

· 现象学研究 ·

神秘现象学与超心理学的问题与可能

——论胡塞尔与格尔达的思想关联

倪梁康

(中山大学 哲学系, 广州 510275)

摘要: 在现象学运动史上产生过既与胡塞尔关系密切,也具有神秘主义倾向的现象学家。对神秘现象学以及神秘论与现象学关系的回顾会引出现象学方法论的问题,即如果承认神秘经验涉及人类经验的一个特殊向度,那么现象学作为普全哲学就应当将它们当作自己的可能研究对象来面对和处理。由于神秘体验是一个特殊的经验向度,是一个不为所有人共有的经验层面,因而神秘现象学仍然有别于一般现象学;它的成败有可能在最初就已经先天地得到决定:一方面,神秘经验的特殊性和个体性导致相关的经验阐释不可能成为共感并引发共鸣,因而神秘现象学最终只是一件它的倡导者和描述者自己的事情,并在这个意义上不可能成为“天下之公器”意义上的学术。另一方面,神秘经验的特殊性和个体性会使对它们的公共语言表述不可能,这种不可能是指任何对神秘经验的语言表述都必然会造成扭曲和篡改。

关键词: 神秘现象学; 超心理学; 社会现象学; 胡塞尔; 格尔达

基金项目: 国家社会科学基金重大项目(12&ZD124)

对于胡塞尔来说,“神秘现象学(Phänomenologie der Mystik)”差不多就意味着一个语词矛盾,相当于“无现象的现象学”“不显现的显现学”或“形而上学的现象学”。因为胡塞尔现象学所倡导和追求的“一切原则之原则”或“第一方法原则”就在于,如其所是地接受“所有那些在直观中原本地(可以说是在其切身的真实性中)展示给我们的东西”^①。德国现象学学会的第二任会长亨利希·罗姆巴赫在他列举的“关于现象学的几个经验命题与平凡命题”中的第一条便是:“凡是现象学的都是清楚的”,尽管“并非所有清楚的都是现象学的”。^②

然而,在现象学运动史上确实产生过既与胡塞尔关系密切,也具有神秘主义倾向的、甚至属于神秘主义者的现象学家,如埃迪·施泰因,她的思想发展道路被视作“从现象学到神秘论”^③;再如这里要讨论的、后来相当著名的通灵论者格尔达·瓦尔特,她干脆出版了以《神秘现象学》^④为名的作品,而其思维方式就总体而言也始终在“预感和直观”之间摇摆,这也是她另一部论著^⑤

① Hua Brief. III, § 24.

② H. Rombach, “Erfahrungs- und Trivialsätze über Phänomenologie,” H. L. Van Breda (ed.), *Vérité et Vérification/Wahrheit und Verifikation. Actes du quatrième Colloque International de Phénoménologie*, Schwäbisch Hall (Baden-Württemberg), 8 - 11 septembre 1969 / *Akten des vierten Internationalen Kolloquiums für Phänomenologie (Baden-Württemberg)*, 8 - 11. September 1969, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1974, S.224.

③ Stephanie Lainer, *Edith Stein-Von der Phänomenologie zur Mystik*, GRIN Verlag: München, 2009.

④ Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik*, Walter Verlag: Olten und Freiburg im Breisgau, 1923.

⑤ Gerda Walther, *Ahnen und Schauen unserer germanischen Vorfahren im Lichte der Parapsychologie*, Hummel: Leipzig, 1938.

的标题。初看起来,这似乎印证了一个说法,即女性比男性要更容易成为神秘主义者^①,而且连现象学的研究者也不能例外。不过若深究下去,我们会发现,要得出这样的结论还需要做比这种简单归纳更多的思考。

—

格尔达·瓦尔特(Gerda Walther, 1897-1977)是现象学运动的主要成员,她在思想史上保留下来的身份是社会哲学家、神秘现象学家和超心理学家(Parapsychologin),同时也被视作现象学的代表人物之一,当时被称作“新生代女现象学家”。她出生于一个医生家庭,六岁丧母,继母是她的姨妈。由于她的父亲是一个坚定的社会民主党人,因此她没有受洗,并且是在社会民主主义思想的氛围中长大的,但她最终还是走向了基督教,并于1944年在慕尼黑的天主教堂受洗,而后由那里的主教为她做了坚信礼仪式。后来她的自传《朝向彼岸:从马克思主义和无神论到基督教》(*Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*)基本上是对这个生命中的最重要思想转变过程的复述和重构。

在文科中学毕业后,格尔达首先于1915/16年冬季学期来到慕尼黑大学学习哲学、心理学和社会学。她与那里的心理学家和现象学家亚历山大·普凡德尔接触。一年之后,她又转到弗莱堡,随胡塞尔继续学习现象学。从她的回忆录来看,格尔达从慕尼黑普凡德尔那里转到弗莱堡的原因主要在于,她父亲在1917年将家从慕尼黑搬到了距离弗莱堡不远的巴登·巴登。而慕尼黑现象学与弗莱堡现象学的差异是她来到弗莱堡之后才有所了解的。她回忆说,胡塞尔在弗莱堡友好地接待了她,并且询问“在慕尼黑,人们在多大程度上还始终停留在本体论上,或在多大程度上参与了我的超越论转向?”^②不过无论是普凡德尔,还是胡塞尔,都对格尔达业已形成的社会民主主义思想背景感到不安,但因为看到格尔达对自己的著作有令他惊讶的理解能力,而且不仅阅读了早年的《逻辑研究》,也仔细阅读了他出版不久的《观念I》,胡塞尔最终还是改变主意接纳了她^③。格尔达于1917/18年冬季学期出现在胡塞尔当时开设的关于判断理论的练习课上。在同班的同学中还有后来成为纳粹种族理论家的克劳斯(Ludwig Ferdinand Clauß)等人^④。

从施泰因那里可以了解到格尔达最初在弗莱堡学习的情况。施泰因当时作为胡塞尔私人助手在弗莱堡受其委托为现象学初学者开设讨论课(施泰因在其致英加尔登的信中将这个讨论班称作“幼儿园”),格尔达就是这个讨论班的参与者,因而施泰因对格尔达的能力与志向都十分了解。在1917年8月7日致英加尔登的信中,施泰因就英加尔登关于她自己的“教育努力”或“幼儿园教育”进展如何的问题时回答说“这里有几个大有希望的人,首先是克劳斯先生,我期待他日后会在语言哲学方面有所作为,还有瓦尔特小姐,她来自慕尼黑,并且在接着普凡德尔做关于社会现象学的研究。”在近一年后(1918年6月24日)给英加尔登的信中,她再次写道“参与我们讨论的克劳斯和瓦尔特小姐有朝一日肯定会成为能干的现象学家,但现在他们还不足以跟上我们的步伐。”^⑤施泰因的预见没有错,克劳斯与格尔达后来各自成为种族心理学和超心理学(或神秘现象学)的主要代表人物,而且他们也以各自的方式坚称自己的方法和立场是现象学的。

① Annerose Sieck, *Mystikerinnen: Biographien visionärer Frauen*, Thorbecke Jan Verlag: Ostfildern 2011.

② Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, S.199f.

