

文化发展论丛

(中国卷)

Culture Development Review:
China (2015)

2015

湖北大学高等人文研究院 中华文化发展协同创新中心 编

主 编 江 畅

执行主编 周海春

副主编 徐 瑾

儒家价值观及其现代转换..... 孙伟平

应加强对核心价值观与传统文化关系的学术研究..... 江 畅

《论语》中的父子伦常..... 周海春

中华伦理文明绵延发展原因论..... 王泽应

现代意味着什么：略论中国文化的现代性..... 阮 航

解构文化决定论..... 韩东屏

从雅玩到大众艺术消费：中国书画市场的创新模式..... 蔡莉芬 曾 莹



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

文化发展论丛

(中国卷)

Culture Development Review:
China (2015)

2015

湖北大学高等人文研究院 中华文化发展协同创新中心◎编

主 编◎江 畅

执行主编◎周海春

副主编◎徐 瑾



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

文化发展论丛. 中国卷. 2015/江畅主编. —北京: 社会科学
文献出版社, 2016. 5

ISBN 978 - 7 - 5097 - 8922 - 3

I. ①文… II. ①江… III. ①文化发展 - 文集②文化发展 -
中国 - 文集 IV. ①G0 - 53②K203 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 056904 号

文化发展论丛(中国卷)2015

主 编 / 江 畅

出 版 人 / 谢寿光

项目统筹 / 周 琼

责任编辑 / 徐成志 周 琼

出 版 / 社会科学文献出版社·社会政法分社(010)59367156

地址: 北京市北三环中路甲 29 号院华龙大厦 邮编: 100029

网址: www.ssap.com.cn

发 行 / 市场营销中心(010)59367081 59367018

印 装 / 三河市尚艺印装有限公司

规 格 / 开 本: 787mm × 1092mm 1/16

印 张: 21.5 字 数: 313 千字

版 次 / 2016 年 5 月第 1 版 2016 年 5 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 8922 - 3

定 价 / 98.00 元

本书如有印装质量问题, 请与读者服务中心(010-59367028)联系

 版权所有 翻印必究

《文化发展论丛》编辑委员会

顾问

中国卷 陶德麟 李景源 俞吾金 唐凯麟

世界卷 万俊人 邓晓芒 John Abbarno (阿巴尔诺)
Thomas Magnell (麦格勒尔)

湖北卷 冯天瑜 郭齐勇 刘玉堂

总编 刘建凡 江畅

副总编 杨鲜兰 戴茂堂

编委 (以姓氏笔画为序)

万明明	王扬	王忠欣	王泽应	邓晓红
冯军	刘川鄂	刘文祥	刘建凡	刘勇
江畅	孙伟平	李义天	杨鲜兰	吴成国
何元国	余卫东	沈壮海	张庆宗	张建军
陈少峰	陈俊	陈道德	陈焱光	周海春
姚才刚	秦宣	徐方平	高乐田	郭康松
郭熙煌	曹荣湘	舒红跃	强以华	靖国平
廖声武	戴木才	戴茂堂		

目录

CONTENTS

中国文化的特性

- 儒学特色与和平意向 宋志明 / 003
- 中华伦理文明绵延发展原因论 王泽应 / 016

中国传统文化的现代性

- 儒家价值观及其现代转换 孙伟平 / 035
- 儒家文化走进现代世界的进路 张丽君 / 054
- 现代意味着什么：略论中国文化的现代性 阮 航 / 064
- 传统与现代关系的反思与重构
- 以刘述先的“理一分殊说”为中心 姚才刚 刘婷婷 / 075

中国传统文化与核心价值观

- 应加强对核心价值观与传统文化关系的学术研究 江 畅 / 087
- 炎帝神农文化与社会主义核心价值观 刘玉堂 黄 莹 / 102
- 中国文化传统在当代中国核心价值中的位置 冯 平 / 114

儒家文化

- 《论语》中的父子伦常 周海春 / 121

孔子“天”的思想之哲学考察

- 以《论语》为中心 黄 盖 / 133
- 生与义的关联：孟子“取舍”思想刍议 荣光汉 / 146
- 孟子与康德，“人禽之辨” 郭 坦 / 156
- 朱子与阳明的孝道思想以及比较 张翅飞 / 171
- “道”“器”三种诠释视角
- 基于“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的
历代注释 夏 芬 / 181
- “绝地天通”与“天人之际” 田 丰 / 188

