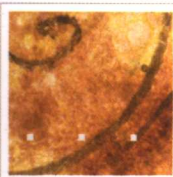


张立斌 著

TIANJIN PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE

AESTHETICS



类美学原理

AESTHETIC THEORY ON SPECIES ESSENCE

天津人民出版社

类美学原理

张立斌 著

天津人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

类美学原理 / 张立斌著. —天津:天津人民出版社,
2007.5

ISBN 978 - 7 - 201 - 05403 - 2

I. 类… II. 张… III. 美学理论 IV. B83 - 0

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 039990 号

天津人民出版社出版

出版人:刘晓津

(天津市西康路 35 号 邮政编码:300051)

邮购部电话:(022)23332446

网址:<http://www.tjrm.com.cn>

电子信箱:tjrmchbs@public.tj.cn

高等教育出版社印刷厂印刷 新华书店经销

*

2007 年 8 月第 1 版 2007 年 8 月第 1 次印刷

880 × 1230 毫米 32 开本 10.75 印张 1 插页

字数:250 千字 印数:1 - 2,500

定价:25.00 元

序 言

我与张立斌教授相识于上个世纪90年代关于实践美学的论争中。当时,他还是一个初出茅庐的年轻人,对实践美学和后实践美学的论争发表了多篇观点独到的文章。这个远在新疆的学界新人引起了我的注意。大约是在1996年,我在海南召开了关于超越实践美学的学术研讨会,特别邀请了他,这是我们的初次见面。以后一别九年,我一直关注着他的成长。在今年夏天我到新疆大学讲学时,他已经成为成熟的学者了,评上了教授,并担任了新闻与传播学院的院长。他赠送给我两部专著,一部是关于《易经》研究的,已经出版;另一部就是这本《类美学原理》的书稿。

张立斌教授的《类美学原理》以马克思的社会存在即人的类存在理论为基础,论证了“美学唯有从生物个体和社会集团中解脱出来,才能确证以人内心潜在的‘类’冲动为主体超越价值的中心”。同时,类美学又整合了中国古典美学特别是儒家美学和道家美学,沟通了西方古典美学和现代美学,展示了宏大的包容性。可以看出,类美学继承了实践美学的一些基本观点,如对人的本质的规定;同时也吸收了后实践美学的一些思想,如对审美超越性的强调。当然,本书也进行了自己的创造,建立了独立的美学体系。我以为张立斌教授的“类美学”建构是值得肯定、应该鼓励的,他的一些有价值的思想应该受到重视。当代中国美学人才辈出,各种体系的建构百花齐放,这是一种好现象,是中国美学繁荣的表现。张

立斌的“类美学”也应当成为美学百花园里的一枝。

当代中国美学处于后现代主义的国际学术环境中,传统美学原理受到冲击,美学的基本问题被消解。在这种历史背景下,进行美学原理的建构似乎显得不合时宜。但是我以为,以解构主义为核心的后现代主义虽然有其合理性,但是也有其限度。它一方面摧毁了关于不变本质和绝对真理的形而上学的信念,揭示了意义的相对性和历史性;另一方面,解构主义也仅仅是一种元理论,不能取代具体的理论,我们仍然需要具体的理论以解答事物的性质等问题。美学关涉元理论,同时也是一种具体理论,关于审美的性质等问题虽然是一个历史性的问题,没有最终的答案,但这不是取消这个问题的充分理由,因为每个时代都必须作出自己的解答。而且,解构主义可以消解现实领域问题的绝对性,但是不能消解超现实领域问题的绝对性,也就是说不能消解超越本身。现实存在不具有绝对性,传统形而上学以绝对的本质来规定现实存在,这种本质主义应该消解。但是,存在的超越性本身是不可能被消解掉的,这种关于存在的“本质”规定是一种元理论,元理论不能消解自身,否则就产生了悖论。因此,我认为关于审美本质的研究并没有失去意义,美学理论的建设仍然有其必要性。在这种背景之下,我们应当在吸取后现代主义的合理因素的同时,超越后现代主义,建立新的中国美学理论体系。在这个意义上,张立斌教授的《类美学原理》也是一种有意义的尝试。

