

華嚴經學在元代道教中的流傳 ——以衛琪《玉清文昌大洞經注》為例

華嚴專宗學院研究所 碩士生
萬法勇

摘 要

元代「三教合一」思潮中，道士衛琪在《玉清文昌大洞經注》中系統吸納華嚴經學，詮釋道教義理與修煉體系。本文以該注本為核心，從敘事、義理與境界三個層面，分析衛琪如何創造性地轉化《華嚴經》資源。在敘事上，他援引善財童子五十三參，以「法身應化」邏輯類比道教神系，並將華嚴觀法轉為「心目內注」的內丹實踐。在義理架構上，他融合華嚴「五十二位階」與道教「六度十通」，建立「六十位階」修行體系，將「十信」、「十行」等次第與內丹煉化階段相結合。在境界論上，他將華嚴「法界圓融」轉化為「身心即法界」的體驗，並以人體「上中下元」對應佛教「三身」，使法身等同於道教「自然體質」。研究認為，衛琪的詮釋雖然沒有全然符合《華嚴經》原義，但卻展現了元代道教在跨宗教對話中的主體性與創造力，為華嚴學在道教的傳播提供了關鍵例證。

關鍵詞：衛琪、華嚴經學、佛道融合、《文昌大洞仙經》

一、引言：問題的提出與研究範圍

元代以「因俗而治」為基調，構建了多元宗教並存的格局，「三教合一」思潮在此背景下蓬勃興起。蒙古統治者一方面冊封藏傳佛教領袖為國師，推動《華嚴經》蒙文譯本的翻譯與傳播；另一方面扶持全真道、正一道，設立「宣政院」、「集賢院」統籌宗教事務，鼓勵佛道教界以義理傳教。這種政策環境催生了獨特的思想對話場域。如元世祖至元年間的「佛道辯論」，雖以道教退席告終，但某種程度上亦使道教主動吸納佛教思辨資源，為華嚴學與道教義理的交融提供了制度性契機。

事實上，華嚴宗「法界圓融」、「理事無礙」等思想與道教的互動早有淵源。隋唐時期，道教重玄學便與華嚴義學形成哲學共振，華嚴宗祖師亦多借鑒道教「重玄」之義來發揮華嚴學¹，甚至在敦煌寫卷 BD14677 中也可以看見，佛教徒以華嚴圓教思想重釋《老子》，並融入道教重玄「雙遣雙非」的思辨邏輯，展現出早期道佛義理的互滲特質²。至元代，這一對話傳統在衛琪的注經實踐中得以深化，形成「以佛證道」的解經模式，標誌著道教義理在多元文化碰撞中的主動創新。

衛琪，元武宗時四川蓬萊士人，後入道，號中陽子，至大三年（1311 年）注《玉清無極總真文呂大洞仙經》十卷以進呈³（以下簡稱《大洞經註》）。《文昌大洞經》實際上自南宋已出現，原名《太上無極總真文昌大洞仙經》，南宋道士劉安勝曾校對此經，並且他所校對的《太上文昌大洞經》是南宋初至元初的主流經本⁴。衛琪版本的《大洞經註》不僅對原文有所校正，更有義理解詮，比如「無極圖」、「文昌勝會」等元代文昌信仰解說內容，並匯合三教旨意，廣引眾書所言，除道書之外，多有佛教之《法華經》、《金剛經》、《華嚴經》與儒典之《尚書》、《易經》、《春秋》、《論語》、《中庸》等類；引述情況來看，道書最多，儒典次之，佛經最少⁵。據衛琪所言，他之所以這樣做是因為「近因浪走江湖，旅邸靜坐，默有所悟，輒將曩者註藁翻譯，以平昔所記三教經書，其間旨意合同者，隨句解釋」⁶。博參三教是一難事，但從其文

¹ 唐代華嚴學者中，李通玄與宗密皆以「重玄門」闡揚自家的最高之境，參見劉學梅，〈論「重玄」一詞的佛教使用路向〉，《河北大學學報（哲學社會科學版）》2004 年第 3 期，頁 83-86。

² 朱天助，〈唐代《老子》的義疏學——敦煌寫卷《老子》BD14677 重探〉，《宗教學研究》2023 年第 2 期，頁 34-40。

³ 胡孚琛主編，《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995 年），頁 176。

⁴ 〔南宋〕劉安勝、羅懿子校對，《太上無極總真文昌大洞仙經》，收入《中華道藏（第 7 冊）》（北京：華夏出版社，2004 年），頁 437。

⁵ 衛琪雖然所引佛經少，但所述之佛理卻不少，諸如卷一「佛氏云：不思善、不思惡、正恁麼時，方見本來面目」、卷三之「覺者即釋之圓覺妙心也」、卷四之「釋曰：圓覺真如，與生俱生，若以色見我，以音聲求我」，不再一一引述。

⁶ 〔元〕衛琪著，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第 6 冊）》（北京：

本注釋來看無疑是成功的，此書被正一道三十八代天師張與材（1264-1316）譽為「詳乎而莫知其涯，真不可以測識也，抑聞演經之旨有萬遍，而道備者味之深也」⁷。因而，衛琪《大洞經注》為後世道教徒所使用的版本，明清以降中國西南地區不論道教、佛教、儒教，亦或者民間宗教，都將該經本運用在祈福之類的法事活動中，當地稱之為「洞經」音樂⁸。現如今「洞經」音樂也是中國國家級非物質文化遺產。

以今人之學理背景審視衛琪的《大洞經注》，除了其道學義理之發揮以外，亦應關注到當中三教會通之學說。學界雖有關注到衛琪及《文昌大洞經》與儒釋二教關係，但相關研究仍長期停留在文獻考據或儀式的層面，而對其義理創新關注不足⁹。

筆者以為，目前需要關注的地方，是其對《華嚴經》之相關解說與運用。畢竟由衛琪博參眾書的情況來看，士人轉入道教以後註解道經使用儒典闡釋道學不足為奇，何況南宋士人傳統學風就有以儒解道之風氣，譬如朱熹改換姓名注釋道經的案例。就衛琪援引佛經情況來看，《法華》、《金剛》等佛經雖然也有不少，但援引《華嚴》及其思想卻不比前二者少，況且宋元道教本就多有融入禪學之情況，而如《金剛》更是宋元禪宗盛行諸經之一，故而就此情況而論，衛琪對《華嚴經》及其思想的解說與運用自然就相對更應予以關注。

筆者此前研究雖關注到其中佛道信仰會通及其對華嚴敘事的創造性轉化¹⁰，但尚未系統考察其如何將華嚴經學¹¹融入道教義理體系。本文在此基礎上，聚焦《大洞經注》的文本細讀，從運用、發揮、改造三重維度，解析衛琪如何以

