

第一章

崩溃与重建

——荀学的文化前提与时代课题

文化人类学认为，人是文化的创造者，同时又是文化的创造物。这对于思想家和他们的思想来说，大概尤其如此。荀子是中国历史上最杰出的思想家之一，也是先秦儒家的最后一位大师。同孔孟一样，荀子思想同殷周传统文化（其核心是儒家所谓的先王之道）有密切的渊源关系。众所周知，被后世奉为经典的《诗》、《书》、《礼》、《易》等儒家典籍是中国古代文化的精华和代表。荀子不仅对六经的传授做出过重要贡献，他的思想也深受六经的影响。荀学是中国文化这棵大树上结出的一枚硕果。

荀子所处的战国时代，按照通常的看法，是封建的土地所有制社会取代奴隶制社会的历史变革时代。从文化学的角度看，则是古典文化形态向封建文化形态的转型期。在殷周宗教文化崩溃之后，重建社会的价值信仰和文化秩序是百家争鸣的思想主题。荀子在吸收诸子百家的思想成果基础上，对文化转型这一时代课题给予了创造性的回应，促进了中国封建文化形态的形成和发展。

第一节 殷周时期的宗教文化

早期人类社会，与当时低下的社会生产力相适应，人们的观念意识具有强烈的宗教色彩，自然崇拜、祖先崇拜、宗教礼仪和禁忌成为先民们精神生活乃至社会生活的根本特征。进入文明社会以后，原始“自发的宗教”转化为“人为的宗教”，统治阶级利用宗教来维护自己的统治地位。由于获得政治上的支持，宗教便自然成为占统治地位的思想意识。我国奴隶社会的夏商周三代，占支配地位的就是这种宗教世界观。《礼记·表记》称：

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。其民之敝，蠢而愚，乔而野，朴而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲。其民之敝，荡而不静，胜而无耻。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，其民之敝，利而巧，文而不惭，贼而蔽。

尽管夏商周三代的宗教意识并非一致，宗教在社会生活中的地位、作用也不尽相同，但三代的精神世界全属于宗教文化则是无可置疑的。关于夏朝，由于史料的缺略，当时文化观念的实际状况以及对后世的作用，我们还难知其详，真正形成成熟的文化形态并对后世的精神生活产生深远影响的是殷周宗教文化。

一、殷商的上帝崇拜

公元前十六世纪，黄河下游的商部落强盛起来，其首领商汤在灭夏之后建立了商王朝。随着地上强大王权的形成，天国也出现了至上神。商代的至上神称为“帝”，帝在甲骨卜辞中的形象为

花蒂之形，^① 它成为崇拜对象可能与其生殖功能有关。有人认为是，“帝的初意即为宇宙万物的始祖，是宇宙万物的生殖之神。”^② 上帝是自然和人类社会的主宰。除上帝外，殷人还崇拜社、日月、风雨、山川等自然神。在殷人的观念中，与人相对的自然界是一个完全由神灵统治的世界，上帝是日月、山川诸神的宗主，故被称为“帝宗”，它有自己的帝廷，日月、山川诸神是上帝的使臣，被称为“帝使”、“帝臣”，自然界的风雨雷电是上帝的旨意。上帝的意志同样支配着人类社会，君王（又称“下帝”）是上帝在人间的代表，他的一切行为皆是秉承上帝的旨意。商汤在讨伐夏桀的时候宣称：“格尔从庶，悉听朕言。非台小子，敢行称乱，有夏多罪，天命殛之。……夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”（《尚书·汤誓》）盘庚在迁殷时也称“天其永我命于兹新邑”。上帝的意志是通过龟卜来显现的，故殷王室几乎每日必卜，每事必卜。占卜的内容包括任免、征伐、田猎、行止、祭祀、垦殖、赋役、征伐、生育、年成、生老病死等，如：

“帝侁唯癸其雨。”（郭沫若：《卜辞通纂》364页）

“伐舌方，帝受（授）我又（佑）？”（同上书，369页）

“王作邑，帝若（诺）。”（同上书，374页）

殷商帝王经常亲自主持祭祀，向上帝祈求祷告，但人间的帝王不能直接与上帝交通，他们的愿望要通过死去的先公先王转达于上帝。因此，与崇拜上帝一样，崇拜先祖也是殷人宗教意识的重

