《学术界》(月刊)
总第218期,2016.7
ACADEMICS
No.7 Jul. 2016

日本传统美学理念“意气”的二元性解读〔*〕

○ 王永萍
(常州大学　周有光语言文化学院,江苏　常州　213164)

〔**摘　要**〕“意气”是形成于日本江户时期,极其具有民族特色的美学范畴。日本近代哲学家九鬼周造首次将产生于一般市民的美意识“意气”上升至美学高度,以《“いき”の構造》一书勾勒出“意气”的理想。尝试从二元性的理解形式,将“意气”的内部构造和外部构造进行解构和解读,并从武士道的理想主义和佛教的非现实主义角度论述“意气”的民族存在。

〔**关键词**〕意气;媚态;意气地;谛观;武士道;佛教

提及日本的美学理念,大都会联想到“幽玄”“物哀”“风雅”“寂寥”之类,对于“意气”反而存在着陌生感,然而前者的美意识实则历史色彩过于浓厚,“意气”却是来自于江户市民阶层,具有浓厚的大众审美倾向。国内关于“意气”的著作和研究少之又少,可以说中国读者对于“意气”这一重要的美学理念曾一度处于被隔绝和被遮蔽的情形之中。近年来逐渐对这一美学思想开始有所关注,2009年台北联经出版社以及2011年华东师范大学出版社出版的《“粹”的构造》,都将“意气”译作了“粹”。[1]本文采用2012年中国学者王向远的《日本意气》中的译法,译作“意气”。作为具有日本民族特色的四大审美范畴之一的“意气”,“已经具备了‘前现代’的某些特质,代表了日本传统美意识的最后一个阶段和最后一种形态,对现代日本人的精神气质及文学艺术也产生着持续不断的潜在影响。”[2]因此,对“意气”的解读和研究将有助于更加清晰地理解当代日本文化和作品。

作者简介:王永萍(1982—),常州大学周有光语言文化学院讲师,曾任日本高知大学客座讲师,主要研究方向:日本文学。

〔*〕本文受2016年江苏省教育厅高校哲学社会科学研究项目“吉本芭娜娜:性别差异与文学构建”(项目编号:2016SJD750047)资助。

一、“意气”的内部构造与外部构造

“意气”源于江户市民阶层,“平安文化中心在宫廷,中世文化的中心在武士官邸和名山寺院,那麽德川时代市民文化的核心地带则是被称为‘游廓’或‘游里’的妓院。”[3]那些当时被认为打扮时髦,举止雅致潇洒的游女一度受到风流男士的追捧和喜爱,甚至成为普通女人模仿的对象,她们成为“意气”最先的原型来源。或许因为产生于游里的美意识多少让日本人有些难以启齿,所以“意气”在日本也曾一度被人遗忘和遮蔽。日本近代哲学家九鬼周造的《“いき”の構造》一书首次将“意气”正式上升到理论高度,作为日本民族独特的美学理念加以诠释。九鬼周造结合了西方美学的概念方法对“意气”进行了深层次的综合分析。接下来从二元性的理解形式,就“意气”的内部构造与外部构造做具体阐述。

首先,从内部构造来看,“意气”之美由“媚态”“意气地”和“谛观”三个要素构成。回眸一笑的“媚态”是指将婀娜娇媚的一元的自己假定于和异性可能关系的二元状态之中,此二元的可能性是媚态的存在之本,如果男女间丧失了所谓的二元可能性,媚态则也消失殆尽。九鬼引用永井荷风在《欢乐》中的内容:“没有比一直想要得到的,最后得到了的女人的命运更为悲惨的”[4]。作为“意气”原型的游女与客人间的真假游戏般的男女情爱,终究游走在婚姻的围墙之外,因而“得”与“不得”的二元对立中孕育了媚态,最终使“可能”的二元张力始终得以彰显。其次,第二个构成要素“意气地”表现为豪侠气概和反抗两个方面。“意气”充分体现了江户儿的豪迈和英勇,作为意识现象的存在形态的“意气”,鲜明地反映了江户文化的道德理想。并且,在向异性展示永远只是可能的二元状态的媚态时,也要展现出强势的反抗意识。“谛观”是“意气”的第三个构成要素,指的是经历了生活的千辛万苦和世态炎凉,最终淡定为一颗恬淡潇洒而不执着的心。