张立斌教授很年轻,现在所取得的成果只是一个开始,像许多青年学者一样,还有更辉煌的未来。我羡慕他们,也祝愿他们。

杨春时

2005年9月8日于厦门大学

目 录

CONTENTS

绪论 美学:学科发展的体系性与界限性	/ 1
第一节 美学分体系发展的学科特征	/ 3
第二节 美学学科发展的体系界定	/ 24
第一章 本质论:类美学的超越人性追求	/ 41
第一节 人的生物性及其非美学特征	/ 42
第二节 人的社会性及其非美学特征	/ 47
第三节 人的“类”属性及其美学特征	/ 53
第二章 思维论:类美学的超越思维追求	/ 66
第一节 思维的原始生成	/ 67
第二节 思维的逻辑生成	/ 70
第三节 思维的哲学生成	/ 75
第四节 思维的形象生成	/ 82
第五节 思维的美学生成	/ 88

第三章 物化论(一):物化概念的理论解析 / 101

第一节 庄子“物化”概念的理论解析 / 101

第二节 西方“物化”概念的理论解析 / 108

第三节 马克思“物化”概念的理论解析 / 113

第四章 物化论(二):美的直接物化

——人格美、产品美、社会美 / 118

第一节 人格美 / 118

第二节 产品美 / 126

第三节 社会美 / 132

第五章 物化论(三):美的间接物化

——形式美、意象美、装饰美 / 143

第一节 形式美的形式因 / 143

第二节 审美中介与审美意味的形式积淀 / 150

第三节 “有意味的形式”的物化——形式美 / 158

第四节 形式美的双向扩展——意象美和装饰美 / 164

第六章 物化论(四):美的类比物化

——自然美和人体美 / 174

第一节 “自然人化”与“天人合一”理论 / 174

第二节 自然美的物化规律和本质特征 / 183

第三节 人体美的物化规律和本质特征 / 192

第七章 物化论(五):美的综合物化

——艺术美 / 200

第一节 艺术美的直接生成 / 200

第二节 艺术美的反映生成 / 210

第三节 艺术美的形式生成 / 219

第八章 特征论:由“类”的特征所决定的美的特征

——超越性、普遍性、永恒性 / 227

第一节 由“类”的超越性所决定的美的超越性特征 / 228

第二节 由“类”的普遍性所决定的美的普遍性特征 / 235

第三节 由“类”的永恒性所决定的美的永恒性特征 / 241

第九章 素质论:类美学的素质教育追求 / 252

第一节 类美学的知识启迪功能 / 253

第二节 类美学的能力开发功能 / 260

第三节 类美学的道德化育功能 / 266

第四节 类美学的理想超越功能 / 273

第十章 文化论:类美学的深层价值追求

——从“类”的美走向“类”的文化觉醒 / 279

第一节 “无为而无不为”

——由“类”走向文化高度的老子哲学 / 279

第二节 自然文化的“无为而治”的深层规律 / 293

第三节 社会文化的“无为而治”的深层规律 / 303

第四节 类文化的“无为而治”的深层规律 / 310

结 语 / 325

参考文献 / 329

绪 论

美学:学科发展的体系性与界限性

在绪论中主要讲两个问题:美学在人类历史发展中的体系性特征及对美学学科进行范围界定的必要性。

自从人类有了美的体验与欢乐,关于美的问题就一直困扰着我们。千百年来,随着人类自身的进步和社会的发展,人们对美的认识也逐渐由简单而复杂,由清晰而朦胧。今天,人类对美的追求虽然已经渗透到了日常生活的方方面面,然而,对于“什么是美”这个关乎美学学科存在价值的根本性问题,仍然作为“历史之谜”难以取得令世人满意的结论。相反,否定美学的声音却变得异常强烈。还在古罗马的时候,美学家西塞罗就认为给美下否定定义要比给美下肯定定义容易得多,美学注定具有悲剧色彩。而在当代中国,更有不少学者直截了当地提出:“美,本来就是这样一个子虚乌有的字样,为了探讨它的本质,竟耗尽了历代多少学者的心血。”^①这种现象出现的原因一般都和人们混淆了美学研究的体系性特征相关。从古到今,思想家们虽然都对美学寄予厚望,但目的性往往极不相同。在历史上,人类最初认识美,一般只是将美与感性生命体验中的“好”作简单的联系。凡是能够让人们感到快感的对象便是美的。后来,这种感性体验与图腾巫术、集团文化等社会

