

道教義理學研究

道教學修次第建構的歷史邏輯與未來展望

——以經教玄義為背景

王 馳*

提 要：在道教的漫長歷史中，對於如何循次第而學經修法，逐漸建構形成了以「三洞經教」為根基的「小、中、大乘」的三乘法階，且自然顯化為不斷遞進的邏輯發展階段。本文即圍繞這些基本史實，以道藏經教義示為背景依據，通過歷時性演變的闡述來初步揭示道教學修的內在本質。繼而，在賡續此道門傳統的進路下，以道教學院學銜認證問題為例，對未來學修次第建構進行一定的建設性展望。

關鍵字：道教；學修次第；三乘法；歷史邏輯；學銜建構

在世界諸宗教中，孕育於華夏文明母體的道教，經過漫長的歷史發展出廣博精微的學修體系，以切實支撐其信仰世界。如依建立體制性教團的標準，早期道教形成於漢末亂世，雖限於當時的社會動蕩因素，難以沉心靜氣建構宏大的教義體系，但各道派無疑在有意識地對黃老道家經論及神仙修習方術，進行系統的吸納整理。魏晉以後至唐末的道門諸法脈，無論呈現何等地域特色及奉行取向，皆認同以「無上大道」為共同信仰歸宿，並且不斷有極具慧眼的高道出世，致力於清整建構道教的學修體系，並分次第而判之。其以「三洞經教」為義理根基，以「三乘法門」為基本框架，以類書《無上秘要》《雲笈七籤》等為代表著作，逐漸形成了「小、中、大乘，初、中、後法」的學修次第。而宋以後的新道教，也是以此次第為原型，將新興的內丹、雷法等諸多道教內容紛紛融攝入內，從而蔚為大觀直至今日。

需要指出的是，歷代道門仙真祖師對於如何循次第而學經修法，均進行了立足於各自時代的高明建構，從而在歷史的相續中自然形成了不斷遞進的邏輯發展階段。但對於這一問題，無論道教界還是學術界均鮮有反思和探究，更未能將其視為當今道教中國化的核心性問題。尤其是在道教人才培養方面，如果對學修次第認知含混難辨，更會導致事倍功半的壁壘困境。本文即由此而展開探究，初步進行歷史與邏輯的交織闡述，希望不僅具備一定的道教學術研究價值，更能對當代道門的主體自覺和良性發展，具有理論獻策意義。

* 作者簡介：王馳，男，山東人，南京大學宗教學博士，現為中國道教協會教育委員會委員、上海市道教協會副會長、上海道教學院常務副院長，研究方向為：道教經典與教義、道法修煉及道教教育。

一、歷史與邏輯相統一的道教史視角

我們知道，在歷史哲學的語境下討論人類精神發展，始自於黑格爾（1770-1831）這位德國古典哲學大師。黑格爾認為，不僅僅是人對整個世界的認識，即使是世界發展本身，也呈現為「正反合」的格局。看似相互對立雜亂無章的歷史全體，實際上乃是「絕對精神」的演變過程，所以黑格爾尤其致力於將哲學史描述為有機的內在邏輯體系，於是乎歷史的邏輯發展即具有本體論的意味。至中國現代哲學史研究名家馮契（1915-1995）先生，更將歷史的方法與邏輯的方法相統一^①，結合其「智慧說」而成為「以馬解中」研究中國哲學史的典範。他對中國哲學不同發展階段之間近似螺旋上升連接的揭示，凸顯了華夏民族對於哲學基本問題進行體思的一些特質與規律，從而深具學術方法論的啟示意義。

