

# 孟子对舜形象的塑造与为士人“立法”的价值追求

刘全志

(北京师范大学文学院, 北京, 100875)

**摘要:** 孟子对舜故事的讲述和阐释, 蕴含着儒家学者的观念立场和价值追求。孟子将舜视为“东夷之人”, 意在强调道德实践的进阶并非由所处环境、地域决定的, 而是来源于内在的道德意志, 孟子以舜立论, 是将舜作为尽心为善、践行仁义的代表。在君臣、父子伦理产生冲突之际, 孟子选择的是孝道, 认为孝养父母是其他一切伦理道德的基础和前提。孟子对舜与父母、弟弟象之间矛盾的观点, 最终指向于孟子的王道政治, 即仁义、仁爱是拥有天下的根本。通过对舜故事的叙述和阐释, 孟子将舜塑造成为教化天下的榜样, 让天下的民众明白, 孝养事亲是仁的根本, 它不仅限于家庭血亲范围内, 而是指向了教化的功能、天下的大治。孟子所阐释的舜之孝道, 与仁义密切关联, 以至塑造出为法于天下的舜。孟子把舜塑造成为至孝至仁之人, 以凸显孝亲尊亲是实现王道政治的基础, 进而将舜的成长历程视为激励战国士人的榜样和典范。

**关键词:** 孟子; 舜; 性善; 王道政治; 立法

**中图分类号:** I206.2; B222.5

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1672-3104(2025)04-0209-15

与先秦时期的其他诸子著述相比, 孟子讲述的舜故事十分完整, 涉及舜的籍贯、活动地域、家庭成员之间的冲突、迎娶尧女的礼制问题、身为天子如何对待父亲兄弟以及尧舜禅位的合理性阐释等。也正是由于这一点, 学界有关舜故事的研究往往直接以孟子的叙事为根据, 如认为舜的“窃负而逃”“封弟有庠”蕴含着公私矛盾、指向于“亲亲相隐”“容隐制度”等<sup>[1-4]</sup>。毋庸讳言, 与《尚书·尧典》(以下简称《尧典》)对舜的家庭情况较为概括性描述相比<sup>①</sup>, 《孟子》对舜家庭、成长故事的讲述更为具体、活泼。这为后世以及当今学界理解舜的事迹, 奠定了丰富多样的史料基础<sup>[5]</sup>。许多学者将《孟子》对舜的言说认定为历史上真实的舜<sup>[6-8]</sup>, 尽管这一方式谈不上多大程度的错误, 但是却忽略了讲述者、书写者所处的时代和话语逻辑。如果关注到孟子对舜故事的阐释立场和话语逻辑, 便能发现他的话语目的本身就蕴含着为战国士人“立法”的价值追求。

## 一、孟子对舜故事的讲述与其阐释立场

孟子对舜形象的塑造, 必然来源于其所讲述舜故事的立场和内涵, 这无疑又关联至孟子讲述的舜故事的来源。对此, 古今学者多有关注, 如赵岐认为除了“丹朱以胤嗣之子臣下以距尧求禅, 其余八庶无事”不见于《尧典》外, “孟子诸所言舜事, 皆《尧典》及逸《书》所载”<sup>[9](611)]</sup>。其后, 焦循、

收稿日期: 2025-01-10; 修回日期: 2025-05-25

基金项目: 国家社会科学基金项目“出土文献与战国时期春秋史书写研究”(23BZW040); 教育部哲学社会科学研究重大专项“古典诗教文道传统的当代阐释及教育实践”(2024JZDZ049)

作者简介: 刘全志, 男, 河南鹿邑人, 文学博士, 北京师范大学文学院教授, 主要研究方向: 先秦两汉文学、文献与文化, 联系邮箱: liuqz@bnu.edu.cn

段玉裁、王鸣盛等进一步拓展,提出孟子时代存在着《舜典》以及《舜典叙》<sup>[9](612-613)</sup>,而惠栋加以综合,指出诸如“舜往于田”“祗载见瞽瞍”“不及贡,以政接于有庠”及“父母使舜完廩”等应出自“《舜典》之文”<sup>[10]</sup>。学者由此推测古《舜典》的存在,徐建委认为“不告而娶”“祗载见瞽瞍”“封象有庠”等可能见于古《舜典》,但孟子所述舜的故事仍然大部分出自《尧典》系统而非古《舜典》系统,而《孟子》中舜故事的版本与西汉时代存在着很大不同,“其文字信息要多于西汉今文本,内部结构、叙事顺序也有不同”,今文本应是邹鲁儒生所传承的主流版本<sup>[11]</sup>。客观而言,在《孟子》一书中,舜的故事不单单出自孟子之口,更多的是由其弟子或他人讲述、转述的,如被孟子批评的“齐东野人之语”也在讲述舜之事迹。以此来看,《孟子》中舜故事的来源是多方面的,与其他诸子百家的区别并非在于事迹的相异,而主要在于阐释旨向、价值追求的不同。因此,分析孟子所述舜故事的内涵,还应该回到孟子话语的立场和言说目的。

如果将孟子对舜形象的塑造按言说内容来划分,可分为性善形象、孝子形象、东夷人形象、良臣形象、明君形象、养士典范、禅让典范等类别。但要理解这些分散的形象特征如何连贯一体、形成有机组合以展现孟子的价值追求,则需要结合孟子时代的社会风尚、士人地位,深入探讨孟子的阐释立场和话语逻辑。通过排比见于《孟子》的舜事迹,并按照是否见于经典及师徒问答的不同,王启玮将孟子所述舜事分为两组,而万章等高徒的质疑,展示出外于经典的舜故事妨害了圣贤形象;孟子的回应则是在尽力维护儒家圣贤偶像的完美品格<sup>[5]</sup>。根据早期文献中舜为乐官、贤臣、圣君的描述,梁奇认为孟子着力宣扬的是舜的孝道和孝迹,目的是凸显“父子有亲”的人伦道德规范,进而把舜塑造成“孝”“贤”“圣”三者兼具的典型形象<sup>[12]</sup>。在此基础上,刘奎、陈晓霞认为在先秦诸子话语中,虞舜兼具贤臣、明君、孝子、仁兄、乐官以及宗教领袖等角色,而孟子通过正面例证、史实辩护、情景预设三种方式展现出虞舜为“贤臣”“明君”“孝子”“仁兄”,由此舜也成为儒家历史中着意构建的形象:孟子通过对虞舜历史素材的择取,“塑造了德性政治视域内的理想圣王范式”<sup>[13]</sup>。同时,结合先秦儒家特别是孟子对舜故事的解读,周甲辰指出孟子的讲述蕴含着儒家“圣人为王”的理念和实现其政治理想的目的,而舜对待父母弟弟的态度又蕴含着对超越人性人情的极端道德的崇尚,容易引发道德的异化和人格的畸形<sup>[14]</sup>。根据儒家、墨家、法家、道家论舜的方式,王正认为舜是中国历史上第一位富有丰富个性和充盈人格的人,他的人格形象包含君臣关系和君民关系两个政治问题,而舜采取以公天下的禅让制处理前者、以民为本的惠民方式处理后者,进而成就了其圣王人格<sup>[15]</sup>。通观学界现有研究对于舜形象的分析,相关讨论已经关注到《孟子》与其他记载的相异之处,也涉及舜身份的多样性,如把舜视为“孝子”“仁兄”与“贤臣”“明君”的合一,但忽略了舜这些身份的层级性与成长性,特别是孟子借助舜为士人“立法”的价值追求。换言之,在孟子的阐释视野中,舜的这些形象特征并非分散、孤立、随意言说的,而是有着连续、成长、人生不断进阶的动态化过程。也就是说,孟子对舜形象的塑造,关系到为战国士人“立法”的价值导向。特别是面对当时士人价值观的多样与复杂局面,孟子一直在思考士人的地位与人生归属如何通过一位具体可感的榜样和典范加以呈现,于是在众多的圣人明君中,孟子选择了舜以为士人“立法”。

显然,《孟子》所述的舜故事与《尧典》具有鲜明的关联性,但同时也需明晓与《尧典》相比,孟子师徒所呈现的舜故事更具有创新性。如与《尧典》一笔带过不同,《孟子》新增了舜与家人的矛盾冲突以及舜对待家人的方式,父母、弟弟象对舜的两次“谋杀”行动见于《孟子·万章上》:

万章曰:“父母使舜完廩,捐阶,瞽瞍焚廩。使浚井,出,从而揜之。象曰:‘谟盖都君咸我绩。牛羊父母,仓廩父母,干戈朕,琴朕,箝朕,二嫂使治朕棲。’象往入舜宫,舜在床琴。象曰:‘郁陶思君尔。’忸怩。舜曰:‘惟兹臣庶,汝其于予治。’不识舜不知象之将杀己与?”曰:“奚而不知也?象忧亦忧,象喜亦喜。”曰:“然则舜伪喜者与?”

