

ヒンズー教倫理の 主観的段階

S. クロムウェル クローフォード

多くの道徳学者は、ヒンズー教倫理の客観的段階については精通している。この段階の倫理は、有名なインドのカースト制度と同様に、外面的な遵守を要求する社会規範 (codes) によって代表される。心理学的に理解すれば、これは社会化と内面への投入作用 (introjection) の段階である。良心の声は、集団の内面化された声である。良心の本質は、〜しなければならない (must) ということである。良心の感情は、果たさなかった義務に対する罰を恐れる感情である。

しかしながら、この論文の目的は、ヒンズー教の ダルマ Dharma (法) が、倫理の客観的段階である 〜しなければならない という意識 (must-consciousness) から、主観的段階である 〜すべきである という意識 (ought-consciousness) へ人間は進歩すべきであると説き続けていることを指摘することにある。この段階の移行 (transformation) は、深まった自覚から生まれる。自

己を省察することによって、人間は内的純粋性と自由意志の作用に関心をもつようになる。これが、チッタシュェッディ Cittaśuddhi すなわち心の浄化として知られている主観的段階である。

徳は義務より優れているから、主観的倫理は、客観的倫理よりも進歩している。義務が、外部からの是認 (sanctions) を表わすのに対して、徳は内的な是認を表わす。義務は禁止と恐れを経験に関係しているが、徳は良いものを選択する経験と自己を尊敬する感情から生まれる。義務は、種族に固有な道徳を示すが、徳は個人的な道徳を示す。義務は特別なもの (ad hoc) であり、限定されたものであるが、徳は普遍的なものであり、動的なものである。要約すれば、客観的倫理が、通常強制の要素を必然的に伴う義務感から生ずるのに対して、主観的倫理は、常に愛の働きである徳から生ずる。この愛は、すべての生物を神の創造物とみなし、従って、神聖なものとみなす有神論的意識の産物であるか、または、あらゆる形態の生命を本質的に一つのものと考え、それ故、常にその一つのもの最善の部分をもってしていると考える哲学的意識を受容することによって得られたものであるかである。

愛の能力は、個人の自由の程度に依存している。愛する個人は自由人である。これは正に「個人」(individual) という言葉が意味しているものである。カリダス・バッターチャーリ (Kalidas Bhattacharya) 博士は、個人を次のように定義している。「個人」は、単に自然が与えるものを疑問をもつことなく受け入れ、自然の力に盲目的に従うような自然の一事物としての人間であるばかりではなく、しばしば自然に抵抗し、新しい行動を起こす人間である。換言すれば、個人は自然の中に存在すると同時に、自然を超えて存在する人間である。人間のこの超自然的状態は「自由」と呼ばれる、と。(註1)

自由は、どんな倫理体系にとっても必要條件 (sine qua non) である。ヒンズー教倫理は、この中心的問題に関して、批評家が個人の自由の否定であると主張する二つの教義を理由にして、常に攻撃されている。その教義の一つは、グナス (gunas) (徳) の教義であり、もう一つは、カルマ (karma)

(業) の教義である。

ヒンズー教倫理は、行為をターマシカ (tāmasika) (翳質的) ラージャシカ (rājasika) (激質的) とサートヴィカ (sāttvika) (純質的) に分類する。ターマシカの動きは、生物学的なものであり、それ故、コントロールできない不自由なものである。ラージャシカの動きは、愛 (ラーガ、rāga) や憎しみ (ドヴェーシャ、dveṣa) という強い感情によって推進される。それ故、この動きもまた、たとえ個人がこれらの行為は自分自身のものだと考えたとしても、不自由なものである。(註2)

しかしながら、ターマシカやラージャシカの行動には、意志の入る余地がないが、意志的活動は、サートヴィカの段階で可能となる。ここにおいて、行動は、ヴァイラーグヤ (vairāgya) すなわち離欲 (detachment) によって特色づけられる。離欲は、カルマ (業) の法則の結果を元通りにするものと信じられている。ヴァイラーグヤには程度の差がある。「絶対的離欲が足りなければ、より低い段階では、社会—道徳的 (ダルマ dharma, 法) 行動となり、より高い段階では、精神的 (アドヒャートミカ、ādhyātmika) 行動となる」。(註3)

