

□喻中

治道即治之道，亦即治国之道或国家治理之道。春秋战国时期，百家争鸣，从根本上看，都是关于治道的争鸣。关于治道，虽然各家讲法不同，但都有一个共同点：既正面阐述自己的治道，同时也批判其他人的治道。然而，既有的“诸子学”研究，较多关注诸子正面阐述的治道，较少关注他们对他人的治道的批判。荀子研究或荀学研究，自然也不例外。有鉴于此，若要全面理解荀子的治道，就既要理解他正面阐述的以礼法合治为核心的治道，也要理解他对他其他人秉持的治道的批判。荀子所著的《非十二子》恰好提供了这样的视角。此篇文献虽然主要在于指出“十二子”之非，但这样的批判像一面镜子，映照出荀子所持的治道。

在《非十二子》开篇，荀子就指出，他试图批判的“十二子”，都是“使天下混然不知是非治乱之所存者”。在荀子看来，“十二子”不知是与非、治与乱的根本。“十二子”阐述或展示的治道都是错误的。“十二子”的错误经过荀子的分类整理，主要包括六种情况，其中的每一种情况都可以找出两个代表性人物。

一是它嚣、魏牟代表的治道：“纵情性，恣睢离，禽兽行，不足以合文通治。”它嚣，生平事迹不详。魏牟，魏国公子。它嚣、魏牟二子，大体上可以归属于道家。不过，在荀子时代，尚无道家之名。现在，虽然看不到这两人的著作，但可以推定，他们的学说在当时是有影响的，否则，他们不可能成为荀子批判的对象。按照荀子的概括，它嚣、魏牟主张放纵人的性情或本能。在荀子看来，如果遵循这样的治道，那么，人的行为就像禽兽一样，不符合礼文，当然也不能通向有效的治理。对于荀子的这种批判，可以从两个方面理解。一方面，如果对它嚣、魏牟有“同情的理解”，那么，他们不太可能主张人的行为与禽兽一样；他们更多地看重个体的生命体验、精神体验，他们的学说也许可以用现代的个人主义或“个性解放”来解释。另一方面，荀子对它嚣、魏牟的批判表明，他看重礼法对人的约束，希望以礼法调整人与人之间的关系，以之实现国家治理、社会治理。在儒学史上，在孔子之后，如果孟子可以视为心性儒学的主要开创者，那么，荀子就可以视为政治儒学的主要开创者。荀子的政治儒学、礼法之学，较多地体现了政治学、法学的学科属性。

二是陈仲、史鲮代表的治道：“忍情性，慕霸利政，苟以分异人为高，不足以合大众、明大分。”这里的陈仲，在《孟子·滕文公下》篇中有所提及；“陈仲子岂不诚廉士哉？”据此，陈仲是一个廉洁之士。史鲮，卫国史官，亦称史鱼。《论语·卫灵公》有云：“子曰：‘直哉史鱼！邦有道，如矢；邦无道，如矢。’”根据这两条信息，陈仲、史鲮分别具有廉洁、正直的品质。不过，荀子所见的陈仲、史鲮学说，其要义主要是：抑制个人的情性，行为孤僻，遗世而独立，刻意与普通民众保持距离，以此显得高高在上，既不能跟众人打成一片，亦无意在人与人之间划出名分、等级。在荀子看来，这样的学说或治道不足以实现有效的治理，因而也是应当予以批判的。陈仲、史鲮追求的高高在上、超凡脱俗，以及他们对民众价值观的蔑视，或许可以用精英主义来解释。《庄子·天下篇》分述了七种人，分别是天人、神人、至人、圣人、君子、百官、万民。荀子描述的陈仲、史鲮，从精神类型来看，也许可以归属于其中的天人、神人、至人的范围。这样的人及其所持的学说、主张，旨在追求少数人心理上的自我满足，只能供少数人在精神层面自我愉悦，不可能以之实现国家治理。不过，透过荀子对他们的批判，也可以理解荀子主张的治道：要去除自我孤立、高高在上的精英观念，要理解并尊重民众的价值观念。

