

黑水城文献与西夏史研究

编者按：近年来黑水城文献研究渐成热潮，尤其是汉文文献研究大有后来居上之势，但利用汉文文献研究西夏历史仍是薄弱环节。我们组织了四篇利用黑水城文献研究西夏史的论文，其中所用汉文文献弥足珍贵。通过对文书的解读，史金波先生着力探讨了西夏王朝处理佛、儒及其相互关系的独到之处，深化了我们对西夏统治者治国理念的理解；孙继民先生详细考释了乾祐十四年安排官文书，十分明显地推进了西夏制度史的研究；而崔、陈两文，则分别加深了学界关于西夏文化多元性的认识和两宋之际宋夏关系中并不广为人知的某些侧面。概而言之，四篇文稿特色自足，堪称利用黑水城文献推进西夏史研究的典范之作。特此刊介，以期引起学人更多的关注。

关于西夏佛与儒的几个问题

史金波

西夏王朝在当时中国的版图中位于宋、辽、金、回鹘、吐蕃各政权之间，由宋朝的肘腋之疾最终酿成心腹大患。西夏以武力为基础，以经济为后盾，辅以外交手段，有国近两个世纪，除其注重军事，发展经济外，其统治者的治国理念，特别是对儒、佛信仰和其间关系的处理颇值得探讨。

一、关于西夏佛教的地位

西夏的党项族与辽、金契丹族、女真族一样，最初皆以本民族比较原始的方法治理所辖地区，当他们进入中原地区后，便逐渐接受中原王朝长期以来形成的以儒治国方法。西夏的信仰也为多种、多元，既用儒学，又尊崇佛教，也容纳道教，同时也延续原始宗教。

当时在几个王朝中，儒学引领着社会思潮，形成政府的统治思想和民间行事的主流意识，左右着政府，渗透于法律，居社会主导地位。舶来

的佛教也已深深植根于中华，成为势力弘大的宗教。本土形成的道教凭借其深厚的基础，在与佛教摩擦、吸收过程中扩展着范围和影响。民间对自然、神祇的信仰以其古朴形态，各领风骚。

在中国中世纪，唐朝流行的主要宗教是道教和佛教。唐末武宗毁佛，五代周世宗灭佛，使佛教备受打击，也使儒、佛、道三教之争趋于缓和。宋朝伊始，给佛教以适当保护，并派僧人远赴印度求法，还雕刻《开宝藏》大藏经，使佛教传播逐渐恢复和发展。北宋对道教也持崇奉扶植政策。徽宗授意道录院册封他为“教主道君皇帝”，曾一度命令佛教和道教合流，改寺院为道观，但此举不久即恢复原状。

宋朝在其法典《宋刑统》中有维护佛教、道教的规定，并把道教放在首位：“诸盗毁天尊像、佛像者，徒三年。”^①这一条是从《唐律》中抄袭而来。^②

西夏法典《天盛律令》也有类似规定，但叙述顺序有明显变化，把佛教放在道教前面：“诸

人佛像、神帐、道教像、天尊、夫子庙等不准盗损灭。若违律时，造意徒六年，从犯徒三年。”^③这种微妙变化是统治者的有意调整，反应出佛教在西夏地位高于道教。

西夏法典中大大增加了宗教信仰内容。《唐律》和《宋刑统》关于宗教的条款很少，属于保护道教、佛教的只有上述一条。而西夏《天盛律令》在卷3有“盗毁佛神地墓门”，特别是于卷11专辟“为僧道修寺庙门”，含23条，约3000字的篇幅。此外卷1、10、14也还有关于僧道的条款，也反映出佛教、道教在西夏社会受关注程度的提升。

唐、宋佛教管理机构的级别都不太高。^④西夏管理宗教的机构为功德司，功德司的地位很高。《天盛律令》规定，西夏政府中第一等为上等司，第二等为次等司，包括殿前司、御史、中兴府、三司等17司，其中就有管理佛教和道教的三个功德司。^⑤

