

中国社会思想（二）

吴涛 主编

目 录

孔墨显学与儒家思想（续）	1
儒家政治论与道德观	1
儒家知识论的历史影响	19
前期儒家的知识起源论和方法论	30
墨家早期的思想	52
孔学的萎缩与儒墨对立局面	52
前期墨家“阶级论”与“天道观”	58
墨子唯物主义的知识论	86
墨子的逻辑思想	100
老子的思想	118
老子思想的时代背景	118
老子的自然哲学	125
老子的知识论	136
老子的经济思想	140
老子的国家学说	151
老子的思想（续）	158
老子的社会思想	158
“黑格尔论老子”的启示	166

孔墨显学与儒家思想（续）

儒家政治论与道德观

我们已经说过，前期儒家的历史任务，在于调和春秋末年的社会矛盾。但所谓调和矛盾，其本身必然以自己矛盾的立场为立场。因而，在孔子的思想体系里，其各个理论之间，便特别显示出发展的不均衡。例如有些地方冲决了西周的藩篱，有些地方则仍为西周的网罗所束缚，以致呼应之际，陷入于自论相违。诚然，站在“万事起头难”的历史观点上来讲，我们不应苛求古人；但是，也由于同一理由，我们尤不应粉饰古人。

（一）国民阶级的承认与复礼的立场

春秋末年，国民阶级正在出现之时，孔子首先作为私学著述的大哲人批判了春秋社会，因此，他的人类性的观点应当强调地提出来研究。

这个时代的人类好像充满了阶级矛盾，即孔子所谓：

“好勇疾贫，乱也；人而不仁，疾之已甚，乱也。”

（论语泰伯）

道德和政治是建立在经济基础上面的。一方面所谓“小人不知天命”，如“赐不受命”之类，因了不愿贫贱，争相为富，以致产生出社会的乱子；他方面“人”（旧人，指贵族君子）而不仁，恨小人过火，形成了对抗之势，那也会发生大乱的；因此，统治和被统治的关系都走进了矛盾中，这就是社会的危机。孔子是不愿意

有这样矛盾的。正因为这样在贫富问题方面提出了社会的基本问题，孔子就不能不正视人类性。他探求出的人类的性能，已经在原则上承认人类的近似性，这是周宣王中兴以后的新命题。孔子说：

“性相近也，习相远也。”（同上阳货）

孔子虽然没有在人类倾向性方面发展出更多的理论，但这一命题是可贵的。“性相近”正是在小人“疾贫”与君子求富的相似前提之下才可能产生的。

为了更具体地理解国民阶级的本质及更适当地评价孔子承认国民阶级的思想，我们首先要看春秋末年财富的权力手段的变迁。关于此点，在论语里也有记载，例如所谓“禄之去公室”，所谓“季氏富于周公”，都说明财产所有的多元化或下降；同时在春秋时代虽然劳动力仍当作财富计算，但自由民（国人，论语“与国人交”）却已经在争取“私有”的财富。关于以上二项，论语说：

“子谓卫公子荆善居室，始有，曰，苟合（聚）矣；少有，曰，苟完矣；富有，曰，苟美矣。”（子路）

善居室之义，前人不解。按“室”指劳动力的单位数，如周礼“凡营国必计其室数”，诗经“百室盈止”，左传记“夺室”、“兼室”、“赐五百室”等。“善居室”，即言善于占有劳动力的财富。

然而这个时代，已经不是像西周的“国有富”的严密制度了，自由民已经参与了财产私有的活动。故紧接上文便说：

“子适卫，冉有仆。子曰：‘庶矣哉！’冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”

春秋社会中贫富阶级的斗争，无疑地成了严重的问

题，国民阶级已经在春秋末叶和氏族贵族阶级发生了抗争。国民阶级不再顾忌西周传统的道理，起来要破坏“氏所以别贵贱”的制度了。孔子对于这一社会的变化，在论语中有很多的指摘，例如：

