

儒家思想

RUJIA SIXIANG
YU WEILAI SHEHUI

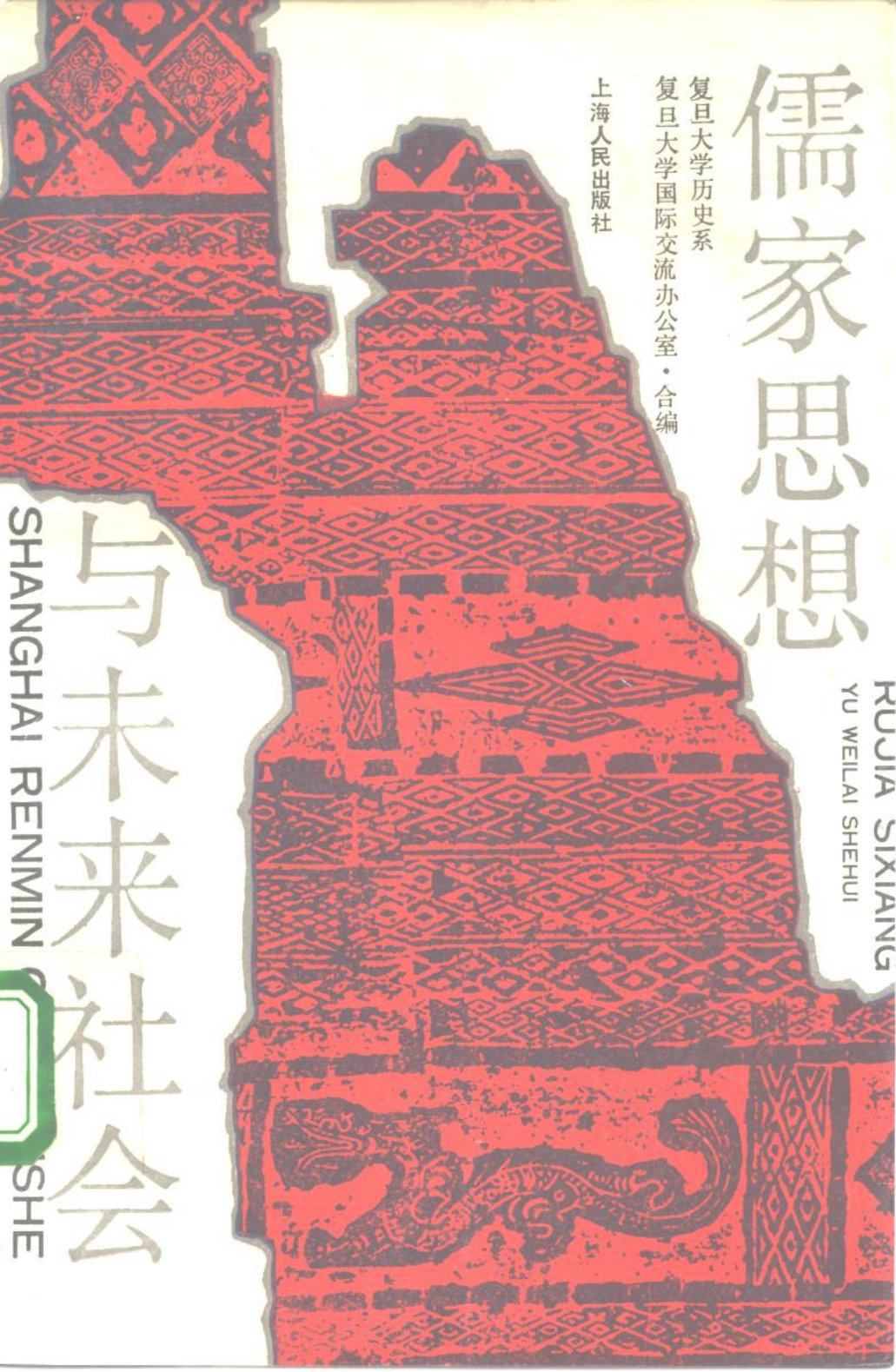
复旦大学历史系

复旦大学国际交流办公室·合编

上海人民出版社

与未来社会

SHANGHAI RENMIN
SHE



复旦大学历史系

复旦大学国际交流办公室·合编

儒家思想与未来社会



200294788

编者说明

儒家思想与未来社会的相关度，既是海内外华人社会共同注目的问题，也是国内外学者正在深入研讨的问题。

问题的重要性是不言而喻的。谁想探究下个世纪或者更遥远的未来，我们星球将要面临的前景，谁就不能无视中国的存在。而要研究中国，便不能无视中国的传统，包括过去的与现在的文化传统。既然从公元前二世纪起，所谓儒家学说，就已成为中国传统文化的重要组成部分，既然时至二十世纪，孔子与儒家还常被看作中国文化传统的主要表征，那末，倘要探究未来中国与未来世界的相互关系，不讨论儒家思想与未来社会的相关度问题，行吗？

由复旦大学主办的“儒家思想与未来社会”国际学术讨论会，就是基于这种认识而举行的。

得到香港王宽诚教育基金会赞助的这次讨论会，筹备于一九八八年秋初，举行则在一九八九年冬末。筹备经历了困难重重的曲折过程，但仍然如期举行了。它是一九八九年在中國召开的以孔子和儒学为主题的一系列学术会议的最后一次，也许是规模最小的一次，但堪称是学术气氛最浓的一次。与会的中外学者，在学术上既执着己见又寻求沟通的精神，无疑是讨论会真正成为讨论会的首要保证。本集附录的两篇报道，角度不同而都较客观，可以帮助读者了解讨论情形。

鉴于国内的学术著作出版难、学术论文集出版尤难的现状，也鉴于这次讨论会收到的论文和论纲，因种种非主观原因，而鉴往多于知来，于讨论主题颇有畸重畸轻之嫌，因而编者原已打消

