

"天火同人：先秦视域下的儒道对话与上古精神探源"

"本文深度钻研《周易》天火同人卦，立足先秦儒道思想与上古文化，逐层追问卦象、卦辞及爻辞内涵。文章通过对“同”与“和”的辨析，结合《序卦传》的结构逻辑，探究同人卦在否极泰来中的枢纽地位，揭示其在差异中寻求大同的原初智慧。"

"玄机编辑部" · "2026-02-17"

"周易研究"

"天火同人"

"先秦哲学"

"儒道思想"

"上古文化"

目 录

第一章 绪论：同人之间

第一节 何谓"同人"——一个根本性的追问

第二节 同人卦在《周易》中的位置——序卦之理

第三节 "同人"之"同"——字义的原初探寻

第四节 研究方法视角说明

第二章 卦象总论：天与火何以"同人"

第一节 上乾下离——两个经卦的性质

第二节 天与火的同行之象

第三节 互卦、错卦、综卦的补充视角

第四节 五行生克视角下的天火关系

第五节 一阴五阳——同人卦的特殊结构

第三章 卦辞详解：同人于野，亨

第一节 "同人于野"——为什么是"野"

第二节 "亨"——同人于野何以亨通

第三节 "利涉大川"——同人之道与冒险精神

第四节 "利君子贞"——同人之道的主体限定

第五节 卦辞整体的深层结构

第四章 彖辞详解：唯君子为能通天下之志

第一节 "柔得位得中，而应乎乾"——六二爻的核心地位

第二节 "乾行也"——刚健之行

第三节 "文明以健，中正而应"——内外德行的统一

第四节 "唯君子为能通天下之志"——同人之道的极致

第五节 彖辞的整体思想结构

第五章 大象辞详解：君子以类族辨物

第一节 "天与火，同人"——大象辞的独特取象

第二节 "类族辨物"——同中之辨

第三节 从"辨"到"同"的辩证逻辑

第六章 六爻逐解（上）：初九至九三

第一节 初九：同人于门，无咎

第二节 六二：同人于宗，吝

第三节 九三：伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴

第四节 九三爻辞的进一步追问——“三岁”之义

第七章 六爻逐解（下）：九四至上九

第一节 九四：乘其墉，弗克攻，吉

第二节 九五：同人先号咷而后笑，大师克相遇

第三节 上九：同人于郊，无悔

第四节 六爻总论——同人之道的完整历程

第八章 先秦儒家视角下的同人之道

第一节 孔子先生论“同人”

第二节 孟子先生论“同人”

第三节 荀子先生论“群”与“同”

第四节 先秦儒家“大同”理想与同人卦的呼应

第九章 先秦道家视角下的同人之道

第一节 老子先生论“同”与“不同”

第二节 庄子先生论“齐物”与“同人”

第三节 道家视角与儒家视角的互补

第十章 上古神话与民俗视角下的同人之道

第一节 火的崇拜——人类聚合的原初经验

第二节 天的崇拜——超越部落的共同信仰

第三节 图腾与氏族——“类族辨物”的远古根源

第四节 上古洪水神话与“利涉大川”

第五节 “野”的上古意象——旷野中的聚合

第六节 上古乐舞与“同人”

第十一章 同人卦与先秦政治哲学

第一节 同人与治国之道

第二节 “党”与“同”——先秦政治中的结党问题

第三节 “同人”与“天下一家”

第十二章 同人卦的深层哲学问题

第一节 “同”的辩证法——同与异的关系

第二节 “同”的认识论——如何知道“同”已经达成

第三节 “同人”的伦理学——同人之道的道德要求

第四节 "同人"的宇宙论——天人合一

第十三章 同人卦与《周易》他卦的呼应

第一节 同人与否——否极泰来的转折

第二节 同人与大有——同人之果

第三节 同人与比——两种聚合方式的对比

第四节 同人与睽——合与离的辩证

第十四章 同人卦的哲学意蕴与精神遗产

第一节 从同人之道看先秦的"天下"观念

第二节 "通天下之志"与"知其不可而为之"

第三节 同人之道的永恒性

第四节 同人与"中和"——先秦哲学的最高境界

第十五章 同人卦与《系辞传》核心思想的深度呼应

第一节 "感而遂通天下之故"

第二节 "二人同心，其利断金"

第三节 "天下何思何虑"

第十六章 综论：天火合德，同人大义

第一节 同人卦的核心精神总结

第二节 同人卦在先秦思想中的独特地位

第三节 从上古到先秦——同人之道的文化传承

第四节 追问的终结与开始

第五节 结语：天与火永在

对于"天火同人卦"的解读与探究：《天火合德，同人大义——先秦与上古视域下的深度钻研》

作者：玄机编辑部

提要：同人一卦，上乾下离，天与火同，其义甚广。本文从先秦儒道两家之思想根基出发，兼采上古神话与民俗之幽远源流，对同人卦之卦象、卦辞、彖辞、大象辞及六爻之辞逐一钻研，层层追问"为什么"，力图还原此卦在先秦思想世界中的丰富意涵。全文大量征引《周易》经传、《论语》、《孟子》、《荀子》、《老子》、《庄子》、《诗经》、《尚书》、《左传》、《国语》、《礼记》、《墨子》、《管子》等先秦典籍原文，以相互呼应、彼此发明之法，深入探讨"同人"之义何以通于天道、何以系于人伦、何以关乎邦国、何以根于上古先民之火崇拜与聚落生活。文章坚守先秦与上古视域，不涉两汉以后之说，力求在最古老的文化层中发掘同人卦的原初精神与深层智慧。

第一章 绪论：同人之问

第一节 何谓"同人"——一个根本性的追问

"同人"二字，看似寻常，实则蕴含着先秦思想世界中最深沉的关怀。何谓"同"？何谓"人"？"同"与"人"二字合而为一，究竟指向怎样的生存状态与精神境界？这些追问，并非后世解经者的过度诠释，而是《周易》本身所内含的问题意识。

我们首先须回到《周易》经文本身。《周易·同人》卦辞曰：

"同人于野，亨。利涉大川，利君子贞。"

这短短十三个字，已经抛出了一系列值得深思的问题。为什么"同人"要"于野"？为什么"同人于野"就能"亨"？"利涉大川"与"同人"有何内在关联？为什么特别标举"利君子贞"——这是否意味着"同人"之道并非人人可行，而唯君子能践之？

再看《彖传》对此卦的诠释：

"同人，柔得位得中，而应乎乾，曰同人。同人曰：'同人于野，亨。利涉大川。'乾行也。文明以健，中正而应，君子正也。唯君子为能通天下之志。"

《彖传》最后一句——"唯君子为能通天下之志"——可谓振聋发聩。"通天下之志"，这是怎样的气魄与胸襟！为什么只有君子能做到？"同人"与"通天下之志"之间究竟是什么关系？

再看《大象传》：

"天与火，同人。君子以类族辨物。"

"天与火，同人"——天在上，火亦炎上，二者同行，故曰同人。但为什么由此推出的君子之行是"类族辨物"？"类族辨物"是分别之事，"同人"是合同之事，一分一合之间，为什么《大象传》认为它们是统一的？

这些问题，构成了本文探研的出发点。我们将沿着卦象、卦辞、爻辞的脉络，逐层深入，同时以先秦儒道思想和上古神话民俗为参照，力图在最古老的文化语境中理解同人卦的深层意涵。

第二节 同人卦在《周易》中的位置——序卦之理

要理解同人卦，我们不能将其从《周易》的整体结构中剥离出来。《序卦传》曰：

"物不可以终否，故受之以同人。与人同者物必归焉，故受之以大有。"

这告诉我们，同人卦（第十三卦）紧接在否卦（第十二卦）之后。否卦者，天地不交、万物不通之象。《否》之《彖传》曰："天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。"否极之世，天地闭塞，人心离散，邦国不宁。为什么否极之后，紧接着就是"同人"？

《序卦传》的答案是："物不可以终否。"——事物不可能永远处于否塞不通的状态。否极则泰来，闭塞到了极处，就必然走向开通。而开通的第一步，恰恰是"同人"——人与人的重新聚合、心与心的重新相通。

这是一个极富洞见的安排。为什么从否塞走向通达的关键，是"同人"而不是别的？我们不妨从先秦的历史经验来思考。春秋战国之际，天下分崩离析，诸侯争霸，礼崩乐坏——这正是一个"否"的时代。而先秦诸子百家之所以竞相著述、奔走游说，其核心关怀无非是：如何让天下重归于"同"？如何让离散的人心重新凝聚？孔子先生周游列国，其志何在？不正是要在否塞的天下重建"同人"之道吗？

《序卦传》又曰：“与人同者物必归焉，故受之以大有。”这进一步揭示了“同人”与“大有”（第十四卦）之间的因果关系：能够与人相同、与人和合的，万物必然归附于他，因此同人之后就是大有——大的拥有。这个逻辑，与孔子先生所说的“德不孤，必有邻”（《论语·里仁》）何其相似！

为什么“与人同”就能使“物归”？这里面蕴含着一个深刻的道理：在先秦的思想世界中，“同”并不是强制性的统一，而是基于内在德性的自然感召。正如《论语·为政》所载孔子先生之言：

“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”

以德行事，则天下自然归附。“同人”之道，正是以德感人、以诚动人、以义聚人之道。

第三节 “同人”之“同”——字义的原初探寻

要深入理解同人卦，我们须对“同”字做一番字义上的追溯。

“同”字在先秦典籍中有着丰富的用法。《说文解字》虽为汉代许慎先生所作（此处仅作文字学参考），但其所反映的字义源流可上溯至先秦。“同，合会也。”同者，合也，会也。人与人之合，人与人之会，即是“同人”。

然而在先秦典籍中，“同”字的内涵远比“合会”丰富得多。

《国语·郑语》记载史伯先生对郑桓公之言，其中有一段关于“和”与“同”的经典论述：

“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。”

史伯先生在这里明确区分了“和”与“同”：和是以不同的事物相互调和，由此才能生生不息；而“同”如果只是同类事物的简单叠加，则不能继续发展。这似乎与“同人”卦的精神构成了某种张力——同人卦的“同”，究竟是史伯先生所批评的那种“同”，还是包含着“和”的“同”？

这个问题，在晏婴先生那里得到了进一步的阐发。《左传·昭公二十年》载晏婴先生之言：

“和如羹焉，水、火、醯、醢、盐、梅，以烹鱼肉，燂之以薪。宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过……君子食之，以平其心。”“君所谓可，据亦曰可；君所谓否，据亦曰否。若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？同之不可也如是。”

晏婴先生以烹饪和音乐为喻，说明“和”需要不同元素的配合，而“同”——如果只是以水济水、琴瑟专壹——则了无生趣。

那么，同人卦所说的"同"，是不是就是晏婴先生和史伯先生所批评的那种"同"呢？我们认为不是。恰恰相反，同人卦所说的"同"，正是在差异基础上达成的更高层次的"和同"。这从何而知？

第一，从卦象来看。同人卦上乾下离，乾为天，离为火。天与火，本是不同的事物——天高远在上，火明丽在下。它们不是同类事物的简单叠加，而是两种不同性质的力量因为具有相同的上行趋势（乾刚健向上，离火炎上）而达成的"同"。这正是"以他平他"之"和"，而非"以同裨同"之"同"。

第二，从《大象传》来看。"君子以类族辨物"——类族辨物，正是在认清差异的基础上寻求共通。不辨物则不知其异，不类族则不能合其同。先分别而后合同，这正是"和"的精神。

第三，从六爻来看。同人卦六爻所描述的"同人"过程，并非一帆风顺的简单和合，而是充满了矛盾、冲突、挣扎——九三"伏戎于莽"、九四"乘其墉弗克攻"、九五"先号咷而后笑"——这些都说明真正的"同人"必须经历差异与冲突的磨合，最终才能达成深层的合一。

因此，同人卦所说的"同"，绝不是取消差异的同质化，而是在承认差异、经历冲突之后达成的真正的"大同"。这与《礼记·礼运》所描述的"大同"理想是相呼应的：

"大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。"

"大同"之世，并非人人相同、毫无差异，而是"选贤与能"——尊重每个人的特质和才能，"男有分，女有归"——各安其位、各得其所。这恰恰是在差异中实现的最高"同"。

第四节 研究方法 with 视角说明

本文的研究方法，可以用四个字来概括："追问"与"呼应"。

所谓"追问"，是指我们对同人卦的每一个字、每一句话、每一个象，都要追问"为什么"。为什么是"天火"而不是"火天"？为什么要"同人于野"？为什么初九"同人于门"无咎，而六二"同人于宗"却吝？为什么九三突然出现"伏戎于莽"这样充满战争意象的爻辞？这些追问，不是为了炫耀思辨，而是为了深入卦义的内核。

所谓"呼应"，是指我们大量引用先秦典籍的原文，不是为了做简单的比较——"你看这句话和那句话很像"——而是为了让不同的文本在对话中相互发明、相互照亮。《论语》中的一句话，可能恰恰回应了同人卦某一爻辞中隐含的问题；《老子》中的某个概念，可能恰恰为我们理解同人卦的卦象提供了新的视角。这种呼应，是先秦思想世界内部的自我对话。

在视角上，本文主要采取两个层面：

其一，**先秦儒道思想的视角**。儒家以"仁"为核心，道家以"自然"为旨归，二者对于"人与人如何相处""人与天如何相通"这些根本问题，有着各自深刻而不同的思考。同人卦恰恰处在这些问题的交汇点上。

其二，**上古神话与民俗的视角**。同人卦的下卦为离，离为火。火在上古先民的生活中具有何种意义？火崇拜、篝火聚会、祭天之火——这些远古的记忆，是否沉淀在同人卦的象征体系中？我们将尝试从这个更古老的层面来理解同人卦的原初精神。

需要特别说明的是，本文坚守先秦与上古的时间界限，不涉及两汉以后的任何解说。这不是因为后世的解读没有价值，而是因为我们希望回到最初的语境中，聆听最古老的声音。

第二章 卦象总论：天与火何以"同人"

第一节 上乾下离——两个经卦的性质

同人卦由上卦乾（☰）和下卦离（☲）组成。要理解这个六画卦的整体意涵，我们必须先深入认识乾和离这两个经卦（三画卦）的性质。

乾卦之性质：

《说卦传》论乾卦曰：

"乾，健也。""乾为天，为圜，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马，为老马，为瘠马，为驳马，为木果。"

乾的核心性质是"健"——刚健不息。《乾卦·象传》曰："天行健，君子以自强不息。"乾之健，是天道运行不止的健，是日月星辰永恒运转的健。它代表的是宇宙中最根本的创生力量——阳气之纯。

在取象上，乾为天、为君、为父。天覆万物，君统万民，父主一家。三者的共同特点是：居上位、主导、刚健、广大。

为什么乾又为"圜"（圆）？因为天的运行是周而复始的圆运动。《系辞上传》曰："乾知大始。"乾代表万物的大始，而始之又始、终而复始，正是圆的运动。

离卦之性质：

《说卦传》论离卦曰：

"离，丽也。""离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。""离为火，为日，为电，为中女，为甲冑，为戈兵；其于人也，为大腹；为乾卦；为鳖、为蟹、为蠃、为蚌、为龟。其于木也，为科上槁。"

离的核心性质是"丽"——附丽、附着。火必须依附于可燃之物才能存在，日月必须附丽于天空才能照耀。同时，"丽"也有文明、华美之义——"文明"二字，在《彖传》中正是用来描述离卦的。

离又为"明"——光明。火之所以为离，是因为火能照亮黑暗，使万物"皆相见"。《说卦传》说离是"南方之卦"，因为南方是光明最盛之处（在北半球，太阳在南方达到最高点）。

为什么离又为"甲冑""戈兵"？这似乎与"文明""光明"的形象不太吻合。但如果我们深入思考，就会发现甲冑和戈兵都是"外刚内柔"的——甲冑外面坚硬，里面中空用来保护身体；戈兵的金属外壳包裹着木柄。而离卦的卦象（☲）正是外阳内阴——两个阳爻夹着一个阴爻，外实内虚。这个"外实内虚""外刚内柔"的结构，正是离卦的根本特征。

在离卦的取象中，还有一个非常重要的象：日。《系辞上传》曰：

"日月运行，一寒一暑。"

日为离，月为坎。日是天空中最明亮的存在，它普照万物，使一切无所遁形——这与"同人"之义有着深刻的联系。"同人"的前提是"明"——能够照见彼此，能够开诚布公，能够坦荡相交。没有光明，人与人就只能在黑暗中摸索，彼此猜疑。

为什么乾与离的组合构成了"同人"？

这是一个关键性的追问。六十四卦中，每一卦都由上下两个经卦组合而成，但并不是随便两个经卦放在一起就能产生有意义的卦名。为什么偏偏是上乾下离——天在上、火在下——构成了"同人"？

要回答这个问题，我们需要理解"天"与"火"之间的关系。

第二节 天与火的同行之象

《大象传》对同人卦的描述是：

"天与火，同人。君子以类族辨物。"

