

【論文】

## 『荀子』における「情」と「心」

渋谷 由紀

## はじめに

『荀子』礼論篇には、「吉凶憂愉之情」、即ち吉礼での「愉」の感情と、凶礼での「憂」の感情を「兩情」とし、「禮」はこの二種の「情」を素材として加工し、その結果として制定されたものであることが述べられている。一方『荀子』正名篇では「性」が「好悪喜怒哀楽」の「情」に変化した後、それを選択する「心」の「慮」の働きがあることが想定されている。

『荀子』には、儒効篇に「縦情性而不足問學、則爲小人矣。(情性を縦にして問學に足らざれば、則ち小人と爲る)」、性悪篇に「故順情性、則兄弟爭矣。(故に情性に順わば則ち兄弟争う)」、「以秦人從情性、安恣睢、慢於禮義故也。(秦人の情性に従い、恣睢に安んじ、礼義に慢するを以ての故なり)」とあるように、「情性」のままに行動する人や「情性」のままの行動を非難し、否定する文が見られる。では、ここで非難・否定されている「情性」のままの行動とは、「心」が全く介入しないで「情性」がその場面に即した具体的な感情となって表出し、行動に結びついたものなのか、それとも結果としては「情性」そのままに見える感情・行動が現れているとしても、それはその人なりの低い水準の「心」の介入を経た結果であるのだろうか。また、礼論篇で、「禮」の材料とされているものは、「心」の選択を経ていない、いわば生のままの「兩情」なのか、それとも「心」の「慮」によって選択を経た結果の感情としての「兩情」なのだろうか。

本論ではこの問題を検討し、併せてその結果が荀子の思想全体にどのよう

に影響するかを考えていきたい。

## 1、「三年之喪」と「忘」

上に述べた通り、『荀子』礼論篇には「禮」は人間の「兩情」を加工し、調整することで制定されるとあるが、礼論篇に、

故説豫、婉澤、憂戚、萃惡、是吉凶憂愉之情發於顔色者也。歌謠、警笑、哭泣、諦號、是吉凶憂愉之情發於聲音者也。芻豢、稻粱、酒醴、飭鬻、魚肉、菽藿、酒漿、是吉凶憂愉之情發於食飲者也。卑統、黼黻、文織、資麤、衰絰、菲總、菅屨、是吉凶憂愉之情發於衣服者也。疏房、椽貌、越席、床第、几筵、屬茨、倚廬、席薪、枕塊、是吉凶憂愉之情發於居處者也。兩情者人生固有端焉。若夫斷之繼之、博之淺之、益之損之、類之盡之、盛之美之、使本末終始、莫不順比、足以爲萬世則、則是禮也。（故に説予、婉沢、憂戚、萃悪、是れ吉凶憂愉の情の顔色に発する者なり。歌謠、警笑、哭泣、諦号、是れ吉凶憂愉の情の声音に発する者なり。芻豢、稻粱、酒醴、飭鬻、魚肉、菽藿、酒漿、是れ吉凶憂愉の情の食飲に発する者なり。卑統、黼黻、文織、資麤、衰絰、菲總、菅屨、是れ吉凶憂愉の情の衣服に発する者なり。疏房、椽貌、越席、床第、几筵、属茨、倚廬、席薪、枕塊、是れ吉凶憂愉の情の居處に発する者なり。兩情なる者は、人生れて固より端有り。若くは夫れ之を断ち之を継ぎ、之を博くし之を浅くし、之を益し之を損し、之を類し之を尽くし、之を盛んにし之を美にし、本末終始をして、順比せざる莫く、以て万世の則と為るに足らしむれば、則ち是れ礼なり）

とあるのがそれである。表情や音声の表出や衣食住の生活の場面で、それを行っている人間が抱いている「吉凶憂愉之情」を適切に加工して、吉礼・凶礼の規定として定めることが「禮」の制定になる。また礼論篇には

禮者、謹於治生死者也。生、人之始也。死、人之終也。終始俱善、人道畢矣。（礼なる者は生死を治るに勤む者なり。生は人の始めなり。死は人の終りなり。終始俱に善なれば、人道畢る）

とあり、人間の生死を治める「禮」は「人道」の全てであるとされているが、中でも「三年之喪」については、礼論篇に

然則何以分之。曰、至親以期斷。是何也。曰、天地則已易矣、四時則已徧矣、其在宇中者莫不更始矣、故先王案以此象之也。然則三年何也。曰、加隆焉、案使倍之、故再期也。由九月以下何也。曰、案使不及也。故三年以爲隆、總麻、小功以爲殺、期、九月以爲間。上取象於天、下取象於地、中取則於人、人所以羣居和一之理盡矣。故三年之喪、人道之至文者也、夫是之謂至隆。是百王之所同也、古今之所一也。(然らば則ち何を以て之を分つ。曰く、至親は期を以て断つ。是れ何ぞや。曰く、天地は則ち已に易れり、四時は則ち已に徧く、其れ宇中に在る者、更始せざること莫し、故に先王案ち此を以て之に象るなり。然らば則ち三年なるは何ぞや。曰く、隆を加えるなり、案ち之を倍せしむ、故に再期するなり。九月以下に由るは何ぞや。曰く、案ち及ばざらしむるなり。故に三年は以て隆と為し、總麻、小功以て殺と為し、期、九月は以て間と為す。上は象を天に取り、下は象を地に取り、中は則を人にする、人の群居和一する所以の理尽せり。故に三年の喪は、人道の至文なる者なり、夫れ是れを之れ至隆と謂う。是れ百王の同じくする所なり、古今の一にする所なり)

とあるように、一年ごとの季節の循環という自然現象に基づいて、「先王」が適切な期間を増減して制定したとされる。また「中取則於人」とあるように、「三年之喪」は「天地」のみならず人間の在り方にも則って制定され、「人道之至文者也」ともされている。これらからは、「禮」は人間の「情」に基づいて制定されているが、その人間の「情」は広くは天地の自然に包括されていると考えることが出来るだろう。

それを踏まえて、礼論篇には、

凡生天地之間者、有血氣之屬必有知、有知之屬莫不愛其類。今夫大鳥獸則失亡其羣匹、越月踰時、則必反鉛。過故郷、則必徘徊焉、鳴號焉、躑躅焉、踟躕焉、然後能去之也。小者是燕爵、猶有啁焦之頃焉、然後能去

