

历史与形式

西方学术语境中的喜剧、幽默和玩笑

闫广林 著

Comedy
Humor

上海社会科学院出版社



历史与形式

西方学术语境中的喜剧、幽默和玩笑

闫广林 著

上海社会科学院出版社

图书在版编目(CIP)数据

历史与形式——西方学术语境中的喜剧、幽默和玩笑/闫广林著. —上海: 上海社会科学院出版社, 2005
ISBN 7-80681-649-6

I. 历... II. 闫... III. 幽默(美学)—研究—西方国家 IV. B83

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 027198 号

历史与形式——西方学术语境中的喜剧、幽默和玩笑

作 者: 闫广林

责任编辑: 徐 侗

封面设计: 王晓阳

出版发行: 上海社会科学院出版社

上海淮海中路 622 弄 7 号 电话 63875741 邮编 200020

<http://www.sassp.com> E-mail: sassp@online.sh.cn

经 销: 新华书店

照 排: 南京展望文化发展有限公司

印 刷: 上海新文印刷厂

开 本: 890×1240 1/32

印 张: 13

插 页: 2

字 数: 328 千字

版 次: 2005 年 5 月第 1 版 2005 年 5 月第 1 次印刷

ISBN 7-80681-649-6/I·117

定价: 26.00 元

版权所有 翻印必究

序：笑的德性与政治

或者：“笑的理论”是让人笑的？笑的反讽与反讽的笑

读《历史与形式——西方学术语境中的喜剧、幽默和玩笑》

墨哲兰

1 闫广林博士的新著《历史与形式——西方学术语境中的喜剧、幽默和玩笑》，说的虽然是轻松的“喜剧、幽默和玩笑”，可偏偏在“西方学术语境中”因而成为“笑的理论”特别是“笑的理论史”——“历史与形式”，三十多万字，这本身就是一个不小的“玩笑”，对于我。

2 笑，本来是个最日常的现象，从生到死都离不开笑，如鲁迅的《立论》，在孩子满月的时候“祝福死”，到庄子的老婆死了，庄子“鼓盆而歌”。

生死犹帝之悬解。

即生如“悬”，死如“解”，焉有不笑之理。

就现象而言，人生可“笑”——“一言以蔽之”了。

难怪有人把中国文化名之为“乐感文化”。

或许正因为“乐感文化”才“乐极生悲”吧，于是“忧患”起来，“居安思危”，“悲天悯人”，一个“愁”字了得。近代以来，更生出了“救亡”的大悲剧、“启蒙”的大正剧——又有“忧乐圆融”之说。

好像中国也走着“乐”——“忧”——“忧乐圆融”的黑格尔套路。

◎
序

3 广林博士告诉我们,西方的“笑理论”景况差多了,并没有圆融到“崇高的悲剧”中去,因此对西方“重悲轻笑”的主流正统颇不以为然,很为“笑理论”遭冷落鸣不平。

为此,广林博士对西方“笑理论”表现于“喜剧、幽默和玩笑”之“历史与形式”描绘出了一个倒过来的“马鞍型”:

从柏拉图到柏格森:三大传统统一,即“不协调矛盾说”、“幸灾乐祸或突然荣耀说”、“失望或宣泄说”统一于“机械镶嵌于生命说”,属于笑的“意识理论”
——“峰”

弗洛伊德精神分析之玩笑机制则代表笑的“无意识理论”
——“谷”

现代进入“表现与符号”直到“黑暗喜剧观”,属于笑的“表现形式”
——“峰”

广林博士在书中是这样总结的:

从抽象的思辨到经验的分析,从理性向非理性,从客观向主观的转变。

事实上,书中已经进展到超出“主观”的“形式符号”,一如上述“马鞍型”的另“峰”,大体与现代“语言学转向”同步。

从书引证的“笑理论”文献看,下限以二十世纪终了为终了,或告一段落。时间跨度:“两千五百年”。

而且,每当一种“笑理论”出现,广林博士都要把眼光扫视一下当时的社会环境及其哲学思想根源,力求展示该“语境”中产生的“笑理论”之国家、民族、个人等特质。

由是观之,作者兑现了他多年来的“心愿”:一是在笑的理论上“正本清源”,二是为中国读者提供“了解西方现代哲学、现代艺术和

现代大众文化的窗口”。用心可谓大矣，用力可谓深矣。

即便如此，读者仍有“见仁见智”的余地，否则“笑的理论”就笑不起来了。

4 我作为一个读者当然也有一番感慨。

我被迫跟西方哲学打了半生交道——“半生缘”，而且交道中，我已经打出了“笑的本事”，也就是说，我已走到了一看西方哲学就发笑的地步。

现在突然看到摆在面前的“西方笑理论史”，顿生“滑稽”之感。

广林博士的著作来得真是时候！

5 笑，是“理性”，还是“非理性”？

笑的理论，是“理性”，还是“非理性”？

“非理性”也是“理性”，不仅在理性的视角内，而且逃不过理性的规范，至少像克罗纳说的黑格尔辩证法，无非是“给非理性内容以理性形式”，终究是“理性化”了的。同样，不好说弗洛伊德的“无意识学说”是“非理性”，恰恰相反，它理性得很，理性到“力比多中心主义”的地步。也就是说，非理性的“无意识领域”完全理性化了，甚至还“无意识理性化”到“意识领域”，甚至还“无意识理性化”到全人类的“社会领域”乃至“历史领域”——“图腾与禁忌”之类。

弗洛伊德怎么不化到耶和华那里去？大概是“性”的“恋母情结”高于“恋父情结”而出现了“压抑”吧？要不，耶和华的“性别”还晦暗不明？抑或，还有另类的非性“禁忌”——笑，尼采式的笑。

西方理论历来有寻找“始基”、“在体”的习惯。“笑的理论”自然也沿袭着这个习惯，因而作为前提先行预设的，总是想找到人身上那发动“笑”的部位或机制——“在体”——然后一以贯之，曰：“笑的理论”。

6 注重解释经验的施特劳斯曾给解释学家伽达默尔写过一封

◎
序

信,意思是说,解释经验是活生生的,企图将解释经验知识学化,赋予它以“普遍理论形式”使解释成为“解释学”,这本身就是违背解释经验的做法。

我看,“解释”与“解释学”的关系,颇类“笑”与“笑理论”的关系。日常生活中的“玩笑”、“幽默”、“滑稽”、“戏谑”、“反讽”、“快乐”、“幸福”、“神会”等等,都是“笑”的经验;小说家戏剧家表演艺术家把它们写成小说或搬上舞台,为了造成强化的喜剧效果,以期观众笑得前仰后合,已经是一次“概括”了;再让哲学家理论家抽象为“笑的理论”,即便它使“一种笑的机制”占住笑的前台,很有道理、很有启发,那也不过是“一孔之见”而已,就像:

手电筒在笑的黑夜照见了“一张笑脸”,断定:“这就是笑”。

它当然没错,但也没对。这里撞见了哲学中的一个“机关”、或闯入了一个“误区”：“某一”/“每一”/“惟一”。

“某一”是不是“每一”,是不是“惟一”?

而西方理论恰恰是要将“某一”建立为“每一”甚至“惟一”的。现代的启蒙在于,加了一个“当且仅当”的“充要条件”至少也是“必要条件”。可是,哪一个“笑的理论家”在建立“笑的理论”时会事先申明:

我的笑理论只有在如下条件满足时才会产生笑。

尽管如此,人们还是要去尝试建立“笑理论”,为了笑,虽然“管中见豹,可见一斑”,但总以为“一斑即豹”,反正笑了,这样那样总是笑,不仅经验地笑,还要在反思中提取笑的意味把玩一番地笑——连苦恼被自我意识着也是一种享受。所以,要在笑的经验中尽量提取供理性玩味的精华,甚至不惜提炼到“笑元素”的地步,像“肉”提炼到“碳、氮、氢”——但那已不是“肉”了——成为“失笑的笑”、“哭笑不得的笑”或“笑的反讽”。

西方的大部分“头脑”就是如此。

中国启蒙以来称赞它为“理性的确定性”。

7 西方哲学后来对此不是没有检讨的。

笑的经验层出不穷，一经理论的裁剪抽象，明晰概括是明晰概括了，代价是，终难免把活生生的丰富性打入了黑暗遮蔽起来，所以，每一个“理论”都是一个没有阴影的“白色神话”。

