

编者絮语：

“永恒空无”中的危险与希望 ——上帝之死后的日常生活

汪 海

1962年，法国思想家、作家布朗肖（Maurice Blanchot, 1907-2003）在一篇题为《街上的人》（L'Homme de la rue）的文章中，将日常生活称为“属于我们的永恒”。只是他话锋一转，似乎是为与神的永恒相区别，进一步解释说，这种永恒其实是现代主义诗歌先驱拉弗格（Jules Laforgue, 1860-1887）所说的“永恒空无”（éternullité）。^①诗人拉弗格将永恒（éternité）和空无（nullité）这两个词语拼合，生造出这一词汇用来描述他所想象的天国。^②

当布朗肖用“永恒空无”来指称日常生活时，他的反讽无疑击中了现代人对于日常生活的最大恐惧：它单调重复、无休无止，又无足轻重、徒劳无功，缺乏价值和意义。日常生活是一种最可怕的永恒，就像是西西弗遭受的惩罚，甚至比西西弗的处境更严酷。因为，如果说加缪

*本论文受到2019年北京高校“双一流”建设资金支持。

^① Maurice Blanchot, *L'Entretien infini* (Paris: Gallimard, 1969), 366.

^② 参见Jules Laforgue, “Préludes autobiographiques,” in *Les Complaintes* (Paris: Léon Vanier, libraire-éditeur, 1894), 7.

的西西弗还可以设想自己是在反抗诸神，从而获得了某种意义，^① 那么身处日常生活中的现代人，在“上帝已死”“诸神逃逸”之后，连这一点反抗的慰藉都失去了。

我们将从“日常生活”的这一困境入手，概要追溯“日常生活”的发现史：从卢卡奇到海德格尔，再到列斐伏尔（Henri Lefebvre, 1901-1991）这位日常生活研究的集大成者，最终回到布朗肖。期望在这些思想家的指引下，挖掘在“上帝已死”的时代潜藏在日常生活“永恒空无”中的危险与希望。在这一简短的“考古学”追溯中，我们还会发现，无论这些思想家的信仰立场如何，无神论或有神论，宗教话语与神学思想从未缺席，日常与神圣之间一直存在着极具创造性和批判性的张力。最后，希望本文粗疏的讨论能为此次专辑围绕“日常与神圣”所进行的跨学科研究，提供一点历史语境的补充与理论的铺垫，或有助读者打开更广阔的思考空间。

作为非本真生活的日常

可是，什么是日常生活？当我们在谈论日常生活时，究竟在谈论什么？在回答这些问题前，可能更需要追问的是，日常生活在思想史上是如何被发现，甚至是“发明”和建构起来的？换言之，我们必须注意到“日常生活”这一概念的历史性，即这一概念本身，乃至围绕它在今天引发的一系列感受、观念和讨论，很可能不是自古一直就有的。不是说古人不穿衣、吃饭、寒暄、消遣、工作……也不是说在古代文献中我们找不到对今天所谓“日常生活”的描述，而是说人们很可能并没有从一开始就觉得有必要把这些活动放在一起，用一个专门的词汇加以指称，

^① “然而西西弗却以否认诸神和推举岩石这一至高无上的忠诚来诲人警世。……应当想象西西弗是幸福的。”参见加缪：《西西弗神话》，沈志明译，《加缪全集·散文卷》（1），上海：上海译文出版社，2010年，第158页。[Albert Camus, “The Myth of Sisyphus,” trans. SHEN Zhiming, in *The Collected Works of Albert Camus: Essays*, Vol. 1 (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2010), 158.]

总结出它们的共性，然后把它作为一个重要议题加以讨论。^①

从思想史的角度看，匈牙利哲学家、马克思主义者卢卡奇[Lukács György (Georg Lukács), 1885–1971]很可能是第一个将日常生活作为一个重要范畴、理论关键词，纳入到哲学考察视野里的思想家。^② 在1910年发表的文章《悲剧的形而上学》中，卢卡奇提出人存在两种生活，并用诗性的语言对它们进行了描述。^③

一种是日常生活。它是可经验的生活，是“光明与黑暗的混沌”。在这种生活中，“没有什么被彻底地完成，没有什么真的结束；新的、令人困惑的声音总是和之前听到的合唱混合在一起。一切都在流动，一切都融入到别的事物中，那混合之物既不受控制、也不纯粹；一切都被毁坏，一切都被击碎。”它看起来晦暗、不确定，却像来回摇晃的钟摆，从来不会真的走得太远。人们眷恋日常生活，因为它像“单调的睡眠曲令人安心”。^④ 日常生活的逻辑是“廉价的安全感，消极地拒绝一切新鲜事物，依靠在乏味常识的大腿上以获得沉闷的宁静”^⑤。

另一种生活与可经验的日常生活相比非常“不真实、不可能”，反而才是“真正的生活”。它就像日常生活中突然出现的“一道闪电，照亮了可经验生活的平庸轨道：〔它是〕某种令人感到不安、诱惑、危险和惊奇的东西；〔它是〕意外，伟大时刻，奇迹”。但这种真正的生活“无法持续，因为无人能够承受，没有人能够一直在这样的高度上生

^① 参见Henri Lefebvre, *La fin de L'histoire* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1970), 155. 转引自Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible* (London: Continuum, 2004), 117. 同时参见 Rita Felski, “The Invention of Everyday Life,” in *Doing Time: Feminist Theory and Postmodern Culture* (New York: New York University Press, 2000), 78.

