

陈
云 / 著

论集体主义的历史谱系

以儒家文化为中心的型构

ON THE HISTORICAL GENEALOGY OF
COLLECTIVISM

The structure centered on Confucian Culture

海外借



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

陈
云 / 著

论集体主义的 历史谱系

以儒家文化为中心的结构

ON THE HISTORICAL GENEALOGY OF
COLLECTIVISM

The structure centered on Confucian Culture



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

图书在版编目 (CIP) 数据

论集体主义的历史谱系：以儒家文化为中心的型构 /

陈云著. -- 北京：社会科学文献出版社，2018.10

ISBN 978-7-5201-3453-8

I. ①论… II. ①陈… III. ①儒家-集体主义-思想

评论-中国-古代 IV. ①B222.05②B822.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 209160 号

论集体主义的历史谱系

——以儒家文化为中心的型构

著 者 / 陈 云

出 版 人 / 谢寿光

项目统筹 / 王 绯

责任编辑 / 孙燕生

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：19.25 字 数：336 千字

版 次 / 2018 年 10 月第 1 版 2018 年 10 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5201-3453-8

定 价 / 89.00 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

目 录

导 论 集体主义的历史谱系何以可能	1
第一章 集体主义的原始起源	11
第一节 思维方式：集体表象世界的神秘联想与“人-神” 关联	11
第二节 行动逻辑：原始宗教仪式的实践膜拜与“人-神” 沟通	18
第三节 集体构建：原始社会组织形式及其“人-人”的 共同体	24
第二章 集体主义的逻辑形成	31
第一节 政治基础：血缘宗法制的政治形态	31
第二节 宗教情怀：至上神信仰的王权象征	36
第三节 世俗改造：儒学诞生及其伦理自觉	44
第三章 集体主义的历史构象	55
第一节 人我关系何以建构？——基于仁-礼特质展开	55
第二节 公私冲突何以辩正？——基于忠孝两难分析	96
第三节 传统社会忽视个体利益吗？——基于边际视角辩护	114
第四章 集体主义的文化表征	126
第一节 哲学根基：“天人合一”及其本然、实然与应然的意义 指向	126

第二节	生命主线：“忠孝伦理”及其“家国同构”的价值取向表达	134
第三节	理想追求：“内圣外王”及其“功夫”与“事功”的内在统一	142
第五章	集体主义的传统教化	151
第一节	作为教化方式的文化传统：儒教与儒学	152
第二节	儒教信仰与祭天、祭祖和祭孔的神道教化	155
第三节	儒学教育与家训、书院和官学的世俗教化	167
第六章	集体主义的近代型变	190
第一节	个体身份：从“臣民”到“公民”	191
第二节	集体型态：从“天朝上国”到“民族主义”	198
第三节	在个体身份与集体型态之间：近代人我关系的内容变革	206
第四节	型变之后：“个体主义”抑或“集体主义”之辨	221
第七章	集体主义的论域延展	228
第一节	价值理念的内在契合：以社会主义核心价值观为例	228
第二节	幸福意蕴的传统表达：以当代民众幸福感为例	243
第三节	生态逻辑的仁学凸显：以中国生态文明建设为例	259
结 语		284
参考文献		289
后 记		303

导 论

集体主义的历史谱系何以可能

谱系的概念最早来自尼采的《论道德的谱系》(*On the Genealogy of Morality*)一书。这一概念后经法国哲学家福柯追随运用并逐渐发展为一种谱系学,其宗旨就是要求打破或超越某种既定话语或秩序,使事物问题化,谱系学的历史便是“问题化的历史”,要追问事物的历史镜像。我们说,探讨集体主义的历史谱系,事实上就是要打破学界的某些既定话语,要还原集体主义的“问题化历史”,要型构集体主义的历史镜像。那么,在此首先要解决的一个问题是,集体主义的历史谱系是否可能?如果可能就有探讨的空间,如果不可能就没有探讨的余地。

