

申子非法家辨

蒋 重 跃

申不害究竟应该属于哪家学派？其思想的历史地位又将如何评定？长期以来，由于先秦文献几经劫难，诸子之学的历史面貌总是若明若暗、扑朔迷离，再加上人们沿袭旧说，以为申子属于法家早成定论，没有再行推敲和商兑的必要了，所以，这个问题一直没有受到认真的对待。最近一个时期，我在涵泳白文、爬梳史料的基础上，着重对子遗的《申子》章句进行了一番仔细的整理和琢磨，发现申子之学远绍老子，近承稷下黄老之学，是道家策略思想的重要发展阶段。本文从三个方面总结了这项研究工作的成果，今胪列于后，乞方家教正。

一、不是法家而是道家

治战国学术思想史，很容易碰到这样的问题：老、庄、申、韩何以列入同传？这是不是出于太史公一时的疏忽？事实上，司马迁记百家之学最得乃父心传，对诸子分传记载都是按照学派思想的发展和继承的标准进行的，如《管晏列传》和《孟子荀卿列传》就是分别根据齐学和儒学这两个标准划分的。那么，由此看来，老、庄、申、韩同传，是不是也可以给人以启示？换言之，可不可以设想庄子和申子分别代表着老子以后道家学说的两个发展潮流呢？

文献证明，西汉初期以前，申不害并没有被视为法家的同道。《史记·老子韩非列传》记载：“申不害……学术以干韩昭

侯。”这里所说的“术”，就是韩非早就概括的“因任而授官、循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也”^①。它不象法那样必须公之于众，使“境内卑贱莫不闻之”^②，而是恰恰相反，只能“藏之于（君主）胸中，以偶众端，而潜御群臣”，即使是“亲爱”、“近习”也“莫之得闻也”。据此一端，便可断定，申不害所学的术与法家所标榜的法不可同日而语。

韩非曾潜心分析了申不害改革的得失成败，对单纯的术治提出了尖锐的批评，一针见血地指出：申不害相昭侯，“托万乘之劲韩，十七年而不至于霸王者，虽用术于上，法不勤饰于官之患也。”“申不害不擅其法，不一其宪令，则奸多。”^③可见，说申不害是法家，在韩非那里就根本通不过，这是毫无疑问的。

对诸子之学分家命名始于司马谈。在其所著《论六家要指》中，道、法两家泾渭分明，各有侧重，不可能浑然合一。如“法家不别亲疏，不殊贵贱，一断于法”，“故曰严而少恩”。联系到李悝、商鞅之流重农重战、慎赏重刑的法家政策，和“刑生力，力生强”的极端法治主义指导思想，可以体会到司马谈的评断是合乎实际的。然而一直为人误认作法家的申不害，恰恰是用术不用法，主张君主要宽厚无为，使天下“近者亲之，远者怀之”^④，与法家主张完全相背而驰。至于司马谈在《要指》中指出法家“正君臣上下之分”，则是站在道家的立场上对这一思想内容的肯定，而不是主张所谓“正君臣上下之分”为法家所独有。战国时代，诸子百家所处心积虑的，都是如何向统治者提出他们以为最佳的统治方案，儒家鼓吹“正名”、墨家标榜“尚同”、道家服膺“无为”、阴阳家倡导“明堂月令”，哪一个不是要“正君臣上下之分”呢？如此看来，用“尊君卑臣、崇上抑下”^⑤来断定申子之学的法家性质，并没有抓住问题的要害。诚然，申不害确实主张“君必有明法正义”、“圣君任法而不任智”^⑥，貌似法家，但仔细推敲，可以看出这仍然不是申不害思想的本质。因

为，在申不害那里，法是用来作为术治的辅助手段的，这就决定了他在论述术治时不能不谈到法的作用。另一方面，诸子百家在争鸣中互相渗透、互相影响的现象极为普遍，每一学派不可能不属有他家个别词句甚至部分思想内容。面对这种情况，如果不抓主要矛盾，反倒专注意那些支流末节，那就会治丝愈纷，扰乱视线，阻碍学术研究的进步。

