

西夏研究丛书

# 西夏道教初探

● 韩小忙 著

甘肃文化出版社



西夏研究丛书

# 西夏道教初探

韩小忙 著

【甘】新登字第 09 号

西夏研究丛书

## 西夏道教初探

韩小忙 著

---

责任编辑:何兴民

装帧设计:秋 子 陈 珂

---

出版发行:甘肃文化出版社

印 刷:甘肃地质印刷厂

社 址:兰州市东岗西路 316 号

厂 址:兰州市西固区福利西路 357 号

邮政编码:730000

邮政编码:730060

电 话:(0931)8811015

经 销:新华书店

---

开 本:850×1168 毫米 32 开

版 次:1998 年 6 月第 1 版

字 数:125 千字

印 次:1998 年 6 月第 1 次

印 张:5

印 数:1—1 000 册

---

书 号:ISBN 7—80608—367—7/K·60

---

定价:13.80 元

## 出版前言

西夏,自公元 982 年立国,到 1227 年被蒙古所灭,历时 246 年。在近两个半世纪里,以党项羌族为主体的西夏民族,用自己的智慧和双手,创造了中华文化重要组成部分的、极富特色的区域性民族文化——西夏文化。

然而,由于西夏地处边鄙,远离中原,加之战祸频仍,大批的西夏文物典籍又被西征的蒙古军士付之一炬,尤其外强劫夺并秘藏海外,致使文化遗迹、遗物、艺术等在国内的留存甚微,因而成为中华民族历史上难解之谜。

近年来,一批有志于西夏研究的中国学者,尤其西夏研究所和宁夏大学的不少专家、学者们,面对历史资料十分有限的条件,披荆斩棘,备尝艰辛,开展研究工作。不仅撰著出版了一批颇有见地的西夏学研究专著,逐步揭开了西夏的神秘面纱,而且于 1995 年成功地举办了首届国际西夏学术研讨会,在学术界、特别是史学界引起了极大的关注。

为支持、鼓励西夏学学术研究事业,我社在 1995 年编辑出版了“西夏研究丛书·第一辑”之《西夏文化概论》、《西夏与周边民族关系史》、《西夏学概论》、《西夏书事校证》、《西夏王陵》等五本专著的基础上,这次又抽资

出版《西夏天盛律令研究》、《西夏经济史研究》、《西夏志略校证》、《西夏纪事本末》、《西夏道教初探》等“西夏研究丛书·第二辑”。再过两三年,如像《西夏美术史》等成稿时,我们还有望出版不可或缺的“第三辑”、“第四辑”……以给关心和支持西夏学研究的仁人志士和广大读者提供更多的研究成果。

甘肃文化出版社

1998年5月16日

## 目 录

序 论	(1)
第一章 西夏对道教的管理	(9)
第一节 有关道士的管理	(10)
第二节 有关道士的规定和处罚	(13)
第三节 有关其他人的规定和处罚	(15)
第四节 举赏	(18)
第五节 西夏道教的管理机构和制度	(19)
第二章 西夏的道教经籍	(22)
第一节 汉文道教经籍	(22)
第二节 西夏文道教经籍	(29)
第三节 西夏道教经籍的特点	(36)
第三章 西夏绘画中的道教内容	(39)
第一节 黑水城绘画中的道教内容	(39)
第二节 宏佛塔绘画中的道教内容	(55)
第三节 五个庙石窟壁画中的道教内容	(58)
第四节 西夏道教绘画的特点	(59)
第四章 道教流传于西夏的原因	(66)
第一节 传统道教思想与党项原始宗教的切合	(66)
第二节 唐宋统治者崇奉道教对西夏的影响	(73)
第三节 儒释道并称融合的因素	(77)

---

第四节	西夏对道教的扶持与培养 .....	(78)
第五章	道教在西夏的地位和影响 .....	(81)
第一节	道教在西夏相当流行 .....	(81)
第二节	西夏佛、道二教的关系 .....	(84)
第三节	西夏与宋、金道教的关系 .....	(90)
第六章	西夏道教的本土色彩 .....	(92)
第一节	道教术语的夏汉互译 .....	(92)
第二节	西夏宗教文化中的释道融合 .....	(98)
第三节	西夏的宫观道教和民间的实用主义 .....	(103)
第七章	西夏的宗教政策 .....	(106)
第一节	西夏宗教政策出台的历史背景 .....	(106)
第二节	西夏宗教政策的主要内容 .....	(109)
第三节	西夏宗教政策出台的原因 .....	(117)
第八章	《天盛律令·为僧道修寺庙门》译释 .....	(121)
后 记	.....	(151)



## 序 论

最早注意到道教存在于西夏的当代学者要算吴天墀先生了,他首次引用了宋人李焘所撰《续资治通鉴长编》中的两条材料。一条材料记载了西夏景宗元昊的太子宁明,曾跟随定仙山道士路修篁修习“辟谷法”,结果不慎气忤丧命<sup>①</sup>;另一条说:公元1081年宋军大举进攻西夏的西平府(灵州)时,城中居民四处逃散,“灵州城中惟僧、道数百人”<sup>②</sup>。由此说明,道教信仰在西夏是存在的。书中紧接着写道:“哈拉浩特(按即西夏黑水城)出土文物中有晋人郭象注《庄子》和宋人吕惠卿的《庄子解》(按即《吕观文进庄子外篇义》)等残本的发现;这也告诉我们,被道教顶在头上的老庄思想也受到了一定的重视”<sup>③</sup>。史金波先生所著《西夏文化》一书中,在吴天墀先生前述材料的基础上,对西夏有道教流传作了进一步肯定。同时,他所增加的材料为:(1)《文海》中关于“仙”字的解释(详见本书第二章第一节);(2)黑城所出汉文道教经典一种《太上洞玄灵宝天尊说救苦经》以及《易经》残本、解释人头像的骨相图等内容<sup>④</sup>。兹

① 此条材料出自《续资治通鉴长编》卷162,《西夏史稿》误为《长编》卷160。见[宋]李焘:《续资治通鉴长编》第1490页,上海古籍出版社影印本,1986年版。

② [宋]李焘:《续资治通鉴长编》卷318,上海古籍出版社影印本第2969页,1986年版。

③ 吴天墀著:《西夏史稿》(增订本)第225页,四川人民出版社,1983年版。

④ 史金波著:《西夏文化》第107—108页,吉林教育出版社,1986年版。

后紧接着,史金波先生还公布了他在苏联见到的西夏汉文本《杂字》,《杂字》中《司分部(第)十八》列有“功德、道德、道录”等政府机构,因而他认为“《杂字》中除佛教功德(司)外,还有道德(司)、道录等词”,这些道教材料,进一步“表明西夏除大力发展佛教外,同时也发展道教”<sup>①</sup>。

以上是本世纪七八十年代能见到的有关西夏道教的基本信息。当然,这是仅就中国学者的研究情况而言的,不包括俄、日等外国学者的观点。不过从上述这些著述中所透露的信息来看,由于多数学者无法见到西夏文原件,在材料极其有限的情况下,仅凭苏联学者公布的二手资料<sup>②</sup>,对此等不易被人们注意的问题似亦很难展开研究。

九十年代,由于黑水城西夏文献的陆续公布,关于西夏道教的材料慢慢地多了起来。

史金波先生,一直给西夏道教以密切注视。在对西夏文本《类林》研究时,他(及合作者)已经开始注意到有关道教词语的夏汉互译<sup>③</sup>,同时他们还对《天盛改旧新定律令》中的“𐽄𐽅”(护法)一词,作了译释,“第一字原为‘救护’意,第二字‘法’意”,二字结合起来,根据其实用法可意译为“道士”或“道教”<sup>④</sup>。所以在《西夏的职官制度》一文中,他首次将“护法功德司”改译为“道士功德司”,这样

① 史金波:《西夏汉文本〈杂字〉初探》,载《中国民族史研究》(2)第177—184页,中央民族学院出版社,1989年版。

② 他们译释材料时,对此问题并未注意,将之一笔带过甚或忽略不计。详见克恰诺夫所著的《西夏国史纲》,苏联科学出版社,莫斯科,1968年版;克恰诺夫:《西夏国家政府机构的西夏文材料》,载《亚洲民族研究所简报》第69号,苏联科学出版社,莫斯科,1965年版。

③ 详见本书第二章第一节。

④ 史金波、黄振华、聂鸿音:《西夏文本〈类林〉译文试析》,载《固原师专学报》1990年第2期。

就将释、道二教分别开来,遂使鲜为人知的西夏文献中的有关道教方面的内容现出了庐山真面目<sup>①</sup>。对于西夏道教认识的逐步明晰,显然与他们合作研究《类林》及通译《天盛改旧新定律令》西夏原文有极大的关系<sup>②</sup>。《类林》的《隐逸》、《方术》两篇中多有关于道教内容的叙述,《天盛律令》中往往僧人、道士并提,而且《天盛律令》第11卷第9门《为僧、道修寺庙门》中更是列出10余种道教典籍的名称(详见本书第二章第一节),这才使大家最终将西夏文“𐽄𐽅” (护法)与道教联系在一起。

邓如萍也已经意识到了西夏道教官署的存在,她将《天盛律令》的“和尚功德司、出家功德司、护法功德司”中的“护法功德司”单独划分出来,“前面两个排在该品的第五列和第六列,是处理佛教事务的,它们组成了真正的功德司,而第三个则出现在该品的第十一列,是处理道教事务的,实际并不是上述功德司的一部分”<sup>③</sup>。显然她认为“护法功德司”是处理道教事务的,而并不是佛教机构。

上述观点是肯定道教流传于西夏的一派意见。为此这些学者作出了很大的努力,虽然西夏文献很难译释,而且能够收集到的相关材料极其有限,但是,他们艰辛的探索毕竟给以后更深入的研究开辟了正确的道路。

另一派意见,或者无视道教在西夏的存在,或者虽然也注意到

---

① 史金波:《西夏的职官制度》,载《历史研究》1994年第2期。在其先期出版的《西夏佛教史略》(宁夏人民出版社,1988年版,第150页)中,因无佐证,史金波先生将“护法功德司”归于佛教管理机构之中。

② 《天盛改旧新定律令》(以下简称《天盛律令》或《律令》)是西夏仁宗仁孝天盛年间(公元1149—1169年)颁行的一部法典,以西夏文刊布,全文20卷,约20万字。见史金波、聂鸿音、白滨译:《西夏天盛律令》,辑入《中国珍稀法律典籍集成》甲编第五册,科学出版社,1994年版。

③ [美]邓如萍著、聂鸿音、彭玉兰译:《党项王朝的佛教及其元代遗存—帝师制度起源于西夏说》,载《宁夏社会科学》1992年第5期。

了西夏有道教流传,但却对其地位估价过低。

前一种意见,在克恰诺夫《天盛律令》的俄译本中有明显的反映。李仲三所翻译的克恰诺夫对《天盛律令》的俄译,凡是西夏文原文中僧人、道士并提的地方,均将之译成了僧侣,道士却消失了。译文忠实原著,是一般译者的起码常识,何况仅《天盛律令》前7卷中,僧人、道士并提之处即达8次之多,却无一例译为僧人、道士,而均译为了僧侣,所以可以设想这决不是汉译者的疏忽<sup>①</sup>。由于汉译本仅是《天盛律令》的第1—7卷,我们不知道克恰诺夫俄译《天盛律令》第11卷《为僧道修寺庙门》时,作了怎样的处理?倘若如此,至少西夏文原著《天盛律令》前7卷中有关道教的内容被克恰诺夫先生忽略了。克氏曾在苏联杂志《亚非民族》1983年第2期上发表的题为《十二世纪的西夏法典》一文中,大略介绍了《天盛律令》各卷的内容,其中亦对道教只字未提,谈到与道教关系最为密切的《天盛律令》卷11时,他这样概括到:“在第十一章,条文是围绕着三个基本问题:迎送外国使节,西夏佛教组织的生活和享有财产的一些问题(《共同享有牲畜和财产》、《私有土地和建筑物的享有和分配》、《由于草和果实引起的讼争》)”<sup>②</sup>。由此看来,克恰诺夫先生大概确实将西夏道教忽略了。

后一种意见,则在孟列夫所著的《黑城出土汉文遗书叙录》中有明显的反映。他认为,虽然西夏有道教作品发现,但是“所有这些作品都是中国宋朝的版本,总起来说如同儒家的作品一样,它们对藏卷没有代表性。可以认为,道家的哲学和宗教方面的书籍在西夏

① [俄]克恰诺夫俄译、李仲三汉译:《西夏法典—天盛年改旧定新律令(1—7章)》,宁夏人民出版社,1988年版。

② [俄]E. II. 克恰诺夫著、姬增录译:《十二世纪的西夏法典》,载《西北史地》1985年

国没有得以广泛传播”<sup>①</sup>。这个结论也是有失偏颇的。儒学在西夏文化中的重要地位,我们不需要再多说什么,单就道教作品而言,《叙录》仅仅注录的是黑水城发现的汉文道教文献,这些文献应该说是特定环境下的特定藏品,并不能代表西夏文化的全部,仅就这些文献以偏盖全,显然就是错误的。《天盛律令》中有关佛、道教的政策、法令以及其中第11卷中出现的13种供道士童子出家变道的道教经籍,又说明了什么呢?

不过,孟列夫在其《叙录》中详细地介绍了黑城所见3件道家作品,可补吴天墀、史金波两位先生先前著书时无法见到西夏汉文道教典籍原件而介绍不足之憾。另外,被孟列夫归于“医书、历书、占卜书”中的部分残卷亦可视作道教文献,如《孙真人千金方》、《六壬课秘诀》等。还有许多不具首尾,难于确定其名称的此类文献,亦可归于道教典籍之列<sup>②</sup>,这些我们会在本书第二章第一节中详细介绍。

我们之所以要把以前学者关于西夏道教研究的情况记录下来,一方面是想把以往零散的材料集中起来,另一方面的目的还在于说明,学术研究是一件比较艰难的差事,非一蹴而就。人们对事物的认识过程,往往是从不明白,到若明若暗,直到最后能够比较准确地把握。后来者只有在前人的基础上不断积累,才可能出现飞跃。这一认识问题的思路 and 过程在西夏研究中,过去有,现在和将来一定也还会存在。因为西夏文字本身是一种死文字,可以参照的对象是那样的稀少,误译或无法译释的字、词还会很多,只有通过较长时间的积累,后来者才会有所创获。

① [俄]孟列夫著、王克孝译:《黑城出土汉文遗书叙录》第15—16页,宁夏人民出版社,1994年版。

② [俄]孟列夫著、王克孝译:《黑城出土汉文遗书叙录》第234—242页,宁夏人民出版社,1994年版。

这里,再简要谈一谈我对这一问题的想法和思路。

众所周知,由于西夏史料十分贫乏,难成系统,因而给一些学术问题的讨论和研究带来了相当大的困难。所以,我时常将一些别人注意不到的问题罗列出来,以便提醒自己在研习西夏文史时,收集或着寻找史料<sup>①</sup>。在研习西夏佛教的同时,我不免联想到了中古时期道教的发展情况。这一思维上的偏差,问题还真的出来了。如果我们仔细了解当时宗教发展史的话,便可知晓唐宋时期,不唯佛教宗派林立,教徒众多,而且本土生长起来的道教,更是因其始祖老子与李唐王室同姓,便从此发达,甚至达到登峰造极的地步。赵宋王朝虽与李耳并不沾亲带故,却也由于国内阶级矛盾和域外列强的骚扰侵略,无奈之下而借助道教鼓吹的神灵符咒来麻醉自己,进而愚弄百姓。所以,宋庭听任道教的发展,甚或就连皇帝也昏昏然作起了教主。后来的北方女真金国,更有全真道等道教门派的蓬勃发展<sup>②</sup>。鉴于西夏在地理环境上的多边、中介性质以及西夏文化的多元特点,我便想到了道教在西夏可能出现的处境。然而,事与愿违,平时所见的材料中仅有蛛丝马迹。为什么道教在唐、宋、金各朝发展得如火如荼,而西夏却悄无声息呢?这显然不符合西夏文化的特点。或许如同诸多其他西夏文献亡佚一样,有关西夏道教方面的文献也大多散佚了。由于有关此方面的信息多来自黑水城文献,我相信随着这些文献大量而完整的公布,这个题目今后一定还有得作。等到1995年看到《天盛律令》的汉译本后,其中有关道教方面的材料竟多达40余条,使我激动不已,我的想法终于得到了证实!从此以后,我对钻研这一问题的兴趣也就越来越浓。这几年来,

① 例如,我很早就注意到西夏在避讳方面比较特殊,经过较长时间的积累,写就《西夏避讳制度初探》一文,发表于《宁夏社会科学》1994年第5期。

② 参见陈垣:《南宋初河北新道教考》,北平辅仁大学,1941年版;任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社,1990年版。

我一边研读《天盛律令》的汉译本、西夏原文以及其他新公布、译释的西夏文献,一边翻阅有关著述和学术期刊,进一步了解了前辈学者及学界同行对此所作的努力,并在此基础上先写出了《有关西夏道教研究中的几个问题》<sup>①</sup>、《西夏的道教经籍》<sup>②</sup>、《西夏道教初探》<sup>③</sup>、《〈天盛律令〉中所反映的西夏道教》<sup>④</sup>,等数篇论文。随着研究的一步步深入,关于西夏道教研究的几个主要难点,即:西夏道教的本土特点、西夏与宋金道教的关系、西夏佛道教的关系等问题,自己亦初步拟出了提纲。就目前情况来看,虽然有关西夏道教方面的史实还不甚连贯,但是材料却也逐渐丰富,再加之这一课题前人涉及不多,将有关材料综合考虑,便有了编写这本小册子的想法,目的是想要为学界提供全新的材料,以促进大家对西夏文化各个方面的了解。

说实在的,我自己深感学力不济,尤其西夏语言文字的学习还很不夠,对西夏文献很难吃透,加之道教史方面的知识也了解甚少,因此,对一些问题的论述和考证很不到火候,对其中有些比较重要的问题很难把握或着根本就没有意识到。现在只所以敢弄斧成册,可以说完全是凭着一股勇气。既然到了这样一步田地,我也只有硬着头皮走下去了。所以,在此恳切地期望各位前辈学者以及在西夏研究、道教研究方面作出过成绩的朋友们,能给我以切实的指导和帮助。

---

① 发表于《宁夏社会科学》1997年第6期。

② 发表于《固原师专学报》1998年第1期。

③ 发表于《中国道教》1998年第1期。

④ 发表于《西北师大学报》1998年第3期。





## 第一章 西夏对道教的管理

大量史料表明,在西夏历史上,儒学和佛教起着主导作用,不但统治者制定了一系列政策,大力提倡,积极推行,而且民众习华风日久,深受儒、释文化的影响,言行举止无不遵从<sup>①</sup>。与此同时,我们还应该注意到中古时期社会历史发展的另一个侧面,那就是唐宋时期道教盛行的情况。唐宋之世,不少帝王崇奉道教。唐帝自称是老子的后裔,老子于是为太上玄元皇帝,道士于是与唐同为宗室,三教次序于是定为:道先、儒次、佛最后。赵宋仿效唐室尊老的作法,封老子为太上老君混元上德皇帝,甚至徽宗自称教主道君皇帝,并亲自为多种道教经书作注。唐宋统治者的这种积极崇道的态度,极大地促进了道教的发展,这一时期道士数量日增,宫观规模日大,经书卷册日滋。深受唐宋文化影响的西夏,不可避免地会受到这股文化潮流的冲击<sup>②</sup>。西夏道教的发展具体情况如何呢?史籍中有关记载一鳞半爪,语焉不详。汉文史籍中,仅李焘《续资治通鉴长编》有两处涉及西夏道教。另外,黑城发现的西夏汉文文献中也有一些关于道教的信息,已如《序论》中所述,此不多言。由于上述材料非常零散,难成系统,并不足以触及西夏道教的实质性内容,

① 参见吴天墀:《西夏史稿》(增订本)第220—238页,四川人民出版社,1983年版;史金波:《西夏文化》第二、三章,吉林教育出版社,1986年版。

② 详见本书第四章《道教流传于西夏的原因》第二节《唐宋统治者崇奉道教对西夏的影响》。

因而并未引起人们的注意。所以,长期以来,对于西夏宗教文化的研究,似乎只有一种倾向——即西夏佛教史的研究<sup>①</sup>,而于道教,在西夏的流传和发展情况,则学者们很少谈起,如吴天墀所著《西夏史稿》、史金波的《西夏文化》等数部著作中偶有涉及(详见本书《序论》),究其原因,这正是文献不足给我们留下的遗憾。近年来,随着黑水城西夏文文献,尤其西夏法典《天盛改旧新定律令》的公布,为学界提供了有关西夏道教的一些新材料,藉此,我们可大略了解西夏道教的管理以及对道士的若干规定和处罚等内容。

## 第一节 有关道士的管理

《天盛律令》中有一系列关于道士管理方面的规定。

1. 官案 《天盛律令》卷9《延误审讯和办案门》中规定:“每案文字经过顺序:官案:诸寺庙塔、阁门、臣僚、下臣、僧人、道士、案头、司吏、刻字、待牌、住续、印、大典、僧人坐、祭地神……”,即有关僧、道的案件悉数被列入官案中办理。在这里,“官案”一词,可以理解为一种类型的案件,它是与同列的“密案、搜交案、磨勘案、军案、家案、大卢令案、刑案、谍案”等等相当(《律令》9·2·17·5<sup>②</sup>)。

① 此举其大者,如史金波近30万言的《西夏佛教史略》(宁夏人民出版社,1988年版)、野村博的长篇论文《西夏语译经史研究》(日本《佛教史研究》第19卷第2号,1977年);至于将西夏文佛经译介出来,则宏篇巨著更多,如王静如的三辑《西夏研究》中的后两辑(国立中央研究院历史语言研究所单刊甲种之十一、十三,1933年版)、西田龙雄的三巨册《西夏文华严经》(日本京都大学文学部,1975、1976、1977年各出一册)、格林斯坦德的九卷本《西夏文大藏经》(印度新德里,1973年版)等;有关单篇论文,总其数在百篇以上。