③ Gerda Walther, *Zum anderen Ufer: Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, S.204-207, S.209.

④ Karl Schuhmann (Hrsg.), *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1977, S.217.

⑤ Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen III, Briefe an Roman Ingarden, Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA)*, Bd. 4, Herder Verlag: Freiburg i.Br. 2005, S.64, S.87.

一年后的冬季学期,在弗莱堡成立了类似慕尼黑哲学学会和哥廷根哲学学会的“弗莱堡现象学学会”。格尔达在洛维特的鼓动下接受了在成立会上作报告的任务,她的报告题目是《关于胡塞尔的纯粹自我之难题》(*Zur Problematik von Husserls reinem Ich*)^①。根据格尔达的回忆,参与讨论的只有胡塞尔、海德格尔,或许还有施泰因^②。看起来格尔达对于胡塞尔的“纯粹自我”构想基本持批评态度。在随后于1919年6月21日召开的周六讨论会上,她与埃宾豪斯、海德格尔等一同批评了胡塞尔的纯粹自我概念。她曾打算在《哲学与现象学研究年刊》上发表这份报告。普凡德尔作为当时主要的编委曾在信中与胡塞尔商讨此事时说:“瓦尔特小姐现在将她的‘纯粹自我’的论文做了加工、润色和扩展,并询问是否可以将它作为纪念文章或年刊文章补交。我觉得这是可能的。如果您想自己对此做出判断,那么我就请瓦尔特小姐将这篇文章寄给您。”^③不过后来这篇文章最终并未得到刊发,究竟是胡塞尔没有同意,还是另有其他的原因,目前还无从得知。很可能这篇文章的底稿还保存在格尔达去世后存放在巴伐利亚国家图书馆,但至今尚未得到开发的遗稿和遗物中^④。

然而,格尔达在胡塞尔这里进行博士考试的计划并未顺利完成。按照一种流行的说法,“瓦尔特的博士考试没有被埃德蒙德·胡塞尔所接受,因为他认为,妇女不属于一个大学的讲席,她们的合适位置是呆在丈夫和孩子身边的家中。在对胡塞尔感到深深的失望之后,瓦尔特在慕尼黑黑亚历山大·普凡德尔那里完成了博士考试,并且于1921年以最佳成绩(*summa cum laude*)被授予博士头衔”^⑤。然而,这个关于胡塞尔性别歧视的说法哪怕是从格尔达本人口中说出也实在令人难以置信^⑥,因为这与太多的事实不相符合:首先,格尔达并不是在胡塞尔那里的第一个女学生和女博士生,例如之前已有哥廷根的赫德维希·康拉德-马梯尤斯和弗莱堡的埃迪·施泰因等。前者之所以没有能够在哥廷根大学胡塞尔这里完成博士考试,只是因为在她的女子实科中学毕业表中没有希腊文的课程和成绩,因而不符合哥廷根大学的博士考试规程;后者则先是在哥廷根随胡塞尔完成国家考试,而后是第一个在胡塞尔于弗莱堡教学期间完成博士考试的博士生。其次,胡塞尔自己也将女儿伊丽莎白送到慕尼黑大学读艺术史。最后,也是最重要的一点,我们发现一份胡塞尔在格尔达完成博士考试后于1922年10月24日写给雅斯贝尔斯的推荐信,仅这封信就足以证明胡塞尔歧视女性之传言实为无稽之谈:

尊敬的同事先生!

可否允许我冒昧向您衷心推荐一名女朋友和女学生,格尔达·瓦尔特小姐。我对她以及她的学术能力抱有一种理由充分的和强烈私己的信任。她是一个完全自由的、无成见的人,在其志向中绝对纯粹和正直。当然很难接近,很难让她开口,她因为青年时代命运坎坷而十分腼腆。值得为她提供任何资助,而且也值得认识她。她住在高特

① Gerda Walther, “Zum anderen Ufer,” a.a.O., S.213; Karl Schuhmann (Hrsg.), “Husserl-Chronik,” a.a.O., S.230.

② Gerda Walther, “Zum anderen Ufer,” a.a.O., S.213f.

③ Hua Brief, II, S.160.

④ 这些遗稿和遗物存放在德国慕尼黑巴伐利亚国家图书馆中,有130个大盒子、20个文件夹、一个卷筒。手稿内容包含哲学、心理学和超心理学,以及在超心理学方面的资料收集、个人物品、来往书信,尤其是关于超心理学的问题的书信,带有手写说明的书籍,但这些遗稿都尚未得到开发(<https://opacplus.bsb-muenchen.de/metaopac/search?id=BV041637144&db=100>)。

⑤ 参见维基百科中的“Gerda Walther”条目(https://de.wikipedia.org/wiki/Gerda_Walther)。

⑥ 按照格尔达的回忆,最初胡塞尔曾用这个理由来拒绝她申请任教资格的可能性。这是可以想象的。因为一方面胡塞尔很可能认为女性并不适合在大学担任教授职位,即便是埃迪·施泰因也不例外。另一方面也可以设想:他必定不太愿意在一个学生尚未完成博士论文的情况下讨论其下一步的任教资格考试问题。但是,所有这些都不会是胡塞尔拒绝格尔达做博士论文考试的理由或原因。

海因教授夫妇那里,他们或许也像 M·韦伯太太一样更了解她。她应该会将她的首部著作(《年刊》第五辑)送给您,而且您应当也已经猜到,她很想参加任教资格考试。这是另外的事情了(在此事上我也会对她报以最大的信任),但无论如何我请您乐意友好地接待她。

对新学期致以最佳的问候!

您的

E 胡塞尔敬上^①

目前暂时还无法考证雅斯贝尔斯后来如何接待格尔达,以及如何对待格尔达的任教资格考试申请计划。格尔达自己在回忆录中也未谈及此事。不过重要的一点在于,可以看出胡塞尔对格尔达的博士论文和学术能力均有很高评价,而且同意在《年刊》上发表格尔达的博士论文,仅此已经表明他的态度。格尔达因此成为在《年刊》上发表文章的三位女性之一,另外两位便是前面所说的赫德维希·康拉德-马梯尤斯与埃迪·施泰因。

二

关于格尔达博士论文的论题,施泰因在给英加尔登的信中提到的是《社会现象学的研究》^②。格尔达自己在 1920 年 5 月 18 日给胡塞尔信中所说的题目是《论社会本体论的现象学与本体论》。此后,准备在《哲学与现象学研究年刊》上发表时,普凡德尔在 1922 年 6 月 21 日给胡塞尔的信中告知是《论社会共同体的本体论和现象学》^③。而该论文在最终发表时的题目是《论社会共同体的本体论》^④。从这个论题的变化上可以看出,格尔达的论述重点逐步从社会现象学转向社会本体论。

