


Dignāgov prispevek k razvoju budistične epistemologije s posebnim ozirom na vprašanje zaznavanja

Nina Petek

Univerza v Ljubljani

nina.petek@ff.uni-lj.si

 © 2022 Nina Petek

Povzetek. Prispevek predstavi nekatere najpomembnejše segmente filozofske misli Dignāge (ok. 480–540 n. št.), utemeljitelja budistične logike in epistemologije, ki je izhajal iz idejnih okvirov šole *yogācāra*, pri čemer je v prvem delu na kratko načrtan njen nauk o zavesti (*vijñāna*), na katerem je filozof osnoval svojo epistemologijo. Nadalje prispevek oriše budistično kritiko nauka o sredstvih pravičnega spoznanja (*pramāṇa*) hindujske šole logike *nyāya* in predoči nekatere Dignāgove pomisleke, nakar predstavi njegovo pojmovanje zaznavanja (*pratyakṣa*) v navezavi na izhodiščno idejo o načinu obstoja zunanjih objektov, ki so, v skladu s pozicijo *yogācāre*, zgolj mentalne modifikacije nerazsvetljene zavesti, ki tvori izkrivljene predstave o svetu. Pri tem osvetli tudi Dignāgovo kritiko atomizma hindujske šole *vaiśeṣika* ter nauka o celotah in univerzalijah ter predstavi filozofovo znamenito teorijo izključitve (*apoha*), ki jo, v luči budistične filozofije o nestalnosti, opredeli kot najodličnejši način opisovanja in razumevanja pojavnosti. V zadnjem delu se članek posveti enemu od Dignāgovih najzanimivejših prispevkov k nauku o zaznavanju, namreč o zavedanju zaznavanja, ki se nanaša na hkratnost neposrednega zaznavanja zunanjih objektov in samega dejanja zaznavanja, kar je mislec ob številnih pomislekih sodobnikov iz lastnih miselnih obzorij in filozofov rivalskih šol utemeljeval na nauku o *ālayavijñāni*, t. i. shrambi zavesti.

Ključne besede: Dignāga, *yogācāra*, zavest, *pramāṇa*, zaznavanje, zavedanje zaznavanja

Dignāga's Contribution to the Development of Buddhist Epistemology With Special Reference to the Question of Perception

Abstract. The paper presents some of the most important segments of the philosophical thought of Dignāga (c. 480–540 CE), the founder of Buddhist logic and epistemology, associated with the conceptual

framework of the *Yogācāra* school. In the first part it briefly outlines *Yogācāra*'s theory of consciousness (*vijñāna*), on which Dignāga established his epistemology, and then outlines the Buddhist critique of the doctrine of the means of valid knowledge (*pramāṇa*) from the Hindu school of logic *Nyāya* and introduces some of Dignāga's objections. In the third part, the paper presents Dignāga's conception of perception (*pratyakṣa*) in relation to the initial idea of the mode of existence of external objects, which, according to the position of *Yogācāra*, are mere mental modifications of the unenlightened consciousness which forms distorted conceptions of the world. The paper also sheds light on Dignāga's critique of *Vaiśeṣika*'s atomism, the doctrine of wholes and universals, and introduces the philosopher's famous theory of exclusion (*apoha*), which he identifies, in the light of the Buddhist philosophy of impermanence, as the most excellent way of describing and understanding phenomena. In the final part, the paper turns to one of Dignāga's most interesting contributions to the theory of perception, namely the awareness of perception, which refers to the simultaneity of the direct perception of external objects and the act of perception itself, which, in the face of numerous objections of contemporaries from his own tradition and philosophers of rival schools, he argued on the theory of *ālayavijñāna*, the so-called storehouse of consciousness.

Key Words: Dignāga, *yogācāra*, consciousness, *pramāṇa*, perception, awareness of perception

Dignāgova logika in epistemologija v idejnih obzorjih šole *yogācāra* ter kratek oris filozofskega sistema o »le zavesti«

Dignāga (ok. 480–540 n. št.) velja za utemeljitelja budistične logike in epistemologije, poleg tega pa uživa sloves enega najizvirnejših mislecev v zgodovini ne le budistične misli, ampak indijske filozofske tradicije sploh. V svojem najpomembnejšem delu *Pramāṇasamuccaya* (*Kompendij o pramāṇah*), ohranjenem v dveh tibetanskih različicah in fragmentih v sanskrtu, je sistematiziral nauk o *pramāṇah*, tj. sredstvih pravilnega spoznanja. Poleg omenjenega dela velja za kontekst pričujočega članka omeniti tudi kratko razpravo *Ālambanaparīkṣā* (*Preiskava objekta zaznave*),¹ v kateri Dignāga premislek o zaznavanju (*pratyakṣa*), tj. eni od *pramāṇ*, naveže na kritiko atomizma hindujske šole *vaiśeṣika* in na pojmovanje zavesti v budistični šoli *yogācāra*; slednja namreč uokvirja

¹ Prevod dela *Ālambanaparīkṣā* (*Preiskava objekta zaznave*) iz sanskrtu v slovenščino je dodan kot priloga na koncu prispevka.

Dignāgovo logiko in epistemologijo, zato bomo na začetku orisali nekaj njenih temeljnih idejnih osnov.

Šola *yogācāra*,² za filozofski razvoj in sistematizacijo katere sta zaslužna polbrata Asaṅga (ok. 320–390 n. št.) in Vasubandhu (ok. 320–380 n. št.), je poleg *madhyamake* najpomembnejša šola budizma *mahāyāna*.³ Ena od temeljnih idej šole je, da je vse, kar obstaja, zavest (*vijñāna*,⁴ tudi *citta*), kar pomeni, da so vsi objekti, ki jih zaznavamo, zgolj modifikacije zavesti (*vijñaptimātratā*) v njenem običajnem, nečistem stanju; reprezentacijam, podobam, ki jih ustvarja sama, torej ne ustreza noben objekt v zunanjem svetu. To, da je empirični svet le stvaritev zavesti, produkt njene konceptualizacije, pa ne pomeni, da stvari v zunanjem svetu neodvisno ne obstajajo, ampak zgolj to, da so naše predstave o objektih, ki jih ustvarja zavest, izkrivljene in ne odslkavajo resnične narave stvari: »Le zavest je,

