

# 关于庄子后学的流派问题

蒋荣昌

对庄子后学诸流派，治庄学者历来各执一端，聚讼纷纭。明清以来，对庄子后学进行分类的学者数不胜数。刘笑敢同志新近出版的著作《庄子哲学及其演变》集庄学研究之大成，也在对庄子后学的分类上作了很有意义的突破性尝试，认为庄子后学可以分为“述庄派”、“无君派”和“黄老派”。本文则试图根据作者自己的粗浅研究，对庄子后学流派作出新的划分。

## 一、关于划分流派的逻辑线索

根据刘笑敢同志的有力考证(本文作者硕士论文前半部分亦对此有补充说明)，《庄子》内篇为庄子自著，外、杂篇则出自庄子后学之手。在内篇中，庄子对真理和终极价值提出了一系列追问。由真理追问出发，庄子发现了人类知识的悖论。主观和客观，特殊与普遍各自的成立在这种悖论里本身就构成了对自己的否定。庄子得出结论，任何特殊(而每一认知活动毫无疑问都同样特殊)认知活动和依赖这种认知活动而得出的结论，都不可能达到真理。由价值追问出发，庄子否定了一切具体的价值选择和价值存在具有终极价值。无论是“混沌”还是“倏”、“忽”，它们的生存和生存选择都同样具体，既不可能相互取代，也没有可能成为终极价值和终极选择。因为具体本身就是有限，就意味着它只能是它而不能是终极，不能是一切的归宿。

然而，庄子并没有因此便彻底放弃真理与终极价值。“道”既是本体论意义上的世界最高原因，也是认识论意义上的真理和价值论意义上的终极价值。庄子的追问最终走向了一种不执著，不留心，无我，无己，混混沌沌、与物消息的人生态度和生命境界。

庄子在内篇提出来的这种追问贯穿了庄子学派的始终，也自然而然地成为庄子后学借以分宗立派的逻辑线索。

从这种逻辑线索看去，有的研究者以各篇文句相似率的高低和片断内容的相类来划分派别的作法，便大可商榷了。如上述把庄子后学分为“述庄派”、“无君派”和“黄老派”，便缺乏一种统一的、据以分类的逻辑线索。

首先，庄子后学无不述庄。如果仅仅依据此类文章中哪些对内篇内容复述的片断章句更多，便断定其为庄子嫡系，并且就此分出“亲疏”，那是没有什么道理的。显而易见，这种分类在逻辑上为自己设置了一个陷阱——述庄是后学的共同特色，而不单单是“述庄派”所专有。而被划归“无君派”的七篇(《骈拇》、《马蹄》、《胠篋》、《在宥上》、《让

王》、《渔父》、《盗跖》),其基本论题也不是“无君”。尽管在它们的文句中时常透露出“非君”,“无君”的激烈倾向,但这和它们非圣贤,非儒墨,非礼法一样,都是为了论证“安其性命之情”的。而“述庄派”各篇(即所列《秋水》、《至乐》、《达生》、《山木》、《田子方》、《知北游》、《庚桑楚》、《徐无鬼》、《则阳》、《外物》、《寓言》、《列御寇》)的论旨,也同样纠缠在“安其性命之情”和“不失其性命之情”这条主旋律上。作为拥有同样思想倾向的各篇文章,就其成立为一个思想派别来说,显然就比它们互相之间在片言只语上有多少共同点更有理由归属于同一派别。由此看去,上述所谓“述庄派”和“无君派”实际上都是主张“全性保真”的,这与内篇的《养生主》题意相合,因此,便不妨称作“养生主派”。它们都高扬“性命之情”而非薄形形色色的人间事实。“情”者,真也。显而易见,“全性保真”便似乎更能概括其精神。

