



大鳳凰 學術遺產叢書
總體策劃 陳思和 賀聖遂

道教史發微

潘雨廷 ● 著

復旦大學出版社



道教史發微

潘雨廷 著

復旦大學出版社

圖書在版編目(CIP)數據

道教史發微/潘雨廷著. —上海:復旦大學出版社, 2012. 1
(火鳳凰學術遺產叢書)
ISBN 978-7-309-07993-7

I. 道… II. 潘… III. 道教史-研究 IV. B959

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2011)第 037202 號

道教史發微

潘雨廷 著

責任編輯/張旭輝

復旦大學出版社有限公司出版發行

上海市國權路 579 號 郵編:200433

網址:fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

門市零售:86-21-65642857 團體訂購:86-21-65118853

外埠郵購:86-21-65109143

上海第二教育學院印刷廠

開本 850×1168 1/32 印張 10.5 字數 233 千

2012 年 1 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-07993-7/B·387

定價: 30.00 圓

如有印裝質量問題,請向復旦大學出版社有限公司發行部調換。

版權所有 侵權必究

前言

潘雨廷先生（一九二五——一九九二），上海人，當代著名易學家。生前曾任華東師範大學古籍研究所教授、中國《周易》研究會副會長、上海道教協會副會長。潘雨廷先生早年就讀於上海聖約翰大學教育系，畢業後先後師從周善培、唐文治、熊十力、馬一浮、楊踐形、薛學潛等先生研究中西學術，專心致志於學問數十載，融會貫通，自成一派，在國內外有相當的影響。潘雨廷先生畢生研究的重點是宇宙與古今事物的變化，並有志於貫通東西方文化之間的聯繫，對中華學術中的《周易》和道教，有深入的體驗和心得。潘雨廷先生著述豐富，其研究涉及多方面的內容，具有極大的啟發性。他的著作是二十世紀中華易學所取得的重要成果之一，也是二十世紀中國文化所取得的重要成果之一。本書由張文江根據潘雨廷夫人金德儀女士保存的遺稿整理而成。

《道教史發微》是作者撰寫《道教史》中的主題論文彙編。本書論述先秦至近代道教史的核心內容，介紹仙與道各種流派的修行方法。

目次

緒論 道教史十點綱領·····	一	孟法師考·····	一〇三
論仙與道·····	二一	論司馬承禎《天隱子》·····	一〇七
論尚黃老與《淮南子》·····	二六	《老子說五廚經》句解·····	一一八
《參同契》作者及成書年代考·····	四八	論《真系傳》·····	一二五
《參同契》的易學與服氣之道·····	六五	論陳搏先天易與禪機的關係·····	一三一
論五斗米道、天師道、正一道之同異·····	七六	談談南北宗·····	一三九
論天師與天師道·····	八七	論南北宗在道教史上的地位·····	一四八
論南北天師道與淨土禪機·····	九〇	《悟真篇》和南宗歷代的文獻·····	一五八
南北朝道教與三洞四輔·····	九三	南宋初全真道的創教過程·····	一七三
		論北宋之傳及上陽子之道·····	一七八

論李道純及其著作(附：杜道堅、王玠)	一八一	香港圓玄學院教義釋	三〇二
《林屋山人沁園春丹詞注解》闡釋	一九一	附錄一 道書釋要四篇	三〇六
論《玄教大公案》	一九八	陸修靜《靈寶經自序》注釋	三〇六
論《性命圭旨》及其口訣	二〇一	《養生辯疑訣》釋要	三一二
論張三豐	二〇八	《證道歌》解	三一五
介紹《道藏》中收錄的易著	二一四	《紫陽真人悟真篇》五言一首今釋	三一八
論《道藏》中所用的十二辰次	二二五	附錄二 《天師道》序	三二〇
論《五岳真形圖》	二二九	後記	三二四
論二十四治與二十八治	二三八	又記	三二七
論洞天福地及其所在地	二四八		
陳式太極拳初探	二九七		