批評家が自由の否定であると主張する第二の教義は、カルマ (karma, 業) (行動) の法則である。西洋人は、この教義の名前はよく知っているが、理解している人はほとんどいない。この教義は非常に古いもので、リタ (Ṛta, 天則) に関するヴェーダの概念の中に、未発達な形ではあるが、見いだされる。この教義は、法則によって支配された宇宙を仮定する。天空を横切る太陽と月の運行を支配する不変の法則が、同じ正確さで理性の領域や倫理の領域でも作用している。種を蒔けば必ず実がなる。種を蒔かないで、実のなることはない。行為と応報がカルマの二側面である。この交代は経験的に検証できるものであり、宇宙の本来的正義を示すものである。

宇宙は、道徳的に構築されているから、応報の現われない行為は、まだ成熟の過程にあり、種が蒔かれたものは、将来のある時期に必ず収穫されるものと考えられなければならない。このようにして、サンサーラ (saṁsāra)

すなわち輪廻の理論は、推論によって、カルマの法則から演繹される。

過去の生活の道徳的賞罰が現在を決定する三つの分野がある。その分野とは、①、個人の精神的、肉体的な性質、家族およびカースト、②、個人の寿命、③、個人の活動である。カルマの法則は、現在を過去と結びつけることによって、個人間の不平等性の背後にある謎や苦悩の問題を説明しようとする。このことは、カルマが、個人に起こる事柄を決定する一つの奇妙な外的な力ではないことを示している。むしろ、カルマは、自己の過去によって形成された個人自身である。

個人は、自分の一生の物語の作者であるからカルマには宿命論が入る余地はない。運命（ファートム fatum、予見されるもの）は、自由のもつ矛盾を示しているが、カルマは両極の相互関係を示している。カルマは、自由と対立するものではなく、自由の条件と限界を指摘している。カルマは自由の根拠である。自由はカルマの形式に参加する。

カルマと自由のこのダイナミックな関係は、あらゆる行為がもつ二重の結果において明らかになる。第一に、個人が制御できない直接的結果がある。上述したように、個人の精神的肉体的性質、家族およびカーストは、すべて先天的に決定されている。個人は与えられたものを受容する以外に、全く選択権をもっていない。しかしながら、過去の行為はまた、個人の自然的な性向を形成する間接的結果を生み出す。諸性質は、ある与えられた方向に個人を刺激することはあるが、押しつけることはない。直接的結果が考える余地を与えずに行為を促進するのに対して、間接的結果は、反応の余地を残す。この反応は自動的な行為である。しかし、それは、自然によって設定された限界内で行なわれる。このことは、未来は条件づけられてはいるが、決定されていないことを意味する。人間の条件づけられた状態と動物の決定された状態の相違は、人間における精神の存在によるものである。ラーダークリシュナン（Radhakrishnan）が述べているように、人間は一つの精巧な機械以上のものである。

人間の精神は、人間を奴隷にしようとする自動的な力

に打ち勝つことができる。バーガバッドギータ（Bhagavadgītā）は、われわれに自己を自己自身で高めることを要求する。われわれは、われわれの理想を推進するために与えられている物質を使用することができる。人生のゲームにおいて、カードはわれわれに与えられている。われわれはカードを選べない。カードは、われわれの過去のカルマに由来している。しかし、われわれは、好きな時に、手札を見せるように要求できるし、望む時に、適当なカードを先に出すことができる。われわれがゲームを進めていくにつれ、勝ったり負けたりする。そこには自由がある。^{註(4)}

このように、生存の道徳的、精神的段階においては、カルマの法則は自由と対立するものではない。この結論は、諸経典に含まれている自由の精神とカルマの作用を調和させるものである。諸経典は命令と禁止に満ちている。しかし、ラーマヌジャ（Rāmānuja）が指摘しているように、命令は、自分自身の考えと意志によって行為を開始したり、控えたりすることができる人だけに向けうるのである。

道徳的、精神的行為の自由に対する主張はまた、行為の功罪は、報酬又は罰として経験される結果において消滅するという理論によって支持される。このようにして、正義は維持される。しかし、もし過去の行為の結果がそれ自身、この世または来世での未来の収穫のための種であるとするならば、それはカルマの法則が擁護していると考えられている正義の概念全体と矛盾することになるだろう。それは、永久に個人に報いたり、個人を罰したりすることと同じになるだろう。この可能性は、功罪がその結果において消滅するというその理論の中心的教義によって排除されている。

