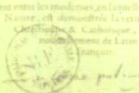


THEOLOGIE
NATURELLE DE RAY-
MOND SEBON DOCTEUR EXCEL-
lent entre les medistes en l'ecole par Gualtero
Nasce, est demoustrée l'exten-
sion de la Cabalistique, traduite
par Gualtero de Lenois.



A PARIS,
chez Gilles Corneille demourant dans
le College de Clermont par Jean de La
Harpe de l'Imprimerie.



MESSI
LE SEIGNE
MONTAIG
DE LOYD
de la Chambre
RE: TRES
de France

蒙田随笔全集

下卷

[法国]蒙田 著 陆秉慧 刘方 译

Montaigne Essais

译林出版社

Montaigne Essais 蒙田随笔全集

下卷

图书在版编目(CIP)数据

蒙田随笔全集 / (法) 蒙田 (Montaigne) 著; 潘丽珍等译. - 南京: 译林出版社, 1996. 12 (2001. 9 重印)
(译林世界文学名著)
ISBN 7-80567-634-8

I. 蒙... II. ①蒙... ②潘... III. 随笔-作品集-法国-中世纪 IV. I565. 63

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 059475 号

书 名 蒙田随笔全集
作 者 [法国]蒙田
译 者 潘丽珍等
责任编辑 韩沪麟
原文出版 Gallimard, 1965
出版发行 译林出版社
E-mail yilin@public1.ppt.js.cn
U R L http://www.yilin.com
地 址 南京湖南路 47 号(邮编 210009)
印 刷 南京爱德印刷有限公司
开 本 850×1168 毫米 1/32
张 41.875
插 页 15
字 数 1030 千
版 次 1996 年 12 月第 1 版 2001 年 9 月第 3 次印刷
书 号 ISBN 7-80567-634-8/I·349
定 价 (精装本上中下)58.00 元
译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

前言：读蒙田

——我不轻易采取立场

下卷第十章

——应当生活在活生生的人
中间

下卷第八章

关于蒙田，人们以为可说的都已说尽：他是怀疑论者，也就是说，他向自己发问而又不作回答，甚至拒绝承认自己一无所知，而只是坚持那句“我知道什么呢？”的名言。其实这些看法并不深入。怀疑主义包含两个方面，一方面意味着不存在正确的东西，另一方面又意味着不存在错误的东西。怀疑论将一切观点和一切行为都视作荒谬的而加以摒弃，然而也因此使我们不能将任何一种观点和任何一种行为视作错误的而加以摒弃。在粉碎教条的、片面的或抽象的真理的同时，怀疑论无异于暗示一个思想：世界上存在着一种具有一切侧面和一切必要中介的全面真理。怀疑论之所以提出层出不穷的对比和矛盾，那是因为真理要求这样做。蒙田一开始便教诲我们说，任何真理都是自相矛盾的，也许他最后感悟到矛盾即真理。“我很可能会反驳自己，但是，真理，正如德马德斯^①所说，我决不会反驳

^① 德马德斯(公元前 384—前 320)，雅典演说家，政治家。

真理。”首先的，也是最根本的一个矛盾便是：对一个真理的否定揭示出一个新的真理。因此，在蒙田的作品里我们能找到一切：一种植根于他自身的无止境的怀疑、宗教、斯多葛主义。以为他排斥或接受上述任何一种“立场”，那是没有根据的。然而在这模棱两可的**自我**——他呈献给大家，并且不停地探索着的**自我**——中，他也许终于找到一切晦涩难懂之事的源头，奥秘中的奥秘，某种类似终极真理的东西。

