

# 选择生命

——汤因比与池田大作对谈录

[英] 汤因比 著  
[日] 池田大作



商务印书馆  
The Commercial Press

# 目录

## 序言

### 第一部 人生与社会

#### 第一章 人类是怎样的一种存在

##### 1. 人类动物性的一面

##### 2. 关于遗传与环境

##### 3. 精神与肉体的关系

##### 4. 深层心理的探究

##### 5. 理性与直觉

#### 第二章 人类周围的环境

##### 1. 人类与自然

##### 2. 天灾与人祸

##### 3. 现代城市的各种问题

##### 4. 从城市转向农村

##### 5. 关于世界末日论

##### 6. 为了防止地球的污染

#### 第三章 智慧的生物——人类

##### 1. 学问与教育的理想状态

##### 2. 文学及其作用

##### 3. 知识分子与大众

##### 4. 知识分子、艺术家参与政治

##### 5. 科学思维法的限度

#### 第四章 为了健康和福利

##### 1. 医学中的伦理观

##### 2. 关于器官移植

##### 3. 普通医生与专科医生

##### 4. 发展老年人的福利

##### 5. 是国民生产总值还是国民福利指数

##### 6. 关于母亲这种“职业”

##### 7. 节育与家庭人口

#### 第五章 作为社会性动物的人

##### 1. 新工人运动的方式

##### 2. 如何应对闲暇的增加

##### 3. 组织和价值观

4. [来自复数组织的挑战](#)
5. [代际间的断裂和“体制”](#)
6. [大众传媒的中立性](#)
7. [关于信教的自由](#)
8. [出版自由的界限](#)
9. [关于废除死刑](#)
10. [自杀与安乐死](#)

## [第二部 政治与世界](#)

### [第一章 二十世纪后半叶的世界](#)

1. [发达国家与发展中国家](#)
2. [美利坚合众国](#)
3. [宇宙开发的竞争](#)
4. [日本与英国](#)
5. [君主制的未来](#)
6. [国家消亡论](#)
7. [民族重建和共产主义](#)
8. [爱国心与人类爱](#)

### [第二章 军备与战争](#)

1. [经济发展与战争](#)
2. [原子能的和平利用](#)
3. [代理战争和亚洲](#)
4. [“和平宪法”与自卫](#)
5. [未来的世界警察部队](#)
6. [战争的本质与未来](#)

### [第三章 政治体制的选择](#)

1. [领导者的条件](#)
2. [防御法西斯的堡垒](#)
3. [目的、手段和权力的弊病](#)
4. [民主主义与独裁体制](#)
5. [民主主义与精英领导制度](#)

### [第四章 走向大同世界](#)

1. [寻求新的国际货币](#)
2. [东亚的作用](#)
3. [中国与世界](#)
4. [日本做出贡献的途径](#)
5. [从两极时代转向多极时代](#)
6. [实现世界共同体的课题](#)

## 第三部 哲学与宗教

### 第一章 现象与本质

1. 生命的起源
2. 生命的永久性
3. 关于宇宙
4. 与其他天体的交流
5. 物质的终极是什么？
6. 时间和空间
7. 与“终极实在”的合一
8. 佛法对事物的看法

### 第二章 宗教的作用

1. 文明活力的本源
2. 近代西欧的三大宗教
3. 向多神教的回归

### 第三章 善恶与伦理实践

1. 性善论与性恶论
2. 欲望的克制
3. 关于人的命运
4. 何谓“进步”
5. 爱和良心
6. 爱与慈悲的实践
7. 爱的领域的扩大
8. 至高无上的人的价值

# 序 言

诸位读者可以通过目录了解到本书所涉及的话题甚为广泛。这部对话集之所以论及了如此之多的题目，是因为对于我们二人来说，无论哪一个题目都是我们非常关心的事情。现在出版这部对话集，目的在于希望这些话题能成为日本、世界英语圈的人们以及其他地区同时代的人们所共同关心的课题。

本书由谈话记录整理而成。我们二人会面于伦敦，对话大约持续了十天。这些对话的记录，其后由理查德·盖吉先生进行了整理编辑。盖吉先生的编辑非常出色，这是一件十分辛苦的工作。这是因为阅读文字的读者所要求的语言与适合于聆听的语言有所不同。作为本书作者，我们向为此付出辛劳的盖吉先生深表谢意，我们相信各位读者也会怀有同样的感慨。

本书所论及的话题多种多样。有些问题是当代人们迫切需要解决的问题，其中有些问题是我们的远古祖先自我意识觉醒以来一直不断思索、永恒的疑问。只要人类作为一个身心统一体继续生存在这个物质环境之中，——换言之，生存在薄薄地覆盖着这颗行星“地球”的生物圈中，这些话题大概就会一直讨论下去。

池田大作是东亚人，阿诺德·汤因比是西欧人。西欧在人类近代史上掌握了主导权，并扮演了统治者的角色。阿诺德·汤因比在本书中举出若干理由预测，在人类发展史的下一个阶段，西欧将会把主导权让与东亚。人类迄今为止，在过去的五百年间，西欧各民族将其活动扩展到了全世界，其结果是达到了在技术层面上的统合。我们二人在本书中一致预言并期待人类在历史的下一个阶段将成功地进行政治和精神层面的统合。但是，这一巨大的变革将以人类整体的平等为前提，即不是一部分人继续统治他人，而是以自主的方式去实现。对此，池田大作较之于阿诺德·汤因比更加充满希望。由一部分人统治其他人的状态可称之为一种恶，尽管这种现象在过去尚未达到世界规模，但是每当大规模地进行政治和精神上的统一时，则往往在这方面付出很大的代价。

我们一致相信，人类的存续所不可欠缺的条件即是人类需要对自身

的态度、目标和行为进行根本的变革。但是，从整体上看，阿诺德·汤因比预测人类要进行这种根本的变革必须付出高昂代价，这一点比池田大作显得悲观。汤因比之所以比较悲观，或许只是因为其年龄的缘故（无论是谁，到了老年，通常都容易以带有偏见的眼光看社会，这是众所周知的事实），或许是因为他作为一名西欧人，在某种程度上接受了斯宾格勒的信念，相信在20世纪人类将目睹“西欧的没落”，抑或是因为作为自己的天职，他选择了历史学家的道路，因此特别地（可能是过度地）意识到在以往人类生活的政治层面，尤其是精神层面发生的悲剧性的失败——与技术层面的辉煌业绩相比，这种失败显得尤为突出。

与池田大作相比，阿诺德·汤因比更加担心人类史的下一个阶段会变得愈加暴力且野蛮的另一个理由，或许在于二人成长的宗教环境的不同。阿诺德·汤因比是作为基督教徒成长起来的，池田大作则是北传佛教（大乘佛教）的信奉者。无论佛教还是基督教都普及到了广泛的地域，比迄今为止的任何非宗教制度都更为广泛流播。但是，这两种宗教在传播时所采取的手段以及给予的影响却有所不同。佛教几乎只是以和平的传播方式扩展，即使是在其流传的地域与当地已有的宗教、哲学相遇时，也会毫不犹豫地以和平的方式与之共存。佛教与中国的道教、儒教以及日本的神道都能够和谐共处，并形成当地的生活模式。与之相反的是，基督教与其姐妹宗教的伊斯兰教同样具有排他性，很多时候都是依靠暴力而迫使人们接受它的。譬如，对罗马帝国领地内的大多数住民、对欧洲大陆的撒克逊人，还有对哥伦布发现新大陆之前就居住在墨西哥和秘鲁的土著民族，都是依靠武力进行传教的。基督教史上的这个阴暗面也许使得一个基督教徒，乃至脱离了基督教的人在关于是否能够和平地实现社会大变革这一问题上，与一名佛教徒相比，会看得更加悲观。

虽然我们作者之间存在着这种宗教与文化背景上的差异，但是在我们的对话中却能够看到双方在人生观和追求的目标上有着颇多的相同之处，这实在令人感到惊讶。并且，这种相同之处所涵盖的范围极其广泛，而不同之处则相对较少。首先，我们都确信宗教才是人类生活的源泉。同时，一致认为人类必须不断地努力克服试图利用宇宙万物的这种与生俱来的倾向性，不仅如此，人类还应该自主地将自身奉献给宇宙万物，从而使自我与“终极的实在”合为一体。在此，所谓“终极的实在”对于佛教徒来说，就是指“佛界”。并且，两人都确信这个“终极的实在”并不是以人的形象出现的人格化了的神。

两位作者也同样相信“宿业”（前世因果报应）的实在性。所谓宿业，是梵文，按照字面上讲，意为“行为”。但是，作为佛教用语，它具有伦理范畴上的“银行账户”这一特殊含义。在这个“银行账户”上，作为身心统一的人，在现世的一生中贷、借的结算将被不断重新记入账册，而每当有一次新的记账，其余额都会发生变更。这种人类“宿业”的余额，无论在任何一个瞬间去查看，它都是根据此前的支出、借入的结果来决定是正数还是负数的。不过，背负“宿业”而存在的人类，能够根据其后的善行或恶行来左右这个资产平衡表，且不得不如此。因而，从这个意义上看，至少就“宿业”的一部分而言，人类是有一定的主动权的。

另外，我们还认为，对于人类来说，有一个永恒的精神层面的课题，是将自我扩大，并使其自我中心性（利己主义）达到与“终极的实在”相同的广度。事实上，自我意识主体是不能够从“终极的存在”中分离出去的。印度教中有“汝（人）即为梵（终极的实在）”这样一句格言，这就阐述了“人”与“终极的实在”的同一性，但是这终归也不过只是一个命题而已。它需要人类必须依靠严格的精神上的努力，并将之应用到现实的生活中去。这种来自每一个人的精神上的努力，才是促使社会发展的唯一有效手段。人与人之间的关系是构成人类社会的网状组织，而各种制度的改革，只有当它作为上述的每一个人精神变革的前兆或者作为结果显现时，它才是有效的。

如前所述，在本书论及的内容中，来自东亚和西欧的两位当事人在相当广泛的话题上持有相同的见地。这一点说明了什么呢？人类如今在整个地球范围内面临着许多共同的迫切需要解决的问题。这些问题如今没有贫富之差，也不分技术上的先进与落后，会让我们所有的人都感到烦恼。对于一个民族或一个人而言，祖辈传下来的宗教，无论是印度派系的宗教也好，抑或犹太派系的宗教也罢，全人类都毫不例外地要承受这些问题。

现今，人类须共同面对的问题如此普遍化，这是一个历史的产物。在过去的五百年间，由于西欧各民族活动范围的扩大，在全世界范围内形成了技术方面和经济关系的网络结构。如果技术或经济的关系变得密切，那么政治、伦理、宗教方面的关系也会变得密切，或者说理所当然会变得密切。事实上，现在我们正在目睹一个共同的世界文明的诞生。它诞生在所谓起源于西欧的技术中，但是如今却由于来自所有历史上的地域文明的贡献，精神上也正在丰富起来。池田大作与阿诺德·汤因比

之所以在世界观方面存在着诸多的共同之处，一方面是人类史上近期出现的倾向所致，另一方面是因为对话中所涉及的哲学与宗教触及到了人类本性中潜意识的心理层面。即，可以说是探讨了无论何时、何地，所有人类都共同存在的、人类本性的各种要素。换言之，是因为这些人类本性中的各种要素产生于构成森罗万象的本源终极实在。

本序言的以上部分，是我们二人共同的想法。另外，阿诺德·汤因比还想在此向池田大作表示谢意。池田大作的积极运作，才使得这次会谈能顺利进行并且使对话作为一本书出版。阿诺德·汤因比由于年迈不堪长途旅行的劳顿之苦，池田大作则不辞辛劳，主动前来英国。此后，池田大作又将谈话中他自己的发言部分安排译成英文，并且，负责安排将谈话内容整理为书面形式的文稿等，这些无疑都是非常辛苦的工作。

阿诺德·汤因比在此谨向这位肯将如此重任担负在肩的年轻的池田大作表示衷心的感谢！

1974年7月 于约克

阿诺德·汤因比

池田大作想借此序言的最后一个段落向阿诺德·约瑟夫·汤因比博士表示深深的谢意。汤因比博士非常认真地将其丰富的人性与深厚的学识毫不吝啬地倾注于这次谈话之中，所有一切都是在祈祷着人类社会向美好的方向发展。这位世界上著名的历史学家，向我这样才疏学浅的晚辈敞开胸襟，始终抱以热情的态度平等相待，与我在诸多方面交换了意见，池田大作对此感到无比的喜悦与极大的荣幸。

1974年7月

池田大作



# 第一部 人生与社会

## 第一章 人类是怎样的一种存在

### 1.人类动物性的一面

池田：

所谓的人类是怎样的一种存在？而且，应该是怎样的呢？每当考虑到这些问题时，就不能无视这样一个事实，我们人类也是动物的一个种类，是具有各种本能性的欲望的。

这种本能的欲望不胜枚举，但是在此我想重点就性的问题谈一谈。在众多本能的欲望中，由于性欲受到格外强烈的耻辱心相纠缠，在文明社会中，就有了应该将性作为秘密的这样一种禁忌观念。然而，现代的趋势是，要重新认识人类的本来面目，而有意排除这种对性的禁忌观，这与传统的观念之间便产生了矛盾。

现在，性解放作为全球的趋势，尤其是在欧洲、美国和日本等地尤为显著。可以说，其猛烈的势头正在从根基上撼动着现代社会。

正确理解性当然是必要的，故弄玄虚地恶意封闭也令人质疑。那样一来，势必会反而助长了变形的性。但是，如今性解放的状况，是否就像一部分人所说的那样，可以看做是走向人类的解放之路而可以任其发展呢？这是非常令人质疑的。在我看来，这里似乎还存在着一个重大的缺陷。我觉得在对性的思考的基础层面上还缺少某种东西。

汤因比：

人类时常处于一种理当烦恼与困惑的境地，他们在作为动物的同时，还是具有自我意识的精神性的存在。就是说，人类由于在其本性中还具有精神上的一面，知道被赋予了其他动物所不具有的尊严这种东

西，而感到必须维持其尊严。因此，当人们意识到自身与其他动物有共同之处、在生理上与野兽是同类时，就会对有损人类尊严的身体器官、功能或欲望感到困惑。由于人类以外的动物不存在自我意识，所以对于自己身体上的性质就不会感到困惑。唯恐失去自身的尊严而产生的困惑、在现实中失去尊严时的屈辱感等等，很显然是人类所特有的问题。

尽管人类的本性中存在着那种动物性的部分，但是人类还是想方设法在努力保持人类的尊严，那就是制定一些规则。人类就是以这些规则来将自己与其他动物区别开来的。这对于其他动物来说，是想要效仿也办不到的事情。人类就是依靠这些规则来应对本能上不能拭去的由生物学上遗留下来的部分动物的器官和功能的。如此制定人为的规则来应对所有动物所共通的肉体器官与功能的这种人类的做法发展到哪一步了呢？可以说，其发展程度是推测人类的文化、文明程度的一把标尺。

池田：

在所有的文明中都有各自的规则或习惯，而这些规则和习惯将被代代传承。怎样应对性的问题，作为文化的一部分当然也被传承至今，那就是当今所谓的性教育，并且还像是某种特别的事物一样被人们讨论着。也就是说，由各种文化传承下来的围绕着性所制定的规则，以往是作为人类生存方式的一部分，是主体化了的。然而，我深切地感觉到与此相对，如今的性教育似乎正在将性唯物化乃至客体化。

汤因比：

确实在众多的文明中，无论是关于性还是其他的事物都有各种规则，并且这些规则还在经历反复多次的变化。

如今，在我们所具有的现代文明中，人类将生殖器官和排泄器官遮盖起来。更何况在公众面前，人们不会做涉及性的行为，一般也忌讳在他人面前若无其事地大小便。并且，还严格地遵守着就餐礼节。

关于就餐礼节，实际上有各种各样的方式，而各种各样的方式则构成了显示各自文化差异的精细的指标。不过，这还不能说是达到了足以明示文化的健全程度或弊病程度的精确的指标。这是因为对于人类来说，饮食行为确实是作为动物的一种机能，即便与老鼠或牛也是共通的，只要我们不以与啮齿类或反刍动物相同的方式进食，就不必感到有什么可耻的。

与此相对，排泄或性交的行为，对于所有的人来说，它都成了本质上的困惑根源，而与文化方式上的差异无关。为此，人类在践行与生俱来的这些机能时，无论是谁都当然会遵守规则。

性会格外给人类带来困惑。这也是因为人类的性欲这种东西，是通常到了青春期才开始产生的一种情绪。因此，有必要给予进入青春期的有关性的正确知识。不过，这种教育也需要注意方法。如果在孩子性成熟之前，年长者将性神秘化，没有及时给予必要的知识，其结果就会反倒勾引起孩子的好奇心，并且还会使他们对以往一直被置于一无所知的境况之中而感到气愤。由于这个原因，那个孩子就会陷入强烈的性的观念之中，从而有可能对性行为持有过度的渴望。与此相反，如果父母在孩子面前有涉及性行为的举动，恐怕就会使家长失去在孩子心中的威信，而孩子在身体上未发育成熟之前就已经沉溺于对性的关心之中了。

如上所述，在性教育中，一方面是过激的开放主义、放任主义甚至达到了有害的程度；另一方面则是过度的神秘主义、压制主义以致达到有害的程度。要想不偏向任何一方，选择中庸之道是比较困难的。

池田：

正如您所说，这正是现代最困难、又是最重要的问题之一。

汤因比：

关于人类尊严方面的弱点，就是除了人为地将作为动物所具有的器官和功能加以遮盖以外，我们还没有找到能够保持尊严的更好的办法。

在此，我们做一个设想，假如人类以外的某种动物暂时借用了与人类相同的智力，获得了随意地观察人类生态的机会，那么这个虚构的观察者一定会做出如下的判断：所谓的人类的尊严，只不过是虚有其表，实际上与其他种类的生物并无多大差别，可是却要依靠掩盖事实的习惯上的方法去努力维持尊严。

但是，人类毕竟还是深切地认识到，自己是有着尊严的，如果不能维持尊严，那其存在就堕落到了其他动物之中。我个人认为，与前边虚构的观察者对人类尊严的判断相比，人类自身的这种主张更加真实。人类认识到尊严这件事，就意味着在生理上属于动物这种有机体的同时，还有意识地将自身视作一个精神上的存在。

池田：

确实如此。如果把精神活动单纯地看作虚无的东西、一种虚构的现象的话，那么所谓人类的尊严以及人类为了使自己保持尊严而想出的所谓的行为方式，乃至为此而制定的各种禁令恐怕也就变成毫无意义的东西了。但是，在现实中，精神活动和精神世界对于人类来说，却占据着重要的比重。人类就性、饮食以及其他所有行为而想出的行为方式乃至制定的禁规、禁令都绝非毫无意义的东西，其根据也就存在于人类的精神世界。

汤因比：

人类给自己施以约束其动物性的器官与功能的规范，并据此来主张自己是人类，维护着人性。

迄今为止，人类并不具有普遍的、统一的规范，在每个人类社会实施的规范，都各有不同。将几个不同的规范体系相互比较时，我们会做出孰优孰劣的判断。另外，我们也在不断地对规范进行修正。但是，在我们所知的范围内，在任何地方都没有不需要任何规范的人类社会。即便存在那样的社会，也很难想象它能够作为人类社会存续下去。

人类与其他动物相比，具有更大的行动自由。我们与人类以外的动物相比，既能干坏事，也能做好事。因而，如果我们摒弃了各种规范，人类的行为必定会堕落到禽兽不如的地步。

在对待性交这个问题上，能够成为恰当的判断标准的，是如何维持人类的尊严。并且，在人类现象的这个领域里，性的关系则进一步成为重要的精神上的特性，即通过爱形成人类的属性。而尊严在这里则成为达成其目标的必不可少的条件。如果既无爱亦无尊严，而仅仅是满足动物性的欲望，那么，这种人类关系只能带来精神上的堕落。

人类以外的动物对于性冲动所显示的反应并不伴随着自我意识，因此，那是纯真无邪的。并且，在这些动物的性行为中，根据其与生俱来的自然的控制力，自然而然地调节着性交行为。在人类的生活中，既无尊严亦无爱伴随的性，不仅仅是兽欲，而且，在精神上和伦理上的程度甚至比根据自然的控制力来进行的野兽性交更加低劣。

池田：

如果社会没有规范，那它就已经不能称为人类的社会了。恐怕还不如动物的社会。在某种程度上具有精神功能的动物，必定具有某些行为规范。一位观察猴群的学者在报告中说，在猴群中俨然存在着控制饮食顺序与性关系的规范。如果人类放弃所有的规范，那就会变得连这样的动物都不如。

汤因比：

尤其是关于性的规范最为重要。这是因为性在人类本性的动物一面中构成了最为重要的因素。除了性功能之外，人类身体上具备的其他动物功能，都只不过是个体的问题。但是在性的关系中，至少要两个人来分担其影响。并且，如果考虑到这个关系中还要有孩子出生的这种必然结果的话，那么其影响就会波及更多的人。

人类如果分别孤立地取其个体来看，没有性关系大概也可以生存。如修道僧人和修道尼姑就是断此关系的。但是要说到人类整体，如果没有性关系，就不能延续下去。因为除此以外没有繁衍之术。

因此，通过给性关系予以规范，令人类生来具有的性欲放纵附加上爱，取得尊严并加以提升。就如同孔子所教诲的那样，夫妻之爱、亲子之爱，构成了人类社会性和道德性的核心。

池田：

我完全明白。这一点我也基本赞成。但是，如果探索一下在性关系中潜藏的道德性的丧失，进而缺少爱这一现象的根源，就会看到这其中似乎存在着一种倾向，即把人类生命物质化。它体现在性中的肉体与精神的分离，并由此产生了将性本身作为快乐的工具这样一种结果。

我认为，如果不将焦点放在这个问题上，恐怕终究还是找不到从根本上解决问题的途径的。

汤因比：

人类社会的规范、风俗、习惯相互关联，形成了一个网络。在约束人类生活各个领域的规范中，或许并没有各自的逻辑上的脉络。但是，在一个领域中出现的放任主义或压制主义也容易波及其他领域。毫无疑问，在这个意义上是存在着心理上的关联的。如今，在性关系中表现

出来的放任主义，导致吸食毒品或不道德行为等放任状态。另外，为了个人的乃至政治上的目的，诉诸暴力的事也开始自由放任起来，而这些绝非是偶然发生的事。

最近，在人类生活的众多领域中正产生着胡作非为的状况。其原因之一，可以说在过去的两次世界大战和1914年以后频繁发生的区域战争中，数以百万计的人们被拉去当兵。战争竟然颠覆了人类正常的控制能力，使人去剥夺他人的性命。

对于士兵来说，杀死同为人类的同胞——作为一般百姓，这是要被判杀人罪的——然而，不仅不是犯罪，反而成为了义务。人类主要的伦理规范被如此恣意地向非伦理的方向改变，其本身就表明业已紊乱无序，是违反道义之举。并且，服役中的士兵们，被从曾经习惯了的社会环境中完全分离出来，因而也被从以往的社会制约中解放出来。既然已经受命杀人，那么他们也就不再为通常观念上的抑制心理所束缚，出现强奸、掠夺、吸食毒品等等劣行，当然也就没有什么奇怪的了。在越南，美国士兵表现出来的道德颓废，实际上也是在其他任何战场的士兵中经常发生的事，这不过是一个表现得较为极端的事例而已。

池田：

确实如此。战争带来的伦理观念的可怕的堕落，在任何时代都是完全一样的。

汤因比：

战争是罪恶。不过，科学的精神并非罪恶。但是，我认为这种科学的精神在不知不觉中，并且也是间接地，尤其是在性关系方面助长了现代无视法治的状态。科学在伦理上所具有的功绩，就是发现真理并正视真理。科学是对所有传统的信念、成规和风俗习惯的挑战。

有关性行为方面，传统的成规在任何一个社会都曾起到抑制的作用，只是在程度上有所差异。我认为这在伦理上是正确的。但是，规范这种东西，越严格就越会被频繁冲破，且变得愈发恶劣。而企图小心谨慎地隐藏起违反规范的行为，也愈发带有伪善的色彩。现代的孩子不仅经过了正规的学校教育，也通过时代的精神，学习到了要对真理具有科学的热情和对欺骗行为具有科学的蔑视精神。其结果，形成了今天的信用缺失，家长、政府失掉威信，进而也随之丧失了权威。所以现代的

青少年无论是关于性的问题还是对其他的事情，从根本上就怀疑家长们的言行是不一致的。

如果这就是现代对传统上有关性行为的清规戒律进行反抗的原因之一（我相信是这样的），那么青年人就根本不打算约束其性行为。即使政府和社会机构对此施加压制措施，抑或自发地形成禁欲主义的运动，恐怕也无法使他们改弦更张。

池田：

在我看来，现代青年人身上表现出来的这种性放纵的倾向，是被拜物主义文明的重力压迫，而他们的生命本身正变得衰弱，真正的原因难道不正在于此吗？而从衰弱至极的生命中怎么能够迸发出鲜活的爱的精神呢！

很久以前博士您就曾提出“在爱的作用之中存在超越现代状况的方向”，我对您的这一见解当然是能够理解的。但是，我感觉如若不进一步将基点放到产生并支撑爱本身的更深之处，那又怎么能真正地成为现实的力量呢？

要让性作为恢复人类的道义之径，首先，就是要去除压制年轻人精神的拜物主义的束缚，这恐怕是一个先决条件。与此同时，还需要开发支撑爱并产生爱之根源的生命本身，并使之跃动，不断强化下去。我觉得应该探索是什么东西才能使之成为可能。

汤因比：

作为纠正性放纵的办法，可以期待的大概只有采取积极的方式。性放纵显示了年轻人对人类未来丧失了信念与希望。作为治疗这一病灶的办法，毫无疑问就是要给年轻的一代注入生机——所谓生机并不是空想之物——要赋予他们某种人生的目的。

约束性行为的任何规范体系确实都不是神圣不可侵犯的。虽说如此，但是如果人类的性关系不通过某种规范体系使之受到约束的话，人类的生活就会变成野兽般的生活了。

所谓规范体系，必须是人类对于与其他动物所共同具有的、在生理功能中最为麻烦的所谓性的这个功能予以人类尊严的体系，而且必须是

明确地承认这一点的体系。

## 2.关于遗传与环境

池田：

在遗传学中，可以说大致有两个流派吧。一个是孟德尔、摩尔根等创建的纯正遗传学流派，另一个是苏联的李森科学说。

时至今日，虽然对此已无须赘言，但是为了确认一些问题，还是想再简单地涉及一下这两种学说，同时来进行我们的谈话。

首先说孟德尔这个学派。从根本上说，是从生物体自身中发现了遗传基因，并提出了遗传现象的基础在于世代相传的遗传要素。正如最近生物化学以及分子生物学的研究成果所证实的那样，遗传基因是按照一定的顺序排列在位于细胞核中的染色体里，并且在一定的机制下遗传下去。此外，分子生物学将遗传基因的本体认定为DNA，通过沃森和克里克等人的研究，人们现在已经知道了DNA的复杂结构。

另一方面，李森科学派则更重视处于遗传中的环境作用，提出一个新的概念，认为所谓遗传性，就是“生物体为了自己的生活与发育，要求一定的客观条件，并且具有对各种各样的条件显示出一定反应的特征”（《农业生物学》第一卷，大竹博吉、北垣信行译，科学出版社，日本）。他们进而主张应该将遗传性作为生物体中新陈代谢的方式来把握。

孟德尔学派以遗传为主探求生物体内的主要因素。与此相对，李森科学说主要是想从人类与环境的关系上考虑遗传现象。对这一点，我认为可以给予积极的评价。但是，由于这一学说过于结合马克思主义的意识形态，偏向于环境决定论，以至于达到了无视遗传基因本身的存在。即便从科学本来应有的态度上讲，这个过程也理当受到批判。斯大林过世后，李森科在《真理报》上受到了批判，被斥责为“以李森科为首的一伙科学家的独断专行，妨碍了生物学的发展”。可以说，这也是理所当然的。

我认为，在研究遗传问题时，既不能无视遗传基因的存在及其作用，也不能无视来自环境的作用。



汤因比：

正如你所说，我也认为要想说明进化或创造的本质——或者即使达不到本质，至少也说明它的功能的状态，无论是何种考察，都必须从遗传基因与环境两个方面加以考虑。而在进化和创造这两个概念中，无论哪一个看上去更能够明确地显示出变化的真实状态，这一点都是不变的。

池田：

在此之前，孟德尔学派与李森科学派站在各自的立场上努力对遗传现象做出解释的努力与其科研成果，确实应当公正地予以评价。但是，我想为了将遗传现象更深入、更正确地予以解释，还需要着眼于生命本身与环境的相互关系，需要将着眼点放在这种相互关系中来观察遗传这种现象。我认为如果着眼于这种生物体与环境条件的关联性，在孟德尔学派和李森科学派此前所获得的关于遗传现象的研究成果的基础上，就会以更宽广的视野看到遗传现象的全貌。

汤因比：

遗传与环境的这种区别，恐怕也是人类对“实在本身”这一命题进行的理性分析之一，而这种分类在现实中却很难实现，是人类无可奈何的行为。

在一个生物体中，确立了特定的遗传基因的组合，它通过生殖作用，不断地从物种的一代遗传给下一代。这也就意味着在包含整个宇宙的一个有机体中，设立了一个中心。但是，事实上是由无数的生物都作为各自局部的、暂时的中心而相互在竞争。所以，如果要在其中的一个生物周围确定宇宙整体方向，那么这种企图只不过是部分的、暂时的而已。

池田：

就是说，各种生物的每一个成员都想将自己置于宇宙的中心，对吗？

汤因比：

正是如此。一个物种中的每一个成员都将陆续死去。与此相对，依靠稳定的遗传基因的组合而形成的繁殖功能，却可以使一个物种历经千秋万代不断地存续下去。但是，也有的物种本身最终走向灭绝。从最初生命诞生在地球以来，时至今日，以往出现的生物种类的大部分恐怕都已灭绝，现存的物种应当是其中极少的一部分而已。

话虽如此，但是如果取属于某物种的每一个成员自身短暂的生存期看一下，那么这个微不足道的宇宙的一部分，也就是成员本身，无疑同样具有与整个宇宙相同的广阔天地。就是说，现实中正不断地实施着一种企图，它以某物种的一个生物个体为中心，而使整个宇宙在其周围形成体系。并且，通过这一物种的生物想要继续生存下去的努力，整个宇宙实际上都会受到影响，尽管极其微小。

这样看来，所谓某一生物的环境，当然不仅包含着整个宇宙，对于其生物本身来说，也成为了不可缺少的一部分。

我认为结果是即便依靠人的智慧能够对生物与其环境加以区分，而对于“实在本身”，也不可能有那样理智的区分。当然，这个观点也是建立在假设靠人的智力能够理解“实在本身”的前提上的。

池田：

刚才博士您所说的生物与环境是不可分割的一体，与佛教上作为“依正不二”阐述的概念完全一致。所谓“依正”，就是“依报”（包含一切的环境）与“正报”（生命主体）。一言以蔽之，就是生命体与其环境在现象世界中即便能够作为两个不同的东西加以认识，但是在其存在中仍然与一体不二相融合成一体来律动的。

汤因比：

这个所谓“依正不二”的概念，好像就是将我所认为的事物的真谛进行了简洁的概括和说明。

试图将宇宙在自己周围确立体系的这一生物个体的利己性的企图，是该生物继续生存下去的条件，是其生命力的表现。实际上，所谓的生存与利己，是可以互换的词语。如果事实如此，那么利他性的代价就是死亡，这也应该是真实的。利他性，即所谓的爱，是试图想要把以自我为中心确立整个宇宙体系的、个体生物与生俱来的努力颠倒过来的企

图。站在其生物的角度来看，爱就变成了由向宇宙献身来取代榨取宇宙的这样一种反向的企图。所谓的自我献身乃至自我牺牲，就意味着让自己朝向自身以外的某个宇宙中心靠拢。

池田：

怎样去把握自己与宇宙的关系？如何将自我主动地与宇宙确定关系？可以说这其中存在着哲学和宗教的课题。

汤因比：

伟大的宗教与哲学都主张世间万物所有生灵都应该具有的正确目标就是克服和消灭其与生俱来的自我中心主义，即舍弃自我。并且还同样明示了这些生物所做的这种努力是抗拒自然的，因此是很困难的。但是，同时除此之外别无真正的自我充实之路，因而也没有能够得到自我满足与幸福的途径。

所谓通过克服自我或牺牲自我来得到自我充实是一种反论。如果这种反论是正确的话，那么试图将一个生物从宇宙中分离出来并确立它的存在的尝试，即使从想主张自我独立和优势的该生物体本身来看是自然的事情，而从宇宙整体来看就是不自然的。

无论是自我中心主义（利己主义）还是爱（利他主义），都共同证明了“存在即其本身”（它包括明显是根据遗传而决定的个体与其环境双方在内的存在本身）是不可分割的整体。

所谓的自我中心主义，是试图以特定的生物为中心，在其周围建立一个宇宙体系，并据此将处于暂时、局部分离状态的存在重新统合起来。与此相反，所谓的爱，则是试图放弃自我中心主义的追求，并通过使特定生物再度融合到不可分割的宇宙中去，并由此实现存在的再度统一。

这样，所谓爱与自我中心主义，从目的和伦理的方面去看，是完全对立之物，而同时二者又都是将宇宙整体作为共同活动的场所，从这个角度上说，二者又是颇为相似的。这表明，“存在本身”中并没有依靠智慧进行的生物体与环境的区分。

池田：

您说的意思我完全明白。因此，如果从我刚才阐述的“依正不二”的原理上说，就是宇宙生命本身存在着力量和法则，而这种力量和法则从宇宙深层逐渐显示其作用。与此相伴随，作为“正报”的生命主体开始个别化，同时形成了作为“依报”的环境。

可以这样想，如果在遗传现象中也从这样的观点入手，着眼于生物体与环境条件的关系进行研究的话，大概就可能发现新的方向。

为了考察这种新的遗传学，作为先例，可以举出心身医学等。众所周知，以往的医学都是以物质（身体）与精神相分离的二元论为基本立场发展起来的。但是，心身医学是试图在物质与精神的相互关系上展开视野，并据此让全新的人类生命体像浮现出来的。同样，我认为在遗传学方面也是同样的道理。当立足于这样一个事实时，即承认生命的全体（当然是受到遗传基因作用的影响）与其所处的环境有着密切的关系，才有可能做出新的贡献。

汤因比：

这种新的遗传学的发展，今后会得到新的重视的。

### 3.精神与肉体的关系

池田：

自古以来，众多的哲学家、思想家就“精神”与“肉体”的关系，反复进行了各种各样的考察，并且提出了众多的学说。我认为大致可以分为唯物论与唯心论两大类。

主张唯物论或唯心论的人们对于生命的考察，是对文化的发展做出了贡献的。在这一点上，他们是应该受到公正的评价的。譬如，唯心论主张作为人的道德心与爱，它为人们保持良好的人类社会做出了巨大的贡献；唯物论则成为了建立与发展近代科学的基础。

但是，唯物论者却有这样一种倾向，虽然承认精神的作用，却将作为物质的肉体看作是存在的根源，动辄还会将生命本身视为物质。考虑到这一点，我不能完全赞成唯物论。另外，唯心论重视人的理性、悟性及欲望等，对这一点是能够理解的。但是，因此就轻视肉体的一面，蔑视与肉体相关联的欲望等，我认为这是不正确的。同样，活力论者一边

承认生物体内存在生命独自の秩序，同时又企图作为保持其秩序的根源来谋求超越了生命的存在，对于这种思维方法，我也很难予以苟同。

我认为，无论是唯物论还是唯心论，都只是过于追求片面，而没有从总体上把握精神与肉体的关系。

汤因比：

无论是唯物论还是唯心论，仅靠其任何一方都不能对存在做出令人满意的说明，对于你的这一见解我也是赞同的。物质仅仅靠精神论是不能完全理解的，而物质论也不能理解精神。只有将两者都包含在内作为一体去看时，才能够既理解物质，又理解精神。但是，由于在这种精神肉体相关联的统一体中的两个方面不能还原为可以理性理解的单一个体，所以我们无论如何也无法理解这两者是不可分的。

池田：

我也是这样想。为了解释精神与肉体的实际状态，佛教中描述了“色心不二”的生命观。这里所谓的“色”，是指通过以物理、化学为主体的科学方法得以把握的、生命中物质一面的肉体。其次，所谓的“心”，是指那种通过物理、化学的方法不能掌握的、生命中的各种活动。其中，当然也包括唯心论者一直思索、考察的理性和悟性这种精神活动、欲望等。

按照佛教来说，这个所谓的“色法”与“心法”虽然是二者，但却并非为二体，而是将其作为一体来把握，是指其“色”与“心”合为一体的、作为本源的生命本质的世界，也称为“一念”。并且，不认为其中的任何一方比另一方更具根源性。“色法”与“心法”，在各自的那一方面发挥着生命的能动性，同时又作为一个生命体，浑然成为一体。

如前所述，从生命整体的角度对生命本体的状态进行考察的，即是佛教“色心不二”的原理。若从这种生命观出发去考虑的话，可以说唯物论的思考是通过科学的方法论探究“色法”世界的，而唯心论则是追求“心法”世界的。

汤因比：

我们现代人可以做的，也就是虽然用理智无法理解，但是可以在假

说的基础之上，将实在的统一体分为精神与肉体这种看似本质上截然不同的两个构成要素加以分析。因此，我也认为，“色心不二”的概念，是在我们理解“存在自身”的基础上能够到达的最近似的概念。

池田：

近年来，根据身心医学等研究，精神与肉体的相互关系在学术上已经得到普遍认可。梅达尔特·鲍斯等医学家，向人们展示了精神的能量与肉体的能量在人的生命中相互交流这样的观点。这种认识与佛法中把生命归结为“色心不二”的思考方法甚为吻合。

但是，佛法的认识更进一步升华，它从与宇宙相关联的角度考察生命的本质，即认为生命是精神与肉体成为浑然一体，且不断持续着有规则的自主活动。当我对佛法这个概念进行考察时，我才觉得不仅认识了精神与肉体的统一关系，而且能够主动地有效利用生命，使之朝着新的创造方向有机地发挥作用。

汤因比：

我也认为“色心不二”反映出了地球上乃至栖息于其他天体的所有生物种类各个成员的状态，并且成为宇宙生命长河中的一部分。

刚才我也谈过，生物的每一个单体都与宇宙具有同样广袤的领域，因此，与整个宇宙本身是相同的。我相信，印度教的“汝即梵”的这句格言就是揭示了生物个体与“终极的存在”之间的关系的真理。

## 4. 深层心理的探究

池田：

在关于人类精神的考察中，自我意识的部分自古以来就以知觉、思考、意志等形式，一直成为哲学研究的对象。以我所见，西方哲学主要是在将意识作为研究对象的基础之上构建而成的。然而，人类的精神并不仅仅是依靠意识形成的，毋宁说人类的意识只不过是人类精神的一个组成部分而已。

汤因比：

这一点我也有同感。意识不过是精神中显露出来的表象。这就好像其大部分沉没在水下的冰山浮现在外的一角。

池田：

因此，如果不认真研究人类行动、思考及欲望深层次中存在的无意识领域，那么，就不可能了解到人类精神的全貌，当然也就看不到人类生命的全貌。那么，在此我想探讨一下潜在意识中究竟有哪些功能？怎样与人类的生活相互发生关联？

汤因比：

潜在意识是直观的源泉，所以合理的思考也从那里产生。但是，只要大脑的活动停留在意识的水平上，理智就不能达到直观。科学上的各种发现，是可以通过理论性的语言来进行表达，也可以通过实验来进行验证的。事实上，科学的发现得到承认，最终是采取了这种形式。但是，人们也承认，有一些发明，究其原本，是依靠潜意识上升至有意识的直觉——未加证实的非理性直觉——来完成的。

池田：

正如您所言，在科学中的伟大发现，就与伟大的艺术家的创作灵感一样，是来自于直觉，这是很不可思议的事实。

汤因比：

毫无疑问，潜在意识是诗情及宗教洞察力的源泉。但是，它同时也成为所有情绪和冲动的根源。

与此相反，我们是在意识水平上做出道德伦理性的判断，并且它用来辨别情绪与冲动的善恶。因此，我们的意识对无意识领域中的影响程度越深，有意识地控制情绪与冲动的程度就变得越大。在这种潜在意识的产物中，意识性的控制抑制了我们判断为恶的东西，而培育了判断为善的东西。

因此，我相信，为了尽可能将这些情绪和冲动更多地置于意识的支配之下，不断探索人类精神潜在意识的深层部分，这对于人类福祉来说，则是最为重要的。这是一件颇有价值的精神方面的工作，同时也是

极其困难的工作。

潜在意识与那个希腊神话中的海神普罗透斯相似。它总想从统治下逃脱，一旦被置于统治之下，就会愤怒不已。并且它还具有很巧妙的手段，当意识要想控制它时，它就会对此实施报复，一旦控制力迫近，它又会巧妙地逃之夭夭。

池田：

博士您对深层意识的概念，进行了非常实在而浅显易懂的说明。

用自然科学对这个领域进行剖析的，是以弗洛伊德为首的深层心理学家们。我高度评价19世纪后半叶在西方兴起的对无意识领域的探索。

但是，众所周知，在古代印度，无著与天亲等佛学家已经在所论述的唯识论中，超越了意识的世界，更深地注意到了精神的内部。

汤因比：

正如你所说，西方发现和探索人类精神中的意识深层始于弗洛伊德那一代人，历史并不那么久远，而在印度，释迦牟尼以及与其同时代的印度教徒们那代人业已走在了前边。这是领先于弗洛伊德至少2400年前的事。

近代西方想要探索和征服潜在意识的尝试，尚未走出单纯且不成熟的初期阶段。而印度教徒与佛教徒却历经相当长的时期一直在持续进行着这种探索，其进步的程度也远远超过了西方。

在这个领域里，西方人有许多必须从印度人和东亚人那里学习的经验。

我通过以往出版的著作和论文，一直反复再三地想让西方的读者将目光投向这个历史事实。我希望这能有助于动摇并使其抛弃西方人那些滑稽透顶的错误观念——现代西欧文明已经在所有领域立于超越其他文明的顶点的观念，这是我毕生努力的一个部分。

池田：

对于博士真诚的努力，我充满敬意。



刚才我说的无著和天亲等佛学家除了提出眼识、耳识、鼻识、舌识、身识这五个感觉意识以及综合管理这些器官作用的第六感意识以外，还注意到了第七感的“末那识”和第八感的“阿赖耶识”。

第七感的“末那识”也称为“思量识”，是指进行深入思考的理性管理意识。笛卡尔主张的“我思故我在”，恐怕就包括在这里吧！第八感“阿赖耶识”，是指在其深处静观人类生命法理的精神活动。

不过，其后在公元6世纪出现于中国的天台宗（智顓），提出了在第八感“阿赖耶识”的更深层处存在第九感的“阿摩罗识”（根本净识），认为它是产生所有精神活动的根源，到达了心的实体，并由此展开了天台的佛教理论。如前所述，佛法自古以来就是试图超越意识的自我领域，阐明生命的深层意义。

汤因比：

确实，人们的这种努力正在结成丰硕的果实。但是我相信，即使比较容易理解精神意识的表层部分，只要不把它当作只不过是不可分割的精神整体的一部分，就不可能完全真正地理解。在这个不可分割的精神整体中，只要潜在意识的深层未被认识，并且弃之不理，那么它就会经常左右着意识的表层部分。我们挖掘这种潜在意识的深层，哪怕只是其深层的上层部分，并将其载至意识之上，这也是很有价值的一件事。因为这样我们就能够意识到意识下的深层，就不会在无意识中受其支配，反而能够驾驭深层的意识。

无论是印度的佛教哲学家天亲，还是中国的佛教哲学家智顓，我认为他们都是用自我的意识来洞察其潜在意识的下层部分的。在这里使用了表示（下层部分的）“下”这一表示空间的用语，也许会因为不太恰当而容易产生误解。但是，在阐述精神现象的时候，只有表示空间的比喻性用语是我们所具有的唯一词汇。

那么，我还相信，所谓处于人类精神意识下的谷底终极层，实际上与横亘在整个宇宙潜流中的“最终的存在”恰好又是一致的。

池田：

诚然如您所述，所谓第九感的根本净识，就是每一个生命的本源性实体，与此同时，又是与宇宙生命融为一体的。另外，在前边也谈到

过，我认为博士您所说的“终极的精神之实在”，就相当于佛教所讲的宇宙之森罗万象的根源大生命——宇宙生命。

汤因比：

尽管同样是在西方，与对现象世界的无生物领域、物理性领域的研究相比，在近代西方人类的心理研究却晚得多，不过是最近才开始的事。

为了研究各种现象的物理性质，西方创造了许多科学的方法、手段，这在其研究领域取得了令人瞩目的成就。然而，由于它的威望过高，以至于在好不容易才缓慢起步的对各种现象心理层面进行研究之时，他们把这套科学研究的方法又毫不迟疑地原封照搬过来。

就像我前面谈到的，在印度，早于欧洲人2400年前，印度教徒和佛教徒便着手开始了心理方面的研究。并且，在印度，他们并非是先进行物理现象的研究，并以此奠定基础，取得成功之后再行心理现象研究的。我始终认为，印度的这种不依靠物理学的手法进行心理现象探索研究的方式更具有未来性。

西方的这种试图沿着研究物理学的老路组装心理学的尝试，有可能将西方的心理学推上因错误的类推而导致的危险境地。

心理现象的研究，倒不如采用印度式的手法，以符合研究对象心理本质的、独自的原则来进行，大概会更接近于真理。

池田：

确实，我认为是那样的。处于人类精神意识下的深层的生命，与呈现于表面的意识现象不同，是超越时间、空间范畴的。

因此，试图依靠用时间、空间的尺子来对其加以测量的尝试，很显然不能够轻易接近这个生命自身的本质。

比起以前依靠表层意识现象的研究而得出的对深层心理研究的类推，印度式的、内省式的方法则更有可能取得正确的认识，是具有充分说服力的主张。

关于心理学的方法，近年来又出现了一些更新的观点，要超越以往

心理学的框架，进一步向前探索。其中之一，就是超心理学。它研究的是心灵感应（远距离感应）、远距离认知、透视、精神遥控、预知等所有被当作“超常现象”看待的事物。

其中有不少事例是完全可以有良知的科学家们的验证，但是也有一些却不能不说是很明显的欺骗。此外，还有一些例子，我想也未必设定其为超常功能，只要通过研究无意识层，就完全可以得到解释的。对此，您是怎么看的？

汤因比：

的确，在描述并观察心理现象这种近代西方的试验中，有诸多骗人的把戏在里边，这大概是因为心理研究比物理研究更容易骗人吧！

但是，我相信，大多数研究者或观察家应该是怀着诚意来从事这项工作的。即便有的时候他们就各种现象所做出的解释缺乏说服力，但还是诚心诚意的吧。我认为不仅近代西方所开展的潜意识的探索是这样，印度的瑜伽或西伯利亚的黄教也是如此。

池田：

事实上，即便排除欺骗和一些不确切的事例，仍然会有一些必须用特异现象才能解释的情况。从这个意义上讲，我认为不能一概否定超心理学。曾一度被称为欺诈、非科学的催眠术，如今业已成为心理疗法的有力武器，就是其中的一个实例。不过，我们在接受超心理学的主张时，当然不能忘记要加入严密的验证。

从这个超心理学进一步向前发展，还有所谓探索灵魂存在的心灵论。这与实证性的科学方法完全不同，应该说是成为了一种信仰。

关于这种对人类心理的探索，博士您是怎样考虑的呢？

汤因比：

我相信，凡是能够观察得到的现象都是常态现象。而作为所谓超心理学的研究对象，被称为超常现象的事物，在我看来实际上也不过是常态现象而已。只是这类事物是极为稀少的现象，或者是即便常见，但是在西方直至最近都一直被忽视了的现象。

我此前曾经亲眼看过传心术，这确实是真实的。以我的想象，大概所有的生物都是用心灵感应的方式相互交流感情而生存的。而且就人类来说也是同样，自从语言被发明以来，我想不仅是口头语言或书面语言，也依旧通过心灵感应的方式继续相互传递信息吧。

池田：

关于超常现象，当然要慎重地下结论。如果将其作为一种神秘的超能力而过于加以赞美，就会为产生错误认识和欺诈行为创造条件，进而还会堵塞通往对其现象的正确认识之路，阻断了开发的余地。反之，若是过于固执地排斥这种超能力现象，就有扼杀人类尚未知晓的能力或者可能性的危险。

博士您说，超常现象本身就是常态现象。在超心理学等研究中所见到的实验结果，尽管现在被理解为超常现象，但是迟早有一天，当人们发现了其因果之间的关联时，就会逐渐作为常态现象来理解吧。如动物的归巢功能、候鸟的迁徙等许多自然界中的超常能力，如今都已经做出了科学的解释。我想，如果细心注意，慎重观察，不断进行实验，对超常现象也同样可以进行合理的说明。

另外，人类现在大部分意志的传递都是以语言为媒介进行的，不过，也有不使用语言手段来进行意志传递的方法。

在东方有这样一个特色，就是像“以心传心”这一词汇所说的那样，重视心灵与心灵之间不用任何东西为媒介传递想法和感情的。这些大概就是博士您所说的依靠传递信息的一种吧！

人类原本具有的潜在能力也会因为开发方式上的错误，或者因轻视而未能得到发挥便夭折了，这种情况恐怕也有很多。这不仅仅限于超常现象，其原因就在于与理性相比，就连直觉所具有的功能还没有得到公正的评价的缘故。直觉所产生的推测一旦不幸地出现错误，人们就会将其事例扩大，显示出一种急躁情绪，马上排斥直觉行为，进而认为直觉的推测方法和过程缺乏准确详实，并扣上不正确、非科学的帽子而予以否定。并且，作为其延伸，一旦陷入理性万能主义之中，甚至有丧失人类直觉能力的危险。

深层意识可以超越理性，是具有非常尖锐、敏捷的而且十分准确的技能。但是，人类随着文化的发展，这种本能逐渐趋于衰弱。这有以下

两个方面的原因。一是文化补充了这些深层意识的能力，使得这些功能即便停止运转也无妨。二是人类的意识，特别是理性的发达，抑制了深层意识。

汤因比：

在一般情况下，一旦新的能力开始补充旧的能力，那么旧的能力就会显现出退化的趋势，这是令人遗憾的事情。这是为什么呢？原因就在于新的能力确实会更加有效地完成旧能力的一部分功能。而且，有时新的能力还会完成旧能力尚未发挥或者想要发挥而未能发挥出来的功能。但是，无论如何，新的能力都无法完全代替旧能力所有的功能。

比如，在已经能够读书写字的各民族中，就发现了记忆力减退的现象。并且，广播、电视作为沟通手段被使用后，那么接下来读书写字的能力似乎又要开始衰弱。同样，人类具有了自我意识的结果，尽管带来了理性与文化，但是我认为，人类潜意识中的一部分也因此而退化了。

我们也能够交通、通信技术领域看到同样的事情正在发生。运河被铁路、铁路被高速公路，还有船舶被飞机、邮递被电话等夺去了各自的功能。但是，这些新的手段也同样并非能够完全发挥各自使其废除了的原有方式的功能。

无论是在物质方面，还是在精神方面，所说的进步，实际上似乎都是建立在我们无法忍耐的那种损失之上的。

## 5.理性与直觉

池田：

科学的理性以归纳法不断地探索事物，而直觉是以演绎法把握事物，我想这二者是互为补充，相互完善的关系。之所以这样说，是因为理性必须以直觉的活动作为其前提，而直觉所把握的事物又要通过理性得到矫正，究明真相。另外，理性不断的实践积累，又会启发直觉的智慧。

另外，可以认为理性的作用是将复杂的对象事物分解成单纯的各个构成要素。与此相对，直觉则是将对象事物作为一个整体来把握，直接研究其内部的、本质性的东西。

两者就是这样，看上去好似相互对立，而实际上却是人类睿智的两个方面，两者是相互作用来不断提高人性的。对此，您是怎样看的呢？

汤因比：

人类依靠直觉获得的数据（已知事项），将成为科学方面假说中的素材。

所谓的假说，就是将这样积累的数据作为假定说明的材料。因而，假说就有必要通过检验来予以证实。这种检验的方法有两种，而无论是哪一种都必须得到应用。

其一，通过理性来试验。就是说，要看这个假说与其他各种假说是否相容。进一步说，尽管这个假设是暂定的，但是还要看它是否与在通常的意义上已经得到承认的整个知识体系相矛盾。

另一种验证方法，是将以该假设为推导基础产生的一系列现象与假设本身相互验证。据此观察其假说是否能够完全说明那些现象，其中是否还存在与其假说有相互矛盾的现象。

不过，无论怎样看，假说的正确性都不会得到决定性的证明，这一点是非常清楚的。这是因为无论我们怎样试图搜罗一系列的现象，可是在任何地方也不可能找到用来说明它是完整无缺的确切证据。

有时我们可能注意到，有些现象在将来的某个时候当然会被纳入某个系列之中，但是在此之前，我们却未对该现象进行过观察。而且，也许会判明这个新观察到的现象与以往对那一系列的现象所作出的假设性的说明是相互矛盾的。这种棘手的事例哪怕只有一件，那就足以使有关这一系列现象的假设性的解释丧失说服力了。

那么，究竟是什么才能够成为假设的根源呢？我们提出某个假说，并不是依靠直觉而获得的数据，数据本身不构成假说，而是对数据材料的解释。假说也不是依靠理性提出来的。我们理性的作用是研究、批判假说的，但是，不会产生假说。理性是在其影响的对象，即该假说出现后才开始活动的。理性与知觉，都是在精神的意识水平上起作用的。

使我们提出假说的东西是直觉。直觉从潜在意识的深层涌出，并进入意识之中。意识本身只是单纯地从潜在意识那里接受直觉，并不产生

或创造直觉。理性与知觉，都是并非创造性的。人类精神的创造性活动，是来自于直觉，其根源就是潜在意识。

池田：

您刚才的一番话，是对人类精神的创造性活动做出的非常明快的说明。无论是科学还是宗教，在创造者的身上所显现出来的可以称之为伟大的精神飞跃现象，其源泉就是直觉。理性本身不能够创造出什么来，而要创造性地洞察事物现象，还必须依靠直观的智慧。

不过，直观大部分都是主观性的，因此，如果走错一步，就容易成为自以为是之物。从而，直观所感悟的东西究竟正确与否，必须通过理性的认识加以验证。但是，我们从这里进一步向前看，理性与直觉相互补充、完善这个认识的规范，进而可以称之为“直觉的理性”、“理性的直觉”。这种东西，不正是我们应该去探索、追求的吗？

为什么这样说呢？譬如，无论是爱因斯坦发现相对论，还是牛顿发现万有引力，虽然其发现本身是依靠伟大的天才直觉来完成的，但是作为其成功的前提，他们是动用了所有理性的力量去思索的。我认为，这种直觉与没有任何理性为前提的努力、而只是偶然灵机一动的直觉是不能相提并论的。

通过直觉获得的真理，对于第三者来说，是今后还应该受到检验的假说。尽管如此，对于付出所有理性的努力而凭直觉穷其究竟的人来说，这恐怕绝不是简单的假说。而且，在此发挥作用的直觉并非是单纯偶然的直觉，而必定是应该称作理性的直觉之物。

汤因比：

直觉与理性都是在意识的水平线上起作用的。所以，人们可以据此交换意见，了解不同的人感觉到了什么，又是如何推理的等等。这样，人们就可以对某种现象做出一致的解释，得出一致的思考结论。

我们把这种共同的说明或结论称为客观性的。它意味着这些不能是仅仅某一个人特有的，从而与其他说明或结论相异的、那种无论对于他个人还是其他人都具有共性的、完全属于个人的见解或思想。但是，如果我们把实际存在的事物本身如实地、正确地反映到人类智慧上的东西称作客观性的话，那么前面所述的意识性思考的共通内容是否真正具

有这种意义上的客观性呢？对此，我们没有验证它的手段。抑或这些共同的思考内容只不过是一些集团性的幻觉而已。

在直觉中，有一种属于某一个人特有的、主观性的东西。这种个人的直觉，也许是其他的人所不能理解的。事实上，这种直观，未必对于所有的人来说都是不言自明的。但是，尽管如此，其中恐怕还是会出现改变想法而接受这种直觉的人。科学家、诗人、宗教方面的先觉，他们的直觉就属于这种情况。

但是，以往的研究成果表明，潜在意识似乎是由几个明确的精神层面构成的。并且，人们认为，在个人的直觉层面之下还另有一层，似乎就是在那里潜在意识创造出了C.G.荣格命名为“原始意象”类的神话。这个“原始意象”与存在于意识层面的理智活动相同，是万人共通的东西。

同一个“原始意象”，反映到众多不同的各个民族的仪式和民间传说中，使之表面化。它还会改变时空，表现由被代表着各种文明的人所写下的构思精巧的戏曲或小说情节中。“原始意象”具备强有力的精神能量，因此具有强制力。它有时会压倒有意识性的人类意志，使人们采取违背本来意图的行动。

池田：

荣格所谓的“原始意象”，可以认为与被称为“集体精神”是相同的东西吧。就是说，自从人类出现以来，所有的遗产都作为人类共同的东西被继承，并且深深地潜藏在每一个人的内心深处。

宗教包含有这种潜在的意识层，进而欲向其更深层探求其真实的实在之物。因此，宗教大部分是直觉的世界。但是，宗教如果只强调直觉，就会陷入独断。

我认为，宗教的直观智慧也是承受了理性之光照耀才得以存在于现实中的。刚才我说必须是理性的直觉，也是包含这层含义的。

在科学方面也是如此，理性必须是受到直觉的智慧支撑的，如果认为只依靠理性就可以的话，那也是片面的认识。

汤因比：



我相信，科学与宗教既是从人类潜在意识中的“个人的层面”，也是从“普遍的层面”引导出直觉的。这一点，科学家创立的假说与宗教的先觉者的洞察是同一性质的。不过，因为科学家们会将其直觉放到意识的层面经受检验，所以，在这一点上的严密度要胜于宗教家。

与此相对，宗教的先觉者们却更多地致力于关注诸如宇宙的本质、人生的意义等根本性的问题，并给出了其独特的诠释。这些根本性的疑问，是大部分人在其一生中的某个时候要提出的一些问题。然而，却不存在能够得到验证的答案，因为它超越了人类的思考能力。尽管如此，正是这些根本性的疑问，才是我们心中最迫切、最执着地渴望得到答案的东西。宗教的先觉者们对此给予的解答，在无法验证的这一点上，确实是有些独断的。然而，希腊语中“独断”一词的原意，是指对于一般被认识、被承认的真理而言的另一种见解。

科学家们将自身的目的限定在观察各种现象，并寻找对于这些现象予以合理的说明，努力核查由此得出的结论。宗教和这样的科学不同，它是要给我们展示一幅神秘的世界地图，人类必须在意识上觉醒，并要在这个神秘的世界里度过一生。当然，这幅地图只不过是臆想绘制而成的。但是，它对我们来说却并非是有可无的，而是人生不可或缺之物。并且，比起用科学的研究方法研究人类可以接近的宇宙的一小部分且得到了证实的科学研究成果来看，这幅地图对我们来说则更加具有实质性的意义。

当然，科学也是人生中不可或缺的。不过，不可缺少的只是其初期的东西而已。科学性的观察和理论，在最原始的旧石器时代制造出工具时，就已经成为有必要的了。人类为了存续下去，只需要这些最初级的科学就足够了。

其后的科学突飞猛进，从维持生存这个目标来看，都是一些无用之物。并且，其进步甚至容易导致人类的自我毁灭。

池田：

正如您所说，宗教与科学，尤其是在人类历史的现阶段，正成为人类生活中不可缺少的必需之物。我认为，科学和宗教绝不是应该相互对立的東西。我相信，宗教被置于科学的基础之上，宗教也内涵科学性，并且科学与宗教相辅相成，共同不断得到提高，这将会进一步打开人类的视野。我认为，爱因斯坦博士说过：“没有宗教的科学是不完整的，

没有科学的宗教也是有欠缺的”。我觉得这句话如今更增添了其分量。

汤因比：

科学与宗教没有必要对立，并且也不应该对立。为了对应宇宙，人类必须在精神上接近宇宙，而科学与宗教是为实现该目的而互为补充和完善的方法。

科学被禁止侵入到宗教的领域。如果试图侵犯它，那么科学就难免要做出不能验证的独断。这样一来，就要放弃科学独自的验证程序，结果恐怕就会失去自身存在的意义。

宗教曾经偶尔侵犯了科学的领域，但是，当科学主张其所有权时，宗教不得不退让。不过，宗教本身的领域并不会因为这种退让而受到伤害。

池田：

宗教和宗教所具有的直觉，会给整个人类带来价值。因此，让所有的人都认识到其本质性的价值则非常重要。从这个角度思考宗教与科学相互补充、完善的关系时，感到下面的方法可以考虑。

就是说，像博士您所指出的那样，宗教更多地把精力用在了独断式地回答人类最根本的课题；另一方面，科学则是谋求合理的解释，在验证其结果方面绞尽脑汁。因此，这里就自然而然地会有一些的局限性。不过，由于科学是诉诸人的理性，所以比较容易被人们理解和接受，这也是事实。换句话说，我们要在认识这种以直觉为中心的宗教与以理性为主的科学各自独特性的基础之上，努力在双方之间架设一座桥梁。换言之，宗教家与科学家都要从各自的领域跨出一步，以努力去接近对方。

当然，这不是侵犯行为，而是在尊重对方立场的同时接近对方。无论多么靠近，科学的方法大概也不能够侵入宗教的领域吧。但是我想，它可以成为一座桥梁，以便于人们倾心于宗教独自的领域。

试举一例，我认为博士您在考察各种高级宗教宣讲的教义与“终极的精神实在”的关系基础之上，将物质的最小形式中互为矛盾的特性作为一个考察的步骤来应用，我想会是极其有效的。博士您的应用方法虽

然也是为了揭示人类理解能力的限度，但是我认为它正成为巧妙地解开各种高级宗教之间的矛盾的一个有效的手段。

## 第二章 人类周围的环境

### 1.人类与自然

池田：

佛教中讲自然界其本身是维系独立生存的一个生命体。同时告诉我们，人类只有和环境，即自然相融合，才能够共同维系和享受生命，除此之外没有创造性地使自己的生命得到发挥的途径。

佛教“依正不二”的原理，就是立足于这样的自然观之上，明确了人类与自然并非处于相互对立的关系中，而是处于相互依存的关系这一道理。如果将主体与环境的关系相互分离，对立地加以考虑的话，就不能够掌握两者的真实面目。并且，所谓环境，也不是一成不变的固定之物。即便是相同的自然、相同的土地，也会因生存在那里的生命主体而使环境存在的意义变得迥然不同。例如，人类有人类的环境，鸟类有鸟类的环境。另外，即便同样是人类，环境对于每一个人来说，都是独自的东西。在这个意义上讲，生命主体与其环境，就自然处于“一体不二”的关系上了。

佛教不断追求这个成为浑然一体的主体与环境的关系，终于在脉动于宇宙的生命力之中发现了原动力。

汤因比：

的确如此。但是，对于接受希腊语或拉丁语的教育，学习了基督教以前的希腊、罗马文学的西方人来说，“依正不二”这一概念并非是陌生之物。因为这个概念也曾是基督教以前的希腊、罗马世界中的世界观。

池田：

这是颇有意思的事，可以认为这是一个完全可能存在的事实呀。日本人曾经持有一种信念，就是想从祖先那里继承那种优秀的精神上的规范，保持人类与自然的和谐。为此，直到进入近代以前，日本的自然一直是保持得很秀美。但是，进入近代之后，由于要追赶欧美发达国家，

抛弃了对传统的宗教和自然的态度，进而连人与人之间的伦理也都抛弃，为物质上的追求欲望变得疯狂起来。

在此，对我们生活在现代的人们来说，最重要的是必须看清现代的科学技术文明是建立在人类摆脱了物质欲望的基础之上的文明。

如果不能正确认识、判断这一点，就无法纠正现代文明破坏自然，乃至毁灭人类自身的错误。

汤因比：

我们的祖先自从开始作为人类生存以来，就不断地改变自然环境，以谋求其更加符合人类的各种需求。这种现象并不仅仅限于人类，除了人类以外，许多其他的生物也是同样的。只不过这些生物与人类不同，它们不能有意识、有计划地对环境施加影响。

总而言之，迄今为止的两三百年前，无论是人类还是地球上的其他生物，还都不曾有过毁坏自然而强行营造人为环境的事情。

诚然，原本有着肥沃土地的一些地区，从进入产业时代以前就已经因为过度放牧、耕种、采伐等变成了荒漠，这也是事实。当时的这种对“依正不二”的侵犯，自然就成了进入产业时代之后人类对自然所作所为的不祥之兆。虽说如此，人类对于自然界的这种初期的损害也还只不过是区域性的、部分的而已。由于当时人类的技术能力尚且有限，因此，对自然的侵害有半数是在无意识之中受到了限制。当然，在这一阶段，人类在某种程度上也是有意识地限制了对自然界的污损。也就是说，受到了“依正不二”概念的制约。

这一理念、理想，并不仅仅限于东亚和希腊、罗马世界。我认为，这原本就是人类共同的东西。

池田：

当时恐怕是这样的。然而，现代的科学文明，是将自然界与人类的关系对立起来去处理的，其根本的立脚点是为了谋求人类的利益，要去征服和利用自然界。是否可以说，科学恰好是将这个想法作为基础、作为原动力发展起来的呢？我认为，这里就存在着导致现代的自然与人类和谐出现崩溃的一个原因。

汤因比：

开始有意识地、全面地侵害“依正不二”的始作俑者是犹太一神教这个革命性的理念。我称之为“在宇宙中及其背后的精神实在”的东西，在犹太教中是以人类的形态出现、凝缩为一个超然的神被人们信奉。而且，在这个信念中还包含另一个概念，那就是认为在宇宙中除了这个神之外，再没有其他具有神性之物。它认为，人类和人类以外自然界全都是由这位假想的神创造的。这种假想，是按照人们制作的工具、艺术品或建立制度等行为类推出来的。

这个造物主被看成有权力和能力去自由处理自己创造的万物。据《创世纪》第一章第二十六节至第三十节记载，神在自己创造的东西中，将人类以外所有的一切全部交给人类去自由掌控、允许人类随心所欲地去利用。

这个革命性的教义，作为结果，就变成破坏“正报”与“依报”的“不二”性的了。人类被从自然环境中分离，自然环境被剥夺了以往所具有的神圣。并且，这个自然环境已经变得不是神圣不可侵犯的了，所以人类就被允许随心所欲地利用它了。人类原本是怀着敬畏之心看待自己的环境的，毋宁说，这种做法对于人类更健康。但是，这种敬畏之念不仅被以色列的犹太一神教创始者们所践踏，也被基督教徒和伊斯兰教徒们所抛弃了。

池田：

大概可以说，随着人类征服自然，进而朝着破坏自然的方向发展，自然界根本的固有节奏开始紊乱，受到创伤的自然界由此开始向人类进行报复。

现代文明之所以走到破坏自然界这一步的根本原因，归根到底有以下两点。其一是认为自然界是属于和人类不同的另一个世界。忘记了自然界即使与人类生命形式有所不同，但是它在本质上仍然是与人类生命相互关联，是具有一定规律的“生命体的存在”。

另一个原因，正如博士您所指出的那样，犹太一神教的观点认为人类是最接近神的，所以理所当然地要征服其他的生物和自然界，使其为人类服务。这种犹太一神教的观念深藏在现代人思想的潜意识中。我认为正是这两种想法的相互重叠构成了现代科学文明的思想基础。

汤因比：

犹太式的思想，还是远在公元前9世纪，在巴勒斯坦最初形成了体系。然而，这种思想得以广泛地传播与实施，还是在进入17世纪以后的事情。本来，犹太式的思想，在将其作为一种理论接受下来的人们中间，很少有人将其实际应用在生活中的。譬如，伊斯兰教徒在对待导入近代技术以及使近代技术发挥功能的理论和目的时，比其他任何掌握文化的民族都显得更加迟疑不决。

耶稣是正统的犹太人。从他传教的记载上看，它认为经济上的欲望和侍奉神是绝不相容的。因此，耶稣反对经济的计划化，也反对资本的积累和发展技术等。总而言之，耶稣反对赞美那些经济上获得报酬的工作。

值得注意的是，耶稣对贪婪这个恶行很是敏感。耶稣当时住在巴勒斯坦，当时巴勒斯坦的住民几乎都是农民，人们忠实地信守“依正不二”的精神，谋求与周围自然环境的和谐生活。耶稣那个时代，在巴勒斯坦的犹太人社会中，还没有具备现代人想法的资本家和工厂老板。所以，在耶稣所处的社会环境中很少有令人瞩目的贪婪现象出现。可是尽管如此，耶稣还是看透了无论在任何时代、任何场所，人类都天生具有贪婪的一面，并对此加以谴责。

再进一步说，从12世纪的基督教圣人阿西西的圣方济各的生平、教义及其实践的过程来看，则具有更深刻的意义。方济各的父亲是一位服装批发商，在西欧初期资本经营中是经济上取得成功的资本家之一。然而，方济各反叛了父亲的这种生活方式。恰似曾为一个小国王子的释迦牟尼所做的那样，方济各也放弃了财产，有意选择一条清贫的人生之路。而且，他也和释迦牟尼同样地创立了修道僧侣团体，并据此宣传自己的理想，推广为实现该理想而设置的教规。

方济各受到了耶稣的感化，并且，耶稣和方济各都是在犹太传统的环境中长大的。但是，他们两人对待“依报”的态度却和犹太传统思想的内涵截然相反。他们都反对人类对自然界的榨取行为。耶稣赞美小鸟、野花等没有经济上的企图，作为人类的他的那些弟子们也把花、鸟的精神看作是效仿的范本。

方济各知道，人类应与包括其他生物、无生物在内的自然界处于非常亲密的关系之中，并且从中发现了喜悦。如果用佛教的词语来说，他

是“依正不二”热烈的信奉者和赞美者。我总觉得，方济各好像依靠直觉预见到了通过科学技术的发展而得到促进的西方，会出现对贪婪欲望的崇拜。

池田：

您谈的耶稣和方济各都是“依正不二”的信奉者、赞美者的见解，我对此非常感兴趣。之所以这样说，是因为我相信，要想消除公害，必须依靠“依正不二”的理念，别无良策。如何开展以这一理念为基础的运动呢？我认为只有依靠这个理念才能提高在各种民众运动中体现出来的群众的力量，进而使其成为一种巨大的潮流。现代文明思考方式本身的变革则是势在必行啊。

汤因比：

如果人类要避免自我毁灭，那么现在就必须彻底清除人类自身制造的污染，并且做到今后不再更多地污染环境。我相信，只有依靠全人类规模的共同合作，才能做到这一点。如果仅仅是恢复土地、湖泊、河流的纯净度，也许通过一个国家的防止污染对策可能就已解决。然而，给人类环境能否居住带来最大的威胁的，是对大气和海水的污染。例如，飞机会向平流层喷洒有毒气体，船舶会向海洋抛弃有毒的废弃物，因此，有可能造成疾病的蔓延。

如今，我们已经认识到了环境的污染将会威胁到人类的生存，也感觉到如果不对贪婪加以制约，就无法改变现状。但是，如果只是敷衍了事地采取权宜之计对待这件事，就不可能真正促使污染问题的解决。患有贪婪病状的人们考虑问题往往目光短浅，就是成语中所说的“今朝有酒今朝醉，管他明日捧空钵”。

当然，即便是这样的人，恐怕他们也知道，如果不能限制自己的贪欲，结果将会把子孙们赶到绝路上去。他们也是喜爱自己的孩子的吧！但是，即使有这样的感情，他们或许依旧未必为了保护子孙们的将来而牺牲掉现在所拥有的一部分财富。

我相信，能使现代世界上各发达国家按照“依正不二”的理念立即付出牺牲的，只有宗教上的回心转意才能够胜任。不过，这里所说的“宗教”，是指最广义的“宗教”，我期待着“依正不二”的理念，作为涵盖着道义层面的义务的宗教信念被全世界所接受。如果再以相反的角度去



说，我希望方济各能被神道的信徒作为神，被佛教徒作为菩萨迎进门。

池田：

我是佛教的信徒，但是感到方济各是一位十分值得尊敬的圣人。耶稣和方济各如果用佛教的概念来说，都是位于菩萨界的人。就是说，所谓的菩萨，就是以慈悲心怀为世间、为了他人做奉献的、人类生命的状态。

汤因比：

我相信，要想将人类从以贪欲为动机、由技术生产所造成的各种恶果中拯救出来，则必须由所有宗教、哲学的信徒们组成世界性的大合作。

另外，我希望在这中间印度教徒、佛教教徒、神道教徒们能起到表率的作用。

犹太系统的宗教教徒们由于排他性、欠宽容性这种古板的传统而背负着不利的条件。这是由一神教导致的一种报应。

与此相对，在印度教徒或东亚各国民众之间，有着不同的宗教信徒们相互包容、相互尊重的这一传统。在日本，也可以看到佛教徒与神道信徒之间积极的合作。这正是斩断贪欲根源，清除污染，努力创造和谐的世界所需要的实践与精神。

## 2.天灾与人祸

池田：

最近几年来，在世界各地不断发生严重的自然灾害。有一些学者认为，这是过去几千年的人类历史上罕见的现象。例如，1968年意大利发生了洪涝灾害，中国、韩国等地出现了大面积干旱。转过年来，寒潮侵袭全球，美国和欧洲各地，据说冬夏的平均气温都下降了3摄氏度以上。还有，1970年，高达49摄氏度的热风席卷了印度、埃及等国家，致使多人丧失了性命。

日本也不例外，1971年夏天，冲绳地区遭受了长期的水荒；北海道

和日本东北地区的气象观测站记录了有史以来的最低气温，进而造成冷冻灾害，致使水稻严重减产。同年的8月份，袭击日本的台风则呈现出了前所未有的怪异走向。

据气象学家观测，近年来发生的这些灾害，其原因在于覆盖在日本、美国及欧洲等地上空的气压分布发生了异常，而这种异常是几万年也不曾出现过的。并且，据说这种气压的变动给整个地球大气的运动带来了影响。可能就是这个原因，人们观测到地球的自转速度加快了万分之三点五秒——这种现象或许是暂时的。

关于这类异常现象的原因，人们从各个角度进行了探索，有许多人认为人类对自然的破坏无疑是其中的原因之一。我也认为这是有可能的。

汤因比：

人类在进入我们能够记忆的最近这个时代之前，实际上一直是在大自然的指挥下生存的，与作为人类生存之前几乎没有发生任何变化。人类与自然界的力量的逆转，只不过是最近的事情而已。所以，这个事实很难被认识。况且，我们要应付这种关系逆转的新情况，重新感知、思考事物并付诸行动则更加困难。

池田：

确实如此。观察近年来频繁发生的一些严重自然灾害，其中有许多现象，我们不得不认为这是由自然界与人类力量关系逆转所导致的结果。

当然，对此可以从不同的角度去解释。譬如，可以推测认为这种异常的变化与太阳黑子或海水温度的变化有关。而且，这有可能是事实。太阳的黑子使地球大气压分布变得异常，确实有可能带来气候的不正常或引起自然灾害的发生。

但是，我推测人类的活动还是以某种形式与自然界在这些异常现象和灾害有关联。之所以这样说，我的理由如下。即是说，尽管从表面上看是自然界本身的现象，但是，如果从其本质的观点来说，仍然是由于包含人类在内的一切有生物在起作用而形成的诸多因素所造成的。如果这个推断得以成立，那么就可以断言，最近发生的许多自然灾害都间接

地与人类活动有关，实际上是以天灾形式出现的人祸。

我们推断自然界的异常现象与人类的活动相关联，可以举出以下的事例。譬如，在大城市，有些地方由于二氧化碳的温室效应而气温升高；与此相反，在另一些地方，由于细小的浮游生物阻碍了太阳光线的照射，出现了冷化的现象。此外，如今人们弄清了由于将石油等废弃物丢弃到海洋而阻碍了海水的蒸发，进而导致了气候的变化。这些异常的现象绝非到此就为止了。这些异常的情况相互重叠、交织在一起，很有可能给整个地球带来异变。如果对此视而不见，甚至很可能导致地球的毁灭。

地球是我们人类藉以生存的宇宙绿洲，我们必须设法挽救它，以免其遭到毁灭。因此，有必要认真严肃地考虑人类的行为对自然界的运行、自然界的协调所产生的影响，严格限制任何孕育着对自然环境可能带来危害的行为。

汤因比：

我们关于人类现在对自己的环境多么逞淫威，如何在破坏着它，多半还是对其程度评价得过低。你所指出的问题点，我也有同感。在近期发生的自然灾害中，有些已经得到公认的属于人为灾害的另当别论，在其他的灾害中，也肯定有人类所为的因素。尽管我们目前还没有确凿的证据表明那是人为的灾害，但是恐怕实际上还是人祸吧。

池田：

像如今这样，现代技术文明覆盖整个地球之前，可以说发生的灾害几乎都是自然灾害、即天灾。

这种被称之为“天灾”的环境突变，对人类构成了严重的威胁。于是，人类拼命地抵抗，并且逐步地战胜了这些威胁。例如，人们通过土木工程和气象观测等方式来应对自然环境的异变等。此外，对于曾经一度猖狂流行的传染病，卫生学和医疗的发达也正在显示出其巨大的威力。也就是说，在人类与自然灾害的抗争过程中，科学得到了不断的促进和发展。

但是很显然，在现代社会对人类造成威胁的，已经不再是“天灾”，而是“人祸”。毋宁说，科学的发展已经达到了它能够驱使极为巨大的能

量，以至于所有的天灾中几乎都可以窥视到人为的因素了。

汤因比：

人类的力量影响到自然环境，已经到了足以导致人类将要自我毁灭的程度，这一点已经毫无疑问了。如果人类为了满足其自身的贪婪欲望而继续使用这些力量，那就必然会自取灭亡。

人类本来就是一种贪欲的存在，这是因为贪欲性是属于生命特征的缘故。人类具有的这种贪欲性，与其他生物是相同的。但是，与其他生物的不同之处在于人类具备意识，所以能够对自身的贪欲本性有所认识。换句话说，人类能够清楚地认识到，如果专注于贪婪的欲望，它就会带有破坏性，因而也就变成了罪恶。因此，人类应该能够付出艰难的道德性的努力，即进行自我克制的实践。

池田：

就是说，只有人类发生了内在的变革，才有可能找到避免灾难发生的途径吧。我认为，包括政治家、企业家及科技人员，我们人类社会的每一个成员都必须从这个角度去关注产生灾害的原因。否则，现代社会就会发展到无法避免地球招致毁灭的地步。

有一部分科学家认为，如果科学技术进一步发展，便可以防止现在的各种灾害了。可是，我却不这样想。认为科技的进一步发达就能够消除公害、清除由人类的行为引发的各种灾害，这恐怕是过于相信了科学的力量了。这种想法实际是引导人们不去理会人类道德性变革这一当今亟需解决的根本课题，它或许进而成为给人类带来更大灾害的一个因素。

现代文明，确实有通过科学的力量防止了自然灾害的业绩。但是，如果看另一方面，在很多情况下，这种科学业绩的本身变成了人为灾难的原因和新的灾难的起因。

汤因此：

要对付力量所带来的邪恶结果，不能依靠智力的行为，而是需要伦理道德的行为。不过，从伦理道德的角度上看，科学属于一种中立性的智力工作，因此，科技不断发展的结果如何，在道德伦理的意义上，就

要看它是被善用还是被邪恶所利用了。科技的发展所造成的各种恶果，依靠科学技术本身是无法改变的。

池田：

言之有理。科学技术不应该用于征服、统治孕育着所有生物的自然界的目的是。不如说，科学应该有效地用于使人类与自然的节奏相协调，使其有规律的活动得到最大限度的发挥。这就像人类的生命与药剂或外科治疗手段的关系一样，无论用药还是实施手术，其目的都是应该用来帮助人类，使其有效发挥生命中本来具有的治愈能力。无论是科学家，还是政治家，抑或是立足于现代高科技领域产业的人们，我希望大家都能够贯彻这种科学技术的应用方针。只有依靠这种方式，才能够防止人类叛逆自然界而产生的灾害，也即人祸。

因此，这也势必需要包括科学工作者在内的现代社会所有的人，从自己生命的灵魂深处去改变对自然界的态度。我相信，在这一点上，宗教能够起到领导科学技术文明的作用。

也就是说，首先通过宗教所具有的理念，转变现代人的思想。之后，经过这种思想转变的人们以科学家和技术人员为核心，研究科学技术如何应用于自然环境。进而，以此为起点，进一步规划在新的层次上科学技术的发展。我想，只有经过上述的这三个过程，才能够做到既可以防止人为灾难的发生，又可以发展科学技术。

汤因比：

如果我们认为自然界是为了人类而存在的，并且在这个思考模式下去行动的话，科学技术就会被用于破坏性的目的。这种集团式的自我中心型的假想，唯有在每一个人的个人精神生活内部才能够得到克服。即是说，社会上的每一个人，都必须各自克服自身的自我中心的本性。

因此，正如你所指出的那样，无论是个人还是集团，只有宗教才能够在人类的本性之中发挥作用，改变人类的心灵，使其克服自我。

关于人类的生命和环境之间的关系问题，只有通过宗教的形式，才能够再一次回归到我们的祖先曾经有过的认识上来。换言之，宗教可以使我们认识到，人类尽管具有非凡而巨大的力量，但是，他毕竟还只是自然界中的一小部分而已。人类如果希望自然界正常地存续下去，人类

本身也要继续生存在必要的自然环境中的话，那么，归根到底是要与自然界共生共存。

一种具备意识的生命体，因而拥有了选择的能力，并且是不得不面临某种选择的生命体。对它来说，宗教就是其生存不可或缺之物。人类的力量越是增大，就越是需要宗教。

在科学的应用方面也是同理，如果其不受到宗教的启迪和善良的引导，科学就会被利用于满足欲望的填充。如此下去，科学就会极有成效地为欲望服务，从而导致灭亡。

### 3.现代城市的各种问题

#### (1) 地价的暴涨和楼房的高层化

池田：

现在，世界各大城市所面临的各种问题正在越来越复杂化，也越来越严重了。特别是在日本的大城市，道路、住宅、上下水道、垃圾处理、绿地不足、交通堵塞、物价高涨、环境污染等等，几乎人类维持像样的生活所需的各种条件，都遭到了极度的蔑视。

然而，这不仅仅是日本一个国家的问题。在某种意义上可以说，城市所面临的这类问题，是现代文明本身的缺陷集中之后的一种体现。要解决这些问题，当然是政治被赋予的天命，但是，城市化现象已然发展到如此地步，就需要所有领域的人们共同合作，尽早制定出根本性的解决问题的方案。

汤因比：

城市化现象是在现代生活方式中突出表现出来的一种倾向。而且，在今天的城市生活状况下，它具有暴露性的功能。就是说，他恰似一面凹面镜，能将现代生活的各种弊端夸张地显露出来。在世界各国飞速发展的大城市，像刚才你列举的那些现代生活的病根，已经达到了极限状态。

迄今为止，急速膨胀的世界人口的大部分流入到了各个城市。另一

方面，仍然留在不断缩小的农村地区的人们，其生活也逐渐被城市化了。城市本身通过高速公路将触角延伸到了偏远的农村，随之农耕和畜牧也在机械化。

池田：

事态的确很严重。随之而来的首先是地价的飞涨。这对居住在城市里的人们来说，是非常大的一个烦恼。

在日本也是这样，人口不断地集中到大城市，随之而来的便是土地价格的年年攀升。因此，对于大多数人来说，能拥有土地，搭建起自己的家这一愿望正在变成难以实现的梦想。

像在东京这样的地方，人口的增加已经达到饱和，近年来甚至显示出一些减少的现象。尽管如此，住宅状况仍然不断恶化。特别是民间的公寓，其大多数是建于第二次世界大战结束后不久的木板式建筑，大部分已经到了使用的极限期，越来越多的房屋急需翻修。重建后的公寓理所当然要提高房租，这对于租用公寓的庶民百姓来说是非常不利的。

汤因比：

这些问题在日本是很紧迫的，我也了解这一点。不过，这也是一个世界性的问题。关于地价的暴涨，如果注意看一下充斥英国各报刊的那些数不清的关于住宅问题的报道，你就会清楚了，这在英国也成了一个问题。

实际上，在全世界住宅问题最为严重的恐怕要数香港。因为那么庞大的人口不得不居住在一个极其有限的区域里。

几年前，我在香港的时候，我们夫妻提出希望参观几个新建成的住宅公寓。香港在这十几年，将整个人口的四分之一，即四百万中的一百万人移居到高层的公寓中，其业绩委实令人瞠目。总之，我们后来在英国官员的引导下参观了几所公寓。在极其困难的条件下，中国人却能够井然有序地生活着，确实很令人敬佩。中国人的家庭内部凝聚力强，孩子们从小接受了很好的家庭教育，所以才能够在欧洲人看来根本无法忍受的环境中生活的吧。他们在这方面显示出来的功力实在令人惊叹。

池田：

确实，以中国人为代表，一般来说亚洲人顺应这种艰难环境的能力或许是比较强的。不过，为蜷居于蜗室而感到痛苦，则是无论西方还是东方，对任何一个民族来说都是同样的。

还有一种情况，或许也成了世界性的一个倾向。在日本，土地成了投机的对象，土地的拥有者和经纪人趁地价暴涨之机大发横财。甚至出现了一种怪异的现象，每年公布的富豪排行榜中这些靠土地买卖养肥的暴发户总会名列前茅。对于这种状况，需要采取一些必要的措施。

汤因比：

英国也有类似的情况。土地、房产的投机商们赚钱赚得脑满肠肥，臭名远扬。这些家伙们预料楼房和土地的资产价值会飙升，可以赚取巨额的利润，于是便将楼房多年闲置。

土地是人类生活不可或缺之物，而且能够利用的面积是有限的。所以，将土地作为投资对象中饱私囊类的做法是极其错误的。土地如同其他的生活必需品，诸如水、矿产一样，是不应该交给那些贪图私利的个人的。

池田：

所言极是。绝不能让土地成为一部分富人和投机掮客们的垄断之物。因此，要想让一般百姓能够将土地作为生活必需品使用，首先就需要抑制地价。然而，地价的上涨等问题，都是源于需求过多。既然有如此多的需求，在自由经济的体制下，地价的飞涨恐怕会愈发难以避免。为了防止这种事态的持续，我认为出路只有一条，那就是将土地逐步实行公有化，除此之外别无良策。

汤因比：

为了公共的利益应该抑制地价，对你的这一想法我也有同感。土地是一种匮乏的社会生活必需品，并且，其他的所有物资都受到土地所有权的影响。人类的各种社会生活也是如此。所以，我也认为土地、房屋都应该实行公有化。我们可以设想，政府进行收购时，对当前所有者自己居住的房屋，应该以较高的补偿额予以征购；对办公大楼、工厂的建筑物，恐怕就应该以比较低廉的补偿收为公有；而对投机商们拥有的土地和建筑物应该予以没收。即便要付给这些投机商们补偿金，也不能太



高，应该定为远远低于他们用于投机这种反社会行为所花费的金额。

池田：

刚才您谈到的关于土地和建筑物公有化方式的想法，我完全赞成。舍此之外，别无他途。

其次，与这种地价的暴涨相并列，还有一个楼房的高层化问题。在前面的谈话中，提及了香港为了迁移百万市民而建设高层公寓的事。最近，在日本的大城市，也陆续建起许多被称之为公寓的高级出租住宅楼。这种楼房，无论购买还是租赁，以普通百姓的工资水平计算，恐怕都有些难以企及。

进而，由于兴建了这种高层公寓，使居住在毗邻地段的人家终日不见阳光。这样，日照权就成了一个很大的问题。对于那些居住在城市里的人们来说，被剥夺了阳光和清风的生活，无论是从肉体上还是从精神上，都是难以忍受的痛苦。这种住宅高层化的问题，可能原本也是无法避免的。可是尽管如此，我们还是应该有一个综合性的整体规划，在它的框架内统筹安排，以使居民能够平等地得到阳光和环境的恩泽。

汤因比：

阳光和清风被周围的建筑物遮挡，确实是兴建高层公寓的一个问题。此外，还有一些其他不方便的地方。

首先，在巨大的住宅楼群中生活的人们，相互之间只不过是物理意义上的邻居而已，在这种公寓中居住的人们之间，恐怕很少有个人间的交往。这在社会学的意义上说，是一种很不好的状态。

再者，母亲和孩子会为楼房的高大而感到烦恼。作为母亲，他们恐怕很难抽出时间从高层住宅楼的顶层下来寻找游戏的场所，在孩子们玩耍时还要守护在他们的身边。但是，如果不能陪孩子们一起下去的话，他们又会担心自己不在的时候孩子会发生什么意外。所以，无论如何也不想让孩子自己下楼。

池田：

确实，伴随着住宅公寓的高层化，人与人之间的相互冷漠疏远的倾

向越发严重了。反自然、反人类的环境，只能使人类遭遇不幸。要珍惜人、构建良好的安居环境，今后必须要有相应的城市规划和土地使用规划，使人们和睦相处的同时，也要争取恢复人类与自然界的和谐。而要达到这个目的，如同您在前面所指出的那样，恐怕有必要实行土地的公有化。

汤因比：

假设一切土地、建筑设施的所有权都为社会所有了，那么在这种社会里，对建立起来的高层住宅楼又应该采取什么对策呢？

过去，投机者们为了获得最大的个人利益而修建了高层公寓。但是，在新的社会中不存在投机者那种动机，不会迫使人们住进无论对于社会还是对于个人都不利的房子中去。然而，我们却依然不得不面对土地短缺的问题。希腊的地理学家斯特拉波曾于公元初在一本书中指出，古罗马市区如果将其高层建筑一律改为平房式建筑的话，它所占的面积大概就要从海岸的一边延伸到海岸的另一边。

如今，正值人口爆炸式增长的时代，关于如何利用土地，有两种二律背反式的主张，究竟哪种主张对社会更加有利，产生了尖锐的矛盾。具体说来，就是认为土地应该用于农耕和畜牧，还是为了避免住宅高层化而用于人类的住宅用地？究竟应该让那一方面优先，两种主张针锋相对。

我认为，对此应该采取一种折中的方案。用来建设新住宅的土地，大多应该选择最不适合农业种植的地方。不过，这样的地方，又大抵是多岩石，崎岖不平的。地势不利，建筑费用也会相应地增高。

此外，住宅区会离现在的公司或工厂集中区域很远。尽管如此，为了生计，一家的劳动力也必须继续往返去那里上班。因而，不仅仅是住宅，用于经济、生产活动的各种建筑也不得不逐渐停止集中化，而采取分散建设的方针。

## (2) 交通机构的未来蓝图

池田：

下面，就将来城市交通机构的问题，我想听一听您的高见。

如今，交通机构的主角自然是汽车，公共汽车自当别论，仅就小汽车来说，作为运输工具，它有很多弊端，如效率相当低，运载的人数少却在道路上占据较大的面积等。而且，由于交通混乱造成严重的堵塞，而汽车原本拥有的速度快的长处也丧失了。

由于实行单向行驶的交通规则，可以随意到任何地方去的自由度也受到了很大的限制。此外，汽车还消耗有限的石油资源，污染大气。另外，汽车对人类的杀伤力也不可小觑。在我国，甚至经常有人称汽车是“奔跑的凶器”，“奔跑的棺材”。

话虽如此，我并没有丝毫要全面抛弃使用汽车的意思。只是作为一种时代发展的趋势，如果照此发展下去，汽车所带来的祸端会越发严重，有可能使城市的交通陷于动脉硬化的顽症之中。出于这种担心，我个人认为应该及早拿出相应的举措才行。

汤因比：

我希望在城市区域内，除了唯一的医用车辆外，禁止所有家庭私用轿车的驶入。并且希望在这个禁区内由公共交通工具独揽运输。如果这样，公共的交通工具数量就会增加，速度也会加快，费用也会有所降低。

到那时，应该向所有从郊外开往市区的私家车发出明确指令，要求其将车停泊在市区周边的停车场。这项规定，已经在威尼斯市得以实施。另外，商业性卡车如果有必要进入市区时，也应该将其限于公交车辆的乘客数量最小的时间段内，只允许其短时间驶入。在正常工作日的早晚客流高峰期间，应该禁止商用车辆在市区通行。

池田：

日本有些地方也采取一些措施，在星期天禁止机动车驶入，而只向行人开放。这种规则本始于纽约，日本进行了模仿，这样做有一定的好处。但是，并不能从根本上解决城市的交通问题。

我认为，要想从根本上解决问题，其先决条件就是根据道路设施的容量，严格控制汽车的生产和销售数量。此外，为了减少交通事故，在发放驾驶执照时，更加严格地进行性格审查和驾驶方面的道德教育。

诚然，如同博士您所指出的那样，为了排除私家轿车后仍能确保城市的交通，需要努力加强城市与近郊的公共交通工具的配置。我预测未来城市的交通工具，恐怕要有地铁、高架电车、单轨列车等取代汽车而成为城市交通的主角。

汤因比：

自家私用车的总数，当然应该加以限制，对于允许行驶在禁止区域以外的汽车数量也应该予以控制。还有，取得驾驶执照的条件，应该更加严格。

在行政方面关于汽车的政策方针，无论什么时候，都应该把公共社会利益放在首位考虑，其次才是经济利益。然而如今，汽车的制造商们根本不管由于他们的努力制造会给社会带来怎样的损害，却依然总是受到鼓励，要他们开足马力尽量生产。

其中缘由，不外乎最大限度地生产可以促进获得最大限度的利润，创造就业机会，促进出口创汇。但是，这种做法是为了追逐利润可以牺牲生活的社会才会采取的方针。

这种方针所导致的严重后果，和其他许多材料一样，证实了我们人类必须要彻底改变对价值观优先顺序的认识。

## 4. 从城市转向农村

池田：

现在，农业生产中使用着大量的农药和化肥。由此，农业实现了机械化，人的劳动强度确实减轻了。但是，由于使用化肥，农作物失去了应有的味道。而且，化肥使农作物降低了对病原菌的抵抗力，于是又不得不使用农药。

日本的一位农学家写的调查报告中，提及了英国的一所学校向学生提供餐饮的情况。根据报告记述，在给学生提供由化肥培育的农作物的餐饮期间，学生中不断出现患病的人；而一旦改换为提供有机肥培育的农作物时，孩子们就像换了个人一样，精神饱满起来。

如果这个情况属实，那么我们还是应该使用有机肥，在太阳的自然

光照下经营我们的农业生产，这才是最理想的。并且，农药的使用还污染了自然，又将昆虫和一些小动物赶入了绝境，进而对人类的健康乃至生存的本身造成了威胁。考虑到这方面，我们在如何对待农业现代化方向的问题上，不得不从根本上加以重新考虑。

汤因比：

的确，近些年由于大量地使用了化肥和杀虫剂，农作物的产量有了明显的提高。不过，我很担心依靠这种方法生产出来的食物是否会丢失一部分营养成分，而对健康不利。并且，我还忧虑这种非自然的生产方式会严重损害土壤的肥沃程度，造成无法复原的伤害。

迄今为止，人类已经积累了近万年经营农业生产的经验。实践证明，只要我们不是特别奢求土地的高产，施用农家肥，经营混合型的农耕方式，适时地进行农田的轮作，就可以长期保持农田的肥沃。无法实行这种耕作方式的地区，也可以定期地让土地休耕。

适合农业耕作的土地，是一种稀缺的资源。这样的土地，在整个地球的陆地面积中，也只是占有极小的一部分。所以，必须优先保护好土地。即使在依靠传统的耕作方式种地的时代，也有些地方出现过由于过分进行农耕和畜牧，结果使原本很肥沃的土地逐渐沙化的事例。

我们目光短浅地受到贪婪欲望的诱惑，盲目地增加生产，结果已经出现了将会导致更大规模土地沙化的危险性。这种危险性由于近年来化学在农业生产中的应用而变得愈发严重了。我们人类必须努力去保卫粮食的安全供给，我们并不具备任何不这样做的资本。考虑到这些问题，我们应该明确态度，立即恢复到传统的农业生产方式上去，也就是说，必须恢复以人的劳动力为主体的农耕方式。

池田：

这种以劳动力为主体的农业，需要更多的农业劳动者。如此对劳动力的增加，在现阶段可能会产生一些难题。在城市里，由于工业的自动化，从事工业的劳动人口会减少。如果这样，可以预想得到，以往由农业转向工业、由农村集中到城市的人口反而会形成倒流的现象。换句话说，即工业人口减少，而农业人口则占到了大多数，这个推测大概是可以成立的。

如果说工业的自动化能够保证物质的丰裕，那么，前面谈到的这种转变，无论对人类的肉体，还是精神健康方面，都是转到了极为理想的方向。当然，这种转变在现代的产业社会中可能会受到手握巨大发言权的化工企业强烈的抵抗。为了克服这一点，广大的人民群众就必须在意识观念上进行变革，必须开展社会运动。

总而言之，作为今后人类文明的潮流，恐怕不应该只是考虑从农业社会向工业社会流动的单行线。也可能从工业社会流向农业社会，或者至少是向工业、农业并立的社会转换。而且，我认为必须这样去思考。

汤因比：

你说的这种转换，不仅对于农业来说十分理想，对现今在城市里居住的人们来说，也是一件非常好的事情。产业革命以后，在技术和经济方面的所谓的先进国家，人口的大部分被从农村吸纳到城市中。这是一个社会性的灾难。城市的工厂或公司的工作，从人的生存方式和获得生计之资的手段来看，与在农村的农耕或从事畜牧业相比，在心理上获得的满足感要少得多。社会的城市化和工业化现在已经成为了一个经济性的问题，之所以这样说，是因为伴随着自动化和计算机化的进展，以人类的劳力为主体的体力劳动和事务性操作正在变为一种多余的存在。

在城市化高度发达的地区，恐怕有必要让城镇人口回归农村，这是一项棘手的工作。因为近二百年来的，生活在城里的市民们尽管没有找到能够使城市生活变得幸福的有效方法和手段，但是他们已经逐渐习惯了都市的生活。若是将失业的产业工人们从城市的贫民窟转移到农村的贫民窟，他们在那里如果也没有工作的机会，这些人就会越发贫困和不满。因而，如果在城市的劳动力刚刚出现过剩的时期，而农村又刚好需要更多的劳动者的话，那当然是求之不得的幸事了。

但是，话虽如此，在所谓的发达国家里，要想把大多数的人口再次从城市迁移到农村，这恐怕仍然会伴随着困难与艰辛，而且是一个长期的任务。这些国家，在工业革命后又脱离工业化社会重返农业社会，恐怕注定要经历一个漫长的危机时期。

不过，幸而这种高度工业化、城市化的社会在全人类看来，还只是很小的一部分。至今，人类的大多数还处于自新石器时代初期以来逐渐形成的那种依靠众多人的集体式经济和社会制度下，并没有远离以人力为中心的农耕或畜牧生活方式。因此，这个所谓“不发达的大多数”，将

来要达到全人类都应该实现的“世界国家”的时候，反倒会比“发达的少数”国家困难要少一些吧。

此事预示着各国的命运将发生悲剧性的逆转。以往的先进国家大概将不得不经历一个长期的逆境。相反，以往的发展中国家则可以较少经历痛苦并且更加快速地实现“世界安定国家”的目标。

池田：

您的见解非常有意思。就是说也有可能先进国家变成发展中国家；而发展中国家反倒变为先进国家啊！由此我想到，现在美国和西欧国家的一些青年人在学习日本的禅和印度的瑜伽。可能在他们看来，一般被认为落后的象征性的事物或者这样的国家实际上正是蕴藏着走在时代最前沿的东西。

但是，只要学习的对象还只是一些脱离现实生活、脱离从发达国家社会普通市民的日常生活的那种特殊文化，那它还不能带来整体文明的转换。在与生产活动和与市民生活直接相关的方面，唯有亚洲和非洲自古保存下来的人类智慧受到瞩目，而只有当人们想认真地向她学习的时候，那才是人类的历史将要发生重大转变的时刻。

汤因比：

如果我的预测有说服力的话，中国将来在回顾历史时，就会发现正因为工业化落后反倒因祸得福而感到幸运。因为落后，中国在过去的一个世纪里，国势衰微，饱受屈辱。但是，也正是因为这样才得以避免了极端的城市化和工业化，为此可能只是付出了轻微代价。