西夏法典中多是佛、道并提，似乎地位平等，但法典中所录西夏职官机构中属于佛教的功德司有两个：僧人功德司、出家功德司，而道教的功德司仅有一个道士功德司。若再看各功德司职官的配置，便更加明显。管理佛教的官员为管理道教的官员六倍。^⑥可见西夏的佛教势力远大于道教，佛教事务远多于道教。

综观10至13世纪中国境内的宗教信仰分布，大体上是东部佛、道并存，佛、道势力旗鼓相当，西部回鹘、吐蕃、大理以佛教为主，伊斯兰教渐从回鹘西部进入。中部西夏地区虽也兼容佛、道，但佛教强势，道教弱势，是中国宗教的过渡地带。

二、佛教并非西夏国教

西夏佛教在宗教界的势力和影响始终处于主流和优先地位，但西夏仍然是多种宗教并存。有的专家提出在西夏“藏传佛教被列为国教”，又说“元昊如此通晓佛学，并把佛学列为国教”。^⑦事实并非如此。

所谓国教应是实行国教制度国家法律确立的唯一宗教，其教义是国家中占统治地位的官方意识形态，宗教经典和戒律成为国家法律，并带有强制性。西夏佛教并不具备国教特征。前述西夏法典中在涉及宗教条款时，多以佛、道并称，或言僧人、道士，或言寺庙、宫观，或言佛像、道教像。西夏法典还规定成为出家僧人要能诵11

种佛经，成为道士要能诵14卷道经，皆一一开列目录。可见西夏在法律层面上对佛教和道教一视同仁。

汉文文献记载，西夏景宗元昊的儿子宁明即为道教徒。他：“喜方术。从道士路修篁学辟谷，气忤而死。”^⑧证明道教在西夏宫廷内也有信徒。

西夏国家占统治地位的官方意识形态是儒学，而不是佛教义理。西夏法典不仅在具体条款中贯穿着维持封建统治的儒学信条，特别是在卷1开宗明义就列出“十恶”内容，把严重违反仁、义、忠、孝的行为列为重罪，予以严惩。^⑨这也是全部法典的纲领，反映出西夏统治者的意志。特别是第一恶罪谋逆，与儒家提倡的忠君对立，对其主犯、从犯皆处以极刑。这样的法律与儒学相合，与佛教无涉。

在西夏信仰自由，信仰平等，无强制性，无论势力、影响大小，佛、道、儒并列，在前述《天盛律令》条款中将夫子庙也与佛、道一并保护。其实，中国自五代以后历朝对佛教都采取了崇信和保护的政策，但没有一朝将其列为国教。

至于藏传佛教在西夏只是佛教的一个组成部分，西夏的汉传佛教依然有很大势力。《天盛律令》规定做出家僧人应会诵11种经，但又依番、羌和汉人而有所区分，番即党项人，羌即吐蕃人。^⑩其中既有藏传佛教特有的佛经，也有其他佛经。

已经发现的宁夏、甘肃、内蒙古等地出土的大量西夏佛经中，既有汉传佛教佛经，也有藏传佛教佛经。汉传佛教中的华严宗、净土宗和禅宗的势力都很大，因此说“藏传佛教被列为国教”并无根据。

三、关于西夏儒学的地位

西夏和辽、金一样，都尊崇儒学，礼事孔子，实行科举。辽、夏、金三朝都接受中原王朝治国的原则和理念，用本民族文字翻译《贞观政要》作为治国之纲要。辽朝用契丹文翻译的《贞观政要》和金朝用女真文翻译的《贞观政要申鉴》^⑪都未保存下来。西夏将《贞观政要》节译为西夏文本，名为《德事要文》，现存有刻本。^⑫

西夏所处地域早先为中原王朝领土，原来的地方政府管理制度即以儒学为政治理念，佛教已经盛行，于是顺理成章地走上以儒治国、以佛治心的道路。西夏贯彻以儒学为主的统治思想和方

