

Doi:10.11835/j.issn.1008-5831.fx.2025.07.001

欢迎按以下格式引用:干建华,张玲玲.荀子的政府论范式及其当代意义——基于构建中国自主法学知识体系的视角[J].重庆大学学报(社会科学版),2025(5):275-286. Doi:10.11835/j.issn.1008-5831.fx.2025.07.001.



Citation Format: GAN Jianhua, ZHANG Lingling. Xunzi's paradigm of government theory and its contemporary significance: Based on the perspective of constructing China's independent knowledge system of legal science [J]. Journal of Chongqing University (Social Science Edition), 2025(5): 275-286. Doi: 10.11835/j.issn.1008-5831.fx.2025.07.001.

荀子的政府论范式及其当代意义 ——基于构建中国自主法学知识体系的视角

干建华¹, 张玲玲²

(1. 上海交通大学 凯原法学院, 上海 200030; 2. 上海师范大学 哲学与法政学院, 上海 200234)

摘要:荀子的政府论范式以性恶论为哲学基础,将儒、法两家思想有效地融为一体,体现了荀子深邃而广博的知识体系。荀子式的政府在道德性质上属于“必要的善”,在政治上主张君子阶层应以其政治美德赢得庶民阶层的自愿服从,同时也主张以严密的(刑)法体系迫使庶民阶层服从政府。在构建出政府论体系之后,荀子还对当时学术界争论不已的重要概念进行了融贯的解释,使那些初看起来相互对立的概念有机地统一在他的政府论范式之中。荀子的政府论范式,可为理解当代中国的法治实践提供重要的理论参考。就建构中国自主法学知识体系而言,荀子的政府论范式及其对重要概念的融贯解释具有重要的借鉴意义。首先,中国自主法学知识体系建设应主动拥抱政治美德,中国式现代化法治可以与政治家美德兼容,法治建设的稳步推进也需要得到政治权威的有力保证。在快速发展的现代社会,法律体系总是会存在各种形式的“开放结构”,作为立法者的政治家集体,需要充分展现自身的政治美德,以良好的立法行动填补这些“开放结构”。其次,拒绝法律工具主义以树立中国自主法学知识的体系性。作为一个整体的法律体系,不应仅仅扮演外部目标之工具的角色,它还应具备内在的融贯性和道德性以树立自身的权威。法律工具主义的危害之一,便是使作为一个体系的法律变得支离破碎,使法律的正当性基础遭到严重破坏,人民对法律之公平正义的信念也将遭到严重削弱。最后,注重形式法治理论以成就中国法学知识体系的自主性。自由、民主、人权等现代价值是世界各国的共同追求,但如何在法律体系中落实这些共同价值,则依赖于各国的国情。形式法治理论注重实现这些现代价值的方式方法,在何种程度上并且以什么样的方式落实这些价值,充分尊重政治家集体的决定。此外,一切可靠的理论知识都需要有扎实的和稳定的实践作为前提,欠缺实践经验支撑的理论,很容易陷入过度理想化的陷阱之中。鉴于我国法治建设的实际情况,从形式上理顺自主法学知识体系的内在融贯性应当成为当前理论工作者的优先事项。

基金项目:国家社会科学基金重大项目“马克思主义人民民主思想研究”(21&ZD007);司法部2024年度法治建设与法学理论研究部级科研重点项目立项课题“中国式法治现代化研究”(24SFB1003)

作者简介:干建华,上海交通大学宪法与国家治理研究中心高级研究员,凯原法学院博士研究生,Email:gjh0601@126.com;张玲玲(通讯作者),上海师范大学马克思主义研究院研究员,哲学与法政学院讲师,Email:lawyerzhang@shnu.edu.cn。

关键词:中国自主法学知识体系;荀子;礼法合治;政治美德;形式法治论

中图分类号:D909.92 文献标志码:A 文章编号:1008-5831(2025)05-0275-12

引言

构建中国自主法学知识体系是当代法学界的重大理论使命。在现代社会,法治是世界各国的普遍追求,依法治国是我们党治国理政的基本方略。但世界各国追求法治的历史进程和文化传统各有不同,我国社会主义法治道路的一个鲜明特点,“就是坚持依法治国和以德治国相结合,强调法治和德治两手抓、两手都要硬。这既是历史经验的总结,也是对治国理政规律的深刻把握”^[1]。同时,德治是我国传统儒家思想一个显著特征,道德在国家治理方面具有突出的优先位置^[2]。建构中国自主法学知识体系的一项理论命题便是在坚持法治的原则下有效吸纳“德治”。

在如何将德治与法治相结合即“礼法合治”的问题上,荀子的贡献最为显著。“到了西汉,荀子的那种融通儒、法二家思想的政治哲学成为国家政策的指导原则”^[3]。荀子长期主持当时作为学术中心的齐国稷下学宫,也打破“儒者不入秦”的传统亲自考察秦国法制^[4]。如何在坚持儒家的德治思想这一根本遵循的前提下,吸收法家思想中的有益成分,是荀子面临的一道时代课题。荀子如何构建其政府论并融贯解释相关核心概念,对于当代中国构建自主法学知识体系具有重要的借鉴意义。

一、荀子如何构建“礼法合治”的政府论体系

(一)以性恶论为政府的性质奠定哲学基础

荀子以性恶论作为其构建“礼法合治”的政府论的哲学起点。荀子断言:“人之性恶,其善者伪也。”(《荀子·性恶》)这与孟子主张的性善论构成了鲜明的对比,也是后世儒者批评荀子“变孔孟而接近申韩”^[5]的一个主要依据。

荀子对于人性的思考分成两个层面。一是人与外部世界的关系。荀子说:“天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶。”(《荀子·天论》)在荀子看来,诸如天体的运行、四季的变换等不以人的意志为转移。人与外部世界的关系只有适应与否的问题,不存在道德上善恶的问题。既然人的外部世界在道德上是中立的,那么善与恶的评价性观念只能在人自身中寻找。二是按照人意志的能动性区分出两种属性。荀子把人的先天或自然的属性称为“性”,把人的后天或社会的属性称为“伪”,前者“天之就也,不可学,不可事”,而后者“可学而能、可事而成之在人者”(《荀子·性恶》)。

