

CHONG GAO DE MI SHI **YU** CHONG SHENG

XIN ZHONG GUO SHEN MEI WEN HUA SHI LUN

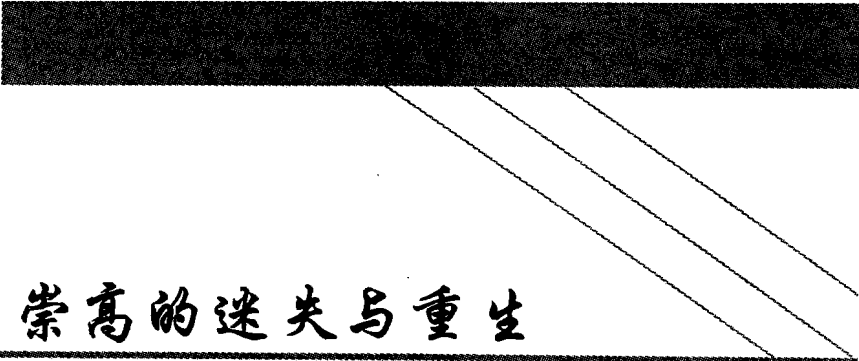


朱鹏飞 / 著

崇高的迷失与重生

——新中国审美文化史论

 吉林大学出版社



崇高的迷失与重生

——新中国审美文化史论

朱鹏飞 著

吉林大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

崇高的迷失与重生：新中国审美文化史论/ 朱鹏飞著.

—长春：吉林大学出版社，2011.3

ISBN 978-7-5601-7043-5

I. ①崇… II. ①朱… III. ①美学史—研究—中国—
1949 IV. ①B83-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 025679 号

书 名：崇高的迷失与重生——新中国审美文化史论
作 者：朱鹏飞 著

责任编辑、责任校对：陈颂琴 宋睿文
吉林大学出版社出版、发行
开本：880×1230 毫米 1/32
印张：8.75 字数：260 千字
ISBN 978-7-5601-7043-5

封面设计：孙浩瀚
长春市泽成印刷厂 印刷
2011 年 3 月 第 1 版
2011 年 3 月 第 1 次印刷
定价：26.00 元

版权所有 翻印必究

社 址：长春市明德路 421 号 邮编：130021

发行部电话：0431-88499826

网 址：<http://jldxcbs.com>

E-mail: jilup@mail.jlu.edu.cn

目 录

导论 理论重构——崇高的特质与消解	1
第一节 情感主义德性与崇高的美学根源	1
一、什么是情感主义德性	1
二、情感主义德性的两个路向：尼采与柏格森	5
三、崇高：情感主义德性的高级产物	7
四、“十七年”英雄：集体主义泥土中开出的激情之花	9
第二节 审美的轮回：从崇高、优美到滑稽	12
一、从悲剧到喜剧：马克思的科学断言	13
二、从崇高到浪漫：黑格尔的艺术史观	16
第三节 西方：古希腊到后现代的大轮回	20
一、古希腊时代的英雄赞歌	20
二、古典的优美艺术	23
三、现代时期：优美到滑稽（丑）的过渡	26
四、走向后现代：滑稽与解构的游乐场	30
第四节 中国：唐诗到元曲的蜕变	34
一、始于崇高的唐诗	36
二、日渐优美的宋词	39
三、通俗滑稽的元散曲	41
第五节 新中国审美文化的变迁	46

