

Penghormatan Ze Hai Zhen Ren - Dewa Tionghoa Di Tekhai Bio

澤海真人崇拜-澤海廟的印華神

Ardian Cangianto^{1*}, C. Dewi Hartati²

¹Fakultas Filsafat Universitas Katolik Parahyangan Bandung, Indonesia

²Fakultas Sastra China Universitas Dharma Persada Jakarta

* Correspondence Author, E-mail: 8122001012@student.unpar.ac.id

ARTICLE INFO

Keywords:

cult,
Zehai zhenren,
Tionghoa

Article history:

Received 2021-03-11

Revised 2021-04-25

Accepted 2021-6-27

ABSTRACT

The events of 1740 in Batavia brought the Chinese community into a new phase. One of the new chapters that has never been studied is the birth of local gods who are worshiped in various temples. The gods were none other than the Chinese folk heroes who fought against the Dutch colonialism. Among them are Yiyong gong (義勇公) which is worshiped in the city of Lasem and Zehai zhenren (澤海真人) in various cities in Central Java, such as in the cities of Tegal, Semarang and Pekalongan. The cult of Zehai zenren is wider than the cult of Yiyonggong, even in some circles the Javanese community also respects the figure of Zehai zenren. Zehai zenren can be respected among the Javanese people, especially those who become fishermen because they believe that Zehai zenren is the 'god' protecting sailors and traders. In addition to its distribution in Central Java, it turned out that based on field research, it was found that there were Chinese people living in the West Java area who worshiped Zehai zenren as their patron god. That there are local Chinese heroes who can be worshiped whose distribution is wider than the local Chinese Indonesian gods deserves to be investigated. It should also be noted that Zehai zhenren's 'bodyguards' are Javanese. Belief in Zehai zhenren that transcends ethnic boundaries can occur because of the closeness of the belief system of the people of Central Java or known as Kejawen with the Chinese belief system. His beliefs are inclusive, build harmony and respect for people who are worthy of respect.

ABSTRAK

Peristiwa tahun 1740 di Batavia membawa masyarakat Tionghoa memasuki babak baru. Salah satu babak baru yang belum pernah dipelajari adalah kelahiran dewa-dewa lokal yang disembah di berbagai pura. Para dewa itu tak lain adalah para pahlawan rakyat Tionghoa yang berjuang melawan penjajahan Belanda. Diantaranya adalah Yiyong gong (義勇公) yang disembah di kota Lasem dan Zehai zhenren (澤海真人) di berbagai kota di Jawa Tengah, seperti

di kota Tegal, Semarang dan Pekalongan. Kultus Zehai zenren lebih luas dari pemujaan Yiyonggong, bahkan di beberapa kalangan masyarakat Jawa juga menghormati sosok Zehai zenren. Zehai zenren dapat disegani di kalangan masyarakat Jawa, terutama yang berprofesi sebagai nelayan karena mereka percaya bahwa Zehai zenren adalah 'dewa' pelindung pelaut dan pedagang. Selain penyebarannya di Jawa Tengah, ternyata berdasarkan penelitian lapangan ditemukan adanya masyarakat Tionghoa yang tinggal di wilayah Jawa Barat yang memuja Zehai zenren sebagai dewa pelindung mereka. Bahwa ada pahlawan-pahlawan Tionghoa lokal yang dapat dipuja yang penyebarannya lebih luas dari dewa-dewa Tionghoa lokal Indonesia patut untuk diteliti. Perlu juga dicatat bahwa 'pengawal' Zehai zhenren adalah orang Jawa. Kepercayaan terhadap Zehai zhenren yang melampaui batas-batas etnis dapat terjadi karena adanya kedekatan sistem kepercayaan masyarakat Jawa Tengah atau yang dikenal dengan istilah Kejawen dengan sistem kepercayaan Tionghoa. Keyakinannya bersifat inklusif, membangun harmoni dan rasa hormat terhadap orang-orang yang patut dihormati.

This is an open access article under the [CC BY-SA](#) license.



1. Pendahuluan

Kelenteng-kelenteng masyarakat Tionghoa diperkirakan sudah ada di Indonesia sebelum 1650. Istilah kelenteng hanya dikenal di Indonesia. Kelenteng di negara lain, seperti di Singapura, Malaysia, Filipina, dan Tiongkok sendiri lebih dikenal dengan istilah *bio*. Istilah kelenteng dianggap berasal dari kebiasaan orang Indonesia mendengar bunyi genta 'teng-teng' di tempat peribadatan tersebut sehingga muncullah istilah kelenteng.

Setiap kelenteng memiliki dewa utama dan dewa-dewa lain yang juga dipuja dalam suatu kelenteng. Kebanyakan kelenteng menggunakan nama berdasarkan dewa utama yang dipuja dalam kelenteng tersebut seperti Lu Ban Gong atau kelenteng Lu Ban, Guanyin Ting atau kelenteng Guanyin. Juga banyak yang menggunakan kata Fude atau Hoktek, misalnya Hok Tek Bio, Bogor, Hok Tek Tong, Parakan. Keberadaan kelenteng atau sering disebut dengan *tepekong* atau *toapekong* (dialek Hokkian) pada umumnya berada di pusat kota di mana pada awalnya orang Tionghoa berasal dari kaum pedagang yang datang dan menetap di suatu daerah dan menyebar ke daerah-daerah sekitarnya di Indonesia terutama pesisir pulau Jawa.

Orang-orang yang beribadah di kelenteng pada umumnya beraliran Samkauw atau Tridharma, yaitu yang menganut tiga ajaran yaitu Buddha, Konghucu dan Tao. Kelenteng khususnya di daerah Jawa Tengah dan Timur, Sumatera dikenal dengan nama Tempat Ibadah Tridharma (TITD). Istilah Tridharma ini hanya ada di Indonesia, pada umumnya disebut *baishen* atau menyembah *shen* (leluhur dan dewa). Kelenteng

secara singkat dapat dikatakan sebagai bangunan tempat ibadah umat Taois dan *sankauw* (Tridharma).

Kelenteng sebagai tempat ibadah memiliki ciri-ciri menyerap kepercayaan setempat. Dewa-dewa yang dipuja di kelenteng tidak hanya dewa Tionghoa, tetapi juga tokoh setempat yang dikeramatkan. Misalnya, Eyang Suryakencana, Eyang Jugo, Raden Mangunjaya, Eyang Jayadiningrat, Prabu Suryakencana, dan lain-lain. Dalam penelitian ini diangkat seorang tokoh dewa Tionghoa, Ze Hai Zhen Ren (Tek Hay Cin Jin) yang khusus hanya ada di Indonesia tidak ada di negara Tionghoa dan juga di negara lain. Penghormatan Tek Hay Cin Jin hanya ada di Kelenteng Tek Hay Kong, Tegal, Kelenteng Tek Hay Bio, Semarang, Kelenteng Po An Thian, Pekalongan dan Jin De Yuan, Jakarta. Penghormatan Tek Hay Cin Jin hanya ada di Indonesia. Ia dilahirkan di Indonesia dan dianugerahi dewa pada masa dinasti Qing.

Penelitian Dasar ini bertujuan untuk mengembangkan teori khususnya mengenai akulturasi dalam ritual. Teori akulturasi selama ini digunakan dalam kesenian, bahasa, dan makanan. Akan tetapi, dalam penelitian ini akan digunakan untuk menganalisis suatu ritual dalam upacara yang diadakan di kelenteng sebagai bentuk penghormatan kepada Tek Hay Cin Jin. Dengan menganalisis ritual dalam beberapa perayaan kelenteng diharapkan dapat memberikan pengembangan teori ritual.

