

孔孟荀比较研究

赵宗正 谢祥皓 高晨阳

山东大学出版社

孔孟荀比较研究

赵宗正 谢祥皓 高晨阳 编

山东大学出版社

孔 孟 荀 比 较 研 究

赵宗正 谢祥皓 高晨阳 编

*

山东大学出版社出版

山东省新华书店发行

济南甸柳一中印刷厂印刷

*

开本850×1168毫米 1/32 印张:10 字数:251千字

1989年9月第1版 1989年9月第1次印刷

印数: 1—1300

ISBN7—5607—0248—1/B·22

定价: 4.45元

目 录

孟荀天人关系思想异同比较·····	高晨阳 (1)
试论先秦儒家天人和谐观·····	王其俊 (14)
* * *	
孔孟荀仁学之比较·····	王海明 (26)
孔丘、孟轲、荀况的“仁学”简析·····	愚 夫 (38)
从孔子的仁到孟子的仁政·····	郁有学 (50)
孔孟平行系列人道思想比较·····	刘奉光 (60)
孔孟的人格思想探析·····	孙聚友 (72)
论孔孟儒家学派的气节观·····	刘玉明 (83)
* * *	
孔子、孟子与荀子礼观之比较研究·····	刘德增 (90)
* * *	
孟荀思想体系异同的基点及其影响·····	陈启智 (105)
孟荀心性学说的不同倾向·····	刘宗贤 (117)
孟荀人性论之争及其历史意义·····	梁宗华 (129)
论孟子人性论中的反兽性思想及其对荀子 的影响·····	王兴业 (142)
* * *	
孔孟荀教育哲学散论·····	刘示范 (154)
孔孟荀的育才观·····	骆承烈 (166)
* * *	
孔孟荀的君道观·····	徐儒宗 (178)
论孔孟荀文学审美观·····	鲁茂松 (192)

由孔孟荀之“议兵”看先秦儒家军事思想…………… 谢祥皓 (202)

简论孔孟荀的生态意识…………… 丁原明 (214)

* * *

略论孔孟荀思想从单一倾向到融合趋势

的发展…………… 蔡德贵 (225)

儒学的发展与孔子形象的演变

——孟荀对孔子形象的塑造和改造…………… 郭 沂 (238)

荀子对齐、鲁文化和儒、法思想的改造、

继承和发展…………… 李启谦 (249)

宗原应变 曲得其宜

——简论荀子对先秦诸子的批判继承…………… 王洲明 (264)

先秦儒家伦理思想的螺旋式发展…………… 马振铎 (274)

* * *

荀子思想评议…………… 张季平 (287)

荀子思想评论…………… [美]陈荣捷著 玄如 译 (298)

孔孟荀音乐三部曲…………… 李兆森 (302)

浅谈荀子的音乐思想…………… 王 英 (309)

孟荀天人关系思想异同比较

高晨阳

学术界通常认为，孟子强调天命，主张“天人合一”，荀子强调天道自然，主张“天人之分”，他们的哲学思想倾向是对立的。一般来说，这个见解大体是符合实际情况的。笔者所强调的是，在最足以反映孟荀思想特质的天人关系问题上，二人的思想对立实际上只具有相对的意义。所谓“相对”，一方面是说，孟荀思想所显示的差别，实际上是由于他们所理解、规定和着眼的对象处于不同的层面或层次而致；另一方面是说，如果把主体的对象限定在同一层面或层次上，那么，孟荀对于天人关系的认识又表现了某种相似性、一致性。这就是说，孟荀关于天人关系的观念，既有异，也有同；异中有同，同中有异，并非是完全不相容之关系。下面具体论之。

一、天道自然层面上的思想比较

荀子把“天”界定为客观存在的自然界本身。日月星辰、阴阳四时、风雨霜露、山川草木等物质形态的存在及其按照某种特定的规律或秩序的运动变化即是自然界的内容，此所谓“列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神；皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。”（《荀子·天论》）。以