第一章 建国十七年：崇高风格的兴起与繁盛	51
第一节 集体主义与理想主义的谐奏	51
第二节 时代大批判：以集体主义与英雄主义之名	53
一、《武训传》：当个人苦行主义遭遇集体主义	53
二、俞平伯与《红楼梦》研究：自然——人道主义 与英雄主义的对垒	56
三、“主观战斗精神”：神性时代，一个人的悲剧	58
四、批判的余波	61
第三节 崇高的颂歌：英雄时代十七年	67
一、银屏上的群像	67
二、作家笔下的英雄	71
三、唱响时代的颂歌	76
四、画出昂扬的情怀	82
五、英雄气概：从帝王将相到红色评书	85
第四节 庄严与偏执共存的崇高期	90
第二章 “文革”十年：崇高风格登峰造极	97
第一节 英雄主义与集体主义精神的异化	97
第二节 革命样板戏的兴盛与“三突出”的破产	99
第三节 崇高的偏至	103
第四节 “高、大、全”的舞台	109
一、异化的电影英雄	109
二、红太阳颂歌	113
三、要画得“红、光、亮”	117
第五节 解构崇高“三部曲”	119
第三章 80年代：崇高根基的颠覆与优美的崛起	123
第一节 从情感主义时代到理性主义时代	123

第二节 变“神化”为“人化”的大讨论	132
一、“人性”是什么	133
二、从“写真实”到“表现自我”	141
三、文学的主体性	145
第三节 人性回归：纯朴时代的优美颂歌	149
一、文学：回到“人”，回到“人性”	149
二、电影：揭开真实“人”的生活	153
三、音乐：“那就是我”，“小小的我”	158
四、绘画：从唯美到先锋	162
第四节 易逝的美：优美何以如此短暂	165
一、人的崛起与崇高的退场	165
二、“文学是人学”观念的历史困局	170
 第四章 90年代：崇高、优美退潮与人文精神的失落	185
第一节 市场经济对私有的肯定	185
第二节 人文精神失落与大众文化的崛起	192
一、“人文精神”大讨论	192
二、大众文化的春天	211
三、王朔：市民社会“第一位文化代言人”	215
四、《废都》：贾平凹对精英文学的倒戈	219
五、莫言与《丰乳肥臀》：女性身体的力量	221
第三节 转型期：情感主义德性再次登场	223
一、传统理智主义德性：要有“明智”的选择	224
二、当代情感主义德性：自我情感的天堂	225
三、情感主义德性的积极面	227
四、情感主义德性影响的多重性	229
五、“群体性崇高”：游荡在背离社会与凝聚团体之间	232

第五章 走向新世纪：滑稽与解构时代的来临	235
第一节 滑稽：将人生有价值的解构给人看	235
第二节 滑稽时代众生相	238
一、关于英雄的笑话	238
二、滑稽歌风：从《东北人都是活雷锋》到 《芙蓉姐夫》	239
三、《一个馒头引发的血案》：当“恶搞”成为时尚	244
四、传统社会的无力反击	246
第三节 “韩白之争”：新情感主义的暴力	248
第六章 崇高的迷失与重生	251
第一节 重叙崇高：当代主流艺术的困境	251
第二节 主流艺术与开放道德	254
一、是“抱负”而不是“义务”：柏格森眼里的 开放道德	255
二、当前国内主旋律影视剧的通病：封闭道德一统天下 ...	256
三、开放道德在主旋律影视剧中如何可能	260
第三节 新情感主义时代：我们可以塑造怎样的英雄	262
一、李云龙：一场对于英雄的无情解构	263
二、余则成：英雄时代的美好回忆	266
三、顺溜：新情感主义时代的英雄	268
后记	272

导 论

理论重构——崇高的特质与消解

第一节 情感主义德性与崇高的美学根源

一、什么是情感主义德性

在西方众多伦理学流派中，情感主义伦理学是比较特殊的一脉。从狭义看，学术界一般把源于近代英国、将道德价值归结于人的利害感觉、视情感为人类伦理行为原动力的规范伦理学派的理论，称之为情感主义伦理学，代表人物有沙甫慈伯利、哈奇森、巴特勒、休谟、亚当·斯密等人。此外，也有一些学者将20世纪初源于英美实证主义、高扬情感在伦理行为中作用的元伦理学派的理论，称之为情感主义伦理学，代表人物有罗素、石里克、艾耶尔、斯蒂文森等人。^①这两个不同学派——规范伦理学派和元伦理学派——之所以都可以纳入狭义的情感主义伦理学，因为它们有一个共同点，就是都肯定个人情感在伦理行为中的重要作用。当代美国学者麦金泰尔给情感主义伦理学下了一个比较确切的定义，他说：“情感主义是这

