日常存在与终极关切

杨国荣

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所, 上海 200062)

摘要: 日常生活从生命价值的确证和维护、以主体间的交往行动扬弃对人的工具性规定、参与并担保文化的延续、使个体不断融入这个世界并获得对世界的认同感等方面展示其积极意义。但同时, 日常生活的自在性、既成性, 又往往导向接受已有的存在形态、因循常人的行为模式, 它在抑制对存在意义的反思的同时, 也似乎构成了对人的自由发展的某种限制。

关键词: 日常生活 ; 人的存在 ; 个体

中图分类号: B016 **文献标识码:** A

人自身之“在”, 首先与日常生活息息相关; 离开了日常生活, 人的其他一切活动便无从展开。然而, 人“在”世的过程, 同时又总是难以摆脱存在的意义问题; 对存在意义的本性追问, 则涉及所谓终极关切。作为存在的二重向度, 日常生活与终极关切并非彼此悬隔, 在实质的层面上, 二者构成了人的相关存在境域, 并展开为一个统一的过程。

(一)

按赫勒的理解, 所谓日常生活, 是“指同时使社会再生产成为可能的个体再生产要素的集合”^{[1] (P3)}这一看法注意到了日常生活与个体存在的关联。从个体的存在与再生产看, 日常生活的基本形式表现为日常实践或日用常行。日常实践首先以生命的维系为指向, 所谓饮食男女, 便从不同的方面体现了这一点。“饮食”泛指满足肌体需要的日常活动, 它是个体生命得以存在的基本条件; “男女”则是以两性关系为基础的日常活动, 它构成了个体生命延续的前提。维系生命的日常活动当然不限于饮食男女, 但它们无疑较为典型地展示了日常生活与个体生命存在的关系。

作为日常生活的具体形式, 饮食男女之类的活动往往展开于家庭。家庭以血缘为纽带, 但又具有社会的性质。以亲子、夫妇、兄弟之间的相处、交往为内容, 家庭构成了日常生活的直接形态和基本单位, 这种生活形式不仅涉及满足生命需要的诸种活动, 而且包括具有社会伦理意义的行为。从父慈子敬到长幼有序, 都体现于日常生活的过程之中, 并在某种意义上成为日用常行的具体内容。如果说, 饮食男女还往往与自然的、本能的活动相纠缠, 那么, 父慈子敬、长幼有序等日常行为则更多地包含了社会的内涵。

家庭生活之外, 个体的存在还涉及多重其他形式的社会关系。以空间或地域而言, 邻里

便是个体在日常生活中时时面对的。就交往关系而言，邻里之间可以或亲或疏，但不管具体的关系如何，个体总是无法不与邻里打交道，即使疏而远之，视若路人，也是一种照面或相处的日常方式。广而言之，朋友、同事、同学、师生，等等，也以不同的方式存在于日常生活的过程，并分别展示了日常生活多方面的内容。作为日常生活的环节，交往形式呈现多样的形态，它可以是共事、互助等实践行动，也可以是交谈、对话等语言行动（act of speech）。

人既是生命的存在，又是社会或文化的存在。如果说，与肌体需要的满足等相联系的日常活动，主要从生命存在的层面担保了个体的再生产；那么，以语言及实践行动为形式的个体间交往，则从社会及文化的层面，为个体的再生产提供了另一前提。

与渗入文化内涵相应，日常生活还包含日常观念或日常意识。日常实践的展开，总是离不开观念的参与。赫勒曾认为，宗教是日常生活的组织者或主要组织者。^{[1] (P101-102)}这里的宗教，包括宗教的观念；以宗教（包括宗教观念）为日常生活的组织者是否确当，或可讨论，但肯定宗教及其观念在日常生活中的意义，则似乎不无所见。广而言之，渗透在习俗、惯例、常识等等之中的观念和意识，总是不同程度地影响、制约着日常生活。相对于系统的、自觉的理论形态而言，日常观念往往具有习焉而不察的特点，近于所谓集体无意识；这种日常的观念与日常的实践彼此互动，构成了日常生活的相关内容。

宽泛而言，日常生活并不限于衣食住行、饮食男女或邻里等日常的交往。按其概念涵义，“日常”（everyday）包含着时间的维度，在时间的意义上，日常生活既涉及个体持久性的行为，也包括占据个体日常（everyday）时间的一切有关活动。以此而论，则通常列入工作之域的活动，如生产劳动、公共管理、市场运作等等，以及文化领域的科学研究、艺术创作等，也与日常生活难以分离。赫勒已注意到了这一点，在她看来，就工作及劳动而言：“日常生活是‘个人’的再生产。为了再生产作为‘个人’的自身，人必须工作。这就是说，工作是个体再生产所必需的，而只要是如此，劳动就是日常活动。”同样，科学研究（科学家的劳动）也“包含十分重要的日常活动方面”。^{[1] (P68-75)}事实上，当我们不仅从生命存在的层面，而且也从文化存在的意义上理解个体的再生产时，作为这种生产实现方式的日常生活，便以劳动及文化创作等社会活动为其题中应有之义。

不难看到，在这里，日常生活呈现狭义与广义二重形态：狭义的日常生活以生命需要的满足为直接的指向，广义的日常生活则包括个体日常从事的劳动、文化创造等诸种社会活动及与之相关的事物和对象。由此便产生了如下问题：在超乎生命需要的直接满足这一层面上，日常生活与非日常生活的差异究竟何在？

作为个体再生产所以可能的前提，日常生活所面对的，首先是一个已然或既成的世界。许茨（A. Schutz）在谈到日常世界时，曾指出：“日常生活的世界指的是这样一个主体间界的世界，它在我们出生很久以前就存在，被其他他人（others），被我们的前辈们当作一个有组织的世界来经验和解释。现在，它对于我们的经验和解释来说是给定的。”^{[4] (P284)}这里已注意到日常生活的既定性或既成性。日常生活总是以确认、接受既定的存在为前提，如存在主义所说，个体的在世，具有某种被抛掷的性质；正如他无法选择家庭、出身一样，对所处的生活境域，个体也往往无法任意加以选择。对既定存在的认同、接受，不仅影响、塑造着个体的生活习惯、日常趣味，而且也制约着其行为的方式：以既成的生活境域为背景，日常生活固然非截然不变，但它往往更多地表现为相同或相近模式的因循和重复。^{[1] (P144-145)}

与既成性相联系的是自在性。从本体论的论域看，自在主要相对于人的知行过程而言（未进入知行过程者即属自在之域），在日常生活的层面，自在则既是指独立于人的目的性活动，也指与自觉相对的非反思性。日常生活往往是一个日用而不知的过程，从饮食起居到邻里、朋友、同事等等之间的日常相处（包括闲聊、娱乐、致意等等），都非基于深思熟虑，而是一种不假思为、习惯成自然的行为；这种非反思的行为，构成了日常自在的生活世界。