① 杨守森:《美的本体否定论》,载人大复印资料《美学》,1986年第7期。

生活相联系,崇高与善开始作为新的欢乐体验进入了人们的审美视野。显然,沿着这一美学努力,人们试图建立的是一个囿于经验并与欢乐体验直接相关的美学体系。有了丰富的经验积累,人类的第二种美学努力出现了,这就是对经验表象进行概念抽象,以便形成一个明确的美的定义,然后运用语言学和逻辑学方法对美进行语义、概念的实证分析。显然,这种努力的目的是建立一个囿于概念并与逻辑实证直接相关的美学体系。人类关于美的第三种努力是哲学思辨。哲学思辨与逻辑抽象在目的性上具有根本的不同。哲学思辨所要认识的不是事物的存在本质,而是决定事物存在本质的根源。因此这一美学努力的目的是建立一个囿于范畴并与本源追溯的形而上意识直接相关的美学体系。美学发展中的第四种努力是对经验之美的否定。进行这种努力的美学家们认为,经验中的“好”并不是美学意义上的“好”。诚如老子所言:“天下皆知美之为美,斯恶已。”^①对这句话的传统解释是:天下皆知美之为美,就显露出丑了。其实,这句话的真正含义是:人人都能通过经验感受到的美,并不是真正的美。真正的美应该与人类理想追求中的“更好”意识相联系。因此,这一美学努力没有从经验走向逻辑与哲学,而是走向了人类理想中的超越境界,认为人格、自由、艺术这些向来难以说明的东西,必须通过美学提供的理想性坐标予以解释。关于美学分体系发展的学科特征,米盖尔·杜夫海纳在其《美学与哲学》中作了非常好的概括:“美的概念是极富弹性的。但是,这也意味着许多事物都可能有一侧面适合于审美态度。相反,也会出现这种情况:我们的判断做得比较拘谨,用词不那么强烈。比如,我们不说一个对象美,而说它好,有价值,真实,有趣,等等。”^②

① 《老子·二章》。

② [法]米盖尔·杜夫海纳著,孙非译:《美学与哲学》,中国社会科学出版社,1985年,第10页。

第一节 美学分体系发展的学科特征

回顾人类回答“什么是美”的问题的历史,不难看出人们最早所涉及的还只是关于美的经验内容。

一、美的感性经验体验传统

美之于我们人类,最初并不是什么令人困惑不解的认识对象。童年^①时期的人类仅把外界刺激作用于人的感觉器官所引起的快与不快的感觉与美作直线的、对应式的联系。那时“什么是美”是一个极好回答的问题,诉诸视觉的“好看”、听觉的“好听”、味觉的“好吃”、嗅觉的“好闻”、触觉的“摸着舒服”,总之,凡是能够引起感官快适的对象便可称之为美。感官快适是人类从远古进化而来的一种生命本能。在本能快感的支配下,对象的存在只要能够带来食欲、性欲的满足,即可成为感官快适的对象。当时人们表述美的方式也很简单,那就是描述自身关于美的经验和体验。如在人类早期的岩画和歌舞活动中,人们所热衷表现的就是自身亲感亲历的口腹之惠和交媾之乐的内容。这种审美意识在当时人们的创造中虽然是无意识的,但是作为一种知识成果仍然会对后代产生潜移默化的审美影响。汉字关于“美”的最初符号化成果也透露了人类这一时期的审美信息。汉字的“美”是由“羊”与“大”组成的,“羊”大为“美”,即食物丰盛,其直接所指便是客观事物提供于人的感官快适的内容。从这层意思上说,自从“人猿相揖别”,我们的祖先就开始积累关于美的体验性知识了。而以感官快适为美,也就成为人类所能体验到的最初的美的存在了。