与此相对，俄国人和日本人面对西欧各国工业化的挑战，他们异常迅速、积极、有效地进行了应战。为此，将来他们会感到后悔的。无论是俄国人，还是日本人，他们都是完全效仿西欧的模式应对来自西欧的挑战的。换句话说，这两个国家的人们完全沉浸在工业化的波涛之中，进而奋起应对挑战的。从短期来看，可以说这样做是有先见之明的。然而，现在我们立于新开拓的更长远的角度去看时，很快就会判断出那是一个目光短浅、操之过急的反应方式。

## 5.关于世界末日论

池田：

世上许多有识之士都在呼吁，如果照此发展下去，人类的未来绝不会是光明的。确实，考察一下如今世界各地频繁发生的灾害以及预测灾害的各种科学数据，我们甚至疑惑人类是否还能存续到21世纪。

这个应该称其为现代世界末日论的观点和曾经在世界历史上出现的种种世界末日论同样具有悲观的论调。但是，必须得承认它们之间又有着本质上的差异。譬如，犹太教、基督教和伊斯兰教中流传的世界末日论认为，在世界末日将要到来之际，人们最终要接受神的审判。其后，现今的秩序将会彻底改变。

这种观点尚且存在一些乐观主义目的论的可能性。也就是说，在基督教中，尽管现实的衰亡迫在眼前，然而对未来的执着信念依旧吸引着人们的心灵。这种执着的信念体现在一直笃信最后的审判，而且通常认为在最后的审判中善良的人们最终将得到拯救。就是说，以往的世界末日论是相信人的良心会起作用的。

与此相反，今天的人类灭绝论，已经对未来不再存留丝毫的希望。当今的世界末日论甚至连人类生命中善良的那一部分都不放过，人们都深深地陷入绝望之中。

汤因比：

在旧世界的西端，即从印度教和佛教流传地域往西的这个地方，人们一直相信由我们所知的形态所构成的这个世界会在未来的某一天，由全能的神决定，不向任何人明示的某一天里，突然迎来世界末日。由神的意志来决定世界末日的这种信仰来源于琐罗亚斯德教，后来成了犹太教、基督教和伊斯兰教教徒们的信仰。

就这样，展望未来，人类将面临终结我们曾经熟悉的这种形态的人生。这种展望在人类历史的长河中已经不是第一次了。但是，正如你说的那样，今天的状况有别于以往，确实是前所未有的。

人类以往确实由于自身的力量无法抵挡的自然威力而多次被置于灭绝的威胁之中。但是，人类还是第一次知道，自身的行为、错误将直接决定自身的未来命运。



池田：

例如，“诺亚方舟”在某种意义上说是很具有象征性的。对当时的人们来说，洪水完全属于自然界带来的威胁，让我们不能不感到人类力量的弱小。在突然袭来的自然威力面前，人类只能叩拜诉求。当然，人们的这种思虑也就自然而然地联想到了世界末日论。

可是，如今的人类灭绝论所含的世界末日观点，是对于人类本身具有的力量的一种认识。现代人类以科学为武器，甚至具备了撼动整个地球的巨大能量。依靠这种能量，人类创造了现代文明，而反过来被这个文明所背叛，被这个文明赶上了死亡之路。现代人所面临的这种局面，是人们从来未曾想到过的。

给人类带来灭绝危险的，如果是自然灾害等人类以外的因素，那么尽管可能一度陷入绝望的深渊，人类仍然会再次奋起，向危及自身生存之物发起挑战。但是，人们认识到若是使用科学本身的力量去抗争，其结果只能是越挣扎越加速灭亡。这种认识带来的恐怖，是无论如何也难以摆脱的。

以往的世界末日论中有这样一种思想，认为自然灾害会造成物质上的极度匮乏，因而走向灭绝。但是，现代的人类灭绝论中虽然也有人口、粮食方面的问题，更重要的是它孕育着一种恐怖，认为人类将在丰富的物质生活中灭亡。现代人在污秽的富饶中经受着新的意义上的饥饿，即经受到精神饥饿的威胁。

汤因比：

你说的很有道理。但是面对威胁着人类生存的现代社会的各种物质罪恶，我们不能采取失败主义或者被动受罚的态度，也不能佯装超然处之漠不关心。倘若这些罪恶是来源于人类无法控制的外界力量的话，也许留给现代人类选择的道路就只有悲观断念和屈从了。可是，现代的罪恶是由人类自身招致的，因此，就必须由人类自身去克服。

池田：

我觉得这一点非常重要。如今的人类灭绝论可以列举出各种各样的根据来，但是最基本的因素可以归纳为以下两个方面。第一，不言自明，就是核武器的问题。它是集中了作为现代科学主要角色，即物理学

的精华而制造出来的大规模杀伤性武器。同样，由生物学和化学生产的BC（生化）武器等，也当归属于这一类。第二，就是进入70年代一举爆发的环境污染和破坏的问题。由于地球的污染，又衍生出了气候的异常和生态链的破坏等问题。

对于这些问题，如果人类调动聪明才智，尽其全力去应对，我相信造成地球污染的现代文明是可能发生根本性的转变的。另外，也一定会开拓出一条永久放弃使用核武器的道路。但是，只要人类失去理智，甘做欲望与利己主义的俘虏，继续抱着一种幻想，那么就永远无法摆脱人类灭绝论的阴影。

汤因比：

我们所面对的人为的各种罪恶，都是起因于人类的贪婪性和侵略性，其根本是发源于人类的自我中心性。因而，只有克服自我中心性，才能寻找到根治这些罪恶的办法。

根据以往的经验，克服自我中心性是一个困难且伴随着痛苦的课题。但是，经验也同时告诉我们，人类中已经有一些人达到了这个目标。当然，他们也没能做得完美无缺。可是尽管如此，他们完成了自身生存方式的重大变化。另外，他们的言行也启发了更多的人去改变自己的行为。就是这样，已经有一部分品格高尚的人革命性地克服了自我中心性。从这件事可以看出，无论什么人，都同样地能够在某种程度上完成这种改变的。虽然说是圣人，但是他们归根到底还是人，所做的事情完全没有超出普通人的能力范围。

对于人类生存产生威胁的起因，竟源于人类本身，这是一件可耻的事情。而且，如果付出努力，在精神上克服自我中心性，我们人类尚有拯救自身的能力。不过，在这种事态面前，人类却不去拯救自身，这才是更加耻辱的事情。我们为身处这种处境而感到羞耻，应该以此鞭策自己去努力克服自我。进而，我们应该知道自己具备成功的力量，并由此得到希望、勇气和活力，不失时机地重新奋起。

另一方面，如果预见到我们人类自身根本无法控制的各种力量将要毁灭这个世界时，这种预见会使我们丧失斗志，因为我们看不到人类依靠自身的行为去回避灾难的任何希望。但是，这种情况下产生的消极达观反而不应该称之为不道德的行为。因为对于那些依仗人力而不能为之事，我们即便听天由命也不为耻。相反，应该感到羞耻且属于不道德的

事情，则是那种明明知道只要有坚定的意志便能够自救，却偏偏拒绝付出这种努力，眼睁睁地看着自身走向灭亡。这种情况下的软弱无力，无异于自杀行为，是一种事实上的自我毁灭。

池田：

人类想要从目前状况中解脱出来，就必须尽最大的努力，这是理所当然的。然而，当今的青年人中，有不少人在生活态度上却背道而驰。他们有的人暮气沉沉，过着懒散的生活；有的人沉溺于消遣娱乐打发时光；有的行使暴力破坏体制；还有的人为了逃避而陷入了吸毒的泥潭。这些青年人的生活态度不正是显示出他们对人类自身的怀疑与绝望吗？

据史料记载，日本的平安朝末期，末法思想曾经一度占据了人们的心灵，悲哀的念佛之声不绝于耳。在这种风潮之下，人们为了谋求“极乐往生”，不少人投水自尽或采取绝食方式以图自绝。如今的情况似乎也有与之相似之处。

汤因比：

面对当今的危机，表现出了可耻的软弱无力，而它带来的影响无疑又导致了年轻一代心灵的荒芜。青年人感到绝望，于是变得自暴自弃，玩世不恭。年轻人的叛逆，是因为他们认为，父辈们没有解决世上的各种问题，而导致自己也被卷入悲惨的结局中。于是，他们在束手待毙的同时，也在以各种形式毁灭自己的生命。

但是，我认为走上这条毁灭性道路的青年们忽视了一个事实，那就是年轻人也同样作为人，与父辈们有着相同的本质，因而也同父辈们同样有一定的自由。尽管目前还没有父辈们那么强大的力量，但是也担负着一部分决定人类命运的责任。

此外，他们还忽略了另一个事实。那就是如同他们自身的自由一样，父辈们的自由也不过是有限的自由而已。世上所有的人都被自身的宿命限制了自由。可是，我们还拥有另一种自由，那就是通过自己的行动随时可以改善自身的宿命。

目前的状况确实很危险，不过我相信，我们拥有的自由十分强大，它足以能够战胜人为产生的诸般恶行。当然这样说，也不意味着这种自

由是绝对的。因为我们即便能够改变自身的宿命，却也无法完全摒弃宿命本身。

池田：

所以，归根结底，问题在于人类如何转变自身的宿命，使其得到改善。这其中包含如何处理人类生命中固有的利己性、各种欲望等。这一点也清楚地表明，人类若想延续生存下去，在需要科学的同时，宗教也是绝对不可缺少的。

## 6.为了防止地球的污染

池田：

从环境的污染和破坏的现状来看，大致可分为两类。其一是源于产业的废弃物；其二是源于生活在现代化城市中的全体居民的浪费。其中关于由产业废弃物引起的污染，只要找到成为污染源的工厂和废弃物，确认其传播的途径，是比较容易防止的。但是，由城市居民的消费生活造成的污染却比较棘手，所有的人都在以不同的形式促成了污染的形成，而且污染的物质种类也极为繁杂。

以往，完备的城市功能如果顺利运转，无论是污水还是其他各种废弃物，基本都能够处理。但是，随着文明的进展，越来越多地出现了现代城市功能无法处理的东西。

如果是产业公害，加害者是特定的企业，大多数市民是受害者。因而可以说，通过修改政治或法律条款以及展开市民运动，解决起来是比较容易的。可是，由城市生活导致的污染，由于大多数市民扮演着加害者和受害者的双重角色，解决起来要困难得多。

汤因比：

关于环境污染，确实如同你所谈的那样，一个是源自产业的废弃物；另一个是源自现代城市生活中所有成员过分的个人消费。我也同样认为，要解决这些污染的问题，后者比前者要困难得多。

的确，作为污染源，排出产业废弃物的企业是为数有限的、是一些比较明显的盈利企业，所以，依靠法律应该得到有效的制止。与此相

对，对个人消费的限制，却只能依仗成千上万的民众个人自觉地行动起来，除此之外别无良策。平时发布的勤俭节约通告等和工厂的规章制度不同，显然是没有什么效果的。另一方面，自我控制消费的自发行为，如果不是受到宗教教义的启迪，似乎也不会有太大的成效。

池田：

这的确是一个复杂的难题，我想结局就是那样。作为其前提，市民们恐怕不是去谴责他人，而是应该改变一下自己的生活方式吧。我们每一个市民都应该反思一下自己的生活，尽量去除自己作为加害者的成分。比如，生活汽车化的问题，企业每年都在搞产品的更新换代，忽悠人们买新车，巧舌如簧地鼓动，就好像如果不坐上新款的时尚汽车，就没有了做现代人的资格一样。还有，家电产品、日常生活用品等也在大肆宣传用品的及时淘汰和更新的好处。

如果一味被动地接受这种宣传与信息鼓动，不做主观性选择，任凭自己物质欲望的无限扩张，势必会踏上使自身乃至全人类的毁灭之路。我们应该铭记这样一个严重的事实，那就是现在自己日常生活行为的不断积累，实际上是在剥夺人类子孙们的生存权利。我觉得只有深刻地认识到这一点，人类才能够在现代生活中自觉地确立自身的生活样式。

汤因比：

在从前人类普遍贫困的时代，由于满足不了衣食住及其他生活必需品，我们的祖先曾不断受到生存的威胁。在这样的生存状况下，简朴被视为美德，奢侈被视为不道德。

可是，自产业革命以后，艰苦朴素对于生产者来说，带来的是产品销售市场的不景气，而其结果又会导致被雇用人员的失业威胁。因此，消费者方面的节俭，如果从生活者及其被雇用者的立场来看，就不是美德，而成了不道德。生产者势必想要通过宣传这种人为的手段刺激消费。广告宣传行业与产业革命同时出现，这绝非偶然。

但是，正如你所指出的那样，一部分生产者和被雇用者通过刺激消费而获得利益的做法，违背了社会整体的利益。人们的贪欲性受到宣传的刺激，于是导致了全面的污染，它对现代人的健康乃至生命本身都构成了威胁。现代人的贪婪，还将把地球的有限资源消耗殆尽，剥夺了人类后代的生存权利。

况且，贪欲本身就是一项罪恶。贪欲显示出来的是存在于人性内部的动物性的特征。人，属于动物而高于其他动物，如果沉溺于贪婪之中不能自拔，就失掉了做人的尊严。

所以，人类如果想要治理环境污染，继续维持生存，我们当然不应该刺激贪欲性，不仅如此，反而要对它进行抑制。即使在物质方面不出现毁灭性的后果，诸如由于贪欲而现代人饱受污染的侵害，人类的子孙被逼迫得无法生存等状况，它仍然是一个不容改变的原则。

产业革命以来，生产者依靠宣传掌控民众，把最大限度地满足欲望当成了超出一切的首要目标。我们现在就是要把这个优先顺序颠倒过来，必须把抑制贪欲、厉行勤俭节约放在第一位。

这样做，至少有三个根据。即可以维护人类的尊严；使现代人类避免遭受污染的危险；为我们的后人保存好地球有限的自然资源。我们应该抛弃广告行业巧言鼓吹的那套理想，取而代之导入佛教或基督教的修道院生活中所显示的理想。

池田：

如您所言，自由对于人类来说，是一个应该尊重的东西。然而，问题是在人性中的各个方面，我们应该给哪方面自由，这很重要。如果给欲望无限制的自由，就等于压迫了崇高精神的自由，因为欲望必然会毁掉崇高的精神。

这就好像如果给了凶恶的无赖汉自由，善良的百姓就要受苦，受压迫，道理是一样的。放纵欲望，就等于放任了这个坏人。为了保证善良市民的自由，就要监视恶人，并且如果有必要的话，还要让他们进入牢房。同样，为了实现崇高精神的自由，就有必要约束欲望。

不过，这种约束不是依靠社会性的外在的压力，而必须仰仗个人的主观自觉性和意志来进行。

汤因比：

今天，那些被称作先进国家的国民，蔑视所谓的发展中国家的国民，或者摆出一副施恩者的姿态，采取悲天悯人的态度，抑或采取轻蔑的态度。可是，从这一代人来看，可以预测到在为期不远的子孙后代，

双方的位置就会颠倒过来。

在所谓的发达国家的生活方式中，贪婪的欲望作为美德被称赞。但是我认为，允许欲望无限膨胀的社会是不会有光明的前途的。没有自我控制的贪婪，只能自取灭亡。目前，在发达国家里已经出现了产值利润分割的斗争会使生产瘫痪的征兆。此外，还出现了另一种征兆，那就是固定在某一岗位的单调操作让工人感到无法忍耐。即使由此得到的酬劳再多，也无法弥补心理上的失衡。这种对劳动者的忽视连同生产活动的瘫痪有可能会终止发达国家的生活方式。这些发达国家尽管在目前这个阶段比发展中国家富裕，但是，最终可能会更加贫困。

当前，发展中国家也在努力实现全盘工业化、城市化，想要赶上发达国家。然而，不久的将来，当他们看到发达国家所面临的各种社会问题时，我想这些国家就可能打消这个念头。据说缅甸已经决定放弃了这种方针。他们正在制定计划，吸收现代科学技术时，仅限于有利于改善供给衣、食、住以及公共卫生这些社会生活必备物质的方面。就是这样，缅甸人将现代化限制在最小的程度以内，而在这个前提下，人们以农业为中心，保持传统的牧歌式的生活，而不一味追求富有。

缅甸现在取代锡兰<sup>注1</sup>成为南传佛教的中心地，所以，缅甸的做法是有一定的影响力的。但是，它毕竟还是一个小国家，倘若中国或者非洲各国把缅甸的方针作为先例并继之而行的话，在不久的将来就会证明这种转变是未来发展的潮流。

池田：

这是一个基于深刻的洞察力、令人刮目相待的见解。还有，关于您在前面提到的立足于维护人类尊严这一观点，具体地说，我认为如下的几项做法可能对现代人来说是必要的。

第一，应该把物资的消费控制在最低限度，尽最大努力回收并再利用废弃物品。这样做，不仅可以有效地防止污染，同时对防止资源的枯竭也是非常必要的。

第二，充分利用人类身体的能源。它可以防止化学、物理性能源生产时所造成的污染和能源过度消耗，同时也有利于人类保持健康的身体。

第三，无论药品、食品添加剂，还有其他所有的化工产品，肯定都有利与害两个方面，应该对此仔细调查，禁止其滥用。

我觉得，以上这几点，每一位市民都应该在自己的生活中去实行，而且，要在与自己相关的社会领域中同那些破坏这些原则、威胁人类生存的人进行斗争。

譬如，科学家们应该发挥其学识的优势，启发广大市民；新闻记者可以用手中的笔无情地揭露罪恶；家庭主妇可以就家庭生活息息相关的事情与其作斗争；工人可以揭发检举企业内部的不当行为。

这些社会性的行动，无论哪一个行业，都必然需要有一个正确的精神方面的基础作支撑，正如博士您所指出的那样，需要有宗教的力量。而且，还必须是这样的一门宗教，它能使人们实际感觉得到如下的愿望，即一个人的生命比地球还重要。并且，这种生命的尊严只有和自然界搞好协调才能够得以维持。

汤因比：

正是如此。现代社会对人类生存带来的威胁，只有通过每一个社会成员内心深处进行革命性的转变，才能消除。而且，还必须依靠宗教的启迪，产生一种必要的精神意志力，这种意志力将会在人们内心转变过程中作为现实的、新的理想付诸实践。



# 第三章 智慧的生物——人类

## 1. 学问与教育的理想状态

### (1) 教育的宗旨

池田：

博士您认为学问、教育的本质不应该建于追求现实名利的动机之上，而在于谋求与存在于宇宙背后的“精神的实在”进行心灵上的交流。我也认为，学问、教育的本来意义在某种程度上很接近宗教性的东西。其最根本的课题在于首先要弄清并回答人类应该是怎样的一种存在、人生应该如何去度过等，这些对人类来说不可回避的重要问题。

如果说到教育，确实可以从中得到相当丰厚的名利收效。但是，它毕竟是作为结果自然而然形成的，如果仅仅把追求名利作为动机或目的，那就不是教育应有的形态了。在当今现代技术文明的社会里，我们深深地感到教育已经沦为追求名利的侍女，成为追求无限欲望的工具了。

汤因比：

我一直主张教育的最终目标应该是宗教性质的东西，而不应该成为追名逐利之物。教育应该让人理解人生的意义和目的，从而引导人们寻找到正确的生存方式。

我相信，这种精神方面的正确的生存方式，曾经也是所有人的共同之物。就是说，在人类社会初期，单纯的人类社会组织和技术等逐渐复杂化，渐渐需要社会的行业分工了，而在此之前的时代，实际生活方面的正确生存方式则是全社会的人共通的。

在当今的文明时代，进行正确生存方式的教育之际，有必要辅以实施专业知识、特殊技能方面的训练。但是，当实际开始从事某个职业的工作时，所有接受了知识、技能训练的人都应该进行“希波克拉底宣誓”。这是自古以来从事医学行业的人们所进行的宣誓。

无论是哪种职业，凡是新参加脑力工作的人都应该宣誓将自己的专业知识和技能奉献给人类的同胞们，为他们服务，而不是用来剥削他们。并且，自己所肩负的为民众服务的义务要优先于对自己或家人的生计。脑力工作者的职业宗旨不是利益的最大化，而应该是服务的最大化，并为此鞠躬尽瘁。

池田：

完全赞同您的意见。现代的教育陷入了功利主义的泥潭，是一件可悲的事情。这种风潮带来两个弊端。其一是学问知识被当成了政治或者经济的工具，失去了其原本具有的主体性，进而也就丧失了尊严。其二是只有能带来实际利益的知识和技术受到承认和追捧，因此，做这些学问的人们沦落为知识和技术的奴隶。由此所导致的后果便是人类尊严的丧失。这种被政治、经济操纵的学问和教育需要正本清源，必须改变其人为知识、人为技术服务的状态。重新给学问和教育定位，即学问是为了探究人类基本生存理念和人类存在的根本是什么，而教育则是传播这种知识学问的途径。

## （2）关于终身教育

池田：

下面我想谈一谈具体问题。我觉得要开发拓展个人的才能，像现在的这种教育方式，一名教师要照顾几十名青少年，恐怕难以达到预期的目的。

人的能力各有所不同，各自都有其独特的优点和天资。大概可以这样说，关键的问题是如何能使内在的优点和天资在生活和实践中得到发挥。此时，无论是在家里，还是在学校，周围的人都应该注意不应该仅仅以学习成绩好坏来衡量儿童。

人的一生，不能只靠在学校教育过程中学到的东西去衡量。例如，学生时代的优等生未必就是后来人生的成功者，这个事实就证明了这一点。有很多人在学校读书时并不引人注目，可是，当他们步入中年或者晚年时，却显示出了非常优秀的才华。

另外，知识本身也是日新月异，不断发展进步。有很多在学校学到的知识经过若干年后，落后于时代，变成了没用的东西了。

汤因比：

在当今的世界，知识体系不断膨胀，并且对其解释也时有变更，只依靠学校的全日制教育是不够的。学校毕业后，人们还需要在一生中持续进行不定时的自我教育。今天，只依仗在青少年时期学到的东西，要度过以后的人生已经不够用了。这就意味着学生在学校教育中获得的资格或者大学毕业获得的学位，不能成为对该人一生的评价，而应该只看做是一时的成绩。

我们长大成人后，每个人也还需要反复经受考试和再评价。也就是说，每个人在其人生的各个阶段测试其取得了哪些成绩。人尚在16岁或者是22岁的年龄阶段，仅凭一次考试就终生被定为一流或者二流，这是很荒唐且不合理的事。

对于人类来说，有些人属于到了晚年才开花结果的大器晚成型；也有些人正相反，年少时起步很辉煌，但是其能力却没能创造出成就，无果而终。温斯顿·丘吉尔在孩童时代是一个明显的劣等生，青年时期才华焕发，中年时期是一个失败者，而在60多岁时成了一位无可置疑的伟人。

给予英国历史带来决定性的影响的另一个人物，是7世纪的希腊人、基督教的传教士塔尔苏斯的圣·狄奥多罗斯。他被派往英国去改革基督教会的时候，是与丘吉尔为了英国不受外国侵略而担任首相时年龄相仿。同丘吉尔一样，狄奥多罗斯出色地完成了自己的使命，他从60岁到70多岁，奋斗了近20年，终于成功地改革了英国教会。当然，也有许多人和他们相反，期待无望，晚年一事无成。

池田：

实际问题是，当一个人走上社会时，由学问所显示的能力并不能决定他作为人的价值。不如说，在很多情况下，一个人的宽广胸怀和丰富的生活阅历才具有更大的价值。另外，虽然脑力劳动和体力劳动有一定的差别，但是，要想充分发挥出自身拥有的才能，还必须具备健康的身体和敏感的反应。

为此，即便在学校教育中，也不仅需要书本学习，还应该尽量创造更多的机会与社会接触，使学生多参与课外活动，积累集体生活的经验，丰富人生的阅历。作为现在所追求的教育方式，我想特别强调应该

注重旨在培养“全人”的人性教育。

汤因比：

我在前面也提到过，在成人期间进行继续教育的好处之一，就是成人可以将自己的个人经验间接地同所学的知识联系起来。在这里我想再进一步加以补充，在青少年教育过程中，应该尽早安排他们的课外活动，通过集体生活积累实际经验。

在这方面，可以在英国由来已久的“公学”<sup>注2</sup>这种教育制度中见到。这些所谓的“公学”，有一些实际上并非是公立，而是私立学校，确实难免要被看作是执政官僚的温床。不过，在这些学校里，会给高年级的学生们行使权力的机会，以培养其责任感。这一点很重要，我觉得可以说英国的公学为我们做出了宝贵的示范。我本人也是在一所这样的公学接受的教育，学生会经常受到“权力是人格的试金石”这句希腊格言的警示。

人的能力是多种多样的，这些各种不同的能力都具有一定的社会价值。我们应该培养和发掘每个人所具有的独特的能力。为了达到这一点，就必须让学生们积累实际经验，并给他们提供发挥能力的机会。而且，终生都需要进行理论与实践相互补充、相互促进的一体化教育。

### （3）关于教育经费的来源

池田：

有一点很令人遗憾，那就是在现代，教育被置于国家权力的支配下，教育行政实际上是从属于国家所追求的目的。特别是应该称之为教育渊源的学问研究本身，已经和国家权力紧密地连接在一起了。

这一方面也是由于研究需要有巨额资金，如果没有国家权力的支持恐怕难以顺利开展。其结果，便是与国家利益直接关联领域的研究受到过分的优待，而与国家利益没有关联的领域或者持有不利于国家利益的见解的研究者，却常常受到不当的冷漠待遇。

这种学问、研究领域的状况，也同样反映在教育界中。与国家利益相关联领域的学科受到重视，反之就会被轻视，甚至有时连教科书的内容都会受到不当的干涉。在这种情况下，培养学生健全人格的理想遭

到践踏，恐怕会培养出畸形人格的人才。我对这一点，感到十分忧虑。

汤因比：

由国家垄断对教育的融资、掌控和指导，是一件很不理想的事情。因为国家总是愿意拨出经费资助可能增强国家权力的研究领域。而且，国家还往往对这种接受政府融资和控制的教育，在意识形态上加以错误引导，其目的在于要把学生培养成官方政权方面意识形态的支持者。

教育接受政府财政的补助，当然也存在有利的一面。例如，能给予所有少男少女均等的受教育机会。在今天的英国，各个行业的领导层中，都有一些人虽然出身贫寒，但是由于有了政府助学金的制度而接受了最高等教育。

池田：

从教育的机会均等这个角度来看，教育经费确实不能全部由个人去承担。因而，我想采取国家或公共自治体从其财源中拨款援助教育这种方式，恐怕也是不得已的事。不过，我认为不能因此就干涉教育的内容，哪怕是间接的，不能对教育采取可能带来某种偏颇倾向的措施。在这个意义上，以什么形式援助，就是一个重要的问题了。

汤因比：

英国在第二次世界大战以后，设立了由公共资金运营，但是又不被政府左右的半官方法人，这些法人由自治团体进行管理。其中，有一个大学助学金委员会，它如今提供并负责分配英国绝大部分的大学基金。而在大学基金中，学校自己的钱和民间的捐赠款只占整体中极小的一部分。

这些半官方法人所谋求的是节制政府依仗经济力量干涉半官方法人的方针政策。到目前为止，这个意图基本得到了贯彻实施。如果从长远的观点来看，现在讨论今后议会是否能继续尊重大学助学金委员会和其他同样也是重要教育机构的英国广播公司等，恐怕为时尚早。

这样看来，半官方法人这样的组织结构，还存在明显的不确定性。所以，如何使教育独立地建立在十分稳固、永恒的基础之上则显得十分重要。因而，我认为需要如下的两个条件。即，首先是需要有不受国家

或企业控制的永久性的财政基金；其二是被人们公认具备高尚情操和知识水准、因而也受到尊重和支持的教员和教学行政人员。

这项基金使用不可撤回形式的捐赠款可能比较好。就是说，捐款者在提供捐款之际，无论是其本人，还是其继承人，都必须以具备法律约束力的形式明确保证放弃对基金管理、运营进行干预的权利。

在美国的民间财团中，这种做法已经成为谋求提高研究的和教育水平的一个原则。此外，这种做法也是政府向大学无偿转让土地时的一个原则，这些无偿捐赠的土地，成为州立的综合大学或单科大学的财政来源之一。

土地是最理想的永久基金的形式，因为地价的变动与货币价值成反比，货币价值即使不是像现在这样高度通货膨胀时期，仍然有贬值的倾向。1902年我在温彻斯特公学获得的奖学金，就是使用该校的创始人于1395年捐赠的土地收入来支付的。

我希望所有国家的所有教育机构都能接受不可撤回的土地捐赠，以便能够做到维持学生的低学费、提高教职员的工资收入。

恐怕只有这样，才能摆脱国家和大企业对教育的干扰，自由才能够保障。教育机构必须是完全彻底的自治性机构。教育法人应该实施代议制度，规定不仅仅教育行政机构和教职员，中、小学是应该包括学生家长，高中、大学包括学生在内，由他们各自的代表构成。并且，教育是一项事关全社会的重要社会活动，所以，恐怕还应该有一般群众的代表参与其中吧。如果有这样各界代表参加，按照他们各自所具有的权限制定教育方针和实施方案，才会相互得以沟通，各种意见相互交流。这和全世界最近关于这个问题所讨论的情况相一致。

#### (4) 男女同校的得与失

池田：

由于受到儒教道德观念的影响，在第二次世界大战结束以之前，日本的教育一直是男女分校学习的。不过二战结束后，公立学校从小学到大学全部采用了男女同校制。

据说英国男女同校制的历史也不是很长，博士您对男女同校制的得

与失是如何考虑的呢？

汤因比：

在英国，1870年以前没实行男女同校，这并不是出于某种原则上的理由，而是由于经济方面的原因。1870年，公立初等、中等学校的制度——即由公共年度经费提供资助的学校制度——首次采用了男女同校制，而当时大学和所有私立学校还仍然是男女分校学习的。

当时在英国，大学的数量很少，只在英格兰有两所，苏格兰有四所，而无论哪所大学，颁发学位时都将女性排斥在外。我妻子就读于剑桥大学，她被允许参加每个学期的考试并且取得了优异的成绩，但是却并没有能够拿到学位。

美国自然是从很早以前就有男女同校学习的单科大学，男女学生一起听课，都同样可以取得学位。如今，好在英国男女学生也可以自由地一起上课，据说还要办美国式的那种男女生同校的单科大学。

我认为，无论是男女分开就读，还是男女同校，两种制度还都存在一些可以继续讨论的问题。目前，在男女同校的13岁到18岁的学生中间，出现了非常严重的性混乱的问题。

通常人们都认为，对于年轻人来说，到了这个年龄段，确实会遇到一些不好处理的事情，无论是男女同校，还是分开就读，这个时期的教育经常会遇到一些难题。近来，十四五岁的年轻女孩子怀孕的事时有发生，这虽然不能断言是男女同校带来的必然结果，但是它毕竟出现在现实生活中。这些女孩子为此要承担巨大的悲伤和痛苦。

在我14岁的时候，学校都是按男女性别严格分开的。那时已有了女子大学，也有专为少女开设的学校，而男女学生之间的关系受到严格的管理，男女学生甚至很少见面。因此，男女学生之间的那样和混乱的性关系当然也就不会发生。可是同性恋却是未能避免。

我在14岁进入寄宿学校之前，我从未听说过同性恋之类的事。入学之后，这种事经常成为大家谈论的话题，所以，我也就时常能听到。很遗憾，同性恋是寄宿学校的弊病之一。

我觉得，男女生同校和男女生分校这两种制度各有其利弊，要想取

得二者之间的平衡是非常困难的。要想用男女生分校这种方式来避免男女同校时出现的异性之间的性混乱，却又带来了同性恋这个同样严重的问题。

池田：

正如您所指出的，我想无论是男女同校还是分开学习，都有要解决的问题。

谈一下我个人的想法，说到男性间的同性恋和女性间的同性恋是坏事，这毕竟还是相对而言。有些社会，譬如古希腊就认可同性恋，而有些社会对此却要加以谴责。与此相对，男女之间的性关系存在着怀孕的问题，关系到生命尊严的问题。

我本人除了大学之外，为初中生和高中生还分别创立了两所学校，都是男女生分开的（编注：1982年4月后改为男女同校）。创立男女分校的学校，倒不是因为担心男女同校会产生性关系的混乱，而是为了学生们能专心致志地学习。当然，我不希望学生中间发生同性恋之类的性的问题。但是，这类问题可以想到或许会出现。对此，我主张应该听凭学生的良知。

我觉得学校或者公共机关应当培养人们尊重个人自由判断的素养，磨砺各自的人格，向他们提供正确判断的素材。个人判断的结果如果是错误的，那就证明学校没有完成它所担负的任务，干涉个人的自由只能表明自身的无能和懈怠。这些想法可能有些过于理想主义了，不过，我认为所谓的学校教育也应该是这样的。

#### （5）教育工作者和研究工作者

池田：

博士您曾阐述过，认为站在讲台实际执教的人和专门从事研究的人将来最好分离。确实，教育和研究，本身就是完全不同的东西，并且，越是到了高水平阶段，教育就越容易被牺牲掉。

我也对博士您的想法很感兴趣。不过，要想把它变成现实的，我觉得还有必要考虑一下其负面的影响。我的意思是说，作为机构，把教育机构和研究机构分离开的方向虽然不错，但是，作为教育工作者恐怕就



会因此失去以前兼有的作为研究者的身份。并且，还有可能丧失掉教育者在教学活动中不可或缺的新鲜性。所以如果实行分离，如何使教育与研究相互交流、如何提高教育者的质量等就会成为一个重要的问题。对于这一点，博士您认为什么样的制度改革是比较理想的呢？

汤因比：

以我的考虑，在大学水平的教育中，应当给予教授们开展研究活动的时间和机会，并且应当把这种研究活动与授课同样视为他们不可欠缺的一部分义务。

高等教育的作用，在于教授学生进行自我教育的方法。我觉得要想行之有效地开展教育，首先教师自身就应该持续进行自我教育。而对于教职员来说，进行自我教育，唯有开展研究活动，别无他途。与此相对，研究人员则未必同时也是教师。一个人具备从事研究的素质，却不一定在任何场合也都适合从事教学。但是，我并不因此就认为研究者只要排除其他所有的活动，把所有工作的时间都投入到研究中去，就可以创造出一流的工作业绩。那样做的话，就会脱离人类生活整体潮流而孤立起来，自我切断获取实践经验的途径，而这些经验是在研究室和图书馆无法得到的。最富有创造性的研究者，是经常将研究和其他某项活动相结合的人。

在我本人所从事的专业，即历史研究领域，最著名历史学家们虽然不一定都兼任教师工作，但是，他们大多在做历史研究的同时兼做政治家、行政官员、军人和实业家等。其中，有人同时兼任两种职业，也有人在职业生涯的中途自愿地或者被迫于其他原因而辞职，开始撰写历史书籍。正是由于他们可以参照自己的亲身体验，所以才能够写出优秀的历史著作。

换句话说，由于他们亲身参与了后来作为研究对象的那些活动，所以才能够从中获得洞察力和智慧。

池田：

研究人员只有接触人类的社会生活实践，才能够获得新鲜的活力，才能够使自己专业领域的研究得到更加丰硕的成果。正因为博士您本身就是一位伟大的研究家，所以我对您上述的见解也颇为感兴趣。专业领域的研究如果脱离了人们实际的社会生活情感和行为，其研究成果就很

容易滑向危险的境地，而博士您的见解或许可以成为纠正这种事态的有效依据。

对于研究历史、社会科学专业的人来说，现实生存的这个社会本身就可以作为研究的重要素材，是可以给他们提供灵感的宝库。而对以自然科学为研究对象的人来说，人类社会的各种现象尽管不能原封不动地直接作为研究的素材，但是至少可以从中获得其研究成果给社会带来哪些影响的反馈信息，而且这种信息也只能从这里获得。在这个意义上，那些在专业性非常强的研究领域的人员，也应将自己的研究课题和研究成果通俗易懂地教授给学生，传达给普通市民。只有这样做，才能够用人的眼光重新审视自己的研究，从而发现新的研究视点。此外，它还可以防止研究走上歧途，帮助研究人员修正自己的研究轨道。

## 2.文学及其作用

池田：

在思考文学的作用时，我想起萨特曾经谈过的一句话，“对于饥饿的人们来说，文学能顶什么用呢？”从那以后，关于文学在现代具有什么意义的问题，展开了各种各样的争论。赞同萨特观点的人们对文学采取虚无主义的态度，而相信文学有效作用的人们则在努力奋斗，试图设法开拓出新的领域。

汤因比：

“对于饥饿的人们来说，文学能顶什么用？”这个疑问，我想如果换成“科学研究对于饥饿的人们来说，能顶什么用？”，回答自然就明确了。科学研究如果将其目的故意设定为给饥饿的人们提供食物，将其研究活动的目的限定在仅仅为达到这种所希望的现实利益的目的，那么恐怕就连对饥饿的人们也几乎起不到什么作用了。如果这样做，科学研究被蒙住了双眼，科学也就成了无用之物。科学如果被这种狭隘的目的所束缚，那么它再想去探索新的重要发现（无论这种发现是有益的，还是无益）的时候，就会遇到各种障碍。

科学研究，只有在将其本身作为追求的目标时，即不带有任何功利色彩，只是为了满足求知好奇心的时候，才会有各种发现。不伴随着社会性的动机，也没有其他杂念的研究所带来的新发现中，有许多本来是没有任何企图获得期待的，但是，令人感到吃惊的是这些发现竟然对社

会进步有着非常积极的意义。

这种乍看近似反论表述的真实性，已经多次得到验证，并被人们所理解。正因为如此，有许多为谋求盈利的私营企业已经注意到，给科学研究人员提供经费，尽管可以让他们随意在任何领域、凭个人的兴趣自由地探索，而最终也总是合算的。这些私营企业也有意回避了使研究的目的指向自己的企业并将明显获利的做法。

这种关于科学方面的反论表述的真实性，也同样适用于文学。例如，19世纪俄国的文豪托尔斯泰，在唤醒少数富裕特权阶层的良心这一点上，产生了世界性的影响。就是说，其影响使得这一部分人激发起改革社会的欲望，甚至抛弃自己的特权。它以各种形态表现出来，其中也包括向饥饿的人们提供食物的行为。

托尔斯泰对待人生的态度，以其作品《忏悔录》为界，明显地可以分为两个不同的阶段，它在不同阶段的人生态度，清晰地映衬在各个时期出版的作品性格之中。

忏悔之前，托尔斯泰是激情所致，自由奔放地著述，孕育出了富于创造性的文学作品。忏悔之后，他觉得为艺术而艺术的追求不过是自我满足而已，是对社会缺乏责任意识。于是，他开始转变立场，认为艺术家必须将其天赋贡献给增进人类的福利事业。因此，托尔斯泰忏悔后的作品，全都变成了遵从于这个目的、被限定了的功利性很强的东西了。

然而，他忏悔以前的著作，与有意识地谋求社会性效果的忏悔后的作品相比，不仅从纯文学的价值标准上看更加优秀，对社会产生影响也更大一些。托尔斯泰前期的作品，是依靠其文学的价值感动了读者，所以，读者势必会受到启迪，从而朝着作品所暗示的方向进行社会改革。但是，这未必是托尔斯泰的执笔之际的初衷。

苏联的共产主义政权接纳了托尔斯泰后期的关于文学作用的见解。从苏维埃政府的立场来看，文学作品就应该是用于提高社会文明福利的。当然，对于社会福利的解释，苏联政府的解释比托尔斯泰狭隘得多，也引发了众多的争议。换言之，对于俄国的共产主义者来说，社会福利就意味着共产主义思想的扩张和苏维埃政权权力的扩大。不过，尽管有这样的不同，也并不损害将托尔斯泰的见解与苏联政府的见解进行比较的意义。

苏维埃政府的这种方针，致使俄国文学的文学价值及其社会影响力都受到了严重的影响。在俄共政权下，俄国的作家中，遵从这一方针的人大都无果而终，而富有创新精神、我行我素的作家们，即使未受到公开的镇压，但其创作的热情也受到了削弱和干扰。

池田：

确实，为了特定的意识形态而利用文学，会扭曲文学的本来面目。不仅如此，如果依仗政治上的权力去实施，就会导致践踏言论自由这个人类的基本人权。苏联实际情况怎么样，我不是很清楚。但是，如博士您所说，恐怕不会没有压制言论自由的事吧。索尔仁尼琴的苦恼大概也正在于此。

汤因比：

1917年以前的帝制沙俄，也同样厌恶、恐惧文学表达的自由。可是，沙俄政权不像现在苏共政权这样教条，他们知道如果对所有俄国的作家们施加压力，反倒会给政府带来负面的后果。就是说，这样不仅不能削弱作家们的影响力，反而会使其加强。

文学，其产出效果是与作家释放创新的冲动和自由成比例的，我认为俄国的近代史在这一点上给我们留下了一个教训。

这种说法看起来有些似是而非，但实际只是一种感觉而已。这是因为所谓的富于创新，意味着要从人的精神生活源泉开发出创作的灵感。

池田：

您指出的这一点很重要。同科学家一样，文学家也是依靠自由精神的展示才能真正孕育出伟大的作品，如果由于某种社会性的目的而受到制约，恐怕就难以产生真正的文学。即使文学无法向饥饿的人们提供任何东西，也不允许对文学的目的加以制约或者伤害自由创作的萌芽。

通过前面列举的历史教训可以看出，意识形态的桎梏所束缚的文学，显然是难以唤起广泛而普遍的共鸣的。苏联革命后，已经过去半个世纪了。但是，至今未能出现过能超越陀思妥耶夫斯基、写出一部世界级文学的人来，这本身就说明了这一点吧。另外，欧洲也是同样，在以

往精神束缚较为严重的时代，许多文学家和艺术家等不也曾经感到非常懊恼吗？

汤因比：

一般说来，反对言论表达的自由有两种不同的动机。其一是努力维护意识形态领域的正统性。在这一点上无论是基督教、还是伊斯兰教，也不管是马克思主义还是资本主义，或者是其他的什么主义，通通如此。

另一个动机，便是为了维护社会的伦理道德水平。出于信仰理论的理由进行的审查，毫无疑问只会使文学走向枯竭。所以，我认为无论在任何情况下，都不应该承认这样做是正当的。不过，这种意识形态的审查却很容易做到。因为决定某种思想和情感是否被允许表达，完全是按照掌握所有权力的独裁政权或者教会当局的严格命令之下做出的。

与此相对，基于伦理道德的理由进行的审查，则会引发更加麻烦的问题。对于性关系的混乱、性变态、吸毒、酗酒、暴力行为等，恐怕没有人主张可以去暗中鼓动或者通过收音机和电视机去煽动，任其自由泛滥。大多数成年人都认为不应该允许将青少年置身于具有腐败堕落影响的环境中。然而实际上，真正腐败堕落的东西究竟是什么？允许或者限制的分界线应该划在哪里？对这些问题都得不到一致的意见。并且，任何限制都可能导致相反效果的观点，也是站得住脚的。由于加以限制，就会反倒引发了好奇心或者导致其产生逆反心理。

池田：

文学是时代的精神，也是反映社会的镜子。因而，在当今这种价值多元化的时代，有各种方向的分歧，恐怕也是自然的。人们接受色情文学和宣扬性自由的读物，可以说在某种意义上，反映了现代人在意识上发生的变化。不过，我想这种倾向不会长期持续下去的，因为这种欲望的满足不过是应付一时而已。过不了多久，民众大概就会对此不予理睬了吧。

当然，也有观点认为那些东西会带来强烈的社会影响，使青少年堕落，使社会变得无秩序的混乱，因此，应该强化从伦理道德角度的审查。这种想法可以说在以往是占有主导地位的。

但是，对于这方面，我认为无论怎么说，表达的自由总是应该得到保障的。无论藉以何种理由，一旦允许依靠公权的审查，它就可能成为一个突破口，审查的触角就能延伸到思想、信条、宗教信仰自由等各方面，这一点已经得到历史的证明。

汤因比：

从道义上讲，无论什么社会体制下，都完全没有使用其权力对该体制外的宗教、哲学、意识形态实施压制的权限。

在极权主义的地方，无论宗教也好，艺术也罢，凡是在当权者看来属于非正统的东西，都不可能兴盛起来。在这种风土中，连正统派的文学和艺术有时也会枯萎。当权者的压制和审查严厉的时候，甚至连正统派的作家、艺术家们都会惶惶不可终日，唯恐审查危及自身，而一旦有了这样的顾虑，自然就会扼杀掉作为发挥创造力条件的自发意识。

然而，同时我们也可以看到，在极权主义体制之下，却也产生出了一些伟大的文学作品和艺术品，这也是历史上的实事。例如，公元4世纪至17世纪各基督教信仰国家、近代的伊斯兰各国的国家体制便是如此。就是说，那些诗人或者艺术家们完全赞同统治阶级的意识形态，并受到其强烈的启迪而迸发出了创作的灵感。

这时，尽管他们生活在极权主义的体制中，但是他们本人可能在工作中丝毫感觉不到任何束缚。一个人感觉不到受制约，那么这个人精神上就是自由的。

但丁当时无疑是知道在西方基督教的世界中有异教徒曾经背负罪名而被处以极刑的。可是，大概但丁认为对于异教徒的处置是正当合理的，是理所当然的吧，他做梦也没有想到自己若是成了异教徒会怎么样。我们从但丁身上观察到的这种思想意识，恐怕在其他领域的人们中间也是存在，如给基督教教会作画，雕刻的艺术家，还有为宗教仪式作词、作曲的音乐家们。假如但丁醒悟到自己是生活在极权主义体制下，因而也就不是自由人这样的事实，他肯定会认真起来，对一切加以否定吧。

笼统地称作极权主义，当然其压制的程度还是有所不同的，不能一概而论。从印度和东亚的观察者们看来，中世纪的基督教世界就是极权主义，这种判断应该说是正确。然而，我觉得在但丁看来，那里已经拥

有足够的精神自由了。

也就是说，但丁如果出生在基督教时代以前的意大利或者与他同时代的印度，或者东亚各国，作为诗人他会看到众多宗教并存，并且几乎没有因为宗教不同的原因而遭到迫害，即便偶发，也属于比较温和的，他会感到精神上的自由。可是，同样处于中世纪基督教世界中，但丁却也享受了充分的精神自由，而这种自由丝毫不比前者逊色。

然而，与此相反，19世纪俄国的那些作家们则意识到了沙俄政权的压制，并受到影响。进而在现苏维埃政权下，极权体制的共产主义信仰者们也和中世纪欧洲基督教诗人但丁的情况一样，完全是出于自发地，而且对于笼罩在头上的极权主义的浓云没有感到任何的不安，把马克思-列宁主义的理论神话寄寓于诗歌来颂扬，实在令人难以想象。

在苏联的体制下，精神上独立自主的代价无疑会受到压制。如果今后为了将人类无秩序的混乱状态引向安定，而作为必须的体制，将出现一个世界性的极权主义政权的话，作为代价，精神上的独立自主，恐怕也是要遭到压制的。

希腊的诗人埃斯库罗斯用无比恰当的希腊语说道，“学习源自苦恼”。但丁也是如此，其苦恼的经历确实成为了他诗歌创作的一个源泉。当然，但丁的苦恼并不是来源于极权主义的教会制度，在那里他完全自由地生活、感受并思考。可是，他恋爱失败了，进而又被流放，被迫离开了故乡的城市国家。如果但丁没有经受过这种双重痛苦，恐怕就不会创作出《新生》与《神曲》吧。

池田：

但丁生活在极权主义的中世纪基督教世界中，却丝毫不感觉不到压抑，讴歌精神的自由，这是因为他具有与该时代相吻合的强烈信仰的缘故吧。像但丁的这种情况，创作之际的主要动机确实不在于实际上要完成某种社会性的目标。但是，19世纪的俄国作家们却是把达成社会性的目标作为了他们创作活动的重要目的。实际上，他们中间的一些人，知道的社会使命将无果而终，结果便成了虚无主义者。

这种倾向在现代也是存在的。许多作家认为依靠文学无法解救饥饿的人们，于是就成了虚无主义者。我觉得应该指出的是，由于他们陷入了虚无而厌世的世界观，因而文学艺术也开始带有非常强烈的内省倾

向。

汤因比：

据我想象，所谓的虚无主义是指没有任何理想可以填补其空虚，对人生和世界感到绝望并持有拒绝的态度吧！这种否定性的反应一旦得势而普遍化，就往往容易以文学等形式表现出来。某种心理状态如果通过文学这种富有说服力的形式予以表达，那么这种心理状态就会得到加强而稳固下来。在这种意义上说，我也同样认为虚无主义的文学是可悲可叹的。

对于所谓的内省，可以认为是出于以下两个目的的其中之一。一个是极力回避同他人或者宇宙相接触，将自身封闭在自我的内部层面；另一个则是要探求在精神意识的深层和“终极的精神实在”相接触。

在这两个目的之中，以前者为目的的内省是孤立主义的，以后者为目的的内省则属于协调主义的。另外，前者是持否定主义态度，后者则持肯定主义态度。因而，内省式的文学，根据其动机和启发的性质既可能是肯定主义的，也可能成为否定主义的。我虽然认为否定式的内省文学是可悲可叹的，但是肯定式的内省文学毋宁说是值得欢迎的。

另外，我觉得文学的作用，无论是善恶哪个方面，都不在于宣传扩大某一特定的世界观。无论是社会性的，还是形而上的，凡是有意识地带着某种目的的文学大概都会在尚未完成文学本来的目的之前就已经偃旗息鼓的吧。文学所固有的功能在于描写、评论人间生活的方方面面和各种问题。我认为所谓的文学必须是直率而勇敢的。

池田：

文学的目的受到限制，当然是错误的，无论如何都必须承认创造性精神的自由表达。然而，为了要产生这种个人的自由创造精神，就必须对人生拥有真挚的态度，致力于解决人类苦恼的某种动机。这些东西存在于作者的心中，才能作为作品流露于外，也只有这时，才能够打动万人的心弦，作为具有非凡价值的文学作品流传于世。

在这层意义上，我当然不希望从一开始就规定好文学的目的。但是，作为其最后的结果，我十分期待能够出现可以解救劳苦大众的伟大的文学问世。



汤因比：

这是为了艺术的真正艺术，同时也是为了人生的艺术。当然，如果艺术家不是为了人类的广大同胞，而是成了只为少数专家们著书立说的职业性作家，那么在艺术上恐怕定然不会有什么成就的。

依我看来，这样的东西已经算不上为艺术的艺术了，而只不过是為了艺人的艺术而已。而且，说是为了艺人的艺术都是一种误解。从这个意义上说，无论是文学，抑或是科学、学问，如果变成了仅为少数人服务的東西，那就真是一种不幸的事情，并且是一种社会弊病的征兆。

池田：

我也希望文学能给人们带来生存的勇气。要从人大头朝下坠落到地狱的情景中去寻找“美”的文学，表现出来的只能是对生存绝望的情趣吧。在作为人类要生存下去的真摯的形态中，最终总会发现真正的人类生命的尊严。

汤因比：

人类的本性就是要应对各种挑战并取得胜利。文学绝不应该对人类的这种本性的力量失去信心，而应该针锋相对地同人世间的各种罪恶和困难作斗争。退一步讲，哪怕是这种争斗没有任何保障能取得胜利，我们仍然应该为争取人生战役的胜利而努力奋斗。

### 3.知识分子与大众

池田：

人们通常把人群分为大众和知识分子。可是，我觉得把人分为知识分子和大众的这种思考方法是存在问题的。诚然，时至今日，所有的文明社会都将人们分为知识分子和一般的大众，这一点不可否认。但是，在现代文明社会中如果一直沿袭以往传统的做法就已经不合适了。

换言之，人们在被分为知识分子和大众之前，大家都是同样的人，我认为首先必须把这一点作为一个大前提。至少从这个立场上看，并不存在知识分子和大众的分界线。无论多么优秀的知识分子，在现实生活中仍然是普通大众的一员，与其他人没有任何不同之处。通常被称作大

众的人们，实际上也是掌握了各种丰富的知识的“知识分子”。

譬如，即便是一位非常优秀的物理学家，在家庭经济理财方面，也不如一个普通的家庭主妇显得更有智慧。尽管如此，物理学家则比平凡的家庭主妇在社会上更受到尊重，其理由无非是“物以稀为贵”，仅此而已。

汤因比：

人类所具有的最重要的一面，就是都是相同的人这一点。人类在被分为特定种类的人之前，——无论他们是黑人还是白人，是佛教徒还是儒教学家，也不管他们是犹太人还是异邦人，是知识分子或者是没有学识教养的人——首先最重要的一点都必须是人。

对于人类来说，最重大的体验通常都是具有普遍意义的，是任何人都无法回避的。所有的人都要经历生来死去。作为有意识的生物体的艰难和我们生存的这个大宇宙的神秘性，无论是对于知识分子，还是对于知识分子以外的什么人来说，都是相同的。他们都同样作为人要去面对生死这个冷酷的事实。

当某一个社会把人群一分为二，划分为知识分子和普通大众，而他们相互之间感到有隔阂时，这就预示着这个社会已经不健康了。俄国被这种社会弊病侵袭，是在彼得大帝突然性地，并且强制性地表面上实行西化之后。俄语中所谓知识阶层，是彼得大帝将俄国加入西欧社会行列政策下诞生的一个新的阶级。俄国的这个知识阶层由西化了的俄国人构成，他们的任务是将西方的生活方式导入到俄国来。在某种意义上讲，他们是一个不幸的阶级。之所以这样说，是因为他们转向了西欧的生活方式，因而与俄国人的种群隔绝开来，但是，在西欧的社会里又没有能够得到精神上的安宁。他们中间许多人在19世纪或者作为自愿地移居者，或者作为政治上的流亡者放弃本国国籍，开始在西欧各国生存下来。由于他们接受了西欧式教育，因而同故乡的祖国，即俄国的专制政权已经无法再相容了。

19世纪俄国的优秀作品，无论哪一个都是文豪们从本国的知识阶层所患的弊病中获得写作动机而著述的。例如，在托尔斯泰的作品《安娜·卡列尼娜》中，就有讲述这个问题的场景。那是转向了西欧自由主义的地主列宾，召集农奴并想把土地分给他们的一个场面。当时农奴们猜不透地主的真实用意而感到很困惑，表现出了非常怀疑的态度，不相信

他是认真的。另一方面，地主一方也是一筹莫展，最后终于发怒，结果召集未成，此事也就不了了之了。

1917年的俄国共产主义革命，就是由这些知识阶层的人们完成的。他们中的很多人曾多年在西欧各国过着流亡生活。他们的计划是把俄国的生活方式改变成所谓先进的西欧各国的样式。为此，当他们掌握了政权的时候，托尔斯泰小说中描写的场面就在现实生活中大量地出现了。西欧化了的革命知识阶层与俄国本土的大众之间，不可避免地发生了误解。于是，由于革命的知识阶层已经掌握了政权，所以便把西欧国家的意识形态强加给了大众。这种做法同作为现代启蒙主义信徒的他们所打倒的那些俄国旧的专制政权的做法没有任何不同之处。

池田：

刚才博士您所举的这些俄国的实例，好像在日本也完全吻合，只是程度有所不同而已。日本在明治维新以后，为了扭转由于长期闭关锁国造成的落后状态，便竭尽全力地向西方各国学习。这种风潮，一直延续到今天也没有改变。特别是在日本有一种倾向，就是一旦说到知识分子，人们往往不是根据该人具备多么出色的智慧，而是看它知道多少欧美的思想和学说来加以判断。

这无疑会加深知识分子和大众之间的隔阂。本来，所谓的知识分子只有在日常大众生活的舞台上，才能得以展开其知识和智慧。如果把一般的民众比喻为植物的根基，知识分子则必须是从这种根基中成长出来的花朵。

但是，知识分子好像往往有一个坏毛病，就是认为自己和一般的群众有所不同，想把自己和大众区别开来。这也可能是因为智慧本身原本就特别擅长于分析和区分的缘故吧！不过，这样做只能是毁坏自己立足的基础，使自己陷入危险的境地。

对此，大众会质问说“知识分子能干什么？”他们认为，只练嘴皮子而不付诸行动的知识分子根本不具备推动历史前进的力量。当看到这种知识分子和人民大众格格不入、反目不和时，我觉得这对人类社会来说是一件不幸的事情，必须要想办法努力弥补它们之间的这道鸿沟。

汤因比：

一般情况下，当知识分子和普通大众产生隔阂时，作为知识分子，就很容易失去同现实问题相接触的机会，而这种现实的问题却具有人生的普遍意义。另一方面，大众却往往会因此失去了知识性的教养，这种教养是所有的人应该按照其自身的能力去享受的东西。

在当今的西欧社会有这样一种不健全的风气，知识分子之间，形成了一个只有职业专家的封闭式的小圈子，他们生活其中，与外界相隔离，也只是为了同伙儿而工作。这些知识分子蔑视普通大众，认为他们是非专业的，是无知的。而另一方面，普通大众也蔑视知识分子，认为他们的话难懂，想法是不现实的。这种相互疏远的关系对于双方来说都不是什么好事情，对社会来说也不利。

池田：

博士您这里提出了一个非常重要的问题。换句话说，前面谈到的之所以形成了一个知识型职业专家们的封闭式小圈子，其原因之一可以说是由于现代知识的特殊性。

现代知识的内容，尤其是科学技术的飞速发展，结果造成专业分得过细。由于知识分子学问的内容变得如此难以理解，于是民众可能对知识分子便怀有近乎于敌意的情感，抑或相反，怀有一种盲目的崇拜之念。与此相对，知识分子恐怕也会认为反正我们做的事凡夫俗子们是不懂的，于是便采取了高傲的态势。就这样，知识学问的内容越是高深，专业划分得就越细，门外汉就越发难以理解。这似乎成了如今使知识分子脱离人民大众的一个重要原因。为了让普通民众理解现代知识，就必须改善一下知识的方向，使其从专业化转为一般化，由细分化转为综合化。换言之，即使在知识的世界中，我认为也不应该去搞脱离大众的超凡脱俗，而应该更加注重与民众之间的紧密联系，加强对民众的指导性，说成“指导性”，可能有些用词不当——准确地说，应该更加注重对人类生活的实际用途。

汤因比：

我也有同样的想法，担忧知识体系过分的专业化。过分的专业化会使专家和普通民众——包括虽然有知识，但不是专家的一般人——相互疏远。专家们认为其他人是外行而蔑视他们；另一方面，非专家的人们也同样，认为专家也只不过是封闭在所谓专家特定的圈子里的一群人，是无用之才而经常讥笑他们。对此，我个人认为还是那些非专家的人们

的意见是对的。专家们研究的领域即便是只有自己懂的特殊领域，如果从其周围的环境中完全孤立出来去进行研究，仍然免不了会陷入偏见。

为了能够更深入地理解现代世界并妥善地应对它，我觉得专业化并不是一种好的倾向。这是因为所有的民族，所有人生的表现、所有的活动越来越需要相互依赖，我们是生活在一个需要具备整体视野的时代。

池田：

我完全赞同您的观点。如果要进一步加以补充的话，那就是如今的教育方式，在某种程度上恐怕可以说它加快了这种知识分子小圈子的孤立化。

要成为一名所谓的知识分子，首先必须有足够的金钱和时间，然而大多数人却不具备这个条件。可以说，就是命运注定了的生活条件方面的这种差异，已经决定一个人是成为知识分子还是早早走上社会参加工作。之所以称之为命运，这是因为对青少年来说，能有多少年的时间用于学习，还都要仰仗父母的供给，在少年时代，很多情况下仅靠自己的力量是无论如何也办不到的。

当家庭没有充足的实力提供支持时，国家或者财团有时会代之向具备优秀的潜质、有望成为知识分子的青少年提供援助。但是，这只不过是极少数事例。可以说，正是这种依靠本人的力量无法改变的条件制造出了差别意识，从而产生出了对那些幸运儿的羡慕，继而成为知识分子与普通民众之间出现隔阂的一个重要原因。

汤因比：

我也是持有与此基本相同的看法。不过，这其中似乎还纠缠着另外一些较为复杂的因素。

要想成为一名知识分子，必须具备以下三个条件。第一，要有相应的智能。即指天赋的才智。然而，实际上上天给予每个人的天赋是很不公平的。第二，要持之以恒地勤奋，有实施善行的意志，在此即指德性。这一点是每一个人可以依靠自身的力量去实践的。第三，长期接受教育。这是需要花费金钱的，必须由学生的父母，或者某个公共团体来支付。因为要作为一名知识分子自食其力地能够生活，是需要经历相当漫长的岁月的。

可以说，知识分子和社会的相互关系，实际上构成了道义上的义务关系。就是说，知识分子为了偿还以前公共团体曾经为自己受教育而做的投资，需要担负回报社会的义务。另一方面，社会则预期知识分子的工作会给社会发展带来价值而负有义务，在经济上予以援助，使知识分子能有效地开展活动。

我年轻的时候，英国的奖学金制度还很不完善，为获得奖学金竞争相当激烈，至今记忆犹新。当然，无论身处多么不利的条件之下，那些出类拔萃的人才还是常常能在激烈的竞争中胜出。这一点，今后恐怕也不会发生改变。但是，必须要考虑到，当条件特别苛刻的时候，除了那些能力超群的人，其他的人则被剥夺了发挥自身潜在能力去为社会做贡献的机会。

池田：

有些人由于经济方面或者时间方面的原因，在青少年时期没能接受到良好的教育。考虑到这一点，我深深地感到有必要建立起完善的终身教育的体制，民众在从事各自工作的同时也可以进行学术研究，即建立一种让那些有学习愿望、也有能力的人可以平等地参与学习和研究的体系。我相信，如果建立并完善这样的教育体制，必定会在很大程度上消除知识分子和普通民众之间的隔阂。

汤因比：

确实如此。应该将足够的时间和资金投入到底业的成人教育上。另外还应该通过调整劳动时间和工资待遇的方式，使所有的人，只要有能力和愿望，都能够在退休之前一边赚钱维持生计，同时也能够接受业余的终身教育。

对于这一点，可以列举出以下充分的理由。首先，终身的业余教育是提高普通大众知识、道德水平的最可靠的方法。当今，人们的生活环境在一生中会发生巨大的变化，要使自己能及时顺应这种时代的变迁，有必要进行不断地学习。再者，作为一名富有社会责任的成年人，会积累很多宝贵的经验，而这些经验无论何时何地都能对接受教育起到良好辅助作用。

从以上各方面来看，步入社会后的教育，即便不能花费所有的时间学习，但是与青少年时期的教育相比，也应该是硕果累累的。

池田：

言之有理。这个问题的解决，可以说是向解决人类与社会文明问题、人类存在等问题提供了一把钥匙。

总之，无论是知识分子也好，普通民众也罢，当务之急是面对世界的各种弊病是要有努力去进行改革的态度。而知识分子和普通民众若是相互不信任，相互争斗，那么对这种改革也就不会做出有益的贡献，争论永远也不会达成共识。

作为一个大前提，我们首先应该返回到知识分子和普通民众都是人这样一个基点上，清醒地认识到推动历史前进的不是哪一个特定的阶级或者集团，而是社会的每一个人。我特别期待人类能够在努力建设更加美好社会的过程中，认识到大家都是同样的人，消除知识分子与普通民众之间的隔阂，并建立起强有力的联合。

汤因比：

当今，毫无疑问我们都需要相互承认大家都是相同的人类，将作为同一家庭成员生活下去。而且，我相信只有宗教才会提供知识分子和普通民众的共同基础，给我们提供最佳良机。

#### 4.知识分子、艺术家参与政治

池田：

有些人经常认为知识分子、文学家、艺术家这些人关心政治不是好事。我当然反对这种看法，不过，这种看法也有一定道理。因为这些人一旦被卷入所谓的政界，那么原本应该很纯粹的艺术和学问恐怕就会被污染掉了。

但是，一般说来，所有的人都不可能完全隔绝于政治社会而生存，总是会在某种意义上与政治相关联，生活中要受到社会的各种影响。人们无法彻底切断一切社会关系，像仙人那样远离世俗地生活，这也可能就是现代人的宿命吧。因此，学者或者艺术家们若是脱离了现实社会，将自己封闭在书斋、画室里，即便每天只是埋头写作、创作，恐怕也不可能从那里产生出鲜活的作品来。

汤因比：

无论任何一个人，首先是作为人。在成为人之前不存在知识分子和艺术家。并且，人都是社会性的动物。就是说，无论是知识分子抑或艺术家，理所当然地全都要与人生的各种问题密切相关。这其中存在带有普遍性、永恒性的问题，也会有仅仅是自己所处的时代环境所特有的问题。

知识分子也好，艺术家也罢，如果对人类带有普遍性、永恒的问题视而不见，那就等于暴露了该人的愚昧。无视这种问题的理由，如果是出于漠不关心和或者无知，那就说明这个人的精神领域尚未得到开发，因而，也就不可能去启迪别人的心灵。

在最伟大的思想家、艺术家中，有人倾注自己的全部能量去关注带有普遍性的、永恒的问题，而对自己所处的时代和周边环境方面等问题没有反应。例如，柏拉图对故国雅典在心理上并不抱有强烈的亲密感；歌德对祖国的德国与拿破仑的相会无论是在政治上，还是在心情上，都不想有什么瓜葛。虽然如此，作为歌德，当然不可能不知道这次相遇将会成为德国历史上的一个转折点。

同上面所列举的情况完全相反，马克思和列宁则对自身所处的时间和地点等问题表示出了十分强烈的关心。马克思将自己的思想转化成了政治活动的计划；列宁则掌握了俄国的统治权，为共产主义革命行使其权力，并以此实现了马克思的政治计划。

池田：

即便是苏格拉底、柏拉图、卢梭、歌德、马克思、列宁、陀思妥耶夫斯基等哲学家、作家们，也只是采取的方式和表现形式有所不同而已，他们每一个人都通过自己的思想和著作改变了人类的历史。我认为，他们中的大多数，还是在关注着自己生存的时代状况。同时，对所处时代予以批判并提出了超越时代的理念。

同样，学者撰写论文，登上讲台给学生上课；艺术家以语言或抽象手法发表作品，这些行为即使不是直接反映其时代的现状，却仍然是对社会表达出了某种意见，理所当然地会对政治、社会产生一些影响。并且，越是优秀的，就越会左右时代的动向，有时还可能使时代发生政治上的重大变革。



因而，我相信所有的知识分子和艺术家们，基于各自的信念，对“政治”抱有强烈的关心，积极地投入到时代现状的改革中去，这是理所当然的。不过，在这里有一点很重要，那就是注意不要过深涉入政治问题，那样做会连自身都会被权力所具有的魔力夺去心智，最后落得自取灭亡的结果。

汤因比：

你的意思是说，对于知识分子和艺术家而言，正确处理同自己生存的时代、地点等各种问题的关系，就是采取中庸之道吧？对此，我也有同感。知识分子和艺术家们，既不能完全超脱现实问题，也不可以完全地投入其中。

在文学家、艺术家、哲学家中，奉行这条中庸之道的人，可以列举出19世纪俄国的小说家，譬如屠格涅夫、陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰。此外，哲学家中奉行这条路线的如斯多葛学派的创始人芝诺，还有伊壁鸠鲁。这两位希腊的哲学家，恰逢出生在城市国家的生活对于希腊人来说无论从社会意义上，还是从道德意义上都不再是令人满意状态的时代。当时的希腊人已经失去了精神生活的目标。这时，芝诺和伊壁鸠鲁为同时代的希腊人树立了新的人生观，据此，希腊人的生活，在传统的统治制度，即城市国家形态崩溃之后仍然能够存续下来。

池田：

但是，这个中庸之道一旦付诸实践，实际上的确是很微妙且困难的。回顾一下历史，我们可以看到知识分子、艺术家成了权力的奴婢，使文学、艺术的自由萌芽遭到扼杀之类的事例不胜枚举。所谓的政治与“权力弊端”的关系之所以成为一个问题，也是缘此恶例而来。

汤因比：

法国有一句格言，叫作“高贵的身份伴随着（道义上的）义务”。如果这个“高贵的身份”不取“贵族出身者”这层含义，而是理解为“人类”的话，那么这句格言作为知识分子和艺术家的行为规范应该也是有效的。因为这意味着人类生来就负有道义上的义务。

据说苏格拉底出身于平民，它与贵族出身的弟子柏拉图同样地关心普遍的、永恒性的问题。可是，他与柏拉图的不同之处在于他还参与了

故乡的城市国家雅典的政治。

苏格拉底通常不会有意介入到那些争论不休的政治中去。但是，他一旦断定需要采取一定的政治手段时，哪怕是不太受欢迎的，只要他认为作为一个市民有义务去那样做，他就会毫不犹豫地付诸行动。苏格拉底至少有一次在雅典议会上公然投了反对票，反对一项在道义上极其恶劣，但是却很受普通市民欢迎的提案。结果，苏格拉底受到了惩罚。他认为与其被迫违背自己的信念，甚至背叛真理，声明自己的主张在道义上是错误，他宁可选择死，甘愿接受死刑的宣判。宣判后，他本来是有逃往国外的机会的，但是他连这个机会也拒绝了。

苏格拉底的这种不谋求参与政治，但是又不刻意回避的实际行动，我认为是体现了知识分子和艺术家们应有的正确态度。

池田：

苏格拉底的这种不谋求参与政治，但是也不回避的做法确实很了不起。与此相关联，我想谈一谈印度乔达摩·佛陀的生活方式。

佛陀是这样的，他出生在政治上掌权者的王室，是一位感受性很强的青年。他如果不出家而留在王室里的话，或许会实施仁慈深厚的善政。但是，他醒悟到仅仅依靠政治和经济是不能够真正拯救人类的苦恼的，于是走入了修行之道。

当然，佛陀对政治也并非漠不关心。在他开悟之后，不但教化自己的亲属，还教化许多印度古代城市国家的统治者、富豪以及与他们有关联的人们，努力使佛教的理念反映在政治的基础上。换言之，佛陀的理想是将超政治层次的领域为基础，在这个现实世界中开辟出一条真正能够给人类带来幸福的道路。

不过，无论是在佛陀所处的时代，还是在其后的佛教历史中，佛教徒经常受到政治的镇压。然而，佛教徒并不在同一个层次上与这种政治上的权力相抗衡，而是在更高一级的精神层次上去对应，在这一点上似乎也表现了其特点。因而，在佛教徒中，为政治而殉教之事并不太受欢迎，佛陀的涅槃也是安心立命之举。

可是，苏格拉底的情况却不然。他为了坚守自己的信念，从正面与城市国家的政权相抗衡，结果自饮毒杯而亡。诚然，他对于后世的影响

力，由于他的死而似乎变得更大。但是如果从影响力方面来看，佛陀虽然没有悲剧性的死，但是其影响同苏格拉底、耶稣却是同样的。悲剧性的死亡会给政治、人类埋下憎恶的种子，我并不欣赏。

汤因比：

你所指出的问题点和你的心情，我都能理解。但是，我还是觉得有时迫不得已无论如何需要采取中庸之道。下面，我想举一两个我个人体验的实例，用以补充我对这个问题的看法，它的好处就是至少能够在实际中得以证明。

我曾经为了捍卫学术自由这个道德伦理方面的原则，而不得不辞去了在大学里的职位。第一次世界大战结束后，我以对拜占庭帝国的研究和近代希腊的研究而身居教授的位置。为了研究现代希腊人的生活，我去考察了从1919年至1922年发生在希腊和土耳其之间的战争。可是，通过实际直接考察，我得出的结论却是这场战争错在希腊一方，而土耳其一方是正义的。在战争中，除了事情的真伪之外，还有是非曲直的问题。我当时认为，自己身处教授之职，既然亲身确认了实际情形，理所当然应该如实地发表事实真相，在道德层面上有义务表明自己对这场战争的正义、非正义问题的见解。其结果，就是我不辞去了教授的职位。

池田：

对您的勇气和正义感，我由衷地表示敬佩。

汤因比：

在那之后的33年，我在英国民间学术协会的“皇家国际事务研究所”执笔编辑有关国际问题的年报以维持生计。他们委托我时，提出了如下的条件：调查必须是真实的，就是说不能掺杂个人情感，公正无私，不能偏向任何党派。我觉得这个要求提得很好，就是说，只要信守这些原则，就可以将整体的国际形势、当事方的立场、动机等有用的信息提供给广大的读者。可是，尽管我努力按照要求去做了，却还是有些时候难以做到。

例如，在调查比利时与荷兰之间围绕斯凯尔特河口的领土权、航海权的纷争等事件，都能够提出科学的报告。因为在这些事件中几乎只涉

及法律方面的问题，而不太牵扯道义层面的是非曲直。

然而，如果涉及希特勒对犹太人大屠杀的问题，那事情就另当别论了。我认为，在这件事情上不可能做到公正无私。如果将犹太人大屠杀事件像报道天气预报一样不带任何感情地写出来，那就不是正确地记载了这一大屠杀事件，若漠视伦理道德的问题，等于默认了对犹太人的屠杀。

我遇到的与此类相似的另一个事件，是报告墨索里尼非法侵犯埃塞俄比亚的时候。而且，当时我本身也直接遇到了麻烦。因为在这个问题上，我认为英国政府是扮演了一个可耻的角色，所以在评论中我如实论述，没有隐藏自己在道义上做出的判断。就埃塞俄比亚事件而言，如果无视道义来评述的话，恐怕就无法真实地论述这个问题。

当然，由于我把英国政府的立场推到了尴尬的境地，我便遭到了来自国内的谴责。当时，若不是我所供职的国际事务研究所评议会主席裁定为“对国际问题，理所当然地应该表达所见所闻，这是一种义务，也是权利”，我恐怕就会再次因为学术自由的问题而被迫辞职了。

概括前述，我的结论就是，在论述人类各种社会现象之际，不可能完全除去个人情感而做到不偏不倚。因为在那里很容易出现明显的道义问题，事实就摆在那里，这种时候不可能绕过道义上的判断而单纯地去记述事件。能够做到百分之百的科学记述，只限于没有人类介入的各种情形。

在以上的两个实例中，都不是我主动要求参与的。但是，正因为我感到在道义上无论如何都不能回避，我才选择了我自己认为是正确的立场。这，就是对我来说的中庸之道。

池田：

关于这一点，确实像博士您所说的那样。在自然科学中，应该尊重客观而公正的方法论，而在有关人类现象的社会科学和人文科学领域，却不能无视伦理道德的基准。

现代的学问试图按照科学方式分析所有事物，然而却忘掉了人性中最重要的东西。我认为，所谓的人，就是由思想形成理念，设定理想并为此而努力的一种存在，在这里有作为人的尊严。分析现实、判断其真

伪固然重要，然而，这种分析和判断是为了建立起一个断定的标准，以便于设置今后应该有什么样的理想，并思考如何去实现这个理想。人，就是一种追求理想的存在。在此基础之上，还要考虑现实性。我认为，能兼顾考虑这两个方面，便是中庸之道，也是正确的思维方式。

## 5.科学思维法的限度

池田：

科学有限度，它能够处置的对象非常有限。并且，对人类特别关心的事情，完全无法作出明确的回答。对这些科学无法处置的问题，宗教却能给人们提示一个信念。从这个意义上讲，对于人类来说，很明显唯有宗教才是更加重要的，不可或缺的。

不过，科学的思维方法却可以用理性的光芒照射它可以处置的对象，成功地发现一定的规律性。我把这种科学的思维方法称之为“科学之眼”。在此，我想思考一下，宗教的思维方法和“科学之眼”，究竟有哪些不同。

我所说的“科学之眼”，是一种认识事物的力量，它依靠经历了磨炼的理性客观地分析对象并能够寻找出具有一定普遍意义的规律。在依靠理性的力量寻求客观规律的过程中，一定会运用分析的方法进行事物的普遍化和抽象化，当然分析的方法也会将研究的对象进行数字化。

汤因比：

人类依靠知觉获得数据（已知事物），而科学从这些完整的已知数据中随意选择一部分领域作为客观的观察对象，并取得了成功。不过，这里所说的“客观的”，是将其定义为“人们之间相互交换意见时，自然而然地在所有人的理智中反映相同的现象或思考”的情况下。

然而，如果将这个“客观的”定义为“如实地反映客观存在的本身”的话，那就另当别论了。就是说，我们不得不做出如下的结论，即科学从诸般现象中选取抽出的部分，经过科学的处理加工之后，与处理之前的现象相比，变得更容易脱离客体存在的本身。主张科学正在弄清各种事物的现象，对此，权且也能够理解。但是与此相反，对于科学正在歪曲各种现象的责难之声，恐怕也同样能够理解吧。

池田：

使用“科学之眼”选择并将其定量化的对象物和在那之前，没有经历这个过程的对象物，不可能是完全相同的。在此，似乎存在“科学之眼”无法接近事实本身这样一个“根本性的界限”。

汤因比：

在世间各种现象的特征之中，尽管归属同一种类，却仍然存在并非共同的个体特征。因而，这些个体特征无法量化，而科学则确实是对这些要素有意识地加以忽视了。

进行数字化的代价，是对个性的忽视，而这是高昂的代价。因为个性实际上和共性同样是所有现象中本质性的特征，是不能缺少的。在各种现象中，即便是属于自然天生物领域的现象，各自也仍然在某种程度上具备其个性。况且对于生物而言，这种个性的要素显得更为重要。而对具有意识的生物来说，其重要性达到了最大值。

如此看来，喜欢选择的科学思考方法适合用于物理学和无机化学等无生物领域的现象，并取得了最大的成功，这并非仅仅是偶然的事情。它如果将其用于生命体，譬如有机化学和生物学等领域，其成功率就会下降；如果将其用于精神领域的意识层面，即认识论和逻辑学等领域，其成功率则会进一步下降。

科学对精神领域潜在意识层的探索和研究，只是在最近才刚刚起步的，而印度哲学则在2500年之前就对这个领域开展了探索和研究。因此，要预测科学在迄今为止最新且最难懂的这个领域里是否能取得成功，无疑为时尚早。但是很显然，测试科学对各种现象的研究能在多大程度上使人们了解、理解各种现象的关键也就在于此。

在人类智力能够接近的所有现象之中，这种潜在意识层的精神现象恐怕对于人类来说是最重要的部分，但是同时对于科学来说，又是最难予捕捉的吧。

池田：

科学的能力是有限的。因此，往往会舍去其探索对象的独自特征，比如无法进行量化、普遍化的内容。特别是在以人文研究对象时，就

会排除精神独特的作用、情感、意识等微妙的地方。

汤因比：

科学从来都是在各种现象的特征之中，为了技术以外的所有目的，而漠视对于人类而言最重要的东西，并且只在这个范围内取得了成功。然而，在实现技术以外的目的过程中，把质的印象更换为量的概念来表现，使人们的智能和审美观变得贫乏。换言之，对于我们人类来说，与其听到或者看到依靠科学音响学或者光学进行批量变形了的声音或者色彩，不如实际通过自己的耳朵、眼睛捕捉到的声音或者色彩意义更加深刻，更加能够满足我们的心灵需求。

池田：

在科学之中，对象全部被“物质化”了。特别对生物来说，其物理性只是该物质的一个侧面而已，可是尽管如此，科学却仅仅注视其物质形态的这个方面，其结果便是失掉了其精神侧面所具有的独特性，将其埋没在了抽象化、普遍化的通常的生命概念之中。就是说，我们不得不认为科学的思考方法在其思考过程中本身就包含着将生命物质化的机能。

汤因比：

我们评价一个人，说“他是一个cipher（符号，不值一提的人）时，含有对该人的蔑视之意，是认为那个人缺少人性中明显且重要而又十分宝贵的资质。但是，科学却名副其实地将人类变成了符号。就是说，当人类的精神和精神参与其中的身心生命体被科学以数字公式的形式来体现的时候，人就化成了一个单纯的符号了。进一步说，像身份证、计算机卡等等，那里面使用号码代替人的名字，这也是科学将人符号化的另一个事例。

池田：

这就是说，如果要使追求普遍性的科学得以成立，就不得不以牺牲个性的要素、个体的独立性为代价。

事实上，这种科学的思考方式产生了轻视生命的倾向，会导致容易漠视活生生的人所具有的真实姿态。我觉得这是由于现代人忘却了科学的这种将人符号化和舍弃个性的思路，归根到底也只不过是达到其中

一部分目的的手段，而将其绝对化，看作是最终目的了。

而且，把人符号化、数字化，实际上是把人当作手段，这种做法即便在为寻求真理的思考过程中尚且能够允许，但是在社会、组织的与运营管理这种以人为对象的实际操作中，我认为是断然不能允许的。

汤因比：

人类越是丧失人性，就越容易被操控。这件事，可以说是在战争爆发时人们才认识到的。人们从战争中看清了为了让那些原本无冤无仇的人们心甘情愿拼命地相互厮杀，就必须进行严格的训练，施以催眠术。除去这种战争的训练之外，要使人们服从他人的意志，还有实行官僚主义和计算机化的手段。

所谓的操作，即是技术。操作的对象无论是人类还是其他生物，亦或是无生物，概无例外。并且，科学技术通过定量化而获得有效的手段。尽管这种定量化无论在智力方面，还是在美学方面都给其他对象物造成了损伤，但是由于它对于技术来说确实是很便利的手段，所以最终成为了产生统治人类以外的自然界和人类本身的力量源泉。如此看来，科学只对依靠技术操作这个唯一的实用目的来说是重要的，不过如此而已。

科学依赖数字化增大了技术具有的潜在能力，这究竟是好事，还是坏事呢？对于这个问题的解答，要根据不同的场合做出不同的结论。从本质上说，他本身并无所谓善或者恶。就是说，它取决于行使科学所赋予这种能力的人类自身是否有足够的道德水准以保证正确、妥善地行使这种增大的能力，而不是滥用这种能力，由此可以得到善与恶的回答。

池田：

确实如您所言，科学其本身并无所谓善与恶。善恶产生于使用科学力量的阶段。只是我认为，为了准确定位人类对科学的主体观念，则必须要重新做出判断，那就是对科学的认识。在把握事物的过程中，究竟认为它是绝对的，还是承认科学本身也存在一定的局限性。

如果我们把有缺陷的东西看成完美无缺，就不能真正发挥它的作用。为了真正发挥它的效用，就应该认清它的长处与短处。



在佛法中，把人们认识事物的能力比喻为“眼”，共分为五种“眼”。即“肉眼”、“天眼”、“慧眼”、“法眼”和“佛眼”。“肉眼”是指一般人类，即生物学意义上的感觉器官之一的视觉认识；其次是“天”，本指领导者所在的地方，“天眼”大概是说作为领导者观察人心活动的敏锐的洞察力。

所谓的“慧眼”，是说通过理性将事物抽象化，并且能够从中发现具有普遍性规律的能力。因而，“科学之眼”在五眼之中是包含在慧眼里面的。而超越这种科学且理性的慧眼，具有更深刻的洞察力的，是五眼中的法眼和佛眼。

所谓“法眼”，指磨砺自己的生命（在佛法中，指努力从自己生命的深处涌出慈悲一念，称其为“磨砺生命”），并以此为镜，普照世间万物，能够洞察事物，认清其本质的能力。“佛眼”，则是能够亲身感受到宇宙生命脉动的力量和宇宙万般事物的真相，同时体现为透彻的洞察力，通过其生命本身完全彻悟人生、社会、宇宙等森罗万象的诸般事物。

佛法设立五眼概念的真意，在于开拓并彰显存在于较之理性和人类感觉器官等生命深层次的睿智。我认为，磨砺法眼和佛眼并使其得到彰显，在此基础上才能够超越具有慧眼功能的科学思考方法的“根源界限”，从而增强科学理性的光芒。另外，从人类的思考方式这一点来看，这里面实际也存在着作为宗教的佛法的作用。

汤因比：

刚才谈到的法眼和佛眼就是对意识知觉的肉眼、心理学认识能力的法眼以及含有理性功能和运用这种功能的科学方法的慧眼，是一种补充和矫正吧。而法眼、佛眼与慧眼相同，不仅可以看见事物，而且还能够成为行动的手段。我认为，法眼萌生出来的慈悲之念可以成为对科学丧失人性造成恶劣影响的一副解毒剂。

# 第四章 为了健康和福利

## 1.医学中的伦理观

池田：

近年来，伴随着西方近代科学的发展，医学技术的进步也是日新月异。特别是进入20世纪以来，在生物学、生物化学等基础学科领域以及外科学技术、麻醉技术等领域，其进步尤为令人瞩目。

其结果，曾几何时被认为不可涉猎的“神圣领域”的心脏、大脑也能开刀做手术了。器官移植、人造器官置换等也已经不再是特殊的治疗案例，将要进入普通百姓也可以接受的阶段。并且，在将来甚至有可能出现进行大脑移植这种极端的手术。另一方面，药学也在不断向前发展。所以，不久的将来，恐怕就连利用药物自由操控思考、记忆、欲望的日子也要到来了。

由于以维护人类身体和精神健康、治疗疾病为对象的医学，关联到社会伦理的问题，所以我们应该对医学与社会伦理的关系问题给予特别的关注。

汤因比：

在现代科学中，医学部门和其他部门同样，获得业绩的关键是选择、是数字化、是机械化和非人性化。然而，如果以人类为基准考虑，我们果真能够确信对付出这种代价而获得的这些医学成果是取得了成功吗？这还是一个疑问。

池田：

确实，您谈到这一点非常重要。医学越是掌握了能够摆布人类生命的力量，医生如何使用这种力量就越成为重大的问题。如果妥善运用这个力量，医学会给人类带来不可估量的贡献。但是，如果滥用它，就很容易危害人的生命。

然而如今，医生们对生命尊严的敬畏之念淡薄，伦理道德观念降低也成为一个问题。当然，从前也不是没有缺乏医德的医生。但是，那时这样的医生还很少，加之医学的力量还不是很强大，所以它带来的危害与当今相比要轻微得多。

汤因比：

正如你所指出的那样，现代的医疗行业很容易使患者（从结果来看，还应该包括内科、外科医生本身）失去作为人的尊严性。被夺去尊严的生命已经不再是人的生命，大概谁都不会想要这样的生命吧！从这一点考虑，我认为断定内科和外科实施的特定处理方法是否得当，其基准就在于它给人的尊严带来了什么样的影响。这种处置是维护了人的尊严，还是损害了它，一切都由这一点来决定。

池田：

我的看法与您相同。在日本，从前人们说“医乃仁术”。“仁术”即指“仁慈的治愈之术”。从这个意义上，医生受到众人的尊敬和信赖。

汤因比：

医学、医疗毋庸置疑应该是治疗之术。无论内科还是外科，为了保持医生自身的尊严，首先应该把为人类同胞的服务作为第一宗旨，要把它放在高于挣钱养家糊口的位置之上。当然，自由职业也应该有这种经济方面的副产品，这是有必要的，不过——。

池田：

遗憾的是，当今人们对“医乃仁术”观念的信任已经淡薄了。其结果，医疗本来是基于医生与患者之间，辅以进行人格交流的，可如今却走到了崩溃的边缘。我认为，医生道德伦理观的丧失，其中原因之一，就是作为人的医生们在个人道德修养方面存在的问题。

另一个原因是在文明社会里普遍存在的轻视生命的风潮，而在以近代西方科学为基础的医学中又存在着加剧这种风潮的因素，正是它使医生们逐渐滑向滥用医学手段的方向。

汤因比：

你的推测好像没有问题。近年来，美国的医生将其职业作为个人赚钱的工作，丝毫不考虑是为民众服务的，因而受到了社会的谴责。确实，我认为无论内科医生，还是外科医生，如果仅仅唯利是图地一门心思高价出售自己的医学技术，无论它有多么精湛的医疗技能，都不可能成为患者心目中有人性、有爱心的朋友的。

作为一名医生，是否能够兼顾以下两种立场呢？其一是成为患者需要的、能够与其推心置腹的朋友；其二是作为一名超脱个人情感的、冷静的科学工作者。

如果比较医生和军人两种职业，前者的工作是对人施以恩惠；后者则是以伤害他人为自己的职业。但是，二者之间有一个共同的特征，那就是医生和军人因为其职业性质，都必须经常面对身心的痛苦、对死亡的恐怖及其死亡，还有生死离别的哀伤。这恐怕如果不抛弃个人情感，就很难高效率地履行职责。可是，作为一名医生，则要求既不能感情用事，还要做到有关爱之心。否则，恐怕就不能称其为一位十分称职的真正医生吧。

池田：

您说得对，也很深刻。这种真正的医生减少的原因，除去前面谈及的关于医生丧失道德观的因素外，还应该从每个医生个人的从医态度方面加以考虑。此外，我认为也有必要从医学偏颇的发展方式上进行研究。

众所周知，现代医学是立足于笛卡尔以来的科学思维方法之上的。科学为医学提供了探明疾病的有效手段。由此，现代医学取得了长足的进步。但是，另一方面，科学中也包含着超脱而客观地看待所有事物、用理性的“手术刀”剖析所有事物的性质。因而，当使用“科学之眼”观察自然界时，自然界就变成了与自己相分离的客观存在。同样，当科学之光照射到人类的生命时，人的生命体就变成了同医生在精神交流上绝缘的客体。因此，顺理成章地就会导致人类生命的“物质化”。

下面举一个医学带给医生这种心理影响的实例。我有一位做医生的朋友曾和我说过的这样一段话，让我至今记忆犹新。他说，如果长期做外科医生，那么面前躺在病床上的就不再是活生生的人，而只不过是一个肉体的“物质”而已。就是这样，一名医生越是精通科学的思考方式，这位医生就越有可能存在将患者看成物质的危险。我觉得这里存在着现

代医学无法回避的矛盾。换言之，正是现代医学在改变着运用医学从业的医生人格，并不断地从这些医生那里夺去他们对生命体的尊严观。

医学从本质上看，需要理性、冷静的科学思考方式。但是同时，毋宁说更加重要的是还需要具备温暖的人间的关爱之情。总之，要把患者的生命视作一个生命主体，珍惜充满温情的精神交流，这样的从医态度是必不可少的。

汤因比：

为了做到这一点，医生除了需要成为一名冷静的技术人员外，同时还必须是一位热心肠、富于同情心的朋友。然而，果真能使深情关怀和理性冷静于一身吗？对于这样的疑问，一神教的宗教信仰者们可能会做出如下的回答。即，医生应该是为了表达对神的爱而工作，这样就可以兼容通常水火难容的两种情感。

中世纪的基督教医院，是奉献给圣徒们的。另外，罗马天主教的修女们是通过照顾病人来侍奉神，这种做法直到现在也没有改变。如今在西方，无论是奉行新教的国家，还是信奉旧教的国家，护士这种世俗社会职业原本全部是起源于天主教派几个教团所实行的女子看护行业。

现在非宗教的女护士所穿的制服，还有在英国称呼护士还使用“修女”这样的称谓，都留有该职业的历史起源的痕迹。还有，在基督教之前的希腊，医疗行业是奉献给希腊医神阿斯克勒庇俄斯的。

池田：

作为医生道德伦理观的依据，需要某种宗教的信念，这一点非常重要。

现在也有一种呼声，认为要在医疗行业解决前面谈及的现代医学中呈现的矛盾，必须要确立人道主义观念。

在欧美国家基督教文明之中，信仰本来是能够成为人道主义的基础的，而如今这种信仰本身正在濒临崩溃的危机。从我个人的观点来看，医生只有将佛法中“生命哲理”作为其医学的基础，大概才能够彻底解决医生丧失医德的问题。真正的人道主义，应该是对生命本质、对人性的清晰洞察为基础的，并依靠立足于此基础之上的信念，才能使人道主

义得到巩固。

汤因比：

你指出了西方基督教在当今的衰退，并谈到取而代之的对医学的新灵感或许存在于佛教之中。我也是从同样的考虑出发，觉得面对人类的生命以及人类生存的这个宇宙，一个人如果不具有某种宗教乃至哲学式的见解和态度，那么无论是谁都不可能成为一名精神上 and 伦理道德意义上十分够格的医生。

## 2.关于器官移植

池田：

关于脏器移植，尤其是心脏移植，自从1967年12月南非巴纳德博士做了移植手术以来，无论从伦理学角度，还是从哲学角度，或者作为宗教性的问题，一直争论不休。在日本也是同样，1968年8月，札幌医科大学的和田教授进行了心脏移植手术，此事便成了争论的焦点。在1971年举行的日本医学会的大会上，医学界的各位专家、学者也都对此发表了各自的见解。

心脏移植与肾脏移植不同，它是以捐献者的死亡为前提的。由此，人们会担心，为了保证心脏组织的完整良好状态，是否会在确认捐献者真正死亡之前就被摘除了心脏器官。在日本，问题焦点的当事人和田教授也谈了自己的观点，他认为与其让两个人（即指心脏器官捐赠者和必须接受心脏移植的患者）生命的同时消失，不如选择让一个人继续生存，出于这样的想法而做了心脏移植手术。

我认为，譬如肾脏移植或者角膜炎移植等，如果具备了十分充足的医学上的理由，允许做这类手术倒也无妨。肾脏的移植，从现阶段医疗技术上看，成功率还不算很高，但是，可以根据患者的实际情况，通过医学诊断决定这种手术是否可行。因为这样的移植并不涉及对捐赠者“死亡判定”这一重大课题。

心脏或者肝脏的移植，如果再进一步发展，可能就会发展到大脑的移植，这样的器官移植会涉及对捐献者进行“死亡判定”这一重大问题。因此，考虑到包括现阶段医学专家的意见，我认为按照现今的医疗水平，原则上不应该进行这类器官移植。特别是大脑移植，接受移植者身

体最根本的部位，即“我思故我在”都改换成别人的了。所以，我认为这是绝对不应该允许的。心脏和肝脏的移植，对“死亡的判定”尚未作出科学的明确界定之前，医生们还是应该缓行这种移植手术为佳。

汤因比：

你刚才的谈话包括了三个问题，我想对此分别来谈一谈。

第一个问题是原则论，即一般的内脏器官或者某个特定器官的移植是否合适的问题；第二个是原则上判定可以进行移植的情况下，具体实施时，从医学知识和技术能力的现状看是否能够满足移植手术的需求；第三个问题是器官移植，从当今的伦理道德标准和伦理道德水平角度看是否得当。

关于第一点原则论的问题，我认为对这个问题判断的基准应该是最最大限度维护人权的强烈信念。尤其是维护人类尊严这一点应该是最重要的。人类有权力按照自己的意志保护自己的性命不被夺走。因而，即便是为维持他人的生命，也不能违背某人自身的意志将其生命为他所用，否则就是对人类尊严的侵害。

但是，可以想象得到，某个人死后，如果成功地进行移植手术，可以向另一个活着的人提供完好的心脏。前者虽然已经死去，另外一个人却因此得救，在这个意义上，心脏却依旧存活。另外，也有另一种情况，那就是某人为了拯救别人的生命而甘愿牺牲自己的生命。譬如，希腊神话故事中也有这样的情节。王妃阿尔凯斯提斯甘愿代替丈夫下到阴曹冥府。在我们的日常生活中，也经常有为了救别人而牺牲而自己、溺水身亡或者被烧死的事情发生。

另外，还可以想象，一边是已经死去的人，可是大脑还处于可以移植的状态；另一边是脑部受到损伤，但是却还活着的人。这种情况下，后者会在同意有可能改变自己人格资质的条件下要求移植前者的大脑。

我认为，以上设想的三种情形，无论哪一种情形的移植大概都符合人类的尊严性，或者说都是人类尊严所要求的。假如是我自己，觉察到已经开始老糊涂了，或者神经不正常了，如若可以在不给任何人增添负担的情况下换下自己不中用的大脑，从而又能使自己为社会再做贡献，我一定会希望移植的。

对第二个问题的回答，比较简单。以目前的状况来看，如果是下边的各种场合，不做移植尝试为宜。首先，按照现在的内科和外科掌握的知识及技术现状，尚无法制定出在医学上明确判断死亡瞬间的标准时；其次，其移植的结果究竟会怎样，在医学上尚不能准确预测时；最后，在该领域外科移植技术还不成熟，移植成功的希望十分渺茫时。

第三个问题，恐怕是这三个问题中最难以回答的。我从以往的经验来看，人们掌握的医学知识和外科手术技术今后会继续提高。从这种可能性来看，特定的移植手术在目前的状态下即便得不到认可，但是在不久的将来大概就会得到承认。这样的期待是合乎情理的。但是，同样从以往的经验来看，对伦理道德的标准或者道德的行为却无论如何也不可能期待它会与医学技术同样与时俱进地向前发展。因为我们找不到任何证据证明自从我们的祖先作为人类开始走路以来，它曾有过什么提高。

池田：

确实，即使是在现阶段，也会有如果不进行包括心脏在内的内脏器官移植手术，就显然无法保住患者性命的情况。这时，如果出现了合适的器官提供者，是否进行移植手术就成了问题。不过，我还是认为，决定它的前提是要慎重地履行有关程序，这一点非常重要。

换言之，在决定是否应该进行移植手术之前，应该进行充分的协商，参加者不仅有负责手术的全体医疗组成员，还应该包括其他各领域的专业人员，譬如免疫专家、哲学家、法律学家等。协商的结果，即便决定可以实施移植手术，理所当然地还应该将负责摘除捐献者内脏器官的医生和负责将器官移植的医生明确地委托给不同的人。另外，我认为作为一项必要的措施，医疗机构有义务公布移植手术以及后续过程的详细信息。

汤因比：

某项特定的移植，如果基本合理，在技术方面也可行，在特定的情况下是否应该做这种移植的尝试，确实应该由一个集体来做出这种决断。

对于这个集体中处于不同立场的人们来说，他们各自的伦理道德标准不同，坚持维护这个标准的程度恐怕也是各有所异。并且，该移植手术与这个集体成员的个人关联恐怕也会是各种各样的。接受内脏器官的



受捐者与器官提供者（假设该人仍然活着）在移植手术这种事情中当然密切相关；而且对方的亲属和朋友也与此有着很深的关系。负责摘除器官的外科医生和负责植入的外科医生也都与这件事情关系密切；与此相对，各领域的专业顾问、法律界代表、公共机关的代表们，可以说与此关联得就相对淡一些。在如何对待这台移植手术的问题上，每个人采取的伦理道德方面的态度，恐怕会受到各自与该移植手术关联深浅程度的影响。

池田：

在现阶段，关于内脏器官的移植，由于它涉及提供者的生死问题，所以我认为恐怕还是应该在原则上坚持不做移植这个基本方针为宜。

我之所以反对在现阶段进行内脏器官的移植，其一是因为存在着“死亡判定”的问题；另一点是由于被称为内脏器官移植“关键”的异物排斥反应的问题，目前在医学技术上还没有完善的解决方法。但是，即便能够抑制了异物排斥反应，也应该看到，医学发展的方向总归不会是内脏器官的移植，而是人工器官的开发。

汤因比：

内脏器官移植，在通常意义的科学进步中是一个特殊的事例。科学知识和技术技能的进步，可以使人类增强自身的力量，而人类所具有的力量增强之后，就要面对选择的责任问题。伴随着这种选择范围的扩大，就会产生以往从来不曾有过的伦理道德方面的各种问题。

### 3. 普通医生与专科医生

池田：

自不待言，以近代科学的思维方式所支撑的西方医学，构成了现代医学的主流。然而，正如精神身体医学专家所主张的那样，这样的医学分析人类的生命、并一再进行专业划分所带来的后果，却是忽视了真正意义上的人类病患。换句话说，西方医学是将疾病从患者的生命中剥离开来，尽管积累了大量的医学知识，却忘掉了现实中苦闷的人，这大概是实际的情形吧。

汤因比：

遗憾的是，西方在过去的三个世纪里，医学和其他学科走过同样的道路，即朝着分析、选择、专业化的方向发展过来的。

专科医生只是停留在对某一器官或某一疾病进行处置上。顺便说一句，我的祖父就是耳科专科医生，他是伦敦草创时期的耳科医生。专科医生除了自己负责治疗的器官和疾病之外，对该患者的整体情况并不加以研究。与此相反，普通医生对患者是需要进行全面诊疗的。但是，这些全科医生却经常受到专科医生的轻视，被称为“万金油”、“样样通，样样松”。

在美国，近代西方医学的专门化倾向，已经达到了登峰造极的程度。因此，在美国普通的全科医生几乎已经销声匿迹。在一个大房子里，众多的专科医生分别设立诊室，患者则必须不同的专科医生之间转来转去。这样，受罪的还是患者。首先就是找不准初诊时应该去哪一科就诊，因为没有一位全科医生为自己下诊断。

从前在美国，有一次我和妻子来到某一大学校园时，妻子患了急性咽喉炎。但是，该校的校长夫人却不知道该带我们去看哪一专科为好，一副一筹莫展的样子。

池田：

那如果是性命攸关的疾患，事情可就严重了。

不可否认，专科医生有其存在的价值。问题是患者往往不是苦于局部的疾患，而是整个生命体遭受着痛苦。当然，病患肯定是由于内脏器官或者细胞组织的病变所引起的。但是，这种物质上的、肉体上的变化并不会直接导致活生生的人的苦恼。况且，也不能认为这种病变就是病人的一切。