² Ime filozofskega sistema dobesedno pomeni »praksa *yoge*« (*yoga* v pomenu budistične meditacije, in *ācāra*, tj. praksa), ki je v šoli opisana kot sredstvo, ki vodi do vrhovnega cilja, tj. nekonceptualne modrosti (*prajñā*) in razsvetljenja (*bodhi*). Četudi že samo ime nakazuje na pomembnost meditacijske prakse v procesu usvajanja vrhovnega znanja, pa so se pripadniki šole ukvarjali predvsem z analizo zavesti, njenih modifikacij in z načini zaznavanja zunanjih objektov (Petek 2022, 193) ter ustvarili bogato zbirko filozofskih razprav. Sinonimi za ime šole, ki so izpričani v tradiciji, so še *vijñaptimātra(tā)*, *vijñānamātra*, *cittamātra* (»le zavest«, »le um«), ki odslkavajo središčno idejo šole, namreč da je vse, kar obstaja, le zavest, kar torej pomeni, da svet zaznavamo prek mentalnih vtisov, prisotnih v zavesti, in ne objektov kot takih. Hkrati pa se ideja o »le zavesti« nanaša tudi na vrhovno, čisto stanje zavesti, prosto vseh mentalnih modifikacij, v katerem zavest izniči vse mentalne vsebine v sami sebi in postane eno z vsem preostalim bivajočim, s katerim si, po nauku budizma, deli isto naravo, namreč praznino (*śūnyatā*). V razvoju sistema *yogācāre* pa so se pojavile tudi izrazito idealistične ideje, ki so zanikale obstoj objektov v svetu in so le-tega pripisovale zgolj zavesti, medtem ko je Dignāga ubral zmernejši idealizem, ki je bil združljiv z nekaterimi realističnimi tendencami, kar je razvidno iz njegovega nauka o *pramāṇah*.

³ Nauk *yogācāre* je prepoznan kot tretji in poslednji obrat kolesa *dharme*, tj. Buddhovega nauka (Buddhovo učenje je označeno kot obračanje kolesa *dharme*, tj. *dharmacakrapravartana*). Obrati označujejo tri prelomne dogodke v zgodovini budizma, ki so sledili Buddhovemu razsvetljenju. Prvi se nanaša na dogodek, ko je Buddha v Parku jelenov v Sarnathu svojim učencem razodel nauk o štirih plemenitih resnicah. Drugi obrat se je zgodil v 1. ali 2. stol. n. št. in se nanaša na dokončno formiranje budizma *mahāyāna* ter nastanek prvih *Prajñāpāramitāsūtre* (*Sūtre o popolni modrosti*), ki razpravljajo o praznini, sočutju in vrhovni modrosti. Kot drugi obrat kolesa opredeljujejo tudi nastanek *mahāyānske* šole srednje poti, *madhyamake*, tretji obrat pa sega v 3. ali 4. stoletje in je povezan z dokončnim oblikovanjem *Samdhinirmocanasūtre*, šole *yogācāra* in naukom o Buddhovi naravi, *tathāgatagarbhi* (Petek 2022, 78).

⁴ Asaṅga je nauk o *ālayavijñāni* nadgradil na osnovi pojmovanja pete *skandhe* (pal. *khandha*) v zgodnjem budizmu, tj. zavesti (*vijñāna*).

vsi predmeti so neresnični pojavi, / kot bolne oči zrejo neobstoječe lase, luno«⁵ (Vasubandhu, *Viṃśatikākārikā* 1).⁶

Zaznavanje sveta pa ni arbitrarno, ampak je rezultat pretekle karmične zgodovine posameznika, tj. latentnih karmičnih potencialov, ki se kopičijo v t. i. shrambi zavesti (*ālayavijñāna*) in določajo naravo njegove osebnosti ter dojemanja sebe in zunanjega sveta. Nekatere rivalske šole budizma, denimo *madhyamaka*, so *yogācāri* očitale, da z naukom o zavesti v budizem vpeljuje substancializem, pri čemer je ključno poudariti, da *vijñāna* ni pojmovana kot nespremenljivo in stanovitno bistvo človeka, ampak gre za vsak trenutek znova porajajočo se zavest, v kateri ni nobene stalnosti. To lastnost, ki je pravzaprav narava zavesti same, Vasubandhu v delu *Triṃśikākārikā* (*Trideset kitic*) poimenuje *vijñānapariṇāma* (»evolucija, razvoj, sprememba zavesti«).⁷ *Vijñāna* kot kontinuiran tok sprememb torej vsak trenutek znova poraja in vzdržuje svojo eksistenco, hkrati pa ustvarja idejo o sebi kot vidcu, zaznavajočem (*darśanabhāga*) in videnem, torej objektu zaznavanja (*nimittabhāga*) oziroma predstavo o njem, ki je, kot rečeno, plod v lastni shrambi nakopičenih vtisov.

V temeljnih besedilih šole je govora o treh stopnjah v razvoju *vijñāne*, in sicer *ālayavijñāni*, *kliṣṭamanasu* in *pravṛttivijñāni*. *Ālayavijñāna*⁸ je prva stopnja v razvoju zavesti in je kot nekakšno skladišče, kjer so shra-

⁵ »Bolne oči« se nanašajo na bolezensko stanje oči, in sicer sivo mrežo (*timira*). Izkrivljeno zaznavanje stvari zavoljo sive mreže so v budizmu *mahāyāna* primerjali z napačnim razumevanjem sveta. Ena od iluzij v *mahāyāni* so tudi »neobstoječi lasje« (*keśoṇḍuka*, »klobčič, splet, šop las«); šop las se namreč kaže kot samostojna celota, a ko ga razpletemo, se od poprejšnjega skupka ne ohrani nič, le posamični lasje. Slednje pojasnjuje naš napačen način dojemanja entitet kot samostojnih in nespremenljivih (Petek 2022, 169). Dvojna luna se najverjetneje prav tako nanaša na bolezensko stanje oči, namreč ko namesto ene lune vidimo dve, lahko pa označuje tudi odsev lune v vodi, kar je eden od najslavnejših primerov iluzije v budizmu *mahāyāna*.

⁶ Gl. prevod Vasubandhujeve *Viṃśatikākārike* (*Dvajset kitic*) v Petek (2022, 196–198).

⁷ Poznejši komentatorji Vasubandhujevega dela, denimo Sthiramati, ki je napisal komentar na razprave *Triṃśikākārikā* (*Trideset kitic*) z naslovom *Triṃśikābhāṣya* (*Komentar na Trideset kitic*), je poudaril, da termin *pariṇāma* pomeni »biti različen«, tj. »biti različen od predhodnega stanja«, kar označuje naravo zavesti, ki se vsak trenutek spreminja.