次に、自由な道徳的、精神的行為の本質は何であろうか。その特徴は、ヴァイラーグヤ（vairāgya）すなわち離欲にある。離欲した行為の理論は、ニスカーマカルマ（niṣkāmakarma）愛着のない行為として知られている。

カルマが、引きつけられたり、反撥したりする感情によって、行為者を彼の行為の果実に縛りつけるのに対して、カーマ (kāma、愛着、欲望) なしのカルマは再生の能力をもたないから、ニスカーマカルマは、行為者を拘束から解放する。行為のこのような性質もつ実際の魅力は、それが行為自体を放棄することを求めているのではなく、行為における自制 (renunciation) を求めている点にある。ギータ (Gitā、バガバット・ギータ、ヒンズー教聖典の一つ) は、二つの理想、すなわち、プラヴルッティ (pravṛtti) すなわち『活動的な生活』と ニヴルッティ (nivṛtti) すなわち『静寂主義』の理想の本質的要素を結合することによって、この教義に到達している。

ヴァイラーダヤの精神においては、欲を離れた個人は、有徳な生活を送っている。ヴァートシャヤーナ (Vātsyāyana、ニヤーヤ学派の学者) によれば、ダルマ (dharma) すなわち徳は三つの形体をもっている。すなわち、

1. 肉体の徳——慈善、困っている人を助けること、社会奉仕。
2. 言葉の徳——正直、慈悲、温和、經典の暗誦。
3. 心の徳——親切、非世俗性、敬虔。

ダルマと同様に、アダルマ (adharma、非法) もまた三種ある。

1. 肉体の悪徳——残酷、盗み、性的放縱。
2. 言葉の悪徳——嘘、荒々しさ、醜聞。
3. 心の悪徳——憎悪、貪欲、不信念。

西洋のヒンズー教倫理の研究者は、客観的倫理よりも主観的倫理の方がはるかに重要であることにすぐ気づく。個人の完成に対する関心に比べれば、社会福祉に対する関心は小さい。この関心の不釣合の理由はどのように説明したらよいだろうか。

第一に、ヒンズー教の哲学者は、社会を改善するためには、個人から始めなければならないという産業革命前の思想に共通する方法で論理を展開する。全体は部分から成り立っている。部分が健全であれば、全体も健全である。当時においては、この論理は適当なものであったが、今日のインド社会では、個人論理を社会論理よりも高いところに置き続けることはできない。

現代の都市生活においては、個人を作るのは社会であって、個人が社会を作るのではないのである。

更に古代のインドでは、一般人は、彼ら自身のダルマに従うことによって『良きサマリヤ人』(訳注、盗賊に持ち物を奪われた旅人を救ったサマリヤ人、‘苦しんでいる人の真の友’の意に用いられる) の役割を演ずるものと当てにすることができた。しかし当時は宗教の勢力が強く、国も繁栄していた時代だった。今日、宗教は存在しているが、環境の貧困化のために愛想をつかされている。社会的・経済的環境を変えるために、何か思い切った事がなされないかぎり、ダルマは、人々に対する現在の魅力を失ってしまうだろう。アルタ (artha、富)はダルマなしでは盲目であるが、ダルマはアルタなしでは空虚である。

〈注〉

注(1) K. Bhattacharya, 『インド形而上学における個人の位置』、The Indian Mind, 300ページ。

注(2) 同上書 301ページ。

注(3) 同上書 301ページ。

注(4) S. Radhakrishnan, 『ヒンズー教の人生観』、54ページ。

注(5) Rāmānuja, Śrī-bhāṣya, II. 3. 40.

(モラロジー研究所研究員 望月幸義訳)

THE SUBJECTIVE STAGE OF HINDU ETHICS

S. Cromwell Crawford
Associate Professor, Department
of Religion, University of Hawaii

Most moralists are familiar with Hindu ethics on its Objective Stage. On this stage ethics is represented by social codes demanding external conformity, as with India's famous caste system. Psychologically understood, this is the stage of socialization and introjection. The voice of conscience is the interiorized voice of the group. The essence of conscience is a "must". The feel of conscience is that of fear of punishment for duties not done.