而從這種「歷史與邏輯相統一」的視角來看，道教史可以被視為一部「大道」及其「經教」不斷流衍降世，而人間道教徒則不斷借「經教」之學修來實現其「復歸於道」信仰的回環歷程。由於人之本性與道之本體間，並沒有不可逾越的鴻溝，故在涉及生死關懷的信仰層面上，道教不傾向於將突破壽數大限的希望，完全寄託在神靈拯救上，而是力主凡人通過道法學修進行自我拯救。更重要的是，中國古典「天人合一」的整體性智慧，使道教徒的學修探索往往能站在一個相當高明的層次上，側重著眼於內在生命如何接受外在宇宙的鍛化，將萬般學問指向一元真性，以沉厚扎實支撐虛靜空靈。是以道教學修體系，並非在一個封閉的文化環境中固化形成，更無法用偶然的單一模式進行解釋分析。在對道法的實際次第教授與學習上，數千年來道門之士均著力於解決各自時代所面臨的現實問題，從而自然形成了各具特色的理法體系。故本文接下來對學修次第建構的歷史邏輯，儘量做到是「顯像描述」而非「主觀感受」。

二、「三乘次第品階」的建構之路

道教中的「學修」一詞由來已久。如「三洞奉道元，真妙高上經。佩者入空虛，誦詠都泰清。道為真中尊，以度不窮齡。至真歸是無，學修飛上清」^②、「是以真人見是畏故，行學修道，故成真人。若苦惱眾生，知於苦可惡，知於樂可欲，苦而行之，亦與十仙同等。」^③、「凡學修仙道，遇三矯經能入妙道，與諸法不同，與諸術不同，用之如石火，立之於煙霞，施之於電光，速遊仙島矣。」^④等。可以看出，學、修這兩字一體並用，且與飛升仙地的果位結合起來，表達了如何實證道教信仰境界之具體路徑的涵義。而從歷史的演進來看，建構道教學修的次第，則可視為以「三乘法」形成演變的邏輯進程為主綫，輔之以《道藏》七部玄教的框架伸展，即通過歷時性動態演變和共時性旁參相容的樣貌，所貫穿走過的由古至今的層累歲月。

從宗教詞源上分析，所謂「三乘」是一個典型的中國漢字固有而被外來佛教首先專用並賦予含

① 馮契著：《中國古代哲學的邏輯發展》（上冊），上海：上海人民出版社，1983年，第11頁。

② 出自《太上洞玄靈寶八威召龍妙經》，見《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第25冊，第238頁。本文所引《道藏》皆用此版，下不贅述。

③ 出自《太上妙法本相經》，《道藏》，第24冊，第859頁。

④ 出自《太上登真三矯靈應經》，《道藏》，第5冊，第2頁。

義的概念。在漢傳佛教的話語系統中，「三乘」一般指小乘（聲聞乘）、中乘（緣覺乘）和大乘（菩薩乘），三者為淺深不同且應對不同根器的佛法解脫之道。《魏書·釋老志》表述了彼時對「三乘」的一般認識，即初根人為小乘，行四諦法；中根人為中乘，受十二因緣；上根人為大乘，修六度。階此三乘，方有望登及佛境。而對道教來說，儘管可將春秋時代《道德經》中所謂的「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道大笑之，不笑不足以為道」^①視為對學道三階根器的最早分判，但道教話語內本無「三乘」之教義辭彙和修證分判。惟六朝以來靈寶大教風行，多援引佛教用語而加以新釋。特別是南朝以後，在提倡度世利生的「大乘道教」及陸修靜（406-477）等高道創立三洞四輔經教體系的背景下，道門開始出現了「三乘法」的學修次第並不斷豐富。根據其內在演變本質，可顯化體現為「兩晉南北朝」、「隋唐五代」及「宋元明清」三個邏輯階段：

在第一個邏輯階段，建立於新出老君正一盟威法基礎上的體制性道教，為整合之前的道教學修傳統奠定了堅實的教團組織基礎。兩晉以來，江左地區的三皇、靈寶與上清經系及其修法陸續興起，且不斷進行互融與整合，終至陸修靜真人以《三洞經書目錄》而成其自治系統。其中的靈寶經教尤其側重融攝各系道經，甚至初步出現了「三乘」的洞經次第觀念。如作為「元始舊經」的《靈寶金篆簡文三元威儀自然真經》中即稱：