在关于这个问题的诸多错误看法中，最典型的莫过于用习惯上的“申韩”和“申商”连称来判断申子之学的属性了。本来，申韩连称只是就两者皆“源于道德之意”而言的，相比之下，韩学更显杂芜凌乱，在糅合道法两家的基础上，更侧重于法家，与“道德之意”的距离也较申不害远得多，所以，不能贸然将申韩连称目为同属一个学派的凭据。至于申商连称，更无牢靠的基础。申不害、公孙鞅在战国后期人们的心目中早已是“两家”^⑦。西汉初年，由于受道法合流思潮的影响，人们才习惯申商连称，如司马迁谓“贾生、晁错明申商”，但却没有认为战国时代申商同道。用汉人的习惯来断定战国诸子的学术地位，就申商而言，可能肇始于西汉末年的刘向。他在《新序》中说：“申子之书……号曰‘术’。商鞅所为书号曰‘法’。皆曰‘刑名’，故号曰‘刑名法术之学’^⑧。”东汉班固也袭用这一作法，在《汉书·艺文志》中把《申子》正式著录于法家类。于是问题便变得复杂起来。

近人大多主张，《论六家要指》对道家学派的评述，概括了老子之学和黄老之学的全部内容，它从虚无为本、因循为用、形名端合、复返无名、形神相葆诸方面，展示了道家无为思想的精神风貌，经过逐条的核验、参较，可以确信，申子之学只能是道家之学。

根据《论六家要指》的评述，道家讲求术治，其本质是“无为”：“至于大道之要，去健羨，绌聪明，释此而任术。”^⑨申不

害也直称其所学为“术”，强调圣君“任数（术）而不任说”，主张“去听无以闻则聪，去视无以见则明，去智无以知则公”^⑩，与上述道家思想毫无二致。

道家也讲“因循”，“其术以因循为用”，内在精神还是“自然无为”，“不为物先，不为物后，故能为万物主；有法无法，因时为业，有度无度，因物与合”。甚至提出“因者君之纲也”^⑪的命题。申不害对“因”的看法，与此如出一辙：“因者，君术也；为者，臣道也。为则扰矣，因则静矣。”^⑫在深刻地领会老子创始的“无为”思想的基础上，他又指出“因”的具体要求就在于“身与公无事，无事而天下自极也”^⑬，这就不禁使人想起老子的名言：“处无为之事，行不言之教”^⑭，感到两者是多么的相似。

道家同样高标“正名”，这就是自古以来最使学者们困惑不解的“刑（形）名”思想：“其实中其声者谓之端，实不中其声者谓之窾。窾言不听，奸乃不生，贤不肖自分，白黑乃形。”^⑮这里，所谓“实”也就是“形”，“声”即“名”，“端”为“正”，因避秦嬴政之讳而改。所谓“实中其声者谓之端”，也就是“形与名相合谓之名正”的同义语。这就是道家的正名，即形名之学。按照刘向的说法，“申子学号曰刑（形）名家”^⑯，这就再清楚不过地表明了申子之学的道家性质。再看如下事实：申子曰：“名者，天地之纲，圣人之符”，英明的君主只要举这个纲，验这个符，以此来监督臣下的言行，那么“万物之情，无所逃之矣”。他列举了古史传说中的具体事例，说尧之时所以天下治，就是因为做到了“正名”，即形名契合，下无隐情；而桀之时所以天下乱，在于“倚名”，即形名不合，上下乖离。于是他得出结论：“是以圣人贵名之正也。”^⑰请看，申不害所咏赞的“正名”不正是司马谈评述的道家思想么？正因为申子之学与道家形名之说水乳交融、密不可分，所以司马贞在为《史记》作《索

隐》时，才会引用《申子》“款（空）言无成”^⑧的语录来诠释《要指》中“实不中其声者谓之窾”，从而又向我们透露出新的信息：《要指》对道家形名之学的评述可能原来就有所指，《申子》当时很有可能就在司马谈据以写作的道家著作之中。

在形而上学或玄学的领域里，道家思想以“虚无”或“无形”作为最初的本原和最高的修养境界。“其术以虚无为本”，“虚者，道之常也”，圣明的君主必须做到“无成执，无常形，故能究万物之情”，即从“虚无”开始，以“因循”为原则，在社会领域做到“正名”，这样才会“合大道，混混冥冥，光耀天下，复反无名”^⑨。从刘向所谓“申子之书言人主当执术无刑（形），因循以督责臣下”^⑩来看，申不害的玄学思想同样是道家的。虽然在现存的《申子》残篇里，很难见到“虚”（无形）、“无名”这些概括性的词汇，但不能由此断言《申子》没有讨论形而上学或玄学问题，更不可抹煞申子思想受到老子创始的“道德”学说的影响和支配这一事实。

