

作為「結構化」與「整體性」的自然 ——羅姆巴赫「自然觀」導論

李德材*

一、前言

身為海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）及馬克斯·穆勒（Max Müller, 1906-1994）的學生，羅姆巴赫（Heinrich Rombach, 1923-2004）這位德國現象學家其實相當值得華文學界加以關注。正如張祥龍所指出的，他已然使現象學掙脫了它慣性的西方本位傳統，而更充分地「朝向事情本身」，讓現象學第一次從方法、發生源頭和顯現方式上更自覺地進入原本意義生成的跨文化性結構，並因而能透視各種不同文化傳統與哲學本身的終極真實性，而不受任何獨斷的普遍主義宰制的那種自由向度¹。而這套嶄新的現象學則被冠以「結構現象學」（Strukturphänomenologie），「結構存有論」（Strukturontologie），「密釋學」（Hermetik），以及「境象哲學」（Bildphilosophie）等稱號。

本文以羅氏現象學中之「自然觀」為探究方向，並且定位為導論性質²。其用心在於，近年台灣哲學界對於環境生態哲學或環境倫理學之關注正方興未艾，筆者不揣簡陋，企盼此拋磚引玉之作能激發環境哲學相關領域，乃至整個華文學界對羅氏哲學之關注。

* 朝陽科技大學通識教育中心副教授

¹ 參見羅姆巴赫（著），王俊（譯），2009，《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》（上海：上海書店），頁1，導言（一），張祥龍撰。

² 因為如上所述，羅氏哲學尚鮮為華文學界所知悉，中文譯作除上引一書外，亦付諸闕如，更遑論相關討論文獻。

二、作為「結構」(Struktur)的自然

(一) 何謂結構？

要理解「自然」本身如何作為「結構」？便必須先理解何謂「結構」？我們還是得先從海德格談起。眾所皆知，海德格一生主要的工作之一就是批判西方傳統的形上學。按照海氏的觀點，西方形上學終究只是把握了存有者的存有，而徹底地遺忘了「存有本身」。例如，早在希臘時期，哲學家們便認為宇宙中所有的存有者必然具有最內在的「本質」(Wesen)，即使這個本質並無固定的構成方式，卻是一切可能的構成方式之基礎；這個理解方式的關鍵在於他們把萬物理解為「實體」(Substanz)，無論是物質實體或精神實體，它們都具有在某一時空中持續存在與非必然的規定性。這個非必然性即是事物外在可感知的「偶有性」，而根據這個外在的可感性，它們得以推斷出其內在的本質，即存有者之存有³。依海氏，希臘形上學所把握的這個萬物的本質或存有，充其量只能說是某種「存有者性」，亦即，仍某種「存有者層次」(Ontik) 意義上的存有，而非存有本身；這個存有本身根本就不是「表象」(Vorstellung) 方式的形上學所能掌握的⁴。因為表象的思維方式把萬物視為某種對象來加以理

³ 這裡對於希臘哲學「實體」思維之簡要評述，參見羅姆巴赫(著)，王俊(譯)，2009，〈實體—體系—結構——歐洲精神史的基本詞〉，《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁 2-3。基本上羅氏把歐洲哲學史區分成「實體、體系、結構」三個階段，實體乃希臘以至於中世紀哲學之根本特質；「系統」則為啟蒙運動後之近代歐洲哲學發展之主軸，結構則有其特殊歷史淵源如尼古拉·庫薩(Nicolaus von Cues, 1401-1464)、萊布尼茲(G. W. Leibnis, 1646-1716) 等人之思想，以及海德格現象學之發展，較詳細完整之論述則參見 H. Rombach, 1966, *Substanz System Struktur — Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber), 2 Bände。

