近代歐洲思想

李弘祺

對於研究歐洲思想的人，廿世紀眞是充滿了焦慮與動盪不安。我想這一個說法是很對的，幾乎已經成了不爭的事實。當然，也有人認爲歐西現代文明，因爲強調發展科學，普及民主政治，以及高度的工業化，實際上帶來了生活水準的提高，因此值得我們鼓舞。例如耶魯大學有名的歷史家凱佩德（Peter Gay）便歌頌讚美現代精神。但是一般的思想家都承認廿世紀的歐洲思想已走入了一個令人憂慮、擔心的危機時代。

第一個提倡西歐文明已形成危機的人當然是史賓格勒（Oswald Spengler）。在第一次大戰最黯暗的日子，他提出了西方沒落的理論，認爲西方文明已走進了冬天，就要枯竭死亡，史賓格勒所寫的「西方的沒落」一書已經有了中譯，

與變遷的觀念

談鮑瑪教授及其新作：「近代歐洲思想」

而中國學生知道他的人也很多，不必我在這裏介紹。六十年來，雖然許多歷史家曾經一再地批評史氏的論證，但是他的影響力一直沒有衰竭，因爲他對歐洲文明的歷史使命所作的診斷可以說是十分的正確，而因此他的觀點和說法也大致受文化史家及哲學家的重視。湯恩比（Arnold J. Toynbee）是繼史賓格勒而起的大史家。雖然湯氏並不像史氏那麼悲觀，認爲宗教可以拯救文明，但是他不能不認爲歐洲文明已走入所謂的「憂患時期」，是一個亟需更新的時代。

史賓格勒和湯恩比是具有代表性的歷史哲學家。不過，雖然他們對人類史的解釋充滿了新意和深刻的識見，他們所持的方法論却受到許多專業史家的嚴厲批評。批評者說法不一，但多是從歷史知識着眼

，認爲他們的舉證缺乏有力及可靠的根據。歷史家的挑剔顯得十分的嚴苛，有時近乎吹毛求疵。這個毛病却恰好暴露了廿世紀歷史知識論的重大缺陷。毫無疑問的，當代西方史觀最大的特色便是歷史的相對觀念。所謂「相對」觀念，它所指的不只是歷史知識的不完全（因爲材料的不完全，史家的主觀而造成）而已，它更指十九世紀歷史主義的破產，以及人類史裏頭的許多非理智的力量。

歷史主義起源於十九世紀，强調歷史變化的重要性和文化的獨特性。本來宗歷史主義的史家一致相信人類歷史的光明偉大是在於各種不同文明的互補相成，五彩繽紛；因此强調文化的歧異和相互尊敬的氣度。可惜這種想法容易流於文化的相對性。再因爲把歷史變遷當作常態，否認永久性的眞理，於是到了廿世紀，許多學歷史的人便感到十分困惑，對於歷史教訓和人類所應該追求的「眞、善、美」感到失却信心，認爲沒有一個絕對可靠的標準足以尋求。這是學歷史的人的可悲結局。德國基督教社會思想史家特洛慈（Ernst Troeltsch）第一個對這問題作了十分痛切的剖析。著名的義大利哲學家克羅齊（Benedetto Croce）也對相同的問題作了很多的探討。他們都希望在歷史中尋索一些可以把握得住的意義，但他們却又不能否認流動不居的時間和變化似乎使得「眞理」顯得特別的空泛，似乎「相對」就是歷史的常態。

另一種歷史相對的觀念是由科靈吾一脈下來的史學。美國近代歷史家如畢爾德（Charles Beard）及貝克（Carl Becker）特別提倡這種看法，認爲歷史家所接觸的材料既不完全，又不可靠，因此我們所瞭解的歷史眞象永遠是片面的，永遠沒法達到最終極的境界。眞理不過是時間巨流的反映而已。

另一方面，第一次及第二次大戰所造成的破壞在許多人的心中留下了十分深刻的印象。佛洛依德的心理分析學說必須放在這個角度去衡量。他在一九一五年寫了一篇「感時而論戰爭與死亡」，說戰爭對他所造成的失望，使得他對人的理性失去了信心，而相信人的本性十分的原始，也十分的醜陋。他甚且認爲歷史的演變正是個人內心裏激烈衝突的擴大。他這麼說：「我越來越瞭解歷史的眞象了……歷史事件不過是『自我』(ego)，『潛意識的我』(id)與『理想的我』三者間激烈鬪爭罷了。心理分析所研究的個人心理