自我意识是蒙田身上恒定不变的部分，是他衡量一切学说的尺度。可以说，他从未出离面对自我时感到的那份惊奇，自我构成了他的作品和他的哲理的全部内容。他不知厌倦地体验着一个**充满自我意识**的人会有矛盾现象。在爱情生活、政治生活以及对外界的默默感知中，我们每时每刻都在参与某事，并把它视为己任；而同时我们又从中退出，与它保持一定的距离，否则我们就会看不清它的面目。笛卡尔克服了这种矛盾，他把意识看成思想。他说：“能看到自身的并非眼睛……，而是思想，唯有思想既能了解……眼睛，又能了解它本身。”蒙田所谓的意识并不就是思想，它是受约束的，同时又是自由的；在一个双重性的行为里，它既向外部事物开放，又自感与外部事物无关。它不知道那个休憩的场所，那种对自我的把握，即笛卡尔所谓的知性。在蒙田看来，世界不是在他头脑里有一定概念的一系列事物，自我也不是一种纯理性意识。蒙田与后来的帕斯卡尔一样认为，我们与一个我们并不掌握其奥秘的世界连在一起，我们既不可能停留在自我之中，也不可能停留在事物之中，而是不断地从事物走向自我，从自我走向事物。应当纠正德尔斐^①的神示。能让我们回归自我固然是好事，然而，我们抓不住自我，正如我们抓不住事物。“你身内和身外都是一片虚妄。只不过，

① 德尔斐：古希腊城市，建有阿波罗神庙和最有名的降示神殿。

范围愈小，虚妄的程度愈浅。上帝说：‘人哪，除了你，每样事物都首先研究自身，并且根据自身的需要，确定了工作和欲望的范围。唯有拥抱宇宙的你是如此空虚，如此匮乏；你是没有知觉的探索者，没有审判权的法官，归根结底，你是这出闹剧的演员。’面对各得其所的事物和动物组成的大千世界，人的意识是空洞而又贪婪的：它是一切东西的意识因为它什么也不是，它对所有的东西感兴趣却与任何东西没有联系。我们头脑里的明晰思想不由自主地被裹挟在意识之流中而又想对它不予理会，这些思想与其说是我们的真实自我，倒更可能是我们藉以掩盖自我的面具。蒙田认为，认识自我就是与自我对话，就是向自身这个难以理解的人发问并等待他的回答，又好像是对自身的一种“试验”或“探索”^①。他要对自身进行探究，因为没有这种探究，理性之纯将是虚假的，而且最终是不纯的。人们对蒙田竟连自己的脾气和性情的细枝末节都和盘托出感到惊讶，其实那是因为，在蒙田眼里，任何学说若是脱离了我们的所作所为便有可能成为谎言，于是他构思了这样一本书，这部旷古之作不仅表达了一些思想，而且表现了产生这些思想并赋予这些思想以不同意义的生活。

在明晰的想法和思维后面，蒙田看到一种自发性，这种自发性产生出大量念头、感情和难以解释的行为。“一次有人问七贤之一的米松，他独自一人在笑什么，他回答说：‘正是笑我独自一人在笑。’我每天说出多少在自己看来是愚蠢的话啊！那么在别人看来是愚蠢的话就更多了。”意识在本质上具有一种奇怪的特征，那就是能变成任何一种事物，并能构建自身。人不需要任何外在原因就能自个儿笑起来，只要想到我们可以自个儿笑，可以把自己当作周围的人；只要具有双重性，只要具有意识。“人们说马其顿·佩尔塞国王有世人罕见的本领，他的思想能游离于任何外界条件而徜徉于各式各样的生活，想象出一些个性激越昂扬，喜欢漂泊不定的人物，他自己和别人都说不出他是一个什么样的人。我认