关于集体主义的历史谱系是否可能的问题,实际上就是要回答中国传统社会是否存在集体主义一说的问题,如果存在(而不管存在的形态或性质如何),那么集体主义就能找到其宗源性了,其谱系就自然而然地能够构织出来,反之亦然。那么,中国传统社会究竟是否存在集体主义呢?学界当前有两种说法:第一种说法认为中国传统社会“不存在”集体主义;第二种说法认为中国传统社会“存在”集体主义。究竟孰是孰非,这决定了集体主义历史谱系何以可能问题的探讨出路。本书立足于中国传统儒家文化的视野展开梳理与探讨。

就中国传统社会“不存在”集体主义一说而言,其理由主要有以下几种。首先,从“集体主义”的历史身份来断定传统社会不容“集体主义”。这一角度的代表人物是钱广荣教授,他在其《怎么看“中国集体主义”》^①一文中认为“集体主义”的“历史”起点是中国共产党领导的革命战争时

^① 钱广荣:《怎么看“中国集体主义”——与陈桐生先生商榷》,《现代哲学》2000年第4期。

期, 尽管不同的历史时期的确有不同集体和集体观念, 但切不可将历史上的集体观念与今天的社会主义的集体主义道德原则混为一谈, 集体主义道德原则作为一种现代的集体观念, 只为社会主义社会所特有。而中国传统社会视域中的“三纲”宗法伦理原则与社会主义集体主义存在本质的不同, 由此可推知传统社会不存在“集体主义”一说。其次, 从“集体主义”的超个体性质来定论以儒家文化为主体的传统社会没有“集体主义”。这一角度的代表人物是姚中秋教授, 他在其著作《重新发现儒学》中直接阐明“儒家不是集体主义”。^① 基于对奥地利学派经济学家米塞斯关于集体主义内涵的套用, 他首先认为“集体”是一个超越于组成它的成员之个别生命、利益或其加总之上的神秘实体, 集体主义当然主张成员应当无条件地服从集体, 它就是为了驯化个体而产生的, 它是为集体利益压倒其成员利益而形成的一种现代意识形态。然而, 儒家并未超出个人之上或之外谈集体(邦国)且不认为邦国是神圣的, 邦国只是自己行道于天下之工具, 尽管儒家士大夫会杀身成仁, 但这绝不意味着国家或君王在自己之上, 而自己所追求的仁、义才是王道, 所以他认为传统儒家社会当然不存在集体主义。最后, 也即学界最普遍的阐释角度, 其从“集体主义”的本质内涵来界定儒家不是“集体主义”而是“整体主义”。所谓从“集体主义”的本质内涵来界定, 就是以“集体主义”之“集体利益高于个人利益但又必须尽力保障个人正当利益得到满足与价值的实现”为标准考察以儒家文化为主导意识形态的封建宗法社会, 却只是“强调家国本位而忽视个人独立价值”。其中, 该角度的代表人物戴茂堂、江畅等人, 在其《传统价值观念与当代中国》一书中认为^②, 儒家传统中的人的观念不是指一个孤立的人, 甚至也不是一个可以孤立的实体, 而是对于一个更大实体的承诺, 这实体可以是我们的家庭, 也可以是我们的国家; 在个体与整体的关系中, 个人没有个性、人格, 也没有独立的价值, 个人是一种有待于被整体所融化的异己的力量; 个体只能作为整体的部分依附于整体且无条件服从整体。而这种传统价值观就是体现于国家本位即个人对国家尽忠和家庭本位即个人对父母尽孝这个两方面的“整体主义”。因此, 传统儒家社会不具有“集体主义”一说。