之。故有血氣之屬莫知於人、故人之於其親也、至死無窮。將由夫愚陋淫邪之人與、則彼朝死而夕忘之。然而縱之、則是曾鳥獸之不若也、彼安能相與羣居而無亂乎。將由夫脩飾之君子與、則三年之喪、二十五月而畢、若駟之過隙、然而遂之、則是無窮也。故先王聖人安爲之立中制節、一使足以成文理、則舍之矣。(凡そ天と地の間に生ある者、血氣有るの属は必ず知有り。知有るの属は其の類を愛せざるもの莫し。今夫の大鳥獸、則ち其の群匹を失わば、月を越え時を踰ゆれば、則ち必ず反鉛す。故郷を過ぐれば、則ち必ず徘徊し、鳴号し、躑躅し、踟躕し、然る後能く之を去るなり。小者は是れ燕爵、猶お啁焦の頃有りて、然る後能く之を去るがごとし。故に、血氣有るの属は人より知なるもの莫し。故に人の其の親に於けるや、死に至りて窮する無し。將に夫の愚陋淫邪の人に由らんとせんか。則ち彼は朝に死して夕には忘る。然り而して之を縦ままにせしむれば、則ち是れ曾ち鳥獸にも若かざるなり。彼安んぞ能く相い与に群居して乱ること無からんや。將に夫の脩飾の君子に由らんとせんか。則ち三年の喪、二十五月にして畢るは、駟の隙を過ぎるが若し。然り而して之を遂げしむれば、則ち是れ窮り無し。故に先王聖人は安ち之が為に中を立て節を制し、一に以て文理を為すに足らしむれば、則ち之を舍くなり)

とあり、人間にとっての「三年之喪」が、「先王聖人」によって「中」に基づいて制定されていることが示される。この「中」とは、最上等の「脩飾之君子」でも、最下等の「愚陋淫邪之人」でもなく、その中間という意味で設定されているものだ。「脩飾之君子」にとっては自身の死んだ親への「愛」は永久に忘れられるものではないが、「愚陋淫邪之人」にとってはその日の朝に親が死んでも夜には忘れてしまえるようなものであり、そのどちらでもない中間的で適切な期間として、「三年」「二十五月」が設定されている。

ここで問題とされている「愚陋淫邪之人」について筆者は何回か論じたことがある<sup>1</sup>。彼らが「愚陋淫邪」とされる理由は、その日の朝に親が死んでもその日の夜には忘れてしまうような彼らの親への「愛」が、大型や小型の

動物にも劣るからである。大型の動物は一季節の間、小型の動物であつてもしばらくの間は、群れの仲間や番の相手が死んだことを忘れないのだが、「愚陋淫邪之人」の記憶は一日も持たないことが非難されている。

この「忘」れないでいる能力について、榮辱篇には

鬪者、忘其身者也、忘其親者也、忘其君者也。……（中略）……乳彘觸虎、乳狗不遠遊、不忘其親也。人也、憂忘其身、内忘其親、上忘其君、則是人也、而曾狗彘之不若也。（鬪う者は、其の身を忘るる者なり。其の親を忘るる者なり、其の君を忘るる者なり。……（中略）……乳彘も虎に触れず、乳狗も遠く遊ばざるは、其の親を忘れざるなり。人にして憂ては其の身を忘れ、内は其の親を忘れ、上は其の君を忘るるは、則ち是れ人なるも曾ち狗彘にも之れ若かざるなり）

とあり、ブタやイヌの仔であつても保持している能力である。ここでは私闘を繰り広げる人間が、ブタやイヌにも劣ると非難されている<sup>ii</sup>のだが、この主旨も「愚陋淫邪之人」の場合と同様に、私闘を繰り広げるような人間は、動物でさえ「忘」れない自分の「親」を忘れてしまうことから、動物にも劣る存在であると述べるものである。

だがこのような「忘」は、動物以下ではない一般的な人間の場合であつても、礼論篇に

喪禮之凡、變而飾、動而遠、久而平。故死之爲道也、不飾則惡、惡則不哀。余則翫、翫則厭、厭則忘、忘則不敬。一朝而喪其嚴親、而所以送葬之者、不哀不敬、則嫌於禽獸矣。君子恥之。故變而飾、所以滅惡也。動而遠、所以遂敬也。久而平、所以優生也。（喪礼の凡は、変じて飾り、動きて遠かり、久しくして平なり。故に死の道為るや、飾らざれば則ち悪く、悪ければ則ち哀しまず。余ければ則ち翫れ、翫るれば則ち厭い、厭えば則ち忘れ、忘るれば則ち敬ならず。一朝にして其の嚴親を喪い、而してこれを送葬する所以の者、哀しまず敬ならざれば、則ち禽獸なるに嫌いあり。君子之を恥ず。故に変じて飾るは、悪を滅する所以なり。動きて遠ざくるは、敬を遂ぐる所以なり。久しくして平なるは、生

を優にする所以なり)

とあるように、亡くなった親に対する葬送の儀礼が適切でないとはやはり「忘」れてしまうものでもある。しかしそれでは人間でありながら動物にも劣る状態になってしまうので、「君子」はそのことを恥じ、葬送儀礼の規定に即して死者を取り扱い、それによって亡くなった親のことを「忘」れず、親への敬意を保持し続けるのだ、とされている。

このように近親者の死を「忘」れないことは、動物でも人間一般でも等しく保持している能力であるが、「先王聖人」は、その中でも中間的な人間の「忘」れなさの程度での親への「愛」に即して、「三年之喪」という「禮」を制定した。そしてその「禮」は、一たび制定されると、今度は人間一般に対して、適切な程度の亡くなった親への「忘」れなさ、適切な程度の「哀」や「敬」といった感情を保持することを要請するのである。この適切な「禮」の規定に従わないと、一般的な人間であっても死んだ近親者の死を「忘」れ、「哀」や「敬」を抱けなくなってしまう。

では、この「忘」れない能力は、人間や動物にとってどのような機能に根拠づけられているのだろうか。動物については『荀子』中にこれ以上体系的な記述を見ることは出来ない。しかし人間については、『荀子』解蔽篇に

