



中国古代文艺 心理学

主编 朱恩彬
周波



山东文艺出版社

中国古代文艺心理学

主编

朱恩彬

周波

江苏工业学院图书馆
藏书章

中国古代文艺心理学

主编 朱恩彬 周 波

山东文艺出版社出版

(济南经九路胜利大街)

山东省新华书店发行

济南书刊印刷厂印刷

·850×1168毫米 32开本 11.875印张 2插页 295千字

1997年12月第1版 1997年12月第1次印刷

印数 1—3000

ISBN 7—5329—1539—5

I·1334 定价:16.00元

主 编:朱恩彬 周 波

副主编:杨存昌

撰稿人:朱恩彬 周 波

杨存昌 李乾坤

张振云 韩亭亭

徐 刚 杜云虹

张晓鹤

目 录

引 言	(1)
第一章 古代文艺心理法则论	(4)
一、“天人合一”说——主客交融的心理法则	(4)
二、中和——适度和谐的心理法则	(20)
第二章 文艺心理结构论	(41)
一、童心——文艺创作的心理基因	(41)
二、胸襟——创作主体心理结构空间	(50)
三、才、胆、识、力——文艺创作的心理结构要素	(57)
第三章 文艺心理涵养论	(73)
一、养气——文艺性情的涵养	(74)
二、立德与积学	
——伦理感情的培育与经验学识的积蓄	(96)
第四章 创作心态论	(113)
一、虚静——审美观照的心态	(113)
二、感应——文艺创作的心理发生	(131)
第五章 艺术想象论	(167)
一、神思——艺术想象及其心理特征	(168)
二、设身处地——亲临其境的想象	(177)
三、比德——异质同构的联想	(186)
四、听声类形——艺术通感	(196)
第六章 艺术情感论	(205)
一、吟咏情性——文艺创作的抒情心理功能	(205)

二、“发愤著述”与“独抒性灵”	
——创作情感的两种形态	(224)
三、“神与物游”和“身与竹化”	
——创作和鉴赏中的“移情”现象	(236)
第七章 艺术兴会论	(248)
一、兴会——艺术灵感的自然激发	(248)
二、妙悟——艺术直觉中的超然感悟	(268)
第八章 意象论	(275)
一、立象尽意——意象思想内涵	(275)
二、窥意象而运斤——意象的生成	(286)
三、象外之象——意象的审美特征	(297)
四、神用象通——意象的主体性	(303)
第九章 传神论	(311)
一、形与神的关系——心理学关注的焦点	(311)
二、贵在“传神”——“传神”论的发展及其意蕴	(320)
三、“以形写神”与“离形得似”	
——“传神”的两种表现形态	(330)
第十章 意境论	(343)
一、境由心造——意境创造的主观心理透视	(344)
二、意与境浑——意境中主客观因素的契合	(353)
三、境生象外——实境与虚境高度统一	(361)
四、韵外之致——“味外味”的多维性审美内涵	(368)
后 记	(376)

引 言

心理学作为一门独立的学科,在中国本来就是一枝晚开的花朵。建国之初,从苏联搬来几部教材,供师范院校学习。“文化大革命”中这门学科被视为“地地道道的资产阶级货色”,扫荡无存。文艺心理学的研究几乎是个零,至于中国古代文艺心理学更是无人问津。是改革开放的春风,使文艺心理学之花在神州大地绽开,享受到百花盛开的欢乐。八十年代初、中期,西方各种现代心理学思潮,冲破道道堤防,汹涌地流入了中华大地,一时谈论弗洛伊德、荣格、马斯洛、皮亚杰等西方文艺心理学思想和著作,成为年轻学子的时尚,同时也启开了中国文艺界的心扉。文艺心理学的研究成了热点,出现了一些论著,开阔了人们的视野,对当代文艺的创作与研究产生了积极的影响。不过,从总体上看,转述西方心理学观点者较多,卓有建树者少;研究当代文艺创作心理者较多,而研究中国古代者甚少。至于能立足于中国古代传统的文艺心理学思想,同时吸取西方一些科学观点,能熔中外文艺心理学思想于一炉的著作,尚属罕见。

