

锁骨菩萨考[※]

——兼论唐密观念的文学接受

◎ 何胜莉

【摘要】 锁骨菩萨实质上是印度佛教密教观念之中国版。它利用佛经故事的素材创作了一个具有中土特色的传奇,接着利用这个传奇翻案改造,创造了一个具有中土性格的印度菩萨,最终确立了一个符合正统教义的示化模本。锁骨菩萨的演变体现了密教中土化后的文学接受,其核心在于密教与显教对世俗资源的争夺。

【关键词】 锁骨菩萨;唐密;文学接受

【中图分类号】 B925 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1008-0139 (2012) 01-0043-6

锁骨菩萨是自中唐后甚为流行的佛教故事。它的有趣之处在于从一个中土自创的佛教大圣逐渐成为佛教史著作中的真菩萨,实现了从无到有,从文学到信仰的华丽转身。而在锁骨菩萨故事的宗教色彩代代增持的同时,作为其渊源的唐密却日渐萎缩,渐行渐远。

焚香,围绕赞叹。数日,人见谓曰:“此一淫纵女子,人尽夫也。以其无属,故瘞于此。和尚何敬耶?”僧曰:“非檀越所知。斯乃大圣,慈悲喜舍,世俗之欲无不徇焉。此即锁骨菩萨,顺缘已尽,圣者云耳。不信,即启以验之。”众人即开墓,视遍身之骨,钩结皆如锁状,果如僧言。州人异之,为设大斋,起塔焉。^[1]

锁骨菩萨始见于中唐李复言《续玄怪录》卷五《延州妇人》云:

昔延州有妇人,白皙颇有姿貌。年可二十四五。孤行城市,年少之子悉与之游,狎昵荐枕,一无所却。数年而歿,州人莫不悲惜,共醵丧具为之葬焉。以其无家,瘞于道左。大历中,忽有胡僧自西域来。见墓,遂跌坐具,敬礼

故事主要情节要素有三:一、有一个人尽可夫的女子。二、女子死后有僧人出现,告诉大家女子乃锁骨菩萨化身。三、开墓后发现女子骸骨果然为锁骨。“延州妇人”是否有本事已不可考,但故事发生地延州(今陕西延安)却留下了一个证据:如今的延安宝塔。延安宝塔即岭山寺塔,位于延安城东南嘉岭山上。据清嘉庆本《延安府志》卷八载:“县城东南一百八十步的嘉岭山,……山顶古塔九

※ 本文为四川大学中国俗文化研究所2011年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目《隋唐五代佛教文学史》阶段性成果。课题批准号11JJD750018。

〔作者简介〕何胜莉,四川省社会科学院文学研究所助理研究员,四川 成都 610071。

级, 唐建。”^[2]由此可见, 延安宝塔始建时即州人为妇人起的锁骨菩萨舍利塔。

锁骨菩萨故事此后承传敷演, 至宋代发展为一淫一贞两个版本。

一个以北宋叶廷珪《海录碎事》卷十三上《马郎妇》为代表:

释氏书: 昔有贤女马郎妇, 于金沙滩上施一切人淫。凡与交者, 永绝其淫。死, 葬后, 一梵僧来, 云, “求吾侣”。掘开, 乃锁子骨。梵僧以杖挑起, 升云而去。^[3]

这个故事与《延州妇人》情节、主题相类, 都是菩萨以肉身度化众生, 只是在前者基础上增加了一些元素, 明确了地点(金沙滩)和身份(马郎妇), 主角仍是锁骨菩萨化身。而且改前之“淫纵女子, 人尽夫也”为“贤女”, 增添交媾结果“凡与交者, 永绝其淫”, 显示出由玄怪构想向佛教点化故事靠拢的痕迹。并有“释氏书”一说, 说明在北宋以前, 锁骨菩萨即进入了佛教书籍承担起佛教教化之责。

另一个以南宋释志磐《佛祖统纪》卷四一“(唐)宪宗元和四年”目下“马郎妇”故事为代表:

马郎妇者出陕右。初是, 此地俗习骑射, 蔑闻三宝之名。忽一少妇至, 谓人曰: “有人一夕通《普门品》者, 则吾妇之。”明旦诵彻者二十辈, 复授以《般若经》, 旦通犹十人, 乃更授《法华经》, 约三日通彻。独马氏子得通, 乃具礼迎之。妇至, 以疾求止他房, 客未散而妇死。须臾坏烂, 遂葬之。数日, 有紫衣老僧至葬所, 以锡拨其尸, 挑金锁骨谓众曰: “此普贤圣者。闻汝辈障重, 故垂方便。”即陵空而去。^[4]