① 郭沫若：《甲骨文字研究》第 18 页，人民出版社 1952 年版。

② 刘桂光：《殷周“帝”“天”观念考察》，《华南师大学报》1984 年第 2 期。

要内容“自帝誉以下至于先公先王先妣皆有专祭。”(王国维：《观堂集林·殷周制度论》)在甲骨文中“祖”象男性生殖器之形；“妣”象女性生殖器之形；“后”象妇女生小孩之形。殷人的祖先崇拜是生殖崇拜的转化，它基于氏族内部的血缘联系，没有道德意义。殷王生前是最高的祭司，死后升于帝庭，服侍上帝，成为上帝与人间帝王的中介。在某种意义上，殷人的祖先崇拜从属于上帝崇拜。

在殷人的宗教观念中，上帝是一个异己的神秘力量，人们通过龟骨裂纹的形状来发现上帝的态度，预测吉凶，决定行止。而卜纹是随机的，无规律可言，这使人感到上帝的意志难以捉摸，无法靠理性来把握，人们只能在冥冥中受其操纵。正因为上帝具有这样的特征，所以现代学者对殷人的宗教意识多持否定态度。考虑到殷人这一特定的部族和它所处的特定的进化阶段。与其说上帝鬼神作为一种异己的力量压制了殷人的理性，迫使其放弃了人的自主活动，把自己置于鬼神旨意的盲目支配之下，毋宁说，在人的主体力量和主体意识还没有充分发展的情况下，上帝作为必然性的象征正是人的理性认识的结果，上帝的意志（天命）是殷人实现自身主体意志的一种异化的形式。上帝崇拜在加强王权、维系和推动社会生活方面的功用充分证明了它的历史的合理性。

二、西周的敬天政治神学

周族兴起于渭水流域，公元前 1027 年，周武王联合庸、羌、鬃、微、卢、彭、濮等部落，灭掉了商纣，建立了周朝。殷周革命不是一般意义上的改朝换代。正如王国维指出的，殷周之变，乃旧

制度废而新制度兴，旧文化废而新文化兴。周朝占统治地位的社会意识形态仍然是宗教，但与殷人的宗教观念不同，它是一个政治、伦理、宗教三者合一的神学体系。

周人以天取代了殷人的上帝。古“天”字象人形，《说文解字》谓：“天，颠也。”天的本意为人之颠顶，引申为为之颠顶所处的苍穹之天。显然，作为至上神的天是由自然崇拜演化而来的。周人的天依然是自然和人类社会的最高主宰，拥有绝对的权威，但与殷人的上帝不同，它不滥用自己的权威，而是遵循一定的原则行事。这个原则就是“德”。作为一人格神，天又是道义的化身，在这一意义上，它成为人类理性可以把握和效法的对象。

天人之间具有广泛的联系。在传说中，周族是神的后代。帝喾之妃姜嫄在野外踏了“巨人”的脚印后，“身动如孕”生子名弃，为周之始祖。周初的宗教观念和政治观念都认定，人间帝王是天的嫡长子，故称天子。天子受命于天，来统治人间。神授仍然是君权合理性的主要根据。但殷周之际的变故使周人认识到，天命不是永恒的，“天命靡常”、“惟命不予常”是周初的共识。周人认为，殷商的统治者也是天的嫡长子，但最后皇天抛弃了殷纣而选择了周文王，“皇天上帝，改厥元子兹大国殷之命。惟王受命，无疆惟休，亦无疆惟恤。呜呼！曷其奈何弗敬。”（《尚书·召诰》）上天并非无缘无故更换天子，滥施暴虐，是殷王自己荒淫乖戾，丧失德行，而招致祸殃；“惟不敬厥德，乃早坠厥命。”（《尚书·召诰》）故天降丧于殷。罔爱于殷，惟逸。天非虐，惟民自速辜。”（《尚书·酒诰》）与此相反，周人受命得天下，是敬天修德的结果，“惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮齔寡，庸庸、衿衿、

威威、显民，周肇造我区夏，越我一二邦，以修我西土。惟时怙，冒闻于上帝，帝休。天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命。”（《尚书·康诰》）因此，要想永保天命、长享社稷，唯一的办法是修德敬天，“王其疾敬德，罔其德之用，祈天永命。”（《尚书·召诰》）

