

【平成29年度倫理学コース講演会 講演要旨】

## 性善説と性悪説

坂本 頼之

### 1. はじめに — 中国的世界観について

中国的世界観では、自然—神—人が連続の関係。

それとは異なる一神教的世界観では、神は創造主であり、人・自然は被造物（共に被造物ではあるが対等とは限らない）。

「神・人間・自然が連続の関係におかれる。まず天は神であると同時に、頭上にある天空であり、自然そのものである。ここでは、まず神と自然とが一体である。天の神は自然を生むと同時に万物のうちに宿り、これに内在する。人間の場合もまたその例外ではない。天は人間を生み、人間のうちに宿る。人間のうちに宿る天とは何か。それは人間の天性である。天性とは人間のうちにある天のことにほかならない」（『中国思想史』上, p. 37, 森三樹三郎著, 第三文明社, 2006年4月）

今回話を聞いてくださっている皆さんのうち、中国思想についてご存じない方もいるでしょう。よくご存じの方には大変申し訳ありませんが、今日は初歩の初歩からお話しさせていただきます。

まず中国思想を生み出した世界観について説明させてください。中国的世界観には一つの特徴があります。それはある一人の神が造った世界ではないという特徴です。中国には様々な思想の中に万物生成論が語ら

れています。「太一生水」や「恒先」といった郭店楚簡や上博楚簡の説、「道」から一、二、三、万物が生じていったとする『老子』の説、大極から兩儀、四象、八卦へと広がる『易経』の説など、その多くが名称は様々ですが何らかの根源から「分化した世界」を説いています。

その世界観の中では、私たちは、木や石や虫や動物や物質は、そしてそれら相互の干渉によって生ずる現象は、全て私たちと根源を同じくするという関係をもった「世界を構成する役割を全うしている仲間」です。『中庸』では、この役割のことを人については「性」といい、それ以外の存在物については「命」といっています。しかしその同じ仲間達と如何に向き合うのか、この世界を構成するピースの一つである我々「人」は、如何に世界を構成する役割を果たし動かしていけばよいのか、その答えを造物主から直接言葉としては与えられていません。そのためその答えの模索が中国思想の原点となりました。人とは本来どのような存在として役割づけられ（本性論）、どのように他者と関わり合い、関係性を結んでいくべきなのか（倫理説）、孔子以来儒教内部で交わされてきたその議論が、やがて仏教道教を交えた三教の交錯の中で深まっていき、その中から朱子が登場する。それが中国思想史の大きな流れとなっていきます。

今日はその本性論の中でも特に大きな柱となる性善説と性悪説についてお話ししたいと思います。皆さんが普段聞き慣れない考え方に触れることで、考える切っ掛けとなっていってくれればと思います。

## 2. 性善説について

性善説とは戦国時代の思想家孟子（紀元前四世紀ごろ）がとなえた説とされてきましたが、昨今の新出土文献の発見によりその登場が遡る可能性が出て来ています（『性自命出』等）。しかしまとまった形で残されて、後世に大きく影響を与えたのは間違いなく『孟子』に述べられた議論なので、ここでは『孟子』を中心に話しさせていただきます。

まずはじめに「性善説」という言葉には、現代日本語的な意味と、中

国哲学的な意味があることを説明しなければなりません。よくある誤解は「人は生まれつき善なる存在である」とするような楽天的人間観の言葉としての意味でしょうか。しかしそれは元々の「性善説」とは異なります。今日お話しするのは、その元々の性善説の考え方、『孟子』に提示された「性善説」です。まず『孟子』公孫丑篇の有名なお話を挙げます。

『孟子』公孫丑上篇「幼い子供がヨチヨチと井戸に近づいて行くのを見かけたとする。誰でもハツとして、かわいそうだ、救ってやろう、と思う。それはべつに、子供を救った縁でその親と近づきになりたいと思ったためではない。村人や友人にほめてもらうためでもない。また、救わなければ非難される、それがこわいためでもない」（『孟子』中国の思想 [Ⅲ], p. 100, 今里禎訳, 徳間書店, 1996年7月）

