

# 结构的悖论：德里达与蒙田<sup>\*</sup>

李永毅

**内容提要** 蒙田是对德里达影响最大的法国作家之一。不仅他的怀疑精神吸引了德里达，他的写作策略在某种程度上也与德里达暗合。他喜欢游移在中心和边缘之间，揭示中心的临时性和浮动性，从而让知识、语言、文学、法律、伦理等结构的悖论显现出来。

**关键词** 结构 解构 中心 怀疑

DOI:10.16345/j.cnki.cn11-1562/i.2015.02.002

在解构主义崛起的标志之作《人文学科话语中的结构、符号与游戏》一文中，德里达用了蒙田的一句话作题记“与解释事物相比，我们更需要解释解释。”<sup>①</sup>德里达一生所做的，正是“解释解释”（interpréter les interprétations），他从未试图寻找“解释事物”（interpréter les choses）的终极密码，他关注的是概念和思想在不同解释中的旅行。在法国思想史上，至少有两种怀疑传统，一种是笛卡尔式的，把怀疑视为一种工具，其目的却是通过减法为哲学筛选出能够终结一切怀疑的魔法石；另一种是蒙田式的，把怀疑看成理解世界的基本方式，通过加法不断吸收原有体系无法容纳的新元素。从气质上说，德里达更倾向蒙田，他在十余部著作中都引用了蒙田的随笔，并不让人惊异。蒙田的写作策略在某种程度上也与德里达暗合，他往往拒绝占据结构的中心位置，从而避免了确认结构合法性的循环论证，他更喜欢游移在中心和边缘之间，揭示中心的临

时性和浮动性，把读者的目光引向结构之外。

## 一、异域想象与中心置换

直到20世纪上半叶，西方主流的异域想象都遵循着同一个模式，用一个预先给定、预先合法化的结构来消化异域因素。居于中心的自我代表西方传统的集体声音，按照自己的想象塑造作为他者的异域，在此框架内，异域文化的种种独特性都失去了实质意义，沦为强力中心所制定的规则的变异、偏离或者对立面。一个突出的例证就是，西方古代文献在描述众多所谓的蛮族、异族时，极少花功夫去分辨他们之间的差异，而偏向于用一套“普适刻板印象”来描绘他们：波斯人、高卢人、日耳曼人、哥特人、匈奴人、土耳其人……都只是一些互相指涉、互相替换的模糊称谓而已。<sup>②</sup>在这样的机制下，新涌入的异域经验不仅不能丰富中心文化的认知，反而不断强化它固有的偏见。

蒙田不是这样，他并不想把自己囚禁在中

<sup>\*</sup> 本文为2011年国家社科基金西部项目“德里达与欧洲思想经典对话研究”（项目号：11XWW007）研究成果。

心的牢笼里。在《谈食人族》(Of Cannibals)等文章里,他用置换中心的策略,以令人惊讶的方式阐释了他从殖民探险者那里获取的异域知识。他的一个方法是将异域和欧洲的古典时代联系起来。文艺复兴时期的欧洲人本来已有这种倾向。在一种压缩的时间视野中,古代的那些大帝国变得“几乎与他们同时代了”。<sup>③</sup>他们也常把古代文明作为参照,来讨论不同人群之间的差异。<sup>④</sup>但蒙田的独特之处在于,他把异域文化视为空间中的理想存在,把古典文化视为时间中的理想存在,从而在某种意义上将二者等同起来,这样就可以利用文艺复兴赋予欧洲古典文明的权威来为异域文化正名,为所谓的野蛮人辩护。

《谈食人族》讨论的是法国殖民探险者在巴西发现的图皮南巴部落。在文章开头,蒙田通过引述欧洲古典时代关于遥远国度(例如亚特兰蒂斯)的传说,竭力让读者产生这样的印象:新发现的这些地域和文化是从古代的地域和文化母体漂离出来的。<sup>⑤</sup>接下来,蒙田列举了这些印第安人的原始文化与古希腊文化的相似性,例如,他把一首土著歌曲称为“阿那克里翁式的”,还说他们语言的发音也与古希腊语相近(158页)。