当代中国文化

- 中国文化建设成就、不足与展望 孙伟平 / 233
- 解构文化决定论 韩东屏 / 242
- 中共关于我国社会主要矛盾理论的几个里程碑式
探索及其评价（1956~2015） 贺祥林 王启妍 / 258
- 2014 年中国当代古都城市的文化发展报告
- 以古都西安为例 强以华 朱芳芳 / 291
- 从雅玩到大众艺术消费
- 中国书画市场的创新模式 蔡莉芬 曾 莹 / 305
- 从纸书时代迈向数字时代：对传统出版业融合
发展的思考 周 琼 杨一男 / 310
- 天台宗“三谛圆融”思想研究 徐 瑾 陈思凯 / 316
- 论霍布斯政治学说中的内外之分 张雨凝 / 323

中国文化的特性



儒学特色与和平意向

宋志明*

【摘 要】 儒学立足内在性，关注人性中的光辉面，赞美人性善，肯定自我完善有内在根据，主张在人生实践中就达到理想的人生境界。儒学仰慕超越性，选择内在超越理路，诉诸哲学价值观。儒学倡导修身，主张超凡入圣，积极面对现实，努力提升人生境界，以人本主义为导向；儒学主张社会和谐，具有凝聚群体的功用，以淑世主义为导向；儒学强调包容性，拒斥排他性，主张“协和万邦”“万国咸宁”，以和平主义为导向。

【关键词】 儒学 内在性 超越性 世界和平

儒学建构的是一种哲学价值观，同宗教价值观形成鲜明的对照。宗教价值观通常着眼于人性中的阴暗面，而不是光辉面，立足于外在性，即从人性之外、从神那里寻求人超越自我的外在根据。儒学价值观则不然。儒学着眼于人性中的光明面，立足于内在性，从人性中寻求自我超越的内在根据。儒学选择内在超越理路，所确立的价值终极目标，不是超世间的神仙、天使、佛，而是在世间的圣人。儒学这种超凡入圣的价值取向，对于维护世界和平来说，不失为一种宝贵资源。

* 宋志明（1947~），吉林市人，中国人民大学哲学院教授，博士生导师，主要从事中国哲学史研究。

一 注重内在

如果从比较研究的视角看,儒学的第一个特色在于注重内在性。所谓“内在”,就是着眼于人性中的光辉面,肯定人生价值,承认人有自我完善的可能,不到人性之外寻找助力。无论何人,只要努力修身,都可以在人生实践中达到理想的人生境界。儒学讲的是人学,而不是神学。在儒学中,人生论与宇宙观通常合在一起讲,探索现实人生道路同追求理想目标合在一起讲。采用这种讲法,一方面可以认识世界、指导人生,另一方面也可以确定价值取向,找到安身立命之地。安身立命之地不在超验的彼岸世界,就在人生实践之中。儒学既具有现实主义品格,倡导经世致用的入世精神,看重实用理性,又具有理想主义品格,看重价值理性。

没有比较,就没有鉴别。如果我们把儒学价值观同各种宗教价值观比较一下,就可以更清楚地发现儒学关注内在性的特色。以天主教价值观为例,其着眼点显然不是人性中的光辉面,而是阴暗面;其向往的理想境界,在彼岸的天国,而不在此岸的人间;其向往的楷模,不是“人”,而是“神”,即所谓“上帝的选民”。按照《圣经》的说法,人类的始祖夏娃和亚当当初因为偷吃了智慧果,才被上帝逐出伊甸园,因而人生来就有罪,叫作“原罪”。人只有洗清“原罪”,才可能重新返回天国。如此说来,人不可能自行消除身上的阴暗面,必须求助于上帝的恩惠。显然,天主教“超越自我”的价值诉求,出发点不是内在性,而是外在性,即到人性之外、到救世主那里寻找使人得以完善的依据。