華夏出版社，2004年），頁456。

⁷ [元]衛琪著，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》（北京：華夏出版社，2004年），頁454。

⁸ 廖紅梅，〈淺析洞經音樂的特點〉，《大眾文藝》2010年第1期，頁74-75。

⁹ 此方面研究有王興平，〈文昌崇拜與洞經音樂〉，《音樂探索》1996年第2期，頁5-15；王興平，〈劉安勝與文昌經〉，《中國道教》2003年第5期，頁31-34；張盼，〈論文昌洞經古樂的價值〉，《藝術評論》2013年第1期，頁113-117；吳瓊，〈蒙自洞經音樂中的大祭儀式調查——以《文昌大洞仙經闡微》大祭儀式為例〉，《歌海》2016年第6期，頁47-50、67；吳瓊，〈雲南蒙自洞經音樂談演儀式調查——《文昌大洞仙經闡微》個案研究〉，《歌海》2017年第6期，頁42-45；蘇豔，〈大理寫本《文昌大洞仙經》異體字研究〉（雲南：雲南師範大學碩士論文，2022年）；黃海德，〈中國古代民間道教與上層道教的歷史輪回——對《上清大洞真經》與《文昌大洞仙經》之關係的考察〉，《中華經典研究》2023年第1期，頁21-41。

¹⁰ 萬勇，〈從「毗盧遮那元始上帝」名稱看道教神仙的佛化名號現象〉，《法音》2024年第3期，頁29-35；萬勇，〈衛琪《文昌大洞經注》對「善財童子」故事的運用〉，《道源》2024年第4期，頁10-14。

¹¹ 魏道儒《中國華嚴宗通史》對「華嚴學」提出了「華嚴經學」和「華嚴宗學」的概念區別：華嚴經學之概念為「東晉開始，已有僧眾依華嚴單行本或集成本考校經典、樹立信仰確定修行內容和探索義理」；那麼，相對應的「華嚴宗學」就是指歷史上杜順、智儼等華嚴宗義理哲學。參見魏道儒著，《中國華嚴宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年），頁2。此說得到後續華嚴學研究者的認同。參見王頌，〈華嚴學研究的歷史、現狀與未來〉，《宗教學研究》2018年第4期，頁91。

華嚴學為「思想資源」，來運用在道教的本體論、修行論與境界論，嘗試使這一研究填補華嚴經學發展史的空白。

二、衛琪對《入法界品》中「善財童子」故事之運用

善財童子的故事源自《華嚴經·入法界品》，是華嚴宗「信解行證」修行次第的核心敘事。據經文記載，善財童子之降生非同一般：

觀察善財以何因緣而有其名？知此童子初入胎時，於其宅內自然而出七寶樓閣，其樓閣下有七伏藏，於其藏上，地自開裂，生七寶芽，……善財童子處胎十月然後誕生，形體肢分端正具足；……復於宅中自然而有五百寶器，種種諸物自然盈滿。……又兩眾寶及諸財物，一切庫藏，悉令充滿。以此事故，父母親屬及善相師共呼此兒，名曰：善財。又知此童子，已曾供養過去諸佛，深種善根，信解廣大，常樂親近諸善知識，身、語、意業皆無過失，淨菩薩道，求一切智，成佛法器，其心清淨猶如虛空，迴向菩提無所障礙。¹²

善財因文殊菩薩指點，踏上遍訪五十三位善知識的修行之路，歷經參訪比丘、菩薩、居士、天女等不同身份的導師，最終在普賢菩薩處證入「普賢行願」，成就佛果。這一故事貫穿「初始發心」到「次第修證」，最終證得「事事無礙」境界的脈絡，寓意著修行者需以開放心態遍學諸道，通過「解行並重」的實踐，破除執著，證悟「法界圓融」的終極真理。

華嚴宗歷代祖師對善財童子的詮釋，多圍繞「一即一切」的核心思想展開。以華嚴宗三祖法藏（643-712）為例，其在《華嚴經探玄記》指出：

先明所入法界，義有五門：一有為法界、二無為法界、三亦有為亦無為法界、四非有為非無為法界、五無障礙法界。……無障礙法界者，亦有二門：一普攝門，謂於上四門隨一即攝餘一切故，是故善財或觀山海、或見堂宇，皆名入法界。¹³

此言前四門（有為、無為、亦有為亦無為、非有為非無為）從無障礙視角統合，體現法界圓融特性。因綜合前四法界之性，故能達「一即一切」，即任一法皆攝一切法，因此善財童子見山海、堂宇等任一境相，皆是法界全體之開展。他還認為：

¹² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 332b11-c3。

¹³ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, pp. 440b25-441a-3。

問：若一即具一切，善財何須廣歷諸位？

答：此之所歷，並是一中之一切，故不出一也。

問：若是一中之一切者，得一即得，彼何須更歷耶？

答：得一即是歷多，是故同時無有障礙。思之可見。¹⁴

據他看來，善財童子修行需歷經十信、十行等行布門。因所歷諸階段，皆為「一中之一切」，雖看似次第漸修，實則每一階段都含攝著「一即一切」的圓融性，「得一」與「歷多」同時成就，以此論證「一即一切」的華嚴妙義。

在元代道教與華嚴學的跨宗教對話中，衛琪的《玉清文昌大洞經注》亦以善財童子故事為切入點，構建了獨特的義理詮釋體系。他通過對《華嚴經·入法界品》敘事的創造性轉化，將佛教修行典範融入道教神系與修證框架，展現了道教義理在三教合流中的主動調適能力。

衛琪對「元神大聖玉宸道君」的詮釋，以華嚴宗「法身應化」思想為參照，提出：

元神大聖，或云八聖，訛謬太甚，殊不知三寶尊重，況授受之際，以心印心，口傳心應，威禁至重，其孰能與之哉，……元神大聖玉宸道君當作一句念，蓋道君乃元始之元神也，如華嚴善財即釋迦之精神變化也。¹⁵

衛琪在文獻中強調，將「元神大聖」與「八聖」等說法視為訛謬，認為道教修行重視「以心印心，口傳心應」的傳承方式，神聖不可侵犯。他特別指出，「元神大聖玉宸道君」應作為完整概念理解，因為玉宸道君就是元始天尊的元神，這一觀點構建了道教信仰中神祇間的內在聯繫。此說將道教至高信仰對象元始天尊與玉宸道君的關係，比擬為佛教中作為釋迦佛的法身毗盧遮那如來與善財童子「體用不二」的關係。元始天尊象徵道性的超越本體，玉宸道君則體現道性在現象世界的顯化。他試圖通過與佛教概念的類比，增強其理論的闡釋力與說服力。然而，衛琪的詮釋存在一定局限性。他僅側重於本體內涵與現象顯現的結構對應，採用排比手法建立起表面聯繫，尚未深入挖掘華嚴經學中佛身觀的哲學內涵。

