



唯識學的緣起觀

(下)

三、相能顯性、性助相生的緣起觀

相即有爲法，亦即唯識相，此唯識相又名緣生法、法相、事相、依他起相等。一切有爲法皆從緣生，所謂緣聚則有相，緣散相自滅，其中無有實體可得，本性是空。因爲有爲法有生滅相狀，又有作用，時時變化，剎那不停。就有情而言，有生老病死；就植物而言，有生住異滅，就器界而言，有成住壞空。此生老病死、生住異滅、成住壞空，稱爲有爲四相，也就是說凡具此四相的，皆屬有爲法。從《百法》來看：心、心所、色、不相應行法皆屬有爲法，雖不相應行法是心、心所、色三法和合現起的分位假法，不從種生，但它是心、心所、色三法和合現起的差別相，而不能離開緣生的心、心所、色而有，所以仍然是有爲法，屬唯識相。只不過凡有爲法的相皆不真實，沒有實在不變的有爲法而已。《金剛經》云：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如

電，應作如是觀。」正是說明有爲法的唯識相是不真實的。

性即無爲法，亦即唯識性，此唯識性又名空理、法性、實性、真如、圓成實等。一切無爲法，無生無滅，清淨寂然，它是我法二空的真理，此理放之人生宇宙而皆準，驗之染淨諸法而皆然，是萬古不變，真實不虛的絕對真理。《成唯識論》云：「眞謂眞實，顯非虛妄；如謂如常，表無變異。謂此眞實，常如其性，故曰眞如。」而此眞如是本來自有，不生不滅，相同虛空，清淨湛寂的二空所顯眞如。所以眞如是真理的別名，以故《成唯識論》又云：「理非妄倒，故名眞如。」

一切色心諸法皆從緣生，無有實體，自性空寂，此空寂之性即是眞如。《中論》云：「衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦即中道義；未曾有一法，而不從緣生，亦無有一法，而不是空者。」「未曾有一法，而不從緣生」，是有爲法；「亦無有

一法，而不是空者」，是無爲法。由此說明無爲由有爲法所顯，離有爲法則無無爲法。所以《大般若經》云：「若知緣生，則知法性；若知法性，則知空性；若知空性，則見導師。」可見深知有爲法從緣所生，有相無體，也就自然知道無爲法了。《百法明門論》言無爲法爲「四所顯示故」，也就是說心、心所、色、不相應行的四類有爲法，只有幻相，而無實體，故從緣生的有爲法便能顯出無爲法來，故曰：「四所顯示故」。因爲無爲法是二空眞理，此空理與事相是不能決然分開的，雖然空有不是絕對的一個，但也不是絕對的兩個。如《心經》云：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識亦復如是。」這就說明有在空中，空在有內，離有爲法而無無爲法。學人若執無爲法是離有爲法外而有的法，那就大錯特錯了。所以《成唯識論》云：「不同餘宗，離色心等，有實常法，名曰眞如。」可見唯識講無爲法（眞如），始終不離有爲法（事相）而有。《維摩詰經·入不二法門品》中喜見菩薩曰：「色即是空，非色滅空，色性自空。」色即有爲法，空即無爲法。這就更進一步說明無爲法在有爲法之內，有爲法相上自有無爲法性。《唯識三十頌》言圓成實頌文云：「圓成實於彼，常遠離前性。」（在依他起上遠離前遍計所執，依他起上的空理自然出纏而得彰顯，即是圓成實性。）因爲世間有漏有爲法從染因緣所生，如夢幻泡影，本性是空；出世間無漏有爲法從淨因緣所生，亦如夢幻泡影，本性是空。世出世間染淨諸法都不眞實，如夢幻泡影，無有自性，這個道理就是絕對眞實的。因此，唯識把這個絕對眞理稱爲眞如、圓成實等。所以說相能顯性，無爲法依有爲法而有。

既然無爲法（眞如）依有爲法（事相）而有，當然有爲法亦依無爲法而立。因爲無爲眞如唯識稱爲「迷悟依」。世間衆生迷而不覺，不達有爲事相是緣生法，如夢如幻，無有實體，故執四

