

# 符号互动论与儒家思想中的自我发展

卢崑翎

---

**内容提要** 本文是对符号互动论与儒家的“自我发展”思想异同的比较。两者都认为自我的发展必须有“他者的参与”。符号互动论认为,语言会在不同的交谈者身上唤起相同的反应,语言是连接自我与他者的关键媒介,人的行动可以被语言描述所替换。儒家则认为:人与人、人与物无需经由语言的媒介便能互相感应;修养境界的差异使语言会在不同的交谈者身上唤起不同的反应;行动示范对于自我修养的作用比言语指导更为根本。此外,符号互动论与儒家思想对于“自我发展的过程及其意义”的看法也有差别。符号互动论声称:随着自我的发展,他者的观点会被组织成一个互相关连的整体;自我发展的意义就在于它让一个人能够参与有序的社会生活。儒家思想则认为自我发展的意义是要调节和转变社会生活的秩序,所以儒家是按照一个人所能调节和转变的群体的规模来划分自我修养的阶段。

**关键词** 自我修养 修身 他者 语言与行动

---

杜维明在《自我与他者——儒家思想中的父子关系》一文中多次提及:在儒家的自我修养过程中,他者是一种有助于自我发展的“符号资源”。<sup>①</sup>在阐释圣王舜所面临的极端困难的父子关系时,杜先生又说道:

在舜的道德意识中,现实的父亲和理想的父亲的不断出现,使得他能够经常与这位重要的他者展开象征符号的互动,并以此来发展自己的内在力量。<sup>②</sup>(双底线为笔者所加)

由此可见,杜先生认为符号互动论与儒家思想就“自我的发展”这一主题而言存在着某种亲近性。可惜,杜先生本人并未对此议题展开更进一步的探讨。本文将以此先生的洞见为起点,对符号互动论与儒家思想中的“自我发展”进行比

较,以厘清两者的相似与差异之处。

## 他者的参与

符号互动论与儒家思想都认为自我的发展必须有“他者的参与”,促使杜先生把这两个思想传统联系在一起的重要原因应该就是此一共同主张。

西方的个人主义思想习惯将“个人”与“群体”对立,把“自我”与“他者”二分。符号互动论的奠基者米德(Mead)却强调“个人”与“群体”、“自我”与“他者”是同时存在、不可分割的。他认为:人对于自身的认识并不是直接的而是间接的;人必须经由他者的观点来建立自我形象;该观点可能来自于与此人同属一个群体的许多个别的他人,也可能是一个已经整合的、一般化的群体观

点。虽然一个人在拥有自我之后可以选择离群独居,但是一个从未进入任何语言群体的人是不可能具备自我的。<sup>③</sup>

儒家思想强调“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”的人伦价值。<sup>④</sup>因此,在儒家的自我修养中,他者无疑是不可或缺的。从西方的个人主义观点考察儒家思想,往往会得出一种肤浅的结论:儒家过于强调人际关系的重要性而削弱了一个人作为独立自主的个体的可能性。抱持这样观点的人认为:儒家文献中的自我总是镶嵌在人伦关系之中;一个人所担负的各种社会角色必然会压倒他(她)独立自主的个人意识;儒家伦理使人不可避免地束缚于群体之中;儒家所说的人的基本使命是学习适应社会的技巧;抽去人际关系之后,儒家的自我不会再剩下什么有意义的内容了。故而,韦伯把儒家的精神倾向说成是“对世界的适应”。<sup>⑤</sup>

杜先生显然不认同上述观点。<sup>⑥</sup>此外,他必然相信符号互动论的主张有助于矫正个人主义思想导致的一般人对于儒家自我修养的严重曲解。所以,他才会引入符号互动论的术语,并且说道“[父子关系]为自我实现提供了取之不竭的符号资源”。<sup>⑦</sup>在儒家的自我修养中,人不是孤立的个体,而是各种群体(例如:家庭、乡里、国家、世界)的积极参与者。自我是一个动态的过程。它是各种人伦关系的中心。它需要通过不断扩大的人际关系网络与他者接触。<sup>⑧</sup>