法比同为少数民族政权的辽、金更为彻底。

在中国封建社会，孔子的地位不断攀升，至唐朝追谥孔子为文宣王，宋、元、明、清诸朝代继有封谥，最高也只是文宣王。西夏仁宗人庆三年（1046）尊孔子为文宣帝，这是对孔子空前绝后的尊号。证明西夏崇儒之盛，与其他王朝相比，实有过之而无不及。

中原唐、宋的法典贯穿了儒学治国的精神。西夏和辽、金都借鉴了中原王朝法典。西夏法典比唐、宋法典增添了新内容，并做了形式上的革新。^⑬而辽、金在法制上保留着较多的本民族前封建社会的遗存。辽朝采取南北两面官制，^⑭在法制上也保留“因俗而治”特点。^⑮金朝也实行南北面官制，保留奴隶制，至世宗时才系统吸收儒家思想，实行“仁政”。^⑯

西夏早期曾下过秃发令，但没有像辽、金那样实行明显的民族歧视政策。西夏《天盛律令》中，也没有分别对待党项人和汉人不同的刑罚规定。只是在番、汉、西番、回鹘等职官共职时，“名事同，位相当者”，当以番人为上。^⑰

西夏之所以接受中原地区以儒学为代表的文化更多、更深刻，与其所处的地域形势有关。契丹、女真虽进入中原，但在其所建辽国、金国中，仍保留着其原住地，较多地保留着本民族的民俗。西夏党项族自原居住地向东北迁徙后，进入中原，断绝了与原住地族人的联系，从生产方式、生活方式到意识形态直接接受中原文化影响，更容易失掉原来的民族风俗，就连其原始宗教也处于衰落的状态，不似契丹、女真萨满教那样盛行。

西夏前期经历了“蕃礼”与“汉礼”的严重斗争，其实质往往反映出接受儒家治国方针的皇族与保守势力支持的后族之间的政治斗争。^⑱自崇宗时期以后，这种斗争不见于史籍记载，原因是崇宗已经接受汉文化，在施政中确立了儒学的主导地位，“汉礼”已经取得了胜利。仁宗朝更加推崇儒学，这引起掌握朝柄、担任国相的外戚任得敬的不满，上书建议罢黜儒学。^⑲仁宗没有采纳他的意见，反而设立翰林学士院，进一步确立儒学在西夏的主导地位。

儒学讲求修身、齐家、治国，具有世俗性的功能和特点，是应用性很强的理论。自隋唐以后，科举考试皆以儒学经典为标准。即便是以少数民族为主体的辽、西夏、金朝，在执政的过程中，为治国需要，也先后实行科举考试，也以儒学经典为标准。在西夏对儒学可以提出异议，甚

至可以引起存废之争。而西夏统治阶层对于佛教则始终信奉，一直护佑有加。任得敬反对儒学，但却崇信佛教。^⑳西夏王朝具有包容性，崇佛与用儒互补，精神慰藉、心理消解和政治实用、社会管理相结合。

10至13世纪中国境内的儒术的布局，大体上是以东部宋朝为基础，西夏和辽、金势力跟进效法，西部回鹘、吐蕃则影响较小。

四、西夏佛教之特色

辽、金、西夏在佛教发展方面都有重要贡献，但西夏有不同于辽、金王朝的特点，主要归结为四项。

1. 用西夏文翻译大藏经

辽、金发展佛教，皆在北宋首次雕印汉文大藏经的基础和影响下，刻印汉文大藏。辽朝所刻称《契丹藏》，又称《辽藏》，刻藏地点在燕京（今北京）。近代已发现《契丹藏》的零散经卷。金国所刻称《金藏》，又称《赵城藏》，也以《开宝藏》为底本雕印。1935年于山西赵城县广胜寺（临济宗寺院）发现《金藏》近五千卷，入藏国家图书馆。《金藏》是目前唯一一部收集比较完全的早期大藏经。