在区分出人的两种属性之后,荀子审视了人的自然性在没有外部干预的情况必然会出现的状态,同时也回答了“礼”的起源:“礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得,则不能无求;求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。使欲必不穷乎物,物必不屈于欲。两者相持而长,是礼之所起也。”(《荀子·礼论》)人的欲望之满足是人的自然性,这种自然性为每个人所固有,因而无所谓善恶;但是当一大群人有着相同或相似的欲望时,如果欠缺一种干预机制,那么人的自然欲望就会形成一种社会困境:“欲恶同物,欲多而物寡,寡则必争矣。”(《荀子·富国》)因而,人在社会中的困境并非直接源于人的自然性,而是源于一大群有着相同或相似欲望的人,在一个有限生活资源的世界中的共同生活^[6]。荀子的“性恶”论是其政府论的哲学起点:将一切人为创造的东西全然抽去之后,再来检验人的自然性所主导的共同生活的可能性;如果这种共同生活无法持续,那么必须借助于人的社会性以构建出一个“人为”的政府。

与当时的主要思想流派对比,能够彰显出荀子政府论的道德性质。荀子推崇圣人之治,反对主张“圣人不死,大盗不止”(《庄子·胠篋》)的庄子。“看似矛盾的是,荀子的天的观念似乎从根本上讲是道家的。他完全接受庄子在‘天所做的事情’(天之所为)和‘人所做的事情’(人之所为)之间所做的区分。他只是将庄子的价值观翻转了过来”^[7]。荀子主张以后天的善去“化”先天的恶,这一立场使他区别于将政府的功能还原为“以恶去恶”的法家。在儒家阵营内部,荀子反对孟子将从社会经验中直接观察到的“恻隐之心”“羞恶之心”“辞让之心”与“是非之心”(《孟子·公孙丑上》)作为哲学前提:“今诚以人之性固正理平治邪,则有恶用圣王、恶用礼义矣哉?虽有圣王礼义,将曷加于正理平治也哉?”(《荀子·性恶》)在荀子看来,孟子主张性善,其最终结论只能是:由圣人制定的礼义法度是一种“不必要的善”。易言之,孟子的政治思想是以个体的道德修养为中心,荀子的政府论就是以礼法道义等原则或规则为基础的^[8]。

总之,荀子将政府在道德性质上定性为一种“必要的善”,将不以人的意志为转移的外部世界称为“自然之天”^[9],将自然状态中的人认定为若非经由外部约束则势必导致不利社会后果的自然人,其最终目的是证成人类为了将自身从社会困境中解脱出来的人为手段:构建一个完全消除“天”之神秘性而全然基于“人为”努力的政府。

(二)以“礼义之群”克服功利国家的致命缺陷

在共同生活中,人们必须通过各自的社会性或政治性以某种方式组织起来,共同应对外部世界的威胁或共同寻求某种外部利益,这是荀子和法家学派构建政府的共同起点。荀子认为,人之所以能够处于生物链的最高等级,是因为“人有气、有生、有知,亦且有义”,并且“人能群”(《荀子·王制》)。商鞅也指出:“一兔走,百人逐之,非以兔为可分以为百,由名之未定也。夫卖兔者满市,而盗不敢取,由名分已定也。”(《商君书·定分》)人们联合起来对付自然界的威胁或共同追求某些利益,并按照事先约定的规则进行分配或分享,这样他们的合作才能得以维持。相反,如果他们内部没有“分”,他们仍将发生争斗而导致社会失序。而社会失序抵消了社会合作的好处,那些走到一起的人们又将再次分裂,这又使得人们因为自身的脆弱性遭受自然的威胁。

以商鞅为主要代表的法家学者,沿着上述思路最终设计出颇具现代功利主义色彩的政法制度。在法律适用方面,商鞅强调“刑无等级”(《商君书·赏刑》);在国家资源的分配上,商鞅要求“事本而禁末”(《商君书·壹言》),使国力尽可能地向“农战”倾斜。法家以一套事先公布的成文法作为所有人的行为准则,以严密的官僚机构监督法律的执行并最终以君主的信用保证民众应得的利益。在这个政治社会中,不仅众人有着分工合作,而且还在内部构建出能够被反复遵循的分配规则,对于这些规则的解释和执行,由国家信用予以保证,确保得到民众的信任以追求霸权,即荀子所谓的“信立而霸”(《荀子·王霸》)。这样的政治社会在很多方面已经非常接近于现代法治的基本要求^[10]。

但是,这样的政治社会仍有一个关键的问题:为什么政府有资格按照他们设定的规则进行分配,或者说,为什么政府制定分配规则的权力是正当的?这个问题涉及政治哲学的一个根本性问题,那就是政治权威的正当性基础的追问^①。

荀子以其所界定的“礼义”来克服功利国家在政治权力上的正当性基础疑问。荀子说:“分何以能行?曰:义。”(《荀子·王制》)此处所谓“义”,具有明显的道德意蕴,本质上是一种道德选择^②。在荀子看来,基于道德选择的国度才能真正彰显政治联合的意义:“国者,巨用之则大,小用之则小;禁

① 学界通常将权威界定为“正当的权力”,与“权力”不同的是,权威有资格得到权力对象的自愿服从。参见:莱斯利·里普森《政治学的重大问题》(刘晓,译,华夏出版社,2001年版第58页);俞可平《权力与权威:新的解释》(《中国人民大学学报》,2016年第3期10-49页)。

② 据日本学者佐藤将之的考证,荀子的“礼”和“义”在内容上有很多重叠,但“义”是一项自足的道德价值。参见:佐藤将之《天地之治:荀子礼治政治思想的起源与构造》(台湾大学出版中心,2016年版第329页)。

大而王,綦小而亡,小巨分流者存。巨用之者,先义而后利,安不恤亲疏,不恤贵贱,唯诚能之求,夫是之谓巨用之。”(《荀子·王霸》)从中可以看出,统治者进行“分”的决策标准是建立在“先义而后利”的道德基础上的。正因为基于“义”的“分”是一种道德选择,那么统治者的权威就有资格获得所有人的自愿服从:“人服而势从之,人不服而势去之,故王者已于服人矣。”(《荀子·王霸》)因而,尽管荀子确实与法家共享了对于“法”的重视并将“法”纳入“礼义”的轨道上^[11],但在政治权威的正当性基础即“王霸之争”的问题上分道扬镳。

