

# 论文

## 熊十力学术通信一则

晓峰先生：来函云，有覆吾去岁抄与本校二三君子公信之一文，不日付刊。颇思获悉卓见。但吾原信，今不能尽忆。大意似谓中国自汉以后之学风士习，总是善类不相结合，只各为独善之计，乃任败类坏天下事。短函不外此意。实则独善本是个人主义，其结果即归自私自利而已。此等风气之养成，近闻南京人有归咎于儒家，不胜骇异。儒者道在六经，而易为五经之原。此汉人承七子口说流传者。易之本体论及宇宙论，首明乾元始物刚健不息，故有曰天行健。曰刚健中正，纯粹精也。曰动而健，天之命也。曰变动不居，曰生生不测，未尝如二氏偏从虚寂处显道体，致令不善学者耽虚溺寂成自了汉也（二氏者 道家佛家。其自天道以推之治化，则曰裁成天地，曰参赞化育，以视彼谈征服自然与利用自然者。不尤为宏阔深远乎？曰富有之谓大业，日新之谓盛德。曰革去故也，鼎取新也。何尝以消极与守故为人生常道乎？曰开物成务，则异乎老氏不敢为天下先之教，而西洋人革故创新之精神，反有合乎此。曰备物致用，曰立成器以为天下利，则科学对于宇宙之发明与改造皆自此精神出。秦以前中国科学思想颇盛，吾《读经示要》已略明之。自秦人一统而专制，百家学绝，儒学精神始亡于秦。中国之大劫运也。曰辅相万物，曰吉凶与民同患，则注重集体生活之精神，而不取独善自私之个人主义甚明。至乾之卦辞，以义为利之和 损益二卦 斟酌乎两利为真利之道。《周官经》本之 以均平为经济之最高原则；《春秋经》本之 有井田之制 后儒本之 有禁绝

豪强兼并与防止商贾垄断之论。共产主义是儒家故物也。此特略举数义，见其万古常新，不曾过去。自余千条万绪，兹难殚论。若夫天人性命蕴，则大易尤远于戏论，中外哲学家言，其长处皆可触摄，短处皆可避免。系传所云广大悉备，诚不虚也。此事须另为专篇讨论。总之，《易经》于天道物理人事无所不包通。汉儒象数既不究易之本旨，辅嗣开宋学义理之端，而偏溺虚玄，至宋又益拘碍。易自秦以后成绝学，而五经之宏旨不可窥。孔学既丧，佛道之教实浸淫于中国社会。二氏未流日敝而精意早失。此中有千言万语，兹不及详。中国人委靡无能与自私自利之个人主义，自秦以后，渐养成之。今后，教育必于此注意。相识中，见余一生孤遁，或疑余亦独善者，此实测之以迹，而不察余之心。吾自请光绪三十年即投身军队，以谋革命，几遭不测。辛亥起义后默北洋昏乱，党气习又颇难言，深怀来日之忧，因此进而探研吾国民性之所由陶成。曾一度研史，而慨叹汉以后迄今将二千年，常为夷狄与盗贼更迭为帝之局。号为盛世者止汉、唐、宋、明四代。汉只西京差胜，东京已是乱局，五胡之祸胎于此。唐只太宗一世，其后藩镇几皆夷与盗。宋代始终不振。明祖光复，业盛于宋而卒覆于东胡。自后汉迄宋明，抱民族与民主思想者，非无其人，而皆不得以其思想倡诸当世见诸事业。黄、农、虞、夏之胄，长沦苦海。余实长怀此痛。鸟兽犹爱其类，何况于人。吾欲究了吾国民性，乃不得不从哲学思想上探索。汉以后，所谓哲学思想，实止儒、释、道之大派。吾出入于之大派之中，而首欲改造本体论及宇宙论、人生论，于是乎续变经而造新唯识论（晋人称《易经》曰《变经》）。又欲量论以成立吾哲学上之知识论。更欲别为一书。衡论儒、释、道三家大要与其得失之影响于吾社会者。继此欲为化道一书，以儒家思想为主，参以法、墨、道、农诸子思想之略可征者。西洋思想亦当和会。以求至当备将来人类之需，非为目前作计。余生而孤穷，少年极人世难堪之境。弱冠从戎

