

诠释学的历史性与儒家经典起源

景海峰

摘要 利科提出了历史意义的三重诠释，在历史事件的陈述、构成传统的历史解释之外，还有一种理解的历史性或诠释学的历史性。这种历史性是对历史叙事本身的反思，构成一种哲学的追问与精神性的溯源，而不是仅仅停留在对于事实性的考辨上。从这样的历史性理解出发，我们可以暂且超离实物、图像和文字，以及各种历史材料本身所带来的有限性之束缚，而由对象物演变的逻辑来还原或者想象历史演变所可能存在的路径，以勾勒出从“无言”世界进入到“有言”世界的图景。儒家的经典以六经为根本，而六经的起源与儒家所建构的文明史、历史观是交叠在一起的，仅从历史的事实性考论入手，我们无法说清楚这些材料的真实来源，尤其不能解释这些文献何以变成了具有某种神圣性特征的典籍。所以，儒家经典的起源就不只是文献自身的历史，它也包含了观念的演化史和精神的扩展史，是一个不断的诠释和一系列思想填充活动的结果。从口传记忆到书写记忆，从片段无序的材料到结构谨严的文本，从一般性的历史文献到体系化的哲学经典，这个漫长而又复杂的历程，既是六经成型的前史，也是六经的演化史与建构史，正是在原本混沌迷离的状态中，六经系统才慢慢地成长起来，儒家经典的基本面貌也变得越来越清晰化，最终以华夏文明之根本正典的身份呈现于世。

关键词 诠释学的历史性 历史记忆 传说时代 六经 史官传统 经典诠释

作者景海峰，深圳大学国学院哲学系教授（广东深圳 518060）。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2021)04-0021-11

经典起自文献，是在文献产生并积累和发展到一定程度上才会出现的，并且是在众多文献的传承与叠加、比较与选择之中，经过逐步淘汰之后方才脱颖而出的。没有文献，便无所谓经典，经典是文献丛林之中的花朵。但文献的记述和传承形式又曾经历过非常复杂的历史。按照普法伊费尔（Rudolf Pfeiffer）的划分，这前后有四个阶段：最初是口头创作以及口耳相传的诗作；然后引入了符号刻画和书写体系，但记忆与口语仍占主导地位；接着是书写者和阅读者的互动，触发了更大的想象力，新式的书面语成为记述精神生活的主要形式；最终文化信息的传递主要是依靠书籍，并且成为一种自觉的传承方式。^①对于这个漫长而又复杂的过程，在古代文献中虽无明确的记载与划分，但模糊的传说和大体上的步骤还是历历可数的。《老子》谓“使民复结绳而用之”（八十章），《周易》曰“上古结绳而治，后世圣人易之以书契”（《系辞下》），皆已言及此事。章学诚在《校雠通义·原道》中即总结道：

古无文字。结绳之治，易之书契，圣人明其用曰：“百官以治，万民以察。”夫为治为察，所以宣幽隐而达形名，盖不得已而为之，其用足以若是焉斯已矣。理大物博，不可殚也，圣人之为立官分守，而文字亦从而纪焉。有官斯有法，故法具于官；有法斯有书，故官守其书；有书斯有学，故师传其学；有学斯有业，

^① 参见普法伊费尔：《古典学术史（上卷）：自肇端诸源至希腊化时代末》，刘军译，北京：北京大学出版社，2015年，第29—33页。

故弟子习其业。官守学业皆出于一，而天下以同文为治，故私门无著述文字。私门无著述文字，则官守之分工，即群书之部次，不复别有著录之法也。^①

这里的“结绳之治，易之书契”和“宣幽隐而达形名”，可能是口传记事向文字书写过渡的漫长过程，而专门书写者的出现，将文献形式固定化，叙事和阅读才形成了一定的问架，成为可以辨析的结构。由口头创作到文字产生、书写记事，再到文献的形成，这中间充满了神话色彩和历史传说，与族群起源、文明发祥的深刻记忆和各种先人事迹是紧密地结合在一起的，这构成了史诗传统或传说时代的一条主线。这种无文字的历史或者非文献记述的历史，在今天可能主要是依赖于考古学的发现与说明，但在理解和解释上，哲学依然可以提出自己的看法。利科（Paul Ricoeur）指出，我们所要表达的历史实际上是具有多重含义的，至少有三种“历史性”：“在基础事件或被隐藏的时间之历史性之后，在那些圣经作家所作的、构成传统的生动解释之历史性之后，我们现在拥有了理解的历史性、解释学的历史性。”^②而后两种“历史性”便是对自身传统的重新诠释，也是在不断地叩问自我身份和确立认同性的精神反思史，这便是一种建构的历史。“有意义的历史就是精神史，而它给诠释者和后人的问题，是真理与历史之间的张力问题。哲学家问：精神是如何拥有一段历史的？由于问题的时代特征，哲学的历史已经脱离了历史学家的历史，事实性失去了任何哲学上的趣味，而被打发到单纯的叙事中。”^③所以，反思的历史就不是追问与澄清事实性的历史，而只是解释的历史，这恰是哲学诠释所要做的工作。

一、历史记忆的多重性

文献是历史记忆的凝固化，是个人记忆上升为普遍的社会记忆的外在标志，也是族群记忆逐渐地清晰化、从而寻求确立一些基本价值原则的重要依托。文献记载的历史是对记忆的历史的一种批判性延续，没有记忆的深刻性和聚焦化，便不会产生文献，文献是在漫长的记忆过程中所呈现出来的一种特定方式。在文字产生之前，生活经验的储存和思想观念的传递主要是依靠口语和代代相传的示范行为，集体记忆的形成方式以及所凝聚的社会普遍性和经过选择之后的意义指向，为文字记录的历史做了长长的铺垫。勒高夫（Jacques Le Goff）指出：

在没有文字的社会里，集体记忆主要是围绕三件事情而展开的：一是关于群体的集体身份的记忆，它是建立在神话基础之上的，尤其是事关起源的神话；二是关于名门望族的记忆，它是通过家谱来表达的；三是关于技术知识的记忆，它是以极具宗教巫术色彩的实践方式来加以传承的。^④