但是在周初的思想文化发展过程中，“德”作为最重要的思想成果，没有被天命神学改造成为完全的宗教范畴，相反，它却大大地冲淡了天命的神学色彩。实际上，在周初，德本质上是一个政治范畴。德的内容非常广泛，主要包括：1. 敬天；2. 敬祖；3. 遵王命；4. 虚心接受先哲之遗教；5. 怜小民；6. 慎行政，尽心治民；7. 无逸；8. 行教化；9. “作新民”重新改造殷民，使之改邪归正；10. 慎刑罚。^①在上述诸项中，敬天、尊祖、保民是最基本的内容。敬天、尊祖除了做到祭祀仪式的隆重、准确，保持内心的诚信无欺，主要还是落实到保民这一点上。在某种意义上，民心是上帝意志的反映，所谓“民之所欲，天必从之。”（《尚书·秦誓》）“天视自我民视，天听自我民听。”（同上）从百姓的态度中可以把握天意，“天畏棗忱，民情大可见。”（《尚书·康诰》）正是政治上的“德”观念使周初的宗教观念显示出强烈的人文意识，从而奠定了华夏民族文化发展的人文方向。

三、宗法制度与礼乐文明

周初在我国文化发展史上占有重要地位，这不仅因为周人以世俗的价值标准和理性原则改造和发展了传统的天命神学，还因为周人建立了一套完整的社会规范体系即宗法和礼乐制

刘泽华：《先秦政治思想史》第 38 页，南开大学出版社 1984 年版。

度。

宗从“宀”从“示”前者象征屋宇 后者象征祖先。《说文》谓“宗 尊祖庙也。”法，《易·系辞上》称：“制而用之 谓之法。”所谓宗法，就是通过祭祀、崇拜祖先的活动和心理，来维系和延续血缘集团内部关系的原则和规范。



周人在灭商后，为了镇压殷民的反抗，维系统治集团内部的关系，巩固自己的统治地位，建立了完整的宗法制度，将氏族内部血缘关系的原则改造为宗教与政治相结合的等级制度。

王国维认为：“周人制度之大异于商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建子弟之制，君天子臣诸侯之制；二曰庙数之制；三曰同姓不婚之制。此数者，皆周人所以纲纪天下，其旨则在纳上下于道德，而合天子诸侯卿大夫士庶民以成一道之团体。”（《观堂集林·殷周制度论》）立子立嫡是宗法制的基础，封建子弟、君天下臣诸侯是宗法制的政治化，丧服、庙数是宗法制的宗教化；同姓不婚则是宗法制的补充。宗法制就是将血缘纽带、伦理规范融贯于整个国家的政治制度和宗教制度之中。

在这一制度中，国家和家族是合一的，周天子既是国家的君王 又是家族的宗主 为天下的“大宗”王位由嫡长子继承 以维持其大宗的地位。其余诸子被封为诸侯，他们相对于天子为小宗，但在封国内，诸侯及其继位的嫡长子又是大宗，“别子为祖，继别为宗 继祫者为小宗。”（《礼记·大传》）别子，指诸侯之庶子 诸侯长子继诸侯之位 庶子被封于新邑 别立为祖 成为新宗之始祖，通过层层分封，形成了血缘上亲疏远近与政治上贵贱尊

卑相对应的等级秩序。不同阶层的人各守其位，各尽其职，便能有效地维护宗族集团同时又是整个阶级的统治地位，所谓“大邦维屏，大宗维翰。怀德维宁，宗子维城。”（《诗经·大雅·生民之什》）

西周初年的另一重要文化成果是礼乐文明。据说，武王死后，周公践天子位以治天下，“六年，朝诸侯于明堂，制礼作乐，颁度量，而天下大服。”（《礼记·明堂》）周公“制礼作乐”在一定意义上是为西周王朝创立政治制度和社会规范。

礼的起源很早，它产生于原始先民的宗教活动。《说文解字》云：“礼，履也，所以事神致福也。从示从豊。”豊为行礼之器。王国维通过对卜辞的考证，提出为二玉在器之形，“盛玉以奉神人之器谓之若豊，推之而奉神人之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神人之事通谓之礼。”（《观堂集林·释礼》）进入阶级社会以后，作为原始宗教禁忌的礼便转化为社会规范。周公则将礼发展为完备的社会制度，即通过国家立法的形式，明确规定统治阶级内部不同阶层的成员尊卑贵贱的社会地位以及相应的行为规范。侯外庐先生认为，“礼的出现和尊爵的固定化或阶级专政的法制化是相应的。”^①这一论断是非常正确的。