二、“本于黄老”辨

判断申子之学的学派归属，从而确定它的历史地位，不但需要从文献学，而且还需要从历史学上给予证明。这就涉及如何正确理解《史记》上“申子之学本于黄老而主形名”^⑪的真实含义。如果说“黄老之学”大兴于汉初，为曹参、孝文、窦后等所推崇，大概不会有什么异议，但是，要指出战国中期的申不害也曾学过“黄老形名之术”，那就势必引起一些人的震动。这种倾向的存在，恰恰暴露出误认申子之学为法家思想的又一个症结。

自从郭沫若提出“稷下黄老学派”以来，学术界对这个问题的研究有了一定的进展，获得了一些颇有启发的成果。我们认为，黄老之学产生于战国中期略早一些的稷下，是齐国社会发展的必然结果，保留在稷下学术成果《管子》一书中，以《心术

上》、《心术下》、《白心》、《内业》等篇为核心的思想体系，并非所谓“宋尹之学”，而是道家黄老之学。申不害“本于黄老而主形名”，绝不是无迹可寻的。

申不害学本黄老，在基本动因上与稷下黄老之学的产生是一致的，这就提供了一个根本的可能性。韩昭侯在申不害辅佐下整饬吏治，与齐威王用黄老之术“谨修法律而督奸吏”^②的改革竟如同孪生，这就进一步把“本于黄老”的客观性展现在我们面前。如果再把《申子》原文与《管子》中《心术》等篇进行一番比较，对于这种客观性就会更加确信无疑了。

以“形名之术”为核心的黄老之学为什么能发生在齐国呢？这与齐国政治改革的客观需要是分不开的。如果把田氏代齐看作新兴地主阶级的政治革命，我们就会发现，这场革命是多么的不彻底。田氏夺权后，不仅保留了大量奴隶制残余势力，而且从田常开始，直到侯刻的五、六代君主，百余年间，新的当权人物多半贪恋宴安、不思振作，从中央到地方上都安插了大批宗室亲信，任令为所欲为，吏治极为腐败，统治秩序一度陷入混乱状态，甚至出现了“百官荒乱，诸侯并侵，国且危亡”^③的局面。这种情况不仅阻碍了封建官僚体制和君主集权制的形成，而且使整个国家基本上处于“不飞不鸣”的困境。桓子等为形势所迫，下决心改革图强，从整顿吏治着手，进一步促动法治改革，从富国强兵的基础上加强君主集权。在这种迫切要求下，作为“明公道而灭奸伪之术”^④的黄老之学就自然应运而生了。

韩国的情况大致相同。韩国地当天下要冲，处于秦、楚、魏等强邻之间，外部压力一直很重，尽管纵横家信口宣称，韩国“地方千里，带甲数十万，天下之强弓劲弩，皆出自韩”^⑤，但仍然无法抵挡住强邻的轮番攻掠。再加上领土大多“险恶山居”，物产不甚丰盈，势孤力单，更为重要的是法治改革的不彻底，一直没有出现象魏国李悝、秦国商鞅和楚国吴起那样较为彻底的变

法运动，所以在韩国，腐朽的公族势力特别强大，成了阻碍和束缚社会发展的严重痼疾。从韩康子参与“三家分晋”，到景侯正式列为诸侯，曾一度出现了蓬勃向上的转机。可惜好景不长，自列侯（《系本》作武侯）开始，内忧外患接踵而至，在短短的二、三十年间，朝内便由“重臣”（国君嬖臣）当途，他们专擅朝政，里通外国，大肆培植私家势力，成为一股削弱君权，阻挠封建化的反动势力。由此带来的严重后果便是“重臣”和国相之间的明争暗斗。轻则廷议对垒，重则贬斥倾轧，更有甚者，竟至采取暗杀手段。其为祸之惨烈，就连国君也难以免遭毒手。这种斗争波澜迭起，致使韩国政情日趋恶化，君主的威信长时期地树立不起来。为了扭转这一局面，立志改革的韩昭侯、申不害等所首先要考虑的，当然是尽快找到并实施“明公道而灭奸伪之术”。在这样的历史条件下，申不害学黄老之术，向齐国寻求真理，又有什么难以理解的呢？