有名なたとえ話ですからご存じの方も多いいと思います。孟子が人の本性が善であることの根拠としてあげたものです。東日本大震災によって我が国は大きな被害を受けました。あの時の夕方のニュースで流れた津波の映像、あれを見たときの事を思い出してください。あの時の心の働き、感情、それが私たちの心の自然な働きなのです。それは天から与えられた誰しもが持つ心（「天の我に与えし所以の者」（『孟子』告子上篇））の働きなのであり、それは孟子がいうように後で何かを得ようとするため、利益を考えてのことではないのです。この最初の心の働き、これを大事に育て、やがて行為へと広げていく、つまり善の根拠を心情の延長に見る。これが元々の『孟子』の「性善」です。

ただしここに実は見逃されやすい大きな点が含まれています。『孟子』は別に「救う」とは述べていないのです。

「今人乍見孺子将入於井、皆有怵惕惻隱之心（今、人乍ち孺子の将に井に入らんとするを見れば、みな怵惕惻隱の心有り）」（『孟子』公孫丑上篇）

清の焦循という学者の孟子解釈『孟子正義』によると、「怵惕」とは「恐懼」、「惻隱」とは「哀痛」であると解説されています。つまり『孟子』では「もし幼い子供がヨチヨチと歩いて井戸に落ちそうになるシーンを人が突然見かけたなら、そのシーンを目の当たりにした者は誰でも驚き痛ましく思う心をもつ」といつてるのみであって、「助ける」「救う」とは全く言及していません。

ではなぜ孟子は「救う」「助ける」という行為までを含めて性善の根拠におかなかったのか、それをもう一つの有名な話から探ってみましょう。『孟子』梁恵王上篇の「五十歩百歩」の話です。これは孟子が梁の恵王という王様と面会したときの話しで、恵王は孟子に「私は周辺諸国より国政に対して尽力してきたつもりだが、他国から私の国へと移り住む人が増えているわけではない。これはなぜなのか」と尋ねました。それに対する孟子の返答がこの話です。

「あなたは戦が好きなので、ひとつ戦に例をとってお話しいたしましょう。進撃の陣太鼓が鳴りわたり、いざ合戦というとき、鎧を捨て刀をひきずって逃げ出した兵士がいました。ひとりは百歩逃げてとどまり、ひとりは五十歩逃げてとどまった。さて、そのとき、五十歩逃げた者が百歩逃げた者を臆病者めとあざけったとすれば、王はどうお考えになりますか」

「それはおかしい、ただ百歩逃げなかったというだけだ。逃げたことには変わらない」

「その理屈がおわかりなら、あなたがこの程度の善政で人口が隣国よりふえるものと期待するのはおかしなことです」（『孟子』中国の思想 [Ⅲ], p. 36）

孟子は恵王にむかって貴方の政治は周辺諸国の政治と五十歩百歩だと突きつけたわけです。有名な「五十歩百歩」の元になったお話しですから、先ほどの「井戸に落ちそうな幼子」の話よりもご存じの方は多いかも知れません。現代日本では「五十歩百歩」は「どちらも似たようなも

ので大差ない」といった意味で、今日では使われている事が多いかと思えます。

さて今、孟子は五十歩と百歩で比べて恵王に話をしました。では一步と一万歩だったらどうでしょう？或いは一步逃げただけで踏みとどまって戦った者と百万歩逃げた者だったら？孟子の答えは恐らく「どちらもかわりはない」となるでしょう。どちらも「逃げたことに変わりはない」からです。

しかし現代の私たちの一般的な考え方では、一步と百万歩だと大きく異なります。一步逃げただけで踏みとどまったなら、それは逃げずに戦った者とかかわらないのではないか？むしろ差という意味で言うなら、大差ないのではないか？これらは全て「結果や効果で比べた世界の思考」です。現象の比較の思考といってもいいです。孟子に対して「私は周辺諸国「より」良い政治を行っているじゃないか」という梁の恵王の考え方がまさにそれです。