此故事与前之故事相比已是面目全非, 彻底颠覆了锁骨菩萨人尽可夫的形象。故事中的妇人以婚姻为饵诱导世俗诵读佛经, 启示人们起心向善, 皈依佛门, 勉强算是以色设缘, 但相比前两位锁骨菩萨或“狎昵荐枕, 一无所却”或“施一切人淫”, 点化手段全然不同。而且, 此妇名义上嫁给了马氏子, 但“客未散而妇死。须臾坏烂”, 不仅保持了清白之身, 同时还教示了佛家的“不净观”,

符合中土世俗对菩萨的期待与想象。这个马郎妇甚至不再是锁骨菩萨, 而变成了普贤圣者, 惟僧人揭示金锁骨情节相同。其他诸如宋祖琇《隆兴佛教编年通论》、宋宗晓《法华经显应录》、元念常《佛祖历代通载》、元宝洲《释氏稽古略》、明宋濂在《鱼篮观音画像赞》序引《观音感应传》均载有类似故事, 只是妇人化身有观音、贤者之别。

对比以上两个版本可以看到, 《海录碎事》的《马郎妇》还保留有《延州妇人》核心情节, 主角仍为锁骨菩萨(或锁骨菩萨与马郎妇的混合体); 至《佛祖统纪》等佛教典籍则大肆改造, 改头换面成为观音菩萨了。因此《海录碎事》也可视为“延州妇人”到“马郎妇”的过渡。此后经过历代改造, 马郎妇最终确立为观音菩萨化身, 放浪形骸的锁骨菩萨亦正式让位于端庄圣洁的马郎妇观音/鱼篮观音, 从玄怪传奇走向佛教经典。

二

锁骨菩萨, 在佛经中并无直接对应, 实属中土自创之菩萨名号, 其渊源大概有二:

一为“菩萨锁骨”, 即菩萨有锁骨。据《长阿含经·大本经》记载, 佛祖释迦牟尼有三十二异相, 其中第八相即“钩锁骨。骨节相钩。犹如锁连”^[5]。再如《佛说观佛三昧海经》亦有“金锁骨如来”形象:

自有众生乐观如来诸骨支节。槃龙相结其间密致者。自有众生乐观如来钩锁骨卷舒自在不相妨碍。^[6]

钩锁骨。蟠龙结间。如是中间出诸金光。此一一光从一节出入一节间。如是和合成一大光。如金摩尼。^[7]

因此, 身有(金)锁骨即成菩萨之专属特征。延州妇人之所以被胡僧称为锁骨菩萨, 正是因为她“遍身之骨, 钩结皆如锁状”。

另外, 根据丁福保《佛学大辞典·骨鑱天》条, “鑱与锁同, 梵名商羯罗Sankara, 译作鑱骨, 自在天之化身也。《因明大疏》一曰: 商羯罗者, 此云骨鑱。外道有言, 成劫之始, 大自在天人间化导, 二十四相, 匡利既毕, 自在归天。事者顾恋, 遂立像, 像其苦行, 悴疲饥羸, 骨节相连, 影状如鑱, 故

标此像名骨鎖天。”而《大自在天》条之解释又云：

“(天名)自在天外道之主神也……密教以之为大日如来之应现。”^[8]也就是说，“锁骨”即骨锁天，乃大自在天的化身，而大自在天即密教中的大日如来。由此锁骨即菩萨这一说法或许也与密教观念有关。

当时“锁骨=菩萨”的说法应流传甚广，因为除了延州妇人和马郎妇观音系列，唐宋之间还出现了不少身有锁骨的大德圣僧或异人。如《太平广记》卷一零一注出唐张读《宣室志》之《商居士》，就直接提出“佛氏书言，佛身有舍利骨，菩萨之身有锁骨”：