大假合之身爲實有，便起我執；執身外山河大地爲實有，便生法執。有我法二執自起煩惱，由煩惱而造染業，由染業而感果，於是流轉三界，不得出離。出世聖者大覺不迷，能於染淨緣生諸法通達不實，知如夢幻，於是不起我法二執，無有煩惱，不造染業，不感果，自得出離，而證涅槃，所以說眞如爲「迷悟依」。《成唯識論》云：「謂眞如，由此能作迷悟根本，諸染淨法依之得生。」這裏所說的眞如爲「迷悟依」，不是說眞如是直接生起世出世間染淨諸法的親因，而是說眞如可以間接作爲染淨諸法生起的部份增上緣。爲何眞如不是直接生起諸法的親因呢？因爲眞如是無爲空理，性無生滅，故不能直接作生法之用，而只能間接助生諸法。譬如大地雖能生一切草木，但草木之生皆以草木的自種爲其直接生起的親因，而大地只能作草木生起的部份助緣。爲何眞如是間接助生諸法的部份增上緣呢？因爲眞如無爲，是諸法的空理，雖不能直接助生諸法，但它是諸法本具之空性，對法之生不起障礙，亦可爲法生起的助緣，即十因中的「不相違因」。故《中論》說：「以有空性故，一切法得成；若無空性者，一切法不成。」這裏必須指出：雖然諸法以空性而得生成，但空性是甚麼呢？前面已引《中論》所說：「因緣所生法，我說即是空。」空性就是緣生法所顯，而不是離開緣生法而另有空性；當然也不是離開空性而另有緣生法。如果單認爲眞如能生有爲法，那眞如就成了本體、第一性的不平等因，這是唯識所堅決反對的；如果識爲有爲法能生無爲法，那有爲法也就成了本體、第一性的不平等因，這也是唯識所不承認的。一定要有爲無爲、因緣助緣兩種條件結合，才能生起一切諸法，這樣才符合正理，不違中道。所以說性助相生，有爲法亦不能離無爲法而有。

既然相能顯性，性助相生，一切諸法無始時來本具空有兩面，由此道理就規定着學佛的人，若證無爲，則必於有爲之中；

若見有爲，則亦必於無爲之內。見相即性，相外無性；見性即相，性外無相。見相者，即不捨有爲；見性者，即不住有爲。不住有爲即能破我法二執，證二空真理而超然解脫；不捨有爲即能大雄無畏，狠抓因果，以度衆生。所以《維摩詰經》說：「菩薩不盡有爲，不住無爲」，即是此義。但是若欲真正證得無爲，則必須通達緣生諸法有相無體，如夢如幻，不可言說，不可分別的道理，以遠離我法執著才能證得；若落言詮，則有分別，一有分別，則自然生起我法執著，而與諸法的真實性相相反。以故《法華經》云：「諸法寂滅相，言語不可說。」《中論》亦云：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」但是凡夫無始時來不達此理，顛倒沉迷，橫加計度，於一切諸法執幻爲實，執無爲有，見相昧性，障蔽眞如，不得解脫。二乘亦不達此理，厭世趨寂，貪著定味，見性昧相，離捨有爲，求證無爲，安住寂滅，不得大自在。只有我佛如來，諸大菩薩，見性達相，見相證性，不取不捨，不增不減，空有雙彰，眞俗圓融，一方面不捨世間，大悲度生，另一方面又不住世間，大智不著，自覺覺他，悲智等運，於有爲法上而證無爲，於無爲法上而見有爲，無住而住，自在解脫，這就是《金剛經》所說：「以無我相、人相、衆生相、壽者相，修一切善法，即得阿耨多羅三藐三菩提」的福慧雙修之義。

再者：世間是有爲法，此有爲法從緣所生，無有實體，自性本空，而此空性空理即無爲法，人們若證此無爲法，便證涅槃，而得解脫。所以《中論》頌云：「世間與涅槃，無有少分別；涅槃與世間，亦無少分別；涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫厘差別。」涅槃有四種，而此《中論》所說的涅槃，便是指四涅槃中的自性涅槃而言，也就是《百法明門論》中所說的「非擇滅」。依此非擇滅自性涅槃的道理，來破除我法二執，斷