“子贡曰：‘贫而无谄，富而无骄，何如？’子曰：‘可也，未若贫而好乐，富而好礼者也。’”（学而）（这是说，贫富阶级两方面皆破坏制度，贫者难安于贫，富者则私肥于公。）

“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”（里仁）（这里所提出的人性是从欲望出发的命题，为荀子所本。人类性已经成为平等的范畴。）

同理，孔子又说：

“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之；如不可求，从吾所好。”（述而）

这样看来，追求财产是孔子在一定的条件下所承认的，因为国民阶级的欲望，在社会变化的历史中，也是孔子所承认的。孔子虽然对子贡经营货殖，痛斥说“赐不受命”，但命已经是可以不受的了，这说明以氏族鸿沟来区别阶级的命定观已经在破坏之中。因此，孔子不能不又说：

“贫而无怨难，富而无骄易。”（宪问）

“好勇疾贫，乱也。”（泰伯）然而孔子同时也说明富与礼之不相容，例如：

“诚不以富，亦祇以异。”（颜渊，此诗小雅我行其野句，宋儒认为是错简。）

“齐景公有马千驷，死之日民无德而称焉。伯夷、叔齐饿于首阳之下，民到于今称之，其斯之谓与。”（季

氏)

在这严重的社会变乱里，由于国民阶级的抬头，遂产生了孔子“性相近，习相远”的国民的人类性的认识。在这一光辉的命题之下，氏族贵族的人类性观点，即贫富由于天命的观点就难以立足了。因此，孔子承认了国民参与国事的合理性。例如孔门弟子即以国民阶级占绝对多数(只有南宫适、司马牛二人以贵族来学)，而“问为邦”、“学干禄”、“可使南面”、“可使为宰”、“可使治赋”者，实繁有徒。这一由贵族专政到古代的政权开放的肯定，确乎是由于孔子承认国民阶级以及其人类性的新规定所必然产生的。但是，由于国民阶级本身未成熟，也决定了孔子思想的不彻底性。这就是说，孔子在如何参与国事这一问题上，对于国民阶级又引回到“复礼”的立场上来。例如：

“颜渊问仁，子曰：‘克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？’颜渊曰：‘请问其目。’子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’颜渊曰：‘回虽不敏，请事斯语矣。’”
(颜渊)

此所谓“克己复礼”，译为今语，就是教国民阶级自动退让，视听言动一以氏族贵族制度的合法行为为标准。这一标准路线，就是一方面教氏族贵族自动开放政权，另一方面教国民阶级自动奉公守礼，一切都依照“自上而下”的改良方式进行。孔子的这一思想，在其“举贤”论里，表现得更为明白。

“举贤”二字，不是自下而上的“选举”，而是自上而下的“拔举”。论语里讲这一问题的地方很多，兹择其重要的数章为例，分类辑录，并酌加诠释如下：

一、“贤人”的自我修养及复礼态度：

“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”（里仁）

“愿无伐善，无施劳。”（公冶长）

“贤哉回也：一簞食，一瓢饮，在陋巷；人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉回也！”（雍也）

“子谓颜渊曰：‘用之则行，舍之则藏；唯我与尔有是夫！’”（述而）

总括“贤人”的态度，不外是以“礼让”的态度，而自我克制，严守“自上而下”的制度，切戒以贤自骄（“无伐善”），流于斗争。孔子所以对于“僭礼”者痛加呵斥，就是因为他们“以贤（善）自伐”，缺少克己复礼的自我节制。

二、“贤人”以贤自伐而不守“复礼”态度的实例：

“臧文仲居蔡，山节藻梲，何如其知也？”（公冶长）按私藏灵龟（“居蔡”）和过分奢华（画梁雕栋），都是僭礼的行为，孔子竟以此否定（“何如”即“怎么算”）其为“智”。因为“山节藻梲”一类行为，其僭礼与管仲“树塞门”、“有反坫”相仿佛，是与复礼态度对立的。