初衷，无意结集出版。然而难拂各方好意，尤其是上海人民出版社文史部和历史编辑室主动支持的好意，编者遂不得不改变主意，勉为其难，辑成此编，以奉献给所有关注这一课题的读者。

说是勉为其难，既确切又不确切。确切的是从纯学术角度来看，若干论文或论纲主要是坚持己见，可能使了解讨论史的读者缺乏新知感。不确切的是从非学术角度来看，若干论文或论纲过于执着己见，缺乏孟子称道的孔子那种“圣之时者”的精神，而若干论文或论纲又似乎过度具有鲁迅所评的“摩登圣人”的精神。固然“折其中者自达权”，是中国文化的一种传统，然而作为编者不得不并存诸说，祈读者鉴谅。

辑集既定，应作如次编者说明：

第一，本集收录的论文论纲，主要限于会议收到的文字稿。有的论文，未及宣读，也在收录范围。

第二，本集收录的论文论纲，多据作者提供的最后文本。也有例外，有几位学者应会议组织者要求作了即兴发言，而编者以为他们的发言内容可供研究参照，因据录音整理纲要；凡此均已在篇末注明。

第三，本集收录的论文论纲，凡中文稿，尽量尊重原作，有些由编者代作文字处理，也以保存原文论旨作为删略限度。凡外文稿，概由编者组织译成中文，译稿均未经作者本人校阅；译校者姓名均注于篇末。

第四，本集收录的论文论纲，排列次序都照会议议程而重予调整。分类原则，先通论，次分论，后专论；分论依时序，专论限于孔子。目录都不出类名，以空行示别。

第五，本集收录的论文论纲，虽如前所述，鉴往多于知来，但考虑到不知“是什么”，便难知“为什么”，且文从主名，已成惯例，故书名仍取《儒家思想与未来社会》。至于名实是否相符，高明自有别解。

本文集由承办“儒家思想与未来社会”国际学术讨论会的复旦大学文博学院历史系、复旦大学国际交流办公室共同编辑。

全书编校由朱维铮主持。参加编校的有杨志刚、苏勇、徐洪兴、张荣华。参加外文稿翻译工作的有林太、徐静波、陈寅章、卢苇菁。感谢四川外语学院德语系的朱雁冰教授、复旦大学国际政治系的谢延光教授，为外文稿译校付出的劳动。

