarah Melayu*, Sang Sapurba belayar ke Minangkabau dan ketua negeri itu, Patih Suatang, yang sedang menunggu ketibaan Sang Sapurba mengatakan bahawa kedatangannya merupakan satu alamat baik. Mereka sanggup melantiknya sebagai raja, tetapi sebelum itu mereka memohon padanya supaya membunuh ular Saktimuna kerana segala usaha mereka untuk menghapuskannya gagal. (Winstedt, R.O., 1926: 414).

Satu legenda Sumatera yang berasal dari Lampung pada awal abad ke-20 Masihi turut membicarakan motif pembunuhan ular Saktimuna. Pembunuh ular Saktimuna dalam cerita ini adalah seorang wali Islam (Wali Allah) dari India yang kemudian mendapat nama Raja Iskandar (*ibid.*: 415-16).

Winstedt menerangkan bahawa unsur penting dalam kesemua cerita mitos Melayu tentang ular Saktimuna adalah bahawa pembunuh ular tersebut berasal daripada keturunan Raja Iskandar Zulkarnain. Saktimuna ialah perkataan Sanskrit dan legenda ini semestinya datang daripada tradisi Islam, India (*ibid.*: 418). Tetapi legenda pembunuhan ular Saktimuna ini boleh dihubungkan dengan tradisi mitos Hindu tentang kegagahan dewa Hindu mengatasi ular. Terdapat beberapa cerita mitos pembunuhan ular. Antara yang berkaitan dengan mitos Saktimuna adalah seperti yang berikut:

Suatu ketika dahulu, para dewa diganggu oleh raksasa *nāga* Vṛtra. Atas nasihat Dewa Brahmā, para dewa menemui Dewa Śiva yang menganugerahkan senjatanya kepada Dewa Indra serta mengajar ucapan mantra bagaimana mengendalikan senjata tadi. Dewa Indra membunuh *nāga* Vṛtra yang mengakibatkan kemarau dan membebaskan air daripada cengkamannya. (*Mahābhārata* VII, 69; Zimmer, H., 1972:189).

Secara perlambangan, *nāga* Vṛtra diidentifikasi dengan awan, terutama awan yang menyelubungi puncak gunung. Maka gunung itu juga dianggap sebagai sebahagian daripada manifestasi *nāga* Vṛtra. Gunung yang berawan ini dibelah dua oleh petir. Ini secara simbolik menandakan pembebasan air kosmos yang dililiti oleh *nāga* Vṛtra. (Hopkins, E.W., 1968:48; Winstedt, R.O., 1950: 15-52).

Mitos pembunuhan ular juga dikaitkan dengan Dewa Visynu, iaitu kisah dewa ini mengusir ular Kāliya dari Sungai Yamuna. Mitos ini dibicarakan dalam beberapa karya *purāṇa* seperti *Viṣṇu Purāṇa*, *Vāyu Purāṇa*, karya epik *Mahābhārata*, serta karya *Harivaṃśa*. Ceritanya boleh diringkaskan seperti yang berikut:

Suatu ketika Kṛṣṇā sedang mengembara dan tiba di satu tempat di tebing Sungai Yamuna. Beliau dapati adanya olakan air dan buih putih di sungai itu. Kawasan dalam air itu merupakan tempat kediaman *nāga*, Kāliya, yang amat berbisa. Sebaran nafasnya menghanguskan segala tumbuhan yang berjuntai di atas sungai. Burung-burung yang terbang melintasi sungai juga mati terhangus. Air Sungai Yamuna menjadi kotor dan berbisa, sampai ke laut. Manusia dan binatang ternakan menderita kerana tidak dapat minum air sungai itu. Selaku pembebas penderitaan segala makhluk di dunia ini, Kṛṣṇā ingin menghapuskan Kāliya. Dalam usaha ini, Kāliya menjadi terlalu lemah. Sebelum Kṛṣṇā membunuhnya, para isteri Kāliya merayu agar ia tidak dibunuh. Kāliya sendiri yang jatuh pengan, sedar diri, dan memohon ampun.

Kāliya bermohon, "Tindakan aku adalah berseesuaian dengan sifat semula jadiku. Engkaulah yang menciptaku berserta bisa yang berbahaya. Aku telah mencabar peraturan alam sejagat dan untuk itu aku harus dihukum. Kau menyerangku, tetapi sentuhan tanganmu telah memberkatiku dengan anugerah besar. Iaitu aku kehilangan bisa dan kekuatan. Kini perintahlah, apa yang harus kulakukan. Kṛṣṇā menyeru Kāliya beredar dari Sungai Yamuna dan

menetap di lautan. (Zimmer, H., 1972:83-85).

Dalam cerita di atas, Kāliya tidak dibunuh oleh Dewa Visynu/Kṛṣṇā, tetapi diarah supaya berpindah tempat. Ini dilakukannya untuk menjaga kebajikan penduduk di kawasan itu. Sebenarnya, Kāliya juga merupakan manifestasi aspek kegelapan daripada sifat tuhan. Di sini, Kṛṣṇā bertindak mencapai perseimbangan antara manusia dengan raksasa. Ini bersesuaian dengan fungsi Kṛṣṇā (sahlah satu penjelmaan Dewa Visynu) sebagai pengimbang antara kuasa yang bertentangan dalam proses kehidupan alam sejagat. Terdapat beberapa mitos Dewa Visynu mengatasi ular dalam tradisi mitos India. Unsur ini memaparkan aspek tuhan, iaitu sebagai pelindung manusia (*ibid.*: 87).

Perbincangan di atas menunjukkan hubungannya dengan unsur mitos pembunuhan ular Saktimuna dalam *Sejarah Melayu*. Dalam *Sejarah Melayu*, Sang Sapurba menyeru hulubalang Permasku Mambang supaya membunuh ular Saktimuna dengan pedang Corak Si Manja Kini yang dikurniakan olehnya. Dalam tradisi mitos India pula, Dewa Śiva menyerahkan senjata kepada Dewa Indra untuk membunuh *nāga* Vṛtra. Dengan ini, kita dapat melihat usaha pengarang *Sejarah Melayu* untuk menempatkan Sang Sapurba di tempat Dewa Śiva yang hanya menyerahkan senjatanya bagi tujuan membunuh ular.

Ular dibunuh dalam tradisi mitos Melayu dan India demi kebajikan penduduk sesuatu kawasan. Di sini, Sang Sapurba berfungsi sebagai pelindung rakyat Minangkabau yang sebelum itu tidak beraja. Jelasnya, sifat pelindung tuhan digambarkan menerusi Sang Sapurba.

Unsur pembunuhan ular merupakan satu lagi unsur yang dipilih dan diubahsuai oleh pengarang *Sejarah Melayu*. Barangkali unsur ini mungkin telah tersebar bersama-sama dengan tradisi mitos tentang Iskandar Zulkarnain sebagaimana yang diterangkan oleh Winstedt. (Winstedt, R.O., 1926:414). Tetapi mitos ini nampaknya berasal dari-

pada tradisi mitos Hindu yang menggambarkan kebesaran aspek ketuhanan dalam kepercayaan agama Hindu yang mampu mengatasi masalah ular.

## Pembukaan Melaka dan Nama Melaka

Peristiwa pembukaan Melaka serta nama Melaka sendiri berkait rapat dengan mitos India tentang pembukaan negara Cōla dan tradisi mitos kepentingan pohon *āmā-laka*. Menurut *Sejarah Melayu*, Raja Iskandar Syah (atau Parameswara) bertolak dari Kota Buruk serta singgah di Sening Ujung dan seterusnya sampai di Sungai Bertam, berteduh di bawah seponon pokok. Baginda bersandar pada pokok tersebut dan melihat suatu peristiwa ajaib, iaitu anjing perburuan baginda diterajang oleh seekor pelanduk putih, lalu jatuh ke air. Baginda tertarik hati dengan keberanian pelanduk itu. Tempat itu dijadikan negeri. (*Sejarah Melayu*, 1981:53-54). Titah baginda:

“Baik tempat ini, sedang pelanduknya lagi gagah; baiklah kita berbuat negeri di sini” (*ibid.*: 54).

Peristiwa di atas jelas menunjukkan persamaan dengan beberapa cerita dalam tradisi mitos India yang memilih sesuatu tempat untuk menjadikan negeri ataupun mendirikan bangunan kerana tempat itu turut menyaksikan peristiwa ajaib yang hampir sama seperti dalam karya *Sejarah Melayu*. Salah satu cerita seumpama ini terdapat dalam karya *Cilappatikāram* yang bertarikh abad kelima Masihi. (Jesudasan, C. dan Jesudasan, H., 1961:39). Menurut karya ini, nama lain bagi Uraiyyūr (ibu kota negara Cōla) ialah Kōļiyūr. Nama ini diberi kepada tempat itu sempena peristiwa seekor ayam betina menyerang serta menghalau seekor gajah. Tempat itu dianggap baik kerana ayam betina di tempat itu gagah, jadi tempatnya baik untuk dibuat negeri. (Ilanko, 1920: 226). Justeru, tempat itu dinamakan Kōļiyūr, iaitu Kōli

bererti ayam betina, manakala *ur* bererti negeri. Menurut Camy, nama Kōliyūr inilah lama-kelamaan disebut sebagai *Cōl.anūr* yang bererti negeri Cōla. (Camy, P.L., 1970: 326).

Satu lagi cerita mitos kota di Vēlur, India Selatan, juga menerangkan peristiwa ajaib tentang pemilihan tempat untuk dijadikan kota. Menurut cerita ini, seekor anjing perburuan mengejar seekor arnab. Akhirnya, arnab tersebut menentang menyerang anjing. Tempat peristiwa ini berlaku menjadi pilihan untuk membina kota Vēlur. Ini adalah kerana di bumi itu, arnab pun gagah dan berani menentang anjing yang jauh lebih besar dan kuat (*ibid.*).

Perbincangan di atas jelas menunjukkan tradisi memilih tempat membuat negeri atau membina kota dikaitkan dengan unsur keberanian, keperwiraan, dan kegagahan menerusi legenda binatang yang kecil lagi lemah mengatasi binatang yang besar lagi kuat. Paul Wheatley menegaskan bahawa unsur seperti di atas berasal dari India Selatan.<sup>26</sup> Dengan ini, boleh dikatakan bahawa pengarang *Sejarah Melayu* memilih unsur binatang lemah mengatasi binatang kuat dalam menentukan tempat membuat negeri bersesuaian dengan tradisi mitos India. Ini perlu untuk meyakinkan generasi berikutnya bahawa tempat membuat negeri Melaka benar-benar sesuai dan baik serta bertuah. Kebesaran Melaka juga dipertingkatkan melalui legenda ini.

Sehubungan ini, pemilihan nama "Melaka" berkaitan dengan tradisi mitos India tentang pohon *āmalaka*. Menurut *Sejarah Melayu*, Raja Iskandar Syah (atau Para-

26 Menurut Paul Wheatley:

Clearly, a place where even the *pelanduk* were so full of flight was a propitious site for a city. This legend, which *mutatis mutandis* occurs in traditions relating to the founding of both Pasai and Kandy, was of South Indian provenance.

Sila lihat, Wheatley, P., 1964:121.

meswara) memilih nama pohon melaka yang menjadi sandaran baginda sewaktu menyaksikan peristiwa ajaib pelanduk menerajang anjing perburuan. (*Sejarah Melayu*, 1981:53-54). Peristiwa itu ada kaitannya dengan mitos India tentang pohon buah *āmalaka*, dari segi pertalian kerohanian dengan kuasa ketuhanan.

Buah melaka (*āmalaka* atau *Emblie myrobalan*) dalam tradisi India pernah dianggap mempunyai kuasa ajaib yang berkaitan dengan kekayaan, kesihatan, dan kekuatan jasmani dan rohani. Oleh itu, bentuk buah melaka menjadi satu bahagian di kemuncak menara (Śikhara) kuil agama Hindu. Terdapat juga arca perwira atau raja yang kelihatan seolah-olah menaiki menara itu ke arah buah melaka di kemuncaknya. (Kramrisch, Stella, 1946:348-52; Walker, Benjamin, 1968, Jil. 1:244 dan Jil. 2:73; Bernet Kempers, A.J., 1959:139-40; Singaravelu, S., 1989:28).

Menurut karya *Śhaṅḍa Purāṇa* (*Vaiṣṇava Kāṇḍa* XII: 9-13), pohon *āmalaka* ialah pohon pertama yang pernah tumbuh di alam semesta. Pohon itu merupakan tempat tinggal ketiga-tiga aspek ketuhanan menurut ajaran agama Hindu, iaitu aspek penciptaan Dewa Brahmā, aspek pemeliharaan, Dewa Viṣṇu, dan aspek penghapusan serta penjanaan semula tenaga Dewa Śiva. Pohon *āmalaka* juga merupakan sandaran bagi sinaran suria dan aspek ketuhanan lain. (Singaravelu, S., 1977:221-22).

Pohon *āmalaka* yang bersifat kedewaan itu telah menyediakan buahnya untuk dijadikan alat perlambangan di atas menara bangunan kuil agama Hindu. Lambang tersebut diukir daripada batu, berbentuk bulat seperti cincin dengan pinggirnya menyerupai bentuk buah melaka. Ia bertempat di kemuncak menara kuil agama Hindu yang bergaya Nagara. Bahagian atas tiang-tiang batu di dalam kuil agama Hindu di India Selatan juga mengekalkan bentuk buah melaka. (Kramrisch, Stella, 1946:348-56; Walker, Benjamin, 1968, Jil. 1:244 dan Jil. 2:73; Singaravelu, S., *ibid.*)

Kemungkinan besar peristiwa Raja Iskandar Syah memilih nama pohon melaka yang menjadi sandaran baginda apabila berlakunya peristiwa ajaib pelanduk menerajang anjing perburuan, berkaitan dengan tradisi India tentang pohon dan buah *āmalaka* dari segi pertalian rohani dengan kuasa ketuhanan. Dengan ini, nama Melaka dalam bahasa Malaysia berasal daripada perkataan *āmalaka* dalam bahasa Sanskrit. Nama Parameswara, iaitu Raja Iskandar Syah, juga merupakan salah satu nama yang diberi kepada Dewa Śiva (salah satu aspek ketuhanan). (Singaravelu, S., 1989:28).

### Sang Rajuna Tapa Menjadi Batu

Peristiwa Sang Rajuna Tapa sekeluarga menjadi batu kerana menderhaka terhadap raja dalam *Sejarah Melayu* boleh dikaitkan dengan peristiwa Ahalya menjadi batu dalam karya *Rāmāyaṇa* kerana menderhaka terhadap suaminya. *Sejarah Melayu* menerangkan bahawa Paduka Seri Maharaja digantikan oleh Raja Iskandar Syah. Baginda memperisteri Tun Perpatih Tulus dan memperoleh seorang anak lelaki bernama Raja Ahmad, bergelar Raja Besar Muda. Raja Iskandar menyimpan seorang anak Bendahara Sang Rajuna Tapa. Tetapi dia difitnah oleh sekalian gundik raja bahawa dia berbuat jahat. Hukuman baginya ialah sula di hujung pasar. Sang Rajuna Tapa berasa amat malu, lalu mengutus surat ke Jawa mengatakan beliau sedia menyebelahi Majapahit. (*Sejarah Melayu*, 1981:52-53).

Betara Majapahit pun menghantar 300 buah jong; Singapura dikalahkan dengan mudah sekali kerana Sang Rajuna Tapa membuka pintu kota. Raja Iskandar melarikan diri ke Muar. Malang yang menimpa Sang Rajuna Tapa kerana menderhaka diterangkan seperti yang berikut:

Dengan takdir Allah Taala, maka rumah Sang Rajuna

Tapa itu pun roboh, dan kerengkiangnya pun tumbang, dan beras pun habis menjadi tanah, dan Sang Rajuna Tapa laki isteri pun menjadi batu; ada batu itu sampai sekarang ini di parit Singapura itu (*ibid.*: 53).

Peristiwa ini menunjukkan bahawa Sang Rajuna Tapa menjadi batu bersama-sama dengan isterinya kerana menderhaka dengan membenarkan orang Majapahit memasuki Singapura. Ini menunjukkan pemikiran dan etos orang Melayu yang menggambarkan betapa seriusnya hukuman kepada para penderhaka. (Yusoff Iskandar dan Abdul Rahman Kaeh, 1977:31).

Untuk melihat perkaitan peristiwa di atas dengan cerita Ahalya dalam tradisi mitos India, cerita Ahalya diturunkan di bawah ini.

Rama dan Laksamana mengikut Maharesi Vishvāmitra untuk membantu maharesi tersebut menjayakan, suatu upacara pengorbanan. Dalam perjalanan Maharesi Vishvāmitra menceritakan pelbagai kisah yang menarik kepada kedua adik-beradik Rama dan Laksamana. Dalam pada itu, Rama melihat sebuah pondok yang usang dan ingin mengetahui sejarahnya. Maharesi Vishvāmitra menerangkan bahawa pondok itu ialah pondok Maharesi Gautama suatu ketika dahulu. Maharesi Gautama bersama-sama dengan isterinya Ahalya telah menjalankan pertapaan selama seribu tahun. Suatu hari Maharesi Gautama telah keluar. Dewa Indra menyamar sebagai Maharesi Gautama lalu masuk ke dalam pondok. Melihat Ahalya berseorangan, Dewa Indra yang menyerupai Maharesi Gautama ingin bersatu dengan Ahalya. Ahalya mengetahui bahawa yang itu bukanlah suaminya tetapi Dewa Indra. Namun demikian dia menunaikan permintaannya. Sebelum Dewa Indra sempat meninggalkan pondok, Maharesi Gautama sudah pun masuk ke dalam pondok. Mengetahui apa yang telah berlaku, maharesi itu mengutuk Dewa Indra hilang kekelakiannya. Seterusnya beliau menyumpah Ahalya menjadi batu. Ahalya tidak akan kelihatan pada pandangan mana-mana makhluk kecuali Rama. Maha-



resi Gautama tinggalkan pondok itu yang kemudiannya menjadi usang. (Valmiki, 1952:96-97).

Peristiwa di atas juga jelas menunjukkan bahawa Ahalya telah melakukan penderhakaan terhadap suaminya yang tidak dapat dimaafkan. Dari segi pemikiran dan etos orang India menggambarkan seriusnya hukuman kepada penderhaka. Dalam *Sejarah Melayu*, Sang Rajuna Tapa membuka pintu bagi orang Majapahit, walaupun mengetahui mereka adalah musuh rajanya. Dalam karya *Rāmāyaṇa*, Ahalya membuka pintu menerima permintaan Dewa Indra, walaupun mengetahui dia bukan suaminya. Hukuman bagi penderhakaan dalam kedua-dua cerita tadi adalah menjadi batu. *Rāmāyaṇa* menyatakan Ahalya yang menjadi batu tidak akan kelihatan pada sesiapa, sedangkan *Sejarah Melayu* menerangkan bahawa kerengkiang Sang Rajuna Tapa tumbang dan beras habis menjadi tanah, iaitu tidak lagi dapat dilihat sebagai beras.

Episod di atas amat popular kerana pengajarannya. Cerita Rama pula tersebar luas di Asia termasuk Alam Melayu. (Singaravelu, S., 1981:131-37). Tidak menghairankan unsur motif manusia disumpah menjadi batu mendapat tempat dalam *Sejarah Melayu*. Unsur ini penting kerana ia mengingatkan, malah menjadi amaran kepada masyarakat Melayu purba akan kesan buruk yang bakal menimpa sesiapa sahaja yang menderhaka terhadap raja.

## Kesimpulan

Hasil pembicaraan unsur mitos dan legenda dalam karya *Sejarah Melayu* serta kaitannya dengan unsur mitos dan legenda dalam tradisi India, beberapa kesimpulan secara menyeluruh dapat dicapai seperti yang berikut:

- (a) Sebahagian besar unsur mitos dan legenda dalam *Sejarah Melayu* terbukti berkaitan dengan tradisi mitos India yang tersebar luas di Asia Tenggara sejak beberapa abad Masihi lagi. Unsur tadi nampak-

nya digunakan dalam *Sejarah Melayu* secara terpilih. Setiap unsur mitos dan legenda yang dipilih membawa maksud penting dalam menggambarkan kebesaran, kemuliaan, martabat, serta menandakan kuasa raja yang istimewa.

- (b) Unsur mitos pengembaraan Raja Suran ke dalam laut serta hubungannya dengan legenda puteri *nāga* menunjukkan bahawa unsur mitos tersebut dalam *Sejarah Melayu* menegaskan hak kekuasaan yang sah kepada Sang Sapurba dan diwarisi oleh raja-raja Melaka.
- (c) Unsur mitos Raja Suran kembali ke muka bumi menaiki kuda semberani pula mengidentifikasi Raja Suran dengan aspek ketuhanan Hindu. Ini diperkuat dengan kayu gamit yang bercap halilintar, dipegang oleh putera-putera Raja Suran yang turun di Bukit Siguntang Mahameru kerana halilintar merupakan manifestasi Dewa Agni. Perlu diambil perhatian bahawa Dewa Suria adalah salah satu aspek Dewa Agni.
- (d) Lembu putih yang menjadi kenderaan putera-putera Raja Suran pula jelas mengidentifikasi mereka dengan sifat Dewa Śiva (khususnya Sang Sapurba) sebagai pelindung keadilan dan kebenaran serta yang mengawal dan mengatasi kekuatan kelelakian dengan sempurna.
- (e) Ini lebih jelas dengan unsur tiga orang putera Raja Suran yang ditafsir menggambarkan konsep *trimūrti* dalam tradisi mitos India, iaitu aspek ketuhanan seperti Dewa Brahmā, Visynu, dan Śiva. Sang Sapurba juga digambarkan memainkan peranan sebagai Śiva-Trimūrti.
- (f) Unsur mitos padi Wan Empuk dan Wan Malini yang berbuah emas, berbatang perak, serta berdaun tem-

baga suasana dapat ditafsir berdasarkan unsur mitos kelahiran Śkaṇḍa yang juga berkaitan dengan Dewa Śiva. Unsur mitos di atas juga boleh ditafsir sebagai menandakan konsep Lokeśvara, iaitu Raja Segala Alam yang menunjukkan gabungan Dewa Śiva dan Bodhisattva.

- (g) Unsur senjata Corak Si Manja Kini pula ditafsir sebagai tanda rahmat yang dibawa oleh putera-putera Raja Suran.
- (h) Penemuan bayi di dalam buih dan buluh pula merupakan lambang kekayaan, kebaikan, kecantikan, serta kebesaran. Ini amat diperlukan untuk menunjukkan Sang Sapurba sebagai raja yang agung.
- (i) Unsur pembunuhan ular Saktimuna pula menunjukkan kewibawaan dan kekuasaan ghaib. Sang Sapurba jelas digambarkan memainkan peranan Dewa Śiva yang menyerahkan senjata kepada Dewa Indra untuk membunuh *nāga* Vṛtra, juga sebagai pelindung kepada rakyat jelata.
- (j) Akhirnya, pemilihan nama Melaka jelas pula kaitannya dengan tradisi India tentang buah *āmalaka* dan tradisi penentuan tempat menubuhkan negeri Cōla. Kuasa ghaib raja-raja Melaka pula boleh dilihat dalam unsur mitos Sang Rajuna Tapa dan keluarganya yang menjadi batu. Jelasnya, penderhakaan beliau terhadap Kesultanan Melayu Melaka membawa padah kepadanya kerana raja Melaka bukanlah raja sembarangan, tetapi raja yang mempunyai kuasa ghaib.

Kesemua ini menandakan adanya kesan hubungan Alam Melayu dengan India sejak awal zaman Masihi lagi. Unsur mitos dan legenda dalam *Sejarah Melayu* jelas menunjukkan usaha pengarangnya untuk menegakkan

kedaulatan, kemuliaan, dan kebesaran raja-raja Melaka secara perlambangan dengan menggambarkan mereka sebagai berketurunan ataupun manifestasi ketuhanan yang ditandai dengan nama seperti Dewa Śiva, Dewa Visynu, Dewa Brahmā, dan sebagainya.

## — Bab 4 —

# Gambaran Kultus Devarāja dalam Karya Sejarah Melayu

---

Raja-raja India dianggap memiliki sifat kedewaan kerana peranan mereka sebagai pelindung serta penjaga kebajikan penduduk dianggap sama penting dan sama berat dengan peranan tuhan yang mencipta seluruh alam semesta serta memelihara segala makhluknya. Kuasa mutlak yang ada pada raja membolehkan baginda dengan mudahnya dikaitkan dengan sifat istimewa seperti sifat ketuhanan. (Gonda, J., 1969:1). Menurut karya *Mahābhārata*, *Manu-smṛti*, dan *Agni-purāṇā*, raja adalah manusia, tetapi baginda dianggap memiliki sifat mulia yang dikaitkan dengan kedewaan, jika menuruti *dharma* (teras keadilan) dan tahu mencari kekayaan serta menjaganya. (*Mahābhārata* 13, 152, 16; *Manu-smṛti*, 9, 315; *Agni-purāṇa* 225, 16 ff; Gonda, J., *ibid.*). Sifat kedewaan raja India dapat dilihat melalui gelaran ataupun cara mereka dimuliakan. (Basham, A.L., 1967:85).

Golongan pemerintah di Asia Tenggara telah mengambil alih beberapa unsur terpilih daripada konsep raja India untuk memperkukuh jawatan mereka sebagai raja. Aspek ketuhanan Hindu seperti Dewa Śiva Dewa

Visynu, dan sebagainya dijadikan asas oleh raja di Asia Tenggara bagi menggambarkan diri mereka memiliki sifat ketuhanan. Usaha mereka mencontohi sifat ketuhanan raja India mencapai tahap menunjukkan kepada rakyat bahawa mereka adalah penjelmaan, berketurunan, ataupun wakil tuhan di bumi. Perkembangan ini membawa kepada kewujudan satu institusi unik, iaitu kultus *devarāja* di Asia Tenggara. (Heine-Geldern, R., 1942:15-30; Coedes, G., 1968:26-27).

Perkembangan kultus *devarāja* turut digambarkan dalam *Sejarah Melayu*. Sebelum meneliti gambaran kultus *devarāja* dalam *Sejarah Melayu*, dirasakan sesuai untuk mengenali asal usul kultus *devarāja* dan pengaruh kultus tersebut di Asia Tenggara. Ini perlu untuk mengukuhkan hipotesis bahawa pengarang *Sejarah Melayu* menggambarkan keturunan raja Melaka memiliki sifat ketuhanan meskipun selepas agama Islam bertapak kukuh di Alam Melayu.

### Asal Usul Konsep Devarāja

Kepercayaan bahawa kemajuan, kemakmuran, dan kejayaan masyarakat bergantung pada keharmonian kuasa yang tidak nampak, tersebar luas di kalangan masyarakat purba. (Gonda, J., 1969:6). Bersesuaian dengan itu, orang India seperti juga masyarakat lain percaya bahawa pemerintah mereka memiliki kuasa luar biasa. Salah satu sifat yang menonjol bagi seseorang raja India ialah peranan mereka sebagai perantara antara kuasa alam semula jadi dengan masyarakat. (Meyer, J.J., 1902:344). Oleh itu, walaupun kuasa kecil, raja-raja mereka dianggap mempunyai sifat kedewaan dan harus dipuja, ditakuti, dan dikagumi. (Gonda, J., 1954:52).

Raja yang adil dipercayai memiliki lebih kuasa luar biasa. Ini adalah berkaitan dengan konsep *dharma*, menjaikan tanggungjawabnya menurut teras keadilan dan

*adharmā*, bertentangan dengan *dharma*.<sup>1</sup> Raja yang mematuhi *dharma* layak dianggap sebagai dewa. (*Mahābhārata*: 12, 90, 3; Altekār, 1949:62). Semua makhluk harus berpegang teguh pada *dharma* dan sebaliknya, *dharma* itu sendiri dikatakan bergantung pada raja. (*Rāmāyaṇa*, 1:1.29). Tugas utama seseorang raja adalah memberi perlindungan kepada rakyatnya. (Kalidasa, 1972:6,75; Radhakrishnan, S., 1953:170). Raja bertanggungjawab pada segala kejadian penting di dalam negaranya. Raja yang mematuhi *dharma* akan membawa pahala dan rahmat kepada rakyatnya. Raja yang melanggar *dharma* pula akan membawa pelbagai kecelakaan dan bencana kepada negaranya dan rakyatnya termasuk kemerosotan serta kejatuhan negara itu sendiri. (Gonda, J., 1969:35). Malah karya etika *Tirukkural* ciptaan Tiruvalluvar menegaskan bahawa hujan tidak akan turun di negara yang diperintah oleh raja yang tidak adil,<sup>2</sup> kerana pemerintahan yang tidak adil bertentangan dengan peraturan alam semula jadi.

Kehadiran segala kebahagiaan pada seseorang raja yang adil pula digambarkan secara kiasan dalam karya *Śatapatha-Brāhmaṇa*, iaitu seorang raja dikatakan berkahwin dengan *Śrī*, dewi segala kekayaan, kebesaran, dan kebahagiaan. (*Śatapatha-Brāhmaṇa*, 2,4,4,6). *Śrī* juga dikatakan menetap atau terserap dalam kedaulatan raja yang menjadi suami pilihannya. (Kalidasa, 1972:3, 4, 14, 36). Sebenarnya, *Śrī* lebih berkaitan dengan kekayaan dan kemakmuran. Oleh itu, makanan yang berzat, air, dan

1 Raja dianggap sebagai suci dan seharusnya menjaga serta memelihara peraturan (*dhrtavṛata*); baginda hendaklah bercakap dan melakukan yang adil sahaja. Sila lihat *Śatapatha-Brāhmaṇa*; 5,4,4,5, dan Renou, L., 1950:130.

2 *Tirukkural*, 559. Malah karya *Tirukkural*, bab 56 iaitu kuplat 551 hingga 560 menerangkan penderitaan yang akan dialami oleh rakyat jika rajahnya tidak adil. Raja yang mengutip cukai berlebihan dan tidak menurut *dharma* pula dianggap sebagai perompak. Konsep seumpama ini, iaitu mencela raja yang tidak adil juga ditegaskan dalam tradisi agama Hindu. Untuk ini sila lihat, Bandyopadhyaya, N. Ch., 1927:280.

tumbuh-tumbuhan yang berguna, udara yang nyaman, keadaan pemeliharaan yang baik dan kuasa keturunan adalah antara manifestasi kuasa seseorang raja. Boleh dikatakan *Śrī* adalah faktor yang meneguhkan kedaulatan seseorang raja. (*Aitareya-Brāhmaṇa*, 7, 8, 10; Gonda, J., 1969:188).

Sistem kerajaan beraja India adalah unik. Dalam sistem ini, pemerintah adalah daripada golongan kedua (*kṣatriya*); golongan *Brāhmaṇa* (pedanda) dianggap lebih tinggi status sosialnya. (*Aitareya-Brāhmaṇa*, 8, 9, 7). Ini adalah disebabkan oleh kepentingan golongan *Brāhmaṇa* dari segi tugas pentahbisan raja yang membawa kuasa atau kedewaan raja. Upacara pentahbisan raja (*rājasūya*) pada awalnya memakan masa yang panjang. Upacara yang berkaitan dengan pentahbisan berterusan selama setahun. Sewaktu upacara ini dilangsungkan, raja diidentifikasi dengan Dewa Indra dan Prajāpati (aspek tertinggi ketuhanan). (*Satapatha-Brāhmaṇa*, 5, 4, 3, 4; Basham, A.L., 1967:82).

Ketua pedanda akan memohon restu daripada para dewa seperti yang berikut: "Yang Maha Kuasa, ini orang yang ditahbiskan; kini baginda menjadi sebahagian daripada kamu semua; hendaklah kamu melindunginya." (*Satapatha-Brāhmaṇa*, 5, 2, 2, 15; *ibid.*). Ini jelas menunjukkan raja sebagai manusia yang bertaraf dewa. Kuasa luar biasa atau sifat kedewaan yang diperoleh oleh raja menerusi upacara *rājasūya* diperkuat dengan beberapa upacara diraja yang dijalankan oleh golongan *Brāhmaṇa*. Ini termasuklah upacara *Vājapeya*, iaitu upacara memberi nafas baru kepada sifat kedewaan seseorang raja dan upacara pengorbanan kuda (*aśvamedha yāga*) yang bukan sahaja menunjukkan cita-cita yang tinggi serta kebesaran raja, tetapi juga menjamin kesuburan dan kemakmuran negara. (Basham, A.L., *ibid.*). Upacara *rājasūya* yang panjang lebar kemudian digantikan dengan upacara *abhiṣeka*, iaitu pentahbisan raja yang jauh lebih ringkas. Tetapi unsur sifat kedewaan yang disampaikan



kepada raja oleh pedanda tetap wujud (*ibid.*).

Kepentingan golongan Brāhmaṇa dapat dilihat menerusi beberapa pernyataan dalam karya tertentu. Misalnya, *Śatapatha-Brāhmaṇa* menyatakan bahawa raja yang mematuhi nasihat kaum Brahmana adalah pemerintah yang kuat terhadap musuhnya. (*Śatapatha-Brāhmaṇa*, 5, 4, 4, 15). *Jaiminīya-Brāhmaṇa* menyatakan bahawa raja adalah *naradewa*, iaitu “dewa manusia” tetapi Brāhmaṇa adalah *bhūmideva*, iaitu “dewa bumi”. Raja dikehendaki memuja dan menghormati dewa dan Brāhmaṇa. Oleh sebab golongan raja dan Brāhmaṇa dianggap suci dari segi status sosial, mereka tidak boleh ditegur ataupun dinasihati oleh orang biasa kerana itu akan menjejaskan maruah (*dīptimatvat*) serta kesucian (*śuci vāt*) mereka. (Hopkins, E.W., 1968:64; Gonda, J., 1969:63). Ini dikecualikan kepada raja atau Brāhmaṇa yang menyimpang daripada *dharmanya*. (Bühler, G., 1886:592 *Nārada-Smṛti*, 18, 32). Dalam konteks ini, wujud konsep menentang raja adalah derhaka. Ini jelas digambarkan dalam karya *Nārada-Smṛti* yang menerangkan bahawa mengingkari raja akan membawa kematian. (*Nārada-Smṛti*, 18, 32).

Sifat kedewaan raja-raja India turut digambarkan menerusi penyamaan maksud perkataan yang digunakan untuk tuhan dan raja. Misalnya, perkataan dalam bahasa Tamil seperti *iraivaṇ* dan *kō* bererti tuhan dan juga raja. Istana raja dan kuil ditandai dengan perkataan *kōyil*. (*Tamil Lexicon*, 1925:I:II:367; 1927:II:II:1169, 1191). Perkataan *prasāda* dalam bahasa Sanskrit bererti kuil sebagai tempat menetapnya Tuhan. Perkataan yang sama juga digunakan bagi menandakan tempat kediaman raja. (Acharya, P.K., 1927:420; Kramrisch, S., 1946:135). Dengan itu, peranan, tugas, dan tanggungjawab raja dianggap sama penting dan sama berat dengan peranan tuhan yang mencipta serta memelihara seluruh kosmos dan makhluknya.