在此，日常生活似乎更多地表现为一种个体存在的方式或形态，它或者以接受和认同既成或给定的存在境域为指向，并由此形成因循、重复的行为定势；或者呈现为自在的存在形态，并相应地以非反思的行为趋向为特点。以此为考察的前提，则不难看到，日常生活与非日常生活的区分具有某种相对的意义：当劳动、文化工作等社会活动被视为既成境域或自在形态中的重复性、非反思性的行为时，它便取得了日常生活的形式；当这些活动以自觉的、创造性的形式展开时，它们便超越了日常生活的形态，而具有非日常生活的特性。³

与日常生活相关的，是日常的存在。日常的存在可以泛指日常生活所涉及的对象或日常生活借以展开的诸种事物，但在更实质的意义上，它则指存在于日常生活中的个体。如前所述，日常生活与非日常生活之差异，主要基于其存在形态的不同，相应地，日常存在的内在特征，也首先体现于作为日常生活承担者的个体：当个体以日常的方式“在”世时，他便取得了体现既成性、自在性等规定的存在形态。这里所涉及的主要不是两种不同的物质实体，而是个体“在”世的不同形态和方式。

(二)

作为个体生存与再生产所以可能的条件，日常生活所确证的，首先是人的生命存在。人之“在”世，总是以个体为其承担者；从现实的而不是现象学意义上的维度看，个体无疑以生命为其存在的本体论前提。当海德格尔把向死的存在视为此在的本真状态，并强调“对死的预期使此在绝对个别化”时，似乎对此未予应有重视。按其本义，死意味着存在的终结或不存在（non-being），尽管对死的超前体验可以使此在意识到存在的一次性与不可重复性，但正如在绝对的黑暗中颜色的区别变得没有意义一样，死作为一种状态本身并不蕴含着个体的差异。海德格尔自己也承认，死可以用平等的尺度去衡量。^[12]与死的无差别性相对，生蕴含着多样的发展可能，正是在此生的自我肯定与不断延续中，个体的存在获得了现实的根据。因此，本真的存在不是向死逼近或对死的体验，而是对生的认同和正视。

在这方面，中国哲学似乎更深刻地切入了存在的意蕴。当孔子的学生问孔子何为死时，孔子的回答是：“未知生，焉知死？”^[5]这里蕴含如下前提：生较之死具有更本源的意义；从而，惟有把握了生，才能真正理解死。如果说，海德格尔的论点所确认的是未知死，焉知生，其内在涵义则在于把向死而在看作是理解生存意义的前提，那么，孔子所说的未知生，焉知死则将生命过程视为把握存在意义的出发点。《易传》从更广的层面表达了类似的观念：“生生之谓易。”^[6]“天地之大德曰生。”^[7]这里的“生”固然不限于人的存在，而具有更宽泛的本体论意义，但人的生命存在无疑亦包含于其中；相应地，对“生”的肯定，也意味着注重人的生命价值。

以个体的再生产为指向，日常生活也体现了对个体生命存在的维护。日常生活的意义，在某种程度上即体现于对生命价值的肯定与确证，而生命存在的本性，则同时赋予日常生活以本源的规定。马克思和恩格斯曾指出：“我们首先应当确定一切人类生存的第一个前提也就是一切历史的第一个前提，这个前提就是：人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要衣、食、住以及其他东西。”^{[8] (P32)}人的生存相对于人所从事其他一切活动而言，具有本体论的优先性，而日常生活又是生存所以可能的条件。马克思正是从这一基本事实出发，进一步追溯了生产活动的意义。恩格斯后来将这一点概括为马克思一生所作的伟大发现：“正像达尔文发现有机界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律，即历来繁茂芜杂的意识形态所掩盖的一个简单事实：人们首先必须吃、喝、住、穿，

然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等。”^{[8] (p574)}作为其他社会、文化活动所以可能的条件，日常生活无疑体现了其本源的意义。当然，与广义的日常生活渗入了生产劳动相一致，日常生活的本源性与生产活动并非截然分离：一方面，日常生活的运行离不开日常生活资料的生产，另一方面，生产活动本身又奠基于人的生命存在借以实现的日常生活。

以衣、食、住、行等为内容，日常生活构成了人“在”世的基本形态。就其外在的形式而言，饮食男女这一类日常活动显然具有自然的性质，在这一层面上，人与动物似乎呈现某种相近或相通之处。然而，从更实质的意义上看，也正是在日常生活的领域，人超越于自然形态的特征以最原初的形式得到了彰显。关于这一点，马克思曾指出：“饥饿总是饥饿，但是用刀叉吃熟肉来解除的饥饿不同于手指甲和牙齿啃生肉来解除的饥饿。因此，不仅消费的对象而且消费的方式，不仅客体方面，而且主体的方面，都是生产所生产的。”^{[8] (p95)}以饮食消除饥渴，这是日常生活的常见形式，但人的饮食在对象与方式上，都不同于动物的本能行为：饮食所消费的对象，是劳动的产物；饮食的方式（如用刀叉）则形成于社会历史发展过程。在此，日常生活无疑体现并确证了人区别于自然存在物（动物）的特征；不妨说，作为人“在”世的原初形态，日常生活同时也从本源的层面表征了人之为人的本质规定。

日常生活以个体为承担者，但并非仅仅限于个体的领域。许茨已强调了这一点：“‘日常生活的世界’指的是这样一个主体间际的世界……这个世界从一开始就不是每一个个体的世界，而是一个对于我们所有人来说共同的主体间际世界。”^{[4] (p284-285)}日常生活的主体间维度，不仅使之超越了个体性或私人性，并赋予日常生活的承担者以社会性的规定，而且使日常的交往区别于手段-目的的关系：与手段-目的的关系中视他人为工具或对象相对，主体间关系更多地具有互为目的、相互尊重的意义。当哈贝马斯从主体间性的角度理解生活世界时，他似乎也注意到了生活世界对手段-目的关系的克服。尽管他所说的生活世界主要相对于社会系统而言，与日常生活并不完全等同，但其中包含的社会整合、个体的自我认同等等，无疑也关涉日常生活中主体间的沟通以及对个体间关系功利化、工具化的扬弃。

与展开于主体间关系相应，日常生活并不单纯地表现为食色等自然需要的满足，它总是包含着社会文化的内容。作为既成的、自在的存在形态，日常生活是通过习俗、常识、惯例、传统等等来加以组织、调节的，从日常的饮食起居，到社会交往，都可以看到习俗、常识、惯例、传统等等的作用。按其实质，习俗、常识等尽管内涵不同，但都从类（超越于个体）的层面凝结了历史发展过程中对世界的理解和把握，并在不同的程度上表现为社会文化成果的积淀。在谈到礼的起源及功能时，荀子曾指出：“故礼者，养也。君子既得其养，又好其别。曷为别？贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”^[9]这里所说的“养”，是指满足人的日常需要，亦即所谓“养人之欲，给人之求”^[9]，礼本属体制化、规范化的文化形态，但在荀子看来，它一开始便与满足人的日常需要的满足难以分离；其建构社会伦理秩序的功能，亦以上述联系为前提。这里无疑已注意到文化的衍化关联着日常生活。历史地看，以传统、习俗、常识等为调节原理，日常生活自身延续的同时，也使凝结、沉淀于习俗、常识、惯例、传统、规范等等之中的社会文化成果得到了传承；作为社会领域的存在形态，日常生活确乎从一个方面为文化的历史延续和传承提供了某种担保。