本届讨论会组织委员会主任是复旦大学校长顾问谢希德教授，副主任兼秘书长是复旦大学副校长庄锡昌教授，副秘书长是复旦大学文博学院汤纲副院长，复旦大学国际交流办公室周明伟、孟祥生副主任。组委会成员还有章培恒、潘富恩、陈允吉等教授。他们为讨论会所作的贡献，尤其是汤纲、周明伟二位先生辛勤奔波的贡献，当志不忘。

需要感谢的复旦大学文博学院和国际交流办公室的工作人员甚多，恕不一一列名。

作为编者，我们更关注读者的回应与批评。假如本文集得到读者一顾，并赐予中肯的批评，那将使编者无任感激。

复旦大学历史系、复旦大学国际交流办公室《儒家
思想与未来社会》论文编者，一九九〇年一月。

目次

编者说明	(1)
儒家的理想和近代中国的自由学说	冯契(1)
关于儒家的人文精神	[美]杜维明(8)
儒家思想与未来社会有关联吗?	谭其骧(14)
四点意见	王元化(17)
从文化传统看中国经学	朱维铮(20)
中国古代的皇权和忠君观念	宁可 蒋福亚(31)
个人主义和儒家的道德理论	[香港]马丁(33)
儒家义利、理欲之辨及其现代意义	钱逊(49)
略论中国古代辩证思维的特点及其对世界的贡献	羊涤生(60)
朝鲜和日本的新儒学对于中国儒学发展的 意义	[美]陶慕廉(80)
孔、孟与马克思之会通处	谢遐龄(87)
儒家文明与华人社会的现代化	王沪宁(89)
坚持科学和理性,走出文化史研究的低谷	刘志琴(103)
在自然探索问题上孟子的态度	胡道静(105)
以现代观点看孟子性善说中“孺子入井”例的 作用	[香港]艾林森(107)
《易》《庸》之学片论	萧楚父(118)
略论董仲舒的天人思想及其文化史意义	李宗桂(127)
儒家思想与《史记》	朱新夏(142)
王弼的《周易注》	余敦康(154)

论理学的圣人无我及其向圣王专制的

转化..... 刘泽华 李冬君(173)

宋明“三教合一”思潮中的“心性”旨趣

——再论新儒家的人格理想追求..... 陈俊民(189)

儒家的群体意识在明清社会中的某些影响..... 刘伯涵(204)

不同世界之间的共同基点——黄宗羲与

詹姆士..... [美]司徒琳(210)

利玛窦和杨光先..... [西德]郎安榭(234)

论《仁学》..... 孔 繁(251)

谭嗣同融合儒佛的心性论..... 胡 啸(262)

二十世纪儒学在中国的重构..... 姜义华(274)

评孔子以“仁”为核心的伦理学说..... 沈善洪 王凤贤(280)

为什么说“仁”是孔子学说的核心..... 洪家义(295)

“仁”和未来社会..... 周敦仁(308)

孔子的思想核心——和..... 骆承烈(315)

论《论语》中从士到君子到圣(人)..... [美]罗思文(327)

孔子中庸方法的义蕴及其价值..... 朱志凯(340)

孔子理想两重性之分析..... 李志林(354)

孔子论三代礼制浅析..... 吴浩坤(375)

孔子人道原则的两重性..... 丁禎彦(391)

《中国哲人孔子》中的孔子形象..... 朱雁冰(393)

附录:

儒家思想和未来社会相关度的探索

——复旦大学“儒家思想与未来社会”国际

学术讨论会综述..... 杨志刚(413)

多一点学术研究, 少一点实用主义

——记复旦大学一次儒学国际讨论会..... 徐民和(423)

儒家的理想和近代中国的自由学说

冯 契

(华东师范大学)

一、儒家的人生理想和社会理想

先秦儒家提出的理想包括人生理想和社会理想。人生的最高理想是成为尧舜那样的圣人。圣人作统治者，便能施行王道，建立理想的社会制度。这便是所谓“内圣外王之道”。

就人生理想说，孔子以仁智统一为理想人格(圣人)的主要特征。《论语》一书中多次以“仁”与“知”并举。《孟子》写道：“昔者子贡问于孔子曰：‘夫子圣矣乎？’孔子曰：‘圣则吾不能，我学不厌，而教不倦也。’子贡曰：‘学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣。’”孔、孟、荀都是教育家，如何通过教育来培养仁且智的理想人格，是儒家的理论和实践所要解决的主要问题。

