



## 试论《中庸》政治哲学的二元互摄结构

刘青衢

**摘要:**在历史传承中,《中庸》既曾属于经学系统,又被列入理学系统,对儒家政治哲学的心性与制度两面皆有统摄。一方面,《中庸》主张以道德心性为建立制度的根本,修身、明善、孝道、至诚、公正等心性品质对制度均有影响;另一方面,《中庸》又主张以健全的礼乐制度约束和保障心性价值的落实,制度的稳定性对心性有反向规范作用,凡人由“不诚”向“至诚”的境界升华也需要制度的他律。中庸之道视域下心性与制度始终相辅相成,不可割裂,这种二元互摄结构塑造了中国古典政治哲学的经典范式。

**关键词:**中庸;政治;心性;制度

**中图分类号:**B222

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2021)04-0123-06

当代“大陆新儒家”将儒学划分为“心性儒学”与“政治儒学”两大传统,主要根据是“心性儒学”致力于涵养生命,“政治儒学”致力于建构制度,二者专注的方向根本不同。在“政治儒学”看来,儒家修身成德之学固然不必否定,但与创制立法之学是平行关系,不可混同,“二学离则两美,合则两伤”<sup>[1]37</sup>,反对从心性开出政治,主张独立于心性之外另求政治发展之路。回到原始儒学,“内圣外王”本是一以贯之,道德与政治不能两分,心性与制度也不能割裂,讲道德必须兼顾心性与制度,讲政治也要兼顾制度与心性。“政治儒学”突出心性与制度之间的张力,有其内在的理论要求和现实考虑,却未必尽合孔子原意,有重新检讨的必要。作为直承孔子思想而来的《中庸》,从儒家政治哲学视野看,在处理心性与制度关系上表现出大中至正的态度,可资镜鉴。

### 一、心性与政治:中庸的两种诠释向度

《中庸》本只是《礼记》的一篇,宋代以前受

到的重视程度相对有限。理学诸儒为了发扬儒家心性之学,应对佛道二教挑战,侧重挖掘《中庸》的心性义理,将其逐步推崇至显要位置。朱子精心编定《四书章句集注》,与“五经”等量齐观,甚而超越“五经”,使《中庸》走上了历史顶峰。于是,《中庸》的文献归属有两个系统,义理解读也有两种进路,一是“四书”中的《中庸》,一是《礼记》中的《中庸》。作为“四书”中的一门,归属理学系列;作为《礼记》中的一篇,归属经学系列。这也成为《中庸》诠释的两大方向,一者重视其心性意涵,一者重视其政治原则。

《中庸》的心性色彩既表现在经文本身,也通过宋明理学与现代新儒家得到大力阐释。“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。”<sup>[2]20</sup>喜怒哀乐是情,未发已发皆统于心,不论后世儒学怎样发挥,《中庸》经文首先是将“中”置于心性领域来说的。在极力阐发心性修养之学的宋明儒那里,《中庸》备受推重,尤其以朱子为代表。朱子整理“四书”系统,每一门都有特殊的学理定位:“某要人先读《大学》,以定其规模;次读《论

收稿日期:2021-03-16

作者简介:刘青衢,男,同济大学哲学系博士研究生(上海 200092)。

语》，以立其根本；次读《孟子》，以观其发越；次读《中庸》，以求古人之微妙处。”<sup>[3]249</sup>规模、根本、发越、微妙是朱子对“四书”各部分义理特质的界定。规模是指内圣外王的规模，根本是指为人为政的根本，发越是指心性王道的发越，微妙是指天道性命的微妙，虽通揽治理，而不离心性为本。

朱子将自己的哲学体系灌注到“四书”编排之中，以《中庸》与前三书构成先后贯通的递进脉络，暗含了一个学不躐等的修养成德次序。“《中庸》多说无形影，如鬼神，如‘天地参’等类，说得高；说下学处少，说上达处多。”<sup>[3]1479</sup>相对于《大学》《论语》《孟子》从人生寻常、日用浅近处指点道理，《中庸》对天道性命有更多抉发。孔子治学主张“下学而上达”，朱子承之，也特别侧重下学，而以《中庸》为上达之境，强调了初学者即使文字上粗略看过，也很难贸然踏入，将《中庸》定位为心性儒学的最高经典。