西夏推行佛教一方面注重汉文佛经，另一方面还用西夏文翻译大藏经，在发展佛教方面开辟了民族化的道路。西夏大力推行佛教，作为主体民族的党项族要传习佛经，就需要用党项人能听懂、看懂的西夏文翻译佛经。翻译佛经必须有译经的底本和本民族文字。西夏前期曾先后六次向北宋求取大藏经，第一次是西夏尚未正式立国的宋天圣八年（1031）十二月，西夏也有了译经底本《开宝藏》。^㉑西夏文在西夏正式立国前两年，即1036年创制完成。有了这两项条件，在元昊称帝当年就开始用西夏文翻译大藏经。经西夏前四朝，至崇宗天祐民安元年（1090），共用53年时间，译经3579卷，称作“蕃大藏经”。^㉒后世称为西夏文大藏经。这是中国第一次用少数民族文字翻译的汉文大藏经。

辽、金王朝，虽然也创造了本民族文字，但未用本民族文字翻译汉文大藏经。辽朝的契丹人，金朝的女真人如果不懂得汉语，就无法听到佛经的声音，当然也看不懂佛经。佛教在西夏与辽、金主体民族传播上有很大不同。

2. 发展藏传佛教

西夏佛教信仰更具开放性，从中原吸收汉传

佛教，请回鹘高僧译经，又接受藏传佛教。西夏发展藏传佛教有两个最基本的条件：一是藏族地区不仅是西夏的近邻，西夏境内也居住着大量信奉藏传佛教的藏族；二是西夏统治者特别是皇帝的提倡，仁宗礼事藏族僧人，封藏族高僧为帝师。

在西夏藏传佛教借助上述条件蓬勃发展，从西夏西部逐渐向东部传播、蔓延。但由于西夏和宋朝、金朝属不同的国度，藏传佛教止于西夏，未能继续向东发展。

蒙古以其强大的军事力量先后灭亡了西夏、金朝和南宋。蒙元时期藏传佛教得到了更大的发展，进一步向东传播。藏传佛教在西夏的传播有深厚的基础，积累了在非藏族地区传播藏传佛教的成功经验。元代的大一统格局，打破了原来的国界，使藏传佛教无阻碍地发展。元代统治者对藏传佛教十分尊崇。蒙古统治者占领西夏后，吸收了一部分原西夏的统治阶层的人士及其后裔为己所用。蒙元时期蒙古汗窝阔台之子宗王阔端，受封于西夏故地。元朝在推行藏传佛教的过程中，继承并完善了西夏的帝师制度。自元世祖封八思巴为帝师后，元朝皇帝即位之初，例从藏族僧人受戒，并设帝师。帝师例领宣政院事，掌管全国佛教。西夏的后裔在元代佛教发展中一直起着重要作用，其中不乏参与元代佛教管理的高官显宦。

3. 兴建北五台山清凉寺

山西五台山是中国佛教的四大名山之一，相传为文殊菩萨示现之处，是中国北方佛教主要道场。西夏初期即对北宋的五台山情有独钟。德明和元昊两代都曾遣使到宋朝的五台山敬佛供僧。^②

后来西夏立国，与宋交恶，既不能去五台山，就在自己的神山贺兰山中，仿照宋朝山西五台山寺建起西夏的五台山寺。《西夏纪事本末》所载《西夏地形图》中，在贺兰山内记有“五台山寺”。^③山西五台山是一组庞大寺庙群，其中有清凉寺。西夏五台山寺效法山西五台山寺，也是一组寺庙群，其中也建有清凉寺。西夏僧人所编《密咒圆因往生集》前的题款记有“北五台山清凉寺出家提点沙门慧真編集”。^④北五台山即是西夏五台山。在刊印于乾祐十三年（1182）的西夏文类书《圣立义海》中有“五台净宫”，^⑤“五台净宫”应系西夏五台山寺。证明西夏五台山寺在此以前早已建成。