(三)以“隆礼重法”兼容礼的道德性与(刑)法的效率性

荀子政府论的最后一步是以“隆礼重法”的方式将“礼”与“法”^③融为一体,将法家式的功利国家转变为礼义国家。“礼”与“法”的关系存在着诸多解释,通常以这两者的适用对象作为划分标准,分别适用于君子 and 庶民。但这是一种较为表面的理解,因为在荀子那里,君子与庶民的两分首先是一种道德修养上的区分,而不直接涉及政治和法律地位。用现代话语来说,士以上的公职人员若是违背了礼的要求,会被苛以政治上的问责,根据其行为是否违反(刑)法再追究刑事责任。所以这种理解忽略了礼与法之间的动态结构。也有学者将两者的关系类比于现代国家中“立法机关和行政机关,或中央政府与地方政府”^{[12]390}的关系。其主要的文本依据是:“修礼以齐朝,正法以齐官”(《荀子·富国》)。但是这样的理解势必会导致礼与法全然聚焦于政府内部的规制。按照荀子的一贯观点,所有按照政治美德而受到任命的官员,无论是中央政府还是地方政府,所有官员至少在内部都需要以礼相待。因而,如此就将礼法关系的范围作了狭隘化理解。

多数现代学者倾向于将礼法关系按照制度上的构成内容来理解^[13],古人也有“礼之所去,刑之所取,失礼入刑,相为表里”(《汉书·陈宠传》)的说法。从现代法理学来看,荀子的礼与法之两分类似于哈特“初级规则”和“次级规则”的两分。哈特指出,调整普通公民之间权利义务关系的称为“初级规则”,由于初级规则的“不确定性”“静态性”与“无效率”三类缺陷,需要分别引入承认规则、变更规则和裁判规则作为三种“次级规则”^{[14]86-91}。哈特关于这两类规则的划分,意在指出这两类规则的法律义务的根本差异。如果从礼法制度的表现形式与精神实质的角度来理解,无论是成文的“礼”(如周公所制之《礼》)还是成文的“法”(包括刑法和其他各类适用于庶民的律令条文),都是不成文的“礼”的一种外在表现形式,其内在的精神实质都是不成文的“礼”。按照这种划分,荀子关于“礼”与“法”的关系就类似于德沃金的“原则”与“规则”的区分。原则通常不成文,也不向普通公民公布,只有那些在实践中长期积累的行动者才能知晓其存在和意义。在适用方式上,法律规则是以“全有或全无”的方式得以适用;而法律原则仅提供一种“方向性”的指引;最重要的是,只有原则才能用于法律官员们对于疑难案件的权衡^[15]。德沃金将原则从规则中区分出来,意在证成有着“超人智能和耐心的,而且承认作为整体的法律法官”^[16]的赫拉克勒斯法官的必然性。德沃金设想的超人法官,在性质上类似于荀子所说的圣人:“圣人积思虑、习伪故,以生礼义而起法度,然则礼义法度者,是生于圣人之伪”(《荀子·性恶》)。

简言之,如果以现代话语将“分”解释为“社会关系的適切区别和社会资源之适当分配”^{[12]335}或“人类社会的组织结构和组织原则”^{[17]94},那么在荀子看来,“礼”就是一个政治社会的最高组织原则,“义”就是君子阶层按照“礼”的道德要求进行政治决策,“法”则是庶民阶层必须服从的(刑)法体系。将礼法制度形成一套内部融贯体系的,最终是包括圣人在内的全体君子:“君子者,法之原也。”(《荀

③ 荀子在不同的意义上使用“法”这个词。“法”既可作为动词,意指“效法”“效仿”;也可以做名词,意指技术性方法,如“弈之法”,或治国方法,如“禹之法”“王者之法”;在最一般的意义上,“法”与“刑”通用,意指“刑法”。参见:韩德民《荀子与儒家的社会理想》(齐鲁书社,2001年版第241-248页)。

子·君道》)君子与庶民两大阶层以礼法制度充分地组织起来,其中的“礼”保证制度上的原则性或道德性,“法”保证制度运作上的效率性。没有政治原则的指引,效率是盲目的;没有实际效率的原则是空洞的。这样,荀子就证成了从法家式的功利国家到礼法国家的系统性转化。

二、荀子如何调和“礼法国家”体系中的核心概念

在构建出政府论框架之后,荀子面临着对诸多重要概念的解释,以使得这套框架系统能够以动态的方式呈现出来。任何概念“都不是孤立自在的零星碎片,都不是独立地构成自我的规定性,而是在特定的‘概念框架’和‘概念系统’中获得自我规定,在概念的相互规定中显示自我规定”^[18]。以下,笔者择取荀子几个重要概念之间的相互规定以彰显其内涵。

(一)“君本”“群治”与“民享”的统一

荀子主张君本思想。“君者,民之原也;原清则流清,原浊则流浊”(《荀子·君道》)。同时,荀子主张贵族式的“群治”而反对君主的独治:“彼持国者,必不可以独也。”(《荀子·王霸》)如果将现代民主归结为“民有、民享和民治”^[19]三要素,荀子坚定捍卫民享:“天之立君,以为民也。”(《荀子·大略》)同时断然反对民治:“夫民易一以道而不可与共故,故明君临之以势,道之以道,申之以命,章之以论,禁之以刑。”(《荀子·正名》)在国家治理上,能否有效调和这三个概念之间的内在关联,构成了荀子政府论是否仍具有当代意义的检验标准。

首先,君子阶层凭借政治美德能够且应当成为统治者。按照荀子的人性论,君子与庶民的道德起点是一样的:“材性知能,君子小人一也。好荣恶辱,好利恶害,是君子小人之所同也,若其所以求之之道则异矣。”(《荀子·荣辱》)这两类人的区别在于各自有着不一样的道德追求。君子通过后天努力接受仁、礼、义等道德的指引而成为君子,而庶民则基于自利的动机追求自身利益的满足:“人知谨注错,慎习俗,大积靡,则为君子矣;纵情性而不足问学,则为小人矣。”(《荀子·儒效》)简言之,君子之所以为君子而庶民之所以为庶民,全然在于自身的道德选择。与荀子同时代的亚里士多德说:“凡有关城邦精神的部分应该比供应城邦以物质需要的部分尤为重要;所有类乎动物灵魂的部分,就是城邦的军事(战斗)职能、主持公道的司法职能以及具备政治理智的议事职能。”^[20]¹⁸⁷ 亚氏此处所谓的“灵魂”,大致等同于荀子的“神明”,这种“神明”在理论上是几乎每个人都可以通过学习达到的:“今使涂之人伏术为学,专心一志,思索孰察,加日县久,积善而不息,则通于神明,参于天地矣。故圣人者,人之所积而致矣。”(《荀子·性恶》)因而,一个政治社会中的君子群体为庶民群体立法,就像人的灵魂为自己的身体立法一样,是古代儒家们的内在隐喻^[21]。事实上,道德准则的一项关键功能是:“将我们的情感和行为以某种方式相关联,以使得每个人的目标和欲望尽可能地实现相容。”^[22]正因为君子能够按照道德准则的要求行动,君子的政治联合所形成的政府就能确保社会中每个人的利益都能在礼义的轨道上相互兼容。