周礼的规定丰富而具体，所谓“经礼三百，曲礼三千”，它涵盖了社会生活的各个方面。从内容上分有五大种，即吉礼、凶礼、宾礼、军礼、嘉礼。吉礼是祭祀上帝祖先等神灵的礼仪，凶礼包括对死丧的凭吊和对灾祸的慰藉；宾礼是朝会等社会交往中的仪

^①《中国思想通史》第一卷，第 79 页，人民出版社 1957 年版。

式；军礼包括征伐等军事行动中的礼仪规范；嘉礼包括人们日常生活中的婚冠庆贺宴饮往来的礼仪形式。总之，从国家的宗教政治活动，到个人的言行举止，周礼都有详细而明确的规定，它将人们在宗法等级社会中所享有的权利和应承担的义务通过严格细密的程式、名物展示出来。防止人们主要是贵族僭越宗法等级制度。

在西周时期，礼乐是一个整体，大凡礼仪都有乐与之配合，特别是国家的宗教、政治、典礼更是如此。比如，在宗教祭祀活动中，针对天地、山川、社稷、祖先等不同对象，举行不同的礼仪，演奏不同的音乐：

乃奏黄钟 歌大吕 舞《云门》 以祀天神。乃奏太簇 歌应钟 舞《咸池》 以祭地示。乃奏姑洗 歌南吕 舞《大磬》 以祀四望。乃奏蕤宾 歌函钟 舞《大夏》 以祭山川。乃奏夷则，歌小吕 舞《大濩》 以享先妣。乃奏无射 歌夹钟 舞《大武》 以享先祖（《周礼·春官》）

这些音乐，当然有烘托声势、渲染气氛、抒发情感等审美功能，但它发挥的主要是社会功能和政治功能。作为礼制的补充，它是广义的社会制度和规范的有机组成部分，“乐者为同，礼者为异，同则相亲，异则相敬。乐胜则流，礼胜则离。合情饰貌者，礼乐之事也。礼义立则贵贱等矣，乐文同则上下和矣。”（《礼记·乐记》）礼通过外在的规范程式标示出人们之间尊卑贵贱的等级关系，乐则从感情上将人们沟通融合。它充分利用统治集团内部宗法血缘的情感纽带，掩盖人们之间的利益分歧，防止由礼的等级差别而造成人们之间的隔膜乃至对立。礼乐的结合有效地维护了西

周宗法等级制度。

第二节 殷周宗教文化的解体

西周末年，出现了严重的政治危机。周幽王荒淫无度，宠爱褒姒，废申后所生的太子宜臼，更立褒姒之子伯服为太子。公元前 771 年，申侯联合西夷、犬戎等攻陷宗周，杀死幽王，西周灭亡。宜臼在申侯等支持下即位，是为平王。前 770 年平王迁都雒邑，史称东周。史学界一般称东周前期（前 770—476 年）为春秋时期。这一时期被认为是我国奴隶社会向封建社会的过渡阶段。经济上，随着铁制农具和牛耕技术的出现，社会生产力有了长足的发展，旧的生产关系越来越不适应生产力的发展状况，井田制瓦解，“工商食官”的格局被打破。政治上，阶级矛盾和统治阶级内部矛盾日趋激烈，民溃、奴隶暴动、弑君、篡国事件不断发生，旧的等级制度遭到破坏。在思想文化上，传统的价值观念和伦理道德规范走向解体，价值失落与价值冲突加剧了社会生活的混乱失衡。总之，这是个一切都在崩溃的时代。