Menurut catatan dari kelenteng Tekhai bio 澤海廟, dewa Ze Hai Zhen Ren (Tek Hay Cin Jin atau 澤海真人) pada mulanya seorang yang bernama Guo Liu Guan (郭六官) juga dipanggil Liu Guan Ye (六官爺 – Kwee Lak Kwa atau Lak Kwa Ya) yang tinggal di Semarang. Ia lahir pada 1695 merupakan anak lelaki ke enam marga Kwee (Kwee Lak). Tek Hay Cin Jin adalah seorang saudagar yang berdagang dari Sumatera sampai Semarang dengan jalur laut. Ia adalah seorang Hokkian. Dalam sejarah Batavia, pada 9 Oktober 1740 terjadi peristiwa pembantaian orang Tionghoa oleh Belanda, hampir seluruh penduduk Tionghoa yang tinggal di Jakarta, di kawasan Kota, Jakarta Barat dibunuh¹. Peristiwa ini tersebar ke seluruh Pulau Jawa. Beberapa kelompok masyarakat Tionghoa mengadakan perlawanan terhadap Belanda. Beberapa pemimpin Tionghoa, seperti Kwee Lak Koa, Kwee An Say, Oey Ing Kiat, Tan Pan Tjiang, Auw Seng, Tay Pan bergerilya melawan Belanda bersama dengan penduduk Jawa.

Pertarungan yang tidak seimbang pun akhirnya berakhir pada 1742. Pemimpin Tionghoa tersebut banyak yang tertangkap dan terbunuh. Kwee Lak Koa menghilang di pesisir Tegal. Tidak lama setelahnya, Kwee Lak Koa bersama pengikutnya, sering muncul di berbagai tempat untuk membantu nelayan di Tegal. Kabar mengenai perbuatannya sampai ke Tionghoa. Kaisar Qian Long dari Dinasti Qing memberinya gelar Tek Hay Cin Jin. Masyarakat pemujanya meyakini sebagai dewa pelindung perdagangan dan nelayan. Di sepanjang pantai utara Jawa, dari Jakarta sampai Semarang, dapat dijumpai beberapa kelenteng yang memuja dewa Tek Hay Cin Jin. Di Jakarta ada kelenteng Jin De Yuan. Di Cirebon ada kelenteng Tiao Kak Sie. Di Pekalongan ada kelenteng Po An Thian. Di kelenteng-kelenteng tersebut, Tek Hay Cin Jin juga dipuja sebagai dewa. Sementara kelenteng yang dikhususkan untuknya, Tek Hay Cin Jin menjadi dewa utama adalah di kelenteng Tek Hay Kiong, Tegal dan kelenteng Tek Hay Bio, Semarang.

Saat ini pemuja Tek Hay Cin Jin tidak terbatas pada kaum pedagang dan nelayan saja. Ia dipuja setiap golongan dan tidak hanya orang Tionghoa. Penghormatannya menjadi bersifat khusus karena ia berasal dari Indonesia dan penghormatannya hanya ada di Indonesia saja. Inilah yang menjadi penting untuk diteliti khususnya melalui

perayaan upacara atau ritual yang dikhususkan untuknya yang biasanya jatuh pada 21 bulan pertama Imlek yaitu Hari Raya Kebesaran Tek Hay Cin Jin. Penghormatan Tek Hay Cin Jin merupakan suatu bentuk akulturasi budaya Jawa dan Tionghoa.

Dari latar belakang yang telah terurai itu muncul dua permasalahan. *Pertama*, bagaimana kultus penghormatan Tek Hay Cin Jin Di Jawa. *Kedua*, bagaimana akulturasi atau perpaduan budaya yang terjadi dalam ritual yang ditujukan kepada Tek Hay Cin Jin? Untuk melihat akulturasi dalam ritual, lokasi penelitian adalah kelenteng yang memiliki Tek Hay Cin Jin baik sebagai dewa utama yaitu di Semarang dan Tegal, maupun sebagai dewa lainnya, yaitu di Pekalongan.

2. Hasil dan Pembahasan

a. Tinjauan Pustaka

Menurut Thompson, upacara (*ceremony*) adalah '*a public or religious occasion that include a series of formal or traditional action*'. Upacara merupakan peristiwa-peristiwa resmi atau keagamaan yang meliputi tingkah laku yang bersifat tradisi atau bersifat formalⁱⁱ. Sedangkan ritual menurut Bell adalah suatu tindakan yang dirutinkan atau kebiasaan. Menurutnya, ritual merupakan kompromi pragmatis antar kesempurnaan (*completeness*) dan kesederhanaan (*simplicity*)ⁱⁱⁱ. Misalnya, integrasi ritual, kepercayaan dan perilaku, tradisi dan perubahan, ketertiban dan kekacauan, individu dan kelompok, alam dan budaya, subjektivitas dan objektivitas^{iv}. Tindakan agama terutama ditampakkkan dalam upacara. Ritual merupakan agama dalam tindakan.

Menurut lingkupnya upacara dapat dibedakan menjadi dua macam kategori yang terpisah satu sama lain, yaitu 'upacara' dan 'ritual'. Upacara diartikan dalam setiap organisasi apa pun dari kegiatan yang dilakukan manusia tidak sekadar teknis, tetapi berkaitan dengan penggunaan cara-cara tindakan yang ekspresif dari hubungan sosial. Segala tingkah laku yang sedemikian, entah itu yang sudah lazim atau sesuai mode, disebut upacara. Sedangkan ritual menjadi nyata bahwa ia berkaitan dengan pengertian-pengertian mistis yang merupakan pola pemikiran yang dihubungkan dengan gejala yang mempunyai ciri-ciri rasa^v.

Durkheim menjelaskan, bahwa ritus menjadi wadah ekspresi atau ungkapan perasaan, sekaligus sebagai upaya menetralkan perasaan-perasaan negatif, sedih, berduka yang sedang dialami komunitas. Di sisi lain, ritus juga merupakan ungkapan solidaritas, penguatan vitalitas sosial, pembaharuan kehidupan moral dan melestarikan identitas karena ritus yang berulang-ulang dilakukan memberi ingatan yang kuat dan juga memelihara hubungan komunitas dengan masa lalu^{vi}. Dalam pelaksanaan ritus, masyarakat secara bebas mengungkapkan potensi-potensi emosionalnya dan lama kelamaan pengungkapan yang dilakukan dalam kebersamaan tersebut mengalami keadaan *effervescent*; orang benar-benar terhanyut oleh semua ekspresi emosional yang sangat bebas mereka lakukan, termasuk yang dilarang untuk dilakukan dalam kehidupan sehari-hari. Selanjutnya upacara demikian dilakukan berulang-ulang sehingga ingatan terhadap kebersamaan yang terjadi sangat membekas kuat dalam diri mereka.

Dengan mengambil contoh masyarakat Aborigin, hal penting lainnya yang dapat digarisbawahi dari pemikiran Durkheim dalam *The Elementary Forms of The Religious Life*, yakni mengenai fungsi ritus terkait dengan subjek dari ritual. Durkheim mencatat mengenai ritus penyembahan pada arwah nenek moyang. Sekilas orang akan memahami bahwa ritus penyembahan adalah penyembahan kepada roh nenek moyang. Ritus penyembahan dilakukan sebagai penghormatan pada nenek moyang. Akan tetapi, ritus

itu bukan dilakukan dalam pemahaman penyembahan kepada roh orang yang telah mati, melainkan karena nenek moyang telah memiliki kekuatan supra-manusia semasa hidup^{vii}. Intinya prosesi ritual penyembahan dilaksanakan tidak diarahkan pada tujuan dari praktik-praktik tersebut, tetapi pada pengaruh tak terlihat di dalam kesadaran dan pada cara-caranya yang mempengaruhi pikiran para anggota marga. Durkheim selanjutnya menulis, bahwa ritus-ritus tersebut dilaksanakan demi memelihara hubungan dengan masa lalu dengan leluhur dan melestarikan identitas moral kelompok, dan bukan karena tujuan tertentu.

Victor Turner lebih menekankan aspek perilaku formal yang berhubungan dengan kepercayaan terhadap hal-hal atau kekuatan yang berbau mistis dan magis. Secara singkat ia mendefinisikan ritual sebagai '*prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to belief in mystical beings or powers. The symbol is the smallest unit of ritual*'^{viii}. Selanjutnya Eller berpendapat bahwa jika berpikir tentang perilaku keagamaan, berarti manusia berpikir tentang ritual yang mengagumkan, penuh warna, dan aktivitas simbolik yang menungkapkan kepercayaan-kepercayaan agama dan langsung mengarah kepada makhluk-makhluk dan kekuatan-kekuatan yang bersifat keagamaan dan magis^{ix}.

