

哀公问政

——孔孟思想对规划理论的启发

《城市规划》 2002年第 26卷第 11期

摘要

孔孟思想有助处理今天城市发展和规划管理中变与稳的取向和人与制度的比重。它与西方实验哲学可以相互启发和补充，以开发中国特色的规划理论。

本文

规划需要有哲学性的指导思想。因为，规划只是种手段，它的“目的”，它的“为什么”才是最重要的。

在近期几篇“可读，必不用之书”里，我跟大家介绍过的一些西方规划理论（也许应叫做规划哲学吧）都是反映着西方的物质环境和社会动向。这些与中国国情确实有基本的分别。可分两个部分去讨论：变与稳，人与制度。

1. 变与稳

中国的孔孟思想代表了中国在“适应”（cope）与“改变”（change）这两条路上的选择。适应是承认既存的制度、既有的传统，改变就

是否定这些。

“适应”和“改变”本身没有价值观。价值观是社会给予的。现代西方社会把“改变”视为一种德行(个人与社会的德行);创造了一套“变”的意识形态——“变”本身就是好的事情。这与孔孟“适应”的思想刚好相反。

西方社会里的所谓求变,其实只是表面的和片面的变。主体仍是维持现存的制度和权力分配。我们不要被宣传和学术性的讨论误导,以为西方社会是变的社会。其实,他们非常保守,非常务实。故此,西方(北美)规划理论的“求变”(为民请命)的姿态是有点虚伪的。

请看看,西方政党之间互相标榜不同政纲、不同政策,好像煞有介事。但他们的基本意识形态都是大同小异的——市场经济,民主代议,福利社会。在语调上,姿态上确是多姿多态。但实质上均属同一个“俱乐部”的会员,有同一的信条,同一的守则。如果要真的变,例如社会主义、计划经济等,在美国,联邦调查局会调查你。你将会深刻认识到“自由社会”给你的是不影响现有制度、不威胁既得利益的自由。为此,西方社会的体制(游戏规则)是极稳定的。

当然,体制边缘仍是不断的变动:一方面要容纳和解放对现社会的各种不满情绪(特别是资本主义的不均和既得利益的傲慢),另一方面要提供给那些既想得到利益但又未曾获得利益的社会精英分子宣泄的渠道(规划理论的哲学讨论就是属于此)。

社会稳定,一定有求变的冲动;社会动荡,一定有求稳的渴望。中国现在在变。城市发展和土地利用都在反映着社会、经济和科技的

变。“变”的意识形态由此诞生。

我们要认识变与稳的不同的“内在机动”(internal dynamics)。

(1)什么是变?今天不同昨天,是变。明天不同今天,是变。但是,求变是有目的的,目的达到了,就不用变;为了维持已达到的目的,更不容许再变。因此,昨天求变的人成功了,今天就会求稳;今天求变的人成功了,明天就要求稳。求变和求稳都是同一个人。如果我们认识“变”只是一种手段,我们就可以衡量求变的目的去决定应否变。但是如果“变”成了一种意识形态,它本身就是件好事。那么,再没有稳的存在了。

(2)城市的建设和规划,是百年大计的事情。变一次的代价可不小。因此,城市规划和建设的客观因素限制了变。假如“变”成了规划和建设的意识形态,求变的地位就会大大提高,不变(求稳)所受的压力也就大大增加了。但同时,变的代价既是这么高,那么,求稳者就更坚持,求变者则更力争。因此,在变的大潮流里,城市规划的求变与求稳的矛盾就会比其他城市问题的矛盾更尖锐化。

(3)由于城市的实质改变不容易,而且一变后难再变,因此,学术性和理论性的辩论就成了求变与求稳之间的矛盾“避雷针”(lightning rod,即是最尖锐的点)。因为实际不容易改变,求变者就更需要在理论上争胜利和求满足。再加上城市的规划、管理和运作也确实有很多不合理的地方,求变者的理论就更加的理直气壮了。可是,如果求变的规划理论有一天成了正统,“变”将成为不可质疑的原则。虽然变的成本很大、浪费很多,也将是义不容辞的行动方针。