"天与火，同人"——天与火在一起，就是同人之象。为什么？

天在上，火性炎上。《说卦传》曰："离为火。"火的本性是向上燃烧的。当火焰升起，它的方向与天的方位是一致的——都是向上。天与火，一个在上面，一个往上走，它们的运动方向相同。这种"同向"，

就是"同"的基本意象。

但这里需要深入追问：为什么"同向"就是"同人"？方向相同，就意味着人心相同吗？

我们认为，"天与火"的同行之象至少包含以下几层意义：

第一层：志向之同。

天代表最高的理想、最终极的归宿。火向上行，就是朝着这个最高理想的方向前进。当人与人怀着相同的志向——朝着"天"的方向前进——他们就是"同人"。《论语·里仁》载孔子先生之言：

"朝闻道，夕死可矣。"

"道"就是天道，就是那个最高的理想。当人们都以"闻道""行道"为志，他们就自然而然地走到了一起——这就是同人。

第二层：光明之同。

天是大明，火亦是明。《彖传》说同人卦具有"文明以健"的品质——"文明"来自下卦离，"健"来自上卦乾。天的光明是日月之明，火的光明是人间之明。当天之明与人之明相合，就是光明普照、坦诚相见的状态。在这种状态下，人与人之间没有隐瞒、没有欺诈、没有暗中的算计——这正是"同人"的基础。

《论语·颜渊》载司马牛问君子，孔子先生曰：

"君子不忧不惧。""内省不疚，夫何忧何惧？"

内省不疚，才能坦荡荡。坦荡荡，才能与人同。光明磊落是同人之道的根本前提。

第三层：气之相通。

天之气下降，火之气上升，二者在中间相遇、相交、相通。这种气的相通，是万物化生的基本机制。

《系辞上传》曰：

"天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生。"

天地之气的交通是万物化生的根源。而在同人卦中，乾（天）之气与离（火）之气的相通，就是人与人之间精神相交的象征。人之所以能"同"，不是外在的强制，而是内在精神之气的自然感通。

第四层：上古意象——天火之祭。

从上古民俗的角度来看，"天与火"的意象可能还有一个更古老的来源：祭天之火。上古先民在祭祀天神时，往往要点燃大火——让火焰升腾向天，作为人间与天上沟通的媒介。《周礼》虽为后世整理之

书，但其中保存的祭天用“燎”的礼制，显然有着非常古老的渊源。《诗经·大雅·生民》描述后稷祭祀之情景：

“取萧祭脂，取羝以軋，载燔载烈，以兴嗣岁。”

燔、烈都是用火烧烤祭品的方式。火焰将祭品的气味带向天空，以此与天神沟通。在这个意义上，“天与火”的组合，不仅是自然现象的象征，更是人与天之间沟通方式的象征。而“同人”的最深层含义，或许正包含着人与天的“同”——天人合一。

第三节 互卦、错卦、综卦的补充视角

要全面理解同人卦的象义，我们还需要关注它的互卦、错卦和综卦。

综卦（覆卦）：

同人卦（☲☰，天火同人）倒转过来，就是大有卦（☰☲，火天大有）。同人与大有是一对综卦，互为表里。同人强调的是人与人的聚合，大有强调的是由此聚合而带来的丰盛拥有。这与《序卦传》“与人同者物必归焉，故受之以大有”的说法完全吻合。

为什么同人卦翻转就变成大有？这可以从卦象的变化来理解。同人卦是天（乾）在上、火（离）在下；翻转后火（离）在上、天（乾）在下。在同人卦中，光明（离）被天（乾）覆盖，光明是内在的、含蓄的，人们因为内在的光明而聚合。而在大有卦中，光明（离）高悬在上，如日中天，万物在其光照之下，一切了然可见——这就是“大有”的盛况。

从同人到大有，是一个从内在聚合到外在丰盛的过程。这告诉我们：“同人”是因，“大有”是果；人心之同是根本，物质之有是结果。

错卦（旁通卦）：

同人卦的错卦（每一爻都变）是地水师卦（☷☵）。师卦讲的是军队、战争、众人的统率。同人是和平方式的聚合，师是军事方式的统率——二者形成了有趣的对照。

为什么同人的错卦是师？这似乎暗示着：同人之道与用兵之道有着内在的对应关系。能同人则能用兵，能聚众则能统军。更深层地说，真正的“同人”需要像治军一样有纪律、有秩序、有原则——不是乌合之众的简单聚集，而是有组织、有目标的凝聚。

而同人卦六爻中频频出现的战争意象——九三“伏戎于莽”、九四“乘其墉”、九五“大师克相遇”——也从侧面印证了同人与师之间的内在关联。

互卦：

同人卦的互卦（二三四爻构成下卦，三四五爻构成上卦）是天风姤卦（☴）。姤者，遇也，不期而遇。这个互卦揭示了同人卦内部隐含的一个动力：同人之合，其起点往往是一次偶然的相遇。人与人的缘分，有时候始于一次不期然的邂逅。但这次邂逅能否发展为真正的“同人”，则取决于双方是否具有内在精神的“同”。

第四节 五行生克视角下的天火关系

在先秦的阴阳五行思想中，天属金（乾为金），火克金。从五行生克的角度来看，离火与乾金之间似乎存在着克制关系——火克金。那么，为什么一个包含克制关系的组合，反而被命名为“同人”——和同聚合？

这个问题触及了先秦五行思想的一个深层面向。《管子·五行》篇虽然关于五行的论述较为系统化，但其思想根源可追溯至更早。五行之间的生克关系，不仅是对抗性的，也可以是制约中的平衡。火对金的“克”，不一定意味着毁灭，也可以意味着“锻炼”——通过火的锤炼，金才能成为有用之器。《管子》曰：

"金生于土……金之道刑杀……火之道明照。"

火以明照，金以刑杀。在同人卦中，离火在下，乾金在上。火在下面锻炼，金在上面成器——这不正是“同人”之道的一个隐喻吗？真正的“同人”，不是没有磨擦和冲突的一团和气，而是在冲突与磨合中达成的更高层次的和谐。

这一点，与《左传·昭公二十年》晏婴先生的“和同之辨”形成了深刻的呼应。晏婴先生说的“和如羹焉”，各种不同甚至相反的调料放在一起，相互激发、相互制约，最终形成了美味——这正是“克”中的“和”。

第五节 一阴五阳——同人卦的特殊结构

同人卦的另一个值得深思的特征是它的阴阳结构：五个阳爻、一个阴爻。那唯一的阴爻就是六二——处于下卦离的中位。

在一阴五阳的卦中（除了同人，还有姤、夬等），那个唯一的阴爻往往具有特殊的意义——它是全卦的关键，是众阳所关注的焦点。在同人卦中，六二就是这样的角色。

《彖传》说：“柔得位得中，而应乎乾，曰同人。”——六二以柔爻（阴爻）居阴位（二为偶数位，属阴），所以是“得位”；居下卦之中，所以是“得中”；与上卦乾的九五相应，所以是“应乎乾”。正是因为六二具有这三个条件——得位、得中、应乎乾——整个卦才被命名为“同人”。

为什么一个阴爻的“得位得中”就能使全卦成为“同人”？

这涉及到先秦思想中关于“一”与“多”的关系的深层思考。老子先生曰：

“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（《老子》第四十二章）

“万物负阴而抱阳”——在阳为主导的环境中，阴的存在恰恰是和谐的关键。同人卦中五阳一阴，那唯一的阴爻（六二）恰恰是使五个阳爻能够“同”在一起的关键因素。没有这个阴爻，全阳就是乾卦，纯刚无柔，虽然有“自强不息”之德，却缺乏“与人同”的柔和。正是六二的存在，为全卦提供了一个“中心”——一个众阳可以围绕、可以呼应、可以指向的焦点。

这就像一个社群中，需要有一个核心人物来凝聚人心。而这个核心人物，未必是最强大的（阴爻比阳爻更柔弱），但必须是最居中的、最得位的、最能与上面的领导者（九五）相应的。

从另一个角度来看，六二在下卦离的中位，离为火、为明。六二就是那团凝聚人心的光明——就像黑夜中的一团篝火，人们围绕着它聚集，被它温暖，受它照亮。这个意象，与上古先民围坐篝火的原初经验何其吻合！我们将在后面关于上古神话与民俗的章节中详细讨论这一点。

第三章 卦辞详解：同人于野，亨

第一节 “同人于野”——为什么是“野”

同人卦的卦辞是：

“同人于野，亨。利涉大川，利君子贞。”

“同人于野”四个字，是理解整个卦辞的钥匙。“同人”是与人和同，但为什么要在“野”？为什么不是“同人于朝”（在朝廷）、“同人于邑”（在城邑）、“同人于室”（在家中），而偏偏是“同人于野”？

“野”在先秦的语境中有着特定的含义。《周礼·地官》区分了“国”与“野”：国是都城及其近郊，野是远郊以外的广阔地域。《国语·齐语》载管仲先生的政策，也体现了“国”“野”之分。在当时的社会结构中，“国人”居住在城邑之内，有较高的社会地位和政治参与权；“野人”则居住在城邑之外，从事农耕，社会地位相对较低。

然而，“同人于野”的“野”，不应仅仅理解为这种社会学意义上的“国野之别”。更重要的是，“野”具有“广阔”“无限”“无私”的象征意义。

"野"之广阔：与城邑、宗族、门户相比，"野"是没有围墙、没有边界的开阔空间。"同人于野"意味着这种"同"是没有界限的——不是局限于某个宗族、某个群体、某个阶层的小范围的同，而是面向天下所有人的大同。

为什么这一点如此重要？因为同人卦六爻所描述的，正是一个从狭隘到广阔的过程：

- 初九："同人于门"——在门口聚合，范围最小
- 六二："同人于宗"——在宗族中聚合，范围略大
- 上九："同人于郊"——在郊外聚合，范围已经很大

而卦辞直接标举"同人于野"——要在最广阔的"野"中与人同，这是最高的标准。为什么最高标准不是"同人于天下"而是"同人于野"？因为"天下"是一个政治概念，而"野"是一个自然概念。"同人于野"意味着回到自然的、本真的状态中去与人同——超越一切人为的等级、礼法、规矩的限制，在最原初的层面上实现人与人的和合。

"野"之无私：野外没有私人的围墙和篱笆，是"公"的空间。"同人于野"暗示着这种"同"必须出于"公"心，而非"私"心。这与后面"利君子贞"的要求是一致的。

《论语·述而》载孔子先生之言：

"君子坦荡荡，小人长戚戚。"

"坦荡荡"三字，恰如旷野之象——无遮无蔽、坦坦荡荡。君子能"同人于野"，正因为其心坦荡荡，没有私曲。

"野"之近于天：在旷野中仰望天空，天穹直接覆盖大地，中间没有任何遮挡。"同人于野"的意象，是人在旷野中直接面对天空——天（上卦乾）与人在最没有阻碍的空间中相遇。这是天人相通的最直接状态。

老子先生曰：

"天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。"（《老子》第五章）

天地之间就像一个大风箱，虚空而又充满能量。"野"正是这个天地之间的虚空之处——在这里，天地之气自由流通，人与人之间的精神也自由流通。

第二节 "亨"——同人于野何以亨通

"同人于野，亨。"——为什么在旷野中与人相同，就能亨通？

"亨"是《周易》中最重要的判词之一。《乾卦·文言传》释"元亨利贞"曰：

"亨者，嘉之会也。"

"亨"是美好事物的聚会、嘉善的汇合。当人们在旷野中——在最广阔、最公正、最坦荡的空间中——与人和同，各种美好的力量就自然汇聚在一起，这就是"亨"。

为什么偏偏在"野"中和同才能亨通？我们可以反过来思考：如果在狭隘的空间中和同——比如只在自己的宗族中和同（六二"同人于宗，吝"）——就不能亨通，反而会陷入"吝"（困窘）。这是为什么？

因为在狭隘空间中的"同"，往往是基于血缘、利益、地域等私人关系的"同"。这种"同"排斥外人，形成小团体，虽然内部团结，但与外部世界形成对抗。这在先秦的历史经验中有大量的例证——宗族之间的仇杀、诸侯之间的争霸，无不源于这种狭隘的"同"。

而"同人于野"的"同"，超越了一切狭隘的界限，是面向所有人的"同"。这种"同"不排斥任何人，因此也不会与任何人为敌。没有敌人，当然就亨通了。

这与墨子先生的"兼爱"思想有着深刻的呼应。《墨子·兼爱上》曰：

"圣人以治天下为事者也，必知乱之所自起，焉能治之。不知乱之所自起，则不能治。……当察乱何自起？起不相爱。"

墨子先生认为，天下之乱的根源是"不相爱"——人们只爱自己和自己的亲人，不爱别人和别人的亲人。"同人于野"正是对这种狭隘之爱的超越——在旷野中，没有"你的人"和"我的人"之分，只有共同在天地之间的"人"。

当然，儒家与墨家在"爱"的问题上有根本分歧。孟子先生批评墨子先生的"兼爱"是"无父"（《孟子·滕文公下》），认为人的爱必须有亲疏之别。但在"同人于野"这个层面上，儒家也并不反对一种超越私利的大公之心。《论语·公冶长》载子贡问曰：

"有美玉于斯，韞椟而藏诸？求善贾而沽诸？"子曰："沽之哉！沽之哉！我待贾者也。"

孔子先生以美玉自喻，表示自己等待识货的买主——他愿意出仕，愿意把自己的才能贡献给天下。这正是一种超越私我的"同人于野"精神。

第三节 "利涉大川"——同人之道与冒险精神

卦辞接着说："利涉大川。"这四个字在《周易》中频频出现，几乎成了一个固定的判词。凡说"利涉大川"，都意味着这个卦所代表的状态有利于冒险、有利于行大事。

为什么"同人"就"利涉大川"？

"涉大川"——渡过大的河流——在上古先民的生活中，是最危险的行为之一。河水汹涌，随时可能吞没渡河者。但如果不渡河，就无法到达新的土地、新的资源、新的机遇。"涉大川"因此成为"冒险行大事"的象征。

为什么在"同人"的状态下特别有利于涉大川？答案很简单：人多力量大。一个人渡河，危险极大；但如果众人同心协力，互相扶持、互相保护，渡河的成功率就大大提高。

《诗经·秦风·无衣》唱道：

"岂曰无衣？与子同袍。王于兴师，修我戈矛，与子同仇。岂曰无衣？与子同泽。王于兴师，修我矛戟，与子偕作。岂曰无衣？与子同裳。王于兴师，修我甲兵，与子偕行。"

"与子同袍""与子同仇""与子偕行"——这首诗描绘的正是"同人"的精神：同穿一件袍子，同对一个敌人，一起上路出发。正是因为有了这种"同"，将士们才能无惧艰险，勇往直前。

《彖传》的解释是："同人曰：'同人于野，亨。利涉大川。'乾行也。"——"利涉大川"是因为"乾行"。乾代表刚健不息的力量。当人们在"同人"的状态下聚合起来，他们所拥有的力量就像乾卦一样刚健不息、无所畏惧，因此能够涉越大川。

但这里还有更深一层的意思。"涉大川"不仅是物理意义上的渡河，更是精神上的超越——超越困难、超越障碍、超越自我的局限。在"同人"的状态下，人们不仅获得了他人的支持和力量，更重要的是获得了一种精神上的勇气——知道自己不是孤独的，知道自己的志向有人共鸣，知道自己的道路有人同行。这种精神上的安定和充实，正是"利涉大川"的深层来源。

孔子先生在危难之际，曾感慨：

"文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？"（《论语·子罕》）

孔子先生之所以面对匡地之围而不惧，正因为他知道自己承载着"文"——周文王以来的文化道统。这个"文"不是他一个人的，而是天下人共同的。他以天下之志为志，以万世之道为道，因此虽然只身一人，却不孤独。这种精神，正是"同人"之道的极致表现。

第四节 "利君子贞"——同人之道的主体限定

卦辞的最后四个字是："利君子贞。"

"贞"在《周易》中有两层含义：一是卜问、占问（"贞"通"禊"，即问吉凶）；二是正固、守正（"贞"即"正"，守正不移）。在这里，两层含义可以兼取："利君子贞"既是说这个卦对君子占问有利，

也是说同人之道有利于君子持守正道。

为什么特别标举"君子"? 为什么不说"利众人贞"或"利天下贞"?

这是因为"同人"之道虽然面向天下所有人("同人于野"), 但能够践行和主导这种"同"的, 只能是"君子"。为什么?