^① “倘若我的思想能稳定下来，我就不探索自己，而是总结自己了，然而它始终处于学习和试验的阶段。”（下卷，第二章）

为这种本领几乎是人所共有的——我们总是别有所思”，而且只能是这样：有意识的标志之一就是能心在别处。

连动物具有的、与肉体相关联的功能在人类身上也转化和变了，因为在人类身上，这些功能处于意识活动之中。人们有时能看到狗在梦中吠叫，这意味着狗的大脑里有图像，然而人不仅大脑里有图像，而且还能生活在臆想之中。“深深沉浸在自己扮演的悲剧角色中的演员，回到家中会继续哭泣”；孤独者想象自己周围有一群人，并在这个看不见的世界中做出各种情状，或扮鬼脸、作惊讶状、大笑，或搏斗并凯旋而归；曾有个王子因做了个不祥之梦便杀了自己亲爱的兄弟，也有人因自己的狗狂吠而自戕，这些现象是多么令人吃惊啊！若仅仅从肉体的角度看问题，那么性功能应当只给人一种明确的欢愉，正像人体的其他功能一样。然而，“在世界上的很多地方，我们身体的这一部分被神圣化了。在同一个省份，有些男子剥下自己性器官的皮献一块给神明作为祭品，另一些人则拿自己的精液祭神。在另一个省份，青年男子当众穿透自己的生殖器，他们在皮肉之间开几处口子，将几根铁杆从这些口子穿过，铁杆之粗和长达到他们所能忍受的最大限度；然后将这几根铁杆放在火上烧，作为给神的祭品；倘若受不了这种残酷的疼痛，便会被认为缺乏男子气和不够贞洁”。生命就这样离自身而去，极度的欢乐近乎痛苦^①。“我疑惑造化本身赋予了人类某种非人性的本能。”这是因为我们的肉体及其平和的功能被我们拥有的一种非凡本领渗透，即我们能够致力于肉体之外的事，并能够给自己定下探求绝对这一目标。再说，没有一种欲念是仅仅冲着肉体而不在自身以外寻求别种欲念和允诺的。“因此，有人说他们追求的是心灵的忠诚相许，他们是对的……我不能想象我的肉体是一副没有感情的躯壳。”爱情不只是肉体的事，因为它的目标是某个人，但爱情也不只是精神的事，因为它的

^① “……看那张在最甜蜜的爱情作用下充满狂暴和残忍的面孔，还有在干如此疯狂的举动时表现的庄重、严肃和沉醉……无上的快感犹如痛苦一样使人全身僵直，发出呻吟……”

目标体现为那个人的肉体。“奇异”这个词是蒙田在谈到人时最常用的字眼，还有“荒唐”，“怪物”，或者“奇迹”等。“人是怎样一种奇怪的动物啊！他憎恶自己，他的欢乐使自己不安，他牢牢守着不幸！”

笛卡尔很少指出心灵和肉体的统一，而更倾向于认为两者是分开的，因为这样一来，两者对知性而言是泾渭分明的。相反，心灵和肉体的“混合”之说属于蒙田的思想范畴，他只关心我们的实际存在，他的作品不厌其烦地描写人这个充满悖论的现实。也就是说，他想到死亡，而死亡是人为某种化身之说的反证。他旅行时，每在一所房子里停留便不免思忖，自己是否会在病中在此病倒并自在地死去。“我感到死亡每时每刻卡住我的喉头或腰部……”他曾精辟地谈到不赞成默祷死亡。默祷会歪曲和错过对象，因为它的对象是远期的死亡，而远期死亡比即刻死亡更残酷，因为它的阴影笼罩我们的整个未来，而即刻死亡则以事件的形式在我们眼皮底下发生。不应当让死亡的念头毒化我们的生活。蒙田感兴趣的不是死亡的悲怆情景，比如死亡景象的丑恶，垂死者的奄奄一息，丧礼的场面，谶词中惯常出现的主题，为活人描绘的死亡图景等等。“有些人不考虑死亡本身，不对死亡作任何评论，他们的思想关注的不是这一点：他们往前赶，奔向一个新的生命。”那些聆听神甫的安慰的人，向苍天抬起双眼，举起双臂，高声祈祷，“他们逃避斗争，不敢正视死亡，如同医生要给孩子开刀时先逗他们玩耍。”蒙田要我们以冷静的眼光面对虚无，要我们认识赤裸裸的死亡，从而认识赤裸裸的人生。死亡是一幕独角戏。它从芸芸众生中分割出单独的一块，那就是我们中的某个人，它使暗中激荡着人世的永不枯竭的源泉——观点、梦想、欲望——充分显示出来，因此，它比生命中的任何一个插曲都更清楚地让我们明白，我们来到这个世界又从这个世界消失根本是一种偶然。

蒙田写道：“我研究自己甚于研究其他科目。这是我的玄学，我的物理学。”我们应当逐字地、准确地理解这些话。玄学和物理学对人这种动物作出的解释，他预先就拒绝认可，因为，是人“证实”哲学和科