^② 参见Michel Trebitsch, “Preface,” in Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol. I, trans. John Moore (London: Verso, 1991), xvii; Michael Sheringham, *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 31-32.

^③ Georg Lukács, “The Metaphysics of Tragedy,” in *Soul and Form*, trans. Anna Bostok (Cambridge, MA: the MIT press, 1974), 152-174.

^④ Georg Lukács, *Soul and Form*, 152-153.

^⑤ *Ibid.*, 155.

活。”所以人们害怕真正的生活，“为了活下去〔反而〕要否定它”，“重新跌回麻木的状态”，即使日常生活“枯燥、贫瘠，仿佛一片毫无跌宕的无尽平原”。^①

卢卡奇敏锐地指出了两种生活之间的悖论。第一种，即日常生活，具有真实性，但并不本真；第二种无真实性，却是本真的生活。但是，卢卡奇补充道，这两种生活只有本真的生活即作为奇迹的生活，在上帝面前才是唯一具有真实性的那一个。因为，“他（上帝）的扫视会去除所有事件身上有限的时间和空间因素”，“在上帝面前，价值创造真实性，价值的真实性不必通过梦想和想象来获得”^②。也就是说，对青年卢卡奇来说，超验的上帝，或者至少是作为超验视角象征的上帝，保证了本真生活的真实性。

接着，卢卡奇又借用宗教话语来解释两种生活的关系。在他看来，这二者之间非常陌生，除了奇迹与启示以外没有任何直接的通道。^③一方面，日常生活里蕴含着促使启示发生的契机：“被启示之物与激发启示之物完全不同，前者更高，来自一个不同的世界”。另一方面，本真的生活将会起到启示的作用：“生活的奇迹……是启示灵魂之物”。^④

启示发生的关键是体验死亡，或者更准确地说，体验作为“生命与死亡之间交界线”的死亡，这一体验会“唤醒灵魂的意识或者自我意识”。日常生活对于死亡的态度只是恐惧，它把死亡看成是“突然拦截生命流动的东西，危险、恐怖、没有意义”，所以“现实的日常生活永远不会抵达这一交界线”。而对于死亡的体验，可以通过悲剧来获得。因为，悲剧的智慧是关于“边界的智慧”，而且“在纯粹积极的和肯定生命的意义上说，死亡就是悲剧的内在真实”。为此，卢卡奇高度评价悲剧的审美作用，认为悲剧能够唤醒灵魂。^⑤

^① Georg Lukács, *Soul and Form*, 153, 155.

^② *Ibid.*, 153-154.

^③ Lucien Goldmann, *Lukács and Heidegger: Towards a New Philosophy*, trans. William Boelhower (New York: Routledge, 2009), 47.

^④ Georg Lukács, *Soul and Form*, 155.

^⑤ *Ibid.*, 160-161.

1927年，当海德格尔出版《存在与时间》时，他延续了卢卡奇的看法：日常生活是非本真的存在方式，而获得本真存在的关键是体验死亡，或者用海德格尔自己的话说，“先行到死亡中去”。但是，海德格尔从存在论的角度给日常生活赋予了更积极，也更重要的思想地位，并对日常生活进行了更严谨和全面的分析。

海德格尔对日常生活的重视，首先体现在他生造的可能最著名的术语——“Dasein”上。他用这一词汇指称人。这个词语中文按照字面翻译为“此在”（being-there），但在当时的德语口语里它还指“日常的人的存在”。^①使用这样别扭的字眼来代替“人”，就是想要强调人的存在是在“此”存在，是具体的，而且是“此”与“在”一体的，或者说人的存在与他如何存在以及存在的处境是密不可分的。“此”指的就是世界，“具体、确实、真实和日常的世界”。^②

海德格尔强调，考察此在的日常状态（Alltäglichkeit, everydayness）是分析此在之存在的关键，因为它是此在“首要的和通常的样子”，^③是“囊括性的存在的整体”。^④而西方的形而上学传统一直轻视日常生活，从来不认为它在存在论的层面上有什么意义，也就是说，尽管日常生活和每个人的存在息息相关，与我们如此密切又熟悉，但它其实在思想史上一直不过是个亲密的陌生人。^⑤海德格尔指出，对日常生活一贯的蔑视使柏拉图以来的形而上学传统忽视了人存在的实践性，把哲学家的理论思考活动树立为最本真的、至高的存在方式，而此后的笛卡尔又把人的首要特征简化为人的意识活动，抹除了这一存在原有的具身性（disincarnated）。^⑥

^① Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (London: The MIT Press, 1995), 13.

^② George Steiner, *Martin Heidegger* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), 83.

^③ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996), 15.

^④ George Steiner, *Martin Heidegger*, 85.

^⑤ Martin Heidegger, *Being and Time*, 51.

^⑥ 参见 Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1990), 3, 6; George Steiner, *Martin Heidegger*, 83.