⁸ Z naukom o *ālayavijñāni* so filozofi *yogācāre* rešili zagato zgodnjega budizma, ki zavrne obstoj trajne, neminljive substance (pal. *attā*, skrt. *ātman*) in zagovarja nauk o nesebstvu, tj. neminljivi duhovni substanci (pal. *anattā*, skrt. *anātman*), kar pa je povzročilo vznik številnih težav pri pojasnjevanju procesa ponovnih rojstev in smrti. Namreč, kaj je torej tisto, kar se po smrti reinkarnira, če ne obstaja ničesar stalnega? Z naukom o *ālayavijñāni*, ki je podstat procesa menjave rojstev in smrti, so tako na novo osmislili teorijo o nesebstvu.

njena karmična semena (*bija*) dejanj iz preteklih bivanj in sedanjega življenja, razni vtisi (*vāsanā*) in latentni potenciali, ki pod določenimi pogoji dozori in določajo naravo mentalnih vsebin, razumevanja sebe ter zunanjih objektov. Shramba zavesti torej vsebuje usedline preteklosti, prek katerih se ustvarja prihodnost. Kopičenje semen v *ālayavijñāni* je v šoli poimenovano »vznik vzroka« (*hetupariṇāma*), aktualizacija vzroka pa »vznik učinka« (*phalapariṇāma*), torej dozorete nakopičenih vzrokov v procesu razvoja zavesti. Latentna vsebina v shrambi zavesti je tudi vzrok pojavitve ideje o dualnosti med subjektom in objektom, ki je izvor napačnega znanja. Zavest v tem stanju je opredeljena kot nečista (*mala*), v svojo čisto (*amala*), resnično obliko, tj. praznino (*śūnyatā*), prosto slehernega dualizma med zavestjo in ustvarjenim svetom, pa se preobraža v meditaciji, v kateri se karmična semena postopno izničujejo. Ta proces vodi do vznika nekonceptualnega zaznavanja, onkraj sleherne dvojnosti, in s tem do izničenja vzrokov napačnega znanja, ki človeka vpenjajo v *saṃsāro*, krogotok ponovnih rojstev in smrti.

Naslednja stopnja v razvoju zavesti je *kliṣṭamanas* (tudi *kliṣṭamanovijñāna*), zaslepljena zavest, zaznamovana z dualnim mišljenjem in s tem s tvorbo iluzornega ega, torišča vseh človekovih tegob, tretja stopnja pa je poimenovana *pravṛttivijñāna*, ki sestoji iz šestih empiričnih zavesti (*caḡsurvijñāna* (»vizualna zavest«), *śrotravijñāna* (»slušna zavest«), *ghrāṇavijñāna* (»vohalna zavest«), *jihvāvijñāna* (»okušalna zavest«), *kāyavijñāna* (»taktilna zavest«), *manovijñāna* (»misleča zavest«⁹)). Vseh sedem zavesti, torej *kliṣṭamanas* in šest empiričnih zavesti, vznikne iz *ālayavijñāne* oziroma potencialov, nakopičenih v njej.

Dignāga je izhajal iz pojmovanja zavesti v *yogācāri*, hkrati pa je, predvsem v delih *Pramāṇasamuccaya* in *Ālambanaparīkṣā*, poglobil epistemološke nauke šole, zlasti z izvirnimi idejami o zaznavanju, segmente katerih bomo osvetlili v nadaljevanju, poprej pa si na kratko oglejmo njegovo razumevanje preostalih *pramāṇ*.

Ogenj v strehi: Dignāgova kritika nauka o *pramāṇah*

Že zgodnji budizem *abhidhamma* se je posvečal razpravam o zavesti in načinih spoznavanja zunanjega sveta, pri čemer pa je podal tudi kritiko

⁹ *Manovijñāna* označuje miselne procese, ki se tvorijo ob stiku s čutnimi zavestmi, in je usmerjena v spoznavanje zunanjega sveta, medtem ko je *kliṣṭamanas* izkrivljena zavest o sebi, tj. napačen občutek jaza, ki se dojema kot povsem drugačnega od preostalega bivačnega.

neposrednega realizma in razumevanja zaznave (*pratyakṣa*) ter njenih spoznavnih zmožnosti v hindujski šoli logike in epistemologije *nyāya*. Ta kritika se je pozneje še dodatno poglobila z Dignāgo, saj ni pretresal zgolj naukov *nyāye*, ampak je tudi same budistične pomisleke opredeljeval kot nezadostno in nezadovoljivo kritične. Pri tem je, celo v okvirih lastne šole *yogācāra*, zaostрил tudi pogoje, na osnovi katerih utemeljujemo veljavnost *pramān*.

V sistemu *yogācāre* so se z Asaṅgo kot sredstva pravilnega spoznanja uveljavile tri *pramāṇe*, tj. zaznavanje (*pratyakṣa*), sklepanje (*anumāna*) in pričevanje (*śabda*),¹⁰ medtem ko je Dignāga ustaljeni nabor skrčil na dve (*Pramāṇasamuccaya* 1.2ab): »Sredstvi spoznanja sta zaznavanje in sklepanje.« Pod vprašaj je postavljaj predvsem *pramāṇo śabda*, ki je bila v *nyāyi* opredeljena kot »verodostojnost govornice besede, s poudarkom na verodostojnosti govornice. V ortodoksnih sistemih *pramāṇa śabda* vedno vključuje tudi avtoriteto Ved« (Utroša 2018, 19). Dignāga sicer ni zanikal, da nas pričevanje v nobenem primeru ne vodi do pravilnega spoznanja, ampak je poudarjal, da mora biti vselej podprto s sklepanjem.¹¹ Pričevanja torej ni opredelil kot samostojne *pramāṇe*, saj mora biti utemeljena z drugo *pramāṇo*. Že, denimo, za to, da lahko potrdimo verodostojnost osebe, ki nam posreduje neko znanje, je treba preiskati številne okoliščine, da dospemo do utemeljenega sklepa o njeni (ne)zanesljivosti. Vztrajal je, da mora vsaka trditve, tudi če izhaja iz svetih vedskih spisov, temeljiti na dokazih – vselej moramo preiskati verodostojnost pričevanja in le tako lahko oblikujemo sklep, da so trditve, ki so navedene v kakšnem tekstu ali posredovane od določene osebe, resnične.¹² Do Ved kot neodvi-

¹⁰ Šola *nyāya* kot veljavne sprejme štiri *pramāṇe*, in sicer zaznavanje (*pratyakṣa*), sklepanje (*anumāna*), analogijo (*upamāna*) in pričevanje (*śabda*). *Pramāṇe*, pojmovane kot »štiri poti k resnici«, v sistemu *nyāye* niso razvrščene hierarhično, ampak pomenijo vzporedne poti k resnici (Uršič 1983, 303).

