

Agama Cina di Malaysia: Satu Pandangan Umum

CHEE-BENG TAN

PENGENALAN

Makalah ini bertujuan untuk menjelaskan sifat agama ini: apakah Agama Cina di Malaysia? Dalam perbincangan ini, tanggapan salah tentang agama ini akan dikupas. Usaha untuk melihat Agama Cina di Malaysia sebagai sistem yang menyeluruh ini adalah untuk mengelakkan kekeliruan dalam pengelasan penganut Cina sebagai penganut agama Buddha, Taoisme atau Konfusianisme. Sungguhpun banyak sarjana yang terkemuka telah membuktikan adanya falasi dalam pengelasan penganut agama Cina prakomunis di China moden, tetapi falasi seperti itu masih digunakan secara meluas dalam pengajian Asia Tenggara. Punca pengekalan falasi ini adalah kurangnya kajian tentang agama Cina di rantau ini, selain terdapat beberapa penulis yang mengikuti pendekatan itu demi kesenangan mereka kerana tidak melakukan kajian dengan mendalam. Sungguhlah malang bahawa mereka ini tidak mempunyai pemahaman yang cukup tentang agama Cina.

Ramai penulis telah memberi gambaran tentang agama di China. Tetapi, kekangan ruang tidak mengizinkan saya membincangkan hasil kajian dan pendapat mereka di sini.² Sebelum menyelami perbincangan saya tentang unsur-unsur yang membentuk Agama Cina dan asal-usulnya, adalah lebih baik jika saya menjelaskan serba sedikit tentang amalan agama ini. Perlulah ingat bahawa selain melawat tokong, penganut Agama Cina lazim juga menyembah dewa-dewi dan nenek moyang di rumah masing-masing. Oleh sebab itu, kajian tentang Agama Cina boleh dibahagikan kepada dua lapangan, satu dari segi pemujaan domestik, dan satu lagi dari segi pemujaan awam.

Di rumah orang Cina mungkin ada gambar seperti Dewi Guanyin (觀音) di altar utama di ruang tamu, selain satu altar untuk Dewa Bumi di bawah altar utama, dan satu lagi altar untuk nenek moyang di sebelah kanan altar utama.³ Selain dewa utama, mungkin terdapat juga patung berhala yang lebih kecil daripada pelbagai tradisi di atas altar utama. Di dapur pula, mungkin terdapat satu altar untuk Dewa Dapur. Dalam upacara penyembahan seharian, penganut akan mula menyembah Tiangong (天公) dengan berdiri di serambi sambil menghala ke arah langit, menaikkan colok bernyala yang dipegang untuk beberapa kali sambil bersembahyang. Satu atau tiga batang colok yang dipegang penganut itu kemudiannya diletakkan di depan plak yang bertanda *Tianguan Cifu* (天官賜福) yang lazimnya terletak di bahagian kiri depan rumah. Colok-colok itu disembahkan kepada Dewa Syurga dan Pegawai-pegawai Syurga.

Selepas itu, penganut itu akan ke ruang tamu untuk menyembah di depan altar utama. Selepas itu, dia akan ke dapur untuk menyembah Dewa Dapur, sebelum balik semula ke ruang tamu untuk menyembah Dewa Bumi, dan akhirnya menyembah nenek moyang. Roh-roh lain (orang yang telah pergi tetapi tidak dijaga keturunan mereka) turut disembah dan biasanya di belakang rumah. Mereka ini akan dipersembahkan colok selepas penyembahan nenek moyang.

Dalam persembahan biasa, ritual harian itu meliputi meletakkan colok (satu atau lebih, mesti dalam bilangan ganjil) di altar dewa-dewi, dan dua colok (atau lebih, mesti dalam bilangan genap) di altar nenek moyang. (Bilangan ganjil mengikuti prinsip *yang*, manakala bilangan genap mengikuti prinsip *yin*. Dewa-dewi disembahkan colok berbilangan ganjil, sementara nenek moyang dan roh disembahkan colok berbilangan genap).

Ternyata bahawa agama tradisional orang Cina Malaysia secara keseluruhannya adalah sinkretik. Ia adalah suatu sistem yang bersatu, sekalipun tidak dikawal dengan rapi, maka merupakan hasil campuran pelbagai agama berkurun-kurun lamanya dalam tamadun Cina. Pada asasnya, agama ini merangkumi kultus orang asli Cina dengan kepercayaan dan amalan agama Buddha. Kultus orang asli Cina merangkumi kedua-dua kepercayaan dan adat agama Taoisme dan kultus lain yang popular. Agama Cina di Malaysia turut mengandungi kultus lain yang mempunyai asalan di Malaysia, seperti pemujaan Nadu Gong (拿督公) atau Datuk Kong yang dianggap dewa Bumi Malaysia yang tidak dikaitkan dengan unsur-unsur kaum Melayu (Islam), serta Xian Si Shiye (仙四師爺) yang merupakan contoh pendewaan wira-wira Cina mengikut konteks di Malaysia dan bukannya di China.⁴

Sifat agama Cina sinkretik itu dapat dilihat dalam menifestasi material dan sosialnya. Misalnya, tokong Cina pada umumnya mencerminkan agama Taoisme, Buddha dan tradisi agama Cina yang lain. Oleh sebab agama Buddha di China berasal dari India, kebanyakan dewa dan ritual Buddhismenya tetap berbeza dengan komponen agama Cina yang lain. Namun, patung berhala dewa-dewi agama Buddha yang terdapat di tokong Cina itu langsung bukan tokong agama Buddha. Sungguhpun ada patung berhala dewa Cina yang bukan beragama Buddha di tokong Buddha yang “jati”, tetapi dewa-dewi ini lebih banyak didapati di tokong Buddha “pinggiran”. Kebanyakan tokong Cina menjadi tempat penyembahan dewa yang boleh disusur kembali pelbagai tradisi yang kini telah digabungkan dalam Agama Cina.

AGAMA CINA

Tidak ada istilah khusus di kalangan orang Cina Malaysia untuk agama tradisional mereka. Yang dikenali ramai itu hanya sebagai “Agama Cina”. Tidaklah hairan sekiranya mereka tidak memberi istilah khusus untuk agama itu kerana agama itu telah diserap ke dalam pelbagai aspek budaya Cina, dan hanya terbatas bagi

rakyat Malaysia yang berketurunan Cina. Agama ini dikenali agama Cina seperti mana kaum minoriti Yao di Thailand menganuti agama Yao. Falasi pertama dalam pengajian agama ini adalah penganut agama ini mempunyai nama bagi agama itu, iaitu satu nama khusus untuk membezakannya daripada label etniknya seperti kaum Melayu dengan agamanya Islam.

Orang Cina di Malaysia merujuk agamanya dalam bahasa dan dialek mereka sendiri, seperti istilah *bai shen* (拜神) atau *bai fo* (拜佛) dalam bahasa Mandarin. Yang pertama, *bai shen* yang membawa maksud “menyembah dewa” itu merujuk lebih umum kepada penyembahan mana-mana dewa atau dewi dalam sistem agama Cina, termasuklah dewa-dewi dari agama Buddha. Istilah yang kedua pula secara literalnya bermaksud “menyembah Buddha atau Bodhisattvas”. Akan tetapi, secara praktik, bila orang Cina Malaysia menyebutnya, maksud mereka mungkin penyembahan semua dewa, sama ada yang berasal dari agama Buddha atau Taoisme. Perkataan *shen* adalah istilah umum untuk semua dewa, malahan “Tuhan” dalam agama Islam dan Kristian. Oleh sebab tidak ada nama khas bagi agama yang “popular”, orang Cina Malaysia serta Singapura memerihalkannya dengan membuat rujukan kepada tabiat keagamaan mereka, iaitu *bai shen* yang telah mendorong Elliott (1955: 29) untuk mencadangkan istilah “shenism” (shenisme).

Tetapi, cara itu bukanlah cara orang Cina merujuk agamanya. Adalah lebih munasabah bagi saya menyebutnya “Agama Cina” yang akan saya bincangkan dalam makalah ini. Meskipun saya bersetuju dengan pemerhatian Elliott (1955: 29) bahawa “beberapa orang Cina bersetuju dengan pembahagian agama nasional mereka antara tiga anutan, iaitu Konfusianisme, Taoisme dan Buddhisme,” dan “mereka memerihalkan agama sebagai gabungan Buddhisme, Taoisme serta penyembahan dewa-dewi tempatan”, Chan (1953: 141) telahpun dengan tepatnya menggambarkan agama di China sebagai “agama sinkretik yang memeluk kultus kuno sebagai asasnya dan unsur Buddhisme dan Taoisme sebagai ciri sekunder”.

Kesilapan besar dalam pengelasan penganut Cina adalah jangkaan bahawa mereka akan mematuhi secara stereotaip kepada ketiga-tiga agama yang sepatutnya merupakan budayanya. Seorang pengkaji yang bermula dengan soalan “Apakah agama anda?” mungkin kecewa setelah informannya menjawab “tidak tahu,” atau memerihalkan Agama Cina secara mendalam. Pengkaji itu mungkin akan bertanya lagi “Jadi, apakah agama anda? Buddhisme, Taoisme, atau Konfusianisme?” dan pada tahap itu informan itu biasanya akan memilih satu agama. Orang yang berfahaman salah bahawa Confucius dan pengikutnya yang memperkenalkan pemujaan nenek moyang dan upacara pengebumian mungkin memilih kategori ‘Konfusianisme’, tetapi majoritinya akan memilih “Taoisme” atau “Buddhisme”, kerana kebanyakan dewa dan kultus Cina hari ini berasal daripada tradisi kedua-duanya, yang pada asalnya adalah dua sistem agama yang bebas di China.

Orang yang ingin memaparkan imej diri sebagai “tidak berkepercayaan karut” mungkin akan memilih kategori ‘Buddhisme’. Ini disebabkan kebanyakan kultus

perbomohan dalam Agama Cina berasal daripada agama Taoisme atau daripada orang asli Cina yang lain. Kumpulan lain pula akan memilih kategori yang lain semata-mata untuk menjawab soalan. Pengkaji itu yang mungkin seorang pembanci atau seorang pelajar akan merasa senang hati kerana informannya telah mengisi borang soal selidik mengikut kategori dengan tepat. Tetapi, informan itu memang tahu agamanya tidak boleh diperihalkan dengan tepatnya dalam mana-mana kategori itu. Kesalahan yang paling lazim dilakukan dalam penyelidikan sains sosial tentang agama orang Cina di Malaysia adalah pemberian ketua atau memberitahu informannya tentang kategori agama yang mereka anuti. Hal sedemikian berkemungkinan telah membangkitkan kesedaran tentang masalah ini sehingga banci Malaya pada tahun 1947 telah menyenaraikan “agama nasional orang Cina” sebagai pilihan dan bukannya Buddhisme, Taoisme atau Konfusianisme (Del Tufo 1949: 124). Di sebaliknya, jika Buddhisme tidak disenaraikan, maka tiada cara lain untuk mendapatkan maklumat tentang penganut Buddha daripada tradisi Theravada.

Banci Malaysia pada tahun 1970 mengelaskan orang Cina Malaysia mengikut agama seperti berikut: Islam 0.2%, Hindu 0.1%, Kristian 3.5%, Buddha 78.9%, Tiada agama 4.9%, dan Lain-lain 12.4% (Dept. of Statistics 1977: 452). Orang yang menganuti agama tradisional Cina ternyata hanya boleh memilih “Buddha” atau “Lain-lain”. Hal ini menerangkan sebab kategori “Lain-lain” mempunyai peratusan yang agak tinggi. Kategori “Tiada agama” pastinya merangkumi orang ateis dan agnostik, tetapi mungkin juga meliputi orang yang merasakan dirinya tidak ingin menjawab soalan yang tidak berkaitan itu. Kategori “Buddha” bukan sahaja merangkumi kumpulan yang mengikut agama tradisional Cina, malahan penganut Theravada dan pengikut taifah Buddha yang lain.

Pengkategorian dalam banci ini boleh diperbaiki dengan memperkenalkan kategori “Agama Cina” dengan kategori “Buddha” dijadikan pilihan bagi penganut Theravada dan penganut agama Buddha yang lain. Secara keseluruhannya, dapat dikatakan 80-90 peratus orang Cina Malaysia adalah penganut Agama Cina, manakala penganut agama Buddha Theravada dan taifah Buddha yang lain hanyalah kumpulan minoriti.

Pendapat yang mengatakan ada tiga jenis agama yang berbeza di China, iaitu Konfusianisme, Buddhisme dan Taoisme adalah lapuk dan memang diketahui umum. Oleh sebab itu, perkara ini tidak akan dibincangkan. Sungguhpun tiga sistem itu pernah wujud (dan pembaca akan mendapati saya membantah Konfusianisme dirujuk sebagai satu “agama”), perubahan yang berlaku di China adalah dari zaman dahulu ke arah sinkretisme atau “agama popular”. Kecenderungan ini ketara sekali di Malaysia memandangkan agama ini sudah diperkenalkan pendatang Cina dari kelas bawahan. Untuk menjelaskan tanggapan salah tentang “tiga agama” yang kononnya dianuti orang Cina Malaysia, keterangan ringkas adalah diperlukan. Keterangan ini juga akan memberi perspektif sejarah dalam analisis agama Cina sebagai satu sistem yang menyeluruh.

KONFUSIANISME

Pengertian Konfusianisme sebagai agama sedikit sebanyak adalah hasil daripada tanggapan yang salah tentang perkataan Cina *jiao* (教). Orang Cina memerihalkan agamanya sebagai agama dengan komponen *Ru* (儒), *Dao* (道) dan *Shi* (釋) yang lazimnya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris sebagai Confucianism, Taoism dan Buddhism secara berasingan dan secara kolektif pula dikenali sebagai “san jiao” (三教). Pelbagai taifah agama “sinkretik” itu telahpun berkembang daripada ketiga-tiga sistem itu.

Sungguhpun begitu, istilah *san jiao* tidak patut diterjemahkan sebagai “tiga agama” kerana dalam bahasa Cina, perkataan *jiao* bermaksud “ajaran” tidak kira sama ada ajaran agama atau tidak. Seperti yang telah ditunjukkan Chan (1953: 140), semasa perkataan *jiao* digunakan untuk Konfusianisme, “ia bermaksud pendidikan budaya dan moral, dan hampir langsung tidak ada pengertian agama”, dan jika orang itu dilabelkan Konfusianis, “ia bermaksud bahawa dia adalah pengikut doktrin Confucius yang merangkumi agama sebagai salah satu unsurnya, tetapi bukannya seorang pengikut institusi agama yang berorganisasi”. Tambahan lagi, *Dao* atau Taoisme dalam konteks *san jiao* meliputi kedua-dua falsafah Taoisme dan Taoisme. Maka, “tiga ajaran” sebenarnya merujuk kepada falsafah Confucius, falsafah Taoisme, agama Taoisme dan Buddhisme.