后来,原始人类的需要的内容增加了,感觉范围由物质刺激向

^① “童年”既指称整个人类的童年,也指称人类的每一个个体的童年。

精神快适发展了。精神快适是生物机体物质能量的精神疏导,是生命欲望本能向情感宣泄的转化。这一转化在其初始阶段还是人与动物共有的一种生理现象。例如,在黑猩猩的生活里便有所谓的“雨舞”现象。在“雨舞”中,黑猩猩“直立起来,有节奏地摇晃身子,踏着步子,高声地叫喊着”,“在奔跑中折下一根树枝,拿着它在头顶上旋舞一阵,然后扔开”,“直起身来,开始有节奏地摇晃近处的树枝,然后折下一枝,拖拽着”。在这种“演出”中还有“观众”,“带着幼仔的母黑猩猩,都爬到峰顶附近的树上,坐下来观看这场演出”。当“演出结束,湿淋淋的演员安静下来,观众下了树,全体都隐进山顶后面去了”。^①当然,我们人类的原始舞蹈则要比黑猩猩复杂得多。在原始人的生活中,部落的狩猎、收获果实、交媾喜庆等活动都会伴随着狂舞。原始舞蹈的真正意义是生命激情的宣泄与调控,所谓“得意忘形”,“昔葛天氏之乐,三人操牛尾,投足以歌八阕”,^②指的便是人们因心中的狂喜而情不自禁手舞足蹈起来的情形。早期人类的狂舞是人们喜怒哀乐的直接反映,带有很多的随意性、原始性、自发性和朴素性。虽然此时所宣泄的还是动物阶段的低级情绪,但狂舞也使人的生命冲动得到了最充分、最自由自在的体验与享受。生命激情在这种注意力高度集中、本能充分发挥中所得到的快适之感是任何其他快感都无法比拟的。由此人类也就进入了以精神快适为美的经验体验阶段。

当人有了生命快乐意识,为了体验这种快乐,定期地进入快乐甚至狂欢状态就成为人类最原始但也是最持久的审美活动形式。《礼记·郊特牲》中记载:“伊耆氏始为蜡^③,蜡者索也,岁十二月,合聚万物而索飧之也。”伊耆氏即尧,其生活时代距今已四五千年。

① [英]珍妮·古多尔著,刘后一、张峰译:《黑猩猩在召唤》,科学出版社,1981年,第57~59页。

② 《吕氏春秋·古乐篇》。

③ 蜡通腊,即腊月底。——作者注

蜡祭在每年岁末,是全民狂欢的盛大节日。《礼记·杂记》中对蜡祭的说明是:“子贡观于蜡,孔子曰:‘赐也乐乎?’对曰:‘一国之人皆若狂,赐未知其乐也。’子曰:‘百日之蜡,一日之泽,非尔所知也。张而不弛,文武弗能也;弛而不张,文武弗为也。一张一弛,文武之道也。’”蜡祭之时,全国之人皆若狂,对这盛大的狂欢节,子贡不能理解。孔子的解释却很深刻:一年的紧张劳作,需要适当的休息,要劳逸结合,有张有弛,劳动才能持久进行,文武之事才能有所保障。而在西方,狂欢节至今仍然是人们生活中必不可少的重大节日。在半个多月的时间里,人们载歌载舞,在彩车上向人群招手、飞吻、扔花。在震耳欲聋的音乐中不停地跳着交际舞,五花八门的舞姿、肤色不同的面孔、风格不同的队伍组成了欢乐的乐章。狂欢节不仅是老百姓的节日,政界人物、学者大师们也会忘情地参与其中。各种各样的装饰、面具、假人,所有的人都沉浸在迷狂的状态中。在这种时候,任何世俗的清规戒律都将无法存在。市长大人也好,老学究也罢,人们已不分大人与小孩,文明与不文明,大家都放下了威严、礼节、腼腆,在“群魔乱舞”中充分地展示着自己最原始的本能,放纵着人性中最本真的快感。由于狂欢使人得以潜心于欲望和情感之中并达到身心的纵情境界,因此能在参与和欣赏这种寄托了主体生命愉悦之梦的情景中获得生命的和谐与美妙的快乐感觉。

当审美体验积累到一定程度,人们开始将美与丰盛的食物、和谐的人体、物的构形联系起来时,“美是什么”的问题似乎便在人们的经验积累中有了明确的解答。如美首先作为能够愉悦人们视觉的对象被创造出来了。我们来看一首禅诗:“雨洗淡红桃萼嫩,风摇浅碧柳丝新。白云影里怪石露,绿水光中古木清。”^①诗中句句都是诉诸视觉的美丽形象,雨后的桃花、风中的嫩柳、云中的山石、

① 作者宝峰惟照。

倒映的古木,虽然作者意在通过画面蕴涵禅机,通过融于自然以体会“自性妙道”,但即使没有达到人生的这一境界高度,我们不也同样能够轻松而又自然地感觉到诗中所传达的那种妙不可言的视觉之美么?同时,美也被作为能够愉悦人的听觉的对象被创造出来了。让我们再欣赏一首禅诗:“啼来啼去一声声,却笑离人不解听。何处故乡归未得?白云空锁乱山青。”^① 杜鹃啼鸣,似诉离愁,其实拨开云雾,故乡自在鸟鸣声中,我们何以不能体会到声音的无限美妙呢?