三是墨翟、宋钘代表的治道：“不知壹天下、建国家之权称，上功用、大俭约而慢差等，曾不足以容辩异，县君臣。”这里的墨、宋二子，较之上述诸子，更为今人所熟知。尤其是墨子，作为墨家学派的大宗师，归在其名下的文献，数量既多，影响也大，甚至达到了“天下之言不归杨，则归墨”的程度。在《庄子·天下篇》中，墨、宋被归属于不同的学派；墨子与他的弟子禽子是一派，宋钘与尹文属于另一派。但是，荀子却把墨、宋归为一派，因为他们有共同的特点：不知道治理天下、治理国家的轻与重，只讲节俭，不允许人与人之间存在差异，甚至君与臣的等级、差异也要抹掉。荀子认为，对于国家治理来说，墨、宋只讲节俭是不对的，因为，在礼仪方面的经济支出是必要的；如果在礼仪方面没有足够的投入，不加强礼仪建设，文明就不能维系。与此同时，还要承认人与人之间的差异，如果所有人都没有任何差异，君与臣完全平等，臣与民也没有差异，国家治理是不能实现的。荀子以“不知”“权称”批判墨、宋，旨在指出他们不分清国家治理过程中的轻与重。在荀子看来，维护君臣之间的名分、差异，以及人与人之间的名分、差异，比单纯地追求节俭更加重要。

四是慎到、田骈代表的治道：“尚法而无法，下修而好作，上则取听于上，下则取从于俗，终日言成文，反削察之，则偶然无所归宿，不可以经国定分。”荀子把慎、田看作一派，慎、田二子的共性首先是“尚法”，相比之下，荀子既有“尚礼”的一面，也有“尚法”的一面，因而，“尚法”也可以视为慎、田二子与荀子的共性。由此看来，荀子对慎、田的批判，主要不是因为慎、田的“尚法”，而是他们的“无法”。他们“所著书虽以法为上而自无法，以修立为下而好作为，言自相矛盾也”。他们对上听从君主，对下顺从世俗，所以法度难立；他们整天讨论，夸夸其谈，著书立说，但却无所指归，不能落到实处。他们的言论无助于确定名分，当然也不能用来治理国家。荀子对慎、田的这些批判表明，既要崇尚法律、法治，还要建构具体的、可行的法律体系、法治体系，空谈误国，空谈无助于国家治理。荀子对慎、田的这些批判，很可能源于他的经验与观察，因为，他们都曾供职于“稷下学宫”，正如《史记·孟子荀卿列传》所称：“自衍行与齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭之徒，各著书言治乱之事，以干世主，岂可胜道哉！”到了齐襄王的时代，“荀卿最为老师。齐尚修列大夫之缺，而荀卿三为祭酒焉。”这些记载表明，慎、田都是“著书言治乱”的稷下先生。荀子则三次担任这个机构的负责人，这样的人生经历，想必让荀子对慎、田等人的缺陷有全面而深刻的理解。

五是惠施、邓析代表的治道：“不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠，辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪。”邓析批判过老子，可以视为法家与名家的先驱。至于惠施其人，其思想肖像更为鲜明；首先，他作为先秦名家的代表人物，其思想是先秦各家普遍承认的学术思想。其次，他是庄子的朋友，两人“相嘲相得”，交往密切。再次，他还担任过魏国的宰相，有政府高官的经历。如果要寻求惠、邓二子的共性，那么，他们都可以归属于名家。荀子所见的惠、邓之学及其治道，存在的错误主要在于：远离先王，否弃礼义，热衷于那些怪诞的学说与怪异的言辞，虽然体现了片面的深刻，显得机智而雄辩，却没有实际用处，在国家治理领域很难产生效果，不可能作为国家治理的理论依据。荀子的这些批判表明，他对名辩之学的评价不高。在荀子看来，只有在治理效果方面有突出表现的学说，才堪为治国理政之“纲纪”。

