

黃瑞成

(一)

1961年5月20日，法國索邦（Sorbonne）大學，傅柯（Michel Foucault）在其博士論文《古典時代瘋狂史》（以下簡稱「《瘋狂史》」）的答辯會上作了令評審團和聽眾「贊嘆不已」的論文陳述後說到：「要談論瘋狂，必須擁有詩人的才華。」傅柯的主論文指導人、醫學科學史家鞏居廉（Gonguilhem）答到：「然而，先生，您有這份才華。」這就是傅柯的傳記作家艾裏彭（Didier Eribon）所描述的據說是「一個近代思想史的傳奇場景」。¹

在這一場合，艾裏彭絕不至於吹捧傅柯到肉麻，明智如傅柯者，一定是知道在「詩」與「瘋狂」之間有某種本質關連才敢這樣說的。果然言出有典，在柏拉圖的《斐德若》中，蘇格拉底就談到一種「詩性瘋狂」。不過蘇格拉底的意思是說，單憑寫詩的技巧是做不了詩人的，沒有來自詩神的「瘋狂」就永遠是詩的門外漢。事實上傅柯的「詩性才華」在《瘋狂史》的開篇便已顯露無遺²：

中世紀末期，麻瘋症消失於西方世界。社區邊陲，城市門旁，邪惡停止出沒的地域，如同大片沙灘似地開放著——那是一篇任其荒涼和長時間無法居住的土地。數世紀間，這些地域將歸屬於非人的領域。從四世紀到七世紀，這些地域便在等待著，並以怪誕咒語召喚著邪惡的新化身、恐懼的另一猙獰面目、進化和排斥的新魔法的降臨。

正是從這一夢魘般的「詩性」場景出發，傅柯細密審慎地追溯了從中世紀晚期歐洲的普遍焦慮開始，經過文藝復興時期「瘋狂形象」的濫觴，這個「邪惡的新化身」——「瘋狂」在「古典時代」（七、八世紀）被理性主義所「監禁」，最後在九世紀為實證主義心理學所「捕獲」的歷史。

傅柯的《瘋狂史》雖以「史」為名，但並非關於古典時代「瘋狂」問題的實證史，當然也不是一首關於瘋狂的史詩，而是古典時代的「瘋狂體驗史」。「體驗」概念在傅柯的理論中佔有特殊地位，傅柯對「體驗」的明確定義是「一個文化中，知識諸領域、規範諸形態和主體性諸形式之間的關連。」³可見，傅柯的「瘋狂史」研究乃是關於古典時代瘋狂問題的「哲學」研究，儘管這一建立在龐雜的歷史實證材料考究之上的研究是通過「詩性的語言」而展開的。

如前所述，傅柯的《瘋狂史》研究揭示：現代所謂「神經官能症」、「歇斯底裏」和「精神分裂症」等等「心智疾病」，乃是「歷史性」的概念，是理性主義和實證主義的話語建構。將「瘋狂」視為「心智疾病」，在古典時代以前的古人那裏乃是聞所未聞之事。所謂「心智

疾病」在傅柯看來不過是理性主義和實證主義的一種「真理遊戲」，然而正是通過這個「遊戲」，「瘋狂」本身的真理被遮蔽了，「瘋狂」從此陷入沉默。可見，理性主義和實證主義對「瘋狂」之所為，實乃對「瘋狂」的謀殺。然而古典理性主義和實證主義為何要謀殺「瘋狂」？又是如何謀殺的？

傅柯的《瘋狂史》從考察文藝復興時期瘋狂形象的濫觴開始，這就是《瘋狂史》第一章「《愚人船》」的主題。在我看來這一章乃理解《瘋狂史》的要津，而且其意義還遠遠不至於此。我們不妨從《瘋狂史》第一章最有分量的一個問題開始來解讀。

傅柯問道：「但是，如果瘋子的航行在西方的想像中，關連到許多湮遠的主題，那麼，為甚麼會在 五世紀左右，如此突然地在文學和圖像之中，出現這樣明白成形的主題！為甚麼這條滿載瘋人的帆船，和其上無理智的成員，它的側影會突然地出現，侵入人們最熟悉的風景之中？為甚麼會有那麼一天，會在水和瘋狂舊有的盟姻關係裏，誕生出這艘小舟，而且，為甚麼就在這一天呢？」⁵

我們不妨先放下這個棘手的問題，先隨傅柯追蹤充斥於文藝復興時期人文主義詩人的故事、文學、戲劇裏的「瘋狂」形象。

那是長串的「瘋人瘋語」，和過去一樣，譴責著惡行和缺失，但不再將它們全部歸因於傲慢、缺乏慈善心、對基督徒美德的忘卻，而歸因於大量的非理性。因而公正地說，沒有人是明確有罪的，非理性是以一種暗中自願的方式引動著每一個人。瘋狂的揭發，變成了普遍的批判形式。在鬧劇和傻瓜劇裏，「瘋子」、「呆子」或「傻子」的角色越來越重要。他不再是一個位於邊緣、既熟悉又可笑的側影；他現在取得了劇場裏的中心位置，就像一位真理的掌管者——他在這裏扮演的角色，和那些在故事和諷刺詩裏頭，被瘋狂所玩弄的小人物，既是互補又是相反。如果說瘋狂使得每個人都迷失在他的盲目裏頭，那麼，反過來說，瘋子就可以為每一個人提醒他的真相；在一個人人欺人又自欺的喜劇裏，他是二次度的喜劇，騙局之騙局；他的傻言傻語一點也沒有理性的外貌，卻說出了理性的語言，他的詼諧點醒人的可笑；他向情人說明愛情，向年輕人說明生命的真諦，為傲慢者、蠻橫之徒以及騙子訴說事物平凡的現實。⁶

