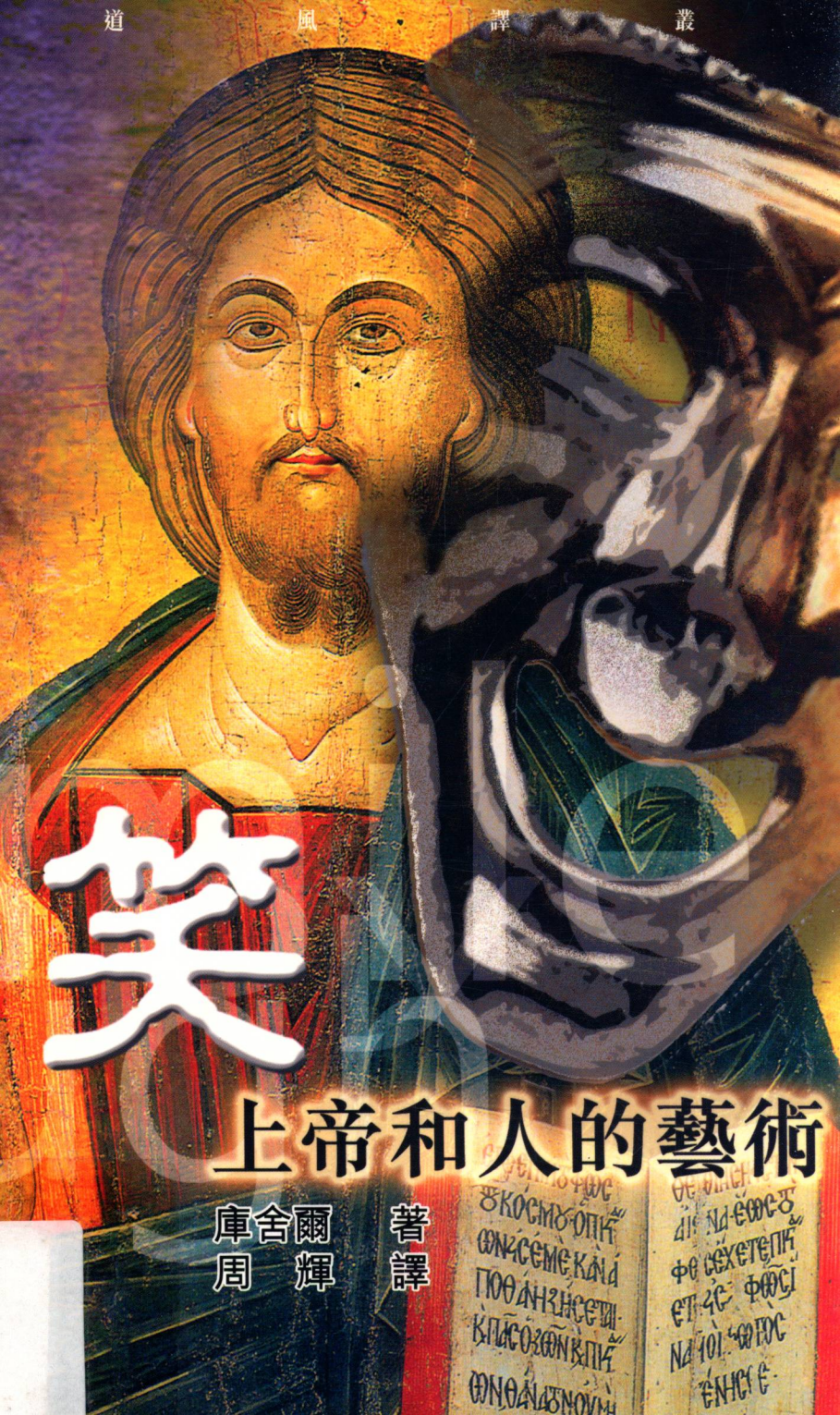


道

風

譯

叢



笑

上帝和人的藝術

庫舍爾
周輝

著譯

8 KOCMO OPIK
ONCEME KAN
ΠΡΟΛΗΨΗ
ΚΛΑΨΟΩΝ ΚΠ
ΘΝΟΛΑΤΟΝ Μ

8E OUCH
416 Na eoc
φε σεχετεπ
ET 46 ΦΘC
NA 101 40C
ENHC E

BP7
20/02

笑：上帝和人的藝術

庫舍爾 著

周 輝 譯



漢語基督教文化研究所

策劃

道風譯叢 · 13

策劃 漢語基督教文化研究所

出版總監 楊熙楠

笑：上帝和人的藝術

編者 庫舍爾

譯者 周輝

執行編輯 江程輝 楊俊杰

道風書社 香港新界沙田道風山路33號

網址：<http://www.iscs.org.hk>

電子郵箱：publishing@iscs.org.hk

原書版權 ©1998 by Attempto Verlag

中譯本版權 © 2008 漢語基督教文化研究所有限公司

本書由漢語基督教文化研究所與 Attempto Verlag 商定出版。

2008年初版

版權所有，未經版權持有人之書面允准，不得以任何方式翻印、貯存或傳送
本書之任何部分。學術論文或評論之引用除外。

LOGOS AND PNEUMA TRANSLATION SERIES 13

Publishing Supervisor: Daniel H. N. Yeung

Lachen: Gottes und der Menschen Kunst

Karl-Josef Kuschel

Translated into Chinese by Zhou Hui

Copyright ©1998 by Attempto Verlag

Chinese edition © 2008 Institute of Sino-Christian Studies Ltd

Chinese edition is published with permission by Attempto Verlag

First published 2008

THE LOGOS AND PNEUMA PRESS is a division of the Institute of Sino-Christian Studies Ltd. It fosters Sino-Christian scholarship among Chinese intellectuals worldwide through academic and educational publications.