除煩惱所知二障，而證得擇滅的有餘依無餘依二涅槃，也才能真正解脫，得離繫果。諸佛如來亦依此自性涅槃的道理，了達世間性空，不可執著，才不住世間；同時又了達出世間性空，不可執著，才不住涅槃，而常在世間度化衆生，以故才有真正無住大涅槃的受用。因此，惠能大師力倡「佛法在世間，不離世間覺」，「不離見聞緣，超然登佛地」的頓悟禪法，道理即在於此。所以大乘佛法常言：「煩惱即菩提，生死即涅槃。」也就是說於生死中了生死，於煩惱中斷煩惱。以故佛言：「極煩惱所惱，得最上菩提。」《維摩詰經》云：「一切煩惱而爲佛種」，即是此義。因此，近代和當代有卓越建樹的高僧大德據此妙理而建立「人間佛教，人間淨土」，是有其偉大意義的。

綜上所述，可見以相能顯性，性助相生爲緣起觀的佛法，它顯示了四點最殊勝的正理：

1、說明凡緣生法皆無實體，自性空寂，此空寂之性即是眞如。凡欲證此眞如者，不能捨有爲法而證無爲法。依此道理便顯示出學佛的人必於相上見性，有上觀空，也就是即於世間而得出世。

2、說明眞如是眞理，欲證此眞理者必須遠離我法執著。《掌珍論》云：「眞性有爲空，如幻緣生故，無爲無有實，不起似空華。」如果執眞如爲實有，則又成遍計的所執，不得解脫，以故《中論》云：「大聖說空法，爲除諸有見，若執於空者，諸佛所不化。」

3、說明相能顯性，即法非常；性助相生，即法非斷。非斷非常，是爲緣起正理。又非斷即非空，非常即非有，非有非空，即是中道。

4、說明人們若不通達相能顯性、性助相生的緣起理，便不能破除我法二執，而永處纏縛；若通達此理者，便能破除我法二

執，而出世解脫。

（以上所引《般若》、《中觀》、《壇經》等書章句，雖非直接唯識典籍的文句，然其理與唯識之理脈絡貫通，不仿用作借證。）

四、此有故彼有、此無故彼無的緣起觀

宇宙萬有，染法淨法，世間出世間，一切皆是對立統一相反相成地存在着，這是緣生的基本法則和自然規律，唯識據此事理而建立衆生有五種性說。五種性者：魏譯《入楞伽經·集一切佛法品》云：「復次，大慧！我說五種乘證法。何等爲五：一者聲聞乘性證法，二者辟支佛乘性證法，三者如來乘性證法，四者不定乘性證法，五者無性證法。」

五種性說最極正確究竟，是如來的真實義，是合情、合理、合事實的主張。因爲任何法皆從緣生，緣生的基本法則是「此有故彼有，此無故彼無」。宇宙間任何事物都是有這一邊，必然有相反的那一邊；沒有相反的那一邊，也就沒有這一邊。所以相反相成、對立統一法則是任何事物生成得所遵循的而不能超越的必然準則。從自然界講：有天必有地，有地必有天；有高山必有深谷，有深谷必有高山；有陸地必有海洋，有海洋必有陸地。從方向講：有東必有西，有西必有東；有南必有北，有北必有南。從有情類講：有具有理性智慧的人，必然會有缺乏理性智慧的下等動物；有缺乏理性智慧的下等動物，必然會有具理性智慧的人。人中有男必有女，有女必有男；有老必有小，有小必有老。從社會界講：有執政領導者，必然有被領導者；有被領導者，必然有執政領導者。學校裏有老師，自會有學生；有學生也必然會有老師。由此看來不管任何事物都是「此有故彼有，此無故彼無」的。世間一切事物如此，出世修行證果又怎能例外。所以有

畢竟能得大自在、大解脫、證得出世涅槃的佛，就畢竟有不得大自在、不得大解脫、不能證得出世涅槃的人天有情。在無漏界有全覺、全修、全證道果的佛，必然會有偏覺、偏修、偏證道果的聲聞獨覺。如果人們單憑直覺理想，根據經論某一部份之談，而固執一切衆生皆能成佛，那就會與「此有故彼有，此無故彼無」的緣生基本規律相反，同時也不符合人們親眼所見的種種事相。