革命 劳筋骨 饿体肤 行拂乱其所为 盖失学已久。及年三十五 始奋志为学。向学晚而用思苦，始患神经衰弱，漏髓日厉，不得写作，余年四十五十之间，在杭养痾久，生活赖蔡子老设计为多。余病冬时不可衣裘 外貌似好人 而实不堪劳损。六十后 年衰一年 文籍渐失忆。《新论》语体本 抗战时付商务馆印行 而辞义间有须增损者，犹未及改定，量论且未及草，他更勿论。智小谋大，诸所欲造述 弗底于成。民三十六年 乡邦拟为印丛书 所列书名数种 自新论外 皆心事之散见者耳。新论语体本文字顺俗 然义旨宏远 非虚怀深研中国各派思想者，鲜有能窥其中之所蕴也。学问之事不亲历甘苦 可相喻乎 涂之一生 非忘怀世事 亦非故意与人不合 孤遁鸣高，盖决志于学问一途，不得不与世绝缘。而所以志乎学者，则又出于实感之所不容已。虽人生之感，至为复杂，而生丁衰乱，首谋革命，则族类兴衰尤为情之所寄。可惜心思所至，未能达出，每念及斯，怅惘而已。去冬南下，感民生涂炭未已。道遇流亡者众，皆非小百姓（真小百姓 则就死而已 犹未能流亡）此辈昏嫖无觉，吾故兴感：若使善类能相结合，何至任此曹坏天下事。此吾所以有前信也。昨在浙大一年，见竺校长对教育认真，丝毫不苟不懈，贤者学行惇实，掬作文学院确具苦心。并期中外思想融合，尤见远识。兹以情意夙通，不觉道出心事。南来本缘良庸约商农场为休老计 到此觉气候不适 不久当回故乡。或入川中依旧好 以度余年。情通万里外，形迹滞江山，无足为怅。

〔注〕晓峰 即张其昀 当时任浙大文学院院长。

# 魏晋玄学论四则

汤 用 彤

## 一 汉魏两晋学术之五变

魏晋玄学实有研究之价值，就学术之演进而论，宋明理学虽然影响极大，然其源头活水却在玄学，故或可说理学实魏晋玄学之继续；就魏晋玄学与佛学之关系而论，前者并非受后者影响而立相反，魏晋佛学乃玄学之支流，仅此二点，即可足见研究玄学价值之大。

玄学有众义，其一为玄远义，远者，远实际也。实际或指事务，或指事物。远于事务，即出世；远于事物，则重宇宙本体，讲形上学。普通历史所谓魏晋人尚清谈、任达、荡易、狂放，*Romantic*，言其远于实际事务也。在西洋，浪漫主义与自由主义、思想解放运动有密切关系，魏晋思想亦可谓解放、自由之思想——从汉代统一的、形式化的思想中挣脱、解放出来。又，魏晋玄学讲本末、有无、体用，研究这些问题的人，即玄谈名理者，实在是很严肃的，与前一种狂放荡易判然有别。此类玄学家以形上学为基础，高谈道德人生，*Political-ethical interest*（政治—伦理兴趣）委实很浓，前一种人如嵇康、阮籍，后一种人如王弼、郭象。汉魏两晋之学术实有五变，兹列述如次：

（1）汉末之思想运动有二方向，一即迈向解放，为《论衡》。而

冯衍等，皆远于实际事务，乃祖述老庄，阐述己意。又，汉人讲黄老，以之为政治学说与技术，故他们研究黄老，乃基于政治伦理兴趣，此种倾向与前一种远离实际事务者相结合，乃产生汉末之各士 或为高人 或倡清议之风。

(2) 魏继之 有太和名士 一方面人格日趋解放 重放任旷达，如弥衡。另一方面清议更进而为清谈 如刘劭《人物志》 其旨在专论人性。清谈之讨论人性，与清议讨论个别之人不同。当时有卢毓、钟会、夏侯玄、阮武等，皆讲名理，名理者 人物之理也。