緒論 道教史十點綱領

近數十年來，世界各國學術界有不少學者注意並研究中國的道教。在中國國內，道教亦逐步引起學者的重視。然以整個中國學術界而言，研究道教的學者尚屬少數，有關道教的書籍尤少。這一情況可能會逐漸糾正。今考察道教的内容，不應當僅限於宗教。道教與我國科技有明顯的聯係，對於人體更有獨特的認識，且有極豐富的哲理與藝術。它影響中國的民族性，有不可低估的作用。如忽略對道教的研究，殊難編成具有深邃思維且合乎歷史事實的中國思想文化史。凡研究任何一門學問，必先了解其史。能有正確的史地時空坐標，方可說明具體人物的思想及其承前啓後的作用。然而迄今尚未見內容較充實的道教史，可見今日中國的學術界對道教的研究，猶未踏上最基礎的第一級。

爲了深入說明在中國歷史上客觀存在並且變化多端的道教史實，以及歷代道教含有特殊價值的具體内容，特編寫具有專業知識的《道教史》。先成綱領十點以供參考。

第一點，宜說明寫史的方法。我國史籍本有「編年體」、「紀傳體」、「紀事本末體」等不同體裁。提高一層視之，同以史地時空爲結構，當以「編年體」爲主。「紀傳體」注意一人在史地時空結構中的變

化，故凡有歷史作用的人物，必須爲之編成年譜。「紀事本末體」注意一事在史地時空結構中的變化，故凡有歷史作用的事件，必須爲之編寫專業史。而《道教史》屬於「紀事本末體」。然道教的本末宜以古今當之，故屬通史而忌以斷代史觀之。既明通史性質的道教史後，方可根據有劃時代思想的道教人物以研究道教的斷代史。且更有一重要問題，凡寫史必宜注意而寫道教史尤其突出，就是史的事實可由兩種方法加以說明：其一由今推至古，其二由古寫至今。此順逆向量的不同，內容似可同，然往往就此造成了史實的混亂。而道教史的不容易寫出，問題就在道教本身兼有順逆的向量，或等而同之，自然不合乎歷史真實。故寫道教史時，明辨古今的順逆向量爲最重要的綱領，否則是在寫道教而非道教史。且既能明辨順逆的時空向量，故紀道教事的本末，自然宜兼述歷代道教人物的傳記及其對道教的認識。且因道教的内容早已包括宏觀世界與微觀世界，故必宜兼用各種時空數量級的「編年體」。這一重要事實於道教中大量存在，惜迄今尚爲學者所忽視。今准此綱領，庶可了解道教與我國本有的自然科學之間的關係。

第二點，宜重視道教的起源。道教的起源，迄今學術界、宗教界尚有不同的觀點。寫《道教史》時，必須兼收並蓄以見爭論的焦點。然合諸古代的史實及今日國內外學者的認識，莫不承認道教爲中國自生自長的宗教。故寫《道教史》，必須從中國的原始宗教寫起。然則中國之有宗教，與世界各民族相似，由來已古。今寫《道教史》，宜視之爲中國的宗教史，決不可執於道教之名而忽乎道教之實。且「道教」之合名雖後起，而「道」的概念、「教」的概念，在東周時已有極深刻的認識，何況的確具有宗教性質。先秦的學者、秦漢的學者、魏晉以後的學者對道的認識，各有不同的概念。故道教的内容日趨

複雜，於起源問題亦有種種傳說。至于今日的傳統觀點，基本認為道教起於東漢順帝（一二六——一四四在位）時的張陵（亦名張道陵）。歷代學者以史實考之，各有不同的觀點。因此宜考察道教始於張陵之說何時產生及其原因何在，並以東漢的史實證其是非。此一基本問題，當詳為說明其原委。