《大洞真經》幽升之道，拔度七玄，福流一門。《靈寶大乘》普度天人，生死獲恩。《皇文大字》通神致靈。三洞寶經自然天文，並是度人升玄之法。修之者馳騁龍駕，白日登晨；奉之者免諸苦厄，七祖生天；見之者精心信向，生生善緣。^②

這就以靈寶作為大乘之樞紐，將上清大洞經系與三皇洞神經系鏈接起來，共同作為道士學修的主體依據。而將三洞經對應三乘學修次第，最早進行專類纂集敘述的，是北周所編著名道教類書《無上秘要》。該書卷三十二的《眾聖傳經品》，以上述六朝時期成型的三洞經書為基礎，指出：「大洞玉清之文，皆皇上高真所修，不傳地上之士；洞玄上清之經，時當下教，以授至學之士；洞神三皇之書，傳訓下世，鎮化佐國，扶濟兆民。」^③這就將道教徒研習的基本經典，劃分了高低不同的授受品次。該書卷四十二《修學品》中，更將此三品之經對應為修證的三真之境，謂：

凡學，當從下上，案次而修，不得越略，虧天科條。經有三品，道有三真。三皇內文，天文大字，九天之策，黃白之道，亦得控轡玄霄，遊涉五嶽，故為下品之第。靈寶洞玄，亦元始俱生，淵蹟深奧，妙趣洞源，齋淨芳蘭，五稱映玄，拔度七祖，解釋罪根，亦致真人下降，飛騰上清。中品之妙，下方地仙。上清道經，太丹隱書，凡三百寶名，玉訣九千。此上真之首目，玉帝之內篇。得之者名參玉簡，錄字青宮，白日升晨，上造帝堂。上品之訣。^④

①（魏）王弼註，樓宇烈校釋：《老子道德經註》，北京：中華書局，2011年，第115頁。

②《道藏》，第24冊，第731頁。

③《道藏》，第25冊，第105頁。

④《道藏》，第25冊，第140頁。

由此可見，三洞所代表的不同經書與逐階向上的修證層級之間，存在著不可謬誤的對照關係，這最遲在隋統一天下前已然形成。且這種學修次第的形成，不是單純來自某一位高道宗師的個人沉思，也非關乎理論推演，而是萃集諸多三洞道士對「天人生命奧秘」的獨特體驗。其文化形成機制是：在歷經不同階層的修證境界後，對法判三乘的學理認知伴隨而成；待此等學理提煉為教義後，又在較長歷史時段中成為道士修持的指導原則。「三洞三乘」正是在這個意義上超越了單純的經系分判，而成為學修道教的基本品階構架。

在第二個邏輯階段，上述構架於隋唐五代道教的貴盛中得到了進一步的確認和完善，並充分具化為彼時的道門授箓法位制度。最經典的表述，如科教高道張萬福（716-805）真人在《傳授三洞經戒法箓略說》中謂：

凡人初入法門，先受諸戒，以防患止罪。次佩符箓，制斷妖精，保中神炁；次受《五千文》，證明道德生化源起；次受《三皇》，漸登下乘，緣粗入妙；次受靈寶，進升中乘，轉神入慧；次受洞真，煉景歸無，還源反一，證於常道。^①

這就比《無上秘要·修學品》所述之品階次第更加清晰簡明，且便於付諸道眾的羣體實踐。而即使在李唐王朝獨崇老君為玄元皇帝的背景下，也未將《道德經》放在學修的高階位次中，說明其正是忠實遵行六朝的三洞三乘傳統。與此對照而行的，則是層次分明的道門授箓法位品第。宋代孫夷中（?-?）曾對此箓法品第進行了繼承性整理，其所著《三洞修道儀》列正一至大洞諸品箓法共七等：

- （一）正一盟威箓二十四品，受此箓後稱太上正一盟威弟子，天師祭酒，即正一法師；
- （二）自正一授金剛洞神箓，為洞神部道士，稱太上洞神法師；
- （三）自修洞神有功後，遷授太上高玄箓，為高玄部道士，稱太上紫虛高玄弟子，號高玄法師；
- （四）自高玄部遷授太上升玄箓，為升玄部道士，稱太上靈寶升玄內教弟子，號升玄真一法師；
- （五）自升玄遷授中盟箓，為中盟洞玄部道士，稱太上靈寶洞玄弟子，號無上洞玄法師；
- （六）自修洞玄遷授三洞寶箓二十四階，為三洞部道士，稱三洞法師；
- （七）自修三洞法後，次參上清金闕，清精選法，應為得道者，為大洞部道士，稱上清大洞三景弟子，號無上三洞法師。^②