Address: 33 To Fung Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong

Tel: (852) 2694 6868

Website: <http://www.iscs.org.hk>

Email: publishing@iscs.org.hk

PRINTED IN HONG KONG ISBN 978-962-8911-47-9

Lachen : Gottes und der Menschen Kunst

By Karl-Josef Kuschel

「道風譯叢」緣起

本所主持編譯「歷代基督教學術思想文庫」(Chinese Academic Library of Christian Thought)已經有年。「文庫」問世以來，蒙中港台兩岸三地及海外漢語／華文讀者的關愛，不脛而走，善緣得以廣結。近年來，本所又印行「漢語基督教文化研究所叢刊」(ISCS Monographs Series)，內中所收，範圍較廣，既有專題研究，亦有個人文章結集，甚至包括中外學者同仁的論文選萃，宗旨卻一如既往，終未改變，要皆以推動促進漢語基督教學術思想建設為指歸。本所同人採納一些海內外朋友的建言，今復發起「道風譯叢」(Logos & Pneuma Translation Series)的編印事工。我們衷心禱祝，這套「譯叢」能與已出的「文庫」、「叢刊」相得益彰、相輔以行，同樣對漢語學界有所貢獻。

從編者角度來看，「文庫」與「譯叢」，儘管同是譯介古今中外基督教研究中的重要文獻，側重點各有不同。「文庫」着眼處，主要在於古代近世史有定評的經典作品以及現當代學界行內人士中頗受稱道的重要學術論著。編印既久，我們和學界一些朋友間的溝通，

也與日俱增，漸漸達成一種共識：「文庫」中個別選題不妨別出另行，自成系列，免得嚇退不喜歡厚本大冊、面貌嚴肅之作的讀者。在當今信息爆炸、資訊激增的時代，四平八穩、峨冠博帶式的出版物，未必最受青睞，而短（編譯、出版周期短）、平（面目平易近人）、快（傳輸當前國際學術成果速度快捷）的書刊，則肯定會受歡迎。此外，更有朋友認為，有關學科的主要教科書、參考書，有很大的實用價值以及一定的「市場需求量」，雖與經典文獻不同，卻也不能視而不見、置之不理。由於凡此種種因緣，加上有不少作者、譯者熱情支持，我們開始籌劃出版這套「道風譯叢」。