三、贵族应有的开明态度——举贤：

“哀公问曰：‘何为则民服？’孔子对曰：‘举直错诸枉，则民服；举枉错诸直，则民不服。’”（为政）

按“直”与“贤”、“枉”与“不贤”是同义语。民的“服”与“不服”是统治阶级所最关心的问题，足见“举贤”的重要。因此，论语又记有：

“仲弓为季氏宰，问政，子曰：‘先有司，赦小过，举贤才。’曰：‘焉知贤才而举之？’曰：‘举尔所知，尔所不知，人其舍诸？’”（子路）

四、开明贵族“举贤”的范例：

“公叔文子之臣大夫僎，与文子同升诸公。子闻之曰：‘可以为文矣。’”（宪问）

五、不能推行“举贤”开明政策的实例：

“臧文仲其窃位者与！知柳下惠之贤，而不与立也。”（卫灵公）

统上诸例看来，可知孔子的“举贤”论一方面与其“性相近”的国民人类性的承认息息相通，而他方面又基于对周制的阶级感情，在“复礼”的立场上打了个对折，只许可自上而下的贵族政权的开明“举贤”，而不允许贤人以自主独立的方式，自下而上地参与国事。这是不容讳言的矛盾，也是改良主义的本质。

（二）历史观察与历史理想

在论述孔子“礼的思想”的时候，我们曾提到孔子的社会批判的进步性。在春秋末世，古形式虽存在着，而内容却失去灵魂，在这样貌合神离的历史火炉里，才产生了伟大思想家的批判。在这一方面讲，孔子是以天才的姿态和春秋的俗人进行战斗的。然而，孔子复古的态度是和他对古代制度的仰慕以及他对腐朽贵族的阶级同情心分不开的。这叫做悲剧思想的“迂”路，子路就敢于批判他，说“有是哉？子之迂也！”“有民人焉，有社稷焉，何必读书然后为学？”

孔子的批判态度是有局限性的，因为他在客观的历史大变化之中，主观上显然表现出对这一变化的不满。论语就记载着孔子对于过去的留恋：

“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜。’”（子罕）

不但如此，孔子对于历史的前景是悲观的，他断定

“礼乐征伐自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣”，接着说：

“禄之去公室，五世矣；政逮于大夫，四世矣。故夫三桓之子孙微矣。”（季氏）（公室是宗子大氏族，大夫是世室支族，“私肥于公”，就显示氏族贵族的宗法系统将要完了。）

这时虽然统治阶级的名分关系的形式还存在着，而其政治内容却变了。这一变化的危机，在孔子看来是很严重的，据孔子估计十世、五世之说讲来，今大夫为政已四世，这岂不是说旧社会灭亡仅仅余下一世即三十年了么？

同时孔子又把政治的趋势也规定出来：

“天下有道，则政不在大夫；天下有道，则庶人不议。”（季氏）

孔子所谓好政治的内容，确是和春秋的主要现象相反的，即政在大夫，庶人议政。关于春秋的这样政治趋势，论语中有很多的说明。

在这里，我们应该指出，客观的历史运动以无可阻挡的趋势走向了“天下无道”，而孔子的主观理想却追求着“政不在大夫，庶人不议”的“天下有道”的局面，因而客观的历史运动以激变的步调瓦解着西周的遗制，而孔子的理想却坚持着渐进主义的历史观。例如：