对于“中庸”之义，朱子曾说：“若中庸，则虽不必皆如三者之难，然非义精仁熟，而无一毫人欲之私者，不能及也。”<sup>[2]23</sup>“中庸”从超越之天理落实到个人修身养性，要求彻底去除私欲，终人之一生，这是一直需要努力而未必能实现理想境界。朱子引程颐的话：“‘不偏之谓中，不易之为庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理。’此篇乃孔门传授心法。”<sup>[2]19</sup>自“四书”成为独立系统，《中庸》更成了性理之学的极则。

现代新儒家作为继宋明以后的儒学第三期发展，也极重视“四书”的心性思想。牟宗三先生认为：“宋明儒是把《论》《孟》《中庸》《易传》与《大学》划为孔子传统中内圣之学之代表。据吾看，《论》《孟》《中庸》《易传》是孔子成德之教（仁教）中其独特的生命智慧方向之一根而发，此中实见出其师弟相承之生命智慧之存在地相呼应。”<sup>[4]21</sup>牟宗三向上承接孔孟原儒之道，向下开启儒学在现代学术体系中的哲学形式，对《中庸》主要突出其心性理路，将《中庸》拔升到哲学最高层面，全面开显形而上的本体宇宙论。但区别于朱子“只存有而不活动”的横摄系统，主张“即存有即活动”的纵贯系统，强调《中庸》“天命之谓性”的活动义理，建立了更加圆融的心性儒学体系。

“政治儒学”与“心性儒学”的区分之一是后

者“以人类道德生命为关怀对象”，而前者“以人类政治社会为关怀对象”<sup>[1]81</sup>，似乎“心性儒学”对政治的关怀不足。实则，作为“心性儒学”经典的《中庸》就具有深厚的政治思想，无论是重视政治的汉唐儒，还是重视心性的宋明儒，对《中庸》的关注重点都将心性修养与国家治理联系在了一起。《尚书·洪范》的“九畴”是中国古典政治大法，其中“皇极”展现了君民之道的最高原则：“无偏无陂，遵王之义。无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡。无党无偏，王道平平。无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极。”<sup>[5]368</sup>孔传与孔疏训“极”为“中”，“皇极”就是“大中”，为无偏无陂之中，无有作好、无有作恶之正。中庸之道本来不以大小分，也不以朝野分，作为普遍真理，适用于一切领域。“政治儒学”认为其对政治的批判“与个人主观的道德心性无关”<sup>[1]86</sup>，政治有其本身的独立性，这与汉唐儒的政治哲学立场并不一致。在孔颖达看来，“皇极”训为“中庸”，特指王者所立之道，有专门的政治属性。政治哲学上“不偏不党”指向政治活动和政治规则，不仅仅是心性意义上的“无过无不及”。《中庸》之“中”通于《洪范》之“极”，心性也蕴含了强烈的政治意味。

对于《中庸》首章“修道之谓教”一句，孔颖达在《礼记正义》中说：“谓人君在上修行此道以教于下，是‘修道之谓教’也。”<sup>[6]1662</sup>“修道”即是修身养性，人人可以为之，一般人修道或是为了在世俗生活中提升人格涵养，或是为了探索终极普遍的真理，确乃主体从后天习气回到先天德性圆满的人生实践。但汉唐政治儒学将“修道”指向人君，说明人君为了治理天下也需要修养心性。最关键的是，人君乃所谓“天子”，按《诗经》与《尚书》传统，“皇天无亲，惟德是辅”<sup>[5]534</sup>，人君修德绝对不只是“个体生命领域内的道德实践”，也“属于社会国家范围内的政治实践”<sup>[7]12</sup>，关乎政治权力的合法性来源，有其不容置疑的客观必然性。有德则能为政，无德则必失政，这在二帝三王的天下治理实践中原是君臣共守的默契与通识。

当中庸义理落实到政治实践中时，不仅表现为对权力掌握者严格的德性要求，还表现为对不同政治势力的居中协调与平衡，这里暗含了对实际的政治策略和制度的需求。孟子说：

“中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。”<sup>[2]332</sup>何以“中天下”不是“所性”？如仅仅是心性学意义之中庸，当然应是“所性”。“中天下而立”内在相通于中庸，因为没有中庸思想，也无所谓“中立”，不过进入天下治理实践后，中立变成了中庸心性学的外化，公正不偏地对待各方政治主体。儒者纵然高度重视心性义理，但也绝不放弃《中庸》政治哲学背景和诉求，反要以此来突出其重要性，提醒世人应当理解儒家学说兼顾心性与政治的深层底蕴。