再从改革的具体过程来看。齐威王的改革，无疑是黄老之学的具体应用。据《史记·田敬仲完世家》载，“威王初即位以来，不治，委政卿大夫，九年之间，诸侯并伐，国人不治。”这种表面的无为无知却掩盖着“藏于胸中”的“形名之术”。于是，终于有一天，“威王召即墨大夫而语之曰：‘自子之居即墨也，毁言日至。然吾使人视即墨，田野辟，民人给，官无留事，东方以宁。是子不事吾左右以求誉也。’封之万家。”又“召阿大夫语曰：‘自子之守阿，誉言日闻。然使之视阿，田野不辟，民贫苦。昔日赵攻甄，子弗能救。卫攻薛陵，子弗知。是子以币厚吾左右以求誉也。’是日，烹阿大夫，及左右尝誉者皆烹之。”黄老之学的核心部分要求君主在处理现实政治事务时，要牢牢抓住现实的名，即官吏的职务差遣及其言论声誉，一方面要“以其形因为之名”，做到因才授官、选贤任能，另一方面，也是更为重要的，就是要做到“执其名而侔其所以成”^②，即根据臣下的职务差遣

和言论奏议之名，来严格检验、校核他的实际表现，督察其是否做到言行一致，是否真正称职，是否有违法乱纪的行为，并以检验的结果作为实施赏罚的唯一凭据，这就是道家的“正名”，即形名之术。威王的改革正是在这个帝王之术的指导下进行的，看来其功效是颇为显著的。

申子相韩昭侯进行的吏治改革，同样是在黄老形名之学的指导下进行的。昭侯八年（公元前355年），在日益严峻的形势下，申不害出任韩相，两年以后，开始运用黄老形名之术对朝内腐败现状进行治理，同时又衡情度势，展开机智的外交斗争。司马迁赞扬申不害相昭侯，“内修政教，外应诸侯，十五年，终申子之身，国治兵强，无侵韩者”^{②7}。申不害的改革，由于史料匮乏，无法加以描述，只能从辑佚中略窥梗概。申不害的“修术行道”，表现在“内修政教”上，就是帮助韩昭侯运用“黄老形名之术”来指导现实政治活动。关于这一点，虽没有系统材料，但留存下来的昭侯用术的片断事例，却相当典型。例如，有一次，昭侯佯装亡失一片指甲，急忙四下寻找，“左右因割其爪（指甲）而效之，昭侯以此察左右之诚不”^{②8}。还有一次，昭侯暗中使人调查得知违犯禁令任牛马闯入苗田的详细情况，却暂时秘而不宣，待到时机成熟，采取突然行动，亲临现场，严厉责令“三乡举而上之”，并当场揭穿一些官吏企图隐瞒实情、欺君罔上的伎俩，致使“吏以昭侯为明察，皆悚惧其所而不敢为非”^{②9}。这两个生动的实例所表现的，还是“循名责实”、督察臣下言行的黄老形名之学，与齐威王的做法如出一辙。于此，我们更深刻地感受到司马迁所谓“申子之学本于黄老而主形名”论断的正确。

和许多学派的代表人物不同，申不害更注重实践，这就决定了他不可能把黄老之学的所有内容兼收并蓄、全盘继承下来，而只能是围绕着形名之学这个核心，有针对性地加以吸收和继承。

申不害的“形名之学”完全脱胎于稷下《管子》一书，表现

了鲜明的齐学特色。例如，为了向君主阐明防止“蔽明塞听”现象的产生，申不害在自己的论著中，进一步突出了“贵名”（即正名）的重要性。他所表述的“名者，天地之纲，圣人之符”，是对《管子》“名者，圣人之所以纪万物也”^③的发展。他将“正名”观点提到纲领和原则的高度，在新的理论层次上把《管子》的“贵名”和“正名”的命题更精炼地概括为“贵名之正”，与黄老之学声息相通、血肉相联，表明了自己的思想是稷下黄老的再传衣钵。

申不害清醒地意识到，成功地运用形名之术，绝不是轻而易举的。对于君主来说，首先还有个“心术”修养的前提要求，这就是“静因之道”。申子的可贵之处在于，他不落前人之窠臼，在实践中对已有的理论成果有所发展。他在老子“地得一以宁”^④和黄老之学“地之道静”的基础上，公开提出“地道不作，是以常静，常静，是以正方”^⑤，把稷下黄老之学关于“静”和“正形摄德”的思想熔于一炉、统一起来，使它们更加精炼、简赅和纯熟。至于他所表述的“因者，君术也”，“因则静矣”^⑥，以及把“因”的具体要求归结为“身与公无事，无事而天下自极”^⑦，则都是来自稷下黄老“无为之道，因也”^⑧的思想。所有这一切都雄辩地证明，申不害对于黄老“静因之道”和“无为而制窍”^⑨的心术修养，确实已通过拳拳服膺，达到了精义入微的境界。由此可见，司马迁“本于黄老而主形名”的评断是合乎客观实际的。

