

# 第一章 拓荒者如斯

## 一、希波克拉底斯之名

如果说西方文明有三大源头，其科学和艺术精神来源于古希腊，政治和法律精神来源于古罗马，宗教精神来源于基督教，那么接踵而至的一个问题便是，古希腊何以能够成为西方科学和艺术精神乃至整个人文精神的摇篮？何以能够为人类贡献众多的学科创始人如哲学之父（亚理斯多德）、历史学之父（修昔底斯）、数学之父（毕达哥拉斯）、医学之父（希波克拉底斯）？又何以能够在人类历史的童年时代就奠定了西方传统那体系化的思维方式，考辨过几乎是当时精神领域的所有范畴和概念（如本质、现象、存在、意识以及真、善、美）原因当然是多元和丰富的，甚至是无法穷尽或者见仁见智的，但无论如何都不能忽略的一个因素，就是城邦精神。

其实大约在公元前一千年以前，古希腊文明并不值得如此夸耀。只是从这个时候起，爱奥尼亚人、多利安人从北方陆续南迁，在爱琴海的许多岛屿上，在

希腊本土被丘陵和内海隔成的区域内，以规模不大却各自为政的公社形式生存下来，又逐渐发展成为一个个城邦（polis）文明的果实才在这里开始百花齐放，并逐渐蔚为大观的。而且希腊城邦在很多方面与我们现在的国家形式很不相同。它是一个小型社会，不管是就其人口规模而言，还是就其地理面积而言，都无法与现在的国家相比。它是被山丘和河海隔离开来的政治单元。其中的成员不仅有自由民，还有奴隶。它还是由城市本身及其毗邻的乡村所构成的紧密型共同体，农业的意义非常重大。就是这样的城邦，在公元前五百年前后，不仅孕育了西方的民主制度，而且孕育了西方的学术精神，使得从文艺复兴时期以来的众多西方学者一而再、再而三地对古希腊的城邦文化表现出极大的历史兴趣和理论兴趣。他们试图通过对城邦文化的把握，来把握古希腊的学术真谛，也就是西方学术的理论原型和历史真实。法国当代学者让-皮埃尔·韦尔南便是其中之一。他在1992年出版的《希腊思想的起源》中专辟“城邦的精神世界”一章指出：“在希腊思想史上，城邦的出现是一个具有决定性的事件”并且呈现为如下特征：

首先，城邦制度使话语成为重要的政治工具，一切国家权力的关键，以及指挥和统治他人的方式，以至于当时的希腊文把话语的威力敬为说服力之神“皮托”。这种话语不再是宗教仪式中的警句格言，而是针锋相对的讨论、争论、辩论。它要求说话者像面对法官一样面对听众，最后由听众以举手表决的方式在辩论双方提出的论点之间作出选择，确认一方对一方的胜利，从而使那些原来由国王解决的属于全体公民利益的问题，现在都交由论战来解决。所以，古希腊的修辞学和论辩术相当发达。

城邦精神的第二个特征是，社会生活中最重要的活动都被赋予了完全的公开性。它既指涉与公共利益（即与私人事务相对的部门）的公开性，又指在公众面前进行的，与秘教仪式相对的公开活动。重要的是，这种公开化的要求使以前由军事贵族和祭司贵族所掌控的程序和知识向越来越多的人开放，直到向全体公民开放，变为公共文化。

的组成部分 并引来各种各样的注释、阐释和激烈争论 使原来只在王宫中吟唱的宫廷诗歌变成了广为流传的节日诗歌，使文字不再是书吏阶层的专门知识，而成为一种在大众中广泛使用并自由传播的技能。

此外 城邦精神的第三个特征便是 那些组成城邦的公民 不论他们的出身、地位和职务有何不同 从某种意义上讲都是“同类人”亦即“平等”人。这样 在城邦的范围内 人与人之间的关系便表现为一种相互可逆的形式。这种新型的平等关系取代了服务和统治的等级关系，并且主张所有公民都有参与执政的同等权力，也就是“权力平等”。<sup>①</sup>