しかし孟子の思考法はそこからは出発しません。民衆を救うという意味では梁の恵王の政治の方が周りの諸国より良いでしょう。ではなぜそれに孟子は駄目出しをするのでしょうか？

孟子にいわせれば、それは出発点から間違っているからなのです。孟子はこのあと梁の恵王に「王道政治」を説きます。つまり王道に則った政治は正しくて、それ以外の政治は、程度に差はあれども皆間違った政治なのです。ではその「出発点」とはどこになるのでしょうか？

それが私たちの本性、本来持っている心の働きです。王道政治は孟子によれば「人に忍びざるの心（他者に対しておし殺すことの出来ない心の働き）」の政治です。

「あわれみの心は、人間ならだれでも持っている。むかしの聖人が血の通った政治を行い得たのは、この心を持っていたからである」  
（『孟子』中国の思想 [Ⅲ], p. 100)

「五十歩百歩」も突き詰めれば、逃げたか逃げなかったかの違いです。しかしその差が生まれる分岐点はどこになるのでしょうか？後ずさりし

たら？のけぞったら？逃げようと思ったらタイミングが悪くて逃げられなかった人はどちらになるのでしょうか？或いは、逃げたつもりは無いけど相手の武器をかわすために一步下がった人は？

そう、分岐点は「逃げようと思った」か「思わなかったか」なのです。政治で言い換えれば「人に忍びざる心から政治を行った」か「そうではない」かです。そしてここでは結果や効果は問われません。逃げようと思って一步下がった者と、相手の武器をかわすために戦いの中で一步下がった者、結果としてはどちらも「一步下がった」ということに変わりはありません。しかしそれは孟子にとって「正しい」か「間違っている」かの基準とはならないのです。

「井戸に落ちそうな幼子」の例に戻りましょう。なぜ「救う」「助ける」といった行為を孟子が根拠として言及しないのかが「五十歩百歩」の例からおわかりになってきたのではないのでしょうか。それはつまり行為や結果は孟子の考える「善」とは関係のないものだからです。

例えばその意図はなくとも、結果として誰かが井戸に落ちそうな幼子を助けたとしたら、それは一つの命が救われたことであり、結果として良いことであるには違いありません。しかしそれは孟子の云う「性善」の現れ、「善」の実現ではないのです。

逆に井戸に落ちようとする幼子を救おうとして手を伸ばしたら突き飛ばす形になってしまい、井戸のへりに頭をうって幼子が死んでしまったならば、結果は殺人ですが、でもこれは「性善」の現れ、心の働きの延長なのです。

現代風の言葉で言い換えるならば、「善」とは結果に全く左右されないものであり、己の心の働きの延長としての行為を指す、それが「性善」の考え方です。そしてその行為の元となる心の働きをもつから、我々の「本性は善である」と性善説はとなえるのです。

### 3. 性悪説について

しかし現代の我々はこの考え方に大きな違和感を感じます。古代中国

でもこれに異をとる者達が登場しました。それが性悪説なのだと考えられています。性悪説は戦国時代末期の荀子（紀元前三世紀ごろ）によってまとめられたとされる本性論です。その性説は『荀子』性悪篇を中心に説かれています。ここでは特に性善説との比較の観点から性悪説について説明したいと思います。

荀子は人の本性を悪であるとします。

「人間の本性すなわち生まれつきの性質は悪であって、その善というのは偽すなわち後天的な作為の矯正によるものである」（『荀子』p. 203-204, 澤田多喜男・小野四平訳, 中央公論新社, 2001年5月）