一、天命权威的衰落与人文思潮的兴起

在传统的天道观中，至上神的天是价值的最高权威，是秩序和道义的化身，它主宰宇宙，福善祸淫，赢得了人们的绝对信仰和崇拜。

春秋以降，原有的社会结构和秩序瓦解，各种矛盾激烈冲突，社会生活动荡不宁，每个人在冲突动荡中如临深渊，如履薄冰，却不知所往。诗人谓：

烨烨震电，不宁不令。百川沸腾，山冢萃崩，高岸为谷，

深谷为陵。哀今之人，胡惨莫惩？（《诗·小雅·十月之交》）

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？（《诗·王风·黍离》）

这些诗句形象地反映了在天塌地解般的社会生活变动中，人们不能自己的恐慌、怀疑和绝望。在这种世纪末的情绪中，人们突然发现从前绝对崇信的皇天上帝变得靠不住了。面对善恶颠倒、是非混淆的世道人心，皇天竟然无动于衷，它不仅不能保护善良的人，反而给人们带来灾难。这不能不引起人们对它的怨恨和怀疑：

悠悠昊天，曰父母且！无罪无辜，乱如此怵！昊天已威，予慎无罪。昊天太怵，予慎无辜。（《诗·小雅·巧言》）

浩浩昊天，不骏其德。降丧饥馑，斩伐四国。昊天疾威，弗虑弗图，舍彼有罪，既伏其辜，若此无罪，沦胥以辅。（《诗·小雅·雨无正》）

此外，升陟天庭的先祖先公也同样令人失望，他们毫无仁爱之心，听凭自己的后人遭受天灾人祸的折磨而不予救助：

四月维夏 六月徂暑 先祖匪人 胡宁忍予？（《小雅·四月》）

旱既大甚，则不可沮。……群公先正，则不我助。父母先祖 胡宁忍予？（《大雅·云汉》）

这些主宰世间的神灵既然如此不可信赖，不能指望，人们只好自己主宰自己，自己拯救自己。与怨天、疑天思潮相连，春秋时期一些思想家提出了民贵神轻、天人相分思想，他们竭力淡化、

排斥天在社会生活中的作用。

随国大夫季梁认为“夫民 神之主也 是以圣王先成民而后致力于神。”(《左传》桓公六年)周臣史嚚说“吾闻之 国将兴 听于民 将亡 听于神。神聪明正直而壹者也 依人而行。”(《左传》庄公三十二年)宋司马子鱼也说,“祭礼以为人也。民,神之主也。”(《左传》僖公十九年)在这些言论中,尽管还没有否定神的存在,但民为神之主,神依人而行,人的地位和作用被置于神之上,人事的祸福、国运的盛衰不取决于天意,而取决于人的行为,这为从根本上否定天命神学做好了心理准备。

意识到世界万物之间存在着普遍联系是人类理性的重大进步,但把联系看作是上帝的意志则是早期人类宗教意识的主要表现。春秋时期,人们通过重新认识人与自然之间的关系来挣脱传统宗教观念的束缚。僖公十六年有陨石墮于宋国,又有六只鹳鸟倒退着飞过宋都。宋襄公问周内史叔兴,此为吉兆凶兆。叔兴回答“君失问。是阴阳之事 非吉凶所生也。吉凶由人。”(《左传》僖公十六年)叔兴认为,自然现象是阴阳之气相互作用的结果,社会的吉凶是由人的行为造成的,两者之间没有必然联系。

郑国的星象家裨灶根据天象预言郑国将要发生火灾,建议用宝玉祭神禳灾 执政子产不从 他说“天道远 人道迩 非所及也,何以知之?灶焉知天道?是亦多言矣,岂不或信!”(《左传·昭公十八年》)子产将天道、人道区别而言,认为天道莫测难知,人道则容易理解把握,人的社会应遵循人道,而不应受天道的牵制和左右。

子产一方面否定天象是人事的先兆,另一方面又认为自然

现象与人类社会具有内在联系，他说：

夫礼 天之经也 地之义也 民之行也。天地之经 而民
实则之。……为君臣上下，以则地义；为夫妇外内，以经二
物；为父子、兄弟、姑姊、甥舅、昏媾、姻亚、以象天明；为政
事、庸力、行务，以从四时；为刑罚 威狱，使民畏忌，以类其
震 曜杀戮，为温慈、惠和，以效天之生殖长育。（《左传》昭公
二十五年）