曰:“否。昔者有馈生鱼于郑子产,子产使校人畜之池。校人烹之,反命曰:‘始舍之围圉焉,少

则洋洋焉，攸然而逝。’子产曰‘得其所哉！得其所哉！’校人出，曰：‘孰谓子产智？予既烹而食之，曰：得其所哉！得其所哉。’故君子可欺以其方，难罔以非其道。彼以爱兄之道来，故诚信而喜之，奚伪焉？”<sup>[16](303-304)]</sup>

父母兄弟谋害舜之事，再加上舜早年的陶耕迁居、娶妻不告的行为，即位为天子之后对待父亲的态度，分封弟弟象的做法等，一起构成了舜逐步由平民走向贤士、贤臣、都君(诸侯)乃至天子的成长过程。这些早已不是将《尧典》“父顽，母嚚，象傲”具体化的过程，而是重新阐释舜“修身—齐家”以至治国、平天下的过程。而在这一重新阐释的过程中，孟子强调了家庭血亲伦理的重要性，甚至于使之成为平治天下的基础和前提。也就是因为这一点，孟子往往将舜的“顺于父母”与拥有天下置于矛盾冲突的境地，即当事亲尽孝与拥有天下冲突时，舜首先选择了事亲尽孝，所以在孟子眼中舜“五十而慕”、当不得于父母“往于田”而怨慕<sup>[16](302-303)]</sup>，与之相反则是视天下之归己士人之悦己为草芥、“视弃天下，犹弃敝屣”<sup>[16](287,359)]</sup>。显然，这一层意义在《尧典》中并不存在，而是孟子在舜故事基础上进一步提炼、生发，并结合儒家对孝道观念的阐释而塑造出古今膜拜的天下至孝形象。

通过这些阐释，孟子的观点变得非常明晰，事亲尽孝与天下尊位相比，无疑前者更为重要。当然，孟子并非强调两者一定会产生矛盾冲突，而是意在说明事亲尽孝、“顺于父母”乃是一切伦理道德的基础，哪怕是天下之最高的尊位天子，也不应该凌驾于孝亲之上。孟子的阐释，为战国士人的价值追求与努力路途指明了十分儒家化的方向，即如欲“治国平天下”必然需要“修身齐家”，而修身齐家的关键在于“顺于父母”、事亲尽孝，也只有做到这些才能进入其后的进阶，因为舜就是这样做的，而且与孝亲相比，舜视拥有天下如草芥、敝屣。至此，我们需要注意，在孟子看来，舜的这一事亲尽孝尽管与“修身齐家”关联密切，但并未仅仅局限于这一层级，而是将事亲尽孝、“顺于父母”关联至舜的一生，无论他的地位如何变化，“顺于父母”、事亲尽孝是始终如一的；而且，通过孟子的阐释，随着舜由处于田亩到位居天子之位，事亲尽孝不但没有结束，反而逐渐增强，以至能与拥有天子之位相比较高下。

同时，在舜登上天子之位后，继续孝亲父母，而并非其他人所传言的盛德之士“父不得而子”、瞽瞍需以臣事舜；舜的这一行为也指向了家族的其他成员，如其弟弟象，屡屡以杀舜为快事，但最终却被舜封于有庾，位列诸侯，而且时时被舜接见。这些如同舜视天子之位的态度一样，都不见于《尧典》，无疑是孟子对舜行为的新阐释，以强调舜以天下孝亲、尊亲的价值观念，进而凸显舜为天下至孝的形象。也就是说，在孟子的观念中，血亲的家庭伦理要重于天下至尊之位，拥有了天子之位也应该以天下孝养父母、亲爱乃至富贵其弟，这并非一种以权谋私的行为，而是一种天下至孝、至亲的表现，以之平治天下，则能使天下尽孝、尽亲，进而实现天下大化。

显然，孟子对舜故事进行叙述和阐释，就是为了将舜塑造为教化天下的榜样，让天下的民众明白，孝养事亲是仁的根本，它并不仅仅局限于家庭血亲范围，而是指向于教化的功能、天下的大治。如此，孟子所阐释的舜之孝道，与仁义密切关联在一起，这也是孟子屡屡将舜当作仁义代表的原因和推衍过程。舜既然为天下之至孝，那就是天下之至仁，舜已成为仁义的代表，因此天下修身之士都应该以舜为榜样，这就是为法于天下的舜。追根溯源，舜与孝亲、仁义的密切关联，最终指向了孟子所说的王道政治。王道政治最为重要的就是推己及人，即“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》)<sup>[16](209)]</sup>。在孟子的仁政范式中，仁政源自仁德，而仁德源自仁心，仁心的原本意义又在于血缘亲情，即“行仁”的原初含义指向于“事亲”，而以民利为先、民命为先的义就是孝悌的延伸<sup>[17]</sup>。所以，孟子所言的舜孝亲、爱弟，并非仅停留于舜家庭或家族的内部，而是由此加以扩展，涵盖于天下民众，这也应是舜之所以能使天下之人皆悦而归于己的原因。当然，结合孟子对杨朱、墨子思想大加讨伐的情况，孟子对舜孝亲、尊亲的阐释，也在于为儒家的伦理观念寻找合法性的根据。如面对墨家夷之的“爱无等差”，孟子直言“孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣”(《孟

子·滕文公上》)<sup>[16](263)</sup>,这显然是从孝亲之道的角度来反驳墨家的学说。至于《孟子·滕文公下》更是直接记载了孟子对杨朱、墨翟无君无父的批评,指责他们没有坚守仁义之道,他们的学说是率兽食人的主张<sup>[16](272)</sup>。孟子对于其他学派进行的激烈批评,必然要求他塑造出一位自始至终坚守仁义、遵循孝道的古帝圣君,而舜的出身与相关故事,正好符合孟子的这一需求,于此舜在孟子的认知中便成为至孝至仁之人,而且也因为“顺于父母”、孝亲尊亲,最终实现了王道政治。

## 二、孟子以舜为士人立法的方式与内涵

孟子对舜的形象塑造的目的在于为战国士人“立法”,而具体的“立法”内涵也许可以细分为性善之法、为家之法、为政之法、为天之法等。但与舜形象的连贯性、一体化相同,这些“立法”的具体内涵都汇集于战国社会文化活动的主体——士人。孟子生活的战国社会,武力兼并成为常态,所谓“争地以战,杀人盈野;争城以战,杀人盈城”(《孟子·离娄上》)的残暴行为遍布天下<sup>[16](283)</sup>。而面对“率兽食人”的社会形势,在孟子看来,不但有张仪、公孙衍之流的纵横策士翻云覆雨、搅乱天下(《孟子·滕文公下》)<sup>[16](265)</sup>,更有杨朱、墨翟之徒的理论主张扰乱世道人心(《孟子·尽心上》《孟子·尽心下》)<sup>[16](357,371)</sup>。一时间整个天下纷纷扰扰,由孔子所开创的儒家价值理念也岌岌可危。于此,眼见天下士人的活动空间、目标迷茫以及追求层级的差异<sup>[18]</sup>,孟子高呼作为“圣人之徒”必然要弘扬圣人之道(《孟子·滕文公下》)<sup>[16](273)</sup>,而舜正是孟子选择的为天下士人立法的榜样。

在孟子眼中,舜首先是事亲尽孝的典范。正如顾颉刚指出的,“说舜孝的以孟子为最多也最具体”<sup>[19]</sup>。在孟子看来,尽管舜是践行仁义、尽心为善的代表,但舜这些道德修为的起点在于事亲尽孝,即舜是孝道的典范,这是舜之所以为舜的关键。所以,《孟子》中有着多次孟子与弟子讨论舜之孝道的记载,其中最为集中的言说应是《孟子·万章上》中将舜之孝道与天下富贵进行对比:

曰:“长息问于公明高曰:‘舜往于田,则吾既得闻命矣;号泣于旻天,于父母,则吾不知也。’公明高曰:‘是非尔所知也。’夫公明高以孝子之心,为不若是恕,我竭力耕田,共为子职而已矣,父母之不我爱,于我何哉?帝使其子九男二女,百官牛羊仓廩备,以事舜于畎亩之中。天下之士多就之者,帝将胥天下而迁之焉。为不顺于父母,如穷人无所归。天下之士悦之,人之所欲也,而不足以解忧;好色,人之所欲,妻帝之二女,而不足以解忧;富,人之所欲,富有天下,而不足以解忧;贵,人之所欲,贵为天子,而不足以解忧。人悦之、好色、富贵,无足以解忧者,惟顺于父母,可以解忧。人少,则慕父母;知好色,则慕少艾;有妻子,则慕妻子;仕则慕君,不得于君则热中。大孝终身慕父母。五十而慕者,予于大舜见之矣。”<sup>[16](302-303)</sup>

