

# 西夏的佛教信仰和風俗

史金波

中國社科院西夏研究中心主任

西夏王朝大力提倡佛教，統治者率先尊崇，在政策上加意保護。佛教始終是西夏的第一宗教。西夏建國初期用了五十多年的時間將大藏經翻譯成西夏文，稱作「蕃大藏經」。此後又翻譯藏傳佛教經典，並校勘佛經。[註 1]西夏還刻印了很多漢文佛經。西夏皇帝仿唐宗、宋帝，御制西夏文《新譯三藏聖教序》。目前所能見到的西夏皇帝、皇太后御制的或大臣奉敕撰寫的碑銘、施經發願文、佛經序等有很多。一個朝代有這樣多的皇帝、皇太后所作佛經序和發願文，在中國歷史上或許是絕無僅有的。在西夏境內形成了上下崇佛、寺廟林立、僧人眾多、信徒廣布的局面。

西夏文字典《文海》解釋「佛」字的意思是「教導有情（眾生）者是也」。[註 2]西夏文類書《聖立義海》在「人立成名」中的「上和佛法」條記載：「上與諸佛、聖賢品行氣性順和」。[註 3]顯然西夏統治者把「佛」當作精神統治的重要支柱之一，有意識地利用它作為教化眾生的工具。於是在黨項族中，乃至於在西夏全境，佛教就迅速地傳播和發展了。

## 一、佛教信仰和僧人的地位

西夏政府為發展佛教，在很多方面對佛教實行保護和優容照顧的政策。這在西夏成文法中有明確的規定。西夏法典《天盛改舊新定律令》（以下簡稱《天盛律令》）中有以下條文：「諸人佛像、神帳、道教像、天尊、夫子廟等不准盜損滅毀。若違律時，造意徒六年，從犯徒三年。」[註 4]西夏政府以法律手段保護佛教，其刑罰之嚴，由此可見。此條中又規定：「若非損壞，盜而供養者，則有官罰馬一，庶人十三杖。」盜竊佛像後持歸禮拜供養者，則法律上網開一面，處罰大大減輕。西夏統治者為了貫徹推行佛教這一總政策，在法律上把為了供養佛像而行盜竊的罪行淡化了。在《天盛律令》中還規定：「諸寺廟、道觀等所屬設置常住中，大小局分擅自拿取盜持時，加罪之法，當與前述盜官物同。」[註 5]「大小局分」指西夏政府大大小小的各種機構，它們不得擅自拿取、盜持寺廟所有財物。西夏把寺廟財物比同官物，可知西夏寺廟地位之高。

西夏由於長期崇佛的政策，形成了龐大的僧團階層。這些僧人在法律上還享有特權。有些僧人犯罪時有減免之法。在《天盛律令》中有以下規定：「諸有官人及其人之子、兄弟，

另僧人、道士中賜穿黃、黑、緋、紫等人犯罪時，除十惡及雜罪中不論官者以外，犯各種雜罪時與官品當，並按應減數減罪。」[註 6]西夏的僧人、道士被賜服黃、黑、緋、紫者，是僧道中有不同地位者，他們在犯有雜罪時，就與有官人及其兒子、兄弟一樣，獲得了以官品抵罪的特權。其下條目又規定：有一定地位的僧人犯罪可比普通百姓犯罪減一等，被判徒刑時可用賜緋、賜紫的待遇抵罪。[註 7]

然而，西夏法典也有對僧人、道士處分加重的時候。在《天盛律令》中規定：不准諸人盜損滅毀佛像時，「其中僧人、道士及軍所屬管事者損毀時，當比他人罪狀增加一等」[註 8]。這種規定旨在嚴懲那些明知故犯，違犯教規，甚至監守自盜的人。

西夏對僧人有賜衣制度。在中國佛教史上早有賜紫、賜緋制度。即對那些有學問、有德行的高僧，由政府賜給紅袈裟、紫袈裟以示榮崇。西夏賜衣範圍很寬，前述《天盛律令》中規定僧人、道士中賜黃、黑、緋、紫者可以減罪，可見西夏有賜黃、賜黑、賜緋、賜紫僧四種。然而我們在西夏碑文和佛經題款中僅見有賜緋僧一種，至今尚未見到賜黃、賜黑，〈涼州感通塔碑〉所記賜緋僧有臥屈皆、藥乚永詮、王那征遇、令介成龐、酒智清、白智宣。[註 9]俄藏黑水城文獻中也有賜緋僧的記載。如西夏文刻本《維摩詰所說經》經末題款中有「賜緋隆訛平玉」。[註 10]從所見賜緋僧的職務和他們在傳譯佛經的地位看，賜緋僧有較高的地位，是西夏僧人的上層。賜紫者僅見榆林窟第十五、十六窟題記所載主持佛事活動的阿育王寺僧人惠聰，時在西夏天賜禮盛國慶五年（一〇七三）。

西夏政府中管理佛教的機構是僧人功德司、出家功德司。該門中有時又將二功德司記為在家功德司和出家功德司。[註 11]功德司地位為次等司，地位很高，僅在中書、樞密以下，與殿前司、御史、中興府、三司等同級。功德司正往往由國師擔任。功德司的官員還有功德司副使、提點、承旨等。地方上有僧錄、座主等僧職。

西夏佛教有封號制度。它在前代的封號的基礎上有了新的發展，形成了一套複雜的封號體系，對後世影響很大。《天盛律令》規定有皇帝國院、皇太子、諸王等師名：「皇帝之監承處上師、國師、德師，皇太子之師仁師，諸王之師忠師。」[註 12]

西夏將皇帝、皇太子、諸王之師逕直記入國家法典，這些師號中的主要名號，如上師、國師、德師等皆是授予高僧的名號。在西夏文獻中有不少冠有上述名號的高僧，同時也發現了其他一些名號，為瞭解西夏的封號制度提供了豐富的素材。

有「上師」名號的僧人在俄藏黑水城文獻中已經發現。[註 13]又據《嘉靖寧夏新志》記載：「永濟尚師，河西人，通五學，為西夏釋氏之宗，稱為祖師。」[註 14]「尚師」也即上師，永濟尚師的佛學水平甚高，正與作為西夏皇帝之師的師名相等。

圖版一：  
鮮卑國師說法圖



西夏的「國師」不僅是西夏皇帝之師名號，還是西夏管理佛教的機構兩種功德司正的正職。西夏可能很早就開始封設國師，在《文海寶韻》的序言中提到建國前就已經有國師院。據《天盛律令》知天盛年間每一功德司設六國師，可知當時國師較多。在遺存的文獻記載中發現國師不少，目前已輯錄到至少有二十四位西夏國師，二十六種封號。西夏的國師封號在歷朝國師封號中也算得上是十分豐富的。他們或管理司務，或傳譯佛經，或主持法事，在西夏佛教事務中發揮著重要作用。（圖版一）

西夏「德師」稱號目前只見到一例。西夏文字典《音同》序言中記載主持重校《音同》的是節親主、德師、中書，知樞密事嵬名德照。[註 15]這位德師是皇族，從其職務看已是位極人臣了。他應是位僧人，而德照為其法名。

西夏文〈官階封號表〉中國師、德師皆為師位，與中書、樞密同為上等司位。而仁師、忠師屬次一等的諫師位。[註 16]至今還未在其他文獻中見到使用仁師、忠師等名號的實際例證。

西夏有「大德」稱號，唐代設大德統管僧尼，著名的譯經高僧也被尊稱為大德。目前西夏大德稱號僅一見。西夏惠宗大安十年（一〇八三）主持散施漢文《大方廣佛華嚴經》的是「大延壽寺演妙大德沙門守瓊」[註 17]。此稱號出現於西夏前期。西夏後期佛教文獻數倍於前期，但未見此號。

西夏還有「大師」稱號，在俄藏佛典中至少出現五次。有大師稱號的多為天竺或吐番高僧，他們深通佛理，熟悉經典，諳習梵文、藏文，為西夏傳譯佛經作出了重大貢獻。或許大師這一稱號主要賜給遠道而來的印度高僧和西夏境內外的藏族高僧。

西夏有「定師」稱號。目前僅見兩例。西夏文《如來一切之百字要論》題款中有「功德司正至覺定師李□漢譯」，李定師有功德司正的職務，其地位當接近國師。[註 18]另一例為證義《勝慧到彼岸要論教學現前解莊嚴之注》的僧人彭智滿，他也有功德司正的職銜。[註 19]

西夏還有「法師」稱號。根據目前所見到的資料彙集了多位元西夏法師。[註 20]法師的地位低於國師。在同一題款中，國師任功德司正，而法師任功德司副、另法師可進封為國師。

「禪師」也是西夏對高僧的一種賜號。如譯定《密咒園因往生集》的蘭山崇法禪師金剛幢。[註 21]

西夏最重要也是最高的師號是「帝師」。目前從文獻資料中發現的西夏的帝師有三位：一位是賢覺帝師、講經律論、功德司正、偏袒都大提點、嚶臥勒沙門波羅顯勝。不難看出他在西夏的宗教地位極高。他的官位也是很高的。西夏的職官制度中，首先把「有官」和「庶人」分開。「有官」依品級高低分爲若干等級，每等各有官位名號，相當於爵位。[註 22]波羅顯勝被賜官位「臥勒」，是皇帝以下的最高封號，相當於大國王的地位。賢覺帝師還在其他多種文獻中出現。在俄藏西夏文文獻中出現的第二個帝師是慧宣，慧宣帝師撰著的佛經也不少；[註 23]第三個帝師爲大乘玄密帝師。[註 24]這三位帝師的發現改寫了中國佛教史上的重要一頁。《天盛律令》具體只有皇帝之師監承處：上師、國師、德師，並在「名略」（條目名稱）中將上述三種師號概括成「帝師」，但這裡的「帝師」還不是真正意義的具體帝師。所記最高師號爲上師。帝師可能於西夏天盛年間後由上師轉化而來。