学，哲学和科学由人来解释，而不是人由哲学和科学来解释。比方说，如果有人想把精神和肉体孤立开来，把二者归于不同的本原，那么，他可能一笔勾销那些有待理解的东西，诸如“怪物”、“奇迹”、人。凭心而论，我们不可能解答人这个难题，只可能把人作为一个难题来描述。由此我们感到，对人的研究犹如一种得不到发现的探索，一种得不到猎获物的狩猎，但这并非凭兴趣行事者的毛病，而是在描写人时唯一可能采取的恰当方式。“人世不过是一所学习和研究的学校。”这就是为什么蒙田如此关注思想的连绵不断，梦的自生自灭，而且这使他有时成了普鲁斯特的先驱^①，仿佛他早已认为，战胜时间的唯一办法便是描述时间。

他关注人的偶然性和未完成性，从这一点看，他站在宗教的对立面——如果宗教是一种对世世的诠释和一把解开人世之谜的钥匙的话。虽然他常把宗教置于探索和批驳的范围之外，但是他的话和文字中没有一点促使人信仰宗教的成分。我们生活在“秽物和乌合之众之中”，我们被系在“宇宙最沉闷、最腐败的那一部分。”动物的本能比人的理性更完美。我们的宗教是一种习惯：“我们是基督教徒跟我们是佩里格人或德国人没有什么两样。”割礼、斋戒、封斋期、十字架、忏悔、教士的独身主义、祭仪中使用圣语、上帝化身为人、炼狱，所有这些基督教的组成部分在异教中都能找到。在每个村子里，蒙昧无知和道听途说在我们眼皮底下制造着圣迹。柏拉图学派的一则圣徒传记把苏格拉底说成是某个圣女受阿波罗神惠顾后所生。在荷马的作品里，人们找到了所需的一切神示和预言。归根结底，宗教揭示的东西与疯狂的人类在地球上创造出来的东西没有多大区别。剩下的是要弄明白，是否应当由此推断——正像蒙田有时做的

^① “有时我似乎进入了梦境，而且我要我的头脑记住这些梦（因为我喜欢在梦中想我正在做梦），第二天，我还能记起这些梦的色彩：或愉快，或忧伤，或怪异；然而其他的一切我愈是努力找寻，愈是使它深深陷入忘却。所以我胡思乱想中偶得的言辞只在记忆中留下虚幻的印象。”

那样——野蛮人的宗教已经受了神灵的启示，或者说，我们的宗教仍处在野蛮阶段。蒙田的回答可想而知，因为他甚至责备过苏格拉底装神弄鬼，精神恍惚。在道德上和认识上，他都认为尘世的一切是互不相关、不合逻辑的，任何联系都是超自然的。他说，人们可能后悔自己的某个行为，却不会后悔生下来是自己。而按宗教的说法，人倒是应该后悔这一点的。不存在什么来世再生。我们不可能取消自我的任何东西：“我一向我行我素，在世上保持完整的自我。”他将几个已进入永恒的人排除在外，不过对他们多少表示怀疑，并补充道：“思想超凡卓绝而道德阴暗低下，我总觉得这是一种奇怪的配合。”

对于基督教，蒙田保持着一种不求甚解的愿望。当他把宗教高置于不受批评的地位时，我们为什么要认为那是一种虚伪呢？宗教有它可取之处，它为“奇异”保留一席之地，它知道我们的命运是谜一般的不可知。它给这个谜提供的种种答案都与我们可怕的生存状态相抵触。作为疑问，它是有根据的，只要它始终不作回答。宗教是人的荒唐的一种模式，而荒唐是人的基本属性。既然认为人的核心不是自我满足的知性，而是对自我感到惊奇的意识，那么人怎会不梦想认识万物被掩盖的一面呢？怎能压抑住他对彼世的无言祈求呢？可以肯定的是，如果存在什么宇宙理性，至少我们不了解个中奥秘，而我们只能按自己的意愿和办法管理生活……“我不求甚解地、漫不经心地听任人世一般法则的摆布，当我感觉到这一法则时，自会充分认识它。”谁能责备我们利用构成我们活动境域的这种生活和这个世界呢？

