



## Kuda Hanyalah 'Bukan Non-Kuda': Jawaban Teori Eksklusi Epistemologi-Linguistik Dharmakīrti atas Problem Universal

**Rayno Praditya Erickson**

Patologi Anatomi, Fakultas Kedokteran, Universitas Diponegoro

[raynopraditya@gmail.com](mailto:raynopraditya@gmail.com)

### Abstrak

Problem universal—bagaimana mungkin satu istilah seperti "kuda" dapat merujuk pada banyak partikular yang berbeda—telah menjadi perdebatan sentral dalam filsafat Barat maupun India. Sementara Plato mengajukan keberadaan Forma-Forma transenden sebagai dasar bagi konsep-konsep universal, filsuf Buddhis abad ke-7, Dharmakīrti, menawarkan solusi yang sangat berbeda melalui teori apoha (eksklusi)-nya. Diskursus yang terjadi tentang problem universal dalam literatur filsafat Indonesia masih didominasi oleh kerangka kerja Barat, dengan eksplorasi yang terbatas pada epistemologi Buddhis India sebagai alternatif yang layak. Tulisan ini secara komparatif menganalisis teori Forma Plato dan teori apoha Dharmakīrti untuk menunjukkan keunggulan filosofis pendekatan nominalis Buddhis atas realisme Platonik. Dengan menggunakan tinjauan pustaka kualitatif, studi ini secara kritis mengkaji teks-teks primer (Parmenides, Pramāṇavārttika) dan literatur sekunder dari para komentator India klasik (Jinendrabuddhi, Ratnakīrti) serta para sarjana kontemporer (Dunne, Siderits, Tillemans). Analisis ini mengungkapkan bahwa teori apoha Dharmakīrti secara elegan menghindari regresi tak berujung dari Argumen Orang Ketiga yang menjangkiti Forma-Forma Plato, sembari menjaga konsistensi doktrinal dengan prinsip-prinsip Buddhis tentang śūnyatā (kekosongan) dan anātman (tanpa-diri). Mekanisme apoha bekerja melalui operasi eksklusi: "kuda" tidak lain adalah pengecualian dari segala sesuatu yang bukan kuda, yang berfungsi tanpa mereifikasi esensi universal positif apa pun. Studi ini berkontribusi pada pengayaan diskursus filsafat Indonesia dengan memperkenalkan kerangka epistemologis India yang ketat sebagai alternatif terhadap paradigma metafisika Barat, sekaligus menunjukkan relevansi praktis epistemologi Buddhis bagi filsafat bahasa dan sains kognitif kontemporer.

### Kata Kunci:

*Apoha*; Dharmakīrti; Plato; forma; universal; nominalisme; Buddhisme; epistemologi

### Pendahuluan

Problem universal—bagaimana mungkin satu istilah seperti "kuda" dapat merujuk pada banyak partikular yang berbeda—telah menjadi perdebatan sentral dalam

sejarah filsafat, baik di Barat maupun di India. Pertanyaan ini bukan sekadar persoalan linguistik, melainkan menyentuh fondasi paling dasar dari cara kita memahami realitas, pengetahuan, dan

bahasa. Apa yang membuat seekor kuda disebut "kuda"? Apakah karena ia memiliki surai, meringkik, dan dapat berlari dengan empat kaki? Lalu bagaimana dengan kuda lumpuh yang tak bisa berlari? Atau kuda bisu yang tak bisa meringkik? Apakah mereka bukan kuda? Pertanyaan sederhana ini telah mengguncang fondasi pemikiran Barat selama dua milenium. Plato menjawabnya dengan mendirikan sebuah dunia lain: Alam Idea. Di sana, terdapat Forma Kuda yang sempurna, yang ke-kudaannya tak terkontaminasi oleh cacat fisik, yang memungkinkan kita mengenali sesuatu itu sebagai kuda. Jawaban Platonik ini, yang dikenal sebagai realisme metafisik, telah mendominasi diskursus filsafat Barat selama berabad-abad.

Namun, di belahan dunia yang lain, tradisi filsafat India—khususnya Buddhisme—mengembangkan pendekatan yang sangat berbeda terhadap problem yang sama. Dharmakīrti, seorang filsuf Buddhis abad ke-7 dari India, menawarkan solusi yang bertolak belakang dengan Plato: tidak ada "ke-kuda-an" sama sekali. Tidak pernah benar-benar ada yang disebut kuda sebagai entitas tetap. Yang ada hanyalah partikel-partikel yang terus berubah, dan pikiran kitalah yang menciptakan konsep kuda dengan cara mengecualikan dari segala sesuatu yang non-kuda. Jadi, kuda hanyalah sekadar sesuatu yang bukan non-kuda. Inilah inti dari teori apoha (eksklusi), yang menjadi salah satu kontribusi paling orisinal dari tradisi epistemologi Buddhis.

Meskipun diskursus tentang problem universal telah berkembang pesat dalam literatur filsafat global, pembahasan yang secara spesifik dan teknis membandingkan pendekatan Platonik dengan pendekatan Buddhis—khususnya teori apoha Dharmakīrti—masih sangat terbatas, terutama dalam literatur filsafat berbahasa Indonesia. Diskursus yang ada cenderung didominasi oleh kerangka kerja Barat, dengan eksplorasi yang minim terhadap epistemologi Buddhis India sebagai

alternatif yang layak. Padahal, teori apoha menawarkan solusi yang tidak hanya berbeda, tetapi juga—sebagaimana akan ditunjukkan dalam tulisan ini—lebih elegan dan lebih tahan terhadap kritik filosofis dibandingkan teori Forma Plato.

Permasalahan utama yang diangkat dalam tulisan ini adalah: Bagaimana teori apoha Dharmakīrti dapat mengatasi kelemahan-kelemahan logis yang terdapat dalam teori Forma Plato, khususnya yang terkait dengan Argumen Orang Ketiga (Third Man Argument)? Secara lebih spesifik, tulisan ini akan mengkaji koherensi logis dari masing-masing teori, konsistensinya dengan prinsip-prinsip ontologis yang mendasarinya, serta implikasi epistemologisnya bagi pemahaman kita tentang kognisi konseptual dan bahasa.

Analisis dalam tulisan ini bertumpu pada dua kerangka teori utama yang dikontraskan. Pertama, teori Forma Plato sebagaimana diuraikan dalam dialog-dialog Republic (khususnya Alegori Goa) dan Parmenides. Teori ini menyatakan bahwa di balik dunia partikular yang kita persepsi, terdapat Alam Idea yang dihuni oleh Forma-Forma abadi dan sempurna. Kedua, teori apoha Dharmakīrti sebagaimana dirumuskan dalam Pramāṇavārttika-nya dan dikembangkan oleh para penerusnya dalam tradisi epistemologi Buddhis (Pramāṇavāda). Teori ini berpijak pada metafisika Abhidhamma yang hanya mengakui empat realitas hakiki (paramattha dhamma): citta (kesadaran), cetasika (faktor mental), rūpa (materi), dan Nibbāna. Di luar itu, segala konsep—termasuk "kuda"—adalah konstruksi mental (vikalpa) yang lahir dari operasi negasi (apoha).

Kajian ini memiliki signifikansi teoretis dan praktis. Secara teoretis, tulisan ini berkontribusi pada pengayaan diskursus filsafat Indonesia dengan memperkenalkan kerangka epistemologis India yang ketat sebagai alternatif yang sungguh-sungguh

nyata terhadap paradigma metafisika Barat. Dengan mempertemukan Plato dan Dharmakīrti dalam satu arena analisis komparatif, tulisan ini membuka ruang dialog lintas tradisi yang jarang dilakukan. Secara praktis, tulisan ini menunjukkan relevansi epistemologi Buddhis bagi diskusi kontemporer dalam filsafat bahasa dan sains kognitif, khususnya terkait dengan mekanisme kategorisasi dan pembentukan konsep dalam pikiran manusia.

## Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kajian pustaka (literature review) dengan pendekatan kualitatif-analitis-komparatif. Sumber data primer meliputi teks-teks klasik (Parmenides, Pramānavārttika), sementara sumber sekunder mencakup artikel jurnal dan monograf kontemporer dari para sarjana seperti Dunne, Siderits, Tillemans, Hattori, Kataoka, dan Hugon. Data dikumpulkan melalui studi dokumentasi dan dianalisis melalui pembacaan kritis-komparatif terhadap kedua tradisi, dengan fokus pada koherensi logis dan implikasi ontologis dari masing-masing teori.

## Pembahasan

### I. Teori Forma Plato dan Perumpamaan Goa

Bayangkan, sejenak, sebuah goa. Bukan goa biasa, melainkan penjara bawah tanah yang dihuni oleh sekelompok tahanan sejak lahir. Kaki dan leher mereka terbelenggu erat sehingga mereka hanya bisa menatap lurus ke satu arah: dinding goa yang kosong. Di belakang mereka, jauh di atas sana, ada nyala api unggun yang tak pernah padam. Di antara api dan para tahanan itu, terbentang semacam jalan setapak yang ditinggikan. Di jalan itulah orang-orang lalu-lalang membawa berbagai macam benda: patung manusia, patung pohon, dan tentu saja patung kuda. Para tahanan tidak pernah

melihat patung-patung itu secara langsung; yang mereka lihat hanyalah bayangan yang jatuh di dinding goa akibat cahaya api. Bagi para tahanan malang ini, bayangan kuda di dinding itulah satu-satunya realitas yang mereka kenali. Mereka akan memberi nama pada bayangan-bayangan itu, berdebat tentangnya, bahkan memberikan penghargaan bagi siapa yang paling jeli menebak bayangan apa yang akan muncul berikutnya. Mereka tidak pernah menyangka bahwa semua itu hanyalah pantulan dari benda yang lebih nyata di belakang punggung mereka. Bayangkan kini salah satu tahanan berhasil melepaskan diri. Ia menoleh ke belakang, matanya disilaukan oleh nyala api, dan untuk pertama kalinya ia melihat patung-patung yang selama ini hanya ia kenali lewat bayangannya. Sakit. Bingung. Namun ia terus dipaksa keluar, menapaki jalan terjal menuju mulut goa, hingga akhirnya tiba di permukaan di bawah terik matahari. Perlahan matanya beradaptasi, dan ia mulai melihat benda-benda di sekitarnya: pohon sungguhan, bebatuan sungguhan, dan—lihatlah—kuda sungguhan yang sedang merumput di padang. Bukan patung kuda, bukan bayangan kuda, melainkan makhluk hidup yang berdarah-daging. Perjalanan belum usai. Matanya terus menyesuaikan diri hingga akhirnya ia sanggup menatap langsung ke sumber segala cahaya: Matahari. Ia sadar bahwa Mataharilah yang memungkinkan segalanya terlihat, yang menjadi sebab bagi segala yang ada di dunia permukaan.<sup>1</sup>

Inilah Perumpamaan Goa Plato, dan di balik cerita ini tersimpan fondasi metafisika-nya. Bagi Plato, dunia yang kita tinggali sehari-hari—dunia tempat kita menunggang kuda dan menatap layar—bukanlah dunia yang sesungguhnya. Dunia kita tak lebih dari goa yang gelap itu. Kuda-kuda fisik yang kita jumpai di kandang, di pacuan, di layar televisi, hanyalah bayangan dari Kuda Sejati

<sup>1</sup> Plato. (1992). *Republic* (G. M. A. Grube, Trans.; C. D. C. Reeve, Rev.). Hackett Publishing.

yang eksis di Alam Idea. Di sanalah semua Forma (atau Idea) berada. Forma Kuda di Alam Idea itu sempurna, abadi, dan tak berubah. Ia tidak bisa lumpuh, ia tidak bisa bisu, ia tidak akan menua dan mati. Ia adalah ke-kuda-an itu sendiri. Kuda cokelat dan kuda putih sama-sama disebut "kuda" bukan karena mereka mirip satu sama lain, melainkan karena keduanya sama-sama berpartisipasi—atau lebih tepatnya, mengekor—pada satu sumber yang sama: Forma Kuda. Dengan cara inilah Plato menjawab pertanyaan awal kita: mengapa kita bisa mengenali banyak kuda meski mereka berbeda warna, bentuk, dan kondisi fisik? Karena jiwa kita, sebelum terperangkap dalam tubuh fisik, pernah tinggal di Alam Idea dan pernah memandang langsung Forma Kuda yang sejati. Proses "mengenali" kuda di dunia goa sejatinya adalah proses mengingat kembali (*anamnēsis*) apa yang dulu pernah disaksikan jiwa di alam sana.<sup>2</sup>

## II. Argumen Kuda Ketiga: Retakan pada Fondasi Plato

Namun teori Forma ini mulai retak ketika kita mengajukan pertanyaan yang lebih kritis. Salah satu retakan muncul dari kritik yang dikenal sebagai Argumen Orang Ketiga (*Third Man Argument*), yang ironisnya dihadirkan oleh Plato sendiri dalam dialog *Parmenides*.<sup>3</sup> Karena pembahasan kita berkuat pada kuda, supaya lebih mudah maka kita sebut saja argumen ini: Argumen Kuda Ketiga. Argumen ini bertumpu pada tiga asumsi dasar. Pertama, asumsi Satu di Atas Banyak (*One over Many*): jika terdapat banyak partikular yang memiliki sifat F, harus ada satu Forma tunggal F yang menjadi sebab kesamaan itu. Dalam kasus

kita, Kuda A, Kuda B, dan Kuda C adalah sama-sama bisa disebut "kuda" karena adanya Forma Kuda<sub>1</sub>.<sup>4</sup> Kedua, asumsi Predikasi-Diri (*Self-Predication*): Forma dari F itu sendiri memiliki sifat F. Forma Kuda, agar dapat menjadi standar ke-kuda-an, haruslah ia sendiri seekor kuda—bahkan kuda yang paling kuda di antara semua kuda.<sup>5</sup> Ketiga, asumsi Non-Identitas (*Non-Identity*): Forma tidak identik dengan partikular mana pun yang berpartisipasi padanya. Jika seekor kuda partikular memiliki sifat F, ia tidak mungkin identik dengan Forma F itu sendiri.<sup>6</sup>

Dengan ketiga asumsi ini, regresi tak berujung mulai menggelinding. Jika Forma Kuda<sub>1</sub> juga bersifat kuda, maka kini kita memiliki kumpulan baru: Kuda A, Kuda B, Kuda C, dan Forma Kuda<sub>1</sub>. Keempatnya sama-sama "kuda". Mengikuti asumsi Satu di Atas Banyak, harus ada Forma lain yang menjadi dasar kesamaan keempatnya—sebutlah Forma Kuda<sub>2</sub>. Berdasarkan Non-Identitas, Forma Kuda<sub>2</sub> tidak boleh identik dengan Forma Kuda<sub>1</sub>. Namun Forma Kuda<sub>2</sub>, berdasarkan Predikasi-Diri, juga bersifat kuda. Maka ia masuk ke dalam kumpulan, dan kini kita membutuhkan Forma Kuda<sub>3</sub>. Proses ini berulang tanpa henti, menghasilkan regresi tak berujung (*infinite regress*) yang bersifat ganas (*vicious regress*) karena secara sistematis menghancurkan dua klaim fundamental Plato: bahwa Forma itu unik (hanya ada satu untuk setiap konsep) dan bahwa Forma adalah fondasi pengetahuan yang stabil.<sup>7</sup> Jika untuk memahami "kuda" kita harus memahami Forma Kuda, namun Forma Kuda sendiri berlapis-lapis hingga tak terbatas, maka pengetahuan tentang "kuda" menjadi mustahil—fondasi yang diharapkan kokoh

<sup>2</sup> Millhollen, D. (2011). *Plato's theory of anamnesis: Two interpretations* [Paper]. Semantic Scholar.