远古时代的集体记忆深刻影响到了早期文献的叙事内容，有关族群起源的神话和部族迁徙的历史，“观象制器”的传说人物和“创业垂统”的政治领袖，以及在生产与生活实践中所积累起来的各种经验知识，成为了普遍记忆中反复歌咏、刻画和不断传递的要素，也为记事性的文字书写储备了丰富的原料。儒学的最初内容明显地和这些线索有关联，从这一视角来理解儒家思想的根源性、它与华夏文明源头之间血肉相依的关系，才是恰切的方式。也就是说，儒家经典的生成过程是复杂而又漫长的，它所借助的历史记忆和非文字记述的素材也是久远而广博的，就像无数的毛细血管深入到了这个文明机体的各个部位，我们无法截断众流来谈论它的起源，也无法只及一点来思考它的历史。

在文字产生之后，历史记忆的方式发生了革命性的变革，文字使集体记忆获得了双重的进步，它是两种记忆形式之间的一次飞跃。一种主要是为了纪念或庆祝重大历史事件、重要历史人物的碑石，在刻画中

① 章学诚：《校雠通义·原道》，见《文史通义校注》下册，北京：中华书局，1985年，第951页。

② 利科：《解释的冲突》，莫伟民译，北京：商务印书馆，2008年，第55页。利科认为，历史编纂活动本身就是诠释，“因为没有不带着问题的文献，也没有不需要解释的问题”。他说：“在我这里，历史话语具有三层诠释，分别是文献层次上的诠释，解释/理解层次上的诠释，以及对于过去的文学表述层次上的诠释。因此，诠释成了经历三个层次的历史真理探索之旅的特征：诠释是整个历史编纂活动的真理诉求的一个组成部分”。这也就是说，诠释之于历史而言，是具有本体意义的，而不仅仅是一种说明的方式。（参见利科：《记忆，历史，遗忘》，李彦岑等译，上海：华东师范大学出版社，2018年，第240—245页）

③ 利科：《记忆，历史，遗忘》，第504页。

④ 勒高夫：《历史与记忆》，方仁杰等译，北京：中国人民大学出版社，2010年，第64—65页。

产生了各种图像、铭文等；另一种是专门用于书写文字的不同材质上的书面文献，如甲骨、钟鼎、丝帛、竹简等。这些最初的文献片段实现了记忆的可储存化，是进行标记、记录以强化记忆的一种手段。借此方式，人们能够打破时空的限制而进行“跨越式”的交流互动；同时也实现了由听觉到视觉的过渡，可以对记录下来的记忆内容进行核查、安排与校正。在从口语到书面语的过渡中，代代相传的有限群体记忆被更为广泛的普遍记忆所冲淡或者取代，而重新汇聚的集体记忆又必然地经过了严格的筛选。在拣择中，过去的有些记忆被遮蔽和遗忘了，有些记忆则被刻意地记录下来，而这些内容便获得了更大的权威性和普遍性，变成了族群新的共识。在这个过程中，书写方式被有效地采用，这不但是记忆技巧和手段的翻新，而且也是权力和智力的竞逐。君主的意志、喜好与治理社会的要求，使得记述变成了王朝政治的一个组成部分，权力成为书写的主谋。君主让人们在碑铭上镌刻下自己的丰功伟业，记录家族的编年史，有意识地树立各种行为的典范，将个体记忆变成一种具有公共性的内容。这一对记忆的原料或者口头历史进行重新编排的过程，是伴随着文字书写出现之后的一次重大革命，书写记述通过“去语境化”，然后对内容“再语境化”的工作之后，历史便实现了语言学意义上的“再编码”。所以，文字记述的集体记忆内容实际上便暗含了权力、征服、观念重塑和新的意义指向，这个过程也是对记忆和传统的重新配置与掌控。“记忆滋养了历史，历史反过来又哺育了记忆，记忆力图捍卫过去，以便为现在、将来服务。”^①记忆既是历史书写的基础，也是从口传素材到文字汇纂的纽带。一如从个体记忆凝聚为群体记忆，有一个复杂的心理机制和相应的传递程序，由口头转变为书写，也是结构与心态的相互碰撞、冲兑与重组，记忆的方式和内涵都发生了实质性的改变，记忆成为可以被反思的、也是可以被创造的对象。

文字记述是记忆的凝固化，通过筛选、汇聚和编排记忆，形成了新的普遍意志，实现了对历史确定性的编码。与口传记忆相比，形诸文字的记忆具有更强的指向性，它在一定程度上抽离了记忆内容的情景化和具体性，而将更多的抽象意义及其观念融入其中，从而形成了新的认识图景。利科指出：历史编纂在某种意义上就是记忆之学的传人，它“不仅能够扩展、修正、批判记忆，而且还能弥补记忆在认识和实用上的不足”。文献不但拉长了时间，让记忆变成永恒；并且为记忆的循环往复、不断重温与意义深化提供了空间上的可能性。通过历史编纂活动，历史认知的自主性得以实现，“就是没有人会不带着解释的计划和理解的假设去查看档案，也没有人在力图解释事件进程的时候会不想把他的解释以叙述的、修辞的或想象的方式形诸文字”^②。所以，历史编纂本身就是诠释实践活动的具体展开。

从口传到文字，书写不只是改变了记忆的方式，而且将历史用一种符号化的系统直陈于我们的面前。对此，利科提出了“历史书写本身到底是良药还是毒药”的问题。^③在他看来，文字将“活生生的”历史变成了笔画和铭刻，把鲜活的事件用僵死的符号固定下来，“话语一旦形诸文字，就会寻找对话者，无论是谁——没人知道和他说话的是谁。被写下并被发表的历史叙述也会遭遇相同的情况：它不知被抛向哪，就像伽达默尔谈到文字性时所说的，它向所有能够阅读的人说话。它还有另一个缺陷：如果受到质疑，‘它既不能为自己辩护，也无力保卫自己’。而这正是历史书籍和一切书籍的命运，它们切断了与作者的

① 勒高夫：《历史与记忆》，第113页。

② 利科：《记忆，历史，遗忘》，第176页。

③ 利科《记忆，历史，遗忘》一书的第二部分“历史认识论”之序论的标题即为“历史：良药还是毒药”，其立意源自柏拉图的《斐德罗篇》中关于历史书写神话的隐喻：文字是不是使人拥有更多智慧和记忆的药。“《斐德罗篇》曾宣布文字是诡诈技巧的入侵，是完全原始的破墙入盗，是典型的暴力：是外在性从内在性中喷发出来，是对灵魂深处的破坏，是灵魂在真正的逻各斯之内的活生生的自我呈现，是言语的自助。”（德里达：《论文字学》，上海：上海译文出版社，1999年，第47页）利科在这里是接着尼采的《第二个不合时宜的考察：历史对于人生的利弊》和德里达的《柏拉图的药》（见《播撒》一书）中对于文字意义之讨论，做进一步的思考。他用“历史编纂”（historiographic）一词来表达从记忆到书写的复杂过程，认为“在离开记忆并历经形成档案、解释和表现三个环节的过程中，文字书写始终是历史认知已然跨越的语言门槛，历史从头到尾就是文字书写”。在这三个环节中，“档案”是原初的文献片段，是历史书写得以实现的原料；“解释”及其理解是夹在书写与书写之间、构成连续性叙事的活动，“它将第一种文字书写中的能量收集起来并为下一环节文字书写的能量做着预备”；而“表现”则是体现了在这个统一体中，历史学家所要展露的意图。这三个环节在哲学诠释学中是一体化的，并不构成时间上的先后之序，既是历史认识论，也是历史本体论。（参见利科：《记忆，历史，遗忘》，第176—180页）