¹¹ Dignāgovemu nauku o sklepanju v članku ne namenjam oboježnejše pozornosti, vsekakor pa velja omeniti njegov prispevek k tej temi, segmente katerega so posvojili tudi nekateri poznejši misleci *nyāye*. Dignāga, denimo, ločuje med »sklepanjem za sebe« (*svārthānumāna*) in »sklepanjem za druge« (*parārthānumāna*); slednje uporabimo, ko poskušamo o nečem prepričati drugega, medtem ko gre pri prvi vrsti sklepanja za iskanje argumentov zase. Sklepanje zase bi lahko opredelili kot utemeljevanje, sklepanje za druge pa kot demonstracijo, tj. izdelavo eksplicitnega argumenta, s katerim lahko druge prepričamo o veljavnosti svoje teze. Dignāga se je v delu *Pramāṇasamuccaya* ukvarjal tudi s preiskovanjem razlikovanja med dobrimi in slabimi sklepi.

¹² Dignāga se je z zavračanjem Ved – češ da ne posredujejo neodvisnega in absolutno resničnega znanja, ki ne potrebuje nobene preverbe –, čeravno je bila njegova kritika ne-

snega vira znanja je bil Dignāga skeptičen tudi zaradi dejstva, ker vsebujejo kopico splošnih in univerzalnih sklepov, te pa je brez dodatnih preiskav in utemeljitev nemogoče sprejeti kot absolutno resnične. Njegova kritika splošnih sklepov, ki so zgolj plod človeških mentalnih konstrukтов in so vsiljeni naravnemu redu stvari, pa je segla tudi na področje sklepanja (*anumāna*), kot ga je zastavila *nyāya*, predvsem k pretresu sklepa v petčleni strukturi sklepanja. Ta bi se, če vzamemo znameniti primer o dimu na gori, glasil, da je na gori ogenj, ker vidimo dim.

V klasičnih strukturah sklepanja je opredeljen lokus oziroma osnova (*pakṣa*) sklepanja, ki je v navedenem primeru gora. V sklepanju želimo pokazati, da ima lokus določeno lastnost (*sādhya*), tj. ogenj. To izpeljemo tako, da navedemo drugo lastnost (*hetu*), ki jo ima lokus, to je razlog oziroma dokaz za sklepanje o lastnosti, ki nas zanima, torej v tem primeru o tem, da je na gori ogenj. Lokusu lahko pripišemo izpeljano lastnost, ker ima dokazno lastnost, torej: gora (*pakṣa*) ima ogenj (*sādhya*), ker na njej vidimo dim (*hetu*) (Adamson in Ganeri 2020, 297). Dignāga bi dejal, da je to primer slabega sklepanja, saj dim ni vselej povsem prepričljiv dokaz, da na gori gori. Dokazna lastnost (dim na gori) in izpeljana, sklepna lastnost (ogenj na gori) po Dignāgi nista povezani na pravi način, pri čemer se je spraševal tudi, ali smo sploh lahko gotovi, da ena lastnost vselej nastopa skupaj z drugo. Poudarjal je, v skladu s temeljno budistično idejo o nestalnem značaju vsega bivajočega, da o empiričnem svetu nikoli ne moremo doseči dokončnega, gotovega spoznanja, a je kljub temu poskušal na novo opredeliti povezavo med lokusom ter izpeljano in dokazno lastnostjo. Tako je osnoval metodo preiskave, ki temelji na iskanju podobnih (*sapakṣa*) in nepodobnih primerov (*vipakṣa*) (*Pramāṇasamuccaya* 4.61). Podoben primer je katerikoli drug predmet, razen lokusa, ki ima izpeljano lastnost, torej nekaj, kar poseduje ogenj, nepodoben primer pa se nanaša na predmet, ki nima izpeljane lastnosti, torej ognja. Podoben primer je npr. kuhinja, kjer se zaradi prisotnosti ognja ustvarja dim, do nepodobnega primera pa dospemo prek preverbe, ali tam, kjer ni dima, ni tudi ognja (nepodoben primer je, denimo, odsotnost dima v hiši, kar sovpada z dejstvom, da hiša ne gori). Slednja primera potrjujeta, da je dim povezan z ognjem, pri čemer Dignāga meni, da je prisotnost dima na gori prepričljivo (*vyāpti*), a ne povsem gotovo znamenje ognja (*Pramāṇasamuccaya* 2.2cd). Zakaj? Ni namreč nujno, da

posredno naperjena proti *nyāyi*, zapletel tudi v polemiko s hindujsko šolo *mīmāṃsā*, ki se je primarno ukvarjala z eksegezo vedskih besedil.

so dimne zgolj stvari, ki goriijo, a če smo vsakič, ko smo izkusili, da je nekaj, kar je dimno, tudi gorelo, potem lahko sklepamo o ognju na osnovi dima. Ta metoda torej temelji na iskanju podobnih primerov in izključitvi protiprimerov; odsotnost protiprimera potrjuje sklep in tako lahko zaključimo, da ima vse, kar ima določeno dokazno lastnost (dim), tudi izpeljano oziroma sklepno lastnost (ogenj).

Pri tem velja zgolj na kratko orisati tehtne pomisleke Dharmakīrtija (ok. 600–670 n. št.), Dignāgovega najpomembnejšega naslednika, ki je svojemu predhodniku očital neustrezno obravnavo problema indukcije. Dharmakīrti se je spraševal, ali moramo proučiti vse potencialno podobne in nepodobne primere, da se prepričamo, da dokazna lastnost res podpira izpeljano, ali je dovolj, da najdemo le nekaj primerov. Poleg tega pa – kako sploh lahko oblikujemo neko univerzalno posplošitev, če smo videli le omejeno število primerov? Devetindevetdeset dimnih stvari, ki smo jih videli do sedaj, je bilo povezanih z ogenjem – kaj pa na stotine drugih? (Adamson in Ganeri 2020, 301) Dharmakīrti ponudi rešitev, ki presega zgolj opazovanje lastnosti, ki se pojavljajo skupaj, in sicer izpostavi nujnost preiskave razlogov, zaradi katerih se določene lastnosti pojavijo skupaj. V svojem delu *Pramāṇavārttika (Komentar o sredstvih pravilnega spoznanja)*, komentarju Dignāgovega besedila *Pramāṇasamuccaya*, namesto posplošitev predlaga natančnejšo preiskavo razmerja med vzrokom in učinkom (*kāryahetu*), ki vključuje tudi iskanje skupnih vzrokov, ki vzpostavijo zvezo med vzrokom in učinkom. Denimo, splošno dejstvo »noč sledi dnevu« je resnično, vendar ne zato, ker dan povzroča noč, temveč zato, ker je menjava dneva in noči posledica vrtenja Zemlje (Adamson in Ganeri 2020, 301). Za dobro sklepanje je torej potrebna drugačna preiskava razmerja med lastnostmi, ki vodi do odgovora na vprašanje, zakaj so nekatere lastnosti vselej nastopile skupaj; le slednje nam posreduje trdnejše zagotovilo, da se bodo družno pojavljale tudi v prihodnosti. Dharmakīrtijeva dopolnitev Dignāgovega nauka pa me napelje tudi na nauk o t. i. kavzalnem polju (*sāmagrī*) šole *madhyamaka*, pripadniki katere so prav tako preizpraševali naivno obravnavo razmerja med vzrokom in učinkom; da namreč lahko potrdimo, da je nekaj vzrok in nekaj učinek, moramo preiskati širše okoliščine, ki vzpostavljajo vez med njima. Denimo, samo seme ni vzrok drevesa, ampak morajo biti, da seme sploh lahko postane primarni vzrok, izpolnjeni še številni drugi pogoji, tj. zadostna količina sončne svetlobe in vode, ustrezna kakovost zemlje ipd. Kavzalno polje se torej nanaša na zbir obrobnihih pogojev, ki povročijo, da nek vzrok privede do učinka, tovrsten način preiskave širših okoliščin