這些瘋狂形象的歧義性在於：如果真理已然掌握在「瘋子」或「愚人」的手中，那豈不是說「瘋子」或「愚人」成了「智者」而哲人才是「真正的瘋子」。事情在人文主義「哲人」伊拉斯謨看來正是如此，「為愚人所詬病並沒有甚麼不光彩的，我之所以叫愚人說話，正在於我一直葆有這愚人的性格」，⁷對「哲人」的攻擊於是在伊拉斯謨那裏達到了高潮。

這類將自己奉獻給了智慧之學的人，大都非常不幸，這不幸主要表現在他們子女的身上；似乎自然天意命定如此，以免智慧之邪惡散布於人類之中。西塞羅的兒子所以如此之墮落，而蘇格拉底的兒子所以如其母而非其父，或者說簡直就是個傻瓜，正是因為這個顯見的原因。⁸

伊拉斯謨（Erasmus）的《愚人頌》通篇充斥著希臘神話和古希臘哲人的名字，充斥著「愚人」對「哲人」的「質問」，充斥著「反諷」；然而這貌似蘇格拉底式的「問答戲法」中的伊拉斯謨——即「愚人」——沒有「對話者」，「愚人」伊拉斯謨總是迫不及待地搶先一步對所有的問題作出回答。「愚人」伊拉斯謨極盡「反諷」之能事，然而他的貌似蘇格拉底式的「反諷」不是為了辯明「真理」，相反恰恰是用來嘲笑和攻擊哲人的。伊拉斯謨問到：

「哪一座城邦曾接受過柏拉圖或亞裏士多德的法律，或曾接受過蘇格拉底的觀念？」⁹在「愚人」伊拉斯謨看來，蘇格拉底、柏拉圖、亞裏士多德、斯多葛、塞涅卡等等哲人才是真正的「愚人」，而熱愛世俗的甚至包括邪惡的一切的「愚人」才是真正的「智者」，「一句話，這愚蠢才是城邦的基礎；靠著這愚蠢，帝國、權威、宗教、統治和公共行動得以維持；人類生活莫非愚蠢之消遣。」¹⁰

伊拉斯謨說：「對於我本人，就讓他人來評判吧；除非我有意為之的誇大言辭叫我盲目，儘管我贊美愚蠢，但我並不是愚蠢地贊美。」¹¹伊拉斯謨的自負與蘇格拉底的謙卑相去何止千裏，如此自負正是人文主義新人的氣概，正是典型的「文藝復興」風格：在「古典」的偽裝下行攻擊古典之實。可見，文藝復興時期瘋狂形象的濫觴是人文主義的「反諷」。然而人文主義者為何要以「瘋狂」之「反諷」來攻擊古典哲學？

正如施特勞斯（Leo Strauss）將現代性的源頭追溯到馬基雅維利，確切地說，追溯到古典政治哲學的現代性危機或哲學的「政治化」，著名的文藝復興史家雅各布·布克哈特也將文藝復興的起因追溯到中世紀晚期意大利的政治問題，他說：「無論是共和制或是暴君專制，在這些國家的性質上存在意大利人早期發展的原因，這雖不是唯一的但卻是主要的。正是因為如此，意大利人成了近代歐洲的兒子中的長子。」¹²在布克哈特看來，在中世紀晚期意大利複雜的政治鬥爭中，政治的道德內涵日益被掏空，這使得政治逐漸成為一門純粹的「藝術」，由此誕生了一種全新的政治精神，這正是現代政治哲學的奠基人馬基雅維利「沒有正義」的「政治學」。也正是在這種政治中誕生了人文主義的「個人」，隨之而來的就是所謂「古典文化的復興」。

如所周知，意大利人文主義的代表但丁、佩脫拉克、薄加丘等等無一例外都是詩人，伊拉斯謨的《愚人頌》就是用「拉丁詩體」寫就，甚至連馬基雅維利都寫過喜劇《曼陀羅花》。¹³尤為重要的是，四世紀以來恢復了可以追溯到中世紀乃至古希臘的對詩人的桂冠加冕儀式——「從那以後，皇帝們無論旅行到哪裏都給詩人加冕；而在五世紀，教皇們和其他君主們也僭取了同樣的權利，發展到最後不考慮任何地點或條件地加以濫授。」¹⁴事實上，「桂冠加冕」是但丁等詩人夢寐以求的榮譽，而佩脫拉克更是以在加比托爾山由羅馬的元老院議員而非巴黎大學為其加冕為榮。¹⁵這種加冕儀式的恢復和濫觴無疑是政客與詩人或政治和詩結盟的標誌，由此人文主義新人的代表——詩人獲得了政治權力的支持，反過來詩人和詩為新的政治和精神開路。

蘇格拉底認為「必須禁止一切模仿性的詩進入城邦」，因為「凡是這類詩會敗壞聽眾的心靈」。¹⁶在《宴飲》的末了，蘇格拉底迫使阿伽通和阿裏斯托芬兩位早已不勝酒力的詩人承認，「同一個人有能力既做喜劇又做悲劇，一個悲劇詩人也可以是一個喜劇詩人。」¹⁷蘇格拉底的意思無非是說詩人有顛倒黑白的本事，有「見人說人話，見鬼說鬼話」的能耐。所以列奧·施特勞斯認為詩人是哲人最大的敵人，事實上殺死蘇格拉底正是詩人，當然是在政客的協助之下。為甚麼？就因為詩人和政客無所謂「正義」，而哲人偏偏要追求「正義」。在文藝復興的意大利，詩人和政客或詩和政治結盟的基礎，就在於兩者都厭惡「正義」。可見「文藝復興」並不是要恢復古典文化的「正義」理念，而是一匹「特洛伊木馬」，因此正是「沒有正義的」詩人和政客合謀導致了「信仰的普遍解體」，¹⁸這才是問題的關鍵。