推出「譯叢」的同時，我們仍將努力確保「文庫」的出版質量。目前本所收回待出的「文庫」譯稿，已達五六十種，其中除個別選題轉歸「譯叢」，大部分可望在今後幾年陸續出版。如果說「文庫」向一些風行海外的 best sellers（暢銷書）關閉了大門，那麼我們希望「譯叢」能為這類通俗作品保留窗戶；如果說「文庫」是對作者中的古人今人一視同仁，「譯叢」則可能不薄古人卻更愛今人；如果說「文庫」選題注重原著內容的過硬，那麼「譯叢」所收也考慮到品嘗書稿時尋找酥軟可口之感的那部分讀者的需求。當然，凡此種種，目前大體上還只是我們的一廂情願，這一心願能否達成，或者說，「譯叢」將來的命運究竟如何，很大程度上取決於廣大讀者的關心和支持。

「譯叢」冠以道風之名，同「叢刊」相仿，表明本所事工的兩個基本點：繼承傳統與立足本土。本所成立以來，向以推進漢語基督教文化研究為己任，「道風」

一語，孕育着基督教傳統對我們的精神感召力和內在動力；本所設在香港新界的道風山，對於我們，「道風」二字不僅意味着紀念前賢「筚路藍縷、以啟山林」的功績，更是一種有關現實處境的提醒，警示我們不能忘懷當今服務的對象。

古今中外，學術思想大家中，不乏道貌岸然、風骨錚錚之輩，也有喜談風月、饒有風趣的望道、得道之人。大凡坐而論道不一定正襟危坐、傳道明理之外復見性情者比較精當的文字，都在「道風譯叢」的物色範圍內。作者、譯者和讀者的建議，對我們編者來說，都是很可寶貴的。本所同人，希望大家繼續不吝賜教。

漢語基督教文化研究所

二〇〇一年六月二十日

中譯本導言：「笑」的顛覆性與神學邏輯

——《玫瑰之名》的神學批判

楊慧林

中國人民大學基督教文化研究所所長

基督教神學確實不是以研究「笑」而著稱的。意大利學者及作家艾柯（Umberto Eco）的《玫瑰之名》（*The Name of the Rose*）可以為證：這部小說、特別是據此改編的同名電影，使一句刻薄的台詞廣為人知：「笑是耶穌基督唯一沒有體驗過的人類情感。」¹然而，德國神學家庫舍爾（Karl-Josef Kuschel）偏偏要「接受艾柯小說的挑戰」，去建構一種「笑的批判神學」。²於是我們有了《笑：上帝和人的藝術》（*Laughter: A Theological Reflection*）一書。

西方人關於「笑」的哲學思考早有一定的傳統，³不過可以稱作「笑的神學」之著作，這大概還是第一部。相比之下，艾柯的《玫瑰之名》幾近家喻戶曉，僅在中國大陸就有過三

1. 或譯「耶穌基督從來就沒笑過」。請參閱本書，頁 47。

2. 同上，頁 182-183、11-12。

3. 請參閱讓·諾安著、果永毅等譯，《笑的歷史》（北京：三聯書店，1986），第一章：〈研究笑的哲學家的畫廊〉，頁 28-73；以及柏格森著，徐繼曾譯，《笑：論滑稽的意義》（北京：中國戲劇出版社，1980）。

個以上的中譯本；⁴而庫舍爾及其關於「笑」的神學研究，卻遠未被漢語學界所識。⁵

庫舍爾一九四八年出生於德國奧本豪森（Oberhausen），曾在波鴻大學和圖賓根大學學習德國文學和天主教神學。一九七〇年代，他開始追隨著名的天主教學者漢斯·昆（Hans Küng），並於一九七八年在其指導下獲得圖賓根大學的神學博士學位。庫舍爾坦言：「漢斯·昆成為對我影響最大的學術導師。」⁶一九九五年以後，庫舍爾在漢斯·昆任職多年的圖賓根大學神學院擔任了「文化神學與跨宗教對話」教授，並成為漢斯·昆主持的世界倫理基金會之副主席；被翻譯為多種文字的《世界宗教會議宣言》（*Declaration of the Parliament of the World's Religions*; 1993）也是由他們二人共同執筆。