人何以知道。曰、心。心何以知。曰、虚壹而静。心未嘗不臧也、然而有所谓虚。心未嘗不兩也、然而有所谓壹。心未嘗不動也、然而有所谓静。人生而有知、知而有志。志也者、臧也。然而有所谓虚、不以所已臧害所将受谓之虚。心生而有知、知而有異。異也者、同时兼知之。同时兼知之、兩也。然而有所谓一、不以夫一害此一谓之壹。心臥則夢、偷則自行、使之則謀。故心未嘗不動也。然而有所谓静、不以夢劇亂知谓之静。未得道而求道者、谓之虚壹而静。(人何を以てか道を知る。曰く、心なり。心は何を以てか知る。曰く、虚壹にして静なればなり。心未だ嘗て蔵せずんばあらず、然り而して所謂虚有り。心未だ嘗て満たずんばあらず、然り而して所謂壹有り。心未だ嘗て動かずんばあらず、然り而して所謂静有り。人生れて知有り、知りて志あり。志なる者は、蔵なり。然

り而して所謂虚有り。已に蔵せる所を以て將に受けんとする所を害わず、之を虚と謂う。心生れて知有り、知りて異す有り。異なる者は、同時に兼ねて之を知る。同時に兼ねて之を知るは、両なり。然り而して所謂一有りとは、夫の一を以て此の一を害なわず、之を壹と謂う。心臥すれば則ち夢み、偷なれば則ち自行し、之を使えば則ち謀る。故に心未だ嘗て動かずんばあらず。然り而して所謂静有り。夢劇を以て知を乱さず、之を静と謂う。未だ道を得ずして道を求むる者あらば、之に虚壹にして静ならんことを謂う)

とあるのが参考に出来る。ここで示される「虚」は、「心」に備わる能力である。そして「人生而有知、知而有志。志也者、臧也。然而有所謂虚、不以所已臧害所將受謂之虚」とあるように、人間が生まれてから現在に至るまで記憶を貯蔵し続けていても、さらに未来の新たな経験が貯蔵され続けていくことは妨げられないという機能を指す。これはいわば記憶力であり、「忘」れない能力につながると言ってよい。また正名篇には、

然則何縁而以同異。曰、縁天官。凡同類同情者、其天官之意物也同。故比方之疑似而通。是所以共其約名以相期也。形體色理、以目異。聲音清濁、調竽、奇聲、以耳異。甘苦、鹹淡、辛酸、奇味、以口異。香臭、芬鬱、腥臊、漏廝、奇臭、以鼻異。疾養、滄熱、滑鉞、輕重、以形體異。説故、喜怒、哀樂、愛惡欲、以心異。心有微知。微知則縁耳而知聲可也、縁目而知形可也。然而微知必將待天官之當簿其類、然後可也。五官簿之而不知、心徴之而無説、則人莫不然謂之不知。此所縁而以同異也。(然らば則ち何に縁て以て同異するや。曰く、天官に縁る。凡そ同類同情なる者は、其の天官の物を意するや同じ。故に之が疑似に比方して通ず。是れ其の約名を共にして以て相い期する所以なり。形体、色理は目を以て異す。聲音清濁、調竽、奇聲は耳を以て異す。甘苦、鹹淡、辛酸、奇味は口を以て異す。香臭、芬鬱、腥臊、漏廝、奇臭は鼻を以て異す。疾養、滄熱、滑鉞、輕重は形体を以て異す。説故、喜怒、哀樂、愛惡欲は心を以て異す。心に微知有り。微知は則ち耳に縁りて声を知りて

可なり、目に縁りて形を知りて可なり。然り而して徴知は必ず將に天官の其の類を当簿するを待たんとし、然る後可なり。五官は之を簿して知らず、心之を徴して而も説無ければ、則ち人は然く之を知らずと謂わざる莫し。此れ縁りて以て同異する所なり)

とあり、「心」は「説故、喜怒、哀樂、愛惡欲」すなわち言語によって説明・伝達される情報と諸々の感情とを知覚するが、更に「徴知」という働きも備えている。「徴知」とは、「知」を徴取するということで、「天官」の知覚を統合する働きのことである。「天官」「五官」は知覚した内容を「簿」する働きがあるとされるので、外界の知覚は、最初はそれぞれ管轄する感覚器官の帳簿に記録されるといった状況が想定されていることになる。しかし、「五官簿之而不知」とあり、それだけでは外界の知覚が十分に成立しない。「心」の「徴知」の働きが、それぞれの五官ごとの記録を徴収し「當簿」する、つまり五官の記録を統合し照合することが必要となる。更にその上で、「心」にはそれらを「説」く、即ち言語化して説明できることが求められている。関連して天論篇には、

耳、目、鼻、口、形能<sup>iii</sup>、各有接而不相能也、夫是之謂天官。心居中虛、以治五官、夫是之謂天君。(耳、目、鼻、口、形能、各の接するところ有りて相い能くせざるなり、夫れ是れを之れ天官と謂う。心中虚に居りて、以て五官を治む、夫れ是れを之れ天君と謂う)

とあり、「天官」「五官」を統括する「心」は「天君」であるともされている。

以上のような過程が人間が外界を知覚し認識する過程として想定されているが、これらの記述からは、感覚器官ごとに「簿」、即ち外界の知覚が記録されていたとしても、最終的にそれを徴収して統合する「心」が介入しないと、それは統合された外界を知覚・認識した結果の記憶とはならないと言ってよいだろう。

これらからは、人間がなくなった親族のことを「忘」れないでいられるのは、「心」の領域に含まれる記憶力の働きによると考えることが出来る。



## 2、動物と人間

以上の「忘」れない能力について、『荀子』では、動物と人間の間に本質的な違いがあるとは見なされていない。前章で引いた礼論篇・榮辱篇を踏まえて序列で示せば、上から「先王聖人」、「君子」、中庸であり一般的な人間、「大鳥獸」・小型の「鳥獸」・「乳彘」・「乳狗」、そして最低層が「愚陋淫邪之人」「鬪者」という順番になるであろうが、この「鬪者」については、榮辱篇には更に

人之有鬪、何哉。我欲屬之狂惑疾病邪、則不可。聖王又誅之。我欲屬之鳥鼠禽獸邪、則又不可。其形體又人、而好惡多同。人之有鬪、何哉。我甚醜之。(人の鬪有るは何ぞや。我之を狂惑疾病に属さんと欲するや、則ち不可なり。聖王も又た之を誅すればなり。我之を鳥鼠禽獸に属さんと欲するや、則ち又た不可なり、其の形体も又た人にして、好悪も多く同じければなり。人の鬪有るは何ぞや。我甚だ之を醜む)

ともあり、荀子は彼らを責任能力のない心神喪失者や動物に属すると見なしたいのだが、外形的にも人間の身体を持ち、「好悪」の多くも人間一般と同じなので、人間と見なさざるを得ない、と苦慮している。正名篇には、