^①唐凯麟等：《西方伦理学流派概论》，长沙：湖南师范大学出版社，2006年版，第441页。

样一种学说：所有的评价性判断，尤其是所有的道德判断，就其在本性上，它们是道德的或是评价性的而言，都不过是爱好、态度或感情的表述。”^① 在情感主义者看来，“宣称客观的和非个人的道德标准存在的任何主张，都没有也不能得到任何正当合理的论证，因此，也就没有这样一类标准。”^②

从这一角度出发，我们很容易找到诸多情感主义伦理学者的共同点。沙甫慈伯利断言，人的心灵中有一种基于反省的辨别善恶的情感，包括人在内的一切动物的行为，都是在情感或激情的推动下做出来的：“任何动物，作为动物所做的无论什么行动，都只是由于一些感情或热情，激动它的惧、爱、憎，而做出来的。”^③ 哈奇森则把人的行为之善归结于道德情感之善：“凡是我们所认为道德的善或恶之每种行为，始终被认为是出于对理性者的某种感情；我们所谓道德或罪恶，或是指这种感情，或是指基于这种感情的行为结果。”^④ 休谟作为经验论者，同样将道德行为中情感的作用置于理性之上：“道德准则刺激情感，产生或制止行为。理性自身在这一点上是完全无力的，因此道德准则并不是我们理性的结论。”^⑤ 亚当·斯密在《道德情操论》中，也把“同情”视为道德行为的推动力：“无论人们认为某人如何自私刻薄，他都可能对别人的某些遭遇十分关心，对那些与他完全无关的事情非常热心，即使他自己从中捞不到什么好处，却也由衷地为别人的幸福感到高兴。……同情，是人类与生

①[美] 麦金太尔：《德性之后》，龚群等译，北京：中国社会科学出版社，1997 年版，第 16 页。

②[美] 麦金太尔：《德性之后》，龚群等译，北京：中国社会科学出版社，1997 年版，第 25 页。

③周辅成主编：《西方伦理学名著选辑》（上），北京：商务印书馆，1964 年版，第 765 页。

④周辅成主编：《西方伦理学名著选辑》（上），北京：商务印书馆，1964 年版，第 791 页。

⑤[英] 休谟：《人性论》（下），关文运译，北京：商务印书馆，1980 年版，第 497 页。

俱来的情感之一。”^① 上述规范伦理学者不管是将人的道德行为诉诸道德感也好，还是诉诸同情也好，都一概强调情感相对于理性的优势地位。此后，在情感主义元伦理学流派那里，这种理论特征仍然得以延续，比如石里克主张“在作为（行为）动机起作用的各种观念中，最终具有最大快乐情调或具最小不快情调的观念会占上风”，^② 艾耶尔更是声称：伦理的词的功能“纯粹是‘情绪的’”。^③

相较于狭义情感主义伦理学，广义情感主义伦理学则是一个外延比较宽泛的概称。所有从人的感性欲望或者情感出发来确立伦理准则以及道德规范的伦理学流派，都可以归为其下。比如伊壁鸠鲁的快乐主义、得谟克利特的幸福论、非理性主义伦理学（包括意志主义伦理学、生命哲学伦理学、存在主义伦理学）、功利主义伦理学、实用主义伦理学等，几乎涵盖了西方伦理史上除理性主义伦理学、基督教伦理学之外的大多数学派。^④

广义情感主义伦理学肇源于古希腊，在现代时期获得迅猛发展，并盛行于后现代社会。在当今这个崇尚颠覆的时代，个人情感常常在人们的伦理行为中扮演着支配性角色。因此，当代西方后现代主义伦理学渐渐走向审美化已成为不争的事实。比如维特根斯坦声称：“伦理与美学是一回事。”^⑤ 利奥塔则断言：“所有道德之道德，都将是审美的快感。”^⑥ 韦尔施把这种感性化生存的人称之为“美学人”，

