

桓管變法與《管子》「禮法兼綜」 思想之形成^{*}

陳佩君

中國文化大學哲學系

摘要：與重法拒禮的三晉法家、秦法家不同，《管子》書中「禮法兼綜」的規範思想，展現出齊法家的獨特性。在「變法」的時代洪流中，《管子》何以又如何兼採「禮」的作用呢？本文嘗試由兩個進路探討：一、思想探源：由齊國地域文化去追尋，指出「禮法兼綜」不只是哲學理論，更實際發生在齊桓公、管仲的變法運動之中。二、理論分析：桓管變法的治國策略，至《管子》，在稷下黃老學者的努力下，得到了理論化與系統化的發展。他們在以「道」為本的前提下，整合與融貫了道家、儒家、法家的思想精華，以「禮」落實「道」之因順人情的一面，以「法」具現「道」之客觀規律的一面，建構出「以道整合禮法」的體系性論述。

關鍵字：齊桓公、管子、變法、禮法、稷下黃老

^{*} 感謝兩位匿名審查人提供寶貴意見，特此誌謝。

一、前言

漢初司馬談在〈論六家要旨〉中對先秦諸子思潮作了整理與評論，首先提出儒、墨、道、法、名、陰陽的「六家」之說。司馬談認為六家思想的立論基礎與思維意向各異，但「同歸而殊塗」，皆「務為治者也」（〈論六家要旨〉）¹。此所謂「治」，除使天下得到治理的意義外，若就制度的改革方向而言，「在當時當然是法治」²。自子產「鑄刑書」和晉「鑄刑鼎」後，戰國變法改革運動在當時蔚為風潮。為了解決「禮崩樂壞」的既存問題，為了確立起新的人文建構規範，各國統治者莫不「變法圖強」，以達致富國強兵與一統天下之最終目標。

雖皆採取「變法」的策略，但各國對「法」的理論建構與實際運用則有「殊途」之處。例如，韓非曾說：「今境內之民皆言治，藏商、管之法者家有之」（《韓非子·五蠹》）³。所謂「商、管之法」，分別指秦國商鞅變法而有的古《商君書》與齊國威、宣變法而形成的古《管子》書。⁴這一段話不但描述了當時「法」治思潮的普遍流行，也喻示了齊、秦兩地法治思潮實各有其不同的思維特點。其間最主要的差別，在於對舊有的「禮」的態度：《商君書》獨重法，排斥禮治對人們的德

¹ 漢·司馬遷：《史記》，卷 130，頁 4。

凡例：除特別註出者外，本文徵引之古典文獻，咸引自《景印文淵閣四庫全書》本（臺北：臺灣商務印書館，1986），為節約版面，以下徵引古典文獻時，省略出版資訊，只註明作者、書名、卷期、頁次。

² 王曉波：《道與法：法家思想和黃老哲學解析》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007），頁 203。

³ 元·何玠註：《韓非子》，卷 19，頁 9。

⁴ 學界基本主張，韓非之時的商、管之書內容未必同於今本。徐漢昌先生即指出：「《莊子》、《韓非子》、《呂氏春秋》均載管仲事蹟與言論，然與見於今本《管子》者，文字有所不同，甚且有不見於今本《管子》者。」詳見徐漢昌：《管子思想研究》（臺北：臺灣學生書局，1990），頁 31、頁 65。

化作用；《管子》書則禮法並舉，雖強調法治，但不拒斥禮教與仁義道德，嘗試著會通兩者之所長。

專就齊地法治思潮的研究而言，在思想材料方面，《管子》書是最具代表性的著作。《管子》的成書問題相當複雜。漢人主張是管仲遺著，但書中記載許多管仲身後之事，並以齊桓公的諡號稱謂公子小白，顯見《管子》書應非管仲親著。至西晉傅玄對其作者與成書問題提出懷疑，宋代以後多接受葉適「《管子》非一人之筆，亦非一時之書」⁵的論點。近代學界普遍認為《管子》非一人一時之作，今本《管子》是西漢初年廣開獻書時，經劉向刪重補闕、編定而成，其中部分保存管仲遺說或齊國官方檔案，但大抵是齊國稷下黃老思潮的匯編之作，是伴隨著戰國時代田齊變法的產物。而思想理論的文字化與系統建構，有其形成的過程，如果我們要進一步去追索稷下黃老學禮法並舉的原因，就必須回到其歷史條件與文化風俗中去探尋，尤其是齊國「變法」的重要歷史事件去分析。依循著這樣的思路，要追溯田齊變法與稷下黃老治國理論的源頭，就不能忽略「春秋始霸」齊桓公的變法運動所具有的指標性意義。齊桓公在管仲（約西元前 725-645 年）輔佐下達成了春秋以降第一次成功的變法，其具體的操作方針與思維原則，不能不對齊地法治思潮的發展產生影響。因此，本文將以齊桓公變法運動的實質為基礎，先探究《管子》「禮法兼綜」思維的起源，繼而就稷下黃老學者如何將「禮法兼綜」理論化與系統化進行解析。

二、桓管霸業的哲學分析

（一）變法的原則：法先王與修舊法

《國語·齊語》記載，齊桓公和管仲討論治國之道時，管仲以效

⁵ 唐·房玄齡註：《管子》，提要，頁 1。

法「吾先王」、「昔者聖人」與「修舊法」來向齊桓公提出建言。「法先王」與「修舊法」可說是齊桓公變法的兩項基本原則，且「先王」和「舊法」都有其特定的指謂對象。

「法先王」的「先王」為誰呢？管仲曾說：「昔吾先王昭王、穆王，世法文、武遠績以成名」（《國語·齊語》）⁶，周文王、周武王、周昭王與周穆王，正是管仲所稱頌的「先王」或「昔者聖人」。為何管仲會如此尊崇周初的聖王呢？除了嚮往西周初期的太平治世外，也與管仲的出身有關。「吾先王」不僅止於管仲自許為周朝子民的國家認同，亦包含了管仲為姬姓之後的身分與氏族認同。⁷因此，作為齊國宰相的管仲，以效法周代聖王為名推動改革，其背後實有著恢復周初治世與周王室尊嚴的理想與願景，是以齊桓公的霸業雖然久長，卻始終在「尊王攘夷」的旗幟下，於名義與道義上維護周天子的尊嚴。