庫舍爾最主要的研究領域在於「文學與神學」，其代表性著作有《世界文學中的耶穌》（*Jesus in World Literature*; 1999）、《詩人如鏡》（*The Poet as Mirror*; 1997）等等，同時他還在《文學與神學》（*Literature & Theology*）等刊物發表了一系列頗有影響的論文。一九八〇年代以來，庫舍爾開始關注「跨宗教對話的神學」，並着重研究同屬一個「宗教河系」（religious river system）⁷卻又多有紛爭的猶太教、基督教和伊斯蘭教之關係。其中《亞伯拉罕：猶太人、基督徒

4. 如埃科（艾柯）著，林泰等譯，《玫瑰之名》（重慶：重慶出版社，1987）；埃科（艾柯）著，閔炳君譯，《玫瑰的名字》（北京：中國戲劇出版社，1988）；埃科（艾柯）著，謝瑤玲譯《玫瑰的名字》（北京：作家出版社，2001）。

5. 據我所知，參與本書前期翻譯工作的王衛東曾以《庫舍爾「笑的神學」研究》為題，撰寫其碩士學位論文，並於一九九七年通過答辯。此外，漢語學界尚鮮有引用庫舍爾是項著作者。

6. 引自庫舍爾二〇〇三年三月二十八日致筆者的電子郵件。

7. Hans Küng & Julia Ching, 《中國宗教與基督教》（*Christianity and Chinese Religions*; London: Doubleday & Collins Publishers, 1989），頁xi-xiii。

和穆斯林之希望的象徵》一書 (*Abraham: Sign of Hope for Jews, Christians and Muslims*; 1994)，目前已經被譯為八種文字。

作為「世界倫理運動」的主要促動者之一，庫舍爾越來越傾向於將「文學與神學」的研究同「世界倫理」問題相聯繫。乃至他對托馬斯·曼 (Thomas Mann)、黑塞 (Hermann Hesse)、凱勒 (Gottfried Keller)、卡夫卡 (Franz Kafka) 等一系列德語作家的討論，都是從倫理的關注入手，又隨文學的敘述而展開。⁸對他來說，體現在倫理理想中的人類價值，亦即神學所要追尋的「意義」。這必然使「詩人如鏡」的命題在文學與神學之間顯示出雙重的可能：神學借文學而「鏡觀物色」並延展精神的觸角，文學也應當被神學所激活並得到進一步的昇華。就此而論，庫舍爾或許比巴爾塔薩 (H. U. von Balthasar) 更切近於「信仰的美學」⁹之謂。

出版於一九九四年的《笑：上帝和人的藝術》一書，同樣貫穿着這種文學與神學相互關聯的研究思路。其中「哲學和神學的基本問題」，是來自古希臘先哲的美學討論和「後現代精神」的文學「典範」；¹⁰而「意義」是否必然被「笑」所消解、「符號」最終能否承載「意義」、如何才能在「笑聲」中守護「意義」等等，正是當代神學所特別要面對的。

8. Karl-Josef Kuschel, 《詩人如鏡》 (*The Poet as Mirror: Human Nature, God and Jesus in Twentieth-Century Literature*; trans. John Bowden; London: SCM Press, 1999), 頁 111-124; 另參本書, 頁 139、161-170、171-175。

9. 巴爾塔薩的「神學美學」被稱為「信仰的美學」, 見 Louis Roberts, 《巴爾塔薩的神學美學》 (*The Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar*; Washington: The Catholic University of American Press, 1987), 頁 10。

10. 艾柯的《玫瑰之名》被批評家稱為「後現代精神的典範之作」, 但庫舍爾認為它「在處理『笑』的問題時, 闡述了哲學和神學的基本問題」。見本書, 頁 10-11。

一、「笑」的文學傳統與哲學的「馴化」

按照庫舍爾的看法，「歐洲文學從一開始就有『無節制的笑』」，「不僅人類笑，而且神也笑」；「歐洲哲學」則「從一開始就試圖馴化……那種不加控制和無所顧忌的笑」。¹¹也許可以說，文學和哲學的這兩種不同的傳統，恰好體現着柏拉圖所謂的「詩歌與哲學的古老爭論」。