有商居士者，三河县人。年七岁，能通佛氏书，里人异之。后庐于三河县西田中，有佛书数百编，手卷目阅，未尝废一日。从而师者百辈，往往独游城邑，偕其行者。闻居士每运支体，垆然若戛玉之音，听者奇之。或曰：“居士之骨。真锁骨也，夫锁骨连络如蔓。故动摇之体，则有清越之声，固其然矣。昔闻佛氏书言，佛身有舍利骨，菩萨之身有锁骨，今商居士者，岂非菩萨乎！然葷俗之人，固不可辨也。”居士后年九十余，一日，汤沐具冠带，悉召门弟子会食，因告之曰：“吾年九十矣，今旦暮且死，汝当以火焚吾尸，慎无逆吾旨。”门弟子泣曰：“谨听命。”是夕坐而卒。后三日，门弟子焚居士于野，及视其骨，果锁骨也，支体连贯，若纫缀之状，风一拂则纤韵徐引。于是里人竞施金钱，建一塔，以居士锁骨瘞于塔中。^[9]

宋赞宁《高僧传》三集卷十九《唐西域安静传》：

释安静，本西域人也，开元十五年振锡东游至定陶，直问丁居士何在。乡人报之曰：终已三载葬在郊外。且曰：是人也乃在家菩萨，专勤梵行尝礼事嵩山普寂禅师云，已得甚深法。将终合掌加趺而坐，俨然而绝。曹城诸寺院钟磬不击自鸣也。静至坟所躬自发之，时五色云气腾喷而上。遂取其骨皆金色，连环若锁，可五丈许，铿然响亮。环杖头而行，别树塔重葬。众咸惊叹，少顷静瞥然灭没焉。^[10]

宋洪迈《夷坚三志》辛第五《揽事游师姨》：

乐平大东关外一尼姑，俗呼为揽事游师姨，不详其所以来……赋性和易，人甚誉之无喜色，诋之无愠色，凡往来累年。一旦，偏诣诸家告别，不疾而终，瘞于归仙桥下。明年，一道人至，辄启其穴，视其骸，乃金锁子骨也。以杖挑之，凌空而去，见者皆悔悼其生存时不能识也。^[11]

后两个故事结尾以高僧/道人掘锁骨示菩萨身份的描写和延州妇人故事非常相似，很可能是受其影响。还有一些道教人事也用此典故见其异，如《太平广记》卷三十八《李泌》、《夷坚丙志》卷二《赵缩手》、《夷坚支庚》卷九《陈逍遥》、《夷坚三志》壬卷第一《南城毛道人》等，显出佛道两家世俗融合之痕迹，同时也说明了锁骨之影响。

渊源二为“妓女菩萨”。依照大乘佛教的观点，为了度化众生，菩萨随类应现，到处化身，“或作沙门白衣居士、人王宰官童男童女，如是乃至淫女寡妇奸偷屠贩，与其同事称叹佛乘，令其身心入三摩地”^[12]。所以菩萨也可化身为娼妓，以肉身布施。色情的表象背后，是佛家普度众生的慈悲救济。锁骨菩萨的淫女形象、“顺缘”之说以及后来的马郎妇观音传说，钱钟书在《管锥编》中就已指出是表达了佛教“以欲止欲”的观念，如《维摩诘所说经佛道品》第八：“或现作淫女，引诸好色者，先以欲钩牵，后令人佛智。”《宗镜录》卷二一：

“先以欲钩牵，后令人佛智，斯乃非欲之欲，以欲止欲，如以楔出楔，将声止声。”^[13]同时，这也是菩萨对无差别众生的一种方便法门。这种观念在佛经中多见阐述。

不过，就“以欲止欲”而言，延州妇人与后起的马郎妇还有所不同。马郎妇有“凡与交者，永绝其淫”之结果，符合“以欲止欲”思想；而延州妇人只是单纯的“狎昵荐枕，一无所却”，未提及让人入佛道之要求，似乎其行为本身就可入道。这种男女交媾即可成佛的观点出自密教。根据密教经典《大日经》和《金刚顶经》的理论，女性是供养物，她以爱欲供奉那些强暴的神魔，使他们得到感化，削弱他们的斗志，然后将他们引到佛的境界中

来。因此男女相合是调伏魔障,引向佛智的象征。

由此可见,锁骨菩萨故事实质上是印度佛教密教观念之中国版。它利用佛经故事的素材创作了一个具有中土特色的传奇,接着利用这个传奇翻案改造,创造了一个具有中土性格的印度菩萨,最终确立了一个符合正统教义的示化模本。