Kekeliruan Konfusianisme sebagai agama juga disebabkan kegagalan ramai orang membaca karya sarjana Confucius secara langsung. Yang membaca teks asas Confucius yang dikenali sebagai *Si Shu* (四書) akan mengetahui bahawa Confucius dan pengikutnya tidak membina sistem agama, dan Konfusianisme sebenarnya adalah sistem etika dan falsafah.⁵ Rujukan kepada Syurga dan pemujaan nenek moyang dalam teks itu hanyalah pantulan agama klasik yang diterima Confucius.

Kekurangan pengetahuan dalam falsafah Confucius dan sejarah China adalah sebab sesetengah orang berpendapat bahawa Confucius dan pengikutnya telah membentuk kultus untuk menyembah Syurga, memuja nenek moyang dan mewujudkan upacara pengebumian sehingga pada akhirnya berkembang menjadi suatu sistem agama. Sebenarnya, kultus dan ritual ini sudahpun wujud pada zaman Confucius. Beliau tidak mencabar idea dan amalan keagamaan yang sedia ada, tetapi telah mengesahkan sesetengahnya. Hal ini memang dapat difahami memandangkan falsafahnya adalah berasaskan idea perpaduan dan keharmonian keluarga. Pemujaan nenek moyang dan pengamatan upacara pengebumian memang dapat menggalakkan dan mengabadikan ideanya tentang ketaatan terhadap ibu bapa dan aspek-aspek yang lain dalam hubungan sosial.

Selain itu, Confucius sangat mementingkan peraturan tingkah laku yang telah ditetapkan dan yang betul. Dalam bab sepuluh dalam *Confucian Analects*, kita dimaklumkan Confucius tidak akan makan daging yang tidak dipotong dengan betul, atau duduk di atas tikar yang tidak lurus (Legge 1960a: 232-233).

Kesemuanya harus yang betul. Beliau peka mendukung *li* (礼) atau kod etika yang ada dan cara hidup pendeta. Oleh itu, Confucius sebenarnya seorang ortodoks. Sikap beliau inilah yang menguatkan sokongannya kepada sistem pujaan nenek moyang dan upacara pengebumian yang sedia ada. Jika tidak disebabkan hal ini, perbuatannya akan melanggar *li* dan dianggap tidak patuh akan ibu bapa. Ketika muridnya, Zai Wo (宰我) mencadangkan untuk mengubah sistem perkabungan selama tiga tahun kerana terlalu lama, Confucius tidak gembira, lalu memberitahu muridnya yang lain bahawa sikap Zai Wo itu tidak baik. Beliau berkata, “Sehinggalah seseorang kanak-kanak berumur tiga tahun, dia tidak dibenarkan melepaskan diri daripada pangkuan ibu bapanya. Dan perkabungan tiga tahun diamati sejagat di seluruh empayar” (*Confucian Analects*, bab tujuh belas; Legge 1960a: 327-328).

Kepekaannya kepada *li* telah mendorong Confucius menerima upacara keagamaan dengan menggalakkan orang ramai mengamalkan upacara itu. Beliau lebih mementingkan kelakuan sikap dan pengamalan upacara yang betul daripada dunia dewa-dewi dan roh. Maka, kata beliau, “buatlah korban kepada orang mati, seperti mana mereka masih hidup,” dan “buatlah korban kepada roh seperti mana mereka masih bersama kita” (*Confucian Analects*, bab tiga; Legge 1960a: 159). Beliau memuji Yu (禹), pengasas Xia (夏), sebuah dinasti yang terkenal kerana mempersembahkan korban yang terbaik kepada roh, dan “memakai topi dan apron korban dengan penuh keanggunan” (*Confucian Analects*, bab lapan; Legge 1960a: 215). Tetapi, sikap Confucius kepada agama agak agnostik, sebagaimana yang dicerminkan dalam nasihat beliau yang terkenal: Untuk mengorbankan diri dengan sepenuh hati terhadap tanggungjawab sebagai manusia, dan menghormati makhluk halus tetapi menjauhkan diri daripada mereka itu adalah bijak (*Confucian Analects*, bab enam; Legge 1960a: 191).

Ajaran Confucius dan pengikutnya tidak menyinggung elit pemerintah di China, maka digalakkan. Oleh itu, Konfusianisme mempunyai kedudukan dominan dalam budaya Cina. Konfusianisme memang sesuai dengan agama klasik, antaranya ialah kultus Syurga. Dalam usaha mempromosikan kultus nasional, kultus Syurga itu telah memberi manfaat kepada elit Confucius. Kultus itu adalah hal ehwal istana kerana maharaja dianggap anak Tuhan semasa mereka mendapat mandat untuk memerintah. Kultus ini dikaitkan dengan pengesahan politik terhadap kelas pemerintahan, tetapi ianya hendaklah dibezakan daripada kultus Dewa Syurga atau Tiangong (天公), pemerintah Syurga yang ada pada masa ini.⁶

Satu lagi kekeliruan tentang Konfusianisme dengan agama adalah penyembahan Confucius sebagai dewa. Pada hujung Dinasti Han, Confucius dijadikan patron dewa sarjana atas perintah maharaja, dan sejak zaman dinasti Utara Qi (北齊 tahun 550-577 Masihi), korban dipersembahkan kepada Confucius sebanyak dua kali setahun, iaitu pada musim bunga dan pada musim luruh. Ketika itu, tokong awam telah dibina untuk menyembah beliau. Tetapi, sejak awal lagi, terdapat sarjana Confucius membantah pendewaan Confucius (Smith

1968: 145-147). Bahkan pada tahun 1906, kerajaan Manchu cuba memperkenalkan penyembahan Confucius pada tahap yang sama dengan mempersembahkan korban kepada Tuhan, tetapi usaha ini terkandas (rs. Chan 1953: 4).

Hari ini, Confucius adalah antara dewa Cina. Di Malaysia, beliau disembah sebagai dewa minor di tokong. Dewa Confucius dikaitkan dengan pendidikan. Di tokong Guang Fu Gong (廣福宮), Pulau Pinang, Dewi Guanyin disembah sebagai dewi utama, sementara Confucius (Kongzi Gong 孔子公) dan Wen Chang (Wen Chang Gong 文昌公) sebagai dewa minor. Dewa Wen Chang juga adalah dewa persuratan. Sebelum memulakan alam persekolahan, sesetengah ibu bapa akan membawa anak mereka ke tokong untuk menyembah dewa-dewa ini dengan harapan mereka akan cemerlang dalam pelajaran (Cheng 1982: 88). Sungguhpun demikian, adalah salah sekiranya dinyatakan bahawa adanya agama Konfusianisme semata-mata kerana Confucius telah disembah, kerana ia tidak mengambil kira fakta bahawa Agama Cina adalah politeistik. Orang Cina Malaysia menyembah pelbagai dewa, termasuk Guanyin, Guandi Ye dan Dabogong. Memang tidak masuk akal untuk mengelaskan penganut Cina mengikut nama dewa-dewi seperti penganut Guanyin, penganut Dabogong atau penganut Confucius.

Tetapi, usaha menjadikan Konfusianisme sebagai agama nasional di China dan penubuhan persatuan Confucius yang dipanggil *Kongjiao Hui* (孔教會) menonjolkan lagi falasi yang mengatakan Konfusianisme adalah sejenis agama. Pada akhir dinasti Qing, China sudah lemah dan huru-hara. Maka, elit pemerintahan dan sesetengah sarjana menyarankan pengembalian ajaran Confucius untuk memulihkan kepercayaan dan ketenteraman negara. Antara tokoh yang paling terkenal ialah Kang Yuwei (康有為) (1858-1927). Walaupun usaha Kang untuk mereformasikan politik negara melalui Konfusianisme telah gagal, tetapi, kempennya sedikit sebanyak berpengaruh di China dan Asia Tenggara. Pada tahun 1907, seorang graduan dari China, Chen Huanzhang (陳煥章) (1881-1931) telah menubuhkan *Kongjiao Hui* di New York. Pertubuhan ini diberi nama bahasa Inggeris yang amat sesuai oleh Yen Ching-Hwang (1976: 34): Association of the Cult of Confucius dan bukannya Association of Confucian Religion. Selepas itu, persatuan sedemikian mula ditubuhkan di China.

Usaha telah diteruskan untuk menjadikan Konfusianisme agama nasional. Kalendar Confucius yang bermula pada tarikh lahir Confucius itu turut diperkenalkan (rs. Chan 1953: 7).⁷ Tetapi, usaha menghidupkan Konfusianisme dan menjadikannya agama nasional akhirnya gagal juga kerana Konfusianisme dianggap mempunyai kaitan rapat dengan sistem pemerintahan beraja yang telahpun dimansuhkan rakyat China pada tahun 1911. Terdapat juga ramai orang membangkang Konfusianisme sebagai agama. Walau bagaimanapun, pembentukan gerakan agama yang berfokuskan pemujaan Confucius itu adalah tidak mustahil dengan penyusunan semula kepercayaan asli terhadap Syurga, kultus yang memuja nenek moyang dan lain-lain. Akan tetapi, mana-mana taifah yang ditubuhkan melalui cara ini tidak seharusnya dipanggil Konfusianisme.

Gerakan untuk menghidupkan semula Konfusianisme di China telah meninggalkan dampak yang agak mendalam ke atas orang Cina di Asia Tenggara, terutamanya di Singapura, Malaya dan Indonesia. Di Singapura dan Malaya, gerakan Confucius bermula pada tahun 1899 dengan kempen awal banyak tertumpu pada penubuhan tokong serta sekolah Confucius (Yen 1976: 37). Hal ini adalah akibat langsung daripada gerakan reformasi Kang Youwei di China. Pemimpin seperti Khoo Seok-Wan (邱菽園) dan Dr Lim Boon Keng adalah penyokong Kang Youwei. Mereka juga ialah pemimpin reformasi di Singapura dan Malaya, dengan Dr Lim Boon-Keng, seorang Peranakan Baba yang lahir di Tanah Melayu aktif memperjuangkan reformasi sosial dan pendidikan di kalangan orang Cina.⁸ Konfusianisme digunakan sebagai prinsip pengorganisasian bagi reformasi sosial, pemodenan serta sokongan terhadap gerakan reformasi dan revolusi di China.

Gerakan itu merosot selepas revolusi 1911 di China dan menerima tamparan maut dengan gerakan Empat Mei pada tahun 1920-an. Pada tahun 1902, kritikan daripada Lian Oichao, watak utama dalam gerakan menghidupkan Konfusianisme di China yang telah membantah Konfusianisme sebagai agama nasional turut menjejaskan gerakan itu di Singapura dan Malaya (Yen 1976: 45). Seperti yang ditunjukkan Yen (1976: 45), salah satu punca kelemahan gerakan itu adalah “ia bukannya satu gerakan keagamaan atau gerakan politik, tetapi gabungan pergolakan budaya, agama dan sosial”. Sungguhpun demikian, gerakan itu telah menggalakkan pemujaan Confucius pada awal abad ke-20.

Gerakan Confucius di Singapura telah mempengaruhi gerakan yang sama di Indonesia (Kwee 1969: 4-6), iaitu usaha untuk menjadikan Konfusianisme sebagai agama. Tiong Hou Hwee Koan (THHK) ditubuhkan pada tahun 1900 “untuk menggalakkan reformasi pendidikan dan sosial” dengan objektif utamanya “untuk memperbaiki adat resam orang Cina sebanyak yang mungkin supaya adat resam orang Cina sama dengan prinsip Confucius demi kelakuan bertamadun dan peluasan pengetahuan bahasa serta kesusasteraan Cina” (Kwee 1969: 6). Pembentukan THHK itu berkait rapat dengan gerakan untuk menjadikan Konfusianisme sebagai agama.

Selepas itu, persatuan Confucius dengan nama Khong Kauw Hwee (sebutan Hokkien bagi *Kongjiao Hui*) telah ditubuhkan di Jawa. Khong Kauw Hwee yang pertama ditubuhkan di Solo pada tahun 1918 (Coppel 1981: 180). Pada tahun 1923, sebuah badan induk yang dipanggil Khong Kauw Tjong Hwee (孔教總會) telah ditubuhkan di Bandung. Badan induk ini tidak tahan lama, dan pada tahun 1938, Khong Kauw Tjong Hwee yang baru ditubuhkan di Solo atas inisiatif Khong Kauw Hwee di situ.

MATAKIN (Majelis Tinggi Agama Khonghucu Indonesia) yang ada pada masa ini telah ditubuhkan pada tahun 1955 di bawah nama Perserikatan K'ung Chiao Hui Indonesia Penubuhannya juga atas inisiatif Khong Kauw Hwee di Solo (Coppel 1981: 179). Kini, MATAKIN adalah persekutuan yang merangkumi MAKIN (Majelis Agama Khonghucu Indonesia *kebaktian* (jemaah), dan

kelenteng (tokong-tokong Cina), tetapi MAKIN adalah unit utama dalam persekutuan ini. Pada tahun 1971, ada tiga puluh enam orang ahli organisasi MATAKIN (Coppel 1979: 744).

Dari mula lagi, pemimpin gerakan Confucius di Indonesia telah cuba membentuk agama yang setanding dengan agama Islam dan Kristian. Ada orang Cina di Indonesia membantah Konfusianisme sebagai agama. Tetapi, daripada pemerihalhan Coppel (1979), tidak dapat dinafikan bahawa agama yang mementingkan penyembahan Confucius telahpun dibentuk. Agama atau taifah keagamaan ini (jika boleh dilihat sebagai satu unit di bawah sistem agama Cina yang lebih besar di Indonesia) hendaklah dibezakan daripada Konfusianisme – sistem falsafah. Agama ini boleh dipanggil agama Confucius. Agama “baru” ini sebenarnya adalah produk yang disusun semula dan diubah daripada sistem agama Cina kuno. Confucius telah dilihat sebagai nabi dan *Tian* atau Syurga ialah Pemerintah yang tertinggi, yang kini dianggap sebagai Tuhan Yang Maha Berkuasa, sama dengan Tuhan dalam agama Kristian dan Islam. *The Four Books* yang diterima sebagai “Kitab Suci” dan etika Confucius dengan mudahnya telah dijadikan ajaran moral agama itu sebagai kata-kata daripada Tuhan. Upacara sembahyang telah diadakan setiap Ahad di dewan sembahyang yang dipanggil *litang*. Maka, agama Confucius ini suatu “agama berinstitusi” dengan teologi tak bersandar, bentuk sembahyang yang bebas dan sebuah organisasi bebas yang terdiri daripada kakitangan agama (Yang 1961: 294). Pada tahun 1965, “Konfusianisme” dinyatakan dalam peraturan Indonesia sebagai salah satu daripada enam agama yang diiktiraf, bersama-sama dengan agama Islam, Protestan, Katolik, Hindu-Bali dan Buddha, walaupun sejak hari itu, terdapat beberapa bantahan terhadap pengiktirafan “Konfusianisme” sebagai agama (Leo 1978: 59-60, Coppel 1979: 742). Penyelidikan yang lebih sepatutnya telah dilakukan untuk mendapat tahu sejauh mana gerakan dan agama Confucius ini disebarkan kepada masyarakat dan diterima majoriti orang Cina di Indonesia. Sungguhpun gerakan Confucius di China telah gagal membentuk “agama Confucius”, namun gerakan ini telah berjaya di Indonesia. Hal ini disebabkan faktor sejarah, politik dan sosial yang unik di Indonesia, maka memerlukan penyelidikan yang lebih mendalam. Hubungan antara agama Confucius dengan sistem agama Cina tradisional juga perlu dikaji.