#### 语言与行动的作用

在一定的意义上,符号互动论的自我发展与儒家的自我修养相似,前者可以帮助人们理解后者。可是,当我们把焦点转向“语言与行动对于自我发展的作用”时,符号互动论与儒家思想的想法便逐渐出现分歧。

在米德的自我发展理论中,连接自我与他者的关键媒介是“语言”。所以他宣称:人在拥有语言沟通能力之前是没有自我概念的。<sup>⑨</sup>米德将语言定义为“带有意义的姿势”。所谓的“姿势”意指动物机体的行动,它是一种能够引起其它动物机体对之做出反应的刺激。动物机体的姿势通常是“不带意义的姿势”。一个典型的例子是两只正在打架的狗所进行的姿势交换行为。其中一只

狗的攻击姿势会刺激另外一只狗立即变换姿势以回应之,而这一新的姿势又会刺激前一只狗立刻改变姿势。<sup>⑩</sup>带有意义的姿势是从不带意义的姿势逐渐演化而成的。当动物机体 A 对动物机体 B 做出一个姿势 G 时,G 会引起 B 的反应 Rb。同样地,G 也会在 A 身上引起潜在的反应 Ra。如果 Ra 和 Rb 是相同的反应时,则 G 就是带有意义的姿势,而 Ra 和 Rb 便是 G 的意义。<sup>⑪</sup>语言是一系列能够在说话者与听话者身上引起相同反应的姿势。如果语言能够让人类进行沟通,则语词在每个交谈者身上唤起的反应(亦即语词的意义)必须是相同的。米德认为人类在演化的过程中发展出了使用带有意义的姿势进行互动的独特能力。(米德的学生布鲁默(Blumer)将之称为“符号互动”,符号互动论由此而得名。<sup>⑫</sup>)人类能够对姿势做出相同的反应,能够掌握彼此的态度。这种特殊的能力让人类的语言沟通(或者符号互动)成为可能。<sup>⑬</sup>

米德认为语言具有“客体化”和“自我控制”的功能。人类能够用语言指出环境中的客体,把握住这个客体,同时也把握住自身对于这个客体的反应行动。例如,一个人(在心理)用“椅子”这个词指出房间中的一个客体,然后坐在它的上面。人类甚至可以用语言来客体化自身行动的潜在后果,并且藉此反思和控制自身的行动。<sup>⑭</sup>

那么,语言沟通(或者符号互动)如何促成自我的生成?他者在此一生成过程中的作用又是什么?米德认为自我既是认识的主体又是被认识的客体。<sup>⑮</sup>因此,他将自我进一步分解成“主我”以及“客我”两个部分。主我,作为认识的主体,永远无法直接地回头看见自己,它必须经由语言沟通(或者符号互动)才能间接地照见自己的客体形象——客我。图 1 展示了这个过程。在语言沟通(或者符号互动)的过程中,主我可以将他者视为客体。同样地,他者也可以客体化主我。因为他者的语言(或符号行动)会在主我那里唤起相同的反应,所以主我可以从他者的角度看见自己。也就是说,主我可以间接地建构出自己的客体形象——客我。客我让人能够经由他者的观点来了解自己,从而约束了主我的行动。但是,这种约束只具有道德的必要性而不是机械的必然性。主我永远都保持着一定程度的自由和创造力。<sup>⑯</sup>

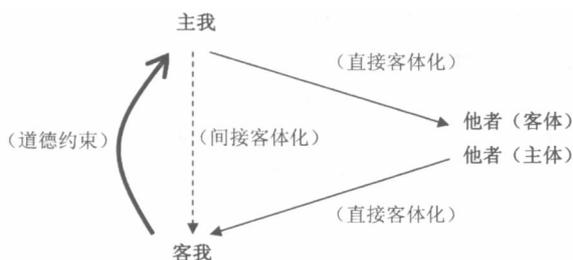


图1 主我、客我、他者

在米德看来,人类的社会行动是可以被语言描述所替换的。他相信行动者是借助语言而控制自身的社会行动,所以一项行动可以被还原为控制此项行动的语言。换句话说,对于社会行动的语言描述可以替代行动本身。此一看法让米德非常赞赏新闻报导和小说的贡献。他认为新闻报导和小说可以帮助读者进入陌生人群的经验世界、了解陌生人群的观点,从而扩大了读者的自我。他甚至称这种二手的、非亲身体验的、纯语言的沟通为“一种更高层次的沟通”。<sup>①7</sup>