歷程正是具體而微的人類歷史。」佛洛依德這樣的看法對於歷史家的影響雖然十分間接，却很重要。廿世紀許多專業史家不僅澈底地拋棄了「進步」的觀念，他們更認爲許多歷史事件不可能用系統的政治或經濟的解釋加以處理。許多書研究暴民起義（如George Lefebvre 研究法國大革命中的羣衆）或宗教迷信（如 Norman Cohn 研究歐洲的千禧年信仰）對歷史所形成的影響。它們的結論雖然常常是十分的晦澀難讀，却足以讓我們看出許多歷史上的非理性的力量以及它們的影響。在心理分析或社會學逐日發達的今天，面對這種令人恐怖的歷史行爲，我們眞是不能瞭解爲什麼十八、九世紀的人會那般的樂觀。

廿世紀人對歷史所產生的疑慮可以說是現代文明最重要的特徵。因爲十九世紀以來發達迅速的史學使得現代人在觀察人生、世界或自然等問題時都不免使用歷史的眼光。但是過份强調變遷却又使得廿世紀人的精神幻滅得到了進一步的佐證，變本加厲。於是近代歐西的思想與文明沾染了强烈不安定與變遷無常的色彩。存在主義的哲學家們喜歡用「焦慮、荒謬與疏離」（anxiety, absurd, alienation）來形容現代人的心貌；其實，這種對生命的詮釋正是對現代社會缺乏眞理及可靠的標準而感到變動不居的寫照。

耶魯大學的鮑瑪教授（Franklin L. Baumer）在最近出版的「近代歐洲思想：一六〇〇至一九五〇年思想的持續與改變」（*Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600—1950*）一書中把現代文明這種强烈的時間意識稱之爲「變遷」（becoming）。他認爲過去三百五十年中歐洲思想的發展是由「存在」（或「本質」being）逐漸轉變成「變遷」的一個過程。

鮑瑪教授是我在耶魯讀書時教我近代歐洲思想史的教授。他對我的影響實在深刻得很。鮑瑪教授生於賓州，是荷蘭人的後裔，後來在耶魯大學拿到歷史學博士。鮑瑪長得高頭大馬，今年已六十三歲了，在耶魯畢業後，曾在紐約大學教了一年書，之後卽返耶魯任教。近四十年了，他一直在歷史系教授近代歐洲思想史。一週演講三次，都在清晨八時半到九時半上課，三十多年來經常有二百人左右選讀。記得一九六九年我初到耶魯，當時正是學生鬧學潮最激烈的時候，課室常常被包圍，但是鮑瑪教授從不爲惹事學生所動

，每週三次，不管晴雨風雪，照常上課。在課堂上他演講歐洲中古及近代文明中的永恒問題，說明宗教（基督教）、科學、民主、人文主義及歷史的價值，而往往樓下喧嚷的學生正在用擴音機宣傳激烈的改革理論，主張打倒現代西方文明。這種强烈的對比實在令人難以忘懷。而就是在這黯暗、灰心和不安的日子，他的學生也仍然接近一百人。

鮑瑪教授原先研究英國都鐸王朝的王位繼承及正統之問題，寫有「都鐸王朝的王權理論」（*The Early Tudor Theory of Kingship*）。但他在學生時代就曾前往德國留學，在當時德國的文化首都威瑪（Weimar）稽留，受到當時威瑪的學風極爲深刻的影響，他對這段日子感懷特多，尤其是他就在那裏遇到了鮑瑪太太。威瑪自十九世紀初就是德國的文化城市，許多偉大的詩人，劇作家都在這裏出入，第二次世界大戰前，在希特勒還未摧殘德國文化時，威瑪曾經是德國文化的重鎮，神學家如田力克（Paul Tillich），劇作家如Betolt Brecht，小說家如湯瑪斯•曼（Thomas Mann）都足以代表這一個文化。在這種環境的薰陶下，他的興趣很快就轉移到歐洲文明的整體意義上去。威瑪文化的特色最足用史賓格勒的書名加以描寫，她的藝術、文學在在流露出一種無可奈何的掙扎，她的創作力每每像是疲乏已極的最後衝刺。這種不安定和缺乏自信中索求更新的境況實在是第一次大戰所形成，而田力克的名言「廿世紀是一個焦慮的世紀」也就是這種文化狀態的產物。