我认为，西方医学甚至犯了一个愚蠢的错误，那就是由于过分执着于只属于患者生命一部分的疾病，而却忽视了处于苦恼之中的人的生命本身。举一个极端的例子，现代的西方医学甚至可能会造成一般常识所无法想象的情况，即通过外科或者医药学的方法医治好了疾病本身，但是此时病人已经一命呜呼了。

汤因比：

正是因为有可能产生这种情况，我才特别强调要重视普通医生的作用。

人们通常把全科医生亲切地称作“家庭医生”，而受到人们的欢迎。这的确是一个恰如其分的称呼。普通医生既不是单纯的技工，也不是单纯的科学技术工作者。他们是自己所诊治患者家庭所有人的朋友，是可以信赖的朋友。并且，普通的全科医生是将患者作为人来理解，处于一种相互尊重、相互信赖的关系之中，所以医生能够充分发挥其医学技能。

普通的全科医生不会像专科医生那样常因为过于自信而导致其在业务工作上铤而走险。他们清楚地知道自己作为一名普通医生所掌握的范围，所以当感到力不从心时，就会请来合适的专科医生。作为一名普通的全科医生，当然必须了解在需要专科医生协助时，哪位专科医生是合适的人选。

在医疗方面，最重要的莫过于对病情的诊断。初诊一般由普通医生负责，这种诊断或许不完备，甚至有时会出现误诊的情况。然而，这是患者就医时必须经过的一个步骤，是不可或缺的。并且，普通医生的工作自始至终都是离不开的，这是因为全科医生不同于专科医生，他们更加了解患者的各方面情况。

作为一个一名专科医生，如果不参考那种只有家庭医生才能够提供的信息，并采取相应的措施，势必就会盲目地使用自己的医术，其结果往往是对患者有百弊而无一利。

池田：

在日本也是一样，这种“家庭医生”越来越少了。这是令人可悲的事情。

不过，这种专业分化的方向，恐怕也是进入近代以来西方医学必然要走的道路。但是，也有像汉斯·塞莱的应激反应学说和精神身体医学等，观察到了西方医学的发展动向，他们试图要克服其弊病，从整体上来把握人的健康和生命。

我认为这是医学工作者为创建为人类服务的医学而努力的成果，对于这些创新的努力，我给与高度的评价。

与此同时，我认为现在应该重新认识由东方民族的智慧与经验形成并发展而来的东方医学，并对其存在的价值予以重新评价。因为东方医学重视对人体的综合性诊断，是在这种一贯认识的基础上，经历漫长的历史所积累的知识体系。

在今日的中国，学习西方医学的医生与谙熟东方医学的医生业已通力合作，共同承担对患者的治疗。另外，日本也在对东方医学的思维方式进行重新评价。尽管目前尚未达到整体的变化倾向，但是在医学工作者中，正在出现一些想要学习、掌握东方医学的人。

东方医学如此重新受到重视，其原因之一，恐怕是由于近代西方医学的弊端日益凸显的缘故。另一个原因，是由于东方医学不是主张把疾病和病人分离，而是由始至终将患者作为一个整体来对待。

也就是说，东方医学始终贯穿的原理是虽然要研究并解决患者肉体上的病变，但是并不拘泥于此，而是要将焦点对准人，归根到底是把使人康复作为目标。

西方医学主要是解决肉体上的病变，为了治愈这种病变而采取外科的措施和使用药品等。与此相对，东方医学则始终将患某种疾病的人作为问题的焦点，在细致观察患者状态的基础上，力图使患者尽早康复。

换句话说，东方医学是把一个人身体的各种征兆作为“证据”，从而对其加以分析研究，从生命整体的角度来决定治疗方案的。而且，在把握这种“证据”时，是要考虑环境条件、宇宙本身的律动，诸如与气候、风土等相互关联之后再加以定位。把由此而采集的原理体系化，就是“阴阳五行说”。“阴阳五行说”是将宇宙与人类的关系作为大宇宙对小宇宙的关系来把握的一种观点，我认为其方向基本上是正确的。只是“阴阳五行说”拘泥于数字的组合，走上了形式主义，结果东方医学也逐渐受其影响，脱离客观现实，变成了唯心主义的东西，这是事实。

东方医学的另一个缺陷，是缺乏西方医学的那种合理的科学思维方式，这也是西方医学的特征。我想，如果能弥补这种缺陷，可能就会更充分地发挥其功效。

汤因比：

东方医学的这种方法和公元前5世纪希腊的医学方法，即希波克拉

底以及他的弟子、同僚们的著作中讲述的方法似乎是同类的。希腊医学也是将患者视为精神与肉体的一个统一体，从社会和物质的环境条件方面进行考察，加以治疗。

近代西方医学，如果从历史的观点来看，原本也是从希腊医学派生出来的。因此，即便是在现代的西方，在普通的全科医生之间也仍然沿袭着希腊式的医疗方法。

在西欧各国中，有些国家还保留着普通医生的设置。在这些国家里，专科医生和普通医生之间还是有明显的职务分工上的区别。而这个区别似乎与你所讲述的东方医学与西方医学之间的差异完全相符。这两种不同的方法无疑是为互补关系，而不是相互排斥的。对于患者来说，二者都是需要的。不过，就我个人来说，如果非要我做出选择的话，我还是宁愿居住在有普通医生的国家。对于我来说，即便没有专科医生，恐怕也不会感到有什么特别不方便的地方。可以说，专科医生是很宝贵的，而普通医生则是必不可少的。

池田：

如果这种东西方都有的传统医学与现代医学在各自发挥其优势的同时，又能够融合为一体的话，就一定会诞生出划时代的新的医学。我期待着能够创建出一种真正的“人的医学”，它既能充分发挥现代医学的科学思考方式，而同时又兼备作为传统医学特征的整体医疗观念。

## 4.发展老年人的福利

池田：

一般来说，在所谓的发达国家里，人们的平均寿命延长了。同时，出生率却降了下来。于是，人口的构成必然会发生变化。在总人口中老年人所占的比重越来越大。随之而来的老年人问题开始凸显出来，譬如迫切需要增设老年养护设施，完善退休养老金制度等。学者等脑力劳动者另当别论，对于普通的老年人来说，如何在社会和家庭生活中生存，是一个极为难处理的问题。在当今的日本，这已经成为亟需解决的一个重要问题。那么，在社会福利制度已经比较完善的英国，它也同样被认为是重大的问题看待吗？

汤因比：

是的，这个问题在英国也和日本同样，确实成了重要的问题。另外，其他福利制度问题可以说也很严重。

在英国，包括我本人在内，所有的老年人每周都会领取国家的养老金，也有敬老院。实际上，我妻子的妹妹就住在公立的养老院里。但是，这样的养老设施如果与祖孙三代一起生活、能够真正地享受天伦之乐“三代同堂”家庭相比，无论是在心理上还是精神方面，前者都无法代替后者。

我有一个同学，比我长一岁。该人几年前丧妻，当时，他儿子和儿媳妇为照料他，将其接回同住。那时，孙子们很小，他就经常开车接送孩子去学校，他以自己这种实际行动融入到了这个新的家庭生活中。如今，孙子们已经长大，他的儿子是农场的经营者，雇用着一些干活的人手，他现在开车接送这些农场工人的子女上下学。就是这样，他如今依旧和这个家庭生活在一起。

在这个事例中，老人的儿子从事农业在某种意义上说是一个重要的因素。由于住在农村，儿子的家里除了妻子和孩子的房间之外，还有老爷子住的房间。若是在城市里，几乎所有的人都住在小房子里，或者租借狭小的公寓，最多能分割出夫妇和孩子的房间而已。

池田：

所言极是。面向老年人的社会保障机制，并非是单纯的只要物质上的福利设施完善就万事大吉了，还必须进一步考虑是否能够真正满足其丰富的精神生活所需。因为虽然说建立了养老设施，社会保障完备，直至可以“送终”了，但是对于老年人来说，这些未必就是最好的礼物。由于家庭逐渐趋于小型化，社会养老设施逐渐增多，因而将老年人送到了养老院，这恐怕会使老年人感到很失望的。

老年人问题最重要的一点，就是考虑如何才能能够让老年人在精神上感到充实。如果以此为着眼点，就能够理解要想妥善处理这个问题，就不能将老年人从社会的现实生活中分离出去。因为人类的所谓生存价值，就在于参与社会活动的意识，并由此感到生存的价值。

自己不是被排斥在社会之外，而是作为在社会生活中起着重要作用的一员，积极地参与社会活动，而且亲自创造出某种社会价值。这种切实的感受，恐怕对老年人来说是最重要的生存意义所在吧。

汤因比：

如何把人从感到自己已经成为社会的包袱，并因而产生的心理痛苦中解救出来，这个问题对于年老退休的人和因为生产自动化而失去工作的人们来说都是相同的。由城市化带来的恶劣影响，使包括祖父母在内的传统意义上的“三代同堂”家庭瓦解了，继而使距离很近的街坊邻居也都成了世间的陌路之人。

你认为经济方面的社会保障，并不能弥补老年人心理层面的孤独感，当然会觉得自己是社会上的累赘。对此观点，我完全赞同。敬老院的设施，无论在医疗方面，还是其他硬件方面，尽管很完备，它可以让人享受，但是从精神层面上看，它似乎就像一座伪装起来的战俘收容所一样。

池田：

正如您所言，人一旦脱离了社会上的工作岗位，脱离了社会责任，懈怠下来，很快就会衰老的。在社会上承担某种责任而努力工作的人，则永远都是朝气蓬勃的。我们不能只是在口头上宣称重视老年人但实际上却认为他们无用而剥夺他们的社会工作。

我认为，老年人的特点是能够坚韧不拔地专心于某一项工作，而且责任意识强。进一步讲，即使肉体衰老是不可避免的，但是有相当多的人与年龄相比，头脑和精神活动的的能力并未衰退。很多实例表明，老年人由于具备长期丰富的生活阅历，比年轻的时候更加增辉添色。让老年人从事一些能够充分发挥其特质的职业，使他们感到自己的存在对社会来说是不可缺少的，这一点恐怕是最重要的吧！

汤因比：

平均劳动年限的实际增长，无论对于个人还是对社会，确实是有益的。然而，在当今城市文明、自动化文明的大潮中，只是将老年人的问题一直拖延下来，并没有真正得到解决。

不过，即便在老年人中，从事那些不需要体力的活动，而只是需要脑力活动的工作者，或者能终生保持智力与活力的人，他们并不会由于年龄的增长而出现什么问题。我至少知道三位年过九旬，却仍然头脑清晰的脑力工作者。当然，我的熟人中也有一些朋友，在肉体的死亡到来

之前就先迎来了精神智力的死亡，即患上了老年痴呆。据说，一旦陷入这种状态，命运就会变得很可怕。现实中，这类人在不断增多。

现代医学在延长人类肉体寿命方面，取得了令人惊叹的成功。但是，在延长人类智力寿命方面，却不那么成功。如今，对待老年痴呆的人，究竟应该依靠医生掌握的新手段使其维持生命，哪怕只是肉体上的生命为好呢？还是听凭自然，将患者从屈辱的行尸走肉般的状态下解放出来为好呢？这种选择已经成为非常重大的问题。

如果能至死一直保持有正常的智力，对于任何人来说都是一件幸运的事情。当然，对于脑力劳动者来说就更是如此。不过，大多数的人是从事体力劳动的。在我的熟人中，有好几位就是从事农业的，他们的身体已经不听使唤，不得不停止劳动。他们所能看到的前景，就是要度过多年没有生存意义的、无谓的寂寞余生。

池田：

正如您所指出的，如何解决占人口大多数的体力劳动者的晚年生活，是一个难题。

我想，在创办养老设施的时候，如果能按照每个人的能力安排一些可以发挥其特长的工作，使其感到有干劲，这恐怕是赠送给老年人最好的礼物了。由于年老智力下降，有很多人已经不能再胜任青壮年时期从事的工作了。但是，即便某些功能衰退，人的其他方面的能力却仍然存在。因此，有必要设置某一社会机构，及时准确地把握老年人的实际情形，并按照各自的能力引导他们参与社会的生活。

博士您虽然已届高龄，但是却仍然精神矍铄，不断给与世界人民巨大的影响，大概这是因为世界仍然需要博士您这样的人，需要和您对话，而博士您自己也意识到了这一点吧！其他的高龄者，尽管各自所在的领域不同，但是如果也能有类似的意思和人生的充实感，当然就不会有问题了。但是，实际情况却并非如此。我想，社会应该对此有更加明确的认识，即社会需要老年人就是对老年人最大的尊重。

汤因比：

我如今已进入到了85岁这个年龄了，是少有的幸运者。幸好妻子也健在，因此我还能仍然拥有人的一生中最为珍贵的夫妻这种人际关系。



头脑也还清晰，只是从前几年患上了冠状血栓症以来，体力有些衰弱。不过，还能够口头或书面回答问题，也还能坚持著书和写一些报道。更为幸运的是，人们还希望我能著书和发表一些文章，约我做电视采访，录制磁带或书面回答问题。

在这种得天独厚的状况中生活得越久，我就越为在第一次世界大战中阵亡的那些人悲叹不已。他们当时和我年龄相仿，只有20多岁。然而，更令我悲伤的是我的一位毕生好友，是比我小三个月左右的男子，他已经离开了人世。不过，这对他来讲或者毋宁应该说是一件幸福的事情。因为在他临终前，老年痴呆变得越来越严重，而且这种痴呆加重的程度能让他意识到悲惨的命运已经降临到自己的头上。为此，反而不得不一直陷于痛苦之中。

池田：

确实很令人同情。博士您的心情我也完全能够理解。在佛法中，也将“老”作为人生中的“四苦”，即“生老病死”之一。人的衰老是一个无可奈何的问题，然而，老后如何生活下去、可以说多半要取决于该人的内在力量和人生观吧。可以说这尤其是一个宗教的问题。总而言之，对老年人的福利显然绝不应该仅仅提供物质方面的，而必须兼顾精神方面的、具有人情味的、真正意义上的福利。为此，我认为社会必须在最大限度上给予老年人开拓自己人生之路的机会。

## 5.是国民生产总值还是国民福利指数

池田：

在第二次世界大战后的冷战时期，曾经激烈地争论过要资本主义还是要社会主义。社会主义阵营一方从经济理论上分析、揭露依靠资本进行的剥削与不平等性；另一方面，资本主义阵营则强调某些社会主义国家实行暴力革命的恐怖与违反人性，相互争论不休。但是，最近以来，似乎是资本主义也逐渐向社会主义方向靠拢，而社会主义国家也导入了一些资本主义的方式，在朝着承认个人自由的方向不断地加以修正。在社会主义国家中有南斯拉夫，资本主义国家中有瑞典等，都分别作为其典型而受到世人的关注。

进一步看，虽然说由于最近国际关系的多极化和大国之间的相互妥协等原因，资本主义与社会主义对立关系有所淡化，但是，不可否认仍

然是这种对立将世界划分为两种体制。并且，尽管这两种经济体制都在修正各自的缺陷，相互有些让步，但是最终要达到的理想体制究竟是什么状态，至今人类尚无结论。整体而言，人们在探索着福利社会和福利国家的方向，但其中也存在着太多的必须解决的矛盾。

迄今为止，无论是把追求利润作为第一要义、牺牲个人幸福的资本主义体制也好，还是以一律平等为目标、在极权主义国家形态下限制个人自由的社会主义体制也好，二者共同欠缺的恐怕就是对人类生命尊严的认识吧。这在选择走中间道路的福利国家体制中，也有相同的情形。因为既使对以往的体制加以修整，谋求改善福利，也终究不过是物质上的福利，而实际以维护人类尊严为基础的精神福利方面，却几乎得不到什么保障。

我认为，就经济体制而言，无论是资本主义还是社会主义，或者是福利经济也好，计划经济、混合经济也罢，各个民族和社会根据当时的情形选择适合自身的形式，就是正确的选择。不过，其基础中必须具有以尊重人类生命为第一要义的价值观念，还要具备把地球人类作为一个整体来对待的广阔视野。我想，只有将人类生命的尊严置于价值的基准之中，才有可能获得从根本上解决经济体制问题的渠道，开辟新的视野。

汤因比：

凡属涉及人的各种事物中，必须将维护人类尊严作为我们的目标，并以此为基准，检测为达到此目标所采取的手段是否正确。人类的尊严，既要求自由，也要求平等，人类所需要的自由和平等并非是相互排斥的。然而，采取资本主义和社会主义立场的人们犯了一个错误，他们认为这二者是相互排斥的。这是由于他们所持有的意识形态的视野只局限于经济方面的缘故。人类的生活和活动是在很多不同的方面展开的，各方面都有其独特的要求。

在经济方面既需要公平性，又要对欲望加以抑制。所以，在经济方面我们需要予以统制。况且，为了维护人类的尊严，我们不得不承认人类的经济活动要按照社会主义的方式去运营。这是为了实现社会主义，也是为了人类继续生存下去必须要付出的代价。与此相反，在精神方面，对于人类的尊严来说，自由则是不可或缺的，就像在经济领域里不能缺少统制一样。

如果试将此比喻成人类身体的功能，我们可以这样看，经济的统制

管理使人得到解放，而在精神方面得到自由，恰似在一个生命体中，心肺的自主律动功能可以协助大脑自由活动，并使作为指挥人的意识和意志的大脑完成其作用一样。

池田：

刚才您指出，无论是资本主义还是社会主义，都是将视野局限于经济方面的意识形态这一点，具有非常深刻的意义。现代人往往容易忘记或者忽视一个事实，那就是资本主义、社会主义原本是关于经济体制方面的思想，而经济原本在人类社会所有的制度中只是其中的一部分而已。于是，便把属于整体中一部分的经济置于最优先的位置，而人类的其他活动，诸如文化、教育、技术、政治等便都全部追随其后，为其服务了。在这一点上，现代人犯了一个重大的错误。

经济增长的最大化，已经使人类社会所有的体系在全球的规模上不断地崩溃。只要放任经济的这种独往独来，人类恐怕就将失去在这个地球上生存的权利。我们应该立即改变经济优先的思维方式，以经济从属于文化、教育的观点，倾注全力创建充满人情关环的文化社会。

在以这种方式构建起来的高度文明的社会里，经济自然也会为提升人类的精神面貌、为有效发挥人类的创造性而起到基础性和协调性的作用。

我认为，本来的经济理论和体制理论都应该从更为根本性的角度开展考察。这样做，经济的统制和经济活动的管理、计划等对于人类社会来说都是为不可或缺的需求，这一点将会变得具有十分重要的意义。还有，在资本主义社会中，有效地导入社会主义的方式，其意义也会变得更加明确了。

如此一来，无论是对经济方面的统制，还是计划和管理，一切都要从为了人这个前提出发。如果忘掉了这个出发点，就会为计划管理而计划管理，其结果恐怕就会导致社会出现极权主义、独裁的色彩，就会突出违反人性的一面。进一步讲，为了保护和有效地利用地球资源，使其免遭破坏和污染，一切经济计划的实施都要以全球的规模进行，这是很重要的。为了实现这样的宏伟构想，归根到底，人们还是需要以哲学和宗教作为其基础的。

汤因比：

我对你的看法没有异议。我对21世纪的期待，是建设一个在经济方面是社会主义的，而在精神方面是自由主义的全球人类社会。

一个人或者一个社会经济上的自由，有时会夺走其他人或其他社会的自由。然而，精神方面的自由则不存在这种弊端，所有的人都可以不干涉别人的自由而获得自己自身的自由。不仅如此，精神方面的充分自由，也是防止贫困，达到共同富裕之路。

池田：

博士您谈到只有经济方面的平等和精神方面的自由相互协调，才是您对未来社会的一个期待。不过，人类要想实现这个理想，恐怕还是相当困难的。因为要实现经济方面的统制，就必须有强大的集权，而拥有这种权力的人，经常会变得心胸狭隘，不会承认人们精神方面的自由的。虽说如此，我相信您提出的这个理念，为探索今后社会发展的理想模式，树立了极为明确的目标。

关于这方面，在前面也涉及了，为了创建更加理想的社会体制，最近一些发达国家正在尝试将发展目标转向福利国家的方向。尤其是贵国英国、西德等西欧各国，以及挪威、瑞典、丹麦等北欧各国，还有新西兰等国，一般认为这些国家已经进入了福利国家体制。但是，在所谓的福利国家这种制度中，似乎也有很多问题。

第一，经济增长缓慢乃至停滞。很冒昧，我想英国恐怕也是这种情况。一旦财富分配平均化，国民生活安定，劳动的积极性自然而然就会降低。就是说，当福利国家的目标实现时，其目标实现的本身就容易造成遏制经济继续发展。

第二，社会保障完善了，结果它却容易使人丧失独立性，而增加了对国家服务体制的依赖性。这对青少年的人格形成会带来很大的影响，进而还可能导致犯罪的增多。

第三，生存的意义以及社会的竞争意识淡化，人类的创造性将难以得到发挥，我认为这是最大的缺陷。

除去以上问题，还可以预想得到诸如复杂的城市结构、资源环境问题、人口增加等等，会呈现出各种各样的社会问题。

但是，我列举出福利社会的各种缺点，并不是要否定福利国家本身。其实，从很早以前，我就一直期待日本也能够实现福利化社会的。只要福利国家将精神福利作为其基调，那么它就将成为走向人类理想的社会形态的一个阶段，是我们今后应该努力去实现的一种社会模式。

汤因比：

由于我比较长寿，得以亲身经历了英国在某些方面也已经实现了福利国家的模式。这次社会革命（幸好是一次不流血的革命），也得到了那些少数特权阶层的欢迎，尽管由于在很多方面推出了社会主义的方式而使他们逐渐失去了特权。但是，支撑英国经济的重要基础却依然是私营企业间对利润的追求竞争。因而，在英国看到的福利国家是不完整的。而且，近期以来，工会的工人们也和资本家在经济问题上相互扯皮，玩起了“跷跷板游戏”。此外，还有一部分人，虽然为数不多，但是确实是生活在贫困线以下，而夹在资本家和工会会员之间，经济上受到束缚的人数恐怕要占整体国民的一大半吧。

目前，世界上的所谓发达国家全都转变为向福利国家制度的方向发展。岂止如此，除去缅甸等少数国家以外，几乎所有的所谓发展中国家也都为了提高个人的物质生活水平而谋求经济的快速发展。但是，我觉得不可能实现让全世界所有的人都能迅速提高物质生活水平的。

迄今为止，凡成功地提高了物质生活水平的各个国家，或者这些国家中的那些富裕阶层，无一不是靠剥削经济力量弱小的同胞得以实现的。这些少数的富裕阶层也不可能顺着这条繁荣的坡路永远不停地攀登上去。地球上的宝贵资源是有限的，而那些少数的富人们，正在不断地加速消费这些资源。

另一方面，地球的人口也在以加速度的趋势不断增多。这种趋势在最为贫困的国家和贫困阶层的人群中尤为明显。我认为，在不久的将来，在世界规模上稳定经济将是取代世界性毁灭的唯一途径。

在现代社会里，是否成功与幸福，人们是把视点置于永无止境、不断增高的经济富裕程度上面来作判断的。然而，以这样的视点设立的目标不仅无法依仗经济手段去实现，在精神方面也不能得到满足。不过，它会刺激人们去努力，确实可以唤起人们勤劳奋斗的积极性。反过来说，经济自由竞争的社会，进一步加剧了人们对于贫困的恐惧。

如你所言，在福利国家中，由于经济方面得到了保障，但是也就因为这一点，人们的劳动积极性确实也就有所减退。如果由国家提供儿童教育、养老金、国民医疗等生活中的所需事项，即便是成年人，对待工作的态度恐怕也和小孩子对待零花钱一样了吧。就是说，他们会认为工资这东西只是一个小小的赏赐，可以用于满足眼前的一些无足轻重的欲望罢了。这样一来，人们就不会再把工资首先看成教育或者医疗的所需费用，也不会贮存起来以备没有收入时的不时之需。

确实，福利国家鼓励人民有这样一种想法：尽管很懒惰，低效率地工作，或者虽然粗制滥造，却仍然要求高薪。即便最后会因此而失业，那也不怕，反正自己最低的生活水平是可以得到社会保障的。

这种经济上的保障，不仅使生产力低下，也会给人们带来不幸。人，一旦可以不劳而获，就会想方设法地利用这些机会。一开始，人们会感到高兴，久而久之便会陷入消沉，失去了刺激，没有了干劲，人生会变得乏味和无聊。

池田：

如何才能克服这种弊病呢？我认为，只有去开拓精神方面的领域，除此之外，别无他途。根据历来的概念建立起来的福利国家中，其主要目标是依靠社会保障制度、充分就业和租税政策来确保人们的衣食住行，归根到底是某种物质方面的福利。可以说，在此所欠缺的是对精神福利的足够认识。当然，就像“衣食足而知礼仪”这句话所说的那样，在某种程度上的物质生活的安定，是提升精神生活的前提，这也是事实。

我觉得，必须得从根本上扭转现代人对物质和精神之间关系的想法。在今后的福利社会中，首先应该把提升精神方面的福利水准作为第一目标，而提高物质方面的生活水准作为其支撑排在第二位。就是说，需要一种基本的思维方式，那就是通过艺术、学识、教育、宗教等文化水平的提高而优先实现精神福利的完善，人员的充分就业和社会保障制度则都是为了建设一个高度的精神文化社会。我想，如果能从这个前提出发，就能够解决劳动积极性下降和丧失生存意义等问题，人们的创造性就会得到充分的发挥。

如果举一个例子的话，譬如老年人的福利，解决他们的居住和养老金问题，是非常重要的。但是，让他们欣赏一幅画，感受一下美的愉悦；做一些手工艺品，体味创造的乐趣；给他们创造机会与儿孙团聚、

享受天伦之乐，这些对于老年人来说一定是更加幸福的事情。这样，他们就能把握自身的生活目标。我期待着在这样的基础之上，实行公平分配，使国民过上安定的生活，并且逐渐发展国民经济。

当然，以福利国家为发展目标的那些发达国家，不能只顾本国的福利问题，还应该注意关心那些称之为发展中国家的福利问题。这些发达国家、社会达到了繁荣富裕，自然会放缓经济增长的速度，向福利社会过渡。此时，对那些发展中的国家，不仅不能要求他们也控制到同样的经济增长率，而且应该积极援助这些国家的发展，努力消除相互之间的差距。我觉得这是通向博士您所谈的世界经济稳定化的道路。

汤因比：

在此，我们可以假设世界经济稳定，自动化程度大幅提高。这样，占世界人口的一多半的人大概将被排挤在经济活动之外，而个人物质生活水平的提高则总是有上限的。在福利国家中，各个阶级之间以及各种职业之间的差距将会缩小。另一方面，由于日常生活所需之物都得到了保障。在这个意义上说，每个人都得到了经济保障的恩惠。

在这种体制下，由于没有了经济方面的刺激，所以若将幸福的尺度置于物质方面的成功与否，或者欲望是否得到了满足的话，人们必然会不幸的。因此，只要他们不改变追逐的目标，就很难找回幸福。就是说，必须要放弃追求经济的目标，应该去开拓精神上的目标，为了完成各自精神上的革命，人们有必要认真自省，以明确认定人生的意义和本质。

池田：

是的。在人们的福利中，精神革命才是不可或缺的。人类只依仗经济或者技术的变革，是得不到幸福的。我们也是一直在呼吁“人的革命”的必要性。但是我想，无论怎样，除了从根本上改革人类的精神、人的生命之外，没有别的途径。

如果站在这个最根本的立场，从长远的视角去思考，不能不令人痛感现代人在经济方面也一直犯了多么愚蠢的错误。日本人对GNP（国民生产总值）的信仰，就是其典型的事例。

众所周知，第二次世界大战后的日本，将GNP的增长当成绝对的要

务，以追赶欧美发达国家的水准为目标，发挥追求利润的贪婪精神，实现了飞跃式的高度经济增长。然而，其结果又怎样呢？人民长期在漠视人性的残酷条件下劳作，看不到情况有好转的征兆，在狭窄的国土上，公害像满身的脓疮包，到处迸发。

另外，对日本产品打入国际市场，人们最初表示惊叹，而最近人们似乎越来越反感了。对此，日本政府好像也终于开始考虑向福利社会的方向发展了。但是，如果问到究竟怎样认真地努力去实现这个目标了？很遗憾，目前的实际情形，是很令人怀疑的。

我承认，作为衡量一个国家经济力量的指标，GNP是具有其意义的。但是，作为经济根本性的指标，则应该更加重视GNW（国民福利指数），因为它反映了该国家的经济力量对国民的福利做出了多大的贡献。就是说，应该将衡量指标的比重放到提高精神福利方面来。

汤因比：

GNP甚至连作为显示一个国家人们生活繁荣程度的指标都算不上。统计学家们用一个国家的人口去除GNP，将以此得到的数字作为“国民人均所得”。其实，这种想法是没有意义的。将这样的事情进行量化的本身就是一个荒唐的错误。与其这样计算，还不如看“国民人均破坏指数”更有意义。因为在自由竞争的经济社会中，伴随着GNP的增大所带来的受害分布层面扩展，虽然在住宅等方面是不能均衡的，而在空气、土地、水以及其他自然环境的污染方面，一个国家所有的人都是同样受害。不管是贫穷母亲的孩子，还是富裕母亲生的孩子，污染都会同样地毒害他们。

国家如果把GNP的增长作为首要目标，在这个国家里人与人之间以及各阶层之间的经济竞争往往容易激化。因而，GNP分配的不平等也会进一步加剧。

譬如，即便是在某种程度上已经成为福利国家的英国，对那一少部分生活在贫困线以下的人来说，其居住状况之恶劣，是令人惊讶的。换言之，英国目前尚无法向所有的人民提供生活必需的物质保障。

我也和你一样，认为努力的目标不是国民生产总值，而是应该朝着改善国民福利指数的方向去努力。作为衡量福利的尺度，我考虑有如下几点。



第一，社会成员之间的相互协调程度和亲切程度；

第二，国民人均精神方面的福利，它决定人们相互之间的协调程度和亲切程度；

第三，超越自我的平均水准，这一点是精神福利的关键；

第四，社会为防止物质污染和精神污染而对追求利润加以控制的力度。

最后的这个尺度，是衡量该社会在使精神福利优先于物质福利方面，在多大程度上取得成功的试金石。

## 6.关于母亲这种“职业”

池田：

孩子就像一块“洁白的布料”，那里蕴藏着无限的可能性。可以说，把孩子培养成什么样的人，对母亲来讲，这是最大的责任。同时，也是作为母亲的特权吧。的确，培养子女相当劳心费神，又需要细致耐心，非常辛苦。我想，也正是由于母亲对子女有了这样无限的爱，才能够做到这一点。并且，正因为是在婴幼儿时期蕴藏着无限的可能性，所以这个时期在幼小的心灵里留下的印象是比什么都重要的。

现在，我想谈一谈幼儿教育的问题。有一部分人主张，设立一些社会性的机构，替代母亲、家庭来进行幼儿教育。他们认为这样可以把母亲从培养子女的重负中解放出来，似乎这样做真的就是妇女解放，是未来的理想。对于这种议论，我颇感疑惑。

汤因比：

你说的完全正确。在孩子的人格、性格形成的幼儿时期，家庭环境中的母亲，作为孩子的教育者，其存在是无以替代的。

据推测，孩子性格中的一部分，是在物理性质上接受父母双方的遗传基因所决定的，孩子是由父母的性结合而成的，在出生伊始，便继承了一部分父母的性格。然而，人性则是每个人遗传性状与该人对所处环境作出的反应相互作用而形成的。人格在人生的各个阶段会发生变化。

但是，对其形成起决定性作用的是在5岁之前。人们普遍认为，在这段人格的形成期内，如果孩子在家中由母亲抚养，作为其环境因素最主要的部分是由母亲的教育所施加的影响。

在第二次世界大战中，英国有许多孩子远离母亲，被寄养在缺少人情味儿的公共设施里，这是为了女性能积极配合战争的动员令。如今这些孩子已经长大成人。心理学家们曾经对他们当中一些人的经历作了调查，并发表了意见。心理学家们一致认为，幼儿时期生活上的这种骤变，对他们后来的人生产生了恶劣的影响，留下了永久的后遗症。

池田：

人类社会的未来如何，教育起着决定性的作用。尤其是在幼儿时期这块“洁白的布料”上，自始至终都应该给孩子留下充满人情味儿的温暖的东西。

今天，在物质生产活动中，无论生产什么，都不可避免地由男性掌握主动权。然而，若是在非物质的情形下、在以人为对象的生产活动中，尤其是将具有纤细而敏锐感觉能力的幼儿培养成人的过程中，女性则比男性更加适合。因为女性具有对内心细微变化非常敏感的特性，并且具有奉献全身心的爱这样的特点。

母亲以无私的奉献和至爱对待孩子，而孩子自然从母亲这里接受教诲，得到了教育。从母亲的一言一行到情感，孩子们会敏感地接纳母亲的所有影响，并在不知不觉中具备了一个人所应有的一切，同时继承了人类文化的本质。在日本，自古就有“孩子是妈妈的镜子”的说法，一旦在镜子中形成了影像，就很难消失，它将伴随孩子的一生。

社会机构无论怎样对孩子进行智力教育、灌输知识，也不可能让他们得到母亲和家庭所给与他们的全部。

汤因比：

为了能使女性自身所特有的各种才能得以展示并充分发挥，同时又使其将自身的知识和爱给予幼儿，我们就必须努力创建既非以男性为中心，也不是以女性为中心，而是两性利益相一致、以人为本的社会。

对人来说，所谓的自由解放，就是拥有能够发挥并实现各种潜在能

力的自由。其中当然也包括发挥男女不同的潜在能力，即明显出自两性生理方面和心理方面特征的各自独特潜在能力的自由。

池田：

我完全赞同博士您的意见，必须建立一个男女都能发挥其能力的社会。

要实现男女在社会上的平等，就是指男女各自发挥自身特长的机会均等，以及由此获得报酬的平等。我认为现代人的错觉之一，就在这里。当今的社会，还算不上男女平等的社会，妇女尚不能像男子那样发挥自身的潜在能力，即使和男子做相同的工作，也得不到平等的报酬。

要把女性从家务、生孩子、培养子女等只有妇女才能胜任的工作中解放出来的做法，反倒会使人类的生存陷入困境。可以说，这种解放对于女性来说，等于放弃了自身最重要的基础和城堡。我觉得女性倒不如把这些事物牢固地掌握在自己的手中，在此之上，再争取获得能够发挥女性能力的平等机会，并取得平等的报酬。这种主张对女性有利，而且使所有的人都能够理解。总之，并非所有的女性都要把毕生的精力通用于生儿育女上来，妇女也能够和男人一样从事社会上的各种活动，这才是理想的社会。当然，其中也会产生各种各样的问题……。

汤因比：

解决这个问题的最好方法，就是重新调整劳动力的分配，以便使处于产期和育儿期的母亲们能够另外从事一些非全日性的工作。家庭中的琐事，如果合理使用器具、提高效率，母亲还是可以腾出一些时间来的。但是，在心理方面，还会出现比这更加困难的问题。女性除了作为母亲操劳，还要抽出时间另外做一些按时计酬的工作，因此，对她们来说，恐怕还是很难在注意力和精力方面做到充分兼顾这两边的事情。其结果，恐怕孩子和工作上的同事，双方都会感到她没有尽到应尽的全责，也可能多少会有些气愤。

最近，医学技术的进步，使人们实际工作的年龄上限普遍延长了，它让我们看到了另一种解决问题的方案。即，现在女性可以接受最好的高等教育，因此，她们具备了从事脑力劳动的资格。当然，女性总要结婚、生产和培育子女的。这期间，如果掌握社会发展的新动向，及时调整好自身的生活节奏，则完全可以继续工作。再后来，孩子长大后离

开父母，此时母亲便能够做全日工作，专心于该职业了。而那时，这位母亲大概还处于人生的最佳年龄段吧！至少由家庭自我控制子女人数的社会中，是能够做到这一点的。

能作为母亲，非常重要，她很有可能获得丰硕的成果。因此，女性希望自己成为母亲是理所当然的。

池田：

如果从社会制度方面考虑幼儿教育的话，对承担教育职责的母亲，无论社会地位上的，还是经济方面的利益都应该得到保障。并且，重要的是不断创造条件，让母亲不是期盼从生儿育女中解放出来，而是使她们能够从中感受到自身的使命，并因肩负承传人类文化的重责而感到自豪。

汤因比：

如果能得到报酬，并给与与工作相称的地位，人们便会愿意干好这份工作了。然而，遗憾的是在自由企业的经济体制下，主要是以工资作为人的身份象征。所以，我想提出如下这样一个方案。即，应该与其他的教育者相同，付给母亲工资。付给母亲的工资必须是高薪，并且工资应该直接付给母亲。这样一来，他们就能够在丈夫的收入之外得到自己的收入了。

但是，如果给母亲支付工资，这笔费用恐怕就要从全社会工资总额中提取一大笔份额。为了筹措这笔费用，以往支付给男性的金额就必须大幅缩减。在当今的社会里，将社会的总收入在男女两性之间重新分配，并向有利于女性方向倾斜，这也会关系到女性社会地位的提高。

池田：

您的想法太好了，而且合乎情理。这样，女性就不会认为因为生儿育女自己做出牺牲而抱怨。而作为男性，或者说全社会也都将充分认识到养育子女是一件多么不易的事。

在以往的人类社会，特别是在以男性为中心的社会里，养育子女被当作妇女天经地义的职责，而过于忽视了对这份辛劳的回报。可以说，正是因为这个原因，一部分女性才认为生儿育女是附在他们身上的苦

役，于是大声呼吁，要求从这种苦役中解放出来。

汤因比：

在女性中，也有这样一些人。她们与其作为一位母亲相比，她们在从事其他职业的时候，显示出更高的天分。由于它们拥有强烈的发挥自身特长的愿望，所以将毕生的劳动时间都献给了自己的事业，而不考虑作为一位母亲了。

此前，说到女性从事的最受人尊敬的职业，除去作母亲之外，几乎仅仅限于宗教领域。以往，比较典型的职业女性都是佛教的尼姑和基督教的修女等。然而，在尼姑和修女中间也有以幼教和普通教育为专门职业的人。后来，这两种职业也向一般女性开放了。人们应该还记得，主要是在最近的两次世界大战中，男性劳动力都被从民间职场中拉走，再加上近代以来体力劳动行业的机械化，所以原本只属于男人领域的职业几乎都可以由女性从事了。

池田：

一位女性，在作为母亲、作为人妻之前，首先得是一个人，这是我的看法。但是，不得不说，如果认为自己是一个人，所以就不愿意作为母亲和妻子受家庭束缚的话，这实际上是没有真正理解什么是妇女解放。当然，除了僧尼等宗教人士外，还有不少职业妇女也是终生未婚，这些女性的各种权利也应该予以保护。

汤因比：

依我之见，不想结婚，不准备做母亲，而愿终生从事全日工作的女性，他们也应该得到与男性相同的条件。如果做不到这一点，不给予她们充分的机会享受职业生涯，就不能称作妇女权利意义上的妇女解放。可是，身为女性，却放弃了做母亲的地位，即便是深思熟虑之后做出的决定，由于失去了发挥女性重要能力的机会，她在心理上恐怕也是很痛苦的。相反，如果一个妇女对某项工作积极热忱，抱有强烈的使命感，那么，尽管她做了母亲，充分发挥了母亲的能力，也许仍然多少感到有些失落的。二者的情况是完全相同的。

把这两种情况比较一下，我感觉一般来说，与因放弃做母亲而苦恼的失意相比，作为女性，后者的失落感对心理的损伤可能相对来说较轻

一些吧。我认为对此事最圆满的解决方案，就是重新调整社会上的各种工作，以便使妇女在作为母亲的同时，仍然能抽出一部分时间从事社会上的其他职业。

总之，我认为只要女性作为母亲给社会做出了贡献，他们就应该得到与母亲这份重要职业相称的高地位和高工资。母亲的社会地位，至少应该与大学教授、法官、飞行员等相等。另外，给与她们的工资，也应该与此相当。

对于孩子来说，母亲的关爱和照料，在心理上是必不可少的。如今，女性除了做母亲之外，还可以从事很多其他的职业。所以，我们不能高枕无忧，认为今后自然而然就会出现大量优秀的母亲。作为一个社会，为了造就优秀的母亲，应该让男性在生理上无法胜任的母亲这种职业成为一种女性心目中有吸引力的职业。因而，社会应当将母亲这种职业打造成非常光荣而报酬丰厚的职业。

## 7. 节育与家庭人口

池田：

节育问题不仅关系到每个家庭的经济方面，它还是解决世界人口问题——这个人类重大课题的一把钥匙。众所周知，在现代“人口爆炸”的问题上，发展中国家承担着主要角色。如果在这些国家能更好地实施节育措施，对解决世界人口问题具有非常重要的意义。不过，要实现这个目标，尚且存在种种障碍。

一个就是道德观的问题。有一种根深蒂固的观念认为，人为地限制出生，禁止人类这种崇高的存在出世，在道德上是不能允许的。它的主流意识是认为孩子是“上帝的恩赐”。

我作为一名宗教信仰者，自认为对人类生命至高无上且无以替代的价值有着深刻的认识，并坚信人类的所有行为都应该基于对人类生命尊严的认识。

但是，我认为在受孕前节制生育，事先消除了一部分人口增长的可能性，这绝不是践踏生命的尊严。况且，通过这种方式，还可以帮助缓解发展中国家经常性的饥饿状况，这才是更现实的珍爱和尊重生命。人类既然要延续生存，节制生育又十分有效，那么就应该考虑继续推动这

项工作。

汤因比：

近来，科学的进步给人类的两性关系方面带来了两种影响。首先，科学使人类的早死率，尤其是使婴儿和产妇的死亡率下降，延长了人们的平均寿命。这不仅仅是在所谓的发达国家，在发展中国家也有相同的趋势。其次，科学找到了有效并且明显对身体无害的避孕方法。为此，女性自然就可以进行性行为而不必背负妊娠这一当然的责任了。

在由科学带来的两种影响之中，第一种影响导致的是人口爆炸。采取适当的公共卫生对策，如向人们提供无污染的水；根绝疟疾病原体等，可以比较容易快速降低死亡率。但是，要使出生率下降，这需要每一个人的自觉行动。要做到这一点，首先需要掌握最新的科学的避孕知识，并习惯之。同时要求与人类以往的旧观念，即认为“孩子多多益善，能生多少就生多少”的想法彻底告别。死亡率的下降可以通过节制生育来抵消。在节育方面比较落后的，恰是在发展中国家。而这些发展中国家常住人口的数量，占人类总人口的比例最大，也是最贫穷的一部分。

“孩子，能生多少就生多少”的这种冲动，与其他所有生物是相通的，是人类的一种本能，是为了物种得以传宗接代的机制。当然，在此不应该按字面意义理解含有意图的“机制”这个词语。

这种自然的本能，人类是以宗教恩准的形式对其进行合理性的解释的。譬如，人们相信必须要生下继承香火的男孩儿，以备主持为吊唁死者亡灵所举行的仪式；人们还相信，诸如在犹太系宗教教义上可以看到的那样，是上帝命令人类“生吧！添丁增口吧！要遍布大地，治理大地！”（犹太教《摩西五经》；基督教《旧约全书》创世纪第一章第二十八节）。

池田：

认为生命是尊贵的，所以能生则生，或者认为不应阻止随意生育的观念，确实应该改换了。如果不改变这种观念，反而会导致严重的后果，失去了生命的尊严。

还有，自古以来人们就有一种质朴的认识，认为生孩子是显示男人

繁殖能力和女人生育能力的标志。对于这样的意识，我们只能坚持不懈地开展节育的宣传教育，使人们认识到节育的必要性和重要性，除此之外别无良策。如果从宗教上加以干涉、限制，可能反倒会使问题复杂化。

汤因比：

“能生多少就生多少”的这种宗教上的告诫终究不过是人们想象的。如果让我说，我只能说它是一种迷信。它实际上既不存在任何真理性，也不具有道德上的约束力。可是尽管如此，还是给人的心理上施加了沉重的压力，使人们在进行人生最为私密的行为时，越发难于改掉自古以来的习惯。

在这一点上，我对最近由罗马教皇保罗六世颁发的法令感到遗憾。这个法令重申了传统的罗马天主教的禁令，不允许采取任何人工限制生育的措施。只是作为例外，即在妇女生理周期中最容易怀孕的时候，可以回避性的行为。但是，允许这种例外，是不合乎情理的。因为根据计算生理周期回避性行为，是人类有意识地妨碍自然的生理。在这一点上，与使用避孕药物、工具没有多大差别。

我主张，对于此事的判断基准，不应该过多考虑宗教上的法令或者禁令，而应该立足于维护人类尊严的角度去考虑。

在人类的科学技术发现能够降低死亡率和限制出生率的办法之前，人类同其他不具备自卫手段的动物，例如兔子，是同样处于受屈辱的境地的。在兔子的社会中，会受到天敌的侵害，而人类社会也曾有过类似的经历。不过，人类的情形，自从文明发祥以来，如果暂且不提细菌和病毒，对人类来说，最凶恶的杀戮者实际上不是别的，而是人类本身。为此，人类社会也同兔子社会一样，为了尽可能地弥补牺牲者的数量而在最大限度地进行了繁育后代。

人类和兔子采取同样的行为，对于人类来说，是一件失掉尊严的事。兔子是没有什么尊严可失去的，而人类则会失去尊严。在这种情况下，也确实丢掉了尊严。这种尊严的丧失，可以说是人类自身造成的。在当今的时代，依靠科学技术的进步，这已经不再是什么必需的了，人们也不再有什么期望了。

池田：



在考虑节制生育时，应该以维护人类的尊严为基准，对您的这一主张我表示完全赞同。宗教的训诫，譬如天主教的禁令，曾经是为了维护人类的尊严的。但是，时代变迁，各种条件发生了变化，再实施同样的方法反而会损害人类的尊严。这时，以往的方式就只能修改或者放弃了。而适时采取其他真正能够维护人类尊严的方法，才是与宗教的精神相符的。

汤因比：

为了人类的尊严，应该最适量地，而不是最大限度地生育子女。所谓的“最适量”，可以定义为“某一个时代，某一个地域的科学技术状况和社会条件能够向当地出生的孩子和整个社会提供最佳生活水准的数量”。不过，所说的“生活水准”，归根到底可以认为是精神上的水平。物质方面的水准可以作为达到精神目标的一个手段，而其本身则不能成为最终目的。

为了谋求人类的精神福利，我们不能以宗教的禁令来阻止科技进步给人们提供的新的手段。当然，防止性交导致怀孕的手段也可能被用于既无尊严也无爱情，只是为了满足发泄性欲的目的；而另一方面，这种手段也确实有利于儿童、母亲乃至全社会的福利事业。当然，我们应该尽最大的努力去引导年轻人不错误地滥用新的避孕技术。但是，我们决不能妨碍将这项新技术用于社会的福利事业。

池田：

我想，要推行节制生育，一方面需要在民众中普及相关的知识，另一方面，也需要国家在经济上给予支持。同时还要考虑，如何应付由推行节制生育而衍生出来的各种问题。刚才博士您指出的，由于节育技术普及而带来的性欲快乐主义的泛滥等，就是其中之一。还有，由于家庭的构成趋于小型化，可能会出现住房问题，这一点也必须予以考虑。另外，由于年轻人减少，劳动人口数量也会相应地减少，而老年人所占的人口比例则会增加，这也会给产业带来相当大的影响。所以，必须采取节省劳动力等相应的对策。在推进节制生育时，必须认真考虑上述各种因素。

汤因比：

刚才你提到，如果子女的生育数锐减，可能会导致一个社会中各年

龄层的人数所占比例的不均衡。不过，这可能不过是一个暂时的现象。的确，老年人的数量相对来说会出现一时的增加。但是，用不了多长时间的，伴随着工作年限的平均延长，这种不均衡也会相应地抵消掉。无论从社会，还是从个人角度讲，由于营养结构和医疗条件得到改善，这一点是能够实现的。

实际上，在避孕药物和器具发明以前，人类就曾使用很不人道的方法限制过人口的增长。例如，在公元前八世纪到公元前2世纪期间，希腊的人口急速增多，膨胀起来的希腊人口扩展到远至法国和西班牙的地中海沿岸、黑海北岸、阿富汗、旁遮普地区、埃及、东利比亚等区域。当时，希腊人曾经以人为的方式阻止过这种人口异常增加。他们采用残酷的杀婴、弃婴或者将婴儿置于风雨之中折磨，而女婴又是首当其冲的受害者。希腊还曾运用可造成心理病态的同性恋的习俗来抑制人口的增长。

此外，在西藏自从改信坦陀罗派的大乘佛教以来，有许多男孩子被送往寺院过单身生活，以比较文明的方式限制了人口的增长。

日本的人口，在德川幕府的体制下相对比较稳定，而在明治维新以后就爆炸性地增多了。第二次世界大战结束后，人口再次稳定下来。不过，这次稳定的人口比1868年之前的人口数量庞大得多。我想大多数的日本人不仅希望稳定目前的人口数量，而且认为是必须的。对新的、科学的避孕方法，我觉得人们是欢迎它的，认为它要强过以往采取的那些不得已的方式方法。我的这些想法对吗？

池田：

对，是这样的。据明治5年（1872年）的户籍调查，日本的人口大约在3500万人；昭和11年（1936年）达到了7000万人，是上次调查时的两倍；现在的人口是一亿多。

日本国土狭小，且山地多，可居住地域的人口密度非常高，特别是在城市，人口的密度已经达到了临界点。幸好从粮食情况上看，还不至于饿死人。不过，如果从生活空间角度观察，要做到维护人类尊严和丰富的精神生活，则是相当困难的。

所以，正如博士您所指出的那样，大多数日本人认为有必要控制人口的增长。

在日本历史上，也曾有过由于粮食饥荒而风行称作“减口”、“间苗”的时代，扼杀了许多好不容易来到这个世上的小生命。自不待言，时至今日，无论出现什么情况，我们都决不能再愚蠢地去做伤害新生命尊严的事了。在这一点上，现在日本人否定了以往的愚蠢行为、自觉地接受了科学的生活方式。另外，在日本基本上没有由于宗教的理由而否定科学避孕方法的观点。

但是，受到世界潮流的影响，伴随着避孕药物和器具的普及，人们开始认为仅仅是追求快乐也可以进行性的行为，几乎不再将这件事和繁育后代联系在一起。结果导致了自由性交时代的到来，轻易否定恋爱—结婚—生育模式的倾向愈发明显。我认为这是现代科学带给人们追求快乐而膨胀出来的另一个严重的问题。

汤因比：

确实如此。如果性的快乐从恋爱、结婚、生育的模式中分离出来，男女两性的关系就会变得完全失去人性。于是，满足性欲就会堕落成为口渴而喝水、为饱腹而充饥同一层次了。对于一个人的人格来讲，与应该结成性关系的对方身体的关系，变成了人与食物的关系一般，这就再也不是人与人之间的关系了。并且，人与人之间结成的这种非人的关系，会使双方堕落。男女之间的性关系，只有伴随着相互间的爱情和有价值的共同人生目标，才会成为具有人性的东西。

通常，人们结婚的目的在于生儿育女、繁衍后代。不过，在当今，结了婚的一对夫妻所生的子女数量并不需要达到最高限度，也不应该那样。因为医学的发展进步，死亡率特别是婴幼儿的死亡率一直在下降。

池田：

有一种观点认为，一对夫妻生育的子女数量有必要控制在两个左右，还有几位学者的言论甚是极端，说以后应将生育三个孩子以上的夫妻作为罪犯予以惩罚。

这种法律规定的是非曲直姑且不论，不过，我也认为有必要对生育问题采取某种限制的措施。作为目前的措施，博士您认为什么方法最为现实呢？

汤因比：

一个家庭孩子数量的减少，应该尽可能采用自觉自愿的方式。但是，如果仅凭借自觉性去改变以往“能生则生”这种根深蒂固的习惯，恐怕就不可能完成必须要缩减的人口数量目标。因此我预测，将来社会，尤其是公共机构大概不得不对生育的数量作出强制性的规定。

过去，人们理所当然地认为生育子女的数量的事，只由夫妻去计划就可以。当然，以往社会机构也在积极地，或者尽管消极地，但还是以某种形式督促、鼓励人们多多生育、建立大家庭了。不过，无论是哪种集权主义的政府，还都不至于直接出台措施，干预每个家庭生育数量的增减。

但是，我预料在不久的将来，人们就会认识到，子女的生育数不光是夫妻个人的小事情，而是全社会都关注的事。并且，会在现实生活中采用政治上的非常措施予以实行。社会公共机构将负有权利和义务进入家庭的人口计划中，采取有效措施，生育子女的最终决定权不在夫妻双方，而主要将由社会相关的机构负责。

池田：

我也同样认为，社会机构对生育数量采取的某种限制措施恐怕也是无奈之举吧。当然，如果人们能够自觉地节制生育，成为一种习惯的生活理念，那是最理想的事情了。然而，令人担心的是在人们达到这种理想状态之前，情况可能恶化到令人绝望的地步。

可以预想得到，如果采取这样的人口控制手段，会出现各种各样的问题。人们一般认为人口的增加是一个必然的社会发展趋势，社会机构和生活伦理观念也都是在此前提下形成的。如今，这个大前提将要发生改变，所以我觉得这是一个非常重大的问题。

这其中的问题之一，就是教育的问题。孩子数量的减少，对孩子的教育和人格形成都构成了不利条件。孩子数量减少，父母就容易偏向溺爱子女；而孩子则会对父母产生强烈的依赖心理，容易任性，缺乏独立性。

日本在战前，一般的家庭平均有五个孩子，而战后最多也就三个了。兄弟姐妹减少给孩子的人格形成带来的影响是不可忽视的。

汤因比：

整个地球陷于瘫痪是任何人都不愿意看到的事情，而果断地削减生育子女数量则是唯一解决问题的途径。无论这样解决方式是自然的，还是强制的，它都将广泛地受到社会舆论的支持。然而，尽管果断削减出生人口要强于地球的瘫痪，但是实施起来可能还会出现一些不良的影响。这些不良的影响有些属于一时性的，也有些属于永久性的。

暂时性的影响之一，就是各年龄层之间均衡的人数比例被打破。一辈人与下一辈人之间的青壮年人口骤减，但是他们必须肩负起“上有老、下有小”的社会责任。

可以预料的永久性的不良影响，是家庭的平均人数规模的缩小。每对夫妻如果所生子女数都被限定在法定限额以下，那么从人类整体的角度看，即从与生物圈的关联上看，抑或反过来从每个儿童本身的福利观点来看的话，一个家庭最理想的平均子女数，恐怕就会显得太少了。

过去，在一般常见的规模较大的家庭中，孩子们不仅接受来自父母的教育，孩子之间也相互教育。他们和睦相处，相互照应，这不仅培养了孩子的社会性，也成了最重要的教育要素之一，它也正是人类教育的核心部分。人是社会性的动物，其社会性如果得不到适当的发展，就无法生存下去。例如，在一个有六个孩子的家庭里，这个家庭本身就构成了一个小型社会，尽管它不很正规，但它具备很好的社会教育效果。而子女数只有两三个的家庭里，就很难预期出现这种相同的效果。

池田：

孩子能相互接触，不仅可以传授知识，更重要的是有利于儿童人格的形成。大人和孩子在一起时，大人总是把对方当作“小孩子”看待，而孩子们在一起时，相互间就能将对方看作一个平等的人来接触。孩子们通过这样的关系，可以学会如何克制自己的任性，男孩子学会应该如何对待比自己纤弱的女孩子。

这既可以在同一个家庭中的兄弟姐妹中看到，也可以在一个区域里有街坊邻居的孩子聚拢起来的一个小团体中看到。如果孩子的数量少的状况下，与孩子伙伴间的关系相比，父母与孩子之间的关系会变得更加紧密。

汤因比：

这样就出现一个问题，那就是如何为孩子们建立子女数不少于最低限额的家庭。我们必须想出某种办法，既要考虑孩子们的利益，给他们创造能够在小伙伴儿中成长的环境，又要考虑人类的整体利益，把出生率降下来。

遗憾的是，这两种利益的冲突在现代社会城市的小家庭中已经很普遍了。这些城市的家庭，通常是由一对夫妻和未成年的子女构成。其实，这种小家庭也只不过是最近才有的现象而已。它是在过去的200年里，数量增大了的人类中的少数人不断推进工业化、城市化的产物。

无论在人类的哪一个社会，所谓的传统家庭，都是三代同堂，由祖父母、儿女和他们的配偶以及其子女构成。在这种传统结构的三代同堂家庭，堂兄弟、堂姐妹们都是住在一起长大，至少是住在左邻右舍。因此这些兄弟姐妹们的关系亲密，宛如一奶同胞的兄弟姐妹一样。而且，每对夫妻的子女数（无论是自觉，还是强制），即使限定在两三个孩子以内，在三代同堂的家庭里，孩子们的数量还是足以组成一个小型社会的。

在现代社会中，有些地方仍然保留着传统的三代同堂式的家庭。不过，今后它还能一直持续下去吗？还有，在业已改换为两代人家庭的社会，果真还能再建立起三代同堂的家庭吗？人类的一少部分人已经过上了城市化的生活，对于这部分人来说，要解决这个问题恐怕就越发困难了。

如果让今天庞大的城市人口重新返回到农村，可能会解决一部分问题。但是，这样重返农村的事情，只能逐步渐次推进。并且，某种程度的城市化集中的现象，恐怕今后也会作为人类社会生活的特征而永久地持续下去。所以，我们必须研究出一些办法，为在城市中也能建立三代同堂的家庭创造条件。

# 第五章 作为社会性动物的人

## 1.新工人运动的方式

池田：

今天，可以说工人运动迎来了一个转折期。比如，在和以往的运动一样提出经济要求的同时，现在的工人运动更加偏重于要求得到能够使每个人都发挥出自身能力的工作条件。另外，由于个人社会意识的提高，当自己工作的工厂造成了环境污染或者自己工作的工厂是军工企业时，工人运动有时也会将它们当作抗议目标。而且，作为全社会泛政治化现象的一种反映，也出现了工会组织成为特定政党的支持母体，工会干部成为候补议员训练生的现象。而且这些野心家们与普通工会成员之间在认识上的差距越来越大。

虽然上述这些现象都是存在的，但我还是想从工人运动中最基本的关系，即工人和雇主之间的关系谈起。

和欧美相比，我感觉在日本对劳资关系的阶级认识并不是很明确。之所以这么说，是因为就像您了解的那样，在日本，类似于企业内家族主义那样的温情氛围比较强。这也可以说是封建时代家庭工厂的余韵，所以即使在当代庞大的现代化企业中，也存在着劳资不应对立，而应当为了企业整体的繁荣而共同努力的看法。或许是在自由竞争的经济体制下，人们普遍认识到企业自身的死活更为重要，工人的命运最终也会因此而改变。

这种家族主义式的劳资关系，用社会学家的话来说，是日本独特的现象。但是我认为，很快就将不仅仅是日本的问题了。比如，福特和奔驰之间的竞争非常激烈时，和奔驰的工人相比，恐怕福特的工人自然会对福特的管理层产生更强的亲近感。

汤因比：

到目前为止，日本的劳资关系比英国要融洽。早在产业革命以前，英国企业内的家族主义传统就消失了。

在工业化初期阶段，雇主就已经开始对新兴的产业工人阶级进行残酷的剥削。对此，工人通过期待社会主义最终取代私营企业来安慰自己。他们期待国家控制全国的经济生活，通过管制实现社会正义。在等待实现社会主义国家期间，英国的劳动阶层组织了工会，并用工会保护自己不受剥削。英国还没有成为社会主义国家。但是，工会已经足够强大，现在已经从自卫转向了进攻。

工人们的力量之所以能够如此强大，一个是由于广泛组织起来的同行业工人们具有自己的行动能力，另一个是因为罢工会造成混乱，而英国社会本身承受这种由混乱带来的打击的能力则越来越弱。伴随着技术的进步，整个社会对水、电、气、邮等公共事业的依赖程度越来越高，这些基础产业加入工会的工人已经可以通过给国家经济带来打击进而使得国民生活陷入瘫痪，从而强行要求增加工资。其结果，工会从过去无节制竞争下的私营企业的牺牲品，变成了今天的事实上的受益者。如今，加入工会的工人们比他们的雇主也就是资本家，反而更加反对社会主义的政策——比如通过法规管制物价或者给收入设定上限等。

池田：

这种趋势确实也是在研究新时代工人运动应有的方式时，需要考虑的一个重要因素。

汤因比：

在我们考虑未来时，这些当然都是重要的因素。可是，即使就现在来讲，这些因素也已经非常重要了。不幸的是，在当今的英国，阶级之间的斗争已经再次兴起。只是，参加进来的各个阶级之间的分界线已经发生了变化。

在产业装备已经变得非常昂贵的今天，对雇用产业工人的用人方来讲，罢工造成的生产中断所带来的影响是毁灭性的。因此，作为用人方，往往会向工人涨工资的要求妥协，同时通过提高产品的销售价格来弥补损失。

今天英国的阶级斗争是在两类人之间展开的。一类是从事着社会不可或缺的工作的人们，他们具备通过提高工资，或者通过抬高生活用品的消费价格来增加收入的能力；另一类则是不具备这些能力和手段的人们。其中，前一类人包括了产业工人的用人方和受雇方。



当然，名义工资和物价的上涨本身基本上是一种虚幻的存在。因为名义工资和物价上涨与产量增加之间存在一定的时差，在此期间货币的价值下降了。即便如此，产业经营者和工会成员仍然可以通过不断提高名义工资和物价来弥补通货膨胀的影响。相反，对社会的其他人来讲，即便货币不断贬值，也没有相应的应对手段，只能用固定的收入来安排生活。事实上，能够使自己工资增加的人，或者能够要求提高产品价格的人，实际上是在掠夺那些不具备相应能力的人。

我认为，日本也发生着同样的事情。如果我的看法是错误的话，那会让我非常吃惊。因为，在日本，用人方和工人之间远比英国要合作得好。换句话说，假如日本的经营者和工人在不侵害消费者利益的前提下保持了良好的合作关系的话，那我会非常吃惊。

池田：

遗憾的是，最近，特别是近十年来，您所指出的问题在日本变得越来越明显了。在此仅举一例，比如铁路运输对民众来讲是不可或缺的“腿”，可是要求涨工资所带来的纷争常常使得铁路运输陷入瘫痪。其结果，一旦涨工资的要求得到满足，那么为了填补经营赤字就会提高运费，导致民众不得不承受双重痛苦。现实是每年都会重复这样的事情。

汤因比：

这完全是不合理的。只是具有讽刺意味的是，涨工资的要求有时对提出要求的人本身也会带来伤害。

如果频繁地提高工资和价格，那么这个企业在和它的竞争对手的竞争中就很难坚持下去。比如，即使在现在的英国，伴随着工资、价格的上升，失业的人越来越多，破产的人也不断增多。即便如此，到目前为止，这种就业状况的恶化，并没有让基础产业的工人们收手，他们仍然在充分利用他们处于优势的地位。

池田：

在当今工人运动的应有方式处于历史性和社会性的考验的时刻，我们确实需要从根本上对其进行重新考量。

我是这么想的，过去工人运动兴起的真正动机和目的，毫无疑问是

为了保障劳动者的权利和改善劳动条件。此外，要求人类生存所需要的各种权利以及抗议危害人类生存的社会弊病等等，当然也可以成为新的目标。从根本上讲，这是工人运动从优先满足欲望向保卫人类这一更加根本性目标的扩展。只是，不能因此而忘记工人运动原本的目的，而使得运动脱离现实。

汤因比：

我们应当对新的运动充满期待。我担心如果任由现在的事态发展下去，前景绝不明朗。

那么，我的结论是，自由竞争经济下的私营企业，由于所有当事人都不能够控制自己的贪婪，最终等于自己宣告了自己的灭亡。自由竞争经济中企业理念的道德前提——也许称其为不道德的前提更为合适——，被认为是“贪婪是美德，不是缺德”。但是，这一前提是不符合真理的，其错误会带来报复。没有约束的贪婪，因为其缺乏预见性而注定是自杀性的，会招致自身的灭亡。

我相信，在把最大限度地追求私利作为生产动机的所有工业国家，自由竞争经济的功能最终会瘫痪掉。并且，一旦出现上述情况，很快就会出现独裁政权来实施社会主义。只不过这不仅会受到用人方，同样会受到工人人们的激烈抵抗。因为工人们已经在其历史的第一阶段时受到了体制的剥削，而现在，即便是暂时性的，却从同一体制得到了恩惠。

从我预测会迎来社会主义这点看，似乎我应当是马克思主义者，但在伦理判断的层面，我不是马克思主义者。马克思鄙视雇主，把劳动者理想化了。与此相比，列宁对劳动者失望，后来对他们施加了压力。我个人认为，马克思当时对雇主所下的严苛评论，对当今的劳动者也同样适用。人的本性，不管是雇主还是劳动者都是相同的。

池田：

您说得非常准确。我们必须看清人类普遍具备的本能，并由此来确立变革的基本原则。以往对变革的尝试，在没有真正研究明白人类本身的情况下，只是希望通过改革体制和机构来达到实现社会变革的目的。因此，即使在某一方面取得了成功，但是在整体上看还是失败的。

汤因比：

人的本性是贪婪的。而且，人的贪婪如果不能得到抑制，将会带来巨大的不幸。因此，和其他的所有人类活动一样，我相信在经济活动中只有克服自我才是走向自我救赎的唯一出路。

你刚才讲，工人运动的目标有必要从追求满足欲望，转向更加根本的对保护人类的探索。关于这一点，我有同感。但是，我认为这种转换恐怕不会是自发的。我很担心会不会有一个独裁政权强加给我们。那样的话，所有生产过程的从业者都不得不委身于独裁体制。他们可能会认为独裁体制不好，但是和现在的私有企业制度可能会带来的全面经济危机相比，又没有那么坏。

而且，我所预想的这种独裁体制，当它成功地完成了它所受命的革命后，下一步，代表“世界国家”市民的、更加稳健的政权，会以更民主的方式取代它——而且，我想这个政权必定是以某种形式的世界性的独裁权力为基础的。

池田：

和其他的所有人类活动一样，在经济活动中，克服自我才是走向自我救赎的唯一途径，我完全赞成博士您的主张。

可是，您同时指出，工人运动的目标应当由追求满足欲望，转向更加根本性的探索，并且可能并不是自主完成，而是由某种独裁制度推动这一转换。对此，我不得不感到有一丝的担心。当然，我明白，您的见解是作为历史学家的客观推测，并不是说人类未来必然会走这样的道路。

汤因比：

当然不是人类必然要走的道路。我也不是希望建立独裁制度。不如说我担心它的出现，独裁体制本身是一种绝对的恶。

可是，独裁制度在过去往往都是伴随社会大变革的不可避免的代价的一部分。迄今为止，各个民族不管多么不情愿，都容忍了独裁制度。那是因为和自己能够想到、能够提出的替代方案相比，独裁制度看上去都是小恶。也就是说，与其把已经明显丧失功能的体制从社会上撤除相比，建立独裁制度要容易得多。

日本的德川家康、汉朝的刘邦、罗马帝国的奥古斯都是独裁者。这三个人，在他们的前任——丰臣秀吉、秦始皇、尤利乌斯·恺撒——所创立的类似的体制以失败告终后，仍然成功地建立了长久持续的独裁体制。这是为什么呢？他们成功的原因是，他们把独裁的色彩控制在了一般大众舆论所认为的为了避免更大的恶而不得不忍受的范围之内。独裁体制作为当时为了防止出现社会、政治的无秩序这一大恶而不可避免的小恶，被人们所选择。

人类不是命里注定一定要选择独裁体制。但是，独裁体制出现之时，正是对失控的利己主义和反社会行为的一种报应。我非常担心的是，为了当今社会的稳定——至少是物资层面的稳定，我们或许已经离不开一定程度的独裁的力量了。

池田：

我明白您的意思。确实，今天的工人运动中的自由放任主义、经济活动中以满足欲望为第一追求的思潮，压迫了大多数民众的生活，导致社会生活陷入了无秩序的状态。这些，足以成为产生独裁体制的契机。另外，工人运动的领导人以及企业的管理者们，只要不改变为了自己的利益宁愿牺牲普通大众的态度，那么，期待以独裁体制建立新秩序的契机就不可避免地越来越成熟。

但是，即便对于这一看起来不可避免的动向，我相信仍然有阻止它的办法。为此，人类应当付出最大的努力。比如，我前面提到的工会抵抗污染产业和军工产业的事例。他们不是为了满足自己的欲望，而是为了保卫全社会的和平和人们的幸福。之所以加入工会的工人们为了这样的目标能够团结起来，恐怕是因为工会成员经过了自我变革的斗争。而且，我想其背后不是基于利己本能的对自身利益的追求，而是保卫全社会人们利益的利他主义，也就是类似于宗教的信念。而且，除了这一信念外，还有他们的睿智，即能够从全社会的角度认识到企业排出的废弃物的可怕性、其产品给人类带来的威胁。

就像这些例子告诉我们的那样，工人运动的领导和其成员，如果能够以基于宗教的信念、宽广的见识和勇气，去为了全社会的和谐而努力的话，我相信当今的工人运动最终并不一定非要走向社会动荡。只是，在这里我所讲的自我变革的条件是，确立能够在自己生命的深处感受所有人类同胞的苦恼的人格。当然，能够追求全社会和谐的人格是充满慈悲精神的人性。

当然，实现自我变革的斗争绝不是一件简单的事情。必须经历严格的宗教实践。但是，我相信，只要是正确地诠释人类生命本质的、真正的生命哲学和宗教，就能够实现人类的自我变革。

## 2.如何应对闲暇的增加

池田：

在先进的工业社会，伴随着生产手段机械化所带来的劳动效率的提高，闲暇时间大幅度增加，日本的政府机构和大企业有的已采用了双休日制度。那么，如何度过闲暇时间就成了人们所关心的一件大事。

一般来讲，日本人被看作是勤奋、热爱劳动的国民，特别是现在中年以上的阶层更是如此。他们并不善于有效地度过闲暇时间。但是，对年轻人来讲，巧妙地使用闲暇时间反而可以获得一种优越感，以这样的年轻人为对象的休闲产业也越来越繁荣。今后，恐怕这种趋势会越来越强，与此同时，人生中的闲暇时间也将成为不可忽视的重要部分。

工作时，人们都有自己的岗位，每天不得不做的事情都已经规定好了，对个人来讲只要考虑如何高效率地完成就行了，不用为每天应该做什么而烦恼。可是，到了闲暇时间，首先就必须考虑自己应当做什么。这对许多人来说，反而是一件痛苦的事情。

汤因比：

闲暇时间扩大了人们的选择范围。但是，有时不得不选择也是一种痛苦的责任。所以，出于本性，有时人们会逃避闲暇时间。这和人们逃避民主主义的理由有相通之处。

通过剥夺人性，使得人成为和机器的零部件一样的存在，人就可以从自己做决定这一责任中解放出来。作为剥夺人性的传统的方法，有政治独裁、军事训练。但是，工业革命以后，在这种非人性的古来有之的麻醉剂中，又增加了机械化工厂中被严密组织起来的操作所带来的单调性。也就是说，政治警察、军训的教官，从工业流水线这一不具备人格的暴君那里得到了援军。而且，现在技术已经从科学管理下的机械作业，发展到了自动化作业。过去只属于少数人特权的闲暇时间，现在已能够赋予所有的人，或者说成了所有人的威胁。

池田：

那么，让我们想象一下，在不久的将来，假如所有的生产活动都由机械、计算机和机器人完成，人们已经不再需要劳动。也就是说，基础性的制定生产计划、给计算机输入指令等，或许还需要特殊的精英来完成，但是大多数人都不需要工作了。那么，考虑每天该如何度过就成了最大的问题。那时，这恐怕就不能再称之为“闲暇时间”了。

到了那样的社会，比如说作家、艺术家等具备创造才能、能够从自己的工作中感到快乐的人，可能不会因为无聊而痛苦。但是，对其他的大多数人来讲，恐怕就只能用类似于玩耍这种非创造性的活动来度过闲暇时间了。

原本，人类是拥有创造力的动物，如果因为某种原因被剥夺了创造的乐趣，将会无法生存下去。如果考虑到上面所说的那种状况，每个人如何发掘、发挥自身的创造力，就成了解决闲暇问题的关键。

汤因比：

确实，必须关注开发人们的创造能力以及活用这种能力的重要性。因为，过去享受了闲暇的人们，并不都是充分有效地利用了闲暇。比如，少数的特权阶层常常感觉闲暇是一种负担而无法应付，通过无聊的娱乐或者特意制造出来的邪恶的战争之类的事情消耗掉了闲暇时间。除了这样人为的消耗闲暇时间以外，这些无所事事的人们只做了一件事情。那就是，用武力来维护他们可以一直不为社会做任何奉献就能得到的这种特权。

与这类人相反，在属于少数派的特权阶层中，也有少量具有创造性的人，他们从没感到闲暇是一种负担，而是将其当作了恩赐。他们把一生的闲暇都用在了工作上却仍然感到想干的事情太多，不能把想做的事情全部做完。也就是说，在过去，闲暇是有闲特权者们特有的问题。

但是，在自动化时代，大多数人都不得不面对这一问题。

人们真心地祈祷能够逃避闲暇、逃避闲暇所带来的责任。如果闲暇真的像人们急切地要逃避的那样可怕的话，那么在自动化时代肯定也有享有特权的少数人。只是，他们的特权不是享有闲暇，一定是能够得到工作。这些少数的人们，一定是生产、操作计算机和为计算机编程的

人，而这些计算机却剥夺了其他人应尽的工作职责。

在自动化时代以前，大多数人为了生计是不得不劳动的，他们对待工作的态度具有两面性。一旦被强迫劳动，他们会因为那些享有特权的少数人被免除的重担被不公平地强加在自己身上而感到愤懑。可是，一旦失去了工作，即便以往的工作单调、辛苦、不喜欢，也会因为失业本身而生气。

池田：

失业是难以忍受的痛苦，感到愤怒是自然的。我认为，即使到了不必为了生活而工作的时代，人们为了活得有个人样，恐怕总是需要劳动的。无论是能够直接看到自己创造的成果的铁匠、农民，还是无法直接看到自己创造成果的大型企业的一个员工，对他们来说，劳动同样能够带来喜悦。

闲暇的增多当然是好的，但是劳动被剥夺绝不是一件好事情。在文明进步的过程中，人们认为劳动时间的缩短、闲暇时间的增加都会带来人类幸福的提升。当然，到一定的阶段为止是好事情，但其本身是一定要有极限的。即便还不好说是否已经到了极限，但是，现在的实际情况是所有现代人都必须要认识到闲暇问题既有好的一面也有不好的一面。一旦接近甚至超过极限，其负面的影响必定会加大，如果我们无视这一情况而强行推进的话，一定会引起反弹。

比如，在日本，现在女性中间已经开始流行自己动手做衣服或装饰品，放弃开车而改骑自行车的人也越来越多。当然，这种把闲暇用于劳动的趋势确实还没有影响到产业的核心。但是，我们可以预想到不久的将来，就会发生针对现代文明现状的强烈抗议。因为失去能够充分发挥自己能力的工作，对人来讲是一种难以忍受的痛苦。

汤因比：

失业会给人带来很多坏处。失业带来的痛苦中，经济上的困难虽然不是最严重的痛苦，却是最明显的痛苦。但是，失业所带来的心理上的痛苦更加严重。无所事事的失业工人会觉得自己对社会来说是多余的存在。这是一种屈辱。人是社会性动物，成为社会上多余的存在与他的人格被否定，其感觉是一样的。

更加严重的问题是，失业就意味着变得空闲。如果失业的人恰好属于为数不多的具有创造能力的人，那么即使一生都是闲暇，他也会有足够多的事情来消化时间、消化体力，不会有问题。如果不是这样，那么这个人就不得不面对人类的命运这一终极问题了。人一旦失去了获得生计所需要的工作，或者失去了虽然和自己生计无关，却是自己给自己找来的工作，马上就会因为上面的问题而烦恼。不管自己找的工作多么的无聊，多么的有害，或者多么有创造性，都是一样的。

命运，在等待着所有的人。不管是多么迟钝的人，多么麻木不仁的人，都是相同的。这是因为，只要人还具备意识，都能够感知到人是处于复杂的立场和令人恐怖的神秘之中的。当自己的存在遇到危机状况时，很少有人能够不去面对人类的这种立场和神秘性就草草终结一生的。而且，慢性失业状态和面对一时性的危机会起到同样的作用。也就是说，都会让人直面人的命运这一问题。

不得不直面这一问题，是应该祝福，还是应该诅咒？多数的人，他们的行为让人感觉这是一件应该诅咒的事情。也就是说，当他们再也不被强制的工作麻痹时，他们自己会想出一个并非必要的工作来麻痹自己。假如因为自己成为社会多余的存在而得不到社会的麻痹剂，那么他们会通过酒精或毒品来麻痹自己。

池田：

我认为，不管是闲暇增多，还是努力工作，归根结底对人最重要的是能否确立自己的主体性，并富于创造性地生活下去。

在当代的风气中，有一种观点认为只要是减少了工作时间，其本身就是一件好事。但是，工作对人们来说既是一种痛苦，也能带来创造的喜悦。如果忘记了这一工作的两面性，认为只要把人从工作中解放出来增加闲暇，其本身就能减少痛苦而带来快乐的话，那肯定是错误的。

作为社会制度的理想状态，我认为不应该把劳动作为义务来约束人，而是应该形成一种综合性的制度，让每个人都能够根据自己的才能和特长去充分劳动，有效地度过闲暇时间。

汤因比：

你说得很对。只是，我想再简单谈一下关于把闲暇用于探索人的命



运这个问题。有一部分人以为能如此利用闲暇时间是值得庆幸的。直面命运，是宗教、哲学的另一种说法。即便在过去，作为特权而拥有闲暇的少数人中，也有一些具有创造能力的人。不管哪个时代，他们之中都有一些不从事艺术、科学和技术，而在宗教、哲学的领域发挥了自己的才能。

既然有人把自己一生的闲暇时间都用于思考人类终极的精神层面问题，并因此做到了自我实现，那么，一定对所有的人来讲，都可以认为其中隐藏着自我实现的关键。不过，人类的命运问题是所有意识到这一点的人都必须要面对的问题，这是一个毫无疑问的前提条件。

因为人是社会性的动物，因此宗教中也有社会性的一面和个人性的一面。即便是印度教、佛教、基督教等宗教的隐遁之人，他们也知道通过满足自己精神生活上的要求，可以起到发挥社会职能的作用。而且，他们对社会的奉献，也被社会上普通人所认知和认可。

我认为，要解决自动化所产生的各种问题，只有宗教是最有希望的一个领域。宗教既是个人的活动，也是社会性的活动。不管你如何回避，宗教在我们的人生旅途中，总有一天是要面对的。即便你能够完全逃避宗教，那也意味着你所逃避的代价就是人性的丧失。

### 3.组织和价值观

池田：

思考现代文明时，关于组织的问题是需要我们从根本上去认识的。和技术以及信息一样，组织是现代文明的重要支柱，给人类带来的恩惠不可计量。但是，事实上也同时给人类带来了巨大的威胁。

也就是说，本来应该是人类创造出来的组织和社会——当然是会反映人类意志的，由于其机制问题，也有着向人类并不希望的方向发挥作用的一面。我认为，所谓组织、社会的自律运动，明显地压抑和扭曲了人性，这是当代的悲剧。

汤因比：

确实，组织这个东西，往往会带来与其创造者预期迥异的结果。这会给我们带来一种印象，就是组织自己开始有了意志，并且自己随意设

定了与其成员所希望的完全不同的目标。

但是，在我想来，事实的真相应该是组织本身并不能成为具有自律性人格的存在，而是控制组织的人们将自己所负责的组织的延续作为首要关注目标而造成了问题。对这些人来讲，次要的关心事项是达成组织成立之初所设定的短期目的，在此过程中，并没有考虑到对更大范围的影响、最终结果等。

池田：

高度工业化社会的公害，可以说是一个典型的现象。考虑一下产生公害的原因就会发现，虽然其中包含了各种各样的原因，但我想最根本的问题应该是无视人与自然关系的征服思想，以及由此而产生的价值观。

在此，我想特别关注的是，虽然这些原因在当前都已经成了批判的对象，但是，在历史上的某一个时点，它们都曾是受到了高度评价的观点或思想、行为。也就是说，这些想法或者行为，从历史上看绝不是产生于反人类的动机或冲动。其绝大多数，每一个原因从其个体层次上看都是基于人类的善意的。

可是，这些在个人想法层面的善意，经过积累后，一旦形成了社会机制，反而演变成了和个人善意完全不同性质的、有时甚至是否定了原本善意的组织之恶、社会之恶，并且其本身还能够扩大再生产。

比如，某个药品厂家，假定是有人坚信能够造福人类而成立的。但是，当其成长为一个巨大的企业时，即使他发现所产药品有可能带来危害，也很难停止这种药品的生产了。那是因为这种药品的市场已经成为企业这一组织的命脉，要停止生产，会危及企业的生存。

汤因比：

原本是善良的存在的组织，在不知不觉间，已经变得会给组织和其成员带来难以解决的问题，这是常有的事情。比如，某个企业的工会组织的领导机构即便成功地实现了提高工会成员工资的目标，可一旦走过了头，结果就可能企业本身倒闭，出现工会成员全部永久失业的结果。那样的话，不仅好不容易争取来的高工资拿不到了，工会成员连收入也没有了，只能陷入依靠国家的失业补贴来生活的境地。这样的结

果，既和工会领导机构以及工会成员当初的愿望相反，也不是政府所希望看到的。正能说那是组织缺乏远见的运作所带来的结果。

池田：

确实如此。关于这个问题，任何时代也没有当代这样明显。虽然自19世纪中叶以来，不少有远见的哲学家或思想家都已经从各个角度指出了这一问题，但是，还没有人能够拿出有效的解决方法。

即便是真正想要拯救工人——资本主义社会中付出牺牲的民众——的马克思主义，随着其社会理念变成现实的社会制度，看上去也仍然充斥着人类所带来的组织之恶、社会之恶。而这样的趋势，导致了认为人与社会、人与组织、人与体制的问题已经不可解决这一消极观点的产生，并因此出现了越来越多的拒绝组织、拒绝集团，即倾向于虚无主义或者无政府主义的现象。

汤因比：

我想，虚无主义或者无政府主义是组织运转不灵时出现的第一个反弹。比如，今天的“愤怒的年轻人”以及嬉皮士一族等，他们在抗议最大限度追求利益的竞争性企业管理体制的失败。这种针对一种体制的愤怒的反应，只是加速了被抗议对象的崩溃。但是，作为下一步将要到来的第二个反弹，很可能就会出现激进的独裁政权。

池田：

我也最担心出现这种情况。可是，对于当代组织所包含的这一矛盾，也出现了许多改革的尝试。有人采取从组织自身内部开展积极改革的对策，另外有人试图改变迄今为止对组织的过于依赖，尝试采取基于每个人个性的共同体式的运动形态。但是，我认为解决这一现代矛盾的钥匙，绝不属于技术性的尝试范畴。这一矛盾，不是通过单一的社会体制或者机构的改革就能够解决的。

我认为，首先人类必须以重新审视作为自身行为标准的价值观本身着手。也就是说，对当代的人来讲，需要重新思考具有最为普遍价值的生存方式是什么。

回到这一原点，由此开始逐一审视现实中我们的生活态度以及行

为，然后再研究要做到这些需要什么样的组织、体制。关于这一点，我对现代文明社会改革的基本设想是，首先确立当代的哲学、宗教，然后推动以此为基础的意识革命——其基础是人性本身的革命，然后才是组织或社会的变革。

汤因比：

我也认为要根治当代社会的病根，除了通过发自人们内心的精神革命，没有其他的办法。社会的弊病是不可能通过组织变革而治愈的。那些尝试都只是一些皮毛，最终要么是完全拒绝组织，要么是一个组织变成了另一组织。唯一有效的治疗方法只能是精神性的。社会的任何组织以及制度，都是以某种哲学或者宗教为基础的，这些精神基础决定了组织的善恶。

因此，我赞成你关于人类需要新的精神基础的看法。如果我们找到了一种新的基础，并在此基础上医治好了当代社会的病根，我们就能够在更加优秀的精神基础之上，建立一个更加让人满意的社会。除此以外，看不到治愈这一病根的希望。

池田：

我们需要的精神基础，必须能够满足每一个人所拥有的价值观。

人们的价值观，绝不能是狭隘的东西。理所当然地要摒弃那种只满足一个个人、一个集体、一个民族、一个国家、一种意识形态欲望的极端利己主义。人类过去已经经历了太多的基于偏执价值观的、充满了矛盾和不合理的社会，并因此而体验了太多的悲剧。

我认为人类在20世纪后半叶到21世纪必须树立的价值观，至少不应当是单一性的，而应当是具有普遍性的。关于人类应当如何生存，绝不应当只局限在社会共识和常识的范围内来考虑，而是应当放在人类社会与整个地球环境，甚至与宇宙的关系层面来考虑。之所以这么说，是因为人类的存在，不只是以一个国家为基础的社会性存在，而是与人类社会、整个地球环境，甚至宇宙整体有着有机联系的存在。

汤因比：

你说得太对了。

池田：

总体来说，到目前为止的人生观都非常关注其中的社会性存在的侧面，而轻视了对人类存在之本，即作为生命的存在的考量。

人类是一种有生命的存在，这是超越了任何社会、国家、民族意义的，具有普遍性的绝对命题。相反，作为社会性存在的人类，因时代、民族、国家而不同。在此意义上，人类为了真正活得像人，我相信首先就必须回到作为生命的存在这一自明的原点。而且，人类必须严肃地树立起这一认识，这是树立当代所要求的具有普遍性价值观的出发点。

那么，人类基于这一原点所产生的价值观会是什么呢？当然是始终把从本质上决定人类存在状态的生命尊严放在首位，承认生命是具有不可替代的至高无上的价值。

汤因比：

为了自身利益去利用其他生物、利用除了自己以外的宇宙万物，是生物天然所具备的冲动。但是，这是错误的。生命体都必须认识到自己并不是游离于宇宙的存在——更不是反宇宙的存在，每一个生命体都是宇宙不可或缺的一部分。

正是基于这种态度的眼界，让人们不是夺取而是给予；不是贪婪而是爱，它升华了人们的精神。这也是所有高等宗教、高等哲学的教义。

池田：

虽然说法不同，但是我们的主张是一致的。只要基于这一眼界，人类在现实生活中应取的态度、行动，就只能基于对具有最高价值的生命的尊重和对宇宙中所有生物的包容。

在我们试图解决现在体制的矛盾时，首先最为重要的一点就是树立人类是和宇宙、自然有着本源联系的价值观。

汤因比：

迄今为止，人们把自己看作是某一个有限的社会的成员。以往的任何一个社会——即使是任何一个致力于传道的宗教，都没有能够成为全人类的归宿。进入现代，人类第一次实现了一体化。但是，迄今为止，

只是局限在技术层面的一体化，并没有实现社会层面、宗教层面的一体化。

在技术层面实现的全地球一体化，现在已经是既成事实，这是不能否定的。假如，一体化不能突破技术层面的话，那么就不能产生全球性的兄弟爱，就会带来互相毁灭。我们不能放任不管。无论如何也要尽快实现精神层面的一体化。

我们需要世界宗教，以便能够让所有的人睁开眼睛，认识到人只是包括了全人类的社会的一员，而人类是全宇宙生命体的一部分。我们应当把精神目标建立在构建宇宙和分别代表地球人类家庭的个人之间的和谐上。

池田：

关于这一点，我有同感。只有把这种和谐作为坚信不移的前提时，才能够产生作为社会性存在的人类新的存在模式，才能构建新的社会论和体制论。

## 4.来自复数组织的挑战

池田：

当今的时代被称为组织的时代。所有的个人都同时隶属于几个组织。如企业、自治体、国家或者是协会以及兴趣俱乐部等。并且，企业还隶属于国家或者国际的联合体，国家也加入了自卫集团或联合国。加入这些集团，人们在得到了各种各样的权利的同时，也被要求承担义务，受到了约束。我想，当我们思考当代人的自由时，这种状况是非常值得关注的。

汤因比：

人们对制度的归属感的多元化已经非常广泛，这是当代的一个主要特征。这起源于17世纪后期发生在西欧各国的精神革命和政治革命。其中一个非常显著的特点是因为技术进步而带来的距离的消失。换句话说，就是分享了人类归属感的最重要、最具魅力的几个组织，已经不再是民族、国家这种地理上紧凑或者以地域为单位的组织了。

池田：

是的，不管是对个人来讲还是对社会整体来讲，可以说重要的组织已经变得与其说是按地域形成的，还不如说是因功能而形成的。在当代社会，这些组织复杂地交错在一起，其对成员的统辖手段应用了科学技术的最高成果，变得非常巧妙。在这种情况下，保持人的个性和人格的尊严，维护自由这一根本法则，就变得更加困难，而且也因此显得更加重要。

迄今为止，人类在人与自然的关系上经历了各种各样的问题。而当代，人与人的关系，即组织的问题已经成为更加严峻的课题。

过去，组织没有分化，可以说是一元的——即多数情况下政治组织就是经济组织也是宗教组织。在这种组织中，处于顶端的人独占了政治、经济、宗教的所有权力。在人类为了生存不得不与自然抗争的时代，这种组织形式恐怕是一种不得已的选择。但是在今天，这肯定不是我们所希望的了。

汤因比：

我认为，最为压抑的，也就是最不理想的制度就是一元化的组织，它要求作为其成员的人只对这一个制度忠诚。那些政府用政治权力强迫其国民皈依国教，或者用刑罚处罚信仰其他宗教的人们的国家就是典型的例子。与犹太系宗教兴起后的旧世界的最西部相比，这种暴政制度在东亚或者印度并不那么普遍。基督教国家在4世纪至17世纪，伊斯兰教国家直到最近为止，国教都被赋予了独占权或者至少处于特权地位。

今天，在共产主义各国，共产主义思想享受着同样的特权地位。共产主义出自基督教，事实上就是基督教的无神论性质的异端思想，所以没有什么好奇怪的。

同曾经在基督教国家和伊斯兰教国家得到普及的这种一元化政体相比，在今天的世界上，除了共产主义国家以外的所有国家采用的都是多元化的制度。事实上，在印度以及东亚，这种多元化的制度在过去也是普遍存在的。

池田：

关于这一点，我想这可能来自于对神的认知的不同。犹太系的宗教树立的是全能的、唯一的、绝对的神。所有的活动都在此神的权威下被一元化了。

相反，在亚洲有着各种各样的神，各个组织或活动被分散归属于各种神的权威之下。比如，农民有农业的神，渔民有渔业的神，并且已经形成了一种互不可侵的精神。

汤因比：

确实，印度以及东亚各国常年存在着复数的宗教、哲学。中国虽然有一些不同，但也能证明你所指出现象。事实上，自汉武帝统治下的公元前136年至公元1905年期间，儒教一直都是帝制中国的国教性质的哲学。但是，这并没有妨碍道教的存在和佛教的传入。而且，即使是9世纪儒教对佛教的镇压，和基督教徒、伊斯兰教徒以及共产主义国家对异教徒的镇压相比，在时间上更短，也更为温和一些。

池田：

就人与组织的关系来说，无论是在世界的东方还是西方，过去的所谓家长制在进入近代以后都发生了很大的变化。也就是说，在过去，家长有时拥有决定其家族成员生死的巨大权力。另外，相当于现在一个自治体首长的领主也要求当地居民对其绝对服从。一旦违反了他的意志或者让他心情不悦，仅此一点就可能被处死。毋庸赘言，一个人拥有如此强大的权力是极其不公平的。

相反，今天的人们，特别是在发达的自由主义国家，从物理的、直接的强制力这一点来看，正在讴歌着前所未有的自由，个性的权利也得到了保障。今天，能够压制和剥夺个人人权的只有国家，而且只有在违反了基于民众的意志而制定的（当然是间接的）法律时才会发生。这一变化，可以说是人类争取到的巨大进步。

汤因比：

在今天，不管是家庭还是其他组织，都和以往时代的组织有了非常大的不同，这里面有一个很重要的理由。那就是，今天的主要组织就是所谓的流散者组织（离散的民众的组织）。因为流散者组织的成员分散在全世界，因此不可能在一个特定的区域占到当地居民的大多数。



在发明近代交通工具以前，离散的民众只是罕见的现象。那是因为首先由于地理上的距离，如果不集中在一个区域，那么群体中的成员之间就很难相互取得联系。其结果，在机械化以前的时代，区域性组织被认为是理所当然的。特别是在改信了基督教和伊斯兰教的旧世界的最西部最为明显。这种对组织的地域性约束，衍生出了成员之间的极不宽容。并且，这种与曾经在基督教徒和伊斯兰教徒身上所看到的属于同一类型的不宽容性，当今，在政府引入了共产主义的非西欧各国普遍存在。

池田：

换句话说，机械化时代以前的，以区域为基础的组织，而且又是家长制的、非常旧类型的组织，在今天仍然在以国家的形式存在。

汤因比：

恐怕是这样的。但是，在今天，和国家相比，离散的民众的重要性增加了。刚才我说过，在近代交通手段发明以前，所谓离散的民众是稀有的存在，但并不是不存在。作为机械化时代以前的离散民众的典型例子，就是离散的犹太人。离散的犹太人和后来同样被宗教所联系起来的其他离散的民众一样，现在依然存在。后来的离散民众主要有离散的琐罗亚斯德教徒等。

但是在现代，出现了很多被宗教以外的因素联系起来的离散的民众。作为这类离散民众的例子，可以举出全世界的物理学家、医生、学生等。今天，对许多人来说，加入一个离散的民众之中，具有比参加一个地域性组织更加重要的意义。比如，对医生来讲，和他是某个特定国家的市民相比，是一名医生的意义则更加重要。

今天，人们可以同时参加多个不同的组织，这种可能性扩大了个人的自由。归属于世界规模的离散的民众，横跨了对地域性组织的归属，成为了保护个人自由的壁垒，同时，也是通向全球人类社会一体化的里程碑。

池田：

确实，能够超越国家这种地域组织的范围，加入到地球规模的离散民众之中，可以大大增加扩大个人自由的可能性。可是，至于当代的这

类组织是否真正扩大了个人的自由，我们不得不抱有疑问。

比如，通过同时归属于复数的组织，有时人们反而会陷入一种微妙的立场。也就是说，各个组织都有它的纪律，都要求个人承担各种义务，而服从一个组织造成的结果往往是违反其他组织的要求和目的。当然，其结果给成员所带来的惩罚，和过去专制国家可以看到的直接的、物理性的强制力有所不同。除了挑战国家权力或者与其直接相关的情形以外，所有的惩罚都将是间接的、心理性的。

今天，束缚很多人的间接的、心理性的强制力，因为它是间接的和心理性的缘故，往往第三者是难以理解其痛苦的。但是对当事人来讲，恐怕与物理的、直接的报复相比有过之而无不及。有些时候，这种压力甚至会造成精神上的异常。由此看来，因为同时归属复数组织而给当代人带来的负面影响是不容忽视的。

汤因比：

是的，同时归属于大量的不同种类、不同结构的组织，肯定会给个人带来自由。但是，有时候作为代价也会让个人陷入忠诚心的纠葛之中。也就是说，作为个人，面对势不两立的两个以上的归属对象，就不得不决定自己最忠诚于其中的哪一个。这种不得不做的选择，即使并不伴随处罚或镇压，也会给当事人带来毁灭性的心理影响。

即便如此，在广泛的选项中进行选择的权利，与被强制归属于唯一的一个组织相比，还是更能体现人的尊严，更能给人带来幸福的。如果命里注定只能非此即彼地归属于一个组织，如果这是违反个人意愿被强行要求的，那它是极其恶劣的。而且，如果是因为个人不知晓还有其他选择，因此自己主动地把排他性的归属心倾注给了一个制度，那就更差了。

池田：

您说得太对了。不过，这里还有一个不得不考虑的问题。那就是，即使是现在，人们对组织的看法、组织和个人的关系也没有摆脱自古以来的习惯。我认为，在被称为组织的时代的当今，这一点也正是问题的核心。也就是说，事实上“组织是主，人是从”这种观念，仍然出现在相当多的情况下。

重要的是，既然组织的形成原本就是为了满足人们各种各样的欲望这一点是毋庸置疑的，那么组织就必须经常地回到从个人出发、以人为本，并且保护个人这一原点。每个人对这一点的认识，将产生和决定每个人的主体性，也就是对于自己的行动和组织决定、运营的主体性判断。我觉得，每个人都需要主动加强这一主体性意识的培养。

另外，作为处于管理组织地位的人们所应当具有的态度，特别要注意不能机械地看待组织，而是要把组织看作是有机的生命体。之所以这么说，理由是组成组织的“部分”不管多么小，都是人类本身，已经是一个整体性的存在了。也就是说，必须看到个人既是组织的部分，又是比组织整体更加尊贵的存在。个体包含在整体之内，整体容纳于个体之中——我认为这是组织管理者必须具备的基本认识。同时，这也必须成为每个人的自觉意识。

汤因比：

我完全赞成你提出的，所有组织的存在理由都立足于作为其成员每一个人的福利这一观点。为了维持和壮大制度而将人们的福利放在次要位置或者牺牲人们的福利，就是颠倒制度与人的正确关系。而且，我们必须须臾不懈地戒备这种情况的出现。因为虽然为其成员的福利服务是制度原本最大的义务，但是担负管理制度责任的权威者总是更容易陷入优先考虑维持制度这一思维之中，而这一点只不过是附带的、暂时的义务而已。

这是测试所有制度价值的试金石。如果某种制度不堪这一测试，那么就应当改革这一制度或者废止这种制度。在陷入这一状况后仍然不思变革、维持现状，那就是反社会的行为。

池田：

为了防止出现这样的组织缺陷，就应当回到组织是为了人类存在、而并非人类是为了组织而存在这样的前提。重要的是每一个成员都应当具备能够随时判断组织的目的和现状是否一致的智慧以及需要时投入改革现状的判断力和执行力。

而且，组织与人的问题，今后将和人的幸福、抑或不幸更加密不可分，肯定会成为重要的课题。过去曾有人讲过，人类过去从没有取得过政治上的成功，如果现状还是只能重复失败的话，那么人类的悲剧就永

远不会结束。为了走向成功，人类必须倾注最大的努力。为此，必须对人与组织的关系有一个正确的认识。

## 5.代际间的断裂和“体制”

池田：

代际之间的断裂，今天被当作迫切的问题而广泛讨论。而两代人之间最为明显的不同，恐怕首先就是对体制与人类关系认识的不同。

我想，不管是哪一代人，对自由、平等、个人的尊严（特别是生命的尊严）的认识，恐怕在原则上都是一致的。只是老一代人在认可个人尊严的同时，或许会有更靠近体制一方的倾向。他们会认为体制保护自己的生存，因此当体制的存在受到威胁时，他们甚至会选择牺牲自己的生命去拥护体制。这样的话，不管是自由还是生命的尊严就都停留在了观念的层面，与此相比，维持体制就成了现实的、基本的前提。

这种想法与年轻一代的想法是完全对立的。对年轻人来讲，威胁个人自由和生命的最大元凶恰恰是本应保护自己的体制。因为他们知道老一代为了保护生命的安全，被体制剥夺了自由，甚至失去了生命。对年轻一代来说，这是不堪忍受的愚蠢的行为。

相反，老一代之所以拥护体制，恐怕其中也掺杂有对自己的权威以及利害的考虑。他们在年轻的时候，被上一代人霸占了权力，应当体味了苦涩的经验。可是，现在好不容易轮到了自己掌握权力，而年轻一代却不承认体制的权威。

如此看来，我们不难理解老一代人的心境。同时，对年轻一代的心情，也能够产生充分的共鸣。

也就是说，年轻一代痛感无论如何也要保护人的尊严，认为因此要打破体制的傲慢。对反体制的年轻人来说，体制一方的特权意识是最大的问题。体制因时代而变化、交替，但是不管哪一种体制都是排斥不服从者的。年轻一代抗议这种机制以及支撑它的意识，并与之斗争。

众所周知，其具体表现之一，就是席卷世界各地大学的学生运动风暴。另外，作为与此不同的反抗类型，很多学生嬉皮化，摒弃了作为忠诚于现有权威标记的服装和发型。穿着奇装异服，留着长发的年轻人，