日常生活的文化内涵，当然并非仅仅表现在其中渗入了习俗、传统、常识等等。如前所述，生活在广义上包括人的文化活动，从科学家的研究，到艺术家的创作，都在不同的程度上融入了日常生活，并构成了日常生活的内容。哈贝马斯在谈到生活世界时，曾将其内容与“文化知识的更新”及“文化的再生产”联系起来，^{[19] (p137-140)}这一看法无疑也注意到了日常生活的文化内涵。后期维特根斯坦将语言的意义放在其运用过程中来理解，并由此突出了生活形式的制约作用。在他看来，把握语言的意义不能离开具体的生活情景，从根本上说，语言本身是生活世界中的一种活动：“语言的述说乃是一种活动，或是一种生活形式的一个部分。”^{[10] (p17)}语言的一致归根到底是生活形式的一致，就此而言，“想像一种语言就意

味着想像一种生活形式。”^{[10] (p12, 132)}语言既是日常交流的手段，也是文化的载体，以生活形式作为语言的本源，同时也肯定了日常生活和文化积累中的意义。如果说，通过接受传统、习俗、常识等的调节，日常生活主要以自在的形式为文化的延续提供了担保，那么，与语言相关的文化活动向日常生活的渗入，则在较为本源的层面上，体现了日常生活和文化积累和演进中的作用。

以日常生活为活动的背景和空间，人与这个世界的疏远性似乎也得到了某种扬弃。自人走出自然之后，天人之际（人与自然）往往呈现相分和相离的趋向，而劳动分工所导致的社会分化，则从另一个方面蕴含了人与人之间相互疏离的可能。天人的相分与人际的疏离，使这个世界容易给人以一种陌生感和差异感，人与世界的关系也相应地可能呈现某种距离性。相形之下，在日常生活中，存在的自然之维与人化之维往往相融而相合，以饮食男女等生命需要的满足而言，如前所述，它们既是出乎自然的行为及活动，又处处打上了人化或社会的印记，二者交融而互渗。同样，就人与人的关系而言，尽管其中也不乏某种紧张或冲突，但从家庭成员的相处，到朋友、邻里等等的交往，日常生活总体上更多地呈现了人际之间的亲和性。天人之间的互融与人际的相和，往往使人“在”世有如在家，从而避免对这个世界的疏离或拒斥，并进一步走向和融入这个世界。这种家园感在克服和消解世界与人之间的陌生性与距离性的同时，也为个体对这个世界的认同提供了本体论的前提。

从形而上的维度看，认同这个世界，不仅意味着接受和融入这个世界，而且蕴含着对这个世界的实在性和真实性的肯定。日常生活领域的对象，对个体而言是最直接、最真切的存在。以消费过程而言，日常的衣、食、住、行所涉及的，都不是虚拟的事物而是实在的对象，人的需要的每一次满足，都在确证这一点；一个陷入思辨幻觉的哲学家可以在玄学的领域否认世界的实在性，但一旦回到生活世界，人间的烟火便会不断提醒他人所赖以生存的诸种资源并不仅仅是观念性的存在。这种生活的确证固然不同于理论的论证，但它却以经验的形式给人构成了确认世界实在性的前提。同样，在日常的交往领域中，交往的主体以及交往过程，也都真切地存在于这个世界；以语言、身体、工具、行为等为中介，容易被遮蔽的主体间关系，一再地呈现了其实在性；即使网络时代的虚拟联系，最终也以真实的主体及主体间关系为其本源和实际的依托。尽管日常生活中个体对存在的把握往往具有自发的、未经反思的性质，然而，日常生活本身却以其直接性、真切性，从本源的层面，为个体形成关于这个世界的实在感、真切感提供了初始的根据。

作为原初的真实存在，日常生活同时呈现统一的形态，后者与科学的世界图景似乎有所不同。相应于学科的不断分化，科学往往以分门别类的方式，从不同的层面或侧面把握存在，它的理想形态，是将存在纳入数学的模型，以达到理解的严密性。对存在的这种把握方式对于超越直观和自发的认识、深入地理解这个世界的特定方面和层面，无疑具有不可忽视的意义。然而，由此形成的世界图景，每每呈现相互分离的形态，在数学化等追求中，存在的多样性和多重规定常常难以得到适当的落实。较之科学的存在图景，日常生活更多地以未分化或“合”为特点。尽管劳动分工所导致的差异，也使具体的生活方式趋于多样化，但生活方式的多样性，并没有改变日常生活存在形态上的统一性：不管个体选择何种生活方式，这种生活方式得以实现的日用常行，总是呈现为一个统一的形态。后者首先体现于日常生活的主体或承担者。作为日常生活的承担者，个体不同于分工系统中的一个特定角色，而是以天（性）与人（社会性）、感性生命与类的本质等统一为存在的形态。就日常生活本身而言，它既非分别地表现为物理、化学、数学等不同的规定，也不是以经济、政治等差异为其本质特征，而是展开为个体生存与再生产的统一过程。从饮食起居，到日常交往，生活世界中的日用常行，都表现为同一个体生存与再生产过程的相关环节或方面。在科学的世界图景将存在分门别类的加以规定之前，生活世界或日常生活本身已以统一的形态“自在”；这种统一，具有本体论意义上的原始性。胡塞尔在将生活世界理解为“具体的统一体”的同时，又肯定

“对于人类来说，生活世界始终是先于科学而存在着”。^{[11] (p260, 268)}这一看法似乎也有见于生活世界具有前科学意义上的原初统一性。

与前科学的形态相应，在日常生活中，“是什么”的问题与“应如何”的问题往往并不彼此相分。以常识而言，作为日常生活的调节者之一，常识不仅提供了对日常事实的解释，而且也构成了引导人们如何做的行为规范。同样，习俗、惯例、传统，等等，也既涉及对世界的理解或规定，又包含着日常生活中应如何做的要求。从饮食起居的生活习惯，到洒扫应对等日用常行，都可以看到“是什么”与“应如何”的统一：对生活需要的意识以及社会伦理关系的把握，往往同时也规定了相应的行为方式。按其本义，“是什么”属认识层面的追问，具有理论的指向性；“应如何”则规定着行为的选择，具有实践的指向性；这样，“是什么”与“应如何”的相合而非相分，也意味着知与行或理论与实践的结合。尽管在日常生活的领域，知与行的统一尚带有素朴的、直接的性质，但它所体现的趋向，则不无意义；从过程的角度看，日常生活中知与行的原始结合固然将被认识与实践的历史发展所超越，但它同时又为二者在分化之后达到更深层面的统一提供了出发点。以本体论为视域，“是什么”与“应如何”的融合，与日常生活所内含的存在统一性，无疑也彼此一致：它使日常生活在前科学意义上的统一形态，得到了另一层面的体现。