(3) 更进之 乃有正始名士 以王弼、何晏为代表 真正进入形上学之领域，由讲人性 human nature 进而至于讲 nature 或 being。同时放任旷达之士有阮嵇。何、王贵无，尚无为，述老子。反对者扬周孔，崇有，倡有为。

(4) 永嘉年间，向、郭调和有无之问题，且调和严肃与浪漫之兴趣，讲庄子，玄学至此乃达最高峰，同时放达之士有八达。

(5) 至东晋 佛学兴盛 人事天道分而论之 讲《般若经》 最重要者为道安、慧远、友遁、竺法深、竺道生。

## 二 魏初名理之学

(1) 名理者 名分也 人君臣民各有其职位 此政治之理论也。又为名目之理，识鉴人物，论人物之性也。晋人谓善谈名理，言玄理也，此非原来之意义。

(2) 欲天下得治 即须分职任官适当 如是则须“知人”。知人则以众人对某人之品评及其声望为根据，郭泰等能拟人如其伦，评论人物恰当也。汉人之清议，即批评国家之特殊事务与特殊人物（所谓题目人物也）名理之学 即论述此等原理也。

(3) 名理家自称根据孔子正名之说 实取法家之精神 曹民之重刑名可证。又，名理之学混杂有道家之学说，继承了王充以来反传统之运动。

(4) 名家之学之要点可列述如下：

a 其一为观人。观人取乎相法 与五行说有关。进一步看人之行动举止，更进一步则看人之神识，而不看重形相。能观人之神为真能观人。

b 才性论。性者本，才者用。名家不讲性情论，因其学说旨趣多在伦理政治也 故多论才性同异 才性大小。

c 重谈论，观人应观其言论。欲为官者，则必须修饰其言谈。谈论必须聚众 乃有党 谈论之人当时被称为浮华之人 最出风头。

d 人君知人。人君欲治世 必须知人 使人人能尽其才能 最能知人者为圣君。圣君之德为中和或中庸，中庸者，不拘于一偏，超乎普通才性之上。普通人或文或武 或文武双全(英雄)而圣人则超乎文武。普通人明乎此而失于彼，而圣人则有茂于众人之神明，言其能一切皆明也。有此君德，人君乃可无为而治。

一如名理之学为汉人清议之进一步，玄学亦为名理之学之更进一步，故名理之学可谓准玄学。

### 三 王弼与郭象

(1) 人生之烦恼盖起于多欲“惑于躁欲 迷于萦利”则“争尚以兴 贫盗以起”。盖“物情无极 知足者鲜 故得止不止 复遂于彼，皆疲役终身 未厌其志 死而后已”；“有私 则不能骸而存矣”而私欲则生自偏见“群品云云 逆顺相交 各位其偏见”，于是“凭其所行 莫能其反”。

(2) 徧见之除 在于明理 以情从理 此又有二方面 王弼曰：“物无妄然 皆由其理”；物皆不敢妄 然后乃可全其性，意谓个别事物皆有其一定之地位 无敢妄然 明于此 则人能顺性命安命。郭象曰：“物之有理 事之有宜”；物各有性 性各有极”；苟知其极 则毫分不可相跂，天下又何所悲乎哉？……小大虽殊，各有定分，非羨欲所及 则羨欲之累 可以绝矣。‘明乎此 物任其性 事称其能，各当其分，则性命安矣’。

(3) 王弼所谓‘物无妄然 皆由其理’从逻辑上说 则理先于物 郭象说‘物之有理’，则是物先于理也。

(4) 物无妄然 皆由其理”若太重‘其’字 则犹是有私 终必至‘殊类有其心 则一体不能自全 肌骨不能相容’。个别事物皆有所得，皆有其一定地位，若拘拘其所得，而不知我不能离开全体，则至多不过是一自了汉，而争尚之端，利欲之累仍不曾去也。

又 王弼以为‘凡物之所以生 功之所以成 皆有所由。有所由焉 则莫不由乎道也 故推而极之 亦至道也’。道即一也 理一而矣。“将欲全有 必反于无也。”王弼用言意之辨以达到本体论。殊途同归，百虑一致，品制万变，官主存焉。