联系”。对于原初性的文献来说，书写更是切断了它与历史传说和族群记忆之间的联系，有限的文字记录只是漫长而丰沛的口传记忆的孑遗而已。“这就是活生生的记忆和僵死的沉淀物的差别，尽管两者具有某种亲缘关系。”^①

原初文献的形成当然是和文字的产生联系在一起，没有文字，便没有文献。从莱布尼茨开始，西方学者便对汉字的特点提出了一些看法，强调象形文字与自然语言之间的差异性。黑格尔更指出：“这种文字是为一个民族的极少数人、为那些占领精神文化的专门领域的人保留的。”文字书写是一项专门的技术，与意义表达的自然方式（拼音文字）完全不同。所以，“一种象形文字需要一种哲学来诠释，就像中国文化通常需要一种哲学来诠释一样”^②。德里达（J. Derrida）在分析了逻各斯中心主义所造成的“汉字偏见”之后，虽然强调表音文字与非表音文字的区别只是派生的东西，但他也承认“文字本质上削弱言语，它将言语纳入了某个系统”^③。这种将文字和语言（语音）拆分开来理解与解释的方式，在现代语言学中十分流行，也为大多数中国学者所接纳。譬如梁漱溟在《中国文化要义》中就说：

然语言寄于声音，声音旋灭，不能达于异时异地。因又有寄于图像符号之文字发生，以济其穷而广其用。顾西洋文字仍不外代表声音，即是以文字附于语言而行……但中文却径取图像符号为主，文字摹衍乃在形体。语言文字浸浸分别并行，初不以文字依附语言，而语言转可收摄于文字。^④

李泽厚在分析巫史文化时，也强调了汉字产生之后，虽然接纳与融合了记忆的素材而成为书面语，但汉字书写始终和口语保持着距离，文本并不是口头语言的表达或者记录。而且，与表音文字相比，“不是语言主宰（支配、统帅、规范）文字，而是文字主宰（支配、统帅、规范）语言。口头语言即使大有变化迁移，而汉字和书面语言却基本可以岿然不动”^⑤。这种特有的书写记忆方式，不但保存了远古文明创造的成果，而且对后续文化的发展也起着十分重要的作用，可以说是中国历史文化的一大特点。

在从口传记忆向书写记忆过渡的环节中，文字的创作和使用、对话语的转换方式以及记录的有效性，显然是十分重要的。而文字书写作为一项专门的技能，对于记录者有着很高的素质要求，不是什么人都可以来承担的，这便催生了职业的书写者——史官。历史传说中的造字者仓颉即是以“史”的身份出场的。《荀子·解蔽》云：“好书者众矣，然而仓颉独传者，一也。”许慎《说文解字叙》云：“黄帝之史仓颉，见鸟兽蹄远之迹，知分理之可相别异也，初造书契。”^⑥与仓颉同时代的书写者沮诵亦是一名史官，应劭《风俗通义》、卫恒《四体书势》均有提及。^⑦可见在远古的传说中，“史”与文字书写有着非常密切的关系，后起之职官之一的史官与此处所谓的“史”，虽然有一定的衔接，但意涵已然不同。“史”是代表了书写记忆的开端，也是文献记录与历史编纂的源头，可以说是汉语言最初文典的创制者，也是口传记忆的接续人和最主要的传通者。史官作为这一文明形态的代言人和记录者，在上古历史的书写记忆与最初文献的形成过程中，实占据着至关重要的位置。《隋书·经籍志》谓：

古者天子诸侯，必有国史，以纪言行，后世多务，其道弥繁。夏殷已上，左史记言，右史记事，周则太史、小史、内史、外史、御史，分掌其事，而诸侯之国，亦置史官。又《春秋国语》引周志、郑书之说，推寻事迹，似当时记事，各有职司，后又合而撰之，总成书记。其后陵夷衰乱，史官放绝，秦灭先王之典，遗制莫存。^⑧

① 利科：《记忆，历史，遗忘》，第 181—185 页。

② 德里达：《论文字学》，第 33—35 页。

③ 德里达：《论文字学》，第 135 页。

④ 《梁漱溟全集》（第三卷），济南：山东人民出版社，1990 年，第 298 页。

⑤ 李泽厚：《由巫到礼 释礼归仁》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015 年，第 163 页。

⑥ 《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981 年，第 753 页。

⑦ 卫恒《四体书势》云：“昔在黄帝，创制造物，有沮诵、仓颉者，始作书契以代结绳，盖二人皆黄帝史也。诸书多言仓颉、少言沮诵者，文略也。”段玉裁注：“史者，记事者也。仓颉为记事之官，思造记事之法而文生焉。”引见《说文解字注》，第 753 页。

⑧ 魏征等：《隋书·经籍志》，《隋书》第 4 册，北京：中华书局，1973 年，第 956 页。

如果说仓颉、沮诵为黄帝之史，其时为文字的草创期，则夏殷以上已有刻画记录之事，所谓“左史记言，右史记事”，由来久矣。“史”之作为口传记忆和文字记忆的司职者，在远古时代必定有一个逐渐演变而成型的历史，其早期的样态与《周礼》中所记职官之“五史”的细分形式当有不同。凡是与记忆活动和文字记录有关的工作，便是史官之所为，“史”之初期，以记事为务，或口传，或刻画，内涵较为简单，越往后则越为繁复。《吕氏春秋·先识》载：夏将亡，“夏太史令终古，出其图法，执而泣之”。殷将灭，“殷内史向挚，见纣之愈乱迷惑也，于是载其图法，出亡之周”^①。此处的“图法”，当为典志一类的有所记录的东西。而至西周，史官制度已经非常发达，分工极为细密。老聃即为周室守藏史，其时的典藏记录想必已经极为可观了。由此历史事迹和可能的线索，我们的书写记忆和文献追溯只能从史官的职能入手，来研究他们是如何记录与传述这些最早的历史书写物的。