很明顯，這類完備性的箓品並非隨意規定，其根源正是上述晉唐時期形成的道教三乘學修次第。而內在學修次第與外在授箓法位的完善搭配，才使得道教在某種意義上成為中國人在宗教信仰和

① 《道藏》，第32冊，第193頁。

② 以上七等箓品，詳見《道藏》，第32冊，第167-168頁。

生命超越上的可靠依託。儘管學修與篆法的攝受羣體，不像神靈信仰與科儀道場那樣，泛化至朝野廣大民眾，但高度決定了長度，道教終成爲中國本土文化代表的靈魂確乎在此。至唐宋之交，道教即將從方方面面進行深刻的轉型變革，但不變的核心仍是傳統三洞經教，支撐道教學修的基本構架仍是「三乘法」次第。五代周固樸（?-?）在其《大道論》的《心行章》中稱：「不遇明師智友導引開心，啟發指示三乘玉清、靈寶、洞神之教法也。」^①《二法章》云：「迷則是凡，悟則是聖，或可以小中大三乘輪其粗細。」^②是仍舊在道法修持上遵循晉唐以來的分判。至北宋真宗時，號稱小《道藏》的道教百科全書《雲笈七籤》，在繼承三洞經教的基礎上，對道門學修次第進行了總結定型式的闡述。其卷六《三洞並序》謂：

玉以無雜，就體而名玉清也。上以上登逐用，而名上清也。泰以通泰體事，故爲太清也。又修道之人，初登仙域，智用通泰，漸升上境，終契真淳。故以三境三名，示其階位之始也。^③

很明顯，這裏講的是三清境如何對應仙道品階。而三清境各自所出的經教，則是：

三洞既降，遂有大、小、中乘，初、中、後法三種分別，以教於世。夫三洞者，蓋是一乘之妙旨，三景之玄言。了達則上聖可登，曉悟則高真斯陟。龍章鳳篆，顯至理之良詮；玉簡金書，引還元之要術。^④

可以說，北宋初年的道教以皇室編纂《道藏》爲標誌，進一步確認了三乘法與三清神、三洞經的圓滿對接，道教學修的「三一」結構已成爲教門的內在穩態。

在第三個邏輯階段，即宋以後興起的所謂「新道教」^⑤，強調了以主體生命直修無上大道，以印證之前天尊降於世的三洞大經。而其核心內容，也基本不逾越三乘法門的結構框架，如鐘呂內丹學闡發的「三成五等」；李道純（?-?）中派劃分的「傍門九品」、「漸法三乘」和「最上一乘」；《道法會元》所謂的「三乘道法」；陸西星（1520-1606）東派揭示的「三元丹法」等等（本人已有專文闡述，在此暫不展開）。然而，其存在的問題是，新出諸學修法門未能與之前的三洞經教進行榫卯式的精密對接，特別未有在教義體系上進行宏大精湛的新出概括，這也正是宋以後道教遺留至今亟需解決的重大問題。不過，直到清初龍門中興祖師王常月（1622-1680）傳「三壇大戒」，述《龍門心法》，其中學修次第依舊是了然不迷的。而清中葉以後特別是近代以來道教衰敗的重要原因之一，正是學修次第的迷失與混亂，出現了以偏概全、分離破碎、門派抵牾、徒有其表等諸多