② 《律令》9·2·17·5为《天盛改旧新定律令》第9卷第2门第17条第5款的省略,下文同。为行文与阅读方便起见,下文将《天盛律令》出处随文附注于括号内,不再单独列出注释。

2. 告变 道士功德司大人、承旨等司中有一定职务的官员，一日起至十日；寺检校、道监、众主等二十日期间当报所属功德司，使定宽时间限度，二十日以上当告变（《律令》10·2·6）<sup>①</sup>。

3. 司印 次等司（道士功德司应包括在内）司印为：铜上镀银十五两；僧（道应与同）监、副、判印为：铜重九两（《律令》10·3·19·1—2）。

4. 道士功德司 在五等职司中道士功德司被列于次等司之中，位上（等）司：中书、枢密之后，与次等司：殿前司、御史、中兴府、三司、僧人功德司、出家功德司……等 17 个司同级，列于其中的第 11 位（《律令》10·4·1·2）；诸司大人、承旨等高低当依所定派遣，不许超遣，道士功德司一正、一副、一判、二承旨（《律令》10·4·16·2）；诸司都案、案头者，当依所定派遣之，不许超遣，都案 2：三种功德司（应含道士功德司）（《律令》10·4·18·1）、案头 2：出家、道士二功德司（《律令》10·4·18·2）。

#### 5. 出家变道

（1）道士所属童子中，凡能诵颂《莲花经》、《仁王护国》等二部佛经以及种种敬礼法，且梵音清和，则道观中所属道监、寺检校等职官，可上报功德司，依次再呈中书。这些上级主管部门审批通过后，告知道观方面并问及应试之童子，令其寻找担保只关者。在此期间，道观方面通过核实纳册，查明该童子确实属童子根，并对其此前之所作所为了解以后，认可通过，则此童子可准奏为道士（《律令》11·9·1）。

（2）国境内番、汉、羌中道士所属童子以及先前曾作过道士中之坐主者<sup>②</sup>，若能完整解说《般若》、《唯识》、《中道》、《百法》、《华严

① 即上述诸大小职官不赴任上及超出宽限期，或得职位后官教谕文已下而不赴任上，当报知主管部门，是为告变。参见《律令》10·2（续转赏门）·1。

② 童子前加有“国境内番、汉、羌中”之修饰语，不知何意？是否只限定在这三族之内？

信行》等佛经中的一部,知其前后大义,并且常作法事,则国师及先住坐主,另外如能言善辨之巧智先生等人,通过对上述应试者的考察,凡知确实属童子,则其可成为道士,并赐绯衣,可为坐主,但勿得官;曾作过道士中之坐主者可重新为道士,但先前衣黄者当一律衣绯,为坐主,好者可得官(《律令》11·9·2)。

(3)所属道士童子中,能熟练诵颂所示14卷道教经典,可以出家变道法,成为道士。这里所说的出家变道法,可能即指条文中所述和尚童子入道时之“当告功德司”、“推寻于册”、“好好量其行”等上报准奏和考察核实的手续。条文中所列道教经典为:

《太上黄□□□经》二卷;

《太上老子消灾经》一卷;

《太上北斗延生经》一卷;

《太上灵宝度理无上阴经》一卷;

《至分金刚经》一卷;

《太上老(子)说天生阴经》一卷;

《太上天堂护卫经》一卷;

《太上老子说上东斗经》一卷;

《太上南斗六司延寿妙经》一卷;

《黄庭内景经》一卷;

《黄帝阴符经》一卷;

《太上元始天尊说十为一为大消灾神咒经》一卷;

《太上灵宝九真妙戒金篆邪幽拔罪阴经》一卷(《律令》11·9·13)<sup>①</sup>。

(4)于种种善时剃度使为道士时,道士童子可使为道士(《律令》11·9·14)。

① 关于以上13种(14卷)道教经典的较详细情况,参见本书第二章《西夏的道教经籍》第二节《西夏文道教经籍》。

6. 职官升用 该道观中,所属道监、副、判、众主等职官有空缺时,大众共议<sup>①</sup>,如有能胜任者,可依次升用,如果本道观中无升用之人,则可遣其他宫观中堪用之人任之(《律令》11·9·5)。

7. 纳册 道观中凡童子以上人员当入纳册,其中道士纳册,要上报中书;童子纳册上报殿前司,并当为磨勘(《律令》11·9·15·7)。

8. 还俗 有情愿交出出家牒而还俗者,可于前宫内侍、阁门等处纳册,方可还为俗人。还俗后,法律上对其人当官、入军籍等追加了相应的限制:不许入臣僚中;尔后欲入军执种种重职则当报于情愿处注册,其中童子不许为辅主,当另置抄(《律令》11·9·16)。

9. 再入道 还俗或因其它原因现已不是道士者,亦可通过一定的途径再次成为道士,前文出家变道的第二种途径中已有叙述(《律令》11·9·2)。

10. 赐衣 条文中为数处提到僧人、道士有赐黄、黑、绯、紫衣者,可见在西夏对道士有赐衣的规定。如《天盛律令》卷2《罪情与官品当门》:“……另僧人、道士中赐穿黄、黑、绯、紫等人犯罪时……”(《律令》2·3·1·1);“僧人、道士中赐黄、黑、绯、紫者犯罪时,比庶人罪当减一等。”(《律令》2·3·1·2)。另外如《天盛律令》卷11《为僧、道修寺庙门》第2、7、14等条。

## 第二节 有关道士的规定和处罚

1. 勿连坐 出家之男、女道士,已长时间与家院不来往,其父母、节亲等犯有谋逆罪时,出家人勿连坐(《律令》1·1·1·6;《律令》1·1·1·9)。

2. 官品当、减罪、革职 道士中赐黄、黑、绯、紫者犯罪时,除十

<sup>①</sup> 推测此处之“大众”,当指道观中当时在职的职官,或有身份的道士。

恶及杂罪中不论官者以外,犯其余各种罪可以官品当《律令》2·3·1);以上诸人犯罪时,比庶人当减一等;获徒一年罪时,赐绯、紫当革职,取消绯、紫。其余可按其职位高低,其中不当革职者,可不革职,如果重罪已减轻,若仍被革职,则赐黄、黑者徒五年,赐绯、紫及职位相当者徒六年,当除去道士籍。服劳役时,有官品可以官品相抵,无官品,则依法服劳役。服役毕,仍入原籍道观中为童子(《律令》2·3·1·4)。

3. 黥刑 以上道士中赐黄、黑、绯、紫衣诸人犯罪后,勿施一种黥刑(《律令》2·3·1)。

4. 加罪 若道士盗取、损毁道教像、天尊等,当比他人罪加一等(《律令》3·13·1)。

#### 5. 杖禁

(1)道士、僧人当与其他官员百姓一样,禁止穿戴颜色石黄、石红、杏黄并刺绣金缕和日月图案的衣服,违律者处二年苦役(《律令》7·3·3)。

(2)道士、僧人禁止佩带金刀、剑、矛、马嚼、马鞍等,不论真金或镀金均不可,禁止使用纯玉装饰的马嚼和马鞍等,以上若违律,徒一年(《律令》7·3·5)。

6. 失职 道观主要职官道监、副、判、众主等,知觉本寺所属人为伪道士,若不告、不禁止,则当按比犯罪者减二等判断(《律令》11·9·15·3)。

7. 渎职 为伪道士者,现在道监、副、判、众主等知觉,罪已分明,而其未闻,亦因属管事者未好好禁止,有官罚马一匹,庶人十三杖(《律令》11·9·15·5)。

8. 童子注册 道士童子若册上无名,或册上有名而落之,不许免为其所摊派的杂事,将其还为变道之学子。若违律册上注销及不注册为伪道士,转寺院时,与前时现已死未及注销、不注册为伪道士、同类自相为转院等罪情相同。若已来处册上实有,未为伪道士,

则导处勿坐变道罪(《律令》11·9·15·6)。

9. 他国道士投奔 他国道士投奔而来,百日期间当纳监军司,本司人当明晓其真实姓名、年龄及道士所晓道经、法名、师主为谁,依次来状于管事处,应注册当为其注册,应予牒当予牒。若百日期间不报纳,匿卖派分为私人时,依偷盗钱价法判断。其中匿而使力、受贿,徒四年。投奔者本人亦情愿自匿,则一年期间罪勿治,逾年他人报,则徒二年,自报当赦罪。匿者依法判断(《律令》11·9·15·8)。

10. 持出家牒注册 道士有出家牒而寺册上无名,不许其胡乱住,自在此地为道士之日起百日期间,当告局分处,于本处所属寺册上注册。若违律不注册时,徒一年。已判断后仍不注册,则当免为道士,而入于童子中(《律令》11·9·15·9)。

11. 童子转寺 诸寺所属道士童子等,除同寺外,不许相投予状转寺。若违律转寺时,依任轻职相互转院法,徒十二年(《律令》11·9·15·10)。

12. 乱入 无职道士有内宫大小事宜,管事者当于内宿承旨转告,应遣放则可往,若不回应而自专入时,依乱入法判断(《律令》12·3·46)。

13. 纳租 道士因公索求农田司所属耕地、寺院中地、节亲主所属土地等,自买之日起,一年内当告转运司,于地册上注册,并依法为租用草事。若隐之,逾一年不告,则所避租佣草数当计量,应比偷盗罪减一等,租佣草数当偿(《律令》15·4·4)。

### 第三节 有关其他人的规定和处罚

1. 勿连坐 出家之男、女道士,犯有谋逆罪,已久与家院不来往,其父母、节亲等人勿入连坐中(《律令》1·1·1·9)。

2. 加罪 诸道观中所属财产,若大小局分擅自盗取时,加罪之

法与前述盗官物同(《律令》3·2·4)<sup>①</sup>。诸人对道教像等不许盗损灭毁,若违律,造意徒六年<sup>②</sup>,从犯徒三年;其中军中所属管事者损毁时,同道士一样,当比他人罪加一等。若非损坏,盗而供养者,则有官罚马一匹,庶人十三杖。若价值很多,则视强盗、偷盗钱数之罪及损毁罪比较,依其重者判断(《律令》3·13·1)。

### 3. 其余种种人不许为道士

(1)如前所述,道士所属童子中能诵二部经及种种敬礼法,通过一定的程序可准奏为道士。此外,其余种种人,虽知有前述业行,亦不许为道士(《律令》11·9·1)。

(2)于种种善时剃度时,道士童子可使为道士,此外种种诸类中,不许使为道士。若违律,使为道士者及为道士者等之造意,当绞杀,从犯徒十二年。若为道士者未及丁,则勿治罪。对使为道士者要依法判断,为道士处之师傅与造意罪相同;担保者知觉则当比从犯减一等。其中受贿者与枉法贪脏罪比较,从重者判断(《律令》11·9·14)。

4. 使军 诸人所属使军,属者头监情愿纳入于辅主而外,不许令为道士(《律令》11·9·3)。

### 5. 实才以外诸人不许为道士

有道士实才以外诸人,不许为道士,若违律为道士貌,年岁十五以下者勿治罪,不许举报。自年岁十五以上当报,所报罪状判断如下(《律令》11·9·15):

(1)诸人及丁(年十五)以上为伪道士时,及丁擢伪才者,以上述谕文行后判断。无才,于册上销除,当绞杀;又册上不销除,亦未擢伪才,仅仅为伪道士貌者,徒六年;已判断后再为不止,则当以新罪判断。同抄内首领等知觉不报者,当比犯罪者减二等。其中亲父

① 有官人盗取官物,当罪加一等。参见《律令》3·2(杂盗门)·2。

② 造意:西夏文二字,原义为“心行”,《天盛律令》中作“主谋或首犯”解。



母者,因允许父子相互隐罪,与各节亲主减罪法次第相同(《律令》11·9·15·1)。

(2)使军为伪道士亦承罪,其承担之举赏法,与前述诸人为伪道士相同。其中死罪者以外,获劳役时,依别置所示罪实行(《律令》11·9·15·2)。

(3)大小臣僚中之军首领、军检校于京师、边地任职未至,代职之小首领、舍监、权检校等知觉为伪道士,不禁止、不报官方时,依前述道监等法判断(《律令》11·9·15·4)。

(4)有人为伪道士,所在首领又臣僚、在军小首领、舍监等知觉,罪已分明,而其未闻,亦因属管事者未好好禁止,有官罚马一匹,庶人十三杖(《律令》11·9·15·5)。

(5)他国俗人投奔而来,百日期间当纳监军司,本司人当明晓其真实姓名、年龄,依次来状于管事处。若百日期间不报纳,匿卖派分为私人时,依偷盗钱价法判断。其中匿而使力受贿徒四年。投奔者本人亦情愿自匿,则一年期间罪勿治,逾年他人报则徒二年,自报当赦罪。匿者依法判断(《律令》11·9·15·8)。

(6)诸妇人不许无牒而为女冠,若违律,有主、为他人奴仆徒四年,无主徒二年。已判断后仍禁而不止,当以新罪判断(《律令》11·9·15·11)。

(7)若道士本人已死亡,而有出家牒,其父、伯、叔、子、兄、侄、孙等诸亲属涂改字迹变为他人出家牒而使为道士者,依为伪道士法判断(《律令》11·9·15·13)。

6. 家人袭牒 凡国境内之道士虽有官,儿子、兄弟要求袭出家牒时,不许取状使袭之。若违律,报状、取状者等,一律有官罚马一匹,庶人十三杖(《律令》11·9·17)。

7. 道士被赐官家 诸官位较高的男、女大人等,死亡七七食毕,官府可赐给一定数额的僧人、道士,但所赐僧人、道士数应按所下谕文上的实行,此外,不许自求僧人、道士。如若违律而求之,报

状、取状者一律有官罚马一匹，庶人十三杖，僧人、道士勿再得（《律令》11·9·19）。

#### 8. 道观环境保护

(1) 任何人不许于道观内杀生或捕捉禽鸟，若违律，徒六个月（《律令》11·9·20）。

(2) 皇使及随行人员等，不许将牲畜拴于道观住宿处；所随侍从不得引导妇女住近，若违律，有官罚马一匹、庶人十三杖，侍从当外出而住（《律令》11·9·21）。

(3) 诸人不可随便居住于道观之中，即使道观所属童子、奴仆等人，亦当先报取管处，应居则可使居之，若违律，其罪当按比于寺观杀生罪减一等处罚（《律令》11·9·22）。

(4) 诸人需于道观穿墙破壁、凿井取土时，要报告取管处，寻求谕文，说明原因，若违律，属自行为之，按照诸人于寺观住宿法判断（《律令》11·9·23）。

9. 纳租 诸大小臣僚等人因公索求寺院中所属耕地，诸人买时，自买之日起，一年内当告转运司，于地册上注册，并依法为租用草事。如若隐之，逾一年不告，则所避租佣草数当计量，应比偷盗罪减一等判断，租佣草数当依法赔偿。已告而局分人不过问者，属受贿徇情，则依枉法贪脏罪判断，未受贿徇情，则依延误公文法判断（《律令》15·4·5）。

### 第四节 举 赏

1. 禁敕 男、女道士若违反敕禁所规定的不许穿戴的冠、服，举告者当赏给十缗现钱（《律令》7·3·3）；违反敕禁所规定的不许携带的金刀、剑、矛以及纯玉装饰的马鞍等，举告当赏给十缗钱（《律令》7·3·5）。

2. 伪道士 诸人及丁以上为伪道士，应判绞杀等罪，举赏当以

杂罪举赏法得<sup>①</sup>，由犯罪者承担给予，无能力当由官赐(《律令》11·9·15·1)；使军为伪道士，举赏法同上(《律令》11·9·15·2)。

3. 持出家牒注册 道士有出家牒而寺册上无名，不许乱住，当于百日之内告局分处，并注册，若违律，举赏依杂罪举赏法当得(《律令》11·9·15·9)。

4. 诸妇人 诸妇人不许无牒为女冠，若违律，所举赏二十缗钱，由犯罪者承担(《律令》11·9·15·11)。

## 第五节 西夏道教的管理机构和制度

上述《天盛律令》中的材料表明，西夏道教同佛教一样，形成了一套较为完整的管理机构和管理制度，简单概括如下：

### (一)管理机构

西夏在中央设道士功德司，统理全国的道教事务。道士功德司属五品职司中的次等司，位于中书、枢密之下，而与殿前司、三司、中兴府、僧人功德司等17个机构同级，可见其品级之高。司内职官：一正、一副、一判、二承旨，另派都案、案头各两名。道观则是管理道士的具体机构，其职官：道监、副、判、寺检校、众主、坐主等，他们依次负责道观的具体事务；另有道士以下：童子首领、童子、知信、变道学子等，他们不是正式的道士，但可以通过一定的程序，逐步成为道士。

### (二)管理制度

1. 西夏道教事务中，关于职官的升用、童子变道、道士注册、还俗、使用出家牒等方面均有明确的法律规定，形成了一套比较完善的制度。功德司职官由政府任命；道观职官则可通过“大众共议”由

<sup>①</sup> 杂罪举赏法：对盗窃之告赏，当得三分之一，由犯罪者出，若无能力，则物属者当出资给予。参见《律令》3·2(杂盗门)·15。

本寺观产生,也可从其他道观派遣;童子或相当于童子的人,可通过数种途径以及严格的审批程序成为道士。这些情况前文已有详细叙述,此不赘言。

2. 道士同僧人一样,是西夏社会的寄生阶层,他们在法律上享有一定的特权。道士不负担摊派的杂事、不纳税;道士(尤其有官品者)犯罪后,可以减免罪刑,可以用官品抵当,可以不受黥刑;道观的环境受到法律的保护,等等。由此不难看出西夏道士的优厚待遇,同时亦说明了西夏对道教的重视程度。对于不够资格作道士者以及相关违法人员,法令予以严厉制裁。同时,道士违反了有关规定,也要受到相应的处罚,这表明了西夏对道教事务的管理相当严格。

3. 赐衣制度。赐衣本是中原王朝的一种服饰制度,以服色表示官员职位的高低,有赐紫、赐绯等,后来这种制度也施用于僧人和道士<sup>①</sup>。据宋人高承考,赐道士紫衣始见于唐代宗时期(公元763—779年),李泌立大功后乞解官为道士,唐代宗赐其紫衣。此后,唐代各帝赐道徒紫衣很少记载,即其并未形成制度。五代至宋,赐衣之制逐渐制度化<sup>②</sup>。西夏不但延用了这一制度,而且有所发展。《天盛律令》中有数处提到僧人、道士有赐黄、黑、绯、紫衣者。从排列顺序看,赐黄衣者级别于四者中最高,赐紫衣者最低;凡被赐衣者,皆有官品和职位,因为律令条文中明确规定,凡赐衣者犯罪后均可“与官品当”、“当革职”等。西夏的赐衣制度与唐、宋的不同点在于:

其一,西夏有赐黄、黑、绯、紫衣四种赐衣制度,而不是仅仅赐紫、绯衣二种;

其二,西夏的绯衣级别显然高于紫衣者,不同于唐、宋时期的

① 史金波:《西夏佛教史略》第153页,宁夏人民出版社,1988年版。

② 汪圣铎:《宋代对释道二教的管理制度》,载《中国史研究》1991年第2期。

紫先绯后；

其三，西夏被赐衣者的官品并不是太高，这从其犯罪时，“比庶人当减一等”以及革职、取消绯、紫等规定中可以反映出来。这一点又不同于唐宋的“三品以上赐紫、五品以赐绯”。

## 第二章 西夏的道教经籍

近年来,随着黑城文献的陆续公布,至为珍贵的西夏道教资料,方才部分地见诸于各种著述或刊布的西夏文原始材料之中。有鉴于此,本章将目前所能见到的有关西夏道教经籍方面的信息,加以集中、论解。这里所说的西夏的道教经籍,主要包括以下两个方面的内容:其一,是指孟列夫《黑城出土汉文遗书叙录》中介绍过的,发现于黑水城的汉文道教经籍。尽管《叙录》中一再称某某刊本是来自宋或金的版本,但是,我们认为其经既出土于西夏之黑水故城,即应当曾经为西夏人所习用,故以之论述道教在西夏的流行或传播情况,似乎也能说得过去;其二,是指《天盛律令》卷11《为僧、道修寺庙门》中所列出的13种道教典籍。虽然,我们并未在西夏故地发现这些道教典籍或其西夏译本,但是,可以肯定,它们曾经在西夏流传,并为当时的道徒所习用。故我们亦根据《正统道藏》中的记载,对其略加疏解。

### 第一节 汉文道教经籍

在黑水城西夏汉文文献中,孟列夫《黑城出土汉文遗书叙录》认为仅发现了3件道教作品,其中两件为《庄子》的版本,即《南华真经》、《吕观文进庄子义》,另一件为《太上洞玄灵宝天尊说救苦经》。实际上,被其归于“医书、历书、占卜书”中的部分残卷如《孙真

人千金方》、《六壬课秘诀》等<sup>①</sup>，亦应视作道教文献，故我们将其约略介绍于后。

### 1.《南华真经》

木刻本，蝴蝶装，存 25 个双页和 3 个单页。白口上的页码形式为“上庄子八十一”<sup>②</sup>，往下是书名、卷号和该卷的页数。面 13 行，行 26—29 字，注释为双行小字，每行 23 字。页面 26cm×20.5cm，文面 24cm×17cm；边栏双线，有界格。纸色灰黄，涩滞，厚 0.09mm—0.12mm，每厘米 8 道竖帘纹。此刊本现存为《庄子杂篇》部分。即卷 8《徐无鬼第二十四》一残页、《则阳第二十五》；卷 9《外物第二十六》、《寓言第二十七》、《让王第二十八》、《说剑第三十》；卷 10《渔文第三十一》、《列御寇第三十二》。各卷书题均为《南华真经》，其下均注明“郭象注”，页边上有手书的各篇名称。经对照异同，此刊本《南华真经》与《四部备要》本文字相同<sup>③</sup>。