Di Singapura, pada masa sekarang, masih ada sebuah Kongjiao Hui. Ia dipanggil Nanyang Kongjiao Hui (南洋孔教會) dan dikenali dalam bahasa Inggeris sebagai Nanyang Confucian Association.⁹ Ia telah ditubuhkan pada tahun 1917 di Chinese Chamber of Commerce dengan kebanyakan ahlinya daripada sebuah organisasi peniaga Cina yang penting.¹⁰ Persatuan ini sudah tidak aktif dan telah disatupadukan beberapa tahun kebelakangan ini oleh salah seorang pengasasnya, En. Cai Duohua yang telah meninggal dunia pada tahun 1981 pada umur sembilan puluh tiga tahun.¹¹ Altar bagi Confucius tidak diletakkan dalam bangunan yang digunakan khusus untuk aktiviti persatuan ini, tetapi dalam sebuah bangunan yang kini digunakan sebuah organisasi agama Cina

yang lain, yang bernama Shengjiao Hui (聖教會). Ada lebih kurang 200 orang ahli sekarang dan yuran keahliannya adalah enam dolar Singapura setiap tahun.

Aktiviti yang paling penting persatuan ini adalah sambutan ulang tahun kelahiran Confucius yang jatuh pada dua puluh tujuh haribulan lapan dalam kalendar Cina. Sempena sambutan ini, pertandingan menulis esei dan kaligrafi turut diadakan. Upacara sambutan itu berlangsung secara sederhana sahaja dengan melibatkan sembahsan colok dan bunga di altar Confucius oleh pengerusi persatuan itu. Ahli-ahli yang menghadiri upacara itu kemudiannya akan tunduk tiga kali menghadap potret Confucius. Jubah istiadat tidak digunakan. Namun, ada yang akan memakai sut Barat. Upacara sembahyang itu diikuti beberapa ucapan sebelum makan malam. Menurut Leo Juat-Beh (1977: 84), lebih ramai orang telah menghadiri majlis makan malam daripada upacara penyembahan.¹² Persatuan itu kini sudah tentunya bukan lagi sebuah taifah agama. Topik-topik untuk pertandingan menulis esei adalah berkenaan dengan etika Confucius dan bukannya agama Confucius. Terbitan persatuan ini turut membincangkan falsafah Confucius dan bukannya agama Confucius (Showbin W. Chang 1960, 1962).

Ada lagi sebuah persatuan Confucius di Pulau Pinang dengan nama Binglangyu Kongjiao Hui (檳榔嶼孔教會) (Foto 1). Perintisnya ialah Kongsheng Miao (孔聖廟). Tetapi, tarikh tokong ini dibina tidak diketahui. Pada tahun 1902, tokong itu telah membina sebuah sekolah rendah Cina yang dipanggil Kongsheng Miao Zhonghua Xiaoxue (孔聖廟中華小學) dan pada tahun 1927, Persatuan Confucius ini menambah sebuah sekolah menengah.¹³ Sungguhpun tokong itu sudah tidak wujud lagi, kedua-dua sekolah rendah dan menengah itu masih bernama Confucian Temple dan dalam bahasa Inggeris

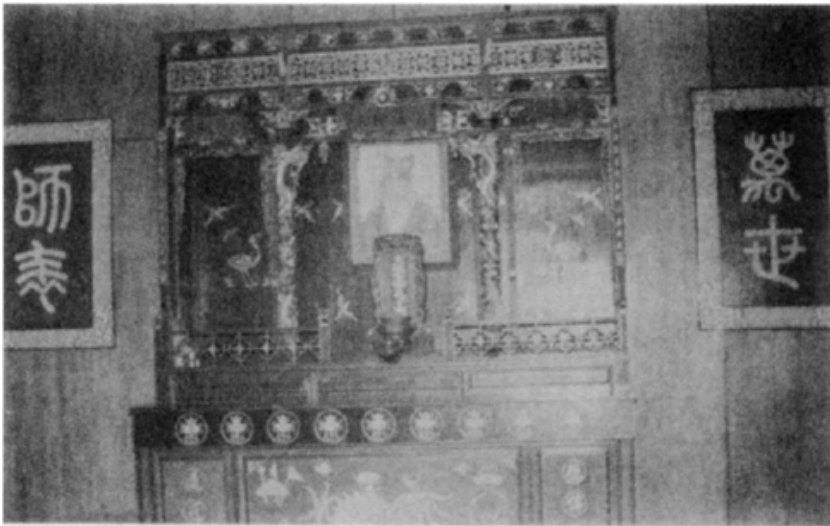


FOTO 1. Altar Confucius di Persatuan Confucius, Pulau Pinang. (19 April 1982)

dinamakan Chung Hwa Confucian Temple. Penubuhan Tokong Confucius dan sekolah Cina Chung Hwa pastinya hasil gerakan Confucius di Pulau Pinang sebelum revolusi 1911 di China. Gerakan itu dipimpin peniaga prodinasti Qing, dan antara yang terkenal ialah Zhang Bishi (張弼士) dan juga dikenali sebagai Zhang Zhenxun (張振勳) (Yen 1976: 48).¹⁴

Di sekolah rendah Chung Hwa hari ini, ada sebuah dewan yang menempatkan altar Confucius. Tempat ini juga bilik persidangan dan pejabat Persatuan Confucius Pulau Pinang. Persatuan ini telah ditubuhkan pada tahun 1922¹⁵ dan seperti yang dinyatakan dalam perlembagaannya, matlamatnya termasuk penyebaran ajaran Confucius, pemupukan moral, ketaatan kepada ibu bapa, kasih sayang akan saudara mara dan peningkatan kebajikan ahlinya.¹⁶ Perihal tentang agama langsung tidak dinyatakan. Kini, ada lebih kurang 180 orang ahlinya, walaupun kebanyakannya tidak aktif. Yuran kemasukan ialah tiga ringgit, yuran keahlian dua ringgit setahun, dan yuran keahlian seumur hidup tiga puluh ringgit. Sebuah jawatankuasa pemandu telah dipilih setiap dua tahun pada hari sambutan ulang tahun kelahiran Confucius. Persatuan ini kurang aktif berbanding dengan persatuan lain di Singapura. Aktiviti yang terpenting persatuan ini adalah sambutan hari ulang tahun kelahiran Confucius. Seperti kes Nanyang Confucian Association di Singapura, upacara itu sederhana tanpa pemakaian jubah istiadat.

Daripada pemerhatian dan temu bual penulis, jelas kelihatan bahawa kedua-dua persatuan Confucius ini bukanlah persatuan agama Confucius, atau berhasrat menjadi sedemikian. Malah, agak sukar untuk mengelaskan persatuan itu untuk persatuan agama atau persatuan biasa kerana ahlinya tidak aktif. Pada pendapat penulis, kedua-dua persatuan ini boleh diaktifkan untuk membentuk persatuan yang dinamik yang mementingkan kajian tentang falsafah Confucius, terutamanya di Singapura, memandangkan kerajaan Singapura sedang cuba untuk menyebarkan falsafah Confucius.

Telah dinyatakan di awal perbincangan ini tentang beberapa salah faham tentang Konfusianisme. Belum dinyatakan terdapat sesetengah pihak melihat Konfusianisme tidak secara teistik, tetapi sebagai agama bukan teistik, sebagaimana sesetengah orang menganggap komunisme sejenis agama. Hal ini bermaksud Konfusianisme adalah sistem etika yang telah berabad-abad lamanya mempengaruhi pemikiran dan kelakuan orang Cina. Konfusianisme yang dilihat dalam pandangan ini bukanlah dalam skop kajian ini kerana ia berada di luar definisi agama. Tetapi, perlu ingat bahawa ada hubungan antara Konfusianisme dengan Agama Cina. Ciri-ciri Agama Cina yang ketara ialah kurangnya sistem etika yang koheren jika dibandingkan secara relatif dengan agama yang lebih teratur, seperti agama Kristian dan Islam. Sumber nilai etika orang Cina sebahagian besarnya telah diambil daripada Konfusianisme, bukannya agama. Hal ini disebabkan dalam masyarakat Cina yang tradisional, agama dan etika “adalah dua aspek yang berlainan dalam struktur institusi masyarakat Cina tradisional” (Yang 1961: 291). Tetapi, Agama Cina adalah satu institusi penting yang menyokong sistem etika itu.¹⁷

AGAMA TAOISME

Istilah Taoisme agak mengelirukan kerana tidak membezakan Taoisme yang bermaksud fahaman falsafah dan Taoisme yang bermaksud sistem agama. Sarjana Cina lazimnya merujuk falsafah Taoisme sebagai *daojia* (道家) dan sistem agama Taoisme *daojiao* (道教). Falsafah Taoisme diwakili dalam dua karya klasik awal, *Laozi* (老子) dan *Zhuangzi* (莊子). Karya yang pertama itu juga dikenali sebagai *Daode Jing* (道德經) yang dipercayai ramai sebagai himpunan buah fikiran Laozi, seorang ahli falsafah sezaman dengan Confucius, walaupun lebih tua. Namun, karya *Laozi* sebenarnya dihasilkan lama selepas zaman Confucius, walhal sesetengah kata pujangga dalam karya itu adalah buah fikiran Laozi sendiri (Fung 1966: 93-94).

Dao (atau *tao* dalam sistem Wade-Giles) adalah konsep penting dalam Taoisme, dan lazimnya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris sebagai “Way” *Dao* dalam Konfusianisme merujuk kepada jalan yang benar dan baik. *Dao* dalam Taoisme agak abstrak. *Dao* juga merujuk kepada pencapaian persamaan dan pengenalan dengan alam. Bila mencapai *dao*, kita akan menjadi abadi dan tidak akan mati kerana *dao* yang suci ini adalah abadi.¹⁸ Falsafah Taoisme itu agak abstrak, tetapi metafiziknya boleh membantu tafsiran semula agama. Maka, bab kelapan puluh satu dalam *Daode Jing* telah dijadikan kitab suci yang pertama dalam agama Taoisme.

Perkara yang dipentingkan penganut awal Taoisme adalah mengelak kematian untuk menjadi dewa yang dipanggil *xian* (仙) (*hsien* dalam sistem Wade-Giles). Matlamat ini adalah untuk mencapai hidup fizikal yang abadi dan mendambakan hidup sememangnya telah melanggar falsafah Taoisme, yang mengajar manusia agar tidak melawan alam. Untuk membezakan Taoisme sebagai sistem agama daripada falsafah Taoisme, sarjana yang mengkaji agama Cina biasanya merujuk Taoisme sebagai Taoisme keagamaan, sementara Creel (1970: 7) lebih suka memanggilnya Taoisme Hsien memandangkan objektif penganut awalnya adalah untuk menjadi *xian* atau dewa. Penulis memilih untuk menggunakan istilah “Agama Taoisme” yang jelasnya tidak membawa maksud falsafah Taoisme yang tidak teistik. Ia merujuk kepada sistem agama yang dikenali sebagai *daojiao* dalam bahasa Cina. Istilah Taoisme hendaklah seelok-eloknya digunakan untuk sistem falsafah itu. Akan tetapi, dalam konteks tertentu, Taoisme mungkin boleh merujuk kepada kedua-dua maksud tadi berdasarkan konteksnya.

Agama Taoisme sudah wujud berkurun-kurun lamanya. Ia berasal daripada kepercayaan dan amalan ghaib orang Cina asli yang disistemkan mazhab *Yinyang*. Amalan ghaib ini termasuklah ilmu nujum, seni almanak dan lima unsur (*wuxing* 五行), fisionomi, ramalan (*fengshui* 風水) dan pelbagai bentuk penilikan (Fung 1966: 129-130). Golongan *fangshi* (方士) (ahli sihir) pada zaman dinasti Qin dan Han kemudiannya menggabungkan kepercayaan dan amalan asal itu dengan kepercayaan dan amalan panjang umur dan kehidupan abadi serta ajaran *Laozi*

dan *Zhuangzi*. Hasilnya ialah satu sistem agama yang menggunakan konsep *dao* sebagai namanya. Agama Taoisme menjadi agama teratur yang berkaitan dengan takhlisan dan mempunyai hierarki dewata sendiri pada awal era agama Kristian, ketika dinasti Han sedang berpecah. Ahli sihir itu mula memanggil diri mereka sebagai *daoshi* (pendeta agama Taoisme) (Fu 1937: 54). Sejak “pakar-pakar agama Taoisme” menerima *Daode Jing* sebagai kitab asas serta menganggap Laozi sebagai dewa sekaligus pengasas agama itu, tidak hairanlah istilah *dao* telah digunakan untuk merujuk kepada gerakan Taoisme yang berbagai-bagai (Sun 1965: 4-5). Selain itu, perkataan Cina *dao* menyampaikan pelbagai konsep yang boleh digunakan dalam kedua-dua maksud agama dan falsafah. Nama *Daojiao* itu dibentuk terkemudian.