鮑瑪教授在威瑪時，希特勒已經崛起，我想他一定能體驗到那種「山洪欲來風滿樓」的緊張局勢。一方面許多人對西方文明的衰竭感到傷痛而溺於自耽，另一方面又有許多人宗希特勒爲教主，在徬徨中製造假偶像來崇拜。在這種「風雨如晦」的不安日子中，鮑瑪教授的興趣於是確定了，而他的治史方法中也因此時刻感染一份感時憂人的色彩。

在耶魯正式教授大學部的近代西洋思想史後，他逐漸感到思想史的兩個重心是她的傳統和她的課題。一方面他深深覺得要明瞭近代歐洲文明，我們非要從中古歐洲思想史作起，因此他講述近代歐洲思想史時，總要花上大約六分之一的時間談論從奧古斯丁到科學革命前的中古基督教思想。另一方面他又感到光是談論思想本身而不把握住思想史中永恒不變的基本大

問題，那麼思想史就和我們的生命、理想、社會脫離關係。因此他開始思索一些歐洲人所最關心的永恒性的問題。

本來談思想史並不是由鮑瑪教授開始，在他以前，寫作思想史的人已經很多。在美國，以羅孚若（Arthur O. Lovejoy）提倡的「觀念史」（history of ideas）影響最爲深刻。其後治歐洲近代思想史的有布林頓（Crane Brinton）及蘭道爾（John N. Randall）等人。布林頓更提倡研究所謂「大問題」（big questions），即「眞、善、美」等問題。一九四九年，鮑瑪教授發表有關思想史（intellectual history）的研究方法及目的的文章，正式奠定他在這方面的權威地位。

鮑瑪認爲思想史的課題是在於從歷史作品中去分析其基本常用的字彙，好瞭解各時代的不同「思想的風格」（climate of opinion）。「思想的風格」原是著名的哲學家懷德海（A. N. Whitehead）所創，後來由貝克普及，遂爲一般思想史家所習用。按照鮑瑪的意思，「思想的風格」乃是「一個社會裏頭大多數人所想、所講、所作的事的背後各樣假設的總和；是他們所習用的語詞，所喜歡拿來解釋事情的方式」。鮑瑪認爲要瞭解一時代的「思想風格」，只有通過博覽羣書，別無他途。光是研究一些偉大的思想家或是領導知識界的知識份子是不够的。

但是鮑瑪的興趣不以歷史的描述爲滿足，他勇敢地提出治思想史的目的。我想這一點就是他別於許多專業歷史家的地方。他坦白地說：「思想史描繪人追求眞理與幸福的無止無休的過程」，或者說：「思想史最重要的用處是它能在人類不斷的尋求有意義的生命哲學過程中幫助我們」。

他認爲西方思想史有五個「永恒的課題」（Perennial questions）：即我在上面已經提到的「上帝」（宗教）、「自然」（科學），「社會」（民主）、「人」（人文主義）及「歷史」這五個大問題。我想任何一位對西洋文明略有認識的人都會承認這五個問題確實是西方社會的永恒的問題。我曾經問他說這五個問題與哲學中的「神學」、「自然哲學」、「政治哲學」（或「社會哲學」），「倫理學」及「歷史哲學」有何不同。他很誠懇地說他並不否認哲學家也希望追求對這些永恒問題的解答，但是似乎並

沒有任何一位哲學家曾經嚴格地提倡說這五個永恒問題是西方思想史上的大課題。另一方面，他認爲他的結論是經過殷勤閱讀許多書籍而得到的，因此他認爲通過歷史的研究才能使我們對這些問題獲得清晰可靠的概念。

一九五二年，他出版「西洋思潮主流」（*Main Currents of Western Thought*）。書中收入了中古以降西洋思想家文選。這本書迄今已發行到第三版，每版皆經仔細訂正，今年更要由耶魯大學出版社發行第四版。它的特點是選入許多思想家原著的英譯，希望學生可以通過這些作品直接瞭解各時代思潮的眞面貌。