孔子的仁智统一学说体现了人道原则与理性原则的统一。仁是人道原则，即肯定人的尊严，主张人和人之间要互相尊重，建立爱和信任的关系。智是理性原则，即肯定人同此心，每个人的理性能判断是非、善恶，提高人的理性认识，就能使人自觉为善。正是根据这两个原则，所以儒家认为人人可以通过推己及人的方式、即忠恕之道来实行仁；也是根据这两个原则，所以肯定人的德性是可以培养教育成的，人皆可以为尧舜。

儒家的人道原则、理性精神是可贵的。不过孔子也有其保守一面。他讲“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”。他要求一般人都敬畏天命，而圣人就是能实行克己复礼，达到知天命、顺

天命，从心所欲不逾矩的人。儒家的天命论和权威主义适应了统治者的需要。

先秦儒家也提出了一种社会理想。孔子向往尧舜三代。孟子区分王道和霸道，说“以德行仁者王。”他把人道原则贯彻到政治、经济领域，提出“民贵君轻”的著名论点。《礼记·礼运》勾画了大同社会的图景，说“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独者皆有所养……”那是个没有私有财产，人人各尽所能，各得其所的社会，没有国家，也无需礼制，选举贤能进行管理，人与人之间普遍建立爱和信任的关系，“讲信修睦”，不用什么计谋，当然更不会有盗贼了。

儒家所描绘的理想社会，不是佛教的西方极乐世界，不是基督教的天国，而是人世间的充满爱和信任的社会。它在此岸而不在彼岸，是可以借人力来实现的。事实上，人们在家庭中、朋友、师生之间，都可以体验到爱和信任的关系，所以儒家的大同理想是切近人生经验的，并不像天国那样虚无缥缈。这是可贵的。不过《礼运》以为大同之世在远古，它实际上是原始社会的理想化，是一种复古主义理论。孔子说：“唯天为大，唯尧则之”。他用天命来解释历史，并认为只有圣王才能效法天命，建立制度。这当然又是适应统治者需要的。

总之，儒家关于理想人格和理想社会的学说有其两重性：它的人道原则和理性精神，强调通过教育来培养人格，提出切近人生的大同理想，在民族历史上起了极为积极的深远的影响。但是，儒学也有其适应专制统治者需要的一面。汉代以后，儒术独尊，它和封建专制主义的权力相结合，便使得天命论、复古主义、独断论的经学方法和权威主义的价值观等得到发展，在历史上也产生了长期的消极影响。

二、近代思想家的自由学说

进入近代，中国遭遇了空前的民族灾难，经历了巨大的社会变革，在哲学上也发生了一次深刻的革命。近代的进步思想家提出了新的理想、新的自由学说。这种学说是从对儒学的批判中产生的，但又包含有对儒学的积极方面的继承和发扬。

就人生理想说，近代哲学家提出培养“新人”的口号，用培养平民化的自由人格来取代古代儒家的圣贤。龚自珍提出“众人之宰，非道非极，自名曰我”的命题，已包含有一种具有近代气息的要求人格独立、个性解放的人生理想，标志着近代人道主义的开端。近代人道主义强调人的尊严，是儒家的人道原则的发展。但它以个性解放为内容，反对封建礼教，又是对儒家的批判。龚自珍期望“不拘一格降人材”，以为不论是皮匠、木匠，还是冶金工人，只要有所发明，有所创造，都是“天下豪杰”。梁启超写《新民说》，以为民众之“自新”，在于既培养独立自主的人格，又树立国家、群体观念。他们的理想人格已平民化了，不再是高不可攀的圣贤。道学家教人“以醇儒自律”，做“存天理、灭人欲”的工夫，以求达到“忘情”、“无欲”、“无我”的境界，以为这种境界给人以最高的“受用”、“乐趣”。近代哲学家反对这种贬低情意的倾向，而用一种新眼光来对待人的精神力量。魏源说：“才生于情，未有无情而有才者也。”龚自珍、谭嗣同、梁启超等都强调“心力”，首先是指意志力。他们重视情意的作用，是为了反对道学家的宿命论和理性专制主义。“自由”的概念发生了根本变化，它不再被理解为乐天安命、毫无物欲，而是看作应该在竞争、斗争中争取的果实。“智慧”的范畴也发生了根本变化，章太炎说“竞争生智慧，革命开民智，”所以思想不能停留于静观，理论并不是冷冰冰的概念结构，而是灌注着热情，能鼓舞人的斗志和培养人的信念，有助于革命