从孟子所言长息与公明高的对话可知,“舜往于田,号泣于旻天”的行为,已成为当时知识界讨论的热点,但关于这一事件的前因后果,现存的叙事性文本见于古文尚书《大禹谟》,此篇一般被认为是东晋以来的拼接文字。从孟子师徒讨论的内容可知,战国社会流传着丰富多样的舜故事文本,而这些文本重在展示舜的孝子之心,即“舜惟恐不顺于父母,未尝自以为孝也;若自以为孝,则非孝矣”<sup>[16](302)</sup>。也就是因为舜对“顺于父母”的追求,所以当富贵、“好色”乃至天下到来之时,并不能让舜真的高兴,只有“顺于父母”才能让舜有所归。这正是孟子所强调的重点,所以他叙述了帝尧将九男二女事舜于田亩,并准备一切日常用度,即“百官牛羊仓廩备”。除了“妻帝之二女”,其他均不见于《尧典》,显然这些是战国学者在《尧典》基础上的进一步演绎。孟子阐释的重点在于凸显这些富贵、“好色”乃至坐拥天下,都不能代替舜“顺于父母”,所以“人悦之、好色、富贵,无足以解忧者,惟顺于父母,可以解忧”。舜“大孝终身慕父母”,所谓“五十而慕者,予于大舜见之矣”展现了孟子对舜之大孝的赞叹和褒扬。同时,这样的话语还见于《孟子·告子下》:“孔子曰:‘舜其至孝

矣，五十而慕。’”<sup>[16](340)</sup>因此，大孝是孟子观察舜行为的基本立足点。《尧典》云舜“以孝蒸蒸”，王引之《经义述闻》曰：“谓之蒸蒸者，言孝德之厚美也。”<sup>[20]</sup>无疑，《尧典》展现出舜的孝德，但话语十分笼统，不但缺乏细节，也没有透露舜终身行孝的特征，而这一点正是孟子在孔子之言基础上的延展性阐释。

除了《尧典》的概括性表达，孟子对舜之大孝认知的直接来源应是孔门弟子的传述，如《中庸》记孔子言“舜其大孝也与”<sup>[16](25)</sup>，与孟子所言孔子赞叹的舜至孝同义，从中可见孟子对七十子之学的接续和发展。王夫之认为“舜之于瞽瞍，便尽索其所有以与象，亦须泝然承顺”，“其不可者，唯欲使象代舜为天子耳。以天子之位，天授之，尧禅之，非舜之有也”<sup>[21]</sup>。也就是说，在王夫之看来，舜之孝亲除了天子之位不可与象之外，其他外在物事“不至于失身”，都可以顺承父母之意。结合孟子所说“大孝终身慕父母”，莫天成认为这与宋儒罗豫章所说的“天下无不是底父母”相应：正因为父母“无不是”，孝子才可能由衷地“终身慕父母”并要求“得乎亲”，同时对孝子的内在要求是“谕父母于道”而“顺乎亲”，“这就包括谏亲之过”<sup>[22]</sup>。舜是否能够规谏父母，应该不是孟子重点讨论的内容，即如同子产没有训诫或惩罚校人一样，孟子强调的是舜发自内心的道德意志和道德实践行为。

与此相应，舜作为“大孝”的形象典范也屡屡被孟子所阐释，如《孟子·离娄上》记载了孟子对舜孝道的言说：

孟子曰：“天下大悦而归己。视天下悦而归己，犹草芥也，惟舜为然。不得乎亲，不可以为人；不顺乎亲，不可以为子。舜尽事亲之道而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之为父子者定，此之谓大孝。”<sup>[16](287)</sup>

在这里，孟子将为天子与为子事亲相比较，认为如无后者的支持，即使为天子被天下人所喜悦，也不足以使舜快乐喜悦。因为在孟子看来，舜治理天下之道是由孝道开始的，即尽心事亲之道而使其父喜悦，其父喜悦而天下大化——“子孝父慈”，于是为法于天下后世<sup>[16](288)</sup>。这一观点展示出孟子对亲亲原则的重视和强调，并认为事亲之孝是走向天下“大孝”的基础。

也就是因为孟子对舜孝道的重视，所以他认为舜为至孝之人，如其借孔子之口明言“舜其至孝矣，五十而慕”（《孟子·告子下》）<sup>[16](340)</sup>。通观《孟子》全书，孟子关于舜的事亲之道，阐释的频次最高，如《孟子·尽心上》所记孟子与桃应的问答云：

桃应问曰：“舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则如之何？”孟子曰：“执之而已矣。”“然则舜不禁与？”曰：“夫舜恶得而禁之？夫有所受之也。”“然则舜如之何？”曰：“舜视弃天下，犹弃敝屣也。窃负而逃，遵海滨而处，终身泝然，乐而忘天下。”<sup>[16](359-360)</sup>

桃应的问题是一种假设，舜之父杀人，对于作为司法之官的皋陶，的确是一个难题，皋陶如何做，正是桃应所关心的问题。对此，孟子直接回答皋陶“执之而已矣”，然而皋陶如此做尽管是职责所在，但对于身为天子的舜来说则有违孝道，于是舜如何自处则成为新的问题。按照孟子的解释，在此情况下舜应该背起自己的父亲逃亡到海滨。可见，在孟子心目中，舜应该以事亲为本，当事亲与有天下发生矛盾、冲突之时，舜应毫不犹豫地抛弃天下，而选择事亲尽孝。孟子之所以这样看待舜，主要是因为孟子认为事亲尽孝是人伦第一要义，只有做到亲亲，才能推己及人，以至治理天下。也就是因为舜为天下至孝，当孝与有天下产生矛盾之际，舜也会选择孝道而抛弃天下。梁奇认为孟子着力宣扬舜的孝道与孝迹，特别是当“孝”和“忠”产生冲突而不得不取舍时，孟子主张取“孝”舍“忠”，以此“孟子凸现舜的孝行孝迹，倡导崇孝与治国密不可分，解决了个体家庭形成后‘孝’与‘忠’‘家’与‘国’之间的矛盾，从而使‘孝’与‘忠’相契合，以构设‘忠’‘孝’合一的理论体系”<sup>[12]</sup>。在孟子的话语逻辑中，舜孝养父母、爱亲尊亲是最大的价值和原则。与此相比，天下之人悦而归己以至拥有天下，都处于这一价值观和原则之下。同样，如果把治理天下视为为公义，那么在亲情和公义的两难之间，孟子认为公义原则对亲情之爱的限制是有限的，即亲情是最高原则<sup>[23]</sup>。依据郭店简《六德》

所言“为父绝君，不为君绝父”所指向的丧服之礼，李存山认为其中所表达的父丧重于君丧，与传世文献所强调的君丧重于亲丧的观念正好相反<sup>[24]</sup>。在此基础上，孙秀伟又将“为父绝君”之“绝”字视为“继”义，认为简文是在凸显“父子之恩大于君臣之义”的认识<sup>[25]</sup>。孟子所言舜“窃负而逃”的行为，正反映出“为父绝君”的内涵，即对于咸丘蒙之问和舜舍弃天子之位的回应，孟子强调的是父恩重于君义，主张维护亲情，也就是在父子之亲和君臣之义之间，孟子让舜选择了父子之亲。

孟子之所以将孝与拥有天下设置成矛盾的双方，并非如后世所说的“忠孝不能两全”，而是重在说明孝养父母、爱亲尊亲是一切伦理道德的基础，是志士仁人进行道德实践的开端。于此，孟子所言说的舜是战国士人道德进阶的榜样和典范，孟子借助舜为战国时期的仁人志士“立法”。孟子对孝道的强调，可能源于曾子以及孔子对孝的重视，同时孟子时代有关忠君事亲合一的观点也较为丰富，如《礼记·祭统》云“忠臣以事其君，孝子以事其亲，其本一也”，《礼记·丧服四制》云“资于事父以事君而敬同”<sup>[26]</sup>，这凸显了事君与事亲的融合，即言说者认为两者具有一致性。而孟子使这两种伦理关系对立，即讨论君臣关系、父子纲常哪个更重要，哪个是首选。无疑，从孟子的观点中可知，他在两者之间选择的是孝道，也就是认为孝养父母是其他一切伦理道德的基础和前提，如果没有了这一基础和前提，其他的伦理道德就会因为无所附着而显得轻薄和虚假。换言之，从王道政治的根基看来，孟子是在强调孝亲伦理是治理天下的基础，如果违背了孝亲原则，即使富有天下也毫无意义。