宋真宗即位未久，於咸平元年（九九八）七月癸酉訪孔子嫡孫。九月戊寅以孔子四十五世孫延世為曲阜縣令，襲封文宣公。且真宗在位時屢屢接近道者，用大量資金敕建道觀。於大中祥符八年（一〇一五），詔信州道士張正隨赴闕，賜號「虛靜先生」。王欽若為奏立授錄院及上清觀，蠲其田租。自是凡嗣世者皆賜號，而張正隨自謂是張陵的後代，世居江西龍虎山。真宗在位二十五年（九九八——一〇二二），恰當局勢平穩、偃武修文之時，而對後世有大影響的文化事件，莫過於封贈孔子及張陵後裔二事，亦可認為真宗本人未必能預料有此大作用。而在客觀的歷史上，自真宗起，於山東曲阜除孔廟、孔林外，又重孔府；於江西龍虎山的嗣世者，於宋元以來又有世襲的張天師。一儒一道代代相傳，迄今未已。此於孔子的家譜，尚有據於古而可信，然研究儒術而有所發展者，不必姓孔。至于張陵的家譜，於張正隨之後可信，於其前早有學者提出疑問。且即使可信，孔子與張陵相差約六百年，以我國傳統的思想觀之，等視為儒道的創始人亦不相稱。當元代時已有自認為張良後代的道士張留孫，亦視張陵為張良的後代。其實研究道術而有發展者，亦不一定姓張。然世襲制對中華民族有極大影響，且自宋真宗迄今已近千年，故張天師創立道教之說久已深入人心。今覈諸東漢的史實，當時早已有各種道派的道教。張陵——張衡——張魯祖孫三代所創立者，已有取於巴蜀地區具民族色彩的宗教，故名五斗米道，既非天師道，更無正一道之名。且張魯之子張盛遷居江西龍虎山，其事尚難確

證。即使可信，代代相傳至張正隨亦可信，然張魯於東漢末建安二十年（二一五）降漢，其子張盛傳至北宋初的張正隨，約已八百年。此八百年間，道教自有其發展的史實，基本與龍虎山張天師的道教無關。且道教的内容，實經此八百年的發展而完成三洞四輔的結構，深入研究其結構，確能有據於古而足以代表中國的宗教。奈何自宋真宗後，既乏深入研究道教者，乃以張正隨的由今推古爲見界，失在未能由古至今以覈之。如直接考覈東漢的史迹，先可提出黃老道，實早於五斗米道。兩者同爲道教的教派，各有大批信徒及組織，表面視之内容亦相似。進而核諸「黃老」與「五斗米」之實，則黃老有據於古，而五斗米僅屬巴蜀地方性的宗教。至于何以不承認黃老道爲道教，而必以五斗米道爲道教。今究其原因，黃老道的教義爲黃巾起義所利用，故自黃巾起義慘遭鎮壓而失敗後，即諱言黃老道。而張陵傳至張魯的五斗米道，能降漢而曹操以客禮待之，且封魯爲鎮南將軍、閬中侯，在漢魏之際此所以盛行五斗米道。然當時的文獻莫不以五斗米道稱之，未嘗用道教之名。故道教的内容，實匯合各種論「道」的教派，先秦早已存在。如《史記》提及的方仙道等，且《荀子》已引用《道經》之言，故道教自有其歷史。然自宋後執於道教開創於張陵，則道教的内容日趨狹隘，與宋前的道教有不同的面貌。故今寫《道教史》，當東漢時必須詳述五斗米道的情況，在其前的黃老道亦宜深入研究，方可理解產生《太平經》的時代背景。然決不宜誤認爲自有五斗米道起，我國方纔有道教。這一錯覺的造成已近千年，對道教信徒更有影響。如未能以史實加以糾正，決難深入對道教教義的認識。然寫至宋真宗後，於天師道對全國道教有統治作用的史實，當然亦未可忽視。