就中国传统社会“存在”集体主义一说而言, 学界对其阐释主要侧重

① 姚中秋:《重新发现儒学》, 湖南人民出版社, 2012, 第108~109页。

② 戴茂堂、江畅:《传统价值观念与当代中国》, 湖北人民出版社, 2001, 第44~45页。

以下两个角度。第一个角度是直接认可中国传统儒家集体主义一说。例如，张积家教授在《教育研究》^①上发文，他以儒家民本思想为视野，认为在集体主义文化里，人们相互依赖，团体目标处于优先地位，集体主义者倾向做他们被期望做的事，儒家是以民为政之本，所以儒家特别强调“为民”，而这正是重视人的社会性的儒家集体主义。很显然，张教授是站在“民本与集体”等同的向度来表达的。再如，沈金浩教授在《中国社会科学》^②上发文，他以儒道文化为对比视野，认为儒家教人仁，让个人服从于秩序，因此儒家是集体主义的，而道家教人智，让人远离秩序而保持真率，因此道家是个人主义的。在此，沈教授是站在儒家入世的维度阐释如何遵守家国秩序来表达集体主义的价值取向。第二个角度是通过“宗法”一词作定语认为儒家存在的“集体主义”是“宗法集体主义”。一般而言，以儒家文化为主导型意识形态的封建宗法等级社会，“集体为大，个体为小”，基于专制与压迫，个体不存在独立的价值与利益。因此，这是一种区别于“现代集体主义”的“宗法集体主义”。例如，陈桐生教授以中国传统宗法“孝”文化的梯度结构为基点，认为中国宗法社会的伦理核心是“孝”，人们将孝亲的伦理情感推及父母以外的亲属，以及其他社会成员，即以“孝”为核心向四周延伸和扩散，直至国家，而由此形成了“宗法集体主义”的核心价值观，他因此认为：“家庭之上，形成宗族；宗族之上，形成家族；家族之上，形成社会。中国古代的宗法集体主义由此得以产生。在中国古代宗法社会中，一个家庭是一个集体，一个宗族是一个集体，一个家族是一个集体，一个社会是一个集体。我们将这种古代集体主义称之为宗法集体主义。”^③同样，陈章龙教授也基于同样的理路认为：“以维护家长、族长和贵族世袭统治和世袭特权行为，而形成了由政权、神权、专权组成的封建宗法制，形成了等级森严的宗法制度。而作为这些制度在思想文化和价值观领域的表现就是一种以维护国家、民族和贵族为中心的集体主义……而个人利益则要绝对地服从宗族的利益，故称宗法集体主义。”^④由此看来，两位学者都是站在中国传统社会“波纹式”的集体关系来考察“集体主义”，而如此考察应当说是可以推知以儒家文化为主体的中国传统社会存在宗法性质的集体主义。

① 张积家：《儒家君子人格结构探析》，《教育研究》2010年第8期。

② 沈金浩：《江湖与中国雅文化》，《中国社会科学》1996年第3期。

③ 陈桐生：《中国集体主义的历史与现状》，《现代哲学》1999年第4期。

④ 陈章龙：《论主导价值观》，江苏人民出版社，2006，第194~195页。

事实上,对于“不存在”一说而言,笔者发现有些问题还是值得商榷的。例如,有学者将“集体主义”的“历史”起点界定为中国共产党领导的革命战争时期且将其界定为专属于社会主义社会。其实这样的界定脱离历史,实为不妥,“集体主义”本身是具有层次性与历史性的,隶属于原始社会的可以称作“原始集体主义”,隶属于封建社会的可以称作“宗法集体主义”,隶属于社会主义社会的可以称作“集体主义”。正如有学者所言:“对集体主义的发展史和集体主义概念发展史的简要考察不难发现,每个历史时期都有自己的集体主义。经典作家也都对集体主义作了原则性的阐述,问题在于我们坚持什么样的集体主义……”^①又如,有学者机械套用米塞斯的“神秘集体”将“集体”抽象化,从而否定儒家是“集体主义”。实际上,按照马克思主义的立场,“集体”乃真实的集体,而非超越于个体之外的虚幻的集体、神秘的实体,因机械套用而界定“儒家不是集体主义”显然过于教条。此外,有些学者也以“整体主义”来挤压儒家“集体主义”的生存空间,实际上也并非合理。至少有一点可以说明,作为“整体”的概念,其外延广之又广,除社会科学领域外,至少也可延伸到自然科学领域,这就难以以“主义”的语境有效对接作为文化意义上的中国传统价值观。应当说,笔者认为,主张中国传统社会不存在集体主义一说的观点事实上并不妥当,相反我们更加倾向于中国传统社会存在集体主义一说的观点,我们且不说“存在说”的观点各有一定的差异,但这丝毫不影响集体主义的历史谱系探讨。因为一旦不承认“存在说”,集体主义何以有历史谱系的问题!关于我们为什么要反对“不存在说”而支持“存在说”的主张,除了对上述问题的揭露外,最重要的是我们也可以从中国传统社会的集体主义(简称传统集体主义)与社会主义集体主义的比较视野中获得充分的理解。