行动的。近代哲学家的理想人格不再是纯金一般的圣者，平民化的自由人格是多样化的，各有其面目，虽难免有这样那样的缺点，但都是有独立人格有真性情的“新人”。

这种“新人”的理想，无疑是对正统派儒家的圣贤理想的否定。但是同时也应该说，它包含有对儒家的真精神的继承。孔子的仁智统一学说、孟子的“民为贵”的思想，在新的历史条件下得到了发扬，人道原则和理性原则并没有被抛弃，在批判了正统派儒学的宿命论和理性专制主义之后，人的个性，人的理智、意志和情感才能得到更健康和比较全面的发展。

对于儒家的社会理想，近代思想家也是既有批判又有继承。洪秀全砸碎孔子的牌位，但又在《原道醒世训》中引用了《礼记·礼运》的“大道之行也”一段话，把大同理想重新提出来。不过太平天国讲“新天新地新人新世界”，已朦胧地含有理想在未来和要由群众经过革命斗争来争取的意思。康有为用历史进化论来解释“公羊三世”说，他明确地提出理想社会不是在远古，而是在未来。这是哲学思想的一个根本性变化。康有为的《大同书》描绘了一个自由平等博爱的人道主义的乌托邦。孙中山讲“天下为公”，则是先以林肯所说的“民有、民治、民享”为主要内容，后来又强调它与共产主义的一致性。中国近代的革命思想家，总是以宽广的胸怀把“中国向何处去”的问题同世界的前途联系起来，把中国革命的理想同人类到达大同之路联系起来，而随着革命形势的发展，思想家们所设计的方案，在保留大同理想的形式下，由民主主义向社会主义、由空想的社会主义向科学的社会主义发展着。

近代的大同理想当然已不同于《礼运》所说，它不再是以复古主义和天命论为前提，而是以历史进化论为理论根据；不再是依靠圣王来建立的社会制度，而是通过群众的革命斗争来实现的自由的新社会。但同时也应该说，先秦儒家的大同理想，不仅在名词上保留着，而且从内容上说，那种要求天下为公而不是天下为

家的愿望，在此岸而不是在彼岸的切近人生的目标，肯定人与人之间能够普遍建立爱和信任关系的信念，在近代中国的进步思想家那里得到了发展。

三、人道主义和社会主义、个性解放和大同团结的统一

五四新文化运动在中国近代思想史上是个转折点，它把八十年来批判儒学的思潮推向高潮，而近代中国的自由学说则经过李大钊等人的总结而发展到了新的阶段。

新文化运动的主将们对尊孔思潮和封建礼教发动了空前猛烈的抨击，提出了“打倒孔家店”的口号。这口号虽被某些人视为过分激烈了，但在当时是完全必要的。李大钊已作了解释：“余之抨击孔子，非抨击孔子之本身，乃抨击孔子为历代君主所雕塑之偶像权威也。”（《自然的伦理观与孔子》）五国时期这些先进人物之所以如此激烈地反对孔子，是因为孔子早已“非复个人之名称”，而成了“专制政治之灵魂”，成了天命论、复古主义和权威主义的代表者。——应该说，儒学的这一方面，至今也仍应加以批判。

但“五四”不仅有破坏，更重要的是有建树。近代思想家对自由理想的求索，李大钊从马克思主义观点作了总结，说：“我们主张以人道主义改造人类精神，同时以社会主义改造经济组织。”（《我的马克思主义观》）人道主义要求个性解放，社会主义在实现大同团结。他以为两者如“车的两轮，鸟的双翼”，不可偏废。不论是西方还是中国，近代社会进化都遵循共同的轨道：开始于要求个性解放的反封建的斗争，随后又兴起了社会主义运动，而其目标就在于实现人道主义与社会主义统一、个性解放与大同团结统一的社会新秩序。