Sungguhpun asal usul agama Taoisme boleh disusur galur kepada agama klasik China, namun pembentukannya sebagai sistem agama yang berbeza daripada kepercayaan dan amalan popular sememangnya berkait dengan hubungan karya *Laozi* dengan Laozi yang telah didewakan. Karya agama Taoisme seperti *Laozi* dan *Zhuangzi* adalah sumber penting bagi pengamal agama Taoisme dalam penghasilan falsafah teistik mereka. Falsafah Huang Lao (黄老) pada awal dinasti Han turut mempengaruhi pengikut “agama Taoisme”. Falsafah ini ialah satu bentuk Taoisme yang berdasarkan karya *Laozi* dan *Huangdi Sijing* (黄帝四经) dari Zaman Peperangan Antara Negeri yang berkemungkinan telah dihasilkan pada abad keempat s.m. (Ren 1963: 295-301; Wei 1980: 179-191). Huang Lao merujuk kepada Huangdi, Maharaja Kuning yang terkenal dan Laozi. Dalam kepercayaan agama Taoisme, Huang Lao dianggap sebagai dewa, dan Laozi salah satu avatarnya. Akan tetapi, lama-kelamaan Huang Lao dianggap sebagai Laozi (Welch 1966: 107, 136).

Seni untuk mencapai umur panjang dan keabadian yang diamalkan *fangshi* telah memainkan peranan penting dalam pembentukan kepercayaan dan amalan agama Taoisme. Oleh sebab setiap pemimpin agama Taoisme mempunyai dewa patron yang berlainan dan juga mengamalkan kultus sihir yang berbeza serta mentafsirkan teks agama Taoisme secara berlainan, maka agama Taoisme yang awal bukanlah agama yang bersatu. Pemimpin agama Taoisme yang berlainan itu telah memperkenalkan kepercayaan dan kultus perbomohan “rakyat” dalam agama Taoisme. Hal ini menyebabkan wujudnya banyak dewa dalam agama Taoisme. Misalnya, Tuan Dapur adalah antara dewa agama Taoisme yang paling awal diperkenalkan oleh seorang *fangshi* yang mengamalkan alkimia. Semasa pemerintahan Han Wudi (汉武帝) (140-87 s.m.), seorang *fangshi* bernama Li Shaojun (李少君) telah mencadangkan agar maharaja mempersembahkan korban kepada dapur sebagai langkah pertama untuk menukar sinabar (丹砂) menjadi emas bagi menghasilkan sebuah bekas minuman. Dipercayai bahawa amalan minum dengan menggunakan bekas emas akan memastikan umur panjang (Fu 1937: 50, Welch 1966: 99). Tuan Dapur atau Dewa Dapur kekal sebagai dewa penting dalam dewata Cina dan masih disembah di rumah orang Cina Malaysia hingga hari ini.

Demi umur panjang dan keabadian, penganut agama Taoisme yang awal bukan sahaja mengamalkan alkimia, malahan mempraktikkan rukun pernafasan dan pemakanan yang ketat serta seni aktiviti seks.¹⁹ Amalan seperti ini penting untuk mengekalkan tenaga dan juga dalam mazhab kebersihan “Taoisme”. Satu cabang dalam mazhab ini ialah Tuhan-tuhan dalaman mazhab kebersihan seperti yang diperihalkan Welch (1966: 105-112). Menurut mazhab ini, badan manusia mempunyai tiga pusat yang penting: satu dalam kepala, satu dalam dada dan satu lagi dalam abdomen. Pusat-pusat ini dipanggil medan sinabar (丹田) dengan badan manusia dibayangkan sebagai mikrokosma alam semesta kerana dewa alam semesta juga mendiami badan kita. Dewa tersebut hendaklah dihalang daripada meninggalkan badan kita jika ingin mencapai umur panjang dan keabadian. Senaman gimnastik perlu dilakukan untuk memastikan peredaran nafas, manakala makanan yang ditegah dewa mestilah dielak. Oleh sebab badan kita didiami tiga ekor cacing, seekor di setiap medan sinabar, pengikut yang serius juga dilarang makan bijian kerana cacing yang menyebabkan penyakit dan kematian ini memerlukan bijian untuk hidup. Pengikut juga perlu melakukan amalan baik seperti membaiki jalan kerana amalan yang baik akan menggembarakan dewa.

Antara seni yang penting dalam mazhab kebersihan ini dipanggil sinabar dalaman (内丹) yang bertentangan dengan sinabar luaran (外丹) yang diamalkan ahli alkimia. Kedua-duanya itu adalah cara untuk mencapai keabadian. Akan tetapi, dalam sinabar dalaman melibatkan pencapaian kesatuan pernafasan dan mani untuk menghasilkan satu embrio yang penuh misteri di dalam badan. Perkara ini lalu membentuk satu badan abadi yang baru dan akan dilepaskan apabila kita mati (Fu 1937: 131-132; Kaltenmark 1969: 132-136).

Pembentukan gerakan agama Taoisme yang bernama Taiping Dao (太平道) (Cara Hidup Aman Berpanjangan) dan Wudoumi Dao (五斗米道) (Cara Hidup Lima Pek Beras) itu menandakan permulaan agama Taoisme yang teratur. Pemimpin Taiping Dao di China Timur ialah Zhang Jiao (張角) yang memimpin satu gerakan militan agama Taoisme untuk menentang kerajaan dinasti Han. Doktrin beliau dipengaruhi karya Yu Ji (于吉) yang dipanggil *Taiping Qing Ling Shu* (太平清領書). Pada tahun 184 Masihi, Zhang Jiao memimpin pemberontakan yang akhirnya gagal dan akibatnya, dia dihukum bunuh. Pemberontakan ini dikenali sebagai Pemberontakan Serban Kuning kerana pemberontaknya memakai serban yang berwarna kuning untuk tujuan pengenalan.

Taifah Beras Lima Patuk telah ditubuhkan Zhang Ling yang juga dikenali sebagai Zhang Daoling (張道陵). Beliau mengamalkan kultus kesihatan untuk menyembuhkan orang yang sakit di Sichuan (四川). Oleh sebab beliau mengumpul lima pek (*wudou*) beras daripada setiap pengikut, gerakan itu dikenali sebagai Wudoumi Dao. Penganut Taoisme kemudiannya menggelarkannya Tianshi (天師) dan gelaran itu kekal digunakan pengganti keturunannya juga. Selain itu, gerakan itu juga dikenali sebagai Tianshi Dao (天師道) yang kemudiannya berubah menjadi militan dan di bawah pimpinan Zhang Lu (張魯),

cucu Zhang Ling, gerakan itu sangat berjaya. Pada hakikatnya, gerakan itu memulakan pemberontakan pada tahun 189 Masihi. Sungguhpun demikian, Zhang Lu akhirnya menyerahkan semua kawasannya kepada Cao Cao (tahun 155-220 Masihi).

Kedua-dua Taiping Dao dan Tianshi Dao telah membina teokrasi dengan mempunyai hierarki militan sendiri serta kakitangan keagamaan masing-masing. Zhang Ling dan Zhang Jiao menghormati Huang Lao, mengamalkan kultus kesihatan dan menyembuh kesaktian. Tianshi Dao juga mewajibkan ahlinya membaca *Daode Jing* dengan menekankan pentingnya menebus dosa melalui ritual dan kerja amal. Oleh sebab Taiping Dao lebih bersifat mengawal diri, manakala Tianshi Dao mengikut pihak yang berkuasa secara aman dan dibenarkan berkembang, maka tidak hairanlah Tianshi Dao telah berkembang dengan subur dan masih wujud pada hari ini, sekurang-kurangnya dalam bentuk pendeta agama Taoisme yang mendakwa diri mereka mengikut taifahnyanya.²⁰

Abad-abad Masihi awal adalah tempoh yang genting dalam pembangunan agama Taoisme. Dalam tempoh masa itulah juga agama Buddha sedang berkembang di China. Pada mulanya, agama Taoisme dan Buddha saling memperteguh. Konsep dalam agama Buddha disampaikan dengan menggunakan istilah dalam agama Taoisme, sementara agama Taoisme menggunakan beberapa idea daripada agama Buddha. Panteon agama dalam Taoisme dikembangkan dan konsep neraka diperkenalkan ke dalam agama Taoisme. Seyogianya dinyatakan bahawa selain agama Taoisme dan Buddhisme, wujud juga sistem kepercayaan berselerak dan amalan popular (ikutan daripada agama klasik) yang mempengaruhi kedua-dua agama yang teratur itu secara berterusan. Seperti yang dinyatakan Stein (1979: 68), “sikap penganut agama Taoisme terhadap kultus popular bukan sahaja mengandungi unsur negatif, larangan, malah unsur positif”.

Taiping Dao dan Tianshi Dao bukanlah satu-satunya taifah agama Taoisme awal yang penting. Maoshan Dao (茅山道) dan Wudang Dao (武當道) adalah contoh dua gerakan agama Taoisme lain yang penting (Fu 1937: 97-98). Di Dinasti Utara (北朝), Kou Qianzhi (寇謙之) cuba mereformasikan Tianshi Dao. Reformasinya adalah untuk menyingkirkan sikap mata duitan dan kelakuan seks yang tidak kena. Beliau menekankan pentingnya membuat baik. Antara bentuk kelakuan seks yang tidak kena ialah kumpulan seks orgi yang dipanggil *nannü heqi* (男女合氣) (kesatuan pernafasan antara lelaki dan perempuan) (Welch 1966: 120-121). Walaupun reformasi Kou itu hanya sementara waktu, sumbangan beliau kepada agama Taoisme sangat bermakna. Justeru itu, sarjana-sarjana seperti Fukui Kôjun dan Mather ingin mengangkat beliau sebagai orang yang mengubah agama Taoisme primitif kepada institusi agama yang mantap (Mather 1979: 108, 122). Selain itu, Kou telah memujuk maharaja Wei Utara agar menggunakan gelaran agama Taoisme, Taiping Zhen Jun (太平真君) (Pemerintah Terbaik bagi Keamanan Berpanjangan) sebagai gelaran baginda sepanjang tempoh pemerintahannya (440-451) (Fu 1937: 95-96, Mather 1979: 118).

Agama Taoisme dan Buddha terus berkembang hingga zaman dinasti Song. Kebangkitan Konfusianisme Baru dalam dinasti Song sudah memperlihatkan pengaruh Taoisme (falsafah dan agama) serta Buddhisme dalam pelbagai aspek. Pada abad kedua belas, sudah wujud dua mazhab agama Taoisme: mazhab utara dan mazhab selatan. Mazhab utara diasaskan Wang Zhe (王嘉) dan dikenali sebagai Quan Zhen (全真) (Pencapaian Sempurna), atau Chun Yang (純陽) (Yang Suci). Sehubungan itu, mazhab selatan yang kelihatan kurang penting itu telah diasaskan Liu Haichan (劉海蟾). Pada dinasti Yuan (abad 13 Masihi), Mahaguru Syurgawi Zhang dari Jiangxi (江西) telah diberi kuasa ke atas penganut agama Taoisme di Jiangnan (江南). Beliau menggelarkan dirinya sebagai Zhengyi Zhenren (正一真人). Rentetannya, taifah beliau dipanggil Zhengyi (Perpaduan Sebenar). Taifah ini berasal daripada Tianshi Dao yang ditubuhkan Zhang Ling. Quan Zhen dan Zhengyi telah kekal menjadi sebahagian utama dalam agama Taoisme sehingga hari ini. Rahib Quan Zhen tinggal di biara. Mereka vegetarian, tidak minum arak dan hidup membujang. Rahib Perpaduan Sebenar pula tidak tinggal di biara dan merupakan *huoju daoshi* (火居道士) (penghuni api), iaitu rahib Taoisme yang tinggal di rumah. Mereka tidak mengamalkan diet vegetarian sepanjang masa. Mereka boleh berkahwin dan menurunkan seni itu kepada anak dan cucu. Mereka juga melakukan upacara sihir dan menjual azimat (Fu 1937: 207-211, Welch 1966: 145-151).

Biara Awan Putih (白雲觀) yang terkenal di Peking adalah pusat Pencapaian Sempurna, sementara pusat Perpaduan Sebenar ialah Longhu Shan (龍虎山) di Jiangxi. Setelah komunis mengambil alih tanah besar China, waris keenam puluh tiga Mahaguru Syurgawi Zhang, Zhang Enpu (張恩溥) melarikan diri ke Taiwan. Semasa di Taiwan, Zhang Enpu terus mendakwa bahawa dirinya berketurunan Mahaguru Syurgawi Zhang (Welch 1958, Kaltenmark 1969: 146). Dia meninggal dunia pada tahun 1970 dan tempatnya telah diganti anak saudaranya yang kini adalah Mahaguru Syurgawi yang keenam puluh empat (Vinecour 1981).

Dalam beberapa abad yang lepas, amalan agama Taoisme telah merosot, terutamanya pada dinasti Qing dan zaman moden ini.²¹ Kini, koleksi besar *Taoist Canon* itu lebih menarik perhatian sarjana yang mengkaji agama Taoisme daripada rahib Taoisme sendiri.²² Agama Taoisme masih hidup di Taiwan walaupun masa depannya suram (Kaltenmark 1969: 147-148). Di Malaysia, tidak ada taifah agama Taoisme yang tersendiri sekalipun kepercayaan dan amalan agama Taoisme itu wujud dalam Agama Cina. Tetapi, ramai pakar agama mendakwa mereka mengikuti tradisi taifah seperti Tianshi Dao atau Maoshan. Zhang Daoling yang juga dikenali sebagai Zhang Tianshi itu disembah sebagai dewa di banyak tokong Cina. Beliau terkenal dengan kuasanya menghalau hantu jahat dan azimat tradisional. Ia memang popular diedarkan rahib Taoisme dan medium roh. Walaupun ramai orang mungkin mengatakan mereka penganut Taoisme, tetapi maksud sebenar mereka adalah pengikut Agama Cina.

Rahib agama Taoisme di Malaysia adalah pengamal sistem umum Agama Cina, dan bukannya pengamal taifah agama Taoisme yang berlainan. Chan (1953: 146) mempertikaikan kemerosotan agama Taoisme itu “sama dengan keruntuhan kepercayaan agama sejagat” kerana menurutnya, agama Taoisme adalah asas kebanyakan agama orang ramai. Tetapi, hal ini tidak benar dalam konteks Malaysia, memandangkan agama tradisional orang Cina Malaysia masih aktif. Bolehlah dikatakan bahawa agama Taoisme yang berasal daripada “agama popular” di China kuno itu telah membentuk sistem agama yang mampu berdiri sendiri, tetapi tidak betul-betul bebas daripada pengaruh agama yang popular. Pada masa moden ini, ia telah disatukan sekali lagi ke dalam agama popular. Lantasnya, kelihatan seakan-akan ia kehilangan identitinya sebagai agama yang berdikari (seperti kes Malaysia), tetapi hakikatnya ia telah memperkayakan agama popular tadi. Namun, menurut Kaltenmark (1969: 147), agama Taoisme pernah menjadi “satu-satunya agama nasional yang sebenar” bagi rakyat China sebelum kemerosotannya.