(5) 恣其性内，当其性分，仍是有待也，仍是系于有方也，仍是有乎大小，有彼此之分别，得性为是，失性为非，既有是非，则终至是非横生；“我以为是 彼以为非 彼之所是 我又非之，”则是非未定也。

其实 理无是非。物皆自足 故无是非 )物皆相彼 故无非彼，无非此 则天下无是矣 无非是 则天下无彼矣 )是齐物之理也。此又可分二方面 从横的说 即无小无大 小者自小 而大者自大 泰山与秋毫均也。从纵的方面说，无死无生，生者自生，而死者自死，生死聚散均也。齐物者，物皆平等也。物皆平等，则以物皆立足于自性。郭象以齐物论达到本体学说。物皆立足于自性，而无待

外 是即独化之说：“物各自有 而无所出。”

(6)“独立而不倚 周行而不殆”为形容本体最佳命题。王弼从言意之辨达到本体 本体超乎言象 独立不倚“指事造形非其常也”道“寂然无体 不可言象”。本体非物、非数 不可名状 本体超乎变化 超乎时间 永恒 故日常。本体超乎动静 谓本体曰静 非对动言者也 本体是一。

(7)郭象说有亦然。物各自有而无所出，群有各立足于自性，不可比较，超乎分别，故曰无小无大也。有不在时间中，盖时间者由比较生 有无死无生 而是永恒。在郭象看来 化即有也 变即变也。谓宇宙万物前后相继者，以有先后比较故也。郭象说无先，有不能生有，有不能先有。郭象说我与今俱往，又常言今不一停。今不一停 故我无duration。无先 故无天 无无 无道。天地者，万物之总名。道即理也 无实际性 非物由理 物有理也。牛有牛理，木有木纹，纹理非可以离木与牛存在也。无者无也，既已无矣，又奚能生物 物各自得 自形、自命、自生 各有其分 物各自生 其实亦无自生生也。物不能自物，化不能自化，更推下去，“有者非有之而有之也 自而有之也。”

(8)王弼说道周行而不殆 无不通也 无不由也 返化终始 不失其常而制万变，宗主存焉。道无所不在，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违。

(9)郭象说天为万物之总名，但另一方面，天者自然也。万物卓尔独化，自然而然，则万物亦然也。郭象说道无实际性，但另一方面 物各自通 则同于大通。物各自得 同于一得“理虽万殊而性同得 故曰道通为一也”。是非生死 万物万化 荡而为一 是至理也。群有虽各独立，然彼我相因，形影俱生，盖彼此无待而玄合也。天地万物不可一日相无，故曰：“万物莫不皆得，则天地通”。道无所不在 故无方 无迹。

(10)圣人观。王弼《老子注》称“圣者君德也。”此为圣人与君子异也。然德是君物，皆称君子，亦有德者之通称也。”圣人有则天之德。又，何晏立论以为圣人无喜怒哀乐，此为当世显达之宗义。弼立论独异，以为“圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。”郭象以内圣外王为理想之圣人人格。“夫神人即今所谓圣人也。圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”又曰：“夫理有至极，外内相冥。未有极游外之致而不冥于内者也，未有冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以弘内，无心以顺有，故虽终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然自若”。郭象内圣外王之义，旨在调和名教与自然。名教所以治天下，自然所以养性命。《庄子注》之理想人格，合养性命，治天下为一事。此乃向、郭解庄之整个看法。

#### 附：王弼与郭象之比较

王 弼	郭 象
1 无为本 无生有 道即无	无即无物 有自生 道非有(至无)
<div style="border: 1px solid black; padding: 5px; display: inline-block;">全 —</div>	<div style="border: 1px solid black; padding: 5px; display: inline-block;">总 名</div>
摄末为本 体外无用	寓本于末 用外无体 Phenomenal realism
2 性命复命 “穷力举重”	各有性“铄毫之加”
3 反本，不居成 均反一本 持一	安分(命)(居命) 各反其极 逍遥
4 自然，必由其理	自然、自尔、无因、偶冥物
5 因	顺变