综上所述 韦尔南认为 对话语的重视以及公开化、民主化 便是古希腊城邦精神的主要构成。理论地来看 在这三个要素中 话语地位的提高应该是城邦公开化、民主化的必然结果 公开化、民主化应该是话语地位提高，并且也是古希腊学术繁荣的前提条件。具而言之 符合这种条件的古希腊大大小小的城邦不在少数 但其中最著名也是最有贡献的城邦非雅典而莫属。所以如此，这与其特殊的地理环境和历史环境密切相关。打开现在的地图我们依然可以看到，古希腊北邻尚未开化的马其顿 东西南三面 则与商业活动极为活跃的小亚细亚、蒸蒸日上的意大利、强大辽阔的波斯帝国咫尺相望 位居地中海的交通枢纽，本来就极具地利之便。更重要的是，公元前 490 年至公元前 470 年 雅典和斯巴达两大城邦 率领希腊本土的大小城邦 群起抗击波斯帝国的殖民企图 并大获全胜。战争结束后 雅典海军摇身一变成了商业船队，使雅典迅速成为地中海最繁忙的商埠，成为古代世界最大的贸易城市之一，成为众多民族和各种信仰的集散中心。于是 适应专业的需要 便产生了科学——数学随着交换的日益复杂而产生 天文学随着航海的日益频繁而产生 因为广泛的接触 便产生了比较、分析和思考以及怀疑主义 因为财富的增长 便产

参见 让-皮埃尔·韦尔南：《希腊思想的起源》第四章 三联书店 1996 年版。

生了闲暇和安逸 以及西方历史上第一批的学者和智者。而且 如果说学者们的注意力在于外部的物质世界并穷究事物的终极要素，那么对任何事物都提出质询的智者，其兴趣则在于伦理政治的辩论和关怀。但总而言之，这些学者和智者要求于日月星辰的已不单是海上航行的指导，而且也要求在其中寻找宇宙之谜的答案。他们对种种事物和过程 总要尝试一番合乎自然规律的解释 然后才把各种现象和事件归诸超自然的力量。宗教仪式逐步向科学和哲学转变的过程就是在这种背景下完成的，希波克拉底斯及其医学思想就是在这种背景下诞生的。

希波克拉底斯(约前 460—前 377)作为古希腊的著名医师和西方医学的奠基人 主张医师所应医治的不仅是病而是病人 因此在治疗中应注意病人的个性特征、环境因素和生活方式对患病的影响。在此基础上 他提出了“四体液病理学说”认为人体内存有血液、粘液、黄胆汁、黑胆汁四种体液。这四种体液的分泌 便形成胆汁质或黄胆质、抑郁质或黑胆质、多血质以及粘液质四种气质亦即 humor (幽默)类型。所谓“良好幽默”指的是比例均衡的状态 所谓“缺乏幽默”指的是比例失调的状态 或者是其中的某种体液比较突出的状态。<sup>①</sup>

很显然 作为一个生理学或医学术语，“幽默”在希波克拉底斯的概念里 还没有现代的“可笑性”、“喜剧性”的意义。但其中和其后，却有两点价值不容忽视 第一 他创立的“幽默”之词，一直被后人所接受所使用，尤其是在文艺复兴时期的英国戏剧家本·琼生那里 被解读成“可笑的气质”并逐渐演变成为西方笑论和西方喜剧理论中的主流话语 甚至在今天已经成了关于笑和讽刺、滑稽、机智的总体评价和总体概括。其话语的贡献 十分显著。第二 希波克拉底斯所说的“缺乏幽默”实际指涉的是一种病态的或特殊的气质类型——怪 因比例失调所形成的古怪、怪诞。而怪以及由怪所衍生出来的不

参见徐侗：《话说幽默》，上海社会科学院出版社 1991年版 第2页。

协调性正是西方从亚里斯多德到叔本华、里普斯、柏格森笑论或喜剧理论关于其对象性质的共识之一。亚里斯多德就认为，喜剧所摹仿的“比较坏的人”就像滑稽面具一样；又丑又怪但不使人感到痛苦。我们虽然无法考证二者之间是否存在影响关系，但至少可以说他们所见略同，殊途同归。

