

辨析郭店楚简《五行》篇的“知”与“行”概念

康福鑫

贵州大学哲学学院, 贵州 贵阳

收稿日期: 2022年9月24日; 录用日期: 2022年10月19日; 发布日期: 2022年10月26日

摘要

“知”和“行”的概念是中国哲学最为重要的命题之一, 从先秦时期开始对于“知”和“行”的概念理解一直在变化当中。郭店楚简《五行》篇开头便论述了“行”这一概念, 区分了一般的“行”和特殊的“德之行”, 唯有通过“德之行”才能将仁义礼智圣五行和于内心当中, 达到最高的合一境界。而“知”则分为经验性的“仁知”和超验性“圣知”, 由“仁知”最后通往“圣知”; 文章末尾还提出了“四知成圣”的观念, 通过“目知”、“喻知”、“譬知”, 最后达到“几知”, 以此来完成最高的认识境界。《五行》篇的“知”和“行”概念具有特殊的内涵, 为我们理解儒家的修行提供了一条新的研究路线。

关键词

郭店楚简, 五行, 知, 行

Differentiation and Analysis of the Concepts of “Knowledge” and “Action” in the Five Elements of Guodian Bamboo Slips

Fuxin Kang

School of Philosophy, Guizhou University, Guiyang Guizhou

Received: Sep. 24th, 2022; accepted: Oct. 19th, 2022; published: Oct. 26th, 2022

Abstract

The concepts of “knowledge” and “action” are one of the most important propositions in Chinese philosophy, the understanding of the concepts of “knowledge” and “action” has been changing since the pre Qin period. At the beginning of the Five Elements of Guodian Chu Bamboo Slips, the concept of “line” was discussed, distinguished the general “action” and the special “De action”, only by “De action” can the five elements of benevolence, righteousness, propriety, wisdom and saint-

hood be integrated into the heart, reach the highest level of unity. And “knowledge” is divided into empirical “Ren knowledge” and transcendental “Sheng knowledge”, from “Ren knowledge” to “Sheng knowledge”. At the end of the article, the concept of “four knowledges become saints” is also put forward, through “Mu knowledge”, “Yu knowledge” and “Pi knowledge”, we can finally reach “Ji knowledge”, to achieve the highest level of understanding. The concepts of “knowledge” and “action” in the Five Elements have special connotations, it provides a new research route for us to understand the Confucian practice.

Keywords

Guodian Bamboo Slips, Five Elements, Knowledge, Action

Copyright © 2022 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

“知”与“行”作为一对中国古代哲学史上重要的概念，其总体的含义在现代的学者看来与实践认知具有高度的关系。但是“知”与“行”的具体含义在历史上却是不断变化的，中国古代的不同时期中对于“知”与“行”具有不同的理解和阐释。郭店楚简出土了《五行》篇，开篇便陈述了“行”的概念，在该篇的末尾也阐释了“知”的问题。《五行》篇为先秦时期的“知”与“行”这对概念的具体内涵以及其变化和发展提供了新的研究资料，揭示了先秦时期也就是战国中期的儒家对“知”与“行”概念的阐述与确立。

2. 知行含义

方立天先生在《中国古代哲学》一书中讨论了关于中国古代哲学“知”的三种含义：知觉、知识、道德意识。知觉即一种认识事物的能力；知识则是对于事理法则的理解与掌握；道德意识即人对于是非善恶的认识及标准。三者具有明确的差别。相对于“知”的概念，“行”的概念比较简单，“多指个人的行为、活动，尤其是道德行为，个别的哲学家也用以指生产活动。‘行’也称‘为’‘习’‘实践’等含义”。如果用现代的眼光来看，“知”与“行”的关系不外乎是认知与实践的关系问题。“知”的含义有知识、认识和理解等方面的意思，有时候和“言”、“学问”、“学习”等概念相提并用。“行”的含义有道德实践、实际行动和所作所为。甚至近现代对于“知”与“行”的关系可以引入西方哲学与自然科学的概念来理解。贺麟先生在《五十年来中国哲学》一书中，对“知”、“行”概念的重新界定。贺麟提出，“‘知’指一切意识的活动，‘行’指一切生理的活动”[1]。