蒙田的另一个方法是将异域文化与“自然”等同,而把文艺复兴时期的欧洲文明视为堕落的“艺术”。“艺术”代表着人为,代表着对“自然”人性的偏离。图皮南巴民族“没有交通,没有文学知识,没有数学,没有长官和政治权威的名称,没有奴役的习惯,没有贫富差别,没有契约,没有继任,没有财产分割,没有职业,除了共同的亲族关系没有牵挂,没有衣服,没有农业,没有金属,没有酒和小麦”(152页)。但在他看来,这些欠缺并非缺陷或反常,反而是值得羡慕的“正常”状态。他在解释部落的食人习俗和战争时,也特别强调它们与变态的道德观和追逐利益的贪欲无关。所以,他认为欧洲人用“艺术”征

服土著人的“自然”是一个悲剧,因为他们根本意识不到后者的真正价值。

蒙田巧妙地利用文艺复兴时期的崇古心理或者说古-今结构中古代的中心位置,通过古代和异域的等价替换,将欧洲文化暂时逐出了中心的位置,而将“野蛮”的异域推到了中心,描绘出一幅令当时欧洲读者愕然的世界图景。这印证了德里达的说法:中心只是一种功能,没有所谓天然的中心。“关于结构的古典思维可以用悖论的方式表述说,中心既在结构之内,又在结构之外。中心位于整体的中心,可是既然中心不属于整体(不是整体的一部分),整体的中心就应该在别的地方。中心不是中心。”<sup>⑥</sup>当所有边缘因素的唯一作用是证明中心天然的合法性时,中心和边缘已经失去任何有意义的互动,没有联系的结构不可能称为结构,所以这样的中心已经将自己放逐于结构之外。正因如此,传统的欧洲中心论面对异域,生产不出任何新知。蒙田故意置换中心,迫使读者(至少暂时地)跳出原有的结构,为新知开辟了通道。

不可否认的是,蒙田的文化理据仍然隐含着欧洲中心主义(只不过是古典的欧洲),而且他的异域描述明显想象多于事实,但蒙田拒绝不假思索地从固有的中心评判新经验,而把新经验视为重新认识自己和母文化的机会,则是有积极意义的。事实上,异域是他认识论的一个核心比喻。在一个殖民探险的时代,新发现的土地是新知的最佳象征。这些地理发现不断修正着人们对世界的认识,所以蒙田意识到,知识是没有边界的,认知的确定性是没有保障的。他在《谈马车》中写道“恐怕我们的知识在每个方向上都是孱弱的;无论往前还是往后,我们都看不了多远。它覆盖的范围很小,生命也很短,在时间和空间的意义上都是如此。”(693页)蒙田一贯的怀疑主义倾向并不仅仅基于有限已知和无限未知的永恒对比,也与认知的出发点不可能固定下来有关。在地

理大发现时代之前，曾有很多国家和民族相信自己位于世界的中心，新疆界的不断拓展摧毁了这些迷梦。“这么多的性情、教派、思想、观点、法律和习俗教育我们，要审慎地判断我们自己的文化，并且在判断时要承认它自己的缺陷和天然的弱点。”（11页）知识范围的不断扩大也意味着当初的中心将不再是中心。失去控制解释进程的绝对中心，意义的游戏就开始发挥作用，“解释事物”的权威不复存在，“解释解释”成为必然。

## 二、千面谎言与语言困境

异域象征着作为知识材料的外部世界施加于认知过程的压力，但认知还面临着一个交流与传递的困境：语言的困境。人类想象的真理或真相只有一种形态，那就是语言与事实的一致，但正如蒙田和德里达所意识到的，难题在于，谎言却有无数的形态。

德里达在《谎言的历史》一文中引述蒙田的话来说明谎言的不确定性。“如果谎言和真理一样，只有一张脸孔，那么我们的处境会好得多，因为这样撒谎者所说的反面就是确定无疑的。然而，真理的反面却有十万种形状，而且没有明确的边界。”（24页）德里达评论道，即使我们不去考虑动物的种种伪装与掩饰（通常不被纳入语言的范畴），仅仅是人类善意或恶意的无声欺骗就数不胜数了，例如勉强的微笑、暧昧的眼神或者某个手势。<sup>⑦</sup>谎言无限放大了我们认识世界时面临的不确定性。

蒙田指出，谎言的杀伤力之所以令人恐惧，是因为“人类的理解只能依赖语言这个手段”，“它是我们表达愿望和思想的唯一工具，是我们灵魂的译者”。一旦语言不再可靠，我们就变成了彼此隔绝的孤岛，再也不能知道彼此。所以，蒙田认为说谎是最可憎的罪，说谎者是人类社会的叛徒（23页）。德里达赞同蒙田的立场，他在多本著作里都强调，承诺说出真相，无条件地相信对方也会说出真