西夏兴建北五台山清凉寺，在西夏另树佛教圣地，在中国佛教史上独树一帜。西夏又在贺兰山建离宫别院，逶迤壮丽，作为西夏皇室休闲避

暑胜景。这座神山成了西夏精神境界高峰的象征。

4. 大力续修莫高窟、榆林窟等石窟

西夏建国前就占领沙州、瓜州，在沙州境内的敦煌莫高窟和瓜州境内的榆林窟为西夏管辖。两窟群自唐朝达到艺术高峰后，由于唐末、五代的战乱而走下坡路。西夏占领这一带以后，隆盛佛教，修葺洞窟，使两窟群再次呈现出新的辉煌。据1964年考察，初步定莫高窟有西夏洞窟80多个。^⑥后来敦煌文物研究所整理出版的《敦煌莫高窟内容总录》中记载，莫高窟有82个西夏洞窟。^⑦

莫高窟在西夏占有特殊的地位，在莫高窟西夏题记中有所谓“圣宫”、“朝廷圣宫”，^⑧即是对莫高窟的称誉。^⑨修建或重修洞窟需要大量财力、人力，在西夏这样偏安于西北地区的王朝，经济力量有限，大型佛事活动应以皇室或地方政府为主。可以推想，大规模修建敦煌莫高窟洞窟也应是西夏皇室所为。

西夏洞窟中以龙或凤为图案的藻井十分普遍，成为西夏壁画的一大特点。依据《敦煌莫高窟内容总录》记载，在莫高窟有关西夏洞窟中，有覆斗形窟顶的洞窟占多数，有69窟，其中以龙、凤为藻井的最多，共32窟。这类龙凤藻井不仅数量多，而且艺术水平很高，把莫高窟的藻井艺术提高到一个新的高度。龙、凤不仅是吉祥的象征，后来还被赋予了政治的意义。龙往往是皇帝的象征，凤是后妃的象征。西夏《天盛律令》不准民间以龙、凤作装饰的规定，正是这种中国式传统认识的法律化。莫高窟西夏洞窟中大量龙、凤藻井也可以作为这些洞窟为西夏皇室建造的重要参考。

除敦煌莫高窟外，安西榆林窟、东千佛洞、酒泉文殊山石窟、天梯山石窟、肃北五个庙、永靖炳灵寺、玉门昌马下窟、武威天梯山石窟、宁夏固原须弥山都有西夏石窟。西夏使石窟艺术再现辉煌，取得辽、金所不及的成就。

这一时期，辽、金开凿的石窟不多。宋朝则接续前代在今重庆大足雕凿大足石窟，是中国晚期石窟艺术中的优秀代表。大足石刻长期被湮没于荒山之中，鲜为人知。无独有偶，正是在其家乡武威发现著名西夏凉州感通塔碑的张澍，于嘉庆二十三年（1818）任大足县知县时，游历大足石窟，留下诗文，高度评价大足石刻“古今所未有”，并把大足石刻部分内容记入嘉庆《大足县志》。张澍的这一重要发现与凉州碑的发现一样

未能很快引起重视，直至一百多年后的 1945 年由学者杨家骆、马衡、顾颉刚等组成考察团进行科学考察，才为学界所重。张澍一生钟情学术，其敏锐的学术眼光和执着的追求精神使其得获他人所未获，凉州碑和大足石窟都已被列为全国重点文物保护单位。

注释：

① [宋] 窦仪等撰、薛梅卿点校《宋刑统》卷 19，法律出版社 1999 年版，第 338 页。

② [唐] 长孙无忌等撰、刘俊文点校《唐律疏议》卷 19，法律出版社 1999 年版，第 383 页。

③⑤⑥⑨⑩⑪ 史金波、聂鸿音、白滨译注《天盛改旧新定律令》，法律出版社 2000 年版，第 184、362-363、367-368、110-130、404-405、378-379 页。