三、“源于道德之意”析

进一步从哲学的意义上来探寻申子之学的思想渊源，对正确理解它在历史上的地位大有裨益。

司马迁在《史记》中曾郑重地指出了申子之学“源于道德之意”的事实，为我们正确认识它的历史地位指出了又一个重要途

径。所谓“道德之意”，范围颇广大，可以包括道家全部形而上学，其性质则在于修养得“道”。

道家的“道”，本为“佐人主”“莅天下”而设，具有“君人南面之术”^{③⑦}的基本倾向。它所特有的“虚而无形”^{③⑧}和“不能言”^{③⑨}、“不可说”^{④⑩}的“无名”境界，恰恰是“无为”修养所致力之终极目标。申子之学“源于道德之意”，正是从这个意义上开始的。

前面曾引述刘向所谓“申子之书言人主当执术无刑（形）”的话，说明主张申不害的学说来自道家形而上学确有来历、并非臆测。但申不害本来是以“主形名”、讲“贵名”而闻名于世的，为什么我们又说他“无形”“无名”呢？要回答这个问题，就必须了解道家形而上学与其整个思想体系的关系。所谓形而上学（metaphysics），一方面是指其中文原义，《易传》说：“形而上者谓之道”^{④⑪}，即是说“道”是超感觉的实在，它属于非实证的超验世界，无法通过经验进行证明；另一方面也是就当代哲学的意义而言的，在西方哲学里，metaphysics一词代表了关于超验世界的学说，约略相当于老子创始的“道德”学说。在道家思想中，“道德”学说所讨论的内容，恰恰是与可感知的有形世界对立着的，老子所谓“玄德深矣、远矣，与物反矣”^{④⑫}，和黄老之学所谓与物“异则虚”^{④⑬}的主张，就是这种对立的真实反映。而“无形”、“无名”与“形名”的对立，则是这种对立在思想上的集中表现。那末，何以有这种对立呢？这是因为，作为“南面之术”，道家者流必须正视现实，研究有形的政治事务和政治活动，由此产生了形名之学；但是，形名之学能否付诸实践、发挥威力、进而获得成功，这就要看掌握形名之术的君主是否具有极深的人格修养，是否具备了应付现实矛盾斗争的心理、乃至生理上的条件。为了解决这个问题，道家的先哲们便转而研讨形而上之心术修养，这就是“道德”学说即“无形”“无名”思想的

由来。只有理解了这一点，才能真正领会到所谓“有形成于无形”^④，正是从“道德”修养的角度摆正了形而上学和策略思想的位置。这一理论成果寓有丰富而深邃的思辨内容，是道家先哲们为人类文化宝库贡献的灿烂瑰宝。申子之学一方面号称“形名”，另一方面又强调“执术无形”，追求“无形”修养的超越境界，这就再雄辩不过地证明了它的道家本色。

关于“无形”和“无名”的思想，虽然不是“道德”学说的全部内容，但却从两个重要方面表现着“道”的品德。第一，它告诫人主，对于“道”，切不可运用思维的方式去追求和把握，不论是抽象理性的思考，还是形象直觉的观照，在这个问题上，都全然失去了它们的功效，因为“道”本身即是“无”，它虚无缥缈、惟恍惟惚，不可名状；第二，也是更重要的，则在于给人主以启示：真正有“道”的人，就应该象“道”那样，“无形”、“无名”，不在形象和言语上示人以短、给人以测度和揣摩的任何缘由。老子说：“古之善为道者，微妙玄通，深不可识”^⑤。在他看来，只有做到知而不言，与物混同，使人“不可得而亲，亦不可得而疏；不可得而利，亦不可得而害；不可得而贵，亦不可得而贱。故为天下贵。”^⑥概括起来，就是强调“成功遂事而不名有，万物归焉而不为主”^⑦，“不见可欲，使民心不乱”^⑧。说来说去，无非是要君主进行“道德”修养，以做到“无形”“无名”为最高境界，限制个人私欲，保持谦虚谨慎，以清醒的头脑、沉稳的心绪，迎接实际政治斗争的来临。

根据以上的理解，我们再来看看申子之学是如何“源于道德之意”的。申不害总结了实践经验，根据实际斗争的需要，把“无形”“无名”的“道德之意”具体表述为“竄端匿疏”。他认为，善为人主者，要“竄端匿疏，示天下无为”^⑨，即混混沌沌，不做任何表现，避免在“形象”和“言语”上示臣下以短处，做到“无形”“无名”，如此才能真正取得“近者亲之，远者怀之”