第三點，宜認識道教的教主。今日全世界有三大宗教，就是佛教、基督教、伊斯蘭教。凡創立一

教，當有創教之人，後世視之爲教主。佛教爲釋迦牟尼，基督教爲耶穌，伊斯蘭教爲穆罕默德。而在我國的傳統文化中亦有三教，就是道教、儒教、釋教。道與儒產生於中國本土，釋教由印度傳入，且在中國有所發展而更傳入朝鮮、日本等國，今日已成爲世界性的宗教。至于釋教在中國發展的情況，頗多取用中國的哲理以加深其大乘教義，最明顯的事實是在中國形成了天台宗及禪宗等。又如《楞嚴經》及《大乘起信論》、《肇論》等有代表性的佛教名著中，當翻譯及著論時，難免滲入中國的哲學思想。然發展至今已不可否定其爲釋教，宜由中國傳出與由印度直接傳至東南亞者，有大小乘的不同。故釋教在中國約兩千年的傳播過程中，對於教主釋迦牟尼的形象，在由小轉大、由出世而入世、由無量阿僧祇劫而歸諸當下等方面，已不可不重視其原因。中國本有的哲學思想，逐步結合釋教本有的哲學思想，經過長時期的醞釀，產生釋教在中國的大乘教義。進一步研究中國本有的哲理，基本爲道與儒。儒的創始人爲孔子，而道的哲理產生於孔子前，故孔子言及「朝聞道，夕死可矣」；「志於道，據於德，依於仁，游於藝」；「齊一變至于魯，魯一變至于道」，等等。可證在孔子時，包括孔子本人，早有求道的概念。道可逾越生死，又可兼及內聖外王之理，自然可有宗教思想在內。至于專門研究道德的古代著作，莫早於傳說爲李耳所著的《道德經》。考中國的學術思想發展至唐代，對道儒釋三教的概念有進一步認識，認定道教的創始人爲老子，李唐且認其爲初祖。此有取於儒教以祖配天的理論，且早爲唐代學者所接受。然可注意者，當時三教的概念，與今日宗教的概念，有相似處而尚非全同。宜除釋教外，對孔子的儒教是否是宗教，道家與道教是否相同等問題，皆在百家爭鳴中。然不可否定唐代已確認李耳、孔丘、釋迦牟尼爲三教的教主。中唐後經濟既衰退，思想亦局促，已無能力支持三

教並存。故韓愈起而排佛老，就是以當時的儒教思想排斥當時極風行的佛老思想，且明指釋迦牟尼與李耳，未嘗提及張天師。故既認《道德經》內容爲道教教義所由出，自然可認爲《道德經》作者老子爲道教的教主。一如既認《論語》爲孔子之言，就可認孔子爲儒教的教主。凡玄宗的取士，可選考《道德經》且減少考《論語》的名額，更見當時認識道教的情況。而第一部道藏《三洞瓊綱》，就編成於唐玄宗之時。

第四點，宜明確宗教的概念。於西方今日有相似而非全同的各種宗教概念。以世界三大宗教與中國道儒釋三教並觀，更有不同的內容。西方或以有神、無神分辨是否宗教，仍不失爲重要分辨處之一。有神者指有人格的神，能主管天地萬物包括人類社會中的一切禍福以及生老病死等等。無神者認爲天地萬物有自然之理，而決無有人格的神。於人類社會中一切情況更由人類本身造成，其間包括人與自然的關係，莫不有理性在其中。雖理性尚多未能爲今日人類智慧所掌握，然本追求理性的原則，必將加深理解，逐步可由相對真理而達絕對真理。此有神與無神，猶宗教與科學的不同世界觀。故人對自然的了解，人對本身的了解，人對人類社會的了解等等，莫不有宗教與科學、有神與無神的不同觀點。且科學可擴大對事物的認識，這就是進化。當未認識前，可有宗教有神的思想，於既認識後對認識部分即有理性可言，然對未認識部分，仍可無宗教有神的思想。此西方的自然科學家自牛頓起直至近代，所以尚多信宗教者，因不認爲宗教與科學有絕對的矛盾。當然亦可認爲宗教與科學，確指有神無神而有絕對的矛盾。至于中國傳統的觀點，從唐代起已等視老子、孔子、釋迦牟尼三種哲學思想，各有具體的儀式教規，以禮樂示其感情，以安慰人生的一切際遇及時代的盛衰，並寄託人生的