在儒家的自我修养中,语言并未被视为是连接自我与他者的关键媒介;一个语词在不同的交谈者身上往往会唤起不同的反应;人的行动也不能被语言描述所替换。

传统的西方哲学将人视为独立的精神主体,不同的主体之间的沟通与联合行动成为一个需要被解释的理论难题。米德认为语言是连接不同主体的关键媒介。他将语言定义为能够在说话者与听话者身上引起相同反应的姿势,并且认为人类是借助语言而控制自身的行动,从而使行动也成为能够沟通不同主体的符号。与之对照,儒家思想把人看成是生生不息的宇宙的一部分。如张载在《西铭》所言“干称父,坤称母;于兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。”<sup>①8</sup>依此观点,人与人、人与物本来就已经联系在一起了,无需语言的媒介便能互相感应。在儒家的自我修养过程中,他者的出现与其说是提供符号资源让主我得以丰富客我的内涵,不如说是创造机会让上天所授予人的感应官能“心”能够获得持续不断的训练。一个人天生的良能和良知在与其他人相遇时会被激发。例如,一个人看见小孩快要落入井中时,会兴起“恻隐之心”。<sup>①9</sup>这个人人皆有的恻隐之心只是自我修养的起点,真正重要的是如何扩大它、充实

它。儒家认为一种自然而又方便的训练心的方式是从每个人成长的家庭、家族中朝夕相处的亲人开始,然后逐渐向外推展至其它场合所遭遇的人和物,最终达于全天下。所以孟子建议我们透过“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼”的策略来扩充自己的仁心。<sup>②0</sup>

在自我修养的道路上,修养境界较高的人往往是境界较低的人的重要他者,因为前者能够对后者产生转化和提升的作用。就像孔子说的:“君子之德风;小人之德草;草上之风必偃。”<sup>②1</sup>修养境界较高的人与境界较低的人之间存在着“能力的落差”。这使得双方的互动不是严格意义上的符号互动。当公孙丑向孟子抱怨道过于高远难及时,孟子回答“大匠不为拙工改废绳墨,羿不为拙射变其彀率。君子引而不发,跃如也。中道而立,能者从之。”<sup>②2</sup>这段话很生动地呈现出修养境界不同的人之间的互动。对于射箭大师而言,在教导弟子射箭时,他(她)只能示范弯弓搭箭的方法,而无法直接传授成功地跨越射箭技术落差的诀窍。但是无法教导的诀窍其实已经隐含在可以教导的方法之中了。如果弟子的射箭姿势完美无瑕,那么射中目标也就只是一件水到渠成的事。对于学习射箭的弟子而言,他(她)需要经历某种飞跃才能从老师所示范的弯弓搭箭的方法中领悟出跨越射箭技术落差的诀窍。他(她)必须勤奋地练习,但是绝不可以急功近利、揠苗助长。境界的提升有其自身的节奏和韵律,过于强求反而有害。<sup>②3</sup>

当修养境界不同的人彼此对话时,境界的差异使得说话者的话语在听话者身上引起的反应必然与在说话者身上引起的反应不同。此时真正重要的问题是:境界较高的人如何在适当的时机以适当的言语促使境界较低的人提升修养?孔子说“不愤不启,不悱不发。举一隅不以三隅反,则不复也。”<sup>②4</sup>只有在境界较低的人付出了足够的努力、显现出学习的热情之后,境界较高的人给予的指导才能有效地协助前者提升修养。另外,境界较高者的指导最好能“言近而指远”。<sup>②5</sup>他(她)的言语一方面需要让境界较低者感到亲近、可理解,另一方面又必须指向境界较低者尚未领略的、更高层次的远处。

相较于言语的指导,儒家其实更重视行动的

示范对于自我修养的作用。《论语》记载了孔子和子贡之间的一段对话:<sup>②6</sup>

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?”