BUDDHISME

Tarikh sebenar Buddhisme diperkenalkan ke China tidak dapat dipastikan. Yang diketahui adalah Buddhisme telah wujud di negara itu sejak abad 1 Masihi (Ch'en 1968: 136).²³ Masa itu, agama Taoisme sudah berkembang dengan bentuk primitifnya, dengan penyembahan Laozi dan Maharaja Kuning sudah begitu popular. Masyarakat China mungkin telah menyembah Buddha seperti Laozi dan dewa-dewa lain. Maksudnya, Buddhisme tidak dilihat sebagai agama yang berlainan. Bahkan, Huandi (桓帝) yang telah melakukan korban di istana itu bukan sahaja kepada Huangdi dan Laozi, tetapi juga kepada Buddha (Huang Chanhua 1980: 89, Nogami et. al. 1978: 12). Pada Dinasti Akhiran Han, sudah ada rahib dan sarjana asing menterjemahkan kitab agama Buddha ke dalam bahasa Cina. Antara penterjemah yang terkenal adalah seorang dari Partia, namanya An Shigao (安世高) (Huang Chanhua 1980: 6-8, Ch'en 1964: 43-44). Dari Dinasti Akhiran Han hingga penubuhan Dinasti Sui pada tahun 589 Masihi adalah tempoh yang genting dalam sejarah Buddhisme di China. Sepanjang tempoh itu sudah berlaku penterjemahan pelbagai teks agama Buddha oleh sarjana agama Buddha asing dan tempatan,²⁴ dan zaman itu Buddhisme betul-betul berkembang dan mula bertapak di China.

Abad-abad awal Masihi adalah zaman perpecahan di China, terutamanya selepas kejatuhan Dinasti Han. Semasa Dinasti Jin Timur (東晉) (tahun 317-420), Buddhisme di China telah terbahagi kepada Buddhisme China Utara dan Buddhisme China Selatan. Buddhisme China Utara dikuasai orang yang berasal dari Turki dan Tibet, sementara Buddhisme China Selatan di bawah pemerintahan kerajaan Jin Timur, lanjutan daripada Awalan Jin atau Jin Barat (tahun 265-316). Rakyat yang bukan berketurunan Han di China Utara bersaing antara mereka sendiri untuk memerintah China. Mereka mengalu-alukan sami agama Buddha sebagai penasihat dan menggalakkan Buddhisme. Pada masa inilah sami India

yang terkenal, Kumarajiva, (tahun 344-413) tiba di China dan telah banyak menterjemahkan teks agama Buddha Hinayana dan Mahayana ke dalam bahasa Cina. Terjemahan teks agama Buddha Mahayana beliau seperti *Amitabhasutra* dan *Lotus Scripture* memang berpengaruh dalam pembangunan taifah agama Buddha di China, terutamanya Mazhab Tanah Suci dan Tiantai (天台) (Ch'en 1964: 81-83; Nogami et. al. 1978: 18-19). Di China Selatan, Buddhisme ditentang ramai kerana dianggap sebagai agama asing, terutamanya sarjana Confucius (Ch'en 1968: 142-145). Akan tetapi, aspek-aspek intelektual agama Buddha telah menarik perhatian golongan elit. Pelbagai aspek fikiran agama Buddha itu dapati sesuai dengan fikiran orang China. Misalnya, ajaran *sunyata* (kekosongan) dalam *Prajna* atau "Sutra-sutra Kebijaksanaan" adalah teks agama Buddha Mahayana yang senang berbanding dengan konsep Taoisme *wu* (無) (ketiadaan)" (Ch'en 1968: 140-141).²⁵

Buddhisme terus berkembang sehingga mencapai zaman kegemilangannya pada Dinasti Tang walaupun menghadapi diskriminasi dan penindasan. Sepanjang abad awal Masihi, Buddhisme terpaksa bersaing dengan agama Taoisme yang mempunyai orang yang berpengaruh di istana. Pada tahun 446, pengikut Buddhisme ditindas di bawah pemerintahan Tai Wu Di (太武帝) dari Wei Utara yang telah menggunakan gelaran agama Taoisme sepanjang pemerintahannya. Sepanjang masa pengikut Buddhisme ditindas, ramai sami dibunuh dan banyak tokong dimusnahkan (Ch'en 1964: 147-151, Nogami et. al. 1978: 32-33).

Buddhisme kemudiannya berkembang dalam suasana toleransi, maka menerima agama lain pada zaman Dinasti Tang (tahun 618-907). Menurut Ch'en (1964: 213), Buddhisme akhirnya berkembang dengan pesatnya di Dinasti Tang kerana "ia disokong oleh semua anggota masyarakat, termasuk kerabat diraja, golongan bangsawan, keluarga kaya, serta rakyat biasa". Pada masa itulah, sami yang terkenal, Xuan Zhuang (玄奘) bertolak ke India pada tahun 629 dan pulang pada tahun 645. Namun, pada akhir dinasti Tang, penganut Buddhisme ditindas lagi.²⁶ Penindasan pada tahun 845 Masihi itu adalah yang paling teruk dalam sejarah Buddhisme di China. Ia menandakan permulaan kemerosotan Buddhisme di Cina (Ch'en 1968: 156). Yang menarik ialah dewasa itu Buddhisme di China telah berkembang kepada pelbagai mazhab, termasuk Tiantai (天台), Jingtu (淨土), Huayan (華嚴) dan Chan (禪) (dikenali sebagai Zen dalam bahasa Jepun).²⁷ Daripada itu, Jingtu (Mazhab Tanah Suci) meninggalkan kesan yang ketara dalam masyarakat.

Selepas penindasan tahun 845 dan kebangkitan Konfusianisme Baru pada Dinasti Song (tahun 960-1279), Buddhisme di China mula merosot. Dalam Dinasti Song, hanya mazhab Chan dan Jingtu masih aktif (Ch'en 1964: 389) dan berterusan sepanjang Dinasti Yuan (1260-1368) ketika Lamaisme berkembang maju (Nogami et. al. 1978: 142-143). Semasa Dinasti Ming (1368-1644), Buddhisme semakin berasimilasi dengan agama yang popular di kalangan rakyat. Proses penyatuan pelbagai doktrin China turut penting. Masa itu, Lin Zhao'en (林兆恩) (1517-1598) menganjurkan doktrin Tiga Ajaran. Sehubungan itu, kultus moden

Sanyi Jiao (三一教) (Ajaran Tiga Dalam Satu) boleh disusur galurkan kepada doktrinnnya. Beliau cuba menggabungkan *san jiao* (三教) iaitu Konfusianisme, Taoisme (falsafah dan agama) dan Buddhisme menjadi satu sistem tunggal (Berling 1980).

Ada taifah agama yang lebih sinkretik di Dinasti Qing (1644-1911). Kebanyakannya dianggap menyeleweng pada pandangan kerajaan Manchu. Oleh sebab itu, wujudlah pelbagai penindasan terhadap agama dewasa itu. Untuk mengawal gerakan yang menyeleweng, doktrin Konfusianisme digalakkan lebih daripada agama Buddhisme atau Taoisme, walaupun pemerintah awal Manchu memberi naungan kepada Lamaisme. Pada abad ke-19, Buddhisme di China telah merosot sehingga menjadi agama tahap rakyat, dan kedua-dua Amitabha dan Guanyin (觀音) menjadi popular disembah rakyat China bersama-sama dengan dewa-dewi Cina yang lain. Amitabha dan Guanyin adalah dewa-dewi agama Buddha daripada Mazhab Tanah Suci dengan Guanyin dipandang sebagai timbalan kepada Amitabha. Ungkapan bahasa Cina Guanyin sebenarnya adalah bagi Bodhisattva Avalokitesvara, walaupun kini ia lebih dikenali dalam jelmaan wanita daripada jelmaan Bodhisattva lelaki yang asal. Transformasi ini berlaku dalam Dinasti Tang berikutan pengaruh Buddhisme Tantrik (Ch'en 1964: 340-342).

Begitulah sinario Buddhisme pada abad ke-20 di China (Welch 1967) ketika komunis mengambil alih tanah besar Cina, maka memberi tamparan maut kepada agama Taoisme dan Buddhisme. Walaupun ada usaha untuk menghidupkan semula Buddhisme (Welch 1968, Chan 1953: 54-92), tetapi, seperti yang dinyatakan Chan (1953: 62-63), Buddhisme di China dalam beberapa ratusan tahun kebelakangan ini telah merosot sehingga Mazhab Tanah Suci atau khususnya T'ein-t'ai dan Huayen dalam doktrin Meditasi dan Tanah Suci dijadikan amalan”.

“Buddhisme Cina” di Malaysia hampir tidak wujud sebagai sistem agama yang bebas hari ini dengan sifatnya yang tersendiri itu hanya didapati dalam sesetengah tokong dan persatuan agama Buddha Cina. Namun, Agama Cina dan cara hidup orang Cina secara umumnya banyak dipengaruhi Buddhisme. Misalnya, konsep *karma* dalam agama Buddha sentiasa diucapkan orang Cina Malaysia bila mereka bertanya, “Apakah yang telah saya lakukan sehingga menjadikan hidup saya sebegini?” Buddhisme yang telah menjadi sebahagian Agama Cina di Malaysia pada dasarnya ialah Buddhisme yang berasal daripada Mazhab Tanah Suci Buddhisme Mahayana. Namo Emitufo (南無阿彌陀佛) ungkapan yang penting daripada mazhab ini memang diketahui semua orang Cina Malaysia. Ia boleh diterjemahkan sebagai “Saya mengabdikan diri saya sepenuhnya kepada Buddha Amitabha”. Ungkapan ini menyampaikan semangat kasih sayang dan keselamatan Buddha Amitabha, iaitu Buddha yang terpenting dalam taifah Tanah Suci Buddhisme Cina. Tidaklah hairan jika ada batu bersurat yang mempunyai tulisan perkataan tersebut di tepi jalan di Malaysia (Foto 2). Tempat ini kerap berlakunya kemalangan jalan raya dengan mengorbankan



FOTO 2. Sebuah batu nisan dengan tulisan *Namo Emitufo* di tepi jalan di Sungai Penjuring New Village di Pahang (9 April 1981).

banyak nyawa manusia. Orang Cina Malaysia membina batu bersurat ini untuk memohon rahmat daripada Amitabha, Buddha Syurga Barat.

Ada beberapa tokong agama Buddha Mahayana “tulen” di Malaysia dan tokong ini kebanyakannya berasaskan tradisi Tanah Suci. Misalnya, di Kota Kinabalu, Sabah, ada sebuah tokong yang agak besar dengan gelaran Puh Toh Sze (普陀寺) (Putuo Si, Foto 3).²⁸ Ia terletak di sebuah anak bukit di Jalan Tuaran (batu keenam). Dewan utama tokong itu dipanggil Daxiong Baodian (大雄寶殿). Di altar utama tokong itu, ada satu patung berhala Buddha Amitabha yang besar berdampingan dengan patung Bodhisattva Guanyin di sebelah kiri dan Bodhisattva Da Shi Zhi (大勢至) (Mahasthama yang mewakili kebijaksanaan Buddha Amitabha) di sebelah kanannya. Mereka melambangkan “tiga yang suci” di Syurga Barat. Dalam dewan juga ada patung Bodhisattva yang kecil dan arhat lain yang dipanggil pusa (菩薩) dan luohan (羅漢) dalam bahasa Cina.²⁹ Sebuah patung berhala besar Buddha Sakyamuni telah diletakkan di sebuah bilik kecil di belakang altar utama yang tidak dapat dilihat dari luar. Di tokong agama Buddha Cina atau tokong Cina secara umumnya, patung berhala Buddha Sakyamuni biasanya tidak diletakkan di tempat yang menonjol, sekalipun patung berhala yang lebih kecil boleh diletakkan di atas altar utama di depan dewa-dewi utama. Ini adalah pengaruh tradisi Tanah Suci.³⁰ Bahkan, sejak dinasti Tang, Amitabha dan Avalokitesvara menjadi lebih popular daripada Sakyamuni dan Maitreya dalam Buddhisme China (Ch’ en 1964: 172).

Tokong agama Buddha yang “tulen” tidaklah banyak. Ada banyak tokong menyembah kedua-dua dewa agama Buddha, tetapi tidak dianggap agama Buddha



FOTO 3. Tokong Buddha Puh Toh Sze di Kota Kinabalu, Sabah. (28 Ogos 1981).

sedangkan dewa atau dewa-dewi patronnya berasal dari agama Buddha. Tokong ini telah dikaji ramai orang sebagai tokong “agama Buddha” dengan istilah *si* (寺) dalam bahasa Cina yang merujuk kepada tokong agama Buddha itu lazim digunakan untuk merujuk tokong sebegini. Dewa patron utama dalam tokong pinggiran ini biasanya ialah Guanyin. Penganutnya lazim merujuk tokong ini sebagai “Tokong Guanyin” atau dalam dialek Hokkien dikenali sebagai Koan-Im Bio (觀音廟) atau Koan-Im Theng (觀音亭).

Cheng Hoon Teng (青雲亭) di Melaka adalah contoh tokong sedemikian. Ada tiga altar dalam dewan utama tokong ini. Altar utama di tengahnya digunakan untuk menyembah Guanyin, dewi patron tokong itu. Di hadapan altar ini, ada dua patung berhala Buddha Sakyamuni, yang lebih kecil daripada patung Guanyin. Dua altar yang lain diletakkan di sebelah kiri dan di sebelah kanan altar utama itu. Altar ini digunakan untuk menyembah dewa-dewi agama Taoisme, Tianhou Shengmu (天后聖母), Mazu (媽祖) dan Tai Sui 太歲, sementara terdapat patung berhala dewa lain, seperti Shuixian Niangniang (水仙娘娘) dan Xietian Dadi (協天大地) (lebih dikenali sebagai Guandi Ye (關帝爺). Dalam dewan sisi, dewa-dewi lain disembahkan. Terdapat juga dewan peringatan leluhur.