然而在中国古代先秦时期，“知”与“行”的概念与近现代远远不同。早在《易传·序卦传》中便有提到“行”这一概念：“有其信者必行之，故受之以小过”，认为讲诚信的人，一定是说到就做到，因此只会犯一些小过失过错。在《尚书·无逸》中有对“知”概念的陈述：“君子所其无逸，先知稼穡之艰难乃逸，则知小人之依。”这是说君子不能贪图安逸享受，要先体验稼穡的艰辛困难，然后才能了解百姓的痛苦烦恼。这里的“知”与“行”都是分开阐述的，而关于两者一起提及的文献要追溯到《左传·昭公十年》：“非知之实难，难在行之”[2]。《古文尚书·说命中》也有相关的记载：“非知之艰，行之惟艰”[3]。这两个记载同时提到了“知”与“行”这对概念，提出认识事物、懂得道理并不难，难的是把它付诸行动，使主观内在的知外化为客观可见的行。从而强调了行的重要和困难，反映了现实中

知行脱节的可能，提出了知行统一的要求，以知易行难的形式表述了行在认识过程中具有比知更重要的意义。

3. 《五行》篇中“行”的含义

在《五行》篇中，开头便直接论述“行”这一概念。

“仁形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。义形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。礼形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。智形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。圣形于内谓之德之行，不形于内谓之(德之)行。” [4]

这里把“行”分为两类，一般的“行”和特殊的“德之行”。何谓“行”？张岱年先生在《中国古典哲学概念范畴要论》一书中对于行的论述文字全部如下：“与知相对待的是行，行指行为、活动。在近古哲学中，行亦称为实践。王廷相《慎言》云：‘笃行实践，以守义理之中也’。所谓实践指道德的行为” [5]。张岱年先生的意思是“行”是一种实践，但是很明显，在现代汉语中，“行”作为实践的意思不是本义，而是一种引申义。按方克立先生的观点，“行”字在甲骨文中作名词用，本义是道路；后引申为步趋、走路或走，再进一步引申为行、实际地做或实践的意思 [6]。按照方克立先生的观点来看，似乎对“行”的解释较为完整。此外在先秦的典籍《中庸》有“博学，审问，慎思，明辨，笃行。”墨家有“名，实，合，为”，《经说上》曰：“志行，为也”。《经上》曰：“行，为也。”朱熹《四书集注》中说：“笃行，所以固执而为仁，‘利而行’也”。

“行”这一概念在中国古代有着比较丰富多样的涵义，所以要探究其在先秦时期特别《五行》篇所处的相同时期的战国中期所代表的意义，还需要着重参考先秦古汉字的相关资料。《说文解字》：“行，人之步趋也，从彳于” [7]。“行”字左右拆开，由彳于构成。《说文》：“彳，小步也；于，步止也” [8]。彳于是徘徊、慢步走的意思，《文选·潘岳<射雉赋>》：“彳于中輟，馥焉中鎔。”张铣注：“彳于，行兑，中少留也。”在象形甲骨文中的“行”像四通八达的十字路口，本义是道路。