以佛教价值观为例,其着眼点也是人性中的阴暗面,而不是人性中的光辉面。按照佛教的说法,人一生下来,就坠入“苦海”之中。佛教“四圣谛”的第一谛就是“苦谛”。人要受生、老、病、死等苦折磨,还要为“八苦”“一百一十苦”乃至无量苦的逼迫所扰。这意味着:如果以“做人”为目标,并无价值可言,人生不值得留恋。茫茫苦海,回头是岸,与人生相对的彼岸就是佛国净土。这就是佛教为信徒指示的终极

价值目标。按照佛教价值观，人生没有价值，不值得留恋；只有否定人生，皈依佛教，才能摆脱苦难，解除烦恼，跳出六道轮回，证成佛果，进入“涅槃寂静”“常乐我净”的极乐世界。

天主教认为人生是“罪”，佛教认为人生是“苦”，具体说法虽然不同，但至少有一点是共同的：它们都锁定人性中的阴暗面，而漠视人性中的光明面，进而否定人生价值，否定在人生实践中有自我完善的可能性，都主张到人性之外寻找使人完善的路径，即诉诸外在性原则。按照这种宗教价值观，人只能借助于外在力量的拯救，才能达到终极价值目标，才能超越自我。

与宗教价值观不同，儒学价值观作为哲学价值观，诉诸内在性原则，而不是外在性原则。宗教价值观的特色在于揭示人性中的阴暗面，儒学价值观的特色在于肯定人性中的光明面。儒学的这一思想发端于孔子，他把人性中的光明面称为“仁”。他强调，“仁”乃是人的内在品格，乃是人生价值的源头。孔子思想体系以“仁”为核心，一部《论语》中谈到“仁”的地方，有100多处。从哲学上看，孔子所说的“仁”，正是对人生价值的肯定。有内在的“仁”作为担保，实现人生价值当然不需要外力的提携，只要人自身肯努力就可以了。按照这种思路，价值实现完全是一种自觉自愿的理性选择：“我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）人在修己成仁时，表现出一种主动性，而无须受什么外在神秘力量的规束。“仁”作为人生的最高价值，比人的生命还重要，即便为此献出生命，也在所不辞。孔子把这叫作“杀身成仁”，叫作“死守善道”。

在孔子“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）、“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）、“为仁由己”（《论语·颜渊》）等观点的基础上，孟子明确提出性善论，对儒家学理做出系统阐发。所谓“人性善”，意思是说，“人之所以为人者”可以归结为一个“善”字，并非认为实然人性皆为善。孟子倡导人性善，只是预设了一种价值理想，强调人应该善。至于实然人性，既有善，也有恶；既有光明面，也有阴暗面。如果现实的人肯接受儒学价值理念，便可以使阴暗面得以抑制，使光明面

得以发扬,通过修身的途径实现自我完善。孟子认为,人生来就具有向善的能力,叫作“良能”;生来就具有求善的意识,叫作“良知”。“人之所不学而能者,其良能也;所不学而知者,其良知也。”(《孟子·告子上》)“良知”“良能”乃万善之源,由此而形成恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心“四端”,由“四端”而形成四个基本的道德观念,即仁、义、礼、智。孟子的结论是:“仁、义、礼、智非由外铄我也,我固有之。”(《孟子·告子上》)“我固有之”的意思,不是说人一生下来就是善的,只是说接受道德观念的前提,内在于应然人性之中。这正是人性与兽性之间的本质区别之所在。“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。”(《孟子·离娄下》)“人之所以异于禽兽者”,有别于“人异于禽兽者”。例如,人二足而无毛,属于现象层面上的“人异于禽兽者”,一眼就可以看出来;至于本质层面的“人之所以异于禽兽者”,就不容易发现了。在孟子看来,只有人才具有求善的价值思维能力,而禽兽根本无法做到。人性善相对于兽性恶而言:但凡是人,必有人性,必有善性。人向善处走,有如水往低处流。从理论上说,正因为人有向善的意向,所以人与人才可以结成社会群体,而不能与无善性可言的畜生结成社会群体。无论多么出色的狗,只能是人的宠物,而不可能成为人类社会成员。判定人性善,不等于否认在人群中会出现害群之马。人们之所以骂这种人是“畜生”,所秉持的理由,就是认为这种人违背了人性善原则。人性善就是“人之所以为人”的道理之所在。这个“善”,乃是价值判断,不是事实判断。人性善意思是说,人应该善,并且经过努力也能做到善;不是说人一生下来,自然而然就能体现善。孟子倡导应然性善论,并非认同实然性善论。