内部构造的三个要素看似对立冲突,却又巧妙独特地相互联系和制约,形成日本特有的美意识“意气”。“媚态”的同时又要有“意气地”,换言之,吸引不可得但始终存在可能的对象的同时,要有自己的坚持和反抗,具体到原型游女的生活,既要博得客人的欢心赚取生活劳资,但出于自尊自爱,对待金钱又是淡泊的态度。吸引和反抗的对立要素的中和下,“意气”的美的张力显得尤为生动。最后的要素“谛观”却似乎是完全不同于前两个要素的存在,是一种佛教给予的智慧般的启示,从而练就不执着于世事的平常心,而既然有这样出世的平淡心,又何必有“媚态”和“意气地”的入世心,由此,前两个要素和第三个要素也是二元对立的两个方面。“‘媚态’与‘达观’也处于表里关系,‘达观’藏于人的心底,由此人就可以踏入更加多彩的男女关系。”[5]两者看似矛盾,却是一脉相承互为因果的必然存在,以“谛观”为基础的“媚态”更加纯粹,不会陷入得到后的无聊状态,九鬼指出“第三个表征‘达观’与‘媚态’也绝不是不相容的。媚态达不到假想的目的,在这一点上是忠实于自己的。因此,相对于目的来说,媚态具有‘达观’尽管是不合理的,但却能够明示媚态原本的存在性。”[6]“达观”即“谛观”,在日语中“諦める”即放弃,断念,死心的意思。而媚态处于可能而又不可得的前提下,不可得多少会让人有所失望,尤其是对于游女来说,伴随着年龄的增长,合常理的失望过后,内心遂蜕变成一颗“无常”之心。

有了“自尊”的“媚态”使得二元的关系更为紧张和动态,达到某种动态平衡的“张力”效果,也似乎更增添了一丝回味的余地。而融入佛教非现实性观点的“达观”则使得“媚态”的发挥达到了极致,不执著于任何事情的人生观使二元间的可能性得以无限延伸,实现人生对于自由的向往和皈依,也可以说是以否定的形式求得了肯定的生存境界。九鬼周造把这一独

特的“媚态”称之为无目的,不关心的自律游戏,用哲学家康德在《判断力的批判》有关对审美的理解来看,“意气”的内在契机无疑体现了美的无目的的合目的性,每一个内部的呼应,每一个动态的部分,只为自身整体的存在而存在,这是事物显示自我的方式。“无目的”和“合目的”看似两个二元因素,实则前后两个目的的内涵不尽相同。目的总是和利害关系和需要相联系。前者的“无目的”是从客观或主观上来看,美是没有任何利害关系的存在。但同时,美的判断者永远无法将自己置于对美的完全无概念中,多少会在自己的判断鉴赏中夹带已有的美的经验,这就从主观的一个方面表明了“合目的性”。[7]康德致力于用判断力去沟通感性与理性等多个二元世界,在海德格尔的世界里二元世界实现了超越,九鬼周造作为海德格尔的弟子,认为关于美的定义只不过是一个契机,“如果人只依概念来判断对象,那么美的一切表象都消失了。”[8]