<sup>3</sup> Plato. (1996). *Parmenides* (M. L. Gill & P. Ryan, Penerj.). Hackett Publishing.

<sup>4</sup> Pelletier, F. J., & Zalta, E. N. (2000). How to say goodbye to the Third Man. *Noûs*, \*34\*(2), 165–202.

<sup>5</sup> Vlastos, G. (1954). The Third Man Argument in the *Parmenides*. *The Philosophical Review*, \*63\*(3), 319–349.

<sup>6</sup> Frances, B. (1996). Plato's response to the Third Man Argument in the paradoxical exercise of the *Parmenides*. *Ancient Philosophy*, \*16\*(1), 47–64.

<sup>7</sup> Sellars, W. (1955). Vlastos and the Third Man. *The Philosophical Review*, \*64\*(3), 405–437.

ternyata hanyalah tangga yang anak-anaknya terus bertambah tanpa pernah mencapai lantai mana pun. Aristoteles, dalam *Metaphysics*, kemudian menggunakan argumen serupa untuk menunjukkan bahwa Forma tidak dapat eksis sebagai entitas terpisah dari partikular; jika Forma adalah substansi yang terpisah, regresi ini tak terhindarkan. Namun solusi Aristoteles—bahwa esensi melekat dalam partikular itu sendiri—tetaplah beroperasi dalam kerangka pikir Yunani yang sama: bahwa harus ada sesuatu yang positif yang membuat kuda disebut kuda. Pertanyaannya masih sama: apa kesamaan positif yang dimiliki semua kuda?<sup>8</sup>

### III. Realitas dalam Metafisika Buddhis: Fondasi bagi Dharmakīrti

Nah, di sinilah Dharmakīrti masuk dengan solusi yang sama sekali berbeda. Ia tidak mencoba menjawab pertanyaan itu dan berkata: Pertanyaannya yang salah sejak awal. Tidak ada "kesamaan positif" yang perlu dicari. Yang perlu dipahami justru adalah bagaimana pikiran kita mengkonstruksi konsep "kuda" tanpa perlu mengandaikan adanya esensi apa pun, baik di alam sana maupun di dalam benda. Bagaimana caranya? Di situlah teori yang oleh Dharmakīrti disebut sebagai *apoha* (secara literal berarti 'eksklusi' atau 'pengecualian') akan menunjukkan keunggulannya.

Sebelum melangkah ke dalam teori Apoha, kita perlu meletakkan fondasi yang kokoh dulu: di atas realitas macam apa sebenarnya Dharmakīrti berdiri? Sebab, jika kita masih menggunakan kacamata Plato yang meyakini adanya "dunia sana" yang lebih nyata, kita akan sulit memahami mengapa

Dharmakīrti menolak universal. Dalam metafisika Buddhis, khususnya aliran Abhidhamma yang menjadi pijakan Dharmakīrti, realitas hakiki (*paramattha*) itu cuma empat: *citta* (kesadaran), *cetasika* (faktor-faktor mental), *rūpa* (materi), dan *Nibbāna*.<sup>9</sup> Di luar empat itu? Hanyalah ilusi konseptual (*paññatti*) yang menumpang di permukaan bahasa. Perhatikan baik-baik: di dalam daftar itu tidak ada entri bernama "kereta", "manusia", apalagi "kuda". Kenapa? Karena "kuda" tidak pernah eksis secara hakiki. Ia sekadar nama yang disepakati yang kita sematkan pada tumpukan komponen-komponen pembentuknya. Bhikkhunī Vajirā, dalam Vajirāsutta di Saṃyutta Nikāya 5.10, mengusir Māra—yang ingin menakutinya dan menyesatkannya—dengan jawaban filosofis:

"Mengapa kamu percaya bahwa ada sesuatu yang disebut 'makhluk'<sup>10</sup>? Māra, apakah ini pandanganmu? Ini hanyalah sekumpulan kondisi, tidak ada makhluk yang dapat ditemukan di sini. Ketika bagian-bagiannya tersusun, kita menyebutnya 'kereta'. Demikian pula, ketika agregat-agregat ada, 'makhluk' hanyalah sebutan yang kita gunakan. Namun, yang ada hanyalah penderitaan yang muncul, bertahan sebentar, lalu lenyap. Tidak ada yang muncul selain penderitaan, tidak ada yang lenyap selain penderitaan."<sup>11</sup>

Di sutta ini bhikkhunī Vajirā mempertanyakan asumsi awal kita, "Apakah benar-benar ada yang disebut 'makhluk'? Makhluk hanyalah sekadar kumpulan dari pañca khandha yaitu Rūpa (Bentuk/Materi), Vedanā (Perasaan), Saññā (Persepsi), Sankhāra (Bentukan Mental) dan Viññāṇa (Kesadaran). Sama seperti

<sup>8</sup> Aristoteles. (1999). *Metaphysics* (J. Sachs, Penerj.). Green Lion Press.

<sup>9</sup> Bodhi, B. (Ed.). (2006). *A comprehensive manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Buddhist Publication Society.

<sup>10</sup> Istilah yang lebih tepat adalah satwa—sesuai dengan teks aslinya, karena 'makhluk' secara etimologis berarti

sesuatu yang diciptakan oleh sosok pencipta; sementara dalam Buddhisme tidak dikenal pencipta dalam pengertian demikian. Namun demi familiaritas istilah 'makhluk' tetap digunakan.

<sup>11</sup> Bodhi, B. (Penerj.). (2000). *The connected discourses of the Buddha: A translation of the Saṃyutta Nikāya*. Wisdom Publications, hlm. 230

ketika roda, sasis, dan tali kekang dirangkai, muncullah sebutan 'kereta.'" Tidak pernah benar-benar ada kereta, tidak ada "ke-kereta-an" baik di luar kereta maupun di dalam kereta. Kereta hanyalah sekedar agregat. Dan jika kita terus membongkarnya, melepaskan roda dari porosnya, melepas tali dari pasaknya, kita tidak akan pernah menemukan esensi "kereta" yang tersisa di tangan kita. Yang tersisa hanyalah *rūpa-kalāpa*—partikel-satuan materi terkecil dalam fisika Buddhis yang sudah tidak bisa dipecah lagi, yang masing-masingnya berdiri sendiri secara radikal, unik, dan partikular.

#### IV. Teori Apoha Dharmakīrti: Eksklusi sebagai Universal

Lalu, jika realitas hakiki ternyata hanya berisi partikular-partikular unik semacam ini—yang dalam tradisi Buddhis disebut *svalakṣaṇa* (karakteristik partikular)—lantas dari mana datangnya ilusi tentang "kesamaan" itu? Dari mana munculnya gagasan bahwa kuda yang satu dan kuda yang lain adalah "sama-sama kuda"? Dari mana asalnya konsep "merah" yang seolah-olah bisa menempel pada apel, pada darah, dan pada batu bata maupun pada rambut kuda sekaligus? Di sinilah kita memasuki wilayah yang oleh Dharmakīrti disebut sebagai *sāmānyalakṣaṇa* (karakteristik universal). Jika *svalakṣaṇa* adalah realitas sejati yang tak tertangkap bahasa, maka *sāmānyalakṣaṇa* adalah konstruksi mental yang memungkinkan bahasa dan komunikasi itu sendiri beroperasi. Pertanyaannya: bagaimana sesuatu yang tidak nyata bisa lahir dari sesuatu yang sepenuhnya nyata?<sup>12, 13</sup>