六是子思、孟柯代表的治道：“略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂糅，素行旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解，索饰其辞而祗敬之曰：‘此真先君子之言也。’子思唱之，孟柯和之，世俗之沟沟訾訾，唯唯然不知其非所也，遂受而传之，以为仲尼、子游为兹乱于后世，是则子思、孟柯之罪也。”这是对思、孟之学的批判。这样的批判展示了荀子与孟子的差异，同时也彰显了荀子与孟子在治道问题上的分歧。在荀子看来，思、孟之学存在的主要问题是：对先王的治道并没有透彻的理解，却自以为是地根据往古旧闻编造出“五行”学说，“乖僻违戾而不知善类也。幽隐无说，闭约无解，谓其言幽隐闭结而不能自解说，谓但言尧、舜之道而不知其兴作方略也。荀卿常言法后王，治当世，而孟柯、子思以为必行尧、舜、文、武之道，然后为治，不知随时设教，救当世之弊，故言僻违无类。”思、孟之学的过失还不至于此，因为他们还误导了后世的儒生，让那些愚昧的儒生错把思、孟之道当作孔子、子游之道。这些批判表明，荀子不赞同思、孟的先王学；荀子主张法后王，主张与时俱进地采取措施，解决当世面临的实际问题、现实问题。

“十二子”及其代表的治道，皆有所失，且所失各异。透过荀子对“十二子”的批判，我们可以看到荀子关于治道的一些具体构想，这些具体构想可以概括为“四要”与“四不要”。其中的“四要”包括：要以礼法约束人的行为，要尊重众人的价值观，要强化人与人之间的差异与等级，要语境化地理解先王的兴作方略与治国之道。“四不要”包括：不要片面地追求节俭，不要流于空谈，不要沉溺于文字游戏，不要误解先王以误导世人。这就是《非十二子》所映照出来的荀子治道之大略。

进一步看，在《非十二子》篇中，荀子既批判了“十二子”的治道，同时也对孔子、子弓的治道表达了推崇之意：“若夫总方略，齐言行，壹统类，而群天下之英杰而告之以大古，教之以顺长；奥堂之上，欽然圣王之文章具焉，佛然平世之俗起焉；六说者不能入也，十二子者不能去也；无置锥之地，而王公不能与之争名，在一大夫之位，则一君不能独畜，一国不能独容；成名况乎诸侯，莫不愿以为臣。是圣人之不得势者也，仲尼、子弓是也。”如果把荀子对孔子治道的称赞与他对于“十二子”的批判结合起来，也许能够更加全面、立体地理解荀子对治道的理解。

(作者为中国政法大学习近平法治思想研究院教授)



人物

“法与时转则治，治与世宜则有功”出自《韩非子·心度》，揭示——

法的生命力在于与时俱进、顺势而为

法谚新解

□王斌通 余钊飞

2016年10月，习近平总书记在党的十八届六中全会上就《关于新形势下党内政治生活的若干准则》和《中国共产党党内监督条例》起草的有关情况作说明时指出：“‘法与时转则治，治与世宜则有功。’新形势下加强和规范党内政治生活，既要坚持过去行之有效的制度和规定，也要结合新的时代特点与时俱进，拿出新的办法和规定。”2020年5月29日，习近平总书记在十九届中央政治局第二十次集体学习时也引用了“法与时转则治，治与世宜则有功”出自《韩非子·心度》，原文是：“故治民无常，唯法为治。法与时转则治，治与世宜则有功。故民朴而禁之以名则治，世知维之以刑则从。时移而治不易者乱，能治乱而禁不变者削。故圣人之治民也，法与时移而禁与能变。”这段话揭示了三条法律运行规律：第一，法的价值不容轻视。法是治国理政的重要规矩，是确保民众规范行为、安居乐业的基本依据。第二，法的生命力在于与时俱进、顺势而为。第三，只有运用顺时而变的法来治理社会，才能实现法保障民生秩序、维护社会安定的功效。一言以蔽之，法要适应时势民情的变化，根据社会治理的需要作出调整。这是对

我国古代立法、司法及变法经验的准确概括，蕴含着法律要适时而变、因时制宜的实践智慧。

诸子百家在春秋战国时期的激烈争鸣中，各持己见，观点差异显著，然而，对于立法因时而变，却形成了普遍共识。儒家经典《周礼·秋官·大司寇》提出：“一曰刑新国用轻典，二曰刑平国用中典，三曰刑乱国用重典。”法家大作《商君书·更法》称：“治世不一道，便国不必法古。”纵横家代表作《战国策·赵策二》阐明：“观时而制法，因事而制礼，法度制令，各顺其宜。”这些表述均不同程度体现出古圣先贤着眼实际、应事权变的法律实用主义。秦汉之际，立法思想实现了由法家思想到黄老思想再到儒家思想的两次变革，正是循时而变的生动写照。后世思想家在讨论良法善治或立法改革时，也继承并发展了“法与时转则治，治与世宜则有功”的经典论断。

