

学者小品
经典

王国维

人间词话



主编：季羨林

42.86
WGW



王国维

人间词话

主 编：季羨林
执行主编：傅光明
编 者：郑 实

新 世 纪 出 版 社

45B—45

学者小品经典(第一辑)

新世纪出版社出版发行

新华书店经销

长沙鸿发印务实业公司印刷

787×1092毫米 32开本 64印张 1,300,000字

1998年10月第1版 1998年10月第1次印刷

印数:1—5000册

ISBN7-5405-1815-4/I·218

定价(全八册):76.80元 本册:9.60元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与承印厂联系调换。

阅读大师经典,普及精英文化

——编者的话

从世纪初的梁启超、王国维、蔡元培、胡适之等学术大师,一直到虽已耄耋之年,可仍在学苑耕耘的费孝通、季羡林、王朝闻等学界泰斗,对我们年轻后学来说,他们的功业和奉献,他们的人品和文品,都已臻至极境。他们是支撑着 20 世纪中国的“脊梁”,是当之无愧的“国宝”。

然而,也许是“曲高和寡”吧,大师们的道德文章并不为一般读者所知晓。为此,我们选择大师们的小品文作为中介,以期在学术大师和一般读者之间架起一座桥梁,使之能进行精神的对话和交流,力图使“精英文化”走下“神坛”(学术圈),为全民素质的提高聊尽绵薄之力。

那么,什么是“小品”呢?我们这里的“小品”是

个内容宽泛、边界模糊的概念，大致包括散文、杂文、随笔乃至篇幅不大，却写得轻松活泼的学术文章。我们觉得，体裁的划分是人为的，因此这套《学者小品经典》不拘体裁，只要是形制短小、生动有趣的文字，都在我们称之的“小品”之列。

概而言之，本丛书所收“小品”大致可分为两大部分：（一）学者散文。“学者”本来各有专攻的领域，但有时也跳出专业的“小天地”来写写轻松的谓之“散文”的文字。学者散文凭借其深厚的学术背景，即便是写身边烦事、花鸟虫鱼，也会旁征博引，写得别具一格。（二）学术随笔。指的是学者们在其专业范围内所写的深入浅出、生动活泼的短文。例如胡风的文艺随笔，宗白华的美学随笔，就是学术随笔的典范。这些大师级的学者用生花之笔在其专业范围之内驰骋，更是厚积薄发，左右逢源，娓娓道来，如数家珍。应该说，这类文章最耐读，最具可读性，常常是读者最为受益的文字。

总之，《学者小品经典》的最大特色是：大手笔，小文章。这里探讨的也许是深邃的哲理，但大师们举重若轻，把看似高深的东西阐述得妇孺皆知，这正是大师手笔。读着这些朴实、亲切的文字，会在无形中丰富你的学识，提升你的品位，达到一个新的精神高度。

前 言

49岁时，王国维应邀前往清华任国学研究院导师。他在那里遇到了年长他4岁的梁启超。两人此时在学界齐名，与陈寅恪并称“清华三巨头”。回想27年前，初到上海任《时务报》书记的王国维，还只是一个以10年之功耗在八股举子业却二度乡试失败，除《汉书》、《史记》、《三国志》再没读过什么书的乡野秀才。而梁启超这位叱咤风云的维新派偶像人物，历经“公车上书”，创立强学会，创办多种报刊，早已在《时务报》发表过许多风靡一时的“时务派”鼓吹文章。正如胡适所说，那是一个《时务报》的时代。但这荣耀中并没有王国维。他当时所需要的还只是一个外乡人在上海如何获得基本生存条件和继续求学的机会。梁、王未曾相遇。因为不满于张之洞对报纸的指手画脚，梁启超愤然辞职。王国维

求学心切，半工半读劳累过度，很快脚气病发作，只得回家休养，待几个月后回沪，《时务报》已被迫关闭。假设当时王国维得以与梁启超相遇，并得其帮助，他会不会追随维新派？果真如此，也许就没有了后来1923年应召南书房行走，溥仪退位后仍拖着辫子尽表忠诚的举动。也许1927年也不会自沉昆明湖了。

幸而历史不容我们假设。未和梁相遇，对王国维来说并非憾事。从他留给我们的为数不多的自述文字和些许诗词来看，王国维对人内心生活的关注远多于政治时事，他所追求的是绝对而纯洁的“真”，绝非官场上目的性极强的功名得失。在对词人成就的评价时，王国维提出了“隔”与“不隔”的概念。推而广之，在为学为人上亦有“隔”与“不隔”之分。王国维一生的经历便是后者的最好注解。