⁴ 有關西方形上學發展作為「表象」意義的哲學，中文學界之完整論述請參見譚家哲，2006，《形上史論》(上下部)(台北：唐山出版社)，頁 18-23。依譚先生，西方哲學或形上學之根本原理乃在於將這個「整體」視為某種超越的神性之顯示，所產生的最主要概念就是「表象」：我們這世間中之一切事物與現象，是「顯示」(revelation) 另一神聖世界之事物的；甚至可以說，西方哲學所探究的乃就表象以及表象背後之超越者間之關係而已。因此，「超越」、「神性」、「精神」(Nous)、「理性」(Logos) 以及其所構成的種種形上學，一直是西方哲學傳統之根本關懷所在。

解，其所追問的是存有是「什麼」(Was)的問題。但依海德格早期「形式顯示」意義的現象學方法，我們只能追問其存有本身之「如何」(Wie)問題。海氏早期以此有(Dasein)為核心之基礎存有論探究就是從 Dasein 之如何存有出發來展示 Dasein 的存有本身。海氏所把握的這個存有本身，自然不再是靜態的存有者性，也不是如傳統形上學之遠離了存有本身而顯示為科學理性掌控方式下普遍的抽象原理；而是動態的，是一種具體的「實事狀態」之「現身處境」(Befindlichkeit)，它活生生地顯示在 Dasein 投射、決斷等諸行動歷程中。

對羅姆巴赫來說，海德格形式顯示意義上的存有本身其實就已經是「結構」的原型，只是它仍開展、執行得不夠徹底，故只能算是半個結構。因為對羅姆巴赫來說，對結構領略的關鍵處在於我們如何從每一個「存有者」(例如人或其他動植物)的活動方式，以及它與其他存有者之間無盡的相互聯繫中所產生種種「功能性效應」(Die Wirksamkeit der Funktionellen)層面著手，而存有者的功能效應之深層根據並非海德格 Dasein 之先行投射、事先取得及「前結構化」等預設形式，而是使存有和實在的一切形式自身才得以「產生」(ergeben)的「存有者」——不只是海德格意義上的 Dasein，而是「包含萬物在內」之所有存有者之活動形式與發生方式⁵。

再者，以海德格晚期的「緣構發生」(Ereignis)⁶概念來說，固然人與 Ereignis 相互隸屬，但作為結構生成特質的乃是 Ereignis 本身，人作為從屬於 Ereignis 之存有者本身並無「結構」發展可言，而只有在時間與存有之基本結構中取得其發展；或者說，晚期海德格哲學只取得結構發展之「上層結構」，並遺漏了其下其他層次的結構發展。但是，羅姆巴赫所謂的結構乃從每一個具體而活生生的人或萬物之基本處境或形勢 (Situation) 而說的；甚至可以說，每一個存有者都是一個 Ereignis，

⁵ 參見 H. Rombach, 1988, *Strukturontologie — Eine Phänomenologie der Freiheit* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber), p. 27。另羅姆巴赫與海德格哲學之重要差異之一是，海氏的 Dasein 根本上指的是「人」，而不包括動植物在內；羅氏則強調宇宙一切存有者都擁有其「結構」。詳見下文論述。

⁶ 有關 Ereignis 之中文翻譯中文學界尚無定論，本文採用張祥龍先生之翻譯。

每一個存有者都可以是存有整體顯示之處，並非海德格抽掉人與萬物後，呈現為無開端、無盡頭而顯得空泛的 Ereignis 之生成——羅姆巴赫的「結構」概念超越了海德格 Ereignis 概念⁷。

（二）作為「結構」的自然

有關於自然本身作為結構，羅姆巴赫說：

一切都生活著，宇宙也是如此。一切在自身中所持有的「體系」實際上就是「結構」，這些結構來自於一種「出生」，自我構形，超出自我構形的某些「層次」和「領域」而達到一種極端的可能性，然後「捲入」一般而言的衰亡過程，就這樣獲得其基本形式，此基本形式在隨之而來的結構中可以被重新展開，並且繼續被引到、上升到自發生成，就是說繼續分化和完成。⁸