Walaupun sesetengah amalan keagamaan sami yang tinggal di tokong itu berasaskan tradisi agama Buddha, mereka bukanlah pengkhotbah doktrin agama Buddha, atau mewakili mana-mana mazhab agama Buddha. Mereka adalah pengamal keagamaan yang bergiat dalam tokong, di upacara pengebumian dan upacara Cina yang lain. Namun, kehadiran sami ini di tokong terutamanya ketika mereka sedang melakukan ritual harian dan berfikir telah membuat tokong yang berkenaan kelihatan seperti tokong agama Buddha. Kebanyakan tokong Buddha

pinggiran di Malaysia tidak mempunyai sami residen. Tetapi, banyak sami tetap mengurus tokong sedemikian. Tokong yang tidak ada sami tetap lebih sukar dibezakan daripada tokong-tokong Cina yang lain. Setiap tokong Cina, tidak kira tokong Buddha atau yang bukan, berbeza mengikut dewa patron yang disembah. Penganut hendaklah mengubah kelakuan keagamaan mereka mengikut tradisi dewa-dewi patron itu. Makanan daging tidak disembah kepada dewa-dewi agama Buddha, sama seperti daging khinzir tidak disembah kepada dewa-dewi yang asalnya orang Melayu.³¹ Tokong agama Buddha dibina penganut Cina untuk menjadi tempat ibadat mereka. Secara keseluruhannya, Buddhisme Cina di Malaysia adalah sebahagian daripada Agama Cina dan bukannya sistem agama yang bebas. Walaupun ada beberapa orang sami di sesetengah tokong “agama Buddha”, sebuah badan yang bebas untuk penganut agama Buddha Cina biasanya tidak didapati, kecuali sesetengah individu yang mendakwa mereka adalah penganut agama Buddha Cina yang “tulen”.

Ada banyak Persatuan Penganut Agama Buddha Cina di Malaysia. Badan induk persatuan ini, Malaixiya Fojiao Zonghui (馬來西亞佛教總會) telah ditubuhkan pada April 1959 di Kek Lok Si, Pulau Pinang. Ia mempunyai lebih 300 ahli institusi yang mewakili lebih 100,000 ahli individu (Huang Yinwen 1982: 197). Persatuan Penganut Muda Agama Buddha, atau singkatan bahasa Cina Foqing (佛青) juga telah ditubuhkan. Badan induk persatuan ini, The Young Buddhist Association of Malaysia atau Malaixiya Foqing Zonghui (馬來西亞佛青總會) telah ditubuhkan pada tahun 1970. Badan induk itu mempunyai 81 ahli institusi dan mewakili 25,000 ahli individu daripada pelbagai Persatuan Penganut Muda Agama Buddha di seluruh Malaysia (Huang Yinwen 1982: 198). Perbadanan induk bagi kedua-dua Persatuan Penganut Agama Buddha Cina dan Persatuan Penganut Muda Agama Buddha itu terletak di Pulau Pinang. Matlamat organisasi penganut agama Buddha ini adalah untuk menyebarkan Buddhisme Mahayana Cina, terutamanya teologi agama Buddha. Mereka mengadakan kelas agama Buddha dan menjemput sami tempatan dan kadangkala sami asing dan sarjana agama Buddha untuk memberi syarahan. Persatuan Penganut Muda Agama Buddha Malaysia menerbitkan jurnal bahasa Cina dengan judul *Fojiao Wenzhai* (佛教文摘) yang sangat cemerlang.

Aktiviti persatuan penganut agama Buddha dan penganut muda agama Buddha serta sebilangan kecil sami agama Buddha Mahayana Cina yang mengambil berat tentang ajaran agama Buddha telah berusaha untuk mengembalikan Buddhisme yang “benar” sebagai agama orang Cina yang bebas. Agama Cina sehingga ini telah memenuhi keperluan pendatang awal dan generasi orang Cina di Malaysia kini. Tetapi, dengan pendidikan tinggi dan pengaruh moden, orang muda Cina Malaysia cenderung mencari agama yang mempunyai sistem teologi yang lebih koheren. Berdasarkan pemerhatian baru-baru ini, Buddhisme Cina di Malaysia mungkin mempunyai harapan pada masa depan. Namun, Buddhisme Cina yang terlalu terikat oleh Agama Cina telah membuatnya agak sukar mencapai satu perbadanan yang bebas.

Buddhisme Theravada di Malaysia telah banyak mempelajari organisasi pertubuhan daripada gereja agama Kristian dan kerja-kerja mubaligh. Mereka telah berjaya menarik ramai orang muda, terutamanya pelajar sekolah menengah dan institusi pengajian tinggi. Kini, golongan muda tokong Buddha Theravada yang menyanyi lagu pemujaan sambil bermain alat muzik moden di tokong sudah menjadi perkara biasa dengan amalan seperti ini dapat memenuhi keperluan rohaniah dan sosial mereka. Kelas-kelas agama turut diadakan secara teratur.

“Gereja” atau institusi agama Buddhisme Nichiren Daishōnin, sebuah mazhab Buddhisme Mahayana yang diperkenalkan di Jepun adalah jauh lebih teratur di tahap negeri dan nasional dan kerja-kerja mubalighnya juga berkesan. Kebanyakan pengikutnya adalah orang Cina, dan dalam bahasa Cina, mazhab Buddhisme ini dipanggil Rilian Zhengzong Fojiao (日蓮正宗佛教). Mazhab ini adalah sistem agama yang bebas di Malaysia dan ia masih berkembang.³²

Organisasi yang terlibat dalam penyebaran “Buddhisme Cina” sebagai sistem agama orang Cina Malaysia yang bebas memang patut belajar daripada Buddhisme Theravada dan Buddhisme Nichiren Daishōnin. Sehingga kini, organisasi seperti itu kurang berjaya, terutamanya dalam penyebaran ajaran agama Buddha. Organisasi penganut agama Buddha Cina menerima ahli secara terbuka, dengan pengikut Agama Cina yang telah membayar yuran keahlian akan dipanggil sebagai “ahli”. Namun, penganut agama Buddha ini hanya pada nama sahaja. Oleh itu, tidaklah hairan ramai pemimpin persatuan penganut agama Buddha Cina menyesal bahawa “Buddhisme Cina” hanya wujud dalam bentuk pelafazan nama Buddha dan pengendalian upacara pengebumian dan upacara pasca pengebumian” semata-mata (Huang Yinwen 1982: 198). Sehubungan itu, Teo Eng-Soon (1963: 33, 52) telah mencadangkan agar langkah yang lebih drastik diambil untuk menghapuskan “kepercayaan karut dan kerja lain yang bukan-bukan” supaya Buddhisme boleh terus hidup.

KESIMPULAN

Agama Cina di Malaysia harus dilihat dari sudut sejarah sebagai kesinambungan perkembangan agama utama di China. Jika kita lihat agama asal orang Cina (agama klasik dan perkembangannya) sebagai “agama popular”, maka tiga tradisi keagamaan China yang utama ialah agama popular, agama Taoisme dan Buddhisme.

Kebangkitan agama Taoisme dan Buddhisme tidak menggantikan tempat agama popular orang Cina. Sebaliknya, agama Taoisme dan Buddhisme telah dipengaruhi dan ditarik ke arahnya secara berterusan. Pada masa yang sama, kepercayaan dan amalan agama Taoisme dan agama Buddha telah diserap ke dalam agama rakyat jelata. Perkembangan ini telah mengancam keaslian agama Buddhisme dan Taoisme.

Walaupun agama Taoisme dan Buddhisme adalah lebih “teratur”, suatu ideologi kuat yang eksklusif tidak wujud seperti mana yang ada dalam agama Islam dan Kristian. Oleh itu, perhubungan yang berterusan antara tiga tradisi agama di China itu telah lebih memihak kepada perkembangan agama popular. Selain sifatnya yang mudah tersebar, kemerosotan sedikit demi sedikit agama Taoisme dan Buddhisme sejak beberapa abad kebelakangan ini, terutamanya dari aspek intelektualnya, agama popular sekali lagi menjadi agama Cina yang lebih berdaya maju. Selain itu, sifatnya yang mudah tersebar itu telah membantu ketahanan agama popular ini sehingga ia telah berbaur ke dalam kehidupan sosial orang Cina sehinggakan kewujudannya tidak bergantung pada kewujudan mana-mana institusi agama atau kerja mubaligh.³³

Walaupun revolusi Komunis telah memberi tamparan hebat kepada semua kepercayaan agama di tanah besar China, agama tradisional Cina dalam bentuk “agama popular” itu kekal berdaya maju dalam komuniti Cina di luar tanah besar China, terutamanya di Taiwan, Hong Kong dan Asia Tenggara. Hal ini sememangnya benar di Malaysia. Pembezaan antara agama popular orang Cina dengan agama Taoisme atau Buddhisme Cina sudah tidak penting. Dengan itu, dicadangkan supaya istilah “Agama Cina” diguna pakai.

Biarpun Agama Cina digambarkan sebagai sistem yang bersatu, tetapi tidak dikawal rapi. Kita sepatutnya mengambil kira juga taifah agama Cina lain yang lebih teratur. Dejiao (德教), Zheng Kong Jiao (真空教), Tiandao Jiao (天道教) dengan taifah-taifah agama lain harus dianggap sebagai cabang Agama Cina kerana taifah-taifah ini pada dasarnya berkongsi sistem simbol dengan pengikutnya menjadi penganut Agama Cina. Yang membezakan ialah mereka ini lebih teratur dari segi doktrin serta hierarki berbanding dengan kultus Agama Cina lain yang lebih tersebar. Dewata mereka mungkin juga telah diaturnya semula dengan penambahan beberapa dewa-dewi baru.

Taifah-taifah ini adalah hasil usaha penggabungan san jiao (三教) atau *wu jiao* (五教) (lima ajaran). Lima ajaran merujuk kepada tiga ajaran ditambah dengan agama Kristian dan agama Islam. Gabungan ini hanya terhad pada penambahan Nabi Isa dan Nabi Muhammad sebagai nabi dalam sistem agama Cina dan bukannya penggabungan teologi agama Kristian dan Islam.

Penggunaan “lima ajaran” ini untuk membentuk taifah-taifah Cina adalah fenomena moden dan penting dalam perkembangan Dejiao di Malaysia dan Singapura. Dejiao Hui (Persatuan Dejiao) lebih dikenali dalam bahasa Inggeris sebagai “Moral Uplifting Society”, satu nama yang sama sekali tidak menggambarkan sifat keagamaan organisasi ini. Taifah ini menyembah semua dewa Cina yang terkenal dalam Agama Cina serta Nabi Isa dan Nabi Muhammad. Maharaja Jed yang kita kenali itu dianggap telah melepaskan kuasanya sebagai pemerintah istana di syurga dengan takhtanya diambil alih oleh Guan Sheng Dijun (關聖帝君) yang menjadi Maharaja Jed baru, dan lebih tepat lagi dikenali sebagai Yuhuang Da Tianzun (玉皇大天尊) (Maharaja Jed Yang Maha

Dihormati di Syurga). Beliau dianggap sebagai pengerusi De De She (德德社) (Persatuan Dewa-Dewi di Syurga).

Guan Sheng Dijun yang terkenal di kalangan orang Cina Malaysia sebagai Guan Di Ye (關帝爺), wira Cina yang terkenal yang didewakan, yang pada asalnya adalah seorang pahlawan bernama Guan Yu (關羽), pada abad kedua dan awal abad ketiga Masihi. Dalam Dejiao, wira ini telah mencapai tahap pendewaan yang tertinggi. Semua tokong Dejiao (yang dipanggil *ge* 閣) mempunyai cara penganutan dan pemujaan yang jelas. Akan tetapi, kesemuanya ialah amalan Agama Cina yang kelihatan lebih sistematik. Dengan mengambil kira Dejiao sebagai salah satu contoh, memang sesuai dianggap bahawa semua taifah agama Cina yang berbagai-bagai sebagai taifah dalam Agama Cina dan bukannya sistem agama yang bebas.

Tidaklah hairan “dewa-dewi” agama lain telah diterima sebagai dewa-dewi ‘Cina’ kerana sifat Agama Cina yang sinkretik dan politeistik. Ideologi politeisme itu membawa maksud bahawa banyak dewa wujud di alam ini, maka kewujudan dewa-dewi dalam agama lain hendaklah diterima juga. Oleh itu, agama politeistik terbuka kepada kepercayaan lain. Sungguhpun agama yang lebih eksklusif itu mungkin menafikan kewujudan dewa-dewi Cina, tetapi Agama Cina tidak menolak kewujudan dewa-dewi dalam agama lain. Sebaliknya, Agama Cina menganggap dirinya sebagai sebahagian daripada agama kumpulan etnik lain. Hal ini juga bermaksud orang Cina Malaysia tidak menganggap dirinya salah untuk bersembahyang, misalnya di sesetengah kuil agama Hindu yang terkenal kerana kemujarabannya.

Namun, hal ini tidak bermakna penganut Cina telah menyerapkan dewa-dewi Hindu ke dalam sistem Agama Cina. Hanya penyembahan sesetengah dewa bukan Cina secara berterusan dan meluas itu pada akhirnya akan membawa kepada penyerapan dewa-dewa ini ke dalam Agama Cina seperti kes penyembahan Nadugong yang dinyatakan sebelum ini. Walaupun Nabi Isa dan Nabi Muhammad telah diserap sebagai dewa “Cina” dalam Dejiao, mereka tidak seperti dewa, tetapi lebih dihormati sebagai pengasas agama. Di luar Dejiao dan taifah lain yang “sinkretik”, Nabi Mohammad yang tidak dianggap sebagai dewa dalam Islam telah dianggap penganut Agama Cina sebagai dewa agama Islam, maka tidak disembah oleh orang Cina. Nabi Isa juga tidak dianggap sebagai dewa dalam Agama Cina, melainkan taifah yang berasaskan “lima ajaran” tadi. Tetapi, orang Peranakan Cina (Baba) di Melaka menganggap Nabi Isa dan ibunya, Madonna, yang diwakili patung-patung berhala di Gereja Saint Peter sebagai dewa-dewi agama Kristian yang mujarab dan dikenali di kalangan Peranakan Cina sebagai Datuk Kristian atau “Dewa-dewi Kristian”. Pada hari perayaan *Good Friday* sekali setahun, ketika gereja itu dibuka kepada orang awam, Baba yang bukan Kristian akan melawat gereja itu untuk menyembah “dewa-dewi Kristian” ini bagi memohon rahmat, terutamanya untuk pendidikan anak-anak mereka. Kaitan “dewa-dewi Kristian” dengan pendidikan mungkin disebabkan stereotaip “tradisional” bahawa penjajah berpendidikan tinggi dan “dewa-dewi Kristian” ini adalah dewa-dewi orang Eropah.

Pada keseluruhannya, Agama Cina ialah sistem yang tersebar, walaupun ia mempunyai beberapa taifah yang berorganisasi. Agama ini hanya kekurangan sistem etika yang koheren kerana pendapat tradisional pengasingan etika Cina daripada agama. Oleh sebab itu, Granet (1975: 146) menunjukkan bahawa agama di China pada abad kedua puluh masih diaplikasikan di sini: tidak kira dogma atau rohaniwannya dapat menguasai kehidupan agama orang Cina. Upacara pengebumian dilakukan bukan sahaja untuk orang yang meninggal dunia, malah untuk kemakmuran dan kebajikan am orang yang masih hidup. Hal ini menunjukkan manusia tidak 'berkhidmat' untuk kuasa ghaib, tetapi sebaliknya kuasa ghaib 'berkhidmat' untuk manusia.

