

※採訪報導※

## 從《五經正義》到《十三經注疏》

——訪現代日本經學家野間文史教授

藤井倫明 \* 錄音整理 金培懿 \*\* 譯

日期：2002年9月5日 10:50-12:50

地點：臺北市新生南路紫藤廬

訪談者：林慶彰、馮曉庭、藤井倫明、金培懿

### 前 言

廣島大學文學部中國哲學研究室主任野間文史教授，受中研院文哲所邀請為特約訪問學人。二〇〇二年九月四日，於該所進行演講，講題為「《五經正義》之研究」。進行演講之前，九月三日譯者與馮曉庭、藤井倫明兩先生帶領野間先生和野間夫人參觀北投溫泉博物館、陽明山後，下午前往天母「雄光逸馬堂」茶館品茶。飲茶閒聊之際，譯者提及：文哲所研究員林慶彰先生有意訪問野間先生，若獲先生允諾，將於演講結束翌日的九月五日上午進行訪談。野間先生雖一再謙稱自己承擔不起，然在譯者等三人再三表明林老師交代務必懇請先生答應接受訪談後，野間先生乃欣然允諾願意接受訪談。

演講結束翌日，臺北城夏雨滂沱，一行人等在林老師的引領下，來到新生南路上的「紫藤廬」，選定臨近落地窗、可一覽庭院景致的位子坐定後，訪談自十點五

---

\* 藤井倫明，國立雲林科技大學漢學資料整理研究所助理教授。

\*\* 金培懿，國立中正大學中國文學系助理教授。

十分左右開始，進行了約二個小時。席間野間先生侃侃而談，一旁的野間夫人始終專注聆聽，論學聲在窗外盛暑的雨氣氤氳中瀰漫迴盪，舒潤了每個熱衷向學的咽喉。

訪談內容由林慶彰老師、馮曉庭先生與譯者相繼提問，並將之錄音存檔。訪談結束後，由藤井倫明先生整理，並撰成日文稿，再將日文稿寄給野間先生修訂後，由譯者譯成中文稿，並撰一前言與後記。

### 金培懿提問：

#### 一、野間先生於中國學領域中所以選擇經學研究，不知受到哪位師長的影響？

野間文史（以下簡稱野間）：

論及直接受教的恩師，當然必須舉出池田末利先生與御手洗勝兩位師長。除此之外，我個人今日所以研究《五經正義》，其根本基礎是受到吉川幸次郎先生之影響。吉川先生以日文翻譯的《尚書正義》，引導我從事《五經正義》之研究。當然，我並未親炙吉川先生，而是因為某次在學會中恭聽其演講而受其影響，堪稱為「私淑」弟子。

金培懿（以下簡稱金）：

野間先生是受到吉川幸次郎先生學術上哪方面的吸引？

野間：

有關《五經正義》的諸多相關知識，當時我雖然已研習過，但我從吉川先生身上學習到所謂：正確解讀《五經正義》之原文，並進一步將之翻譯為日文。

林慶彰（以下簡稱林）：

談及日本學界的中國古典翻譯，我們臺灣學者腦海中立刻浮現出的，便是像《漢籍國字解全書》這類的著作，這類譯作多是漢文訓讀體。

野間：

其實我個人在翻譯《五經正義》時，也曾為了究竟是要譯為現代日語文體；或者是譯為漢文訓讀體而猶豫不決。若是現代日語文體與漢文訓讀文體兩者皆譯，則全書份量將大幅增加。所以我連載於《東洋古典學研究》期刊中的《日知錄》之翻譯，採用的是漢文訓讀的譯文；而現在計畫譯注中的《春秋正義》之譯文，則完全為現代的日語文體。

金：

請問野間先生是基於何種判準，而來區別、決定何書該譯為漢文訓讀體？而何書又該譯為現代日語文體？

野間：

說到《春秋正義》之翻譯所以譯為現代日語文體一事，乃因相對於《日知錄》是一非常專門性的書籍，其讀者群亦被限定在一定範圍內，亦即若非該方面之專家，恐怕未必會去閱讀。但我所以翻譯《春秋正義》，是希望不僅限於研究中國學的人；而是希望有更廣泛的讀者，當其閱讀過《春秋正義》的翻譯本後，能理解中國經學是什麼？因此，採用現代日語文體來翻譯的準據，應該就在擴大讀者群這一點上。

金：

野間先生剛才提及自己私淑吉川先生；那麼池田末利先生的學問，又對野間先生的經學研究產生何種影響？

野間：

一言以蔽之，應該可以說是為學態度。具體而言則是：從事學問研究時，首先必須能提出自己的看法。池田先生相當強調諸如所謂：不讀他人之研究論文就稱不上是研究等等觀念。我以為池田先生所欲傳達給學生的為學態度，應該就是：要對前人之研究成果致上誠摯的敬意。