下凡引此书，只注篇名；凡引《天论》，概不复注）显然，荀子这里所说的“天”是自然之天。

在天道自然的层面上，荀子提出了“天人之分”的命题。这是荀子哲学的基本命题之一。但学术界通常把荀子这个命题概括为“天人相分”，这是不确切的。照这个概括，似乎可以理解为天与人是完全间隔的二物或两个不同的领域，二者具有完全不同的规律，因此，它们只可讲“分”，不能“合一”（荀子也有“天人合一”的思想。下文详论之）。实际上，荀子本人从来没有说过“天人相分”，他把自己的思想概括为“天人之分”：

“明于天人之分，则可谓至人矣。”“分”当作名词解。《礼记·礼运》注：“分，犹职也”。（转引梁启雄《荀子简释》）“分”即职分、职能或功能。因此，“天人之分”的首要意义，是说天和入各有其特定的职分、职能或功能。

何为天之“分”？荀子说：“不为而求，不求而得，夫是之谓天职。”“天职”即是“天分”。自然界万物的存在变化既不是上帝或神意的体现，也不是人为的结果，而是自然界自身力量作用的结果，“天地合而万物生，阴阳接而变化起”。（《礼论》）宇宙万物在自然界内在矛盾作用下所具有的现实形态及某种确定的秩序性，规律性，都是自然界特定的功能体现。由于这种功能是自然而然，所以荀子称之为“天职”。又比如，荀子把人的思维器官、感觉器官及情感欲望等称之为“天君”、“天官”、“天情”。之所以在每个词前面冠之以“天”，是因为它们各具有特定的职分、职能或功能，并且这些“分”、“职”皆是自然而然所禀赋的。拿“天官”来说，“耳目口鼻各有所接而不相能也”，由于人的各种感觉器官都各具有接受特定对象的特定功能，所以其“能”都是不能代替的。此“不相能”之“能”虽作动词用，但也包含有职分、职能或功能之义。

与天之“分”相对的是人之“分”。所谓人之“分”，就人

类社会自身来说，其中一个方面的意义是指与“天有其时，地有其财”相并立的“人得其治”。比如说，社会的正常状态受到破坏，荀子称之为“人袄”。但人可以通过礼乐刑政、仁义教化，使社会状态复归于有序化、条理化。这是人类的特有功能。就人与自然界的关系而言，人可以“制天命而用之”，改造自然，利用自然，治理万物，从而表征为人类有异于他物的目的性和能动性的功能特征。

照笔者上面的解释，“天人之分”应当正确地理解为：天有天的职分、职能或功能，人有人的职分、职能及功能；天之职分、职能或功能不能代替人的职分、职能及功能，同样，人也不能代替天的职分、职能及功能。

“天人之分”除上述意义外，尚含有天人各有其“规律性”的意义。就天之一面而言，它具有不以人的主观意志为转移的客观规律，所谓“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”就人之一面而言，“强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸”，人类社会也具有天所不能代替的特定的规律和秩序。关于这一点，学术界多有论之，兹不复述。但需要指明的是，这里所说的“规律性”，实际上指的是天与人各具有的“特殊规律性”。

在上述特定的层面意义上，孟子是可以承认荀子对天及天人关系的这种界说的。孟子也往往把“天”视为客观存在的自然界。例如，他认为“七、八月之间旱，……天油然作云，沛然下雨，则苗勃然兴之矣。”（《孟子·梁惠王上》）。以下凡引此书，只注篇名）旱涝云雨等变化皆是自然现象，同时也是“天”之内容本身。作为自然之天，它的存在变化具有自身的某种特定的规律性，“天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也”。（《离娄下》）所谓“故”，即是指自然界的规律。因为自然界有“故”，所以人可以通过对于自然界所获得的

某种规律性认识进行类推，由近及远，由今及古，得到更多和更广泛的知识。同时，在孟子看来，自然界的规律是客观的，因此人是不能违背它和改变它的，“一日暴之，十日寒之，未有能生者也”（《告子上》）；“不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。”（《梁惠王上》）孟子又举例说明天与人各有其特定的功能，并且是不能相互代替的，“宋人有闵其苗之不长而揠之者，”结果，苗都枯死了（见《公孙丑上》）。孟子的上述观点，可以说内在地包含有把“天”理解为自然界及主张“天人之分”的意义。