在孟子眼中，以事亲孝心为根基，舜更是践行仁义的标杆。《孟子·离娄下》云“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也”，东汉学者赵岐认为：“诸冯、负夏、鸣条，皆地名，在东方夷服之地。”<sup>[16](289)</sup>《韩非子·难一》云“东夷之陶者器苦窳，舜往陶焉，期年而器牢”<sup>[27]</sup>，虽未明言舜为东夷之人，却也展现出舜与东夷之地的密切关联。古今学者多认为诸冯在今山东菏泽境内，负夏在今山东兖州北，鸣条在济南历城附近，而舜出身的雷泽就在山东鄄城境内<sup>[28-29]</sup>，甚至视“舜为东夷集团的首领”<sup>[30]</sup>。除了这些指向于历史事实的分析之外，我们还应该关注孟子作为战国诸子进行言说时的话语逻辑：孟子所说的舜生活于东方，应是田齐将舜由陈国“搬迁”至齐国的结果<sup>②</sup>，即孟子所言说的舜是战国时期新型的舜，是出身于下层的舜。也正是因为这一点，孟子的话语逻辑在于强调舜的艰苦成长经历，他出身“侧陋”，地点堪比边远的蛮荒之地，可以称得上是“东夷之人”，而且一生迁居多次，最后成为天子。

结合《孟子·离娄下》将舜、文王分别视作东夷之人、西夷之人，杨海文认为其中的“夷夏之辨从内含到消弭，曲折地体现了中国文明如何扩展为世界大同的路径依赖”，展示出“假如事事处处、始终如一地以舜、文王为符节，所有道德实践主体均能成为顶天立地的大丈夫”<sup>[31]</sup>。从孟子的话语逻辑来看，孟子所说的东夷、西夷并非真实的地域之限，他强调的是舜、文王所处位置的偏远，与后世的夷夏之辨不同。通过舜、文王两个例子，孟子意在强调道德实践主体的进阶和提升，并非由所处环境、地域决定，而是来源于内在的道德意志。所以，在孟子眼中，舜从“侧陋”之位的“东夷之人”一步步地进阶，提升自己，最后成为天子，这一成长经历显然是孟子极力推崇的，也是激励战国士人、学子的榜样和典范。

通观战国诸子眼中的舜，与孟子的立足点基本一致，如《墨子·尚贤中》云“古者舜耕历山，陶河濒，渔雷泽”最后被尧举为天子<sup>[32]</sup>。战国诸子这种共同的言说特征展现出时人对舜的评价和认知具有战国士人的视角和立场：由于士人的活跃，思想、学术或文化能够迅速对现实政治产生作用和影响，甚至在某种程度上左右政治的运行方向和结局<sup>[33]</sup>，其带来的现实政治利益又促进了相关思想观念的传播和接受。

在孟子看来，舜与普通人最为接近，所以他在激励普通人践行仁义之时往往举舜作为重要的论据，如《孟子·离娄下》记载孟子云：

乃若所忧则有之：舜人也，我亦人也。舜为法于天下，可传于后世，我由未免为乡人也，是则可

忧也。忧之如何？如舜而已矣。若夫君子所患则亡矣。非仁无为也，非礼无行也。如有一朝之患，则君子不患矣。<sup>[16](298)</sup>

舜原本也是普通人，但最后成为天子，立法于天下，并传之于后世，舜的这一成长经历绝对是普通人反思自己的重要参照，进而追求“如舜而已”。在这里“尧舜与人同耳”（《孟子·离娄下》）简化为“舜与人同耳”，因为与尧高贵的出身相比，舜出身于平民阶层，于此也更具有说服力。无疑，孟子正是借用舜来表达自己的价值追求和道德理想，舜已化身为仁、礼的代表。

舜同于普通人的言说，还见于《孟子·尽心上》所记两章“孟子曰”：

孟子曰：“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。”

孟子曰：“鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也。鸡鸣而起，孳孳为利者，蹠之徒也。欲知舜与蹠之分，无他，利与善之间也。”<sup>[16](353,356)</sup>

这里强调的都是舜与普通人，甚至与盗蹠(跖)具有一致之处，但是主要区别在于其心其行，如果一心为善则为舜，一心为利为恶则为盗跖。孟子这是告诫世人，高高在上的圣人与万人唾弃的强盗，其差别就在于是否尽心为善，如果“放心”自流，显然如同禽兽，而非人之性。孟子以舜立论，显然是将舜作为践行仁义、尽心为善的代表。

### 三、孟子眼中的舜由家庭走向平治天下的过程

可以说，孟子对舜故事的讲述和阐释的目的在于为民立法、为君臣立法、为家立法等。但是，如果关联至孟子所处的时代以及诸子百家积极救世的价值追求，孟子对舜的形象塑造的目的还是为战国士人“立法”。在战国社会，世人普遍认为舜出身于平民，经过自修明德一步步成为天子，这一成长过程本身就具有强大的感召力：舜出身下层而一生都在奋斗进取，其自强不息的精神内核感召着世代以至当今的中华儿女<sup>[34]</sup>。

孟子对舜所在家庭的叙事，集中于舜与父母、弟弟的矛盾和冲突方面。《尧典》对于舜的出身，描述为“侧陋”“瞽子”，家庭结构描述为“父顽、母嚚、象傲”，这一记载应该是孟子时代的战国知识界对舜与瞽瞍、弟弟象矛盾冲突演绎的基础。两者的冲突有时表现得非常激烈，甚至到了你死我活的地步，当然这一激烈的矛盾主要表现在瞽瞍、弟弟象的一方。就目前现存的文献而言，两者矛盾的激烈冲突都来源于《孟子·万章上》所记父母、弟弟象对舜的两次“谋杀”行动<sup>[16](303-304)</sup>。父母、弟弟象谋杀舜的行动，主要有两次：一是使舜修补仓廩，待舜爬上仓顶，瞽瞍从下面撤去梯子并且放火烧仓廩，目的在于烧死舜；二是使舜去淘井，等其他人出井后将舜埋入井下，目的在于活埋舜。对于这两次谋杀，孟子只是言说了瞽瞍、弟弟象一方的行为和言语，但并没有透露舜是如何化险为夷的，这一点为后世的进一步演绎留下了空间。两次谋杀行动，可谓是一计不成，再生一计，当第二次谋杀行动结束之后，弟弟象与父母开始分割舜的财产，而且条理清晰、分配明确，父母没有任何异议。这些不但代表着父母、弟弟象对舜的谋杀行动早有周密的策划，而且考虑成熟、目标明确、计划周密、分工清晰。

父母、弟弟象的这些做法，早已不能使用“父顽、母嚚、象傲”来概括，而是已经走向了丧心病狂、歇斯底里的程度，如果说《尧典》描述的是舜之父母、弟弟象的个人修养问题，那么万章所描述的谋杀行为则是罪恶滔天的杀子、弑兄行为，其目的更掺杂着抢夺家产、霸占财富的贪婪和无耻。换言之，万章所处时代对舜父母、弟弟象行为之恶的描述，要甚于《尧典》，出现这一情形的原因应该主要在于时人想通过舜父母、弟弟象的穷凶极恶，来展现舜的至善至仁。也就是说，谋杀对象是故事

的主角,谋杀者只是故事文本的配角,当配角的行为恶劣之至时,主角的至善至仁也将展现得极致明晰。所以,面对父母、弟弟象一次比一次恶劣的谋杀行为,舜表现得比较坦然、从容乃至超然世外,他不但一次次躲过计划周密的谋杀行动,轻松地化险为夷,而且对待父母、弟弟象的恶劣行为没有任何惩罚措施,甚至没有一句怨言。

当第二次谋杀行动实施之后,父母、弟弟象都以为计划得以成功,他们不但瓜分了舜的财物、器具、房屋,而且象想要霸占舜的两位妻子。但是当象满心欢喜地到了舜的住处,却发现舜完好无损,并且在据床弹琴,这一出乎意料的场景使得弟弟象一时不知所措,只好扭捏地表示十分想念舜,似乎刚刚结束的谋杀行动、霸占财产及妻子的计划从来没有发生过一样。弟弟象的这一行为是对谋杀过程的掩盖,其“忸怩”颇能透露出内心的尴尬,但是舜对于象“顾左右而言他”的行为却做出了积极的回应,并让象替自己进一步管理“臣庶”。显然,舜的这一命令十分令人不解:父母、象的谋杀行动和目的如此恶劣不堪,象的托词和借口如此漏洞百出,舜为什么视而不见、不置一词?如果舜已洞悉父母、弟弟象的一切计划和阴谋,又为什么选择性地无视或选择性地信任?这正是万章提出的疑问。