关于现象学与本体论两者的区别与联系,格尔达在她博士论文的开篇便给出了说明:“本体论想要探讨最宽泛意义上的每个对象性的最终意义或本质,而现象学则研究通过这个本质而必然得到预先勾画的、在纯粹意识中每个对象性的被给予方式、显现方式与认识方式。它从这个‘纯粹意识’及其‘纯粹自我’出发,将它当作所有知识的最原初的、现象学和认识论上绝对的(即不是形而上学上绝对的)出发点。”^⑤仅就现象学内部对本体论(或存在论)的强调以及对本体论与现象学之区别而论,格尔达实际上要早于她在弗莱堡的老师海德格尔,但她是在胡塞尔的意义上理解本体论或存在论的。更具体地说,是在胡塞尔《观念Ⅱ》的意义上理解区域本体论的,即将本体论理解为在意识中被构造之物的本质学。她认为包括舍勒在内的许多人都将现象学与本体论混为一谈,将现象学的观点与方法(即所谓现象学的排除与还原)与本体论“本质”观点与方法(即“本质的”本体论)混为一谈。因此,她在这里已经明确区分了胡塞尔在《观念Ⅱ》中提出的双

① 这里所说的高特海因(Eberhard Gothein, 1853-1923)是海德堡大学的国民经济学家和文化历史学家;M·韦伯太太(Marianne Weber, 1870-1954)是1920年去世的海德堡社会学家马克斯·韦伯的遗孀。

② Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen III, Briefe an Roman Ingarden, Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA)*, Bd. 4, Herder Verlag, Freiburg i.Br. 2005, S.64, S.87.

③ Hua Brief. II, S.259, S.166.

④ 带有一个论社会共同体现象学的附录。参见 Gerda Walther, “Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften (mit einem Anhang zur Phänomenologie der sozialen Gemeinschaften),” Husserl (Hrsg.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI (1923), S.1-158.

⑤ Gerda Walther, “Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften,” a.a.O., S.1.

重还原问题:现象学的还原和本质还原^①。

在格尔达看来,如果现象学是一门关于在最广泛意义上构造了各种对象性的意识之本质的科学,那么它就不仅仅讨论理论对象性,而且还要讨论审美对象性、伦理对象性、实践对象性、宗教对象性等,当然也包括社会对象性。格尔达在其论文中对意识构造问题的讨论,实际上已经带有很浓的胡塞尔超越论现象学的意味。她自己在正文中探讨的是社会本体论问题,在附录中探讨的是社会现象学问题:前者涉及对社会构成的本体论本质和最终意义的分析,后者涉及在意识中社会的现象学构造的探讨。由此已经可以看出,在格尔达的博士论文主题及其展开论述方面,她主要受到胡塞尔的相关思想的影响,而且她在方法上接受的不仅是《逻辑研究》中施行了本质直观的胡塞尔,而且还有在《观念I》中完成了超越论转向后的胡塞尔。

而在论题方面,尽管胡塞尔当时还没有发表任何交互主体性现象学或社会现象学方面的系统文字,但他在《观念I》中已经开始附带地讨论“交互主体的社会”“交互主体的构成”“社会过程”“社会构形”“社会共同体”“社会精神”等问题。格尔达曾为《观念II》编写过一个“详细的概念索引”,在她完成博士论文后交给胡塞尔,作为“胡塞尔(纯粹现象学与现象学哲学的观念)未加改动的第二版附录”发表在《观念I》的第二版中。^②

但事实上格尔达自己是在1932年4月才发现,在1928年的《观念I》第三版中自己所做的详细索引已被兰德格雷贝的索引取而代之。她为此致函出版商尼迈耶以及作者胡塞尔进行询问和责备,主张兰德格雷贝的简略索引是以自己的详细索引为基础的,认为因此至少需要在索引上也标署自己的名字。为此,胡塞尔专门致函兰德格雷贝,请他说明他编制的索引究竟有没有依据格尔达的索引。此时已年逾七十的胡塞尔显然已经忘记:几年前为何要用兰德格雷贝的简略索引来取代格尔达的详细索引。因而兰德格雷贝在回信中向胡塞尔做了提醒说明:在出版《观念I》第三版时,出版商尼迈耶提出,对过于冗长(四个印张)和“过分详细”的索引做缩减,至少应当剪掉一半。于是胡塞尔当时便委托助手兰德格雷贝处理此事。兰德格雷贝在处理过程中发现这种缩减的方式没有意义,因此干脆放弃原有索引而另作了一个全新的简略索引。^③这应当就是整个事情的由来和始末。但胡塞尔和尼迈耶似乎当年都未曾向格尔达通报此事。而胡塞尔本人甚至并不拥有《观念I》的第三版。

如今在《胡塞尔全集》的考证版中作为第三卷出版的《观念I》中,这两个附录都被收入,附在书后,可以算是对此段历史的一种尊重^④。由此也可见她对该书的阅读和研究之深入细致,而她在博士论文中引用最多的也是这部论著。除此之外,格尔达还听过胡塞尔1919年夏季学期开设的“自然与精神”的讲座,对胡塞尔的社会构造思想已经十分熟悉。对此讲座,她在其博士论文中也常常引述^⑤。最后还可以考虑另一方面的因素:施泰因在1917年就已经在致英加尔登的信中

① Gerda Walther, "Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften," a.a.O., S.4.

② 这个附录后来没有纳入《观念I》于1928年刊印的第三版。按格尔达传记作者瑞施(Andreas Resch)的说法,其原因是胡塞尔读到了格尔达发表于同年的文章《路德维希·克拉格斯及其反“精神”之战》(Gerda Walther, "Ludwig Klages und sein Kampf gegen den Geist," *Philosophischer Anzeiger*, 3. Jahrg., Heft 1, Oktober, 1928),对它感到气愤,因此去除了这个附录,并委托当时的助手兰德格雷贝另作一个概念索引。但瑞施并未提供这个说法的直接出处证明,很有可能他是依据了格尔达本人口述的猜测回忆(Andreas Resch, *Gerda Walther-Ihr Leben und Werk, mit Bibliographie G. Walther von Eberhard Avé-Lallemant*, Resch Verlag: Innsbruck, 1983, S.20)。

③ Hua Brief. I S.264-267.

④ Ausführliches Sachregister von Dr. Gerda Walther, "Sachregister von Dr. Ludwig Landgrebe," Hua III/1, S.360-427, S.428-467. 还可以参见 K. Schuhmann, "Zur Textgestaltung," a.a.O., S.472ff.

⑤ Gerda Walther, "Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften," a.a.O., S.17, S.21, S.28, S.64, S.128, S.158.