在注解《玉清文昌大洞經》中的「洞觀無中生」時，衛琪以《易傳》中「坤元載物」的觀念為基礎，結合華嚴「普賢身中見佛智」的觀門，提出「心目內注」的修證方法：

¹⁴ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 451b8-12。

¹⁵ [元]衛琪著，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》（北京：華夏出版社，2004年），頁533。

至哉坤元，萬物資生，人與物之生，從無而有，得坤之全炁，故曰坤厚載物，德合無疆。洞觀非可以眼觀，當以心目內注，自無中生有，非無為無，湛然常寂，不可向外馳求，妄以為有，如善財所見，盡在普賢身中，此道乃虛無自然，無可捉摸，但宜回光自照，故曰洞觀無中生。¹⁶

他認為，萬物憑藉「坤之全炁」（象徵道的「德」之屬性）從無而生，而體認此理需進入「湛然常寂」的「洞觀」狀態，體驗「非無為無」的雙遣境界¹⁷。這一表述將華嚴「理事無礙」的觀想傳統，與道教「返觀內照」的內煉實踐結合，如《華嚴經·入法界品》載善財童子於第五十三參禮普賢菩薩，於時在普賢菩薩毛孔剎土中親證佛智，衛琪則以「回光自照」詮釋修行者體認「虛無自然」的過程。此亦類似於唐代華嚴宗四祖澄觀（738-839）在《華嚴經疏鈔》中解釋善財於普賢身中「常寂定，未曾一念有起動故」¹⁸的教義。

衛琪為了進一步說明這種觀行狀態下的自然體驗，亦或者說是修行感受，他在注解《玉清文昌大洞經》中的「體寶圓珠暎」時指出：

引釋氏所謂芥子納須彌，微塵之中亦有剎土，蝸角之上能戰蠻觸，朱子所謂其大無外，其小無內，善財樓閣，皆見彌勒，無量珍寶，以為莊嚴，及其一悟正覺，向來富貴皆在普賢身上毫竅之中，維摩丈室能容三萬二千獅子座。¹⁹

他借善財童子第五十一參禮彌勒菩薩時，在樓閣中「於一毛竅見無量珍寶」的敘事，論證「散之彌滿六虛，斂之不盈一掬」的內丹境界，強調通過「收斂真元」可達「寂然不動，森羅萬象在前」的神異體驗。法藏在《華嚴經探玄記》中以「十玄門」闡釋「一法攝一切法」的圓融妙諦，如「此華葉中微細剎等，一切諸法，炳然齊現」。²⁰衛琪將此轉化為道教「元神遍在」的修證目標，認為修行者內觀時，元神可超越時空局限，周遍宇宙而又凝於方寸。

衛琪在體認到這點之後繼續加以闡發：

所謂散之彌滿六虛，斂之則不盈一掬，前輩謂看一部《華嚴經》，不如看《周易》一箇艮卦，誠如是也，蓋人收斂真元，寂然不動，則天地萬物森羅在前。²¹

¹⁶ [元]衛琪著，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁560。

¹⁷ 道教中之「雙遣」，乃指以「無」遣「有」，以「空」遣「無」，以「遣」遣「空」，以「遣」遣「遣」，最終達到「自然玄同」境界，回歸於道體。

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 697a12-1。

¹⁹ [元]衛琪著，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁501。

²⁰ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 123c15-16。

²¹ [元]衛琪著，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁501。

所謂「讀一部華嚴經不如看艮卦」出自宋代理學家程頤，禪學家多提及此說法，按呂澂先生觀點：「禪師理解的《華嚴》著重於性起，即順性而起，故曰『起而不起』，是本性即如此。以海印三昧來講，看森羅萬象的事物都是自然地顯現。」²²衛琪的引用卻另闢蹊徑。他將華嚴「華藏莊嚴」的宏大境界與「艮其止，止其所也」的內守智慧相融合，指出「收斂真元」的內丹實踐，只在於安止一心。這在衛琪看來，當修行者達至寂然不動的內觀狀態時，自心即如華嚴法界般浩瀚無垠，能一念頓入而覺知萬物本相。此思想在法藏的詮釋中可見。《妄盡還源觀》云：「言海印者，真如本覺也。妄盡心澄，萬象齊現。猶如大海因風起浪，若風止息，海水澄清，無象不現。」²³這不外乎強調「法界總相」是一心而已，此一心安定，則一切境界皆現前。可見衛琪之發揮仍是沿續華嚴經學的路徑。

然而，衛琪的詮釋也存在對原典的「創造性偏離」。在注解「受福東霞室」時，他將「東霞」與善財「福城受記」簡單類比，以《周易》中「東方屬木，主生」的方位觀念解讀佛教敘事：

東霞室，一名青華長樂宮，太陽所出，仁化大行，萬物各得其所，故曰受福，前曰超福，如善財受記於福城，東是表命。²⁴

衛琪認為，受福在東霞室的內在原因是，東霞表示太陽大化，如日出高山普照萬物，就像善財童子有福城受記一樣，是一種表法。道家道教學者在理解華嚴時，容易受「取象表法」的意義生成模式影響，引導華嚴經學進入道學系統，²⁵如李通玄（635-730）在《新華嚴經論》中以稱：「心得應真，故稱無垢。正順本覺，故號南方，為南北為正故。又南方為明、為虛，南為離，離中虛。八卦中離法，心心虛無故。」²⁶李長者以此闡釋善財南行，強調離卦有破除執著、趨向覺悟的修行意向。這種以道解佛的方式，雖體現了衛琪構建道教義理體系的主體性，但也反映出跨宗教詮釋中難以避免的文化差異與理論張力。

綜觀衛琪對善財童子故事的運用，其既從華嚴宗汲取「圓融無礙」的哲學資源，又以道教內丹學為根基進行轉化創新，在修行體驗層面嘗試以「內觀凝神」會通「華嚴觀修」。

²² 《中國佛學源流略講》，CBETA, LC02, no. 2, p. 404a6-8。

²³ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 637b21-23。

²⁴ [元]衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁519。

²⁵ 因其隱喻性、不確指性讓符號的意義只能結合具體的語境當下發生，意義成了符號見之於具體語境的功能表現，而這正是「取象表法」作為一種思維模式和解釋範式得以展開的邏輯起點。參見桑大鵬，〈論李通玄「《易》學華嚴」的思維特徵及其闡釋學意義〉，《長江學術》2007年第4期，頁102。