由此可見，人文主義者所以攻擊古典哲人乃是一個政治問題，因為「詩人是哲人最大的敵

人」和「哲人是詩人最大的敵人」是一個意思，這說明詩人與哲人之間是「你死我活」的鬥爭。但問題仍然在於為甚麼人文主義者偏偏要用「瘋狂」而非其他甚麼來攻擊哲人？

(二)

傅柯在《瘋狂史》 第一版序言 裏說：

歐洲人自中世紀始，就與他未加分析地叫做瘋狂、心神喪失、愚昧的東西有一種關係。也許西方理性將其深層的東西歸於這晦暗不明的存在，就像蘇格拉底學派的審慎將一些事物歸於傲慢之威脅。總之，理性 - 瘋狂關係構成了西方文化起源的諸多緯度之一；在布歇（Hieronymus Bosch）之前，它伴隨這個文化已久，並將在尼采和亞陶（Artaud）之後長期如此。

其實不必等到中世紀，早在古希臘哲人那裏，「瘋狂」不但就是問題，而且還是一個大問題，甚至大到性命攸關的程度。因此回到古代的智慧本身，回到古代智慧的「瘋狂」觀念，是搞清這個疑團的起點。

傅柯在《瘋狂史》中有大量儘管是隻言片語地涉及古希臘哲人關於「瘋狂」問題的言論，其中有一段說¹⁹：

柏拉圖文化，不論是在其歷史中的那個階段，都把愛情當作是一種崇高激越的現象，依其不同層次進行分類。因此愛情或是與身體的盲目瘋狂有關，或是與靈魂的偉大陶醉有關；而且在這樣的陶醉之中，非理性仍受知識控制。愛情和瘋狂，以其種種不同的形式，分屬神秘神學的各種研究領域。

這裏的「柏拉圖文化」顯然指的是柏拉圖對話中專論「瘋狂」問題的篇章《斐德若》關於「瘋狂」的內容。

《斐德若》開篇是蘇格拉底和斐德若關於情人有無愛情孰優孰劣的對話，這一段序曲之後，即轉入對「瘋狂」問題的討論。蘇格拉底說：「如果瘋狂絕對是壞的，這話倒還可以說；但事實上人類最重要的福利都是由瘋狂而來的，這瘋狂是上天的恩賜。」²⁰顯然蘇格拉底有為「瘋狂」辯護的意思，他舉例說德爾斐的女預言家和多多那的女巫們「在瘋狂中為希臘諸城邦和個人造了許多福澤，這是她們在清醒中所不能的。」²¹隨後，蘇格拉底又舉例說西比爾的女巫們和「受神靈感召能預言的人們，對於許多人都預先指出未來的路徑」，這些都可以看作是「預言式的瘋狂」。²²

然而為甚麼蘇格拉底為瘋狂辯護時，首先說到的是德爾斐的女預言家、多多那的女巫？就因為希臘人向德爾斐的女預言家所求的是太陽神阿波羅的預言，而阿波羅首先是司預言之神，因此蘇格拉底談論「預言之瘋狂」當然要從這裏說起；希臘人向多多那的女巫所求的是宙斯的預言，而眾神之神宙斯乃是希臘民眾最信奉的神，由這兩位神而來的預言所決定的乃是希臘城邦的命運。這麼說來「預言之瘋狂」此體事大，蘇格拉底對瘋狂的辯護在敬神的希臘民眾聽來當然就是有說服力的。而西比爾的女巫還可以為他們指出「未來的路徑」，這對於追求幸福生活的希臘民眾來說就更為要緊了。

蘇格拉底接著談到一種「宗教式的瘋狂」，通過舉行一定的祈神贖罪儀式，它可以解除家族

（當然也包括種族）由於「先世的血債」而遭的「天譴」。²³如果說西比爾的女巫們的預言解決了民眾的「明日之憂」，那麼「宗教式的瘋狂」則解決了民眾的「往日之過」。這樣蘇格拉底首先在民眾面前成功地為「瘋狂」辯護。

接下來蘇格拉底又說到第三種瘋狂，即「詩性瘋狂」，他認為正是這種瘋狂才使得真正的詩人口中吐出了千古絕唱。²⁴如此蘇格拉底又在詩人面前為瘋狂作了辯護。

隨後蘇格拉底又說：「我們的證明一定能說服智者，卻說服不了有知者。」²⁵接著，《斐德若》以數倍於討論前三種「瘋狂」的內容記述了蘇格拉底對「（人的和神的）靈魂的本質」的討論，顯然這些話是蘇格拉底講給哲人聽的。這當中，蘇格拉底講了一段話，堪稱是《斐德若》關於「瘋狂」的中心思想²⁶：

的的確確只有哲人的靈魂可以恢復羽翼，因為哲人的靈魂盡其可能地專注於對神之為神的那些事物的回憶。因此如果一個人能善於運用這種回憶，達到對完善之奧秘的觀照，他也只有他才會真正完善。但是這樣一個人靠近神聖，卻漠視老百姓所忙碌的事情，就不免被百姓斥為瘋狂，因為老百姓可不知道他其實是由神憑附著的。