然而，既然摒弃了宗教狂热，不也该摒弃其他一切狂热吗？可是蒙田时常谈到斯多葛主义者，而且带着赞许。是他曾写了那么多文字反对理性，是他曾如此雄辩地指出，我们绝对无法摆脱舆论以求正面对待一种思想，然而他却“求助于留在任何天性未被扭曲者身上的普遍理性的种子”。正如他祈求一个未知的上帝，他也祈求一种不

可能存在的理性。即使没有任何东西完全在“我们能力范围以内”，即使我们不可能完全自决自主，至少我们应该退避三舍，为自己营造一个冷眼旁观的角落，由那里观察我们的行为，我们的生活，就像舞台上的次要“角色”，不是吗？

这正是蒙田作品的要旨之一。“**我们把自己出借给他人，而只把自己给予自我。**”举例说，婚姻是一种机制，自有其规律及平衡条件。在婚姻里掺入激情便是荒唐。爱情使我们盲目服从他人，故而只能作为自由和自愿的行为来接受。蒙田有时谈论婚姻如同谈论一种身体功能，仿佛那是健康方面的问题，他有时对待身体如同对待一部机器，跟机器我们没有什么好商量的。不用说，他更是把国家列入那些外部机器，我们和这些机器发生联系完全出于偶然，我们应当按其规律使用它们，却不应投入分毫的自我。在我们与他人的交往中，想象和幻觉总是占着主导地位。社会生活中更是如此。社会生活让我们和那些并非我们选择的人，甚至和很多蠢人合作。而**“和蠢人是不可能真诚商谈的。在一个刚愎自用的上司手下工作，不仅败坏我的判断力，还会败坏我的良心。”**在社会生活中，和疯子在一起我们自己也会变疯。蒙田强烈感到社会有一种魔法：在社会中，每个人拿出来的不是自己的思想，而是思想在别人眼睛里和言谈里的反光。真理不复存在，帕斯卡尔所说的自我赞同也不复存在。每个人都实实在在地异化了。让我们退出社会生活吧！**“公共利益要求人背信弃义、颠倒黑白、互相杀戮，我们把这类差事让给那些更听话、更机灵的人去干吧。”**诚然，我们不能一味地弃权，因为弃权就是听别人摆布；何况，总得有国务活动家和君主。他们能做什么呢？君王不得不撒谎、屠杀、欺骗。他这样干也便罢了，只是他应该明白自己的所作所为，别把罪行粉饰成德行。**“有什么补救办法吗？没有，倘若他确实在干与不干之间进退维谷，左右为难，那么他是不得已而为之；但是，倘若他这样干而毫不内疚，毫不感到于心不安，这表明他的良心已坏。”**我们这些旁观者怎么办？正如后来有人说，我们只能一边服从他，一边鄙视他。应当鄙视，因

为国家是对付自由、良心等世上一切有价值的东西的机构；但又应当服从，因为荒唐是社会生活的法则，而且不按国家的法则对待国家将是另一种荒唐。然而柏拉图主张哲学家进入政府，他构想了一个公正的城邦，并试图建造这样一个城邦。“但是，在一个社会里，什么弊病需得用如此致命的药去医治呢？……柏拉图……不赞成用破坏国家安宁的办法来治愈国家的弊病，也不同意以公民的生命和财产为代价实行改良，”这就无异于确立了贤人理政无为而治的原则……想用理性来解决一件充满偶然的事，岂不荒谬……“我曾看到国家的志士仁人郑重其事地聚集一堂，花费国家大量钱财来讨论一些条约和协定，而这些条约和协定的决定却完全取决于贵妇们的意愿或某个懦弱的男人的好恶。”预见和法律永远跟不上客观情况的多变，理性永远无法设计社会生活。在社会生活分裂为无数个人冲突的时代，蒙田甚至不愿考虑它有什么意义。我们不可能与这乱七八糟的社会达成和解。在公众事务之中生活，就意味着“按照他人的意愿生活”。而蒙田显然想按自己的意愿生活……