Dharmakīrti berpendapat bahwa ada tiga jenis universal yang berbeda. Pertama, universal yang didasarkan pada yang

nyata—yaitu universal yang dikonstruksi berdasarkan konten persepsi yang sungguh-sungguh disebabkan oleh partikular (*svalakṣaṇa*). Inilah jenis universal yang akan menjadi fokus utama kita, dan contohnya adalah konsep "merah" yang muncul setelah kita berulang kali melihat objek-objek merah. Kedua, universal yang didasarkan pada yang tidak nyata. Jenis ini muncul ketika kita mengkonstruksi konsep dari hal-hal yang sama sekali tidak memiliki rujukan partikular apa pun di dunia nyata. Contoh paling gamblang adalah konsep "sayap pegasus" atau "anak kandung dari wanita mandul." Tidak ada satu partikular pun di dunia aktual kita sekarang ini yang menjadi dasar persepsi bagi konsep-konsep semacam itu<sup>14</sup>. Mereka murni hasil rekayasa mental—entitas-entitas linguistik yang eksis hanya sebagai kata-kata (*śabda*) tanpa ada objek rujukan (*artha*) yang sungguh-sungguh ada. Namun menariknya, meski tidak memiliki dasar partikular, konsep-konsep ini tetap bisa berfungsi dalam bahasa. Kita tetap bisa berdebat tentang "berapa ukuran lebar sayap pegasus" atau "apakah anak wanita mandul itu cantik"—meski diskusi semacam itu, dalam kerangka Dharmakīrti, adalah diskusi yang sia-sia yang lahir dari kebingungan konseptual belaka. Ketiga, universal yang didasarkan pada gabungan antara yang nyata dan yang tidak nyata. Contohnya adalah konsep "ruang" (*ākāśa*) atau "waktu" (*kāla*) dalam pengertian metafisiknya. Di satu sisi, kita memiliki persepsi partikular tentang benda-benda yang terpisah secara spasial atau peristiwa-peristiwa yang berurutan secara temporal—ini sisi "nyata"-nya. Tapi di sisi lain, kita kemudian mengkonstruksi gagasan tentang "ruang" sebagai wadah kosong yang menampung segala benda,

<sup>12</sup> Dunne, J. D. (2004). *Foundations of Dharmakīrti's philosophy*. Wisdom Publications.

<sup>13</sup> Siderits, M., Tillemans, T., & Chakrabarti, A. (Eds.). (2011). *Apoha: Buddhist nominalism and human cognition*. Columbia University Press.

<sup>14</sup> "sayap pegasus" dapat kita pikirkan ada di dunia mungkin lain ataupun di dunia aktual kita ini kelak jika ada rekayasa bioteknologi/biomekanika dll. Namun untuk "anak kandung dari wanita mandul" tidak akan kita temukan di seluruh dunia mungkin karena merupakan sebuah kemustahilan logis.

atau "waktu" sebagai sungai abadi yang mengalir tanpa henti—ini sisi "tidak nyata"-nya, karena tidak ada partikular mana pun yang bisa kita tunjuk sebagai "ruang itu sendiri" atau "waktu itu sendiri." Yang kita persepsikan hanyalah benda-benda-dalam-ruang dan peristiwa-peristiwa-dalam-waktu, bukan ruang dan waktu sebagai entitas mandiri.<sup>15</sup>

Untuk mempermudah pembahasan kita, mari kita hanya fokus pada jenis universal yang didasarkan pada hal-hal nyata—yakni, universal yang dikonstruksi berdasarkan konten persepsi yang disebabkan oleh partikular. Contoh kasus yang mudah dibayangkan adalah universal yang merupakan objek dari konsep "merah" yang muncul ketika, setelah melihat satu objek lalu objek lainnya, kita mengenali (*pratyabhijñā*) kedua objek tersebut sebagai "merah." Persepsi bersifat kausal, dan bagi Dharmakīrti ini berarti bahwa dalam kognisi visual kita terhadap objek-objek tersebut, partikel-partikel yang menyusun masing-masing objek bekerja sama dengan faktor-faktor kausal lainnya untuk menciptakan citra-citra yang kemudian kita konseptualisasikan sebagai "serupa" dalam kognisi perseptualnya masing-masing. Karena setiap citra adalah sebuah akibat, ia sama partikularnya dengan partikel-partikel tadi. Sebagai sebuah partikular, setiap citra bersifat sepenuhnya unik, dan ia tidak dapat didistribusikan ke partikular-partikular lainnya. Oleh karena itu, citra-citra itu sendiri tidak dapat menjelaskan adanya universal—"kesamaan" (*sāmānya*)—yang memungkinkan kita menyebut kedua objek tadi sebagai "merah".<sup>16, 17</sup>

Meskipun demikian, setiap citra, justru karena ia unik, dapat menjadi landasan bagi

konstruksi universal yang sesuai. Artinya, sebuah partikular didefinisikan sebagai sesuatu yang mampu menjalankan fungsi teleologis (*arthakriyā*), yang berarti ia harus menghasilkan akibat-akibat dan menurut pandangan Dharmakīrti, entitas apa pun yang menghasilkan akibat pasti muncul dari sebab-sebab; dan cakupan akibat yang mampu dihasilkan oleh partikular itu ditentukan oleh sebab-sebab yang memunculkannya. Keunikan sebuah partikular, dengan demikian, bermuara pada fakta bahwa ia muncul dari sebab-sebab yang spesifik dan oleh karenanya ia mampu menghasilkan cakupan akibat yang spesifik atau terbatas. Jika kita memikirkan sebuah citra yang muncul dari apa yang kita sebut "merah," citra itu—sebagai sebuah partikular mental—bersifat unik atau "tereksklusi" (*vyāvṛtta*) dari semua partikular lainnya, dalam arti bahwa tidak ada partikular lain yang muncul dari sebab-sebab yang persis sama atau menghasilkan akibat-akibat yang persis sama dengan citra merah itu. Citra tersebut, sebagai akibat unik dari partikular-partikular unik yang menghasilkannya, dengan demikian berfungsi sebagai landasan untuk mengeksklusi citra-citra yang dihasilkan oleh partikular-partikular lainnya.<sup>18</sup>

Akan tetapi, fakta bahwa setiap citra mengeksklusi semua citra lainnya berdasarkan keunikannya, itu sendiri belumlah memadai untuk menjelaskan penggunaan konsep dan bahasa kita: kita membutuhkan gagasan tentang kesamaan, bukan sekadar perbedaan. Kita harus memiliki semacam gagasan tentang kesamaan karena kita perlu menjelaskan *anvaya*—"keberulangan," "distribusi," atau "kontinuitas" yang berlaku pada kognisi apa pun yang tampaknya merujuk pada banyak hal/benda. Kognisi konseptual tentang

<sup>15</sup> Tillemans, T. J. F. (2021). Dharmakīrti. Dalam E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2021 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

<https://plato.stanford.edu/entries/dharmakiirti/>

<sup>16</sup> Dunne, Foundations of Dharmakīrti's Philosophy, 113-145.

<sup>17</sup> Dreyfus, G. B. J. (1997). *Recognizing reality: Dharmakīrti's philosophy and its Tibetan interpretations*. State University of New York Press.

<sup>18</sup> Dunne, Foundations of Dharmakīrti's Philosophy, 117.