「修舊法」的「舊法」亦有其針對性，指的正是三代以來的龐大治國傳統——「禮」。「殷因於夏禮」，「周因於殷禮」（《論語·為政》）⁸，「禮」是三代以來穩定整個天下秩序的重要規範與制度。然而，周平王東遷後，「周文疲弊」與「禮崩樂壞」，維繫國綱的「禮」制已逐漸失效，政治、社會、經濟層面都產生重大的變革，迫使著春秋時人不得不去反思「禮」的適用性與有效性問題，也自然地興起了「修舊法」以符合時變的要求。

「修舊法」，其實就是「變法」，亦即針對舊有的「禮」制進行檢討，「擇其善者而業用之」（《國語·齊語》）⁹，就其不善者而修正之。

「修」字揭示了對周禮革新的要求與應時而變的一面；而「修」中有「擇」，表現出承襲周禮優良傳統的一面。

從「法先王」與「修舊法」，便可窺知齊桓公變法對於周禮的基本態度，不在全盤否定，而是採取批判性的繼承原則。¹⁰從歷史現實的

⁶ 吳·韋昭注：《國語》，卷6，頁3。

⁷ 黎翔鳳指出，《管子·小匡》作「周昭王、穆王」，因為管仲乃姬姓之後，與周同一祖先。參見黎翔鳳：《管子校注》（北京：中華書局，2004），頁398。

⁸ 程樹德：《論語集釋》（臺北：藝文印書館，1998），頁112。

⁹ 吳·韋昭注：《國語》，卷6，頁6-7。

¹⁰ 在此以「四民分居」的行政組織改革為例進行說明。《國語·齊語》

條件來分析，此時周禮的根基雖已鬆動卻仍盤根錯節，且仍需顧慮其他強國的觀感，因此，齊國的改革乃是在周禮的基礎上，因應著現實的需求來提出新的改革方案。

那麼，齊國改革的主要方向為何呢？史載：

遂修舊法，擇其善者而業用之，遂滋民，與無財，而敬百姓。
(《國語·齊語》)¹¹

修舊法，擇其善者，舉而嚴用之，慈於民，予無財。寬政役，
敬百姓，則國富而民安矣。(《管子·小匡》)¹²

載：

桓公曰：「成民之事若何？」管子對曰：「四民者，勿使雜處，雜處則其言嘍，其事易。」公曰：「處士、農、工、商若何？」管子對曰：「昔聖王之處士也，使就閒燕；處工，就官府；處商，就市井；處農，就田野。」(吳·韋昭注：《國語》，卷6，頁4。)

管仲說「四民分居」是效法「昔聖王」的辦法，因為在西周即有「士大夫不雜於工商」(《逸周書·程典》)(晉·孔晁註《逸周書》，卷2，頁9。)，工商「出鄉不與士齒」(《禮記·王制》)(西晉·杜預注，唐·孔穎達等疏：《春秋左傳注疏》，卷13，頁10。)的舊制。但西周士與工商不雜處的規範，其實是出於階級劃分的考量，管仲則不然。管仲主張「士、農、工、商四民者，國之石民也」(《管子·小匡》)(唐·房玄齡註：《管子》，卷8，頁8。)，對於四民一視同仁，同為國家核心的組成族群。他「四民分居」的辦法，不是依照「身分貴賤」來劃分，而是依其「職業別」來劃分不同的居住區域，這和周禮舊制有著根本的差異。其目的在於透過適當的環境與學習對象，使人們「少而習焉，其心安焉，不見異物而遷焉」，自然地達致「其父兄之教不肅而成，其子弟之學不勞而能」(《國語·齊語》)(吳·韋昭注：《國語》，卷6，頁4。)的成效。如此一來，「士之子恆為士」、「工之子恆為工」、「商之子恆為商」、「農之子恆為農」(吳·韋昭注：《國語》，卷6，頁4-5。)，四民安居樂業，專業知識得以傳承下去，國家也因而獲得安定。

管仲的「四民分居」的辦法，一方面保留了舊制的名稱與框架，比較不會遭到既有貴族體系的反對；另一方面運用偷換概念的手法，建構出符合時代潮流與改革方向的新內涵。

¹¹ 吳·韋昭注：《國語》，卷6，頁15。

¹² 唐·房玄齡註：《管子》，卷8，頁12。

由「滋民、與無財、敬百姓、國富而民安」可知，齊國「修舊法」基本上是出於經濟考量，呈顯出齊國變法運動的實利價值取向。齊桓公與管仲的變法運動之所以受到後世的稱頌，經濟改革的成功也是一項重要的因素。胡寄窗先生曾指出：「在現存《管子》七十六篇中有三分之二以上都涉及經濟問題；有將近二分之一主要是研究經濟。這在先秦著作中是絕無僅有的現象。」¹³而何以《管子》書如此重視經濟問題？《管子·治國》提到：「凡治國之道，必先富民；民富則易治也，民貧則難治也。」¹⁴要「富國」，就必先「富民」。齊桓公採納管仲的建言，進行了全面性的大改革，取得了「通貨積財，富國彊兵」（《史記·管晏列傳》）¹⁵的高度成效，使齊國成為實力雄厚的泱泱大國，為齊桓公爭霸奠定了良好的基礎。

「正德、利用、厚生」（《尚書·大禹謨》）¹⁶是為政最重要的三件事，桓管變法的經濟改革，主要解決的是「利用」、「厚生」的問題，但對於「正德」，齊國並未提出新的辦法，這可能反映了在道德教化層面，齊國仍沿用並倚重周禮的傳統。例如桓公救燕，燕莊公欲親送桓公入齊境，桓公曰：「非天子，諸侯相送不出境，吾不可以無禮於燕」（《史記·燕世家》）¹⁷；又如葵丘之會時，周天子感念齊桓公匡復周王室有功，故令孔宰賜桓公胙，並特別免除年事已高的桓公的下拜之禮，但齊桓公仍接受管仲「為君不君，為臣不臣，亂之本也」（《國語·齊語》）¹⁸之建言，依禮下拜而後登堂受禮，皆為其例。