在上海，偶然见到康德的原文著作，只学过几天英文、日文的王国维决心通过自学探知其中的奥秘。他先从叔本华入手，然后是尼采，最后又回到康德。当王国维把这些德国哲人咀嚼吃透后，他发现自己面临新的矛盾。其一是关于哲学本身，他忽然悟到这些貌似真理的东西“可爱者不可信，可信者不可爱”。其二是关于他自己，他知真理，而又爱其谬误。他的感情太丰富，自认为不适于成为哲学家。但他又不愿做一个述而不著的哲学史家。此时王国维年近而立，除《〈红楼梦〉评论》等几篇文章引起注意外，在学界还是个无名小卒。他是当时最早把康德思想引入中国的人，若进行下去，完全可能因此获得声名。但王国维毅然舍弃了在哲学美学上花费的几年之功，终其一生没有回头。一是出于自信，他坚信自己有文学天赋，二是真性情不允许他在与哲学有“隔”的情况下继续从事哲学。

作为文学研究者，王国维很快又达到了一个巅峰。今天，做诗词研究，有谁能避开《人间词话》呢？在戏曲方面，那独一无二的《宋元戏曲考》又为后人提供了多么可贵的启示。然而此时的王国维已在考虑他的第二次重大学术转型了。

20世纪初叶，激烈的社会变革给王国维这样心向学术的文人留下很小的余地。王国维在民国成立前夕，随同一直在各方面扶持他的罗振玉东渡日本。罗多年积攒的书籍、文物随运抵京都。再加上当时“殷虚甲骨文字，敦煌塞上及西域各处之汉晋木简、敦煌千佛洞之六朝及唐人写本书卷”虽被大量发现却尚未有成熟的研究成果。王国维对这一新领域持有的兴趣和现实提供的良好研究条件促使他跨入了甲骨金石的研究。从25岁到达日本，到第一篇论文《简牍检署考》问世，前后不过一年时间，要知道，王国维所有的学术转向都是在自学的基础上呀！

除了天分，王国维对所从事学业的真诚也是他获得成功的必不可少的一个条件。在他与研究对象之间从未“隔”着功利实用的目的。这种态度无论是在当时，还是以前以后都是非常之少的。用他自己的话说：“下之研究之者，亦以其名也，否则以其可得利禄也，否则以其可致用也，其为学术自己故而研究之者，吾知其不及千分之一也。”王国维最鄙视的是“治一学，必质其有用与否，为一事，必问其有益与否”的实利主义。他崇尚“为学术自己故而研究”的原则，并且终身遵循。一流的胸襟方有一流的学问。王国维起步比梁启超要晚，但成就毫不逊于他，是一点也不奇怪的。

不仅在为学上，在做人上，王国维也是始终如一忠实于自己。1923年，清室将还是布衣的王国维召为“南书房行

走”。此时国事走向已初显端倪，建立共和国的呼声弥高。第二年冯玉祥带兵入京结束了清王朝。王国维是当时为数不多的忠实拥护清室者。他非常坚决地站在了向后退却的历史一边，并愤然辞去北大研究所国学门通讯导师之职，也就断绝了自己最可靠的一笔收入。虽然至今对他自溺于昆明湖的原因未有定论，但许多人相信此举与他对清室的“愚忠”有关，王国维终其一生的所有行为都是在自身信念的指引下。从历史学家的角度，后人可以对他的行为做出评判，但任何人都没有权力对一个忠于自我的人做道德上的指责。何况历史的进步还是倒退都是后人的文字命名，而非历史自身的表白。

假如王国维在学术上没有任何价值，他的一生可能早就淹没在某些人的唾弃中，他的人格、品行再也无人提及。幸而事实并非如此。他留给我们的不仅仅是文字，还有那些文字背后的东西。

目 录

前 言	郑 实 1
论 性	1
释 理	14
原 命	29
论教育之宗旨	34
教育偶感四则	37
纪 言	43
教育小言十二则	46
教育小言十则	52
教育小言十三则	57
教育小言十则	62

学者小品经典

孔子之美育主义	66
论近年之学术界	71
论新学语之输入	77
论平凡之教育主义	82
论哲学家与美术家之天职	85
去毒篇(鸦片烟之根本治疗法及将来教育上之注意)	89
文学小言	93
屈子文学之精神	100
古雅之在美学上之位置	105
人间嗜好之研究	111
论小学校唱歌科之材料	116
《人间词话》定稿(六十四则)	118
《人间词话》删稿(四十九则)	136
库书楼记	150
德国哲学大家汗德传	153
汗德之伦理学及宗教论	156
德国哲学大家叔本华传	162
书叔本华遗传说后	167
德国文化大改革家尼采传	172
培根小传	178
脱尔斯泰传	183
绪论第一	183
家世第二	184
修学第三	186
军人时代第四	187
文学时代第五	189