散名之在人者。生之所以然者謂之性。性之和所生、精合感應、不事而自然謂之性。性之好惡喜怒哀樂、謂之情。情然而心爲之擇謂之慮。心慮而能爲之動謂之偽。慮積焉、能習焉、而後成謂之偽。正利而爲謂之事。正義而爲謂之行。所以知之在人者謂之知。知有所合謂之智。所以能之在人者謂之能<sup>iv</sup>。能有所合謂之能。性傷謂之病。節遇謂之命。是散名之在人者也、是後王之成名也。(散名の人<sup>iv</sup>に在る者。生の然る所以の者之を性と謂う。性の和生ずる所、精合し感應じ、事とせずして自然なる、之を性と謂う。性の好悪喜怒哀樂、之を情と謂う。情然りとして心之が択を爲す、之を慮と謂う。心慮して能之が動を爲す、之を偽と謂う。慮積み、能習い、而る後に成るは之を偽と謂う。利を正として爲す之を事と謂う。義を正として爲す之を行と謂う。知る所以の人<sup>iv</sup>に在る者は之を知

と謂う。知に合する所有るは之を智と謂う。能くする所以の人に在るは之を能と謂う。能に合する所有るは之を能と謂う。性傷むは之を病と謂う。節遇は之を命と謂う。是れ散名の人に在る者なり、是れ後王の成名なり)

とあり、人間についての一般名詞が定義されているが、その中で人間の「情」とは、「性」が「好悪喜怒哀樂」に変化したものであるとされており、上の榮辱篇の「好悪」もまずはこれに含まれるとみなしてよい。「知」力は動物以下でも、「好悪」すなわち「性」と「情」の状態によって、人間と分類せざるを得なくなっているのである。「性」「情」は動物と人間で異っているが、「忘」れなさの能力については動物と人間の違いは程度の高低に過ぎず、本質的な違いではないとされていることが窺える。

前章に上げた礼論篇では、「凡生天地之間者、有血氣之屬必有知、有知之屬莫不愛其類」とあり、「天地」の間に生きる物で、「血氣」がある種族は必ず「知」を持っていて、「知」がある者は必ず同類の存在を「愛」するものだ、とされていた。

この「有血氣之屬」については、王制篇に、

水火有氣而無生、草木有生而無知、禽獸有知而無義、人有氣、有生、有知、亦且有義。故最爲天下貴也。力不若牛、走不若馬、而牛馬爲用、何也。曰、人能羣、彼不能羣也。人何以能羣。曰、分。分何以能行。曰、義。故義以分則和、和則一、一則多力、多力則彊、彊則勝物。故宮室可得而居也。故序四時、裁萬物、兼利天下、無它故焉、得之分義也。(水火には氣有るも生無し。草木には生有るも知無し。禽獸には知有るも義無し。人は氣有り、生有り、知有り、亦た且つ義有り、故に最も天下の貴となる。力は牛に若かず、走は馬に若かざるも、牛馬用を為すは、何ぞや。曰く、人は能く群し、彼は能く群せざればなり。人何を以て能く群す。曰く、分なり。分は何を以て能く行わる。曰く、義なり。故に義以て分すれば則ち和し、和すれば則ち一、一なれば則ち多力、多力なれば則ち物に勝つ。故に宮室も得て居可きなり。故に四時を序し、万物

を裁し、兼ねて天下を利すは、它の故無し、之を分義に得るなり)  
とあることから、『荀子』の定義上も人間と動物が含まれることが分かる。植物には「氣」と「生」が、動物には「氣」と「生」と「知」が、人間には「氣」と「生」と「知」と「義」が備わっているのだが、「氣」と「生」と「知」は動物と人間に共通しており、動物と人間の差異は「義」の有無だけである。この「義」が備わることで、人間だけが、住居を作って住み、農耕を行い、文化・文明を築き社会生活を営むことが可能になったとされている。また非相篇にも

人之所以爲人者何已也。曰、以其有辨也。……（中略）……。今夫狴狴形状亦二足而無毛也。然而君子啜其羹、食其載。故人之所以爲人者、非特以其二足而無毛也、以其有辨也。夫禽獸有父子、而無父子之親、有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨。辨莫大於分、分莫大於禮。（人の人爲る所以の者は何ぞや。曰く、其の弁有るを以てなり。……（中略）……。今夫の狴狴の形状も亦た二足にして無毛なり。然り而して君子は其の羹を啜り、其の載を食らう。故に人の人爲る所以の者は、特に其の二足にして無毛なるを以てに非ざるなり。其の弁有るを以てなり。夫の禽獸は父子あるも父子の親無く、牝牡有るも男女の別無し。故に人道は弁有らざる莫し。弁は分より大なるは莫く、分は礼より大なるは莫し）  
とあり、ここでは人間のみに「辨」があることで「分」「禮」が可能になり、それが人間と動物を区別する最大の特徴とされている。そして榮辱篇には、  
今以夫先王之道、仁義之統、以相羣居、以相持養、以相藩飾、以相安固邪。以夫桀跖之道、是其爲相縣也、幾直夫芻豢稻粱之縣糟糠爾哉。（今夫の先王の道、仁義の統を以て、以て相い群居し、以て相い持養し、以て相い藩飾し、以て相い安固せんか。夫の桀跖の道を以て、是れ其れ相い県するを爲すこと、幾に直に夫の芻豢稻粱の糟糠に県するのみならんや）

とあり、安定した社会が依拠すべき規範は「先王之道、仁義之統」とされるが、これは解蔽篇で「心」が「知」る正しい「道」とも同じと考えられる。

このように他の動物には無く人間だけが持つ「義」は安定した社会を営むために必要な能力で、それは解蔽篇にある正しい「道」を知る能力であると考えることが出来る。そして解蔽篇で人間の「心」が正しい「道」を知る事が出来る根拠とされているのが、「心」の「虚壹而静」だ。この「虚」は、先述の通り記憶を蓄積していく能力、「壹」とは知覚された二つ以上のものを対比出来る能力、「静」とは、その時々「心」の動きによっても知覚そのものは乱されない能力、である。またこれは人間の生得的な「知」であるとも述べられる。