## 四 嵇康与阮籍

(1) 阮、嵇之地位：何晏王弼较严肃，有精密之思想系统，而阮嵇则表现了玄学之浪漫的方面，其思想并不精密，却将玄学以文章与行为表达出来，故在社会上之影响，阮嵇反出王何之上，而被常人认作名士之楷模。阮嵇之为名士，与以前名士不同。汉之名士讲名教，其精神为儒家的，阮嵇等反名教，其精神为道家的。此种转变之故，有四点可述：

a 汉学之穷，老庄乃兴。

b 魏武、魏文出身贫贱 故反对世家大族之名教 政治于学术之影响由是可见一斑。

c 曹家压迫汉末之名士 苟或抑郁而死 魏讽之诛 遭难名士达数百 王粲、宋衷之子皆不免 故此名士乃趋消沉。

d 名士之倾向故主 与目睹新朝廷之腐败 乃“不屑作屑小之谦恭” 嵇康语 )

王何出于名家 阮嵇亦为汉末名士之演进。阮籍为人至慎，口不言人过，玄远放达。此皆因以故臣立足新廷，恐遭杀身之祸，故饮酒佯狂，终得免于难。嵇康为人，锋芒较显，其家诚中以忠义勉子弟，不屑作屑小之谦恭与廉耻，而终遭钟会之忌，不免于难。阮嵇之放荡 皆有所为而为 或惧患祸 或为愤世疾俗 其放达并非为放达而放达，亦不想得放达之高名。西晋名士，则全异其趣，而流弊多矣。

放达之士 其精神近庄子，而阮开其端，至西晋而达极盛。讲老易者如王何 较乎正 以名教合自然。讲庄子者则较 *romantic*，反名教，以反名教故，乃引起很多人反对。向郭乃一反当时之风



名不可分 器有名可分。但王弼认为无有二，故并不因崇道而蔑视器。阮嵇之学未脱汉人窠臼，道器有时间先后，故道器可分为二截，既崇太古之道乃反后天之器。但素朴之时代一定要达到名教之时代，混沌一定要被凿，淳朴之太古既已过去，自不能重回。阮嵇认为将来有圣人出，治天下，使人皆返乎自然，此返自然，自非本来之自然，而圣人治天下亦非废名教也。阮籍《答伏羲书》认为遇时则可仕，不遇时则逍遥山林，而《乐论》则认为礼乐是同一东西，可见阮嵇并非绝对反礼教，只以为虚饰之礼乃不好。又，阮嵇并不反对君臣之关系 可见其与作“无君论”之鲍生（见《抱朴子》）不同。阮嵇愤激之言 实因有见于当时之名教领袖（如何曾等）的腐败，而自己对于君臣大节太认真之故。嵇康《家诫》即说不要做小忠小义，而要做真正之忠臣烈士。东晋人士尚知竹林名士与元康名士之不同，前者有疾而然，后者则为放达而放达，前者实为名教中人，后者则非。又前者认为外表之放达，乃出于心胸之与众不同，故阮籍只许其侄放达而不许其子。后者只有外表而已，内心并无修养 故引起众人反对。

#### （4）自然之第二义——法则（秩序）

汉人说元气为有法则的 天有三纲 地有六纪 故人亦有纲纪，元气、阴阳、四时等皆有法则。阮嵇之说虽浪漫，然甚崇秩序与法则 阮籍《通志论》、《通易论》可为此证：“易顺天地 序万物……”从阴阳五行之法则，讲到人事之法则。但阮嵇所谓法则与王弼所说者自不同 此法则是有情调的、富于感情的、有音乐性的 阮嵇之说为一种对于宇宙之诗化情感 (poetic feeling)。

（5）自然的上述二义可综合为“和”。阮籍《乐论》云：“夫乐者，天地之体，万物之性也”。乐为天地之体的表现，自然即是和谐之音乐，盖自然之法则为有韵律的，天地之和，超乎个人利害得失之上，“音声有自然之和而无系于人情”。嵇康《声无哀乐论》以