然復當知，所謂種性有五，此是從無漏有爲法而言，也就是從能證空性的智慧而言。若從法性本空、清淨無爲的真如而言，一切衆生平等平等，無有差異，故言一切有情皆有佛性。唯識正是從這兩義依前者建立事佛性，依後者建立理佛性，所以言佛性皆有兩種。因爲有理則必有事，有事則必有理。從理言一切衆生平等，從事言一切衆生有別，這是自然的法爾道理，其理固然。理爲所證，智爲能證。理證圓滿，則成大涅槃；智證圓滿，則成大菩提。而決不能說佛性是一，智理無異。若說理佛性就是事佛性，而涅槃就成了菩提，二乘證涅槃，也就等於證得了大菩提，若說事佛性就是理佛性，而菩提就成了涅槃，佛陀證大菩提，也就等於二乘所證的涅槃了。事實恰恰相反。所以有人言理佛性就是智慧（事佛性），那是徹底錯誤的；若言事佛性也就是空理（理佛性），那也是徹底錯誤的。因爲智慧的事佛性屬能證，空理的理佛性屬所證，它們是能所關係，而不是絕對的一個，只是說智正證理時，是言思道斷，心行處滅，無有能所的執著，唯識稱爲親證現觀，這時只能說是智理融爲一體，不可分割，而不能說理就是智，智就是理。譬如男女結婚成爲夫婦，在某種意義上好像沒有分別，但不能說男就是女，女就是男，而畢竟男女有別，只能說他（她）們都是一個對立統一家庭的重要組成部份，而絕不能說他（她）們就是一個。所以《楞伽經》佛言五法，其中就把正智與真如分開而論，說爲二法，是有其深刻意義的。

佛陀依據理佛性的道理而建立法是一乘，依據事佛性道理而建立種性有五，以故《解深密經》云：「依諸淨道清淨者，惟依此一無第二，故於其中立一乘，非有情性無差別。」這正好說明法是一乘，種性有別，故言：「故於其中立一乘，非有情性無差別。」佛在該經又云：「非於一切有情界中無有種種有情種性，或鈍根性，或中根性，或利根性有情差別。善男子！若一向趣寂聲聞種性補特伽羅，雖蒙諸佛施設種種勇猛加行，方便化導，終不能令當坐道場，證得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？由彼本來惟有下劣種性故，一向慈悲薄弱故，一向怖畏眾苦故，一向棄背利益諸眾生事，一向怖畏眾苦，是故一向棄背發起諸行所作。」這段經文更進一步說明定性聲聞只能自了，不能覺他，只能證得涅槃，不能證得阿耨多羅三藐三菩提。對於不定有情來說，則看遇緣如何，若遇下根聲聞緣，則成阿羅漢；若遇中根獨覺緣，則成辟支佛；若遇上根如來緣，則成兩足尊；若初學小乘，後轉大乘，當然亦得成佛。總之，雖是不定有情，但總不出下中上三乘範圍。至於定性大乘，初學佛道則是自他雙覺，悲智等運，直至成佛皆是福慧雙修，故與定性二乘有別。至於人天有情，則屬《大乘集論》所說：「終不能般涅槃法者」，也就是說始終不能出世解脫。何以故？理佛性雖有，而沒有證得理佛性的事佛性（智慧），故終是迷而不覺的凡夫。

雖然如上所說種性有別，但能出世解脫的三乘有情都依「一切諸法，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」的一乘法而修、而悟、而證，才能出世解脫。對此一乘法全悟、全證的，則屬如來乘；對此一乘法能悟、能證百分之五十的，則屬聲聞獨覺乘；對此一乘法全然不悟、不證的，當然則屬於人天有情。

問：據《楞伽》、《深密》等經說法是一乘，有情種性有五。又說佛性有二，理佛性人人本具，事佛性個個有別。為何佛

陀又在《法華經》上說：「惟有佛乘，無二無三。」《涅槃經》上也說：「一切眾生，皆有佛性；有佛性者，皆得成佛？」

答：《法華經》說：「惟有佛乘，無二無三」，此說法是一乘的理佛性而言。因為事佛性是無漏有為法，而此無漏有為法無有實體，如夢如幻，不可執著。但是雖然事佛性如幻，而不能否認事佛性的存在，猶如世間如幻，而不能說沒有一個如幻的世間。所以從事佛性如幻，無有實體的空理而言，三乘種性仍然屬於理佛性的一乘法，故言：「惟有佛乘，無二無三。」至於《涅槃經》說：「一切眾生，皆有佛性」，此是指理佛性而言。「有佛性者，皆得成佛」，此是指事佛性而言，當然有事佛性的，都能成佛，也可以說「一切眾生，皆有佛性，有佛性者，皆得成佛」，這是佛陀勉勵眾生的話，應該努力修行，不要心生分別，猶如《金剛經》佛說：「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心，所有一切眾生之類……我皆令入無餘涅槃而滅度之」的文句一樣。也就是說發願者應如是發把一切眾生度盡，而不要固執把一切眾生度盡才能成佛，如果說定要眾生度盡才可成佛，為何已成就不可數、不可量的佛，而他們並未真正把一切眾生度盡，而世間還是有無數無量的眾生在三界六道之中？這就說明學佛者應該發願把一切眾生度到無餘涅槃的彼岸去，在修行上才能做到「行無緣慈，運同體悲」，遠離分別執著，而學人也能真正出世解脫。是故佛說「一切眾生皆能成佛」的經義與所引《金剛經》把眾生度盡的經義完全相同，學人應「依義不依語」，而不可滯於文字。