改变了生活态度，致力于创造对抗的文化。这种所谓的“次文化”风潮，虽然不断地变换着方式，但是今天仍然在流行着。

但是，这样的年轻人的抵抗运动到底产生了多大效果，现在还不确定。我想，事实上在一般市民看来，这恐怕只是一种难以理解的现象。相反，随着对年轻人感情上的支持以及被其同化的风潮的扩散，作为体制一方的那代人正在逐渐陷入恐慌不安，这恐怕是不争的事实。事实上，即使对于自己一方为了保护体制而采取的行为，他们也让人感到有些丧失了自信。

随着岁月的流逝，老一代自然会逝去。因此，新一代掌握主导权只是时间的问题。但是，当当代际间断裂的严重性是不能交由自然演变来解决的。我深切地感到需要提出某种解决的办法。为了重建现代文明，现在正是需要横向的所有民族，纵向的所有阶级、年代的人们齐心协力的时代。

汤因比：

就像你指出的那样，今天，反体制运动确实在全世界范围都在发生。但是，反体制运动本身也并不是什么新鲜事物。

过去，在法老统治下的埃及，古王国时代建造了金字塔的体制，随着第六王朝的崩溃而被打倒。在古代希腊、罗马的世界里，体制也在公元3世纪被打倒了。在法国也同样，法国革命推翻了旧的体制。在中国，除了法老时代的埃及以外，体制是有史以来存续时间最长的——或者虽然多次衰退但都恢复过来了，但是也仍然随着清朝的解体而被打倒了。

当代发生的世界范围的反体制运动中出现了一个明显特征，那就是这种斗争是在体制本身内部，以年轻人和中年人之间的代际之间的战争的形式发生的。当然，过去的反体制斗争的多数事实上也是由体制内的年轻人领头的。而且，现在的世界范围的纷争，不论是在富裕的国家还是贫穷的国家，事实上贫困线以下的人们都占据了反叛者的大部分。体制内的年轻一代同样都是叛逆的——这一点是当代社会混乱的特异之处。

池田：

确实，在过去任何一代人都发生过体制与反体制的斗争。可是，我想多数情况下，都是体制一方获得胜利，而反体制一方屈服了。只是，当体制极度腐败，陷入众多矛盾之中时，也会被反体制一方打倒，迎来历史的大转变。我想这恐怕是迄今为止的一种模式。

如您指出的那样，过去的体制和反体制斗争，与当代代际之间对立的最大不同点表现在反体制的年轻人一边。过去的反体制，多数情况下都处于体制之外。比如，打倒希腊、罗马体制的是希伯来思想，是日耳曼民族。当然，这些也是通过进入希腊、罗马的体制之内，在内部进行了变革，比如打倒西罗马帝国的日耳曼人雇佣兵，是当时体制的重要支撑。但是，我想他们本质上还是体制以外的存在。对于法国的旧制度来讲，虽然资产阶级大体也是旧体制内的重要支撑者，但是，从贵族以及僧侣所组成的特权阶级来看，不能否定他们还是体制以外的存在。

和上述情况相比，当代反体制的年轻人的主力是学生。是现有体制的中坚阶层的子弟，可以说是将来要成为体制一方的“预备队”，从某种意义上可以说是最为体制内的存在。正是他们成了反体制的急先锋，这是当代不得不陷入深深的苦闷的理由。当代人必须更加认真地面对这个问题，并找出某种解决的途径。

汤因比：

当代之所以出现来自于体制内部的年轻人的反叛，我认为有几个原因。

第一，现在掌握权力的中年一代，很明显，没能很好地解决社会所面临的各种问题。

第二，由于技术以加速度在进步，因此各种事物的变化非常快，并且这种变化明显在走向险恶的方向。因此，年轻一代担心，在发生代际交替、迎来自己的时代以前，现在的中年一代很可能造成无法挽回的悲惨结局，使得人类被完全摧毁。

第三，年轻人对年长者抱有疏远感。这主要是因为所谓的发达国家，体制一方的活动以及生活方式已经缺乏魅力，丧失了权威。过去，那些印度的婆罗门阶级、日本的武士、明治时代的元老政治家、罗马的元老院议员、华尔街的大亨等等，他们的人生之中是有某种魅力的。但是，今天的企业家、公务员、工会领导等人物的生活之中，是没有任何

可以称之为魅力的内容的。当代体制一方的平凡之至和懦弱无力导致了年轻人走向反叛。

当代社会的状况本来就已经非常危险，非常令人担忧，而这种体制内的代际之间的斗争则使危险更为加剧。从这一点来看，正如你刚才所指出的那样，我也认为在努力控制这种状况的同时，我们还需要努力去终止导致产生这种状况的代际之间的斗争。

池田：

为了解决您所指出的双重危机，我想首先需要寻找已经决裂的两代人能够互相妥协的共同的立场。我们应当以此为方向，迈出第一步。

汤因比：

如果我们能够让年轻人明白下面的事情，也许就能缓和代际之间的紧张关系。那就是，无论哪一代人过去都不曾有过随心所欲的自由，这一点现在也一样，而且无论哪一代人，一旦轮到他们掌握权力，那么作为业障（宿命），他们行动的自由都会受到束缚。

新的一代人蔑视、厌恶老一代人，确实是因为大人们懦弱和缺乏魅力。但是更深层次的原因是他们看起来不诚实，像是一个伪善者。当然，毫无疑问现有体制中的中年人确实在一定程度上是不诚实和伪善的。但是，实际情况其实并不像表面看上去那样不堪。可能和年轻人的要求一样，老的一代人也真心想要进行彻底的改革。但是，他们同时也意识到了自己所面临的不利条件——自己又很难解释清楚，那就是被业障所束缚。而且，他们也许还感觉到，尽管他们真心真意希望变革，也付出了努力，但是只靠自己的力量，也难以实现足够的宿命转换，并进而改变现状。

池田：

关于面对宿命、业障时人性的弱小、脆弱，反体制的年轻一代确实需要深思。自己的理性能够决定和支配任何事物这种自信，虽然是年轻人理想主义的优点，但是当自己实际上掌握了权力和负起责任时，仍然不得不面对宿命而感到一筹莫展。

青年人无论抱有如何崇高的理想，都不能只靠理想来面对现实的世

界。自己生命的内部也有丑恶的宿业和欲望，构成现实社会的所有人都有着深不可知的业障。它们复杂地纠缠在一起，相互作用，所形成的现实就是社会。一旦涉足这一泥潭，要想不迷失理想而坚持下去，可以说是非常困难的。最终，恐怕非常重要的前提就是保持对任何人都怀有人类的同情心，并努力去互相深入理解。

汤因比：

在体制一方和另外一方的人之间产生的裂痕，可以说就是我们被业障所束缚的命运的一部分。我们现代人，到底能不能完成足够的宿命转换来弥补至少在五千年以前就已经和文明的萌芽同时产生的这一社会性断裂呢？我们能不能通过最终将体制一方融入大众之中而顺利地将他们彻底灭绝呢？

就像你刚才主张的那样，我也认为应当把目标设定在这里。原因是，我和你同样认为，体制一方拥有的特权和人的尊严是互不相容的，而且当体制和人发生严重冲突时必须将人置于优先地位。这本身当然是正确的。而且，也是让相互斗争的两代人和解所必不可少的条件。

但是，历史已经告诉我们，这是非常难的事情。法老时代埃及的体制，还有中国的王朝体制也一样，虽然都多次被废除了，但是，每次都复活了。法国革命和俄国革命都废除了旧的体制，但是结果只是替换成了新的掌权者。

池田：

那么，我们就不得不考虑，用什么样的办法能够打破可以被称为人类宿命、业障的“内在之恶”呢？

体制一方为什么会独占权力、践踏人们的自由呢？原本应当是为了人们的幸福与和平而诞生的体制，为什么会变成了给人们带来不幸、威胁和平的存在呢？迄今为止的历史中，为什么总是打破了旧体制，可最终只是招致了同样的新体制的产生？我认为，最根本原因是没有能够打破人类的“内在之恶”。

过去，一提到宿命或者业障，一般主流的观点认为那是命里注定的、是不可转换的。但是，一种革命性的宗教理念打破了这一概念。那就是凝结了东方睿智的日莲大圣人的佛法理念。这种佛法正面回答了人



的本性这一问题，明确指出了转变人的宿命、破解业障的方法。并且，阐明了只有通过转换宿命、打破宿命，才能确立真正的人的尊严。

我认为，新旧两代人都应当基于这一点来相互承认人的尊严。我相信，以此为出发点，双方走向一致的道路就畅通了。而且我相信，以此为出发点可以重建社会体制以及学术体系，甚至可能建立新的秩序。

总之，为了实现上述目标，必须完全摒弃为了体制而让人付出牺牲的所有行为、想法，这是毋庸置疑的。具体来讲，就是所有的国家放弃交战权和征兵制度。同时，其他的社会机构也必须完全放弃因为其权威而威胁或侵害人的尊严和生命安全的特权。当然，从世界的现状看，做到这些绝不容易。但是，只要承认生命本身真正的尊严，我想这些是理所当然的结论。重要的是，人们需要主动进行意识变革。能否实现这种变革，可以说取决于是否拥有最终左右人类行动的宗教信仰和力量。

汤因比：

我想，我们的看法至少是基本一致的。如果我们只能完成把人类的剩余产品以公平的比例进行再分配这样程度的事情，那么就解决体制问题而言，我们就不可能取得真正的成功。

我赞成你提出的正是对人类尊严的认识才是问题的本质这一观点。但是，为了人类的尊严，就要求所有的职业都要变成有自由的职业。我们不得不让“流水线人”和“组织人”停业。所有的人都要从事真正有价值的工作，并且其价值能够被劳动者真实感觉得到，并能够以此谋生。

现在，人们之所以劳动，多数情况下是为了得到最大限度的报酬，并不是为了追求工作本身的价值。今后，就不能像现在这样，首先把追求利益这一动机放在首位了。

只是，这一最为理想的动机转换，只能通过人类内心思想的变革来实现。并且，这一最为理想的内心变革，只有通过始于人类内部的精神变革来实现。这一变革，不是经济层面的，必须在宗教层面发生。而且，必须是所有的人，大家逐一地去完成这一变革。

## 6.大众传媒的中立性

池田：

当代被称为是信息产业的年代，其中大众传播更是当今这个时代的标志性产物。大众传播在社会的所有领域都发挥着非常大的影响。电波能够在瞬间把一个国家发生的事情传遍全世界，其中电视更是能够将发生的一切原汁原味地再现于家庭的客厅中。

汤因比：

当代技术通过能够直接向人们的眼睛和耳朵倾述的沟通手段，大幅度增加了能够同时传播的对象的数量。

过去，演说的人没有扩音器，更不可能通过广播播放自己的声音、通过电视将自己的形象播放出来。因此，由于人的身体所具有的能力是有限度的，所以听众的数量自然也就局限在了能够听到演说人的声音、同时也能够看到演说人的范围内所聚集的人数。希腊哲学家亚里士多德估计这一人数应该在5000人以内，所以，他主张在采取直接民主制形式的国家中，拥有参政权的市民数量最大限度不应当超过5000人。与此相比，当代机械化的传播媒体，使得这一装置的使用者能够对地球上所有的人发表讲话。讲话人只要在电台或电视台的演播室中对演播室的一个人讲话，技术人员就会将这一个人听众或者观众扩大到百万倍甚至十亿倍。

广播以及电视是谁都可以随时收听和收看的。与此相比，报纸以及书籍，即使是通过空运来分发，也需要花费时间。并且，即使分发下去，也只有识字的人才能够利用。而且，除了很少几个国家——日本、新西兰、德国等——的人口差不多百分之百都识字外，世界总人口的半数以上现在仍然不能读写。因此，与能够让大量不识字的人也能够理解，同时又可即时传达语音和可视图像相比，铅字的影响力自然而然就小多得了。这是令人遗憾的事情。收音机所播放出来的语言以及电视画面展示的图形和语言，只是瞬间的存在。它刚一出现便立刻消失，剩下的只有听众以及观众的记忆。这种记忆是人类与生俱来的技能，而它因不可靠而闻名于世。

池田：

作为由此产生的弊端之一，是我们不得不担心因为持续不断奔涌而来的信息，人们开始不再进行深入的思考和研究，有陷入瞬间决策和易于冲动的倾向。或者说，我们不得不担心为了顺应时代的快速变化，人们的生活方式开始变得被动，也不再致力于创造性的精神活动。

事实上，电视以及其他大众传媒机构所传达的信息量可以说已经到了过多的程度，在日本已经产生了“信息公害”这样的流行语。当然了，这不只是信息量过多的问题，更应当关注的是信息的质量问题。但是，不管怎么说，事实上当代人已经陷入了数不胜数的信息的汪洋大海之中，迷失了自我，丧失了价值判断的标准。

相反，从掌握这些大众传媒的一方来看，似乎并不只是为了实现传播事实这一正确的传媒目标。通过不同的运作方式，他们甚至可以通过操控受众心理，进而发挥出巨大的，而且是令人恐怖的影响力。即使大众传媒还没有走到有意识的操控大众的地步，至少大众传播可以形成一种舆论，或者让舆论倾向于一定的方向，这是完全可能出现的情况。

汤因比：

毫无疑问，大众传媒的影响力是巨大的，支配这些传播机构的人们可以将其用于操控大众。

这种操控大众的力量，并不只是占领了受众心理的意识层面。大众传媒的掌控者，可以穿透受众的表层心理，一直渗透到受众更深层次的潜意识层面。也就是说，像前面说的那样，他们可以通过操控大众的潜意识，去达到自己的目的。

几年前，在美国发生过一件事情。几个民间企业为了宣传自己的产品和服务，购买了广播以及电视的时间段。他们不是把这些媒体用于影响大众的表层心理，而是用在了针对大众潜意识层面的宣传。这是他们为了让大众在浑然不觉的情况下购买其产品的一种策略。当然了，这种策略受到了强烈的抗议。在法国，戴高乐总统时代，也曾有过由于政府独自占有了具有及时效应的大众传媒，因而当然地受到在野党抗议的事情。在野党一方认为这是非法行使政府权力。

池田：

由此看来，对媒体本身而言，重要的是如何保持中立性。这是一个非常难以解决的问题。

比如，假设电视播放了学生反政府游行并与警察部队冲突的画面。这时，如果电视播放的是游行队伍的冲击图像，那么一般的观众肯定会倾向于批评游行队伍的过激行为。相反，如果将摄像机朝向驱赶游行队

伍的警察部队，那么指责的声音大概就会集中到全副武装的警察部队的小题大做上。不论准备了多少台摄像机，结果都是一样的。画面所表现的只是特定时间的特定画面，几乎不可能做到在公平的条件下，同时将相反的两个场景展现在观众面前。这时候，严格来讲，要做到中立，几乎是不可能的。

尽管如此，由于其巨大的影响力，“中立性”仍然是要求大众传媒需要具备的重要条件之一。

那么，究竟什么是“中立性”呢？我想现实中的各种问题一般都不能用简单地双方加起来除以二的方式来处理。即使能够这么做，那也不能称为真正意义上的中立。一般来讲，中立性成为问题，多数发生在政治问题的处理上。但是，政府等掌握权力的一方和民众一方原本其力量的强弱就是有差别的。和民众相比，政府由于掌握有国家权力而拥有压倒性的力量，两者并不是对等的关系。

因此，如果媒体正好站在政府和民众的中间点发声的话，那么虽然它看起来保持了中立，但事实上我们恐怕不得不认为它并没有真正地保持中立。可以说，中立性是一个含糊的概念，事情的本质在不同的情况下是不一样的。

汤因比：

诞生于现代技术、对人类有着很大影响力的大众传媒这一巨大的新兴力量，必须作为中立的力量来发挥作用。在这一点上，我完全赞成你的意见。但是，我们需要在此明确中立的含义，还需要用理想的中立作法建立起能够积极地、自由自在地掌控大众传媒去发挥作用的管理机构。

给“中立”定义，有时是非常简单的。比如，在民主主义国家，为了选举期间的宣传活动，分配使用大众传媒的比例等等。这时，分配给相互竞争的各个政党的时间，应当按照各党在数量上的势力所占比例来决定。另外，针对所分配时间收取的费用，应当与各党选举经费总额成正比。这时，应当公开选举经费，还要对此进行调查和验证。这样的时间分配，既不当由当时的政府，也不应当由任何政治组织来安排，而是应当交由被授予大众传媒管理权限的管理机构来安排。

但是，区别事情的善恶、对错，所有的人都是个人判断的，所有的

人类社会都是集体判断的。究竟什么是善、什么是恶，什么样的行为是对的、什么样的行为是错误的，往往会出现意见完全相左的情况。可是，没有人会反对理性地区别这两个范畴。而且，同样的，任何人都赞成自己应当在道义上支持把自己看成是善的、对的，反对把自己看成是恶的、错的。那么，考虑到上述因素后，我们不得不提出这样的疑问，即，关于对错和善恶，保持中立真的是对的吗？或者说有可能保持中立吗？比如说，一般来讲，不管是哪个社会的道德规范都将政治压迫、个人的不诚实、国民生活中的个人暴力行为、淫秽文章等作为恶、作为错来谴责。不过，不同的智慧关于这类恶的严格定义可能并不相同，即使在同一个社会的不同成员之间也会存在对习惯以及制度的道义性的争论。作为具体的例子，可以列举战争、死刑、自杀、同性恋等等。根据每个人或者一个社会的判断，针对善恶、对错已经明确的问题保持中立是否正确？或者说是否可能？

作为我个人的信念，我相信，这种情况下保持中立是不可能的，即便有可能保持中立，那也是不对的。在自己认为正确的和错误的中间保持中立的立场，最终等于支持了错误的一方。之所以这么说，是因为那本身就违背了道义上的义务，即支持自己认为正确的一方的义务。

池田：

我坚信，所谓大众传媒必须具备的中立性，其本质是必须站在保护民众权利的立场上，并且必须从根本上坚持基于生命尊严去报道的立场。

确实像博士您说的那样，对所有发生的事情都采用中性的态度去报道并非正确，有时反而会犯错误。一旦包括了对与错的问题，进行报道一方的判断和主张就会不可避免地加入进来，这本身并没有错误。只是，如您指出的那样，对错的判断因时代和社会不同而不同，并且还会发生变化。判断的标准，是基于一个社会的历史和传统价值观以及时代潮流的。我认为，作为判断对错的，超越时代以及社会而不变的最根本的标准，应当是坚持人类生命的尊严这一理念。对于大众传媒来说，通过将此理念作为标准，能够最终做到坚持中立性。

汤因比：

在对与错的问题上保持中立是不可能的。如果能够设定这一重要且实质性的条件的话，大众传媒的使用必须是中立的。那样的话，我没有

不同意见。不过，我反而更愿意斗胆地建议管理大众传媒的当局，应当给予那些被认为在道义上是错误的人们发表意见的机会。只是，此时，当局不能隐瞒和含糊其本身和这些人的立场是相反的。

可是，人们应当如何任命那些必须保持中立的当局的成员呢？还有，如何保证站在中立立场上的当局，事实上能够以自由的立场对大众传媒进行中立的管理呢？我想不管是依靠政府的任命或者是依靠选民的选举，都不可能产生以中立的精神管理大众传媒的管理机构。要选出这一机构的成员，我建议应当选择基于个人资质的精英领导机制。

此外，为了避免管理机构陷入资金压力，有什么好的办法能够保证获得管理大众传媒所需要的资金呢？如果坚持前述标准，那么，这一机构的资金来源，必须排除政府部门从税收中安排的经费或者民营企业支付的广告费等。能够替代上述资金来源的唯一办法是向观众和听众收取收看和收听的费用。这可能使得利用大众传媒的人被局限于能够支付得起费用的那些人。一般来讲，所谓大众传媒本身就是能够购买得起或者租赁得起接收设备才能利用的，而与接收信号所需要的设备费用相比，缴纳的视听费则是微不足道的。

## 7.关于信教的自由

池田：

在西欧民主主义国家，人们认为信仰是人类精神层面的事情，权力是不能够干涉的，这一点是西欧民主主义国家确立信教自由的基础。当然，在历史上，或许种种利害关系和令人厌恶的打算也构成了部分直接的动机。可是，至少就现在来讲，信教自由的本源，可以认为是构成人类精神自由之基础的一部分。

我坚信，信教的自由，无论在任何时代、任何国家，都是应当严格遵守的普遍法则。还有，无论是拥有哪一种信仰的人，不管你坚信这一信仰如何的正确，面对他人时都必须遵守上述法则。

汤因比：

17世纪，西欧基督教世界确立了宗教上的宽容，这是近代西方历史上主要的划时代事件之一。就像你指出的那样，确立宗教上的宽容的动机之中，确实包含有令人厌恶的动机。那就是人们对于不知何时能够看

到结果的宗教战争感到极度疲惫，同时很具讽刺意味的是政治上的机会主义等，也成为了动机。

但是，确立宗教上的宽容，还是毕竟显示了针对用强权压制个人良心这种非道义行为的一种纯粹的反抗。个人的良心，直到17世纪末为止的1300年期间，都受到了压制。在罗马帝国，公元4世纪末，除了基督教以外的所有宗教都受到了强权的压制。之后，在所有的基督教国家，除了犹太人以外，任何人都不可信仰基督教以外的任何宗教。犹太人被允许拥有自己的宗教，但只是因为不是基督教徒这一个理由，就受到了非常恶劣的对待。

英国最为著名的民间团体之一，英国皇家学会（Royal Society）是英国的代表性学术团体之一，是由17世纪英国对国内战争感到厌倦的人们成立的。他们对战争双方的当事者表现出来的憎恶和残忍十分反感，决定不再关注宗教论争。然后，为了避免人们互相仇视、避免压制真理，决定致力于具有建设性意义领域的研究。

池田：

令人遗憾的是，要让信仰某种宗教的人认可其他人的信仰，是非常非常困难的。

即使在现代，罗马天主教与新教之间的宗教对立仍然是爱尔兰纠纷的一个重要原因。有人认为，如果没有了宗教，这些宗教对立也就随之消失了。但是，即使旧的宗教不存在了，其后必然产生新的宗教并处于支配地位，还是会成为纷争的原因。看一下欧洲的历史，过去基督教新旧两派的斗争就是战争的根源。当政治和宗教分离，基督教失去了左右当下实体政治的力量后，国家主义和马克思主义成了更加凄惨的纷争源。

汤因比：

如果造访北爱尔兰的话，特别是现在可以很容易地从空路飞过去，你大概会感觉只花了几分钟的时间就像回到了大约300年前的过去一样。今天的北爱尔兰就像一处遗址，能够告诉我们所有的西欧国家在确立宗教宽容以前的17世纪的样子。

虽然确实有天主教、新教这两个纷争的当事方存在，但是北爱尔兰

现状的本质并不是宗教纷争。还不如说是为了权力的社会、政治斗争。北爱尔兰的新教徒是过去从大不列颠岛殖民过来的，他们对待土生土长的天主教徒的态度是完全错误的。

在世界上许多国家，现在仍有一些属于特定社会地位和社会水准的人们，受到来自高于其地位和水准的人们的压迫。北爱尔兰的新教徒们希望让土生土长的天主教徒在政治上、经济上、社会上从属于他们。不仅如此，甚至还想把他们作为下等人对待。到了三个世纪后的今天，天主教徒们针对这种非人的待遇，理所当然地举起了反抗的旗帜。然后，这就成了现在看到的大量的针对新教徒的恐怖行为的原因。

如此看来，北爱尔兰的新教徒对天主教徒的统治，虽然说是宗教统治，但本质上是政治上的统治。南美的白人对黑人的统治，同样也是政治上的统治。还有，在印度，种姓制度也是借助了宗教的伪装，发挥了统治政治、经济、社会各个方面的作用。

从上述情况来看，似乎宗教不只是没用的东西，而且是应该排斥的有害之物，这种观点给人留下了真实的印象。但是我认为，这是一种短视的、错误的观点。因为，我和你一样，认为宗教才是人类本性所需要的，而且是不可欠缺的一部分。

池田：

宗教被用作掩盖政治纷争、政治统治的工具，博士您指出的这一点非常重要。之所以这么说，是因为由于政治野心而引发的战争被冠以宗教战争的名字，而给人们心中留下了宗教是有害的这么一种印象。

事实上，要把人改造成社会这个大机器的一个个零件，以便使权力能够实施全面控制，那么宗教是一大障碍。因为，正是宗教把人们的精神和永恒的存在连接起来，构成了即使权力控制也是遥不可及的领域里面的坚固堡垒。为了真正实现人类的尊严，宗教所具有的这一伟大作用，应该再次受到关注。

汤因比：

如果我们不拥有某种宗教，也就不能作为人类存在了。所以我们应该做的选择不是要不要宗教，而是选择要好的宗教还是要差的宗教。



像基督教那样比较好的宗教，在17世纪为止的13个世纪的时间里，被强加给了旧世界西部的人们，这是一个悲剧。另外，宗教的滥用和与此相关的宗教的不宽容性，导致了人们在精神上与作为西欧传统宗教的基督教相背离，这也是令人悲哀的。其结果，法西斯主义新的低级宗教取代基督教登上了舞台。但是，实际上法西斯主义以及共产主义，都是将人类的集团力作为崇拜对象的宗教。

池田：

以宗教信仰是纷争的根源为理由，认为放弃了信仰就能解决问题的说法是错误的。关于这一点，我们的意见是一致的。

我认为，这些问题，只有明确区分了信仰和现实政治的关系，才能够真正解决。然后，关于哪种宗教更加优秀这一宗教信仰问题，最终还是应当作为人类精神的问题，在精神层面去争出高低长短。争斗的手段绝不应该是权力和武力，不应当借用暴力，而是应当在理论上论证其教义本身的哲学如何明晰、深远。

汤因比：

如果只讲政治与宗教的分离，伊斯兰教比基督教有着更好的历史。预言者穆罕默德在《古兰经》中规定，只要被他称为“圣典之民”的人们服从伊斯兰教义，缴纳规定的附加税，那么对他们就要宽大，并对他们予以保护。所谓的“圣典之民”，是指基督教徒以及犹太教徒，穆罕默德承认他们的教义部分地证明了真理。与同时代基督教徒针对犹太教徒以及伊斯兰教徒的政策相比，这是更加进步的政策。

走访过东印度以及东亚、日本、中国、朝鲜、越南等地的基督教徒、伊斯兰教徒、犹太教徒，他们都会对这些地区对宗教的宽容感到吃惊。

在日本，佛教、神道教这两个宗教并没有去互相灭绝对方，它们是共存的。在旧世界的西部，在犹太教、基督教、伊斯兰教兴起之前，与此相同的信教自由也是很普及的。

我认为，恰恰是宗教能够给人们带来完全自由的领域。在政治和经济领域，今后恐怕也不得不大幅度限制自由。从物质层面来讲，为了人们生活的安定，将来可能会走到私营企业难以生存的地步。

但是，精神层面的生活，不需要安定化。因此，在不得不追求物质层面安定的社会，坚持信教的自由，将会显现出前所未有的重要性。

## 8.出版自由的界限

池田：

言论、出版等表达的自由，在近代的法治国家，原则上都是被认可的。但是，这个自由，由于被发表的出版物给读者带来的影响巨大，其界限就成了问题。

这一界限所规范的表达内容，通常被公认的有：一是涉及风俗的；二是涉及国家机密的；三是涉及个人人权的。

关于风俗，今天在欧洲各国，所谓的色情图片的自由化进展明显，各种限制正在被迅速取消。虽然有观点认为这不利于青少年的教育，但是，我认为这种担心是没有必要的，政治权力、警察机关对此进行限制更是错误的。对隐蔽的东西更加好奇是人之常情，所以说正确的做法是我们成年人去帮助青少年用正常的眼光看待这些东西。

汤因比：

人类对于隐藏起来的東西，确实会更加好奇。

为了说明这一点，我想介绍一个过去我从一位巧克力工厂厂长那里听来的故事。由于职工对工厂的产品下了手，大量的巧克力被偷吃掉了，他对此束手无策。经过思考，他想到了一个解决办法。每当招到新的年轻女工时，他都会告诉她们：“两个星期以内，你们愿意吃多少巧克力都行。但是，两个星期以后就不可以再吃了”。

很快，偷产品的事情就没有了。因为年轻的女工们在可以随意吃巧克力的两个星期里就吃伤了，以后她们自己就不再想吃了。我想这个故事也可以用来说明你提到的性的隐秘。

即使我们隐藏与性有关的事情本身有时并没有害处，但是至少不会带来任何好处。比如，我自己生长在认为性是令人难堪的、不能讲给孩子听的那个年代的英国中产家庭。在我10岁或者12岁时，我的父亲曾经尝试给我说明性行为，由于太过不知所措，他的说明变得更加难懂，我

根本就没能理解。后来，学校的一位老师也尝试去说明，但是这位老师也同样只会难为情，最终和我父亲一样失败了。

还有，结婚之前，我拜访了英格兰的一位医师，希望得到他的帮助。可是奇怪的是，即便是专家，大概直接去解说好像对他也是一个沉重的负担，于是他借给了我带有插图的书，他自己没有给我任何说明。这就是我接受的婚前性教育，真是一件愚蠢之极的事情。

虽然我没有对色情图片特别感兴趣，但就我自己年轻时的经验看，由于性被作为秘密隐藏了起来，人们反而更加对其兴趣盎然。像你指出的那样，如果性能够被自由地谈论，反而不会勾起人们过分的兴趣，性就能在人们的生活中被置于正确的位置。

池田：

人们既有喜好色情图片的自由，也有讨厌它的自由。因此，色情图片也不能完全没有限制，允许色情图片的出现应当基于尊重每个个人的选择这一基本原理。

还有，关于国家机密。我认为，国家做了让国民或其他国家知道了就会有麻烦的事情，这本身就是非常危险的，并不是一件好事情。就像博士您主张的那样，国家应当是类似社会福利机构那样的存在。因此，不应该对国民或其他国家有所隐瞒。而国民应该勇敢揭露国家秘密，严格地监督国家，以防止让自己滑入危险的道路。

汤因比：

所谓国家机密，是一个显示政治野蛮性的指标。特别是在国际政治中，更是如此。我在两次世界大战中，临时性地做了大约10年的政府职员，那时，常常会接触机密文件。我当时非常讨厌自己所做工作的机密性。国家想要保守机密的动机，是为了伤害其他国家政府或其他国家民众，或者是担心被他们所伤害。我临时在外交部工作的时候，每个工作人员都保管着成串的钥匙，用它们去开关保管着运送机密文件的箱子。到了战争结束时，我被邀请作为政府职员一直留下工作，但是，我讨厌一生都和机密文件待在一起，当时就拒绝了。

现在，不管是在家里还是在办公室，我都不会给文件上锁，也没有机密文件之类的东西存在。不管是谁，进来看文件都无所谓。这是我所

喜欢的工作方式。而且，事实上，这种开放性正是推动近代科学大踏步进步的重要因素之一。

过去，在核裂变和核能利用的方法被发明和发现之前，科学研究以及各种发现完全是开放的。新的事情全部公开发表，任何人都会与别人自由地交换信息。科学家们并没有经历政治带来的障碍。科学杂志理所当然地用各种语言出版发行，科学图书馆汇集了各种各样的杂志，任何人都可以利用。

但是，自从核武器被发明以后，至少核科学屈从了政府的意志，受到了政府机构保密规定的约束。我非常担心同样的事情会扩大到核科学以外的学术领域。我们必须抵抗这种危险，并为恢复学术自由而斗争。不管是这个领域，还是其他领域，都不应该有国家机密。

当然，一面宣誓保守国家机密，一面被收买后又背叛的人们，属于个人行为违反了道义。但是，我认为在英国对于这类行为的处罚过重，与这种罪行的严重程度不对称。在英国，已经废除了死刑，杀人犯被处以终身监禁，但是服刑时间有时会被缩短。与此相比，出卖国家机密的男人会被处以同样的刑罚。但是，和有时可能被减刑的死刑犯中的模范服刑者相比，他所面临的最终刑罚有时可能会更重。

池田：

这些矛盾刑罚的出现，都是因为国家机密的存在才产生的。应当谴责的是国家的机密性本身。

关于第三种出版规范，也就是侵犯个人人格尊严的情况。我认为，一旦出现侵犯个人人格的情况，就应当马上限制出版的自由。日本有个谚语说“人的嘴是封不住的”，我们确实做不到限制人们互传各种传闻。但是，对于将传闻印成铅字大范围传播的行为，我们应当赋予人民依法抗议并终止这种行为的权利。

汤因比：

对，只有个人的生活，才是应当予以保护并保证其不被非法公开的。

1939年，我的长子自杀了。消息传出去后，记者们开始纠缠我们夫

妻，使得我们陷入了持续的烦恼之中。我们恳请他们离开，他们说如果没有稿子会被解雇，不听我们的请求。我们最终只能接受采访。结果是，他们听后很不愉快，我们的心情也变得非常凄惨。这就是冷酷地追求轰动性新闻所带来的恶劣影响。

还有一件并不是太旧的事情，那就是杰奎琳·奥纳西斯（Jacqueline Onassis）与纠缠着他的摄影师之间发生的激烈争论。用摄影师的话说，就是自己有谋生的权利，为此他可以追踪奥纳西斯夫人或者她的孩子们拍照，即使会给他们带来烦恼也没有办法。奥纳西斯夫人主张，自己的私生活只是属于自己的。这是非常合理的主张。对这件事，我认为奥纳西斯夫人的主张是正确的，她应当受到保护。任何摄影师都不应该拥有为了自己挣钱而给他人带来痛苦的权利。与这种情况相类似，对出版自由也应该加以限制。

## 9.关于废除死刑

池田：

英国已经废除了死刑制度，但是包括日本在内的世界大部分国家还在执行死刑。

英国是如何走到废除死刑这一步的？这是一个让人非常感兴趣的问题。对于英国废除死刑，博士您有什么见解呢？

汤因比：

我对英国废除死刑感到非常的高兴。但是，废除死刑绝不是一个值得吃惊的事情。在英国，废除死刑前的很长一段时间里，警察和犯人之间就存在一个默契。那就是，双方不仅不使用武器，就连携带武器也要尽量避免。即便如此，也并不意味着罪犯经过说服就不会再犯下抢劫等罪行了。只是由于警方避免了对犯人使用暴力，罪犯也同样地尽量在犯法时不使用暴力。此时，他们共同努力的方向是尽量将暴力控制在最小的范围内。因此，理论上讲，废除死刑应当是沿着这一人道主义方向迈出的一大步。与此相应，作为罪犯对此的反应，应当是停止所有的杀人行为。

不幸的是，在英国，废除死刑后发生了警察为执行公务去逮捕罪犯时，接连被杀害的事件。在已经废除了死刑的今天，罪犯可能做出以下

的打算。那就是，自己被警察抓到的话就完了，如果犯下的罪行较重的话，还要坐很长时间的牢。那么，还不如干脆将警察杀了，那样即使以后被抓住，也就只是服刑时间更长一些而已。或者说，只要把准备逮捕自己的警察杀了，自己逃脱抓捕的可能性就有了。这就是潜藏的罪犯杀害警官的动机。

由于发生了这一新的情况，警察的工作变得比以往更加危险。因此，警方提议应当针对导致执行公务的警察死亡的杀人事件而恢复死刑这一惩罚。

池田：

我认为英国警察这么要求是可以理解的。但是，从各个国家的现实来看，并不是恢复了死刑就能杜绝警察的牺牲。

我认为死刑是一定要废除的。主张废除死刑的人，一般是基于“不能允许人审判人，然后夺去人的生命”这一人道主义精神；或者是基于“即使废除死刑，犯罪也不会增加”这一根据。反过来主张保留死刑的人会力陈死刑对犯罪的威慑作用。但是，即便死刑对犯罪有威慑作用，主张保留死刑的想法中还是存在对杀人行为的报复思想，或者通过剥夺生命来起到示众作用的思想。

报复必定会招致新的报复，会造成恶性循环。此外，关于示众，我认为具有绝对尊严的生命为了生命以外的事情而被当作手段使用，这是绝对不能允许的。生命的尊严，其本身就是目的。因此，假如需要一种社会性的威慑犯罪的力量，应当考虑死刑以外的方法。

以示众为目的的死刑是人类社会固有的残忍性的具体表现，现在，这种残忍性有越来越趋于严重的倾向。当代轻视生命的潮流是人类社会残忍性的具体表现，而导致这种潮流的最大祸首是战争。战争多数时候是国家为了其利益而将人们的生命当作手段，并牺牲生命，没有比这更大的罪恶了。只要允许战争行为的存在，产生残忍罪行的温床就会越来越大。

汤因比：

我希望所有国家都能够废除死刑。我有两个有说服力的理由。

首先，任何人在道义上都没有剥夺他人生命的权利。如你所说，废除死刑需要同时放弃战争。因为，假如不管一个人对他人或者人类社会犯下了何种重罪，即便是杀了人，我们都认为我们无权对这个人用我们所知的最为人道的方法处以死刑，而另一方面，我们如果又认同用战争这种最为残酷、最为野蛮的手段去杀伤无数的人类的话，那就是非常矛盾的。而且，士兵们在被命令冒着生命危险去杀死和自己没有任何个人恩怨的敌方士兵之前，并没有对人类同胞犯下任何罪行。战争不仅杀人，还强迫人变成了杀人者。战争不仅强迫个人犯下这两种罪行，而且还强迫人们集体犯下这两种罪行。

废除死刑和战争的第二个具有说服力的理由是，生命一旦被剥夺就再也不能恢复。即便一个人多次犯下重罪，那么只要生命还在，他就有可能在道德上重新做人。

池田：

在废除死刑就需要同时放弃战争这一点上，我们的意见是一致的。作为放弃战争所包含的内容之一，我想强调的是，我们绝不能允许使用核武器。如果允许死刑的话，那么恰恰应当对那些发起战争、使用核武器的魔鬼一般的人处以死刑。当然，我想您也明白我并不是认可了死刑。我想说的是，人们应当坚持彻底清除使用核武器进行大规模杀戮这一最大的恶行，并从根本上杜绝其发生的可能。

各国现在正在探索废除死刑，我想这是一个好的趋势。但是，还应当更进一步，即持续不断地努力构建避免产生足够处以死刑犯罪的社会。为此，首先需要考虑如何彻底改变当今社会轻视生命的风气。

但是，作为现实问题，还需要考虑如何面对所谓的凶恶罪犯。关于这一点，我想，不管是什么罪犯，我们都应当以充分的耐心去努力唤起他们的良心。如果国家不去努力唤起凶恶罪犯的良心就将他们处以死刑，那么就等于国家本身在杀人。如果无论如何都需要处以社会制裁，那么，也应当采取死刑以外的手段。

汤因比：

即便某个国家废除了死刑，那也绝不意味着给予了被判有罪的犯人以充分的个人自由了。如果给予罪犯与没有任何违法行为的普通市民完全相同的道义和法理权利上的自由的话，那肯定是不对的。如果说杀人

犯也有生存下去的权利，那么同样的，我们也必须承认那些无辜的街坊邻居也有得到保护以防被杀人犯杀害的权利。因此，对于正在服刑的杀人犯，在完全能够认定释放后他（她）不会再有加害他人的可能性之前，不能解除他的服刑期。不过，这里所说的只是认为没有可能性，并不十分可靠。

让犯人服刑的目的，不应当是为了报复。而应当完全以预防犯罪为目的，并进而超越这一消极的目的，致力于积极的教育，让犯人重新做人。在我们的能力范围内，应当努力把监狱办成教给罪犯新生之路的学校。

但是，我们到底能够做到哪种程度呢？教育的效果与个人的主动性是成比例的。和其他的人与人的关系一样，如果在教育过程中使用强制手段的话，也会产生抵抗。客观来看，同时从服刑者自身的认知来看，被称为监狱的学校都是属于因强制而产生愤怒并且达到了极致的学校。

池田：

我赞成您的观点，即所有的刑罚都不能以报复为目的，而必须以预防为目的。而且，您所指出的对服刑人员的教育因为是强制性的，所以很难产生效果这一点，我也完全赞同。能够超越对服刑人员教育中所面临的这一局限的，是依仗教育者的非凡热情和慈爱。也只有热情和慈爱才能在服刑人员之间培育出真正的人与人之间在心灵上的沟通。

总之，要实现废除死刑、实现无须死刑的社会，最理想的是所有的人接受佛教劝说的“慈悲”精神，并确立这一精神。那样的话，我相信人们就能够真正地认识到生命的重要性，意识到生命的尊严。

## 10. 自杀与安乐死

池田：

很久以前，您在得出“为了所爱的人或者为了自己，死是较小的恶”这一结论后，还曾谈到人是有自杀的权利的。可是我认为，结束自己的生命，不符合生命的尊严这一人类最为重要的理念，您认为如何？

汤因比：



我认为夺去他人的生命是最大的罪恶。但是，对于是否结束自己的生命这样的决定，我个人认为，必须交给个人去做，让他经过深思熟虑后来决定。同样，关于是否认可自杀，在各种不同的情况下，结论也会有所不同。

如果一个人在不具备正常的判断能力的情况下试图自杀的话，我认为若是能够防止的话是应当防止的。另外，即使一个人精神正常，但是由于遇到了什么困难或挫折，在一时冲动的情况下试图自杀，我认为也应当尽量去防止。因为虽然当事人那时觉得人生过于痛苦，但是，根据别人的判断，如果防止他自杀，他的困难终究会得到解决。

人不能死而复生。因此，应该尽可能防止自杀行为。这与因为人不能死而复生，所以应该停止执行死刑以及放弃战争是同样的道理。

在任何情况下，“只要生命存在，希望就存在”这句格言还适用，无论是自杀还是借他人之手，故意缩短寿命都是不应该的。

然而，尽管生命还存在，但是已经没有了希望，这种情况也是有的。在这样的情况下，只要当事人具备正常的判断能力，并且是经过了深思熟虑而决定死，那么，别人就不应该妨碍他。如果处于这种状况下的人希望安乐死，我认为可以满足他的要求。并且，坚定地认为，如果他选择自杀的话，也绝不应该去阻止他。

池田：

我认为，痛苦与快乐从逻辑上说是相互补充的存在，从伦理上看是同一层次的问题。换言之，痛苦是与快乐相对立的存在。我认为人不应为了追求快乐，例如沉溺于毒品等而去牺牲生命。如果这种想法正确的话，人也不应该为了逃离痛苦而牺牲生命。

汤因比：

所谓安乐死，不是为了惩罚一个人，也不是为了保护他人不受其危害，而是作为一种对当事人施与慈爱的行为而结束其生命，这是我对安乐死的定义。

一个人即便他的意识很正常，但是，他对继续生存下去已无法忍耐，从而希望死、企求结束自己的生命，这种情况是存在的。由于和至

亲的死别，或者丧失了自己的能力，从而无力继续生存，这种状况也是存在的。另外，继续活下去会成为他人的重负，而这又是自己的人格尊严所不能容忍的，这样的情况也会发生。抑或当事人自己认为，为了他（她）而使用的高难技术的治疗和看护如果用于别人会更加有益，而自己独占这些是违背了自己的人格尊严，这种情况或许也是存在的。

如果处于这种情况下的人提出希望结束自己的生命，我们能够拒绝他的要求吗？我坚信这是无法拒绝的。我认为，拒绝处于那种状况下的人提出的要求是侵犯了他的人格尊严，而这是一个人的尊贵的权利。

另一方面，关于那些在肉体上或精神上，或者在两方面都具有难以忍耐的痛苦，并且又失去清楚意识的人，情况则更为复杂。在这种情况下，必须由他人，譬如医生、政府、友人、亲族等来为患者做决定。如果在相同的情况下，对方是人类以外的动物，我们会毫不犹豫地杀死它以免除其痛苦。难道人类不是同样具有这一权利吗？如果说我们很难说出来人类也具有同样的权利，那是因为我们认为杀一个人与杀一个动物相比要严重得多。

然而，如果那个病人有着难以忍耐的痛苦，并且没有治愈的可能，甚至没有办法减轻他的痛苦，在这种情况下，犹豫不决反而是一种怯懦，是理应受到责难的。

还有，在这种情况下，就算对杀死患者感到犹豫的话，那么，对停止维持其生命还需要犹豫吗？最近，在医学上发现了一种至今为止不曾了解的方法，可以使本来难免于死的病人仅在肉体上存活下去。有些人，如果延长了其生命，也说不上是慈悲，反倒让人觉得是不慈悲的，而对这些人应用这种新发现的医学技术，难道不是医学的滥用吗？这种情况下，让患者死亡无疑是合乎道理的。不过，这里有一个疑问，如果我们有能力让一个人的生命延续却眼看着他死去，从伦理上讲，和杀死这个人没有什么不同。

像这样，在一个人已经失去意识，因而既不能请求也不能拒绝安乐死的情况下，对其实施安乐死是否属于正当的行为则是一个极其困难的问题。我认为，在这种情况下，反对的意见较少的方法就是由对患者负有责任的人组成一个委员会，分别根据每个患者的具体情况而做出决定。这一委员会的组成方式必须有法律的约束。但是，这种由法律规定而形成的委员会做出的决定本身不可以事先由法律规定。

池田：

在承认安乐死以及如何具体实施安乐死等问题上，您的意见非常有说服力。但是，我的意见是，即便是安乐死，也不赞成使用类似物理的或者化学等外部力量使患者提早离世。

不过，正如您刚才所谈到的，最近的医学发展对大脑的作用已经遭到破坏，甚至连自身需要的营养都无法摄取的重症患者也能维持其生命，我认为，对于那种所谓的“植物人”如果已经失去了治愈的可能，就没有必要努力延续其生命。因为，那个人已经不能再发挥一个人的作用，在这一意义上可以说他已经死亡。

为了停止一个人的痛苦而去帮助他（她）结束生命，或者承认人有自己选择死的自由，这是从人道主义的逻辑推导出的结论，对此我也是认同的。但是，我担心这个结论会被扩大，朝着轻视生命的方向堕落。

如果人们将安乐死视为一种当然的权利，那么，比如有的老人卧病在床，完全依靠别人的照顾，自己无法为他人做出任何的贡献，这时，老人或许因为自己活着而产生罪恶感。那么，因“慈悲”心而获得承认的安乐死反而导致整个社会孕育了“无慈悲”这一结果。

我认为，为了消灭痛苦而有所作为是正确的，同样也应该做出最大限度的努力。但是，对于生命自身的生的权利，不能人为地操作。因为苦乐并无尊严，但是，生命是一种尊严。如果说没有与尊严等价东西的存在，那么，无论什么样的痛苦都不能将其与生命的尊严同等对待。

汤因比：

如果像你所说的那样，对于因未来毫无希望而放弃生命的决定要加以制止的话，给予制止的难道应该是一种公共性质的行为吗？

目前在英国，一个人即便是处于那种绝望的不幸之中，如果他选择自杀，也只能躲开人们的视线偷偷地实施。我认为，这种状况非常没有人情味，并且，冒犯了人的尊严。假使我自己经过深思熟虑而决意自杀，而且为了付诸行动又必须慎重地欺骗别人，那么我一定会感到太缺乏人情。

我有两位友人是在深思熟虑之后自杀的。他们自己认为从伦理上看

他们的决定是正确的，我的看法也和他們是一样的。其中的一位是艺术家，由于突然的发作而倒下了。她得知自己将再也不能从事创作活动，而且，只要活下去就一直需要别人的护理。在她因发病而倒下以前，她通过自己的艺术作品向人世间提供了她的价值。但是，她病倒以后完全不能如她所愿，更多的是接受别人的帮助，反之，却什么都不能给予别人。她认为这样的人生违背了自己作为人的尊严，无论是对于自己还是对于别人，自己的价值都已经从正面变为负面。于是，她为自己的人生打上了句号。我的另一位友人是一个作家，他也是突然失明了。

这两位朋友都是为了不让任何人发现和妨碍他们自杀而苦心安排，好不容易才成功的。虽说他们总算是自杀成功了，但是，他们为了不被人打扰而必须避人耳目，这使得他们的悲剧又进一步恶化。在这里我感觉到的是，这种痛苦境地的进一步恶化又对他们施加了无法正当化的、多余的苦恼。我认为，他们二人的自杀是一种正当的行为，妨碍他们的决定则完全是错误的。

池田：

刚才您所讲的您的友人的事例确实非常令人同情。但是，我认为，我们对自己的生命也应该像对他人的生命一样，任何时候都不能放弃敬畏之心。这里所说的“生命”不仅仅是指才能或理性的狭义的概念，而是包括才能或理性在内的一个整体性概念。认为不能发挥自己的才能就没有生存意义的想法，是把生命放在一个极为狭小的范围而做出的理解。如果这样的理解成为普遍性的理解，那么，就很容易产生一种普遍性的认识，即，没有才能的人就没有生存的价值。

正如博士您所言，作为道德问题，或许不值得称赞那种尽管已成为别人的负担却依然执着于生命的做法。但是，我对于一个人陷于最大不幸、从而经过深思熟虑而选择死的做法却不能不抱有疑问。

举一个著名的事例，伟大的作曲家贝多芬在32岁的时候为耳疾所苦，曾濒临于自杀的边缘，他甚至已经写好了遗书。但是，我们从他在次年以后的旺盛的创作活动中能够看出他与孤独的苦恼进行着壮烈的斗争。那年夏天，他开始创作第三交响曲《英雄》，之后，又立刻着手创作《命运》，终于在五年后完成了。贝多芬48岁的时候助听器也已经失去了作用，在那一段时间的前后，又发生了亲族间的矛盾，一度让人感到他的音乐创作已面临枯竭。但是，此后，他又完成了《庄严弥撒曲》等名曲的创作，最后的一年里，他仍然与病魔斗争，在一个雷雨交加的

日子走完了他57年的生命路程。

我不认为这只是一个伟大天才的特殊的故事故，我想我们应该从这里学到作为一个人如何以严谨的态度来对待自己的生命。

的确有人试图以死来结束人生的苦恼，但是，那种以死而追求“自由”，以自己的意志决定自己的死，从而断送自己生命的做法果真就是真正的“自由”吗？有的人在违反自己的意志、处于不自由的生活状态时，其实并没有超越这一困难的自由，而只有选择“是活下去，还是死”的自由，在这种情况下，选择死难道不就如同于逃避现实的苦恼、最终听凭自己命运的摆布吗？

我尊重贝多芬，是因为他与自身的残酷命运斗争，开拓出他伟大的人生路程。能想象出他贯彻于一生的信念如同宗教信仰一般强韧。然而，想一想我们自身，或许，并不是任何人都能够一直坚守那种坚定的信念。因此，我认为宗教就可以起到了一种人生指南针的作用。

我认为，关于自杀和安乐死的是与非，是一个人在广义上的宗教观——或生死观——来决定的。例如，在深受注重“名”的儒家思想影响的日本德川时代，“耻”的意识很强，武士之间，为了雪耻会采取“切腹”的方式自杀。与之相反，在基督教传播较早、禁止自杀的英国等地，为了雪耻会进行决斗，但是，不考虑自杀。

刚才，博士您谈到在现在的英国，自杀的人必须避开人们的视线，我想这种社会现象是有其宗教背景的。

汤因比：

在英国，自杀受到人们的反对，因而，自杀甚至难到了可以说是屈辱、残酷的地步，这种情况确实可以说是有其历史根源的。

根据基督教的教义，自杀者是对神犯了罪，因为只有神才有权决定人的死亡，自杀者侵犯了神的这种特权。我个人不相信以人的形象存在的神。即便相信有这样的神存在，我们也不可能得知神在人世间紧紧掌握在自己手中的特权究竟是什么。但是，若从信仰神的存在这一立场上来推测的话，恐怕必须认为假如是神所设定的规矩，那么这些是不可能互相矛盾的。若是从信仰神的角度来思考，我不得不推论，神既然是禁止自杀的，那么，应该也是禁止杀害他人的。无论是杀人、战争，

还是对犯罪者实施死刑，都是杀害他人。如果逆向思考的话，必须推测神还理应反对医疗和看护，因为如果只有神才具有人类寿命的决定权这一点是真实的话，通过医疗、看护这种人类的行为来延长寿命与人为地缩短寿命同样也是对神的冒渎。

池田：

与您说的这些概念相比，佛教的看法完全不同。在佛教中被认为具有神性的是大宇宙的生命力本身，不认为存在着神人同形的神力。因而，为了保护生命的尊严，结束一个人的生命属于“恶”，但是，为了哪怕是延长一点点寿命而作出的努力，只要不牺牲他人就是“善”，绝不会成为“恶”。

不过，关于基督教，我至今为止一直认为绝大多数的基督教徒虽然谴责缩短寿命的行为，但是，并不认为延长寿命是错误的。关于这一点，您是怎样看的？

汤因比：

正如你所说的那样，大多情况下基督教徒在实践上与其教义并不一致。例如，因自杀而死的人不被允许下葬在与教堂相邻的“圣地”里，但是，企图杀敌反而被敌人杀害的士兵则按照基督教仪式被礼葬，称颂他的名誉，大概还会建立纪念碑。并且，基督教教徒十分尊重医疗，但是，其中有一个例外，就是基督科学教会，其信徒被禁止接受医学治疗。

我自身是被作为基督教徒培养大的。但是，在学校里接受了基督教之前的希腊、罗马的文学以及历史方面的教育。因而，对于我来说，与先祖传授的基督教相比，所受到的非基督教方面教育的影响更大。

在基督教传播之前的希腊人、罗马人并不忌讳自杀。他们认为，自杀的自由是基本人权之一。有时，为了保护作为一个人的尊严而值得选择的行为只有自杀。因而，在这种情况下自杀的人会受到人们极大的尊敬。

例如，古希腊哲学家德谟克利特不仅因其在知识界的业绩（关于物质构造的原子论之父）而受到尊敬，在他得知自己的智力已经衰竭后，拒绝继续生存下去，这一点也受到人们的尊重。据说德谟克利特是故意

绝食而自杀的。没有谁试图让他继续维持生命而强行让他进食。

还有，尤利乌斯·恺撒的政敌之一的加图，因为讨厌屈服于靠军事力量而推行的非立宪的独裁统治而选择了自杀。在此之前，加图是一个非现实的人物，并未取得政治上的成功。但是，他为了保护自己作为人的尊严而自杀的做法为他赢得了荣光。他因此而成为死后一个半世纪里对恺撒大帝建立的独裁的罗马帝政来说，是最为恐怖的敌人。

基督教以前的希腊人或罗马人认同那种为了维护对人的尊重而实施的自杀，不过，包括我在内的许多现代西方人都猜想这也是印度以及东亚各国的人们从古至今一直具有的对于自杀的态度。我曾经读过这样的记录，在帝政的中国，为当时的皇帝而工作的御史感到自己有进谏的义务，这个义务包括在进谏之后就要自杀；另外，在日本，四十七武士的故事广为称颂；在美国士兵占领下的南越，南传佛教的僧侣们烧身自杀，他们与刚才叙述的加图一样，在死后对人们有着巨大的影响。我们这些所感是否都是错误的认识？

池田：

如博士所言，的确在中国、日本等国家自古以来就存在着自杀的行为。并且，其中有很多事例对人们产生了很大的影响。特别是日本的武士道，自杀被作为一种美德而得到礼赞。现行的日本刑法中虽然规定了参与自杀罪，但是，自杀或自杀未遂本身并没有被视为犯罪。同时，安乐死的实际例子大概也有很多。近代日本的文豪、同时又身为一名医生的森鸥外曾写过一本小说，描写一个人因为帮助他人安乐死而被问罪。

另外，我们再看看焚身自杀的越南僧人，虽说这里存在着用自杀方式进行抗议的政治性动机，但是作为其思想背景，他们所实践的南传佛教是包含着肉体不净这种看法的。

北传佛教认为，所有人类的生命都是一个宝器，它包含着尊贵无上的至宝——即佛界或佛性。生命是没有任何东西可以与它等价交换的。即使在这一意义上来看，它也是十分尊贵的。不仅如此，生命还因为其中潜存有佛界而尊贵。所谓佛界，是具有无限生命力的实在，是构筑真实幸福的源泉。那种无限的生命力来源于探究宇宙与生命最终极实相的智慧，以及对于宇宙生命与自我生命一体性的觉知。

从结果上看，虽然在北传佛教的教义中看不到直接禁止自杀或安乐

死的文字，但是，我们可以理解为那是不被允许的。

在佛教的经典里似乎没有关于自杀或安乐死的明确训诫。因而，关于佛教是否认同自杀或安乐死，我们只能根据佛教的道理进行推理式的思考和判断。那么，佛教以过去、现在、未来三世连续的生命观为前提，认为人类的前世宿业也同样会延续下去。痛苦不会因死而结束，痛苦这一宿业在人死以后也会继续存在，宿业唯有靠这个人自身的力量去转换它。这样来看，在佛教之中完全不存在将安乐死正当化的根据。关于自杀的问题也一样，佛教认为生命是一个宝器，因而，是不能允许自杀的。

不过，由于无法客观地证明是否原本生命就是连续的，所以如何思考以其为前提的安乐死及自杀问题，就成为了一种“信念”的问题。我坚定地认为，既然承认人的生命是至尊的、无可替代的，那么，就不允许故意缩短生命的行为。

汤因比：

希腊人、罗马人也和中国人、日本人一样认可自杀和安乐死。一个人自虐地切腹时，出于慈悲而帮助他的人就立刻砍掉他的头颅，这是自杀与安乐死的结合。你认为这种东亚式的行为和基督教以前的欧亚大陆西部人们的行为方式既违反基督教教理，同时也不符合佛教的教理。

在我所接受的教育中，与基督教相比，受到希腊式教育的影响更大。因而，无论怎么说，都会感到自杀或安乐死是一个人最基本的并且是不可欠缺的权利。如果一个人被强迫服从别人相信、但是作为第一当事人的自己并不相信的原则，从而，又被违背自己的意志而生存下去的话，我认为，他的尊严便受到了他人的侵犯。同样，如果一个人处于某种特定的状况下但是却不能自杀的话，那他就亵渎了自己的尊严。

我们对人的尊严是至高无上的这一点意见是一致的，但是，对于人的尊严与自杀或安乐死的关系，似乎彼此的看法是有分歧的。

池田：

博士您主张“人有自杀的权利”，对此我并不否定。

但是，决定“终结自己生命”的主体并不是知性或感情，而应该是更



为本源性的生命自身。

知性、理性和感情是这个生命自身的表面的部分，不是生命的全体。知性、理性和感情保护整体生命，为了其更加崇高的表现而服务。我认为那就是保护生命的尊严、使生命的尊严性变为现实的道路。

因而，不能不说，知性、理性和感情没有破坏整体生命、决定在下一刻终止生命继续的权利。可以说，唯有整体生命才具有决定生命终止的权利。整体的生命让自身结束或许是因为过去的宿业，也可能是支撑生命持续下去的肉体在机能方面出现了故障。总之，是知性或感情所不能干预的、存在于意识之下更深层的原因。

知性、理性和感情，为了表现生命中更崇高的部分，当然应该实现正义、勇气和慈爱。我认为，为了追求这一理想，即便是使生命陷于危险的境地，那也是必须首肯的。相反，若是为了保存自身而歪曲正义或变得怯懦、牺牲他人，那么，他只是伤害了自己生命的尊严性。关于这一点，佛教也同样主张为了守护法的正义，为了他人的利益，应该不惜自己的生命。

博士所举加图的例子以及一般所说的希腊、罗马的思想主张唯有贯彻正义与勇气，人类的尊严才能得到高扬，从这个意义上看，赞赏加图，与其思想共鸣是正确的，但是，赞赏自杀本身应该说是错误的。虽然加图因其自杀而在精神上对恺撒给予了一定的打击，但是，他并没有将罗马的市民从独裁制度之下解放出来。如果加图没有自杀，选择了继续生存、将其一生献给抵抗运动，那么，即使他自己失败了，或许依然可以成为后世热爱自由的人们强有力的榜样。

另外，博士曾提到有些人已经成为“废人”，只有依靠昂贵的医疗技术、以物理性的方法来维持生命，对此我也表示反对。正如博士您所指出的，为了那样做，或许要放弃一些用那些技术和费用可以治愈的病人。并且，当生命体自身选择了终止生命，而别人却依然用物理性方法使之存活的话，就是对那个生命自身的选择权利加以干涉。

# 第二部 政治与世界

## 第一章 二十世纪后半叶的世界

### 1.发达国家与发展中国家

池田：

对于世界和平来说，南北问题——即由于财富与技术集中于北半球而产生的各种问题——是一个极为重要、同时又非常难以解决的课题。

与此相比，我们甚至觉得东西方的问题还较为容易解决。我们今天所看到的东西方的对立，其中大多牵涉到南北问题，因而，使得问题的解决变得更加困难。如果南北问题能够得到解决，东西方问题的碰撞舞台消失了，对立本身也会得到缓解。

南北问题的难点在于，发达国家与发展中国家的差距不仅仅限于经济方面，而是遍布政治、社会、文化、教育等人类生活的所有领域。这种状况就好像人类历史所经历的各种不同发展阶段的样态都呈现在现代这个时代，它们横向地分布在这个地球上。

并且，发达国家与发展中国家的差距非但没有缩短，反而一年比一年加剧扩大。如同将尚未进入近代社会之前的十年与产业革命以后，特别是最近信息化时代的十年相比，两者发展的速度有着相当大的差距。而目前的情状是，这些分别处于不同发展阶段的国家站在同一条起跑线上开始竞争。

如果按照自由竞争的原则走下去，落后的国家就会越来越落后，很容易成为东西对立的牺牲品。从这个角度来看，可以说，南北问题不仅是为了发展中国家的福利，同时也是为了更远大的目标，即为了真正实现世界和平，它都是一个直至将来人类都要面临的重大的课题。

汤因比：

只要不加抑制的竞争意识作为人类行为的支配原理而存在，仅占人类一少部分的富人与大多数的穷人之间，无论是财富上的差别，还是文化福利的差别都会一直不断地扩大。

占人类一少部分的富人内部，相互对立的超级大国之间为了争夺世界霸权而展开危险的竞争，并且以提供援助为借口，试图让贫困国家成为自己的卫星国。这些援助并非是善意的援助，其背后隐藏着其他的动机。因而，并不能给那些被援助的国家带来真正的利益。在判断富裕的国家所提供的援助是否包含着利害关系时，最重要的着眼点在于其援助是否能使贫困国家朝着将来自立的方向发展。另外，在判断其援助是否致力于一个正确而且长期的目标时，最重要的着眼点在于其援助是否设计为将物质援助转化为精神方面的援助。即提高物质水准本身并不是目的，重要的是它是否作为一个手段而推进精神福利的发展。

池田：

您说的非常正确。

另外，如果仅限于国际政治而言，除了极少数未参加的国家，几乎所有的国家都在联合国占有一席，平等发言。在那里，无论是超级大国还是小国都平等地握有一票，对于中小国家来说，那是表达自己意见的最合适的场所。然而，现实上，则绝非真的如此平等。

要想改变这种状况，当然，需要大国改变他们的思考方式，但是，我认为更重要的是，中小国家各国要加强团结，不依存于大国，走独立自主的道路。

汤因比：

联合国机构的现状是各主权国均拥有一票，因而，情况变得很不现实。埃塞俄比亚联邦民主共和国或者利比里亚共和国所拥有的投票权与美国、苏联、中国的投票权虽然相同，但实际上大国拥有的力量和小国的力量相互差别很大。

也许将来中小国家的联合会更加紧密，事实上，目前非洲各国的组织以及阿拉伯世界的组织已经产生。我十分期待这些组织互助互利，在

国际社会建立起自身独立的地位。并且，更为重要的是，为了解决环境污染等各种问题，无论大国还是小国均需一直努力，形成一个真实的世界政府。这个世界政府必须保障中小国家具有真正的平等，对这个世界政府的决策，所有的国家都应该有发言权。

现实上，许多小国在他们生死攸关的环境问题上，几乎处于被强国践踏的局面。例如，对于冰岛来说，渔业就是一个关乎生死存亡的问题，因而，关于海水清静保全的任何国际法的制定都应给予冰岛公正的发言权。

池田：

非洲就是一个这种小国比较集中的地域。非洲曾经被称作“黑暗大陆”。过去，非洲大陆的大部分地区处于西欧诸国的殖民地统治之下，黑人在奴隶制下备受虐待。

今天，在非洲大陆上诞生了很多独立的国家，黑人开始活跃于世界各地，尽管有些人对黑人还存在着根深蒂固的偏见，但是，与过去相比已经有了很大的改变。并且，人们已经开始把非洲大陆称为“未来的大陆”。我认为，这些非洲人民以及非洲大陆将对今后人类的未来做出极大的贡献。对此，博士是怎样考虑的？

汤因比：

首先，我想确认的是，我们这里所讲的非洲是撒哈拉沙漠以南的非洲，而不是作为伊斯兰世界一部分的北部的非洲。非洲的黑人其生命力、体力之强令人惊异。今日著名运动员之中，有很多人且不论他们出生于非洲还是出生于美国，但他们都是黑人，这一点绝非偶然。欧洲人曾经将几百万的非洲人运往南美和北美作为奴隶。若是其他的人种，或许已经在那极为艰苦的经历中濒临灭绝，可是，今日无论在美国，还是在拉丁美洲，非洲人种仍然继续生存着，并且成为这些地区人口的重要组成部分。我认为，只要人类存在，黑人和中国人就会一直存在。正因为如此，可以预想到这些人种必定在人类的未来发挥极为重要的作用。

同时，非洲大陆今后也是很有前途的。我有一位希腊朋友，是研究人类居住地域以及人与环境关系的学者，根据他的研究，限制都市膨胀和人口集中的要素是水的供应能力。他指出，世界的淡水有两大供给源，一是非洲东部的巨大湖泊地域；另一个是北美的五大湖地域。他还

预言在21世纪这两个湖水的地域将成为都市人口的大集结地。

如果说非洲是唯一的“未来的大陆”或许有些夸张，但是，若称之为“未来的大陆”之一则毫无疑问。人们一直相信，我们的祖先是在非洲东部的某一区域最初作为人而出现的，那么，将于非洲东部出生的未来的人们或许会再一次在人类生活中起到核心的作用。总而言之，我认为非洲人种在未来的人类活动中，将会在精神领域、知识领域、身体活动等各个领域发挥出重要的作用。

## 2.美利坚合众国

### (1) “拓荒精神”

池田：

对于美国来说，越南战争的失败不仅是政治、军事上的失败，同时也是道义上的失败。美国若能认识到这一点，对它的今后意义重大。

我想，迄今为止，美国一直以“拓荒精神”为其基本精神，这是一种向自然挑战的精神。与欧洲狭小的地域中很多国家和人口必须相互协调居住的情况大不相同，美国并不顾忌其他人口即土著民族的存在，在与其他国家或民族交往时，表现出强硬的所谓大国的“我”的姿态，而越南战争的失败则意味着美国的这种态度已经行不通了。

汤因比：

曾经在很长一段时间，美国人对他们国土的态度几乎可以说是目中无人，即便是北美大陆也同样，当那里处于唯有野生动物、森林和沙漠的无人荒野状态时，美国对待那里的土著宛若对待动物和植物一样。美国同样以这种“拓荒精神”为方针来处理越南问题，当他们发现越南人绝非动植物之属，而是与美国国民完全相同的人类时一定受到很大的震动。因而，美国在越南的失败正是道义上的失败。对于美国人来说，更为重要的是，这是一个值得美国人铭记于心的教训，而我也同样希望美国人将此铭记于心。

关于这一点，其实我们欧洲人也并非那么体面。因为欧洲各国之间的相互关系也并非都那么和谐。瑞士是一个有其特点的国度，即具有不

同语言、宗教的不同民族相互之间关系和谐，然而，并不是欧洲所有的国家在这点都能夸耀他们自己成功。例如，现在的比利时就因法语与佛兰德斯语之间的摩擦而引发十分严重的问题。所以说，我们欧洲人在彼此和谐相处的问题上也并非能够洋洋自得。并且，正如你所指出的，欧洲本来就没有能够与美国的拓荒精神相匹敌的精神。

池田：

本国内异民族的协调未必能总是处于成功的状态，这一点大概任何国家都无例外。有的国家过去曾经是连续失败的，但是现今是成功的；也有的国家正相反，过去曾经很成功，但是现在比较失败。

日本国内关于韩国、朝鲜人的问题就属于后者。在古代和中世，朝鲜人作为文化先进的国民而受到欢迎，在日本人之中和谐地生活着。进入近代以后，日本人开始蔑视朝鲜人，即使在第二次世界大战之后的今天，仍然没有得到很好的改善，这个问题依然存在。

至于美国，特别成问题的是他们把这种偏见强烈地反映到国际政治之中。由于美国在国际政治上具有十分强大的力量，因而，其影响力也就更为显著。

汤因比：

拓荒精神及其掩盖的偏见的的确对美国的国际政治立场给予了很大的影响，致使美国犯了很大的错误。我认为，美国在东南亚已经不得不放弃它的拓荒精神了。拓荒精神所导致的悲惨结局已在越南成为事实，而在柬埔寨问题上，又由此引起了总统与议会之间的论争。

池田：

我对美国最为钦佩的是，虽然政府很蛮横，但是，在民间一定会出现有良知的声音。当然，也会有相反的情况出现，总而言之，言论自由即便在很严峻的情况下也能保持下去，掌权者并不封杀反对派的声音——这一点极为重要，我正是在这里寄予了厚望。

汤因比：

的确如此。那么，我们再回到拓荒精神这个话题上。刚才提到，关

于美国对东南亚的态度，我预测今后将会有所改变。不过，关于以色列问题，基于以下几点，我认为情况大不相同。

具有讽刺意味的是，我们不得不承认住在美国的犹太人的选票在很大程度上能够左右美国政治家们的行动，这一点既很重要，又具有运命多舛的特点。还有，在我这种合理主义者看来，简直是奇想天开。然而，在现实中不可否认的是，在美国宗教界中有一部分人认为，以色列正是《旧约圣书》中所讴歌的“相约之地”。因而，理所当然是属于犹太人的。持有这种意见的集团，是属于老式的，即所谓圣经主义派的基督徒。在美国，这种人为数不少。

最后一点理由是，美国人是以拓荒精神来对待以色列问题的。美国人认为，与优秀的犹太人相比，阿拉伯人是一个不具有任何权利的民族，这种态度与他们曾经对待美国印第安人的态度完全相同。

只要还有美国的援助，以色列就能够一直继续抵抗与阿拉伯各国结成平等互利的和平关系。但是，奇妙的幸运让阿拉伯诸国有了使自身强大的发现，那就是他们具有世界最大的石油储藏量，而在世界的其他地域则到处都处于石油十分缺乏的状态。因而，问题就在于，美国会不会为了以色列而主动牺牲汽车、空调的使用。

现在，无论是美国还是苏联都在积极努力改善相互间的关系、结束冷战。可是，只要中东存在着危险，就随时有可能与这两个国家的期待相反而发生战火。解决中东问题，是每一个人都很关注的事情，而美国能否改变他对待以色列与阿拉伯的不够理性、并且在我看来很不合理的态度则是解决中东问题的先决条件。美国若是改变其态度，至少需要改变其不合时宜的拓荒精神的发挥。

## (2) 积极的行动主义

池田：

本世纪世界动向的焦点之一就是美国，这是一个毋庸置疑的事实。特别是在第二次世界大战法西斯主义的风暴席卷欧洲的时候，美国为民族主义和自由所起到的作用值得给予高度的评价。

但是，此后，在美苏对立的形势下，美国将世界卷入冷战的漩涡中，并干预朝鲜动乱和越南战争等等事例，不得不说都是重大的错误。

关于这些错误。美国国内也不断发生反战运动，被称为“肮脏的战争”的越南战争也终于结束了。那么，问题是今后美国在国际政治上将选择什么路线？是回到孤立主义这一所谓的建国以来的基本路线、还是企图作为现代世界的超级大国而维持其主导权呢？我想请教一下博士，您是怎样预测的。

汤因比：

在第二次世界大战刚刚爆发时，美国议会通过的“中立法”表明了不参战的决定，如果不发生珍珠港事件，大概美国就不会介入那场战争吧。然而，令人吃惊的是，战后的美国直到今天在国际问题上一直推行着积极的行动主义政策。美国的“建国之父祖”们曾发出过著名的警告，即回避介入国外的纷争，而现今美国采取的积极行动主义完全违反了美国以往的所有政策。

值得注意的是，美国的积极行动主义政策几乎都是针对共产主义国家的，尤其是针对苏联的。在两次世界大战中，美国与德国交战两次，与日本交战一次。但是，除了这种实际的战场上的交锋，美国对这两个国家并没有很强的敌对意识。然而，在1917年以后美国对苏联则一直表现出极为激烈的反应。这到底是为什么？

我认为，这是因为美国人过于将目光朝向国内，因而，没有认识到对共产主义应该站在国际政治的立场去应对。不仅如此，他们甚至认为共产主义已经逼近了富裕的美国市民的钱包，已成为国内的威胁。日本或者德国尽管威胁到美国政治的安全，但是这些国家并没有带来共产主义的基本思想所引起的诸如美国财富的共有化或将其没收之类的威胁。

池田：

我认为，在美国历来有一种理想国思想，从一开始的移民、开拓时代，美国人心中就充满了告别旧世界，在新的领土上建设一个新国家、建设一个理想社会的豪情。所谓门罗主义，即是为了全心全意投入本国建设的一种手段。

但是，进入20世纪之后的两次世界大战已不再允许美国继续推行其孤立主义的政策。我推测美国最终被卷入这两次战争大概也是一种无奈之举。然而，当美国意识到自身的力量已强大到可以左右世界命运的程度时，他们便把自己的建设理想国的理念开始向全世界推行，由此而产



生了积极的世界政策。但是，这毕竟是一种以力量为中心的做法，因而，才产生了各种各样的问题。我并不反对美国对于世界所抱有的这种理想主义，但是，我认为，并不能依靠财力或武力去实现这一理想，而是必须依靠文化的力量。

汤因比：

是的，正是如此。幸运的是，由于中苏纷争，美国在一定程度上缓解了对于共产主义颠覆本国政权的恐惧，我十分希望美国通过这种缓和而最终采取一种非好战的、非敌对性的中苏政策。因为这三个大国能否为了人类而相互协作，这对全世界来说是至关重要的。

### (3) 关于人种歧视

池田：

美国国内的最大问题之一是人种问题。在美国社会掌握主导权的是盎格鲁-撒克逊血统的市民，而拉丁血统的市民即便同样是白人却处于弱势。并且，黑人以及美国的原住民印第安人所处的境地甚至可以用悲惨一词来表达。

汤因比：

美国的确存在这个问题。盎格鲁-撒克逊血统的白人具有特别优越的地位，不过，德意志血统、斯堪的纳维亚血统以及荷兰血统的白人都享有同等的地位。我想你也一定记得罗斯福家族就是荷兰血统。

人种差别绝不是美国特有的问题。在英国，尽管黑人的数量比美国要少得多，但是，英国人对黑人的憎恶感与美国非常相近。关于这个问题，我们在批判美国的同时也应有一份谦虚的态度。

我们英国人从前将原住民驱赶到威尔士山中，威尔士人绝不会忘记这件事。日本人也曾把阿依奴人从他们的生活区域赶走，而现在阿依奴人几乎都居住在北海道这块有限的区域里。当然，现在还记得祖先这些经历的阿依奴人已经很少了，但是，我想他们大概会常常想起自己曾经拥有过十分辽阔的土地，而每当这种时刻，阿依奴人一定会十分怀念失去的家园，对那些夺走土地和家园的人感到愤怒。

这样看起来，我们就会明白美国之外的许多其他国家的国民也同样抱有对人种的偏见，做过像美国人夺走印第安人土地一样的事情。

池田：

现在的问题是如何消除这些人种偏见。它存在于人们的内心，因而，解决这个问题将伴随着相当大的困难。政府以及一些有良知的人们确是在努力，但是，一般市民的心里仍然存有难以消除的认识。

为了解决这一问题，有人主张在现今的美国再成立一个只有黑人或只有印第安人的国家。固然，这也是一种设想，可是，我们必须想到以色列这个先例。在相互仇恨的状态下即使宣告独立也无法摆脱原来就有的纷争。总而言之，倘若人们不消除心里的憎恶和偏见就不会实现真正的和平。

汤因比：

我认为，无论是黑人还是白人，若是企望建立唯有自己民族的国家则未免过于乐观。印第安人也曾要求过在合众国内建立唯有自己同一民族可以居住的州，但是，至今为止的印第安人居留地的历史是很悲惨的。他们被给予的是他们所能想到的最恶劣的土地，并且，那片土地上的行政制度也是很不完美的。

南美的白人作为独立国的替代，将黑人推到极为贫瘠的土地，也就是被称为“班图斯坦”的黑人居住地，我们无法期待这种制度的成功。

我认为，美国人无论是黑人还是白人，只有一个选择，那就是不分肤色，在相互平等、相互尊重和友好的前提下共同生存。

池田：

总之，调和一个国家内部的人种问题是极其困难的事情，关于这个问题，您能告诉我们什么好的先例吗？

汤因比：

夏威夷自然是一个特殊的例子。在那里，欧洲血统的美国人以及日裔、华裔美国人都居住在同一区域，并且实行不同人种之间的通婚，各人种之间处于和谐的状态。这样的状态在其他地域同样应该能够实现。

### 3.宇宙开发的竞争

池田：

尽管我不怀疑宇宙开发有一定的意义，但是，仅对现在的宇宙开发需要莫大的费用这一点我就很难赞成。我认为，我们应该全力让悲惨从这个地球上消失，而以牺牲现实的地球社会的福利为前提的宇宙开发是无意义的。不惜以国家的威信为代价而相互激烈竞争，严重扭曲的国家预算的方向，其结果，如果并不能拯救公害与贫困的话，就没有比宇宙开发而更加有害而无益的事情了。

我认为，宇宙开发应该是一种以这个世界的人类幸福为前提的事业，在此前提之下进一步追求科学技术各个领域的协调发展，并且，应该经常考虑为此而投入的预算的比例。

汤因比：

我也是原则上并不反对宇宙开发。这一事业所需要的勇气、技术、共同操作等方面都会有相应的效果，并且，由此而获得的大量关于物理宇宙的知识也是非常有价值的。但是，正是由于你所指出的这两点，我也反对现在的宇宙开发。

第一，现在的宇宙开发的主要动机并不是为了科学探讨，而是在于美、苏之间竞争地球上的主导权。在美、苏竞争中，哪一方对宇宙开发获得成功，它就会具有与持有核武器同样的威信，从而在两国的力量对比时加大自己的砝码。

第二，宇宙开发所需要的莫大开支不应该优先于救济那些衣食住的需求尚不能满足的占人类多数的贫困者。人类的资源是有限的，因而，在利用资源时，应该将什么放在优先位置，则是十分重要的问题。

池田：

宇宙开发需要莫大的费用，而且各个国家又是分别独自开发，因而，这会产生无比的浪费。

在南极大陆进行的地球物理观测是多个国家的共同合作，并且进行

得比较顺利，若是宇宙开发也能够作为各国共同的事业去做，那么，无疑对科学技术的开发和费用的削减都是极为有效的。当然，这牵扯到军事方面的意图，因而它与南极探险并不完全相同。但是，很值得我们去努力尝试。

汤因比：

我认为，当占据人类四分之三的贫困者其物质生活水准已达到现在少数富裕人口的水平时，才可以考虑是否将人类剩余的支出最优先地投入到宇宙开发中。并且，如果宇宙开发无论从社会的角度来看，还是从伦理的角度来看都是一种正当行为的话，应该不是为了美、苏两国出于政治动机的竞争，而是为了全球的共同事业从事宇宙的开发。关于这一点，我十分赞成你的意见。

可是，如今的现状是，宇宙开发是以贫困者的牺牲为前提，因而，我不能不认为，宇宙开发是一种不正当的奢侈，这样下去，我们可以预想到当未来的人们回顾现在的人类社会时，一定会批判这种宇宙开发与金字塔、吴哥窟以及路易十四时代的凡尔赛宫一样，完全是少数富裕人的反社会的愚蠢行为。

## 4.日本与英国

### (1) 民主主义

池田：

英国和日本在历史、地理等很多方面存在着共同点。日本人曾经从英国人那里学到了很多，今后也应该继续向英国人学习。比如，在政治体制上，两国均为立宪君主国，英国的王室和日本的天皇家族被称为世界上最安定的君主。

当然，英国和日本之间也存在着很大的差异。例如，在英国，民主主义和自由的思想经过漫长历史的考验已深深扎根于国民的心中，而在日本却只有四分之一世纪的历史。并且，这并不是日本人靠自己的力量经过艰苦奋斗之后获得的民主，而是在第二次世界大战中日本战败之后由美国给予的。也就是说，日本的民主并不是从日本的风土中自然产生的，并非是随着这块土壤的成熟而自然孕育出来的，它犹如一棵嫁接过

来的树木。即日本的民主主义或自由主义与其不可欠缺的传统思想、传统意识之间存在着很大的断层。

汤因比：

毋庸赘言，英美型的立宪政治是长期的地域历史的发展所带来的、英美国有的，也可以说是幸运的产物。

因而，对这种英美型立宪政治还不适应的国家，即便在模仿和运用这一制度时发生种种困难也并不值得惊讶。就连在中世纪的各种制度上与英国有很多共同点的法国，运用英国立宪政治时也会感到有很大的困难。

池田：

正是这样。但为了进一步展开议论，在此我想请教一个问题。即如果想要在日本实现最理想的民主主义，我们日本人最应该向英国学习什么呢？当然，有许多方面都是值得我们学习的，但是，我认为最根本的是应该确立每一个人的主体性和自立性。这一点在英国人看来也许是再当然不过的事情了，但是，对于日本人来说，这是首先需要解决的问题。尽管如此，事实上却一直为大家遗忘了。如此下去，日本的民主主义就会像一个无底的容器一样，终归是无用的。

汤因比：

据我的理解，在英国，之所以议会制立宪政治能够比较成功，是由于以下要因。

第一，英国在17世纪产生了对政治暴动的反动，人们在政治方面积极地采取了稳健主义。

第二，构成了两大政党体制的议会活动和组织运营。不过，我们也为这种制度付出了高昂的代价，那就是每一名议员都受到其所属政党的统治和管理。现在，选民们的投票是匿名的，但是议员们的投票是必须公开的。如果不按照党的路线去投票就会受到党的惩罚。这一点与产业劳动者如果不参加罢工就会受到工会的惩罚是一样的。

第三，两大政党之间有一种默契，在基本问题上双方都不采取只对

自己党派有利的策略，而是首先优先国家的利益。

第四，人们认识到了政治上的对立和个人的好意或友情可以并存。

但是，第二次世界大战之后，第三、第四点提到的英国的传统正在逐渐消失，出现了不稳的征兆。例如，在关于劳资关系的立法以及加盟欧洲经济共同体等问题上就可以看到不稳的征兆。

如果我们站在一个较之英国政治机构的作用更为重要的层面来看的话，我认为，英国的国民之所以在过去的三个世纪里能够一直维护个人的自由，是因为具有这样的传统，即作为个体的市民他们具有道义上的义务感，在遇到涉及大义的问题而必须表明自身的立场时，他们能够不顾自身的危险，并且在需要的时候可以牺牲个人。

第二次世界大战后，在一次有英国人和德国人参加的讨论会上，我谈到自己曾经为了学问的自由而不得已辞去了教授职位，当时，德国人听了非常吃惊。我不过是为了多少能说明一下英国社会生活的情况而不经意地提到了这件事。在我看来，为了学问的自由而辞去教授职位是理所当然的事情，但是，德国人说这件事给了他们很大的启发。他们说，原来一直认为英国人所拥有的个人的自由源于上帝的恩惠，而不曾探究过这种个人的自由是怎样产生的，也不曾认识到实际上这种自由是通过每一个个人的努力而维持着的。我认为，自由唯有通过个人的努力才能获得，认识这一点是极为重要的。

## （2）外交姿态

池田：

另外，从国际政治方面来看，英国和日本均处于欧洲国家集团或亚洲国家集团的周边位置，可是尽管如此，在政治上两者都不得不观察美国的脸色。可以说，在这点上英国和日本是有共同点的。

汤因比：

是的。英国和日本都是旧世界的岛国，由于地理上的位置而需要与旧世界的大陆周边地域以及新世界——尤其是其中的美国——具有密切的关系。不过，我越来越坚信，对英国和日本来说，比起和美国的关系如何，更为重要的是与自己近邻的大陆诸国的关系。因而，我十分期待

和希望英国与日本都能与自己相邻地域的大陆诸国——即对日本来说是东亚，对英国来说是欧洲——相互提携共进。并且，我希望在全人类最终以世界的规模统一时，这种地域性的提携、合作不仅不会成为障碍，相反应该成为统一的基础。

池田：

我想，英国和日本的外交政策成为一个很好的对照。英国在自由国家中率先承认中国，一贯实行自主性的外交政策。并且，英国在处理与欧洲各国的关系时，也是首先将自己作为欧洲一员而认真努力的。

然而，关于日本——我并不是特意要说日本的坏话——坦率地说自主性很弱，不得不承认它有些偏激。关于日本与美国的关系，无论怎样去看也只能说日本是一种“追随”美国的姿态，而美国把日本列岛作为自己的基地使用则是目前的情状。当然，日本的国民也认为不应该恶化与美国的友好关系。但是，我们希望在对外美外交方面，日本应该是非分明，贯彻一个独立国家应有的外交方针。

当然，在对外美关系方面，英国与日本的历史、传统均有很大的不同。英、美两国原本是“亲戚关系”，同为第二次世界大战的战胜国，而日本与美国的关系历史较短，且二战后作为战败国处于美国的占领之下。就是被称为奇迹的日本战后的经济复兴也是在美国的保护之下实现的。但是，具有在世界上无可比拟的和平宪法的日本，在战争结束之后已经过去四分之一世纪的今天，应该结束对美一边倒的外交路线，保持中立主义，明确是非观念，唯其如此，与美国之间才能建立起从长久眼光看对美国也更为有利的长期友好关系。

汤因比：

我不得不承认，英国对美国的态度也和日本一样多少有些“追随”的性质。直到最近，英国国民一直不愿意把自己作为欧洲大陆诸国中的一员看待，而更愿意摆出绅士的姿态，以大海对岸的国民自居。由于这种假装绅士的姿态致使英国国民完全忽视了一个冷峻的事实，即英国人至今一直十分敬重的与美国之间的“特别的关系”实际上只不过是一种作为卫星国而存在的关系，美国其实毫无将英国作为自己经济伙伴的意图。认为与美国之间拥有了这种“特别的关系”，英国的各种经济问题便可得到解决的想法，就像以为加入了英联邦，英国的诸种问题便可迎刃而解的想法一样，终究不过是幻想而已。我认为，英国经济要想有未来，英

国就只有作为欧洲共同体的一员而生存。

在欧洲共同体之中，英国是与其他国家地位平等的加盟国之一。对日本来说，在现实上与中国缔结经济合作关系大概还较为遥远，但是，最终日本经济的未来是必定会到达这一步的。日本只有与中国为代表的东亚各国相互提携才能完全摆脱对美国的依赖。

池田：

坦率地说，日本至今在与亚洲各国的关系上尚未尽到自己的责任，关于对亚洲各国的援助，政府只是援助对自己有利的国家，而对于没有给自身提供有利条件的国家则不予提供援助。相反，日本对于其他国家的经济渗透则非常地积极。

现在，日本主要致力于经济外交，而今后的经济外交必须转换成不是为了增加本国的财富、而是为了用这些财富去援助贫困国家的经济外交。并且，与此同时，今后的对外交往，尤其是对于亚洲各国推行教育、卫生、技术、学术方面的交流等文化外交是十分重要的。

汤因比：

现在，英国在经济方面虽说已被日本远远超过，不过，依然是世界上少数的富裕国家之一。正如你所指出，富裕的国家在道义上有义务去援助贫困国家，并且，停止对他们的榨取。我想，现在欧洲大陆其他的欧洲共同体加盟国对贫困国家给予的经济援助无论从绝对数量上看，还是从所占国民生产总值（GNP）的比例上看，都超过了英国的援助。GNP在世界排名第二的日本也应该履行相关的义务。

另外，你所指出的，援助不能仅限于经济方面这一点我也十分赞同。最好的经济援助的形式是，在两个通商国之间，经济上占优越地位的一方接受与对方的平等通商条件。

这一点比起那些强加不平等通商条件或者将投进发展中国家的资本利润带到国外，以抵消原来的投入等单纯的施与更有意义。对发展中国家所给予的援助是为了让他们能够自立，为此，在教育、艺术、保健卫生以及科学技术等各个领域的援助将非常有效。

## 5.君主制的未来



池田：

在我们考虑议会制民主主义首先在英国取得成功的要因时，有一个有趣的事实不可忽视，那就是君主制所起的作用。与此相似的还有日本的天皇制，虽说在制度上与英国也有不同之处，但是，在日本进入近代社会，导入议会制民主主义时有很多方面学习了英国的经验。民主主义与君主制初看好像两者是相互矛盾的，但是在英国，较之于日本其二者共存的历史更长。对此，一般认为是英国人重视传统的风气，自然地孕育出了这样的制度，不知博士是怎样理解的？

汤因比：

对于主权国家集体力量的崇拜到了近代以后开始复活。在此之前，政治权力也经常得到来自于被统治者的一定程度的憧憬——虽然谈不上是执着地热爱，但也是一种崇敬。在很多情况下，这种崇敬之心都倾向于权力的所有者。

但是，在日本和英国的君主政体下，权力的行使与吸引被统治者的崇敬之心是由不同的人物分担的。崇敬之心集中于君主，可是君主不能行使权力。另一方面，则是权力的所有者得不到这种崇敬心。我们观察日本与英国的历史可以发现，这种权力与威信的分离并不是有意图的产物，而是在历史的自然发展中形成的。这种权力与威信的分离所带来的结果，经常被解释为是幸运的偶然，我也赞成这一看法。

池田：

我认为，作为被崇拜的对象国王或者天皇与权力的行使者相互分离，这种结果无论是有意图的产物，还是自然形成的，总之它是一种非常聪明的做法。因为，第一，权力的行使者与其说受到民众的崇拜，不如说更容易令民众恐惧，甚至经常遭到民众的厌恶。另外，为了聚集民众的力量，使之朝着某一方向前进，就必须获得他们的崇敬之心，而这一点由权力者以外的中心人物去承担则更为适合。

英国之所以能够较之于欧洲其他国家更早地获得政治上的安定，并且使国民的能量充分发挥出来，固然也在于英国人的气质，但是，我认为其“体制”的存在也起到了非常重要的作用。另外，日本尽管经历了多次内战、权力者的交替以及与外国势力的较量，还仍然能够形成日本特有的文化母体，也同样在很大程度上得益于这一“体制”。至少可以说，

在国家分立成为世界性风潮的近代至今的历史中，把崇敬的对象与权力行使者相分离的这个“体制”带来了极为有利的结果。

汤因比：

在绝对君主制之下，如在帝制时代的中国以及法老时代的埃及，君主的确立主要通过以下三种途径，即世袭、养子、革命。君主不仅将人们的忠诚集于自身，而且，还尽自己所能，由自己一人支配所有的国家的集团力量。如果正式的绝对君主缺乏政务处理能力，那么，名义上则由绝对君主家族中的一位行使君主的实权，而这种代理行使权实际上并不符合宪法的规定。在这样的绝对君主制统治下，无论什么情况，权力都是一种专横的存在，这种制度无疑不如日本、英国的制度合理。

日本、英国的制度并非消除了所有的政治问题。在这两个国家，事实上的权力执行者是在国家君主的名义之下行使权力的，因而他为了获得国民对自己的政策的支持，往往需要借助王权的威信。相反，国王对于在自己的名义下实施的政策没有任何发言权，却又不得不认可，同时还不得不对其承担责任。立宪君主的作用使其难以在心理上获得回报。

池田：

从世界发展的趋势来看，君主制渐趋形骸化，并趋向于消亡。当然，即便同样被称为君主制，不同的国家其形成的历史和性质也会互有不同，不能一概而论。我想向博士请教一下您对君主立宪制未来发展趋势的预测，以及您认为君主立宪制应该是怎样的存在状态。

汤因比：

现存的君主立宪制，如日本、英国、荷兰、比利时、丹麦、挪威、瑞典等国家的体制，较之其他的君主制存在的历史更为悠久。这些国家的君主制即便最终消失，也不会是由于被彻底推翻而消灭，大概会由于王室或者皇室本身不愿意继承那个没有什么魅力的职务因而导致君主制的消失。如果用劳资关系的术语来表达的话，立宪君主制大概会由于罢工而导致其制度的消亡。

进入本世纪以后，君主立宪制国家的数量渐渐减少，奥地利-匈牙利、德国、土耳其在第一次世界大战中失败后均废除了君主制。阿拉伯世界的埃及、伊拉克、也门、利比亚等国也在第二次世界大战后废除了

君主制。即便是阿拉伯各国中那些依然由君主统治着的国家，现在，其君主制也出现了明显的不稳定状态。

无论是绝对的君主制，还是名誉上的君主，各种形态的君主政体都是那个国家被统治的人民其情感归依的目标，而这种情感的归依又会以一种宗教信仰的形态存在。事实上，人们也正是把国家作为神祇来看待的。如今，君主制逐渐消失，也可以说是人们将国家神化的现象在渐渐消失，它预示着人们将把国家看作一种公共事业体，这是一个令人高兴和期待的变化。

## 6.国家消亡论

池田：

国家威信丧失是第二次世界大战后值得注目的倾向，这一点特别是在那些国家形态高度发展的所谓先进国家里更为显著。然而，正如您曾指出的那样，古代的人们十分崇拜集体的力量，而国家这一概念则是这种崇拜的复活，这是近代以来逐渐明朗化的。不可否认，对于人类来说，国家是有一定作用的，但是，它并不是不可或缺的，更不是尊严无比的。相反，应该指出的是，主张以国家为中心的国家主义则带有很强的对于人类有害的一面。

汤因比：

民族主义，即对民族国家集体力量的崇拜，成为后基督教时代的西方世界最重要的宗教，它受到众多人们的真诚信奉，使其他任何近代宗教都无法与之相比。这种信仰已成为一种世界性的存在，如今大约有140个正式的主权国家，这些主权国家无一不是神一样的存在，具有神圣的权利，可以实行所有残虐的行为。至今为止，主权国家无论在理念上，还是在实际上，都不曾受到任何法规的拘束。但是，正如你所指出的，以第二次世界大战为分界线，人们对于民族国家的崇拜已经有所减退。

池田：

作为其原因，首先可以举出的是，在经济、文化等人类活动方面，国际交流越来越活跃，这些领域一般不属于国家权力介入的范围，而国家权力的存在反而妨碍自由的国际交流。

第二，如今是一个可以预想会发生核战争的时代，因而，战争的规模已非由一国所能掌控，这一点也是国家权威正在丧失的重要原因。

对于国际纷争，掌握着有影响力发言权的是超级大国。可是，超级大国又并非具有所有的能力，因而，便不得不依靠集团防卫体制等同盟形态。

然而，在集团防卫体制中，最终掌握主导权的还是拥有核武器的超级大国，中小国家即使敢于大胆地发表自己的意见也得不到重视。

换句话说，单独发动战争曾经是国家的特权，但是，现在由于核武器的破坏性力量，任何国家都不能单独地发动战争了。

汤因比：

我也认为你所指出的第一点和第二点正是致使以往被神格化的国家权威如今已经失坠的主要原因。

近来，科技的进步所带来的影响之一，即无论是军事方面还是非军事方面，所有人类活动的规模都有显著的扩大。我们已经接近于这样的时代，那就是我们如果想要开展有意义的活动，其唯一有效的规模即是全球性的规模。

在这样的时代，曾经对于人类各种活动最为适合的单位，即民族国家已经成为极为不便的存在，尤其在国家握有权力的状态下，它完全成为人类活动的障碍。并且，人类开展活动的规模正在不断扩大，可是国家却正在缩小。现在，地球表面可居住的地域，同第二次世界大战前相比，同一区域内国家的数量大约增加了一倍。

池田：

关于国家权力失坠的第三个原因，我们必须提到的是企业、工会等具有独立于国家之外的社会集团组织化的发展，作为个人也加强了对这些集团的归属意识，而这种归属意识远远强于对国家的归属意识。

汤因比：

你讲的这一点也是很重要的。一些具有经济性目的的民间组织，如营利企业集团或工会，已经比各国政府机关还强大，因而，对于其成员

来说，这些组织比政治上的公民权更为重要。各国政府已无法对抗那些跨国的营利企业集团，而工会虽然还处于国内的规模，但是，各国政府同样已经无法与有些工会相对抗。

1500年时，在英国，国家曾经拥有任何个人和组织都难以抗拒的权力优势。这种国家权力至高无上的确定，是由亨利七世实现的。在日本，则大约一个世纪后由丰臣秀吉、德川家康所实现。

然而，在今天的英国，各种工会已经可以公然地反抗国家，这一点与英国的贵族们在他们的权势被亨利七世粉碎之前与国家相敌对的行为是一样的。

池田：

作为国家权力失坠的第四个原因，我想必须提到的就是人们的某种认识更为强化了，即“体制”与“人”两者完全是一种对立的存在。这种对立观认为国家是“体制”的最典型的代表，因而，人们对于国家权力的专横以及权威主义有着强烈的反感。

汤因比：

这个问题并不是现在才发生的。我相信，任何形态的国家都在“体制”的支配之下，或者被体制者操控着为其“体制”的权益服务。因而，无论什么情况，大众若是被“体制”排斥，就会对统治自己的国家抱有敌意。

池田：

如您所说，被排斥的大众对国家抱有敌意，是任何一个时代都可以看到的现象。然而，这种排斥，无论是意识上的，还是事实上的，可以说都不曾像今天这样所波及的大众如此广泛。作为事实上的显著例子，我想可以举战争为例。现在的时代，国家会把所有的国民卷入战争，使其生命与财产处于危险境地。而从前，在战争中冒险的是一些特定阶层的人们，只限于志愿者。近代国家由于实行征兵制，死亡的危险被加在所有国民的身上。

自1914年爆发第一次世界大战以来，战争变得极其凶恶，其残酷程度大大增加。这一点也是使大众失去将国家视为绝对存在这一信赖的理

由之一。

汤因比：

确实，自1914年以来，由于战争的性质发生了很大的变化，变得更加残酷，因而，人们对国家也不再信任了。

20世纪的战争，在世界各处重复上演着17世纪在西欧战争中曾发生的各种残暴行径，而17世纪的战争，比18世纪、19世纪的战争更加残暴和血腥。

1914年以后，即使不考虑那些重新成为战争附属产物的残暴行径，就是所谓合法的战争行为，也带来了令人瞠目的毁灭性的结果。死伤军人的数量非常庞大，平民死伤人数同样也在增加。这是因为武器的改良——发明了用飞机或导弹运载的核弹头——导致以往对战斗人员与非战斗人员的区别不复存在。在越南，枯叶作战使得农村地区迅速荒废。虽然现在农业过度使用除草剂使得世界各地的田园地带逐渐荒废，但是在越南同样的事情是以更加激烈的方式发生的。

池田：

导致国家丧失权威的因素有很多，事实上这些因素是错综复杂并纠缠在一起的。关于这点，我想举一个具有象征意义的事例，即第二次世界大战后的军事审判。

那次审判，是战胜国审战败国的战争责任者，并以“反和平、反人道罪”处以极刑。

战胜国官兵肯定也有反人道行为，但是，只有战败国的负责人被胜利方单方面审判，而且还有不少缺乏充分证据的判决，因此，判决的内容也有缺乏严肃、公正的一面。

但是，不管怎么说，这次军事审判——由于其意料之外的结果——有值得高度评价的地方。

其中之一是事实上确认了“和平”和“人道”具有严肃而不可侵犯的价值。也就是说，即使有军队的命令或国家的指示，侵犯了“和平”、“人道”，也一样要受到惩罚。这已经作为事实，被历史记录在案。

相反，在第一次世界大战时，不管是战败国德国的皇帝还是将军都没有被问罪。因为不论国家行为带来多么悲惨的结果，也没有罪名可以对其进行处罚。

然而，第二次世界大战后，“国家意志”的绝对化和尊重“国家”本身这种既定观念，事实上已被逐步打破。这样看来，军事审判所代表的是对国家权威绝对性的否定，其本身彰显了现代历史的重要特质，极具象征意义。

汤因比：

纽伦堡军事审判和东京审判象征着、并且也宣布了人类对于战争的态度发生了历史性的转变。战争本身就是犯罪，这两次审判的意义就在于通过审判使人们第一次认识到了战争就是犯罪。主权国政府曾因其神圣地位而不受人为的法律约束，但是，战争，因这两次审判使主权国政府失去了这种合法的特惠。

不过，这两次审判从某种意义上讲是欠缺公正的。都是战胜国对战败国的审判，而且战胜国的政治家、军事当局没有一个人被问罪。他们中有些人本应因同样罪状被公平起诉的。

池田：

那么，我想问题是今后应当如何看待战争罪犯。今后是否应当像第二次世界大战后那样进行审判？如果应当审判，那么针对哪些人？以什么形式？用什么标准？这些都是需要思考的问题。