朱子言：“盖自上古圣神继天立极，而道统之传有自来矣。其见于经，则‘允执厥中’者，尧之所以授舜也；‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中’者，舜之所以授禹也。”<sup>[2]16</sup>作为心性儒学大宗的朱子将《中庸》之“中”与《尚书》之“中”联系起来，指明尧舜禹以天下相传时所授治天下之大法也是“中庸”之道，这就赋予了《中庸》最高的政治意涵，既包括圣王以政传政的政统合法性，也包括以心传心的道统神圣性。中庸不仅具有治理天下的方法论意义，也具有政权合法性来源的本体意义。宋代以后对《中庸》的训解虽然主要倾向理学心性思想，在通古今之变的大儒那里，却会力避纯心性化解读造成的局限，而兼及政治义理。总而言之，《中庸》诠释学本有修身与治理两个视角，相辅相成，缺一不可。

## 二、为政在人：心性为制度奠定基础

“政治儒学”说自己“不关注个人生命的成德成圣，而是关注社会的完善和谐”<sup>[1]31</sup>，但是如果个人生命无法安顿，社会和谐恐怕也难以实现。钱穆先生说：“政治应该分为两方面来讲：一是讲人事，一是讲制度。人事比较变动，制度由人创立亦由人改订，亦属人事而比较稳定，也可以规定人事，限制人事。”<sup>[8]1</sup>钱穆先生抓住了政治的两大核心元素，并指出人事与制度的关系，人事创立制度，制度限制人事。制度的创立固然是为了解决现实的社会问题，但也隐含了一种历史文化观念，人的社会行为在根本上受到价值追求和道德理想等心性因素的左右。

早在孔子思想中心性与制度即有明确分辨，所谓：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐

何？”<sup>[2]62</sup>仁作为道德原则，属于心性范畴；礼作为治理规范，属于制度范畴。仁是礼之本，礼是仁之用，这表明心性为制度之本，制度为心性之用。《中庸》载孔子之言：“故为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者人也，亲亲为大。义者宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”<sup>[2]29-30</sup>儒家道德教化虽然指向社会各阶层，但首先严格要求当权者，而不是要求社会大众。礼法的制定应有其道德基础，为政以修身为先，德性笃实，亲亲尊尊，才能建立和施行礼乐制度，规范家国事务。

《中庸》以心性为制度之本的思想大致表现在以下几个方面。

其一，以修身养性为政治的逻辑起点。传统当权者的德性修养主要依靠自觉。《中庸》所谓：“德为圣人，尊为天子，富有四海之内。宗庙飨之，子孙保之。故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。”<sup>[2]27</sup>圣王不断被标举出来激励后世君主学习。孔子和后儒反复申说，深度挖掘君主修德的重要性，突出其沟通天地人之关键意义。儒者也提醒君主以下的各级治理者，要实现上情下达，下情上达，政通人和，必须以修德为第一要务，明善诚身才能顺亲信友，顺亲信友才能得到上级的支持，得到上级支持才能治理民众。如此，儒家其实一直在学理上诱导人，在宋明理学以前主要是诱导政治人物，宋明理学以后变成了对一般人的普遍要求，即进行道德修养。

其二，以心性之“中”为体，以政治之“和”为用。“喜怒哀乐之未发，谓之中”，为政者要勤敏于心性涵养，以求其中直；“发而皆中节，谓之和”，为政者处理事务时要恰到好处，以求其和谐。有内在之中，才有外在之和。德性修养至高，则能达到参赞天地、化育万物的境界。天道是客观、永恒的宇宙规律，依汉儒以人副天的思路，人要向天看齐，与天匹合。依《中庸》的思路，君子应当与天地并参，裁成天地，辅相万物，主动担当天地使命，完成对万物的教化长养。这些都要从为政者天赋的“中”道出发，不待外求。

其三，孝道影响礼乐制度的维护和延续。《中庸》列举了周朝的事例以作说明，从先君太王、王季、文王，到武王、周公、成王，周数代君主

不忘前人传统,自觉继承祖先的创业精神,不断积累,发扬光大,终于成就了辉煌的功业,特别是周公又创立详备的礼乐制度来巩固先王德业,垂范后世。故孔子称赞曰:“武王、周公,其达孝矣乎!夫孝者:善继人之志,善述人之事者也。”<sup>[2]28</sup>政治事业未必能在一代人手上完成,往往需要几代人共同努力。提醒继承者不忘祖宗的创业艰辛,激发其内心的孝道,避免将祖宗基业败坏在自己手中,从而励精图治,中兴王业,这是心性对于政治及其礼乐制度发挥的重要作用。