相，是任何交流的基本前提，“即使你在撒谎，你也在向对方发话，请求对方相信你”。<sup>⑧</sup>

既然如此，为何谎言在人类社会如此普遍？在德里达看来，主要有三个原因。一是恐惧，形而上学传统之所以如此根深蒂固，是因为它拥抱的永恒性和确定性梦想也是人类的普遍梦想。相对于未知领域，人更愿停留于已知领域，对于可能威胁到习惯思想的新知，人总会感到近乎本能的排斥。正因如此，即使已经隐约觉知真相，人也不愿让这种真相进入语言，而要用谎言来抗拒它，这便是德里达所说的“怀旧伦理”，不愿面对变化的卢梭式的、否定的、忏悔的心态。<sup>⑨</sup>解构主义却相信，不确定性和风险是内嵌于一切系统，内嵌于我们的一切决定的，诚实意味着克服恐惧。二是利益，历史上形形色色的二元对立论、绝对中心论，无论是神学垄断、君权专制，还是阶级对立、性别对立、种族对立，都是建立在谎言、尤其是系统性的哲学谎言基础上的。这些谎言之所以大行其道，是由于利益的诱惑。如德里达所说，“理论的客观性”和“技术－政治的占有权”之间往往有同谋关系。<sup>⑩</sup>三是结构。对结构完整性的追求是人类思想的阿喀琉斯之踵。即使摆脱了恐惧的纠缠，即使抛弃了利益的算计，结构的冲动也足以驱使众多的哲学家、思想家越过知与不知的界限，用虚假的材料和唬人的见解强行构建一个体系。相对于宇宙的时空而言，人类的视阈小得可怜，人类的知识少得可怜，然而理性的高傲却让人类的阐释欲望无限膨胀，知识周围的空白、知识之间的空隙总是被人类自以为是的见解迅速充满。以不知为知，在脆弱的地基上构建宏伟的大厦，成为知识和价值体系的常态。德里达避免正面立论，拒绝建立黑格尔式的宏大体系，而喜欢附着在前人的文本上，细致追踪思想的流变，正是因为他意识到了，结构冲动固然可能为知识勾勒轮廓，但它也可能画地为牢，提前封住了新知进入的可能性。

蒙田也从殖民扩张的贪欲中看见了认知贪欲的影子。“我担心我们的眼睛大，肚子小，好奇心盛，能力却不足。我们拥抱一切，却只搂住了风。”(15页)这不仅是对殖民政治的批评，也是对真理事业的质疑：我们真的确定我们知道吗？谎言的三种动因中，摆脱恐惧这一心理动因和利益这一道德动因并非最难的，最难的是摆脱结构这种认知动因。在追求体系的完整性和一致性的过程中，我们太容易敷衍搪塞，太容易扭曲和抑制虽然真实却是异质的因素。对作者而言，如果想避免说谎，就必须采取特别的写作策略，防范结构冲动的无形力量。

### 三、逊位作者与隐秘操控

蒙田的策略就是，拒绝赋予传统上属于作者的权威。在许多西方语言中，“作者”和“权威”这两个词都是从拉丁语 *auctor* 和 *auctoritas* 演变而来的。*auctor* 的原意是“创立者”，因此“作者”从一开始就具备“创立者”的“权威”，在真理的流通机制中，尤其是在作品中，作者占据着中心地位。因此，要避免结构冲动，就要从作品中抽掉它的中心——作者。

《随笔》虽然是以作者为中心题材的作品，蒙田却使用了多种手段让作者从中心逊位。这种矛盾从书的一开始就显露出来。他在《致读者》中写道“所以读者啊，我自己就是这本书的题材；你若把闲暇浪费在这样轻浮无聊的话题上，就太没道理了。再见。”(2页)在读者刚刚翻开自己的书时，就要将他们推开，这是一种奇特的姿态，它包含了多重意味。“我自己就是这本书的题材”的潜台词是，这只是一部描绘“我”这个凡夫俗子的书，不是探讨高深话题、揭示永恒真理的书；“轻浮无聊的话题”表明，生活中的“我”是无足轻重的，变身为作者也不能赢得尊敬。“再见”也值得玩味，蒙田是劝读者迷途知返，立刻放下这本书，所以和他们告别；还是说，他