汤因比：

一旦加入了某种制度，那么这种制度的统帅以其成员之名所采取的各种措施，加入者都要承担一定程度的个人责任。假如美国的选民要设立以审判越南战争中本国战犯为目的的军事法庭，那么被起诉的对象不应该只包括总统、总司令、军政官员。美国选民每一个人都将不得不告发自己，这是因为在民主立宪国家，最终责任是由选民自身承担的。

池田：

显而易见，即使我们只考虑战争这么一个问题，像现在这种国家的

存在方式，都不得不从根本上进行变革。

当然，就像我们至此一直讨论的那样，将来的理想状态是实现世界联邦，过去意义上的国家必须消失。但是，为了将来向这一方向发展，我想即便是临时的权宜之计，也必须改变现在对国家的认识。

我认为，只把国家看作是带有社会、文化特质的地区单位，或者说行政性的单位就足够了。为了抑制国家的蛮横，全世界人民必须始终坚持这种观点。

汤因比：

国家应该被剥夺其主权，并将其归属于全球性世界政府的主权之下，这是我的一贯主张。即使实现了这一主张，现在的主权国家作为地区性行政单位，仍将担负有益的、不可或缺的地区自治职能，这恰好与联邦国家中各个成员国所承担的职能一样。

我想，随着人类各种活动的规模的扩大，现在的主权国家各自所具有的行政权限将逐步转移到世界政府的手中。当然，有些职能在世界规模统一起来是困难的，从行政管理角度看，分散到各个地方更加方便，这些可能将会存留下来。

现在全世界有140多个国家，想来想去，我越发认为你的见解非常正确，不能让它们作为拥有战争权以及军事以外各种事务最终发言权的政治单位一直存在下去，当然它们也不可能一直这样下去。

池田：

关于国家与个人的关系，博士您自己是如何认识国家、如何评价国家的？另外，您认为未来国家应如何存在？

汤因比：

我个人认为，我作为一个公民所属于的国家，是一个供应水、煤气以及电的公共事业机构。纳税与其他支付行为一样，是我作为公民的义务。

另外，向税务部门如实申报我的收入是我的道义上的义务。



但是，我想无论是我还是其他公民，都不会认为为了国家在战争中牺牲自己的生命是良心上的义务。我们更不认为我们有义务或有责任去杀死其他国家的公民，或者让他们受到重伤以及毁掉他们的国土。我的忠诚是针对人类的，既不是针对我所属于的国家，也不是针对支配国家的体制。

但是，我的这种态度只是我个人的。要想将国家的权力限制在我认为合适和正当的职能范围，需要全人类都放弃以往那种为了主权国家而献身的宗教性精神。我认为，国家的神圣地位应当否定，而人类以外的大自然的神圣才应该得到恢复。

## 7.民族重建和共产主义

池田：

在亚洲，有很多国家过去曾建立了伟大的文明，在人类历史长河中曾大放异彩，但进入近代后却沦为欧洲国家的殖民地。

比如，中国、印度以及西亚的许多国家，他们都有这样的体验，这些国家的民族在恢复了独立和主权的今天，仍然在为国家重建而付出艰辛。

这些过去的文明古国中，现在迅速接近欧美发达国家的好像只有中国。由于发达国家也在快速发展，印度以及西亚的国家与发达国家的差距反而还在继续扩大。作为发展停滞的原因，政治不稳定、社会资本的积累不足等被认为是主要原因。但是，中国通过建立共产党的统治体制得到了政治上的稳定。而且，通过在社会主义体制下实行计划经济，强有力地推进了社会资本的积累。中国让人感觉到它已经完全铺好了重建的轨道。

那么，我想应当思考一个问题，即印度或西亚在模仿中国走共产化道路以外，是否还有重建的道路可选。

当然，中国并不只是共产化，它有一位伟大的领导者毛泽东。不得不承认，有没有伟大的领导者是一个重要的条件。毛泽东是一位优秀的领导者，他把马列主义和中国的历史、精神土壤相结合，形成了产生新民族国家的理论，我认为正是因为他中国革命才得以成功。

汤因比：

我认为共产主义是一种宗教，而尤其是各种犹太系宗教的新的领军者。共产主义在其无神论语言的伪装下，仍然保留了犹太神话的元素。犹太系所有宗教的共同特征之一就是严密的组织和严格的纪律。在这一点上，这些宗教表现出了显著的排他性和不宽容性。

面对危机时，人们需要纪律，并接受约束。而且，所有非西欧文明社会，自西欧文明开始对其带来冲击以来，一直处于危机之中。面对这一挑战，这些文明社会为了在近代西欧暂时领先于其他世界的领域——特别是技术领域——追赶西欧，不得不采取急行军的方式。急行军要求军队式的纪律约束。而共产主义恰恰能够提供这种纪律。因此，对于不得不去尝试吸收、同化其他文明这一壮举且必须取得成功的社会来讲，共产主义是有用的宗教。当处于如果不能迅速并彻底地实现社会自身变革，其社会将面临彻底崩溃的时候，共产主义尤为有用。

池田：

共产主义针对的是今生的社会问题，是约束人类生活方式的宗教，在这一点上，与迄今为止的宗教是不同的。以往的宗教是建立在超越现实的观念之上的一种信仰，面向的是超越今生，是永恒。共产主义对于死亡之后的问题一点也没有提及。

那么，我想再回到中国问题上。中国之所以比较容易接纳共产主义，是不是和中国传统上就存在合理主义的思想有关系呢？道教具有相当的神秘主义的色彩，而儒教是完全的合理主义的政治哲学，也可以说是人生哲学。从此意义上讲，是否可以说非宗教精神的、合理主义的思维传统，对接受马列主义是有帮助的？

与中国相反，西亚是伊斯兰教的世界。在那里，安拉之神是绝对超越性的存在，并且，以其立场严格地约束着现实的社会和人生。当然，不能断言伊斯兰教徒绝对不会接受共产主义，但是从其精神土壤判断，与中国人相比应当更加难以接受。

汤因比：

共产主义，从某一方面讲，是科学合理主义这样一种近代西欧宗教的怪异变形，像中国那样其国家本土的传统，譬如儒教，就是合理主

义、权威主义的国度，因而是比较容易接受的。迄今为止，伊斯兰教徒对共产主义是抵触的，这是很明显的。这确实让人惊奇。为什么这么说呢，因为伊斯兰教作为犹太系的宗教，比基督教更属于理性化宗教，同时至少与基督教一样是权威主义的宗教。此外，“伊斯兰”一词本身的意思就意味着“自我放弃”（皈依）。

土耳其人和中国人一样，是一个曾经缔造了帝国的骄傲的民族。他们接受西欧文明的步伐缓慢，这让他们付出了代价，尝到了和中国人所遭受的同样的屈辱。但是，土耳其人与中国人不同，最终没有依赖共产主义，倔强地走了自己的道路。阿拉伯民族比土耳其人体味了更多的屈辱。但是，他们也对共产主义表示出了拒绝反应。由于他们为了反对以色列和美国而接受了苏联的援助，因而，从表面上看似乎对共产主义进行了妥协，但是他们从内心里一直都在反抗。伊斯兰世界这种对共产主义的拒绝，我感觉不可思议。

池田：

关于这一点，我想是不是可以这样考虑。即对伊斯兰教徒来说，服从的对象，也就是权威，是安拉之神这一点是明确规定的。而且，此神不只在死后的另一个世界，即使在现实的社会和人生中，也同样具有极强的约束力。因此，其他的服从对象根本没有进入的余地。这是否就是伊斯兰教徒难以被共产主义化的理由呢？这是我的推测，您认为如何？

汤因比：

伊斯兰教徒原则上只接受伊斯兰法学家所解释的安拉的权威，这是事实。所谓安拉，当然在阿拉伯语中只是单纯的“神”的意思。而且，伊斯兰教徒的“神”，和犹太教徒的“耶和华”神、基督教徒的“父神”一样，都是三位一体的第一位格的神。但是，实际上从伊斯兰历史的初期开始，他们就接受了专制性的政治和世俗的统治。当然，即使是世俗的统治者也被认为是接受伊斯兰法的，公认的法学者，拥有对伊斯兰法的最终决定权。但是，实际上，伊斯兰世界的历代政权基本上都是非常独裁的。

今天，近代国家主义也感染了伊斯兰世界。作为其影响比较显著的例子，可以列举两个国家。一个是第一次世界大战之后的土耳其，另一个是英国放弃统治后的巴基斯坦。

第一次世界大战之后，土耳其人最先做的是废除了奥斯曼王朝。这件事情本身并不违背伊斯兰法。因为伊斯兰法中并没有规定其信徒必须接受独裁者的统治。但是，土耳其的改革者们所采取的措施中有些是违反伊斯兰法的，这给其他伊斯兰国家带来了不小的冲击。土耳其首先废止了规定预言者穆罕默德所起的政治继承人作用——当然和宗教的继承者是明确有所区别的——之哈里发制度，变成了非宗教国家。进而，虽然伊斯兰法规定必须是阿拉伯语，但是土耳其把古兰经翻译成了土耳其语。也就是说，在土耳其，显而易见国家主义比伊斯兰法更加强大。

巴基斯坦和土耳其有些不同，巴基斯坦是因为印度伊斯兰教徒渴望统一的愿望而建国的。在此之前，他们分散在印度的各地——和印度教教徒的印度人一样，属于很多的不同的民族，然后他们团结起来决定建立自己的国家。期待着伊斯兰教会超越人种、语言的障碍，全印度的伊斯兰教徒从印度各地汇集到了现在所说的西巴基斯坦和孟加拉国。他们做梦也没有想到，即使是他们都信仰的伊斯兰教，也难以成为连接这两个地区的永久有效的纽带。很快，问题出现了。首先，孟加拉国的民众拒绝接受西巴基斯坦的公用语乌尔都语为自己的公用语。他们还拒绝使用阿拉伯文字，坚持使用孟加拉人中的印度教徒和伊斯兰教徒的通用语孟加拉文。

也就是说，在孟加拉国，和前述的土耳其一样，国家主义具备了超越伊斯兰教的影响力。当然，现在孟加拉国已经脱离了巴基斯坦，这是由于民族主义带来的结果。

这种现象，给伊斯兰世界各国的团结带来了很大的打击。但是，无论如何，伊斯兰教的结局和基督教一样，对国家主义的免疫力已经没有了。这两种宗教的狂热对象，已经从宗教本身转移到了国家。

池田：

换句话说，伊斯兰教作为宗教所具备的狂热性，在今天，成了把伊斯兰教徒引向国家主义的发动机。

向国家主义的转变，在中国的共产化过程中也能看到。也就是说，中国绝不是走直线奔向共产主义的，其历程是经由了民族主义化的里程碑的。而且，在中国已经成功共产化的今天，这也作为中国的重要特色保留了下来。

在此，我想指出，中国这种两面性的性格的形成，是很值得关注的。之所以这样说，是因为一般来讲，人们都认可共产主义原本是超越民族主义、国家主义的思想。当然，事实上，虽然高举反帝国主义、反殖民地主义的大旗，支援了世界各地的民族解放运动，但共产主义的终极理念被认为是国家的消亡、各民族的大同。可是，关于共产主义的这种一般性理解或者说理念，至少与共产中国当前的民族主义倾向是明显不一致的。另外，考虑到决定今后中国路线的潜在要素，或者说，在中国，存在着脱离了单纯的共产主义或民族主义概念的因素。

若是果真如此，那么，我们就不得不思考中国潜在的复杂性由何而来。要想得到答案，就需要对中国的传统精神土壤进行重新挖掘。

在中国，过去儒教培育了个人服从的大秩序，承认权威的思想。其对象，可以是父母等长辈，也可以是王者或者领导，根据场景会变化。由此，发展了作为最高人格拥有者“君”以及作为最高权威的“天”的思想。另外，这种人生观和秩序观被整合成了“修身、齐家、治国、平天下”这一道德性的政治理念。

这种精神，即使在共产化的当今中国，恐怕仍然存在于其民族性格的根底里。

正因为这样，马克思、列宁、毛泽东以及社会本身，作为忠诚的对象自然而然就被接受了。

然而，中国的共产主义经常被用来和俄罗斯的共产主义进行对比。在俄罗斯，东正教派的基督教已经长年扎根。俄罗斯的宗教传统是唯心的，而且具备可以被认为是神秘主义的非合理性的性格。这些，因为列宁领导的共产主义革命，被一举改为唯物的合理主义思想。

当然，其中存在急剧的社会变革所表现出的暴力性，或者牺牲了許多人这一悲剧性。虽然使用了强硬的手段，不管怎么说，俄罗斯的革命告诉我们，在拥有反唯物主义、反共产主义宗教的民族国家也是有可能共产化的。原本，在俄罗斯革命时期，世界上还不存在共产化的先例。俄罗斯革命以后，出现了许多追随共产化路线的民族国家，其中的很多国家都在进行着各种尝试。从这些国家的现状看，现在，共产化并不等于理想社会的实现这一点，已经被逐步认识到了。

汤因比：

东正教派基督教和共产主义一样是权威主义。虽然西欧共产主义中的合理性或者共产主义以前的合理主义与基督教的非合理性相互之间是不同的，但是同为权威主义这一点应当是共产主义能够把俄罗斯收入其统治之下的理由之一。由彼得大帝引进、在统治俄罗斯这点上相当于共产主义先驱者的、被西欧式“启蒙”了的绝对君主制，在这点上也是相同的。但是，在我的想象里，这些不同实际上并没有表面上看到的那么大。因为，共产主义在其合理主义表面下，还存留着许多古来的犹太式非合理性。比如，无产阶级专政的思想和犹太的选民思想有很多共同之处。

池田：

具备这种本质的共产主义是否会被各种社会接受？关于这一点，您如何看待它的未来？比如，在印度，印度教的思想深深地渗透在生活习惯、社会习惯之中。残存着种姓制度的印度教独特的思考方法，对于要求通过阶级斗争夺取权力、主张无阶级社会理念的共产主义是否会产生反弹呢？

汤因比：

像印度教社会那样具备根深蒂固的非合理性的社会，很难说共产主义会有未来。另外，对于那些不需要为追赶西欧而进行强行军的社会，也是一样的。

池田：

我总是想，印度或西亚国家可能会走与俄罗斯、中国以及西欧发达国家不一样的道路。那么，不管是印度还是西亚国家，他们都曾拥有辉煌的过去，那么，它们的历史会如何反映在它们的未来志向上——或者说完全不去回顾过去，关于这一点，您怎么看？

汤因比：

追忆伟大的过去，有时会成为障碍。中国、阿拉伯、希腊等民族都拥有对以往的辉煌记忆，这对他们来讲，比起日本人或土耳其人所拥有的记忆，反而会成为繁重的负担。因此，在近代西欧文明的同化方面，日本人以及即使是不如日本人的土耳其人，都比中国人、阿拉伯民族更成功。但是，日本人和土耳其人可能还都没有取得像希腊人那样的成

功。就日本而言，因为经历了德川政权时代独自的经济发展过程，所以在1868年以后引进西欧式的经济和技术时就比较容易了。

## 8.爱国心与人类爱

池田：

热爱自己生活着的国土和社会并希望有更好的发展，是原本根植于人类本性中的珍惜自己生命、努力提高生活质量这一愿望的一种社会性表现。

其本身是美好的，对人类来讲是重要的。如果没有这样的愿望和动力，恐怕也就没有了今天人类社会的发展。

但是，对自身所生存的社会产生的自然之爱，一旦被卷入国家与国家的对立之中，开始被利用时，就会发出妖孽的光芒。我想，这是因为人类发自内心的情感被国家这一不同层次的不同原理所扭曲的结果。

国家与国家的关系，有时会成为敌对关系。这时必然要求自己国家要凌驾于其他国家。另外，还会要求国民意识上在所有的方面都要觉悟到自己国家比其他国家优秀。

在西方，这种自己国家优先的思想，受到了古代犹太教以及受其影响的基督教中的选民思想的肯定，甚至被强化成受神恩宠的国家这一意识层面。还有，在明治以后的日本，“神国日本”的信念被作为精神支柱利用也是事实。

在这种国家主义影响下，不知有多少青年的纯粹爱国心被扭曲、利用甚至被践踏。

对自己所生存社会的纯粹之爱，被转化为对其他国民的憎恶或蔑视，自己和社会共存的理念不知何时变质成了为了国家社会而牺牲自己。

汤因比：

包括两次世界大战在内，美国的独立战争以及法国革命以后发生的所有战争中，全世界有太多的年轻人被逼向悲剧和毁灭。那种所谓的爱

国心，在我看来，是一种古代的宗教。西欧各民族重新陷入这种古代宗教，是因为它们在近代失去了对祖先传下来的基督教的信仰，结果发现自己处在宗教空白之中。这一重新苏醒过来的基督教之前的宗教，以地域共同体的集团力为崇拜对象，原本这是古代苏美尔或希腊城邦国家的公民们的宗教。

在希腊、罗马的历史上，这些地域性的集团力量的崇拜很快就演变成了对罗马帝国整体集团力量的崇拜。在其子民的认知中，罗马帝国统治着“天下万物”，在此意义上，罗马帝国的权力是世界性的。但是，罗马帝国和比它存在时间更长的帝制中国共存了几个世纪。在帝制中国也同样，在其子民的认知范围里，它也统治着“天下万物”。然而，基督教的殉教者们认为对罗马帝国集团力量的崇拜是一种不能让人满意的、不完整的宗教，因而，拒绝履行象征着对其宗教皈依的仪式，选择了殉教之路。

我认为，这些基督教殉教者们的态度是对的。作为人类对集团力量的崇拜，譬如，崇拜作为神的恺撒或者作为女神的罗马，比起崇拜象征着城邦国家雅典之地域性集团力量的女神雅典娜，坏处还要小一些。因为世界范围的人类对集团力量的崇拜，给人类带来了政治上的一统，也就带来了和平。但是，无论是地域性的还是世界性的，人类的集团力量作为崇拜的对象都是不合适的。所谓国家，无论是地域性的国家还是世界国家，均应限于公共设施的层面。

池田：

博士认为国家意志或者国家对国家的敌对意识，都建立在地域集团力量的基础之上，我赞成您的这一观点。同时，如您所说，崇拜人类的集团力量是完全错误的。

但是，对现代人来讲，生存的基础已经扩大到全世界范围，已经完全不同过去那种相信人类生存的基础被局限在狭小的国家这样一个范围，并且认为国家是人类生存所不可或缺的要素的年代。在现代，所谓自己生存的国土已经相当于全世界了。

因此，如果在现代试图追求过去那种真正意义上的爱国心，那么，这种爱的理念就是把世界整体作为“我的祖国”的人类爱，或者叫世界爱。那时，国家范围的国土爱大概就变成了相当于现在所说的乡土爱了。



汤因比：

现在人类的居住地整体已经被技术上整合在了一起，所以还需要从感受层面进行整合。过去在人类的居住地中，对局部地区以及只对其居民和政府奉献的政治性献身，应当转向全人类和全世界，不，应当转向整个宇宙。

希腊哲学中的斯多亚学派提倡人类是宇宙中的一个公民。中国新儒学派的哲学家程颢认为“仁者，以天地万物为一体，莫非己也”，“仁者浑然与万物同体”。另外，在王阳明的世界观中，“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家焉。”

我坚信，人类正确的崇拜对象应当是“宇宙之中、宇宙的彼处以及宇宙背后的终极精神实体”。我想，这一终极实体应当是爱。在此意义上，我赞同王阳明的格言，即“至极者，明德新民之极则也”。人类即便是将自己引向自我牺牲，也必需要遵从爱。所谓爱，不是夺取而是给予的一种精神冲动。爱还是把自我和全宇宙调和的冲动。自我之所以被宇宙所排斥，是因为其天生的、但是并非不可克服的自我中心性使然。

## 第二章 军备与战争

### 1.经济发展与战争

池田：

战争的本质一直被认为是一种以武力行使的政治和外交。但是，现代战争或者战争准备既有政治的因素，更多的是因为经济的原因，这基本已成为一种常识。

当然，关于杜绝在地球上发生战争的途径，需要从各种角度进行讨论。而且，现在各国都将巨额的国家预算充作军费的背后，也应该有各种各样的原因。不管怎么说，经济的扩张毫无疑问已成为导致战争的一个重要因素。

在这种情况下，如果能够在不停止经济发展的前提下找到防止战争或战争准备的途径，那对人类应当是一种极大的进步。关于这一点，我想请教一下博士的意见。

汤因比：

战争是改变了形态的外交——一副哲学家面孔的普鲁士参谋官克劳塞维茨所说的这句话，忽视了通过对话达成共识的尝试与显示力量、利用暴力来解决利害冲突或见解的不同这两者之间存在的伦理上的差异，是对人类的故意挑唆。应当说，战争是对外交失败的回报。这种说法更接近事实。

的确，事实上往往是战争解决了外交所不能处理的纷争。但是，用战争手段解决的代价总是大范围的死亡和荒芜。这就带来了新的问题，这些问题通常又通过下一场战争来解决，并由此诱发了更多的战争。历史已经证明，用战争解决纷争得到满意结果的事例几乎没有，因此也几乎没有一劳永逸解决问题的时候。

池田：

当然，包括克劳塞维茨的战争肯定论在内，所有的战争肯定论都是应当摒弃的。战争是绝对邪恶的，是对人类生命尊严的挑战。

然而，遗憾的是现在似乎已经形成了这样一种格局，即实现了经济高速发展的国家由于经济的需要，都不得不进行战争准备。至少，近代的战争或战争准备，可以说已经成为分配巨大的工业剩余生产能力的一个重要的选项。

从历史来看，我们不得不承认战争是促进经济发展的重要因素。在战争这一非常状态下，国家的所有力量都被集中起来优先用于战争。所有的社会活动都在取得胜利这一目标下受到管制，并且为了达到目的而被有计划地、以最合理的形式、高效地组织起来。而且，平时想象不到的、异常的附加力量也相互叠加，并一起发挥作用。

飞机、导弹、原子能等，这些都是在战时紧急研究和开发出来的，并且战后被用于和平事业，人们也从中得到了恩惠。如此来看，战争促进了技术发展，并由此促进了经济的发展，这也是不能否定的事实。

同时，战争准备扩大了需求，不管是对经济发展，还是对解决经济的起伏都发挥了巨大的作用。而且，此后的战争更是成了经济发展的促进剂，并由此形成了一种恶性循环。

汤因比：

公元前5世纪，希腊的哲学家赫拉克利特（Hērakleitos）曾说，战争是万有之父。确实，战争对技术进步以及经济发展是一种刺激。军费代表了经济实力，武器是技术的产物。相互拼死展开攻防战时，其国民的能力发挥到了极限。为了战争，交战国都把其技术创造力和经济实力发挥到了极致。

但是，人类也会受到战争的报复。因为一场战争常常引起更多的战争，战争带来的技术进步、倾注到战争中的全社会的剩余生产能力的增大，往往带来超过前次战争的破坏力。最终，战争持续时间过长，带来毁灭性的结果。因此，最后只有通过剥夺好战的区域性国家的主权来杜绝战争。

池田：

现代人有着太多的战争体验。我们首先必须杜绝破坏文明、夺取人类生命而且带来人类灭绝的、令人恐怖的战争。为此，像前面提到的那样，我认为必须从根本上转变作为战争最大起因的经济的应有状态。战争或战争准备确实是迄今为止经济发展的重要因素，但是，我认为除了战争，还有很多能够带来经济发展和稳定的因素。比如，社会保障、完善的教育、住房建设、对外援助等等。这些都需要巨额的资金，足够成为刺激各国经济发展的因素。

汤因比：

在众多刺激经济的因素中，战争只是最为昂贵的。即使仅看这一点，战争也无疑是最不受欢迎的。

在不远的将来，我们将不会再缺少军事以外的刺激。正在快速到来的下一个历史阶段，人类恐怕只为保护自身的生存就要倾注全力。我们不仅要维护世界经济的稳定、阻止人口爆炸，而且作为人类主要关注的事情，不管过去还是任何时代，我们恐怕还必须恢复宗教的权力。人类必须打起十二分精神去做的事情，恐怕两只手都数不过来。这种时候，我们已经不需要战争了，也根本没有了发起战争的精力。

## 2.原子能的和平利用

池田：

在考虑今后的能源问题时，原子能的和平利用被认为是一个重要的解决手段。1955年，第一次原子能和平利用国际会议在日内瓦召开，给全世界带来了原子能和平利用的机遇。此后，发达工业国家全都开始了相关技术开发。原子能作为一种新型的、前景看好的能源被和平利用是一件令人高兴的事情。

从19世纪到20世纪初，一直是能源老大的煤炭的地位被石油取代了，而且石油还在发挥着重要的作用。但是，世界性的资源枯竭似乎已不是遥远未来的事情了。

特别是进入20世纪以来，高速的产业发展几乎要将远古以来大自然积蓄的能源资源消耗殆尽了。

即使是原子能，它既然是矿物资源的一种，也就是有限的，将来总

有枯竭的时候。但是，从全球来看这毕竟是一个前景极好的产业，其单位能源量也足以让人们可以期待它替代石油、煤炭成为动力源。但是，众所周知，原子能是非常危险的双刃剑，一方面它能对增进人类福利做出极大的贡献，同时另一方面，一旦错误使用，它就蕴含着毁灭全球人类的危险。另外，使用上的问题、燃料废弃物的问题等等，还存在着许多石油、煤炭远非可比的未解决问题。因此，虽然我们不反对原子能和平利用，但是，为了解决原子能和平利用所面临的困难、障碍，今后还需要下大力气进行研究和努力。

其中，最大的课题是如何防止为和平利用所取得的研究成果被用于军事目的。虽然难度很大，但是必须做到。

汤因比：

推动以和平目的利用原子能是可喜的事情，而且事实上也是必须的。至于原因，正像你刚刚指出的那样。另外，和你一样，我认为原子能是迄今为止人类所利用的非生物物质资源中最为危险的一种。

池田：

关于使用上的问题、废弃燃料问题等，需要世界性的研究和协作机制。特别是为防止原子能被用于军事目的，我认为应当建议在联合国成立关于原子能和平利用的核查机构，以便随时对各国的状况进行核查。当然，为了达到这一目的，需要赋予该机构必要的权限。而且，包括无核国家在内，应当做到所有国家都不得拒绝核查。

真正大规模推进原子能和平利用的前提条件是废除核军备，当然，如果一次性全面废除有困难的话，我想也可以分阶段废除。另外，关于原子能利用技术的开发，我想应当采用全部公开的方式，将其作为人类共有的技术。

当然，这一构想也应适用于各国国内。比如，关于日本的原子能开发研究，依据宪法的精神，是绝对不能用于军事目的的。作为阻止用于军事目的的手段，应当成立超党派的，而且包括专家等民间人士的核查团，以不受当时政府干预的立场，确保随时进行核查。

另外，作为原子能和平利用更为根本性的课题，必须先解决核保有国家之间的对立关系。我想，只要我们期望人类的和平和福利的提高，

这都是必须致力去解决的问题。

汤因比：

只有全世界的人们都同意放弃将原子能用于战争目的，并且建立起能够确保这一承诺得到实现的权威性国际机构，才能实现安全推进原子能的和平利用。对原子能利用进行有效管理的国际机构，是以建立具有实效性的世界政府为前提条件的。

这里所说的世界政府，就像秦始皇为了在中国全国贯彻其意志，或者丰臣秀吉或德川家康为了在日本全国贯彻其意志所建立的政府一样，是指能够有效地将其意志贯彻到全世界的政府。

### 3.代理战争和亚洲

池田：

越南战争，终于停止于代理战争这一悲剧，其后以柬埔寨为舞台战火继续燃烧。而且，从世界各地看，在美苏、美中，或者中苏这些超级大国势力对峙的地区，虽然程度不同，但中小国家总是处于某种威胁之下。

今后，是否还有可能发生越南那样的悲剧？另外，中小国家为了避免被卷入那样的悲剧应当注意些什么？关于这些，想请教博士的高见。

汤因比：

不幸的是，不管中小国家多么小心翼翼，多么不情愿，还是很容易被卷入这类战争的。比如，柬埔寨是一个国民性非常和平的非军事小国，但是，它成了美国东南亚政策的牺牲品。

过去，美国决定绝不能允许南北越南统一。北越采取军事行动，挑战了美国的这一决定。但是，它们只有沿着途经柬埔寨的胡志明小道展开行动。柬埔寨民族是弱小的。这时，如果柬埔寨采取措施阻止这件事情，北越的军队可能将整个柬埔寨变成战场。因此，西哈努克只能允许北越军队的行动。

后来，尼克松总统把战火扩大到了柬埔寨，但是，这是一个极大的

错误。其结果，内战狂卷这一原本和平的民族，国土遭到了极大的破坏。这里最大的悲剧就是柬埔寨国民力量薄弱，而且并没有犯下值得谴责的错误。

其他东南亚国家也被卷入了越南战争。泰国和日本一样，是一个没有受到过殖民统治的国家。但是，当美国施加压力要在其国内建立空军基地时，他们无论如何也没法拒绝。最终，泰国也无奈地被卷入了战争。

同样是中小国家的澳大利亚和新西兰，从过去新加坡的沦陷发现英国已经没有了保护能力，因此开始依赖美国。之所以这样，是因为这两个国家虽然没有确切的证据，但也感觉到了来自东亚的威胁。但是，美国后来不顾这两个国家的意愿，硬是让他们参加了越南战争。

池田：

现在世界的实际情形，已经进入到了只靠武力来表达意志的时代，考虑到这一点，似乎我们也不得不承认各种形势被卷入战争是不可避免的事情。但是，不管是柬埔寨，还是澳大利亚和新西兰，我总在想，难道就没有另一种选择吗？也就是说，关于越南战争，可以宣布自己国家保持中立和不参与，柬埔寨可以不让南、北越南任何一方使用自己的国土，泰国可以不允许使用自己的军事基地，澳大利亚和新西兰可以拒绝出兵，只要严守这些就行。当然，这样做，可能柬埔寨对北越、中国和苏联；泰国、澳大利亚和新西兰对美国会不好交待。但是，这种态度可能会让我们进一步思考互相保护或者集体安全保障这种现代世界以武力为中心的国家间的相互提携、合作关系的应有状态。

虽然这是一个很难解决的大问题，但是至少为了防止今后战火从一个国家扩大到另一个国家并一步一步演变成大规模战争，我认为需要建立一种新的国际性理念。互相保护、集体安全保障的思维，是针对侵略主义威胁，带有防卫性价值的产物。但是，现实中却是这种互相保护或者集体安全保障理念，不仅没有发挥任何作用，而且正是它催生了两次世界大战。至少从结果看是这样的。更不用说，现在随着核武器的问世，战争的性质已经发生了变化。说的极端一点，现在已经不存在正义之战，也就是说，战争本身就将导致正义的丧失。

不管怎么说，柬埔寨、泰国、澳大利亚、新西兰的例子属于由于其国际关系，不得已被卷入了战争。因此，为了防止这种情况，我们必须

变革国际伦理的基本原理。这一点靠各个国家分散的能量是很难做到的，因此，这些国家可以集体协商，决定他们应当采取的姿态。如果这样，以后想要把中小国家卷入战争的大国不仅出手的难度更大，而且可能导致他们不得不放弃战争。

汤因比：

当然，将其他国家卷入自己与别国的战争，并不总是局限于所说的集体安全保障模式下国家间相互提携的结果。我们可以看一下黎巴嫩这样悲剧性的例子。黎巴嫩其人口结构和地理位置决定，他不可避免地容易被卷入与邻国以色列的交战中。黎巴嫩是一个小国，但是在阿拉伯各国中是最为现代化和进步的国家。它虽然曾经是一个近乎百分之百的基督教国家，但第一次世界大战后，法国开始统治当时属于土耳其领土的黎巴嫩和叙利亚时，接收了大量的伊斯兰教徒。而且，接纳了更大的伊斯兰世界的领土，将黎巴嫩共和国的国土扩大了一倍。

现在，黎巴嫩人口中，基督教徒和伊斯兰教徒所占比例基本相同。但是，两者相比，总的来说基督教徒更加富裕，能力更强。久而久之，伊斯兰教徒当然不会乐意处于基督教徒的统治下，便会与阿拉伯游击队产生共鸣。也就是说，以色列对黎巴嫩的问题，在这里就成了伊斯兰教徒和基督教徒之间的国内问题。这种状态导致黎巴嫩几乎已经到了内战的边缘。黎巴嫩自己针对这一问题采取了极其慎重的对策，但是黎巴嫩没有能力制止以黎巴嫩为基地作战的阿拉伯游击队和为报复游击队而攻击黎巴嫩的以色列人。这就是黎巴嫩的悲剧。而且，责任并不在黎巴嫩身上。

池田：

现在您所举的黎巴嫩的例子，其所包含的问题是最为复杂的。就是说，国家内部包含有难以解决的分裂，各方处于斗争状态，而这一斗争又和国际社会的争斗相联系，就产生了国家可能被卷入战争的风险。

为了防止被卷入战争，我认为应当赋予国内各方完全公平参与竞争的机会。换句话说，需要形成一种状态，各自按照自身的力量堂堂正正地去斗争，在本国内就能解决问题。不过，一旦得不到预期效果，陷入绝望以后，就会出现即使借助国外势力的支援也要获取权力的想法。其结果，就威胁到了自己国家的安全。



汤因比：

刚才，你提到了两个很重要的问题。关于公平竞争或者说社会正义以及绝望，我想再多说几句。

通过剥夺一个民族的社会正义而使其陷入绝望，这是一种极其邪恶的行为。但是，巴勒斯坦游击队就是这样的。自从1917年发表鲍尔弗（Arthur James Balfour）宣言以来，全世界一直将土生土长的巴勒斯坦民族当作微不足道的人、没有任何价值的人、消耗品。但是，巴勒斯坦人也同样是人类。他们和当时的越南人一样，因自己的遭遇而愤怒，以游击战或恐怖行为等不择手段地表达了自己的愤怒。当然，用这些方式出手的只是他们中的一小部分人。可是，即使只是一小部分人，也足以说明绝望感会诱发暴力，这一前面所说的的问题。

类似的例子在世界各地都能看到，比如一个民族压迫另一个民族，或者给其不当的待遇。伤膝河的美国印第安人、罗得西亚的黑人游击队等等都是。这一问题的答案是简单的。不管是美国印第安人、巴勒斯坦人还是罗得西亚的黑人，都应当给予公正的待遇。这样，就可以避免全世界的人们因为伤膝河惨案、游击队的违法行为以及以色列采取的违法报复等等而痛苦不堪。

池田：

确实如您所说。作为一个国家的当权者所必须具备的条件之一，就是平等对待其统治下的民众，赋予他们平等的权利、平等的机会。这不仅是政治的最基本条件，同时在当代为了民众的幸福，甚至为了世界和平所强烈要求的。

那么，让我们回到代理战争这一话题。第二次世界大战后，不管是朝鲜战争还是越南战争，也就是所谓的代理战争为什么都是以亚洲为舞台而发生的？博士您怎么看。

汤因比：

中东、朝鲜或者东南亚之所以战火不断，是因为在这些地区美国可以不必冒着苏联或中国的干涉这一重大风险而进行战斗。

非洲的黑人国家因为弱小，还没有从事战争的力量，而南美各国严

重分裂，而且美国的控制能力非常强。至于欧洲，美苏两国只要没有缔结牢固的友好关系，开展战争将是极其危险的。

## 4.“和平宪法”与自卫

池田：

有人类历史以来，恐怕所有被称为国家者，都持有以自卫为名的武装力量。武力甚至被认为是国家力量的代表。在当代，也没有例外。或者说，由于科学技术的发展，武力在当代变得前所未有的强大，其所需要的费用也变得更加庞大。

特别是美、苏、英、法、中这些所谓核大国所装备的武力，已经远远超过保护自己国家不被他国侵略的需要，其规模和质量已经达到一旦他们使出自己的力量，不仅是他们的敌对国，包括自己国家在内的地球上所有人类的生存都将受到威胁的地步。或者说，当代的武力，与以往历史上我们所熟知的国防能力这一概念已经有了本质性的区别。我认为，在当代已经失去了拥有武力的正当理由。

汤因比：

全世界大约被分割成了140个主权国家，在这种国际结构下，最有效的国家自卫手段，是完全放弃保有物理的军备和保有军队。但是，保有最小限度的武器以维持各国国内法律和秩序的国家警察部队除外。

要放弃为防备其他主权国家进攻而设置的军备和军队，当然就必须从根本上放弃伤害其他国家，或者会使其他国家政府抱怨的行动和政策。

当今，几乎所有的政府以及几乎所有的个人都认为，主权国家之间，一个国家对其他国家的攻击是一种罪恶。为战争目的成立的国家部委以及国家预算，现在一般不会被称为“战争部”或“战争预算”，更不会被叫作“侵略部”或者“侵略预算”，一般被称为“国防部”和“国防预算”。这是有着深刻含义的。

池田：

如您所说，政府和执政者说为了国防目的，将国民的税金用于扩充

军备是理所当然的，这是一种欺瞒。而更加恶劣的是以保卫国家的目的，要求年轻人牺牲生命这种骗子行为。这种“欺瞒”和“骗子行为”的最有力象征就是“国防部”——日本叫“防卫厅”，以及“国防预算”、“防卫预算”这些名称。之所以这么说，是因为政治权力的大多数都是以“防卫”为借口构建军事力量行“侵略”之事，把别国民众和自己国家民众带向苦难的深渊。真正的出于“防卫”目的的事例，恐怕只有极少数吧。

汤因比：

以防卫为目的的编制、装备、征兵和以攻击为目的的同样的准备，实际上事先是无法区别的。因此，表面上伪装成了防卫的准备，实际上可能是为了达到攻击的意图，很容易带来这种猜疑。那么，对此感到威胁的国家，开始准备对抗措施。就这样，一旦军备竞赛开始，竞赛中的某一方很容易为了在竞争中取胜而实施奇袭攻击，并以预防战争为借口来给自己的侵略行为正名。

第一次世界大战中德国战败后，丹麦拒绝了从德国再次并吞石勒苏益格地区中德意志系人口占据多数的区域，尽管整个石勒苏益格地区是因1864年战争而被普鲁士和奥地利夺走的。后来，在两次世界大战之间，丹麦事实上废弃了军备。第二次世界大战时，德国无端地对丹麦进行了军事占领。但是，第一次世界大战后划定的丹麦和德国的国境线，是当时被希特勒军队占领的领土中，希特勒没有马上进行对德国有利修改的少数几条国境线之一。由此看来，丹麦自主采取废弃军备的政策，与以往拒绝了领土方面的不正当行为一事联系起来，那么，即使德国在第二次世界大战中获胜，恐怕最终也能够证明丹麦的正确。

但是，最好的自卫是放弃武力防卫手段这一道理，还没有被世界上众多的小型主权国家所接受。比如，即使是瑞士和瑞典这两个坚守中立方针的国家，也仍然保有强大的军备。瑞士正是因为其军备，得以在两次世界大战中保持中立。瑞典也在两次世界大战中成功地回避了参战。然而，瑞典能够避免参战仅仅是因为恰巧德国认为进攻瑞典没有任何的战略价值。而且，作为不侵犯瑞典中立的代价，德国从瑞典接收了战时的运输设备。这恐怕和瑞典所标榜的中立是不相容的吧。

池田：

现在，在日本国内围绕着决定放弃一切战争力量的宪法第九条，有人提出了为了自卫的军备是否属于此项规定的疑问。先不考虑法理上的

问题，这一争论是从在现实的国际形势下应当如何维持自己国家的安全和生存的角度出发而产生的。

主张重整军备的人们以世界上除日本以外所有国家都拥有军队为理由，认为作为独立国家拥有作为自卫手段的军队是理所当然的。如果放弃所有军备、不承认任何交战权，那么即使法理上承认自卫权，但实际上也就没有了自卫的意义，因此，等于事实上否定了自卫权。

相反，反对以军事力量来保障自卫权的人们，认为行使自卫权并不一定要依靠军事力量。放弃这一切的姿态，在当前的国际关系中具有充分的影响力。

毫无疑问，自卫权，对外是面对其他国家非正义侵略的危机时，保护国家生存的权力。对内，从根本上说是建立在保护国民生存权利这一思想之上的。也就是说，可以认为保护个人的生命这一自然法下的绝对权的社会化，就是国家的自卫权。那么，自然而然，就不能以行使自卫权来侵犯别国民众的生命。这就是行使自卫权的本质所在。

问题是，所有国家都以来自其他国家的侵略为前提来主张自卫权，强化武力，结果就是现实的国际社会中充满了威胁人类生存的战争危险。

但是，面对这一国际社会存在的战力，要想拥有可以“自卫”的战力，那就只能是更加强大的力量了。所以说，用武力来自卫的思路，可以说是行不通的。

我认为，就这个问题而言，国家与国家关系中包含的自卫的权利，一旦将战力作为其行使的手段，那么就进入了无解的困境。假如我们重新回到原点，以更加开阔的视野来理解的话，我想，我们不应该只局限于一个国家民众的生存权，而是到了应当考虑全世界民众的生存权这样一个新的时代。从这一立场出发，我对放弃所有的战力，把安全和生存寄托于爱好和平的各国人们的公正和信念这一日本国家宪法的精神从内心感到骄傲，并愿意坚守到底。同时，我也认识到，为实现这一精神的斗争将是我们的思想运动。

汤因比：

假如日本放弃其现行的宪法第九条的话——当然，更糟糕的是不放

弃，但违反第九条的话，那么，那就意味着日本的彻底失败。

我想无论国际形势今后向哪个方向发展，对日本来说，和中国保持良好的关系都是非常重要的。从中国方面来看，日本围绕宪法第九条的政策变化，应该是判断日本对中国态度的标尺。日本重整军备，即使真正出于自卫目的，不是为了侵略，也会引起中国的怀疑和敌意。而且，恐怕它也会唤醒中国人心中对1894年〔日清战争（中国称甲午战争）〕的记忆，以及对1930年至1945年〔满洲事变（中国称“九一八”事变）至日中战争（中国称抗日战争）〕的记忆。甚至，当中国的核武装得到充分发展时，也有可能诱发针对日本的预防性战争。

相反，只要日本遵守第九条，即使中国成为第一流的核大国，日本也不会面临被中国攻击的危险。中国对领土的野心，应当不会超过1796年（清乾隆年间）所达到的国境线的范围。我想象，中国对于超过当时国境线的领土应当是消极的。确实，中国希望美国从东亚以及周边海域撤军是不争的事实。即便如此，现在也看不到中国希望占领亚洲哪一个美国派遣驻军或保有基地的地区的征兆。

因此，我个人认为，对日本来讲，坚持宪法第九条，即使在当今混沌一片的国际关系中也是更加有利的。当然，随着世界政府的成立，世界各国人民能够成功地终止现在的无秩序状态的话，那时，率先将第九条写入宪法，而正确地预测了历史走向的日本国民的睿智和先见之明，就能够得到清晰的证明了。

池田：

关于美国以及亚洲各国的对日感情这一点，最近，因为日本经济走向国际，在各地引发了反感。看到这种情况，我不由得想起第二次世界大战之前日本所处的状况。

将来，日本有没有可能在国际社会被再次孤立？还有，如何才能防止出现这种情况？关于这些，博士您是怎么看的？

汤因比：

不会的。迄今为止，日本在全世界的经济生活中发挥了非常重要的作用，因此，即使只考虑物质上这一个理由，其他国家也不可能再次孤立日本。首先，大家都能看到，中国和苏联为了发展自己国家的经济，

正在竞相争取得到日本的帮助。

但是，就我看来，问题是日本经济的成功近些年有些过度。贸易收支情况对日本有利得过头了。从长期展望来看，各国相互之间能够顺利开展贸易的话，那么各国的贸易收支应当是均等的。当然，可能短期会出现对一方有利的情况，但是整体上必须是均衡的。从这一点来看，我希望日本能认识到与其他国家开展贸易时——比如与美国开展贸易时，进口应当与出口保持同等的金额。

当然，我想日本已经认识到了这一点。应当说，对世界其他国家来讲，日本既不当是强者也不当是弱者，既不当是胜者也不当是败者，而应当完全站在平等的立场上。只要是人类，我们互相之间一定是始终都在拼命竞争，以得到自己的利益。但是，我寄希望于我们能够达到对其他国家的同胞都能抱有健康的平等观。再重复一遍，我认为绝不会有日本被再次孤立的事情出现。但是，所有国家的国民都应当充分关注其他国家的国民。

## 5.未来的世界警察部队

池田：

前面我已经讲过，我的信念是应当废除所有的军备。当然，像警力这种维持国内法律和秩序所需的最小限度的装备是可以认可的，然而，将来博士所倡导的世界政府诞生后，也应当纳入其管辖范围。也就是说，各国都应当为这一天的到来而尽最大的努力，到了目标达成之日，就应当将所有的军备纳入联邦政府之内。

汤因比：

在我们制定如何处理军备的计划时，我们的目标应当放在将军备的数量、致命性、使用场合都减少到最小限度上。

假如人类成功地建立了世界政府，那么让我们假定作为其成员的各个主权国家就再也不会进行战争。另外，这些国家当然也会被禁止拥有各种国家性的军备，而且，我们假定这一禁令会被有效地实施下去。这时，我想世界国家仍然是需要武装警察部队的。众所周知，恐怕任何一个主权国家迄今为止都未能在没有警力的情况下生存下来。不管国家管理的多么完善，绝大多数的国民如何遵守法律，都是一样的。不得不取

缔的少数反社会分子在任何时代都会存在。即使我们成功地成立了世界国家，我想适合当今管理完善的区域性国家的规律也会同样适合管理完善的世界国家。

池田：

我也认为，维持法律和秩序的力量是任何时代都不可或缺的。如果没有这些力量，那么善良的人民将会经历苦难，也会陷入没有任何力量来保护自己的境地。不管是什么社会，恶人都不会完全消失、违法乱纪行为也不会完全消失。而且，遗憾的是社会上的违法乱纪和丑恶总是比正义和善良要强大。

汤因比：

虽然我们在需要警察部队这点取得了一致，但是，我们还面临着两个问题。即，世界国家的警察部队应当如何招募队员，其装备应当如何配备。

我认为，世界国家的警察部队应当和现在的联合国非军事部门的职员一样，由世界政府自己直接招募队员，各个队员必须只向世界政府尽忠。世界警察部队不应当由地区性国家提供的派遣部队来构成。为什么呢？因为派遣部队会各自忠诚于所派遣国家，对世界政府的忠诚——必须是至高无上的忠诚——反而会成为次要的。当然，有必要允许各个国家根据其地区性需要维持自己的警察部队。但是，其警察部队的规模和装备应当限制在一定的范围之内，必须彻底避免出现挑战世界政府权威的违宪行为和擅自用于反社会目的的行为。

作为世界政府，有必要在其指挥下保有充分的军事力量，以便在发生不正当事件和纷争的地区以及暴力猖獗、严重扰乱世界和平或者严重侵害个人、集体人权的地区，在尽可能公正的条件下维持和平。世界政府的警察部队在出现诸如南非发生的白人镇压黑人、中东发生的以色列人镇压阿拉伯人、北爱尔兰发生的新教徒镇压旧教徒等状况时，应当具备能够终结这些状况的能力。当然，作为处理这些状况时的规则，要保护那些引起事端的暴君，防止他们死在以往被其伤害的受害人手里。

当然，即使建立了对必须废除的已有特权阶层的有效保障，还需要将这些保障落到实处。另外，即使世界政府事先保证对已有特权阶层提供其被废除后的有效保护，但真正到了世界政府采取废除措施时，仍然

不能保证他们不会采取武力进行抵抗。考虑到这种可能性的存在，我认为，世界政府显然需要自己的警察部队，其警察部队需要武装，其武装既要适当也要足够强大。也就是说，确立世界和平只有建立秩序并坚持正义才能够实现，而警察部队一定需要足够的力量，以便在履行上述义务时即使遇到可预期的最大抵抗时，也能够战胜困难。

综合考虑人类本性中所包含的利己性，特别是必须被废除的既有特权阶层中现在可以看到的暴虐性格，我很担心，他们很可能由于自身将要被废除而拿起武器进行抵抗。也就是说，有可能在多次付出流血的代价后，才能真正废止特权阶层。

池田：

放眼当今世界，即使拥有稳固的警察力量，恐怕也不足以保护善良与正义。关于这一点，让人痛感现实与理想的差距相差太远。和您一样，我也认为现在乃至将来都需要世界警察部队。但是，即便如此，如果仅限于军备角度的话，需要对其实施高度的限制。作为现实问题，我认为至少为了废除核武器，需要付出认真的努力。

第二次世界大战中被投到日本广岛和长崎的原子弹留下了恐怖的疤痕。现在，远远大于其破坏力的氢弹也已经被开发出来，其弹头的投送已经不仅局限于飞机，弹道导弹能够投送，甚至海水下的潜水艇也可以发射。如此一来，现在的世界已经处于或许用一个按钮就可以在一瞬间毁灭的状态。

我坚信，生活在这样一个时代，我们首先必须树立坚强的决心，不允许任何国家制造、保有和使用核武器。否则，人类恐怕会灭绝，或者给下一代人留下非常麻烦的遗产。不管文明和社会如何高度发达，只要大量部署着核武器的现状持续下去，我想人类就绝不能因为高度的发达而自豪。

核武器的破坏能力有多么恐怖，放射线对生命的侵蚀能力有多强，广岛和长崎幸存者的体验已经明确地展现给了我们。我们应当让全世界的人们都能认识到这一真相。

汤因比：

确实，不用等到建立世界政府，各国人民应当向现在的主权政府强



烈建议，至少应当要求有核的五国政府废除其所持有的所有核武器，并保证今后也不再进行核武装。我在此还想强调的是，未来的世界政府应当拒绝自己保有核武器，并将这一拒绝权作为世界政府宪法的基本条款之一。

不管是从核武器的性质本身，还是从其使用方法的特殊性来看，除了交战国之间为了相互灭绝以外，核武器是不可能被用于其他战争的。而且，从这种武器本身所具有的无差别杀戮性来看，尤其不适合用于警察工作。

比如，不可能用核武器来镇压南非的白人、北爱尔兰的新教徒、阿拉伯领土的以色列占领军等。自然，核武器可以把他们全部消灭，但是更多的时候恐怕还会同时杀死更多的被压迫的人民。

采取行动的目的在于解放被压迫的人民，如果想通过使用核武器达到这一目的的话，不管如何尝试，都将只是成为招致自我灭亡的幻想。

只要负责镇压已有的特权阶层的警察部队需要武装，那么其武器就应当局限于常规武器，而且为了镇压使用杀人武器妨碍执行法律的暴徒，应当使用以最小的杀伤性就能起到镇压作用的武器。作为法律执行者的警察部队，应当尽可能地使用非致命性武器。

比如，应当使用能够带来瘀伤，但不会带来撕裂伤的橡皮子弹、使用能够导致短暂的行动困难，但没有永久毒副作用的气体，或者使用粘在衣服或皮肤上后短时间不会消失的有色涂料等等。通过散布有色涂料，可以使暴徒容易鉴别，很难逃脱逮捕、审判的命运。

至今为止，科学技术被应用于武器的开发和使用，目的是让战争行为更具杀伤性和破坏性。今后，我们仍然需要把科学技术有序地用于增强物理的力量上，但是，其目的应当转向相反的方向。

我们应该开发设计出一种这样的武器，在世界政府警察和忠诚支持世界政府的地区警察执法过程中，它对暴力抗法者的伤害，尤其对无辜的路人、家畜、作物以及珍贵的物品的伤害可以限制在最小程度。

池田：

博士所提出的应当开发不是为了死亡和破坏，而是不带来死亡和破

坏，并且能够剥夺对方攻击能力的武器这一思路，非常具有启发性。

我想只要确定了这样的目标，以科学家的睿智，一定能够开发出完全满足这些条件的武器。但是，不仅科学家如此，我想更重要的是政治家首先需要转换他们的思想。

## 6.战争的本质与未来

池田：

几乎可以说人类的历史就是战争的历史，战争一直被重复至今。据生物学家说，同一物种互相之间进行如此残酷杀戮的只有人类。那么，战争是不是人类的宿命？避免战争需要哪些条件？特别是避免第三次世界大战，建立永久和平需要我们做些什么？我想就这些问题，请教博士的看法。

汤因比：

关于人类的感情、思维、价值判断、行为等，以我们现在所拥有的知识，即使按时间追溯的话，也只能追溯到人类历史中的最近一个时期。也就是说，没有超过现存文献所记录的时间段。这段时间，也只不过是五千年。但是，我们的祖先作为人类开始存在，可能已经是百万年以前的事情了。这种时期划分，是根据遗骨以及工具等证据，推断出我们的祖先通过进化达到拥有自我意识——也就是真正作为人类开始存在——的阶段，然后推算出来的。

即使不算已经灭绝的所有类人动物，而是将人类这一用语只限定于唯一现存的物种即智人（*Homo sapiens*），那么人类也至少生存了20万年到30万年。即使以此时间段来看，也比最近的五千年要长得多。

在五千年中，战争成为人类一个重要的习惯，这是不容置疑的事实。我们几乎把人类剩余产出的大部分都用于了战争。也就是说，超过人类最低限度维持生存所需要的——即为了自己存活下去，防止人种灭绝所需要的——产出几乎都被用在了战争上。而且，没有剩余产出战争确实是不可能的。之所以这么说，是因为战争要求浪费劳动时间、粮食、物资等，并且还要求毫无益处地利用将这些物质制造成武器和其他军事装备的产业。

在我们所知的范围内，直到底格里斯和幼发拉底两条河流以及尼罗河下游地区的排水、灌溉开始之前，任何人类社会都没有发动战争所需的剩余产出。可是，这些地区完成排水、灌溉是在公元前3000年前后，并不是很遥远的过去。苏美尔以及埃及的造型美术中可以看到的，现存最古老的战争描写以及最古老的战争记录文献等，也基本是同时代的东西。由此可以得出这样的结论，即战争不比文明更加古老，战争与文明几乎是同时产生的，也就是说，战争是文明所带有的一种先天性的弊病之一。

战争与暴力性以及残酷性并不相同，它是人类的暴力性、残酷性以特殊的形式表现的结果。我相信，这些不好的冲动，是人类本性中与生俱来的，是生命本身原本就内在包含的。所有的生物身体中都潜藏着各自的暴力性和残酷性。

所谓战争，是将残忍性有组织地、制度性地发挥出来的结果。战争中，人类在公共机构——国家政府、内战时的临时政府——的命令下互相战斗，互相杀戮。士兵与没有任何个人仇恨的对手战斗，他们多数人相互并不相识。

池田：

博士说人类把剩余产出的大部分都用于了战争，我想可以说用于战争的更多。

战争导致大量的房屋被破坏、大量的农田荒芜，甚至剥夺了老百姓的日常生活必需品。在日本，作为战斗阶层的武士，自中世纪以来就位于社会的上层，一直剥削农民以及商人。即使现代日本，为了强化和维持自卫队，也在要求民众在生活上要付出巨大的牺牲。即使是必需的最小限度的社会保障制度也不够完备，居住在城市的劳动阶层甚至不能拥有居住的房屋。用于社会保障制度和住宅建设的预算，与巨额的防卫费相比简直少的不值一提。

可是，我想这应当不只是日本一个国家的问题。恐怕世界任何拥有军备的国家，都会面对这样的困境。

汤因比：

确实，各个国家都处在这种状况之中。不过，在这里，我想回到开

头提到的话题，即，战争是不是人类本性无法摆脱的宿命的一部分。对此，就像前边讲过的那样，我认为从历史的角度看，不能这样说。

关于暴力性和残酷性，确实是人类与生俱来的特性。如你所说，根据生物学家的观点，在地球上的所有生物中，只有人类作为与同类战斗到死的物种而闻名。其他种类的动物，雄性会为了得到雌性而战，但是一旦对手屈服，胜者并不会剥夺对手的生命。但是，可以说，自我们的祖先演变成为人类以来，人类一直重复着包括杀人在内的暴力性罪恶。只是，人类这一残忍的一面，是否总是不论时间和地点、总是以战争的形式表现出来？从有史以来的五千年来看，倒也未必。

比如，日本在公元12世纪以前的500多年里，除了征讨边境地区的阿伊努人以外，似乎基本没有发生过像样的内战。但是，之后的400多年里，日本一直被内战所烦扰。可是，从17世纪初期到19世纪中叶前后，在德川幕府的统治下，内外都再次保持了和平。而且，1945年以后放弃了战争。

挪威国民自1814年至1940年，一次也没有发起过战争。但是，即使是挪威人，曾经在北欧海盗时代（公元8世纪至10世纪），也是世界数得着的好战民族。因此，在第二次世界大战中被攻击、被侵略时，他们勇敢地进行了战斗。

即便是日本和挪威，在其历史上没有战争的时期，仍然会发生杀人案件和处死犯人。这意味着，我们必须将战争和除此以外的杀戮和暴力行为区别开来。

池田：

是的。死刑的问题姑且另当别论，杀人是出于个人动机的。当然，也有些时候是由于按照特殊的团体条例而发生杀人的行为，与个人的动机无关。但是加入这些团体本身是基于个人动机，所以，一般来讲，我想可以把杀人归为个人动机的行为。这在任何国家都是被法律严格禁止的，针对这一行为也都规定了严厉的惩罚。

相反，战争的主体反而是严禁以个人动机杀人的国家政府，而且也没有针对这种国家的犯罪行为进行制裁的制度。因此，胜利一方就代表正义这种极其野蛮的规则即使现在也仍然适用。这完全是一个极大的矛盾。不管是谁，只要认真思考就会觉得不合理，但是人类几千年来一直

默许了这种现象的存在。

在国家与国家之间，战争或者与之类似的事态，一直都呈现着貌似正常的样子。总是保持军备，邻国之间兵刃相向。我想，绝对不能让和平成为战争空隙的休息期。

所谓和平，是互不带来任何的恐怖、真心相互信任、相互热爱的状态。这种和平的状态才是人类社会的正常状态，只有这样才能称其为正常的人类应有的人类社会。我们应当呼吁，建立这样的社会，正是人类的政治领袖、思想家以及所有知识分子应当承担的最大的课题。

汤因比：

废除战争肯定是可能的。即使不可能要求所有人类根治战争以外的暴力行为，但废除战争也是可能的。放弃一个五千年的习惯趋势是困难的，即便如此，我认为核武器的发明，为我们成功废除战争带来了可能性。

战争这一制度的深处暗含着一种假定，即交战国中总有一方会胜，一方会败，并且战胜国因为胜利而获得的利益一定比其战争花费要大。当然，这种企图有时会被打破，战争有时也会给胜利者带来毁灭。然而，众所周知，对于核战争来讲，即使连代价高昂的胜利也不存在了。在此前景下，对各国来说，发动战争的合理动机也就不存在了。

但是，在人的本性中，理性只占其中的一小部分。我们完全有可能违背理性而采取集体自杀的做法。只要战争这一制度没有被新的制度、即世界政府这一制度所代替，那么战争就不会绝迹。即或在核能时代，只要现在的一百四十几个地方国家不从属于统一的世界政府，战争的可能性就会继续存在。这个世界机关为了维护和平，应当配备有效的力量，使最强大的地方国家也必须服从。

# 第三章 政治体制的选择

## 1.领导者的条件

池田：

当今世界，曾经活跃于第二次世界大战的英雄及领导人相继去世，在中国的毛泽东以及南斯拉夫的铁托等少数几人之外，已经很少有人能够因其个人魅力或者思想对世界带来重大影响。我们很难立即断定这是好事还是坏事。避免因为集中了巨大声望和权力、具有超凡魅力的领导人的判断而导致一个国家乃至世界发生动荡，这从某种意义上讲可以说是一种进步。而且，社会进入了民主机制的轨道，已经不需要依赖那种巨人般的领导人，这大概也是一种可喜的现象。

但是，另一方面，就民主主义社会的现状来看，是否已经完全不需要能够引领人类社会的指导力量，这又是另外的问题。

汤因比：

我认为，还不能说今后再不会出现具有超凡魅力的独裁领导人。当然，能够让尽量多的公民最大限度参与的立宪政体才是我们追求的政治目标。不过，当今世界有着太多的政治、社会变革要做，而且需要马上做，我怀疑这些能否通过立宪制度完成。

我认为个人的统帅能力在任何性质的集体性事业中都是需要的。即使是尽可能以最为民主的思想而组织起来的事业也同样如此。在民主的事业或组织、制度中发挥领导作用较之于具有超凡魅力的独裁者的领导更加微妙和困难。后一种类型的领导者，对于被统治者或者施加压力，或者煽动非理性的感情，以此来使他们服从。

相反，在民主政体中，领导人必须将自己所提倡的政策之正确性，以合理的方式说服公民，从而得到他们的支持，并且，这种理性的对话还必须以冷静的态度来进行。

池田：

这一区别非常重要。如您所说，民主政体中的领导作用是困难和微妙的。民主制度下的领导人必须时刻牢记民主主义始终是决定社会运营制度和机构形式的依据。因而，这些制度和机构必须依照民主主义的规则建立，而且，这些制度和机构在发生作用时也必须以民主主义的理念为基础。

但是，在人们的心中，存在着稳定并且扩大自己权力的欲望。为此，掌权者希望人们将其安身立命的制度和机构视作绝对的存在。这样一来，原本作为基础和理念的民主主义反而容易被忽略。

现在，世界绝对不能说是和平和安定的。要解决世界所面临的各种问题，恐怕还是需要具备卓越才智和高尚理念的领导者。在民主主义社会中，一说到领导人的出现，很容易引起反感，但是，这不是可以情绪化的问题，而是应当从他是否具有一定的领导理念、其领导理念是否具有实效性等方面进行判断。这些判断，对民众来说，是防止具有非凡魅力的领导人进行独裁的很重要的一点。

汤因比：

一个民主政体要想圆满地发挥职能，需要的既不是谋略家也不是煽动家，而是拥有明确的道德伦理和聪明才智的人物，这样他的国民才能在既不被压制、也不被蛊惑的情况下服从其领导。这样的领导人一般是很难找到的，即使找到了，其本人也不一定愿意接受指导国民这种既困难也接受不到感谢的工作。领导人所起到的作用，显而易见是具有社会意义的。但是，要出于利他的理由承担这一工作，那就要求本人要具备相当高的公共意识和无私的奉献精神。

当代的民主领导人之中，最令人满意地完成了这一困难任务的，我个人认为是罗斯福、丘吉尔和尼赫鲁。当然，罗斯福——尼赫鲁也一样——和其选民的关系也不是完全光明正大的。而且，这三个人都是在危机时就职的，这一点对他们来说是有利的。面临危机时，即使是民主国家的国民，也甘愿忍受苦难、愿意做出牺牲。

池田：

在困难的年代，民众确实更容易服从领导者的指挥。因此，在困难的年代掌握领导权，可以说是您所列举的人们的幸运。但是，那也是他们遇到了能够使他们发挥自身能力的好机会而已，如果是没有那些能力

的领导人，恐怕事态会变得更加恶化。

总之，不管怎么说，我认为在民主主义体制下，赋予领导人的权限一定要有期限。一旦期限结束，民众会对其间的功罪做出判决。并且，根据结果，将决定让他继任还是让他下台与其他的人交接。也就是说，不管在台上的权力有多大，那都是民众所赋予的，而且其成果要接受民众的审判，这是不同于独裁体制的民主主义体制下领导人的特质。

这同时也会导致一些缺陷，即从领导人本身来说，他必须意识到他在位时的一言一行总是处在民众的监视之下。那么，希望下次再次当选的领导人自然就容易采取迎合民众的政策。

汤因比：

民主的领导人不管其是否愿意，都必须在两条艰难的道路中间行走，而且，在中间供他们巧妙地游走的余地是非常狭小的。如果走其中一条道路，会使他即便判断选民的要求是错误的，恐怕从心情上他仍然会想要迎合他们。只要败给了之中的诱惑，等于他实际上放弃了自己作为领导人应当发挥的作用，背叛了民众对他的信赖。

相反，另一条不理想的道路是，对于自己认为是正确的，但是如果直接提出的话会被拒绝的政策，通过欺骗选民，让他们投赞成票，这也是对选民信赖的一种背叛。但是，这种领导人的欺骗，因为早晚会被戳穿，所以最后他仍然会因为再也得不到信赖而失去信用。

池田：

确实如您所说。领导人既不能为了迎合民众而欺骗自己，也不能为了自己的信念而欺骗民众。必须彻头彻尾地坚持以真实和诚实为根本。一旦他欺骗自己或者欺骗民众，那么，在这一瞬间，甚至可以说，他已经失去了领导人的资格。并且，总是非常留恋权力的政治家，对社会也是一种很大的麻烦。

在这一点上，我认为贵国首相丘吉尔在当时所取的态度是很了不起的。作为第二次世界大战时将英国从国难中拯救出来的英雄，丘吉尔在战火熄灭后得知国民认为他并不适合作为战后复兴时期的领导者时，马上果断地将政权移交给艾德礼的工党。



我认为，政治家需要的是不管是对自己，还是对民众，都应当始终坚持实事求是、正义感和公正心。优秀的领导人应当具备的资质是，勇气、正义、常识、宽容、礼仪等等，而这些资质得以发挥出来的必要条件是和大众对话，为大众而战，与大众一同捐躯的决心。

还有，作为领导人，其真正的价值体现在他培养了多少优秀的接班人。之所以这么说，是因为培养接班人并且给接班人让路这一工作，需要摒弃私利私欲、广为人类社会着想、具有利他精神。但是，现实中，如博士指出的那样，这种优秀的领导人是很稀少的。纵观历史，具有讽刺意味的是，有很多人格上不太容易被认同的领导人，反而留下了伟大的业绩。

汤因比：

在非民主国家，领导人是通过行使武力或者煽动民众进行统治的，有时，也出现一些清高且无私而充满激情的人，比如罗伯斯庇尔，或者列宁等等。这些人反而比冷酷、阴险并且精明、灵活、一心追求名利的人更能招致灾难，反而显得无用。

汉高祖刘邦、罗马帝国的奥古斯都以及萨拉森帝国的哈里发·穆阿威叶三人，都是精于算计、想要出人头地的领导者的代表。他们都继承了因上一代领导人缺乏灵活性而开始凋落的帝国，因其精于世故的手腕，将各自帝国的体制从崩溃的边缘挽救了回来，并建立了长治久安的基础。他们善于处世的手腕从道德上讲绝不值得称颂。但是，在当时的情况下，从政治的角度看，反而是合适的。

我认为，凡资质平庸的领导人，不可能把任何的政治体制都始终运行得很好。在美国的历史上，也有过几任平庸的总统，他们最终都比煽动家或者策略家给国家带来了更大的损失。苏联历史上，勃列日涅夫毫无疑问比怪物斯大林要强，但是，作为随心所欲且精力充沛的前任赫鲁晓夫的接班人，就显得有些逊色。

## 2.防御法西斯的堡垒

池田：

最近，在美国等国家，随着社会管理的强化，人们开始担心法西斯潮流的危险性。民主主义与法西斯主义，其本质是完全相反的。但是，

民主主义又潜藏着产生法西斯主义的土壤。另外，有时候又可以感觉到法西斯主义会戴着民主主义的面具出现。那么，我想一起思考一下：为了防止法西斯主义抬头最需要准备的是什么？民主主义中潜藏的哪些要素会带来法西斯潮流？首先，关于民主主义本身暗含着坠入群愚政治的危险性这一点。

汤因比：

迄今为止，民主主义确实已经多次坠入群愚政治。最有名的反面事例是公元前5世纪的雅典民主制度。当时，贫困阶层占了雅典市民的大多数，经过投票，要求富裕阶层承担纳税义务。但是，在一次较大的战争失败后，借着雅典民主制威信尽失之际，富裕阶层建立了一个暴力的法西斯政权。该政权很快就被颠覆，雅典再次确立了民主主义，但是，民主主义所伴随的弊端并没有被除掉。

池田：

对民主主义绝望的人还是少数的时候，还没有必要担心，但是当国民的大多数都感到绝望时，恐怕就会向法西斯主义发展了。法西斯主义并不是在一开始就以法西斯主义的姿态明确出现的，往往是在人们还没有意识到之前，是以合法的形式在民主主义社会中逐步发展的。因此，我们必须在法西斯主义还没有发展壮大之前就能够看透它的本质。

毋庸置疑，法西斯主义的典型例子是纳粹在德国的抬头。众所周知，当时，纳粹是魏玛体制下的一个小小的右翼反体制政党，而且只是众多小党中的一个。那么，纳粹是如何通过选举这一完全民主主义的手段而成为第一大党，并且确立了其独裁体制的呢？当然，这确实和希特勒这一能像魔鬼一般操纵大众心理的天才的出现有关。但不只是这些，关键是民众中无论属于哪个阶层的人均能够认可并支持纳粹的主张。恐怕谁也没有想到这会带来令人恐怖的结果。

尤其是1929年的全球经济危机以后，纳粹在小企业主阶层、白领阶层、农民阶层以及青年中得到了压倒性的支持。受到战败和经济危机打击的人们，把有可能满足自己要求的政党推上了第一大党。

汤因比：

所谓贫困的一少部分人，在政治上是没有力量的。相对的，被夹在

有组织的资本家和有组织的工会劳动者之间的准中产阶层，可以自己组织起来，向上述两个特权基层发起进攻。

正是这一反抗的准中产阶层，在20世纪30年代的德国，是让希特勒得到政权的突然爆发的社会势力。因为没有什么人能够救济他们，他们只能组织起“国家社会党”，通过掌握政治统治权来达到自己救济自己的目的。

如果德国没有这些对现状不满的阶层，如你所说，只依靠希特勒的煽动家才能，恐怕还不能成为德国的独裁者。也正是因为存在这样的阶层，希特勒才得以对他们承诺，只要他们把他选做领导人，他作为回报将会拯救这些人。

池田：

并不是说只有纳粹时代的德国民众是愚蠢的，他们只是轻易地把自己的命运交到了答应消除他们不满的纳粹手里。可是，为了消除自己的不满，纳粹采取的方法，其结果是给其他人带来更大的痛苦，这是他们所不可知的。也就是说，他们未能想到，就像自己不可能一直忍耐痛苦那样，被强加了更大痛苦的人们会以比自己更加剧烈的力量奋起反抗。其结果，就成了纳粹的野心以及对其寄托希望的德国民众受到了严重的挫折并自取灭亡。

人就是这样，即使对自己的痛苦敏感，但是对别人所受痛苦满不在乎，这是人性中可悲的特色之一。无论如何，为了保卫自由，民众的每一个人都需要具有这样的睿智，即能够分辨自己所支持的政治将要带来的结果。同时，每一个人都应当具备属于自己的、饱含着人类尊严和爱的信念。具备了这一信念，每一个人的才智就会受到启发，而且，只有这样的才智才能够防止法西斯主义的抬头。

我想，为了保卫民主主义，每个人都必须具备辨别自己周围所发生的所有事情之本质的聪明才智。可能表达方式很平凡，总之，人们变得聪明是防止法西斯主义抬头，保卫民主主义最为关键的条件。

汤因比：

我个人认为，防御法西斯主义的最好办法是尽最大可能确立社会正义。当然，百分之百实现社会正义是困难的。之所以如此，是因为代表

体制的人——不管哪个社会阶层构成体制——通常主张社会财富有差别的分配。比如，在当今的英国，不只是资本家，工会成员的劳动者也强烈主张有差别的分配。

其结果，社会的任何时代，都会存在被冷遇、被遗弃的阶层。当这些不走运的阶层受到的来自市民中强势阶层的不公正待遇达到极限时，他们就会利用所有的机会，去颠覆让自己受到不公正待遇的政权。1933年发生在德国的正是这种情况。政权，越是推行社会正义也就越稳定。但是，社会正义作为目标是无从把握的。因为构成社会的各种各样的阶层，对于如何才能公正地分配财富，是没有能够达成一致的判断标准的。

### 3.目的、手段和权力的弊病

池田：

目的将手段正当化，这一观点曾经推动了很多组织或团体的发展。即使在当代，这种观点仍然在各种组织与团体中顽固地流行着。特别是在政界的权力斗争中，被认为是不得已的，甚至是理所当然的。可以说法西斯分子是最直截了当地利用了这种观点的人。

我们必须始终严格监视法西斯分子或者类似的野心勃勃的权力集团，防止他们再度在地球上抬头。为此，人们必须清晰地认识目的与手段的合理关系。

关于这个问题，我个人认为，目的的正确性必须由实现目的的过程中所采用的手段来印证和证明。

汤因比：

目的不能够使手段正当化。目的和手段，必须保持伦理上的一贯性。这是基于经验而产生的原理。在第一阶段已经干了坏事，在第二阶段又要去做正确的事情，这在心理上是不可能的。也就是说，只要出发点错了，就绝不可能到达正确的终点。

池田：

从这种意义上看，我想应当说现在各种团体和组织所使用的手段

中，有许多值得反思之处。关于目的，不管哪个团体或组织都是有自己相应的理念的，而且只要不是基于相当极端的、有偏颇的世界观之上，也都具备一定的必然性。也就是说，绝大多数情况下，目的本身具备使很多人产生共鸣的要素。

因此，只讨论目的的对错，是不可能把握住一个团体或者运动的本质的。无论如何，研究一个团体或者运动所使用的手段都是重要的。因为，即使其宣扬的目的只是抽象的观念，但其采用的手段一定是现实的。正如博士您所指出的那样，目的和手段必须保持伦理上的一致性，关于这一点，我与博士有同感。即使目的是高尚的，但是，如果手段违背了目的，目的本身也就变成了具有欺骗性的口号。

汤因比：

用毒辣的手段来达到善良的目的，这种想法的欺骗性，正是陀思妥耶夫斯基的小说《群魔》以及其恶魔般的主人公所表现出来的主题。关于这一点，还有两位清高的革命家，即罗伯斯庇尔和列宁的生涯都留下了教训。他们都没有私利私欲，为了人类的福利而贡献了身心。但是，两个人都犯下了错误，既是理智上的，也是道德上的错误。也就是说，他们自身的目的是善良的，达到目的是重要的，因此，他们认为作为手段，使用暴力是合理的。其结果，并没有建成地上乐园，反而罗伯斯庇尔带来了恐怖政治、列宁带来了极权主义政权。

池田：

确实是耐人寻味的历史事实。最终，就是说，要追求目的，那么为了实现目的的手段也一定要能够反映出目的所包含的高尚的理念。在此意义上，现在的和平运动也必须将自己实现理想的过程明朗化，使手段和理想保持一致。

然后，即使目的通过理想的手段得以实现，那么这里还会酿成一个新的问题，即“权力的弊病”。这也是我们必须时刻保持警惕，不可懈怠的问题。

社会需要秩序，维持秩序需要权力。权力是作为制约人、以强制并压制人的行为的“力量”而表现出来的。因此，权力往往会成为妨碍人们的自由、侵犯人权的“坏东西”。所以说，权力原本是作为保护尽可能多的人，是应当为善良的目的而行使的，但是受掌权者心理动机以及其目

的意识的影响，也经常发生转向邪恶的情况。

所谓“权力的弊病”这个词，包含两个方面。即，权力的本质会导致当权者内心的骄傲自大、私心以及贪图名利等思想逐渐膨胀，并导致当权者堕落的；行使权力会侵犯人格、有时甚至包含有危害人们生存的危险性。如果权力出于维护人们的幸福和正义这一纯粹的精神，而且在行使时尽量使其力量不带来危害，那么，我们可以说权力的使用是正确的。而人们所寄予权力的期待和希望应该也是这样的。

可是，遗憾的是，人类的本性并不一直都是善良的，因所处状况的不同，导致丧失纯粹精神的情况多有发生。其结果，就会出现权力被用于为了包括当权者本身的少部分人的幸福和利益，而牺牲多数人利益的情形发生。如此来看，似乎权力的弊端只是当权者的问题，而实际上应当说，作为权力行使对象的民众方面的问题也必须作为重要的因素考虑进去。

汤因比：

权力是由一个人或者更多的人掌握并行使的，它是人们生活中必不可少。只是因为人类是社会性动物，权力是因其社会关系而自动产生的。当然，权力并不是为了邪恶而产生的，也会被用于善良的目的。但是，所有的生物本来都是以自我为中心的，贪婪的，因此，掌握了权力的人们，都会陷于一种强烈的诱惑，即乱用手中的权力，为了自己的利益不惜牺牲被其掌控的人们的利益。

不过，因为人类是社会性动物，如何防止社会崩溃、进入使其成员难以生存的无秩序状态就成了社会最为优先的大事。因此，有时，不正当行使权力与社会崩溃相比害处稍少一些，这也是成为权力牺牲品的人们有时默认权力不当使用的原因。

换句话说，作为社会的成员，即使付出任由当权者随心所欲的代价，也希望社会能够避免崩溃。当然，他们常常会失算。比如，1933年，德国国民希望希特勒能成为救世主，将一切都寄托于他。可是，希特勒有意识地将他们卷入第二次世界大战，结果，给德国带来了比经受1929年全球经济危机和第一次世界大战战败更大的灾难。

池田：

也就是说，民众希望作为自己生存基础的体制能够存在下去的心愿，是支持权力的弊端存在的基础。而进一步助长权力趋于残暴的，可以说是因为期待自己也能够得到一些残羹剩饭而屈服或主动迎合强者的人类丑恶的内心。

大恶引起小恶并将其收入囊中，从而膨胀成为更加强大的恶。我认为这是权力弊端的真实状态，是最为令人恐怖的邪恶的自我增殖作用。

汤因比：

完全如此。而且，社会规模越大，其自我增殖作用所影响的范围也就越大。比如，当前，所有各民族正逐步合为一体，以形成世界规模的大社会。可是，这个社会却由于一些原因而面临着崩溃的危机。

首先，第一个原因就是极不协调的140个政权国家的存在，导致正在产生全面的政治上的无秩序状态。第二个是人口爆炸带来了许多问题。第三个是近年来惊人的技术进步，给人类中少数人带来了新的力量，且他们将此据为己有。掌握了这一力量的集团，可以被称为世界各民族中少数的富人。而且，他们为了满足自己的欲望而动用他们的力量，消耗着地球资源中本不应该的份额。这些资源的大部分都不能再生，是不可替代的。

池田：

的确如此。中国有句古话叫“苛政猛于虎”，不过在当代威胁人类生存的最大敌人是人类本身这点已经越来越明显。人类如果不学习如何去统治人类本身的话，恐怕会陷入灭亡的深渊。

汤因比：

你指出了人类陷入灭亡的深渊的危险性，就此补充一下我的思考。可以说：人类也许会突然意识到，在富人的贪婪和贫困阶层的扩大以及国际关系混乱的相互作用下，我们处于全世界似乎会马上陷入灾难之中这么一种状态。我估计，在此状态下，法西斯型的全球性的极权主义运动，恐怕会打倒主权国家、民主主义政治、自由私营企业制度等已有的各种制度。而且，这些极权主义运动会在千钧一发的最后时刻稳定社会。并且，这种稳定因为根本性的措施而实现，稳定所不可或缺的根本性改革恐怕会与残酷的、不公正的行为密切相关。这一世界性的革命运

动，有可能会形成全世界性的政教合一的组织形态，产生独特的新的意识形态。并且，作为这一世界性政党纲领的主要内容，大概会标榜为了人类生活各方面的安定，我们不惜付出任何代价。

而且我认为，当这一革命性事业在一名苛刻的世界独裁者的指挥下实现后，会产生一种反弹，那就是使以前不可缺少的重要条件，即稳定的本身会变得更加稳定，并且更加具有可持续性的形态。这可能由第二个世界独裁者完成。由于他肯定从经验中学到了上任独裁者的苛政是非生产性的，那么他所采取的措施大概不仅能抓住人心的微妙之处，且具有灵活性。

池田：

博士对出现世界独裁体制的想法，在我看来是非常大胆的预见。我总是期望践踏个人自由意志那种独裁再也不要出现。博士为什么预见到人类未来的不安？基于什么样的依据？能再详细的介绍一下么？

汤因比：

关于这一点，我们可以列举出许许多多的历史事实。现在，我介绍一下我想到的三个实例。那就是日本、中国以及罗马的历史上出现过的事实。

首先，是继承了丰臣秀吉事业的德川家康，他确立了长期的德川幕府体制。另外，秦始皇建立的秦帝国虽然只有14年——公元前221至公元前207年——的短命，但是，其继任者汉朝的刘邦所建立的帝制中国，虽然是断断续续的，但是一直绵长地存在了超过21个世纪。同样，尤利乌斯·恺撒的继承人奥古斯都确立了罗马的帝制。罗马帝制在公元前31年至公元284年一直保持原形，然后以更加专制的形式在君士坦丁堡一直存续到了1204年。

这三种情况，都是在最初过激的帝制之后建立的更加稳健的帝制。即便如此，权力有时也会在一定程度上不恰当地用于压迫民众。当然，总的来说，相比之下，这些体制在其所处的时代和地点的特定状况下，还是比其他所知的任何体制要好一些。

池田：



当人类社会陷入严重的崩溃危机时，也许人类会允许出现世界性的独裁体制。我也认为有这种危险性。但是，关于这一世界独裁体制出现的可能性，我想在后面再向您详细请教。

无论如何，我认为当人类为追求和平和幸福而不懈努力时，即使能够解决掉其他所有问题，但是权力的弊端恐怕会一直留到最后。因为形成权力弊端的根本性原因，是人类生命中所包含着的与善良相对应的邪恶。对权力的研究、对权力所产生的邪恶所进行的研究，当然包括社会体制的问题，但最根本的是要追根溯源，首先弄清人性自身，弄清生命的本质。

汤因比：

你指出权力在本质上显现出来的恶是人性中原本就具有的倾向性，应当弄清并弱化这种邪恶力量的方法，我想你是完全正确的。我相信，唯一有效的方法是让每一个个人行为中的利己主义、也就是贪婪，服从利他主义、也就是爱。换句话说，就是不管对个人还是对全人类来说，只有超越自我才是通往幸福的唯一道路。

池田：

人类所面临的最大问题就是如何实践和实现这一点。从根本上来讲，除了每个人自觉地努力去克服自我以外别无他途。但是，作为社会整体，也必须将基本思想引向这一方向。同时，为了防止这一人类的变革陷入个人的尊严被极权主义侵害的困境，也就是为了达到每个人依靠自觉的觉醒去追求幸福，那么就必须要每个人都能接受的哲学和宗教。

## 4.民主主义与独裁体制

池田：

关于世界独裁体制的可能性，博士您指出，大众由于害怕社会陷入混乱和无政府状态，而具有默认害处相对较小的独裁体制的倾向。确实，大众确实具有这种向更加安全的道路逃避的倾向，独裁者所利用的正是这一点。

关于这一大众化倾向，自西班牙的奥尔特加·加赛特的古典著作以

来，弗洛姆关于逃离自由选择独裁体制的大众倾向的分析、里斯曼《孤独的人群》的素描等等，已有不少优秀的研究。而且，这些研究中，对纳粹主义中独裁者与大众关系的分析和阐述是最有代表性的。但是，即使阅读了这些著作，关于如何防止出现独裁者、如何防止大众易犯的错误以及如何构建真正理想的社会这些问题，似乎也难以得到明确的答案。

而且，遗憾的是，现在的风气好像是让大众更加愚蠢、使他们丧失作为主权拥有者的觉悟、不负责任以及追求享乐主义。从表面上看，民众似乎是在讴歌权利和自由，但实际上对民主主义越来越不相信。鉴于这种状况，确实不得不承认，只要走错一步，人类确实有陷入强有力的独裁即极权主义的危险性。

汤因比：

人类由于两个性质明显不同的理由，默认或者欢迎甚至要求独裁体制。理由之一是心理上的、日常性的，另一个是环境性的、偶发性的。

所谓的容忍独裁体制的心理上、日常性的理由是，独裁体制会将所有个人——当然不包括独裁者本身——从必须做出决定性选择这一痛苦中解放出来。所谓环境性的、偶发性的理由是指发生了某种物理性或者社会性的非常事态。

所谓危机，对于处于危机中的人们来说，委身于一个人的指挥下共同应对要比各自为政去应对反而更容易克服。不管是坐飞机或船，甚至是沙漠骆驼商队的旅行，所有的旅行者在旅途中如果不服从指挥的领导，那将是非常危险的。与此相同，当面对社会性的非常事态时，人们会认为与其继续无政府状态，还不如委身于独裁权力反而坏处要小。

作为独裁体制问世的原因，想要度过非常事态的愿望与力图逃避进行痛苦选择的责任这一愿望相比，并不构成多么重要的因素。所谓独裁者，原本是共和制罗马宪法中最先使用的术语。当时，一旦发生紧急状态，按合法选出的官员们会主动停止自身行使权力，并且带头任命具有独裁权限的“独裁者”，允许其在紧急状态持续期间代替自己行使权力。这种制度一直到公元前133年，也就是因经济上和社会上的弊病已经无法解决问题从而导致罗马的紧急状态变得慢性化为止，都很好地发挥了作用。之后经过一个世纪，独裁制便成了永久性的制度了。之所以被永久化，是因为公民集团已经变得日常性的萎靡不振。他们已经永远丧失

了在不引起灾难的前提下办好各种事情的信心。

当今的世界缺乏秩序已经到了让人难以忍受的地步。现在，人类的生存依赖着在全世界发挥作用的技术，但是，即使这些技术，由于互不协调的140多个主权国家仍然分割着地球而处于麻痹状态。由此看来，我想，就像秦始皇用独裁的方法统一已经厌倦了战国时代的混乱状态并且精疲力尽的中国民众一样，当代世界早晚也会实现政治的统一。

池田：

确实，只要保证提供一个良好的状态，人类往往会容忍任何政治体制。我认为，不管是君主体制、独裁体制或者是知识精英组成的政治体制，制度本身都会因为与权力相关人员的态度，既可以是善良的也可以是邪恶的。但是，即便如此，民主主义仍然是防止陷入邪恶的最有效制度，因此也是当代最为普及的政治体制。当然，民主主义既有长处也有短处。但不能因此就只强调好的一面来期望恢复君主制，或者渴望新的独裁体制。我认为这都是非常危险的。

假如说大众原本就兼有容易招致独裁者的性质的话，重要的是如何防止出现这种危险。我认为要做到这点，只有提高大众的教育和道德水平。具体说就是为了防止民众消沉，尽量让更多的人控制权力并且握紧防止权力暴走的缰绳。

这与博士前面所举的出现独裁体制的环境性、偶发性理由的例子也有关系。比如当某个社会集团与其他集团或势力处于激烈抗争关系时，权力的使用集中在个人或者少数人手中是比较理想的。这是因为需要迅速地判断和采取相应的措施。如果没有了快速性，该集团可能被对手占得先机，其结果是失败，并将其全体成员带入毁灭。因此，此时的集团，当然要根据指挥者的决断，一声令下，无条件地开始行动。

相反，在和平和安定的社会，也就是胜败并不关乎其成员生命的情况下，内容的正确与否比当机立断更加重要。更不要说到了国家层面，要对拥有多种需求的众多的个人和抱有各种目的和理想的集团负责。

对于权力来说，针对这些利益主体相互竞争、相互申明主张，如何平等地满足他们的要求，就是重要的工作。此时，动用权力不是针对外部敌人，而是针对内部的个人或集团。因此，权力的使用，最理想的是能够平等地反映所有人的意见。

如此看来，虽然说民主主义有它固有的缺陷，有容易陷入的陷阱，但是在当今世界，从大局来看，我们还是不得不总结出民主主义是最理想的政治体制这一结论。

汤因比：

的确，即使我们可以说与不可救药的无政府状态相比，永远的独裁只是小小的邪恶，但是，这并不能改变独裁体制是一种灾难的事实。

代替它的选择就是公民集团中尽量多的人、尽可能积极地参与到公共事务运营之中的一种高效的立宪政体。这在当今世界是十分重要的。不过，作为公民，如果他尚未确信自己的参加是有效的，他恐怕就不会去努力积极参与。

池田：

有些人抓住这种危险性来同民主主义唱反调。他们主张大众是愚蠢的、没有思考和判断能力，因此不具备选择领导人的资格。主张这种理论的人多数是贵族主义者和知识精英。

确实，民主主义制度下，善于迎合大众博取人气的人物更加容易登上权力的宝座，这种风险是民主主义本身具有的一个很大的缺陷。相反，即使是贤明的领导人，如果不善于宣传的话，就可能被忽视。在极端的情况下，会出现一个想要破坏民主主义取得独裁权力的人被民主的方法选出，并被赋予一切权力。之所以出现对所有民众都参加的民主主义持有反对的意见，其根据就是这种危险，我不否认民主主义具备这种风险。

但是，因此就断言大众是“愚蠢的”，并让他们远离参与政治的舞台，这种做法根本是错误的。我认为，知识精英的责任是尽最大的努力去防止大众陷入愚蠢。所有的人类都有愚蠢的地方。但是，这种愚蠢是可以通过教育来提高知识和道德水平，进而完全消除的。与此同时，我认为尽量分散权力，尽可能将权力交到民众的手中并以此刺激大众的思维能力，使得他们更有自信。从这个意义上讲，这样做是非常重要的。

汤因比：

你说批评民主主义的一般是附和贵族主义的人或者是知识精英，我

认为实际上在更广泛的阶层都能看到对民主主义缺乏信赖感的现象。民主主义原本就是建立在公民完全的信赖感之上的制度。然而，有两种东西在威胁着这一不可或缺的信赖感。威胁之一是经常性的、另一种是当今世界特有的。

首先，所谓经常性的威胁是指选出与公仆相般配的人物非常困难。立宪政治会催生政客。所谓政客就是指以政治为终生职业，其说服选民得到权力并登上政权宝座的技术非常专业的人。政客通过修炼这些专门的技术以赢得选举。但是，他们并不能赢得选民的尊敬。选民一方面选出了政客，但内心是鄙视他们的。然后，这种对于政客的不信任，会导致更大的不信任。那就是对把政客选上了不相称地位——出于选民的错误——的立宪政体本身的不相信。最近，因政治家的主张与实践之间的差距而产生的信赖感的缺失正在蔓延。大众已经彻底认识到了政治家的不诚实和不合格，尽管如此，却不知道如何才能选出更值得尊敬的统治者。正是当前广泛存在的对于政治家的幻想的破灭，与无法将这种幻想的破灭转化为改革的互相作用，才导致民主主义陷入了危难。

此外，当今世界所特有的对民主主义的威胁，就是数量和规模的迅猛增大。这是由于下面两个主要原因而产生的。即，一个是人口爆炸，另一个是技术的功能规模的扩展与由此带来的产量的增加。

人类现在正在因为自己所处的环境而感觉到自身的渺小。不管是因为社会环境，还是因为技术的显赫成功作用于自然环境之上从而产生的人为的物质环境，都让人有这种感觉。现代人的社会环境已经变得非人性化，其程度令人感到绝望；而物质环境变得如此巨大，足以压垮人类。这样一种生活体验让人完全失去了人类能力中作为社会中负责任的参与者的自信。而且，由此而产生的怀疑，打击了人类的自尊心，同时降低了人类的道德水准。

因此，让每一个人都作为社会有效的存在体生存下去，正是当今最为重要的事情。要想做到这一点，就必须让每一个人都能够坚信即使现在的各项制度也能给他们带来在社会上发挥作用的机会。而且，为了给每个人都带来信心，就必须把当代的各种制度建成真真正正的谁都可以参与的制度。要建设这种谁都可以参与的制度，那么就不能屈服于因为刚才所讲到的不利的状况而产生的绝望、放弃以及消极，虽然这可能比较难。

因为当代世界的非常状态，有时也会招致一时性的世界独裁体制，

以免人类自作自受走向灭亡。即便产生这种情况，我们仍然应当能够从共和制时代的罗马人那里吸取教训。他们多次成功地在需要独裁体制的非常状态一结束，就把临时性的独裁体制改回到了立宪政治。我们的态度应当是，在旅途中我们委身于指挥者的指令，一旦危险的旅行结束，理所当然地和旅行者所做的一样，马上恢复个人的自由。

池田：

迄今为止，人类总是认为用另一个体制去挑战一个体制的邪恶便可以消除这种邪恶。但是，当消灭了以往体制的邪恶并委身于应当是善良的体制的瞬间，结果就会被新的邪恶所苦。不管是日本的明治维新还是俄罗斯革命、法国革命都一样。当然，我认为不管哪种体制都一样，最重要的是，最大多数的人能够掌握主动权，始终坚持让体制服从大多数人这一立场。

无论是哪一种体制，原本其如何为人类的幸福做贡献是其最高标准。因此，不管采用那种体制，掌握最基本的主导权的必须是最大多数的人。如果忘记了这点，最大多数的人放弃了主导权，那么，无论是多么理想的体制，都会成为压迫人类的坏体制。

## 5.民主主义与精英领导制度

池田：

关于应当采用哪种政治体制的问题，我认为最正确的做法是根据各国的民族性、教育水平、国际条件、经济发展阶段等选择最为适合自己国家的体制。比如，关于共产主义，在国民的大多数是无产者、正在受少数资本家压迫的国家，就会受到欢迎。而在大多数人已经进入有产阶级的国家，可能就不会受到欢迎。也就是说，不考虑一个国家的实际情况，一概而论地说哪个体制好哪个体制坏是没有意义的。

只是，不管怎么说，国民的知识水平、教育水平的提高以及经济上变得更加富裕，无疑都是应当受到赞同的。那么，当国民无论是知识还是经济都达到高水平时，什么样的体制才是最理想的？这是今后一个非常大的问题。首先，我想大家基本一致赞同民主主义是最接近理想的。只是，这种体制还与无法用知识水平或者经济水平等衡量的道义观密切相关，可以说问题就出在这里。

汤因比：

人类到目前为止，在技术层面上显示了令人惊叹的丰富的才能，也发挥了创意。可是，一旦涉及政治，令人吃惊的是既没有显示出能力，也没有显示出创意。至今为止所找到的政治体制可供选择的并不多，而且一旦实施以后，在试验阶段基本都会暴露出欠缺来。我认为，关于民主主义，用下面比较节制的语言来描述可能最为稳妥。即，所谓民主主义是人类至今为止所想到的政治体制中缺点最少的。

只是，民主主义也有几个缺点。其最令人忧虑的缺点之一就是，在议会制民主主义体制下，从规模和重要性方面看，人们往往更容易取小舍大，去为劣势的集团尽忠。也就是说，有许多时候都是政党的利益优先于国家利益、国家利益优先于全人类利益。

第二个令人忧虑的缺点是民主主义伴随着虚伪。即，政治家理所当然地被要求服从所属政党的路线，这给政治家带来了很大的压力。即使这种路线和自己的良心相悖，他也不得不服从。应该说不仅如此，甚至会出现为了野心而丢掉自己良心的政治家。从更大范围来看，常常有政治家为了政治上的交易，对自己并不认为是对的政策，也表示出支持的态度。在英国加入欧洲共同体问题上英国工党所采取的态度就是这种情况。另外，西德的基督教民主联盟对签署东方条约——和波兰、苏联签署的事实上承认了二战后国境线的条约——的正式态度也是这种情况。

池田：

现代民主主义的致命缺陷，恐怕多半是因为支持它的大众难以确立道义观而产生的。古代雅典的民主政治在其最繁荣鼎盛的时期，已经从内部腐败，陷入了群愚政治，原因恐怕也在这里。有学者认为，在当今的美国以及西欧各国其内部也包含有同样的危机。

汤因比：

要说雅典民主制的黄金时代，应该是最开始的一个世纪。在那个时代，根据雅典宪法，权力已经掌握在民众手中，但是，他们实际上还是情愿接受贵族阶级的领导。这与美利坚合众国初期，美国国民听凭如同贵族般的“建国之父”们的领导是一样的。

可是，即使在雅典民主制初期的黄金时代，民众已经败给了两个诱

惑。首先，他们为了扭转形势，对国内的少数富人课以极重的税赋，并且以自愿参加的名义，强行要求他们做出社会奉献。其次，民众滥用了雅典的海军力量。当时，雅典海军军舰的划桨手是依靠民众的。民众一旦掌握了因为这种依赖关系而产生的权力，马上利用海军的力量，将当时和雅典处于正式同盟关系的其他希腊各国，变成了附属国的地位。之后，雅典市民用这种优势的武力说话，给这些国家施加压力，进行胁迫或者掠夺。

雅典的民主政治，被作为政治体制的坏例子，受到了当时的知识分子，比如历史学家修昔底德以及哲学家柏拉图等人的谴责。只是，我们在倾听他们的批判时不得不考虑其夸张的成分。因为他们属于少数的富人，因此不能说其中没有偏见。即使这样，他们针对民主制雅典国内和国外政策的严厉批判，都是基于直接的体验，大部分都有货真价实的史实作为支撑。

而且，值得关注的是，民主制在雅典很快就夭折了。也就是说，民主政治只持续了不到两个世纪，然后被稳健的寡头政治所取代，并且延续了三倍长的时间，事实上，一直持续到雅典作为城邦国家灭亡为止。不仅如此，这种体制在雅典成为罗马的从属国后，至少继续存在到了公元3世纪。

这种寡头政体，与之前过激的民主政体相比要稳健的多，但是，即便如此也不能避免社会的不公正现象。在这种政体之下，少数不劳而获的人为了他们少数人的利益统治着雅典公民。这些少数人是指那些像寄生虫那样，靠着从农民收取地租生活的农村地主。曾经统治帝制中国两千年以上的士大夫阶级就相当于这些雅典民主政治以后的统治阶级。

池田：

基于这一事实，一部分人主张民主主义是过渡性的政体，最终还是要归结于少数道义上占优势的知识精英的统治体制。博士对此有何看法？

汤因比：

我认为，不管是利己的少数者还是利己的多数者，他们都不可能实现好的政治。恐怕尽量赋予大多数人政治控制的消极权限政体可能比较好。也就是说，不赋予大多数人政治运行的积极权限，而是只赋予他们



对于与其有关键利害关系问题通过行使否决权来参与政治控制这样一种消极权限。

我认为最好的行政体制是精英领导制度（meritocracy）。但是，即使是由最公正并且最有效地选拔出来的人们组成的精英领导制度，也不能够脱离一般大众的控制。为什么呢？因为不管多么有能力并且如何富于一心为公精神的人，只要是人就会有弱点，而且权力本身也往往是会腐败的。

我所构想的这种行政性的精英领导制度，它的人选不能够采取一般群众选举的办法。不管是直接民主主义还是代议制民主主义，民主主义制度最坏的一面就是，与信奉公益相比，政治家总是更关注自己是否当选或者连任，并决定自己的行动。杰克逊时代以后的美国总统制的历史，以及伯里克利死后雅典民主制中的司令官制的历史，都如实地证明了民主主义的这个弱点。

作为受到一般大众控制的政治机构的选举方法，恐怕还是维持通过选举的代议制民主主义会比较好。但是，作为行政机构的精英领导制度的人选方法，我想还是排斥选举方式为好。在行政机构中，一部分人可以通过互选，此外另一部分人最好是通过指定来任命。而且，被指定的人，都应当既在社会、文化中占据重要地位，也应当是属于政治上、经济上没有特定色彩的团体所指定的。

池田：

即便是在现在的民主主义体制下，一般大众的多数人对于政治与其说是积极还不如说只是消极参与，而且，由知识精英统治的色彩越来越浓。在此意义上，您刚刚关于精英领导制度的意见确实符合现在的情况。但是，一旦那些作为精英领导制度得以实现，我们不能不担心大众与被选出来的精英之间的区别更加明显，会出现进一步加深相互之间隔阂的情况。

另外，关于您刚才的构想，我还有几个疑问。比如，您提出精英领导制度的领导阶层“一部分人可以通过互选，此外另一部分人最好是通过指定来任命”，那么，问题是：所谓决定任命者的资格如何确定、什么样的人可以拥有如此的权利？另外，关于您所说的任何精英领导制度都不能脱离一般大众的控制这一点，我也有这样的疑问：没有选举权的一般大众用什么方法能够对其加以控制呢？还有，事关国民重大利益的

问题可以行使否决权这一点，我想一项政策到底会对自己的决定性利益有哪些影响往往是很难判断的。即使一项一项的政策与重大利益没有任何关系，但是积累起来，很多时候就会带来重大威胁。

即便博士所设想的精英领导制度作为替代现在的大众民主主义的一项制度会登上历史舞台，它也必须解决掉前面所说的一些问题。不管是民主主义还是精英领导制度，都要求大众具有高度的道义性、广泛的见识和正确的判断能力，这一点是相同的。而且，如果不能满足这些条件，无论哪种体制，从本质上都是不会成功的。

我认为，从人类的尊严和平等性这一信念出发，我们还是应当维持一种所有人都能够平等参加的体制。实际上，最重要的事情是提高大众的道义性和知识水平，使其适合承担民主主义体制的责任。