這裡，「一切都生活著，宇宙也是如此」這種自然觀顯然不同於海德格。對海氏來說，只有人（即 Dasein 的存有）才擁有一個完整的世界，動物只有半個世界，至於石頭等自然物是沒有所謂世界的⁹。但對於結構現象學來說，人並不高於萬物而存在，而是與它們存在於同一個層次，而且彼此都想忠實地為對方服務。羅姆巴赫特別舉了日本「石園」的例子，石頭只是單純地作為石頭而被崇敬；我們儘管可以利用個別的石頭，卻無法「利用」其整體與崇高性中的石頭，乃至一般植物之生命世界。甚至，大地上之一切生命最先和最後也都要被指定為這種石頭的生命，而且只有在其一生中一個完全確定的較晚時期才是可能的。如此，不只是石頭，「所有一切都展現，所有一切都包含了世界」¹⁰。

⁷ 本段文字以及對於海德格哲學進一步評述參見 H. Rombach, *Strukturanthropologie — »Der menschliche Mensch«* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1987), pp. 385-386。

⁸ 見羅姆巴赫，《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁 11。

⁹ 海德格關於動植物及萬物「世界」之相關討論，參見 M. Heidegger, 1995, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, tr. by W. McNeill and N. Walker (Indiana University Press), §42, p.176 及其後之討論。

¹⁰ 參見羅姆巴赫（著），王俊（譯），2009，〈石頭的世界〉，《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁 277-281。

而一個世界就是一個結構，即使是一個由「體系」(System)所持守的世界也是一個結構——處於靜止尙未發展的「結構」；反之，真正或發展中的結構都是具體的、活生生的、不斷地處於變化中的世界。更進一步說，所有的結構都是息息相關地處於聯繫之中，沒有任何一個「單獨存在」的結構，正如沒有任何單獨存在的世界。這每一個存有者的每一個活動方式以及變化之所以可能的「先行通道」就是「結構的自生性」(Die Autogenese der Strukturen)，也就是引文中之「出生」(es gibt)——宇宙中某種不斷持續給出之生生不息的力量¹¹。

羅姆巴赫曾明白地指出，中國道家的「道」也是我們對「結構」之某種經驗方式——「道」就是我們對於結構的經驗，結構則爲道的現實形式¹²。我們之於道的體悟必然來自「親身」的體驗，對於結構的經驗也必然是某種「自我構形」而無法假手他人，只是一旦「自身」參與到結構或道之運化中，其所體驗者就非僅限於「自身」而已，所以會「超出自我構形的某些層次和領域」。這裡涉及的是結構存有論之「變形」或「重塑」(Überformung)概念。如同我們在《莊子·知北遊》文本中所見「每下愈況」等道無所不在的說法，因爲天地萬物本然都息息相關且彼此不斷地交織與重塑，此交織與重塑之所以可能就在於，前述作爲每一存有者之每一活動方式以及變化之所以可能的「先行通道」，即「道」或「結構」的「自生性」之故。因此，道既無所不在，結構亦無所不在，整個宇宙處處都是道或結構，處處都是這種「生生」(es gibt)之力量與作用存在。羅姆巴赫說：

沒有任何東西會消逝。或多或少地，一切都將在變形或重塑之中取得拯救。此外，也沒有任何東西到來，既非在精神中，亦非在基礎的生命中，一切都以相同的方式在一切層面上現前，

¹¹ 參見 H. Rombach, 1988, *Strukturontologie — Eine Phänomenologie der Freiheit*, p.361.