## Kultus Devarāja di Asia Tenggara

Dalam usaha menggambarkan raja sebagai seorang manusia istimewa yang memiliki kuasa luar biasa, negeri-negeri bercorak Hindu-Buddha di Asia Tenggara melambangkan raja mereka sebagai pemerintah yang mempunyai sifat kedewaan. Ini dilakukan dengan mengaitkan gunung yang sedia ada ataupun bangunan suci bertingkat-tingkat yang dibina ataupun penyusunan struktur ibu kota (sebagai lambang gunung) dengan gunung suci Mahāmeru, iaitu tempat menetapnya aspek ketuhanan dalam tradisi agama Hindu. (Heine-Geldern, R., 1942: 15-30). Sifat kedewaan raja ini adalah penting untuk menjaga keutuhan serta perpaduan wilayah-wilayah di bawah kekuasaannya. (Coedes, G., 1968:26-27).

Masyarakat purba yang tidak dapat membayangkan idea abstrak menerusi simbol atau lambang memuja benda yang tidak bernyawa sebagai tempat duduknya roh tertentu. (Clodd, E:78; Sarkar, H.B., 1985:117). Ini membawa kepada kultus pemujaan roh serta pemujaan nenek moyang. Nampaknya, ini juga bersesuaian dengan masyarakat purba di Alam Melayu (*ibid.*: 118; Coedes, G., 1968:28-29). Mereka juga memuja roh yang dikatakan bersemayam di atas gunung atau bukit. Kultus *devarāja* bersesuaian dengan kepercayaan orang tempatan. Dengan ini, rakyat negeri-negeri beraja yakin bahawa mereka diperintah oleh raja yang mempunyai kuasa luar biasa atau memiliki sifat kedewaan (*ibid.*).

Sehubungan ini, golongan pemerintah di Asia Tenggara tertarik hati dengan unsur agama Hindu dan Buddha, unsur mitos dalam tradisi kesusasteraan India, serta peraturan *Dharmaśāstra* untuk mengesahkan kedudukan mereka sebagai kelas pemerintah. (Wheatley, P., 1971: 241; Heine-Geldern, R., 1942:15-30). Golongan pemerintah seumpama ini juga telah mendapatkan perkhidmatan para Brāhmaṇa dari India untuk melangsungkan beberapa upacara termasuk upacara pentahbisan yang diper-

cayai membawa berkat kepada mereka. (Wheatley, P., 1961:185-86). Dengan ini, boleh dikatakan raja di Asia Tenggara ingin mencontohi raja di India yang memperoleh sifat kedewaan menerusi upacara pentahbisan (*rājasūya*) yang dijalankan oleh golongan Brāhmaṇa. (Coedes, G., 1968:26-27; *ibid*: 186).

Peranan Brāhmaṇa dalam kerajaan Hindu-Buddha dapat dilihat daripada sumber Cina. Sumber Cina bertarikh abad ketujuh menyatakan bahawa telah ada beberapa ratus orang Brāhmaṇa di istana kerajaan C'ih-t'u yang merupakan sebahagian daripada kerajaan Funan. Walaupun kerajaan ini mengamalkan agama Buddha, Brāhmaṇa dihormati dan dipentingkan di istana. Sumber ini juga menerangkan bahawa pemerintah C'ih-t'u menghantar seorang Brāhmaṇa bernama Ciu-mo-lo untuk menyambut rombongan dari China. Sewaktu itu, muzik India dimainkan. Golongan Brāhmaṇa dihantar untuk memberi makanan kepada rombongan tersebut. (Wheatley, P., 1961:26-30, 53). Di sini, rakyat dikatakan menganut agama Buddha, tetapi para Brāhmaṇa pula diberi penghormatan dan kedudukan penting di istana. Jean Filliozat yang meneliti mekanisme yang sama di Thailand dan Kemboja menerangkan bahawa agama Buddha mazhab Theravada menggalakkan penolakan hal duniawi. Tetapi raja yang bertanggungjawab menjaga kebajikan rakyatnya tidak boleh menolak hal duniawi, malah baginda harus memperbaikinya. (Filliozat, J., 1966:99). Itulah sebabnya raja berkenaan menjalankan upacara agama Hindu dengan bantuan Brāhmaṇa.

Sumber Cina juga memberi keterangan tentang kerajaan P'an-p'an (abad keenam Masihi) yang telah ada di pantai timur Semenanjung Tanah Melayu (utara). Menurut sumber ini, rakyat kerajaan tersebut menganuti agama Buddha dan para Brāhmaṇa dalam kerajaan itu amat disanjung oleh raja. Manakala dalam kerajaan Tan-Tan yang juga telah ada di pantai timur Semenanjung Tanah Melayu (utara), raja negeri itu mempunyai lapan

orang pembesar negeri yang dikenali sebagai Pa-Tso yang kesemua mereka ini adalah Brāhmaṇa.<sup>3</sup>

Akhirnya, kerajaan Tun-Sun yang terletak di bawah kekuasaan kerajaan Funan dan dipercayai juga terletak di pantai timur Semenanjung Tanah Melayu mempunyai lebih daripada 1000 orang Brāhmaṇa keturunan India. Penduduk negeri itu dikatakan mengamalkan doktrin agama Hindu serta mengahwinkan anak perempuan mereka dengan Brāhmaṇa supaya mereka tetap berada di negeri mereka. Brāhmaṇa tadi dikatakan sentiasa membaca kitab agama, mandi dengan air wangi, dan mengamalkan kesucian siang dan malam. (Wheatley, P., *ibid.*: 17).

Hal ini menunjukkan peranan golongan Brāhmaṇa berketurunan India dalam kerajaan-kerajaan di kawasan utara Semenanjung Tanah Melayu. Ini boleh dikatakan menggambarkan usaha pemerintah kerajaan bersifat Hindu-Buddha untuk meneguhkan status mereka dengan mencontohi raja India. Usaha ini dijayakan oleh Brāhmaṇa. Hasil usaha pemerintah tadi membawa kepada penyebaran konsèp baru di Asia Tenggara. Konsep ini dikenali sebagai konsep ataupun kultus *devarāja*. Nam-paknya, unsur raja memiliki sifat kedewaan atau diang-gap sebagai dewa juga terdapat di kalangan penduduk Jawa.

Pada abad kelapan Masihi, budaya Hindu-Jawa mencapai kegemilangan di Jawa Tengah, di bawah pemerintah-an Dinasti Sailendra. Inskripsi Ligor "B" (sepertimana yang dirujuk oleh Coedes) membandingkan mereka dengan Dewa Visnu. Tetapi nama Sailendra (raja gunung) selalunya digunakan untuk Dewa Śiva. (Nilakanta Sastri, K.A., 1949:43, 48-50). Przulski menerangkan bahawa mungkin kepercayaan agama Hindu yang

3 Wheatley, P., 1961:51. Sila rujuk hlm. 53 untuk melihat kedudukan kerajaan tersebut dan lihat juga Winstedt, R.O., 1961:68-69, lihat keterangan tentang bilangan pembesar 4, 8, 16, 32 yang dikaitkan dengan Gunung Meru. Kepercayaan seumpama ini dikatakan juga wujud di negeri Perak.

menempatkan dewa-dewa mereka di puncak gunung diambil alih oleh orang Indonesia. (Przyluski, 1935:30-32). Dinasti Pāṇḍiya di India Selatan yang menganggap diri mereka sebagai keturunan Dewa Śiva telah menggunakan gelaran "Minānkita Śailendra". (Nilakanta Sastri, K.A., 1949:47). Ini membawa erti "raja gunung yang berlam-bangkan ikan". Sepasang ikan menjadi lambang Dinasti Pāṇḍiya dan begitu juga ikan menjadi lambang Dinasti Sailendra. Di sini, daripada nama Śailendra,<sup>4</sup> raja-raja dinasti tadi mengidentifikasi diri mereka dengan Dewa Śiva. Dinasti Śailendra pada asalnya telah menganuti agama Śaivisme, tetapi raja Sanjaya yang beragama Śaivisme yang telah membina kuil Śivaliṅga di Gunung Wukir pada tahun 732 Masihi (Wheatley, P., 1971: 255-56), mengarahkan anak-anaknya meninggalkan agama Śaivisme dan memeluk agama Buddha. (Nilakanta Sastri, K.A., 1949:54).

Raja Sañjaya dibandingkan dengan Sri Rama (sebagai Raghū) dalam inskripsi Chāṅgā, yang bertarikh tahun Saka 654 (tahun 732 Masihi). (Chhabra, B., Ch., 1965:45). Dalam inskripsi Sojomerto bertarikh abad kelapan Masihi yang ditemui di Jawa Tengah, terdapat nama Salendra, iaitu bentuk nama Śailendra<sup>5</sup> yang di Indonesiakan. Raja

4 Asal usul Dinasti Sailendra dikaitkan juga dengan nama "Malaiyamān" yang membawa erti raja gunung, iaitu sama dengan perkataan Śailendra. "Malaiyamān" telah menjadi gelaran keturunan raja-raja Tamil yang telah memerintah di Arkot Selatan dan daerah Salem di India Selatan, mulai awal abad Masihi hingga abad ke-13 Masihi. Tetapi raja-raja ini adalah raja-raja kecil yang tidak terlibat dalam perkapalan kerana wilayah pemerintahan mereka tidak disempadani lautan. Oleh itu sukar sekali untuk menerima pandangan bahawa Śailendra berasal dari Dinasti Malaiyamān. Sila lihat, *Epigraphica Indica*, XVII, hlm. 314-15; Nilakanta Śastri, K.A., *ibid.*

5 Menurut Stutterheim, Girinātha diterjemah sebagai Śailendra. Perkataan giri digunakan sebagai perkataan seerti bagi perkataan śaila dalam kesusasteraan Jawa lama. Manakala perkataan nātha dan Dewa Indra membawa erti yang sama. Sila lihat, Stutterheim, W.F., 1932, hlm. 114.

ini dikatakan penyembah setia Dewa Śiva. Inskripsi ini membuktikan bahawa Dinasti Śailendra pernah diidentifikasi ataupun dihubungkan dengan Dewa Śiva. (Boechari, 1966:245). Inskripsi Kelurak (Sarkar, H.B., 1971:40-46) yang bertarikh tahun saka 704 (tahun 782 Masihi) bermula dengan sapaan kepada tiga permata (*namō ratnatrayāya*). Seterusnya, dalam beberapa ayat empat Ísvara dipuji bersama-sama dengan Lōkeśa. Ini diikuti dengan pujian terhadap Raja Dharanindra sebagai penakluk yang hebat serta kebanggaan Dinasti Śailendra. Raja ini dipuji sebagai *mañjuvak*, iaitu memiliki segala sifat dewa. (Nilakanta Sastri, K.A., 1949:45-46; Sarkar, H.B., 1985:226). Inskripsi ini amat penting dari segi politik dan agama.<sup>6</sup> Ini adalah kerana inskripsi ini jelas menggambarkan Raja Śailendra memiliki sifat kedewaan. Nampaknya, inskripsi Kelurak menunjukkan hasrat para pemerintah Dinasti Śailendra untuk menunjukkan kepada rakyat bahawa mereka adalah raja yang memiliki sifat kedewaan.

Tempat berhala Dinasti Śailendra yang paling terkenal ialah candi Borobudur. Candi ini menampakkan kepentingan agama Buddha, mazhab Mahayana. Gambaran kosmografi, iaitu penggambaran struktur kosmos menurut kepercayaan agama Buddha Mahayana menjadi asas pembinaan candi Borobudur. Struktur candi ini dari bawah ke puncaknya menjadi simbol tahap pencapaian kesempurnaan rohani.<sup>7</sup> Dalam kosmografi Buddha juga,

6 Ciri penting yang digambarkan oleh inskripsi Kelurak ialah gabungan agama Brahmanisme dengan agama Buddha yang tidak dapat dilihat di India. Dewa Śiva dan Buddha sentiasa diwakili bersama. Misalnya Mañjusri yang tersebut dalam inskripsi ini dipuji dengan kata-kata berikut: "*ayam sa vajradhrk sri-man Brahmā Viśnu Mahēśwaran*". Lebih-lebih lagi Avalokitesvara nampaknya memainkan peranan dalam agama Buddha seperti Maharesi Agaśtya dalam agama Brahmanisme. Maharesi Agaśtya digambarkan sebagai pembantu Dewa Śiva dan begitu juga Avalokitesvara menjadi pembantu Buddha. Lihat, Chhabra, B. Ch., 1965: 81.

7 Wheatley, P., 1971:256. Di utara Lembah Brantas pula dikatakan telah ada satu dinasti yang diterajui oleh raja beragama Śaivism

Gunung Mahāmeru digambarkan sebagai pusat kosmos. Ia terdiri daripada tujuh banjaran gunung dan tujuh lautan yang mengelilingi satu sama lain. *Jambudvīpa* digambarkan sebagai benua-pulau yang terletak di sebelah selatan dalam lautan yang dikelilingi banjaran gunung. (De la Vallée Poussain, 1908-21:131-35). Nampaknya, candi Borobudur menjadi simbol Mahāmeru dan dengan ini raja-raja Sailendra digambarkan sebagai Raja Avalokitesvara, iaitu raja segala alam. Di sini juga sifat raja memiliki kuasa luar biasa sebagai Raja Avalokitesvara dapat dilihat.

Satu lagi contoh yang menunjukkan raja memiliki sifat dewa dapat dilihat pada sejarah Raja Airlangga, tahun 1016 hingga 1049 Masihi. Menurut inskripsi Calcutta, inskripsi dwibahasa, iaitu bahasa Sanskrit dan bahasa Jawa kuno, pada tahun 1016 Masihi, Airlangga (16 tahun umurnya) telah mendapatkan perlindungan para pertapa di Gunung Wanagiri. Orang kenamaan dan para Brāhmaṇa merayu pada Airlangga supaya menerima kuasa pemerintahan menggantikan bapa mentuanya (Dharmavangsa Teguh). Pada tahun 1019 Masihi, baginda dilantik menjadi raja secara rasmi dengan gelaran Śrī Mahārāja Rakai Halu Śrī Lokeśvara Dharmavaṃśa Airlangga Anantavikramōttunggadēva. (Coedes, G., 1968:144-45; Nilakanta Sastri, K.A., 1949:82). Inskripsi ini amat penting dari segi politik kerana dalam inskripsi tersebut, Airlangga dikatakan sebagai penjelmaan Dewa Visynu. Inskripsi yang sama juga menerangkan kegiatan Airlangga pada tahun 1037 Masihi mengatasi pemerintah di sekitarnya dan meletakkan kakinya di atas kepala musuh-musuhnya (*ibid.*).

Perlakuan meletakkan kaki di atas kepala orang yang dikalahkan adalah unsur yang dikaitkan dengan Dewa Visynu; Dewa Visynu mengatasi Mahābali dan melakukan

---

memerintah wilayah Kanjuruhan. Mereka menganggap diri sebagai pelindung sebuah liṅga yang dikenali sebagai Putikesvara, tempat kuasa diraja dipusatkan. Sila lihat, Bosch, F.D.K., 1924:227:86.

perkara yang sama.<sup>8</sup> Nampaknya, unsur mitos ini diambil alih dan dikaitkan dengan Airlangga kerana ia berseesuaian dengannya yang dianggap sebagai penjelmaan Dewa *Visynu*. Inskripsi Calcutta juga menyatakan kewujudan bersama-sama dengan agama Hindu (*Śaivism*) dan agama Buddha. Gabungan agama seperti ini juga ada di Kemboja. (Coedes, G., 1968:46).

Mulai tahun 1042 Masihi, Airlangga melibatkan diri dalam kehidupan yang menekankan aspek kerohanian, walaupun baginda masih berkuasa. Selepas kemangkatannya, di tempat pengebumian didirikan sebuah arca Dewa *Visynu*, di atas Garuda, di antara dua arca Dewi *Laksmī*. Baginda diidentifikasi dengan arca Dewa *Visynu*, manakala dua orang isterinya diidentifikasi dengan dua buah arca Dewi *Laksmī*. Jelas, Airlangga dianggap sebagai penjelmaan Dewa *Visynu* dan bukannya sebagai raja yang bersifat dewa. (Bernet Kempers, A.J., 1959: plat no. 202; Sarkar, H.B., 1985:139, 333). Sejak zaman Airlangga, raja-raja di Jawa dan Bali mengiktiraf diri mereka sebagai penjelmaan dewa dan bukannya memiliki sifat kedewaan. Ini berterusan sehingga berakhirnya kerajaan Hindu Jawa pada abad ke-15 Masihi. (Sartono Kartodir-

8 Menurut tradisi mitos India, Dewa *Visynu* telah mengambil beberapa *avatāra* (penjelmaan di bumi). *Vāmana avatāra* (rupa orang kerdil) merupakan salah satu daripadanya. Dalam *avatāra* ini, dewa ini dikatakan menemui Mahābali, seorang raja yang bercita-cita tinggi, untuk menguasai alam keinderaan. Bagi melayakkan diri sebagai pengganti Dewa Indra, baginda menderma apa sahaja yang diminta oleh orang yang memohon sedekah. *Vāmana* (atas rayuan dewa-dewa) memohon tanah seluas tiga langkah, Mahābali bersetuju. Dewa *Visynu* mengambil *visvarūpa* (rupa yang amat besar). Selangkah merangkumi segala dunia. Langkah kedua merangkumi segala alam langit. Mahābali menundukkan kepalanya bagi menempatkan langkah ketiga kerana tiada ruang lain, Mahābali dikatakan mencapai kebebasan kerohanian kerana terkena tapak kaki Dewa *Visynu*. Dewa Indra selamat kedudukannya. Ini dipercayai gambaran seorang raja Dravida (Mahābali) diatasi oleh orang Arya. Sila lihat, Thomas, P., 1961:27.



djo, Marwati Djoened Poesponegoro, dan Nugroho Notosusanto, 1977:97-104).

Dalam Kakawin *Nāgarakṛtāgama*, yang bertarikh tahun 1365 Masihi, raja bukan sahaja dianggap sebagai penjelmaan dewa, tetapi juga selepas kemangkatan, patung mereka diukir mirip patung dewa tertentu seperti Dewa Śiva, Dewa Visynu, ataupun Buddha. (Kern, H., 1903:231). Hasrat raja yang mangkat dinyatakan dengan jelas dalam kakawin *Nāgarakṛtāgama*. (Pigeaud, Th., 1960). Contohnya, Raja Anusanatha dikatakan telah "*Weka de Bhatara, mulih ing Suralaya pejah*"; (*Nāgarakṛtagāma*, canto 41: 1 baris 1; *ibid.*: 31), "*Narasinghamūrti sira mantuk ing Surapada*" (*ibid.*, canto 41: 4 baris 1; *ibid.*: 31), "*mulih ring Buddhahawana*" (*ibid.*, canto 44: 1 baris 3; Pigeaud, Th., *ibid.*: 33) dan raja Jayanagara dikatakan telah "*mantuk ing Haripada*". (*ibid.*, canto 48: 3 baris 1; Pigeaud, Th., *ibid.*: 35). Contoh-contoh di atas menunjukkan kepercayaan bahawa raja yang mangkat pergi ke syurga ataupun ke alam dewa.

Sebenarnya, Mpu Rakawi Prapanca sendiri menerangkan bahawa kakawin *Nāgarakṛtāgama* dicipta untuk memaparkan kebesaran raja Majapahit, iaitu Raja Rajasanagara (Hayam Wuruk), yang menurut kakawin ini adalah penjelmaan Dewa Śiva-Buddha. Ini adalah kerana raja tersebut menjaga kebajikan rakyatnya dan membuang segala kejahatan. Ringkasnya, kakawin *Nāgarakṛtāgama* menunjukkan pemerintah sebagai penjelmaan dewa. (Zoetmulder, P.J., 1974:350-51). Sehubungan ini, karya *Babad Tanah Jawa* turut menggambarkan raja Jawa yang mula-mula sebagai Batara Wisnu (Dewa Visynu), yang dikatakan keturunan Nabi Adam. Daripada senarai nama<sup>9</sup>

9 "Nabi Adam berputera Sis; Sis berputera Nurcahaya; Nurcahaya berputera Nurasal; Nurasal berputera Sang Hyang Wening; beliau berputera Sang Hyang Tunggal; ia pula berputera Batara Guru. Batara Guru mempunyai lima orang anak, iaitu Batara Samba,

raja Jawa, dapatlah dikatakan bahawa pada zaman penciptaan karya ini, unsur agama Hindu dan agama Islam dicampuradukkan. Karya ini jelas menyatakan bahawa Batara Wisnu diturunkan ke dunia merajai semua makhluk halus dan Batara Brama (Dewa Brahmā) merajai kerajaan Gilingwesi kerana rajanya, Raja Watugunung dikalahkan dan dibunuh oleh Batara Wisnu. Batara Guru (Dewa Śiva) pula dikatakan bertakhta di kerajaan Suralaya (*ibid.*: 1-5). Kesemua maklumat ini menerangkan usaha pengarang *Babad Tanah Jawa* menggambarkan pemerintah di Jawa mempunyai aspek ketuhanan seperti Dewa Brahma, Dewa Visnu, dan Dewa Śiva.

Contoh yang dikemukakan setakat ini dirasai cukup untuk menerangkan bahawa konsep raja yang dipercayai bersifat kedewaan telah ada di Kepulauan Melayu sejak sekurang-kurangnya abad kelapan Masihi dan ia berterusan sehingga kehadiran agama Islam ke Kepulauan Melayu. Jelas bahawa raja Melayu purba dianggap sebagai penjelmaan atau memiliki aspek ketuhanan menurut kepercayaan agama Hindu.

Pengaruh kultus *devarāja* dapat juga dilihat dalam upacara istana di Thailand. Nampaknya, konsep *devarāja* di Thailand diubahsuai merangkumi *dhamma* Buddha (peraturan agama Buddha). Menurut Prince Dhani Nivat (Dhani Nivat, H.H. Prince, 1950: 5, 11, 28, 38), sejak zaman Dinasti Cakri (mulai tahun 1782 Masihi), pertabalan raja dijalankan menurut upacara pertabalan yang diubahsuai oleh suatu Suruhanjaya Diraja yang dilantik oleh pengasas dinasti ini, iaitu Raja Rama I. Kemudian Raja Mongkut, tahun 1851-1868 Masihi telah menambah beberapa upacara lama untuk mengembalikan sifat Brahmanisme upacara pertabalan raja serta mensintesiskan-

---

Batara Brama, Batara Mahadewa, Batara Wisnu, dan Dewi Sri". Lihat, *Babad Tanah Jawa*, 1974:1.

nya dengan agama rasmi penduduk, agama Buddha mazhab Theravada. (Singaravelu, S., 1968:36).

Upacara pertabalan di Thailand (Dhani Nivat, H.H. Prince, 1950; Wales, H.G.Q., 1931) merangkumi upacara menurut agama Brahmanisme, tempat upacara penyucian raja diadakan. Seterusnya, raja duduk di atas takhta berbentuk segi lapan dengan lelangit putih, mengarah ke arah timur. Ini diikuti dengan upacara baginda menerima jemputan untuk memerintah negara sebagai wakil rakyat. Seterusnya, raja mengambil tempat di atas takhta Bhadrabitha. Pada masa yang sama, pedanda besar daripada mazhab Śaivisme mengucapkan puisi untuk "membuka pintu gerbang Kailāsa" yang dipercayai tempat kediaman Dewa Śiva di puncak Gunung Mahāmeru.<sup>10</sup> Ini merupakan jemputan kepada Dewa Śiva untuk menyerap ke dalam tubuh badan baginda raja. Selepas itu, pedanda besar akan menyerahkan lima buah alat kebesaran kepada raja. Dalam sistem ini, pedanda besar, seorang Brāhmaṇa, yang dikenali sebagai *Phra Maharajaguru* memainkan peranan penting selaku perantara antara raja dengan Dewa Śiva. Ucapan puisi dalam upacara ini dipilih daripada antologi puisi suci agama Hindu dalam bahasa Tamil yang dikenali sebagai *Tēvāram* dan *Tivyapirapantam*. (Wales, H.G.Q., 1931:67-120; Singaravelu, S., 1968: 36-38).

Sehubungan ini, perlu juga disentuh satu lagi upacara yang disambut di Thailand. Upacara tersebut lebih bersifat perayaan, dikenali sebagai *triyambāvāy-tripāvay*. Perayaan ini sebenarnya dirayakan berdasarkan perayaan Hindu *Tiruvembāvai-Tiruppāvai* di kalangan pen-

10 Perkara yang menarik ialah mantera untuk "membuka pintu gerbang Kailāsa" yang disebut lagu pertama ciptaan Appar. Lagu tersebut bermula dengan sebutan, "*Kārāyinaṅṅāru Vilakkagāliṅṅā*". Ini merupakan salah satu daripada antologi lagu suci *Tēvāram* dalam bahasa Tamil. Lihat, *Tēvāram Adāṅkanmurai: Appar, Campantar dan Cuntarar*, 1953; dan Meenakshisundaram, T.P., 1968:13-20.

duduk India Selatan.<sup>11</sup> Di Thailand, perayaan ini lebih dikenali sebagai perayaan *Lo Jin Ja* (menarik ayunan). (Wales, H.G.Q., 1931:249; Thani Nayagamam, S. Xavier, 1955). Dalam perayaan ini yang dinaungi oleh raja, lagu-lagu suci dalam bahasa Tamil, *Tiruvembāvai* dan *Tiruppāvāi* dinyanyikan oleh para Brāhmaṇa dari istana. Sewaktu perayaan ini, dipercayai bahawa dewa-dewa utama dalam agama Hindu akan menjelma di bumi serta memberkati penganut agama Hindu. (Māṇikkavācagar, 1956: puisi no. 373). Pada suatu ketika dahulu, sewaktu perayaan ini, raja sendiri ataupun seorang bangsawan Thai yang dipilih datang mewakili Dewa Śiva atau Dewa Visynu. Contohnya, apabila permainan "tarian bulatan" diadakan, rakyatnya akan datang menghampiri "dewa", iaitu wakil dewa yang tersebut di atas dan duduk melutut sebagai memberi penghormatan kepada *devarāja*. Pemberian hadiah oleh "dewa" itu dianggap dan dipercayai sebagai pemberian berkat oleh tuhan sendiri. (Singaravelu, S., 1969: 68-69).

Nampaknya, pengaruh kultus *devarāja* jelas kelihatan dalam upacara pertabalan raja serta perayaan *triyambāvāy-tripavāy* yang dirayakan oleh penduduk Thailand. Kesan kultus *devarāja* juga kelihatan di Burma (Myanmar). Ini dapat dikenal pasti daripada struktur pembinaan ibu kota. Menurut *Burmese Chronicles*, ibu kota kerajaan Pyu purba Śrīksyetria (*old Prome*) telah dibina oleh dewa-dewa yang diketuai oleh Dewa Indra. Ibu kota ini dibina menyerupai bandar Sudarsana, milik Dewa Indra yang terletak di atas puncak Gunung Mahāmeru. Bandar tersebut mempunyai 32 pintu gerbang utama dan sebuah istana keemasan di tengah-tengahnya. Setiap satu daripada 32 pintu gerbang tersebut mewakili

11 Di India Selatan perayaan ini diberi nama *Tiruvembāvai-Tiruppāvāi* berdasarkan lagu-lagu suci (dalam bahasa Tamil) Saisvisme (*Tiruvembāvai*), 20 rangkap ciptaan Māṇikkavācagar dan lagu-lagu suci (dalam bahasa Tamil) Vaisynavisme (*Tiruppāvāi*) 30 rangkap, ciptaan Āṇḍal.

satu wilayah di bawah kekuasaan empayar. Bersama-sama dengan pintu gerbang raja, jumlahnya menjadi 33 pintu gerbang. Robert Heine-Geldern yang membicarakan hal ini menerangkan bahawa 33 pintu gerbang di satu pusat (ibu kota) mencerminkan 33 dewa yang menetap di puncak Gunung Mahāmeru. Antara mereka, Dewa Indra merupakan raja. Oleh itu, bukan sahaja ibu kota, malah seluruh Empayar Pyu secara perlambangan menandakan alam syurga yang menjadi kerajaan Dewa Indra. (Heine-Geldern, R., 1942:15-30; Winstedt, R.O., 1945:139).

Seterusnya, penyusunan struktur Mandalay, ibu kota negeri Burma yang dibina oleh Raja Mindon pada tahun 1857 Masihi harus diberi perhatian. Istana Mandalay terletak di tengah-tengah bandar Mandalay yang berbentuk empat segi. Bahagian tengah bandar Mandalay bersifat bandar dalam bandar. Bahagian ini dikenali sebagai bandar Myo. Bandar ini dikelilingi oleh tembok setinggi 30 kaki dan lebarnya tiga kaki. Kota ini berbentuk empat segi dan setiap sisi berjarak satu perpuluhan lapan batu dan menghadap arah empat mata angin utama. Terdapat 12 pintu masuk, tiga pintu masuk bagi setiap sisi kota yang mempunyai nama dan lambang masing-masing. Lambang ini adalah 12 lambang zodiak sepertimana yang terdapat dalam tradisi India. (Heine-Geldern, R., *ibid.*; Shway Yoe, 1963:477-79). Bandar ini merupakan gambaran bandar di atas Gunung Mahāmeru, iaitu bandar bersifat kedewaan milik Dewa Indra.

Kota bandar ini dikelilingi oleh parit yang lebar lagi dalam. Secara perlambangan, parit ini menandakan lautan, tembok kota mewakili banjaran gunung, dan istana di tengah-tengahnya disamakan dengan puncak Gunung Mahameru yang merupakan pusat kosmos. Bandar ini juga merupakan imej mikrokosmos, iaitu melambangkan kosmos sebenar. Dengan raja mengepalai negara dan menetap di pusat (istana), mikrokosmos disamakan dengan aspek ketuhanan Hindu, seperti Dewa Śiva, Dewa

Visynu, dan Dewa Brahma<sup>12</sup> yang dipercayai duduk di puncak Gunung Mahameru selaku pusat makrokosmos (*ibid.*: 3-4, 9).

Kepentingan Raja Burma memiliki gajah putih mempunyai kaitan dengan tradisi mitos India. Menurut tradisi mitos India, gajah putih mempunyai kuasa luar biasa bagi membentuk awan serta membawa hujan. Gajah putih milik Dewa Indra bernama Airāvata. Nama pasangan Airāvata, iaitu Abhrāmu, menunjukkan kuasa tersebut. *Mu* bererti membentuk, memasang siap, membuat, mengikat, ataupun mencantumkan. Manakala *abhrā* bererti awan. Dengan ini, *abhrāmu* bererti "pembentuk awan" ataupun "yang membuat, mengikat, atau mencantumkan awan". Jelasnya, gajah putih digambarkan memiliki kuasa untuk membawa hujan. India yang beriklim monsun tropika mengalami musim kemarau yang berpanjangan. Jumlah hujan yang turun menentukan jumlah pengeluaran hasil pertanian. Kalau kemarau berpanjangan, maka pertanian tidak dapat diusahakan dan ini akan mengakibatkan kebuluran. (Zimmer, H., 1946:105-06).

Sepertimana Airāvata menjadi milik Dewa Indra di keinderaan, gajah di bumi menjadi milik raja, yang merupakan *devarāja*. Itulah sebabnya gajah menjadi kenderaan diraja dalam perarakan. Dalam peperangan, ia berperanan sebagai menara pengawal tempat raja mengatur strategi peperangan. Tetapi peranan utama gajah adalah untuk menarik perhatian nenek moyang mereka di kein-

12 Sebenarnya, raja di Burma sepatutnya mempunyai empat orang permaisuri utama dan empat orang lagi permaisuri peringkat rendah. Gelaran mereka pula bersesuaian dengan arah mata angin, seperti "permaisuri di utara istana", "permaisuri di barat", permaisuri di istana selatan", dan sebagainya. Ini menunjukkan bahawa lapan orang permaisuri dipadankan dengan lapan arah mata angin. Pada zaman awal, tempat kediaman mereka terletak di sekeliling istana raja. Dengan ini, istana raja memainkan peranan sebagai pusat alam semesta mewakili Dewa Indra yang terletak di puncak Gunung Mahāmeru. Lapan orang permaisuri boleh diumpamakan sebagai lapan orang penjaga alam (Lōkapala). Sila lihat, Heine-Geldern, R., *ibid.*: 2 dan 5.

deraan, iaitu Airāvata dan Abhrāmu untuk menurunkan hujan. Raja-raja Hindu di India memelihara gajah dengan tujuan untuk menjaga kebajikan rakyat dan mengelakkan kebuluran (*ibid.*: 106-07).

Tradisi agama Hindu mengesahkan bahawa semua gajah adalah hak raja. Gajah putih diberi keistimewaan kerana peranannya menurunkan hujan. Di sini, raja disamakan dengan Dewa Indra. Memiliki gajah putih secara perlambangan menunjukkan identifikasi raja dengan kuasa alam, iaitu kuasa membawa hujan.

Kepentingan pemilikan gajah putih di Burma<sup>13</sup> juga dikaitkan dengan tradisi agama Buddha. Menurut tradisi ini, Buddha dikatakan telah menyerap ke dalam rahim Permaisuri Maya dalam bentuk seekor gajah putih. Gajah putih bersifat kedewaan ini dikenali sebagai Saddan. Buddha sendiri, dalam beberapa kelahiran yang lalu, dikatakan pernah menjelma sebagai Saddan, gajah putih. Saddan merupakan salah satu daripada tujuh perkara yang dimiliki oleh Mahā Cakra Vartti Raja (*The great wheel-turning king*), iaitu raja suci serta pemerintah bersifat universal. Nama Sungai Irrawadi diterbitkan daripada perkataan "airāvata", iaitu nama gajah putih milik Dewa Indra (*ibid.*: 485-89).

Perbincangan di atas jelas menunjukkan bahawa raja-raja Burma juga menganggap diri mereka sebagai raja yang bersifat kedewaan. Nampaknya, konsep raja universal daripada tradisi agama Buddha selaku agama rasmi turut menguatkan lagi konsep *devarāja* di Burma.