"merah," misalnya, tampak mengandaikan adanya suatu "kemerahan" yang hadir dalam banyak hal/benda, dan dalam pengertian inilah konsep "merah" memiliki *anvaya*.<sup>19</sup>

Dharmakīrti berpendapat bahwa untuk mengkonstruksi kesamaan yang diperlukan oleh *anvaya*, kita menempatkan "batasan-batasan" (*avadhis*) pada sebab-sebab dan akibat-akibat yang menjadi fokus kita. Dengan kata lain, kita memiliki ekspektasi terkait dengan apa yang ingin kita perhatikan atau abaikan, dan konsep-konsep kita—yang bagi Dharmakīrti tidak dapat dibedakan dari universal—dikonstruksi dalam kaitannya dengan ekspektasi-ekspektasi tersebut. Dalam kasus konsep "merah," serangkaian kecenderungan/minat atau disposisi lainnya mendorong kita untuk menafsirkan citra yang dimaksud sebagai berbeda dari entitas-entitas yang tidak memiliki karakteristik kausal yang diharapkan dari apa yang kita sebut "merah"; pada saat yang sama, kita mengabaikan kriteria-kriteria lain, seperti memiliki karakteristik kausal yang diharapkan dari sesuatu yang "bulat" atau "manis".<sup>20</sup>

Ketika kita menatap dua objek yang akan kita sebut "merah," objek merah pertama menghasilkan sebuah citra yang mengeksklusi semua citra yang tidak akan kita sebut "merah," dan citra dari objek merah kedua juga mengeksklusi citra-citra yang tidak akan kita sebut "merah". Lalu jika kita tidak mempertimbangkan perbedaan-perbedaan yang ada di antara kedua citra itu sendiri, maka kita dapat menafsirkan kedua citra tersebut sebagai sama-sama terqualifikasi oleh sebuah negasi, yaitu, perbedaan mereka dari citra-citra non-merah atau dengan kata lain kedua objek merah tersebut memiliki persamaan di antara mereka berdua yaitu sama-sama

berbeda dari semua citra yang non-merah. Perbedaan dengan citra-citra non-merah yang sama-sama dimiliki kedua objek merah itu inilah yang oleh Dharmakīrti disebut sebagai sebuah "eksklusi" (*vyāvṛtti*), yang dengan demikian menjadi ketiadaan-perbedaan di antara mereka. Singkatnya, eksklusi atau ketiadaan-perbedaan itu meliputi semua hal yang berbeda dari hal-hal yang tidak memiliki karakteristik kausal yang diharapkan—dalam kasus ini, karakteristik kausal yang diharapkan dari apa yang kita sebut "merah".<sup>21, 22</sup>

Dengan cara ini, eksklusi-eksklusi, yang dibentuk berdasarkan citra-citra dalam kognisi konseptual, ditafsirkan sebagai negasi-negasi yang mengqualifikasi citra-citra tersebut. Jadi, sementara citra-citra itu sendiri sepenuhnya unik—mereka tidak memiliki *anvaya* dan dengan demikian tidak terdistribusi ke hal-hal lain—mereka dapat ditafsirkan sebagai terqualifikasi oleh sebuah negasi yang memang memiliki *anvaya*, sejauh negasi itu berlaku untuk semua hal yang dimaksud: hal-hal yang mengeksklusi apa yang bukan merah. Melalui pendekatan inilah Dharmakīrti sampai pada sebuah teori universal (*sāmānyalakṣaṇa*) yang membutuhkan citra dan eksklusi sekaligus. Artinya, secara ketat, sebuah universal adalah kombinasi dari apa yang tidak terdistribusi (yakni, tidak memiliki *anvaya*) dan apa yang terdistribusi. Citra, sebagai sebuah partikular mental, tidak terdistribusi, tetapi eksklusi (*vyāvṛtti*), sebagai sebuah negasi yang berlaku untuk semua citra yang dimaksud, bersifat terdistribusi. Karena citra tidak memiliki distribusi maka citra saja tidak dapat menjadi universal. Demikian pula sebuah negasi tidak dapat eksis secara terpisah dari apa yang dikualifikasinya; oleh karena itu, negasi saja

<sup>19</sup> Siderits, M. (2011). *Apoha: Buddhist nominalism and human cognition*.

<sup>20</sup> Dunne, Foundations of Dharmakīrti's Philosophy, 117-118.

<sup>21</sup> Ibid., 118

<sup>22</sup> Siderits, M. (2011). *Apoha: Buddhist nominalism and human cognition*.

juga tidak dapat menjadi universal. Maka, universal haruslah berupa sebuah citra yang kita tafsirkan dalam kerangka sebuah jenis negasi tertentu, yaitu, eksklusi dari apa yang tidak memiliki akibat-akibat yang diharapkan dari karakteristik kausalnya. Sebagaimana telah kita lihat, agar kita dapat menerapkan negasi ini pada semua citra yang dimaksud, kita harus mengakui bahwa semua citra yang dimaksud memiliki akibat yang sama.<sup>23, 24</sup>

## V. Mempertahankan Apoha: Tanggapan atas Kritik Mādhava, Uddyotakara, dan Kumārila

Kendati menawarkan solusi yang elegan terhadap problem universal, teori Apoha tidak luput dari kritik tajam para pemikir dari mazhab-mazhab non-Buddhis India klasik. Salah satu keberatan yang paling tua dan paling mendalam diajukan oleh Mādhava, seorang pemikir Sāṃkhya yang dikenal dengan julukan Sāṃkhyānāśaka. Dalam fragmen yang dikutip dan ditanggapi oleh Dinnāga dalam *Pramāṇasamuccaya*-nya, Mādhava mengajukan sebuah argumen yang sekilas tampak sederhana namun sesungguhnya mengancam fondasi teori Apoha.<sup>25</sup> Ia bertanya: jika konsep "sapi" diperoleh melalui pengecualian terhadap non-sapi, atas dasar apakah seseorang mengetahui bahwa sesuatu itu adalah non-sapi? Mādhava menunjuk pada fakta bahwa dalam praktik keseharian, seseorang mengenali seekor sapi justru karena ia mengamati ciri-ciri positif seperti gelambir (*sāsnā*), tanduk, dan punuk. Jika demikian halnya, maka bukankah konsep "sapi" sesungguhnya dibangun di atas karakteristik-karakteristik positif itu, dan bukan di atas negasi? Jika teori Apoha

hendak dipertahankan secara konsisten, maka ia harus mengakui bahwa pengecualian non-sapi hanya dapat terjadi setelah adanya pengenalan positif terhadap sapi. Namun jika itu yang terjadi, maka Apoha bukan lagi sebuah teori tentang bagaimana konsep terbentuk; ia hanya menjadi operasi sekunder yang menumpang pada pengenalan positif yang telah terjadi sebelumnya. Lebih jauh, ini berarti kaum Buddhis diam-diam telah menerima semacam "karakteristik definitif" (*lakṣaṇa*) yang berfungsi persis seperti universal yang mereka tolak.

Kritik semacam ini tidak berhenti di tangan Mādhava. Para pemikir Nyāya seperti Uddyotakara dalam *Nyāyavārttika*-nya dan Jayanta dalam *Nyāyamañjarī*-nya, serta Mīmāṃsaka seperti Kumārila dalam bab *Aphavāda* dari *Ślokavārttika*-nya, mengembangkan keberatan yang lebih sistematis. Salah satu kritik yang paling tajam adalah tuduhan sirkularitas.<sup>26, 27</sup> Jika makna kata "kuda" dipahami melalui pengecualian non-kuda, lalu bagaimana seseorang memahami apa itu "non-kuda"? Bukankah pemahaman tentang "non-kuda" itu sendiri mengandaikan pemahaman sebelumnya tentang "kuda"? Jika ya, maka kita terjebak dalam lingkaran setan: untuk memahami X kita harus memahami non-X, namun untuk memahami non-X kita harus memahami X. Ini adalah *circulus vitiosus* yang, jika tidak dijawab, akan membuat teori Apoha runtuh sebagai penjelasan tentang bagaimana konsep terbentuk pada mulanya. Kritik lain yang tidak kalah serius berkaitan dengan ontologi. Jika makna kata "kuda" adalah pengecualian non-kuda, dan pengecualian itu sendiri adalah sebuah

<sup>23</sup> Dunne, Foundations of Dharmakīrti's Philosophy, 118-119.