金：

關於此點，野間先生您顯然亦十分認同。

野間：

確實如此。另外還有一點就是：漢文解讀力的養成。當然，有關此點之重要性，並非只有池田末利先生才強調。

林：

野間先生在學生時代，廣島大學的中國哲學講座中，當時有幾位師長？

野間：

關於這一問題，在訪問前我已預想過，今早憑藉著記憶，我稍微作了筆記。我從大學部到大學院（研究所）九年的在學期間，受教於哪些師長？以及師長們於「演習」課程中所教授的文獻內容，詳細情形如下表：

戶田豐三郎	《學庸章句》、《孟子集注》、《周易本義》、《清代學術概論》、 《漢學師承記》
池田末利	《左傳注疏》、胡培翬《儀禮正義》、江聲《尚書集注音疏》、甲骨文——《殷虛書契後篇釋文》、金文——《兩周金文辭大系考釋》
御手洗勝	《莊子補正》、《山海經箋疏》、《毛詩傳箋通釋》、《周易注疏》、《周禮注疏》、《史記會注考證》（《五帝本紀》）
友枝龍太郎	《論語集注》、《陸象山文集》、《慎言》、熊澤蕃山《集義和書》
佐藤 仁	《北溪字義》

上表所列之文獻，我都藉由修習「演習」課程而對之進行閱讀。當然，我並非全文閱讀每一部文獻典籍；而是只精讀其中某部分。其中戶田豐三郎先生在我大學三年級時，便屆齡退休。

金：

上表所列的五位先生中，在我個人的印象裏，一提及廣島大學的中國哲學講座，腦海中首先浮現的便是池田末利先生。不知野間先生在池田先生之外，是否還特別受到哪位先生的何種影響？

野間：

有位中國哲學講座以外的師長，不知在座各位認不認識，那就是東洋史講座的板野長八先生。板野先生雖與戶田先生同一年，亦即在我大學三年級時退休，但我個人非常景仰板野先生。

金：

野間先生又是為何景仰板野先生呢？

野間：

應該是因板野先生的學問與中哲的學問有所差異。板野先生多從歷史學的角度，來探討某一思想家之立場、態度，與環繞該思想展開的政治情勢、社會情勢之間的關連。板野先生的治學方法，日後被稱為「板野史學」，其確實且宏觀的學問建構力，是我個人非常憧憬的。

金：

野間先生既然景仰板野先生此種確實、宏觀的史學研究，為何仍選擇經學為研

究對象？

野間：

在座各位不妨看看前面所舉列表中的授課科目。我求學過程中受教於師長的「演習」課程之內容，幾乎全為經書。也就是說自學生時代開始，在我的認知中已被烙印出所謂：中哲之學問，即為經學。

金：

也就是說野間先生以為中國學之正統乃是經學？

野間：

就我個人而言，在當時未必就一定認識到經學乃中國學之正統。今日想來，當經學被稱為是正統學問時，我個人雖然亦有「原來如此」的認同感，但比較接近事實的情形則可能是：當時身為學生的我，盡一己之全力，拚命努力地想吸收師長們所教授的課業，日後才察覺到自己除經學知識外，並無其他擅長。

金：

換言之，野間先生之所以選擇經學研究，是深受外在客觀環境影響？

野間：

也可以這麼說。但是我以為經學研究也非常適合我個人之志趣。因為，若不能真正喜歡，而有嫌惡之心的話，我想終究還是會選擇其他領域來研究的。好比我雖然非常憧憬板野先生的學問，然我自己與板野先生間，各自的稟賦和才能等問題姑且不談，板野先生與我個人所具有的特色終究不同。

金：

野間先生有志研究經學以來，已近三十年，回顧一路走來至今，現在對選擇經學研究這條學術進路，不知抱持著何種心情？

野間：

我全不後悔選擇經學研究。研究過程中也從未興起諸如：若不研究經學就好了；抑或乾脆停止研究經學這樣的念頭。我總是感受到：無論我個人如何拚命研究，經學總愈顯深奧，無論到何時，我總是未能抵達終止點，經學研究乃是一未有完結的研究志業。因為我個人以為：經學世界本身，乃是一更為奧義深蘊的學問，所以全無心情去研究經學以外的學問領域，也不認為再從事其他領域的學問研究會比較好。何況除此之外，現在若想再從事其他新領域的研究，則不得不從第一步做起。相較於此，我比較希望能在目前的研究基礎、成果上，進一步深入研究。但若

論及我目前的研究已深入到何種程度，則我個人以為：我的經學研究仍舊很淺狹，只能稱得上是略窺經學世界之堂奧。例如剛剛才從林慶彰先生手中獲贈其新著《清代經學研究論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年8月），拜讀林先生之大作的同時，我也感覺其學問並非我個人所能從事之學問。對現今的我而言，若要對本書撰寫書評，我目前真正有把握的，只能就劉文淇和焦循之學問來進行討論。

