

Dharmakirti

Publicato la prima volta ven ago 19, 2011

La vita di Dharmakirti, un filosofo profondo e rigoroso del buddhismo indiano, è un soggetto di agiografia con pochi dati solidi su cui possiamo fare affidamento. ^[1] Se andiamo da fonti tibetane, sembra essere nato in India del sud e poi si sono spostati al grande università monastica di Nalanda (nei giorni di stato del Bihar), dove è stato presumibilmente in contatto con altri luminari buddisti, come Dharmapala (530-561 dC). Fonti tibetane descrivono la sua vita in termini molto colorati. Infatti alcuni lo fanno fuori come inizialmente un Mīmāṃsaka che poi ha rotto con quella scuola non-buddista, altri lo dipingono come straordinariamente abile nel dibattito e accenno a una personalità difficile e arrogante. A giudicare dai versi di apertura del suo più famoso (e di gran lunga il suo più lungo), il lavoro, la *Pramanavarttika* (*Commento al Epistemologia*), Dharmakirti si pensava che la sua filosofia non sarebbe compreso dai suoi contemporanei per la loro vanità meschino. Alla fine del *Pramanavarttika* , è andato oltre e profetizza che il suo lavoro di profondità senza pari non sarebbe mai ricevere il giusto riconoscimento, ma sarebbe invecchiato nell'oscurità rinchiuso in se stesso. ^[2]

Aveva torto su questo, per nostra fortuna. La sua filosofia di certo ha trovato riconoscimento, almeno lo ha fatto in molte parti dell'Asia. Lui, e il suo predecessore Dignaga (c. 480-c. 540 CE), erano responsabili di una scuola di pensiero buddhista che in realtà non aveva un nome in sanscrito, anche se in tibetano è stato conosciuto come "coloro che seguono il ragionamento" (*rig pa rjes do 'Brang ba*); nella letteratura moderna a volte è conosciuto con il termine improprio conveniente sanscritopramāṇavāda , o più semplicemente, " della Scuola epistemologica" In ogni caso, è la scuola buddhista che ha provocato i dibattiti filosofici più sofisticati e più importante con rivali non buddiste. E 'rappresentato il buddismo nel dibattito pan-indiane sui problemi di universali, filosofie della logica e del linguaggio, e le questioni di giustificazione, e ha avuto un'enorme influenza su Buddismo Mahayana in Asia centrale, in particolare in Tibet. Infine, anche se la sua influenza è stata relativamente limitata in Cina medievale (solo alcune delle opere di Dignaga sono stati tradotti in cinese, nessuna delle opere di Dharmakirti sono stati tradotti), è comunque diventato sempre più importante nel Giappone moderno nel fornire le epistemologia per buddista pensiero.

E 'ancora indeciso nella comunità moderna di ricercatori su Dharmakirti se si debba collocare questo filosofo nel VII secolo dC o nel sesto. Parte della ragione di questa indecisione è che un tempo significativo sembra essere trascorso prima Dharmakirti raggiunto la notorietà in India, anche se non è chiaro quanto. Erich Frauwallner venuto fuori con forza per 600-660 CE come date di Dharmakirti, utilizzando un *argumentum ex silentio* che è a corto di conclusivo-poco più di un pezzo del puzzle. ^[3]Un problema è che ci può effettivamente essere qualche controprova che avrebbe posto Dharmakirti mezzo secolo prima, *tra l'altro*, i suoi possibili collegamenti con Dharmapala, un filosofo idealista del VI secolo che, secondo gli storici tibetani, era il monaco che ordinato Dharmakirti. Alcuni hanno pensato che c'è anche un riferimento a Dharmakirti nel commento di Dharmapala a Dignaga *Ālambanaparīkṣā* ("Analisi di oggetto [della

percezione]"). Tuttavia, poiché questo commento è disponibile solo per noi in questo momento in cinese in una traduzione inaffidabile da Yijing, non è chiaro che il passaggio in questione fa infatti riferimento a Dharmakīrti. Agnosticismo in materia di date di Dharmakīrti sembra essere l'unica via razionale in questo momento. ^[4]

Lasciando da parte la questione delle date, Frauwallner (1954) ha fatto molto probabilmente più giù l'ordine in cui Dharmakīrti composto da cinque dei suoi sette opere, vale a dire, e in questo modo, il *Pramanavarttika*, *Pramāṇaviniścaya* ("Accertamento di Epistemologia"), *Nyāyabindu* ("Goccia di ragionamento"), *Hetubindu* ("Goccia di ragioni logiche"), e *Vādanyāya* ("Logica di argomentazione"). Le due opere minori, la *Sambandhaparīkṣā* ("Analisi delle Relazioni") e *Samtānāntarasiddhi* ("prova delle altre menti"), sono più difficili da inserire nella sequenza. C'è anche un autocommentary al *Pramanavarttika*, il *Pramāṇavārttikasvavṛtti*. Tuttavia, l'ipotesi di Frauwallner che c'era un proto-testo che in seguito divenne la *Pramāṇavārttikasvavṛtti* è ancora speculativa.

In ciò che segue, la maggior parte della nostra discussione sarà incentrata attorno alla *Pramanavarttika*, in quanto è di gran lunga il più grande e importante di opere di Dharmakīrti. Si tratta di un incompiuto, altamente filosofico, commento alla *Pramāṇasamuccaya* ("Compendio di Epistemologia") di Dignaga. In vari punti chiave del testo vediamo che Dharmakīrti sembra aver formulato alcune idee di base come reazione ai commenti ormai perduti da studenti di Dignaga, il più importante è il commento del *Pramāṇasamuccaya* da Īśvarasena. Una reazione notevole per Īśvarasena è l'enfasi di Dharmakīrti sulla certezza (*niścaya*) (vedere paragrafi [1.4](#) e [3.1](#)). Ci sono anche le innovazioni che, per quanto ne sappiamo, non sono stati provocati dai commentatori precedenti. Sia nella metafisica, epistemologia o filosofia del linguaggio, teorie causali portano notevole peso filosofico. Queste teorie sono probabilmente ad un livello abbastanza originale, non trovano in scritti di Dignaga. In ciò che segue, esamineremo ciò che riteniamo essere le caratteristiche più salienti della filosofia di Dharmakīrti, facendo emergere *tra l'altro*, l'importanza di questa presa di posizione causale. E tuttavia impossibile discutere tutti i temi principali che sono stati tradizionalmente commentato da buddisti scrittori scolastici su Dharmakīrti. Le scelte e le esclusioni dovevano essere fatte. Per i lettori che cercano un trattamento completo dello sviluppo storico delle posizioni di Dharmakīrti nelle sue opere sette, il miglior riferimento per data è Eltschinger (2010).

- [1. Metafisica](#)
 - [1.1. Nominalismo](#)
 - [1.2. Realtà e momentariness](#)
 - [1.3 Due argomenti per momentariness](#)
 - [1.4 Una teoria causale della proprietà](#)
 - [1.5 humeano e Dharmakīrtian causalità](#)
- [2. Epistemologia e filosofia del linguaggio](#)
 - [2.1 pramana s e giustificazione](#)
 - [2.2 aboutness: la teoria della apoha](#)

- [3. Logica e Filosofia della logica](#)
 - [3.1 Buoni motivi e il criterio triplo](#)
 - [3.2 inferenza-per-gli-altri](#)
 - [3.3 contesti opachi](#)
 - [4. Religione ed etica](#)
 - [5. Edizioni e traduzioni del *Pramanavarttika*](#)
 - [Bibliografia](#)
 - [Strumenti Accademici](#)
 - [Altre risorse Internet](#)
 - [Voci correlate](#)
-

1. Metafisica

La scuola-contrario Dignaga-Dharmakirti ad alcuni anti-realisti scuole buddiste livello globale come il Madhyamaka-riconosce che vi sono, anzi deve essere, alcune entità che sono completamente vero. E', tuttavia, una scuola che è accuratamente *nominalista*. Ciò che è vero per loro è solo il particolare (*svalakṣaṇa*). Al contrario, tutto ciò che è un universale (*sāmānyalakṣaṇa*) è irreali, al massimo si tratta di una finzione convenzionalmente riconosciuta necessaria per il pensiero e il linguaggio. Che delimita il reale dal fittizio è che il primo ha poteri causali ed esiste in modo puramente puntuale, una nuova entità ogni momento. Sia Dignaga e Dharmakirti erano, nella loro posizione definitiva, seguaci della idealismo Yogacara, anche se chiaramente sono andati a grande sforzo per rendere le loro posizioni largamente accettabile per i sostenitori di oggetti esterni e di idealisti simili. Infatti, nel caso di Dharmakirti, la maggior parte della sua filosofia è presentato da un punto di vista in cui gli oggetti esterni (*bāhyārtha*) sono (almeno provvisoriamente) accettato come vero. L'idealismo entra solo l'immagine dopo versetto 194 del terzo capitolo di *Pramanavarttika*. Certamente non hanno argomenti sofisticati per dimostrare l'idealismo, che è, la vista per lui che non ci siano oggetti esterni, che "tutto è conoscibile interno" (*antarjñeyavāda*), "solo i meri dati" (*vijñaptimātra*), ^[5] e che soggetto (*grāhaka*) e oggetto (*grāhya*) non sono due entità distinte. Tuttavia, è evidente che la spinta principale della metafisica di Dharmakirti-suo nominalismo, le sue prove di impermanenza e le sue teorie causali di proprietà-è in gran parte influenzato dalla scelta del realismo o idealismo esterno. Allo stesso modo per la sua epistemologia, filosofia del linguaggio e della logica, con qualche aggiustamento qua e là. Anche in materia di solipsismo e di altre menti, la scelta di idealismo fa poca differenza per Dharmakirti. Nel *Samtānāntarasiddhi*, per esempio, va a grande lunghezza per dimostrare che l'idealista Yogacara può usare gli stessi argomenti per altre menti, cioè, l'argomento di analogia-come Sautrantika realista, e proprio come il realista può evitare così il solipsismo idealista presumibilmente si può anche. ^[6] Per i nostri scopi, essenzialmente per la semplicità e concisione, tratteremo della filosofia di Dharmakirti come accettare oggetti esterni, con la condizione che la maggior parte delle stesse idee possono essere reinterpretati per conformarsi alle idealismo. Un altro modo di metterla è che noi leggeremo il *Pramanavarttika* lungo le grandi linee di quello tibetano *Siddhanta* (*grub mtha*) termini letteratura la "posizione comune per

Sautrantika [realismo esterno] e Cittamatra [idealismo]" (*mdo sde pa dang SEMS tsam pa thun mong ba'i anse*).

1.1. Nominalismo

E '[cioè, l'universale] non arriva lì [da qualche altra parte], non era già lì, né è prodotta successivamente, né ha alcuna parte. [E anche quando in altri luoghi] esso non lasciare il locus precedente. Oh mio! E 'solo un disastro dopo l'altro. (*Pramanavarttika* I.152) ^[7]

Non c'è dubbio che l'intuizione fondamentale nel nominalismo buddista, così come in altre nominalisms, è che gli universali sono occulti pseudo-entità che non dovrebbero essere presi sul serio da un pensatore responsabile in questione con l'ontologia. Come la citazione di cui sopra da *Pramanavarttika* spettacoli, Dharmakirti elenca una serie di anomalie: essi non provengono da nessuna parte, sono senza parti, non vengano prodotti, sono in più punti in una sola volta, non si vedono, non sembrerebbe hanno funzione distinguibile, e così e così via. Tale bogusness di pseudo-entità diventa un tema ricorrente nella epistemologia buddista. Uno scrittore dopo buddista indiano, Pandit Asoka, ispirato Dharmakirti e Dignaga, ridicolizzato universali reali come segue nel suo *Sāmānyadūṣaṇa* ("confutazione degli universali"):

Si può vedere chiaramente cinque dita nella propria mano. Uno che si impegna a un sesto fingerhood entità generale, fianco a fianco con le cinque dita, potrebbe anche postulare corna sulla sommità del capo. ^[8]

La raccolta di anomalie intuitivi e appello alla serietà può benissimo essere la strategia più potente nominalisti Oriente e Occidente hanno, anche se i loro avversari saranno prevedibilmente realisti sostengono che essi sono intatte, perché gli universali non sono il genere di cose che hanno bisogno di essere in un posto contemporaneamente, ecc Tuttavia, ci sono altre considerazioni per Dharmakirti oltre a quelli intuitive. Ci sono argomenti metafisici e persino una posizione politica che sta dietro il suo nominalismo (vedi [capitolo 4](#)). Il ricorrente buddista argomento metafisico contro la realtà degli universali è che essi sarebbero soggetti a un intrattabile "uno-molti" problema: l'universale, il che sarebbe una cosa, avrebbe dovuto essere in qualche modo presente nella e condividere la natura di molti particolari diversi . Il problema per Dharmakirti sarebbe allora che, poiché l'universale avrebbe condiviso le molteplici nature dei vari elementi, che troppo sarebbe in dovuto essere molte cose diverse. ^[9] L'alternativa in cui l'universale sarebbe una entità radicalmente separata (*arthāntara*) da delle informazioni e rimanere carattere unitario è depresso dalla inconciliabile con il fatto evidente che noi diciamo che molte cose possiedono la stessa proprietà. Buddisti, non a caso, deve consacrare notevole attenzione all'idea Nyaya che gli universali *sono* davvero tali entità radicalmente distinti, ma legati a particolari tramite un (inerenza *samāvāya*) relazione. Le contro-argomentazioni a *Pramanavarttika* e *Sambandhaparīkṣā* diventano tecnico, girando in parte l'irrealtà delle relazioni, ma ancora una volta l'intuitiva posizione buddista è chiaramente quella inerenza, come universali, è un'entità occulta, postulato ad hoc e senza effetti percepibili nel mondo .