① 《道藏》，第22冊，第903頁。

② 《道藏》，第22冊，第905頁。

③ 《道藏》，第22冊，第32頁。

④ 《道藏》，第22冊，第33頁。

⑤ 此名詞來自於陳垣先生的宗教史名著《南宋初河北新道教考》，但本文的新道教不僅指陳著中的北方三大新道派，更涵蓋了一切兩宋以來南北方興起的新的道教法脈傳承。

弊病。直至當代，能夠將道教系統的學修次第闡釋地清楚、合理，且又能實修實證的教內人士，幾乎是鳳毛麟角，更遑論從教義全面建構之大格局再開風氣了。儘管改革開放以來，道教界恢復發展的成就不俗，但最令人擔憂的仍是自身學問話語體系和人才培養體系的匱乏。通俗地說，當代道教的文化建構與教育實力之薄弱水準，與振興道門的宏大理想之間，存在著較大差距，而這又集中體現在缺乏實操性的學修體系上。這個要害問題如不盡早下手解決，則道門對內難以確立神聖權威，鞏固信徒隊伍；對外難以應對文明博弈，發揮自身優勢。

三、對道教學修次第的未來展望

作為新式的道教教育機構，當代很多道教學院也在推行諸如「學修一體」、「學修並進」的方針。然而，道教學院之中的學與修，其各自內涵與邊界何在？學修之間如何順利銜接，並互融一體？特別是道教中國化的探索進程中，需要形成何種學修品階以作為整個體系的內在框架？這些是需要一步步細緻反思、嚴謹規劃的理論和實踐工作，也並非只會有一項答案或一條路綫。基於上述的歷史邏輯認知，筆者近年來提出當代道教學修的自覺建構路向，借用唐代高道吳筠(?-778)真人《玄綱論》中之語「周覽以絕疑，約行以取妙」^①——也就是說，在廣泛汲取世界文明精華和赤心堅守華夏天道本位這兩個向度上，守中和之正而創鼎成之新。道教界尤其要立足於信仰的主體立場，不拒乎諸子百家與西學新知，以生命個體為中心，對經藏學問與修持實證進行系統性闡述，並形成此二者之間的回環相照。特別要悉心解悟歷代仙真祖師學修的內在精要，厘清其框架，但不能倒退復古——當今的學修建構不僅要「照著說、照著做」，更要「接著說、接著做」。即如著名歷史哲學家柯林伍德(1889—1943)所言：「一切歷史都是理解現在的努力，其方式是重構現在的種種決定性條件」^②。故本部分將在廣續隋唐道教法位制度的進路下，以道教學院學銜認證問題為例，進行一定的建設性展望。

我們知道，近代西方院校及班級授課制度流入中土，對華夏傳統教育形成了巨大衝擊。民國以後，各地紛紛建立新式學校，影響波及社會各領域。相對於佛教界較早創立現代佛學院體系，道教界直到改革開放後的二十世紀八十年代，才著手建立現代教育模式的道教學院，力求塑造符合新時代需求的教門人才。時至今日，中國大陸的道教學院基本上以高等本科教育為主，甚至還有研究生教育。那麼，如何設置一套符合道教自身特色的學銜體系，無疑就是「培養好人才，使用好人才」的核心環節。但也恰恰是在這一環節，當下存在著很多的理念和制度缺陷。

現今所謂的「學銜」概念，在筆者看來應包括兩方面的內容：一是高等院校的學位銜接體系，二是高等院校的職稱銜接體系，其中又以後者為主。眾所周知，起源於歐洲中世紀大學的學位和職稱評判體系，在近代泊來中國後被廣泛接受和踐行。直至今日，我們難以想像國內的大學在授予學生學位及評定教師職稱時，會用「貢生」、「進士」或「編修」、「侍講」之名目。從與全球接軌來看，這似乎無甚問題，但背後所折射中國本土文化的退位，也是毋庸回避的。具體到當

① (唐)吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》，第23冊，第677頁。

② [英]柯林伍德 Robin George Collingwood 著，何兆武等譯：《歷史的觀念》(增補版)，北京：北京大學出版社，2010年，第409頁。

代道教學院的學銜授予，根據國家宗教事務局於 2024 年新頒佈的《宗教院校學銜授予辦法》的第三條規定：「宗教院校實行學銜制，分學士銜、碩士銜、博士銜三級。」^①而中國道教協會出臺的《全國道教院校學位授予辦法實施細則（試行）》，其中第二章第五條稱：「道教院校學位等級分為學士、碩士、博士。道教院校學位名稱由宗教名稱、學科名稱、學位等級三部分組成，其學位名稱由教育委員會確定，經中國道教協會報國家宗教事務局備案。」^②在其第三章《申請學位條件》中，也明確羅列了申請學士、碩士和博士三等學位的基本條件。