根据朱熹的诠释,孔子是在告诫子贡以及其他的学生,因为他们过于依赖他的言语指导而不够重视他的行动示范。孔子希望他们了解:自我修养的精髓就体现在他日常生活所作所为的细节,超越了语言的描述。<sup>②7</sup>

与孔子重视行动示范胜于语言指导的立场相同,孟子说“君子之所以教者五:有如时雨化之者,有成德者,有达财者,有答问者,有私淑艾者。”<sup>②8</sup>在君子教授弟子的五种方式当中,“用语言回答问题”被排在了第四位。此外,当公都子询问孟子为何以“好辩”的名声著称时,孟子解释道“予岂好辩哉?予不得已也。”<sup>②9</sup>

“身教重于言教”是儒家教育的传统。儒学家不可能像米德那样标榜二手的、非亲身体验的、纯语言的沟通。

#### 自我发展的过程及其意义

符号互动论与儒家思想对于“自我发展的过程及其意义”的看法有着重大的差别。

在米德的理论中,自我发展必须先经过“玩耍”和“游戏”两个阶段。玩耍阶段是学习从其他人的角度看自己的初级阶段。此时,孩童逐一扮演不同的成人角色,例如:妈妈、老师、警察。孩童会模仿这些角色的语言和符号行动,让这些语言和符号行动在自己身上唤起反应,从而感受到这些成人眼中的世界和自己。此阶段的角色扮演是随意的、偶然的。孩童只是一个角色接着另一个角色地扮演着,并未将不同的角色组织成一个互相关联的整体。<sup>③0</sup>

米德认为参与游戏是孩童发展自我的高级阶段,因为游戏具有某种统一的秩序,不同游戏者的行动全都是互相联系的。在游戏阶段,孩童开始练习同时从多个不同角色的位置看待世界和自己,并且将这些视角组织成一个整合的“一般化的他者”。他以棒球比赛为例子说明游戏阶段的自我发展。为了顺利地参与球赛,孩童必须从不

同守备位置队友的角度看球赛,还必须了解每个对手球员对球赛的态度,然后将这些观点整合起来,组织成一个互相关联的整体。对于米德而言,一个人唯有经历过个别的角色扮演并且学会整合多个不同角色的观点,才算具备了完全发展的自我。<sup>③1</sup>

米德指出,藉由一般化的他者(或者完全发展的自我),群体的态度得以进入个别成员的思想、协调这些成员的行动。在人类的群体活动中,每个参与者都必须能够从一般化他者的角度看待自己,根据这个观点控制自己的行为。人类因为拥有充分发展、成熟稳定的自我,所以能够进行各种复杂的合作活动、创造众多类型的组织机构。这是人类社会与其它动物社会之间的根本区别。<sup>③2</sup>由此看来,米德认为人类自我发展的意义是:它让一个人能够与群体中的其他成员相互了解、彼此合作,从而参与有序的社会生活。

在儒家思想中,自我发展的意义不仅仅是参与有序的社会生活,更是要调节和转变社会生活的秩序。孔子出生在礼崩乐坏、社会失范的春秋时代。为了使天下太平、百姓安居,他创立了儒学。重建人间秩序的使命感让孔子以一个人所能调节和转变的群体的规模来划分自我修养的阶段。根据《论语》的记载,当子路向孔子询问如何成为一位君子时,孔子指出君子的养成可以分成三个阶段“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”。<sup>③3</sup>

孔子重建人间秩序的主要手段是修复周礼。周礼包含着有关个人行动、家族关系、国家组织、国际外交、祭祀活动的种种规范。它指导着人与人、人与天交往的道路。孔子创造性地指出“人而不仁,如礼何?”<sup>③4</sup>他认为礼的修复必须伴随着仁的提倡。没有仁,礼只是僵硬的社会强制。只有仁人才能以礼调节和转变群体生活。此外,孔子又说“克己复礼为仁。”<sup>③5</sup>人们必须在学习礼的过程中培养仁的能力。

儒家培养仁的具体步骤(亦即儒家自我修养的过程)是由近及远地逐步扩大。孔子说“孝悌也者,其为仁之本与!”<sup>③6</sup>培养仁的起点是家庭。一个人首先应该按照礼的规范练习爱敬自己的父母、兄弟、姊妹。只有在完成了最自然、最容易的初级训练之后,此人才可能将自己的情感一步一