爾後，至戰國時期各國皆戮力於變法圖強之際，齊國仍延續了齊桓公與管仲的變法精神，和「無教化，去仁愛，專任刑法」（《漢書·藝文志》）¹⁹的三晉法家與秦法家不同，齊法家雖重法治，卻不偏廢禮治，透過對周禮的承襲與革新，呈現出齊地「禮法兼綜」的獨特法治

¹³ 參見胡寄窗：〈管子經濟學說（摘錄）〉，司馬琪主編，《十家論管》（上海：上海人民出版社，2008），頁264。

¹⁴ 唐·房玄齡註：《管子》，卷15，頁18。

¹⁵ 漢·司馬遷，《史記》，卷62，頁2。

¹⁶ 唐·孔穎達疏，《尚書注疏》，卷3，頁6。

¹⁷ 漢·司馬遷，《史記》，卷32，頁11。

¹⁸ 吳·韋昭注：《國語》，卷6，頁12。

¹⁹ 漢·班固，《前漢書》，卷30，頁30。

思維。

(二) 稱霸的原則：先德後兵與尊王攘夷

作為一方之霸，如何上對周天子、下待諸侯國，如何外抗夷狄、恢復天下秩序，是齊國不能回避的問題。

在齊國內部，齊桓公與管仲對於「爭霸」的策略，分別有著「競於兵」和「競於德」(《管子·大匡》)²⁰的分歧主張。據《管子·大匡》的記載，每當齊桓公想加強軍力征伐不服時，管仲就會表示反對意見，因為「內政之不修，外舉義不信」²¹，是以管仲採取了「先德後兵」的策略。先穩固內政，再伺機而動，「擇其淫亂者而先征之」(《國語·齊語》)²²。

爭霸雖不免「競於兵」，但齊國基本上是從「競於德」的立場出發的。當諸侯國間發生矛盾衝突的時候，「拘之以利，結之以信，示之以武」(《國語·齊語》)²³，當夷狄入侵時，則興亡國、繼絕嗣。管仲「先德後兵」的爭霸策略，使諸侯國心悅臣服，不但將齊桓公推上盟主大位，同時也重建了周禮的道德觀念和秩序。²⁴是以孔子曾盛讚曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也」(《論語·憲問》)²⁵。「不以兵車」即蘊涵了注重道德教化之義，這也啟迪了爾後稷下黃老「先德後刑」(《管子·勢》)²⁶、「刑德並用」思維體系的構成。

管仲與齊桓公對於「爭霸」的目的與實質，本有著不同的認知。姬姓管仲所相望的，是讓齊桓公成為「以誅無道，以屏周室」(《國語·齊語》)²⁷的「霸主」，以期恢復周初的治世與維持周王室的尊嚴。齊

²⁰ 唐·房玄齡註：《管子》，卷15，頁18。

²¹ 唐·房玄齡註：《管子》，卷7，頁12。

²² 吳·韋昭註：《國語》，卷6，頁12。

²³ 吳·韋昭註：《國語》，卷6，頁17。

²⁴ 張力先生認為管仲「先修明內政，使齊國成為諸侯的楷模，然後以德、義、信使諸侯歸服，並重建周代的道德觀念和秩序」。參見張力：《管仲評傳》(成都：四川大學出版社，2005)，頁124。

²⁵ 程樹德：《論語集釋》(臺北：藝文印書館，1998)，頁854。

²⁶ 唐·房玄齡註：《管子》，卷15，頁3。

²⁷ 吳·韋昭註：《國語》，卷6，頁8。

桓公則不然，齊桓公所理解的「霸主」，就是要具有號令諸侯、征伐不服的實質能力，因而執政之初常不理會管仲諫言，執意出兵。經歷過一翻矛盾與取捨，最終齊桓公採納了管仲「尊王攘夷」的政策以回應天下無主、華夷之爭的時局。所謂「尊王」，即尊崇周天子之位，天子無力便由霸主受王命代行，內求華夏民族之團結；所謂「攘夷」，即攘卻外族之擾，外抗夷狄以維護中土之國的主體性。「以『尊王攘夷』為號召，把中原華夏諸國歸集到齊國的旗幟之下，完成齊桓公的『霸業』；另一方面也是通過『尊王攘夷』的活動，在一定程度上盡量恢復周代的社會秩序。」²⁸既維護了齊國的利益、達成齊桓公的願望，也顧及了周王室與各國的尊嚴，對後來繼起的霸主起了良好的示範作用。

其實齊國「尊王攘夷」的思維，有其歷史淵源，《左傳·僖公四年》載管仲之語曰：

昔召康公命我先君大公曰：『五侯九伯，女實征之，以夾輔周室！』賜我先君履，東至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于無棣。²⁹

周初姜太公以軍功封齊，可說是西周初創時期的軍事支柱。周成王為穩定政局，賜予太公「五侯九伯，實得征之」的征伐特權。齊國雖具有征伐特權，但其征伐的權力仍是「自天子出」，是「代」天子征伐，而非「僭越」，可說是「尊王」的表現；齊太公征伐的對象，乃不臣服於周的東夷諸國，此即「攘夷」的實踐。管仲這一段話，揭示了齊桓公之爭霸，在於仿效齊太公代天子征伐的舊例，雖不免「挾天子以令諸侯」，但對周王室始終以君臣之禮事之，其基本立場不在建立新的政權，而是在輔弼王室的前提下增進齊國的權力與利益。

胡家聰先生曾精闢地指出：「『尊王』與『攘夷』是一致的」。³⁰在當時的情境中，要「攘夷」，就必須要「尊王」。在名義上保留周天子「天下共主」的地位，以凝聚華夏各國的向心力；在周天子的號令下，各國暫時放下利害關係，團結起來共同抵禦外侮，解決華夷之爭的民

²⁸ 參見張力：《管仲評傳》（成都：四川大學出版社，2005），頁145。

²⁹ 西晉·杜預注，唐·孔穎達等疏：《春秋左傳注疏》，卷11，頁16。

³⁰ 胡家聰：《管子新探》（北京：中國社會科學，1995），頁198。

族危機。「攘夷」藉由「尊王」之名來凝聚共識，「尊王」透過「攘夷」的共同目標而實現。

東周的社會變革是由於周天子的式微而引發的，缺乏軍事、財力上的後盾，要維持道義上的共主地位是困難的。管仲要張穩「尊王攘夷」的旗幟，使齊桓公成為像姜太公那樣「夾輔周王」的霸主，一方面要安定海內外的局勢，一方面要恢復周禮的道德觀念和秩序，誠屬不易，因而得到孔子的高度評價：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣」（《論語·憲問》）³¹！