林：

就野間先生先前所言，您決心研究經學時，首先是從閱讀《十三經注疏》開始，然其中為何會選擇《五經正義》作為主要研究對象？

野間：

在經學研究的道路上，我最初接觸的注疏是《左傳注疏》，大學畢業論文便是《左傳》方面的研究，日後亦持續研究《左傳》。而閱讀《左傳》這本經典的第一步，畢竟須解讀注疏。即便到了今日，我雖然仍對《左傳》抱持著高度的研究興趣，因為我的經學研究是以《左傳》為起點；但仔細想來，我對《左傳》的研究竟然一直停留在起始點，卻一路研究注疏之學的《五經正義》至今。

馮曉庭提問：

二、野間先生認為《五經正義》是屬於南學之經學？抑或北學之經學？

野間：

若問《五經正義》究竟是南學抑或北學？我個人以為《五經正義》應屬北學。因為《隋書·儒林傳》的開頭便說道：「南北所治，章句好尚，互有不同。」之後，亦言及南學中之《易》乃王弼注、《書》乃孔安國傳、《左傳》乃杜預注；北學中《易》與《書》乃鄭玄注、《左傳》則好服虔注。而通常在談及《五經正義》時，《易》乃王弼、《書》乃孔安國、《左傳》則杜預、而《禮》同為鄭玄、《詩》則同為毛傳、鄭箋。由此看來，《五經正義》在注方面堪稱乃南學之所好；但疏之作者則皆為北學學者。

馮曉庭（以下簡稱馮）：

然《五經正義》若為北學之學問，則豈不與當時所謂「疏不破注」之學風相矛盾？

野間：

我所謂《五經正義》乃北學之結論，是就現存的《五經正義》而言。在多數的疏當中，南學、北學兩相組合者留存下來，所以其中既有北學之注的義疏，亦有南學之注的義疏。而南人之注中，亦有附以北人之疏者。而今日若從實際留存下來的文獻來看，注雖為南學；但疏卻為北學，《周禮》、《儀禮》亦皆如此。

金：

野間先生的意思是說：《周禮》、《儀禮》也是注為南學；疏為北學嗎？

野間：

不，由於《周禮》、《儀禮》乃鄭玄所注，所以是南北共通。蓋如義疏之類的細密議論，似乎並非北方人士所擅長。即便僅就《左傳正義》之疏文來看，沈文阿乃南學；劉炫則是北學。至於情況不甚清楚的蘇寬，究竟其學是南？抑或北？就我個人調查之結果，以為蘇寬之學應為北學。

金：

義疏之中雖亦南北混雜，因此無法言其百分百全然為北學，但若就其整體而言，似乎可以北學概括稱之。

野間：

確實如此。但南學也在其中。就如《禮記正義》是以南學之皇侃為主，再加以北學之熊安生，故《禮記正義》乃合南、北二學而成。大致皇侃對熊安生之比例為七比三。

金：

在野間先生看來，南學與北學二者的學問性質，是否可以斷然加以區分？

野間：

針對這個問題，我們若只是讀疏，並無法分辨其是南學或北學。

馮：

無論是南學或北學，皆彼此互有交涉，我以為兩者根本上並無很大的差別。所以就義疏來看，實無須考量其究竟是南學或北學？或試圖斷然區分二者等問題。

野間：

當然，若要說是南學或北學，我以為毋寧說《五經正義》是北學。蓋在二劉，亦即劉炫與劉焯二人的階段，南、北二學乃是一合體化的學問。即便是在隋朝這一統一王朝期間，學問也還是南北相合。唐朝時亦繼承此種學問形態而來編纂《五經



正義》。而《五經正義》中確實出現數例所謂「南人」的這種表現；但卻未見有所謂「北人」的這種字眼。而所謂「南人」的稱呼，應該就是北學學者的用語。確實，若只閱讀疏文，我們實在很難判別《五經正義》究竟是北學或南學。例如南學中所謂「每……」的句法；北學中則多以「……別」這一句法來表現，而「……別」這一句法表現，《周禮》的疏文中最多見。所以若要問《周禮》所採用的是何人之疏，針對此類問題，目前可謂一無所知，但若從上述這類句型表現手法來看，則我們畢竟可以說《周禮疏》應是北學。而《儀禮疏》的情形則是因為其序文中已明白寫出是以何人之疏為主，結果還是北學系統。

馮：

但是如果從文體來判斷的話，應該是用來作判斷的文章，是剛開始產生句型差異階段的文章，才能有效判斷之。否則，若經過相當長的時間，後人不過只是沿襲使用相同的文章句法而來注疏，則我們不免要懷疑以文章句法來斷定其為南學或北學的可信度如何？