二、史巫的交错与分离

远古记忆由口传向书写的过渡，一定经历了漫长的过程，这中间便牵扯到史与巫的关系。《礼记·表记》谓：“夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊……殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。其赏罚用爵列，亲而不尊……”^②这段话道出了三代之间的差别，殷商以前是“尊天事鬼”，以巫的形态为显著特色。按照《尚书·吕刑》《国语·楚语》等文献的记述，巫的主要职责是沟通天人，跨越“民”“神”两界，为世俗生活安立一种信仰的基础。巫为了降神、获得神的旨意，也需要占卜等，这便涉及刻画与记录，如甲骨卜辞便是迄今发现的最早文字；但书写显然在巫的世界里并不起主要的作用，而身体动作（舞蹈）、器具（神物、造型）和口语（歌咏、念咒）等，才是制造临场感与烘托气氛的基本方式。^③所以，巫与书写记忆和历史编纂有着相当的距离，或者说巫不是专业的文字记录者。按照《周礼》中的职官系统所载，当时有可能与祭祀、娱神等文化仪式活动有关联的，包括了司天者、司鬼神者、司卜筮者、司梦者等。“若冯相氏、保章氏、视祲司天者也；大祝、丧祝、甸祝、司巫、宗人，司鬼神者也；大卜、卜师、龟人、菴氏、筮人，司卜筮者也；占梦，司梦者也。”^④这些职业人与史官是同列的，都属于巫的传统，而史官本身又分为大史、小史、内史、外史、御史等，皆属于春官。巫与史，按照一般的看法，或者从殷商以降到西周的时间之序，应该是巫在史先，或者是由巫到史。^⑤但实际的情况是，可能不一定能够划分得那么清楚，因为在相当长的时段内，史、巫完全是一种交错的状态。所以，究竟是史从巫出，还是史巫同源，可能还需要做进一步的研究。

如果从文字起源和书写记忆来看，在巫盛行的状况下，已有“史”的需求和存在，这两者并不是简单的替代关系。自“轴心时代”的观念盛行以来，学界延续了以往的疑古风气，现代研究也逐渐地模式化了，一般是将殷商文化定格为巫的形态，而周人重德、趋向于人文和理性，是“哲学的突破”。这样，商、周文化便被截然地分隔开来：商为巫，周为史，似成定论。但历史的实际情况是，商以前即有史，而周兴之后，巫也依然存在。所以王国维说：“史为掌书之官，自古为要职。殷商以前，其官之尊卑虽不可知，然大小官名及职事之名，多由史出，则史之位尊地要可知矣。”^⑥西周之后，史虽然大兴，但巫并没有绝迹。譬如作为史书的《左传》，所记述的是春秋史迹，但其内容也并非专言人事，而是多及于天道、鬼神、灾祥、卜筮、占梦等，这些内容原本是属于巫的范畴。故范宁（约339—401）在《春秋穀梁传集解》之序中谓：“《左氏》艳而富，其失也巫……若能富而不巫，则深于其道者也。”将这些非人事的内

① 陈奇猷：《吕氏春秋校释》第3册，上海：学林出版社，1984年，第945页。

② 《十三经注疏》下册，北京：中华书局，1980年，第1641—1642页。

③ 参见张光直：《商代的巫与巫术》，《中国青铜时代》，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年，第252—280页。

④ 汪中：《左氏春秋释疑》，《新编汪中集》，田汉云点校，扬州：广陵书社，2005年，第385页。

⑤ 参见李泽厚：《说巫史传统》《“说巫史传统”补》，《由巫到礼 释礼归仁》，第3—38、39—82页。

⑥ 王国维：《释史》，《观堂集林》，石家庄：河北教育出版社，2001年，第163页。

容也备书于册，可能本来就是史的职责范围，所以尽管已到春秋时代，其笔触仍脱不了巫的色彩。清人汪中（1744—1794）在解释这一现象时，提出了以下看法：

周之东迁，官失其守，而列国又不备官，则史皆得而治之。其见于典籍者，曰瞽史，曰祝史，曰史巫，曰宗祝巫史，曰祝宗卜史，明乎其为联事也。……司其事而不书，则为失官，故曰：“天道、鬼神、灾祥、卜筮、梦之备书于策者，史之职也。”古者《诗》《书》《礼》《乐》，大司乐掌之；《易》象、《春秋》，大史掌之。而儒则有道者、有德者，使教国之子弟，死则以为乐祖，祭于瞽宗者也。后世二官俱亡，而六艺之学并于儒者。于是即儒之所业，以疑大史，此偏知之所得，未足语于大道也。^①

巫、史本来是同源的，皆为先周之职官，只是在平王东迁以后，“官失其守”，史不得不代行了巫的职责，巫归于史，这才呈现出了史与巫交错的状态，故有史巫、巫史等合一的名称出现。而这也可能表明了巫的地位在下降，工作份额在减少，所以先前属于巫的职能部分，此时便渐渐地为史官所包揽了。不论是哪种情况，在汉以前，将史和巫混同为一，是并无贬义的，只不过是这一类职官的统称或者合名而已。譬如在《礼记·礼运》中有一个“祝嘏辞说，藏于宗祝巫史，非礼也，是谓幽国”的评论。对此，《正义》解释说：“依旧礼，辞说当须以法用之于国，今乃弃去不用，藏于宗祝巫史之家，乃更改易古礼，自为辞说，非礼也。”^②这里便是就事论事，巫史并非贬称。而到了经学大盛之后，巫史才渐渐地成为了儒学兴起之前旧的文化形态的代称；所以后儒也才开始使用“叔世衰乱，崇信巫史”（《三国志·魏书·文帝纪》）、“巫史贱术”（《宋书·顾凯之传》）和“圣人之道隐，巫史之说行”（薛季宣《浪语集》）等一类的说法，这就明显地含有贬义了。尤其是在宋代理学兴起之后，儒家人物更是将巫史与谶纬襍祥、佛老异端等联系在一起，而大加排斥，巫史便与儒家传统完全切割开来。