西夏的僧官中地位顯赫者有官位，在「臥勒」以下又有高低不等的官階，分授給國師等高僧。但西夏僧官不是每個人都有官號，只有品級較高的人才有。僧官都有職務，僧官的職稱除前述佛教管理方面的功德司正、副、提點、承旨、提舉、僧正、僧副、座主等以外，有的還冠有管理世俗事務的政府機構的職銜。這些職稱都屬職事官之列，但一般來說這些職稱只是一種品級待遇，不是實授，而是虛銜。西夏僧官有其實際負責的職務，這種職務類似中原王朝的「差遣」，它是對某一僧官所管具體事務的任命，有的是正式的經常性職務。如〈涼州感通塔碑〉所記藥乜永詮的常任職務是聖容寺感通塔兩眾提舉，而他的臨時性職務是爲修感通塔而設置的「慶寺監修大勾當」。賢覺帝師波羅顯勝的官職是功德司正，他的實際負責職務爲「偏袒都大提點」，即總管佛教事務。

不難看出，在西夏社會中僧人有較高的地位，有一定的特權。他們依附於王朝的世俗權力，其中地位高的僧人成爲西夏「有官」人的統治階層。西夏政府給一些僧人賜以封號、授以官銜，其國師之多數，帝師之始設，對後世影響很大。

## 二、僧人的戒律和生活習俗

作爲佛教信徒，西夏的僧人要遵守佛教的教規和戒律。在西夏王朝法典《天盛律令》中以法律的形式作出了嚴格的規定。佛教對僧尼有戒律要求，加入僧尼行列都有必要的考核制度和一定的手續，不能夠隨意成爲僧尼。爲控制僧尼人數，自唐代就禁止私自出家而興試經度僧制度。西夏也沿習了前朝成例，實行試經度僧，並且要求更加嚴格，規定更爲具體。西夏度僧分爲兩種，一種是在家僧人，一種是出家僧人。《天盛律令》規定：「僧人、道士所屬行童中，能誦《蓮華經》、《仁王護國》等二部及種種敬禮法，梵音清和，則所屬僧監、副、判、寺檢、行童首領、知信等，令尋擔保只關者，推尋於冊，實是行童根，則量其行，前各項曉，則當奏而爲在家僧人。此外，居士及餘類種種，雖知其有前述業行也不許爲僧人。」[註 25]

在家僧人是西夏僧人中的一種。顧名思義，在家僧人是要住在家中的，這種僧人如何管理？有何特點？目前還沒有更多材料可供研究。依據《天盛律令》提供的線索看，在家僧人很有可能在有沒有度牒、有沒有徭賦方面與出家僧人有區別，或許他們是在家修習藏傳佛教密法的僧人。西夏政府專設在家功德司統轄，亦足見這種僧人不在少數。從上述條款知成爲在家僧人要經過試誦經典、考核禮法、逐層報批等繁雜手續。

《天盛律令》又規定：「番、漢、羌（藏）行童中有能曉頌經全部，則量其業行，中書大人、承旨當造一二□（人），令如下誦經頌十一種，使依法誦之。量其行業，能誦之無障礙，則可奏爲出家僧人。」看來度出家僧人更爲嚴格，應能熟練誦十一種經頌，並要當場考核。顯然對出家僧人比對在家僧人的佛教知識水平要求要高得多。該條下還分別開列了番、羌（藏）人和漢人所應誦讀的十一種經頌的目錄，其中有相同的經典，也有不同的經典。

西夏對度僧既有嚴格規定，對那種不應爲僧人而隨意剃度爲僧人者也有嚴格的處罰，追究責任，給以處罰。爲僞僧人、道士情節嚴重的絞殺，情節較輕的判徒刑六年。大小臣僚、僧正、副、寺主等知情不報者，都依法治罪。境外僧人來投時，百日內要如實上報，若不報而隱匿時，也要判罪。爲僞尼僧者，處罰相對較輕。[註 26]

西夏和中原地區一樣，爲了加強對度僧的管理，實行度牒制度。即給合法僧人發證明書，稱爲度牒。持牒僧人可免徭賦。此外，西夏還實行將僧尼登記於冊的簿籍制度。西夏也採取以僧隸寺，以寺隸官的辦法。牒和簿籍是西夏管理、控制僧人的重要手段。持牒者有經濟方面的利益，至少可免除徭役賦稅。度牒已成爲有價值的證券。因此，西夏規定度牒不能私相授受，人死後也不准由至親承襲。[註 27]

西夏爲了限制僧人數目，對剃度僧人控制很緊。有十分嚴格的規定。本門中記載：「諸人修造寺廟爲贊慶，爾後年日已過，毀圮重修或另修時，當依贊慶法爲之，不許尋求僧人。又新修寺廟□爲贊慶，捨常住時，勿求度住寺內新僧人，可自舊寺內所住僧人分出若干。若無所分，則寺侍奉常住鎮守者實量寺廟之應需常住，捨一千緡當得二僧人，賜緡一人。捨二千緡當得三僧人，賜緡一人。自三千緡以上者一律當得五僧人，二人賜緡。不許別舊寺內行童爲僧人，及新寺中所管諸人爲僧人。」[註 28]

「常住」即常住錢物，指捐贈給寺廟用以進行佛事活動、維持僧人生活的錢財。從上述條款可知，西夏對度僧極力限制，能省即省，不使過濫，而且把度僧和經濟收入緊緊連在一起。按規定可度僧人時，首先要考慮有多少錢。收到常住錢多即可多度僧人，收到錢少只能少度僧人。〈涼州感應塔碑記〉載了西夏崇宗天佑民安五年（一〇九四）爲重修護國寺感通塔而作的法事活動，其中有度僧和捨常住事：「仍飯僧一大會，度僧三十八人，曲赦殊死五十四人，以旌能事。特賜黃金一十五兩，白金五十兩，衣著羅帛六十段，羅錦雜幡七十對，錢一千緡，用爲佛常住。又賜錢千緡，穀千斛，官作四戶，充番漢僧常住。」[註 29]這次慶贊活動是在皇室的支援、倡導下進行的，權臣中書正梁行者乜（梁乙逋）親自前往主持儀式，

十分隆重。當時施捨的常住分佛、僧二種，可以說是待遇優厚。其中僅錢就有兩千緡，其他金銀、財物更多。據上述《天盛律令》規定捨「三千緡以上者一律當得五僧人」，也就是說，捨錢再多，一次度僧也不能超過五名。可這次卻一次度僧三十八人。因這次活動是《天盛律令》修定前五十多年進行的，當時的法律對度僧有何規定，是否可多度僧人不得而知。也許因這次活動十分特殊，皇室特允多度僧人也未可知。

除修寺廟可按規定度僧外，有高位統治者去世時，為祭奠、超度其亡魂，也可度僧。西夏桓宗天慶三年（一一九六）皇太后羅氏於仁宗去世三周年之際，作了多種佛事活動，在漢文《大方廣佛華嚴經·入不思議解脫境界普賢行願品》發願文中有詳細記載：「謹於大祥之辰，所作福善，暨三年之中通興種種利益，俱列於後……度僧西番、番、漢三千員……。」[註 30]這裡所記度三族僧人共三千員，應是三年內西夏度僧的總數，平均每年度僧一千人。在西夏這樣一個人口不是很多的王朝中，每年度僧一千人是相當可觀的。大力推行佛教的仁宗皇帝、西夏皇室發宏大願，所作包括廣度僧人在內的各種佛事活動規模都很大。可以說這是一次特殊的佛事活動。西夏僧人的總數，目前尚無從統計，但可以推斷，西夏有一個龐大的僧團。

僧人是出世人，與世俗家庭了斷關係。因此僧人在教規和法律上不再是家庭成員，他們犯罪不應連累原家庭，原家庭成員犯罪也不應連累本人。《天盛律令》作出了明確的規定，在「謀逆門」中對欲謀逆官家，觸毀王座者：「有為僧人、道士等者，莫入連坐中。」「應連坐人早已為僧人、道士，已出家與家院不往來，於彼處謀逆後，原主父母、節親等勿連坐，父母等犯逆罪，亦依前所示出家人勿入連坐中。」[註 31]

和中原地區一樣，西夏寺院占有土地，有的還參與借貸、典當。《天盛律令》在有關規定中指出買寺院中土地，要上報註冊，並依法納稅。[註 32]證明寺院有自屬土地。重修涼州護國寺感通塔時，又賜「官作四戶，充蕃漢僧常住」[註 33]。「官作」，即寺廟所屬的農戶。不僅證明寺廟中占有土地，還有農戶為之耕作，以生產寺廟所需的糧食。

僧人一般素食，糧食和蔬菜是他們的主要食物。後來藏傳佛教傳入，當時西夏信仰藏傳佛教的僧人是否葷食不得而知。

僧人的生活來源主要靠政府照顧。特別是寺廟有法事活動時，政府要布施錢物。《碎金》中記載：「和尚誦經契，齋畢待布施」。如重修涼州護國寺感通塔時，「賜錢千緡，穀千斛」，就是典型的實例[註 34]。

寺廟在作法事活動時，還往往作大齋會，或向僧人捨飯，稱之為「飯僧」，有的還要給無食的窮人捨粥飯，稱之為「濟貧」。西夏重修涼州塔時曾「飯僧一大會」。仁宗天盛十九年（一一六七）為紀念太后逝世周年印製佛經的發願文中，記載有「作法華會」，並「施貧救苦」。仁宗乾祐十五年（一一八四）在仁宗六十壽辰時，在印經發願文中記錄了多種法事

活動，其中有「放千種施食」、「飯僧設貧」。在仁宗乾祐二十年（一一八九）作大法會時記載了「奉廣大施食」、「飯僧」、「濟貧」等事。仁宗後期在印製《聖觀自在大悲心總持》等佛經的法事活動時「遍施供設之法筵」，「放施食於殿中」。在桓宗天慶三年（一一九六）皇太后羅氏為仁宗去世三周年所作的印經發願文中，記錄了三年之中大規模的佛事活動，其中有「大會齋一十八次」、「散齋僧三萬五百九十員」、「設貧六十五次」。<sup>[註 35]</sup>