Pemujaan Dewa Śiva dalam bentuk *Śiva-linga* menjadi kultus diraja di Funan, Indocina. *Linga* diraja ini

13 Semua gajah di dalam negara, sama ada jinak atau liar, menjadi hak raja. Sesiapa yang menangkap gajah hendaklah menyerahkannya kepada raja. Hanya beberapa orang putera dan orang kenamaan sahaja dibenarkan oleh raja menggunakan gajah sebagai kenderaan. Orang yang menemui gajah putih dibebaskan daripada pembayaran cukai dan segala masalahnya akan diselesaikan oleh raja sepanjang hayat orang itu. Sila lihat, Shway Yoe, 1963: 485-86.

ditempatkan di atas sebuah gunung. Kedudukannya adalah di pusat bandar. Gunung tersebut merupakan bayangan Gunung Mahāmeru. (Briggs, L.P., 1951:25). Nama Funan (Khmer-Vna) ada kaitan dengan Phnom, menandakan sebuah gunung. Menurut babad Cina, Nāgasēna, sami berketurunan India, telah pergi ke China sebagai duta Funan pada akhir abad kelima Masihi. Dia dikatakan telah memberi penerangan tentang gunung suci Mo Tan di Funan, tempat Dewa Mahēśvara sentiasa turun menerima pemujaan yang dibuat. Raja-raja Funan pula dipanggil dengan gelaran *Parvatabhūpāla*. (Nilakanta Sastri, K.A., 1949:47-48). *Parvata* bererti gunung, *bhūpāla* pula bererti pelindung atau pengawal bumi. (Gonda, J., 1969: 2). Ini menggambarkan raja-raja Funan sebagai raja yang bersifat kedewaan dan kultus ini berkaitan dengan Dewa Śiva.

Di negeri Campa, terdapat *līṅga* diraja yang dianggap tertua. Ia terletak di Bhadres'vara, tempat suci binaan Bhadravarman pada akhir abad keempat Masihi (Coedes, G., 1964:97). Kultus *Śiva-līṅga* ini telah tersebar menjadi kultus diraja pada abad-abad yang berikutnya. Menurut kultus ini, pusat kekuasaan raja dianggap terletak pada *Śiva-līṅga* dan dipercayai diturunkan oleh Dewa Śiva kepada seorang Brāhmaṇa yang kemudian menyerahkannya kepada raja. *Śiva-līṅga* seumpama itu ditempatkan di atas gunung (bayangan Gunung Mahāmeru) atau piramid (lambang gunung) di pusat ibu kota kerajaan tersebut. (*ibid.*: 188-90; Coedes, G., 1986:30; Coedes, G., 1938: 40-48; Singaravelu, S., 1968:31). Nampaknya, raja-raja Campa mengidentifikasi diri mereka dengan Dewa Śiva.

Di Kemboja, amalan kultus *devarāja* amat ketara. Maklumat tentang kultus ini terdapat pada inskripsi Sdok Kak Thom, iaitu inskripsi yang didirikan oleh Raja Udayādityavarman II (tahun 1059-1066 Masihi). (Coedes, G. dan Dupont, P., 1943-46:70-77; Singaravelu, S., 1968: 30; Nilakanta Sastri, K.A., 1949:48; Sarkar, H.B., 1985:120).



Ayat 69-78 inskripsi ini boleh diterjemahkan seperti yang berikut:

Kemudian baginda datang memerintah di Mahendraparvata dan Śivakaivalya sepertimana diarahkan dahulu, sudah pun menetap di sana untuk berkhidmat kepada baginda. Seterusnya seorang Brāhmaṇa, bernama Hiraṇyadāma, pakar dalam sains magik, berasal dari Janapāda, kerana baginda menjemput beliau menjalankan suatu upacara supaya kuasa Kambujadesa tidak lagi bergantung pada Jawa dan seorang raja *Cakravartin* (universal) yang berkuasa memerintah di Kambuja. Brāhmaṇa ini menjalankan suatu upacara berdasarkan *Vrah vināsikha*, *Nayottara*, *Sammoha*, dan *Śiraśceda*. Beliau mengucap semua ini dari awal hingga akhir supaya semua itu dapat dicatat dan mengajar kepada Śivakaivalya. Beliau juga telah membimbing Śivakaivalya cara bagaimana upacara "Dewa diraja" (Royal god) dijalankan. Baginda Parameśvara dan Brāhmaṇa tersebut mengangkat sumpah dengan penuh takzim bahawa hanya keluarga Śivakaivalya dan bukan yang lain yang harus melaksanakan pemujaan "Dewa diraja". Śivakaivalya selaku sami memperkenalkan pemujaan ini kepada sanak saudaranya.<sup>14</sup>

Raja Kemboja yang dirujuk sebagai Parameśvara<sup>15</sup> dalam inskripsi di atas ialah Raja Jayavarman II (tahun 802 Masihi-850 Masihi). Nama tempat Janapāda pula ialah India. (Sarkar, H.B., 1985:154). Inskripsi ini juga dengan jelas menerangkan pengasasan kultus *devarāja* di puncak Gunung Mahendraparvata yang diidentifikasi dengan Gunung Phnom Kuleh. (Filliozat, J., 1966:100). Upacara ini dikatakan telah diadakan pada tahun 802 Masihi. Ini merupakan pengisytiharan kemerdekaan ke-

14 Terjemahan ini dibuat berdasarkan terjemahan inskripsi tersebut dalam bahasa Inggeris sepertimana yang diterbitkan oleh Majumdar dalam "Inscriptions of Kambuja", no. 124; idem, *Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient*, 37; Sarkar, H.B., *ibid*.

15 Nama selepas kemangkatan (*posthumous name*) bagi Jayavarman II.

rajaan Khmer. Inskripsi menerangkan bahawa Hiranyadāma telah menggunakan empat buah teks untuk menyediakan formula magis bagi mengasaskan kultus *devarāja* dalam bentuk *Śiva-līṅga*. (Singaravelu, S., 1968: 31). Maharesi Bhṛḡu dikatakan telah menjalankan upacara yang sama bagi Raja Urōja, pengasas Dinasti Indrapura di Campa pada tahun 875 Masihi. (Majumdar, R.C., 1927:82-83). Agaśtyā, wali legenda dari negara Tamil, nampaknya telah menjalankan upacara yang sama di Jawa pada tahun 760 Masihi. (Nilakanta Sastri, K.A., 1936: 500-03).

Sewaktu pemerintahan Raja Jayavarman VII (tahun 1181-1215 Masihi), agama Buddha, mazhab Mahayana menjadi agama yang amat berpengaruh di Kemboja. Ini menyebabkan perkembangan kultus Avalōkitesvara (Lokesvara). Perkembangan ini telah mengakibatkan sintesis agama Śaivisme dengan agama Buddha Mahāyana.<sup>16</sup> Maheśvara (Dewa Śiva) yang diwakili oleh *līṅga* dan Lokesvara yang diwakili oleh doktrin belas kasihan menjadi hampir sama sehingga Lokesvara digambarkan di Angkor dengan empat muka; ada kalanya dengan trisūla dan juga dengan mata ketiga di dahi. (Finot, L., 1925: 230-31). Ini merupakan ciri luaran rupa suci Dewa Śiva. Sintesis kedua-dua agama tadi seterusnya menggantikan kultus *devarāja* dengan kultus *Buddharāja*. (Briggs, L.P., 1951:228).

Ini jelas menunjukkan bahawa kepercayaan bahawa raja sesuatu wilayah memiliki sifat kedewaan atau dianggap sebagai penjelmaan dewa ataupun berketurunan dewa

16 Watak agama Buddha mazhab Mahāyana yang paling banyak diukir sebagai arca ataupun berpengaruh dalam inskripsi di Asia Tenggara ialah Bodhisattva Avalōkitesvara ataupun Lokesvara. Lokesvara selalunya digambarkan berdiri pada piala (*chalice*) bunga teratai. Beliau adalah dewa belas kasihan. Seperti juga Dewa Śiva, Lokesvara kerap kali digambarkan bertangan empat. Ada kalanya dia digambarkan dengan empat muka (seperti Dewa Śiva) yang memandang ke empat arah mata angin. Sila lihat, Briggs, L.P., 1951:228.

dan juga mewakili *devarāja* bukan sahaja terdapat di Burma, Thailand, dan Kemboja, tetapi juga di Kepulauan Melayu.

## Kultus Devarāja

Istilah *devarāja* dapat diterjemah sebagai "raja dewa-dewa". Ini adalah kerana Dewa Indra selalunya dikaitkan dengan gelaran *devarāja*. Lebih-lebih lagi, Dewa Indra juga dikatakan raja bandar kedewaan Amarāvati yang dipercayai terletak di puncak Gunung Mahāmeru. (Filliozat, J., 1968:10). Jean Filliozat menerangkan bahawa walaupun Dewa Indra dikenali sebagai *devarāja*, kultus *devaraja* tidak mungkin merujuk Dewa Indra; sebaliknya kultus tersebut lebih tepat dikaitkan dengan Dewa Śiva. Pandangan beliau ini diperkuat oleh fakta bahawa kultus *devarāja* yang dirujuk oleh beberapa inskripsi Kemboja termasuk inskripsi Sdok Kak Thom adalah dalam bentuk *linga* *Linga* adalah simbol Dewa Śiva dan bukannya Dewa Indra. (Filliozat, J., 1966:100). Menurut Jean Filliozat lagi, karya *Tiruvācakam* ciptaan Māṇikkavācakar (abad kelapan Masihi) (Jesudasan, C. dan Jesudasan, H., 1961:73, 86–90; Filliozat, J., *ibid.*: 101–02) mempunyai banyak rujukan yang jelas sekali menunjukkan Dewa Śiva sebagai raja dewa-dewa yang menetap di atas Gunung Mandāra.<sup>17</sup> Antara rujukannya dalam karya tersebut diturunkan di bawah ini. Māṇikkavācakar menerangkan bahawa:

Dengan menjadikan Gunung Mahēndra (Mayēntiram) yang mulia sebagai tempat kediaman dan kemasyhurrannya, dia memberi limpah kurniaNya dengan menyampaikan tradisi *āgama*. (*Tiruvācakam II*, 8–10).

17 *Tiruvācakam ii*, 19–20 dan 100, xliii, 2 dan 9: *The Tiruvācakam or 'Sacred Utterance' of the Tamil Poet, Saint and Sage Māṇikkavācakar*. Teks Tamil 51 puisi dengan terjemahan bahasa Inggeris oleh Pope, G.U., 1900:9, 13, 319 dan 323.

Beliau menambah lagi yang Māṅikkavācakar menyatakan bahawa Dewa Śiva meniru rupa seorang pemburu di atas Gunung Mahendra, dan dewa itu merupakan pelindung Gunung Mahendra. Ia juga merupakan dewa Gunung Kailāsa dan pada dasarnya adalah seorang raja. Dewa Śiva merupakan raja dan pemilik setiap tempat suci, setiap bandar dalam setiap kerajaan, alam semesta, dan khasnya Dewa Śiva adalah raja dewa-dewa. (*Tiruvācakam* ii, 146;vi, 34, dan 40; xxiii, 10, dan xliii, 2 dan 9; *Ibid.*, hlm. 16, 230, 319, dan 323). Seterusnya, Māṅikkavācakar juga menyatakan bahawa Dewa Śiva adalah raja Dewa Indra, Visynu, Brahmā, dan dewa lain. Dewa Brahmā dan Visynu memuliakan Dewa Śiva sebagai *Emperumān Tēvarpirān* yang bererti "Ketua kami, raja dewa-dewa". (*Tiruvācakam* viii, 3-4; ix, 3; xix, 7; xxviii, 9; xxxvii, 7, dan xliii, 2: *ibid.*, hlm. 118-119, 130, 205, 246, 295, dan 319-320).

Keterangan di atas menunjukkan bahawa *devarāja* bererti "raja dewa-dewa" yang menandakan Dewa Śiva selalunya diwakili oleh *linga* yang didirikan di puncak gunung. Ini bukan bererti sebelum abad kelapan Masihi (tarikh karya *Tiruvācakam*) Dewa Śiva tidak dirujuk sebagai raja dewa-dewa. Inskripsi Gangā yang bertarikh lebih kurang abad keenam Masihi hingga abad ke-14 Masihi turut menyatakan Dewa Śiva menetap di puncak Gunung Mahendra. (*Epigraphia Indica* iii, iv, 189, 199; xxvii, 113; *Indian Antiquary* 13: 120, 123; 18: 128, 131, 223; Filliozat, J., 1966:102). Perkara yang sama juga disebut dalam karya *Niśvaśātathasamhitā* dan *Svacchandatantra*. (Baggchi, 1939:95; Sircar, D.G., 1948:95; Filliozat, J., *ibid.*). Jean Filliozat menyatakan bahawa adat menamakan *linga* sempena nama (raja) pengasasnya dengan akhiran *Īsvara* adalah amalan yang biasa di India. Beliau menambah lagi bahawa karya *Rājatarāṅgini* dari Kashmir, berulang kali merujuk pengasasan *linga* oleh raja-raja yang menamakannya seperti yang diterangkan di atas tadi. (Filliozat, J., *ibid.*).

## Bukti Gambaran Kultus Devarāja dalam Sejarah Melayu

Adanya kepercayaan tentang kultus *devarāja* di Alam Melayu boleh dibuktikan dengan beberapa unsur mitos serta amalan di istana yang tersebut dalam karya *Sejarah Melayu*. Sebagai contoh, unsur Bukit Siguntang Mahameru, unsur air basuh kaki raja Melaka menyembuhkan penyakit kedal raja China, unsur pembinaan panca per-sada, amalan membaca "ciri", bandar misteri Glang Gui, dan sebagainya menunjukkan pengaruh kultus *devarāja*. Sebagai memperkuat hal ini, bukti tambahan daripada karya kesusasteraan Melayu klasik seperti *Hikayat Hang Tuah* dan *Misa Melayu* juga diambil kira.

### Unsur Bukit Siguntang Mahameru

Unsur Bukit Siguntang adalah penting dari segi perlambangan. Oleh sebab itulah ia sentiasa disebut dalam kesusasteraan Melayu lama. Asal usul nama Bukit Siguntang Mahameru dapat dilihat kaitannya dengan Gunung Mahameru dalam tradisi mitos India. Gunung Mahāmeru dalam tradisi mitos India terletak di puncak Gunung Himalaya. Bukit Siguntang Mahameru pula merupakan sebuah bukit mitos yang terdapat di Palembang hingga ke hari ini. Nama sebenar bukit di Palembang itu ialah Bukit Seguntang, tetapi ditambah dengan unsur India, Mahāmeru di hujungnya, lalu menjadi Bukit Seguntang Mahāmeru. (Yusoff Iskandar dan Abdul Rahman Kaeh, 1977:32, 190).

Untuk mendapatkan gambaran yang jelas tentang perlambangan serta kemuliaan Gunung Mahāmeru dalam tradisi mitos India, kita harus meneliti cerita *purāṇa* yang menunjukkan hubungan Gunung Mahāmeru dengan Bukit Siguntang Mahameru. Hubungan ini adalah penting untuk menjelaskan perlambangan Bukit Siguntang Mahāmeru yang diutamakan dalam *Sejarah Melayu* (1981:24).

Gambaran kosmografi, iaitu penggambaran struktur kosmos terdapat dalam beberapa buah karya *purāṇa* dalam bahasa Sanskrit seperti *Brahmāṇḍa-Purāṇa* dan *Kūrma-Purāṇa*. (*Brahmāṇḍa-Purāṇa* bab 3; *Kūrma-Purāṇa* bab 41, 44, 45; Tagore, G.V., 1983 dan 1981). Menurut karya *purāṇa*, *Hiraṇya-Garbhā* atau *Brahmāṇḍa* (Tuhan yang wujud sebagai "benih keemasan" yang berbentuk "telur keemasan kosmik")<sup>18</sup> terbahagi kepada tiga alam (*trilōka*), iaitu bahagian atas *brahmāṇḍa* menjadi alam langit atau alam syurga (*īlavṛita*), bahagian bawahnya menjadi alam bumi (*bhūmi*), dan alam di bawah bumi (*tāla*). Setiap alam (*lōka*) itu terdiri daripada tujuh zon atau wilayah. Dua puluh satu zon atau wilayah membentuk seluruh kosmos.<sup>19</sup>

Zon atau wilayah di alam bumi dikenali sebagai *dvīpa* (pulau, benua, atau semenanjung). Tujuh buah *dvīpa* di alam bumi digambarkan berbentuk bulat dan mengelilingi satu sama lain. *Dvīpa-dvīpa* ini dipisahkan antara satu sama lain oleh lautan.<sup>20</sup> *Jambu-dvīpa* digambarkan terletak di tengah-tengah tujuh buah *dvīpa* yang berbentuk bulatan sepusat. Gunung keemasan agung,

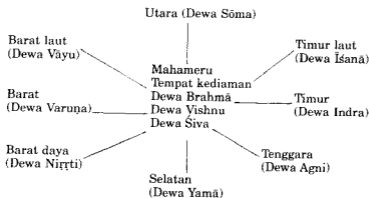
18 Menurut kitab suci *Rig Veda* (x. 121, 129), bertarikh lebih kurang tahun 1500–500 SM, segala sesuatu pada mulanya berupa "air zaman dahulu" (*primordial water*) yang tidak dapat dibezakan daripada unsur lain. Pada tahap awal itu, tiada alam langit ataupun alam bumi. Kemudian tuhan yang maha kuasa dan abadi wujud sebagai *Hiraṇya-Garbhā*, iaitu "benih keemasan" berbentuk "telur keemasan kosmik". Sila lihat, *Vedic Hymns*, diterjemah ke bahasa Inggeris oleh Muller, F. Max dan Oldenberg, H., 1964. Lihat juga Yadava, B.R., 1987; Basham, A.L., 1961:247–48 dan 488–89; Radhakrishnan, S., 1966: 100–05; dan Singaravelu, S., 1994:1.

19 Tujuh zon di alam langit dikenali sebagai *brahma-lōka*, *tapo-lōka*, *mahar-lōka*, *sva-lōka*, *bhūvar-lōka*, dan *bhur-lōka*. Tujuh zon di alam bumi dikenali dengan nama *jambu-dvīpa*, *plaksha-dvīpa*, *shalmaha-dvīpa*, *kusha-dvīpa*, *kraunca-dvīpa*, *shreta-dvīpa*, dan *pushkara-dvīpa*. Tujuh zon di alam bawah bumi pula ialah *pātāla*, *atalā*, *rasātāla*, *gabhastāla*, *vitala*, *sutāla*, dan *mahātāla*. Sila lihat, *ibid.*, hlm. 2.

20 Lautan-lautan itu dikenali dengan nama seperti yang berikut: *Lavana* (garam), *Iksyu* (tebu), *Surā* (tuak), *Ghrīta* (minyak sapi), *Dadhi* (dadih), *Ksyīra* (susu), dan *Jala* (air murni). Sila lihat, *ibid.*

Mahāmeru, terletak di pusat kosmos dan menjadi paksi kosmos. (Poussin, L. De La Vallee, 1908-21: 131-35; Eliade, Mircea, 1959:12).

Karya-karya *purāṇa* juga menerangkan bahawa Gunung Mahāmeru<sup>21</sup> diapit oleh empat buah gunung yang lebih kecil.<sup>22</sup> Terdapat sebuah bandar dewa di puncak Gunung Mahāmeru, tempat Dewa Brahmā, Visyṇu, dan Śiva menetap. Dewa-dewa ini disembah oleh dewa dewi kecil dan makhluk lain yang kekal abadi di sana. Di sisi Gunung Mahāmeru yang mulia, iaitu di lapan arah mata angin, terletak bandar-bandar milik lapan orang penjaga alam (*Lōkapāla*).<sup>23</sup> Gambaran ini boleh dilakarkan seperti yang berikut:



Menurut tradisi mitos India, puncak Gunung Mahāmeru masyhur di ketiga-tiga dunia. Puncak ini turun dari matahari; oleh sebab itu ia digelar "yang bercahaya". Ia

21 *Kūrma-Purāṇa* (1.43.9) menerangkan bahawa bunga teratai yang tumbuh di pusat Dewa Visyṇu menjadi dunia. Biji benih di tengah-tengah bunga teratai adalah Gunung Mahāmeru. Kelopak di sekelilingnya adalah wilayah-wilayah di sekeliling Gunung Mahāmeru. Sila lihat, Dimmitt, Cornelia, dan van Buitenen, J.A.B., 1978:27.

22 Gunung Mandara di timur, Gunung Gandhamādana di selatan, Gunung Vipula di barat, dan Gunung Supārśvasa di utara. Sila lihat, *ibid.*

23 *Ibid.*: 27-28.

penuh dengan hiasan pelbagai batu permata, tidak terhitung nilai serta bilangannya, dan bukan semua orang boleh mendekatinya. Lereng gunung ini dihiasi dengan emas dan galian lain. Inilah tempat duduk Dewa Śiva, seolah-olah duduk di atas tempat tidur yang amat bercahaya. Pārvati, anak raja Gunung Parvata, sentiasa berada di sisinya. Gunung Mahāmeru ini dikatakan gunung keemasan di tengah-tengah kosmos. (O'Flaherty, W.D., 1973: 324).

Dalam karya *Śiva-Purāṇa*, Gunung Mahameru disebut sebagai syurga Dewa Indra. Sewaktu berlaku peperangan antara dewa-dewa dan asura yang bernama Jalandhara, pihak dewa telah mengalami kekalahan. Jalandhara, selaku anak lautan, telah masuk ke dalam Amāravati dengan menyembunyikan alat *śaṅkha* (konc) dan gendang. Menurut tradisi mitos ini, Amāravati merupakan ibu kota bagi syurga Dewa Indra yang terletak di puncak Gunung Mahāmeru dan berwarna keemasan. Dewa Indra yang dikatakan mendiami puncak Gunung Mahāmeru tidak lain daripada Dewa Śiva. Ini adalah kerana Dewa Śiva juga dikenali sebagai Mahendra. Tempat kediamannya pula disebut *Mahēndraparvata*, iaitu gunung yang didiami oleh Mahendra. (*The Śiva-Purāṇa*, 1970:64-65, 872).

Gunung Mahāmeru juga dikenali sebagai Sumeru (Meru yang bertuah) dan Hemādri (gunung keemasan). Gunung ini digambarkan sebagai gunung yang amat tinggi sehingga sampai ke alam langit di atas dan alam di bawah bumi; ini sesuai dengan kedudukannya sebagai paksi kosmos. (*A Dictionary of Hinduism*, 1977:190-91). Menurut kosmografi dalam tradisi agama Buddha, Gunung Mahāmeru, yang terdiri daripada beberapa tingkat di bahagian tengah dan kemuncaknya, menjadi tempat kediaman murni raja-raja agung, manakala gua-gua batu di bahagian bawah diduduki oleh anasir jahat. (Poussin, L. De La Vallee, 1908-21:134-35).

Kini biarlah kita meneliti unsur Gunung Mahāmeru di



Alam Melayu. Menurut karya *Tantu Penggelaran* (Pigeaud, Th.G., 1924), Gunung Mahāmeru telah dibawa dari *Jambudvīpa* (India) ke Pulau Jawa untuk dijadikan tempat tinggal Bhattara Guru. Bhattara Guru merupakan salah satu aspek ketuhanan yang disebut dalam tradisi kesusastraan Jawa kemudian. (Daweewarn, D., *ibid.*, dan Zoetmulder, P.J., 1974:376). Aspek ketuhanan tersebut juga dikenali dengan nama Parameśvara, yang dikatakan suami Umā. (Daweewarn, D., *ibid.*). Parameśvara (menurut sebutan bahasa Sanskrit) merupakan salah satu daripada nama Dewa Śiva. Nama Umā dalam tradisi India memang digunakan bagi merujuk prinsip wanita Dewa Śiva. (Walker, Benjamin, 1968: 406-09, 530; *Tamil Lexicon*, 1931:2502).

Terdapat sebuah cerita rakyat Melayu<sup>24</sup> yang menerangkan teori kosmogoni-ataupun teori tentang asal usul kosmos dan kosmografi, iaitu penggambaran struktur kosmos di Alam Melayu. Menurut cerita itu, mulamulanya cahaya terpancar daripada Tuhan Yang Maha Kuasa untuk menjadi sebuah samudera yang besar. Seterusnya, wap dan buih yang tebal naik daripada air di tengah-tengah samudera itu untuk menjadi alam bumi dan alam laut. Alam bumi terletak di atas permukaan air. Oleh sebab asas alam bumi kerap kali bergetar akibat pergerakan air di bawahnya, Tuhan Yang Maha Kuasa mewujudkan sebuah banjaran gunung di sekeliling alam bumi untuk menjadi dinding sandaran padanya. Banjaran gunung itu dikenali sebagai Kaf dan gunung di pusat kosmos ini ialah Bukit Siguntang yang juga dikenali sebagai Gunung Mahameru ataupun Mahabiru. Gunung pusat itu dikaitkan dengan Bukit Siguntang di Palembang, Sumatera.

24 Cerita rakyat ini dirakam oleh Newbold pada tahun 1839 dan diterbitkan dalam karyanya yang berjudul, *British Settlements in the Straits of Malacca*, 2:360-61; dipetik daripada Skeat, W.W., 1967:1-2; Singaravelu, S., 1994:3.

Kedudukan Gunung Mahāmeru digambarkan menerusi kedudukan Bukit Siguntang seperti yang berikut. Pertama, tentang kedudukannya:

Kata sahibul hikayat, ada sebuah negeri di tanah Andelas, Palembang namanya, Demang Lebar Daun rajanya, asalnya daripada anak cucu Raja Syulan juga, Muara Tatang nama sungainya. Maka di hulu Muara Tatang itu ada sebuah sungai, Melayu namanya, dalam sungai itu ada sebuah bukit, Siguntang Mahameru namanya.... (*Sejarah Melayu*, 1981:16).

*Hikayat Hang Tuah* (1964:7) menerangkan bahawa "... turun dari keinderaan ... ke Bukit Siguntang Mahameru". Selain ini, gelaran Shailendra (Coedes, G., 1968:82; Nilakanta Sastri, K.A., 1949:25-30), iaitu Raja Gunung yang digunakan oleh raja-raja Alam Melayu dahulu juga membawa erti raja-raja itu adalah "raja kosmos" dan negaranya adalah "pusat kosmos". Gelaran itu menunjukkan peranan, tugas, dan tanggungjawab seseorang pemerintah di alam bumi sama penting dan sama berat dengan tuhan yang mencipta serta memelihara seluruh kosmos dan makhluknya.

Gunung Mahāmeru dianggap menghubungkan alam langit dengan alam bumi dan alam di bawah bumi. Oleh itu, gunung ini disifatkan sebagai gunung kosmik dan pusat kosmos. Ini ditandai dengan istilah makrokosmos. Manakala usaha pemerintah untuk menunjukkan negaranya sebagai suatu kosmos kecil ditandai dengan istilah mikrokosmos. (Heine-Geldern, R., 1942:15-30). Dalam usaha ini, Gunung Mahāmeru yang dianggap sebagai pusat kosmos, dalam tradisi mitos India, disamakan dengan Bukit Siguntang Mahameru di Alam Melayu. Ini jelas menunjukkan persamaan antara makrokosmos dengan mikrokosmos. Jelasnya, sepertimana Gunung Mahāmeru menjadi pusat kosmos, sesebuah negara itu pun cuba digambarkan terletak di tengah-tengah kosmos dikelilingi oleh negara lain. Tradisi seumpama ini juga

diamalkan oleh pemerintah agung di empayar seperti Empayar Maurya, Gupta, dan Cōla di India yang pemerintahnya dipuji oleh pujangga istana sebagai *cakravartin*, iaitu "pemerintah kosmos". (Basham, A.L., 1967:84).

Unsur Gunung Mahāmeru amat penting. Pertama, Gunung Mahāmeru dianggap terletak di tengah-tengah kosmos dan menjadi paksi kosmos serta menembusi ketiga-tiga dunia. Puncaknya merupakan tempat kediaman dewa-dewa utama dalam tradisi agama Hindu. Gunung Mahāmeru merupakan gunung yang paling tinggi dan dikelilingi oleh zon-zon lain. Oleh itu, aspek ketuhanan tadi dianggap paling mulia kedudukannya dan menguasai segala alam kosmos. Unsur Gunung Mahāmeru dipilih oleh pengarang *Sejarah Melayu* sebagai petunjuk, tanda, atau panduan penduduk dan pemerintah membandingkan peranan atau tugas dan sifat mulia pemerintah dengan peranan dan sifat agung Tuhan yang mencipta serta memelihara seluruh kosmos dan makhluk-Nya. (Singaravelu, S., 1994:5).

Nampaknya, untuk tujuan itulah para pemerintah ingin menyusun struktur ibu kota sebagai mikrokosmos dengan adanya parit di sekeliling serta tembok pertahanan yang secara perlambangan diidentifikasi dengan lautan dan banjaran gunung dalam makrokosmos. (Heine-Geldern, R., 1942:4-13). Ada kalanya sesebuah bukit atau gunung tempatan dipilih untuk dijadikan mikrokosmos sepertimana peranan Bukit Siguntang Mahameru dalam karya *Sejarah Melayu*. Ada kalanya juga sebuah bangunan suci bertingkat-tingkat seperti gunung dibina di tengah-tengah ibu kota untuk melambangkan Gunung Mahāmeru sebagai pusat ataupun paksi kosmos (*ibid.*). Diterangkan juga tentang mitos yang menyatakan bahawa Gunung Mahāmeru asal di India telah dipindahkan ke Jawa. Dengan ini, jelaslah peranan Bukit Siguntang Mahameru dalam karya *Sejarah Melayu* sebagai mikrokosmos di Alam Melayu dan raja-raja Melayu yang berketurunan

Raja Suran diidentifikasi dengan aspek ketuhanan<sup>25</sup> yang disebut dalam tradisi mitos India. Jadi, raja-raja Melayu tadi adalah raja-raja agung yang tiada tolak bandingnya di Alam Melayu.

### Pembinaan Panca Persada

Panca persada adalah sebuah bangunan istimewa yang dibina di dalam kawasan istana diraja sewaktu upacara pertabalan raja-raja Melaka. Sebenarnya, pembinaan panca persada adalah berkaitan dengan kepercayaan pada Gunung Mahāmeru dan kultus raja bersifat dewa. Pembinaan bangunan istimewa ini bukan sahaja disebut dalam *Sejarah Melayu*, malah tersebut dalam *Misa Melayu* dan *Hikayat Hang Tuah*. Dalam *Sejarah Melayu*, edisi Shellebear, upacara pertabalan Sang Sapurba sebagai raja di Palembang diceritakan seperti yang berikut:

Maka Demang Lebar Daun pun berlempak hendak memandikan Sang Sapurba. Maka ia menyuruh membuat panca persada tujuh pangkat, lima kemuncaknya terlalu indah-indah perbuatannya, Bat menukanginya. Setelah sudah, maka Demang Lebar Daun pun memulai pekerjaan berjaga-jaga empat puluh hari empat puluh malam makan minum bersuka-sukaan, dengan segala raja-raja, para menteri, sida-sida, bentara, hulubalang, dan segala rakyat sekalian. Maka segala bunyi-bunyian, tiada sangka bunyi lagi. Maka beberapa kerbau, lembu, kambing biri-biri disembelih orang, dan kerak nasi bertimbun-timbun seperti busut, air didih bagai lautan, kepala lembu kerbau seperti pulau.

Setelah genaplah empat puluh hari empat puluh malam, maka air mandi pun diarak oranglah dengan

25 Dengan ini pengarang *Sejarah Melayu* menggunakan unsur Mahāmeru bagi menghubungkan darah dan nasab raja-raja Melaka dengan dewa-dewa (tiga orang putera Raja Suran yang dihubungkan dengan konsep *trimūrti*) yang turun ke dunia ini dari Bukit Siguntang Mahameru. Sila lihat, Yusoff Iskandar dan Abdul Rahman Kaeh, 1977:82.

segala bunyi-bunyian, dan bekas air mandi itu sekaliannya emas permata. Maka Sang Sapurba dua laki isteri pun diarak tujuh kali berkeliling panca persada itu. Maka baginda laki isteri pun mandilah di seri panca persada itu, dimandikan oleh Bat. Setelah sudah mandi, maka Sang Sapurba pun bersalin kain selengkap tubuh, lalu memakai pakaian darapati darmani namanya, dan Tuan Puteri Wan Sendari pun memakai kain baru daimani; kedua baginda memakai dengan selengkap pakaian kerajaan. Maka kedua laki isteri pun duduk di atas peterana yang keemasan di atas singgahsana kerajaan. Maka gendang nobat pun dipalu oranglah. Setelah sudah tabal, maka segala para menteri hulubalang sekaliannya menjunjung duli baginda. Telah itu nasi santapan pun diangkat orang; maka baginda dua laki isteri pun santaplah. Setelah sudah santap, maka Bat membubuh pancara (pancawa pancara)<sup>26</sup> di telinga raja kedua laki isteri. Setelah itu, maka Sang Sapurbalah jadi raja di Palembang itu, maka Demang Lebar Daun pun turun menjadi Mangkubumi.<sup>27</sup>

Peristiwa pembinaan panca persada diterangkan seperti yang berikut dalam *Hikayat Hang Tuah*.

... panca persada itu sudahlah patik sekalian perbuat tujuh belas pangkat. Maka titah Seri Betara, "Perhiasilah oleh Patih Gajah Mada panca persada itu; tiga hari lagi kita hendak memandikan anak kita kedua." Maka Patih Gajah Mada pun lalu keluar berleengkap. Maka Patih Gajah Mada pun menghiasi panca persada itu. Dibubuhnya payung kerajaan yang terkembang berbagai-bagai rupanya dan yang amat bercahaya-cahaya memancar-mancar seperti matahari cahayanya. Maka pada empat penjuru persada itu dibubuhnya empat ekor naga, diperbuatnya. Maka dari mulutnya itulah keluar air, ia memandikan Raja Melaka dan Raden Emas Ayu. Maka sepangkat panca

26 Dalam cetakan teks *Sejarah Melayu* tahun 1967 terdapat sebutan "pancawa pancara", tetapi dalam cetakan kemudian ia dicatat sebagai "pancara" sahaja. Sila lihat, *Sejarah Melayu*, 1967:217; *Sejarah Melayu*, 1981:21.

27 *ibid.*, 1981:20-22.

persada itu segala anak raja-raja perempuan dengan perhiasannya menyandang tetapan kekuningan; dan pada sepangkat panca persada itu segala anak menteri dan anak dara-dara duduk menghadap dengan perhiasan memegang puan dan kendi yang bertatah ratna manikam; dan sepangkat lagi panca persada itu segala anak raja-raja memikul pedang yang keemasan menghadap dengan perhiasan, dan sepangkat lagi panca persada itu segala anak penggawa dan periaai bermain pelbagai permainannya dengan segala bunyi-bunyian.

... Maka Raja Melaka dan Raden Emas Ayu pun sudahlah mandi itu lalu berhias kedua laki isteri. Setelah sudah memakai, maka diarak orang pula berkeliling panca persada itu tiga kali, lalu diarak oranglah ke istana. (*Hikayat Hang Tuah*, 1966:143-44).

Manakala peristiwa pembinaan panca persada diterangkan seperti yang berikut dalam karya *Misa Melayu*. (Raja Chulan, 1966:87-89).