熔中外文艺心理学于一炉,确实是件极其艰巨的工程。因为中西文化传统不一样,各有自己的思想体系,思维方式也有各自的特点,相互融合恐怕是个较长的历史过程。近百年来,许多前贤们,在中西融合上做过许多大胆的尝试,但是收效甚微,西方的东西到中国,往往像水面的油花,虽然也有闪光,但终是无根的浮萍,难与中

国的传统文化水乳交融。只要想一想一些华人子弟移民西方，多年难以融入西方社会，就知道两种文化交融的艰难了。

中国民族的胸怀是博大的，从不一概排斥外来文化。佛教的策源地是印度，但是传到中国，逐渐为中国人所接受，就是证明。不过我们也不要忘记，佛教之所以能在神州立足，也是经过一番脱胎换骨的改造过程，它在保存其精神本体的同时，广泛地吸收了中国道家的精髓以及某些儒家思想，成为中国化的佛教——禅宗之后，才为广大知识阶层所接受，所信奉，成了中国传统文化的一部分。反过来，历代在中国文化中占统治地位的儒学，在发展过程中，也吸收了禅宗思想中许多东西，形成了宋代的新儒学，宋代理学的集大成者朱熹可证。严羽并非是个佛学的信奉者，他写了一部《沧浪诗话》，曾自诩“以禅喻诗，莫此亲切”（《答出继叔临安吴仙书》）。可见，他是力图将原本外来的佛学融于中国传统的诗学。中外文化之所以能相互吸取、相互融合，就是因为人类虽有民族的、历史的差异，但其中总有某些共同的基质可以相融的东西。

从中国文化发展史看，要熔中西文化于一炉，有两条道可走。一条是以我为主，吸取西方文化的精髓，来发展我们民族传统的东西，仿效宋代理学的路；另一条，是保留西方文化本体，将中国传统中的精髓、优秀的东西熔进去，加以改造或发展，使外来的东西中国化，如古代的“禅宗”。从前者看，中国古老的文化，不吸取外来的优秀的东西，大不利于自己传统的发展；从后者看，外来的文化如果不将中国传统的精华也熔进去，成为自己的血液，也难以在神州大地生根、开花。这两条路都是走得通的。这样看来，历史上在如何对待西方文化问题上，是“中学为体，西学为用”，还是“西学为体，中学为用”的论争，就没有什么必要了，固执于一隅，都不利于中国传统文化的发展。

应该说，目前关于中国古代文艺心理学的研究，尚属初创阶段，我们还不可能写出一部能熔中西文艺心理学于一炉的作品来。

这有客观的原因，也有主观的原因。客观原因：一是目前学术界对中国古代文艺心理学的体系的探讨有待深入；二是我们对引进的西方文艺心理学尚处于生吞活剥时期，也要有个深入的分析过程，看看哪些适合我们，哪些不适合我们。从主观上看，我们学力不足，难负此重任。我们尚不能将中西两种思想体系融合起来，如果强为之，硬以西方心理学来阐释中国古代文艺心理学，就难免有牵强附会之嫌。

我们这部书不是一部中国古代文艺心理学史，也不想将书分为创作心理、作品心理、鉴赏心理三大块加以论述。原因是中国古代文论，除《文心雕龙》之外，多为单篇序、论，诗话著作多为评点，系统的论述较少。而文艺心理学思想就散见于大量的散论和评点中，其创作心理、作品心理、鉴赏心理交织在一起，难以解开。于是我们采取了一个省力的做法，即将散见于古代文论中有关文艺心理学的资料采集起来，按照艺术创造的心理流程，梳理成十个问题，分十章论述。第一章文艺心理法则论，讲了中国古代制约文艺创造心理的一般思维法则，即“天人合一”和“中和”思想，前者偏于宇宙观，后者带有方法论性质。第二章讲文艺心理的结构，也就是艺术创作的心理基因与要素。第三章讲心理涵养，即文艺家的心理修养。第四章到第九章，文艺创作心态论、想象论、情感论、兴会论、意象论、传神论，讲的是艺术心理思维过程和特点。第十章，意境论，实际上论述的是艺术形象创造中如何给艺术鉴赏者留下的艺术想象的空间，使艺术形象获得新的生命力。