razmerja med dvema entitetama oziroma lastnostma pa je kot predpogoj ustreznega znanja o pojavnem svetu opredelil tudi Dharmakīrti.

Dignāga o zaznavanju, njegovih vzrokih in pojmovnih strukturah

V temeljem besedilu šole *nyāya Nyāyasūtra* je zaznavanje (*pratyakṣa*) opredeljeno kot rezultat neposrednega stika med čutili in objektom (*Nyāyasūtra* 1.1.4), pri čemer pa se je Dignāga ustavil že pri vprašanju načina obstoja zunanjih objektov.¹³ V skladu z izhodiščno pozicijo *yogācāra* je namreč zagovarjal idejo, da objekti, kot se kažejo v neposredni percepciji, niso resnični zunanji objekti, torej objekti kot taki, v svoji resnični naravi, ampak so entitete, ki jih imamo za običajne predmete zaznavanja, le vtisi zavesti, ki so vzrok našega zaznavanja in mu dajejo vsebino. Neposredno zaznavanje zavesti v običajnem stanju torej ne more biti veljavno, saj gre zgolj za izkrivljene pojmovne manifestacije, ki izhajajo iz njenih dozorelih mentalnih predispozicij. Zaznavanje tako ne vznikne ob stiku z objektom, ampak v zavesti sami (*Ālambanaparīkṣā* 2, 6, 7), zunanji objekt je namreč zgolj sprožilec mentalne vsebine, že navzoče v zavesti.

Dignāga pa se je podal tudi na prizorišče polemike z *vaiśeṣiko*, in sicer glede nauka o atomih (*paramāṇu*) kot najmanjših nedeljivih delcih, ki sestavljajo objekte pojavnega sveta. Tudi šola zgodnjega budizma *sautrāntika* je podpirala idejo, da so zunanji objekti sestavljeni iz atomov, posledično pa so posredno atomi tisti, ki povzročijo zaznavanje, denimo: atomi, iz katerih sestoji slon, povzročijo zaznavanje slona.¹⁴ Dignāga slednje zavrne, saj atomi niso zaznavni; četudi so stvari grajene iz atomov, le-teh ne moremo zaznati, zaznavamo kvečjemu zgolj objekt (*Ālambanaparīkṣā* 1). Pri tem je dodal, da mora imeti zaznava objekta isto obliko (*akārā*) kot objekt (*Pramāṇasamuccaya* 1.55), a naša zaznava je zgolj vtis zavesti in z resnično obliko objekta nima nič opraviti, prav tako pa se tudi atomi, ki naj bi povzročali zaznavo, po obliki ne ujemajo z njo. Pri tem bi pripadniki *vaiśeṣike* pritrdili Dignāgi, češ da je res, da ne moremo zaznati atomov, saj so posamični atomi nezaznavni, a v nadaljevanju bi oporekali: tisto, kar zaznavamo, niso atomi, ampak njihovi skupki, ki tvorijo določen objekt. Namreč, ko se atomi združujejo, najprej nastanejo diade, tri diade skupaj pa tvorijo najmanjši delec, ki ga lahko

¹³ Podrobneje o polemiki med *nyāyo* in Dignāgo glej Shastri (1976).

¹⁴ Pri tem velja poudariti, da atomi v zgodnjem budističnem atomizmu v nasprotju z *vaiśeṣiko* niso bili pojmovani kot večni nedeljivi delci, ampak kot elementi, vpeti v proces nenehnega vznikanja in minevanja, prav tako kot objekti, ki jih sestavljajo.

zaznamo (v *vaišeṣiki* je kot primer najmanjšega vidnega delca opredeljen drobec prahu, ki poplesava v snopu žarkov, ki padajo skozi okno).¹⁵ Sklep *vaišeṣike* bi se torej glasil, da ima konglomerat, zbir atomov obliko, ki ustreza zaznavi slona. Dignāga pri tem seveda ni ostal brez protiargumenta, ki ga je, poleg nauka o zaznavi objektov kot vtisih zavesti, izpeljal tudi iz kritike ideje o obstoju celot, katere dolga zgodovina ima korenine že v zgodnjem budizmu. Obstajajo namreč le deli, celota je zgolj mentalni konstrukt, in tako po nauku budizma tudi zbir atomov ni nič drugega kot posamični atomi. Znan primer iz filozofske literature budizma je primer zaznavanja gozda. Od daleč gozd vidimo kot neločljivo celoto, enoviti skupek, saj ne moremo uzreti posamičnih dreves, ko pa se mu približamo, spoznamo, da ni nič drugega kot zbir dreves; ko le-ta npr. posekamo, od hipotetične celote gozda ne ostane nič. Pri tem bi lahko sklenili, da zaznavo povzročajo drevesa, ki so v nasprotju z atomi lahko neposredni objekt naše percepcije, a Dignāga je, kot že rečeno, zavračal idejo o tem, da zaznavanje povzročajo zunanji objekti, saj obstajajo zgolj vtisi zavesti.

V kontekstu razprav o obstoju celot so se budisti, med drugim tudi Dignāga, dotaknili kritike univerzalij. V prvem poglavju dela *Pramāṇasamuccaya* zapiše, da zaznavanje in sklepanje ustrezata posamičnemu, tj. partikularijam (*svalakṣaṇa*), in splošnemu, tj. univerzalijam (*sāmānyalakṣaṇa*) (*Pramāṇasamuccaya* 1.2bc). Sorodna ideja je zastopana tudi v *vaišeṣiki*, namreč partikularija, npr. slon, ima splošno oziroma univerzalno lastnost »slonavost«, ki jo lahko prepoznamo pri vseh posamičnih primerkih slona. Dignāga torej pritrjuje, da v procesu zaznavanja zunanjih objektov posamični entiteti pripisujemo neko univerzalno lastnost, ki jo deli z drugimi, vendar dodaja, da gre zgolj za izkrivljene mentalne konstrukte zavesti, univerzalnih lastnosti v svetu namreč ne moremo zaznati. »Slonavost« bi tako opredelil kot abstraktno kategorijo, ki z objekti v svetu nima nič opraviti.