通过返回日常生活，海德格尔突破了传统西方哲学的藩篱，揭示出人的存在的两个根本特点——“在世界中存在”（being-in-the-world）和“与他人共在”（being-with）。换言之，如果回望现实的日常生活，我们将不得不承认，所有人都摆脱不了实际又具体的日常，每个人都是首先为各种具体的人和事操心的存在，总是已经卷入到各种事物和人的网络当中，即这种“在世界中”和“与他人共在”的纠缠状态总是先于以往形而上学假设的那个与客体、与他人分离的孤立状态，而不是反过来。简单地说，每个人的存在其实都是一种纠缠态。^①

海德格尔进一步将这种纠缠态命名为“沉沦”（Verfallen, fallenness/falling）。尽管他一再声称，这一命名绝不包含任何贬义或者负面的价值判断，^②但是仍然可以从中读出他对日常生活的批判，或者至少可以说，他对日常生活潜藏危险的警惕和怀疑。他解释说，每个人的存在都是独特的，从根本上说都是“永远属于我自己的存在”（Jemeinigkeit, always-being-my-own-being），但在现实生活中，我们并不总是能够意识到和做到这一点。承担起自己存在的责任和为自己的存在做出决断，即让自己的存在真正属于自己，这不是既成事实，而只是等待此在实现的一种潜能。在日常生活中，我们深陷于所操心的世界，专注于与他人的共在，结果从一开始且在多数时候都背离了自身，“不是自己”了。^③正是在这一意义上，海德格尔认为日常的存在方式是非本真的，并称其为沉沦。

如果日常中的我们不是自己，那究竟是谁呢？海德格尔分析了日常中的“主体”，指出这是一种不为自身存在负责的、平均态的、拉平的状态。日常生活里，人们经常挂在嘴边的一句话是“大家（常人或人人）都是这么做的、想的……”，这个“大家（常人或人人）”（das Man, the They/the One）就是日常中的此在，一种面目模糊、随大流的状态。“大家”替我做出判断和决定，把存在的重负从我身上卸除。

^① Martin Heidegger, *Being and Time*, 170.

^② Ibid., 164-165.

^③ Ibid., 40, 119, 164.

我获得了轻松感，却以融入“大家”、丧失自我为代价。乔治·斯坦纳（George Steiner, 1929-2009）指出，“大家”的吊诡之处在于它既是“人人”（one）也是“别人”（they）。^①“每个人都是别人，没有人是他自己”，结果“大家”的背后其实找不到任何人。^②“大家”的另一面是作为平均态的“常人”，它致力于维护常规，规范什么是合适的言行，警惕一切反常与特异：“一切优异性都被悄无声息地压制，源始性的事物都被抹平为早已熟知的东西，神秘都失去了力量。”^③

在日常生活中，人的“在世存在”方式也面临沉沦的危险。海德格尔认为，人具体通过三种途径在世界中存在：情态（*affectedness*）、理解（*understanding*）和话语（*discourse*）。^④但是，日常生活将会把话语变成闲聊（*idle talk*），把理解变成好奇（*curiosity*）和含糊（*ambiguity*），把真切的情态则变成盲目的安心（*tranquilization*）。^⑤海德格尔认为，话语原本蕴含着对于存在者的源始理解，但在日常生活中，为适应与他人的共处，话语降格为只具有平均可理解性的闲聊，并在反复传话中丧失了它与所谈论对象的存在建立的源始关联。最终，闲聊沦为没有根基的、空洞的话语，传递着二手的“理解”。而猎奇的关注点仅仅在看，是仅仅停留在表面的伪理解或者说不求甚解；它不停追逐新奇，从不扎根，到处都感到好奇，事实是对任何地方都并不真的好奇。闲聊和好奇创造了一切都已经理解的幻觉，以至于最后无法确定自己究竟什么真的懂了、什么还没有，这就是含糊。在闲聊和含糊的误导下，日常生活中的我们会以为“见过一切、理解一切”，一切都是最好的安排，从而不再焦虑，不再从自身存在的立场出发，探索属于自己的可能性。就这样，此在在盲目的安心中沉沦得更深。^⑥

^① George Steiner, *Martin Heidegger*, 92.

^② Martin Heidegger, *Being and Time*, 120.

^③ *Ibid.*, 119.

^④ Martin Heidegger, *Being and Time*, 150. 参见John Haugeland, “Dasein’s Disclosedness,” *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 28, Supplement (1989):63.

^⑤ William Blattner, *Heidegger’s Being and Time: A Reader’s Guide* (London: Continuum, 2006), 131.

^⑥ Martin Heidegger, *Being and Time*, 161-162, 166.

如何挣脱日常生活的沉沦、常人的“专制”？^① 海德格尔开出了与卢卡奇相同的药方——向死而生。他认为，如果我们直面死亡引发的焦虑，提前设想死亡这一必然发生的可能性，就会获得存在的个体感和整体感，而这是从非本真向本真存在转化的关键。具体而言，对死亡的预期，一方面使我意识到死亡无法逃脱，且终究要独自承受，进而想到我的存在根本上是属于我的，我必须赢得我的存在；另一方面，使我站在死亡中“回望”一生，把原本未终结因而不完整的存在可以作为整体来把握，从而能够做出本真的选择与筹划。^②

海德格尔对日常生活的态度，不论从措辞（沉沦、闲聊、含糊等）还是从观点（非本真的存在）上看，都的确是批判性的。可他为什么又强调“沉沦”并不包含负面价值判断，不能把它理解为“败坏可悲的……属性，可以在人类文化的高级阶段被消除”，而本真的存在也不是“悬浮”在沉沦的日常生活之上的东西？^③