告知: 她已将胡塞尔关于自然与精神的阐述的文稿统合为一个整体^①, 这便是由她誊写和整理完成的《观念II》。完全有理由设想, 在施泰因担任弗莱堡现象学初学者的指导老师期间, 胡塞尔的这些思考会通过施泰因传达或透露给格尔达·克劳斯等人。

施泰因本人在 1920-1924 年期间也撰有社会哲学和政治哲学的论稿《一项关于国家的研究》并于 1925 年发表在《哲学与现象学研究年刊》第五辑上。^② 当然, 与格尔达不同, 施泰因在此方向上所受影响主要来自她的哥廷根老师与挚友阿道夫·莱纳赫。莱纳赫在 1913 年的《年刊》第一辑上便作为编委亮相, 并发表了他的现象学的政治哲学与法哲学论著《公民权利的先天基础》^③。格尔达的研究也受到施泰因与莱纳赫的影响, 但主要是受前者的影响。

在前引施泰因致英加尔登的信中, 施泰因曾提到格尔达“在接着普凡德尔做关于社会现象学的研究”。从格尔达的博士论文来看, 她的确也常常提到普凡德尔已发表在《哲学与现象学研究年刊》第一和第三辑上的《论志向现象学》的论著^④, 以及他尚未发表的《人的心理学》文稿等^⑤, 但普凡德尔在社会哲学方面并无专门的讨论发布, 施泰因所说的“接着普凡德尔”很可能仅仅意味着格尔达对普凡德尔的这方面的意向的接续。在论题思考方面, 格尔达所接续的实际上更多是同属慕尼黑现象学传统的舍勒。

格尔达在博士论文中也感谢了时任弗莱堡大学的讲师海德格尔在一些思想上的“富有价值的启发”^⑥。这些启发主要涉及格尔达对“自我”问题的理解, 或者如前所述, 对“纯粹意识”及其“纯粹自我”作为“所有知识的最原初的、现象学和认识论上绝对的(即不是形而上学上绝对的)出发点”^⑦的理解。这些理解建基于她在“弗莱堡现象学学会”成立会上所做的“关于胡塞尔的纯粹自我之难题”的报告基础上。此后这个论题也在她的《神秘现象学》论著中得到进一步的展开。

不过格尔达也已看到了胡塞尔与慕尼黑学派共同点。她在这里强调: 一方面, 这种对象性是本质的对象性而非事实的对象性; 另一方面, 现象学的讨论方式也是本质的, 因而现象学是指以本质科学的方式来研究本质的对象性;^⑧ 而在她的研究中, 这意味着用本质科学的方法来研究社会的本质。

无论如何, 格尔达的博士论文是一个融合胡塞尔的超越论现象学与慕尼黑现象学的首次尝试。她所拥有的现象学视域涵盖了慕尼黑的现象学和胡塞尔的超越论现象学, 类似于她的老师普凡德尔。^⑨

① Edith Stein, “Selbstbildnis in Briefen III Briefe an Roman Ingarden, ESGA 4,” a.a.O., Nr. 9.

② Edith Stein, “Eine Untersuchung über den Staat,” Husserl (Hrsg.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschungen* V (1925), S.1-125.

③ Adolf Reinach, “Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes,” Husserl (Hrsg.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, 1913.

④ Alexander Pfänder, “Zur Psychologie der Gesinnungen I-II,” Husserl (Hrsg.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1913) S.325-404, II (1916), S.1-125.

⑤ Gerda Walther, “Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften,” a.a.O., S.140. 她在这里所说的这个未发表手稿是指普凡德尔于 1933 年才发表的《人的心灵: 一项理解心理学的尝试》一书 (Alexander Pfänder, *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehende Psychologie*, Niemeyer Verlag: Halle a.S., 1933)。

⑥ Gerda Walther, “Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften,” a.a.O., S.12, S.25.

⑦ Gerda Walther, “Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften,” a.a.O., S.1.

⑧ Gerda Walther, “Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften,” a.a.O., S.4.

⑨ 关于普凡德尔与胡塞尔在超越论现象学方面的十分相近理解, 可以参见笔者的论文《意欲现象学的开端与发展——普凡德尔与胡塞尔的共同尝试》, 《社会科学》2017 年第 2 期。

三

使得格尔达在思想史上立名成家的并非其社会本体论或社会现象学,而是她神秘现象学和超心理学。在这个方向的起步一直可以追溯到她对胡塞尔于《观念I》中探讨的“纯粹自我”问题的追问上,即她于1919年在“弗莱堡现象学学会”成立会上所做的《关于胡塞尔的纯粹自我之难题》报告中。也就是说,还在格尔达完成博士论文之前或同时,她已经开始在“神秘现象学”方向上有所体验和思考。因此毫不奇怪,她在《年刊》上发表博士论文的这一年,也是她出版其代表作《神秘现象学》的一年——1923年。

导致她进入神秘现象学领域的另一个外在事件也发生在1919年,即她做关于纯粹自我问题报告的同一年:她的父亲于这年4月离世。格尔达在返回慕尼黑期间恰巧得到了鲁道夫·施坦纳(Rudolf Steiner)的一本哲学小册子《神智学》(*Theosophie Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung*, 1904)。她读到其中关于“人之气宇(human Aura)”或关于那种“奇特的光”的阐述“关于这一点,我一再地有机会用我自己对人的多彩发光的经验与施坦纳博士的阐述做比较,并发现它们得到了证实。它使我对施坦纳博士的阐述的正确性产生了某种信任。”^①对于自己当时的心理状态和心灵变化,格尔达在后来的回忆录中做了冷静而细腻的描述“我就这样将自己拖向那种内心的干枯和饥渴状态之中,这就是所有神秘论者都抱怨过并仍在抱怨的那种状态。”^②

此后不久,即1920年2月,格尔达将一篇文稿递交给她的老师普凡德尔,以此作为对其五十寿辰的庆贺。这篇文章的标题是“作为人格性核心的基本本质的内意识构造以及作为基本本质之本质根据的上帝的内意识构造”。她曾回忆说“我在其中主要是与普凡德尔的讲座‘心理学引论’和他的论著《志向心理学》相连接。”^③从这个角度来看,格尔达对普凡德尔思考的接续与其像施泰因所说的那样是在社会现象学方面,不如像她自己说的那样是在神秘现象学方面。格尔达后来之所以将自己的神秘论思考称作“神秘现象学”,不仅是因为她认为神秘经验与纯粹自我的问题有关,而且也因为她将理解的神秘论的“精神直觉”与现象学的“本质直观”联系在一起。后者尤其表现在她于1920年5月18日致胡塞尔的信中^④。对于格尔达来说,这种“精神直觉”是对一种特殊体验的特殊反思,这种“体验既源自‘情感的深处’,也源自‘精神的高处’”;在她看来,“‘开悟的’认识,或者宗教的‘启示’,或者也包括最深的感受(例如一次最深的爱)”都属于这种体验。而对这种体验的反思把握是一种“意向活动的特殊反思变种”,亦即她在信中一再强调的“源点反思”或“背景反思”,它是对上述体验的直接反思,因而也被她称之为一种“精神直觉”或“形而上学的直觉”。这里值得注意的是,她并未像胡塞尔那样用“直观(Anschauung)”来标示它们,而是用了“直觉”(Intuition)一词。^⑤

尽管这时格尔达还是在用现象学的方式而非神秘论的方式来描述,即试图“通过意向活动的背景分析来加以研究、提取和区分”,但她相信可以证明这些被反思的源点,即“人格性的核心

① Gerda Walther, “Zum anderen Ufer,” a.a.O., S.255.

② Gerda Walther, “Zum anderen Ufer,” a.a.O., S.259.

③ 该文稿的德文原文为“Die innere Bewußtseinskonstitution des Grundwesens als Kern der Persönlichkeit und Gottes als Wesensgrund und des Grundwesens”(Gerda Walther, “Vorwort Phänomenologie der Mystik,” a.a.O., S.231.)

④ Hua Brief. II, S.257ff.