However, the purpose of this article is to point out that Hindu *Dharma* (Law) goes on to teach that one should progress from the 'must-consciousness' of the Objective Stage of Ethics to the 'ought-consciousness' of the Subjective Stage.

This transformation comes out of a deepened self-awareness. Looking into the self, one becomes concerned with inner purity and acts of free will. This is the Subjective Stage known as *Citta'suddhi* or purification of the mind.

Subjective Ethics is an advance over Objective Ethics because "virtues are superior to duties." Whereas duty represents external sanctions, virtue represents internal sanctions. Duties are related

to experiences of prohibition and fear, but virtues arise from experiences of preference and the feeling of self-respect. Duty denotes tribalistic morality; virtue denotes individualistic morality. Duty is *ad hoc* and specific; virtue is generic and dynamic. Summarily stated, while Objective Ethics springs from a sense of duty, usually entailing an element of coercion, Subjective Ethics springs from virtue which is always a labour of love. This love is either the product of a theistic consciousness that views all life as the handiwork of God and hence sacred, or the perception of a philosophic consciousness which envisions all forms of life as essentially one and therefore always worthy of one's best.

Capacity to love is dependent on the individual's degree of freedom. The loving individual is a free agent. This is precisely what the word 'individual' means. Dr. Kalidas Bhattacharya defines an individual as "a human being who is not entirely an item of Nature, accepting unquestioningly what Nature offers and submitting blindly to its forces, but one who often resists it and initiates, new actions, one, in other words, who is as much above Nature as in it. This over-natural status of man is called 'freedom'".¹

Freedom is the *sine qua non* of any system of ethics. Hindu ethics is constantly being attacked on this central issue on the grounds of two doctrines which critics claim are denials of individual freedom. The first is the doctrine of *gunas*; the other the doctrine of karma.

Hindu ethics classifies actions as *tāmasika*, *rājasika*, and *sāttvika*. *Tāmasika* movements are biological and therefore uncontrollable and unfree. *Rājasika* movements are propelled by strong passions of love

(*rāga*) or hate (*dveṣa*) and are therefore also unfree even though the person knows these actions to be his own.

However, while *tāmasika* and *rājasika* actions provide no room for volition, voluntaristic activity is possible on the *sāttvika* level. Here, actions are characterized by *vairāgya* or detachment. Detachment is believed to undo the consequences of the law of karma. *Vairāgya* admits of degrees. "Short of absolute detachment, it leads to actions which are socio-moral (*dharma*) at the lower stage and spiritual (*ādhyātmika*) at a higher."¹

The second doctrine critics claim is the negation of freedom is the law of karma (action). The West knows this doctrine well but comprehends it little. The doctrine is very ancient and is to be seminally found in the Vedic concept of *Ṛta*. It postulates a universe governed by law. The same immutable law which charts the course of the sun and moon across the sky operates in the rational and ethical realms with equal exactitude. There is nothing sown that is not reaped, and there is nothing reaped that is not sown. Action and retribution are the two sides of karma. This alternation is empirically verifiable, signifying the inherent justice of the universe.

Since the universe is morally structured, it must be assumed that an action without retribution is still in the process of maturation, and that eventually in some future life what has been sown will be reaped. Thus, by inference, the theory of *samsāra* or rebirth is deduced from the law of karma.

There are three areas in which the moral deserts of past lives

1. K. Bhattacharya, "The Status of the Individual in Indian Metaphysics," *The Indian Mind*, p. 300.

1. K. Bhattacharya, "The Status of the Individual in Indian Metaphysics," *The Indian Mind*, p. 301.

determine the present. They are one's psycho-physical constitution, family, and caste; one's span of life; and one's activities. By linking the present with the past, the law of karma attempts to explicate the mysteries behind individual inequalities, and the problem of suffering. This shows that karma is not a strange, extraneous force which determines what shall happen to the individual. Rather, karma is the individual himself, formed by his own past.

Since the individual is the author of the story of his life, karma leaves no room for fatalism. Fate (*Fatum*, that which is foreseen) signifies a contradiction of freedom, but karma signifies a polar correlation. Karma is not the opposite of freedom, but points to the conditions and limits of freedom. Karma is the ground of freedom; and freedom participates in moulding karma.