Bila penganut Cina memberi korban kepada dewa-dewi, mereka mengharapkan dewa-dewi akan membalas dengan melindungi mereka dan memenuhi permintaan mereka. Kecuali dalam kes-kes yang khusus, orang Cina Malaysia bebas menyembah mana-mana dewa (Foto 4). Mereka menyembah dewa yang popular dan yang boleh membantu mereka sebaik-baiknya. Orientasi Agama Cina yang agak sekular ini mungkin disebabkan pandangan dunia orang Cina yang agak mementingkan hal-hal duniawi yang sedikit sebanyak telah dipengaruhi ideologi Confucius. Selain itu, Agama Cina di Malaysia terbentuk



FOTO 4. Altar domestik di ruang tamu rumah sebuah keluarga Cina Hokkien di Sungai Ayam, Batu Pahat, Johor. Dewa patron ialah Dewa Kemakmuran (大伯公). Di sebelah kanannya ialah altar nenek moyang. Di bahagian depan gambar Dewa Kemakmuran dan pembantunya terletak patung-patung berhala San Taizi atau Putera Ketiga (哪吒), Dewi Guanyin dan patung berhala hitam dengan rambut panjang dan janggut, Fazhugong (法主公), iaitu dewa terkenal di kalangan orang Hokkien Yongchun (永春), terutamanya di keluarga Zhang (張) kerana nama keluarga dewa tersebut ialah Zhang. (8 Mei 1983).

daripada pengalaman pendatang yang meminta perlindungan dan rahmat Tuhan dalam pengembaraan duniawi mereka. Oleh itu, agama rakyat diasaskan pada pengalaman orang ramai dan oleh sebab itu, ia mencerminkan kebimbangan duniawi mereka mengenai keamanan, kemakmuran dan keselamatan.

Sebagai kesimpulan perlu ditegaskan lagi bahawa keperluan melihat Agama Cina sebagai suatu sistem adalah penting. Ia satu sistem bererti ia mempunyai suatu sistem simbolik dan bersatu yang tersendiri dan kelakuan agama penganutnya membuktikan ia sedemikian. Seperti kata-kata Geertz (1966: 4), Agama Cina ialah satu “sistem simbol yang berfungsi untuk mewujudkan keadaan emosi serta motivasi yang kuat, menyeluruh dan tahan lama di kalangan manusia dengan menghasilkan tanggapan bahawa adanya suatu tertib kewujudan yang umum, maka pembungkusan tanggapan ini dengan aura kebenaran tentang keadaan emosi dan motivasi nampaknya realistik secara unik.” Kita boleh mengkaji bagaimana simbol-simbol itu digunakan untuk menghadapi masalah rohaniah dan sosial, bagaimana kuasa agama didapati dan digunakan, dan bagaimana kultus telah membolehkan agama dipercayai ramai orang. Dengan kata lain, pelbagai aspek Agama Cina boleh dianalisis secara sistematik sebagai bahagian sesuatu yang menyeluruh bukannya bahagian- yang berasingan dan tidak berkaitan.

NOTA HUJUNG

- ¹ Kertas kerja ini adalah bahagian pertama satu draf yang agak panjang, dengan bahagian kedua drafnya membincangkan dewata, sifat penyembahan dan taifah-taifah agama Cina di Malaysia. Usaha serius saya untuk memahami Agama Cina bermula daripada kajian saya tentang orang Peranakan Cina (Baba) di Melaka pada tahun 1977. Sehingga kini, saya telah banyak mengunjungi tempat keramat dan tokong Cina serta menemui bual orang di banyak tempat di Malaysia. Pada tahun 1981, saya mengkaji taifah agama Cina yang dipanggil Dejiao Hui dengan mengunjungi tokong taifah di seluruh Malaysia dan Singapura. Hubungan saya dengan pelajar dan sarjana yang berminat dalam kajian atau sekadar memahami Agama Cina di Malaysia, telah menyakinkan saya tentang perlunya ditulis sebuah kertas kerja mengenai sistem agama Cina di Malaysia. Walaupun tajuknya hanya menyatakan Agama Cina di Malaysia, saya turut akan membuat rujukan kepada agama itu di Singapura apabila perlu. Penganut Cina di Malaysia dan Singapura pada dasarnya berkongsi sistem agama Cina yang sama.
- ² Lihat Freedman (1974) untuk mendapatkan huraian tentang kajian sosiologi Agama Cina. Adalah dicadangkan beberapa kertas kerja yang lebih terkenal untuk dibaca oleh pembaca, iaitu de Groot (1892-1910, lihat 1976), Granet (1922, lihat 1975), Chan (1953) dan Yang (1961). Untuk Malaysia dan Singapura, kajian Elliot (1955), Freedman dan Topley (1961), dan Topley (1952, 1953, 1954, 1956, 1957, 1961) adalah antara kajian yang penting. Kajian oleh Choo (1968), Wee (1977) dan Cheu (1982) juga tiga kajian yang penting. Kajian Wee adalah menarik kerana beliau berusaha memperlihatkan Agama Cina di Singapura sebagai satu sistem simbolik yang koheren.

- ³ Dalam konteks upacara Cina, posisi kiri dan kanan mengikut sistem tradisional Cina, iaitu, kanan merujuk pada bahagian kanan seseorang itu berdiri dalam ruang tamu dan menghala betul-betul ke depan luar rumah. Kiri ialah kedudukan terhormat. Kedudukan nenek moyang adalah lebih rendah daripada dewa-dewi, maka altar mereka diletakkan di sebelah kanan altar utama yang merupakan altar untuk dewa-dewi.
- ⁴ Menurut Choo (1968: 137-138), Xian Si Shiye merujuk kepada dua orang yang didewakan yang merupakan rakan karib Yap Ah Loy 葉亞來, perintis Kuala Lumpur. Di Kuala Lumpur, terdapat sebuah tokong yang menyembah dua orang ini serta Yap Ah Loy.
- ⁵ *The Four Books* merangkumi 大學 (*Daxue*), 中庸 (*Zongyong*), 論語 (*Lunyu*) dan 孟子 (*Mengzi*). Untuk mendapatkan terjemahan bahasa Inggeris teks ini, lihat Legge (1960a, 1960b, 1966) dan Chan (1963: 14-114).
- ⁶ Penyembahan Tuhan Syurga adalah sangat penting kepada orang Cina Hokkien (Fujian) yang memanggilnya Tiⁿ-Kong. “Hari Keputeraan” baginda yang jatuh pada sembilan haribulan pertama dalam kalendar Cina diraikan oleh keluarga Hokkien di Malaysia secara meluas, dan pada tahap yang lebih kecil, oleh kumpulan pertuturan Cina yang lain. Baginda secara umumnya dianggap sebagai dewa yang sama dengan 玉皇大帝 (Yuhuang Dadi), dewa agama Taoisme yang masih dianggap oleh orang Cina Malaysia sebagai pemerintah syurga.
- ⁷ Pada Januari 1978, saya telah melihat beberapa batu nisan yang tertulis tarikh Confucius di sebuah tanah perkuburan di Cipinan Muara, Jakarta Timur.
- ⁸ Bagaimanapun, pemimpin orang Cina di negeri-negeri Selat tidak memainkan peranan penting dalam gerakan Confucius (Yen 1976: 51) melainkan Dr. Lim Boon-Keng. Beliau menerbitkan beberapa rencana mengenai reformasi sosial dalam *Straits Chinese Magazine*. Beliau dan Song Ong-Siang merupakan penyuntingnya.
- ⁹ Saya telah melawat persatuan ini pada 25 Disember 1981.
- ¹⁰ *Singapore Chinese Chamber of Commerce* yang prokerajaan Manchu telah menyokong gerakan menghidupkan semula Confucius lihat Yen (1976: 46). Untuk mengetahui sejarah ringkas *Nanyang Confucian Association*, lihat Wang (1978).
- ¹¹ Untuk ucapan peringatan bagi Cai Duohua, lihat 聖誕紀念徵文與書法比賽 (*Shengdan Jinian Zhengwen Yu Shufa Bisai*). Singapura: Nanyang Confucian Association, 1981: 52-57.
- ¹² Untuk huraian yang lebih lengkap tentang majlis tersebut, lihat Leo Juat-Beh (1977: 84). Saya tidak pernah menghadiri apa-apa majlis hari lahir Confucius tetapi telah menemui bual seorang informan mengenai perkara ini.
- ¹³ Lihat 孔聖廟中華中學校舍落成典禮特刊 (*Kongsheng Miao Zhonghua Xin Xiaoshe Luo Cheng Dianli Tekan*), 1972: 1.
- ¹⁴ Terdapat sebuah patung berhala kecil Zhang Bishi di dalam almari kaca di pejabat Persatuan Confucius, Pulau Pinang.
- ¹⁵ Lihat *Souvenir Magazine in Commemoration of the 2521st Birthday of Confucius and the 48th Anniversary of the Confucian Association, Penang*, 1970, ms. 13. Majalah ini diterbitkan dalam bahasa Cina dan sedikit bahasa Inggeris.
- ¹⁶ Huraian di sini adalah berdasarkan salinan perlembagaan tersebut (dalam bahasa Cina) yang diberikan kepada saya oleh Setiausaha persatuan tersebut. Saya telah menemui bual setiausaha tersebut, yang merupakan seorang bekas pengetua sekolah rendah “Chung Hwa” yang telah bersara pada 19 April 1982. Beliau menentang idea bahawa persatuan tersebut menyebarkan agama Confucius. Menurut beliau, ahli-ahli sama

- ada menghormati Confucius atau menyembah Confucius sebagai dewa, dan orang “Cina neger-negeri Selat” memang lebih serius semasa menyembah Confucius ketika mereka memasuki pejabat itu.
- ¹⁷ Lihat Yang (1961: 244-293) untuk huraian terperinci tentang aspek agama Konfusianisme dan hubungannya dengan tertib moral tradisional. Lihat juga Yang (1957).
- ¹⁸ Lihat Bab 16 dan 50 dalam *Daode Jing*. Terdapat banyak terjemahan bahasa Inggeris. Lihat, contohnya, Legge (1959) dan Chang Chung-Yuan (1975). Untuk huraian ringkas mengenai konsep Taoisme tentang kewujudan (*you* 有), ketiadaan (*wu* 無) dan tiada tindakan (*wuwei* 無為), lihat Fung (1966: 93-117).
- ¹⁹ Dalam empat abad Masihi pertama, terdapat dua karya penting mengenai alkimia Cina. Yang pertama bertajuk 參同契 (*Can Tong Qi*) oleh Wei Boyang 魏伯陽. Karya yang kedua ialah 抱朴子 (*Bao Pu Zi*) oleh Ge Hong 葛洪 (284-264) dari Dinasti Jin Timur 東晉. Dalam karya kedua, Ge Hong mengumpulkan pelbagai tradisi kepercayaan dan amalan Taoisme. Ia merupakan sebuah karya penting tentang Dewa Agama Taoisme dan cara mereka mencapai panjang umur dan keabadian. Karya ini turut menyumbang kepada perkembangan agama Taoisme.
- ²⁰ Untuk huraian tentang kebangkitan gerakan Taoisme secara kolektif, lihat Fu (1937: 54-98), Saso (1978: 17-61), Welch (1966: 113-123) dan Yang (1961: 112-115). Antara kajian tentang sejarah agama Taoisme, kajian Fu (1937) adalah yang terpenting dan telah membantu sarjana-sarjana yang lain. Kertas kerja Xu (1927) mempunyai maklumat yang berguna tentang perkembangan awal agama Taoisme. Antara kajian sarjana Barat, buku Maspéro (1950) paling terkenal, sementara buku Welch (1957, lihat 1966) sangat penting kepada individu yang tidak boleh mendapat kerja asal Maspéro yang ditulis dalam bahasa Perancis. Buku Maspéro kini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris sebagai *Taoism and Chinese Religion* (1981), tetapi buku ini masih tidak boleh didapati di Malaysia. Sekarang, sudah ada senarai panjang hasil kajian pelbagai aspek agama Taoisme dalam berbagai-bagai bahasa. Lihat, sebagai contoh, rencana-rencana dalam Welch dan Seidel (1979). Lihat juga Sakai dan Noguchi (1979) untuk kajian Taoisme di Jepun. Saya juga perlu menyebut tentang kajian lengkap Prinsip Agama Taoisme (*Taoist Canon*) oleh Chen Guofu (1963).
- ²¹ Lihat Chan (1953: 146-156) untuk sebab-sebab kemerosotan.
- ²² Mengenai Prinsip Agama Taoisme, lihat Chen Guofu (1963) dan Ofuchi (1979).
- ²³ Untuk pengenalan ringkas kepada Buddhisme, lihat Schumann (1973).
- ²⁴ Dalam huraian beliau tentang Buddhisme semasa Dinasti Han akhir, Tiga Negara Pusat Alam, Jin Barat, Jin Timur, Dinasti-dinasti Selatan dan Dinasti-dinasti Utara, Huang Chanhua (1980: 3-53) telah memperkatakan teks-teks yang telah diterjemahkan oleh sarjana-sarjana tersebut.
- ²⁵ Saya harus menyebut perihal dua orang sami terkenal di China Selatan yang bernama 慧遠 (Hui Yuan) (334-416) dan 法顯 (Fa Xian). Hui Yuan kemudiannya dianggap sebagai pengasas Mazhab Tanah Suci (Ch'en 1964: 103-112). Fa Xian ialah jemaah Cina pertama yang bukan sahaja pergi ke India (pada tahun 399), malah beliau telah kembali dengan kitab-kitab agama Buddha (tahun 414).
- ²⁶ Untuk huraian Buddhisme pada Dinasti Tang, lihat Ch'en (1964: 213-240), Nogami et. al. 1978: 55-96).
- ²⁷ Untuk huraian tentang mazhab-mazhab Buddhisme di China, lihat Ch'en (1964: 297-364), Zhongguo Fojiao Xiehui (1980: 227:394).