对此,孟子首先肯定舜已洞悉一切,因为毕竟需要肯定舜的智慧和能力,否则就会将舜归于下愚之地。其次,孟子认为舜对象的积极回应,是因为象表现得很积极,就是“象忧亦忧,象喜亦喜”,“彼以爱兄之道来”“诚信而喜之”<sup>[35]</sup>,是舜一种亲爱弟弟的表现。因为这种亲爱发自内心,所以才会不计较刚刚发生的一切,才会有意忽略父母及弟弟象的谋杀过程和谋杀目的。为了说明这一点,孟子又举出郑国仁人子产放生活鱼一事来加以说明:子产相信校人之言,因为校人之言符合情理,而这种情理就是仁心道义;相反,校人认识不到这种情理,并以诓骗子产为荣,这就丧失了仁心道义,这是校人自身修养的问题,而非子产智慧或判断力不足的问题。于此,弟弟象对舜的情谊表达,虽然有虚假、托词、借口的色彩,但这是他个人的问题,与舜的智慧、才能无关;对于舜而言,是否相信象的情感表达才是其中的关键,如果不相信,则有悖于情理,最终指向舜缺乏仁心道义,因为象已经表达出符合情理的话语,尽管这些话语与象内心真实的想法存在着矛盾和冲突。

也正是由于强调爱亲出于内在的真诚,孟子认为舜是至善至仁之人,所以舜一定是发自内心地相信弟弟象的情谊表达,而非出于假装的高兴。在孟子的阐释中,舜的反应正是仁心道义的直接表现,如同郑国子产放生活鱼一样。弟弟象、校人的虚假和诓骗,与两人的修为有着密切的关联,并不能以此来衡量舜、子产的智慧 and 判断力。舜和子产分别对弟弟象、校人之言做出的反应,是仁心道义之君子的行为,两人的智慧和判断力无须通过毫无差错地核验弟弟象、校人的主观动机来展现。所以,在孟子看来,象的主观动机、真实意图并非评价舜的重要标准,象的虚假、造作与舜无关,而与象自身相关。与此相应,舜的主观动机、真实意图则需要通过舜的行为、言语加以体现,因此弟弟象的虚假、造作的话语反而能够映照出舜真诚、宽容的仁心道义。孟子认为,舜对待自己家人的宽容、真诚与仁心道义,是其获得天下的基础。所以,孟子对舜与其家人之间矛盾的阐释,最终指向于孟子的王道政治思想,即仁义、仁爱是拥有天下的根本。

与《孔子家语·五帝德》所言“承受大命,依于二女”关注的是尧之二女在舜承受大命过程中的重要作用相比<sup>[36]</sup>,战国社会对于“尧之二女”的评价重点还是在延续《尧典》的话语逻辑,即将尧嫁二女于舜理解为对舜的考察方式和环节。在此基础上,至迟到了孟子时代,世人开始思考尧对舜的这一考察方式是否符合礼制,进而将尧之二女与舜父母、弟弟象谋杀舜的动机和目的联系起来。

一般认为,尧嫁女于舜的最早记载是《尧典》,是对舜的一种考察方式:

帝曰:“我其试哉!”女于时,观厥刑于二女。厘降二女于妫汭,嫔于虞。帝曰:“钦哉!”<sup>[37]</sup>

在《尧典》中,这是尧考察舜的第一步,想由此观察舜的齐家能力,尽管《尧典》没有明确言说这一考察的结果,但是从帝尧“钦哉”的感叹来看,显然舜已通过这一考察。司马迁《史记·五帝本纪》则明确记载了这一考核结果:“于是尧乃以二女妻舜以观其内……舜居妫汭,内行弥谨。尧二女

不敢以贵骄事舜亲戚，甚有妇道。”<sup>[38]</sup>司马迁所言，应是在帝尧“钦哉”基础上的进一步细化和补充，以此展现舜“齐家”的效果和状态。

同时，对于舜娶妻一事，战国社会还存在着一种质疑舜违礼的声音，这见于《孟子》。《孟子·万章上》记载的孟子与万章的问答就是围绕舜“不告而娶”、尧“不告而嫁”展开的，其云：

万章问曰：“诗云：‘娶妻如之何？必告父母。’信斯言也，宜莫如舜。舜之不告而娶，何也？”孟子曰：“告则不得娶。男女居室，人之大伦也。如告，则废人之大伦，以怙父母，是以不告也。”万章曰：“舜之不告而娶，则吾既得闻命矣；帝之妻舜而不告，何也？”曰：“帝亦知告焉则不得妻也。”<sup>[16](303)</sup>

孟子对舜以及尧“不告”行为的解释，还见于《孟子·离娄上》所记孟子对舜“不告而娶”的独白式评论，其云：

孟子曰：“不孝有三，无后为大。舜不告而娶，为无后也，君子以为犹告也。”<sup>[16](286-287)</sup>

所谓舜“不告而娶”应是时人根据男女成婚需要遵守“父母之命、媒妁之言”的礼制对舜娶尧之二女提出的质疑：既然舜的父母对待舜不公正，当然也不会主动关心其婚配，那么《尧典》所记“厘降二女于妫汭，嫔于虞”应是尧、舜都没有遵守“父母之命、媒妁之言”的礼制，如此则是尧“不告而嫁”、舜“不告而娶”，这一行为可视为“父母主婚权”在非常态情形下的剥夺<sup>[39]</sup>。对这一观点加以延伸，便成为舜的非礼行为，如《淮南子·汜论训》就直言“古之制，婚礼不称主人，舜不告而娶，非礼也”<sup>[40]</sup>。客观而言，以后世的周礼来规范远古时期的帝王，本来就有以今律古的嫌疑，但孟子对此的反驳并非站在古今异制的立场上进行的。孟子认为娶亲遵循“父母之命，媒妁之言”是古今社会共同遵循的原则，而舜的确做出了“不告而娶”的行为，但这一行为并不违礼，因为还要遵循“不孝有三，无后为大”的原则，这一原则与“父母之命、媒妁之言”相比，显然“人之大伦”是更为重要、更为关键乃至更高层级的原则。也正是在这一层面上，舜“不告而娶”而“君子以为犹告也”，即舜的“不告而娶”并非真正意义上的“不告而娶”，是一种高层次的“告而娶”。同理尧的“不告而嫁”也是遵循“人之大伦”，即“废人之大伦，以怙父母”不祥，尧之“不告而嫁”如同“告而嫁”。从孟子的话语逻辑中可知，无论时人提出的舜“不告而娶”还是孟子对此做出的反驳，都表明他们对舜家庭结构的熟稔。这些折射出舜“不告而娶”、尧“不告而嫁”的说法，正是在一系列舜与父母、弟弟故事的基础上的进一步延伸和拓展。一般而言，舜“不告而娶”、尧“不告而嫁”的持论已经将尧舜置于违背礼制的困境，而孟子的阐释则从更高层级的礼制加以反驳，进而为尧舜的行为找到了合法性根据：由此，尧舜的行为也无法被判定为不合“人之大伦”。

舜与瞽瞍、象的故事，被孟子时代的知识界所熟知，除了从长息、公明高（《孟子·万章上》、长息为费惠公臣子见于《孟子·万章下》）的对话中可以看出<sup>[16](318)</sup>，更可以从人性论的相关讨论中可以看出，《孟子·告子上》记载公都子问孟子性善论之事，其云：

公都子曰：“告子曰：‘性无善无不善也。’或曰：‘性可以为善，可以为不善；是故文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴。’或曰：‘有性善，有性不善；是故以尧为君而有象；以瞽瞍为父而有舜；以纣为兄之子且以为君，而有微子启、王子比干。’”<sup>[16](328)</sup>

这应是孟子时代对人之本性的讨论，在公都子所言关于人之本性的两种说法中，“有性善有性不善”所举尧舜之例，是为了说明象、瞽瞍是“性不善”，尧、舜是性善。对于这两种人性论的观点，孟子显然不同意。不过从公都子所言情况来看，当时的知识界在讨论人之本性时，举出舜之父瞽瞍、舜之弟象，足见有关舜成长的经历，已广播于整个战国知识界，并非孟子或儒家学者一门一派所独有。

与《尧典》相比，孟子对尧舜嫁娶二女的讨论十分深入、具体，文本首先展示出“不告而嫁”“不告而娶”所产生的礼制冲突，进而揭示这一表象背后的舜与父母、弟弟象之间的尖锐矛盾，并将这一矛盾的责任方归结为舜的父母、弟弟象。随后，通过两次计划周密的谋杀来展现父母、弟弟象的穷凶

极恶,但这一切都被至善至仁的舜化解、消融、转换,原本水火不容、不可调和的矛盾双方,不但归于和睦相处,而且舜还以天下奉养瞽瞍、以有庠分封象。同时,帝尧的两个女儿下嫁给舜,提高了舜的社会层级,而舜显然并没有因此抛弃父母兄弟,哪怕他们屡屡想着谋害自己。于此,至善至仁的舜与孝养父母、亲爱兄弟的形象完美地结合在一起,成为为万世“立法”的榜样。