在此,首先需对社会主义意义上的“集体主义”进行考察分析。就“集体主义”这个词的来源本身来说,学界尚存在争议,如有学者认为该词最早出现于1877年6月14日恩格斯用意大利文写给意大利社会主义者的一封信中;也有学者认为该词作为一个政治术语最早出现于18世纪法国马克思主义者保尔·拉法格的《集体主义——共产主义》一文中;还有学者认为第一个明确提出“集体主义”概念的人是斯大林,他在1934年7月同英国作家威尔斯的谈话中明确阐释了集体主义;等等。笔者以为,对于该词最

^① 陈章龙:《论主导价值观》,江苏人民出版社,2006,第199~200页。

早由谁提出并不重要，重要的是对“集体主义”这一概念究竟是由谁最早做出合乎社会主义意义层面的界定。其实，从相关文献来看，第一次从社会主义的道德原则意义上界定“集体主义”的是斯大林，他在1934年7月同英国作家威尔斯的谈话中指出：“个人和集体之间、个人利益和集体利益之间没有而且也不应当有不可调和的对立，不应当有这种对立，是因为集体主义、社会主义并不否认个人利益，而是把个人利益和集体利益结合起来。社会主义是不能撇开个人利益的。只有社会主义社会才能给这种个人利益以最充分的满足。”^①显然，斯大林是站在社会主义的立场，将个人利益和集体利益结合了起来，既强调集体利益，又不忽视个人利益。基于此，学界对集体主义的主流界定也基本如此，如我国著名伦理学家罗国杰先生认为“集体主义”包含三个层面的内涵：一是社会主义集体主义强调集体利益高于个人利益，提倡在集体利益与个人利益发生矛盾时，个人要顾全大局，以集体利益为重，在必要的情况下，个人应当为集体利益而放弃个人利益，甚至为集体利益而献身；二是社会主义集体主义在强调集体利益高于个人利益的前提下，同时强调集体必须尽力保障个人正当利益得到满足，促进个人价值的实现，并力求使个人的个性和才能得到最好的发展；三是集体主义作为社会主义的基本原则，它本身既体现着集体的长远利益，也包含着对个人正当利益的高度重视，二者在根本上是统一的。^②因此，对集体主义可得出这么一个结论：集体利益高于个人利益，个人正当利益应得到足够的重视和相应的满足，集体利益与个人利益是辩证统一的关系。那么，中国传统集体主义与社会主义集体主义之间具有哪些可比较域呢？笔者以为，至少可以从以下三个层次区分。

第一，从“集体”的词源语义作区分。对社会主义“集体”的理解大都是站在马克思主义的立场以“真实集体”与“虚幻集体”的区分标准来界定。例如，徐俊忠教授认为，“集体”是与专制的、虚幻的“集体”相区别的“真实集体”，即个体在集体中能够获得自由的“集体”，按马克思的原话就是“在真实的集体的条件下，各个个人在自己的联合中并通过这种联合获得自由”。^③基于这样的视角，学界诸如唐凯麟、罗国杰、郭广银等

① 《斯大林选集》下卷，人民出版社，1979，第354~355页。

② 罗国杰：《坚持集体主义还是提倡“个人主义”》，《求实》1996年第14期。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社，1960，第84页。