其次,荀子虽拥护君主制,但坚决反对君主独治。在君子阶层内部,维系君臣关系的核心原则就是作为最高政治原则的“礼”,而“礼”是由先王们在各个不同历史时期的礼法实践中沉淀下来的,不是在位君主随意创造出来的。因而,尽管君主拥有最高权力,但由于受制于礼义原则,这种最高权力就不是绝对的。君主任用大臣必须“参之以礼”(《荀子·君道》);大臣也必须以礼事君:“从道不从君,从义不从父,人之大行也。”(《荀子·子道》)既然君臣之间必须按照同一套政治原则行事,君子阶层内部即使就特定决策事项存在不同观点,也能保持最终的政治决策在原则上的一致性^[23]。

最后,荀子主张君主制,也主张君子阶层的群治,但其最终目的在于“民享”。荀子并不主张庶

民拥有政治权利,这是因为庶民既没有参与政治的能力,也欠缺参与政治的道德意愿^④。但庶民有权在政治以外的社会生活中追求私人利益。荀子说:“相高下,视肥,序五种,君子不如农人;通财货,相美恶,辨贵贱,君子不如贾人,设规矩,陈绳墨,便备用,君子不如工人。”(《荀子·儒效》)农人、贾人和工人等都是社会的某一方面的职业分工,君子并不具有这些特定方面的专长,他们的专长是将所有这些活动纳入到社会秩序的轨道上:“若夫谄德而定次,量能而授官,使贤不肖皆得其位,能不能皆得其官,万物得其宜,事变得其应……言必当理,事必当务,是然后君子之所长也。”(《荀子·儒效》)换句话说,农人、贾人和工人等社会阶层仅仅负责维系社会的某些特定功能,君子则有能力将这些特定方面整合成社会整体的需要。君子无法告诉庶民如何最佳地追求他们的私人利益,但有资格禁止那些危害礼义之道的自利行为。

(二)“治人”与“治法”的统一

荀子的“礼治”通常被归结为与现代法治相对立的“人治”,这与荀子的下述论断有关:“有治人,无治法。”(《荀子·君道》)按照荀子的人性论,一切人为的东西都是每个人后天努力的结果。作为人为努力之结果的“治法”,当然也来自历代圣王的礼法实践。在荀子所处的时代,关于这些礼法实践的知识大部分仅仅流传于治国者与少数知识阶层之间,大部分知识的流传以不成文的方式为主。“在荀子看来,真正的美德是一套不成文的不仅需要遵守而且还需要理解的准则”^[24]。所以,理解圣人所制定的“治法”,不仅需要熟读经典,更在于努力地在实践中掌握其本真的内涵。这是“治法”不能脱离“治人”而单独存在的第一项理由。

“有治人,无治法”的另一项理由是,各个时代的“治法”是会变化的。以作为政治原则的“礼”为例,周公是圣人,其所创《周礼》当然在当时的情况下是一项重大的制度创新。但周公所制之《礼》,随着时间的流逝和人心的变化而逐步失去当初的意义。要将《礼》的基本原则与当下的生活相联系,便是另一位圣人孔子的贡献。李泽厚指出:“孔子一方面关上了巫术礼仪中原有的神秘之门……另一方面却强调巫术礼仪中敬、畏、忠、诚、庄、信等基本情感、心态而加以人文化、理性化,并放置于世俗日常生活和人际关系中,使生活和关系本身具有神圣意义,……以之作为政治的根本”^[25]。孔子的贡献就在于将这套礼仪制度重新从“仁”的角度做了阐发,以使其与人们的日常生活和人际关系紧密结合起来,过去圣人的礼法实践在当下重新焕发出礼义之道的精神光芒。因此,荀子说:“礼以顺人心为本,故亡于《礼经》而顺人心者,皆礼也。”(《荀子·大略》)这意味着,只要现实的政治生活中的“人心”变了,作为社会规范的礼也就随之而变。这一点与荀子认为礼来自人为而非先天规定的观点一致。

结合上述两个方面来看,“治人”就是“治法”之精神实质的载体,“治法”是“治人”在不同情势中的外在表现。不同时代的“治人”固然可以有不同表现形式的“治法”,但其精神实质统一在礼义之道中。在此意义上,礼法制度是各个时代的圣人君子们接续合作的产物^⑤。每个时代的圣人君子只能在他们各自的时代制定出最佳的礼法制度,两者之间的统一仍在于“治人”而不在于“治法”。

(三)“法后王”与“法先王”的统一

“法先王”与“法后王”之争的问题是荀子区别于孟子的另一著名论断。这个问题涉及“后王”的确指和泛指两个方面,在确指方面学界聚讼纷纭^{[17]115-117},但与本文的论题无关。在泛指方面,学界

④ 先秦儒家思想家对这一事实有着非常清醒的认识,那就是当时社会中的大多数人可能都无法做到礼义的要求,因而不可能有效地参与政治,“行之而不著焉,习矣而不察焉,终身由之而不知其道者,众也”(《孟子·尽心上》)。

⑤ 正如德沃金指出的那样,作为一个整体的法律就像由不同的作家围绕相同的主旨接续讲述一个故事。参见:罗纳德·德沃金《法律帝国》(李常青,译,中国大百科全书出版社,1996年版第204-212页)。

的主流观点较为一致,意指先王的抽象治国原则与后王的具体实践的统一:“‘后王’泛指礼法制度或统治举措可供考察的往昔圣王;‘法后王’是主张从这些圣王的旧制中发现稳定不变的原则,再以这些原则指导当下的行动。”^[26]或者说,所谓的“法先王”是对“先王”的抽象肯定,而“法后王”则是对“后王”的具体肯定^[27]。从抽象与具体两个层面出发,荀子的“法后王”主张与他的礼治观念一致。