有些论者给孟子戴上“性善论”的帽子,而给荀子戴上“性恶论”的帽子,把二者对立起来,这是一种误解。孟子看到人性中有光明面,并不否认实然人性中还有阴暗面,荀子亦然。荀子没有否认应然人性中有光明面,他将之叫作“人能群”“人为贵”,只把实然人性中的阴暗面称为“人之性恶”。荀子思考人性问题,选择两个角度:一个是社会的视角,另一个是个体的视角。从社会的视角看,他对应然人性所做的价

值判断，无疑是肯定的，虽然他没有使用“人性善”这个术语，但至少不能归结为“人性恶”；只是从个体的视角看，荀子才做出否定的价值判断，提出“人之性恶”之说。荀子实则以儒家价值尺度评断善恶，认为恪守礼义规范、维护群体性为善，反之，则为恶。如果不以“善”为尺度，“恶”又从何谈起？在荀子看来，人作为个体，不可能生来就懂得礼义规范，生来就会融入群体；个体接受礼义规范、融入群体需要有个学习、训练的过程，故说“人之性恶，其善者伪”（《荀子·性恶》）。这里的“伪”，是“人为”的意思，引申开来就是学习和训练。在个体身上体现出的实然人性，具有两面性，既有社会属性，也有自然属性或动物属性，因此，需要用礼义规范个体的人的行为，改造其动物属性，培育其社会属性。如果不对个体的动物属性加以限制，任其自然发展，便会表现为贪欲：“目好色，耳好声，心好利，骨体肤理好愉佚。”（《荀子·性恶》）这正是荀子判断“人之性恶”的理由。在这里，他做出的是假言判断，而不是事实判断。只是说如果个体不接受礼义的约束，便有可能流于恶。关于实然人性，荀子的判断并不是“人性恶”，而是“本始才朴”。实然人性在价值上是中性的。作为个体的人，既可能走向善，也可能流于恶。荀子既不否认应然人性中有光明面，也正视实然人性中有阴暗面。倘若笼而统之地把“性恶论”的帽子扣在荀子头上，显然是厚诬古人。性恶论是一种仇视社会的人性观：既然判断人性恶，我为什么还要与人为伍呢？为什么要融入社会呢？荀子作为儒家大师，怎么可能会有如此荒唐的想法？

在17世纪，西方传教士利马窦来到中国布道。他以天主教为文化背景，做比较研究，发现儒学诉诸内在性原则而天主教诉诸外在性原则，二者的确有很大不同。他说：“吾窃贵邦儒者，病在此倡言明德之修，而不知人意易疲，不能自勉而修；又不知瞻仰天主，以祈慈父之佑，成德者所以鲜见。”（《天主实义》）利马窦站在西方天主教的立场上，对儒家的内在性原则提出批评，当然是可以理解的。按照天主教教义，仅仅靠人自身的道德修养，不可能达到超越的境界，必须树立对上帝的信仰，借助至高无上的外在力量的推动，方能进入超越境界。利马窦的批评，

显然很难获得儒家的认同,不过,他确有所见。他发现儒家价值取向关注内在性的特点,与天主教关注外在性的特点,形成极大的反差。利马窦明确地把二者区别开来,这是一个重要发现。

二 仰慕超越

儒学的第二个特色,在于以自己的方式仰慕超越性,遵循内在超越理路。在儒学中,所谓“内在”,是指肯定人生价值,肯定在人性中存在自我完善的内在根据;所谓“超越”,是指设定作为意义追求或形上追求的价值目标,以此作为衡量自我完善的尺度。儒学信奉“一个世界”的世界观,把超越性同内在性联系在一起,把不同彼岸世界联系在一起。在儒家眼里,自我超越所要达到的目标,并不在神学意义上的彼岸世界,而在哲学意义上的本体,用中国哲学的术语来说,就是道或理。道或理既是宇宙万物的究极本体,也是人生的最高准则。道或理不在宇宙万物之外,也不在人类生活实践之外,这就叫作“体用一源,显微无间”。宗教价值观讲究“超越自我”,而儒学价值观讲究“自我超越”。