人类社会的原则和规范取法于自然现象和秩序。人道原则由取
法天道秩序而获得超越品性，它神圣但不神秘。实际上，将天与
道联系在一起，必然会使天逐渐摆脱人格神的性质。在中国哲学
中，道指规律和原则，从本然意义上说，天道是对自然现象和规
律的概括。春秋时期，人们既把天象视为天道，也把盈而荡、周而
夏的规律称为天道，天道已成为人们概括自然现象的常用范畴。
范蠡说：“天道皇皇，日月以为常。明者以为法，微者则是行。阳
至而阴，阴至而阳。日困而还，月盈而匡。”（《国语·越语下》）这
种终始反复、恒常不已的自然运动显然不需要一个主宰者的操
纵。至此，我们看到了春秋时期哲学思想的最重要的成果，天被
归结为自然现象及其规律，自然现象及其规律体现的秩序和原
则具有深刻的社会道德和政治含义，这种自然的和社会意义的
天取代了人格神的皇天上帝。这就从根本上动摇了传统宗教神
学。

一旦人们感到天不是万能的，甚至也不是至善的，一旦天丧
失了“临下有赫，监观四方”的至上神地位，就会出现深刻的信仰
危机。殷周天道观中，天之作为最高主宰，不仅因为它君临一切，

号令四方，还因为它是世间万物的必然性的象征，是世间万物（包括社会规范存在的合理性的最终依据。现在天不再是人类社会的必然性和合理性的证明，人们不得不为自己的生存信念寻找一个新的支点。现代德国哲学家鲍勃诺夫曾指出：如果一个时代一切旧有的制度都面临瓦解的危险，一切过去被认为不可毁灭的价值都显得令人怀疑的时候，人们必然另外寻找一个信仰和行为准则的立脚点。“在人的一切客观信仰都感到失望，认为一切事物均可怀疑以后，人只有回到自己的内心世界，才能在一个究极的、展现出一切坚实内容的深处获得客观世界中再也找不到的立脚点。”^①春秋末期，当外在的信仰支柱崩塌以后，人们开始把希望的目光由上天转向人自身，转向人的内心世界，人们试图从自身中寻找生存信念的支点，重新发现人的本质和社会原则。这正是春秋时期宗教神学瓦解、人文思潮勃兴的文化内涵。

二、礼崩乐坏

礼乐文明是西周政治制度和伦理道德的统一体。春秋时期传统社会秩序和道德规范全面瓦解，出现了所谓“礼崩乐坏”的局面。

礼制的核心是以周天子、诸侯、大夫、士庶为序列的贵贱尊卑等级制度，社会成员“各有分亲，皆有等衰”。周天子是天下共主，在人间拥有至高无上的权威，礼乐征伐皆出自天子。但平王东迁以后，天子号令诸侯的绝对权威已不复存在，实力强盛起来

① 欧阳光伟：《现代哲学人类学》第 19 页，辽宁人民出版社 1987 年版。

的诸侯藐视天子，自行礼乐征伐。史称“平王之时，周室衰微，诸侯强并弱，齐、楚、秦、晋始大，政由方伯。”（《史记·周本纪》）周室既卑，诸侯失礼于天子。（《国语·吴语》）其明显的例子是“周郑交质”。

郑国是最先崛起的诸侯国。郑庄公为周平王的卿士，为了削弱郑伯的权力，想分给虢国国君一半。公元前 720 年（周平王五十年）郑庄公就此事质问平王，平王吓得矢口否认。郑伯要求平王保证不再削弱他的权力，周平王只好答应，于是“周郑交质”，以为凭信，平王把他的儿子姬狐送到郑国作臣子，郑庄公也把他的儿子公子忽“为质于周”。周天子不但无力号令诸侯，反而降为与诸侯平起平坐的地位，常常受到诸侯的挟制。及周桓王继位，两国交恶，桓王率师伐郑。交战中，郑臣祝聃一箭射中桓王肩膀，周大败而归。从此周天子威信扫地，诸侯几乎不再朝贡天子，也不祭祀王室宗庙。

在封国内，大夫的势力日益壮大，他们把持国政，排斥公族，违礼僭越之事层出不穷。比如保存周礼最多的鲁国，大夫及其家臣非常肆无忌惮，季氏、孟氏、叔孙氏三家将昭公逼出国门，害死齐国。“季氏亦僭于公室，陪臣执国政，是以鲁自大夫以下，皆僭离于正道。”（《史记·孔子世家》）悼公之时，三桓强胜，鲁如小侯，卑于三桓之家。三家不仅不祭祀鲁君的祖庙，还把公庙设于私家：“公庙之设于私家，非礼乐，由三桓始也。”（《礼记·郊特牲》）其他诸侯国的景况也是如此。叔相对晏婴说：“虽吾公室，今亦季世也。戎马不驾，卿无军行。公乘无人，卒列无长。庶民罢敝，而宫室滋侈。道殣相望，而女富溢尤。民闻公命，如逃寇雠。”