Ritual juga dianggap sebagai aktivitas simbolik dari perilaku manusia dalam berkomunikasi dengan sesamanya atau dengan Tuhan dan hal-hal atau makhluk-makhluk gaib dan supranatural. Dalam hal ini, Stanley Tambiah mendefinisikan ritual sebagai suatu sistem komunikasi simbolik yang terkonstruksi secara kultural. Ritual merupakan serangkaian kata-kata dan tindakan yang tertata dan terpola. Ritual juga seringkali diungkapkan dalam beragam media, yang memiliki isi dan susunan yang terkarakterisasi dalam beragam tingkatan oleh formalitas (konvensionalitas atau adat), *stereotype* (kaku), kondensasi (penyatuan atau peleburan), dan berulang^x. Dalam *Encyclopaedia Britannica*, sebagaimana dikutip Bowie, ritual dipandang sebagai satu jenis perilaku rutinitas yang menyimbolkan dan mengekspresikan sesuatu dan menghubungkan sesuatu tersebut secara berbeda-beda kepada kesadaran individual dan organisasi sosial^{xi}.

Upacara adalah bagian penting dari kebudayaan Tionghoa. Dalam upacara ini, tiga komponen evolusi yang menonjol adalah ritual primitif, upacara sinkretis, dan ritual populer. Ritual primitif muncul bersama dengan peradaban Tionghoa, sekalaigus memainkan peran penting dalam perkembangan awal kehidupan politik dan agama Tionghoa. Setelah itu, meskipun ritus-ritus ini terus menggunakan pengaruh mereka, keunggulan mereka secara bertahap memberi jalan untuk upacara baru yang terbentuk dalam aliran sinkretik filsafat, agama, dan politik. Terakhir, ritual populer yang dibentuk oleh kombinasi kepercayaan populer, upacara keagamaan dan adat istiadat setempat, masih dipraktikkan di keluarga, desa, atau komunitas lain. Upacara dan ritual bertujuan untuk mengarahkan seseorang untuk melewati berbagai fase kehidupan manusia, upacara dipercaya sebagai pondasi bukan hanya kebahagiaan pribadi, melainkan juga keharmonisan sosial.

Upacara atau ritual di sini menurut Durkheim adalah hal yang paling pokok dalam agama. Agama merupakan lambang kesadaran kolektif dalam bentuknya yang ideal. Agama adalah sarana untuk memperkuat kesadaran kolektif seperti ritus-ritus agama. Orang yang terlibat dalam upacara keagamaan, kesadarannya tentang kesadaran kolektif semakin bertambah kuat. Sesudah upacara keagamaan suasana keagamaan dibawa dalam kehidupan sehari-hari, kemudian lambat laun kesadaran kolektif tersebut semakin lemah

kembali. Dengan demikian, ritual-ritual keagamaan merupakan sarana yang dianggap berperan dalam menciptakan kesadaran kolektif di antara masyarakat.

Ada dua kebaruan atau *state of the art* dari penelitian ini. *Pertama*, melihat bentuk akulturasi yang ada dalam suatu ritual, dalam hal ini ritual dalam kebudayaan Tionghoa. *Kedua*, studi yang melihat kelenteng selama ini baik sebagai suatu institusi baik sosial, keagamaan, atau budaya belum pernah mengangkat tokoh dewa Tionghoa yang khusus atau khas Indonesia. Selama ini tokoh kedewaan dalam kelenteng adalah Dewa Tionghoa atau tokoh setempat yang bukan orang Tionghoa. Akan tetapi, penelitian ini mengangkat Tek Hay Cin Jin sebagai orang Tionghoa Indonesia menjadi Dewa karena masyarakat terutama umat Zehai zhenren percaya tokoh ini diangkat Kaisar Qian Long pada masa Dinasti Qing, dan penghormatannya hanya ada di Indonesia, terutama di Pulau Jawa.

b. Proses kedatangan Tionghoa di Nusantara

Hubungan diplomatik Tiongkok dengan kerajaan Nusantara pada khususnya pulau Jawa dengan kerajaan Java Dwipa (Yetiao guo 葉調國) tercatat pertama kali pada ahala Han dalam 'Buku Han Lanjutan' (*houhanshu* 後漢書) dan ini membuka kemungkinan adanya arus migrasi dari Tiongkok ke pulau Jawa dan sebaliknya. Buku Sejarah dinasti Han atau yang disebut Hanshu (漢書) merupakan salah satu bagian dari 24 buku catatan sejarah Tiongkok dan 'Buku Han Lanjutan' yang dikompilasi Fan Ye (范曄) (398-445 CE). Buku itu menuliskan bahwa pada masa dinasti Han Timur, tahun pemerintahan Yongjian (永建) keenam (131 CE) datang utusan dari kerajaan Yetiao (耶調) atau Java Dwipa. Sedangkan 'Buku Catatan Geografis Han' (漢書地理志) menulis hubungan antara Tiongkok dengan kerajaan-kerajaan hingga semenanjung Malaya dan adanya pejabat perdagangan kerajaan Han yang ikut dengan kapal-kapal dagang.

Pada 1934, arkeolog Heine Geldern di Pasemah, Sumatra Selatan menemukan prasasti yang serupa dengan prasasti di depan kuburan Huo Qubing (霍去病 140-117 BCE), seorang jenderal pada masa pemerintahan kaisar Han Wudi dari dinasti Han. Oleh karena itu, ia menyatakan bahwa pada masa abad kedua dan pertama sebelum Masehi (masa pemerintahan kaisar Han Wudi 漢武帝) telah ada jejak orang Tionghoa di Sumatra^{xii}. Perjalanan waktu migrasi ini berlangsung ribuan tahun hingga hari ini karena hakikatnya manusia adalah makhluk hidup yang melakukan migrasi terus-menerus. Mereka yang menetap di tempat baru tentunya akan memiliki kerinduan dengan tempat kelahiran dan mencoba beradaptasi dengan tempat tinggal yang baru.

Oleh karena berjalan ribuan tahun lamanya, tentunya ada jejak yang hilang dan jejak yang tertinggal yang membuat manusia kini dapat merekonstruksi kejadian-kejadian masa lampau. Umumnya catatan Tiongkok yang mengkaji kaum Tionghoa di Indonesia pada abad ke-18 ini ada dua yang tercatat cukup baik dan dikutip banyak penulis. Antara lain, 'Memo Perjalanan ke Batavia' (*Bayou jilue* 吧遊紀略) karya Chen Hongzhao (陳洪照) dan 'Annal Lautan dan Kepulauan' (*Haidao yizhi* 海島逸誌) karya Wang Dahai (王大海).

Arus migrasi orang Tionghoa ke Indonesia dapat dibagi menjadi beberapa bagian besar, yaitu pra dinasti Ming hingga dinasti Ming, dinasti Qing, akhir dinasti Qing, era Republik Tiongkok, dan berdirinya Republik Rakyat Tiongkok. Pembagian ini dibuat penulis berdasarkan pemikiran bahwa walau terjadi migrasi dari masa sebelum masehi hingga dinasti Ming, pada kurun waktu tersebut terjadi pemberontakan dan kekacauan.

Misalnya, perlawanan Destar Kuning (黃巾起義 184-192), lima Hu mengacau Tiongkok (五胡亂華) pada abad keempat dan kelima Masehi, hingga pada kejatuhan dinasti Yuan yang menyebabkan eksodus besar-besaran orang Tionghoa ke hingga ke Asia Tenggara. Walau tercatat adanya komunitas Tionghoa dalam buku-buku catatan dari Tiongkok seperti dalam tulisan Mahuan. Akan tetapi, catatan tentang mereka itu amat minim. Berbeda dengan dinasti Qing di mana pada masa itu juga terjadi migrasi besar-besaran, masa kejatuhan Qing pada masa terjadi perang Sino Jepang mencatat adanya arus balik kaum perantauan ke Tiongkok. Berdirinya Republik Rakyat Tiongkok membuat sedikit sekali terjadi migrasi dari Tiongkok. Zhu Jieqin (朱傑勤) dalam bukunya yang berjudul 'Sejarah Huaqiao di Asia Tenggara' (東南亞華僑史) halaman lima membagi menjadi tiga masa. *Pertama*, masa pra Masehi hingga abad ke-15 (dinasti Han hingga dinasti Ming). *Kedua*, dari abad ke-16 hingga abad ke-19 pertengahan (masa kolonialisme hingga perang candu). *Ketiga*, akhir abad ke-19 hingga abad ke-20 pertengahan, berdirinya Republik Rakyat Tiongkok.