<sup>24</sup> Tillemans, T. J. F. (2021). Dharmakīrti. Dalam E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2021 ed.)

<sup>25</sup> Hattori, M. (1968). *Dignāga, on perception: Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*. Harvard University Press.

<sup>26</sup> Okazaki, Y. (2015). Uddyotakara's criticism of the apoha-theory reconsidered. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, \*63\*(3), 1209–1215.

<sup>27</sup> Kataoka, K., & Taber, J. (Eds. & Trans.). (2021). *Meaning and non-existence: Kumārila's refutation of Dignāga's theory of exclusion: The Aphavāda chapter of Kumārila's Ślokavārttika; Critical edition and annotated translation*. Austrian Academy of Sciences Press.

negasi—yakni sebuah absensi, sebuah ketiadaan—maka apa status ontologis dari makna tersebut? Apakah ketiadaan dapat menjadi objek kognisi? Apakah ia dapat dikomunikasikan? Para penentang Apoha mengejek bahwa kaum Buddhis telah mengganti universal yang konkret dengan "ketiadaan" yang bahkan lebih misterius.

Tanggapan para filsuf Buddhis terhadap kritik-kritik ini tidak bersifat apologetik, melainkan berakar pada analisis yang ketat terhadap proses kognisi itu sendiri. Menarik untuk dicermati bahwa Diñnāga, dalam merespons Mādhava, tidak menyangkal bahwa kita mengamati ciri-ciri seperti gelambir dan tanduk ketika melihat seekor sapi. Yang ia tolak adalah lompatan dari pengamatan partikular tersebut menuju postulasi sebuah universal positif.<sup>28</sup> Jadi, analisis yang sama yang diterapkan pada konsep "sapi" juga berlaku secara rekursif pada konsep-konsep yang lebih elementer seperti "gelambir" itu sendiri.<sup>29</sup> Ketika seseorang menatap gelambir pada seekor sapi, apa yang sesungguhnya terjadi? Tidak ada entitas positif "ke-gelambir-an" yang sejati di dalam gelambir itu, apalagi di suatu Alam Idea yang transenden. Yang terjadi tetapi sebuah operasi diskriminatif: konfigurasi partikular daging dan kulit yang menggantung di leher hewan itu juga hanyalah sekedar "bukan non-gelambir". Ia dikecualikan dari segala sesuatu yang tidak memiliki kapasitas kausal untuk menghasilkan efek perseptual yang kita asosiasikan dengan gelambir. Hal yang sama berlaku untuk tanduk, punuk, dan setiap ciri lain yang disebut Mādhava.<sup>30</sup> Tidak ada satu pun dari ciri-ciri itu yang merupakan entitas

positif dengan esensi yang berdiri sendiri. Masing-masing tetapi konstruksi konseptual yang lahir dari pengecualian terhadap apa yang bukan dirinya. Dengan demikian, pengamatan terhadap gelambir dan tanduk sama sekali tidak memaksa kita untuk menerima universal positif; ia hanya menunjukkan bahwa pikiran bekerja melalui lapisan-lapisan eksklusif, dari yang paling elementer hingga yang paling kompleks. Mādhava keliru ketika mengira bahwa menyebut "gelambir" berarti menunjuk pada suatu esensi. Bagi Diñnāga dan Dharmakīrti, menyebut "gelambir" tidak lebih dan tidak kurang daripada mengatakan "bukan non-gelambir".

Terhadap tuduhan sirkularitas, Dharmakīrti memberikan respons yang sangat presisi. Dalam *Pramāṇavārttika*-nya, ia menolak asumsi bahwa pemahaman tentang "kuda" dan "non-kuda" harus terjadi secara berurutan.<sup>31</sup> Sebaliknya, keduanya muncul secara serentak dalam satu kognisi konseptual. Ketika seseorang yang telah terlatih dalam konvensi bahasa melihat seekor kuda, kognisi yang muncul bukanlah pertama-tama "ini adalah kuda" lalu disusul "ini bukan non-kuda." Kedua aspek—afirmasi konseptual dan negasi pembeda—hadir sebagai dua sisi dari satu tindakan kognitif yang sama. Dalam istilah teknis yang dikembangkan oleh para penerus Dharmakīrti seperti Ratnakīrti dalam *Apoḥasiddhi*-nya, pengecualian terhadap non-kuda adalah kualifikasi (*viśeṣaṇa*) dari konsep "kuda" itu sendiri, bukan sebuah operasi terpisah yang terjadi setelahnya.<sup>32</sup> Dengan demikian, tidak ada lingkaran setan karena tidak ada urutan temporal maupun

<sup>28</sup> Hattori, M. (1968). *Dignāga, on perception: Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions.*

<sup>29</sup> Kataoka, K. (2016). Horns in Dignāga's theory of apoha. *Journal of Indian Philosophy*, \*44\*(5), 867–882. <https://doi.org/10.1007/s10781-015-9284-5>

<sup>30</sup> Steinkellner, E., Krasser, H., & Lasic, H. (Eds.). (2005). *Jinendrabuddhi's Viśālāmālavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā*. Austrian Academy of Sciences Press.

<sup>31</sup> Hugon, P. (2009). Breaking the circle: Dharmakīrti's response to the charge of circularity against the apoha theory and its Tibetan adaptation. *Journal of Indian Philosophy*, \*37\*(6), 533–557. <https://doi.org/10.1007/s10781-009-9077-9>

<sup>32</sup> McAllister, P. (2011). *Ratnakīrti's Apoḥasiddhi: A critical edition, annotated translation, and study.* Universität Wien.

logis yang mengharuskan yang satu mendahului yang lain.

Lebih lanjut, terhadap keberatan ontologis mengenai status negasi, Dharmakīrti dan para pengikutnya menegaskan bahwa Apoha memang bukan entitas riil (*dravya*). Ia adalah konstruksi mental (*vikalpa*) yang bersifat konseptual. Namun justru di sinilah letak kekuatannya: karena ia bukan entitas riil, ia tidak perlu memikul beban metafisik yang menghancurkan teori Forma Plato maupun teori sejenis mengenai adanya universal yang berupa entitas positif yang sungguh/nyata ada yang dianut beberapa filsuf India non-Buddhis. Apoha tidak dikenai predikasi-diri, tidak memicu regresi tak berujung, dan tidak perlu diandaikan eksis di suatu "alam" yang misterius. Ia adalah fungsi pikiran yang bekerja dalam keseharian untuk memungkinkan komunikasi dan tindakan, tanpa harus mengkompromikan prinsip bahwa realitas sejati hanyalah partikular-partikular unik (*svalakṣaṇa*) yang terus berubah. Dengan cara inilah para filsuf Buddhis kuno tidak hanya menjawab kritik-kritik yang diajukan kepada mereka, tetapi juga secara halus mengantisipasi keberatan-keberatan lain: selama seseorang tidak keliru mengira Apoha sebagai entitas positif, fondasi teori ini tetap kokoh. Ia tidak menjanjikan esensi, dan justru karena itulah ia bekerja.