学者的普遍研究立场也都如此。^①我们从中似乎可得知，社会主义的“集体”不论从内涵上还是外延上均侧重于由“人”基于某种共同意愿所组成的自由共同体，并且“人”的这种共同意愿能够较好地反映甚至维护该共同体的意志要求。然而，笔者以为，对传统集体主义的“集体”理解则不应局限在这一立场，否则必然基于社会性质的差异认为传统社会不可能存在集体主义。因此，我们应该换一种方式理解“集体”，这种方式是从词源的历史溯源着手考察。在中国古代，“集体”这一合成词鲜见，而一般是将“集”和“体”分开使用。据考证，“集”一字较早出现于《诗经》中，即“黄鸟于飞，集于灌木”，“集”在这里指的是群体停留。而“体”字是在我国宋代以后才出现的，由“體”转化而来，其意可解释为身体的部分、根本、体裁、依靠、依据等。“集”和“体”组构而成之原始本意即为多个个体合在一起、归为一类，从而成为一个自然整体。毫无疑问，“集体”的最原始意义就是多个个体的共同聚合体、组合体而已，而至于其社会意蕴、政治意蕴等是后人的人为解释及赋予。其实，就“集体”这个词本身来说，在马克思的学术语境中基于人为翻译的差异而呈现着不同的形式表达，有时翻译为“集体”，有时则翻译为“共同体”，有时则指代为“社会”。^②

① 唐凯麟教授认为“集体”应该具有“真实性”特征，“集体”是适应现代大工业生产的需要而产生的有组织的人的共同体，是免于封建宗法关系所掩盖且能够使得集体和组成集体之个体利益之间相互联系和促进的“集体”，也是集体和组成集体之个体之间权利义务双向性的“集体”（见唐凯麟《集体主义和社会公正论纲》，《道德与文明》2004年第4期）。罗国杰教授认为：“集体”不能理解为某种任意的团体，它在哲学层面上与社会整体有相同的包容性（见罗国杰《伦理学》，人民出版社，1989，第142页）。郭广银教授在其基础上对“集体”做了进一步的强调和具体化，她认为“集体”在一般意义上所包容的范围与整体或社会包容的范围相当，而在特殊意义上又具体化为社会整体或社会的某一集团、阶级或者国家。集体在本质上可以表现为各个具体的或大或小的实体，但这些实体在根本上必须反映这一集体的本质（见郭广银《伦理新论：中国市场经济体制下的道德建设》，人民出版社，2004，第364~365页）。

② 例如，在1972年版的《马克思恩格斯选集》第1卷中（人民出版社，第82页）记载：“个人力量（关系）由于分工转化为物的力量这一现象，不能靠从头脑里抛开关于这一现象的一般观念的办法来消灭，而只能靠个人重新驾驭这些物的力量并消灭分工的办法来消灭。没有集体，这是不可能实现的。只有在集体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在集体中才可能有个人自由。”而同样这句话，在1995年版的《马克思恩格斯选集》第1卷中（人民出版社，第118~119页），却把“集体”全部换成了“共同体”。此外，马克思有时甚至用“社会”来取代“集体”或“共同体”，他指出：“首先应当避免重新把‘社会’当作抽象的东西同个体对立起来。”（《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社，2009，第188页）（具体详见耿步健《集体主义的嬗变与重构》，南京大学出版社，2012，第2页）

因此，我们可以从比较意义上得出三个结论。一是“集体”只是一个描述性符号而已，切不可将“集体”或者“集体主义”扣上专利色彩的帽子，任何社会形态实际上都存在“集体”的思想痕迹，并且都是以集体的秩序关系存在和运行。二是对“集体”应该作层次性的波纹式解释，也即既然“集体”的原初含义为多个个体基于某种关系的组构集合，那么对“集体”的具体解释也不能仅局限于社会整体的公共向度，而应该作层次性思考，按照费孝通先生的说法，中国乡土社会是以宗法群体为本位的社会，人与人之间的关系是以亲属关系为主轴的网络关系，是一种差序格局。在差序格局下，每个人都以自己为中心结成网络。这就像把一块石头扔到湖水里，以这个石头（个人）为中心点，在四周形成一圈一圈的波纹，波纹的远近可以标示社会关系的亲疏。如果按照这样的理路，“集体”作为一种关系集合体的表达当然具有层次性，而这种层次性恰是体现于中国传统社会“家-国-天下”集体秩序的逻辑向度之中。三是对“集体”应该作历史的扩大化解释，也就是说，我们不仅应该从“人”的意义上思考共同体问题，而且更应该从“自然”的意义上思考共同体问题，“集体主义”的宗旨应该仅仅围绕人与人、人与自然这两大关系体现出来，在人与自然的和解基础上达到人类共同体本身的和解，这才是集体主义的价值理性所在，这才符合传统社会“天人合一”的哲学本性。所以，“集体”的这个异质性理解应当包含在传统集体主义的内涵之中，这既是一个成立的基础问题，也是一个意义拓展的问题。