理想。要而言之，有出世入世的不同，儒不言出世，道與釋言出世。故以出入世論，儒屬入世的思想，故頗多學者主張不宜認為是宗教。然更觀道與釋的出世，仍有入世的思想。釋由小乘而大乘，由聲聞、緣覺二乘而佛菩薩。道由深入了解人類本身，由反身起以理解人與自然的關係，然後度世度人等等，確在研究生命起源等問題而更能包括出入世，猶兼及科學與宗教兩種相反的觀點而有以通之。故中國的三教是否全屬宗教，當然可有不同的觀點，與今日世界性的三大宗教相比，更可有不同的認識，要在先認定宗教的概念。而道教內部尚有家與道教的爭論，或認為是一，或認為是二，當然亦可各抒己見，究其因仍屬對宗教本身有不同的理解。故寫《道教史》時，宜明確歷代對宗教的概念，主要對道教有不同觀點的認識。或不從歷史的具體史實敘述道教，難以獲得道教發展的可貴知識。

第五點，宜理解道家與道教的關係。以上第四點，已說明準宗教的概念，可決定儒家是否屬於宗教，道家是否可合於道教諸問題。今更直接考察道家與道教的關係，方能深入體驗道教的内容。或不論道教的哲理，否定道教必須兼及道家，且僅以庸俗的迷信色彩極濃厚的宗教儀式等為道教，則與重視哲理的中國文化不合，不足以代表中國的宗教。且道與有豐富哲理的儒釋並立，亦太不相稱。然自清代起，尤其是《四庫提要》的評論，必以《道藏》中收錄先秦諸子等為非，則道教的内容自然貧乏，宜數百年來道教日漸衰微。自唐代第一部編成《道藏》起，道教本有其哲理，早已由道家且兼及先秦各家的學說，成為道教的理論基礎。故以學術論，確可專論道家的哲理，與道教毫無關係。而以道教論，早已見及道家的精微處，方能繼承發展，進一步成為具有宗教性質的道教。故道教加深道家的哲理，一如後世的佛教徒加深釋迦牟尼的大乘教義。凡論道家可不及道教，論道教必及道家，此尤為寫

《道教史》時必須注意的綱領。然此以整個道教言，亦有道教中的部分教義，某一教派的思想，根本可與道家無關，故貴能明辨主次。唯當叙及歷代道教具體內容的精微思維時，方可喻道教的一切的確在發揮道家的哲理。

第六點，宜注意黃帝老子與堯舜孔子。考佛教傳入中國，較可靠的文獻記錄在東漢明帝時的楚王英。英爲劉秀之子，明帝之弟。《後漢書·光武十王列傳》：「英少時好遊俠，交通賓客，晚節更喜黃老學，爲浮屠齋戒祭祀。」明帝詔書初亦加以支持，謂「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神爲誓」云云。由是「英後遂大交通方士，作金龜玉鶴，刻文字以爲符瑞。……十三年（七〇）……有謀逆事……英徙丹陽涇縣……明年（七一）英至丹陽自殺」。此知釋教初期傳入，中國已有相應的黃老學。黃老學的內容，已不可認爲與宗教無關，於其前就是西漢初所尚的黃老，於其後就形成爲黃巾所利用的黃老道。故自東漢起基本已有道儒釋三教，在東漢前方可考察形成道儒二教的史實。當漢武帝（前一四〇—前八七在位）完成尊儒術斥百家，對中國思想文化的影響極大。觀其所尊的儒術，已與孔子本人思想有相當的距離，且已綜合齊燕方士所形成的方仙道。故由孔子至武帝時的董仲舒，宗教色彩更濃。天人合一的理論，所以發展儒術所重視的以祖配天。而被斥的百家，實以漢初所尚的黃老爲代表。或以唐代三教中的道儒論，則已認李耳、孔丘爲教主。然以戰國中後期及漢初的學者視之，若老與孔本人，尚不足以說明中國思想文化的根源。故於儒，當基於《論語》而及六藝；而於道，又當基於《道德經》而向上推及黃帝的理論。此方爲漢初尚黃老的內容。而方仙道的理論，於戰國時早由堯舜而上及黃帝。至于儒取古史之標準，輯《書》託始於堯舜，有《論語》可證，其後孟子猶「言必