1.2. Realtà e momentariness

Quali figure più e più volte in argomentazioni filosofiche di Dharmakirti contro universali e altri pseudo-enti-ed è una grande innovazione sul Dignaga-è il principio che ciò che è reale deve effettivamente influenzare le cose e portare un cambiamento. Più precisamente, il criterio per qualcosa che è vero è che esso deve avere "poteri causali" (*arthakriyāsamartha*) e "svolgere ruoli causali" (*arthakriyākāritva*). ^[10] E soprattutto, le indicazioni sono le competenze e assolve tali ruoli mentre universali e altri pseudo - enti non. *Pramanavarttika* III.3 (con aggiunte di Manorathanandin tra parentesi) riassume la sua idea:

Qualunque cosa ha poteri causali (*arthakriyāsamartha*), che esiste davvero (*paramārthasat*) in questo contesto [vale a dire, quando esaminiamo la realtà]. Tutto il resto è dichiarato di essere [solo] convenzionalmente esistente (*saṃvṛtisat*) [perché è praticamente accettato attraverso mere finzioni concettuali]. Questi due [vale a dire, il vero e il convenzionale] sono [rispettivamente] particolari e universali. ^[11]

Le cose, le proprietà, i poteri, qualunque esse siano, se reale e causalmente efficiente, deve occupare una sola posizione in tempo (*Kāla*) e spazio (*DESA*) e hanno solo una natura singolare (*svabhava*), con cui Dharmakirti significa che nulla di reale può arco, o essere presenti in, diversi oggetti distinti oltre tempi e luoghi diversi, e possedere i tanti nature dei vari elementi. ^[12] Questo non solo esclude "universali orizzontali" (*tiryaglakṣaṇa*), come azzurro, che avrebbe dovuto essere che opera in vari particolari azzurri in una sola volta, ma si esclude inoltre che "universali verticali" (*ūrdhvatālakṣaṇa*), o sostanze persistenti nel tempo, l'individuo numericamente identico che sarebbe presente in ogni tempo-fetta di una cosa. ^[13] Si tratta di solo serie di momenti qualitativamente simili che costituiscono ciò che convenzionalmente consideriamo oggetti duraturi, ma non c'è nulla che rimane numericamente la stessa per più di un istante.

1.3 Due argomenti per momentariness

Dharmakirti ha due argomenti per la momentariness (*kṣaṇikatva*) di tutto ciò che esiste, uno abbastanza oscuro e poco convincente, che ha ereditato da scrittori precedenti, come Vasubandhu (5 ° secolo dC), e l'altra più promettente. ^[14] Il primo argomento, che al giorno d'oggi è comunemente noto come il *vināśitvānumāna*, o "l'inferenza delle cose perire [spontaneamente]," si accende l'idea di lungo attestata buddista che perire deve essere della natura intrinseca di qualsiasi oggetto. Perire a causa della sua natura intrinseca, qualcosa sarà sempre perire non appena esso esiste. ^[15] Il punto è che questi momenti di distruzione momento è spontanea (*ākasmika*) ed è il non causata vera natura delle cose, perché non può essere un effetto di qualsiasi causare. L'effetto di una causa, cioè l'assenza del soggetto, dovrebbe essere un tipo di non-essere (*abhava*), e non-essere è irreali.

Un principio fondamentale alla base della *vināśitvānumāna* è che i fatti negativi, come ad esempio le assenze, non fanno parte dei mobili ultima del mondo, ma sono

costruzioni concettuali solo fittizi, in quanto sono privi di poteri causali. Allo stesso modo, una finzione priva poteri causali non è l'effetto di qualcosa d'altro. Mentre è ovviamente impossibile negare che martelli pentole smash, l'assenza (*abhava*) del piatto, vale a dire, il piatto inesistente, non è un effetto, proprio come le altre cose inesistenti (*abhava*), come corna di conigli, Non sono effetti di niente. Martelli e simili non sono quindi in realtà le cause di assenza del piatto, ma di essa si trasformasse in cocci. Questa idea è forse giustificabile, in quanto probabilmente la mera assenza di qualcosa-un-fatto puramente negativo potrebbe essere meno reale e meno efficace la presenza di altre cose. ^[16] Tuttavia, il resto del ragionamento appare consistere in un numero dei non sequitur che vanno da *quella* differenza di efficacia e realtà tra assenze e presenze all'idea che perire è in qualche modo la vera natura delle cose, che deve essere intrinseca alla loro, e che quindi le cose devono perire momento spontaneamente dopo attimo. Ammettiamo la visione buddista che il deperimento della *x* è la vera proprietà di trasformarsi in una cosa nuova, e non solo *x* diventare assente. Se si accetta che martellate *fannocambiamento* pentole in coccio, allora perché non potrebbe qualcuno scettico su argomenti della buddisti basta prendere *che* come il modello di come le cose periscono quando lo fanno?

Vi è, fortunatamente, un argomento molto meglio per momentariness intrinseca rispetto alla problematica *vināśitvānumāna*. Questo argomento è noto come "l'inferenza [di momentariness cose] dal [solo] fatto di [loro] esistente" (*sattvānumāna*), e sembra essere in gran parte un'invenzione di Dharmakīrti, sviluppato nel secondo capitolo del suo *Pramāṇaviniścaya*. Se qualcosa esiste ed è una cosa specifica, piuttosto che un altro, è a causa della sua efficacia causale (*arthakriyā*), o il potere di produrre effetti di tali e tali. Così, il *sattvānumāna* ragionamento, sinteticamente formulato, è che le cose sono impermanenti, vale a dire, sono cose nuove momento dopo momento, perché sono sempre causalmente efficiente in qualche modo. (Anche se non dichiarato, sembra essere presupposto che le cose vere *sono* in ogni momento provocando alcuni o un altro effetto diverso. Le differenze tra effetti sarebbero quelli sottili che spesso sfuggono alla nostra percezione.) Il passo chiave nella tesi è che non provoca effetti nuovi pur rimanendo sé stesso. Dharmakīrti, nei passaggi dell'apertura *Vādanyāya*, sostiene che se qualcosa dovesse permanente (*nitya*), sarebbe causalmente inerte come sarebbe né produrre i suoi effetti in una sola volta (*yaugapadyena*), né in serie (*kramena*). Certo, è la seconda ipotesi che è la possibilità più attraente per un espouser delle cose in modo permanente duraturi: avrebbe ritenuto che una causa immutabile permanente potrebbe produrre una serie di effetti diversi, non perché la causa cambiamenti in alcun modo, ma semplicemente perché della presenza di nuove e diverse circostanze.

Supponiamo che ha detto che una cosa permanente ha successive circostanze concomitanti in dipendenza da essa determinata una raccolta di effetti in serie. ^[17]

A questa obiezione, Dharmakīrti, e soprattutto i commentatori successivi come Śāntaraksita e Kamalasila, rispondono che se un aspirante causa rimasto immutato nel tempo e se fosse solo le circostanze concomitanti che hanno cambiato, allora avrebbe dovuto essere le nuove circostanze che erano la vera causa. Dopo tutto, la cosa permanente sarebbe presente immutato sia quando gli effetti putativi sono presenti e

quando sono assenti, e questo fallimento dei (co-presenza e co-assenza *anvayavyatireka*) condizioni per determinare la causa e l'effetto sarebbe mostrano, per Dharmakirti, che la sempre presente cosa non è la vera causa, ma che qualcosa è. Questo non è irragionevole. Se un epidemiologo, per esempio, ha scoperto che alcuni fattori erano stati costanti per un bel po' di tempo prima dello scoppio di una malattia infettiva e rimasto invariato al momento dello scoppio, si tenderebbe a scontare loro come responsabile dell'epidemia. E se avesse scoperto che alcuni nuovi fattori potenti immediatamente preceduto lo scoppio, che molto probabilmente sarebbe appuntare la causalità su di loro piuttosto che su quello che era rimasto costante per tutto il tempo. La logica di questi argomenti contro la permanenza può essere generalizzato a vari aspiranti soggetti, tra cui in particolare l'idea di non-buddista del Dio creatore permanente (*Isvara*), che rimane la stessa per tutto il tempo, mentre la produzione di una serie di effetti.

1.4 Una teoria causale della proprietà

Ci sembra di avere in Dharmakirti cosa sarebbe oggi essere definito una sorta di "teoria causale delle proprietà". ^[18] Particolari hanno proprietà causali, cioè i poteri (*śakti*) o "fitness" (*yogyatā*) per la produzione di tali e tali risultati, nel senso che produrranno tali risultati quando i giusti "collezioni complete" (*samagri*) di circostanze e altre proprietà sono uniti. E ciò che rende qualsiasi proprietà che cosa è costituito nel suo contributo al potenziale comportamento causale di quello che ha.

Sorge allora la domanda in che modo hanno proprietà particolari o poteri. E' importante sottolineare che per Dharmakirti e molti altri particolari buddisti non sono entità separate, che *possiedono* o *hanno* proprietà / poteri separatamente esistenti. Gran parte della discussione qui in epistemologia buddhista (e in altre scuole del buddismo) è essenzialmente un appello all'evidenza percettiva e il senso comune: particolari sono reali e devono essere oggetto di percezione, nessuno percepisce un particolare senza le sue proprietà, e in effetti nessuno può vedere una differenza tra il portatore delle proprietà e le proprietà stesse, da cui tale distinzione è irreali. Queste ragioni sono concretizzati in una posizione fondamentale, inizialmente fortemente sostenuto da Dignaga, che le differenze di soggetto-predicato in lingua non rispecchiano una corrispondente differenza tra sostanze e proprietà in realtà (vedi [sezione 2.2](#)). Indicazioni Bare che hanno in qualche modo le proprietà, o in cui le proprietà sono istanziate, sarebbe quindi essere esclusa. ^[19]

Sono i poteri stessi particolari o universali? Si può sostenere che Dharmakirti e i suoi compagni buddisti sono in verità che *i teorici trope*: i poteri / proprietà che costituiscono elementi sono a loro volta determinate entità, diverse secondo ogni posizione nello spazio e nel tempo (vedere [la sezione 2.2.2](#)). Charles Goodman e altri hanno fatto un caso convincente che le proprietà (*dharma*) per Ābhidhārmika buddisti sono davvero tropi, cioè, proprietà che sono particolare-un azzurro, un calore, o una durezza specifica per un posto a tempo e non è comune a molti. Versione Gli epistemologi 'di *dharma* s sarebbe non fa eccezione in questo senso di essere particolari, piuttosto che universali. ^[20] La teoria causale, tuttavia, non fa per le differenze significative rispetto Ābhidhārmikas. Molti Ābhidhārmikas importanti, vale a dire, quelli della scuola

Sarvastivada, considerati *dharmas* da un punto di vista doppio complesso: a) la loro natura intrinseca (*svabhava*), vale a dire, *ciò che essi sono* , e b) la loro attuale attività causale (*kāritra*), insieme con le loro capacità (*sāmarthyā*) per portare a effetti quando le circostanze appropriate ottengono. Le nature intrinseche del *dharmas* sono date in termini di categorico proprietà benessere blu, essendo quadrato, di essere duro, etc-e sono trattati come quiddità, cosa *dharmas* semplicemente sono in se stessi. Le attività e le capacità, d'altra parte, sono presentati in termini causali, ad esempio, dando luogo a percezioni di blu e quadrato, producendo successivi cose simili, ecc Non sorprende, ci sono coinvolti Abhidharma dibattiti sul rapporto tra le nature intrinseche e attività / capacità causali, una risposta sarvastivadin tipicamente piuttosto evasiva (cioè, quella di Saṅghabhadra) è che non sono né lo stesso né differente. ^[21] Il modo più radicale da questo problema del rapporto tra la intrinseca e la causale è quello dire, come fare Nāgārjuna e i suoi seguaci Madhyamika, che non ci può essere davvero qualsiasi natura intrinseca del tutto: se non altro aveva una quiddità intrinsecamente, come Ābhidhārmikas e altri tengono, sarebbe assurdo bisogno di averlo completamente acausally-nulla potrebbe mai causare una cosa di essere ciò che è intrinsecamente. Una strategia meno radicale è una teoria causale che non fa affatto separazione tra *ciò che una cosa è* e *cosa fa*. ^[22]

Ammettiamo che per Dharmakīrti indicazioni sono in qualche modo identificato con adeguati poteri causali. E 'quindi un elemento essenziale o una caratteristica accidentale di una cosa *x* che produrrà *y* nelle condizioni adeguate, ed è essenziale o accidentale di *y* che essa è causata da *x*? In una teoria causale della proprietà queste caratteristiche sono generalmente adottate per essere essenziale. Fino a che punto non Dharmakīrti abbonarsi a questo? Il punto di analisi dei bisogni. Da un lato, Dharmakīrti non sostengono fortemente un tipo di "collegamento essenziale" (*svabhāvapratibandha*) ^[23] tra causa ed effetto, e questa connessione si garantisce che non vi è un "nesso in cui [l'effetto] non sarà senza [il Cause] "(*avinābhāvanīyama*). Argomenti che invocano questo nesso può, per esempio, essere visti nel *Pramāṇavārttikasvavṛtti* della discussione I.34-47. Egli comincia con l'introduzione versetto 34 come segue:

Beh, se l'osservazione e la non-osservazione è alcuna base per conoscere la co-presenza e co-assenza [di fumo e fuoco], quindi come si fa a sapere che il fumo non si discosta (*nd vyabhicarati*) da fuoco? ^[24]

Dharmakīrti poi sostiene che tutto ciò che è fumo deve aver avuto origine dal fuoco in modo che sia il fumo, altrimenti è solo una cosa simile a fumo, una pseudo-fumo. E dice anche che se qualcosa di simile a un "termitaio torre" (*śakramūrdhan*) realtà non hanno le proprietà causali di fuoco, cioè, la forma fisica (*yogyatā*) per produrre il fumo reale, allora in effetti deve essere a fuoco (vedi Dunne 2004 335 -338).