第一,无论是“法先王”还是“法后王”,尽管两者的决策依据有所不同,但其主旨一致:政府必须按照某种决策规范寻求最佳政策。在这个过程中,最重要的是士君子“能为可信,不能使人必信己……耻不信,不耻不见信……夫是之谓诚君子”(《荀子·非十二子》)。也就是说,君主诚实地承认对于某些事务的无知并按照那些在特定事务上具有知识的人的建议行事,本身就是一项政治美德。即使君主做出的决策遭遇社会中多数人的反对,君主也不必以之为耻。相反,君主的真正耻辱在于他按照自身的偏好做出决策,或者在有了偏好之后授意大臣按照他的要求做出决定。在前一种情况下,君主显然是在直接实施“独治”;在后一种情况下必然会使得同为君子的大臣辞去公职,这意味着君主间接地实施“独治”。

第二,按照前述“治人”与“治法”的统一,“后王”的“治法”是在“先王”的经验基础上形成的,因而在经验上更加完全,决策依据更加可靠。舍弃新近的经验而坚持旧有的做法,无异于刻舟而求剑。即使在位君主按照“后王”的治国经验仍然发生了政治错误,这种错误也是在穷尽了当时整个政治社会的智慧,并且是随着新的事实加入到原有经验之后才得以发现的,因此是整个政治社会的共同错误,没有人有资格就此向任何人进行政治问责。

综合以上两点来看,在位君主以“法后王”的方式依照过去的“治法”进行国家治理,不存在“专制”与否的问题。即使某项决策事后被证明为错误,但由于不具有可归责性而免于政治上的问责。

三、荀子政府论范式对中国自主法学知识体系构建的启示意义

(一)中国自主法学知识体系的构建应当拥抱政治美德

在当代话语中,“人治”是一个极具贬义色彩的词,意指统治者无视法律规则仅凭自身喜好行事,与“独裁”“专制”等词意接近。“法治”则成为与“人治”之负面内涵相对的正面词汇。最早提出“人治”学说的当属柏拉图,其使用了著名的“山洞比喻”以推崇作为一种“人治”的哲学王之治:

“有一些人从小就住在这洞穴里,头颈和腿脚都绑着……这些囚徒除了火光投射到他们对面洞壁上的阴影……把洞穴囚室比喻可见世界,把火光比喻太阳的能力……在可知世界中最后看见的,而且是要花很大的努力才能最后看见的东西乃是善的理念……哲学家……有更大的能力参与两种生活(哲学生活和政治生活)……”^{[28]275-283}

柏拉图在这一比喻中,将山洞比喻人的观念形态,山洞困住人就像观念形态束缚住人对真理的追求,只有那些能够挣脱旧观念约束的哲学家,才能带领人们走出这个山洞而洞察到作为“善的理念”的实在。柏拉图借用山洞比喻以断定哲学王之治:“除非哲学家成为我们这些国家的国王,或者我们目前称之为国王和统治者的那些人物,能严肃认真地追求智慧,使政治权力与聪明才智合而为一。”^{[28]214-215}

倘若荀子能与柏拉图直接对话,荀子会做出如下反驳。不能否认的是,洞内居民将不真实的东西视作真实的东西是错误的;但同样不能否认的是,这是洞内全体居民的集体错误,并且这种错误也从来没有影响他们的政治生活,即洞内居民中没有人以专断的方式强迫、欺骗其他任何人接受那种虚假的认识,这是他们“从小”便因为客观的而非“人为”的原因而造成的错误。而一切非“人为”的东西在道德上是中立的,统治者仅仅因“不可学、不可事”的自然之“性”导致事实上的政治错误,

那么这样的政治错误便由于道德上的不可问责性而不能归咎于任何人。相反,如果哲学王按照自身的卓越洞见以自身的政治权力要求全体臣民服从,或许在事实上带领全体臣民挣脱现有知识局限性带来的束缚并获得最好的结果,但其代价是破坏了“群治”的制度:“人治”的真正后果是“聪明人”的优越治理不得不以破坏制度为代价;后世的“聪明人”照例会以自身的才能凌驾于制度之上,甚至为了自身的权力而凭空制造出外部威胁的假象。

事实上,荀子的“治人”与柏拉图所界定的哲学王有着根本差异。荀子的“治人”是对历史中的——无论是“法先王”还是“法后王”——政治行动的系统性学习和训练,以最可靠的历史经验把握当下情形。柏拉图的“哲学王之治”是试图超越历史已有的经验,凭借自身的政治权力单方面要求全体臣民服从其政治决定。荀子的“治人”是在历史经验中流传下来的所有“治法”的集大成者。由于任何“治法”都来自历史,是历史上的“先王”成功应对当时的挑战所流传下来的治理方式或方法,是这个政治社会的共同政治遗产而非任何人的临时起意,因而当“治人”运用“治法”以应对内外挑战时,自然不存在专制与否的问题;如果任何“治法”都不足以应对当前的挑战,按照荀子的“群治”原则,“治人”会将可能的应对方案公诸朝野,在作为一个整体的君子阶层中寻求集体的共识,之后再以君子阶层对庶民阶层的道德权威,保证整个政治社会共同面对任何挑战,同时也集体地承担任何可能遭遇的不利后果。简言之,君子阶层以其独有的政治美德赢得庶民阶层的自愿服从,并据此确保整个政治社会在礼义的轨道上运行。

与古代社会相比,现代社会中的政府更要保持对于治理问题的高度关注并做出治理方案上的改进。在持续发展的中国式现代化社会中,法律体系总是存在着无法消除的“开放结构”^[29],作为立法者的政治家集体必须始终恪守政治道德,以高度的责任心努力加以填补。在此意义上,现代化的中国自主法学知识体系构建应当主动拥抱政治美德,在全社会的集体努力下成就一种“德性的法治”^[30]。