Pada masa dinasti Ming berdiri berlaku larangan pelayaran perdagangan bagi provinsi sepanjang pesisir pantai Tiongkok. Akan tetapi, larangan itu hanya berlaku pada perdagangan 'ilegal' (私商貿易). Sedangkan, perdagangan legal atau disebut *chaogong* (朝貢) diijinkan. Akan tetapi, aktivitas perdagangan 'ilegal' yang ramai membuat para pedagang swasta Tionghoa di Asia Tenggara (南洋) meminta perlindungan pada penguasa setempat. Hal ini membuat suatu hubungan timbal balik antara orang Tionghoa di Asia Tenggara dengan penguasa setempat. Akibatnya, lahirilah hubungan antar elemen yang menghasilkan produk-produk interaksi itu sendiri, yaitu nilai-nilai dan norma-norma sosial yang keadaannya selalu dinamis. Hubungan sistem sosial ini didasari adanya beberapa hal. Antara lain, kerjasama, konsensus, adaptasi antara pedagang 'ilegal' dari Tiongkok dengan penguasa-penguasa setempat. Sistem hubungan sosial seperti ini menjadi salah satu penyebab *cult* terhadap Zehai zhenren.

c. Kelenteng Zehaimiao

Mircea Eliade^{xiii} mengatakan bahwa '*The man of the traditional societies is admittedly a homo religiosus, but his behavior forms part of the general behavior of mankind and hence is of concern to philosophical anthropology, to phenomenology, to psychology*'. Sementara itu, Chen Zhihua^{xiv} menulis bahwa kelenteng sebenarnya memiliki banyak fungsi. Kelenteng tidak hanya sebagai sarana penyembuhan atau kegiatan *shamanism*. Oleh karena memiliki banyak fungsi publik, kelenteng seringkali sangat sekular (profan) dan realistik^{xv}. Dengan demikian, kelenteng sebagai bentuk *sakral* dan *profan* dalam spatial yang sama atau dimensi ruang.

Kelenteng Zehai miao terletak di daerah Pecinan Semarang tepatnya di Gang Pinggir no.105-107. Kelenteng ini didirikan kaum marga Kwee pada 1756 dan kedua tertua di wilayah Pecinan Semarang dan untuk memperingati Kwee Lak Kwa (郭六官 Guo Liuguan) atau yang dikenal dengan nama Zehai Zhenren^{xvi}. Dalam catatan yang dimiliki kelenteng Zehaimiao tidak ditulis peranan *kongsi* (公司) dan rumah abu apalagi peranan 'toko' sehingga dapat diasumsikan toko adalah 'kedai' yang menjadi kegiatan niaga. Yang dicatat dan diketahui secara umum adalah seperti ditulis dalam penjelasan terdahulu bahwa pembangunan Zehaimiao untuk menghormati Guo Liuguan. Lin Tianyou mengatakan bahwa^{xvii} pada 1756 didirikan *citang* (祠堂) untuk peringatan untuk Guo Liuguan (郭六官). Dalam tulisan Lin dikatakan bahwa kelenteng Zehai miao makmur karena memiliki

beberapa *perceel* (kapling) di Gambiran dan Pekojan^{xviii}. Berdasarkan pengamatan penulis pada *tablet* yang ada di Zehaimiao dapat dipastikan selain *citang* juga 'toko' (土庫) sebagai satu kesatuan bangunan yang dimiliki Zehai miao.

Abraham Maslow mengatakan bahwa *hierarchy human needs* memiliki dua bagian besar, yaitu kebutuhan karena kekurangan (*basic need*) dan kebutuhan berkembang (*metaneed*). Kebutuhan manusia paling mendasar adalah fisiologis. Misalnya, makan, minum, gula, garam, protein, serta kebutuhan istirahat dan seks. Kebutuhan dasar kedua adalah kebutuhan keamanan (*safety*) kemudian yang ketiga adalah kebutuhan dimiliki dan cinta (*belonging and love*)^{xix}. Tulisan ini memaparkan peranan 'toko' sebagai bagian dari kegiatan 'pemuahan kebutuhan mendasar' (*basic need*) di Zehai miao. 'Toko' menjadi salah satu hal yang menarik untuk dikaji karena satu-satunya kelenteng di Semarang yang memiliki 'tablet kayu' yang menuliskan renovasi 'toko' di Zehai miao sebanyak dua kali (lihat gambar 3 dan 4). Gambar *tablet* nomor tiga menuliskan renovasi 'toko' di belakang paviliun kelenteng Zehai miao. Sedangkan *tablet* nomor empat menuliskan renovasi tiga unit 'toko' yang menjadi satu baris. Minimnya data-data baik dari sumber tulisan, oral maupun foto, membuat kesulitan memastikan apakah renovasi 'toko' itu adalah 'toko' yang sama atau berbeda.

Gambar 1. Rumah abu 宗祀堂



Gambar 2. Altar papan arwah



Gambar 3. *Tablet*Gambar 4. *Tablet renovasi*

Dalam bahasa Indonesia kata 'toko' merupakan kata serapan dari dialek Hokian 閩南話. Artinya adalah kedai, bangunan tempat berjualan, atau warung. Menurut Jian Hongyi^{xx}, dalam penelitian catatan sejarah yang berkaitan dengan bahasa, ditemukan bahwa 'toko' sesuai dengan makna literalnya adalah gudang anti api yang dibuat dari tanah. Makna kata 'toko' ini meluas pada abad ke-17 dan ke-18. Dari asalnya gudang anti api maknanya meluas menjadi basis perdagangan. Bahkan, masuk ke dalam bahasa Melayu, 'toko' menjadi salah satu komponen budaya Asia Tenggara.

本文考證相關語言史料，發現土庫正如它字面上的意義，為土造防火倉庫... '土庫'一詞的意義也在 17, 18 世紀擴張，從原本的防火倉庫，增加商業據點的意義，並進入馬來語，成為東南亞的文化成分。

Dalam perkembangan perniagaan di Asia Tenggara, kata 'toko' mengalami beberapa perubahan arti. Dari 'gudang tahan api' kemudian menjadi suatu sebutan pada bangunan yang dimiliki orang Tionghoa yang mempunyai fungsi tidak hanya perdagangan, tetapi

juga sebagai gedung perkumpulan satu daerah (同鄉會館). Selain itu, toko juga dapat menjadi kantor perwakilan.

Pendatang dari Tiongkok saat tiba di Nusantara juga memerlukan pemenuhan kebutuhan mendasar (*basic needs*). Mereka yang sudah sukses akan membangun tempat-tempat bagi para pendatang dari Tiongkok untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan mendasar mereka. Antara, adalah 'toko'. Sebagai contoh dituliskan Wang Dahai dalam '*Chinaman abroad*' (海島逸誌). 'Toko Semarang' (三寶壟土庫) yang merupakan rumah besar dan dimiliki kapitan Chen Baoqing (陳豹卿) memberikan pelayanan bagi para pendatang yang baru tiba di Batavia dari Tiongkok. Selain itu, mereka yang ingin melanjutkan ke Semarang disiapkan kapal untuk ke Semarang. Toko itu juga memberikan pelayanan dan menampung kerabat satu daerah, yang direkomendasi, atau mencari perlindungan.

王大海著有《海島逸誌·陳豹卿》中提及三寶壟甲必丹陳豹卿...在巴達維亞建立一間大宅院，名為‘三寶壟土庫’。當中國船隻到巴達維亞，要繼續前往三寶壟的人就到三寶壟土庫，在此備有船隻護送他們到三寶壟。三寶壟土庫也收留同族的兄弟，親戚，薦舉或投奔的人。^{xxi}.