在外部构造中主要论述了“意气”和“上品”“华丽”“涩味”之间的关系,从中也体现了这一美学意识的对自性和对他性的价值判断。首先,“上品”和“粗俗”本是一组相对概念,在九鬼周造的论述中,情趣高雅的“意气”必然是倾向于上品,然而过于上品的判断又使得“媚态”难以实现,九鬼周造认为在“上品”中添加某种成分就会变成“意气”,过分添加反而成为“下品”,也可认为是存在于“上品”和“下品”这一矛盾状态的中间状态中,而其实也并不存在所谓的中间状态吧,而是汲取了矛盾双方各自的特点,而“意气”就是存在于这样的二元对立之中。其次,从“华丽”来看,这属于一种积极的对他关系,无疑使“意气”的“媚态”能够展现得淋漓尽致,但似乎又和“意气”的契机之一“达观”相互对立,“达观”毕竟是一种消极的对他关系,由此“朴素”的概念也就应运而生了,当朴素上升到优雅的行列,方可称作为“意气”之美。同时,“意气”和“土气”是一组相对概念,“意气”显然是脱离了粗野而通晓人情世故的文雅之美。最后,从味觉的对他关系上阐述了“意气”与“涩味”“甜味”之间的微妙关系。“涩味”仿佛是食物天然的保护因子,具有消极的对他关系,是反价值的存在,而甜味则恰恰与此相反,如“甜言蜜语”中的甜,具有明显的积极对他关系,具有价值意味。在这一系列相对概念的中间,还有“酸味”,于是,“意气”的定位也由此而产生了。“消极的对他关系”“积极的对他关系”以及“反价值的存在”“价值的存在”这两组都体现了“意气”的二元性存在,通过这一比较和分析,“意气”作为语义体验不但具有客观性的语义,而且也表明,它成了趣味的价值判断的主体和客体。

另外,总的来说,“上品”“华丽”的存在样态所属的公共圈属于“人性的一般存在”,“意气” “涩味”所属的公共圈属于“异性的特殊存在”。[9]此处的“人性的一般存在”和“异性的特殊存在”并非简单的理解为一种对自关系和对他关系,而是暗示了和内部契机“媚态”的关系。具体说来,“上品”显示的是对自关系,是事物对自身品质做出的判断,“趣味高雅,有价值”的意思。“华丽”则是积极的对他关系的体现,日语汉字写作“派手”,读音和“叶出”相同,意为自我要通过华丽花哨的装扮方式走出去。“上品”“华丽”都是事物对自我的一种价值判断,并不存在异性交往的特殊公共圈,因而是“人性的一般存在”,同时也就和内部契机“媚态”没有关系。另外,“意气”指的是经过和异性的交往,积累了丰富的两性相处的知识,变得通晓异性的特殊世界而又纯正无垢,属于对自关系的一种,但却属于异性交往的特殊公共圈。“涩味”作为自然界事物的自我保护因子,有着经历丰富人生体验后变得老练成熟的意味,显示的是一种消极的对他关系。“意气” 和“涩味”始终是建立在异性存在的基础上并显现对异性的处理态度,因此暗示了和“媚态”的千丝万缕联系,“为了‘媚态的媚态’或‘自律的游戏’的形态,是通过‘否定之肯定’而成为可能的。”[10]通过将“意气”的外部构造划分为“人性的一般存在”和“异性的特殊存在”这两个二元性公共圈进行分析,可以更加深刻地

理解“意气”的各要素之间的关系。

二、“意气”与武士道的理想主义

九鬼周造在阐释“意气”的存在样态时,指出“媚态”是以武士道的理想主义和佛教的非现实性为背景的。而日本的武士道和佛教本身也是存在着极大的渊源关系,武士道的起源一方面来自于中国的儒家思想,也即其核心所指的“孔孟之道”,“天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道”;另一方面,“佛教给予武士道以平静地听凭命运的意识,对不可避免的事情恬静地服从”,[11]当超于武士的技艺之上的修炼也必须让位于禅的教导,然而佛教毕竟未能完全满足武士道的需求,爱国心和忠义的特点则是由日本传统的神教所提供。由此可见,以武士道为背景的“意气”是以佛儒神三道为基础而产生的,正如九鬼在文中所说,用产生的观点看待之,可以认定神道的自然主义成为质料,且被儒教的理想主义与佛教的非现实主义二者形相化了。[12]接下来,首先探讨“意气”与武士道的理想主义的关系。