这就是鼓励求变理论的必然后遗症。

(4)如果求变的规划理论成了正统，它将会窒息其他理论的发展。求变与求稳的理论有它们不同的内在逻辑。求稳的后果只有一个，就是稳，是肯定性的，积极的。求变的后果可以是千万个，每个后果都会带出不同的反应，每个反应都会引发不同的“再变”的冲动。因此，求变的理论是没有真正结果的。也可以说，变的结果是再变。求变理论是批判性的，消极的。正如我在“可读，必不用之书（一）——顺谈操守”一文中说到弗里德曼 (Friedmann)的“为民请命派”的理论有点像“色情文学”一样，求变的理论使人亢奋，但不能给人真正的满足。更要命的是它把干正事的精力破坏了。已经是很贫乏的规划理论，将更贫乏。

西方社会现在太平盛世，物质丰富，人实在活得太单调和乏味。思变是可以理解的。中国需要的是求稳的策略，人家唱的是求变的调子。

孔孟思想诞生在春秋时代的动荡世界。那时，社会失控。孔孟认为如果不再恢复秩序，将会是人间地狱。因此，他们提倡以仁义为基础，以人伦为本位的求稳的政治哲学。谈的是本分，不是夺权；是修己，不是整人。他们看出时代的需要。可惜，时代没有看出他们的贡献。现在我们有了历史的经验，知道时代求稳的需要。孔孟之道，或可用于今世。

孔孟的“本分”是中国传统伦理道德的基础。在讨论弗里德曼时，我提倡操守，重点就是在本分：不单是工作岗位的本分，还包括人际

关系中的本分。它的相对是“非分”。

“本分”是什么？是作人做事要适可而止，恰到好处——做好自己的事情。重心在“止”。不要越位，不要代人家做人家的事。这不是消极。自己的事做得好，社会自然会认可你，要你做更多的事、更重要的事。当然，机缘和际遇都很有关系。但机缘和际遇是非人力所能控制的。人力所及的只是自己怎样去做好自己分内的事。这总比不好好地去做好分内的事，而去插手人家的事更会得到社会的认可和重视。社会也一定会给予更多做事的机会。

相对地，由弗里德曼代表的西方的“为民请命派”就绝对认为本分是件坏事。他们要向权势挑战，要改变现存的权力分配。因此，非分才是好事。他们声称民主，但又同时颠覆民主制度的基础——民主代议。他们阻碍人民选出的代表去履行义务——为人民作出决定。他们坚持“参与”，美其名曰“尊重民意”，实质是方便特别利益去干预民主。他们坚持“意见一致”的决策方式 (consensus)，美其名曰包容多元社会的各方意见，其实是方便少数人否决大多数的决定。

本分在中国的伦理和法理观念中占很重要的地位。就算是行仁义，也要有上下、亲疏的分别。孔子教训子路当邵宰的故事很有启发。子路到邵地方作地方官时，上头下令限 5 个月内开通当地的运河。但是给的经费又不足。于是，子路就自己掏腰包，为各地来开运河的民工弄些东西吃。孔子听见了，马上就派子贡去，把子路做好的饭倒掉，把饭锅也打破。子路生气了，跟老师吵起来说，“我依你的仁义之道去干，难道又招你的嫉妒吗？”孔子解释说，“你听着，皇帝爱天下

的百姓，诸侯爱封邑内的百姓，大夫管自己职务所关，平民爱其家人。超过这些范围，虽然行的是仁、义，也是侵犯了别人的权力，是越权”。

行仁义，也不能超出本分。超本分就招人家嫉妒。这样，也就破坏了社会秩序，带来社会不安宁。社会秩序，就是大处着想。拿现代的眼光去看这故事，孔子的做法可能比较腐朽了。但他的道理仍是非常正确的：如果人人不守本分，社会秩序一定大乱。本分就是在“大我”底下，每个“小我”的地位、义务和权力。“小我”当然是指每个人、每个职位的本分，但也指每个部门，每个团体，甚至是每个城市，每个地区的本分。

这故事也表现了孔子的智慧和量度。他针对子路，因为他知道子路是仁人君子，是可教的。他并没有针对子路的上司。这上司下令赶开运河，又不给足经费，不是仁人君子，教不来的（起码暂时是教不来的）。但孔子要子路知道，行仁义也要有先后、尊卑的考虑。“仁者，人也。亲亲为大。义者，宜也。尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”（《中庸·哀公问政》）。也就是说，亲亲也要分长幼；尊贤也要分等级。尤其是“在下位，不护乎上，民不可得而治也”。如果你行的“仁义”，侵犯了上级的职权，那么上级对你的“嫉妒”就更理直气壮了。你怎有机会去发挥你的政治？