从人的存在这一层面看，日常生活首先从生命存在的确证和维护等方面展示了存在的本源性；作为人“在”世的原初形态，日常生活不仅从本源的层面确证了人之为人的本质规定，而且以主体间的交往行动扬弃了对人的工具性规定；通过接受传统、习俗、常识等的调节，日常生活也从一个方面参与并担保了文化的延续；以直接性、本源性为存在形态，日常生活既使个体不断融入这个世界并获得对世界的认同感，又为个体形成关于这个世界的实在感、真切感提供了根据；在总体上，较之科学的存在图景，日常生活更多地呈现未分化或原初的统一性。作为人“在”世的形态，日常生活的上述特点无疑展示了其积极的意义。

(三)

日常生活的本源性及与之相关的上述存在向度，蕴含着将其加以完美化或理想化的可能。事实上，当胡塞尔把生活世界视为科学世界的本源和基础，并对科学的世界图景加以批评时，便已从价值观的层面，视生活世界为理想的存在形态。这种理解多少表现出将生活世界完美化的趋向：肯定生活世界对于科学世界的优先性，是以确认前者的价值为前提的。哈贝马斯反对生活世界的殖民化，似乎也隐含着相近的倾向：生活世界的殖民化以权力和金钱对生活世界的侵蚀为特点，而对这种侵蚀的拒斥和批评，则意味着承认生活世界本身具有合理性（殖民化之所以具有负面意义，在于它破坏了本来合理或可以加以理性化的生活世界）。

将日常的生活世界理想化，似乎对日常生活的另一面或另一重意义未能予以必要的关注。如前所述，作为个体的再生产所以可能的前提，日常生活具有自在的性质：它不是出于自觉的建构，而是呈现为惯常的、本然的生活形态。就饮食起居等日常活动而言，作为生命需要的满足过程，它们主要表现为习惯性的行为，而并不以对这一过程的自觉把握为内容。同样，日常的人际交往，一般也并不以对交往关系的自觉理解为前提。诚然，通过接受传统、常识、习俗的调节，日常生活也延续和传承着历史发展过程中形成的文化成果，但这种延续和传承往往以“日用而不知”为其形式。

与日常生活的自在性相应，日常的意识、观念，通常表现出非反思的趋向。对日常生活中的个体而言，习见的、本然的，也就是合理的。许茨（A. Schutz）曾将这种日常的意识称之为“自然的态度”，认为在日常的生活世界中，一切似乎都是不证自明、理所当然的。

[2]从逻辑上看，不证自明、理所当然，意味着不必作进一步追问、反思。同时，在饮食起居等生活过程中，行为主要由惯例、习俗、常识等等所引导；借助这些环节，个体已经能够应付生活过程所遇到的具体问题，他既无须对过程的程序与内容作深入的理解，也不需要追究底地进行“为什么”、“如何可能”之类的提问。这里所要求的，首先是适应，而不是反思；与之相联系，日常意识更多的是认同、接受，而不是反省、批判。反思和批判意识的如上缺失，不仅在思惟方式上容易引向独断性，而且限制了个体对存在意义的追问。

在日常生活领域，与自在性相关的是既成性；“自在”之物，同时也就是已然或既成之物。就存在形态而言，既成或已然往往意味着已经完成，其中隐含着不变性。事实上，日常的生活世界确乎具有某种不变性，从行为方式到生活节奏，日用常行每每表现为同一模式的循环或重复。对日常生活中的个体来说，这种循环与重复是认同现实并使“在”世如在家的前提；既成或原有生活常规的偏离，不仅往往意味着反常，而且容易导致对世界的异己感或疏远感。这样，日常的存在形态所追求的，不是突破或变革既成的生活模式，而是对已有形式的维护并使之恒久化，由此形成的心理定势，与创造性的思维往往很难相容。

既成的生活形态，总是发生、形成于过去而又存在于现在，从时间的维度看，它首先与过去相联系。与之相应，日常的生活过程，一般按既定模式运行，过去如此，则现在也通常如此。同时，日常生活又以传统、习俗等加以引导和调节，作为历史中形成的存在形态，传统、习俗都起源于过去，这种以往的观念、规范在制约日常生活的同时，也易于使日常生活的个体形成面向过去的思维定势。在以过去为指向的生活常规和思维定势中，未来的意识往往难以获得立足之地。如后文将进一步论及的，从存在与时间的关系看，未来并不是空泛的时间之流，而是以理想为其历史内容；未来意识的缺失，最终将使面向未来的理想无从落实。事实上，在日常生活的层面，个体确乎较少表现出理想的追求。未来的遮蔽、理想的淡化与循沿传统轨道、依照过去模式的存在过程相辅相成，同时也容易使人满足于既定的境遇而不企求走向新的世界和天地，它从另一方面构成了对创新观念的限制。

以自在、既成的生活世界为背景，不仅未来的、理想的意识受到了某种抑制，而且日常生活的主体往往面临逐渐被消解的可能。前文已提及，日常生活的承担者是个体，从外在的形式看，个体似乎构成了日常生活的中心：在饮食起居等活动中，个体是消费的主体；在日常的共处中，个体是交往的中心；二者都围绕个体而展开。然而，这只是问题的一个方面。日常的生活过程同时又以趋同为其特点，海德格尔曾对此作了较多的分析。与胡塞尔等将生活世界理想化有所不同，海德格尔似乎更多地以日常生活的负面意义为关注之点。

在海德格尔看来，日常生活中的个体不仅处于烦恼之中，而且也时时烦神；烦恼是个体自身与周边的事物打交道，烦神则涉及与他人的共在。广而言之，个体之间的共在，构成了日常生活基本的存在论结构。在日常的共处或共在中，自我往往被“常人”（the they）所左右：“这样的与他人共在使自我所拥有的此在完全消解在‘他人的’存在方式中，而各具差别和鲜明个性的他人则又愈益消失不见了。在这种不触目而又不能定局的情况下，常人展开了他的真正的独裁。常人怎样享乐，我们就怎样享乐；常人对文学作品和艺术怎样阅读、观赏和判断，我们就怎样阅读、观赏和判断；甚至常人怎样从‘大众’中抽身，我们也就怎样抽身；常人对什么东西震撼，我们就对什么东西震撼。这个常人不是任何确定的人，而一切人（不是作为总和的一切人）都是这个常人；它规定着日常的存在方式。”⁵常人也可以视为日常生活中的大众或众人，常人的独裁，从另一方面看也就是个体或自我对大众的迎合或从众。与反思的缺失相联系，日常生活的过程往往以跟从大众、效法常人为特点；在这种随波逐流的存在方式中，自我常常淹没于共同的生活时尚、相似的欣赏趣味、一致的价值取向之中，独特的个性及自我则似乎与之格格不入：“在日常存在中，任何人都不是他自己。”^[12]海德格尔对常人独裁的分析，无疑有见于日常生活中个体性退隐的现象。