们非要看不可，一定会发现自己所说并非虚言，所以提前想象在阅读过程的尽头和他们分手？

《随笔》的书名本身也体现了这种自我贬低的姿态，*Essais* 的意思是“尝试”、“练笔”，因而是未完成、不成熟的，更是缺乏权威的。《随笔》的文体也避开了西方传统中思想经典的三种写作形式：柏拉图式的对话录，亚里士多德、奥古斯丁式的论著，西塞罗、塞涅卡式的书信。选择一种尚未成型的体裁来表达思想，似乎也表明，蒙田愿意自居边缘。所以，全书便在这样一种悖论中展开：作者自始至终都作为题材居于中心，他却要求读者不要把他视为中心。许多评论者都注意到了蒙田作品中作者隐身的现象，例如雷格辛说，作者的存在“只能以一种差异的方式、一种推延的方式才可想象”。<sup>⑩</sup>蒙田的另外一个手段是碎片化、分散化的写作。作者的权威，尤其是在思想领域，几乎总是与某种整体性联系在一起的。蒙田却拒绝整体性，不愿让自己和某种特定的框架绑定，用他自己的话说，“没有任何一种方式好到我愿意陷在其中，无法自拔”。<sup>⑪</sup>与此相应，他也避免使用哲学化的词汇，而选择他所称的“普通语言”(816页)。

德里达的写作方式与蒙田有许多相似之处，化整为零是他的一贯策略，虽然散见于各处的解构主义观点会隐约呈现出一个总体轮廓，德里达却永远不让这个轮廓形成清晰的边界。隐身和逊位也是他的姿态。他的一篇论文标题就叫《如何不讲话：否认》，<sup>⑫</sup>深谙他性情的文论家希利斯·米勒也用一个标题生动地概括了德里达的形象——《“别把我算进去”：德里达的克制》。<sup>⑬</sup>然而，作者虽可隐身，却无法从作品中真正消失。正如莎士比亚的幽灵（而非老哈姆雷特的鬼魂）操控着戏剧情节的进程，德里达和蒙田的幽灵也仍然操控着他们各自的文本。

身为同行，德里达自然洞悉蒙田的秘密。他引用后者的话说明读者如何容易被作者控

制 “我们的灵魂只以信用或信任的方式运行，它被别人的奇思怪想束缚、限制，在他们的权威教导下成为俘虏。”<sup>⑤</sup> 蒙田的自谦背后是自负，他对自己的思想和文学才能都极其珍视，他是以否定的方式强烈肯定自己的存在。Essais 的“尝试”之意换一种方式理解就是“革命”，就是进入一个前人未曾涉足的领域，事实也的确如此，蒙田的随笔影响深远，在文学史上确立了一种新文体。研究蒙田的学者也在《随笔》中发现了作者不断从边缘向中心推进的痕迹。<sup>⑥</sup>

倘若如此，蒙田岂不是犯了他自己所说的重罪——说谎？的确如此，但悖论在于，说谎是出于真诚。写作归根结底是一种交流行为，一般而言作者是珍视自己的思想的，蒙田在书中花了大量笔墨来告诫读者不要过分信任他的观点，恰好说明他自己非常看重这些观点，而蒙田和德里达一样，其观点的核心便是怀疑精神，以不容置疑的语气表达怀疑，似乎是对怀疑精神的最大反讽。不仅如此，怀疑的第一步是打破思维的惯性，思维的惯性又寓居于语言的惯性之中。德里达的晦涩表达体现了他竭力突破语言牢笼的艰辛，蒙田同样意识到了语言对思想的阻碍。他说，“人们总是习惯于扭曲别人作品的意义，以迎合他们已经事先在心里确定的观点。”（327 页）在这样的情形下，以撒谎的方式、以放弃作者权威的方式讲述自己的思想是为了让读者卸下思维惯性的坚固盔甲，轻松进入书中的世界，不知不觉地卷入互动的进程。如果读者真正领悟了怀疑精神，那么这种精神最终也应该用到作者蒙田身上。从这个意义上说，蒙田从一开始就提醒读者不要把他奉为权威，又不算谎言了。为了帮助读者打破结构的封闭性，蒙田仍需借助结构的力量。