主张天道自然，并在此层面上强调“天人之分”，是孟荀哲学思想一个方面的同。

但是，对天人关系的这种规定，在孟荀哲学体系中有根本不同的意义和作用，天道自然，“天人之分”是荀子得以构筑成其哲学体系的逻辑基础。以此为逻辑的基点，荀子提出了以“性恶”为基本观念的人性论，并进而推衍出以礼乐观念为核心内容的历史哲学和道德哲学。并且，荀子又以其天道观为依据，概括出了一套“虚壹而静”的认识方法和“制名以指实”的逻辑学原则。显然，天道自然，“天人之分”是荀子哲学的核心和灵魂。而这种观念对于孟子的哲学体系的意义却远非如此。严格地说，孟子的上述说法只是一些哲学“事实”的罗列，还不完全具有哲学世界观的意义。因此，它们也就没有成为孟子哲学体系所必需的构成部分或必然环节。我们只需细审原文就可以发现，这些“事实”，或者是孟子用来论证王道政治的必要性，或者是孟子推行其所设想的王道政治的具体手段，或者是孟子解释道德修养过程所必需遵循的原则，如此等等。因此，孟子的天道自然和“天人之分”的思想与其整个哲学体系之间并无必然的内在逻辑联系，充其量也只能视为是一种外在的联系。这是孟荀哲学在天道自然层面上的“异”。

二、“天命”层面上的思想比较

所谓“天命”或“命”，在先秦思想家的观念中，至少具有三种基本意义。其一，天之命令。在这个层面上，天带有意志性，目的性的特征。这样的天乃意志之天。其二，客观世界自身所具有的必然性。当着这种必然性力量降临到人的头上时，人们往往无法理解和无法抗拒。因此，古人往往把它视为某种神秘性的力量而称其为“天命”或“命”。其三，客观世界自身所具有的偶然性。这种力量对人的作用表现为某种机遇或巧合，它往往出乎人的意料之外。因此，古人也把它称之为“天命”或“命”。在古人的头脑中，命的上述意义常常交错在一起。“天命”或“命”的后两种意义比较近而与第一种意义显然不同，它们同属于客观世界自身的属性。这是我们在分析问题时需要注意的问题。

孟子观念中的天具有意志性的特征。天的意志性的作用往往由命的形式表现出来。这一点，是用不着“为贤者讳”的。当然，孟子博学，他所引证的带有显明神学色彩的古人或古籍之语，我们不可完全把它作为说明问题的基本依据。但是，他所说的天具有意志性，却是无可怀疑的事实。例如，“天之生此民也，使先知觉后知”（《万章上》），“故天将降大任于是人也，必先苦其心志”（《告子下》）。这样的天即具有超自然的意志性特征。

但是，孟子的天命观念至少有两点值得注意的变化。第一，表现为天神作用的降低和削弱，人的作用的提高和强化。例如，在《万章》篇中，孟子认为尧传帝位于舜是“天与之”。天的作用形式表现为，“天不言，以行与事示之。”天不言并不是不能言，而是能言而不言，此天显然是意志之天。但他在具体解释问题时，却强调人的意志和作用，认为“天与之”是通过人事昭

示出来。尧死后，舜想让尧的儿子丹朱继位，自己躲在一边，可是人们不拥戴丹朱，却去朝谨他，歌颂他，请他解决问题。这就是说，舜有天位是因为他受到了民众的信任和拥护。可见，孟子虽然还承认天命的神学意义，但在具体说明问题时，却抛开了天命的神学意义，强调人的作用。这种重视人的思想倾向，在后来的荀子哲学中得到极大的强化。

第二，天命的意义由超自然的力量向自然自身力量的转化。在这个层面上，天命含有必然性和偶然性的双重意义。据孟子说，舜相尧，禹相舜，“历年多，施泽于民久；”而益相禹，“历年少，施泽于民未久”。又尧和舜的儿子皆不肖，而禹的儿子启贤。因此，舜、禹及启都做了天子，而尧、舜的儿子以及益都没做成天子。孟子解释这种差别性的根源时说：“舜、禹、益相去久远，其子之贤不肖，皆天也，非人之所能为也。莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”人的才德和一生的境遇如何，可以说由“天”偶然所定，但是这种偶然性又确是“非人之所能为，”它主宰着人的一切，因此偶然性同时又具必然性的品格。“莫之为”和“莫之致”说明不存在一种超自然的力量，但确实又存在着一种人力所无可奈何的力量。这种力量即是“天命”，也即是客观世界的必然性自身。