儒家内在超越理路由创始人孔子奠定。孔子“不语怪力乱神”,对外在超越话题没有兴趣。弟子向他请教有关死亡的问题,他的答复是:“未知生,焉知死?”向他请教有关鬼的问题,他的答复是:“未能事人,焉能事鬼?”在他看来,人所要达到的超越目标,仍旧是人,同鬼没有关系。所谓超越,就是自我提升,就是把自己造就成为“真正的人”,也就是圣人。用孔子的话说,叫作“为仁由己”。修己、求仁、成圣,皆出于理性自觉,无须外在力量的约束与强制。他大力倡导“为己之学”,批评“为人之学”,他说:“古之学者为己,今之学者为人。”(《论语·宪问》)“为己之学”出于自我完善的内在要求,故而孔子大力提倡;“为人之学”受外在功利目标诱惑,故而孔子表示反对。荀子对孔子这句话的解释是:“古之学者为己,今之学者为人。君子之学也,以美其身;小人之学也,以为禽犊。”(《荀子·劝学》)荀子的解释符合孔子的意思。孔子提出儒家的内在性原则,也提出儒家的超越性原则,

把超越目标锁定在“道”上。他对“道”十分看重，曾表示：“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）为了求道，可以舍弃一切，乃至生命。“道”并外在于人，也不具有拯救人的力量，只是自我超越要达到的目标而已。从这个意思上说，“人能弘道，非道弘人”（《论语·卫灵公》）。在孔子那里，实现超越意味着人自我完善，不必同非人的因素相关联。《论语》中有“死生有命，富贵在天”的说法，常常为人们所诟病。其实，这句话的意思无非是说，做人不能以寿命或财富为价值追求的目标，只能以道义为目标。超越的目标在于成为圣人，满足价值实现感，没有任何功利目的。说到底，圣人就是出类拔萃的人，能充分体现人性善。外在超越诉求使人不成其为人，内在超越诉求则使人成为圣人。圣人与凡人同类，任何人都可以超凡入圣。在人的有生之年，就可以实现内在超越，不必等到死亡之后，也不必寄希望于来世。孔子没有“下辈子”的观念，也没有“彼岸”的观念，故而讳谈鬼神之类外在超越的话题。

孔子提出了内在性原则，也提出了超越性原则，至于二者之间的关系，尚且语焉不详。也许是这个缘故，子贡才会有这样的惶惑之感：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）内在性和超越性关系问题，在孟子那里得到比较妥当的解决。他创立性善论，把二者统一起来了。性善论的出发点在内在性。正因为人性善，所以“人皆可以为尧舜”，任何人皆可以成就理想的人格——圣人。性善论的指向则是超越性。孟子立足于内在性原则，进一步探讨超越性原则，设定终极价值目标，找到儒家的安身立命之地。他把传统天命观中人格神意义上的“天”改造为伦理学意义上的“义理之天”，给“天”赋予了道德的属性，以此作为超越性原则的形上依据。在他看来，人应当体现的仁、义、忠、信等善良品格，都来自于义理之天。“仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。”（《孟子·尽心上》）“仁，天之尊爵也。”（《孟子·公孙丑上》）这意味着，人性善实则源于天性善。在“性善”这一点上，天人合一。所以，每个人只要尽量扩充内在的善心，就可以了解到善的本性；了解了善的本性，也就是了解义理之天的本性，达到超越层面。这就叫作“尽其心者，知其性也；知其性也，则

知天矣”(《孟子·尽心上》)。孟子把“上下与天地同流”“万物皆备于我”视为人生的最高境界,认为只有进入这种境界才是人生的最大快乐,才是终极价值的实现,即所谓“反身而诚,乐莫大焉”(《孟子·尽心上》)。孟子用天人合一的思路,把内在性与超越性统一起来了。港台新儒家牟宗三把孟子的这一思路概括为“道德形上学”。