生まれつきの本性を「悪」であり、その「善」とされる行為は人為・作為による結果であると荀子は論じます。有名な一節なので見たり読んだりした方も多いかと思います。

さて、では何をもって「悪」と断じるのかというと、それは本来の心の働きのままに行動すると「争い奪い合う」という結果を引き起こすからであると荀子は説きます。

「人の生まれつきの性質や心情のおもむくままに行動すると、きっと争い奪いあうことになり、礼義の形式や道理を無視するようになり、ついには世の中が混乱に陥るようになるのである。だから、必ず先生の教える規範の感化や礼義に導かれて、はじめてお互いに譲りあうようになり、礼義の形式や道理にかなうようになり、世の中が平和に治まるのである」（『荀子』p. 203-204）

この荀子が言う「生まれつきの性質や心情」とは「生まれながらにして利を好むこと有り」「生まれながらにして嫉み悪むこと有り」「生まれながらにして耳目の欲有りて声色を好むこと有り」（『荀子』性悪篇）とされる、言わば人間の生来の欲望です。そのため荀子は、

「生まれつきそうであるところのものを性という」（『荀子』正名篇

p. 199)

と述べています。ただし荀子はその心の働き自体を「悪」であるとは断じません。そもそも犬や猫は生まれたままの性情に従って生きているでしょうが、彼らを「悪」と言う人はいないでしょう。荀子も人の性の出所を「性は天の就せるなり」（『荀子』正名篇・性悪篇）と、「天」に見ます。ただし、その天与の性質に道徳性を見ようとはしていない点で孟子と大きく異なります。そして荀子によれば、その天与の心情をそのまま行動し続けると「世の中が混乱する」という「悪い結果」を招来し、逆に礼義に従い、心情を矯正し、人為・作為に従えば「世の中が平和に治まる」という「善い結果」を招来するとされます。つまり荀子の言う「性悪」の「悪」とは社会に対する「結果悪」であり、逆に「善」とは社会に対する「結果善」であるということになります。むしろ荀子は人の本来の姿を

「かりそめにも自分自身にもっていないものは、それを外部に求めようとする」（『荀子』性悪篇 p. 214）

とみて、金を持ってない者は金を、土地を持ってない者は土地を求めるものとしています。それと同様に「我々が善を行うことを求めるのは、生まれつきの性質が悪だからである」と、生まれつきの心情に外なる「善」への希求を認めています。その意味で言うなら、荀子は決して人の本来性を「悪」と見なしているわけではないとも言えます。

それでは荀子はなぜ社会に対する結果悪を「悪」とするのでしょうか。それは荀子の社会に対する考え方から発したものと考えられています。荀子は人と他の動物とを比較して、人の特徴を「人は能く群す」（『荀子』王制篇）と見ました。人は爪も牙も持っていないが「群」を作り営むことができ、そのため他の動物に対して優位に立っていると荀子は説きます。人を群れを営む存在、社会動物であるとみた荀子にとって、その維持は人間としてのアイデンティティに関わります。その維持を「善」とし、その混乱を「悪」とするのは、この荀子の人間観・社会観に関わっ



ているわけです。この社会の維持に必要なものが、人為的秩序である「礼」とそれを維持する「義」です。

「では、人はどうして社会生活を営めるのかといえば、それは階級秩序によるのである。では、その階級秩序はどのようにして保たれるのかといえば、それは、社会正義の観念にもとづくのである」（『荀子』王制篇 p. 80）

社会秩序維持という「善」を成し遂げるのための「義」、これを「正義」とみる荀子にとって、それらは聖人とされる人々の作為の結果であり、人為の集積によって「造られた」ものであり、生来の心情の延長上のものとは異なるものでした。だからこそ、そういった「正義」を「礼義積偽」と荀子は呼び、心情の延長であることを否定します。

「そもそも礼義というものは、理想的な人物が、偽すなわち後天的に獲得したものによって作りだしたものであって、もともとその性質にもとづいて作りだしたものではない」（『荀子』性悪篇 p. 210）

では、なぜ荀子は心情の延長に「義」あるいは「善」を見ようとはしないのでしょうか？それは荀子が結果に「善」あるいは「悪」を見ようとする事と関係があります。私たちが自らの心情を行為として実現させた結果が「善」「悪」どちらになるのか、実際には私たちには分かりません。今、私たちが経験則で知っているように、良かれと思ってやったことが善い結果を生み出すとは限りませんし、あるいはそのつもりが無くとも良い結果を生み出すこともあり得ます。社会や人間関係における結果という現象は、我々の心情を離れたところ、対象や他者の側、言ってみれば我々の外に存在しているからです。