在柏拉圖的描述中，哲學的確處於「馴化者」的較優越地位。儘管政治家、詩人和工匠都是蘇格拉底向其求證德爾斐神諭（Delphic Oracle）的「智者」，¹²然而在他們背後支配着敘述的，始終是哲人及其邏輯。所以因文學創作或者頌詩而獲得大獎的阿伽通（Agathon）和伊安（Ion），都同蘇格拉底有過口舌之爭，最終卻都發現自己對「先前所說的東西」一無所知。¹³而即使詩人已經承認自己「無言反駁」，蘇格拉底仍然是不依不饒：「親愛的朋友，……你不能反駁的是真理，反駁蘇格拉底其實很容易。」¹⁴

這樣看來，詩歌與哲學之爭的焦點，是在於「真理」亦即「意義」的述說。如果依照貝納爾德特（Seth Benardete）對於柏拉圖的詮釋：「詩人原本就是智者」，詩人「說假話」是因為他們「知曉真相」，「詩歌……的最高境界就是諸神」，¹⁵那麼文學需要哲學的「馴化」嗎？哲學有可能

11. 參本書，頁 14-15、24-25。

12. Benjamin Jowett 譯，《申辯篇》（*Apology*），載《柏拉圖的對話錄》（*The Dialogues of Plato, with an introduction by Erich Segal*; New York: Bantam Books, 1986），頁 6-8。

13. Seth Benardete 譯，《會飲篇》（*Symposium*）及 Jowett 譯，《申辯篇》，載《柏拉圖的對話錄》頁 234、262、7-8。

14. Seth Benardete 譯，《會飲篇》，頁 263。譯文取自劉小楓編譯《愛欲的凌鏡：柏拉圖〈會飲〉章句》（未刊稿，201c）。

15. 伯納德特（Seth Benardete）著，程志敏譯，《弓弦與豎琴——從柏拉圖解讀〈奧德賽〉》之「作者前言」（未刊稿），頁 8-9。

使文學得到「馴化」嗎？哲學對文學的「馴化」在何種意義上才能成立？這就關聯到「笑」的緣由、文學的表達、以及柏拉圖們對它的解析。

根據法國學者諾安（Jean Nohain）的考證，「世界上第一次笑乃是……奧林匹克諸神的笑，……正如荷馬所說，任何話頭都能使他們發出雷鳴般的笑聲，……他們越是非凡、神化，也就越愛笑」。¹⁶庫舍爾同樣注意到了「笑」的文學源頭，有所不同則是他直接點明「諸神之笑」與人間的關聯：「特洛伊面臨着戰爭，諸神正在……宴飲，……從遠處的奧林匹克山上觀望。」¹⁷基於此，庫舍爾追溯和分析「笑」的線索時，始終帶有一種迥異於諾安的態度。而柏拉圖的立場倒與這一神學式的悲憫不無相似。

在《笑：上帝和人的藝術》一書中，庫舍爾涉及了柏拉圖《理想國》對世俗藝術的批評及其與「笑」相對應的「適度的中道」（right mean）之說。而其中柏拉圖關於荷馬史詩的引證，恰恰也是那段「諸神之笑」。¹⁸

被柏拉圖視為「低級衝動」的這陣笑聲，是由宙斯（Zeus）的殘疾兒子赫法伊斯托斯（Hephaistos）引起的。他被暴怒的父親摔成了瘸子，又一跛一拐地來回奔忙、以平息父親的另一次暴怒，終於使諸神「忍俊不禁」；他用計捉住了與戰神通姦的妻子阿芙羅底忒（Aphrodite），而宙斯與赫拉（Hera）「對兒子的哭訴無動於衷」，阿波羅、赫爾墨斯等神明則「幸災樂禍」、甚至羨慕戰神的豔福。庫舍爾認為這笑聲「猥褻」、「輕薄」、「與很多男更衣室的氣氛相似」；柏拉圖說它「傷