“子张问：‘十世可知也？’子曰：‘殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也！’”（为政）

如前所述，继周而起的春秋，显然不是因于周而有所损益的社会，而是走进灭王制、坏礼法的历史变革之中。因此，孔子的历史观察与历史理想显然有了矛盾。

并且，这一客观的社会历史动向与孔子主观的历史理想的矛盾，在论语中也表现得异常明白，例如：

“子路宿于石门。晨门曰：‘奚自？’子路曰：‘自孔氏。’曰：‘是知其不可而为之者与！’”（宪问）

“公伯寮诉子路于季孙，子服景伯以告曰：‘夫子固有惑志于公伯寮，吾力犹能肆诸市朝。’子曰：‘道之将行也与？命也！道之将废也与？命也！公伯寮其如命何？’”（同上）

“楚狂接舆歌而过孔子，曰：‘凤兮凤兮！何德之衰？往者不可谏，来者犹可追；已而已而，今之从政者殆而！’孔子下，欲与之言，趋而辟之，不得与之言。”（微子）

“长沮、桀溺耦而耕，孔子过之，使子路问津焉。长沮曰：‘夫执舆者为谁？’子路曰：‘为孔丘。’曰：‘是鲁孔丘与？’曰：‘是也。’曰：‘是知津矣！’问于桀溺，桀溺曰：‘子为谁？’曰：‘为仲由。’曰：‘是鲁孔丘之徒与？’对曰：‘然。’曰：‘滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？’耰而不辍。子路行以告，夫子怃然曰：‘鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。’”（同上）

“子路从而后，遇丈人，以杖荷蓑。子路问曰：‘子见夫子乎？’丈人曰：‘四体不勤，五谷不分，孰为夫子？’植其杖而芸，子路拱而立。止子路宿，杀鸡为黍而食之，见其二子焉。明日，子路行，以告，子曰：‘隐者也。’使子路反见之，至则行矣。子路曰：‘不仕无义！长幼之节，不可废也；君臣之义，如之何其废之？欲洁其身，而乱大伦！君子之仕也，行其义也；道之不

行，已知之矣。’”（同上）

解经家虽对上引微子篇三章有真伪之辨，但其结论则与宪问篇无二。据此可知，孔子思想中此一矛盾，不但时人明白，即孔子本人也同样明白。

在客观历史动向与主观历史理想的矛盾里，孔子的“知其不可而为之”的态度是保守的，他最后便不能不把最高理想依然归结到西周传统的天道观。所不同的是，西周先王不是在天上，而是到了孔子的观念里了。他以为自己与西周先王同样，受命于天，以德配天，在“天”的意志里取得自己历史理想的根据。例如：

“天生德于予，桓魋其如予何？”（述而）

“子畏于匡，曰：‘文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？’”（子罕）

但是，孔子观念里的道德，所谓德或文（“礼”是“德”“文”的具体形态），为什么就能和天道相联系在一道呢？这在“不语怪力乱神”的思想家，只有避而不言之一法。例如：

“子贡曰：‘夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。’”（公冶长）

“子罕言利与命、与仁。”（子罕）

上两章三“与”字，前人多以为介词，训“及”，遂不可解。因为论语言天道性命之处凡七十有八章，“天”字十八见，“天道”字一见，“性”字两见，“命”字十三见，“天命”字三见；言仁之处五十有八章，“仁”字一百有五见，言“利”六章，“利”字八见，在孔子不应说是“罕言”，在子贡也不应说是“不可得而闻”。自清儒钱大昕、宋翔凤以“与”字为动词，

训“合”，其意义始豁然大明。此因“天”、“命”是“礼”的根据，而“利”的争夺是“性相近”的注解，“天”、“命”与“利”、“性”不相合，正是孔子主观的历史理想与客观的历史动向的矛盾处，孔子既然明知两极端不能合一起来，因而“罕言”，子贡当然也就“不可得而闻”了。在这里，主观理想与客观历史的矛盾，又转化成了“天道观”与“人道观”的矛盾。于是，在孔子的天道观与道德论里，遂充满了调和矛盾的体系。

（三）天道观与道德论

清儒钱大昕说，“古书言天道者，皆主吉凶祸福而言。”（十驾斋养新录卷三）此说最确，证诸周书周颂以及金文而无不合。孔子既然以继周自命，其天道观也就大体上类似于周人的传统思想。例如：

“获罪于天，无所祷也。”（八佾）

“天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。”（同上）

“予所否者，天厌之，天厌之！”（雍也）

“天生德于予。”（述而）

“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（子罕）

“固天纵之将圣，又多能也。”（同上）

“吾谁欺？欺天乎？”（同上）

“天丧予！天丧予！”（先进）

“死生有命，富贵在天。”（颜渊）

“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！”
（宪问）

“子曰：‘予欲无言！’子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’