要建立具有中国特色的文艺心理学体系，还有一段较长的路程要走，我们这部书只是想做一点铺路工作，尽我们一点微薄的力量，翘首以待有能熔中西文艺心理学于一炉的巨著问世。

第一章 古代文艺心理法则论

古代文艺心理学,是在中国深厚的古老的文化土壤里发生和发展起来的,它是中国古代人思维最普遍的法则大树的枝叶。因此,在研究文艺心理学时,就不能不先研究一下中国古人心理思维活动的一些最普遍的法则。

影响中国古代文艺家创作心理结构最重要的法则有二:即“天人合一”说和“中和”思想。

一、“天人合一”说——主客交融的心理法则

“天人合一”,是中国人的宇宙观、人生观。它贯穿在整个中国哲学、政治、宗教和艺术思维中,对我们传统的民族审美心理结构,有着深刻的影响。

中国人与西方人的思维方式不一样。从总体上说,西方人更多地强调人与自然、个人与社会的对立;而中国的传统则是强调人与自然、个人与社会的和谐。所谓“天人合一”,讲的就是这种人与天的关系,即人与自然、个体与社会之间的顺从、适应的协调关系。

中国古代这种天人之间观念形成的历史现实的基础,大概始于漫长的新石器农耕时代,人类从事农业,需要顺应时节气候的变化与地形水利情势。同时又由于这一时代奴隶制尚未形成,人们还没有屈从于绝对神权、王权的控制,原始氏族体制下的经济政治

结构和血缘宗法制，使氏族部落内部维持着某种自然的和谐关系。正是由于这些原因，中国人所说的“天”，就含有多重意义：即作为命定义、主宰义与自然义。如孔子说：“获罪于天，无所祷也。”（《论语·八佾》）“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？”（《论语·子罕》）这“天”，显然是命定义与主宰义。再如孔子说：“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（《论语·阳货》）这“天”则指的是自然事物。庄子说：“无以人灭天。”（《庄子·秋水》）这“天”，乃指事物的自然本性。在古代，“天”的这两种含义往往混在一起，致使“天”与“人”的关系具有一种不确定的模糊特征，它既不像人格神的绝对主宰，不像西方基督教的上帝，也不像为人征伐改造、与人相对立的对象。所以中国的“天人合一”观，既包含着人对自然规律能动地适应与遵循，也意味着人对主宰、命定的被动地顺从与崇拜。

中国古代先贤们，都认为“天人合一”，但又都清楚地意识到“天”与“人”毕竟不是一回事，两者是相分的。因此中国古代在天人关系上，则形成了“天人合一”与“天人相分”的互补结构。他们在追求人与天相认同、相协调和一致的同时，也没有忽视人与天的差别和不一致。“天人相分”是显层次，“天人合一”是潜层次、深层次。从人作为一种自意识的存在，并能利用或顺应自然、顺应天道、天理、天，以求得自身的生存、发展和精神解脱的意义上说，天人是相分的。而从人的最初的起始与精神追求的归结来说，天人是合一的。从外在的“分”到内在的“合”，成为人复归于天，摆脱孤立处境，以找到人事变动与社会沧桑的依据，从而在精神上达到一种超越。