⑤ 笔者已经将格尔达与胡塞尔的这次通信往来译成中文《关于“精神直觉”与“本质直观”的对话与思考——埃德蒙德·胡塞尔与格尔达·瓦尔特于1920年5月的一次通信往来》(待刊稿)。

点”最终是“植根于上帝之中”的,这种信念已经构成她在1923年发表的《神秘现象学》的起点和基础。

很可能是因为格尔达父亲于1919年去世对她的打击强烈,也可能是她后来的爱情关系的破裂更使她一度陷入生命危机。格尔达的种种经历引导她走向基督教信仰。在此期间,她的辅导老师的埃迪·施泰因曾为她提供相关的建议。她们二人的经历有些相似,后来在神秘论研究方面也有共同的兴趣和努力。格尔达后来还发表了在超心理学思想史方面的研究成果。这里所说的“Parapsychologie”可以译作“超心理学”,也可以译作“通灵学”。

前引胡塞尔1922年写给雅斯贝尔斯的格尔达推荐函,主要依据了她以社会本体论为题的博士论文。但笔者尚未发现直接的材料可以说明胡塞尔对她在次年发表的《神秘现象学》做如何评价。目前只有一些间接的材料可以依据。

例如,在1955年《神秘现象学》第二版的前言中,格尔达写道“当这本小书后来(1923年)出版时,我不得不经历到,我的几位哲学老师,即便是我如此尊敬的埃德蒙德·胡塞尔,并不将这些事情视作例如对实在性的叙述,而是至多视作‘观念的可能性’。胡塞尔认为,这里唯一真实的是神秘论者的体验活动,是他们的爱的炽热,但不是他们的‘客体’。而另一位非常著名的哲学家则对我提出异议说:圣女特蕾莎‘只不过是歇斯底里而已’……”^①可以看出,胡塞尔在这里的态度还算比较宽容的,也是趋向理解的。而这里所说的“另一位非常著名的哲学家”则很可能是指海德格尔。

由于格尔达的慕尼黑、弗莱堡背景以及后来的海德堡环境,她处在与胡塞尔、海德格尔、洛维特、雅斯贝尔斯的交往圈中。从这些人彼此间的交往信函中可以间接看到她当时的基本情况以及胡塞尔对她的看法。^②

例如,在1923年5月8日致洛维特的信中,海德格尔写道“瓦尔特小姐给胡塞尔发去了一封非常愚蠢的咒骂雅斯贝尔斯的信^③。胡塞尔给我看了那封信:雅斯贝尔斯对现象学一窍不通——他是相对主义者——而且在课堂上说,每年都出版一部厚厚的《年刊》,而里面确实是空无一物。现象学没有未来。唯一有能力的是海德格尔,而他完全处在边缘。——糟糕的并不是这封信本身,而是这样一种贱女人(Frauenzimmer)竟有可能允许自己给胡塞尔写这样的货色,也就是说,胡塞尔基本上同意这一点。”^④

随后在1923年6月19日致雅斯贝尔斯的信中,海德格尔还继续写道“心理病学(Psychiatrie)中的胡闹似乎得到了现象学中的胡闹的支持。胡塞尔非常热衷于这些玩意儿,类似瓦尔特小姐发布的东。他根本不理解:如果这样一种言之无物的文章(Elaborat)可以一口气引

① Gerda Walther, “Vorwort, Phänomenologie der Mystik,” a.a.O., S.16f.

② 在1918年离开弗莱堡回到布雷斯劳后,施泰因与格尔达的联系便中断了,因此无法再像此前那样从施泰因那里获得关于格尔达在此期间思想经历与变化的进一步信息。对此可以参见施泰因于1920年9月9日致英加尔登的信“瓦尔特小姐的地址我不知道,只知道她现在慕尼黑。”(ESGA 4, S.131)还有她于1921年8月30日致英加尔登的信“我与克劳斯和瓦尔特小姐没有联系。”(ESGA 4, S.140)

③ 这封信并未收录在《胡塞尔书信集》中,可能已经遗失。

④ 在这封信中最明显地流露出海德格尔当时怀有的“对时代与对自己的不平之气”(洛维特语):他在这里不仅对格尔达出言粗俗,同时也宣称自己的亚里士多德报告已经扭断了胡塞尔脖子,最后他还抱怨“施泰因小姐在下一辑《年刊》中重又(为自己的文章)预留了一个位置”(Martin Heidegger, *Karl Löwith Briefwechsel 1919 - 1973, Briefwechsel 1919 - 1973*, Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 2016, S.87f)。就最后一点而言,海德格尔在这里是指施泰因先是在1922年的《年刊》第五辑上发表了《对心理学与精神科学的哲学论证文稿》(Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften),现在又准备在1925年的第七辑上发表自己的《一项关于国家的研究》(Eine Untersuchung über den Staat)。

述里卡达·胡赫、基尔凯戈尔、马悌尤斯,那么它也就已经做了自我了断。之所以不能对所有这些索然无味的噪音置之不理,是因为它处处都会给对年轻人的积极教育工作造成困难。”^①而在前一天,即在1923年6月18日写给洛维特的信中,海德格尔就已经表达了他对格尔达做法之“无品位”的不满,即她可以一口气引述“1、胡赫 2、基尔凯戈尔 3、赫德维希·康拉德-马悌尤斯”,而后在1923年7月27日他又向洛维特透露说“我给G.瓦尔特写了一封对她的《神秘(现象学)》非常直截了当的批评信,她的回信相当明晰,她会在特定的、变化了的情况下放弃哲学,‘带着喜悦’(甚至加了重点号!)。”^②

但海德格尔引述格尔达的这个说法并不意味着她在1923年发表《神秘现象学》之后不久便打算完全放弃哲学和心理学的研究方式,完全转用宗教经验和神秘体验的方式来讨论和阐述自己经历的和历史上记载的通灵现象和神秘现象;它至多只能表明,格尔达在这个时候已经放弃自己作职业哲学家的计划。接下来的情况表明的确如此:她先是在海德堡听了雅斯贝尔斯等人的心理病学讲座,而后在位于弗莱堡附近埃门丁根的巴登州立心理病院为在那里行医的心理病学和超心理学的先驱阿尔伯特·封·施兰克-诺津(Albert von Schrenck-Notzing)作学术秘书的工作。格尔达在1929年编辑出版了施兰克-诺津的著作《超心理学的基本问题》^③。出版的当年,施兰克-诺津去世。格尔达随后开始了她的自由作家的生涯。她在1938年出版了一部自己的超心理学论著《以超心理学的眼光看我们日耳曼祖先的预感与直观》^④。在信仰方面,她最终放弃了自己的马克思主义立场,于1944年在慕尼黑附近普拉赫地区的天主教教堂受洗,皈依了基督教,并将自己的思考纳入基督教神秘主义或神秘神学的思想脉络。