南宋思想家陈亮，长期钻研法制，剖析人本、社会、变革以及实务、功用、变通，不以古法自限，强调法度的时代性，并对三代以来特别是宋代政治法律的源流演进作了系统分析和总结。《陈亮集》集中展示了陈亮深入独到的观点。他明确提出了对“任人”“任法”的看法：“人道立而天下不可以无法矣”“人心之多私，而以法为公，此天下之大势所以日趋于法而不可御也”“汉，任人者也；唐，人法并行者也；本朝，任法者也”，这种奉法而治的观念，与“治民无常，唯法为

治”高度吻合。他十分重视将法律与社会实际相结合，主张以社会治理效果为原则，理清立法原则，辨清法制繁密之利弊，提出积极有为的变法大纲，使当朝法制真正能够达到强国济民的社会效果。为了实现宋朝中兴的功业，去除严刑峻法，陈亮强调，“法度不正则人极不立，人极不立则仁义礼乐无所措”，只有及时正纪纲，明法令，才能使太平之基长久。同时，他发出“持法深者无善治”的感慨，提出“简法重令以澄其源，崇礼立制以齐其习”的修法建议，以宽简革微密之弊，以温厚补严厉之失。

《宋刑统》中的犯罪种类、刑罚名称、量刑原则等多因循唐律，但宋朝错综复杂的社会矛盾使其刑法发生了重刑化的变化。由此出现了刺配、凌迟等刑罚。陈亮极力反对朱熹等人恢复肉刑的主张，希望朝廷能够总结尧舜之时轻刑的原因，借鉴其经验，同时，从西周的“三国三典”理论中寻求狱狱中慎刑谨杀的法理依据，认为“《周官》之刑平国用中典，盖不欲自为轻重耳？”并提出“凡天下奏谏之事，长案碎款，尽使上诸刑寺。其情之疑枉者，驳就宽典”，对报批的案件中情节较轻的，都从宽处理。

上述简法、恤刑、宽民的法律思想，是对“法与时转则治，治与世宜则有功”的延伸，既是陈亮研究法律得出的切合法律运行实际的经验之谈，也是改革宋朝法律、制定治世良法的真知灼见。

纵观中华法系和中华法治文明的演进历程，“法与时转则治，治与世宜则有功”体现在历代立法、司法及法制改革的方方面面，对今天的法治建设也具有积极的借鉴意义。党的十八大以来，我们党提出“科学立法、严格执法、公正司法、全民守法”，这是对“有法可依、有法必依、执法必严、违法必究”方针的传承创新，也是对全面依法治国重要环节与时俱进作出的精准把握。汲取中华优秀传统文化智慧，完善中国特色社会主义法治体系。一方面，要坚持从实际出发，不断改进法治，“法律是治国之重器，良法是善治之前提。”践行“两个结合”，不断将法治建设的实践经验特别是司法审判、法律监督的成功做法提炼、总结、上升为法律条文，使原则性与灵活性在良法中完美融合，既确保法律的稳定性，也持续赋予法律新的时代内涵。另一方面，要坚持应社会之变，持续完善法治。进入新时代，我国社会主要矛盾转变为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾，人民群众对民主、法治、公平、正义、安全等多方面的需求日益增长，这就要求法治建设呼应社情民意，“把屁股端端正正地坐在老百姓的这一面”，通过有效的改革举措，提升人民群众的获得感、幸福感、安全感，以高水平法治护航高质量发展和高水平安全。

(作者分别为西北政法大学中华法系与法治文明研究院执行院长、副教授，杭州师范大学沈钧儒法学院副院长、教授)

刑事和解制度怎样彰显传统“和合无讼”理念

既延续“和合无讼”的治理智慧，又通过制度创新突破传统和解的局限性



□孙明扬 乔慧慧

刑事和解制度以传统“和合无讼”理念为文化基因，以法治为制度载体，既延续了“和合无讼”的治理智慧，又通过制度创新突破了传统和解的局限性，使得传统“和合无讼”理念在新时代法治实践中焕发新生。