第一, "同人"需要以公心代私心。普通人往往被私利所驱, 难以真正做到公正无私的"同人于野"。而君子——按照先秦儒家的定义——是以道义为重、以天下为怀的人。《论语·里仁》载:

"君子喻于义, 小人喻于利。"

以义为导向的君子, 才能跳出私利的局限, 实现真正面向所有人的"同"。

第二, "同人"需要"中正"之德。《彖传》说:"中正而应, 君子正也。"——只有具备"中正"品质的人, 才能成为聚合人心的核心。而"中正"恰恰是君子的基本品格。

第三, "同人"需要"通天下之志"的能力。《彖传》最后说:"唯君子为能通天下之志。"——贯通天下人的志向, 这是极高的要求。它不仅需要宽广的胸襟, 更需要深邃的洞察力——能够看透不同人表面的差异, 发现他们内心深处共同的渴望和追求。这样的能力, 非君子不能有。

孟子先生曰:

"大人者, 不失其赤子之心者也。" (《孟子·离娄下》)

"赤子之心"是人类最原初的、最共通的心灵状态。大人(君子)之所以能"通天下之志", 正因为他没有丧失那颗赤子之心——那颗最纯朴、最真诚、最没有私曲的心。以赤子之心待天下人, 天下人自然与之同。

第五节 卦辞整体的深层结构

现在让我们从整体上审视同人卦的卦辞:"同人于野, 亨。利涉大川, 利君子贞。"

这个卦辞包含了一个完整的逻辑结构:

1. **状态:** "同人于野"——在最广阔的空间中与人和同
2. **结果:** "亨"——由此获得亨通
3. **应用一:** "利涉大川"——在这种状态下有利于冒险行大事
4. **应用二:** "利君子贞"——这种状态有利于君子守正

从更深的层面来看，这个结构还揭示了"同人"之道的一个核心原理：**先同后亨**。不是先亨通了再去同人，而是先做到与人同，亨通自然随之而来。这与先秦儒家的核心信念是一致的——先修德、后得位；先立本、后致用。

《论语·学而》载曾子先生之言：

"君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！"

"本立而道生"——根本立住了，大道自然生发。在同人卦中，"同人于野"是"本"——这是最根本的、最先要做的事；"亨""利涉大川""利君子贞"是"道"——是由此根本自然生发出来的结果和效用。

第四章 彖辞详解：唯君子为能通天下之志

第一节 "柔得位得中，而应乎乾"——六二爻的核心地位

《彖传》开篇即揭示同人卦得名的原因：

"同人，柔得位得中，而应乎乾，曰同人。"

这句话的关键在于：为什么"柔得位得中而应乎乾"就是"同人"？

"柔"指的是六二爻——唯一的阴爻。"得位"指阴爻居阴位（二为阴位）。"得中"指居于下卦之中位。"应乎乾"指与上卦乾的九五相应（二五相应是《周易》的基本规则）。

为什么这三个条件——得位、得中、应乾——就足以成就"同人"？

我们需要理解的是，在先秦的政治哲学中，"中"是最高的治理原则。《尚书·大禹谟》载（按，此篇传承有争议，但思想渊源古远）：

"人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。"

"允执厥中"——真诚地把握住"中"——这是上古圣王相传的心法。六二之所以能成为同人卦的核心，首先就在于她"得中"——她处于中间位置，不偏不倚，能够平衡各方、协调各方。

"得位"则意味着她在正确的位置上——一个人如果不在其位，纵然有中正之德，也难以发挥作用。孔子先生曰：

"不在其位，不谋其政。"（《论语·泰伯》）

反过来说，在其位，才能谋其政、行其道。六二既得中又得位，正是"在其位，谋其政"的最佳状态。

而"应乎乾"则是最关键的一点。乾为天、为君。六二与九五相应，意味着下面的"人"与上面的"天"（或"君"）之间有着密切的呼应关系。这种上下相应、天人相通的状态，正是"同人"的核心——人与天同，人与君同，人与人同。

从另一个角度来看，六二是离卦之中爻，离为火、为明。一个光明中正的人，自然能够应于天道、合于天心。《尚书·皋陶谟》曰：

"天聪明，自我民聪明。天明畏，自我民明威。"

天的聪明来自于民的聪明，天的明威来自于民的明威。天与人之间不是单向的命令关系，而是双向的呼应关系。六二"应乎乾"，正是这种天人呼应的体现。

第二节 "乾行也"——刚健之行

"同人曰：'同人于野，亨。利涉大川。'乾行也。"

《彖传》用"乾行也"三个字来解释为什么"同人于野"能够"亨"、能够"利涉大川"。

"乾行"是什么意思？乾的基本品质是"健"——刚健不息。"乾行"就是以乾的品质去行动——刚健而不息，勇往而直前。

但这里有一个微妙之处：同人卦的上卦是乾，下卦是离。从卦象来看，乾在外、离在内。这意味着外在的行动是刚健的（乾），而内在的精神是光明的（离）。外刚内明——刚健的行动力与光明的洞察力结合在一起——这正是"同人于野"能够亨通的内在原因。

为什么不说"离行也"而说"乾行也"？因为"亨通"和"涉大川"都需要实际的行动力。光明的洞察力固然重要，但如果没有刚健的行动力，再好的洞察也只是空想。《论语·子罕》载孔子先生之言：

"知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。"

知、仁、勇三达德，缺一不可。"知"对应"文明"（离），"勇"对应"健"（乾），"仁"则是二者的统一——既有光明的洞察，又有刚健的行动，就能成就仁者之道。

第三节 "文明以健，中正而应"——内外德行的统一

"文明以健，中正而应，君子正也。"

这是对同人卦卦德的总体概括。"文明以健"是从两卦的性质来说的——下卦离为文明，上卦乾为健。"中正而应"是从六二爻的位置来说的——六二居中得正，且与九五相应。

"文明以健"——这四个字值得深思。为什么不是"健以文明"？在先秦的语法中，"A以B"通常表示"以A为基础而具有B的品质"或"A而又B"。"文明以健"意味着以文明为基础而具有刚健的品质——不是蛮勇的刚健，而是文明的、有教养的、光明磊落的刚健。

这与孔子先生论"文质"的思想完全一致。《论语·雍也》曰：

"质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。"

"文"是外在的修饰、文化的教养，"质"是内在的质朴、刚健的本性。"文质彬彬"是二者的完美平衡。在同人卦中，"文明"来自离卦——这是"文"的方面；"健"来自乾卦——这是"质"的方面。"文明以健"就是"文质彬彬"——这正是"君子"之所以为"君子"的核心品格。

"中正而应"进一步描述了君子在同人之道中的具体表现。"中"——不偏不倚，不走极端；"正"——守正不阿，不随波逐流；"应"——与上面相应，能够贯通上下。一个既中正又能与上面呼应的人，才能在人群中发挥凝聚和引领的作用。

"君子正也"——最后归结到"正"字。《彖传》用一个"正"字来概括同人卦的君子之道，意味深长。"正"不仅是品德上的正直，更是行为上的端正——立身行事都合乎道义。而在同人之道中，"正"的重要性尤为突出：如果聚合人心是出于私心、歪念，那就不是真正的"同人"，而是结党营私。只有出于"正"心的聚合，才是真正的同人之道。

孔子先生曰：

"君子周而不比，小人比而不周。"（《论语·为政》）

"周"是公正地普遍关怀，"比"是偏私地互相勾结。"君子周而不比"——这正是"君子正也"在人际关系中的具体表现。

第四节 "唯君子为能通天下之志"——同人之道的极致

"唯君子为能通天下之志。"

这是《彖传》的最后一句，也是整个同人卦最振奋人心的宣言。"通天下之志"——贯通天下所有人的志向——这是一个何等宏大的命题！

为什么说"唯君子为能"？为什么普通人不能"通天下之志"？

要回答这个问题，我们须追问：什么是"天下之志"？"天下之志"不是天下每一个人的具体愿望——有人想发财，有人想当官，有人想隐居——这些具体的愿望千差万别、不可能统一。"天下之志"指的是超越这些具体差异的、人类最深层的共同追求——对善的向往、对美好生活的渴望、对正义和秩序的期盼。

孟子先生对此有着深刻的洞见。《孟子·告子上》曰：

"口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。"

"心之所同然者，理也，义也"——天下人的心中有着共同的东西，那就是对"理"和"义"的认同。圣人只不过是先于常人发现了这个共同的东西而已。

"通天下之志"，正是发现并贯通这个"心之所同然"。而这，非君子不能。为什么？因为：

第一，要发现"心之所同然"，需要深入的内省和广博的见闻。孔子先生曰：

"学而不思则罔，思而不学则殆。"（《论语·为政》）

学与思兼修，才能既了解天下之人的实际状况，又能透过表面看到深层的共通。

第二，要贯通"天下之志"，需要博大的胸怀和无私的品格。一个心中只有自己人，怎么可能理解天下人的心志？老子先生曰：

"圣人无常心，以百姓心为心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信。"（《老子》第四十九章）

"以百姓心为心"——圣人没有固定不变的己心，而是以天下百姓之心为心。无论善不善、信不信，圣人都以善和信来对待——这种无条件的包容和接纳，正是"通天下之志"的前提。

第三，“通天下之志”不仅是认识上的贯通，更是行动上的实现——要让天下人的共同志向真正得以实现。这需要巨大的能力和不懈的努力。

《周易·系辞上传》曰：

"天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑？"

"天下同归而殊途"——天下人最终的归宿是相同的，只是走的路不同。"一致而百虑"——最终要达到的境地是一致的，但思虑的方式各有不同。这句话深刻地揭示了"同"与"异"的辩证关系：在最深的层面上，天下人是"同"的；在具体的表现上，天下人是"异"的。"通天下之志"，就是透过无数的"殊途"看到那个共同的"归"，透过无数的"百虑"把握到那个统一的"致"。

第五节 象辞的整体思想结构

综合以上分析，我们可以梳理出《象传》对同人卦的解释具有以下思想结构：

1. **卦名之由来**："柔得位得中，而应乎乾，曰同人。"——一阴居中得位且应乎天，故名同人。这揭示了同人之道的结构性基础。
2. **卦辞之解释**："乾行也"——亨通和涉大川，源于乾的刚健行动力。这揭示了同人之道的实践动力。
3. **卦德之概括**："文明以健，中正而应，君子正也。"——文明与刚健合一，中正与呼应兼具，归结于君子之正。这揭示了同人之道的品格要求。
4. **极致之宣言**："唯君子为能通天下之志。"——同人之道的最高境界是贯通天下之志。这揭示了同人之道的终极目标。

从"结构基础"到"实践动力"到"品格要求"到"终极目标"——这是一个逐层递进的逻辑。由此可见，《象传》对同人卦的解释不是随意的注解，而是精心构建的思想体系。

第五章 大象辞详解：君子以类族辨物

第一节 "天与火，同人"——大象辞的独特取象

《大象传》曰：

"天与火，同人。君子以类族辨物。"

大象辞的取象方式与彖辞不同。彖辞侧重从爻位关系（尤其是主爻六二的位置）来解释卦名，大象辞则侧重从上下两卦的自然意象来提取教训。

"天与火，同人"——天与火同行，所以叫同人。这个取象前面已经讨论过。但值得注意的是，大象辞用的是"天与火"而不是"火与天"——这意味着天是主，火是从。天在上，火向上追随天——这是"同"的基本姿态：以天道为标准，以光明的方式向天道靠拢。

第二节 "类族辨物"——同中之辨

"君子以类族辨物"——这句话乍看起来似乎与"同人"矛盾。"同人"强调的是"同"——和合、聚合；而"类族辨物"强调的是"辨"——分类、辨别。为什么一个强调"同"的卦，其大象辞却教导君子去做"辨"的事情？

这恰恰揭示了"同人"之道的一个核心智慧：**真正的"同"必须建立在"辨"的基础上。**

"类族"——按照族类来分类。"辨物"——辨别事物的异同。这两件事看似是分别的工作，但其目的恰恰是为了更好的"同"。

为什么？因为不辨则不知同异，不知同异则"同"只是盲目的混同。就像一个厨师，如果不辨别各种食材的性质，就无法做出和谐的佳肴——他可能把不该放在一起的东西放在一起，结果不但不"和"，反而"乱"。

《论语·子路》载孔子先生之言：

"君子和而不同，小人同而不和。"

"和而不同"——和谐但不抹杀差异。要做到"和而不同"，首先就要能够辨识差异——知道什么是"同"、什么是"不同"，然后在"不同"的基础上寻求"和"。"类族辨物"正是"和而不同"的前提工作。

从另一个角度来看，"类族辨物"也可以理解为社会治理的基本方法。"族"是人群的分类（宗族、家族、职业群体等），"物"是事物的分类。一个善于治理的君子，必须能够认清不同人群的特点和需求、不同事物的性质和用途，然后才能做出恰当的安排——让每个人都在合适的位置上、每件事都有合理的处理方式。这种有序的安排，正是最高层次的"同"——不是混沌的合一，而是有序的和谐。

荀子先生对此有着精辟的论述。《荀子·王制》曰：

"分均则不偏，势齐则不壹，众齐则不使。有天有地而上下有差，明王始立而处国有制。夫两贵之不能相事，两贱之不能相使，是天数也。势位齐，而欲恶同，物不能澹则必争，争则必乱，乱则穷矣。先王恶其乱也，故制礼义以分之，使有贫富贵贱之等，足以相兼临者，是养天下之本也。《书》曰：'维齐非齐。'此之谓也。"

"维齐非齐"——要达到真正的齐（均等、和谐），反而不能是简单的齐（一刀切的平等）。必须有差等、有分别、有次序，才能实现真正的和谐。"类族辨物"正是"维齐非齐"的实践方法。

第三节 从"辨"到"同"的辩证逻辑

我们可以进一步追问：从"辨"到"同"的逻辑究竟是怎样的？

第一步：**辨异**。首先认清事物之间的差异。不同的族类有不同的特点，不同的事物有不同的性质。这种差异是客观存在的，不能视而不见。

第二步：**归类**。在差异中发现共通之处，将具有相同特征的事物归为一类。这就是"类"的工作——"类族"就是把具有相同特征的人群归在一起。

第三步：**统合**。在分类的基础上，找到各类之间的联系和互补关系，使之形成一个有机的整体。这就是最终的"同"——不是抹杀差异的混同，而是在差异基础上的有机统一。

这个从"辨"到"类"到"同"的逻辑过程，在先秦哲学中有着深厚的根基。《荀子·正名》曰：

"名也者，所以期累实也。辞也者，兼异实之名以论一意也。辩说也者，不异实名以喻动静之道也。"

名（概念）是用来标记事物的，辞（命题）是把不同事物的名组合起来表达一个意思，辩说（论证）是运用一致的概念来阐明事物变化的规律。这是一个从分别到统合的认识过程——先辨别（命名），再综合（造辞），最后统一（论说）。

《庄子·齐物论》则从另一个角度提出了挑战：

"天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎？"

庄子先生指出，一旦我们用语言去"说"统一，这个"说"本身就已经打破了统一——"一与言为二"。这提醒我们，"类族辨物"虽然是通往"同"的必要步骤，但"同"的最终实现可能超越了语言和概念的范畴。

在上古的祭祀活动中，我们可以看到"类族辨物"的原初实践。先民们按照不同的氏族分类参加祭祀，不同的氏族承担不同的职责——有的负责乐舞，有的负责牺牲，有的负责祈祷——但最终，所有这些不同的活动汇聚成一个统一的祭祀仪式，所有参与者在仪式中达成精神上的合一。这正是"类族辨物"与"同人"的完美结合。

《诗经·小雅·楚茨》描绘祭祀之盛况：

"礼仪既备，钟鼓既戒。孝孙徂位，工祝致告。神具醉止，皇尸载起。鼓钟送尸，神保聿归。诸宰君妇，废彻不迟。诸父兄弟，备言燕私。"

祭祀之中，各人各有其位、各有其职——"孝孙徂位""工祝致告""诸宰君妇""诸父兄弟"——这是"类族辨物"；但所有人在这同一个仪式中共同敬神、共同欢宴——这是"同人"。

第六章 六爻逐解（上）：初九至九三

第一节 初九：同人于门，无咎

初九爻辞曰：

"同人于门，无咎。"

《小象传》曰：

"出门同人，又谁咎也。"

初九是同人卦的第一爻，位居最下，代表同人过程的起始阶段。

"同人于门"——在门口与人聚合。"门"是家与外界的交接处。在门口同人，意味着刚刚走出家门，开始与外面的人交往。

为什么"同人于门"就"无咎"？《小象传》的解释是："出门同人，又谁咎也。"——走出家门去与人交往，谁会怪罪你呢？

这个解释看似简单，却蕴含着深意。

第一层深意：开放是同人之始。

一个人如果永远待在家里，足不出户，当然不可能"同人"。"同人于门"的第一个意义是：你必须打开门，走出去。这是同人的第一步，也是最基本的一步。

为什么要走出去？因为人是群居的动物。荀子先生曰：

"人之生，不能无群。"（《荀子·王制》）

又曰：

"力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物。"（《荀子·王制》）

人之所以能驾驭牛马，不是因为力气大或跑得快，而是因为人能"群"——能够组织群体。而群的基础是"分"（分工），分的基础是"义"（正义原则）。走出家门去与人同，正是"群"的起点。

第二层深意：门口的"同"是自然的、无私心的。

"门"是一个公共性的空间——你家的门口，也是邻居经过的地方。在门口与人同，不是刻意去某个地方寻找特定的人，而是自然地与路过的人相遇、相交。这种自然性和无选择性，正是"无咎"的原因——因为没有私心、没有算计，所以不会有过咎。