第二，从“集体主义”的范畴属系作区分。一般来说，社会主义的集体主义属于道德原则。1996年党的十四届六中全会以及2001年中共中央颁布的《公民道德建设实施纲要》明确指出社会主义道德建设要以集体主义为原则，并指出坚持这一道德原则是社会主义政治、经济和文化建设的必然要求。因此，社会主义的集体主义所表达的内涵更倾向于道德层面，它是被作为一个道德范畴来看待的。如学界罗国杰先生认为，“无产阶级道德领域中的集体主义原则，正是从道德方面来调节无产阶级内部、外部的关系，从道德上保证无产阶级的经济、政治目标能够得到顺利的实现”^①；刘书林教授也认为应该从社会主义道德原则与意识两方面去认识集体主义，“集体主

① 罗国杰：《伦理学》，人民出版社，1989，第152页。

义作为社会主义道德规范体系的基本原则，又是社会主义道德意识的核心”^①；等等。从中可得知，社会主义的集体主义属于伦理道德的范畴，重心在于对人际关系及其规范的道德调节。即便社会主义的集体主义与国家政治之间存在着紧密联系，但是其道德属性与政治形态之间始终存在着阶级的差异，换言之，社会主义的集体主义是在无产阶级夺取政权后所建构的新型道德原则，但这种新型道德原则是经过历史的蜕变以迎合阶级需要而产生的，这也说明国家政治建构及其运行过程中需要集体主义来引领和保障，社会主义集体主义因此而构成了新时代的道德文化类型，其特点在于统治阶级的单向建构与推行。然而，中国传统社会的“集体主义”是一个伦理政治的范畴，也即“中国传统集体主义”是伦理与政治的同构同化，它以儒家“内圣”的伦理本性来衡量政治问题，也以“外王”的政治逻辑来推行伦理规范及政治实践。一方面体现为儒家经典作家的游说诠释与代代推广，经历理想性与现实性、完美性与可行性的矛盾冲击及其解决过程，最终将其精神旨意落实到政治统治；另一方面也体现为统治者的理性辨析与权威采纳，经历政治权变与朝代更迭的历史过程而不断成熟，以伦理与政治的双向激发达达到社会政治的有效治理。因此，传统集体主义隐含着的是一种伦理政治逻辑，实质意义上，它是中国古典社会特有的政治文化类型，正如任剑涛教授所描述的，“它不能以一种政治的制度安排或技术体系来衡量，也不能以伦理与政治谁服谁作为问题轴心。它是一种由民族-历史-文化-生存环境-社会运行共同作用酝酿出来的。因此蕴含了中国文化的一切文化密码”^②。因此，中国传统集体主义是作为一种伦理型的政治文化而发挥其效用，并通过内圣外王则之德性修养和王道政治的契合逻辑来展现儒家文化最完美的理想境界。

第三，从“集体主义”的社会性质作区分。中国近代社会饱受鸦片战争和五四新文化运动这两大冲力的撞击，前者以“祛魅”启蒙的文化冲力导致了中国传统文化的衰弱，后者以“科学、民主”的理性力量加剧了中国传统文化的瓦解，因此，中国传统文化特有的天人合一、内圣外王的本性发生了超验的形而上和经验的形而下的分化，从而转化为“脱圣入俗”的