的政治效果。这一思想的深厚基础在于对主臣矛盾的深刻洞察。申子曾一针见血地指出：“上明见，人备之；其不明见，人惑之。其知见，人饰之；其不知见，人匿之。其无欲见，人司之；其有欲见，人饵之。故曰：吾无从知之，唯无为可以规之”^{⑤0}。当新生的封建官僚体制和君主集权制度尚处在襁褓之中，申子便发现了其与生俱来的弊病，目光该是何等的敏锐！然而联想到他提出的治理办法，可以看出，他只不过是在为这种制度的发展做一些补苴罅漏的工作。但是，不管怎么说，在他的影响下，韩昭侯确能较为自觉地实践“竄端匿疏”的术治。例如，为了防止失言，昭侯曾采纳臣下的建议，“凡有大事，未尝不独寝，恐梦言而使人知其谋也。”^{⑤1}象这样的例子，还有多起，这里就不再赘述了。

贯穿于“道德”学说乃至道家全部思想内容的基本精神，是著名的“无为”思想。这是尽人皆知的事实。我们所要指出的是，“无为”也是贯穿于申子之学的基本思想，无论是“形名之学”，还是“竄端匿疏”，甚至“地道常静”，都从各自的角度表现了这一基本思想。更为难得的是，申不害还在实际政治斗争中，把“无为”思想加以具体化，使其在昭侯的施政过程中起了积极的指导作用。在这方面，他的献身精神感人至深。例如，有一次，昭侯嫌祠庙的猪太小了，“令官更之”，过后抬来一看，还是刚才那一只，于是便处罚了那个企图蒙骗君上的官吏。事后，昭侯对自己的辨识力颇为得意，向人夸耀，欣然面有喜色。针对这个情况，申不害及时指出了危险所在，并进行了大胆的劝谏。他郑重地指出：单凭个人的聪明智慧，正是导致大乱的根源。因为，个人感官所及的范围毕竟十分有限，“十里之间而耳不能闻，帷墙之外而目不能见，三亩之宫而心不能知”^{⑤2}，所以，耳目心智是“不足恃”的，只有弃智无思而行“静因之道”，才可永保谨慎、清醒，立于不败之地。除此而外，象申子所主张的“无智弃知”，“圣君任法而不任智，任数而不任说”等等，都离不开道

家“无为”范畴，在历史上都曾产生重大影响。从这方面，同样可以看出申子之学孳乳于老子和黄老“道德之意”的客观真理性。

综上所述，我们认为，申子之学不属于法家思想的范畴，它源本于老子和稷下黄老之学，表现出鲜明的道家本色。在从战国到汉初的思想发展历程中，它独树一帜，卓然高标，有着深广的影响。尽管后来所谓“韩子杂家说”吸收、继承、甚至发展了它的某些内容，但却丝毫不能改变它的道家性质。

注：

- ①③⑦ 《韩非子·定法》
- ② 《韩非子·难三》
- ④⑬⑰⑳㉑ 《申子·大体》，见《群书治要》卷三十六
- ⑤⑯ 刘向《别录》，见《史记·张敖列传·索隐》
- ⑥ 《艺文类聚》卷五十四
- ⑧⑳ 刘向《新序》，见《史记·老子韩非列传·集解》
- ⑨ 《史记·太史公自序》
- ⑩⑫⑬⑭ 《吕氏春秋·任数》 ⑪⑮⑯ 《论六家要指》
- ⑰ 《道德经》二章 ⑱ 《史记·太史公自序·索隐》
- ⑲⑳ 《史记·老子韩非列传》 ㉑ 《史记·田敬仲完世家》
- ㉒ 《史记·滑稽列传》 ㉓ 《管子·君臣上》
- ㉔ 《战国策·韩策一》
- ㉕⑳㉖⑳㉗⑳㉘ 《管子·心术上》
- ㉙㉚ 《韩非子·内储说上·说六》 ㉛ 《北堂书钞》卷一百五十七
- ㉜ 《道德经》三十九章
- ㉝ 《申子·大体》 ㉞ 《汉书·艺文志》 ㉟ 《管子·内业》
- ㊱ 《易·系辞上》
- ㊲⑳㊳⑳㊴⑳㊵ 《道德经》六十五、十五、五十六、三十四、三章
- ㊶ 《管子·心术上·尹注》
- ㊷㊸ 《韩非子·外储说右上·说二》

作者工作单位：《社会科学辑刊》编辑部