（三）爭霸的立場：王與霸之間

齊桓公的變法運動與爭霸之路，是春秋以來首次的嘗試，且獲得了極其成功的成果。若要進一步去辨析齊桓公變法爭霸的立場，可以分由形式上和實質上兩個面向來探討。從形式上來分析，齊國「法先王」、「尊王攘夷」，維護了周王室「天下共主」的地位與華夏民族的存續，雖然居功厥偉，卻並未僭越稱王、代周而興，而始終以周室之臣自居。另一方面，從實質上來看，齊國作為諸侯盟主，掌握了號令天下的真正權力，但從條約訂定的內容來看，多屬經濟協議，以有利於齊國工商業發展為目的，呈顯出「予之為取」（《管子·牧民》）³²、「義於名而利於實」（《韓非子·外儲說左上》）³³的辯證思維與霸術謀略。

齊桓公與管仲的霸業影響了整個天下，但若深入探尋其稱霸的根本，無論形式上或實質上，在回應「天下」問題時，並未真正放眼整個「天下」，而主要是由「齊國」的立場去思維，這突顯出桓管霸業的局限性，毋怪乎荀子雖然肯定桓公霸業的成就，卻只給予「霸道」而非「王道」的評價³⁴。

³¹ 程樹德：《論語集釋》（臺北：藝文印書館，1998），頁860。

³² 唐·房玄齡註：《管子》，卷1，頁3。

³³ 元·何休註：《韓非子》，卷11，頁11。

³⁴ 詳參《荀子》〈仲尼〉、〈王霸〉二篇。

三、桓管治國策略的理論化

《管子》一書既保留了桓管遺制與宣威變法的具體措施，更表現出齊國的思辨精神與思想體系。就法治思潮的發展而言，以「禮法兼綜」作為齊國與《管子》法治思想特色的觀點，幾成定論。「禮法兼綜」不只是一個抽象的哲學命題或治國原則，它實際發生在齊國的歷史之中，齊桓公出自因應時變的要求，推動變法運動，對周禮做出進一步的反思。「修舊法」的革新思維，不在全面揚棄既有制度，且恰恰相反地建立在周禮架構之上。齊桓公革新之「法」，與周人既有之「禮」的關係是不能切割開來看的。這樣的思維，在《管子》中得到了抽象化、概念化與系統化的理論說明。本節的工作，在於思辨地解析《管子》「禮法兼綜」的法治思想何以能夠形成的理論基礎。

(一) 禮法之間

1. 禮、法字義探源

(1) 神性意涵

根據湯勤先生詞源學方法的考察，「事神致福」³⁵的「禮」，和「解觸不平」³⁶的「法」，其初始含義都充滿了神性。³⁷「禮」字最早出現於殷商的卜辭，原指禮器，王國維在《觀堂集林·釋禮》中對「禮」字的原型作了一番考證，指出「奉神人之事，通謂之禮」³⁸，人們（主要是統治者貴族階級）有意識地用玉器表達對上帝的敬意，以祈願天命的護祐。「灋」是「法」的古字，是一種本性中具有辨別是非曲直、

³⁵ 《說文》：「禮，履也。所以事神致福也。」

³⁶ 一般認為「法」字是「灋」的省文。《說文》：「灋，刑也。平之如水，从水；廌，所以觸不直者，去之，从去。法，今省文。灋，古文。」

³⁷ 湯勤：〈「禮」與「法」：由神化到世俗化〉，《復旦學報（社會科學版）》2008年第3期：98-105。

³⁸ 王國維：《觀堂集林·釋禮》（北京：中華書局，1994），頁291。

能觸不平之能力的神獸，³⁹當人們發生衝突時，便透過「灋」做一公正的評判，「灋」是先民分判對錯的衡量標準。殷商時期「禮」、「法」運用範圍雖不相同，但其字源所蘊含的神性意義，共同揭示了民智未開的先民們，嘗試追尋超人類的力量來解決人類問題的思維模式。在這個意義上，禮、法同源，都帶有原始社會的印記；但相較於指向「天人之際」的禮，處理「人際之間」的法，實更具社會性與現實性。

(2) 社會性意涵

隨著民智日開，周初「人文的轉向」⁴⁰，使禮、法由神化走向了世俗化的階段，突出了禮、法的社會功能及其在人事上的意義。《禮記·表記》分析殷周兩代的差異云：

殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮，先罰而後賞，尊而不親。其民之敝，蕩而不靜，勝而無耻。周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉，其賞罰用爵列親而不尊。其民之敝，利而巧，文而不慙，賊而蔽。⁴¹

殷周之際「人文的轉向」，就在「事鬼神」的宗教信仰與「尊禮尚施」的人文建構之間。周人將殷人注重天神意志的意識型態，轉向至人道與人文建構的關懷。這是一個重要的轉向，彰顯出周初以「人」為主體的理性自覺。

若就禮、法的來源與社會功能來看，他們的根源同樣源自上古習

³⁹ 《說文》「廌」條下說：「解廌，獸也，似牛，一角，古者決訟，令觸不直。」《後漢書·輿服志》說：「獬豸神羊，能別曲直，楚王嘗獲之」。王充《論衡·是應》篇亦有類似說法「𧈧[角虎]，一角之羊，性知有罪。皋陶治罪，其罪疑者，令羊觸之，有罪則觸，無罪則不觸。斯蓋天生一角聖獸為驗。故皋陶敬羊，起坐事之。」湯勤先生認為，「解廌」、「獬豸」、「𧈧[角虎]」實為同一物，雖然它是牛、是鹿尚無定論，但它是一種本性中具有辨別是非曲直、能觸不平之能力的神獸。同註 37。

⁴⁰ 陳來：《古代宗教與倫理》（北京：三聯書店，1996），頁 5。

⁴¹ 東漢·鄭玄注，唐·孔穎達等疏：《禮記註疏》，卷 54，頁 22-23。

俗，在功能與目的上也具有一致性——「定分止亂」。⁴²周人的「法」之內涵與「刑」相近，如《國語·魯語上》：「堯能單均刑法以儀民。」⁴³此時「法」尚未脫離「禮」，而是做為「禮」的輔助工具。禮、法早已並行於三代的實際政治社會生活之中，並沒有後來儒家、法家相互攻訐的情形。