#### 四、孟子塑造舜形象的新意与为法于天下

孟子在反驳“齐东野语”时也以尽心事亲的孝道为立足点:与舜登天子之位之后对天下的治理措施相比,孟子时代的世人更关心舜成为天子之后如何对待自己的父亲瞽瞍以及弟弟象,《孟子·万章上》记录了孟子与咸丘蒙之间的问答,其云:

咸丘蒙问曰:“语云:‘盛德之士,君不得而臣,父不得而子。’舜南面而立,尧帅诸侯北面而朝之,瞽瞍亦北面而朝之。舜见瞽瞍,其容有蹙。孔子曰:‘于斯时也,天下殆哉,岌岌乎!’不识此语诚然乎哉?”孟子曰:“否。此非君子之言,齐东野人之语也。尧老而舜摄也。《尧典》曰:‘二十有八载,放勋乃徂落,百姓如丧考妣,三年,四海遏密八音。’孔子曰:‘天无二日,民无二王。’舜既为天子矣,又帅天下诸侯以为尧三年丧,是二天子矣。”咸丘蒙曰:“舜之不臣尧,则吾既得闻命矣。……而舜既为天子矣,敢问瞽瞍之非臣,如何?”曰:“……孝子之至,莫大乎尊亲;尊亲之至,莫大乎以天下养。为天子父,尊之至也;以天下养,养孝子之至也。诗曰:‘永言孝思,孝思维则。’此之谓也。《书》曰:‘祗载见瞽瞍,夔夔齐栗,瞽瞍亦允若。’是为父不得而子也。”<sup>[16](305-307)</sup>

所谓“盛德之士,君不得而臣,父不得而子”,应是战国社会推崇士人的流行语。以此来衡量尧舜的君臣关系、舜与瞽瞍的父子关系,则出现尧、瞽瞍北面而朝舜的观点。对此,孟子直斥其为“齐东野人之语”,并明言“尧老而舜摄也”,并非尧帅诸侯而朝拜舜,这是孟子对君臣伦理的坚守。至于舜与瞽瞍的关系则不能使用君臣伦理加以规范,而是使用事亲之道,尊亲以尽孝子之道,而非瞽瞍为舜之臣,这是孟子对父子伦理的阐释。显然,当君臣伦理与父子人伦产生冲突之时,孟子选择的是儿子应该对父亲尊亲尽孝,而非父亲以臣事君。结合上文孟子对舜“顺于父母”大孝的赞赏可知,孟子所阐释的“孝子之至,莫大乎尊亲”是其一贯的观点,也是观察舜行为的重要立足点。

除了瞽瞍,舜作为天子需要处理的家庭事务还有如何对待弟弟象,如何对待象的确是考察舜之仁心、公心的重要方式,《孟子·万章上》记载了孟子与万章讨论的内容,其云:

万章问曰:“象日以杀舜为事,立为天子,则放之,何也?”孟子曰:“封之也,或曰放焉。”万章曰:“舜流共工于幽州,放驩兜于崇山,杀三苗于三危,殛鲧于羽山,四罪而天下咸服,诛不仁也。象至不仁,封之有庠。有庠之人奚罪焉?仁人固如是乎?在他人则诛之,在弟则封之。”曰:“仁人之于弟也,不藏怒焉,不宿怨焉,亲爱之而已矣。亲之欲其贵也,爱之欲其富也。封之有庠,富贵之也,身为天子,弟为匹夫,可谓亲爱之乎?”“敢问或曰放者,何谓也?”曰:“象不得有为于其国,天子使吏治其国,而纳其贡税焉,故谓之放。岂得暴彼民哉?虽然,欲常常而见之,故源源而来。‘不及贡,以政接于有庠’,此之谓也。”<sup>[16](305)</sup>

面对万章对舜治理天下方式缺乏公平、公正的质疑,即“在他人则诛之,在弟则封之”,孟子还是以亲亲的原则加以回答,舜不但不记仇而且从亲亲、爱弟出发,因此才分封自己的弟弟象于有庠,并派遣官吏加以治理,而象没有实权,所以也谈不上暴虐民众。也有学者指出孟子的阐释意在主张于血缘亲情与法理、个人角色与政治角色发生冲突之际,血缘亲情以及个人角色要高于政治角色<sup>[23]</sup>。孟子的这一阐释,与其坚守的仁心在内不在外以及亲亲孝悌为天下治理的根本密切相关,即亲亲是仁、礼的根源<sup>[41]</sup>。这里所言象虽然被分封于有庠,但舜时时借助政事的名义来接待象,也是对舜亲亲孝悌治

理天下的直接展现。显然，在孟子心中，事亲、尊亲是舜治理天下的基础，如果舜能与帝尧之二女和谐相处是“齐家”，那么与瞽瞍、弟象相处则是事亲、尊亲，可以由此走向治国、平天下。

孟子如此塑造舜，其目的是建构出为法于天下的舜，即让舜成为战国士人学习的重要参照、成为战国士人心中的标杆性人物。通过这些阐释可知，孟子对舜的推崇，是建立在作为士人学习典范的基础上的。这正是孟子对舜行为的评价立足点，所以他在《孟子·离娄下》直接明言舜“察于人伦”，并提倡世人以舜为榜样践行仁义之道，其云：

孟子曰：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”<sup>[16](293-294)</sup>

在孟子看来，舜早已将仁义化之于内心，所以其外在的行为都是仁义的呈现，而非勉强行仁义。同时，孟子通过舜的作为也将世人的境界分为三个层级，即庶人、君子、舜，而舜由庶人到君子、再至天子的过程，就是普通人一步步成长为圣人的动态过程。

孟子所说的舜来自下层，因此士人应该以舜作为努力进阶的榜样，这一点还见于《孟子·告子下》“生于忧患而死于安乐”的论据：“舜发于畎亩之中，傅说举于版筑之间，胶鬲举于鱼盐之中，管夷吾举于士，孙叔敖举于海，百里奚举于市。”<sup>[16](348)</sup>孟子在这里一口气连举六例贤能之人身处下层而被重用、提拔的事情，目的在于激励士人为“天将降大任于是人也”做好充分的准备，同时也告诫那些有国有家者应该信赖、重用贤能之士，否则将国破家亡。其中“发于畎亩之中”的舜就是士人努力学习的榜样，有国有家者应该像尧任用舜一样对待出身下层的贤能之士，而贤能之士也能由修身自强走向外在事业的成功。

与《尧典》不同，孟子对尧舜禅让的合理性和具体过程都有明晰的解释。尧舜禅让在《尧典》中虽未明言，但从舜“受终于文祖”进而巡行天下来看<sup>[37](76)</sup>，其居天子之位应是确定无疑的，但这一点在孟子看来是摄政而非即位为天子，此时的天子仍然是尧，因为如同“天无二日”一样“人无二王”。与之相应，对于尧舜禅让，孟子也有自己的解释，《孟子·万章上》记载的正是孟子与弟子万章讨论尧舜禅让，其云：

万章曰：“尧以天下与舜，有诸？”孟子曰：“否。天子不能以天下与人。”“然则舜有天下也，孰与之？”曰：“天与之。”“天与之者，谆谆然命之乎？”曰：“否。天不言，以行与事示之而已矣。”曰：“以行与事示之者如之何？”曰：“天子能荐人于天，不能使天与之天下；诸侯能荐人于天子，不能使天子与之诸侯；大夫能荐人于诸侯，不能使诸侯与之大夫。昔者尧荐舜于天而天受之，暴之于民而民受之，故曰：天不言，以行与事示之而已矣。”曰：“敢问荐之于天而天受之，暴之于民而民受之，如何？”曰：“使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人之与之，故曰：天子不能以天下与人。舜相尧二十有八载，非人之所能为也，天也。尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南。天下诸侯朝觐者，不之尧之子而之舜；讼狱者，不之尧之子而之舜；讴歌者，不讴歌尧之子而讴歌舜，故曰天也。夫然后之中国，践天子位焉。而居尧之官，逼尧之子，是篡也，非天与也。《太誓》曰‘天视自我民视，天听自我民听’，此之谓也。”<sup>[16](307-308)</sup>

孟子的观点十分清晰，尧只是提拔、任用了舜，而并非让天下与舜，舜获得天下是天与之，而非尧与之。其中的推理过程存在着一系列荐贤的环节，就是大夫、诸侯、天子之间的逐级荐贤，最后由天子荐之于天，而这里的天也并非神秘难以捉摸的命运，而是最终指向于天下民众对舜“行与事”的认可和肯定，因为“天视自我民视，天听自我民听”。所以，尧对舜的考察，转换为天对舜的考察，而天最后又转换为“民视”“民听”，以至舜个体的“行与事”。也就是说，舜的“行与事”关联至“民视”“民听”，由之关联至“天视”“天听”，进而天与舜建立起必然的联系，并最终将天下交给舜。在这一系列的环节之中，舜的“行与事”显然处于“天与舜”的开端。在孟子看来，舜的“行与事”主要表现于两个方面，一是“主祭”，另一是“主事”，前者指向于百神，意为“天受之”；