孟子又说：“行，或使之；止，或尼之。行止，非人能也。吾之不遇鲁侯，天也”。（《梁惠王下》）人之行止，非人力所可决定，而是“或使”、“或尼”，似乎有一种异己的力量存在着，这是一种必然性。君臣遇合与否，是一种机会或时运，这又是偶然性。必然性与偶然性是一个事物的两个方面。从孟子思想的主要倾向看，他一般强调的是必然性，甚或有把偶然性归结为必然性的倾向。因此，在孟子那里，天命一般系指必然性而言。

荀子所说的“天”也带有意志性的特征。他说：“人有此三

行（‘三行’指‘老老’、‘不穷穷’、‘行乎冥冥而施乎无报’——笔者注），虽有大过，天其不遂乎！”（《修身》）“天生蒸民，有所以取之。”（《荣辱》）“天非私曾、蹇、孝尼而外众人也。……天非私齐鲁之民而外秦人也。”（《性罪》）“皇天隆物，以示下民。”（《赋》）“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。”（《大略》）荀子的这些说法，可以说与孟子毫无二致。但这里有个问题。据有人考证，《赋》和《大略》可能是荀子后学或后人所作，不是荀子亲著。因此，似乎不能以此作为说明问题的确证。但《修身》、《荣辱》确为荀子所著，特别是《性恶》，更为荀子的力作。因此，我们上面的断定大概不会错，至少可以说，荀子的思想体系内仍有意志之天的残留。

意志之天与自然之天是根本对立的观念，这种对立对于孟子哲学和荀子哲学具有不同的意义。我们上面说，天道自然的观点并不是孟子哲学体系的必然环节，因此，它可以与意志之天的观念同时并存，二者不能构成孟子哲学的内在矛盾，至多也只能视为一种外在的矛盾。而天道自然思想是荀子哲学体系的基础，因此，它与天有意志的观点是不相容或不可并存的。这是荀子哲学体系的一个内在矛盾。对于这种矛盾现象，我们可以设想为是荀子早年观点和晚年观点的变化所引起的，但又没有确凿的证据来证明之。因此，我们只能从荀子哲学的现存形态和现有资料出发，承认荀子思想中意志之天这个事实。

荀子也涉及到了天命的必然性和偶然性的意义问题。他把命界定为：“节遇谓之命。”（《正名》）所谓“节遇”显然系指某种机遇或时运，因此他说：“遇不遇者，时也”。（《宥坐》）这里，“命”显然是一种偶然性。

荀子又说：“死生，命也。”（同上）如果“命”象孔子所说的“生死有命”那样，纯是预成的，它当然是一种类似于必然性的力量。反之，如果“命”仅仅系指人的死生寿夭是“节遇”，

则是一种偶然性。“命”究竟何指，由于文字太简，颇不好定。但即使是指偶然性，这种偶然性也似乎应该包含有必然性的意义。荀子在《天论》中说：“故人之命在天，国之命在礼”。此“命”，显然主要指必然性。

荀子既强调天道自然，又主张天命之必然，似乎也是个矛盾。其实不然。所谓天道自然是着眼于客观事物存在变化的原因，这种原因不是神意，而是自然界的本身，即是说，一切都是自然的。所谓天命之必然是着眼于客观事物存在变化的必然趋势，而这种趋势对于人来说又是无法控制和支配的。二者并不完全是同一个层面上的问题。因此，与天命的意志性方面的意义不同，在天命必然性的层面上，它与天道自然的观念完全可以相容。