其四,为政者修养“至诚”,有助于治国平天下。“唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”<sup>[2]34</sup>天人关系不是主观虚构的逻辑概念,而是宇宙中可知可感的实体存在。一切道德原则也是实际存在于天地之中的品质,人是天道之载体,天是人道之根源。故在天面前,人没有可以自我放纵或者自甘堕落的自由。道德是绝对的,而不是相对的,是必然的,而不是偶然的。正是在哲学上建立了道德本体的绝对性和超越性,才形成了从本体到功夫的逻辑正当。政治的主体是人,权力、制度、物质的创设和使用都是由人进行,儒家认为不解决人的品质问题,则权力、制度、物质都可能一起败坏。中庸之道被推崇为心性学的大根大本,并下贯到社会治理和政治实践中,正显示了儒家在政治哲学上强调道德刚性的努力。

其五,政治中的“公正”原则来自心性。孔子曰:“政者正也,君为正,则百姓从政矣。君之所为,百姓之所从也。君所不为,百姓何从?”<sup>[6]1606</sup>孔子避开了技术层面的政治学常识,引入更为根本的政治价值原则,政治应该公平正义。公正出于人心,持权柄之人,心若不正,既不能制定出公正的政策制度,也不能公正地执行政策制度,故政治公正的形上根据是天下为公的宇宙法则,并内化为执政者的本心良知。不公正的政治不符合“生生之谓易”的天道,也不符合儒家“天下为公”的政治理想。“公正”与“中正”同义,《中庸》云:“在上位不陵下,在下位不援上,正己而不求于人则无怨。”<sup>[2]26</sup>居位之人先正己,方能厘清人才、制度、治理的关系,使上下各得其所。所谓

“夫妇别,父子亲,君臣严。三者正,则庶物从之矣”<sup>[6]1606</sup>。“公正”要灌注到社会治理实践中,在家庭、社会、国家等处表现出来。孔子对“正”的倡导就是要为政治建立人性论基础,如果没有纯正的人性,尤其在现实生活中没有正直的实际行为,公正政治的建构也势必落空。

现代政治文明的特点是将一切付诸民主选举和法律制度,却不太强调政治家和公民的道德素养。儒家传统始终主张以道德为优良政治的基础,通过在位者的德性修养来影响社会群众,使全社会从上到下建设高品质的政治生活,具有强烈的道德理想主义色彩。“政者正也”“为政以德”“为政在人”等观念无往不在地说明制度不可舍弃心性而独立,政治应由心性基础开出健全完善的制度,走一条由内而外的自然生长之路。

### 三、明礼治国:制度对心性反向规范

孔子一生颠沛流离,始终充满现实关怀。当孔子与鲁哀公对答时,哀公问:“‘敢问人道谁为大?’孔子愀然作色而对曰:‘君之及此言也,百姓之德也!固臣敢无辞而对?人道政为大。’”<sup>[6]1606</sup>人不能离群索居,只能在群体中生存,有群体就有公共事务,要管理公共事务就自然产生政治。现代社会倡导学术独立,儒者也还是主张一边从事学理研究,一边关心社会治理,甚至直接将学理与现实联系起来,开出切实有效的治世方略,于政教有所裨益。因此,无论“政治儒学”还是“心性儒学”都不能不关心政治,既然关心政治,就必须按照政治的客观规律办事,必须重视政治法律制度的建构,不能凭一己私德处理公共事务。

人类生命历程的每一个阶段都少不了礼的熏陶涵养,如君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友无不以礼为进退揖让的依准。孔子曰:“民之所由生,礼为大。非礼无以节事天地之神也,非礼无以辨君臣、上下、长幼之位也,非礼无以别男女、父子、兄弟之亲、昏姻疏数之交也。君子以此之为尊敬然。”<sup>[6]1603-1604</sup>无论神律、法律,还是道德律,都是维系群体有效运转的秩序。以秩序治理共同体,才能使个体各安其位。从中国历史

实际治理经验看,制度性的分权制衡有所不足,很难有效约束无道无德的当权者。但这并不意味着儒家不重视政治制度,相反,儒学经典中充满了制度性的资源,“礼”作为儒家的核心思想,就代表了政治中的制度考量。