應當說，從現行的國家宗教管理及道教界適應現代社會發展的大勢來看，上述三級學銜（位）的設置無疑是應時有益之舉，也能夠更好地跟國民教育體系乃至全球教育體系對接。但如上文所言，道教在歷史上已經形成了自己的一套學修次第和法位體系，對修為層次不同的道士授予不同層次的階位，是歷來有其儀制的。如《道門通教必用集》引《出家因緣經》云：

道士，凡有七階。天尊言：一者天真，謂體合自然，內外純靜；二者神仙，謂變化不測，超離凡界；三者幽逸，謂含光藏輝，不拘世界；四者山居，謂幽潛學道，仁智自安；五者出家，謂舍諸有愛，脫落囂塵；六者在家，謂和光同塵，抱道懷德；七者祭酒，謂屈已塵凡，救度危苦。^③

至今在教門內部體制上，正一道仍然在進行授箒，全真道仍然在進行傳戒，其中也仍然有各自的品階劃分（五階法箒、三壇大戒）。直到當下，箒階與戒階似乎才是對道士們學修層次的核心認定，而非道教學院所頒發的學士、碩士或未來可能的博士學位階次。根據現行的一般情況，一位道長在進入道教學院學習前可以去受箒或受戒，而從學院畢業拿到學位後亦可以去受箒或受戒。那麼，道教學院的學銜與箒階、戒階，究竟如何處理其間關係？這個問題，貌似是教制設計的缺席，但說到底還是教義建構的不足問題，而教義又恰恰應建立在規範嚴密的學修體系之上。一句話，當代道門涉及學修的體制不明確、不嚴整，缺乏對當代道教革新發展的指引意義。比如，在道教學院獲得碩士學位（儘管當下的各道教學院還遠未推廣實施）的道長，代表著本人在道教學修上達到了何種境界位次？是實證修持上的還是僅僅理論知識和學術研究上的？這種學位在授箒、傳戒甚至是主要宗教職務（如協會領導班子，宮觀住持、監院等）任命中，有何對接性政策？可見，當代道教界若不切實解決學修次第的建構問題，在教務管理上就無法自圓其說，更無法對諸多重大的道門現實問題進行指導和回應。

從宗教比較視野出發，道教界可以對照參考一下當代藏傳佛教的學銜制度。根據 2015 年國家宗教事務局通過並施行的《藏傳佛教學銜授予辦法（試行）》，正在推行的藏傳佛教學銜分初、

① 國家宗教局令第 21 號公佈：〈宗教院校學銜授予辦法〉，中國政府網，http://big5.www.gov.cn/gate/big5/www.gov.cn/gongbao/2024/issue_11746/202412/content_6991653.html，2025 年 11 月 16 日。

② 中國道教協會：〈全國道教院校學位授予辦法實施細則（試行）〉，中國道教協會網，<http://www.taoist.org.cn/getDjzsById.do?id=1649>，2025 年 11 月 16 日。