实际上,在上引分法中,被分解为上、下两篇的《在宥》除最后几句“无为而尊者,天道也;有为而累者,人道也。主者,天道也;臣者,人道也。天道与人道也,相去远矣,不可不察也”是“黄老语言”,其余部分全是阐发“非君”、“无君”和以“非君”、“无君”来达到“全性保真”目的的字句。这最后几句极有可能是后面四“天”篇中的文句窜入了《在宥》。而更可疑的是,“不可不察也”几字一点没有庄子学派文章平素的洒脱韵致,倒极象注疏家或者编纂者“读完全篇,颇有感概,提请注意”的文句。而这个编纂者之所以发此鸿论,也极有可能本身便是黄老之徒抱着黄老的“成心”被《在宥》里常常出现的“王者”之道和“治天下”的言论迷惑住了,忽略了《在宥》本来所申论的“王治”便是不王、不治。而且,如果“窜入”的可能不能排出,那就还有可能是后面诸“天”的疏文直接窜入了《在宥》。基于这种考虑,而且为了尊重《在宥》的既成历史面目,避免续凫断鹤,以意去取,本文把《在宥》全篇归入“养生主派”。而且即便最后几句文字本来就出于《在宥》作者笔下,也无关紧要。因为全篇的主要思想倾向仍然是“全性保真”,仍然无损于这种分类。况且思想者们的思想从来就并不单纯。我们完全没有理由因为照顾自己的包装,便腰斩某个既成的有机体。

在被划归“黄老派”的《刻意》、《缮性》等两篇中,确乎也有一些字句同于四“天”篇的字句。但这里相同的字句无一例是属于“黄老派”的言论。更重要的是,通读《刻意》、《缮性》两篇,满纸都是“全性保真”的语句,没有一点“黄老”内修外治的味道。由此可见,这两篇便只能归依在“养生主派”的名下。从这个显例也可以看出,那种以各篇的某些字句相类为主要分类依据的作法,是没有多少理由的。

由此,上述所分“黄老派”中真正有“黄老派”意味的《庄子》篇目,便只有《天地》、《天道》、《天运》、《天下》等包容儒法各家而又讲究“无为”治道的四篇文章。至于《说剑》,从其阐发“天子之剑”、“诸侯之剑”来看,仍然有顺应时势,因任自然,无为而治的谈锋。尽管《说剑》的思想内容对于研究庄子学派来说并不重要。但就其思想内容本身来说,无疑是应该划归此派的。值得注意的是,四“天”等篇的思想主旨并没有因为常有“黄老”语言便是真的“黄老”。“黄老”“无为而治”之道在它们那里只是等而下之的社会政治理想。它们理想的最高政治境况却是不治、不为、复归素朴。由此,与其说四“天”等篇是“黄老派”的文献,还不如更恰切地说,它们只是庄子学派对社会政治和象征社会政治的“帝王”的对策。这又与内篇《应帝王》题意相合,完全可以径称为“应帝王派”。

根据以上看法,本文把庄子后学划分为“养生主”和“应帝王”两大派,“养生主派”的文献资料包括外篇的《秋水》、《至乐》、《达生》、《山木》、《田子方》、《知北游》、《在宥》、《刻意》、《缮性》、《骈拇》、《马蹄》、《胠箧》和杂篇的《庚桑楚》、《徐无鬼》、《则阳》、《外物》、《寓言》、《列御寇》、《让王》、《渔父》、《盗跖》等篇。“应帝王”派包括外篇的《天道》、《天运》、《天地》和杂篇的《天下》、《说剑》等五篇。

## 二、关于养生主派

庄子的真理追问和终极价值追问在其后学的著述里得到了进一步的论证。《秋水》篇说:

“以道观之,物无贵贱;以物观之,自贵而相贱;以俗观之,贵贱不在己。以差观之,因其所大而大之,则万物无不大,因其所小而小之,则万物莫不小。……以功观之,因其所有而有之,则万物莫不有;因其所无而无之,则万物莫不无。……以趣观之,因其所然而然之,则万物莫不然,因其所非而非之,则万物莫不非”。在这里,《秋水》篇的作者完整地继承了庄子的观点。在他看来,认识的结果将随着主观的变异和客观的丰富内涵不同程度地被发掘出来而不可避免地呈现出丰富多彩的差异。因此,一切分辨,一切认识都不具有绝对的超越的意义。此一认识和彼一认识的分歧因为主观的具体限制势所难免,而这种种受到具体限制的认识成果也不可能取得真理的地位从而成为裁判一切的最终认识。与此相类,在价值判断上,“鱼处水而生,人处水而死,彼必相与异,其好恶故异也”(《至乐》);“其美者自美,吾不知其所美也;其恶者自恶,吾不知其所恶也”(《山木》)。没有什么具体的价值判断,也没有什么具体的价值。是终极价值判断和终极价值。