如果说希波克拉底斯之幽默有其名而无其实，那么接着我们就会看到柏拉图与亚里斯多德之幽默有其实而无其名。

## 二、苏格拉底之讽

在雅典这个城邦共同体中，与学者不同的智者学派的人员，同时也是教师、撰稿人、演讲者和知识分子。他们传授给人们知识和文化，首先是传授给那些政治上积极和付得起学费的人。当然，他们也参与研究工作，主要研究伦理和政治问题。但是，随着伯罗奔尼撒战争的展开，随着雅典民主政治的趋弱，智者学派也逐渐在认识问题上转向了怀疑论，认为人类无法获得确定的知识，并且在伦理政治问题上转向了相对主义，认为根本不存在普遍有效的道德或伦理，道德的差异如同人的口味一样各不相同。进而沦为以教人论辩以获取报酬的诡辩家，如同出庭律师那样，只是为支持或反对的不同理由进行辩护，而不是为了得到正确答案。唯其如此，在受到伯罗奔尼撒战争重创的雅典城邦中，智者学派不仅丧失了公众支持，同时也引起了统治者的反感。不过，同样引起统治者反感的并与智者学派同样关注伦理政治问题的苏格拉底，却是一个不属于智者学派的智者。

从公元前 468 年出生到公元前 399 年被处死，苏格拉底经历了传奇的一生。这位其貌不扬的智者，虽有两次婚姻却不以天伦为乐，虽已应征却不以勇敢为荣，虽曾入选 500 人公民大会并当过一任执政官，却基本没有介入政治生活，虽一生都在追问真理和追求智慧，却基本没有留下什么思想的记录。总体来看，苏格拉底是反对雅典

城邦当时的民主政治的，因为那种按照字母顺序由头脑简单的农夫和手艺人组合而成的民主政治，本身就十分混乱和荒谬。那么，应当怎样在雅典培育一种合乎自然的道德？应该如何拯救被伯罗奔尼撒战争拖得疲弱不堪的城邦？对这些问题的回答送了苏格拉底的命，也为他带来了千古不朽的名声。

需要特别指出的是，苏格拉底还非常不满于智者学派的怀疑主义和在怀疑主义基础上依靠诡辩技巧而冒似权威的“狂妄自大”的人。所以，他四处漂泊，到处走访，与那些“狂妄自大”的人物进行关于神、真理、美德、好国家的辩论时，常常首先大智若愚地设定自己“无知”，再极其“谦虚”地请求“指导”，而实际上是将其引入自我否定的窘境，使其在不能自圆其说的同时暴露出他们真实的本质——无知。这就是著名的苏格拉底式的反讽或苏格拉底式的嘲弄。比如他曾向饱学之士大希庇阿斯“请教”什么是美，而当大希庇阿斯轻率地回答说“美是漂亮的女人”后，苏格拉底一再地“谦虚”和“请教”：“为什么人们常说漂亮的花瓶很美？”为什么人们说漂亮的骏马很美？”从而使这位狂妄之辈在被动的“加法”中落荒而逃。再比如，他曾向另一个饱学之士“请教”什么是勇敢，当对方说勇敢就是坚守阵地时，苏格拉底大智若愚地反问道：“那骑兵呢？”如此等等，不一而足。还有一次在会饮节上，苏格拉底与悲剧家阿伽通讨论到爱神问题时，就有这么一段对话：

苏 由于对美的事物的爱，神们才在他们的世界里奠定了秩序，丑的事物不是爱情的对象。你是否是这样说的？

阿 不错，我说的确是这样。

苏 你说得很妥当，朋友。既然如此，爱情的对象就该是美丽不是丑的。

阿 对。

苏 我们不是也承认过：一个人所爱的是他所缺乏的，现在还没的吗？

阿 不错。

苏 那么美就是爱情所缺乏的，还没有得到的？

阿 这是必然的。

苏 缺乏美的，还没有美的东西你能叫它美吗？

阿 当然不能。

苏 既然如此，你还能说爱神是美的吗？

阿 苏格拉底，恐怕当初我只是信口开河，对于所说的那一套道理根本没有懂得。

显然 对于“爱神是美的”这样一个立论 苏格拉底没有去正面反驳，指出它如何荒谬 而是假作无知 虚与赞同 机智地抓住“爱情的对象是美的”和“所爱的是所缺乏的”这两个判断之间的矛盾 将对方引上自我否定的路上 终于使他承认自己是“信口开河”。顺其所好 攻其所蔽的反讽效果于此可见一斑。

本书的前言已经指出 反讽这一概念系由古希腊喜剧的角色“伪君子”(eiron)发展而来 作为常识的反面表示“佯装”。美国当代分析哲学家理查德·罗蒂就曾定义说：“反讽主义者(ironist)必须符合下列三个条件：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 亦无法消解这些质疑。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以外的任何力量。”<sup>①</sup>由此可见 苏格拉底思想对话的反讽因为具有嘲弄亦即喜剧的玩笑意义而与现代哲学理论术语的反讽明显不同。但相比之下，它作为一种对话方式更与悲剧态度明显对立。首先是苏格拉底反讽中的理性精神。不言而喻，通过贬低自己 甚至假装无知或愚昧地问一些貌似无关紧要、实则非常