从众主要表现为日常共在对个体性的消解，它在逻辑上相应于日常生活的自在性和非反思性。与自在性相关的，是既成性。如果说，自在性构成了非反思与从众的本体论前提，那么，既成性则既规定了指向过去的思维定势，也往往引向个体的自我限定。在日常生活中，个体每每被定位于不同的角色，从家庭关系中的亲子、兄弟、夫妇，到邻里、朋友、同事，等等，都可以视为不同的角色，日常的活动，首先以角色的认同为前提。传统社会中的父慈子孝，现代教育过程中的尊师爱生，等等，便蕴含着父、子、师、生等角色认同，慈爱、孝敬、尊重、关爱等展开于家庭、学校的日常活动，总是难以离开这一类的角色认同。对角色的如上承担，往往容易使个体限定于某一社会身份，仅仅关注与自身角色相关的存在形态，形成思不出位的心理定势。

广义的日常生活还包括工作、劳动等实践活动，这些活动本来关涉较广的社会领域，然而，在日常生活的层面，它们每每首先也以角色的承担和认同为指向，其行为通常表现为履行角色所规定的例行责任和义务。对生产流水线上的特定工作者而言，其职责就在于完成与分工角色相关的工序；对管理者来说，其关注之点则在于保证所辖部门的正常运作，如此等等；日常实践活动的主体并不对这些行为过程本身加以反思或反省。

进而言之，科学、文化领域的行为，亦涉及日常的活动。在日常生活的范围内，个体的科学、文化活动总是指向特定的对象，其关注之点、兴趣所向也往往限定于相关的领域。一个物理学家在学术层面日复一日、年复一年所从事、关心的，常常是物理的对象和问题；当这类活动、关切成为他日常生活的一部分时，它们所指向的对象便可能被等同于全部存在，而物理学家的精神世界也每每被限定于此。类似的情况也存在于从事其他科学、文化活动的个体。这当然不是说，科学、文化活动的从事者不涉及生活的其他方面或缺乏其他的生活兴趣，而是指这类活动一旦日常化，便容易形成某种思维定势，并制约和影响其知与行。胡适曾举过一个颇为形象的例子：“一个诗人和一个植物学者同出门游玩，那诗人眼里只见得日朗风轻，花明鸟媚；那植物学者只见得道旁长的是什么草，篱上开的是什么花，河边栽的是什么树。”^{[13] (p440)} 胡适以此说明实在得相对性，无疑有其问题，但上述现象在某种意义上也折射了科学、人文等文化活动所形成的思维定势与日常生活的关系。

在实践及精神活动被限定于特定的角色、领域、对象的前提下，存在本身的意义往往便处于视域之外。不难看到，与日常生活的既成性相关的思不出位，其内在的问题首先便在于失缺了对存在意义的反思。海德格尔曾批评传统的形而上学仅仅注意存在者而遗忘了存在本身，在相近的意义上，我们也可以说，日常生活专注于存在的某一方面、某一形式的同时，每每忘却了存在本身的意义；中国传统哲学所说的“日用而不知”，其更内在的涵义似乎也应理解为对存在意义的惘然或悬置。

由角色认同到思不出位，个体似乎多少呈现被限定的特点。事实上，以角色限定、思不出位等为存在形态，日常生活领域中个体的自由品格往往不易落实：如果说，角色限定主要在社会交往及实践的层面构成了对人的自由的限制，那么，思不出位则使个体难以在观念领域或精神世界上达到自由之境。按其本质，人的存在是一个不断追求和达到自由的过程，存在意义的实现与走向自由的过程总是无法分离；当存在的意义问题被置于视域之外时，人的自由在逻辑上似乎也难以得到适当的定位。

可以看到，日常生活的自在性、既成性，使接受已有的存在形态、因循常人的行为模式成为主导的方面，与之相联系的是非反思的趋向和从众的定势，它在消解个体性的同时，也使存在意义的自我追问失去了前提。作为自在性与既成性的展开，社会关系和实践领域中的角色定位与观念层面的思不出位，进一步形成了对日常生活个体的多重限定，后者在悬置对存在意义反思的同时，也似乎趋向于抑制了人的自由发展。

(四)

如前所述,日常生活不仅包括个体所处的实际境域或境遇,而且表现为个体存在的方式,在后一意义上,日常生活或日常存在往往与终极关切相对。“终极”通常容易被理解为生命存在的终结,在这种语境中,它所指向的,主要是存在的界限;与之相应的“关切”则涉及界限之后的存在。与此相异,以人“在”世的现实过程为论域,“终极”首先相对于既成或当下的存在形态而言,“关切”则与“日用而不知”的自在性形成了某种对照;总起来,所谓终极关切,便可以看作是对存在意义的本源性问题,它既显现为存在的自觉,也意味着超越存在的有限性、回归真实的存在形态。⁴

作为个体存在的方式和形态,终极关切首先体现为对存在意义的反思和追寻。前文已一再提到,以日常生活为背景,个体的知行过程具有“习焉而不察”、“日用而不知”的特点,在这一层面,个体虽“在”,但尚未达到对这种“在”的自觉,尽管日常生活的过程并非仅仅由无知所支配,个体的日常言行也不能简单地归入非理性之域,然而,在日常的存在形态下,存在本身意味着什么或存在的意义何在等问题,往往处于个体的视野之外。人的存在的日常形式,主要表现为经验层面或现象层面的自在,存在本身的意义,则属本体论及价值论的论域并涉及自为的存在形态;由经验层面的“在”,进一步追问存在本身的意义,既意味着超越现象层面存在的自发性而达到本体论和价值论的自觉视域,而且也表征着由自在而走向自为。不难看到,所谓终极关切,在这里首先表现为本体论及价值论层面存在的自觉,这种自觉,主要不是指向何为存在等问题,而是以人自身“在”世的意义为其内容;而由自在走向自为,则从人自身存在形态的转换方面,展示了终极关切与存在境域提升的关系。

与自在性相关的是存在的既成性;以存在意义的自觉关切扬弃存在的自在形态,同时也蕴含了终极关切对既成视域的突破。较之日常生活的既成向度,终极关切更多地表现出未来的时间指向:终极不同于当下或既成,尽管它似乎包含着“终点”,但这种“终点”本身存在于未来并具有相对的意义(它本身将在人“在”世的历史过程中不断地被超越和突破)。同时,以未来为指向,终极关切总是渗入了某种目的性的观念,存在于未来的终极目标,同时也构成了主体所追求的目的。在终极关切中,未来并不是一个空洞的时间概念,目的性的观念也有其实质的内容;当未来的指向与目的性观念的相互融合时,终极的关切便获得了理想的规定。作为终极关切的题中之义,理想既可以是个人追求,也包含社会的内涵;在个人理想的层面,终极关切以自在到自为、个体的自由发展等为内容,在社会理想的层面,终极关切则指向群体的完善,以及在类的领域达到自由王国。二者相互联系,其共同的目标是超越既成的形态而走向完美的存在之境。从日常生活面向既成的、已然现实,到终极关切对理想的、完美的存在的追求,无疑展示了存在的两种境域。