《论语·学而》载孔子先生之言：

"有朋自远方来，不亦乐乎？"

朋友从远方来，你在门口迎接他——这不正是"同人于门"的生动写照吗？那种自然而然的喜悦，那种不舍任何功利计算的欢迎，正是"无咎"的根源。

第三层深意：初始的谦逊。

初九位居最下，是同人的起步。在门口同人，而不是急着跑到旷野去同人，体现了一种循序渐进的谨慎。先在小范围内练习与人同的能力，然后逐步扩大——这是稳健的做法。

但也需要注意的是，"同人于门"虽然"无咎"，却也没有"亨"、没有"吉"——只是"无咎"（没有过错）而已。这说明仅在门口同人是不够的——要达到"亨"，必须走向更广阔的空间（"同人于野"）。

第二节 六二：同人于宗，吝

六二爻辞曰：

"同人于宗，吝。"

《小象传》曰：

"同人于宗，吝道也。"

六二是同人卦的主爻——前面我们分析过，《彖传》说“柔得位得中而应乎乾”指的就是六二。但为什么这个最重要的爻，其爻辞反而是“吝”（困窘、不利）？

“同人于宗”——在宗族之内与人聚合。“宗”指宗族——同一血缘的亲属群体。在宗族内部与人同，为什么反而“吝”？

这是同人卦最发人深省的一条爻辞之一。

为什么“同人于宗”是不好的？

宗族是先秦社会的基本单位。一个人的第一认同，往往是自己的宗族。《诗经·小雅·常棣》唱道：

“常棣之华，鄂不韡韡。凡今之人，莫如兄弟。……兄弟阋于墙，外御其务。每有良朋，烝也无戎。”

兄弟之间虽然可能有内部矛盾（“兄弟阋于墙”），但对外却是一致的（“外御其务”）。宗族的凝聚力来自血缘关系，是天然的、强大的。

但同人卦的旨趣不在于宗族内部的和谐，而在于超越宗族的、面向天下的大同。卦辞说的是“同人于野”——在旷野中与天下人同，而不是“同人于宗”——在宗族中与亲人同。

“同人于宗”之所以“吝”，原因至少有三：

**其一，格局太小。同人之道要求“通天下之志”，而“同人于宗”只是在自己的小圈子里打转，远未达到“于野”的广阔境界。

**其二，易陷偏私。宗族之同往往基于血缘利益，容易演变为排外的小团体主义。当宗族利益与天下公义发生冲突时，“同人于宗”者往往会选择宗族利益——这就背离了“君子正也”的要求。

孔子先生在这个问题上有过微妙的讨论。《论语·子路》载叶公之言：

“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是。父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”

叶公认为儿子揭发父亲偷羊是“直”（正直），孔子先生却认为父子互隐才是“直”。这段对话常被用来讨论儒家伦理中的亲情与公义之矛盾。从同人卦的角度来看，“同人于宗”正是这种矛盾的体现——当“同”局限于宗族，就不可避免地以更广泛的“公义”产生张力。

**其三，限制了六二的潜能。六二是同人卦的主爻，其使命是“应乎乾”——与天（九五）相应，从而实现天人之“同”。但如果六二仅仅满足于在宗族中和同，她就没有充分发挥自己“得中得位”的潜能，就像一个有大才之人仅仅在家族企业中服务，而没有为天下贡献才智——这当然是“吝”的。

《孟子·尽心上》曰：

"穷则独善其身，达则兼善天下。"

"独善其身"在穷困时是可以的，但有条件时就应该"兼善天下"。六二"得位得中而应乎乾"，正是"达"的状态——有条件、有能力去影响更广阔的天下。在这种情况下却缩在宗族里不出去，当然是"吝"。

小象传"吝道也"的深意：

"吝道也"——这是一条导致困窘的道路。注意，不是说"凶"（大的灾祸），而是说"吝"（小的困窘、不顺利）。因为"同人于宗"毕竟还是"同人"——只是范围太小了。在宗族中和同，本身不是坏事，只是格局不够大。如果能从宗族出发，逐步扩大到"于野"的层面，那"吝"就可以化解。

第三节 九三：伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴

九三爻辞曰：

"伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。"

《小象传》曰：

"伏戎于莽，敌刚也。三岁不兴，安行也。"

这是同人卦中最令人惊讶的一条爻辞。从初九的"同人于门"到六二的"同人于宗"，虽然有局限，但毕竟还在"同人"的范畴内。到了九三，突然出现了"伏戎于莽"——在丛林草莽中埋伏军队——完全是一幅战争的图景。为什么一个讲"同人"的卦中会出现战争？

为什么九三会出现战争意象？

要回答这个问题，我们需要从九三的位置来分析。

九三以阳爻居阳位（三为奇数位，属阳），故"得位"但过刚。九三处于下卦离的最上面，是即将进入上卦乾的过渡位置——在人事上，相当于一个人即将从下级进入上级的微妙阶段。

更重要的是，九三与六二——那个全卦唯一的阴爻——紧紧相邻。在《周易》中，相邻的阴阳爻之间往往有"比"的关系——比即亲近。九三紧挨着六二，很自然地想要亲近六二。但问题在于：六二的正应是九五（二五相应），不是九三。九三想要亲近六二，就与九五形成了竞争关系。

而九五是上卦乾的中位——在人事上，相当于君主的位置。一个下级的臣子（九三）想要与本应效忠于君主（九五）的核心人物（六二）建立私人关系，这就构成了对君主权威的挑战。

但九三的实力远不如九五（九五居中得位，又在上卦乾之中，力量强大），所以他不敢正面对抗，只能采取“伏戎于莽”的策略——偷偷摸摸地埋伏兵力，暗中准备。

“升其高陵”——登上高处观望形势。这是九三在暗中准备之后的举动：爬上高处，看看形势如何，评估自己是否有机会。但最终的结果是“三岁不兴”——三年都不能发动。为什么？因为他面对的“敌人”太强大了（九五乾体中位），他没有胜算。

小象传的解释：

“伏戎于莽，敌刚也”——之所以要伏兵于莽，是因为对手（九五）太刚强。这进一步证实了九三的行为是出于对九五的忌惮。

“三岁不兴，安行也”——三年都不能发动，又怎么能有所作为呢？“安行”意为“怎么能行”——反问语气，表示不可能成功。

同人之道中的阴暗面：

九三爻辞揭示了“同人”过程中不可回避的阴暗面：嫉妒、争夺、暗算。当多个人想要与同一个核心人物建立特殊关系时，竞争和冲突就不可避免。九三想要独占六二（出于私心的“同”），却不敢正面与九五竞争，于是采取阴谋诡计——这恰恰是“同人”之道的反面。

《论语·颜渊》载孔子先生之言：

“君子成人之美，不成人之恶。小人反是。”

九三的行为恰恰是“小人”的行为——不是光明正大地追求“同人”，而是在暗中搞小动作。这种做法的结果必然是失败——“三岁不兴”。

但从更深的层面来看，九三的存在恰恰说明了真正的“同人”为什么需要“君子”。正因为有九三这样的阴谋者存在，同人之道才不能仅仅依靠一厢情愿的善意，而必须有光明正大的君子来主持——“利君子贞”的深意正在于此。

从上古的视角来看：

“伏戎于莽”的意象，可能也与上古先民的生活经验有关。在部落联盟的时代，不同部落之间的关系既有合作也有冲突。当一个部落想要加入联盟（“同人”）但又不信任联盟的领导者时，它可能会采取“伏戎于莽”的策略——表面上和平相处，暗地里保留武装力量以自保。这种不信任是同人之道的最大障碍。

《左传·僖公二十二年》记载宋楚泓水之战的故事。宋襄公坚持“君子不重伤，不禽二毛，不以阻隘”的原则，结果兵败受伤。子鱼批评他说：

"明耻教战，求杀敌也。伤未及死，如何勿重？若爱重伤，则如勿伤。爱其二毛，则如服焉。三军以利用也，金鼓以声气也。利而用之，阻隘可也。声盛致志，鼓儛可也。"

子鱼的观点是：战争就是战争，不能用和平时期的道德标准来约束。而九三"伏戎于莽"的行为，正是在"同人"的名义下采取战争的手段——这从根本上背离了同人之道。

第四节 九三爻辞的进一步追问——"三岁"之义

"三岁不兴"的"三岁"值得深思。为什么是"三岁"而不是"一岁"或"十岁"？

在《周易》的爻辞中，"三"和"三岁"是频繁出现的数字。"三"在先秦文化中有着特殊的意义——它往往表示"多"或"一个完整的周期"。《老子》曰：

"道生一，一生二，二生三，三生万物。"（第四十二章）

"三"是万物生成的关键节点——从一到二是分化，从二到三是合成，三之后就是万物纷繁。在九三爻辞中，"三岁不兴"意味着经历了一个完整的周期仍然无法成功——时间已经足够长，但仍然没有机会，说明此事根本不可行。

另外，"三岁"也可能与先秦的政治周期有关。《周礼》中有"三年大比"的制度——每三年考核一次官员的政绩。"三岁不兴"可能暗示：即使经过了一个完整的考核周期，九三也没能证明自己的实力，因此无法获得晋升的机会。

更深层地说，"三岁不兴"描述的是一种"不动"的状态。九三本来想要行动（"伏戎"是准备行动），但最终却不得不保持不动。这种被迫的不动，与乾卦初九"潜龙勿用"的主动不动形成了对比。乾卦初九的"勿用"是因为时机未到而自觉选择潜伏，是智慧的表现；九三的"不兴"则是因为实力不足而被迫放弃，是无奈的结果。

第七章 六爻逐解（下）：九四至上九

第一节 九四：乘其墉，弗克攻，吉

九四爻辞曰：

"乘其墉，弗克攻，吉。"

《小象传》曰：

"乘其墉，义弗克也。其吉，则困而反则也。"

九四的爻辞继续了九三战争意象，但发展方向却截然不同。九三是在暗中伏兵，九四则是明目张胆地攻城——"乘其墉"（登上城墙）。但最终，九四"弗克攻"——不能攻克，反而获得了"吉"。

为什么"不能攻克"反而是"吉"？

从爻位来分析：

九四以阳爻居阴位（四为偶数位，属阴），所以不当位——刚居柔位。这意味着九四虽然有刚强的力量，但处在一个不适合施展力量的位置上。

九四也是与六二相邻的爻之一（隔了一个九三），也有亲近六二的倾向。但与九三不同的是，九四已经进入到了上卦乾——他与九五更加接近，面临的压力也更大。

"乘其墉"——登上城墙，准备攻打。这个"城墙"隔在九四与六二之间。九四想要越过障碍去接近六二，所以试图攀上城墙强行突破。

但最终"弗克攻"——攻不下来。为什么？《小象传》说："义弗克也。"——不是力量不够，而是"义"不允许。什么"义"？是说强行攻打、强行争夺六二，在道义上是不对的——六二的正应是九五，九四去争夺六二就是逆理悖义的行为。

"困而反则"的智慧：

《小象传》进一步解释"吉"的原因："困而反则也。"——在困境中能够反省、回到正道（"则"通"制"或即"法则"之则）。

这是一个非常深刻的道理：一个人在行事过程中遇到困难，能够及时反省自己是否走错了路，如果发现自己的行为不合道义就及时停止——这正是"吉"的来源。

九四本来想攻城（以强力争夺），但在攻打过程中遇到了阻碍，于是反省自己的行为，认识到"义弗克"——道义上不应该这样做——因此主动放弃了攻打。这种自我纠正的能力，正是君子的品格。

对比九三和九四：九三"伏戎于莽，三岁不兴"——暗中准备了很久，但始终不敢行动，也不放弃，陷入了进退维谷的困境。九四则更有决断：先是尝试了攻打，发现不行就果断放弃，回到正道——这个过程虽然曲折，但最终的结果是"吉"。

《论语·子张》载子夏之言：

"小人之过也必文。"

小人犯了错一定会掩饰。与之相反，《论语·子张》又载子贡之言：

"君子之过也，如日月之食焉。过也，人皆见之；更也，人皆仰之。"

君子的过错如日食月食一样——错了，大家都看到；改了，大家都敬仰。九四"乘其墉"是过错（不该强攻），"弗克攻"是改过（放弃强攻），"吉"是改过的回报。

从同人之道的角度来看：

九四的故事告诉我们，在追求"同人"的过程中，可能会犯错——可能会用错误的方式（强制、攻击）去追求与人的和合。但只要能及时认识到错误并改正，就仍然能够回到正道。"同人"之道允许犯错，但不允许执迷不悟。

庄子先生曰：

"至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。"（《庄子·应帝王》）

至人的心如镜子，来者应之、去者不追——不执着、不强求。九四最终放弃攻打，正是从执着走向了不执着——虽然不是"至人"的境界，但也是向正确方向迈出了一步。

第二节 九五：同人先号咷而后笑，大师克相遇

九五爻辞曰：

"同人，先号咷而后笑，大师克相遇。"

《小象传》曰：

"同人之先，以中直也。大师相遇，言相克也。"

九五是同人卦中最复杂、最戏剧化的一爻。它描绘了一个从悲到喜、从战争到相遇的曲折过程。

"先号咷而后笑"：

"号咷"是大声哭泣、呼号。"先号咷而后笑"——先是痛哭流涕，后来转悲为喜，欢笑起来。为什么九五会经历这样的情感转折？

九五以阳爻居阳位（五为奇数位，属阳），又居上卦乾的中位——得位、得中，是全卦最尊贵、最有力量的爻。九五与六二正应——这是彼此心心相印的关系。但问题在于，九五与六二之间隔着九三和九四——两个也想亲近六二的阳爻。九五想要与六二“同人”，就必须克服九三和九四的阻碍。

在克服这些阻碍的过程中，九五经历了极大的痛苦和挣扎——“先号咷”。但最终，因为九五与六二的“应”是正理、是天道所定，任何阻碍都无法永远隔断他们——所以最终还是相遇了——“后笑”。

“大师克相遇”：

“大师”是大军。“克”有两种解释：一是“能够”——大军能够相遇；二是“战胜”——经过大军的战斗（克服阻碍）之后，两人相遇。

无论取哪种解释，这里的“大师”都指向一种巨大的力量——九五动用了全部力量来克服与六二之间的阻碍。这不仅是军事力量，更是精神力量——是九五坚定不移的信念和百折不挠的意志。

为什么“同人”需要这么大的代价？为什么九五与六二的相遇不能一帆风顺？

因为真正的“同人”——心灵的深层合一——从来不是轻而易举的事。在现实世界中，各种各样的障碍（偏见、误解、利益冲突、嫉妒、猜忌）都会阻隔人与人之间的真诚相交。要克服这些障碍，需要付出巨大的努力和忍受巨大的痛苦。

《诗经·王风·黍离》唱道：

“彼黍离离，彼稷之苗。行迈靡靡，中心摇摇。知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求。悠悠苍天，此何人哉！”

“知我者”与“不知我者”——被理解与不被理解之间的鸿沟，是人类永恒的痛苦。九五的“先号咷”，或许正包含着这种不被理解的孤独和痛苦。但最终“后笑”——终于找到了知己——那种喜悦是无与伦比的。

《论语·学而》开篇第一句：

“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”

“有朋自远方来，不亦乐乎”——从远方来的朋友，经过了长途跋涉的艰辛，终于相遇——那种欢乐正如九五的“后笑”。而“人不知而不愠”——在不被理解时能够不生气、不怨恨——这正是九五在“先号咷”阶段的修养。

小象传的解释：

“同人之先，以中直也”——九五之所以先经历痛苦，是因为他“中直”——处于中位，心地正直。一个正直的人在不正直的环境中，必然会遭受更多的痛苦。但正因为中直，所以最终能够克服一切障碍。

"大师相遇，言相克也"——大军相遇意味着双方力量的对抗和克服。这不是一方消灭另一方，而是在对抗中达成和解。就像两支大军相遇，最终不是决出胜负，而是"相遇"——面对面地站在一起，互相承认对方的存在和力量。

这个"相克"的意象非常深刻。它暗示着：真正的"同人"不是消除对立，而是在对立中达成共存。九五与九三、九四之间的冲突，最终不是以一方消灭另一方来解决，而是以"大师克相遇"——双方在充分展示了各自力量之后，达成了新的平衡——来收场。

第三节 上九：同人于郊，无悔

上九爻辞曰：

"同人于郊，无悔。"

《小象传》曰：

"同人于郊，志未得也。"

上九是同人卦的最后一爻，处于全卦之终。在经历了初九的"门"、六二的"宗"、九三战争、九四的攻城、九五的悲喜之后，上九来到了"郊"。

"郊"是城邑的外围区域——比"门"远、比"宗"大，但比"野"小。在先秦的地理观念中，"郊"是城与野之间的过渡地带——不完全是公共空间（野），也不完全是私人空间（宗、门）。