至春秋戰國時期，為了解決「周文疲弊」、「禮崩樂壞」的問題，「法」的意義逐漸被突顯了出來，如齊桓公的「修舊法」，已從制度、法度層面去詮釋，不再局限於刑罰。至《管子》，「法」更具備了「禮」般「定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也」（《禮記·曲禮》）⁴⁴的意義與規模，如：

法度者，萬民之儀表也。（《管子·形勢解》）

法者，天下之程式也，萬事之儀表也。（《管子·明法》）

法者，天下之儀也。所以決嫌疑而明是非也，百姓所縣命也。
（《管子·禁藏》）

「法」不再附庸於「禮」，擴大至全國性的規章制度的規模，成為另一種新的人文建構的思索根基。

2. 禮法關係

(1) 禮法差異

禮、法的究極目的皆在「定分止亂」，但兩者之間仍有著必須去釐清的差異。首先，就施用對象與層面而言，「禮」雖是周人治國的龐大體系，但「禮不下庶人」（《禮記·曲禮上》）⁴⁵，其施用的主要對象是貴族統治階級，是貴族階層行動舉止、待人接物的行為規範。「法」則

⁴² 張林祥：《《商君書》的成書與思想研究》（北京：人民出版社，2008），頁189。

⁴³ 吳·韋昭注：《國語》，卷四，頁九。

⁴⁴ 東漢·鄭玄注，唐·孔穎達等疏：《禮記註疏》，卷1，頁7。

⁴⁵ 東漢·鄭玄注，唐·孔穎達等疏：《禮記註疏》，卷1，54頁。

是春秋戰國時期，因應著禮崩樂壞、宗法制度瓦解而新興的治國體制，其施用對象之擴大至整個天下，「天下之程式也，萬事之儀表」，成為統治者一民、使下、施行賞罰的客觀標準。

再者，就禮、法思維的內在本質來看。「禮」的實質是「德」，指向人之為人的本質，強調主體的道德修養，故孔子曰：「不學禮，無以立」（《論語·季氏》）⁴⁶。而「法」的實質為何呢？馬王堆帛書《經法·道法》：「道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者毆（也）。」⁴⁷《管子·七法》曰：「尺寸也、繩墨也、規矩也、衡石也、斗斛也、角量也，謂之法。」⁴⁸《管子》以衡量器物喻法的思維，若從歷史背景而言，應當和齊國重視工商業的發展有關；若進一步從哲學思維來看，則呈現出「以物為法」（《管子·心術上》）⁴⁹的思維傾向。不同於「禮」之以「德」為實質而強調「人」作為道德主體的反身性，它展現出另一種思維意向——由「國」（或「國君」）的角度去思慮，指向君主統治整個天下的實用與客觀意義，是以突出了「法」的客觀性、公正性、恆常性與可操作性，及「富國強兵」的現實目的。

(2) 禮法相輔

《管子·形勢解》曰：「法度者，萬民之儀表也。禮義者，尊卑之儀表也」⁵⁰。一語道出了禮、法外延的同與異。禮義與法度同具儀表之性質與作用，其間的差別在於，「法」規範的是全民的行為，較規範「尊卑」貴賤等級秩序的「禮」更具普遍性。春秋戰國時期齊國的社會變動，表現為「法」地位的上升，並得到了傳統「禮治」社會的認可，但始終未能完全取代禮，禮、法仍然各自有著自己的適用空間，是以禮法先後的問題，在《管子》中有著「禮出於法」（〈任法〉）⁵¹及「法

⁴⁶ 程樹德：《論語集釋》（臺北：藝文印書館，1998），頁1013。

⁴⁷ 陳鼓應：《黃帝四經今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2004），頁48。

⁴⁸ 唐·房玄齡註：《管子》，卷2，頁2。

⁴⁹ 唐·房玄齡註：《管子》，卷13，頁6。

⁵⁰ 唐·房玄齡註：《管子》，卷20，頁14。

⁵¹ 《管子·任法》：「所謂仁義禮樂者皆出於法，此先聖之所以一民者也。」唐·房玄齡註：《管子》，卷15，頁7。

出于禮」(《樞言》)⁵²兩種矛盾的主張。這些矛盾的主張反映了《管子》中不同家派的思維，但不論是哪一種主張，都不再把禮與法對立起來，而是看見了兩者在目的取向上的一致性。誠如白奚先生所言：

《管子》的主流思想是法家，「法」被稱為「天下大儀」、「天下之至道」，要求「君臣上下貴賤皆從法」，但同時又承認「禮」對於治理國家也是至關重要的、必不可少的。《五輔》曰：「上下有義，貴賤有分」，長幼有等，貧富有度，凡此八者，禮之經也」，肯定了禮對於維護等級秩序的重要意義。《牧民》稱禮、義、廉、恥為「國之四維」，即維護國家統治的四大繩索，在其他篇章中也常可見到禮與仁、義、樂等並列的情況。可見《管子》所謂禮，從廣義上講實包括禮、義、仁、樂、廉、恥等儒家提倡的道德規範，禮法並用，實質上也可以說是儒法並用。⁵³

春秋戰國時期存在著「法治」與「禮治」之爭，儒、法兩家曾因而針鋒相對、爭論不休。但實際上，當時成文法的另一種功能正是對禮治的一種補充，並沒有因為成文法的制定而對禮治產生太多不利影響，兩者並非根本對立的統治體系。「法」制的建立，來自於「禮」制的轉型。禮法之間的一體性在稷下黃老學派，乃至後代政權「陽儒陰法」的實踐中，都有著鮮明地體現。

(二) 禮法兼綜的理論根據⁵⁴

1. 禮法出於道

(1) 天道與人事的雙向關係

《老子·第38章》說：

⁵² 唐·房玄齡註：《管子》，卷4，頁14。

⁵³ 參見白奚：《稷下學研究：中國古代的思想自由和百家爭鳴》（北京：三聯書店，1998），頁230。

⁵⁴ 此點改寫自拙著《先秦道家的心術與主術——以《老子》、《莊子》、《管子》四篇為核心》（臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文，2008）。