²⁶ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 726b27-c1。

三、衛琪對《華嚴經》中「五十二位階」的融攝與轉化

《華嚴經》作為佛教的「經中之王」，其「五十二位階」修行體系是華嚴宗「圓融行布」思想的核心載體。這一體系以「十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺」為框架，構建了從凡夫到成佛的完整次第。其中：十信位為修行初始，以「信心、念心、精進心」等十種心行堅固道心，象徵「信根成就」；十住、十行、十回向合稱「三賢位」，分別對應「安住真如」、「廣修萬行」、「回向法界」的階次，體現「解行並重」的修行邏輯；十地位則深入「般若空觀」，從「歡喜地」至「法雲地」逐步斷除無明，證得「理事無礙」；等覺、妙覺為究竟位，前者斷除最後一分無明，後者成就圓滿佛果，暗合「因陀羅網」般的圓融境界²⁷。

《華嚴經》特別以「一」與「十」的典型形式，將「一與多」、「一與一切」雜糅在一起，構成為華嚴宗全部教理的哲學核心；「十」，不僅是圓滿、整體的代詞，而且包括無限個別、個體的「多」和「一切」的別稱。²⁸因而學人多用「十」這個數理來發揮華嚴經學，比如「十玄門」，認為「十」不僅是量化單位，更象徵「圓滿無盡」。²⁹因此，十信、十行、十住、十迴向、十地中都並非簡單十種信心的堆砌，而是每一個十位之中均含攝其餘九位的潛在性，體現「一中具十，十中具一」的辯證思維。澄觀《華嚴經疏》中就指出：

以行布是教相施設、圓融是理性德用。相是即性之相，故行布不礙圓融；性是即相之性，故圓融不礙行布。圓融不礙行布，故一為無量；行布不礙圓融，故無量為一。無量為一，故融通隱隱；一為無量，故涉入重重。³⁰

由此觀之，位階的「次第性」與「圓融性」並非對立，而是「行布不礙圓融，圓融不礙行布」，如同善財童子五十三參，每參訪一位善知識即契入一種法門，最終匯歸普賢「十大願王」的圓滿境界。

早在北朝時期，道教已開始借鑒《華嚴經》的位階觀念。《妙法本相經》中以元始天尊演說「十升」位階，稱：「十升者，十住處階級而往，從『歡

²⁷ 世間與出世間的一切諸法，都如同帝釋天居住的宮殿正中上方懸掛的寶珠一般：正中央的寶珠可以映照出其周圍的寶珠，其周圍的寶珠同樣映照其他寶珠，如此，所有寶珠互照互攝，一顆寶珠之中含藏眾多寶珠之影相，呈現出重重無盡的畫面。這被華嚴宗稱之為「因陀羅帝網境界」，一切諸法互相緣起、互為作用，一法生成則法法生成，所以「一即一切，一切即一」。參見釋賢度著，《華嚴學講義》（北京：宗教文化出版社，2006年），頁94-98。

²⁸ 參見魏道儒著，《中國華嚴宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年），頁113。

²⁹ 智儼認為「十數之義。含有二門。一成圓教門。二不成圓教門」。參見《華嚴經內章門等雜孔目章》，CBETA, T45, no. 1870, pp. 587c29-588a6。

³⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 504b22-27。

喜』至『法雲』，相好具足，現金剛身。」³¹這裡明顯化用《華嚴經·十地品》的位階觀念。其「十升」之名雖與華嚴「十地」不同，卻模仿了華嚴「以十為極」的結構與具體名稱。而且，《妙法本相經》還攝取了「十住」、「十行」、「十回向」，轉為相對應有「十仙」、「十勝」、「十住處」。《妙法本相經》應該是北方道士在南北朝末年佛教「地論」大興的情況下，將佛教「十地」理論改換為道教「十仙」的。³²美國漢學家柏夷也曾注意到這一問題，他認為《妙法本相經》中應記載過華嚴菩薩行的三十一位階，他還指出，道教也完全認可「重生的成仙」路徑。³³需要看到的是，就「三賢十地」的位階觀而言，當時的道教只是認可這種方式，並且有融攝，但是融攝僅停留於表面，僅將佛教位階術語替換名稱，未深入義理內核。唐代高道潘師正（586-684）的《道門經法相承次序》則更進一層。他援引《道經》中海空智藏真人與天尊的問答結構，提出「三階十轉」說：

是時天尊在賈奕天上，七寶紫微宮中，與七千億眾講論妙法。時彼眾中有一真人名海空智藏，長跪稽首，請問玄門眾生，發心入道，階級昇降，三清十轉名號。爾時天尊告海空智藏：汝等當知，十方大聖，初進道三階十轉，次第階梯。汝今審聽十轉，以前三階進趣。何等為三階？以前不同，一者信階，二者行階，三者迴向階。信隔之中，有十心。何等為十？一者信心，二進心，三念心，四慧心，五定心，六戒心，七迴向心，八護法心，九捨法心，十願心。

行階之中有十行，信、進、念、慧、定、戒、迴向、護法、捨法、願心等是十行。迴向階中有十迴向：信心，進心，念心，慧心，定心，戒心，迴向心，護法心，捨法心，願心等是十迴向，三階發心。

進趣入道方便，依憑勝心，進入十轉，與已前十轉全別。一者證實轉，二離障轉，三光明對治轉，四智火燒然轉，五權魔勝轉，六現前顯德轉，七遠行光惠轉，八相無相不動轉，九定慧相應轉，十法地究竟轉。……仍此位十轉，仍有微細障，猶未解脫。對治此微，細習障故，未得證入天尊地。³⁴

其中，信階包含信心、進心等十心，對應華嚴「十信位」；行階設十行，對應華嚴「十行位」；回向階立十迴向，對應華嚴「十迴向位」。在此基礎上，潘師正提出「十轉」進階次第，即「證實轉、離障轉、光明對治轉」等十個階

³¹ 《辯正論》，CBETA, T52, no. 2110, p. 545a7。

³² 劉屹、劉菊林，〈論《太上妙法本相經》的北朝特徵——以對佛教因素的吸收為中心〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》2007年第3期，頁16-18。