Detto questo, d'altra parte, non vi è certamente alcun sviluppo di una logica modale di necessità e possibilità e parlare di mondi possibili in Dharmakīrti, né in filosofia indiana in generale per quella materia. ^[25] Anche se epistemologi buddisti non parlano spesso di non- cose esistenti, come le corna del coniglio (*śaśaviṣāṇa*), non è assolutamente detto

che avrebbero predicato proprietà positive (ad esempio, nitidezza) di loro in situazioni tali e quali possibili o "mondi". Qual è allora la forza del "must" in i casi di fumo del fuoco, e più in generale, quando i termini hanno un "nesso" in modo che uno non sarà senza l'altro? Parole che sono tipicamente utilizzati in questo tipo di Dharmakīrtian discussioni sono *niścaya* (certezza) e *avyabhicāra* (non-deviante). Molti interpreti moderni hanno usato il termine "necessità" nell'interpretare questi e simili termini (Cfr. ad esempio, Dunne 2004, 3 cat., Iwata 2004); questo potrebbe far pensare che quando F e G hanno un nesso, è una condizione necessaria verità (cioè, vera in tutti i mondi possibili) che per ogni x , se x è F , allora x è G . Una interpretazione più probabile, tuttavia, è che Dharmakīrti che fare con il mondo reale e che questi termini chiave devono essere interpretati epistemicamente in termini di giustificazione: dato tali e tali collegamenti essenziali tra F e G , possiamo essere *sicuri* che per tutti x , se x è F , allora x è G . Prendendo *niścaya* in questo modo, il suo punto non sarebbe di necessità metafisica tutta mondi ma di più su giustificata molto forte fiducia che una implicazione materiale universalmente quantificata detiene senza eccezioni nel mondo reale. ^[26]

1.5 humeano e Dharmakīrtian causalità

Un'ultima osservazione sulla causalità. Hume aveva famoso detto nella sezione 7 della sua *Enquiry Concerning Human Understanding*: "possiamo definire una causa di essere un oggetto seguito da un altro, e in cui tutti gli oggetti, simili al primo, sono seguiti da oggetti simili al secondo." Causale connessioni pare consistano nella regolarità contingenti stabiliti dalla osservazione. Che il passaggio citato dal *Pramāṇavārttikasvavṛtti* suggerisce, tuttavia, è che per Dharmakīrti tali mere regolarità non sono in qualche modo sufficiente e che qualcosa di più forte è in gioco: ci sono caratteristiche "in" la relata causale in modo che abbiano una "relazione essenziale" (*svabhāvapratibandha*). In effetti la sua teoria causale della proprietà gli permette di affermare che il fuoco, è quello che è essenzialmente, deve provocare fumo nelle condizioni giuste e il fumo, essendo il fumo, deve essere causato da un incendio. Detto questo, ci *sono* passaggi importanti opere di Dharmakīrti dove lui non parlo di stabilire causalità, perché si osserva un effetto quando c'è una causa particolare e non la rispetta quando quella causa è assente. Come nel caso di Hume, anche questo è un'osservazione di regolarità. E 'il metodo indiano di osservazione successiva co-presenza (*anvaya*) e co-assenza (*vyatireka*) ed è un tipo di induzione utilizzato in tutta la filosofia indiana per stabilire le connessioni tra due tipi di cose. Dharmakīrti si basa su una procedura a più fasi che a volte è spiegato in termini di una triplice combinazione di osservazioni (*upalabdhi*) e non-osservazioni (*anupalabdhi*) e, talvolta, in termini di cinque. Così abbiamo il cosiddetto "triple" o "cinque volte l'esame" (*trikapañcakacintā*) di causalità che è sviluppato da successivi scrittori buddhisti, come Dharmottara, Jñānaśrīmitra e Mokṣākaragupta. ^[27] Altre clausole vengono aggiunte anche nel tentativo di escludere determinate circostanze fasulli che viziare il procedimento (cfr. ad esempio, Lasic 1999). I dettagli ed i problemi non possono essere prese qui. Questo metodo di *anvaya* e *vyatireka* è stato proficuamente rispetto di JS Mill "Metodo di accordo e Differenza" stabilire nesso di causalità (cfr. Matilal 1998,17;. cf Tillemans 2004, 265-269).

Così come sono questi passaggi in Dharmakīrti e letteratura commentari da prendere? Una interpretazione potrebbe essere quella di dire che Dharmakīrti, un po' ingenuamente, pensato che *potesse* arrivare a un procedimento induttivo a tenuta stagna a fondo per titoli sempre più abili delle osservazioni e non osservazioni. Gillon (1991) è un tentativo di dimostrare che la filosofia di Dharmakīrti, nel tentativo di farlo, si è scontrato con un problema di induzione che non sarebbe andato via. Forse una esegesi più caritatevole è che per Dharmakīrti il modo in cui *scopriamo* attraverso *a posteriori* metodi se *x* ed *y* sono causalmente correlati è una cosa molto diversa da quello che la causalità è, quest'ultima, come avevamo osservato, coinvolge fatti circa le proprietà essenziali. Così potremmo avere a scoprire empiricamente che il fuoco brucia combustibile in condizioni tali e quali, ma comunque che la proprietà non è uno che si potrebbe fare a meno ed essere ancora fuoco. Causalità potrebbe quindi essere un collegamento a causa di essenze, ma uno che è stabilito *a posteriori*.

2. Epistemologia e filosofia del linguaggio

Ecco la posizione epistemologica di base che Dharmakīrti ereditato da Dignaga *Pramāṇasamuccaya*. Così come ci sono solo due tipi di oggetti di conoscenza, i riferimenti reali e universali immaginari, ci sono solo due tipi di conoscenza, o più esattamente "fonti di conoscenza" (*pramāṇa*), vale a dire., "percezione" (*pratyakṣa*) e "inferenza" (*anumāna*). La percezione è sempre puramente non concettuale e non-linguistico, mentre l'inferenza è concettuale, il pensiero linguistico ^[28] che procede sulla base di buone ragioni. Particolari sono gli oggetti della percezione e universali sono gli oggetti di inferenza, si vedono forme specifiche, i colori, ma quando si pensa "il rosso è un colore" il soggetto e predicato termini gamma su diverse cose. La percezione ha lo status speciale di dare accesso diretto al reale, mentre il pensiero concettuale è, in un modo importante, distorta (*bhrānta*) perché "sovrappone" universali che non sono in realtà lì nei particolari stessi.

Per Dignaga (ei suoi successori) questa scissione tra percezione e pensiero concettuale è parte integrante di un tipo di fondazionalismo. La percezione è direttamente causalmente legato a particolari e "fisso" (*niyata*) da loro: la sua rappresentazione interna (*ākāra*) dell'oggetto è causalmente determinato, e corrisponde, il particolare stesso. E 'per questo motivo che la percezione è il fondamentale "contatto" con il mondo su cui la sovrastruttura della cognizione concettuale riposa; cognizione concettuale, d'altra parte, non è stato risolto in questo modo da indicazioni e può in larga misura pensare cosa volontà su qualsiasi cosa esso scelga. La separazione tra percezione e pensiero concettuale in *Pramāṇasamuccaya* è così radicale, anzi e rese quello che sembra essere una conseguenza controintuitivo. Per Dignaga sembrerebbe che uno stesso oggetto non potrebbe mai essere sia percepito e pensato. Pensatori non buddiste, come naiyāyika e Mīmāṃsakas, non avevano questo problema. Potevano allegramente permettere che quando una persona vede un vaso e un'altra pensa, il tipo di comprensione può essere diverso, ma l'oggetto è lo stesso in quanto il pensiero concettuale afferra un vero vaseness universale che inerisce nello stesso vaso particolare che è percepito. Ma Dignaga non poteva seguire questa strada come un nominalista. Per lui, se l'oggetto del

pensiero è vaseness, quell'oggetto è irreali, e quindi molto diversa da veri vasi particolari che si vede.

Due problemi profilano nel racconto di Dignaga: (1) Quali sono le condizioni necessarie e sufficienti di una fonte di conoscenza(*pramana*) e quando siamo giustificati nel pensare che queste condizioni sono soddisfatte? (2) Dato che solo la percezione ha accesso diretto al reale ed è causalmente legato ad esso, come è possibile che il pensiero concettuale potrebbe mai essere *sup*particolari veri a tutti ed essere considerata una vera e propria fonte di conoscenza? Prenderemo le domande una per una.

2.1 *pramana* s e giustificazione

Dignaga aveva lasciato il problema della natura di *pramana* s in gran parte aperto, come ha fatto con la questione della giustificazione. Questi argomenti sono stati lasciati a Dharmakirti, che definisce una "fonte di conoscenza" in *Pramanavarttika* II.1 come "(affidabile *avisamvādin*) cognizione (*jñāna*) ", con cui egli intende che la cognizione è giusto e affidabile come base per l'azione. ^[29] Alcuni commentatori, come Dharmottara, hanno spaccettato "affidabilità", nel senso che la conoscenza porta ad un ottenimento (*prāpaka*) l'oggetto si desidera, una posizione che, insieme con passaggi riguardanti *arthakriyā* , potrebbe sembrare a rafforzare la visione di alcuni moderni studiosi che Dharmakirti era un pragmatico (cfr. ad esempio, Powers 1994; Cabezon 2000; Katsura 1984). ^[30] Tillemans (1999, 6-12) esamina questa aspiranti pragmatismo, vedendo la teoria della verità in Dharmakirti come una forma debole di corrispondenza. Il pragmatismo è meglio preso come una teoria pragmatica della giustificazione, piuttosto che la verità. Si può giustamente affermare che una cognizione è corretta se siamo in grado di "confermare efficacia causale" (*arthakriyāsthiti*), con la quale si intende che arriviamo a capire che l'oggetto in effetti ha i poteri causali che ci aspettavamo. Possiamo giustamente concludere, per esempio, che abbiamo visto un vaso e non qualche vaso-come illusione perché dopo la percezione iniziale abbiamo poi confermato che ciò che abbiamo visto realmente regge, come ci aspettavamo e avremmo voluto (*ISTA*). Si noti che mentre la maggior parte delle percezioni sensoriali devono essere confermati da percezioni o inferenze successive, non vi è alcun regresso all'infinito qui: alcune percezioni-ad esempio, quelle di oggetti molto familiari o della capacità di tali oggetti per produrre effetti, non hanno bisogno di ulteriore conferma. Inferenza logica troppo non ha bisogno di ulteriore conferma. Questi sono detto di essere "intrinsecamente fonti di conoscenza" (*svataḥ prāmāṇya*) e sono *prima facie* affidabile, nel senso che si può fidare come conoscenza a meno che non sia dimostrato che alcune cause di errore è presente. ^[31]

E 'importante sottolineare, a fronte di una interpretazione pragmatica semplicistica della posizione di Dharmakirti, che una cognizione affidabile non è uno che appena *capita* di avere ragione e lavora per permettere ad uno di ottenere ciò che si cerca. Deve essere anche una cognizione che è nata attraverso un percorso affidabile, vale a dire, un adeguato percorso causale o una serie di buone ragioni. Studiosi tibetani saranno sottolineare che per conoscere concettualmente *P* colui che conosce se stessa deve accertare *P* (tib. *NGES pa* = Skt. *niścaya, niścita*) con un *pramana* , e che tale

accertamento deve essa stessa coinvolgere antecedenti cognizioni affidabili (ad esempio, percettive o concettuali *pramāṇas*) in Per essere tale . Così, ad esempio, un accerta *P* sulla base di buoni motivi *Q* , *R* , ecc, le cui caratteristiche si ha accertato in precedenza. Se, tuttavia, si pensa giustamente *P* è il caso, sbagliando "non [primo] accertare con un *pramana* "(*tshad mas ma NGES pa*) le caratteristiche di *Q* , *R* , questo è ritenuto essere, in Geluk (*dge anse*) testi, una "vera presunzione dove la [carattere della] ragione non è stato determinato" (tib. *rgyu mtshan gtan la ma Phab pa'i yid dpyod*), oppure seguendo i Sakya (*SA skya*) pensatori, un mero dubbio "che è in accordo con il reale "(tib. *il tshom don mthun*). Per entrambe queste scuole tibetane, una tale comprensione di *P* non è di per sé un *pramana* . Questo è un resoconto attendibile di ciò che Dharmakirti tenuto. In breve, *pramāṇas* non funzionano come vorremmo, ma solo perché sono cognizioni che hanno seguito il percorso affidabile requisito.