这与约翰·福斯特 (John Forester) 的“以真理说服权力” (speaking truth to power) 的做法全不一样。姑勿论约翰·福斯特和弗里德曼等“为民请命派”的动机是否正确 (以真理代表人的身份把权力夺取过来)，他们对人性的了解就没有孔子的智慧。他们认为

只要把真理拿出来，就可以说服一切。他们非但看不出他们的理论的内在矛盾——难道当权者不可以有真理，只有“为民请命派”才有真理的专利权？他们更不明白在人与人的关系上，和在社会与政治的层面上，感动力实在比说服力强得多。孔子从来不认为单靠理就可以使人信服，他相信以德服人。他更不认为每个人都是圣人，甚至不认为每个人都可以变成圣人。因此，他谈的是礼教——一个隐恶扬善的社会制度。这制度的目的在于维持社会的安定；并以教化的力量去约束我们的劣性和感动我们的善性。他的理想社会是个和睦的大家庭，不是个各持己见、纷纷嚷嚷的股东大会。

中国目前在变中。变是恒数。那么变中求稳的城市与城市规划是怎样的呢？我相信，首先要肯定稳的价值（也就是肯定“本分”）。这并不是否定变，更不是否定创新；只是在制度上和实体上，约束求变的冲动，把“求证的责任”（burden of proof）放在求变者或创新者的身上。

我初到美国时，有一句口语给我很深刻的印象：“有什么不好？”（What's wrong?），这是很难应付的问题。举一个例子。城市马路上，车子靠左走有什么不好？当然没有什么不好。世界上有些地方车子靠左，有些地方靠右。无论在道路效率、交通安全上，都没有什么分别。可是，如果原来是靠右走的现在要改到靠左，那肯定会大混乱，影响可不得了。任何的改变都有它的代价。如果它带来的好处不明显地超越它的代价（包括经济，社会，心理和政治的代价），那就是亏本的生意。“求变”的意识形态，就是凡变皆好——“变”，有什么不好？“求

稳”的意识形态就是要求变者拿出证据来——“变”有什么好？

城市规划为“变，有什么好？”的讨论，提供一个很好的场地。规划的特长是模拟未来，好使我们作出明智的选择。模拟的方法、假设、资料、程序等等都可以有民主的参与和科学的论证。这样“锻炼”出来的改变和创新，肯定比“变的意识形态”更健康 and 更负责。

求稳的城市应该是适应力强的城市，不然它不能稳。举一个例子。经济结构越简单的城市其适应力越低：好景时的确风光，不景时一筹莫展。相反地，多元经济结构比较稳定。进可以攻，退可以守。在城市模式上多元经济需要较紧密的路网，较宽松的功能分区，较小的宗地面积，较密的空地分布，和较方形的建筑空间。这样的城市可以适应不同经济模式的需要。因经济与社会改变而引发的城市模式改变的压力会减少；改变带来的浪费也相对地减少。

从宏观角度去看，城市经济多元化也能减少城市与城市之间浪费的竞争。在经济意义上，竞争是由于匮乏——大家都追求同样的东西，不够分配，就产生竞争。单元经济的城市，独沽一味。如果别的城市也是干同样的事情，大家一定会争。相反地，多元经济城市的选择比较多，不干这，可以干那，总有出路。多元经济既能保证城市的稳定和持续发展，城市间竞争的需要和冲动也相对地减少。这就是“息争”。各城市都可以安分地和互助互赖地同步发展。

但是，适应力不是没有代价的。能够完全配合功能需要的土地使用和空间设计肯定要比一般性和通用性的土地使用和空间设计的效率要高。也就是说，结构越精确的城市的效率越高。可惜，经济与社

会不断在变，今天配合完美的城市，明天就不能配合；今天的效率也会成明天的障碍。城市建设是百年大计。长远看来，增加适应力比加强精确性较为上策，较能发挥变中求稳的效率。