³³ 〔美〕柏夷，〈成仙之階：道經中「地」的概念〉，收入〔美〕柏夷著：《道教研究論集》（上海：中西書局，2015年），頁86、89。

³⁴ 〔唐〕潘師正著，《道門經法相承次序》，收入《中華道藏（第5冊）》（北京：華夏出版社，2004年），頁599-600。

段，強調破除「眾生障、邪行障」等十重障礙，最終證入「天尊地」。這一體系雖保留華嚴「三賢十地」框架，然而，潘師正的詮釋仍存在局限性。其論述多停留於概念移植，未充分發揮華嚴「圓融行布」的哲學特質，亦未將位階體系與道教義學思想深度結合，例如，「十轉」中的「智火燒然轉」、「定慧相應轉」等表述，雖借用佛教術語，但缺乏道教特有的理論闡釋，未能突破簡單比附的層面。不過，這裡還省去了華嚴「十住位」，應當是潘師正認為十信滿心，自然亦證得十住位。

衛琪與潘師正不同，其在《文昌大洞經注》中構建的「六十位階」，是對華嚴「五十二位階」的創造性轉化。他以「六度十通」為總綱，將修行劃分為「初心十信、次興十善、次發十華、次成十德、漸證十仙、遂成十真」六大階段，每個階段含十個細目，合計六十位階，其文如下：

大洞妙行三千圓滿，以全十真之道，不息則久，久則懲，以至成物成己，皆出此道。《大洞經》以修習妙行為上，結經云：六度十通，萬行圓成，然則六度者何也？合於下卷六章解釋，以字數多於中卷，故於此下註。上卷之九《玄契》曰：六位已升者，是所謂初心十信，次興十善，次發十華，次成十德，漸證十仙，遂成十真。

一、初心十信者，起信心動，同信之機，念信不忘，為信而行，五信在中，記信金石，至信大成，善信能終，堅信進趣，方名正信。

二、次興十善者，上卷之二云：十善生玄中。聞善則玄上貫顛，六丁洞光；視善則丹元方瞳，八史洞明；語善則通命含漱，五文王華；履善則扶就力通，地關生命。念善行善，至善不踰，住善保安，定善崇基，全成十善，但得十箇善字為是。

三、發十華者，出下卷之七，玄契十華觀門，謹按上卷經云：十華妙行仙，十通由斯生，乃河圖數也。五行成生，八卦成列，言天地人物皆察此以生，既生已，復知之而修煉，貴使脫五行之殼，離八卦之機，即證登妙行，已見題下。

四、次成十德者，卷下之八玄契、上卷之六經云：十德初成機，下卷之八經云：十德真文宣，用德合體，進德坦平，成德廣大，智德內清，惠德發光，明德圓華，靈德普應，玄德太方，太德自然，普德濟攝。

五、漸證十仙者，出下卷之九玄契，胞仙、胎仙、魂仙、魄仙、靈仙、元仙、華仙、嶽仙、藏府中仙、元命神仙。

六、遂成十真者，下卷之十玄契，上卷之九云：十真登紫房，中卷之十云：妙行全十真，下卷之十云：妙行登十真，下卷之十云：十真妙行全。精真玄珠，炁真玄力，神真玄通，性真玄一，元真玄妙，命真玄

光，形真玄全，德真玄洞，道真玄應，令真太玄，此六謂之六度十通，六位已升，妙行大全。

《玄契》曰：大始三炁妙行觀門通，定記信金石，至信大成，善信能修，堅信進趣，方名正信，十信大全，意和則生炁延，志和則大美益，炁和則三炁就，乃曰三度中三真天數，分一千大功立，從聞入見，從見入通，由是神寶為之制萬靈，青帝為之護魂爽，東門注長生之筭，木公書青簡之名。³⁵

衛琪以《周易》「六爻」象徵「陰陽變易」，以《道德經》「六御」（六合統御）暗合「道生萬物」，將華嚴「十數哲學」納入道教「六合同體」的宇宙論框架。如「六度」對應「六位已升」（十信至十真），「十通」貫穿於六十位階的修證始終，形成「六為體，十為用」的結構。

不同於華嚴五十三位階，衛琪將位階與內丹修煉的「煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛」次第結合：十信、十善對應「煉精」階段，強調通過「念善行善」固攝元精；十華、十德對應「煉氣」階段，以「玄契十華觀門」調和炁脈，以「智德內清、惠德發光」培育元神；十仙、十真對應「煉神」階段，「胞仙、胎仙」等象徵陽神修煉的不同層次，最終以「道真玄應、令真太玄」達致「形神俱妙」。但有以下兩點值得注意：

第一，華嚴「十行位」以「歡喜行、饒益行」等十種利他行願為核心，強調「廣修菩薩行」。衛琪則將其轉化為「聞善、視善、語善、履善」等「十善」，表面似儒家倫理的道教化，實則賦予「善」以「炁化德性」的宗教內涵，如「聞善則玄上貫顙，六丁洞光」：聽聞善法可激發頭部的先天之炁，開發真性神光；「履善則挾就力通，地關生命」：踐行善舉則可以強化內心之信力，保養生命。這種詮釋將佛教的「菩薩行」轉化為「形神共修」的內丹實踐，使倫理行為成為積累「仁德之炁」的修煉手段，暗合《大洞經》「成物成己，皆出此道」的宗旨。

第二，華嚴「十住位」以「發心住、治地住」等象徵安住真如法性，衛琪則以「十華妙行仙」替代，提出「五行成生，八卦成列，天地人物皆察此以生」的宇宙論前提。所謂「十華」，分別指青華、丹華、素華、玄華、黃華、瓊華、金華、綠華、碧華、瑤華³⁶，對應十種顏色，即青、紅、白、黑、黃、淺藍、金、綠、碧綠與瑤色（美好之色，或指彩色）。他將「十華」與《周易》「河圖洛書」結合，認為「十華」對應五行生克與八卦方位，修行者需通過「玄契十華觀門」觀想自身與宇宙炁脈的交互，如「青華」對應東方青炁，「丹華」對應南方離卦，最終「脫五行之殼，離八卦之機」，超越物質局限。

³⁵ [元]衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁516-517。

³⁶ [元]衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁489。

這種詮釋將華嚴「唯心所現」的觀想轉化為「依炁而立」的宇宙論實踐，體現出道教「天人同構」的根本特質。

第三，華嚴「十回向位」強調將修行功德回向法界眾生，達致「自他不二」。衛琪的「十德」則融合儒家德性與道教仙格，提出「用德合體、進德坦平、成德廣大」等十個層次，每個層次均與內丹修煉的「性功」、「命功」相關，如「智德內清」要求心神澄明如鏡，智慧與行為需保持明淨；「靈德普應」強調個體的靈性與德行的廣大。衛琪特別指出，「十德」的修證需「全成十善，住善保安」，即通過倫理實踐（十善）積累「仁德之炁」，再以「十德」煉化此炁，實現「德性」與「炁性」的統一，這與華嚴「悲智雙運」的回向精神形成跨宗教呼應。