失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者忠信之薄而亂之首，前識者道之華而愚之始。是以大丈夫處其厚不居其薄，處其實不居其華，故去彼取此。⁵⁵

面對「周文疲弊」與「禮壞樂崩」的社會現實，《老子》以「失」的方式，為周的人文建構作一導源，指出自然的「道」乃是周「禮」的根基，發展出聖人之治應當在領會形上之道的基礎上，重新建立起新的人文建構的治國思維與方向。至稷下黃老學派，依循著《老子》的思維，與齊國禮法兼綜的政治傳統，重新展開了以「道」為根基去整合與融貫各家所長，以建立新的人文建構的嘗試。《管子·心術上》說：

虛無無形謂之道；化育萬物謂之德；君臣父子人間之事謂之義；登降揖讓，貴賤有等，親疎之體，謂之禮；簡物小大⁵⁶一道，殺僇禁誅謂之法。⁵⁷

此段文字呈顯出「道—德—義—禮—法」的雙向推衍關係。一方面，和《老子》一樣，透過「道←德←義←禮←法」的脈絡追尋人文制度的根源——自然的道；另一方面，「道→德→義→禮→法」的言說次第，將自然的道逐步地落實於人事處理之中，每降轉一層，人文的處置就更加具體也更具規範性。

而和《老子》不同的是，《老子》以「失」方式言說天道層層降轉於人事的同時，也批判了過度人為所產生的僵化體制，故言「去彼取此」，具有返本歸源的價值取向。稷下黃老不言「失」，直接陳述天道落實於人事的歷程在每一階段所起的作用，在「此」的基礎上整合了「彼」，具體表現為「以道整合禮法」，呈顯出向社會性傾斜的發展意向。從《老子》到稷下黃老，對於典章制度必要性的看法出現了辯證地轉折，由批判解構到重新確立。

⁵⁵ 魏·王弼註：《老子道德經》，下篇，頁1。

⁵⁶ 「大」，本作「末」。丁士涵云：「『末』疑『大』字之誤。」據改之。參見黎翔鳳：《管子校注》（北京：中華書局，2004），頁762。

⁵⁷ 唐·房玄齡註：《管子》，卷13，頁2。

(2) 禮法的形上基礎與實踐可能

「虛無無形」的「道」是一切存在的形上根據，其功能是「化育萬物」之「德」，道以德的方式，停留於萬物之中，故曰「德者道之舍」；道以德的形式停留於萬物之中，則內化為萬物的本質之德，故曰「道之與德無間」。就道物關係而言，道停留之處構成了萬物的本質之德，因著道與德無間，道與物亦無間。而從〈心術上〉「道—德—義—禮—法」的論述序列來看，道以德的方式停留之處，不只是萬物，還包含了義、禮、法等人文價值與人文制度，故曰「道滿天下，普在民所」。形上之道，因為德的中介，而與一切形下的事物產生內在聯繫，道不只是萬物的存在根據，也是一切人文價值與人文建構的價值根源。

而何以「德」這一概念，能夠同時蘊含自然的本質之德與人文價值之德的意涵呢？首先，這和「德」的概念名稱，為周人所廣泛使用與重視，是先秦諸子的共同文化淵藪相關。再者，至春秋戰國時代，「德」被重視天道的道家與側重人文的儒家共同使用，各自突出了「德」概念不同面向的意涵與價值。在儒家思想體系中，德是所有人倫德目的總稱，也是禮樂規範的內在本質，德與禮是內在本質與外在形式的關係；而在道家的思想體系中，德則是萬物分受於道的本質之德，道與德是總體與部分、一與多、共相與特殊的關係。稷下黃老之所以擇取了「德」作為中介，運用的正是道家哲學中，道與德之總體與部分、共相與特殊的關係，將儒家具人文性意涵的人倫之德，和道家自然的本質之德的概念，共同收攝於作為總體與共相的「道」的範疇之中，突出了黃老兼採各家所長的特質。如此一來，本質之德和人倫之德都是總體的「道」的部分展現；「德」具備本質之德與人倫之德的雙重意涵，因而能成為天道與人事、自然與人文的中介。

形上之道，透過德的中介，得以內化於人的自然本質與禮法的人文建構之中。這固然是稷下黃老為了因應時變而擷取禮法思想所作的嘗試，但另一方面，也從理論上為禮法存在的合理性與實踐可能，提供了形上的價值根源。再一次反映出，黃老在整合各家所長以因應時變的時候，始終持守著道家基本的立場與原則，並非雜章亂湊，而有著融貫的考量。

總結地說，稷下黃老學派在「道」的根基之上，整合融貫儒家與

法家之所長，藉由「德」的中介，賦予既有的「義」、「禮」、「法」等概念形上根據，以展開新的人文價值與人文建構的論述。在這樣的前提下，「可以說，稷下道家是將禮、法等視為道的延伸。在道的準則下，倡導法制與禮義教化的作用」。⁵⁸

2. 禮：道之因順人情的一面

前引〈心術上〉在「德」之後談到「義」與「禮」時說：

君臣父子人間之事謂之義；登降揖讓，貴賤有等，親疏之體，謂之禮。

這一段的解文說：

義者，謂各處其宜也。禮者，因人之情，緣義之理，而為之節文者也。故禮者謂有理也，理也者，明分以諭義之意也。故禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者也。⁵⁹

「義」所涉及的，不只是君臣上下之位的政治倫理，還包括父子之間的家庭倫理，其目的在藉由尊卑、貴賤、親疏的身分與名分之確立，重新建立起自我與他者之間「各處其宜」的關係，以達致國家整體性的秩序與和諧，從無道亂世恢復成有道治世。

次者，由「義」而「禮」。《管子·內業》篇談論到詩、禮、樂作為陶冶主體德性的外鑠式的輔助工具，這是禮之於治身的意義。⁶⁰反觀這段文本的脈絡，禮則具有作為具體的人文建構與社會規範的意涵，顯現出禮之於治國層面的意義。其目的在於，將由「義」所建立的合宜有序關係，「加以制度化、固定化，並通過一定的儀節把它表現出來和得到感情上的認同，於是產生出『禮』」。⁶¹