① 刘书林：《社会思潮与青年教育研究》，高等教育出版社，2010，第315页。

② 任剑涛：《伦理政治研究——从早期儒学视角的理论透视》，吉林出版集团有限责任公司，2007，第27页。

中国现代文化。历经硝烟战场和文化冲击，中国共产党为争取民族独立而奋斗，为求得人民解放而努力，最终建立了无产阶级领导的人民民主专政的社会主义国家。社会主义的集体主义正是蜕变于原始集体主义、传统集体主义，诞生于人民民主专政的社会主义国家，其本质是人民当家做主，人民的利益就是集体的利益，集体的利益也就是人民的利益。那么，就中国传统社会的集体主义而言，其形成发展于中国封建宗法社会，家国一体的宗君秩序是其本质特征，实现宗统秩序与君统秩序的有效统一，维护血缘宗法政治的地位稳固就是最大的集体利益。于是，在中国传统家国一体的政治逻辑中，作为核心价值观的传统集体主义便被赋予了等级的色彩，如有学者所言：“作为政治集团或事业社群，其重要特点便是申明等级，于是，血缘关系便由此被涂上政治色彩，这就是辨贵贱、明亲疏、别父子、识远近、知上下。”^① 因此，从社会性质方面的比较意义而言，社会主义的集体主义与传统社会的集体主义的区别在以下两方面值得注意。

一是社会主义的集体主义强调人民当家做主，把实现人民群众的根本利益作为一切工作的出发点，这就赋予了集体利益和个人利益辩证统一的政治前提，所以自然而然就有“坚持集体利益高于一切，但在保证集体利益的前提下要注重个体利益的实现，两者发生矛盾时，个人利益应当服从集体利益”的基本内涵。而相反，传统集体主义囿于血缘政治的宗君合一形态，“家-国-天下”的集体利益永远高于一切，特别是深受专制等级色彩影响，个体利益似乎毫无包容之地，于是乎，学界普遍认为传统集体主义不讲个体利益。对此，笔者并不苟同，事实上，对比社会主义的集体主义和传统集体主义，讲不讲个体利益的核心问题所在是“民本”与“民主”的区分问题，儒家政治社会讲民本，现代社会主义社会讲民主，我们应该在“民本”视界内看待传统集体主义关于个人利益的问题。

二是社会主义的集体主义既然形成发展于现代民主社会，那么其有效维系主要依靠的是社会主义法治和德治的双重力量，通过法律制度明确人们的权利义务，调整个体和集体之间的利益关系，从而达到依法之治；通过道德规范强化人们的良心自觉，引导人们加深对个体和集体利益之间的善恶是非关系，从而达到以德之治。而对于传统集体主义而言，即便同样存在着德法

① 刘广明：《宗法中国——中国宗法社会形态的定型、完型和发展动力》，南京大学出版社，2011，第166页。

之治维系力量，但基于中国传统社会家国同构、宗君合一的政治性质，其核心力量却依靠着忠孝伦理的人格内化与政治推行，这也就是以“忠孝”修身，从而实现齐家治国平天下的政治理想。

综上所述，“集体”作为一个符号性表达，它并不专属于哪一个社会，而是只要存在多样性组构体的任何社会都存在着“集体”。人与人之间可以建构集体，人与社会之间可以建构集体，甚至人与自然之间同样可以建构集体，问题只是取决于从哪个角度和立场来阐释而已。撇开阶级讨论的成分，从历史发展的视角审视，“集体主义”同样也不专属于哪个社会，它具有历史层次性，充其量只能说不同历史时期的集体主义所呈现的性质或特征不一样，不言而喻，中国传统社会存在集体主义。既然如此，关于集体主义的历史谱系就自然而然地可以构织出来并能够有理由展开系统性的探讨。因此，本书拟立《论集体主义的历史谱系——以儒家文化为中心的型构》之论题，也即主要是立足于中国传统儒家社会来追问集体主义的“历史问题”，包括集体主义的原始起源、集体主义的逻辑形成、集体主义的历史构象、集体主义的文化表征、集体主义的传统教化、集体主义的近代型变，以及集体主义的论域延展等问题，从而型构集体主义最基本的历史谱系。