第四，華嚴「十地」以「歡喜地、離垢地」等象徵斷惑證真的十個階段，衛琪則以「胞仙、胎仙、魂仙、魄仙」等「十仙」替代，構建了道教特有的仙階體系，如胞仙、胎仙：對應「煉精化氣」階段，象徵生命從「胞胎」狀態向「純陽之體」的轉化；靈仙、元仙：對應「煉氣化神」階段，強調元神的靈性覺醒與先天元氣的融合；嶽仙、藏府中仙：對應「煉神還虛」階段，元神可貫通山川大地與身體藏府，實現「身中百脈皆為仙境」的境界。這種轉化消解了佛教「菩薩」與道教「仙人」的宗教壁壘，將華嚴「十地」的「破障證真」轉化為「超凡入聖」的仙階晉升，體現了衛琪「以仙攝菩薩」的詮釋策略。亦需注意的是，十地將修心見佛、成佛的主題都歸結為菩薩道修行者每個人都具有的心，宣揚了修心在菩薩道修行過程中的決定性作用。³⁷衛琪雖然也有強調心之作用，但更強調德行與智慧、外功與內心的一同，從這個意義上看，有顯著的不同。

第五，華嚴「等覺位」為「菩薩最後位」，需斷除「生相無明」；「妙覺位」即佛果，成就三身四智。衛琪將二者整合為「十真」，並細分為前後五真：前五真（精真、炁真、神真、性真、元真）：對應等覺位，強調「精炁神」與「性元」的高度統一，如「神真玄通」指元神可貫通三界，「性真玄一」指心性契合道體；後五真（命真、形真、德真、道真、令真）：對應妙覺位，達到「命光普照、形神不朽、德洞天地、道應萬化、令行太玄」的終極境界，相當於道教天尊的果地。衛琪特別強調，「十真」並非線性進階，而是「六位已升，妙行大全」，即每個「真」位均含攝其他九真的特質，暗合華嚴「十玄門」中「主伴圓明具德門」的圓融思想。因華嚴次第行布，即是從初入門直至解脫，步步深入，次第清晰，十二位；圓融相攝，則是各個階位互相容攝，一一階位皆是圓滿之佛位。³⁸衛琪的位業觀念亦是在六十位階觀念影響下

³⁷ 李玲著：《華嚴十地修行體系》（北京：宗教文化出版社，2012年），頁113。

³⁸ 邱高興，〈華嚴思想中的「一」與「多」〉，收入《2023年華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》（台北：華嚴蓮社，2023年），頁44。

而成，但又「六度十通，萬行圓成」，一通則遍通，對華嚴行布不僅要繼承，還有極為特殊的創造性，這是華嚴經學史中未曾見到過的。

衛琪以「六」統攝「十」，構建的「六十位階」體系，被其視為契合道教宇宙觀的精妙架構。他提出，此體系對應「八卦六位妙果」，屬於《大洞經》所推崇的「大洞妙行」範疇：

妙行者，上卷十仙十門，中卷十洞十根，下卷十華觀門，八卦六位妙果，皆曰大洞妙行。通靈者，妙行純熟不已，自然通達靈妙。³⁹

在衛琪看來，上卷所述「十仙十門」、中卷「十洞十根」、下卷「十華觀門」，皆與「八卦六位妙果」相呼應，共同構成了道教上品修行的完整路徑。所謂「妙行通靈」，即修行者若能將這一體系的要義修煉純熟，便能達至「通達靈妙」之境。衛琪強調，這種修行並非單純的理論認知，而是需要通過持續不斷的實踐，將「六十位階」中蘊含的「六度十通」之理融入身心。其將華嚴十數的哲學與八卦數理結合，使原本抽象的修行位階，轉化為可依循的道教實踐體系，既保留了華嚴義理的圓融特質，又賦予其鮮明的道教特色，展現出獨特的宗教智慧與哲學深度。

衛琪對《華嚴經》「五十二位階」的融攝與轉化，本質上是道教在三教合流背景下的「理論突圍」。他以華嚴「十數哲學」為形式框架，以道教「炁化內丹」為實質內容，構建了既具系統性又具本土特色的修行次第，為元代道教義理注入了新的思辨活力。這種「創造性誤讀」不僅體現了中國宗教「觸類而長」的智慧，更揭示了異質思想融合的典型路徑——即通過符號替換、結構改造與義理重釋，使外來思想成為本土信仰體系的有機組成部分。從華嚴學的視角觀之，衛琪的詮釋雖非「原教旨」意義上的準確解讀，卻開創了華嚴義理在道教中的新詮釋維度。

四、衛琪理解的華嚴境界及佛身觀

《華嚴經》以「法界緣起」為核心，構建了「一即一切，一切即一」的圓融境界。經文中描繪的「海印三昧」，如：

一切示現無有餘，海印三昧勢力故。（《華嚴經·淨行品》）⁴⁰

海有希奇殊特法，能為一切平等印，眾生寶物及川流，普悉包容無所拒。無盡禪定解脫者，為平等印亦如是。（《華嚴經·賢首品》）⁴¹

³⁹ [元]衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁566。

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 434c6。

以相海指稱如來華藏世界海微塵數大人相，恰似大海之無邊顯現，普照全體法界，⁴²喻示毗盧遮那法身境界如大海般含攝萬法，於一念間顯現宇宙萬象，體現事事無礙法界的究竟真理。法藏認為：「海印者，真如本覺也。妄盡心澄，萬象齊現。猶如大海因風起浪，若風止息，海水澄清，無象不現。」⁴³此言意在強調「海印」為真如本覺，若心境無明妄念盡了則心澄，萬象如海水澄清般顯現。換言之，眾生心與如來藏自性清淨心，個體與宇宙的本質，皆具有同一性。然而，這一以「法界緣起」為根基的華嚴境界論，在衛琪的詮釋中發生了根本性轉化。他剝離華嚴境界的「法界」內核，將其納入道教「身中宇宙」的身體觀框架，形成極具本土特色的宗教體驗論。