①[英] 亚当·斯密：《道德情操论》，盖群等译，北京：中国致公出版社，2008 年版，第 2 页。

②[德] 石里克：《伦理学问题》，张国珍等译，北京：商务印书馆，1997 年版，第 42 页。

③[英] 艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，尹大贻译，上海：上海译文出版社，1981 年版，第 123 页。

④注：本专著主要从广义角度探讨情感主义伦理学。

⑤[奥] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，贺绍甲译，北京：商务印书馆，1996 年版，第 104 页。

⑥[法] 利奥塔：《后现代道德》，莫伟民等译，上海：学林出版社，2000 年版，第 1 页。

描述道：“他十分敏感，喜好享乐，……他抛弃了寻根问底的幻想，潇潇洒洒地站在一边，享受着生活的一切机遇。”^①

由于广义情感主义伦理学长期与理性主义伦理学分庭抗礼，并被诸多非理性主义伦理学派夸大了它的“非理性”倾向，因此一直以来饱受学术界诟病。其中美国学者麦金泰尔的见解比较具有代表性。他认为，情感主义德性有三个特点：第一，个人摆脱了社会身份的束缚，而成为任由情感支配的自我；第二，个人的行为缺乏任何终极标准。“不论情感主义自我声言忠于什么标准、原则或价值，这些东西都须解释为态度、偏好和选择的表达，这些态度、偏好与选择本身并不受标准、原则或价值的支配。”^② 第三，以他人为手段。“把他人当作手段，也就是通过在不同场合中施加有效影响或进行谋算，力图把他人作为达到自身目的的手段。”“他人永远是手段，而不是目的。”^③ 这样，情感主义德性几乎变成了道德“非理性”的代名词，人们习惯于将它与个人主义、功利主义、实用主义等思想捆绑在一起，因而作为一个富有道德理性、品德优良的人，我们应该与情感主义德性撇清干系。

正是基于这样的理论现状，我们试图为情感主义德性正名，并希望阐明的是，理智主义德性确实可以培养大众基本的道德感，并维持一个相对良好的社会伦理氛围；然而情感主义德性却具有两极性，它一方面可能导致个人主义、功利主义泛滥，但另一方面也能够造就天才式的道德英雄，并引领我们走向美德与崇高的彼岸。

①[德] 沃尔夫冈·韦尔施，《重构美学》，陆阳等译，上海：上海译文出版社，2002年版，第11-12页。

②[美] 麦金泰尔：《德性之后》，龚群等译，北京：中国社会科学出版社，1997年版，第43页。

③[美] 麦金泰尔：《德性之后》，龚群等译，北京：中国社会科学出版社，1997年版，第32页。

二、情感主义德性的两个路向：尼采与柏格森

情感主义德性的基本特征，是强调伦理行为中个人情感对于普遍理性规则的优先地位。它可以是对理性规则的漠视，因而导致个人主义、功利主义、实用主义思潮流行；但也可以是超越，在突破机械法则的同时以天才的个人魅力，为公众树起一面标竿式的德性大旗，这种超越正是崇高得以诞生的温床。情感主义德性的两个路向——走向道德个体还是成为道德天才——在两位非理性主义伦理学代表人物尼采和柏格森的学说中，得到了迥然不同的呈现。

尼采谈论伦理问题的时候，是个标准的情感主义者。他声称，生命的最高状态“就是充满悲剧色彩的酒神状态”，^①这种酒神式的情感状态会导致个人对自我的放纵，对权力意志的追逐，以及对道德理性的漠视，因此尼采批判传统理性道德，认为它保护下等人的同时限制了优等人种的权力扩张，因为“生命本质上是非道德的东西”，^②所以他只“爱那不愿有太多道德的人”。^③从批判现存理性道德出发，尼采建立起了自己的“超人说”。在尼采看来，超人是这样一种人，他为世界确立价值标准，在最高的天空翱翔，“凡是中等的东西都是他的敌人”。^④成为最高的强者，他就可以在为众人谋福利的同时，“鞭打人民，屠杀人们”，^⑤甚至可以培养自己的奴隶，“如果我们需奴隶（我们的确需要他们），那么我们就应该将他们培养成主人。”^⑥