三

锁骨菩萨的演变反映了唐朝密教中土化后的文学接受过程,其核心在于密教与显教对世俗资源的争夺。

最初的《延州妇人》是个典型的密教故事。人尽可夫而为菩萨化身这种思想与中土传统道德观大相径庭,有着明显的密教痕迹。事实上它的时间和空间都与密教紧密相连。《延州妇人》的出现可以说是唐代中土对密教思想的一次较为成功的接受,因为在故事中,延州人最终以“设斋起塔”的方式承认了锁骨菩萨的正当性。锁骨菩萨以传奇面目出现,恰恰说明此传说有民间市场,则密教交媾成佛的思想在当时的通俗文学中应是流传甚广的,很可能还被编演为变文。如唐代变文《佛说阿弥陀经讲经文》中就有则宣讲淫女如何度众生的记述:

花严经说:善哉童子,参善诸识,逢一淫女,淫女告童子曰:“我有一法,能度众生,一切男子烦恼,轻者手触我身,便成佛果;烦恼稍重者,来抱我身,共我口子,便成佛果;烦恼极重者,共我宿卧,便成道果。”故知以触为佛事。^[14]

这个淫女其实就是前文提到的伐苏蜜多。在这则变文中堂而皇之地出现了“共我宿卧,便成道果”,体现了唐人对此等观念的接受度比较高。

中唐至宋可谓锁骨菩萨的发展黄金期。由于唐密人才辈出,朝廷青睐,追随者众,故锁骨菩萨引起了社会的普遍兴趣,这一时期的锁骨菩萨行为仍同淫女,但形象正面,为文人雅士津津乐道引为典故。如唐韩偓《感旧》“时昏却笑朱弦直,事过方闻锁骨香。入室故寮流落尽,路人惆怅见灵光”对美人飘零之惆怅,北宋黄庭坚《观世音赞六首》有“设欲真见观世音,金沙滩头马郎妇”,《戏

答陈季常寄黄州山中连理松枝二首》“金沙滩头锁子骨,不妨随俗暂婬娟”^[15]言松树如锁骨菩萨暂时随俗而本质仍圣洁高雅,宋吴文英《高阳台·落梅》以“金沙锁骨连环”^[16]、郑清之《圃中问讯梅友老榦疏花有足喜者》以“洗出金滩锁骨沙,种成老树竞槎牙”^[17]象征梅之高贵等,都显现出对锁骨菩萨的认同。

佛门弟子也开始注意到这个中国制造的菩萨。在宋普济《五灯会元》中多次以“金沙滩头/上马郎妇”为话头阐释佛理,如:

峨嵋灵岩徽禅师——问:文殊是七佛之师,未审谁是文殊之师?曰:金沙滩头马郎妇。(卷第十八)

风穴延沼禅师——问:如何是清静法身?师曰:金沙滩头马郎妇。(卷第十一)

潭州灵泉和尚——问:先师道:金沙滩上马郎妇,意旨如何?师曰:上东门外人无数。(卷第十一)^[18]

《五灯会元》为禅宗语录,已是佛教本土化的产物。由于禅宗的频繁借用,时人已开始将锁骨菩萨视为禅宗代表。更有甚者,禅宗还将延州妇人的密教内核偷梁换柱为马郎妇的显教伦理。如宋寿涯禅师《渔家傲·咏鱼篮观音》以及释大观、释普济、释法薰、释了惠、释惟一、释普度、释心月、释可湘、释祖钦的《马郎妇赞》,均以马郎妇为主角,但除释普济以外,其他的马郎妇全都转为贞洁版:

深愿弘慈无缝罅。乘时走入众生界。窈窕丰姿都没赛。提鱼卖。堪笑马郎来纳败。清冷露湿金襴坏。茜裙不把珠缨盖。特地掀来呈捏怪。牵人爱。还尽许多菩萨债。(寿涯禅师《渔家傲·咏鱼篮观音》)

分人分我谩多端,一串黄金锁骨寒。善贾何曾停死货,明明担出与人看。(释大观《人我担》)

七轴莲经,自舒自卷。嫁人之媒,算人之本。金沙去后转风流,几度桃花春浪暖。(释了惠《马郎妇赞》)

携鱼篮,呈粉面,勾动马家郎,眼花山影转。七轴莲经念到头,乞与黄金骨一串。(释可湘《马郎妇赞》)^[19]