16. 讓·諾安著，《笑的歷史》，頁 77。

17. 參本書，頁 13-14。

18. 同上，頁 31-33。

風敗俗」，要「逐出未來的理想國」；¹⁹諾安則由此將「生理上的缺陷與感情上的不幸」稱為「兩個……永恆的笑的主題」。²⁰

至少從後世的文學實績看，諾安的說法或許更為合理。因為所謂「古代希臘的詩性喜劇……從來不用……真正符合倫理的東西……開玩笑」，畢竟只是寄託了黑格爾的懷古之思；無論近代以後的西方喜劇傳統是否帶有「散文的氣息」，其主流始終體現為劇中人物「被嘲笑」、而並非「同觀眾一起笑」。²¹所以，受到黑格爾尖銳批評的莫里哀（Moliere）卻在阿里斯托芬（Aristophanes）之後成為實際意義上的「喜劇之父」。可見柏拉圖以降的哲學批評最終也沒能「馴化」文學。

相對於荷馬史詩中的「諸神之笑」及其在世俗文學中的實際影響，柏拉圖所開啟的哲學「馴化」以及他為「理想國」頒佈的「文藝政策」，當然不是完全沒有道理，但是我們千萬不要忘記：生活世界中的「審美統治」可能是古今俗人所共有的自然選擇，哲學的「馴化」不大可能真正奏效。

其實就連柏拉圖本人所撰寫的對話，也常常是在類似於奧林匹克諸神的「會飲」（Symposium²²）中完成的。乃至有

19. 參本書，頁 17-21、31-34。

20. 讓·諾安著，《笑的歷史》，頁 81。

21. 請參閱黑格爾著、朱光潛譯，《美學》（北京：商務印書館，1981），第三卷，下冊，頁 293、316、331。黑格爾多次區分「喜劇性是由劇中人物本身感覺到的、還是由聽眾感覺到的」，「是逗聽眾笑、還是逗他自己笑」等等「重要差別」。他還特別提到：「真正的喜劇家阿里斯托芬的基本原則是喜劇人物逗自己笑，不過在較晚期的希臘喜劇以及羅馬時代普老圖斯和泰倫斯的作品裏所採取的就是對立的方向，專逗聽眾笑了。近代鬧劇把這個傾向又推到極端，以至大多數喜劇作品變成單純的散文氣味的笑柄，甚至刻毒到引起反感。……莫里哀的……喜劇作品裏就有這種毛病。」

22. 據讓·諾安稱symposium（專題研討會，柏拉圖的《會飲篇》亦為此）一詞的原義為「嗜酒者聚會」，見讓·諾安著，《笑的歷史》，頁 86。

學者認為：柏拉圖的某些作品「本來就不是哲學論文」，卻「更靠近阿里斯托芬的喜劇」。²³而當柏拉圖所描述的哲人代表蘇格拉底被送上法庭時，阿里斯托芬喜劇中的「文學描寫」竟又成為真實的指控²⁴——這也許就是「詩歌與哲學之爭」的象徵性結果。

二、「瀆神」的「合法形式」與哲學的「共謀」

歐洲文學史上的「諸神之笑」轉為「世俗之笑」，是同瘟疫關聯在一起的。這絕非聳人聽聞之辭。據考證：公元前三六四年歐洲遭遇了一場瘟疫，而恰恰在這時「一種伴以音樂、打油詩和笑話的滑稽舞」大行其道，進而成為「鬧劇」的起源。²⁵加之古羅馬時代「每年可以享受一百七十五天節日」，²⁶喜劇和戲謔於是獨步天下。

其實細細思量，瘟疫與鬧劇的關聯可能並非偶然；²⁷因為正是在瘟疫流行之時，人們才會更強烈地感受到秩序的停頓、權力的無奈和規則的鬆動。事實上正是在這場瘟疫到中世紀後期的「黑死病」之間，西方人的「笑」隨之發生了一次根本性的變化。