這裏出現了民眾與哲人的巨大分歧。蘇格拉底認為哲人的「瘋狂」或哲學的「瘋狂」乃是「百姓眼中的瘋狂」，這說明在蘇格拉底看來哲學本身並非就是瘋狂，將哲人看成「瘋子」的只是民眾。既然如此，為甚麼蘇格拉底又將哲學說成是「神聖瘋狂」呢？顯然，蘇格拉底是有意將哲學隱藏於「瘋狂」之中；蘇格拉底說哲人的「瘋狂」是由神而來的，也是在希臘民眾面前對哲學的辯護，因為希臘民眾是敬神的，對於由神而來的「瘋狂」、「預言的瘋狂」、「宗教的瘋狂」、「詩性瘋狂」，民眾當然是不會反對的。

傅柯在《瘋狂史》中說過這樣一段話：「昔日，人們的瘋狂，乃是不知死亡大限正在迫近，所以要以演出死亡場景來喚醒他們，使其回到智慧；如今，智慧就是說出瘋狂處處存在這個真相，教導人們明白，他們現在的狀況，比起死亡高明不了多少，並叫人了解，如果大限已經不遠，那是因為普遍的瘋狂和死亡本身是一回事。」²⁷這裏傅柯講到兩種智慧：「昔日由死亡意識所喚醒的智慧」與「如今說出瘋狂處處存在之真相的智慧」。顯然前一種智慧是古代的智慧，它的目的是將人從瘋狂中喚醒；而後一種「智慧」是人文主義新人的「智慧」，它的目的承認瘋狂並沉溺於瘋狂而忘卻死亡。

如此古今兩種智慧的對立就成了問題的關鍵：為甚麼古代的智慧又能將人從瘋狂中喚醒？為甚麼五世紀末的人文主義新人竟然熱中於瘋狂？在柏拉圖的蘇格拉底看來，「神聖瘋狂」乃是哲學的本質，或者說哲學就是「神聖瘋狂」，這便是「古代的智慧」。按照傅柯的說法，昔日「不知死亡之大限」的人是陷入了瘋狂，然而「不知死亡之大限」的當然就是千千萬萬的人民群眾，傅柯的說法豈不等於罵昔日千千萬萬人民群眾就是「瘋子」？如果要「將人從瘋狂中喚醒」的正是這種「古代的智慧」、「神聖瘋狂」，這豈不是說「用瘋狂喚醒瘋狂」？

可以肯定希臘哲人蘇格拉底沒有這樣說過，相反他對希臘民眾所認可的「預言的瘋狂」、「宗教的瘋狂」，還有民眾的代言人詩人的「詩性的瘋狂」大加溢美之詞，而且蘇格拉底只是將「哲學的瘋狂」列於這三種瘋狂之後。然而如果說「民眾是瘋子」是罵人的話，那蘇格拉底怎麼敢向民眾推介「預言的瘋狂」、「宗教的瘋狂」和「詩性的瘋狂」的種種「說也說不完」的好處呢？看來瘋狂又並不一定就是罵人的話，相反蘇格拉底認為這三種瘋狂對民眾

是大有好處的。事實上哲人蘇格拉底非但沒有說過「民眾是瘋子」這樣的壞話，相反就連那些氣勢洶洶而來彷彿要吃掉他，害得他酒都喝不成的民眾代表智者們，蘇格拉底向來都稱贊他們是「有智慧的人」。²⁸

然而蘇格拉底究竟是如何看待民眾的瘋狂問題的呢？《斐德若》中蘇格拉底在「瘋狂」問題之後轉入了對「修辭術」的討論，但關於瘋狂又說了一些十分重要的話。比如蘇格拉底在講寫文章的第二個法則時說道：在第一篇文章中他「把瘋狂分成左右兩個部分」，並稱「左瘋狂」為「邪惡之愛」；而在第二篇文章裏又將「右瘋狂」贊為「神聖」，並視其為「最大的福分」。²⁹前面我們只粗淺地關注了蘇格拉底關於神性瘋狂的劃分，以及關於「神聖瘋狂」「哲學的瘋狂」的討論，而將其討論「左瘋狂」的第一篇文章看作是《斐德若》的序曲而未加分析。是否在蘇格拉底關於「左瘋狂」的文章中有關於「民眾之瘋狂」問題的蛛絲馬跡呢？蘇格拉底討論「修辭術」時插入的這段話又迫使我們回到《斐德若》的開頭。

《斐德若》從蘇格拉底在雅典城外散步時碰到斐德若說起。斐德若首先盛贊了萊甚阿斯關於「沒有愛情的情人要比有愛情的情人好」的文章，在蘇格拉底的追問之下，斐德若為他讀了這篇文章。然而蘇格拉底說這篇文章的內容乃題中應有之意，倒無大礙，因為萊甚阿斯的這類文章不比「原無題中應有之意的那類題目的文章」，故不必看其意思本身。但萊甚阿斯的文在語言和結構方面大有問題。³⁰這麼說《斐德若》一開始談的原來是「修辭術」。

接著蘇格拉底自己就同一主題做了一篇文章，這就是討論「左瘋狂」的那篇。蘇格拉底把「愛情的本質」看成作為討論的出發點，他認為每個人都有兩套行為的原則和動機，「一個是天生的求快感的欲望，另一個是習得的求至善的判斷。這內在的方向有時候相互協調，有時候卻相互分歧；有時候甲佔上風，有時候乙佔上風。若是判斷理性地將我們引向至善，便是節制佔了上風；若是欲望非理性地將我們引向逸樂，那便是我們內在的放蕩佔了上風。」³¹然後蘇格拉底為「愛情」下了一個定義：「當非理性的欲望追逐由美所生的快感，勝過了那將人引向正確行動的判斷，並由其他同類的欲望中獲得了那追逐肉體之美的血氣，這血氣就給了這種激情一個名字叫『愛情』。」³²蘇格拉底認為這種「愛情」會使人為欲念所控制，變成快感的奴隸。有這種「愛情」的人，「他必然嫉妒愛人，非常有害的是，他百般阻撓有益於愛人之成長的結交之誼，但最大的危害還在於，阻撓了那些可以使愛人增長智慧也就是神聖哲學的交往。情人絕不讓愛人接近哲學，生怕自己因此稱為鄙視的對象。」³³之後蘇格拉底又歷數了這種「愛情」在身體、財產方面對人的危害，顯然這「愛情」就是蘇格拉底後來所謂的「左瘋狂」。³⁴