(二)拒绝法律工具主义以树立中国自主法学知识的体系性

在现代社会中,法律工具主义呈现出复杂的内涵,但其核心主旨是“法律只不过是实现某一目的的手段”^[31]。“正利而为谓之事。正义而为谓之行之”(《荀子·正名》)。荀子并不单纯反对君主追求“事”,只是君主在追求“事”的过程中,要符合“义”所指向的“行”所表征的政治美德。易言之,君主也可以追求事功,只是这种事功受制于君子阶层的服从与庶民阶层的安定:“礼修而士服,政平而民安。士服民安,夫是之谓大凝。以守则固,以征则强,令行禁止,王者之事毕矣。”(《荀子·议兵》)

对法律工具主义的批判性否定可以说是荀子极为重要的思想遗产。荀子一方面肯定了以秦国法制为代表的“法律工具主义”在“强国”方面的正当性:“入其国,观其士大夫,出于其门,入于公门,出于公门,归于其家,无有私事也;不比周,不朋党,偶然莫不明通而公也,古之上大夫也。观其朝廷,其朝间,听决百事不留,恬然如无治者,古之朝也。故四世有胜,非幸也,数也。”(《荀子·强国》)但在另一方面,荀子敏锐地意识到“法律工具主义”的致命缺陷。例如,在君臣关系上,秦国法制的有效运作全然取决于在位君主做出正确政治判断的能力:“凡在于君,将率末事也。”(《荀子·议兵》)。在君民关系上,庶民只有在对国家有用才能从君主那里分享这套法制的好处,否则将面临极为艰难的生存环境:“秦人,其生民也陋阨,其使民也酷烈,劫之以势,隐之以阨,忸之以庆赏,鲡之以刑罚,使天下之民所以要利于上者,非斗无由也。”(《荀子·议兵》)如果在位君主能够持续地具有驾驭群臣和控制百姓的能力,尚能维持法制的运作;若是在位君主能力匮乏,由于其政体在本质上是一种利益的交换,那么政府内部和外部都会迎来一场“自然状态”的考验:当某个占据权势地位的大臣不认为屈居君主之下符合他的利益时(如赵高诛杀秦二世),或者某些违法的庶民认为发动起义

比伏法更加有利时(如陈胜吴广起义),那么大臣或庶民服从君主的政治义务就立即消失了。秦朝仅延续二世而亡,印证了荀子在否定法律工具主义上独具洞见。

就作为一个体系的法律而言,法律工具主义的根本缺陷在于其将法体系的价值目标置于法体系的外部。统治者以法律作为实现某种外部目标的一种手段,法体系内部的融贯性或道德性则沦为次要的甚至无关紧要的东西。荀子的礼义之群则与之根本不同。“荀子之法是贯彻了礼之灵魂的‘治法’,是礼和法的有机统一,而且礼是法终极的标准和权衡原则”^[32]。按照荀子的设想,所有实在法都必须统一在“礼”这个“高级法”的终极原则之下,以“礼义”保证法体系的融贯性或统一性。当然,荀子也非常清醒地意识到,要想做到这一点,其代价是礼义之群的政治决策无法保证最佳的结果。荀子指出:“仁义德行,常安之术也,然而未必不危也;污慢突盗,常危之术也,然而未必不安也。”(《荀子·荣辱》)奉行仁义德行的政府只是降低了整个社会遭遇不测事件的可能性,但无法在最终结果上保证这一点。哈特在谈及一个仅有法律官员坚持法体系的规范性准则的社会时说:“这样一个社会可能十分可悲,有如待宰羔羊般的脆弱,而且这只羔羊可能终究难逃进入屠宰场的命运。可是,我们几乎没有理由认为这样一种社会不可能存在,也没有理由拒绝将‘法体系’之名赋予这个社会。”^{[14]117}易言之,只要负责法律运作的公职人员在履行立法、执法和司法职责时坚持法律自身认可的目的,那么这样的法律就有资格被称为一套体系。故而,要使中国自主法学知识成就一套体系,不能仅以外部目标作为其价值的评判标准。相反,如果法律工具主义大行其道,那么作为一个体系的法学知识将变得支离破碎,并直接或间接地引发“高级法的坍塌,公共利益的堕落”与“对合法性的威胁”^{[33]303-345},这对构建中国自主法学知识体系而言是极为不利的甚至是背道而驰的。

(三)注重形式法治建设以成就中国法学知识体系的自主性

形式法治与实质法治之争是构成当前法治理论的一个长期争论的议题,形式法治理论侧重于从“形式”上构建法治体系,而实质法治理论主张应由法律承担更多的诸如人权、民主、自由等价值^[33]。早在古希腊,亚里士多德提出了法治的双重内涵:“法治应包含两重意义:已成立的法律获得普遍的服从,而大家所服从的法律又应该本身是制订得良好的法律。”^{[20]199}亚里士多德关于法治的定义包含了形式与实质两个层面,法律获得普遍的服从是从法治的实质层面来界定的,这意味着包括政府和人民都同样地遵守了法律;而“制定得良好”^⑥则是从法治的形式层面来界定的,强调的是制定法律的方式方法,即法律的制定过程是否完善或既定之立法程序是否得到有效的遵守。应当说,形式法治理论与实质法治理论各有优势,在理想的情况下应当将两者结合起来。但就构建中国法学知识体系的“自主性”而言,理论工作者尤其应做好形式法治工作,这主要体现在如下三个方面。

首先,形式法治侧重于落实法律所能容纳的诸种现代价值的方法或程序而非结果。诸多现代价值理念具有普世性,但如何落实这些价值在很大程度上取决于各自的国情。正如习近平总书记指出的那样:“自由、民主、人权是人类的共同追求,也是中国共产党的一贯追求。美国有美国式民主,中国有中国式民主,都符合各自的国情。”^[34]“美国式”和“中国式”体现的就是美国和中国以不同的方式落实自由、民主和人权等人类共同价值,也正是这些不同的方式方法才能区别美国式的法治或中国式的法治。形式法治理论彰显的正是这些不同的实现方式所呈现出来的各国法治的主要特征,并以此来鉴别各自的“自主性”。

其次,形式法治并不需要理论工作者绝对地掌握有关现代法治的全部知识,这为知识界从理论

⑥ “制定得良好”的英文原文为“well established”(Aristotle, Politics[M]. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998: 115. 或“rightly constituted”(Edgar Bodenheimer, Jurisprudence: The Philosophy and Method of the Law[M]. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1962: 10.