然而，这是他的最后决定吗？须知，关于爱情、友谊，乃至政治，他有时也发表过不同的言论。并非是他在这类问题上自相矛盾，而是因为斯多葛主义把内与外，必要与自由分割开来的主张是抽象的，或者说不攻自破的，也因为我们的外表和内里是密不可分的。假如你蔑视某人，你就不可能始终服从他；假如你服从某人，你就不可能始终蔑视他。在某些情况下，服从即接受，蔑视即拒绝，双重生活不再可能，外表和内里不再能区分。那时，我们就必须投身于世界的疯狂，并且需要一条适用于这些场合的规则。蒙田深知这一点，而且他没有逃避。他怎么会逃避呢？他早就描写过：意识，即使在独处时，已经与荒谬混合在一起，而且它从本源上就是非理性的。他又怎么会要求意识固守住自我呢，既然他认为意识完全在自我之外？斯多葛主义只能是一个过渡。它教我们如何无视外界而生活，而判断，但它不能使我们摆脱外界。蒙田的独特之处也许在

于：有关我们回归世界的条件和动机，他谈的很少，很少。

问题不在于要不顾一切地得到一个令人放心的结论，也不在于要最终忘掉前进路途上的发现。确信来自怀疑。更进一步说，怀疑将揭示它本身就是确信。因此必须充分估量其广度。让我们重复一遍：任何信仰都是一种狂热，它使我们离开自我；一个人一旦信仰什么，就必然停止思想，哲理是一种**不下决心的决心**，它注定要否定友谊、爱情和社会生活。于是我们回归到自我，然而我们在自我中看到的仍是一片混沌，而在这片混沌的尽头是死亡——一切混乱的标志。人们可能以为，蒙田描写的智者既然与世隔离，与他人隔离，不能像斯多葛式的智者那样在自身以及自身与上帝的内在关系中找到解释人世喜剧的途径，那么除了与在他体内还会疯狂喷涌一段时间的生命作对话，他别无联系；除了最空泛的嘲讽，他别无手段，除了对自我和一切事物的蔑视，他别无动机。为什么不在这片混乱中放弃一切呢？为什么不学动物的样，比如长嘶的马，哀鸣而死的天鹅呢？为什么不和动物一起生活在无意识之中呢？最好的办法也许是找回**孩童的安全感**，牲畜的**蒙昧**。或是为抵御死亡将至之感创造某种自然宗教：“**一个生命的消亡乃是向千百个其他生命的过渡。**”

这一思想活动存在于蒙田的作品中。但还有另一种思想活动，而且同样频繁。因为，在对一切表示怀疑之后——尤其当我们知道，任何求知的努力只能使问题成倍增加，使想澄清的事变得更晦涩难懂；无知好比七头蛇，砍掉一个头，它又长出三个——余下的是必须说明，世上存在各种观点，而我们起初总以为掌握了真理；还必须说明，怀疑是需要学才能会的。“**我对人的了解胜过对动物、对死亡或对理性的了解**”。笛卡尔将记住这句话。它的意思是：思想的活动和犹豫不决只是事实的一半；另一半事实是，我们的游移不定奇妙地停止了，而且这种停止每时每刻还会显露在一些表面现象上，

至于这些表面现象，我们能指出它们经不住审视，但是它们至少看上去像事实，并且让我们对事实有了个概念。一旦思想向自己发问，它便绵延不断，而且不断自相矛盾。但有一种行动中的思想是不容忽视的，而且有必要将它阐明。对人类知识的批判只有当我们固执地认为有一种全面的和绝对的知识时才会具有破坏性，倘若相反，这种批判使我们摆脱上述想法，那么，人类的知识便成了唯一能衡量一切事物的尺度，成了“绝对”的等同物。对各种激情的批判不会使这些激情丧失其价值，如果这种批判能让人们认识到，我们永远不能拥有自我，激情就是自我。那时，怀疑的理由便成了相信的理由，批判的结果只会让我们更珍视我们的观点和激情，因为批判使我们明白，我们的观点和激情是我们唯一可以求助的手段，如果我们梦想其他的东西，我们便无法理解自己。那时，我们为终止自己的摇摆不定而需要的支点，将不是在令人失望的自然宗教——这阴沉的神毫无理由地倍增着自己的作品——里找到，而是在如下的事实里：存在观点，存在真和善的表象。那时找回失去的天然、纯朴、无知，就是在怀疑中找回最初的确信，因为正是怀疑使确信变得轮廓分明，面目清晰。