西夏僧人中有尼僧。《天盛律令》規定：「諸寡婦、未嫁女等有誠心為佛法，異議無有而為僧人者，當令尋只關擔保者。依所欲住家或出家為僧人。自中等司承旨，中書、樞密都案以上人之母親、妻子等衣緋，此外以下者當衣黃。」明確提出出家為尼者，應是寡婦或未嫁女。她們的兒子或丈夫有一定的官職可以賜緋，其他人穿黃。又規定：「諸婦人不許無牒而為尼僧。」<sup>[註 36]</sup>可見為尼僧也有度牒。

西夏第一代皇帝元昊的妃子沒藏氏曾出家為尼，號為設藏大師，後其子即位，她臨朝專權。這個曾經一度出家為尼的皇太后十分好佛。她上承元昊的業績，推動了西夏佛教的進一步發展。就在她執政的第三年，即天佑垂聖元年（一〇五〇），開始興建承天寺。在西夏文文獻中也記錄了尼僧的活動。如天盛十六年（一一六四）發起雕印《金剛經》前內侍尼張葛，她有前內侍的官銜，還曾雕印《聖大乘守護大千國土經》、《大寒林經》、《發菩提心及常作法事注》等佛經。張尼是一位熱心印施佛經的女尼，她印施的佛經多為藏傳佛教經典。另有比丘尼折木善花印施《番語德王聖妙吉祥之勝慧意盛用總持》。又如乾祐十九年（一一八八）黨項尼僧訛布氏慧渡發願，與梵本相校刻印佛經。

佛教徒是不允許娶妻生子的。但在《天盛律令》中有一條：「國境內僧人、道士中雖有官，兒子、兄弟欲求襲出家准時，不許取狀使襲之。」<sup>[註 37]</sup>條款中的「兒子」可能指僧人出家前已有的兒子，也可能是在家僧人仍能娶妻生子。西夏後期盛行藏傳佛教。藏傳佛教的後宏期中噶舉和薩迦兩大派創宗傳法者大多有妻室，在藏傳佛教傳入西夏時，這樣的習俗也可能傳到了西夏。

佛教對西夏的喪葬有重要影響。西夏皇陵高大的墓塚建築形式是佛塔式，皇帝可能也是火葬。武威發現的西夏墓葬中木緣塔上有多種佛教經咒，表現出濃厚的佛教色彩。<sup>[註 38]</sup>（圖版二）

普通西夏僧人的墓葬比較簡單。著名的寧夏青銅峽一百零八塔應是僧人的墓塔，依山勢從上至下按奇數共有十二行，排列有序，形成總體平面呈三角形的巨大塔群。除第一行一座高五米外，其餘均在二·五米左右。可能是地位不等的僧人墓塔。寧夏賀蘭山麓發現了大型西夏塔群遺址，其中清理出的塔基六十二座。共發掘面積三六〇〇平方米，全部塔基都在賀蘭山拜寺溝口一側的扇形山坡上。這些塔在雙塔寺廟的近旁，有可能是大型寺廟僧人



圖版二：甘肅武威西夏墓出土木緣塔

的集中墓地。塔基殘高最高的僅〇·六米，低的只有十幾釐米，塔基大的直徑有三·五米，小的不足二米。塔基基座共有三種形制：十字剝角形、八角形、方形。其中十字剝角形最多，有五十七座，方形有三座，八角形僅二座。部分佛塔中築有塔心室。塔心室有方形、圓形兩種，有的與塔基地部在一個平面上，有的則低於塔基。其部分塔心室中發現了塔模、骨灰等遺物。塔心室不僅大小不一，而且所用材料也各不相同，有石砌的、有磚砌的，也有用土坯砌的。[註 39]也應是不同等級僧人有不同墓葬的反映。（圖版三）



圖版三：寧夏青銅峽一百零八塔

總之，在西夏僧人要遵循佛教的教規。生活上一方面依靠政府賜予，一方面由信眾布施，另外寺廟還有自己的經營的土地。其飲食、喪葬約同於中原地區，而僧人有妻室則可能受藏傳佛教的影響。

### 三、佛經的傳譯、校勘和印施

佛經是佛教傳播的最重要的手段。西夏向宋朝贖取《大藏經》前後共六次，時間在十一世紀三〇年代至七〇年代之間。此時，宋朝刻印完畢的大藏經只有《開寶藏》一種，其他幾種私刻大藏經均未印成。由此可知，西夏前期把佛經譯為西夏文的底本當是《開寶藏》無疑。[註 40]在以黨項族為主體的西夏王朝中發展佛教，只有漢文佛經而沒有黨項族自己民族文字的佛經是難以為繼的。西夏文字創造不久，大規模翻譯佛經的事業就開始了，這就為佛教在西夏境內進一步流傳、發展打下了基礎。現在所說的西夏文大藏經，西夏時期被稱作《蕃大藏經》。這部大藏經共有八百二十部，三千五百七十九卷。它在中國佛教史，乃至中國文化史上占有特殊的地位。近代發現的西夏文佛經有四百多種。西夏文大藏經形成的時間，在我國少數民族文字佛經中僅晚於藏文佛經，而刻本西夏文佛經乃是少數民族文字大藏經中最先完成的。北京圖書館所藏一幅珍貴的西夏譯經圖描繪了西夏惠宗時期譯經的真實情況。[註 41]

西夏境內除流行西夏文佛經外，同時有漢文、藏文佛經流傳。目前已發現西夏時期的漢文佛經有一百餘種，藏文佛經數十種。

西夏中期以後，大力發展藏傳佛教，翻譯和撰著藏傳佛教經典成為西夏佛教發展的突出特點。就已知的西夏時期的西夏文和漢文經典中，屬於藏傳佛教經典的約有百餘部。

圖版四：中國國家圖書館藏西夏譯經圖



仁孝時期值得稱道的是佛經校勘。《過去莊嚴劫千佛名經》發願文中，在敘述了西夏譯經的情況後，接著提到了西夏校經的史實：「後奉護城皇帝敕，與南、北經重校。」護城皇帝即仁宗。「南經」當指西夏之前的宋本，即《開寶藏》。西夏以北的遼、金先後刻印了漢文大藏經，一為《契丹藏》，一為《趙城藏》。此時均先後完工，所以「北經」應是遼、金的《契丹藏》或《趙城藏》。西夏系統地校勘佛經，同時以南、北兩種藏經的版本為底本進行校正，其態度認真嚴肅於此可見。佛經的校勘標誌著西夏文佛經的翻譯整理朝著更加準確、細緻的方向發展，這是佛教在西夏高度發展的反映。（圖版四）

除仁宗一朝校經外，也還有另外的皇帝在位時校過佛經。《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷首有西夏文題款：「天力大治、孝智淨廣、宜德納忠、長平皇帝嵬名□御校」。這一題名的尊號屬哪一個皇帝尚難斷定，但據這一尊號不同於已知的惠宗、崇宗、仁宗尊號，而校經又不可能很早，估計為仁孝以後的一位皇帝。

仁宗朝刻印、散施佛經很多。人慶三年（一一四六）刻印漢文本《妙華蓮華經》，天盛十三年（一一六一）印施漢文本《大方廣佛華嚴經》，天盛十九年（一一六七）太師上公領軍國重事秦晉國王任得敬發願印施漢文《金剛經》，天盛二十年（一一六八）刻印西夏文《金剛經》，乾祐十五年（一一八四）刻印漢文本《聖大乘勝意菩薩經》、《佛說聖大乘三歸依經》、《佛說金輪佛頂大威德熾盛光如來陀羅尼經》。乾祐十六年（一一八五）一篇刻本西夏文施經發願文殘頁中，記敘了印施佛經事，同年比丘智通印施漢文本《六字大明王功德略》。乾祐二十年（一一八九）仁孝的皇后羅氏還印施了《大方廣佛華嚴經·普賢行願品》和《金剛般若波羅蜜經》。特別值得提出的是，同年九月，有一次規模宏大的施經活動。在《觀彌勒菩薩上生兜率天經》後的一篇漢文發願文中記載了這一重要史實。會上散發二十萬卷佛經，反映了仁孝時期佛教的高度發展。仁孝死後，羅氏被尊為太后，她發願令人抄寫全部西夏文大藏經，記載這一活動的是《佛說寶雨經》上的一方木刻押捺題款。

天慶二年（一一九五）皇太后羅氏發願印施漢文《佛說轉女身經》。這一階段也有私人刻經，如天慶七年（一二〇〇）仇彥忠等人印施漢文《聖六字增壽大明陀羅尼經》六百餘卷。同年，西夏僧人金剛幢譯，智廣、慧真編輯《密咒圓因往生集》一卷，這是後來列入漢文大藏經的西夏人著述。集前有西夏中書相賀宗壽所作序。西夏人自己編輯的這部佛教著作，雖不過萬言，但還要請西域和西夏的僧人，用漢本和梵本反覆校譯。皇建元年（一二一〇）眾聖普化寺僧人李智寶印施漢文《佛說大乘聖無量壽決定光明王如來陀羅尼經》。（圖版五）



圖版五：漢文《佛說大乘聖無量壽決定光明王如來陀羅尼經》

西夏光定四年（一二一四），神宗遵項在內外交困、國力衰微之際，以皇帝的名義繕寫泥金字《金光明最勝王經》，用優質的紺色紙，書以精美的泥金西夏文字。看來，在西夏後期，佛教曾進一步傳播。至晚期受到戰亂的影響，有衰落的趨勢。

西夏重視譯經、校經、寫經、刻經，其佛教經典呈現出文種多、數量多、遺存多的特點。西夏皇室大量散施佛經，有時一次多達數十萬卷，充分反映出西夏佛教信仰的廣泛。

#### 四、寺廟、佛塔和石窟

寺廟是佛教活動的中心，也是僧人的居所，所以歷來提倡佛教的統治者無不重視寺廟的建設。西夏大力發展佛教，除利用原來已有的佛教建築設施外，又重新修建了很多寺廟以及佛塔。使西夏地區塔寺林立，致後世有的詩人發出「雲鎖空山夏寺多」的感慨。[註 42]西夏寺廟的建設與佛教發展的關係極大，有的大型寺廟成爲傳播、發展佛教的中心。注重和發展石窟寺的建設，也是西夏佛教發展的一個重要方面。