動物にも「知」と「忘」れない能力があるとされるということは、動物にも低い程度でこのような「虚壹而静」は備わると考えてよいのではないか。無論、礼論篇に「故有血氣之屬莫知於人、故人之於其親也、至死無窮」とあるように、比較すると人間一般の「知」の能力は動物よりも優れている。動物の「知」の能力は、社会を営むには低すぎる。それでも、その違いは本質的な差異ではなく、程度問題にすぎない<sup>vi</sup>と言えらるだろう。

### 3、「愛」と「知」の関係

その上でもう一度、礼論篇の「三年之喪」制定の根拠について考えてみたい。まず、動物と人間はともに「有血氣之屬」に含まれ、「有血氣之屬」には必ず「知」が備わることが前提とされる。そしてこの「知」があることが、同類同族に「愛」を抱くことの原因になっている。「愛」は、正名篇に「説故、喜怒、哀樂、愛惡欲」と並べて述べられ、また「性之好惡喜怒哀樂、謂之情」とあることから、「性」から変化した結果生じた「情」の一つに分類できるだろう。しかし、この礼論篇の記述に基づくと、この「愛」は発生する段階で、既に「知」を保有することが前提となっているようでもある。

前章で論じたように動物には「義」がないということは、動物には「禮」がないことを意味する。しかし、「禮」も「義」もない動物でも、大型動物の場合は、群れの仲間や番の相手が死んでしまうと数か月・一季節の間は「忘」れることはなく、小型動物の場合は具体的な期間は示されないがしば

らくの間は「忘」れない。それに対して本来は「義」も「禮」もある人間であるはずなのに、「愚陋淫邪之人」は、その日の朝に親が死んだとしてもその日の夜には「忘」れてしまう。このような「愚陋淫邪之人」が動物以下だとされるのは、「忘」れないでいられる期間が動物よりも短いからである。ただ、逆に考えると親が死んだその日の朝に限定すれば、大型・小型の動物と「愚陋淫邪之人」、「中」くらいの程度の間、「脩飾之君子」の全てが、「知」に基づく「愛」があり、親の死を「忘」れないでいることになる。しかし、「聖人先王」が「禮」を制定する際に問題としているのはそのような瞬間的・一時的な死んだ親しい者への「愛」の有無ではない。その「愛」がどの程度持続しているのかという点が焦点になっている。そして、動物のように「禮」も「分」も「義」もない存在の「愛」であっても、「愛」は本来的に一定程度の「忘」れなさ、持続性を前提とするとも考えられる。

「忘」れないことは、「心」の「知」の機能である「虚」、感覚器官の記録である「簿」を照合し統合する「心」の「微知」など、最終的には「心」の働きとして考えられることは前に検討した。これを踏まえると、礼論篇の「三年之喪」が依拠する人間の「愛」は、本来的には一定期間は「忘」れないという持続性を持つべきとされる感情なので、「愛」という感情が既に「心」の働きが加わって形成されていると考えられるのではないか。

前章で引いた正名篇の人間についての一般名詞の定義に基づくと、「性」が変化して「好悪喜怒哀楽」の「情」になるが、それに続いて「情」を取捨選択する「心」の働きとして「慮」が、「慮」の判断に従って実際の人間の諸機能が動くこととして「偽」が定義されている。そしてこの「偽」は一過性の行為のみを指すのではなく、「慮」が繰り返され、人間の「能」が習熟することで形成されるものだともいわれるので、何らかの技能や習慣的な行動規範などのことも指すといえよう<sup>vii</sup>。「偽」の定義の次には「事」「行」と人間の実際の行為についての定義が続き、その後に「知」と「能」についての定義がある。「能」についての定義は二つあり、人間が何かをすることを可能にする能力を「能」とし、また適切に出来たことも「能」とする、とあ

る。上の「偽」の「動」と関連するのはその人の能力という最初の定義の方になるだろう。ここの記述では、「偽」と「事」「行」との直接の関連性は明示されないが、しかし「偽」は「動」として説明されることを踏まえると、やはり「偽」の「動」が「事」となり「行」となると考えるのが自然である。

正名篇では「偽」は「能」の「動」として説明されているが、この「動」とは、単に人間が身体を動かして行動するという外形的なものに限定すべきではない。前引の解蔽篇の「虚壹而静」の「静」についての説明には、「心臥則夢、偷則自行、使之則謀。故心未嘗不動也」とあり、「心」は寝ているときでさえ夢を見て、動かないではいられないものだと述べられている。つまり内面的・精神的な活動も人間の「動」である。そうすると、実質的に「動」とは、人間が生きている限りは常に行い続けていることになるのではないか。解蔽篇では一方で「心」には「静」もあるというが、その「静」はあくまで常に「動」き続けている「心」の背後に想定される知覚の安定性である。「静」であるからといって「心」が「動」かなくなるわけではない。このような「心」の在り方を踏まえれば、現実の人間には、「心」の「慮」に従って人間の「能」が動く「偽」を行わないでいる時間はないことになる。そうであるならば、「慮」や「偽」の介入しない生のままの「情」は、人間において存在し得ないことになるのではないだろうか。

「はじめに」で引用したように、確かに『荀子』には「情性」に順う、「情性」を縦にするという表現が散見する。だがこれは、「慮」や「偽」の回路を経ていない「情性」として理解すべき表現なのだろうか。「慮」や「偽」の回路を通してはいるがその人の「慮」「偽」の機能が不十分であるとか、「慮」「偽」に機能障害が発生している、その結果「情性」がそのままに近い状態で流出してしまっている、と考えることも可能だろう。「偽」は、性悪篇に「陶人之偽」「工人之偽」という表現があることから分かるように、それだけで倫理的な正しさを保証するものではない。倫理的な面で機能が不十分であったり、不適切、不健全であるような「偽」も十分存在しうるもの

だ。また「偽」は「積」や「習」によって変化していくともされており、一度完成してしまえばその在り方が固定されてしまうようなものでもない。

人間の「心」は先に引用したように、天論篇では感覚器官が「天官」「五官」であるのに対して「天君」の地位にあるとされ、正名篇では全ての感覚器官の知覚を統御し、その知覚した内容を統合する「徴知」の機能を持つとしている。

『荀子』の五官は、榮辱篇に

目辨白黒美惡、耳辨聲音清濁、口辨酸鹹甘苦、鼻辨芬芳腥臊、骨體膚理辨寒暑疾養。(目は白黒美惡を弁じ、耳は聲音清濁を弁じ、口は酸鹹甘苦を弁じ、鼻は芬芳腥臊を弁じ、骨体膚理は寒暑疾養を弁ず)