武士道起源于日本镰仓幕府时期,经江户时期吸取儒家、佛家、神道的思想而形成,以“义,勇,仁,礼,诚,名誉,忠义,克己”为其基本思想。[13]九鬼周造认为“意气”以媚态为基调,“意气地”“谛观”则规定了其独有的民族历史色彩。所谓的“意气地”可表现为“豪侠气概”和“对抗”两个方面,是以武士道的理想主义为基础。作为“意气地”表现形式之一的“豪侠气概”,九鬼周造在《“いき”の構造》中屡次引用《春色梅儿誉美》中作为艺伎的女主角米八的话:“不沾金钱等浊物,不知东西的价钱,不说没志气的话,如同贵族大名家的千金”[14],她的言谈举止可谓艺妓的“豪侠气概”和“骨气”的绝好典范。而这种不喜金银的性情在武士道中亦有充分的体现,“武士道是非经济性的,它以贫困而自豪。吝惜黄金和生命,收到极大鄙视,而对其浪费则收到赞扬。”[15]正是由于如此轻视金钱和金钱欲,武士道方才可以摆脱来自金钱的束缚和弊端,权力和财富的适当分离,也使得社会资源的分配尽可能的合理化。这种对待金钱的豪爽态度,也与“江户儿不留隔夜钱”的一般市民做法不谋而合。可以说,不论任何活动和思想的方法,在某种程度都受到了武士道的刺激,知识的以及道德的日本,直接间接地都可以说成是武士道的产物。正是由于武士道的理想主义给“意气地”带来了精神支撑,才为“媚态”的二元可能性提供了长久性和紧张感,并使此可能性得以一直延续。

“意气地”的另一种表现形式即是“对抗”。此种对抗的精神可以从“意气”的产生阶级即江户儿身上寻找源头。“江户儿”这一用语始见于1771年,后由山东京传和式亭三馬开始广泛使用。主要指的是江户的市民阶层,但当时的市民阶级曾被划分为“特权市民阶级”“非特权市民阶级”以及“都市下层贫民阶级”。从当时的历史现状来看,自德川家康颁布了武家诸法度之后,武士成为了真正的统治阶级走上了历史舞台,社会也严格按照士农工商进行等级的划分,然而18世纪后半叶幕藩体制的矛盾日益加剧,由农民起义为首的反幕府体制的运动日益明显,难以维持生活的农民大量涌入江户城,下层贫民队伍的壮大也更加明确了反抗武士统治的阶级意识。但其中的特权以及非特权市民阶级在武士日益没落和贫穷之际,为了提高自己的阶级地位却进行武家奉公,大力主张和武士进行联姻,而去奉公的女佣作为教养也需学习三味弦等各种技艺。同时在文化层面,18世纪后半叶到19世纪的化政期,武士和市民间也几乎不存在差别。江户狂歌始创于武士阶层,后又慢慢盛行于市民之中,狂歌爱好者所组成的“连”组织也并不受限于武士或者市民的身份,由宿屋饭盛选择出版的《天明新鐫五十人一首·吾妻曲狂文库》中也只包含了16位武士。因此,江户中后期,武士和市民阶层相互学习,相互融合的趋势非常显著。[16]由此可见,“意气”是江户儿的美意识,而江户儿中

的“都市下层贫民阶级”体现了与武士阶级的对抗,但同武士的对抗并不能代表与武士道的对抗;另外,“特权市民阶级”与“非特权市民阶级”却又表现出与来自上方,即武士阶层的融合。反抗和趋从这两个对立的元素,只是相对静止的存在,在武士道这一中间媒介的介入下,两者又相互联系并相互作用,最终在“意气”的美学精神中得到了中和。