出版了這本文選以後，鮑瑪的史觀大約已經相當地確定了。他常常說他最感不耐的事就是餖飣校註；相反地，他一直關心那些最大的問題。他這種類似中國讀書人的胸襟使得他受到注重專業訓練及研究的歷史家的忽視。但是他繼續其廣泛閱讀的興趣。據說他曾三度閱讀一九五八年得諾貝爾獎金的巴斯特納克（Pasternack）的「齊瓦哥醫生」。不過因爲他不曾提過這本小說，我想這傳言恐怕並不眞實。不管如何，他總是不停地反覆閱讀各類作品，希望能描繪出每一個時代的思潮的風尙。

他的觀念基本上是保守的；可以說是對於一切的思想都給於相等的地位，希望在拼湊七彩板似的努力中覓求新的構圖。他尊重中古基督教的思想。並且認爲上帝或「存在」（being）是絕對不可以輕言放棄的。近代思想史就是一個人從「存在」的本質脫離出來的過程。在他看來，這個過程是十分艱辛的，而到了最後終於走進了「焦慮」的時代。「西方思潮的主流」一書中講廿世紀的一章定名爲「焦慮的時代」，原因就在這裏。

到底歐洲人是怎樣從具有宗教信仰的那種相當齊整而安定的世界中走出來的呢？這是他在一九六〇年出版的「宗教與懷疑主義的興起」（*Religion and the Rise of Scepticism*）所希望回答的問題。可以說他在這時候已經明顯地流露出他對現代世界思潮的紛紜與變動不居感到十分不耐了。他是無時無刻地希望能再找到一個令西方人可以安身立命的眞理。

「宗教與懷疑主義之興起」基本上是過去四世紀的歐洲思想史。但既然他那麼關心宗教（廣義的）在

現代人生活中的地位，這本書的最後一章就特別重要。他認爲西方人經過將近四個世紀的懷疑思潮以後，已經到了一個必須重新尋求一些可以把握得住的價值的時候了。思想上的無政府狀態令人感到恐怖，西方人不能繼續懷疑一切的信念和教條。這種警覺在廿世紀更顯得清楚。兩次大戰的浩刼，多少生命淪亡。而科學的進步又沒有帶來進步和幸福，許多科學家甚至對於科學知識產生懷疑，希望有另一種更可靠、更把握得住的實體來安慰他們，滿足他們。鮑瑪教授因此稱廿世紀是一個「期待的時代」(Age of Longing)。他發現許多科學家、哲學家或文學家都一樣地期待有一種比自我、比理性的科學知識更可靠的東西，可以滿足他們那種殷望的心理。鮑瑪認爲他們所追求的正是一種「俗人的宗教」。所謂「俗人」(Layman)，指的是不擔負神職，不靠教會吃飯的普通信徒。

鮑瑪認爲這種「俗人的宗教」包含了三種特色：第一：這種宗教缺乏像傳統基督教會那樣的獨斷。它是多元性的，用特洛慈的話來說，則它具有「多體性」(Polymorphism)的特質，承認所有的宗教都具有相當的價值。用基督教的話，就是承認所有宗教都是上帝所啓示。這種胸襟是十九世紀歐洲鼎盛時代的人所沒有的，但今日的歐洲思想家（包括一些基督教神學家）却大致接受這個看法。無怪乎史賓格勒要稱這種態度爲宗教上的「哥白尼觀點」了。

第二，這種「俗人的宗教」反對「寫作教條的虛榮心」(vanity of dogmatizing)。教條是壓迫自由，摧殘心靈的利器。西方思想的特色是要求思路的清晰，因此從希臘人就講究觀念必須交待得清楚。但結局却造成許多束縛思想自由的信條。廿世紀以來，大家逐漸感到文字是十分不可靠的工具，根本無法表達人性中非理性的經驗，而宗教又必須從理智的有限性中超越，以探求無限和永恒，因此文字和教條的規劃只能妨碍宗教體驗的自然發展。許多思想家提倡打倒「寫作教條的虛榮心」。

與這一點相關的便是通過「神話」與「符號」來表達一己的宗教體驗與情操。鮑瑪認爲心理學家楊格(Carl Jung)對於人的深度心理所作的研究提供我們許多有用的線索。如果我們相信所有的文化體系和宗教信仰都可以幫助我們瞭解人的希望和命運的話，