⁵⁸ 參見陳鼓應：《《管子》四篇詮釋：稷下道家代表作》（臺北：三民書局，2003），頁144。

⁵⁹ 唐·房玄齡註：《管子》，卷13，頁5。

⁶⁰ 《管子·內業》：「凡人之生也，必以平正，所以失之，必以喜怒憂患，是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜，內靜外敬，能反其性，性將大定。」

⁶¹ 丁原明：《黃老學論綱》（濟南：山東大學出版社，1997），頁153。

在周文的體系之中，禮是一套遍及文化、政治、教育、宗教等各領域的重要人文制度，含蓋了自我與他者的互動過程中各種情境的處事儀則。《老子》雖然對禮有著「夫禮者忠信之薄而亂之首，前識者道之華而愚之始」的批判，但《老子》的批判，主要是針對禮「攘臂而扔之」之強制性、束縛性將造成人的異化的一面來言說的；《老子》並不反對「忠信」、「仁義」、「孝慈」、「正臣」⁶²等人倫常情之真情實感的一面。也因此，稷下黃老在「道」的根基上，嘗試著重新展開「禮」的建構之際，便特別指出「禮」應該要「因人之情」，不能一味地藉助外在的強制性規範去制約人行，而需留心人內在的真情實感的價值與意義，才不會導致人倫關係的失序與異化。

「因人之情」的提出，可視為對於禮壞樂崩的時代背景的反思。而這樣的反思，和主張解構與揚棄異化禮教的莊子學派不同，表現出重構禮樂的意向。其實，對於禮樂之重建的反思，不只出現黃老思潮之中，也有發自儒家本身「道（按：人道）始於情」（〈性自命出〉）⁶³的反省之聲。

「禮」除了「因人之情」，也要「緣義之理」，又，「禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者」。也就是說，人之情感的流露與發顯，會隨著不同的情境與不同的自我與他者的關係而有所改變。因此，禮的重構，必須配合不同情境中，上下尊卑貴賤之間，不同身分（義）的合理性（理）去設定，才能重新確立一套，兼顧人倫身分與情理，又合乎時宜（宜）的新的禮教制度。

在此必須特別指出的是，在道層層降轉而具現為禮的過程之中，實際上還存在著一個比較隱晦但卻具有關鍵性的概念，那就是基於「理因乎『宜』」而呈現出來的「時變」的概念。道本身雖然不變，但如何具現「道」則可以有不同的考量與展現形式。稷下黃老學者藉此指引

陳麗桂也說：「『禮』是應對進退的儀度，人際行為的潤飾。」參見陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》（臺北：聯經書版社，1991），頁143。

⁶² 《老子·第18章》於郭店《老子》丙本作：「故大道廢，安有仁義；六親不和，安有孝慈；邦家昏□，[安]有正臣。」荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），頁121。

⁶³ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），頁179。

著統治者，應當以「道」為根基，依據「時變」的客觀情勢，來衡量該如何重新展開對於「禮」的合宜重構；因此，「禮」的重新施設，在具現了「道」「因順人情」之一面的同時，也呈現出合乎「時變」的時代精神。

3. 法：道之客觀規律的一面

關於「法」，《管子》書中常將「道」與「法」並舉，甚至將「道」、「法」融為一體，以闡發治國之道應「以道為體，以法為用」⁶⁴的道理。如前引〈心術上〉說：

簡物小大一道，殺僂禁誅謂之法。

這一段的解文說：

法者，所以同出，不得不然者也。故殺僂禁誅以一之也，故事督乎法，法出乎權，權出乎道。⁶⁵

另外，〈白心〉中提到：

然而天不為一物枉其時，明君聖人亦不為一人枉其法。天行其所行，而萬物被其利。聖人亦行其所行，而百姓被其利，是故萬物均既誇眾矣。是以聖人之治也，靜身以待之，物至而名自治之。正名自治之，奇身名廢。名正法備，則聖人無事。（〈白心〉）⁶⁶

〈心術上〉在「道」的根基之上，重新展開了「道→德→義→禮→法」之由形上天道而形下人事的發展方向，將天道層層降轉地具現與落實於人事之中。可知「法」的提出，是在意識到單憑「禮」尚無法維持「義」的情況之下而發展出來的。由於「因人情」的「禮」具有主觀情感的成分在其中，因此，可能會有受到主觀情志影響，而無

⁶⁴ 參見白奚：《稷下學研究：中國古代的思想自由和百家爭鳴》（北京：三聯書店，1998），頁226。

⁶⁵ 唐·房玄齡註：《管子》，卷13，頁5。

⁶⁶ 唐·房玄齡註：《管子》，卷13，頁11。

法維持「義」的時候。在這種時候，便需要藉由客觀的「法」的「『殺刃禁誅』」的手段，使大小事物各自得到恰當的定位，而一歸之於『道』」⁶⁷，故曰「簡物小大一道，殺僂禁誅謂之法」。由此可以窺知，「法」的公佈與執行，與「因人之情」的「禮」不同，「法」的執行不帶主觀情感的成分，「不得不然」而具有客觀性，「同出」⁶⁸而具有適用於一切參差不齊的事物的普遍性。「法」一但訂定與公佈，便不能任意改易，所以「明君聖人亦不為一人枉其法」。反過來說，也唯有在維持「法」的客觀性、普遍性與公正性的前提下，才能夠做到「簡物小大一道」。

而關於「法」的來源問題，存在著「道—權—法—事」的雙向關係——「道→權→法→事」，是道向社會性傾斜的層層降轉與具現；「道←權←法←事」，則在指出道是法的根源與形上根據，這一點，也表現在前引〈白心〉篇中「天……明君聖人……」的言說形式之上。也就是說，「道生法」，「法」之作為人類社會客觀性與普遍性的共同規範，正是取法於「道」之作為一切存在的總規律與總原理的特性。學者們對「道生法」的詮釋有著基本的共識，並多在「道生法」的基礎上去看「權」的中介地位，也因此，多著重「道」、「權」、「法」之間的同質性，而將「權」詮釋為具有客觀性、普遍性、公正性的「權衡標準」。⁶⁹這樣的詮釋固然有其道理，但本文認為，居於「道」與「法」的中介的「權」，除了作為「權衡標準」的意涵之外，實際上也隱含著「權變」的意謂在其中。如此，才能在具現「法」之作為「道」的客觀規律的一面時，呼應時代潮流擬定法律規章，體現「聖人與時變而不化，從