步地向外推展,直到依礼善待天下之人与物。所以孝悌是仁的根本。与孔子的看法相同,孟子也说“亲亲而仁民,仁民而爱物。”<sup>⑳</sup>孟子还特别强调圣王舜的故事。舜在极端困难的情势下仍然成功地调节和转变了自己的家庭,在百姓面前树立了孝的典范,从而也就调节和转变了天下。<sup>㉑</sup>

在孟子的思想中,自我修养不仅限于调节和转变社会生活的秩序,它也表达了宗教的意义。孔子虽然创立了仁的学说,却没有说明人为什么会有仁。孟子继承了孔子的思想,进一步提出了性善论。孟子认为人天生就有良知、良能,这是仁的根源。可是,为什么人性本善呢?孟子创造性地将周人“以德论天”的思想转变成“以天论德”的学说,把人性本善的终极原因归于天。<sup>㉒</sup>既然人的善性源于天授,那么自我修养就是回应上天的召唤。因此,孟子说“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。”<sup>㉓</sup>由于上天是自我修养的终极根据,当一个人的修养达到极至的状态时,很自然地会产生一种“不愧于天”<sup>㉔</sup>、“与天地同流”<sup>㉕</sup>的天人合一感受。这种天人合一的感受,促使儒家自我修养带有强烈的宗教性,从而强化了儒者进行自我修养的决心。所谓“天寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”<sup>㉖</sup>

#### 结语:兼谈符号互动论的新主张以及儒家思想对它的启示

笔者以杜维明先生的洞见为起点,仔细比较了符号互动论与儒家思想中的“自我发展”。本文首先指出:符号互动论与儒家思想都认为自我的发展必须有“他者的参与”;在一定的意义上,符号互动论的自我发展观点可以矫正个人主义思想,帮助人们理解儒家的自我修养。

接着,本文把焦点转向“语言与行动对于自我发展的作用”。此时,符号互动论与儒家思想的想法开始出现分歧。符号互动论相信:语言会在不同的交谈者身上唤起相同的反应;语言是连接自我与他者的关键媒介;人的行动可以被语言描述所替换。儒家思想则主张:人与人、人与物本来就已经联系在一起了,无需语言的媒介便能互相感应;修养境界的差异使得说话者的话语在听话者身上引起的反应必然与在说话者身上引起的

反应不同,真正要紧的是修养境界较高的人应该在适当的时机以适当的言语促使境界较低的人提升修养;语言描述不能代替人的行动;行动示范对于自我修养的作用比言语指导更为根本。

随后,本文讨论“自我发展的过程及其意义”在符号互动论与儒家思想中的差别。符号互动论声称:随着自我的发展,他者的观点会被组织成一个互相关连的整体;自我发展的意义就在于它让一个人能够参与有序的社会生活。儒家思想则认为自我发展的意义是要调节和转变社会生活的秩序,所以儒家是按照一个人所能调节和转变的群体的规模来划分自我修养的阶段;此外,由于孟子的性善论,儒家的自我修养带有强烈的宗教性。

在行文结束之前,笔者顺带探讨符号互动论研究者的新主张以及儒家思想对此新主张的启示。

米德的思想能够在学术界广泛传播应归功于他的学生布鲁默。为了替从事田野研究的社会学传统提供哲学理据,布鲁默创造了“符号互动论”这个词汇,把米德的自我发展理论转变成一套独特的社会学主张。简而言之,布鲁默相信:研究者能够参与被研究者的日常生活,与他(她)们进行长期的符号互动,从而学会他(她)们的语言、他(她)们观看世界的方式;接着,研究者可以回到自己的书桌前,用被研究者的语言详细地描述被研究者的日常行动;最后,研究者可以从这些语言描述中抽取出现代社会的概念和理论。<sup>㉗</sup>

布鲁默的符号互动论对于社会学的发展有着深远的影响。但是,由于受到后现代主义以及后结构主义思想的挑战,自20世纪90年代起,一些新一代的符号互动论研究者开始抛弃布鲁默提出的社会学研究框架。这些研究者不再相信语言描述能够精准地再现社会行动,也不再接受社会学研究的目标必须是提出概念和理论。他(她)们认为充分发展、成熟稳定的自我只是个幻象。生活在人群中的自我会经常地遭遇“意义危机”而必须藉由“自我叙事”来重建自己的认同感以及自己与他人的关系,让自己活得更好。<sup>㉘</sup>另外,这些充满强烈情绪的自我叙事还可以唤起读者的共鸣和同情,促使他(她)们反省自己的生活遭遇(无论读者的遭遇与作者类似或者完全不同),从而改变读者、改变社会。<sup>㉙</sup>