¹² 羅姆巴赫說：「對於『道』的經驗引導向獨特方式下的本質、引導到結構。道因此顯現爲結構的經驗方式，而結構則顯現爲道的現實形式」，參見 H. Rombach, 1988, *Strukturontologie — Eine Phänomenologie der Freiheit*, p.12。

因為只有結構之「生生」(es gibt) 以及從結構而來之活生生的自身構成。¹³

這裡，萬物都將在重塑中取得拯救，因此，從個體存在說，萬物或有來去或生滅，然從總體或究竟存在意義上說，萬物根本就是相通為一，無所謂成與毀，故謂「沒有任何東西會消逝」、「也沒有任何東西到來」，一切都只在此結構之遞化或重塑中。又萬物在其重塑中，宛如事先涉及一更高之結構層面，此更高之層面剛好也就是物質之前提；反之，亦無所謂精神，因為精神需要回溯到那個作為物質前提之結構層面，由之結構歷程之重塑才是可能的。因此，所謂精神與物質亦只是相對的概念；在究竟存在意義上，精神與物質並無所不同，一切都是精神，也都是物質¹⁴。包含自然萬物在內的一切都只是此結構之生生及從結構而來的個體之自身構成。

依羅姆巴赫，雖然就整體或究極意義上，萬有無所謂精神與物質，也無所謂消失與到來之區分；但是若著眼於每一個結構具體而活生生的結構之生成發展而言，卻有著開端與終點——雖然一個結構的終點就是另一個結構生成的開端，上升、下降等「持續分化和完成」之結構發展歷程¹⁵。而任何結構之生成發展必然涉及到作為整體意義的結構而言之。

三、作為「整體性」之自然 ——自然界中結構之生成發展

如上所述，任何結構之生成發展必然涉及到作為整體意義的結構而言。在任何一個人類歷史或文化等事件之結構中，例如婚姻，關係到不只是經濟、個性乃至感情問題，而是在整個婚姻結構中任何個別環節

¹³ Cf. H. Rombach, 1994, *Der Ursprung: Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur* (Freiburg im Breisgau: Rombach Wissenschaft), p.118.

¹⁴ Ibid., pp.120-121.

¹⁵ 有關結構開端、生成發展及終點、下降等議題之詳細論述，參見 H. Rombach, *Strukturontologie — Eine Phänomenologie der Freiheit*, p.221, III. Strukturgense (結構生成) 後之相關論述。

(Moment)¹⁶都會影響到婚姻之整體結構；反過來，這些婚姻結構中之個別環節之所以會產生變化，又取決於其與鄰近環節間，鄰近環節與鄰近環節，以及其與環節整體間盤根錯雜的結構關係。同理，自然界中所有結構生成發展也是如此。羅姆巴赫說：

新的生命無所不在，從其生殖之處，也可以從其種屬之蔓延上說，在那種共同創造 (Konkreativität) 的形式上顯露。新的生命既非從某種，亦非從其他另一種，也非從雙親二者之某種一般性的產生而來，而是從某種徹底新穎與獨一的形構歷程中之觸發而來，在其中「它」自身顯露出來。通常，這個歷程在存有論上意指的是，它絕非依循因果模式而可被掌握的，亦非依循那種從兩種物質產生第三種物質之化學反應模式，而是在某種綻出的緣構發生而被嵌入的，在其中，交配中的個體超出它們每一個之個體性，無論是強壯或虛弱這些總是可能發展出來，被撕裂出來。因此，必然在這個歷程之根本模式中，誠然也會往最不同的面向去，正如同在自然中的一切，也能顯示出其奇特性與單一性。¹⁷

這裡涉及到自然界中新結構之生成發展問題：一個新的生命之出現就是新的結構之生成。例如，雙親交合後所產生的新生命並不必然僅「複製」父母親原本之遺傳特質，因為，即便我們新的生命結構乃是雙親諸多特質以「共同創造」的形式產生，而這個共同創造涉及的是一種如上所述個體結構與結構「整體性」間複雜的辯證發展歷程，並非能全然由線性的因果模式與化學反應模式所能加以說明。因此，雙親交合後所產生的新個體往往「超出它們每一個之個體性」，並顯露出其「奇特性與單一性」即是明證。

¹⁶ 這裡 Moment 一詞，上引王俊譯本譯為「階段」，本文則本現象學精神譯為「環節」。因為對羅姆巴赫來說，Moment 一詞並無任何「實體」意義，而只表述結構中任何具有「功能效應」者而言之。詳細討論，Ibid., pp. 33-34。

¹⁷ Ibid., pp. 28-29.