李大钊这种社会理想，同时也是人生理想。个性解放与大同

团结的统一，是自由人之间的新秩序，也是合理的社会秩序中的自由人格。但他以为，真实的自由“不是完成的终极境界，是进展的向上行程。”（《自由与秩序》）自由是历史的产物，是要人们自己去争取的。有了唯物史观，我们看到了历史是人民所创造，现在已到了平民的时代，于是意识到自己的力量，出于自由意志，积极投身于人民的事业，坚定地为人道主义和社会主义统一的理想而奋斗，这是当前便能达到的自由人格。这种自由人格，正如鲁迅所说，“他内心有理想的光”，完全清除了寇盗心和奴才气；他自尊，也尊重别人，始终“只是大众中的一个人”。

以李大钊和鲁迅为代表的新的社会理想和自由人格学说，在理论根据上是同儒家的天命史观、独断论和权威主义相反对的。但是，在批判的同时，我们也看到了儒家的积极影响。儒家的人道原则、理性精神以及切近人生的大同理想，在更高的层次上得到了发扬。

就近代中国的自由学说来说，我认为李大钊的提法是最值得重视的。思想史上常常出现这样的情况：一种学说的创始人说得比较简单、朴素，却比后来的继承者更正确些。李大钊（以及鲁迅）关于人道主义和社会主义统一、个性解放和大同团结统一的学说是富于智慧和远见的。李大钊坚决反对对圣智、英雄的崇拜。瞿秋白也说鲁迅“从来没有摆过诸葛亮的臭架子”。他们不以导师自居，而真正以平等的态度待人，强调群众自己解放自己。他们就是平民化的自由人格的榜样。

但是，理想、现实和传统之间的交互作用是个非常复杂的过程。儒学已有数千年的传统，对民族文化的发展有着深远的影响，要从辩证法的意义上来扬弃它，经过分析批判来弃其糟粕，继承和发扬其真精神，仍然是很艰巨的事。现实走着自己的路，人们对它的发展规律的认识是相对的、有限的，往往见到一步便看不见第二步，因而陷入偏见、犯错误。理想无非是现实与传统所提

供的有利于人民的可能性，它随着人们对现实与传统的认识的发展而发展着，因此也表现为曲折的过程。中国的革命和建设已取得了重大成就，但也有许多失误，包括象“文革”那样的重大失误，那是显然违背李大钊提出的人道主义和社会主义统一的原理，也违背先秦儒家的理想的真精神。不过，正如孙中山所说：“世界潮流的趋势，好比长江、黄河的水流一样，水流的方向或者有许多曲折，向北流或向南流的，但是流到最后一定是向东的。无论是怎么样都阻止不住的。”（《三民主义·民权主义》）我们的民族历史早已汇入世界潮流之中。正如长江、黄河奔流向东那样，不管过程如何曲折，中华民族必将战胜困难，克服障碍，向着人道主义和社会主义统一、个性解放和大同团结统一的人类理想目标浩荡前进。

关于儒家的人文精神

杜 维 明

(美国哈佛大学)

首先我想提出一个问题，这就是儒家人文精神中所体现的具有中国特色的知识分子的特殊形象和特殊人格，对于未来社会有没有特别的启示和特殊的意义？

今年是“法国大革命”二百周年，“鸦片战争”一百五十周年，又是“五四运动”七十周年，新中国建国四十周年和改革开放后十年，这为文化界和知识界提供很多反思的机缘。中国文化向何处去？这不仅是中国文化知识界在反思，而且全球各地的华人社团都参加了这一反思。

我自己深深地感受到，从“五四”以来，中国的知识分子便碰到一个思想上的困境，那就是针对传统，该继承的没有充分继承，该扬弃的没有彻底扬弃；针对西方，该引进的没有深入地引进，该排拒的没有很严正地排拒。从近代中国知识分子文化心理结构这个角度来看，启蒙心态事实上在中国知识分子的文化传统中间已经根深蒂固，科学、民主、自由、人权这些法国大革命所提出的价值观念，也成为近代中国许多知识分子的价值观念。更值得注意的是，很多属于西方文化，特别是现代西方文明的范畴和价值，逐渐地、不自觉地成为我们一般的学术上的语言和词汇，例如政治、经济、社会、宗教、哲学。因为这个原因，所以儒家的人文精神（当然不必要去回溯整个“打倒孔家店”的反传统的思潮），也有很健康的意义。但是，儒家的人文精神，乃至传统文化在这个