由此,“养生主”派也同样继承了庄子的人生态度和理想人生境界。《秋水》篇说:“得而不喜,失而不忧,知分之无常也。明于坦途,故生而不悦,死而不祸,知终始之不可故也”。《至乐》说:“死生为昼夜。且吾与子观化而化及我,我又何恶哉!”《山木》说:“无誉无訾,一龙一蛇,与时俱化,而无肯专为”。《田子方》也说:“喜怒哀乐不入于胸次”。庄子逍遥物外,不执著于具体的荣辱得失,喜怒哀乐的人生态度和理想人生境界,在这里得到了“养生主”派的普遍推崇。

但尽管如此,“养生主”派也与内篇有很大不同。在内篇中,庄子的终极价值追问和真理追问是贯穿始终的,而且通过层层论辩才得出了企达“道”(就‘道’的逻辑内涵而言)和与“道”契合的逍遥游世的认知态度和人生态度。而“养生主”派则常常是正面铺陈庄子在内篇里得出来的结论,并且以此为基点引伸出自己的话题。庄子的结论在这里成为前提,这是后学弘扬前修的惯常途径。

那么,“养生主”派自己的话题是什么呢?

庄子理想的人生境界是逍遥游世,是无功、无名、无言、无己。内篇正面陈述了“至人”、“真人”、“神人”的生命境界。他们个个都已经超凡入圣,不是“大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒……死生无变于己”(《齐物论》),便是“安时而处顺,哀乐不能入”(《养生主》)。“养生主”派则是从怎样“全性保真”、“安其性命之情”、“不失其性命之情”“不伤”、“不累”、谨慎其身,“慎守其真”,不“伤生”等具体的处世为人来全面展开“全性

保真”的论旨。《秋水》篇铺叙了许许多多不可“自多”、“自是”的道理之后，最终落实到“知道者必达于理，达于理必明于权，明于权者不以物害己”，“无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真”。同样，《达生》也说：“壹其性，养其气，合其德、以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无郤，物奚自入焉”；“圣人藏于天，故莫之能伤也”。类似的言论在《山木》“物物而不物于物，则胡可得而累邪？”《田子方》“死生亦大矣，而无变乎己，况爵禄乎？”《知北游》“圣人处物不伤物，不伤物者，物亦不能伤也”等等“养生主派”的篇章中所在皆是。在这种纵贯始终的思想线索中，“养生主派”从以下几个层次论述了“全性保真”的丰富内涵。

首先，保全受之造化的生命和身体。如《庚桑楚》呼吁“全女形，抱女生”；《至乐》鄙弃“残形”、“苦身”的“富者”、“贵者”们；《达生》要求“养形必先之以物”《骈拇》反对断鹤续凫；《马蹄》反对伯乐对马“烧之、剔之、刻之、锥之、连之以羈鬃，编之以早栈”；《在宥》篇中广成子对黄帝的“无劳女形，无摇女精，乃可以长生……女神将守形，形乃长生”，便都是讲求保全肉体的自然生命。这就是《让王》所说的“重生，重生则利轻”。在这种层次上，保全自然生命的长久和完整，便是“全性保真”的目的。

其次，“安其性命之情”，“慎守其真”。在这个层次上，“养生主派”着墨最多。《达生》说：“一其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无郤，物奚自入焉”。“其天守全，其神无郤”便不再是肉体生命的保全，而是一种精神生命的境界。《庚桑楚》里谈到的“卫生之经”，“不以人物利害相撓，不相与为怪，不相与为谋，不相与为事，儻然而在，侗然而来”，《徐无鬼》里所说的“知大备者，无求、无失、无弃，不以物易己”，《列御寇》所说的“归精神乎无始而甘冥乎无何有之乡”，《骈拇》所说的“正正者”，《马蹄》所谓“素朴”，《胠篋》所谓“玄同”，《让王》里“穷亦乐，通亦乐”的“得道者”，《刻意》所谓“反其性情而复其初”……便都是对“安其性命之情”、“慎守其真”的正面陈述。这种“安性”和“守真”毫无疑问，已经是一种精神境界、生存态度，一种价值选择。但正象庄子已经说过的那样，悖论无法超越，无论这些庄子之徒怎样强调“自然”、“素朴”和“天”，强调似乎“绝假纯真的最初一念之本心”，他们都难以摆脱选择，难以摆脱人为努力。即便他们选择了某种拒绝选择的选择，试图保住纯真的自然之性，这种他们自认保住了的东西也因为这种“保住”而渗入了“人为”。从而使得自然之“性”、之“真”便只能托身于“无何有之乡”，成为子虚乌有的生命境界。