那麼通過人內心的體驗，並藉用符號和神話來相互傳達彼此的體驗，我們一定可以達到一種共同的宗教情操。鮑瑪特別提出楊格及琴默（Heinrich Zimmer）對印度教的興趣和研究，相信印度思想中的形上成份對於現代人的宗教渴望的心理會有滿意的解答。

坦白說，鮑瑪教授對於現代人尋求宗教體驗的看法有點一廂情願。特別近幾年來，不僅傳統西方的教會被年青的一代揚棄，就是所謂「宗教」也受到社會主義，或甚至於共產主義的無情打擊。不過，我們也不能完全否認鮑瑪的看法，如果我們看到近數年來，年青人追求東方宗教的熱誠，那麼或許必須接受鮑瑪所說西方人已厭倦懷疑主義的說法了。

另外一點應該提到的是在鮑瑪這本書中，他完全未提及中國。這固然是因爲近數十年來的中國哲學界談宗教價值者絕少，而也是因爲西方人研究中國歷史並能肯定中國文化傳統的歷史家實在屈指可數，在這種情形下，鮑瑪教授無法對中國文化有所認識也情有可原。同時，他自己承認他因爲年青的時代並未想到作世界史的研究，因此寫書時無法系統地處理其他文化的意義。相反地，他竭力鼓勵我應該作比較思想史的研究。他舉出上述的琴默和一位國人所熟知的史懷哲（Albert Schweitzer）爲例，說他們對於印度哲學的瞭解不下於西方思想的把握，因此能對近代西方文明提出動人心弦的建議，而流行一時。近代西方人對中國思想或文明有深刻的瞭解，而又特別具有同情心的前有葛蘭言（M. Granet），後有李約瑟（Joseph Needham）。前者是名社會學家涂爾幹（Emile Durcheim）的高足，對於中國古代思想史有很多特殊的見解。到了六十年代，提倡結構主義（Structuralism）有名的李維史陀（Claude Levi-Strauss）仍然引用他的說法。李約瑟的影響更爲宏大，不僅研究中國科技文明的人都要讀他的書，甚至研究科學的哲學或一般科學史的人也都經常要引用他的意見。舉一個例子說，寫成「歷史中之科學」四大卷的J. D. Bernal就參考了許多李約瑟的研究結果。許多在西方科學史上的「失去的關鍵」（missing links）都因李約瑟的研究而得了解決。葛蘭言及李約瑟之所以特別受一般歷史的推崇，毫無疑問的，就是因爲他們具有比較歷史或比較思想史的胸襟和訓練。李約瑟對西方科學思想和工藝技術的發展歷史瞭如

指掌，因此他能看出中國科學文明的特點，解決了許多前人所無法解決的重要問題。

由此可見一個人若想要研究比較思想史，那麼他就必須對中西文化都有相當的瞭解。不過這話說來十分容易，作來可就不同。再說，比較思想史不應該是比較好壞高下。許多西方治中國史的人，他們所寫的書並不受正統西方歷史家或哲學家所重視，而相反地，李約瑟的作品却被許多一流的思想家一再徵引，其原因固然是因爲李約瑟懂得西方科學及科學史的「行規」，知道「行話」，而許多自稱「中國通」的學者，連治學的基本知識都沒有。更重要的是李約瑟能肯定中國文明和科學思想的正面價值，而許多其他的漢學家就不知從何肯定起。由此可見研究比較思想的人必須抱懷「兼容並蓄」的胸襟，站在中西對等的立場上討論問題。如果研究一個文化之後，只能說那個文化比不上自己的文化，甚至於只能批評別的文化一文不值，那麼一個人再學貫中西也沒有用處。

「兼容並蓄」的治學方法就是我在上面所說的鮑瑪教授的治學態度——「對於一切的思想都給於相等的地位，希望在拼湊七巧板似的努力中覓求新的構圖」。鮑瑪教授因此反對一切的思想專制。這一點在他批評馬克斯主義時特別明顯。一九七七年七月我問他關於馬克斯主義與民主體制能否共存的問題時，他很坦白地說不能，主要是因爲馬克斯主義本身十分的武斷，而馬克斯本人在處理思想時亦同，因此要馬克思主義者實行民主政體等於是緣木求魚，恐怕沒有什麼希望。不過他倒不堅持說馬克思主義就是在理論的層面上也主張專制集權。