如前所述,在日常生活的领域,面向既成的现实往往导向角色认定和思不出位,它不仅使个体成为被限定的存在,而且每每抑制了其创造性。与存在的自觉及理想的追求相联系,终极关切首先赋予个体以超越特定角色的视域,使之从单向地认定、承担某种角色中解脱出来,形成面向未来、面向整个世界的意识,并自觉地关注和反省存在本身的意义。同时,突破被限定的存在形态,也为个体形成创造的意向提供了根据和前提:限于某种角色,意味着被动地接受既成或已有的存在形态,终极关切的理想追求及未来指向,则要求以创造性的思维和实践活动,来改变既成的形态。在这里,终极关切与变革现实、创造未来无疑具有一致性。

就存在领域而言,日常生活的时间和空间上都具有某种限定性:无论是生命需要的满足,抑或广义上的社会交往,都是在有限的界域中展开或完成的。与之相应,日常生活中的个体,也较多地呈现有限的品格。事实上,日常行为中的角色认同,便从存在形态的定位上表现了

个体的有限性，而思不出位则在思维方式上展示了类似的特点，二者已从不同方面突显了日常存在的有限品格。然而，另一方面，作为理性的主体，人又具有超越有限的意向和能力，尽管在日常生活中，这种要求和能力往往受到存在方式的限制，但日常存在本身并不是人的唯一或全部形态。逻辑地看，人既不同于动物，也有别于基督教所预设的上帝，动物仅仅限定于其所属的物种，受其肉体需要的直接支配，^{[3] (p53)}基督教意义上的上帝则被设定为超越的存在；前者以有限性为其特征，后者则被赋予无限的品格。相对于此，人既在生命存在、日常形态等方面表现出有限的规定，又不满足于有限性而要求超越其物种及特定存在形态的限定，走向无限。人的存在过程所包含的有限与无限的如上张力，在某种意义上构成了终极关切的本体论前提。

蒂里希曾对焦虑与恐惧作了区分，在他看来，焦虑是一个存在论的概念，其内容是“有限的自我对自己有限性的意识”，恐惧则属心理学的领域。^{[14] (p115-116)}在引申的意义上，似乎可以把焦虑视为关切的一种特定形态：对某物的焦虑，总是体现了对该物的关切。就较为内在的层面而言，终极关切首先源于自我对自己有限性的意识，惟有当意识到有限而又不满足于有限时，具有终极指向的关切才可能形成。作为有限与无限张力的体现，终极关切的实质涵义之一，便在于从有限走向无限，它既包含着沟通有限与无限的意向，又展示了超越存在有限性的努力。相对于日常生活的自我限定，终极关切所体现的对有限性的焦虑以及对无限性的追求，无疑从另一个方面彰显了存在的自觉。

以沟通有限与无限为内容，终极关切同时也蕴含了对存在统一性的注重。从本体论上看，存在的无限性与终极的存在无疑有相通之处。恩格斯在谈到世界的终极原因时，曾对黑格尔的如下看法作了肯定：“相互作用是事物的真正的终极原因。我们不能追溯到比对这个相互作用的认识更远的地方，因为正是在它背后没有什么要认识的了。”^{[8] (p552)}质言之，除了事物之间的相互作用之外，我们无法达到更终极的原因。这一观点的值得注意之处，在于将事物的终极原因与事物本身联系起来；换言之，它不是在事物或世界之外去寻找事物所以变迁的原因，而是从事物自身之中去把握其变化的终极根源。在相近的意义上，我们可以把终极的存在理解为作为整体的、以自身为原因的具体存在。这里的核心之点体现在：终极的存在并不是这个世界之外或这个世界之后的存在，而是作为整体或统一体的具体存在或这个世界。

以这个世界或作为整体的具体存在为无限或终极的存在，则人本身便首先属于这种存在；基督教将上帝规定为无限的存在，无疑体现了一种超验的思维趋向，但它把人类的始祖（亚当）看作是作为无限存在的上帝的一部分，则似乎也隐喻了人与无限或终极存在的原初统一性。然而，人作为自然或本然世界的分化形式，其形成一开始就同时蕴含了天人、物我的相对，后者往往使人与这个世界的原始统一趋于分化的形态（这种相分，在基督教中似乎是以原罪的形成加以隐喻）；存在的焦虑，作为对有限性的意识，也折射了有限的个体与无限的存在之间的相分甚至对峙。如何在既分之后回归或重建统一？这是终极关切在本体论层面所追问的内在问题。

前文曾论及，较之科学的存在图景，日常生活主要以未分化或“合”为特点。然而，作为前科学意义上的形态，日常生活所表征的“合”或统一，更多地呈现本然或自在的性质。这种本然或自在的统一形式，同时也在某种意义上折射了人与这个世界的原初的统一。在科学的世界图景中，一方面，天人、物我的分化以集中的形式得到了体现，另一方面，世界又被数学及其他科学分支的各类符号区分为不同的领域，二者从不同的方面扬弃了日常生活统一的存在形态。所谓“既分之后回归或重建统一”，也意味着在日常生活的统一形态被分解之后，如何重新把握存在的统一形态；从终极关切的视域看，它与存在的无限性或终极性显然难以分离。如果我们把终极的存在理解为作为整体或统一体的具体存在，那么，由分化的存在回归统一，其实质的内涵也就是回归上述意义上的具体存在。这里所说的回归，当然并不是回到日常生活层面的本然或自在的统一，作为统一形态的重建，它同时也是对存在的既

成或本然形式的超越。在此，回归具体的存在与超越存在的自在形态，表现为同一过程的两个方面。

不难看到，相对于日常生活的自在性，终极关切首先通过存在意义的关注和反思，显现了存在的自觉以及人的存在从自在到自为的转换；与之相联系的是未来的指向与理想的追求对既成性及限定性的超越。以有限与无限的张力为本体论前提，终极关切从一个方面表现了即有限而超越有限的存在境域。在本体论的意义上，存在的终极性既非体现于这个世界之外，也非指向这个世界之后；终极的存在即作为整体并以自身为原因的具体存在或这个世界，通过对本然、自在的统一形态以及分化的世界图景的双重扬弃，终极关切同时赋予统一性的重建以回归这个世界的意义。

（五）

作为人“在”世的二重形态，日常生活与终极关切展示了存在的不同维度。就其分别侧重不同的存在趋向而言，二者似乎较多地呈现相异和对峙的特点，然而，如果以统一的存在或这个世界为视域，则不难在相异之后注意到二者的相关性。

如前所述，终极关切在某种意义上可以看作是对存在的既成性与自在性的突破；缺乏终极的关切，仅仅以日常的生活为存在的形态，往往容易安于既成的形态或流于自在的存在方式。这里的自在既指对存在意义自觉反思的阙如，也指限定于存在的特定形态，趋向于思不出位。在此，“终极”相对于当下的存在形态，“关切”则相对于自在的视域；前者表现为当下或既成形态的突破，后者则意味着超越自在而走向自觉的反思。在上述意义上，终极关切无疑从一个方面为日常生活中的个体扬弃自在性、由被限定的存在走向自由之境提供了担保；反之，终极关切的缺失，则可能导致日常自在境域的凝固化。