（一）“天人合一”的几种形态

1、人神一体

“天”在中国古代既然具有主宰义，因此，它虽然不像西方的上帝，是位人格神，而依然具有神的意味，“天”是主宰人类社会和自

然变化的绝对力量。据郭沫若考证：“殷时代是已经有至上神观念的，起初称为‘帝’，后来称‘上帝’，大约在殷周之际的时候又被称为‘天’。……上帝能够命令，上帝有好恶，一切天时上的风雨晦冥，人事上的吉凶祸福，如年的丰啬，战争的胜败，城邑的建筑，官吏的黜陟，都是由天所主宰。”（《青铜时代·先秦天道观的进展》）周代基本延续这种至上神的观念，但是它们却逐渐将这种观念趋向于道德化、人文化。认为周文王是体现天的意志和行德圣王的典型。说他如何爱护小民，体恤鳏寡，日日辛勤，不遑暇食。这样，天的意志就具体在国君——人的身上，天开始脱离原始的宗教和迷信，更有人情味了。天这个主宰神就与人合而为一。在这种“合”中，天并没有失去其主宰地位。周人认为，“天生烝民，有物有则”（《诗经·烝民》），王者在承受天命的同时，天也就把德一起命给了他，所谓“今天其命哲”是也。但是，王者如果要永保其王位，就得不断地修德，始终与天保持一致，否则就要受到“天”的惩罚。所以周代天子，初即帝位时，并不趾高气扬，反而忧心忡忡，十分谨慎。《尚书·周书·召诰》云：“我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有历年。我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有历年。我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。今王嗣受厥命，我亦惟兹二国命，嗣若功。”王者只有修德不已，新王朝才会不“早坠厥命”。《国语·晋语》中说：“天之所兴，谁能废之。”反之，天之所废，谁能兴之。

如果说周初的“天”的意志，是直接体现为对君主的奖惩，那么春秋末年，天人关系就开始含有自然因素，天的意志逐渐被认为是通过某种异常的自然现象所显示出来的。据《论语》记载，孔子平时是不说“怪、力、乱、神”的，但对某些异常自然现象却非常注意，而且颇有神学目的论的意味。《论语·子罕》曾记载说：“子曰：‘凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！’”凤鸟、龙马都是传说中的神物。凤鸟出、龙马负图是盛世的征兆。而“凤鸟不至，河不出图”，说明自己生

不逢时是天命注定了的。《史记·孔子世家》记载，鲁哀公十四年（公元前418年），鲁国人猎获一只麒麟，孔子认为麒麟这一神兽出现，并为所捕获，预示自己的道不行而生命将尽，于是心情极其哀痛，叹息说：“吾道穷矣！”遂绝笔，不再继续写《春秋》。《中庸》云：“国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽。”应该说，这句话是对孔子这种神学观念的概括。

到了战国末期和秦初，五行说就逐渐被引入了人神之间。《吕氏春秋·有始览》篇说：“凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天先见大螭大螭。黄帝曰：‘土气胜！’土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木，秋冬不杀。禹曰：‘木气胜！’木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金刃生于水。汤曰：‘金气胜！’金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火，赤乌衔丹书，集于周社。文王曰：‘火气胜！’火气胜，故其色尚赤，其事则火。代火者必将水，天且先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水。水气至而不知，数备将徙于土。”这种五行相生相胜的五德终始说，源自阴阳五行学家的思想，也就是《史记》上所说的“五德转移，治各有宜，而符应若兹。”（《史记·列传第十四》）

汉代董仲舒将上述具有神学目的论意味的思想，更加系统化、完善化。他竭力把人事、政治与天道运行附会而强力组合在一起，其中特别是把阴阳家作骨骼的体系构架分外地凸现出来，以阴阳五行（“天”）与王道政治（人）的互相一致和彼此影响，以“天人感应”为理论轴心而展开。

在董仲舒那儿，作为神的天——天志、天意是依赖于自然的天——阴阳、四时、五行来呈现自己的。前者具有神秘的主宰性、意志性、目的性，后者则是机械性或半机械性。前者依赖后者而后现，人对阴阳、四时、五行的机械秩序的顺应，意味着对天志、天意的服从。而作为生物体存在的人的形体与作为社会存在的尊卑等级和伦常制度，都只是“天”，即阴阳、五行在世间的推演。