为什么是"无悔"而不是"吉"或"亨"？

"无悔"在《周易》的判词体系中，位于"吉"之下、"咎"之上——比"吉"差一些，比"有咎"好一些。意思是：虽然没有什么可后悔的，但也没有特别值得庆贺的。

为什么上九只能"无悔"而不能"吉"？《小象传》的回答是："志未得也"——志向还没有完全实现。

这是一个颇为感伤的判词。经历了那么多——从门到宗到战争到攻城到悲喜——最终来到郊外，志向却还没有完全实现。同人之道的追求，并没有在上九这里画上完美的句号。

为什么"志未得"？

上九处于全卦之终，位居最上。在《周易》中，最上面的爻往往有"过犹不及"的问题——走得太远、太高了，反而脱离了核心。上九与六二——全卦的核心——相距最远，几乎没有直接的关系。他虽然也想"同人"，但因为位置太远，心有余而力不足。

"同人于郊"比"同人于宗"要好——至少走出了宗族的狭隘范围。但比起"同人于野"还差一步——"郊"还不够开阔、还不够公正。上九虽然走了很远，但没有走到最开阔的地方。

这让我们想到庄子先生笔下的大鹏：

"鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里……蜩与学鸠笑之曰：'我决起而飞，抢榆枋而止，时则不至，而控于地而已矣。奚以之九万里而南为？'"（《庄子·逍遥游》）

大鹏飞得很远很高，但它还不是真正的"逍遥"——真正的逍遥是"无待"的（不依赖任何外在条件的绝对自由）。上九"同人于郊"也是如此——走得够远了，但还不是真正的"同人于野"。

"无悔"的积极意义：

尽管"志未得"，但上九毕竟"无悔"——他不会后悔自己走了这条路。这也是一种了不起的品格。一个人追求"同人"之道，即使最终没有完全实现，只要过程中没有违背道义，就不必后悔。

《论语·宪问》载孔子先生之言：

"不怨天，不尤人，下学而上达。知我者其天乎！"

孔子先生一生追求"道"，周游列国，颠沛流离，最终也没有完全实现自己的政治理想。但他不怨天、不尤人——没有什么可后悔的。知道我的，大概只有天吧！这种境界，正与上九"同人于郊，无悔"的精神相通。

第四节 六爻总论——同人之道的完整历程

现在让我们回顾同人卦六爻的完整历程：

1. 初九"同人于门，无咎"——起步：走出家门，开始与人交往。姿态是开放的、自然的，但范围还很小。
2. 六二"同人于宗，吝"——局限：停留在宗族之内，格局太小。虽然安全舒适，但不利于更大范围的同人。
3. 九三"伏戎于莽，三岁不兴"——阴谋：试图以私心和阴谋手段争夺"同人"的核心地位，结果陷入困境，长期不能有所作为。
4. 九四"乘其墉，弗克攻，吉"——纠错：先以强力攻取，后因"义弗克"而主动放弃，在困境中反省回正。
5. 九五"先号咷而后笑，大师克相遇"——成就：经历了巨大的痛苦和斗争，最终与六二相遇，达成了真正的"同人"。
6. 上九"同人于郊，无悔"——遗憾：走到了最远处，但志向未完全实现。虽无悔恨，但也不无感伤。

这六个阶段，构成了一个完整的"同人"历程——从起步到局限，从阴谋到纠错，从成就到遗憾。整个过程不是一帆风顺的直线前进，而是充满了曲折、冲突和反复。这正是现实生活中"同人"之道的真实写照——人与人之间的真诚相合，从来不是容易的事。

从另一个角度来看，这六个阶段也可以对应人生中不同层次的"同人"经验：

- 初九：与邻居、路人的日常交往——随缘而遇，自然相处
- 六二：与宗族亲人的血缘之同——亲近但可能偏私
- 九三：在竞争中试图以手段取胜——失败的同人方式
- 九四：在冲突中学会自我反省——从错误中成长
- 九五：经过艰难险阻终于遇到知己——最深层的同人
- 上九：在人生暮年回顾来路——虽有遗憾，但无悔恨

这个序列从简单到复杂、从浅层到深层，揭示了同人之道的渐进性和曲折性。没有人能够一步到位地实现"同人于野"，每个人都必须经历自己的门、宗、莽、墉、号咷、郊——然后才能逐渐接近那个最终的"于野"。

第八章 先秦儒家视角下的同人之道

第一节 孔子先生论"同人"

孔子先生虽然没有直接使用"同人"这个术语来阐述自己的思想，但他关于人际关系、社会和合的大量论述，与同人卦的精神高度一致。

一、"仁"与"同人"

"仁"是孔子先生思想的核心。"仁"字从"人"从"二"——两个人之间的关系。《论语·雍也》载仲弓问仁，孔子先生曰：

"出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。"

"出门如见大宾"——走出家门，对待每一个人都像对待贵宾一样恭敬。这正是"同人于门"的儒家版本。

"己所不欲，勿施于人"——自己不想要的，不要强加给别人。这是"仁"的消极表述（不做什么），它的积极表述则是《论语·雍也》所载：

"夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。"

"己欲立而立人，己欲达而达人"——自己想要立足就帮助别人立足，自己想要通达就帮助别人通达。这种将心比心、推己及人的精神，正是"同人"之道的内在动力。为什么？因为"同人"不是简单的聚在一起，而是心意相通——而心意相通的基础，就是能够理解他人的感受和需要。"能近取譬"——从自己的切身经验出发去理解他人——这正是最朴实的"通天下之志"的方法。

二、"和"与"同人"

《论语·子路》载有子之言：

"礼之用，和为贵。先王之道，斯为美。小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。"

"和为贵"——和谐是最宝贵的。但"知和而和，不以礼节之"也不行——为了和谐而和谐，不以礼义来节制，也是不可取的。

这与同人卦"利君子贞"的思想完全一致。"同人"（和）是目标，但"君子贞"（以正道节制）是保障。没有正道的节制，"同"就会变成"同流合污"；没有"同"的目标，正道就会变成僵硬的教条。

三、"学"与"同人"

孔子先生特别重视"学"在同人之道中的作用。《论语·学而》开篇三句，我们前面已经引用过：

"学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？"

这三句话构成了一个完整的同人历程：

- "学而时习之"——先自我修养，充实自己。这对应同人卦的下卦离——"文明"。自己先要有光明、有学识、有德行，然后才有资格去"同人"。
- "有朋自远方来"——志同道合的朋友从远方来相聚。这对应同人卦的核心精神——心志相同的人自然会走到一起。
- "人不知而不愠"——即使不被理解也不生气。这对应上九"同人于郊，志未得也"——即使同人之道没有完全实现，也不怨天尤人。

三句话的顺序，恰好对应了同人之道的三个阶段：自我准备→与人聚合→面对不完美。

四、孔子先生的同人实践

孔子先生的一生，就是践行同人之道的一生。他创办私学，有教无类——“自行束脩以上，吾未尝无诲焉”（《论语·述而》）——这是最广泛意义上的“同人”。他的学生来自不同的地域、不同的阶层：子贡是卫国的大商人，子路是卞地的粗豪之人，颜回是穷困的书生，冉有是多才多艺的实干家——这些性格迥异、背景不同的人聚集在孔子先生门下，形成了一个以“道”为纽带的精神共同体。

这正是“同人于野”的典范——不是以血缘、地域、阶层为纽带，而是以“道”为纽带。孔子先生曰：

“道不同，不相为谋。”（《论语·卫灵公》）

反过来说，“道同”则可以“相为谋”——以道相同为基础的聚合，正是最高层次的“同人”。

第二节 孟子先生论“同人”

孟子先生对“同人”之道的最大贡献，是揭示了人类心灵的共通基础——“心之所同然”。

一、性善论与同人之道

孟子先生的性善论为同人之道提供了最深刻的哲学基础。《孟子·告子上》曰：

“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。”

人性本善，就像水向下流一样是自然而然的。如果人性本善，那么人与人之间在最深层就是“同”的——同样善良、同样具有恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心。

“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。”（《孟子·告子上》）

仁义礼智不是从外面加给我的，而是我本来就有的。每一个人都有这四种心——这就是“同”。人与人之间之所以能够“同人”，不是因为外在的强制或利益的驱动，而是因为内在心灵的共通。

这与同人卦“唯君子为能通天下之志”的精神完全一致。“通天下之志”何以可能？因为天下人的“志”在最深处是相同的——都是对善的向往。君子之所以能“通”这个“志”，不是因为他有什么神奇的力量，而是因为他保存了自己的善性（“不失其赤子之心”），因此能够与天下人的善性相通。

二、“万物皆备于我”与同人

孟子先生还有一句震撼人心的话：

"万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。"（《孟子·尽心上》）

"万物皆备于我"——天地万物的道理都在我自身之中。"反身而诚"——回到自身，做到至诚，就是最大的快乐。"强恕而行"——努力以推己及人的方式行事，就是求仁最近的路。

这三句话揭示了同人之道的内在逻辑：

1. 万物皆备于我——"同"的根基在我自身。我与万物本来就是相通的。
2. 反身而诚——要实现这种相通，不是向外追寻，而是向内反省。
3. 强恕而行——以"恕"（推己及人）的方式实践，就能达到"仁"——就能"同人"。

三、"以德服人"与同人

孟子先生区分了"以力服人"和"以德服人"：

"以力假仁者霸，霸必有大国。以德行仁者王，王不待大。……以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。"（《孟子·公孙丑上》）

"以力服人"是用强力迫使别人服从——这不是真正的"同人"，因为一旦力量消失，服从就会消失。"以德服人"是以德行感化别人——这才是真正的"同人"，因为人们是发自内心的悦服。

孟子先生以"七十子之服孔子"为例——孔子先生的弟子们不是被强迫跟从的，而是被孔子先生的德行和人格感召的。这就是最高层次的"同人"。

这与同人卦"文明以健"的卦德也是一致的。"文明"是德行的光辉，"健"是实践的力量——以德行的光辉和实践的力量来感召人心，这就是同人之道。

第三节 荀子先生论"群"与"同"

荀子先生虽然与孟子先生在人性论上持相反的立场（性恶论），但在"同人"的问题上，二者有着殊途同归的智慧。

一、人能群

荀子先生最重要的相关论述，是关于"群"的理论。前面我们已经引用过《荀子·王制》的一段话，这里再做深入分析：

"人之生，不能无群。群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物。故宫室不可得而居也。不可少顷舍礼义，此之谓也。能以事亲谓之孝，能以事兄谓之弟，能以事上谓之顺，能使下谓之君。君者，善群也。群道当则万物皆得其宜，六畜皆得其长，群生皆得其命。"

"人之生不能无群"——人生来就不能离群索居。"群而无分则争"——群居但没有分工和等级就会争斗。"群道当则万物皆得其宜"——群的原则做对了，万物各得其所。

这段话揭示了"同人"之道的另一面：不仅需要"同"（聚合），更需要"分"（分别、分工、等级）。这与大象辞"君子以类族辨物"的教导完全吻合——类族辨物就是"分"，同人就是在"分"的基础上的"同"。

"君者善群也"——君主就是善于让人群和谐聚合的人。这个定义非常精彩。它把政治领导的本质定义为"群"——不是统治、不是压迫、不是命令，而是让人们能够和谐地生活在一起。

二、礼义之"同"

荀子先生认为，使人能够"群"的关键是"礼义"。《荀子·礼论》曰：

"礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争。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。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲。两者相持而长，是礼之所起也。"

礼的起源在于人的欲望需要节制。如果没有礼义来规范，人们就会为了争夺有限的资源而陷入混乱。先王制定礼义，就是为了让人的欲望和物质资源之间达成平衡——"两者相持而长"。

从同人卦的角度来看，"礼义"就是使"同人"得以持续的制度保障。人们因为共同的志向和情感而聚合在一起（"同人"），但如果没有礼义来规范他们的行为，聚合就可能变成混乱。这就是为什么同人卦强调"利君子贞"——要有正道来节制。

三、"化性起伪"与同人

荀子先生的性恶论认为，人的天性是恶的（自私、贪婪、好争），善是后天教化的结果。《荀子·性恶》曰：

"人之性恶，其善者伪也。"

"伪"不是虚伪的意思，而是"人为"——通过人为的努力（学习、教化、自我修养）而达到的善。

从同人卦的角度来看，如果人性本善（孟子先生的观点），那么"同人"是人的自然倾向——人天生就想要与人和合。但如果人性本恶（荀子先生的观点），那么"同人"就需要后天的努力——需要通过礼义教化来克服人的自私本性，才能实现真正的同人。

无论取哪种观点，结论其实是相似的：真正的"同人"不是随随便便就能实现的。即使人性本善，善性也需要保养和发挥（孟子先生的"存心养性"）；即使人性本恶，恶性也可以通过教化而改变（荀子先生的"化性起伪"）。同人卦六爻的曲折历程——从门到宗到莽到墉到号咷到郊——正是这种艰辛努力的写照。

第四节 先秦儒家"大同"理想与同人卦的呼应

我们在绪论中已经引用过《礼记·礼运》的"大同"描述。现在让我们做更深入的对比分析。

《礼记·礼运》曰：

"大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。"

这段话与同人卦的对应关系如下：

- "天下为公"——对应"同人于野"。"公"与"野"都指向超越私人利益的公共性。
- "选贤与能"——对应"利君子贞"。以贤能之人来主持公共事务。
- "讲信修睦"——对应"文明以健"。信是诚信，睦是和睦，文明是光明正大，健是刚健有力。
- "人不独亲其亲，不独子其子"——对应六二"同人于宗，吝"的反面。不局限于宗族之爱，而是推广到所有人。
- "男有分，女有归"——对应"类族辨物"。每个人都有适合自己的位置和角色。
- "外户而不闭"——对应初九"同人于门，无咎"。门不需要关闭，因为天下太平。

"大同"理想是先秦儒家最高的社会理想。同人卦可以看作是通往"大同"之路的蓝图——它不仅描绘了"大同"的愿景，更揭示了实现"大同"的过程中必然会遇到的困难和挑战（九三的阴谋、九四的冲突、九五的悲喜）。

第九章 先秦道家视角下的同人之道

第一节 老子先生论"同"与"不同"

道家与儒家在"同人"问题上有着不同的切入角度。儒家从"仁义礼智"入手，强调以人伦道德为基础的同人之道；道家则从"道""自然""无为"入手，揭示同人之道更深层的本体论根基。

一、"道"之大同

老子先生曰：

"道可道，非常道。名可名，非常名。无名，天地之始。有名，万物之母。"（《老子》第一章）

"道"是万物的共同根源——天地万物都来自于"道"。如果万物同出于道，那么万物在最深层就是"同"的——同源、同体、同归。

"天下万物生于有，有生于无。"（《老子》第四十章）

万物生于"有"，"有"生于"无"。"无"是万物的终极根源。在"无"的层面上，一切差异都消融了——没有天与火之别、没有人与人之别、没有同与异之别。这是比同人卦"同人于野"更加彻底的"同"——不是在旷野中与人同，而是在"无"中与万物同。

二、"自然"之同

老子先生特别强调"自然"——事物本来如此的状态。

"人法地，地法天，天法道，道法自然。"（《老子》第二十五章）

"道法自然"——道以自然为法则。最高的法则不是人为设定的，而是自然而然的。

从同人卦的角度来看，"天与火"之所以能够"同"，不是因为有人安排它们在一起，而是因为它们的本性就是向上的——天本在上，火性炎上——它们的"同行"是自然而然的。

真正的"同人"也应该是自然而然的——不是勉强、不是安排、不是命令，而是心性相通之后的自然聚合。老子先生曰：

"太上，下知有之。其次，亲而誉之。其次，畏之。其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮其贵言，功成事遂，百姓皆谓我自然。"（《老子》第十七章）

最好的治理者，让百姓觉得一切都是自然而然发生的——"百姓皆谓我自然"。最好的"同人"也是如此——人们自然而然地走到一起，不觉得有任何外在的强制或安排。

三、"无为"之同

"为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。"（《老子》第四十八章）

"无为而无不为"——什么都不刻意去做，反而什么都自然而然地做成了。

在同人之道中，这个原则意味着：不要刻意去“同人”——不要用手段、计谋、策略去拉拢人心——而要以为的方式，让人心自然归附。这与九三“伏戎于莽”的手段形成了鲜明的对比。九三用阴谋诡计来争夺“同人”的机会，结果“三岁不兴”——完全失败。这正是“有为”之弊。

“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，繹然而善谋。天网恢恢，疏而不失。”（《老子》第七十三章）

“不召而自来”——不用召唤，人们自然来归。这是最高层次的“同人”——以道德感召，而非以权力驱使。

四、“上善若水”与同人

“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”（《老子》第八章）

水利万物而不争——这与同人卦六二的形象非常吻合。六二以柔居中，不与任何阳爻争夺，但恰恰因为她的柔和中正，成为了全卦的核心。真正能凝聚人心的，不是争强好胜的强者，而是利他不争的柔者。

第二节 庄子先生论“齐物”与“同人”