西夏在立國之前，曾派人前往宋朝管轄的著名佛教聖地五台山朝聖禮佛，這是因爲當時西夏的統治者十分信奉佛教，但境內又缺乏佛教聖地的緣故。在元昊立國之初，就開始大興土木，建佛舍利塔。一方〈大夏國葬舍利碑〉，記載了當時藏骨建塔的盛況。碣石銘文保存於明《嘉靖寧夏新志》中，尾題年款「大慶三年八月十日建」[註 43]，知爲西夏正式建國（一〇三八）前兩個月所立。碣銘記錄了爲葬舍利而興建佛塔盛況：「我聖文英武崇仁至孝皇帝陛下，敏辨邁唐堯，英雄□漢祖。欽崇佛道，撰述蕃文。奈苑蓮宮，悉心修飾，金乘寶界，合掌護持。是致東土名流，西天達士，進舍利一百九十髻，並中指骨一節，獻佛手一枝及頂骨一方。罄以銀槨、金棺、鐵匣、石匱，衣以寶物，□以昆沙。下通掘地之泉，上構連雲之塔。香花永馨，金石周陳。所願者：保佑邦家，並南山之堅固；維持胤嗣，同春葛之延長。百僚齊奉主之誠，萬姓等安家之息。邊塞之干戈偃息，倉箱之菽麥豐盈。」[註 44]所建佛塔乃

是目前所知西夏建塔最早的記載，儘管文獻沒有記載塔的名稱和具體形制，但〈碣銘〉形容它是「連雲之塔」，偈文中又稱讚它是「五百尺修兮，號曰塔形」，雖都是誇張之詞，也可想見塔身之雄偉。

元昊天授禮法延作十年（一〇四七）建立了規模宏大的佛教寺廟高台寺，漢文文獻記載此事：「於興慶府東一十五里役民夫建高台寺及諸浮圖，俱高數十丈，貯中國所賜大藏經，廣延回鶻僧居之，演繹經文，易爲蕃字。」[註 45]寺廟和其中的佛像都很高大宏偉，可以想見西夏佛寺的規模。文獻還明確指出了此次建寺和貯藏漢文佛經、翻譯西夏文佛經的直接關係。

又據《嘉靖寧夏新志》記載，元昊時還曾在西路廣武營建大佛寺，可見元昊時期建寺不止一次。

西夏著名的承天寺是諒祚母后沒藏氏倡建，據記載：於西夏福聖承道三年（一〇五五）建成：「因中國所賜大藏經，役兵民數萬，相興慶府西偏起寺，貯經其中，賜額『承天』，延回鶻僧登座演經，沒藏氏與諒祚時臨聽焉。」[註 46]修建宏偉的承天寺，是一次浩大的工程，以至要動用「兵民數萬」。當時所作〈新建承天寺瘞佛頂骨舍利碣銘〉描繪了興建承天寺和



圖版六：寧夏銀川承天寺塔

埋葬佛頂骨舍利的情景：「我國家纂隆丕構，銀啓中興，雄鎮金方，恢拓河右。皇太后承天顧命，冊制臨軒，釐萬物以緝綏，嚴百官而承式。今上皇帝，幼登宸極，夙秉帝圖。分四葉之重光，契三靈而眷佑。奧以潛龍震位，受命冊封。當紹聖之慶基，乃繼天之勝地。大崇精舍，中立浮圖。保聖壽以無疆，俾宗兆而延永。天佑紀曆，歲在攝提，季春二十五日壬子。建塔之晨，崇基壘於砮砮，峻級增乎瓴甌。金棺銀槨瘞其下，佛頂舍利闕其中。」[註 47]其中「大崇精舍，中立浮圖」反映出西夏初期大力修蓋寺廟、佛塔的情景。承天寺塔座落在西夏都城興慶府西南的承天寺內，俗稱西塔。爲八角形樓閣式磚塔，共十一層，逐級收分，呈錐體，全高六四·五米。塔室方形，寬二·一米，爲厚壁空心式木板樓層結構，塔頂以上斜收成八角錐形的刹座，上有高大的桃狀綠琉璃刹頂。塔形秀俏挺拔，雖經重修過，但仍然表現了西夏佛塔建築的藝術風格。（圖版六）

另據《嘉靖寧夏新志》記載，諒祚時期還在鳴沙州（今寧夏回族自治區中寧縣）城內建安慶寺。[註 48]

崇宗天佑民安四年（一〇九三），由皇帝、皇太后發願，動用了大量人力、物力和財力，重修涼州感通塔及寺廟，第二年完工後立碑贊慶。興辦這樣一次大的佛事活動，也許是爲了給十周歲的皇帝祈福。這通碑就是保存至今的、著名的重修護國寺感通塔碑，它也是西夏時

期留存至今的最重要的佛教石刻。此碑碑文兩面，一面西夏文，一面漢文。兩種文字內容大體相同，都是敘述建立和修整感通塔的情況，只是在敘述詳略和描繪的色彩上有所不同。碑文記載了西夏當時重修的護國寺後，塔寺莊嚴、壯麗的景象：「金碧相間，輝耀日月，煥然如新，麗矣壯矣，莫能名狀。」碑文還記述了當時西夏在境內大力修葺寺廟，使佛刹林立的情況：「至於釋教，尤所崇奉。近自畿甸，遠及荒要，山林溪谷，村落坊聚，佛宇遺址，只椽片瓦，但仿佛有存者，無不必葺，況名跡顯敞，古今不泯者乎？」[註 49]

崇宗時期另一件大規模修建寺廟的活動是在甘州建築臥佛寺。對此寺修建有兩種記載。據明宣宗〈敕賜寶覺寺碑記〉所載：西夏乾順時，有沙門族姓嵬咩（嵬名），法名思能，早先從燕丹國師學成佛理，受境內人崇敬，號為國師。他掘得古涅槃佛像後，在甘州興建大寺，時為崇宗永安元年（一〇九八），該寺就是留存至今的有名的臥佛寺。[註 50]又據《西夏書事》記載：乾順自母親梁氏死後，常供佛為母祈福。當時甘州僧人法淨聲稱。自己於張掖縣西南首浚山下夜望有光，掘得古佛三身，皆臥像，獻於乾順。乾順遂於貞觀三年（一一〇三）在甘州建宏仁壽，即後來的臥佛寺。[註 51]顯然，兩種說法在時間、人物、情節上都有差異。但兩說都認為甘州臥佛寺是在乾順時期興建的。甘州臥佛寺又名寶覺寺、宏仁寺，俗名大佛寺，座落在今甘肅省張掖縣城西南隅。寺內現存大佛殿一座，為木構建築，清乾隆年間重建。兩層樓，重檐歇山頂，面闊九間五十一·三米，進深七間二十六·七米。平面呈長方形，正中塑釋迦牟尼涅槃像一尊，身長三十四·五米，肩寬七·五米，木胎泥塑，金裝彩繪，比例勻稱適度，神態自然豐滿，原為西夏時塑造，明代曾為修補。臥佛身後有十大弟子塑像，南北兩側塑十八羅漢，皆為後代重修。寺內尚存藏經閣和一土塔。甘州臥佛寺是河西地區迄今所存最大的古建築之一。[註 52]（圖版七）



圖版七：甘肅張掖臥佛寺

在西夏城市建築中寺廟占有很大比重。西夏的黑水城遺址早已成死城，因此較多地保留了西夏和元代的城市建築格局。一九八三年、一九八四年內蒙古文物考古研究所全面勘測黑水城遺址，通過發掘可知當時黑水城城內寺廟很多，占地面積寬大。[註 53]西夏時期的建築歷經滄桑，早已毀壞殆盡，保存至今的完整寺廟再也難尋真跡。但隨著考古事業的發展，發現一些保存至今的佛塔屬西夏時期，它們各有特點，展現出西夏佛教建築的風采。（圖版八）



圖版八：黑水城出土西夏文僧人名單

拜寺口雙塔位於銀川市西北約四十五公里的賀蘭山東麓，今

存兩座高峻挺拔的古塔，俗稱「雙塔」。始建於西夏。塔分東西座落，相隔百米，外形和高度近似，均為八角形十三層密檐式磚塔，高約四十五米。兩塔裝飾繁褥華麗，充滿了藏傳佛教的密宗色彩。

宏佛塔位於銀川東北二十公里的賀蘭縣境，是樓閣塔與喇嘛塔的複合形式，下部三層為八角形樓閣塔，上部是巨大的覆鉢塔。此塔為空心結構。樓閣塔各層塔身上部砌出闌額、斗拱和疊澀磚塔檐，檐上有平座和欄杆。上部的覆鉢塔由塔基、塔身和塔刹組成。塔基平面呈十字對稱向內折兩角形式，塔身作寶罐狀，塔刹由亞字形刹座承托「十三天」，頂部塌毀。塔身通體塗石灰，施以彩繪。

拜寺溝方塔位於賀蘭縣金山鄉的賀蘭山拜寺溝內，距溝口的十公里。方塔是一座正方形十三級密檐式空心磚塔。西夏時期的一座重要佛塔。

康濟寺塔位於同心縣韋州鄉所屬的韋州古城東南隅。寺毀塔存，塔因寺而得名。這是一座八角形十三級密檐式空心磚塔。塔殘高三十九·六十六米，再現了我國早期密檐式塔的風格和韻律。

一百零八塔在寧夏回族自治區青銅峽縣峽山口黃河西岸，依山勢從上至下按奇數排列成十二行：第一行為一座；第二、三行各三座；第四、五行各五座；第六行以下分別為七、九、十一、十三、十五、十七、十九座；總計一百零八座，形成總體平面呈三角形的巨大塔群。塔均為喇嘛式實心磚塔。塔體型制大致上可分為四類：第一行為覆鉢狀；第二行至第六行為八角形鼓腹尖錐狀；第七行至第八行為寶瓶狀；第九行至第十二行為葫蘆狀。