以下各章节均立足于儒家文化的理论视野展开探讨。

第一章

集体主义的原始起源

任何文化形态都具有深厚的历史渊源，儒家文化作为春秋战国以来的典型文化形态，扎根于原始土壤，与原始文化具有一脉相连的渊源关系。那么，在前面承认以儒家文化为主体的中国传统社会存在集体主义一说的前提下，我们首先需要追寻的是集体主义的历史起源。在此，我们将这一历史起源主要定位在原始社会的文化脉络中，具体体现在思维方式上的集体表象世界、行动逻辑上的原始宗教仪式以及集体建构上的原始社会组织形式之中。我们认为这三大向度可以较好地诠释集体主义的原始起源轨迹。

第一节 思维方式：集体表象世界的神秘 联想与“人-神”关联

就人类社会的发展而言，人类思维方式始终起着关键性的推动作用。但是，人类社会每一历史形态的思维方式却是不一样的，其规律一般是由低级向高级发展的渐进过程，具有历史性，正如恩格斯所言：“每一时代的理论思维，都是一种历史的产物。在不同的时代具有非常不同的内容。因此，关于思维的科学，和其他任何学科一样，是一种历史的科学。”^① 所以，每一历史形态的思维方式对人类社会的推动作用都是程度不一的。相对于现代社会而言，原始社会的思维方式处于最低层次的发展阶段，它对人类社会发展的推动作用显得过于神秘。然而，尤为值得注意的是，基于神秘性视野下的原始人思维方式却凸显出了某种神圣力量，它建构了一种集体表象世界，仍

^① 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社，1971，第27页。

然以统一意向性推动着社会的发展。关于原始人的集体表象问题，法国著名社会学家、人类学家列维·布留尔（以下简称布留尔）在其《原始思维》一书中具有详细的阐述。从他的研究中，我们可以获得对中国原始社会思维方式之集体表象世界研究的启示意义。

一 什么是集体表象

何谓集体表象？一般而言，谈到表象都会直觉地指称人类所理解和认识的客体现象，在这个主客互动的过程中渗透着认知性因素，它是一个智力活动的产物。“通常，根本不排除这种情况：在实际的智力活动中，每个表象都或多或少涉及个人的爱好，都力求引起或阻止某种运动……表象主要是智力方面的或者认识方面的现象。”^①按照现代社会思维方式的特点，这是无可厚非的，但是回到原始社会，情况就不一样了，这也是布留尔所要澄清的地方。布留尔认为，绝不可以以现代人的智力型思维方式去理解原始表象问题，因为在他看来，原始人智力活动的可分析性因素实在太少了，他们认识周围的事物大都基于某种情感的依赖。所以，对于原始人的表象而言，“要独立地观察客体的映像或心像而不依赖于引起它们或由它们所引起的情感、情绪、热情，是不可能的……我们本来认为是‘表象’的东西，还掺和其他情感或运动性质的因素，被这些因素涂染和浸润，因而要求对被表象的客体持另一种态度”^②。因此，原始人的表象事实上是一种非理性因素占据主导地位的映像，而原始人的集体表象正是在某些能够对其情感产生深刻印象的过程中获得的。布留尔因而给集体表象作了初步界定：“所谓集体表象，如果从大体上下定义，不深入其细节问题，则可根据所有社会集体的全部成员所共有的下列各特征来加以识别：这些表象在该集体中是世代相传；它们在集体中的每个成员身上留下深刻的烙印，同时根据不同的情况，引起该集体中每个成员对有关客体产生尊敬、恐惧、崇拜等等感情。”^③对此，布留尔仍然强调集体表象的情感性或非理性，但是我们似乎还是难以理解所谓的集体表象问题。如果按照迪尔凯姆的说法也许能够较好地理解，他将集体表象界定为“形成社会生活网络的表现产生于由此结合起来的个体之间

① [法] 列维·布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆，1981，第26页。

② [法] 列维·布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆，1981，第26页。

③ [法] 列维·布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆，1981，第5页。