とあるように、感覚器官としてそれぞれ対応する外界の刺激を区別する働きを持つ。同様の機能は正名篇の「徴知」の箇所にも記されている。

一方で、王霸篇に

夫人之情、目欲綦色、耳欲綦聲、口欲綦味、鼻欲綦臭、心欲綦佚。此五綦者、人情之所必不免也。(夫れ人の情、目は色を綦めんことを欲し、耳は声を綦めんことを欲し、口は味を綦めんことを欲し、鼻は臭を綦めんことを欲し、心は佚を綦めんことを欲す。此の五綦なる者は、人情の必ず免れざる所なり)

とあり、性惡篇に

若夫目好色、耳好聲、口好味、心好利、骨體膚理好愉佚、是皆生於人之情性者也。(夫の目の色を好み、耳の声を好み、口の味を好み、心の利を好み、骨体膚理の愉佚を好むが若きは、是れ皆な人の情性に生ずるものなり)

とあるように、感情的な判断を伴う欲望が発動する場としての機能も持っている。

このような両側面を持つ感覚器官が「心」によって統御されることは、正名篇の「心」が、「徴知」によって感覚器官の知覚の記憶を統合し、また「説故、喜怒、哀樂、愛惡欲」を知覚する両面の機能を持っていることにも

示されている。その上で、正名篇には、

心憂恐、則口銜芻豢而不知其味、耳聽鐘鼓而不知其聲、目視黼黻而不知其狀、輕煖平簞而體不知其安。(心憂恐すれば、則ち口は芻豢を銜みて而も其の味を知らず、耳は鐘鼓を聴きて而も其の声を知らず、目は黼黻を視て而も其の状を知らず、輕煖平簞して体は其の安を知らず)

とあり、また

心平愉、則色不及傭而可以養目、聲不及傭而可以養耳、蔬食菜羹而可以養口、麤布之衣、麤紉之履、而可以養體。局室、蘆簾、稿蓐、尙机筵、而可以養形。故無萬物之美而可以養樂、無執列之位而可以養名。(心平愉なれば、則ち色傭に及ばざるも而も以て目を養う可く、声傭に及ばざるも而も以て耳を養う可く、蔬食菜羹にして以て口を養う可く、麤布の衣、麤紉の履にして以て体を養う可く、局室、蘆簾、稿蓐、机筵を尚えて以て形を養う可し。故に万物の美無くして以て樂を養う可く、執列の位無くして以て名を養う可し)

とある。これらは、「心」の状態が「憂恐」に囚われていれば、感覚器官は、客観的には快であるはずの刺激を受けてもそれをそのまま快と知覚することが出来ず、また「心」が「平愉」であれば、快適さの程度が不十分な刺激によっても感覚器官は十分な「養」を得ることが出来る、と述べられる。この「養」とは、礼論篇に、

故禮者養也。芻豢稻粱、五味調香、所以養口也。椒蘭芬苾、所以養鼻也。雕琢刻鏤、黼黻文章、所以養目也。鐘鼓管磬、琴瑟竽笙、所以養耳也。疏房椳貌、越席床第几筵、所以養體也。故禮者養也。(故に礼なる者は養なり。芻豢稻粱、五味調香は、口を養う所以なり。椒蘭芬苾は、鼻を養う所以なり。雕琢刻鏤、黼黻文章は、目を養う所以なり。鐘鼓管磬、琴瑟竽笙は、耳を養う所以なり。疏房椳貌、越席床第几筵は、体を養う所以なり。故に礼なる者は養なり)

あるように、感覚器官はそれが欲望する対象によって養われるとされる文脈を踏まえたものだ。つまり、純粋な感覚的刺激としてはその快適さの程度が



不十分であったとしても、「心」の状態によってそれで十分欲望が満足する。逆に「心」が不安定だと、感覚的刺激としては十分快適と判断されるべき程度が得られていても、欲望は養われない。

「五官」「天官」の「知」は最終的には「心」の「徴知」によって統合されないと経験として記憶されることにはならないことは、既に考察した。そしてこれらの例からは、「天官」「五官」の知覚そのものも、「心」の状態によって変動することが分かる。そして感覚器官が弁別し「心」によって統合される知覚と、何を欲するか、何に満足するかと言った欲望や感情の側面は分離しうるものではなく、ともに「心」の影響下に置かれていることが窺える。前に引いた通り正名篇には「凡同類同情者、其天官之意物也同」ともあり、文脈からこの「天官」は感覚器官の知覚の側面を指しているが、それを「同情」の者にとっては、と述べており、やはり感覚的な知覚と欲望や感情の側面が厳密には区別されていないことが分かる。

礼論篇の「愛」がそもそも「忘」れなさという持続性を前提としており、そのような記憶力は「心」の「知」に含まれるであろうこと。実際の人間の内面や外面の在り方として「偽」を経っていない生のままの「情性」は存在し得ないであろうこと。感覚器官の知覚の機能と感覚器官が発動する欲望は分離できないこと。以上を踏まえると、『荀子』では、それが人間のものであれ動物のものであれ、実際に存在する〈感情〉となったものは、生の「情」そのままではなく、「知」を統御する「心」の選択を経たものだ、と見なし得るのではないだろうか。

礼論篇の「三年之喪」の制定は、何らの葬喪儀礼も存在していない時点での、動物や人間たちのいわば自然状態の〈感情〉の在り方を基準として、中でもその「中」間的な人間の「忘」れなさを標準と定めて設定されている。しかも、人間の「禮」などとは全く関係がない動物であっても、「心」の選択の結果である〈感情〉は抱いているとされている。これはつまり、「禮」も「分」も「君」も、社会規範も社会秩序、権力も統治も一切存在しない自然状態の人間においても、一定の程度で自身の「情」に対する「心」の「慮」

は必ず働いていて、そうして表出される中間的な程度の人間の〈感情〉は、「聖人」がそれを規範として「禮」を制定することが可能な程度の、妥当性と適切性を有しているということになる。

#### 4、聖人による「禮」の制定

以上の考察からわかることは、『荀子』が考える自然状態の人間には、端的に言ってその能力に生得的な差異があるということだ。もちろん上に引いた富国篇で知者と愚者が区別されている通り、人間の知力に生得的な差異があることは『荀子』に明言されている。