那我們如何去理解自然界中存在於諸結構生成之「整體性」問題？這裡我們可以從羅姆巴赫對於自然界「演化」(Evolution)現象的詮釋進一步加以說明。依照生物學演化論，生物演化可純然由選擇(物競天擇，適者生存)以及基因突變現象加以詮釋¹⁸。然則，此果真可以全是自然界之一切演化現象？羅姆巴赫以孔雀為例指出，孔雀之所以擁有巨大華麗卻虛弱的尾巴，從物競天擇原理來看，就生存鬥爭以及種類生存戰鬥而言是處於不利位置的？因此，我們必須從「文化」的層面來解釋這個現象。亦即，從物競天擇原理來看，公孔雀之華麗的尾巴對於伴侶選擇以及性別形勢間之爭奪來看也是不利的，但公孔雀卻選擇了此一莊嚴而勇敢的形式，不正顯露出公孔雀有某種「美學精神」嗎？尤其是母孔雀不也具有某種審美判斷能力嗎？否則他們何以偏愛具有華麗羽毛的公孔雀？何以如此？羅姆巴赫認為這原理和人類一樣，公孔雀以此來顯示自己已有能力飽食，故有餘力以此華麗的外表來「自豪」。同樣，我們從某些鳥類所構築的鳥巢來看，也不得不承認他們確實具有某種審美能力。這些似乎都非物競天擇的生物演化論所能加以說明的。依結構存有論，這些都是萬物間共同創造的成果。我們並沒有某種特別的創造性成品，而是，我們都是萬物之間這種結構整體性的共同創造歷程的成果¹⁹。那這種萬物之間共同創造之結構「整體性」又如何顯示出來？羅姆巴赫訴諸「維度」(Dimension)這一概念。

對結構存有論來說，共同創造之關鍵性存在於，不只是新的事物與新的實體，而是對事情、事物、事實，以及各種方式的實體之新維度產生。以生物演化來說，當鳥類出現的時候，不只是鳥類之在這個世界登場，而是隨著鳥類之登場，整個自然界，例如植物亦回應了鳥類之出現。於是自然界之「關係整體」也隨之轉變，屬於鳥的「世界」之維度於是

¹⁸ 一般來說 依演化生物學對於演化之狹義定義為：「只有在族群中，發現基因的出現頻率改變時，演化才真正發生。只有當引進新的基因或舊的基因消失，或者是基因的組合改變時，才能說族群已在演化」。參見 E. Sober (著)，歐陽敏 (譯)，2000，《生物演化的哲學思維》(台北：韋伯文化)，頁 1-2。當然羅姆巴赫對於生物「演化」的定義乃取廣義的，不同於演化生物學之狹義定義。

¹⁹ Cf. H. Rombach, 1994, *Der Ursprung: Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, p. 30.

湧現，此乃鳥類與整個自然界整體共同創造歷程之成果。對結構存有論來說，這種鳥類與世界共創之歷程便是由結構之整體性所啟動的，雖然其歷程複雜奧秘到我們無法加以描述，卻是可以覺察的。同理，雖然作為自然界之一員，人類在整個自然界裡面是較晚的登場者，但隨著人類之出現，其能夠「直立行走」這一新維度之湧現，就如同鳥類之能夠「飛行」這一維度之湧現，都給整個自然界帶來決定性之改變。更何況隨著人類能夠「學習」，學會使用工具、語言，乃至意識、新思想之產生乃至現代新科技之出現等等，更是徹底轉變了整個自然界而湧現了「人的世界」這一新的維度²⁰。依羅姆巴赫，凡此皆是這種萬物間作為「整體性」意義的共同創造歷程所產生的成果，而非任何單一物種所獨力創造的產品。