Di samping keberatan-keberatan teknis yang telah diuraikan di atas, teori Apoha juga menghadapi dua kritik yang lebih bersifat metodologis dan fenomenologis. Pertama, kritik tentang parsimoni. Para pemikir Nyāya dan Mīmāṃsā berpendapat bahwa postulasi universal positif—bahwa memang ada "ke-kuda-an" yang hadir dalam setiap kuda—adalah penjelasan yang paling sederhana dan paling langsung atas fakta bahwa kita mampu mengenali dan mengkategorikan objek-objek.<sup>33</sup> Jika realisme Platonik atau realisme Nyāya

sudah dapat menjelaskan fenomena kategorisasi dengan satu entitas sederhana (universal positif), mengapa harus repot-repot mengadopsi teori Apoha yang tampak berbelit-belit dengan segala pembicaraan tentang negasi, eksklusivitas, dan ketiadaan? Bukankah ini pelanggaran terhadap prinsip parsimoni—bahwa di antara dua penjelasan yang setara, penjelasan yang lebih sederhanalah yang harus dipilih? Kedua, kritik yang bersifat fenomenologis. Jika kita menengok ke dalam pengalaman sadar kita sendiri, ketika kita menatap seekor kuda yang sedang merumput di padang, apakah kita sungguh-sungguh mengalami proses pengecualian? Apakah dalam kesadaran kita saat menatap kuda muncul operasi diskursif: "Ini bukan meja, ini bukan kursi, ini bukan sapi, dst hingga sampai pada kesimpulan: maka ini kuda"? Tentu tidak. Kognisi "ini kuda" muncul secara instan, langsung, dan tanpa upaya. Kita tidak menyaksikan adanya "kerja kognitif" apa pun, apalagi kerja negasi yang berlapis-lapis. Jika teori Apoha benar, mengapa proses yang sedemikian fundamental bagi kognisi justru tidak tampak dalam pengalaman fenomenologis kita?

Kedua kritik ini, meskipun tampak intuitif, sesungguhnya bertumpu pada asumsi-asumsi yang, ketika diperiksa lebih cermat, justru memperlihatkan kelemahan posisi realis dan kekuatan posisi Apoha. Terhadap tuduhan ketidak-parsimonian, Dharmakīrti dan para pengikutnya akan membalikkan pertanyaan: parsimoni di level mana yang sedang kita bicarakan? Memang benar, di level deskripsi permukaan, realisme tampak lebih sederhana: cukup postulatkan satu universal, selesai. Akan tetapi, kesederhanaan ini semu belaka. Sebagaimana telah kita saksikan, postulasi universal positif segera terseret ke dalam problem-problem metafisik yang pelik: ia

<sup>33</sup> Chakraborty, S. (2017). Buddhist 'theory of meaning' (Apoha vāda) as negative meaning. *Philosophy and Progress*, \*67-77\*(1-2), 43-60.

harus menjelaskan bagaimana universal yang satu dapat hadir secara utuh dalam banyak partikular sekaligus; ia harus menghadapi Argumen Kuda Ketiga yang mengakibatkan regresi tak berujung; ia harus mempertanggungjawabkan status ontologis dari entitas yang tidak berada dalam ruang dan waktu namun entah bagaimana menjadi sebab bagi partikular-partikular konkret. Setiap problem ini menuntut postulasi tambahan, asumsi baru, dan perangkat teoretis yang kian hari kian membengkak. Dengan kata lain, realisme membayar kesederhanaan awalnya dengan beban metafisik yang luar biasa berat di kemudian hari. Apoha, sebaliknya, mungkin tampak lebih kompleks pada paparan awalnya, tetapi justru karena ia menolak untuk mempostulatkan entitas positif apa pun di luar partikular (*svalakṣaṇa*), ia tidak perlu menanggung beban metafisik tersebut.<sup>34</sup> Ia lebih hemat secara ontologis. Dalam perhitungan akhir, justru Apoha-lah yang lebih parsimonius: ia menjelaskan fenomena kategorisasi dan bahasa tanpa menambah satu pun entitas ke dalam inventaris realitas. Ia hanya menjelaskan bagaimana pikiran bekerja dengan realitas yang sudah ada—partikular-partikular unik—tanpa perlu menciptakan alam lain atau esensi-esensi misterius.

Terhadap kritik fenomenologis—bahwa kita tidak mengalami proses eksklusi dalam kesadaran kita—tanggapan dari tradisi Dharmakīrti sama tajamnya. Kritik ini mengandaikan bahwa hanya proses-proses yang disadari secara eksplisit yang dapat dianggap sebagai penjelasan yang valid atas kognisi. Ini adalah asumsi yang keliru, dan ironisnya, justru telah dibantah secara meyakinkan oleh ilmu kognitif kontemporer. Sebagian besar proses kognitif yang memungkinkan kita untuk

melihat, mengenali, dan bertindak berlangsung di bawah ambang kesadaran.<sup>35</sup> Kita tidak menyadari bagaimana otak kita memproses tepian, kontras, dan kedalaman untuk membentuk persepsi visual tentang seekor kuda; kita hanya melihat kuda itu. Kita tidak menyadari bagaimana otak kita mengakses memori semantik dan melakukan pencocokan pola dalam hitungan milidetik; kita hanya langsung tahu bahwa itu adalah kuda. Fakta bahwa suatu proses tidak tersedia bagi introspeksi tidak berarti proses itu tidak terjadi. Dharmakīrti sendiri, melalui konsep kognisi konseptual (*vikalpa*) dan kognisi perseptual (*pratyakṣa*), telah membedakan secara tegas antara proses-proses mental yang diskursif dan yang langsung.<sup>36</sup> Apoha adalah mekanisme yang bekerja pada tataran *vikalpa*—ia adalah arsitektur bawah-sadar dari pikiran konseptual kita. Ia adalah kondisi yang memungkinkan kita untuk memiliki kognisi instan "ini kuda," bukan proses yang kita jalani secara sadar setiap kali melihat kuda. Ibaratnya, kita tidak perlu menyadari kerja enzim dan neuron untuk dapat mencerna makanan atau menggerakkan tangan. Demikian pula, kita tidak perlu menyadari operasi apoha untuk dapat langsung mengenali kuda. Yang ditawarkan Dharmakīrti adalah sebuah model teoretis tentang apa yang harus terjadi di tingkat sub-personal agar pengalaman personal yang instan itu menjadi mungkin. Dan model ini, sebagaimana telah ditunjukkan oleh sejumlah kajian kontemporer, tidak hanya konsisten dengan fenomenologi keseharian kita, tetapi juga selaras dengan temuan-temuan ilmu kognitif tentang bagaimana

<sup>34</sup> Siderits, M. (2007). *Buddhism as philosophy: An introduction*. Hackett Publishing.

<sup>35</sup> Barsalou, L. W. (1999). Perceptual symbol systems. *Behavioral and Brain Sciences*, \*22\*(4), 577–660. <https://doi.org/10.1017/S0140525X99002149>

<sup>36</sup> Dunne, J. D. (2004). *Foundations of Dharmakīrti's philosophy*.

kategorisasi sungguh-sungguh bekerja di dalam otak.<sup>37, 38</sup>

## Kesimpulan

Berdasarkan analisis komparatif yang telah dilakukan, dapat disimpulkan bahwa teori apoha Dharmakīrti menawarkan solusi yang lebih elegan dan lebih tahan terhadap kritik filosofis dibandingkan teori Forma Plato dalam menjelaskan problem universal. Jika Plato harus mendirikan Alam Idea yang dihuni oleh esensi-esensi abadi—sebuah langkah yang secara implisit mengafirmasi eksistensi "diri" metafisik dan terjebak dalam regresi tak berujung Argumen Kuda Ketiga (Third Man Argument)—Dharmakīrti justru menunjukkan bahwa konsep-konsep universal tidak lain adalah konstruksi mental yang lahir dari operasi negasi/eksklusi (apoha). Tidak ada "kuda-an" di alam sana. Tidak ada esensi di dalam benda. Yang ada hanyalah partikular-partikular unik (svalakṣaṇa) yang terus berubah, dan pikiran yang bekerja dengan mengeksklusi apa yang bukan non-kuda.

Dengan demikian, teori apoha berhasil menjaga kemurnian doktrin anātman (tanpa-diri) dan śūnyatā (kekosongan)—dua prinsip paling fundamental dalam Buddhisme—sambil tetap menyediakan fondasi epistemologis yang kokoh bagi pengetahuan konseptual dan komunikasi linguistik. Temuan ini menegaskan keunggulan logis dari pendekatan nominalis Buddhis atas realisme Platonik, khususnya dalam hal kemampuannya untuk menghindari jebakan metafisik yang telah menghantui tradisi Barat selama lebih dari dua milenium.