宗教时代第六	196
农事意见第七	200
教育意见第八	201
上书第九	202
家庭第十	205
丰采第十一	207
交游及论人第十二	208
佚事第十三	209
《人间词》甲稿序	213
《人间词》乙稿序	215
《国学丛刊》序	218
《宋元戏曲考》自序	222
《待时轩仿古玺印谱》序	224
译本《琵琶记》序	226
墨妙亭记	228
此君轩记	230
二田画廋记	232
先太学君行状	234
自序(一)	236
自序(二)	240

论 性

今吾人对一事物，虽互相反对之议论，皆得持之而有故，言之而成理，则其事物必非吾人所能知者也。“二加二为四”，“二点之间只可引一直线”，无论何人，未有能反对之者也。因果之相嬲，质力之不灭，无论何人，未有能反对之者也。数学及物理学之所以为最确实之知识者，岂不以此矣乎？今《孟子》之言曰：“人之性善。”《荀子》之言曰：“人之性恶。”二者皆互相反对之说也，然皆持之而有故，言之而成理，然则吾人之于人性固有不可知者在欤？孔子之所以罕言性与命者，固非无故欤？且于人性论中，不但得容反对之说而已，于一人之说中，亦不得不自相矛盾。《孟子》曰：“人之性善，在求其放心而已。”然使之放其心者谁欤？《荀子》曰：“人之性恶，其善者伪（人为）也。”然所以能伪者

何故欤？汗德曰：“道德之于人心，无上之命令也。”何以未儿而又有根恶之说欤？叔本华曰：“吾人之根本，生活之欲也。”然所谓拒绝生活之欲者，又何自来欤？古今东西之论性，未有不自相矛盾者。使性之为物，如数及空间之性质然，吾人之知之也既确，而其言之也无不同，则吾人虽昌言有论人性之权利可也。试问吾人果有此权利否乎？今论人性者之反对矛盾如此，则性之为物，固不能不视为超乎吾人之知识外也。

今夫吾人之所得而知者，一先天的知识，一后天的知识也。先天的知识，如空间时间之形式，及悟性之范畴，此不待经验而生，而经验之所由以成立者，自汗德之知识论出后，今日殆为定论矣。后天的知识乃经验上之所教我者，凡一切可以经验之物皆是也。二者之知识皆有确实性，但前者有普遍性及必然性，后者则不然？然其确实则无以异也。今试问性之为物果得从先天中或后天中知之乎？先天中所能知者，知识之形式，而不及于知识之材质，而性固一知识之材质也，若谓于后天中知之，则所知者又非性。何则？吾人经验上所知之性，其受遗传与外部之影响者不少，则其非性之本来面目，固已久矣。故断言之曰：性之为物，超乎吾人之知识外也。

人性之超乎吾人之知识外，既如斯矣，于是欲论人性者，非驰于空想之域，势不得不从经验上推论之。夫经验上之所谓性，固非性之本，然苟执经验上之性以为性，则必先有善恶二元论起焉。何则？善恶之相对立，吾人经验上之事实也，反对之事实，而非相对之事实也。相对之事实，如寒热、厚薄等是。大热曰“热”，小热曰“寒”。大厚曰“厚”，稍厚曰“薄”。善恶则不然。大善曰“善”，小善非“恶”；大恶曰

“恶”，小恶亦非“善”。又积极之事实，而非消极之事实也。有光曰“明”，无光曰“暗”。有有曰“有”，无有曰“无”。善恶则不然。有善曰“善”，无善犹“非恶”；有恶曰“恶”，无恶犹“非善”。惟其为反对之事实，故善恶二者，不能由其一说明之，唯其为积极之事实，故不能举其一而遗其他。故从经验上立论，不得不盘旋于善恶二元论之胯下，然吾人之知识，必求其说明之统一，而决不以此善恶二元论为满足也。于是性善论性恶论，及超绝的一元论（即性无不善无善说，及可以为善可以为不善说），接武而起。