This dynamic relationship between karma and freedom becomes apparent in the two-fold results of every action. First, there are the direct results over which one has no control. As stated above, one's physical and mental make-up, family and caste are all pre-determined and one has absolutely no option but to accept the given. However, past actions also produce indirect results which form an individual's natural inclinations. Propensities may prod but do not push the individual in a given direction. Whereas direct results precipitate action, indirect results leave room for reaction. The reaction is a free act, but it is performed within the limits set by nature. This means that the future is conditioned, but it is not determined. The difference between the conditioned state of man and the determined state of animals is the presence of spirit in man. Man, as Radhakrishnan states, is more than a complicated piece of machinery.

The spirit in him can triumph over the automatic forces that try to enslave him. The Bhagavadgita asks us to raise the self by the self. We can use the material with which we are endowed to promote our ideals. The cards in the game of life are given to us. We do not select them. They are traced to our past Karma but we can call as we please, lead what suit we will, and as we play, we gain or lose. And there is freedom.¹

Thus, on the moral and spiritual levels of existence, the law of karma is not opposed to freedom. This conclusion reconciles the operation of karma with the spirit of freedom implicit in the scriptures. The scriptures are full of prescriptions and prohibitions, but, as Rāmānuja has pointed out, "commandments can be addressed to such agents only as are capable of entering on action or refraining from action, according to their own thought and will."²

The claim for the freedom of moral and spiritual actions is also supported by the theory that the merits or demerits of actions get depleted in their consequences which are experienced as rewards or punishments. In this way justice is maintained. But if the results of former acts were themselves the seed for some future harvest in this world or the next, that would contradict the whole idea of justice the law of karma is supposed to uphold. It would be tantamount to rewarding or punishing the individual eternally. This possibility is ruled out by the central tenet of the theory that merits or demerits are dissipated in their results.

Next, what is the quality of a moral and spiritual deed which is

1. S. Radhakrishnan, op. cit., p. 54.

2. Rāmānuja, *Sribhāṣya*, II. 3. 40.

free? It is characterized by *vairāgya* or detachment. The theory of detached action is known as *niṣkāmakarma*. Whereas karma binds the actor to the fruit of his actions through feelings of attraction or repulsion, *niṣkāmakarma* frees him from bondage because karma without *kāma* has no potency for rebirth. The practical appeal of this quality of action resides in the fact that it is calling not for renunciation of action but renunciation in action. The *Gītā* arrives at this formula by combining the essential elements of two ideals; *pravṛtti* or 'active life', and *nivṛtti* or 'quietism',

In the spirit of *vairāgya* the unattached individual lives the life of virtue. According to Vātsyāyana, *dharma* or virtue has three forms, namely:

1. Virtues of the body—charity, helping the needy, social service;
2. Virtues of speech—truthfulness, benevolence, gentleness, recitation of scriptures;
3. Virtues of the mind—kindness, unworldliness, piety.

Like *dharma*, *adharma* is also threefold:

1. Vices of the body—cruelty, theft, sexual indulgence;
2. Vices of speech—falsehood, harshness, scandal;
3. Vices of the mind—hatred, covetousness, unbelief.

The Western student of Hindu Ethics quickly perceives that far greater importance is attached to Subjective Ethics than to Objective Ethics. Concern for social welfare is minor as compared to concern for individual perfection. How may we account for this disproportion of interest?

First, Hindu philosophers reasoned in a fashion common to pre-industrial thinking that to change society one must start with the

individual. The whole is made up of parts, and when the parts are healthy the whole is healthy. This reasoning was adequate for its times, but, today, Indian society cannot afford to continue to place personal ethics above social ethics. In modern urban life it is society that makes the individual and not the individual who makes society.

Furthermore, in ancient India, common people could be relied upon to play the role of 'Good Samaritan' by following their own *dharma*. But those were times when religion was vigorous and the country was prosperous. Today, the religion is alive but tired because of an impoverished environment, and unless something drastic is done to change the socio-economic environment, *dharma* will lose its present appeal to the people. *Artha* wealth without *dharma* is blind, but *dharma* without *artha* is empty.