后者指向于百姓,意为“民受之”。两者相较,孟子无疑强调的是后者,即“天视自我民视,天听自我民听”,孟子的这一归结反映出此时的儒家学者尽管仍然在坚守祭祀的古典化知识,但是已具有十分理性化的精神,将天意与民意紧密相关联,认为民意是天意的代表<sup>[42]</sup>,而舜的即位是民意与天意的完美结合,因此称之为“天与之”。孟子的观点与《论语》所记尧告舜“天之历数在尔躬”紧密相应,其中“天之历数”即“天命”<sup>[43]</sup>。

如果说尧荐舜于天、舜相尧二十八载还来源于《尧典》的话,或代表着孟子对《尧典》的阐释,那么不见载于《尧典》的舜让丹朱一事,应是孟子时代的新增。在孟子乃至时人看来,如果要进一步证明舜得天下是“天与之”而非“尧与之”,还需要举证尧去世之后的情形:孟子既然否定“居尧之宫,逼尧之子,是篡也,非天与也”,那么必然要证明“天与之”的表现。因此,舜让丹朱于南河,应出自孟子对“尧舜禅让”过程的创新性阐释。客观而言,尧去世后,舜守丧三年,这一行为已非常具有战国时期儒家化的特征。其后,舜居南河之南以避让尧子丹朱,但是天下诸侯朝觐者、狱讼者、讴歌者都选择了舜而避开了丹朱。这三类人代表着天下的三个层次或者三种政事,都代表着天下的民意,民意代表着天意,所以舜得天下非“尧与之”,而是“天与之”,这就是舜“夫然后之中国,践天子位焉”的原因。可见,孟子阐释的“尧舜禅让”虽来自《尧典》,但并不以《尧典》为限,而是在自己理解的基础上强调舜得天下乃是天意、民意的必然,而非帝尧禅让的结果。

孟子的这一观点,还见于他与万章进行的三王传子不传贤的讨论,其云:

万章问曰:“人有言:‘至于禹而德衰,不传于贤而传于子。’有诸?”孟子曰:“否,不然也。天与贤,则与贤;天与子,则与子。昔者舜荐禹于天,十有七年,舜崩。三年之丧毕,禹避舜之子于阳城。天下之民从之,若尧崩之后,不从尧之子而从舜也。禹荐益于天,七年,禹崩。三年之丧毕,益避禹之子于箕山之阴。朝觐讼狱者不之益而之启,曰:‘吾君之子也。’讴歌者不讴歌益而讴歌启,曰:‘吾君之子也。’丹朱之不肖,舜之子亦不肖。舜之相尧,禹之相舜也,历年多,施泽于民久。启贤,能敬承继禹之道。益之相禹也,历年少,施泽于民未久。舜、禹、益相去久远,其子之贤不肖,皆天也,非人之所能为也。莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也。匹夫而有天下者,德必若舜禹,而又有天子荐之者,故仲尼不有天下。继世而有天下,天之所废,必若桀纣者也,故益、伊尹、周公不有天下。伊尹相汤以王于天下。汤崩,太丁未立,外丙二年,仲壬四年。太甲颠覆汤之典刑,伊尹放之于桐。三年,太甲悔过,自怨自艾,于桐处仁迁义;三年,以听伊尹之训己也,复归于亳。周公之不有天下,犹益之于夏,伊尹之于殷也。孔子曰:‘唐虞禅,夏后、殷、周继,其义一也。’”<sup>[16](308-309)</sup>

对于社会上流传的大禹传子不传贤的问题,孟子仍然坚守“天”的选择,即“天与贤,则与贤;天与子,则与子”,并举出舜荐禹于天的过程如同尧荐舜:大禹相舜十七年而舜崩,其后大禹为舜守丧三年,如同舜为尧守丧三年,当守丧结束后,大禹如舜避尧子一样,在阳城躲避舜子,但是天下之民跟从大禹而躲避舜子。大禹的做法无疑是舜行为的复制,最终成为天子,也是“天与之”。其后,大禹又像尧、舜一样向天推荐了益,但在大禹死后,天下朝觐讼狱者不之益而之禹子启。对此孟子的解释是“益之相禹也,历年少,施泽于民未久”,而且禹子启贤明,不同于尧舜之子皆不肖,所以孟子认为大禹并没有不传贤,也没有传子,而是“天”选择了贤明的夏启。舜禹之让既展现出“圣人奉若天命”<sup>[44]</sup>,也折射出“圣贤之心,淡然无欲”<sup>[45]</sup>。同时,孟子的解释说明身处下层“德必若舜禹”,还必须“有天子荐之者”,两个条件都齐全,才能成为“匹夫而有天下者”。根据这一原则,其后的孔子之所以“不有天下”,缺乏的就是天子之荐。而伊尹、周公贤能但“不有天下”,如同伯益一样,汤子、武王之子贤明,所以是否传子并无关圣王之德衰败,而是其子有贤、不肖之别。如果其子贤明,继位者必然是圣王之子,而非其他人,如同伯益、伊尹、周公所处的情景。与之相反,如果圣王之子不肖,如同桀纣,那么必被天所废。孟子借孔子之口所言“唐虞禅,夏后、殷、周继,其义一也”,强调的就是天意、民意的决定性作用,而非如俗传所云是圣王自己决定的结果。显然,相对而言,与

神秘的天命论相比，孟子对于朝代变迁的态度，还是比较理性的，强调贤明才干之于“有天下”的基础性条件，而后取决于天下民意的选择，如果是身为匹夫则需要完成天子荐贤的环节，而先王圣主之子则无须经过这一环节，其中的根基还在于前文阐释的血缘亲情原则。

也就是说，在孟子看来，决定一个人是否拥有天下、成为天子，一是看出身，二是看才能，三是看民意(天意)：如果出身于匹夫，又具有才能，需由天子荐贤于天，孔子就缺乏这一点，因此“不有天下”；而禹子启、汤子、武王子出身于先王之后，又具有才能、民意，于此承继为天子，理所当然；伯益、伊尹、周公虽然贤能，而且伯益也被大禹推荐于天，但最终未获得民意的支持，因此也不能成为天子。结合伯益的事例可知，在成为天子的三个条件中，最为重要的是民意，也就是天意，这也是孟子认为大禹没有传子也没有传贤的原因，因为民意最终选择了夏启。如此看来，《孟子·万章上》所记孟子对尧舜禅让的阐释，重在突出民意的关键作用，这也是孟子所坚守“民贵君轻”“民本”理念的一种反映<sup>[46]</sup>。民意代表着天意，它能决定一个人是否能够拥有天下，而舜成为天子正是天意、民意的完美呈现<sup>③</sup>。

## 五、结语

与《尧典》相比，孟子所处时代将舜与父母、弟弟的冲突，尧嫁二女于舜，舜接受天子之位的过程和影响，以及成为天子之后的舜如何对待父母、弟弟的故事演绎到了十分丰富的状态，关涉舜在未被接纳的情形下如何自处、父母弟弟谋害之际舜如何应对及其后又如何相处、尧舜是否“不告而嫁”“不告而娶”以及由此产生的礼制冲突、舜接受天子之位是“天与之”还是“尧与之”、舜即天子位是否影响父子伦理以及舜分封弟弟象是否合理等问题。孟子对这些问题的解答和阐释，重在塑造至善至仁的舜，并将平治天下的舜与孝养父母、亲爱兄弟的形象完美地结合在一起，进而使舜成为可为万世“立法”的榜样。

孟子所言“天与之”的观点，看似比较玄虚、神秘，但却与孟子所言的“民贵君轻”密切相通，这展现出孟子观察“尧舜禅让”的独特视角，同时也为战国君主想要实现“王道”、称王天下提供了可资参考的方式和途径，即民意的向背决定了称王天下是否能够成功。这不但解释了舜禹获得天下的合法性，也为孟子时代的君主“立法”、警示君主，同时更提醒着战国士人走上政治舞台之后必须重视民心之所向，于此才能像舜一样“立法”于后世。孟子对舜故事的创新性阐释，无疑都指向孟子的王道政治思想：他对舜孝亲、仁义的强调，主要偏向于为战国士人的行为和追求“立法”，即倡导天下士人要像舜一样坚守孝道、仁义由心；而他对舜禹“天与之”的阐释，重点偏向于为战国时期的诸侯国君“立法”，即提醒天下君主如果要想称王天下，必须重视民意的向背，因为民意就是天意的代表。从这一层面来看，孟子眼中的舜无疑是王道政治的化身，他是士人成长的榜样和君主学习的典范，是“圣士”与“圣王”的统一体。