唐玄宗于天宝元年(公元 742 年)，诏封庄子为南华真人，故尊《庄子》为《南华真经》。《汉书·艺文志》著录《庄子》为 52 篇，至西晋已有散佚，郭象合为 33 篇注之。计分《内篇》7、《外篇》15、《杂篇》11。一般认为内篇《逍遥游》、《齐物论》、《养生主》、《人间世》、《德充符》、《大宗师》、《应帝王》7 篇为庄子所著；外篇、杂篇可能掺杂其门人和后世的作品。《南华真经》即通行的《庄子》郭象注本。《庄子》承袭和发挥了《老子》关于道的思想，谓“道有情有性，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以

① [俄]孟列夫著、王克孝译：《黑城出土汉文遗书叙录》第 16—18 页，宁夏人民出版社，1994 年版。

② 其中“上”字的意思不知所指(原注者)。

③ 该经原件见史金波、李伟国等主编：《俄藏黑水城文献》第 2 册 TK97 有关图版，上海古籍出版社，1996 年版；[俄]孟列夫著、王克孝译：《黑城出土汉文遗书叙录》第 211 页，宁夏人民出版社，1994 年版。下文所述西夏道教经籍的残存情况，除引《俄藏黑水城文献》原件照片外，其它方面的信息均引自《叙录》，不再一一注明。

固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深；先天地生而不为久，长于上古而不为老”。描述真人“登高不栗，入水不濡，入火不热”；神人“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”。书中提出导引、辟谷、守一等道术和坐忘理论，这些都被道教汲取作为修道成仙的重要依据。唐初著名道士成玄英评《庄子》为“所以申道德之深根，述重玄之妙旨，畅无为之恬淡，明独化之官冥，钳槌九流，括囊百氏，谅区中之至教，实象外之微言者也”<sup>①</sup>。

## 2.《吕观文进庄子义》

木刻本，蝴蝶装，存 109 个双页，白口上有书名《庄子》、卷号和本卷页数。面 10 行，行 17—20 字。小字双行注释，行 25 字。页面 24.5cm×20cm，文面 22.5cm×17cm。纸色灰，厚 0.05mm，行间用竖线分开，宋体字，疑为 11 世纪末的宋代皇室刻本。现存 5 卷，即《吕观文进庄子内篇义卷第一》中的《齐物论第二》<sup>4</sup> 残页；《吕观文进庄子外篇义卷第二》中的《养生主第三》、《人间世第四》、《德充符第五》；《吕观文进庄子外篇义卷第三》中的《大宗师第六》、《应帝王第七》；《吕观文进庄子外篇义卷第四》中的《骈拇第八》、《马蹄第九》、《脚箠第十》、《在宥第十一》；《吕观文进庄子外篇义卷第五》中的《天地第十二》、《天道第十三》、《天运第十四》<sup>②</sup>。此刻本文字与《四部备要》本基本相同，唯全卷有少量异文，其中许多是未被纠正的错字，可见此刻本形成较早。另外，好几卷末尾有手书大字“茂承”等字样，这可能是书主人的名字。

吕观文即北宋人吕惠卿（公元 1032—1111 年），宋泉州晋江

① 任继愈主编：《〈道藏〉提要》第 478 页，中国社会科学出版社，1995 年版；中国大百科全书《宗教卷》第 285—286 页《南华真经》条，中国大百科全书出版社，1988 年版。

② 该经原件见史金波、李伟国等主编：《俄藏黑水城文献》第 1 册 TK6 有关图版，上海古籍出版社，1996 年版。



人,嘉佑进士。历任真州推官、集贤院校勘,才学为欧阳修、曾公亮等所推重。初助王安石变法,参与制定青苗、均输等法,章奏多出其手,官至参知政事。嗣后吕惠卿极力扩大自己的势力,渐与王安石分裂。后曾筑米脂等寨抵御西夏<sup>①</sup>。《宋史》卷205《艺文志》4中列有《吕惠卿庄子解》10卷。另外,其它地方也发现有类似的宋本吕注《庄子》义<sup>②</sup>。

### 3.《太上洞玄灵宝天尊说救苦经》

木刻本,经折装,全文4纸,共13折面。折面11cm×28cm,文面11cm×18.5cm;单栏,面4行,行12字,或两句五言诗,或列出一个天尊称号,天尊称号上方有一条高6.5cm的版画,画着十大天尊,高踞宝座,手握拂尘,各像大小不等。纸色淡黄,涩滞,厚0.13mm—0.16mm,每厘米8道帘纹;字型为毛笔写刻体楷书,有首题和尾题。经文中增补的题记指出,此经最初于公元1124年(宣和甲辰)刻印于尹州(在今安徽),此刊本是公元1124年本,或者是同它年代相近的刊本<sup>③</sup>。

此经文同明《正统道藏》中的《太上洞玄灵宝救苦妙经》,见《正统道藏》卷182洞玄部本文类。该经以五言韵文形式,赞颂太上救苦天尊救拔众生脱离迷途,超出三界。经云:“天气归一身,皆成自然人。自然有别体,本在空洞中;空洞迹非迹,遍体皆虚空”。谓世人若能悟得虚空,超出万象,即得解脱生死,免受轮回之苦。又谓众生“归命太上尊,能消一切罪”;如念诵此经不息,可致“天堂享大福,地狱无苦声”<sup>④</sup>。

① 吕惠卿,《宋史》卷471有传,宋绍圣中加观文殿学士,故亦号吕观文。

② 傅增湘:《跋宋本吕惠卿庄子义残卷》,载《北平图书馆馆刊》第5卷第2期;陈仁中:《校辑吕注庄子义序》,载《北平图书馆馆刊》第7卷第5期。

③ 该经原件见史金波、李伟国等主编:《俄藏黑水城文献》第3册TK151有关图版,上海古籍出版社,1996年版。

④ 任继愈主编:《〈道藏〉提要》第280页,中国社会科学出版社,1995年版。

#### 4.《孙真人千金方》

木刻本，蝴蝶装。保存下来的是卷13（第20—24页）及卷14的1页。页面32cm×20cm，面14行，行23—25字。有卷13《心脏方·头面风第八》的尾题和卷14《小肠方》的首题，其后是卷14的目录：《小肠腑脉论第一》、《小肠虚实第二》、《舌论第三》、《风玄方第四》、《风癰方第五》、《惊悸方第六》、《好忘方第七》<sup>①</sup>。

此刊本与《道藏》本在药方排列、药剂含量、药名及其说明等方面均有较大差异。另外，此本有《道藏》中所缺的、用小圆圈与正文分开的注释。孟列夫认为此刻本为金国的版本（13世纪中期的）。

现存宋、元刊本名为《孙真人备急千金方》，唐孙思邈撰，北宋林亿等人奉敕校正。原书30卷。《道藏》本分作93卷，别出目录2卷，共95卷。全书分26科，225类，辑录医药方论5300首。其中的“⑩（即第10类）卷40—42：心脏，八类；⑪卷43—45：小肠腑，七类”，与此刻本的内容可能相似。

《千金方》全书搜罗广泛，凡治病养生，无所不包，分门别类，眉目清晰。每方之前先叙理论，颇便习者检阅。其论病用药，前本古意，断以己意。孙思邈号称医圣，兼通三教而尤精道术。该书卷1论述医德，卷81—83论养性之方，专术摄生、调气、按摩、导引、服食、房中术等，卷11言治魑魅咒客忤法，卷29辟瘟方，卷35治疟符，均深受道教影响<sup>②</sup>。

#### 5.《六壬课秘诀》

木刻本，蝴蝶装，似为2—3卷本。页幅26.5cm×21.5cm，面11行，行20字，或两句七言诗。现存为第3—36页，下部磨损严重，最后6页缺下半截。间或有小字双行夹注，有第3—36篇的或

① 该经原件见史金波、李伟国等主编：《俄藏黑水城文献》第4册TK166有关图版，上海古籍出版社，1997年版。

② 任继愈主编：《〈道藏〉提要》第917—918页，中国社会科学出版社，1995年版。

全或残的标题。为记述六壬课的占卜书，原文分为以下标题的各小篇：《论十二贵神旺相法第三》、《论魁罡所临吉凶法第十九》等等，夹有七言韵诗的散文<sup>①</sup>。

残本内容从“前四勾陈戊辰土 前〔八十青〕□□□”到“假令小运在玄……”。

“六壬”是古代占卜术的一种。水、火、木、金、土五行之中，以水为首；甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十大天干中，壬、癸皆属水，壬为阳水，癸为阴水，舍阴取阳，故名“壬”。六十甲子中，壬有六位，即壬申、壬午、壬辰、壬寅、壬子、壬戌，故名“六壬”。六壬法源于《周易》，其占法为运用六壬式盘，据用事之年、月、日、时干支，按阴阳五行学说，定四课，取三传，起贵人，用以占卜天地人之吉凶祸福<sup>②</sup>。

《道藏》洞神部谱录类有《太上六壬明鉴符阴经》正文3卷，不知是否与《六壬课秘诀》相似？其书言兵家六壬遁甲之术。大抵以书符念咒、踏罡步斗、醮祭启告玉皇上帝等方术，召役六丁六甲来助，使行法者能隐形遁身，造作兵器有灵，或召风雨雷火，破敌成功等等<sup>③</sup>。

#### 6. 明显与道教有关的各种历书、占卜书残页

##### (1) 历书一

木刻本，裱背在西夏文的书背面，按西夏文经折装书的尺寸从上下两边裁齐。历书原先大概是卷子装，宋体字。保存下来的是5天的日历，无书题。日期用竖线分开，竖行再用横线分成5栏，下面3栏的字较小。内容从上到下分别为：①表示干支时辰，指出五行

① 该经原件见史金波、李伟国等主编：《俄藏黑水城文献》第4册 TK172 有关图版，上海古籍出版社，1997年版。

② 参见胡孚琛主编：《中华道教大辞典》第771页《六壬》条，中国社会科学出版社，1995年版。

③ 任继愈主编：《〈道藏〉提要》第625页，中国社会科学出版社，1995年版。

及周相的日期；②星座；③告诫应该回避什么；④庇护神名称；⑤说明吉凶征兆。

残存历书内容从：“……(十三)日乙亥火破|女”到：“……十八日庚辰金闭|奎”(只录出上面两栏)。

另外，还有 2 种这样的历书残页<sup>①</sup>。

### (2) 历书二

木刻本，原先大概是卷子装，现存为 54cm×8cm 的长条，两残纸。此条被剪开作封皮用和被叠成折面为 5cm×3cm 的折子。保存下来的是中间一条的 3 栏：①指出吉凶征兆；②太阳经过黄道的周相；③庇护神。

残存历书内容从：“……进人| |? 冲|……”到：“……(九鬼)|……”。

### (3) 历书三

木刻本，卷子装，按某本书的面幅剪下来的两件残片，宋体字。一竖栏内有下列纵行：①附有干支和五行的日号，并指出它们的周相；②星座；③告诫应回避什么；④指明自然现象；⑤说明吉凶征兆。日期被用竖线分开。

残片一，43cm×19.5cm，卷子的一部分，两残纸。从某月的 11—23 日。下面一纵行的文字从：“葬事出兵野……”到：“营葬礼兴词讼合交关”。

残片二，11.5cm×12cm，卷子的下半截，第 4 和第 5 纵行。第 4 纵行的末尾有干支“丙午”。第 5 纵行的文字从：“□□导(共泉鼓钟银束)”到：“用艮巽 丑后 辰后”。

### (4) 占卜书

写本，卷轴装，无首尾，一纸，28cm×26cm，17 行，行 2—3 条，

① [俄]孟列夫著、王克孝译：《黑城出土汉文遗书叙录》第 238—239 页，宁夏人民出版社，1994 年版。

楷书。推测事情是否成功的算卦卡。占卜名有：《推入宅吉凶》、《推出行求财吉凶》、《推五谷下种子法》<sup>①</sup>。

内容从：“天地日一百卅年富贵大凶 天父日大富贵宜子孙富贵”到：“天父日得利吉 天母日无利失财凶 天地日祚意吉”。

## 第二节 西夏文道教经籍

《天盛改旧新定律令》卷11《为僧道修寺庙门》中，罗列了13种（计14卷）供道士童子出家变道用的道教经籍，即：

- 1.《太上黄□□□经》 二卷
- 2.《太上老子消灾经》 一卷
- 3.《太上北斗延生经》 一卷
- 4.《太上灵宝度理无上阴经》 一卷
- 5.《至分金刚经》 一卷
- 6.《太上老(子)说天生阴经》 一卷
- 7.《太上天堂护卫经》 一卷
- 8.《太上老子说上东斗经》 一卷
- 9.《太上南斗六司延寿妙经》 一卷
- 10.《黄庭内景经》 一卷
- 11.《黄帝阴符经》 一卷
- 12.《太上元始天尊说十为一为大消灾神咒经》 一卷
- 13.《太上灵宝九真妙戒金篆九幽拔罪阴经》 一卷<sup>②</sup>

我们仅仅看到了这些道教经籍的西夏译名，而无从得知其西夏译本是否存在，但是，有一点是可以肯定的，那就是无论这些道

① 该经原件见史金波、李伟国等主编：《俄藏黑水城文献》第4册 TK190 有关图版，上海古籍出版社，1997年版。

② 文中所述道教经典名称，作者根据西夏原文进行过修改。

教典籍以何种文字形式存在,它们都曾经在西夏流传,而且是一般道教信徒应该熟习的经典。《为僧道修寺庙门》第13条云:“道士童子中有能诵条下所示14卷经,则依出家变道法量其行,能诵无碍,则可奏为道士。”就是说,这十四卷道教经典,是道士童子入道时的敲门砖,所以对于一般的道士来说,这些经典应该属于ABC一类的常识了。

现在我们仅就汉文史籍中所了解到的一些情况,对以上道教经籍略作介绍。

1.《太上黄□□□经》 二卷,不详。

2.《太上老子消灾经》 一卷

《道藏》洞神部本文类有《太上老君说消灾经》一卷<sup>①</sup>,与西夏文经名相似,卷数相同。经称老君以庚寅年四月二十八日丙午与诸天大圣俱坐碧霞之殿,召集群仙,敕神摄录天下一切鬼魔及诸等灾害。“急厄患之者,莫问男女,皆当香汤沐浴,斋戒燃灯,烧香礼诵,供养此经。……急厄难之时,当呼三十六金刚,二十五神王、二十七力士、三十七天师”等名号,一切灾患病难,自然消减。经中开列全部金刚、神王、力士、天师名号。并称此等天师位在三十六天之上,最后称老君向尹喜授此经。

该经撰人不详,似出唐宋间。

3.《太上北斗延生经》 一卷

《道藏》洞神部本文文有《太上玄灵北斗本命延生真经》一篇<sup>②</sup>,与西夏文经名相似,卷数相同。经文假托太上老君于东汉永寿元年(公元155年)正月七日化身下降至蜀,授与天师北斗本命经诀。永寿系汉桓帝年号,天师即张陵。该书有元徐道龄集注《太上玄灵北斗本命延生经注》。是经盖唐末宋初道流扶乩降笔。内称

① 任继愈主编:《〈道藏〉提要》第454页,中国社会科学出版社,1995年版。

② 任继愈主编:《〈道藏〉提要》第449页,中国社会科学出版社,1995年版。

北斗三官五帝九府四司荐福消灾,司世人罪福善恶。凡人性命五体,悉属本命星官主掌。因而要人于本命生辰及诸斋日,清静身心,焚香诵经,叩拜本命所属星君,随力章醮,广陈供养,陈念真君名号,自可消除罪业,福寿臻身,永离轮回。

此经与《太上玄灵北斗本命长生妙经》(一卷)等乃同时之作,盖出唐宋间。

4.《太上灵宝度理无上阴经》 一卷,不详。

5.《至分金刚经》 一卷,不详。

6.《太上老(子)说天生阴经》 一卷,不详。

7.《太上天堂护卫经》 一卷

《道藏》洞神部本文类有《太上说西斗记名护身妙经》一篇<sup>①</sup>,与西夏文经名不甚一致,但卷(篇)数相同<sup>②</sup>。是经撰人不详,据考当为宋初蜀中道士所作,其原本为《五斗经》中的一篇。经文托称太上老君于东汉永寿二年(公元156年)在蜀郡传正一天师《东斗长生经》后,又降此经。经中称:“西方大帝主天之柄,威猛号令,降魔至神。典司内外伐戮之事,搜察容隐邪鬼之形。下记世人,有善必录,有恶必记,名号散殊生死之限。常有八百千万亿轮转周回,照见三涂五苦十地九泉之境。凡有去来,必经方会之籍;巨管琅篇,校录群灵受度之名。”经又曰:“凡诵是经必须斋戒沐浴,寂默正身,西向而立,叩齿数四,至心望拜。先念西斗大圣帝君二十一遍,然后诵经。凡有请告醮禳灾祸,必于本命之日,或每月七日、九日、十五日,严置坛场,高及七尺,低及七寸,方阔九尺,用通帛七尺为幡,书大圣西斗帝君之字,标于竿首。……于中夜中,修设净醮,迎拜帝君。”

8.《太上老子说上东斗经》 一卷

① 任继愈主编:《〈道藏〉提要》第451页,中国社会科学出版社,1995年版。

② 此经名与西夏文经名稍有出入,结合西夏文中《五斗经》其它经名,推测此经或为《西斗经》?

《道藏》洞神部本文类有《太上说东斗主算护命妙经》一篇<sup>①</sup>，与西夏文经名相似，卷(篇)数相同。该经撰者不详，据考当为宋初蜀中道士所作，原为《五斗经》中一篇。经称老君向正一天师授《北斗本命之诀》、《南斗六司之文》后，复授此《东斗护命妙经》。“东斗帝君之名，主算延年，使传下世，能度三涂五苦八难之厄，能与削死上生大计之令。总监形魂，玄妙真默，无极无穷。”“凡人受诵，必须至诚斋心，东向叩齿，心拜跪坐，闭目存神……如得监度有灾之日，宜于本命生辰，或月之朔望，月之九日，或家庭观宇，以时花珍果，焚香静念，望东斗帝君醮谢罪业，求益寿年。”

该经乃劝告世人以科仪朝拜东斗星君，与北斗、南斗诸经同，盖出唐宋间。

#### 9.《太上南斗六司延寿妙经》 一卷

《道藏》洞神部本文类有《太上说南斗六司延寿度人妙经》一篇<sup>②</sup>，与西夏文经名相似，卷(篇)数相同。序称汉桓帝永寿元年(公元155年)上元日太上老君为道陵说是经。经中有老君为道陵宣言之七言诗一首。经称北斗七政与南斗六司分掌水火，万物无不系其簿籍，人之生死亦全系之。二斗“注拟天人之爵秩，增减士庶之禄俸，延促年龄，去留灾福，莫不由其与夺也”。故世人皆应至心恭仰，请乞佑护，当上章投词，设醮祈请，则可消灾度厄，延年而生。经文中又有南斗符六道，令人佩带，谓可“令人长命，无诸灾害”。其说大抵与《北斗经》同。

#### 10.《黄庭内景经》 一卷

《道藏》洞玄部本文类有《太上黄庭内景玉经》一卷<sup>③</sup>，其简称即为《黄庭内景经》，与西夏文经名、卷数相同。该经为上清部重要

① 任继愈主编：《〈道藏〉提要》第451页，中国社会科学出版社，1995年版。

② 任继愈主编：《〈道藏〉提要》第450页，中国社会科学出版社，1995年版。

③ 任继愈主编：《〈道藏〉提要》第248页，中国社会科学出版社，1995年版。



经典,约出于魏晋之际。据传西晋太康年间(公元280—289年)女道士魏华存研审民间草本后撰成。经文以七言韵语写成,分作36章。

经题“黄庭内景”者,梁丘子注云:“黄者中央之色也,庭者四方之中也。外指事,即天中、人中、地中,内指事,即脑中、心中、脾中、故曰黄庭。”意谓人体修炼之中空景象,即指脑中、心中、脾中而言,并有人身脑、心、脾内象与天地日、月、星外象一致之意,此乃全经之大旨。“内景”,即指人身内景象。该经以道教思神守一,宝精爱气之说与古代医家脏腑理论相结合,阐述修炼长生成仙之术。经中宣称人首脑室及面部五官、胸腹内五脏六腑及肠胃等器官,皆有真人神仙居住其中。修道者若能常诵此经书,默念神名,存思身神之形状、服色、居处及其职司等等,便能通神感灵,使脏腑安和,形神相守,延年升天。经文尤其强调存思上中下三丹田之神,即脑部泥丸宫、胸部绛宫及脐下命门之神。认为三丹田乃积精行气之要穴,常思其神则自然长生不死。除诵经思神之外,经中又言及漱津咽液、吐纳元气、房中固精、服食五牙、飞奔日月等方术,而特别重视积精累气之术。

此经历代注解甚多,有唐梁丘子白履忠注。《道藏辑要》尾集有蒋国祚注及托名吕祖等诸仙真之集注;清董德宁之《黄庭经发微》,释文晓畅,便于初学。另有相类之《黄庭外景经》,《正统道藏》均收入<sup>①</sup>。

### 11.《黄帝阴符经》 一卷

《道藏》洞真部本文类有《黄帝阴符经》一卷,与西夏文经名、卷数相同。一般认为该经系道教修炼专著,作者及成书年代论说甚

① 任继愈主编:《〈道藏〉提要》第248—249页,中国社会科学出版社,1995年版;胡孚琛主编:《中华道教大辞典》第341—342页《太上黄庭内景玉经》条,中国社会科学出版社,1995年版。

多,据考证此书出于唐代以前,疑为北朝时期一隐者所作,而非前人所称之黄帝、寇谦之或李筌。经文约 300(或 400)余字,一卷,共分 3 篇(章)<sup>①</sup>。