斯坦纳认为，要想解释这一看似矛盾的立场，更深入地阐明日常生活与本真存在之间的关系，需要借助神学思想的资源——“明显而必要”，因为海德格尔对沉沦的论述潜藏着神学的理论模式。^④ 有研究者认为海德格尔本人反对这种神学解读，^⑤ 但其实在《关于人道主义的信》中，他的原话是“沉沦不是指‘道德哲学’意义上的和世俗化的‘人的堕落’（Fall of Man）”^⑥。换言之，他反对的重点是从道德化的、是非判断的角度理解沉沦。

斯坦纳指出，海德格尔的沉沦可以对应基督教神学的教义“幸运

^① 专制一词是海德格尔自己的用语。参见Martin Heidegger, *Being and Time*, 119。

^② 参见William Blattner, “Death,” in *Heidegger’s Being and Time: A Reader’s Guide*, 145-153。

^③ Martin Heidegger, *Being and Time*, 164-167。

^④ George Steiner, *Martin Heidegger*, 99。

^⑤ Dermot Moran, “The Early Heidegger,” in *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, eds. François Raffoul & Eric S. Nelson (London: Bloomsbury, 2013), 30, n9。

^⑥ 参见Martin Heidegger, “Letter on Humanism,” in *Basic Writings: from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, trans. William Lovitt, ed. David Farrell Krell (New York: Harper & Row, 1977), 235-236。

的堕落”（Felix culpa）。这一神学教义认为，亚当的堕落从某个角度看其实是幸运的，因为如果没有这个事件的发生，人类就不可能经历被救赎的喜悦，见证上帝在十字架上的受难、为人类赎罪等等过程。关键是，“救赎不是只恢复人类堕落前的无罪状态，而对原罪或罪过毫无记忆；人类罪过的记录需要被救赎，而不是被清除或者改变。”^① 正如亚当“幸运的堕落”是耶稣的事工与人类最终复活的前提条件，日常生活的沉沦也是追求本真存在的绝对必要的前提条件，用斯坦纳的话说：“非本真性、‘常人’‘闲聊’和‘好奇’必须存在，这样此在才会意识到它失去了自我，才能努力返回本真的存在。”^② 换言之，日常生活的沉沦与本真的存在之间存在着一种动态的辩证关系，而沉沦也不是源自错误的选择或者意外，它是存在的必然组成部分。或许可以说，日常生活有待克服和超越，而非完全摒弃：“本真的生存……从生存论的角度说，不过是对日常状态的一种修正的把握。”^③

作为总体的日常生活

使日常生活真正成为思想舞台聚光灯下的主角和“英雄”的人，是法国哲学家、社会学家列斐伏尔。在他的三卷本《日常生活批判》（1946, 1961, 1981）中，日常生活终于不再是本真生活的陪衬，也不再是探讨存在之真理的铺垫或者中介，它只是作为自身而被关注，因为它长期以来的寂寂无名，因为它就是黑格尔所说的那个我们熟悉却不解的东西。^④

与海德格尔一样，列斐伏尔也认为日常生活是人类存在的起点：

^① 参见Victor Haines, “Felix Culpa,” in *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, ed. David Lyle Jeffrey (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1992), 274-275.

^② George Steiner, *Martin Heidegger*, 98.

^③ Martin Heidegger, *Being and Time*, 167.

^④ 黑格尔曾说：“熟悉的不一定是了解的。”列斐伏尔很喜欢这句话，认为很适合作第一卷的卷首题词。参见Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol. I, 15.

“人必须是日常的，否则他就不存在。”^①但不同的是，他不认为这一基础是有待超越和救赎的对象。事实上，日常生活既不是本真的，也不是非本真的。因为，它先于此二者的区分，是它们分化、冲突的场域和时刻，而“本真性在且必须在日常生活中证明自己”^②。

列斐伏尔不仅重视而且珍视日常生活。因为，首先，从社会学的角度看，日常生活是一种“交汇点、纽带和共同基础”。它是理论与实践、私人生活与公共生活的交汇点，是工作、家庭与休闲活动之间的纽带，更准确地说，它“与人类所有活动都深刻关联，并容纳它们以及它们的所有差异与冲突”。^③马克思曾说，人是所有社会关系的总和，^④列斐伏尔则进一步指出，这些关系得以产生、发展并获得表达和实现的场域就是日常生活。^⑤换言之，没有日常生活，就不可能形成完整的人和人的生活。其次，从现象学的角度看，日常生活是“剩余物”（residue），同时也是不可见的“土壤”。如果说日常生活就是生活当中普通、庸常、琐碎的部分，那我们可以通过抽离的办法来确定它，即把所有“专门的、重要的、高级的”人类活动从生活中抽离，剩下的就是日常生活。这一抽离的操作将使我们意识到，日常生活作为剩余物，就像鲜花和大树下不为人见的肥沃土壤，不仅填充着彼此分离的高级活动间的真空，还一直孕育、滋养和扶持着这些活动。^⑥最后，从实践的角度说，日常生活是“最高法院”，这是列斐伏尔对日常生活的另一个重要隐喻。高级社会实践产生和建构出的一切产物都需要在日常生活中获得它们的现实性，而“情感、观念、生活方式和快乐”的有效性也只能在日常中被验证和确认，甚至可以说，“智慧、知识和权力都在日常生活这个最高法院里受到裁决。”^⑦所以，

^① Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol. I, 127.

^② Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol. II, trans. John Moore (London: Verso, 2002), 24.

^③ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol. I, 97.

^④ Karl Marx, “Theses on Feuerbach: VI”, *Selected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1976), 14.

^⑤ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol. I, 97.

^⑥ *Ibid.*, 87, 97.

^⑦ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol. II, 45; *Critique of Everyday Life* Vol. I, 6.

他认为，要实现马克思“完整的人”（total man）的理想，日常生活是关键所在。

如果说之前的思想家总是站在“专业的、高等的”人类活动（比如哲学、艺术、政治）的立场上批判日常生活，那么列斐伏尔则努力让日常生活也变成一种批判——来自日常生活的批判，反过来“批判那些高等活动以及它们生产的意识形态”^①。不过，“日常生活批判”还包含辩证的另一面，即生活非凡的一面对庸常一面的批判，检视日常生活被经济与行政管理系统“殖民”、被资本主义异化的状况，发掘它内在的抵抗力量，创造出一种“生活的艺术”，用日常生活的革命终结异化，使生活重新变成一个整体（totality）。^②

然而，什么是日常生活？列斐伏尔在他的三卷本《日常生活批判》中，不断以各种方式返回这个基本问题。在下定义之前，列斐伏尔首先提出，日常生活是一个具有历史性的现象，它作为一种生活样态与现代性相伴而生。^③

难道这意味着古人没有日常生活？先从人类对于日常生活的文化表现看。如果说，今天人们眼中的日常生活就是生活里“普通、实际、琐碎、不重要、常规、重复、无事发生（uneventful）、日期模糊（undated）、占据大量时间精力却又难以讲述”的部分，那么这样的生活样态直到19世纪，才开始大量出现于西方重要的文学作品中。^④甚至可以说直到乔伊斯（James Joyce, 1882-1941）的《尤利西斯》（1918-20），“人在庸常状态中无始无终地从事无事之事”才真正以严肃的形式（史诗）成为文学作品的核心内容，在文学中明确树立起日常生活的

^① Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol. I, 87.

^② Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol. I, 199; “Toward a Leftist Cultural Politics,” in *Marxism and the Interpretation of Culture*, trans. D. Reifman, eds. L. Grossberg and C. Nelson (New York: Macmillan, 1988), 80.

^③ Henri Lefebvre, *Everyday Life in Modern World*, trans. Sacha Rabinovitch (New York: Harper & Row, 1971), 24-25.

^④ Henri Lefebvre, *Everyday Life in Modern World*, 2.

概念。^①而评论家们则用“反英雄”的称谓来表达他们对日常人与日常生活成为文学主角/英雄的抗拒与迟疑。我们还可以为列斐伏尔的洞见——日常生活意识在现代性中萌发——提供另一个例证。或许并非巧合，这一佐证来自乔伊斯的同时代作家伍尔夫（Virginia Woolf, 1882-1941）。她在自传体散文《往昔速写》（1939年）中坦诚，她为自己无法在小说中成功摹写日常生活而倍感挫败，尤其是构成日常生活主体的“非存在（non-being）”的部分，即因过于平淡而没有记忆，甚至没有意识的部分。^②这种为呈现日常生活（而非人物、事件或主题）而苦的意识，罕少在此前的作家自述中发现，至少从未这样直接、清晰地表达过。

列斐伏尔将辩证法和现象学结合，为他的观察提供了一个逻辑支撑。他指出，今天“现代”这个词代表着新颖、炫目、大胆、超凡、开创性、转瞬即逝，甚至（如果我们想到中文的另一个译法“摩登”）意味着一种艺术和唯美主义，这些刚好与日常生活象征的一切截然相反。^③以至于我们可以说：“日常与现代相互凸显又彼此遮蔽，相互给予对方存在的合法性，又彼此抗衡。”列斐伏尔借用布洛赫的话得出结论，其实日常就是现代性的反面，是我们的时代精神。换言之，日常与现代是同一个现实的两面。^④或许，正是因为现代性如此强调紧追当下、推陈出新，才使生活日益割裂为毫无风格、一成不变的日常与永远时尚的摩登，并持续不断的固化这两者的分野。

列斐伏尔认为，在古代社会，一方面，生活“散文”的一面与“诗歌”的一面还没有分化，一切却还没有变得平庸和缺乏诗意，即生活是有风格（style）的——“每个细节都带有风格的烙印”。^⑤另一方

^① Henri Lefebvre, "Toward a Leftist Cultural Politics: Remarks Occasioned by the Centenary of Marx's Death," in *Marxism and the Interpretation of Culture*, trans. D. Reifman, eds. L. Grossberg and C. Nelson (Urbana: University of Illinois Press; New York: Macmillan, 1988), 79.

^② Virginia Woolf, "A Sketch of the Past," in *Moments of Being*, 2nd. ed. (London: A Harvest/ HBJ book, 1985), 70.

^③ Henri Lefebvre, *Everyday Life in Modern World*, 24.

^④ Ibid., 25.

^⑤ Ibid., 29.