“和合无讼”：中国古代和解实践的重要价值取向

“和合”是中华传统文化的理念精髓，亦是各家学派认同的普遍原则。“和合”文化崇尚“天人合一”的秩序观念，蕴含“贵和尚中、善解能容、厚德载物、和而不同”的宽容品格。“无讼”是“和合”最具代表性的实践形态。孔子曰：“听讼，吾犹人也，必也使无讼乎！”先秦诸子的学说中，几乎都主张“无讼”。即使是法家，也大力提倡取消刑杀达到“刑措”的境界，暗合“无讼”理想。中国古代的“和合无讼”理念倡导以调处息讼的方式化解纠纷，包括：其一，通过以理服人、以情感人、说服教育以争讼止息；其二，通过以德化人、以礼齐民以减少讼累；其三，通过适当合理地化解已经发生的争讼以预防新的争讼。因此，“和合无讼”蕴含着以调处解纷息讼，以德礼教化预防争讼，最终实现无争讼、不争讼、根本解决争讼的思想智慧。

基于“和合无讼”理念，传统中国形成了独具特色的和解实践。在汉代，县以下设乡，乡设三老：有秩、啬夫和游徵。选年老有修行、能举众为善者担任“三老”，掌管诉讼，收赋税。汉代“三老”以他们在民间的威望，调解处理轻微刑事案件和民事纠纷，达成和解后，当事人不能再到县廷起诉。唐代基层分设乡正、里正与村正，法律明确规定了“凡民有争讼，先由里正、村正调解”，调解案件范围包括轻微刑事案件和户婚田土等民事案件。两宋时期，民事纠纷增多，劝解息讼成为地方官吏的法定职责。有民众告诉时，司法官多以劝解调处结案，只有调处未果时，才置之于法。明清时期，乡、里设立张贴榜文、申明教化的“申明亭”。《大明律集解附例》载，“凡民间应有词状，许耆老、里长准受

于本亭剖理”，要求户婚田土案件须经里甲老人理断，只有里老不能解决的案件，当事人才能“上告”官府。至清代，促进当事人和解成为州县官府处理民间纠纷的普遍选择，并进一步发展出“官批民调”的纠纷调处模式，即官府认为情节轻微的刑事案件，或事关亲族关系、伦理道德、社会风俗的纠纷，可以指派保甲、亲族、乡绅等人员进行调处。

官府鼓励民间调处相关案件，“命案、盗案及匪案，为官府重视，其余案件既不为官府重视，故大率依告诉始予办理，且命其赁公亲调处，准其和息销案……”但是，和解并非漫无边际，官方对于确定由自己管辖的一定范围内的案件，不允许私自和解，以维护国家的审判权。如《教民榜文》就详细列举了允许和解的事项：户婚、田土、斗殴、争占、失火、窃盗、买卖、骂詈、钱债、赌博、擅食田园瓜果、私宰耕牛、弃毁器物稼穡、畜产咬杀人、卑幼私擅用财、子孙违犯教令，等等。唐律也规定案件涉及服制、人命、奸情等禁止私和，明律对私自和解的限制范围比唐律宽，比较严重的命盗犯罪，官方已立案受理的犯罪，不允许私和。

概括而言，在“和合无讼”理念指引下，“以教止讼、以调息讼”的和解智慧，避免了民众因矛盾纠纷对簿公堂、激烈对抗的僵局。轻微刑事案件和民间纠纷交由社会促成和解、重大刑事案件则由官府介入，既有效维护了社会秩序的稳定，又维护了官府审判权威。

刑事和解制度对传统“和合无讼”理念的传承

为践行以人民为中心、有效回应被害人诉求、修复受损的社会关系并提升司法效能，刑事和解制度立足我国实际，继承和发扬了“和合”文化的优秀基因，彰显了中华法治文明的深厚底蕴和独特魅力。

首先，刑事和解制度继承了传统“和合”文化中的治理智慧，强调修复被破坏的社会关系。在传统“和合无讼”理念中，诉讼的发生是对现有社会资源和人际关系的潜在破坏。比如，儒家经典就公开表达了“讼则终凶”的价值观念，强调将轻微的刑事案件交与民间进行和解，更有利于修复社会关系。刑事和解制度同样强调通过和解修复受损的社会关系。被告人通过