不用說，對於普通希臘民眾而言往往是「求快感的欲望」壓倒了「求至善的判斷」，因為廣大希臘民眾身上總是「天生的」的東西多於「習得的」東西。如此說來這種所謂「左瘋狂」的「愛情」往往就是「民眾的瘋狂」的代名詞。由此我們終於能明瞭：「民眾的瘋狂」與「哲人的瘋狂」或者「民眾」與「哲人」的對立根本上就是「欲念」和「理性」的對立。然而蘇格拉底從來沒有這樣明說過。

但是為甚麼蘇格拉底在討論這種「非理性的欲望」「愛情」時，不直接把它叫做「瘋狂」，而是在討論另一個主題——修辭術時才說他的第一篇文章裏討論的就是「左瘋狂」，而且還向其「潑了髒水」呢？蘇格拉底在講完了第一篇文章之後說了一段令斐德若百思不解的話：「剛才正要過河的時候，親愛的朋友，有我熟悉的神旨降臨到我——這神旨都是要禁止我做某一樁事。我彷彿聽見一個聲音禁止我離開，知道贖卻了冒犯上天之罪。」剛才講

那篇文章時，我心裏感到惶恐不安，恐怕像伊比庫斯所說的，「求榮於人而得罪於神」。現在我明白我的罪過了。」³⁵如果，正如我們所見，蘇格拉底的這篇文章非但沒有「謾神」，而且確實講明瞭出於「欲望」的「愛情」的種種禍害，那麼究竟蘇格拉底為何要惶恐不安？依我看來如此種種都是哲人蘇格拉底惟恐「求榮於神而獲罪於人」，當然按照蘇格拉底本人的辯證法，這同時也是惟恐「求榮於人而獲罪於神」。

現在我們再回到《瘋狂史》的「古今兩種智慧之爭」，看來傅柯所謂「不知生死大限」的「瘋狂」乃是「民眾天生的瘋狂」。「古代的智慧」如蘇格拉底的「神聖瘋狂」的確有「喚醒」民眾的能力，因為哲人或哲學的目的就是教人懂得「節制」，從而上升到神一樣的高度。然而蘇格拉底不但懂得「神聖瘋狂」還懂得「真正的修辭術」，他知道「某類文章適宜於某類心靈，某種文章必能使某個心靈信服，卻無法使另一個心靈信服。」³⁶蘇格拉底認為僅僅以說服為能事的文章不值得提倡，「真正的清晰、完美和嚴肅，當歸於那些以正義、高尚和善教導人的文章。」而這樣寫文章的人才是應當效法的榜樣。³⁷

對於蘇格拉底所謂「神聖瘋狂」的「修辭術」的本質，哲人的大敵——詩人當然明瞭，他們也知道：只要摧毀了「神聖瘋狂」這尊西勒諾斯（Silenus）像，作為「神聖瘋狂」的哲學就不攻自破了，因此人文主義的「瘋狂頌」正是「以其人之道還治其人之身」之舉。於是我們找到了文藝復興時期「瘋狂形象」濫觴的原因：既然人文主義新人的「瘋狂智慧」證明了「瘋狂處處存在」的真相，那麼哲人所謂「神聖瘋狂」不就成了謊言？既然在人文主義詩人看來「瘋狂」就是常識，那麼哲人不就成了真正的瘋子？

希臘哲人蘇格拉底在談論「修辭術」時說過，瘋狂正因其神聖而使人「越出常軌」。他認為「四種瘋狂之中，愛情要首屈一指」，然而他卻將這種瘋狂放在所有的瘋狂之後來談論，並稱其為「愛情」而不是說它就是「哲學」。所謂「哲學的瘋狂」或「哲人的瘋狂」，或將哲學比做愛情其實都不過是蘇格拉底的「修辭」，以便將真理隱藏起來。哲人蘇格拉底的所為無非是說：人本當對「瘋狂——真理」敬而遠之。但從文藝復興開始，人文主義智者作為民眾的代言人大談特談「瘋狂的智慧」，將「瘋狂——真理」公之於眾，這麼說來毫無節制地熱中於瘋狂的人文主義詩人完全不懂「真正的修辭術」。

人文主義者不知道作為智慧的「瘋狂」是人與神溝通的渠道，而荒唐地以為「瘋狂本身」就是智慧。一旦離開了神性，「神聖瘋狂」就蛻變成「人性瘋狂」，瘋狂從此不再與智慧和真理相關。這個邏輯反映的正是人性的根本缺陷，所以亞陶說：「六世紀的文藝復興運動和某種現實宣告決裂，後者的法則可能超越人性，卻又屬於自然；文藝復興時期的人文主義，並非人之成長，而是人的縮小。」³⁸

（三）

「瘋狂」也是猶太——基督教傳統的恒久主題。與蘇格拉底所謂「預言的瘋狂」相像，舊約中先知與上帝的溝通往往就是「瘋狂」。《舊約·撒母耳記》中說，「掃羅轉身離別撒母耳，上帝就賜他一個全新的心。當日這種種兆頭都應驗了。掃羅到了那山，有一班先知遇見他，上帝的靈憑附到他的身上，他就與先知們一起陷入了迷狂。當他的先知迷狂過去後，就回家去了。」（撒母耳記10：9-13）³⁹再比如舊約·列王記中，先知以利沙派少年先知的傳上帝之言給將軍耶戶，「耶戶回到主人之僚屬的住所後，他們問：『一切還好吧？那個瘋子