更進一步說，羅姆巴赫更把這種作為整體性而觸發新結構維度湧現意義的萬物共創力量稱之為「上帝」(Gott)。他說：

如果基督宗教傳統將自然總體地作為「創造物」來掌握，那他就對了。把創造物整體反溯給某種偉大的創造者之「製造」(Machen) 究竟是不恰當的，而是應該也要迎合，把上帝與世界的關係作為同樣是創造性的「生產」(Hervorbringen) 之最高形式。上帝不「製造」任何東西，它只是以創造性的方式將萬物「帶上前來」(bringt...hervor)。以創造性的方式，這叫做共同創造。祂僅僅連同大自然的一切將自然帶上前來。祂的工作既非對立也不能沒有自然。祂的工作既非僅僅來自於祂，亦非僅僅從創造物而來，而是，自然是那創造性的起源(Ursprung) 之成就，既非從工作與放手，從阻礙與成果，亦非從上帝與世界之間等的差異來加以掌握。那樣一種不可區別的生命既非某種上帝之下沉，亦非自然之上升，而是在某種在深淵(Urgrund) 中浮現回來的環節，那種大一(Eine) 之不

²⁰ Ibid., VI. Dimension und Dimensionensprung, pp. 87-109.

區分，且處在沒有祂萬物便不能建構關係之境地，眼下祂就是上帝或者自然，人或世界，活生生的或死寂的。²¹

這樣一種著眼於萬物之間共創，或者說作為萬物關係建構深淵之上帝觀，不再是上帝從虛無之中「創造」萬物，也沒有創造者與被造者之區別，而是，眼下所見之天地萬物就是上帝，上帝也就是眼下之天地萬物，一切都是這種觸發天地萬物共同創造動力的「大一」之顯示²²。因此，一幅風景也有「精神」，一座山，一片森林，一個生態園區都有自身的生命與精神²³。甚至，不同層級的生物都以其自身的存在方式，而處於「不可逾越」的高峰處，沒有哪一種生物比另外一種更高級，一切生命因此取得平等的存在意義²⁴。

在這種萬物平等的意義上，作為萬物共創深淵與動力的「整體」或「大一」與個體物之間也存在著某種奧妙的關係。意即，整體或大一乃存在於個體之中，而非個體存在於整體之中；正是那個在個體身上並且作為個體而向我們顯現的整體，顯現為活生生的「精神」。每一個個體都是整體之「特殊性」顯現，而因著這個共同的整體，每一個個體之間又顯示為不可分割之物。顯然，這已不同於傳統基督宗教之觀點，在許多地方，羅姆巴赫也強調，這就是東方的思想。

²¹ Ibid., p.31。

²² 這裡羅姆巴赫以及海德格等現象學家的「整體觀」其實也符應了當代量子物理學家們，例如玻姆（David Bohm）所提出的宇宙整體中之「隱涵的秩序」這一觀點。相關探究參見汪文聖，1997，〈整體論與現象學〉，《胡塞爾與海德格》（台北：遠流出版社），第 10 章。

²³ 參見羅姆巴赫（著），王俊（譯），2009，〈今日哲學之時代批判〉，《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁 172。

²⁴ H. Rombach, 1994, *Der Ursprung: Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, p.31。當然這裡會令人聯想到郭象注莊所謂的萬物「冥冥獨化」等說法，但並不能以此就說二者之間的存有論觀點是一樣的。

四、人與大自然共同創造的 「結構存有論」(Strukturontologie)