要达到上述人生境界或者说生存态度、生存方式，必然要求一种绝尘脱俗的主观修养。这便是《山木》篇所说的“虚己以游世”，《庚桑楚》所称道的“富贵显严名利六者”、“容动色理气意六者”、“恶欲喜怒哀乐六者”、“去就取与知能六者”等“四六者不荡胸中则正则静，静则明，明则虚，虚则无为而无不为”的心境。在这种心境下，非独“喜、怒、哀、乐不入于胸次”，而且也能够做到“不知生，不知死”（《寓言》），“无内无外”（《则阳》）。能够做到死生之大“而无变乎己”（《田子方》）。也只有在这种心境下，才能够“全性保真”。到这里，无意于生、死，便似乎已经背弃了“全性保真”自身“重生”的论旨。实际上，照这些庄门后学的思路，“重生”是“全性保真”、“不失其性命之情”，无意于生死也是“全性保真”。在他们看来，生与死不过是“以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦”（《外物》）。从生到死乃是造化之机，也正是人的“性命之情”的生之自然。“万物皆出于机，

皆入于机”（《至乐》），如果自然之“死”已来而强求其生便恰恰是“以人灭天”，“以故灭命”（《秋水》），是戕害“性命之情”的人为。“寿者悒悒，久忧不死，何苦也”！（《至乐》）正是“全性保真”者所不齿的。

值得重视的是，“养生主派”系统地提出了反对异化的理论主张。此派二十一篇尤其是《骈拇》、《马蹄》等篇，都旗帜鲜明而又一以贯之地谴责形形色色的异化事实。《骈拇》等篇有激烈的非君、无君情调。但非君、无君只不过是他们达到“全性保真”万千途径中的一条途径，或者说，只是“全性保真”的一个方面。这和他们非礼，非仁，非名，非财，非五色之明、五音之聪，非君子，非小人，非圣人，非家，非天下，非伯夷、叔齐和盗跖一样，都是为了“不失其性命之情”，为了“安其性命之情”。可以说，“养生主派”是人类历史上第一批在理论上认识到社会和人生异化事实的思想者。他们激烈地反对异化了的社会制度和心灵、行为秩序（‘礼’、‘仁’、‘殉利’等等），大声呼唤人类生活本真的“性命之情”。由此看去，君主、圣人、大盗，都是一些殉者，一些为着某种外在的异己目标牺牲自己的“以身为殉”者。王子搜就不是厌恶君位本身，“非恶为君也，恶为君之患也……可谓不以国伤身也”（《让王》）。“恶为君”只是为了不“以国伤身”，只是“全性保真”的手段。如果说“小人以身殉利”、“士以身殉名”、“大夫以身殉家”、“圣人以身殉天下”，是“事业不同，名声异号，其于伤性以身为殉，一也”（《盗跖》）。那么，非礼、非仁、非圣人、非君和非盗贼一样，也不过是“事业不同，名声异号”，其于“全性保真”的意义也是一样的。