例えば、我々が行為した場合、相手にどう見られるのか、言葉がどう受け取られるのか、その結果、それを相手はどう考えるのか、どう受けとめるのかは、我々の側に決定権はなく、相手の側に決定権があります。「良く思っ欲しい」「良く取っ欲しい」といくら私たちが思っても、

他人の心情を私たちが自由に左右することは不可能です。ではどのように良い結果を招来すれば良いのでしょうか？

その結果を実現するためのものが、私たちの外に置かれ、私たちの心情とは全く無縁の外的規範、礼義です。例えば「お辞儀」は相手に対する敬意を表す行為です。あれが敬意という心情とどのように関連しているのか、理解している人は多くはないでしょう。しかしあのように頭を下げることが敬意を表す行為であると、お互いが知識として理解していれば、あの行為を相手がどのように受けとめるかは予測できます。つまり行為の結果をコントロールすることが可能になります。このように「偽」つまり人為的に結果を操作するための行為の集積が「礼義積偽」なのです。ここで必要なのは、その概念が何を意味するか知識の習得、行為の後天的な習得なのであって、行為と心情との結びつきではありません。そしてそれはなぜそうであるか、どうしてそのように行わなければならないのかを、実践する人間が理解している必要すらありません。ただその結果が「社会が平和になる」という「善」の実現であれば、それでいいのです。なぜならばこの我々の外におかれた礼義は、我々の個々の心情とは関連していないからです。中学の時、制服を着て学校に行くことに疑問を持った方はいませんか？「お店に入ったら最初の一杯はまずビールで」という決まりに対して「ビールは飲みたくないなあ」と思ったことはありませんか？幼稚園でお昼御飯を食べるときに「いただきます」と唱えるのは何故なのでしょう？その疑問は当然のことです。なぜならそれらの外的規範は個々の心情とは無縁に他者によって形成されており、ただ互いに「それを守る」ということで社会秩序が保たれる、そういったものだからです。

このように「性悪説」とは、本来性が悪であるということではなく、人間としての社会の営みが保たれるという結果を「善」、それが乱されるといふ結果を「悪」とみて、本来性のままに振る舞うと「悪」を結果する、それを避けるために互いが納得せずとも知識として習得している行為の実践により、結果としての「善」を実現する、そのような本性論であるといえます。

#### 4. 孟子の仁内義内説と告子の仁内義外説

では性善説と性悪説の主張のどちらが人として正しい関係性の構築なのでしょう？

この双方の主張がぶつかりあったのが『孟子』告子篇にある、孟子の「仁内義内」説と告子の「仁内義外」説との論争です。告子とは『孟子』の書物のなかで孟子とたびたび論争している思想家ですが、その思想をうかがう資料は『孟子』に含まれる断片だけであり、その思想の全貌はよくわかっていません。ただ告子は、本性とは「善でもなく悪でもない」（性無善無不善）とみて「生を性というのだ」「食欲と性欲は人間の本性である」と主張したことが『孟子』に残っており、その意味でその性説は「生まれつきそうであるところのものを性という」（『荀子』正名篇 p. 199）とする荀子に近いものであったと想定されています。

「仁内義内」と「仁内義外」の論争は、この孟子と告子、その弟子と弟子との間で行われた論争です。いま全文は長いのでここでは要点だけ説明します。

まず双方共に「仁内」といっているように、「仁というものは心に内在する」とみる点では一致しています。例えば「何を食べるのが好きか」「好みの異性は」といった、「仁＝愛（好）」というプラスの心情の働きかけは、外的要因によって左右されません。友達に忠告されても、評論家が批判したとしても、その心情は左右されません。それはそういった「仁」が自己の心情の内から発するものであり、外的要因によって、或いは対象がどうであるかによって左右されるものではないからです。