しかし一方で、不苟篇に

君子小人之反也。君子大心則敬天而道、小心則畏義而節。知則明通而類、愚則端慤而法。（君子は小人の反なり。君子大心ならば則ち天を敬いて道あり、小心ならば則ち義を畏れて節あり。知ならば則ち明通にして類なり、愚ならば則ち端慤にして法あり）

とあり、儒効篇に

工匠不知、無害爲巧。君子不知、無害爲治。（工匠知ならずとも、巧を爲すに害無し。君子知ならずとも、治を爲すに害無し）

とあるように、立派な「君子」であっても知力が不十分であったり「愚」であったりする場合が想定されており、また榮辱篇に

材性知能、君子小人一也。好榮惡辱、好利惡害、是君子小人之所同也。……（中略）……小人莫不延頸舉踵而願曰、知慮材性、固有以賢人矣。夫不知其與己無以異也。則君子注錯之當、而小人注錯之過也。故孰察小人之知能、足以知其有餘、可以爲君子之所爲也。（材性知能、君子と小人とは一なり。榮を好み辱を惡み、利を好み害を惡むは、是れ君子と小人の同き所なり……（中略）……。小人は頸を延ばし踵を挙げて願いて曰わざるは莫し、知慮材性、固より以て人に賢たるもの有るなり、と。夫れ其の己と以て異なる無きを知らざるなり。則ち君子は注錯の当なり、小人は注錯の過なり。故に小人の知能を孰察すれば、足りて以て其の余

り有るを知る、以て君子の為す所を為すべきなり。之を譬うるに越人の越に安んじ、楚人の楚に安んじ、君子の雅に安んずるは、是れ知能材性の然るに非らざるなり、是れ注錯習俗の節異れるなり)

とあるように、正しい「道」を知る倫理的な能力においては「君子」と「小人」に違いはないとされていることから、『荀子』の人間観では、人間同士に生得的な知能の差はあるものの、倫理的な能力の面では全ての人間に「道」を知るのに必要な水準の知力はある、と見なされてきた。

しかし、本論が注目する礼論篇の「三年之喪」制定の記述を踏まえれば、『荀子』の人間観では、倫理的な側面での「知」の能力においても人間同士に生得的な格差があるとされていたと想定せざるを得ない。筆者は既に、『荀子』が漢代以降の「性三品説」のように人間には最上位の「聖人」や孔子・中間的な一般人・最下等の人間以下の〈人間〉の倫理的な能力によって三つの階層に分けて考えていることを指摘し<sup>viii</sup>、また、その最下等の人間以下の〈人間〉については、最高の教化力を持つ聖人であっても教化される能力を欠く彼らを教化することは不可能であり、具体的には王制篇での「元惡」や「才行反時者」、正論篇で「天下之嵬、一時之瑣也」とされる堯の子である朱と舜の異母弟である象は、榮辱篇で示される桀王や盜跖よりもさらに下等だとみなされていることを指摘した<sup>ix</sup>。ただ、同じ人間でありながら一般的な人間を超える能力を持つ最上位の人間と、動物以下の最下層の〈人間〉とを、生物として、種族としての人間の中でどのように位置付ければよいかは明確に出来ていなかった。

しかし、人間や動物の自然状態での〈感情〉が既に「心」の選択を経たものであるなら、単純に、そのような自然状態の人間たちの〈感情〉に、「先王聖人」や「脩飾之君子」、「中」間的な人間、動物以下の〈人間〉という倫理的な格差が存在していることになる。「知」とは違い『荀子』は人間の「性」や生の「情」そのものには差異は認めていない<sup>x</sup>。従って、自然状態の人間たちの中の〈感情〉の倫理的な適切さの格差は、「性」ではなく「知」の程度差から生じていることになる。これは一方で、筆者が長年注目してき

た人間以下の〈人間〉が生得的に存在することを含むが、「聖人」「先王」のように、人間界に未だ「禮」が存在せず、従って一切の効果的な修養を行うことが出来ない時点で生まれた存在であっても、倫理的な「知」的能力において一般人をはるかに凌駕する超人的な能力を生得的に保持している人間が発現しうることを示す。解蔽篇には孔子について

孔子仁知且不蔽、故學亂術足以爲先王者也。一家得周道、舉而用之、不蔽於成積也。(孔子は仁知にして且つ蔽れず、故に乱術を学びて以て先王を爲むるに足る者なり。一家のみ周道を得、挙げて之を用いて、成積に蔽われず)

と述べる箇所があるが、この孔子が「亂術」しか経験・学習できない状況であったにも関わらず「周道」を体得できたのは、端的に、孔子の倫理的な「知」の能力が生まれつき高かったからと説明できるようになる。そして生まれつき倫理的な「知」の能力が高い孔子のような人間は、その「知」力の高さから、「道」や「禮」による修養を経ない状態での〈感情〉についても、他の人間一般と比べてより適切な〈感情〉を抱くことが出来たことになる。

また性悪篇に

聖人積思慮、習僞故、以生禮義而起法度。然則禮義法度者、是生於聖人之僞、非故生於人之性也。(聖人は思慮を積み、僞故を習い、以って礼義を生じて法度を起こす。然らば則ち礼義法度なる者は、是れ聖人の僞より生じ、故より人の性より生じるに非ざるなり)

とあるのも、「聖人」は単に生まれつきの「心」の「知」の能力が高かったから、修養する手段の「禮」が無くとも自らの生得的な「慮」や「僞」によって「禮義」を生み出せたのだと説明できるようになる。『荀子』中に具体的な記述はなく推測するほかはないが、「聖人」は、自らは高い「知」力に基づく高等な〈感情〉を抱きつつ、他の人間一般の中間的な〈感情〉と、一部の動物以下の劣等な人間の〈感情〉とを観察し、比較検討し、中間的な人間の〈感情〉を素材として定め、そのような「慮」が判断した適切とされる様式に基づき、「僞」によってその素材の加工・修正またその演習を実践

し「禮」を制定する、と言った過程が推定できる。

倫理的な能力が生まれつき最下等の人間の発生は、正論篇に、

堯舜者、天下之英也。朱象者、天下之嵬、一時之瑣也。今世俗之爲說者、不怪朱象、而非堯舜、豈不過甚矣哉夫是之謂嵬說。……（中略）……。堯舜者、天下之善教化者也、不能使嵬瑣化。何世而無嵬。何時而無瑣。自太皞燧人莫不有也。（堯舜なる者は、天下の英なり。朱象なる者は、天下の嵬、一時の瑣なり。今世俗の爲說者、朱象を怪まずして、堯舜を非る、豈に過つこと甚だしからずや。夫れ是れを之れ嵬說と謂う。……（中略）……。堯舜なる者は、天下の善く教化する者なるも、嵬瑣をして化せしむる能わず。何れの世にしてか嵬無からん。何れの時にしてか瑣無からん。太皞燧人より有らざること莫きなり）