对此，海德格尔有一个说法，即便承认一种“理论”揭示了“存在者的真理”，但这个“存在者的真理”的敞开却又遮蔽着“存在者整体”乃至“存在之生成本身”，而且，由于理论揭示者对此种“敞开的遮蔽性”或“有所澄明的庇护”不但不知，反以“真理”大白于天下，致使其“真理”成为“双重遮蔽”。西方“形而上学史”就这样落入了“遗忘存在”的命运：

“明是”而“忘在”。

8 中国老子早在两千多年前就有一个简明而深奥的箴言：

知其白守其黑。

“无形者形之君也”。

西方理论少有“知其白守其黑”者，海德格尔算其中之一吧。

当然不是说不要理论，没有规矩，何以成方圆？

而是说不要理论无知其自身内外的限度及其遮蔽。

事实上，每一个修正前人理论的人都在笑（暗中窃笑），偏偏自己笑人时忘了后人笑己。

难怪苏格拉底用“我只知自己‘无知’，因而我只‘知向’而不‘知得’”来反讽聪明人同时又避免被聪明人反讽。

所以德尔斐神签说：

没有人聪明过苏格拉底。

9 说西方“重悲轻笑”也不尽然，尼采的“快乐的科学”正好凌驾在“基督教原罪”之上：

诸神之一在某一天宣布

“只有一个神存在。你们除了我不可有别的神”。

其他神听了都笑死了。

傲慢上帝的死亡预示着大笑的诸神的复活。

尼采就是这样拿“旧约”中那个“忌邪的上帝”大开玩笑的，更不用说他的“人子”基督耶稣，为了争“现世”重于“来世”、“人的本性”高于“神的本性”。

还是一个“争”字当头。

10 我这边早就笑得要死了。不仅笑上帝，也笑尼采。

尼采亦犯病焉，他一面对“诸神之一宣布唯我一神”笑得要死，一面又宣布自己“超人权力意志的一义解释的僭政”，他就不怕

其他人听了都笑死了。

傲慢超人的死亡预示着大笑的民主的复活。

还没笑完，今天西方有人摹仿上帝、摹仿恺撒、摹仿尼采，把自己叫做“新罗马帝国”，

其他神听了都笑死了

——西方真搞笑！

“罗马帝国”灭亡了，“新罗马帝国”还远吗？

11 这里的笑，决不是什么“由于我们的紧张的期待突然消失于虚无”，像康德说的；当然也不“卑下”，也不“落空”，也不“宣泄”，也不“突然荣耀”。

而是，那笑里蕴藏的“剥夺者被剥夺”之“定数律”的力量，早就在普罗米修斯的“预言”中言中了，尽管他那时正被宙斯锁在高加索山的巨石上：

你要清楚地知道，我决不愿
用自己的欢乐去换取奴隶的服役。
我宁肯被锁在岩石上
也决不当宙斯的忠实奴仆。

今天是谁在唱着同样的歌？

你听得出来，这里每一个字里都闪现着“历史睿智的洞见”，说它“冷笑”，未免迎合世俗的眼光了，宁可说它是宁静致远中的默契，其因蕴着的笑意只有“神会”之。

12 所谓“悲剧”，就其归根结底的目的看，都应该升起笑的“期许”。

神要惩罚人，让人毕其一生而难免“终究的徒劳”，西西弗平静地对神说：“从头再来又怎样？无非永恒轮回。你也不过如此地徒劳。”

人如果没有这种面对比死亡更残酷的厄运的笑，后来的路怎么走得下去？

用“笑”打通人生的道路，即用“快乐的科学”显示“权力意志”最终的狄奥尼索斯欢乐，如果尼采只限于对生命的“自然高贵”而言，每一个人都应该“取法乎上”。

做不做是一回事，应不应该做则是另一回事；而且，尤其重要

的，对做不到者的宽容恰恰是做到者的做到中的应有之义。

有容乃大。

“容”，是让他人按照他人自在的方式生活，不是让他人按照唯我的方式生活。唯我是从，还有什么“容”可言呢，不过排他而已，最终还是排己。即便“人是万物的尺度”，也不能换成“我是万物的尺度”，何况“人”总有脱不掉的“族类性”，那是“诸神”守护着的。