Na drugi strani pa sta *nyāya* in *vaišeṣika* univerzalijam pripisovali silno pomembno vlogo pri človekovem spoznavanju sveta. V *vaišeṣiki* so univerzalije (*sāmānya*) opredeljene kot splošne lastnosti, ki pripadajo naravi posamičnih stvari in so torej del ustroja sveta, četudi ne morejo biti ne-

¹⁵ Ta opis najmanjšega vidnega delca so iz *vaišeṣike* prevzele tudi druge šole hindujske filozofije in besedila, izpričana je npr. v *Bhāgavatapurāṇi* (3.11.5): »Dva atoma sta en dvojni, / trije dvojni so sončni prah, / ki potuje proti nebu, / v sončnem žarku v oknu sobe« (Petek 2021).

posredno zaznane, ampak zgolj prek posamičnih primerkov, partikularij (*viśeṣa*) (*Vaiśeṣikasūtra* 1.2.12). Naše pojmovne klasifikacije torej niso arbitrarne, temveč odslkavajo nek globlji ustroj sveta, poleg tega pa smo zgolj zavoljo njih sposobni razmišljati o razmerju med objekti, kar nam omogoča smotrno kategorizacijo pojavnosti. Jezik se namreč vselej sklicije na univerzalije; če jih ne bi bilo, se o svetu ne bi mogli izrekati, ga spoznavati in razumeti. Poleg tega zavoljo obstoja univerzalij nihče nima težav z razumevanjem pomena besede slon kljub različnim kontekstom njene rabe, saj je lastnost »slonavost« inherentna podstat vseh partikularnih entitet.

Dignāga pa v skladu s svojim stališčem glede univerzalij predstavi teorijo o pojmih, poznano kot teorija izključitve (*apoha*), ki temelji na metodi negacije, ki so jo privzemale številne budistične šole, saj je povsem v skladu s filozofijo o nestalnosti; namreč, ker se stvari nenehno spreminjajo, je oblikovanje dokončnih afirmativnih trditev vselej obsojeno na neuspeh, zato se je o svetu pravilneje izrekati na negativen način. Tudi Dignāga je objekte zaznavanja opredelil kot neizrekljive oziroma nezapodljive (*avyapadesā*; *Pramāṇasamuccaya* 3.1ab), saj so nam v običajnem izkustvu dostopni zgolj kot tvorbe zavesti.

Neko stvar torej najustrezneje opišemo na način negacije, torej da povemo, kaj določena stvar ni, pri čemer bi Dignāga dodal, da npr. slon dobi svoj pomen šele iz odnosa do drugih izrazov. Ustrezen proces spoznavanja po Dignāgi tako temelji na razlikovanju stvari od tistih, ki ji niso podobne. Denimo, zaznavanje in razumevanje slona temelji na izključitvi vseh ostalih entitet, ki niso slon. Res je tudi, da lahko razlikujemo med posamičnimi primerki slonov – med sabo so različni, a v primerjavi s tigri, krokodili in volkovi so si podobni, kar pa po Dignāgi ne pomeni, da jim lahko pripišemo kakršno koli lastnost univerzalnosti. Podobnost nas namreč lahko prehitito zavede in vodi do napačne ideje o identiteti in univerzalijah (Tripathi 1975, 455). Ne nazadnje je eden od glavnih namenov Dignāgove teorije *apoha* v tem, da pokaže, da univerzalij pravzaprav sploh ne potrebujemo. Dignāga torej ni bil radikalni skeptik, ki bi zanikal sleherno možnost spoznavanja, ampak je poudarjal pomen nepopačenega zaznavanja, prostega izkrivljenih podob, ki izhajajo iz zavesti. Zaznavanje je lahko nezmotljivo, pri čemer poziva k praksi čiščenja zavesti prek meditacije, ki vodi do nekonceptualnega zaznavanja, ki je po Dignāgi vselej brez spoznavnih zmot,¹⁶ čemur pa je oporekal Dharmakīrti. Ideji, da je

¹⁶ Tudi v *nyāyi* (denimo *Nyāyasūtra* 1.1.4) je izpričana ideja, da je neposredna percepcija,

resnična zaznava prosta vseh pojmovnih struktur, sicer pritrjuje, a poda intrigantni ugovor glede vselejšnje pravilnosti nepojmovne zaznave. Napačne nekonceptualne zaznave izhajajo, denimo, iz okvar čutnih ali katerih drugih organov; v budistični literaturi se pogosto omenjajo optične iluzije in vizualne zmote, ki so posledica očesnih okvar (*timira*).¹⁷ Npr., v primeru barvne slepote nek predmet, ki je zelene barve, vidimo kot rdeč, tovrstna napaka pa je posledica bolezenskega stanja in ne konceptualnega mišljenja. Tako Dharmakīrti sklene, da vseh napak ne moremo pripisovati pojmovni ravni; bolezenska stanja (denimo očesne bolezni, *timira*) (*Pramāṇavārttika* III.288–300), ki izkrivljajo zaznavanje, lahko namreč doletijo tudi tiste, ki ne razmišljajo skozi prizmo pojmov, npr. otroke. V kategorijo nepojmovnega, a napačnega zaznavanja bi lahko uvrstili tudi znameniti primer, ki ga navajajo besedila številnih sistemov indijske filozofije, namreč o čolnu, ki se premika, nam pa se zdi, da mirujemo in se giblje zgolj svet okoli nas.

Dignāga o zavedanju zaznavanja

V zadnjem razdelku članka bomo osvetlili enega od Dignāgovih najzanimivejših prispevkov k nauku o zaznavanju. Menil je namreč, da ko zaznavamo določen objekt, se hkrati zavedamo tudi samega dejanja zaznavanja. Pri tem gre za samozavedanje (*svasamvedana* ali *svasamvitti*, tudi *svaprakāśa*, »samoosvetlitev«), v katerem se zavest zaveda sebe, kako zapopada določen objekt (Kellner 2011, 414), torej za intencionalna stanja zavesti, ki niso usmerjena zgolj na objekt, ampak tudi neposredno na zavest samo (Bernier 2015, 125). Iz vsakdanjega izkustva bi lahko na osnovi mnogih primerov zatrdili ravno nasprotno. Adamson in Ganeri omenita situacijo, v kateri smo se najverjetneje že vsi kdaj znašli: sedimo v lokalu in slišimo glasbo, ne da bi se pri tem zares zavedali, da jo poslušamo. Tega, da dejansko slišimo glasbo, se lahko zavemo šele takrat, ko nas nekdo opozori na to. Ta izkušnja se sklada z naukom *nyāye*, po katerem bi lahko zavedanje zaznave, ki jo opravi um (*manas*), opredelili kot sekundarno zaznavo, torej zaznavo drugega reda, ki sledi zaznavi prvega reda,

ki ne vključuje rabe jezika in je torej prosta konceptualizacije, zavoljo tega nezmotljiva. Spoznavne zmote zategadelj nastanejo na ravni konceptualizacije, ko v elemente neposrednega zaznavanja vpeljemo pojme, pri čemer lahko pride do neskladja med resnično naravo zunanjega objekta in načinom razumevanjem tega objekta.