然而，另一方面，当日常生活或日常存在被置于视野之外时，终极关切亦往往容易被引向宗教的境域。蒂里希在解释终极关切时，便首先将其与上帝或神联系起来：“一个人能终极地关切的東西，只有那成了他的神的東西。”^{[14] (p1140)}宗教的具体形态呈现多样化的特点，但从主导的方面看，它都以预设彼岸世界为其相近的特征，与此相联系的，是此岸与彼岸、世俗世界与超验存在等等的对峙。为了彰显和烘托彼岸世界的永恒性、完美性、理想性，宗教往往强调现实存在的短暂、虚幻、苦难或罪孽。以佛教而言，在其教义中，世俗世界即被视为缺乏真如本性的空幻之域，惟有超越俗世的涅槃之境，才是真实不妄的实在。佛教一再强调破我执与破法执，即意味着对自我的生命存在与外部的世俗世界作双重的否定、以现实世界中生命的寂灭为走向涅槃之境的前提。基督教对天国的向往与俗世的疏离，也表现了此岸与彼岸的类似对峙。

在宗教的视域中，与彼岸相对的此岸世界固然不限于日常存在，但它无疑首先与后者相关；宗教强调肉体存在的虚幻与灵魂的永恒，渲染现实存在的苦难与黑暗，都直接的指向日常生活及人的日常存在。从存在的形态看，一般宗教所追求的生命寂灭，与日常生活所承担的生命维系与再生产，无疑表现了二重不同乃至相反的趋向；将生命的寂灭作为走向彼岸世界的前提，逻辑地决定了宗教对日常生活的疏远和贬视。以贬抑和疏离日常生活为出发点，宗教层面的终极关切在总体上始终难以摆脱此岸与彼岸、天国与人间、生命存在与精神寄托之间的冲突、对抗，而终极关切本身也由此不免被赋予抽象、玄虚、空幻的性质。

按其本义，终极关切意味着存在的自觉，然而，在疏离于日常生活及追求生命寂灭的背景下，日常生活的主体往往容易被渐渐遗忘，佛教所主张的无我，便颇为典型地表现了这种

趋向。随着主体的遗忘，终极关切每每蜕化为无主体的游思。事实上，拒斥俗世及日常生活与走向超验的存在，往往相互联系，当终极关切远离日常存在时，它本身便更多地表现为与超验存在的融合，与之相应的则是主体意识的消解。在这里，存在的自觉多少呈现异化的形式：它在某种意义上表现为解构自我而融入超验的非我（以上帝或神为形态的终极存在）。

如何扬弃日常存在与终极关切之间的对峙？在这方面，中国哲学的思考无疑值得关注。中国哲学很早就形成了日用即道的观念，日用即人的日常存在及与日常存在相联系的生活世界，道则是终极的存在或存在原理以及人所追求的终极理想，在中国哲学看来，二者并非彼此疏离或隔绝。儒家的经典《中庸》便指出：“道不远人，人之为道而远人，不可以为道”。^[15]由肯定终极存在（道）与人的相关性，儒家进而强调，人走向道的过程，即展开于生活世界中的日用常行。正是在这一意义上，《中庸》提出了一个著名的命题：“极高明而道中庸”。^[16]极高明意味着走向作为终极存在的道，道（导）中庸则表明这一过程即完成于日常的实践过程。在这里，终极之道与人的日常存在表现出互补的向度：日常存在及其实践（道中庸），赋予终极之道以现实的品格；终极之道则从形而上的层面给日常存在提供了超越自身的目标和方向。

类似的看法也存在于道家。道家的早期经典《老子》已提出了四大之说：“故道大，天大，地大，人亦大，域中有四大，而人居一焉。”^[17]这里所说的道、天、地、人四项既指向广义的“物”（天地），亦涉及人（包括人的日常存在），而涵盖二者的最高原理则是道。《老子》将道与人均视为域中四大之一，无疑不同于道的超验化及终极之道与人的隔绝；作为域中的共同存在，道与人更多地体现了彼此的相关性，后者同时又折射了天与人、形而上与形而下的沟通。早期道家的如上思维趋向在后来的道教中也得到了延续。道教作为中国的本土宗教，当然不同于道家，但它在理论和历史上都与后者存在着某种联系。道教的宗教归属固然使它把神仙之域视为理想之境，从而包含着对彼岸世界的认同，但与道家沟通形上与形下的思维趋向相近，在膜拜彼岸世界的同时，道教并没有忽略现实的存在。这不仅在于道教的修炼内丹、外丹总是表现为日常存在中的操作，而且在于道教对长生久视的追求，后者实际上以一种独特的方式，表现了对现实生命存在的重视：长生所祈望的，无非是现实生命存在的延续。生命存在与日常生活息息相关，对现实生命的关注，也使日常生活获得了存在的依据。

在中国佛教中，同样可以看到相近的致思倾向。如前所述，原始佛教（印度佛教）强调“真”与“俗”、此岸与彼岸的对峙，相对于此，中国佛教对佛教教义往往作了新的阐发。隋唐时期，中国佛教中的天台宗提出了“三谛圆融”说，三谛即空谛（或真谛）、假谛（或俗谛）、中谛，真谛强调外部世界都无自性（无自我的内在本质），故不真；俗谛则肯定世俗世界虽不真，但作为假象仍存在；中谛即既看到外部世界不真的一面，又注意到其作为假象而存在的这一面。圆融所肯定的，是以上数种看法的相通性。天台宗这一理论中值得注意的方面，是对真谛与俗谛的沟通。俗谛虽然仍然以外部世界为假，但却肯定了其实际呈现的一面，它在某种意义上赋予世俗世界以存在的“合法性”。以真谛与俗谛彼此圆融为根据，“真如”之境与世俗存在似乎可以并行不悖。尽管天台宗认为“今明真、俗为谛者，但是方便”，^[18]亦即将真、俗之谛视为一种方便说法，但在三谛圆融的思辨表述中，无疑亦蕴含着沟通“真”与“俗”、此岸与彼岸的某种意向。中国佛教对“真”与“俗”的这种看法，似乎有别于原始佛教，而较为接近中国儒家日用即道的传统。

在完全中国化的禅宗那里，“真”与“俗”、世间与出世间的界限开始进一步趋近。作为佛教的一个宗派，禅宗亦以达到西方佛国为理想的追求，不过，在禅宗看来，西方的净土并不是远离世俗世界的超然之域，世间与出世间，也非截然分隔。对禅宗而言，世俗存在与西方乐土之间的差别，仅仅取决于“迷”与“觉”：当人未悟佛性时，他便是凡夫俗子，所处之域亦为世俗的世界；一旦由“迷”而“觉”，则可立地成佛，而西方净土亦将随之而至。