とあるように、偶然生じるものでその発生は止められない。ここでは最下等の「朱象」が最上等の「堯舜」と対比させられている。おそらく生まれつき倫理的な能力が高い「聖人」「先王」「孔子」も、生まれつき最下等の「朱象」同様に、偶然によって生じるとされているのだろう。

### まとめ

『荀子』では、「禮」は人間の「情」を素材とし、それを加工したり修飾したりして「聖人」「先王」が制定したとされていたが、以上の考察からその際の「情」は、「性」が変化した瞬間の生の「情」そのものではなく、実質的には必ず「心」の「慮」を経た結果存在している〈感情〉であるとみなすことが出来るだろう。人間と動物との違いは知力の高低の違いに過ぎず、その差は本質的なものではなく程度問題である。そのような動物でさえ、仲間や番の相手が死んだときに一定期間は「忘」れない能力を持ち、それは動物に「知」によってもたらされる「愛」があるからだ。一般的な人間は動物より知力が高く、その高い知力により「愛」の在り方も高等で、動物よりも長い期間近親者の死を「忘」れないでいられるはずだが、一部の「愚陋淫邪之人」は動物よりも短い期間しか近親者の死を覚えていられない。これらの

人々は生得的に知力が低く、その結果として「心」が「情」を選択した結果の〈感情〉の在り方も動物以下の水準となる。「情性」のままであるとか、「情性」を縦にしているなどの表現は、「心」の「慮」や「偽」の制御がほとんど効かず、生の「情」がそのままに近い状態で垂れ流されるような事態に陥っていることを指し、「心」の「慮」や「偽」の回路を全く通過していないことは示さない。「聖人」「先王」は生まれつき倫理的な「知」力が高く、結果として〈感情〉も高等であり、それゆえに自然状態の人間の〈感情〉を素材として「禮」を制定できた。

『荀子』では人間の倫理的な側面での「知」は全員平等に備わるとされていると考えられてきたが、以上を踏まえると、『荀子』の人間観は人間の倫理的な能力における生得的な能力差を前提としているものだ。もちろん、実態として、最上位でも最下等でもない中間的な人間が大多数であるとは想定されている。だが、全ての人間がこのような中間的な能力を持つわけでもない点にも注意が必要なのである。

このような『荀子』の人間観が、性悪説を始めとする『荀子』の思想全体にどのような影響を与えているかの更なる検討は、紙数も尽きてきたこともあり今後の課題としたい。

## 【註】

- <sup>i</sup> 渋谷由紀「『荀子』に見られる人間の倫理的等級について」（『後漢経学研究会論集』第3号、後漢経学研究会、2011年6月）、「性」を超えて：荀子の莊子批判」（『東京電機大学総合文化研究』第11号、東京電機大学、2015年12月）、「『荀子』の天人観について」（東京電機大学『東京電機大学総合文化研究』第14号、2016年12月）。
- <sup>ii</sup> 渋谷由紀「『荀子』の性説における「疾悪」と「殘賊」（『東京電機大学総合文化研究』第12号、2014年12月）
- <sup>iii</sup> 王先謙に従い、「能」は「態」に読む。藤井専英『荀子下』（明治書院、1969年）参照。
- <sup>iv</sup> 原文では、文頭の「所以」の前に「智」字があるが、廬文弨に従い衍字とする。
- <sup>v</sup> 渋谷由紀「『荀子』の「心」の再検討——「心」は如何にして「道」を知る

か——」（『國學院雑誌』第111巻第11号、2010年11月）

- vi 注 i 所携「「性」を超えて：荀子の莊子批判」参照。
- vii このような「偽」を、人間に備わる何らかの機能と見なせる点については、渋谷由紀「『荀子』に見られる「偽」の観念について」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第46輯、2001年2月）で論じたことがある。
- viii 注 i 所携「『荀子』に見られる人間の倫理的等級について」参照。「性三品説」については森三樹三郎『上古より漢代に至る性命観の展開』（創文社、1971年）参照。
- ix 渋谷由紀「荀子における「元悪」について」（東京電機大学『東京電機大学総合文化研究』第17号、2019年11月）
- x 王制篇に「彼人之情性也雖桀跖（彼の人の情性や桀跖なりと雖も）、性悪篇「凡人之性者、堯舜之與桀跖、其性一也。君子之與小人、其性一也。（凡そ人の性なる者は堯舜の桀跖と、其の性一なり。君子の小人と、其の性一なり）」とある。

## Xunzi on ‘情 (sentiments)’ and ‘心 (heart-mind)’

Yuki SHIBUYA

**ABSTRACT**

In *Xunzi*, ‘禮 (rituals)’, which is the basis of justice in human society, is said to have been created from human’s ‘情 (sentiments)’ by ‘聖人 (saints)’ and ‘先王 (former kings)’. The sentiments arises as a change of ‘性 (human nature)’, but it is not this raw sentiments itself that is used as material to create rituals. All actual expression of sentiments is the results of one’s selection from possible sentiments by ‘心 (heart-mind)’, so the sentiments as materials for rituals should be consist of original raw sentiments and heart-mind.

The difference between humans and animals is only the difference between high and low of intelligence, which is not essential but a matter of degree. Even animals have the ability to not forget for a certain period of time when their companions or partners die, because they also have love brought about by ‘知 (perception)’ as humans do. Humans in general have higher intelligence than animals, so that, due to their intelligent power, they should be able to remember the death of their close relatives for a longer period of time than animals. But a ‘愚陋淫邪之人 (foolish, stubborn, licentious and wicked person)’ cannot retain in memory the death of their relatives for as a long period of time as animals. Since human nature and raw sentiments are same in all the people, this difference in sentiments comes from the difference in intelligence of their heart-mind. We also have to note that this difference among human beings is innate, for it is impossible for them to learn rituals because it has not been created yet.

It has been thought that, according to *Xunzi*, all people are equally equipped with ethical intelligence. However, our consideration thus far shows that there is a natural disparity of human ethical intellectual ability in human race. Most humans are, of course, born with intermediate abilities, but we have a few special cases, such as supreme intelligence like saints and former kings, or inferior humans with intelligence lower than animals.