史与巫的分隔，以及对远古文明的祛魅化，是儒学后续发展的需求，更是现代学术话语不断阐释的结果。在新的链接中，儒与巫有了一个明显的分离，而与史则紧密地联系在一起。作为先王遗典的六经，是三代文化积累和传承下来的，这与史前的口传记忆和最初的历史编纂都有着直接的关系；而儒家则是这一文明传统的继承人，是这类文献的整理者和诠释者，所以必定与书写记忆的历史、与文献形成的历史有着紧密的关系。因六经之纽带，使儒家和传说时代的史官系统有了一定的承续性，而与巫的形态则彻底分开了。《隋书·经籍志一》谓：

夫经籍也者，机神之妙旨，圣哲之能事，所以经天地，纬阴阳，正纪纲，弘道德，显仁足以利物，藏用足以独善，学之者将殖焉，不学者将落焉。大业崇之，则成钦明之德；匹夫克念，则有王公之重。其王者之所以树风声，流显号，美教化，移风俗，何莫由乎斯道？故曰：“其为人也，温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；洁静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。”遭时制宜，质文迭用，应之以通变，通变之以中庸。中庸则可久，通变则可大，其教有适，其用无穷，实仁义之陶钧，诚道德之橐籥也。其为用大矣，随时之义深矣，言无得而称焉。故曰：“不疾而速，不行而至。”今之所以知古，后之所以知今，其斯之谓也。是以大道方行，俯龟象而设卦；后圣有作，仰鸟迹以成文。书契已传，绳木弃而不用；史官既立，经籍于是兴焉。^③

儒家正是继承了这个传统，将历史编纂和文献整理从史官的手里传递了下来，并且发扬光大。王通（584—617）谓：“昔圣人述史三焉：其述《书》也，帝王之制备矣，故索焉而皆获；其述《诗》也，兴衰之由显，故究焉而皆得；其述《春秋》也，邪正之迹明，故考焉而皆当。此三者，同出于史而不可杂也，故圣人分焉。”^④叶适（1150—1223）说：“文字章，义理著，自《典》《谟》始。此古圣贤所择以为法言，非史家系日月之泛文也。自是以后，代有诠叙，尊于朝廷，藏于史官，孔氏得之，知其为统纪之宗，致道成德之要者也，何所不足而加损于其间，以为孔氏之书欤？《书·序》亦由旧史所述，明记当时

① 汪中：《左氏春秋释疑》，《新编汪中集》，第385页。

② 孔颖达：《礼记正义》卷21，《十三经注疏》下册，第1418页。

③ 魏征等：《隋书·经籍志》，《隋书》第4册，北京：中华书局，1973年，第903—904页。

④ 王通：《中说·王道篇》，见《中说校注》，张沛撰，北京：中华书局，2013年，第8—9页。

之事以见其书之意，非孔子作也。”^① 郝经（1223—1275）言：“古有史而无经。《尚书》《春秋》皆史也；《诗》《易》者，先王所立之法，皆史也。”^② 所谓“六经，先王之陈迹也”（《庄子·天运》），这些文献经过了漫长的历史积累、不断的记录与传述，最后编纂成典，这其中主要的功劳便属于“史”，如果没有史官传统，这些典籍源远流长的历史就无法进入叙事的状态。所以，“六经皆先王之政典也”，“六经皆史也”（章学诚语），其来有自，如果不从史的传统来理解和解释这些远古文献的生成，则六经的来源便无法得到说明。

龚自珍（1792—1841）在《古史钩沉论》中谓：“周之世官大者史。史之外无有语言焉，史之外无有文字焉，史之外无人伦品目焉。史存而周存，史亡而周亡。”所以离开了史，六经便无从谈起了。“是故儒者言六经，经之名，周之东有之。夫六经者，周史之宗子也。《易》也者，卜筮之史也。《书》也者，记言之史也。《春秋》也者，记勋之史也。《风》也者，史所采于民，而编之竹帛，付之司乐者也；《雅》《颂》也者，史所采于士大夫也。《礼》也者，一代之律令，史职藏之故府，而时以诏王者也。小学也者，外史达之四方，瞽史谕之宾客之所为也。”^③ 这里将六经全部还原为史，或者化为史的身份，主要是为了说明六经是从史的传统中演变而来的。在西周之时，尚有不同的职守，略存分别：书、春秋掌于太史、外史，诗掌于太师，礼掌于宗伯，乐掌于大司乐。^④ 而到了春秋时代，礼崩乐坏，“官失其守”，六经旧典便皆归于史官。刘师培（1884—1919）说：

予观韩宣适鲁，观书太史，首见《易象》，则《易》掌于史矣。五帝、三皇之书，掌于外史，《传》曰“史诵书”，则《书》掌于史矣。《风》诗采于辘轳，鲁《颂》作于史克，《祁招》闻于倚相，则《诗》掌于史矣。韩宣观书鲁史，兼见《春秋》；而孟子之解《春秋》也，亦曰“其文则史”，则《春秋》掌于史矣。老聃为周史而明礼，苾弘为周史而明乐，则《礼》《乐》掌于史矣。史籍以篆书诏民，史佚以《尔雅》教子，则小学亦掌于史矣。^⑤

所以他认为，“孔子六经之学，则大抵得之史官”^⑥。如果没有史官的传统，孔子整理三代文献的工作就无从做起，后续儒家的创立也就成为不可想象的事情了。因此，六经之渊源当追溯于史，儒家在一定意义上便是史官的传人。

但史的传统是一个非常古老、外延也极为宽泛的概念，所谓“六经皆史”“官师合一”或“诸子出于王官”的说法，都是在这个意义上来立论的。所谓“五经者，周史之大宗也；诸子也者，周史之小宗也”（龚自珍语）。而儒家的创立和经学形态的形成，却是经历过无数次的转折，身份认同也有了质的变化，除了与周代礼乐文明的直承关系之外，其在职业上并非出于官守，而是属于私人讲学。所以，按照“学在王官”的说法，儒家就并不是来自史官。《汉书·艺文志》谓：“道家者流，盖出于史官”；而“儒家者流，盖出于司徒之官”。从史的传统延伸到践行教化之功能，这可能就是从西周以前的六经形态向孔子所删定的六经系统过渡的一个漫长的过程。^⑦ 而所谓“助人君顺阴阳、明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧、舜，宪章文、武，宗师仲尼，以重其言，于道最为高”（《汉书·艺文志》），这已经是经学成熟之后的状态描述了，也就是章太炎在《原儒》中所说的“私名”之儒。从社会角色的功能或教化者的身份而言，儒家与周代礼乐文化中的贵族教育内容，关系反而要更为紧密一些。《周礼》“以