桀、却、胥、原、狐、续、庆、伯、降在皂隶。政在家门，民无所依。君曰不悛，以乐怙忧。公室之卑，其何日之有？”（《左传》昭公三年）大夫、家臣由犯上作乱，直到弑君篡国，如司马迁所说，“春秋之中，弑君三十六，亡国五十二，诸侯奔走不得保其社稷者，不可胜数。”（《史记·太史公自序》）君君、臣臣的政治秩序破坏殆尽，使人产生了“社稷无常奉，君臣无常位”的感慨。

即使在日常生活中，礼也失去了约束作用。周礼规定，天子用八佾之舞，诸侯六佾，大夫四佾，士二佾。而鲁国的大夫季孙氏僭越周礼，用天子八佾之舞，致使孔子愤愤地说：“是可忍也，孰不可忍也！”（《论语·八佾》）季氏还曾用天子祭祀宗庙的《雍》诗来祭祀祖先。宋国贵族乐濶的父亲死了，他的叔父乐大心违背丧制，击钟取乐。乐濶非常不满，责备他说：“吾犹衰经，而子击钟，何也？”乐大心反唇相讥：“已衰经而生子，余何故舍钟？”（《左传》定公9年）身为人弟人子在服丧期间都不能恪守礼制，其他人就可想而知了。此时，遵守礼制反而被视为愚腐乖张而遭人讥笑，孔子曾伤感地说：“事君以礼，人以为谄也。”

礼制废毁，与礼相配之乐也就难以为继了。如鲁国公室衰微，宫廷乐师奔走散落：

大师挚适齐，显饭干适楚，三饭缭适蔡，四饭缺适秦，鼓方叔入于河，播鼗武入于汉，少师阳、击磬襄入于海。

（《论语·微子》）

在传统音乐走向衰落之时，“郑卫之音”蓬勃兴起。郑卫之音是产生于“桑间濮上”的民间音乐，较少政治宗教色彩，而富于世俗情感，子夏称“郑音好滥淫志；宋音燕女溺志；卫音趋数烦志；齐音

敖辟乔志 此四者 皆淫于色而害于德 是以祭祀弗用也。’《乐记·魏文侯篇》》难怪孔子要“放郑声”了。

三、夷狄文化的冲击

春秋时期，传统文化还遇到了来自周边夷狄等少数民族文化的挑战。

周天子权威衰落，诸侯争战不息，周边少数民族乘机崛起，进入中原，“南夷北狄交伐中国，中国不绝若线。”（《淮南子·要略训》）夷狄势力进入中原不仅打破了正常的社会秩序，还对原有的价值观念提出了怀疑。生活在西戎的晋人之裔由余，对秦缪公展示的宫室、积聚不以为然。缪公问他：

“中国以诗书礼乐法度为政 然尚时乱 今戎夷无此 何以治 不亦难乎？”由余笑曰：“此乃中国所以乱也。夫自上圣黄帝作为礼乐法度 身以先之 反以小治。及其后世 日以骄淫。阻法度之威，以责督于下，下罢极则以仁义怨望于上，上下交争怨而相篡弑 至于灭宗 皆以此类也。夫戎夷不然。上含淳德以遇其下，下怀忠信以事其上，一国之政犹一身之治，不知所以治，此真圣人之治也。”（《史记·秦本纪》）

由余所代表的戎人看来，华夏先王的礼乐法度不是长治久安之道，相反却是篡弑灭亡的根源。戎夷以淳德忠信维系社会，才是真正的圣人之治。这种价值观得到秦穆公等人的肯定。至战国末年，荀子西游秦国，赞叹其民风淳厚，秦国的淳厚民风与少数民族文化的影响有直接关系。

在当时人们的观念中，中原之国以外，皆夷狄戎蛮，民德未化，民智未开。但来自南方的季札、黄缭却显示出了极高的音乐