除寺廟、佛塔外，西夏也很重視石窟寺的修建和裝飾。敦煌莫高窟位於甘肅省敦煌縣城東南二十五公里處，俗稱千佛洞。安西榆林窟位於甘肅省安西縣城南約七十公里處，俗稱萬佛峽。兩窟群和西千佛洞以及東千佛洞，總稱「敦煌石窟」，是我國歷代的佛教聖地之一，也是西夏創造石窟藝術的主要場所。莫高窟、榆林窟的修建，受到西夏統治階級的高度重視。鱗次林比的洞窟中有大量西夏洞窟，它們多為改建、妝鑾前代洞窟，僅有少部分是重新開鑿的，有七十餘窟，其中莫高窟前期五十八窟，後期三窟和一塔婆；榆林窟前期七窟，後期三窟；東千佛洞後期二窟；五個廟石窟後期三窟。在這些西夏洞窟中，保存了豐富多彩的壁畫和形象生動的塑像。[註 54]

西夏政府對寺廟進行保護，即便是皇使也應遵循規定：「皇使及大人隨緣者居於他人諸寺廟、觀堂、神帳等內，不許住宿栓縛馱馬牲畜。」「諸寺廟、觀堂、神帳等中，穿牆壁、鑿井、取土時，當報職管處，尋求諭文，依應何為實行。若違律不尋諭文，自行穿牆、鑿井、取土時，依諸人於寺廟中住宿法判斷。」[註 55]

## 五、佛教節日和法事

西夏以每一季的第一個月的朔日（初一）為「聖節」，讓官民禮佛。[註 56]禮佛聖節一年四次，在正月、四月、七月、十月的初一。這種節日自元昊時期規定始行，他用行政命令扶植佛教的作法，把佛教推上了更高的地位。

七月十五日是中元節，即佛教的盂蘭盆節，原是中原地區節日，主要是追薦祖先而舉行的佛教節日，是時結道場，誦佛經，放河燈，演「目連救母」雜劇。西夏也將七月十五日作為重要節日。《聖立義海》「七月之名義」中「賢僧會聚」條：「七月十五日連報父母之恩，供盂蘭，結道場，賢聖僧人聚日是也。」[註 57]正是這一重要節日在西夏的真實情景。

由於西夏佛教的傳播和普及，西夏的佛事活動也呈現發展的趨勢。因西夏早期的文獻資料較少，佛事活動僅見於贖經、建寺、譯經等，至於法會等很少涉及。至西夏後期，隨著密宗的發展，特別是藏傳佛教的興盛，法事活動在佛教信仰中占據越來越重要的地位。

崇宗時重修涼州護國寺和佛塔，於天佑民安五年（一〇九四）竣工時大興慶祝，「詔命慶贊，於是用鳴法鼓，廣集有緣，兼起法筵，普利群品，仍飯僧一大會，度僧三十八人，曲赦殊死五十四人，以旌能事。特賜黃金一十五兩，白金五十兩，衣著羅帛六十段，羅錦雜幡七十對，錢一千緡，用為佛常住。又賜錢千緡，穀千斛，官作四戶，充番漢僧常住」[註 58]；同時梁太后和崇宗皇帝又發大願，印施《聖大乘無量壽經》，令內宮雕印面，印一萬卷，手絹（彩繪）一萬幀……施諸民庶。

仁宗時期西夏法事活動頻繁。人慶二年（一一四五）為使已故「歸天廣祖皇帝」（崇宗），同會彌勒，生入淨土，而印施番、漢《大方廣佛華嚴經·普賢行願品》、漢《金剛經》、〈普賢行願品〉、番《真實名經》等，共施五千卷。此時正值崇宗去世五周年。[註 59]

仁宗天盛年間法事活動規模擴大。天盛十九（一一六七）年五月初九日於「皇太后周忌之辰」，仁宗大興法事：命蘭山覺行國師沙門德慧等開板印造番、漢《佛說聖佛母般若波羅蜜多心經》共二萬卷，散施臣民。請覺行國師等燒結滅惡趣中圍壇儀，並拽六道，及演講《金剛般若經》、《般若心經》，作法華會、大乘懺悔，放神幡，救生命，施貧濟苦等。

乾祐十五年（一一八四）九月十五日仁宗「適逢本命之年」，印《佛說聖大乘三歸依經》，懇命國師、法師、禪師，及副、判、承旨、僧錄、座主、眾僧等等，遂乃燒施結壇，攝瓶誦咒，作廣大供養，放千種施食，讀誦大藏等尊經，講演上乘等妙法，亦致打截截，作懺悔，放生命，喂囚徒，飯僧設貧，諸多法事，乃敕有司，印造斯經，番、漢五萬一千餘卷，並彩繪功德五萬一千餘幀，數珠不等五萬一千餘。

乾祐二十年（一一八九）九月十五日，仁宗六十六歲，刻印、散施《觀彌勒菩薩上生兜率天經》，就大度民寺作求生兜率內宮彌勒廣大法會，在法會上燒結壇，作廣大供養，奉廣大施食。並念佛誦咒，讀西番、番、漢藏經及大乘經典，說法，作大乘懺悔，散施番、漢《觀彌勒菩薩上生兜率天經》一十萬卷，漢《金剛經》、《普賢行願經》、《觀音經》各五萬卷，暨飯僧、救生、濟貧、設囚諸般法事凡七晝夜。可見其十分隆重。

乾祐二十四年（一一九三）仁宗去世，「於先聖三七日時」印施《拔濟苦難陀羅尼經》，聚會文武臣僚，共捨淨物，恭請護國寶塔下定師、提點、副使、判使，在家、出家諸大眾等三千餘員，令淨惡趣《七佛》、《本願》、《阿彌陀佛》，各自燒施道場供養等，七日七夜，命讀誦番、漢、西番三藏經各一遍，救貧、放生、施放神幡，請匠雕印施此經番漢二千餘卷。

仁宗去世後，天慶元年（一一九四）九月二十日，皇太后羅氏於「周忌之辰」印施《仁王護國般若波羅蜜多經》，命工雕此經，印番一萬部，漢二萬部，……復請中國大乘玄密國師及宗律國師、法、定師等作廣大法會七日七夜，又請義顯法師及慧照定師作水陸不拒清淨大齋法事三日三夜。

仁宗去世後兩年，即天慶二年（一一九五）九月二十日羅太后於「二周之忌晨」印施《佛說轉女身經》番、漢共三萬餘卷，並彩繪功德三萬餘幀。

仁宗去世後三年，即天慶三年（一一九六）皇太后羅氏又於「大祥之辰」，發願印施《大方廣佛華嚴經·入不思議解脫境界普賢行願品》許願在三年之中，作大法會燒結壇等三千三百五十五次，大會齋一十八次，開讀經文：藏經三百二十八藏，大藏經二百四十七藏，諸般經八十一藏，大部帙經並零經五百五十四萬八千一百七十八部，度僧西番、番、漢三千員，散齋僧三萬五百九十員，放神幡一百七十一口，散施八塔成道像淨除業障功德共七萬七千二百七十六幀，番漢《轉女身經》、《仁王經》、《行願經》共九萬三千部，數珠一萬六千八十八串，消演番、漢大乘經六十一部，大乘懺悔一千一百四十九遍，皇太后宮下應有私人盡皆捨放並作官人，散囚五十二次，設貧六十五次，放生羊七萬七百九十口，大赦一次。（圖版九）



圖版九：漢文《佛說轉女身經》

襄宗應天四年（一二〇九）散施佛經並作廣大法事，燒施道場等作一千七百五十八遍，讀誦經：大藏經番、西番、漢一百零八藏，諸大部及餘雜經等共二萬五十六部，剃度僧人三百二十四員，令法、國、定師，及副、判、提點及其餘眾僧等六萬七千一百九十三員作齋會，放幡五十六口，散施番、漢《金剛》、《般若》及《普賢行願》、《阿彌陀經》等共五萬卷，

消演番漢大乘經五部，大乘懺悔一百八十一遍，飯囚八次，設貧八次，放生羊三百四十三口，大赦二次，每次三日。

除皇室外，有能力作大法會，印施佛經的，還有高官顯宦。如天盛十九年（一一六七）太師上公總領軍國重事秦晉國王任得敬，因疾病纏綿，日月雖多，藥石無效，因此印施《金剛般若波羅蜜經》。任得敬是仁宗朝的外戚權臣，陰謀篡權分國。該年正是仁宗為「皇太后周忌之辰」大興法事，印施佛經，作大法會之時。天盛己丑二十一年（一一六九）孝子內宮走馬……樞密、內宿等承旨，殿前、甌匣司正庫瑞忠茂，因亡故父親過七七日時，印施《佛說父母恩重經》，令作其餘法事，及演說此經，捨不純淨物，命匠雕刊千卷散施。

某人為去世的父親中書相作「累七」法事，印施《佛說父母恩重經》，「敬請禪師、提點、副、判、承旨、座主、山林戒德、出、在家僧眾等七千餘員，燒結滅惡趣壇各十座，開闡番、漢大藏經各一遍，西蕃大藏經五遍，作法華、仁王、孔雀、觀音、金剛、行願經、乾陀般若等會各一遍，修設水陸道場三晝夜，及作無遮大會一遍，聖容佛上金三遍，放神幡、伸靜供、演懺法，救放生羊一千口」[註 60]。

實際上西夏對宗教法事活動也有嚴格的規定，《天盛律令》規定：「諸男女有高位等，死亡七七食畢，官方應為利益時，所賜僧人、道士數依論文所出實行，此外，不許自求僧人、道士。」可見有高位者死亡可作「七七」，但僧、道數量應按論文規定實行。

看來西夏的佛教法事活動後期較多，規模很大，有的法會集中三千甚至七千僧人參加。皇室的法事往往請有名高僧主持，集印經、施經、讀經、設道場、作善事等多種活動為一體，綜合地反應出西夏佛教信仰風俗。同時密宗的科儀懺法也成為法會的重要內容。