如果說奧林匹克山上的「諸神之笑」體現着「巨大的優勢、自由和確定性」，那麼它們只是在兩種限定中才可以得到理解：第一，諸神「超出了所有人類理性……和審慎的道

23. 劉小楓編譯，《愛欲的凌鏡：柏拉圖〈會飲〉章句》（未刊稿，「弁言」，頁6）。

24. 根據柏拉圖的《會飲》，阿里斯托芬顯然是蘇格拉底的朋友，所以蘇格拉底不無抱怨地為自己申辯：「這些指控……只是你們從阿里斯托芬的喜劇中看到的東西；他描寫了一個名叫蘇格拉底的人，那人四處遊蕩、雲山霧罩，就一些我從來不假裝略知一二的問題噴出一堆廢話。」參見Benjamin Jowett譯，《申辯篇》，頁5。

25. 讓·諾安著，《笑的歷史》，頁117-118。

26. 同上，頁113。

27. 有趣的是：對於二〇〇三年的SARS，北京也流傳着一種與「笑」相關的解釋，即：Smile, And Remain Smile。

德」，並且「不受道德範疇的考量」，所以才「對道德準則缺乏關注」。第二，諸神「是不可測度、難以理解的」，從而當「諸神世界的縱情大笑……迴響在屍體堆積如山的戰場上」之時，「笑的形而上學首次露出端倪」，因為那是「作為宣告人類厄運的人……笑了」。²⁸

如果說從「鬧劇」開始的「世俗之笑」是一種「對上帝發笑的回聲」，²⁹那麼其中的逆反同樣包含着兩重可能：第一，「嘲笑」之所以會產生喜劇性效果，往往是因為一定的權威和秩序「還足夠強大」，從而「嘲笑」實際上是自由人對不自由社會的調侃。第二，只有當外在環境相對寬鬆的時候，人自身的缺陷才會顯得更可笑。³⁰就上述的轉折而言，特別得到伸張的顯然是第一重可能。這有古羅馬的「農神節」和中世紀的「瘋人節」為證。

「農神節」即巴赫金（Mikhail Mikhailovich Bakhtin）所謂的「合法化的羅馬民間談諧」；「瘋人節」（愚人節）同樣是要「在節日的屋簷下築起非官方的、但幾乎是合法的

28. 參本書，頁 36-43。

29. 米蘭·昆德拉著，孟湄譯，《小說藝術》（北京：三聯書店，1992），頁 154。

30. 斯塔爾夫人（Madame de Staël）曾分析「君主政體」和「共和制度」所分別成就的兩種不同的喜劇。前者是「嘲笑社會秩序或人類命運」；而正是因為君主政體中的這些秩序「還足夠強大」，才使得「攻擊這些制度的嘲笑能被認為是大膽的行動」，也才能產生喜劇效果。這種「社會喜劇」的最主要根基，實際上是在於人的自由思想與不自由的專制制度所形成的對比。相反，「在一個不存在這些惡習的國家，人們對以這些偏見為對象的嘲諷恐怕都不屑一笑」；在「一個自由的國家裏」、「在政治平等已經建立起來的國家裏」，像前一種喜劇那樣的「可笑事物」就會「少得多」。於是在「自由國家」背景下的喜劇，應當是「以人的缺點為對象」的「性格喜劇」。斯塔爾夫人對後一種喜劇評價甚高。因為既然喜劇的背景不再是專制制度的荒誕，而已經是一種「政治制度合乎理性的國家」，那麼「可笑事物」就從外在的不合理轉向了人自身的內在缺點。請參閱斯塔爾夫人，〈從文學與社會制度的關係論文學〉，載章安祺編，《西方文藝理論史精讀文獻》（北京：中國人民大學出版社，1996），頁 466-467。

巢」。³¹ 它們之所以需要「合法」的形式，是因為其中的「笑」主要在於褻瀆神聖，抑或如巴赫金所說，是「哪怕一年只有一次自由地成為無用之物」。³²

比如諾安提到「驢子被牽進教堂，滑稽的歌聲代替莊嚴的頌歌，舊皮鞋、破拖鞋代替香火，在一片笑聲中舉行滑稽的彌撒」等等。³³ 巴赫金則進而解釋了這種「驢節」，據稱那是「為紀念瑪利亞攜帶聖子耶穌騎驢逃亡埃及而設立的」，不過「驢節」的中心角色並不是瑪利亞或者耶穌，卻是那頭驢：在特殊的「驢彌撒」上，「每個部分都伴隨着可笑的驢叫聲，……彌撒結束時神父學三聲驢叫，以代替以往的祝福，學三聲驢叫，代替『阿門』，回答他的也是這樣的驢叫聲」。³⁴