野間：

當然，若只從文章句法來判斷，畢竟是相當危險的。我的意思是：在考慮各種要素時，文章句法也可以成為證據之一。

馮：

所以我們應該不要太執著在所謂《五經正義》究竟是北學或南學這一問題上；而是應該要將問題焦點轉移到所謂《五經正義》本身。也就是說我們可以思考諸如：在經學發展史上，《五經正義》之成書過程如何？成書後產生何種影響等問題。

野間：

我本人並不太執著《五經正義》究竟是南學或北學，只是在一般的概論書中，通常會說《五經正義》是南學，我以為這是因為只就注文來看而作出的判斷，實際上並非如此，我認為疏的作者應該是北學。而且《隋書》有言：「大抵南人約簡，得其英華；北學深蕪，窮其枝葉。」亦即，北人非常一本正經且細膩；南人則好浮華，而且尚簡略，南北之學可二分之。誠如眾所周知的武內義雄先生，武內義雄有篇著名論文，就是〈南北朝の學術の異同に就きて〉（〈論南北朝學術之異同〉）。我以為像義疏這類一本正經的學問，難道不就是北人所擅長的嗎？也就是說：無論是南學或北學，如就《左傳》之注文而言，並非南學就是杜預，北學就是服虔。因



為，北人中亦有喜好杜預注者，南人中亦有喜好服虔注者。

馮：

但如果是這樣，則《隋書·儒林傳》中的描述，豈不就成了不可採信的一項證據？

野間：

《隋書》所言是一種大致的傾向。例如就另一個例子來看，《易經》為王弼所注，但當時也有鄭玄之注。然即便如此，南人所作之疏並無較善者。另外，《周易》的情況則是：鄭玄注之疏文，應該有較善者；但是《周易正義》是唐人所作，此現象在《周易正義》的序文中業已明言。也就是說：南人之作中並無較佳者，所以只有《周易正義》不假他人之手，全部成於唐人之手，此事孔穎達於序文中也已言及。至於其他各經之疏，則可說皆有參考底稿。

馮：

那麼野間先生的意思是說：在學術成就上，北優於南嗎？

野間：

不，不是這麼說。我的意思是：要從事像義疏這類一本正經且繁瑣的議論，而且將之傳承下來的學問，北人較為擅長。

林：

因為北學畢竟還是承繼了校勘之學。

野間：

誠如林先生所言。針對此問題，我們可以「定本」之問題為例，應是相當恰當的。我個人在查閱史書的過程中，發現在唐顏師古所作的校定本之前，其實歷代王朝已曾多次為經書等制作校定本，確實有達十例之多。但其中壓倒性的，幾乎多為北學；南學僅有一例。畢竟此種細瑣、一本正經的經學，是北學之特色。

**林慶彰提問：**

三、《五經正義》與《五經大全》在編纂方法上並無太大的差異，但相較於《五經正義》，後世為何嚴厲批評《五經大全》？

野間：

我本身並未注意這個問題，因為我並未對《五經大全》進行閱讀。但我認為：

《五經大全》在時代上是比較新的著作，大概其所依據、剽竊的底本仍留存下來。相對於此，《五經正義》原先所依據的底本因為幾乎亡佚，故無法清楚其剽竊之始末，此或許便是《五經正義》不像《五經大全》一樣，受到後人嚴格批判的原因。針對這個問題，我倒想請教林先生。

林：

其實目前我也尚無定見，只是一直以來都在思考何以如此。

野間：

要釐清這一問題，或許必須進一步思考《五經正義》和《五經大全》其各自所具有的意義為何？我個人因為並不研究宋明理學，可以說是個門外漢，故對於《五經大全》遭受惡評這點，具體的情況並無所知。

金：

野間先生的意思是說：欲理解《五經大全》，必須具備宋明理學的專門知識嗎？

野間：

其實如果我們不清楚科舉考試與《五經大全》之間的關係，不對此問題進行考察，則恐怕很難找出真正的答案。

林：

我個人以為野間先生所提示的看法相當正確。確實，《五經大全》所依據的底本仍留存至今；但是在《五經正義》方面，除了劉文淇和劉毓崧之外，歷來少有關注其資料來源者。相對於此，像《五經大全》可以清楚知道其沿襲哪些書，難免讓人反感。或許因為如此，後人才對《五經大全》評價不高。

**林慶彰提問：**

**四、多數如焦循、阮元、劉文淇、劉毓崧、劉壽曾等揚州學者，皆研究《十三經注疏》，野間先生認為此種揚州學風究竟是如何形成的？**

野間：

目前我尚不清楚這個問題。但我認為有關土地與學問之間的關係，中國人和日本人在思考這一問題時會有所不同。我之所以會這麼說，是因為在此種情況下，我個人對揚州這塊土地並無任何印象。例如對日本人而言，一談到名古屋這塊土地的