汤因比：

我赞成你的意见，最重要的事情是提高大众的道义性和知识水平。这才是确保实现改善政治这一当前最紧迫要求的唯一方法。但是，时间这一因素恐怕不会允许吧。现在，不断加速的技术变革，也同时加快了社会变革、政治变革的速度。因此，要等到大众在道义和知识上提升到能够拯救政治危机的水平，恐怕悲惨的结局早就到来了。

我所提倡的精英领导制度，是指危机到来之前的临时性政体或者行政性主管机构，也就是尝试通过设立这种机构来赢得时间。那是一种类似于过去英国在印度实行的官吏制度，或者帝制中国的官吏制度的东西。在这种制度下，人才通过考试竞争被录用。

只是，回顾一下官吏制度的历史就不得不承认，虽然整体上保持了体面并取得了成功，但是，还是暴露出了以下的精英领导制度固有的弱点。首先是阿克顿勋爵指出的“权力导致腐败，绝对权力导致绝对的腐败”。其次，精英领导制度的领导层大概会诚实地践行他们相信对大众有利的事情，但是，即便如此，因为容易被大众孤立，或者出于保持自己必要性的潜在愿望，实际上也可能会出现迷失掉大众利益的情况。即使被普遍认为在印度取得了很多成功的英国官吏制度，也说明确实存在过这一弱点。

事实上，当代英国的官吏制度是模仿帝制中国的官吏制度建立的。中国的这一制度比之罗马要成功得多，在大约两千年的时间里，多多少

少维持了中国的统一和秩序，当然其本身也是有极限的。但是，鸦片战争时，在侵略中国的英国人眼中，这一制度是极其优秀的。后来，在英国也出现了采取这一制度的意见。经过各种各样的讨论，最终，确立了在英国通过考试竞争任命行政长官的制度，并且到现在已经普及开来。

我自己也曾在两次世界大战中担任了临时的官职，得到了亲历英国官吏制度机能的机会。在这种制度下，所有的官吏都是通过考试而就任职务的。即使是这样，他们仍然建立起积蓄了巨大权力而封闭的、内向性的机构。就像阿克顿勋爵指出的那样，“权力导致腐败”。在印度的英国官吏到了18世纪也已经完全腐败了。

不过，当时还是保持了和印度大众亲近的接触。可是，进入19世纪后，腐败虽然被根除了，但是，同时也失去了和印度大众的人性接触。

这一点，我想可能也适用于当时在朝鲜的日本官吏。E.M.福斯特从这些印度的英国官吏的形象中得到启发，进行了耐人寻味的批判。他在其《印度之行》中，描述了一个英国官吏被同伴事实上所排斥的过程。一个英国女人，告发一个印度人对她的猥亵行为。在审判过程中，当时在发生事件现场的一名英国官吏作证事件是假的，其结果，印度人被无罪释放。但是，在那里的英国人社会中，做出正确证言的那个男人是绝对不被允许的。为什么呢？因为从他们的立场出发，是这个官吏为了保护一个印度人而出卖了所有英国官吏。

在精英领导制度下，很容易出现这种封闭的精英职业机构，而这也是精英领导制度的弱点所在。同时，也正是19世纪存在于印度的英国官吏制度的弱点。

从教育层面来讲，我们也能明白，当时在印度的英国人在具有善意的孤傲的同时，也有着继续掌握权力的愿望。作为把握民众的道义和知识水平上升的基本手段，小学是一个合适的机构。但是，可以说他们基本上没有让印度人的孩子进小学学习。至于大学水平的教育也是同样，他们更是为了让印度人只能得到低于自己的地位而实施了相应的有限教育。英国人将负责的地位还给印度人已经是在第一次世界大战以后了。

总之，我们必须承认，基于精英领导制度的政治也是有一些弱点的。在道义上和知识上没有经过锤炼的选民推行议会制、民主主义所具有的危险是相同的。遗憾的是，我们不得不担心人类以前曾经在政治方

面犯下的令人惊叹的种种恶行今后还会重蹈覆辙。

池田：

为了防止出现这种情况，我们必须不断地努力。

刚才博士指出的官吏制度的缺陷，在日本也都以各种各样的形态存在。众所周知，日本在很早以前就以中国为蓝本建立了国家体制，但是采用通过考试录用官员的制度是在明治以后，之前是由家庭出身等决定的。即使近代采用了考试制度，由于门阀、学阀的影响，形成了非常复杂的封闭型社会。可以说，正是这种传统的官吏制度，妨碍了日本议会制民主主义的健康发展。在日本，迫切需要的是确立议会制民主主义。为此，我认为必须要弱化官吏制度的传统。

但是，议会制民主主义也有其固有的弱点。在英国等国家，为了弥补这些弱点，似乎在要求强化官吏制度。那么，理想的政治体制也许就是这种议会制民主主义和官吏制度保持均衡并相互补充的体制。可是，支撑着这种结构上的均衡或者健全的机能的大前提，应当还是一般大众整体的理性与道义水准的提高。应当说这是根本。

在此基础上，是强化精英领导制度，还是把民主主义建设得更加牢固，就可以根据各自的国情去选择了。

# 第四章 走向大同世界

## 1. 寻求新的国际货币

池田：

让我们来思考一下国际货币问题。最近，作为世界经济中非常重要的问题，美元危机趋于显性化。究其原因，可以列举越南战争的庞大战争开支、美国在世界经济中地位的下降等。更为重要的是，因此而带来的世界经济秩序本身的混乱让人深感忧虑。其结果，就日元来说，不得不经历了两次提高汇兑比价。

现行的国际货币体制，一般认为是为了防止重现1930年代的经济、货币混乱而设计的。而实际上，它是美国战后国际货币政策的产物。确实，第二次世界大战后的美国，是不容他国望其项背的经济大国，现在也是如此。但是，在世界货币靠美元这一支柱货币支撑着，并且受其影响的情况下，如果美元的力量削弱了，其混乱必然就会波及世界货币体制。像这样由一个国家经济动向左右整个世界经济的状态，绝对不是一件理想的事情。而且，作为经济价值标准的货币供给量本身出现极端变动，就绝不能指望有稳定的经济活动。特别是这个问题绝不是一时性的，而是当今国际货币体制经常要面临的问题，即使看似一时性地解决了这一问题，以后仍然会时常发生。那么，为了从真正意义上克服货币危机，我认为应当从根本上对国际货币本身进行彻底改革。您怎么看？

汤因比：

当前，世界各国人民在经济上已经紧密地连接在一起了。因此，各个国家已经离不开世界范围的主动且大量的国际贸易和国际投资。有些国家，比如日本、英国、西德等国，人们的生活是建立在对外贸易上的。但是，如果没有世界通行的价值标准作基础的话，这些国家之间的贸易、投资就不可能存在。各国人民正是基于此来相互缔结商业交易的合同，而正是因为这一通行标准的存在，才可以实现履行合同后的收支决算。

可是，所谓世界通行的价值标准必须具备稳定的购买力。这是因为

参加商业交易的人们必须对未来有一个稳定的预期。他们基于当下的通行价值标准计算得失并签订的合同，在规定的交易结束以前，必须保证不因为意外的价值变动而变成一张废纸。

到目前为止，还不存在所谓的“国际货币”。世界仍然被许多独立的主权国家在政治上分而治之，这些主权国家都有各自的货币，这也是主权国家的特权之一。对于自己国家的货币，其政府或者国民可以自由地决定其价值的升降。

可是，作为通商交易的手段，如果只有各个国家的货币，那么国际交易恐怕就不能成立了。为了国际通商，某种形式的“国际货币”是不可避免的。以往，黄金作为各国货币价值的中介，起到了传统通行标准的作用。但是，让黄金发挥这一作用，至少有两个重大缺陷。首先，与经济上所蕴含的真正价值相比，作为技术手段的黄金的价值太小了。黄金之所以珍贵，不是因为它多么有用，而是因为它的稀少。黄金被过高评价最终还是基于迷信，是不合理的。其次，正是因为黄金的稀少，在其发挥国际货币功能时，就不可能根据需要而增加供给。19世纪在加利福尼亚和澳大利亚偶然发现的金矿使得黄金的供给有了些许的增加，正好和当时国际贸易和国际投资的增加多少保持了一致。但是，这也仅仅是幸运的偶然事件。

因此，产业革命以后，如果在国际商业交易中不能通过使用特定国家的货币来补充对黄金的使用——事实上，如果不能大量地替代黄金，以使人们相信以黄金为本位的价值真正的稳定，那么，只靠黄金的话，作为交易手段是不充分的。19世纪，英镑发挥了这一作用。现在，美元基本替代英镑发挥着这一作用。可是，美元现在和英镑一样，已经显现出面对全世界发挥这一功能时的能力不足。总之，能够代表当前世界价值标准的東西是不存在的。现在，世界的主要货币都围绕美元变动，而缺乏通行的价值标准，导致当前的国际商业交易陷入瘫痪。

那么，要建立新的“国际货币”，只有选择与黄金不同的、较为稳定的、本身具有高度品质上的价值和实用价值的东西为标准，才能具备稳定性。对其稳定性的信任是任何用以缔结通商合同的货币所必需的，但是这种信任是不会自己产生的。

比黄金实用价值高的物质资产有很多。可是，任何物质资产如果不被人类的活动所利用，就不会产生任何价值。即使是石油，如果不是人类发现了开采和提炼方法并直到生产出了以石油为动力源的内燃机，那

它也没有任何价值。最终，是人类的生产活动产生了价值。而且，这里还需要三个不可或缺的元素。也就是“技术”、“劳动”和“合作”，其中最为重要的是“合作”。之所以这么说，是因为任何重要的经济计划，都必然会成为一定数量参与者的共同工作。假如所需要的参与者之间不配合——比如，陷入对共同生产之收益分配的争夺——，那么“劳动”就会停滞，“技术”也就没有了发挥的场所。最好的例子就是所谓发达国家最近因为劳资纠纷而经常发生的罢工。

归根结底，恐怕只有人类的经济生产力才是产生经济价值的唯一源泉。我认为，如果这是真实的，那么作为世界通行的经济交流手段，就应当以人类的生产力为标准。可是，如何将这两者连接起来呢？刚才已经讲过，世界通行的交易手段所必需的条件是其价值的稳定性，并且其稳定性是可信的。然而，虽然生产力是真正的价值源泉，但是不可否认，其本身和黄金、美元、英镑一样也有弱点。生产力本身和这些以往的通行价值标准一样是不稳定的。

生产力因国家、因时代而不同，因人们的情绪而变化无常。当前，即使是科技以及商业管理中所应用的“技术”，一旦“少数技术专家们”失去了对经济的兴趣，而将注意力转向了哲学或者艺术，科技或商业的“技术”马上就会供不应求。此外，如果工人不再看重最大限度获得工资，转而愿意少工作、以缩短工作时间增加业余时间，“劳动”就会不足。进而，生产参与者相互不再“合作”，变成斗争关系的话，生产力本身也就不复存在了。

这些理由中的几个或者全部具备而导致人类生产力下降的话，那么以其为标准的“国际货币”的量就会成比例地减少。这样看来，虽然我相信人类的生产力是唯一的价值源泉，但是其本身明显是不稳定的，到底能不能将其作为“国际货币”的标准，并同时赋予其作为世界经济交流手段所必须的稳定性呢？我想这要交由全世界的金融专家来解决。关于这个问题，我也可以自由地表达我的意见，但是提不出具体的解决方案。我本身连所需专业知识中最基础的部分也不具备。

池田：

这确实是一个很难的问题。即使建立了世界通行的货币制度，可是如果只有单一的货币而没有单一的世界经济体制的话，那也没有多大意义。

所以，恐怕将经济体制由现有的以独立主权国家为单位，转向以复数国家联合体为单位更为理想。除此之外，还找不到在扩大经济规模的同时，保持货币稳定的方法。

在此意义上，欧共体（EC）的举动是理想的。我认为扩大EC的目标是欧洲的统一，作为政治统一这一终极目标的前提，首先努力实现经济上的统一。如果这一努力成功，那么就可以建立EC货币体制以及EC中央银行。那样的话，对西欧来说，它对现在的主要国际货币美元的依存度就将大幅度下降。

虽然在其他经济区实现EC这样的经济共同体是符合愿望的，但是困难也很多。比如，就亚洲特别是远东地区而言，首先各国的经济制度不同，既有资本主义也有社会主义。其次，各国国民经济的差距也很大，生活水平有很大落差。因此，从当前来看，在这里实现的可能性几乎不存在。

由此看来，世界经济在相当的时期内还不得不依赖以美元为基础货币的体制。但是，即使政治制度和意识形态不同，人类对经济的欲望是相同的，因此我们必须不断努力，以实现经济层面的区域统一乃至世界范围的统一。

## 2.东亚的作用

池田：

自从中国成立共产政权以来，对亚洲特别是东亚的民众来说，最大的威胁就是美国与中国的对立。不管是朝鲜战争还是印度支那的战乱，虽然基本上都是以各民族解放战争的名义而发生的，但是就像人们所了解的那样，这些战争迅速升级，并发展到了美中对抗或者险些对抗的地步。

以1972年为转机，中国成功地回到了联合国，美中关系得到了很大的改善。我认为，这并不意味着两国实现了完全的和解并建立了友好关系。这只是两个以往从没有正式对话和对抗的国家，第一次有了正式交往的场所和渠道。也就是说，不管是朝鲜战争还是印度支那战争，中国都处在后台，并一直采取了支援各自的北方势力立场，并没有出现在前台。即使在国际会议上，也基本没有出现在前台。或者应当说是没有可以出现的舞台。



我认为，美中和解的直接动机应当是中国在国际政治中的影响力已经到了美国也无法忽视的地步。作为美国不得不认可中国力量的背景，可以说越南战争的失败发挥了很大的影响。

另外，美国从亚洲撤走地面兵力时，也必须和中国进行直接交涉。今后，美国为了维持亚洲地区的稳定，也必须和中国保持对话。

因此，恐怕所谓的美中和解很可能成为与现在的美苏关系相类似的一种状态。也就是说，并没有超出建立在以拥有庞大的核武器为前提的力量的均衡之上的“和平”之范畴，而处于美中夹缝中的亚洲各国的不安也基本上不会消失。

汤因比：

美苏之间关系的缓和，迄今为止还只是表面现象。即使美中之间关系的缓和更具备实质性内容，我想和平的前景仍然是不确定的。只是，随着二战后的国际关系由两极体制向多极体制变化，三个超级大国肯定不得不前所未有地积极谋求建立友好的、建设性的相互关系。之所以如此，是因为今后三个超级大国都必须尽力避免出现对抗其他两个超级大国的同盟关系这一危险。

池田：

的确如此。从世界范围看，这一展望是成立的。但是，针对当下处于美中或者美苏夹缝中的亚洲各国来说，我认为亚洲各国需要主动追求中立主义，以形成缓冲地带。为此，具备政治独立所不可欠缺的经济实力的日本义不容辞，应当发挥先驱作用。而且，应当发挥领导作用，引领其他亚洲国家各自确立自己国家的自主性。

至于日中关系，两国之间存在着长达一千多年的文化和社会交流。其中陷入敌对关系的仅仅是日清战争（中国称甲午战争）至日中战争（中国称抗日战争）这段时间。从历史上看，再也找不到一个像日本这样作为一个独立国家和中国有着深入交流的国家了。可以说，日本如何看待中国在很大程度上会影响世界对中国的看法。亚洲就不用说了，即使为了世界各国和中国的协调，日本也必须发挥主导作用，日本在这方面应当发挥的作用绝对不小。

亚洲如果能够以日中为中心团结起来，那么毫无疑问可以对世界政

治产生很大的影响。关于中苏关系，现在看不到好转的迹象。但是，可以明显看出，为了牵制日中的接近，苏联将会努力接近日本。不管怎么说，日本普遍认为以日中为中心的亚洲的团结，必定会对世界和平做出巨大的贡献。

汤因比：

日本现在确实是世界经济大国之一，所以对于三个核超级大国改善相互之间关系所进行的外交努力，一定能够发挥重要的作用。

尼克松总统转变针对中国的政策，对全世界来说是一个好消息。对日本来讲，更是一个好消息。只是，美国却将日本放在了一个尴尬的位置，虽然只是暂时性的。美国要求日本在过去的22年里采取支持敌视中国的政策，为此，日本付出了招致中国愤怒的代价。尽管如此，这次美国却抛弃日本，突然采取了耸人听闻的与中国和解的行动，而让日本继续背负着反中国的恶名。

即便如此，日本追随转变之前的美国对中政策一事并没有给日中改善关系带来多么严重的障碍。之所以这样，一定是因为中国很清楚日本追随美国敌视中国的政策并不一定合乎其自身的意愿。而且，中国也一定很清楚地看到，自1945年战败以来，日本国民已经认识到日本的未来只有建立在基于日中平等立场的合作之上。

综合以上观点，我也确信日本和中国悠久的历史、文化、社会层面的纽带才是最为重要的。公元6世纪，日本民族通过引进“中国版”的佛教，开始了自发的“中国化”，这比英国国民通过引进“罗马版”的基督教以实现自主的文明开化大约要早一个世纪。中国文明在日本历史中所发挥的作用是难以估量的。日本民族确实成功地将中国文明演变成了自己的东西。即便如此，也丝毫不能降低中国文明所发挥的重要作用。访问奈良、京都的西方人都会对日中之间持续14个世纪的文化上的相互作用留下深刻的印象。读过赖肖尔翻译的9世纪日本僧侣圆仁所著日记体中国巡礼记（《入唐求法巡礼行记》）的西方人也都对此有强烈的感觉。

日本已经和美苏两国建立了友好关系，而且美国这一阻碍日中之间友好关系的障碍已不存在，日中达成了和解。而且，由于有着长期的文化交流，可以预想到日中关系今后会比美中关系、中苏关系等更加亲密。基于上述事实，日本今后在外交上，在三个核超级大国之间，应该有独自的立场，借用俾斯麦的话就是以“公平的中介人”出现。日本现行

宪法放弃了交战权，同时也不是核保有国，这将更进一步提高日本发挥这一作用的能力。

如此看来，日本在国际社会中的作用应当是“公平的中介人”，但是，我认为不管中介人的作用看起来多么的重要，我还是期待日本最终的作用并不局限于中介人。我坚信，日本最终应当是和中国、越南、朝鲜齐心协力，并以此为核心形成一个统一全世界的轴心。

池田：

我也认为，对日本来说最重要的事情是为亚洲做出哪些贡献，而亚洲又能够为了人类文明的发展以及和平建设做出哪些积极的贡献。

实事求是的讲，现在亚洲地区还是一个发展中的区域，其大部分区域还处于饥饿的威胁之下。从提供工业原料的角度看，世界上还有其他更为有利的供给地。另外由于科学技术的进步，欧美或者日本也在开发替代产品，因此亚洲各国的立场相对来说并不是那么的有利。不得不说亚洲自身的工业化还需要相当长的时间。

此外，在学术和文化方面也远远落后于欧美各国。但是，我非常关注亚洲各民族所蕴含的佛教思想。虽然远比基督教古老的佛教思想的影响，其现在能够直观看到的部分已经不多了，不过，它仍然在滋润和养育着东亚人民的精神，也确实使得东亚的历史贯穿了和平二字。另外，以佛教思想为底蕴所孕育的东亚文化，其自然与人类之间完美的和谐让我们感到人们内心深处的丰富和恬静，同时也具有对“生”的强大的张力。从这一点来看，东亚人民对人类文明与和平的贡献之路应当是哲学和宗教领域，特别是佛教思想。

汤因比：

我期待东亚为确立和平与人类文明的发展做出主要的、积极的贡献。让世界所面临的各种问题趋于稳定是避免世界陷入崩溃的唯一出路。我认为，其他的亚洲地区，即印巴次大陆地区和中东地区恐怕对此难以发挥积极的作用。

中东虽然有庞大的石油储藏量，但是印度、巴基斯坦以及中东的经济都比较落后。而且，这些地区还存在政治上的混乱。印度教徒和伊斯兰教徒、阿拉伯人和以色列人、巴基斯坦和孟加拉、阿拉伯国家的政治

保守派和激进派等等的对立，与北爱尔兰的旧教徒与新教徒之间的纠纷性质是一样的，但是其规模更大。因此，西亚各国国民恐怕很难为解决人类所面临的各种问题提供帮助。他们都面临着自己的区域性问題，反而需要得到别国的帮助来解决。

相反，东亚的情况如何呢？中国现在经济和军事两方面都还不是超级大国，即使想要在这些方面发展到和美、苏相当的程度，恐怕能否成功都还是很久以后的事情。

即便如此，美苏两个超级大国、日本以及其他许多国家已经用他们的行动表现出他们已经将当今的中国看作世界的一大势力。苏联因为其对中国关系的危机感，已经对西方采取了更加和解的态度。尼克松总统也通过访问北京表现出了重视中国的态度。这些都清晰地表现出了当今中国的威望。这种威望甚至与中国当前具备或者将来可能会具备的物质上的力量是根本不匹配的。那么，这究竟该怎样说明呢？

从鸦片战争到中国共产党控制大陆为止，世界各国以轻蔑的态度对待中国，彻底欺辱中国而没有感到任何的自责。与西欧各国、苏联、日本相比，从物质层面看，即使现在的中国也仍然不比中国历史中屈辱的100年强大多少。即便如此，当前仍然高度评价中国的重要性，这恐怕并不是因为中国在当代史中比较短的时间内所取得的成就，而应该是基于对于中国过去两千年的成就和中华民族一直保持下来的优秀品质的认识。中华民族所具有的优秀品质，即使在其屈辱的100年期间也一直发挥出来，特别是当代移居国外的华侨通过在世界各地的个人行为使其更加发扬光大。

东亚拥有众多的历史遗产，这些都有助于将东亚整体发展为全世界统一的地理和文化轴心。在我看来，这些遗产包括以下几个方面。

第一，自然是中华民族维持了21个世纪的帝国所积累的经验，可以作为涵盖全世界的世界国家的区域性样板。

第二，漫长的中国历史长河中，中华民族自身培养起来的世界精神。

第三，儒教的世界观中所包含的人道主义。

第四，儒教和佛教所包含的合理主义。

第五，东亚人对宇宙神秘性的敏感，认识到了人类要想支配宇宙就会招来挫折。我认为这是道教带给我们的最为珍贵的直觉。

第六，这是佛教和神道以及中国除了已经灭绝的法家之外的所有哲学流派所共有的信条，即人类的目的并不在于支配人类以外的所有自然这一令人恐怖的想法，而是相信人类必须和人类以外的自然和谐地生存下去。

第七，日本人已经证明，东亚各国民众即使在西方人擅长的将科学技术应用到军事和非军事两个方面上这一当代的较量上，也能击败西欧各国。

第八，日本人和越南人所证明的敢于挑战西方的勇气。我想这种勇气今后也将持续下去，但我希望在人类史的下一个阶段，能够发挥在为了和平解决人类面临的各种问题这一目标上。

当今世界从经验中了解到，中国人在任何职业中都是非常有能力，同时也能经营高水平的家庭生活。即使在自己国家很弱甚至事实上处于混乱状态的情况下，中国人也能发挥这一特长。事实上，中国并不总是处于混乱状态。在1911年到1949年这一动乱期以前，确实存在几个比较混乱的时期。但是，自公元前221年最初的政治统一以来，在政治上基本保持了统一，国家也得到了有效的统治。

公元前221年以前的中国政治史和旧世界最西部的政治史比较相似。中国也被分裂成众多的好战的地方国家群。但是，公元前221年以后，只是短期出现过倒退到政治分裂和无政府状态。总体上讲，帝制中国的历史是一个政治上的成功故事。这与西方致力于取得恒久的政治统一与和平而未能成功的罗马帝国的历史截然不同。

罗马帝国崩溃以后，西欧世界再也没有能够找回已经失去的政治统一。西欧世界在人类活动的所有领域都开发出了巨大的能量。在过去的500年间，看起来西欧在经济上、技术上，甚至某种程度的文化上都统一了世界的所有地区。但是，罗马帝国解体后的西方，其自身以及在世界其他地区都没有能够实现政治的统一。倒不如说，在政治上，西方的影响导致了世界的分裂。西方越过国界所普及的政治体制是民主主权国家体制。罗马帝国解体后的西方政治传统，是民族主义的，不是世界主义的。从这一点来看，西方今后也不可能完成政治上的世界统一。当然，事实上今天之所以需要政治上的世界统一，本来就是因为西欧各国

民众把势力发展到全世界以后，政治以外的世界统一已经基本上完成了。

未来统一全世界的既不是西欧国家，也不是西欧化的国家，恐怕会是中国。而且，正是因为中国有可能承担这一未来的政治作用，才使得中国赢得了当今世界令人震惊的信任。中国的统一政府在至今的2200年间，除了很短的空白期以外，一直都在政治上整合了数亿的民众。而且，统一的中国是一个宗主权得到了各个被保护国的承认、其文化影响力一直波及遥远的地区的中华帝国。事实上，中国自公元前221年以来，几乎在所有的时代，都是波及半个世界的引力圈的中心。最近五百年来，全世界被西方在除了政治以外的所有领域所统一。恐怕只有中国能够承担在政治上和平统一半个世界甚至整个世界的使命。

池田：

不管是从中国历史，还是从日本德川时代来看，所谓在政治上取得成功，从带来了和平这点上讲，确实是值得称赞的。但是，反过来讲，个人的创造性以及自由都被严格约束，其封闭性和固步自封的倾向很强。

中国以及日本因为来自欧洲的冲击，被打破了和平的梦想，认识到了压制个人的创造性会导致社会、文化发展的停滞，从而落后于以自由竞争的方式取得了显著进步的欧洲。

与这些进步相比，现在人类所面临的最大课题是稳定与和平。因此，此时中国式的统一确实就具有了一定的意义。但是，因此而导致个人在社会中被固定化，才能的自由发挥受到限制的话，这种体制到底能否存续下去是值得怀疑的。

要解决这一问题，就必须考虑如何能在实现政治稳定以及和平的同时，又能让个人自由地展现自身能力，发挥创造性。或者说需要认真思考能让两者共存的体制究竟是什么样的。关于这一点，博士和我的意见有所不同。我认为EC方式，也就是以平等的立场联合起来的形式是能够满足这两个要求的。

无论如何，世界是由美中苏三极构成的，而且中国自己也说自己不会成为美苏那样的“超级大国”。但是，其传统以及文化影响力之大是难以估量的。此外，中国还有着不同于西欧各国的国家观、世界观、文化

观。今后，中国终将登上国际社会的舞台，必将引起亚洲和非洲各国不小的波动。我特别愿意关注废除核武器问题。中国能否利用自己在联合国的席位，在裁军委员会积极呼吁的同时，一方面将废除核武器作为自己的课题，一方面逼迫美苏两个大国废除核武器？中国是否对世界永久和平表现出积极的欲望？我很期待，也将保持关注。

### 3. 中国与世界

池田：

博士您曾经讲过，“作为未来有可能发生的一件事情，就是全世界可能被中国统治、被中国殖民化”。您的根据是什么？您认为现在还有可能么？

我认为，与其说中国人是外向型的奉行征服主义的野心勃勃的民族，还不如说中国人本质上是希望自己国家和平与安康的温和主义者。事实上，中国除了被挑起战争以外，自己还从来没有主动出手过。我认为，进入近代以来的鸦片战争、日中战争（中国称抗日战争）、朝鲜战争这些与中国有关的战争，几乎全都可以称之为自卫战争。

博士讲过，中国人的气质从过去的世界主义变成了近代以来的民族主义。我也这么认为。但是，我不认为这种转变意味着走向了侵略主义。倒不如说，中国人的民族主义是针对鸦片战争以来包括日本在内的外国势力的侵略而产生的一种被逼无奈的反应。而且，民族主义本身只是其对外反应的一面，从根本上讲，世界主义、中华主义仍然是主流。迄今为止中国所采取的孤立的外交姿态，一方面可能是为了革命后的国内建设，另一方面，也可以认为那是“中国就是世界”这一骄傲的传统主义的表现。

汤因比：

我基本上赞成你刚才对中国姿态的分析。过去，曾有文献记载拿破仑针对中国说过“不要唤醒沉睡的巨人”。可是，当英国打败了法国，马上就发动了鸦片战争并唤醒了中国。

确实如你所说，1839年鸦片战争爆发以来，与中国有关的战争都是自卫性质的。只是，我认为在中国人所解释的这种自卫中，也包含着恢复清朝鼎盛期也就是乾隆统治后期帝制中国所达到的国境线的意思。为

什么和过去的友好邻邦印度之间发生了令人不可思议的疏远？从中国人对自卫概念的解释中，可以明白其理由。

中国因为喜马拉雅高地一点点的领土，就和印度决裂了。这一地区对中国既没有什么价值，也不具备战略意义。尽管如此，我猜测，这一地区对中国来讲具备某种象征性的意义。也就是说，原因在于印度所主张的国境线是中国极度衰弱、无法表示异议的时候，由英国人所划定的。

我们看不到任何显示中国希望跨过1799年也就是乾隆皇帝去世时候的国境线的兆头。事实上，即使在黑龙江沿岸最近和苏联发生的冲突，我们也看不出中国真有想要恢复黑龙江左岸与乌苏里江右岸广袤土地的目的。虽然这一区域是中国在1858年至1861年期间，不得不割让给俄罗斯的，但是，无论在当时还是现在，当地居民中可以看到的中国色彩都是非常少的。

即便如此，在鸦片战争以后的中国对外关系中，还是可以看到一些中国历史上所没有的新东西。到1839年的鸦片战争为止，在相当于旧世界一半的东亚，中国是毫无争议的中华帝国。虽然只有日本没有在政治上成为从属，但是包括日本在内的周边国家都吸收了中国的文明，在此意义上，可以说中国统治了“天下万物”。

原本，中国和旧世界最西方的非中国文明的各民族最初发生接触是公元前2世纪后期。但是其后，给中国带来巨大冲击的事例，除了近代受到了来自西欧的冲击，便只有此前的印度了。所谓来自印度的冲击即是佛教的传播，是一种和平的方式。但是，中国在引入佛教的同时，就已经使其中国化了。这与从匈奴到满洲民族这些北方各个蛮族虽然多次征服了中国或者其一部分，但是最终自身都被中国化了的道理是一样的。

可是，进入17世纪，对于代替蛮族出现在北方的新的邻居俄罗斯人，中国却未能使其中国化。而且，对于16世纪侵略中国、19世纪曾经短期统治中国的西欧各民族，也没有能够将其中国化。西欧的短期统治已经是过去的事情了，但是其影响今天仍然存在。和过去印度的影响一样，那是一种要把中国改变成信仰非中国性宗教的国家。中国已经将佛教中国化了，现在正在努力将共产主义中国化。可是，我认为被中国化的共产主义和已经中国化的佛教一样，给中国人的世界观和生活方式带来了深刻的影响，并使其发生了很大的变化。



到1839年为止，中国与其他文明世界之间的关系，除了一次大的例外，即和平地改信佛教这一来自印度的冲击以外，总的来说，都是一些表面上的东西，也并不是什么重要的。可是，在过去的500年里，西欧各民族为了在世界范围的势力扩张而开始尝试在技术上、经济上对人类进行统一。这一西方主导的、基于原本属于西方框架的统一过程，将中国和日本一起都带入了新的地球文明之网。如此一来，1839年鸦片战争以后，中国在世界性的大格局中，加深了军事、经济、政治、文化、技术、宗教等所有人类活动领域与外部的关系。现在，中国虽然已经摆脱了西方对其短暂的军事、政治、经济上的统治，但是，已经不可能托故再抽身出去而孤立了。也正是由于西方的冲击，对中国来讲，世界由过去的旧世界的东半部分扩大到了整个地球。中国已经不可能再次回到东亚的孤立的中华帝国了。

池田：

如果考虑一下中国在国际社会中的立场的话，我认为前面推迟恢复北京政府在联合国中的代表权，以及迄今为止迫使中国走向孤立，都是以美国为代表的自由主义国家所为，让中国自己承担这一责任恐怕是不妥当的。

哪个国家多少都会有这种倾向，特别是中国对于自己到底可以得到什么席位是非常敏感的。也就是说，由于“二战”后四分之一世纪受到了不公正待遇，那么重新得到的席位是否正确地评价了中国的国际地位，中国是十分重视这一“原则”的。

从基本上讲，中国恐怕对于西方化的结果所带来的美苏两大强国对世界的控制感觉到不可容忍。当然，法国、英国等对此恐怕也有强烈的反感。但是，即便如此，这些国家外交上的灵活性使得他们能够妥协并服从现实。但是，中国不同，和妥协相比，中国坚持原则的姿态更为强硬。

在重返联合国时所表现出的态度中，我们能够看出中国的决心，即如果不能得到符合原则的席位，宁愿成为国际社会的孤儿，直到得到正确的评价。不管怎么说，这样的中国终于回归了国际社会，今后，将对世界整体的动向发挥巨大的影响。

汤因比：

今后，中国对地球上的人类社会会发挥什么样的作用呢？因西欧各民族的势力扩张和短期统治而形成的地球人类社会，已经脱离了西欧各国的统治，今后大概也会如此延续下去。在这个最近重新形成的地球人类社会中，中国的地位是仅限于三大国家、五大国家，或者更多数量的强国之一员，还是成为全世界的中华王国才是当今中国所肩负的使命？

这是全人类都关心的事情，特别是与中国陆地相连的邻国苏联，还有虽然隔着狭小的海域但也是邻国的日本，当然会对此抱有更强烈的关注。美国可以从东亚大陆的沿海和近海岛屿向关岛、进而向夏威夷撤退。迫不得已时只要撤退到北美西海岸，就可以和中国之间留下相当于整个太平洋的距离。当然，现在这样的物理上的距离已经没有了太大的意义。因为弹道导弹的发明，使得辽阔的太平洋变得就像一条沟渠一样狭窄。当今的实际情况是，包括中国在内的地球上的所有国家，都时时刻刻处在可以相互直接攻击的射程之内。

那么，如果说我的预想的话，我认为到全人类形成一个单一社会为止，世界都将持续一体化的进程。在进入原子能时代的今天，这种一体化进程恐怕已经不能用军事征服这种曾经统一了地球上广大区域的传统方法来完成了。

同时，我估计这种和平的统一必定是以特定的地理、文化轴心为中心结晶而成的。这一轴心不是美国、欧洲或苏联，我感觉会是东亚。

包括中国、日本、朝鲜、越南等在内的东亚拥有庞大的人口。这里的各个民族在活力、勤奋、勇气、聪明等方面不比世界任何民族差。不管是因为地缘关系，还是因为拥有中国文化和佛教等共同遗产，抑或是因为共同面对着不得不与原本是外来的近代西欧文明相妥协的课题，都使得他们相互连接在了一个纽带。而且，就中国人来讲，在数千年时间里，他们比世界上任何民族都更加圆满地将数亿的民众在政治和文化上团结了起来。他们显示了在政治和文化上进行统一的技术，并且具有难得的成功经验，而且这样的统一恰恰又是当今世界绝对需要的。这就是中国人和东亚各民族相互合作，将会在不可或缺且不可避免的人类统一过程中发挥主导作用的理由。

如果我的预想没有错误的话，世界的统一进程将会是和平的。这也是原子能时代唯一可能的道路。只是，中国也不是什么时代都是和平的。在战国时代，和古希腊以及近代西欧一样，也是分裂和对抗的。但是，汉朝以后就放弃了战国时代的好战精神。汉朝第一代皇帝刘邦重新

统一中国是在遥远的公元前202年。在此之前，秦始皇所完成的政治统一靠的是武力压制，所以他死了以后，地方性的国家主义开始反弹。到了汉朝的刘邦，他将中国民族感情的落脚点彻底地从地方分裂主义转向了世界主义。而且，与秦始皇挑衅性的专制言行正好相反，他巧妙地利用自己的世俗智慧完成了转向。

未来统一世界之人，就像中国第二个取得伟大成功的统一者那样，要有世界主义的思维，同时在实现自己目标的过程中，还要具备世俗的智慧。在现在的各个民族中，针对世界一体化这一避免人类集体自杀的唯一出路，用了两千多年培养了独特思维方法的中华民族是准备得最充分的。我认为，不只是旧世界的一半，能够给人类居住、行走的地球上全部地区带来政治统一的未来政治家的原型应当从汉朝的刘邦身上寻找。这样的政治家可能是中国人，也可能是日本人，或者越南人、朝鲜人。

池田：

由于中国具有保持两千多年国家统一的历史经验，具备了成为世界走向统一的轴心的资格。我认为您的这一观点，在考虑今后的世界时能给我们带来重要的启发。还有，汉高祖刘邦再次完成了对中国的政治统一确实是值得高度评价的历史伟业。

但是，另一方面，刘邦的成功是否可以说正是建立在其前任秦始皇的野蛮统治之上呢？也就是说，秦始皇确实没有能够建立长期统治体制，但是，我认为，正是由于其使用强权将法律和习惯各不相同的各个地方统一了起来，才使刘邦有可能建立统一的统治政权。假如没有秦始皇，刘邦就必须自己去做。那样的话，刘邦的角色就要由别人来承担了。

总之，即使在中国，也是通过强大的武力实现的统一。后来，虽然儒教伦理以及天子这一理念上的象征确实维持了统一，但是，当中央政府的军事统治能力变弱时，中国国内还是多次陷入了分裂的危机之中。

因此，我想说的是，今后世界实现统一的理想方向，恐怕不应当是中国那样的中央集权的方式，而应当是各国以平等的立场和资格进行协商的这种联合方式。也就是说，与什么地区会成为中心这个问题相比，哪里起到了先驱模范作用更为重要。

在我看来，我预计欧洲成立EC的尝试可能会成为范本。即使多花费一些时间，我也衷心希望EC能够成功，并成为全世界的范本。

## 4.日本做出贡献的途径

池田：

日本人被认为在吸收和消化外来文明方面经常能够发挥出特异的民族素质。众所周知，这种特质的表现方式一直是因时机而变化的。

比如，在日本古代国家诞生初期，模仿中国的体制建立了政治、社会体制，从中国以及朝鲜学习了大量的生产技术以及艺术等等。从飞鸟、天平时期的文化中可以看到这种浓厚的模仿色彩。但是，到了平安时期，日本中断了吸收新的东西，而是通过消化已经吸收的东西创造出了独自的文化。之后，镰仓、室町时代又再次开始吸收外来的东西。

但是，进入江户时代以来，日本长期采取锁国体制。这段时期，外来的东西受到排斥，日本独自的文化得到了长足的发展，并深深地扎根到了普通人的生活之中。然后，到了明治时代，随着政治体制的更替，日本的文化状况又发生了根本变化。所以，明治维新以后，学自欧洲的现代化浪潮得以迅速高涨。第二次世界大战以后的今天，日本本质上仍然处于西欧化的潮流之中，特别值得关注的是美国的影响越来越大。

只是，现在学习欧洲文明的鼎盛期已经过去，我认为已经进入消化进而创造的阶段。可以说，当今日本所存在的混乱正是这种转换的表现。

汤因比：

西欧由于其现代技术所创造出的人造环境压迫自然环境，其结果自身也面临很多问题。日本人由于西欧文化的影响而陷入混乱，恐怕也就是顺理成章的了。也不是特别值得惊讶的事情。对日本人来说，近代西欧文化比唐代中国文化更难应付也是理所当然的。但是，日本人恐怕是在非西欧人中，在面对西欧的问题时最为成功的民族了。比俄罗斯民族成功，更比中国、印度、伊斯兰国家的各民族成功得多。

到目前为止，日本用四种不同的方法来应对来自西欧的冲击。第一，16世纪时，基本上可以说是毫无批判地接受了西欧的文化和宗教。

第二，后来随着与西欧接触的增多，这次完全改变了应对方法，尝试了极端的孤立。第三，当发现德川幕府的锁国政策已不可能持续时，毅然决然地推行了明治维新，尝试了在两个世界不同目的之下可能同时生存下去的道路。即，一方面在近代西欧世界范畴，将自己的目标放在技术、经济以及贸易、外交、战争等国际关系领域，另一方面在日本的传统世界范畴，从国民生活的文化、精神层面寻求生存之道。但是，第三种应对方法，在1945年以日本的失败而结束。后来，日本人开始了第四种试验。他们致力于通过非军事领域——也就是以往属于西欧拿手好戏的技术方面的技巧比赛——击败西欧来达到弥补其第二次世界大战中军事上的战败。

就这种尝试来说，今天日本人已经取得了令人瞩目的成功。但是，所谓技术只是人类各种事业的极小一部分，而且也不是其中最为重要的部分。人类是身心相互关联的生命有机体，我坚信精神要素要比物质要素更为重要。而且，我印象中日本人也是拥有这种信念的。

池田：

是的，这是日本的传统信念。我认为，现在正是需要坚持这种信念的时候。那么，说到日本能够为今后的世界做出哪些贡献，我想能举出两点。第一点是前面已经说过的，日本民族独有的创造性。第二点是足以成为其他民族典范的对外部文化的融合精神。

汤因比：

确实像你所说的那样。但是，我想从稍微不同的观点来考虑一下这个问题。在我的想象中，日本人恐怕在向自己提出以下的问题。——“迄今为止，我们是不是只在技术领域努力，过于关注技术，而忽略了精神层面？就是二战以后取得的成功，是不是也过于片面？我们在技术上取得的成功，是不是通过精神层面的成功，达到了平衡？如果不是这样的话，我们今后应当努力解决的主要课题是否就是如何取得这两个方面的平衡？倘若如此，在当今世界，日本应该在精神层面发挥的作用到底是什么？”

这是一个只有日本人才能够回答的问题。外国人如果想要对这个问题给出答案的话，那是很危险的。即使那个外国人和我一样对日本民族怀着深深的尊敬和爱慕，结果也不会改变。但是，今天我还是要冒着危险，尝试提出我的建议。

今天，日本人在现代技术领域已经显示出了舍我其谁的卓越能力。可是，这个现代技术在世界各地正在带来让人难以应付的后果。那是因为现代技术在带来物质上的富裕的同时，在此过程中也产生了物质和精神上的污染。因此，对人类来讲，必须对这个技术进行矫正——不是排斥，而是控制。如果换个说法，那就是人类必须抑制远比技术历史悠久的人类自身的欲望。因为欲望的历史和生命的历史一样长。

日本人具备所必须的精神财富。无论是佛教还是神道教，日本的传统宗教都阐明了人与自然的协调才是人伦之道。这和以人类拥有征服并支配自然的特权为前提，并拥护这一特权的西欧犹太教式的传统形成了鲜明的对照。这种西欧的道路是走向毁灭的。与此不同，我相信日本民族能够将人类带向更安全、更幸福的道路。

日本民族在将西欧近代技术变为自己的掌中之物的同时，却没有因此而丧失了固有的宗教性传统。

正是这种传统才是针对污染自然并将人类生活非人化的当代技术的最恰当的精神解毒剂。因为这一日本的传统在拥护人类尊严的同时，也拥护人类之外的自然的尊严。

## 5.从两极时代转向多极时代

池田：

虽然美国和苏联的关系最近得到了很大的改善，可是，从美苏两国都是以对方为假想敌来进行军备、特别是核武器的开发来看，恐怕不得不认为还继续着根本性的对抗。

这种两大阵营的对抗，就像我们所看到的所谓对发展中国家的武器援助方面的竞争那样，依然在很大程度上左右着国际形势，对世界和平的威胁仍然很大。这种美国和苏联的对抗，迄今为止是被作为所谓的资本主义和共产主义的意识形态的对抗来看待的。关于这一点，博士您怎么看。

汤因比：

虽然说是资本主义和共产主义的对抗，就我来看，基本上属于表面现象，是掩盖自古以来重复至今的、竞争中的国家之间围绕利益和野心

而相互斗争的一种假面具。

在这种斗争中，双方的好战派总是用能够激起恐怖和敌意的意识形态上的形容词来给敌对国家贴上标签，并以此来煽动本国民众的狂热。在旧世界的西半部，有过很多这种宣传工作的先例。基督教徒和伊斯兰教徒、伊斯兰教徒中的逊尼派和什叶派、包括基督教中的新教徒和天主教徒之间发生的所谓的宗教战争，实际上都是给竞争国家之间的对抗安装上的假面具而已。

所谓的意识形态上的对抗、宗教上的对抗，从被称为坚如磐石的两个阵营内部存在的毫不逊色于两个阵营之间的对抗就能明白，不过是表面的、虚伪的存在。另外，从两个阵营之间也存在的超越界限的合作关系也能明白这一点。现在，共产主义阵营中苏联和中国的对抗已经成为当代世界无与伦比的、最为严重的对抗之一。在资本主义阵营内部，法国在挑战美国的主导权。印度和巴基斯坦都属于资本主义阵营，但是两国对抗之激烈，与中苏对抗几乎没有区别，已经发展到了战争的程度。

在旧世界西半部的宗教分裂中，什叶派伊斯兰教国家的伊朗和基督教的威尼斯、哈布斯堡王国结盟，对抗逊尼派伊斯兰教国家的土耳其。另外，旧教国家法国为了对抗哈布斯堡王国，和伊斯兰教国家土耳其、信奉新教的德意志各国以及瑞典等缔结了同盟。还有，新教徒匈牙利人把伊斯兰教的土耳其人当作将自己从哈布斯堡王国解放出来的人来欢迎。

总之，我认为即使两国都属于相同的意识形态，在第二次世界大战中共同取得了胜利的美国和苏联的对抗也只是时间的问题。

也就是说，由于美、苏是大战后世界上剩下的两个大国，那么基本上他们就会自动地走上竞争世界霸权之路。

就像你所指出的那样，美、苏间的对抗以及与此伴随的相互敌视，给世界和平带来的威胁当然是不可估量的。这两个对抗的大国，现在都拥有具备空前破坏力的武器。因此，两国的对抗也形成了前所未有的重大威胁。不管是美国还是苏联，他们都知道一旦两国直接开战就会相互毁灭对方，谁也不可能取得胜利。迄今为止，这一认识阻止了两国直接开战。但是，只要两国的代理战争在中东以及东南亚持续下去，总有一天会不可避免地陷入两国的直接较量。

与此同样危险，而且也是极其不道义的是加入美、苏某一方的卫星国家之间的军备竞赛。这种军备竞赛并不仅仅局限于正处在代理战争之中的卫星国家。并且，在军事、经济两个方面都产生了恶劣的影响。比如，印度和巴基斯坦都是贫穷的国家，虽然原本没有多余的钱，但是也不得不花钱购买武器，或者至少要负债。这些武器如果被使用的话，那也是印巴两国互相针对对方使用，恐怕不会为了提供武器的大国的政治扩张而使用。

池田：

确实，现实中还没有发生美苏之间的直接冲突这样的事态。倒不如说，在两个阵营中美苏两国的主导权在逐步弱化，其结果，甚至出现了多极化现象。可以说，中苏对抗以及捷克事件等就是其具体表现。另一方面，这也起到了防止美、苏两个大国直接冲突的缓冲作用。

但是，思考一下就会发现，虽然伴随多极化而出现的摩擦和对抗的根本原因是各自国家的利己主义和狭隘的民族主义，但是，这些还是以两大阵营的对抗为背景而发生的，因此，我认为无论如何都必须消除对抗。

汤因比：

美国和苏联之间已经陷入僵局，对各自的卫星国家的约束也在减弱，因此促进了国际性的多极化的发展。法国已经开始反抗美国，以色列也在巧妙地怂恿着美国。虽然捷克反抗苏联失败了，但是罗马尼亚反抗苏联，加深了和中国的亲密程度。但是，和中国地位的变化相比，这种卫星国家的反抗仍然只能说是小事件。在中国共产党完成对中国全部国土统治时，中国还只是苏联的一个卫星国家。但是，现在中国不仅甩开了苏联的控制，还把自己提高到了第三大国这样的地位，并且得到了美、苏两国的承认。这是二战后国际关系结构中发生的革命性变化。三个大国之中的两个国家联合起来向另一个国家施加压力这一新的可能性，打破了美、苏之间的僵局。

而且，日本和西德在经济上再次成为了大国。在原子能时代大国之间的战争等于自杀行为，因此，决定政治影响力的关键不是军事力量，而是经济力量。中国的经济力量还没有充分开发出来，但是人们坚信肯定会被开发出来，因此中国已经被当作政治大国。



从经济上来衡量影响力的话，现在已经不是两个大国，而是存在着美国、苏联、中国、日本、西德这五个国家。这样一来，国际关系的结构越来越类似于1914年第一次世界大战爆发当时存在八大国家的情形。作为对峙的方式，多极化或许不像两极结构那么危险，但如果因此而放任自流的话，同样也是危险的。

池田：

坦率地说，我认为，世界分裂成几个部分并相互对抗至今的原因之一，是人类同样作为地球上的民族却缺乏相互了解。举一个浅近的例子来说，假如隔壁邻居间没有交往，互相不知道对方在想什么的话，就容易产生意想不到的误会。而且，一个误会还会引起下一个误会。如果对对方的错误认识形成了固定观念，那么要消除相互的对抗就很不容易了。

因此，虽然是非常平凡的结论，我认为全世界的人们互相加深了解是通向和平的首要条件。只要相互了解了，不管是美国人、还是苏联人，相互之间肯定就会认识到对方和自己没什么不一样，都是一样的人类。当这种共同的感情形成了深厚的底蕴时，大家大概就会认为政治世界上的对抗是非常愚蠢的。

比如，虽然美、中两国在第二次世界大战以后持续对抗了四分之一一个世纪，但是，其间由于以埃德加·斯诺为代表的美国记者的积极活动，中国的实际情况被广泛地介绍到了全世界。甚至有说法认为，美国专家对中国的研究远远领先于和中国有着深厚关系的邻国日本。由此看来，为了消除大国之间的政治对抗，应当从民间人士的相互交流、从互相了解对方的实际情况和文化着手。当然，因为大家都是人，所以加深接触和交流也许增加的并不一定都是好感。但是，在相互理解基础上的斗争，不会发展成无意义的恐怖或者猜疑。如果没有相互之间的理解，就可能走向无止境的憎恨以及恐怖，并最终带来灭亡。我相信，将相互理解确立为不可动摇的基础是支撑和平的首要条件。

当代，由于交通、通信手段的发达，地球已经变得越来越小，因此，做到相互理解绝不是一件难事。即使政府之间的接触难以尽早实现，民间人士之间的交流也可以取得更好的效果。

那么，我想请教一下博士的看法。您认为消除两大阵营的对抗能否实现。如果能够实现的话，那么根据是什么。另外，是通过什么方式实

现呢？

汤因比：

关于这一点，让我们充满希望的依据有两个。

第一个是由于现代技术消灭了距离，因商务和观光而旅行的人数快速增加，并且，即使不去旅行也可以通过收音机和电视机得到越来越多的外国信息。第二个是我们已经越来越深刻地认识到自己是单一的人类家族的一员，因此有着共同的利害、面临着共同的问题。

比如，宇宙开发一方面确实是美、苏对抗的一部分，同时，不管是俄罗斯人还是美国人，或者是其他国家的民众，都认识到这是人类共同的事业。美国政府和苏联政府也在成功时互相祝福，失败时互相安慰。

商务旅行、观光旅行、收音机、电视机等各种效果积累起来，可以对克服误解、偏见和猜疑等发挥很大作用。在1946年巴黎和会上，西方盟国向苏联提议不只是游客，还应大规模开展学术、内科医生、外科医生、官员等男女专家的交流，也是考虑到了这种效果。

但是，斯大林拒绝了这一提议。有一种观点认为，斯大林的拒绝是他准备不再和过去的友好国家保持友好关系的证据，这种观点看的很准。虽然斯大林死后“铁幕”仍然留了下来，但是今天多极化已经代替两极体制登上了国际政治局势的舞台，因此，恐怕无论是苏联还是其他两个大国，都难以采取孤立主义的立场了。

这些大国恐怕各自都会为了避免受到俾斯麦所说的“担心敌对国家联合这一噩梦”的困扰，为了取得其他大国的好感而互相竞争。

各国之间接触和交流的增加，并不一定会带来相互之间好感的加深。

但是，总的来讲，我期望世界范围通信、交通手段的改善与世界性的社会规模的问题的恶化相互作用，能够使人类觉悟到人类是一个单一的家族，并且作为单一家族而行动。

## 6.实现世界共同体的课题

池田：

关于世界统一在一个政府之下的过程，博士多次提到中国或者中国式的统治原理将成为原动力，成为核心。同时，您预想在实现统一的过程中，可能会需要具备卓越领导能力的独裁者发挥作用。而且，您还期待出现一种新的世界宗教，期待这种宗教能够成为世界共同体中各国国民的精神纽带。

如果把博士针对各种不同问题所提出的见解整理归纳后，我感觉这些见解是有着始终如一的条理的。即，其模板就是以儒教哲学为基础，在一个皇帝统治之下的宏大的“中华帝国”的形象。

但是，要让现代社会接受这种被一个人统治的想法，恐怕是非常困难的。之所以这么说，是因为现代人类对于一个人的统治或领导这种做法是排斥的，假如是针对当今的混乱而去追求独裁，那将更加危险。

我在对此提问时，曾提到欧洲共同体的尝试或许会成为将来实现世界共同体的一个样本。也就是说，我认为西欧试图使拥有各自不同个性和历史背景的“地区性国家”在保持自身个性和独立性的情况下以平等的立场形成一个共同体，这种方式应当成为未来的世界共同体的基调。

我坚信，我们需要将世界各民族连结起来的宗教或者哲学。而且，为了宗教上或理念上的统一，或者我们还会需要一个具备很强的领导能力的人格。但是，即便如此，这个领导人不应当拥有政治权利，而是应当成为宗教信仰或者哲学理念上的领导人，我认为关于政治权力的问题，应当由站在平等立场上的各民族代表通过公正的协商解决。

正如博士所指出，分裂确实是欧洲的“业”（报应）。但是，假如能够实现欧洲共同体，那么，过去的“业”就改变了。而且，作为当代的这种经验，恐怕要比中国公元前3世纪的经验更加有意义，更加有效。

以中国为模板的做法，从短期内消除危险这一角度来看或许更加有效。但是，这样做有可能给我们带来非常大的危险，这也是一种赌博。欧洲的方式需要很长时间，可能还需要持之以恒的努力。但是，我认为陷入危险的可能性会比较小，您认为如何？

另外，博士列举的历史上用武力实现统一的事例中也包含着一个教训。日本的织田信长、丰臣秀吉、德川家康所实现的统一是在古代形成

过统一国家这样的记忆和传统精神的基础上完成的。

古代希腊同盟也有着同为希腊民族的一体感。19世纪的意大利有着对古代罗马时代的回忆。如此看来，可以说，以武力实现统一只是起到了动机性的作用，而更重要的因素是人们心中的连带感和一体感。

并且，在这些例子中，力量还只属于“较小之恶”，但是，如今使用武力则必然被视作“绝对之恶”。如此看来，今天为了实现统一首先应当考虑的是形成人类精神层面的一体感，至于为了具体实现统一而需要采用的方式则需要顺其自然。

汤因比：

你认为当今世界，不管如何尝试，用武力实现政治上的世界统一都只能带来自我灭亡，不可能达到实现统一的目标，我也认为确实如此。作为战斗方式的一个极端的游击战和另一个极端的核战争，使得用武力实现统一成为不可能。

即便如此，就我所知，过去的政治统一事例中——虽然都没有实现全世界的统一——，但是，还没有不使用武力就成功的。只是，以往的这些武力统一之所以能够成功，是因为它与人们广泛要求政治统一的愿望相契合，我和你一样认为没有广泛的愿望只靠武力是不可能实现统一的。

如你所讲，16世纪日本的统一以及19世纪意大利的统一，都是民众的感情和武力相契合才实现的。但是，假如没有武力，还能实现政治统一吗？

古代希腊是非常贴切的例子。希腊各国民众最晚在公元前8世纪就已经有了强烈的文化上的一体感。全希腊宗教中心的出现、定期举行的全希腊的祭奠活动等等，政治以外的重要的各种制度的存在体现了这一点。自公元前480年起的三个世纪，几个城邦国家也曾为了回避并入波斯帝国而短期合作。但是，虽然此后几次努力实现政治统一，却最终都没能成功。最终，希腊被非希腊势力的罗马武力征服，陷入了被强制——或者说给予——统一的结局。

从希腊的历史来看，就当今世界自发走向政治统一的可能性来说，我认为不得不采取悲观的看法。可是，如果不能尽早实现政治统一，人

类的生存将肯定不能持续下去。如此看来，我对人类的未来就不得不变得悲观了。只是，通过宗教方面的革命，有可能迅速而广泛地使人们发生心理变化，也许会给事态带来好的转变。

池田：

我也认为这是一个很难解决的问题。但是我相信，战胜这一难题使得人类能够延续下去的唯一可能就是宗教热情和宗教理念。

比如，支撑着中国统一的是儒教和道教，现在毛泽东思想发挥着同样的作用。可以说，欧洲在中世纪的一段时期实现了比现在更紧密的统一靠的是基督教的力量，伊斯兰世界的统一靠的也是穆罕默德的力量和《古兰经》的力量。

现在，无论是基督教还是伊斯兰教，同样，无论是儒教还是道教，都已经失去影响力，日渐衰落。那么，我想能够给世界人类统一带来动力的新宗教究竟是什么就成了一个问题。宗教是不能靠权力强加给人们的。如果不是建立在人们自发的求道心和激情的支撑之上是没有意义的。对理性已被开发出来的当代人来说，恐怕不可能抑制他们对非科学的、非合理的教义的排斥。或许会有一部分人恰恰因为不合理而感觉到魅力，但是不可能吸引大多数人，而大多数人不相信的话，那么这个宗教就不能成为时代的潮流。

关于新的宗教也就是世界宗教的必要性，以及这一宗教应当具备的条件，我想听听博士的高见。

汤因比：

在过去实现的部分统一中，宗教和武力的征服一样，都是实现统一的强大力量。在帝制中国和罗马帝国，紧随武力统一推行了宗教统一，帝制中国和罗马帝国分别将儒教和基督教定为了国教。在伊斯兰的历史上，传教和武力征服是同步进行的。只是，在中世纪的西欧世界，宗教统一和政治统一既没有同时发生过，也没有紧接着发生过。但是，将来人类在地球规模主动走向统一的过程中，我预计某种共同的宗教在世界范围的传播，将会发挥重要的作用。

人们在宗教中寻求对于人生的目的和意义以及命运等疑问的答案。人们的大脑中既没有能够给这些疑问提供可以验证答案的知识，也没有

相应的理解能力。我们能够就这些疑问给出的答案，只能是尝试性的、假说类的。各种传统宗教都对这些疑问给出了武断的回答，其看似证据确凿之处，正是这些宗教原本具备的魅力之一。

但是，当代人发现这些表面看似证据确凿之处实际上是错误百出，并由此品尝了对宗教教义的幻灭，最后感到宗教本身也不可信了。

我认为，自以为是的宗教已经不会再被人们接受了。我相信，反而是坦率宣称“本教对人类根本问题的解答仅仅只是推测”的宗教，会因为其坦率而受到尊重。只不过，就关于宇宙本质的疑问给出答案并不是宗教的唯一作用。甚至说，连重要作用都不是。

宗教在描述宇宙架构的同时，还对人们的行为提供指南。宗教所具备的这一作用，恰恰能够满足人们生活中精神方面的需求。各种传统宗教的教义，互相有着很大的差异。但是，关于人们行为的训诫却在很多要点上基本是一致的。也就是说，即使不再相信教义本身，这些训诫至今仍在发挥着作用。我想，人类未来信仰的任何宗教，大概都会阐述同样的训诫。

宗教所劝诫的最重要的一点就是“克服自我，才是人类的第一课题”。我们必须克服贪婪和自满。而且，随着科技进步，人类和自然的关系发生了逆转，恐怕还没有任何一个时代像当代一样，人类的这两个致命的缺点蔓延得如此广泛。最近，人类因为征服了自然而变得自高自大，同时，满足贪婪的能力也越来越大。

但是，作为当代人自满之源的科技上的丰功伟业虽然解决了人类自古以来所面临的几个问题，但是作为其代价，却也带来了新的问题。所谓的发达国家，作为物质丰富的代价带来了污染，也引起了围绕新的财富分配而出现生产者之间的社会斗争。产业革命的结果已经充分证明，当代人虽然在科技方面具备卓越的能力，但是，就不能掌控自己所处的环境这一点，和原始人相比没有任何的变化。

当代人之所以不能掌控环境，是因为还不能克服自己。只有克服自己，才是避免自我挫折的唯一途径。迄今为止的各种传统宗教均已证明了这一真理，我相信将来真正的宗教也会证明这一真理。

我想，克服自我才是宗教的精髓。只有阐述克服自我这一传统的、宗教性训诫的宗教，才会成为未来赢取人类归属心的宗教。之所以这么

说，是因为我坚信只有克服自我的训诫，才能够有效应对人降生于此世的挑战。

# 第三部 哲学与宗教

## 第一章 现象与本质

### 1. 生命的起源

池田：

关于生命在这个地球上是如何出现的这一问题，通常人们普遍认可“自然发生学说”。

上述这种关于生命起源的现代科学的思考方式，其代表学说是苏联的奥帕林以及英国的潘纳尔的学说。其共同点是他们都认为生命是在地球的进化之中自然产生的，并且在生命的产生之中存在着一定的阶段性，即由最初的无机物阶段到有机化合物阶段，然后到蛋白质的形成阶段，之后由于代谢作用的出现而发生了生命体。在这一点上，二者的看法是一致的。

对于上述这种关于生命起源的学说的科学性，人们可以通过对原始阶段生物化石的考古发现以及通过人工方式合成简单的有机物质等方式也已对此加以证明。

汤因比：

上述两位科学家不过是将生命看作物质现象，然后再在这一立场上来求证生命产生的契机而已。

池田：

正是如此。这些科学家们的思考在生命产生的物质性方面给予了我们正确的答案。虽然，关于其中的具体的详细问题还有待后人的研究来加以补充或修正，但是基本的看法应该不会改变。



然而，在这里我想提出的问题并不是生命是“如何”产生的，而是生命是“因何”会从无机物质世界产生出来的问题。我想这并不仅仅是物质现象方面的问题，而是我们必须深刻挖掘并探讨到生命的本质之后才有可能找到答案的课题。

汤因比：

这也是关于变化这一性质的一般性问题。从时间上来看，或从表面上看来曾经作为无机物质而存在的宇宙，虽然目前在某些局部方面仍然保留无机物质的性质，但是最终却会变化为现今这样有人类这种具有意识的生物存在的宇宙。你说的就是关于这种变化的性质方面的问题吧。

池田：

是的。如果先讲我的看法的话，对于在诞生之时有可能并无生命的地球后来产生生命这种现象来说，我认为这有可能是由于在无生命的地球中已经蕴含着产生生命的方向性吧。生命并不是被动的存在，而是能动的存在，这是显而易见的。如果这一点能够成立的话，那么生命的能动性，换句话说生命的动力是来自于何处呢？我认为无生命之中蕴含着生命，而生命从无到有的自我显现的过程正是生命的起源的标志。

汤因比：

有可能是这样的。然而，在现阶段，我们对此尚无从知晓。不过，我们可以对“变化”的概念进行知性的分析，并由此进一步接近探求生命起源的答案。

之所以这样说，是因为所谓生命的起源，其本身就是一个重大的“变化”。对于“变化”或者“新奇性”（novelty）的产生，我认为可以从以下两种解释方式中选择其一。其一，变化的产生是由“创造”（creation）带来的。这种“创造”能使之前并不存在的事物存在，或者说能够使它们开始存在。第二种解释是“新奇性”（novelty）的产生是由“显现”（evolution）带来的。这里所说的“evolution”，其字面意义是指原本包在包裹里的物品被打开，其引申义就是“展现”或“显现”。根据“显现”的说法，所谓“变化”的出现实际上不过是错觉而已。

这是因为现在已经存在的东西以及即将要存在的东西全都是原来就已经存在的东西。所有的存在实际上就是原本潜在的实际存在的要素渐

渐显现表象化的结果。

池田：

根据博士刚才所提出的“创造”和“显现”这两个分类来说，我认为在生命的产生上“显现”这种解释是非常正确的。因为我认为生命本身既是作者又是作品。

生命从其诞生在我们这个地球之日起直到现在为止，一直蕴含并保持着显现自我、强调自我的方向。然而，给每个个体生命以能动性的（我们应该称为生命能量的）力量实际上早已存在于原本无生命的地球本身之中。

汤因比：

那么，你是认为生命不是由“创造”所带来的，而是由“显现”所带来的吧。我个人倒觉得创造带来生命这种说法更加接近于真实情况。

池田：

是吗？“创造”这一说法，让我联想起最近科学界关于成功进行生命的人工合成的报道。我认为，这里所说的生命的合成，并不是创造生命，而是在创造“显现”生命的条件。也就是说，在这里可以说生命的创造本来就是不可能的事情。我们人类能够做到的只是将原本存在于物质内部的生命能量引导出来而已。当然，我在这里所说的生命能量并不是物理意义上的概念。

汤因比：

科学家们追求将无机物变化为有机体的这种物质上的组合变化，并且通过人为的构想，甚至能使这种组合变化反复出现。我绝不否定他们的这种做法。诚然，有机体是拥有构成人类生命的理智与意愿的不可分割的身心相关联的统一体。然而，上述这种只追求物质上排列组合的进步、将无机物与有机体之间进行反复组合变化的做法，却不能说明无机物与生物之间的差异问题。更不用说对于无意识的生物与有意识的生物之间的差异的说明了。

各种物质之间的有机排列组合是使生命的存在成为可能的一个不可

或缺的条件，然而，这却不能直接构成生命。生命物质是使意识的存在成为可能的一个不可或缺的条件，然而却不能直接构成意识本身。

我认为无论是生命还是意识，都是绝对意义上的“新奇性”（novelty）。而且，我认为从逻辑上来说，这种绝对意义上的“新奇性”不是人类所能理解的东西。这与最初就潜存的东西“显现”出来的情况正好形成对照。之所以说人类理解不了，是因为人类的思考被限定在以空间或时间为基准的模式之中。而空间或时间仅仅是现象上的表现而已，与“本质自身”的不可知性相对，并不是本质上的内容。

池田：

您说的内容我很理解。然而，我认为我们没有必要因为在逻辑上不能理解这种绝对意义上的“新奇性”而有所迷惑。我们可以从下述的角度来思考。

如果我们仅从有、无两个概念来理解宇宙的话，那么对于宇宙中生命产生的现象，我们只能认为从无中生有。然而，佛法却认为生命是超越有、无概念的状态，即蕴含“有”的可能性的“无”的状态，这就是所谓的“空”。佛教将这种“空”的状态当作蕴含在宇宙中的实在来把握。对于这种“空”的概念，我们不能在时间和空间的层面上来把握，这就是博士您所说的一种神秘的状态。如果我们能够理解“空”这一概念，那么我想我们就能很容易理解生命这一实在的性质了。

也就是说，包括地球在内的宇宙本身原本就是具有生命性的存在，并且蕴含着处在“空”的状态下的生命。可以说一旦具备了作为“有”而能够显现出来的条件，宇宙的每个角落都会蕴含着产生生命个体的可能性。现代科学预测地球之外许多星球都有生物存在，我们也能看到其验证这一点的一些具体事例。从这一点也可以推断宇宙本身就蕴含着诞生生命的力量，宇宙就是“生命的海洋”。

物质的有机构造，实际上就是使原本处在“空”的状态的生命作为“有”而显现出来并且保持生存状态的物质基础。而且，生命个体为了维持其意识活动则需要更加复杂而精巧的物质结构。

汤因比：

我们所讨论的这个话题非常有趣也是非常重要的话题。关于这一

点，我们今后还要继续进行讨论。只不过我认为，无论是生命还是“实在”本身都是一种神秘的存在，是仅从“显现”这一观点所不能说明的问题。

## 2.生命的永久性

池田：

还有许多问题。比如，生命在死后是否存续？抑或只是存在于现世？如果在死后仍然存续的话，那么生命是永远的还是有限的？如果存续的话，又是以何种状态存续着的呢？这些问题是我们在论及生命时不得不正面回答的最重大的课题。

汤因比：

生命是否是永远存续的这个问题的确是一个重大的问题。但与此同时，这一问题之中也产生了若干不可证实之处。

池田：

这也正是困扰古往今来无数哲人、圣贤的问题所在。我认为在考虑生命是否永远存续这个问题的症结点是“死”这一问题。人们对于死后生命的思考大致可分为两大类。其一是唯物论的看法，他们认为由于死亡，伴随着肉体还原为无机物的同时，人的生命本身也同时消亡；其二是唯心论的看法，即所谓的生命“不灭”论。

汤因比：

无论是佛教、印度教、袄教还是三大犹太系宗教在一点上意见全部一致，那就是他们都认为虽然人的肉体在死后还原为无机物，然而人类肉体方面的死却不能带来生命的终结。他们还有另外一点非常一致，那就是人在死后获得新生之时，还会以肉体的状态出现。上述这些宗教的共同点是他们认为死后获得重生的人的外在形态仍然与死前一样，是一个不折不扣的身心统一体。

池田：

博士您所提到的这些所谓“高级宗教”都认为生命在死后仍然存续。

然而，论及其具体内容却有着非常大的差异与不同。

汤因比：

的确如此。比如基督教的信仰中，在保罗的使徒书简之中以及在福音章节中都提到过所谓耶稣复活后圣灵显现的传说。在基督教的信仰中，这种死者复活的肉体以及在最后的审判之时尚且生存的人们所呈现出来的肉体形态，应该与我们平常司空见惯的普通人的肉体有所不同。用保罗的话来说，这种新的肉体形态是“具有灵性的肉体”，耶稣复活后圣灵降临的肉体应该就是一种肉体形态。圣经中说，耶稣突然出现，又突然隐去，他从紧锁着的大门中通过，又从地上升上天空直到消失。

另外，这是和我年纪差不多大的一个天主教徒的说法，据他说最近圣母玛丽亚“被请上天”的说法被基督教认定为教理之一，这一教理认为玛丽亚的肉体与升天后的耶稣的肉体同样都是具有灵性的肉体，与在我们人类经验现象中的普通人肉体有所不同。

池田：

基督教将死者复活后的肉体称为“具有灵性的肉体”，并将其与现实中的普通人肉体相区别，我认为这种教义是受到了“肉体是被污染的污浊之物”的思想的影响。类似的思想在其他宗教中也经常能见到。比如，在南传佛教或小乘佛教中有这样的教义，即如果人类这种作为欲望之巢穴的肉体不灭，就不能达到最高境界的涅槃。

汤因比：

佛教徒或印度教徒认为人能够轮回往生，并且认为这种轮回往生是很平常的事情。而且，不仅如此，他们还认为这种轮回往生的次数是无限的，而且自身也是前世经过无限多次的往生才达到的状态。我认为他们的这种思想中包含了将宇宙看作是永远无限存在的信仰。

然而，西方的四大宗教却都将宇宙（至少处于现在状态的宇宙）看作有始有终的存在。他们认为人在死后的转生也只有一次。然而，这些宗教却认为这种只限一次的转生是永久的，所以尽管他们认为宇宙有开天辟地之时，但是他们相信，宇宙还是会以与现在所不同的形态永远存续下去。

池田：

也就是说，如果将各种宗教对于人死之后的生命观进行分类的话，大致可分为如下两类：其一是佛教、印度教所宣扬的“生死轮回”说；其二是以基督教为中心的西方宗教所宣扬的“灵魂不灭”论。

汤因比：

是的。然而，在某种意义上来说，这两大生命观在关于生命不灭的性质方面的看法还是有一致的地方。其一致之处在于，他们都认为虽然我们活在这个世界上的生命非常短暂，但是人的一生可以在时间层次上进行时间上的延长，在这个意义上生命是“不灭”的。

印度教以及希腊宗教中的几个流派都存在如下信仰，即灵魂寄存在肉体里，并且在这个世界上享受生（或者是一连串的生）的状态之前，就已经无限长期地存在了；并且在这个世上经历了肉体方面的死（或者是一连串的死）之后，仍然会无限地存续下去。南传佛教也与印度教的这种见解有着相一致的地方，不同的是南传佛教认为轮回转世可以通过现世人生中所作的精神方面努力而使其终止。

另一方面，基督教认为灵魂是当肉体在母亲体内形成胚胎的一瞬间由神灵创造出来的；但是，这种经过一次性创造的灵魂即便是在死后还会无限地存续下去。比起印度教来说，基督教的这种灵魂“不灭”的概念显然缺乏合理性。

然而，对于那种认为在作为人类生活场所的这个世界的层次中，人在出生之前就已经存在或者死后仍然存续下去这样的说法我无法相信。诚然，人类是在时间层次中生存生活的，而且人的宿业（梵 karmam）的产生也完全是在时间层次中人的行为所带来的结果。然而，我认为我所提出的“终极的精神实在”并不是在时间层次上存在的。而且我认为，所谓人的业给这种“终极实在”带来影响也不是在时间层次上的行为。但是，在这点上也让我感觉到我自身作为人的理解能力的局限所在。

池田：

生命是否是永远存续以及肉体消失之后，生命力又是以何种形态存在等问题都是非常深奥的问题。我想我们可以认为肉体消失后人的生命

有可能和博士您所说的“背后存在的终极的精神实在”互相合一。

如果是那样的话，就会出现下面的问题，即所有的生命都会平等地与“终极的精神实在”相合一呢？抑或是由人们生前行为的善恶来决定是否相合一呢？

汤因比：

从我个人的立场上来说，正因为我作为一个人存在，我内在的作为人的意识才能识别善与恶。而且，正因为如此，我内在的人的良心才会命令我做善事而不做恶事。

与此相同，我会拥有下面这样的想法也必定是基于我作为人的本性吧。那就是：“人在这个世上生活一生，其行为必定伴随着伦理方面的结果。而且，这一结果至关重要。这不仅对自身，对全人类、全宇宙都至关重要。”也就是说，我相信在这个世上生活过的人们的一生，不论善恶，多少都会给宇宙本身带来一些影响。而且，正是这样的影响才会给生活在这个世上的人们的人生带来正面或负面的价值。正因为如此，我们的人生才会产生价值。所以，在这个意义上，我们不得不承认这个“终极的精神实在”会受到每一个人的因果报应所带来的影响。

池田：

刚才博士您所谈到的话题中，我尤为感兴趣的是每一个人的业（因果报应）都会给这一“终极的精神实在”带来其影响这一内容。迄今为止，我们所接触的宗教所宣扬的都是这种“终极的精神实在”是具有绝对性的存在，不会受其他任何方面的影响；甚至不如说这种终极的精神实在给其他的一切存在都会带来持续的、强有力的影响。您的思考正是对于这种宗教思想的一大转换，我是否可以这样来理解您的思想呢？

如果可以这样来理解的话，那么您的说法是完全以人为中心的全新的宗教观，我认为您的思考与佛法的精神有着共通之处。另一方面，如果考虑到这种“终极的精神实在”会受到所有人的宿业的影响这一情况的话，那么我们是否可以说这种终极的精神实际上成为不了真正意义上的“终极性的实在”呢？我们该如何看待这个问题呢？另外，博士您本人认为这个“终极的存在”是否能够被证明呢？

汤因比：

我们无论从“灵魂不灭论”之中，还是基督教的“再生论”之中都找不到能够充分说明问题的证据。与此相同，对于我本人所相信的“终极的精神实在”的存在问题，同样也不能找到具有说服力的证据。

想来，在了解我们所居住的宇宙的本质方面，我们人类的智慧是非常有限的。我们无法通过我们现有的那些已经得到证实的知识来获取我们度过这一生所必需的信息与生活指针。我们的人生所直面的那些问题不是通过我们如何合理地活用手头的信息与知识便能够得到解决的。

因此，对于我们来说，在有些情况下，便不得不基于无法验证的假说来采取一些行动。即便在相关知识不足，或者其正误尚有待商榷的情况下，我们有时也必须采取行动。因此，我们除了相信这些假说之外别无选择。

池田：

的确，人的知性能力是非常有限的。因此，超越其能力范围之外的诸如宇宙的终极物质或关于人的生命的本质方面的定义都只能是假说的产物。

关于这种“假说”问题，我们必须将科学上的假说与宗教上的假说加以区分对待。也就是说，科学上的假说是能够通过理论上的、试验上的方式来确认其真伪，并且这种假说是必须要进行进一步的认证的。相反，宗教上的假说则是要看如何去解释人们所不能理解的人生中的各种现象，并且依据在此基础上的判断或行动是否有效来加以评价的。换句话说来说，科学上的假说所追求的是道理的真伪；而宗教上的假说所追求的则是为提高人类素质方面所需要的价值。

因此，在这个意义上，我认为佛教所宣扬的生命在生死轮回的同时是永远存续的这一假说能有效地说明每个人与生俱来地拥有各自不同的前世因果报应。

也就是说，如果我们不假定人们在此生之前也曾经有过独立的生命活动的话，那么我们就无法解释此生的这种与生俱来的宿业（因果报应），我们只能认为这是由神灵等超越性的绝对性存在所操纵的，或者除了认为这是由完全的偶然性所带来的之外别无选择。

因此，我认为佛法的这种阐释告知人们不是由人类以外的什么超越



性绝对性存在所控制的，而是一切结果皆因自身而起，使人们明确自身负有不可推卸的责任，由此使人们内在的主体性的产生成为可能。

汤因比：

无论“灵魂不灭”论，还是“再生”论都是假说。但是如果我们假设其是真实的话，那么此前我们所不可回避的、即便运用我们所存储的有限的知识也不能得到解答的一些疑问便自然地迎刃而解了。

比如说，作为假说的“再生论”，通过人们在一生中要经历宿业这样的事实，给人们的命运不平等这样的问题提供了解释与说明。但是，即使我们承认“再生论”，也没有必要因此同时承认“不灭论”的正确性。

在我的理解中，南传佛教中阿罗汉的精神修行目的仅限于阻止生死轮回的这种自身再生方面的问题。阿罗汉深信自身的不灭，并且对此深感恐惧，试图逃脱这种宿命。

池田：

南传佛教认为轮回本身便是人类苦恼之根源，将断绝轮回作为最终目标。因为轮回转生便是将人束缚在烦恼业上，使人在生死之间以及生死与苦的世界中轮回不止。因此，阿修罗才会以阻止轮回为理想。

汤因比：

看起来这与印度教以及基督教中所倡导的“不灭”的概念有着相似之处，但是这种误解却会给对这个概念的正确理解带来损害。

如果从时间层次上来说，佛教认为这是人类拥有肉体从事生命活动的层次。然而，印度教与基督教却认为灵魂即使在这个人世上没有存在于人的肉体之中仍然是存在于时间层次之中的。

然而，人的生命在这个世界上不管只拥有一次肉体的形式也好，抑或有一连串的肉体形态也好，只要生命这种形态不仅限于拥有肉体的生存，那么，我们就找不到这种脱离肉体状态的生命存在于时间层次上的证据。

我们能够亲身体验的人类生命状态只有一个，那就是作为身心统一体的生命。那种基于人的知性而将灵魂与肉体进行分离的说法不过是一

种假设，并不是从人类的经验中总结出来的事实。而对于脱离肉体的灵魂的存在，我们也没有从经验而来的任何足够的证据。

当然，对于我们来说，尸体的存在是我们所能经验到的情况。然而，所谓尸体，不过是单纯的物质集合体而已，我们从中看不到任何能够整合有机体并给予其生命力的生命活动。而且，正因为曾经有意识的存在才称其为人，而对于那些有机体已经开始分解的尸体来说，完全不存在任何意识。而且不止如此，所谓人的意识，并不是完全伴随人的一生的。意识是在人出生之后才开始渐渐觉醒，随着死期的即将来临，偶尔会出现丧失的情况。在肉体即将死亡之前，甚至产生毫无知觉的情况。

如果问到尸体会产生何种变化的话，基本上所有的人都知道。也就是会快速地分解为无机物。即使我们人为地试图将这些物质的集合体保持原状，它仍然是在生命走到尽头的时候丧失掉作为有机体的机能的一具躯壳。不管怎么说，对于脱离肉体的灵魂存在的这种情况，我们没有任何经验与经历。因此，对于在时间层次上的存在，我们不得不作出推论说灵魂是在死亡的同时而失去了存在。如果将这点作为结论来说的话，也就是说，在时间层次上，灵魂不灭或再生之类的情况是根本不存在的。

人只要死亡，那么这种在时间层次中作为身心统一体的生命就会终结。然而，这并不意味着灵魂在肉体死亡的同时有可能存在于时间层次之外的可能性的终结。

而且，我们也不能说在这个世界上作为身心统一体的人在其生存过程中其作为人的行为所编织的“业”有可能会给“终极的实在”带来善或恶的影响的可能性也伴随着死的到来而终结。

之所以这样说，是因为我们缺少将这一“终极实在”想象为存在于时间层次的理由。从我们的经验上来说，唯一知道存在于时间层次上的、有意识的生命存在机体，便只有生存在这个世上的身心统一体的生命。

池田：

刚才我也提到过，我认为所有人的生命，不仅作为独立的存在而存在，而且在其生命的原点，每个独立的生命都与堪称宇宙生命的“实在”合二为一。博士您所说的“存在于宇宙背后的终极的精神实在”，如

果用我的这个想法来思考的话就会很容易理解。

然而，与肉体在死亡之时会还原为无机物的这种说法相对，我记得博士您曾在某部著作中提到“人的灵魂被重新吸收回存在于宇宙背后的某种超人的精神实在之中”这样的说法，我认为您的这种说法是将精神看作一个独立的实在。当然，肉体在存活的时候是在不断变化的，只要经过一定的时间，细胞基本上会被完全更新；而且，如果死亡，肉体就会全部还原为无机物，这一点也是事实。

但是，我们在这里姑且举个例子，比如说曾经三岁的小A长大，现在30岁了。这种情况下，虽然小A在肉体上发生了变化，但是显而易见其本质是不变的。肉体本身并不是完全独立的，这与存在于其深层的生命倾向性有深刻的关联。反过来说，作为内在的精神实在之中蕴含着不间断的肉体变化的倾向，我认为这种想法更接近于实质性认识。

因此，我们可以认为，虽然由于死亡而现实的肉体还原为无机物。然而，蕴含在“精神实在”中的肉体倾向性却仍在持续没有间断。而且遇到机缘，肉体大概就再以看得见的形态继续存在。那种认为死亡会带来肉体和精神的分离的想法可以说是人的知性所带来的错误认识，事实则不是如此。

汤因比：

将人分为精神要素和肉体要素而进行分析的做法，的确是人的知性所为。但是，那并不是由经验而得来的已知事项，而是通过考察以往所经验的数据而得出的结论。因此，那既不是人类所能思考到的唯一结论，也不是迄今为止人类所能得到的唯一结论。

即使从经验上来看，我们从未见过离开肉体的灵魂，也没遇见过没有灵魂的人体。当然，对于精神上有障碍的人或者是耄耋之人来说，他们仅仅是精神机能方面出现了一些障碍；对于肉体上有障碍的人来说，他们也仅仅是身体上出现的不完全而已。这些仅仅是一些个别的事例，不能成为精神与肉体在客观事实上各自分离、独立存在的证据。我们在对于人的精神与肉体这两大观念上的要素进行知性分析之时，应该将上述情况进行区别对待。

池田：

刚才博士您在谈到死后生命的存在方式的问题时，认为那是超越时间层次的形式。我认为您的理解非常正确。不过，如果继续深入挖掘的话，我认为即使现阶段存活的生命，如果从其本质上的实在来看，也是超越时间层次的存在。这是因为，如果说人的生命是被限制在时间的框架中的话，那么人们通过知性应该能够对其进行认识理解。

与此相关联，我想起了柏格森的说法。柏格森提倡“流动的时间”这一概念，认为原本没有过去、现在、未来这样的时间划分，而这是人类的意识流感受到过去、现在、未来这样的内在的持续性而创造出来的划分法。然而，这种“流动的意识”也只不过是人类生命中的一部分而已。不管怎么说，生命本身之中原本并没有过去、现在、未来这样对时间进行的现象性的区分。这种区分可以说是在生命作为肉体和精神统一体而开始具体行为活动时才出现的。

汤因比：

康德认为，对于人的思考来说，时间与空间的概念是不可回避的范畴。爱因斯坦认为，将时间与空间这两大知性范畴进行区别的做法，完全是人的知性活动的结果，在科学观察方面，人们只能通过时间来测量空间，或者只能通过空间来测量时间，除此之外没有其他办法。然而，对于时间、空间、时空这三大知性范畴，我们究竟是否拥有能够证明它是具有客观性实体的根据呢？这些知性范畴难道不就是仅仅表明人的知性在宇宙理解方面的有限性吗？

池田：

时间、空间是人类创造的概念，是为人的生命在其活动中所设置的框架。如果没有生命的活动，那么时间和空间的概念则是不可想象的。因此，将时间和空间这样的概念看作绝对性实在，并将生命限定在其框架中，试图对其进行规定的做法本身就是本末倒置的做法。

所谓时间，就是我们通过宇宙生命的活动与变化而感受到的。即使从我们的体验来说，时间也是根据我们生命活动的状态而产生各种变化的。我们开心的时候，时间就过得飞快；我们痛苦的时候，就会感到时钟指针的停滞不前。

接下来，让我们继续探讨死亡的问题，正如我刚才所说的那样，佛法用“空”这一概念来理解我们死后的生命存在状态。所谓“空”，就是

说即使在形式上没有作为现象存在，但是却俨然具有实在的状态。虽说是实在，因为对其我们看不见摸不着，所以可以说和“无”没有什么区别。然而，既然叫做实在，在机缘巧合的情况下就会变成我们能看到的现象而出现。如果那样的话，就不能叫作“无”。也就是说“空”是不仅仅靠“有”与“无”两个概念就能表达的状态。

结论就是，佛教的教义认为，生命的本质可以说就是在形式上显现为“生”（也就是“有”）与“死”（也就是“无”）的同时，它还是永远存续下去的超越时间的存在。

汤因比：

你刚才阐述的内容能不能理解为人的真实存在就寓于“空”的层次里呢？我认为这正是将个人与宇宙看作一体的印度教的“汝即此”这句格言所包含的内容。从结论上来讲，针对死这一现象来说，如果我们作为身心统一体的角度来看，死就伴随着肉体层面的腐朽与分解；然而，如果从“实在自身”的角度来看的话，死实际上就是由于人类知性构想力的局限性而产生出来的幻想而已。

因此，如果我们从空间或时间等观点来思考关于“终极的实在”或“空”等方面的问题的话，就无法找到答案。

在这里可以明确的是，无论是印度教或佛教中所提倡的轮回转生的概念，还是祆教或犹太系各宗教中所阐述的只限一次的死者复活等概念，我都不能从知性上来理解他们。而且，我更无法理解印度教或佛教中所阐述的以及祆教或犹太系各宗教原始教义中所提到的从人死之后到重新恢复身心统一体之前所经历的中间阶段这样的概念。

与人的知性所能理解的时间、空间之内的各种现象相对比，“实在自身”是没有时间和空间的。我本人就坚信“实在自身”既没有时间也没有空间。但是我也不认为“实在自身”是摆脱时间与空间的束缚而完全脱离于现世之外的。

池田：

我也认为“实在自身”中既没有时间也没有空间。而且我也坚信，这一实在确实并未远离由时间、空间所限定的这个现象世界。大乘佛教倡导“生死不二”，就是说生与死这种表现在时间、空间层次上的现象实际

上是作为超越时空的“实在”的生命所表现出来的两种不同形式。每个生命体呈现出来的都是生命显现化的状态；而死则是其生命进行“蛰伏”的状态。而这种“蛰伏”并不意味着化为乌有。

刚才我提到的“空”这一概念，虽然我们看不见摸不着，但是其存在却是不可改变的事实，这是不能简单归属到有或无的任何一方的概念。与此相对，对于在现实中呈现出各种形态的各种事物的形态，我们给其命名为“假”。作为身心统一体的“生”，实际上就是“假”的形态，并且其中蕴含着“空”的要素。

死后的生命虽然作为“空”的实在而存在，但是其中也蕴含这“假”的倾向性与方向性。对于这种贯穿“空”与“假”的生命本质，我们将其称为“中”。虽然它在外部时而呈现出显现、时而呈现出蛰伏的样态，但却是无限延续的生命本质。

如果用现代的哲学用语来表达的话，在最具根本性这个意义上，这种无限延续的生命本质与“自我”这一概念有着相通之处。而且，在佛法中，这一“空”的概念与“假”、“中”等是圆融一体的概念，佛法提倡将这些概念作为一个整体来进行统一理解和把握。

汤因比：

如果按照刚才你所提到的佛法中“空”的概念考虑的话，那么我们可以做如下理解呢？即“实在本身”是否实际上就构成了作为包含一切的伟大宇宙生命力（“life force”）的“空”的本质呢？如果是这样的话，那么所谓“空”这一概念是否就相当于祆教以及犹太系各宗教中所说的“永远”这一概念呢？

上述六个宗教，都是以刚才你使用佛法用语解释的人类死后的状态为课题。这些宗教虽然在人死后进入的蛰伏期是一次还是反复重复若干次等问题上尚有不一致之处，但是他们都在探讨同样的问题，即人死后，伴随着肉体方面的分解，作为身心统一体的人进入了蛰伏期之后的状态。

就我本人来说，假设我认可这六个宗教中所提出的作为身心共同体的人死后再生这种共通的根本原理的话，那么，我个人认为印度教或佛教的解释比祆教或犹太系的宗教的解释更具有说服力。

然而，我在考察“空”或“假”等佛法概念之时，仍然会明显感到很难对其进行知性的理解。因此，我常常怀疑，使用时间或空间这样的语言来表达这六大宗教都在探讨的关于死后生命的问题，能否得到解答？生命真的在死后也能存续吗？而且，肉体回归于无机物的世界之后，精神又去了哪里呢？总之，上述这些疑问都不能从空间或时间的基准上得到解决。我相信，只有使用“空”或“永远”这样的概念才能得到答案。

### 3.关于宇宙

池田：

关于我们所居住的宇宙是个什么样的问题，是从远古就开始讨论的、让众多天文学家以及哲学家进行深入思考的问题。

从历史上来看，众所周知，远在公元前3000年开始，苏美尔人就拥有了自己独特的宇宙观；古希腊的哲学家们也创造出各种理论对宇宙的形态进行各种解释。然而，将天体问题作为学问，也就是说开始对其进行科学系统的探究，则是从文艺复兴时代开始的。自从伽利略发明了望远镜，人类才开始正式地进入了真正的研究时代。以文艺复兴为起点，以天文学为首的“科学革命”时代出现了百花齐放的局面。

进入20世纪后，在物理学方面，先是出现了爱因斯坦的相对论，之后出现了量子力学以及基本粒子学等理论，依靠这些理论的支撑，天文学则从太阳系发展到银河系，最后则以全宇宙作为其考察研究的对象。尤其是第二次世界大战之后，射电望远镜的投入使用使得天文学得到了飞跃性的发展。

从时代的发展上来看，20世纪30年代和40年代是原子物理学发生巨大变革的时期；20世纪50年代则是生物学发生革命性转折的时期；而从20世纪60年代到70年代则是天文学的黄金时代。总之，如果将来的人们来回顾这个时期的话，我认为这个时期正是能够与伽利略第一次使用望远镜观察天空、开普勒明确行星运转轨道的17世纪初期相媲美的变革时期。

然而，与此同时又出现了新的问题，也就是视野越是开阔出现的难题也就越多。所有的学科中都面临这样的问题。对于天文学来说，更是如此。正因为不能直接将研究对象拿在手里进行实验与研究，其所面临的困难尤为显著。

对于天文学而言，从大的方面来说，他们所面临的根本课题有两个。一是关于宇宙大小的问题；另一个是宇宙起源的问题。这两个问题既是天文学的最大课题，也是哲学上的重大问题。

汤因比：

在宇宙物理方面，比起公元前最后一个世纪的巴比伦人以及希腊人，今天的我们将更加广大的部分纳入了视野。而且，在物质构成、温度、变化与运动方面，对于观测范围内的星体，我们比他们知道得多。

然而，我也察觉到在关于宇宙整体的问题以及对其本质的理解等问题上，我们与我们的祖先巴比伦人以及希腊人一样无知。在关于宇宙物理的历史以及领域问题方面，我们和他们一样只有一星半点的知识。而且，在关于宇宙整体样态的问题方面，我们拥有的知识和他们一样，只不过是我们的推测而已。并且，和他们一样，在我们的推测中，还存在各种学说之间的矛盾纷争，很难达到统一结论。这是因为，每个推测的学说都没有足够的证据以及资料。

池田：

刚才博士您所谈的内容，我们必须认识到，对于宇宙的了解，我们的知识是很有限的，这一点非常重要。在考虑了这些问题的基础之上，我想先来谈谈宇宙大小的问题。

自从通过各种天体发射的光所测定的多普勒效应被发现以来，我们知道了不同的星云都在以惊人的速度互相远离，也就是所谓的宇宙膨胀学说。人们观测到，在这些星云中，距离越远速度也就越快。它们在距离地球200亿光年之处以光的速度不断远离，然而对于现代科学来说，不管使用何种手段都不能认识到比上述距离更远处的情况。也就是说，我们对于以地球为中心，半径为200亿光年的宇宙能够通过物理学的方式得到认识；而比那更远的宇宙的地平线，也就是所谓的“宇平线”之外的世界，则是我们所不能感知的世界。

因此，200亿光年之外是超越科学范围的世界，这里涉及的是纯哲学问题，也就是人类思维与想象的问题。这些问题如下，宇宙是无限延展的还是之外另有别的宇宙；抑或是超越一定范围之外的空间就是无的空间？这些是除了想象与思维之外而得不到解决的问题，然而，我认为如何思考上述问题则具有重大意义。这是因为我们的宇宙观会对我们的



生活方式带来不小的影响。

关于宇宙膨胀的学说，现在占据主流的说法中有盖莫夫等人的宇宙爆炸学说。这一学说认为，大约200亿年前，宇宙就开始从其巨大的原始状态不断进行膨胀。而从其派生出来的推论则认为，不论现在的宇宙有多么浩瀚广大，仍然是有限的。当然，有些人会认为膨胀之前的原始宇宙本身就是无限的；但是他们认为这种可能性非常小。因此，从他们的学说来看，他们对于宇宙做了如下推测，即宇宙只有一个，并且其大小有限，宇宙之外是无限扩展的虚无世界。

对于宇宙的认识，还可以举出一个学说，这个学说给我们提供了另外一种可能性，就是如果我们从更大的规模来考虑的话，有可能在我们所在的宇宙之外，还有其他的巨大的宇宙，当然，这种宇宙很有可能是复数的。曾经有某位科学家提到过在膨胀的宇宙之外有可能存在收缩的宇宙。如果上述第二种学说是真实的话，我们通过观测而得出的大宇宙的结论很有可能指的仅仅是宇宙的一部分而已。而且可以认为，这个大宇宙具有无限的广度，其本身是永久不变的。

汤因比：

如果让我们来画一条无限的线的话，有可能我们会画出，或者在我们心里画出一条开放的没有末端的线，也就是圆或者椭圆。古印度人与基督教时代之前的希腊人认为空间或时间以及运动都是这种循环的状态。他们认为，所有的现象与实在都在进行着周期性的、无限的循环往复运动。这种物理学意义上的对宇宙的理解认识与我们所处的太阳系的各种现象有着不谋而合的一致。也就是说，各个行星都在一定的固定轨道上围绕着太阳公转，地球则以二十四小时为周期进行着自转。

然而，还没有证据说明太阳系现在的状态可以成为宇宙整体的构造或运动的样本，或者说是很完善的。事实上，这种推测早已被宇宙不断膨胀的学说否定掉了。甚至，循环学说与不可逆的“变化”以及完全的“新奇性”（novelty）等现象是矛盾、互不相容的。

而且，这种“变化”与“新奇性”（novelty）是我们人类经验中的已知事项。当然了，是否相信这种人类经验能够成为正确理解“实在”本身的依据则是另外一个问题。

池田：

在刚才的话题中，博士您使用了“新奇性”（novelty）一词，这具体指的是何种概念呢？

汤因比：

“新奇性”（novelty）这个概念指的是之前从未存在过的事物也有开始存在的可能性。换句话说，它指的是从无中生有的可能性。这一点虽然在逻辑上是讲不通的，但是这种“新奇性”却是实际上存在着的；而且这与不可逆性变化的存在共同成为人类经验中的已知事项。

如果不可逆性变化或纯粹的新奇性真实存在的话，那么空间或时间的构造以及运动都不再是像圆或椭圆那样循环往复的无限存在了。我想那一定是一根具有两个端点的线那样的有限的存在。如果一根线的两端的有限定的话，那么，这根线可以向任意方向无限延伸；如果这根线具有特定的两个端点的话，那么，我想这根线的长度范围一定是随意的。这正如制图者对于可以随意描画的线条那样，随意地确定了其长度。

池田：

原来如此，我明白了。的确，从现象上来看，我们不能否定博士您所讲的不可逆性的变化或纯粹的新奇性这样现象的存在。自然界不是用圆或椭圆这样图形来表达的单纯的循环往复的变化。自然是不断产生出新的要素，也就是在不断地进行创造、向前流动着的。

然而，关于刚才博士您提到的“新奇性”（novelty）这个概念，您认为这个概念表达现象上的从无中生有这种纯粹的事物或现象的产生，对此，我有另外一种解释。那就是刚才我所提到的佛法中所讲的“空”的概念。

接下来，我要谈谈关于宇宙历史的问题，正像刚才所提到的盖莫夫的学说中所说的那样，现在的主流说法认为宇宙产生于200亿年前左右。不过，这个时间绝不意味着所有的出发点，然而，对于那之前，也即原初状态以前的宇宙的探讨，在学术上被认为是无价值的事情。

如果正像人们所认为的那样，假定200亿年前是一切的出发点的话，那么，这个时间点就是完全的从无中生有的时间。但是，如果否定从无中生有这种情况的话，那么这就意味着宇宙拥有无限的过去。在这种情况下，我们就可以发挥想象，既可以认为200亿年以前是从无限的

过去进行收缩而产生的；也可以认为是在收缩与膨胀的无限循环往复中产生的。甚而，如果否定有最终会归于无的话，那么就可以认为宇宙具有无限的未来。

汤因比：

无论如何，现在的人们至少承认从人类最早文明的萌芽开始，也就是说从五六千年前开始，地球本身以及将地球作为其一部分的宇宙都经历了或多或少的变化。有的思想家推论说，地球和宇宙以及包含在其中的万物皆有其原初的状态，因此所有的一切最终都将回归于无；还有的思想家认为宇宙是永远存在的。上述这两种互相对立的理论一直争论到今天，然而对于究竟谁对谁错，尚无法论证。

然而，从逻辑上来说，不存在空间或时间上有限的宇宙。这是因为，如果空间或时间是非无限的，那么在超越空间之外的地方还应该空间；在时间的前后还应该有时间。然而，这种逻辑上的必然性却被有限这一概念而先验性地排除掉了。因此，如果存在有限的空间或时间的话，那么，一定有跟空间和时间本身具有不同存在秩序的某种力量，它规定着时间和空间的界限。

因此，如果我们把宇宙看作是有限的话，那么我们只能得到如下结论，即宇宙是由非空间或时间为基准的力量而创造、规划出来，并按照一定的目标向前发展延伸的。而这种力量，换言之可以称其为神灵。这样看来，膨胀宇宙学说好像就是从无中创造宇宙的犹太神话的非人格化的改订版一样。

另一方面，关于宇宙的精神层面的情况如何呢？如果物理意义上的宇宙中没有我们这种具有意识的存在、也就是人类的话，那么宇宙本身的存在也会被忽略掉；并且，对宇宙进行的思索与探索以及获取相关可以证实的知识等也是不可能的。所谓人类这种具有意识的存在，是精神与肉体相互关联、相互兼顾的有机生命体。如果我们只分析宇宙的物理意义上的问题，而忽略其精神上的方面的话，那么我们的宇宙观就是不完全、不正确的。有限或无限这种概念，在探讨“实在”的精神领域方面究竟是否有意义呢？

这里的结论是，与我们的祖先相比，在对宇宙的认识方面，我们的知识的确有所增长，但是我们对于宇宙的理解却没有任何深入。

池田：

您说的是对宇宙本质理解方面的问题，也就是说最终只能托付于哲学与宗教的问题。诚然，现代人的知识量的确有所增加，但是论及关于宇宙本质的理解方面，却与古代人没有什么两样。

在这个意义上，刚才您也谈到了犹太系各宗教的宇宙创造学说，接下来，我想听听博士您在这方面的看法。

汤因比：

人类可以运用自身的技能使事物按照自身想法进行改变。例如：使用胶泥制作容器。于是，某些思想家们就从这一点上加以想象，认为宇宙是由某种具有人类的知性与目的性却超越人类、具有万能与不死之身的存在创造出来的。在这些思想家中，有些人认为这个造物主一口气创造了宇宙，并且对宇宙进行了安排部署，使其完全按照其当时的创造计划而运转；还有些人认为，此造物主不断刷新想法，更新计划并将其付诸实施，也就是说其创造宇宙的工作从未间断过。