这是一个即世而出世（在世俗的存在中超越世俗的存在）的过程，它以在世俗世界中达到彼岸世界为特征。正是在此意义上，禅宗一再肯定，“运水搬柴，无非妙道”，即在日常的世俗存在与世俗活动中，便可领悟佛教真谛、达到涅槃的境界。禅宗这种即世间而出世间、因俗而归真的看法，与儒家“极高明而道中庸”的传统无疑前后相承，它从如何成佛的角度，体现了终极关切与日常存在之间的相互趋近。

儒释道对终极关切与日常存在关系的如上理解，无疑包含着积极的理论趋向。以人的存在为视域，终极关切和日常存在的沟通，既意味着在日常存在中关注存在的意义，也要求终极关切以日常的存在为背景和根据。所谓在日常存在中体现终极的关切，当然并不是指在饮食起居等日常生活中时时沉思存在的意义，它的更实质的涵义在于赋予存在以目的指向，以未来及理想的视野扬弃存在的自在性与既成性；同样，寓终极关切于日常存在，也并不是以日常生活消解终极关切，而是保持终极关切与经验领域之间的互动，避免终极关切的抽象化与玄虚化，并由此赋予它以现实的品格。

海德格尔曾将沉沦看作是日常存在的基本形态，并以向死而在作为超越沉沦的方式。如前所述，死意味着生命的终结，以面向死亡来展示存在的意义，似乎很难避免如下结论：即存在意义在于存在的终结；当生命的终结成为存在意义敞开的前提时，我们确乎可以看到这一悖论。从终极关切与日常生活相互统一的立场出发，我们无疑应在关注存在意义的同时，也肯定生命的价值。事实上，如果悬置了生命存在本身的价值，那么，以存在意义的追问为内容的终极关切便失去了本体论的前提和价值论的依据。

在逻辑上，终极关切往往引向天道或存在的最高原理，日常生活则以人的现实存在为形态，二者涉及天人之际或天道与人道的关系。以天道为对象，终极关切不仅关涉个体的存在意义及类的历史命运，而且以不同的方式追问存在的终极原理及人在宇宙中的地位，它从形而上的层面，担保了对自在性与既成性的超越及人自身存在境域的提升。但另一方面，在指向天道的同时，终极关切又始终关联着人道，人总是立足于大地，追寻存在的终极原理；从人在日常生活中的现实存在，到人在宇宙中的地位，天道层面的终极关切都难以离开人道。从如上背景看，终极关切与日常生活的交融，无疑又展示了天道与人道的统一。

限于日常存在而拒斥终极关切，或者执着于终极关切而疏离日常存在，显然很难视为对二者关系的合理把握。离开了对存在意义的终极关切，日常生活便无法超越本然或自在之域；悬置了日常生活，则终极关切往往将流于抽象的玄思。人的存在本身展开为一个统一的过程，作为这一过程之二重维度，日常生活与终极关切本质上具有内在的相关性。二者的如上关系，同时又从一个方面体现了在有限中达到无限、从自在走向自为，正是在这种动态的统一中，人的存在逐渐地获得了自由的品格。

参考文献:

- [1] 赫勒: 日常生活[M]. 重庆出版社, 1990. 144-145.
- [2] A. Schutz (with T. Luckmann): *The Structures of the Life-World*[M]. Northwestern University Press, 1983, vol. 1. Chap. 1
- [3] 马克思: 1844年经济学哲学手稿[M]. 北京: 人民出版社, 1985. 53.
- [4] 许茨: 社会实在问题[M]. 北京: 华夏出版社, 2001. 284.
- [5] 孔子: 论语·先进.

- [6] 易传·系辞上.
- [7] 易传·系辞下.
- [8] 马克思恩格斯选集(第一卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1972. 32.
- [9] 荀子·礼论.
- [10] 维特根斯坦: 哲学研究[M]. 北京: 商务印书馆, 1996. 17.
- [11] 胡塞尔: 生活世界现象学[M]. 上海: 上海译文出版社, 2002. 268, 260.
- [12] M·Heidegger: The Concept of Time[M]. Blackwell, 1992, P8E.
- [13] 胡适: 实验主义[A]. 胡适文存(卷二)[C]. 亚东图书馆, 1930. 440
- [14] 谛里希: 谛里希文集[M]. 上海: 上海三联书店, 2002. 1115-1116.
- [15] 中庸·第十三章[M].
- [16] 中庸·第二十章[M].
- [17] 老子·第二十五章[M].
- [18] 智顓: 四教义(卷二)[M].
- [19] *The Theory of Communicative Action*. vol. 2 Beacon Press, 1987, .137-140.

注释:

1. 此句中二“人”字, 王弼、河上公本作“王”, 但按本章下文“人法地, 地法天”之序, 则“王”当作“人”, 王弼在注文中即按“人”字来解说, 而唐傅奕《道德经古本篇》及宋范应元《老子道德经古本集注》即作“人”, 现据以校定。
2. 赫勒已注意到日常生活的自在性, 不过, 她似乎主要从日常生活的客观性、“给定性”、必然性等方面强调其自在性。参见《日常生活》, 第125-127页。
3. 有的论者把社会结构区分为日常生活、由政治、经济(包括生产)活动构成的非日常生活领域、由科学艺术等构成的精神与知识领域。(参见衣俊卿:《回归生活世界的文化哲学》, 黑龙江人民出版社, 2000, 第64页)。这种看法在试图揭示生活世界特点的同时, 对日常生活与非日常生活区分的相对性, 似乎未能予以充分注意。
4. 明确提出终极关切(ultimate concern)这一概念的是谛里希, 不过, 尽管在谛里希那里, 终极关切也与人的存在意义相联系, 但作为基督教的神学哲学家, 谛里希所说的终极关切具有浓厚的宗教意味, 它所指向的, 是无条件的无限者(上帝), 与此相关, 终极关切意味着向上帝的不断趋近。(参见: P. Tillich: *Systematic Theology*, Three volumes in one, The University of Chicago, 1967) 这里所论及的终极关切, 其对象已由超验的上帝还原为现实的存在, 它的涵义在于对真实存在及其意义的自觉关切。相对于神学论域中的终极关切, 后者更多地具有哲学本体论及价值论的意义, 其内涵亦更广。
5. 海德格尔:《存在与时间》, 生活·读书·新知三联书店, 1987 第156页, 译文有改动, 参见 *Being and Time*, State University of New York Press, 1996, 119.

Everyday-life Existence and Ultimate Concerns

Yang Guorong

(Institute of Modern Chinese Thought and Culture, East China Normal University, shanghai
200062,china)

Abstract:Through endorsing and maintaining the values of life as well as sublating the instrumental designation of human beings in the practice of intersubjective communicative actions, everyday life enables the individual to get along in the world and to acquire sense of identity and positive meanings. But on the other hand, the self-existence and giviness of everyday life more often than not leads to confirm the existing forms of existence and yield to behavior models of status quo. While it restrains reflection on the meaning of being, it also seems to make restriction for the free development of individuals.

Key Words:Everyday life, Human existence, Individual

收稿日期: 2004-02-23;

作者简介: 杨国荣(1957-)男,浙江诸暨人。华东师范大学中国现代思想文化研究所所长、博士生导师。