稱堯舜」。而道於古史之標準，實本諸黃帝。今已得齊威王（前三五六—前三二一在位）時古器「陳侯因咨簠」，簠銘中有曰「紹緼高祖黃帝」。傳以陳爲有虞氏後，當陳氏在齊，更推知有虞氏高祖爲黃帝。其後田氏代齊，齊即大力宣傳黃帝，實有以推廣儒家《書》始堯舜之說。鄒衍作「終始大聖之篇」，「先序今以上至黃帝」，屬以今推古之說，然可了解戰國時視道與儒之不同，實爲黃帝老子與堯舜孔子。故寫《道教史》，既當認識老子爲教主，更當認識黃老之旨而決非限於《道德經》五千文。故捨黃老道而僅以五斗米道爲道教，決不能說明道教中所包含的可貴知識。考《漢書·藝文志》所收錄的書目中，有大批文獻重視黃帝，除「六藝略」外，基本可與黃帝有關。此見戰國起所認識的古史，早已信黃帝的史實，而不滿足於《書》始堯舜。宜於孟子後更無一人「言必稱堯舜」，《史記》亦託始於黃帝。今以醫論，當重視漢初之公乘陽慶。陽慶實傳扁鵲之道，於高后八年（前一八〇）而授於倉公。考陽慶之醫理，與今存中醫中的唯一名著《內經》有關。且《內經》之成，似與方仙道有關。此第一篇所以名《上古天真論》，其言曰「昔在黃帝，生而神靈，弱而能言，幼而徇齊，長而敦敏，成而登天」是其義。且其基本原理，全部依據於鄒衍的象數，以象數合諸人體的心理與生理，又以人體合諸客觀的自然條件，然後推究養生之理與疾病之源。《內經》有可貴的整體思想，此書所以能久傳而不已。至于託名黃帝與岐伯等的對言，實有以深入《尚書》中虞廷的對言。究《尚書》之《堯典》，亦未嘗是當時人之言。凡儒家輯《尚書》之理，所以明社會結構；而道家著《內經》之理，所以明人體結構。人爲人類社會的基本單元，以人類的人體爲起點，其原可推及人的起源與生命起源。有人與無人的客觀世界，有生命與無生命的客觀世界，當然有所不同。當既有生物既有人以研究人類的社會結構，儒家的思想在研究