#### 四、法律权威与神秘暴力

虽然蒙田通过隐秘的操控让作者的中心地

位失而复得，但他对作者权威的看法并不同于传统。在他看来，权威并不具备“天然”的合法性，而是维系结构运转的临时性力量，这一点不仅适用于作者的权威，也适用于法律的权威。德里达尤其欣赏蒙田关于法律的洞见，在后期的政治学著作中一再引述他的话。

在《法律的强力》一文中，德里达称赞蒙田理解了“权威的神秘基础”（*fondement mystique de l'autorité*）。<sup>⑦</sup> 蒙田的原话是“法律现在得以维系，靠的是信用，不是因为它们是公正的，而是因为它们是法律。这是它们权威的神秘基础，除此无他……谁因为它们公正而遵守它们，都没有按照他应当的方式公正地遵守它们。”<sup>⑧</sup> 显然，蒙田严格区分了法律和公正，认为法律并不是建立在公正基础上的，它们的唯一基础是信用，也即是我们预先赋予了它们合法性，相信它们的合法性，但这种信用本身没有任何本体论的理由。蒙田进一步指出，信用的基础仅仅是一些合法的虚构（*des fictions légitimes*）。何谓“合法虚构”？蒙田用了个轻浮却有洞察力的比方来说明。就如同天然牙齿不漂亮的女人会用象牙做成假牙来替换，在自然法并不存在的情况下，人类使用人为的法律来填补空白，同时把它们装扮成“自然的”、因而也是公正的法律（401 页）。

德里达评论道，蒙田重新发掘了法律上层建筑底下的沉淀物，揭示了它“既隐藏又反映社会主导阶层政治经济利益”的秘密。因此，蒙田所说的“神秘”意思是被掩盖起来的，被忘却的，或者说“被沉默之墙封锁起来的立法之初的暴力结构”。<sup>⑨</sup> 蒙田之后两个世纪的卢梭也曾说，立法者在立法之前并没有法律授予的权威，或者说立法行为本身即是非法。<sup>⑩</sup> 在讨论著名德语诗人保罗·策兰的诗学时，德里达再次提到蒙田，说策兰笔下的权力和蒙田所讨论的法律一样，“实质上都是虚构的”。<sup>⑪</sup> 如果从结构的视角看，蒙田的发现意味着，一个结构中最不具备结构性、最违背

结构逻辑的点就是使得该结构成为可能的奠基点,或者说中心、起源,这是整个结构最脆弱也最需要隐藏的地方。以欧几里得几何为例,所有的定理、推论都是从中心——平行线公理——推导出来的,是符合逻辑的,然而这个公理本身却没有逻辑和事实的支撑,只是一种直觉。在两千年的岁月里,人们都以为欧氏几何是“自然的”、因而也是唯一正确的体系,但后来非欧几何的发展却表明,这个所谓的中心并非永恒的中心。

但在德里达眼中,法律从一开始就缺乏公正性并非坏事,正因为法律不公正,所以我们才永远都能以公正的名义质疑它,从而推动它的进步。<sup>②</sup>也正因为法律不公正,所以我们才不可以机械地运用它,而永远要为具体的情境、具体的司法实践留出灵活的空间。<sup>③</sup>蒙田同样认为,法律应当不断变化,但他的依据是自己对人性和世界的理解——“我们恒变的行为与固定僵化的法律之间几乎没有关系。最应当欢迎的法律是那些最罕见、最简单、最具普遍性的法律。我甚至认为,与其有我们眼下这么多的法律,还不如一部法律都不要。”(816 页)蒙田认为,不仅人和世界是恒变的,人性也是多样化的。《随笔》最初出版时,第一篇的标题是《我们殊途同归》,最后一篇的结语是“最普遍的特质就是多样性”。<sup>④</sup>法律越繁琐,管辖范围越宽,对这种多样性的伤害就越大。

从蒙田的思想体系看,他揭示法律权威的神秘基础还有两个原因。一是他倡导怀疑精神的意图。在他所处的时代,除了宗教权威,法律权威和与之相伴的政治权威(往往笼罩在宗教权威的光环中)是对思想自由的最大束缚。二是在他的《随笔》中,“自然”是值得赞美的,“艺术”或者“人为”是应当否定的,法律显然属于后者。