Kelenteng Zehaimiao memiliki fungsi-fungsi pemenuhan *basic human needs* melalui 'toko' dan rumah abu (祠堂). Aula leluhur di Zehai miao juga dapat memenuhi kebutuhan dimiliki dan cinta (*belonging and love*) yang diperlukan para pendatang dari Tiongkok di tengah keterasingannya mereka di tanah yang baru. Selain itu, kelenteng dengan altar abu leluhur menjadi pengikat bagi perantauan dan menjadi juga dasar dari kelompok masyarakat Tionghoa untuk dapat melakukan kegiatan-kegiatan sosialnya dengan pemenuhan kebutuhan mendasar terutama bagi satu klan atau daerah^{xxii}. Menurut Jean deBenardi^{xxiii}, kelenteng komunitas ini selanjutnya berfungsi sebagai markas besar untuk para kapitan Tionghoa, pemimpin yang ditanamkan penguasa kolonial dengan tanggungjawab mengatur komunitas mereka, dan juga menjabat sebagai pengarah kelenteng, penjaga pendukaan.

"These community temple further served as the headquarters for the chinese kapitans, leader whom colonial authorities invested with responsibility for governing their communities, and who also served as the temple's directors, the keepers of the incense urn."

d. Zehai Zhenren dan Perannya

Joachim Wach membagi dua jenis kelompok agama, yaitu *natural groups* dan *specifically religious*. C.K Yang memperluas pemahamannya menjadi *diffused religions* dan *institutional religion*^{xxiv}.

"Penyembahan leluhur memiliki seluruh kualitas utama agama yang disebarkan ke dalam struktur institusional – ancestor worship had all the primary qualities of religion diffused into the institutional structure."

Mayoritas kelenteng-kelenteng di Asia Tenggara dapat dikatakan bersifat *diffused religions*. Di Indonesia *diffused religion* yang paling sering didengar adalah 'Samkaw' (三教), di mana penyembahan leluhur adalah salah satu ciri khasnya. Dalam hal ini di Indonesia

kata 'samkaw' mengacu pada tiga kepercayaan orang Tionghoa. *Pertama*, Ruisme atau yang dikenal dengan sebutan agama Konghucu di Indonesia. David Jordan mengatakan bahwa sebenarnya praktik itu bukan Ruisme^{xxv}. Akan tetapi, di Indonesia agama yang diakui negara adalah Ruisme, bukan Taoisme. Pengaruh Ruisme terutama pada penghormatan leluhur. *Kedua*, Buddhisme Mahayana Tiongkok. Buddhisme Mahayana Tiongkok perlu ditekankan untuk membedakannya dari Buddhisme Theravada (小乘佛教) atau dalam bahasa Mandarin sering ditulis 'Buddhisme yang berkembang di Selatan' (南傳佛教). Ini perlu dipertegas supaya tidak rancu antara Buddhisme lain yang memberikan pengaruh pada kepercayaan orang Tionghoa. Buddhisme sendiri memberikan pengaruh besar pada budaya Tionghoa. *Ketiga*, Taoisme. Taoisme sebagai agama tradisional yang lahir dan tumbuh di Tiongkok, memiliki karakteristik yang khas budaya etnik Tionghoa^{xxvi}. Luxun (魯迅) (1881-1936) pernah mengatakan bahwa akar dari budaya Tionghoa semua ada di agama Tao. Dari pernyataan Luxun ini dapat diketahui bahwa Taoisme memiliki pengaruh yang mendalam pada kebudayaan Tionghoa.

Secara umum mayoritas orang Tionghoa menganut agama Buddha Mahayana Tiongkok (漢傳佛教) dan Tao (道教). Selain dua agama tradisional itu ada yang disebut kepercayaan rakyat (民間信仰). Kadang kepercayaan ini disebut juga animisme (精靈崇拜), terkadang juga disebut agama 'populer' (大眾宗教)^{xxvii}. Kepercayaan rakyat ini juga mengandung unsur Shamanisme selain Taoisme dan Buddhisme. Shamanisme ini adalah inti spiritual dari budaya klan atau marga. Shamanisme ini mewujudkan dan merealisasikan semangat kolektivisme yang berorientasi klan^{xxviii}.

Pada umumnya kelenteng-kelenteng bersifat kemargaan memuja dewa yang bermarga sama sebagai dewa pelindung. Sebagai contoh adalah Xihegong (西河宮) dengan dewa utamanya adalah Tiansheng shengmu (天上聖母) yang bermarga Lin (林氏) bernama Moniang (名莫娘). Kelenteng itu juga merupakan rumah abu (祠堂) bagi marga Lin. Selain itu ada (惠威宮) dengan dewa utamanya Kaizhang shengwang (開漳聖王) bermarga Chen (陳氏) dan bernama Yuanguang (元光). Ini juga merupakan rumah abu (祠堂) marga Chen di Semarang. Ketiga kelenteng marga itu hingga sekarang masih disebut kelenteng berdasarkan marganya. Zehai miao disebut kelenteng *she* Kwee (郭氏廟). Xi He gong disebut kelenteng *she* Lim (林氏廟). Sedangkan Huiwei gong disebut kelenteng *she* Tan (陳氏廟).

Selain itu, juga banyak dewata-dewata itu merupakan tokoh-tokoh yang dipercaya pernah hidup dan memberikan kontribusi positif bagi masyarakat atau berjasa bagi negara. Mayoritas masyarakat Tionghoa di Jawa Tengah menyebut dewa-dewanya dengan sebutan 'kongco' (公祖). Artinya, kakek leluhur. Dari sebutannya dapat dilihat bahwa masyarakat Tionghoa Jawa Tengah menganggap bahwa dewanya itu juga sebagai leluhurnya mereka juga. Dengan demikian, tujuannya memang membangun semangat kolektivisme klan dengan mengangkat tokoh marganya sebagai dewa utama. Konsep leluhur dan dewata ini melekat di banyak kelenteng orang Tionghoa. Jika kelenteng itu bersifat marga, pada umumnya dewata atau leluhur mereka adalah tokoh-tokoh yang dipuja di Tiongkok. Oleh karena itu, tidak mengherankan kalau ada seorang bernama Guou Liuguan (郭六官) menjadi dewa bagi masyarakat marga Guo di Semarang.

Catatan awal tentang Zehai zhenren pertama kali ditulis Wang Dahai (王大海). Selanjutnya, Lim Tian Joe menuliskan tentang Zehai zhenren atau Guo Liuguan dari catatan kong koan (公關). Secara umum umat kelenteng Zehai miao meyakini bahwa Guo Liuguan adalah tokoh Tionghoa yang berperang melawan Belanda tapi tulisan dari Wang maupun Lim tidak menuliskan tentang hal itu apalagi mendapatkan gelar *zhenren* (真人) dari kaisar

Qianlong. Secara garis besar tulisan Wang dan Liem memiliki kesamaan, yaitu dalam versi Kongkoan^{xxix}.

"Guo Liuguan menyadari bahwa ia akan dirampok sehingga dengan sukarela menyerahkan barang-barangnya untuk para perompak. Selanjutnya ia mandi dan berganti baju. Setelah itu ia ke darat. Tak lama datanglah angin puyuh yang menelan kapal yang penuh bajak laut sehingga tenggelam. Oleh karena itu, orang-orang beranggapan bahwa Guo Liuguan bukan orang sembarangan. Sebagian menganggap sudah naik jadi dewa dan memberikan gelar Zehai zhenren (澤海真人)."

Tulisan Wang Dahai 'Chinaman abroad' (王大海·海島逸誌 卷二 澤海真人) memiliki versi yang berbeda. Menurutny, setelah mandi dan berganti baju, Guo Liuguan berjalan ke laut kemudian menghilang. Orang Tionghoa beranggapan ia adalah dewa kemudian memberinya gelar Zehaizhenren dan mendirikan kelenteng untuk menghormatinya^{xxx}.

Gelar *zhenren* (真人) atau 'manusia sejati' digunakan untuk tingkat pencerahan seorang umat atau praktisi agama Tao. 'zhenren' adalah orang yang memupuk sifat bajik dan mendapat pencerahan ('真人'是存養本, 悟得大道之人). Menurut Zhang Xingfa, *zhenren* adalah orang yang sudah memahami kehidupan dan kematian sehingga tidak takut menghadapi kematian^{xxxi}. 'Zehai' (澤海) mengandung makna 'kebajikan seluas samudra'. Kata itu juga dapat dimaknai berdasarkan *zhouyi* atau *book of changes* (周易). Makna *ze* (澤) dalam kitab Zhouyi dapat lebih bermakna sebagai 'peran' *Zehai zhenren*. Dalam konteks itu kata *ze* adalah *dui* (兌) yang masuk di *gua* ke-58 di mana ditulis *dui wei ze* (兌為澤). Di sini makna *dui* adalah *ze*. Artinya, kegembiraan, ketulusan, menjaga kebenaran, atau yang dapat membawa kebahagiaan sehingga menjadi pemimpin^{xxxii}.