## 六、佛教繪畫、雕塑和書法

### (一)繪畫

繪畫是民族文化的一個重要方面。西夏時期的繪畫達到了很高的造詣，留下了不少藝術精品。現在所能見到的西夏繪畫作品絕大多數是佛教繪畫。

敦煌莫高窟和安西榆林窟的西夏壁畫數量多，類型全，內容豐富，典型地反映出西夏繪畫的水平和特色。兩窟的西夏壁畫中以佛像、說法圖、經變圖、菩薩像等為主。早期壁畫在題材、布局、人物形象、衣冠服飾、技法等方面都接受了北宋的影響，其畫風與五代歸義軍時期相銜接，具有嚴謹、寫實的作風，但構圖上往往公式化，體裁比較單調。這種直接的模仿和繼承，在西夏早期是很自然的。西夏晚期在學習宋代藝術成就和吸收回鶻壁畫風格的同時，逐漸形成了本民族的特點，發展成具有西夏民族風格和特點的壁畫藝術。其明顯的特點

是人物形象逐漸接近黨項族的面部特徵和體質特點，衣冠服飾也發生了很大變化，西夏流行的服飾占據了壁畫。壁畫所反映的民族風格和民族特點進一步發展並臻於成熟。後期藏傳佛教的影響進入洞窟，藏式佛畫開始流行，密宗的本尊大日如來和觀音為壇主的壁畫也出現了，壁畫供養人已是典型的黨項人裝飾。西夏晚期的壁畫受遼、金和南宋畫風一定影響。

莫高窟西夏壁畫中的山水、人物畫創新不多，但在花飾圖案上卻有不少精美之處。如莫高窟三〇一窟頂部的團龍藻井，中央是栩栩如生的團曲龍形，四角配以朵雲，構圖新穎。十六窟的藻井更顯現出絢麗多姿的色彩。圖案中心由一鳳四龍組成，鳳居正中央，兩翅展開，自然舒展而有力，作翱翔之態，長尾與身體盤卷成圓形，外周有旋轉式卷瓣蓮花。四角各繪一龍，作相互追逐之勢，構成旋轉飛騰的生動氣勢。畫面施以紅、綠、金等色彩，鮮明熱烈而雅致穩重，增加了裝飾效果，是西夏藻井圖案中的上品。在敦煌飛天中童子飛天十分少見，而西夏的童子飛天畫則很有特點。這些都反映了西夏壁畫裝飾習俗。

榆林窟多為西夏晚期壁畫。第二窟的西壁有兩幅西夏時期繪製的《水月觀音圖》，都很精彩。北側圖中一位端莊的觀音菩薩安詳地坐在金剛寶石座上凝神遐思，周圍祥雲繚繞，浮托著插有柳枝的淨瓶，青色的山石後伸展著嫩綠的修竹。觀音座下，碧水漣漪，紅蓮飄浮。一彎新月高懸空中，聖潔的光環與觀音所穿紅羅裙交相輝映，富麗中透露出莊嚴，神秘中飄逸出清新。一童子乘雲而來，向觀音合十行禮茫茫碧水的彼岸，唐僧雙手合十，面向觀音膜拜，孫悟空一手牽馱著佛經的馬，一手遮於額上，仰望觀音。這些壁畫巧妙的構思、傑出的造型和精湛的畫技，達到純熟的水平。畫師繼承了中原山水畫的傳統，在觀音像上將人、神融為一體，又將山水和人物有機地結合，運用勾描、皴擦、點染等技法，使畫面達到了很高的意境。在宋元時期的同類壁畫中此畫堪稱佳品，是西夏繪畫藝術的代表作。[註 61]

榆林窟壁畫中的唐僧取經圖在傳世的同類作品中為最古。它成功地塑造了孫悟空這個人、猴統一於一身的藝術形象，對研究這一題材的繪畫藝術發展有重要價值。同時也反映了唐僧取經的故事在西夏流傳的情景。

西夏晚期的人物畫在榆林窟表現得很有特色，形成黨項型，面部長條臉，小嘴，細眼。就中以榆林窟第二十九窟西壁的西夏供養人群像最富有代表性。壁畫南側和北側各有男女供養人像兩列，窟主及其眷屬皆以西夏文題記標明職官、姓名、身分。男供養人上列以高僧真義國師西壁智海為先導，後有施主沙州監軍趙麻玉等供養人七身，後三身為侍者，下列是施主的長子等供養像。北側女供養人像兩列皆以比丘尼為先導，其餘為施主的女眷，她們神態端莊，再現了女供養人虔誠禮佛的形象。[註 62]

在榆林窟第三窟的《千手千眼觀世音像》中，表現出西夏佛教繪畫反映現實生活的特點。在觀音像的法光中左右對稱地畫有「犁耕圖」、「踏碓圖」、「釀酒圖」、「鍛鐵圖」各兩幅。此外，還有行旅圖和鋤、鎬、鋤、犁、耙、斧、鋸、鎊、剪、尺、規等農業、手工業生

產工具。畫面充滿濃郁的生活氣息和時代特點，生動具體地再現了西夏社會的農業、手工業生產的某些場景，在我國古代繪畫中是不多見的。

西夏的壁畫在技法上也達到相當高度。榆林窟第二、三、二十九窟是線描藝術中的優秀作品，其中尤其是第三窟南、北壁中央的西方淨土變，圖中有大規模的建築畫。畫中運用中國畫的傳統，以精緻流暢的線描，增強了建築畫上的表現力，很值得稱道。西夏壁畫在線描方面突出的成就是運用多種線描塑造人物形象，用細而圓潤的鐵線描表現人物的肉體輪廓，以纖細而飄忽的遊絲描表現鬚眉頭髮，以挺拔有力的折蘆描表現衣紋褶皺。幾種線描配合使用，是繪畫技法上的一大進步，是西夏畫師們吸收曹氏畫院線描傳統和南宋白描人物畫的基礎上，在長期藝術實踐中創造出來的，莫高窟元代一些採用多種線描塑造人物形象的高超技巧，便是從西夏壁畫技法發展而來。在敷彩方面，早、中期往往在整窟或大面積千佛、供養菩薩畫中，以石綠色打底。西夏壁畫的裝飾部分常常點綴金色。如藻井圖案中的團龍、盤鳳，平棋、團花圖案或邊飾上的花蕊，人物裝飾上的瓔珞、耳環、手鐲、臂釧之類，就往往有浮塑貼金或瀝粉堆金。在暈染方面，一般比較清淡，所染顏色，邊界清晰，有較好的裝飾效果。[註 63]

莫高窟和榆林窟的西夏壁畫，集中地反映出西夏佛教繪畫藝術水平和各時期的藝術特點，無論在佛像畫、山水畫、人物畫、生產畫、裝飾圖案等藝術形式上，都有值得稱道的藝術珍品。特別是西夏晚期壁畫，在畫面布局、線描、敷彩等方面，都有所創新，證明西夏佛教藝術處於發展和上升的趨勢。此外，還不難看出西夏佛教壁畫是多民族繪畫藝術。

在西夏佛教繪畫中，令人矚目的是黑水城遺址所出大批繪畫，其中多是繪在絹帛或紙上。它們在本世紀初被柯茲洛夫盜走，現在保存在蘇聯列寧格勒愛爾米塔什博物館。這批繪畫計有三百多幅。這批精美的繪畫，有著多種藝術風格，反映出中原地區和藏族地區宗教和繪畫的巨大影響，也反映出西夏在吸收各民族繪畫藝術成就的同時，逐漸形成了自己的繪畫特點。

這些繪畫中有的受中原繪畫藝術影響而創作的。有一幅「阿彌陀佛來迎圖」，高一二五釐米，寬六十四釐米，圖中形象高大的阿彌陀佛立於右方，身披袈裟，手結來迎印，一道雲般的光芒自佛頭頂射至兩個施主身上，施主一男一女，其畫風完全是中原佛畫風格，但人物是西夏黨項族的特徵。一幅「大勢至菩薩圖」高一二四·五釐米，寬六十二釐米，圖中菩薩慈眉善目，珠光寶氣，穩坐在祥雲托浮的蓮華座上，紅色飄帶隨風擺動，藕荷色的衣裙舒卷自如，上覆鮮花，下流碧水，整個畫面色澤豔麗，線條流暢，面部用鐵線描，衣紋用丁頭鼠尾描和折蘆描。這幅畫可以說是宋朝時期我國繪畫的精品之一，它有唐代遺風，其畫技又可能和元代有淵源關係，是一幅不可多得的人物畫。

黑水城出土的繪畫品中還有相當是具有藏傳佛教風格的密宗「唐卡」，多為濃彩重墨，色調深沈。其中「綠度母」為緋絲唐卡，高一〇一釐米，寬五十二·五釐米，綠度母端坐於蘭色蓮花上，右腿下垂，踩著一蓮花休息，左腿彎曲。右臂向外伸展，姿勢優美，左手持蓮

圖版十：黑水城出土西夏唐卡「綠度母圖」



花，串珠垂挂於寶座周圍，寶座在蓮莖承托的蓮花上，寶座上方有五如來，五如來上有六棵樹，綠度母右下方為黃色二臂摩利支，左下方為蘭色除障賜福女神圖像。唐卡上下兩端各加縫寬幅長條，內有空行母奏樂。線條優美，技藝精巧。「十一面觀音像」高一三二·五釐米，寬九十四釐米，觀音端坐在正中蓮花座上，十一種面孔分別表示出慈悲相、憤怒相，最頂上一面則為佛面。圖上部有五身坐佛像，左右和下方分格畫有八幅圖像作為中心觀音像的陪襯。[註 64] (圖版十)

近年來，在寧夏的佛塔中也發現了珍貴的西夏繪畫，其風格多樣，與黑水城所出相近。

西夏時期的佛經中也有不少木刻版畫，主要是佛經卷首前的佛畫。如漢文《大方廣佛華嚴經》卷首有教主「大毘盧遮那佛說法圖」，他跏趺而坐，法光圈外有朵朵祥雲，菩薩、弟子錯落安坐於左右聽講，佛像端莊慈祥，菩薩典雅秀美，他們身材比例適度，衣紋線條流暢，是一幅出色的說法圖。