風土，即便我們並未對其從事任何學習研究，我們也會有某些既定的認知。但是對於中國各地的風土，一個外國研究者，若不實際親赴該地進行考察研究，實際上是無從知曉當地風土民情的。當然，這或許也只限於我個人如此也說不定。

林：

如果我們稍加注意的話，會發現自清中葉至晚清，幾乎只有揚州該地的學者才研究《十三經注疏》。例如梁啟超和張舜徽兩位學者，皆指出揚州學者之學問特色乃是博通。確實，揚州學者喜歡執筆撰寫學術史或編纂《皇清經解》和《經籍纂詁》這類的工具書，所以我認為梁啟超和張舜徽二人說的很對。換句話說，若欲究明清中葉至晚清揚州地區的學問真相，也許要從其與《十三經注疏》之間的關連來研究才是。

野間：

不僅是揚州學者間的人際網絡關係，大概若不能對當時揚州的經濟條件，例如刻書、出版社位於何處等經濟狀況進行考量的話，我們或許就無法說明揚州與《十三經注疏》之間的關連。

林：

當然，誠如野間先生所指出的，我們理當從出版業、政治、經濟等各種狀況來進行全面性的思考，但我個人在意的是：例如對乾嘉學者而言，《十三經注疏》幾乎是時人所必讀的典籍，但在乾嘉學者中，卻只有揚州學者清楚指出《十三經注疏》資料的來源。揚州學者這種做法，大大削弱了《十三經注疏》的權威性。

**金培懿提問：**

**五、對野間先生而言，研究經學具有何種意義？**

野間：

提綱挈領來說，經學正是中國學問之根柢。我個人在所謂「經書概說」這種課程的開始，便會說明四部分類法。日本的圖書分類法是所謂的「日本十進分類法」，由零到九大致區分種類，但並不是說零類的價值就比較高，而九類的就是價值最低的。亦即，該順序並未包含任何價值高下的判斷。相對於此，四部分類法的特徵則是將經部放於最高位置，其餘三部則在經部之下。我在課堂上大概都是從這類話題開始，來說明經書在中國學術中的地位。

當然，在現代日本的中國學者之中，也有人主張：不能理解道教，就無法理解中國思想。但是我個人認為：經學乃中國古典中之古典，是中國具有頂尖頭腦的人，橫亙二千年，長久以來傾其精神魂魄而完成的結晶。因此，若不觸及經學，我們恐怕也無法理解中國人的思惟。所以我以為中國思想之根本乃在經學。而中國的頂尖頭腦傾其精力所從事的學問，畢竟就是經學。

林：

為理解中國文化和中國思想，而將經學視為其媒介之一的看法，我個人也深表贊同。但是對野間先生而言，以一位日本人而來研究中國經學，是否還有除此之外的其他意義呢？

野間：

經學傳播到東亞，皆對東亞各國的文化形成產生影響。我作為一位日本人，當我試圖理解中國文化為何時，雖說中國文化極為多元，但若不理解最根本的部分，則談不上理解中國文化。

林：

以前日本的政治家或企業家，如澁澤榮一，便相當推崇《論語》，但對現在的日本人而言，以《論語》為代表的中國古典究竟具有何種意義？

野間：

非常遺憾的是，在現代的日本社會中，漢學、中國學的素養正急速消失中。所以現今的日本政治家，究竟還知道多少《論語》的話語，我實在非常懷疑。但是，作為一般讀者的實用指南書籍，《論語》當然不例外，其他還有《韓非子》、《孫子》、《貞觀政要》等書，這類通俗化的書籍，被一些企業經營者視為教養、或是精神上的支柱而加以閱讀。例如最近，《菜根譚》作為一實用指南書籍，便廣為日本人所閱讀。當然，《菜根譚》一直以來便被閱讀至今，但最近則是作為一通俗指南書籍而廣為日本人所閱讀。