しかし「義」は双方で大きく異なります。孟子は「義も内在している」と主張し、告子は「義は外在する」と主張しました。義の外在の根拠を孟子に尋ねられた告子は、

「相手が年長であるから、私は年長者として敬う。年長という事実は相手にある」

「自分の子供なら愛しても、よその子供は愛する気にならない。そ

の愛は、心の内から湧いてくる。だから仁は心に内在するというのだ。ところがよその家の年長者でも、自分の家の年長者でもまったく同じ気持ちで敬う。敬う気持ちは、年長という外部の事実から生まれるからだ。だから義は外在すると言うのである」（『孟子』中国の思想 [Ⅲ], p. 237-238)

と答えました。それに対して孟子は

「年長者という事実が義なのだろうか、年長者を敬う心が義なのだろうか」（『孟子』中国の思想 [Ⅲ] p. 238)

として、義を内在とみます。この議論は今まで見てきた性善説と性悪説の特徴を双方が持ちだした議論であると言えるでしょう。ただし義内と義外では、その「義」の内容は異なっています。

孟子がいう「義」とは、私たちが「正義」とよぶ「義」であり、「正しさ」です。「正しさ」はまさしく自己の心情の延長であり、自らが正しいと思うことが、自らにとっては絶対に正しいものです。内在から外部への働きかけへと拡充されるからこそ、その「正しさ」は外部によって、或いは対象によって左右されることなく、自らの主観の元で行われる、まさしく「絶対の正義」となりうるものです。「あの人は年長者だから敬おう」というのは自己が決定し行う行為なのであって、その結果がどうであれ、それは自らの内から発した「義」に基づいた行動なのです。例えば、電車の中で目の前の老人に席を譲ったら「年寄り扱いするな!」と怒鳴られたとしても、自らが「義」（そうすることが正しい）とした心情の実現なのであって、結果にかかわらずそれは自らにとっては「正しい」わけです。

一方で告子のいう「義」とは、自己の心情とは全く無縁のものです。「よその家の年長者を心情に関わらず敬う」のは、自己の心情とは切り離された外的規範「年長者は身内ではなくても敬うべき」に従うことであって、その意味で「義」は外にあるとされていると見て良いでしょう。そう思っていなくても、外的事実に従って行為することが「義」なので

す。この告子の場合の「義」とは「誼＝宜」（よい）のであって、例えその行為が心情とマッチしなかったとしても、その行為によって「よさ」という結果を実現するために行われる。まさに荀子が社会維持のために必要とした「義」と同じ性格のものであるとすることが出来るでしょう。

双方のどちらも異なる「義」解釈、異なる本性論の元に、関係性の在り方を模索した結果の主張が「仁内義外」と「仁内義内」であり、その意味でどちらの主張もある意味正しく、そして有る意味間違っているといえます。

## 5. まとめにかえて

以上のように、性善説と性悪説を見ていくと、このように言い換えることも出来るでしょう。

性善説＝自己の自然な心情の延長を善とみて、それによって他者との関係を構築する

性悪説＝自己の心情とは無縁の外的規範に従うことで他者との関係性の構築における結果を制御し、善を実現する

このどちらの主張も正しく、そして間違っているといえます。

性善説の場合、自己の心情を根拠として行為するため、そのエネルギーは無限ともいうことができます。

「正しいと確信できれば、相手が千万人であろうと、ぶつかっていく」（『孟子』中国の思想 [Ⅲ], p. 83）

心の力は無限です。どこへでも飛躍でき、時空間を超越し、そして何物にも邪魔されません。そのエネルギーを、自らの確信によって方向付けるとき、私たちはその行為にただひたすら膨大なエネルギーを注ぎ込むことが出来るでしょう。結果や効果とは関連しない「正しさ」にのみ、