衛琪對「大意朗元通」的注解，以《華嚴經》「佛境如同虛空」之意為引，卻賦予其道教內丹學的內涵：

一本無智朗二字，又一本安得獲二字？意，志也，脾所主，心所發，故心正而後意誠，所謂誠真意者，毋自欺也。《華嚴經》云：若有欲知佛境界，當淨其意如虛空。⁴⁴

他將「意」視為「脾所主，心所發」的身心樞紐，強調「誠真意者，毋自欺也」，將佛教「淨心」的修行目標，轉化為道教「心正意誠」的內煉前提。在他看來，所謂「佛境界」並非外在於個體的宇宙實相，而是通過「收視返聽」在身心內部證得的「虛明靈覺之室」，即「心神宅」。

這種轉化集中體現在「長護靈虛室」的闡釋中：

虛明靈覺之室，即人心神宅也，欲長久扶衛，毋令外魔來攻，直使此身與太虛同體，包含法界，其大無外，其小無內。⁴⁵

修行者需守護「心神宅」，使其「與太虛同體，包含法界」，實現「其大無外，其小無內」的境界。此說既保留了華嚴「心包太虛，量周沙界」的圓融意象，又將其具象為身體內部的精神空間。他以道教「守一」思想改造華嚴境界論，認為通過內丹修煉中的「凝神入炁穴」，可使個體身心成為「法界」的微觀載體，如《大洞經》所言「八卦六位妙果」，皆可在「一身之中」證得。

⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 79c11-13。

⁴² 稂荻、李娜，〈海印三昧——《華嚴經》海洋符號解讀〉，《中國俗文化研究》第12輯（2016年），頁97。

⁴³ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 637b21-23。

⁴⁴ 〔元〕衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁515-516。

⁴⁵ 〔元〕衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁512。

衛琪對《華嚴經》中毗盧遮那、盧舍那、釋迦牟尼「一體三身」（法身、報身、應身）的解讀，同樣以道教身體觀為底色：

釋氏所謂一體三身，先曰毘盧，次曰盧舍那，三曰釋迦，在人則上中下元是也，皆在一身之中，三者不可須臾離，鼻聞馨香，心所欲嗜，鼻竅通肺，肺主炁，炁必耗矣。⁴⁶

他將「毘盧遮那（法身）、盧舍那（報身）、釋迦（應身）」對應於人體「上中下元」，提出「三者不可須臾離」，強調佛身並非超越性的神聖存在，而是內在於個體的「炁脈系統」。這種詮釋消解了佛教三身中「法界體性身」的原有內涵。換言之，在華嚴宗語境中，「法界體性身」本指法身所象徵的宇宙真理，即「一心法界」。衛琪還將其等同於「道之在身」。

不僅如此，他還認為法身即「自然體質」、「金剛不壞身」：

《易》曰：苟非其人，道不虛行，道之在身，不可須臾離也。大道所通，自然體質，卻非地水火風穢濁所結之身也。佛書云：惟有法身常住不滅，又曰金剛不壞身。皆天然之質也，號曰妙體，迎不見前，隨不見後者也。蓋湛寂真空，彌綸天地，而不知其終，範圍乾坤，而不見其始，乃吾自然之質。⁴⁷

按此說法，「法身」本質上是「湛寂真空，彌綸天地」的「自然之質」，與《道德經》「有物混成，先天地生」的「道」別無二致。這種詮釋策略，既保留了佛教「法身永恆」的宗教神秘性，又將其納入道教「道炁長存」的宇宙論體系，最終回歸「道法自然」的根本立場。

可見，衛琪對華嚴境界及佛身觀的轉化，折射出元代道教在三教合流中的矛盾與智慧。一方面，他通過「以道解佛」的方式，將華嚴「法界圓融」轉化為「身心圓融」，將佛教「三身」降維為身體的「三元」結構，不可避免地偏離了原典義理；另一方面，這種「創造性誤讀」恰恰彰顯了道教義理的主體性，他以「身中宇宙」的身體觀為錨點，將佛教抽象的哲學境界轉化為可實踐的內丹體驗，使「法身」成為連接個體修行與宇宙本體的關鍵樞紐。

衛琪的詮釋實踐表明，元代道教人士在吸收佛教思想時，始終以「道」為根本參照系。他對華嚴境界與佛身觀的改造，本質上是以道教「自然」哲學為底色，重構外來宗教概念的過程。

⁴⁶ [元]衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁507。

⁴⁷ [元]衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁513。

五、結論：文獻中的留白與未來展望

本文以衛琪《玉清文昌大洞經注》為核心文本，系統考察了元代道教對華嚴經學的運用與轉化，通過文本細讀與義理辨析，得出以下兩點研究發現與反思，並梳理文獻留白與未來研究方向：

其一，本研究明確了衛琪對華嚴經學理論資源的三大核心運用方向。在敘事層面，他援引《華嚴經·入法界品》中善財童子五十三參的敘事，以「法身應化」邏輯類比道教元始天尊與玉宸道君的神系關係，並將其轉化為「心目內注」、「回光自照」的內丹修煉方法；在義理架構層面，以華嚴「五十二位階」與「十數哲學」為藍本，融合道教「六度十通」與「煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛」的修煉次第，創建出「初心十信、次興十善、次發十華、次成十德、漸證十仙、遂成十真」的六十位階體系；在境界與佛身觀層面，將華嚴「法界圓融」轉化為「身心即法界」的內丹體驗，以人體「上中下元」對應佛教「三身」，使法身等同於道教「自然體質」，體現出衛琪對華嚴思辨與道教修煉實踐的對接嘗試。

其二，本研究填補了學術史的重要空白，具有鮮明的學術貢獻。從宗教互動史來看，唐代已有僧人運用華嚴思想注釋《道德經》的先例，但迄今為止，尚未發現道士主動援引華嚴經文與理論資源解釋道經的系統案例。衛琪《玉清文昌大洞經注》的出現，首次揭示了元代道教對華嚴經學的主動吸納與創造性轉化，不僅豐富了「三教合一」思潮的具體內涵，更填補了「華嚴經學道教化實踐」的研究空白，為理解華嚴經學的跨宗教傳播提供了全新的道教視角。

此外亦需說明，衛琪對華嚴經學的運用也存在鮮明的文本局限。華嚴相關內容在《玉清文昌大洞經注》十卷本中僅占約 1/20 至 1/22 的比例，並非全書重點關注方向。同時，本文對衛琪在《大洞經注》中嘗試進行「華嚴與道」會通的分析，或多或少地會存在基於學理框架的「建設性詮釋」，未必完全契合衛琪的原始意圖。不過，可以確認的是，衛琪與華嚴宗人對《華嚴經》及其經文義理的理解存在差異，華嚴宗以「法界緣起」為核心，而衛琪始終以道教「炁化宇宙論」與內丹學為根基，或許，從這一角度來說，張仲壽所題序言稱其「旨意深遠，苟不能貫通三教之旨」⁴⁸也就可以成立了。當然，這種差異是恰恰反映了跨宗教詮釋中「以我為主」的主體性邏輯，也為後續比較研究提供了切入點。