Maka berjaga-jaga itu pun sampailah empat puluh hari empat puluh malam, maka balai panca persada pun sudahlah diperbuat, terlalu indah perbuatannya, kemuncak tingkapnya ditatah emas dan sulur bayungnya daripada perak ditatah dengan perada terbang, dan tiangnya gading disendi dengan tanduk diukir, dan dicat dengan sedelinggam, dinding kelek-keleknya cermin yang kuning, atapnya kaca yang putih; sudah itu, maka diperbuatnya pula oleh segala tukang yang pandai-pandai empat ekor naga menghulur kepala kemuncak balai itu menyemburkan dari mulutnya pada tempat permandian itu. Adapun, naga itu bersisik emas dan berculakan manikam dan matanya daripada mutiara yang merah. Maka daripada empat penjuru balai itu empat buah pula balai. Maka daripada balai yang empat buah itulah, naga itu menghulur terlalu ajaib perbuatannya itu; seperti perbuatannya itu; seperti perbuatan orang keinderaan, demikianlah.... Maka baginda pun sampailah ke balai panca persada itu lalu berangkat ke permandian. Maka segala alat bersiram pun diaturlah berkeliling balai itu. Maka segala raja dan anak raja dan

orang besar-besar hulubalang pegawai pun sekalian-nya berdirilah beratur menyandang tetampan ke-kuningan. Maka segala perempuan pun demikian juga berdiri berkeliling menghadap baginda bersiram itu. Maka disiram oleh bonda baginda dan orang tua-tua yang baik-baik. Maka bersiramilah baginda kepada tingkat balai yang di atas sekali...<sup>28</sup>

Sebagai permulaannya, harus diteliti perkataan panca persada. *Pañca* dalam bahasa Sanskrit bererti lima. Maksudnya, balai yang didirikan itu mempunyai lima kemuncaknya. Ini jelas dinyatakan dalam *Sejarah Melayu*. Manakala perkataan persada pula mempunyai makna yang luas, merangkumi kuil, tempat kediaman kuasa ketuhanan dan juga tempat kediaman raja, iaitu istana. *Prāsāda* merupakan bentuk perkataan persada dalam bahasa Sanskrit. (Gonda, J., 1969:54). Perkataan tersebut boleh juga dimaksudkan sebagai bangunan suci ataupun bangunan peringatan, tempat duduk kuasa ketuhanan. (Acharya, P.K., 1927:420; Kramrish, S., 1946:135). Karya-karya *purāṇa* seperti *Agni-Purāṇa* (*Agni-Purāṇa* 61, 11:26) menegaskan *prasāda* bermaksud *puruṣa* (jiwa agung), iaitu manifestasi Dewa Siva, Kramrisch menerangkan bahawa *prasāda* bererti menetap (*pra-sād*), iaitu tempat duduk yang dibentuk oleh yang telah menetap (seperti kuasa ketuhanan) di sana dan memperoleh bentuk yang konkrit (seperti *linga* atau bentuk lain yang mewakili konsep ketuhanan dalam agama Hindu), bererti tempat tinggal atau tempat duduk tuhan. Kramrisch turut memetik daripada *Īśānaśivagurudevapaddhati* yang berbunyi, "*Prasāda* telah dibina, disaksikan oleh Dewa Śiva dan Dewi Śakti." (*Īśānaśivagurudevapaddhati*, 3, 12, 16; Kramrisch, S., 1946:135-36. Monier-Williams pula menerangkan bahawa perkataan *prasāda* secara hurufiah bererti "duduk di hadapan", iaitu duduk di tempat yang mudah dilihat seperti di atas pentas, tingkat teratas

<sup>28</sup> Ini merupakan gambaran upacara pentahbisan raja Perak pada tahun 1756. Sila lihat, Winstedt, R.O., 1947:137.

bangunan, istana, ataupun di rumah ibadat, kuil. (Monier-Williams, M., 1964:709).

Keterangan di atas menunjukkan *prasāda* berkaitan dengan bangunan suci, khususnya berhubungan dengan Dewa Śiva. Dengan ini, mudah sekali memaparkan tujuan pembinaan panca persada dalam *Sejarah Melayu* dan karya klasik Melayu lain yang tersebut untuk menggambarkan pemerintah yang duduk di atasnya sebagai wakil dewa ataupun bersifat dewa. Sifat dewa tadi jelas dibandingkan dengan Dewa Śiva. Sewaktu pertabalan, raja dan raja perempuan duduk di atas panca persada supaya mereka mudah dilihat dan kedudukan itu juga membolehkan mereka duduk di atas sekali seperti dewa-dewa Hindu dipercayai duduk di atas Gunung Mahāmeru (*ibid.*).

Unsur berikutnya ialah upacara raja dan raja perempuan mengelilingi panca persada. Panca persada merupakan simbol Gunung Mahāmeru. Ini telah dibincangkan di bahagian perlambangan Bukit Siguntang Mahameru dan kaitannya dengan Gunung Mahāmeru dalam tradisi mitos India. Telah pun dijelaskan bahawa boleh jadi sebuah bukit atau gunung tempatan dipilih sebagai wakil Gunung Mahameru ataupun sebuah bangunan bertingkat-tingkat dibina untuk tujuan yang sama. Di sini, bangunan panca persada yang bertingkat-tingkat memainkan peranan Gunung Mahāmeru. Menurut Winstedt, pemilik gunung, tempat ibadat, atau istana yang berstruktur seumpama itu dianggap sebagai penjelmaan Dewa Śiva, Visnu, ataupun Dewa Indra. (Winstedt, R.O., 1947:134).

Perbuatan mengelilingi sesuatu objek suci seperti kuil, pokok, dan sebagainya penting bagi orang India yang beragama Hindu. Perbuatan itu dianggap bersifat kebatinan oleh penganut Hindu. Mengelilingi kuil dilakukan mengikut arah jam. Ini dikenali sebagai *pradaksyina*. (Monier-Williams, M., 1891:145, 334, 415; O'Malley, L.S.S., 1935:101). Tujuannya adalah untuk mengarah tumpuan fikiran daripada hal duniawi kepada hal kebatinan. (Sat-



guru Sivaya Subramuniaswami, 1935:101). *Pradaksyina* merupakan sebahagian daripada pemujaan di kuil. Arca dewa-dewa juga dibawa mengelilingi kuil sebelum dibawa keluar dan juga apabila kembali ke kuil. Amalan ini mungkin berasal daripada kultus sembahyang matahari. (D'Aiviella, G., 1925:III:657). Tetapi pada masa kini, *pradaksyina* yang diadakan bersifat melindungi tempat suci, iaitu mencegah ataupun membuang pengaruh kuasa jahat daripada masuk ke kuil (*ibid.*: 658). Ini dikenali sebagai *kāppu* yang bererti perlindungan. Sebenarnya, ini merupakan usaha untuk meletakkan kuasa kebatinan (dalam bentuk arca dan sebagainya) dalam suatu lingkungan yang dilindungi, untuk tujuan tertentu dalam suatu jangka masa tertentu. (Diehl, C.G., 1956:100, 254).

Kita boleh mentafsir perbuatan mengelilingi balai panca persada sepertimana yang tersebut dalam karya *Sejarah Melayu, Hikayat Hang Tuah*, serta yang terdapat dalam tradisi pertabalan raja di Perak. Pertama, balai panca persada, sebagai simbol Gunung Mahāmeru adalah bangunan suci yang layak dikelilingi. Kesucian balai ini harus dilindungi supaya tidak dicerobohi oleh kuasa jahat. Ini adalah kerana raja (bersifat dewa), seperti juga dewa, bersifat mulia dan unsur jahat harus dibuang dari tempat mereka bersemayam. Dengan perkataan lain, *kāppu*, iaitu perlindungan, diberi kepada raja kerana suatu upacara penting akan dilalui oleh raja selepas itu, iaitu upacara pertabalan. Dengan ini, boleh dikatakan bahawa raja yang ditabalkan itu terlepas daripada pengaruh jahat. Jika tidak, raja itu mungkin menjadi raja yang zalim. Sebaliknya, raja yang dilindung daripada anasir jahat pada masa-masa tertentu, iaitu sewaktu berada di pañca persāda atau sewaktu baginda ditabal, akan menjadi raja yang adil lagi saksama. Menurut Winstedt, mengelilingi balai panca persada bererti raja itu mengambil alih kerajaan tersebut. (Winstedt, R.O., 1947:134).

Satu lagi aspek dalam upacara pertabalan yang tersebut dalam *Sejarah Melayu* ialah Bat meletakkan pan-

cawa pancara di telinga raja dan raja permaisuri. (*Sejarah Melayu*, 1967:27). Kemungkinan besar pancawa pancara yang disebut itu adalah pencemaran perkataan *pañcāccara*, iaitu mantera asas bagi Dewa Śiva. *Pañcāccara* bererti lima abjad kudus, iaitu si, vā, ya, na, dan ma. (Sivaraman, K., 1973:402-03). Ini bukan sahaja boleh dikukuhkan dengan kemiripan perkataan, tetapi juga dengan perkataan *persada*, iaitu tempat menetapnya Dewa Śiva sepertimana yang dibincangkan (di atas) hubungannya dengan panca persada. Lebih-lebih lagi, panca persada merupakan simbol Gunung Mahāmeru, dipercayai tempat kediaman Dewa Śiva. Kepentingan ucapan kudus *pañcāccāra* ditegaskan dalam *Tirumantiram*, karya Tirumūlar, yang bertarikh abad kelima Masihi. (Vellaivaranan, K., 1969:418-20). Menurut karya ini, mereka yang tidak mengucap *pañcāccara* adalah orang-orang yang berdosa. Jika ia diucap, dosa akan terhapus. Mereka yang melafazkan ucapan kudus ini akan mencapai kedudukan dewa dewi dan kebebasan kerohanian. (*Tirumantiram* 9, 6; *Tirumūlar Tirumantira Viruntu*, 1990:609). Kepentingan *pañcāccara* dapat dilihat daripada lagu-lagu suci empat orang wali utama agama Śaivisme, iaitu Appar, Sundarar, Sambantar, dan Mānikkavācakar. Keempat-empat orang wali ini menjunjung ucapan kudus tersebut sebagai mantera utama yang merangkumi segala kebaikan dan pahala. Mereka juga menerangkan bahawa tanpa mengucap mantera tersebut, seseorang tidak boleh menyedari tuhan yang terutama, iaitu Dewa Śiva, dan tidak boleh mencapai kebebasan kerohanian. (*Campantar Tēvāram* (*Tirumurai* Ketiga). Ādinam, Dharmapura, 1955; *Namaccivāyat Tiruppatikam* dan *Pañcāccara Tiruppatikam: Appar Tēvāram* (*Tirumurai* Keempat). Ādinam, Dharmapura, 1957; *Namaccivāyat Tiruppatikam: Cuntarar Tēvarām* (*Tirumurai* Ketujuh); Ādinam, Dharmapura, 1964; *Tirupāṇḍik Kodumudi*; *The Tiruvācakam*. Terjemahan Pope, G.U.: 1). Karya *Tirumantiram* yang tersebut di atas juga menerangkan bahawa mereka yang mengucap

mantera itu akan mencapai kedudukan dewa dewi. Oleh itu, Raja Sang Sapurba yang akan mencapai sifat kedewaan harus diperdengarkan mantera itu.

Saki baki kepercayaan<sup>29</sup> tentang panca persada<sup>30</sup> dapat dilihat di dua buah negeri, iaitu Perak dan Negeri Sembilan. Menurut Winstedt, di Perak, Duli Yang Maha Mulia Sultan bersemayam di atas pokok pisang. Air dicurahkan melalui sehelai daun pisang di atas bahunya. Sri Nara Diraja<sup>31</sup> yang dipercayai beragama Saivism, menjalankan upacara ini, dan hanya beliau sahaja (selain keluarga diraja) berhak mengendalikan alat kebesaran diraja. Dalam istiadat pertabalan ini, terdapat beberapa ciri yang berkaitan dengan tradisi mitos India. Selepas Duli Yang Maha Mulia Sultan bersemayam di atas singgahsana, Sri Nara Diraja selaku betara utama akan mengisytiharkan gelaran diraja dan membisikkan rahsia negeri, iaitu *Vicitram* yang merupakan nama pemerintah Gunung Meru di Palembang lama. Raja tersebut juga dianggap sebagai nenek moyang keturunan sultan Perak. Perbuatan membisikkan *Vicitram* tersebut seolah-olah perbuatan seorang Brāhmaṇa yang membisikkan di telinga muridnya nama dewa yang akan melindunginya sepanjang hayat. Sri Nara Diraja seterusnya membaca "ciri" yang mengandungi kata-kata pujian tentang raja

29 Dalam upacara istiadat bertindik puteri-puteri DYMM Sultan Perak yang dilangsungkan pada tahun 1973, kita juga dapat melihat pembinaan balai pancara persada bagi kegunaan bersiram sampat. Lihat *Utusan Malaysia*, 20 Ogos 1973.

30 Terdapat juga amalan berkaitan dengan panca persada di negeri Selangor. DYMM sultan dan sultanah diarak ke balai panca persada. Di sana, mereka disapu dengan air beras oleh tiga orang tua daripada keluarga diraja. Kemudian mereka dimandikan oleh lima orang puteri sulung dan pawang diraja akan membaca doa. Setelah bersalin pakaian, mereka mengangkat sumpah di balai bahawa mereka akan memerintah dengan adil. Dengan ini, sultan dan sultanah ditabal dengan rasminya. Lihat, Winstedt, R.O., 1946:197.

31 Daging lembu menjadi makanan larangan bagi Sri Nara Diraja. Lihat, Winstedt, R.O., 1947:135.

yang baru ditabalkan. (Winstedt, R.O., 1947:135-36).

Winstedt juga menerangkan bahawa dalam upacara pertabalan, Duli Yang Maha Mulia Sultan Perak memakai pakaian seperti dewa Hindu. Mahkotanya pula mempunyai cap halilintar sepertimana Dewa Indra memiliki senjata *vajrā* (halilintar). Pada zaman vedik, raja-raja keturunan India diberi sebilah pedang kayu yang dinamakan kilat sewaktu mereka ditabalkan. Senjata ini adalah untuk mengatasi kuasa jahat (*ibid.*: 132). Warna yang dikhaskan di Perak bagi Sultan, Raja Muda, Perdana Menteri (Menteri Besar), dan Menteri Peperangan (pertahanan) ada persamaan dengan warna yang disebut dalam tradisi mitos India bagi empat arah Gunung Mahāmeru, iaitu warna putih bagi arah timur, warna kuning bagi arah selatan, warna hitam bagi arah barat, dan warna merah bagi arah utara (*ibid.*: 134; Heine-Geldern, R., 1963:5). Persamaan ini, menurut Winstedt, tidak mungkin secara kebetulan sahaja. Kemungkinan besar warna tadi mempunyai kaitan dengan Gunung Mahāmeru. (Winstedt, R.O., 1947:134).

Di Negeri Sembilan pula raja dan raja permaisuri didudukkan di atas bangunan sembilan tingkat, iaitu balai panca persada untuk disiram. Empat orang pengawal istana mengelilingi bangunan tersebut tujuh kali. Setelah pemerintah yang baru ditabalkan duduk di atas singgahsana, Bentara Kanan mengisytiharkan pemilihan pemerintah baru dengan gaya Brahman. Beliau akan berdiri dengan satu kaki (kiri), tapak kaki kanannya ditempatkan pada lutut kaki kiri, tangan kanan pada matanya, dan hujung jari tangan kiri menekan pipi kirinya. Gaya ini ditafsir oleh Winstedt sebagai berkaitan dengan agama Brahmanisme (*ibid.*: 135).

Di Negeri Sembilan dan Perak, pemerintah yang duduk di singgahsana tidak boleh bergerak (*ibid.*: 136). Ketegasan ini ada kaitannya dengan konsep *darśan* dalam kepercayaan agama Hindu. *Darśan* bererti visi atau penglihatan kerohanian, iaitu melihat arca suci dewa di

kuil ataupun melihat lukisan (atau gambar foto) rupa suci dewa. Ini dilakukan dengan hasrat untuk berhubung dengan kuasa ketuhanan menerusi mata bagi mendapatkan limpah kurnia dan restu daripada dewa yang di *darśan* (dilihat). (Satguru Sivaya Subramuniyaswami, 1993: 707). Seseorang penganut bukan sahaja ingin melihat rupa suci dewa (arca dewa) dengan penuh semangat, tetapi juga ingin dirinya "dilihat" oleh tuhan (Eck, L. Diana, 1985:3).

Apabila seorang penganut Hindu pergi ke kuil, dia tidak akan berkata, "Saya pergi untuk sembahyang." Sebaliknya, dia akan berkata, "Saya pergi untuk *darsan*." Oleh itu, penganut agama Hindu memilih masa yang sesuai untuk pergi ke kuil supaya mereka boleh melihat tuhan (*ibid.*). Selalunya, mereka akan menanti di kuil waktu tirai *garbhagriha*<sup>32</sup> (bilik dalaman tempat arca suci dewa ditempatkan) dibuka. Sebaik sahaja tirai tadi dibuka, arca suci dewa yang dihias cantik dapat di *darśan*. Menurut kepercayaan penganut agama Hindu, dewa yang disembah menerusi arca suci hadir pada arca suci tersebut (Eck, L. Diana, 1985:3).

*Darsan* inilah menjadi asas penganut agama Hindu menziarah ataupun mengikuti rombongan menziarah tapak-tapak suci walaupun tempat-tempat tersebut terlalu jauh. Untuk tujuan ini juga gunung (tempat letaknya kuil di puncaknya) didaki tanpa mengira penat lelah (*ibid.*: 5).

Kepentingan *darśan* amat ketara dalam upacara mengasaskan arca baru di kuil. Upacara terakhir mengasaskan arca baru ialah upacara membuka mata arca tersebut, sama ada dengan melukis biji mata disertai

32 *Garbhagriha* ialah bilik suci yang terletak di dalam, iaitu di bahagian paling dalam di kuil Hindu. Di dalam bilik inilah, arca suci dewa utama ditempatkan. Ini adalah sebuah bilik yang kecil berbentuk seperti gua kecil, selalunya dibina dengan batu granit. Hanya pedanda dibenarkan masuk ke dalam bilik ini. Sila lihat, Satguru Sivaya Subramuniyaswami, 1993, hlm. 722.

dengan anak mata ataupun memasang mata yang diperbuat daripada perak. Sebaik sahaja mata dewa suci dibuka, "penglihatan" pertama arca suci itu tidak boleh kena pada manusia kerana ia amat berkuasa dan manusia tidak dapat menahan penglihatan tersebut. Selalunya, cermin dipegang di hadapan arca suci supaya kuasa penglihatan pertama arca kembali kepada arca itu sendiri. Selepas itu, arca tersebut bolehlah di *darśan* (dilihat) oleh para penganut. (Stevenson, M., 1971:414).

Sehubungan konsep *darśan* inilah mata pada arca-arca suci agama Hindu selalunya kelihatan jelas lagi besar (*ibid.*; Eck, L. Diana, 1985:8). Menurut Stella Kramrisch (1946:136):

Melihat, menurut tanggapan orang India (beragama Hindu), adalah suatu pergerakan ke arah objek yang dilihat. Penglihatan menyentuh objek tersebut dan dapat melihat bentuknya. Sentuhan (menerusi penglihatan) adalah hubungan terpenting; yang dilihat itu dapat dipegang dengan penglihatan. Sementara mata yang menyentuh objek, menghubungi kuasa kebatinan pada objek tersebut.

Penganut agama Hindu juga percaya bahawa dewa tidak akan melipkan mata. Ini membolehkan dewa tadi memerhati segala-galanya tanpa dihalang walau sekelip mata. (Gonda, J., 1969:4; Eck, L. Diana, 1985:7). Konsep *darśan* ini adalah sesuatu yang unik bagi agama Hindu. (Bharati, A., 1970:161).

Selain dewa, orang kudus seperti *sant* (*saint*), *sādhu* (orang suci), dan *sanyāsin* (orang yang menolak hal dunia-wi) juga di *darśan*. Ini adalah kerana mereka menjadi pendukung nilai hidup yang tertinggi dan terpenting, iaitu nilai agama. (Eck, L. Diana, 1985:6). Raja-raja juga dianggap patut di *darśan* kerana peranan, tugas, dan tanggungjawab seseorang pemerintah di alam bumi adalah sama penting dan sama berat dengan peranan tuhan yang mencipta dan memelihara seluruh kosmos dan makhluknya. (Singaravelu, S., 1994:6).

Itulah antara sebab mengapa raja-raja purba di India diharapkan dapat menunjukkan diri sepenuhnya kepada rakyat setiap pagi. Oleh sebab adanya kepercayaan *darśan*, orang ramai berpusu-pusu ke istana untuk memperoleh manfaat *darśan*. Bukan sahaja mereka yang melihat raja, tetapi raja juga melihat mereka. Dengan ini, tenaga kebatinan yang ada pada raja selaku *devarāja* ataupun raja bersifat dewa dihubungi secara peribadi dan memperoleh manfaat. (Gonda, J., 1969:77).

Dalam tradisi agama Buddha juga, raja dikatakan memberi peluang kepada rakyat untuk melihat dirinya. Misalnya, sebuah cerita *jātaka* berjudul *Dūta jātaka* menerangkan bahawa sewaktu Bodhisattva menjadi raja Banares, baginda membolehkan rakyat melihat baginda santap. Ini adalah kerana melihat raja yang adil dan saksama dipercayai akan membawa pahala. Bodhisattva ingin memberi manfaat ini kepada rakyat yang hadir di istana untuk melihat baginda santap. (*The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*, 1895:221 no. 3).

Keterangan di atas menunjukkan bahawa konsep *darśana* bukan sahaja berkaitan dengan agama Hindu, tetapi juga berkaitan dengan raja-raja India purba<sup>33</sup> yang menganggap diri mereka sebagai raja yang memiliki sifat dewa. Nampaknya, kepercayaan inilah berkemungkinan besar menimbulkan peraturan bahawa sewaktu bersemayam di atas singgahsana, raja Negeri Sembilan dan Perak tidak boleh bergerak. Ini adalah kerana rakyat yang datang untuk melihat raja berasa sukar berbuat demikian jika raja selalu bergerak sewaktu bersemayam di atas singgahsana. Ini membolehkan kita membuat kesimpulan bahawa raja Melayu keturunan Kesultanan Melayu Melaka serta rakyatnya dipercayai mengamalkan kepercayaan *darśan*. Petikan daripada *Sejarah Melayu* yang

33 Raja yang tidak mempunyai masa untuk memikirkan hal kerajaan dan tidak ada masa untuk memberi *darśan* kepada rakyatnya dikatakan akan menghadapi keruntuhan dan rakyatnya akan melarikan diri dari negara itu. Lihat, *Rāmāyaṇa*, 3, 33, 5.

berikut dapat mengukuhkan lagi pandangan ini.

Wasiat Bendahara Paduka Raja (Tun Perak) berbunyi seperti yang berikut:

Maka kata hukama, "Adalah raja yang adil itu dengan nabi salla'lah u'alaihi wasallam umpama dua butir permata pada sebetuk cincin; lagipun raja itu umpama ganti Allah di dalam dunia, kerana ia zullu'llahu fi 'Talam. Apabila berbuat kebaktian kepada raja, seperti berbuat kebaktian kepada Allah subhanahu wataala. Yakni berbuat kebaktian kamu akan Allah dan Rasul-Nya dan akan raja inilah wasiatku kepada kamu semua. Hendaklah jangan kamu lupai, supaya kebesaran dunia akhirat kamu peroleh." (*Sejarah Melayu*, 1981:141).

Sebagai bukti tambahan, diturunkan petikan daripada *Hikayat Hang Tuah* (1966:73):

Tambahan hamba mendengar khabar Tanah Melayu sekarang sudah konon diturunkan raja yang berasal, raja di keinderaan diturunkan Allah Ta'ala. Hamba datang ini pun hendak melihat, kerana raja itu akan Allah Ta'ala di dalam dunia ini; barang siapa melihat raja seperti melihat Allah Ta'ala.

Berdasarkan kutipan di atas, boleh disimpulkan bahawa amalan *daršana* yang sedia ada di kalangan orang Melayu jauh sebelum kedatangan agama Islam terus berlangsung, tetapi diberi pewarnaan agama Islam di Alam Melayu. Ini adalah kerana ajaran agama Islam tidak membenarkan Allah Ta'ala dibandingkan atau diwakili oleh sesiapa dan apa-apa benda.

Akhirnya unsur membaca "ciri" harus diberi perhatian. "Ciri" dibaca sewaktu upacara pertabalan raja Perak. "Ciri" ditulis dengan tulisan jawi dan mengandungi beberapa perkataan Sanskrit. Ada kepercayaan bahawa keselamatan kerajaan Perak, antara lain, bergantung pada surat "ciri" yang dipercayai ditulis dalam bahasa jin. (Maxwell, W.E., 1884:2-4). Dalam *Sejarah*



*Melayu*, Bat dikatakan orang pertama yang membaca "ciri". Sri Nara Diraja yang membaca "ciri" dalam upacara pertabalan raja di Perak dianggap berketurunan daripada keluarga "bangsa muntah lembu". Dengan ini, boleh dikatakan Sri Nara Diraja berketurunan Bat yang muncul daripada muntah lembu. Pembaca "ciri" pula dikatakan tidak memakan daging lembu kerana mereka berasal daripada keturunan muntah lembu. (*ibid.*; Winstedt, R.O., 1947:135; *Sejarah Melayu*, 1981:18).

*Sejarah Melayu (ibid.)* menerangkan "ciri" sebagai pujian Bat terhadap Sang Sapurba seperti yang berikut: "Maka Bat berdiri memuji Sang Sapurba, maka bunyi pujiannya itu serba jenis kata yang mulia-mulia."

Maklumat ini tidak mencukupi untuk memahami isi kandungan "ciri" itu sendiri. Menurut Maxwell, kajian tentang surat "ciri" tidak mendatangkan sebarang hasil. (Maxwell, W.E., 1884:2-4). Beliau menerbitkan tiga versi surat "ciri" yang tersimpan di Perpustakaan Royal Asiatic Society, London. Transliterasi dan terjemahan surat "ciri" tersebut (Maxwell, W.E., 1882:287) adalah seperti yang berikut:

Oh! Raja yang ternama dan ulung, kakinya melangkah penuh tenang (seperti manusia yang berjaya menundukkan nafsu); tempat kediaman yang terlalu cantik dan menggembirakan; suatu tempat untuk perlindungan; dihiasi baik dengan kegagahan dan kekuatan; penuh dengan kebesaran diraja; suara yang tinggi; (dibungai dengan) ketinggian ketabahan yang mulia (atau tinggi dan suci sifat-sifatnya); seorang perwira dahsyat dalam peperangan yang dihadapi seperti ngauman singa; amat bertenaga dalam peperangan seperti harimau; yang berwibawa; ketua kepada raja yang adil dan saksama; yang merupakan terutama dalam permulaan kala kekal yang berzaman-zaman.<sup>34</sup>

Yang boleh dikatakan ialah "ciri" ini menggantikan

34 Ini adalah terjemahan pengarang berdasarkan terjemahan W.E. Maxwell dalam bahasa Inggeris. Sila lihat, *ibid.*

mantera yang diucap dalam upacara pertabalan. Sebenarnya, puji-pujian ini sendiri dianggap sebagai mantera. Dalam upacara pertabalan raja-raja di India, puji-pujian juga diucapkan dan memohon para dewa supaya merestui serta menerima raja tersebut sebagai sebahagian daripada golongan dewa. Ini dilakukan dalam upacara pertabalan disertai dengan upacara pengorbanan yang dikenali sebagai *rājasūya*. (Gonda, J., 1969:53). Puji-pujian dalam terjemahan di atas bukan sahaja menunjukkan raja sebagai orang yang gagah, malah mempunyai sifat mulia. Ini bersesuaian dengan sifat kedewaan raja keturunan Kesultanan Melayu Melaka.

Larangan memakan daging lembu bagi keluarga pembaca "ciri" jelas berkaitan dengan ajaran agama Hindu. Dalam agama Hindu, lembu adalah seekor binatang suci. Semua hasil lembu termasuk bahan buangnya dianggap suci dan digunakan dalam sembahyang. Hal ini sudah pun dibincangkan secara terperinci sebelum ini.<sup>35</sup> Bat yang juga hasil lembu adalah suci orangnya. Oleh sebab itulah keturunan Bat, iaitu Sri Nara Diraja di Perak dikatakan berketurunan Brāhmaṇa. (Winstedt, R.O., 1947: 135). Orang Brāhmaṇa dalam susun lapis masyarakat India dianggap suci kerana penglibatan mereka dalam kegiatan kerohanian. Tanpa bantuan Brāhmaṇa, upacara pertabalan raja-raja India purba tidak boleh diadakan.<sup>36</sup> Begitu juga, tanpa pembaca "ciri", pertabalan raja Perak tidak boleh diadakan. Peranan Sri Nara Diraja turut mengukuhkan pandangan bahawa beliau berasal daripada keturunan Brāhmaṇa.

Dalam surat "ciri" di atas dikatakan "ketua Raja yang adil dan saksama serta merupakan terutama dalam per-

35 Sila lihat, Bab 3 bahagian analisis mitos lembu putih, kenderaan putera-putera Raja Suran..

36 Di Thailand, Burma, dan Kemboja, para Brāhmaṇa yang berada di istana kini bukan Brāhmaṇa dari India, tetapi orang tempatan yang dipercayai berketurunan Brāhmaṇa. Lihat, Filiozat, J., 1966: 97-99; Gonda, J., 1969:62-63.

mulaan masa kekal berzaman-zaman." Ini boleh ditafsir sebagai sifat Dewa Śiva. Pertama, Dewa Śiva memang dianggap sebagai ketua raja-raja. (Filliozat, J., 1967:100-02). Kedua, Dewa Śiva juga dikenali sebagai *mahākāla*, iaitu "pelenyap masa" (*dissolver of time*). Dewa ini juga dikatakan berada di luar masa ataupun masa yang kekal dan menjadi sebab mulanya masa baru setiap kali. (Bas-ham, A.L., 1967:310; Satguru Sivaya Subramuni-swami: 149, 308). Seluruh alam semesta terikat dengan aliran masa yang berterusan, iaitu daripada penciptaan hingga penghapusan. Dengan ini, segala sesuatu di alam semesta menjadi fana, bukannya kekal. Fana kerana ia akan ditelan zaman. (De Rien-court, Amaury, 1961:107). Tetapi Dewa Śiva tidak boleh ditelan zaman dan itulah sebabnya ia dikenali sebagai *māhākala*, iaitu melewati segala batasan masa. Boleh dikatakan bahawa maklumat daripada "ciri" yang tersebut di atas merujuk Dewa Śiva. Sifat lain yang tersebut dalam surat "ciri" seperti yang berikut, "suatu tempat perlindungan", "yang menundukkan nafsu", serta "perwira yang dahsyat dalam peperangan" juga merupakan antara sifat mulia Dewa Śiva. (O' Flaherty, W.D., 1981:239-40; Danielou, Alain, 1964: 219; Satguru Sivaya Subramuniyaswami, 1993:799, 818).

Berdasarkan keterangan di atas boleh dikatakan bahawa kemungkinan besar, puji-pujian terhadap raja dalam surat "ciri" mengidentifikasi raja dengan Dewa Śiva. Untuk mendapatkan gambaran yang baik, faktor surat "ciri" harus dilihat dalam konteks kaitannya dengan faktor lain seperti pancawa pancara, panca persada, *darśan*, *tīrtha*, dan *prasāda*, adat mengelilingi balai panca persada, dan sebagainya yang berkaitan dengan upacara pertabalan raja. Perbincangan tentang faktor tersebut memang menunjukkan raja berketurunan Kesultanan Melayu Melaka sebagai *devarāja*, bersesuaian dengan raja Melayu purba yang diidentifikasi dengan *devarāja* sebenarnya, iaitu Dewa Śiva.

Kesimpulannya, boleh dikatakan bahawa pengaruh

kultus *devarāja* masih ada di kalangan raja Melayu yang berketurunan Kesultanan Melayu Melaka. Antara kesan yang ketara ialah warna kuning yang dihaskan kepada raja juga ada kaitannya dengan tradisi agama Hindu. Warna kuning merupakan warna yang bertuah lagi suci bagi penganut agama Hindu. Itulah sebabnya sami Hindu dan juga sami Buddha yang dianggap kudus memakai pakaian berwarna kuning sahaja. Ini sekali lagi menunjukkan sifat raja sebagai orang yang kudus ataupun bersifat dewa. (Yusoff Iskandar dan Abdul Rahman Kaeh, 1978: 85).

## Waadat

Waadat yang diikat antara Demang Lebar Daun dengan Sang Sapurba perlu diberi penelitian untuk mengenali Sang Sapurba sebagai seorang raja yang bersifat kedewaan. *Sejarah Melayu*, edisi Shellabear (1981:19-20), menerangkan proses ikatan waadat tersebut seperti yang berikut:

Maka titah Sang Sapurba, "Apa yang dikehendaki oleh bapaku itu?"

Maka sembah Demang Lebar Daun, "Adapun Tuanku segala anak cucu patik sedia akan jadi hamba Ke Bawah Duli Yang Dipertuan; hendaklah ia diperbaiki oleh anak cucu duli tuanku. Dan jika ia berdosa, sebesar-besar dosanya pun, jangan difadhihatkan, dinista dengan kata-kata yang jahat; jikalau besar dosanya, dibunuh, itu pun jikalau berlaku pada hukum syarak."

Maka titah Sang Sapurba, "Akan pinta bapa itu hamba kabulkanlah, tetapi hamba minta satu janji pada bapa hamba."

Maka sembah Demang Lebar Daun, "Janji yang mana itu, tuanku?"

Maka titah Sang Sapurba, "Hendaklah pada akhir zaman kelak, cucu bapa hamba jangan derhaka pada

anak cucu kita, jikalau ia zalim dan jahat pekerti sekalipun."

Maka sembah Demang Lebar Daun, "Baiklah, tuanku. Tetapi jikalau anak buah tuanku dahulu mengubah ia, maka anak cucu patik pun mengubahkanlah."

Maka titah Sang Sapurba, "Baiklah, kabullah hamba akan waadat itu."

Maka baginda pun bersumpah-sumpahan barang siapa mengubah perjanjian itu dibalikkan Allah bumbungannya ke bawah, kaki tiangnya ke atas. Itulah sebabnya dianugerahi Allah subhanahu wataala kepada segala raja-raja Melayu, tiada pernah memberi aib kepada segala hamba Melayu; jikalau sebagaimana sekalipun besar dosanya, tiada diikat dan digantung dan difadhihatkan dengan kata-kata yang jahat. Jikalau ada seorang raja memberi aib seorang hamba Melayu, alamat negerinya akan binasa. Syahdan, segala anak Melayu pun dianugerahi Allah subhanahu wataala tiada pernah derhaka dan memalingkan muka pada rajanya, jikalau jahat pekerti sekalipun serta aniaya."