Gambar 5. Papan Arwan Gou Qiao Ang



Gambar 6. Zehai Zhenren



Gambar 7. Tablet



Mengenai siapa Guo Liuguan yang dipuja sebagai Zehai zhenren sulit dilacak sesungguhnya nama aslinya dan apa saja peranannya. Satu versi identitasnya tertera pada papan arwah Guoa Qiao Ang (郭喬昂) yang ditulis sebagai kapitan ‘pembuka kota Semarang’. Identitas ini dapat dibandingkan dengan tulisan Liem Tian Joe (1931) yang menyatakan bahwa pada kedua Kangxi (1672), untuk pertama kalinya di Semarang diangkat seorang Tionghoa nama Guo Qiao (郭橋) menjadi kapiten dan pada 1686 kembali ke Tiongkok dan tidak kembali lagi.

Berdasarkan penelitian lapangan Hong Dayong (洪大勇) pada kuburan Guo Qiao di kampung halaman Guo Qiao di kabupaten Haicheng (海澄縣) Zhangzhou (漳州). Di tempat yang sekarang ini adalah kota Longhai (龍海市浮宮鎮), dipastikan bahwa nama asli Guo Qiao adalah Guo Xinting (郭心亭). Ia dimakamkan bersama istrinya yang bernama Zhou Zhenshu(周貞淑). Pada papan arwah di kelenteng Zehaimiao tidak ditulis nama istrinya. Di situ hanya diterakan gelar untuk istri pejabat tingkat empat (正四品官), yaitu gongren (恭). Dalam tulisan Hong didapatkan keterangan bahwa Guo Xinting mendapatkan jabatan dari pemerintahan Qing dan menjabat sebagai pejabat tingkat enam (正六品官). Selanjutnya ia naik dua pangkat (升二級) menjadi pejabat tingkat empat (正四品官).

Dengan demikian pengertian nama 'guan' harus diteliti lagi lebih mendalam. Pada umumnya sebagian umat kelenteng Zehai miao berpendapat bahwa arti 'guan' merujuk pada 'anak lelaki'. Dengan demikian, Guo Liuguan sering dianggap anak keenam. Jian^{xxxiii} meringkas secara sederhana penggunaan kata *guan* (官).

"Pertama, guan adalah untuk sebutan penghormatan untuk orang luar (bukan keluarga) yang lebih tinggi kedudukannya. Kedua, guan dapat digunakan untuk anggota keluarga yang lebih muda (sederhana akan '官'的用法歸納為), yaitu (1) 稱呼地位比較高的外人所用的敬稱 dan (2) 稱呼家人晚輩也可以使用'官'. Orang Tionghoa terutama dari daerah Fujian memiliki kebiasaan menggunakan sebutan 'guan'. Kebiasaan itu terbawa hingga ke Batavia. Pada saat registrasi nama pada arsip Belanda masih sering digunakan 'mou ge' atau 'mou guan'. Tentunya arsip itu menggunakan aksara Romawi saat pencatatannya (在巴達維亞的華人仍然經常以'某哥', '某官'的名號被計入荷蘭檔案... 當然是用羅馬化拼音的形式).

Ada kemungkinan lain bahwa Guo Liuguan adalah seorang pejabat tingkat enam (六品正官) jika mengutip Carstairs Douglas seorang misionaris dari Scotland yang membuat kamus bahasa 'Xiamen Inggris' yang terbit pada 1873. Kamus itu mengartikan kata 'koa'(官) secara spesifik.

"Koa is a mandarin, mandarin rank or office, belonging to government, public, affix to some names of relationships and superiors, respectful affix to names of women^{xxxiv}". Dengan demikian, ada kemungkinan Guo Xinting adalah Guo Liuguan. Akan tetapi, keterangan bahwa dari jabatan tingkat enam(正六品官) kemudian menjadi pejabat tingkat empat 正四品官 tidak dapat memastikan apakah Guo Xinting adalah Guo Liuguan.

Terkait Guo Liuguan adalah tokoh fiktif atau memang ada orang yang bernama Guo Liuguan atau Guo Xinting tentunya memerlukan penelitian yang lebih mendalam. Pemujaan Zehai zhenren yang meluas di jalur Pantura perlu dikaitkan dengan beberapa hal. Meluasnya pemujaan Zehai zhenren di jalur pantai utara Jawa dapat dilihat dari jumlah kelenteng yang dibangun untuk Zehai zhenren atau yang memiliki altar Zehai zhenren. Kelenteng yang memiliki altar Zehai zhenren dideskripsikan tabel 1.

Tabel 1. Kelenteng dengan altar Zehai zhenren

No.	Nama Kelenteng	Kota – Lokasi	Keterangan
01.	Jindeyuan (金德院)	Jakarta	Altar (terbakar pada tahun 2015)
02.	Bao An dian (保安殿)	Pekalongan	Altar
03.	Fude gong (福德宮)	Losari	Altar
04.	Zhengyi miao (正義廟)	Ulujami	Altar
05.	Chaojue si (朝覺寺)	Cirebon	Altar
06.	Wan Ing miao (萬應廟)	Banjaran	Altar
07.	Fude miao (福德廟)	Brebes	Altar
08.	Fuyue gong (福悅宮)	Slawi	Altar
09.	Linguangsi (靈光寺)	Bandung	Altar
10.	Yanqing miao (晏清廟)	Indramayu	Kelenteng
11.	Zehai gong (澤海宮)	Tegal	Kelenteng
12.	Zehai miao (澤海廟)	Semarang	Kelenteng

Tulisan Jian Hongyi (2018), Gakusho Nakajima (2013), dan Hong Dayong (n.d) menunjukkan bahwa marga Guo dari Haicheng sudah melakukan perdagangan di Taiwan, Jepang dan Jawa. Dengan kata lain, aktivitas perdagangan marga Guo termasuk luas. Ini membuka kemungkinan terjadinya penyebaran *cult* terhadap Zehaizhenren di sepanjang Pantura. Akan tetapi, penyebarannya ini hanya dari Jakarta (Batavia) hingga kota Semarang, Jawa Tengah, kecuali Bandung. Kelenteng Lingguangsi (靈光寺) Bandung baru membuat altar untuk Zehai zhenren pada 2013. Sedangkan kelenteng Jinde yuan sejak kebakaran 2015 tidak mendirikan lagi altar untuk Zehai zhenren.

Di daerah Jawa Timur tidak ada kelenteng atau altar untuk Zehai zhenren. Situasi ini adalah akibat di daerah Jawa Timur dan Bali ada *cult* Chenfu zhenren (陳府真人), yaitu dewa lokal Tionghoa yang pemujaanya tersebar dari pulau Bali hingga ujung Timur pulau Jawa. Sedangkan di daerah Lasem, Juwana, Rembang *cult* pada dewa lokal Tionghoa adalah ChenHuang Erxiansheng (陳黃二先生). Dua dewa lokal Tionghoa di pesisir tengah dan timur pulau Jawa ini membuat penyebaran *cult* Zehai zhenren berkembang dari Semarang ke arah barat hingga Jakarta.

Gambar 8. Peta Jawa Tengah



Agama atau kepercayaan dapat memberikan 'perlindungan' atau rasa aman, terutama bagi mereka yang merantau. Pada umumnya orang Tionghoa di perantauan 'membawa' dewa-dewi mereka. Misalnya, dewa yang bersifat profesi dalam wujud Lu Ban. Ada juga dewa komunitas. Misalnya, Kaizhang Shengwang. Ada juga dewa umum. Misalnya, GuanGong. Selain itu ada dewa agama institutional, seperti Guan Yin, Buddha, Taishang Laojun, dan lain-lain. *Apotheosis* atau mengangkat seseorang menjadi suci, terutama bagi mereka yang menjadi pahlawan atau juga hidup tragis merupakan hal yang umum dalam budaya Tionghoa. Tujuannya beragam. Salah satunya adalah dengan membangun altar, mereka membangun ajaran (設壇設教).