⁶⁷ 參見陳鼓應：《《管子》四篇詮釋：稷下道家代表作》（臺北：三民書局，2003），頁143。

⁶⁸ 郭沫若云：「此釋『簡物小大一道』。『出』謂參差，『同出』謂統一其參差。〈白心〉篇『難言道術，須同而出』，『而』猶其也，與此同義。」今從之。轉引自黎翔鳳：《管子校注》（北京：中華書局，2004），頁773。

⁶⁹ 如陳鼓應：《《管子》四篇詮釋：稷下道家代表作》（臺北：三民書局，2003），頁142。及白奚：《稷下學研究：中國古代的思想自由和百家爭鳴》（北京：三聯書店，1998），頁226-237。

物而不移」(《內業》)⁷⁰的原則與智慧。

總結地說，在「道—德—義—禮—法」的序列中，稷下黃老學派在以「道」為本的前提下，整合與融貫了道家、儒家、法家的思想精華，並因循著「時變」的需求，以「禮」落實「道」之因順人情的一面，以「法」具現「道」之客觀規律的一面。

結語

王國維曾說：「中國政治與文化之變革，莫劇於殷周之際。……殷周間的大變革自其表而言之，不過一家一姓之興亡與都邑之轉移……而自其裏言之，則其制度文物與其立制之本意，乃出於萬世治安之大計。」⁷¹到了兩周之際，雖然沒有改朝換代，但政治、社會，乃至生產方式與經濟上的變動之劇烈，相較於殷周之際，可謂有過之而無不及。如何使天下得「治」，成為了各國有志之君與有志之士必然要思慮的核心課題。春秋初期各國變法主事者的不同策略，反應出各地域文化因應各自社會現實條件的獨特思維。齊桓公與管仲作為戰國變法運動的先驅，可說是從實質層面推行「變法」的第一人，雖然因為歷史條件的限制，未能完成對於周禮的全面反思，但他們的變法措施與革新之道，確實是後來戰國時代齊國「禮法兼綜」之法治思想的先驅。透過稷下黃老學者的努力，藉由「以道整合禮法」的方式，「禮法兼綜」從具體實務提升到抽象理論的層次，建構出齊國獨具風姿的法治體系。

參考資料

一、古籍與出土文獻

⁷⁰ 唐·房玄齡註：《管子》，卷16，頁3。

⁷¹ 王國維：《殷周制度論》（北京：中國社會科學出版社，1997），頁2。

- 元·何休註：《韓非子》，《景印文淵閣四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 西晉·杜預注，唐·孔穎達等疏：《春秋左傳注疏》，《景印文淵閣四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 吳·韋昭注：《國語》，《景印文淵閣四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 東漢·班固，《前漢書》，《景印文淵閣四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 東漢·鄭玄注，唐·孔穎達等疏：《禮記註疏》，《景印文淵閣四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 唐·房玄齡註：《管子》，《景印文淵閣四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 晉·孔晁註：《逸周書》，《景印文淵閣四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 魏·王弼註：《老子道德經》，《景印文淵閣四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998。

二、專書

- 丁原明：《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社，1997。
- 王國維：《殷周制度論》，北京：中國社會科學出版社，1997。
- 王國維：《觀堂集林·釋禮》，北京：中華書局，1994。
- 王曉波：《道與法：法家思想和黃老哲學解析》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007。
- 司馬琪主編：《十家論管》，上海：上海人民出版社，2008。
- 白奚：《稷下學研究：中國古代的思想自由和百家爭鳴》，北京：三聯書店，1998。
- 胡家聰：《管子新探》，北京：中國社會科學出版社，1995。
- 徐漢昌：《管子思想研究》，臺北：臺灣學生書局，1990。
- 張力：《管仲評傳》，成都：四川大學出版社，2005。
- 張林祥：《〈商君書〉的成書與思想研究》，北京：人民出版社，2008。

陳佩君：桓管變法與《管子》「禮法兼綜」思想之形成

郭沫若：《郭沫若全集·歷史編》第一卷，北京：人民出版社，1982。

陳來：《古代宗教與倫理》，北京：三聯書店，1996。

陳鼓應：《《管子》四篇詮釋：稷下道家代表作》，臺北：三民書局，2003。

陳鼓應：《黃帝四經今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2004。

陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》，臺北：聯經出版社，1991。

程樹德：《論語集釋》，臺北：藝文印書館，1998。

黎翔鳳：《管子校注》，北京：中華書局，2004。

三、期刊論文

湯勤：〈「禮」與「法」：由神化到世俗化〉，《復旦學報（社會科學版）》
2008 年第 3 期：98-105。

四、學位論文

陳佩君：〈《先秦道家的心術與主術——以《老子》、《莊子》、《管子》
四篇為核心》〉，臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文，2008。

初稿收件：2017 年 09 月 29 日 審查通過：2017 年 11 月 23 日

作者通訊地址：臺北市 11114 陽明山華岡路 55 號

電郵：cpj2@ulive.pccu.edu.tw

Qi Huan Duke and Guan Zhong' Reform and the forming of Guanzi's Theory of Ruling with Both Rites and Law

Chen, Pei-Chun

Department of Philosophy, Chinese Culture University

Abstract: Distinguished from Three Jin States and Qin State's Legalism who emphasize law and devalue rites, Qi State's Legalism and *Guanzi* rules with both rites and law. How does *Guanzi* make it possible to rule with both rites and law? This paper tries to analyze this process with two steps. First, to find the source in Qi State's culture. To rule with both rites and law not only a philosophical theory, but actually happened in Qi Huan Duke and Guan Zhong' reform. Second, to make theory explicit. In *Guanzi*, Huanglaoists in Jixia Academy make a theoretical promotion of the rules of Qi Huan Duke and Guan Zhong' reform. On the foundation of "Dao", they try to interflow the advantages of Daoism, Confucianism and Legalism. They regard "Rites" as the human nature respect of "Dao", consider "Law" as the objective principles respect of "Dao", and build a systematic theory based on the method of interflowing rites and law by Dao as a result.

Keywords: Qi Huan Duke, *Guanzi*, Reform, Rites and Law, Huanglaoism in Jixia Academy