三、意气与佛教的非现实性

根据《“いき”の構造》一书所述,“意气”的内部契机“谛观”是以佛教的流转、无常的差别相的形式和空无、涅槃的平等相原理为背景。此处的谛观,用佛教的观念来看,即是“万行离念”,除念佛以外,对任何东西无所执着的追求,即达到解脱。九鬼受京都学派的影响,吸取西方存在主义“虚无”的思想的同时,也深受佛教“无”的思想影响,并形成了属于自己的“无”的哲学,“意气”的内部构造之“谛观”及其显示出的客观化现象,俱表现出对“空寂的幽玄”的强烈向往,[17]海格德尔也将其解释为“进入寂静之中”的暗示,[18]理解这一背景产生的源头,似乎仍然要回到“意气”的原型——艺妓的生活哲学上。艺妓无论怎样地表现“媚态”“骨气”和“反抗”,但终归逃脱不了身为烟花女子的命运,作为社会边缘人物,很难将客人和自己的地位颠倒过来并融入主流社会,那么随之而来就出现了九鬼所述之“谛观”。另外,从江户历史来看,幕府为了加强对民众的思想统治,大力提倡封建礼教,佛教也被推至“准国教”的位置,信徒和寺院间缔结了所谓的“寺檀关系”,“所有居民皆需由寺院证明身份,由寺院制作‘宗门人别帐’,……民众在结婚、旅行、迁居以及出外谋职时也必须由寺院开具证明”[19],幕府通过这种关系更方便了对民众的控制,同时也使佛教在一般民众中更为普及,产生于市民阶级的“意气”以佛教为背景亦显得十分合乎情理。

从当时社会背景来看,来自市民阶层的“谛观”主要体现于两个方面。一个是源于江户城异常高发的火灾,江户自建城以来,普通市民就被限制于相对人口比例来说更为狭小的区域,一旦遭遇火灾瞬间就酿成大火,而且每隔五到六年就会有一次火灾。勤勤恳恳不断经营起来的家产和财富经过火灾的洗礼,一夜间顿时化为乌有,在收敛完悲愤情绪之后,似乎也只能以天灾继以慰藉,“谛观”的意识便由此产生。另一个是产生于对武士对抗的“谛观”,作为被统治阶级的市民向统治阶级的武士做出的反抗似乎是每一个王朝的必有经历,如果持续彻底地斗争下去就会演变成起义成功并改朝换代的历史剧目。而江户时期的市民在茶道、花道、狂歌、歌曲等各个方面都接近武士阶层的同时,却是采取了“谛观”的姿态,放弃了对抗,究其缘由,若是惧怕由反抗带来的伤害甚至死亡,恰恰又是和武士道提倡的向死而生的精神相互矛盾。总之,于“意气地”中体现的对抗与“谛观”中体现的不执著和放弃体现了二元对立的两个方面,而二元对立是产生意义的最基本的结构,二元性的理解形式有助于深刻地理解“意气”这一美学理念。“对抗”与“谛观”表现的精神气质似乎完全不同,也无须强调二元一定要合一,“意气”的二元性精髓在于重视二元对立的各个方面,“意气”之美即蕴含于对立的各要素中,在提倡和谐关系单纯性的同时,也要看到对立关系的丰富性和复杂性。

然而基于“意气”又是以武士道的理想主义为背景,那么就有必要来探讨一下佛教和武士道的关系。两者关系实则错综复杂,有包容契合的部分,也有对立相异的观点。就二元性观点来看,佛教主张不杀生而普渡众生,即使是犯有“五逆重罪”的人皆可通过念佛而灭罪往生,正所谓“放下屠刀,立地成佛”;而武士道的精髓则在于看透了死亡,为了藩王的利益可以舍命献身,“不要命”和“要人命”又是一脉相承的,即使是受到道德支持的武士道精神也一样要实现战斗的规律。因此,佛教的普渡众生和武士道的战斗杀戮形成了矛盾的二元对立状