為甚麼來找你？」」（列王記下9：11）特別是以色列上層祭師中的先知，更具有這種迷狂或出神的「瘋狂」特徵。⁴⁰

聖經新約中的最大的「瘋狂」就是耶穌基督走上十字架之救贖行動，這就是所謂「十字架上的瘋狂」或「十字架上的醜聞」的偉大主題。如波舒哀所言，「被定上十字架的耶穌曾經是塵世中的醜聞，世俗眼光中的無知和瘋狂。」然而同時，「基督已成為吾人智慧的頂點。」⁴¹使徒因為傳言耶穌的「瘋狂智慧」也往往被視為「瘋狂」：「當保羅為信仰作辯護時，非斯都大聲說道：『你是瘋了，保羅！你的學問太大，把你給搞瘋了！』（使徒行傳26：24）。

與十字架上作為神聖智慧的「瘋狂」相對立，人違背上帝的行動也是一種瘋狂，同時瘋狂也是上帝出於正義對人的懲罰。《舊約·申命記》中說，「上帝將用瘋狂，眼瞎和心志混亂來懲罰你。」（申命記28：28）《新約·路加福音》中說，「文士和法利賽人充滿了狂怒，彼此商議如何處置耶穌。」（路加福音6：11）從「神聖瘋狂」和「人性瘋狂」的對立中還衍生出上帝之「神聖智慧」與人性的智慧即「愚蠢」之對立。《新約·哥林多前書》中說：

十字架的道理，在那滅亡的人為愚拙；在我們要得救的人，卻為上帝的大能。智慧的人在哪儿？文士在哪儿？這世上的辯士在哪儿？上帝豈不是叫這世上的智慧變成愚拙嗎？世人憑自己的智慧，既不認識上帝，上帝就樂意用人所當作愚拙的道理拯救那些信的人；這就是上帝的智慧了。（哥前1：18-21）。

從教父時代經中世紀到文藝復興，「瘋狂」或「迷狂」一直是基督教神秘主義和否定神學傳統的核心主題之一，基督教神秘主義和否定神學的代表人物狄奧尼修斯（Pseud-Dionysius，生卒不詳）、愛留根納（Eriugena，約810-877）、克萊芒的伯爾納（Bernard of Clairvaux，1090-1153）、聖威克多的雨格（Hugh of Saint-Victor，1098-1141）、艾克哈特大師（M. Eckhart，1260-1372）和庫薩（Nicolaus Cusanus，1401-1464）都有關於這一主題的論述。本文無法詳述基督教神秘主義和否定神學傳統關於「瘋狂」主題的討論之全部，而只舉出狄奧尼修斯教父和庫薩關於此主題的論說，理由在於前者堪稱基督教神秘主義之父，⁴²後者則是從中世紀到文藝復興的歐洲精神轉折時期，基督教神秘主義和否定神學發生典範轉型過程中裏程碑式的人物。⁴³

狄奧尼修斯教父關於「瘋狂」或「迷狂」問題的討論，主要集中在《論聖名》和《書信集》中，他指出⁴⁴：

沒有任何「統一體」或「三位一體」、數字或「一」、「豐茂多產」等等名字，以及一切存在的或已知的名字，能用來稱呼那超出所有心智和理智的奧妙，那超越萬物的超越的上帝。在這個方面，我當然與《聖經》著述者一致。但是這些事的真正真理，事實上遠遠超出我們。這就是為甚麼他們寧願通過否定而上升的道路，因為這使靈魂站出到一切與它自己的有限本質相關的東西之外。」

在致祭司提多（Titus）的書信中，狄奧尼修斯進一步闡發了關於「迷狂」（ecstasy）的主題⁴⁵：

從這同一種聖潔解釋看神聖的快樂，人便稱一切善美之源的上帝「沉醉」（ecstasy），這是為了表達心智無法測度的超豐盛的快樂。更重要的是，它表達上帝之至福的徹底

的、無法描繪的無限性。在我們的術語中，「沉醉」有「極不節制」之貶義，表明一個人離開了自己的心智和常識。當用於上帝時，這是褒義，「沉醉」只能理解為在「原因」中的美好事物的無法量度的超級豐盛。上帝之「醉」即立於一切美善事物之外，蓋上帝為所有這一切事物之超級豐足也。

庫薩的神秘主義和否定神學奠基在他的「有學識的無知」的立論之上，他在《論上帝的觀看》中指出⁴⁶：

當我盡可能高地上升時，我就看到你是那無限。因此，你是不可接近、不可理解、不可稱道、不可複觀和不可見的。追求你的人必須超越一切界限、一切終端、一切有限的東西。但是，你就是他所追求的終端，假如他必須超越終端，他怎樣才能到達你那裏呢？他超越了終端，豈不就進入了無規定、雜亂無章的東西之中，因而就理性而言，也就是進入了那具有理性的混亂的無知和幽冥之中了嗎？因此，理性如果想觀看你，就必須成為無知的，就必須被置於幽冥之中。

庫薩進一步指出⁴⁷：

你的偉大的使徒保羅向我們宣布了這一點。他在狂喜中超越那種一致的圍牆進入了天堂，只有在那裏才可以毫無遮掩地觀看你，觀看你這一切愉悅的源泉。我相信你那無限的善，並力圖使自己獲得那種狂喜，以便能夠觀看你不可見的你，揭示那不可見的形象。