- ²⁸ Saya telah mengkaji tokong ini pada 28 Ogos 1981.
- ²⁹ “Arhat” atau “arahant” ialah orang yang telah mencapai kesedaran dan kebebasan melalui arahan dalam ajaran agama Buddha. “Bodhisattva” ialah orang yang sedang berusaha mencapai kesedaran atau telah mencapai kesedaran tetapi telah menanggukkan *nirvana* demi membantu orang lain mencapai kesedaran. Untuk huraian ringkas tentang Mazhab Tanah Suci dan dewa-dewi agama Buddha Mahayana, lihat McDougall (1956: 18-25).
- ³⁰ Sudah tentu terdapat sesetengah tokong Buddha Cina yang Buddha Sakyamuni diberi keutamaan. Sebagai contoh, dalam tokong di *The Sandakan (Sabah) Buddhist Association* di Sandakan, patung Buddha Sakyamuni diletakkan di kedudukan yang paling utama di altar utama bersama dengan patung Amitabha di sebelah kanannya dan patung Buddha Perubatan 藥市琉璃光如來佛 (Yaoshi Liuli Guang Rulaifo) di sebelah kirinya. Menurut sami tetap yang ditemu bual pada 30 Ogos 1981, tokong ini ditubuhkan oleh seorang sami 釋大光 (Shi Daguang) dari 華蓮 (Tokong Hualian) di Hong Kong.
- ³¹ Di Malaysia, identiti kaum Melayu disamakan dengan identiti agama Islam memandangkan orang Melayu beragama Islam.
- ³² Saya telah melakukan kajian awal tentang Buddhisme Nichiren Daishōnin dan telah menemu bual pemimpin-pemimpin 日蓮正宗 (Nichiren Shōshu) di Kuantan (Pahang) pada 15 November 1980. Saya turut menghadiri satu perjumpaan agama di sana.
- ³³ Namun demikian, Yang (1961: 300) mempertikaikan yang sebaliknya. Beliau mempertikaikan bahawa agama Cina yang tersebar tidak mempunyai kualiti tahan lama yang ada pada agama-agama universal kerana pergantungannya pada nasib institusi-institusi sekular. Beliau mempertikaikan bahawa dalam zaman moden, penekanan pada sains telah menyebabkan kemerosotan agama tersebar yang pada pendapatnya “kelihatan telah kehilangan dasarnya yang tidak dapat ditebus balik.” Perlu diingatkan bahawa keadaan di China moden adalah unik kerana ideologi Komunisme yang antiagama. Ideologi Komunis inilah yang menyebabkan kelemahan agama-agama di negara China.

RUJUKAN

- BERLING, Judith. 1980. *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*. New York: Columbia University Press.
- CHAN, Wing-Tsit. 1953. *Religious Trends in Modern China*. New York: Columbia University Press.
- . 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*, diterjemahkan dan dikumpulkan oleh Wing-tsit Chan. Princeton: Princeton University Press.
- CHAN, Chung-Yuan. 1975. *Tao: a New Way of Thinking—a Translation of Tao Te Ching with an Introduction and Commentaries*. New York: Harper & Row Publications.
- CHANG, Showbin W. (Zhang Xiaobin 張筱彬). 1960. 孔子真諦之一孔觀. (*Kongzi Zhendi zhi yi Kongguan*). Singapore: Nanyang Confucian Association.
- . 1962. 華夏傳統思想習慣攷略 (*Huaxia Chuantong Sixiang Xiguan Kaolie*). Singapore: Nanyang Confucian Association.
- CH’EN, Kenneth K. S. 1964. *Buddhism in China: a Historical Survey*. Princeton, (N.J.): Princeton University Press.

- _____. 1968. *Buddhism: the Light of Asia*. Woodbury, (N.Y): Barron's Educational Series, Inc.
- CHEN, Guofu 陈国符. 1963. 道藏源流考 (*Daozang Yuanliu Kao*). Peking: Zhonghua Shuju.
- CHENG, Lye-Sen 程麗仙. 1982. 檳城華人廟宇—廣福宮之研究. (*Bingcheng Huaren Miaoyu: Guang Fu Gong zhi Yanjiu*). Latihan Ilmiah B.A. Kuala Lumpur: Bhg. Pengajian Bahasa Cina, Universiti Malaya.
- CHEU, Hock-Tong. 1982. *An Analysis of the Nine Emperor Gods Spirit-Medium Cults in Malaysia*. Disertasi Ph.D. Cornell University.
- CHOO, Chin-Tow. 1968. *Some Sociological Aspects of Chinese Temples in Kuala Lumpur*. Tesis Sarjana, Universiti Malaya.
- COPPEL, Charles A. 1979. Contemporary Confucianism in Indonesia. Dalam *Proceedings of the Seventh IAHA Conference held at Bangkok, 22-26 August 1977*. Vol. 2.: 739-757.
- _____. 1981. The Origins of Confucianism as an Organized Religion in Java, 1900-1923. *Journal of Southeast Asian studies*. 12/1: 179-196.
- CREEL, Herrlee G. 1970. *What is Taoism? and Other Studies in Chinese Cultural History*. Chicago: University of Chicago Press.
- DE GROOT, J.J.M. 1976. *The Religious Systems of China*. 6 vol. Cetakan semula. Taipei: Ch'eng Wen Publishing Co. [Asal, Leiden, 1892-1910].
- DEL TUFO, M.V. 1949. *Malaya Comprising the Federation of Malaya and the Colony of Singapore: a Report on the 1947 Census of Population*. London: The Crown Agents for the Colonies.
- DEPARTMENT OF STATISTICS. 1977. *General Report: Population Census of Malaysia*, Volume I, R. Chander, pytg. Kuala Lumpur: Jabatan Perangkaan Malaysia.
- ELLIOTT, Alan J. A. 1955. *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*. London: Dept. of Anthropology, L.S.E.
- FREEDMAN, Maurice. 1974. On the Sociological Study of Chinese Religion: 19-41. In Arthur P. Wolf, pytg. *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.
- FREEDMAN, Maurice & Marjorie TOPLEY. 1961. Religion and Social Realignment Among the Chinese in Singapore. *Journal of Asian Studies* 21/1: 3-23.
- FU, Qinjia, 傅勤家. 1937. 中国道教史 (*Zhongguo Daojiao shi*). Shanghai: The Commercial Press.
- FUNG, Yu-Lan. 1966. *A Short History of Chinese Philosophy*. Derk Bodde, (ed.). New York: The Free Press.
- GEERTZ, Clifford. 1966. Religion as a cultural system: 1-46. In Michael Banton, (ed.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock Publications Ltd.
- GRANET, Marcel. 1975. *The Religion of the Chinese People*, (trans & ed.). Maurice Freedman. Oxford: Basil Blackwell. Terbitan asal dalam bahasa Perancis ialah *La religion des chinois* (1922).
- HUANG, Chanhua 黄懋華. 1980. 後漢佛教 (Hou Han Fojiao): 3-10.; 三国佛教 (Sanguo Fojiao): 11-14.; 西晉佛教 (Xi Jin Fojiao) 15-18; 東晉佛教 (Dong Jin Fojiao): 19-28; 南朝佛教 (Nanchao Fojiao): 29-40; 北朝佛教 (Beichao Fojiao): 41-53; 中国佛教 (*Zhongguo Fojiao*). Peking: Zhishi Chuban She.
- HUANG, Yinwe 黄蔭文. 1982. 我對馬來西亞現行佛教的認識和希望 (Wo dui Malaixiya Xianxing Fojiao de Renshi he Xiwang), 賴觀福 (Lai Guanfu), pytg., 馬華文化探討

- (*Mahua Wenhua Tantaoy*): 182-200. Kuala Lumpur: The federation of Alumni Associations of Taiwan Universities, Malaysia.
- KALTENMARK, Max. 1969. *Lao Tzu and Taoism*. Diterjemahkan daripada bahasa Perancis oleh Roger Greaves. Stanford: Stanford University Press. Terbitan asal pada 1965 di bawah tajuk *Lao tseu et le taoisme*.
- KWEE, Tek-Hoay. 1969. *The Origins of the Modern Chinese Movement in Indonesia*. In Lea E. Williams, (trans & ed.). Ithaca, N.Y.: Cornell University Southeast Asia Program.
- LEGGE, James, trans. 1959. *The Texts of Taoism*. New York: The Julian Press.
- _____. 1960a. *The Chinese Classics*, Vol. I. Hongkong: Hongkong University Press.
- _____. 1960b. *The Chinese Classics*, Vol. 2. Hongkong: Hongkong University Press. Cetakan semakan semula edisi Oxford terdahulu.
- _____. 1966. *Ssu Shu: The four books*. New York: Paragon Book Reprint Corp. Cetakan semula edisi Shanghai 1923.
- LEO, Juat-Beh. 1977. Confucianism in Singapore. Latihan Ilmiah B.A. [Hons.], Dept. Of Sociology, University of Singapore.
- LEO, Suryadinata. 1978. Confucianism in Indonesia: Past and Present. Dalam *The Chinese Minority in Indonesia: 7 papers*: 33-62. Singapore: Chopmen Enterprise. Dicitak semula daripada *Southeast Asia* 3/3: 881-903, 1974.
- MCDUGALL, Colin. 1956. *Buddhism in Malaya*. Singapore: Donald Moore.
- MASPÉRO, Henri. 1950. *Le Taoïsme*. [*Melanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*, Vol. 2]. Paris: Publications du Musee Guimet.
- _____. 1981. *Taoism and Chinese Religion*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- MATHER, Richard B. 1979. K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei court, 421-451. Holmes Welch dan Anna Seidel, pytg., *Facets of Taoism*, ms. 103-122. New Haven: Yale University Press.
- NOGAMI Shurojo et al. 1978. 中国佛教通史 (*Zhongguo Fojiao Tongshi*). Diterjemahkan daripada bahasa Jepun ke dalam bahasa Cina oleh 鄭欽仁 (Zheng Qinren). Taipei: Cowboy Publishing Co., Ltd.
- OFUCHI, Ninji. 1979. The Formation of the Taoist Canon: 253-267. In Holmes Welch dan Anna Seidel, (ed.). *Facets of Taoism*. New Haven: Yale University Press.
- REN, Jiyu 任继愈. 1963. 中国哲学史 (*Zhongguo Zhexue*). Peking: Renming Chuban she.
- SAKAI, Tadao & Tetsurô NOGUCHI. 1979. Taoist Studies in Japan: 269-287. Holmes Welch dan Anna Seidel, (ed.). *Facets of Taoism*. New Haven: Yale University Press.
- SASO, Michael. 1978. *The Teachings of Taoist Master Chuang*. New Haven: Yale University Press.
- SCHUMANN, Hans Wolfgang. 1973. *Buddhism: an Outline of its Teachings and Schools*. Wheaton, (Ill): The Theosophical Publishing House.
- SMITH, D. Howard. 1968. *Chinese Religions*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- STEIN, Rolf, A. 1979. Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries: 53-81. In Holmes Welch dan Anna Seidel, (ed.). *Facets of Taoism*. New Haven: Yale University Press.
- STRICKMANN, Michael. 1980. History, Anthropology and Chinese Religion. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 40/1: 201-248.
- SUN, Kekuan 孫克寬. 1965. 宋元道教之發展 (*Song Yuan Daojiao zhi Fazhan*). Taizhong, Taiwan: Sili Donghai Daxue.

- TEO, Eng-Soon. 1963. *Malayan Buddhism: a Critical Examination*. Singapore: Eastern University Press.
- TOPEL, Marjorie. 1952. Chinese Rites for the Repose of the Soul; with Special Reference to Cantonese Custom. *Journal of the Malayan branch of the Royal Asiatic Society (JMBRAS)* 25 (158, bgh. 1): 149-160.
- _____. 1953. Paper Charms and Prayer Sheets as Adjuncts of Chinese Worship. *JMBRAS* 26 (161): 63-80.
- _____. 1954. Chinese Women's Vegetarian House in Singapore. *JMBRAS* 27 (165): 51-67.
- _____. 1956. Chinese Religion and Religious Institutions in Singapore. *JMBRAS* 29 (173, bgh. 1): 70-118.
- _____. 1957. The Great Way of Former Heaven: a Chinese Semi-Secret Religion in Malaya. *The New Malayan* 2: 13-23.
- _____. 1961. The Rmergence of Social Functions of Chinese Religious Associations in Singapore. *Comparative studies in society and history*. 3/3: 289-314.
- VINECOUR, Earl. 1981. The Taoist Pope. *The Asia Magazine*, March 20: 3-5.
- WANG Meichi 王梅痴. 1978. 新加坡孔教會簡史 (Xin Jia Po Kongjiao Hui Jianshi). DLM 聖誕紀念徵文比賽選編 (*Shengdan Jinian Zhengwen Bisai Xuanbian*): 47-48. Singapore: Nanyang Confucian Association.
- WEE, Vivienne. 1977. Chinese Folk Religion in Singapore: an Ethnographic Study. Tesis M. Soc. Sc., University of Singapore.
- WEI, Qipeng 魏啟鵬. 1980. 黃帝四經 » 思想探源 (Huangdi Sijing Sixiang Tanyuan). 中國哲學 (*Zhongguo zhexue*) 4: 179-191.
- WELCH, Holmes. 1958. The Chang T'ien Shih and Taoism in China. *Journal of oriental studies*. 4/1-2: 188-212.
- _____. 1967. *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- _____. 1966. *Taoism: the Parting of the Way*. Boston: Beacon Press.
- _____. 1968. *The Buddhist Revival in China*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- WELCH, Holmes dan Anna SEIDEL, pytg. 1979. *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven: Yale University Press.
- XU Dishan 許地山. 1927. 道家思想與道教 (Daojia Sixiang yu Daojiao). *The Yenching Journal* 2: 249-282.
- YANG, C.K. 1957. The Functional Relationship Between Confucian thought and Chinese Religion: 269-290. In John K. Fairbank, (ed.). *Chinese thought and institutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1961. *Religion in Chinese Society: a Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press. Cetakan ketiga, 1970.
- YEN, Ching-Hwang. 1976. The Confucian Revival Movement in Singapore and Malaya, 1899-1911. *Journal of Southeast Asian Studies* 7/1: 33-57.
- ZHONGGUO FOJIAO XIEHUI 中國佛教協會. 1980. 中國佛教 (*Zhongguo Fojiao*). Peking: Zhishi Chuban She.

(Sumber asal rencana ini adalah dalam bahasa Inggeris dengan judul *Chinese Religion in Malaysia* yang telah diterbitkan dalam *Asian Folklore Studies* 42, 1983: 217-252.)

Penterjemah I: Hong Yi Hooi, BA
Bahagian Bahasa Malaysia, Terjemahan dan Interpretasi,
Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan,
Universiti Sains Malaysia
11800 Pulau Pinang.

Emel: joyce_hyh@hotmail.com

Penterjemah II: Goh Sang Seong, Ph.D
Bahagian Bahasa Malaysia, Terjemahan dan Interpretasi,
Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan,
Universiti Sains Malaysia
11800 Pulau Pinang.

Emel: gohss@usm.my