① 叶适：《习学记言序目》，北京：中华书局，1977年，第51页。

② 郝经：《陵川集》卷2。

③ 龚自珍：《古史钩沉论二》，《龚自珍全集》，王佩诤校，上海：上海古籍出版社，1975年，第21页。

④ 章学诚在《校讎通义·原道》中说：“后世文字，必溯源于六艺。六艺非孔氏之书，乃《周官》之旧典也。《易》掌太卜，《书》藏外史，《礼》在宗伯，《乐》隶司乐，《诗》领于太师，《春秋》存乎国史。夫子自谓‘述而不作’，明乎官司失守，而师弟子之传业，于是判焉。……由秦人‘以吏为师’之言，想见三代盛时，《礼》以宗伯为师，《乐》以司乐为师，《诗》以太师为师，《书》以外史为师，三《易》、《春秋》，亦若是则已矣。”（见《文史通义校注》，下册，第951页）

⑤ 刘师培：《古学出于史官论》，《刘申叔遗书》下册，南京：凤凰出版传媒股份有限公司，1997年，第1478页。

⑥ 刘师培：《经学教科书》，陈居渊注，上海：上海古籍出版社，2006年，第19页。

⑦ 刘师培在《经学教科书》中，便将这个过程区分为“古代之六经”“西周之六经”和“孔子定六经”三个阶段，而这几个阶段的六经形态，其面貌和特点是很不相同的。（见刘师培：《经学教科书》，第10—20页）

九两系邦国之名”：三曰师，以贤得民；四曰儒，以道得民。注曰：“师，诸侯师氏，有德行以教民者。儒，诸侯保氏，有六艺以教民者。”疏云：“‘三曰师，以贤得民’者，谓诸侯已下，立教学之官为师氏，以有三德、三行，使学子归之，故云‘以贤得民’，民则学子是也。‘四曰儒，以道得民’者，诸侯师氏之下，又置一保氏之官，不与天子保氏同名，故号曰‘儒’。掌养国子以道德，故云‘以道得民’，民亦谓学子也。”^①从师儒之行教化、传六艺的史迹来勾勒儒的源流，这是后来人们为给儒家定位，所陈述的比较多的一条线索，而此说并不是从六经文献的渊源来着眼的，所说年代也要晚得多。

三、遥远的典册

从“史”的传统和文典官守的历史来看，儒家之六经显然不是这些内容的全部，在经过孔子删削之后所存留下来或者定型的六经，只是这个复杂而漫长的历史记忆（包括口传记忆和书写记忆）的一部分。所谓“三、五之代，书有《典》《坟》，悠哉邈矣，不可得详”（《史通·二体》），这些文献的全貌或者前史，只是在六经形成的过程中，留下了一些模糊的印迹。而实际上，在儒家的经典成形以前，传世之典章，面貌不清，恍惚难辨，《文献通考》云：

古书之流传于今者，惟六经，六经之前，则《三坟》《五典》《八索》《九丘》是已。《周官》外史掌三皇五帝之书，则国家之所职掌者此也。楚左史倚相能读《三坟》《五典》《八索》《九丘》，则学士大夫之所诵习者此也。今其书亡，而其义则略见于孔氏《尚书》之《序》，故录之以为经籍之始。^②

南宋末的文献大家马端临（1254—1323）在编排“经籍”文献时，以“孔氏《尚书》之序”所言为据，将“六经”以前的古书一笔带过，断定经孔子之手整理而存留下来的这部分资料便是“经籍之始”，而“六经”之前的传说文献则不再予以考论。按照西汉初年孔安国（前156—前74）《尚书》“大序”的解释，孔子与传说中的古书之间的关系为：“先君孔子，生于周末，睹史籍之烦文，惧览之者不一，遂乃定礼乐、明旧章，删《诗》为三百篇，约史记而修《春秋》，赞《易》道以黜《八索》，述职方以除《九丘》，讨论《坟》《典》，断自唐、虞以下讫于周。”^③从这段话的描述看，孔子在面对当时已经存在的各种遗典时，既有整理性的“删”“修”之举措，也有淘汰性的“黜”“除”之手法，这也就是选择性的保留和批判性的剔除之双向并进，在经历了一番大开大阖的文献清理工作后，开创出一个新的经典时代。

后儒在述及“六经”与传说中的远古遗典之关系时，大多都沿用了此处孔安国的说法，只是添枝加叶或稍作辨识而已。《隋书·经籍志一》谓：

夫经籍也者，先圣据龙图，握凤纪，南面以君天下者，咸有史官，以纪言行。言则左史书之，动则右史书之。故曰“君举必书”，惩劝斯在。考之前载，则《三坟》《五典》《八索》《九丘》之类是也。下逮殷、周，史官尤备，纪言书事，靡有阙遗，则《周礼》所称，太史掌建邦之六典、八法、八则，以诏王治；小史掌邦国之志，定世系，辨昭穆；内史掌王之八柄，策命而贰之；外史掌王之外令及四方之志，三皇、五帝之书；御史掌邦国都鄙万民之治令，以赞冢宰。此则天子之史，凡有五焉。诸侯亦各有国史，分掌其职。……楚灵王与右尹子革语，左史倚相趋而过。王曰：“此良史也，能读《三坟》《五典》《八索》《九丘》。”然则诸侯史官，亦非一人而已，皆以记言书事，太史总而裁之，以成国家之典。^④

①《周礼注疏》卷2，见《十三经注疏》上册，第648页。

②马端临《文献通考》卷174，“经籍考一”，北京：中华书局，1986年影印本，第1501页。楚左史倚相能读《三坟》《五典》《八索》《九丘》的记载，见于《左传·昭公十二年》：“王出，复语。左史倚相趋过。王曰：‘是良史也，子善视之！是能读《三坟》《五典》《八索》《九丘》。’”详细解读参见杨伯峻编著：《春秋左传注》第4册，北京：中华书局，1981年，第1340—1341页。

③语出《尚书·序》，今人皆曰其伪，称之“伪孔《序》”。按照朱子的说法，《大序》非孔安国撰，“孔安国《尚书·序》，只是唐人文字”，“况先汉文章，重厚有力量，今《大序》格致极轻，疑是晋、宋间文章，况孔书至东晋方出，前此诸儒，皆不曾见，可疑之甚！”引见《朱子语类》卷78，第5册，北京：中华书局，1986年，第1985页。