Penyembahan leluhur merupakan ajaran tentang bakti kepada senior dan juga setia serta menjaga nama baik komunitas. Dalam psikologi sosial^{xxxv} skema adalah kerangka mental yang berpusat pada tema-tema spesifik yang dapat membantu manusia mengorganisasi informasi sosial dan pengaruh skema terhadap kognisi sosial. skema ini memiliki tiga hal yaitu atensi (*attention*), pengkodean (*encoding*), dan mengingat kembali (*retrieval*). Dalam *cult* Zehai zhenren dapat dilihat tujuannya, yaitu membangun kondisi sosial yang ideal dengan skema yang dibangun. *Pertama*, Zehai zhenren merupakan dewa lokal yang menunjukkan bahwa marga Guo di Semarang walaupun merupakan

kaum pendatang, tetapi mengutamakan kearifan tokoh Tionghoa lokal dalam upaya membangun sistem kepercayaannya. *Kedua*, patung pengawal Zehai zhenren digambarkan sebagai orang Jawa sehingga dapat dimaknai bahwa pemujanya sesungguhnya dilindungi orang Jawa atau orang lokal. *Ketiga*, belajar melepas kemelekatan pada harta duniawi.

Apakah Zehai zhenren adalah tokoh fiktif atau bukan jelas memerlukan penelitian lebih mendalam. Akan tetapi, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan. Ada pepatah dalam bahasa mandarin, yaitu 'percaya sehingga nyata, tidak percaya sehingga tidak nyata' (信則靈 不信則不靈). Selain itu, ada tablet di kelenteng Zehaimiao yang bertuliskan 'Kesungguhan hati menghasilkan terang benderang' (誠則明). Di sinilah daya guna *cult*. Sebagaimana menurut Robert W. Crapps, bahwa agama (*cult*) adalah sekaligus kepercayaan dan perasaan, organisme dan organisasi, berbuat dan berada. Nicholas Berdyaev lebih cemerlang berpendapat bahwa agama (*cult* pada Zehai zhenren) merupakan usaha untuk mengatasi keheningan guna melepaskan ego dari ketertutupannya, untuk mencapai kebersamaan dan keterakhiran^{xxxvi}. Hal-hal itu nampak pada kelenteng-kelenteng yang bersifat komunitas. Dalam konteks itu *cult* Zehai zhenren lebih bertujuan untuk mengikat kaum marga Guo dan penduduk Tionghoa di sekitarnya supaya menjadi lebih menggalang kebersamaan dan melepaskan ego individu terutama di wilayah yang baru bagi mereka.

Dengan demikian, sebagian umat Zehai zhenren tidak mempedulikan keberadaannya di dunia nyata. Bagi mereka, yang penting adalah yang dapat mereka dapatkan dan mereka rasakan dalam kehidupan sehari-hari mereka. Bagi mereka, pendupaan tidak hanya merupakan representasi suatu titik untuk berhubungan dengan dewa-dewa, melainkan juga sebagai identitas kolektif (*the incense urn represented a point of contact with the gods but also a collective identity*)^{xxxvii}. Dengan demikian, narasi keterlibatan Guo Liuguan dalam Geger Pecinan (1740-1743) lebih pada upaya menanamkan kesadaran kolektif bahwa ada hubungan kerjasama erat antara orang Jawa dan orang Tionghoa dalam melawan VOC.

Kebersamaan orang Jawa dan Tionghoa ini nampak di sejumlah masyarakat pesisir. Masyarakat Jawa yang menjadi nelayan di daerah Tegal atau petani di Indramayu seringkali memeriahkan kegiatan ritual pada perayaan-perayaan Zehai zhenren. Beberapa nelayan bahkan percaya 'air suci' dari Zehai zhenren dapat menentramkan ombak laut yang besar dan memberikan mereka hasil tangkapan ikan yang banyak. Di sisi lain para petani percaya akan panen yang melimpah. Hal ini tidak mengherankan karena sebagian besar orang Jawa bersifat inklusif. Kegiatan orang Jawa itu tidak selalu harus dilihat sebagai bentuk permohonan berkah juga. Tindakan itu dapat dilihat sebagai suatu bentuk ikatan keharmonisan seperti yang digambarkan Geertz^{xxxviii}. Menurutnya, keyakinan bahwa orang, terutama jika mereka itu bertetangga, harus rukun,. Yang dimaksudkan adalah terjalinnya kerjasama dan tolong-menolong. Misalnya, hampir tak seorang pun yang sama sekali menghindarkan diri dari mengadakan *slametan*. Di situ juga tumbuh keyakinan bahwa kepercayaan orang lain hendaknya dipandang secara relativistis.

Orang Jawa mengenal *slametan*. Itu merupakan semacam wadah bersama rakyat, yang mempertemukan berbagai aspek kehidupan sosial dan pengalaman perseorangan, dengan memperkecil ketidakpastian, ketegangan dan konflik^{xxxix}. Dapat juga seperti yang dilukiskan Jean deBenardi^{xl} sebagai terbentuknya kolaborasi baru antaretnis pada komunitas diaspora (*these diasporic communities new forms of interethnic collaboration*). Demikian pula perayaan yang dilakukan berbagai kelenteng di Jawa, terutama kelenteng Zehai gong, Zehai miao,

dan Yanqing miao selain mengandung unsur religius, juga mengandung unsur membangun ulang kumintan (*rebuilding community*) yang 'terpecah' aktivitas sehari-hari melalui berbagai perayaannya.

3. Kesimpulan

Komunitas Tionghoa yang datang ke tanah baru memerlukan pemenuhan *basic human needs* dengan membangun tempat ibadah atau kelenteng yang tidak saja berfungsi sebagai pemenuhan spiritualitas mereka, tetapi juga fisik dan psikis mereka. Kedatangan klan marga Guo di tanah baru Semarang akhirnya membangun suatu sistem *cult* yang unik, tetapi tetap tidak melepaskan dari unsur-unsur budaya dan kepercayaan mereka. *Cult* Zehai zhenren tidak saja bertujuan pemenuhan dahaga akan perlindungan dari makhluk adikodrati, tetapi juga mengingatkan mereka akan tempat mereka berpijak dan berkembang menjadi suatu komunitas yang makmur. Penyebarannya juga memberikan nuansa *rebuilding community* antar etnis.

Daftar Pustaka

- (荷) Blusse, L. 巴達維亞華人與中荷貿易 (莊國士, 吳龍, 張曉寧 翻譯). 南寧:廣西人民出版社發行, 1997.
- 張興發. 道教神仙信仰. 北京:中國社會科學出版社, 2001.
- 郭淑云&王宏剛 (主編). 活著的薩滿-中國薩滿教. 沈陽:遼寧出版社, 2001.
- 陳志華 & 李秋香 (主編). 廟宇 鄉土瑰寶系列. 北京:生活·讀書·新知 三聯書店, 2006.
- 陳支平&徐泓 (主編). 閩南宗教. 福建:福建人民出版社, 2007.
- 何華章. 圖解周易大全. 陝西:陝西師範大學出版社, 2007.
- 簡宏逸. 土庫考:本土地名的源流與東南亞世界的連結. 台灣學誌, 2012: 77-100.
- (美) Jordan, K., David (焦大偉). 神鬼祖先:一個台灣鄉村的民間信仰 (丁仁傑翻譯). 台北:聯經出版事業股份有限公司, 2012.
- (日) 中島樂章 Gakusho Nakajima. 十七世紀初九州中部南港與閩南南海商網絡—肥後地區之明人墓與唐人町—(沈玉慧 譯). 第四屆國際漢學會議論文集. 中央研究院, 台北, 2013.
- 簡宏逸. 閩南頭家的命名學—官與舍的意義, 用法, 詞源. 漢學研究 第 34 卷第三期, 2017: 319-348
- 簡宏逸(nd) 郭頭家:十七世紀五位郭姓商人在日本、臺灣、爪哇的事業 *Jifeng Yàzhōu Yánjiū* 季風亞洲研究 (accepted, forthcoming). Send by Jian Hongyi via e-mail to ardian.cangiato@gmail.com (2019 August 9th)
- Alwisol. *Psikologi Kepribadian*. Malang: UMM Press, 2012.
- Baron, Robert A. & Bryne, Don. *Psikologi Sosial*. Ratna Juwita (Tr.). Jakarta: Penerbit Airlangga, 2003.
- Bell, Catherine. "Religion and Chinese Culture, Toward an Assesment of Popular Religion." *History of Religions*, Vol. 29, No.1 (Aug., 1989): 35-57.
- Bowie, Fiona. "Ritual Theory, Rites of Passage, and Ritual Violence". Michael Lambek. (ed.) *The Anthropology of Religion*. Massachussets: Blackwell, 2000.