庄子先生的“齐物”思想，为理解同人之道提供了一个全新的维度。

一、万物齐一

《庄子·齐物论》曰：

“天地与我并生，而万物与我为一。”

天地和我一起生成，万物和我合为一体。这是庄子先生对“同”的最极端的表述——不仅“人”与“人”同，而且“人”与“物”同、“我”与“天地”同——一切存在都是一个不可分割的整体。

如果从这个视角来看同人卦，“同人”的范围就不仅限于人与人之间，而是扩展到人与万物之间。天（乾）与火（离）的“同”，不是两个独立实体的外在合作，而是本来就是一体之物的内在和谐。

“夫大块噫气，其名为风。是唯无作，作则万窍怒号。……泠风则小和，飘风则大和，厉风济则众窍为虚。”（《庄子·齐物论》）

大地呼出的气就是风。风吹过各种孔窍，发出不同的声音——这些声音虽然千差万别，但都来自同一股风。人们的不同意见、不同立场、不同观点，也像这些声音一样——表面上各不相同，但深处都来自同一个根源（道）。

二、“是非”的消融

庄子先生进一步追问：人们之所以不能“同”，根本原因是什么？

“物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼。彼是方生之说也。虽然，方生方死，方死方生。方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以圣人不由而照之于天。亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。”（《庄子·齐物论》）

“是”与“非”是相对的——我以为“是”的，在别人看来可能是“非”；我以为“非”的，在别人看来可能是“是”。如果执着于自己的“是非”标准，就永远与别人对立，不可能“同人”。

庄子先生的解决方案是“照之于天”——不以人为的“是非”标准来判断，而以天道的视角来观照。从天道的视角来看，一切“是非”都是相对的、暂时的——超越了“是非”，就达到了“道枢”（道的枢纽），就能“以应无穷”——应对一切、包容一切。

这个思想，与同人卦“天与火，同人”的意象有着深刻的呼应。天（乾）在上，代表最高的、超越的视角。从天的视角来看，地上的一切差异和冲突都是渺小的。当人们能够“照之于天”——提升自己的视角到天的角度——他们就能超越狭隘的“是非”之争，实现真正的“同人”。

三、“坐忘”与“同人”

庄子先生笔下的颜回，有一段关于“坐忘”的对话：

“颜回曰：‘回益矣。’仲尼曰：‘何谓也？’曰：‘回忘仁义矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也？’曰：‘回忘礼乐矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也？’曰：‘回坐忘矣。’仲尼蹴然曰：‘何谓坐忘？’颜回曰：‘堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通。此谓坐忘。’仲尼曰：‘同则无好也，化则无常也。而果其贤乎！丘也请从而后也。’”（《庄子·大宗师》）

“同于大通”——与那个无限畅通的“大道”合而为一。这是庄子先生版本的“同人”——不是人与人之间的同，而是人与道的同；不是通过礼义教化来实现的同，而是通过“坐忘”（放下一切执着）来实现的同。

“堕肢体，黜聪明，离形去知”——放下对身体的执着、放下对知识的执着、放下对形体的执着。当所有的执着都放下了，人就回到了最本原的状态——与道同一。而在与道同一的状态中，人与人之间的隔

阂自然就消融了——因为"你"和"我"的界限本来就是执着造成的幻觉。

这个思想虽然极端，但它揭示了"同人"之道的一个深层问题：人与人之间之所以不能真正"同"，根本原因是"我执"——每个人都执着于自己的身体、知识、立场、利益，因此画地为牢，与他人隔绝。要实现真正的"同人"，就需要在某种程度上放下"我执"——不一定要达到庄子先生描述的"坐忘"那样的极端境界，但至少能够暂时超越自我的局限，以更开阔的心胸去理解和接纳他人。

第三节 道家视角与儒家视角的互补

通过以上分析，我们可以看到道家和儒家在"同人"问题上的视角是互补的：

儒家的贡献：揭示了"同人"在人伦社会中的具体实践方式——以仁义礼智为准则，以推己及人为方法，以大同社会为目标。儒家关注的是"怎么做"——如何在现实社会中实现人与人的和合。

道家的贡献：揭示了"同人"的本体论根基——万物同出于道，因此在最深处是一体的。道家关注的是"为什么可能"——人与人之间之所以能够同，是因为在本体的层面上本来就是同的。

这两个视角的结合，正好对应了同人卦的两个卦体：下卦离（文明）对应儒家的人文教化，上卦乾（天道）对应道家的自然天道。"文明以健"——以人文教化为基础而具备天道的刚健——这恰恰是儒道互补的最佳写照。

老子先生曰：

"天道无亲，常与善人。"（《老子》第七十九章）

天道无亲无私，但总是帮助善人。这句话把道家的"天道"与儒家的"善"联结在一起——天道虽然超越人间的善恶，但在实际的运作中，它总是有利于善的一方。同人卦的"利君子贞"也是同样的道理——天道（乾）有利于正道（贞），天道之下的同人之道，只有在正道的引领下才能真正实现。

第十章 上古神话与民俗视角下的同人之道

第一节 火的崇拜——人类聚合的原初经验

同人卦的下卦是离——火。在所有的自然力量中，火对人类社会的形成具有最为根本的意义。

一、火与人的聚合

试想远古先民的生活场景：白天各自出去采集、狩猎，夜幕降临后回到居住地。而居住地的中心，是一堆燃烧的火。火给予温暖、驱赶野兽、照亮黑暗、烹煮食物。先民们围坐在火堆旁，共同享用食物、分享一天的经历、讲述神话传说——这就是人类最原初的"聚合"体验。

"同人"的原初意象，或许正是这样一幅画面：一群人围坐在火堆旁，火光映照着一张面孔，温暖着每一个身体。在这火光之中，人们感受到彼此的存在，感受到作为"人群"的归属感。

《韩非子·五蠹》记载了关于火的一段上古传说：

"上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作，构木为巢，以避群害，而民悦之，使王天下，号之曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭而伤害腹胃，民多疾病。有圣人作，钻燧取火以化腥臊，而民说之，使王天下，号之曰燧人氏。"

燧人氏"钻燧取火以化腥臊"——发明了取火的方法，用火来烧烤食物。人们非常高兴（"民说之"），推举他为天下之王。这个传说揭示了火在人类社会形成中的核心作用：正是火的使用，使人们从分散的个体变成了有组织的群体——因为火需要维护（不能让它灭掉），需要共享（一堆火可以温暖很多人），需要围绕（人们自然聚集在火的周围）。火天然地是一种"聚合"的力量。

从这个角度来看，同人卦下卦离（火）的象征意义就更加丰富了——它不仅代表"光明""文明"，更代表人类最原初的聚合经验。天（乾）在上，火（离）在下——天覆盖着大地，火在大地上燃烧，人们围坐在火旁仰望天空——这就是"天与火，同人"的原初意象。

二、"火"在先秦典籍中的象征

《诗经·小雅·庭燎》描绘了宫廷中的火光：

"夜如何其？夜未央，庭燎之光。君子至止，鸾声将将。"

"庭燎"是在庭院中点燃的大型火炬（或篝火）。在夜色中，庭燎的光明吸引着"君子"的到来——这不正是"同人"的意象吗？光明（火）吸引着品德高尚的人（君子）聚集到一起。

《尚书·盘庚》中盘庚迁殷时的讲话中有：

"若火之燎于原，不可向迩。其犹可扑灭？"

盘庚以火燎原来比喻势不可挡的力量。火在原野上燃烧——这个意象正对应"同人于野"：在最广阔的空间中，火（光明、热情、感召力）向着天空升腾，吸引着所有人向它聚拢。

第二节 天的崇拜——超越部落的共同信仰

同人卦的上卦是乾——天。"天"在上古先民的信仰中占据着至高无上的地位。

一、天命观

在上古的信仰体系中，"天"是万物的最高主宰。《尚书·汤誓》载商汤伐夏之前的宣言：

"有夏多罪，天命殛之。……予畏上帝，不敢不正。"

"天命殛之"——上天命令讨伐他。在上古的观念中，天的命令具有最高的权威——超越任何个人、任何部族、任何国家。

这与同人卦的"应乎乾"有着深刻的关联。六二"应乎乾"——与天相应——意味着获得了天的认可和支持。在上古的信仰语境中，一个人或一个部族如果获得了"天命"，就具有了超越部落界限的合法性——因为天是所有人共同的主宰，天的命令对所有人都有效力。

"同人"之道之所以能超越宗族、地域的界限而面向天下所有人，正因为它的根基在"天"——在一个所有人共同认可的超越性权威。

二、天与火的联结——祭天之礼

在上古的祭祀活动中，天与火有着密切的联系。祭天的仪式往往需要用火——燃烧牺牲和祭品，让烟火升腾向天，作为人间与上天沟通的媒介。

《礼记·祭法》（此篇思想渊源虽有争议，但关于祭天的基本描述反映了上古实际）载：

"燔柴于泰坛，祭天也。"

在高坛上焚烧柴火来祭天——这是最古老的祭天方式。火焰向天升起，烟气充满天空——这个画面正是"天与火，同人"的原初宗教意象。

为什么祭天要用火？因为火是唯一能够从地面"上达"天空的自然力量——水往下流、土在地上、金属沉重——只有火能够向上升腾，与天相接。因此，火成为了人间与天上沟通的天然桥梁。

在祭天的仪式中，不同部落、不同氏族的人聚集在一起，共同向天祈祷——在那一刻，他们超越了日常生活中的差异和矛盾，成为了一个共同面对天的群体。这或许就是"同人"最古老的原型——在共同的信仰面前，人们自然而然地聚合为一。

第三节 图腾与氏族——"类族辨物"的远古根源

大象辞"君子以类族辨物"的"类族"，在上古语境中可能有着更为具体的含义。

在远古的氏族社会中，每个氏族都有自己的图腾——一种被认为与本氏族有着特殊关联的动物、植物或自然现象。不同的图腾标识着不同的氏族，使人们能够区分“我族”与“他族”。

“类族”——按照族类来分类——的原初实践，或许就是按照图腾来区分不同的氏族。而“辨物”——辨别事物——则可能与上古先民对自然世界的分类认识有关：哪些动物可以狩猎、哪些植物可以采食、哪些地方可以居住——这些知识的积累和传承，就是最原初的“辨物”。

在氏族联盟的框架中，不同的氏族保持各自的独特性（各有各的图腾、各有各的习俗），但同时又联合起来共同面对自然界的挑战——这正是“类族辨物”与“同人”之道的统一：承认差异，但在差异中寻求合作。

《国语·楚语下》载观射父之言：

“古者民神不杂。……民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之。如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。”

上古时代，民与神之间有着明确的分工和沟通方式。“明神降之”——光明的神灵降临——而能够接受神灵降临的人，必须具备“光远宣朗”“光照”的品质。这里的“光”“明”“照”等词，都与“离”（火、光明）的象征紧密相关。

巫覡作为人与神之间的中介，就像同人卦中六二的角色——以光明中正之德，沟通上（天/神）与下（地/人），使整个族群在精神上聚合为一。

第四节 上古洪水神话与“利涉大川”

同人卦卦辞中的“利涉大川”，在上古神话中也有着丰富的呼应。

最著名的上古涉水故事，无疑是大禹治水。《尚书·禹贡》记载了大禹治水的伟大事迹。大禹之所以能够治水成功，一个关键因素就是他能够团结天下各族的力量——“同人”——共同对抗洪水。

《尚书·皋陶谟》载禹之言：

“予乘四载，随山刊木。暨益奏庶鲜食。予决九川，距四海。浚畎洫，距川。暨稷播，奏庶艰食鲜食。懋迁有无化居。烝民乃粒，万邦作义。”

大禹乘着四种交通工具（车、船、橇、犂），沿着山脉砍伐树木开路，疏通九条大河直到四海——这正是“涉大川”的壮举。而在这个过程中，益帮助打猎、稷帮助种植——各有分工、各尽其能——这正是“同人”之道的实践。

大禹治水的故事告诉我们：面对像洪水这样的巨大挑战，单凭一个人的力量是不够的，必须“同人”——团结所有人的力量。而要团结所有人，就需要一个像大禹这样的领导者——他以天下为重、以公义为先、以身作则——“劳身焦思，居外十三年，过家门不敢入”（《史记·夏本纪》引古说，此处仅用其事）。大禹正是“利君子贞”中那个“君子”的原型。

第五节 “野”的上古意象——旷野中的聚合

“同人于野”的“野”，在上古先民的生活中有着特殊的意义。

在定居农业出现之前（或在游牧生活中），“野”——广阔的原野——是人们生活的主要空间。先民们在旷野中狩猎、采集、放牧，也在旷野中举行大型的集会和祭祀活动。

《周礼》中记载了“大田”之礼——大规模的田猎活动。虽然《周礼》的成书年代有争议，但其中所保存的田猎制度显然有着非常古老的渊源。在大规模的田猎中，来自不同地区的人聚集在旷野中，共同参与围猎——这既是军事演习，也是社交活动，更是不同群体之间建立关系和信任的机会。

《诗经·郑风·叔于田》描绘了田猎的场景：

“叔于田，巷无居人。岂无居人？不如叔也。洵美且仁。叔于狩，巷无饮酒。岂无饮酒？不如叔也。洵美且好。叔适野，巷无服马。岂无服马？不如叔也。洵美且武。”

“叔适野”——那位出色的男子去了旷野。在旷野中的田猎活动，展示了他的英武和魅力——“洵美且武”——使所有人都被他吸引。这种在旷野中通过共同活动而建立的人际纽带，正是“同人于野”的一个原初形态。

再看《诗经·召南·驺虞》：

“彼茁者葭，壹发五豝，于嗟乎驺虞！”

田猎之中，一箭射出，五只野猪倒下——人们惊叹于猎人的技艺，也在这共同的惊叹中产生了集体的认同感。旷野中的共同经历——共同面对危险、共同分享收获——是最有效的“同人”方式。

第六节 上古乐舞与“同人”

在上古社会中，乐舞是聚合人心最有效的方式之一。《吕氏春秋·古乐》（虽为战国晚期作品，但保存了大量上古乐舞传说）记载了上古圣王创作音乐的故事。

《尚书·舜典》载：

"帝曰：'夔！命汝典乐，教胥子。直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲。诗言志，歌永言，声依永，律和声。八音克谐，无相夺伦，神人以和。'夔曰：'於！予击石拊石，百兽率舞。'"

"八音克谐，无相夺伦，神人以和"——八种乐器和谐配合，不互相侵夺，由此达到神与人的和谐。"百兽率舞"——音乐的感召力如此之大，连百兽都随之起舞。这里描绘的正是通过音乐达成的最广泛的"同人"——不仅人与人同，甚至人与兽、人与神都同。

"八音克谐"的"八音"——金、石、丝、竹、匏、土、革、木——八种不同材质的乐器，发出不同的声音，但在音乐家的协调下和谐配合。这不正是"类族辨物"（区分不同的乐器/材质）与"同人"（使之和谐配合）的完美结合吗？

音乐的力量在于：它能够不诉诸语言说理的情况下，直接打动人心、凝聚人心。当一群人一起唱同一首歌、跳同一支舞的时候，他们自然而然地感受到彼此的存在和联系——这种感受不需要"理解"，只需要"共鸣"。

孔子先生对音乐非常重视。《论语·泰伯》载：

"子曰：'兴于诗，立于礼，成于乐。'"

"成于乐"——人格的最终完成在于乐。乐能够使人达到最高的精神境界——一种和谐、愉悦、与天地万物融为一体的境界。这正是"同人"之道的极致。

第十一章 同人卦与先秦政治哲学

第一节 同人与治国之道

同人卦不仅是关于个人修养和人际关系的指导，更是一部深刻的政治哲学经典。在先秦的语境中，"通天下之志"首先就是一个政治命题——如何治理天下，使万民和合。

一、君臣之"同"

同人卦的核心关系是六二与九五的"应"——臣与君的呼应。在先秦的政治理想中，君臣之间的和谐关系是国家治理的关键。

《尚书·咸有一德》载伊尹之言：

"任官惟贤材，左右惟其人。臣为上为德，为下为民。其难其慎，惟和惟一。德无常师，主善为师。善无常主，协于克一。"

"惟和惟一"——和谐且统一。这正是同人之道在政治领域的体现。君臣之间需要"和"——相互配合、相互尊重；也需要"一"——目标统一、方向一致。

但君臣之"同"有一个关键前提：臣必须以"道"事君，而非以"私"事君。《论语·先进》载孔子先生之言：

"以道事君，不可则止。"

"以道事君"——以道义来侍奉君主。如果君主违背道义，臣子不应该盲目服从，而应该劝谏，劝谏无效则离去。这种基于道义的"同"，才是真正的"同人"。如果臣子只是为了个人利益而曲意逢迎——那就是六二"同人于宗"的"吝"——范围太小、格局太低。

二、君民之"同"

更广泛的政治"同人"，是君主与百姓之间的和合。

《孟子·梁惠王下》载孟子先生之言：

"乐民之乐者，民亦乐其乐。忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。"