由此可知,为了强化锁骨菩萨这一民间资源的教化作用,显教将其形象由一无所求、无私给予的延州妇人转变为诵经方可委身(并且还是假意委身)的马郎妇,授法方式由无形变有形,佛教观念也在文学中由多有冲突的密教时代进入了和谐包容的显教时代。

至《隆兴佛教编年通论》、《法华经显应录》、《佛祖统纪》,显教更是根据自己的需要对锁骨菩萨进行了充分改造并将其纳入了佛教正统典籍。这个工程大概在南宋初期完成,其间由于受到宋代以后贞洁观念和文学道德的时代文化语境的影响,以及改写者的释子身份,锁骨菩萨的本事被刻意遗忘,菩萨本尊逐渐被粉饰改写成更神圣,更严肃,也更世俗的“真菩萨”——观音菩萨。这时的密教由于遭到“会昌法难”之沉重打击,在汉地迅速衰落,已无力与显教一较高下,捍卫自己的观点。在儒家伦理道德观念影响愈发强大的时代,人们无论是理智还是情感都无法接受《延州妇人》了。

本土既无立锥之地,锁骨菩萨只好选择了飘洋过海远走他乡。“妓女菩萨”模式的故事约在宋元时期从中国流入日本,经过变异之后融入了日本本土文化,产生了《古事谈》(1212-1215)、《十训抄》(1252)之第三《性空上人见现身普贤菩萨事》和第十《神崎君咏歌往生极乐事》以及《撰集抄》(约1222年前后)之第六《性空上人之事付室遊女》等类似故事。在此之前,日本遣唐使曾来中国学习密教,他们被称为“求法僧”。其中最有名的是日本空海大师。唐贞元二十年(804),空海到长安后,于青龙寺师从密教高僧惠果和尚学习经典,并与唐朝士大夫交往。元和元年(806),空海回国后传播密教,成为日本“东密”开山相师。求法僧后来陆续回到日本,带回大量佛教经典和其它书籍,仅“入唐八家”带回书籍就达1700余部。^[20]这些书籍里或许就有锁骨菩萨之滥觞,才能为后出的“妓女菩萨”故事做好宗教准备。

至元明两代,帝王多信仰藏密,在五台山等处设有很多密教寺院,密教观念再一次卷土重来。但这时的藏密基本囿于君主贵族,已不再像前代

的唐密那样重视僧众和民间信仰了。在这种背景下,佛典语境下的锁骨菩萨理所当然地被藏传密教源流中地位崇高的观世音完全取代,仅在一些文人作品里还能看到《延州妇人》的痕迹。如明梅鼎祚编《青泥莲花记》“观音化倡”引《韵府续编》说:“观音大士昔于陕州,化为倡女,以救淫迷。既死,埋之。故如金锁不断。”编者按语云:“陕州即马郎妇也,及前延州当总为一事耳。”^[21]书中还有“锁骨观音”和“马郎妇”两节,即锁骨菩萨敷演出的两支故事形态,已视锁骨菩萨和马郎妇为两个不同的故事。总的来说,随着唐密的衰落,真正文学意义上的锁骨菩萨也逐渐湮没了,取而代之的是一个正统的宗教面孔。

四

锁骨菩萨故事还有几个值得注意的地方。

一是故事发生的地点。锁骨菩萨各版本发生地虽有延州、陕右、金沙灘之不同,然都在陕西境内。这大概是因锁骨和妓女菩萨观念首先在该地区流行之故。密教传入中国后,一直以攻克帝王为目标,传布领域也以王都为主。盛唐开元年间迎入密教不空、金刚智、善无畏,经过“开元三大士”的大力弘传,形成了中国佛教八大宗派之一——密教,而陕西即成为唐密的大本营。当时在皇室大力扶持下,唐密兴盛空前。境内大兴善寺乃唐密祖庭,善无畏、金刚智、不空三祖师先后在此弘教译经,译出密教经典五百多部。据《宋高僧传》卷一《唐京兆大兴善寺不空传》记载,大历三年(758)于大兴善寺设置灌顶道场,从而在华夏大开灌顶之风。764年,不空奏请皇帝将49位全国著名的僧人从其它寺院集中到这里来,大兴善寺成为传播弘扬唐密的中心。青龙寺是唐代密教大师惠果长期驻锡之地。诃陵国(今印度尼西亚爪哇岛)僧人辨弘,新罗僧人惠日、悟真曾从惠果学习密教教法,因此,青龙寺是传播唐密颇有影响的寺院之一。在九世纪初至中叶(日本平安朝时期),日本“入唐八家”之空海、圆行、圆仁、惠运、圆珍、宗睿在青龙寺受法,对日本佛教界影响极大,成为日本真言宗的发祥地。另如兴福寺、西明寺、慈恩寺、荐