林：

野間先生的意思是說：現在的日本與戰前的日本不同，對一般日本的民眾而言，中國的古典不再對政治產生效用，也不想活用它；只是將它看作是理解中國文化、中國思想的媒介。

野間：

這是很難回答的問題，但是我個人認為這些典籍所以被廣為閱讀，恐怕是在讀

者的心靈深處有這方面的需求。但是由於解讀漢籍的能力已逐漸衰退，所以這類簡易、在我們看來較為輕率的、立刻單純地與現實相連結的讀物得以流行開來。

林：

我將於今(2002)年九月到京都國際會館參加「古典學の再構築」國際會議，我想在此次發表中談論這個問題。我要發表的論文是〈傳統經學之現代意義〉。

野間：

中央研究院學術活動中心的地下室有書店「四分溪書坊」，在我個人看來，書店中也有相當多堪稱是實用指南的中國典籍。不知林先生對這類人生指南書籍有何看法？

林：

當然，我個人也不否定這類實用指南書籍，從社會層面來看，這些書自有其相應的意義。對某部分人士來說有其必要性，但我個人作為一位學術研究者，並不太看這類讀物。

野間：

現今對臺灣的年輕世代而言，中國古典究竟具有何種意義？情形是否跟日本相同？

林：

誠如野間先生所言。我個人是從事《詩經》和經學史的研究，因常被周遭的人問道：「研究經學有何效用？」而感到相當困擾。實在不得不思考要如何回答這個提問。

野間：

不知林先生您如何回答？

林：

這可由兩個層面來思考。第一個層面是作為一個中國人，研究中國古典就如同是天職，可以說是其義務。說得極端一點，此種感覺與孩子就應該孝順父母的感覺很相近，並不需要任何理由，那是一種責任。另一個層面就如同野間先生先前所說的，經典中凝結了中國人最高的智慧，學習研究中國古典，也可養成現代人的素養，同時還有益於修身。

野間：

我個人也贊同林先生的說法。作為一位日本人，若被問及：「為什麼研究經

學？」我的理由則是：支撐日本本國文化的，終究是中國文化。雖然由於日本和中國的社會結構不同，根本上有其相異之處。例如在日本，即便論及經學，亦極少有「禮」方面的研究，這是因「禮」為中國社會之產物。我認為《五經》之中所言的禮，對日本人而言是非常難以理解的。對禮之理論性說明多有記載的《禮記》還好；記載具體性之禮的《儀禮》，在日本則少有人閱讀。明治時代之文豪，漢籍、漢文素養亦有高深造詣的幸田露伴，就曾經說道：「十三經中與禮相關者，最為無趣。」我認為幸田露伴此番論析，適足以突顯出日本接受消融中國文化的特性。因此，在庶民層面、乃至生活情感層面的日本社會中，就某種意義而言，中國文化的影響可以說是比較少的，但是在知性層面上的鍛鍊，則確實是深受中國文化影響。

金：

我個人也覺得無論是在知性層面、或是思惟方法的根源性部分，日本與中國確實多有重疊。但是，中、日兩國現今的年輕世代，此相互重疊的部分似乎愈來愈少。例如我們認為是理所當然的道理或價值觀等，年輕世代卻不作如是想。例如：為什麼必須努力上課學習？為什麼一定要孝養雙親？諸如此類反問比比皆是，某種程度而言，教導上相當困難。

野間：

現今世界各地的文化，逐漸全球化。結果就是臺灣的人們所抱持的問題，同時也是日本人所必須面對的難題。網際網路似乎以均等的價值觀同化全世界。

金：

所以就我個人而言，我比較傾向安井息軒和中村敬宇等人的思惟方式。亦即，東方人要以東方思惟來行事才是最為自然的。無論如何學習西洋之長處，終究不會成為西洋人。

**金培懿提問：**

**六、《五經正義》所以有其影響力，是因為有政府的政策作為其後盾；或是其學說有其優越之處？不知野間先生以為如何？**

野間：

因為《五經正義》本身是為了應付科舉考試而有的教科書，所以若在科舉考試中出現各式各樣的解釋，勢必將產生困擾，政府因此制定教科書，是為「正義」。



就這層意義而言，《五經正義》無疑地就是一個國家事業。然而《五經正義》之內容，乃是六朝以來，或者說是更早之前的時代以來的，經學知識的累積，終而形成一種穩固的學問形態。因此，其內容也同樣是優越的。

馮：

但是，漢代的經學和唐代相同，也可以說同樣都獲得政府當局的支持。然而即便如此，漢代經學家與唐代經學家相比，難道不是較能提出其獨到的新見解嗎？

野間：

在漢代的社會中，經書所具有的分量較唐代來得輕。蓋漢朝時，學問並非只有儒學，雖然武帝之際，儒教大致成為漢朝之國教，但是除了儒學之外，仍然可以談論他學。真正說來，儒學成為該時代之領導思想，要到東漢時代。西漢時代始終不過就是在表面上獨尊儒學，實際上儒學並未成為支配社會的一股力量。要等到東漢時代，儒學才終於在真正的意義上成為該時代國家之教學。因此儒學於西漢時代所具有的意義仍然不高。另一方面則是因為有今、古文之異。西漢時期，古文乃民間之學問；但到了東漢末年，鄭玄合今、古文而為一，儒學因而獲得了整合。

馮：

在宋代，《十三經注疏》也是科舉考試的必考科目，即使是這樣，也會出現像王安石這類接受科舉考試，卻也還是提出反駁之人。但是唐朝時代，卻未見有人對《五經正義》之注文提出反駁、批判。漢代和宋代之學者皆積極提出自己的意見，為何唐代之際卻未見此種傾向？