如果定執一切眾生都能成佛，那將來眾生都成了佛，當然也就沒有世間。但是依《緣起經》說「此滅故彼滅」的道理，沒有世間也就沒有出世間，沒有眾生也就沒有佛陀。其理由須詳辯之如次：

1、從自覺覺他言：菩薩名大士，又名覺有情，如果說一切眾生都能成佛，而最後成佛的眾生他們在哪裏去覺悟他人呢？如果說不覺悟他人也能成佛，則《華嚴經》說：「若菩薩不度眾生，終不能成無上菩提」，又怎樣理解？同時自覺覺他的人格菩薩，雙覺圓滿名佛陀，當然不覺他人的眾生連菩薩都不是，而說能成佛，是無有是處的。《華嚴經》又說：「一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果。」如果眾人都成了佛，則沒有如樹根的眾生，哪還有如華果的佛菩薩？《壇經》云：「若識眾生，則知佛性；若不識眾生，萬劫覓佛難逢。」如果最後的有情無有眾生可識，也能成佛，那這段經文又怎樣理解？

2、從福慧雙修言：佛名兩足尊，也就是福德智慧兩皆具足的出世大聖。《阿毘達磨大乘經》云：「福德智慧二資糧，菩薩集積無邊際。」但是菩薩在何處去集積無邊的福慧呢？古人說：「眾生是福德的海洋，眾生是智慧的源泉。」若一切眾生都能成佛，而最後成佛的眾生他們再無生可度，又在何處去積福德智慧呢？福慧不能集積，又怎能成就福慧圓滿的兩足尊。《華嚴經》云：「常以大悲水饒益眾生，成就諸佛菩薩智慧華果。」如果說一切眾生皆可成佛，最後成佛的眾生，他們無有眾生可度，又怎能說「常以大悲水饒益眾生」呢？既不能興悲運慈，拔他人之苦，與他人之樂地進行饒益，這當然就不是菩薩了，菩薩尚且不是，又怎能說他是佛陀呢？

3、從佛果的大菩提言：大菩提主要是指四智相應心品。而四智相應心品中一是大圓鏡智相應心品，此智證佛法身及土，現佛報身及土，法身清淨無為，報身以智為體，能自受用無邊法樂。二是平等性智相應心品，此智現他受用身土，度化地上菩薩，使地上菩薩受用與佛相似的無邊法樂；若世間一切眾生都成了佛，則無十地菩薩，無菩薩而佛的平等性智則不能起用。三是

妙觀察智相應心品，此智善觀諸法自相共相，善觀有情根性勝劣，然後對機說法，與大法雨，斷一切疑；若世間一切眾生都成了佛，妙觀察智又觀察哪位眾生的根性勝劣呢？無有眾生的根性可觀，而佛的妙觀察智也就不會起種種妙用了。成所作智相應心品，此智常現三類化身，對地前加行位菩薩現千丈大身進行饒益，對資糧位菩薩、人、天、二乘現丈六金身進行度化，對地獄、餓鬼、傍生現隨類化身進行拔濟；若世間一切眾人都成了佛，而佛的成所作智又去給誰現三類化身呢？無化身可現，而成所作智也就不會起種種妙用了。如是平等性、妙觀察、成所作諸智，若無眾生可度，自會因失其作用而消失。四智不存在，則無大菩提，無大菩提，也就無有佛。所以說有眾生才有佛，有世間才有出世間，其理真實。