## 五、神圣友谊与政治伦理

如果说以怀疑著称的蒙田心中还有一块未

被怀疑侵入的神话之地,或许那就是友谊。蒙田生活的中心事件就是挚友拉博埃西(Etienne de La Boétie) 1563 年的突然辞世,一方面这是他情感上难以承受的重大损失,另一方面他也从此成为拉博埃西文学和政治学遗产的继承人和守护者。他的后半生都在竭力消化这种损失和这份遗产。他的名篇《谈友谊》(Of Friendship)浓缩了他对这段友情的全部体悟,德里达晚期的名著《友谊政治学》也是从蒙田的这篇作品切入的。

德里达在书的开篇引用了《谈友谊》中的一句话——“朋友啊,世上没有朋友”(O mes amis, il n'y a nul amy)。<sup>⑤</sup>整部《友谊政治学》都是围绕这句话的悖论结构展开的。这句话据说出自亚里士多德,蒙田和德里达对它的理解是非常不同的。德里达认为它的悖论无条件地适用于所有友谊,而蒙田在《谈友谊》中引用它,只是描述他眼中的普通友谊,或者说他和拉博埃西的友谊之外的一切(至少是同时代的)友谊。德里达强调的是自我和他者之间的复杂关系以及朋友与敌人身份的奇异共存,蒙田却在对比普通友谊的轻浮无常和神圣友谊的坚固永恒。蒙田写作《谈友谊》时,是在将自己和拉博埃西的友谊与历史上最看重友谊的古罗马人相比,尤其是与西塞罗在《论友谊》(De Amicitia)等著作中描绘的理想友谊相比。蒙田对友谊的夸张描述甚至超过了西塞罗,让友谊变成了神话,一个自解构的神话。

蒙田借用亚里士多德的说法,形容最高层次的友谊就像“一个灵魂住在两个身体里”。从后面的表述看,蒙田并非只把这种“双重的单一性”看成比喻,而是将它的表面逻辑推到了极致(203 页)。然而,当他如此描述友谊时,却陷入了德里达所揭示的多重矛盾中。首先,倘若友谊的双方的灵魂已经完全融合,已经只有一个灵魂,那么本来以彻底的奉献、彻底的利他主义为标志的友谊归根结底只不过是一种自爱(爱对方的灵魂不过是爱自己)

己的灵魂)，朋友间的礼物、义务、感激、请求全部失去了意义。蒙田甚至认为，如果朋友之间还可以有礼物存在的话，那么真正表现出慷慨特质的不是决定赠予的一方，而是接受礼物的一方，因为他给了对方赠予的机会，表达友谊的机会，这样接受者反而成了赠予者。德里达评论道，按照《谈友谊》的解释，友谊的交互性、对称性都失去了空间（204页）。我们甚至可以说，蒙田的说法威胁到了友谊的名称本身，无论古希腊语（*philia*）还是拉丁语（*amicitia*），“友谊”都源于“爱”，如果主体已经和客体融合，如果“爱”失去了对象，“爱”是否还能存在？蒙田自己也把友谊称为“高贵的交往”（*noble commerce*）（203页），*commerce* 原指商业贸易，交换是其根本特征，如果友谊如蒙田所说，其实只涉及一个灵魂，交换如何发生？不仅如此，蒙田还声称，“完美的友谊”是“不可分割的”，“每一方都把自己完整地献给对方，再没别的任何部分留下，可以和别人分享”。德里达追问道，既然蒙田举出的友谊例子中包含了拥有多位朋友的人，“不可分割的”友谊怎么可能容纳多位朋友？（206页）

如果说上述矛盾只是蒙田被比喻的修辞力量裹挟，无暇顾及深层逻辑的自洽，那么另外两个问题就是严肃的伦理和政治问题了。一是友谊的性别问题。蒙田坚持认为，与男性之间神圣的友谊相比，男女之间的婚姻仅仅具备某种“想象的相似性”（*quelque imaginaire ressemblance*）。显然，在他眼中，女性没有能力参与到完美的友谊中。这样，蒙田所谈的友谊，就可能性而言就并不涵盖人类的一半，友谊其实只是兄弟情谊（206-207页）。蒙田继承了源远流长的父权思想，这是他开明思想的一个死角。