野間：

漢代之際，因為儒學本身仍未具有權威，所以可以自由發言，此點先前已有討論。例如當我們來看唐代的《春秋》學時，所謂的《春秋》三傳，亦即有三部《傳》，雖然各《傳》間有其相爭論戰，但《三傳》以外並無其他的《傳》。然而自中唐以還，出現了啖助、趙匡等超越《三傳》而試圖提出己見之人。此乃對於經書，雖說是經書，此處所指的是《傳》，亦即對於《三傳》，啖、趙等人試圖從一自由立場，自己創造出第四部《春秋傳》。當我們試圖思考此種傾向何以產生？這一問題或恐是我們在思考唐代思想時，非常重要的思想課題。這一課題雖然饒富深趣，但針對此一問題，亦即關於為何唐代並無所謂的思想家？目前我個人尚無任何解答。



金：

其實較之於漢代、宋代，唐代可以說是一個相對少於批判的時代。

林：

這或許是因為唐代一流的讀書人，皆從事佛教研究而成為僧侶的緣故吧！

野間：

原來如此，林先生所言也不失為一項考量。具有某種水準以上腦力的人才，在任何時代必定占有一定的比例，而此一流腦力究竟流向哪個領域？就這層意義而言，林先生所說的理由確實有其可能。

當我們在思考思想史時，總是由日後，亦即由現代的觀點來觀察思想之發展。例如當我們談及朱子學時，往往將所謂的朱子學理解為是以一種已然完成之形態，完整呈現於宋代的學問，問題在於事實並非如此。蓋在朱子生存的時代，並無所謂的朱子學；而是我們自己將日後已然完成的學問形態，投影到先前的時代。所以《五經正義》作為思想史之資料，因為唐代是一古老時代，或許當時也有這類提出己見的思想家，但可能並未留下相關書籍。因此我們不應該一開始就認定唐代無這類的思想家，而是應該詳加考察後再論斷。所以，我們應該思考《五經正義》在成書後是如何被使用、看待？但因為並無材料，故有其困難度。因此，想釐清這個問題，有資料層面上的困難。因為截至當時為止的義疏，到了唐代，便以所謂《五經正義》的形式而集大成。而所謂集大成者，便是一種完成形態，既然已經完成，便已終結。所以我個人認為：《五經正義》的世界，在《五經正義》成書後便告終結，因為其已然完成。如果一開始便有此種認識，則如同我昨天（2002年9月4日）在文哲所的演講中所說的：成書於宋代的《論語正義》和《爾雅正義》，實則原原本本採用了《五經正義》之注文。由唐代到宋代，變成了印刷時代，亦即由書寫時代成為印刷時代。宋代之際，首先被印刷的，大概是佛典，繼而《十三經注疏》開始刊行，而除了《五經正義》之外，北宋之際，《論語》、《孝經》、《爾雅》和《孟子》的疏文也被作成。此舉應是宋人意識到《五經正義》。但是，由唐代到北宋，《五經正義》如何被評價？如何被看待？以及唐代以還，《五經正義》如何被完成？還有至朱子學登場為止，《五經正義》或《十三經注疏》到底具有何種意義？諸如此類問題，目前大概尚無人進行研究？我個人對這些問題，目前仍不清楚。

只是在宋代之際，宋人因為意識到《五經正義》而為《論語》、《爾雅》、

《孝經》和《孟子》作疏。我個人的想法是：例如《論語》的情況大概不是取自《五經正義》；而是以劉炫的《論語述義》為底本，同時也採用梁朝皇侃的《論語義疏》。但《爾雅》之疏，恐怕是取自《五經正義》之中。蓋《爾雅》一書因為是經書的字典，所以書中出現的文字，必定可以查到相對應的經書，故只要自該處援引便可。

金：

野間先生的意思是：作於北宋之際的《論語》、《爾雅》、《孝經》和《孟子》之疏，是取材自各書嗎？並且其材料來源不是唐人之著作，而是取材自更先前的朝代嗎？

野間：

是的。只是昨天在文哲所演講時，史語所研究員陳鴻森先生曾提示應該可以將其所取材的來源更往前推。針對此點，目前我仍持保留態度。因為《爾雅》之疏確實取材自《五經正義》。《孟子》的部分因為我尚未對之進行閱讀，所以還不清楚。但是，《孟子》並無義疏。我之所以如此說，是因為六朝之際，幾乎無人閱讀《孟子》，故無任何義疏，故《孟子》一書的疏文，並不理想，與其他諸經之疏文，迥然不同。而《孝經》的情況則是清楚地記載著疏文為何人所作，我們可以清楚地知道：《孝經》之注文乃唐玄宗所注，而疏文則為元行沖所作。就這層意義而言，我以為《五經正義》成書之際，《五經正義》已告終結，但日後卻成為後人作新疏時的材料，於宋代之際重新復甦。