董仲舒说：“天者万物之祖，万物非天不生。”（《春秋繁露·顺命》）而“天”是什么呢？“天意难见也，其道难理。”（同上书《如天之为》）但它可以阴阳五行为象征和载体，系统表述之：“是故明阳阴入出、实虚之处，所以观天之志；辨五行之本末、顺逆、小大、广狭，所以观天道也。”（同上）董仲舒还把“天”客观化，谓天有“十端”，即“天、地、阴、阳、木、火、土、金、水与人。”这前一个“天”乃人在体验中的宇宙整体——神；后一个“天”，不过是“客观化”了的“十端”中的一端。这“十端”中，人与天、地、阴阳、五行并列。“十端”“起于天，至于人而毕，毕之外，谓之物”，“以此见人之超然万物之上，而最为天下贵也。”（同上书《天地阴阳》）

人之所以最为天下贵，一是由于“天人相副”，“人受命于天”，人与天类。董仲舒说：“人之（为）人，本于天。天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上类天也。人之形体，化天数而成，人之血气，化天志而仁，人之德行，化天理而义。”（同上书《为人者天》）“天以终岁之数成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五藏，副五行数也；……行有伦理，副天地也。”（同上书《人副天数》）这就是说，人与天同构，人是小天，天则是大“人”。人有什么，天就有什么。人的一切，从体态形貌到情感意志、伦理道德，都是化天而成。二是天、地、人三者，皆通于阴阳五行。阴阳五行是它们共同的合成要素。“天有阴阳，人亦有阴阳”（同上书《同类相动》）“君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。”（同上书《基义》）“天有五行，一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之终也；土，五行之中也。此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木；此其父子也。”（同上书《五行之义》）这样，董仲舒就把儒家世俗伦理思想，提升为神的宇宙律令。

从这种“天人相副”、天人同构的观念出发，董仲舒建立了他的“天人感应”说。正因为天（神）人相副，天人同构，因此它们可以相互影响，互相感应。“天地之阴气起，而人之阴气亦应之而起；人之

阴气起，而天地之阴气亦宜之而起”；“天之大者在阴阳。阳为德，阴为刑，刑主杀而阳主生。……天之任德不任刑”；“废德教而任刑罚，刑罚不中，则生邪气。邪气积于下，怨恶畜于上，上下不和，则阴阳缪盭，而妖孽生矣！”（《汉书·董仲舒传》）“凡灾异之本，尽生于国家之失。”（《春秋繁露·必仁且智》）在评述《春秋》时，董仲舒认为：“《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至。”（《汉书·董仲舒传》）董仲舒就是从《春秋》所记载的灾异之变，推阴阳以所错行，来制定治国的基本方略的。

董仲舒这种以“天人相副”、“天人感应”为基础的天人关系的观念，也不是他的独创，因为在西汉前期就已有雏形。淮南王刘安及其门客所编著的《淮南子》（又名《淮南鸿烈》）《精神训》篇就说：“头之圆也像天，足之方也像地。天有四时、五行、九解、三百六十六日，人亦有四肢、五脏、九窍、三百六十六节。天有风、雨、寒、暑，人亦有取、与、喜、怒。”《泰族训》篇云：“故国危亡而天文变，世惑乱而虹蜺见，万物有以相连，精祲有以相荡也。”《黄帝内经》是中国古代医学的丰碑，对中国医学产生极大的影响。它的重要特征，就是将阴阳五行说运用于医学上，其《四气调神大论篇第二》说：“故阴阳四时者，万物之始终也，死生之本也。逆之则灾害生，从之则苛疾不起，是谓得道。”在《阴阳应象大论篇第五》中又云：“天有四时五行，以生长收藏，以生寒、暑、燥、湿、风；人有五脏化五气，以生喜、怒、悲、忧、恐。”可见，董仲舒那种“天人相副”、“天人感应”的思想，在汉初就较为普遍地存在着。它们的共同特点就是尊天、顺天。这种天虽然具有阴阳五行的表现形式，与人同体，但依然是具有意志的神。董仲舒的创造，只是在天人层次上将这些要素重新组合，把儒家思想体系的基本观念和道德理想纳入早已存在着的阴阳五行中，使之成为一种永恒不变的宇宙纲纪的一个组成部分，从而使汉