"乐以天下，忧以天下"——与天下人同乐、与天下人同忧。这是最高层次的政治"同人"。一个能够与百姓同甘共苦的君主，天下人自然归附——"然而不王者，未之有也"。

这与同人卦"同人于野，亨"的精神完全一致。"于野"——面向所有百姓，不分贵贱亲疏；"亨"——由此获得天下的归心和国家的昌盛。

三、诸侯之"同"

在春秋战国的历史语境中，"同人"还有一个重要的政治含义：诸侯之间的联盟与合作。

《左传·僖公九年》记载了齐桓公主持的葵丘之盟：

"秋，齐侯盟诸侯于葵丘。……壬午，公朝于王所。……宰孔将使成之，言于齐侯曰：'天子有事于文武，使孔赐伯舅胙。'"

齐桓公以霸主的身份召集诸侯会盟——这是一种"同人"。但这种"同"是基于力量的——齐国最强，所以其他诸侯不得不服从。这是"以力服人"的"同"，不是"以德服人"的"同"。

真正的诸侯之"同"，应该是基于共同的道义原则。《左传·隐公十一年》载：

"犯五不韪而以伐人，其丧师也，不亦宜乎？"

违反道义的军事行动，必然失败。反过来说，合乎道义的联合行动，才能成功——这就是"利涉大川"的政治含义。

第二节 "党"与"同"——先秦政治中的结党问题

同人卦的一个重要面向，是关于"结党"的警告。同人卦的六爻中，六二"同人于宗"的"吝"、九三"伏戎于莽"的阴谋，都可以看作是对不正当"结党"行为的描述。

孔子先生明确区分了"周"与"比"：

"君子周而不比，小人比而不周。"（《论语·为政》）

"周"是公正的关怀（同人于野），"比"是私党的勾结（同人于宗或更差）。

"结党"在先秦政治中是一个严重的问题。当朝臣结成私党，以宗族或个人利益为纽带排斥异己，国家的公共利益就会受到损害。《左传》中大量的政治斗争——宗族之间的倾轧、朝臣之间的阴谋——都可以看作是"同人于宗"甚至"伏戎于莽"的具体例证。

管仲先生辅佐齐桓公时，提出了著名的政策：

"叁其国而伍其鄙。"（《国语·齐语》）

将国都的居民分为三个部分（士、工、商），将郊野的居民分为五个区域。这种行政区划的目的之一，就是打破原有的宗族聚居格局，防止宗族势力坐大，从而促进更广泛的社会整合——从"同人于宗"走向"同人于野"。

第三节 "同人"与"天下一家"

"同人"之道的终极政治理想，是"天下一家"——全天下的人和谐地生活在一个大家庭中。

《礼记·礼运》的"大同"描述已经多次引用。这里我们从另一个角度来思考"天下一家"的思想根源。

《尚书·尧典》开篇即颂扬尧帝的德行：

"曰若稽古帝尧，曰放勋，钦明文思安安。允恭克让，光被四表，格于上下。克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。黎民于变时雍。"

"亲九族"→"平章百姓"→"协和万邦"——这是一个从近到远的逐步扩展过程。先在自己的九族中建立和睦（"同人于宗"的积极面），再在百姓中推行公正（"同人于门""同人于郊"），最终达成万邦的协和（"同人于野"）。

这个由近及远的过程，与同人卦六爻从"门"到"宗"到"郊"到"野"的空间扩展是一致的。虽然六二"同人于宗"被判为"吝"，但这并不意味着宗族之爱本身是错的——错的是停留在宗族而不向外扩展。如果能够以宗族之爱为起点，逐步扩展到更广泛的领域，那么"同人于宗"就不是"吝"，而是通往"同人于野"的必经阶段。

孟子先生曰：

"老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可运于掌。"（《孟子·梁惠王上》）

"老吾老以及人之老"——尊敬自己的老人，进而推及到尊敬别人的老人。这个"推及"的过程，就是从"同人于宗"走向"同人于野"的过程。关键不在于起点（从宗族开始是自然的），而在于方向——是否能够不断扩展、不断超越。

第十二章 同人卦的深层哲学问题

第一节 "同"的辩证法——同与异的关系

通过前面的分析，我们已经多次触及"同"与"异"的辩证关系。现在让我们更加系统地探讨这个问题。

问题一：完全的"同"是否可能？

如果所有人都完全相同——想法相同、行为相同、目标相同——那还需要"同人"吗？

答案是否定的。完全的"同"实际上取消了"同"的意义。"同"之所以有价值，恰恰因为它是在差异基础上达成的。如果没有差异，"同"就是不言自明的事实，不需要追求，也没有追求的价值。

老子先生对此有着深刻的洞见：

"天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。"（《老子》第二章）

有与无、难与易、长与短——一切概念都是相对而生的。"同"与"异"也是如此——没有"异"就没有"同"，没有"同"就没有"异"。同人卦的智慧不在于消灭差异、追求绝对的同一，而在于在差异中寻找和谐共处的方式。

问题二："同人于野"是否意味着无差别的平等？

"同人于野"——在最广阔的空间中与所有人同——这是否意味着取消一切等级、一切差别，实行绝对的平等？

从同人卦的整体结构来看，答案是否定的。大象辞"类族辨物"明确要求区分不同的族类和事物。六爻之间有着明确的等级——初九、六二、九三、九四、九五、上九——各处不同的位置，承担不同的角色。这些差别不是应该被消灭的，而是应该被合理安排的。

荀子先生的话再次值得引用：

"分均则不偏，势齐则不壹，众齐则不使。"（《荀子·王制》）

如果什么都一样——分配一样、权力一样、地位一样——反而会导致混乱。"维齐非齐"——真正的均衡不是简单的均等，而是各得其所。

因此，"同人于野"的"同"不是无差别的同一，而是超越差别的和谐。每个人仍然保有自己的独特性，但这些独特性不再是隔阂和冲突的根源，而是合作和互补的基础。

问题三："同人"与个体独立性的关系

在追求"同人"的过程中，个体的独立性是否会被牺牲？

这是一个先秦道家特别关注的问题。庄子先生笔下有大量关于"独"的描述：

"独与天地精神往来，而不敖倪于万物。不谴是非，以与世俗处。"（《庄子·天下》对庄子先生自己思想的描述）

"独与天地精神往来"——一个人独自与天地的精神相交往。这种"独"不是孤立，而是一种超越世俗纷争的精神自由。

在同人卦中，上九"同人于郊，志未得也"的判词，或许正包含着对这种"独"的肯定——上九虽然没有完全融入"同人"的大潮，但他也没有什么可后悔的。他保持了自己的独立性，即使这意味着某种程度上的孤独。

真正的"同人",应该是既不牺牲个体独立性、又不放弃与他人联结的一种状态。这正如音乐中各种乐器的关系——每种乐器都保持着自己独特的音色,但在合奏中和谐地配合——既有"独奏"的独特,又有"合奏"的统一。

第二节 "同"的认识论——如何知道"同"已经达成

在追求"同人"的过程中,一个根本性的认识论问题是:我们如何知道"同"已经真正达成了?

我认为我与你"同",但你可能并不这么认为——那么"同"到底存不存在?

庄子先生在《齐物论》中讲了一个著名的寓言:

"民湿寝则腰疾偏死,皦然乎哉?木处则惴栗恟惧,猿猴然乎哉?三者孰知正处?民食刍豢,麋鹿食荐,螂蛆甘带,鸱鸦耆鼠,四者孰知正味?"

人觉得潮湿的地方不适合居住,泥鳅却觉得很好。人觉得高树危险,猿猴却觉得很安全。谁的感觉是"正确"的?——没有绝对的标准。

同样地,当我们说"同人"的时候,谁来判定"同"是真正的"同"?

先秦思想中有几种不同的回答:

儒家的回答:以"中"为标准。"中"是不偏不倚的恰当状态。如果每个人都能做到"中",那么不同的人之间自然就能"同"——因为"中"是客观的、普遍的,不依赖于个人的主观感受。

《中庸》曰:

"中也者,天下之大本也。和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。"

"中"是天下的大本,"和"是天下的达道。达到了"中和",天地就各安其位,万物就繁茂生长。"中和"就是真正的"同"的标准。

道家的回答:以"自然"为标准。真正的"同"不需要判断——它是自然而然发生的。就像水自然而然地流向低处,火自然而然地升向高处——当人们回到自然本性的时候,"同"就自然达成了。

上古的回答:以"神示"为标准。在上古先民的信仰中,卜筮是获得天意的方式。《周易》本身就是一部占卜之书——通过卜筮来询问天意,判断自己的行为是否合乎天道。同人卦的"利君子贞"("贞"可解为"卜问"),也包含着这层意思:通过卜问来确认"同人"之行是否得到天道的认可。

第三节 "同人"的伦理学——同人之道的道德要求

同人卦对行为者提出了明确的道德要求："利君子贞"——必须是君子、必须守正道。那么，"同人"之道的道德要求具体包含哪些内容？

一、**诚**。同人之基础是诚——真诚相待、坦诚相交。

《中庸》曰：

"诚者，天之道也。诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。"

"诚"是天之道——天地万物都是真实不虚的。"诚之"是人之道——人通过努力达到真诚。在同人之道中，"诚"意味着不虚伪、不做作、不掩饰——以真实的面目与人交往。

九三"伏戎于莽"之所以失败，正因为不诚——暗中伏兵，搞阴谋诡计，这是不诚之极。九五"先号咷而后笑"之所以最终成功，正因为诚——即使痛苦得大哭，也不掩饰自己的情感，最终以真诚感动了对方。

二、**公**。同人之格局在于公——公正无私、天下为公。

"天无私覆，地无私载，日月无私照。"（《礼记·孔子闲居》引孔子先生之言）

天覆盖万物不偏私，地承载万物不偏私，日月照耀万物不偏私。"同人于野"就是要达到这种无私的境界——不偏向任何一方，平等地对待所有人。

三、**正**。同人之保障在于正——守正不阿、坚持原则。

没有原则的"同"是危险的——它可能变成"同流合污"。孔子先生曰：

"乡愿，德之贼也。"（《论语·阳货》）

"乡愿"——处处讨好人、谁也不得罪的老好人。孔子先生称之为"德之贼"——偷走道德的贼。因为乡愿的"同"是没有原则的——好人也同、坏人也同，正义也同、邪恶也同——这种"同"不是"同人"，而是"贼德"。

真正的"同人"必须坚持"正"——与正义者同、与不正义者异。这就是"利君子贞"的核心含义。

四、**恕**。同人之方法在于恕——推己及人、将心比心。

孔子先生被弟子子贡问"有一言而可以终身行之者乎"时，回答：

"其恕乎！己所不欲，勿施于人。"（《论语·卫灵公》）

"恕"——一个字就可以终身奉行。"恕"是"同人"最基本的方法：把自己放在别人的位置上去想——你不想被怎样对待，就不要那样对待别人；你希望怎样被对待，就那样对待别人。这种推己及人的方法，是建立"同"的最朴实、最有效的途径。

第四节 "同人"的宇宙论——天人合一

最后，我们来探讨同人卦最深层的哲学维度：天人合一。

同人卦上乾下离——天在上、火在下。从宇宙论的角度来看，这不仅是人与人之间的"同"，更是人与天之间的"同"。

《系辞上传》曰：

"一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。"

"一阴一阳之谓道"——阴阳的交替运行就是道。人如果能够顺应阴阳之道，就是"继之者善"——继承了道的善；将这种善内化为自己的本性，就是"成之者性"。

同人卦的阴阳结构——一阴五阳——正是"一阴一阳之谓道"的一种体现。那唯一的阴爻（六二）与五个阳爻和谐共处，形成了一个完整的、有生命力的整体。这个整体是宇宙大道在人事领域的映现——天道的阴阳和合，在人间表现为人与人的和合。

"天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。"（《周易·咸卦·彖传》）

天地相感，万物化生。圣人感动人心，天下和平。"感"——感应、感通——是天人合一的核心机制。同人卦中六二与九五的"应"，正是一种"感"——下面的人（六二）与上面的天（九五/乾）之间的精神感通。

从上古的天人合一观来看，人不是与天分离的——人是天地之间的一部分，天地之气贯通于人身。《左传·昭公二十五年》载子产之言：

"夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之。则天之明，因地之性。生其六气，用其五行。气为五味，发为五色，章为五声。淫则昏乱，民失其性。"

"礼者，天之经也"——礼是天道的常法。人的行为如果合乎礼，就是合乎天道；合乎天道，就是"天人合一"。在同人卦的语境中，"同人"如果合乎天道——以公心、以正道——就是最高层次的天人合一。

第十三章 同人卦与《周易》他卦的呼应

第一节 同人与否——否极泰来的转折

前面已经讨论过，同人卦紧接在否卦之后。二者的关系可以用"否极同来"来概括。

否卦（☷☰，天地否）：天在上、地在下，看似正常，但天气上升、地气下降，二者不交——这是闭塞不通之象。

同人卦（☰☲，天火同人）：天在上、火在下，火气向上升腾，与天气相通——这是打开闭塞、重建交通之象。

从否到同人，关键的变化是什么？下卦从坤（地）变成了离（火）。坤为地——沉重、向下、封闭；离为火——轻扬、向上、开放。当一个社会从"否"的状态走向"同人"，需要的正是这样一种转变：从沉重走向轻扬，从封闭走向开放，从向下沉沦走向向上升腾。

而完成这种转变的关键力量，就是"火"——光明、热情、智慧。当人们重新点燃心中的光明（离），以热情和智慧去打破闭塞、重建联系——"同人"就实现了。

这让人想到历史上无数次的文化复兴和社会变革——当黑暗和闭塞到达极点，总会有人点燃光明的火种，召唤人们重新聚合在一起。孔子先生在春秋乱世中创建私学、传播文化，正是在"否"的时代点燃"离"之火、践行"同人"之道。

第二节 同人与大有——同人之果

同人卦（☰☲）和大有卦（☰☷）是一对综卦。同人是过程，大有是结果。

大有卦辞曰："大有，元亨。"——大有卦非常亨通。《彖传》曰："大有，柔得尊位，大中而上下应之，曰大有。其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。"

注意："柔得尊位"——大有卦中唯一的阴爻在五位（六五），这与同人卦中唯一的阴爻在二位（六二）形成了对应。同人中六二居下卦之中而应乎上面的乾，大有中六五居上卦之中（尊位）而得到上下所有阳爻的拱卫。

从同人到大有的转变，也可以理解为：同人卦中六二尚处于下位，正在努力与天相应；大有卦中六五已经升到了尊位，成为万物归附的中心。同人是志同道合者的初步聚合，大有是聚合之后的丰盛成

果。

这对综卦告诉我们：先同后有——先实现人心的聚合，才能获得物质和事业的丰盛。这与管仲先生的治国之道是一致的。《管子·牧民》曰：

"政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心。"

政治的兴盛在于顺应民心（同人），政治的衰败在于违逆民心（不同人）。顺民心则百业兴旺（大有），逆民心则国家衰亡（否）。

第三节 同人与比——两种聚合方式的对比

比卦（☶☵，水地比）也是讲"聚合"的卦——比者，亲比、亲附。比卦卦辞曰："比，吉。原筮元永贞，无咎。不宁方来，后夫凶。"

同人与比的区别在于：

1. **方向不同**。同人是向上的——火向上升腾，与天相合。比是向下的——水向下流淌，与地相合。同人是精神层面的"志同道合"，比是生存层面的"相依相靠"。
2. **基础不同**。同人以"文明"（离）为基础——光明、理性、公开。比以"顺"（坤）为基础——温顺、服从、依附。同人的聚合是平等主体之间的自愿联合，比的聚合则更多包含着强弱之间的依附关系。
3. **范围不同**。同人之道追求"于野"——面向天下。比卦则更侧重于邻近者之间的亲附关系。

这两种聚合方式各有其适用场景。在实际的社会生活中，既需要同人之道（志同道合的联合），也需要比之道（弱者向强者寻求保护）。但从理想的角度来看，同人之道显然是更高层次的聚合方式——它不依赖于力量的强弱，而基于精神的契合。

第四节 同人与睽——合与离的辩证

睽卦（☲☵，火泽睽）是讲"乖离""背离"的卦——与"同人"恰好相反。有趣的是，睽卦的下卦也是离（火），但上卦是兑（泽）而不是乾（天）。

同人：火与天同行（天在上，火向上）→和合 睽：火与泽背离（火向上，泽向下）→乖离

这告诉我们：同样是火（光明、热情），如果遇到的是天（刚健、高远），就是"同"；如果遇到的是泽（柔顺、低洼），就是"睽"。合还是离，不仅取决于自身的品质，更取决于对象的性质和二者之间的关系。

但《杂卦传》曰：

"睽，外也。……同人，亲也。"

睽是疏远，同人是亲近。又曰：

"否、泰，反其类也。"

同人与睽虽然不是序卦中的相邻之卦，但它们在概念上是一对——"亲"与"外"。

睽卦《彖传》有一句非常精彩的话：

"天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。睽之时用大矣哉！"