理查德·罗蒂：《偶然·反讽与团结》第105—106页。

关键的问题 以切中要害 以使神圣的对方自己走向失败。这种揭示真理的方法完全客观地避开了所有的主观判断，不可能产生悲剧的同情和怜悯 只可能产生喜剧的嘲弄和嘲笑。因此 尼采曾痛心疾首地诅咒过苏格拉底的理性主义是使希腊悲剧及神话衰亡的刽子手，原型批评家弗莱也按照自然循环说，使反讽原型与毁灭性的冬天相对应，以示其无情。理性与情感，是悲剧和喜剧的分水岭。所以说，世界对情感的人来说是一出悲剧，对理智的人来说是一出喜剧。其次是苏格拉底反讽中的虚拟性质和嘲弄性质。与悲剧式的追问和教谕式的独白不同，苏格拉底的反讽属于一种思想对话。这种思想对话排斥写实主义的述怀 它创造着一种现实场景 虚构着一种世界关系 戏拟着几个思想形象 亦庄亦谐地引发人们思想深处的矛盾和问题。喜剧虚拟中的嘲弄性质昭然若揭。这正是二十世纪俄罗斯文艺和文化批评家巴赫金之所以把苏格拉底的对话体当作庄谐体，当作狂欢式并加以讨论的根本原因。

苏格拉底的反讽其实就是理性的嘲弄。

### 三、柏拉图之论

柏拉图(前 427—前 345)作为古希腊最伟大的哲学家，其思想并不完全来自苏格拉底，但却完全继承和发扬了苏格拉底的思想。他继承了苏格拉底的政治传统 继续痛恨群氓庸众 主张精英治国和贵族政治 他继承了苏格拉底的学术传统 继续从理论上反驳智者学派的相对主义和怀疑主义 并赋予世界以比水、火、原子更抽象因而更永恒的本体——理念 他继承了苏格拉底的道德传统 继续对“狂妄自大”之辈进行嘲弄和指责 并以此作为讨论可笑人物与可笑性的逻辑起点。

众所周知，柏拉图的所有思想都是以对话体的形式记载下来的，柏拉图的所有对话录都是以他的老师苏格拉底的形象来进行的，而

且长于思想对话的苏格拉底又从未留下过自己对话的文字。因此，在阅读柏拉图对话录的过程中人人都会遇到一个阅读难题：究竟何者是苏格拉底？何者是柏拉图？所幸我们这里要展开述评的《斐莱布篇》其对话的主人公更接近柏拉图而不是苏格拉底 因为在柏拉图的这篇晚年对话录中，与衰老相对应的是苏格拉底式的嘲弄色彩的明显淡化和话题的直接且突出。

《斐莱布篇》对话中的主要人物是苏格拉底和年轻人普罗塔库，对话的话题是智慧和快乐哪一种善比较大。在讨论到‘可笑’的性质时，“苏格拉底”亦即柏拉图说：“一般说来，它是一种恶，其名字源于某种心灵状态。我还要说它是恶这个属中的一个种，它们意思正好与德尔斐神庙的哪句铭文相反。那句铭文就是千古名言‘认识你自己’因此所谓可笑性就是‘不认识自己’就是缺乏自知之明。而且柏拉图指出，一个人缺乏自知之明或不认识自己，不外乎三种情况：“首先是在财富方面，他可以认为自己比实际情况还要富有。”其次还有更多的人认为自己比实际情况更高大、更英俊，认为自己的身体比实际上更好。”以第三种方式不认识自己的人更多得多，也就是在心灵方面，他们认为自己德性极高，而实际上并不是。用我们今天的话语来表述，这就是不富自以为富，不美自以为美，不善自以为善。柏拉图把诸如此类的行为都称作恶，并且把所有拥有这种错误行为的人分成两类，一类是强有力的人，另一类人正好相反。“那些弱小而又虚张声势的人受到耻笑时没有能力进行报复，你可以正确地称之为‘可笑的’而那些有能力进行报复的人你最好恰当地称之为‘可怕的’或‘可恨的’。强者的无知是可怕的和可恨的，因为它会给周围的人带来灾难，即使在戏台上也是这样，但弱者的无知是可笑的，事实上亦如此。”