そのエネルギーが注がれるからです。

しかし一方で、この「正しさ」には常に「独善」という危険が孕んでいます。孟子をはじめ性善説をとなえる者は皆「独善」を警戒し、その行為の正しさの客観的根拠を「天」におくことで独善を回避しようとしています。自己の心が、ただ勝手に「正しい」と考えているのではなく、「天の我に与えし所以の者」（『孟子』告子上篇）である性、普遍的性質に基づいて判断されているのであると。しかし、そうであっても他者を「自己内他者」として見る視点から回避できている訳ではありません。同じ天与の性を持つ人間なのだから、究極的には同じ価値判断を持っている。だから私が正しいと思うことは、相手も「今そう思っていないくとも本当のところでは」正しいと思うはずである。このような他者関係の構築は、実際の人間の姿から大きく乖離してしまっています。実際の人間の姿とは、普遍的性質のまま存在しているのではなく、多様な経験・教育・習慣をへて構成されている「他者」存在だからです。異なる考えを持っていて当たり前相手に対して、それは誤りであって、本当の貴方はそう考えるべきではない。そんな他者関係がよい結果を招来するはずがありません。「正しい」という確信の元、膨大なエネルギーをもって行為することは出来ても、隣の人と上手くやることすら困難になるでしょう。現実には「正しさ」だけで構成されているわけではないからです。

また心情を出発点として善悪を考えるため、善の方向性では現代の価値観とも合致する部分もありますが、悪の方向の場合、現代的な価値観とは決定的に齟齬をきたします。心情の方向性で善悪を判断すると言うことは、究極的には心情を以て人の罪を裁くことになりかねません。「人を殺したい」という殺意を持つことと、結果として人を殺すことは、心情を出発点として善悪を判断した場合、同義になります。

『春秋公羊伝』 莊公元年「君親に將にせんとする無し。將にせんとすれば而わち必ず誅す」

という言葉があります。主君や親といった目上の人間に対しては、害意を心の中で起こしただけで罪であるから誅殺せよという意味です。五十

歩百歩の例を思い出してください。心の中で逃げようと思っただけで、それは逃げたと同じ事なのです。

それとは真逆に、結果としては人が死んだ事例であっても、それが心情の延長からの行為の結果であれば、罪ではないと考える情状酌量の根拠ともなりえます。同じ『春秋』に、病気の父親を助けようと息子が薬を勧めたところ、父親の身体とは合わず死んでしまった事件をあげて、殺人ではないと解釈する例があります。

このように一長一短ある性善説ですが、性悪説も一長一短があります。性悪説の長所は、心情の延長ではない経験や習慣の蓄積である礼義から生まれる社会的「善（よさ）」の実現です。個々人の心情の延長が必ずしも結果と結びつかないのであれば、結果を招来するために、良い結果が生まれた行為を互いの外の「義」として認めて反復し合い、結果が生まれるようコントロールしていくことが必要となります。心情の延長の行為を否定し、外にある「義」を「義」として互いに尊重し合うことが社会的善を生み出すことは、たしかに性悪説の利点でしょう。

しかし一方で、その外の「義」と心情が全く結びつかないことが問題です。「悪法いゑども法である」という言葉がありますが、外に設けられた「義」が全く正しさを伴うことが無くても互いに尊重して実践し続けるという場合、それは長い目で見た場合、社会にとって害悪となる場合があります。社会というものは、発展し移り変わっていくものですが、古い慣習や礼義が、それがそうであるという理由で残されたままになる場合、形式的な側面ばかりが強くなって、価値を実現しなくなるか、全く価値を持ち得なくなるという場合もありえるでしょう。また自己の心情とどうしても合わない「義」の場合、あるいは外的「義」と実際が大きく乖離してしまう場合、そのひずみが大きな悲劇や損失を生み出すこともあり得るかも知れません。外的な義とはあくまで外に設けられた事柄であるため、実際の社会や関係性の姿と完全に合致するわけではなく、あるいは時代の推移に取り残され、形骸化するからです。荀子は「後王」という概念を提示して、移り変わる時代と社会の中で、普遍的価値としての礼義の内容を更新し続けることで、礼義の形骸化を避けようとしています。しかしやはり内実を伴わなくなる危険性は除去されません。「仁