适应力强的城市经济结构与城市建设模式都是建筑在一个假定上：统一指挥。没有统一指挥系统的城市不会稳定。尤其中国目前要在变中求稳，更要了解多元经济并不一定意味着多元社会。北美历史是移民的历史，他们的多元经济并不是他们多元社会的产品，而是他们经济成长的一个阶段（有如生物界的进化）。相对地，他们的多元社会倒是他们多元经济的产品。经济发达吸引移民，就诞生了多元社会。

中国绝大部分地区是一元文化（这是与北美相对的说法。中国的一元文化当然也有很多很多的枝叶）。这是我们的历史，也是优势。

“大我”是中国文化一统的条件，是“公共利益”的定义，是“公众参与”的终向，是统一指挥的原则。

为了提高城市适应力的效率，这个指挥系统应该是谨慎的和宽容的。无论城市内部或城市之间都应该强调横向的统一，也就是“共同进退”。应该消除各社区间，和各城市间的各自为政和互相角逐。在“大我”的原则下强调合作和互助。

2. 人与制度

西方（北美）是“制度至上”。他们假定改造人的劣根性是很难的，他们不相信可以改造人。而且，更不相信应该去改造人。改造人有违人权，有违自由。改造制度可容易得多。

其实，这里有一个关键性的矛盾。如果制度不适合某一个人，这个人可以作出两种不同的反应：去适应制度，或去改变它。但是如果人人都要改变制度，那么依谁的主意去改？如果是谁的主意都可以，那将会是大混乱。如果只是某些人的主意才算，那就是大独裁。

如上文说到，目前西方社会确实是很稳的，真正的改变（社会制度或经济模式）是没有的。改的只是皮毛，无损根基。若是要西方行中国的孔孟思想去改变人，那才是大改。那他们才真的吃不消，因为这动摇了他们的根基。

“制度至上”主义也有他的物质条件和时代背景。社会安定，物质丰富之际，人人都觉得他们的制度确实很好（这当然不包括“为民请命”的夺权者）。一旦发生战乱或灾难，政策的取舍将会严重影响社会安危之际，就会有雄才伟略之辈出现。他们可不顾什么民主的细节，自由的神圣，会独断专行，为救民于水火。美国的罗斯福，英国的邱吉尔，都做了很多不合制度，甚至不合宪法的事情。社会视他们为伟人，为救星。谁管他们违背了什么民主原则。可是，一旦局势安定，“制度至上”主义也就会再度抬头。请看邱吉尔在二次大战后大选的惨败，撒切尔夫人在复兴英国经济之后被冷落，可见世态炎凉。

其实，人与制度怎能分开？“制度至上”者的问题是他们错误地认为“制度”可以作为社会的“自动驾驶”（autopilot）——有了好的制度，社会自然会好。可是，制度是人创造出来的，为的就是互相约束。目的是要维持社会秩序。制度既是人所造，人所用，人所依，它的成败怎能脱离开人？

但是，制度也可以改变人。有人认为，文化（文明）就是矫情。人类共处起码条件就是约束个人的行为。这也就是礼貌的开始，制度的开始。这些都有矫情的成分，是作假的。好听的就叫这作塑造。但是，慢慢地，作假成真，矫正和改变，也就是道德的开始。

人与制度的开始，特别是制度的创造者和执行者与他们所创和所行的制度的关系，是中国孔孟思想的中心。有人说孔孟的礼教吃人。其实，吃人的不是礼教，而是利用礼教的人。没有礼教，被吃的人一定会更多。只不过以礼教来吃人的“伪善”，有时比“真恶”更令人反感。所以，我们要分清我们对伪善的反感情绪，和对没有礼教的恐怖社会的理解。

鲁哀公问孔子怎样才是好的政治（这里，政治包括了制度和制度的实施）。孔子的答案很有意思。他说，“文武之政，布在方策。其人存，则其政举。其人亡，则其政息。……夫政也者，蒲芦也”（《中庸·哀公问政》。意思是，周文王、周武王的政治，都戴在竹简上了。他们在的时候，他们的政治都能实行。他们不在，他们的政治就熄灭。……政治，就好像芦苇一样，易生易灭。）。春秋动乱时代，周朝的制度仍在，但起不了作用，因为“人”不在之故。

“制度至上”主义者对人不放心。一厢情愿地把所有希望寄托在制度上。希望制度化把社会弄上“自动驾驶”，那就安枕无忧了。他们既然对人性缺乏信心，就只好去相信没有人性的制度了。