“大”，不是要大到争伯争霸，像西方的形而上学本体理论、政治哲学理论，等等，而是要大到“大而化之”即“制强入化”的境地，“知其白守其黑”，剥夺就不会剥夺到剥夺者的头上，反讽也不会反讽到反讽者的头上。

“诸神”是相容的，“一神”才让他们“笑得要死”。

可以把它叫做

——笑的德性与政治。

为守护它

——笑，莫非始于反讽，止于反讽乎？

2005年3月22日 海甸岛

前言

前些年在中西文化的比较和讨论中人们常常认为,西方是冲突的文化,中国是和谐的文化;西方是悲的文化,中国是喜的文化。惟其如此,我们才可以看到,虽然人类思考痛苦和喜悦的历史和人类文化的历史同样悠久,但西方关于痛苦的研究显然比关于喜悦的研究投入了更多的理论兴趣,因而也使之发育得更为成熟和更为完备。作为这种历史现象的必然结果,便是西方笑论或喜剧理论的散乱和次要。

实际上,早在亚理斯多德写作《诗学》的那个时候起,西方的理论家们便流露出厚此薄彼的倾向了。只不过《诗学》中喜剧篇章的佚失又加剧了这种倾向,并在文艺复兴和法国新古典主义时代形成了强大的思想传统而已。在这种传统中,悲剧尊贵,喜剧卑下;悲剧是阳春白雪的诗,喜剧是下里巴人的散文,二者之间雅俗不得同欢。于是,甚至如莎士比亚这样辉煌的作家,也被伏尔泰这样同样辉煌的思想家斥之为从亚登森林里走出的野蛮人。在这种传统中,悲剧为主,喜剧为次,悲剧为体,喜剧为用,只是为满足思想体系的完整和悲剧比较的需要而存在,几乎成为西方理论家们不自觉的一种自觉。即使奉喜剧为艺术精神的最高形式的黑格尔,都未能根本改变这种理论的“颓势”。伏尔泰、莱辛、席勒、叔本华、尼采、雅斯贝尔斯,如此等等的又一个又一个的思想大师们,都曾经对悲剧进行过深入的思考,而在喜剧方面却或者轻描淡写或者付之阙如,即为此证。还是在这种传统的影响下,西方笑论、喜剧理论和幽默理论,都因为没有得到理性的整合而显零散。其中哲学家说的是生活中的可笑性,戏剧家说

的是艺术中的可笑性,心理学家说的是心理的笑,生理学家说的是生理的笑。同样是“可笑性”,便有 comic、ridiculous、ludicrous、funny 之用;同样是笑,便有胜利的笑、嘲弄的笑、轻蔑的笑、优越的笑、庆贺的笑、游戏的笑、高兴的笑之分;同样是笑的方法,便有机智与幽默、喜剧与闹剧、讽刺与反讽、荒诞与怪诞之别,更不要说多达几十种的笑的理论了。因此有人便像美国当代学者埃德蒙德·伯格勒那样,秉承古罗马西塞罗和昆提里昂的虚无主义遗训,认为关于永恒的笑的所有笑论,都是短命的理论。^①

当然,人类思想的历史与其说是知识发展的历史,毋宁说是问题展开的历史。从这种眼光来看,西方理论家们关于笑和喜剧长达两千多年的思考,也并非乏善可陈。其中,柏拉图的幸灾乐祸说、亚里斯多德的滑稽丑怪说、霍布斯的突然荣耀说、康德的期待落空说、黑格尔的盲目主体说,以及柏格森的生命机械说,都曾经因其理论的智慧和智慧的理论而深深地影响着西方人关于笑和喜剧的认识,并积淀为与东方中国大相径庭的思想传统。即笑就是嘲笑,喜剧就是讽刺,滑稽就是不协调。尤其是作为精神分析学创始人的弗洛伊德。他在 1905 年写就的专著《机智与无意识的关系》和 1927 年发表的论文《论幽默》中,通过大量的玩笑案例,相继阐述了与众不同的压抑理论、宣泄理论和节省理论,从而开辟了机智、幽默和喜剧研究的新时代。与此同时,随着以荒诞和怪诞为特征的现代喜剧或现代悲剧的拓展,随着以黑色和灰色为色调的现代幽默的滥觞,以及随着以乐趣和娱乐为追求的大众文化的崛起,西方当代关于笑这一古老问题的学术思考,明显地呈现着非一元化、去本体化、多学科性、重应用性的特点。本书的目的之一就是希望通过对上述理论成果和思想体系的学术回忆或复活,通过更深入、更清晰地与西方先哲们进行思想上的对话,以把握其话语中的真理或真实。