④魏征等：《隋书》第4册，第904页。

唐代孔颖达（574—648）在纂修《五经正义》时，也征引了《尚书·序》之言为据，又遍举东汉经学大师的各种见解，最后道：“此诸家者，各以意言，无正验，杜所不信，故云‘皆古书名’。”^①陆德明（550—630）的《经典释文》，以及刘知几（661—721）的《史通》，亦完全承袭了《尚书·序》的说法。《史通·自叙》谓：“昔仲尼以睿圣明哲，天纵多能，睹史籍之繁文，惧览之者不一，删《诗》为三百篇，约史记以修《春秋》，赞《易》道以黜八索，述《职方》以除九丘，讨论坟、典，断自唐、虞，以迄于周。”^②《古今正史》又进一步解释道：

《易》曰：“上古结绳以理，后世圣人易之以书契。”儒者云：“伏羲氏始画八卦，造书契，以代结绳之政，由是文籍生焉。”又曰：“伏羲、神农、黄帝之书谓之‘三坟’，言大道也；少昊、颛顼、高辛、唐、虞之书谓之‘五典’，言常道也。”《春秋传》载楚左史能读三坟、五典。《礼记》曰：“外史掌三皇、五帝之书。”由斯而言，则坟、典文义，三、五史策，至于春秋之时犹大行于世。爰及后古，其书不传，惟唐、虞已降，可得言者。然自尧而往，圣贤犹述，求其一二，仿佛存焉。而后来诸子，广造奇说，其语不经，其书非圣。故马迁有言：“神农已前，吾不知矣。”班固亦曰：“颛顼之事，未可明也。”斯则坟、典所记，无得而称者焉。^③

可见，至少到隋唐间，儒家人物就已经确信，这些传说中的古书完全被孔子的整理工作给吸收和消化掉了，因而也就没有必要再去追迹远古、寻觅现存经典以外的线索。这种截断众流的摈除手法，便在历史上划开了一条界线，孔子以前的文献可以存而不论、付诸阙如，而经过孔子之手整理过后的文献才是被确定了意义的文本，是可以被诠释的对象。正像雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）在论述“轴心时代”的形成时所分析的那样：

在所有地方，轴心期结束了几千年古代文明，它融化、吸收或淹没了古代文明，而不论成为新文化形式载体的是同一民族或别的民族。前轴心期文化，像巴比伦文化、埃及文化、印度河流域文化和中国土著文化，其本身规模可能十分宏大，但却没有显示出某种觉醒的意识。古代文化的某些因素进入了轴心期，并成为新开端的组成部分，只有这些因素才得以保存下来。与轴心期光辉的人性相比，以前最古老的文化十分陌生，似乎罩上了面纱。^④

这些传说中的古书，大概就属于“前轴心期文化”的遗存，在儒家文献被经典化之后，它们便遭到了历史的淘汰，被后人遗忘了。尽管一些模糊的印记和只言片语的残留，给这些可能存在过的文献涂抹上了神秘的色彩，影影绰绰；但是，一旦当孔子删述“六经”的文化典范被历史叙事所确立之后，这层厚厚的面纱就再也无法撩开了。

实际上自宋以还，“六经”以前的古书是否存在过，或者是何等模样？这些可能提出的问题，似乎已经是无须辩白的事情了，也没有了任何探究的意义，所谓“洪荒已远，文献无征；有裨博闻，无关宏旨”（皮锡瑞语）。对此，后人多有辨证。叶适就说得非常明白：“自伏羲以来，渐有文字，《三坟》《五典》今不传于世，大抵多言变化儻恍，非世教所用，非人心所安，故尧、舜、禹、皋陶以至周公、孔子，损削弗称。”^⑤“《周官》虽载三《易》，远自夏、商，其不经孔氏，无所传授者，后灭没不复著矣。孔

① 孔颖达：《尚书正义》卷1。孔安国《尚书·序》云：“伏羲、神农、黄帝之书，谓之《三坟》，言大道也。少昊、颛顼、高辛、唐、虞之书，谓之《五典》，言常道也。”“八卦之说，谓之《八索》，求其义也。九州岛之志，谓之《九丘》。丘，聚也。言九州岛所有，土地所生，风气所宜，皆聚此书也。”“楚左史倚相，能读《三坟》《五典》《八索》《九丘》。即谓上帝王遗书也。”疏曰：《周礼》外史“掌三皇五帝之书”，郑玄云：“楚左史倚相，能读《三坟》《五典》”是也。贾逵云：“《三坟》，三王之书；《五典》，五帝之典；《八索》，八王之法；《九丘》，九州岛亡国之戒。”延笃言张平子说：“《三坟》，三礼，礼为大防。《尔雅》曰：‘坟，大防也。’《书》曰：‘谁能典朕三礼。’三礼，天、地、人之礼也。《五典》，五帝之常道也。《八索》，《周礼》八议之刑索，空空设之。《九丘》，《周礼》之九刑，丘，空也，亦空设之。”马融说：“《三坟》，三气，阴阳始生，天、地、人之气也。《五典》，五行也。《八索》，八卦。《九丘》，九州岛之数也。”此诸家者，各以意言，无正验，杜所不信，故云“皆古书名”。（见《十三经注疏》，上册，第113—114页）

② 刘知几：《史通·自叙》，见《史通新校注》，重庆：重庆出版社，1990年，第612页。

③ 刘知几：《史通·古今正史》，《史通新校注》，第669页。

④ 卡尔·雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄等译，北京：华夏出版社，1989年，第13页。

⑤ 叶适：《习学记言序目》，第209页。

氏所不道而道不存焉，学者自不必追论亦可。”^①蔡沈（1167—1230）也说：“春秋时，《三坟》《五典》《八索》《九丘》之书，犹有存者，若果全备，孔子亦不应悉删去之。或其简编脱落，不可通晓，或是孔子所见，止自唐、虞以下，不可知耳，今亦不必深究其说也。”^②丘濬（1421—1495）谓：“《三坟》《五典》之说始见于此，孔安国谓此即上帝帝王遗书，则是书之来也久矣。《周礼》外史掌三皇五帝之书，此书之掌于朝廷官职者也。楚左史倚相能读《三坟》《五典》《八索》《九丘》，此书之传于学士大夫者也。今三皇五帝之书存于世者，惟《尧》《舜》二典，其他如九头、五龙、摄提等十纪，其说荒诞不经，其后宋毛渐所得之《三坟》，则又伪妄，显然断非古昔圣神之旧典也。孔子删书，始于尧、舜，所以为万世法者，皆日用常行之理，万世帝王为治之大经大法，无出此者矣。”^③王廷相（1474—1544）也指出：“六经者，道之所寓，故仲尼取以训世，《八索》《九丘》《连山》《归藏》，非不古也，道不足以训，仲尼则弃之，故后世无闻。”^④而到了晚清，皮锡瑞（1850—1908）在其《经学通论》一书中更加以总结道：