“政治儒学”批评“心性儒学”在完善人性方面“靠个体生命的证悟修为,而不靠外在的政治礼法制度”<sup>[1]85</sup>。实则,“心性儒学”也不能缺乏制度规范,在心性与制度之间,制度对心性具有正向落实和反向限制作用。《中庸》以制度规范心性的思想表现在如下几个方面。

其一,推明制度与心性同源。朱子在注解《中庸》首章时,特别注重打通从天到人,从性到气,从道德到制度这条纵贯线索,以显现出制度虽然规范心性,却并非与心性完全异质,毋宁说本来就同源共体。“性道虽同,而气禀或异,故不能无过不及之差,圣人因人物之所当行者而品节之,以为法于天下,则谓之教,若礼、乐、刑、政之属是也。”<sup>[2]19</sup>礼、乐、刑、政都是指向制度的,是圣人根据凡人的德性高低而制定的矫正之法,只有与人的至善本性同一性质,才能导人向善,圣人才能以之教化普通民众,也教化为政者。儒家的现实治理依赖一整套的权力制衡方式,如中国历史上针对君主设计了经筵制和台谏制,曾经发挥了重大影响,不能说与儒家以制度限制心性的追求没有关系,这也是“心性儒学”的理想。

其二,良好的制度可以促使执政者之仁心更好地惠及天下。被划入“心性儒学”的孟子曾说:“离娄之明,公输子之巧,不以规矩,不能成方员;师旷之聪,不以六律,不能正五音;尧、舜之道,不以仁政,不能平治天下。”<sup>[2]257</sup>所谓明、巧、聪、道诸项,可以类比人内在的道德原则;所谓规矩、六律、仁政,可以类比外在的制度规范。有尧舜之仁道,而不能建构出尧舜的制度,天下亦不可得而治。《中庸》谓:“郊社之礼,所以事上帝也,宗庙之礼,所以祀乎其先也。明乎郊社之礼、禘尝之义,治国其如示诸掌乎。”<sup>[2]29</sup>礼乐制度一旦创立,在相当长一段时间内是较为稳定的,不可能随意更改,而人的心性则变动不居,善恶难测。这就需要以制度的稳定性来限制心性的变动性,使心性始终符合客观的道理

和准则。对于上帝和祖先,在位者初始时不可能不心怀敬畏,以反制自己任意变动的情欲,却未必能长期坚持敬畏和克制。如有健全的礼乐制度,将对上帝和祖先的敬畏转化为特定的礼节仪式,要求君主必须在规定的时间、地点,以规定的仪节表达内心敬畏,并以身作则地教化臣民,那么心性就得到了稳定的涵养。

其三,以制度范导普通人走向“至诚”之境。“诚”是《中庸》一书中除了“中庸”以外最核心的心性思想,分别有两个层次:一是“诚者”,一是“诚之者”。“诚者”作为圣人之德或天生于人之禀赋全幅朗现,先知可以凭借天赋秉性,直接呈现本心诚明,所谓“诚者不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也”<sup>[2]32</sup>。而“诚之者”是中人之资,宜走见贤思齐之路,在政教制度保障下接受先知先觉教化,逐渐达到“诚”的境界。所谓“诚之者,择善而固执之者也”<sup>[2]32</sup>。儒学本是“仁”“礼”之学,先知先觉者不需要依靠制度,反躬自律即可成德,而一般后知后觉者无不需要制度,通过他律进行修养。当然,这不是说先知先觉者拥有不受制度约束的特权,而是他的道德品质已经走在了制度前面,比制度要求的做得更好。故道德向制度展开,就是道德自律向制度他律延伸,圣贤向庸常扩充。“心性儒学”将人性分为“天地之性”与“气质之性”。圣贤与庸常相差不在天地之性,而在气质之性,故凭借制度的约束和规范,令其克己复性,各得其所,这就是政治制度的意义。

其四,明确提出治理天下国家的九条制度原则,即所谓“九经”:<sup>[2]31</sup>“修身也、尊贤也、亲亲也、敬大臣也、体群臣也、子庶民也、来百工也、柔远人也、怀诸侯也。”<sup>[2]31</sup>经就是常道,“九经”不仅是原则,还必须落实为制度。天子与大臣、群臣、子民、百工、远人、诸侯之间如何相处,有一套繁琐而严密的礼乐制度。天子不依制度而行,就会导致礼崩乐坏,天下大乱。修身是“九经”之本,必先身修德高,才能做到其他八项;反之,修身也离不开其他八项,必做到此八项,修身才不落空。儒者修身不是离开政治活动的出世超脱,而是就在各种政治制度的遵循中加以实现,如不能在制度落实中有所建树,修身也经不起考验。《中庸》的“九经”礼制全方位覆盖了