本书的另一个奢望,就是企图为读者创建一个了解西方现代哲

① 转引自陈孝英:《喜剧理论在当代世界》,新疆人民出版社 1989 年版,第 67 页。

学、现代艺术和现代大众文化的窗口。这种奢望所以可能,是因为西方的笑论、喜剧理论和幽默理论,在西方现代精神的生成过程中曾产生过不容否认的推波助澜的作用。关于这种作用,只要大致考察一下喜剧、幽默、怪诞、狂欢、反讽等概念范畴的历史路线,即可了然。例如反讽。反讽在古希腊文里是 *eironeia*,表示“佯装”,源出于古希腊喜剧里的角色 *eirone*(佯装无知的人)。在古希腊喜剧里,*eirone* 总是在对手 *alazon*(妄自尊大的人)面前装作无知,进行辩论,结果自然取胜。大哲学家苏格拉底也在这种意义上使用 *eironeia*,把它当作从对方口中套取破绽的发问技巧,即著名的“苏格拉底式的反讽”或“苏格拉底式的嘲弄”。在这反讽或嘲弄中,苏格拉底显然扮演着 *eirone* 的角色。后来,从古罗马到十八世纪的欧洲,西方的反讽概念发生了潜移默化的变化,成为言在此而意在彼、顺其所好攻其所蔽的修辞方法,以及旨在揭露别人短处的滑稽摹仿。但总体而言,这时的反讽仍然属于带有喜剧性质的一个专门术语,与古希腊并无根本不同。真正赋予反讽以超越喜剧和具有形而上的普遍意义并使之广泛引人关注的,是十九世纪德国的浪漫主义者。因此,在史雷格尔兄弟等人那里,反讽不仅是修辞,而且是情境、存在和命运,即所谓的“命运反讽”。他们并且认为,生活中的每一个人都或多或少地是反讽的受害者,而在每一个反讽背后都深藏着一个持反讽态度的、充满敌意的上帝或命运。在他们的哲学中,反讽就是矛盾,就是同时并存着两种对立物的结构状态,其中一个对立物构成对另一个对立物的破坏。诚如当代法国评论家帕特朗所说:“反讽的形而上学原则,……存在于我们天性所含的矛盾里,也存在于宇宙或上帝所含的矛盾里。反讽态度暗示,在事物里存在着一种基本矛盾。也就是说,从我们的理性的角度来看,存在着一种基本的难以避免的荒谬。”^①

值得指出的是,自从浪漫主义以来,反讽理论不仅在西方的文学界得到了新批评和结构主义叙事学的继承,而且还得到了哲学家的

① 转引自沈嘉福:《〈欲望的旗帜〉:反讽与对话》,《当代作家评论》1996年第2期。

借鉴,从而丰富了现代哲学的话语表达。如果说,十九世纪与浪漫主义同时代并曾写过学位论文《论反讽概念》的丹麦哲学家克尔凯郭尔,是其中的早期实践者,那么二十世纪八九十年代的美国新实用主义哲学家理查德·罗蒂则是当下的阐释者。他在1989年出版的《偶然·反讽与团结》中,对“反讽主义者”进行了三点定义:“第一,由于她深受其他语汇——她所邂逅的人或书籍所用的终极语汇——所感动,因此她对自己目前使用的终极语汇,抱着彻底的、持续不断的质疑。第二,她知道以她现有语汇所构作出来的论证,既无法支持,亦无法消除这些质疑。第三,当她对她的处境作哲学思考时,她不认为她的语汇比其他语汇更接近实有,也不认为她的语汇接触到了在她之外的任何力量。”在罗蒂看来,这些人之所以是反讽主义者,是因为他们相信语汇的选择不是个中立的问题,而是个拿新语汇去对抗旧语汇的问题。因此,“由于始终都意识到他们自我描述所使用的词语是可以改变的,也始终意识到他们的终极语汇以及他们的自我是偶然的、纤弱易逝的,所以他们永远无法把自己看得很认真。”^①永远无法对自己不幽默。由此可见,哲学家罗蒂这里所强调的反讽,仍然是两种对立物的结构状态,一个是用来描述理想自我而且一旦对其价值产生怀疑就不得不求助于循环论证的终极语汇,另一个是所邂逅的人或书籍所用的终极语汇。其中也就是说仍然隐含着失之久远的深刻的喜剧性质,西方喜剧思想与现代西方哲学的历史关系于此可见一斑。这样,我们就有了通过喜剧思想这个窗口来欣赏更为广阔的西方文化风景的可能。