犹太系各宗教（犹太教、基督教、伊斯兰教）的信徒们相信上述这种全能的创造宇宙的神灵。这些宗教排挤掉旧大陆西部地区以及南北美洲的原有宗教，并将其取而代之。然而，在南亚或东亚等地，这些宗教本身及其万能的造物主这种单纯的想法并没有使人们产生共鸣。

19世纪以后，近代欧洲也出现了试图脱离这种犹太性质的造物主的概念并从其他角度来解释宇宙产生的尝试。这种尝试主要表现在以下方面：针对所观察以及所推论的事物的变化，尤其是地球上生命出现等情况，试图进行新的说明；针对生物的形态之不断分化的情况试图重新进行说明；并且针对相对较新的物种之中多为具有复杂精密的构造等情况试图重新解释等尝试。

我自身不具备对于上述这种具有无神论性质的进化论加以评论的科学知识。但是，从我的印象来看，这些理论要么就是将有神论的内容用无神论的用语进行的重新整理；要么就是与有神论的理论一样缺乏知性的说服力。使用“变化”或“新奇性”（novelty）等语言所表达的概念是从人的经验中得来的概念。诚然，我们都在经历和创造着“变化”和“新奇性”，但是在逻辑上这些概念却让我们摸不着头脑。并且，这些概念中还包含“创造”这样的概念，而正是“创造”这样的概念使得我们更加困

惑。

所谓创造，就是从无中生有的意思，并且，该概念还表达制定创造的计划以及实施其计划等人为的行为。因此，在这种情况下，不管行为者是超越的绝对神灵也好，还是自然界中内在的力量也好，都应该和创造没有关联。然而，从结论上来看，人的思考避免不了使用拟人性的语言。但是，尽管如此，从我们的实际感受来看，却无法体会“存在于宇宙之中、宇宙背后或宇宙之外的终极实在”是像人一样的存在。

## 4.与其他天体的交流

池田：

最近，有科学家推测地球以外的天体中也可能存在着与人类相同程度或比人类更加进化的高等生物。当然，这种推测尚无能够验证其真实性的证据，因此，该说法无法脱离其作为空想性假说的窠臼。

我对这个问题感兴趣的理由之一，是在《法华经》中，释尊曾以宇宙中明确存在无数个类似的世界为前提而阐释佛道。从哲学的角度来看，博士您对于这个问题是如何理解的呢？

汤因比：

科学家们认为其他行星上也有可能存在具有知性的生物，是其基于已有的一定的知识量进行的符合科学的推测。他们通过现有已经发明的、能观测到最远距离的天体观测器说明了两大事实。其一，在物理意义上的宇宙之中，与地球、太阳系以及银河系相比，他们从地球上能够观测到的部分是超越我们想象的非常浩瀚与广博的。另一种情况是，就算是我们已知的如此浩瀚与广博的宇宙空间也只不过是整个宇宙全体的一部分而已；对于整个宇宙本身究竟是否存在界限的问题，仍然不能得到证明。

就算我们假定在空间与时间方面无休止地进行循环往复运动的意义上认为宇宙是无限的，那么空间或时间仍然过于浩瀚与漫长。因而，从大宇宙的构成及其过去、现在、未来的历史进程上看，我们无法想象唯独地球在空间上的一点和时间上的一瞬间才有生命或具备意识的生物存在。

所谓生命——这里所指的生命是我们在地球上所了解的生命意义上的生命——只能在某种特定的物理条件下生存。但是，对于其他生命形态来说，它们则完全有可能在不同的条件下生存。不过，在我们的太阳系中能够孕育生命——不管是何种生命——的行星估计也只有地球了。而且，在我们的银河系之中的其他太阳系里估计也没有能够孕育生命的行星吧。

然而，在我们的银河系之外，迄今为止为人所知的银河系尚有无数。而且，在我们观测范围之外也有可能还存在着数不胜数的银河系吧。这样看来，我们完全有可能认为，在我们银河系之外，至少在其中的一个银河系中，至少其中的一个太阳系里，很有可能存在着至少一个能够维持生命的行星。并且，很有可能在其星球上早已存在着生物，其中的某种生物很有可能和我们人类一样拥有着较高的知性。但是，如果宇宙是有限的的话，那么这种情况很有可能不会存在。然而，由于实际上大宇宙呈现出广博无限的样态，所以这种情况出现的盖然性应该还是存在的。

这样看来，人类很有可能不是宇宙中的唯一存在。我想不仅如此，在某处的其他的行星之上——或者其他的很多行星之上都存在着与人类有着相同种类的知性生物。而且，这样的盖然性是存在的。

然而，从地球到达上述这些知性生物所生活的行星上则基本上是不可能的。人类从月球着陆中学到的重要的教训之一，就是到达其他行星如何之难。仅仅为了让少数几个人在距离地球比其他任何行星都近的月球上着陆，我们花费了数量庞大的资材与技术。因此，即便假定我们银河系中还有其他存在生命栖息的行星的话，为了到达那里，我们必须发明出能够供若干代的人们轮换乘坐的宇宙飞船。

池田：

如果假定其他天体中也存在有生物，那么这里出现的问题是其生物的形态、机能以及化学组成等情况是否与地球上的生物相同。一部分科学家认为，与地球的碳系生物所不同，也有比如说硅系的生物存在的可能性。您认为这样的可能性存在吗？

汤因比：

如果说其他的天体上存在生命的话，那么这很有可能与地球上的生

命一样，都是身心统一的生命体。但是，这些生物身体的化学组成与机能也会出现与地球生物完全不同的可能。

如果其他天体中也有生物存在的话，那么其中的某种生物很有可能具有精神意识。而且，我们假说的这种具有精神意识的生物之中，很有可能存在在知性方面或伦理方面、抑或这两个方面上都比人类还要优秀的生物。然而，即便做如此臆测，我们也不能因此而直接得出推论说我们所处的这个物理上的宇宙本身，或其所有的部分中都包含着生命潜在的要素。

池田：

的确，主观臆测不是稳定的论据，我们从中得不出确凿的事实。但是，与刚才的假说相关联，我想谈谈佛法中所主张的宇宙观。

从佛法的角度来看，大宇宙本身就是一个生命体，看似无生命的天体中也孕育着朝向生命的方向性。因此，只要环境条件具备，各种生物学意义上的生命就会顺应这一条件而开始出现。

支撑这一概念的理论是庞大的“三世十方佛土观”。所谓“十方”指的是整个宇宙的延展；所谓“三世”则指的是从无限的过去到包括现在之瞬间以及永远的未来之长远的时间洪流。佛法认为，在这个宇宙中总是存在着跨越三世的无以尽数的佛土以及拥有精神意识和感情的、作为生命存在的众生。然而，所谓生命存在指的却不仅仅是具生物学意义上的生命。佛法规定，产生上述生物的力量存在于宇宙本身之中，无生的物质之中也内在蕴含着以蛰伏状态存在的生命。

如上所述，佛法认为大宇宙本身就是一个巨大的生命体，其逻辑性思考正是从这种思想中展开的。如果从这一观点来看的话，认为其他天体中也存在着拥有知性能力的生物的想法毫不值得奇怪。

汤因比：

大宇宙本身是否如佛法中所认为的那样是一个巨大的生命体，这个问题取决于我们是否承认具有不可逆变化性质的存在与“新奇性”（novelty）的真实存在。如果否认上述这些“实在”的话，那就意味着我们无法从理论上为其找到根据；相反地，如果承认这些“实在”，那么其根据就是我们人类的经验上的数据。

如果我们否认这些数据的真实性的话，那么，那些看起来通过人类的知性而得到明确无误的各种现象实际上却不能帮助我们解决关于“实在本身”的本质的任何问题，对于这些现象，我们只能得出这不过是我们的错觉之结论。

池田：

我认为“变化”或“新奇性”（novelty）之类的说法是人们在解释现象时所使用的概念，并不是“实在”。当然，虽然事实上存在着看起来像“变化”或“新奇性”（novelty）似的现象，但因此而作这种解释却是不正确的。

但是，如果我们假定其他天体上万一也存在着知性生物的话，这些生物与我们地球人的接触与交流的可能性也不是完全没有的。因此，我觉得将这些问题纳入我们的考虑范围也不是没有意义的。

汤因比：

到目前为止，在物理学意义上的宇宙中，从地球上能观测到的有效范围中尚未找到上述生物存在的根据。我们能观测到的有效范围今后有可能还会不断扩大，但是仍然存在着极限。

不管怎么说，即便我们在宇宙的某个地方找到了上述外星知性生物的存在，能否向他们发送信息与他们进行交流，这对我们来说仍然是个未知数。相反，如果上述外星生物先发现了我们的存在，他们能否向我们发送信息与我们进行交流也同样是个谜。最近，有推测说地球已经被外星生物侦察了，而侦察的地点是在从我们地球人类角度来看，处于大气层外的宇宙某处。我对这样的推测持怀疑态度。即便上述外星生物存在于某处的话，它们居住的地方也应该在距离地球几亿光年之处。而且，如果膨胀宇宙学说是正确的话，那么它们与地球之间的距离应该正在以惊人的速度相互远离。

如果在这种情况下进行交流的话，这也仅限于双方都具备相当高度的知性能力，并且在通信技术方面具有同样高度的能力的情况下。因此，如果人类与其他星球上的知性生物之间进行接触的话，那么上述外星生物在智力知性方面至少应该与人类达到同等水平。而且，很有可能对方在智力知性方面要远远超过我们。



池田：

我们假定，如果万一这种接触与交流是可能的情况下，您觉得我们人类应该用何种态度来面对呢？

汤因比：

在上述接触刚开始时，我认为至少我们不应该像近代欧洲人发现北美大陆及其进行殖民地统治之时，对于同是人类的原住民曾采取的非人的态度。对于其他行星上的知性生物，我们应该采取谦虚、理解以及开放的态度。只不过，在我们完全了解对方知性程度之前，我们不能疏忽大意，必须随时保持警惕。因为他们很有可能比我们人类拥有更高的知性与智力水平，抑或把我们人类看成有害的动物。

正如欧洲人曾经将美洲印第安人全部灭绝，或如我们铲除疟蚊那样，他们很有可能完全感受不到良心上的谴责就把人类全部灭绝了。更甚者，上述假说中从其他行星来的知性生物很有可能像我们人类饲养地球珍奇生物一样，从他们科学上的好奇心出发，而试图将地球人的几个人种进行保存饲养。

当然，还有一种可能，就是在知性程度与智力水平上，他们比地球人程度还低。也有可能他们的智力水平与地球上已经灭绝的原始类人猿具有相同的程度。在这种情况下，我们应该采取比人类为争夺地球统治权而对其他类人动物所采取的态度更加慈爱的方式来对待他们。

## 5.物质的终极是什么？

池田：

科学家对于构成物质的单位进行探索，迄今为止已经探索到最小单位的基本粒子。然而，由于海森伯格的不确定性原理以及基本粒子的波动性、自我同一性的缺乏等情况被科学家发现后，基本粒子已经不再是物质的最小单位，有可能还存在着更小的物质构成单位，现在的科学研究正在探索这一问题。

另外，对于微观世界进行探索方面，现有的自然科学的研究分析手段也已经走到了极限。当科学家发现所有的物质都同时伴有“物质波”，并且物质中存在着“场”的时候，物质的最小单位就不能够再使用具备一

定大小和质量的“粒子”这一基本概念来表达，现代科学面临着应该将粒子与“波动”或“场”等方面的样态及性质结合起来进行分析研究的必要性。

就是这样，科学研究试图通过各个侧面来接近物质的本源或本质，由此就产生了科学研究的新阶段，即我们必须找到全新的对于物质进行统一的、综合研究的方法论。原有的自然科学的方法论基本上可以说是对于物质进行分析性研究的方法。这的确是一个非常管用的方法，但是我认为，我们越来越需要综合性的思考方法，而且，在根本上，我们还需要演绎法。

汤因比：

我也认为演绎法今后会变得很重要。正如你所指出的那样，科学家们在对宇宙本质的物理方面所进行的科学分析已经走到了它的极限。也就是说，在其科学分析研究能否进行实证或验证等方面走到了极限。科学家们在关于物质的终极性质方面，发现了两个不同的现象。一个是还有比原子更小的粒子的存在；另一个是“波动”与“场”的存在。更有甚者，他们还发现对于上述两种现象不能同时进行观察。

如上所述，人们在科学研究的能力上存在着局限性，这也是证明人的总体能力本身也存在着局限性的一个很好的事例。智人是具有精神意识的身心统一的生物，虽然在肉体方面非常脆弱，但却能为其强大的精神活动提供充分的实施保障。迄今为止，人类通过其精神与肉体的协调活动，充分表明了其具有生存能力的一面。人类灭绝了其他一切类人动物，占据了地球表面几乎所有的地方，基本上支配着除了人之外的无论是生物还是无生物的自然界全部。人类还拥有多余的能力，这是除了满足生存活动之外的能力。而且，人们还将这种剩余能力使用在善恶的两个方面。即，从好的方面来看，人们或者创作艺术作品，或者来满足其知性方面的好奇心；从坏的方面来看，人们或者发起战争，或者通过不正当方式使少数特权阶级过着骄奢淫逸的生活。

但是，人类的剩余能力也存在着极限。因为这种能力无法帮助人类认识、理解以及支配大宇宙整体。大宇宙对于我们来说至今仍然很神秘，我们仍然在被这种神秘所操纵与支配。

池田：

的确如此。对于我们来说，大宇宙仍然披着一层神秘的面纱，这也许是因为我们的感觉能力存在着极限的缘故吧。但是，现代社会中仍有一些人深信人类的能力是无限的，认为人定胜天。我认为人不能沉醉于自身的知性而变得傲慢，我们应该重新找回应有的谦逊。因此，在这个意义上我们越来越需要支撑人们正确活用以科学为首的自身能力的哲学以及对人类能力立足于整体把握的演绎式阐明。

这种全新的立足于整体把握的前提，我认为是物质观的问题。唯物论的物质观，比如恩格斯所谓的“我们通过感觉而认识到的物质才是唯一的现实世界”，这样的认识自然就存在其局限性。这种“通过感觉而知觉”到的仅仅是物质作为实在的一个侧面，绝不是物质的整体形态。物质应该还有“通过感觉而知觉不到”的侧面。

汤因比：

我认为你对于人类知觉能力的局限性进行的阐述是非常正确的。例如，我们在分析研究宇宙的物质性方面时，我们能够对我们认为最小单位的结构与运动进行观测，当然，这种观测不能两方面同时进行。但是，我们却无法证明我们能观测到的物质的最小单位就是其作为“实在”的最小单位。毋宁说，我们人类通过感觉来知觉的，只是整个宇宙中的一小部分而已，这有可能才是最真实的情况。

池田：

您所说的很有道理。真正意义上的物质的“终极”形态很有可能是超越我们人类的知觉能力的。因此，在这个意义上，对于物质的本质进行研究的理论物理学则蒙上了很重的哲学色彩。而且，物质的最小单位已经不再是“物质”或“单位”等概念就能表达的“实在”了。

对于宇宙空间是否是什么都不存在的虚空的空间问题，自古以来就是人们争论的焦点。真空的问题，在希腊是作为存在与非存在的问题而被人们所探讨。德谟克利特的原子论从正面肯定真空的理论，认为原子是在真空中进行运动的。随着近代科学的建立，真空问题则成为物理学的重要课题之一，甚而出现了“接近作用”学说与“远离作用”学说的对立，关于其学说的论辩也相当激烈。

然而，随着“场”的理论的确立，现代物理学则将空间就是单纯的真空这一观点彻底推翻。提出电磁场理论的法拉第认为“磁力线”或“电力

线”是空间本身所带有的性质，其性质是通过磁铁或带电体而引发出来的。也就是说，物质之间的力最终可归为空间本身的性质所在。而将法拉第的“力场”理论进行数式化的则是麦克斯韦尔，他认为光是电磁力在空间中自我呈现的形态，他的这一理论给基本粒子理论带来了很大的影响。

将“场”的理论集大成的爱因斯坦。他虽然没能完成对“重力场”、“电磁场”等统一起来的“统一场”理论，但是他却将自己对空间的观点非常清楚地展现给世人。他的主要观点总结如下。

在没有任何物体存在的空间之中仍然存在着如下的性质和作用：使分离的不同物体互相吸引；使电磁场进行传播；促使新的物质诞生等。并且，质量与能量同等，可以进行互相转换：能量集中多的地方就会有物体；而能量集中较少的地方则会形成“场”。因此，物质与“场的空间”相互之间并非性质不同，只不过是相同的事物采取不同的形态出现而已。另外，“场的空间”并不只是单纯的具有一定延展的虚空的空间，其自身的性质也在不断地产生作用：给存在于其中的物体带来影响；蕴含着在具备某种条件下会产生出物质的可能性等等。

现在，又出现了“核力场”以及与其相关的“中子场”等更加先进研究。另外，在基本粒子论的领域中出现了日本的汤川博士的研究，他提倡“基本粒子领域”，试图阐明时空与基本粒子之间的关系。

我认为物理学中出现的上述对于空间的思考与佛法中的“空”的概念有着很强的共通性。从根本意义上来说，“空”这一概念原本就是在突破时空束缚的意义上所出现的概念。而现代物理学试图弄清楚的问题实际上正在接近我们迄今为止通过时空这一概念所理解的“终极”状态。如果提到突破时空束缚的问题，我认为这不是能够科学地、客观地探究的问题，现代物理学对于“场空间”的思考之中也有与佛法“空”的概念相通的内容。

汤因比：

我对于现代物理学没有什么了解，对于这一领域的最新研究也不能表明什么值得参考的意见。但是，如果从其限定的条件上来看，现代物理学的确已经迫近了以时间和空间为基准所能够理解的极限范围。因此，在这个意义上，我们可以说物理学在关于“实在”的非物质方面、即精神方面已经不能为我们提供任何理解上的帮助了。时间与空间是

在“实在”的物理层面上才会有所体现。然而，“实在”本身却在物理层面的同时还拥有精神层面，并且，其精神层面与物理层面具有同样的实在性。

佛教的“空”的概念却在暗示我们“实在”的精神层面的存在。而且，在我个人的信念中，我认为在关于精神世界方面，我们只能使用与精神相关的用语才能将其解释清楚。

然而，在现实中我们在表达精神方面的事象的时候，所使用的词汇却是从与物理现象相关的词汇中提取出来并进行类推而使用的。这是因为，从人类的知性来说，精神方面的现象难以感知与把握。与此相对，物理方面的现象看起来则相对比较容易把握。如上所述，我们在表达精神方面现象的时候，我们只能使用通过类推而选择的词语。而事实上，这些词语不仅不够确切，甚至还会给我们带来错误的理解和认识。因此，我们在对于精神性“实在”的本质进行理解之时，常常会被这些语词所暗示着的物理方面的含义所欺骗，使得我们会错误地从物理的观点上来理解，从而歪曲其本来的含义。

## 6.时间和空间

池田：

时间和空间作为认识万物的尺度是非常基本的概念。也正因为如此，才会让我们觉得时间和空间的概念是如此之难的问题。比如，就单说时间和空间的概念，就会有我们主观上感觉的时间、空间以及物理意义上的客观的时间、空间之分。

首先，看一下物理学意义上的时间和空间。古典物理学认为时间和空间是分别独立的绝对性存在。即，时间是按照一定速度从过去向未来流动的固定的绝对时间；而空间则是由等间隔坐标所划分的宇宙空间各点所构成的绝对空间，古典物理学就是使用上述的绝对时间和绝对空间这样的概念来作为解释一切自然现象的基准。然而，自从爱因斯坦发现相对论之后，人们才认识到时间和空间是相对的、互相产生作用与影响的。由此而产生出来的是对时间和空间进行统一认识的时空观。

汤因比：

在这个问题上，我首先承认康德的理论，即空间和时间对于人类的

思考来说是不可避免的概念范畴。如果我们不将时间和空间作为基准的话，那么我们什么也思考不了。因此，我们才既无从确认我们所说的时间或空间这样的概念本身对于“实在本身”是否具有本质性的意义，也无从确认上述假说中的客观实在是否既非空间也非时间，而是反映在我们意识中的印象的错误传达。

如果我对爱因斯坦的相对论的理解是正确的话，那么空间只有在以时间为基准的情况下才能进行观察和测定；反过来说，时间只有在以空间为基准的情况下才能进行观察和测定。也就是说，不论其是否是实在，抑或仅仅是存在于人们思考的错觉范畴，空间和时间都是不可分割的统一体。

池田：

从哲学的领域来说，现在有笛卡尔的空间论与柏格森的时间论，如何将这两大理论统一起来则是我们现在需要面临的重大课题之一。

柏格森提出“流动的时间”的理论，认为时间是单纯持续的。的确，过去流过的时间已经被空间化了，而现在持续的时间则是我们内在的感觉，是流动在我们意识之中的感觉。从这个观点来看，物理学中所说的时间和空间都属于空间的范畴。而且，可以说时间的本质存在于其对于生命内在力量的强烈感觉上。这样一来，时间就是属于主观的范畴，而空间则是属于客观的范畴；时间就是流动，而空间则是延展；时间是不具延长性质的，而空间则是具有延长性质的。

汤因比：

所谓空间和时间，都是存在于我们意识之中的事实。并且，这是具有精神意识的身心统一体的生物在经验它的时候，它会伴随着经验者精神和肉体上的变化而呈现出大小、长短的变化来，在这个意义上，时间和空间是属于主观范畴的数据。

对我个人来说，将空间的广度用主观的变化来衡量的尺度是伦敦的坎星顿公园。从我的经验来说，这个公园的大小在外在上存在着变化。在我孩提时，我觉得这个公园无边无垠，如从一边进去，就怎么也到达不了另一边；然而，等到了壮年的时候，我感觉坎星顿公园在空间上变小了；但是，到了我现在这个年纪的时候，这个公园的大小仿佛又变回到儿时感觉的那样，好像又扩大得无边无垠。

对于同一个地方在主观上的广度会有如此的变化，当然与我自身的体力和活力的变化有着莫大的关系。我壮年时代的时候，从坎星顿公园的一边走到另一边仅需要十分钟，然而，对于现在上了年纪的我来说，又一次变得和儿时一样，走起路来就好像蜗牛爬行一样慢吞吞的，对我来说，从公园的一边走到另一边就完全体力不支了。

高度也和距离一样，会在主观上发生变化。在希腊德洛斯岛上有座名叫金托斯的山。如果从希腊本土的高处来看，这实际上是一座很矮的山。记得我第一次来到德洛斯岛时是22岁，当时我一天能来回登上这座山若干次，而且对于当时的我来说，丝毫感觉不到肉体上的疲劳。

当我76岁又一次来到德洛斯岛的时候，我又一次挑战了登上金托斯山顶。当时我以为这次攀登会和54年前毫无区别，对这座山会有同样的感觉，然而，刚刚开始登山就让我大吃一惊。仅仅才过了半个世纪，金托斯山对于我来说就变得像奥林匹斯山那样高了。当时我是费了九牛二虎之力才登上山顶。但是这次经历使我重新意识到一件事，即当时由于丝毫未感受到肉体上的疲劳而在主观上认为很矮的金托斯山，已经变成我再也不能登上的高度了。

池田：

您刚才讲的话非常有意思。在客观上没有任何改变的同样的空间的广度与高度，在主观上却会体会到非常大的变化。

如上所述，空间的大小与广度也根据不同时期的生命状态而发生着各种变化。这正如我们在艰苦的时候赶到目的地仿佛在千里之遥；在点燃希望、奋勇向前的时候就觉得近在咫尺。同样的情况也适用于时间的长短变化。

汤因比：

是的，在时间的长短方面也存在着主观的变化。在我的记忆中，我感觉我人生最开始的7年与这之后的全部人生（现在我85岁，也就是说78年）好像是同样的长度。而且，现在我感觉每长一岁，就会在主观上感觉这一年比起原来的任何一年都要短促。

换个说法，也即随着年龄的增长就会感觉时间流逝的速度在加快。这是因为主观上的时间内容是由对过去经历的种种事情的记忆而构成

的。

小孩子在7岁之前要学习很多对于自己非常重要的事情。这比在今后的人生中所能学到的所有知识的总和还要多。这与寿命的长短无关。而且，人们每长大一年，其所经历、记忆的事情与前一年所经历、记忆的所有的事情相比，都要相对地有所减少。因此，人们就会感觉时间流逝的速度在7岁过后会急速加快，并且在以后的日子里每年都会加快其流逝的速度。

池田：

生命对于时间的感受，的确是一个很有深意的话题。正像您刚才所说的那样，人们对于时间长短的感受，既有可能因年龄不同而不同，也会因为生命充实感的不同而产生很大的差异。

当人们处于积极的状态、并且生活充实的情况下，即使对于同样的一个小时这样的物理意义上的时间，也会感觉时间长度相对较短；反之，当人们处于消极状态、并且生命活动节奏缓慢之时，人们就会感觉这一个小时的时间相对较长。然而，当人们再回顾以前的时光时，大多会感觉到充实的时间是长一些，而空虚的时间则接近于零。

汤因比：

我们深知人们对于时间流逝速度变化的意识感受是非常主观的。这是因为我们对于时间的测定是以空间层次上的意识感受为指标的。比如说，我们通过对空间现象的感知，来感受每天的昼夜交替以及每年发生的四季变化。另外，我们通过日数或年数来意识感知时间的经过，并且通过使用空间测定法来使这些日数或年数算定为等间隔的长度。

如果使用上述的空间测定法、即年或月之类的语言来表示我人生的前半期的话，那并不是85年之中的42年半，而只能说仅仅是我人生最初的七年的时间。这里的“前半期”是说我个人主观上所感受的全部人生的“一半”。并且，和85岁的这一年相比，我即将迎来的人生的第86年，在我的感觉中一定会短一些；和我四岁时的一年相比则更是短之又短了。然而，如果用我个人主观体验所感受的空间长短的语言来表达我对于时间流逝的主观性体验的话，那么我生命中的第86个年头的一年与四岁时的一年拥有同样的长度。



我们还深知人们对于空间的距离与高度的意识感受也是主观的。这是因为我们对于空间的测定是以时间层次上的意识感受为指标的。在我们的意识中不存在一个人同时处在两个场所的情况。位移的距离，我们可以从空间的某一点向另外的一点位移时所产生的持续感，即以这种时间为基准去测定。正如刚才我所说的那样，这种持续感随着年龄的变化而产生变化。对于成年人来说只是很短时间的旅行，对于孩子来说则感觉经过了很长时间。然而，虽然会出现由年龄所带来的差别，但是上述的这种持续感对于我们来说，却是唯一用来测定空间的非空间性尺度。

池田：

的确，我们是在物理意义上的时间和空间中进行我们的生命活动的，然而我们在主观上所意识到的时间和空间（即便是对于相同的物理时间或相同的物理空间来说），却是随着生命能量的强度发生着各种变化。而且，正如博士您所说的那样，空间是由时间层次上的意识感受而测定的；而时间也是以空间层次上的意识感受为指标而测定的。

总之，所谓时间和空间，是生命意识对外界认识的基准，可以说这两者都已经融合在我们的生命和意识之中了。

汤因比：

能够将一个层次的现象作为测定其他层次现象的基准，这一事实说明了我们的时间意识与空间意识都是非常主观的。并且，我们这种时间意识与空间意识都是主观的感受，即我们这种用一个层次的主观经验来对另一个层次的主观经验进行测定的方法虽然在解决我们实用上的目的方面非常行之有效，但是这对于弄清楚“实在自身”却起不到任何作用。

在这里，我想重新回到我们最初提及的康德的命题。即，空间和时间是人们在思考时所不可回避的范畴。如果万一“实在本身”恰好契合人们的空间和时间的思考基准中无须进行知性上的处理的话，那对我们来说就很好理解了。但是如果不是这样的话，那种只能以空间和时间为基础而感知的现象与“实在自身”之间即便存在某种关系，我们也无从得知，更不要说是何种关系了。

## 7.与“终极实在”的合一

池田：

博士您认为与“存在于宇宙的背后，却超越宇宙的精神性实在”之间所进行的灵魂上的交流就是宗教上的体验，并且您认为那是个人的、主观上的体验，是不能进行客观方面的验证的。

由此，我想就下述问题询问一下您的看法，即博士您所说的宗教上的体验是否与释尊的开悟以及摩西、耶稣、穆罕默德等人所受的神启是同样的呢？而且，类似的宗教体验是否任何人都能体验得到呢？

汤因比：

我认为摩西（如果历史上确有其人）、耶稣以及穆罕默德等人所接受或被人们认为接受的神启都有着同样的性质。但是，这些神启与释迦牟尼的悟道应该是不同种类的东西。

犹太教的创始者或创始者们以及耶稣和穆罕默德都是有神论者，他们都相信“终极的精神实在”是唯一万能的神灵。伊斯兰教与犹太王国的预言家们以及耶稣和穆罕默德都深信自己是从神灵那里接受启示的人。他们为了自己、为了其信奉者所追求的与神灵合一的形态，实际上是人与人格神，即两个活着的存在之间进行的精神灵魂上的交流。这些犹太系的宗教虽然在关于这两个活着的生命体中神灵方面的力量处于优势地位这一点上存在着分歧，但是，在认为两者都具有人的特性，即都拥有人格的想法方面却非常相似。

池田：

您说得很有道理。那我想问一下您对释尊的开悟的看法。

汤因比：

释尊原来并不是有神论者。就算他相信神灵的存在，也没有给这些神灵赋予太大的角色。释迦深信自己的开悟是通过自身精神上的努力而得来的。释迦认为，所谓“终极的精神性实在”，指的就是人的欲望——即产生宿业的根源的欲望——消失之后的状态，也就是所谓的“涅槃”。

释迦所追求的与涅槃合一的状态，实际上就是人们摆脱生的形式而进入涅槃的状态。而要摆脱人的生的形式，就必须将自己的“宿业的收支表”中的欠账全部还清。为此，则必须将包括“爱”、“贪欲”等人类的一切欲望全部摒弃。也就是说，人们摆脱生而进入涅槃状态的前提条件

是达到彻底的精神上的超脱。

池田：

那是南传佛教以及所谓的小乘佛教所提倡的教义。

汤因比：

是的。但是，就我本人的理解来说，南传佛教经典中的记载表明，释迦牟尼本人并没有去实践其自身所倡导的行为。

也就是说，当释迦牟尼开悟的时候，通向涅槃的道路已经开通了。这时，释迦牟尼悟到了这就是包括自己在内的所有的“有情”存在所追求的最终状态。尽管如此，佛陀同时悟到自己应该将自身开悟的情况用以告诫和启迪世人，并推迟了自身的涅槃，直到肉身迎来死亡为止，将自己的余生投入到这一行为之中。佛典中称，释迦牟尼的这一行为的原因，在于他对其他“有情”存在的怜悯之情。

然而，我觉得这其中好像有着尚未解决的矛盾。这是因为，怜悯之情本身就是欲望。所谓怜悯，就是与贪欲这种形式的欲望相反，是作为爱的形式的欲望。尽管如此，它仍然还是欲望的一个表现形式。因此，如果释迦牟尼在开悟之后仍然抱有怜悯之情的话，那么可以说他自身仍未得到完全的超脱。也就是说释迦牟尼尚未达到他自身所认为的、具有涅槃资格的人应该达到的状态。

池田：

博士您认为佛教是如何解决这样的矛盾的呢？

汤因比：

我认为，北传佛教中倡导释迦牟尼的实践方式。北传佛教中的主人公是诸位菩萨，他们与释迦牟尼一样，正是由于对其他“有情”的怜悯而自动延迟自身进入涅槃的境界。

池田：

我也认为，如果我们不能到达北传佛教，也即所谓的大乘佛教的境界，那么我们就不能理解释尊一代的教义学说的总体情况。因此，对于

释尊的真意究竟在何处，也就无从得知了。

北传佛教倡导“生死即涅槃”，倡导我们就依靠生死循环的这个生命就能进入涅槃的境界。北传佛教并没有告诉我们要断绝欲望。那么，接下来的问题是我们究竟该如何去做才能使这一轮回的生命进入到涅槃境界。释尊在法华经之中将到达涅槃境界的方法启示给我们，即依靠伟大的“法”来使存在于自身内部的“佛性”觉醒。

释尊告诉我们，在我们生命中的佛性觉醒之时，我们的活动就将以对于其他一切事物无限慈悲的形式来显现。也就是说，北传佛教认为涅槃并不是进入了静寂的“空”的状态，而是佛性的觉醒以及从中喷涌而出的无限慈悲的境界。

这里所说的慈悲，的确像博士您所说的那样，是一种欲望。而正因如此，慈悲才能拥有可以克服生命中与生俱来的、本能的利己欲望的力量。不盲目地摒弃欲望，并且通过利他的欲望来超越与克服利己的欲望，这正是北传佛教所倡导的教义所在。我认为，北传佛教正是在这个意义上已经解决了博士您所指出的矛盾。

然而，正如我们截止到现在所探讨的那样，释尊的教义与摩西或耶稣的教义在对于“终极实在”的认识上有所不同。博士您是如何看待这一点的呢？

汤因比：

的确如此，一方是释迦牟尼的教义，而另一方则是提倡一神教的有神论者们，他们对于“终极性的实在”的本质有着各自不同的看法。诚然，他们之间的观点互不相容，但是我们却不能下断言说哪一方是正确的，哪一方是错误的。我认为他们两方都有可能是看到了“实在”的不同侧面，我认为这种说法更具有或然性。

池田：

很有道理。那么，为什么“终极性实在”会拥有如此互不相容的不同方面呢？

汤因比：

现在人类的知性通过将人们的经验与科学上的推论相互比照而得知：即便宇宙中的一小部分也会呈现出物质即使在最微小的领域中也会具有互不相容的特性。

人们即使通过思考也有不能理解的问题，我认为这一矛盾就是表明人类的理解力已经达到了极限的一个标志。对于“终极性的实在”也是这个道理，谈到对其本质的理解，我想我们人类也只能得到一些片面的理解吧。因此，对于“终极性实在”的理解，即使佛教的理解与犹太系诸宗教的理解之间互不相容，但是这并不能说明这两种理解中某一方是错误的。毋宁说，正因为这两方的理解都是源于人类的思考，所以这两种思考中才都存在着片面性与不完全性。我想，正因为两者的观点互不相容，才能将互不相容的双方的观点进行互补，由此才能使得依靠我们人类的知性只能达到的对“实在”的零星的、片面的理解得到深化。

池田：

如果我们人类都能这么想的话，那么将来这些高等宗教的统合也是完全有可能的。接下来的问题就是，如果将来这些宗教统合在一起的话，那么博士您认为这将会以何种形式出现呢？是被统合到现有的某种宗教之中呢，还是均被扬弃而成为全新的思想形式呢？

汤因比：

从个人的感觉来说，我认为高等宗教的结合似乎已经开始了。我认为这种结合并不是以一体化的形式进行，而是以相互认识理解这种形式正在进行。也就是说，尽管这些宗教对于“终极性实在”都只是存在着片面的理解认识，但是，正因为它们拥有各具特色的观点，所以这些宗教对于人类都具有很大的价值。

每个人都有着各自不同的人生经历，不仅如此，每个人的性格也会有所不同。连我们共同具有的人性，也是有所差别的。从这一点上来说，虽然我们对于“终极性的实在”的理解与看法不一，但是这些思考在对其的理解方面会起到作用。从这一点上来看，毋宁说是个幸事。

池田：

您说得很有道理，我非常理解。与“终极性实在”的深邃相比，我们人类的理解力却是太浅薄了，我们对此只能达到部分的、片面的理解。

对于您上述的说法，我深表同感。

但是，我还是想对这个问题再进行深入的探讨。正如我刚才所说的，佛法提出了“空”、“假”与“中”这三个关于存在方式的概念。“空”这一概念与“假”这一概念之间虽然有着互相矛盾的内容，但是这两个概念却在“中道”这一实在之处得到了扬弃与统一。佛法告诉我们，每个生命以及博士您所说的“终极性实在”都是同时具有“空”、“假”、“中”的存在。

一神教的有神论者们所认为的“终极性实在”是“拥有类似人的形象的神灵”。在此意义上，它呈现的是“假”的方面的特性，而这又与作为肉体和精神的统一体的我们人类有所不同，其本身是永远不灭的，因此并不是真正意义上的“假”。

另外，如果像您所主张的那样，把“终极性的实在”看作“爱”的话，那么则可以看作其表现出了“空”的方面的特性。然而，我认为我们现在尚不明了该如何使其显现在现实的生命存在之中，从更加根本的观点来说，即我们尚不清楚该如何使这一“终极性实在”表现在具体的、作为身心统一体的生命存在之中。

也就是说，各个宗教所把握的都是“终极性的实在”的不同部分。可以说佛法是从“空”、“假”与“中”这三个方面逼近其整体形象的。

而且，由于对这一“终极性的实在”的理解方式的不同，会产生出如下不同情况，即所有人都有可能通过实践达到超脱状态；另一种则认为只有特定人物才能达到这一状态的情况。我认为，佛法的理解方式是对于所有人都适用的方式；而与之相对，犹太教与基督教的理解方式在这一点上则只限于特定人物。

也就是说，如果“终极性的实在”和我们人类一样具有意志的话，那么只有得天独厚的人才能和神灵相接触并承受其启示。而且，这样一来，人的主体意志则不再拥有重要的意义了。

与此相反，佛法认为，“终极性的实在”不仅存在于宇宙的内部，而且也平等地蕴含在所有的生命存在之中。如果从佛法的这点来看，那么所有的人都有可能平等地与这一“终极性实在”相接触并且与其融为一体。

总之，在承认“终极存在”这一根本态度上，以及从中引出的关于人的生活方式和行为理想上，各个宗教都是共同的。然而，在如何跟“终极存在”相接触、相融合的实践方法上，各个宗教的看法有所不同。而且，由于我们现实的生活方式反映着“终极实在”，因此，我们用何种方式去把握这一“终极实在”，这将与我们现实的生活方式有着紧密的联系。

汤因比：

所有的高等宗教与高等哲学都对人们的行为提供了同样的实际性的指导和建议。与此同时，这些宗教或哲学思想还这样教育我们：人类的高尚理想一定要克服、超越人类自身，人类不能为了满足一己私利而试图成为宇宙的支配者。不仅如此，人类克服、超越自身的目的在于为超越自身的某种存在而献身。

我认为，佛陀所倡导的慈悲和耶稣的爱，其目的都是在于改变人类生命中所不能拂拭掉的欲望的方向，也就是要求人们将欲望的方向从自身转向宇宙的思想。

## 8.佛法对事物的看法

### (1) 作为认识论的“三谛论”

池田：

所有的事物，由于我们对其把握的角度不同而呈现出不同的形式与姿态。我们对于宇宙、自然以及人类生命也是同样，由于我们对其理解方式的不同，而在人们眼中则呈现出不同的样态。

如果仅仅是人们对于万物的样态的认识方法不同，那问题就很简单了。但是，人们对事物的认识必定会对人类自身带来影响，这种影响会从思考作用直到行为方面去左右人类。我举个极端的例子，如果我们将人的生命仅仅看作是单纯的物质运动形态的话，那就意味着我们丝毫没有顾及生命的尊严性等问题。如果是这样的话，那么先不管有没有可能实现，从严格的意义上来说，我们有必要从宇宙万物自身出发，对其本来的姿态进行原封不动的描绘与认识。

因此，如果我们试图尽可能地按照万物本来的样态来进行把握与理解的话，那么我们就必须采取分析与综合的两种方式。也就是说，我们在对于其局部进行观察的同时也不能放弃对其整体形象进行观察。并且，也不能仅仅观察其静态的方面，还有必要将时间上的前后联系考虑进去，同时对其动态的方面也要加以研究与认识。

汤因比：

刚才你所提到的是在对于事物的实相进行把握之时的两个必要条件。其一是，不能只局限于对局部进行的微观观察，同时还有必要对于整体进行宏观上的观察；其二是，需要在时间的层次上对于事物进行动态的分析与把握。你刚才提出的这两大条件对我来说深受鼓励。这是因为一直以来我都在反抗现在西欧的思潮，作为其结果，我开始感到这两个条件的重要性。

池田：

原来如此，我明白了。那么，在这其中您是通过哪一点来感到这两种看法的重要性呢？

汤因比：

从我个人的见解来看，我认为现代的西欧思想已经被极端的专业化进程所毒害了。如果人们将反映在其精神之中的“实在”的局部样态进行歪曲理解的话，就会出现以下情形。即，将这一局部样态恣意地从其周围的环境中提取出来，并未将其看作一个整体中不可分割的一部分，而是将其当作一个独立的整体形态一样对其进行思考与研究。现在西欧思想中就存在着上述的研究。

另一方面，我认为现代西欧的社会学分析已经非常脱离现实了。这正如将生命看作是完全静止的那样，研究者将人类的各种事象从时间上的过去和未来之中截取出来，将其在非现实的、瞬间的断面上进行分析与研究。但是，在现实中生命却是动态的，如果不从时间的前后联系上来进行流动性的分析的话，就不能看到真实的情况与状态。

池田：

我也有同感。从您的思考层面上来看，我想举出佛法认识论中的一



个问题，想听听您的看法。

佛法中有“三谛论”，这是构成佛法认识论基础之一的理论。所谓“三谛”的“谛”，就是“清楚”或“明确”的意思。其含义是在观察一切事物的外在与本质时，从刚才提到的“空”、“假”、“中”三个角度，对于其实相进行把握的意思。

在“三谛”的三个角度中，有一谛叫“假谛”。所谓“假谛”，就是通过人们的感觉而知觉到的事物的外化影像。不管是我们的肉体也好，还是宇宙的流转也好，宇宙万物连一瞬间都没有停留。即便是我们的身体，也在不断的重复着新陈代谢，并不是被固定的静态，而是在动态地运转着。这种状态作为一种映像而被人们所知觉。但是，对于被我们所知觉的状态本身，我们只能将其称为“假的存在”。

与“假谛”相对，“空谛”则指的是一切现象的特质。虽然我们不能将其作为“实在”而把握，但是如果无视它，则不能正确地对“实在”进行把握与理解。“中谛”则指的是包含上述“假谛”与“空谛”的本质的“实在”。这是使宇宙万物的外在形态显现并决定其特征与特性的作为生命本源的“实在”。即使外在形态有所改变，但是它却是贯穿在其内在的恒久不变的。然而，即便是“中谛”，也是显现在“假谛”与“空谛”之中的，如果离开这些话，则不会有作为“实在”的“中谛”的存在。

上述“空”、“假”、“中”是一个统一体，可以认为宇宙万物的实相表现在上述三个方面。佛法认为，只有按照上述三谛来看待万事万物才不会产生错误的看法。如果想把握一切事物原封不动的实相，我想佛法中所提倡的“三谛”的方法是非常行之有效的。

汤因比：

你刚才说的“三谛”理论让我想起了柏拉图所进行的对比。那是关于不断变化的各种现象（相当于你所说的“假”）与反映在各种现象之中的“终极性的实在”的表现（相当于你所说的“中”）之间的对比。从佛法的分析来看，这两者之间存在着一个具有中间意义的名词——“空”，将这两个对立性存在的样态进行联接。并且，这里的“空”既不是外在的现象也不是内在的绝对性质，是包含上述两方面的样态的。

池田：

您的理解非常正确。除去关于“空”的有无的说法，佛法中的三谛论与柏拉图的理论的确非常相似。

汤因比：

然而，“终极性的实在”即“中谛”只通过“空”和“假”才会显现，其自身并不会单独显现。如果从这一点来看的话，（假设我的解释是正确的话）那么，与其说这跟柏拉图关于永久的形相和一时的现象之间关系的概念相似，不如说其理论与亚里士多德的概念更加接近。亚里士多德认为柏拉图将现象进行了过小的评价。诚然，现象是一时的瞬间出现的，但正是这种现象才能使人类精神对于我们有限的知性与智力所不能把握的“终极性的实在”多少能够有所认识与了解。亚里士多德还认为把反映在现象中的不变的形相看作是独立于现象的存在的柏拉图的这种想法是错误的。

古希腊哲学是我非常熟悉的哲学思想。我认为佛法的“三谛论”与经过亚里士多德修正的柏拉图理论有着非常相似的地方。只不过，佛教更多了一个中间性的概念——“空”，正是因为有“空”的存在，佛教中对于个别性与一般性之间的关系解释更加让人容易理解。另外，我认为“三谛论”和近代西欧哲学家黑格尔所提出的“正”（正题）与“反”（反题）的对立产生出“合”（合题）这样的概念也有着一定程度的相似性。至少黑格尔的由这三个概念所构成的理论与佛法的“三谛论”同样都具有动态上的意义。这种理论认为“实在”在时间层次上是有变化的。

与此相对，上述柏拉图和亚里士多德的由两个概念构成的理论则是静态的理论。这一点与现在西欧的社会学者们无视时间层次、仅从瞬间的断面来进行人类学分析的做法是同样的。我认为，只有将时间层次纳入视野的动态理论才是符合现实情况的理论。

## （2）作为幸福观的“十界论”

池田：

接下来，我们改变一下话题，来谈谈人类的幸福观问题。佛法中有“十界论”这样的生命观。所谓“十界论”指的是从人们的幸福感状态或对幸福感的态度的角度将生命分为十种范畴的理论。该理论认为，人们原本就是以各种生物的姿态，在不同的条件下，在不同的生命瞬间会出

现“十界”的生命形态。当然，这与其是动物、植物，还是具有知性能力的生物等类别完全无关，是通过生命整体的“生命感”来进行分类的。

上述关于“十界”的思考，举例来说，与但丁在《神曲》中所描绘的地狱、炼狱、天国相类似。只不过但丁描绘的只有“三界”，佛法却将其精密化到“十界”。而且，这种“十界”并不是人们死后进入的世界，而是生命在其活动过程中所感受到的状态或者境界。比如说，当生命正在承受某种痛苦之时，其生命状态会给人们带来痛苦的感觉；反之，如果因为喜悦或开心而欢欣雀跃的时候，其生命状态会给人们带来明快的感觉。

其十种范畴是按照痛苦或苦恼的大小而进行排序的十种状态，即“地狱”、“饿鬼”、“畜生”、“修罗”、“人”、“天”、“声闻”、“缘觉”、“菩萨”以及“佛”。所谓“地狱”，指的是由生命中原始的、魔性冲动所支配的陷入苦恼深渊的状态；“饿鬼”指的是完全受到欲望支配的状态；“畜生”指的是面对比自身强大的存在所抱有恐惧与恐怖感的状态；而“修罗”指的是由争斗之心或竞争之心所引发的自负自高自大、自满的心态。这其中，“地狱”、“饿鬼”、“畜生”三个状态被称为“三恶道”，如果再加上“修罗”的话，就称为“四恶趣”。这是因为上述这些都是不幸的状态。

接下来，所谓“人”指的就是我们在普通人类社会中所常见的那种平静的状态；而“天”指的是欲望得到满足而充满喜悦的状态。然而，由于这种“天”的幸福是依靠物质上的欲望或名誉感以及感官上的愉悦被满足而得来的，因此这只不过是一种刹那间的暂时的幸福。

从“地狱”到“天”为止的状态叫作“六道”。我们一般所说的生命活动均未脱离“六道”，这就是我们将其称为“六道轮回”的道理。

汤因比：

那么，佛教中所提倡的实践目标之一，就是脱离“六道”之中的轮回吧。

池田：

正是如此。努力超越红尘中的“生”而去追求恒久的幸福，这正是佛法中所提倡的实践。当然了，所谓“六道”，原本就是生命与生俱来的状

态，我们既不能将其消灭，也没有这个必要。但是，如果我们作为人而瞄准更高的目标的话，那么在我们为脱离“六道”的支配而试图改变人生的努力之下，通向恒久幸福的大门自然会为我们打开。

汤因比：

那么，这种实践实际上指的就是在现实世界中的行动吧。

池田：

正是如此。上述的“六道”后面，接下来就是“声闻”，用汉字表示就是“听声音”的意思。这表示了试图通过学习先哲的教诲而感知人生真谛的一种姿态。也就是说，在学习永恒的真理之时而感受到喜悦快乐，这种生命状态我们叫作“声闻”。

接下来的“缘觉”，如果用汉字来表示的话，就是“由缘而觉”的意思。这是一种由宇宙现象、自然现象而开悟进而感受到喜悦的生命状态。但是，“声闻”和“缘觉”还都是只限于自身的喜悦。

与此相对，“菩萨”则是利他的，即通过救助他人而感受到喜悦的状态。基督教所倡导的爱以及佛教中所提倡的慈悲都在实践意义上具备其特质。

最后就是“佛”，这是通过菩萨的修行而达到的境界。这是通过追求宇宙和生命的真谛（“声闻”和“缘觉”也悟到了真理，但是他们所悟到的只是真理的一部分）而达到自身与宇宙、全生命性存在为一体，从而悟到生命永恒的绝对意义上的幸福境界。我认为这种“佛界”与博士您所提到的“完全且永远的满足”的那种幸福在很多方面都有着共通之处。

汤因比：

这么看来，佛教真是进行了非常细致的心理分析啊。其细致程度超出了迄今为止西方所进行的任何一种心理分析。我认为“声闻”和“缘觉”好像是小乘佛教所奋斗的目标。这些目标都非常远大，实现起来都很困难；而“菩萨”的目标甚至更加超越于其上。小乘佛教所指向的，对于个人的自我所能达到的目标来说，大概已经是最高的境界了。但是，“菩萨”甚至还要扩展其胸怀与精神境界，从而将个人意义上的自我扩展到宇宙意义的、普遍意义上的自我精神境界。

如果在基督教中寻找类似于大乘佛教的概念与理想的话，我认为菩萨与耶稣有着很大的相似性。也就是说，菩萨自动推迟进入涅槃的境界，而在基督教三位一体论中占据第二位的耶稣也同样曾经暂时放弃自己作为神灵的地位，而投身于救助人类同胞的事业。只不过，不同的是菩萨还救助人类之外的有情生命。而且，从基督教的教义来看，投胎为人的耶稣与菩萨同样，承受并体会自己人生中的苦恼。使得他必须如此做的原因与菩萨一样，是基于其怜悯之情。

池田：

的确非常相似。甚至可以说完全相同。

汤因比：

如果从其定义上来看，与基督教神学中所说的神灵投胎相类似，“菩萨”这一存在阶段只是暂时的阶段，因此其本身既不是完全意义上的，也不是永远意义上的境界。我个人理解的以基督为代表的基督教神灵所得到的完全、永远意义上的满足实际上有可能是刚才所说的暂时性的、爱他性的、慈悲的自我牺牲的结果。这种自我牺牲的行为就是通过牺牲自身的神性而去承受、体验人世间所承受与体验的精神、肉体上的痛苦，且达到了极致。

在“佛界”中所达到的完全、永久性的满足亦是同样，也是通过以往的行为而得到的结果吗？还有，菩萨最终进入涅槃之后而到达的“佛界”与重返天上的耶稣的状态也很类似吗？

池田：

我认为耶稣所拥有的诸多苦恼，是他的生命之中出现了“菩萨界”的标志。这是因为无论耶稣也好，还是菩萨也好，他们思想的基础都是“利他”。

小乘佛教的理想中缺乏这种“利他”的概念。我们来做个假设，如果小乘佛教中存在“利他”的概念，那么这也不应该是在实践的过程中出现的，而是在开悟之后才会作为希望或要求而被提出来吧。但是，开悟之后的状态被叫作“灰身灭智”，应该只剩下“空”了吧。

您刚才提出了一个问题，即进入涅槃的菩萨所处的“佛界”是否与重

返天上的耶稣所处的状态相似？关于这个问题，我认为其根本的差异在于佛教以“法”为本，而基督教则以“人格”或“神格”为本，因此后者只能从脱离现实的人生、社会以及世界之处来寻找其“实在”。因此，基督教才将“天”作为其“实在”存在的场所。与此相对，“法”却存在于我们这个现实的人生、社会以及世界的各种现象的之中，并且将其包含在自身之中而实际存在着。因此，“佛界”并不是存在于脱离于我们现实社会之处，而是存在于我们每个人的生命之中，存在于这个宇宙的生命之中。

汤因比：

对于小乘佛教徒来说，佛是什么？我觉得我对于这个问题还是有些了解的。如果我的理解是正确的话，那么对于进入涅槃状态的佛陀的表现手法上，在尚未采用希腊图像法的原始佛教中，并没有采用像希腊阿波罗神像那样神人同形的手法，而是用“空”来进行表现的。这里所说的“空”，指的是对“涅槃即入灭”的象征。

池田：

小乘佛教通过否定并摒弃自身的“小我”（个人的自我）从而融入“大我”（宇宙层次的、具有普遍性的自我）之中，这是小乘佛教修炼的最终目标。从“小我”的范围来说，这的确是其能达到的最高境界了。然而，其却丝毫没有利他的性质，甚至与试图救赎一切人的佛陀的愿望在本质上是完全相反的。

与此相反，大乘佛教并不否定“小我”，它教育人们通过利他的活动而将自身进行扩大，并且通过上述这种扩大的自我与作为“大我”的本质的“法”相结合达到一体化，从而达到超越并控制自身的欲望、愤怒以及自我保存的本能。这是大乘佛教告诉人们的道理。因此，对于大乘佛教而言，既肯定“小我”，又要将其向“大我”扩大。

汤因比：

那么，大乘佛教关于“佛界”的教义又是如何呢？如果将你刚才的说法进行总结的话，对于大乘佛教徒来说，所谓“佛界”实际上就意味着由“小我”向“大我”扩大的完结。可是，这一目标应该早在“菩萨”的阶段就已经达成了。而且，“菩萨”阶段之后“佛”的阶段应该是更高层次的满足吧？

池田：

如果说到“菩萨界”与“佛界”之间的不同的话，可以说“菩萨界”是进入“佛界”的一个中间过程。大乘佛教中的《法华经》教义告诉我们，佛的目标是让一切人与佛自身一样全部达到悟道的境界，而作为示范，则举出菩萨实践的例子。从这点出发，中国的天台大师（智顓）将菩萨界分为五十二个阶段，并将其中的第五十二位看作为佛的悟道阶段（妙觉）。如果我们将菩萨看成与将“小我”完全扩大到“大我”的佛完全相同的话，那么那些承受“小我”束缚的普通人就会丧失掉塑造“大我”的过程，也就是说对于一切普通人来说都丧失掉了重塑自身的可能性。

提到佛的悟道、即“佛界”的境界，这和博士您所说的存在于宇宙背后的“终极性的精神实在”有着共通之处，这指的是那种能够悟到存在于宇宙背后，而且包含宇宙全体的“法”并且能够获得与“法”一体化的“大我”的人格境界。

因此，所谓“佛界”的生命并不是由某种特定的、部分性质而定义的，而只能由横向（空间）上的包含一切的“完全”与纵向（时间）上的包含一切的“永远的满足”状态来进行说明。换句话说，所谓佛的境界，就是通过生命的感悟而达到的内在状态，如果从外在的具体现象的层次来说的话，这既有可能出现在“菩萨界”，也有可能出现在“天界”，还有可能出现在“人界”等九界。小乘佛教的最终目标仅仅是“小我”的消失，而大乘佛教的最终目标则是通过“大我”的建立从而达到对“小我”的充分发挥。

从结论上来说，“十界论”认为一切生命本身原本就包含这十界的所有内容。因此，从这点来说，一切生命（当然包含所有的人类）都蕴含着“佛”这一至尊的生命，并由此产生出生命至尊的思想。而且，所有的人都可以通过对佛法的实践而使自身中蕴含的“佛界”生命显现出来，从这个意义上来说，“十界论”中还包含着生命变革的原理。我认为“十界论”所拥有的生命变革原理与博士您所说的“自我超克”有着相通之处。

### （3）对生命的动态把握——十如是论

池田：

一切生命都在拥有其独特的不变性质的同时，还在与外界保持着联

系，由此在生命的不同瞬间发生不同的变化与脉动。

此前我曾对“十界论”进行了介绍，这是将生命通过其主观上的“生命感”状态而划分为十种范畴的佛教教义。除此之外，佛法对每个瞬间所发生的动态也从各个角度进行了阐明。具体说来，比如当“天界”的生命开始显现时，这一生命与外界有着何种关联，在肉体上会出现何种变化与性质，并进而会如何进行轮回等等情况。

这就是“十如是论”所关心的内容，是关于生命动态的一种运动法则。所谓“如是”，就是将真实情况以其本来的面目来进行理解与把握的含义。关于“十如是”的具体内容，在法华经的《方便品》中有所阐释，其具体内容  
为“相”、“性”、“体”、“力”、“作”、“因”、“缘”、“果”、“报”以及上述内容融合为一体的情况。

第一个“相”就是显现在生命之外表的样态与形状，如果以“三谛论”的立场来说明的话，相当于其中的“假”。所谓“性”就是生命内在的性质，如果从人的生命的角度来看的话，其性质指的是心、智慧与精神等方面的内容，相当于“三谛论”中的“空”。所谓“体”指的就是统合生命的主体，是统合作为“相”的身与作为“性”的心的生命主体，相当于“三谛论”的“中”。

上述“相”、“性”与“体”的三个内容指的是生命实体自身的情况。也就是说，关于生命实体的情况，可以从上述“相”、“性”、“体”三个方面来进行理解把握。

汤因比：

那我们是不是可以这样理解，即“十如是”的前三项相当于你之前阐述的“空”、“假”、“中”的“三谛”呢？也就是将生命力的实体作为一个统一体来进行看待的观点呢？

池田：

正是如此。总而言之，“相、性、体”这三项是相互关联的统一体。并且，将上述这种统一体运动状态规则化地阐述的，则是另外七个“如是”。



首先，所谓“力”就是生命本身内在的力量。这一蕴含在生命之中的力量被引发而作用于外界的时候，会产生“作”这一作用与具体影响。接下来的“因”与“果”指的并不是物理或化学方面的因果定律，而是指内在于生命基底的因果。这并不是用空间和时间上的尺度所能够理解把握的。在宽泛的意义上说，博士您之前所提到的“宿业的平衡收支表”中所内在流动的因果应该也包含在这一佛法的因果之中。

汤因比：

我认为所谓的生命法则就是宿业。行为必定会产生结果，而且谁也逃不出这个结果。然而，结果却不是不能改变的。接下来的行为会对这一结果产生好或坏的改变。所有的生物都会不断地在自己的“宿业平衡收支表”中记下收支的情况。如果我对大乘佛教中法华经学派的教义的理解没有错误的话，那么就可以说，只要轮回转世还在被无限地重复的话，那么上述这一“宿业平衡收支表”的记录就绝不会停止。

不过，你刚才在谈到这方面问题时，指出这一因果关系与物理关系上所使用的因果定律是不同的。我对此想进行更多的了解。

池田：

关于生命的因果，如果从其他的角度来进行比喻性说明的话，可以认为，当生命之中内在的因果在生命活动之中通过肉体或精神而呈现于现象的世界时，如果用时空的概念来对其进行理解把握的话，大概相当于物理学等方面所使用的统计上的因果定律——概率。

对于生命现象，如果对其进行长期观察的话，我们可以将其理解为伴随有不确定性的具有统计性的因果。但是，如果提到这一不确定性的自由度的话，对于人类生命来说，比起物质以及其他生物来说，其自由度是无可比拟的大。尽管如此，其生命仍然具有某种固定的倾向性，并且不断清晰、鲜明起来，最终会反映在其生命现象之中。

不管怎么说，佛法中所说的“因”，是存在于生命内部之中的。为了形成这一“因”，就需要与外界之间进行交流，这一交流叫作“缘”。生命内在的“因”同时包含着生命内在的“果”。而这一生命自身所具有的“果”显现在生命活动的现实方面，即为“报”，而“报”的出现则需要“缘”。如果我们想凭借我们这种被时空束缚的方法来了解佛教之中的因果的话，那么我们除了仔细观察“报”之外别无他法。

“十如是”的最后一项是“如是本末究竟等”，指的是一个生命整体的统合性与协调性。由“相”、“性”、“体”所构成的生命实体上再加上“力”、“作”、“因”、“缘”、“果”、“报”等生命动力，就构成一个整体，并互相融合。上述作为统一体而进行相互协调的原理就是所谓的“本末究竟等”。

汤因比：

刚才你所展开阐述的佛法对于生命活动的分析比我所了解的西欧学者所作的任何分析都要详细与周密。

如果我对于你的分析的理解是正确的话，那么佛法中的“十如是”概念与我本人所提出的“挑战与应战”的思考方式有着一致之处。我所说的“挑战与应战”，指的是与某种一定的、一律的因果关系相对照。它是表示在相互关联的当事者不是无生物、而是生物这种现实的领域中，他们具有怎样性质的关联性的。

池田：

如果博士您所说的“挑战与应战”指的是生命本身的现象的话，那么我想这与佛法中所说的生命因果律是相同内容的不同表现而已。

有挑战就有应战。那是因为其中存在着“生命之法”。

人类在做坏事的时候就已经预知到在国法的惩罚之前会遭到报应。这难道不说明人类已经隐约察觉到生命本身也存在着法则了吗？那么，这种生命之法是什么法则呢？如果明确这一生命之法的话，那么人类难道不就能明确判断我们该如何生活、如何进行活动了吗？

## 第二章 宗教的作用

### 1.文明活力的本源

池田：

从世界历史上来看，文明正如生命体一样，重复着产生—发展—衰亡这样的流动过程。以埃及为例，从其历史上来看，从古代到现代，若干文明、文化在埃及经历了产生、发展以及衰亡的过程。其中包括建造金字塔的法老时代、处于罗马支配下的原始基督教繁荣时代，其后经历了伊斯兰教占主导的时代之后，进一步发展到今天的共和制时代，可以说埃及经历了各种文明的变迁。在这里，围绕上述文明的生成、发展与衰亡的动态，我想提出以下两个问题。一是，给这样的文明带来生气与活力的东西是什么；二是，产生这种生气与活力的本源是什么？

关于第一个问题，我认为，使文明的产生与发展成为可能的条件有社会、集团生活以及闲暇。上述这三点与生产力的提高有着密切的联系，生产力的提高带来了剩余，而剩余则能培养出艺术家、建筑家、诗人、宗教家以及政客等具有各种专业知识的人员。事实上，历史上的不朽业绩的创造需要很多人力资源的结集，而具有高度组织化的社会集体则成为供给其人力资源的源泉。另外，闲暇也给人们提供了创造性。

汤因比：

从古至今，使某种文明得以成立的条件是生产上的剩余的出现。也就是说，需要生产出超过人们生活所需的最低限度的粮食与其他物资。而上述这种生产上的剩余则使经济活动之外的事业（比如说，日本的位于堺市腹地上的古坟、埃及或墨西哥的金字塔、玛雅族或苏美尔的寺院等）的产生成为可能。

而且，上述生产剩余会使战争的发动成为可能，与此同时，也使养活那些不从事生活必需品生产的少数人成为可能。这些少数人将其从生产劳动中解放出来的时间用于游乐和奢华生活，或者是宗教仪式、教理研究、施政、建筑、美术、文学、哲学以及科学研究等方面。

各种文明的产生、发展及其维持都在很大程度上依靠上述具有特权的少数人所从事的创造性活动。然而，上述少数人的创造性活动正是由于多数劳动者的支持才能取得如此巨大的成果。而在精神层面使得上述多数劳动者的支持成为可能的，是他们共同的宗教信仰。虽然这一社会集团全部阶层共同努力的成果会被不正当地进行不平等的分配；虽然剩余的劳动成果大部分都被用于战争或少数特权阶层的奢侈滥用；因为这些特权阶层从来不为此进行补偿性的社会劳动，但是这种宗教信仰却能成为多数劳动者进行共同创造文明的精神纽带。

池田：

毋庸赘言，文明不是只靠闲暇和余力就能产生的。正如生产活动中有着生产出更多、更丰富的生活必需品这样明确的目标一样，由此所产生出来的闲暇和剩余劳动力该在何种目标下被使用，这也同样需要某种程度的方向指引。正如刚才博士您所说的那样，提供这一目标的正是共同的宗教信仰。也就是说，剩余生产力、社会组织以及人的欲望等皆是构筑文明的材料，然而却不是给文明带来生气的灵魂。构筑文明的材料齐备之后还需要更进一步的前提，即“为何构筑文明”这样的问题意识。这是因为人力资源的动员与设计者的意图都必须要从此出发。能够对其方向性进行把握和决定的智慧，我认为存在于宗教与哲学之中。

埃及的金字塔能够建成，说明当时的埃及不仅具备相应的剩余人力资源、社会经济组织以及土木建筑技术，而且还存在着使建造如此巨大的陵墓成为必要的根本动力——生死观。正是这种宗教思想促进了人们的劳动意欲，从而建成了金字塔。其他的历史性建筑也是同样，可以说玛雅人、阿兹特克人、印加人的神殿以及祭坛都是其原有的宗教思想与宗教热情的产物。

汤因比：

我也认为各文明的形态实际上就是其原有的宗教表现在文明上的形态。另外，你认为产生各文明并给其赋予活力的源泉就是宗教，对此我也深有同感。从历史上来看，不管是长达三千年的法老时代，抑或是从殷商时代的兴起到1912年清王朝的没落长达三千多年的中国历史都充分地印证了这一点。

世界最早的文明中的两大文明是在埃及和现在伊拉克的东南部的肥沃的土地之上兴起的。然而，上述这种土地的农耕化则需要大规模的排

水、灌溉设施的支持。从根本上来说，将人类无法涉足的自然环境改变为顺应人类意愿的人为环境，其背后一定要有为实现这一宏伟目标而努力的广大民众力量的结集。这意味着不仅需要能够指引民众力量的领导者的出现，还需要有能够听从这一领导的民众的高昂的战斗力和。而使这种协作关系成为可能的整个社会的风气与团结性则是从领导与被领导双方共同的宗教信仰中产生出来的。毋庸赘言，从结果上说，这种信仰会成为人们精神上的推动力，才会使为经济打基础的公共事业得以进行下去，并最终产生出经济上的剩余价值。

无论在什么情况下，与各种文明的产生发展如影相随的两大社会弊病就是战争与社会分工的不公平。这两种致命的社会弊病会导致文明社会生机的枯竭，而宗教则拥有使这一社会在一定时间内仍然能够存续、维持下去的精神力量。

我在这里所说的宗教，指的是人们对人生的态度，这种态度能够帮助我们解决作为一个人在生活中所面临的种种困难。也就是说，宗教在回答关于宇宙的神秘性以及人们在其中所发挥作用的困难性等根本问题上，通过给我们提供达到精神上的满足的答案并给人们提供在这一宇宙中生存下去所需要的实用经验、教训以及规则，从而鼓舞人们去战胜人生旅途中所面临的困难。

当一个民族对于自己的宗教失去信仰的同时，其文明就会屈服于来自内部的社会性崩溃与来自外部的军事攻击。这种信仰的丧失会带来如下结果，即被新的文明——从其他宗教中获得生机与生命力的文明所取代。

从历史上来看，能够印证这一情况的事例如下。譬如，长期受儒教思想统治的中国文明，在鸦片战争之后则开始崩溃，由共产主义的新中国文明所取而代之了。另外，埃及王朝文明与希腊、罗马文明的崩溃是由基督教与伊斯兰教文明所取代的。顺带说一下，南危地马拉的玛雅族的祭坛被废弃，关于这个问题一直没有任何研究进展，始终是个谜。文献上也找不到揭开这一谜团的证据。然而，在各种推测中最有说服力的是，这是农民们丧失了对给他们提供人生精神上支撑的祭司的信任而停止对其进行经济上援助的结果。

池田：

让我感到费解的是，在某一个文明建立之后，既有与其文明共同衰

亡的民族，也有顺应时代发展、吸收其他文明的新鲜要素从而建立起具有新特质的文明的民族。

前者可以举出博士您所说的玛雅、阿兹特克以及印加等美洲大陆原住民的例证，后者可以举出埃及民族以及日本民族等例证。欧洲各民族以前并没有经历类似的情况，有可能现在这个时代才是其经历这种考验的时代。

汤因比：

诚然如你所指出的那样，吸取其他文明要素，并成功地将其同化，对于很多民族来说，具有很高的价值和意义。

日本在历史上已经有两次成功同化其他文明的经历。第一次是在公元6世纪到7世纪之间，在吸收了中国版的印度佛教的同时成功同化了文明本身；第二次是近百年来，成功同化了近代西方文明。除了日本之外，还可举出东南亚与印度尼西亚等民族的例证，他们成功地同化了印度教和佛教。另外，越南民族还曾同化了文明；印度尼西亚民族也是在同化印度教和佛教之后，又成功同化了伊斯兰文明。

与此相反，正如你所指出的那样，在哥伦布发现以前的南北美洲民族的各文明以及受阿拉伯和欧洲侵略之前的撒哈拉沙漠以南的非洲各文明的确都已衰亡。这些文明曾凭借着地理上的天然屏障而能保持独立，然而却屈服于手持现代先进武器的侵略者的进攻与侵略。不过，这些都是特殊的情况。

池田：

上述这种曾经建立过伟大文明而后又衰落的民族所品尝的只能是哀伤。然而，在这种哀伤的背后，可以想到从近代以来殖民主义欧洲对其进行统治的残酷性。被征服民族开始恢复古来的传统，则是20世纪后半叶之后的事了。而这则缘于各种复杂的因素，其中包括欧美各发达国家之间矛盾的激化以及殖民主义在现实情况下已经走投无路等各种情况。

但是，这种被殖民统治的各民族传统的复权，并不是真正意义上的民族文化的复权。因为很多事例都说明了这一点：有的是发达国家保护政策的结果，有的则是为了应付文化人类学等研究高潮以及游客增多而做的秀而已。然而，一旦这种复权真正从其民族内部涌现出来，并能形

成一种创造性的高潮时，其文明就会摆脱来自外部的压力和困境，从而形成如火山喷发那样强有力的态势。

汤因比：

诚然如你所说的那样，西欧各民族在过去的500年间对其他民族采取了侵略进攻的态势，但现在已经不得不逐渐退居守势，不得不承受日本曾经连续两度遭受的严峻挑战。而希腊人和罗马人也有过同样的体验。他们对东方相邻各民族采取的军事上、政治上的攻势结果招致其宗教上的反击。因此，他们在地中海沿岸不得不向基督教靠拢；而征服现在俄罗斯范围内的中亚与西巴基斯坦地区的希腊人则在这个区域转向了佛教。我觉得希腊罗马所经历的这一段历史似乎在提示我们同样的命运正要降临到现代西欧人的身上。

池田：

也许西欧文明正面临着这样衰退的局面。如果是这样的话，那么进一步深入探索新的文明孕育、发展繁荣之路则成为了当务之急。

迄今为止，我们都认为宗教会给一个民族带来生机，并能产生新的文明，在这一点上，我们两人的意见一致。正如刚才我们所提及的那样，在人类之中有的民族虽然也曾产生过文明，但却衰落下去而不能重新振兴起来。这种民族缺乏力量的原因究竟在哪里呢？对于这一点我们必须重新加以探讨。

汤因比：

前面曾提到过，文明的衰落与繁荣是与该民族所信仰的宗教有着不可分割的联系。也就是说，文明取决于构成其基础的宗教的本质。

池田：

我也是这样认为。然而，有些学者把气候、风土看作为决定民族强弱的要素。他们认为，热带气候与风土会造成人们懒惰、喜好享乐的特性。而在这种风土中生活的民族即便热情高涨也只是暂时的，而且他们在面临考验时缺乏耐久性与韧性。相反的是，生活在温带或亚寒带的民族则有着较强的耐力与韧性，具有扎扎实实努力奋斗的性格特征。

上述这种看法不过就是概括性的总结，尚存若干疑点。但是，如果说气候、风土真的与民族性格之间有着某种关联的话，那么起到联接两者作用的中间要素就是生产活动与生活习惯等要素。我们有必要对这些要素进行综合考虑。例如，在热带地区，从其食物供应上来看，大自然供给粮食的比重相对较大；从居住方面上来看，个人搭建的简易房屋就足够使用。而在温带和亚寒带地区，为了确保粮食的生产与供应，则有必要进行共同作业以及成立社会组织；而从居住方面来看，为了抵御冬季的严寒，则有必要搭建相对牢固的房屋。因此，不仅需要从遥远的地方将建筑材料运送出来，在工程实施的时候还需要有专门的建筑技师参与设计与指导。

如此看来，民族的生命力也许就是通过这种生活上的需要以及为满足这种需要而形成的生活习惯中所得到的经验和知识，并通过长期的累积而培养起来的。

但是，相反地，也有人把气候、风土学说作为反证，举出创建人类最古老文明的埃及人和印度人的例证。他们居住的地区属于热带，如果说存在气候和风土的影响的话，那么他们一定是缺乏活力的。然而，埃及人和印度人作为一个民族，直到现在仍然蕴藏着极大的生命力。

汤因比：

我认为以气候、风土的差异去说明民族命运的多样性是不符合事实的。埃及人和印度人，无论在肉体上抑或在精神上一直都保持着活力。作为人类最古老的文明而著称于世的苏美尔人的文明就是在现在的伊拉克地区繁荣兴起的；而时间上稍后的是埃及文明，更加稍后的是印度河流域的文明。

上述三大古代文明皆是在热带的自然环境中建立起来的。另外，高棉人和玛雅族的文明也是如此。不仅如此，还有阿拉伯人，他们不仅作为游牧民族，而且作为商人以及沙漠绿洲中的园艺师同样具有非常旺盛的活力。另一方面，北欧人在高纬度地区建立起了文明，但这只是特殊的例子。因为他们的文明是派生的，即便从年代上来说，比起产生较早的热带河川流域的文明来，出现得也是比较晚的。

池田：

这就是说，自然环境本身并不能决定某个民族的创造力的强弱，而



他们如何对待艰难的环境的态度才是创造文明的动力。

与此相关联，当今人为的环境以及人们活动的的环境条件正在给西欧文明带来了非常恶劣的影响。而且，这种从科学技术的进步中发展起来的文明最终会产生出垄断巨大权力的少数人以及智力与知识方面的领导人，另外，这些人与被其统治的人民大众之间的差异与隔阂会越来越深。可以想象得到，这种情况在人类社会中会导致人性的脆弱化。至少我们可以认为，人们从对科学技术的发达所寄托的期待中产生出来的现代文明最终会导致非常可怕的社会分裂的出现，这正是我们所能预见到的情况。

汤因比：

现代科学文明正以极快的速度朝向世界规模发展。其前景正像你所指出的那样，令人感到忧虑。与文明本身同时产生的社会内部隔阂与分裂，今后有继续发展下去的趋势。而且，过分占有社会财富与权力的少数者今后有可能还会继续存在下去。

然而，在这个自动化时代中，普通劳动者将不再从事重体力劳动，而会被迫失业。而且，几乎所有的劳动都将不再使用体力而使用智力。过去，脑力劳动是由少数特权者中具有创造性的少数人所从事，自动化以前时期的文明也由此产生并存续。在自动化时代，同样的工作与作用仍然由同样的少数者中的少数者来执行。在这种情况下，大多数人找不到工作而需要依靠救济金来生活。尤其要注意的是，这些多数人如果像原来的大部分少数特权者那样把时间消磨在有害无益的活动上，那么这种前景真的就会让人感到害怕和担忧。这种情况真的是不可避免的吗？

曾经在释迦牟尼和方济各所创立的类似修道院共同体中生活的人们，虽然是靠个人的施舍而生活的，但是他们对于文明的发展做出了巨大的贡献。这是因为他们在自甘的清贫中寻找到了从事热烈而艰苦的精神活动的机会。释迦牟尼和方济各，还有耶稣，的确没有从事具有经济意义的生产活动，但是由此就把他们定为非生产的人的做法却是非常不恰当的。

自动化时代的群众失去经济活动的机会而会陷入贫困，这并不是他们的本意，也不是以他们的意愿为转移的。他们的贫困与历史上自愿参加重要的宗教团体的贤良之士所自甘的贫困有着本质的区别。但是，即便这些群众非情愿地从这种经济束缚中解放出来，我们或许也能够帮助

他们抓住由此而产生出来的精神生活的机会。但是，他们能够很好地利用这种机会吗？抑或会从此堕落下去呢？

要想回答这一问题，关键在于两点，第一，能否产生这样一种宗教——从精神上启发失去经济活动的群众，把强加给他们的余暇利用到精神活动上；第二，这种宗教的振兴能否与自动化社会所带来的挑战相抗衡。

## 2.近代西欧的三大宗教

池田：

近代以前，宗教曾一直作为文明的源泉以及创造性的动力而产生了巨大的作用。但是，与此相反，近代以来的西欧文明却是以脱离宗教为起点的，从这种意义上来说，可以说这是非宗教性的文明。虽然这是不争的事实，但是人们对于本来意义上的“宗教丧失”却持不同意见，有人反对也有人赞成。然而，如果将“宗教”这一概念进一步扩大起来看的话，可以认为近代科学技术文明也拥有自己的“宗教”。比如说，对物质财富的憧憬、对科学进步的信念，不也可以说它已经成为现代人的“宗教”了吗？

汤因比：

你的意思是说，近代西欧并没有放弃拥有宗教，而是改变了自己所拥有的宗教吧。我完全同意你的看法。我也深信，人没有宗教和哲学是无法生存的。宗教和哲学这两个观念形态之间并没有明确的区别。

池田：

宗教的本质应该是关于人的生存方式等思想层面上的问题。如果从这一观点来看的话，现代人对于物质财富的憧憬以及对科学进步的信念在现代文明中所起到的作用，几乎与宗教毫无二致。

这对于理解近代科学技术文明并进一步思考文明转换的道路这一现今课题有着非常重要的意义。这能使我们从这里进一步明确现代文明中的宗教改革道路——这正如在埃及从对法老的信仰转到对基督教的信仰，进而转到对伊斯兰教的信仰一样，抑或在欧洲所曾进行的宗教改革那样。

汤因比：

西欧文明正打着近代的旗号向全世界迅猛普及——在某些地区是以自愿自主的形式，在某些地区是以强迫的形式来进行的。因此，深入观察各宗教的本质以及对其进行评价则具有非常重要的意义。宗教是文明生机的源泉，一旦失去对于宗教的信仰，随之就会带来文明的崩溃和更替，我坚信这一点。如果这是正确的话，在全世界都在某种程度上西欧化的今天，西欧各民族的近代宗教史将成为认识整个人类现状，并展望其未来的一把钥匙。

西欧文明是在希腊罗马世界的宗教哲学被基督教夺走其地位之后而取代希腊罗马文明登上历史舞台的。那以后，基督教作为西欧的主要宗教（在事实上是唯一宗教）一直存续到17世纪后半期。然而，在17世纪即将落下帷幕之时，基督教也开始失去了其长期在西欧知识分子阶层中的统治地位。而且，在此后的三个世纪之中，基督教的衰退趋势越来越广泛地表现出来，以至于最终扩展到西欧社会的各个阶层。与此同时，近代西欧的制度、思想与价值观在占人类数量大多数的西欧以外的各个民族之间开始扩展其势力范围，这可以称得上是西欧之外民族的一种理想、价值观的丧失，这些民族从自古以来就沿袭下来的宗教、哲学的思想统治中解放了出去。也就是说，俄罗斯国家的东正教、土耳其国家的伊斯兰教、中国的儒教都已失去了其思想统治的地位。

从我的西方史观来看，我认为17世纪西欧的宗教改革是从4世纪罗马帝国基督教化以来在西方历史中最大、最重要的分水岭。总之，17世纪西欧的宗教改革，比起宗教改革曾导致的西欧基督教分裂为天主教和新教两个派系以及此前的文艺复兴所带来的希腊、罗马文明在西欧社会中形式上的复兴等历史事件都要更为重要。

池田：

的确如此，17世纪曾接连发生了各种具有划时代意义的事件，这些事件动摇基督教在世俗世界的统治地位，夺取了它对各种学问的教化权力。在17世纪前半期有三十年战争，这是一个把宗教上的意见分歧变成政治、军事斗争，最终酿成很大惨剧的一个时代。于是，以此为契机，在这以后逐步形成了政治权力不介入宗教之争的原则。

伽利略因支持哥白尼的地动学说而受到宗教审判，也是17世纪前半期发生的事件。笛卡尔为近代合理主义哲学奠定基础，也是17世纪前半

期的事情。牛顿在学术上做出了各种成就，其活跃期则是17世纪后半期至18世纪初期。从这些思想发展的情况来看，我很理解博士您所说的17世纪完成了比起文艺复兴和宗教改革更大的转变这样的看法。诚然，文艺复兴和宗教改革是基督教内部的变革，尚不能称其为动摇基督教信仰本身的事件。

与此相对，17世纪发生的种种变革，在基督教信仰与政治的关系以及基督教神学与科学等其他学问之间的关系方面来看，可以将其看作是威胁基督教宝座的一场变革。

汤因比：

17世纪发生的宗教上的改革常常被人们误解为基督教的衰退事件。这是因为人们没有认识到这样一点，即人性讨厌宗教上的空白。由此就会产生这样的情况，即当一个社会内部沿袭下来的宗教开始衰退时，迟早会有一个或几个宗教由此兴盛起来，并取而代之。

据我看，17世纪由于基督教的衰退而产生的空白是由另外三个宗教的兴起而填补上的。其一是从对科学技术有组织的应用中产生的对于科技进步必然性的信仰；其二是国家主义；其三是共产主义。

按照西方人的心理，在同一个社会中同时并存着几种宗教是非常难以理解的事情。这是因为作为西欧传统宗教的基督教本身就是排外的犹太系三大宗教中最不宽容的宗教。因此，西欧各民族重新打起宗教宽容的大旗并将这一理想付诸实践，这给无论是天主教还是新教的西欧基督教本身带来了致命的打击。实际上，这种宗教上的转变是17世纪对于天主教和新教之间的宗教战争的一种被动、消极的反馈。

与此相反，几乎在所有的非基督教国家中，多种宗教共存都是极其普遍的现象。即便与基督教同样继承了犹太一神教排外性的伊斯兰教，在其经典《古兰经》中颂扬对犹太教系的另外两个宗教——犹太教与基督教的宽容。但这是有附加条件的，就是那些异教徒必须在政治上服从伊斯兰教的统治。无论是在基督教统治之前的希腊、罗马，还是在印度，抑或是东亚，这些地区把几种宗教、哲学的共存视为理所当然的情况。在共产主义化之前的中国，作为外来宗教和哲学的佛教跟原有的传统的具有宗教与哲学两面性的道教和睦共存；另外，除去一些暂短的特殊时期之外，佛教与儒教这一具有国教性质的哲学也是一直友好相处的。在日本，佛教不仅跟神道能够互相妥协共存，而且其关系也十分协

调。我认为，在德川幕府统治期间，儒教中的朱子学派与佛教和神道具有几乎相同的地位。

池田：

在日本，既有非常笃信佛教的人，也有笃信神道的人。日本的传统就是对于其他宗教的教徒都很宽容。而一个人同时既信仰佛教又信仰神道和儒教的情况也是常有的事。而且，在日本人的信仰之中，这些传统宗教与博士您所说的基督教衰退后出现的三种信仰中的两种（即对科学进步的信仰与国家主义）也都以显著的形式并存着。

众所周知，与国家主义以最明确的形式相结合的宗教是神道。从明治维新到第二次世界大战结束，它成了日本帝国主义的精神支柱。由于日本的战败，神道的象征性意义与国家主义的勾结破产了，但是并没有完全消失。

另一方面，神道与科学技术的进步也有着某种奇怪的联系。在日本，拥有最先进科学技术设备的工厂或大厦里往往会设有神道的祠堂。使用现代最先进的科学技术建造的钢筋水泥大厦在开工之时，往往会按照传统方式来举行神道的“除秽”仪式。

从上述情况来看，在日本，人们对于科学技术的信仰以及国家主义、共产主义同西方人填补因传统宗教的衰退而产生的空白的情况相比较，其意义上有所不同。欧洲人是从自身精神信仰层面的对立冲突出发，来寻求和确立新的精神上以及人生的依据。这正是日本人与欧洲人的不同之处。

汤因比：

的确存在着一些不同。针对这一点，为了能够进一步深入地进行比较研究，我想稍微详细地谈一下对科学技术进步的信仰问题以及国家主义和共产主义是如何在欧洲各民族人的思想与信仰中占了重要地位的问题。

首先，近代西欧有意识地树立起对科学进步的信仰，可以认为是从1661年英国研究院设立的时候开始的。英国研究院是由英国的知识阶层创设的，这主要是他们对于17世纪发生在本国的内乱的恐慌，进而对其在政治上的演变而产生的失望的结果。这些知识分子注意到，当时英国

国内矛盾的激化主要源于神学上的论辩。他们认为这种关于神学理论上的争论有损基督教的权威，并且对社会也是有害的。另外，他们还认为，作为争论焦点的问题并不能得到合乎情理的解决，因此在理论上也不能得到令人满意的答案。他们的这种想法是非常正确的。可以说，英国研究院的设立是基于这样的意图：即通过把人们对知识的关心点从神学转到科学，并将人们实际的行为从宗教与政治的斗争转移到发展科学技术方面，试图以这种方式来缓和由此带来的社会危害。该学院的创始人预见到，通过有组织地将科学运用在技术层面就能达到空前的科技进步。他们设想，技术上的进步一定会和社会福利的提高联系在一起。

然而，他们也有盲点。那就是包含科技进步带来的力量在内的所有力量，在伦理的层面来说都是中性的，因此，对这些力量的使用方法的的不同就会有善或恶的不同。这正是他们所忽略的。

这基于他们的理想之上的宗教——即对科学技术进步的信仰，在1945年遭到了致命的打击。那就是，通过科学研究，人们发现了原子的构造，并将这一发现应用在核分裂所产生的能量上，随即人们就将这种研究发现应用在恶的方面，制造了两颗原子弹，并将其投放在日本的长崎和广岛。

池田：

可以说，科学研究者直到切身体验了两次世界大战的恶果之后才在真正的意义上深刻认识到了科学技术所具有的两面性。两次世界大战动员了大量的经济和科学的力量，给人们带来的却只是惨绝人寰的灾难而已。

汤因比：

其次，取代西欧传统宗教的第二宗教——即国家主义，是以某一区域社会中人们的集体力量为信仰对象的。与对科学进步的信仰不同，国家主义并不是新兴宗教，而是传统宗教的复活。也就是说，国家主义是基督教兴起以前在希腊、罗马等地信仰的城邦国家的宗教。

文艺复兴时期，这一宗教在西欧得到了复苏。这一带有希腊、罗马风格的政治性宗教在文艺复兴中的复苏，比带有希腊、罗马风格的文学、美术、建筑等方面的复兴具有更强的影响力。近代西欧的国家主义既受到希腊、罗马的政治理念和制度的影响，也继承了基督教的实干精

神以及对信仰的狂热。因此，当它在美国独立战争和法国革命中付诸实践之时，可以看到国家主义具有极高的感染力。今天这种被人们所狂热信仰的国家主义在占人类总数九成的宗教人口所信仰的宗教之中恐怕会占九成左右的比例。

再次，填补17世纪思想所产生的空白的，就是作为第三宗教的共产主义。这是几乎在文明产生的同时就存在的对于社会不平等的一种反抗思想。无论是基督教还是在共产主义产生之前的其他宗教，它们在理论上都是批评、谴责社会的不平等现象的。然而，在这一点上，不管哪一种宗教都没有将其付诸实践。

因此，可以说共产主义在这一点上对于其他传统宗教的批判是非常有道理的。然而，正因为共产主义过分将注意力和力量集中在消灭社会的不平等之上，因而却陷入了基督教所惯有的不宽容性与犹太系宗教所特有的排他性之中。

事实上，共产主义是从基督教中派生出来的宗教。与此前的异端宗教相同，共产主义将其着眼点放在了基督教主导思想所忽略的基督教特定的教义与训诫方面。共产主义的神话就是将犹太教与基督教中的神话译成无神论的语言而形成的。比如，将“唯一的万能之神”改译为“历史的必然性”；将“神的子民”改译为“无产阶级”；将“千禧年”改译为最终“国家的消亡”等等。另外，共产主义所拥有的改变全世界人类宗教信仰的这一信念正是从基督教那里继承来的。当然，并不只是只有基督教和共产主义才具有这种传道性质的。伊斯兰教、佛教以及对科学进步的信仰同样都是具有这种使命感的传道性宗教。

池田：

与基督教、伊斯兰教和佛教等传统宗教相比，我认为新兴宗教——即对科学进步的信仰、国家主义以及共产主义都拥有一个共同的特征。即，传统宗教都以控制人性欲望、压制人的个性为其准则，与此相对，新兴宗教是作为解放人性欲望、满足自我的手段而产生的，抑或可以说它正是被人们利用了这一点而兴起的。我认为，新兴宗教所具有的这一共同特征之中蕴含着其所面临的问题本质。

汤因比：

你的看法非常正确。因此，我觉得新种类宗教的出现很有必要。由

于发源于近代西欧的现代文明在全世界范围内的普及，人类社会的历史上第一次成了一个整体，而现代任何宗教都满足不了这种发展的需要。由此就产生了一个问题，即人类未来的宗教究竟应该是何种宗教？

这一未来宗教不见得一定是新的宗教种类，也有可能是采取新的形式的传统宗教。但是，这一传统宗教即便顺应新时代的要求而作出改变重新振兴起来，恐怕也要从根本上进行改头换面了。这是由于现代人们的各种生活条件都已发生了根本的变化。

能够产生并支撑新的文明的未来宗教，必须能够战胜现在严重威胁人类生存的各种罪恶，并能将克服这些罪恶的力量传达给人类。这些罪恶之中最可怕的就是人们承袭下来的、伴随人类历史左右的非常古老的东西。这就是与人类生命本身有着同样古老历史的贪欲以及与文明有着相同长久历史的战争和社会的不平等。还有和上述这些几乎同样可怕的新罪恶，那就是人们为了满足一己私欲而滥用科学技术所造成的人为环境。

池田：

您说得非常有道理。能够产生并支撑新的文明的宗教必须跟各种罪恶作斗争。这些罪恶可以分为与生命相关联的贪欲、与文明相关联的战争和社会差别、人为环境等三大类别。您指出的这些与我的想法不谋而合。

贪欲是产生于人类自身内部的东西；战争和社会差别则是人对人、也就是社会层次上的问题；环境破坏则是在人类与自然关系中产生的问题。对于上述这种人类自身——社会——环境三个范畴的问题，佛法是用“三世间”这种定义来解释说明的。

从佛法的定义来看，人对自身的关系中所产生的多样性叫作“五阴世间”；人对他人或者人对社会的关系上所产生出来的叫作“众生世间”；人与自然环境之间的关系中所产生出来的叫作“国土世间”。这里所说的“世间”指的就是差别、多样性等含义，佛法认为上述这三种“世间”是对于生命存在所不可或缺的要害，而且，其中任何一方“世间”的情况都与其他两种“世间”存在着联系。

总之，我认为，我们必须做出自身最大的努力来使这三者的关系成为正常的关系。为此，我们每一个人都要从自身生命内部来进行变革。



只有能使这一目标成为可能的宗教才是人类未来社会所需要的真正宗教。

### 3.向多神教的回归

池田：

西方的宗教和东方的宗教——也就是博士您所说的犹太系宗教与印度系宗教在其性质上是有着本质上的不同的。犹太教、基督教和伊斯兰教是绝对意义上的一神教，绝不允许与其他宗教所信奉的神灵之间有任何的妥协。这就意味着，如果改信基督教的话，那么不仅要完全彻底地放弃原来的信仰，而且需要无条件地皈依于基督教的唯一神灵。我认为，该宗教的存在方式是决定迄今为止的欧洲文明发展史特征的要素之一。

汤因比：

佛教在作为传道宗教的意义上与基督教或伊斯兰教有着很大的相同之处，但对传道地区的影响则不同。佛教在印度和东亚，对其传入之前的宗教、哲学并不排斥而是与它们共存。因此，佛教的传入并没有中断当地文化传统。然而，基督教和伊斯兰教传播的地区却出现了文化的中断现象。比如印度西部地区，或伊斯兰教曾经成功地取得了立足点的印度次大陆等地区都存在这种情况。只有印度尼西亚是个例外，因为那里印度教和佛教的传统根深蒂固，伊斯兰教也不得不与其进行妥协。

对于印度和东亚地区来说，只有在近代西欧侵略者入侵时带来的新犹太系宗教才对该地区文化的传统造成了非常严重的断流情况。这种新犹太系宗教正是上述科学信仰及国家主义等脱离基督教形式的新宗教，全部具有基督教所特有的狂热信奉的特点。这样，国家主义又将印度与东亚地区纳入其掌控之内。这正像刚才所表述的那样，是前基督教时代中希腊、罗马人对地方共同体群体力量的信仰在西欧的翻版。

但是，由于这种国家主义是在以往的基督教的土壤中复活兴起的，结果它与共产主义和科学信仰同样被注入了基督教式的狂热信奉，成为了势力极强的一种信仰。

池田：

我认为，东方文化传统的中断正是源于上述从西方带来的影响。但是，由于支撑起文化的基础不变，所以，在东方并不存在文化本质上的改变问题。与此相反，在西方却发生了文化、文明基础本质的改变。这是由于宗教本身的更替而引起的一种文化上的大变革。

汤因比：

在西方，文化上的大变革是在两个不同的时期分两个阶段进行的。在这两个阶段之中，由外来宗教的冲击而引起文化传统中断的只是第一个阶段，也就是西方将其信仰转变为基督教的时期。而第二个阶段，即基督教被脱离基督教性质的三个宗教所取代其特权地位的时期，虽然也引起了文化传统的第二次断流，但这却不是由于受到任何外来冲击所带来的。基督教被三个脱离它的宗教所取代，如同此前的西方改信基督教一样，是根本性的变化，但这却完全是来自内部的变革。

与改信基督教、伊斯兰教之后的西方的各种文化相反，印度和亚洲东部的各种文化，在从西方传入脱离基督教的那些宗教以前，地位相当稳固。所以，印度文化、亚洲东部的文化与近代西欧文化之间的区别是源于各自宗教性质上的差别。我非常同意你刚才的观点。

池田：

西方是一神教，而东方则是多神教，这两者的差别很大。一神教非常强烈地要把一切都归结于一个绝对的神灵，而这种强烈的意志对社会和文明也会作出规定，使其表现出明确而普遍的统一性。正因如此，一神教文化很难接受与吸收其他文化要素，其转换方式也只能是非胜即负、非有即无的方式。西方历史就是那种从根本之处进行的转换，其根源就在于此。

与此相对，由于多神教社会原本就认可多样性价值，所以对外来文化和思想也具有很高的宽容性。因此，在不改变其文化根基的前提下，就能够接受任何外来的文化要素。也就是说，它具有这样的一种特点，即不管接受何种外来事物，都能保持住自身基本不变而与其共存。

汤因比：

犹太系宗教把宇宙内部存在的神性要素都归结到超越宇宙的独一无二的万能创造神之上。而这种对于神性的规定则从自然那里、从包括人

性的自然那里将其神圣夺走。与此相对，在受到近代西欧侵略之前的印度或东亚等地区，人们普遍认为，整个宇宙、包含在宇宙之中的所有存在，不管是人类之外的自然还是人类自身一切都具有神性。因而人也是神圣的。这就控制了人对自己以外的自然施加淫威及满足私欲的冲动。印度和东亚是属于多神教的，它和多神教的情形形成了对照。从这种多神教的观点来看，神性既内在于宇宙也遍布宇宙。然而，如果从一神教的观点来看，神性则是脱离宇宙的，是外化于宇宙的，也就是说，神性是超越性的绝对存在。

此外，在改信基督教和伊斯兰教以前的旧大陆西部地区以及南北美洲大陆，其原有传统文化与受近代西欧冲击以前的印度和亚洲东部的文化是同样种类的。中美文化、秘鲁文化、苏美尔文化、希腊和罗马文化、埃及文化等皆是如此。而转为一神教之前的以色列人的迦南文化也是如此。如上所述，不管哪个国家和地区，在没受到犹太文化影响之前，其宗教都是多神教，而不是一神教。

也就是说，即使现在信奉犹太一神教系列各宗教的信徒和脱离犹太系基督教而改信其他基督教翻版宗教的人们过去都是信仰多神教的。这个历史事实表明，在人们开始认识到一神教由于缺乏对自然的崇拜而带来恶劣影响的今天，人们很有可能重新回归曾经所信奉的多神教之中。

池田：

能够在很大程度上影响现代人宗教观的主要有两大变化。一是，由于人类的力量变得强大，在相当的程度上能够改变自然条件，使得生产活动可以不受这些条件的制约；二是，由于交通工具的日新月异，使得人们克服了空间活动上的制约和困难。

在过去，人们在自然的制约下一边劳动一边生活，他们把超越自身力量的东西都看作是神秘的存在。多神教正是在这种情况下产生的。然而现在，人们拥有通过自身发明的科学技术来制约自然、利用自然的力量。因此，在某种意义上来说，人们再重返多神教也是相当困难的事情。

人们对于自然的这种控制能力往往会使得人类变得傲慢自大。事实上，现代人的傲慢程度已经达到破坏环境并威胁自身生存的程度了。诚然，对于自然中每一个个体存在，可以说人类都是占有优势地位的，然而，在构成自然界的各种要素之间的关联性以至于这些要素所构成的生

命连锁性面前，人们则是无能为力的。我认为，现代人所陷入的这些困境，正是上述这种不应有的傲慢与狂妄的结果。

如上所述，人类对于自然的确有其占有优势之处，与其同时，对于大自然的奥秘，人类的科学技术也是望尘莫及的。人类应该正确认识并对待这两种情况。人类只有达到正确认识并对待的境界，才能确立其真正的信仰立场并明确自身的作用。

汤因比：

与近代以前人们所企划的一些行为相同，农业与畜牧业都是人类对于人类之外的自然进行干预的活动。不过，这些活动还不能说是威胁自然的行为，在更大意义上可以说是与自然协调共处的行为。只要人们能够随意调动的物理性力量还只限于体力之时，人们对于自然的威胁就只能是有限的。

然而，伴随着产业革命的到来，人们开始大规模地利用无限巨大的物理力量的时候，人们对大自然的威胁力量可以说达到了一个无止境的地步。犹太系一神教的教义认为，神授予人们对人类之外的自然进行任意利用的特权。而此特权对人类现实生活造成重大影响的情况，也正是从这个时期开始的。

当西欧人将科学发明系统地运用到技术层面并占据优于自然的优势地位之时，他们的这种人类拥有随意利用自然的特权的信仰，在他们不断将强大的技术力量最大限度地运用在满足其个人私欲的时候，起到了推波助澜的作用。西欧人的这种贪欲强大到即使其拥有多神论的信仰——即人类之外的自然也是神圣的，也具有和人类自身相同的尊严，也不能将其阻挡。

值得注意的是，17世纪，近代西欧人在替代古来的基督教而选择了脱离基督教的科学信仰的同时，虽然他们抛弃了诸如有神论等信仰，但是他们却保留了关于人们拥有随意支配利用自然的特权这一方面的信仰，将其从一神论中抽取出来，并且原封不动地保存下来。按过去基督教的神意，他们相信只要崇拜神，承认神的所有权——法律用语叫“土地的没收和使用权”——就有作为神的雇农，利用自然的神圣权利。但是，到了17世纪，随着英国民众把查理一世送上了断头台，神也被他们同时埋葬了。这样，他们就不再是雇农，而是作为自耕农的身份开始查收并使用了宇宙万物，声称他们是大自然的绝对所有者。

上述这种对于科学技术的信仰，与国家主义相同，现在已经普及到了全世界范围。不管是共产主义者还是非共产主义者，都既是国家主义的信徒，同时也是信仰科学进步的信徒。而且，正是这种起源于近代西欧的脱离基督教的宗教，才是将人类逼迫到现在这种窘状的罪魁祸首。

池田：

那么，综合考虑今后人类文明的存在方式，是否可以如下结论呢？即，在科学技术领域的进步方面，西方的一神教的教义是有利的；对人类来说，在保持各民族独立自主方面，而对自然来说，为防止自然环境的破坏和污染方面，东方的多神教则是更重要的。我认为，今后这两方不应再是相互对立的，而应该是相互取长补短，共同进步的。

我们所期望出现的宗教正是上述这种能够从较高的层次上、从科学、哲学的角度来指导文明发展方向的宗教。这个宗教如果不能同时满足人类的科学精神与哲学精神的话，就不能适应新的发展要求。换句话说，这个宗教必须既能够挽救西方的危机也能拯救东方的苦境，而且还必须有利于把全人类组成一体，去解决从现在到未来的一切问题。去寻找上述这种具有普遍意义的宗教正是我们现代人的最大课题。