Menurut Walls Charles Bartlett, yang mengkaji karya *Sejarah Melayu* dari segi struktur temanya, "kesetiaan rakyat pada raja" dan "keadilan pemerintah" merupakan tema sepanjang karya ini dari awal hingga akhir. Beliau yang turut membicarakan waadat antara Demang Lebar Daun dengan Sang Sapurba berpendapat bahawa unsur agama Islam, iaitu hukuman yang dikenakan kepada mereka yang melanggar perjanjian jelas merupakan faktor tambahan. Ini dilakukan supaya waadat tersebut dapat disesuaikan dengan ajaran Islam. Beliau menambah lagi bahawa kemungkinan besar waadat ini pada asalnya bukan dibentuk berasaskan ajaran agama Islam. (Bartlett, W.C., 1974:104-05).

Selalunya, perjanjian seperti ini dianggap sebagai suatu ikatan berkaitan dengan ketenteraan ataupun

menguatkan pertahanan negara seseorang raja. Tetapi ikatan seumpama itu dibuat menerusi sumpah, iaitu mengangkat sumpah atas senjata, sebatang besi, ataupun dengan meminum air yang telah dicelup dengan senjata atau besi. Amalan ini memang biasa di Semenanjung Tanah Melayu dan Sumatera. Peristiwa ikatan seperti itu juga terdapat di Aceh pada waktu peperangan. (Skeat, W.W., 1900:273, 525; Snouck Hurgronje, C., 1906:94). Namun, unsur perjanjian di atas tidak terdapat dalam waadat antara Demang Lebar Daun dengan Sang Sapurba yang tersebut dalam *Sejarah Melayu*. Ikatan waadat ini diperkuat oleh perkahwinan Sang Sapurba dengan anak perempuan Demang Lebar Daun. Ini diikuti dengan upacara pertabalan Sang Sapurba dan isterinya. (*Sejarah Melayu*, 1981:19-20). Dalam amalan pertabalan pula, terdapat penggunaan panca persada dan lain-lain yang berkaitan dengan tradisi India.

Upacara pertabalan tersebut bukan lain daripada upacara *abhiseka* yang telah diamal oleh raja-raja India. Wolters menyatakan bahawa pemberian gelaran baru kepada Sang Sapurba menerusi upacara pertabalan menghadirkan sifat kedewaan padanya. (Wolters, O.W., 1970:124). Telah pun dijelaskan dalam bab ketiga bahawa gelaran Taramberi Teribuana itu sendiri diterbitkan daripada nama lain Dewa Śiva.

Keterangan di atas memberi ruang untuk difikirkan bahawa asas waadat antara Demang Lebar Daun dengan Sang Sapurba dibentuk berdasarkan lunas kepercayaan orang India tentang raja dan ia diberi pengisytiharan atas nama Allah subhanahu wataala. Seterusnya, dikatakan pula perbuatan menentang raja adalah derhaka. (*Sejarah Melayu*, 1981:19-20). Ini menjadi sebahagian adat Melayu hingga timbul pepatah Melayu yang berbunyi, "biar mati anak, jangan mati adat". Dengan ini, perjanjian tersebut bukan sahaja diberi sifat agama Islam, malah dijadikan sebagai suatu kewajiban bagi orang Melayu menerusi adat.

Sebenarnya, idea "menentang raja adalah derhaka" terdapat juga di kalangan penduduk India. *Nārada-Smṛti*, sebuah teks klasik India, menerangkan bahawa menasihati ataupun menegur raja adalah dilarang sama sekali untuk menjaga maruah (*diptimvāt*) dan kesucian (*śucitvāt*) baginda. Ini dikecualikan kepada raja yang menyeleweng daripada tanggungjawab. Menentang raja, menurut karya tadi, akan membawa kematian. (*Nārada-Smṛti* 18, 12, dan 32).

Sebuah lagi karya berjudul *Apastamba-dharmaśūtra* (I,II, 31, 5 dan Manu-Smṛti 8, 266) menegaskan bahawa seseorang tidak boleh bercakap buruk tentang raja mahupun dewa-dewa. Karya *Pañcatantra* (1, 119) pula menyatakan, "Tiada siapa dibenarkan berbohong atau harus berbohong di hadapan raja dan Tuhan." Karya tadi jelas menerangkan bahawa menentang raja adalah satu kesalahan dan menjadi larangan. Hukuman bagi perbuatan menentang pula adalah kematian. Dengan ini, kita dapat melihat konsep "menentang raja adalah derhaka" dalam tradisi raja India. Maksudnya, rakyat hendaklah menunjukkan kesetiaan yang tiada berbelah bahagi kepada raja.

Waadat dalam *Sejarah Melayu* menegaskan bahawa kesetiaan akan berubah jika raja tidak berlaku adil. Syarat "raja berlaku adil" merupakan unsur penting dalam tradisi raja India. Ini dijelaskan dengan konsep *dharma*, iaitu *rājadharma*. Kewujudan raja menurut tradisi India adalah untuk menjaga *dharma*. Raja disifatkan sebagai *dharmātman* yang merangkumi *dharma*, peraturan kebenaran, norma, dan keadilan. Raja yang mematuhi *dharma* sahaja layak dianggap sebagai dewa. Kesetiaan pula ditujukan kepada raja yang mematuhi *dharma* sahaja. (Gonda, J., 1969:19). Raja yang adil dikatakan memiliki *ceṅkōl*, iaitu secara kiasan memiliki cokmar yang lurus. Sebaliknya, raja yang menzalimi rakyatnya pula dianggap memiliki *koṭūnkōl*, iaitu cokmar yang bengkok, dan seterusnya raja tersebut dicela sebagai *koṭūnkōlan*, raja yang zalim.

(Singaravelu, S., 1966:177).

Keterangan di atas menjadi bukti bahawa dalam tradisi India ada konsep "menentang raja adalah derhaka", dan kesetiaan rakyat terhadap raja akan berubah jika raja menyeleweng dan melakukan ketidakadilan. Dalam bab ketiga, jelas dinyatakan bahawa berdasarkan analisis mitos dan legenda, Sang Sapurba digambarkan sebagai raja yang bersifat kedewaan. Dalam bab ini juga, sifat kedewaan raja Melayu diperjelas. Dengan ini, boleh dibuat kesimpulan bahawa Demang Lebar Daun sanggup meninggalkan takhta Palembang dan menyerahkan pemerintahan kepada Sang Sapurba kerana Sang Sapurba adalah raja yang memiliki sifat kedewaan. Itulah sebabnya beliau berwaadat dengan Sang Sapurba. Unsur waadat pula nampaknya bersumber tradisi kepercayaan raja India. Unsur ini mungkin telah sampai di Alam Melayu jauh sebelum kehadiran agama Islam. Unsur tadi disesuaikan dengan ajaran agama Islam.

### Air Basuh Kaki Raja Melaka

Unsur air basuh kaki raja Melaka, Sultan Mansur Syah, yang menyembuhkan penyakit kedal raja China mempunyai kaitan dengan kepercayaan serta amalan *tirtha*, air suci, dan *prasāda* (apa sahaja yang dipersembahkan kepada tuhan seperti makanan, minuman, dan lain-lain) yang terdapat dalam ajaran agama Hindu. Ini juga turut memaparkan sifat kedewaan raja keturunan Kesultanan Melayu Melaka, iaitu pengaruh konsep *devarāja*. Untuk meneliti aspek yang tersebut di atas, kedua-dua amalan *tirtha* dan *prasāda* harus diperjelas dan dibandingkan dengan episod air basuh kaki raja Melaka menyembuhkan penyakit raja China. Dalam *Sejarah Melayu* (1981: 96-98), episod tersebut dinyatakan seperti yang berikut:

Syahdan, maka Di Po dengan segala menteri yang menghantar Tuan Puteri Hang Li Po itu sampai di benua China. Maka surat raja Melaka itu pun diarak



masuk ke dalam. Maka disuruh baca pada Perdana Menteri. Telah diketahuinya erti surat itu, maka ter-lalu sukacita raja China mendengar raja Melaka ber-kirim sembah kepadanya itu. Maka ada selang dua hari, maka raja China pun sakit gatal semua tubuh-nya lalu menjadi kedal. Maka raja China menyuruh memanggil tabib, minta ubat. Maka diubati oleh tabib itu, tiada sembuh. Maka beberapa ratus tabib, tiada juga sembuh. Maka ada seorang tabib tua berdatang sembah pada raja China, demikian sembahnya, "Tuan-ku, seri kopiah, adapun penyakit kenohong ini tiada akan sembuh dengan ubat patik sekalian, kerana penyakit ini bersebab datangnya."

Maka titah raja China, "Apa sebabnya penyakitku ini?"

Maka sembah tabib itu, "Tuanku, ini tulah oleh raja Melaka berkirim sembah itu; dan jikalau tiada air basuh kaki raja Melaka tuanku santap dan basuhkan muka, tiada akan sembuh penyakit tuanku ini."

Setelah raja China mendengar sembah tabib itu, maka raja China pun menitahkan utusan ke Melaka minta air basuh kaki raja Melaka. Telah sudah lengkap, utusan itu pun belayarliah ke Melaka. Telah bebe-rapa lamanya di jalan, sampailah di Melaka. Maka dipersembahkan orang kepada Sultan Mansur Syah, mengatakan, "Utusan raja China datang hendak minta air basuh kaki Duli Yang Dipertuan."

Maka Sultan Mansur Syah pun keluar ke balairong dihadap orang. Maka surat dari China itu pun diarak orang ke balairong, maka disuruh baca pada khatib. Telah diketahui baginda ertinya, maka oleh Sultan Mansur Syah diberi baginda air basuh kaki. Maka surat pun dibalas dan utusan raja China itu pun dipersalin. Maka surat dan air basuh kaki baginda itu pun diarak orang ke perahu, maka utusan raja China itu pun kembalilah. Telah beberapa lamanya di jalan, sampailah benua China, maka surat dan air basuh kaki baginda itu pun diarak orang ke dalam. Maka oleh raja China air basuh kaki baginda disantap dan dimandikan. Maka dengan sesaat itu juga penyakit kedal dari tubuh raja China itu pun hilanglah. Maka

baginda pun sembuhlah. Maka raja China bersumpahlah tiada mahu disembah oleh raja Melaka..."

Petikan di atas menjelaskan bahawa air basuh kaki raja Melaka bertindak sebagai ubat penyembuh penyakit kedal raja China yang disebabkan oleh sembah raja Melaka terhadapnya. Pertama, air basuh kaki raja Melaka jelas digambarkan sebagai *tīrtha* yang diberi di kuil Hindu sebagai *prasāda*. Selalunya, di kuil-kuil Hindu, arca suci dewa disiram sekurang-kurangnya dua kali, iaitu pada waktu pagi dan petang. Air untuk tujuan ini dijaga kebersihannya dan dibawa dari sungai atau kolam dengan penuh adat.<sup>37</sup> Seboleholehnya air diambil dari sungai atau kolam yang dianggap suci. Air ini diarak dengan iringan muzik dan diiringi pedanda dan penganut. Air yang telah digunakan untuk menyiram arca suci (yang menyentuh kaki arca dewa) yang dianggap suci ditakung; air ini dikenali sebagai *tīrtha*. *Tīrtha* ini dicurah pada tapak tangan penganut pada akhir upacara sembahyang. Penganut akan meminum *tīrtha* dengan segera dan selebihnya disapu pada muka dan kepala. (Diehl, C.G., 1956:152, 241, 244; Dubois, A.J.A. dan Beauchamp, H.K., 1906:584).

*Tīrtha* dipercayai dapat menyembuhkan penyakit dan itulah sebabnya ia juga dikenali sebagai *rōka-nivārana*, pembuang segala penyakit. Air ini memperoleh sifat sedemikian kerana apabila dicurah di atas arca dewa, ia mengalir ke kaki arca tersebut. Kini air tersebut adalah sama seperti air basuh kaki dewa. Ini dipercayai membolehkan kuasa kebatinan dewa menyerap pada air siraman dan melayakkan air tersebut menjadi *tīrtha* (Diehl, C.G., *ibid.*: 244).

Bukan sahaja air siraman arca dewa dianggap *tīrtha*, malahan air basuh kaki orang kudus serta *guru* kerohanian juga dianggap suci. Perkataan *guru* merujuk seorang manusia yang istimewa kedudukannya. Orang ini dinaik-

37 Pengambilan air dengan penuh upacara hanya dilakukan pada hari perayaan sahaja.

kan status sosialnya dan diberkati dengan perwatakan suci dan mulia. Sifat ini membawa kuasa kebatinan dan kebendaan kepada manusia tersebut. Dalam konteks ini, raja yang adil dan saksama juga dianggap sebagai *guru* bagi kerajaannya. (Dubois, A.J.A. dan Beauchamp, H.K., 1906:125).

Apa sahaja yang dipersembahkan kepada tuhan dalam sembahyang seperti makanan, minuman, debu suci (*tirunīru*), dan sebagainya dianggap sebagai *prasāda* dan diagih-agihkan kepada penganut yang berada di kuil. *Prasāda*, iaitu bahan yang dipersembahkan itu, dianggap sebagai pemberian tuhan yang akan membawa berkat kepada mereka yang menerimanya. Begitu juga apa sahaja yang diberi oleh *guru* dianggap sebagai *prasāda*. Ini termasuklah sisa makanan *guru*, air basuh kaki, dan sebagainya. *Prasāda* mempunyai nilai yang tinggi dan menjadi rebutan penganut kerana ia dipercayai akan menyucikan jiwa daripada segala kekotoran (*ibid.*: 10–11; *Sejarah Melayu*, 1970:6–9).

Sehubungan ini, ada baiknya disentuh amalan di kalangan penganut agama Hindu. *Guru* disembah untuk mendapatkan restu dan tapak kakinya dibersihkan dengan air. Amalan ini dikenali sebagai *pādapūja*. Air basuh kakinya ditakung dan dianggap sebagai *prasāda*. Sebahagiannya disapu pada muka dan direnjis di atas kepala. Yang selebihnya diminum sebagai *tīrtha*. (Dubois, A.J.A. dan Beauchamp, H.K., *ibid.*: 132; Satguru Sivaya Subramuniaswami, 1993:177). Amalan ini diterangkan dalam *Paṇḍāra Mummanikkōvai*. (35–39: *Sri Kumāra-kuruparas-wamikal Pirapantat Tirattu*, 1952:440). Menurut karya ini:

“Amat kecil bilangan mereka yang menikmati kebahagiaan agung yang diberi oleh Dewa Śiva. Walaupun saya tidak dapat menikmati itu, sekurang-kurangnya saya memperoleh kebesaran merasai air suci hasil basuh tapak kaki mereka yang pernah menikmati kebahagiaan tersebut.”

*Tīrtha* juga bererti kolam di kuil. Hampir semua kuil utama di India Selatan mempunyai *tīrtha* masing-masing. Di sinilah penganut membersihkan diri sebelum sembahyang. Mandi di kolam seperti ini dipercayai bukan sahaja membersihkan badan, malahan jiwa. Kebersihan jiwa ini amat diperlukan untuk sembahyang. Air dari kolam seumpama itu juga dianggap sebagai *prasāda*. (Diehl, C.G., 1956:243). Misalnya, sumur *kōṭi* di dalam kuil Ramesvaram, India Selatan, dianggap suci dan berupaya membuang dosa orang yang meminum airnya. Perkataan *kōṭi* bererti 10 juta, hujung, terakhir, dan sebagainya. Dengan ini, air suci dari sumur ini dianggap membawa *koti punyam*, pahala besar. (*Cetu Mahā Purāṇam*, 1949: 60-67). Selain ini, kolam bunga teratai keemasan, *porāmarai poikai* di kuil Minākṣi, Mathurai pula dikatakan membuang segala dosa seseorang walau tersentuh airnya tanpa dişedari. Air kolam dari kuil dianggap sebagai *tīrtha* dan dibawa pulang sebagai *prasāda*. (*Tiru Ālavāi*, 15; *Tiru Ālavāi or Māṅmiyam*, 1951).

Air Sungai Ganges pula merupakan antara air sungai yang dianggap suci. Heinrich Zimmer menerangkan bahawa hubungan fizikal dengan badan Dewi Ganga (secara kiasan air digambarkan sebagai badan) membawa kesan magis yang secara automatik dapat mengubah sifat penganut. Ia menjadi orang yang dibuat menyedari akan tuhan. (Zimmer, H., 1945:111).

Keterangan di atas menunjukkan bahawa air basuh kaki arca dewa dan *guru* dianggap sebagai *tīrtha* yang akan membawa pelbagai berkat termasuk menyembuhkan penyakit. Raja yang adil juga dianggap sebagai *guru* kerajaannya. Dengan ini, air basuh kaki raja juga menjadi *tīrtha*. Lebih-lebih lagi raja sendiri memiliki sifat tuhan. Bukan sahaja air basuh kaki arca menjadi *tīrtha*, malah air kolam yang terletak di kuil juga menjadi *tīrtha* kerana kaitannya dengan kuil dan aspek ketuhanan yang menetap di kuil tersebut.

Telah pun dinyatakan bahawa selain air, bahan makanan yang dipersembahkan kepada tuhan juga di-edarkan kepada penganut sebagai *prasāda*. Dipercayai bahan makanan tadi diberkati oleh aspek ketuhanan tertentu. Bagi *guru* dan raja yang dianggap sebagai *guru*, sisa makanan mereka menjadi *prasāda* yang diinginkan oleh penganut ataupun rakyat. Terdapat juga amalan air basuh mulut *guru* yang keluar bersama-sama dengan sisa makanan diterima sebagai *tirtha* dan diminum. Ini adalah kerana *guru* dianggap memiliki sifat kedewaan. Apa sahaja pemberian daripadanya menjadi *prasāda*. (Dubois, A.J.A. dan Beauchamp, H.K., 1993:125, 128, 132). Amalan ini jelas menunjukkan sifat raja sebagai *devarāja*.

Nampaknya, kepercayaan berkaitan dengan amalan tersebut juga wujud di kalangan masyarakat Melayu purba, khususnya sisa makanan raja dimakan oleh pegawai utamanya. Dua petikan daripada *Hikayat Hang Tuah* (1966: 56) seperti yang berikut akan mengukuhkan pandangan ini. Petikan pertama:

Raja pun memeluk leher Bendahari Paduka Raja; maka dianugerahi piala yang lebih disantap oleh baginda itu. Setelah itu Bendahara dikurniai ayapan. Maka baginda pun memeluk leher Hang Tuah. Maka piala itu pun disantap oleh baginda sedikit; sudah itu, maka dianugerahkan kepada Hang Tuah.

Petikan kedua:

Setelah sudah dipersalin, maka persantapan pun diangkat oranglah. Maka raja pun santap dua tiga suap lalu sudah; maka sisanya dianugerahkan Laksamana. Maka titah raja, "Hai kekasihku makanlah ayapanku." Maka Laksamana pun menyembah, katanya, "Daulat tuanku, patik menjunjung ayapan." Maka Laksamana pun makanlah ayapan itu. (*ibid.*: 309).

Petikan ini menunjukkan bahawa pengarang *Hikayat Hang Tuah* menggambarkan raja keturunan kerajaan Melayu Melaka sebagai *devarāja*. Itulah sebabnya sisa

makanan raja dijunjung dan dihargai sebagai *prasada* lalu dimakan. Jelasnya, cerita keistimewaan air basuh kaki raja Melaka serta sisa makanan baginda yang dimakan adalah amalan yang berkaitan dengan tradisi kepercayaan agama Hindu tentang *tirtha* dan *prasāda* yang dapat membersihkan jiwa dan raga jika dimakan atau diminum. Nampaknya, menerusi amalan ini raja memperkuat sifat kedewaannya. Cerita raja China meminum air basuh kaki raja Melaka menjadi panduan rakyat Melaka khususnya untuk menyedari sifat kedewaan yang dimiliki oleh raja mereka. Ini membolehkan rakyat meneguhkan lagi kesetiaan terhadap raja.

## Glang Gui Bandar Misteri

Menurut *Sejarah Melayu* (Raffles Ms. 18, Library of the Royal Asiatic Society, London), Raja Syulan dari Nagapatam, Kalinga, telah mengatasi semua raja dan akhirnya sampai di Gangga Nagara dan rajanya juga dikalahkan. Seterusnya, Raja Syulan menyerang Lenggui, sebuah bandar besar yang nama asalnya adalah Glang Gui,<sup>38</sup> bererti peti harta karun berisi permata (*ibid.*: 10-11; lihat, *Sejarah Melayu or Malay Annals*, 1970:6-9).

Wolters yang mengkaji unsur bandar Glang Gui merumuskan:

Kajian tentang simbolisme Glang Gui dijalankan. Analisis di atas mencadangkan bahawa satu kumpulan kepercayaan wujud dalam *Sejarah Melayu*; kekayaan luar biasa yang terkandung di dalam tanah, kuasa kedaulatan ke atas tanah, dan kuasa yang ada pada kaki raja. Sri Tri Buana dilahirkan oleh puteri kesuburan dan apabila beliau pulang ke Sumatera sebagai pembesar, beliau menghasilkan emas dan perak secara ajaib. Beliau dikenali sebagai waris raja-raja di Glang Gui dan juga waris raja-raja Melaka, yang

38 "Klang Kio" namanya dalam *Sejarah Melayu*, 1981:10

memakai gelang kaki sebagai hak istimewa yang dimiliki oleh mereka, memperoleh status yang sama dengan negara China. Daripada konteks kepercayaan ini, "Glang" diperoleh daripada perkataan *glang*<sup>39</sup> atau gelang yang mempunyai erti yang luar biasa bagi orang Melayu, terutama di kalangan mereka yang berada di dalam istana. Pakar salasilah keluarga mungkin memilih perkataan tersebut kerana beliau ingin menggambarkan kehadiran raja di ibu negeri. Beliau terpaksa memberi gambaran tersebut kerana beliau tidak ingin menghuraikan peristiwa Palembang ditawan oleh orang Tamil apabila Syulan menyerang Glang Gui.

Kepercayaan tentang gelang kaki yang tersebut dalam petikan di atas jelas digambarkan dalam *Sejarah Melayu*. Misalnya:

Orang biasa, tanpa mengira kedudukannya, tidak dibenarkan memakai gelang kaki emas, walaupun gelang tersebut mempunyai bahagian yang diperbuat daripada perak, gelang emas hanya dapat dipakai oleh kaum kerabat diraja (atau raja Melayu sahaja). Sesiapa yang melanggar undang-undang ini didapati bersalah melakukan *lese majeste* dan dia akan dihukum mati. Tidak seorang pun yang memiliki emas, tidak kira betapa dia, tidak dibenarkan memakai gelang kaki kecuali benda emas itu merupakan hadiah daripada raja (anugerah), dan dia dibenarkan memakainya buat selama-lamanya (*ibid.*: 114).

Jelasnya, gelang kaki adalah salah satu alat kebesaran diraja, walaupun Skeat tidak memasukkannya dalam senarai alat kebesaran diraja. Gelang kaki dianggap isti-

39 Menurut Wolters, ada cadangan bahawa "Glang" sebenarnya gelang. Gelang bererti gelang tangan atau gelang kaki. Oleh sebab gelang kaki dianggap lambang status yang lebih tinggi daripada gelang tangan, seperti yang dicatatkan dalam Raffles Ms. 18, gelang dalam perkataan "Glang Gui" melambangkan gelang kaki, bukan gelang tangan. Wolters, O.W., 1970; lihat terjemahan buku ini berjudul, *Kejatuhan Srivijaya dalam Sejarah Melayu*, oleh Toh Kim Hui dan Ranjeet Kaur Khaira, 1990:112.

mewa kerana ia dipakai pada kaki raja yang dianggap mempunyai kuasa magis (*ibid.*: 23-28). Ini adalah kerana raja sendiri memiliki sifat dewa. Perkara ini sudah pun dibincang sewaktu pembicaraan kemuliaan air basuh kaki raja Melaka.<sup>40</sup>

Gelang kaki, seperti juga kasut, berada pada bahagian badan raja yang istimewa, iaitu di kaki. Oleh itu, gelang kaki merupakan alat yang istimewa, yang diperbuat daripada bahan ajaib, dan merupakan sumber kuasa. Dengan ini, gelang kaki boleh dianggap sebagai simbol kedaulatan. Itulah sebabnya gelang kaki menjadi larangan bagi rakyat biasa kecuali dihadiahkan oleh raja. Keistimewaan menganugerahkan gelang kaki emas merupakan tradisi yang diamalkan di negeri Melaka. (Wolters, O.W., 1990:23-28; Kempe, J.E. dan Winstedt, R.O., 1948:59).

Nampaknya, memakai gelang kaki adalah adat lama di Indonesia. Ini dapat dibuktikan dengan penemuan patung-patung yang diukir dengan gelang kaki di Jawa dan Sumatera. Di Jawa sendiri ditemui banyak gelang kaki yang diperbuat daripada gangsa, perak, dan kuprum. (Bernet Kempers, A.J., 1959: gambar 28, 52, 57, 58, 155, 157). Satu contoh lagi yang menunjukkan bahawa raja-raja Melayu memakai gelang kaki dapat dilihat pada patung yang menggambarkan wajah Adityavarman, pemerintah Melayu pada abad ke-14 Masihi, yang mempunyai wajah yang sama seperti wajah Dewa Śiva-Bhairava. Raja tersebut berdiri di atas kawasan pertapaan, iaitu di antara timbunan tengkorak. Beliau memakai gelang tangan dan gelang kaki dalam bentuk ular melilit. Sebenarnya, ini adalah cara Dewa Śiva biasanya digambarkan sewaktu aspek ketuhanan tersebut menjalankan fungsi pemusnahan (*ibid.*, gambar rajah 199; Schnitger, F.M., 1937:8-9; Moens, J.L., 1924:521-79).

Unsur gelang kaki ini jelas menunjukkan hubungan erat dengan tradisi orang India yang mementingkan

40 Lihat, Bab 3 bahagian panca persada.



gelang kaki, malahan dijadikan simbol keperwiraan. Kesusasteraan Tamil zaman Saṅgam yang merangkumi jangka waktu abad ketiga Sebelum Masihi hingga abad ketiga Masihi (Jesudasan, C. dan Jesudasan, H., 1961:11) jelas menunjukkan kewujudan adat seumpama ini. Menurut salah sebuah puisi *Puranānūru* (97:23-24), orang muda memakai sejenis tumbuhan menjalar sebagai gelang kaki. Tumbuhan tersebut dikenali sebagai *kaḷal*. Tumbuhan menjalar ini juga mempunyai *lenggai* (*pod*). Biji kering daripada *lenggai* ini pula dikenali sebagai *kaḷanku*. Tumbuhan ini berserta *lenggainya* dipakai sebagai gelang kaki. Biji dalam *lenggai* akan mengeluarkan bunyi apabila kaki digerakkan. Orang yang menaiki gajah pula, menurut salah sebuah puisi zaman Saṅgam, menggiat gajah dengan bunyi *kaḷanku* pada *kaḷal* yang dililit pada kakinya. (Singaravelu, S., 1966:80).

Sehubungan ini, harus difikirkan asal usul nama bandar Glang Gui yang diubahsuai sebagai lenggui. Menurut Wolters, tidak ada tempat yang dikenali sebagai Glang Gui di kawasan Palembang. Perkataan itu juga tidak dapat dikesan daripada bahasa Sanskrit atau Tamil; oleh itu, beliau membuat kesimpulan bahawa pengarang *Sejarah Melayu* sengaja mereka nama tersebut. (Wolters, O.W., 1990:106). Pandangan ini harus dilihat secara kritis. Sudah pasti nama Glang Gui bukanlah sesuatu yang sengaja direka oleh pengarang *Sejarah Melayu*. Salah satu tafsiran yang dapat dikemukakan adalah menerusi kaitan nama tersebut dengan tradisi kesusasteraan Tamil, seperti yang berikut. Perkataan bahasa Tamil, *kaḷanku* yang berkaitan dengan gelang kaki nampaknya menunjukkan persamaan dengan perkataan Glang Gui. Kemungkinan besar, perkataan *kaḷanku* yang ditulis dalam tulisan jawi dan kemudiannya rumi sudah berubah bentuk menjadi Glang Gui. Nampaknya, nama yang sama ditulis sebagai Klang Kio dalam *Sejarah Melayu* edisi W.G. Shel-labear, perkataan tersebut juga menunjukkan persamaan dengan *kaḷanku*.

Kemungkinan perkataan *kaḷanku* menjadi kata asal Glang Gui atau Klang Kio boleh diperkuat dengan faktor serangan raja Cōla ke atas Palembang. Wolters sendiri menerima pandangan bahawa serangan raja Cōla, Rajendra, digambarkan menerusi Raja Syulan (*ibid.*: 95). Malah beliau menerangkan bahawa kejayaan yang dicapai oleh orang Tamil<sup>41</sup> merupakan bukti tradisi *Sejarah Melayu* yang menghuraikan kejayaan yang dicapai oleh Raja Syulan apabila baginda menawan Glang Gui. (Wolters, O.W., *ibid.*: 99). Oleh itu, gelang kaki raja Cōla, Rajendra, mungkin telah menjadi asas bagi nama misteri Glang Gui, iaitu berkaitan dengan perkataan *kaḷanku* yang diterangkan di atas. Epigrafi Dinasti Cōla jelas menunjukkan bahawa raja-raja Cōla memakai gelang kaki yang merupakan warisan zaman Saṅgam. (Nilakanta Sastri, K.A., 1955:380).

Gelang kaki dipentingkan kerana ia berada pada kaki raja yang memiliki sifat dewa. Oleh itu, kepentingan kuasa tapak kaki harus diberi perhatian. Simbol kuasa kaki raja ini dapat dilihat dalam upacara menandakan tempat yang dipilih untuk mendirikan istana diraja. Raja menuntut haknya untuk memiliki sebarang tanah dengan meletakkan kaki baginda pada had simbolik kerajaannya. (Winstedt, R.O., 1947:133-34; Wolters, O.W., 1990:111).

Nampaknya, pengarang *Sejarah Melayu* juga menunjukkan kaki raja sebagai simbol kuasa diraja. Ini merupakan suatu idea yang menonjol tentang kuasa pemerintah di Asia Tenggara. Unsur kaki sebagai simbol kuasa diraja masih dapat dilihat dalam bahasa dan kesenian Asia

41 Perlu diambil perhatian bahawa bukti epigrafi, menerangkan bahawa kaki raja Cōla tidak diketahui oleh Raja Seriwijaya, kerana dalam inskripsi Virarājendra terdapat catatan bahawa apabila raja itu menyerahkan Kadāram (Kedah) kepada Raja Seriwijaya, raja itu menyembah kakinya yang tidak bergelang. Maksudnya Raja Seriwijaya menundukkan kepala di bawah tapak kaki raja Cōla sehingga beliau tidak dapat melihat gelang kaki raja Cōla. Lihat, *Archaeological Survey of India*, xxx, *Southern India*, x, *South-Indian Inscriptions*, III, bahagian II, 1929:203 catatan 151, 114 dan 270.

Tenggara. Oleh itu, perkataan *vrah pāda*, kaki suci, muncul dalam prasasti di Kemboja dan perkataan itu digunakan untuk menunjukkan bahawa orang itu merupakan seorang raja. (Coedes, G. dan Dupont, P., 1943-46:103).

Kaki Dewa Śiva diberi penghormatan di Campa dan di Kemboja. Pada abad kelima, tapak kaki Dewa Visynu menjadi tanda berakhirnya satu rancangan pembinaan parit di Kemboja. (Coedes, G., 1964:117). Tidak lama kemudian, tapak kaki seorang penaung dari Jawa yang bernama Purnavarman disamakan dengan tapak kaki Dewa Visynu. (Chhabra, B.Ch., 1965:40-42). Nilakanta Sastri menerangkan bahawa kiasan berkenaan dengan tapak kaki Dewa Visynu dapat dilihat dalam catatan tentang keluarga Sailendra, yang merupakan pemerintah Seriwijaya-Palembang pada pertengahan abad kesembilan Masihi. Prasasti Nalanda, menurut beliau, menyebut "kaki bunga teratai" ayah dan datuk Balaputra di Jawa. (Nilakanta Sastri, K.A., 1949:127, 128).

Nampaknya, kaki Dewa Visynu lebih erat hubungannya dengan simbol kuasa raja di Asia Tenggara. (Gonda, J., 1969:56, 60-61). Kepercayaan ini mempunyai asasnya daripada sebuah cerita mitos dalam karya *Vāmana Purāṇa* yang menunjukkan tiga langkah kaki Dewa Visynu merangkumi seluruh alam semesta. (Thomas, P., 1961: 27). Tetapi perlu diambil perhatian bahawa tapak kaki yang dikenali sebagai *tiruvaṭi* dalam bahasa Tamil amat dipentingkan dalam ajaran agama Hindu, tidak kira sama ada tapak kaki Dewa Śiva, Visynu, atau mana-mana aspek ketuhanan lain. (Diehl, C.G., 1956:152, 241, 244; Māṅik-kavācakar, 1956:1-7; Coomaraswamy, A., 1918; Basham, A.L., 1967:309-14).

Ini menunjukkan bahawa perkataan *glang gui* menandakan gelang kaki raja dan ada kemungkinan perkataan tersebut berasal daripada perkataan Tamil *kaḷanku*. Gelang kaki menjadi salah satu alat kebesaran yang disebut dalam *Sejarah Melayu*. Tradisi memakai gelang kaki memang terdapat di kalangan penduduk di Alam Melayu

dan tradisi ini mungkin berkaitan dengan tradisi India tentang gelang kaki. Gelang kaki merupakan simbol kedaulatan raja yang sekali gus menonjolkan kuasa kaki raja di Asia Tenggara. Kuasa kaki adalah unsur penting dalam agama Hindu dan raja di Asia Tenggara membandingkan kuasa kaki mereka dengan kuasa kaki tuhan Hindu seperti Dewa Wisnu, dan Dewa Śiva. Oleh itu, gelang kaki dalam *Sejarah Melayu* turut menunjukkan kuasa kaki yang dimiliki oleh raja keturunan Kesultanan Melayu Melaka selaku raja yang memiliki sifat kedewaan.

## Kesimpulan

Sebagai hasil pembicaraan kultus *devarāja* dan kaitannya dengan karya *Sejarah Melayu*, beberapa kesimpulan secara menyeluruh dapat dicapai seperti yang berikut:

- (a) Asas kultus *devarāja* mempunyai asal usul daripada tradisi dan kepercayaan orang India tentang peranan serta tanggungjawab seseorang raja yang dianggap sama berat dan sama penting dengan peranan tuhan yang mencipta dan memelihara seluruh kosmos dan makhluknya. Menurut tradisi India, apabila raja ditabal, muncul seorang raja untuk segala makhluk, seorang pelindung bagi golongan Brāhmaṇa dan *dharma*. (*Aitareya-Brāhmaṇa*, 8,17,6)
- (b) Para Brāhmaṇa dilindungi kerana merekalah yang menjalankan upacara pentahbisan (*rāja sūya*) yang membawa sifat dewa kepada raja dan memperkuat sifat dewa tersebut menerusi upacara pengorbanan tambahan seperti upacara *vājapeya* dan *aśvamedhā yāga*.
- (c) Raja dikatakan memiliki lebih kuasa kedewaannya jika baginda menuruti *dharma*, iaitu raja menjadi *dharmātman* yang merangkumi *dharma*,

peraturan kebenaran, norma, dan keadilan. (*Rāmāyaṇa* 1,1,29).