但无论如何,从她在二战后所做的回顾中仍然可以看出,格尔达并未放弃自己通过胡塞尔和普凡德爾的现象学训练而获得的哲学思考方式。在1929年发表于《超心理学》的一篇文章中,她便说明“我并不立足于哲学观念论的基础上,首先不立足于康德主义的基础上,而是立足于批判的实在论的基础上,结合现象学研究的方法。”^⑤而在《神秘现象学》1955年第二版的前言中,她还回顾说“与此相关,我在两次大战之间相当深入地研究了神智学、人智学、瑜伽哲学等,并且也试图从这里出发来弄清这些事物,尽管我还是一如既往地做出努力,首先借助胡塞尔和普凡德爾的所谓现象学本体论的方法来行事。”^⑥因此,严格说来,格尔达所说的“放弃哲学”,只是放弃以哲学为职业,甚至都很难是指放弃对神秘现象的哲学研究方式。这种方式不仅出现在她1922年给胡塞尔的信中,而且还多次出现在她1923年的论著《神秘现象学》中。只有当她在其自传中常常谈到自己具有的“灵媒天赋”或“超感性的知识”时,她才不再以哲学的方式或现象学的方式来讨论神秘现象。

四

这里还需要说明的是,格尔达在1923年发表的是神秘现象学研究的论著,此后在1929年和1938年编辑出版的是超心理学方面的研究论著。关于神秘论与超心理学之间的区别,格尔达在

① Martin Heidegger, *Karl Jaspers Briefwechsel 1920 - 1963*, Piper: München, 1990, S.38.里卡达·胡赫(Ricarda Octavia Huch, 1864-1947)是当时德国著名的女作家、女诗人,也被视作女哲学家,她在苏黎世大学完成的博士论文则是历史学方面的论题。

② Martin Heidegger, "Karl Löwith, Briefwechsel 1919-1973," a.a.O., S.98.

③ Albert von Schrenck-Notzing, hrsg. von Gerda Walther, *Grundfragen der Parapsychologie*, Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1962.

④ Gerda Walther, *Ahnen und Schauen unserer germanischen Vorfahren im Lichte der Parapsychologie*, Hummel: Leipzig, 1938.

⑤ Gerda Walther, "Parapsychologie und Mystik," *Zeitschrift für Parapsychologie*, 6. Heft, Juni 1929, S.327.

⑥ Gerda Walther, "Vorwort, Phänomenologie der Mystik," a.a.O., S.18.

1923年的《神秘现象学》中已经有所讨论。而在1929年的文章《超心理学与神秘论》中她曾做过一个总体的说明,认为神秘论与超心理学严格说来是两个彼此密切相接的问题领域:前者涉及的是神秘的(mystisch)现象、体验和心境,后者涉及的是隐匿的(okkult)现象、体验和心境;前者是心理学或神秘论(即关于神秘现象的科学)的研究对象,后者是超心理学(即关于隐匿现象的科学)的研究对象。^①或者也可以说,前者属于“神秘主义(Mystizismus)”,后者属于“隐匿主义(Okkultismus)”。^②由于这两门学科涉及的都是与意识体验有关的现象,因而它们都可以成为现象学研究的对象:或神秘现象学,或隐匿现象学。

这里当然需要进一步区分“神秘”和“隐匿”这两个核心概念的基本含义。它们之所以被用来刻画两种基本的心理现象,首先是因为这两种现象的表现方式有所不同:前者可以是感性的,后者则必定是超感性的^③;前者仍然处在意识领域,后者则已经属于超意识(Überbewußtsein)或下意识(Unterbewußtsein)领域。在这个意义上可以说,“神秘之物”距离胡塞尔的意识现象学领域更近,而“隐匿之物”距离弗洛伊德的无意识研究或“心而上学(Metapsychologie)”更近。

至少在《神秘现象学》中,格尔达仍然区分对神秘现象的“精神感知”和对那些可以被称作“超感性材料”的隐匿现象的经验,“尽管它们都属于精神经验的种类,它们本质上还是有所分别的,就像在外感知领域中的情况一样”。她倾向于将“超感性的材料”归入到“在隐匿论和神智学圈子中被称作‘更高的感官’或‘超心理现象’的一类”,它们是“下意识的表露”,有可能包含“精神材料”以及对它们的“感知”,但在神秘现象和隐匿现象之间存在程度上的差异。^④

而它们之间本质上的差异,从格尔达的表述来看应当在于,虽然对神秘现象的经验和对隐匿现象的经验都是个人经验的高级形式,但在隐匿体验中并不总会包含宗教经验,而反过来,肯定也有许多神秘论者不具有隐匿体验。^⑤

这里至关重要的一个区别似乎在于:格尔达所理解的“神秘现象”并不总是隐匿的,但总是与心灵感应(Telepathie)有关,即与他人、死者、上帝的心灵感应有关,它们意味着自我与他人心灵、与上帝的“神秘合一(unio mysticaeinae)”,而“隐匿现象”则包含范围更广,例如还涉及透视现象(Hellsehen)、鬼魂现象(Spukphänomen)等,它们并不能被纳入心灵感应的范围。

格尔达自1923年以来的研究,可以说一条从对神秘现象的研究走向更广泛的对隐匿现象的研究的道路。她自己在几十年后回顾说“自三十多年来,我便持续不断地努力去弄清这些体验,这看似——也仅仅是看似而已——将我引向了‘歧途’。我首先还听了心理病学的讲座,并于1925年至1927年期间在埃门丁根的巴登州立心理病院担任‘医疗服务助手’(我不是医生,只能获得这样的职位)。我在这里发现,精神病人的体验的貌似‘相同性’在这里所表明的情况中并不是像人们一再声称的那样大。——而后几十年在‘隐匿者(Okkulten)’领域中的研究将我引向所谓超心理学,也引向对这些超感性事物及其实在性的越来越深的认识。”^⑥

格尔达的成名作是《神秘现象学》,这也是她成为20世纪神秘论和超心理学领域重要代表人物的根据和基础。她在这里将“神秘论”与“现象学”这两个相互对立的思考方式结合在一起。

① Gerda Walther, “Parapsychologie und Mystik,” a.a.O., S.329.

② 对于从隐匿主义到超心理学的发展,可以参见施兰克-诺津的遗著:Albert von Schrenck-Notzing, *Die Entwicklung des Okkultismus zur wissenschaftlichen Parapsychologie in Deutschland*, Leipzig, 1932.

③ 还在《神秘现象学》中,格尔达就已经强调“神秘体验与超感性体验并非是一回事。”(Gerda Walther, “Phänomenologie der Mystik,” a.a.O., S.21ff)

④ Gerda Walther, “Vorwort, Phänomenologie der Mystik,” a.a.O., S.31f.

⑤ Gerda Walther, “Vorwort, Phänomenologie der Mystik,” a.a.O., S.32.

⑥ Gerda Walther, “Vorwort, Phänomenologie der Mystik,” a.a.O., S.18.

这种结合是成功的吗?或者说,在她这里,“神秘现象学”不再是一个语词矛盾了吗?