中庸（不偏谓之中，不易谓之庸。这也就是求稳的意思了），哀公问政一章里，孔子一开头就一针见血地指出“人存政举，人亡政息”

的历史证据。跟着下来就把重心放在人上。因为最“好”的制度都是死的东西，控制不了坏心肠的活人。“故为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁”。关键是为政者的本人（这里不再是指周文王、周武王之类的统治者，而是包括了一切的“为政者”。也即是包括了今天的公务员队伍在内——“管理众人的事”的人）。以修身为开始，修身又以追随天理为开始，追求天理以追求“仁”为开始。

在这一章里，孔子给“仁”的定义是“仁者，人也”。也就是人性。这跟古希腊对“善”的想法是有点不谋而合的（见我 1999年 1月，《城市规划》，“城市设计与真善美的追求”）。亚里士多德把“善”（goodness）分“表善”（apparent good）和“真善”（real good）。表善是“需求”（wants），是基于我们个人（individual personhood）的欲望，是个别的、有选择的、后天培养的。真善是“需要”（needs），是基于我们的人性（humanness），是人所共通的，无可避免的，与生俱来的。真善就是人性所需。“善行”就是真善的追求。真善的追求，也就是行仁。因此，孔孟和希腊古哲都强调人类的共通性。这与现代西方社会（包括规划）所强调的个人特性有基本的分别。

肯定“人”的城市和城市规划是怎样的呢？我相信它完全是“真善”的城市；是市民共有、共享和共赏的城市，是“大我”与“小我”互相标榜、互相照顾的城市。有点像古雅典。古雅典城的“泛雅典女神游行”（Panathenaic Procession）是每年都举行的盛事，每 4年更是大大铺张。它是雅典公民生活（civic life）的中心。游行路线是固定的，经雅典城 Dipylon 门开始，穿过主城，沿 Acropolis 山坡而上，

直抵雅典女神像脚下为终点。经过的都是雅典人每天走的路，有神庙，商店，市集，广场，民居，衙门，等等。在这每年一度的多姿多彩游行里，每一个雅典人都是主角，每一个人都是观众。官能和灵性的感受，深深地嵌在每一个人的心里。久之就成了“集体的自觉” (collective consciousness)。它变成雅典城发展的指导。地产商、开发商、建筑师们都是这“集体自觉”的创造者和受造者。沿途每一幢建筑，每一处景点，每一个视野都是这游行路线的标点符号：有感叹号，有句号，有引号，或长句，或诗歌，或叙事。各显风骚，但又互相补充。是“大我”中的“小我”；是个体，又是整体。

要达到这种境地的规划制度，是民主的，良知的，因为它对人类是乐观的。它以修身(本分)为始，又为终。在修身上，它会强调“天下之达德”——知、仁、勇。这种制度不认为、也不需要每个规划工作者都是圣人。所以，不管是“生而知之，安而行之”也好；“学而知之，利而行之”也好；甚至是“困而知之，勉强而行之”，都是一样。只要我们“知之”和“行之”就可以了。

这种规划制度是应该鼓励和帮助每一个个人和每一个个体去向往和追求知、仁与勇。在哀公问政一章里，孔子提出，“好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇”。虽然这些都只是“近乎”，但如果规划制度和规划工作者都是好学、力行、知耻，那就有希望了。

(1) 好学近乎知

首先，要尊重知识。在制度上，要注重理论、证据和专才。在工作上，要鼓励好学、实验和求证。因此，规划训练课程的设计要重发

问，广见闻；规划决策的依据要多咨询，求实证。这样的求知，比千万个议论纷纷，互相排挤的公众参与强多了。

但是，学与做，知与行之间的关系要弄清楚。我们当然应该学到老，但更要做到老。在规划事业上，单靠学问是不足的。它是为社会服务的事业，“做”是必需的。但学与做的取向不一样。学是深入，做是浅出。规划研究与分析要做得全面和仔细，但规划方案与执行措施则应具体和简单。无论什么复杂的事情，研究出来的结果只有行与不行，干与不干。复杂与琐碎的方案或措施一定会困扰执行者和老百姓，制造矛盾和混乱。因此，规划方案要扼要，执行措施要简单。