「近代歐洲思想」可以說是他思想成熟後的作品，範圍當然是大過上述專論懷疑主義的書。新書立論却較爲小心。在「宗教與懷疑主義之興起」一書中，他似乎對現代文明中變動不居及焦慮不安的情形感到十分不耐，熱切地渴望一種祁克果(S. Kirkegaard)式的宗教躍昇；但在這本書中，他却覺得歐洲文明的特點就是能在「定」與「不定」，「存在」與「變遷」中取得中庸。這個說法等於是部份地肯定了「變動不居」的價值。當然「變遷」的觀念和「懷疑主義」的觀念並不相同，因此我們不能說鮑瑪教授提倡「適度」的懷疑主義。頂多只能說他對於十九世紀以來所發展的以歷史眼光來處理一切文化、思想的方法加

以消極的肯定而已。這一點在他書的結束講得很清楚。他認爲文化的創造力肇基於尋找意義的決心。而所謂意義不外是對眞理的探求。探求眞理當然是一切知識的最終目的，因此比單純的歷史研究更爲重要。

在廿世紀的時代，眞理當然含括了比「超越時空」這個簡單的概念還要廣泛的意義。爲什麼這麼說呢？因爲每一個觀念，不管到頭來眞或不眞，都是一定時空的產物，因此衡量一個觀念時，我們一定要把那個觀念放在它的背景去瞭解。這樣我們才能把握得住眞理的多面性，瞭解或寬容一些已經失去時代意義的觀念。同時，也只有把一切的觀念放在這種時間的背景裏，我們才能瞭解並揚棄一些已經過時的見解，而不致繼續盲目跟隨假偶像、假眞理。

從這個角度看來歷史學的發達對人類是很重要的，這是鮑瑪教授肯定「變遷」的原因。

本書的第二個重點是用了許多視覺的材料。前面已講過，鮑瑪教授强調博覽羣書好尋索各時代的思潮風格。不過他當時並不特別注重圖畫或造形藝術所流露的感情。在「近代歐洲思想」一書中，他就特別提出美術作品（特別是圖畫）的重要性，認爲畫家所宣洩的情感常常與時代思潮的風格有密切的關係——他說：「我相信畫家和作家並不是活在不同的世界裏，……相反地，他們一齊享有同一個思想的世界」。他的書中一共收了四十三張圖片，用來說明他的論點。

視覺材料的重要性向來談的人很少，但其實它對一個歷史家的成長有極大的影響。我曾和鮑瑪談過這個問題。他說他很喜歡到歐洲去瀏覽名勝古蹟，因爲這些歷史上有名的建築、畫像和彫塑能令他覺得與古人相通。理由固然很簡單，但也並不是眞能解釋清楚。總之，他覺得書本的東西在今天複印機這麼發達的日子，只要在耶魯圖書館就能看到幾乎所有要讀的東西，因此他坦白說他去歐洲時花在圖書館看書的時間少，而花在參觀博物館、教堂、劇院的時間多，目的就在於取得與古人相通的那份特殊的體驗。

以上把鮑瑪教授的新書和本人的思想作了一個簡單的介紹。嚴格言之，他的見解陳義平凡，並不奇特，可能從哲學的立場看來，只是老生常談。但是從近代歷史學的發展看來，他這種「悲天憫人」的態度是十分例外的。自從湯恩比批評歷史家們「見樹不見林

」而與專業歷史家決裂以來，一般研究歷史的人逐日走向精細的研究，以致於許多與生命、世界有關的大問題都被拋棄，乏人問津。這個現象固然對學術的發達有重要的貢獻，但却使歷史家與社會及羣衆逐漸脫節。鮑瑪對於這個現象可謂痛心疾首。他曾批評說歷史家捐棄了他們的社會良心，而讓記者擔負起批評社會的責任。這種說法或許不會適用於中國（包括港臺），但是歷史家不敢面對大題目確是令人擔心的現象。