作为“超人”的尼采是个典型的个人主义者，他鄙视世俗道德，

①[德]尼采：《权力意志》，贺骥译，桂林：漓江出版社，2000年版，第257页。

②[德]尼采：《悲剧的诞生》，周国平译，北京：三联书店，1987年版，第276页。

③[德]尼采：《查拉图斯特拉如是说》，黄明嘉译，桂林：漓江出版社，2000年版，第9页。

④[德]尼采：《权力意志》，贺骥译，桂林：漓江出版社，2000年版，第17页。

⑤[德]尼采：《权力意志》，贺骥译，桂林：漓江出版社，2000年版，第81页。

⑥[德]尼采：《权力意志》，贺骥译，桂林：漓江出版社，2000年版，第28页。

为的只是建立贵族政体，或者金字塔式的超人世界。在这个世界里，没有温情，没有互助，没有仁慈，有的只是弱肉强食和权力倾轧。他将情感主义德性的一个路向——漠视理性道德——发展到了登峰造极的地步，因此，“超人”注定与崇高无缘，它只是一个在自我的世界里恣意游荡、蔑视一切公众伦理法则的道德个体。

和尼采不同，生命哲学集大成者柏格森则把情感主义德性推展到另一个方向。在《道德与宗教的两个来源》一书中，柏格森区分了两种道德：封闭道德与开放道德。封闭道德源于社会对个人形成的压力，它强调个体的义务和服从。因此，封闭道德践行者应时刻牢记“总体义务”：“一种我们称之为‘总体义务’的力量在自我肯定，……这种力量绝不是特殊的东西，若能开口说话（它更倾向于行动），这种力量就会这样说：‘因为你必须所以你必须。’”^① 这种以理性“义务”为特征的道德在柏格森眼里，只是低级道德，因为它不能导致自愿的善行。相比之下，开放道德则是一种情感性道德，它不依赖社会的压力与强制，而是依靠个人榜样的作用，将最仁慈的爱撒播到全社会。这种以博爱为特征的道德最先由某个英雄人物通过“神秘体验”获得，并激发起他的热情，接着，英雄人物“通过这种热情先赢获少数人，然后再通过他们传播到全世界。”^② 那些跟从英雄人物的追随者“并不是服从于某种压力而是服从于某种魅力”，^③ 他们追随英雄，“就像参与了一支征服者的部队一样。他们的确是些征服者；他们已摧毁了自然的反抗，把人类提升到一种新

①[法] 柏格森：《道德与宗教的两个来源》，王作虹等译，贵阳：贵州人民出版社，2000年版，第17页。

②[法] 柏格森：《道德与宗教的两个来源》，王作虹等译，贵阳：贵州人民出版社，2000年版，第49页。

③[法] 柏格森：《道德与宗教的两个来源》，王作虹等译，贵阳：贵州人民出版社，2000年版，第46页。

的命运上去了。”^① 这种开放道德，在人类文明史上曾经留下光辉灿烂的一页页图景。我们所熟悉的许多崇高英雄，都是这种开放道德的践行者，他们为了世人幸福而牺牲自我，柏格森给这些人献以最美的赞词：“那些给历史打上印记的伟大道德人物，却联手穿过千秋万代，在我们人类的都市上空走过；他们结合成一座圣城，召唤我们进入。我们也许不能清晰地听到他们的声音，但他们的召唤仍然在进行，我们灵魂的深处也有应答，我们的思想中从我们居住的社会向这理想的社会飞去。”^②