与“行”相关的概念是“道”。《说文》：“道，从辵从首，所行道也，一达谓之道” [9]。而郭店楚简中的“道”却是“行”，从行从人。所以结合郭店楚简中“行”与“道”二字，就可以形成一个人站在十字路口中间的意象。严格来说，《说文》的“道”也是根据其引申义讲的，而“道”的真实本义非在于道路，而在于走向路的意思。在十字路口当中的区域不能称之为路，因为中间的交叉口是能够走向四面八方的路，也就是说十字路口中间的地方称为“道”。由“道”走向路，人居于一个可以通达路的地方，这个地方叫做“道”。依据这个涵义，可以推导出“道”是路是上位概念。人在“道”中，方可无所不往，那么“道”就是能够趋向四面八方的核心点。老子云：“天下万物生于有，有生于无。”人只有处在一个绝对的“无”当中，才能够变化出万物的“有”。依据这个可以得出，“道”是存在的本源，是绝对的空无。这样就蕴含了一种能够创造的动机、生机，人居于“道”中能够走向四面八方，“道”所代表的就是这样一种能动的、可以选择的意义。所以从引申义的角度来说可以说是道路，再引申义的角度，从人走路这个角度再引申，可以用“行”这个字代表人的一切行为。“行”这个概念既包括人的生命的本体存在，也包括人这个本体存在化为具体现象的第一刹那的动机，甚至包含了所有行为可能性过程的，种种向度都在这里。王阳明先生在《传习录》中提到的知行合一，推广到这个概念，知和行合一的前提就是要在本体的空无当中才能合一。倘如人处在四面八方的路当中，没有十字路口中心的空无，是无法达到合一。所以知行合一的前提是知与行要达到本体的空无，知的本体是空无，行的本体是空无，知与行同刹那间同归于无，才能达到知行合一。《孟子·告子》曰：“学问之道无他，求其放心而已矣。”放是散乱的意思，走失了，这个心被散掉。用《五行》篇来解释就是心散在四面八方，求其放心，就是求心的本位，回到这个“行”的中心。回归到一个无规定的，无方位的，无方所，没有上下左右，超越上下左右，是上下左右的来源的中心处。

那么依据“行”这一特殊的概念再来看《五行》篇的开头，便可明白“行”在整个《五行》篇中所要表达的重要思想。《五行》篇开头说“仁义礼智圣”要形于内谓之“德之行”，不形于内谓之“行”。这是把“行”做了分类，一类是形于内，这个叫“德之行”或者“德行”，一类是不形于内叫“行”。要全面地理清这段话的意思还需要明白其余的概念。首先来看“形”，《五行》篇讲要“形于内”，也就是“于内形”，于内要形成仁义礼智圣。“仁义礼智圣”是五个极为特殊的哲学概念，要将这五个概念“形成”在内心当中，这是《五行》篇开头所要表达的意思。魏启鹏先生认为型借为形，二字皆为井字声系，故得通假。形，谓形成。《刊谬补缺切韵·青韵》：“形，成也”[10]。《说文》曰：“型，铸器之法也。从土，刑声”[11]。所以这个“形”不是简单的在内心形成“仁义礼智圣”五个概念即可，更深层次的是要在我们的心灵当中像刻印模型一样呈现“仁义礼智圣”。再看“内”这个概念，也不仅仅指内心的意思。魏启鹏先生同样在其书提到“内”：内心、心中。《礼记·礼器》：“无节于内者。”孔颖达疏：“内，犹心也”[10]。所以形于“内”，内是指心，是指大体心，意思是在心中形成。不形于内即在“外”，外是指小体，眼耳鼻舌手足。也就是说只要将“仁义礼智圣”这五个在心灵当中呈现出来，才能称之为“德之行”。如果只是单纯地停留在表象或者概念判断的层面，而没有深入到直接的直观，那么只能称之为一般的“行”。

所以，综上所述，“行”这一概念在《五行》篇中具有丰富的内涵，“德之行”与“行”是两种不同的境界，而“行”这个概念本身主要的意面是指向达到空无的境界。仅仅通过“行”这个字，就可以窥探出《五行》篇的重要哲学思想。

4. 《五行》篇“知”的含义

《说文》：“知，从口从矢，词也”[12]。其本意是谈论和传授行猎、作战的经验。方克立先生说：“甲骨文和金文中都没有‘知’字，只有‘智’字”[13]。智，从省从白。《说文》：“智，识词也，从白从亏从知”[14]。孔子认为“知者不惑”，孟子将道德知识和天文知识合称为智。墨家论“知”最详尽，“知”被称作是“材”，是一种认识主体具备的认识才能；“知”也是“接”、“接触”，通过与事物接触、了解并获得相应的知识；“知”还是一种“智”，能辨别事物的条理顺序，近似于今天的理性认识；《墨子·经上》有“知、闻、说、亲；名实合为。”在《庄子·庚桑楚》中“知者接也，知者谩也，知者之所不知，犹睨也。”根据这些典籍可以得出，“知”这一概念与认知、认识具有紧密的关联[15]。