如前文所述，在海德格哲學裡，存有主要作為 Dasein 的人之存有，其他自然萬物並不具有完整意義或根本就沒有世界或存有；對海德格來說，存有基本上只與人有關。但對羅姆巴赫而言，沒有了自然，人就什麼也不是，甚至不僅不是存有的，而且首要地也不是「存有論」的。由於這個自然觀之差異，在時代批判問題上，海德格思考的是 Dasein「存有的歷史」，即存有被解蔽與遮蔽的歷史；然則對羅姆巴赫來說，有關時代之批判若要提升到「哲學」的高度，不能只是考慮人的本性（即海氏之存有問題），而是必須更進入到人類歷史尋求其基礎和前提，一種被稱之為「根基歷史」(Fundamentalgeschichte) 的時代之「基本結構」或「總體構造」中。依羅姆巴赫，任何一個時代的「總體構造」中，乃活生生而具體地顯示於時代所有領域中（例如思想、政治、經濟乃至大自然等），它必須被視為一個「基本結構」，意即，在各個時代的基本結構中，沒有任何領域可以被視為單獨進行之發展，而是所有領域都同時發生著變化，而且沒有哪個領域可以被視為比其他諸領域更為基礎。因而，根基歷史的思想比「存有歷史」的思想更為深層地發生，各個基本結構從來都不僅僅是「人」的成就；在這些基本結構中總是還有自然和環境在共同產生效用²⁵。

依羅姆巴赫，「哲學史」探究的往往只是抽象的概念史，但真正的人類歷史往往比哲學史乃至政治、經濟史等更加基礎也更加複雜，事實上，自然界中任何的結構變遷，例如氣候等，也都對人類的「世界」產生決定性的影響²⁶。因而，歷史基本上是某種共同呈現的「結構事件」，其中人與自然，可能性與現實性都尚未分離地融合在一起——羅姆巴赫

²⁵ 參見羅姆巴赫，〈今日哲學之時代批判〉，頁 159-161。

²⁶ 有關氣候如何決定人類歷史發展，羅姆巴赫亦曾簡要評述過。參見 H. Rombach, 1994, *Der Ursprung: Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, Das Klima lebt, pp.32-34。

的 Dasein 結構必然包含人與自然之間共同創造之總體構造。甚至可以說，「只有在自然本身以一個極為確定的形式被開啓和提升的地方，文化建構才能夠令人信服地產生並且鮮活地被使用」²⁷。事實上，當代某些傑出的文明史研究者也證實了，文明或文化的發展絕非憑空出現，而是受到環境生態「制約」的；另一方面，雖然是類似的環境，卻因不同地點而發展出不同的文明，可見人類本身的意志也扮演重要角色，文明並非全然由環境「決定」²⁸。此在在顯示，人類文明與文化乃人與大自然共創歷程之成果。用羅姆巴赫的話說，「人既不是自然的主人也不是自然的僕人，而是自然的共同遊戲者——在這個地點上，自然通過一個相應的回應—發生（回應事件〔Antwortgeschehen〕）被引向更高的可能性」²⁹。

對結構存有論來說，這種人與自然之共同遊戲，以及自然相應之「回應—事件」是以某種被稱為「起源」（Ursprung）的結構「發生動力」為前提的。簡言之，起源乃從某一結構間隙邁向另一新的結構間隙，亦即在新的結構「維度」當中被「窺見」的；而這個新結構起源之被窺見則又以所謂結構之「斷裂」（Durchbruch）或「無」（Nichts）為前提的。我們也可以把斷裂或無理解成老莊意義上，具有「現象學還原」意涵的「墮」肢體，「絀」聰明，也就是「中止」那種已經被機械性系統功能以及日常僵化的意義世界所掌控的機括，從而在此中止、斷裂或「無」的歷程中體驗到新的生命泉源，即另一新的生命結構的「起源」。對人

²⁷ 同註 2，pp.161-162。

²⁸ 參見 F. F. Armesto（著），薛絢（譯），2008，《文明的力量：人與自然的創意關係》（台北：左岸文化），頁 19-20。基本上該書之論點大抵可「印證」羅姆巴赫「人與自然共創」之說法，只是有些論點可能須釐清。例如，就實際的歷史發展層面，Armesto 強調在「文化」層面上，移民者可以在與故鄉完全不同的環境中「固守」固有的文化，或是，強調跨越環境邊界，即向環境阻礙挑戰等說法，似乎不同於羅氏之「共創理論」。然則，羅氏強調的是人與自然共創的「存有論」立場，乃就人與自然間最本質性的關係而言之，亦即，即便移民者到新環境而固守固有文化這一事實成立，仍不妨礙在「存有論」上，文化之存有乃源於人與自然共創而非任何單一向所能決定的；同理，向環境挑戰其實也就是與環境「共創」之存有關係。