孟荀把主宰事物发展变化的必然性力量界定为“天命”或“命”，这是同。但孟子往往把必然性意义的天命与意志性意义的天命混在一起，并且对于必然性的强调似乎胜于偶然性，因此，其思想带有一种目的论的色彩。而在荀子那里，则很难找到必然性意义的天命与意志性意义的天命的直接联系，而且，它似乎更强调天命之偶然性方面的意义，因此，其思想则表现了一种自然主义的倾向。这是孟荀在此问题上之一异。

孟荀把“天命”或“命”视为宇宙万物的主宰，这就意味着他们可能共有这样的观念：宇宙万物在“天命”或“命”的支配下具有某种共同的秩序性和规律性的特征，因而天人是“合一”的。“天人合一”的思想，在宇宙本体的层面上表现得更为清楚。

三、宇宙本体层面上的思想比较

“天人合一”是孟子最基本的哲学命题之一。孟子认为，“天之生物也，使之一本”（《滕文公上》），宇宙万物有着统一的本源，因此，它们息息相通而为一体。照古代哲人的看法，

宇宙万物作为一个整体可以视作由“天”和“人”这两个最基本的要素或部分组成，因此，孟子所理解的万物一体可以概括为“天人合一”。一般来说，孟子强调的不是天人由形质的相同或形体结构的类似而合一，而是着眼于天人在性道之层面上的相通而合一。“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。”（《尽心上》）仁义礼智乃人之性，而人性根源于天道，或说是天道的体现，因此，性与天道本质上是一个东西。人对自己本性的体验过程，同时也就是对天或天道的悟解的过程。人认识了自己的本性，同时也就认识了宇宙的本质。照孟子的这个认识，天人并非是完全间隔的二物，而是以道体为统一机理的天人合一的有机整体。

孟子又说：“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也”。（《离娄上》）诚者，真实无妄之谓也。自然界的存在变化具有某种确定的秩序性、条理性，因此说，天之道为诚。而人类社会生活不仅有而且也应该有象自然界那样确定的秩序性，条理性，或者说，人必须遵照自然界的原則而生活，此所谓思诚，也即是人之道。因此，诚不仅是自然界的本质或原则，同时也应该是人类社会的本质或原则，天人两界同依据于诚而联结为一体。

由上可知，孟子“天人合一”的意义是：天人作为二物，本质上是息息相通的；统一的基础就在于它们的存在变化具有某种共同的原则或根据，或者说，人的原则是依据自然原则建立起来的。如果从“规律”的角度而言，“天人之分”是说天人各有其特殊规律，而“天人合一”则是说天人具有某种共同的普遍规律。

在孟子所说的层面上，荀子也表现了“天人合一”的致思倾向。荀子十分推崇“礼”，认为礼是沟通天人并把它们联结为一个整体的基本机制或基本原则。荀子说：“礼有三本：天地者，生之本也”（《礼论》）。礼本来是人类社会的道或原则，为什

么说本之于天？因为，礼是根据于天道而设立起来的。照荀子的看法，自然界有什么原则，人类社会也有相对应的原则，所谓“君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理”（同上）。人道与天道本质上是一致的，因而天人是合一的。

荀子还有一段话说得更清楚：“天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌（以上说“天”），“好恶以节，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明（以上说“人”），万变不乱，贰之则丧也，礼岂不至矣哉！”（同上）这是说，礼不仅是人类道德生活的根本规范和人类社会存在变化的根本原则，同时也是宇宙万物存在变化的基本原则。礼不仅具有人道的意义，而且简直具有超逾人道而趋于宇宙本体的意义。因此，天人共同依据于礼而存在变化，表征为某种共同的秩序性和规律性，从而二者以礼为基本机制构成一个统一的宇宙整体。

荀子也从“诚”的层面上理解和规定天人之合一，“天不言而推高焉，地不言而人推厚焉，四时不言而百姓期焉。夫此有常，以至其诚者也。……天地为大矣，不诚则不能化万物。圣人为知矣，不诚则不能化万民。父子为亲矣，不诚则疏。君上为尊矣，不诚则卑。”（《不苟》）诚既是天之常则，同时又是人之常则。诚贯通于天人两个领域中，天人同依据于诚而存在变化，因此，二者本质上是统一的。