代儒学得到复兴,取得“独尊”神的地位。

到了董仲舒,人神一体实际是通过天人感应这种特殊形式体现出来的。

2、“天人一德”

这一类型的天人关系,是在儒家人本精神的发展中形成的。按照儒家的说法,人性本诸天命,性与天道,本来就是贯通的。孔子曾提出过“性”与“天道”的问题,但他并未作什么阐述。根据这个思考模式,《中庸》一开头就说:“天命之谓性。”这就是说,人与其他事物不同的本性是由天所规定、所给予的,它乃天命存在的一种特殊形式。因此人性自然与天性相通。既然人性受于天,人性与天相通,故孟子说:“尽其心者,知其性也,知其性则知天矣。”(《孟子上》)人要知天,就得从自身的修养做起,认为人只是尽到心力去行善,就可懂得人性,懂得人的本性,就懂得事天,顺从天命了。《中庸》是从天到人来说明天人的关系,而孟子则是由人向天说明天人的关系,两者合起来,就形成了一个完整的天人相通论。

那么,为什么人只要“尽其心”就可以“知天”了呢?孟子回答说:“仁、义、礼、智根于心。”(《孟子·尽心》)在《告子》里又说:“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁、义、礼、智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。”孟子从善心处言善性,说明儒家的道德——仁、义、礼、智,本是天受于人的,成了人的天性,为人生下来所固有的,不是由外在环境影响而来。这样就给《中庸》所谓的“天命之谓性”作了补充。

显然,在孟子看来,要达到天与人合一,就用不着外求,只要“尽心”尽力反求诸己就可以了。天命、天道就存在于你自身之内,故“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也;求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也。”(《尽心》)人是要顺从天命的,如人的贵富、生死在天,而人性中的仁、义、礼、智,就在人自

身，是受之于天，由天而人成为人的本性。因此，人要追求天道，实现善性、人性，就要靠自己内省，在修养上下一番功夫就可以了。所以孟子说：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉；强恕而行，求仁莫近焉。”（同上）“万物皆备于我”，是孟子对天人合德境界的一种重要描述。因为万事万物虽与我异，但就其理皆受于天，故同。所以人大其心，就能体天下万人。人如何才能进入这个境界呢？就是“反身而诚”。关于“诚”，孟子在《离娄》篇中说：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”这“思”同于“反身”；“反身而诚”的“诚”，即“天之道也”。人通过反身自省即可由人道而通天道。孟子这种思想在《中庸》中已见论述：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也；诚之者，择善而固执之者也。”“诚者，自成也；而道，自道也。”所不同的，是“诚”在孟子的观念里还不那么系统，而在《中庸》里，“诚”字一开始就双关着天人关系，其基本特性就是贯通天人的，它以“诚”为中心形成了一套理论。

孟子对天人合德最生动的描绘，就是所谓的“上下与天地同流”（《孟子·尽心》）。言人只要与天地合德，那么天地万物就不再是天地万物，而只见其中的生命流行，形成一个大化生命流行的瑰丽境界。大自然所以能发人兴会、启人心智、净化人生，其原因也就在此。

“天人一德”的观点发挥得最完善、最系统并真正上升到形而上哲学高度的，则是宋代理学家，他们通过“心性之学”，上连天道，下接伦常，并以此反对佛老追求寂灭、企求长生之学。在宋代张载首先提出“天地之性”与“气质之性”的区分。前者是指天地同体的普遍必然的共同的永恒秩序和规律，后者则是与有限、特殊的感性相关的各种欲求和功能。而人性就是由这两种来源、作用、性质迥然不同的“性”所组成。“天地之性”存在于“气质之性”之中，同时主宰和支配着“气质之性”。认为只有这样，人才是真正的人，而不是