面，与平时生活紧密相连的节日构成了对生活本身的批判，尤其对生存需要、约束、规范和权威等的批判，它是生活中“缓慢积聚的力量的爆发”^①——一种拉伯雷式的狂欢化批判。因此，没有产生今天含有负面意味的“日常性”这一概念。直到现代性的到来、资本主义的诞生，大规模复制出来的不仅有产品，还有“大众”这一同质化的存在状态，生活的风格开始死去，如马克思所说：“私人生活的抽象化是在现代被创造出来的。”^②而劳动分工的深化、知识技能的高度专业化将原本完整的生命形态撕裂为难以拼合的条块、碎片。原本具有独立批判地位的节日与休闲也被消费主义和意识形态的合力所征用。而现代理性的兴起则全面开启了生活的去诗意化和去神秘化：“隐秘、神圣、魔鬼、魔法、仪式和神秘，……原本都是人类真实生活的一部分”，^③现在降格为日常中的离奇或古怪，“作为调味品平衡日常生活的平庸，充当化妆品掩饰日常的微不足道”。这是一种“劣质的神秘”，神秘已从中离去。^④众所周知，这对尼采来说是“上帝之死”，对韦伯是“世界的祛魅”，对海德格尔是“众神的逃逸”。列斐伏尔不经意间揭示了现代日常生活与“上帝之死”之间的隐秘关联。

列斐伏尔推崇马克思改变世界的主张，认为哲学应该是一种生活方式，或者更准确地说应该是对生活的革命，因此，他在不断“定义”日常生活的同时，竭力发掘日常生活内在的力量源泉。他指出，应该把日常生活看成是社会现实的一个层面（level），而非一个具有“客观本质”的事物（thing）或者具有确切内容的活动。在这一层面，“自然与文化、历史与体验、个体与社会、真实与非真实”彼此交汇、冲突、转化、互动和冲突。^⑤这个层面，每个人都觉得再熟悉不过却又无法准确定义，因为它恰好处于可以被人类通过知识控制的领域与不

^① Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol.I, 202.

^② Karl Marx, *Early Writings* (London: Penguin Classics, 1992), 90.

^③ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol.I, 177.

^④ *Ibid.*, 119.

^⑤ *Ibid.*, 47-48.

可被控制的领域的交界线上，一直面对赋能（empowerment）与无力（powerlessness）之间的永恒对峙。^①换言之，日常生活一方面是人类生活获得自由的基础，另一方面也凸显了生命本身总也摆脱不掉的受限状态。所以，日常生活是“总体中的一个层面（un niveau dans la totalité），而在它自身的层面上，它就是一个总体（une totalité à son niveau）”^②。

这造成了日常生活在人们印象里备受诟病的那些特点。列斐伏尔指出，这些批评的确都有道理，但忽视了日常生活中与肤浅并存的深刻一面。^③日常生活确实是维系生存因而也受制于生存的层面，但也正是在这里，生理、生物层面的需要转化为个人与社会层面复杂、多面的欲望，而欲望作为重要的精神力量将人的生命转变为富有创造性的意识。^④日常确实是生活常规的、熟悉的乃至单调的一面，因为它被各种形式所包裹、控制甚至规训，这些形式包括机构、体制、语言、文化和意识形态等。但同时，日常生活还包含无法被形式化（unformed）的地方，它是无法被各种形式彻底把握、整合和穷尽的内容，它不停躲避、模糊甚至抹除形式。现代官僚体系经常被日常生活数不尽的特例和无法预见的突发状况搅得焦头烂额：“在这一被组织或者有可能被过度组织的领域总是存在某种坚韧的抵抗，使得形式不得不适应和修正自己。最终形式失败或者得以改进。”^⑤

日常生活确实显得庸常、乏味和缺乏创造性，但是，一方面哪怕那些被认为是极富创造性的高级活动（诸如艺术、科技研究与发明等）仍然包含日常的层面，另一方面创新都是在波澜不惊的日常积累中缓慢产生的，并最终在日常中得到确认。^⑥日常生活确实具有循环、重复的特

^① Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, 58.

^② Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne* II (Paris: L'Arche, 1961), 62.

^③ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol.II, 47,65.

^④ Ibid., Vol.II, 8.

^⑤ Ibid., 65.

^⑥ Ibid., 56, 240.

点，因为日常生活包含循环时间的维度，它是自然的节奏和韵律（比如日夜的循环、生命的周期）在人类生活上留下的烙印，而重复源于积累性的再生产，不仅再生产物资而且再生产人与人之间的关系。^①日常生活一方面与自然的循环达成和谐，另一方面通过积累打破封闭的循环，展开线性时间，最终在“自然的、非理性但具体的”循环时间与“后天习得的、理性而抽象的、反自然的”线性时间之间达成平衡。^②

日常生活确实往往琐碎化、私人化，在宏大的历史面前显得毫无意义、微不足道，这一特点被列斐伏尔精辟地形容为一座“巨大的蚂蚁山”——渺小的庞大，“布满晦暗、盲目、无名的存在和行动”。^③但其实，日常生活应该被更准确地描述为生活的微观层面与宏观层面相遇和对峙之处。生活的微观层面虽然意义不明、走向模糊，但直接、具体，因此是本真性问题真正有意义的地方；宏观层面虽然意义明确、方向清晰，但间接、抽象，因此存在歪曲、误导的危险。宏大者并不决定微小者，它只是包含、规范、控制和渗透后者。宏大者通过少数杰出个体的行动容纳、吸收后者，但从未完全和彻底，微小者的模糊和微小正是它抵抗收编的力量。^④

作为极限体验的日常生活

列斐伏尔《日常生活批判》第二卷引起布朗肖的强烈共鸣，他很快撰写了书评《街上的人》，又将它作为重要章节收入理论著作《无尽的对话》（*L'Entretien infini*）出版。^⑤这篇后来为日常生活研究界广为引用的文章，^⑥一方面准确精要地阐释了列斐伏尔的思想，另一方面将列

^① Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, 317.