Signifikansi dari pemikiran Dharmakīrti ini tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga tercermin dalam sejarah transmisi intelektual Buddhisme. Pramāṇavārttika—karya yang memuat formulasi paling sistematis dari teori apoha—dipandang sebagai salah satu puncak pencapaian intelektual Buddhisme India. Begitu berharganya teks ini sehingga, menurut tradisi yang dipegang oleh Biara Gaden Shartse, perjalanannya dari India ke Tibet dikawal secara khusus oleh Dharmapāla Setrap Chen.<sup>39</sup> Hingga hari ini, teks Pramāṇavārttika tetap menjadi pilar kurikulum di universitas-universitas monastik Gelug, dan di Gaden Shartse Dro-Phen Ling, Setrap Chen dijunjung sebagai pelindung utama biara tersebut.<sup>40</sup> Fakta historis ini menegaskan bahwa teori apoha bukan sekadar artefak filosofis yang hanya menarik bagi sejarawan ide, melainkan sebuah warisan intelektual yang terus hidup, dipelajari, dan dipraktikkan dalam tradisi monastik yang ketat hingga saat ini.

Penelitian ini membuka beberapa arah pengembangan lebih lanjut. Pertama, studi interdisipliner yang mengintegrasikan temuan-temuan sains kognitif kontemporer dengan teori apoha dapat memberikan bukti empiris bagi klaim-klaim epistemologis Dharmakīrti tentang mekanisme kategorisasi dan pembentukan konsep. Kedua, eksplorasi lebih dalam atas perdebatan antara apoha dan mazhab-mazhab non-Buddhis (Nyāya, Mīmāṃsā) dalam filsafat India klasik dapat memperkaya pemahaman kita tentang lanskap intelektual yang melahirkan teori ini. Ketiga, kajian tentang resepsi dan adaptasi teori apoha di Tibet—khususnya dalam tradisi Gelug—dapat memberikan

<sup>37</sup> Siderits, M. et al. (2011). *Apoha: Buddhist nominalism and human cognition*. Columbia University Press.

<sup>38</sup> Thompson, E. (2015). *Waking, dreaming, being: Self and consciousness in neuroscience, meditation, and philosophy*. Columbia University Press.

<sup>39</sup> Tsem Rinpoche. (2018, 30 Desember). Loving Protector Setrap. <https://www.tsemrinpoche.com/tsem-tulku-rinpoche/one-minute-story/loving-protector-setrap>

<sup>40</sup> Gaden Shartse Dro-Phen Ling. (2026, 9 Juli). *Protector Setrap is the main protector of Gaden Shartse Monastery. Protector Pujas are very helpful and swift in pacifying...* [Postingan Facebook].

<https://web.facebook.com/drophenling/posts/protector-setrap-is-the-main-protector-of-gaden-shartse-monastery-protector-puja/5620716117963063/>

wawasan berharga tentang bagaimana sebuah teori epistemologis dapat bertahan dan berkembang selama lebih dari seribu tahun.

### Daftar Pustaka

- Aristoteles. *Metaphysics* (J. Sachs, Penerj.). Green Lion Press, 1999.
- Barsalou, L. W. Perceptual symbol systems. *Behavioral and Brain Sciences*, \*22\*(4), 1999: 577–660. <https://doi.org/10.1017/S0140525X99002149>
- Bodhi, B. (Penerj.). *The connected discourses of the Buddha: A translation of the Saṃyutta Nikāya*. Wisdom Publications, 2000.
- Bodhi, B. (Ed.). *A comprehensive manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Buddhist Publication Society, 2006.
- Chakraborty, S. Buddhist 'theory of meaning' (Apoḥa vāda) as negative meaning. *Philosophy and Progress*, \*67–77\*(1–2), 2017: 43–60.
- Dreyfus, G. B. J. *Recognizing reality: Dharmakīrti's philosophy and its Tibetan interpretations*. State University of New York Press, 1997.
- Dunne, J. D. *Foundations of Dharmakīrti's philosophy*. Wisdom Publications, 2004.
- Frances, B. Plato's response to the Third Man Argument in the paradoxical exercise of the *Parmenides*. *Ancient Philosophy*, \*16\*(1), 1996: 47–64.
- Gaden Shartse Dro-Phen Ling. *Protector Setrap is the main protector of Gaden Shartse Monastery. Protector Pujas are very helpful and swift in pacifying...* 2026, 9 Juli [Postingan Facebook]. <https://web.facebook.com/drophenling/posts/protector-setrap-is-the-main-protector-of-gaden-shartse-monastery-protector-puja/5620716117963063/>
- Hattori, M. *Dignāga, on perception: Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*. Harvard University Press, 1968.
- Hugon, P. Breaking the circle: Dharmakīrti's response to the charge of circularity against the apoḥa theory and its Tibetan adaptation. *Journal of Indian Philosophy*, \*37\*(6), 2009: 533–557. <https://doi.org/10.1007/s10781-009-9077-9>
- Kataoka, K. Horns in Dignāga's theory of apoḥa. *Journal of Indian Philosophy*, \*44\*(5), 2016: 867–882. <https://doi.org/10.1007/s10781-015-9284-5>
- Kataoka, K., & Taber, J. (Eds. & Trans.). *Meaning and non-existence: Kumārila's refutation of Dignāga's theory of exclusion: The Apohavāda chapter of Kumārila's Ślokavārttika; Critical edition and annotated translation*. Austrian Academy of Sciences Press, 2021.
- McAllister, P. *Ratnakīrti's Apohasiddhi: A critical edition, annotated translation, and study*. Universität Wien, 2011.
- Millhollen, D. *Plato's theory of anamnesis: Two interpretations* [Paper]. Semantic Scholar, 2011.
- Okazaki, Y. Uddyotakara's criticism of the apoḥa-theory reconsidered. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, \*63\*(3), 2015: 1209–1215.
- Pelletier, F. J., & Zalta, E. N. How to say goodbye to the Third Man. *Noûs*, \*34\*(2), 2000: 165–202.
- Plato. *Republic* (G. M. A. Grube, Trans.; C. D. C. Reeve, Rev.). Hackett Publishing, 1992.
- Plato. *Parmenides* (M. L. Gill & P. Ryan, Penerj.). Hackett Publishing, 1996.
- Sellars, W. Vlastos and the Third Man. *The Philosophical Review*, \*64\*(3), 1955: 405–437.
- Steinkellner, E., Krasser, H., & Lasic, H. (Eds.). *Jinendrabuddhi's Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā*. Austrian Academy of Sciences Press, 2005.
- Siderits, M. *Buddhism as philosophy: An introduction*. Hackett Publishing, 2007.
- Siderits, M., Tillemans, T., & Chakrabarti, A. (Eds.). *Apoḥa: Buddhist nominalism and human cognition*. Columbia University Press, 2011.

Thompson, E. *Waking, dreaming, being: Self and consciousness in neuroscience, meditation, and philosophy*. Columbia University Press, 2015.

Tillemans, T. J. F. Dharmakīrti. Dalam E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2021 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021, <https://plato.stanford.edu/entries/dharmakiirti/>

Tsem Rinpoche. Loving Protector Setrap. <https://www.tsemrinpoche.com/tsem-tulku-rinpoche/one-minute-story/loving-protector-setrap>

Tsem Rinpoche. (2014, 8 Januari). Something I wrote on blog chat, 2018, 30 Desember.

<https://www.tsemrinpoche.com/tsem-tulku-rinpoche/autobiography/something-i-wrote-on-blog-chat.html>

Vlastos, G. The Third Man Argument in the *Parmenides*. *The Philosophical Review*, \*63\*(3), 1954: 319–349.