汤因比：

对于现在的我们来说，最为紧要的问题是，把过去由于产业革命而产生的颠倒了的人与人之外的自然之间的关系重新调整过来。从前的技术改革、经济改革都从西欧开始的，而宗教改革则是其直接的铺路者。宗教改革使得人们从以往的多神教转而信仰一神教，对于这一点，刚才我们已经提到了。我坚信，人类现在有必要重新回归到多神教之中。在面对人类之外的自然所拥有的尊严之时，我们需要恢复人类对于自然原本所拥有的尊敬与爱护。为此，我们需要一种正确的宗教来帮助我们。

所谓正确的宗教，就是教导我们对人以及包括人以外在内的整个自然所拥有的尊严和神圣抱有崇敬心情的宗教。与此相反，错误的宗教就是容许人们牺牲人类之外的大自然，并用以满足人们自身贪欲的宗教。归纳起来说，我们现在所必须信奉的宗教就是像神道那样的多神教，我们必须抛弃的宗教则是犹太系一神教以及脱离基督教的站在无神论立场上对于科学进步的信仰。因为对科学的信仰正是人们为了满足其一己私利而从基督教那里继承下来的宗教，该信仰承认在道义上人们拥有利用人类以外的宇宙的权利。

池田：

我也赞成博士您对正确的宗教和错误的宗教的定义。只是有一点，我和您的意见不同，那就是对日本神道的评价。

诚然，神道是从承认自然中的一切存在都有尊严性的思想中产生出来的宗教。但是，如果要问为什么具有尊严性，神道就缺乏证实这一点的哲学体系了。神道的根基是从祖先那里继承下来的对自然的惯常的热爱之情。这也可以称之为以祖先为媒介的自然崇拜。所以，神道有其符合国家主义的一面。这种神道意识形态的集中表现就是所谓的“神国思想”。众所周知，这种神国思想是非常自以为是的思想。从这点上来看，神道对于自然的融合精神只不过是其一个方面的体现，而在其背后，还有对其他民族的封闭和排斥的一面。不过这种特点也许不只限于日本神道，在多神教传统的其他民族的信仰中，可能也有这种情况。

汤因比：

神道也跟与其类似的众多其他宗教一样，明显地有其长处和短处。据我所知，无论是神道也好，还是信仰基督教以前的希腊、罗马人的宗教也好，他们都有一个长处，就是把自然的力量视为神圣的东西。这些宗教通过灌输对自然的畏惧思想，从而达到在某种程度上抑制人们在自然利用上的贪婪冲动。的确，如你所说，神道是有其弱点的。我们也必须承认，在这一点上，信仰基督教以前的希腊、罗马人的宗教也是这样的。

自然的本质之中，也包含人类的本质。人是自然的一部分，这一点是无法回避的事实。即便人类为了利用自然，试图把自己跟自然界区分开来，但也仍然改变不了这个事实。作为社会动物的人类，在其发展过程中，当其达到把社会组成大规模的有机共同体的阶段时，人的集体力量就变成自然力量中最强大的力量了。它和飓风、雷雨、地震、洪水等自然力量有着同样强大的力量。因此，当人类社会发展到这种阶段时，人们对于人类集团力量的信仰，即对家庭、国家、教会以及其他形式的人类组织的信仰，要远远超越于对于大自然的信仰。这时，原本象征着自然的各种力量的神灵则重新被赋予了人类社会各种制度的象征意义而被人们重新供奉起来。

日本，则在明治维新之后将上述这种新的意义赋予了神道。另外，如果追溯到26个世纪之前的话，希腊万神殿的诸多神灵们也被赋予了同

样的历史使命。当时，整个希腊在政治上分裂成很多具有主权的城邦进行了激烈的争霸，而这些神灵则是作为各个城邦集体力量的象征而被赋予了新的意义与使命。

我认为上述这种情况是自然崇拜中所特有的一大弱点。这类宗教，无论是被赋予了政治色彩之前的原始形态，抑或是后来被赋予了政治色彩后而有所改变的形态，从精神上来说都比高等宗教要逊色得多。

池田：

作为高等宗教的佛教，在这一点上，无论就其本来的教义，还是就历史体验来说，跟上述这种宗教都有明显的不同要素和性质。可以说，能够超越并战胜地区传统性多神教的正是佛教。

佛教是将自然所包罗的万象以及一切众生中所普遍存在的生命之法作为其根本的宗教。换句话说，佛教的第一宗旨就是与宇宙以及生命中所蕴含的根本的“法则”相契合。这一法则教给我们如何与自然相融合并协调发展。相信万物有灵的原始宗教中的神灵被赋予了自然力量以及民族力量等象征的意义，与此相对，佛教则将其定位在生命之法则的体系之中。另外，由于佛教中所说的“生命”是普遍存在于所有的人与生物之中的共通的东西，因此，在这个意义上，从根本上超越了国家主义等将特定的人类集团置于优越地位的意识形态。

汤因此：

关于佛教性质的问题，您刚才谈得非常透彻。这使得我又回到我刚才所谈及的关于高级宗教具有什么性质这一问题上来了。我所说的高级宗教，其意义是指能够使每一个人都能直接与“终极的精神实在”相接触、相面对的宗教。这里所说的与“终极的精神实在”相接触，指的是直接地接触，而并不是间接地通过人以外的自然之力，也不是通过人的集体力量所具体化的制度等媒介去接触。只有具备这种意义的高等宗教才是我们现代人所需要的宗教。

池田：

具有这种意义的高等宗教，无疑是我们现在的迫切所需。只是我想应该进一步追究一个基本问题，即这些宗教究竟是“以什么作为自己的根本”的？也就是说，高等宗教究竟应该以“神灵”为其根本，还是应该

以“法则”作为其体系的根本呢？

我认为，现代人信仰的宗教应该是以“法则”为根本的宗教。只有这样的宗教才既能经得起理性思维的考验，而且还能超越人的理性思维并对其进行高屋建瓴的指导。

汤因比：

你提出了“神本位”的宗教与“法本位”的宗教，哪一个更有效、更有价值的问题。对于有神论者来说，他们会把“终极的精神实在”设想为神人合一的存在。就是说，所谓神就是“终极的实在”作为人的存在而表现出来的。

希腊、印度以及斯堪的那维亚等地的神灵，即使在身体结构方面都和普通人一模一样。而耶和华，这个基督教徒以及伊斯兰教徒都能接受的以色列的神灵，则被想象成看不见摸不着的没有形体的神。但在以色列的经典的记录中，这个神却与普通人一样具有人的嫉妒、愤怒等感情，并且其行为也有受这种感情支配的情况。也就是说，如果耶和华是个普通人的话，那么其行为中必定存在着应受非议与斥责的地方。

即使对于“终极的实在”，人类也禁不住想从中寻求与人类相似之处。即使它是个变化无常的暴君那样的存在，人们也要在其中寻求类似人性的东西。这可以从人的社会中孩子需要父母的帮助与指导、成人需要领导者这一点去理解。而且，成人和领导的联系并不是亲族等血缘关系等联系，而是以对领导者的超越自己的优秀智慧以及坚强毅力的信任为基础的。

虽然如此，将“终极性精神存在”描绘成神人同形来借以满足这种愿望，仍然是不合理的。说“终极的存在”是像人一样的存在，是完全没有根据的。更准确地说，根本就不可想象它与人是具有相似之处的。这是因为，在构成自然的森罗万象之中，人仅仅是其中极其微小的一部分。

这样看来，比起宙斯、雅典娜、阿波罗等希腊神话中的神以及耶和华那样的至高无上的万能之神的话，佛教所倡导的普遍的生命法则的思想体系，似乎更能正确无误地揭示出“终极的精神实在”。



# 第三章 善恶与伦理实践

## 1.性善论与性恶论

池田：

我想谈一下人的本性是善还是恶的问题。这也是自古以来众多哲人进行过各种形式的争论的问题。众所周知，中国的儒教思想中就有荀子的“性恶论”和孟子的“性善论”两大对立性论争。

基督教则提出“原罪论”这一学说，这可以说是比较接近于性恶论的思想。与此相反，卢梭的思想则比较接近于“性善论”。从“性恶论”的观点来看，人性是需要外在的力量来约束与限制的；相反，“性善论”则极力排斥来自外界的约束，强调顺其自然。但是，我认为，人的本性既非善也非恶，而是两者兼而有之。

汤因比：

我也认为人的本性很难从本质上将其截然分为善的还是恶的。人性既能成为恶的，也能成为善的。从我们所经历的范围中，不管拿谁来做例子，其本性都是既有善也有恶的。当然了，其本性中善恶所占的比例则是因人而异。不过，普遍来说，人性之中都是既存在一定程度的善也存在一定程度的恶。恐怕在现实生活中不存在绝对的善人或绝对的恶人。

池田：

佛法告诉我们说，在生命之中是善恶并存的。就连在佛这一最高人格者之中也包含着善与恶。

既然在人的生命中善恶并存，那么就应重视人性中善的一面，使其得以自由伸展；而对恶的一面则必须加以抑制。但是，我们不能依靠社会上外来的强制力量，而应该培养从每个人的人格内部进行自我约束、自我控制的力量。我认为这种想法至关重要。

汤因比：

我认为人性中善恶并存的情况是来源于生物和宇宙之间的关系的。在某一方面，生物是与宇宙万物相分离的；然而在另一方面，却是与宇宙万物相关联的。正是生物与宇宙的这种关系，给人在其态度和行为上提供了选择的空间。

人是可以支配和利用宇宙万物的。也就是说，人可能把自身置于宇宙的中心，以此作为自身存在的理由。只要放纵这种欲望，人的行为就可能成为恶的。反过来说，人也可以为宇宙万物献身，不是为自己，而是为万物服务。只要顺应这种以爱为中心的愿望，人的行为就可以成为善的。

我们每个人从自己的经历或别人的经历中，都能感受到所有人都在被这两种冲动所不断纠结。这样的纠结从每个人懂事起开始，直到耄耋之年或死去时才会停止。

池田：

在这种内在的纠结之中，能使人做到博士您所说的“以爱为中心的欲望”战胜“贪欲”的，就是道德和伦理，而更根本的则是宗教。

如果再进一步具体地说，举一个非常简单的例子，这也是很多老百姓都有的一个疑问，即“为什么谁都知道杀人犯法，但还是有人杀人呢？”。如果将这个问题再进一步展开的话，也就是这样一个问题，“人人都知道不许做不道德的事，而为什么不道德的事却杜绝不了呢？”

人们关于道德的知识，往往是通过学校教育或父母的教育以及书籍完成的，但这基本上都是在相对年少的时候进行的。然而，道德知识并不能直接变成行为规范，常常出现一些违反道德知识的行为。其理由是，人们的行动是顺应理性的，但同时也受感情的支配，毋宁说，感情支配的程度更大一些。因此，常常发生感情战胜以理性为基础的伦理概念的情况。

如果从根本上进一步探究在基础上构成感情的东西时，我们会发现利己主义的存在。也即，明知是善事而不为，明知是恶事而为之。这归根结底都是因为把“爱惜自己”置于首位的结果。这里所说的“自己”，进一步可以扩大到家族、同胞、民族以及国家的范围。

汤因比：

我认为，每一个活着的人的内心的能量源泉（因而也是更高级的精神能量源泉）就是“终极的精神实在”。只不过，从这个能量源泉所产生的能量通过每个具体个人的自我——即从宇宙分离出来的生命，而被赋予了不同的方向性。而这种能量通过这样的自我，既可以用于善的目的，也可以用于恶的目的。因此，所谓的“善恶”，对于这个特定生物，即人来说，就成了以人的同胞、人以外的生物，以及宇宙全体为对象的善恶了。

人的自我本性就是试图要统治和支配自己之外的宇宙，不过，自我还可以与此相反，为他人和他事做贡献。然而，与利己主义相反，走利他主义的道路则如同做高难度的杂技动作一样困难。

池田：

要使道德知识直接成为行为规范，其前提是要能自觉地控制自我。如果通过诸如社会制裁等外来的强制力量来推行的话，诚然会收到一些效果，但这绝不是十全十美的办法。就好比杀人行为，无论哪个国家都对此课以重刑进行制裁，但是此类案件仍不绝迹，就说明了这一点。

汤因比：

利他主义是通过自我修养、自我克制、自我否定，在必要时甚至还要作出自我牺牲才能得以实现。违背良心做坏事是很容易的。然而，想要完全消除自身的欲望，如果不能抹杀自我就几乎不可能实现。而且，使自己的欲望转向为博爱献身则更是难上加难。

池田：

我也深有同感。很多有志之士为了战胜自身的利己主义，做了很多的努力。这其中有人看似曾亲身做到过这一点；也曾有人想要在彻底抛弃一切欲望之中找寻新的人生之路；还有人试图用博爱来克服、超越自我。

我并不否定这些人是人类精神史上的明灯，但是，能够做到的人终究是有限的少数，问题就在这里。从根本上来讲，所谓博爱，其自身也和其他道德规范一样，对大部分人来说，只是停留于知识层面之上，在

现实生活之中却往往容易被利己主义所愚弄。

汤因比：

正如你所说的那样，迄今为止，尝试完全消除欲望并将自身全部奉献于爱的人仅仅是很少的一部分人。因此，对于人类关系的网状组织——人类社会，如果用良心所确立的行为规范来衡量的话，其不道德程度已近似悲剧。而且，其社会运营管理也不尽如人意。

人类道德行为的平均水平，至今仍没有任何提高。因此，我们找不到任何证据来说明所谓的文明社会比原始社会在道德上要更上一层楼。在这个意义上来说，跟过去旧石器时代的社会相比，跟至今实质上仍停留在旧石器时代水平的社会相比，我们的社会发展没有丝毫提高。我们通常称为文明的“进步”，实际上不过是科学技术以及对非人格力量操作上的提高。这与道德伦理上的提高不能同日而语。

技术每提高一步，力量就增大一分。这种力量可以用于善恶两个方面。由技术所产生的这种力量，以前所未有的势头，增强到前所未有的水平——这正是现代社会的一大特征，也是我们必须提高警惕的现象。在这种情况下，使用这种飞速增强力量的人们的道德行为，在更大意义上是非道德行为，这些人们的平均道德水准不仅没有任何提高，而且实际上或许还会降低。

池田：

我也深有同感。现在存在这样一种倾向，即人的道德水准反而随着技术的进步而降低。这都是由人们的愚蠢而造成的。人们往往有这样一种错觉，以为从技术进步中所获得的力量可以代替道德所发挥的作用。我认为，从这种错觉中解脱出来，是解决人类自身造成的现代危机的出发点。

汤因比：

我们已经注意到了这种力量与伦理行为水准之间的鸿沟越来越宽。急速加深这种鸿沟的就是原子力量。就在核分裂、核聚变这一技术被发现之后，人们立刻将这一科学发明应用在恶的方面。已有两颗老式原子弹被投放到广岛和长崎；后来各个国家又将“改良”（如果能使用“改良”一词的话）过的原子武器作为军备而储存起来。现在其规模已经达

到能够将地球上的生物全部消灭多次的程度。这就是人类现在所拥有的力量。

在这种原子能时代，人们除了把自己的品行的平均水平提高到释迦牟尼和阿西西的圣方济各曾经达到过的水平以外，是很难找到避免集体自杀的道路的。在过去的2500年之间，许多高等宗教和高等哲学的创始人以及其后的讲解人都曾明确地揭示出，在原子时代为避免人类自身的灭亡，每个人都必须遵守的行为规范。然而，实践这种高度行为规范的人却仅仅是少数。大多数人虽然承认这些规范是正确的，但他们认为这是普通人很难遵守的“完美道德标准”。

池田：

对于大多数人来说，完全意义上的自我克制是非常困难的。对于这种自我克制起到妨碍的力量，是比欲望等意识层次更深的东西。因此，将无法克制自我完全归罪于缺乏毅力的想法是不恰当的。因为妨碍自我克制的力量属于意识的深层，那么我们必须从意识的深层将这种力量解放出来。

我相信，所有人的意识深层都潜存着完成这一艰巨任务的能力。问题在于如何把这种潜力引导出来。

汤因比：

刚才我说的“完美道德标准”，确实是现在人类生存所必不可少的条件。这是因为人类只将力量集中在技术效率的提高，盲目过早地闯入了原子能时代。可以想象得到，每个人都具有成为圣人的能力。诚然，如果不能应付原子能时代这种道德挑战，其代价恐怕就是人类自身的灭亡，对此许多人都有共识。然而，大多数人类能否对此在精神上作出必要的努力呢？答案似乎是否定的。

综上所述，可以说自从人类在大自然中处于优势地位以来，人类的生存情况没有比今天更具威胁的时代了。而这种对于人类生存的威胁则是人类自己招致的。人类如果把自身所拥有的技术滥用在利己主义、邪门歪道以及罪恶的目的，那就会带来致命的危险。正因为如此，它远比地震、火山爆发、台风、洪水、干旱、病毒、细菌以及鲨鱼、猛虎等还要可怕。

池田：

您说的很有道理。现代人类生存的危机既是人类自身招致的，解决这个危机的钥匙同时也握在人类自己的手中。

总之，如何把道德知识付诸实践，其问题的核心在于人类如何应对自身的利己主义。这并不意味着完全将其放弃，而是正确地对待它，在某些时候要积极发挥它，在某些时候要善于控制它，只有这样的自我控制，才是真正把道德知识付诸行动的关键。

那么，如何才能使之成为可能呢？只是将其作为一种知识进行传授和普及是远远不够的，这需要从每一个人的意识深处和底层进行全面彻底的改造。当然，这并不能依靠外来力量来强制执行，而要靠本人追求高尚品格的意愿和要求。以此为主旨的哲学至少要对信守这种哲学的人赋予自我改造的力量。我所说的“人的革命”，指的就是这种对人的全面彻底的改造。

## 2.欲望的克制

池田：

人有各种各样的欲望。其中既有作为生物为了传宗接代的本能欲望，也有名誉欲、权力欲、求知欲和追求美的欲望。从广义上来说，人的爱和慈悲其实就是蕴含在人的生命之中的欲望。

然而，现代文明却仿佛成了各种欲望的诱因。人的各种欲望，尤其是本能方面的欲望、权力欲和占有欲都被现代文明从人的生命中无限度地引诱并扩展出来。而欲望的放纵会产生人与人之间的对立争斗，从而会带来对生命和自然的破坏，这就是现代生活的一个侧面。

汤因比：

正如我曾在前文再三强调的那样，我对于欲望——尤其是贪欲在现代社会中所产生的作用，是尤为关注的。

池田：

博士您常说：“权力是以自我为中心的产物”，对此我深有同感。另

外，博士您还认为宗教中爱的精神是能够克制以自我为中心的良药，我也认为只有宗教才是克服利己主义最根本的方法与普遍的途径。然而问题是，如果我们能够通过宗教中爱的精神去克服利己主义的话，那么，这又是通过何种机制——人类心理的何种机制而完成的呢？

正如刚才所提到的那样，人有种种欲望。我认为，在人的生命深处还蕴藏着一种充满力量的能量，我将其命名为“本源性欲望”，这一欲望能够激发上述人类的各种欲望，使之朝向创造人类生命的方向发展。这里我所说的“本源性欲望”指的是追求与宇宙生命相互合一的欲望，能够从宇宙的深层汲取创造生的能量。也就是说，所谓“本源性欲望”，就是给人的生命全部感情——即生命感情传送生的活力，并使之高涨起来。我认为，人的生命种种欲望都与这一“本源性欲望”既保持着联系又进一步地强化了其新的创造性。

汤因比：

你认为欲望就是产生生命并支撑生命的精神能量之别名，对于这点，我非常认同。这种欲望是一种推动力，能赋予一个物种中的不同个体以生命，使其维持下去，并通过不同个体间的生殖活动，使这一物种得以存续下去。就其能量的精神侧面来说，这种欲望和宇宙能量是相同的。换句话说，欲望和“终极实在”是同一个东西，至少跟它的一个侧面是同一的。

池田：

但是，在另一方面，在人的生命深处，还有这样一种拥有巨大能量的力量。这种力量可以使维持生存的本能方面的种种欲望恣意发泄；甚至会刻意地将他人或自然导向被自我征服与破坏的方向。尼采或阿德勒所说的“掌握权力的意志”以及马尔库赛、弗洛伊德等人所提出的“走向死亡的本能冲动”，皆是从这种试图揭示生命深层活动的思考中所发现的。

我将生命深层所存在的这种将各种欲望改变为以自我为中心的欲望，并切推动其发展的力量称为“魔性的欲望”。

汤因比：

每一个生命个体虽然都具有和宇宙融为一体的同一性，与此同时，

每个生命个体还具有和宇宙相分离的分离性。但这并不是互相矛盾的。这一分离性在相互分离的生命个体之中不仅在外在表现上呈现出互不相同的样态，而且还会在实际上使正反两种反应中的一种发生作用。

上述正反两种反应中的一种是追求与宇宙整体相调和的“追求爱的欲望”；另一种则是试图征服宇宙、利用宇宙的“魔性的欲望”。“追求爱的欲望”则以自我否定为原则，在某些情况下甚至还要求人们做出自我牺牲。所谓爱，就是将自身奉献给其他生命个体或宇宙万物的精神冲动。

池田：

人们之间的相互征服以及人们试图君临于自然之上的对自然的征服，皆源于被“魔性的欲望”所蛊惑的各种欲望所为。可以说，“魔性的欲望”是切断“本源的欲望”与其他各种欲望之间的联系、并试图把各种欲望置于自身支配之下的那种欲望。

汤因比：

在某种意义上来说，“魔性的欲望”比起“追求爱的欲望”更加原始、更加自然。其原因在于正是那种试图从宇宙中分离出去的自我性质才是生的本质所在。从逻辑的归结上来看，这一“魔性的欲望”会将这种分离出去的自我扩大，并将其作为宇宙的中心以及宇宙存在的理由。这一“魔性的欲望”与“追求爱的欲望”同样试图克服由于出现了分离的自我而产生的对宇宙整体性和统一性的分裂。因此，在这个意义上来说，宇宙重新统一的道路是两条相反的道路。也就是说，爱试图通过自我献身而实现重新统一；而魔性则试图通过坚持自我而实现重新统一。

池田：

那么，问题就在于如何将“魔性的欲望”转变为博士您所说的“追求爱的欲望”。

汤因比：

上述提到的朝向宇宙重新统一而产生的两种反应，皆是对于众多具有分离性的自我与宇宙相分裂后所产生的不平衡的一种修正。这两种反应皆需要其行为代价。



爱所要求的代价在某些情况下是自我牺牲，在极端的情况下则要求自我毁灭。在这种情况下，曾经消失的宇宙统一性就会通过这种从宇宙中分离出去的自我的灭亡而得到恢复。

与此相对，所谓的魔性反应则是分离的自我试图维持作为其本质的生存。然而，这种分离的自我所带来的侵略性反应会伴随有抗争与混乱等代价。而具有侵略性的自我不但要与无数其他具有侵略性的自我相对抗，而且还要与整个宇宙进行对抗。

从宇宙中分离出来的各个生命，如何才能既不消灭自身的生命又能献身于宇宙呢？另外，如何才能既不和其他分离的自我、整个宇宙相对立，又能坚持自我呢？经验证明，无论我们同意与否，这些问题都迫切需要我们做出回答。我们不得不面临这样一个矛盾，即一边提出这一课题，一边深知我们无法回答这一问题。或许对我们来说，我们终其一生来解决我们自身所不能解决的问题，这本身就是我们活在这个世上的代价。

池田：

解决欲望的问题的确是我们终生的课题。我坚信，人们始终需要不断地和自身的“魔性欲望”相斗争，即克服自身的“魔性欲望”，不断发掘自身的“本源性欲望”。所谓“魔性欲望”，原本就是存在于人的生命内部的，是不能彻底消除的。但是我们可以通过不断的努力使其弱化与降伏，人类必须做出这种努力，这有可能就是人类的宿命吧。

汤因比：

然而，根据用巴利语记述的南传佛教经典的记录，佛陀曾亲身尝试去消灭所有的欲望，并劝说其弟子们也去作此实践。而且，这一经典还提出，如果涅槃所意味的就是生命的消灭的话，那么，佛陀的目的则正是生命本身的消灭。如果欲望的完全消灭是可以通过实践来完成的话，那么这就等同于生命本身的消灭，从这个意义上来说，佛陀所实践的就是通过消灭欲望而进入脱离生命状态的“灭亡状态”，我认为佛陀在这一点上作了正确的心理分析。

池田：

的确如此，“涅槃”原本就是把火吹灭的意思，其含义就是“灭”。然

而，这既会导致“自我灭亡”这样一种自相矛盾的境地，而且也与佛陀自身得到开悟之后仍然留在人世中拯救众生的实践相背离。而大乘佛教则主张不把消灭欲望本身作为目的，而以救济民众、改革社会为目标，把慈悲的实践贯彻下去，自身的欲望就会自然得到升华从而达到对它的控制与克服。我个人认为大乘佛教的这一思路是非常正确的。

大乘佛教详细分析了被“魔性欲望”所蛊惑而被其控制的各种欲望的产生形态及其对生命所产生的作用。不仅如此，大乘佛教还以上述分析结果为基础，尝试寻求能使“魔性欲望”得到控制的实践方法。大乘佛教所寻求的不是切断与消灭欲望，而是如何控制这种“魔性欲望”，并从其枷锁中将各种欲望解脱出来的方法。

我认为，无论是对人也好，对社会也好，抑或是对整个宇宙也好，我们应该把欲望引向创造生命的方向，而对于那种简单的试图切断欲望的尝试，我是非常不赞成的。正如精神分析学者们所指出的那样，即使想要去压制各种欲望，这些欲望所蕴含的能量也会回流到自己的无意识层中去，从而成为各种疾病的原因。

汤因比：

我也认为欲望的完全消灭是不可能的，即便是可能的，那也不是理想的。其理由正如刚才所说明的那样。实际上我们不可能断绝欲望。我们能做的是将欲望从精神意识的层面压制到潜在意识的层面，但正如刚才你所提及的那样，这种做法会伴随着弊病与危害。取而代之的好方法是，我们应该有意识地把这种欲望引向对自身是正当的、对人类或对宇宙都是良善的方面去。

我坚信，人类不会以消灭欲望这种不可能实现的情况为目标，人类知晓应该以将欲望引向良善的方面这种能够实现的情况为其奋斗目标。以上是我对南传佛教和北传佛教在其理论分析、见解与目的等方面的差异的比较。你的意见如何？

池田：

您分析得非常透彻。不过，关于释尊对于欲望的看法，我想再追加两句。释尊在谈到如何打破以自我为中心的迷妄之时，提出了一切皆为“空”与“无常”的说法。相对于自我来说，这就意味着“无我”。

从这一观点出发，如果我们回顾我们在现实生活中的生命活动的实际状态，我们能得到这样的结论，即生命瞬息万变、始终处在不停的运动变化之中。人们忽而怒气满腹；忽而欢欣鼓舞；忽而怀揣远大理想；忽而心怀叵测与不可告人之丑陋欲望。这种千变万化的生命实相诚然可为“无我”的想法提供理论依据，但是我们却不能否定前后一致的不变的自我的存在。可以说，自我意识就是生命本来的特性。作为实际问题来说，虽说进入到“无我”的境地就达到了没有苦恼的涅槃境界，但是如果“我”这个感知涅槃的生命主体都已经不复存在了的话，那么进入涅槃境地本身也就变得毫无意义了。

因此，大乘佛教（尤其是其中的《法华经》的哲学）并不提倡“无我论”以及追求欲望的断绝，而是提倡自我与宇宙或其他一切生命之间的协调与融合，主张在这里才有人生的理想与幸福。为实现这种幸福，其实践就表现在由慈悲而产生的“利他”之念，通过对于这一高尚理念的实践，欲望则自然而然地被克服、控制并且超越了。

总而言之，大乘佛教教导我们通过对“大我”（宇宙意义上的普遍性自我）的觉悟来达到对于与欲望相结合的“小我”（个人意义上的自我）的克服与超越。

汤因比：

如果我对你刚才所说的理解是正确的话，那么是否可以说大乘佛教中的法华经学派所认为的“涅槃”并不是再生的终结呢？轮回转世虽说是无限反复的，但是，如果轮回后的自我能够成功地使宿业向好的方面转化的话，那么，其生命就不会进入反复轮回的苦恼境地，而是进入到幸福的境界。并且，在这个境界中，幸福就存在于“小我”朝向“大我”不断接近的过程之中。

这个教义与相信印度教中主张“小我”的本质与“终极的精神实在”（“汝即梵”）相一致的那些学派的教义是相同的吗？

池田：

印度教是印度传统的宗教，而佛教则是试图对其传统进行改革的非传统宗教。在这一点上，二者是对立的。但是在思想层面上，可以看到它们在很多地方都有着共同的思想基础。可以说，佛教和印度教既互相吸取对方的理念，同时又强调其自身的独特性。佛教是采用了曾经对印

度社会产生影响的婆罗门教的教义并以此为自身的特征；而产生于佛教之后的印度教则在很大程度上都受到了佛教的影响。

优婆泥沙陀哲学中的“汝即梵”思想所带来的影响，在佛教的主要教义之中都可以看到。而这又成为了后来印度教的中心思想。这个原理可以说是印度民族的一个伟大的发现。

不同的是，在“小我”向“大我”接近的方法上各有不同的特征。小乘佛教是通过消灭“小我”而达到进入“大我”的境界；与此不同，大乘佛教的特征则不是否定“小我”，而是着眼于与“大我”的融合。

汤因比：

总而言之，我们对欲望采取什么态度才是正确的问题，取决于我们怎样认识“实在”的本质。从我的理解来说，我认为所谓“终极的实在”就是我们在这里所说的“宇宙生命”或“大我”（宇宙意义上的普遍性自我）。从表达上来看，后者更明确一些。因为它能够揭示出存在于每个人自我之中的二元性和双重性。

另一方面，“小我”（从其物理性质的比喻来说）只不过是“大我”的一个方面。它是脱离于全体而孤立存在的，是全体之中的一小片，只要其采取对于自身阻力最小的行为就会成为针对全体而言的坚持自我。而且，只要“小我”采取上述这种以自我为中心的行为，就意味着对“大我”的背离。

上述这种“小我”与“大我”之间的关系是不正确的。只要这种关系不得到改变，恐怕人类就不会是善良的，也不会是幸福的。我想所有善良的人都会承认这一事实。无论是小乘佛教教徒、大乘佛教教徒，还是基督教徒，抑或是不可知论者以及其他追求精神生活真理的人，都会承认这一事实的。他们的意见不同只是体现在为达到这一共同目标而分别采取其不同的方法而已。

我认为，你正确地说明了小乘佛教是如何解决“小我”和“大我”之间的分裂、对立以及紧张关系。小乘佛教中的阿罗汉就是试图通过消灭“小我”而达到恢复与“大我”之间的合一与融合的境界。而其所实行的消灭“小我”，就是对一切欲望都不加区别的进行完全彻底的消灭。诚然，其本身是一个正确的想法。

但是，我和你有着同样的想法，即小乘佛教为了重新恢复“小我”和“大我”之间的调和与合一而做的上述努力实际上是不能实现的。即使某个人成功地消灭了“小我”，也不可能由此而达到和“大我”之间的重新合一。不仅如此，这样做反而会切断自身向“大我”接近的可能性。这一点正如你所说的：“不能否定一贯的自我的存在。自我意识可以说是生命本来所具有的特性”。

这是关于“自我”的悖论，也是个难题。正因为有“小我”，我们才能感知并接近“大我”；而“小我”只要选择走对于自身阻力最小的道路，就会成为背叛“大我”的行为，这是不争的事实。从上述两点来看，小乘佛教的方法不仅太过单纯，而且太过幼稚。诚然，我们有必要对“小我”进行克服与超越，但是，我们应该确立的目标却不是消灭“小我”，而是要改变其方向。如果从小乘佛教的教义来看的话，“小我”是一切欲望的巢穴，而欲望又有各种各样的种类，那么我们就有必要对于这些欲望加以区别对待。我们应该抑制以自我为中心的欲望，并且使之顺服；另一方面，我们则应该对那些与“大我”进行调和、合一的利他方面的欲望进行弘扬，不管这会给我们带来多大的牺牲与代价。

池田：

上述这种“小我”与“大我”相融合的方法，我想这与博士您所提到的“自我超克”是殊途同归的。我不知我的想法是否有误，为此，能否请您再将“自我超克”的含义稍作详细说明呢？

汤因比：

我所谓的“自我克制”，指的是人们在将“小我”与“大我”相融合的过程中，需要对于缠绕在“小我”的欲望进行克服。每个具体的人受到启发而开悟，是社会改革之路上所不可或缺的方法。这是因为在我们人类作为生活、活动舞台的这个现象世界之中，行为者是由每个具体的个人组成的。而使“自我克制”得以实现的具体方法就是要顺从“小我”原有的欲望之一——“慈悲”的指引。这种“慈悲”就是能使“小我”所关心的范围扩大，并且能够包容整个“大我”的欲望。

关于这个极为重要的问题，我想大乘佛教可能也会受到犹太系宗教——即犹太教、基督教、伊斯兰教的支持。在阿拉伯语中，“伊斯兰”的意思就是“放弃自我”，即放弃“小我”、献身“大我”的意思。而在犹太系宗教里，这是用“神”这一拟人词汇来表达的。我认为佛教所使用的非拟

人词汇能够更加巧妙地表达出关于“自我”的无法用语言表达的真实。

池田：

我也深有同感。佛法认为，“大我”就是宇宙生命本身。佛法生命观的终极，就是我们每一个人的生命在其深处与宇宙生命融为一体。换言之，人的生命可以说就是宇宙生命的个体化与个性化。

作为人类生命的特质，可以举出其能动性、激发性的力量。而产生这种力量的根本性存在，可以说就是存在于宇宙生命内部的“法”。我认为大乘佛教与犹太系宗教之间的不同点就在于此。对于犹太系宗教来说，无论是上帝还是真主，只要将“大我”看作“神”这一拟人化的存在，那种内在于人类生命之中的能动性、激发性就不再是属于人的生命本身的，而成为所赋予的东西了。如果这样的话，人类和那种需要注入外来能量来运转的机器不就没有区别了吗？

与此相对，大乘佛教则将犹太教中的“神”看作“法”。“法”并不是脱离人类生命的存在而存在的东西，而是贯穿人类生命与宇宙生命之中的东西。因此，人类如果能感知到自身所存在的“法”，就等于感知到人类生命和宇宙生命之间的一体性。

总而言之，犹太系宗教将“终极实在”看作“神”这一具有人类特征与特性的存在；大乘佛教则将其看作“宇宙生命”以及运行在“宇宙生命”内部的“法”。

汤因比：

的确，将“大我”解释为“神”，不如把它看作“法”更有说服力。小乘佛教克服欲望的方法跟大乘佛教相比，实践起来要困难。大乘佛教和犹太系宗教在关于人的行为问题上，也有跟小乘佛教的规定相反的东西。所有的高等宗教都要求克服人类自我中心的意识与欲望，但是这却是一个极为困难的课题。

池田：

克服欲望的确是很困难的。但是，如果人不肯做出这种艰苦的努力，就要被内在于人性之中的“兽性”所控制。

这些高等宗教之所以没能把“大我”本来的面目弄清楚，其原因在于其实践方法上产生了困难。具体地来说，下述情况是其无法理清的矛盾：虽说要克制自我，但凭借什么来克服呢？另外，虽明知作为被克制的客体的“自我”就是欲望和感情，但作为进行克制这一行为的主体的“自我”又是什么呢？并且，上述“自我”和“大我”又存在着何种区别与差异呢？

佛法认为，作为克服“自我”主体的“自我”就是“大我”。因此，如果从这点来看，自我不仅仅是“大我”的一个方面，而且它本身就等同于“大我”。但是，这只是处在“佛界”这一境界的开悟之时的内心所悟，在具体行动方面，“自我”仍然只能是“大我”的一个部分。所以自我的存在方式，应该就像博士您所说的那样，应该随时准备把自己奉献给宇宙。

我认为，真正的宗教所起到的作用应该是赋予人们克制超越欲望的勇气与力量，从而开发其“人性”。而且，真正的宗教还应该具有使人们感悟到寓于人内部深处的“生命”这一存在，并能使它具备和宇宙生命相融合的力量。

汤因比：

实际上，无论“小我”还是“大我”都是一回事。因此，我坚信“汝即梵”这句话是真理。但是，“汝即梵”却只是一个知性命题。因此，在我们依靠伦理上的行动来证明这是真实的之前，它只是具有真实的可能性而已。并且，这一行动只能依靠“小我”来加以证实。

由于“小我”之中具有贪欲，因此被“大我”所排斥。所谓贪欲，就是“小我”为达成一己的目的而对外来世界进行利用宇宙的欲望。贪欲的反面是慈悲。只有通过慈悲的行动，“小我”才会在现实之中变成“大我”。

### 3.关于人的命运

池田：

人生来就有贫富的差别、贤愚的差别、才能的差别等境遇和能力上的差别。诚然，个人能力也有依靠后天培养的一面，然而，决定后天影响的外在环境条件却因人而异。并且，这些外在条件对于刚出生的婴儿

来说，是没有任何选择余地的。上述这样的外在条件，从其超越人的意志这一点来说，可以称之为命运。另外，如果我们从一个人在长大成人之后所经历的种种困难或人生轨迹等方面来看，我们不得不承认命运的存在。

这里就产生了这样的命运是如何产生的这一问题。佛教认为，生命是从过去、经现在到未来这样不停地轮回的，而在这样连续不断的轮回之中，过去的行为就形成了现在的命运。与此相反，基督教则认为命运是由全知全能的上帝的意志来决定的。佛教与基督教的不同非常令人深思。

汤因比：

佛教和基督教的共同点是，它们在解释人的命运的时候，认为人的生命不只限于一次，人们必须为下一次生命做考虑。

佛教认为，每个人的命运取决于本人的行为，也就是前世的因果报应。如果我的理解没有错误的话，这种因果报应的概念就好比是银行账户一样，上面记录着我们的伦理行为的收支情况。其账户的结算有时出现结余，有时出现赤字，其支出和收入情况是在不断刷新、不断变化着的。佛教这种关于人们命运差别的说明是以下述的假说为其前提的。即，人与人之间的不同是在出生之前就形成了，即便死后也不会一笔勾销。佛教的上述信仰告诉人们，这种“因果报应的收支表”即使在死后仍然有效，随时保持记账的状态；而人们则是带着这一账单而轮回转世的，死和生就是如此无限重复着的。

与此相反，基督教则认为，决定每个人命运的是万能的上帝，他能创造宇宙并使宇宙朝向自己设定的目标发展。基督教的这种对人的命运的解释，是以万能之神的存在为其理论前提的。

基督教的这种信仰告诉人们，赋予人们以人格、决定人们出生的时间与场所以及社会地位的是万能的上帝。与佛教徒不同，基督教徒认为人在这个世上只能出生一次，即从在母亲体内形成胎儿的那一瞬起人们就开始作为精神与肉体的存在而出现了。但是，人的存在并不会因死亡而注销，在这一点上，基督教与佛教是有着共识的。基督教徒虽然认为人死之后不能重新出现于这个世上，但是他们却认为人的存在是不灭的。并且，他们还认为，人们在这个世上的生命终结之后，其中间过程有可能是炼狱，但最终要去的地方，则不是天堂就是地狱。



即便同是基督教徒，也有不同的看法。相信唯一的神灵就是万能的上帝，并对此做出合理分析与解释的人们相信，人们最终究竟是去天堂还是去地狱都是由上帝事先决定好了的；而其他的基督教徒则认为，人们死后的命运或多或少都是由其因果报应来决定的。不过，基督教所认为的因果报应和佛教不同，他们认为因果报应只有人活在世上的时候才会生效，死后则自动注销，就好比只限于今生今世的银行账户一样。基督教神学史上这种关于神和人在决定人的命运上所起的作用的问题的争论，从来没有得到过全面的解决。

就这样，在近三百年的时间里，越来越多的西方人不再相信基督教的教义了。为数众多的西方人脱离了基督教，他们既不相信万能的上帝的存在，也不相信人在死后还继续存在的说法。他们和基督教徒相一致的地方就是，他们承认人在这个世上只出生一次。他们之中有的人认为，人一生的命运或者是由祖先遗传下来的遗传因子的组合来决定的；有的人认为是由此人周围的外在环境来决定的；也有的人认为是由此人一生中所累积起来的因果报应来决定的。

然而，上述西方人这种脱离基督教的想法，实际上不过是用另外的语言来表达的基督教信仰而已。以遗传基因为例，认为人们会偶然地继承遗传基因的想法，实际上和基督教所谓的上帝“预先决定人们命运”的这种随意的行为是有着相通之处的。而且，如果从遗传基因的排列组合具有无限可能性这一点来看的话，遗传因子的继承也是非常随意的。而且，环境所起的作用，可以说就等同于上帝把个人放在特定的时间、地点以及社会地位上这一作用。

上述脱离基督教的西方人认为“因果报应的收支表”在人的死后对于此人的命运不会继续给予影响，这一想法与基督教徒或佛教徒的信仰有着很大的差异。但是他们认为人的命运在某种程度上是由其因果报应来决定的，从这一点上来看，他们与基督徒中不承认上帝决定命运的人的想法是一致的。总而言之，上述脱离基督教的人们认为，所谓死就是完全的灭亡，因此也不存在所谓的死后命运。

池田：

人的存在如果真的只限于今生今世的话，那么死后的命运之类的问题也就不会成为问题了。然而，这种对于死后的不同看法，对于今世人们的生存方式却有莫大的影响。

因此，我想就人们因何与生俱来就有不同的命运的问题，请博士来谈谈您的看法。您曾提出“宇宙背后的终极的精神实在”这一观点，我想请教您，它是否是左右人们命运的意志性的存在呢？

汤因比：

关于人的命运因何各不相同的问题，我和脱离基督教的西方人一样，认为遗传基因或外在环境的差异能够部分地说明问题。然而，他们中间也存在与上帝预先决定命运论相近的观点，与这一观点相比，我更重视因果报应的作用。并且，我们从经验中可知，在超越人类本性的精神背后，存在着“终极的精神实在”。但是他们之中的有些人是不相信这一点的，我与这些人的观点是有分歧的。

我在自己的人生中曾直接体验感受过因果报应在我身上起的作用。另外，我从直接或间接熟悉的人的生涯中也看到过因果报应。而且，我们能够从人类社会或制度的历史中，也能看到因果报应在起作用。所谓社会或制度，就是那些逃脱不了死亡的人们互相关联所组成的网状组织。这些人群为了使其网状组织能够比个人的一生持续得更久，就采取依次交接——由后代继承前辈的方法，而事实上也是如此。

因此，如果我们试图证明因果报应在社会或制度的历史上发生过作用，并不需要这样一种假说，即正如人在重复生死过程时一样，社会或制度在其交替轮回时也始终保持其同一性。支撑社会或制度存续下去的是人与人之间的关联所构成的网状组织，而绝不是某一个孤立的个人。下面，我将从英国历史中举出三个实例，来具体说明因果报应在社会或历史上产生的作用。

从14世纪到15世纪，英国国民发动了侵略法国的百年战争，结果以失败告终。英国国民从此永远放弃了称霸欧洲大陆的野心。除了防御欧洲大陆其他强国侵略本国这一目的之外，英国对于关于欧洲问题的一切军事、政治方面的行为都采取了不加干涉的自我控制态度。由此，英国将其“因果报应的收支表”上的借方支出做了彻底销账。

另外，17世纪的英国国民对于国内政治问题采取暴力方式来解决。他们甚至发动内战，处死国王，废除了君主专制的政治制度，建立了军事政权。但是，当他们对于这一切感到幻灭的时候，随即放弃了暴力的手段，在政治问题上开始采取非暴力态度。可以说，英国国民在国内政治方面成功地将其“因果报应的收支表”上的借方转为了贷方。

还有，在18世纪到19世纪初期，英国资本家们无情剥削产业工人，从而牟取暴利。然而，从20世纪开始，英国的中产阶级意识到他们对于产业工人的剥削并加以悔改，主动采取一些更加公平的经济待遇。然而，当时的工人阶级为了自卫已经成立了工会，这些工会发展壮大，甚至转守势为攻势。于是，掌握权力的工会会员为了自身的利益，甚至和从前的资本家一样，做出了极其冷酷无情的事情。可以说，这是英国国民试图将“因果报应收支表”上的借方转为贷方。然而，他们却失败了。最终，在经济关系上，他们没有做到相互之间以慈爱相待；在劳资关系上，虽然他们曾互相交换过身份，但是他们行为上的残酷无情却没有丝毫的改变。

池田：

我完全同意您刚才所说的宿业（因果报应）在社会和制度中所产生作用的想法。我觉得由每个独立的人所构成的社会实际上就是一个超生命体。社会按照自己独特的运动法则在成长并繁殖。而社会内部也存在着能够进行自我再生的东西。我认为这种机能是生命体所独有的。

因此，我认为在社会、制度以及国家这样的集体之中蕴藏着这样的原理与机制：它们如同生命体一样，在自身内部形成宿业的因果报应，并受其影响，从而形成新的宿业（因果报应）。

从这一点来考虑的话，指引国家、社会方向的领导者们就必须具有高度的、全局性的认识，即能够高屋建瓴地考虑到宿业（因果报应）的问题，并能对这一“因果报应收支”情况进行不断地调整。必须指出，即使有优秀的政治头脑和超人的经济管理能力，但如果采取使因果报应进入恶性循环、“因果报应收支”平衡遭到破坏的做法，终究会使民众遭到不幸。第二次世界大战时的日本，正是忽视了因果报应的重要性，恣意放纵其侵略行为，结果为了清算这笔账而付出了巨大的代价。这就是很明显的例证。更有甚者，日本当年的利润挂帅虽然带来了经济的高度增长，但是同时也带来了非常严酷的公害结果。这使得日本国土本身成为了“因果报应收支表”上的借方，其最终结果是遭到了重创，受到了惩罚。

汤因比：

你把我关于因果报应的想法，在更高的层次上进行了具体详细的说明。刚才你问我究竟何为“终极的精神实在”，关于这一问题，我想做如

下说明。

对于犹太教徒、基督教徒以及伊斯兰教徒所信奉的独一无二的、万能的、在很多方面都具有人性的类似男神的那种神灵，我是完全不相信的。而且，对于印度教或基督教产生之前的希腊或斯堪的纳维亚中所信奉的具有人类外形的男女神灵，我也不信。另外，对于那种认为人类或其他具有生物生存条件的太阳系行星中的类人生物是宇宙最高的精神实在的想法，我同样难以苟同。

人是能够区别善恶的存在的。并且，人的良心总是要求人们行善的。然而，在现实生活中，就算是极其谨慎地说，人们也总是在做坏事。人们能够体验到自身的行为，并对自己所作的坏事能够感觉到良心上的责备。这表明人们相信有超越人性的其他某种东西的存在。

池田：

这也就是说，人对超越自身智慧的一些存在所抱有的谦虚态度能够使人在伦理道德方面的行为成为可能。而且，人对“终极实在”的敬畏之心就是宗教。

汤因比：

人性的特点是，只要不能克服自身与生俱来的自我中心意识，人就不免要做坏事。然而，人性有些时候也是能够对此加以克服的。也就是说，人们能够为了超越自身的某种东西，比如其他人，或某个集体，或全人类甚至是全宇宙而牺牲自己的。这时，人不是为了满足自己的贪欲而想利用宇宙，相反是要献身于宇宙。能够使人们作出自我牺牲行为的动力就是爱。爱和贪欲都是欲望的一种形态，而二者所追求的目的则截然相反。贪欲是要使宇宙本身从属于其中的一个分子，而爱则是要将其中的一个分子献给宇宙。

《圣经》中有一节写道：“上帝就是爱”。但是我却不相信具有人类那样人性与人格的神灵的存在。如果说存在类似人那样的神灵的话，那么那个神灵势必既能爱也能恨；既能做善事，同时也能做恶事。事实上，犹太系宗教的神灵基本都是如此，如果我们翻看犹太教、基督教以及伊斯兰教的经典的话，会发现其中有着这样的记录。那些所谓“上帝的爱是有人格的”，或“上帝的爱是万能的”的说法，我是不信的。但是，我却坚信爱就是“终极的精神实在”。但这也和信仰神会存在、信仰

人会生死轮回等想法一样，是一个不能够进行验证的假说。

池田：

但是，如果说“终极的精神实在”就是爱的话，因为爱原本就是存在于人们心中的东西，那么是否就会得出如下结论呢？即“终极实在”，它存在于宇宙中，同时也存在于人们的心中。

汤因比：

人类所拥有的爱，是构成人与人之间关系的纽带之一。人们一面去爱，一面去恨；一面行善，一面作恶。因此，那种将“终极实在”看作像耶和华或毗湿奴那样的人格神的看法，是无法想象的。然而，我们也不能将“终极实在”看成是低于人类或超越人类的存在。不过，如果允许我用下述否定句来表述的话，那么这一定义表达则最接近我的理解。即，人不是精神上的最高存在；而非人的精神上的“最高实在”或“终极实在”既不是神，也不是神以外的任何存在。

池田：

您的定义非常含蓄，同时也非常难以理解。博士您的这个定义是否可以作如下具体理解呢？

您认为“精神上的最高实在”不是神，这里所说的“神”指的是犹太系宗教中的人格神，这是博士您多次谈到过的。另一方面，您谈到该实在不是神以外的任何存在，这里所说的神则不是人格神，可以说是蕴含在宇宙生命之中的“法”。这个“法”能够使宇宙中各种各样的现象得以产生并使各种现象之间保持森然的秩序和互相调和的关系。可以说，这一实在是一切法则的根源所在。

以此“法”为基础的宇宙运行，其本身就是建立万物的协调关系并使其保持下去的“慈悲”或者“爱”。人如果强调自我的话，就会打乱这一互相调和的关系；相反，如果追求内在于宇宙内部的“法”的话，就是顺从宇宙的调和。我认为这个“法”和博士您所说的“精神上的最高实在”就是同一回事。

而且，这正如博士您所说的既不“低于人类”也不“超越人类”。也就是说，当人们追求“精神上的最高实在”、并能克制自我之时，这一“实

在”就会在这个人身上体现出来。换句话说，蕴藏在宇宙生命之中的“法”同时也极有可能蕴藏在作为宇宙一分子的人类身上。

另外，我认为人的命运取决于此人与“终极的精神实在”之间的关系上。也就是说，并不是这一“实在”有意识地想把人的命运怎样怎样，而是由每个人对待“终极实在”的态度和行为来决定人的命运。而人的这种态度和行为就形成了人的宿业（因果报应）。

佛法认为命运就是每个人宿业的因果，从这个意义上来说，正是在佛法中才蕴藏了使人能够确立本来意义上的责任感与主动性的关键。而这种对人本身责任感和主动性的确立既是转变人本身的因果报应情况也是转变社会和制度的因果报应收支的第一步。

汤因比：

用非人格的语言表达宿业（因果报应），是佛教在智慧上和道德上的伟大贡献之一。粗俗的宗教总是要把一个真理使用具有人格的表现形式来表达，比如“神的愿望”或“最后的审判”等等。这种表达方式将人的任意行为这一含义掺杂进了宿业（因果报应）这一概念之中，从而误传了其本质。

## 4.何谓“进步”

池田：

下面我想就乌托邦理论和科学上所谓“进步”这一概念来谈谈看法。自古以来，各民族都有乌托邦思想。欧洲的托马斯·莫尔所著的《乌托邦》已经成了理想国的代名词。另外，还有弗朗西斯·培根所著的《新亚特兰提斯》，康帕内拉的《太阳城》，以及近代的威尔斯的《近代乌托邦》等都是其代表性作品。而在东方，同样也有诸如天宫、蓬莱以及龙宫等传说，这些可谓是东方乌托邦思想的代表。

汤因比：

这种体裁的文学作品最早见于古希腊。只不过，创造“乌托邦”这一词汇的并不是希腊人，而是托马斯·莫尔。希腊的乌托邦理论，如果以柏拉图或亚里士多德为例，基本上都是以追忆为主的。

这些作家意识到在他们那个时代希腊文明的繁荣已经开始走下坡路了。因此，古希腊的乌托邦思想的目标是挽救社会于进一步的崩溃，并使其“固定”或“冻结”在当时的时点之上。然而，在希腊历史上，这样的乌托邦一次也没有真正的实现。

与此相对，在日本历史上，可以说德川幕府体制却是乌托邦思想在现实生活中政治上、社会上有一个完美体现。这有可能正是柏拉图或亚里士多德所羡慕的地方。但是，在此我却想追加一点，那就是上述德川体制在日本社会进行永久“冻结”于某一特定时刻这方面，也最终失败。因此，从长期的历史过程上来看，这说明柏拉图和亚里士多德的乌托邦理论是非常不具有现实意义的。

池田：

将柏拉图、亚里士多德的乌托邦思想与德川幕府体制相对比，是非常有趣的见解。但是，从总体上来看，现代人对于人们在现代文明的延长线上所描绘的理想社会，可以说是持悲观态度的。赫胥黎所著的《美丽新世界》以及乔治·奥威尔的《一九八四年》等，可以说是其先驱性的著作。

在现代，甚至还有“计算机乌托邦”理论。它指的是计算机处于一切社会机构的中枢性地位，并能通过其科学精确的判断来对全体社会发号施令。然而，这一“计算机乌托邦”的说法中却充满了当下社会自我解嘲的色彩，在这个社会中，人们完全听从计算机的指令，毫无人情味可言。现代人对于乌托邦之所以持如此悲观的看法，原因之一是，这其中反映出人们对于下述现实社会的严肃批判——即，现代文明虽然原封不动地按照人们所期待的理想发展到现在，但是人类却变得更加不幸。另外一个原因就是，古代乌托邦思想描述的是人们的一切欲望被满足了的和平社会，而现代人则开始对其进行反省，即单纯的欲望被满足是否就等同于幸福？

如此看来，现代人对于乌托邦的悲观想法似乎与科学“进步”等概念有着莫大的关系。毋庸赘言，迄今为止能够支撑科学家的是“进步”这一概念。他们所关心的是对于人们已经明确的真理之中，自己还能再添加进去什么？对于现今人们所掌握的技术还能再加以何种改良？——正是这种自身对于“进步”的贡献才成为科学家们不断进行研究、实验、思索的精神支撑。诚然，仅就科学领域来看，“进步”所带来的成果是非常明显。但是，科学上的“进步”能在多大程度上与文化上的进步相关联，则

是另外一回事。无疑，开发原子能是科学技术上划时代的进步，但是，当这一伟大发明在广岛和长崎市民的头上爆炸并在瞬间夺取几十万人的生命时，我们无论如何也不能为这种“进步”而感到欢喜鼓舞。

汤因比：

近代初期的乌托邦理论基本上都是乐观的。这是因为当时人们并没有将科学上的进步与精神上的进步之间的根本性差异区分开来。至少，当时的他们错误地认为科学技术进步上的积累会自动地成为精神上进步的积累。

近代西欧的这种幻想因第一次世界大战的爆发而动摇，并且因第二次世界大战末期所制造的两颗原子弹的爆炸而彻底粉碎。威尔斯因其长寿而不得不经历这种理想的幻灭并品尝其中的苦涩。由此，威尔斯之后的乌托邦理论全部变成了带有讽刺味道的反乌托邦的思想。这些乌托邦理论一下子走到了悲观的极端，这是对于横亘于从近代初期到1914年四个世纪的乌托邦论过于乐观的一种物极必反。

池田：

我也认为我们应该明确区分物质进步和精神进步的区别。在以无生命物质为研究对象的领域，我们能够明确地把握“进步”的内容。然而，在以生命存在尤其是具有思维和意识的生命存在为研究对象的领域中，物质领域中的某一项发现究竟对人的精神来说是否也意味着“进步”，对此我们就不能简单地加以评价了。

社会科学是以人为对象的学问。这里所说的人，并不是作为肉体上、物理上存在的人，而是作为精神上、心理上存在的人。即便是同样的事象，由于主体的理解或把握方式的不同，也会产生出不同的心态——喜悦、悲伤、快乐与苦恼。而在某种社会条件具备的情况下，有的人会感到轻松方便；有的人则会感到束缚与痛苦。即使是同一个人，在某一时间感到高兴的事情，在其他时间则有可能会感到痛苦。

总之，正如博士您所说的那样，人们的心理对于上述科学进步所产生的微妙反应会很典型地反映在乌托邦思想之上。正因如此，我们才有必要对于“进步”这一概念究竟在何种范围内适用这一问题重新进行深入的探讨。而且，我们的探讨必须深入到“进步”这一概念中去，这是支撑所有科学家进行科学研究的信念。



科学家们应该具有这样的信念——他们不仅不会受到各个领域  
中“进步”概念的支配与控制，而且还要思考这种“进步”的概念对于广大  
民众来说是否真的是“进步”？也就是说，科学家们所拥有的那种作为一  
个人的良心与人性的价值判断是必须要高于其研究活动的，是能对其研  
究活动进行支配与控制的。这种信念在以往的科学研究领域一定曾经受  
到过非常激烈的批判与责难。

然而，在人类的生死存亡完全取决于科学力量的今天，我们无论如  
何都要对其进行深刻的反省。

汤因比：

科学的进步，因运用了先进的而给人们带来统治别人以及统治人类  
之外的大自然的力量。所谓力量，在伦理上来说是中性的东西，既能用  
在善的方面也能用在恶的方面；从另一方面说，力量无非就是对于上述  
善恶行为所带来的实质影响程度加以增加扩大而已。

原子的力量如果用在恶的方面，就会在瞬间杀死成千上万的人。而  
如果仅凭个人的力量的话，在一对一的战斗中，即便使用金属武器，一  
次也最多只能杀死一人。与此相对，医学进步给医生带来的力量则能在  
短时间拯救成千上万人免遭细菌和病毒的伤害。然而，如果将科学进步  
的力量使用在细菌战争之上的话，那么这种力量就会如同原子弹一样，  
能在瞬间杀死数以百万计的生命。如此看来，科学技术力量给人的生命  
带来的影响究竟是善还是恶，取决于操纵并使用这一力量的人的道德水  
准。

技术的进步来源于人们之间长期以来互相合作、互相协调的结果积  
累。相反，宿业（因果报应）决定了人们的伦理水平，形成了每个人在  
精神生活中连续的因果报应收支表。无论我们相信人的生死是轮回往复  
的，还是相信人在这个现象世界上只有一次生命，这都是不争的事实。  
在这一因果报应的收支表中，无论是借方还是贷方，其收支情况都是累  
计的；每当记录一笔新账，其借方和贷方的结算都会发生相应的变化。

某一社会的特定时期的伦理水平既取决于该社会成员各自的“因果  
报应收支”的总体情况，也取决于各成员无论在积极的意义还是在消极  
意义上对于其他社会成员在伦理上的相对影响。因此，与科学技术水平  
不同，社会的伦理水平是变动的、不稳定的。并且，给我们的生活带来  
福利和幸福，或相反带来悲惨和不幸的因素，实际上并不是科学技术的

进步，而是这种因果报应。

池田：

您的谈话非常深刻。您谈的问题也是我经常思考的问题。因此，如何去转变这一形成人性的宿业（通常会灾难的重叠）呢？这正是我们每个人在一生中必须严肃对待的问题。我将其称为人的革命。

汤因比：

无论为了自身还是为了社会，对人们来说最重要的课题是如何把自己的因果报应向好的方面转化。为此，唯一的方法就是不断地去克制并超越自身。而这种克制并超越自身的斗争则是体现于每一个人的行动中的。从根本意义上来说，个人在精神上的进步和退步是变化不定的。按印度教和佛教的教义来说，这种变化是贯穿于生死连续不断的。然而，在现实社会中，是不存在累积式的精神进步的；在伦理的领域中也不存在相当于科学技术上的那种累积式的进步。

池田：

因此，为了与自身的宿业作斗争并取得胜利，人们每时每刻都需要做努力。现在的一瞬间还充满着美好的高尚情操，说不定一转眼就会被丑恶的野心所控制。这是因为被这种丑恶的野心所引诱的欲望和冲动本来就是和生命本身缠绕在一起的。重要的是加强高尚的情操，去控制这些欲望和冲动并使其能完全就范。

在这个意义上，人们需要通过不断的自我锻炼从而达到精神方面的“进步”。同时，人们也要切记，退步的危险也同时在等待着我们，稍有疏忽，这种进步就会化为乌有。

## 5. 爱和良心

池田：

博士您曾说过：“所谓生物的进化，就是爱和良心的显现过程”。但是，我认为爱和良心是有着价值内涵的，而生物进化这一现象则与这种价值因素没有丝毫关系。

关于生物进化观点，可以通过对其肉体特征的比较而得到验证。我们更能从支配精神机能的大脑（神经中枢）的构造中找到依据。大脑生理学已经证实，支配人类超群智慧的是大脑前叶，而人类区别于其他动物的显著特征之一就是人类的大脑前叶异常发达。

然而，研究还证实，该大脑前叶所控制的人的智慧，一方面会产生出人类的“创造性”，另一方面它也是使人类成为如“掠食者”、“杀手”般残忍的罪魁祸首。由此可知，生物进化的结果，一方面是爱和良心的显现，另一方面就是恰好相反的憎恶和狡猾。

那么，我可以不可以这样认为，即您所说的“生物进化就是爱和良心的显现过程”，并不是对生物进化所下的客观的定义，而是将您主观上的美好愿望寄托在这一定义之中了呢？

汤因比：

诚然，大脑生理学家们似乎都在认为人类大脑的某一部分与人类的某种感情或冲动有着某种关系。然而使用“有着某种关系”这一模糊的说法则意味着他们并没有理解这两种不同存在的关系的本质。大脑这一有机体是物理意义上的存在，并不是精神意义上的存在；而精神活动却终究不是物理意义上的活动。当然，如果我们也用模糊的说法来说，精神活动有可能也与某些物理现象（比如电的现象）“有着某种关系”。或者，也可以说成是，不伴随这种物理现象的精神活动是不存在的。

如同大脑的情况一样，在一个有机媒介体中的精神活动和物理现象中间的“关系性”之所以被蒙上神秘的面罩，有可能是因为人类的思考能力是有限的缘故。人的意识、生命以及肉体实际上是不可分割的整体。但是，如果让我们直接去理解这样一个不可分割的整体的话，我们是做不到的。我们只有通过理性分析对其进行分解之后才能达到局部的理解。但是，这种通过理性分析进行分解后的理解却并不是完整的理解。

之所以这样说，那是因为如果通过理性分析将各部分要素进行分解的话，人们对于各个要素之间的关系则不能达到知性的理解了。你刚才提到生物学上的进化会同时产生出善恶两个方面，而且与善相比，所产生的恶会更多，对于你的这个说法我深有同感。

池田：

在关于精神和肉体的关系方面，我也认为人类生命是个统一的整体，即便我们在观念上能够将其分析为精神和肉体两种不同的要素，但是在本质上这两者却是个不可分割的整体。

因此，为了进一步论述生物学意义上的进化以及爱和良心的问题，我认为首先有必要确认一些基本问题。博士您曾说过：“如果没有生命，就不会有爱；如果没有人类的生命，也就不会有良心”，我也认为爱和良心是人类生命的特质。我只是想从这里再进一步深入探讨一下，即能够产生爱和良心的这种人类的生命是如何形成的呢？在这个问题上，博士您似乎不承认有创造人类生命的神灵的存在。那么，您是否认为，所谓进化就是爱和良心在追求终极实在这一目标的过程中所发生的变化呢？

汤因比：

虽然很多人认为爱和善的精神是具有人的形体和精神的人格神，她拥有各种计划并试图对其进行实施完成，然而我并不这么认为。从我个人的直接经验上来看，爱和善表现于人的感情和行为之中，而且也表现于某些种类的哺乳动物和鸟类的感情和行为之中。

对于某些人来说，行善是他们的目的，或者至少是他们目的的一部分。而且我深信，一切人的良心都会要求人们行善。即便有些人故意违背良心，但情况也是一样的。人的行为无论善恶，都是有目的的。但是尽管如此，我并不认为生物学意义上的进化是有目的的。这也就是说，生物学意义上的进化并不是靠内在的什么力量或者外在的某种神力将其引向某种伦理目标或其他的目标。在这里只有生命的维持是有目的的，这一点应该另当别论。

池田：

我也认为把生物的进化看成是有目的的想法是错误的。不过，我想提一个问题，即博士您是否认为操控或产生爱和良心这一机能部位就处在大脑之中呢？这也就是说，如果爱和良心的显现过程是生物进化的本质的话，那么这一机能就会先天地存在于肉体特质之中。然而，我自身也未曾听说过在大脑的某些地方有爱和良心的定位这样的说法。相反，我认为和大脑有关的是欲望、逻辑思维以及记忆力等，它们之间产生一定的关系，爱和良心就产生于此。当这些关系一旦发生错乱之时，产生出来的就不是爱和良心，而是憎恶与杀机。

因此，我认为，爱和良心是后天习得的，与其说是由于生物进化，不如说是受到社会、历史上的影响而产生的。这种说法更加恰当些，您意下如何？

汤因比：

在这个问题上，我和我的意见不同。诚然，从人类历史上来看，爱和良心使得人们一直以来对当时的社会行为规范进行了反抗和叛逆，但是这种反抗绝不是由于社会规范本身引起的。

尽管如此，人仍然是社会性动物，如果没有社会环境，人就不能站得住脚，也不可能继续存续下去。有些思想家根据这一点认为，爱和良心在伦理上不具有绝对的效力，而是使社会生活成为可能的心理机制。换句话说，这种见解认为，爱和良心是进化的产物，是人类通过进化上升到社会性动物这一阶段时的产物。

池田：

的确，我们可以说爱和良心是进化的产物之一。但是我想并不是为了产生出爱和良心而发生进化的。博士您是一位历史学家，在您面前谈历史是班门弄斧。不过历史告诉我们，正是由于爱、由于良心，人类曾经犯下了许多的暴行。例如，在欧洲历史上，十字军东征和宗教战争中所出现的残暴行为，可以认为这都是出于对神的爱，是为了执行神的正义，受到良心的命令而进行的。

由此可知，虽然爱和良心本身是具有价值内涵的概念，但实际上爱和良心本身却并不是善。可以说，由于爱的对象不同、良心的理论基础不同，而会产生出善和恶两个方面的情况。

汤因比：

当然，我也承认爱和良心常常会误入歧途，被引导到错误的方向。每个人都有道德上的责任感，即区分正邪，从事自身所认同的正义事业，警惕自身不去做非正义的事情。但是，随着社会的不同，或同一个社会中的人的不同，实际上人们对于何谓正义、何谓非正义的看法也有所不同。

一个社会或者一个人的道德规范，有时在其他社会或其他人的眼

中，有可能就是错误的。像这样，只要我们把别人的爱或良心看作是错误的，那么，即便其意图会产生明确的善的结果，但是在我们眼中也会认为这一定会带来恶的结果。如上所述，善恶的概念在实际运用时，会产生出多样性，而且当别人在应用这些概念时，我们的判断往往是主观的。但是，在认为善和恶之间要划清界限、自己有责任去做自己认为是善事等问题上，不论何人，意见都是一致的。

池田：

如果爱的对象是全人类甚至扩大到地球上所有的生命，而且如果当良心树立在对生命的尊严表示无限敬畏的立场上面的时候，这时的爱和良心才能说是作为善而体现出来的。但是，即便这时，如果有外星人的话，我们的善也可能作为恶降临到他们头上。因此，所谓绝对的善是无论如何也不可能存在的。

汤因比：

我也深有同感。爱和良心只要不是以全人类、整个地球以及其他星球上的生物全体、甚至是整个宇宙本身为对象的话，就不会产生绝对完全好的结果。然而，在人类的种种行为规范中，还有这样的规定：即便牺牲全人类也要为自己的祖国服务；即便牺牲祖国也要为家庭效劳，只要不这样做就是恶。更何况人类与其他一切生物一样，由于原本就是以自我为中心的，即便其信仰就是为全宇宙献身，但是将其付诸实施也是十分困难的。不管何种生物，要求其不去利用宇宙，反而献身于宇宙，都是非常困难的。从这个意义上来说，爱和良心是非自然的，为了自身利益而不择手段地追求反而是最自然不过的行为方式。尽管如此，我们还是懂得自私自利是不正当的、是恶的表现；自我牺牲是正义的、是善的表现。而且，即使有意违背这一伦理准则而去行动，这种伦理准则也是依然存在的。

“爱”和“良心”，同“善”与“正义”一样，都是相对而言的。“善”如果没有“恶”这个相反概念的话，就没有意义。“正义”之中则伴随着“邪恶”这一相反概念。同样，“爱”之中则伴随“憎”这一相反概念；“良心”之中则伴随“罪恶感”；“涅槃”之中则伴随着“欲望”以及由此而产生的苦恼（直到“涅槃”的状态才会消失）等相反概念。这些成对的相反概念互相补充、相辅相成，在逻辑上是不可分割的。然而，虽然在逻辑上二者是对等的，但是在伦理上却不是对等的。

在伦理上，对于两个对等概念，我们往往是肯定一方而否定另一方。甚至在有意做了恶事或者非正义的事情时，也清楚人是应该做善事或正义的事情。说什么我们在伦理上不能识别善恶啦、善恶二者是对等的啦、行善和作恶都是好的啦之类的说法是不能灌输到我们的头脑之中的。英国的诗人弥尔顿曾借撒旦之口说：“恶，你是我的善”。口头上虽然可以这样说，但实际上我们对善恶所抱有的感情是不可扭转的。

如上所述，这些成对的相反概念在逻辑上互相补充、相辅相成，而在伦理上则有着本质上的不同。从这一事实中我们可以认为，宇宙中存在着追求爱、良心、善、正义、涅槃等精神，但是这些精神却不是所谓的万能的。这种精神常常会遇到其对立面。从伦理的判断上，我们必须行善，即便有意作恶，在伦理判断上，也不会认为作恶是对的。但是尽管如此，我们却得不到任何善占据优势的保证。

我们能深切地感到无论付出多大代价都要行善的责任感，同时也深知这一代价有多高。而且，我们还深知，即便我们为了善而做出了自我牺牲，（在我们所知的范围内）这一牺牲却未必会带来善的普及。

池田：

即便在一个人身上也会出现良心与贪欲、爱与憎这样的对立与纠葛。而且，即便这样我们也不能保证爱和良心一定会获胜。人为了爱和良心而否定自我和牺牲自我是极为困难的。

汤因比：

我的结论是，人生如同悖论，是充满艰难困苦与痛苦的。人处于这样的境遇，应该如何面对呢？

小乘佛教主张通过抹杀欲望来消灭生命，从而达到涅槃的境界。大乘佛教则认为佛陀与菩萨随时都可以进入涅槃的境地，但是他们却主动推迟进入涅槃。佛陀和菩萨之所以这样做，是为了他们自己暂不超脱而帮助其他众生得以超脱。对菩萨来说，为了做到这一步，不知要经历多少劫数。

比起小乘佛教，我本人更赞同大乘佛教的理想。这有可能是因为大乘佛教的理想更加接近于基督教的理想，而我本人则是作为一名基督教徒成长起来的。

池田：

人应该怎样生存下去呢？这一人生最大的课题既是宗教和哲学的出发点，同时也是其最终所应该到达的终点。正因如此，对此进行具体的描述是非常困难的。

我的想法与博士刚才所说的一样，应该是大乘佛教式的生活方式。即，在利他的实践中感受到无比的喜悦，我们应该如何做到这一点，这才是大乘佛教的本质所在。

## 6. 爱与慈悲的实践

池田：

如果提到现代社会最欠缺的是什么的话，我认为是深切的“人类之爱”。但是，不管我们如何强调“爱”是多么珍贵，光是口头上说是不够的。这是因为现实中，在其深处却往往隐藏着“憎恨”，还有些人打着“爱”的旗号，来做一些利己的事情，这样的情况不胜枚举。

汤因比：

在现代西方语言中，“爱”——“love”一词是被用在完全不同的正相反两个含义上。不管在哪种含义中，“爱”总是意味着欲望。一种是，“想给予”、“想帮助”这种欲望；另一种则是“想夺取”、“想占有”这样的欲望。因此，实际上这两层含义是需要两个另外的词汇来表达的。

正如你说的那样，我也认为现代社会面临非“夺取”的爱，即“给予”的爱的非个人化与丧失的倾向。“非个人化的爱”这一说法，作为语言本身有可能会让人感到矛盾。这是因为我们所感知的那种具有献身精神的爱都是通过某个具体个人的感情而来。具有献身精神的爱是为他人所抱有的感情，能够使此人在这种感情体验过程中，在必要时为了帮助对方有可能做出牺牲自身生命的行为。

池田：

您说的就是个人生命体验中所产生的“给予的爱”面临消失的问题吧。而且，这种“给予”意义上的“爱”现在已经被福利政策或慈善团体等活动所垄断，成为一种制度化的爱，这种“爱”并不扎根于个人感情。



汤因比：

现代的人们面临着“爱”从个人化关系之中消失的危机。原因之一在于，现代社会正在以极为庞大的规模运转，并且都处于非个人化的组织结构之中。一方面，这是为了对应现代社会巨大的“数量”和“规模”；另一方面，这有可能是因为17世纪以来西欧各国生活的世俗化。在过去的三个世纪里，西欧曾经有一段时间统治了全世界，其结果之一就是将人与人之间关系的非个人化从西欧传播到全世界。

“慈善（charity）”这一西方语言在近代得到高度进化的事实充分说明了在近代西欧爱的非个人化情况。该词的词根是拉丁语“caritas”，其词义是“爱”。然而，从该词派生出来的英语“charity”已经没有“爱”的意思，变成了有钱人向穷人施舍的含义了。

这一具有近代西欧意义上的“慈善（charity）”，不仅没有尊敬的含义，相反却包含着施加别人以恩惠、数着铜板施舍的含义。

在慈善施舍的行为之中，常常会伴随有接受施舍方在伦理方面、经济方面甚至两方面都劣于施舍方的潜在含义。在这种心理状态下发生的慈善行为常常会使得接受施舍方在慈善中感到屈辱与怨愤。在西方，常常会听到人们在面对慈善行为时提出“不需要施舍”这样的反驳声。毋庸赘言，每个人都需要本来意义上的“慈善”即“爱”。在这个意义上来说，就不可能有人感到或提出“不需要爱”这样的说法。然而，对于这种没有真实的爱并且意味着不平等关系的“慈善”，人们提出不需要也是理所当然的。

池田：

诚然，慈善本身作为一种社会行为是一种善行。然而，这其中伴随的心理问题却是非常复杂的。如同缺乏“爱”的“慈善”丧失了原本具有的高尚意义一样，那种没有付诸实践的、仅存于观念上的爱，不也会变得毫无意义了吗？

我认为，能给这种爱赋予实质性含义的正是佛法中所提倡的“慈悲”这一概念。佛法认为，“慈悲”意味着“拔苦与乐”。所谓“拔苦”，就是除掉潜藏于人的生命中的苦恼根源。“拔苦”是以“同苦（将苦恼共有）”为基础与前提的。这就是说，把别人痛苦的呻吟当作自己内心的痛苦去感受，在这种共同感受的基础上来根除这种苦恼。

如果没有上述的“同苦”之情，就不能产生对他人的同情，也不可能产生试图除掉这种痛苦的行为实践。而且，这种“同苦”之情是在高等的知性指导下产生的。就是说，看到自身之外的其他存在的痛苦，于是自己也同样感到痛苦，这是需要由相当高度发达的智能活动而产生的想象力。如上所述，从其他个体的痛苦而感到强烈的痛苦，这是人类的一个特质。生物的智能越是不发达，越是对其他个体的痛苦和死亡漠不关心。因此，从这个意义上来说，我认为“同苦”有着非常重要的意义。这一“同苦”，无论对爱也好，对慈悲也好，都是其最基本的前提。

我认为，有了这种“同苦”作根基，才能在人类中建立起集体中的团结关系。集体生活在整个生物界中都是广泛存在的，而人类虽然每个人的自我意识都极为强烈，但却能有意识地保持着集体的团结。我认为这正是人类跟其他生物的不同之处。

但是，问题在于“同苦”下一步的行为是什么。如果仅仅是安慰一下了事，或者劝人看开放弃，或者和人家一起哀叹、埋怨生活的不公，上述这些都是不够的。我们有必要明确一下“拔苦”的积极意义——那就是以“同苦”的共鸣为起点并积极地发起消除对方苦恼的行为。

汤因比：

的确如此。你刚才从实践的角度，对佛教所提倡的“慈悲”概念中的“拔苦”——即消除苦恼作了解释。

池田：

是的，您说的很对。另外，在“拔苦与乐”这一概念中，“与乐”的含义就如同其字面所表达的那样，就是带给人们欢乐。然而，问题是什么才是真正的“乐”？佛法中所倡导的“乐”绝不是一时的、局部的、自满自足的，更不是逃避现实的。它意味着对于“生”本身的喜悦，我将其称作“生之欢喜”。当然，物质上的满足快乐无疑也是“乐”的一部分，精神上的喜悦更是包含在内。然而，如果没有更深层次上的生命本身的充实以及生命感情所迸发出来的强有力的喜悦之情的话，也就谈不上真正意义上的“乐”了。只有使生命深处迸发出纯洁的、强有力的欢乐喜悦，才是佛法中所说的“与乐”。

然而，迄今为止，那些提倡“爱”的宗教一方面在世界性的范围内普及与推广，另一方面却在不断地从事着血腥的杀戮行为。这是为什么

呢？爱在憎恶的面前真的就是如此软弱无力吗？我不这么认为。我认为这是因为他们对爱仅仅限于抽象的喊叫，却没赋予其实质性的内容，结果才被憎恶所吞噬。

汤因比：

刚才我曾提到，我们今天所使用的“爱”这一词汇，其含义是模糊不清的。有可能佛教用语（至少像“慈悲”这种用日语表达的佛教用语）更能准确而现实地表达出其含义。

在现代社会，一方面由于社会规模的扩大，另一方面由于社会生活结构和管理上要求合理化这一总的倾向，使得人与人之间的关系变得非个人化。在这样的社会中，如何能使人与人之间的真正的爱在人际关系中得以恢复呢？诚然，合理化在原则上是受人欢迎的，但是合理化给人际关系带来的影响中也有不好的一面。

在日本以及其他所谓“发达国家”的社会之中，佛教传统果真能产生出解决这一问题的对策吗？

而且，在西欧各国中，其传统的宗教背景并不是佛教而是基督教。另外，日本社会虽然拥有佛教传统，但也同西欧各国在相同程度上达到了一种生活上的非个人化倾向，因此在其人际关系中“爱”也开始消失了吧。另外，电脑对于现代生活的管理真的是不可避免的吗？并且，这种电脑管理与“爱”能否共存呢？

池田：

社会规模庞大化、复杂化，由此带来人们越来越失去个性、精神生活枯竭的状况。日本的这种状况与欧美各国是同样的。日本虽说有佛教传统，但这也仅仅作为形式在建筑物或一些仪式上的残留而已，实际上其精神和内容基本上都已被人们所遗忘。事实上，比起基督教传统在西欧社会的丧失来说，日本的佛教传统丧失得更快。

其次，您提出社会合理化会带来的人际关系的非个人化状况，我们从中如何能恢复人与人之间的爱，以及从佛教传统中能否寻找出解决方案等两个问题。对此，我想谈谈我的看法。佛法所倡导并正付诸实施的终极理想就是确立人本来意义上的自主性。这既是每个人对于其宿业的自主性，也是对于社会、自然环境的自主性。自主性得到确立的标志就

是“慈悲”的显现。并且，得到确立的这种本源意义上的自己的主体就是之前多次提到的“佛界”，而这种面向其他生命存在而表露的“慈悲”作用就是“菩萨界”的内容。

因此，在合理化、非个人化的社会中的人际关系，对人的生命来说也是一种社会环境。只有确立那种不受上述社会环境熏染与支配的自主性，才是佛法的目的所在。无论合理化、非个人化的社会力量多么强大，具有个人意义而又富有人性的人与人之间关系的领域还是有扩大的可能性的。然而，其实现将取决于人的自主性根基是否深入与强劲。归根结底，虽说是社会，但是构成社会的仍然是每一个人，而管理、推动它的仍然是具体的人。即便说社会运转依靠计算机来管理，但操纵计算机的仍然是人。因此，只要人们不忘记其作为行为主体的自主性，不忘记积极主动地面对社会，那么使人与人之间的“爱”或“慈悲”在人际关系之中维持下去，甚至将其扩展下去就绝不是不可能的。

## 7.爱的领域的扩大

池田：

女性的显著特征就是她们的爱是非常纯洁的，因此她们的占有欲也是非常强的。这是很多人的共识。当然，这种占有欲，男性也有，而且不乏有比女性更强烈的人。但普遍来说，男性与女性相比而言，女性更为明显。

汤因比：

一般来说，女性的爱和占有欲比起男人的要强烈，对此我没有任何疑问。不过，我想在上述女性的两个特点上再加上一条，那就是忍耐力。忍耐力与占有欲都是与爱如影随形的东西。对于女性来说，忍耐力是一种积极意义上的素质，不仅在育儿方面，还可以在作为母亲之外的职业方面有效地发挥其作用。

女性开始涉足曾经被男性所独占的某些职业，是最近不久的事情。从工作性质来说，有些工作女性比男性更具优越性。有些工作需要细心和耐心，忍耐力就成为其工作中的重要素质。比如考古学、结晶学这种学问，还有秘书以及电话接线员等工作就是很好的例证。我认为，我们不能把秘书的工作看成类似于佣人那样的工作。无论老板是男性还是女性，秘书在实际上所发挥的作用常常是如同母亲一样的。

对于女性来说，占有欲的确是一项潜在的不利条件。就做母亲来说，女性往往在孩子已经无需家庭保护时还会舍不得放手，类似的情况有很多。做母亲的如果总是被这种不适当的占有欲所俘虏并任其发展的话，母爱就会可悲地转变为贪欲。被这种贪欲俘虏了的母亲们，即使在其子女应该将注意力放在自身的配偶或孩子身上的阶段时，也仍然要求孩子对自己表示这种感情。由于这种强求的态度，有的母亲甚至毁了孩子的一生。

由于女性有容易陷入这种占有欲的倾向，因此除了做母亲之外的很多管理工作中，女性往往会被看成是不好应付的对象。

池田：

我认为正是女性所特有的这种强烈的爱才是她们对社会发挥其特有作用的力量源泉。博士您提出了女性的特点是与爱如影随形的忍耐力和占有欲。的确，忍耐力是使爱体现在行动中的最好助手。而占有欲则除了可以强化对于一个对象的爱之外，同时还会使爱狭隘化。因此问题就是，我们如何既能坚持爱的纯粹性，又不会为此而一叶障目，从而使爱在社会之中得到广泛的体现。我认为这正是女性通过自身的自主性行为来创造自身新形象的起点。

为了达到这一点，归根结底是女性要超越自身的局限，用更高的高度与广度去看待自己所爱的对象。为此，我们有必要先挖掘一下女性为何会爱自己的丈夫和孩子的问题。

挖掘探讨这一本质性问题，我们得出了如下结论：在女性身上有着保护和防卫生命这个世上最宝贵东西的本能。正因女性能孕育生命，所以她们有比男性更爱惜生命、更憎恨给生命带来破坏的斗争和战争的特点。从这里，我们能寻找出支撑女性爱的所在。如果能达到这种境界，个体的爱就会转变为具有普遍意义的爱了。

汤因比：

你指出女性的爱更为强烈、而斗争性却相对较弱的问题，对此我也有同感。女性的这一美德对人类在不久的将来要达成的目标来说，至少对其中两个目标的达成，将会起到至为重要的作用。这两个目标，一个是消除战争；另一个则是克制攻击性的竞争。

女性比男性更憎恶战争，这是众所周知的事实。各国的传统上，女性是被免除兵役的。从女性本来的特点来说，她们能深切地体会到丈夫和孩子在战争中被杀害或身负重伤是最残忍不过的事情，不论本国获胜并因此获得多少利益都无法弥补。从这一点上来说，把自己的儿子赶到死亡战场上去的斯巴达母亲的行为，作为女性来说是极其违背其天性的，因此恶评如潮。另外，工会工人的妻子对举行罢工提高工资的要求从不如她们的丈夫那么热心。这是因为罢工会带来哪怕暂时性的家庭贫困，有时甚至会导致家庭赖以生存的企业本身破产，结果有可能反而会全家陷入长期贫困的境地。

上述两种情况中，女性的占有欲和深切的爱是同时发生作用的，这使得女性不选择战争而选择和平；不选择经济斗争而选择经济协调。

池田：

可以说女性本来所拥有的捍卫生命尊严、孕育并珍视生命的这种特点对人类和社会具有普遍性的意义和重要性。如果女性能从自身狭隘的爱中解放出来，并放眼于面向世界的普遍性的爱的话，那么这将会由星星之火变成燎原之势，一定能够汇成规模宏大的反对战争、争取和平的洪流。而女性的这种为其与生俱来的使命所生的奋斗才是真正的妇女解放。

汤因比：

是的，你说的很有道理。女性的占有欲往往使女性的视野只局限于自己的家庭，但是相反地，女性的爱却原本就具备普遍性。这是因为只有普遍性才是形成爱的本质的内容。所谓爱就是自我献身，是与“为了自身而夺取”这种情况相反的意思。爱虽然不能扩大到宇宙，但却和占有欲一样，具有无限的广延性。

在古代中国哲学史上，人们对如何正确分配爱的理想方案展开了广泛的争论。传承孔子衣钵的儒家哲学家孟子主张爱的分配要有差别。孟子认为，对自己家人的爱要优先于家族之外的人。自己家族之外的人都被视为外人，即无缘无故的外部之人。墨子则反对孟子的学说，认为人们应该平等地施爱于所有人。

上述关于爱的问题是伴随人们日常生活的基本的伦理与社会问题，并且成为我们今天迫切要解决的重要课题。现在人类面临必须作为一个

大家庭来共同生活下去的情况，这是非常明确的事实。原子能被当作武器的今天，地理上的距离已经消除，人类避免集体自杀的途径，除此之外别无他法。更何况从现代社会的发展动向上来看，技术上的各种成果所带来的是与其初衷相反地把人类引入完全相反的方向。因此，上述关于爱的问题就成了非常紧迫的课题。国家主义将人类分化为越来越小的单位，变得越来越狭隘，各国都在坚持各自的国家主权。而且，在这些国家之中，家庭结构的规模也在不断地缩小。以往的传统家庭是父母与孩子以及祖父母同住同一屋檐下。然而，随着都市化的发展，家庭结构出现缩小到只有父母和孩子的倾向。这种家庭中已经没有祖父母居住的地方，孩子长大后也不承担赡养父母的义务。

如此看来，提倡人们在家庭关系中应该承担原本的义务的儒家思想在现在这个时代则是再合适不过了。与此同时，对于现代社会来说，把普遍的爱作为义务的墨子学说则更是恰当的主张。因为现代社会在技术上得到统合，然而感情上却尚未得到统合。

池田：

儒家之爱是以君臣、父子的关系为中心，将人们按亲疏关系区分，从而把爱按照先亲后疏、先近后远的顺序分配。与此相对，墨子的兼爱学说却不认同这种差别，主张爱人如同爱己，爱人之父如己之父，爱人之国如己之国。

对其立场上的差异，我们暂且不提。但是正如您说的那样，我们今天的社会非常需要其中所倡导的仁爱思想。现在的人们，不仅有不爱自己亲生父母与手足兄弟的，甚至还有不爱自己亲生骨肉的人。我想这种风气和轻视自己生命、自杀或者发展到自杀性行为的社会倾向都不是没有关系的。虽然我们倡导“爱人如爱己”，但是连自己都不爱的也是大有人在。我认为爱的产生是依靠人们对于自身生命以及宇宙生命的深刻理解，除此之外别无其他。而这种对于自身生命的深刻理解会产生出人们对于其他生命存在的理解与尊重。

再从国际的角度来看，现在到处都在泛滥着利己思想和狭隘的偏见，以及由此而产生的互不理解。在这种情况下，您提出墨子的兼爱精神是最适合解决现状的主张，对此我非常赞同。墨子的关于舍去利己、树立爱他的兼爱学说可以说是反对侵略战争的先导。墨子教导我们说，正如我们反对损人利己的偷盗行为一样，对于那种大国欺凌小国、大量屠杀以及破坏经济的行为，我们更应该强烈反对。这种理论是非常具有

现代意义的。只不过墨子所主张的兼爱，过去只是在中国的范围内，现在应作为世界性的理论去理解。

汤因比：

孔子和现代人一样，是生活在各国争斗的国家主义横行的时代。一般认为，战国时代开始于孔子死后，但实际上在孔子活着的时候这种争斗就已经开始了。孔子将“家”与“国家”进行类比，主张臣民对于君主应该像儿子对待父亲一样抱有献身的义务，并将其付诸实践。孔子的这种理论，其意义非常深远。自从中国在政治上得到统一，儒教作为封建帝国的正统哲学登上历史舞台之后，以君主作为大家庭即国家之长的儒家思想，就被封建帝王们所采用了。

封建帝制时代的儒者们主张，皇帝是包括“天下万物”在内大家庭的一家之长，因此，人们奉献给家长的爱和忠诚如果扩展开来就应该同样地奉献给皇帝。

随着人类历史的发展，自从人类进入现代以来，这一“天下万物”就应该扩大到整个地球与全人类的规模。它已不再只限于截止到1839年之前的21个世纪中在中国的统治权、宗主权下或文化圈下所包含的巨大人口范围（却未包括全世界人口）。

儒家主张人们应该像同心圆的圆心那样，把爱按阶段和层次进行渐次减少地分配。这与倡导无差别、普遍的爱的墨子的学说相比，显而易见更接近于人的本性。比起去爱毫无关系的外人，爱朋友知己更是每个人所熟知的经历。但是，爱自己不熟悉的他人，并把这种普遍性的爱落实到行动之上，完成这种伦理上的苦难要求才正是我们所处的现代社会的必然要求。从儒学所倡导的内容上来看，同心圆最内侧的圆和最外侧的圆相比，当然后者受到的爱要弱些，但是，儒学却认为爱所涉及的范围范围应该是普遍的。因此可以说，儒学在原则上也是采取了墨子的立场的。

还有一件意味深长的事，在中国，从古至今，比起提倡绝对爱的墨子思想，上述兼容儒教思想的具有相对意义的墨子思想则更占据统治的地位。虽然如此，在今天的中国占据主导的意识形态却是以解放全人类同胞的共产社会为目标的共产主义思想。可以说共产主义思想是历史更加悠久的基督教异端思想的改订版，基督教正是马克思主义所倡导的解放全人类学说的源泉所在。



在共产主义出现之前的三个主要的传道性宗教——佛教、基督教、伊斯兰教的创始人皆是为了倡导解救全人类而与家庭脱离了关系，离开了生养自己的故乡。在这一点上，圣方济各也和耶稣走了同样的道路。他为了获得像耶稣一样修行的自由，不得不和父亲断绝了关系。

池田：

对全人类的普遍的爱是不会为狭隘的爱所束缚的。而狭隘的爱不会立足于普遍的爱，其本身也不可能成为真正的爱。因此，为了体验到普遍的爱，必须首先从对亲人的那种狭隘的爱的牵绊中解脱出来，只有这样的爱才是对于亲人的真正的爱。

汤因比：

佛教作为一个宗教传入中国之后，新儒教学派的哲学家们从儒家的伦理观上对于佛陀抛弃家庭的行为进行了严厉的抨击。我认为，主张只有普遍性的爱才是人类拯救自己的唯一希望、面对现代人类社会的危机，把对“天下万物”的义务和对亲人家庭关系的义务一视同仁的儒家思想是非常合时宜的。因此，在这个意义上来说，现代人应该采取儒家的立场。我甚至认为现代人应该从对上述儒家的爱的自由解释的立场上更进一步，应该前进到墨子的立场上去。也就是说，现代人应该为追求没有阶段与层次、没有限制的、普遍的爱而努力。墨子之道的确比孔子之道更加难以实践。但是，我认为墨子之道比孔子之道更适合现代人的实际情况。

古代西方希腊哲学斯多亚学派的创始人芝诺说，人就是宇宙中的一个公民。芝诺虽不可能知道自己的学说已由东亚的先哲提倡过了，但他实际上是一个墨子主义者。

池田：

是的，我也认为比起孔子的爱，现代人更需要墨子的爱。提到佛教和墨子学说的不同之处，我认为佛法的伟大之处就在于它能从每个人所具备的生命的生命的作用中去寻求产生普遍的爱根源，并指出激发这种生命的途径。

换句话说，指出普遍爱的重要性的是墨子，而指出如何使每个人从自身内部产生出普遍爱的则是佛教。释尊之所以能超越时间和空间的障

碍而受到很多人的崇敬，其原因就在于释尊本身就是这种普遍爱的化身，正因为他在整个人生历程中都能做到如此，他的人格光辉才能至今仍然璀璨地照亮人们的心灵。

与那些单纯说教的哲学理论不同，宗教家的伟大与强大之处是体现在其亲力亲为、亲身实践的过程中的。我想，博士您所提到过的耶稣基督、穆罕默德以及圣方济各等人也是同样的。

## 8.至高无上的人的价值

池田：

价值体系作为人类行为的基准是有多种多样的。例如，有些人主张一切价值皆是个人爱好的问题；也有人把从社会体制中产生的价值基准，比如财产、社会地位或娱乐等方面的价值当作行为的规范；还有人根据施威泽所说的“对生命的敬畏”这一概念，主张应该把克服贪欲、爱、求知欲作为行为规范。

我和施威泽的想法有共通的地方，那就是我们必须把生命的尊严看作最高的价值，并将其作为普遍的价值基准。也就是说，生命是有尊严的，没有比其更有价值的存在了。无论是宗教还是社会，如果设置比生命更高的价值，那么这最终会招致对人性的压迫。

汤因比：

正如你所说的那样，生命的尊严才是普遍的绝对的基准。但是在这种情况下，绝不能将“生命”一词简单地看成是与宇宙万物相脱离或半脱离的“生物生命”，将我们人类作为这其中一种。整个宇宙、包含其中的万物都是具有尊严性的生命存在。而自然界中的所谓无生物以及无机物也都有其尊严性。无论是大地、还是空气、水、岩石、泉水、河流湖泊以及大海都是有其尊严性的，如果我们人类侵犯了它的尊严，那么就等于侵犯了我们本身的尊严。

我想上述说法的真实性，对日本人来说，是十分明了的。因为日本人具有古老的传统，他们不仅尊重植物界、动物界以及人类世界，甚至对无生物的自然，他们也是加以尊重的。这种传统在神道中已经被制度化了。不仅如此，日本人还在这一传统的熏陶下培育了强烈的美感和敏锐的审美能力。然而，从大约一百年前日本从西欧引进近代科学技术以

来，尤其是第二次世界大战以后，自从那些令人惊叹的科学技术在日本迅猛找到市场并引起生产的大量增长之后，日本人也开始走向侵犯无生物自然界尊严的道路。

今天，由人类科学技术所带来的对大自然的污染与破坏，已经遭到了全世界的反对。现在的人们已经深深地懂得，人类对自然尊严的侵犯最终会带来人类对于自身尊严的侵犯。仅就我所了解的日本历史、日本人的尊严观（这是日本人的生活的特征，并使众多外国人深感惊叹）来看，在日本似乎正在出现（也可以说即将出现）反对环境污染的强大潮流。

池田：

您说得很对，日本的环境污染已成为非常严重的社会问题。反对环境污染，作为当地居民的抗议运动已经如火如荼地展开，但是在法律上，对杜绝污染源方面，还没有采取有力的措施。

在包括生物界和无生物界的自然界之中，我们肉眼看不见的“生命之线”像蜘蛛网那样地交织不断，并且保持着整体上的平衡。虽说我们是人类，但是仍然是自然界的一部分。如果人类用技术损害了大自然，就意味着这也损害了人类本身。佛法则是把包含一切的大自然（宇宙本身）作为“生命”来理解的。

康德说：“在目的王国里，一切或者有价值，或者有尊严，二者必居其一。有价值的东西，能够作为某些东西的等价物而代替它。相反，超过一切价值的宝贵东西，因之也不承认任何等价物的东西，就是有尊严的东西”（道德形而上学原理）。

生命是有尊严的，这就是说，它没有任何等价物，任何东西都不能代替它。现在人们已经各有自己的价值标准了，这被称作价值的多样化。这说明人们已经从国家主义等狭隘的价值观中解放出来了，这是可喜的现象。但是，即使我们承认价值的多样化，但是难道我们就不需要包含在多样化之中具有共同基础的价值观了吗？没有这样一个共同基础，人与人之间的相互信赖和协调关系就建立不起来。总而言之，这一总括性、根本性的价值观就是作为人的价值以及生命尊严。

汤因比：

在这一点上，我对你的信念与佛教的生命观也有着共鸣。刚才你从康德著作中引用的关于价格和尊严的区别的那一节内容，对我也深有启发。价格是相对的，一切有价格的东西都能与其等价物进行交换，当然，货币的功能就在这里。

相反，尊严（或许亦可称作名誉）并不是相对的，而是绝对的。无论是具有何种价值的东西都不能代替尊严和名誉。如果有人为了获得财产和社会地位、即使为了保卫生命而作出出卖自身尊严和名誉的事情的话，那么这个人不仅会受到他人的唾弃，甚至连他自己都会唾弃自己。尊严和名誉的丧失换来的只能是道德上、肉体上怯懦的代价。

尊严是任何东西也代替不了的，尊严一旦失去，就再也无法挽回。《新约圣经》中的一节就讲述了这样的意思。“即使人赚得全世界，但是如果他赔上了自己的性命，那又有什么益处呢？他还能拿什么换回生命呢？”（《马太福音》第十六章，第二十六节；《马可福音》第八章，第三十六—三十七节）。

人若是出卖了自己的尊严，他将永远失去它；而如果不尊重他人的尊严的话，那么他也将失去自己的尊严。也就是说，如果让别人做出可耻的行为的话，不管是迫害还是行贿，这本身就不是光彩的行为。不管对方在违背伦理的压力下能否保持自身的尊严和名誉，从事上述行为的加害者或诱惑者实际上都已经丧失了自己的尊严和名誉了。

池田：

您说得很有道理。总而言之，崇尚什么样的价值体系就决定了一个人对于人生的看法。因此，问题是我们该确立何种价值体系以及如何实现这一价值体系。

汤因比：

尊严与其他的价值不同，是任何东西都不能代替的绝对价值。对于这一命题，我也深有同感。我从这一命题中得出下面这个结论：我们每个人，如果对自身的尊严有所觉悟的话，那就应该谦虚。诚然，人性是有尊严的，但这样说还是不甚确切，也是不完整的。人士所以是有尊严的，这只限于没有私心、利他的、富有怜悯的、有感情的、肯为其他生物和宇宙献身的这种情况。只要还存在为了贪欲而发生侵略性的行为，人就不会有尊严。为贪欲而进行侵略是人之常情，但这是非常可耻的。

我们在伦理行为上的这种贫困，跟技术上的光辉业绩相比，就更加让我们感到可耻。

池田：

在不可取代这个意义上来说，人的生命本身的确是有尊严的。然而，正如博士您所说的那样，为了使我们的生命在实际生活中具有真正的尊严，这需要我们每个人的努力。应该说，自己的尊严要靠自己负责。

生命是有尊严的，是不可替代的。这一点似乎从人类具有高度感知能力之初就意识到了。但是在现实之中，人类历史却是相互憎恨、相互伤害、丑恶对立斗争的历史。归根结底，人们不要用自身生命所发挥的作用去做那些损害别人的丑恶行径，而是去怜惜一切生命，使自身生命绽放出美丽的姿态。只有这样，人们才能在事实上重新找回人类生命的尊严。

汤因比：

到目前为止，人类伦理行为的水准仍停留在一个非常低级的水平，始终徘徊不前。然而，人类在科技方面的水平却在急剧上升，其发展速度比任何一个有据可查的时代都要迅猛。因此，其结果导致人类的技术水平和伦理水准之间的差距空前增大。对于人类来说，这不仅是可耻的，更具有致命的危险性。

面对这种现状，我们应该感到耻辱，同时，我们更不能忘掉这种耻辱感。人类如果没有尊严的话，那么我们的生命就失去了价值，我们的人生就不会幸福。因此，我们必须要为确立这种人类之尊严而作进一步的努力。诚然，人类所擅长的领域是科学技术领域，但是在这一领域中却不能确立起人的尊严。人的尊严的确立，只有在伦理领域中才能完成。评价这种伦理目标是否达成，要看我们的行动在多大程度上不受贪欲和侵略的野心所支配，在多大程度上把慈悲和爱作为人生的前提和基础。

[注1](#) 锡兰：现在的斯里兰卡。——译者

[注2](#) 英国始创于中世纪的私立中学，采取寄宿制，多为富人子弟就读。——译者