Ma questo discorso di accertamento, allora vuol dire che l'epistemologo buddista adotta un conto internalista della giustificazione epistemica? È il detto buddista quando si sa veramente qualcosa, è necessario sapere che tu lo sai, cioè, essere in grado di stabilire a se stessi e agli altri che si ha la giustificazione necessaria? ^[32] Non è affatto chiaro che Dharmakirti o il suo tibetano interpreti erano internalisti circa giustificazione epistemica. Nulla nel suo discorso di corpo a corpo "accertamento" un'interpretazione internalista che la persona che deve deduce anche se stesso accedere alla ragione e accertare con un *pramana* che lo fa giustificare l'inferenza. Quando l'oratore accerta le caratteristiche della ragione, tutto questo può significare è che una persona che fa una inferenza deve solo *infatti* hanno seguito una serie di procedure affidabili per determinare inizialmente le caratteristiche della ragione. Ha bisogno non significa che quando si sa qualcosa inferenzialmente bisogna anche essere consapevoli di base giustificazione, cioè la ragione, e so che per davvero giustificare l'inferenza.

Potrebbe essere ribattuto che l'idea di Dharmakirti di tutti la consapevolezza di essere "la consapevolezza riflessiva" (*svasaṃvedana*) mostra il suo internalismo. Ma "la consapevolezza riflessiva", spesso definito "consapevolezza di sé" (anche se per i buddisti è decisamente *non* la consapevolezza di un sé e dei suoi stati)-non ci sarà ottenere tutto il modo per internalismo giustificazione neanche. A seguito di Williams (1998), Kellner (2010) e Arnold (2010), sembra che ci siano di essere due temi di fondo nelle posizioni da Dignaga e Dharmakirti a Sāntaraksita che tutta la coscienza è per non concettualmente riflessiva: (1) che la mente percepisce , con una percezione del secondo ordine, che i dati tali e quali è stato presentato ad esso, è quindi non concettualmente a conoscenza di tutti i suoi membri; (2) che la consapevolezza riflessiva è una condizione di sensibilità: un'esperienza che non è solo un processo materiale (come, ad esempio, la digestione), ma può portare a ulteriore memoria e concettualizzazione, perché è non-concettuale "auto-illuminato". ^[33] In entrambe le versioni, però, mentre qualcuno potrebbe essere consapevoli del fatto che lei è ora inferendo *P* facendo affidamento su un motivo *Q* , è difficile vedere che la semplice consapevolezza di secondo ordine di processi "in corso nella sua testa" significherebbe anche che lei avrebbe saputo che o perché l'inferenza è stata giustificata. Consapevolezza riflessiva è a conoscenza di tutto ciò che si verificano processi consci, siano essi deliri o affidabili. Così, mentre una

persona dovrebbe essere a conoscenza del fatto brutto che i pensieri stavano accadendo, le loro credenziali sono un'altra cosa.

2.2 aboutness: la teoria della *apoha*

Al centro di Dignaga e Dharmakirti di filosofie è il principio che i particolari, vale a dire, ciò che è reale, solo sono adeguatamente colte dalla percezione, il modo in cui essi sono in se stessi è quindi detto di essere "ineffabile" (*avyapadeśya*; . Tib *bstan Bya min*), "non un oggetto di parole" (*śabdasyāviṣaya*).^[34] Ora, ovviamente, facciamo *in qualche modo* riescono a parlare di particolari, altrimenti la lingua sarebbe inutile nella vita quotidiana. Ma perché poi dire che il linguaggio e il pensiero in qualche modo riescono a catturarli? La risposta è duplice. Prima di tutto, gli elementi grammaticali, come soggetto e predicato, qualifica e qualificand, agente e azione, ecc, non hanno corrispondenti caratteristiche ontologiche, come particolari sono unità ammettono alcuna distinzione tra possessori di beni (*dharmīn*) e proprietà (*dharma*). Dharmakirti mette il punto come segue *Pramanavarttika* I.61:

In tutti i casi le parole che esprimono le sostanze e le loro proprietà solo fare questo [concettuale] distinzione. Quindi non vi è alcuna differenza nel [oggetto] a cui si riferiscono.^[35]

In secondo luogo, e forse più decisivo, il genere o universali che pensiamo e parliamo non sono caratteristiche degli elementi stessi, ma sono solo finzioni. Naturalmente, il fatto che noi facciamo condizioni di utilizzo come "mucca" non arbitrariamente può facilmente indurre a pensare che il termine *deve* avere corrispondenti "motivi per la sua applicazione" reale (*Prav R ttinimitta*), e che i particolari mucca si sono raggruppati in un *genere naturale* a causa delle loro proprietà essenziali comuni . però il chiaro risultato di posizione nominalista del buddista di universali è che non ci sono tali generi naturali, e che l'uso di termini non è spiegabile facendo corrispondere i conti con loro.

Ineffabilità decompone quindi come una mancata corrispondenza profonda tra rappresentazioni a causa di pensiero e di linguaggio, da una parte e quello che c'è dall'altra. Per epistemologi buddisti questa mancata corrispondenza significa che essi non possono adottare unnuanced l'approccio brahmanica predominante *vyākaraṇa* , una metafisica grammaticalmente orientato in cui genuine caratteristiche ontologiche sarebbero stati rivelati dalle caratteristiche della grammatica sanscrita (come il caso e di genere accordo tra aggettivi e sostantivi, le connessioni tra sostantivi attraverso il caso genitivo, ecc Gran parte della filosofia di Dignaga del linguaggio è infatti un tentativo di spiegare tali fenomeni sanscrito grammaticali, ma senza il bagaglio realista.) Tuttavia, si porta anche a una questione più ampia. Il problema è che se il mondo reale è composto solo da elementi che sono ineffabile, diventa difficile vedere come il linguaggio possa comunque in qualche modo si riferiscono a cose reali o mai essere *dientità* nel mondo. Gli epistemologi buddisti sono, in effetti, di prendere in prestito l'idea di Donald Davidson (1984), gli abbonati a una rigida separazione tra un concettuale *schema* ed una percettiva *contenuto* gratuito da aggiunte e distorsioni del regime, e il loro problema diventa allora come colmare quel gap schema-contenuto in modo che il pensiero e il

linguaggio sono ancora in qualche modo sulla realtà. Per risolvere questo problema di "intenzionalità" Dignaga aveva ideato la teoria dei concetti, cioè, *apoha* ("esclusioni"). Dharmakirti reinterpretato questa teoria, ancora una volta, in termini di relazioni causali. Qui ci sono le grandi linee. ^[36]

Del 2.2.1 Dignaga *apoha*

Parliamo di due approcci buddisti per colmare il divario schema-contenuto, "top-down", o descrittivo, approcci e "bottom-up", o causale, approcci. Con "top-down" ci si intende un conto che sostiene che è a causa di alcune caratteristiche specifiche (e forse geniale) di proxy fittizio, o concetto, che concerne le cose particolari. Anche se non ha il bagaglio ontologico di un vero e universale, il proxy fittizio determina il riferimento delle parole, perché il contenuto descrittivo che fornisce lo fa in qualche modo avere la sua controparte negli oggetti. Così su un approccio top-down, l'immaginario stand-in per un universale come "azzurro" si comporterebbe come una proprietà, un senso o un significato, che appartiene alla schema concettuale, ma sarebbe comunque qualificarsi e servono a scegliere il vero blu particolari del mondo. Questo può essere realizzato, secondo epistemologi buddisti, perché le deleghe immaginari sono, o possono essere analizzati per essere, "l'esclusione di ciò che è altro" (*anyāpoha*), un tipo di doppia negazione, che si applica a particolari macchie di blu, nel senso che ogni tale patch non è non-blu. ^[37] Per quanto Dignaga aveva messo nel suo *Sāmānyaparīkṣā* ("Analisi degli universali"):

Una parola parla di entità solo come hanno le qualifiche per la negazione di altre cose. ^[38]

Infatti, Dignaga applicato la sua analisi sia per le cose e le parole che li esprimono: non-non-blu è il-qua-oggetto universale (*arthasāmānya*) significata dal termine "blu", e non-non-"blu" è il-qua-parola universale (*śabdasāmānya*) che si applica a particolari articolazioni della parola "blu". Per Dignaga, il (significato-significante *vācyavācaka*) relazione vale tra i due quasi-universali. ^[39]

Perché sono "quasi" e non universali a tutti gli effetti? Il ragionamento non è esplicita in Dignaga. Tuttavia, può essere plausibilmente ricostruito. Epistemologi buddisti generalmente sottoscritti al principio che mere assenze di proprietà sono di uno status ontologico minore di cose positive. Si sottolinea che i fatti negativi, come la *x* non essere blu, pesante, ecc, sono costituiti dai nostri meri interessi (ad esempio, cerchiamo una cosa blu a tale e tale posizione e venire a mani vuote), e sono meno reali oltre al fatto che *x* provoca percezioni di blu, un fatto che è quello che è oggettivamente e indipendentemente da interessi. Sembra che sia questa intuizione generale buddista della irrealtà delle assenze su cui si basava Dignaga. Come la "esclusione di ciò che è altro" è di per sé solo un impegno negativo proprietà / assenza di qualcosa di più che una presenza, siamo risparmiati, non essendoci universali reali oltre a particolari reali.

L'approccio di Dignaga nel quinto capitolo della *Pramāṇasamuccaya* è davvero top-down, in quanto egli si basa sul contenuto descrittivo del *apoha* di cogliere i particolari

del caso. E dall'alto verso il basso è anche il modo la "teoria di esclusione" (*apohavāda*) è presentato nelle opere di avversari non buddiste di Dignaga, così come nelle opere moderne che trattano del soggetto. Bimal K. Matilal interpretato la teoria in questo modo (vedi Matilal 1971, 41), come fece Hans Herzberger. Herzberger (1975), ha sviluppato una strategia logico geniale, utilizzando alcune possibilità offerte dalla teoria di Emil Post proposizioni duplice, a venire con quello che ha definito un "nominalismo di risorse", quella che spiegherebbe come predicati applicati non arbitrariamente di cose individuali, Questo spiegherebbe le nostre intuizioni semantiche ingenua, e comunque evitare di impegno ontologico agli universali. Ogni proposizione sarebbe analizzabile come una coppia ordinata di contenuti e di impegno-"apohist doppia negazione" sarebbe affermare contenuto ma negare l'impegno ontologico. In quello che sembra essere almeno parzialmente un approccio top-down, Mark Siderits ha preso il relativo doppia negazione a comportare due tipi diversi di negazione, scelta ed esclusione, in modo che sia la combinazione dei due che individua una classe di individui, il tutto mentre il soggiorno nominalistico unengaged agli universali (Siderits 1995; 2005). Infine, forse il più eclatante uso moderno della doppia negazione come un modo per specificare i tipi di parole e tipi di fonemi è da ricercarsi nel *Cours de linguistique générale* di Ferdinand de Saussure, anche se questo 19° -20° secolo strutturalista svizzera era ovviamente ignaro di 6° paralleli secolo in filosofia indiana e non è stata motivata principalmente dal nominalista preoccupazioni ontologiche.

Rimane tutt'altro che chiaro, tuttavia, come vero e proprio chilometraggio nominalista è da guadagnare su un approccio top-down, geniale come può essere. La solita carica contro di essa dalla critica non buddista, come Kumārila e Uddyotakara, è la circolarità: se una comprensione di blu deve essere analizzato come una comprensione del non-non-blu e qualsiasi negazione presuppone la comprensione del negandum, poi a comprendere quello che non non-blu è dipenderebbe comprensione blu-andiamo in tondo. Hugon (2011) dà la risposta di Dharmakīrti a quella carica, che consiste essenzialmente in un *tu quoque* argomento-si ha la necessità di capire ciò che un termine esclude tanto quanto ciò che si applica a. Hale (2011) riformula la difficoltà è che il buddista sembra in contrasto con la composizionalità del linguaggio, egli sostiene che la critica non-buddista rimarrà quindi. Il problema è discusso intensamente da pensatori indo-tibetane, come Śāntaraksita (per un approfondimento, vedi la [voce su di lui](#)) e Sa skya Pandita (vedi Hugon 2008, 479-485, 205-210). Ciò che colpisce è che, mentre si può certamente sostenuto-come questi pensatori fare-che un termine significativo presenta sia una classe di cose a cui essa si applica e un altro a cui non si applica, è difficile vedere come quest'ultimo avrebbe o dovrebbe occupare un posto privilegiato. Perché dovremmo capire le parole prima di tutto dalla via negativa?