蒙田的神圣友谊并不是一般的兄弟情谊，他区分了自然的和精神性的兄弟情谊。令人惊讶的是，他没有遵循自己的一贯思路，推崇

“自然”的兄弟情谊，而是极力美化人为的、后天修炼成的精神性兄弟情谊。他称这种具备独立主权（*souveraine*）的友谊是罕见的例外（*exceptionnelle*），它极其依赖运气，“如果三百年能出现一次，就是极其幸运的了”（208页）。当然，他自己便享受了这样的好运，结识了拉博埃西。不过，接下来的说法就让人错愕了。蒙田称，凡是基于“快乐、利益、公共和私人需要”的友谊都不美，不高贵，算不上真正的友谊，传统所说的四种爱（天伦之爱、社会之爱、待客之爱、情欲之爱）也都达不到他的标准（209页）。我们姑且不去想象这样一种不食人间烟火的友谊能否存在，至少我们可以像德里达那样诘问：如果友谊把社会、法律、政治、家族关系全部逐于门外，如果友谊仅仅听命于它自身的神圣命令，“这样的友谊可否接受？以何种名义接受？政治？伦理？法律？”（210页）蒙田举出的例子表明，他的确赞许“超越”公共领域，无条件忠诚于朋友的行为。德里达意识到，这个传统至少可以追溯到西塞罗。在这些神圣友谊的忠实信徒看来，拥有真正友谊的人必定同时也是正直高贵的公民，忠诚于友谊的行为“天然”不会与公共利益发生冲突（211页）。

向来怀疑绝对概念的蒙田却在这里竖起了一个绝对概念。事实上，他自己的行为已经表明，这样的友谊不可能存在于世间。如果他的灵魂和拉博埃西的灵魂其实是一个，他就应该忠诚地守护后者的精神遗产，但种种现实顾虑和算计阻止了他。他原本打算把拉博埃西的政治学著作《自愿的奴役》（*De la servitude volontaire: ou, Le contrain*）放到《随笔》的中心位置，后来却放弃了，这部反暴君的作品在当时日益紧张的政治氛围下显然不合时宜：政治进入了友谊。蒙田用朋友的29首十四行诗取代了《自愿的奴役》，虽然这些作品面世了，但在他的1588年版私人藏本里，他却划掉了这些诗，并在旁边写了一句话“这些诗别的

地方也能见到。”<sup>⑨</sup>即使他说的是事实,这么做似乎也对亡友不太友好,这里的动机或许可以解释为文学上的嫉妒心。

## 结语: 残余的恐惧

怀疑是蒙田和德里达的主调,他们的怀疑过程往往是通过揭示结构的悖论来展开的。但相对于 20 世纪的德里达,16 世纪的蒙田仍为自己保留了一些禁区。在《哲学的权利》中,德里达特别提到了蒙田在宗教方面的保守。虽然他是法国文学语言的伟大开创者,他却坚决反对在祈祷和敬拜时使用法语。他的理由是,圣经和上帝“不是用来讲述,而是用来尊崇、恐惧和崇拜的故事……而且我相信,允许任何人用这么多种俗语来传播这么神圣重要的讯息,即使有用,也是非常危险的”。<sup>⑩</sup>这意味着,蒙田相信,核心信仰是不可以接受怀疑精神的审视的,或许他认为这个问题过于重大,不可贸然打开潘多拉的盒子。

### 注释:

- ① Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), p. 409.
- ② John Howland Rowe, "The Renaissance Foundations of Anthropology", in *American Anthropologist*, 67.1 (1965), p. 6.
- ③ Margaret Hodgen, *Early Anthropology in the 16th and 17th Centuries* (Philadelphia: U of Philadelphia P, 1971), p. 182.
- ④ Rowe, "The Renaissance Foundations of Anthropology", p. 1.
- ⑤ Michel de Montaigne, *The Complete Essays*, trans. Donald Frame (Stanford: Stanford UP, 1986), pp. 150 - 151. (以后引用,在正文中随文标注页码。)
- ⑥ Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 410.
- ⑦ Jacques Derrida, *Without Alibi*, ed. and trans. Peggy Kamuf (Stanford: Stanford UP, 2002), p. 6.
- ⑧ John D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation*

with Jacques Derrida (New York: Fordham UP, 1997), p. 22.