上篇《神仙抱一演道章》,以阴阳五行论述学道修炼,须用心观执,奉天而行,使心之所图,合于天道,并以圣人能体天得机者,万变而愈盛的道理,阐明“天人合发,万变定基”,则治国者得其宜,养生者才能长生久视,达到静心修炼的目的。

中篇《富国安民演法章》,根据阴阳五行动静变化,说明天地万物与人之间的关系。经文云:天地盗取万物,万物盗取人,人盗取万物。谓三者更相为盗,乃自然之理,人愜其宜则吉,乖其理则凶。强调必须善用天机道德之气,探明阴阳五行、日月运气变化,适时而食,相机而动,使人身得到调理,固躬养命,万物得以相安。

下篇《强兵战胜演术章》,阐述了学道、修炼须戒目收心,无邪妄动。凡举事发机,如饮食衣服,鞠养身命,服气辟谷,务合于天道,可年寿长久。若养之太过,役心损虑,反将短寿。是以强调“自然之道不可违”,即凡能顺应阴阳相推之理,把握阴阳相胜之术,潜心修炼者,才可能长生久视,生生不灭。

在道教史上,《黄帝阴符经》常与《道德经》、《南华真经》并列,或以其为上承汉魏六朝,下启宋元之代表作。故颇受学人重视,注本浩繁,见解不一。明《正统道藏》收入 20 余种注本,其中以李筌、张果的《阴符经注》影响较大<sup>②</sup>。

## 12.《太上元始天尊说十为一为大消灾神咒经》 一卷

《道藏》洞真部本文类有《太上元始天尊说十一曜大消灾神咒

① 任继愈主编:《〈道藏〉提要》第 28 页,中国社会科学出版社,1995 年版。

② 中国大百科全书《宗教卷》第 476—477 页《阴符经》条,中国大百科全书出版社,1988 年版;胡孚琛主编:《中华道教大辞典》第 332 页《黄帝阴符经》条,中国社会科学出版社,1995 年版。

经》一卷<sup>①</sup>，与西夏文经名相似，卷数相同。所谓十一曜者，谓太阳、太阴、木星、火星、金星、水星、土星、罗喉、计都、紫气、月孛十一星也。此经托为元始天尊对青罗真人所说。首述本经的产生及其作用。谓世间众生不修正道，“不知五行推运，十一曜照临，主其灾祸”，因而有水火虫蝗，兵戈疾病等灾难。若能上观星斗，看其行度，如有五星不顺，即知灾祸将起，应速塑绘十一曜形象，建立道场，持念十一曜大消灾神咒经，即可“上消天灾，保镇帝王，下攘毒害，以度兆民”。其次经中收录元始天尊所说九星都咒、五星神咒以及十一曜真君神咒等咒文十三则及五言六句“三启颂”等三首。

### 13.《太上灵宝九真妙戒金箓九幽拔罪阴经》 一卷

《道藏》洞真部戒律类有《太上灵宝九真妙戒金箓度命拔罪阴经》一卷<sup>②</sup>，与西夏文经名相似，卷数相同。此经依托元始天尊所说。经称：元始天尊于九清妙境三元空中向诸天大圣、天龙神鬼、无鞅数众说法，并应丰都北帝之请，特传授“金箓白简九真妙戒”及“救苦真符”、“长王灵符”等，以广救地狱罪人。“九真妙戒”有忠于君主、孝养父母、慈救众生、不淫不盗等九条。谓人若能受持妙戒和佩服灵符，即可“消九幽大罪，标名九宫”云。

另外，据称黑城文献中，有一个西夏文本的《庄子》吕惠卿注本<sup>③</sup>，惜未见公布。而这个西夏文本吕注《庄子》的汉文底本，则已亡佚<sup>④</sup>。

① 任继愈主编：《〈道藏〉提要》第37页，中国社会科学出版社，1995年版。

② 任继愈主编：《〈道藏〉提要》第133页，中国社会科学出版社，1995年版。

③ [俄]戈尔巴切娃、克恰诺夫编：《西夏文写本和刊本：苏联科学院亚洲民族研究所藏已考定的写本和刊本目录》，莫斯科，东方文献出版社，1963年版。

④ [俄]孟列夫著、王克孝译：《黑城出土汉文遗书叙录》第211页，宁夏人民出版社，1994年版。

### 第三节 西夏道教经籍的特点

通过对以上发现于原西夏境内的汉文、西夏文道教经籍有关版本、时代以及内容的了解,我们可以看出,西夏主要流传唐宋以来中原系统的道教典籍。

《道藏》中以“三洞四辅十二类”的分类方法,将所有道教典籍分门别类加以编排,即将所有道教书籍分为“三洞”和“四辅”7个大的部类,其中三洞各部又细分为12个小类。三洞:即洞真部、洞玄部、洞神部;四辅:即太玄部、太平部、太清部、正一部;十二类:即本文类、神符类、玉诀类、灵图类、谱录类、戒律类、威仪类、方法类、众术类、记传类、赞颂类、章表类。这一分类体例是在南北朝时期道士编撰道书目录的过程中逐步形成的,反映了当时道书流传的情况。自唐以后历代编修《道藏》,均沿用这一分类编排体例。

根据《道藏》的分类方法,现存的西夏道教典籍包括了三洞各部好几类的典籍,具体可分为:

#### (一)洞真部

1. 本文类:如《黄帝阴符经》和《太上元始天尊说十为一为大消灾神咒经》。
2. 戒律类:如《太上灵宝九真妙戒金篆九幽拔罪阴经》。
3. 众术类:如被孟列夫归于《历书》、《占卜书》类的七个占验类残件<sup>①</sup>。

#### (二)洞玄部

<sup>①</sup> 虽然这些占验类残页不具首尾,且大多数并无名称,但从其中的《推入宅吉凶》、《推出行求财吉凶》、《推五谷下种子法》等占卜名,我们估且按照《道藏》的分类方法将之放于《洞真部》众术类。

1. 本文类:如《黄庭内景经》和《太上洞玄灵宝天尊说救苦经》。
2. 太平部:如《孙真人千金方》。

### (三)洞神部

1. 本文类:如《南华真经》(包括《吕观文进庄子义》)、《太上老子消灾经》、《五斗经》中的《太上北斗延生经》、《太上天堂护卫经》、《太上老子说上东斗经》、《太上南斗六司延寿妙经》。
2. 谱录类:如《六壬课秘诀》。

可以看出,西夏保存下来最多的要算三洞各部的本文类的众多道经了,这些道经虽然多属托名神说仙授,但其长期以来被道教奉为经典(当然包括各经的注疏在内),它们不但在当时传播流行广泛,而且正是因为数量众多,所以我们今天才有可能见到当时所用的本子。相比之下,其他各类道经(书)保存较少,且多残缺,尤其日常随处可见的占验类书籍,更是支离破碎。

道教内部门派众多,因分派标准不同而名称各异。由于史料太少,加之作者对以上道教经典未作过深研习,因而无法知其详细情况,这里仅仅从学理上来大概谈一谈其门派归属:

1. 黑水城发现的《六壬课秘诀》及多数所谓“历书、占卜书”残卷(页),显然属于占验类;
2. 《天盛律令》中所列出的13种道教经籍,其中的《黄庭内景经》、《黄帝阴符经》等,明显是内丹派经典;
3. 《天盛律令》中的《太上灵宝九真妙戒金篆九幽拔罪阴经》,明显属于符箓派经典;
4. 《天盛律令》中的《五斗经》,则兼有内修和符咒。

不过,我们根据《天盛律令》中的明文规定可以看出,道教流传于西夏后,似乎没有形成什么明显的派别,因为这些不同类型的经典,皆须道士童子首先熟记于心,然后才有资格成为道徒,那么,这些经典所代表的不同道教思想和修持方法也就自然而然的为所有道士所熟悉。如果从形式上需要为其找一个相近的教派,这种既注

重内丹修炼,又相信吞纳符箓的修持要求,倒是与隋唐以来的楼观道(派)的修炼方法有些相似。楼观道派是南北朝至隋唐时期流传于中国北方的一个道派,其始于北魏太武帝时,西魏、北周发展起来,至于隋、唐达到鼎盛。该派宗《老子五千文》,尤尊灵宝部经,兼修内丹,又以符箓召神劾鬼,为人治病。为与佛教相抗衡,力主“老子化胡”说,及至元代并于全真道。“楼观道士的修炼方术,与其他道派不同,不限一二种特别方术,而是杂采众家,符箓、丹鼎样样皆习”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 见胡孚琛主编:《中华道教大辞典》第57—58页《楼观道》条,中国社会科学出版社,1995年版;中国大百科全书《宗教卷》第244页《楼观派》条,中国大百科全书出版社,1988年版。

## 第三章 西夏绘画中的道教内容

本章所要叙述的西夏绘画,包括丝、绢质卷轴画、唐卡以及石窟壁画等内容,其中有几幅画面全部为道教内容,如《玄武大帝图》、《十大天尊图》等,另外一些画面的主体为佛教内容,道教内容辅之。与道教内容有关的这些画面,是随着印度占星术以及西方星宿尊神的传入而逐渐与中国道教中的术数相结合而形成的。术数家认为,人的命运与人降生时星宿的位置、运行等情况有关。故可按照人出生时星宿所在的黄道十二宫的位置来推算人的禄命。下面以发现地的不同,对有关绘画分别予以叙述。

### 第一节 黑水城绘画中的道教内容

这几幅与道教有关的绘画,是科兹洛夫从黑水城所获 200 多件绘画作品中极少的一部分,这批绘画作品均收藏于现俄罗斯圣彼得堡艾尔米塔什博物馆。

#### 一 炽盛光佛图

《炽盛光佛图》卷轴,丝制,102cm×66cm(见图1)。画面主尊为炽盛光佛,佛双手交叠于膝上,手结三昧印,持法轮,坐于月形莲花座上,背后有头光和身光。顶髻下有一红色标记,表示日月光。主

尊上部及左右两侧绘十二宫：右边为狮子宫、天秤宫、天蝎宫、人马宫、磨蝎宫、双女宫；左边为宝瓶宫、双鱼宫、白羊宫、金牛宫、双子座、巨蟹宫。主尊头部左右两侧为二十八宿星官，每边各 14 个，星官着汉式官服。

主尊身体下部周围为十一曜星官：

1. 日星 主尊正下方左侧为日星，着帝王装束，手持笏板，头戴皇冠。

2. 月星 主尊正下方右侧为月星，着皇后装束，手持笏板，头饰二凤。

3. 土星 位于日月星之间，为一老翁，红胡须，形似婆罗门，貌似西方人。其手中持有手杖、香炉和刻有咒语的牌子等，以豹皮披肩，头戴牛首冠。

4. 水星 主尊左边，日星斜上方靠外侧为水星，外表作女像，手执笔和卷轴。头上有一只猴子、两只紧那罗和两只鸟，水星形象已明显中国化。

5. 金星 在与水星对称的右方为金星，怀抱琵琶。其冠以一只母鸡为装饰。

6. 木星 金星左边为木星，着汉式官服，手中持笏，其帽饰为一猪头。

7. 紫气星 木星对面水星右边靠近主尊者紫气星，亦着汉式官服，手持笏板。其头冠外型既非中国汉式官帽，亦非西夏式官帽。

8. 月孛星 主尊的左边上方为月孛星，外表作女像，着女装，头发松散披下。

9. 火星 在与月孛星对称的主尊右边上方为火星，貌似凶神恶煞，拿着三叉戟和人头，发际中有马或驴的头颅。

10. 罗喉星 日星斜下方为罗喉星，穿着盔甲，似凶神恶煞，手执兵器。



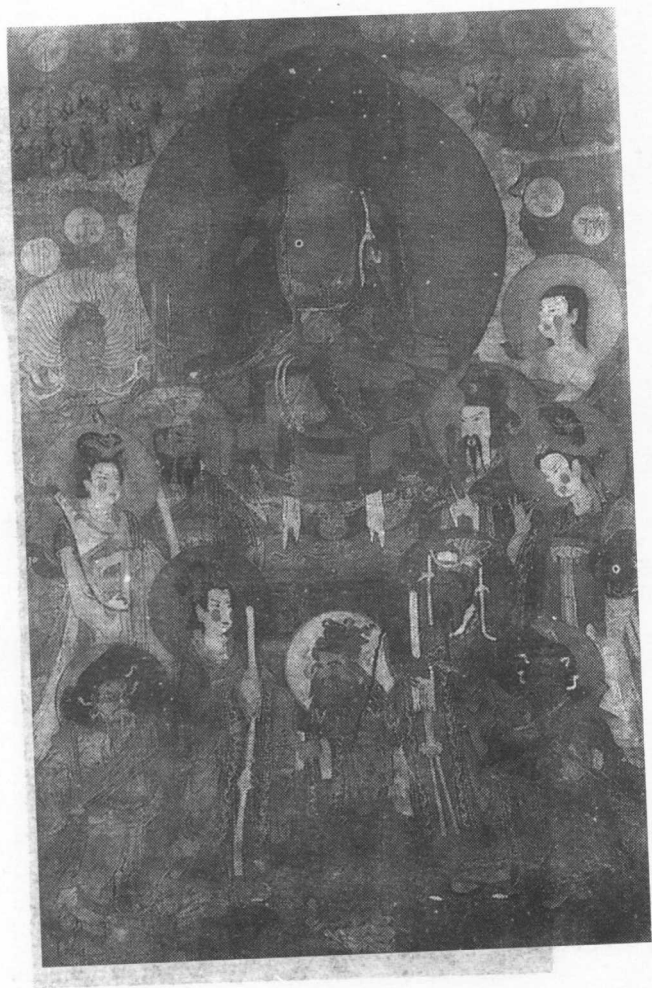


图1 黑水城·炽盛光佛图

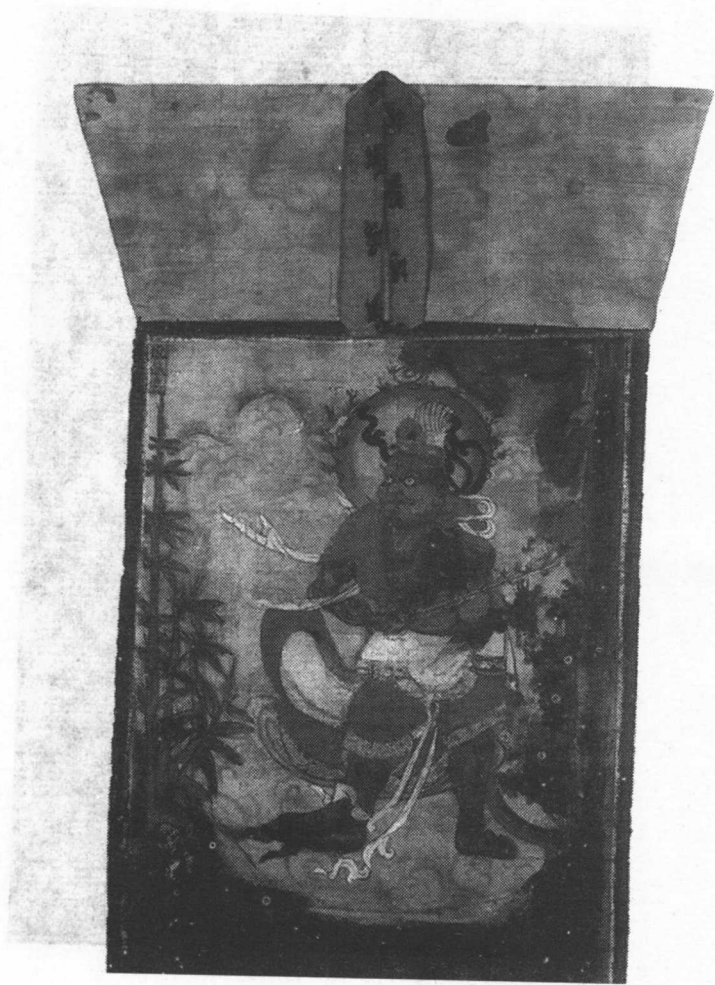


图2 黑水城·月亭星图

11. 计都星 月星的斜下方,为计都星,着盔甲,手持法器。据说罗喉、计都星能促成日月蚀<sup>①</sup>。

## 二 月孛星图

《月孛星图》唐卡,蓝白方格纹丝制,38.5cm×29.7cm(见图2)。画面绘一凶恶的月孛星神,表现为一凶恶的绿色战士,其一手持剑,另一手持断头。头饰有马和垂于两侧的扭弯丝带。上半身一短斗篷披于双肩,下半身着裙。从其所持物及头饰一剑、断头、马等,这些明显的标志,可知其为一火星神。唐卡的左上角有三个西夏文字“𐽄𐽆𐽇”,可译为“月孛星”。画面的左下角,画一身着党项人服式之男子,男子斜上方靠近画边处的牌匾上,有7个西夏文字“𐽄𐽆𐽇𐽋𐽈𐽉𐽊”,前三字可译为“发愿者”,后几字已无法辨识,可能是发愿者的姓名。通常情况下,断头为火星、月孛星的持物,而绿身、剑和丝带则是彗星的标记。西夏的这幅《月孛星图》,将此三位凶神的特征全都表现出来,混而为一<sup>②</sup>。

## 三 玄武大帝图

《玄武大帝图》卷轴,丝制,71cm×47cm(见图3)。画面居中绘玄武大帝,赤脚,头发松开,右手持剑,身穿盔甲,披肩为黑色飘动的斗篷,坐于岩石上,背后有头光。画面左下角有一与蛇相缠的龟,

① 许洋主译:《丝路上消失的王国—西夏黑水城的佛教艺术》图录57文字说明及4幅插图(第228—231页),国立历史博物馆(台湾),1996年版。

② 许洋主译:《丝路上消失的王国—西夏黑水城的佛教艺术》图录58文字说明(第232—233页),国立历史博物馆(台湾),1996年版。拙著对《月孛星图》中的西夏原文译释进行了修改。



图3 黑水城·玄武大帝图



图4 黑水城·木星图

象征北宫。玄武大帝右上方有男女半身像,下半身为云雾遮住,其中男子手持黑色旗帜,旗上有北斗星座。玄武大帝的左上方亦有二人,下半身隐于雾中,其中一人身着汉式官服,手持骨灰坛。左下方为一跪着的施主,好象正向玄武大帝乞求来世的幸福。施主相貌粗俗,头上缠一红巾,身着骑装,脚穿长靴。披肩围住双肩,腰间系有宽带<sup>①</sup>。

#### 四 木星图

《木星图》质地不详,尺寸大小 69.5cm×31.3cm(见图 4)。木星为一文官形象。手持笏板,身着紫色长袍,外披镶有黑边的深蓝色披肩。此画上部圆圈内有一西夏文“蕤”(木)字<sup>②</sup>。

#### 五 土星图

《土星图》质地不详,尺寸大小 66cm×30.5cm(见图 5)。土星神装扮成一个穷叫花子,一手持牛头杖,一手拿着木牌。头顶梳一高髻,脸部消瘦,落腮胡须,内穿蓝色长袍,外罩有深紫色镶边的淡紫红衣。身夸红色包袱,足蹬草鞋<sup>③</sup>。

#### 六 月星图

《月星图》质地不详,尺寸大小 64.5cm×32.3cm(见图 6)。月

① 许洋主译:《丝路上消失的王国—西夏黑水城的佛教艺术》图录 64 文字说明及 3 幅插图(第 244—247 页),国立历史博物馆(台湾),1996 年版。

② 参见史金波、白滨、吴峰云编著:《西夏文物》图版 76,文物出版社,1988 年版。

③ 参见史金波、白滨、吴峰云编著:《西夏文物》图版 77,文物出版社,1988 年版。



图5 黑水城·土星图



图6 黑水城·月星图





图7 黑水城·月亭星图



图8 黑水城·玉皇大帝图

星为仕女打扮，面容秀丽。头梳宽扁高髻，发髻上饰二红圆球头簪。双手托一盘，盘中似有一朵卷云，卷云之上为一银色月亮。身穿红裙，外罩紫红色披肩<sup>①</sup>。

## 七 月孛星图

《月孛星图》质地、尺寸大小均不详(见图7)。星宿尊神为一儒士形象，手持笏板，长发松散披下，身着交领蓝袍，足蹬云头靴，背后有头光。将此图与其它绘画中的十一曜星神相对比，疑其为月孛星图<sup>②</sup>。

## 八 玉皇大帝图

《玉皇大帝图》质地、尺寸大小均不详(见图8)。玉皇大帝为一帝王形象，头戴冕旒，身着淡蓝色宽袖大袍，腰束红带，双手交于胸前，手捧玉圭，玉圭下有坠饰。玉皇大帝端坐于双钩龙头宝椅之上，足蹬云头靴，踏于宝座上。背后有圆形头光<sup>③</sup>。玉皇大帝，全称为昊天金阙无上至尊自然妙有弥罗至真玉皇大帝。玉皇之名梁时即已出现，其后历代多有加封。