态。另外,武士道中为藩王可以献出生命的做法,无疑亦是执着之念,这多少有悖于佛家所提倡的万物本空的理念,执着和谛观形成了两者第二层的二元对立状态。因此,以武士道的理想主义和佛教的非现实主义为背景的“意气”必然有着多重文化底蕴,“武士道是由‘骨气’朝向‘断念’指向的产物,禅则是由‘断念’朝向‘骨气’指向的结果”[20],似乎是矛盾对立的两个方向,却又交相融合产生出独特的“意气”之美。而作为东洋特有美学意识存在的“意气”,则更倾向于以武士道为基础和背景。九鬼所处的时代,正是国民因不断渗透的西方文化而淡忘于漠视本国精髓的特殊历史时期,于是致力于宣扬具有东洋特色的文化成为必然之举。然而留学欧洲多年,师从海德格尔的九鬼执着于将东洋的美学意识放置于欧洲的哲学框架中进行分析,对于此举,海格德尔似乎并不赞同,“通过这种做法,东亚艺术的真正本质被掩盖起来了,而且被贩卖到一个与它格格不入的领域中去了”。[21]

四、结　论

九鬼周造的《“いき”の構造》正是因为西洋崇拜而不由置身于西方文化夹缝中的日本近代知识分子,为了维护母国文化而对传统东洋美意识“意气”做出的解读和诠释。“意气”的内涵构造和外延构造,及以武士道的理想主义和佛教的非现实主义为背景的多元文化环境,在多个要素上都呈现出差异性和对立性,但这不仅仅只是表现了二元对立的一面,也显示出和谐的一面,没有差异性和多样化也就无所谓是否和谐。并且,在认识“意气”这一美学概念时,要充分尊重二元对立的各个要素本身。通过对“意气”的诠释,即肯定了人性的普遍性存在,也强调了异性的特殊存在,康德说过,美是拥有个别性和普遍性这一对立双方的共同体。在理解九鬼周造建立的重要美学概念“意气”时,运用二元性哲学理念的同时,甚至要超越二元对立的框架进行解构和解读,在冲突的条件中寻找联系,从而清晰地认识这一美学概念。

注释:

〔1〕韩秋韵:《哲学、美学概念于范畴的翻译及其策略方法——以日本哲学家、美学家九鬼周造〈“いき”の構造〉的四种译本为例》,《东疆学刊》2014 第 3 期。

〔2〕〔9〕〔10〕〔14〕〔日〕九鬼周造:《日本意气》,王向远译,长春:吉林出版集团有限责任公司,2012 年,第 1、15、22、28 页。

〔3〕王向远:《日本身体美学范畴“意气”考论》,《江淮论坛》2013 年第 3 期。

〔4〕〔6〕〔日〕九鬼周造:《九鬼周造全集第一卷》,东京:岩波书店,1995 年 ,第 17 页。

〔5〕卞崇道:《论九鬼周造的偶然性哲学》,《哲学研究》2005 第 4 期。

〔7〕刘洁:《论康德美学“无目的的合目的性”》 ,《青年文学家》2013 年第 19 卷。

〔8〕〔德〕康德:《判断力批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2002 年,第 29 页。

〔11〕〔13〕〔15〕〔19〕〔日〕新渡户稻造:《武士道》,张俊彦译,北京:商务印书馆,2009 年,第 21、2、63、27 页。

〔12〕〔日〕九鬼周造:《“いき”の構造》,东京:讲谈社学术文庫,2011 年,第 38 页。

〔16〕〔日〕野間佐和子:《江戸時代史》,东京:株式会社讲谈社,1992 年,第 784 页。

〔17〕游力:《粹与偶然性:九鬼周造对话西方哲学》,《中国社会科学报》2011 年。

〔18〕〔21〕〔德〕马丁·海德格尔:《存在于时间》,陈嘉映、王庆节译,上海:三联书店,2012 年,第 132 页。

〔20〕黄锦容:《九鬼周造召唤的文化记忆》,《中外文学》2009 年第 2 期。

〔责任编辑:流　金〕