为人若能为音乐或合乎音乐，则人能幸福生活。

(b)逍遥任放之人生观。阮嵇之学说根本欲得一种音乐的生活 其旨有三：

a 超越世累，合乎天地之体，合乎万物之性，则不为普通之哀乐、利害、是非所动。小忠小义等常人所谓名教，圣人并不拘泥计较 常人之喜怒哀乐 圣人亦无 此所谓无情 是真正的无情 非以情从理。

b 超分别而游放，不为是非情欲所累，则其性超越，圣人能循性而动 应变顺和 超分别而游放 是为逍遥 此种人即大人先生 大人先生以天地为宅，此说神也。阮嵇皆重心神而忽身形，“神本自然之根也（阮籍语）逍遥即神游也。

c 养身久视 阮嵇皆以为有神仙 有长生不死者，《咏怀诗》：“独有延寿术 可以慰我心”。嵇康有《养生论》 深信有人可以成仙。汉人说成仙，肉体飞升也。嵇康阮籍论则不重肉体而重精神，故曰“精神为君”，养生至最后“寂然无思虑”；“无为自得”；“体妙心玄”，“故顺天和以自然以道律为师友，玩阴阳之变化，得长生之永久”，至此，外力不能加以损害，长生不死。

## 《诗经·小雅·十月之交》 日食及相关历史问题辨析

沈 长云

《诗经·小雅·十月之交》所记日食，是近世天文学者及历史学者共同关心的问题。该日食记有明确的月朔、干支，这在我国古代日食记录中还是第一次。搞清楚该日食发生的具体年代，不仅有助于解决先秦时期有关天文历法的许多重要问题，而且有助于从年代学上判定《诗经·小雅》中许多篇章的写作时代，从而启发我们对于两周之际历史的新认识。自古迄今，中外学者对于《诗经》日食发生的时代主要有西周厉王说、幽王说和东周平王说三种，其中以幽王说最为流行。近日出版的陈遵妫先生的《中国天文学史》即采取此说。此说不仅从天文历法的角度，而且从《十月之交》所涉及的一些历史事件和历史人物进行考察，颇给人以论证周密之感。但是我认为，这之中值得商榷的地方仍然不少。特将一管之见提出来供大家讨论、研究。

### 一、辨《诗经·十月之交》日食的年代

《十月之交》有关日食的记载摘录如下：

十月之交 朔日辛卯，  
日有食之 亦孔之醜。

彼月而微，此日而微，  
今此下民，亦孔之哀。  
日月告凶，不用其行，  
四国无政，不用其良。  
彼月而食，则维其常，  
此日而食，于何不臧。

这里明记日食发生的月份、朔日和干支，还提供了日食前不久发生过一次月食的线索，一般说来，是不难推算出该日食发生的具体日期的。但实际情况却并不如此。

我国古代许多历算家，如梁代虞翻，隋代张胄元，唐代傅仁均、一行，元代郭守敬等皆测得周幽五六年建酉之月朔日辛卯曾发生过日食，以周正建子之月为正月推之，该日食适值幽王六年十月朔辛卯日。近世学者引用奥地利天文学家奥泊尔孜《日月食典》的数据，确认公元前 776 年 9 月 6 日在亚洲地区曾发生过日食。此年正当幽王六年，阳历九月亦当我国夏历八月、周正十月。另据推测，此年十月以前，周都地区曾接连两次发生过月食。以上古今中外历算家推算的结果，似乎都提供了《诗经》日食发生在周幽王六年的证据。

但这里有两个问题必须提出来讨论。一是所谓“周正”是否西周时代真正行用的历法？即《小雅·十月之交》所谓的“十月”是否应该用建子的“周正”来加以推算。前述历算家推测《诗经》日食发生在周幽王六年十月的结论，首先就是建立在以“周正”作为西周时代行用的历法的理解这个基础之上的。然而，我国古代许多学者对此早已产生过怀疑。如宋代张载就曾指出过“《诗》有夏正无周正”他举出了《豳风·七月》，《小雅·六月》、《四月》和《十月之交》的例子说它们都是用的夏正。朱熹《诗集传》也说此诗中的“十月”是“以夏正言之建亥之月也。”张载、朱熹的说法当有一定道