## 九 相面图

《相面图》抄本断片，纸质，18.5cm×23.6cm(见图9)。墨画素描一男子半身像，脸部四分之三朝向侧面，头戴高帽。男子的脸部

① 参见史金波、白滨、吴峰云编著：《西夏文物》图版78，文物出版社，1988年版。

② 李范文先生摄于前苏联列宁格勒艾尔米塔什博物馆。

③ 李范文先生摄于前苏联列宁格勒艾尔米塔什博物馆。



图9 黑水城·相面图

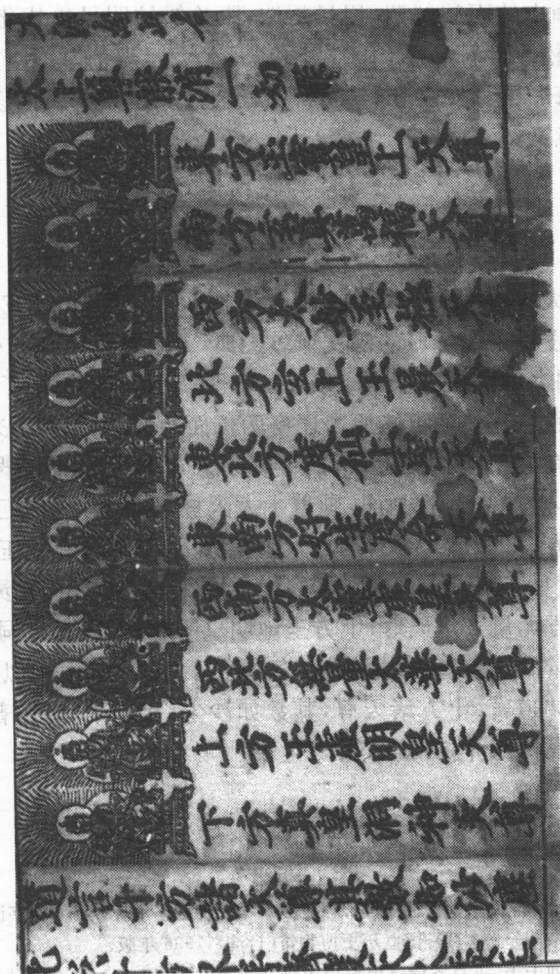


图 10 黑水城·十大天尊图

轮廓是使用模板画出来的。即将稿纸置于模板上,借用针,沿着线条扎孔,然后将素描的轮廓再描画出来,最后将墨汁注入孔中。以此法描画出的面貌鲜明,眉目粗浓,眼睑皱纹明显格式化,嘴唇宽厚,两颊松垂,两撮尖胡须,尖下巴,耳朵大且耳垂厚。西夏文字将脸上的每一根骨加以分类—高、低、突起、凹陷等,说明了其在人相学上的意义<sup>①</sup>。

## 十 十大天尊图

《十大天尊图》木刻版画,两个半折面,约6.5cm×27.5cm(见图10)。发现于黑水城的汉文道教经典《太上洞玄灵宝天尊说救苦经》,木刻本,经折装,全文4纸,共13个折面。该经保存下来的第一纸折面残,其前面可能原来还有两折面的版画。保存下来的天尊图像,印在两个半折面上,折面下部为天尊称号,天尊称号上方有一条高6.5厘米的版画面,画着十大天尊,依次为:东方玉宝皇上天尊;南方玄真万福天尊;西方太妙至极天尊;北方玄上玉晨天尊;东北方度仙上圣天尊;东南方好生度命天尊;西南方太灵虚皇天尊;西北方无量太华天尊;上方玉虚明皇天尊;下方真皇洞神天尊。十大天尊,高踞宝座,手握拂尘,各像大小相等,画面相似<sup>②</sup>。天尊图后经称“道言:十方诸天尊,其数如沙尘,化形十方界,普济度天人,委气聚功德,同声救罪魂。”

① 许洋主译:《丝路上消失的王国—西夏黑水城的佛教艺术》图录70文字说明及3幅插图(第254—255页),国立历史博物馆(台湾),1996年版。

② 〔俄〕孟列夫著、王克孝译:《黑城出土汉文遗书叙录》第213页,宁夏人民出版社,1994年版;该经版画原件见史金波、李伟国等主编:《俄藏黑水城文献》第3册TK151有关图版,上海古籍出版社,1996年版。

## 第二节 宏佛塔绘画中的道教内容

这几幅涉及道教内容的绢画,是宁夏文物考古工作者在维修西夏时期始建的佛塔——宁夏贺兰县宏佛塔时发现的。当时绢画与其它文物杂乱置放于佛塔天宫,发现时图画多已严重污染、磨损,有的甚至残断为数截。后经文物修复专家的清洗修整,才成为我们见到的样子<sup>①</sup>。

### 一 玄武大帝图

《玄武大帝图》彩绘,绢质,78cm×57cm<sup>②</sup>。画面中部主尊为玄武大帝,披发着肩,身穿黑色铠甲,腰束宽带,右手握剑,席地而坐,头后有圆形项光。玄武大帝两侧侍立着持黑旗、执剑鞘的文臣和侍女共12人。文臣头戴冠,身着交领或圆领长衫,腰束带,穿汉式官服,或持黑色大旗,或握剑,或拿纸札。侍女发髻高耸,身着红色交领长裙,装饰有项圈、腕钏等,手中或端盘,或捧物。此画画面磨损残朽严重,上半部尤其明显,画面左侧供养人,头部已漫漶不清,身姿及服饰与右侧供养人相同<sup>③</sup>。

### 二 炽盛光佛图(1)

① 宁夏回族自治区文物管理委员会、贺兰县文化局:《宁夏贺兰县宏佛塔清理简报》,载《文物》1991年第8期。

② 宁夏宏佛塔所出数幅有关绘画原来打算也配有图片的,由于这几幅图出土后污染严重,制成图片无法看清,故本书未附,特此说明。

③ 雷润泽等编著:《中国古代建筑·西夏佛塔》图版44,文物出版社,1995年版。

《炽盛光佛图(1)》彩绘,绢质,139cm×80cm。原画面已严重污染和磨损。画面居中的主像为炽盛光佛,饰尖头髻,面相方圆,五官庄严慈祥,身着朱红色袈裟,袈裟上印有圆形花斑。佛主施说法印,结跏趺坐坐于莲花上,莲花座为束腰须弥台,束腰处绘两个扛荷童子(童子为裸体)和一朵盛开的荷花。佛背后有圆形头光、背光和身光。主尊上方绘星宿、黄道十二宫和祥云。星宿多已模糊不清。八朵祥云内各有七尊立像,皆头戴冠,身着兰色或红色长衫,双手执笏于胸前。十二宫唯白羊宫、狮子宫、双女宫、双鱼宫、天蝎宫尚可辨识。主尊左右两侧及下部绘金、木、水、火、土等十一曜。十一曜星官分立于由彩虹连在一起的十一朵祥云上:

1. 土星 其中土星居中,为一老翁,形似婆罗门,戴牛首冠。

2. 水星、金星 水、金二星位于土星左右两侧,皆女像装束,发髻高耸,容颜秀丽,身着交领长裙。水星左手握一卷纸札,脚下立一猿猴,猴双手捧一砚台,仰首面对水星。金星左手托一物,脚下立一只鸡。

3. 月星 月星亦外表作女像,装束与水、金二星基本相同,双手于胸前捧银色圆月。

4. 日星 日星为男像,文臣装扮,头戴冠,身着交领长衫,仪表温文尔雅,双手于胸前捧红色太阳。

5. 木星、紫气星 木星、紫气亦为文臣形像,装束与日星基本相同,均双手于胸前持笏板。

6. 火星、月孛、罗喉、计都星 此四曜分别作武士像,武士皆长发后扬,手中执法器,形象威武。其中火星头戴驴首冠,右手握一长法器;月孛头顶盘一条蛇,双手握宝剑;罗喉、计都头上冠帽,手中兵器已无法辨识。

十一位星官皆有圆形项光,可以看出,星官的外貌,明显地具有汉族仕人的特点。

画面右下方绘一小和尚、一老翁和一牛车。小和尚五官清秀,



神态天真无邪,身着朱红交领僧衣,双手合十。老翁白发,躬背弯腰,似为车夫。牛车为红色,牛头微昂,拉着车呈行进状。画面左下角绘两个和尚,其中一个结跏趺坐,一个直立,均身着朱红交领袈裟。

整个画面内容丰富,布局严谨,线条流畅,晕染设色适度,唯局部已经破损和脱色<sup>①</sup>。

### 三 炽盛光佛图(2)

《炽盛光佛图(2)》彩绘,绢质,120.5cm×61.8cm。画面居中绘炽盛光佛,五官端庄,身着朱红右袒袈裟,结跏趺坐于仰莲须弥座上,其后有圆形项光、背光和身光。主尊上部绘十二宫和4朵祥云。十二宫仅可辨轮廓,主尊身光左右两侧各有两宫,然后头顶上方及左右斜上方各有两宫。十二宫间均匀分布着祥云4朵,每朵内皆有7尊人物立像,代表二十八宿星官,惜图像已漫漶不清,无法仔细分辨。7尊立像的大致轮廓皆头戴冠,身着交领长衫,双手拱于胸前。这种布列星官、黄道的画法,构图巧妙。主尊左右及下部绘十一曜星官,其布局与《炽盛光佛图(1)》相当:

1. 日、月星 日、月星分别着帝、后装束,头戴冠。月星冠前绘一圆月,手中捧一只白兔;日星冠前以太阳为饰,双手握笏板。
2. 金、水二星 为仕女装扮。金星着黄裙,水星着黑裙。
3. 木星、紫气 木星、紫气星皆文臣打扮。
4. 火星、罗睺、计都、月孛 此四曜为武士形象。
5. 土星 形似婆罗门。

此图画面布局别致,题材新颖,水平较高<sup>②</sup>。

① 雷润泽等编著:《中国古代建筑·西夏佛塔》图版42,文物出版社,1995年版。

② 雷润泽等编著:《中国古代建筑·西夏佛塔》图版43,文物出版社,1995年版。

#### 四 护法力士图

《护法力士图》彩绘，绢质，80cm×46.5cm。画面绘一护法神仙，头戴冠，冠顶上又有一法像，长发后扬，突眉怒目，大嘴龇咧，肩披红色云肩，腰束长带，右手握长把三股叉法器，左手于胸前托一物，双腿直立，身上装饰金色耳环、腕钏。画面主要用红、黄、兰色，设色浓丽，对比强烈，线条流畅有力。画面右上方有一11.5cm×2.8cm的红地墨书榜题“□□真君”<sup>①</sup>。

### 第三节 五个庙石窟壁画中的道教内容

五个庙石窟位于敦煌莫高窟以南45公里处的肃北蒙古族自治县境内，蒙古人谓石窟为庙，所以这里的5个石窟便被称为五个庙。据考证窟形和现存壁画，断定此处残存的4个石窟中计北魏时期1窟（经西夏或元代重修），五代、宋（曹氏归义军时期）3窟（经西夏或元代重修）。我们所要了解的《炽盛光佛图》壁画，即绘于经西夏或元代重修后的第1窟的东壁。第1窟东壁正中绘炽盛光佛，佛手持金轮。壁画上方两侧背衬中绘出黄道十二宫及二十八宿神像。十二宫分别为：双子宫、双鱼宫、磨蝎宫、天称宫、白羊宫、天蝎宫、宝瓶宫、狮子宫、人马宫、双女宫、金牛宫、巨蟹宫。站在祥云里的二十八宿天人神像，则分别画于炽盛光佛两侧，每侧各14身。此外，东壁右侧还绘有坛城图，左侧绘观音菩萨<sup>②</sup>。

① 雷润泽等编著：《中国古代建筑·西夏佛塔》图版40，文物出版社，1995年版。辨识《护法力士图》右上方榜题，笔者认为此榜题当为“怀皇真君□□”。

② 张宝玺：《五个庙石窟壁画内容》及所附壁画照片，载《敦煌学辑刊》1986年第1期。

## 第四节 西夏道教绘画的特点

通过对以上西夏绘画作品中道教内容的了解,我们可以看出西夏道教绘画有如下几个特点:

### 一 西夏与前后时代同类绘画的比较

与宏佛塔《炽盛光佛图》相类似的作品,有敦煌石窟第 61 窟中窟门甬道两侧绘制的《炽盛光佛图》壁画。在此幅壁画中,炽盛光佛乘牛车。车辕左侧为土星,作半身裸体的婆罗门形象。土星之后是金星和火星,金星头饰鸡,火星头饰驴。车辕右侧为水星和木星,水星是猿猴,木星为猪。炽盛光佛周围绘有黄道十二宫及二十八宿。与敦煌相距不远的肃北五个庙石窟中的《炽盛光佛图》,其中的黄道十二宫、二十八宿图形与莫高窟第 61 窟基本接近,唯个别图像上有所区别,如同为宝瓶宫便有着不同的画法。敦煌研究院的文物考古工作人员,在清理第 61 窟窟前殿堂遗址时认为,“(第)61 窟窟前下层殿堂遗址很可能是在开宝七年至太平兴国五年(公元 974—980 年)之间修建的,属宋代遗址。上层殿堂遗址是在下层殿堂遗址地面上垒砌台基,在下层殿堂遗址墙基上夯筑山墙重修的。遗址上出土有元代粗瓷碗片及铜器、骨刻残片等物。洞窟内均五代末宋初壁画,而甬道南北壁,则是元代壁画。这些迹象互为参证,我们认为:上层殿堂遗址应是元代重修的”<sup>①</sup>。也就是说,敦煌莫高窟第 61 窟甬道两侧绘制的这幅《炽盛光佛图》应是元代重修该洞窟时绘上去的。夏鼐先生则认为“它的蓝本仍有可能早到西夏。炽盛

① 见潘玉闪、马世长:《莫高窟窟前殿堂遗址》第 39 页,文物出版社,1985 年版。

光佛的题材,在唐末宋初及西夏颇为盛行,宋初画家中便有以画炽盛光佛壁画出名的,斯坦因从千佛洞劫去的一幅乾宁四年(公元897年)题记的绢画,它的题材便是炽盛光佛,不过没有十二宫图形作为背衬”<sup>①</sup>。与宏佛塔《炽盛光佛图》相似的作品,在晚出的永乐宫元代壁画《朝元图》和宝宁寺明代水陆画中也可以看到<sup>②</sup>。其中日、月为帝后装扮,头上分别饰以金色的太阳和银色的月亮。日、月后面是木、土、金、水、火五星。木星是文官形象;土星为一老者的侧影,头上装饰牛头;金、水二星为女像,金星怀抱琵琶,水星左手握札、右手执笔、头饰猿猴;火星为武士形像,执兵器,头饰驴首。五星上方为装饰成文官形象的紫气星和武将形象的月孛、罗喉和计都星。月孛颈上盘蛇,罗喉执剑。

从敦煌、宏佛塔绢画到永乐宫壁画、宝宁寺水陆画中的星曜图,可以看出十一曜是在唐代的基础上发展起来的,到宋夏时期已逐步趋于完善,但是尚未定型,到元、明时期各星曜的形象和表现手法才完全成熟定型了。十一曜形象的演变,从唐至明,亦是大同小异,所见图像与文字记载基本相合。

黄道十二宫,是古代西亚地区把黄道(即太阳周年视运动的轨道)附近的12个星座,用来作为标志太阳周年视运动的星象背景,逐渐演变而成的。黄道十二宫和十二星座虽然名称相同,但是,并不是同一个概念,其区别在于,星座区域在黄道上是不等的,十二宫则把黄道带等分。由于岁差的影响,黄道十二星座逐渐向西退,而黄道十二宫所代表的黄经区划则是固定不变的。黄道十二宫大多以神话中的动物命名,由春分点开始,沿天球黄道带依次向夏至点、秋分点、冬至点等排列的十二宫名称是:白羊、金牛、双子、巨

① 夏鼐:《考古学与科技史》第47页,科学出版社,1979年版。

② 王逊:《永乐宫三清殿壁画题材试探》,载《文物》1963年第8期;胡孚琛主编:《中华道教大辞典》第1615页《宝宁寺水陆画》条,中国社会科学出版社,1995年版。

蟹、狮子、室女、天秤、天蝎、人马、摩羯、宝瓶、双鱼<sup>①</sup>。唐、宋之际，黄道十二宫传入我国，如在上述敦煌绢画中就已出现黄道十二宫的图象，惜仅存圆形轮廓，已无法辨识。另外，在考古发现的一些墓葬壁画中亦有发现，如河北宣化辽天庆六年（公元1116年）张世卿墓<sup>②</sup>、辽天庆七年（公元1117年）张恭诱墓<sup>③</sup>，其墓室顶部壁画中均绘有黄道十二宫图象。这些黄道十二宫的动物形象虽然起源于古代西亚的巴比伦，但是在传入中国后，便逐渐中国化了，这从辽墓中已经明显地反映了出来<sup>④</sup>。西夏绘画中的十二宫形象多已漫漶不清，但是，在西夏人编写的夏汉双解词汇集《番汉合时掌中珠》中保留了十二宫中的十一宫的名称，它们是：“宝瓶、磨竭、巨蟹、人马、天蝎、天秤、双女、狮子、金牛、白羊、双鱼”<sup>⑤</sup>。

黑水城、宏佛塔发现的《玄武大帝图》，不仅在西夏绘画中比较罕现，而且也是保存至今的玄武大帝图象中时代最早的。图中的玄武大帝，披发、持剑、赤足、着黑衣，其侍从执黑旗，这个形象与文献记载基本吻合。《云麓漫钞》云：“道士以为真武（玄武）现，绘其像为北方之神，披发、黑衣、仗剑、蹈龟蛇，从者执黑旗”<sup>⑥</sup>。

## 二 黑水城与宏佛塔绘画的比较

① 伊世同：《河北宣化辽金墓天文图简析》，载《文物》1990年第10期。

② 河北省文物管理处、河北省博物馆：《河北宣化辽壁画墓发掘简报》，载《文物》1975年第8期。

③ 张家口市文物事业管理所、张家口市宣化区文物保管所：《河北宣化下八里辽金壁画墓》，载《文物》1990年第10期。

④ 河北省文物管理处、河北省博物馆：《辽代彩绘星图是我国天文史上的重要发现》，载《文物》1975年第8期。

⑤ 〔西夏〕骨勒茂才编著：《番汉合时掌珠》第7页A面。见黄振华、史金波、聂鸿音等整理本，宁夏人民出版社，1989年版。

⑥ 〔宋〕赵彦卫：《云麓漫钞》卷9。该书为笔记体，内容多考订名物，亦涉及宋时杂事。

### 1. 玄武大帝图

两地所出《玄武大帝图》中的主体画面基本相同。玄武大帝均披发、持剑、赤足、着黑衣。其中黑水城图中玄武脚下绘有龟蛇；玄武大帝右边均有一侍从手握黑色大旗。

另外的画面则不尽相同：宏佛塔《玄武图》中绘有 12 位侍从，皆着汉式服装；黑水城《玄武图》中侍从仅有 4 人。另在图中右下角绘一施主。根据画面中人物装束的汉化程度分析，黑水城《玄武大帝图》，可能要早于宏佛塔的。

### 2. 炽盛光佛图

两地所出 3 件《炽盛光佛图》的主体画面亦基本相同。主尊均为炽盛光佛，其周围绘十一曜星官，图上部均绘有星宿、十二宫。

画面细部的不同之处：

(1) 十一曜星官的具体位置和排列顺序不尽相同。黑水城与宏佛塔《炽盛光佛图》中各星官的位置大体相象，但前后次序稍有不同。如以黑水城《炽盛光佛图》为参照标准，图中主尊右侧金星居外、木星靠内，左侧紫气星靠内、水星居外。宏佛塔《炽盛光佛图(1)》将左右两侧的金星、木星和紫气、水星的位置内外互换。黑水城图中金星、水星分别位于月星、日星之后且靠外侧（靠内分别为木星、紫气星），而宏佛塔《炽盛光佛图(2)》则将此二星绘于月、日星之前。

(2) 十一曜星官的具体形象各有不同，表明其形象尚未完全定型。如黑水城、宏佛塔图(2)图中日、月星为帝、后装束。宏佛塔图(1)中日、月星则为文臣、仕女装束，日星双手捧金乌，月星捧银月。宏佛塔图(2)中则日星冠饰太阳，双手握笏；月星冠饰月亮，手中捧玉兔。再如金星各图均为女像，且标志物大致相同，唯黑水城图中猴、鸟均饰头上，而宏佛塔图(1)，则猿猴立于水星脚下，双手捧砚，仰望水星。同样地，二图金鸡饰，亦一在头上，一在脚下。月孛星的形象则各图差距较大。黑水城图作女像，而宏佛塔均作武士形

象。黑水城单幅月孛星形象更是集月孛、火星、彗星三神标记于一身。如此等等,不再详述,仔细观图,当更有心得。

(3)十二宫的具体位置和排列顺序不尽相同。黑水城图中在火星、月孛星头上方各有两宫;然后图的最上方一字排列8个星宫(以佛头为界,左右各4)。宏佛塔图(1)佛身光左右各有3宫;图最上方一字排列6个星宫。宏佛塔图(2)则在与佛头平齐处左右各有2宫;然后以佛顶为中轴呈倒“小”字形各有二宫。而且各星宫的位置和顺序各图亦不尽相同,因其多数难以辨认,故不再一一指明。

(4)星宿的具体位置和组成多少不尽相同。黑水城图中在主尊头部两侧各有一朵祥云,每朵中各有14尊立像,象征二十八宿。宏佛塔图(1)则在十二宫之间有祥云8朵,每朵各有7尊星神,成为56个星宿。西夏人自己编写的本民族文字类书《圣立义海》第1卷目录为“天、日、月、星宿、九曜、十二星宫、二十八宿、二十八舍”<sup>①</sup>,可惜有关正文均已佚失。不过其中的“二十八宿、二十八舍”既然分别列出,二者应该各有所指,不会仅仅是同一天文现象的不同叫法<sup>②</sup>。据此,我们是否可认为这56个星宿神便是代表了二十八宿和二十八舍呢?宏佛塔图(2)则在两两成组的十二宫之间有祥云4朵,每朵各有7尊星官,代表二十八宿。即二十八宿的画法及位置随着画面所留空间情况的不同,各图作了不同的处理。

虽然,这些绘画均属西夏时期,但是根据各图十一曜、十二宫及二十八宿图象内容的分析,似乎可以看出,各图具体内容不同,或许正反映了它们之间的相对早晚关系,这些问题有待以后进一步作深入研究。