北京圖書館所藏西夏文《慈悲道場懺法》各卷前皆有一幅結構複雜的「梁皇寶懺圖」，占四頁篇幅。畫面以浪漫主義手法完整地描繪了邴氏化蟒後昇為天人的佛教故事。在一幅圖中安排了不同時間的幾個畫面，時間上互相銜接，構圖上緊湊洗練，較好地處理了在有限的圖幅著描繪複雜故事情節的矛盾。為了便於理解，在關鍵之處還用西夏文加以註釋，此圖已具有連環畫的雛形。黑水城和敦煌出土的出圖本《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》上圖下文，更像一部連環畫。這是中國最早的連環畫之一。

黑水城出土的兩幅大型壇城木版畫更引人注目。木版畫為「佛頂尊聖曼荼羅圖」，高一三〇釐米，寬一〇八釐米，全圖是圓、方、小圓組成的壇城，中間是自佛頂尊聖，有三臉，每臉有三眼、八臂，分別在圖右下角繪男女供養人，可能是夫妻。畫底蘭色，有西夏文陀羅尼，此圖也是藏密畫風。[註 65] (圖版十一)



圖版十一：黑水城出土木版畫「佛頂尊聖曼荼羅圖」

西夏大量繪畫作品的創造，必然造就出一批畫家、畫匠。實際上，歷史文獻記載西夏景宗元昊本人就「善繪畫」。榆林窟十九窟一條西夏時代的漢

文題記：「乾祐二十四年……畫師甘州住戶高崇德小名那征，到此畫秘密堂記之。」乾祐二十四年（一一九三）是仁宗朝，畫師高崇德是甘州人，他所畫秘密堂當指西夏晚期的密宗洞窟。

## (二) 雕塑

由於佛教寺廟的發展，泥塑作品在西夏比較普遍，並且具有較高的水平。莫高窟的西夏彩塑十分出色。四九一窟佛座南側有西夏供養天女彩塑一鋪，高六十七釐米，頭梳垂環髻，身穿袿衣，腳著尖頭鞋，額寬腮小，鼻梁高與額平齊，面露微笑，宛然如生，顯示出少女的溫柔、典雅和美麗，是一個完美的婦女形象，既繼承了唐宋彩塑的傳統手法，又具有西夏造型特徵。

圖版十二：黑水城出土泥塑彩繪雙頭佛像



黑水城出土一尊雙身佛像，上身自胸部分開，雙頭分別向左右下方稍垂，頭頂有螺髻，佛面豐滿慈祥，身披袈裟，肩下有四臂，兩臂在胸前合十，另兩臂向左右下方伸展，造型十分奇特，世上稀有。[註 66]黑水城遺址附近的一個古廟中出土的二十五尊彩塑像，包括佛像、菩薩像、男女供養人像、力士像、化生童子像。它們雖然都是佛教塑像，但卻著力表現了現實生活中的人物，有濃郁的生活氣息，使人陶醉、神往。有人把它們和同時代太原晉祠中的宮女塑像相提並論，認為它們各有千秋，都是使人賞心悅目的藝術品。[註 67]（圖版十二）

近年來，在寧夏賀蘭縣的宏佛塔天宮發現了一批西夏彩繪泥塑像，雖然皆為殘品，但表現了西夏泥塑的高超水平。其中佛頭像六尊，佛面像四尊，羅漢頭像十八尊，羅漢身像十二軀，力士面像二尊，以及佛手等。其中一佛頭像殘高二十九·五釐米，寬二十四釐米，螺紋髻，其中有一白色肉瘤，額豐頤圓，雙眉隆起，眉毛墨線描繪，眉間有白毫，黑色釉料製成的眼珠烏亮有光，鼻梁高直，雙唇閉合，唇上繪雲氣狀八字須，下額繪日、月、雲紋。表情莊重慈祥，寧靜灑脫，大悲智慧，塑造十分成功。這批塑像的材料是最普通的黃泥、穀草、木杆。西夏的泥塑匠以木杆作骨架，將穀草纏繞在骨架上作出雛形，再將草拌黃泥附在草型上完成外型輪廓，然後再在表面塗抹一層黃泥，並採用捏、塑、貼、壓、削等方法塑出各種形體的細部，修正定型後塗一層白灰泥，最後在表面施色彩繪，塑出精美的泥塑像，供人瞻仰膜拜。反映了西夏泥塑的精湛工藝，充分展示了西夏藝術家的才華。[註 68]

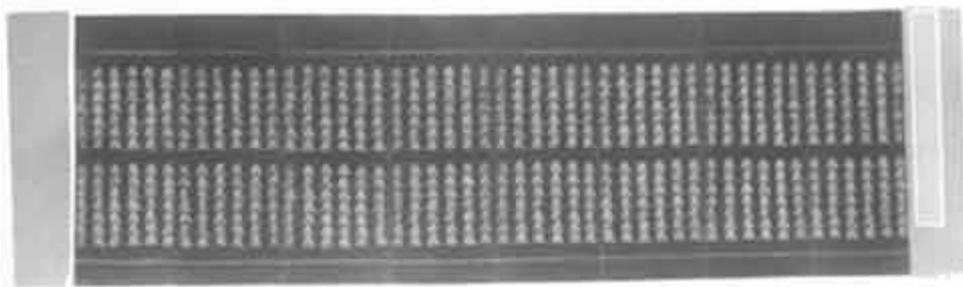
存留下來的西夏時期藏傳佛教雕像極少，目前所知為拜寺口西塔出土的一尊木雕設色上樂金剛與金剛亥母雙身像，上樂金剛四面十二臂，是典型的藏傳佛教造型。

### (三)書法

西夏的文教發達，書法也很受重視，書法藝術達到了很高的水平。西夏流行的西夏文和漢文文字性質相近，它的書寫方法如執筆、用筆、點劃、結構、分佈等方面也基本相同。西夏的書法藝術，顯然是繼承了中原地區書法傳統。在一些精美的楷書中，常能見到顏、柳、歐體的影響。

佛教在西夏流傳的同時，便和西夏的書法藝術結下了不解之緣。佛教的傳播和發展，離不開佛經，佛經的繕寫、刻印和散施，是佛教流傳的重要環節。西夏統治者一方面把佛經的繕寫作為發展佛教、傳佈佛法的手段，另一方面也把繕寫佛經作為自己信仰佛教、崇經行善的功德。西夏仁宗皇帝的羅氏皇后，令人抄寫西夏文大藏經一藏數千卷佛經，就是典型的一例。抄寫佛經的人，一般皆為虔誠的佛教信徒。他們無論是僧人還是世俗人，往往都經過較好的書法訓練，加之書寫佛經時都懷著虔誠、認真的態度，所以他們繕寫的佛經大都極工整，融書法的修養和佛教的虔誠於一爐，有不少已成為優美的書法藝術品。

西夏佛經主要用漢文和西夏文寫、刻。兩種文字的佛經都有書法藝術佳作傳世。傳世的西夏書法作品以楷書、行書為最多。西夏文泥金字《金光明最勝王經》小字楷書，書寫工整，字體娟秀，配以光彩奪目的金色，確可稱為寫本佛經的上乘。藏於甘肅定西縣的西夏文泥金字《大方廣佛華嚴經》書法精美，色澤如新。<sup>[註 69]</sup>柏林圖書館所藏《妙法蓮華經》字體俏勁有力，氣韻雋秀，剛柔相濟，也是西夏文書法的精品。俄國聖彼得堡所藏《佛說寶雨經》，墨書小楷，書法婉麗適逸，工整秀美。西夏刻印的佛經和書籍都是正楷，而在不少日常應用的文字和部分佛經中行書使用較多。西夏的書法藝術，在行書、草書、篆書中也承襲前人，達到較高的意境。（圖版十三）



圖版十三：西夏文泥金字《大方廣佛華嚴經》

行書大都表現了隨意自然的特點，如寫本《大般若波羅蜜多經》等皆是。皇建元年（一二一〇）所刻漢文《般若心經》發願文也為行書，運筆隨意，變化自如，流利雅致。

在西夏草書也很流行，如西夏早期天賜禮盛國慶年間西夏文寫本《六祖壇經》，字體變化多端，豪邁而有氣勢，筆畫活潑自如，又有較強的規律，非一般人所能書寫。西夏文佛經

中一些藏傳佛教經典係以草書或行草寫成，如慧宣帝師傅著的諸要論多為草書，字畫簡約，形體圓融。

西夏的佛教碑刻中的書法藝術值得重視，其中還可見到西夏文篆書。如涼州感通塔碑的漢文篆額圓潤流暢，碑銘楷書淳厚古樸，外柔內剛，係張政思撰寫，他在崇宗時任供寫南北章表，是西夏中期的一位書法家。西夏文篆額簡約嚴整，碑銘楷書端莊樸實，自然飄逸，係渾崑名遇所書，他是西夏切韻博士，是一位西夏文書法家。