理。《诗经》是否全用“夏正”固然还须要具体分析，但说《诗经》一定用的是“周正”，这在《诗经》的许多篇章中便无法解释得通。即如《小雅·四月》：“四月维夏，六月徂暑”，以周正推“四月”当即夏历之二月，时值春分，何来夏令气候？我国古代历法起源于农事活动之需要，根据一般规律，配合农事活动之历法多为建丑或建寅这样的观象授时历，《诗经·七月》等所用之历法便明显属于此类，而建子之历法属于推步历，起源应较晚。从《春秋经》所用历法看，在春秋初年鲁隐公时代所用的历法仍是建寅，由于这种历法尚欠精密，闰月设置的时间拉得过长（即闰率较正常值为小），到桓公、庄公时期就渐变为建丑，至文公、宣公以后，才基本实行建子。春秋初年鲁国的历法，理应与西周王室所行用之历法相近，两周之际周王室实行的历法也不应当是建子，而很可能是建寅或者建卯。由此来认识公元前 776 年 9 月 6 日所相当周室颁行历法的月日干支，就绝不会是在“十月之交，朔日辛卯”这一天了。换句话说，《诗经·十月之交》所描绘的辛卯日食，并非发生在公元前 776 年，即周幽王的六年。

近世天文学者对于有关日食的进一步精密测算，更给幽王六年说提出难以回答的问题。据朱文鑫《历代日食考》所引奥泊尔孜的推算，公元前 776 年 9 月 6 日的日食为全环食，所经地带在亚洲以北、北冰洋沿岸，周都洛邑（包括同一纬度的关中地区）所见偏食仅约一分余。朱氏并引李天经《古今交食考》的数据，谓该日食就中原地区来说，在辰正初刻，所见食分仅约三十秒。另外，日本学者平山清次及德国天文学家郝威烈亦曾考察此次日食所经地域，甚至说当时的周都全然不见<sup>①</sup>。这样，《十月之交》所记日食是否属于公元前 776 年 9 月 6 日发生的日食就在根本上成了问题，因为诗人描述的日食现象是“亦孔之醜”，即食分很大的日食，与仅一分左右的日食根本不合。我国西周时代基本上还处于观象授时的阶段，

一分左右的日食，肉眼是无法观察到的。《春秋经》所记春秋时代发生的日食凡三十七次，绝大部分与天象符合，这些日食，无一例外都是大食分日食即至少是三分以上日食。《诗经》所记日食应不例外。严格地说，公元前 776 年发生的这次日食，甚至在整个中原地区，包括燕山以南广大区域，连一分的日食也难得看到。据南京紫金山天文台张培瑜先生《中国早期的日食记录和公元前十四至十一世纪日食表》，认为公元前 776 年 9 月 6 日的日食“稍许偏北，周都不可能看到它”，对于处在与周都经度  $\lambda \cong 109^\circ$  相同的地区只有在“大约北纬 40。的地方才能看到一分的小偏食 这约相当于今内蒙西部、宁夏北部一带，在该日日出不久，可看到一次很小的偏食。所以《诗经》所记不太可能是这一次。”这就从日食观察的角度完全否定了《诗经》日食发生在周幽王六年的流行说法。

至于《诗经》日食发生在更早的厉王时代说，因为在厉王统治的公元前九世纪中叶范围内，无论按何种历法测算，都没有发生过一次其时为“十月”而干支为“辛卯”的日食 这种说法不能成立是显而易见的。

我认为，只有东周平王说才符合《诗经》日食的实际情况。过去平山清次和郝威烈都曾据《日月食典》查得公元前 735 年 11 月 30 日发生过一次日食，日食的食分很大，所经地带正当我国中原地区。据张培瑜先生更准确地测算，该日食的食分达到八分以上，当天上午在周都及整个周土都可看到它 这与《诗经》描绘日食“亦孔之醜”相吻合。公元前 735 年 11 月 30 日时当周平王 36 年夏正（建寅）十一月的朔日，干支排列也可定在辛卯。依据春秋初年鲁国园历法的实际情况，认定东周初年周王室行用的实际历法为建卯的话，则建寅十一月的朔日，即为当时十月之交的朔日。再如上述天文学家还从《日月食典》查得此次日食前不久有过月食发生的记录 也与《诗经·十月之交》的记载暗合。天文学家精密的测算为