從以上引述可以見出：無論在狄奧尼修斯還是庫薩看來，上帝的神性本質相對於人的理智而言就是「迷狂」或「無知和幽冥」；相應地，人的理智要認識上帝的神性本質，只有在「迷狂」、「出神」或「瘋狂」之中方才是可能的。基督教神秘主義和柏拉圖主義的關係是神哲學史上一樁被反覆起訴和申辯的公案，然而就「神聖瘋狂」問題而言，柏拉圖的「神聖瘋狂」與基督教神秘主義的「神聖瘋狂」的區別是本質性的，理由在於：柏拉圖的蘇格拉底所謂「神聖瘋狂」的本質就是哲學，而哲學的本質就是理性；但在基督教神秘主義看來，關照上帝神性本質的「瘋狂」、「出神」或「迷狂」都絕對地超越了理性。庫薩所謂「有學問的無知」固然與蘇格拉底「自知無知」具有驚人的相似性，然而在庫薩看來，人的「學問」或人的「理性」本身永遠無法達到上帝之神性，因此對基督教神秘主義而言，「理性」的「學問」是必須被超越的「無知」。但恰恰相反，柏拉圖的蘇格拉底所謂「神聖瘋狂」追求的卻是「理性的確定性」和可以為理性所把握的知識。基督教神秘主義的知識最終根據是上帝的自我啟示，而柏拉圖的蘇格拉底的知識在只依賴理性本身。

在我看來，基督教神秘主義的「神聖瘋狂」與柏拉圖哲學的「神聖瘋狂」的「共通性」就在於兩者都主張「絕對真理」或「真理的絕對性」。因此，就像柏拉圖的真理或太陽會刺痛走出洞穴的人的眼睛，使其對「現實」一無所見，⁴⁸上帝之神性同樣會使窺見它的人陷於「瘋狂」之境。非但如此，一旦哲人下降到洞穴之中，講明瞭真理或太陽下的現實，哲人便自處於危險之中了，因為已經習慣了黑暗的洞穴人會殺了他。正因為如此，柏拉圖的蘇格拉底才要用「瘋狂」的修辭將真理包裝起來，以使哲人免於殺身之禍，這也正是《斐德若》中蘇格拉底要將「瘋狂」和「修辭」問題放在一起來討論的原因。

與柏拉圖的蘇格拉底一樣，基督教神秘主義者深諳「真理秘傳」的道理，「神秘主義」之稱謂就可以說明這一點。從狄奧尼修斯、艾克哈特大師到庫薩，基督教神秘主義者都主張上帝之神性的神秘本質和絕對超越性，並以「否定」作為其神學之進路，究其原因，無非是排斥

人的理性以「肯定」或「顯白」的方式，「自下而上」地認識上帝的企圖。所以狄奧尼修斯認為「否定神學」，「從在下者向超越者上升，它攀登得越高，語言便越力不從心；當它登頂之後，將會完全沉默，因為他將與那不可描狀者合為一體。」⁴⁹

對於由基督教母腹中走出來文藝復興的人文主義詩人，自然知道基督教的「絕對真理」主張，所以他們在攻擊同樣主張「真理之絕對性」的古希臘哲人的同時，也要攻擊基督信仰。那些虔信聖經和聖徒的人，在伊拉斯謨看來，「他們是如此愚蠢，以至於我都為他們感到害臊，然而他們不但為普通民眾所稱道，甚至連神學教授們也是如此。」⁵⁰伊拉斯謨也知道「瘋狂」的智慧乃是神的恩賜，⁵¹然而他絲毫沒有基督教神秘主義者對神的敬畏和神學言說的慎微，而是主張將「神聖瘋狂」的秘密公之於眾。正如傅柯所言，「鮑許、布魯格爾和杜勒是極度入世的觀者，他們看見瘋狂圍繞在四周，覺得自己也被牽連在內。相對地，伊拉斯謨乃是站在遠處觀望它，以便自處危險之外；他是站在奧林匹斯山那樣的高度上來觀察它，而且，如果它為瘋狂唱出頌歌，那也是因為他有能力以諸神永無止息的笑聲來嘲笑它。」⁵²難怪伊拉斯謨成為第一個站出來質疑狄奧尼修斯及其神秘神學之真偽的人。⁵³

正如蘇格拉底所說的那樣，模仿詩人的作品敗壞聽眾的心靈，⁵⁴「瘋狂」形象在文藝復興初期的濫觴和人文主義詩人的「瘋狂頌歌」敗壞了人們的心靈，「這種藝術努力尋求掌控一個自我追尋的理性，它認識到瘋狂的存在，也認識到它自己的瘋狂，把它圈圍起來，又侵入其中，最後將它征服。」⁵⁵由此，作為「智慧」的「瘋狂」日益從神——不管是蘇格拉底的神，還是基督教的上帝——的領域，被位移到人的領域，「瘋狂的古典體驗誕生了。」⁵⁶「在瘋人小船的動蕩史之後，幾乎不到一個世紀，人們便看到『瘋人院』的文學主題出現了。」⁵⁷這說明昔日作為理性的它者的「瘋狂」，如今已成了理性的囚徒。理性在監禁了「瘋狂」之後，自以為已將真理囊括於自身之中，然而「瘋狂」的辯證法在於一旦離開了神性，它將不再是「智慧」，所謂理性的「瘋狂」就是「無知」乃至於「冥頑」。「那是煩亂多於不安，社會無謂的激動，變換不定的理性。」⁵⁸而到了理性主義和實證主義時代，理性竭力地壓制和排除「瘋狂」這使其動蕩不安的因素，「理性思想最後會把瘋狂分析為心智疾病」，所謂智慧就完全變成了「常識」。「在壓制的終點，爆裂成為必然，這也就是自從尼采以來，我們一路目睹發生之事。」⁵⁹可見，從文藝復興以降，「瘋狂」被理性主義和實證主義「監禁」的歷史就是古典哲學和上帝信仰的現代淪落史。