4、從佛果的大涅槃言：所謂大涅槃即指無住涅槃。佛是悲智等運、真俗圓融、大自在、有解脫的出世大聖。因為佛以大智慧破除了二執，斷除了二障，已經圓滿地證得了有餘依無餘依二涅槃，所以佛不住世間；但是佛又以大悲心不捨世間，不捨有情，常對眾生拔苦與樂，所以佛又不住涅槃。雖不住涅槃，而又不捨涅槃，雖不住世間，而又不捨世間。無住而住，自在解脫，是為無住大涅槃。若世間一切眾生都成了佛，則無世間眾生：既無眾生，佛哪還有無住大涅槃的受用呢？既無大涅槃的受用，當然也就無有佛了。《中論》云：「涅槃不異世間，世間不異涅槃。」若無有世間，無有眾生，哪還有寂滅無為的涅槃呢？所以說有眾生才有佛，有世間才有出世間，此理真實。

總之，若無世間眾生，則佛菩薩就不會起四無量心，也就不會修四攝六波羅密了。當然不起四無量心，就無有佛心；不修四攝六波羅密，也就無有佛行，無心無行，哪有佛菩薩呢？所以說有眾生才有佛，此理真實。以故《華嚴經》云：「因於眾生而起

大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成等正覺」，即是此義。

問：據上所述，可見只有出世三乘有情才能解脫出離，而人天有情則始終不能解脫出離了？

答：是的。人天有情佛陀可常現化身對他們宣說止十惡、修十善的世間法，也可以給他們宣說壓下趨上的世間離欲禪法，使其離三塗苦，而上生人天乃至色無色界。如果上界報滿，而又下墮，佛陀則又給他們宣說世間法，使其又離下上升，這樣展轉度化，此類衆生則可以得人天相對的解脫，同時佛的菩提涅槃也因長時起用，度化衆生，而永恆存在，不會消滅。這就是「此有故彼有」，有佛才有衆生，有衆生也才有佛的對立統一的緣起觀。

綜上所述，可見以「此有故彼有、此無故彼無」為緣起觀的佛法，它顯示了四點最殊勝的正理：

1、說明衆生無盡，佛無盡，衆生成佛無盡，從而顯示出法界是圓融無盡，不可窮極的。

2、說明世出世間凡夫聖者皆是相待而有，離彼無此，離此無彼的相反相成、對立統一的緣生法，其中無有定法可得。從而指導人們在學佛問題上應不取不捨，無所住而生其心。

3、說明法是一乘，種性有五，真諦俗諦，兩相融攝，從而指示人們學佛、成佛必須真俗圓融。

4、說明學佛人對於五乘種性說和一乘法之說絕不能固執一邊，主張有五乘種性差別，而認為一乘是方便說；更不能執一經之言專主一乘是真實，而五乘是方便說。因為佛是對機說法，無有定法為衆生說，必須將諸經所說一乘五乘義融會貫通，而主張種性是五，法是一乘，兩者如如相應，融合對稱，而不偏執一邊，某是真實，某非真實，某是方便，某非方便，才能契佛本懷，而不失如來之真實義。

（上接第36頁「佛教與西夏文明」）

② 吳天墀《西夏史稿》頁34—37，四川人民出版社1983年1月版。

③ 周叔迦《北平圖書館藏西夏文佛經小記》，載《輔仁學志》第二卷第二期。

④ 見《北平圖書館刊》第四卷第三期《西夏文專號》。

⑤ 楊樹森《遼史簡編》頁309—310，遼寧人民出版社1984年8月版。

⑥ 王靜如《蘇俄研究院亞洲博物館所藏西夏文書目譯釋》，同④。

⑦ 王仁俊《西夏文綴》卷二。

⑧ 同③

⑨ 《敦煌莫高窟內容總錄》頁183—184。（北京）文物出版社1982年11月版。

⑩ 宇文懋昭《大金國志》卷十七。

⑪ 李心傳《建炎以來朝野雜記》乙集卷二〇。

⑫ 王忠《論西夏的興起》，引巴窩祖拉陳互的《智者宴》。

⑬ 劉元春《新疆維吾爾族佛教信仰歷史概況》，載北京中國佛教文化研究所《佛學研究》1992年刊。

⑭ 《宋史·夏國傳》均載，轉引《西夏史稿》頁155。

⑮ 前嶋信次《關於日持上人中國之行》，載日本《史學》三十卷之二，1937年。

⑯ 王國維《元刊本西夏華嚴經殘卷跋》，見《觀堂集林》卷二一。

⑰ 史金波·白濱《明代西夏文經卷和石幢初探》，《考古學報》1977年第一期。

⑱ 《西夏史稿》頁270—271。