① 见克恰诺夫(俄)、李范文、罗矛昆著:《圣立义海研究》第47页,宁夏人民出版社,1995年版。

② 中国大百科全书《天文学卷》第281页《三垣二十八宿》条说:二十八宿又叫二十八舍或二十八星,中国大百科全书出版社,1980年版。

### 三 相面图研究

西夏文题记写在《相面图》的正反两面及脸部，现根据克恰诺夫的研究情况，对其主要内容概括如下：

1.《相面图》正面题记的主要内容：

- (1)天庭骨不直而且一直延伸到耳朵—此人卓越非凡。
- (2)天府骨高挺—长寿、显贵、自信。
- (3)龙角骨上抬—有显贵之位。
- (4)天仓骨突出饱满—富有智慧、忠诚可靠、有力而安乐。
- (5)天井骨很好—显贵、卓越非凡。
- (6)此处凹陷象一道犁沟—此人将拥有耕地。
- (7)天门骨突出且饱满—则……将拥有。
- (8)相连的表面骨块突出饱满—此人将显贵、卓越非凡。

2.《相面图》背面题记的主要内容：

- (1)孝骨突出—此人显贵。
- (2)下腭突出得像乌鸦尾巴—……(西夏文有涂改痕迹)。
- (3)耳朵(中部)角及颈部—此人显贵、卓越非凡。
- (4)仓骨突出—可得七品官。
- (5)若法律礼仪骨突出—官至司徒。
- (6)外表的盔甲骨和……坚硬—显贵、子孙成群。
- (7)……(前缺)—强壮、子孙满堂；若凹陷，则绝后。

3.《相面图》面部题记的主要内容：

(1)天庭骨不直，且一直连至耳朵—谓此人日后将飞黄腾达、卓越不凡。

- (2)龙角骨。
- (3)龙角骨。
- (4)仓骨。
- (5)律礼仪骨。



- (6) 腭骨突出得如同乌鸦尾巴—此人显贵、卓越不凡。
- (7) 子房骨。
- (8) 相连的表面骨饱满—此人显贵、卓越不凡。
- (9) 天仓骨。
- (10) 天井骨。
- (12) 天门骨。
- (13) 孝骨。
- (14) 金帐骨突出并呈红色—此人拥有黄金和权力。
- (15) 外盔甲骨。
- (16) 地仓骨。
- (17) 命门骨。
- (18) 耳朵的中间部位触及颈部—此人将显贵、卓越不凡。

在敦煌文献中保留了 10 余卷相书,其中大部分内容也是相面的,主要内容注重长相、纹理、气色等外在表相;而西夏《相面图》则偏重以面部骨头等内在形状来说明人的富贵贫贱。即西夏相学以相骨为主,这是西夏《相面图》有别于敦煌相书最为突出的特点<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 许洋主译:《丝路上消失的王国—西夏黑水城的佛教艺术》图录 70 文字说明及 3 幅插图(第 254—255 页),国立历史博物馆(台湾),1996 年版;马雅伦、郑炳林:《西夏文〈相面图〉研究》,载《西夏研究论丛》(国际西夏研讨会论文集),宁夏人民出版社,1998 年版。

## 第四章 道教流传于西夏的原因

道教得以在西夏流传的原因,乃是一种历史文化潮流推动的结果。党项人原始宗教信仰中的某些方面与道教方术、占验等成份相似;这一时期,儒、释、道三教合一的社会思潮兴盛一时;尤其唐宋统治者极力推崇道教,对西夏产生了直接的影响。因为西夏的坐大、发展以至于独立一隅,正是在唐宋时期完成的,唐宋文化发展的每一个阶段、每一个环节,都无时无刻不对西夏施加着强有力的影响。可以说,唐宋文化的温床滋养了发展中的西夏文化,道教在西夏的流行和传播,当然不可能排除在外。

道教能在西夏传播的另外一个很重要的原因,便是西夏统治阶级的培养与扶持。统治者认为,百姓信道,沉浸于成仙的逍遥世界,就会安分守己,忍受现实社会的剥削和压迫,这样统治者也就达到了助教的目的。

对于道教能在西夏流传的具体情况,下文我们分而述之。

### 第一节 传统道教思想与党项原始宗教的切合

西夏人之所以能够在接纳儒学和佛教的同时,也给道教一定的地位,从思想根源上来看,在乎道教赖以产生的某些背景,诸如自然崇拜、鬼神观念以及巫术、占验等等,这些原始宗教信仰正是早期党项社会生活的主要内容。西夏先民面对神秘而强大的自然

万物,虽身处其中,然常为其束缚,却无力征服,于是人们将日月星辰、天地山水视为神灵,并期望逝去的先祖,能在另一个世界里保佑自己,由此逐步形成了天神、地祇和人鬼的神灵系统。依仗巫术和咒语祈福禳灾,在西夏建国前后一直就很盛行。

### 一 自然崇拜

《旧唐书·党项传》记载:

党项羌在古析支之地,汉西羌之别种也。魏、晋之后,西羌微弱,或臣中国,或窜山野。自周氏灭宕昌、邓至之后,党项始强。其界东至松州,西接叶护,南杂春桑、迷桑等羌,北连吐谷浑,处山谷间,亘三千里。其种每姓别自为部落,一姓之中复分为小部落,大者万余骑,小者数千骑,不相统一。有细封氏、费听氏、往利氏、颇超氏、野辞氏、房当氏、米擒氏、拓拔氏,而拓拔最为强族。

俗皆土著,居有栋宇,其屋织犛牛尾及羊毛覆之,每年一易。俗尚武,无法令赋役。其人多寿,年一百五十岁。不事产业,好为盗窃,互相凌劫。尤重复仇,若仇人未得,必蓬头垢面跣足蔬食,要斩仇人而后复常。男女并衣裘褐,仍披大毡。畜犛牛、马、驴、羊,以供其食。不知稼穡,土无五谷。气候多风寒,五月草始生,八月霜雪降。求大麦于他界,酝以为酒。妻其庶母及伯叔母、嫂、子弟之妇,淫秽蒸衰,诸夷中最为甚,然不婚同姓。老死者以为尽天年,亲戚不哭。少而死者则云天枉,乃悲哭之。死则焚尸,名为火葬。无文字,但候草木以记岁时。三年一相聚,杀牛羊以祭天。”

这段文字大体上反映出了党项族北迁以前的早期文化形态。

党项人早期生活于黄河九曲的山谷草原地带,那里既有广阔的草原,连绵的雪山,而又山谷幽深,沼泽不断,自然条件险恶奇

诡。以狩猎、畜牧为生的党项先民们，时刻都要提防山林中的凶猛野兽，同时又要与狂风暴雪等恶劣天气搏斗，再加之无法预防的疾病、瘟疫等飞来横祸，如此等等都增加了他们生存的困难。由于那时的社会生产还很不发达以及人类思维的局限性，人们便认为这些自然现象与人一样，也具有生命、意志、灵性和神奇的能力，并且时刻影响或左右着人类的命运，因而对山河大地、日月星辰、风雨霜雪等自然现象产生崇拜和信仰，向其表示敬畏，求其佑助和降福。史籍中所谓的“三年一聚会，杀牛羊以祭天”的记载，便是对这种自然崇拜行为的最为笼统的描述。与早期党项族相邻的其他民族如吐蕃、宕昌等，文献中也有类似的记载。

《旧唐书·吐蕃传》记载：

吐蕃，……本汉西羌之地也。……无文字，刻木结绳为约。虽有官，不常厥职，临时统领。……（赞普）与其臣下一年一小盟，……三年一大盟，……杀犬、马、牛、驴以为牲，……其地气候大寒，不生秔稻，有青稞麦、蚕豆、小麦、荞麦。畜多犛牛、猪、犬、羊、马。……其人或随畜牧而不常厥居，……多事羶臊之神，人信巫覡。不知节候，麦熟为岁首。”

《北史·宕昌传》记载：

俗皆土著，居有屋宇。其屋，织犛牛尾及牯羊毛覆之。国无法令，又无徭赋。唯战伐之时，乃相屯聚；不然，则各事生业，不相往来。皆衣裘褐，牧养犛牛、羊、豕以供其食。父子、伯叔、兄弟死者，即以继母、世叔母及嫂、弟妇等为妻。俗无文字，但候草木荣落，记其岁时。三年一相聚，杀牛、羊以祭天。

比较古籍中关于同处西南地区的吐蕃、宕昌、党项等民族，由于地理环境、气候节令等自然条件的近似，他们在同一时期所处的社会状况和风俗习惯大致上是一样的。可见，“祭天”这一祭祀活动也是古代游牧民族由来已久的、十分隆重的宗教仪式。

那么，使人敬畏的“天”到底是什么呢？西夏人仿照中原《艺文

类聚》编纂而成的西夏类书《圣立义海》卷1《天之名义》中指出,天是“世间主宰,……诸宝本源,……世界间天、地、君、礼四种大中,天为始。……春夏诸物齐放,秋冬诸物熟藏”<sup>①</sup>。而仿照汉文《千字文》编排的童蒙识字读本《新集碎金置掌文》的开头则这样写到:“天地世界初,日月尔时现。明暗左右转,热冷上下合。诸物能成苗,季节依次列。春开寅卯辰,夏茂巳午未。秋实申酉戌,冬藏亥子丑”<sup>②</sup>。看来,西夏先民们不仅仅只是敬天、畏天,而是在逐渐的认识和了解天的变化了。

## 二 鬼神观念

经过几个世纪的民族大迁徙,生活于北方的党项族的宗教生活也出现了重要变化。他们已经由原来的自然崇拜发展到鬼神信仰阶段。这时的鬼神崇拜,一般仍对大量自然体和自然力甚为敬重,但大都已不再停留于把自然体本身作为直接崇拜的自然崇拜,而是开始了相信各自然体和自然力皆有特定的自然神加以掌管的神灵崇拜。《宋史·夏国传》记载,党项人“笃信机鬼,尚诅祝”<sup>③</sup>。曾任过宋夏边界军帅的沈括在其名著《梦溪笔谈》中也记载了当时党项人的鬼神信仰:“盖西戎之俗,所居正寝,常留中一间,以奉鬼神,不敢居之,谓之神明,主人乃坐其旁”<sup>④</sup>。

西夏乾佑七年(公元1176年)汉藏合璧《(甘州)黑水建桥敕碑》铭曰:

敕镇夷郡境内黑水河上下,所有隐显一切水土之主:山

① 见克恰诺夫(俄)、李范文、罗矛昆著:《圣立义海研究》第50页,宁夏人民出版社,1995年版。

② 聂鸿音、史金波:《西夏文本〈碎金〉研究》,载《宁夏大学学报》1995年第2期。

③ [元]脱脱等撰:《宋史》卷485,中华书局点校本,1985年版。

④ [宋]沈括撰、胡道静校注:《梦溪笔谈》卷18,中华书局,1983年版。

神、水神、龙神、树神、土地神等，咸听朕命。昔贤觉圣光菩萨哀悯此河年年暴涨，漂荡人畜，故以大慈悲，兴建此桥，普令一切往返有情咸免徒涉之患，皆沾安济之福。斯诚利国便民之大端也。朕昔已曾亲临此桥，嘉美贤觉兴造之功，仍罄虔恳，躬祭汝诸神等。自是之后，水患顿息。固知诸神冥歆朕意，阴加拥护之所致也。今朕载启精度，幸冀汝等诸多灵神，廓慈悲之心，恢济渡之德，重加神力，密运咸灵，庶几水患永息，桥道久长<sup>①</sup>。

恩格斯曾指出：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式，在历史的初期，曾先是自然力量获得了这样的反映，而在进一步发展中，在不同的民族那里，又经历了极为不同和极为复杂的人格化”<sup>②</sup>。

西夏文字典《文海》中解释神鬼的词条有许多，亦反映了西夏人对鬼神的崇拜与信仰。当时在党项人的心目中，神鬼先知先觉，主宰一切，并且有着明确的分工。神主善，谓之“守护”，鬼主恶，谓之“损害”；“神者神祇也，守护者之谓”<sup>③</sup>，“鬼者害鬼也，魍鬼也，鬼怪也，……饿鬼也，鬼魅也，损害之谓”（《文海》33·121）；神中有天神、地神、富神、战神、大神、护羊神等，大家对起守护作用的神要尊崇、供奉、祭祀、祷告；鬼有饿鬼、虚鬼、孤鬼、厉害鬼、杀死鬼等，所以人们对有损害威胁的鬼则要用迷信的方法驱逐、诅咒<sup>④</sup>。

### 三 巫术与占验

① 王尧：《西夏黑水桥碑考补》，载《中央民族学院学报》1978年第1期。

② 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯选集》卷3第354页，人民出版社，1973年版。

③ 《文海》60·271，即《文海》第60页第2面第7行第1个字注解的省称，下面随文附注与此注释法相同。见史金波、白滨、黄振华著：《文海研究》，中国社会科学出版社，1983年版。

④ 见史金波：《西夏佛教史略》第18—19页，宁夏人民出版社，1988年版。

西夏时期,无论是官方还是民间,巫术、占验等原始宗教现象都曾相当流行。

巫术是利用虚拟的超自然力量来实现人们心中某种愿望的法术。巫师,西夏人称为“厮”或“厮𪛗”(见下文所引《辽史》及《梦溪笔谈》),他们装神弄鬼直接施行巫术。《文海》中与巫术有关的条目有10余条。“巫者巫祝也,巫也,巫也,供养守护者是也”(《文海》89·152);“巫者巫师也,巫也,驱除邪恶者之谓也”(《文海》66·261);“巫者巫祝也,……做巫术也,驱鬼者之谓”(《杂类》19·121)<sup>①</sup>;巫术者魔术也,作像互换予以作祟者也”(《杂类》10·132);“巫术者魔法也,为影像授与为害者也”(《杂类》4·112)。西夏文辞书《文海》中如此多的条文解释巫及巫术的词例,充分体现了西夏人对这种宗教现象的理解,巫术的职责就是驱鬼、咒鬼。巫师驱鬼的职责前文已述。另外《文海》对咒鬼有更具体的解释,“咒:咒右诅左;咒者诅咒声也,咒也,坑塹上骂詈也”(《文海》88·131)。意即设一坑塹,把所谓“鬼”埋入其中,然后在坑边上咒骂,以达到消灾祛祸的目的。《西夏官阶封号表》在太后、皇后、诸王、国师、大臣、统军等诸位之后列有巫位,分别排列有6个封号<sup>②</sup>,进一步证明了巫师在西夏的重要地位。

占卜则是指卜、筮而言,用灼烧龟甲、兽骨所得兆象判断吉凶的叫做卜,用揲数蓍草所得卦象判断吉凶的叫做筮,卜筮连言通称占卜。

《辽史·西夏外纪》记载:

① 《杂类》即指《文海》的《杂类》部分。见史金波、白滨、黄振华著:《文海研究》,中国社会科学出版社,1983年版。

② 史金波:《西夏文〈官阶封号表〉考释》,载《中国民族古文字研究》(3)第253页,天津古籍出版社,1991年版。

凡出兵先卜，有四：一炙勃焦，以艾灼羊胛骨；二擗算，擗竹于地以求数，若揲蓍然；三咒羊，其夜牵羊，焚香祷之，又焚谷火于野，次晨屠羊，肠胃通则吉，羊心有血则败；四矢击弦，听其声，知胜负及敌至之期<sup>①</sup>。

《梦溪笔谈》记载：

西戎用羊卜，谓之跋焦。卜师谓之厮乩。以艾灼羊髀骨，视其兆，谓之死跋焦。其法：兆之上为神明，近脊处为坐位，坐位者主位也。近傍处为客位。盖西戎之俗，所居正寝，常留中一间，以奉鬼神，不敢居之，谓之神明，主人乃坐其旁。又有先咒粟以食羊，羊食其粟，则自摇其首，乃杀羊视其五脏，谓之生跋焦。其言极有验，委细之事，皆能言之<sup>②</sup>。

黑水城发现的西夏卷轴装写本《推占法》，其中即有“推入宅、出行求财、五谷下种子、买卖”等吉凶法<sup>③</sup>。1972年在甘肃武威下西沟岷的山洞中发现西夏遗物中有西夏文占卜辞残页。其中一页的内容为：“卯日遇亲人，辰日买卖吉，巳日□□□，午日求财顺，未日出行恶，申日万事吉，酉日与贼遇，戌日有倍利，亥日心欢喜”<sup>④</sup>。

西夏国相斡道冲画像赞云：“公姓斡氏。其先灵武人，从夏主迁兴州。世掌夏国史。公讳道冲，字宗圣，八岁以《尚书》中童子举，长通《五经》，为番汉教授。译《论语注》，别作解义二十卷，曰《论语小义》，又作《周易卜筮断》，以其国字书之，行于国中，至今存焉。”<sup>⑤</sup>

① [元]脱脱等撰：《辽史》卷115，中华书局点校本，1974年版。

② [宋]沈括撰、胡道静校注：《梦溪笔谈》卷18，中华书局，1983年版。

③ 史金波、李伟国等主编：《俄藏黑水城文献》第4册TK190有关原件图版，上海古籍出版社，1997年版。

④ 王静如：《甘肃武威发现的西夏文考释》，载《考古》1974年第3期；史金波《〈甘肃武威发现的西夏文考释〉质疑》，载《考古》1976年第6期。

⑤ 虞集：《道园学古录》卷4页20下，转引自韩荫晟：《党项与西夏资料汇编》上卷第1册第393—394页，宁夏人民出版社，1983年版。



由此可见西夏人对《周易》研究的深入程度。

从以上论述分析,道教中融入的人鬼神灵、自然崇拜以及巫术卜筮等,也正是西夏民众在日常生活中无法解开自然谜团时,所采用的解脱手段,这种思想上的认同感,使得西夏人无法排斥道教的浸润。

## 第二节 唐宋统治者崇奉道教对西夏的影响

道教是在我国传统文化土壤中成长起来的宗教。早在西汉末年,我国就已出现道士。《汉书·王莽传》记载:“先是卫将军王涉,素养道士西门君惠”<sup>①</sup>。但是,那时的道士大多秘密活动于民间,人数有限。东汉末年,道教在民间公开传布,信奉者也越来越多。由于汉末农民起义利用过道教,所以曹魏对原始道教采取了镇压兼笼络的手段,道教队伍出现了分化,他们中有的人被屠杀,有的成了地主阶级的座上客。东晋的葛洪是官方道教理论和仪式的奠基人,道教也从民间转向官方。南北朝时,道教被确立为国教,国家参与宗教活动。《魏书·释老志》记载,北魏太武帝在国都平城建立道场,每日祈祷六次,“月设厨会数千人”,还改元太平真君,并亲至道坛,“备法驾,旗帜尽青,以从道家之色也”<sup>②</sup>。北魏的这些做法延续至北周。唐宋时期,是我国道教全面发展的繁荣时期,因其离西夏较近,故叙述稍详。

### 一 唐代的道教

唐代统治者,自称老子的后裔,因而在唐朝近 300 年的时间

① [汉]班固撰:《汉书》卷 99,中华书局点校本,1962 年版。

② [北齐]魏收撰:《魏书》卷 114,中华书局点校本,1974 年版。

里,始终奉行崇道政策。唐高祖于武德八年(公元625年)规定三教次序为:道先、儒次、佛最后。高宗于乾封元年(公元666年)尊老子为太上玄元皇帝。如此,道教教主老子实际上成了道教的至高尊神和唐王朝的保护神,道教也因此受到了前所未有的尊崇。

唐玄宗于开元二十五年(公元737年)令“道士女冠宜隶宗正寺”,视道士为宗室;开元二十九年“制两京、诸州各置玄元皇帝庙并崇玄学,置生徒,令习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》,每年准明经例考试”;天宝元年(公元742年),又将庄子号为南华真人,文子号为通玄真人,列子号为冲虚真人,庚桑子号为洞虚真人。其四子所著书改为真经。玄宗还亲自为《道德经》作注,制令士庶均须家藏一本。这客观上促进了道教典籍的整理和研究工作,唐玄宗于开元年间收集道书,编辑成藏,名之曰《一切道经》,后代《道藏》的形成实肇始于唐。道教教义、经戒传授等亦经过唐代道士的整理和增删,更趋完备,唐以后的道教仪法,基本上以唐代为准。唐代以前,道观中的神仙真人塑像并不常见,至唐玄宗始命全国各大宫观皆塑老子像,自此在道教宫观中供奉供养雕塑道教神像的风习逐渐形成。同时,道教宫观遍及全国,有的宫观建筑规模之大,可与皇宫殿堂相比。如此等等,这些都对以后道教的发展有着广泛而深远的影响,使得唐代道教成为道教发展史中的一个相当重要的环节<sup>①</sup>。

## 二 宋代的道教

赵宋王朝虽然结束了五代以来多年动荡不安的局面,使社会生产得以发展,人民生活暂趋稳定。但是,长期的战乱与破坏,使宋朝的国力远不及以前,同时,这一时期的各种社会矛盾,尤其民族

<sup>①</sup> 任继愈主编:《中国道教史》第二、三编,上海人民出版社,1990年版;中国大百科全书《宗教卷》第62页《道教》条,中国大百科全书出版社,1988年版。

矛盾相当尖锐。辽、夏、金等少数民族政权,均以武立国,社会制度相对落后,为了求得生存和发展,他们便以富庶的中原为掠夺对象。域外列强的严重威胁,国内尖锐的阶级矛盾,搞得北宋统治者无所适从,于是割地赔款,借以苟延残喘,心灵上的空虚则乞求于道教神灵的佑助。可以说,道教在北宋的发展与演变,与帝王的大力倡导有着极大的关系。赵宋仿效唐室尊老的作法,始于宋太宗,盛行于宋真宗时期。在与契丹辽国的战争中,北宋屡处下风,主和派便利用皇帝苟且偷安的心理,将道教作为一盘美食端给了宋真宗,这正好一拍即合,接下来便上演了一幕幕闹剧,宋真宗称赵玄朗为其族祖,奉作道教尊神,封为圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝,并加封老子为太上老君混元上德皇帝。甚至后来,徽宗自称教主道君皇帝,又于太学置《道德经》、《庄子》、《列子》博士,并亲自为多种道教经书作注;改僧尼为德士,令穿道服,加入道学。南宋统治者吸取了宋徽宗崇道亡国的教训,对道教倒无特别崇奉,而且实行严格的管理<sup>①</sup>。