社會學的人，而黃老的思想在直接進一步研究生物學的人。此《尚書》與《內經》的不同觀點，亦成爲儒與道的主要分辨處。或研究道教而未及黃老，未足以明道教的精義所在。早期有名的道教信徒必知醫理，如葛洪、陶弘景、孫思邈等。而醫理的原則，當本託名於黃帝的《內經》。以茅山的三茅君論，實爲漢代名醫，時間肯定在張陵前。後有陶弘景尊之而有名，然爲道教起於張陵之說所限，故三茅君的事迹即囿於宗教迷信中，對中醫之貢獻始終未爲學者所重視。今知陶弘景起，茅山所重視的主要經典，如《黃庭經》、《大洞真經》等，皆與中醫理論有密切關係。觀葛洪所著《抱朴子·遐覽篇》中所著錄的道書，全屬其師鄭隱所收藏。其中卷數多者，僅《養生書》一百五卷、《太平經》五十卷、《甲乙經》一百七十卷三種。此見道教的主要內容，重點在於醫理養生，而此文獻當屬於黃老道，部分於漢魏之際爲五斗米道所應用。或放棄黃老道而僅取五斗米道，要在放棄黃帝而僅取老子，實不足以說明漢代重視醫理養生的道教。由漢初而上及戰國末期，荀子於《解蔽篇》有言：「昔者舜治天下也，不以事詔而萬物成。處一之危，其榮滿側，養一之微，榮矣而未知。故《道經》曰：『人心之危，道心之微。』危微之幾，惟明君子而後能知之。」此更見當時的儒有取於《道經》。此所謂《道經》，疑即方仙道的文獻。不期荀子所引《道經》之言，爲晉梅賾取之，由《論語》舜受堯的「允執其中」發展成「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，作爲舜對禹的十六字心傳，編入梅賾於東晉元帝（三一七—三二三在位）所上的《古文尚書》中。其義實取於荀子（前三一八？—前二三八）而變化之，相距已六百年。於戰國末年的荀子，何嘗以《道經》之言，視爲儒術的心傳。荀子繼之又曰：「……故濁明外景，清明內景，聖人縱其欲，兼其情，而制焉者現矣。」凡漢魏之際所成的《黃庭經》，數傳而一書分成《外景》《內景》二

書。於道教內部以《黃庭內景經》爲主，道教外傳以《黃庭外景經》爲主，實有取於荀子之義，且與人心、道心相似。考《黃庭》之分內外景，時早於梅賾。梅賾之所以作《古文尚書》以上於朝，所以進一步發展董仲舒之說，欲以推尊儒術，由二百四十餘年的《春秋》而至千餘年的《尚書》，以斥當時的佛道思想。同時有葛洪作《抱朴子》內外篇，內篇論道術，外篇論儒術。由外而內，乃葛洪的思想全準方仙道上推堯舜至黃帝的原則。故梅賾猶繼孟子「言必稱堯舜」，是之謂儒；葛洪由老而黃，是之謂道。《抱朴子·釋滯篇》：「又五干文雖出老子，然皆泛論校略耳。其中了不肯首尾全舉其事，有可承按者也。但闇誦此經而不得要道，直爲徒勞耳，又況不及者乎。至于文子、莊子、關令尹喜之徒，其屬文華，雖祖述黃老，憲章玄虛，但演其大旨，永無至言。」此明確指出道教爲黃老而非僅以老子爲教主。誦五干文爲徒勞，所以斥五斗米道之非。兼論莊子等「永無至言」，所以明魏晉起新興的老莊玄學，殊非漢代尚黃老的道教。

第七點，宜研究道教與易學的結合。於一九七三年發掘長沙馬王堆的漢初古墓，三號墓墓主爲二號墓墓主第一代軼侯利蒼之子，下葬於文帝前元十二年（前一六八）。墓內有大批文獻，主要有《黃老》、《周易》、象數、養生、醫藥、星占、縱橫家的史迹及地圖、導引圖等等，足以代表漢初尚黃老的内容。於《老子》前抄有「黃帝四篇」，正合於著錄於《漢書·藝文志》中而久已失傳的《黃帝四經》。於《老子》五千言及《周易》卦爻辭，皆屬最早的抄本。又於《老子》能發現古本的内容與今本有極大的不同，於《周易》亦然，且已包括部分《易傳》，有今本《易傳》所謂《十翼》中所未收的《二三子問》等。而以《孔疏》所謂鄭學之徒所數的《十翼》合之，尚無《彖》、《象》、《序卦》、《雜卦》等。又今本的《說卦》部分已收入當