简单也是学问。简单比复杂难多了。很简单的措施，实行起来都会变得很复杂，因为世界就是复杂，而世事是在不停地变。无论任何的研究都不能包罗万象和预测一切。只要是原则正确，执行简单，十中八九就可以了。当然这是需要学问和经验了。

(2)力行近乎仁

人的天生善性是需要培养的。但一旦成长，就成了习惯。力行并不等于仁，但努力不懈地去行善也就接近仁了。古希腊哲人把德行(virtue)解释为“做好事的习惯”(the habit of doing good)。习惯就是关键。西谚更是这样说：“注意你的思想，它会变成说话；注意你的说话，它会变成行为；注意你的行为，它会变成习惯；注意你的习惯，它会变成性格；注意你的性格，它会变成你的命运”。

力行就是“择善而固执”。规划上的“善”就是公益。公共利益不应该是不同的私利互相竞争中所造成的妥协。北美的公共参与就是

鼓励私益互相指摘，互相侵夺。这只能激发人性丑恶的一面。私利，为己，和任性是不用教的，更不需要通过制度去肯定和推动。我们需要的是在“大我”精神的基础上找共识和互助。

“大我”是中国特有的传统观念。它不是“小我”的总和。它超越“小我”，但也包容“小我”，是一个高贵的理想。西方规划理论有“反大我”的倾向，认为“大我”总是压抑“小我”。推而广之，凡是大多数人认为好的，一定会对一些少数人不好，所以一定要反抗。我们对西方规划理论的多元社会意识形态，要有所认识和警惕。

追求“大我”是一项非常积极性的工作。在意识形态上是乐观、活泼和启发性的。它肯定“超然”立场的存在，“客观”道理的可寻，和“互胜”局面的可得。

(3)知耻近乎勇

西方缺少耻 (shame) 的概念。它们多的是内疚 (guilt)，是对不起人家的意思。羞耻是自己对自己的反省。

论语，为政第二篇，这样说，“道之以政，齐之以刑，民免而无耻”。意思是单靠法令不行。法令越多，矛盾越多，漏洞越多，只能制造恶性循环。反之，“道之以德，齐之以礼，有耻有格”。知耻是自律的开始。复杂的现代社会，更需要人人自律才得稳定。

在制度上，关键是透明度。独立舆论是基础。杰弗逊曾说过，“我愿意住在有报纸、没有法律的国家；不愿意住在有法律、没有报纸的国家”。问题不是谁有权，反正总有人会有权。制度透明非但使越权和失职无所遁形，更鼓励积极的求知、行仁和取义。

自律，尤其是规划专业的自律，更是专业素质的最佳保证。但是，要自律就首先要为规划专业资格创造市场价值。规划专业资格有了市场价值，同业之间就一定会互相监督，共同维持专业水平。那就是自律的开始了。

3. 结语

中西规划理论 (规划哲学) 之别将会是在稳与变的取向，和人与制度的比重。

中国的城市和城市规划现属需要求稳的时期 (现在的主流意识是变，所以有求稳的需要)。求稳的规划制度就是要求变者“拿出证据来”。无论在物质层面或制度层面这会减低变的压力，以及变所带来的社会动荡和资源浪费。稳的城市是适应力强的城市——经济多元，指挥统一；是安分的城市体系——在“大我”利益底下，互助合作。

人与制度同样重要。没有“自动导航”的制度，但好的制度会肯定人的善性。规划制度可以兼顾知、仁和勇的培养——重知识，求公益和讲自律。这样，规划就有社会价值了。

说了很多年的“中国特色”的城市和城市规划，目前还不知道特色在哪里。周干峙先生曾提出天人合一，辨方正位，和相天法地的构想。这些都是地道的国产东西。西方讲求“目的”(goals)；成败是以“达到目的”(goal achievement)去衡量；人生就像一个个项目。孔孟讲的是“关系”——我与自己，我与人，我与工作，我与金钱，我与权势，我与社会，我与大自然等等的关系。人生就是要维持这些

关系的平衡。

我相信中国的传统思想 (以孔孟为主，但也包括很多其他哲理) 和西方的实验哲学可以互相启发和补充。这也许是中国特色的城市和规划理论的一个起点。我个人的阅历和学问，尤其是在国学上，都不胜此任。但众志成城。希望能与有心人，一起努力。