《五行》篇中“知”的概念出现多次，但是主要集中在两处地方讨论。第一处是15、16、17和18段，以15段“未尝闻君子道，谓之不聪……”为开头，到18段结尾“……和则同，同则善”[16]。《文子·道原》中有提到相关的信息，曰：“圣人知天道吉凶，故知祸福所生。智者先见成形，故知祸福之门。闻未生，圣也。先见成形，智也。无闻见者，愚迷”[17]。这部分文辞将“知”分为“见知”和“闻知”两种方式，也就是视觉和听觉。通过“见知”和“闻知”又分别可以得到两种“知”，“智”和“圣”。那么依据《五行》篇的前文可以推断，“智”和“圣”分别代表两个不同层面的“知”，一个是经验层面的“知”，叫做“智”。从视觉性的“明”开始到“见知”到“智”，也就是“仁知”，而这个“仁知”即《五行》篇开头所讲的“四行和”、“人道善”，因为它是处于经验范围内，故也可以称之为“四行知”。另外一个超越经验层面的超验“知”，这段文辞中将其称之为“圣”。这是由听觉性的方式来开始，由“聪”到“闻知”，再到“圣”，也就是“圣知”，即《五行》篇开头所说的“五行和”、“天道德”。此处文辞将“知”这个概念一分为二，将其划分为形下经验的一般“仁知”和形上超验的“圣知”。

第二处是末尾处，即《五行》篇中的第26段。《五行》曰：

目而知之谓之进之。喻而知之谓之进之。譬而知之谓之进之。几而知之，天也。“上帝临汝，毋二尔心”，此之谓也。[18]

这一段话所要表达的哲学思想，顺真先生将其称之为“四知成圣”。子思认为，从一个具有自然生命的人到成就最高人格的圣人，都是对生命的认知过程和体验的过程，由低到高分别是“目知”、“喻知”、“譬知”、“几知”，终极目的是成就圣人，这就是子思“四知成圣”的实践法门。[19]首先第一个“知”是“目而知之谓之进之”。魏启鹏先生其书《笺证》曰：“目之也者，比之也。目，视也。比之，谓比其例，比其类”[20]。意思是依据眼耳鼻舌手足之“小体”与心之“大体”的不同，而深切认知仁义之性最为尊贵，是为“目知”[19]；第二个“知”为“喻而知之谓之进之”。《笺证》注：“喻，晓也，明也。殆为由小及大，由此及彼的观照方法”[20]。意即通过《诗经·关雎》的“色”喻，而深切明白“食色性也”的男女冲动只是生命的“小好”，即使在色欲的强烈冲动中也要有所避讳而守礼，是为“喻知”[19]；第三个“知”为“譬而知之谓之进之”。《笺证》曰：“譬丘之与山，丘之所以不……譬此之而知吾所以不如舜，进耳”[21]。此即为由低丘而望高山，而深切认识到如低丘之“我”不如那巍巍高山般的大舜，原因在于二者间积仁累义的不同，是为“譬知”。以上“三知”都是有限度的，属于形下的“人道”境界，故须“进之”[19]。最后，乃是“几而知之，天也”，可称为“几知”，即因“几”而知。《笺证》云：“几，细微之兆，萌兆之始。”这里的“几”与“幾”互为通假。《说文》中又载道：“幾，微也，殆也”[22]。《礼记·经解》云：“入其国，其教可知也，温柔敦厚，始教也，洁静精微，易教也。”依据这个可以推出“几而知之”，就是依据“易”的道理而知。那么所谓“几”的意思只能和《周易》结合起来理解，即是按照“易数”之理而进行内在的神秘体验，首先要具备“天德”，之后在神秘的体验中证见上帝的临在即“上帝临汝”，而后证入形而上的存在本体即证入自心无二无别的终极境界，是为“几知”，且惟有“几知”才是人类生命认识与认知的终极完成，是为“天道”境界，圣境已然成就，故无需再“进之”[19]。这便是《五行》篇最后要说明的重要哲学思想“四知成圣”的内涵。