上构建中国自主法学知识体系提供较大的可能性。就知识本身的发生学而言,正如本文第一部分荀子已经表明的那样,一切判断“善恶”的规范性知识均来自后天的学习和实践活动,在欠缺实践经验的情况下,没有形成可靠知识的可能性。荀子的这一论断对于当代“形式法治”与“实质法治”之争具有相当的指引意义:实质法治论者不满足于形式法治仅仅关注法学知识体系在形式上的融贯性,而希望能够进一步将诸如民主、自由、效率、公正等诸多实质价值充实到法律体系之中。然而,诸如民主、自由、效率等实质价值如何落实、在何种程度上落实于法律体系,最终取决于政治行动者(立法者)的权威判断。在欠缺实践经验或者理论工作者无法掌握足够准确的决策材料的情况下,首先应倡导并做好形式法治建设,如此似乎才是更为谨慎的态度。

最后,在现代多元社会,关于实质价值的观点往往呈现出纷繁复杂莫衷一是的局面,实质价值的过载可能导致法学知识体系重新陷入碎片化。在充分尊重政治行动者(立法者)的权威并同时拒绝法律工具主义的意义上,在多大程度上落实实质价值最终需要政治美德的保障。事实上,在现代法治社会,法律从每个人恰好一致或不一致的外在的实质目的中抽身,转而向内寻求富勒所说的“普遍性、清晰性、公开性、稳定性、不溯及既往、无矛盾、法律不强人所难、官方行动与所公布之规则的一致性”^{[35]55-96}的内在道德。这种内在道德不以外部实质目的的变化而变化,从而容易在理论上予以把握。富勒还特别明确地指出:“法律的内在道德并不关心法律的实体目标,并且很愿意同等有效地服务于各种不同的实体目标。”^{[35]177}在我国法治能够确保“德性的法治”的前提下,从形式上确保法学知识体系的内在融贯性,是现代多元社会中的理论工作者的重要职责和使命,也是与政治行动者(立法者)紧密合作共同完成中国式现代化法治体系的基本组成部分。

总之,形式法治与实质法治两种理论进路各有其优势,一套成熟的法治体系需要这两种理论紧密合作。鉴于我国法治建设实际情况,诸多现代价值理念在法治实践中的经验仍有进步空间,从形式上理顺自主法学知识体系的内在融贯性应当成为当前理论工作者的优先事项。

结语

荀子的政府论范式与当代中国的法治理论与实践具有较强的契合之处。荀子的“民享”要求政府工作以人民为中心,以人民的利益为最高利益。正如习近平总书记指出:“全心全意为人民服务,是我们党一切行动的根本出发点和落脚点,是我们党区别于其他一切政党的根本标志。党的一切工作,必须以最广大人民根本利益为最高标准。”^[36]荀子对于“治人”与“治法”之辩证关系的深刻洞察,昭示着在当代中国政治中党的领导与依法治国有机统一的深层逻辑。正如习近平总书记在驳斥“党大还是法大”的伪命题时指出:“我们说不存在‘党大还是法大’的问题,是把党作为一个执政整体而言的,是指党的执政地位和领导地位而言的,具体到每个党政组织、每个领导干部,就必须服从和遵守宪法法律,就不能以党自居,就不能把党的领导作为个人以言代法、以权压法、徇私枉法的挡箭牌。”^[37]当然,荀子政府论中“君子一庶民”的政治结构,或者君子阶层之所以在政治上拥有优越的地位,本质上是因为君子能够自觉接受礼义的引导,能够加强自身政治道德的素养。正如习近平总书记指出:“打铁必须自身硬。党要团结带领人民进行伟大斗争、推进伟大事业、实现伟大梦想,必须毫不动摇坚持和完善党的领导,毫不动摇把党建设得更加坚强有力。”^[38]因而,荀子的“礼法合治”思想能够为理解当代中国的法治实践提供重要的理论价值。

荀子从性恶论出发,构建出一套以必要的善为道德底蕴、以礼法合治为根本特征的政府论体系。荀子也没有盲目地拒斥法家思想,而是诚实地承认法家思想在一定范围内的科学性与合理性,将其中的有益成分纳入到传统儒家思想所寻求的善政之中。荀子的政府论范式不仅在理论上有着

很强的融贯性,而且就现实的政治运作而言,能够最大程度地与当时的社会环境相兼容,是对儒家政治理想与现实政治条件的综合与统一。这就给中国自主法学知识体系的构建带来重要启示,既不能完全照搬西方知识体系,亦无须盲目排斥西方知识体系,而应当在实践中检验外部知识对于当代中国社会的发展需求^[39]。更重要的是,理论界应当更加注重中国自身的历史经验,在拒绝法律工具主义的同时,将“道德的政治”或“德性的法治”作为构建中国自主法学知识体系应当坚持的基调。

参考文献:

- [1] 习近平. 论坚持全面依法治国[M]. 北京:中央文献出版社,2020:166.
- [2] 陈来. 论“道德的政治”:儒家政治哲学的特质[J]. 天津社会科学,2010(1):23-27.
- [3] 赵鼎新. 儒家国家:中国历史新论[M]. 杭州:浙江大学出版社,2022:264.
- [4] 杨金廷,范文华. 荀子史话[M]. 北京:人民出版社,2014:94.
- [5] 萧公权. 中国政治思想史[M]. 北京:商务印书馆,2011:113.
- [6] 赵又春. 我读荀子[M]. 长沙:岳麓书社,2013:349.
- [7] 本杰明·史华兹. 古代中国的思想世界[M]. 程钢,译. 南京:江苏人民出版社,2008:419.
- [8] SOLES D E. The nature and grounds of Xunzi's disagreement with Mencius[J]. Asian Philosophy, 1999, 9(2):123-133.
- [9] 冯友兰. 中国哲学史(上册)[M]. 上海:华东师范大学出版社,2010:27.
- [10] 王人博. 一个最低限度的法治概念:对中国法家思想的现代阐释[J]. 法学论坛,2003(1):13-26.
- [11] 李峻岭. 荀子与法家:援法入儒及理念分合:兼论荀子与韩非、李斯之关系[J]. 理论学刊,2018(5):103-111.
- [12] 佐藤将之. 参于天地之治:荀子礼治政治思想的起源与构造[M]. 台北:台湾大学出版中心,2016.
- [13] 朱学恩. “隆礼至法”还是“隆礼”“重法”:荀子政治哲学观探讨[J]. 社会科学家,2009(3):18-21.
- [14] 哈特. 法律的概念[M]. 2版. 北京:法律出版社,2011.
- [15] 罗纳德·德沃金. 认真对待权利[M]. 信春鹰,吴玉章,译. 上海:上海三联书店,2008:46-47,64.
- [16] 罗纳德·德沃金. 法律帝国[M]. 李常青,译. 北京:中国大百科全书出版社,1996:213.
- [17] 廖名春. 荀子新探[M]. 北京:中国人民大学出版社,2013.
- [18] 孙正聿. 原创性概念和标识性概念:建构中国自主知识体系的概念基础[J]. 中国社会科学,2024(7):39.
- [19] 亚伯拉罕·林肯. 林肯选集[M]. 朱曾汶,译. 北京:商务印书馆,2017:1.
- [20] 亚里士多德. 政治学[M]. 吴寿彭,译. 北京:商务印书馆,1965.
- [21] 王中江. 心灵为身体立法:出土文献与东周儒家的身心主从模式[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版),2024(3):5-15.
- [22] STEPHEN T. The pace of reason in Ethics[M]. Cambridge:Cambridge University Press, 1950:137.
- [23] YAO Y R. Preferences and consensus in the philosophy of Xunzi[J]. Religions, 2022, 13(10):978.
- [24] HARRIS E L. The role of virtue in Xunzi's political philosophy[J]. Dao, 2013, 12(1):93-110.
- [25] 李泽厚. 由巫到礼 释礼归仁[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2015:31.
- [26] 刘亮. 荀子“法后王”说续辨:兼及其所蕴含的礼治精神[J]. 江淮论坛,2018(4):107-111,110.
- [27] 廖名春. 荀子“法后王”说考辨[J]. 管子学刊,1995(4):18-22.
- [28] 柏拉图. 理想国[M]. 郭斌和,张竹明,译. 北京:商务印书馆,1986.
- [29] 哈特. 法律的概念[M]. 许家馨,李冠宜,译. 北京:法律出版社,2006:119-131.
- [30] 荆雨. “德性的法治”如何可能:以荀子为基点之历史与逻辑的考察[J]. 文史哲,2023(1):105-114,167.
- [31] 布莱恩·Z. 塔玛纳哈. 法律工具主义:对法治的危害[M]. 陈虎,杨洁,译. 北京:北京大学出版社,2016.
- [32] 李桂民. 荀子法思想的内涵辨析与理论来源[J]. 孔子研究,2010(2):58-64.
- [33] 黄文艺. 为形式法治理论辩护:兼评《法治:理念与制度》[J]. 政法论坛,2008(1):172-182.
- [34] 杜尚泽,王云松. 习近平同美国总统拜登在巴厘岛举行会晤[N]. 人民日报,2022-11-15(1).
- [35] 富勒. 法律的道德性[M]. 郑戈,译. 北京:商务印书馆,2005:55-96.
- [36] 习近平. 在纪念毛泽东同志诞辰120周年座谈会上的讲话[J]. 党的文献,2014(1):3-10.
- [37] 中共中央文献研究室编. 习近平关于全面依法治国论述摘编[M]. 北京:中央文献出版社,2015:37.
- [38] 习近平. 决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告[N]. 人民日报,2017-10-28(01).
- [39] 赵联飞,徐威. 中国自主知识体系构建原理与路径[J]. 重庆大学学报(社会科学版),2025(1):117-129.

Xunzi's paradigm of government theory and its contemporary significance: Based on the perspective of constructing China's independent knowledge system of legal science

GAN Jianhua¹, ZHANG Lingling²

(1. *KoGuan School of Law, Shanghai Jiao Tong University, Shanghai 200030, P. R. China*; 2. *College of Philosophy, Law & Political Science, Shanghai Normal University, Shanghai 200234, P. R. China*)

Abstract: Xunzi's paradigm of government theory takes the theory of the Badness of Human Nature as its philosophical basis, effectively integrating the thoughts of Confucianism and Legalism, and reflecting Xunzi's profound and extensive knowledge system. The Xunzi-style government is morally regarded as necessary good. Politically, it advocates that the noble class should win the voluntary obedience of the common people with their political virtues, and at the same time, it also advocates forcing the common people to submit to the government through a strict (criminal) legal system. After establishing the system of government theory, Xunzi also provided a coherent explanation of the important concepts that were the subject of much debate in the academic circle at that time, organically unifying those concepts that initially seemed to be contradicting within his paradigm of government theory. Xunzi's paradigm of government theory has many similarities with Xi Jinping Thought on the Rule of Law, which can provide important theoretical value for understanding the practice of the rule of law in contemporary China. In terms of constructing an independent legal knowledge system in China, Xunzi's paradigm of government theory and his coherent interpretation of important concepts have significant reference significance. First of all, the construction of China's independent legal knowledge system should actively embrace political virtues, and the Chinese-style modern rule of law can be compatible with the virtues of politicians, and the steady progress of rule-of-law construction likewise requires robust guarantees from political authority. In a rapidly developing modern society, legal systems inevitably contain various forms of open structures, and legislators as politicians should demonstrate their political virtues through sound legislative action to fill these open structures. Secondly, firmly reject legal instrumentalism to achieve the systematisms of the rule of law in China. As a holistic system, law should not merely serve as a tool for external objectives, but should also possess internal coherence and moral foundations to secure its own authority. One of the harms of legal instrumentalism is that it fragments the legal system as a whole, thereby seriously undermining the legitimacy of the law and severely weakening the people's faith in its fairness and justice. Finally, emphasis should be placed on the formal theory of the rule of law to forge the autonomy of China's legal knowledge system. Values such as freedom, democracy, and human rights are common pursuits of societies worldwide, yet their realization within a legal system depends on the specific national conditions of each country. Formal rule-of-law theory pays attention to the methods and means by which these modern values are implemented, as well as to the extent and manner in which they are realized, fully respecting the decisions of the collective political leadership. Moreover, all reliable theoretical knowledge must be premised upon solid and stable practical experience; theories lacking the support of practical experience are prone to fall into overly idealized traps. Given the current situation of rule-of-law construction in China, clarifying the internal coherence of an independent legal knowledge system on a formal level should be a top priority for today's theoretical scholars.

Key words: China's independent knowledge system of legal science; Xunzi; rule of ritual-legalist coordination; political virtue; formal theory of the rule of law

(责任编辑 刘 琦)