La versione di 2.2.2 Dharmakīrti causale di *apoha*

Su un approccio bottom-up, d'altra parte, la doppia esclusione gioca un ruolo relativamente minore, e quindi alcune delle critiche Kumārila-Uddyotakara può essere meno eloquente. Catene causali ed errori sono ciò che serve per colmare il divario schema-contenuto, piuttosto che il contenuto descrittivo del *apoha*. È da notare che tale dipendenza dalle causalità sembra essere del tutto assente nel Dignaga: è il maggior

contributo di Dharmakīrti alla teoria. Il modo in collegamento le parole per le cose è così spiegata principalmente attraverso l'esistenza di una catena causale dalle cose particolari percezioni ai pensieri e alle esternazioni di parole, in breve abbiamo un tipo di teoria causale del riferimento. ^[40] Mentre moderna causale teorie di riferimento, come quella di Saul Kripke-sono tipicamente utilizzati per spiegare come nomi propri, possono fare riferimento senza contenuto descrittivo, la teoria può essere estesa in vari modi a termini gentili. Tale è la mossa di Hilary Putnam, che ha sottolineato che il contenuto descrittivo, o al suo semplice solo "ciò che è nella testa", non è sufficiente a distinguere tra generi apparentemente simili. Teoria causale del Dharmakīrti troppo non si limita al riferimento dei nomi propri, ma cerca anche di spiegare causalmente riferimento al tipo di cose. Il nesso di causalità è necessaria per garantire "contatto" con il mondo, vale a dire, che il linguaggio si deve basare sulla percezione, che è non-arbitrario dal fatto che viene "fissato" di cose. Dharmakīrti spiega così come un individuo (per essere chiamato "Jones") in grado di pensare e di fare riferimento a un tale e tale oggetto nel mondo attraverso una catena causale complessa e lunga dagli oggetti particolari per l'invenzione mentale di un quasi-universale e il uso di una parola in una specifica occasione. Pensieri e parlare di blu sono quindi di cose blu perché solo cose blu giocano il ruolo causale appropriata porta al pensiero e alla fine della parola. ^[41]

Qui ci sono le ossa nude del conto causale come lo troviamo nella Pramanavarttika: Jones vede particolari cose blu e causano immagini percettive (*Akara*) nella sua mente; queste immagini (e spesso di altri fattori, come le abitudini di vecchia data) causano lui a fare la "stessa sentenza" (*ekapratyavamarśa*): "Questo è blu", un giudizio al quale viene visualizzato un *apoha* , cioè, una rappresentazione generica di non-non-blu. A causa delle particolari immagini percettive hanno tutti lo stesso effetto che porta alla stessa sentenza "Questo è blu", tutti quindi condividere un potere causale chiave e sono raggruppati insieme. Le sentenze e conseguente uso delle parole sono le cose blu, e le cose non rosse, proprio perché vi è una catena causale da particolari blu e non c'è uno da particolari rossi. ^[42]

Questo per quanto riguarda le connessioni causali sostituzione universali reali alle entità del gruppo. Come allora parole si riferiscono a soggetti raggruppati tramite una catena causale? E come la catena causale ottenere trasmesso nel corso del tempo in una comunità di parlanti? Sembra che abbiamo qualcosa di molto simile al processo duplice di riferimento di fissazione e di riferimento-indebitamento che figura nelle teorie causali di riferimento. ^[43]

Il riferimento-fixing iniziale viene fatto "al momento della [stabilire] la convenzione" (*saṃketakāle*) ^[44] per il doppiaggio di un caso di esempio con le parole: "Questo è blu". Questo doppiaggio è un evento puramente causale non dipende da alcun contenuto descrittivo. Si tratta di una scelta arbitraria, o discorso-intenzione (*vivakṣā*), il doppiatore di designare un campione blu con il termine "blu", piuttosto che un altro. ^[45] Le altre cose saranno poi anche essere raggruppati in "blu" dalla combinazione di percezione e di giudizio sopra descritti. Questo riferimento iniziale di fissazione viene poi conservato in una convenzione comunemente rispettato che trasmette l'intenzione originale e il doppiaggio da un diffusore all'altro. ^[46] In seguito "al momento di usare

[lingua] convenzioni" (*vyavahārakāle*) altri oratori si baserà sulla loro precedente abitudini, o "impronte" (*vasana*), e il riferimento di fissazione precedenti, che ora è una convenzione consolidata nella comunità. Anche se gli altoparlanti potrebbero in linea di usare la parola "blu" per riferirsi a, diciamo, il colore del cioccolato, considerazioni pratiche generalmente significa che essi non: se qualcuno vuole sfruttare la catena causale trasmesso dal primo doppiaggio, si utilizzeranno "blu" per le cose blu esclusivamente.

La versione di Dharmakirti del *apoha* teoria è sviluppata in lunghe sezioni in diversi capitoli di *Pramanavarttika* . Senza dubbio, molte domande hanno bisogno di un trattamento più completo. Qui ci sono due di quelli principali. (1) Dato che questa è una considerazione causale piuttosto che descrittiva di intenzionalità, che ruolo rimane per la *apoha* , vale a dire, le doppie negazioni su cui Dignaga aveva posto tanta enfasi? (2) Non sarebbe avere gli stessi poteri per la produzione di questo o quel giudizio dipende avendo alcuni universali comuni, o anche se stesso essere un comune universale, e così ci costringono a reintegrare il realismo?

(1)

Dharmakirti ei suoi commentatori rappresentano costantemente per il contenuto mentale del pensiero in termini di rappresentazioni generiche che sono "l'esclusione di ciò che è altro" (*anyāpoha*), questo da il "tempo di [stabilire] la convenzione" (*saṃketakāla*) per il "tempo in cui si usa la convenzione" (*vyavahārakāla*). Ma se aboutness è infatti assicurata causalmente, qual è l'interesse teorico di *anyāpoha* ? Teoria di riferimento di una delle Dharmakirti non è puramente causale, ma è una teoria ibrida che coinvolge sia gli elementi causali e descrittivo, ^[47] o *anyāpoha* non c'è in teoria di Dharmakirti assicurare aboutness / di riferimento, ma è la sua risposta a un altro tipo di preoccupazione. Anche se certamente ci sono moderne teorie ibride di riferimento che unisce la causale e il descrittivo, non è chiaro come (o se) Dharmakirti propone di farlo. Ciò che sembra più probabile seguente *Pramāṇavārttikasvavṛtti* annuncio 68-75 e ad 128 (vedi Dunne 2004, 134-136 e 339-352) è che *anyāpoha* è lì nella teoria essenzialmente per rispondere preoccupazioni metafisiche. Premesso che riteniamo che il contenuto mentale, cioè la rappresentazione generica, ha una distribuzione (*anvaya*) su diverse istanze, è veramente distinta da o gli stessi dei casi? Nel primo caso, non si applicherebbe ad essi, in quest'ultimo caso non sarebbe in un particolare ed in grado di applicare ad altri particolari. Il postulato *anyāpoha* è progettato per evitare che dilemma di un quasi universale essendo uguali o diversi, non è né come irreali. Come Dunne (2004, 136) mette: "... da relegare distribuzione di una negazione, Dharmakirti blocca ogni tentativo di aumentare la distribuzione (o di una entità distribuita) per il livello della realtà ultima."

(2)

Quella più particolari hanno tutti lo stesso potere di produrre la stessa sentenza non è, per Dharmakirti, si basa su tutte le stesse caratteristiche intrinseche di fondo che spiegherebbe perché sia così. In *Pramanavarttika* III.73-74 egli cita un famoso esempio di diverse piante che tutti hanno la capacità di alleviare la febbre,

ma dove non si può segnalare eventuali caratteristiche in comune che spiegherebbe il fatto che tutte le piante vari lavori come febrifuges. Allo stesso modo per tutti i particolari che causano lo stesso giudizio: non esiste una proprietà comune che spiegherebbe perché questo accade. ^[48] Ma non si può dire che tutti loro hanno questa capacità solo è il possesso di una comune universale, cioè avere il potere di produrre lo stesso giudizio? In mancanza di tale universale-caratteristica comune, come potremmo giudicare che gli elementi hanno la stessa potenza? Questo argomento dovrebbe sembrare *deja vu* per il nominalista. Siamo arrivati al punto di tornare a realista di base preoccupatevi: come potremmo raggruppare le cose senza che ci sia qualche reale universale in comune? La risposta di Dharmakirti è per dire che in realtà particolari in realtà non possiedono un potere comune, se si intende con questo un potere che sarebbe in un universale. I poteri stessi sono tutti particolari e diverse l'una dall'altra, il modo in cui si lavora di piante non è il modo in cui le altre opere per curare la febbre e il modo in cui uno cause particolari blu il giudizio "Questo è blu" è diverso dal modo in cui un altro fa. Questi diversi modi mostrano alcun proprietà intrinseche in comune che spiegherebbe perché tutti lavorano per produrre un effetto comune desiderato. Al massimo c'è solo il raggruppamento negativo di essere distinto da tutto ciò che non ha il potere, e che, come sappiamo, ormai, è un *apoha* e non una vera e propria struttura.

3. Logica e Filosofia della logica

Il modo in cui la scuola Dignaga-Dharmakirti rappresentano il processo mentale del ragionamento è che uno pensa: " A è B a causa di essere C , come D ". In particolare, uno invoca un motivo logico C per dimostrare la verità della conclusione A è B , l'esempio D , che in realtà è a volte omesso, è un caso comunemente riconosciuto di B -ness e C -ness che permette a un individuo di capire che tutto C s sono infatti B s. Quest'ultimo generalizzazione è conosciuto come "pervasività" (*vyāpti*; tibetano *khyab pa*) di C da B -a implicazione materiale universalmente generalizzata, *per ogni x: se x è C, allora x è B*, con la caratteristica interessante che la quantificazione spazia su entrambi elementi reali e non-reale. (L'indispensabilità o dispensabilità dell'esempio per uno per verificare / stabilire la pervasività diventa un argomento dibattuto tra teorici successivi. ^[49])

Esiste anche una variante importante dove "la verità di A è B " non sia stabilita, ma solo il fatto che avrebbe seguito da una *accettazione* (*abhyupagama*) di A essendo C . Così un oratore può presentare un avversario con un *prasanga* (conseguenza) del tipo: "Sarebbe assurdo che seguono A sarebbe B , perché di essere C ". Tale conseguenza costituirà il passo fondamentale per una dimostrazione per assurdo, una prova che culminerà in un tipo di contrapposizione, di accendere *modus tollens*. Quando la pervasività in conseguenza tiene e l'avversario capisce che A non è in realtà B , l'avversario verrà guidata da un "contrapposizione di

conseguenza" (*prasaṅgaviparyaya*, letteralmente "invertendo la conseguenza") per capire che la *A* non è in Infatti *C* a causa di non essere *B*. Entrambe queste strutture, cioè, dimostrazioni per ragioni logiche e le conseguenze, si trovano in India e la scrittura tibetana su una varietà di soggetti.

3.1 Buoni motivi e il criterio triplo

Dal momento che lo studio del volume di T. Stcherbatsky due e traduzione di di Dharmakirti *Nyāyabindu*, diritto *buddista logica* (cioè, Stcherbatsky 1930-1932), si vede spesso la teoria buddista di motivi / indici designati come "logica", un termine che a volte ha l'effetto indesiderato di che porta i lettori a pensare che le buone ragioni per i buddisti sono semplicemente quelli che sono formalmente valido. Infatti, la nozione di validità formale (cioè, la conclusione è di essere garantito vero, *purché* le premesse sono vere) non è di per sé *esplicitamente discussa* dai teorici buddisti, ma è in ogni caso non distinto da altri, più informali, considerazioni. Invece di formalmente validi motivi, teorici buddisti hanno sviluppato il concetto di una buona ragione (*saddhetu*, tibetano *rtags yang dag*), ovvero, quella che soddisfa un criterio triplo (*trairūpya*). Questi tre criteri per la "bontà" sono indicati nel modo seguente da Dharmakirti su:

- *pakṣadharmatva* (il motivo logico è essere una proprietà del soggetto): il soggetto *A* è accertato (*niścita*) come aventi la proprietà *C* ;
- *anvayavyāpti* (pervasion [che è formulato] in qualità di co-presenza): *C* è accertata come presente solo in casi analoghi (*sapakṣa*) per *A* in quanto possiedono *B* ;
- *vyatirekavyāpti* (pervasion [formula] come co-assenza): *C* è accertato come totalmente assente dalle istanze dissimili (*vipakṣa*) per *A* in quanto non possiedono *B*. ^[50]