“物物而不物于物”（《山木》）可以免于异化的命运，可以自始至终避免反主为客。然而，异化本身又是注定了的人类生命的本来历史。“知士”、“辩士”、“察士”、“招世之士”、“中民之士”、“筋力之士”、“勇敢之士”、“兵革之士”、“枯槁之士”、“法律之士”、“仁义之士”等等“驰其形性，潜之万物，终身不反”，固然“悲夫！”（《徐无鬼》）。而“养生主派”自己对以上诸士的不以为然，不也已经同样地流于“察”、“辩”？人类必须实现自己，实现自己的过程也就是对象化的过程。人的对象化已经潜在地埋植了异化的胚芽。这是人类无可更改的悲喜剧，一个永远也摆脱不掉的悖论。《达生》已经认识到了这个悖论：“养形必先之以物，物有余而形不养者有之矣；有生必先无离形，形不离而生亡者有之矣”。要维持肉体生命，必须先有物质保证。这是人类生命不容置疑的基本前提。在这个前提下，对“物”的追逐便是顺理成章的事业。对“物”的追逐必然要求把“物”作为人类行为的指向、目的。而一旦指向这种目的的行为走向极致，又恰恰会损害“目的”的目的，即本来的目的——“养形”。同样，生命和形体是不可须臾分离的，“形”是生命活动的前提和基本保证。由此，“养形”便成为生命活动的必然走向之一。而一旦生命活动把自己耗竭在“养形”之中，从而使得生命的主体沦为行尸走肉，“养形”的目的——保障生命活动——便被异化了。这的确是人类无法摆脱的悖论！而且正因为如此，人类才能在不断克服异化中达到新的对象化并且就在同时掉进新的异化的陷阱。这是人类进步的源泉，也是人类“原罪”和永恒痛苦的最终渊藪。

“养生主派”的作者之所以对损伤性情的各种人生事实竭力排拒，仍然是来源于庄子的知识追问和价值追问。有限的现象世界根本不是生命的归宿，也根本就是一些不具有终极意义的事实。执着于它们中的任何一种形态，便都不能达到终极存在。不管是圣人、君子、君

的生活状态，还是盗跖、小人的生活状态，都是一些有限的不具有终极意义的生存状态。生活者对这些存在状态的追求，实际上是背离“道”，背离终极真理和终极价值的。人的自然情性，本真生命，相较于上述存在状态来说，是一种素朴的、没有加以雕琢也没有受到限制的本来存在状态。因为它既没有被文饰，就没有一个有限定的形式，而是混混沌沌，没有物化，没有固化，也没有异化的生命状态。生命一旦受到某种外部限制，一旦成为君子、圣人或者盗贼，一旦执着于这些人生事实，便外化了，并且因此常常沉沦于被异化的命运。在这里，生命本身，人的性情，本真生命，被当成了手段，而成为达到某种外部现实的工具，成为殉财、殉名、殉国、殉物的人殉，成为牺牲者。庄子早已经说过了，一切外部的事实都不拥有终极价值，体认“道”，达到“道”的唯一途径，达到终极价值的唯一途径便是，不执着于任何一种具体的生存状态、价值选择和具体认知。二十一篇的作者正是继承和发挥了庄子的这一思想，为了全真保性，回到终极价值和终极存在，回到“道”，为了摆脱异化和外部的奴役，而提倡非礼、非圣、非君、非财、非物、非一切外在的人生目标和具体的固化生存状态。可以说，庄子思想的逻辑线一索直隐伏在二十一篇的字里行间，而且也始终是二十一篇思想的最终依据。

### 三、关于应帝王派

黄老学派本来是道、法、儒融合的一个变种，内讲修身、外论治国，在汉初成为影响深广的统治思想。但庄子后学中的“应帝王”派和《管子》某些篇章、黄老帛书等文献以及汉初成为统治思想的黄老之学比较起来，又有自己庄之为庄的特色。而且从其最主要的思想倾向来说，“应帝王派”甚至不能归入真正的“黄老”。因为，就其思想的实质来讲，它们都是非政治、非君、臣、上、下秩序的他们所提出来的一些“治”的主张也不过是“仅得其下”的无可奈何的办法而已。如果照他们本来的理想，“治”本身，无论是“有为”之“治”，还是“无为”之“治”，都是应该摒弃的。上面已经说过，庄门“应帝王派”包括四“天”和《说剑》等五篇。下面就其总体思想脉络作一简述。

庄门“应帝王”派的最高社会政治理想，是舍弃政治和礼法。《天地篇》说：“治，乱之率也，北面之祸也，南面之贼也”。因此，“至德之世，不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿，端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使，不以为赐，是故行而无迹，事而无传”，一派素朴混沌的景象。这是最理想的“至德之世”。

等而下之便是“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定”，“不拘一世之利以为己私分，不以王天下为已处显”（《天地》）。而即使是“大圣”和“尧”等“治天下”，也还能够做到：“不赏而民劝，不罚而民畏”，“摇荡民心，使之明教易俗，举灭其贼心而皆进独恣，若性之自为，而民不知其所由然”（《天地》）。