笔者以为: 这些新一代的符号互动论研究者的主张与儒家的自我修养在一定程度上暗合。例如: 语言描述不能代替人的行动; 语言会在不同的交谈者身上唤起不同的反应; 一个人需要经常地自我反省, 让自己有所提升; 这个自我反省的内容可以和其他人分享, 促使他(她)们也有所提升。然而, 这些新一代的符号互动论研究者的具体研究成果往往将重点放在煽情的自我叙事而非自我提升的深刻内涵。儒家的自我修养在自我提升的内涵方面累积了相当深厚的资源(例如: 追求天人合一)。这是儒家思想可以对新一代的符号互动论研究者提供养分的地方。此外, 儒家认为行动示范对于自我修养的作用比言语指导更为根本。这意味着新一代的符号互动论研究者也许可以尝试超越语言的限制, 以非语言的方式呈现其研究成果。☞

- ①②⑥⑦⑧杜维明《儒家思想——以创造转化为自我认同》, 东大图书公司, 1997年, 第125-145、135、127、135、126-150页。
- ③⑨⑩⑪⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑳㉑㉒G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1934, p. 138, p. 140, p. 149; p. 149; pp. 42-43; p. 47; pp. 57-69; p. 73, p. 95, p. 122, pp. 132-133; pp. 136-137; pp. 174-178; p. 257; pp. 150-151; pp. 151-152; p. 155, pp. 239-240.
- ④《孟子》滕文公上, 第四章。
- ⑤M. Weber, *The Religion of China*, translated by H. H. Gerth, New York: The Free Press, 1964, p. 235.
- ⑫H. Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969.
- ⑬陈荣捷《中国哲学文献选编》, 江苏教育出版社, 2006年, 第429页。
- ⑭《孟子》, 公孙丑上, 第六章。
- ⑮《孟子》, 梁惠王上, 第七章。
- ⑯《论语》, 颜渊篇, 第十九章。

- ⑰《孟子》, 尽心上, 第四十一章。
- ⑱王夫之《四书训义》(下卷), 第895页; F. Jullien, *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece*, New York: Zone Books, 2000, pp. 271-272.
- ㉑《论语》, 述而篇, 第八章。
- ㉒《孟子》, 尽心下, 第三十二章。
- ㉓《论语》, 阳货篇, 第十七章。
- ㉔王夫之《四书训义》(上卷), 第924页。
- ㉕《孟子》, 尽心上, 第四十章。
- ㉖《孟子》, 滕文公下, 第九章。
- ㉗《论语》, 宪问篇, 第四十三章。
- ㉘《论语》, 八佾篇, 第三章。
- ㉙《论语》, 颜渊篇, 第一章。
- ㉚《论语》, 学而篇, 第二章。
- ㉛《孟子》, 尽心上, 第四十五章。
- ㉜《孟子》, 离娄上, 第二十八章。
- ㉝杨泽波《儒家天人合一思想的道德底蕴——以孟子为中心》, 《天津社会科学》2006年第2期。
- ㉞㉟《孟子》, 尽心上, 第一章。
- ㊱《孟子》, 尽心上, 第二十章。
- ㊲《孟子》, 尽心上, 第十三章。
- ㊳H. Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969.
- ㊴C. Ellis and A. Bochner, "Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity", in N. K. Denzin and Y. S. Lincoln, (eds), *Handbook of Qualitative Research* (2nd ed.), Thousand Oaks, Calif.: Sage, 2000, pp. 733-768.
- ㊵C. Ellis, (1997) "Evocative Autoethnography", in W. G. Tierney and Y. S. Lincoln, (eds), *Representation and the Text: Reframing the Narrative Voice*, Albany: State University of New York Press, 1997, pp. 115-142.

作者简介: 卢崑诩, 社会学博士(曼彻斯特大学), 南京大学社会学院博士后研究员。南京, 210046

(责任编辑: 吴明)