¹⁷ Dignāga kot zmoto v svojih delih omenja dvojne lune, kar pa mu, na podoben način kot Vasubandhuju, bolj kot za pojasnjevanje spoznavnih zmot služi kot prispodoba za ponazoritev iluzornega razumevanja sveta.

tj. neposredni percepciji, prosti kakršne koli konceptualizacije. Denimo, v *Nyāyasūtri* 1.1.10 je zapisano, da so znamenja, na osnovi katerih lahko sklepamo o obstoju sebstva, želja, odpor, prizadevanje, užitek, bolečina in znanje, pri čemer Vātsyāyana v komentarju zapiše, da tovrstna občutenja, ki sprožijo samozavedanje, vzniknejo zavoljo percepcije objekta¹⁸ in so sekundarna, neposredna zaznava je namreč brez čustvenih primesi. Udayana pa v komentarju na isto *sūtro* navede, da je samozavedanje vselej izraženo z besedo, namreč z »jaz« (*aham*), oziroma v primeru zaznavanja objekta »jaz vidim lonec« (Dasti in Phillips 2017, 74), in je, v skladu z naukom *nyāye*, da sleherna neposredna zaznava predhodi kakršni koli konceptualizaciji, potemtakem umeščeno v red sekundarne zaznave. Um (*manas*) se v proces zaznavanja vključi naknadno in naše neposredno zaznavanje torej predhodi pozornosti na sam proces zaznavanja.

Dignāga je zavračal teorijo o (samo)zavedanju v *nyāyi*. Trdil je, da ni zaznavanja brez samozavedanja; le-to je namreč vgrajeno v samo zaznavanje, je njegov inherentni del – saj se, po nauku *yogācāre*, vse dogaja v zavesti – in posledično ne moremo govoriti o naknadni vključitvi zavesti, ki se zaveda svojega zaznavanja določenega objekta. Zavedanje zaznavanja je torej proces, ki se dogodi hkratno z neposrednim zaznavanjem objekta in spada v zaznavanje prvega reda.

Na tem mestu bi lahko Dignāgi oporekali, češ da sicer obstajajo okoliščine, ko se zaznavanja zavedamo, a ne v vseh primerih. Dignāga bi vztrajal, da je tovrstno zaznavanje vselej prisotno, a je le redko deležno naše pozornosti; zavedanje, da zaznavamo slona, je del samega zaznavanja – v nobenem primeru ne moremo pozabiti, da zaznavamo slona, medtem ko ga zaznavamo.¹⁹ Poleg tega pa je, v skladu z naukom *yogācāre*, prav to zavedanje tisto, ki šele vzpostavi zaznavo; reflektivni akt zavesti namreč konstituira sleherno zaznavanje zunanjega sveta. Sorodno stališče je zagovarjal tudi Franz Brentano (1999), namreč da vsako dejanje zavesti v sebi vsebuje tudi zavest o sebi, zato ima vsako zavestno dejanje, ne glede na to, kako preprosto je, dva objekta, primarnega in sekundarnega. Poslušanje ima za primarni objekt zvok, za sekundarni objekt pa mentalni fenomen zavedanja zaznavanja, tj. slišanja zvoka.

Dignāga se je svojim nasprotnikom zoperstavljal tudi s pojavom spo-

¹⁸ Komentar dostopen v Dasti in Phillips (2017, 75).

¹⁹ Dignāga v delu *Pramāṇasamuccaya* ne govori o posebnih stanjih zavesti, ki temeljijo na zavestnem poskusu zavedanja procesa zaznavanja, npr. pri lucidnem sanjanju, eni od temeljnih meditacijskih praks v budizmu *vajrayāna*.

mina (*Pramāṇasamuccaya* 38b.4–5); pri spominjanju se namreč ne spomnimo zgolj objekta, ampak tudi zaznavanja tega objekta – sam spomin bistveno konstituira tudi zavedanje dejanja spominjanja. Temu je oporekal predvsem Kumārila Bhaṭṭa iz šole *mīmāṃsā*, češ da se ne zavedamo samega dejanja spominjanja, ampak le objekta; zmotno prepričanje o obstoju zavedanja dejanja spominjanja se pojavi zgolj zaradi tega, ker spomina na objekte ni mogoče pojasniti brez prejšnje kognicije tega objekta (Keller 2011, 415).

Dignāgov nauk o samozavedanju je bil deležen še številnih drugih pomislekov, denimo, da ideja o introspektivnem samozavedanju predpostavlja obstoj nespremenljivega sebstva; zagovorniki substancializma so namreč zagovarjali stališče, da samozavedanje in spomin nista mogoča brez trdne substancialne podstati v človekovi eksistenci, ki je nedozvetna za sleherno spremembo. Dignāga je na to odgovarjal z naukom o *ālayavijñāni* – za utemeljitev samozavedanja in spomina ne potrebujemo nobene predpostavke o neminljivi substanci, vse namreč izhaja iz shrambe zavesti, v kateri se poleg drugih mentalnih struktur skladišči tudi spomin; zavest je izvor sebe, samozavedanja, hkrati pa tudi svojega lastnega izničenja, ko ob nepojmovnem uzrtju takšnosti, tj. istosti sebe in vseh pojavov, ponikne v praznini in tišini.

Dodatek: prevod besedila *Ālambanaparīkṣā*

Dignāga, *Preiskava objekta zaznave (Ālambanaparīkṣā)*²⁰

Slava vsem buddham in bodhisattvam!

1. Četudi so atomi vzrok čutne zavesti, pa v njej ni njihove podobe, zato je atomi niso objekti [zaznave], podobno kot čutni organi [niso objekti zavesti].
2. Zavest ne vznikne iz tega, kar se pojavlja,²¹ ker skupek ne obstaja kot nekaj resničnega,²² podobno kot dvojna luna. Tako kot v obeh primerih tudi noben zunanji objekt ne more biti objekt zaznavanja.
3. Nekateri učitelji zatrjujejo, da je sestavljena oblika [atomov] vzrok

²⁰ Prevod pripravljen po sanskrtskem izvorniku, dostopnem v Digital Sanskrit Buddhist Canon (<http://www.dsbcproject.org/canon-text/content/283/1227>) in Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages (http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/corpus/transformations/html/sa_AlambanaparIkSA.htm). Prevod je prvič objavljen kot priloga k pričujočemu prispevku.