不過，從他喜愛思想、文學及藝術的情形看來，我又覺得他似乎太偏重所謂的大傳統，只看到陳義特高的理想，而不能重視一般凡夫俗子的精神食糧。鮑瑪教授受德國史學影響十分深刻，因此沾染了濃厚的理想主義色彩。這個影響使他一直只强調生命及歷史中屬於追求「眞、善、美」的理想部份，而不能重視許多一般人爲了求生存所必須作出的精神及物質的努力。許多他所討論的觀念，他所尊重的意見，從另一個角度言之，都可以看作是替帝王說話，梏桎人心的「意的牢結」（ideology）。可是鮑瑪教授總是避免從這個觀點去瞭解它們。我有一次與他談到近代德國專制思潮的問題，提出德國人對「自由」（Freiheit; freedom）的特殊見解，以及他們對「民族」（Volk; nation）的理想影像，認爲這些觀念對於德國國家主義的興起不無推波助浪的作用。但是他並不贊成這個說法。相反地，他認爲德國之所以會在政治上走向集權，頂多只能說是德國教育制度中缺乏充份的基本政治訓練所致，與德國思想史上的高尚理論並不相關。

因此我說他對傳統的態度十分保守。對於現在人來說，這是很不可忍耐的態度。我們生活的是一個急遽變化的世紀，社會結構因着物質生活方式的改變已產生了巨大的變化，許多過去的觀念和想法仍在我們心中根深蒂固，形成了可怖的瑣鏈，阻擋我們向前發展。一個治思想的人如果不能勇於推陳出新，面對挑戰，那麼他就會很快地受無情的歷史浪潮所吞噬，不留痕跡。我很擔心鮑瑪教授這種保守的立場會受到新一代歷史家的無情攻擊。

話雖如此，我又不能不贊佩他在急湍中敢於逆流的勇氣。我在上面已經講過，在學生鼓動風潮，威脅封閉學校的日子，他不避風雨，仍然在課室中不厭其

煩的娓娓敍述西方文明的偉大傳統，那種精神和勇氣却又是多麼令人敬佩。

這就使我想到一九七〇年五月六日的黃昏，我剛從他的辦公室談完第二年與他讀西洋歷史哲學的事，出去餐廳吃飯的情景。這是一個永難忘懷的時刻，因爲第二天在耶魯大學所在地的新港，有幾位屬於「黑豹黨」的黑人要受審。當時學生運動方興未艾，許多人批評美國社會及政府歧視黑人，發動數十萬人的大示威。示威前夕，美國政府派了國民兵進駐新港，劍拔弩張，而各地趕來參加示威的學生羣衆又陸續到達，滿城風聲鶴唳，籠罩着一股不安、焦急的氣氛，令人發慌、沈悶到了極點。

餐廳是一座內部漆深褐的大堂，爲紀念參與第一次大戰捐軀的耶魯校友而蓋。外頭屋緣上刻有法國各著名戰場的名字。內部因爲幽暗，加上窗子偏高，因此只見得夕陽餘暉的慘淡光芒。這就令人特別感到緬懷晚霞的無限嘆息。餐廳當局已將所有瓷器餐具收了起來，只用紙製碗盤供人進餐。吃飯的人很少，大廳中寂然無聲。這時我想起在皮爾遜（Pierson）學院那間排滿書本的研究室中與鮑瑪教授談奧古斯丁、馬基維利、伏爾泰、鞏多塞的情景。紅地氈與教授的黑桌子相映，師生發思古之幽情。兩相對比，眞是徬徨到了極點。餐廳牆上掛滿了許多學者的畫像，我似乎聽得到既往許多哲人的娓娓善誘，在大堂中傳播悠揚；但我又似乎也聽到那些示威羣衆的喧囂，一波波如浪潮般地傳了過來。什麼該變，什麼不該變？這眞難倒人了。

蘇子云：「蓋將自其變者而觀之，則天地不能以一瞬；自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也」。鮑瑪教授在「近代歐洲思想」首頁引柏拉圖的話說：「什麼是經常居而不變的？什麼是經常變而不居的？」蘇子曠達，柏拉圖嚴肅。但不管是曠達或嚴肅，它們都來自人類共同的深刻思索和體驗，是中西皆然的。鮑瑪說「眞理是多面性的」正就是這個意思。然而，「多面性的眞理」克服得了因「變遷」而帶來的焦慮與不安嗎？閣起鮑瑪教授的新作，我竟不覺茫然。