其實在中國，科舉真正開始發揮其效能，是在宋代之際。也就是說參加科舉考試的人士，不論其身分如何，若能通過科舉考試，則其便能成為士大夫。這在唐代尚未能如此，因為畢竟牽扯著身分社會。而六朝則是一貴族時代，雖說科舉是基於六朝時代的九品官人法而建立的制度，但科舉真正開始發揮其效能，應該要到宋代。而宋代所謂用來支撐並非貴族出身、自己卻可以參與政治的此種生存方式的學問，摸索、創造出此種學問的最後的勝利者，我以為就是朱子學。所以作為支撐宋代士大夫生存方式的學問，《十三經注疏》在性質上恐怕並不相符。故士大夫們必須重新尋求其學問與心靈的依靠。

金：

但是若按照野間先生的說法，讀書人為了通過科舉、成為士大夫，不是應該愈加謹守《十三經注疏》，為何膽敢冒險提出其一己之創見？

野間：

所以我才主張要確實考察探究宋代所舉辦的科舉考試，實際上到底是何種性質的考試。例如唐代的科考有進士科和明經科，其中進士科就不需要學習經書。因此，如果我們無法理解宋代的科舉考試的具體情形如何，則我們也就無法理解當時《十三經注疏》究竟是如何被看待。

金培懿提問：

七、在研究過程中，如果想證明某事，但是足以證實的資料相當少，在此種情況下，只能用推論，敢於設立假設論斷的作法，不知野間先生有何看法？

野間：

昨天林先生引領我參觀的「胡適紀念館」中，掛著胡適先生所說的：「大膽的假設，小心的求證。」昨天我的演講，針對邢昺《論語正義》，我也大膽地談及我所設立的假設論斷，但即便此假設有錯誤，我個人亦不在意。我所提出的假設是：《論語正義》與《五經正義》竟有如此一致的文章。此看法截至目前為止，仍未有人言及。就在我左思右想之際，於是設想這或許非集結自各書，或恐是有一集大成之書籍，《論語正義》乃由此集大成者採集而來的也說不定。也就是說，這一結論並無確切的證據。但是因為我在此提出了這一假設論斷，設若結論並非如此，或是因此引發議論紛紛，至少有關該方面的研究又可往前有所進展。就這層意義而言，我以為冒險設立論斷亦無妨。在研究過程中，不是無法釐清、不能找到解答時便就此止步，而是不妨思考是否也有另一種考量，進而設立某種假設論斷。當然，我的意思並不是說要固執堅持己見絕對是正確的。

金：

如此一來，學術研究又可往前推進一步，獲得某種進展。

野間：

是的。因此藉由此種所謂：不是這樣，或許是如此，而設立某一假設論斷；或者蒐集探索出此假設論斷無法成立的文獻資料證據。而當此文獻資料被蒐集探索出時，研究不也就可以開創出往其他方向邁進的途徑嗎？

## 後 記

野間先生是一位非常具有責任感而且體恤晚輩的長輩。當其接受中研院文哲所邀請為特約訪問學人，預計於文哲所進行一場演講之前，該年七、八兩月恰逢譯者前往母校九州大學蒐集研究資料。野間先生在獲知譯者人在日本後，於七月二十三日，專程從廣島趕赴福岡，親自當面將日文演講稿交予譯者，使譯者在不影響己身之研究、生活，在時間相當充足的情況下進行演講稿之翻譯工作。而當先生在九月一日搭機啟程來臺之前，先生與夫人又再次邀譯者至其投宿於福岡的飯店 Station Plaza Hotel 大廳，與夫人鄭重地再次感謝譯者協助翻譯文稿。

譯者因為曾留學日本的關係，常有機會擔任日本學者演講時的口譯工作。然像野間先生這般為翻譯者著想、體諒晚輩的學者，譯者從未接觸過。其謙沖仁慈卻不失威嚴莊重的學者風範，令譯者留下深刻印象。

野間先生在確認日文訪談稿無誤後所寄予譯者的回信中，曾說道：「看見自己映照於鏡中的醜陋姿態，不禁汗流浹背。雖說不是棲息於筑波山麓的四六蛤蟆，但本人在閱讀訪談文稿時，仍不免脂汗直流。反覆重讀之際，實難以否認自己準備不足。驚嘆之際，不禁面紅耳赤。其中特別是對於馮曉庭先生之提問，本人之回答似乎有所出入，實為遺憾。想必在聽取馮先生之提問時，多半對其問題之真意，多有所出入。設若是在今日回答其提問，應該能有另一番回應才是。然即便如此，這不也是道道地地、原原本本的自己？」

今中文訪談譯稿刊登在即，野間先生自信地暢談己身所學，努力積極與同好對話，而又能隨時保持反省的學者典範，歷歷在目。