由此可见，在柏拉图的思维中，所谓的可笑性，一是指由个人的主观意志而导致的本质和现象的矛盾，二是说这种无知之恶必须发

生在没有能力进行报复的弱者身上，否则便不是可笑而是可怕。对于讨论快乐与智慧何者更善的柏拉图来说，可笑性的这些特点并不是最为重要的，最为重要的是揭示人们面对这些可笑人物时所产生的快乐及其机制，以及对快乐的批判和对智慧的肯定。柏拉图认为，当一个有机体的自然状态建立起来或遭到损害时，它可以同时具有快乐和痛苦两种对立的经验，而且有时势均力敌，有时会分出高下。我们观看喜剧时的心灵状态，以及我们嘲笑可笑人物时的心灵状态，便是混合着痛苦与快乐的心灵状态，亦即心怀恶意或幸灾乐祸的心灵状态。所以当普罗塔库听了“苏格拉底”关于可笑性的分析后，仍对“快乐和痛苦的混合还是不太清楚”时，他们的对话继续成为：

苏好，那就先来看心怀恶意的性质。

普 请继续。

苏 我想，痛苦和快乐都可以是错误的，是吗？

普 无疑如此。

苏 对敌人遭到的不幸感到高兴，既不是错误，又不是心怀恶意，对吗？

普 当然对。

苏 我们说过无知总是一种恶吗？

普 是这样的。

苏 那么，我们在作三重划分时提到的想象性的智慧、想象性的美貌，以及其他各种错觉在弱者那里是可笑的，在强者那里是可恨的，但若我们在我们的朋友那里发现这些错觉，我们还要坚持我前面的说法，亦即它是可笑的呢？

普 当然要。

苏 那么我们难道会不同意无知是一种恶吗？

普 不容置疑，无知是一种恶。

苏 当我们嘲笑无知时，我们是快乐的还是痛苦的？

普 我们显然是快乐的。

苏 我们不是说过，心怀恶意使我们对朋友的不幸感到快乐吗？

普 必定如此。

苏 那么我们的论证结果是，当我们嘲笑我们朋友的那些可笑的事情时，我们这时候混杂着心怀恶意，也就是说我们的快乐与痛苦是混杂的，因为我们前面同意过，心怀恶意是灵魂的痛苦，嘲笑是一种快乐，二者在这种情况下同时出现。

普 对。

苏 因此我们的论证已经清楚地表明，在悲痛、悲剧、喜剧——不仅是戏台上，而且是整个悲剧性的人生意义上的——以及其他无数场合中 痛苦都与快乐混合在一起。

柏拉图显然是人类有文字记载以来第一位分析可笑性以及喜剧性的思想家。同样显然的是，柏拉图早在公元前五世纪就指涉了西方笑论或喜剧理论的两个传统问题：存在层面上的可笑性和欣赏层面上的笑的心理。

首先来看可笑性的问题。柏拉图在这里强调可笑性是一种恶而不是善 不是实有的价值 而且他又采用了古代西方哲学惯常的二元对立的方法解读现实中的可笑性以及古代西方主流的讽刺性喜剧，把可笑的对象一分为二，一是本质上的虚无性，二是现象上的主体性。二者的不协调的对立和矛盾，便造成了狂妄自大之人那缺乏自知之明的可笑性。柏拉图的这种理论见解在后世，尤其是在十八到十九世纪的西方笑论和喜剧理论中得到了重视和呼应。菲尔丁、黑格尔、里普斯、车尔尼雪夫斯基的喜剧理论 尽管认为喜剧人物是一种虚荣或虚伪，认为喜剧人物是缺乏实体性却偏要要求实体性的人物 认为喜剧人物是小装扮成大或丑力炫为美 但他们都是沿着柏拉图的二元对立原则，在喜剧对象的本质与现象之间的矛盾中言说喜