这一时期,道教内部道派分化繁衍,滋生出许多新门派,道教继续走向兴盛。同时,新的道教派别也在教义和教制等方面出现了革新传统道教的特点,最重要的变化,便是新兴的庶族地主阶级的思想在宗教中得到体现,三教或二教合一的时代潮流,将道教带入一个新的发展时期。

### 三 金代的全真道

全真道亦称全真教,是王重阳于金大定七年(公元1167年)创立的新教派。全真道,是在中晚唐以来内丹派道教日渐发达,而宋金时期北方民族矛盾空前尖锐,符箓派道教相对低靡的情况下迅

<sup>①</sup> 任继愈主编:《中国道教史》第二、三编,上海人民出版社,1990年版。

速发展起来的。王重阳出身儒门，自幼熟读《诗》、《书》，但在宋金连年征战的混乱时期，他报国无望，又不能在仕途上有所建树，直到47岁还郁郁不得其志，最终愤而走上了职业宗教家的道路。他以“全真”为号，烧其茅庵，东出潼关，云游山东，以其出色的宗教宣传，吸引许多庶族地主知识分子入教，其中的马钰、丘处机等7人先后成为全真道兴旺发达的骨干。全真道主张三教合一，认为三教同源，如王重阳建立的“三教金莲会”、“三教七宝会”等，均以“三教”为号，不独树立道教为标志。于是《道德经》、《孝经》、《般若波罗蜜多心经》成为他们日常修习的主要经典。王重阳在《金关玉锁诀》中说，“太上为祖，释迦为宗，夫子为科牌”<sup>①</sup>，便高唱三教合一，顺应社会发展的潮流。全真道效仿禅宗，注重宗教炼养，以“全真”二字统摄教义纲目。“其修持大略以识心见性、除情去欲、忍耻含垢、苦己利人为宗”<sup>②</sup>。即谓“全真”为保全真性义、精气神三全义，或为个人内修的“真功”与传道济世的“真行”的双全义。所以，全真道在修持方法上，重清修，不尚符箓，不事黄白术。既然全真道教人识心见性，重视内丹炼养，采取禁欲主义的苦行僧方式，所以，在组织形式上亦模仿佛教，倡导出家，因此教规上，严格要求入道者不娶妻，不茹荤，出家住丛林。在宋金以来三教融合的潮流中，全真道援儒、释入道，建立起一套比较完整的道教教义和教制，兴盛一时，在当时社会政治和文化生活中产生了相当大的影响。全真道的支派较多，属于依托北五祖的有钟离权的正阳派；吕洞宾的纯阳派；王重阳的重阳派等。属于北七真创立的有邱处机的龙门派，刘处玄的随山派，谭处端的南无派，马钰的遇仙派，郝大通的华山派，王处

① [金]王喆撰：《金关玉锁诀》第14页，见《正统道藏》第796册，上海涵芬楼影印本，1924—1926年版。

② [元]李道谦撰：《甘水仙源录》卷1《郝宗师道行碑》，见《正统道藏》第611册，上海涵芬楼影印本，1924—1926年版。

一的崑山派,孙不二的清静派。

### 第三节 儒释道并称融合的因素

儒、释、道融合的现象,六朝时即已出现。如东晋释徒慧远(公元334—416年)、南朝齐梁间道家陶弘景(公元456—536年)等人,即主张三教合一。学者或宗教家们主要是从“导民向善”的社会作用着眼的,一方面是宗教本身的宗旨所使然;另一方面也有宗教讨好统治者的用意。唐宋虽然极力排佛,但佛教毕竟早已深入人心,一时的高压,可产生短暂的效果,并不能长久阻碍其发展。也就是说,唐宋时期,实际上基本采取的是佛道并行的政策。这一时期的道教,随着社会的大变革,适时的将儒释两家的思想融入自身,图谋新的发展。如金丹派南宗祖师张伯端(公元984—1082年),就曾高举三教归一的旗帜,大胆地双修道、禅。再如在中国北方宋、辽、夏、金各方势力相互消长之际,王重阳在陕西开创的全真道,便是因袭唐宋以来禅宗的心法,配合丹道家主张清静专修的方法,所建立的道教新门派<sup>①</sup>。他们更是高唱“天下无二道,圣人无二心”、“儒门释户道相通,三教从来一祖风”的三教归一的论调。所以,自唐以后,便确定了儒释道并称融合的源流,三教之学交相渗入社会,兼容并蓄,取同存异,渐渐成为社会人士的普遍思想倾向。而封建统治者出于强化其中央集权制的需要,也希望三教融合,趋于一轨,更好地为巩固封建社会的稳定秩序而服务<sup>②</sup>。

另外,从思想根源上来说,从南北朝末期至唐宋时期,儒、释、道三教思想的发展已越来越不平衡了。佛教起自印度,两汉之际始传入中国,随之大量佛教经典被译介过来,经过数百年中外僧、俗

① 南怀瑾:《禅宗与道家》第295—296页,复旦大学出版社,1991年版。

② 参见任继愈主编:《中国道教史》第527—543页,上海人民出版社,1990年版。

学者对佛典的翻译、介绍以及整理、研究,佛学中的精华已被我国学者吸收利用,使得佛教逐渐中国化。这样以来,由佛教精致的宗教哲学演变而来的新思潮的形成,无疑动摇了相传已久的、自认为是中国文化精英的儒、道二家的根基,至此,儒、道二教的变通已属必然。

联系西夏《天盛律令》中对僧、道相似且近乎相同的规定,我们亦不难看出,道释两家合流的趋向。另外,同那些与道教有关的绘画堆放在一起的,往往还有一些“欢喜金刚”佛画,其明显表示的是密宗“和合双修”的内容,而这些与道教的房中术大体相近<sup>①</sup>。即是说,此时,西夏宗教文化中的释、道合流,无论是文献上,还是图画上,都能找到明显的印证。

#### 第四节 西夏对道教的扶持与培养

《西夏书事》卷16载:

(太子)宁明天姿聪慧,好学,明大义,然性仁慈,不乐荣利。常从定仙山道士路修篁学辟谷法,朝夕不少懈。元昊恶之,一日试问以养生之要,曰:‘不嗜杀人。’再问以治国之术,曰:‘莫善于寡欲。’元昊怒曰:‘此子语言不类,岂霸王之器乎?’不许入见。宁明忧惧,未几,习道气忤,食不入,死。遗奏以荒旱荐臻,民不堪奔命为言,未请白裕入棺,以识不能体亲之罪。元昊见而哀之,令仍以太子礼葬。

这段叙述,大概是吴广成依据李焘《续资治通鉴长编》中的文

① 唐嘉弘:《论西夏人的宗教信仰》,载《西夏研究论丛》(国际西夏研讨会论文集),宁夏人民出版社,1998年版。

字<sup>①</sup>，再参酌其他古籍的记载撰述而成。辟谷，亦称断谷、绝谷、休粮、却粒等，即不食五谷之义。太子宁明从习的辟谷法，就是不食五谷杂粮，而行导引之术，以求长生不老的修道方法。道教认为，人体有三尸（即三虫、三彭）。上尸名彭倨，好宝物；中尸名彭质，好五味；下尸名彭矫，好性欲。上尸居脑宫，中尸居明堂，下尸居腹胃。这三尸是欲望产生的根源，是毒害人体的邪魔。三尸在人体之中是靠谷气生存的，如果人不食五谷，断其谷气，那么三尸在人体中就不能生存了，人体也就灭除了邪魔。所以，人要延年益寿，长生不老，就必须辟谷。去三尸之法，一般要先持斋戒，如果不先斋戒则不得神气内助，不存想则神气不得内补。如此然后以服气、胎气之法达到绝谷，或者也有食大枣、蜂蜜、茯苓、黄精等药物，以断食五谷的<sup>②</sup>。

那么，在佛教如此兴盛的西夏，为什么象太子宁明这样的人却要信奉道教呢？前文所引《西夏书事》这段记载，基本上已经回答了这个问题。以养生成仙为目的的道教同佛教一样，其实都是以消极的“出世”思想，来引导人们逃避现实，麻醉自己，从而达到忘记苦难，追求幸福的目的。“荒旱荐臻，民不堪奔命”的苦难社会现实，可以说是道教在一般民众中流行的土壤；而统治集团之间的争权夺势，互相残杀，这种得失急骤，生死无常的暗淡前景，则是达官贵人趋奉老庄，退而清淡养生的直接动因。《西夏书事》吴氏按语谓：“宁明对问两语，意似相反，理实可通。元昊凶淫，岂足语此。”<sup>③</sup>这一问一答，不正反映出太子宁明与其父元昊之间截然不同的人生追求和价值取向吗？由此看来，无论是西夏大力提倡和发展佛教也好，还是虽不鼓励但仍允许道教流传于西夏也罢，并不表明这种宗教

① 《长编》卷162载：“宁明喜方术，从道士路修篁学辟谷、气忤而死”。上海古籍出版社影印本，1986年版。

② 李养正著：《道教概论》第311—313页，中华书局，1989年版。

③ [清]吴广成撰：《西夏书事》卷16，见龚世俊等校证本，甘肃文化出版社，1995年版。

有多么强大的生命力,只不过是统治者的一种御用的政治手段而已。唐太宗李世民曾经对其侍臣这样说:

神仙事本虚妄,空有其名。秦始皇非分爱好,遂为方士所诈,乃遣童男女数千人随徐福入海求仙药,方士避素苛虐,因留不归。始皇犹海侧踟蹰以待之,还至沙丘而死。汉武帝为求仙,乃将女嫁道术人,事既无验,便行杀戮。据此二事,神仙不烦妄求也<sup>①</sup>。

既然打心眼里唐太宗就根本不相信有什么神仙存在,那他为什么还要极力推崇道教呢?说白了,李唐王室之扶持道教,并不是由于宗教信仰,而是利用神权来巩固其统治地位,是一种权宜的政策而已。李世民如此,西夏开国之君李元昊又何尝不是如此!

虽然,关于西夏前期的道教记载仅此一条,但我们仍有理由推测,西夏在佛教兴盛的同时,道教在西夏也具有相当的影响,要不然,道士路修篁会被允许作为太子的师傅存在于西夏上层社会吗?如果我们对唐宋时期道教的大力发展与佛教的相对衰败有所了解的话,那么,这一推测就会显得更有说服力了。《天盛律令》中涉及僧、道二教方面的条款即达40余条之多,而且往往僧、道并提,似乎也从一个侧面反映了西夏对道教的流行和传播的积极态度,就此,本书前后各章均有较为详细的论述,可以参看,此不赘言。

① [后晋]刘昫等撰:《旧唐书》卷2《本纪第二》,中华书局点校本,1975年版。



## 第五章 道教在西夏的地位和影响

道教在西夏虽然不象佛教那样具有很高的地位且影响深远,但是,道教毕竟在西夏历史上存在过。西夏周边的几个王朝,如宋、辽、金等均曾公开承认道教的合法地位,宋朝甚至提倡道教而贬低佛教。周边政权的这些政策,势必对西夏产生一定的影响。西夏建国初期,太子宁明师从道士路修篁可以算作道教传播于西夏的开始,自此道教一直在西夏境内流传。根据现有材料,我们对道教在西夏的地位和影响约略作如下概述。

### 第一节 道教在西夏相当流行

《天盛律令》中,将僧人功德司和道士功德司同列入二品次等司中,条文中几乎每每僧、道并提,而且对僧人和道士的规定和处罚大致相当,等等,这些情况告诉我们,在佛教被视为最重要的宗教的国度里,道教能有这样的待遇,可以想见其在西夏亦必占有相当重要的地位,由此进一步可知,道教当时在西夏亦相当流行,虽然我们还无法确知西夏道士的数量。一个童子想成为一名道士,要熟练诵颂道教经典即达13种之多,亦说明了道教及其经典在西夏的传播和流行的情景。西夏境内不但施行西夏文道教典籍,而且从

宋朝得到大量佛经的同时,也取得不少道教经卷<sup>①</sup>。

如此数量的道教典籍在西夏境内发现,或出现于西夏文法典之中,充分说明道教在西夏相当流行。固然,这些道教经籍比之于佛教典籍,确实显得少了许多,但是,我们应该考虑到西夏当时的国情。在西夏,佛教以及儒学的文化氛围和统治者需要的程度是道教所无法比拟的。关于这一点,大凡对西夏历史有所了解的人都应该有所体会。如果,仅仅根据发现的几十种道教经籍方面的信息,就推断道教在西夏相当流行,还显得有点勉强的话,那么,下面我们就再列举几条理由予以说明。

首先,道教得以在西夏流行和传播,乃是当时历史文化潮流推动的结果。远至隋唐,近及宋金,那时各朝的统治者都对道教怀有浓厚的兴趣,因而多采取崇奉道教的政策,从而有力地推动了道教的发展。比如唐帝即自称是老子的后裔,于是乎追封李耳为太上玄元皇帝,并将道士视为宗室,这样就使得原本低微的道教,一跃而位居儒、释之上。赵宋建立,效唐而“颺”之,不但封老子为太上老君混元上德皇帝,甚至政治昏庸的徽宗皇帝自称“道君”,不去治理国家,抵御外寇,却整天率领道教众徒为什么道书作注。辽代倒是对道教比较冷淡。金朝皇帝进逼中原以后,竟也相信那些长生不死的无稽之谈,居然在燕京大兴土木,营造“蓬莱仙境”的假幻景<sup>②</sup>。深受唐宋时期文化思潮影响的西夏,不可避免地要受到这股文化潮流的冲激。因为西夏的坐大、发展以至最终独立一隅,正是唐宋时期完成的。虽然,西夏的建邦立国还有其特殊的手段和另外的文化背景,但是,唐宋文化发展的每一个阶段,每一个环节,都无时无刻不对西夏施加着强有力的影响。宋人得出西夏“称中国位号,仿中

① 详见本书第二章关于西夏汉文、西夏文道教典籍的介绍。

② 详见本书第四章第二节关于唐、宋时期道教发展情况的概述。

国官属,任中国贤才,读中国书籍,用中国车服,传中国法令”的结论<sup>①</sup>,固然在某种程度上抹杀了其民族政权的某些特性,但是,我们从中完全可以看出,唐宋文化在西夏历史进程中的巨大作用和深远影响。那么,道教之于西夏流传,也就是情理之中的事情了。

其次,道教得到西夏政府的承认,属于合法的宗教,其地位仅次于佛教。《天盛律令》第10卷中的《司序行文门》,将西夏政府的所有职司分为上、次、中、下、末5个等级,管理全国道教事务的道士功德司,被列入次等司(相当于二品),仅位于掌管全国行政和军事大权的上等司的中书、枢密之下,而与殿前司、中兴府、僧人功德司等17个官署机构属同一个级别,可见其品级之高。僧人功德司列于次等司第5位,而道士功德司仅列于第11位,这只说明了佛教在西夏的地位高于道教,而并不能说明道教在西夏就根本不值一提<sup>②</sup>。再说,起码道士功德司属于次等司,若以机构的品级高低而论,位居其下的政府官署机构至少还有中、下、末3个等级的100多个职司。

鉴于上述两个方面的原因,结合业已发现的西夏道教经籍,我们得出了“道教在西夏相当流行”的结论,之所以没有用“很”或“非常”以及“道教与佛教一样流行”等字眼和词语,一方面是考虑到,道教在西夏的狂热程度远远比不上唐宋;另一方面是因为佛教始终在西夏占据上风,为统治者所极力推崇;儒学的进入则是汉文化长期影响的结果,西夏统治者不接受也是难以抗拒其渗入的。在这种情况下,道教借其于唐宋盛行之余威,在“崇实尚武”的西夏取得

① [宋]李焘:《续资治通鉴长编》卷15,上海古籍出版社影印本,1986年版。

② 其一,克恰诺夫在俄译《天盛律令》时,在僧人、道士并提的地方,均抹杀了道士的存在,而只译为僧人如何如何,这显然是无视西夏道教的存在;其二,孟列夫在叙录黑城出土西夏汉文文献时,认为虽然其中有一些道教作品发现,但是,这些道教哲学和宗教书籍在西夏并未得到广泛传播。详见拙作《关于西夏道教研究中的几个问题》,载《宁夏社会科学》1997年第6期。

位列佛陀之后的地位,得以合法传播,实属不易。

## 第二节 西夏佛、道二教的关系

这里,我们专门谈一谈西夏佛、道二教孰先孰后的关系问题,具体从以下三个方面进行论述。

### 1. 史料记载的连续性

#### (1) 佛教

早期:在党项人还未迁徙以前,藏传佛教就已传入弥药(党项)康区、热甫岗等地<sup>①</sup>。迁徙北方后,在相邻的宋朝、吐蕃、回鹘的影响下,佛教在西夏也得到传播,尤其德明、元昊时期,他们屡次向北宋求购佛经,仅见诸文献记载的即达5次之多<sup>②</sup>。元昊还曾“于兴庆府东一十五里,役民夫建高台寺及诸浮图,俱高数十丈,贮中国所赐《大藏经》,广延回鹘僧居之,演译经文,易为番字”<sup>③</sup>。通过输入佛典、延揽高僧、广建寺院、讲经说法等一系列措施,佛教在西夏取得了前所未有的地位。此后的毅宗、惠宗、崇宗均继续推行崇佛政策,使佛教在西夏更加兴盛,如在此期间新修承天寺、重修凉州塔以及完成的《西夏文大藏经》等大型佛事活动,无疑使西夏佛教蓬勃发展<sup>④</sup>。

中期:西夏进入仁宗仁孝统治的时代,由于封建制度的优越性已经得到最大限度的体现,所以西夏的政治、经济和文化事业都进入到鼎盛时期,佛教的发展也同时进入一个重要阶段。大量校勘、刻印、施发佛经,是这一时期最主要的特点,这完全可以从现存西

① 黄颢:《藏文史书中的弥药(西夏)》,载《青海民族学院学报》1985年第4期。

② 详见吴天晔:《西夏史稿》(增订本)第239页注②,四川人民出版社,1983年版。

③ 吴广成:《西夏书事》卷18,见龚世俊等校证本,甘肃文化出版社,1995年版。

④ 史金波:《西夏佛教史略》第28—36页,宁夏人民出版社,1988年版。

夏佛经的发愿文中得到体现<sup>①</sup>。仅一次施印佛经即达几十万卷,可以想见信教群众数量之巨,这无疑表明了佛教在西夏传播和流行的深入程度。

晚期:西夏社会严重动荡不安,大规模的佛事活动如建筑寺塔、刻施佛经等已不多见,但是,有一点是必须提及的,就是黑水城中发现的大量晚期西夏佛经,多出于仁宗皇后罗氏的策划。同时,西夏以敦煌莫高窟为中心的河西地区,佛教可能仍然十分盛行,这在莫高窟西夏重修洞窟及其中的题记中有明显的反映<sup>②</sup>。

## (2) 道教

早期:虽然在西夏建国之初,就在关于太子宁明信道的记载,但是,明显地道教仅属于统治阶级少数上层分子的宗教,而不见来自社会基层的信息。大约到惠宗秉常时期,才见到民众中存在道教的记载,即公元1081年,宋朝五路大军进攻西夏时,攻打到西夏西平府(灵州)时,由于当时的兵力不足,已无法保卫该城,于是将城中兵全部疏散,使其成为空城,城中“唯僧、道数百人”。

中期:《天盛律令》中关于僧、道方面的材料,使得我们对仁宗仁孝时期道教在西夏的发展情况有了进一步地了解。

晚期:晚期的西夏一直处于战乱之中,关于道教亦未留下什么记载,唯黑水城发现的有关道教方面的材料,可为我们了解这一阶段的情况有所帮助<sup>③</sup>。

## 2. 西夏政府的行政机构和职官设置

### (1) 功德司

《天盛律令》卷10《司序行文门》:

① 详见史金波:《西夏佛教史略》第230—333页《附录一:西夏碑碣铭文、佛经序、跋、发愿文、石窟题记》,宁夏人民出版社,1988年版。

② 史金波、白滨:《莫高窟、榆林窟西夏文题记》,载《考古学报》1982年第3期;陈炳应:《西夏文物研究》第1—54页,宁夏人民出版社,1985年版。

③ 关于西夏道教的发展情况,详见本书前三章有关论述。

一上次中下末五等司大小高低,依条下所列实行。

上(等)司:中书、枢密。

次等司:殿前司、御史、中兴府、三司、僧人功德司、出家功德司、大都督府、皇城司、宣徽、内宿司、道士功德司、阁门司、御庖厨司、匭匣司、西凉府、府夷州、中府州<sup>①</sup>。

《天盛律令》卷10《司序行文门》中,将西夏政府的各级机构依大小高低分为上、次、中、下、末5个等级,其中管理佛教事务的“僧人功德司”以及与管理佛教事务有关的“出家功德司”,分别被列于次等司的第五六位;而管理道教事务的“道士功德司”则被列于次等司的第11位。

## (2) 职官设置

### ① 政府机构中

《天盛律令》卷10《司序行文门》:

一诸司大人、承旨、监军、习判等高低,当依所定派遣,不许超遣。

次等司:

一司道士功德司一正、一副、一判、二承旨。

二种功德司六国师、二合管:在家功德司四副、六判、六承旨。出家功德司变道言过处六,承旨六<sup>②</sup>。

一诸司都案、案头者,当依所定遣之,不许超遣。

一等诸司都案次第:

四十三种二:审刑司、前宫侍司……三种功德司。

一等诸司案头次第:

七司六:在家功德司、大都督府、西凉府、养贤务、御庖厨司、府夷州、中府州。

① 见《天盛律令》10·4·1。

② 见《天盛律令》10·4·16·2。

四司二：出家、道士二功德司、审刑司、前宫侍司<sup>①</sup>。

从《天盛律令》条文看来，和尚功德司（这里估且将在家、出家二功德司算在内）的职官数量显然要多于道士功德司。

## ②地方或寺观中

从《天盛律令》中可以见到西夏寺观中的僧、道职官有：头监、副、判、众主、检校、坐主等<sup>②</sup>。另外，在西夏汉文本《杂字》的《官位部第十七》中列有“僧官、僧正、僧副、僧判、僧录、府主、通判、签判、宗亲、座主、儒人、僧人”；《司分部第十八》中列有“功德、道德、道录”<sup>③</sup>。