- (d) Golongan pemerintah di Asia Tenggara yang tertarik hati pada konsep raja bersifat dewa dalam tradisi India, telah mendapatkan perkhidmatan golongan Brāhmaṇa bagi mentahbiskan diri mereka. Dengan ini, raja di Asia Tenggara mencontohi raja di India yang memperoleh status dewa menerusi upacara pentahbisan yang dikendalikan oleh Brāhmaṇa. Pengaruh konsep ini jelas berlaku di Indocina, Burma, Thailand, dan di Alam Melayu (khususnya di Kepulauan Indonesia). Kerajaan purba di utara Semenanjung Tanah Melayu seperti kerajaan *C'ih-t'u*, *Tan-Tan*, dan *Tun-Sun* turut menunjukkan pengaruh kepercayaan *devarāja*. Ini jelas digambarkan menerusi kepentingan yang diberi kepada golongan Brāhmaṇa.
- (e) Analisis beberapa unsur mitos dan legenda dalam karya *Sejarah Melayu* membuktikan adanya pengaruh kultus *devarāja* di kalangan raja Melayu keturunan Kesultanan Melayu Melaka.
- (f) Walaupun karya *Sejarah Melayu* dikarang pada zaman agama Islam telah bertapak kukuh di Nusantara, iaitu pada abad ke-15 dan ke-16 Masihi, unsur agama Hindu-Buddha, khususnya tentang konsep raja bersifat dewa tetap dapat dilihat dengan ketara. Unsur ini sangat dirasai apabila unsur yang berhubung dengan asal usul raja Melaka yang terdapat pada bahagian awal *Sejarah Melayu* diselidiki.
- (g) Unsur Bukit Siguntang Mahameru jelas menunjukkan usaha pengarang *Sejarah Melayu* untuk menggambarkan kerajaan Melayu pertama di Palembang sebagai suatu mikrokosmos, sekali

gus raja kerajaan ini ditunjukkan sebagai *devarāja*.

- (h) Pembinaan bangunan panca persada sekali lagi memperkuat hujah di atas kerana balai panca persada sendiri adalah simbol Gunung Mahameru. Upacara mengelilingi balai panca persada, upacara Bat meletakkan pancawa pancara dalam telinga kedua-dua baginda, pembacaan "ciri", melihat raja sebagai melihat dewa (konsep *darśan*), memakan sisa makanan raja (konsep *prasāda*), unsur air basuh kaki raja Melaka menyembuhkan penyakit kedal raja China (konsep *tīrtha*), dan sebagainya, memperkukuh hujah adanya pengaruh kultus *devarāja* dalam tradisi raja Melayu keturunan Kesultanan Melayu Melaka.
- (i) Waadat antara Demang Lebar Daun dengan Sang Sapurba nyata berkaitan dengan tradisi India tentang konsep *rājadharma* serta konsep *ceṅkōl* dan *kodunkōl*.
- (j) Akhirnya, bandar misteri Glang Gui pula menunjukkan kepentingan gelang kaki dalam masyarakat Melayu tradisional. Gelang kaki menjadi alat kebesaran yang penting pada zaman itu dan mempunyai hubungan dengan *kaḷaṅku* dan *kaḷal* dalam tradisi, India. Gelang kaki dianggap istimewa kerana ia berada di bahagian badan raja (*devarāja*) yang paling bawah, iaitu tapak kaki. Tapak kaki ini pula menjadi amat penting dalam kepercayaan agama Hindu, dan dikenali sebagai *tiruvati*. Nampaknya, gelang kaki menjadi simbol kuasa kaki raja yang memiliki sifat kedewaan.

Bukti yang dibicarakan amat nyata menunjukkan bahawa adanya pengaruh kultus *devarāja* di kalangan raja keturunan Kesultanan Melayu

GAMBARAN KULTUS DEVARAJA DALAM KARYA SEJARAH MELAYU

Melaka sepertimana yang digambarkan dalam  
*Sejarah Melayu*.

## — Bab 5 —

### Kesimpulan

---

Setelah meneliti isi kandungan *Sejarah Melayu*, beberapa kesimpulan seperti yang berikut dapat dibuat.

(a) Perdagangan antarabangsa antara India dengan Empayar Rom merupakan salah satu faktor utama pedagang India menjalinkan hubungan perdagangan dengan wilayah-wilayah di Asia Tenggara, termasuk Alam Melayu. Hubungan perdagangan ini telah membuka jalan bagi perkembangan hubungan kebudayaan antara India dengan Alam Melayu.

(b) Hubungan perdagangan tersebut disusuli dengan kehadiran sami Buddha dari India untuk menyebarkan agama mereka di Asia Tenggara. Penyebaran agama Buddha turut mengukuhkan hubungan perdagangan antarabangsa ini. Misalnya, kerajaan Seriwijaya mewujudkan hubungan keagamaan (agama Buddha) dengan kuasa perdagangan utama zaman itu, China dan India. Penyebaran agama Buddha turut mengakibatkan penyebaran unsur peradaban India di Asia Tenggara.



(c) Pada mulanya, pemerintah tempatan tertarik hati dengan konsep raja India. Sebagai usaha mencontohi konsep tersebut, mereka telah memilih beberapa unsur mitos dan legenda tradisi India. Ini dapat mengukuhkan lagi kedaulatan dan kemuliaan jawatan mereka.

(d) Penelitian ke atas inskripsi menunjukkan bahawa pemerintah tempatan mendapatkan perkhidmatan sami Hindu (Brāhmaṇa) untuk menjalankan beberapa upacara diraja seperti upacara pentahbisan. Raja tempatan terpaksa menjemput sami Hindu kerana sami Buddha yang sedia ada di dalam negeri mereka tidak menjalankan upacara tersebut. Ini adalah kerana ajaran agama Buddha menolak hal duniawi. Tetapi raja tidak boleh menolak hal duniawi kerana baginda bertanggungjawab menjaga kebajikan rakyatnya. Dengan ini, baginda memerlukan perkhidmatan sami Hindu. (Filliozat, Jean, 1966:99).

(e) Sami Hindu yang dijemput oleh raja tempatan menggiatkan lagi penyebaran unsur mitos dan legenda India yang berkaitan dengan konsep raja dan konsep ketuhanan.

(f) Unsur mitos dan legenda India yang tersebar di Asia Tenggara, termasuk Alam Melayu, mengalami pelbagai pengubahsuaian. Di Alam Melayu, unsur tadi sudah pun diubahsuai dan dipadukan dengan budaya Melayu pada suatu masa yang begitu awal. Pengubahsuaian tersebut amat berkesan sehingga unsur itu sukar dikenal pasti sebagai unsur asing.

(g) Pengarang *Sejarah Melayu* mengambil alih beberapa unsur mitos dan legenda tertentu India yang sedia tersebar di Alam Melayu. Ini adalah kerana kebanyakan unsur dalam *Sejarah Melayu* dapat dicari asal usulnya daripada tradisi India. Ini termasuklah mitos Raja Suran masuk ke dalam laut yang dicari asal usulnya daripada legenda puteri *nāga* tradisi India; mitos Raja Suran kembali ke alam bumi menaiki kuda semberani ditunjukkan kaitan-

nya dengan tradisi India tentang kepentingan perlam-bangan kuda, hubungan kuda dengan laut, peristiwa Dewa Śiva (satu aspek tuhan) muncul di permukaan laut menaiki kuda serta kaitan kuda dengan matahari; lembu putih yang ditunggang oleh putera-putera Raja Suran nyata bersangkutan dengan tradisi agama Hindu yang menganggap lembu sebagai binatang suci dan lembu juga merupakan simbol keadilan serta kekuatan kelelakian yang dikawal dengan sempurna; unsur tiga orang putera Raja Suran di Bukit Siguntang pula ada kaitannya dengan konsep *trimūrti*, iaitu tiga aspek ketuhanan menurut kepercayaan agama Hindu.

(h) Sebahagian besar unsur mitos dan legenda dalam *Sejarah Melayu* yang tersebut di atas, terdapat pada bahagian awal teks ini, mengisahkan asal usul raja Melayu purba. Dengan ini, boleh dirumuskan bahawa pengarang *Sejarah Melayu* menggambarkan keagungan raja Melayu dengan membicarakan asal usul mereka berdasarkan unsur mitos dan legenda India yang sedia ter-serap dalam budaya tempatan.

(i) Unsur mitos dan legenda dalam *Sejarah Melayu* membuktikan kewujudan kepercayaan tentang kultus *devarāja* di Alam Melayu. Kultus ini membolehkan sese-orang raja dianggap memiliki sifat ketuhanan. Aspek ketuhanan yang ditanda dengan nama seperti Dewa Śiva, Visynu, dan Indra, dijadikan asas kultus ini. Menerusi kultus *devarāja*, pemerintah purba di Asia Tenggara meng-identifikasi diri mereka sebagai penjelmaan, wakil, atau-pun berketurunan tuhan yang tersebut di atas.

(j) Unsur raja memiliki sifat tuhan yang ada dalam tra-disi India telah diwarisi oleh golongan pemerintah tempa-tan. Lama-kelamaan unsur ini mengalami pelbagai pengu-bahsuaian. Hasilnya, di kalangan pemerintah di Asia Tenggara, wujud satu institusi baru lagi unik, iaitu kultus *devarāja*. Institusi kultus *devarāja* sepertimana yang di-

terangkan dalam bab keempat dalam kajian ini memang tidak ada di India, tetapi asal usul kultus ini nyata berkaitan dengan tradisi India.

(k) Gambaran kultus *devarāja* dalam *Sejarah Melayu* dapat dilihat dalam beberapa unsur mitos dan legenda serta upacara dan adat di istana. Ini termasuklah unsur Bukit Siguntang Mahāmeru yang menjadi simbol Gunung Mahameru dalam tradisi India; pembinaan panca persada; pembaca "ciri" oleh bangsa muntah lembu; waadat antara Demang Lebar Daun dengan Sang Sapurba; kepentingan gelang kaki; pembinaan panca persada; unsur air basuh kaki raja Melaka yang menyembuhkan penyakit kedal raja China, dan unsur bandar misteri Glang Gui.

(l) Beberapa ciri yang berkaitan dengan sembahyang dalam agama Hindu telah digunakan oleh pengarang *Sejarah Melayu* untuk menunjukkan pemerintah berketurunan Kesultanan Melayu Melaka sebagai *devarāja*. Rumusan ini dibuat setelah meneliti unsur melihat raja sebagai melihat tuhan, unsur sisa makanan dimakan serta unsur air basuh kaki raja Melaka menyembuhkan penyakit kedal raja China sepertimana tertera dalam *Sejarah Melayu*. Unsur tersebut nyata berkaitan dengan konsep *darsan*, *prasada*, dan *tirtha* yang terdapat dalam tradisi kepercayaan agama Hindu.

(m) Unsur mitos dan legenda dalam *Sejarah Melayu* yang dikaji dalam bab tiga dan empat menunjukkan unsur tersebut menjadi inti pati konsep raja Melayu purba. Unsur tadi menjadi panduan rakyat bagi memahami peranan dan tanggungjawab raja selaku *devarāja*. Dengan ini, rakyat dapat menguatkan lagi kesetiaan mereka terhadap raja.

Akhirnya unsur mitos dan legenda dalam *Sejarah Melayu* yang dikaji serta dibuktikan kaitannya dengan tradisi mitos dan legenda serta kepercayaan orang India,

boleh disifatkan sebagai salah satu kesan yang menunjukkan hubungan kebudayaan awal antara Alam Melayu dan India. Pemahaman dan pengetahuan tentang hubungan kebudayaan ini amat penting untuk seseorang memahami teks-teks kesusasteraan Melayu lama khasnya karya-karya bersifat historiografi.

## Bibliografi

---

- A.H. Hill (peny.), 1960. *Hikayat Raja-Raja Pasai*. Versi rumi Raffles, MS. 67 yang diperbaiki, bersama-sama dengan terjemahan dalam bahasa Inggeris dan disusun oleh C.A. Gibson-Hill dlm. *JMBRAS XXXIII*: II, Jun 1960.
- A.Samad Ahmad, 1970. *Sejarah Kesusasteraan Melayu*. (Bahagian kedua). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Abbott, J., 1984. *Indian Ritual and Belief: The Keys of Power*. New Delhi: Usha Publication. Pada mulanya buku ini diterbitkan pada tahun 1932 dengan judul *The keys of Power: A study of Indian Ritual and Belief*.
- Abdul Rahman Kaeh (peny.), 1976. *Hikayat Misa Taman Jayeng Kusuma*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Abdullah b. Abdul Kadir Munsyi, 1949. *Hikayat Abdullah*. Singapura: Malaya Publishing House.
- Abu Hassan Adam. "Sejarah Melayu Ditinjau dari Sudut Struktur Sosial dan Politik Kerajaan Melaka" dlm. *Jernel Sejarah* 12, hlm. 12-21, 1973/74.
- Acharya, P.K., 1927. *A Dictionary of Hindu Architecture*. Oxford.
- Agrawala, V.S., 1964. *Vamana Purana: A Study*. Varanasi: Prithivi Prakashan.
- Ali Ahmad, 1977. *Kajian Sejarah Melayu*. Petaling Jaya: Penerbit

## BIBLIOGRAFI

Fajar Bakti Sdn. Bhd.

- Altekar, 1949. *State and Government in Ancient India*. Banares.
- Apte, V.M., 1954. *Social and Religious Life in the Grhyasutras*. Bombay.
- Aravamuthan, G.T., 1942. *Catalogue of the Roman and Byzantine Coins in the Madras Government Museum*. Madras.
- Archaeological Survey of India*, xxx, Southern India, X, South-Indian Inscriptions III, bhg. II, 1929. Madras.
- Asmah Haji Omar, 1968. "The Nature of Tamil Loan Words in Malay" dlm. *Proceedings of the First International Conference Seminar on Tamil Studies* 11. Kuala Lumpur: International Association of Tamil Research, hlm. 534-58.
- Baggchi, 1939. *Studies in the Tantras*. Calcutta.
- Baij Nath Puri, 1939. *India as Described by Early Greek Writers*. Allahabad: The Indian Press Limited.
- Balassuppiramanian, C., 1977. *Ilakkiya Anikal*. Cetakan ke-2. Madras: Pari Nilayam. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Bandyopadhyaya, N. Ch., 1927. *Development of Hindu Polity and Political Theories I*. Calcutta.
- Barlett, W.C., 1974. "Legacy of the Fathers: Testamentary Admonitions and the Thematic Structure of the Sejarah Melayu". Tesis Doktor Falsafah. Yale University. University Microfilms, 1978. Syarikat Xerox, Ann Arbor, Michigan.
- Barrett, E.C.G. "Futher Light on Sir Richard Winstedt's Undescribed Malay Version of the Ramayana" dlm *BSOAS* 26:3, hlm. 531-643, 1963.
- Basham, A.L., 1967. *The Wonder That was India: A Survey of the History and Culture of the Indian Subcontinent Before the Coming of the Muslims*. Cetakan ke-3. London: Sidgwick and Jackson.
- Basham, A.L. (ed.), 1975. *A Cultural History of India*. Oxford: Clarendon Press.
- Becker, A.L. dan Yengayan, A.A. (ed.), 1979. "The Imagination of Reality" dlm. *Essays in Southeast Asian Coherence Systems*. New Jersey: ABLEX Publishing Corporation.
- Bernet Kempers, A.J., 1959. *Ancient Indonesian Art*. Amsterdam.
- Bharati, A., 1970. *The Ochre Robe*. New York: Doubleday and Co., Inc.
- Bhattacharji, S., 1970. *The Indian Theogany Study of Indian*

## BIBLIOGRAFI

- Mythology from the Vedas to the Puranas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bhattacharya, N.N., 1971. *History of Indian Cosmological Ideas*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Bidie, G., 1874. *Catalogue of Coin Collection of the Government Central Museum*. Madras.
- Bigandet, Bishop, 1858. *The Life or Legend of Gotama the Buddha of the Burmese*. Cetakan ke-3. Rangoon: T.S. Ranne; 1880. London: Trubner.
- Blagden, C.O. "The Cannibal King in the Kedah Annals" dlm. *JSBRAS* 79, hlm. 57-58, September 1918.
- Blagden, C.O. "The Empire of the Maharaja, King of the Mountains and Lord of the Isles" dlm. *JSBRAS* 81, hlm. 23-28, Mac 1920.
- Blagden, C.O. "An Unpublished Variant Version of the 'Malay Annals'" dlm. *JMBRAS* 3:1, hlm. 10-52, April 1925.
- Boechari. "Preliminary Report on the Discovery of an Old Malay Inscription at Sojomerto" dlm. *Majalah Ilmu-ilmu Sastera Indonesia* III: 263, hlm. 242-48, 1966.
- Bosch, F.D.K. "Het Lingga-Heiligdom van Dinaja" dlm. *Tijdschrift voor Indische Taal -, Land-en Volkenkunde* 64, hlm. 227-86, 1924.
- Bottoms, J.C., 1968. "Some Malay Historical Sources" dlm. *An Introduction to Indonesian Historiography*. Soedjatmoko dll. (ed.). Ithaca: Cornell University Press.
- Braddell, R. "The Perak 'Pallava Seal'" dlm. *JMBRAS* 12:2, hlm. 173-74, 1934.
- Braddell, R. "The Perak 'Pallava Seal'" dlm. *JMBRAS* 13:2, hlm. 110, 1935.
- Braddell, R. "An Introduction to the Study of Ancient Times in the Malay Peninsula and Straits of Malacca" dlm. *JMBRAS* XIX:I, hlm. 46, 1941.
- Braddell, R. "Notes on Ancient Times in Malaya" dlm. *JMBRAS* 20:I, hlm. 161-83, 1947.
- Braddell, R. "Ilangasoka and Kadaram" dlm. *JMBRAS* 22:I, hlm. 16-24, 1949.
- Braddell, R. "Langkasuka and Kedah" dlm. *JMBRAS* 23:I, hlm. 1-36, 1950.
- Braddell, R. "Arikamedu and Oc-eo" dlm. *JMBRAS* 24:III, hlm. 154-57, 1951.

## BIBLIOGRAFI

- Braddell, R. "Malayadvipa: A Study of Early Indianisation" dlm. *Malayan Journal of Tropical Geography*. Singapura 9, hlm. 1-20, 1956.
- Briggs, L.P., 1951. *The Ancient Khmer Empire*. Philadelphia.
- Bühler, G. (ed.), 1886. *The Laws of Manu*. Sacred Books of the East XXV. Oxford. Lihat juga terbitan buku yang sama pada tahun 1969 oleh Dover Publications, Inc., New York.
- Bühler, G., 1963. *On the Origin of the Brahma Alphabet*. Edisi ke-3. The Chowkhamba Sanskrit Studies XXXIII, Varanasi.
- Cady, John, 1964. *Southeast Asia: Its Historical Development*, New Yorks.
- Caldwell, 1956. *A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages*. Madras: University of Madras. Pada mulanya dicetak pada tahun 1875 di London.
- Cāmy, P.L., 1970. *Sanga Ilakkiyattil Vilangina Vilakkam*. Madras: Saiva Siddhanta Nurpatippukalakam Ltd. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Cāttanār, 1961. *Manimēkalai*. Teks disertai ulasan oleh Puliur Kecikan. Madras: Pari Nilayam. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Cāttanār, 1969. *Manimēkalai*. Teks disertai ulasan oleh Vengkatacami Nattar dan Avvai Turaicamippillai. Madras: The South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Chatterji, S.K., 1978. *The Ramayana. Its Character, Genesis, History and Exodus: A Resume*. Calcutta: Asoke Ray, Prajna.
- Chhabra, B.Ch., 1965. *Expansion of Indo-Aryan Culture, During Pallava Rule (As Evidenced by Inscriptions)*. Delhi: Ram Manohar Lal.
- Civa Rāmanāthan, 1949. *Cētu Mahā Purāṇam*. Ramesvaram. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Clark, G., 1962. *World Prehistory - An Outline*. Cambridge: The University Press.
- Coedes dan Dupont, P. "Les steles de Sdok Kak thom, Phnom Sandak et Prah Vihar" dlm. *Bulletin de L'Ecole Francaise d'Extreme-Orient* XLII, hlm. 56-154, 1943-46.
- Coedes, G. dan Damais, C. *Sriwijaya: History, Religion & Language of an Early Malay Polity*. MBRAS 20, 1992.
- Coedes, G. "Études Cambodgiennes: I-La Légende de le Nagī"



## BIBLIOGRAFI

- dlm. *BEFEO XI*, hlm. 391-93, 1911.
- Coedes, G., 1938. "La Fondateur de la Royoute Angkorienne et Lesrecentes Decouvertes Archeologigues an Phnom Kulen" dlm. *Cahiers de l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient*. Hanoi.
- Coedes, G., 1964. *Les Etats Hindouises d' Indochine et d'Indonesia*. Nouvelle edition revue etmise a jour. Paris: E De Boccard.
- Coedes, G., 1966. *The Making of South-East Asia*. Terjemahan H.M. Wright. London: Routledge and Kegan Paul.
- Coedes, G., 1968. *The Indianized States of Southeast Asia*. Disusun oleh Walter F. Vella dan diterjemah ke bahasa Inggris oleh Susan Brown Cowing. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Coedes, G., 1986. *Angkor: An Introduction*. Diterjemah dan disunting oleh Emily Floyd Gardiner. Singapura, Oxford, New York: Oxford University Press. Pertama kali diterbitkan pada tahun 1963.
- Collingwood, R.G., 1961. *The Idea of History*. London.
- Conze, E., 1959. *Buddhist Scriptures*. England: Harmondsworth.
- Coomaraswamy, A., 1918. "The Dance of Siva" dlm. *The Dance of Siva: Fourteen Indian Essays*. New York: Farrar Straus of & Co.
- Corteseo, A. (ed.), 1944. *The Suma Oriental of Tome Pires*. 2 jilid. London: The Hakluyt Society.
- Cowell, E.B. (ed.), 1957. *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*. 6 jilid. Diterjemah daripada bahasa Pali. London: Luzac & Company Ltd.
- Cowen, C.D. dan Wolters. O.W. (ed.), 1976. *Southeast Asian History and Historiography; Essays Presented to D.G.H. Hall*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Crawford, J. "Hikayat Merong Mahawangsa" dlm. *History of Indian Archipelago XII: II*, 1950.
- D'Aivella, G., 1925. "Circumambulation" dlm. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. James Hastings (ed.), Jil. 3. Edinburgh: T.T. Clarke.
- Danielou, A., 1963. *Hindu Polytheism*. New York: Routledge and Kegan Paul.
- Das, S.C. (ed.), 1893. *Indian Pandits in the Land of Snow*. Calcutta.

## BIBLIOGRAFI

- Dasgupta, S.N. dan De, S.K., 1962. *A History of Sanskrit Literature, Classical Period* Jil. 1. Calcutta: University of Calcutta.
- David, R.T.W. (pent.) dan Max Muller, F. (ed.), 1969. *Sacred Books of The Buddhist*. London: Luzac & Company Ltd.
- Daweewarn, D., 1982. *Brahmanism in South-east Asia*. New Delhi: Sterling Publishers.
- De Riencourt, Amaury, 1961. *The Soul of India*. London: Jonathan Cape.
- Dessigane, R. dan Pattabiramin, P.Z., 1967. *La Legende Skanda Selon le Kanci-puranam Tamoul et L'iconographie*. Pondichery: Publication de L'Institut Francais d'Indologie, No.13.
- Dhani Nivat, H.H. Prince. "The Coranation" dlm. *The Standard*. Bangkok, hlm. 5, 11, 28, 38. 6 Mei 1950.
- Diehl, C.G., 1956. *Instrument and Purpose: Studies on Rites and Rituals in South India*. Lund: Gleerup.
- Dimmit, C. dan J.A.B. Van Buitenen (pent/ed.), 1978. *Classical Hindu Mythology*. Philadelphia: Temple University Press.
- Douglas, F.W. "Malay Place Names of Hindu Origin" dlm. *JMBRAS* 15:1, hlm. 150-52, Julai 1938.
- Dowson, J., 1950. *A Classical Dictionary of Hindu Mythology*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Dubois, A.J.A. dan Beauchamp, H.K., 1906. *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Oxford: At the Clarendon Press.
- Easwaran, E., 1987. *The Upanishads*. Tomales, California: Blue Mountain Centre of Meditation.
- Eck, L. Diana, 1985. *Darsan: Seeing the Divine Image in India*. Pennsylvania: Anima Books.
- Eliade Mircea, 1959. *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*. Diterjemah daripada bahasa Perancis oleh Willard R. Trask. New York: Harper Torchbooks.
- Elwin, V., 1949. *Myths of Middle India*. Oxford.
- Emeis, M.G., 1968. *Bunga Rampai Melayu Kuno*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Enggeling, J. (pent.), 1963. "The Sataptha Brahmana" dlm. *Sacred Books of the East* XLIII: IV. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Evans, I.H.N. "Ancient Inscriptions of Cherok Tokun, Province Wellesley" dlm. *Journal of the Federated Malay States Museums* XV, hlm. 35-36, 1930.
- Ferguson, W.K., 1969. *A Survey of European Civilization*. Cetakan

## BIBLIOGRAFI

- ke-4. New York: Houghton Mifflin Company.
- Filliozat, J. "New Researches on the Relations Between India and Cambodia" dlm. *INDICA* 3: 2, hlm. 95-106, September 1966.
- Filliozat, J., 1968. "Research in Southeast Asia and in the Far East" dlm. *Proceedings of the First International Conference Seminar on Tamil Studies*, I: 7-12. Kuala Lumpur: International Association of Tamil Research.
- Filliozat, J. "L'Inscription dite de Vo-Canh" dlm. *BEFEO* LV, hlm. 107-16, 1969.
- Finot, L. "Les Inscription de Mi-s'on (No. 11)" dlm. *BEFEO* 4, hlm. 919-23, 1904.
- Finot, L. "Lokesvara en Indochine" dlm. *Etudes Asiatiques* 2, hlm. 230-31, 1925.
- Geden, A.S., 1921. "Sun, Moon and Stars (Hindu)" dlm. *ERE*. James Hastings (ed.), Jil. 12. Edinburgh: T.T. Clarke.
- Geiger, W. (pent.), 1950. *The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon*. Colombo: The Ceylon Government Information Department.
- Gerini, G.E., 1909. *Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia (Further India and the Indo-Malay Archipelago)*. London.
- Gerini, G.E. "The Takopa Tamil Inscription" dlm. *JRAS* hlm. 689-90, 1913.
- Gibb dan Kramers, J.H., 1974. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill.
- Gibbon, E., 1944. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* Jil. III. Edisi ke-10. London: Muthuen & Co. Ltd.
- Giles, H.A., 1923. *The Travels of Fa-Hsien (399-414 A.D.)*. Cetak semula. Cambridge, London.
- Goloubew, V. "Les Legendes de la Nagi et de l'Apsaras" dlm. *BEFEO* 24, hlm. 500-32, 1924. Terjemahan makalah ini terdapat dalam Minakshi, C., 1938. *Administration and Social Life under the Pallavas*. Madras: University of Madras.
- Gomme, L. "Milk (Primitive Religion)" dlm. *ERE*. James Hastings (ed.), Jil. 8, hlm. 632-35. 1915.
- Gonda, J., 1969. *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*. Diulang cetak daripada "NVMEN" III dan IV dengan tambahan dan indeks. Kedua, ulang cetak foto

## BIBLIOGRAFI

mekanikal. Leiden: E.J. Brill.

Gonda, J., 1969. *Aspects of Early Visnuism*. Edisi ke-2. Delhi: Motilal Banarsidass.

Gonda, J., 1969. *Eye and Gaze in the Veda*. Amsterdam: North Holland Publishing Company.

Gounder, K. Chellappa, 1975. *Panniru Tirumurai Tirattu*. Durban: Siva Mandram. (Teks dalam bahasa Tamil).

Griffith, Ralph T.H. (pent), 1985. *Hymns of the Atharva Veda*. 2 jilid. New Delhi: Munshiram Manoharlal. Pertama kali diterbitkan pada tahun 1895-96.

Griffith, Ralph T.H. (pent.), 1987. *Hymns of the Rg. Veda*. 2 jilid. New Delhi: Munshiram Manoharlal. Pertama kali diterbitkan pada tahun 1889.

Grimes, A. "The Journey of Fa-Hsien from Ceylon to Canton" dlm. *JMBRAS* XIX:1, hlm. 76-92, 1941.

Groeneveldt, W.P., 1880. *Notes on Malay Archipelago and Malacca; Compiled from Chinese Sources*. Jil. 39. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

Guha, R., 1907. *The Care of Animals: Extracts from Ayurveda*.

Gupta, A.S. (ed. dan pent.), 1968. *Vamana Purana*. Varanasi: All India Kashiraj Trust.

Gupta, P.L. 1965. *Roman Coins from Andhra Pradesh*. Hyderabad: Government of Andhara Pradesh Museum Series, No. 10.

Gupta, P.L., 1965. *The Early Coins of Kerala*. Trivandrum.

Gupta, S.M., 1971. *Plant Myths and Tradition in India*. Leiden: E.J. Brill.

Hall, D.G.E., 1968. *A History of South-east Asia*. London: The Macmillan Press Ltd.

Hall, K.R. "The Expansion of Maritime Trade in the Indian Ocean and Its Impact Upon Early State Development in the Malay World" dlm. *Review of Indonesian and Malayan Affairs* (RIMA) 15:2, hlm. 108-35, 1981.

Hall, K.R. "The 'Indianization' of Funan: An Economic History of South-east Asia's First State" dlm. *Journal of South-east Asian Studies* 13:1, hlm. 81-106, Mac 1982.

Hardy, R.S., 1853. *A Manual of Buddhisme in Its Modern Development*. Diterjemah daripada bahasa Sinhalese. London.

Haron Daud, 1989. *Sejarah Melayu: Satu Kajian daripada Aspek*

BIBLIOGRAFI

- Pensejarah Budaya*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Harrison Brian, 1968. *South-east Asia: A Short History*. Edisi ke-3. London: Macmillan & Co. Ltd.
- Heesterman, J.C., 1957. *The Ancient Indian Royal Consecration*. S-Gravenhage: Mouton & Co.
- Heine-Geldern, R., 1942. "Conceptions of State and Kingship in South-east Asia" dlm. *Far Eastern Quarterly*, II: hlm. 15-30. Lihat juga cetakan semula artikel ini sebagai *Data Paper: Number 18*, hlm. 1-14, Jun 1963. South-east Asia Program Cornell University. Ithaca, New York.
- Hikayat Sri Rama*, 1980. Suntingan naskhah disertai dengan telaah amanat dan struktur oleh Achadiati Ikram. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.
- Hooykaas, C., 1965. *Penyedat Sastera*. London: Oxford University Press.
- Hopkins, E.W., 1968. *Epic Mythology*. Delhi: Indological Book House.
- Hopkins, E.W., 1972. *The Social and Military Position of the Ruling Caste in Ancient India*. Varanasi: Bharat Bharati.
- Hume Robert Ernest, 1958. *The Thirteen Principal Upanishads*. Oxford: Oxford University Press.
- Ilaŋgko, 1920. *Ilaŋgōvaḍikalaruḷicceyta* Cilappadikāra mūlamum Arumpatavuraiyum Adiyārkkunallāruraiyum. Madras: Commercial Accukkutam. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Iskandar Yusuf. "Metos dan Legenda Sebagai Unsur Penulisan Sejarah Melayu" dlm. *Dewan Bahasa*. XXI:7, hlm. 469-88, Julai 1977.
- Iskandar, T. "Tun Seri Lanang Pengarang Sejarah Melayu" dlm. *Dewan Bahasa* VIII; II, hlm. 484-92, Nov. 1964.
- Ismail Hamid, 1987. *Perkembangan Kesusasteraan Melayu Lama*. Petaling Jaya: Longman.
- Ismail Hussein, 1965. "Malay Literary Traditions" dim. *Teks ucapan di Radio Malaysia*, 6 Jun 1965.
- Ismail Hussein, 1974. *The Study of Traditional Malay Literature with A Selected Bibliography*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ismail Hussein, 1984. *Sejarah Pertumbuhan Bahasa Kebangsaan Kita*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Jacques Claude. "Notes sur la stele Vo-Canh" dlm. *BEFEO* LV,

## BIBLIOGRAFI

- hlm. 117-24, 1969.
- Jesudasan, C. dan Jesudasan, H., 1961. *A History of Tamil Literature*. Calcutta: Y.M.C.A Publishing House.
- Johns, A.H., 1979. "The Turning Image: Myth & Reality in Malay Perceptions of the Past" dlm. *Perceptions of the Past in South-east Asia*. Anthony Reid dan David Marr (ed.). Singapura: Heinemann Educational Books.
- Johnson, H.M., 1960. *Sociology: A Systematic Introduction*. Mac-custusate.
- Josselin De Jong. "Who's Who in the Malay Annals" dlm. *JMBRAS* 34:2, hlm. 1-89, 1961.
- Josselin De Jong, P.E. De, 1964. "The Character of the Malay Annals" dlm. *Malayan and Indonesian Studies*. J. Bastin dan R. Roolvink (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Kalidasa, 1972. *The Raghuvamsa of Kalidasa*. Berserta ulasan oleh Sanjivini of Mallinatha. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kamban, 1957. *Kaviccakkaravartti Kamban Iyarriya Iramāyanam*. Teks disertai ulasan R.P. Cetupillai dan lain-lain. Universiti Annamalai. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Kamus Lengkap*, 1986. Awang Sudjai Hairul dan Yusoff Khan (ed.). Petaling Jaya: Pustaka Zaman Sdn. Bhd.
- Kanakasabhai, V., 1956. *The Tamils Eighteen Hundred Years Ago*. Madras: The South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society.
- Kanta Purānam*, 1950. Ulasan C.A. Iramacamip Pulavar. Madras: The South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society, Tinnevely Ltd. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Kāraikkāl Ammaiār, 1956. *Arputat Tiruvantāti*. Karavelane (ed.). Institut Francais d'indologie, Pondichery. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Kassim Ahmad (peny.), 1966. *Hikayat Hang Tuah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Keith, A.B., 1967. *The Veda of the Black Yajus School, Taittiriya Samhita*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kempe, J.E. dan Winstedt, R.O. (ed.). "A Malay Legal Digest Compiled for 'Abd al-Ghafur Muhaiyu'd-din Shah' Sultan of Pahang 1592-1614 A.D. with undated additions" dlm. *JMBRAS* XXI: 1, hlm. 1-67, 1948.
- Kennedy, J. "Early commerce between India and Babylon" dlm. *JRAS*, 1898.