政治生活,与现代伦理要求划分“公德”与“私德”两块领域不同。在儒家,凡是为政者,其私德必不能违背公德,不能在公德之外另有所谓不容讨论的私德,即礼对心性的反向规范乃公私一体,不但公德要遵守礼制,私德也要遵守礼制。礼乐制度的约束范围超过现代法律,且不同于法律的消极惩罚,而是积极激励引导,使人在礼乐生活中得到训练,以掌握提升德性的行动细节和方法。

改制立法须有德有位,心性与制度相辅相成,合为一体。古代倘若没有德位相称的明君贤臣,就不能制礼作乐,“非天子,不议礼,不制度,不考文……虽有其位,苟无其德,不敢作礼乐焉;虽有其德,苟无其位,亦不敢作礼乐焉”<sup>[2]37</sup>。现代则需要民意代表,他们代表了公共意志。须是道德和地位被社会认可,才能拥有普遍的公信力,获得最广泛的支持。《中庸》认为,王者治理天下之道应当通天人古今于一体,赢取全方位的合法性。“故君子之道:本诸身,征诸庶民,考诸三王而不谬,建诸天地而不悖,质诸鬼神而无疑,百世以俟圣人而不惑。”<sup>[2]38</sup>这就将心性与制度并而为一,“本诸身”是立足于自身的心性修养,“考诸三王、建诸天地、质诸鬼神、百世以俟圣人”是付诸礼乐制度。优良的政治须为政者德性醇厚,又能接受制度规范。

## 结 语

质言之,仁与礼是儒家政治哲学的两翼,仁而不礼则仁无外在之表现,礼而不仁则礼无内

在之根据。就《中庸》论,心性制度二元互摄,不偏不倚的大中至正之道不仅适用于个人修身养性,同样也适用于国家政治制度的建设和政治活动的开展。道德自律和制度他律可同时进行,道德的柔性必须转化为制度的刚性,以制度为底线,以道德为引领,上下齐力,才是儒家在政治哲学上的整全取向。当世立足中华优秀传统文化,重建中国现代政治哲学,只讲道德自律是不够的,继承和发扬儒家本有的心性与制度兼顾的学理品质,才能更好地推进具体的制度建设。一方面发掘儒家政治资源中的“礼乐制度”,在保有德性教化传统的基础上,继承古典制度建构的有效理论和经验;另一方面批判学习他国政治制度构建的方法,实现外来制度的本土转化和创新,最终走向心性与制度和谐共荣的政治境界。

## 参考文献

- [1] 蒋庆.政治儒学[M].福州:福建教育出版社,2014.
- [2] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2011.
- [3] 黎靖德,编.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986.
- [4] 牟宗三.心体与性体[M].上海:上海古籍出版社,1999.
- [5] 阮元.十三经注疏:尚书正义[M].北京:北京大学出版社,2000.
- [6] 阮元.十三经注疏:礼记正义[M].北京:北京大学出版社,2000.
- [7] 蒋庆.公羊学引论[M].福州:福建教育出版社,2014.
- [8] 钱穆.中国历代政治得失[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2012.

## On the Dualistic Interaction Structure of Political Philosophy in *The Doctrine of the Mean*

Liu Qingqu

**Abstract:** In the historical inheritance, *The Doctrine of the Mean* once belonged to the Confucianism system and was also included in the Neo-Confucianism system. It dominates both the disposition and system of Confucian political philosophy. On the one hand, *The Doctrine of the Mean* advocates moral integrity as the foundation of the establishment of the system. Moral qualities such as self-cultivation, good faith, filial piety, sincerity, and justice have an impact on the system; In addition to guaranteeing the implementation of the value of xinxing, the stability of the system has a counter-regulatory effect on xinxing. The sublimation of mortals from “dishonest” to “sincere” also requires institutional heteronomy. From the perspective of the Doctrine of the Mean, mind and system always complement each other and cannot be separated. This dualistic structure has shaped the classic paradigm of Chinese classical political philosophy.

**Key words:** Doctrine of the mean; politics; mind; system

[责任编辑/晨 潇]