开放道德是一种情感主义德性，因为它依靠情感打动人，道德主体因热爱与“抱负”而行动，它能够让我们想到的，“便是由忠诚、自我牺牲、隐忍的精神、博爱等文字所表达的东西。”^③ 在道德情感支配下，道德主体可以不计较物质损失，以追求道德抱负的实现在为目标，并最终走向博爱与崇高的神性王国。

从尼采到柏格森，我们看到了同样的情感主义德性，却倾听到不同的诉求。尼采用强力意志，将伦理主体塑造成不可一世的“超人”，在他那里，个人永远凌驾于群体之上，“超人”统治下的世界，充满弱肉强食，道德理性也土崩瓦解；相比之下，柏格森则以他的浪漫与激情，呼唤另一类道德“超人”，这种人以人类福祉为己任，以带领普通大众走向理想彼岸而自豪。因此，在尼采那里，我们发现了极端自我；而在柏格森指印的前方，我们看到了神性崇高。

三、崇高：情感主义德性的高级产物

崇高与强烈情感之间的关联，在西方美学史上一些学者的论述

①[法] 柏格森：《道德与宗教的两个来源》，王作虹等译，贵阳：贵州人民出版社，2000年版，第47-48页。

②[法] 柏格森：《道德与宗教的两个来源》，王作虹等译，贵阳：贵州人民出版社，2000年版，第68页。

③[法] 柏格森：《道德与宗教的两个来源》，王作虹等译，贵阳：贵州人民出版社，2000年版，第31页。

中，其实早有涉及。在《判断力批判》中，康德谈到崇高的两个特点：其一，崇高感是一种道德感，必须以理性为根基。“在这里理性必须对感性施加威力，只是在对崇高的审美判断中这个威力是表象为通过想象力自身，作为理性的一个工具，来发挥着的。”^①其二，崇高的另一个重要特征，是具有情感性，因此，崇高引起的愉悦“更多地是惊叹或崇敬”，^②如果一个人“对于我所判为崇高的无动于衷，我们就说他没有情感。”^③康德对崇高的探讨表明，虽然崇高感必须植根于理性，但它绝不仅仅表现为理性，恰恰相反，它所呈现在我们面前的，是一种强烈的情感。与康德类似，西方美学史上第一个专题探讨崇高的朗吉弩斯，也称崇高感是一种“强烈而激动的情感”，^④崇高的语言对观众的效果“不是说服，而是狂喜”。^⑤纵观中国文学史，我们也能发现，那众多的文学崇高形象，他们行动的时候，无不是受强烈情感主宰的。夸父以一己之身，勇逐不可战胜的太阳，渴而死；刑天即便不是帝的对手，仍敢“操干戚以舞”；甚至于誓捣黄龙府的岳飞，也迸发出“笑谈渴饮匈奴血……朝天阙”的激情。这些文学崇高形象告诉我们一个朴实的真理：英雄之所以能舍弃一切乃至生命，是因为支配他们崇高行为的最终动力是情感而不是理性，是抱负而不是谋划。真正的英雄不会经常在个人与集体利益之间挣扎，因为为抱负而活的人不会时刻关注现实利益，所以当今许多反腐剧中那些不停在个人、集体、国家利益间作“生死

①[德] 康德：《判断力批判》（上），宗白华译，北京：商务印书馆，1996年版，第110页。

②[德] 康德：《判断力批判》（上），宗白华译，北京：商务印书馆，1996年版，第84页。

③[德] 康德：《判断力批判》（上），宗白华译，北京：商务印书馆，1996年版，第106页。

④伍蠡甫等主编：《西方文论选》（上），上海：上海译文出版社，1979年版，第125页。

⑤伍蠡甫等主编：《西方文论选》（上），上海：上海译文出版社，1979年版，第122页。

抉择”的“反腐英雄”其实只是伪英雄。真英雄是有豪气的，因为抱负的支配，常常行为情感化，他们因为喜欢而作为，因为抱负而甘愿失去。上世纪五、六十年代，新中国成立之始，文艺作品中也出现了许多这样的崇高英雄：黄继光、董存瑞、雷锋等等，他们因为受某种超越性情感抱负的支配，而甘愿献身。由此可见，唯有在情感而不是理性义务支配下，道德主体才可能对个人的得到与失去真正无“心”计较，而崇高，正是高尚情感对于理性与谋划的超越。从这个角度，我们可以把崇高描述为：崇高是以理智主义德性为核心（即康德所谓崇高的根基是理性）的超越性情感的产物，简言之，崇高源于超越性情感的神性升华。