④ 谢重光、白文固：《中国僧官制度史》，青海人民出版社 1990 年版，第 85-121、155-167 页。

⑦ 李范文：《藏传佛教对西夏的影响》，台湾《历史博物馆馆刊》1996 年第 6 卷第 3 期。

⑧ 《续资治通鉴长编》卷 162 “仁宗庆历八年（1048）正月辛未”条。

⑩ 《辽史》卷 103《萧韩家奴传》；《金史》卷 110《赵秉文传》。

⑫ 史金波、魏同贤、克恰诺夫主编《俄藏黑水城文献》第 11 册，上海古籍出版社 1996 年版，第 133-141 页；[俄] 克恰诺夫：《吴兢〈贞观政要〉西夏译本残叶考》，《国家图书馆学刊》2002 年增刊（西夏研究专号）。

⑬ 史金波：《西夏〈天盛律令〉概论》，《宁夏社会科学》1993 年第 1 期。

⑭ 《辽史》卷 45《百官志一》。

⑮ 《辽史》卷 61《刑法志上》。

⑯ 《金史》卷 8《世宗纪三》。

⑰ 蔡美彪等：《中国通史》第 6 册，人民出版社 1979 年版，第 164-174 页。

⑱ [清] 吴广成：《西夏书事》卷 36，甘肃文化出版社 1995 年版。

⑳ 史金波、魏同贤、克恰诺夫主编《俄藏黑水城文献》第 3 册，上海古籍出版社 1996 年版，第 71 页；史金波：《西夏“秦晋国王”考论》，《宁夏社会科学》1987 年第 3 期。

㉑ 《续资治通鉴长编》卷 190 “仁宗天圣八年（1030）十二月丁未”条。

㉒ 史金波：《西夏文〈过去庄严劫千佛名经〉发愿文译证》，《世界宗教研究》1981 年第 1 期。

㉓ 《宋史》卷 485《夏国传上》；《续资治通鉴长编》卷 67 “真宗景德四年（1007）十月庚申”条、卷 121 “仁宗宝元元年（1038）正月癸卯”条。

㉔ [清] 张鉴：《西夏纪事本末》，光绪十一年（1885）刻本，卷首地图。

㉕ 《大正新修大藏经》第 46 卷，台北新文丰出版有限公司 1983 年版，第 1007 页。

㉖ 史金波、魏同贤、克恰诺夫主编《俄藏黑水城文献》第 10 册，上海古籍出版社 1996 年版，第 249 页；克恰诺夫、李范文、罗矛昆：《圣立义海研究》，宁夏人民出版社 1995 年版，第 58-59 页。本文作者对译文有所修改。

㉗ 白滨、史金波：《莫高窟、榆林窟西夏资料概述》，《兰州大学学报》1980 年第 2 期；刘玉权：《敦煌莫高窟、安西榆林窟西夏洞窟分期》，《敦煌研究文集》1982 年第 3 期。

㉘ 敦煌文物研究所整理《敦煌莫高窟内容总录》，文物出版社 1982 年版，第 183-184 页。

㉙ “朝廷”二字，在西夏文中原意为“世界”，又可译为“朝廷”或“京师”，这里可译为“朝廷”。

㉚ 史金波、白滨：《莫高窟榆林窟西夏文题记研究》，《考古学报》1982 年第 3 期；刘玉权：《敦煌莫高窟、安西榆林窟西夏洞窟分期》，《敦煌研究文集》1982 年第 3 期。

作者简介：史金波，男，1940 年生，河北高碑店人，中国社会科学院民族学与人类学研究所研究员、博士生导师，北京，100081。

西夏汉文乾祐十四年安排官文书考释及意义

孙继民

《俄藏黑水城文献》第 6 册第 300 页收录有一件编号为 ИНВ. NO. 2208 的西夏时期汉文文书

图版，该书后附的《附录·叙录》有此件文书的介绍，并拟题为《乾祐十四年（1183）安推官文