综上所述，“知”这一概念在《五行》篇中同样有着非常深刻的内涵，“仁知”与“圣知”分别对应了经验与超验、一般与特殊，而篇章末尾所重点论述的“四知成圣”为我们展开了儒家别样的认知过程和修行次第。

5. 结语

先秦时期虽有部分典籍讨论了“知”与“行”的关系，但是《五行》篇并没有特别重点论述“知”与“行”的关系。《五行》篇中“知”与“行”的关系并不像同时期或者后代那样明确的概念分离，在该篇中更多的是思想上具有一定的相关性。《五行》篇开头所说的“仁义礼智四行和”和“仁义礼智圣五行和”便与“知”有关联。“仁义礼智”是包含“知”的，这个“四行和”，“和”便是一种“知”。“仁义礼智圣五行和”，也是一种“知”。“人道善”是一种“知”，而“天道德”更是一种“知”。所以“五行和天道德”可以达到“天”的境界，那么也只有在“天”的境界才有“圣知”、“几知”，这是“知”与“行”最后共同的地方。简而言之，“行”的最高境界就是“知”的最高境界，反过来“知”的最高境界也是“行”的最高境界。其实只不过是用两个不同的位面来看待同一件事情，即《五行》篇中所说的“圣人”境界或者“天”的境界，这便是《五行》篇想要告诉我们的思想内核。而整个《五行》篇中最能够表达其核心思想的概念便是“知”与“行”。

参考文献

- [1] 贺麟. 五十年来中国哲学[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1989: 131.
- [2] 郭仁成. 尚书今古文全璧[M]. 长沙: 岳麓书社, 2006: 134.
- [3] 蒋冀骋. 左传[M]. 长沙: 岳麓书社, 2006: 261.

- [4] 李零. 郭店楚简校读记(订增本) [M]. 北京: 北京大学出版社, 2002: 78.
- [5] 张岱年. 中国古典哲学概念范畴要论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1989: 219.
- [6] 方克立. 中国哲学史上的知行观[M]. 北京: 人民出版社, 1998: 3.
- [7] 许慎. 说文解字(校订本) [M]. 南京: 凤凰出版社, 2004: 53.
- [8] 许慎. 说文解字(校订本) [M]. 南京: 凤凰出版社, 2004: 51-53.
- [9] 许慎. 说文解字(校订本) [M]. 南京: 凤凰出版社, 2004: 51.
- [10] 魏启鹏. 简帛文献《五行》笺证[M]. 北京: 中华书局, 2005: 4.
- [11] 许慎. 说文解字(校订本) [M]. 南京: 凤凰出版社, 2004: 402.
- [12] 许慎. 说文解字(校订本) [M]. 南京: 凤凰出版社, 2004: 184.
- [13] 方克立. 中国哲学史上的知行观[M]. 北京: 人民出版社, 1997: 3.
- [14] 许慎. 说文解字(校订本) [M]. 南京: 凤凰出版社, 2004: 97.
- [15] 张岱年. 中国古典哲学概念范畴要论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1989: 215.
- [16] 李零. 郭店楚简校读记(订增本) [M]. 北京: 北京大学出版社, 2002: 79.
- [17] 李定生, 徐慧君. 文子要论[M]. 上海: 复旦大学出版社, 1988.
- [18] 李零. 郭店楚简校读记(订增本) [M]. 北京: 北京大学出版社, 2002: 80.
- [19] 顺真. 从“大邑”到“天室”——殷周之交宗教哲学的深度转换[J]. 世界宗教研究, 2016(2): 43-52.
- [20] 魏启鹏. 简帛文献《五行》笺证[M]. 北京: 中华书局, 2005, 43.
- [21] 魏启鹏. 简帛文献《五行》笺证[M]. 北京: 中华书局, 2005, 44.
- [22] 许慎. 说文解字(校订本) [M]. 南京: 凤凰出版社, 2004: 110.