子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉！’”（阳货）

从上面所引的话看来，孔子的“天”倘非有意志的主宰，则所谓“获罪”、“将以夫子为木铎”、“厌之”、“生德于予”、“将丧斯文”、“未丧斯文”、“纵之将圣”、“欺”、“丧予”、“富贵”、“知我”云云，将全不可解。就中如“天何言哉”一章，仅形似自然之天，而实仍为意志之天。姑不论古本论语天字为“夫”字（“夫何言哉”），即以“天何言”而论，义指天能言而不言，非否定词。孔子言“天”之处，大都用惊叹语或追问语，这显明地是在最后穷究有意志的根本动力。我们以为，自“予欲无言”说起，以“天何言哉”作结，是和“唯天为大，唯尧则之”及“无为而治者其舜”两章，有同一意义。这正与尧、舜的人格化同样，“天”在这里依然是有意志的人格神。因此，孔子对于鬼神也从来没有明白否定，反之，却表示了相当的崇拜。例如：

“禹，吾无间然矣！菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻冕，卑宫室而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣。”（泰伯）

此章的思想，几乎是墨子的先王观、天志、明鬼的张本。

然而，究竟春秋已不是西周，在孔子时代，氏族纽带将断，国民阶级出现，因而在孔子的天道观里，遂渗透了若干新内容。此所谓新内容，首先表现在每言及“命”，多从“自下而上”的人的观点上来谈“知命”与“畏命”，换言之，多从人类的情操上来谈心理活动；很少如西周的“自上而下”或由外至内的观点，这即是说不多言“降命”与“受命”了。例如：

“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”（季氏）

“不知命，无以为君子也；不知礼，无以立也；不知言，无以知人也。”（尧曰）

其次，孔子在祭祀问题上表现出脱离宗教思想的初步企图。例如：

“非其鬼而祭之，谄也。”（为政）

“祭如在，祭神如神在。子曰：‘吾不与祭如不祭。’”（八佾）

“樊迟问知（智），子曰：‘务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。’”（雍也）

“子不语：怪、力、乱、神。”（述而）

“子疾病，子路请祷。子曰：‘有诸？’子路曰：‘有之，诔曰：祷尔于上下神祇。’子曰：‘丘之祷久矣。’”（同上）

“季路问事鬼神。曰：‘未能事人，焉能享鬼？’‘敢问死。’曰：‘未知生，焉知死？’”（先进）

据此可知，孔子的天道观，在若干地方已显示出对于西周降福无疆的神的主宰的离心力，因为他在一方面保留着“天”、“神”的西周形式，在另一方面却反对了春秋时代的形式主义思想，提出了人事第一的道德化的新内容，以代替鬼神的宗教支配。这和他的“礼”的思想，适相一贯。但是，孔子既然不能创出反宗教的国民阶级的宇宙观，那也就不能否定鬼神的存在，因此，他在一方面无异是以“知生”、“事人”等话，讽刺了他的神鬼论，在另一方面又想从天鬼和人道两者间设计出一个调和的安定或平衡。这在历史上来讲，正是国民

阶级未成熟的反映；在思想史上来讲，正是贤人作风的本格表现；从逻辑上来讲，回避鬼神而仍肯定祭祀，更是明显的矛盾。墨子曾利用形式逻辑来批评儒家这一点说：

“执无鬼而学祭礼，是犹无客而学客礼也，是犹无鱼而为鱼罟也。”（墨子公孟）

和天道观相应，孔子的道德论也同样有其矛盾性。统计论语全书，言“德”之处二十有七章，“德”字三十六见，这些道德论都和孔子关于“天”、“命”的思想是互为首尾的。天道与敬德相连的思想，所谓德以配天，本来是西周的传统，孔子也摆脱不了这种精神。