本书写作的最后一个目的是正本清源。由于崇尚天人合一的中国文化历来拒绝冲突,追求和谐,而喜剧和幽默在本质上属于冲突和冲突的消解,又由于中国文化历来拙于本体论的建设,所以尽管我们的民族精神中深深地浸透着喜悦的乐感文化,但是我们的理论先贤们却一直缺少对喜剧问题进行形而上的思考,因而也缺少自己体系

① 理查德·罗蒂:《偶然·反讽与团结》,商务印书馆2003年版,第105—106页。

化的笑论和喜剧理论。这种情况直到近现代的西学东渐、西体中用之后,才得到根本的改变。换言之,中国人现在的喜剧思想和幽默思想其实源于西方,源于王国维和林语堂的介绍和推广。王国维在《人间嗜好之研究》中根据霍布斯的理论而指出:“夫能笑人者,必其势力强于被笑者也,故笑者实吾人一种势力之发表。然人于实际之生活中,虽遇可笑之事然非其人为我所素狎者,或其位置远在吾人之下者,则不敢笑。独于滑稽剧中,以其非事实故,不独使人笑,而且使人敢笑,此即对喜剧之快乐所存也。”与王国维相比,林语堂更有过而无不及。他不仅将西方的 humor 音译和解释为具有中国文化内涵的“幽默”,他不仅写了许多中国化的幽默即所谓的“性灵文字”、“闲适文学”,他不仅以其非理论化的文章理论化地辨析幽默,他还通过著名的《论语》杂志推广幽默和讨论幽默,从而使幽默在短短的几十年内就在中国家喻户晓,路人皆知。所以我们可以毫不夸张地说,中国现在的喜剧理论和幽默理论都是舶来品,都是中西文化交流和融通过程中的产物。正因为如此,正因为西方喜剧理论术语的散乱以及译介行为本身所造成的新的混乱,中国当下的喜剧理论和幽默理论之乱才有青出于蓝而重于蓝之势,甚至被人嘲之为古希腊神话中永远清理不完的“奥吉亚斯牛圈”!例如,同样是 comic,有人译为“可笑性”,有人译为“喜剧性”,有人译为“滑稽”;同样是 irony,有人译为“反讽”,有人译为“挖苦”,有人译为“嘲笑”,有人译为“揶揄”。在这样的情况下,整理和出版关于西方喜剧理论和幽默理论的历史资料以正本清源,则成为一种现实的必要了。

基于上述多重目的,本书力图将西方自古希腊到二十世纪末的笑论、喜剧理论和幽默理论介绍成文,并分两部分按其历时性与共时性亦即历史线索与理论线索进行讨论。前者的内容体现在第一章至第五章中,后者的内容体现在第六章至第十二章中。

美其名曰:历史与形式。

目 录

序：笑的德性与政治

或者：“笑的理论”是让人笑的？笑的反讽与反讽的笑

..... 墨哲兰 1

前言 1

第一章 拓荒者如斯 1

一、希波克拉底斯之名 1

二、苏格拉底之讽 5

三、柏拉图之论 8

四、酒神节与旧喜剧 12

五、亚理斯多德之体 16

六、《喜剧论纲》之用 20

七、古罗马之化 22

第二章 神学与人学 31

一、一种二元对立 31

二、狂欢现场 34

三、人间喜剧 37

四、文艺复兴 39

五、但丁如是说 43

六、复兴者如是说 46

七、发展者如是说 50

八、幽默的诞生 54