《柏拉图全集》第 3 卷 第 237—238 页。

剧性的。而且虽然这一传统只能说明讽刺性喜剧，不能说明以莎士比亚的《威尼斯商人》和《第十二夜》为代表的肯定性或歌颂性喜剧，但由于讽刺性喜剧一直都是西方的喜剧主流，所以它便随之而自然成为西方喜剧理论和幽默理论的中心话语和主流观点。其次来看喜剧欣赏过程中的无害性问题 即缺乏自知之明的情况 只有发生在无法进行报复的弱者身上 才可能成为可笑 否则就是可怕。柏拉图的这一量化原则 几乎成为后来西方笑论和喜剧理论的圭臬 得到了历代理论家和艺术家们的反复强调和反复阐释。直至柏格森那里，终于发展成为为现代人所普遍接受的，与悲剧根本不同的非情感化原则 即“通常伴随着笑的乃是一种不动感情的心理状态”；笑的最大的敌人莫过于情感了”。此外 柏拉图另一个非常重要的贡献就是在分析可笑性的基础上对笑的产生所进行的心理分析，以及恶意心理或幸灾乐祸心理的结论。这种分析和结论所以重要，是因为它在后来的理论继承中，被理论家和艺术家们逐渐改造成为一种笑和喜剧不可或缺的主观条件。霍布斯便因此而认为，在不至于令人恐惧的滑稽人物面前 我们能够产生一种鄙夷感 能够获得一种“突然的荣耀”所以才能够发笑。

柏拉图是从苏格拉底对于“狂妄自大”之人的批评开始言说喜剧的。由于在他的言说中已提出了诸如本质与现象的不协调矛盾，幸灾乐祸的恶意心理以及欣赏中的无害性要求这些后来西方喜剧理论的中心话语 所以柏拉图的思考同亚里斯多德一样 是西方主流喜剧理论的开端。

#### 四、酒神节与旧喜剧

希波克拉底斯是旨在解释世界的学者，苏格拉底和柏拉图是旨在改造世界的智者，亚里斯多德既是学者又是智者。他身上缺乏些柏拉图那种改革热情，那种对人类怒其不争的爱，也少了些柏

拉图那种普遍怀疑的精神，在否定中产生思考。这位生活在希腊化时期的雅典哲学家，充分利用曾经是亚力山大大帝的老师的优越条件，集此前智慧之大成，创建辉煌的思想体系，创建从形而上到形而下的各种学科，藉此而说明并最终改造世界。因此，他的喜剧理论既不是对“狂妄自大”之人的有感而发，也不是对某种精神存在的一般解释，而是学科建设性地专论诗学，专论戏剧，专论戏剧中的喜剧，像阿里斯托芬那样专写重要政治问题和人生问题的旧喜剧。

关于古希腊的戏剧和喜剧 须从当时的“酒神节”说起。

按照古希腊神话传说的说法，在奥林匹斯神系中有一个神，他就是酒神狄俄尼索斯。别看狄俄尼索斯在希腊诸神中地位并不怎么神圣，但由于他主管的是与人民的生活息息相关的生命循环与季节更迭，所以深受古希腊人的尊崇。为了祈求神祐和祈祷丰年，人们常常举行酒神节庆。每当这时候，不论是城市还是乡村，不论是春季还是冬季，只要举行这样的节庆，人们就会聚集在酒神神庙里，献上牛羊，装扮成狄俄尼索斯的前身——山羊的样子，在歌队的带领下，载歌载舞，颂扬酒神的坎坷经历。这种“酒神颂”或“山羊之歌”便是古希腊悲剧的前身。更为有趣的是，在这充满了悲怆和敬畏气氛的崇拜之后，那些痴迷的崇拜者们还要狂喝豪饮葡萄酒，在酒酣似醉之时走出神庙，进行崇拜男性生殖器亦即崇拜生命的狂欢游行。这时候，一群热闹的农民便会围绕着田野行走，或者合唱祭祀酒神的快乐歌谣，而歌队则以即兴而成的滑稽诗句加以打趣，进行玩笑，或者在衣服下面悬着一个皮制的小道具——男性生殖器，来互相攻击、互相取乐。这时候，城市的市民便会组成仪仗队，或者前面以一个长笛手引路，后面跟着一群妇女，抬着一尊有着大阳物的偶像，向着酒神歌唱，或者让歌队成员戴着醉汉面具和花冠，穿着特制的长袍，边唱边走地行进在阳物之后，还要嘲笑和逗引一旁的那些旁观者。