作为实例，我们可以共同回忆一下建国十七年间，是一个怎样的情感主义德性时代，以及这个时代艺术作品中诞生的众多崇高英雄。

四、“十七年”英雄：集体主义泥土中开出的激情之花

判断一个时代是否盛行情感主义德性，一个重要的标准，如麦金泰尔所言，要看整个社会对伦理行为与日常事件进行的“评价性判断”（尤其是道德判断），是不是“爱好、态度或情感的表述”。纵观建国十七年，我们随处可见这种对于世界、他人以及经济与生活的情感性判断。

50年代初，在“跑步进入共产主义”宏伟蓝图指引下，中国人民满怀“三年赶英，五年超美”的热情，开始轰轰烈烈的社会主义建设。“大跃进”运动中，有一句著名的口号，叫做“人有多大胆，地有多大产”，这是一个典型的情感主义式宣言，它更多地是一种情感宣泄，而不是理性的表达。这种全民性的狂热反映在文艺领域，就是大跃进诗歌的诞生。当时不但号称诗歌数量惊人，“安徽已搜集了民歌七十多万首，其中新民歌占二十余万首，……内蒙古一向以

‘民歌之海’著称，他们要在五年之内，搜集一千万首民歌”，^①而且诗风极度情感式夸张渲染，比如“扁担不长七尺三，箩筐不大柳条编，你甭小视这玩意，昨天担走两座山。”^②还有诗唱道：“叫大海让路，叫高山低头，叫钢铁听话，叫英国落后。”^③

建国十七年无疑是一个精神需求胜过物质欲望、理想抱负胜过现实理性的情感主义时代，在这个时代中，出现了众多描写崇高英雄的文艺作品。比如电影《董存瑞》、《上甘岭》、《洪湖赤卫队》、《英雄儿女》、《红岩》，散文《谁是最可爱的人》、《英雄黄继光献身的一刻》、《罗盛教》等。建国十七年是一个需要英雄并产生了英雄的时代，许多英雄人物满怀热爱祖国、战天斗地的豪情，他们可以为了理想而牺牲自我，为了抱负而奉献生命。在强烈情感支配下，人们景仰英雄、学习英雄、争做英雄，谱写下一曲曲崇高的赞歌。

然而，进入新世纪，情感主义德性经过上世纪八、九十年代的沉寂之后，又卷土重来。在这样的后现代氛围中，它带给我们的，却不再是英雄与崇高的激情，而是对于众多宏大信仰包括崇高的消解。为什么同样盛行情感主义德性，当代的伦理氛围却与建国十七年有着天壤之别？其原因正在于，这两种不同路向的情感主义德性，其根基绝然不同。建国十七年，支配人们伦理行为的根基是集体主义；而后现代时期，其根基则是个人主义。我们清楚地看到，建国十七年间，铭刻在社会生活方方面面的集体主义印记：三大改造，确立了公有制经济的主体地位；1957年进行的整风运动和反右派斗争扩大化，重点批判的正是个人主义与自由主义；文艺领域发动了几场著名的运动，比如批判电影《武训传》是因为它宣扬了个人苦行主义，批判胡风是因为他坚持“主观战斗精神”。这些无处不在的集体主义印记促使人们时刻牢记“组织第一，个人第二”。然而 80

①《民歌与诗风》，北京：作家出版社，1958年版，第93~94页。

②《民歌与诗风》，北京：作家出版社，1958年版，第2页。

③《民歌与诗风》，北京：作家出版社，1958年版，第165页。