保存至今的西夏書法作品主要是佛經。一些佛經的款識包括序言、發願文、題款等，可以知道一些書法家的名字和他們所繕寫的佛經。有的人是刻印佛經時書寫印板者，因佛經要散施給眾人誦讀，印份較多，所以要聘請書法高手繕寫。這些佛經一般書法工整，表現出深厚的功力，有的堪稱書法藝術品。繕寫印板者代不乏人，如大安十一年（一〇八五）刻印《佛說阿彌陀經》寫印板的僧人馬智慧，天佑民安五年（一〇九四）刻印《大乘聖無量壽經》的寫者賜緋僧人柔智淨，貞觀六年（一一〇六）刻印《維摩詰所說經》印面書者賜緋僧人移合訛平瑞吉，天盛十七年（一一六五）刻印《佛說聖佛母般若波羅蜜多心經》的寫者羅瑞那征訛，乾祐十六年（一一八五）刻印《大白傘蓋母之總持頌順要語》印面寫者執筆李阿顯，乾祐二十二年（一一九一）刻印《大乘默有者道中入順大寶聚集要語》印面寫者也是李阿顯，以及刻印《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》印面寫者賜緋和尚劉法智，刻印《現在賢劫千佛名經》印面寫者裴阿勢成，刻印《慈悲道場懺法》書者賜緋僧人裴慧淨等。還有一些是佛經的抄寫者。其中有的是皇家或有地位者請書家繕寫，有的是僧俗人自寫自用，因而書法水平參差不齊。有的作品書法精絕，堪稱珍品，一些作品書道一般，有的甚至功力較差，字跡潦草。簽署書者姓名的作品一般還是不錯的。寫經的書者有：天盛十八年（一一六六）寫《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》者是百西有吉，乾祐四年（一一七三）寫《聖大乘守護大千國土經》書者出家李禪定，乾祐十一年（一一八〇）寫《聖大乘守護大千國土經》者王吉祥合，天慶二年（一一九五）寫《聖大乘守護大千國土經》僧人乜乜律明，天慶六年（一一九九）寫《秘密供養典》者利和舅舅勢，光定七年（一二一七）寫《菩薩行記》者出家崑移，此外還有寫《佛說八大人覺經》者住家僧人慧明，寫《大密咒受持經》者居地房屋寶，寫《心習順次》者折木和尚律慧，寫《正理滴之句義顯用》者移合訛吉祥鐵，寫《正理空幢要語》者移合訛黑鐵，寫《菩提心及常作法事》者崑移師，寫《吉有世尊之總持緊魔障施調伏順》者宋闔幹犬，寫《大乘百法明門本母釋略》的僧人劉寶美等。有的不止一部作品，如上述王吉祥合又繕寫《大方廣佛華嚴經》。[註 70]從上述人名看，這些書法家大多是僧人。僧人不單書寫佛經，有的也書寫世俗著作，如乾祐十六年（一一八五）執筆寫西夏文《詩歌集》的是僧人劉法雨，乾祐十九年（一一八八）書寫西夏文同義詞典《義同》的是訛青舅盛勢、僧人梁習寶。西夏僧人在發展和促進西夏世俗文化方面也有突出的貢獻。

西夏因流行漢文佛經，也出現了漢文書法家。如索智深是繕寫漢文《般若心經》的書法家。智妙酪布是元朝黨項人書法家，他書寫了居庸關過街塔門洞內的西夏文字。其字體渾厚凝重，保持了西夏書法的優良傳統。

### 【註釋】

- [註 1] 史金波，《西夏佛教史略》（寧夏人民出版社，一九八八年）。附錄一《西夏碑碣銘文、佛經序、跋、發願文、石窟題記》，第二五二頁。
- [註 2] 史金波、白濱、黃振華，《文海研究》（中國社會科學出版社，一九八三年）第四四三，五八八頁。
- [註 3] 克恰諾夫、李範文、羅矛昆，《聖立義海研究》第五十七—五十九頁（寧夏人民出版社，一九九五年）第六十三頁。
- [註 4] 史金波、聶鴻音、白濱，《天盛改舊新定律令》，第三「盜毀佛神地墓門」（法律出版社，二〇〇〇年）第一八四頁。
- [註 5] 同 [註 4]，第三「雜盜門」，第一六四頁。
- [註 6] 同 [註 4]，第二「罪情與官品當」，第一三八—一三九頁。
- [註 7] 同 [註 6]，第一四五—一四六頁。
- [註 8] 同 [註 4]。
- [註 9] 同 [註 1]，第二四一—二五四頁。
- [註 10] 俄藏黑水城文獻，原編號 Инф.№119。
- [註 11] 同 [註 4]，第十「司序行文門」，第三六三、三六七頁。
- [註 12] 同 [註 11]，第三六五頁。
- [註 13] 俄羅斯聖彼得堡東方學研究所手稿部藏《黑水城文獻》原編號 И н ф.№ 5923。
- [註 14] 《嘉靖寧夏新志》卷二（天一閣影印本）。
- [註 15] 史金波、黃振華，〈西夏文字典《音同》序跋考釋〉，載《西夏文史論叢》（寧夏人民出版社，一九九二年）。
- [註 16] 史金波，〈西夏文《官階封號表》考釋〉，載《中國民族古文字研究》第三輯（天津古籍出版社，一九九一年）。
- [註 17] 史金波、魏同賢、克恰諾夫主編，《俄藏黑水城文獻》第二冊（上海古籍出版社，一九九九年）第三二五頁。
- [註 18] 俄藏黑水城文獻，原編號 Инф.№.7165。

[註 19] 俄藏黑水城文獻，原編號 Инф.№.5130。

[註 20] 《西夏佛教史略》，第一四五頁。俄藏黑水城文獻，原編號 Инф.№. 7880,6761,7165,2821。

[註 21] 《大正藏》第四十六冊，第一〇〇七頁。

[註 22] 史金波，〈西夏的職官制度〉，載《歷史研究》一九九四年第二期。

[註 23] 俄藏黑水城文獻，原編號 Инф.№.3708,6344。

[註 24] 陳慶英，〈西夏及元代藏傳佛教經典的漢譯本〉，載《西藏大學學報》二〇〇〇年五月。

[註 25] 《天盛改舊新定律令》第十一「爲僧道修寺廟門」，第四〇二—四〇三頁。

[註 26] 同 [註 25]，第四〇七—四一〇頁。

[註 27] 同 [註 26]。

[註 28] 同 [註 25]，第四〇四頁。

[註 29] 《西夏佛教史略》，第二五二頁。

[註 30] 同 [註 17]，第三七二—三七三頁。

[註 31] 同 [註 25] 第一，第一一三—一一四頁。

[註 32] 同 [註 25] 第十五「租地門」，第四九六頁。

[註 33] 同 [註 29]。

[註 34] 同 [註 29]。

[註 35] 同 [註 29] 附錄一，第二五九—二七四頁。

[註 36] 同 [註 25]，第四〇六—四〇七、四〇九頁。

[註 37] 同 [註 25]，第四一〇頁。

[註 38] 陳炳應，《西夏文物研究》（寧夏：人民出版社，一九八五年）第一八六—二〇四頁。

[註 39] 莊電一，〈賀蘭山大型西夏塔群遺志又有新發現〉，載《光明日報》一九九九年十二月三日。

[註 40] 史金波，〈西夏文《過去莊嚴劫千佛名經》譯證〉，載《世界宗教研究》一九八三年第一期。

[註 41] 史金波，〈《西夏譯經圖》解〉，載《文獻》一九七九年第一期。

[註 42] 《嘉靖寧夏新志》卷七。

[註 43] 原誤爲天慶三年，據牛達生考證應爲大慶三年，見〈《嘉靖寧夏新志》中的兩篇佚文〉，載《寧夏大學學報》一九八〇年第四期。

[註 44] 同 [註 42] 卷八，第四十四—四十五。乾隆四十五年修《寧夏府志》卷十九。

[註 45] 《西夏書事》卷十八，第八—九頁。

[註 46] 同 [註 45] 卷十九，第十一頁。

[註 47] 同 [註 42] 卷四，第四頁。

[註 48] 同 [註 42] 卷八，第四十四—四十五頁。

[註 49] 同 [註 1]，第二四一—二五四頁。

[註 50] 《甘州府志》卷十三，《藝文》第二十六—二十八頁，明宣宗《敕賜寶覺寺碑記》；又卷五《壇廟》第十九頁。乾隆四十四年修。

[註 51] 同 [註 45] 卷三十一。

[註 52] 同 [註 1]，第一一〇—一三四頁。

雷潤澤、於存海、何繼英編著，《西夏佛塔》（文物出版社，一九九五年七月）。

[註 53] 李逸友《黑城出土文書》漢文文書卷（科學出版社，一九九一年）第六十一—六十二頁。

[註 54] 劉玉權，〈敦煌莫高窟、安西榆林窟西夏洞窟分期〉，載《敦煌研究文集》一九八二年第三期。劉玉權，〈敦煌西夏洞窟分期再議〉，載《敦煌研究》一九九〇年第三期。

[註 55] 《天盛改舊新定律令》卷十一「爲僧道修寺廟門」，第四一〇—四一一頁。

[註 56] 同 [註 45] 卷十八。

[註 57] 《聖立義海研究》第五十二頁。對原譯文有所改易，如「賢僧會聚」條《聖立義海研究》譯文爲「七月十五，〔茂陵〕報父母之恩，供神石，設具場，乃眾神會聚之日也」。今改爲「七月十五日連報父母之恩，供孟蘭，結道場，賢聖僧人聚日是也」。

[註 58] 同 [註 1]，第二五二頁。

[註 59] 俄藏黑水城文獻，原編號 И н ф.№.3780。

[註 60] 以上法事活動記載分別見俄藏黑水城文獻，原編號 И н ф.№.6360,117,693,5423,8106。《俄藏黑水城文獻》第三冊第五十一—五十三頁、第二冊第四十七—四十八頁、第一冊第二九二頁、第二冊第三七二—三七三頁、第三冊第七十一頁、第三冊第四十八—四十九頁。

[註 61] 同 [註 1]，第一七〇—一七一頁。

[註 62] 敦煌研究院編，《安西榆林窟》（文物出版社，一九九七年）第一一五—一二一圖。

[註 63] 劉玉權，〈敦煌西夏壁畫藝術〉，載《寧夏畫報》一九八三年第一期。

[註 64] （俄）米開魯比奧特洛夫斯基《絲路上消失的王國—西夏黑水城的佛教藝術》（義大利：米蘭愛利克塔出版公司，一九九三年）。圖版三十八、五十三、十六、十二。

[註 65] 同 [註 64]，圖版二十一—二十一。

[註 66] 同 [註 64]，圖版一。

[註 67] 蓋山林，〈絢麗多彩的藝術奇葩—記額濟納旗西夏彩塑〉，載《內蒙古文物考古》一九八一年創刊號。

[註 68] 何繼英、于存海，〈西夏皇家寺院的彩繪 泥塑佛像〉，載台灣《歷史文物》第十卷第三期，二〇〇〇年三月。

[註 69] 陳炳應，〈金書西夏文《大方廣佛華嚴經》〉，載《文物》一九八九年第五期。

[註 70] 俄藏黑水城文獻，原編號 И н ф. №.4773,953,738,7036,7589,4530,238,5762,7714,2267,4357,4887,562,5757b,916,242,569,4763,5923,862,843,4913,6469。