從本文研究過程來看，亦發現諸多文獻中「留白」，比如衛琪接受華嚴經學的具體渠道仍有待考證。但是通過歷史分析就能發現，衛琪為四川蓬溪縣（靠近重慶地區，今日四川之東南邊界）士人，而宋元之際四川本地本就存在

⁴⁸ [元]衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第6冊）》，頁455。

華嚴信仰傳統⁴⁹，加之他有「浪走江湖」的遊歷經歷⁵⁰，若曾抵達華嚴信仰更為興盛的東南地區，極有可能接觸到相關經文與思想⁵¹；此外，元代部分華嚴宗僧人本身也有三教會通的嘗試，就像圓覺的《原人論解》，這種宗教界的互動氛圍，或許也是其關注華嚴的重要背景，但這些均缺乏直接文本證據，需結合地域宗教史與社會交往史進一步考證。其次，宋元時期華嚴經學與道教的互動是否僅有衛琪一例，仍存疑問，畢竟隋唐時期重玄學與華嚴學已存在思想交涉，從思想史的延續性來看，這種互動的餘韻不應僅止於衛琪一人。拙見以為，未來需進一步梳理宋元道教文獻，考察是否有其他道士也曾關注、運用華嚴經學資源，以期還原華嚴經學與道教互動的完整思想史脈絡，填補更多學術空白。

參考文獻

（一）佛教文獻

- 〔唐〕智儼集，《華嚴經內章門等雜孔目章》。CBETA, T45, no. 1870。
 〔唐〕法琳撰，《辯正論》。CBETA, T52, no. 2110。
 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T10, no. 279。
 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
 〔唐〕法藏述，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》。CBETA, T45, no. 1876。
 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 1735。
 〔唐〕李通玄撰，《新華嚴經論》。CBETA, T36, no. 1739。
 〔民國〕呂澂著，《中國佛學源流略講》。CBETA, LC2, no. 2。

（二）道教文獻

- 〔唐〕潘師正著，《道門經法相承次序》，《中華道藏》第 5 冊，北京：華夏出版社，2004 年。
 〔南宋〕劉安勝、羅懿子校對，《太上無極總真文昌大洞仙經》，《中華道藏》第 7 冊，北京：華夏出版社，2004 年。
 〔元〕衛琪著，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，《中華道藏》第 6 冊，北京：華夏出版社，2004 年。

⁴⁹ 南宋時期淳熙年間前後《華嚴》就在四川「廣泛播種，遍地開花」。至元代，袁桶〈天童日禪師塔銘〉記載「紹定辛卯四年（1231）蜀破，士大夫蔽江東下。成都大慈寺住持、華嚴宗僧人秀朗，率棄舊業，以教外傳遊東南」，師承他的教導，門人遍及東南各地。參見劉光雨，《四川地區華嚴三聖信仰研究》（南充：西華師範大學碩士論文，2015 年），頁 18-28。

⁵⁰ 〔元〕衛琪，《玉清無極總真文昌大洞仙經注》，收入《中華道藏（第 6 冊）》，頁 456。

⁵¹ 宋代華嚴復興是以東南地區為中心。到了元代，東南地區依然是華嚴思想或信仰傳播的重鎮。可參見劉因燦，《融合視域下的宋元華嚴思想研究》（北京：宗教文化出版社，2023 年），頁 33-38。

（三）專書

- 李玲，《華嚴十地修行體系》，北京：宗教文化出版社，2012年。
- 胡孚琛主編，《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社，1995年。
- 劉因燦，《融合視域下的宋元華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2023年。
- 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1998年。
- 釋賢度，《華嚴學講義》，北京：宗教文化出版社，2006年。
- 〔美〕柏夷，《道教研究論集》，上海：中西書局，2015年。

（四）學位論文

- 劉光雨，《四川地區華嚴三聖信仰研究》，南充：西華師範大學碩士論文，2015年。
- 蘇豔，《大理寫本〈文昌大洞仙經〉異體字研究》，雲南：雲南師範大學碩士論文，2022年。

（五）單篇論文

- 王頌，〈華嚴學研究的歷史、現狀與未來〉，《宗教學研究》2018年第4期，頁89-96。
- 王興平，〈文昌崇拜與洞經音樂〉，《音樂探索》1996年第2期，頁5-15。
- 王興平，〈劉安勝與文昌經〉，《中國道教》2003年第5期，頁31-34。
- 朱天助，〈唐代《老子》的義疏學——敦煌寫卷《老子》BD14677重探〉，《宗教學研究》2023年第2期，頁34-40。
- 吳瓊，〈雲南蒙自洞經音樂談演儀式調查——《文昌大洞仙經闡微》個案研究〉，《歌海》2017年第6期，頁42-45。
- 吳瓊，〈蒙自洞經音樂中的大祭儀式調查——以《文昌大洞仙經闡微》大祭儀式為例〉，《歌海》2016年第6期，頁47-50、67。
- 邱高興，〈華嚴思想中的「一」與「多」〉，《2023年華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，臺北：華嚴蓮社，2023年，頁37-46。
- 桑大鵬，〈論李通玄「《易》學華嚴」的思維特徵及其闡釋學意義〉，《長江學術》2007年第4期，頁102-107。
- 張盼，〈論文昌洞經古樂的價值〉，《藝術評論》2013年第1期，頁114-117。
- 稂荻、李娜，〈海印三昧——《華嚴經》海洋符號解讀〉，《中國俗文化研究》第12輯，2016年，頁88-98。
- 黃海德，〈中國古代民間道教與上層道教的歷史輪回——對《上清大洞真經》與《文昌大洞仙經》之關係的考察〉，《中華經典研究》2023年第1期，頁21-41、213-214。

萬勇，〈從「毗盧遮那元始上帝」名稱看道教神仙的佛化名號現象〉，《法音》2024年第3期，頁29-35。

萬勇，〈衛琪《文昌大洞經注》對「善財童子」故事的運用〉，《道源》2024年第4期，頁10-14。

廖紅梅，〈淺析洞經音樂的特點〉，《大眾文藝》2010年第1期，頁74-75。

劉屹、劉菊林，〈論《太上妙法本相經》的北朝特徵——以對佛教因素的吸收為中心〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》2007年第3期，頁14-20。

劉學梅，〈論「重玄」一詞的佛教使用路向〉，《河北大學學報（哲學社會科學版）》2004年第3期，頁83-86。