通過「笑」來挑戰權威、褻瀆神聖，從來都是極具殺傷力的，所以主管信仰的教會曾在公元七四二年取締了「瘋人節」，主管塵世的查理八世又於一四四五年再次予以取締。然而中世紀的城堡生活畢竟也需要消遣，曾有好事者為之列舉出「十五種消遣方法」或者「開心方式」，其中的笑聲甚至還「夾雜着快活的低聲尖叫」。³⁵ 總之，「鬧劇」和「瘋人節」的瀆神趣味共同強化了「笑」的世俗傾向，且逐漸成為詩歌與哲學之爭中無往而不勝的利器。

時至中世紀的經院時代，亞里士多德學說得到了一位「在西方世界最偉大的繼承者」，³⁶ 即「托馬斯·阿奎那」，而蘇

31. 巴赫金著、李兆林等譯，〈拉伯雷的創作與中世紀和文藝復興時期的民間文化〉，載《巴赫金全集》（石家莊：河北教育出版社，1998），卷六，頁89、95。

32. 巴赫金著，〈拉伯雷的創作與中世紀和文藝復興時期的民間文化〉，頁87。

33. 讓·諾安著，《笑的歷史》，頁171-172。

34. 巴赫金著，〈拉伯雷的創作與中世紀和文藝復興時期的民間文化〉，頁90-91。

35. 讓·諾安著，《笑的歷史》，頁171、147。

36. 參本書，頁47-48。

格拉底和柏拉圖已經退而居其次。基於這樣的線索，亞里士多德對「笑」的論說註定是「詩歌與哲學之爭」的關鍵。

在庫舍爾看來：亞里士多德肯定「人是唯一能笑的動物」，卻並不容許「無節制」；他的「中道」即是在「缺乏幽默」和「誇張滑稽」之間的「適合自由人身份的笑」。³⁷這也許是指其《詩學》（*Poetics*）所說：「不作人身諷刺，而使可笑之事戲劇化」。³⁸但是問題在於：亞里士多德的論說是否真能應和「笑與道德自製相互聯繫」³⁹的基督教追求？在亞里士多德專門討論喜劇的《詩學》第二卷散佚後，人們如何知道他究竟是怎樣論「笑」？這就是荷馬、柏拉圖、以及艾柯筆下的中世紀直至庫舍爾對「笑」的神學沉思所構成的問題背景。在這一背景中，亞里士多德的態度至少存在着三點可疑之處。

第一，根據我們可以看到的《詩學》第二章和第五章，亞里士多德一再申明「喜劇務求摹擬較今人為劣的人物」、「喜劇摹擬卑劣的人物」等等。他的解釋在於：「喜劇摹擬的……『卑劣』不是指一切『惡』而言，『可笑』不過是『醜』之一種，……『可笑』是一種過失，是一種無痛苦或無傷害的醜態，明顯的例子如滑稽面具，既醜且怪，但並不使人感到痛苦。」⁴⁰這一正面的界說，幾乎肯定會使人聯想到荷馬筆下的赫法伊斯托斯，以及那兩個「永恒的笑的主題」。

37. 同上，頁 34-41。

38. 此處取繆朗山的譯文，見章安祺編訂，《繆靈珠美學譯文集》（北京：中國人民大學出版社，1998），卷一，頁 6。崔延強的譯文則為「出自滑稽而並非出自諷刺」。見苗田主編，《亞里士多德全集》（北京：中國人民大學出版社，1993），卷九，頁 646。

39. 參本書，頁 137-138。

40. 亞里士多德著、繆朗山譯，《詩學》，載章安祺編訂，《繆靈珠美學譯文集》，卷一，頁 4、7。