其实，蒙田并不只是怀疑。怀疑是一种行为。因此怀疑不可能破坏我们的行为和行动。而行为和行动是对怀疑的战胜。《随笔》的作者想按照自己的意愿生活，然而也正是这位作者刻骨铭心地体会到，人的特点之一在于，我们是别人眼中的我们，别人对我们的看法触及我们的核心。他曾突然愤怒地这样说：“将来如果有人把我描绘成并非本来的我，即便其目的是为了表示对我的敬重，我也会从冥冥之中回到人世来说，那不是我。”他与拉博埃西的友谊正是那种“使我们受他人支配”的感情锁链。他认为他对自己并不比拉博埃西对他更了解。他在这位朋友的眼光下生活，朋友去世后依然如此；他之所以不断地审问自己，研究自己，正是为了像拉博埃西了解他那样了解自己，“唯有拉博埃西掌握我的真实形象，然而他把它带走了。所以我才如此

仔细地识辨我自己。”世上很少有如此全面彻底的奉献。他与拉博埃西的友谊远非他生命中的偶然事件，应当说有了这段友谊，才有了蒙田和《随笔》的作者，而且，对于蒙田，活着就是在他朋友的目光下活着。这是因为，首先，真正的怀疑主义是向真理的迈进；其次，对激情的批判是对伪激情的憎恨；最后，在“某些”情况下，蒙田在自身以外发现了一些他非常愿意认同的人和事物，他们犹如他的外在自由的标志，在爱他们时他是完整的自我，他们在他们身上看到了自己，在自己身上看到了他们。

即使在男欢女爱问题上（蒙田有时以医生的口吻谈论这个问题），归根结底他也不是个玩世不恭者。“在男欢女爱上倾注全部思想，以狂热的、肆无忌惮的激情投入其中，乃是一种荒唐之举；但另一方面，倘若不是出于爱情，也不是出于愿望，而是逢场作戏，迫于年龄和习俗的要求，扮演一次人人都要扮演的角色，而且，除了漂亮话，不投入丝毫自我，这的确安全保险，但却是懦夫行径，犹如一个人因害怕危险而放弃自己的荣誉、利益或欢乐；可以肯定，奉行此种做法的人绝不能希望从中得到任何使一个高尚的心灵感动和满意的结果”。暮年的蒙田说，征服异性能否成功取决于时机的选择。然而这马后炮式的明哲之言能证明什么呢？他年轻时也堕入过情网，可从未把情场当战场来施用战术。“我往往缺少机会，但有时也缺乏主动性，愿上帝保佑那个至今还能自嘲的人！当今世下爱情需要更大的胆子，年轻人以热情为藉口原谅自己的胆大妄为；但是如果他们仔细考虑就会发现，这种胆大妄为源于蔑视。我呢，莫名地害怕伤害对方，而愿意尊重我之所爱。因为在感情交往上，谁缺少尊重，谁就使交往失去光泽。我喜欢人们在这方面表现出一点稚气、腼腆和骑士精神。除此以外，我还有点普鲁塔克说过的那种傻气和害羞，而且一生中为此受过多方伤害和影响……我遭到拒绝或拒绝别人时目光温柔，我会因为给别人造成痛苦而自己痛苦万分，所以当责任迫使我在一件微妙的令某人难受的事上考验某人时，我总是敷衍了之，而且是违心地去做……”好一个软心肠的玩世不恭者！命运没安排他出于爱情去爱别人，就像他曾出于友谊去爱别人，但这不是他本人的原因。