荀子的这种“天人合一”的观念与其“天人之分”的观念似乎是矛盾的。人们也往往把其视为是两种至不相容的观念。据笔者所见，这可能是误解，至少对于荀子哲学来说是如此。实际上，如前面的解释，这两种观念并不在一个层面上。所谓“天人之分”，是就天人各具有不同的功能或特殊规律而言，而“天人合一”，是就二者存在变化所依据的共同原则或本体而言。事实也是如此，自然界和人类社会既各具有其自身的特殊功能或特殊规律性，因而是有区别的，但它们同作为客观世界的构成部分，

必然又具有某种共性，即具有普遍地作用于其中的一般规律或一般原则，而无论对这个一般规律或一般原则的具体内容作何种解释。因此，如果从更为宏观的层面而论，“天人合一”与“天人之分”这两种对立的观念又是可以统一的。

荀子与孟子对天人关系的理解所表现出来的这种惊人的相似，当然不能由此就确认他们有直接的思想继承关系，但这种相似总归是一种无可辩驳的客观事实。

孟荀“天人合一”的观念又有区别。孟子强调以人的个体心性为出发点理解和规定天人关系，认为人之个体全具天地之德、宇宙之性，因此，天人之间相互联系、相互映现，从而构成统一的整体。他并由此推演出一套哲学体系。既然天人性道相通，因此，只需扩充人自身的本性到极致，即是对天道的契合和理想人格的完成；既然物我无隔，那么就應該行忠恕之道，广仁爱之心，“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《尽心》），从而建立起他的人生哲学、道德哲学以及以王道为核心内容的政治哲学。而荀子强调从社会群体或社会整体的存在原则，即“礼”的层面界定天人关系。既然礼是人类社会群体和宇宙整体所共有的原则，那么，人就应该效法天道，把礼作为规范人性和人的社会生活的必然准则及维护社会整体稳定的基本原则。这不仅是人道所必需的，同时也是天道所要求的。孟子崇尚“仁义”，荀子崇尚“礼乐”，这种思想倾向的差别，若究其理论上的原因，或许就在于此。

四、人性层面上的思想比较

人性问题是专门讨论“人”的，它还不就是天人关系问题，但也从一个侧面反映了孟荀对天人关系的理解和规定。

就孟荀对人性的定义或规定看，其着眼点是不同的。前者强

调从人的社会属性方面界定人性，后者强调从人的生物学或心理学等自然属性方面界定人性，由此，反映了他们对天人关系理解之不同。但是，孟子并不否认人有自然方面的属性，认为“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也”（《尽心下》），就是说，人的生理方面和心理方面的自然要求也可以称之为“性”，这种观念非常近似于荀子。但是，孟子不主张以自然之性为“性”，因为，人的自然方面的要求能否实现，不仅是由“命”决定的，而且本质上在于它为人和动物所同有，它并不能把人和动物区别开来。他批评告子说，如果主张“生之为性”或“食色为性”，那么人性与犬牛之性就无区别了。因此，孟子反对从自然属性的角度规定人性，所谓“君子不谓性也”。他认为人性应该是“人之异于禽兽者”，即人性应该是人之不同于动物而为人类所特有的社会方面的内容。这种社会特性才是人的本质所在，即所谓人之“大体”，其内容即“仁义礼智”四德。

与孟子相反，荀子主张从人的自然属性的层面理解和规定人性。他认为，“性者，天之就也”，“生之所以然者谓之性”，“不事而自然谓之性。”（《正名》）性应该看作是天生的，没有后天加工的、自然而然的本然状态。因此，只有“目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚”，“饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休”（《性恶》），这些生理和心理方面的自然需求才是人之本性所在。由此，他批评孟子从社会属性的层面界定人性，认为“礼义”等道德观念和道德行为皆是“伪”，是圣人教化或人为的结果，因此不能视之为人“性”。

荀子从自然属性的角度规定人性，反对从社会属性的角度界定人性，这种强调“性伪之分”的思想倾向，正是反映了他注重天道自然，“天人之分”的核心观念。孟子从社会属性的角度规定人性，认为人性根源于宇宙之德，因此，其本质上是善的，这