- ⑨ Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 427.
- ⑩ Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 36.
- ⑪ Richard L. Regosin, "Nemo's Descent: The Rhetoric of Presence in Montaigne's *Essais*", in *French Forum*, 13 (1988), p. 160.
- ⑫ Hope H. Glidden, "The Face in the Text: Montaigne's Emblematic Self-Portrait (*Essais* III: 12)", in *Renaissance Quarterly*, 46.1 (1993), p. 74.
- ⑬ Jacques Derrida, "How Not To Speak: Denials", in *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, eds. Sanford Budick and Wolfgang Iser (Stanford: Stanford UP, 1992), pp. 3 - 70.
- ⑭ J. Hillis Miller, "'Don't count me in': Derrida's refraining", in *Textual Practice*, 21.2 (2007), pp. 279 - 294.
- ⑮ Jacques Derrida, *Donner le temps: I. La fausse monnaie* (Paris: Galilée, 1991), pp. 126 - 127.
- ⑯ François Rigolot, "Montaigne's Purloined Letters", in *Yale French Studies*, 64 (1983), pp. 145 - 166.
- ⑰ Jacques Derrida, "Force of Law", in *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (London: Routledge, 2001), p. 239.
- ⑱ Michel de Montaigne, *Essais* (Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1962), p. 1203.
- ⑲ Derrida, "Force of Law", p. 242.
- ⑳ Jean-Jacques Rousseau, *The Government of Poland*, ed. and trans. Willmore Kendall (Indianapolis: Hackett, 1985), p. 3.
- ㉑ Jacques Derrida, *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, eds. Thomas Dutoit and Outi Pasanen (New York: Fordham UP, 2005), p. 109.
- ㉒ Derrida, "Force of Law", p. 243.
- ㉓ Caputo, *Deconstruction in a Nutshell*, p. 17.
- ㉔ Alan Levine, "Montaigne's Conception of the Self: A Non-Rights Basis for Toleration", in *Perspectives on Political Science*, 28.2 (1999), p. 86.
- ㉕ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié* (Paris: Galilée, 1994), p. 17. (以后引用,在正文中随文标注页码。)
- ㉖ Rigolot, "Montaigne's Purloined Letters", p. 150.
- ㉗ Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1990), pp. 302 - 303.

(作者单位: 重庆大学语言认知及语言应用研究基地/外国语学院)

责任编辑: 段映虹



## 英文提要

### **Jewish Sense of Time and Harold Bloom's Literary Historiography**

YAO Yun

Harold Bloom , after half a century's literary practice , delineates the entangled relationship among writers in the English tradition and establishes an idiosyncratic literary historiography , which stems from the Jewish sense of time and history that valorizes discontinuity and inner consciousness rather than continuity and social history. By this nonlinear and internal approach , Harold Bloom reconstructs the English literary tradition.

### **Paradoxes of Structure: Derrida and Montaigne**

LI Yongyi

Montaigne , a French author who influenced Derrida most , holds charm for Derrida not only for his skepticism , but also for his writing strategies , which to a certain extent coincide with deconstruction. Like Derrida , Montaigne is inclined to shift between center and margin , revealing the evanescent and arbitrary nature of the center , and rendering visible paradoxes lurking in the structures of knowledge , language , literature , law and ethics , among others.

### **Theatrum Mundi: a Study of the Dramatic Forms in Goethe's *Faust***

GU Yu

J. W. Goethe's *Faust* , a not inconsiderable combination of poetics , is a drama within dramas , which includes all important drama types of Germany , of Europe , and of Goethe's age. The varied forms imply and reflect the contents of drama , which have a direct impact on the understanding of the whole drama and detailed scenes. By analyzing the framework and scenes in *Faust* , this paper shows that *Faust* is not a tragedy in the strict sense of the term. It does not adopt the form of tragedy , but is interspersed with a variety of forms like comical opera , oratorio , dance drama and opera , which make it impossible to judge it from the point of view of an ordinary tragedy. The vastness of forms and the strength of the panorama of man's life make *Faust* similar to "theatrum mundi" in baroque. Goethe employs these sophisticated literary forms as a tool , and successfully shows that insisting on the unremitting endeavor is the true tragedy of man's life on earth.

### **Reception of *Faust* in the Chinese Discourse of Enlightenment**

HU Wei

Every age or culture has its own *Faust* , and different ways of reading distinguish readers from each other. Goethe's masterpiece *Faust* transformed the old German legend of Faust , which used to preach religious faith and the punishment of evil , into an allegory of post-enlightenment intellectuals. The Faustische , which means striving ( streben) for knowledge , lust and power , often becomes in the history of reception the carrier of various kinds of ideology. After touching on the fate of Goethe's *Faust* in the