## BIBLIOGRAFI

- Kern, H., 1903. *Indische Gids: The Oud-Javaansche Lofdicht Nagarakrtagama*. 's-Gravenhage-Martinus Nijhoff.
- Kern, H., 1968. *Manual of Indian Buddhism*. Varanasi: Indological Book House.
- Kesah Raja-raja Pasai, 1963. Abdullah Hj. Musa Lubis (peny.). Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara.
- Khoo Kay Kim. *Panji-panji Gemerlapan: Satu Pembicaraan Pen-sejarahan Melayu*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Kingsbury, F. dan Phillips, G.E. 1921. *Hymns of the Tamil Saivite Saints*. Calcutta: Association Press.
- Knappert, J., 1980. *Malay Myths and Legends*. Kuala Lumpur: Heinemann Educational Books.
- Koṅṅuvelir, 1962. *Perunkatai* (Mūtalāvatu Kāṇḍam). Teks disertai dengan ulasan P.V. Comacuntaranar. Madras: The South India Saiva Siddhanta Publishing Society. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Kramrisch, S., 1946. *The Hindu Temples*. Calcutta: University of Calcutta. Buku ini diterbitkan semula oleh penerbit Motilal Banarsidass, Delhi, 1976 dan dicetak semula pada tahun 1991 dalam 2 jilid.
- Krishnan, K.G., 1981. "Chola Rajendra's Expedition to South-east Asia" dlm. *Studies in South Indian History and Epigraphy*. Madras: New Era Publications, hlm. 157-65.
- Krishnaswami Aiyangar, S., 1928. *Manimegalai in Its Historical Setting*. London: Luzac & Co.
- Lamb, Alaistair, 1960. *Candi Bukit Batu Pahat*. Singapura: Eastern Universities Press Ltd.
- Lamb, Alaistair, 1961. "A Note on Some Traces of An Ancient Structure to The East of Chandi Bukit Batu Pahat" dlm. *Miscellaneous Papers on Early Hindu and Buddhist Settlements in Northern Malaya and Southern Thailand*. Kuala Lumpur: Museum's Department.
- Lamb, Alaistair, 1961. "Kedah and Takuapa: Some Tentative Historical Conclusions" dlm. *Miscellaneous Papers on Early Hindu and Buddhist Settlements in Northern Malaya and Southern Thailand*. Kuala Lumpur: Museum's Department.
- Latham, R. (pent.), 1958. *The Travels of Marco Polo*. London: The Folio Society.
- Lester, R.C., 1973. *Theravada Buddhism in South-east Asia*. Ann

## BIBLIOGRAFI

- Arbor: University of Michigan Press.
- Levi, S. "Manimekhala, a Divinity of the Sea" dlm. *Indian Historical Quarterly* VI:4, hlm. 597-614, Desember 1930.
- Levi, S. "On Manimekhala 'The Guardian Deity of the Sea'" dlm. *Indian Historical Quarterly* VII, hlm. 173-75, 371-76, 1931.
- Leyden, J., 1821. *Sejarah Melayu, 'Malay Annals': Translated from the Malay Language*. Raffles (ed.), London.
- Liau Yock Fang, 1978. *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*. Cetakan ke-2. Singapura: Pustaka Nasional Singapura.
- Linehan, W. "Notes on the Texts of the Malay Annals" dlm. *JMBRAS* 20:2, hlm. 106-16, Desember 1947.
- Linehan, W. "The Sources of the Shellabear Text of the Malay Annals" dlm. *JMBRAS* 20:2, hlm. 105-06, Desember 1947.
- Linton, Ralph, 1936. *The Study of Man an Introduction*. Edisi Pelajar. New York: Appleton-Century-Crofts, Inc.
- Low, J., 1886 "An Account of Several Inscriptions Found in Province Wellesley, on the Peninsular of Malacca" dlm. *Miscellaneous Papers Relating to Indo-China*. London: Truner & Co., Ludgate Hill, hlm. 223-26. Artikel ini diambil dan diterbitkan semula daripada *Journal of the Asiatic Society of Bengal* XVII: II, hlm. 62-66, 1848.
- Low, J. "A Translation of the Kedah Annals" dlm. *Journal of Indian Archipelago and Eastern Asia*, hlm. 1-23, 1849.
- Lubis, Abd. Hj. Musa, 1963. *Kesah Raja-Raja Pasai*. Kuala Lumpur: Penerbit Pustaka Antara.
- M. Ramlan (pent.), 1975. *Babad Tanah Jawa*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mabbett, I.W. "Devaraja" dlm. *Journal of South-east Asian History* 10:1, hlm. 202-23, 1969.
- Macdonnell, A.A., 1974. *Vedic Mythology*. New York: Gordon Press.
- Mackinnon, E.E., 1990. "Trade Contacts with Indonesian Archipelago: 6th to 14th Century" dlm. *Integral Study of Silk Roads: Roads of Dialogue*. International Seminar Paper. Madras: University of Madras, 20-21 Desember 1990.
- Majumdar, R.C., 1927. *Ancient Indian Colonies in the Far East I Champa*. Lahore.
- Majumdar, R.C., 1955. *An Ancient Indian Colonisation in South-east Asia*. Raopura: Maharaja Sayajirao University of Baroda.



## BIBLIOGRAFI

- Majumdar, R.C., 1963. *Hindu Colonies in the Far East*. Calcutta: K.L. Mukhopadhyay.
- Majumdar, R.C., 1986. *Suvarnadwipa: Ancient Indian Colonies in the Far East*. 2 jilid, dicetak semula di India. Shakti Nagar: Gian Publishing House.
- Malinowski, B., 1967. "Culture" dlm. *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Jil. III. Cetakan ke-16. New York: The Macmillan Company.
- Malleret, L., 1951. "La trade de Rome en Indochine" dlm. *Actes du XXIIe Congress International des Orientalistes Istanbul*, hlm. 330-35.
- Mallmann, M.T. De, 1967. *Introduction a l' etude d' Avalokitesvara*. Paris.
- Maloney, C. "The Beginings of Civilization in South India" dlm. *Journal of Asian Studies* XXIX:3, hlm. 603-16, Mei 1970.
- Mangalam, S.J., 1992. "Roman Coins from Kerala" dlm. *Studies in South Indian Coins* Jil. II. Madras: New Era Publications, hlm. 61-66.
- Mānikkavācakar, 1900. *The Tiruvacagam or 'Sacred Utterances' of Tamil poet, Saint and sage Manikka-vacagar*. 51 teks puisi dalam bahasa Tamil dengan terjemahan bahasa Inggris oleh Rev. G.U. Pope. Oxford: Clarendon Press.
- Māṇikkavācakar, 1956. *Tiruvācakam*. Madras: Murray of Co.
- Margaret dan Stutley, J. (peny.), 1977. *A Dictionary of Hinduism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Marsden, William, 1886. "On the traces of the Hindu Language and Literature extant among the Malays" dlm. *Miscellaneous Papers Relating to Indo-China*. Jil. 1. JSBRAS.
- Maxwell, W.E. "Notes on Two Perak Manuscripts" dlm. JSBRAS 1, hlm. 184-87, 1878.
- Maxwell, W.E. "Aryan Mythology in Malay Traditions" dlm. JRAS XIII, hlm. 1-11, Julai 1881.
- Maxwell, W.E. "Two Malay Myths: The Princess of Foam, and the Raja of The Bamboo" dlm. JRAS XIII, hlm. 1-26, Oktober 1881.
- Maxwell, W.E. "The Chiri" dlm. Miscellaneous note, JSBRAS 10, hlm. 287-89, Desember 1882.
- Maxwell, W.E. "An Account of the Malay 'Chiri', A Sanskrit Formula" dlm. JRAS 13, hlm. 1-22, Januari 1884.
- Maxwell, W.E. "Penglipur Lara, the Soother of Caves" dlm.

## BIBLIOGRAFI

*JSBRAS* 17, hlm. 87-115, 1886.

- Maxwell, W.E. "The Prince or Princess, of the Bamboo", Occasional notes, *JSBRAS* 18, hlm. 357-358, Disember 1886.
- Maxwell, W.E. "The Raja of the Bamboo", notes and queries, *JSBRAS* 4 (issued with No. 17 of the Journal of the Society, 1887), hlm. 121-23.
- Maxwell, W.E. (ed.). "Sri Rama, a fairy tale founded on the Ramayana", *JSBRAS* 17, hlm. 1-84, 1886. (Teks bahasa Melayu dalam tulisan Jawi): dicetak semula di bawah tajuk, "Hikayat Seri Rama, with a preface by W.E. Maxwell and text romanized by R.O. Winstedt" dlm *JSBRAS* 55, hlm. 1-99, 1916.
- Maxwell, W.E. "Notes on two Perak Manuscripts" dlm. *JMBRAS* 16:3, hlm. 42, 1938.
- McCrinkle, J.W., 1885. *Ancient India as described by Ptolemy*. New Delhi: Today & Tomorrow's Printers and Publishers.
- McCrinkle, J.W., 1901. *Ancient India as described in Classical literature*. Diterjemah dan dianotasikan. London: Westminster.
- Meenakshisundaram, T.P., 1965. *A History of Tamil Literature*. Annamalainagar: Annamalai University.
- Meenakshisundaram, T.P., 1968. "Tiru-p-pavai, Tiruvempavai in South-east Asia" dlm. *Proceedings of the First International Conference Seminar of Tamil Studies*. Jil. I, hlm. 13-20. Kuala Lumpur: International Association of Tamil Research. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Meyer, J.J., 1902. *Dandins Dasakumaracaritram*. Leipzig.
- Minakshi, C., 1938. *Administration and Social Life Under the Palavas*. Madras: University of Madras.
- Moens, J.L. "Het Buddhisme op Java en Sumatra in zijn laatste bloeiperiode" dlm. *Tijdschrift* LXIV, hlm. 521-579, 1924.
- Mohd. Taib Osman, 1967. *Indigenous, Hindu and Islamic Elements in Malay folk beliefs*. Tesis Doktor Falsafah. Indiana University Bloomington.
- Mohd. Taib Osman. "Mythic Elements in Malay Historiography" dlm. *Tenggara* II:2, hlm. 80-89, Oktober 1968.
- Mohd. Taib Osman, 1971. *Ramayana dalam Kebudayaan Melayu*. Malaysia, Hari Kebangsaan 31 Ogos 1971. Kuala Lumpur: Jabatan Penerangan untuk Kementerian Luar Negeri Malaysia.

## BIBLIOGRAFI

- Mohd. Taib Osman, 1974. "Some Observations on the Socio-Cultural Context of Traditional Malay Music" dlm. *Traditional Drama and Music of South-east Asia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm. 309-319.
- Mohd. Taib Osman, 1974. *Asas Pertumbuhan Kebudayaan Malaysia*. Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan Malaysia.
- Mohd. Taib Osman, 1974. *Kesusasteraan Melayu Lama*. Kuala Lumpur: Federal Publications Sendirian Berhad.
- Mohd. Taib Osman. "Sejarah Kebudayaan Melaka mengikut Sejarah Melayu" dlm. *Malaysia dari segi Sejarah*, Bil. 9, hlm. 2-9, 1980.
- Monier Williams, M., 1891. *Brahmanism and Hinduism*. Edisi Ke-4. London.
- Monier Williams, M., 1963. *Indian Wisdom*. Chowkhamba Sanskrit Series. Jil. XXXVI.
- Monier Williams, M., 1964. *A Sanskrit and English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Mookerji, R.K., 1957. *Indian Shipping: A History of the Seaborne Trade and Maritime Activity of the Indians from Earliest Times*. Edisi ke-2. Bombay: Orient Longmans.
- Muhammad Yusoff Hashim, 1988. *Persejarah Melayu Nusantara: Kajian Mengenai Sumber, Penghayatan, Masalah dan Tafsiran Naskhah-naskhah Terpilih Sejarah Melayu*. Kuala Lumpur: Teks Publishing Sdn. Bhd.
- Nanjio, B., 1883. *A Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka*. Oxford.
- Nantik Kalambakam, 1968. Teks disertai ulasan S. Arunacala Tecikar. Madras: Pari Nilayam. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Narasimha Murthy, A.V. (ed.), 1991. *Studies in South Indian Coins*. 3 Jil.: Jil. I, 1991; Jil. II, 1992; dan Jil. III, 1993. Madras: New Era Publications.
- Narasimha Murthy, A.V., 1992. "Roman Coins from Karnataka" dlm. *Studies in South Indian Coins*. Jil. II. Madras: New Era Publications, hlm. 51-59.
- Natarajan, B. (pent.), 1991. *Tirumantiram, A Tamil Scriptural Classic by Tirumular*. Madras: Sri Ramakrishna Math, Mylapore.
- Nilakanta Sastri, K.A., 1936. "Agastya" dlm. *TBG*, deel LXXII, hlm. 471-545.

## BIBLIOGRAFI

- Nilakanta Sastri, K.A., 1949. *History of Sri Vijaya*. Kuliah Sir William Meyer 1946-47. Madras: University of Madras.
- Nilakanta Sastri, K.A., 1955. *The Colas*. Cetakan ke-2. Madras: University of Madras.
- Nilakanta Sastri, K.A., 1963. *The Culture and History of the Tamils*. Calcutta.
- Nilakanta Sastri, K.A., 1992. *A History of South India: From Prehistoric Times to the fall of Vijayanagar*. Cetakan ke-11. Kali pertama dicetak pada tahun 1955. Madras: Oxford University Press.
- Nilsson, M.P., 1962. *Imperial Rome*. New York: Schocken Books.
- O'Flaherty, W.D., 1973. *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva*. London: Oxford University Press. Buku ini dicetak semula pada tahun 1981 dan diberi judul *Siva: The Erotic Ascetic*.
- O'Flaherty, W.D. (pent.), 1975. *Hindu Myths: A Source Book*. Penguin Books.
- O'Flaherty, W.D., 1976. *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley: University of California Press.
- O'Flaherty, W.D., 1981. *Sexual Metaphors and Animal Symbols in Indian Mythology*. Delhi: Motilal Banarsidass. Edisi Amerika, buku ini diterbitkan dengan tajuk *Women, Androgynes and other Mythical Beasts*.
- O'Malley, L.S.S., 1935. *Popular Hinduism: The Religion of the Masses*. London, New York: Cambridge University Press.
- Overbeck, H. "Hikayat Maharaja Ravana" dlm. *JMBRAS* II:2, hlm. 111-33, 1933.
- P.V. Van Stein Callenfels. "The founder of Malacca" dlm. *JMBRAS* 15:II, hlm. 160-66, September 1937.
- Palacuppiramañyan, C., 1967. *Tamil Ilakkiya Varalāru*. Cetakan ke-6. Madras: Pari Nilayam. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Palaniappan, P., 1980. *Pengubahsuaian Unsur-unsur Metos India di dalam Kesusasteraan Melayu Tradisional dengan Merujuk khas kepada Sejarah Melayu dan Hikayat Hang Tuah*. Disertasi untuk memenuhi keperluan Ijazah Sarjana Sastera, di Fakulti Sastera dan Sains Sosial, University Malaya.
- Pattuppāṭṭu*, 1931. Teks disertai dengan ulasan Naccinarkkiniyar. Cetakan U. Ve Caminatha Aiyar. Madras. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Paula, J. Turner, 1989. *Roman Coins of India*. London.

## BIBLIOGRAFI

- Pigeaud, Th. G., 1924. *De Tantu Penggelaran. Een Oud-Javaansch prozageschrift.* 'Gravenhage.
- Pigeaud, Th.G., 1960. *Java in the 14th Century: A Study in Cultural History. The Nagara-Kertagama by Rakawi Prapanca of Majapahit, 1365 A.D.* The Hague: Martinus Nijhoff.
- Pillai, K.K., 1969. *Ten Intiya Varalaru.* Cetakan ke-3. Madras: Palaniappa' Brothers. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Pillai, N. Gopala, 1937. "Skanda: The Alexander Romance in Inida" dlm. *Proceedings of the All-India Oriental Conference* Jil. IX. Trivandrum: Government Press, hlm. 955-97.
- Pliny, 1958-62. *Natural History.* Dengan terjemahan bahasa Inggris dalam 10 jilid oleh H. Rackham. London: William Heinemann Ltd.
- Pope, G.U. (pent.), 1981. *Tirukkural.* Madras: Saiva Siddhanta Works Publishing Society.
- Poussin, L. De La Vallee, 1908-21. "Cosmogony and Cosmology (Buddhist)" dlm. *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* James Hastings (ed.), Jil. 4. Edinburgh: T.T. Clarke.
- Przyluski, J., 1925. "La Princesse a l'Odeur de Poisson et la Nagi dans le Tradition de l'Asie Orientale" dlm. *Etudes Asiaticques* Jil. II, hlm. 265-84.
- Przyluski, J., "The Sailendravamsa" dlm. *Journal of the Greater India Society* II, hlm. 30-32, 1935.
- Purānānūru, 1956. Teks disertai dengan ulasan U.Ve. Caminataiyer. Madras: Kabeer Printing Works. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Radhakrishnan, S., 1953. *The Principal Upanishads.* New York: Harper Brothers.
- Radhakrishnan, S., 1966. *Indian Philosophy.* Cetakan ke-8. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Raghavan, V., 1975. *The Ramayana in Greater India.* Surat: South Gujarat University.
- Raja Chulan, 1966. *Misa Melayu.* R.O. Winstedt (ed.), Kuala Lumpur: Pustaka Antara.
- Rajagopalachari, C. (pent.), 1968. *Mahabharata.* Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Raman, K.V., 1992. "Roman Coins from Tamil Nadu" dlm. *Studies in South Indian Coins* Jil. II. Madras: New Era Publications, hlm. 19-34.
- Ramaswami, V.A., 1969. "The Dharma-Sutras and the Dharma

## BIBLIOGRAFI

- Sastras" dlm. *The Cultural Heritage of India* Jil. II. Calcutta: Ramakrishna Mission Institute of Culture, hlm. 301-11.
- Ras, J.J., 1968. *Hikayat Bandjar. A Study in Malay Historiography*. Bibliotheca Indonesia 1. Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land-En Volkenkunde.
- Renou, L., 1950. *La Civilisation de l'Inde Ancienne*. Paris.
- Roolvink, R., 1970. "The Variant Versions of the Malay Annals". Lampiran pendahuluan dalam *Sejarah Melayu*. Terjemahan ke bahasa Inggeris oleh C.C. Brown. Kuala Lumpur: Oxford University Press, hlm. XV-XXXV.
- Roorda Van Eysinga (ed.), 1963. *Hikayat Sri Rama*. Diterjemah ke bahasa Inggeris oleh Balai Poestaka, Jakarta.
- Roy, Pratab Chandra (pent.), 1956. *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa* Jil. VII. Calcutta: Oriental Publishing Co.
- Ryder, A.W., 1972. *The Panchatantra*. Chicago: University of Chicago Press.
- S. Husin Ali, 1979. *Orang Melayu: Masalah dan Masa Depan-nya*. Kuala Lumpur: Penerbit Adabi Sdn. Bhd.
- Sankalia, H.D., 1973. *Ramayana: Myth or Reality?* New Delhi: Peoples Publishing House.
- Sarkar, H.B., 1970. *Some Contribution of India to the Ancient Civilization of Indonesia and Malaysia*. Calcutta: Punthi Pustaka.
- Sarkar, H.B., 1971. *Corpus of the Inscription of Java*. 2 jilid. Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay.
- Sarkar, H.B., 1985. *Cultural Relations between India and South-east Asian Countries*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Sarma, I.K., 1992. "Roman Coins from Andhra Pradesh: Their Contexts, Chronology and Cultural Significance" dlm. *Studies in South Indian Coins* Jil. II. Madras: New Era Publications, hlm. 35-50.
- Sartono Kartodirdjo dll., 1977. *Sejarah Nasional Indonesia II*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Satguru Sivaya Subramuniaswami, 1993. *Dancing with Siva: Hinduism's Contemporary Catechism*. Cetakan ke-4. Amerika Syarikat: Himalayan Academy, India.
- Sayce, A.H., 1909. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religion of the Ancient Babylonians*. Cetakan ke-6. Kuliah Hibbert 1887. London.
- Schnitger, F.M., 1937. "The Archaeology of Hindoo Sumatra"

## BIBLIOGRAFI

- dlm. *Internationales Archiv fur Ethnoographie*. Leiden, hlm. 8-9.
- Schnitger, F.M., 1964. *Forgotten Kingdoms in Sumatra*. Leiden: E.J. Brill.
- Sedjarah Melayu*, 'Malay Annals', 1821. Diterjemah daripada bahasa Melayu oleh J. Leyden. (ed.). Raffles. London.
- Sedjarah Melayu*, 1952. Berdasarkan terbitan Abdullah (Ibn Abdul Kadir Munsji) diselenggarakan kembali dan diberi anotasi oleh T.D. Situmorong dan A. Teeuw, dengan bantuan amal Hamzah (Djakarta) Djambatan.
- Sejarah Melayu or Malay Annals*, 1970. Terjemahan oleh C.C. Brown, dengan pendahuluan baharu oleh R. Roolvink. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Sejarah Melayu or The Malay Annals* 1950. W.G. Shellabear (ed.): Cetakan ke-4. Singapura: Malaya Publishing House, Ltd.
- Sejarah Melayu*, 1967. Diusahakan oleh W.G. Shellabear. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Sejarah Melayu*, 1981. Cetakan ke-6. Diusahakan oleh W.G. Shellabear. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti.
- Sesha Iyengar, T.R., 1933. *Dravidian India*. Madras: C.C. Naidu.
- Shanmugam, P., 1993. "Tamilnadum Thailantum: Tonmait Todarpukal" dlm. *Avanam araiyandu aivital-3*. Thanjavur: Tamilakat Tolliyal Kalakam, hlm. 80-84.
- Shastri, J.L. (ed.), 1970. "Siva Purāṇa" dlm. *Ancient Indian Tradition and Mythology*. Jil. 1-4. Delhi: Motilal banarsidass.
- Shastri, J.L., 1973. "The Liṅga-Purāṇa" dlm. *Ancient Indian Tradition and Mythology* Jil. 5-6. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Shastri, M.N.D. (pent.), 1967. *The Agni Purāṇa* Jil. 1-11, Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series.
- Shway Yoe (Scott, J.G.), 1963. *The Burman: His Life and Notions*. New York: W.W. Norton & Company.
- Simkin, C.G.F., 1968. *The Traditional Trade of Asia*. London: Oxford University Press.
- Singaravelu, S., 1966. *Social Life of the Tamils: The Classical Period*. Kuala Lumpur: Jabatan Pengajian India, Universiti Malaya.
- Singaravelu, S. "The Ramayana and Its Influence in the Literature Drama and Art of South and South-east Asia" dlm. *Tamil Culture XII*: hlm. 303-14. 1966.

## BIBLIOGRAFI

- Singaravelu, S., 1968. "Some Aspects of South Indian Cultural Contacts with Thailand: Historical Background" dlm. *Proceedings of the First International Conference Seminar of Tamil Studies* Jil. I. Kuala Lumpur: International Association of Tamil Research, hlm. 21-38.
- Singaravelu, S., 1970. "A Brief Survey of Hinduism in South-east Asia Prior to 1500 A.D." dlm. *Cultural Forum* XI:3-4, hlm. 55-69, 80, 132-34. Delhi, April-Julai 1969.
- Singaravelu, S. "Invocations to Nataraja in the South-east Asian Shadow-plays with Speacial Reference to the Kelantan Shadow-play" dlm. *Journal of the Siam Society* LVIII:2, hlm. 45-54, Julai 1970.
- Singaravelu, S., 1970. "The Legends of the Naga-Princess in South India and South-east Asia" dlm. *Memoriam Phya Anuman Rajadhon*. Bangkok: The Siam Society, hlm. 9-15.
- Singaravelu, S., 1976. "Some Aspects of Indian Mythology in Traditional Malay Literature". Nota ceramah anjuran Bahagian Hal Ehwal Kebudayaan Pesuruhjaya Tinggi India di Malaysia, disampaikan di Auditorium Commonwealth House, Kuala Lumpur, 24 Februari 1976.
- Singaravelu, S. "The Rama Story in Malay Tradition" dlm. *JMBRAS* 54:2, hlm. 131-47. 1981.
- Singaravelu, S., 1981-82. "The Embassadorial Mission of Lakshmana Hang Tuah from the Kingdom of Malacca to the Kingdom of Vijayanagaram in South India" dlm. *Tamil Oli* Jil. 13. Kuala Lumpur: Persatuan Bahasa Tamil, Universiti Malaya, hlm. 59-64; juga *Tamil Studies* 2:1, hlm. 24-33, 1982; juga *SARI*, hlm. 75-80, 1983.
- Singaravelu, S., 1987. "Tradisi India dan Sastera Melayu" dlm. *Sastera Melayu dan Tradisi Kosmopolitan*. Kertas kerja Hari Sastera 1985. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm. 216-27.
- Singaravelu, S., 1989. "Hubungan antara Kaum India dengan Negeri Melaka: Satu Tinjauan Berdasarkan Sumber-sumber India dan Sumber-sumber Lain" dlm. *Esei-esei Budaya dan Sejarah Melaka*. Disunting oleh Omar Farouk Bajunid. Siri Minggu Kesenian Asrama Zaaba, Universiti Malaya, hlm. 23-88.
- Singaravelu, S., 1994. "Kosmogoni dan Kosmografi India dan Kesannya di Alam Melayu." Kertas kerja yang dibentang-



## BIBLIOGRAFI

- kan dalam *Seminar Antarabangsa Kosmologi Melayu* di Pusat Bahasa, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 24-26 Januari 1994.
- Singer Milton, 1968. "Culture" dlm. *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: The Macmillan Company & The Free Press.
- Sircar, D.G. "The Sakta Pithas" dlm. *Asiatic Society of Bengal, Letters* XIV:1, 1948.
- Siti Hawa Saleh (peny.), 1970. *Hikayat Merong Mahawangsa*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Sivaraman, K., 1973. *Saivism in Philosophical Perspective. A Study of the Formative Concepts, Problems and Method of Saiva Siddhanta*. Delhi - Patna - Varanasi: Motilal Banarsidass.
- Skeat, W.W., 1967. *Malay Magic, Being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula*. Edisi ke-2. New York: Dover Publications.
- Smith, V.A., 1924. *Early History of India*. London: Oxford University Press.
- Smith, V.A., 1958. *The Oxford History of Indian*. London: Oxford University Press.
- Snouck Hurgronje, C., 1888. *Nog Iets Over de Salasila van Koeitei*. BKI.
- Snouck Hurgronje, C., 1906. *The Achehnese* Jil. II. A.W.S. O'Sullivan (pent.).
- Solheim, W.G. "Northern Thailand, South-east Asia and World Prehistory" dlm. *Asian Perspectives* XIII, hlm. 145-62, 1970.
- Solheim, W.G. "Early Man in South-east Asia" dlm. *Expedition* XIV:3, hlm. 25-31, 1972.
- Solheim, W.G. "The 'New Look' of South-east Asian Prehistory" dlm. *Journal of the Siam Society* 60:1, hlm. 1-20, 1972.
- Solheim, W.G. "Reflections on the New Data of the South-east Asian Prehistory: Austronesian Origin and Consequence" dlm. *Asian Perspectives* XVIII:2, hlm. 146-60, 1975.
- Sōmadeva, 1867. *Kathāsarit - Sāgara*. Edisi Bombay.
- Spencer, W.G., 1983. *The Politics of Expansion: The Chola Conquest of Sri Lanka and Sri Vijaya*. Madras: New Era Publications.
- Śrī Kumārakuruparaswāmikal Pirapantat Tirattu, 1952. U.Ve. Caminataiyar elutiya kurippurai araicci mutaliyavarru-

## BIBLIOGRAFI

- dan. Madras: Kabir Accukkudam. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Srī Māṅikkavācaka Swāmikal Arulicceyta Tiruvācakam*, 1964. Teks disertai ulasan Sri La Sri Subramaniyathēcika Paramacariya Swamikal. Madras: Tiruvaduturai (Atinam).
- Srinivasa Aiyangar. P.T., 1985. *Pre-Aryan Tamil Culture*. Cetakan semula. New Delhi: Asian Educational Services.
- Stallknecht, P. dan Frenz, H. (ed.), 1971. *Comparative Literature, Method and Perspective*. Illinois: Southern Illinois University Press. Lihat juga terjemahan buku ini ke bahasa Malaysia oleh Dewan Bahasa dan Pustaka dengan tajuk *Sastera Perbandingan Kaedah dan Perspektif*, 1990. Edisi semakan. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Stargardt, J., 1973. "The Extent and Limitations of Indian Influence on the Protohistoric Civilizations of the Malay Peninsula" dlm. *South Asian Archaeology: Papers from the First International Conference of South Asian Archaeologists held in the University of Cambridge*. Norman Hammond (ed.). London: Duckworth & Co.
- Stevenson, M., 1971. *The Rites of the Twice-Born*. Edisi cetakan semula. New Delhi: Oriental Books.
- Strabo, 1892-1893. *The Geography of Strabo*. 3 jilid. H.C. Hamilton & W. Falconer (pent.). London.
- Strauss, Levi, 1969. *The Raw and the Cooked. Introduction to a Science of Mythology: 1*. John dan Doreen Weightman (pent.). New York.
- Stutterheim, W.F., 1932. *Studies in Indonesian Archaeology*. The Hague-Martinus Nijhoff.
- Subramania Aiyer, K.V. "The Larger Leiden Plates (of Rajaraja I)" dlm. *Ephigraphia Indica* 22, hlm. 213-266.
- Subramania Aiyer, K.V. "The Smaller Leiden Plates (of Kulottunga I)" dlm. *Ephigraphia Indica* 22, hlm. 267-81.
- Subramaniam, T.N., 1967. *The Pallavas of Kanchi in South-east Asia*. Madras: The Swadesamitran Press.
- Subramanian, N., 1966. *Sangam Polity. The Administration and Social Life of the Sangam Tamils*. Bombay: Asia Publishing House.
- Subramanian, N., 1973. *Social and Cultural History of Tamilnad*. Udumalpet: NS Ennes Publication.
- Sulalatus Salatin* (Sejarah Melayu), 1979. Diselenggarakan oleh

## BIBLIOGRAFI

- A. Samad Ahmad. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Suntaram, M., 1978. *Saṅga Kālat Tamilarin̄ Kadal Vaṅṅikam*. Madras: Pari Nilayam. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Susan Bayly, 1989. "Islam and State Power in Pre-colonial South India" dlm. *India and Indonesia During the Ancient Regime*. Leiden: E.J. Brill.
- Tacitus, 1964. *The Annals and the Histories*. Diterjemah oleh A.J. Church dan W.J. Brodribb. Disunting dan diringkaskan dengan pendahuluan oleh Hugh Lloyd-Jones. New York: Washington Square Press, Inc. (Pertama kali diterbitkan dalam bahasa Latin pada kira-kira 100 Masihi).
- Tagare, G.S., 1970. *Ancient Indian Tradition and Mythology*. Diterjemah oleh sekumpulan sarjana. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Takakusu, J., 1896. *A Record of the Buddhist as Practised in India and the Malay Archipelago (671-695 A.D) by I-Tsing*. Oxford.
- Tamil Lexicon*, 1936. 5 jilid. Madras: University of Madras.
- Teeuw, A., 1964. "Hikayat Raja-raja Pasai dan Sejarah Melayu" dlm. *Malayan and Indonesian Studies*. J. Bastin dan Roolvink (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Tēvāram Adankanmurai: Appar, Campantar dan Cuntarar*, 1953. Mayilai Ilamuruganar (ed.). Madras.
- Thani Nayagam, S. Xavier. "Tamil Cultural Influence in South-east Asia" dlm. *Tamil Culture* IV:3, 1955.
- Thani Nayagam, S. Xavier, 1966. "The Identification of Kataaram" dlm. *Proceedings of the First International Conference Seminar of Tamil Studies* Jil. I. Kuala Lumpur: International Association of Tamil Research, hlm. 68-71.
- The Bible*, 1989. Versi New International. London: International Bible Society.
- The Jatakamala: Garland of Birth Stories of Aryasura*, 1972. Diterjemah oleh J.S. Speyer. Delhi: Motilal Banarsidass.
- The Mahāvamsa or The Great Chronicle of Ceylon*. Diterjemah ke bahasa Inggeris oleh Wilhelm Geiger. Colombo: Ceylon Government Information DeBil.ment.
- The Ocean of Story, being C.H. Tawney's Translation of Somadeva's Kathasaritsa-gara*, 1968. Cetakan semula. Jil. IV, Penzer N.M. (ed.). Jil. IV. Delhi.