在汉唐时代,源于孟子的“道德形上学”并未得到延续。汉儒不再看重义理之天,赋予天以准神学的意涵,奉为监督人事的权威。按照董仲舒的想法,如果君主实行仁政,天应当降下祥瑞,表示奖赏;如果君主有“失政之败”,天应当降下灾害,予以谴责。这种“天人感应”的思路,有明显的“外在超越”的趋势。不过,这种趋势到宋代便得以扭转。宋明理学作为一种新儒学,新就新在化超越为内在,重申孟子讲究“内在超越”的传统。程朱理学和陆王心学两大派,或许在一些问题上存在分歧,但他们在贯彻内在超越路向这一点上却是一致的,只是解释方式有所不同而已。程朱理学的主旨是“性即理”。朱熹认为,天理在逻辑上先于天地万物而有,“未有天地之先,毕竟也只是理。有此理便有此天地,若无此理,便亦无天地,无人无物,都无该载。”(《朱子语类》卷一)天理在逻辑上先于人和万物,却不在人和万物之外。天理虽是超越的,但不是外在的超越,而是内在的超越,所以朱熹又说:“性只是理,万理之总名。此理亦只是天地间公共之理,禀得来,便为我所有。”“性毕竟无形影,只是心中所有的道理。”(《朱子语类》卷四)从“天理”的超越性入手讲出“道心”内在性。陆王心学的主旨是“心即理”。陆九渊在《与李宰书》中写道:“人皆有是心,心皆具是理,心即理也。”在他看来,“万物森然于方寸之间,满心而发,充塞宇宙,无非此理。”(《陆九渊集》卷三十四)他所说的“心”不是指具体存在的个人的心,而是指人的抽象本质,即所谓“本心”。“本心”既是内在的,又是超越的,“本心”与“天理”是同等程度的哲学范畴。王阳明对“心即理”的解释是:“心即理也,此心无私欲之蔽,即是天理,不须外面添一分。”(《传习录》)天理是具体存在的个人应当追求的价值目标,达到了这一目标也就是成就了圣人。相对于具体存在的个人来说,圣人

的境界是超越的。这样一来，陆王心学便从内在性入手讲出了超越性。陆王心学与程朱理学，可以说殊途同归。总的来看，儒家虽一度表现出外在超越的倾向，但其基本路向仍是内在超越。

在中国古代社会，由于遵循内在超越理路，为无神论思想提供了合适的语境。在意识形态领域，尽管宗教神学占有一席之地，在有些朝代、有些地区影响还比较大，但总的来看没有占据主导地位。在中国历史上，大多数皇帝并不指定某一种宗教为国教。尽管中国思想史上也存在哲学与宗教神学融合在一起的情形，但哲学始终保持着独立的品格，没有成为宗教神学的婢女。与西方中世纪哲学的命运相比，这是中国古代哲学的独到之处。中国古代哲学的格局是儒、释、道三家，但总的来看，在古代中国意识形态领域中占据正统地位的学派，毕竟是儒家。佛教和道教两家，尽管在某些方面有优势，但都不能取代儒学而成为意识形态的主体。在古代中国，儒学也被称为“儒教”，而儒、释、道则并称为“三教”。但古人所说的“儒教”，意思是指以儒学对百姓进行道德教化，并没有把儒学等同于宗教。在古代中国，非议孔子被视为违法，至少被视为“名教罪人、士林败类”；而批判宗教神学，则不会受到限制。在古代中国，指斥道教虚妄，力陈佛教荒诞，不会受到谴责。例如，东汉哲学家王充针对讖纬之学，旗帜鲜明地举起“疾虚妄”的大旗；晋朝哲学家范缜盛称“神灭论”，敢于同皇帝大臣们面对面地辩论，并且获得胜利。“宗教裁判”之类的悲剧，可以发生在西方，却不会发生在中国。

三 企盼和平

儒学遵循内在超越理路，提倡人本主义、淑世主义、和平主义三种价值导向。在如何做人的问题上，儒家倡导人本主义，主张推动人格自我完善。相对于神本主义，人本主义以“如何成为真正的人”为主旨。儒学虽认为人有自我完善的可能性，但不认为现实的人都已经达到了完善的地步。对于现实的人来说，仍存在“如何学会做人”的问题。只有