背景下已经成为一种遥远的回响。从“五四”以来作为主导的思想，事实上有强烈的实证科学主义的色彩。由于这种科学主义的影响，直至今日，使得人文精神虽然不是说荡然无存，但受到非常大的摧残。因此，在中国知识界，对于宗教的问题、艺术的问题，以及文学、哲学、历史等各方面问题，从人文精神进行分析和体认的现代传统完全没有建立，和西欧、美国乃至印度、拉美的情形不同。再加上从“鸦片战争”以来，中国从天朝礼仪大国变成“东亚病夫”，在知识群体中所引起的强烈屈辱和悲愤，乃至救亡图存而忧心如焚的情绪，造成一种非常迫切的要求，就是要求中国的问题能政治解决，希望中国能够统一。强烈的民族主义和强烈的反传统意识(这中间有自相矛盾的地方)同时出现，这在人类文明史、特别是现代化过程中是独一无二的，任何其他地方没发生的。由于这个原因，社会彻底政治化，也就是一般西方所谓公众领域的消失，乃至自由主义者提出权力倾向于腐化，绝对权力倾向于绝对腐化。这种情况在中国现代史上，有很多突出的表现。这是中国知识界的一大困境。

相对西方民主运动来看，我觉得很值得注意的是市民社会的出现。西方民主运动的一个先决条件是市民社会的出现。市民社会有三种不同的翻译，都很有参照价值。一种叫市民，这是我的翻译，但我也觉得有些人翻译成公民社会或是民间社会，都是有价值的。市民社会的出现是民主生活化的条件，就是民主不是一个口号或一种权谋，而是一个可以落实到生活层次的东西。市民这个概念英语叫Civil，是针对三个问题：一个就是民间的，而不是官方的；其次是属于文明的，而不是属于野蛮的；另外，从权力结构来看，是边缘的，不是中心的。社会力量是这个过程的先决条件，这就是说，一个社会如果它的社会力量是多元化的，就是说有经济的权威、政治的权威、宗教的权威，有知识的权威、大众传播的权威，那么各种权威互相辉映、制衡，互相发展、竞争。

西方民主从“法国大革命”的模式以来，有很多内在的价值冲突，一般在法国大革命所提出来的自由、平等、人权、博爱，自由、平等这两个价值便有相当大的冲突，常见的是自由不能达到平等，而平等会扼杀自由。在西方，“法国大革命”以来，很明显的它是突出自由人权来建立民主制度，而对于平等的观念，基本上从美国、法国、英国来看，都没有特别照顾到。

在西方民主中，英国模式注重传统，法国模式注重极端化的革命，德国模式注重民族意识，美国模式注重它的市民社会和抗衡力量。由于这些方式不同，因此民主是多元的，不是一种方式，但是它有其基本课题，而这一基本课题和自由人权这两种观念有密切联系。

现在我想提一下，到底在儒家人文精神传统和西方所体现的民主的先决条件，即市民社会突出自由人权这些价值有没有同构？按照一般理解，儒家传统和中国传统的专制政体相结合，小农经济、宗法社会，再加上政治权威，是属于中国社会稳定系统中的一个润滑剂，而没有一个独立于政治权威的抗议阶层。但是如果我们从西方市民社会出现的强调自由人权的角度来看，儒家传统中有非常丰富的资源，特别是塑造知识分子人格形象、社会地位和历史使命方面。这些资源很值得我们研究。在儒家传统中，对人的独立人格的建造，经过怎么样一个复杂过程来完成，这一点值得重视。

儒家传统里面的所谓“为己”之学，事实上是集中在如何建立和塑造独立人格的基础之上，因此有所谓“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”。也就是说，任何一个人不论属哪一个阶级或社团，他都可以通过自己掌握自己内在的资源，而成为一个独立人格。但是这个独立人格和西方极端个人主义的独立人格有相当大的不同，是建立在“己所不欲，勿施于人”，乃至“己欲立而立人，己欲达而达人”的基础上，所以不是社会性压倒个性，而是个性要成全