^② Ibid., Vol.II, 49.

^③ Ibid., Vol.I, 199.

^④ Ibid., Vol.II, 140-141.

^⑤ 参见Maurice Blanchot, “La Parole quotidienne,” 355-366.

^⑥ 参见Michael E. Gardiner, *Critiques of Everyday Life* (London: Routledge, 2000), 1; Bryony Randall, *Modernism, Daily Time and Everyday Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 10.

斐伏尔文本中处于边缘地带或浅尝辄止的思想线索继续推进，突破了原本辩证法框架的束缚，敞露出日常生活潜在的激进/根本（radical）维度。换言之，布朗肖对列斐伏尔的日常生活思想进行了解构主义式的激进化。

布朗肖的阐释从未提及列斐伏尔的关键词“总体”，因为他放弃了把日常看成是生活的一种总体层面的思路。在他看来，日常生活是一个无法被彻底总体化的经验，即任何总体化的概念、模式包括辩证法都不可能完全涵盖和穷尽它。而这一看法其实是对列斐伏尔观点的合理延伸。列斐伏尔对日常生活的第一个定义就是，它是抽离了所有专门活动之后的一种“剩余”（résidu），^①而且这一剩余是“无法消除的”（irréductible）。^②当列斐伏尔提出任何形式都不可能完全把握日常生活时，他应该想到这甚至包括他自己提出的“总体”概念和辩证法模式。这一“剩余”的踪迹其实遍布列斐伏尔的著作，有时被解释为日常无法被形式化的一面，有时是不受控制的部分，有时是拒绝向历史敞开的维度，但列斐伏尔最终还是会用辩证法将这一“残余”纳入总体。比如，一方面，他指出人们有时会退缩到私人化的日常生活中，以此消极（偶尔主动）抵抗由“事件创造者”主导的宏大历史，但另一方面他又认为，人不仅在事实上没有真的逃脱历史、文化和知识，^③而且在目标上，应该寻找使日常生活进入历史和政治生活的通道。^④

而布朗肖则坚持，日常生活的这种“剩余性”“暧昧性”或者说“逃逸性”是绝对的，他强调：“日常的本质特征是：它无法捕捉。它总是逃逸。”^⑤他将日常生活的这一特点看作是一种“临界体验”或者“极限体验”（*expérience-limite, limit experience*）。^⑥

^① Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne I* (Paris: L'Arche, 1958), 97.

^② Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne II*, 62.

^③ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol.II, 94.

^④ *Ibid.*, 41.

^⑤ Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, 357.

^⑥ 参见Maurice Blanchot, “L'Expérience-limite,” in *L'Entretien infini*, 300-343.

首先，这里的“限”和“界”意味着总体的边界，极限体验是涉及到总体的一种悖论性体验。即当总体已经将一切囊括到它的内部，排除了一切外部存在的可能之后，我们体验到仍有一个不可被任何总体吸纳的绝对的外部；当一切已经被获得和认识之后，我们体验到仍然存在没有获得和没有认识之“物”，即“不可进入者、未知者本身”。^①所以，对于列斐伏尔来说，值得期待的场景是日常生活革命性事件的总体化力量下最终实现与历史的辩证统一。^②而布朗肖则冷静地指出，当这样的事件试图令日常生活向历史彻底敞开，使它参与到真理之中时，日常生活无法抹除的外在性和暧昧性只会使它沦为在总体之外游荡的嫌疑犯。^③

其次，临界和极限意味着体验已经走到了它的边界，即极限体验不再是通常意义上的体验了，它是无法体验的体验，一种不可能的体验。^④布朗肖指出，日常生活的普通、熟悉乃至庸常使得我们总是忽视它，这造成了一个悖谬的状况：越是常见的就越无视、无感。对于日常，我们从来没有初见或者说初次体验的经历，而只有已经见过的幻觉。因此，可以说不被注意和感知（inaperçu）就是日常的另一个本质特征。

第三，他认为，对于日常生活的明显体验或许只出现在厌倦（ennui）感中。厌倦是对日常“忽然的、意识不到的感知”。^⑤但厌倦感具有一种内在的矛盾性，一方面，感觉已经够了，甚至多了，多到已经难以脱身；另一方面，厌倦也意味着不再，不再感兴趣，不再有耐心，不再继续，因此已经脱身而出。因此，布朗肖指出，当我们因厌倦而对日常生活有所感知时，也在同时从日常生活的沉浸状态中跳脱。换言之，当我们有所体验时其实已经不能再体验，即这是一种非体验的体验。

^① Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, 304-305.

^② Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol.II, 3.

^③ Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, 355-356.

^④ *Ibid.*, 311.