③ 《道藏》，第 32 冊，第 3 頁。

中、高三級，分別為禪然巴、智然巴、拓然巴；禪然巴、智然巴學銜由省、自治區佛教團體舉辦的藏傳佛教院校授予，拓然巴學銜則由中國藏語系高級佛學院授予，且中國藏語系高級佛學院也可以根據需要開辦中級學銜班，授予智然巴學銜。^①這套學銜體制沒有採用普遍的學士、碩士、博士名稱，充分結合了藏傳佛教自身傳統的拉然巴、措然巴、阿然巴等顯、密佛法學銜名稱，突出了自身的宗教特色；同時也超越了寧瑪、噶舉、薩迦、格魯等藏傳教派的分別，進行統一管理，統一授予。僅據截止到 2023 年的統計，即已有 335 名藏傳學僧獲得「拓然巴」高級學銜。而這種三級學銜的授予與傳統各派的學階相比，已經對藏傳佛教的當代轉型產生了巨大影響。現實地看，儘管道教界尚無法從全國宏觀的層面上，進行自身學銜名稱的重置，但若能得到政策支持並做好教內精密設計，是可以陸續出臺教內適用的學銜體系和法位認證辦法的。這也是當今道門大力抓好人才培養並推動教義建構的題中應有之事。如能順利將學修次第框架搭好，內容完善充實並進入到體制化踐行環節，則無疑會對中國道教未來的轉型發展，產生重大的推動作用。

筆者側身道教教育崗位十餘年，對未來學修次第建構的基本認知是：以道教教義建構為抓手，以道教學院為基地，採取知行並重的推進方式。我們並非是要推倒數千年仙真祖師的創造重頭再來，而恰恰是因為這些創造太豐厚太繁多了，今天需要靜下心來加以整理、歸納、詮釋和重塑。如在具體學修建設上，要充分參考定型於隋唐時期的道教法位體制，強化品階而淡化門派；在不同道法修煉的處理上，可借鑒宋元時期雷法如何統攝舊有「符篆法」與新出「內丹法」的智慧。這些歷史經驗，必須要反復學習揣摩，而切忌簡單粗暴、自以為是的行政條款式做法。

准此，近年來筆者初步提出「三階九等」的框架思路，在傳統對三清尊神的信仰，對三洞經教的研修，對三元丹法的內煉，對三乘道果的分判基礎上，特別是反思宋以後道教變革卻未與三一教義進行妥帖對接的缺陷，認為可將當代道教的學修分為自低至高的三階：「行善築基之學」、「通智度世之學」、「會道歸真之學」。這個三階是與傳統三洞分法基本對照的，恰恰也便於與當代學士、碩士、博士的三級學位有所對應。三階之學不設位次名稱，而在九等裏具體設立。九等的具體名目，第一個思路是前文所述的授篆、傳戒中的固有名目，茲不贅述；第二個思路是借鑒道教對於「道士」稱謂的分判名目，並結合未來中國化的具體踐行經驗，開出符合時代具體要求的道士九等位次。當然，如果再加上居士（道民）這個非教職人員但屬於道教徒的龐大羣體，那就需要進一步細緻的劃分了。更重要的是，學院科班教育與宮觀師傳教育如今仍然共存，究竟如何處理好二者關係並統攝共融，且落實為可操作的管理制度？尚期待教內外明智高士，一起來解決這些問題。

結 語

數千年來，道教立教之特色即在於不拘不執，應物而化。保守僵死、固步自封的思想和行爲，本身就是違背道教真精神的。可以說，學修次第是道教適應中國社會文化而發展成熟的重要標誌。

^① 國家宗教局令第 12 號公佈：〈藏傳佛教學銜授予辦法（試行）〉，中國政府網，https://www.gov.cn/gongbao/content/2015/content_2946708.htm，2025 年 11 月 16 日。

在中華民族偉大復興的時代，在黨和政府引導「宗教中國化」的形勢下，秉承太上「隨方設教，曆劫度人」宗旨，開啟全面自我革新模式，是當代道教界唯一可行的奮進之路。而這其中的一個重要向度，就是道門人士能夠在忠實傳承的前提下，拿出適應時代需要且具可操作性的學修體系，從而成為未來道教人才輩出、文化昌盛的堅固基石。

我們希望能以道教學院為探索平臺，對道門數千年來的學修進行全面覆蓋式的梳理和總結，並從正反不同方面把握其基本特質和總體框架，以及存在的長短得失。並通過不懈的教育實踐總結提煉，期待在未來數年能拿出對當代道教徒具有實際意義的學修次第，並進一步影響及推廣至全國各宮觀和廣大信眾中去，從而進行理論與實踐間的不斷修正完善，終不負時代之玄命！