格尔达在该书引论中开宗明义地说明了现象学方法对于神秘论研究的意义。她主要将这种方法理解为:对因果阐释和历史阐释的排斥、对心理主义以及将经验局限于感性被给予之物上的做法的拒绝,将神秘视为原现象,如此等等。这里至关重要的一点在于,格尔达将自己运用的“精神直觉”视作与胡塞尔理解的“本质直观”或“观念直观”的同类。因此后人也用“精神的本质直观”来刻画她的现象学方法^①。在格尔达看来,区别只是在于,前者是对某种源自“情感深处”或“精神高处”的体验之把握,而后者则不是;但从格尔达所回忆的胡塞尔的评价来看,前者只被视作“无客体的体验活动”或“爱的炽热”^②,后者才可能明见地拥有自己的对象。

尽管存在明显差异和分歧,“精神直觉”与“本质直观”是否仍然可以糅合成为一种特殊的、适用于神秘现象学的“精神本质直观”?——这个问题至今悬而未决,也许永远无解。后面我们还会再次涉及。这里只需考虑对它的一种理解和评价:一方面可以将“精神的本质直观”视作一种现象学分析的扩展可能性,另一方面也可以将它看作一种神秘论研究的新方法,并因此将格尔达的毕生努力和特殊贡献评价为在神秘论与现象学之间建构起一座中介的桥梁,使得至此之后的神秘论研究有可能容纳现象学的因素,现象学的研究有可能开辟神秘论的视角。

《神秘现象学》1955年第二版的编者弗赖便在该书的引言中表达了这样一种理解和评价:“如今有许多超感性经验的自身见证。但在它们那里常常缺少精神的、思想的穿透,而这部论著的作者恰恰带来如此丰富的穿透力。她并不畏惧以素朴的和真实的方式来报告自己的亲身经历,但并不仅仅停留在体验旁,而是在思想上穿透它。现象学的分析在这里表明自己的强处。就像在迪特利希·希尔德勃兰特、埃迪·施泰因以及其他人那里一样,在这里可以感受到胡塞尔现象学的训练:致力于在精神的本质直观中不只是从正面,而是从所有方面来考察一个内容,直至它在内心中变得完全明亮起来。格尔达·瓦尔特因此而达到对心理和超心理的进程的完全不同寻常的差分与微分,它们是从对自身体验和异己体验的终生探讨与穿透中产生的。”^③

无论如何,在现象学与神秘论这两个看起来彼此相互划界的领域之间的关系近年仍一再受到学者的探讨,而格尔达的论著仍在其中被列为参考书目。^④

五

在胡塞尔那里,神秘论有褒贬两种含义。贬义的神秘论是与他的以直观为原则之原则现象学相对立的。值得注意的是,在他一生为数不多的涉及神秘论的思考中,有两次批判地提及格尔达神秘论的指引者——人智学家鲁道夫·施坦纳。第一次提到施坦纳是在他于1921年9月18日写给他的加拿大学生贝尔的信中。他在报告当时欧洲的精神状况时写道“在这里我们自然也可以发现许多不清晰,而且也不真实的或半真实的观念论,不真实、半真实的对神的迷醉,对‘精神’更新的狂迷,对通过‘精神力量’、通过‘精神’科学进行的升华,如此等等。人们会联想到中世纪的运动(女性贝格派和男性贝格派以及各种形态的神秘运动)。这里有迅速庞大起来的施

① G. Frei, “Zum Geleit Gerda Walther, Phänomenologie der Mystik,” a.a.O., S.14.

② Gerda Walther, “Vorwort Phänomenologie der Mystik,” a.a.O., S.17.

③ G. Frei, “Zum Geleit,” Gerda Walther, Phänomenologie der Mystik, a.a.O., S.14.

④ 例如: Eckard Wolz-Gottwald, Transformation der Phänomenologie, Zur Mystik bei Husserl und Heidegger, Wien: Passagen Verlag, 1999, S.397; Anthony J. Steinbock, Phenomenology and Mysticism: the Verticality of Religious Experience, Bloomington: Indiana University Press, 2007, S.301.

坦纳主义(它可以被称作救世军的同类,借助于其巨大的组织以及流向它的巨大资金)。”^①

时隔不久,在1922年3月2日写给他大学同学、时任捷克斯洛伐克总统的马塞里克的信中,胡塞尔再次批评说“神秘主义运动就像施坦纳主义那样,令人难以置信地扩展开来,并且冒充自己是真正的、将人提升到经验层面之上的‘精神’科学。多年来受到无休止折磨的心灵充满了灼热的解脱的渴望,它们坠入混浊的迷狂或在新老宗教中寻求拯救。”^②

胡塞尔在书信中两次谈到施坦纳主义的神秘论都是在格尔达受到施泰因《神智学》影响之后。是否因为对自己的学生因此而被拖入了神秘论而感到惋惜,他才对施坦纳及其神秘论运动采取了如此激烈抨击的态度?对此问题或许可以和需要做一个专项研究。

这里只需指出一点:在这两封信中,胡塞尔都提到了“精神(Geist)”,但始终为它打上了引号。“精神”也是格尔达的神秘论思考中的核心范畴。如前所述,她的“精神直觉(geistige Intuition)”之所以被称作“精神的本质直观(geistige Wesensschau)”,也是基于这个理由。胡塞尔之所以在“精神”上加了引号,是因为他并不承认格尔达或施坦纳乃至舍勒意义上的“精神”为自己意义上的或狄尔泰意义上的“精神”。

然而格尔达在《神秘现象学》中对“精神”概念的使用,也包括她对“基本本质(Grundwesen)”观念和“观念”等概念的使用,实际上将胡塞尔逼到了墙角。海德格尔也会面对这个问题:当他将柏拉图的“理念”视作“在非感性的观看中被观看到的超感性的东西”^③时,他如何将超感性的“理念”或“观念”区分于格尔达所说的超感性的“精神”或“基本本质”呢?

但这还只是就一个方面而言,即在神秘论与现象学各自讨论的对象和内容方面。而在另一个方面,即在它们各自使用的方法方面,胡塞尔仍然需要面对由格尔达引出的方法论问题:如果现象学的思考方向是内在的反思,那么格尔达同样可以将她的神秘现象学方法称作反思,即“源点反思”或“背景反思”,它是对神秘体验的直接反思;而如果胡塞尔将现象学的反思理解为本质直观,那么格尔达同样可以将她使用的方法称作“精神直觉”。

因而胡塞尔在这里面临的正是他的加拿大学生贝尔在此期间(1922年末)提出的问题“为什么任何一个唯灵论者和耽于幻想的人就不可以随意引述一个‘直觉’的明见性呢?”^④现象学如何可能与贬义的神秘论划清界限?或者说,现象学如何与贬义的神秘论撇清关系。

而另一方面,在胡塞尔那里还有褒义神秘论,它意味着在真正宗教现象学意义上的神秘现象学。在胡塞尔那里不仅可以发现他对神秘主义的兴趣,也可以发现他自己意义上的神秘主义。根据珀格勒的报告“胡塞尔不仅尝试接受他的学生的动机并因此而接受时代的新脉冲;他也始终对此报以开放的心态:其他的人来自其他的传统,并且能够传递其他的信息。当保罗·纳托尔普由于受到世界大战的困扰而提示胡塞尔注意埃克哈特大师时,胡塞尔将自己关在房间里,两天里除了阅读这位老神秘主义者之外什么也不做。在年青海德格尔的最亲密朋友亨利希·奥克斯纳(Heinrich Ochsner, 1891-1970)面前,他曾表示说:他很羡慕那些‘有丰富历史知识’的人,他们可以从其起源出发与埃克哈特大师建立起一个更为直接的关系。”^⑤

① Hua Brief. III, S.25.