古代史学者们给我们描绘出的这幅充满了笑声的热闹而狂欢的

场面，就是人类第一次幽默的表演，就是西方喜剧的摇篮。所以这样说，不仅仅因为在希腊语中，这些狂欢的队伍叫作“科摩斯”（komos），这种狂欢之歌就叫作科摩狄亚（komoidia）英语中的喜剧（comedy）一词便由此而生。而且更因为其中的“城市酒神节”这个宗教性质的喜庆活动还直接衍化为有剧场、有观众、有演员、有剧本的戏剧活动，这就是载入古希腊史册的戏剧比赛。古希腊的戏剧比赛是其公民教育的一个重要组成部分，每年有三个。“勒奈亚节”于一二月之间举行 喜剧比较重要；“酒神大节”于三四月间举行 悲剧占据主角；“乡村酒神节”于十二月到一月之间举行 重演旧剧本。在每个节庆之前，戏剧家便可向执政官申请参加，执政官一般会批准三个悲剧诗人、三个喜剧诗人参加比赛，并用拈阄的办法给每个中选的诗人分配演员和歌队，还会指定一个富绅担任歌队司理，负责歌队的训练费、服装费以及乐师和额外演员（扮演不说话的人）的薪俸。至于政府，除了负担演员的服装费和薪俸之外，主要提供行政支持。而且在戏剧演出的时间里，一切事务停办，法庭闭庭，政府还实行戏剧津贴，使大多数公民以及妇女儿童、奴隶都能看戏，甚至囚犯也可出狱来看戏。演出结束后，由各地方推选出的评判员实行民主评定，舞弊者处死，奖赏分头奖、次奖和三奖。得奖的诗人、歌队司理和“主角”要进场来戴上常青藤冠，悲剧诗人可得一头羊，喜剧诗人可以得一袋无花果和一坛葡萄酒。既热烈又有秩序，既民主又严格。正是得力于这种戏剧比赛，古希腊的喜剧才能够迅速繁荣，并先后呈现为三个阶段 即“旧喜剧”、“中期喜剧”和“新喜剧”。旧喜剧所处的时代是雅典民主政治的时期，作家享有充分的批评自由，所以旧喜剧即政治讽刺剧，尤以阿里斯托芬的艺术成就最为杰出。他的喜剧虽然在结构上比较简单，且有一些粗野的闹剧性质，但想象非常丰富，风格多样变化，动作和服装滑稽夸张，语言对话既朴素又机智，常能用谐音字和意外的词句引人发笑。

我们现在对阿里斯托芬的知识是极其有限的，只能根据他喜剧中的自叙材料，根据其他一些断简残篇和历史资料，知道这位深受黑

格尔推崇的喜剧诗人，于公元前 446 年前后降生在雅典城附近的埃癸那岛上。我们还知道，阿里斯托芬不仅熟悉大自然，熟悉城市生活，熟悉荷马史诗以来的希腊文字，以至于能够列举数十种鸟类的名称，了解市场上的规矩和习俗，而且他生性幽默，具有幽默大师那谈笑风生的素质。所以有一次在同大哲学家苏格拉底争论哲学问题时，他才能够以幻想的形式形象地阐述自己对爱情起源的看法：最初的人有两副面孔、两套手脚，后来被神劈成两半，成为一男一女，再由爱情使他们互相寻找他们的另一半。我们还知道，阿里斯托芬刚满十九岁，就踏上了喜剧创作这条道路。从这年起到他于公元前 385 年去世时为止，他数次得奖也数次失败，共写了四十四出喜剧（留传到今天的只有十一出），深受雅典观众的欢迎，难怪柏拉图在为他所写的墓志铭上写下了两行优美的诗句：

美乐之神在寻找一所不朽的神殿。  
她们终于发现了阿里斯托芬的灵府。

时隔两千多年之后，如果我们现在重新阅读阿里斯托芬的喜剧，仍会像当年的希腊观众那样，重新听到阿里斯托芬那辛辣而粗野的笑声。在这些笑声中，诗人反对当时硝烟正浓的伯罗奔尼撒战争（《阿卡奈人》），抨击愚弄人民、鼓吹战争的当权人物和政治煽动家（《骑士》），号召希腊各城邦的人民联合起来共同对付波斯人入侵的威胁（《吕西斯特刺忒》）。在这些笑声中，诗人讽刺了雅典战败后社会上的乌托邦思想（《公民大会妇女》），讽刺玩弄诡辩技巧、破坏传统道德的智者学派（《云》），幻想建立理想的城邦，恢复早已被破坏了的农村自然经济（《鸟》）。如此等等，都充分地表明，阿里斯托芬以挽救城邦和教育人民为己任，反对内战，抨击雅典的当权者，作品的批判性很强，所以恩格斯称他是“有强烈倾向的诗人”。