儘管文藝復興以後，基督教理性逐漸擺脫了「瘋狂」，然而蘇格拉底的「神聖瘋狂」和「十字架上的瘋狂」的偉大主題在歐洲思想脈絡中隱微而不絕，帕斯卡爾、基爾克果、陀斯妥耶夫斯基、荷爾德林、尼采等人，都是「神聖瘋狂」的偉大傳承者。如果說現代性的本質就是「神聖瘋狂」之謀殺，那麼尼采一班「瘋狂哲學家」或「瘋狂神學家」就是現代性的剋星。

註釋

- 1 傅柯 (Michel Foucault)，林志明譯：《古典時代瘋狂史》（台灣：時報文化出版社，1998），譯者導言，XXII，。
- 2 同上，頁5。
- 3 同上，頁13-14腳注9。

- 4 同上。
- 5 注1《古典時代瘋狂史》，頁21-22。
- 6 同上，頁22。
- 7 Erasmus, *The Praise of Folly*, trans, John Wilson, 1668 (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965), 5.
- 8 Ibid. pp. 38-39.
- 9 Ibid. p. 40
- 10 Ibid. p. 41.
- 11 Ibid. p. 4.
- 12 布克哈特 (Jacob Burckhard) 著，何新譯：《意大利文藝復興時期的文化》（北京：北京商務印書館，1996），頁125。
- 13 施特勞斯 (Leo Strauss)、克羅波西 (Joseph Cropsey) 主編，李天然等譯：《政治哲學史》（石家莊：河北人民出版社，1993），頁358。
- 14 注12《意大利文藝復興時期的文化》，頁205。
- 15 同上，頁204。
- 16 Plato, *Republic*: x, 595b-c, Collected Dialogues, p. 820. 亦參《柏拉圖文藝對話集》，頁66。
- 17 Plato, *Symposium*, 223d, Collected Dialogues, p. 574. 亦參《柏拉圖文藝對話集》，頁292。
- 18 注12《意大利文藝復興時期的文化》，頁533-543。
- 19 注1《古典時代瘋狂史》，同前，頁122。
- 20 Plato, *Phaedrus*, 244a, Collected Dialogues, p.491; 亦參《柏拉圖文藝對話集》，頁116。
- 21 Ibid. 244b. 亦參《柏拉圖文藝對話集》，頁116-117。
- 22 Ibid. 244a-d. 亦參《柏拉圖文藝對話集》，頁116-117。
- 23 Ibid. 244e, p. 492. 亦參《柏拉圖文藝對話集》，頁117-118。
- 24 Ibid. 245a. 亦參同上，頁118。
- 25 Ibid. 245c. 亦參同上。僅從英文版本看，朱光潛先生對這一句的理解是完全顛倒了。
- 26 Ibid. *Phaedrus*, 249b-c, p.496. 亦參同上，頁125。
- 27 注1《古典時代瘋狂史》，同前，頁26。
- 28 Plato, *Republic*: I, 336b, Collected Dialogues, p.586.
- 29 Plato, *Phaedrus*, 265e-266b, p.511. 亦參同上，頁153。
- 30 Ibid. 227a-235e, pp.476-482. 亦參同上，頁90-102。
- 31 Ibid. 237d-238a, p.485. 亦參同上，頁106-107。
- 32 Ibid. 238bb-c, p.486. 亦參同上，頁107。
- 33 Ibid. 239a-b, p.486. 亦參同上，頁108。
- 34 Ibid. 265e-266b, p.511. 亦參同上，頁153。
- 35 Ibid. 242b-d, p.489. 亦參同上，頁113。
- 36 Ibid. 271b, pp.516-517. 亦參同上，頁162。

- 37 Ibid. 277e-278b, p.523. 亦參同上，頁174。
- 38 注1《古典時代瘋狂史》，同前，頁44。
- 39 譯文據「新標準修訂本」，有改動。關於「瘋狂」，另可參《舊約·撒母耳記》19：19-24。
- 40 Mills, W. E., Wilson, R. F., ed., *The Prophets, X, Mercer Commentary on the Bible*, Vol. 4, Macon GA, 1996.
- 41 注1《古典時代瘋狂史》，頁201。
- 42 (托名)狄奧尼修斯(Pseudo-Dionysius)著，包利民譯：《神秘神學》(北京：三聯書店，1998)，陳佐人：中譯本導言。
- 43 庫薩(Nicolaus Cusanus)著，李秋零譯：《論隱秘的上帝》(北京：三聯書店，1996)，譯序。
- 44 注42《神秘神學》，頁85-86。
- 45 同上，頁250-251。
- 46 注43《論隱秘的上帝》，頁89-90。
- 47 同上，頁106。
- 48 Plato, *Republic*: VII, 515a, Collected Dialogues, p.748.
- 49 注42《神秘神學》，頁102。
- 50 Erasmus, *The Praise of Folly*, p. 68.
- 51 注1《古典時代瘋狂史》，頁47-47。
- 52 同上，頁39。
- 53 注42《神秘神學》，中譯本導言，頁4。
- 54 Plato, *Republic*: X, 595b, Collected Dialogues, p.811.
- 55 注1《古典時代瘋狂史》，頁53。
- 56 同上，頁60。
- 57 同上。
- 58 注1《古典時代瘋狂史》，同上，頁63。
- 59 同上，頁43。

黃瑞成 中國人民大學哲學與宗教學系博士候選人

《二 一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二 一世紀》網絡版第 二期 2003年3月31日

© 香港中文大學

本文於《二 一世紀》網絡版第 二期(2003年3月31日)首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。