È vero, in testi come il *Hetucakra* di Dignaga (che è stata scattata nel dettaglio da Dharmakirti in *Pramanavarttika* IV e *Pramāṇaviniścaya* III), una versione del criterio triplo (*trairūpya*) per buoni motivi e gli operatori "presenza parziale", "complete di presenza, "e" assenza "sono stati correlati a produrre una serie di nove *tipi* di ragioni, i tipi che si astrae dal contenuto e oggetto. Non impropriamente, il grande storico della logica, Innocenzo Bocheński, nel capitolo sulla logica indiana nella sua *Storia della logica formale*, ha dichiarato che il *Hetucakra* quindi suggerito una consapevolezza di considerazioni formali. ASR Chi, nella sua *buddista logica formale* (Chi 1984), è andato molti passi oltre e ha tentato di dimostrare che il *Hetucakra*, preso nei suoi aspetti formali, potrebbe presentare una serie di caratteristiche interessanti per un logico moderno. Detto questo, c'è sicuramente molto di più di "buone ragioni" che soddisfano i criteri del triplo Dharmakirti che semplice validità formale. Il termine "accertati" (*niścita*), una volta estratto dalla Dharmakirti e dai suoi commentatori, le richieste che

le buone ragioni deve essere sana (cioè, i locali devono infatti essere vere e la conclusione deve seguire da loro), che i loro tre caratteristiche devono essere accertati, e che l'avversario ha l'appropriata "desiderio di sapere" (*jijnasa*) qualcosa di nuovo che egli non conosce già. Quest'ultima domanda porta ad una serie di altri requisiti: per essere convinti di qualcosa di nuovo l'avversario deve avere il dubbio necessaria, comprendere i termini e accettare l'argomento di dibattito. Insomma, buone ragioni implicano considerazioni formali (ciò che segue da che cosa?); Considerazioni di fatto (cosa c'è di così che cosa è vero?); Considerazioni epistemiche (ciò che deve essere conosciuto in modo che la gente sappia veramente qualcosa di diverso quando è dubbio possibile), e quale può essere definito "considerazioni retoriche" (ciò che è appena convincente a chi, quando fa il dibattito dispone di un punto e quando non spetta piatto)?? La ponderazione di questi aspetti della teoria del "criterio triplo" cambiamenti nel corso della storia della moda complesse. In alcuni punti quali sono stati elementi di fatto diventano questioni epistemiche, e questo porta anche ad interessanti riorientamento del criterio triplo. ^[51]

3.2 inferenza-per-gli-altri

Successive elaborazioni teoriche di Dignaga, Dharmakirti, et al. su come *presentare* pubblicamente (cioè verbalmente) una buona ragione (*saddhetu*) ad un avversario in un dibattito prescrivere l'uso di forme verbali complesse note come *Prayoga* (ragionamenti formali). Così, per esempio, il ragionamento formale standard che Dharmakirti e i suoi indo-tibetane *successor* prescritti era una forma a due membered, conosciuto come un "inferenza-per-gli-altri" (*parārthānumāna*):

All *C* s sono *B* s, come *D* .

A è *C* .

I commentatori fanno una correlazione esplicita con il criterio triplo (*trairūpya*). Così la prima dichiarazione esprime perspicuously la pervasività (vale a dire, il *anvayavyāpti* e *vyatirekavyāpti*) e la seconda esprime il fatto della ragione è una proprietà del soggetto (*pakṣadharmatva*). La dichiarazione di conclusione, *A* è *B*, viene omesso. In effetti è esplicitamente escluso in conti dopo prescrittivi di come i buddisti dovrebbero discutere. Propria posizione di Dharmakirti su questo si indurisce nel tempo per arrivare, nel *Vādanyāya*, la vista che indica la conclusione è in realtà un "punto della sconfitta" (*nigrahassthāna*). L'irrelevanza della conclusione è presumibilmente perché l'unica funzione di un'inferenza-per-gli-altri è quello di mostrare "sperimentatori" (*Sadhana*), e una conclusione non può dimostrare se stesso. Anche se *A* è *B*, vale a dire, "ciò che è da dimostrare" (*sadhya*), può essere compreso indirettamente, non dovrebbe essere indicato. Mentre l'inferenza-per-gli-altri è stato spesso pensato di

assomigliare in qualche modo formalmente un sillogismo in logica aristotelica, è evidente che la presenza e l'assenza di conclusioni in sillogismi e deduzioni-per-gli-altri, rispettivamente, così come l'idea di ciò che costituisce una "prover" per i buddisti, significa che *parārthānumāna* e sillogismi aristotelici sono contabilizzate in termini di considerevolmente diverse filosofie di logica (vedi Tillemans 1999, 69-87).

3.3 contesti opachi

Mentre sperimentatori (*Sadhana*), vale a dire, ragioni logiche ed esempi, possono naturalmente essere espressi in parole, come in una inferenza-per-gli-altri "pubblici", che non sono esse stesse parole. Sebbene Dharmakīrti, et al. parlare in termini di uno stato di cose, oppure un soggetto (*Artha*), dimostrando un altro, infatti la foto ha tutte le caratteristiche complesse del gap schema-contenuto e dei suoi ponti: il ragionamento logico è un processo mentale che tratta direttamente delle deleghe fittizie, vale a dire, i concetti, che sono a loro volta collegati in *apoha*-moda per vere entità particolari. Non a caso, l'idea che sperimentatori sono *apoha*-properties piuttosto che le parole ha le sue complessità filosofiche. Quando abbiamo la stessa proprietà e quando si differenziano? Quando un pervasion è bidirezionale (tibetano: *yin khyab mnyam*), come nel caso di essere impermanenti (*anityatva*) e la produzione (*kṛtakatva*), è abbastanza facile vedere che le indicazioni impermanenti saranno identici con i particolari prodotti. Dato che il pervasion bidirezionale analizza come "per tutti x , x è prodotta se e solo se x è impermanente", l'estensione dei due concetti (cioè, l'insieme di elementi impermanenti e l'insieme di particolari prodotte) è lo stesso per i buddisti. Tuttavia, sostitutività di un termine per l'altro sembrerebbe portare ad una inferenza nullo se le premesse sono vere, ma la conclusione non è. Per mettere in evidenza il problema, adottare le seguenti allettante, ma non valido, inferenza:

Trattandosi di un prodotto è un buon motivo per provare che il suono è impermanente.

Essendo un prodotto è coestensivo con essere impermanenti (cioè per ogni x : x è un prodotto se e solo se x è impermanente).

Pertanto (da sostitutività degli identici per identicals), essendo impermanente è un buon motivo per provare che il suono è impermanente.

Ci sembrerebbe andare da due premesse vere ad una conclusione falsa, perché è chiaro che per un buddista (come per la maggior parte delle persone) sostenendo che qualcosa è così semplicemente perché è così è *non* dare una buona ragione. Eppure ci sarebbe anche sembra essere

utilizzando il principio accettabile di sostitutività degli identici per *identicals salva veritate*. Che cosa è andato storto?

Dharmakirti, in *Pramanavarttika* I versi 40 sgg e *Svavṛtti*, diagnosticato il problema come una delle pervasions bidirezionali (vale a dire, i concetti coestensivo) che sembra costringerci ad accettare *pratijñārthaikadeśahetu* "ragioni che sono una parte della tesi" (ad esempio, quando si dice "suono è impermanente, perché è impermanente", poi la ragione "essere impermanente" è anche una parte della tesi che viene rivelato). Vide questa conseguenza indesiderabile come una delle principali sfide per il pensiero logico, vale a dire, "inferenza", essendo una fonte di conoscenza (*pramana*), per meno si può in qualche modo escludere le sostituzioni problematici in quella che ho chiamato la "inferenza allettante", "saremmo sellati con dover accettare come buono un numero enorme di motivi singolarmente non informativi.

Il problema è riconoscibile come quello familiare di sostitutività in contesti referenzialmente opachi, quali atteggiamenti proposizionali e contesti modali. ^[52] Parla di buone ragioni per essere quelli in cui l'oratore ha il desiderio di conoscere *P*, ma non un equivalente *Q* è infatti un contesto opaco. Per analizzare ciò che va male nella inferenza allettante, Dharmakirti, in effetti, ha fatto una mossa riconoscibile per distinguere tra i tipi di identità: "essere impermanente" e "in produzione" sono estensionalmente identici, ma in qualche modo non intensionally così quello che egli definisce essere il stesso concetto, vale a dire, l'esclusione (*apoha*; *vyāvṛtti*). E nella sostituzione contesto opaco potrebbe essere fatto solo tra termini concettualmente identici.

In realtà, però, si potrebbe dire che la solita idea di una identità intensionale (uno che è inteso a tenere tra le proprietà *F* e *G* quando la bicondizionale *per ogni x: x è F se e solo se x è G* è vero in tutti mondi possibili) non ci porterà molto lontano fuori dal bosco, come impermanente e in produzione *sono* probabilmente identici in quel modo, e sembrerebbe quindi che, se *quello* è ciò che l'identità concettuale è circa per un epistemologo buddista dovrebbe *essere* possibile effettuare la sostituzione nei contesti opachi in discussione. L'idea di Dharmakirti di concetti *F* e *G* sono identici richiede quindi un criterio molto più forte della verità necessaria del bicondizionale *per ogni x: x è F se e solo se x è G* Nel suo. *Svavṛtti* annuncio versetto 40 e in modo molto dettagliato nel Geluk tibetano (*dge anse*) "Soggetti Riuniti" (*bsdus grva*) letteratura e commenti sulla *Pramanavarttika*, troviamo gli ingredienti di un'idea di "identità concettuale / differenza" (tibetano *ldog pa gcig / tha dad*) tale che per ogni soggetto significativo o predicato termine in un linguaggio vi è un diverso concetto-sinonimi, per esempio, esprimere concetti diversi. È interessante notare che, anche se questa individuazione delle esclusioni / concetti potrebbe sembrare a portare ad una proliferazione indesiderata di strane entità ultra-

intensionali, almeno certi epistemologi-ad esempio, Sàntaraksita, Kamalasila e molto chiaramente il secolo dodicesimo-tredicesimo tibetano Sa skya Pandita (nel primo capitolo del suo *tshad ma rigs gter*)-hanno sottolineato che i concetti erano solo finzioni, *façons de parler* per i diversi stati d'animo, e anche che i concetti non dovevano essere reificata come *qualsiasi* tipo di oggetto (*visaya*; tibetano *yul*) a tutti. Gli stati d'animo possono essere individuate unproblematically, e così abbiamo potuto in qualche modo derivato forse individuare i concetti anche senza impegnarsi ad una pletora di oggetti occulti, uno per ogni parola. Resta da vedere, tuttavia, se l'inversione dell'onere di stati d'animo ci porta fuori dal bosco e ci lascia ancora con entità "sussistenti" che dovrebbero rendere nominalisti ontologicamente scrupolose rabbrivire per l'orrore.

4. Religione ed etica

Infine, ciò che della religione buddista? Mentre Dharmakirti volte è stato dipinto come un professionista a secco di una filosofia essenzialmente laica, questo sembra difficilmente difendibile. Discussioni logici ed epistemologici tecnici a fonti di conoscenza non sono stati perseguiti solo per se stessi. Sono stati utilizzati anche per stabilire dottrine religiose buddiste, come le Quattro Nobili Verità, le prove del Buddha di essere una persona autorevole / affidabile (*pramāṇapurūṣa*, tibetano *tshad ma'i skyes bu*), la legge di retribuzione di atti (*karman*), reincarnazione , la compassione, l'onniscienza, la Buddha-natura innata, assenza di vera identità personale, ecc ^[53] Tutti questi argomenti sono trattati *in extenso* nel secondo capitolo di *Pramanavarttika* , e una qualche forma oggetto di trattati indipendenti da epistemologi successivi. C'è anche un problema con la percezione diretta della verità religiose ed i metodi che portano a quello straordinario tipo di conoscenza. Nel terzo capitolo della *Pramanavarttika* e nei capitoli percezione del *Nyāyabindu* e *Pramāṇaviniścaya* , per esempio, Dharmakirti cerca di spiegare e razionalizzare la percezione di uno yogin (*yogipratyakṣa*). Egli sostiene un metodo abbastanza notevole di meditazione, più letteralmente, "coltivazione" (*bhavana*; *abhyasa*) - in cui l'analisi filosofica svolge un ruolo indispensabile (cfr. ad esempio, Taber 2009).

I perché ei percome della filosofia di Dharmakirti di religione sono senza dubbio in parte spiegato dal contesto storico in cui è vissuto, quello in cui le istituzioni buddiste e potere sono trovati di fronte a sfide forti di un Bramanesimo rinvigorito. ^[54] In effetti, non solo su questioni di dottrina buddista, ma anche su molte questioni metafisiche c'era una dimensione religiosa per le sue argomentazioni. Nella seconda metà del primo capitolo di *Pramanavarttika*, Dharmakirti procede ad un attacco dettagliato sul autorità dei Veda, i bramini che li espongono, le idee Brahmanici circa l'efficacia di mantra, e il sistema delle caste (vedi Eltschinger 2000). È interessante notare che un termine frequente sanscrito per "universale",

"gentile", vale a dire, *jati*, è anche il termine per la "casta". Come Eltschinger (2000) mostra, le discussioni sulla irrealtà degli universali e l'irrealtà della casta erano legate per Dharmakīrti, e sono state esplicitamente prese per essere legati dai commentatori come Śākyabuddhi e Kaṇṇakagomin. Caste erano tipi naturali spiegabili attraverso universali per non buddisti, e non erano convenzionali distinzioni arbitrarie o provocata dall'uomo. Un ovvio pay-off del nominalismo di Dharmakīrti, allora, era che i buddisti potrebbe ulteriormente le distanze dai principi Brahmanici di organizzazione sociale e di etica, attaccando i fondamenti metafisici della casta.