²⁹ 參見羅姆巴赫，《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》，頁 174。

之 Dasein 來說，結構新維度的起源或開端也就是一種新的生命「意義世界」的創造歷程，也意味著生命邁向某種新維度之超越歷程³⁰。

五、結語

要之，從人與自然共創的存有論學說中，我們在西方哲學層次上首度看到對於大自然最為深厚的禮敬，也看到人類在自然總體中之恰當位置：「人本身並非在自然中佔有特殊的位置，而只是在其位置上：自然的生命力量之各種造型，首先經由與人共創性的面對，其自身超越力量之自由安置被激起且成爲必然，並且因此剛好使「持續」(Hervorgang)產生效應」³¹。正如前文所述**沒有了自然，人就什麼也不是，甚至不僅不是存有的，而且首要地也不是「存有論」的**；反過來說，自然本身當然有其生命力，且如前述，是各各依其自身方式而言，顯示爲自在自足的結構。只是，若缺少了「人」，自然諸結構也就停留於其自在自足之維度，其自身超越力量之自由安置無法被激起，且缺乏多元豐富的「意義世界」之深化、調節與建構歷程。在回歸東方自然觀的基礎上，羅姆巴赫人與自然共創的結構存有論，或許可給當代環境相關領域之工作者帶來些許啓示。

³⁰ 參見 H. Rombach, *Strukturontologie — Eine Phänomenologie der Freiheit*, p.124。同時，對人之 Dasein 來說，面對同一個是現實而給出的不同的意義世界，就是創造了新的結構，亦即，人之 Dasein 的結構其實就是意義世界的開創議題。至於全宇宙總體結構之「發生動力」則被稱爲某種獨一的「起源形式」(Ursprung Form)；而這個獨一的起源形式事實上可以被視爲某種「最終的」存有論，宇宙萬有之一切結構僅僅是此起源形式自身之不斷轉化或「變體」(Abwandlungen)，而人類也只是宇宙總體結構之短暫的結構間隙而已。並且，因著我們視域展開的不同層級或層地(Stufen)，萬物的存在又顯示爲不同層級之存在——雖然這些不同的存在原理或層級亦非真實的存在。參見同引書，pp.221-223。

³¹ Cf. H. Rombach, *Strukturanthropologie — »Der menschliche Mensch«*, pp.128-129.

參考書目

- F. F. Armesto (著), 薛綯 (譯), 2008, 《文明的力量：人與自然的創意關係》, 台北：左岸文化。
- E. Sober (著), 歐陽敏 (譯), 2000, 《生物演化的哲學思維》, 台北：韋伯文化。
- 汪文聖, 1997, 《胡塞爾與海德格》, 台北：遠流出版社。
- 譚家哲, 2006, 《形上史論》(上下部), 台北：唐山出版社。
- 羅姆巴赫 (著), 王俊 (譯), 2009, 《作為生活結構的世界——結構存有論的問題與解答》, 上海：上海書店。
- Heidegger, M., 1995, tr. by W. McNeill and N. Walker, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Bloomington: Indiana University Press.
- Rombach, H., 1987, *Strukturanthropologie — »Der menschliche Mensch«*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- , 1988, *Strukturontologie — Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- , 1994, *Der Ursprung: Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, Freiburg im Breisgau: Rombach Wissenschaft.
- , 1994, *Phänomenologie des sozialen Lebens: Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg im Breisgau: Rombach Wissenschaft.
- , 1996, *Substanz System Struktur — Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2 Bände.
- , 1998, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg im Breisgau: Rombach Wissenschaft.