## BIBLIOGRAFI

- The Periplus of the Erythraean Sea. Travel and Trade in the Indian Ocean by a Merchant of the First Century*, 1974. Diterjemah dari bahasa Greek dan diberi anotasi oleh Wilfred H. Schoff. Cetakan ke-2. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, (Pertama kali dicetak pada tahun 1912 oleh Longmans Green and Co., New York).
- "The Siva-Purāṇa", 1970. Terjemahannya dalam *Ancient Indian Tradition and Mythology* Jil. II. Delhi: Motilal Banarsidass, Bahagian V, Bab 15, hlm. 64-65.
- The Travels of Marco Polo*, 1958. Diterjemah dan diperkenalkan oleh Ronald Latham. London: The Folio Society.
- Thomas, E.J., 1963. *The History of Buddhist Thought*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Thomas, F.W., 1921. "Political and Social Organization of the Mauryan Empire" dlm. *The Cambridge History of India* Jil. I. E.J. Rapson (ed.). Cambridge: University Press, hlm. 427-45.
- Thomas, P., 1961. *Epics, Myths and Legends of India*. Bombay: D.B. Taraporevala Sons & Co., Private Ltd.
- Thurston, E., 1894. *Madras Government Museum Catalogue, No. 2, Roman, Portuguese and Ceylon Coins*. Madras.
- Thyagarajan, L., 1986. "Place Name Study of Takkolam as Gleaned from Inscription and Literature" dlm. *Studies in South Indian Place Names* Jil. III. S.P. Tewari, M.J. Sharma dan Vengkatesan (ed.). Mysore: Geetha Book House.
- Tibbetts, G.R. "Early Muslim Traders in South-east Asia" dlm. *JMBRAS* 30:1, hlm. 1-45, 1957.
- Ting Chew Peh, 1985. *Konsep Asas Sosiologi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Tiru Ālavāy or Mānmiyam*, 1951. Mathurai. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Tirumūlar, 1990. *Tirumūlar Tirumantira Viruntu*. Teks disertai ulasan T. Cambantam. Madras: Vanati Patippaham. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Tolkāppiyam*, 1955. Teks disertai ulasan oleh Naccinārkkiniyar. Madras: The South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Tweedie, M.W.F., 1995. *Prehistoric Malaya*. Latar belakang bagi Malaya Series No. 6. Singapura: Donald Moore.
- Tylor, E.B., 1974. *Primitive Culture: Researches into the Develop-*

## BIBLIOGRAFI

- ment of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Customs*  
Jil. 1, New York: Gordon Press.
- Umar Junus, 1984. *Sejarah Melayu Menemukan Diri Kembali*.  
Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti.
- Vaiyapuri Pillai, S., 1956. *History of Tamil Language and Literature*.  
Madras: New Century Book House.
- Valmiki, 1959-1969. *The Ramayana of Valmiki*. 3 jilid. Diterjemah ke bahasa Inggris oleh Hari Prasad Shastri. London: Shanti Sadan.
- Valmiki, 1978. *The Ramayana of Valmiki*. Diterjemah ke bahasa Inggris oleh Makhan Lal Sen. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt., Ltd.
- Van der Vorm, Petrus, 1707-1708. *Collectanea Malaica Vocabularia of Malaische Woordboeksameling*. 2 jilid. Cetakan ke-2, Paraton.
- Vedic Hymns*, 1964. Diterjemah ke bahasa Inggris oleh F. Max Muller dan Oldenberg (Sacred Books of the East Series, Jil. 32 dan 46). Cetakan ke-2. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Vellaivarāṇaṅ, K., 1962 dan 1969. *Panniru Tirumurai Varalāru*. 2 jilid. Annamalai Nagar: University Annamalai. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Vengkatasāmi, M.C., 1974. *Paṅgalat Tamilar Vaṅikam - Śrīga kalam*. Madras: New Century Book House. (Teks dalam bahasa Tamil).
- Venugopalaccariyar (pent.), 1955. *Srimad Bagawatam* Jil. 1. Diterjemah ke bahasa Tamil daripada teks asal dalam bahasa Sanskrit oleh Venugopalaccariyar. Madras: B. Irattina Nayagar Sons.
- Vogel, J.Ph. "The Yupa Inscriptions of King Mulavarman from Koetai (East Borneo)" dlm. *Bijdragen Kon Institut* Jil. LXXIV, hlm. 167-232, 1918.
- Vogel, J.Ph. "The Earliest Sanskrit Inscription of Jawa" dlm. *Publicaties V.d. Oudh. Dienst in Nederlandsch-Indie*, deel I, hlm. 15-35, 1925.
- Vogel, J.Ph., 1926. *Indian Serpent-lore; or the Nagas in Hindu Legend and Art*. London: A. Probsthain.
- Wales, H.G.Q., 1931. *Siamese State Ceremonies, Their history and Function*. London: Bernard Quaritch Ltd.
- Wales, H.G.Q. "Further Excavations at P'ong Tuk (Siam)" dlm. *Indian Art and Letters* X:I, hlm. 42-48, 1937.

## BIBLIOGRAFI

- Wales, H.G.Q. "A Note on Takola, Langkasuka and Kataha" dlm. *JMBRAS* 23;1, hlm. 152-53, 1950.
- Wales, H.G.Q., 1976. *The Malay Peninsula in Hindu Times*. London: Bernard Quaritch Ltd.
- Walker, Benjamin, 1968. *Hindu World: An Encyclopedia Survey of Hinduism*. 2 jilid. London: George Allan & Unwind Ltd.
- Walls, Charles Bartlett, 1974. *Legacy of the Fathers: Testamentary Admonitions and the Thematic Structure of the Sejarah Melayu*. Tesis Doktor Falsafah, Yale University. Michigan: Xerox University Microfilms.
- Warmington, E.H., 1928. *The Commerce between the Roman Empire and India*. Cambridge.
- Watt, G.S., 1908. *The Commercial Products of India: Being an Abridment of the Dictionary of the Economic Products of India*. London: J. Murray Publication.
- Wheatley, P., 1961. *The Golden Khersonese. Studies in the Historical Geography of the Malay Peninsula Before A.D. 1500*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press. Dicitak semula oleh Pustaka Ilmu, 1966.
- Wheatley, P., 1964. *Impression of the Malay Peninsula in Ancient Times*. Singapura: Eastern Universities Press Ltd.
- Wheatley, P., 1971. *The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Wheatley, P., 1980. *The Kings of the Mountain. An Indian Contribution to Statecraft in South-east Asia*. Second Sri Lanka Endowment Fund Lecture disampaikan di Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Julai 1980.
- Wheatley, P., 1983. *Nagara and Commandery. Origins of the South-east Asian Urban Tradition*. Illinois: Department of Geography, The University of Chicago.
- Wilkins, W.J. "The Sri Lanang Pedigree" dlm. *JMBRAS* II:2, hlm. 148-50, Disember 1933.
- Wilkins, W.J. "Early Indian Influence in Malaysia" dlm. *JMBRAS* XIII:2, hlm. 1-16, 1935.
- Wilkins, W.J. "Further Notes Upon a Study of Ancient Times in Malay Peninsula" dlm. *JMBRAS* 15:II, hlm. 167-70, September 1937.
- Wilkins, W.J., 1974. *Hindu Mythology: Vedic and Puranic*. London: Curzon Press Ltd.

## BIBLIOGRAFI

- William, R., 1967. "Culture" dlm. *The Encyclopedia of Philosophy* Jil. 2. Paul Edwards (ketua editor). New York: The Macmillan Company & The Free Press.
- Winslow, M., 1862. *A Comprehensive Tamil and English Dictionary of High and Low Tamil*. Madras: P.R. Hunt.
- Winstedt, R.O. "Malay Works Known by Werndly in 1736 A.D." dlm. *JSBRAS* 82, hlm. 163-65, 1920.
- Winstedt, R.O. "Perak the Arrow-chosen" dlm. *JSBRAS* 82, hlm. 137, 1920.
- Winstedt, R.O. "The Founder of Old Singapore" dlm. *JSBRAS* 82, hlm. 127, 1920.
- Winstedt, R.O. "The Indian Origin of Malay Folk-Tales" dlm. *JSBRAS* 82, hlm. 119-26, 1920.
- Winstedt, R.O. "Two Legends of Malacca" dlm. *JSBRAS* 85, hlm. 41-45, 1922.
- Winstedt, R.O. "The Founder of Malay Royalty and His Conquest of Saktimuna, The Serpent" dlm. *JMBRAS* 4:3, hlm. 413-19, 1926.
- Winstedt, R.O. "A History of Malaya" dlm. *JMBRAS* XIII:1, 1935.
- Winstedt, R.O. "The Kedah Annals" dlm. *JMBRAS* 16:11, hlm. 30-35, Disember 1938.
- Winstedt, R.O. (ed.). "The Malay Annals or Sejarah Melayu" dlm. *JMBRAS* 16:3, Disember 1938. Resensi terawal daripada Ms No. 18, koleksi Raffles di Library of the Royal Asiatic Society, London.
- Winstedt, R.O. "Malay titles" dlm. *JMBRAS* 18:II, hlm. 146-48, Ogos 1940.
- Winstedt, R.O. "An Undescribed Malay Version of the Ramayana" dlm. *JRAS*, hlm. 62-73, 1944.
- Winstedt, R.O. "Kingship and Enthronement in Malaya" dlm. *JMBRAS* 20:1, hlm. 128-39, Jun 1947.
- Winstedt, R.O. "Indra and Saktimuna" dlm. *JMBRAS* 23:1, hlm. 151, 1950.
- Winstedt, R.O., 1961. *The Malays: A Cultural History*. Cetakan ke-6. London: Routledge and Kegan Paul.
- Winstedt, R.O., 1969. *A History of Classical Malay Literature*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Winstedt, R.O., 1991. *A History of Classical Malay Literature*. Disemak semula, disunting dengan diberi pendahuluan oleh Y.A. Talib. *MBRAS*. Cetakan semula. No. 12.

## BIBLIOGRAFI

- Wolff Robert, J. "Modern Medicine and Traditional Culture: Confrontation on the Malay Peninsula" dlm. *Human Organisation* XXIV:4, 1965.
- Wolters, O.W., 1967. *Early Indonesian Commerce; a Study of the Origins of Srivijaya*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Wolters, O.W., 1970. *The Fall of Srivijaya in Malay History*. London: Lund Humphries Publishers Limited, 1970. Lihat juga terjemahan Toh Kim Hui dan Ranjeet Kaur Khaira. Terbitan Dewan Bahasa dan Pustaka dengan tajuk *Kejatuhan Srivijaya dalam Sejarah Melayu*, 1990.
- Yadava, B.R., 1987. *Vedic Cosmogony*. Aligarh: Vijnana Prakasana.
- Yusoff Iskandar dan Abdul Rahman Kaeh, 1977. *Sejarah Melayu (Edisi Shellabear): Satu Pembicaraan Kritis dari Pelbagai Bidang*. Kuala Lumpur: Heinemann Educational Books.
- Yusoff Iskandar. "Sejarah Melayu: Edisi Shellabear/Winstedt: Beberapa Perbezaan" dlm. *Dewan Bahasa* 21:2, hlm. 110-21, Februari 1977.
- Yusuf Iskandar. "Metos dan Legenda Sebagai Unsur Penulisan Sejarah Melayu" dlm. *Dewan Bahasa* 21:7, hlm. 470-86, Julai 1977.
- Zainal Abidin Abdul Wahid. "Sejarah Melayu" dlm. *Asian Studies* 4:3, hlm. 445-51, Disember 1966.
- Zainal Abidin Abdul Wahid. "Sejarah Melayu" dlm. *Dewan Bahasa* 18, 5 Mei 1974.
- Zieseniss, A., 1963. *The Rama Saga in Malaysia, Its Origin and Development*. Diterjemah ke bahasa Inggeris oleh P.W. Burch. Pendahuluan oleh C. Hooykaas. Singapura: MSRI.
- Zimmer, H., 1955. *The Art of Indian Asia: Its Mythology and Transformations*. New York: Pantheon Books.
- Zimmer, H., 1972. *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. Princeton: Princeton University Press. (Pertama kali diterbitkan oleh Pantheon Books, New York, 1946).
- Zoetmulder, P.J., 1974. *Kalangwan: A Survey of Old Javanese Literature*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Zurcher, E., 1962. *Buddhism*. London: Routledge and Kegan Paul.



## Indeks

---

- A. Samad Ahmad 80  
Abdul Rahman Kaeh 108, 142, 171  
*abhiseka* 150, 196  
Abhrāmu 164  
Acharya P.K., 181  
*adharmā* 149  
adikarya 1  
Afrika 26  
Aftabul Ard 86  
agama Buddha 7  
agama Islam 7, 93  
Agaśtyā 64, 168  
Agni Vaisvanara 94,  
*Aguru* 22  
*Ahanānūru* 32  
*Ainkuṣunūru* 33  
Airāvata 164  
Airlangga 157  
Aji Batara Agung Dewa Sakti 123  
*ākkam* 23  
Al-Beruni 26  
alam bumi 172  
alam langit 172  
Alam Melayu 67  
Alaric 39  
Alexandria 27  
*āmalaka* 11, 139  
Amarāvati 47, 49, 169  
*amṛta* 124  
Anaimaṅgalam 53  
Āndhra Pradesh 45  
Anga-dvipa 22  
Angkor 61, 168  
anjing perburuan 140  
anusvāra 96  
Apsaras 124  
*aram* 102  
arca suci 186  
Arjuna 9  
arkeologi 45  
*Arthasāstra* 22  
Arya 68  
Asia Tenggara 10, 15, 26  
asura 174  
Aśvattāmā 66  
Aśvatthāmaṅ 90  
*aurei* 45  
Āvani-Nāraṅam 55, 56  
Āvani-Nārāyaṇa-chaturvēdimanga-  
lam 56

INDEKS

- avatāra* 158  
*Ayōdhya* 96  
  
*Babad Tanah Jawa* 160  
 bahasa Hebrew 42  
 bahasa Melayu 75  
 Balaputra 209  
 bangsa Melayu 85  
 bangunan peringatan 181  
 bangunan suci 181  
 Banjarmasin 124  
 Barret, E.C.G., 78  
 Basham, A.L. 150, 177, 209  
 Batala (Bat) 10, 13, 92, 103, 183  
 Batara Brama 160  
 Batara Wisnu 159  
 batu permata 16  
 Beauchamp H.K. 203  
 Bendahara 3  
 benih berapi 113  
 benih emas 111  
 Berabai 23  
 Bernet Kempers, A.J. 140  
 bersemayam 183  
 Besyngeitai 23  
*Bhagavadgītā* 9  
*Bhāgavata Purāṇa* 111  
 Bhagavati 101  
 Bhagīratha 65, 122  
 Bhattacharji, S. 104  
*bhūmideva* 151  
*bhūpāla* 166  
 binatang suci 100  
 Bodhisattva 9, 50  
 Borobudur 53  
 Brahmā 64  
 Brāhmaṇa 65, 101, 150  
*Brahmaṇḍa-Purāṇa* 172  
 Brahmanisme 130  
*Brhathathā* 24  
*Brhathathā-maṅjari* 24  
*Brhathathā-sloka-saṃgraha* 24  
 Brown, C.C. 116  
 buah melaka 140  
 Buddha 14, 20  
 Buddhasvamin 24  
 Bukit Meriam 58  
 Bukit Siguntang Mahameru (Bukit  
 Siguntang) 9, 92, 105  
 bulan purnama 104  
*Burmese Chronicles* 162  
*Bustan al-Salatin* 3  
  
 Caldwell 43  
 Campa 115  
 Camy, P.L. 139  
 Candralekhā 88  
 Candrasvamin 24  
 Canton 25  
 Cape Fartak 27  
 catatan Cina 9  
 Cāttanār 23  
 Cāvakam 23  
*cēnkōl* 197  
 Cēra 28  
 Cēralātan 29  
 Ceruk Tekun 58  
 Chieh-ch'a 25  
 China 10  
 Chryse Chersonesus 23  
 Chryse Chora 23  
*Cilappadikāram* 29  
 Citragupta 104  
 Coedes, G. 17, 148, 152-154  
 cokmar 89  
 Cōla 19, 38, 138  
 Coomaswamy, A. 107  
 Corek Si Mandang Kini 120  
 Cūḍamaṇivarman 53  
 Cūḍamaṇivarmavihāra 53  
 cukai import 18  
 cukai perdagangan 18  
 cukai tanah 18  
  
 D'Aiviella, G. 183  
*darśan* 186  
*De Chorographia* 30  
 Demang Lebar Daun 92  
*devarāja* 13, 148, 171  
 Dewa Agni 95  
 Dewa Mahēśvara 166  
 Dewa Poseidon 95  
 Dewa Siva 10  
 Dewa Sūrya 95  
 Dewi Durgā 60  
 dewi ibu 60

## INDEKS

- Dewi Kutila 111  
 Dewi Lakshmi 158  
 Dewi Mañimekhalā 19  
 Dewi Umā 97  
*dhamma* 160  
*dharma* 147  
*Dharmasāstra* 152  
*dharmātmaṅ* 210  
 Diehl, C.G. 183  
 Dimmit, C. 119  
 Dinasti Cakri 160  
 Dinasti Cōla 11  
 Dinasti Maurya 18  
 Dinasti Sailendra 154  
*Dipankara* 49  
*diptimatvat* 151  
*diptimvāt* 197  
 Dowson, J.A. 119  
 Dravida 43  
 Dubois, A.J.A. 203  
 duniawi 182  
*Dūta jātaka* 189  
 Dvaravati 50  
*dvīpa* 172
- Edirisi 26  
*egocentric* 5  
 Elemen Hindu 14  
 emas sepuluh mutu 104  
 Empayar Pyu 163  
 Empayar Rom 15  
 Epigrafi 208  
 etos 5
- Fa-Hsien 25  
 Fana 193  
 Filiozat, J. 167  
 firtha, 198  
 Fo-syih 25  
 Francois Valentijn 1  
 Funan 165
- gajah putih 164  
 Ganeśā, 64  
 Gaṅga-Pallava 90  
 Ganges, 32  
 Gangga Negara 204  
*garbhagrīha* 187
- Garuda 158  
 Gavāmpati 24  
*Gayatri* 98  
 Glang Gui 10  
 Goa 38  
 Gonda, J. 148-151  
*Gopatha Brāhmaṇa* 94  
 Goṅṅsvrśesvara 101  
 Grimes 25  
 Guṇādhyā 24  
 Gunavati 24  
 gunung emas 113  
 Gunung Jerai 58  
 Gunung Kombeng 66  
 Gunung Mahāmeru 13  
 Gunung Mandāra 124, 169  
 Gunung Wanagiri 157  
*guru* 200
- Hamzah Fansuri 78  
 Hang Tuah 9, 11  
 Haron Daud 6  
 Heine-Geldern, R. 148, 152, 163,  
 177  
 Hemādri 174  
*Hikayat Abdullah* 79  
*Hikayat Aceh* 129  
*Hikayat Hang Tuah* 11, 171, 183  
*Hikayat Muhammad Hanafiah* 9  
*Hikayat Seri Rama* 76  
 Himāvat 121  
*Hindu World* 96  
 Hindu 8  
 Hindu-Buddha 61  
 Hippalus (Hippalos) 27  
*Hiraṇya Vetasā* 132  
*Hiraṇyagharbha* 112  
 historiografi Melayu 7  
 Ho-ling 34  
 Hopkins, E.W. 118, 136  
 Hou Han Syu 22  
 hyang 117
- I-Cing 21  
 Ibn Said 26  
 ikonografi Buddha 10  
 Ilantiraiyan 88  
 India Selatan 28

INDEKS

- India 8, 15  
 Indo-Eropah 95  
 Indonesia 23  
 Indrāni 104  
 Inskripsi Calcutta 158  
 inskripsi Cangal 32, 69  
 inskripsi Ci-Aruton 67  
 Inskripsi Gaṅgā 170  
 inskripsi Jambu 67  
 inskripsi Karang Brahi 52  
 inskripsi Kebun Kopi 67  
 inskripsi Ligor 53  
 inskripsi Sanskrit 72  
 inskripsi Talang Tuwo 52  
 inskripsi Tamil 54  
 inskripsi Tugu 67  
 inskripsi Tuk Mas 69  
*irraivaṅ* 151  
 Īśvaravarmā 24  
  
*Jaiminiya-Brahmaṇa* 151  
 Jalandhara 174  
*Jambudvīpa* 157  
*jambunāda* 112  
*Jātaka* 19  
 Jawa kuno 80, 157  
 Jayanāśa 51  
 Jetawana 116  
  
 Kadāram 63  
 Kailāsa 161  
 Kakawin Arjunawiwaha 80  
 Kakawin Bharatayudda 80  
 Kakawin Ramayana 80  
 Kakawin Smaradhana 80  
 kaki suci 209  
*Kāla Rudra* 107  
 Kalāh 26  
 Kālakam 23  
*kaḷaṅku* 207  
 Kalinga 11, 204  
*Kalinkattupparani* 89  
*Kalittokai* 43  
*Kambarā-māyaṅam* 96  
*kamian* 40  
 Kaṇakasabhai V., 30  
 Kaṇṅcipuram 89  
*Kanta Purāṅam* 101  
  
*kāppu* 183  
 Kapur baru 40  
*Karandavyuha Śūtra* 10, 116  
 Karikāla 55  
*Karma* 59  
 Karnataka 45  
 Karpūradvīpa 17  
 Kārtikēya 64  
 karya sastra 4  
 karya sejarah 4  
*Kathāsaritsāgara* 24  
 kaum asli 87  
 Kauṇḍinya 90  
 Kaurava 9  
 Kāvīrippūmpaṭṭiṅgam 19, 23  
 kayu harum 16  
 kebatinan 182, 200  
 kebudayaan India 8  
 kebudayaan Melayu 6, 7  
 Kedah 23  
 kedaulatan 150  
 kediaman raja 181  
 Kedukan Bukit 50  
 Kemboja 66  
 keperwiraan 207  
 Kepulauan Melayu 160  
 Kerala 45  
 Kerisyna Pandita 91  
 kesetiaan 197  
 Kesultanan Melayu Melaka 4  
 kesusasteraan Melayu klasik 8  
 kesusasteraan Romawi 37  
 keturunan raja-raja 89  
 Khoo Kay Kim 5  
*Kitab al-Mustaqim* 78  
 kitab *Injil* 42  
 Klong Thom 49  
*kō* 151  
 Kōliyūr 138  
 konsep raja 160  
 Koçkai 33  
 kosmik 176  
 kosmogoni 112, 175  
 kosmografi 172  
 kosmos 151, 163  
 Kota Kapur 50, 51  
*kōṭi* 202

INDEKS

- koṭṭāṅkōl* 197  
*kōyil* 151  
 Kramrish S. 181  
 Krishṇa 9  
 Kṛittika 131  
 kṣatriya 150  
 Kuala Merbok 57  
 Kuala Selinsing 61  
 kuasa ghaib 85  
 kuda ṣamawi 96  
*Kulōttuṅgaçōlanulā* 11  
 kultus *Buddharāja* 168  
*kultus devarāja* 148  
 kultus Linga 60  
 kultus pemujaan roh 152  
 Kumudavati 88  
*Kūrma-Purāṇa* 172  
 Kuṣuṅtokai 33  
 Kuṣa-dvīpa 22  
 Kuṭṭuvaṅ 33  
  
 labadios 22  
 Lakṣamaṇa 9, 11  
 Lakshmi 125  
 Langkasuka 26  
 Laut Merah 28  
 lautan susu 97  
*lavāṅgam* 44  
 legenda 4, 85  
 Lembu putih 100  
 Leyden, J. 120  
 Liaw Yock Fang 4  
 limpah kurnia 187  
 liṅga 60  
*Lo Jin Ja* 162  
 Lōkeśvara 9  
*luban* 40  
  
 M.G. Emeis 4  
 MacDonnell, A.A. 119  
 Madura 31  
*Maha-niddesa* 23  
 Mahābali 158  
*Mahābhārata* 9  
 Mahādewa 124  
*Mahājanaka* 22  
 Māhākala 64, 193  
*Mahākarma-Vibhanga* 24  
  
 Mahākosali 24  
 Mahānāma 20  
 Mahānāvika Buddhagupta 51, 58  
 Maharaja Aśōka 20  
 Maharaja Augustus 30  
 Maharaja Claudius 30  
 Maharaja Elgabalus 37  
 Maharaja Nero 42  
 Maharaja Pausanias 37  
 Maharaja Surya Nata 124  
 Maharaja Tiberius 42  
 Maharaja Vespasian 42  
 Maharesi Bhṛgu 168  
 Maharesi 102  
*Mahāvamsa* 20  
 Mahayana 10, 50  
 Mahiśāsura 60  
 mahkota kudrat 92  
 Majapahit 141  
 Majumdar 22  
 makhluk halus 160  
 makrokosmos 164  
*Malabar Manual* 30  
 Malabar 38  
 Malaya-dvīpa 22  
 Malaysia 47  
 Mailmann, M.T.De. 116  
 Mambang 92  
 Maṅḍakini 121  
 Mandalay 163  
 Maniaka 8  
*mānikkham* 44  
*Maṅikkirāmattār* 55  
*Maṅimēkalai* 19  
 mantera 185  
 Manu 69  
*Manu-smṛti* 147  
 Marco Polo 38  
 Masūdi 26  
 masyarakat Melayu 14, 82  
 Matsya Purāṇa 113  
*Maturakkhānci* 40  
 Maxwell Ms. 105, 3  
 Maxwell, W.E. 106  
 Melaka 9  
*Memoir* 25  
 memuja roh 152

INDEKS

- Menaka 8  
 menegur raja 197  
 Menteri Peperangan 186  
 mikrokosmos 163  
*Milinda-pañca* 23  
 Minangkabau 8, 134  
 Mir Hassan 77  
*Misa Melayu* 171, 180  
 mitos India 13  
 mitos 4, 15, 85  
 Mo Tan 166  
 Mo-lo-yu 25  
 Mohd. Taib Osman 5  
 Monier-Williams, M. 182  
 monsun tropika 164  
 Mpu Prapanca 80  
 Mpu Rakawi Prapanca 159  
 Muciri 28  
 Muhammad Yusoff Hashim 5  
 Mukhalinga 66  
 Mūlavarmaṇ 65  
*Mullaippāṭṭu* 29  
 muntah buih 103  
 muntah lembu 92  
*muttāram* 44  
 Myanmar 50, 162
- Nabi Adam 78, 159  
 Naccinārkkiniyar 55, 88  
*Nāga* 11, 86  
*nāgakanyā*, 87  
 Nagapatam 204  
 Nāgapaṭṭinam 11  
 Nagara 140  
 Nāgarāja Kumuda 88  
*Nāgarakṛtāgama* 80  
 Nāgasēna 166  
*nāgi* 87  
*nāgna* 87  
 Nalanda 53  
 Naṇḍi 60, 101  
 Nandiśvara 64  
 Nandivarman II 56  
 Nandivarman III 89  
 Nangur 55  
*Nārada-Smṛti* 151  
*naradewa* 151  
*Narṛinai* 33
- Natural History* 31  
 negeri matahari 106  
*Neṭunalvātai* 43  
 Nila Pahlawan 91  
 Nila Utama 8, 91  
 Nilakanta Sastri K.A., 18,  
 154-157  
*nilam* 44  
 Nusantara, 14
- O'Flaherty, W.D. 111-114  
 O'Malley, L.S.S. 182  
 objek suci 182  
 Oc Eo 47  
 orang Batak 40  
 Orang Kaya Besar 78  
 Orissa 32  
*ōtima vilakku* 39  
 Oṭṭakkūttar 89
- P'ong Tuk 47  
 Pa-Tso 154  
*pādapūja* 201  
 Padmā 125  
 Padmapani 53  
 paksi kosmos 174  
 Palembang 10  
 Pali 23  
 Pallava 11, 49  
 Pallava-Granta 76  
*Pancā* 181,  
*pañcā cira* 10  
*pañcāccara* 184  
 Pancatanderen 80  
*Pañcatantra* 197  
 Pandava 9  
*Pāṇḍiya* 29, 33  
 Parameswara 10  
*Paripāṭal* 43  
*Parvata* 166  
*Parvatabhūpāla* 166  
*patala* 87  
*Patirruppattu* 28  
*Paṭṭinappālai* 18, 22, 33  
 patung Dīpaṅkara 19  
 pedagang Tamil 56  
 pedanda 161  
 pemberian gelaran 196

## INDEKS

- pemujaan 183  
 penemuan bayi 125  
 pengaruh India 8  
 pengaruh jahat 183  
 pengorbanan 192  
 pengorbanan kuda 150  
 penjelmaan 159, 160  
 peradaban Hindu 7  
 Perdagangan antarabangsa 214  
 Perdana Menteri 186  
 peribumi 87  
*Periya Tirumoli* 55  
 perkahwinan 196  
 permukaan air 175  
 persambungan tradisi 7  
 pertapa 157  
*Perumpānārṇupatāi* 11, 33  
*Perunkatai* 30  
 perwatakan 201  
 Petrus van der Vorm 1  
 pewarnaan tempatan 7  
 Phnom 166  
*Phra Maharajaguru* 161  
 Pliny 17  
 Pomponius Mela 30  
 Portugis 9, 79  
 Poussin, L. De La Vallee 173  
*pradaksyina* 182  
 Prajāpati 150  
*Prāsāda* 181, 198  
 prasasti 209  
 prinsip wanita 175  
 proses Jawanisasi 80  
 Ptolemy 22, 32  
 puji-pujian 193  
 Pukār 19  
 Pulau Bangka 50  
 Pulau Zābaq 26  
*punyam* 202  
*Purāṇa* 22  
 Pūranānūru 28  
*puruṣa* 181  
*pūrva* 118  
 Puteri Buluh Betung, 128  
 Puteri Mahtabul'-Bahri 11, 92  
 Puteri Tanjung Buih 123, 126  
 rahim emas 114  
 Raja Aftabul'-Ard 11  
 Raja Avalokiteśvara 9  
 Raja Bali 68  
 Raja Bongsu 3  
 Raja Chulan 11, 180  
 Raja Iskandar Zulkarnain (Raja  
 Iskandar) 65, 92, 135  
 Raja Kuṇḍuṅga 65  
 raja Melayu 3, 193  
 Raja Mindon 163  
 Raja Sāgara 121  
 Raja Sañjaya 69  
 Raja Segala Alam 9, 157  
 Raja Shulan 11  
 Raja Śiva 10  
 Raja Solomon 43  
 rājadharma 197, 212  
 Rājarāja 53  
*Rajas guṇa* 107  
*Rājataranginī* 88, 170  
 Rājēndra I 62  
*Ramayana* 9  
 Ramni 26  
 Reinkarnasi 108  
*Rig Veda* 94  
*rōkanivārana* 200  
 Romawi 29  
 Roolvink 4  
 Rudra 24  
  
 Sabadios 22  
*sādhu* 188  
 Śailendra 53, 154  
 Śaivism 60  
 Śakha 132  
*Salasilah Kuteri* 123  
*sāmbirani* 40  
 sami Hindu 14  
 Sang Sapurba 8  
 sang 117  
 Saṅgam 207  
*saṅkha* 174  
 Śaṅkha-dvīpa 22  
*Sāṅkhyā* 59  
 Sanskrit 11  
*sant* 188

INDEKS

- sanyang 117  
*sanyāsin* 188  
 Sapurba 8  
 Šarkar, H.B. 152, 167  
*Satapatha Brāhmaṇa* 94  
*sattvaguna* 107  
 Segenting Kra 47  
*Sejarah Melayu* 92, 116, 171, 183  
*self-revelatory* 5  
*Śeṅāmuakattār* 55  
 Seriwijaya 20, 52  
 Shellabear 3  
*Śiddhoyātrā* 52  
 Sikhara 140  
 Singapura 141  
 Singaravelu, S. 11, 77, 140  
 Sinhalese 20  
 Sir Roland Braddell 22  
*Sirkāli* 55  
*Sis* 10  
 sisa makanan 203  
 Śiva-Buddha, 159  
 Śiva-Trimūrti 107  
 Skaṇḍa 109  
 Skaṇḍa-Sisyya 90  
 Solheim 18  
 Sōmadeva 24  
*Song annals* 54  
 Spencer 20  
 Śrāvasti 10  
 Sri Lanka 23  
 Sri Teri Buana 9  
 Sri Tribhuvanesvara 119  
 Sri Viṣṇuvarmaṇ 61  
 Śrībusa 26  
 Śriksyētria 162  
*stūpa* 59  
*stūcivāt* 197  
*Sulalatus Salatin* 1  
 Sultan Iskandar Thani 79  
 Sultan Mahmud Syah 14  
 Sumatera 49  
 Sumera 174  
 umur 202  
 Sungai Bujang 60  
 Sungai Ganges 32  
 Sungai Irrawadi 165  
 Suntaram, M. 27  
*Suppāraka Jātaka* 22  
 Suprābha 118  
 Suprabta 8  
*Sussondī Jātaka* 22  
*Suvarṇabhūmi* 20  
 Syeikh Nuruddin ar-Raniri 3  
 Syih-li-Fo-syi 34  
 Sylvain Levi 19  
 syurga 159  
 Tacici 102  
*Taittiriya Samhitā* 95  
 Takakusu, J. 25  
 Takkōla 17, 23  
*takkōlam* 44  
 Takuapa 54  
*Tamas guṇa* 107  
 Tamil-brahmi 48  
 Tāmralipti 24  
 Tañjavur 55  
 Tanjung Comeri 31  
 tantrisma 60  
*Tantu Penggelaran* 175  
*tapasvin* 113  
 tapasvini 114  
 Taramberi Teribuana 92, 105  
*Tārūmā* 68  
 Temenggung 78  
 tentera Cōla 63  
*Tēvāram* 161  
 Thailand 49  
*The Periplus* 27, 31  
 Thera Sōna 20,  
 Thera Uttara 20  
 Theravada 50  
 Thomas, E.J. 116  
 Thomas, N.W. 104  
 Tilottama 8  
*Tirukkural* 149  
 Tirumāngai āḷvar 55  
*Tirumantiram* 184  
 Tirumūlar 184  
*tirunīru* 201  
*Tiruvācakam* 93  
 Tiruvalluvar 149  
*tiruvaṭi* 209



## INDEKS

- Tiruvembāvai-Tiruppāvai* 161  
 Tisaiyāyirattu-Ainnūṟṟuvar 57  
*Tiyapirapantam* 161  
*Tolkāppiyam* 55  
 Toṇḍaimaṇḍalam 89  
 tradisi Arya 130  
 tradisi Hindu 13  
 tradisi Islam 135  
 tribhuvana 118  
 Trilōka 119  
*trimūrti* 106  
 Tripurāri 118  
 trisūla 168  
*triyambāvāy-tripāvay* 161  
 Tryambaka 118  
 Tun Bambang 3  
 Tun Seri Lanang 3
- ucapan kudas 184  
 Uccaiḥśravas 96  
 ular Saktimuna 8, 134  
 Umar Junus 4  
 Undang-undang Manu 19  
 Universiti Leiden 2  
 upacara pertabalan 160, 192
- Uraiyr 32  
 Vaisnavisma 60  
*Vājapeya* 150  
*Vājasaneyi Samhitā* 95  
 Vajrapani 53  
 Valaiyaṇaṇ 88  
 Vālmiki 21  
 Vāmana Purāṇa 68, 111  
 Vanga 23  
 Varāha-dvīpa 22  
 vāsuki 124  
*Vāyu Purāṇa* 22  
*Vēdānta* 59  
 Vēlaikkārar 57  
 Vēlur 139  
 Verāpatha 23
- Veṣuṅga 23  
 Vijayanagaram 11  
*Vikkiramacōlanulā* 11  
 Vimāna 60  
*virāj* 104  
 Virakurca 89  
 Viśāka 88  
 Viṣṇu 13
- Waadat 194  
 Walters, O.W. 115, 116  
 wang emas 41  
 Warmington E.H. 34  
 warna kuning 194  
 wayang kulit 77  
 Wheatley, P. 25, 152  
 Wilkins, W.J. 104  
 Winstedt, R.O. (Winstedt) 3, 4, 78,  
 136, 163, 182, 183  
 wira 90  
 Wolff 6  
 Wolters 9
- Yama-dvīpa 22  
 Yap-div 22  
 Yaśahketu 24  
 Yāvadvīpa 17  
*Yāvakōṭi* 21  
*Yavana Chēri* 30  
 Yavanar 39  
 Yeh-tiso 22  
 Yunani 27, 29  
*Yūpa* 64  
 Yusoff Iskandar 171
- Zainal Abidin Abdul Wahid 5  
 zaman Hindu-Buddha 8  
 zaman peralihan Hindu-Islam 8  
 zaman *Vēda* 94  
 Zang 26  
*Ziesenis* 77  
 Zoetmulder P.J. 80, 118