他还是跨进了社会生活这个魔圈，他没有逃避。“我不希望人们不对自己承担的事情表示关注，为之奔走，费口舌，必要时流血流汗。”他多次被民众选为市长。“我愿人民得到最大的幸福，而且毫无疑问，如果情况允许，我会不遗余力地为他们服务。我为民众辛劳犹如为我自己。”既然他厌恶主宰，不管是主宰人还是被人主宰，那么他是如何应付社会生活的呢？他服从而并不喜欢服从，他发号施令而并不喜欢发号施令。他不会喜欢当君主，君主是孤独的。君主不算人，因为他不能忍受异议和反对。他不在生活，他在睡觉，因为一切都在他面前让步。但是狂热的服从也是丑陋的，而且是无用的：人们怎么会尊重一个把自己的身心全交出来的人呢？他既然能无条件地把自己奉献给某个主人，他也就能够易主而事之。是的，必须拿定主意，而后接受一切后果。然而“公正的时机”并不像人们想象的那么多，而我们又不应当过多地选择，否则你爱的就不是一种事业而是一个宗派。“我生性不轻易作过深的、内心的介入和保证。愤怒和仇恨超出了正当责任的范围，便是一种狂热，仅对那些并非完全从理智上忠于其职责者有用……不应当把源于个人利益和感情的尖酸刻薄叫作责任感（可我们每天都在这样做），也不应当把背信弃义、阴险狡猾的行为称作勇敢。有的人将自己邪恶和粗暴的天性美其名曰热心，其实他们热心的不是事业，而是他们的一己私利；他们鼓动战争并非因为战争是正义的，而是为战争而战争。当我拥护一个党派时，我的义务感不会强烈到危及我的理智的程度”。我们可以为一个党派效力而同时又严厉地评判它的所作所为，我们可以在敌人身上发现智慧和诚实，我们还可以在为一个党派效力的同时继续我们的社会生活。“我能参与一些公共事务而又丝毫不离开自我，我能为别人效劳而不丢掉自我”。也许有人会说，这样的行为准则造就出来的是自由射手，而不是正规士兵。完全正确。蒙田也清楚这个道理。他可能头脑清醒地偶尔强迫自己说假话，但这不会成为他的习惯和生活。“谁若想根据我的性格用我，那么他最好交给我一些既严密又宽松、安排合理且时间不长的事情，即便要冒风险，我也能效微薄之力。倘若这事费时费神，繁琐而微妙，需要耍手段，搞歪门邪道，那么他最好去找别人。”也许这话里

含有几分轻蔑，但也可能蒙田要说的意思不止于此。我们提出一些问题时，总仿佛这些问题是具有普遍意义的，仿佛我们在为自己的利益作选择的同时也在为全人类的利益作选择。那么假如他当时说的话是一种成见呢？蒙田这样一个人是永远不会作某个党派的拥护者的。只有心甘情愿去干一件事才能干好。他不能故作清高。然而在党派之外他可以办更多的事而且办得更好。人们知道他是个既不说假话也不阿谀奉承的人，他的话便很有分量，这难道对他是无足轻重的吗？但他并不过分注重这一点，因而他行动起来便更自由。

对于蒙田，狂热意味着自我的死亡，因为狂热会使他离开自我，蒙田感到它们像死亡一样威胁着他。他试着向我们描写日后人们所谓的**自由激情**：他感到自己所珍惜的东西在那里受到威胁，于是坚决肯定了那种把他推向外部世界的自然冲动，他加入了人类的游戏。碰到这样的自由和勇气，激情乃至死亡都被转化了。战胜死亡的办法不是对死亡的默祷。“能让一个农夫或者整个民族在死去时如同哲学家一样坚定的理由才是最好的理由”，这些理由可以归结为一条，那就是：认清我们是活生生的人，我们的任务就在这世界上，只要我们一息尚存，我们将始终担负着同样的任务。默祷死亡是虚伪的，因为那是一种忧郁沉闷的生活方式。蒙田在把他推向外部世界的冲动中——而且正因为他指出过这种冲动的随意性和冒险性——发现了对付死亡的良药。“我认为，死亡诚然是生命的终点，但不是生命的目的；死亡是生命的结束，生命的尽头，但不是生命的目标。生活的目的和意图应当是生活本身。对生活的正确研究就是研究如何调节自我，如何待人接物，如何互相容忍。本章的几项任务之一就是谈谈如何善于面对死亡，这是个轻松的问题，如果不是我们的恐惧心理使它变得沉重的话”。对待死亡和狂热激情的好办法不是回避，恰恰相反，是超越它，何况一切都促使我们这样做。他人威胁着我们的自由吗？可是“我们应当生活在活生生的人中间”。我们在人群中有失去自由的危险吗？可是没有