到了君主“静则无为，无为也则任事者责矣”（《天道》）的年代，表面上看起来，上“无为而用天下”，下“有为而为天下用”，是不“易之道”。实际上，“本在于上，末在于下；要在于主，详在于臣”，已经是和“德之末”、“教之末”、“治之末”、“乐之末”、“哀之末”等“五末”相辅而行的“末世”之治了。“是故古之明大道者，先明天而道德次之；道德已明而仁义次之；仁义已明而分守次之；分守已明而形名次之；形名已明而因任次之；

因任已明而原省次之；原省已明而是非次之；是非已明而赏罚次之”（《天道》）。由此每况愈下，一蟹一蟹。本来未尝不可以说有兼容并包之长，但毕竟“礼法教度，形名比详，古人有之，此下之不如所以事上，非上之所以畜下也”（《天道》）。从根本上说，“夫孝悌仁义，忠信贞廉，此皆自勉以役其德者也”（《天运》）。照“应帝王”派看来，规章制度、君臣上下、君操其要、臣执其详的政治生活仍是“役其德者也”，仍然是损伤真性情的，不过是“德之世”差强人意的代用品。

庄子后学中的“应帝王”派仍然和“养生主”派一样，强调不要损伤真性真情。《天下》篇尽管也提到“内圣外王”之道，其余诸“天”也常常提到君无为、臣有为，君用臣为用和礼法、父子、夫妇伦理之宜，几篇的总基调却与一般的黄老大不相同。他们的中心论点是，不要“失其性情”。而要不失“性情”，对君主来说，就是不要以天下为己累，不要以天下为意，最好不要用具体的礼法去规范和主宰百姓。这似乎谈的是君主为君保身之道，实际上已经从根本上抽空了君主，最终使社会成为无君无臣的社会。这和一般黄老学派把修身之术扩充为治国之法的路径有很大的不同。尽管他们也常常谈起礼法规范，谈到君无为臣有为之道，但这些都是“退一步说”的时候才被提起的话题。也就是说，只有在这种时候，“应帝王”学派才和一般黄老的主主张趋于一致。而作为一个完整的“应帝王”派来说他们的思想无疑已如上述，和一般黄老之术表现出了重要的分歧。而这种特点又是和庄子思想的发展逻辑紧密地联系在一起的。如果说一般黄老主张君无为而臣有为还是着眼于“为”和“治”，那么，庄子后学中的“应帝王”派，则是从根本上否定了“为”和“治”是最高目的。庄子否定了具体的人生事实具有终极价值，“应帝王”派进一步否定了礼法和任何具体的国家规范，否定了“治”本身的意义。汉初的“无为而治”是一般黄老之学的一次全面实现。“萧规曹随”尽管因多于革，但国家政治的规范仍然存在，“萧规”的规仍然存在。庄子后学中的“应帝王”派继承庄子否定具体存在形式终极意义的思想，在理想上否定了政治规范的意义。而只是就“今之世”的具体情况，对政治伦理规范采取了一种较为宽容的态度。从而在不少似乎谈到南面之术的地方，在似乎谈无为治世的地方，从根本上否定了治的意义和南面的实质内容。

综观上述，可以得出这样的结论，庄子后学两派，实际上就是庄子哲学的逻辑线索在人生哲学和社会政治理想领域内的进一步延伸。

“养生主”派突出地提出了各种人生和社会事实的异化问题。全面展开了“全性保真”的论旨。在他们看来，“安其性命之情”、“不失其性命之情”，才是人生的最高目的。顺应造化之机，随“道”的流转而流转，不执着于任何固化了的人生事实（无论是君、圣，还是盗贼），是摆脱异化和被奴役命运的唯一路径。然而“养生主”派也透悟了这样一个事实：异化深植于人类的生存本性之中。

“应帝王”派可以说是庄子学派政治社会理想的思想代表。他们理想的政治社会是“至德之世”——一种没有政治的社会。等而下之才是“君无为而臣有为”的“黄老”之“治”。而他们的全部思想立足点，仍然是“全性保真”，反对异化。“黄老”之“治”只不过是他们所反对的异化社会中不那么异化的一种社会政治罢了。