- Crapps, Robert W. *Dialog Psikologi dan Agama – Sejak William James hingga Gordon W. Allport*. Yogyakarta : Penerbit Kanisius, 1993.
- deBenardi, Jean. *The Way That Lives in The Heart: Chinese Popular Religion and Spirit Mediums in Penang, Malaysia*. California : Stanford University Press, 2006.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: PT Dunia Pustaka, 1981.
- Dhavamony, Mariasusai. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Penerbit PT Kanisius, 1995.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane – The Nature of Religion*. William R. Trask (Tr.). New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1968.
- Eller, Jack David. *Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate*. New York & London: Routledge, 2007.
- Heuken, Adolf. *Historical Sites of Jakarta*. Jakarta: Cipta Loka Caraka, 1983.
- Liem Thian Joe. *Riwayat Semarang dari Djamanja Sam Poo sampe Terhaposnja Kongkoan*. Semarang: Boekhandel Ho Kim Yoe, 1931.
- Salmon, Claudine dan Lombard, Denys. *Klenteng-klenteng dan Masyarakat Tionghoa di Jakarta*. Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 2003.
- Tambiah, Stanley J. *A Performative Approach to Ritual*. London: The British Academy and Oxford University Press, 1979.
- Thompson, Della. *The Oxford Dictionary of Current English*. United States: Oxford University Press, 1922.
- Turner, Bryan S. *Religion and Social Theory. Agama dan Teori Sosial*. Yogyakarta: IRCiSoD, , 1991.
- Yang, C.K. *Religion in Chinese Society – A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Los Angeles: University of California Press, 1967.
- 洪達勇 (n.d). 後月港時代華商“郭僑”其人其事考. Retrived from: <http://www.jxwhcmyxgs.com/1602/htm/53.html>
- Djoko Darmawan (2012 January 6). Mengenal Kelenteng Tien Siang Sengbo. Retrived from : <http://web.budaya-tionghoa.net/index.php/item/3764-mengenal-kelenteng-thian-siang-seng-bo-bagian-3>

Catatan Akhir

- ⁱ Adolf Heuken, *Historical Sites of Jakarta*, (Jakarta: Cipta Loka Caraka, 1983)
- ⁱⁱ Della Thompson, *The Oxford Dictionary of Current English*, (United States: Oxford University Press, 1922), 133.
- ⁱⁱⁱ Catherine Bell, “Religion and Chinese Culture, Toward an Assesment of Popular Religion,” *History of Religions*, Vol. 29, No. 1 (Aug., 1989): 35-57 (39).
- ^{iv} Catherine Bell, *Religion and Chinese Culture*, 19.
- ^v Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, (Yogyakarta: Penerbit PT Kanisius,1995), 175.
- ^{vi} Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religions Life*, Inyak Ridwan, Muzir (Tr.), *Sejarah Agama*, (Yogyakarta: Ircsod, 2003), 516-517.
- ^{vii} Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religions Life*, 102-103.

- viii Victor Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, (Ithaca: Cornell University Press, 1967), 19.
- ix Jack David Eller, *Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate*, (New York & London: Routledge, 2007), 109.
- x Stanley J. Tambiah, *A Performative Approach to Ritual*, (London: The British Academy and Oxford University Press, 1979), 119.
- xi Fiona Bowie, "Ritual Theory, Rites of Passage, and Ritual Violence," Michael Lambek (ed.), *The Anthropology of Religion*, (Massachusetts: Blackwell, 2000), 155.
- xii 陳支平&徐泓(主編). *閩南宗教*. 福建:福建人民出版社, 2007, 7.
- xiii Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, William R. Trask (Tr.), (New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1968), 15.
- xiv 陳志華 & 李秋香(主編). *廟宇 鄉土瑰寶系列*. 北京:生活·讀書·新知 三聯書店, 2006, 50.
- xv 廟宇的用途其實是很多方面的, 不僅僅用於崇祀或巫術迷信活動。正因為它們有許多公共性的功能, 所以它們常常是很世俗化, 很現實化的。
- xvi Liem Thian Joe, *Riwajat Semarang dari djamannja Sam Poo sampe Terhaposnja Kongkoan*, (Semarang: Boekhandel Ho Kim Yoe, 1931), 24.
- xvii Liem Thian Joe, *Riwajat Semarang*, 24.
- xviii Liem Thian Joe, *Riwajat Semarang*, 26.
- xix Alwisol, *Psikologi Kepribadian*, (Malang: UMM Press, 2012), 202.
- xx 簡宏逸 (nd) 郭頭家 : 十七世紀五位郭姓商人在日本、臺灣、爪哇的事業 *Jifēng Yàzhōu Yánjiū 季風亞洲研究*, 77.
- xxi 簡宏逸 (nd) 郭頭家 : 十七世紀五位郭姓商人在日本、臺灣、爪哇的事業 *Jifēng Yàzhōu Yánjiū 季風亞洲研究*, 92-93.
- xxii C.K. Yang, *Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, (Los Angeles: University of California Press, 1967), 29.
- xxiii Jean deBenardi, *The Way That Lives in The Heart: Chinese Popular Religion and Spirit Mediums in Penang, Malaysia*, (California : Stanford University Press, 2006), 17.
- xxiv C.K. Yang, *Religion in Chinese Society*, 296.
- xxv (美) K. Jordan, David (焦大偉). *神 鬼祖先 : 一個台灣鄉村的民間信仰 (丁仁傑翻譯)*. 台北 : 聯經出版事業股份有限公司, 2012, 41.
- xxvi 陳支平&徐泓(主編). *閩南宗教*. 福建:福建人民出版社, 2007, 17: 作為中國土生土長的傳統宗教, 道教具有鮮明的民族文化特征。
- xxvii (美) K. Jordan, David (焦大偉). *神 鬼祖先 : 一個台灣鄉村的民間信仰 (丁仁傑翻譯)*. 台北 : 聯經出版事業股份有限公司, 2012, 42.
- xxviii 郭淑云&王宏剛(主編). *活著的薩滿-中國薩滿教*. 沈陽 : 遼寧出版社, 2001, 1: 薩滿教是氏族文化的精神內核。它所弘揚和體現的氏族至上的集體主義精神。
- xxix Liem Thian Joe, *Riwajat Semarang*, 25.
- xxx 浴竟更衣, 赴海而行, 瞬息不見... 華人以為神, 私謚澤海真人, 立祠以祀焉。
- xxxi 張興發. *道教神仙信仰*. 北京:中國社會科學出版社, 2001, 208.
- xxxii 何華章. *圖解周易大全*. 陝西:陝西師範大學出版社, 2007, 382-383.
- xxxiii 簡宏逸. 閩南頭家的命名學—官與舍的意義, 用法, 詞源. *漢學研究* 第 34 卷第三期, 2017: 319-348 (332).
- xxxiv 簡宏逸. 閩南頭家的命名學—官與舍的意義, 用法, 詞源. *漢學研究* 第 34 卷第三期, 2017: 319-348 (328).
- xxxv A. Robert Baron and Don Bryne, *Psikologi Sosial*, Ratna Juwita (Tr.), (Jakarta: Penerbit Airlangga, 2003), 81.

^{xxxvi} Robert W. Crapps, *Dialog Psikologi dan Agama – sejak William James hingga Gordon W. Allport*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1993), 16.

^{xxxvii} Jean deBenardi, *The Way That Lives in The Heart*, 20.

^{xxxviii} Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: PT Dunia Pustaka, 1981), 490.

^{xxxix} Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, 13.

^{xl} Jean deBenardi, *The Way That Lives in The Heart*, 20.