删定六经，始于孔子。孔子以前，《周易》与《连山》《归藏》并称，犹鲁之《春秋》与晋之《乘》、楚之《杻杻》并称也。《周易》得孔子赞之而传为经，《连山》《归藏》不得孔子赞之而遂亡，犹鲁之《春秋》得孔子修之而传为经，晋《乘》、楚《杻杻》不得孔子修之而遂亡也。孔子所不赞修者，学者可不措意，况是伪书，何足辨乎！^⑤

这些对“前孔子时代”的文献不再予以追溯的断言，并非从历史意识或历史线索来立论，而是明白无误地彰显出了文本诠释的意涵所在，作为儒家思想体系的意义之源，“六经”本来就是经过创作和塑造之后的产物，而并不是简单的历史文字记录或远古材料之子遗。就像利科所说的，“这种历史是一种二次构成，是一种哲学责任行为，而不是一种历史学家的历史材料，更不是一种绝对的现实和一种自在的历史”，此一“再现”之活动所持的“一致的解释方式”，构造出了符合“哲学逻辑”精神的历史。^⑥如果去除掉这些文本形成过程之中精神创造的意义，而只着意于今人所谓的“历史客观性”，则“六经”将不再是具有经典意义的文本，而作为儒家思想之基础的“经”之系统也就无从谈起了。

作为一个经典系统，六经本身既是历史积累和文献传衍的结果，同时也是后人不断诠释、重新构建意义的对象。如果只是从历史材料的线索来直陈其事迹、探究其缘由，则不足以呈现它深刻的历史意义，更不能说明它何以在一个文明体系的延续之中能够长久地扮演中心的角色。正像二程所说的：“古之学者，皆有传授。如圣人作经，本欲明道。今人若不先明义理，不可治经，盖不得传授之意云尔。”^⑦作为一个文本，为什么要传授，传授的意义何在？这才是首先需要弄清楚的事情。“经所以载道也，器所以适用也。学经而不知道，治器而不适用，奚益哉！”^⑧所以，不明白这些文本之载道的意义，也就无法理解经何以为经的根本义旨。二程在解释孔《序》中所谓“大道”“常道”的意思时，进一步指出了这些经典之所以能够久存的缘由：

程子曰：所谓大道，若性与天道之说，圣人岂得而去之哉！若言阴阳、四时、七政、五行之道，亦必至要之理，非如后世之繁衍末术也，固亦常道，圣人所以不去也。或者所谓羲、农之书，乃后人称述当时之事，失其义理，如许行为神农之言，及阴阳、权变、医方称黄帝之说耳，此圣人所以去之也。《五典》既皆

① 叶适：《习学记言序目》，第545页。

② 见《文献通考》卷174，“经籍考一”，第1501页。

③ 丘濬：《大学衍义补》卷94。

④ 王廷相：《雅述》，《王廷相集》第3册，王孝鱼点校，北京：中华书局，1989年，第832页。

⑤ 皮锡瑞：《经学通论》，吴仰湘点校，北京：中华书局，2018年，第10页。

⑥ 利科：《历史与真理》，姜志辉译，上海：上海译文出版社，2004年，第20页。又，利科本人将呈现意义的历史划分为三种：一是基础事件或即在时间的历史性，接近于所谓本然的历史或客观的历史；二是由历史学家所叙述而构成传统的生动解释的历史性，即叙述的历史或书写的历史；三是“理解的历史性”或“解释学的历史性”，这是利科本人所强调的“历史”之意义。（详见利科：《解释的冲突》，第55页）

⑦ 《河南程氏遗书》卷2上，《二程集》第1册，北京：中华书局，1981年，第13页。

⑧ 《河南程氏遗书》卷6，《二程集》第1册，第95页。

常道，又去其三，盖上古已有文字，而制立法度，为治有迹，得以纪载，有史官以识其事，自尧始耳。^①

在漫长的历史积累中，能够存留下来的文献只是少量的，而这些文献之所以未遭淘汰，得以保留，就是因为它们记述了“至要之理”，是人类知识的精华和文明传统的结晶。经典在历史记忆的长河中，有一个逐渐汇聚、凝练成为共识的过程，所以它表达了最为普遍的价值，代表着“常道”，在后人的社会生活实践中最容易被记忆、也最可能被保留下来，这才是六经之所以能够成为经典的根本理由，也是理解儒家文献何以被经典化的重要途径。

（本文为国家社会科学基金重点项目“儒家经典解释学的体系与方法研究”（16AZX015）的中期研究成果）

（责任编辑：盛丹艳）

Historical Nature of Hermeneutics and Origin of Confucian Classics

JING Haifeng

Abstract: Ricoeur has proposed a threefold explaining for the meaning of history, i.e., out of the narration of historical narration and the explaining of history which forms a tradition, there is an understanding of historiography, or the historiography of hermeneutics. Such a historiography is a reflection to the historical narration itself, which forms a philosophical query and inquiring the origin in spirit, and not merely stops at textual research on facts. From such a historical understanding, we can temporary get rid of the limitation of material objects, pictures and records, as well as various historical materials, to restore or imagine a possible route of historical changes through a logic of the evolution of objects, thus to have a picture from a “non-verbal” world to a “verbal” one. The origin of the basic Confucian cannon of six classics overlaps Confucian history of civilization and historical views. Starting from the mere research of historical facts, we could not explain the true source of these materials, and, especially, we could not explain how these literature become classics with some sacred characteristics. Hence the origin of Confucian classics is not only the history of the literature itself, but also includes the evolutionary history of concepts and the history of spiritual expending. It is the result of continuous explanation and a series of addition of thoughts. From oral memory to script memory, from odd materials to texts with strict structure, from general historical literature to systematic philosophical classics, this long and complicated process is a prior-history before the forming of six classics, and is also the evolutionary history and construction history. It is precisely in a state of chaos, the system of six classics grow gradually, and the basic feature of Confucian classics became clearer and clearer, and are finally showed to the world as the fundamental canons of Chinese civilization.

Key words: historical nature of hermeneutics, memory of history, time of legend, six classics, tradition of chronological officer, explaining of classics

^① 引见马端临《文献通考》卷174，“经籍考一”，北京：中华书局，1986年，第1501页。