但孔子的道德论，另一方面又与其对国民阶级的承认相连的，他提出了几个空前有价值的命题。例如，他以“性相近”为前提，订立了“匹夫不可夺志”的命题，因而对于他的弟子，如子张、子路等鄙夫出身的士人，都以贤者勉励。这种勉人以贤的教学法，无疑地是基于古代国民阶级的人类性的新观念、新认识而来的。这虽和墨子的“尚贤”思想有某种距离，但承认“贤”在人类性中的地位，则无形中已表露出“国人”至少是历史出演者。如果孔子的教育学，没有这一前提，就不会显学名世，弟子遍天下。由此看来，孔子的贤者思想和人道的能动思想都是创见。

我们现在再进一步研究孔子所讲的“仁”。孔子“仁”的观念也和他的“礼”的观念是相似的，其体系是矛盾的，这即是说，在一般的道德律方面“仁”是国民的属性；而在具体的制度方面“仁”又是“君子”的属性。在前者，孔子以抽象方法，把“仁”还原于心理要素；在后者，孔子以历史条件，又把“仁”扣在传统

制度上。我们在下面分别来研究这一矛盾体系：

把道德律从氏族贵族的专有形式拉下来，安置在一般人类的心理的要素里，并给以有体系的说明，这可以说是孔子在中国古代思想史上的大功绩。他不但肯定“仁远乎哉？我欲仁斯仁至矣”，而且主张“仁者爱人”。所以孔子所谓的君子之仁，限于心理学上而言，已经超过了贵族君子的范围。例如：

“仁者先难而后获，可谓仁矣。”（雍也）（存于心理的动机）

“回也其心三月不违仁。”（同上）（主观的道德情操）

“刚毅木讷近仁。”（子路）（道德情操的分类）

“巧言令色，鲜矣仁。”（学而）（远离道德情操的习惯）

“为仁由己。”（颜渊）“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。”（里仁）（存于心理的意志力）

“仁者不忧。”（子罕）“内省不疚，夫何忧何惧。”（颜渊）（心理的反省）

“仁者其言也讱。”（颜渊）（讱谓忍，即心理上的反复三思）

“孝弟也者，其为仁之本（始）与！”（学而）（以其他情操推及于仁）

“观过斯知仁矣。”（里仁）“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。”（里仁）（道德情操的证明）

由以上所举的例子看来，可以知道，孔子讲的“仁”这一道德范畴是从普及的心理因素出发的，仅就这个方面研究，表面上好像“仁”被规定做超时代的道德概念，但实质上它被刻上了春秋末年的古代国民阶级的烙印，

这种人类的新观念，是产生于古代社会发展的时代。

这一“仁”的最高标准，在孔子是悬之甚高的，上面所举的一例“我未见力不足者”，接着即说“盖有之矣，我未之见也”；颜回三月不违仁，其余则期月也是难得的。同时，孔子自己对于“仁与圣”也不敢自居，好像是可望而不可及的。因了孔子的“仁”学一方面是从普及的心理上出发，另一方面又离开普及的心理而强调理想的心理境地，墨子便提出客观的标准，他说，仁义皆以利为标准。

孔子的“仁”学还不仅表现在一般人类的心理要素和人民性的矛盾，更重要的是他的仁学的两面观点，即是说仁在社会阶级的实际中是不同的。在宗法制度上仁的道德律只适用于“君子”，这和西周道德律之为氏族曾孙所有也是不同的，西周的思想主要是以道德来配天通神，而孔子思想是“仁者君子”。他说：

“君子而不仁者有以夫；未有小人而仁者也。”（宪问）

“民之于仁也，甚于水火。水火，吾见蹈而死者矣，未见蹈仁而死者也。”（卫灵公）

“君子学道则爱人；小人学道则易使也。”（论语阳货）

“唯……小人为难养也，近之则不孙（逊），远之则怨。”（同上）

“鄙夫可与事君也与？其未得之也，患得之；既得之，患失之。”（论语阳货）

“君子喻于义，小人喻于利。”“君子怀德，小人怀土。”（里仁）

“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”（颜