²¹ Tj. to, kar se kot zunanji objekt, viden skupek atomov, kaže zavesti.

²² V smislu trajne substancialnosti.

[zavesti]. Atomska oblika ne more postati objekt zavesti, podobno kot trdota.

4. Po njihovem prepričanju bi bilo zaznavanje skodelice in lonca itd. identično. Če menijo, da obstaja različnost [med skodelico, loncem itd.], je to zavoljo raznolikosti [njihovih] oblik, a te [različnosti] ni v atomih, v njihovem resničnem načinu obstoja ni nobene razlike v velikosti.²³
5. Zato je [različnost] le v tistih stvareh, ki ne obstajajo zares,²⁴ saj če se atomi razblinijo, tudi zavest, ki poseduje njihovo reprezentacijo,²⁵ poneha.
6. Zaznana notranja oblika, ki se kaže kot zunanja, je objekt [zavesti], ker je [notranja oblika] oblika zavesti same in ker je njeno določujoče stanje.²⁶
7. Četudi sta hkratni [notranja oblika in notranja zaznava], je [notranja oblika] določujoči pogoj zavesti,²⁷ saj je razmerje med njima nujno. Pojavita se zaporedno zaradi prenosa moči. Lastnost čutnega objekta je povezana z zmožnostjo zaznavanja.²⁸
8. Ni protislovno, da je ta zmožnost v sami zavesti.²⁹ Tako se oblika objekta in moč vzročnosti medsebojno pogojujeta iz neizmerljivo oddaljene točke [začetka] časa.

²³ Dimenzije osnovnih oblik atomov so iste, le-te se zdijo različne, ko se atomi združujejo in tvorijo raznolike objekte pojavnega sveta. Med atomi zatorej ni razlike in posledično tudi ne moremo govoriti o absolutnih razlikah med sestavljenimi entitetami.

²⁴ V smislu trajnosti; objekti so zgolj skupki atomov, ki se zavoljo različnih kombinacij skupkov atomov kažejo kot različni, a ko se izničijo atomi, se izniči tudi sam objekt in s tem hkrati poneha zaznavanje lonca v zavesti.

²⁵ Npr. predstavo o loncu.

²⁶ Vsak objekt, ki se kaže kot zunanji, v svojem resničnem značaju ni tak, kot se kaže, ampak je zgolj notranji mentalni vtis zavesti, ki hkrati odslikava tudi same pogoje/stanja v zavesti (tj. karmične potentiale, pretekle vtise), ki določajo naravo zaznavanja zunanjega objekta.

²⁷ Določa naravo njenega zaznavanja.

²⁸ Notranja podoba je modifikacija zavesti, kar pomeni, da sta neločljivo povezani in vzniketa hkratno; predstava o objektu je namreč zavest sama in razkriva pogoje v njej. Poleg tega Dignāga omeni tudi zaporednost njenega pojavljanja, kar se nanaša na idejo, da je notranja podoba o objektu izsledek razvojnih modifikacij zavesti, tj. njene moči, zmožnosti ustvarjanja; vsak mentalni vtis, tj. notranja podoba, pa je povezan s samo zmožnostjo (ustvarjanja podob) zavesti, saj je vsak objekt zavesti vzrok vznika novih mentalnih vsebin in s tem novih zavestnih stanj. Tako se moč zavesti, ki ustvari določen objekt, prenese na sam objekt, ki je vzrok novih predstav objektov.

²⁹ Moč ustvarjanja mentalnih modifikacij je zavesti inherentna, je pravzaprav njena temeljna narava.

9. Razprava o preiskavi objekta zaznave, ki jo je zapisal mojster Dignāga, je končana.

Opomba

Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa »Filozofske raziskave« (P6-0252), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Literatura

- Adamson, Peter, in Jonardon Ganeri. 2020. *Classical Indian Philosophy: A History of Philosophy Without Any Gaps*. Oxford: Oxford University Press.
- Bernier, Paul. 2015. »Dignāga on Reflexive Awareness.« *Philosophy East and West* 65 (1): 125–156.
- Brentano, Franz. 1999. *Psihologija z empiričnega vidika: v dveh zvezkih*. Prev. Frane Jerman. Ljubljana: Slovenska matica.
- Dharmakīrti. 2000. *Dharmakīrti's Pramāṇavārttika: An Annotated Translation of the Fourth Chapter*. Prev. Tom J. F. Tillemans. Dunaj: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Dignāga. 1968. *On Perception, Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit Fragments and the Tibetan Versions*. Prev. Masaaki Hattori. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kellner, Birgit. 2011. »Self-Awareness (Svasamvedana) and Infinite Regresses: A Comparison of Arguments by Dignāga and Dharmakīrti.« V *Journal of Indian Philosophy* 39 (4–5): 411–426.
- Petek, Nina, prev. 2021. »Iz purān«. V *Razgledi po staroindijski književnosti: prevodi in interpretacije*, ur. Vlasta Pacheiner Klander, Luka Repanšek in Tone Smolej, 407–444. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- . 2022. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*. Ljubljana: Beletrina.
- Shastri, Dharmendra Nath. 1976. *The Philosophy of Nyaya-Vaisesika and Its Conflict with the Buddhist Dignaga School: Critique of Indian Realism*. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan.
- The Nyāya Sūtras of Gotama*. 1913. Ur. B. D. Basu. Allahabad: Sudhindranatha Vasu.
- The Nyāya-Sūtra: Selections with Early Commentaries*. 2017. Ur. in prev. Matthew Dasti in Stephen Phillips. Indianapolis, IN, in Cambridge: Hackett.
- The Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda*. 1923. Prev. Nandalal Sinha, ur. B. D. Basu. Allahabad: Sudhindranatha Vasu.
- Tripathi, Chhote Lal. 1975. »The Role of Apoha in Dignāga's Theory of Knowledge.« *East and West* 25 (3–4): 455–470.
- Uršič, Marko. 1983. »Logični sklep anumana v indijskem sistemu nyaya in primerjava z grško logiko.« V *Anthropos* 15 (5–6): 301–319.
- Utroša, Katja. 2018. »Osnovne kategorije indijske filozofske smeri nyaya.« *Ana-liza* (22) 2: 5–31.
- Vasubandhu. 2022. *Vimśatikākārikā*. V *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*, avt. Nina Petek, 196–198. Ljubljana: Beletrina.