"天地睽而其事同"——天和地虽然背离（天在上、地在下、永不相交），但它们做的事是相同的（共同化育万物）。这揭示了一个深刻的道理：即使在表面的"睽"（背离）中，也可能存在深层的"同"。反过来说，即使在表面的"同"中，也可能暗藏着"睽"的因素——比如同人卦九三"伏戎于莽"，就是在"同人"的表面下隐藏着背离和冲突。

同与异、合与离、亲与睽——它们不是绝对对立的，而是相互渗透、相互转化的。认识到这一点，才能真正理解同人卦的深度。

第十四章 同人卦的哲学意蕴与精神遗产

第一节 从同人之道看先秦的"天下"观念

同人卦的"同人于野，亨"和"唯君子为能通天下之志"，都涉及到一个核心概念——"天下"。在先秦的思想世界中，"天下"不仅是一个地理概念，更是一个政治和精神概念。

"天下"一词在先秦典籍中频繁出现：

《论语·颜渊》："四海之内皆兄弟也。"《孟子·离娄上》："天下之本在国，国之本在家，家之本在身。"《老子》第二十九章："天下神器，不可为也。为者败之，执者失之。"《庄子·逍遥游》："以天下为沉浊，不可与庄语。"

"天下"是所有人共同生活的空间。同人卦的"同人于野"，就是在"天下"的层面上实现人与人的和合。

先秦的"天下"观念与后世的"国家"观念有着根本的不同。"天下"是开放的、无边界的——它包含所有人，不以种族、地域、阶层为界限。而"国家"是封闭的、有边界的——它区分内外、划定领土。同人卦的精神显然更接近于"天下"观念——它追求的是超越一切界限的和合。

《礼记·中庸》引孔子先生之言：

"舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所队，凡有血气者，莫不尊亲。"

凡是有血气的生命，都应该被尊敬和亲爱。这是最广泛的"同人"——不仅超越了种族和地域，甚至超越了物种的界限。

第二节 "通天下之志"与"知其不可而为之"

《彖传》说"唯君子为能通天下之志"。但在现实中，"通天下之志"是一个极其困难、甚至看似不可能的目标。天下之人千千万万，志向各不相同，怎么可能全部贯通？

孔子先生的一生，或许就是对这个问题的最好回答。他一生追求"通天下之志"——让天下人都能安居乐业、和睦相处——但最终并没有完全实现。他周游列国十四年，没有一个国家真正采纳他的政治理想。《论语·宪问》载微生亩对孔子先生的质疑：

"丘何为是栖栖者与？无乃为佞乎？"

"你为什么这样到处奔波呢？难道不是在耍嘴皮子吗？"面对这样的质疑，孔子先生的回答是坚定的：

"非敢为佞也，疾固也。"

"我不是在耍嘴皮子，我是受不了（天下的）固陋和蒙昧。"

更有名的是接舆的讥讽和长沮、桀溺的劝告——他们都认为孔子先生的努力是徒劳的，不如避世隐居。孔子先生的回应是：

"鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。"（《论语·微子》）

"我不跟鸟兽同群——我是人类的一员，如果不与人类共处，还能与谁共处呢？如果天下有道，我也不用来改变什么了。"

这段话是同人之道最感人的表白。孔子先生知道"通天下之志"的困难——但他选择"知其不可而为之"。他不是不知道现实的残酷，而是认为"同人"之道是人作为人的根本使命——即使不能完全实现，也必须

去追求。

上九“同人于郊，无悔”的判词，或许正是对孔子先生一生的写照——虽然“志未得”，但“无悔”。这种“无悔”，不是因为实现了目标，而是因为坚持了正道。

第三节 同人之道的永恒性

同人卦所揭示的道理，不限于某一个时代或某一个社会。人与人之间的和合，是人类永恒的主题。

《系辞下传》曰：

“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。”

《周易》包含了天道、人道、地道三才之道。同人卦也是如此——它既讲天道（天与火的自然之理），也讲人道（人与人的和合之道），也暗含地道（大地上的旷野、城门、宗族、郊外等空间意象）。三才合一，构成了同人之道的完整图景。

《系辞上传》又曰：

“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。”

《周易》与天地等齐，因此能够统括天地之道。仰头观天文、低头察地理——这种贯通天地的气度，正是“同人于野”的精神：“于野”——在天地之间最广阔的空间中——仰观天文、俯察地理、中通人事——达成天、地、人三者的和合。

第四节 同人与“中和”——先秦哲学的最高境界

如果要用一个概念来概括同人卦的最高精神，我们认为是“中和”。

《中庸》曰：

“喜怒哀乐之未发，谓之中。发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”

“中”——情感尚未发出时的寂静状态。“和”——情感发出之后都合乎节度的和谐状态。达到了“中和”，天地各安其位，万物繁茂生长。

在同人卦中：

- "中"对应六二的"得中"——居于下卦之中，不偏不倚。
- "和"对应"同人于野，亨"——人与人的和谐相处。
- "致中和"的结果——"天地位焉，万物育焉"——对应"利涉大川""通天下之志"——天下太平、万事亨通。

"中和"不是平淡无味的折衷，而是在各种力量的张力中达成的动态平衡。同人卦六爻的曲折历程——从平静的"门"到激烈的"伏戎""乘墉""号咷"再到平淡的"郊"——正是"中和"的动态过程。真正的和谐不是没有冲突，而是在冲突中不断寻找平衡、不断回到"中"。

第十五章 同人卦与《系辞传》核心思想的深度呼应

第一节 "感而遂通天下之故"

《系辞上传》曰：

"《易》，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？"

这段话虽然是对整部《周易》的总论，但与同人卦有着特别密切的呼应。

"感而遂通天下之故"——一感应就能贯通天下所有的事理。这与同人卦《彖传》的"唯君子为能通天下之志"何其相似！

"通天下之故"与"通天下之志"——前者是认识论的（通晓天下之理），后者是伦理学的（贯通天下之志）。二者的共同点在于一个"通"字——打通、贯通、通达。

而实现"通"的关键是什么？是"感"——感应。"无思也，无为也，寂然不动"——不刻意去思考、不刻意去作为、在寂静中安住——然后在恰当的时机"感"——与外界产生感应——就能"通天下之故"。

这个过程与同人卦的修养之道是一致的：不是急切地、功利地去"同人"（那会变成九三的"伏戎于莽"），而是先修养自己的光明中正之德（离卦之明），然后在自然而然的感应中与他人相通。

第二节 "二人同心，其利断金"

《系辞上传》中有一段直接论述"同人"的话：

"子曰：'君子之道，或出或处，或默或语。二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰。'"

这段话传为孔子先生之言，是对同人卦初九爻辞“同人于门，无咎”的引申。

“二人同心，其利断金”——两个人同心协力，力量锋利得可以切断金属。这个比喻极其生动——“同心”不仅是精神上的和谐，更能产生巨大的实际力量。

为什么“同心”就能产生如此大的力量？因为“心”是行动的根源。当两个人的心完全合一、方向完全一致的时候，他们的力量就不是简单的相加（ $1+1=2$ ），而是指数级的增长——因为每个人都得到了对方的支持和鼓励，由此产生了超越个体极限的能量。

“同心之言，其臭如兰”——同心之人说出的话，芬芳如兰花。“臭”在上古汉语中是“气味”的意思，不是贬义。为什么同心之人的话语是芬芳的？因为真诚的、发自内心的话语自然具有打动人心的力量——它不需要华丽的辞藻或巧妙的修辞，仅仅因为其真诚就具有了兰花般的芳香。

这段话进一步证实了同人之道的核心在于“心”——心之同。外在的聚合（“同人于门”“同人于宗”等）只是形式，内在的心灵相通才是实质。

第三节 “天下何思何虑”

《系辞下传》曰：

“子曰：‘天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑？日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。’”

“天下同归而殊途，一致而百虑”——这可以说是对同人之道最精炼的哲学表述。

天下所有的道路，最终都通向同一个目的地；天下所有的思虑，最终都指向同一个结论。既然如此，何必忧虑呢？

这种宏大的自信，建立在对天道运行规律的深刻洞察之上。日月交替而光明产生，寒暑交替而岁月完成，屈伸交替而利益产生——天道的运行是有规律的、有目的的、有方向的。人只要顺应这个规律和方向，就不需要过度忧虑——“天下何思何虑”。

在同人之道中，这种自信表现为：只要坚持正道、保持光明，人与人之间的“同”是必然会实现的——因为天道本身就是“同归”的。纵然道路千差万别（“殊途”），纵然思想各有不同（“百虑”），最终的归宿是一致的。

这与《论语·子张》载子夏之言也相呼应：

“四海之内皆兄弟也。君子何患乎无兄弟也？”

天下之大，到处都有兄弟。只要自己是君子——“敬而无失，与人恭而有礼”——就不愁没有“同人”。

第十六章 综论：天火合德，同人大义

第一节 同人卦的核心精神总结

经过以上十五章的详细分析，我们可以对同人卦的核心精神做出如下总结：

一、同人之“本”：心之同然。

同人之道的根基，不在于外在形式上的聚合，而在于内在心灵的相通。孟子先生所说的“心之所同然者，理也，义也”，是同人卦最深层的哲学基础。人与人之间之所以能够“同”，是因为在最深处共享着对“理”和“义”的认同。

二、同人之“象”：天与火同行。

天在上，火亦向上——同行者，同也。同人之道的自然意象，是两种不同但同向的力量和谐并行。这个意象既包含着“差异”（天与火不同），又包含着“统一”（方向相同），完美地体现了“和而不同”的精神。

三、同人之“德”：文明以健。

同人之道所要求的品德，是“文明”与“健”的合一——光明磊落而又刚健有力。只有文明不够（可能流于软弱），只有健也不够（可能流于蛮横）。文明以健，才能真正感召人心、凝聚力量。

四、同人之“用”：通天下之志。

同人之道的终极目标，是“通天下之志”——贯通天下所有人最深层的共同追求。这不是乌托邦式的幻想，而是基于人性共通性的可能——每个人心中都有对善、对美、对和谐的向往，发现并贯通这种向往，就是“通天下之志”。

五、同人之“法”：类族辨物。

实现同人之道的方法，不是抹杀差异的强制统一，而是“类族辨物”——在充分认识和尊重差异的基础上寻求和谐。先辨后同，因辨而同——这是同人之道最务实的操作方法。

六、同人之“限”：利君子贞。

同人之道有其前提条件——必须由君子来主持，必须坚守正道。没有原则的“同”是危险的，没有品格的“合”是脆弱的。“利君子贞”既是条件也是保障。

七、同人之“境”：同人于野。

同人之道的最高境界是"同人于野"——在最广阔、最公正、最无私的空间中实现人与人的和合。这个境界超越了门（邻里）、宗（宗族）、郊（近郊）的局限，面向天下——这是"大同"的理想。

八、同人之"历程": 从悲到喜。

同人之道的实现过程不是一帆风顺的，而是充满了曲折和磨难。九五"先号咷而后笑"揭示了这个过程真实面貌——先经历痛苦、误解、冲突，最终才能达成深层的和合。这种"先悲后喜"的历程，是对所有追求同人之道者的真实描述和深切安慰。

第二节 同人卦在先秦思想中的独特地位

在先秦思想的宏大版图中，同人卦占据着一个独特而重要的位置。它不偏于儒、不偏于道、不偏于墨——而是从一个比任何一家都更根本的层面上，揭示了人类共同生活的基本法则。

儒家从"仁"出发，强调以人伦道德为基础的和合；道家从"道"出发，强调以自然无为为基础的和合；墨家从"兼爱"出发，强调以平等互利为基础的和合。而同人卦以"天与火"的自然之象为出发点，把这三种取向都包含在内——"天"（乾）涵盖了道家的天道自然，"火"（离）涵盖了儒家的文明教化，"同人于野"涵盖了墨家的无差等之爱。

可以说，同人卦是先秦思想中关于"人类如何共处"这一根本问题的最古老、最深刻、最全面的回答。它比任何一家的学说都更早——因为它来自《周易》经文本身，而《周易》的成书远早于诸子百家的兴起。它也比任何一家的学说都更深——因为它以卦象这种高度抽象的符号系统来表达，因此不受具体时代和文化背景的限制，具有超越时空的普遍性。

第三节 从上古到先秦——同人之道的文化传承

同人卦的思想不是凭空产生的，而是有着深远的文化根源。从上古先民围坐篝火的原初聚合，到部落联盟时代的天火之祭，到三代之际的礼乐文明，到春秋战国的诸子争鸣——"同人"之道在每一个历史阶段都有着不同的表现形式，但其核心精神始终如一。

上古时代：先民们因火而聚（离），在聚合中仰望天空（乾），形成了最原初的共同体意识。这是同人卦的原始层。

三代时代：圣王以天命为基础（乾），以礼乐教化手段（离），建立了"协和万邦"的政治秩序。这是同人卦的制度层。

春秋战国时代：在天下分崩的乱局中，先秦诸子以各自的方式追求重建"天下一家"的秩序——儒家以"仁"、道家以"自然"、墨家以"兼爱"——虽然方法不同，但目标都指向"同人于野"的大同理想。这是同人卦的思想层。

这三个层面——原始的、制度的、思想的——层层叠加、互相渗透，共同构成了同人卦丰富而深厚的文化内涵。

第四节 追问的终结与开始

本文从一系列追问开始：什么是"同人"？为什么是"天与火"？为什么要"同人于野"？为什么"利君子贞"？为什么"唯君子为能通天下之志"？……

经过详细的分析，我们已经对这些问题给出了自己的回答。但正如《周易》本身的性质——"《易》之为书也不可远，为道也屡迁"（《系辞下传》）——任何回答都只是暂时的，新的追问总会接踵而至。

追问不会终结——这恰恰是《周易》的生命力所在。同人卦的智慧不在于它提供了一个确定的答案，而在于它打开了一个永远值得深思的问题：人与人之间如何才能真正和合？

这个问题在上古先民围坐篝火的时代就存在了，在先秦诸子争鸣的时代更加突出了，而在任何一个有人类存在的时代，它都将继续被追问下去。

第五节 结语：天与火永在

让我们以《周易》最后的祝愿来结束这篇文章。

《系辞上传》曰：

"天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。"

"方以类聚，物以群分"——同类的东西聚在一起，不同的东西分开。这正是"类族辨物"的另一种表述。而在"类聚"与"群分"的动态过程中，吉凶产生了——这正是同人之道的现实关切。

天尊而地卑——天的位置是崇高的、永恒的。火性炎上——火永远向着天空升腾。天与火——乾与离——它们的"同行"不是偶然的、暂时的，而是基于各自本性的、永恒的。

同样地，人与人之间的"同"——基于心灵深处的共同追求——也不是偶然的、暂时的，而是基于人性的、永恒的。只要天还在上，火还在燃烧，人心中对善的向往就不会熄灭——"同人"之道就不会终结。

《诗经·大雅·文王》云：

"周虽旧邦，其命维新。"

虽然古老，但使命永远是新的。同人卦虽然来自远古，但它所承载的"通天下之志"的理想，在任何时代都是最新鲜、最迫切的命题。

天火同人——天与火永远同行。

人与人——终将同心。

附录：同人卦经传原文全录

为方便读者参照，兹将同人卦相关经传原文完整抄录于此。

卦辞：同人于野，亨。利涉大川，利君子贞。

彖曰：同人，柔得位得中，而应乎乾，曰同人。同人曰：“同人于野，亨。利涉大川。”乾行也。文明以健，中正而应，君子正也。唯君子为能通天下之志。

象曰：天与火，同人。君子以类族辨物。

初九：同人于门，无咎。象曰：出门同人，又谁咎也。

六二：同人于宗，吝。象曰：同人于宗，吝道也。

九三：伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。象曰：伏戎于莽，敌刚也。三岁不兴，安行也。

九四：乘其墉，弗克攻，吉。象曰：乘其墉，义弗克也。其吉，则困而反则也。

九五：同人，先号咷而后笑，大师克相遇。象曰：同人之先，以中直也。大师相遇，言相克也。

上九：同人于郊，无悔。象曰：同人于郊，志未得也。

序卦传：物不可以终否，故受之以同人。与人同者物必归焉，故受之以大有。

杂卦传：同人，亲也。

（全文完）

作者：玄机编辑部

后记：本文力图从先秦与上古的视域出发，对天火同人卦进行全方位的深度钻研。文中大量引用了《周易》经传、《论语》、《孟子》、《荀子》、《老子》、《庄子》、《诗经》、《尚书》、《左传》、《国语》、《礼记》、《墨子》、《管子》、《韩非子》等先秦典籍原文，以相互呼应、彼此发明之法，试图在最古老的文化层中还原同人卦的丰富意涵。囿于篇幅和学力所限，疏漏在所难免，恳请方家指正。唯望此文能为有志于探研《周易》之道者提供些许参考，于愿足矣。

原文链接：<https://profound.fate-craft.com/blog/tian-huo-tong-ren-deep-study>

衍象坊 · 先秦文化研究 | profound.fate-craft.com