福寺、资圣寺、保寿寺、净影寺、华严寺、智炬寺、罔极寺、醴泉寺都有唐密祖师入住参访^[22]。玄法寺、净住寺、崇福寺、景公寺、安国寺、永寿寺、永保寺、兴唐寺、会昌寺、龙兴寺等寺院也参与弘扬密法，为唐密的传播提供了极其有利的地理、社会、政治环境。

二是故事发生的时间。锁骨菩萨传说初见于中唐，正是中土密教的繁盛时期。开元三大士译了大量密教经典，其中有不少左道性力派思想，如“由金刚嬉戏妓契故，获得大喜乐”^[23]、“由以嬉戏供养故，不久当证金刚定”^[24]、“结契嬉戏已，应作是思维，人天之所有，种种诸戏弄，玩笑妓乐具，皆为供养佛，而作事业故，我今当奉献”^[25]，皆以性交为成佛之妙方便，欲于淫乐中成就究竟佛果之常乐。三是胡僧/梵僧的作用。在众多锁骨

故事中，总是在最后出现的胡僧担任了启示者的角色，为世人揭开了菩萨的秘密。与显教的隔世成佛不同，密教菩萨死后即显真身，即便是凡俗肉体也能即刻色身转化，成就大觉佛果——延州妇人究竟是由一个凡人靠非常规手段（与人交媾）成了佛还是她本来就是菩萨化身，只是死后显出真身已无法判定，但最终结果是一样的——禅宗的“顿悟成佛”同样提倡凡体亦可成佛，这对世俗尤其有吸引力，所以它热衷于借用马郎妇故事资源发展壮大自己。这种即身成佛的实践方法是“密”，对眼里只有“欲”的凡夫而言幽深难测，毫无作用。因此，需要胡僧来揭开此等法身内证之德，为世人的悟道提供途径。一旦示化目的达到，胡僧即挑起金锁骨腾空而去。胡僧的出现成为故事文本中不可或缺的情节，为顺利完成教化任务划下一个圆满的句号。

【参考文献】

- [1] (唐)牛僧儒、李复言.玄怪录·续玄怪录[M].上海:上海古籍出版社,1985. 212.
- [2] <http://www.fjdh.com/wumin/2009/04/17073662380.html>
- [3] 文渊阁四库全书·册九二一[M]. 645.
- [4] (南宋)志磐.佛祖统记卷四一[C].大正藏册四九,380.
- [5] 长阿含经.大本经[M].大正藏册一,5.
- [6] [7] 佛说观佛三昧海经.卷第一[M].大正藏册一五,648,660.
- [8] 丁福保.佛学大辞典[M].上海:上海书店,1991.
- [9] (宋)李昉等.太平广记[M].北京:中华书局,1961.
- [10] (宋)赞宁.高僧传[M].大正藏册五零,830.71.
- [11] (宋)洪迈.夷坚志[M].北京:中华书局,1981.
- [12] 大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经卷第六[M].大正藏册一九,132.
- [13] 钱钟书.管锥编.第二册卷一零一[M].北京:中华书局,1999. 686.
- [14] 王重民等.敦煌变文集卷五[C].北京:人民文学出版社,1957.
- [15] 文渊阁四库全书[C].册一一一三,118.
- [16] 唐宋词鉴赏辞典·南宋·辽·金卷[M].上海:上海辞书出版社,1988. 2032.
- [17] [19] <http://shici.911cha.com>
- [18] (宋)普济.苏渊雷点校.五灯会元[M].北京:中华书局,1984.
- [20] [22] <http://www.tangmi.net/index.asp>
- [21] (清)梅鼎祚.青泥莲花记卷一·记禅二[M].田璞,查红德校注.郑州:中州古籍出版社,1988.
- [23] 金刚智译.金刚顶瑜伽中略出念诵经卷三[M].大正藏册一八,245.
- [24] 金刚智译.金刚顶经瑜伽修习毘卢遮那三摩地法卷一[M].大正藏册一八,330.
- [25] 不空译.金刚顶莲华部心念诵仪轨卷一[M].大正藏册一八,307.

(责任编辑 李远国)