夫立于经验之上以言性，虽所论者非真性，然尚不至于矛盾也。至超乎经验之外而求其说明之统一，则虽反对之说，吾人得持其一，然不至自相矛盾不止。何则？超乎经验之外，吾人固有言论之自由，然至说明经验上之事实时，则又不得不自圆其说，而复反于二元论。故古今言性者之自相矛盾，必然之理也。今略述古人论性之说，而暴露其矛盾，世之学者可以观焉：

我国之言性者古矣。尧之命舜曰：“人心唯危，道心唯微。”仲虺之诰汤曰：“唯天生民，有欲无生乃乱，唯天生聪明时乂。”《汤诰》则云：“惟皇上帝，降衷于下民。若有恒性，克绥厥犹。”唯后此二说。互相发明，而与霍布士之说若合符节，然人性苟恶而不可以为善，虽聪明之君言，亦无以乂之。而聪明之君主，亦天之所生也，又苟有善之恒性，则岂待君主之绥乂之乎？然则二者非互相豫想，皆不能持其说，且仲虺之于汤，固所谓见而知之者，不应其说之矛盾如此也。二诰之说，不遇举其一面而遗其他面耳。嗣是以后，人又有唱一元之论者。诗曰：“天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”刘康公所谓“民受天地之中以生”者，亦不外《汤诰》之

意。至孔子而始唱超绝的一元论，曰：“性相近也，习相远也。”又曰“唯上知与下愚不移”。此但从经验上推论之，故以之说明经验上之事实，自无所矛盾也。

告子本孔子之人性论，而曰：“生之谓性，性无善无不善也。”又曰：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。”此说虽为孟子所驳，然实孔子之真意。所谓“湍水”者，性相近之说也。“决诸东方则东流，决诸西方则西流”者，习相远之说也。孟子虽攻击之而主性善论，然其说，则有未能贯通者。其山木之喻，曰：“牛山之木尝美矣……是岂山之性也哉？虽存乎人者，岂无仁义之心哉！其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其昼夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反覆，则其夜气不足以存……此岂人之情也哉！”然则所谓“旦旦伐之”者何欤？所谓“梏亡之”者何欤？无以名之，名之曰“欲”，故曰“养心莫善于寡欲”。然则所谓“欲”者，何自来欤？若自性出何为而与性相矛盾欤？孟子于是以小体大体说明之曰：“耳目之官不思而蔽于物，物交物则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所以与我者。”顾以心为天之所与，则耳目二者，独非天之所与欤？孟子主性善，故不言耳目之欲之出于性，然其意则正如此，故孟子之性论之为二元论，昭然无疑矣。

至荀子反对孟子之说而倡性恶论，曰：“礼义法度，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。若夫目好色、耳好声、口好味、心好利、骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也。感而自然，不待事而后生之者也。夫感而不能然，必且待事而后然者，谓之生于伪，是性伪之所生，其不同之征也。故圣人化

性而起伪。”又曰：“古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法政以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善。此圣王之治，而礼义之化也。今试去君上之势，无礼义之化；去法政之治，无刑罚之禁，倚而观天下人民之相与也。若是，则夫强者害弱而夺之，众者暴寡而哗之，天下之悖乱而相亡，不待顷矣。然则人之性恶明矣，其善者伪也。”（《性恶篇》）吾人且进而评其说之矛盾，其最显著者，区别人与圣人为二是也。且夫圣人独非人也欤哉！常人待圣人出礼义兴，而后出于治，合于善，则夫最初之圣人，即制作礼义者，又安所待欤？彼说礼之所由起，曰：“人生而有欲，欲而不得则不能无求，求而无度量分界则争，争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，此礼之所由起也。”（《礼论篇》）则所谓礼义者，亦可由欲推演之，然则胡不曰“人恶其乱也，故作礼义以分之”，而必曰“先王”何哉？又其论礼之渊源时，亦含矛盾之说。曰：“今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情也。今人饥，见长而不敢先食者，将有所让也，劳而不敢求息者，将有所代也。夫子之让乎父，弟之让乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反于性而悖于情也。”（《性恶篇》）然又以三年之丧为称情而立文，曰：“凡生乎天地之间者，有血气之属，必有知；有知之属，莫不爱其类。今夫大鸟兽，则失亡其群匹，越月逾时，则必反沿，遇故乡则必徘徊焉，鸣号焉，踟蹰焉，脚跼焉，然后能去之也。小者是燕爵，犹有嘒嘒之顷焉，然后能去之。故有血气之属，莫知于人，故人之于亲也，至死无穷。故曰：说豫娩泽，忧患萃恶，是吉区忧愉之情之发于颜色者也……”（《理论篇》）此与《孟子》所谓“孩提之童，无不知爱其亲，及