自愿认罪，真诚悔罪，向被害人道歉，获得被害人的谅解和宽恕，这本身就是一种主动承担责任的意思表示，也是对其犯罪行为为忏悔的表现。

其次，刑事和解制度在一定程度上与传统的宗族纠纷处理有共通之处，致力于“息讼宁人”与“敦睦亲邻”。在传统中国社会，宗族和村民组织承担着化解斗殴、毁损财物等纠纷的主要功能。这类纠纷的在地化解决，对于维系熟人社会的稳定秩序至关重要，而宗族成员凭借其对事件背景与人际关系的深刻了解，天然具备调处优势。刑事和解制度同样高度重视社区参与及被害人在中心地位，其精神内核与传统模式具有一定程度的契合，依托社区资源与基层治理体系，现代社区组织能够全面了解案件发生的具体背景、当事人的性格特征、家庭状况及其社会关系网络等。这不仅为促成有效和解、保障被害人权益提供了坚实基础，也有助于修复因犯罪而受损的社会关系，并为后续的社区矫正创造有利条件。

最后，刑事和解制度同样重视多元化解纷手段的协同效应，强调和解对于对抗式司法程序的补充作用。传统“和合无讼”理念追求“刑期于无刑”的更高境界，主张综合运用教化、感化、调解等非刑罚手段，引导过错方认罪悔过、赔偿损害、寻求谅解，借此恢复被破坏的和谐。刑事和解制度强调在坚定维护国家刑罚权的前提下，通过引入协商、谅解等柔性机制，致力于平衡国家利益、被告人回归社会需求与被害人实质权益保障，从而与对抗式司法程序构成刚柔并济、功能互补的有机整体。

刑事和解制度对传统“和合无讼”理念的超越

在继承传统“和合无讼”理念的同时，刑事和解制度结合现阶段我国法治建设的需要，进行了因时因地、因情因境的制度创新，进一步超越了传统“和合无讼”理念的局限性。

其一，刑事和解制度坚持依法和原则，确保和解在法治轨道上运行。传统“和合无讼”理念追求社会和谐、关系重建的“仁义”与“情义”，主要依据“礼”所规定的行为规范、本地通行的习惯以及人们在社会生活中积累的经验与知识。法律在社会

生活中居于相对次要的地位，官府也不鼓励百姓为个人私利启动诉讼程序、对簿公堂。因此，传统案件的处理可能面临“以和为贵”与法治之间的矛盾。当前，我国的刑事和解制度以完备的法律体系为基础，从和解的适用范围、参与主体、程序流程到结果确认等方面，均有明确的法律条文作为依据，真正将刑事和解纳入法治化和规范化轨道。

其二，刑事和解制度充分尊重当事人的意愿，以自愿合意为基础，确保被害人与被害人的平等协商。传统中国社会依托宗法等级结构进行民间调解，虽然维护了稳定和巩固了社会关系，但受限于固有的宗法等级秩序，当事人意愿往往难以获得充分自由地表达与尊重。当前，我国刑事和解制度的创新之一，就是尊重当事人的自愿合意。和解程序的启动、进行和协议的达成，必须基于被告人与被害人双方明确、自愿的意思表示，任何一方均有权随时退出和解程序。司法机关负有严格的审查义务，通过单独询问、告知权利义务、评估当事人心理状态等方式，确认当事人是否自愿。和解期间，司法机关强化对当事人的程序指引和过程监督，明确告知当事人其享有的各项权利，允许甚至鼓励当事人（特别是弱势一方）聘请律师或其他代理人参与和解过程，增强其协商能力；同时营造一个安全、中立、不偏不倚的沟通环境，让被告人在认罪悔罪的基础上，表达歉意、提出弥补方案，鼓励被害人充分表达所受伤害和具体需求，避免任何一方的声音被忽视或压制。

其三，刑事和解制度超越了传统“无讼”理想的表层意涵，追求更高层次、更可持续的社会和谐。当前，我国刑事和解制度不仅追求修复被害人罪破坏的社会关系，抚慰被害人身心创伤，促进加害人回归社会，更追求实质性化解基层矛盾，将司法办案的“治已病”与社会治理的“治未病”有机结合，契合当前推进国家治理体系和治理能力现代化对源头化解矛盾、促进社会内生稳定的要求。检察机关作为积极的引导者、规范的守护者与公正的监督者，确保刑事和解的法治成色，努力实现政治效果、法律效果、社会效果的有机统一。

(作者单位：中南财经政法大学马克思主义学院、法学院)