## 五、亚里斯多德之体

曾经作过柏拉图的学生和亚历山大大帝的老师，曾经在古希腊开办学院，大有中国圣哲孔老夫子贤人七十、弟子三千之势的亚里斯多德（公元前 384—前 322）给人类思想库中增添了《形而上学》、《政治学》、《修辞学》、《伦理学》、《诗学》等充满了智慧与思考的文献。他的喜剧思想是这些真知灼见的一个重要方面。

从柏拉图那里我们知道，开玩笑是一种变相的人身攻击，这种人身攻击可以给开玩笑者带来愉快，也可以给被开玩笑者带来难堪。所以作为道德保守主义者的亚里斯多德对这种玩笑持否定态度，并在其《政治学》中指出：“开玩笑是一种陋习。制定法典者禁止某种陋习——但愿他们禁止某种玩笑。”但“某种”毕竟不是全部，而是个别，是个别有伤风化，有损公共道德的玩笑。至于一般的玩笑，亚里斯多德非但未加指责，而且承认：“大多数人都从开玩笑和滑稽事件之中得到比他们可能得到的还要多的愉快。”并且允许开玩笑成为“论辩中的某种手段，哥吉亚斯说，你应该用开玩笑来消灭你的对手的一本正经，用一本正经来扼杀你的对手的开玩笑。在这方面，他说的是对的。”看来，亚里斯多德所以要对开玩笑厚此薄彼，一个重要的原因在于他认为这里有个度的问题，即是说开玩笑是可以的，但不能开得过火，开得不分场合地点。所以他认为：“那些在开玩笑方面搞得过分的人显然是小丑，是卑下的。他们把笑话紧附在所有偶然事件上，目的在于引起笑而不是通过说一些吸引人的东西以避免造成被笑对象的痛苦。但是，那些不会开自己任何玩笑的人以及那些对这样做的人生气的人，看起来是残酷的和严峻的。而那些开玩笑很得体的人则被称为聪明的人，因为他们聪明而机智。”<sup>①</sup>一言以蔽之，开玩笑开

转引自皮丁顿：《笑的心理学》，中山大学出版社 1988 年版 第 94 页。

得过分不好，不会开玩笑也不好，唯有得体的玩笑才是值得称道的玩笑。这就是亚里斯多德对玩笑形式的基本态度。

所有这些主张对亚里斯多德来说是十分重要的，因为他是保守主义者，是个道德主义者，必须这样也只能如是说。但历史地来看，亚里斯多德所以能够对两千年的西方喜剧理论产生决定性的影响，却不是由于他的这些道德主张，而是由于他在其文学理论专著《诗学》中对喜剧问题的精辟剖析。

亚里斯多德的《诗学》现存二十六章，主要讨论悲剧和史诗。他在第六章的第一句话里就说“以后再谈喜剧”。可是人们翻遍《诗学》也找不出“再谈”的文字。有人认为现在的《诗学》是上卷，重点在悲剧，另外还有已经失传的下卷，重点应在喜剧。有人认为分卷是后来的事，所以分卷之说不能成立。但不论如何研究者们共同认为，亚里斯多德不会置喜剧于不谈的。这成了《诗学》研究和戏剧理论研究的憾事。尽管如此，亚里斯多德《诗学》中仅存的关于喜剧的论述，还是很有经典意义的：

喜剧是对于比较坏的人的摹仿，然而“坏”不是指一切恶而言，而是指丑而言，其中一种是滑稽。滑稽的事物是某种错误或丑陋，不致引起痛苦或伤害，现成的例子如滑稽面具，它又丑又怪，但不使人感到痛苦。

历史地来看，上述这些片言只语所以重要，是因为它言简意赅地提出了一个关于喜剧问题的西方理论框架：

第一，悲剧摹仿比一般人好的人物，喜剧摹仿比一般人坏的人物；悲剧摹仿的是“严肃”的动作，喜剧摹仿的是“滑稽”的动作。因此，喜剧的对象既不是悲剧人物那样的英雄，也不是一般意义上的坏和恶，而是一种错误和丑陋，一种特殊的滑稽。只要稍加熟悉一下西方古代戏剧