内義外」で告子が言うように、心から敬意を発しない相手に対し、内心で全く敬意を持っていなかったとしても、形式的行為さえ行われていればよいということになってしまいます。

しかし、一方でそれは内心の自由の確保でもあります。心で間違っただけを考えてもよい自由も、やはり個々の自由です。それすら縛り付ける性善説とは異なり、有る意味で行為さえ伴わなければ、内心の自由には干渉しないというのが性悪説の立場であるとも言えます。

これらの一長一短は、実は既に孔子の段階で統合されていました。孔子の言説を集めた『論語』にこのような一節があります。

「先生がいわれた、「わたしは十五歳で学問に志し、三十になって独立した立場を持ち、四十になってあれこれと迷わず、五十になって天命をわきまえ、六十になって人のことばがすなおに聞かれ、七十になると思うままにふるまってそれで道はずれないようになった」（『論語』 p. 28, 金谷治訳注, 岩波文庫, 1993年11月）

最後の部分は訓読だと「七十にして心の欲する所に従って、矩を踰えず」となります。孔子は七十四歳で死去しますから、七十の状態を振り返るこの言葉は最晩年のものであることが推測されます。その最晩年の孔子が、自らの一生を振り返ったであろうこの言葉、その最終到達点が「心の欲するままに従い」行為しつつも「矩（外的規範）を逸脱しない」、つまり内なる心情の延長線である自らの行為が、外的規範を逸脱しないという「内外の一致」であることは、まさに性善説と性悪説との双方の主張を融合したものです。この孔子の内外の一致からどちらを優先すべきなのかという疑問と根拠付けが、性善説と性悪説の違いとなって現れたとも言えるでしょう。孟子も荀子も自らが孔子の教えの後継者であると自負し、孔子を尊崇しています。彼らは皆、この孔子の到達点を自分なりに解釈したといえるのです。

このように性善説と性悪説とは、孔子の段階で提示されていた、関係性の構築における理想である内外の一致を、本性に基づいた根拠付けと優先順位をめぐって交わされた議論であるとも言えるでしょう。



最後に性善説と性悪説を融合して一大理論体系を構築したのが南宋の朱子であることを簡単に指摘してお話を終わります。

朱子は性善説をとります。しかしいくら本性としての善性をもつとはいえ、生身の身体をもつ人間が普遍的正義を「正しさ」として認識しうるかについて疑いました。認識するのも主体者である身体を持つ存在だからです。朱子の有名な定義に「性即理」というものがあります。これは気（身体・存在）と性（本性・普遍）とを厳しく分離し、「人は本性としては善性を付与されているが、存在として時空間を占める以上、その存在は経験・習慣・教育といった後天的影響（身体的制約）を受けて存在せざるを得ない」という意味です。

その身体を持つ人が関係性を構築するのですから、そのままでは自らの心情の延長が正しさの実現であるかの確信を得ることは決して出来ません。存在の個性の発露にすぎないからです。だから朱子は外的理による内的理の矯正を主張します。「はじめに」で述べたように、中国的世界観において、この世界は分化して出来上がった個々の存在で織りなされた世界です。しかし一方でそれら個々の存在は全て、ある根源より分化し、大いなる天理＝「生生の働き」に従って世界を構成していく仲間です。主体者の外に広がっているその客観世界の中には、自らが従うべき大いなる天理が含まれているはずであり、それら客観世界に存在する外的理を自らにフィードバックすることで、自らの心情の延長である行為を修正していくことを、朱子は主張しました。「理一分殊」と「格物窮理」というこれらの提示は、朱子が自らの内的な善と、外的な善との融合を主張していたとも言えるでしょう。だからこそ朱子は後世の性善説原理主義者たちからは「（性善説としては）荀子的である」として非難されました。その意味で孔子以後分かれた性善説と性悪説は、朱子により再融合を果たされたとも言えるのです。