### 注释：

- ① 徐建委通过考察《孟子》中的尧舜故事，认为孟子时代《尧典》与西汉时代存在着结构、叙事次序的不同，但内容并未超出汉人所传的《尧典》范围，即孟子以及战国秦汉时代文献引述的舜故事多在伏生传本的《尧典》叙事范围之内，如果战国时代的确存在一篇《舜典》的话，它也不为多数学者所知或已混杂在伏生传本的《尧典》之中(徐建委：《〈孟子〉尧舜故事与〈尚书·尧典〉的流变》，《上海大学学报》2016年第6期)。细致比较孟子所述的舜事迹及引言(舜与象之语、“书曰”等)，其内容应超出了《尧典》的叙事范围。
- ② 关于春秋战国时期舜出身的转变以及所处地域的迁移，笔者另撰有《出土文献视域下舜出身的转换与文化建构》一文。

- ③ 至于孟子通过舜为战国士人“立法”的局限性以及是否可以现代知识分子所取法意义,相对于本文的讨论已是延伸性论题,对此笔者将另文分析。

## 参考文献:

- [1] 刘清平. 美德还是腐败?: 析《孟子》中有关舜的两个案例[J]. 哲学研究, 2002(2): 43-47.
- [2] 郭齐勇. 儒家伦理争鸣集: 以“亲亲互隐”为中心[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2004.
- [3] 杨泽波. 法律西化背景下对儒学的双重苛求: 关于《孟子》中舜的两个案例能否称为腐败的再思考[J]. 河北学刊, 2004, 24(3): 84-88.
- [4] 彭婷. 公私对立与公私并济: 宋儒对《孟子》中舜的行为的合理性论证[J]. 道德与文明, 2020(3): 61-67.
- [5] 王启玮. 想象圣人的诸种方法: 宋人考辨《孟子》所载舜事的历程及其特征[J]. 中国典籍与文化论丛, 2016(00): 98-123.
- [6] 彭立荣. 论尧、舜故都等有关圣迹的确切地址及现代开发[J]. 东岳论丛, 2002, 23(6): 97-100.
- [7] 任振河. 舜居妫汭与妫汭舜都所在地名考[J]. 太原理工大学学报(社会科学版), 2006, 24(4): 38-42.
- [8] 王晖. 试论舜从妻居形态与虞、妫两族财产争夺案[J]. 民族研究, 2005(2): 42-51, 109.
- [9] 焦循. 孟子正义[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [10] 惠栋. 古文尚书考[M]. 北京: 北京大学出版社, 2024: 27.
- [11] 徐建委. 《孟子》尧舜故事与《尚书·尧典》的流变[J]. 上海大学学报(社会科学版), 2016, 33(6): 33-44.
- [12] 梁奇. 《孟子》对虞舜孝行的书写与“忠”“孝”一体的理论构设[J]. 中国人民大学学报, 2018, 32(6): 145-151.
- [13] 刘奎, 陈晓霞. “诸子话语”与“想象圣王”: 《孟子》中虞舜意象的生成、因缘及特征[J]. 广西大学学报(哲学社会科学版), 2023, 45(4): 54-63.
- [14] 周甲辰. 舜之为帝论[J]. 文史哲, 2008(1): 88-92.
- [15] 王正. 舜的形象及其政治哲学意涵[J]. 原道, 2013(1): 231-241, 247.
- [16] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [17] 潘文华, 刘贵占. 社会制度变迁视域下“孟子论舜”的再思考[J]. 学术交流, 2014(8): 30-34.
- [18] 刘全志. 先秦诸子文献的形成[M]. 北京: 中华书局, 2016: 7-15.
- [19] 顾颉刚. 虞初小说回目考释[M]// 顾颉刚古史论文集. 北京: 中华书局, 2010: 352.
- [20] 王引之. 经义述闻[M]. 上海: 商务印书馆, 1936: 107.
- [21] 王夫之. 读四书大全说[M]. 北京: 中华书局, 1975: 609-610.
- [22] 莫天成. 大孝终身慕父母: 孟子论舜之孝以及儒学史上的诠释[J]. 道德与文明, 2018(1): 143-150.
- [23] 周海春, 蒋文汇. 孟子舜孝叙事中的亲情、正义和超越三原则[J]. 华南师范大学学报(社会科学版), 2023(4): 193-202, 208.
- [24] 李存山. 再说“为父绝君”[J]. 江苏社会科学, 2005(5): 93-98.
- [25] 孙秀伟. “为父绝君”内在的儒家亲亲尊尊之思[J]. 陕西师范大学学报(哲学社会科学版), 2010, 39(4): 50-57.
- [26] 孙希旦. 礼记集解[M]. 北京: 中华书局, 1989: 1237, 1469.
- [27] 陈奇猷. 韩非子新校注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000: 845.
- [28] 付林鹏. 夷夏之争与《韶》乐传承[J]. 民族艺术, 2012(2): 68-73.
- [29] 田同旭. 舜帝德风与历山文化[M]. 太原: 山西人民出版社, 2008: 249.
- [30] 代生. 楚辞与古代文明[M]. 北京: 商务印书馆, 2022: 29.
- [31] 杨海文. 东夷西夷之辨与圣人的中国之志: 《孟子》“符节”章考释[J]. 西南民族大学学报(人文社会科学版), 2022, 43(4): 58-63.
- [32] 孙诒让. 墨子间诂[M]. 北京: 中华书局, 2001: 57-58.
- [33] 王长华. 春秋战国士人与政治[M]. 上海: 上海人民出版社, 1997: 256.
- [34] 孟尧. 自强不息的历史渊源与现代传承[J]. 旗帜, 2023(6): 87-89.
- [35] 曾海军. 孟子言“爱兄之道”论析: 以“欺以其方”为中心[J]. 人文杂志, 2017(6): 34-39.
- [36] 陈士珂. 孔子家语疏证[M]. 上海: 上海书店, 1987: 159.
- [37] 孔安国, 孔颖达. 尚书正义[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2007: 58.
- [38] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 2013: 40.

- [39] 胡荣明, 范忠信. “舜不告而娶”悬案辩证背后的华夏民事法观念[J]. 学习与探索, 2022(12): 82–89.
- [40] 刘文典. 淮南鸿烈集解[M]. 北京: 中华书局, 1989: 424.
- [41] 李高荣. “亲亲之根”: 再谈《论语》中的“父子相隐”[J]. 中南大学学报(社会科学版), 2013, 19(5): 64–68.
- [42] 朱承. 从“四端”到“四海”: 孟子公共性思想的进路[J]. 中南大学学报(社会科学版), 2022, 28(1): 1–12.
- [43] 廖名春. 《论语·尧曰》“允执其中”三句新探[J]. 南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学), 2025, 62(1): 129–137, 159–160.
- [44] 张栻. 南轩先生孟子说[M]// 张栻集. 长沙: 岳麓书社, 2010: 319.
- [45] 朱熹. 古史余论[M]// 朱杰人, 严佐之, 刘永翔. 朱子全书: 第 24 册. 上海: 上海古籍出版社, 合肥: 安徽教育出版社, 2006: 3499.
- [46] 祁志祥. 周代思想界的启蒙特征及其理论谱系[J]. 中南大学学报(社会科学版), 2025, 31(2): 19–28.

## Mencius' shaping of Shun's image and the value pursuit of legislating for scholars

LIU Quanzhi

(School of Chinese Language and Literature, Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

**Abstract:** Mencius' narration and interpretation of the story of Shun contain the ideological stance and value pursuit of Confucian scholars. By regarding Shun as one of the eastern barbarians, Mencius means to emphasize that the advancement of moral practice is not determined by the environment or region, but by the moral will which originates from the inner. Mencius' argument on Shun is to take Shun as a representative of wholeheartedly doing good and practicing benevolence and righteousness. At that very time when there exists a conflict between the ethics of king/minister and father/son, Mencius chooses filial piety, believing that filial piety in raising parents is the foundation and prerequisite for all other ethical and moral values. Mencius' argument on the contradiction between Shun and his parents, as well as between him and his younger brother Xiang, ultimately points to Mencius' kingcraft politics that righteousness and benevolence are the fundamental principles of gaining the world. By narrating and interpreting the story about Shun, Mencius has molded Shun as a role model for educating the world, making all the people under the heaven understand that filial piety and care for the parents are the essence of benevolence, not merely limited to the family and blood line, but referring to the function of education and the great governance of the world. Shun's filial piety as expounded by Mencius, is closely related to benevolence and righteousness, so much so that Shun is shaped as the ruler of the world. Mencius molds Shun into one with utmost filial piety and benevolence to highlight that filial piety and respect for family function as the foundation of achieving kingcraft politics. Hence, Shun's growth process is considered as an exemplar and model to stimulate and to inspire scholars during the Warring States period.

**Key words:** Mencius; Shun; good human nature; kingcraft politics; legislation

[编辑: 陈一奔]