而此后,随着“巫术”的兴起、“图腾”崇拜的发生,人类逐渐进入集团性的社会化发展阶段。人的感性生命在社会强制中不断受到理性的规范,并逐步积淀着社会文化的内容。这就使人的经验体验中出现了与动物不同的人的意义。原始审美中的快感、快适甚至快乐,在社会理性的规范下,不但不能继续主宰人类的审美意识,甚至还被当作人的动物追求不断遭到否定。而由社会规定的善与图腾意识相结合,形成了社会的崇高概念,它直接切入人的道德规范,并深深影响着人类的现实实践行为。马克思指出:“社会的人的感觉不同于非社会的人的感觉。只是由于人的本质的客观地展开的丰富性,主体的、人的感性的丰富性,如有音乐感的耳朵、能感受形式美的眼睛,总之,那些能成为人的享受的感觉,即确证自己是人的本质力量的感觉,才一部分发展起来,一部分产生出来。”^② 马克思所强调的就是人的感觉与动物的感觉的根本不同之处,即当人的感觉具有了对对象的“成为人的享受”的强烈追求时,对象的存在才会具有人的意义。这样,那些不会使我们感到感官快乐但却会使我们感到精神崇高的存在,便直接进入人的视野,成为人类认识活动中的美的对象。在历史上,伍举面对能给人耳目

① 作者楚石梵琦。

② 《马克思恩格斯全集》(第42卷),人民出版社,1985年,第126页。

快感的章华台,对楚灵王评价道:“臣闻国君服宠以为美,安民以为乐,听德以为聪,致远以为明。不闻其以土木之崇高、彤镂为美,而以金石匏竹之昌大、器庶为乐;不闻其以观大、视侈、淫色以为明,而以察清浊为聪。”^①“夫美也者,上下、内外、大小、远近皆无害焉,故曰美。若于目观则美,缩于财用则匱,是聚民利以自封而瘠民也,胡美之为?”^②自此而始,美与快感的联系最终为美与真、善的联系所取代。美与真的联系基于人的社会价值追求。以真为美的基本特点,就是依据大量的事实,从客观事物中找出普遍适用的生产原理,创造更为丰富的物质财富。依这样的方法衡量,以真为美所获得的快感仍与人的物质财富占有所产生的满足快感相关,只不过这种快感已不是纯粹个人的,而是和集团利益联系起来了。美与善的联系基于人的社会伦理追求。以善为美的基本特点,就是依据社会伦理原则,运用道德约束功能维护社会生活的正常秩序,实现对社会关系的文化控制。从社会要求看,道德追求可以将社会规范转化为个体的道德品质;从个人要求看,道德服从可以使个体实现自身的价值提升。依这样的方法衡量,以善为美所获得的快感仍与人的氏族价值实现所产生的满足快感相关,只不过这种快感已远远超出了原始氏族的狭小圈子,而是在更大的社会范围内追求的一种“从心所欲不逾矩”的价值满足感。

人的集团意识使人产生了一种被称作崇高感的经验体验欢乐。崇高是人在对自然和肉体的理性超越中呈现出来的集团价值感,是人类在同自然、社会进行漫长的斗争中形成的积极雄浑的德

① 《国语·楚语上》。译文为:臣闻国君以任用贤人为美德,以安定人民为快乐,以听到善言为耳聪,以招致远方人归附为目明。没有听说以建筑物搞得高大华丽当作美,把各种乐器发出的喧杂之音当作乐,没有听说把观赏到的对象大、看到的东西多、经眼的色彩杂为目明,以能够审音的清浊为耳聪。

② 《国语·楚语上》。译文为:所谓美,对上下、内外、小大、远近都没有害处,所以叫美。如果眼看起来是美,却把钱财用尽了,这是搜括民财使自己富厚而使百姓贫穷,算得什么美?