^⑤ *Ibid.*, 361.

极限还意味着人对自身的根本质疑，而极限体验指的就是此时人将遭遇的一切。这种质疑并非简单的怀疑主义，而是绝不会以某种安慰或真理为终点，不会以现实利益、行动结果或者知识与信仰带给我们的确定性为满足。正是在这里，我们可以清晰看到布朗肖对列斐伏尔思想的激进化。列斐伏尔提出日常生活有解构形式、抵抗宏观的一面，布朗肖则把这一面解释为一种不停质疑的运动，它的“没有价值”使得它既“不提供慰藉”，也“不自我满足”。但不要把它想象成一种可以加以把握和利用的力量，恰恰相反，它是一种中断和放弃。^① 日常生活无法像行动、筹划、目标那样被实施或实现，或者更准确地说它已经在那里了，却永远有待实现，因此可谓是一种“静止的运动”。^② 日常生活有时确实会被封闭在某个系统中，有时会被托付给某个绝对的概念，从那里获得价值和意义，比如“上帝、存在、善、永恒或者统一体”，但它作为无限的质疑一直贯穿历史的整个过程。^③ 布朗肖强调，日常生活虽然总是可能涌入历史，但它并不隶属于历史。而且，这并非列斐伏尔所认为的有待改变的状况，而是它无价值的独特价值所在：“它将人类的所有可能性从它们的意义，从所有的知识、言说、沉默、目的乃至死亡的能力中解放出来。”^④ 但我们需要注意的是，在布朗肖看来，这只能是日常生活无意而为的结果。

因为——最后一点，极限体验与不可能相连，即它是我们与不可能建立的一种“无联系的联系”。^⑤ 在布朗肖看来，列斐伏尔虽然指出了日常生活不受控的非理性的一面，但他仍然倾向于从可能性的维度去看待人的存在乃至日常生活，即把日常生活与某种“统一体”相连，侧重从“可以理解、把握、承载和主导”的部分理解它。但日常生活凸显的是生存的另一重“经验”，即它在我们的承受和体验能力之外，而“它对

^① Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, 302, 308.

^② *Ibid.*, 359-360.

^③ *Ibid.*, 302.

^④ *Ibid.*, 308.

^⑤ *Ibid.*, 309.

我们的考验我们却一直无法逃脱”。^①与列斐伏尔理解的不同，这一不可能性与可能性之间并不通过辩证法形成一个统一体或者总体。^②

结语

当我们最终回到布朗肖，会发现他暗示了一个充满悖论却又发人深省的结论：日常生活的危险所在就是它的“重量和神秘力量”所在。^③

布朗肖会说，其实日常生活的困境要比西西弗遭受的惩罚更加凶险，因为日常生活拥有一种无尽消耗的腐蚀力量，它将抹除存在者的名姓、模糊他的面目。这种消融性的力量正是日常生活令海德格尔式的英雄胆寒之处，主体将要承受根本的虚无，但这并不意味着“我”必将变成海德格尔所说的随大流的常人。列斐伏尔所说的日常生活的“巨大空无”^④或者布朗肖所说的“根本虚无”，将会瓦解英雄主义的价值观，质疑所有价值和价值这一说法本身，不断摧毁本真与非本真之间的区分，同时还会对日常生活自身进行批判。

布朗肖绝口不谈“希望”，但和列斐伏尔一样都提到了乌托邦。列斐伏尔的乌托邦是终结异化的总体革命实践，它将作为一种理念激发人们的行动，改变世界、革新日常生活。^⑤而在布朗肖那里，乌托邦的重点在于悖论、神话与不可进入，所以他会认为日常生活本身就是个乌托邦。它的乌托邦性不在于它是一个召唤人们去实现的美好理想，而在于它是“关于丧失了神话的存在的神话”，在于我们虽然已经（在“现实”层面）进入日常，但它（在认识、能力等层面）却仍然是不可进入的。^⑥这种倾向上的差异直接与二人如何看待现代性以及上帝之死相关。对列斐

^① Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, 308.

^② Ibid., 310.

^③ Ibid., 366.

^④ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Vol.II, 322.

^⑤ Ibid., 241.

^⑥ Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, 366.

伏尔来说，现代性引发的上帝之死意味着人可以且应该通过历史重新创造自己，而在布朗肖看来，我们必须充分承受和尊重上帝之死造成的空无，而非充满乐观地努力填充它、遗忘它。

列斐伏尔对于日常生活的探讨，鼓动着人们介入和改造日常，而布朗肖的阐释则更像是一种对日常的非常隐蔽的礼赞，重点不在于号召我们去做什么，而在于让我们欣然经受它的考验，信任和尊重它剥除一切迷信之后仍然存在的神秘，间隔任何权威对它的征用，保持它无始无终的流动。这两种深刻的洞见都将给予我们以启示，就像布朗肖所说：

“必须永远存在至少两种语言，两种要求：一种辩证的，一种非辩证的；”^① 从而可以“命名可能者，回应不可能者”^②。

特邀执行主编简介

汪海，中国人民大学文学院副教授。

Introduction to the Guest Editor

WANG Hai, Associate Professor, School of Liberal Arts, Renming University of China.

Email: hai.wang@ruc.edu.cn

^① Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre* (Paris: Gallimard, 1980), 38.

^② Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, 69.