Il dibattito con le scuole Brahmanici su specifiche questioni dottrinali naturalmente si trasferì a discussioni lunghe e coinvolte su temi di autorità scritturale, come giustificazione della scuola Mīmāṃsaka dei *Veda* come essere eterno, non creato dagli esseri umani (*apauruṣeya*) e quindi autorevole perché liberi da ogni influenza umana. (La Storta buddhista è essenzialmente che, *seper assurdo* Scritture furono increato, sarebbero incomprensibili, perché non ci sarebbe nessuna intenzioni dei relatori.) Sul ruolo della Scrittura Dharmakīrti in realtà aveva una posizione sfumata. In *Pramanavarttika* I.213-217 sgg e in IV.48-108 sostiene che la Scrittura non deve essere utilizzato su elementi di fatto o razionalmente decidibili, percezione e ragionamento logico briscola le scritture della propria scuola, uno è di non essere colpevolizzata per respingere scritture di uno della scuola quando la ragione lo impone, in materia razionalmente indecidibili, tuttavia, che è il cosiddetto "radicalmente le cose inaccessibili" (*atyantaparokṣa*), come i dettagli specifici della legge del *karman* (esattamente quali azioni nelle vite passate conducono a ciò si traduce in futuro?), resoconti scritturali devono essere invocata a causa della mancanza di altri mezzi (*agatyā*) (I.216). Scrittura, se passa certe condizioni, può essere designato come una fonte di conoscenza inferenziale, ma è sempre fallibile e *non* devono essere considerati una fonte vera e propria del sapere, in quanto "non ha alcuna pretesa di certezza" (*NATO NISCAYAH*), a differenza di bona fide inferenze (*Svavṛtti* annuncio I.318). L'ottavo secolo commentatore Śākyabuddhi riassume le cose interessante nel suo commento a I.216: la Scrittura è semplicemente necessario per (anzi, indispensabile a) coloro che desiderano esporre sul sentiero spirituale (*pravṛttikāma*), ma non si fonda su fatti oggettivi (*vastutas*) (Tillemans 1999, cap. 2).

Questa è una posizione sorprendentemente fallibilista e pragmatico per un pensatore profondamente religioso. Preso inoltre, avrebbe gravi conseguenze per l'etica buddista. L'uso di ricorsi ai fatti "radicalmente inaccessibile" per giustificare posizioni etiche è stata riconosciuta dalla Dharmakīrti di essere viziato nel dibattito pubblico. Infatti egli sembra essere stato abbastanza consapevole che invocare tali posizioni puramente scritturale sarebbe caduta piatta al di fuori del contesto dei buddisti convinti. ^[55] La lezione avrebbe potuto essere che i buddisti possano rendere effettiva privilegio considerazioni razionali discutibili da parte di tutti, piuttosto che

pesantemente ponderazione "prove" che erano per i fedeli. Purtroppo, però, nel corso della storia le successive indo-tibetani buddisti scolastici apologeti trasformano la vista Dharmakīrtian sulla Scrittura, infatti tutta la sua filosofia religiosa, in un edificio sempre più rigida. ^[56] Dharmakīrti divenne il difensore della fede buddista, il "signore della ragionamento" (tib. *rig pa'i dbang phyug*). È deplorabile che gran parte del pensiero di questo filosofo estremamente curioso e sottile divenne spesso, in seguito indiano e il buddismo tibetano, una serie di formule indiscussa per fissare buddista fondamentalismo.

5. Edizioni e traduzioni del *Pramanavarttika*

Per una bibliografia completa delle edizioni e traduzioni di tutte le sette opere di Dharmakīrti ed i commenti, il lettore dovrebbe consultare Steinkellner e Much (1995). Ci limitiamo qui a quello che riteniamo essere i principali edizioni e traduzioni di lavoro principale di Dharmakīrti, il *Pramanavarttika*.

I testi in sanscrito e tibetano dei versi di *Pramanavarttika* vengono modificati in Miyasaka (1971/72). Il sanscrito del autocommentary (*Svavṛtti*) viene modificato in Gnoli (1960). Capitolo I e autocommentary sono parzialmente tradotto in diverse pubblicazioni: I.1-10 Plus autocommentary è tradotto in inglese in Gillon e Hayes (1991); I.1-51 più autocommentary sono tradotti in inglese in Mookerjee e Nagasaki (1964). Per una traduzione in tedesco del capitolo I.40-185, più autocommentary, vedere Frauwallner (1932, 1933). Eltschinger (2007) fornisce una traduzione in francese di I.213-268. Dunne (2004) fornisce traduzioni in inglese dei I.34-37, 68-75, 137-142, 214-223. Parti del capitolo II sono tradotti in inglese in Franco (1997), Dunne (2004), van Bijlert (1989), e in tedesco nel Vetter (1990). Capitolo III è tradotto in giapponese nel Tosaki (1979; 1985); Dunne (2004) tradotto III.1-10, 194-224. Capitolo IV.1-148 è tradotto in inglese nel Tillemans (2000). Per le altre traduzioni parziali di *Pramanavarttika* e brani propri commentari indiani, si veda anche la tabella a Dunne (2004), p. 333-334.

Bibliografia

- Arnold, Dan A., 2003, "Candrakīrti su Dignaga su *Svalakṣaṇa* s, " *ufficiale dell'Associazione Internazionale di Studi Buddhisti* 26,1, 139-174.
- --- 2006, "On Semantica e *Samketa* : Pensieri su un problema trascurato con buddista *Apoha* dottrina, " *Journal of Indian Philosophy* 34, 415-478.
- --- 2010, "Self-Awareness (*svasamvitti*) e Dottrine correlati di buddisti seguenti Dignaga: Caratterizzazione filosofico di alcune delle questioni principali, " *Journal of Indian Philosophy* 38, 323-378.
- Cabezon, José I., 2000, "La verità in teologia buddista", in R. Jackson e J. Makransky, (a cura di), *Teologia buddista. riflessioni critiche di moderni studiosi buddisti*. London: Curzon, 136-154.
- Chi, Richard SY 1984, *buddista logica formale*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Cox, Collett, 1995 *Dharma contestato. Le prime teorie buddiste sull'esistenza*. Studia Philologica Buddhica, Monograph Series XI. Tokyo: L'Istituto Internazionale di Studi buddisti.
- Davidson, Donald, 1984, "L'idea stessa di uno schema concettuale", ristampato nei suoi *Indagini in Verità e interpretazione*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Dreyfus, Georges B., 1995, "Is Dharmakīrti un pragmatico?" *Asiatische Studien / Etudes asiatiques* (Bern, P. Lang Verlag) 49,4, 671-691.
- ---, 1997. *Riconoscere la realtà. Filosofia del Dharmakīrti e le sue interpretazioni tibetane* Albany NY: State University of New York Press.
- Dunne, John D., 2004, *Fondamenti di filosofia del Dharmakīrti*. Studies in India e il buddismo tibetano. Cambridge, MA: Wisdom Publications.
- --- 2011, "Caratteristiche principali di Dharmakīrti di Apoha -Theory," in Siderits, Tillemans, Chakrabarti (a cura di) 2011.
- Eltschinger, Vincent, 2000, "*Casta*" et philosophie bouddhique. *Continuité de quelques arguments bouddhiques contre le traitement des réaliste confessioni sociales*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 47. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien.
- ---, 2001 *Dharmakīrti sur les mantra et la percezione du soprasensibile*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 51. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien.
- ---, 2007 *Pensare l'Autorité des Écritures. La polémique de Dharmakīrti contre la nozione brahmanique ortodossa d'un Veda sans autore. . Attorno Pramanavarttika I.213-268 e Svavṛtti* Vienna: Verlag der Akademie der Wissenschaften Österreichischen.
- ---, 2007b, "Il 7° e 8° secolo Conti buddisti dell'azione umana, razionalità pratica e soteriologia," a Birgit Kellner, Helmut Krasser, Horst Lasic, Michael Torsten Much (a cura di), *Pramāṇakīrtiḥ, Papers Dedicato a Ernst Steinkellner in occasione del suo 70° compleanno*. 2 volumi. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 70. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 135-162.
- --- 2010, "Dharmakīrti," *Revue internationale de philosophie* (Bruxelles, Belgio) n. 253, filosofia buddista, 2010,3, 397-440.(In inglese)
- Franco, Eli, 1997 *Dharmakīrti sulla Compassione e Rinascita*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 38. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
- Frauwallner, Erich, 1932, "Beiträge zur Apohalehre. 1. Dharmakīrti. Übersetzung," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 39, 247-285.
- --- 1933, "Beiträge zur Apohalehre. 1. Dharmakīrti. Übersetzung (Fortsetzung)," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 40, 51-94.
- --- 1934, "Dharmakīrtis Sambandhaparīkṣā. Text und Übersetzung," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 41, 261-300. Ristampato in E. Frauwallner, *Kleine Schriften*, Herausgegeben von Gerhard Oberhammer und Ernst Steinkellner. Wiesbaden: Franz Steiner, 1982.

- --- 1954, "Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakirti di" *Asiatica, Festschrift Friedrich Weller*. Lipsia, 142-154. Ristampato in *Kleine Schriften* , 677-689.
- --- 1961, "luoghi nella storia della logica indiana," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens* 5, 125-148. Ristampato in *Kleine Schriften* 847-870.
- Ganeri, Jonardon 2001, *Filosofia in Classical India* . New York: Routledge.
- Gillon, Brendan S., 1991, "Dharmakirti e il problema dell'induzione," in Steinkellner (a cura di), 1991, 53-58.
- Gillon, Brendan S. e P. Richard Hayes, 1991, "Introduzione alla teoria della deduzione di Dharmakirti come presentato in Pramanavarttika Svopajñāvṛtti 1-10," *Rivista di filosofia indiana* 19,1, 1-73.
- Gnoli, Raniero, 1960, *La Pramāṇavārttikam di Dharmakirti. Il primo capitolo con il Autocommentary*. Testo e note critiche. Serie Orientale Roma 23. Roma: Istituto Italiano per Il Medio ed Estremo Oriente.
- Goodman, Charles, 2004, "Il Tesoro della Metafisica e il mondo fisico," *Philosophical Quarterly* 54: 216, 389-401.
- Hale, Bob 2011, "Semantica-Alcuni Apoha Domande ingenuo e dubbi," in Siderits, Tillemans, Chakrabarti (a cura di), 2011.
- Hattori, Masaaki, 1968 *Dignaga sulla percezione. Essendo il Pratyakṣapariccheda di Pramāṇasamuccaya Dignaga*. Harvard Oriental Series 47. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hayes, Richard P., 1980, "Viste del Dinnāga sul ragionamento (*svārthānumāna*)," *Journal of Indian Philosophy* 8, 219-277.
- ---, 1987 *Dignaga sull'interpretazione di segni* . Studi di Classical India 9. Dordrecht, Olanda: Kluwer Academic Publishers.
- Herzberger, Hans G., 1975, "doppia negazione nella logica buddhista," *Journal of Indian Philosophy* 3, 3-16.
- Hugon, Pascale, 2008 *Trésors du raisonnement. Sa skya Pandita et ses prédécesseurs tibétains sur les modi de fonctionnement de la pensée et le fondement de l'inferenza*. Édition et traduction annotée du quatrième chapitre et d'une sezione dixième du Chapitre du *tshad ma rig pa'i gter* . Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 69.1, 69.2. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
- --- 2011, "Discussione Dharmakirti della circolarità", in Siderits, Tillemans, Chakrabarti (a cura di), 2011.
- Inami, Masahiro, 1999, "Sulla determinazione della causalità", in Katsura (a cura di) 1999, 131-154.
- ---, 2001, "Il problema delle altre menti nel buddista epistemologica Tradizione," *Journal of Indian Philosophy* 29, 465-483.
- Iwata, Takashi, 1984, "Una interpretazione della *saṃvedana*- inferenza di Dharmakirti," *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū / La Gazzetta di indiani e buddisti Studies* 33.1, 397-394.
- ---, 1991 *Sahopalambhaniyama*. . *Struktur und Entwicklung des Schlusses von der Tatsache, dass Erkenntnis und Gegenstand ausschliesslich zusammen*

wahrgenommen werden, auf Deren Nichtverschiedenheit Stoccarda: Franz Steiner.