② Hua Brief. I, S.114.

③ Martin Heidegger, *Wegmarken* (1919 - 1961), GA 9, Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 1976, S.235.

④ Hua Brief. III, S.37.

⑤ Otto Pöggeler, “Eine Epoche gewaltigen Werdens-Die Freiburger Phänomenologie in ihrer Zeit,” *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 30, *Die Freiburger Phänomenologie*, 1996, S.18; Curt Ochwadt und Erwin Tecklenborg (Hrsg.), *Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsener zum Gedächtnis*, Charis: Hannover, 1981, S.213.

如果这只能算作胡塞尔对褒义神秘论所抱有的私下兴趣,那么他于1917年在弗莱堡大学课程班上所做的题为“费希特的人类理想”的讲座则表达出他在这个方向上的基本立场:他在这里两次在积极的意义上谈到费希特的宗教神秘主义;他将费希特的思考称作“朝向真挚的宗教神秘主义的进程”,同时赞赏地谈到费希特的“与神合一的存在”以及他向“神秘主义的‘复归(reversio)’”或“神化(deificatio)”^①。无论如何我们可以说,胡塞尔并不完全排斥神秘论问题以及与此相关的宗教问题。他对超验的基本态度是在《观念I》中所主张的“存而不论”,因而胡塞尔在其一生中对宗教神秘论的问题都谈论很少。晚年(1933年)在致威尔士(E. Parl Welch)^②的信中,他曾写道:“宗教—伦理问题是最高阶段的问题(因而它们并不像舍勒的那种根本上还是素朴的本体主义所以为的那样可以如此便宜地被获取)。正因为此,我在我的著述中对宗教哲学问题始终沉默不语。”^③胡塞尔在这里的说法给明了自己在宗教问题上所持这一态度的原因,同时也对舍勒的宗教哲学做了批评。事实上这个批评在前引胡塞尔致马塞里克的信中就出现过,他在那里将施坦纳和舍勒视为同类。^④

至此,对现象学运动史上的神秘现象学以及神秘论与现象学关系的回顾最终会引出现象学方法论的问题:如果承认神秘经验涉及人类经验的一个特殊向度,姑且不论是施泰因伯克所表述的“人类经验的垂直被给予性”,还是格尔达所强调的“本己内心的隐匿深处”^⑤,那么,现象学作为普全哲学就应当将它们当作自己的可能研究对象来面对和处理。倘若现象学家缺乏在这个向度上的本己直接经验,她们或他们仍然可以对他人的相关经验做出理解和解释,由此致力于一门间接的神秘现象学,即神秘解释学,就像格尔达在《以超心理学的眼光看我们日耳曼祖先的预感与直观》中所尝试的那样;而当现象学家们自己便具有在这个向度上的原本体验,那么确切意义上的、即原本的、直接的神秘现象学原则上就应当是可能的,就像格尔达在《神秘现象学》中所尝试的那样。

尽管如此,由于神秘体验是一个特殊的经验向度,或者说,是一个不为所有人共有的经验层面,因而神秘现象学仍然有别于一般现象学;它的成败有可能在最初就已经先天地得到决定:一方面,神秘经验的特殊性和个体性导致相关的经验阐释不可能成为共感并引发共鸣,因而神秘现象学最终只是一件它的倡导者和描述者自己的事情,并在这个意义上不可能成为“天下之公器”意义上的学术。因而“Mystica”与其说是“神秘学(-logy)”,不如说“神秘论(-discourse)”。而另一方面,神秘经验的特殊性和个体性会使对它们的公共语言表述不可能,这种不可能是指任何对神秘经验的语言表述都必然会造成扭曲和篡改(类似佛教量论中“现量”和“比量”的关系)。这两方面的不可能性彼此还会相互交切和相互影响,产生出一加一大于二的效果。

(责任编辑 王浩斌)

① Hua Brief. XXV, 282f.

② 威尔士是《马克斯·舍勒的宗教哲学:一个现象学的研究》(Max Scheler's Philosophy of Religion: A Study in Phenomenology, PhD Thesis, University of Southern California Press, 1934) 博士论文的作者。

③ Hua Brief. VI, S.459.

④ Hua Brief. I, S.114.

⑤ Anthony J. Steinbock, "Phenomenology and mysticism," a.a.O., S.301; Gerda Walther, "Phänomenologie der Mystik," a.a.O., S.24.

nough to respond to the obligations of the state parties under the Convention. The internal urgent need of the public for a “mercury-free” healthy environment and the external pressure exerted by the international community to fulfill the obligations of state parties under the Convention constitutes the internal and external impetus for China to develop high-hierarchy legal norms in response to the obligations under the Convention. China should take this opportunity to push the enactment of a special piece of legislation ,i.e. *Mercury Pollution Prevention and Control Law* ,so as to fill a vacancy in a special law for regulating mercury pollution.

Evolution of Litigation Right Enjoyed by German Environmental Groups: An Analysis

ZHANG Chu-jia

In 1970s ,the litigation right enjoyed by German environmental groups began to evolve from nothing to a legislative procedure ,firstly strictly limited and then moderately wide. In this development , exploration ,in the wake of “de-subjectivity” trends in EU law , was made to coordinate the litigation right with the function model of administrative litigation. System construction of German environmental groups’ litigation right reached equilibrium between three goals: strengthening social supervision ,improving the effectiveness of the implementation of environmental administration ,and efficient use of judicial resources. The German experience provides a reference of great value for China in its exploration of the issues relating to the preconditions for environmental groups ,who are proposing administrative legitimacy judicial review.

Problems and Possibilities of Phenomenology of Mysticism and Parapsychology: The Correlation between Husserl and Gerda Walther at the Level of Thought

NI Liang-kang

In the history of phenomenological movement ,there are phenomenologists ,who are closely related to Husserl and of mysticism inclination as well. To review phenomenology of mysticism and the relationship between mysticism and phenomenology will provoke the issue of phenomenological methodology ,namely ,when admitting that mystical experiences are concerned with a particular dimension of human experiences ,phenomenology qua a universal philosophy is supposed to face and take them as its possible objects for study. Due to the fact that mystical experiences are a particular experiential dimension ,an experiential level remaining to be shared by all the people ,phenomenology of mysticism still differs itself from the general one ,and its result might have been determined *a priori* at the very beginning: on the one hand ,the particularity and individuality of mystical experiences prevent relevant experiential elucidations from becoming common sense and evoking resonance ,so that phenomenology of mysticism is finally nothing but a private thing of its advocate and describer ,and ,in this sense ,it cannot become the science as a “public implement of the world”. On the other hand ,the particularity and individuality as such will make it impossible to perform public linguistic expressions about the mystical experiences. This impossibility means that any linguistic expression of mystical experiences will necessarily lead to distortion and misrepresentation.

Power Game and Political Ecology: On Political Situation of Guangdong Province in Anti-Japanese Invasion War

LIANG Xin-lei

After June 1st Incident in Guangdong and Guangxi provinces ,Chiang Kai-shek had the intention