性品格,是维系和支撑各个民族得以生存与发展的强劲动力。所以古罗马的朗吉弩斯认为崇高是一颗伟大心灵的回声,“即对于凡是真正伟大的,比我们自己更神圣的东西的爱”^①。在中国,人性由崇高进入不断改造生物感性的过程,就是《周易·易传》所云“天行健,君子以自强不息”的过程,它提醒人们永远不要忘记自己的主动性、进取性和崇高性,儒家的亚圣孟子将其解释为“乐以天下,忧以天下”^②的拯世安民之志和忧国忧民的报国之情。崇高使人具有了社会价值意识,知道自己追求的不同于生物目的的社会价值目标是什么。所以人能用理智控制自己,按照自己的人格意志发展自己。正是在这个意义上,美学的崇高体验冲破和解构了人从肉身自然的快与不快中理解美的传统,并最终动摇了美学建构在肉体享乐之上的感性基础。曹操在《观沧海》中写道:“树木丛生,百草丰茂。秋风萧瑟,洪波涌起。日月之行,若出其中;星汉灿烂,若出其里。”诗中,作者的天下之志通过雄浑意境具有了何等拯世救民的气度。在这种气度面前,大海失去了博大,日月星辰显得微不足道。这种变化正是曹操崇高胸襟的外化。而这种巍峨、博大、壮阔的崇高美的创造,也是我们在读毛泽东诗词时所能获得的透彻感受。在《沁园春·长沙》一词中,作者从写秋景开始,将自己置于秋水长天的景色之中。写秋,历代诗人往往是悲秋、伤秋、叹秋,借肃杀的秋景表达自己的忧伤情调。但在以救国救亡救天下为己任的毛泽东眼前,秋景却生意盎然,美不胜收:“独立寒秋,湘江北去,橘子洲头。看万山红遍,层林尽染。漫江碧透,百舸争流。”湘江里千帆竞发,生气勃勃。而仰首低眉又见“鹰击长空,鱼翔浅底”,一幅立体的寥廓万里、绚丽多彩的江南秋景尽现眼前。此时,作者以“问苍茫大地,谁主沉浮”的英雄气概气吞宇宙,尽抒胸中壮

① 北京大学哲学系美学教研室编著:《西方美学家论美和美感》,商务印书馆,1980年,第49页。

② 《孟子·梁惠王下》。

志。下半阙,作者似乎又与当年的学友们一起在橘子洲头中流击水,畅论天下大事,“携来百侣曾游,忆往昔峥嵘岁月稠。恰同学少年,风华正茂,书生意气,挥斥方遒”,在这种气氛烘托下,从旧思想中脱胎而出的一代新青年的报国胸襟在“指点江山,激扬文字,粪土当年万户侯”的诗情中一览无余,最后,诗人通过“到中流击水,浪遏飞舟”表现出要在历史发展的浪潮里为中华崛起而奋勇拼搏的壮志豪情。从作者爱国忧民的赤子之心,我们不难感受到一颗伟大心灵所激荡的崇高精神。

二、美的逻辑理性抽象传统

将美的体验由外在的感觉转化为内在的崇高,说明人类已经认识到美不能等同于纯粹的经验性感官体验,不能完全由感性积累的方式加以解决,这中间已经包含着人类关于美的认识的理性自觉了。沿着这一认识方向,人们在积累了丰富的体验性审美知识后,便开始尝试着用逻辑方法对美进行概念抽象了。

古希腊是西方美学思想的发源地。早在著名史诗《伊利亚特》、《奥德赛》和神话传说中,已经可以看到人类审美意识的萌芽以及对艺术的起源、目的和功能等等的看法了。古希腊最初的美意识与其所追求的完善、和谐的人生与社会制度相一致。那时候,古代希腊的版图远比今天大得多。精明强干的古希腊人倾力于航海和经商,并通过武力开拓疆域、俘获奴隶以扩充劳动力资源。他们热爱生活,凡是生活中感到“好”的东西,他们就会吸收、继承和发扬。而广泛的文化联系也为其思想的产生提供了有利条件。见多识广的希腊人善于用自己的脑筋去思考问题,在早期的希腊美学中,感性物质的、可听可见的存在便是人所能认识到的美的存在,因此“美是一位漂亮的小姐”,以及漂亮的母马、竖琴、汤罐皆可成为美的知识。这是每个民族、每种文化都必然要经历的童年时期和成长时期。但人类总要走出自己的童年的。所以赫拉克