- --- 2004, "Sul concetto di necessità in buddhista Testi-dal punto di vista dei Yogācāras e la tradizione logica buddista," *Hořin ,Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 11 (Düsseldorf), 57-81.
- Jackson, Roger, 1993, *In Illuminismo possibile? Dharmakirti e rGyal ts'ab rje sulla conoscenza, Rebirth, non-io e Liberazione* . Ithaca, NY: Snow Lion Publications.
- Kajiyama, Yuichi, 1958, "Sulla teoria della determinazione intrinseca di Concomitanza universale in Logica buddista," *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyu / L'ufficiale indiana e buddista Studi* 7.1, 364-360. Ristampato in Mimaki et al. (A cura di), 1989.
- --- 1963, "Trikapañcakacintā: sviluppo della teoria buddista sulla determinazione della causalità," *Miscellanea Indologica Kiotiensa* 4/5, 1-15. Ristampato in Mimaki et al. (A cura di), 1989.
- ---, 1966, *Introduzione alla filosofia buddista. An Annotated Traduzione del Tarkabhāṣā di Mokṣākaragupta*. Kyoto: Memorie della Facoltà di Lettere, Università di Kyoto. Ristampato in Mimaki et al. (A cura di), 1989.
- Kataoka, Kei, 2003, "La definizione Mimamsa di *pramana* come una fonte di nuove informazioni, " *Journal of Indian Philosophy* 31, 89-103.
- Katsura, Shoryu, 1979, "La *Apoha* Teoria della Dignaga, " *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyu / La Gazzetta di indiani e buddisti Studi* 28, 16-20.
- --- 1984, "Teoria del Dharmakirti della Verità," *Journal of Indian Philosophy* 12, 215-235.
- --- 1992, " *Pramanavarttika* IV.202-206-Verso la corretta comprensione di *Svabhāvavratibandha* , " *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyu / La Gazzetta di indiani e studi buddhisti* 40, 1047-1052 [35-40].
- ---, (A cura di), 1999, *Il pensiero di Dharmakirti e il suo impatto sul indiana e filosofia tibetana: Atti della Terza Conferenza Internazionale Dharmakirti* . Beiträge zur Kultur-und Geistesgeschichte Asiens. Vienna: Verlag der Akademie der Wissenschaften Österreichischen.
- Keira, Ryusei, 2004 *Madhyamika ed epistemologia. Uno studio del metodo di Kamalasila per dimostrare la vacuità di tutti i Dharma*. Introduzione, traduzioni annotate e testi tibetani di sezioni selezionate del secondo capitolo della *Madhyamakāloka*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 59. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
- Kellner, Birgit, 2001 "Negazione-fallimento o successo? Osservazioni su un tratto Presumibilmente Caratteristica di Dharmakirti *Anupalabdhi*- Theory, " *Journal of Indian Philosophy* 29, 495-517.
- --- 2003, "Integrare Conoscenza Negativo in *pramana* Teoria: Lo sviluppo del *Dṛśyānupalabdhi* nelle precedenti opere di Dharmakirti, " *Journal of Indian Philosophy* 31, 121-159.
- --- 2010, "Self-Awareness (*svasaṃvedana*) in Dignaga *Pramāṇasamuccaya* e - *vrtti* : una lettura, " *Journal of Indian Philosophy* 38, 203-231.

- Krasser, Helmut, 2001, "sulla comprensione di Dharmakīrti di *pramāṇabhūta* e la sua definizione di *pramana* ," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 45, 173-199.
- --- 2003, "Sulla Accertamento di validità nei buddista epistemologica Tradizione," *Journal of Indian Philosophy* 31, 161-184.
- --- 2011, "Bhāviveka, Dharmakīrti e Kumārila," in Toru Funayama, *Chūgoku-Indo syūkyō-shi tokuni Bukkyō-shi ni okeru syomotsu no Ryutsu-Denpa a jinbutsu-ido no chiiki-tokusei* [caratteristiche regionali di diffusione del testo e trasferimento di persone nella storia delle religioni cinesi e indiani, con particolare riferimento al buddismo]. Un rapporto di Grant-in-Aid per la Ricerca Scientifica (B): Progetto Numero 19.320.010. Università di Kyoto, Zinbun Kagaku Kenkyusyo, marzo, 2011, pp 193-242.
- Lasic, Horst, 1999 "Dharmakīrti e suoi Successori sulla determinazione della causalità", in Katsura (a cura di), 1999, 233-242.
- --- 2003, "sulla utilizzazione di causalità, come base di inferenza. Dichiarazioni di Dharmakīrti e la loro interpretazione," *Journal of Indian Philosophy* 31, 185-197.
- Matilal, Bimal K., 1971, *Epistemologia, logica e grammatica a Indian analisi filosofica* . Series Minor 111. L'Aia: Mouton e Co.
- --- 1974, "Una critica dell'idealismo buddista," in Lance Cousins et al. (A cura di) *Studi buddisti in onore di IB Horner*. Dordrecht: D. Reidel, pag. 139-169.
- ---, 1998, *Il carattere di Logic in India*. Albany: State University of New York Press.
- McClintock, Sara L., 2010, *onniscienza e la retorica della Ragione. Śāntaraksita e Kamalasila sulla razionalità, Argomentazione e autorità religiose*. Studies in India e il buddismo tibetano. Cambridge, MA: Wisdom Publications.
- Mimaki, Katsumi, 1976, *La confutazione Bouddhique de la permanence des choses (sthiraśiddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanété des choses (kṣaṇabhāṅgasiddhi)*. Publications de l'Institut de Civilisation Indienne 41. Paris: A. Maisonneuve.
- Mimaki, Katsumi et al. (A cura di), 1989, *Y. Kajiyama: studi di filosofia buddista*. Kyoto: Rinsen.
- Miyasaka, Yusho (a cura di), 1971/72, *Pramanavarttika-karika* (sanscrito e tibetano). *Acta Indologica* 2 (Narita, Giappone), 1-206.
- Mookerjee, Satkari, 1935, *La filosofia buddista del flusso universale*. Università di Calcutta. Ristampato Delhi: Motilal Banarsidass, 1980.
- Mookerjee, Satkari e Hojun Nagasaki, 1964 *Pramanavarttika di Dharmakīrti*. Patna: Nava Nalanda Mahavihara.
- Oetke, Claus, 1991, " *Svabhāvavpratibandha* ei tipi di ragioni nella teoria di Dharmakīrti di Inference " , in E. Steinkellner (a cura di) 1991, 243-268.
- ---, 1993 *Bemerkungen zur buddhistischen Doktrin der Momentanheit des Seienden.: Dharmakīrtis Sattvānumāna* Wiener Studien zur Tibetologie und

Buddhismuskunde 29. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.

- Pind, Ole H., 1991, "Dignaga su *śabdasāmānya* e *śabdaviśeṣa*", in Ernst Steinkellner (a cura di), 1991, 269-280.
- --- 1999, "Interpretazione di Dharmakīrti di *Pramāṇasamuccaya*vṛtti V 36: *Sabdo 'rthāntaranivṛttiviśiṣṭān eva Bhavan Aha* . "In Katsura (a cura di), 1999, 317-332.
- --- 2011, "di Dignaga *Apoha* Theory, i suoi presupposti e principali implicazioni teoriche, "in Siderits, Tillemans, Chakrabarti (a cura di), 2011.
- Powers, John, 1994, "empirismo e pragmatismo nel pensiero di Dharmakīrti e William James," *American Journal of Theology and Philosophy* 15,1, 59-85.
- Sakai, Masamichi 2011, "Śākyabuddhi e Dharmottara sul Inference di momentariness in base all'assenza di cause esterne di distruzione" in Helmut Krasser, Horst Lasic, Eli Franco, Birgit Kellner, eds, *Religione e logica in buddhista analisi filosofica. Atti della Quarta Internazionale Dharmakīrti Conference, Vienna, 23-27 agosto 2005*. Vienna 2011, 407-421.
- Sāṅkrītyāyana, Rāhula 1938, *Pramāṇavārttikam* da acarya Dharmakīrti. A cura di R. Sāṅkrītyāyana. Appendice al *Giornale del Bihar e Orissa Research Society*, 24.
- Siderits, Mark, 1999, "Apohavāda, nominalismo e Somiglianza Teorie", in Katsura (a cura di), 1999, 349-362.
- --- 2003, "deduttivo, induttivo, entrambi o nessuno", *Journal of Indian Philosophy* 31, 303-321.
- --- 2005, "nominalismo buddista e Desert Ornitologia." In *Universali, Concetti e qualità*, a cura di Arindam Chakrabarti e Peter Strawson. Abingdon: Ashgate, 91-103.
- --- 2007, *il buddismo come filosofia. Introduzione*. Ashgate Mondiale Philosophie Series. Indianapolis: Hackett.
- Siderits, Mark, Tom Tillemans e Arindam Chakrabarti (a cura di), 2011, *Apoha. Nominalismo buddista e cognizione umana*. New York: Columbia University Press.
- Stcherbatsky, T., 1930, 1932, *Logica Buddista*. due volumi. Leningrad: Bibliotheca Buddhica 26. Ristampato L'Aia: Mouton & Co., 1958..
- Steinkellner, Ernst, 1968, "Die Entwicklung des *kṣaṇikatvānumānam* bei Dharmakīrti, " *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens* 12-13, 361-377.
- --- 1971, "Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 15, 179-211.
- ---, 1973 *Pramāṇaviniścayaḥ di Dharmakīrti. Zweites Kapitel: Svārthānumānam. Teil 1: Tibetischer Text und Sanskrittexte* . Vienna: Verlag der Akademie der Wissenschaften Österreichischen.
- ---, 1979 *Pramāṇaviniścayaḥ di Dharmakīrti. Zweites Kapitel: Svārthānumānam. Teil 2: Übersetzung und Anmerkungen* . Vienna: Verlag der Akademie der Wissenschaften Österreichischen.
- --- 1982, "il luogo spirituale della tradizione epistemologica nel buddismo," *Nanto Bukkyo* (Nara, Giappone) 49, 1-15.

- --- 1988, "Osservazioni su *niścitagrahana* ", in G. Gnoli e L. Lanciotti (a cura di), *Orientalis Iosephi Tucci Memoriae DICATA* . Serie Orientale Roma 56.3. Roma: Istituto Italiano per Il Medio ed Estremo Oriente, 1427-1444.
- ---, (A cura di), 1991, *Studies in the buddista epistemologica Tradizione: Atti della Seconda Conferenza Internazionale Dharmakirti (Vienna, 11-16 giugno 1989)* . Vienna: Verlag der Akademie der Wissenschaften Österreichischen.
- --- 1998, "Dharmakirti", in E. Craig (a cura di) *La Routledge Encyclopedia of Philosophy* . London: Routledge, vol. 3, 51-53. (In inglese).
- Steinkellner, Ernst e Torsten Much, 1995 *Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus*. Systematische Übersicht über die buddhistische sanscrito-Literatur 2. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften di Gottinga. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Taber, John, 2003, "Dharmakirti contro il fisicalismo," *Journal of Indian Philosophy* 31, 479-502.
- ---, 2009, "Lo yoga e la nostra situazione epistemica", in Eli Franco (a cura di), *Yoga Percezione, meditazione e stati alterati della coscienza*. Vienna: Verlag der Akademie der Wissenschaften Österreichischen, 71-92.
- Tillemans, Tom JF, 1986, "Identità e opacità referenziale in tibetano buddista *Apoha* Theory", in BK Matilal e RD Evans, (a cura di), *buddista Logica e Epistemologia. Studi nel Analisi buddista di inferenza e di lingua*. Studi di Classical India 7. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 207-227.
- ---, 1999, *Scrittura, Logic, Language. Saggi su Dharmakirti e suoi Successori tibetani*. Studies in India e il buddismo tibetano. Cambridge, MA: Wisdom Publications.
- ---, 2000, *Pramanavarttika di Dharmakirti. An Annotated Traduzione del quarto capitolo (parārthānumāna)* . Volume 1 (K. 1-148). Vienna: Verlag der Akademie der Wissenschaften Österreichischen.
- --- 2004, "Inductiveness, Deductiveness, ed esempi in logica buddista", in Shoryu Katsura e Ernst Steinkellner (a cura di), *Il ruolo del Esempio (dṛṣṭānta) nella classica logica indiana* . Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 58. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, pag. 251-275.
- ---, 2004b, "La morte lenta del *Trairūpya* in buddista Logic: a proposito di Sa skya Pandita, " *Hořín, Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 11 (Düsseldorf), 83-93.
- --- 2011, "come parlare Ineffable cose: Dignaga e Dharmakirti su *Apoha*", in Siderits, Tillemans, Chakrabarti (a cura di), 2011.
- Tosaki, Hiromasa, 1979, 1985, *Bukkyo Ninshikiron no Kenkyu* (Jōkan = 1979; Gekan = 1985). Sanscrito edizione e traduzione giapponese di *Pramanavarttika* III. Tokyo: Daitōshuppansha.
- van Bijlert, Vittorio A., 1989, *Epistemologia e autorità spirituale*. Lo sviluppo della epistemologia e logica nel vecchio Nyaya e la scuola buddista di epistemologia con una traduzione annotata del Dharmakirti *Pramanavarttika* II (*Pramāṇasiddhi*) vv. 1-7. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 20. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.

- van der Kuijp, Leonard WJ, 1983, *contributi per lo sviluppo di Epistemologia tibetano buddista. Dal XI al XIII secolo*. Alt-und Neu-Indische Studien 26. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Vetter, Tilmann, del 1990, *Der Buddha und seine Lehre in Pramanavarttika di Dharmakīrti. Der Abschnitt über den Buddha und die vier edlen Wahrheiten in Pramāṇasiddhi-Kapitel*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 12. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien. Seconda edizione riveduta e.
- von Rospatt, Alexander, 1995, *La dottrina buddista di momentariness. Un'indagine delle origini e fase iniziale di questa dottrina fino a Vasubandhu*. Stoccarda: Franz Steiner Verlag.
- Williams, Paul, 1998, *La natura riflessiva della Consapevolezza : . Un tibetano Madhyamaka Difesa* Richmond, UK: Curzon Press.
- Yoshimizu, Chizuko, 1999, "Lo sviluppo *Sattvānumāna* dalla confutazione di una Esistente permanente nella Tradizione Sautrantika, " *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 43, 231-254.
- --- 2007, "Augenblicklichkeit (*kṣaṇikatva*) und Eigenwesen (*svabhava*): Dharmakīrtis Polemik im Hetubindu, " *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 47, 197-216.