## （3）师号

佛教僧人所见师号有：帝师、国师、法师、禅师、定师等<sup>④</sup>。这些僧人的官位和职务一般都比较高的，他们如有违法行为，功德司是管不了的，要报告中书才行，可见这是身份极为特殊的一类僧人。

文献中尚未见到西夏道士有封号的记载。

## 3. 经典的翻译与施印

### （1）佛教

“如果克恰诺夫关于‘佛教是西夏的国教’这一论断是对的，那么，黑城藏卷中的绝大多数会是佛教文献，事实也正是如此。如果不算本来就不能称其为书籍的那些文献，那么，剩下的 331 件中有 283 件就属于佛教的作品。其中很大一部分是中国佛教史上著名经典的刊本和较罕见的抄本，更确切地说，是收入三藏（经、律、论）

① 见《天盛律令》10·4·16·4。

② 参见本书第八章《天盛律令·为僧道修寺庙门》有关条款。

③ 史金波：《西夏汉文本〈杂字〉初探》，载《中国民族史研究》（2）第 184 页，中央民族学院出版社，1989 年版。

④ 《天盛律令》10·2·6；史金波：《西夏汉文本〈杂字〉初探》，载《中国民族史研究》（2）第 184 页，中央民族学院出版社，1989 年版。

的部分”<sup>①</sup>。在西夏腹地的今宁夏、甘肃等地,也不时发现有西夏时期的汉文佛经<sup>②</sup>,这些佛教经典多求购自北宋。

西夏文创制出来以后,从景宗元昊开始,便用本民族文字大量翻译佛经,大约到崇宗时期,已经翻译完了 35 700 余卷佛经。黑水城西夏文文献有 8 000 多个编号,据说其中绝大部分为佛经,约计 300 多种近 2 000 卷。此外,英国、法国、瑞典、日本、德国、印度等国也都藏有不同数量的西夏文佛经。而目前国内所藏西夏文佛经,多集中于北京、宁夏、甘肃、内蒙古等地的图书馆、博物馆和考古研究所,约计 20 种 130 余卷。如此种类和数量的西夏文佛经,包括了佛经中大部分重要经典,其中多数译自汉文,还有一部分译自藏文<sup>③</sup>。宁夏拜寺沟方塔所见汉文佛经发愿文中称:“故贝书翻译,而法苑盛传,近遇名师,重加刊正”等句,则为西夏有可能直接从梵文翻译佛经提供了依据<sup>④</sup>。西夏文佛经种类繁多,内涵丰富,既有显宗经典,又有密教经典,反映了西夏佛教的多样化特点。

## (2) 道教

西夏境内流传的汉文道教典籍,据孟列夫初步考证,多来自 11 世纪末至 13 世纪初的宋、金两朝<sup>⑤</sup>,并未见西夏刻印汉文道教典籍的记载。

《天盛律令》卷 11《为僧、道修寺庙门》中,以西夏文罗列了 13

① [俄]孟列夫著、王克孝译:《黑城出土汉文遗书叙录》第 3 页,宁夏人民出版社,1994 年版。

② 宁夏回族自治区文物考古研究所、宁夏回族自治区贺兰县文化局:《宁夏贺兰县拜寺沟方塔废墟清理纪要》,载《文物》1994 年第 9 期。其中即报导发现有汉文佛经刻本和写本各三种及多种刻、写经残页,而且多为密教经典。

③ 史金波:《西夏佛教史略》第 84—91 页,宁夏人民出版社,1988 年版。

④ 宁夏回族自治区文物考古研究所、宁夏回族自治区贺兰县文化局:《宁夏贺兰县拜寺沟方塔废墟清理纪要》,载《文物》1994 年第 9 期。

⑤ [俄]孟列夫著、王克孝译:《黑城出土汉文遗书叙录》第 209—213 页,宁夏人民出版社,1994 年版。



种道教经典的名称<sup>①</sup>，我们仅看到了这些道教经典的西夏文译名，却并未见到这些道教经典的西夏译本<sup>②</sup>。

在解释《庄子》不同版本的来历，孟列夫这样说到：“一本标题为《南华真经》（扉页上署名‘南华真人’）是12世纪末或13世纪初原文的普通重刻本；另一个版本非常重要和有意思，有吕惠卿（约卒于公元1106年）、著名的改革家王安石在11世纪写的这部作品的注释，这件题为《吕观文进庄子义》的注释本已佚失了，但在20世纪发现了两种版本，我们藏卷中的是年代定为11世纪末的原刻本，中国私人收藏的一件是公元1172年的重刻本。不同寻常的是还有一部吕惠卿的注释，汉文本也佚失了，西夏文本却保存了下来”<sup>③</sup>。关于西夏文本《吕注庄子》的根据，他的注释是“《西夏文写本和刊本》第一号，载《西夏文译的中国古典作品》”<sup>④</sup>。但是，在俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所、中国社会科学院民族研究所、上海古籍出版社三家联合编纂的《俄藏黑水城文献：汉文部分目录、西夏文世俗部分提要》中<sup>⑤</sup>，却并未见孟列夫所说的那个西夏文《吕注庄子》的版本。而在《俄藏文献提要》介绍即将出版的《俄藏黑水城文献》第11卷时写到：“孝经传，不分卷，夏仁宗年间写译稿，有朱笔校改。译自宋绍圣二年（公元1095年）吕惠卿《孝经传》，吕注原书久佚，唯此西夏译本仅存”<sup>⑥</sup>。是不是孟列夫将吕注

① 详见本书第八章《〈天盛律令·为僧道修寺庙门〉考释》中所附的西夏原文。

② 本书第四章第一节中，记述了西夏国相斡道冲曾作《周易卜筮断》，并“以其国字书之，行于国中”。这似乎告诉我们，西夏文道教著述是存在的。

③ [俄]孟列夫著、王克孝译：《黑城出土汉文遗书叙录》第15—16页，宁夏人民出版社，1994年版。

④ [俄]孟列夫著、王克孝译：《黑城出土汉文遗书叙录》第74页注，宁夏人民出版社，1994年版。

⑤ 上海古籍出版社，1997年4月印（非正式出版物），这是《俄藏黑水城文献》发行前的一份说明式提要，故下文中使用时常简称《俄藏文献提要》。

⑥ 《俄藏文献提要》第27页。

《孝经传》误为吕注《庄子》，而将二者搞错了呢？这一问题看来尚需进一步落实。

从以上三个方面材料的对比，我们完全可以看出，在西夏，佛教始终占据主导地位，道教则处于次要位置。但是，道教的从无到有，其发展过程明显处于上升的趋势。西夏建国初期，道教仅仅只是在上层社会进行传播，而且收效不大；西夏中期的仁宗仁孝时期，道教已经取得合法地位，在全境流行开来，西夏并在政府中设立专门的机构进行统一的行政管理；西夏后期，道教则深入到民众的日常生活中去，说明其已具有了广泛的群众基础。

### 第三节 西夏与宋、金道教的关系

西夏与宋、金时期道教的发展有着极为密切的关系，前述由来已久的文化因素起着至关重要的作用。另外，我们也可从现存于西夏的道教典籍多来自宋、金两朝，窥见西夏道教与宋金道教之间有着千丝万缕的联系。黑水城所见汉文道教经籍，似自宋、金传入。《吕观文进庄子义》即是由宋代的观文殿大学士吕惠卿所著，黑水城吕注《庄子》的内容和现存于《四部备要》的本子基本相同，其中的少量异文，多是未被纠正的错别字，这正说明黑水城所出版本的时代比较早。黑水城所见《南华真经》则与金朝的刊本相似，亦见《四部备要》<sup>①</sup>。《太上洞玄灵宝天尊说救苦妙经》不但内容与《道

① [周]庄周撰、〔晋〕郭象注：《庄子》，见《四部备要·子部》第53册，中华书局、中国书店影印本，1989年版。

藏》中的《太上洞玄灵宝救苦妙经》相同<sup>①</sup>，而且其发现时比较完整，有首题和尾题。经文的增补题记中明显指出，该经最初于宋宣和甲辰（公元1124年）刻印于尹州（在今安徽）。而西夏文本《吕观文进庄子义》则很可能是由一个已经亡佚了的汉文本翻译成了西夏文<sup>②</sup>。

我们将西夏文道教经典名称与现存于《正统道藏》的经籍相比照，《道藏》中的经名虽然与西夏文的稍有出入。但是，大部分西夏文经籍名称，都可以在《道藏》中找到相类似者，而且《道藏》中记载，该经的产生年代均在唐宋时期或者以前。可见，西夏文道教经籍名称所反映的，无论是当时的汉文本子，还是已经翻译为西夏文本的道教经典，它们存在的事实是确凿无疑的。

---

① [明]《正统道藏》第181册，洞玄部本文类，（千字文编序）版，上海涵芬楼影印本，1924—1926年版。

② [俄]孟列夫著、王克孝译：《黑城出土汉文遗书叙录》第15—17、209—213页，宁夏人民出版社，1994年版。虽然此说不甚牢靠，但在西夏道教材料如此奇缺的情况下，我们还是姑且信之。

## 第六章 西夏道教的本土色彩

西夏的主体民族和最高统治阶层是从事游牧、习于征战的党项人,这种社会环境对于产生于农业文明的道教的存在和发展并不是很好的环境。然而,历史证明,道教确确实实地流传于西夏,因此,其中肯定有其特殊的原因。普列汉诺夫(公元1856—1918年)曾经说过:同一的宗教适应着信奉它的各个民族的经济发展的阶段而本质地改变了它自己的内容<sup>①</sup>。所以说,只要道教在西夏存在过,它就不可避免地带有“西夏属性”,即西夏本土的特色。

### 第一节 道教术语的夏汉互译

我们曾在数种西夏文文献中看到过一些与道教有关的内容,这些情况一方面证明道教曾流传于西夏,另一方面,尤其它们还被翻译成了西夏文,文体互译过程中,便不可避免地体现着西夏人对道教的理解和认识。

#### 一 有关道教内容的几种西夏文材料

涉及道教内容的西夏文资料,目前能够见到的有以下几种:

<sup>①</sup> 转引自《世界宗教研究》1997年第4期第9页。

1.《类林》 唐代人于立政编纂的一部类书。西夏文本《类林》刊于夏乾祐十二年(公元1181年),书中的《隐逸》、《方术》两篇的内容与道教有关。虽然该书中的故事并非西夏时事,但是,我们可以从夏汉对译中,了解西夏人对道教的理解<sup>①</sup>。

2.《天盛改旧新定律令》 简称《天盛律令》,西夏仁宗仁孝天盛年间(公元1149—1169年)颁行的一部法典,以西夏文刊布,共20卷,约20万字。其中许多法律条文中都牵扯到道教内容,是我们研究西夏道教目前最为集中的材料<sup>②</sup>。

3.《圣立义海》 西夏人撰写的一部类书。初版时间不详,现存为夏乾祐十三年(公元1182年)重印本。该书残存卷(集)中有少量道教方面的内容<sup>③</sup>。

4.《文海》 西夏文韵书(残本),每一个西夏字下对其形、音、义都有解释。其中个别的字词与道教有关<sup>④</sup>。

5.《同音》 西夏文字书,每字下有一字或者二三字释文。因其释文简略,仅其中个别字、词对有关西夏道教字、词的解释有参考价值<sup>⑤</sup>。

6.《新集碎金置掌文》 简称《碎金》,西夏文童蒙识字读本,其编排方法和叙事列名的大致顺序与汉文《千字文》相仿,该书虽仅有千言,内容却十分丰富。《碎金》第64—86联介绍了财物名称和百工杂事,其中有僧道经醮的内容,如第78—79联为:“和尚诵经

① 史金波、黄振华、聂鸿音著:《类林研究》,宁夏人民出版社,1993年版。

② 史金波、聂鸿音、白滨译:《西夏天盛律令》,刘海年、杨一凡主编:《中国珍稀法律典籍集成》甲编第五册,科学出版社,1994年版。

③ 克恰诺夫、李范文、罗矛昆著:《圣立义海研究》,宁夏人民出版社,1995年版。

④ 史金波、白滨、黄振华著:《文海研究》,中国社会科学出版社,1983年版。

⑤ 李范文著:《同音研究》,宁夏人民出版社,1986年版。

典，斋毕待布施。道士祷星神，唱名示边隅”<sup>①</sup>。

此外，诸如《番汉合时掌中珠》<sup>②</sup>、《西夏语文学》<sup>③</sup>，等著作中有些例句，亦对有关道教词语的释解有所帮助。

## 二 道教术语的夏汉互译

为使大家能更好的辨析和了解道教术语的夏汉对译过程，现将各书中的有关材料列举如下：

### 1.《类林》

(1)《隐逸篇》第9条有“我东岳道士，今往没于西岳”句，“道士”<sup>④</sup>，西夏文作“𐽄𐽆𐽇𐽈”，直译“道执者”<sup>⑤</sup>；

(2)《隐逸篇》第11条，其中的“出道”，西夏文作“𐽄𐽆”，直译“持道”；

(3)《方术篇》篇名“方术”西夏文译作“𐽄𐽆”（幻法）；

(4)《方术篇》第1条有“后汉颍川太守史昕闻之，以为妖妄”句，“妖妄”西夏文作“𐽄𐽆”（惑法）；

(5)《方术篇》第2条有“然后知子训之晓仙术也”句，“仙术”西夏文作“𐽄𐽆”（方术）；

(6)《方术篇》第5条有“因晓神之方术”、“曹操以为妖法而恶之”等句，“方术”西夏作“𐽄𐽆”（方术），“妖法”作“𐽄𐽆”（迷法）。

① 聂鸿音、史金波：《西夏文本〈碎金〉研究》，载《宁夏大学学报》1995年第2期。因未见西夏原文，下文夏汉互译不再举例。

② [西夏]骨勒茂才撰：《番汉合时掌中珠》，见黄振华、聂鸿音、史金波整理本，宁夏人民出版社，1989年版。

③ [俄]聂历山著：《西夏语文学》（2卷），该书的后半部分即为《西夏语文字典》，收录了许多解释字词的例句。莫斯科，科学出版社，1960年版。

④ 最先所讲汉意，均采自古本《类林》。

⑤ 凡圆括号内直译或意译，均采自原著者，个别字、句作了必要的修改。

## 2. 《天盛改旧新定律令》

(1)《天盛律令》中有关宗教方面的法令,往往僧人、道士并提。据初步统计,《律令》中“𐵄𐵇𐵇𐵇”(僧人、道士)并提者共38次;“𐵇𐵇”(道士)单独出现者共7次;“𐵄𐵇”(僧、道)为“𐵄𐵇𐵇𐵇”(僧人、道士)的简化形式,仅在第11卷第9门标示该门条目时使用过一次,即“𐵄𐵇𐵇𐵇𐵇𐵇𐵇𐵇”(为僧道修寺庙门)。

(2)“𐵇𐵇𐵇𐵇”(直译“护法宫”、意译“道观”)、“𐵇𐵇𐵇𐵇”(道教像)、“𐵇𐵇𐵇”(天尊)3个词语各出现一次。

## 3. 《圣立义海》

(1)该书第4卷《山类》中云:“圣宫在谷:神峰南方仙人在山谷居住,神行远山,足迹则在石上也。”“仙人”,西夏文作“𐵇𐵇”;

(2)该书目录第10卷有“𐵇𐵇𐵇𐵇𐵇𐵇𐵇”(济法、济法殿)条目<sup>①</sup>;

(3)该书第13卷《君人名义》中云:“济法仙道:君者济法解业行五行性,供奉恭敬上仙天尊。”“济法仙道”,西夏文作“𐵇𐵇𐵇𐵇𐵇𐵇”,“上仙天尊”,西夏文作“𐵇𐵇𐵇𐵇𐵇”;

(4)该书第13卷《君人名义》中又云:“择珍虚体:君者珍之真性体,清明敏供顺,亦迷修长寿道也。”“长寿道”,西夏文作“𐵇𐵇𐵇𐵇”。

## 4. 《文海》

(1)《文海》92·171“法:正左礼右;法者艺能也,才也,为学才艺礼之谓也。”“法”,西夏文作“𐵇𐵇”<sup>②</sup>;

(2)《文海》26·242“道:巷头〔折〕全;道者道也,缘者过处往处之谓。”第一个“道”西夏文作“𐵇𐵇”,第二个西夏文作“𐵇𐵇”;

① 原译之“济法、济法殿”,即“护法、护法殿”。从目录前文看,其与“佛法、佛殿”相对而言,所以是否可将之意译为“道术、道观”。

② 《文海》92·171:即《文海》第92页第1面第7行第1个字的省称,见前引史金波等著《文海研究》,中国社会科学出版社,1983年版。此“法”字,如与道教相联系,译为“术”,似觉更为恰当。

(3)《文海》15·112“骗术:白为黑左;骗术者妄也,诳矫也,欺也,做伪为欺之谓。”“骗术”西夏文作“𐽮𐽭”;

(5)《文海》32·172“〔坚〕者经典真言中用。”“典”西夏文作“𐽮”。

(1)“𪛗𪛗”(佛法)(《同音》32A1)<sup>①</sup>;

(3)“ 𪛗𪛗 ”(欺骗)(《同音》20A3);

(4)“菱嶽”(仙人)(《同音》35A2);

(5)“菽𦵏”(道道)(《同音》49B3)。

### 6. 《掌中珠》、《字典》

(1)“報讎”莫违条法)(《珠》292)<sup>②</sup>;“報讎”(盛道、厌术)(《字典》Ⅱ 217)<sup>③</sup>;

(2)“𦣻𦣻𦣻𦣻”(立身行道)(《珠》273);“𦣻𦣻𦣻𦣻”(小人失道)(《珠》294);

(3)“搗礪亂穢禱禱毆毆”(能解一切盅道毒药)(《字典》Ⅱ 183);

(4)“蕤股菱”(诸天仙)(《字典》Ⅱ 647);“菱苑”(仙苑)(《字典》Ⅱ 647);

(5)“菰蔞薺膝”(行道求修)(《珠》215);“寧菰蔞薺膝”(《孝经》

① 《同音》32A1:即《同音》第32页A面第1个字的省称,见前引李范文著《同音研究》,宁夏人民出版社,1986年版。

② 《珠》292:即《掌中珠》第29页第2栏的省称,见前引黄振华等所整理的《番汉合时掌中珠》,宁夏人民出版社,1989年版。

③ 《字典》Ⅰ 217:即聂历山的《西夏语文字典》,在前引《西夏语文学》第Ⅰ卷第 217 页。



五刑章)(《字典》I 471)。

### 三 西夏人对道教的理解

西夏人在翻译汉文典籍或用西夏文编写文献时,虽然将“𐵇、𐵈、𐵉”3个字均与道教之“道”联系起来,但是,其使用的频率明显依次为“𐵇、𐵈、𐵉”。如此看来,西夏人认为道教之道与法、术等意义紧密相关,所以,《天盛律令》中以其作为固定用法,而舍弃了后两者。文中列举出的“方术、妖法、仙人、天尊”等有关词语,亦供大家理解西夏道教时参考。

根据以上夏汉互译例证分析,西夏人认识道教之道,是按其“寓道于术”的特征来理解的。在他们看来,道教是一种修炼长生之道的实践哲学,它的精要便隐含在各类道教方术之中。汉代的贾谊就曾说过:“道者,所以接物也。其本者谓之虚,其末者谓之术。虚者,言其精微也,平素而无设储者也;术也者,所以制物也,动静之数也。凡此皆道也。”<sup>①</sup>由此可知,汉代以来道的范畴本身就有术的含义在里面。《汉书·京房传》谓:“道人始去”。颜师古注曰:“道士,谓有道术之人也”<sup>②</sup>。

道教界谓道术主要有3大类:其一,以修炼自身形质企求长生不老,与道合真为主,包括内外丹术、气功导引术、房中术等;其二,以积极干预想象中的鬼神或外部世界为主,包括各种消灾避祸、召劾鬼神、符咒治病、降妖捉怪等;其三,以占验预测为主,包括星命、相术、六壬、遁甲等术数<sup>③</sup>。本章所述各种西夏文献中的有关道教

① [汉]贾谊:《新书·道术篇》。转引自胡孚琛主编《中华道教大辞典》第466页《寓道于术》条,中国社会科学出版社,1995年版。

② [汉]班固撰、[唐]颜师古注:《汉书》卷88,中华书局,1962年版。

③ 见胡孚琛主编:《中华道教大辞典》第576页《道法》条,中国社会科学出版社,1995年版。

内容尤其如《圣立义海》等中有关西夏人自己对道教的理解,《天盛律令》中规定的道徒所应温习的十数种基本道经,以及黑水城发现的各类占卜书残页等等,这些材料明白地告诉我们,各种道术体系均在西夏甚为流行。

## 第二节 西夏宗教文化中的释道融合

释、道融合的现象,六朝时即已出现,宋金时期倡之者尤甚。学者或宗教家们主要是从“导民向善”的社会作用着眼的,一方面是宗教本身的宗旨所使然;另一方面也有宗教讨好统治者的用意。发展到金代王重阳的时候,更是高唱“天下无二道,圣人无二心”、“儒门释户道相通,三教从来一祖风”的三教归一的论调。三教之学交相渗入社会,兼容并蓄,取同存异,渐渐成为社会人士的普遍思想倾向。而封建统治者出于强化其中央集权制的需要,也希望三教融合,趋于—轨,更好地为巩固封建社会的稳定秩序而服务<sup>①</sup>。关于“三教归—”,我们尚没有在西夏文献中发现多少史料,而就释道融合,却倒是找到了一些材料,现约略叙述如下:

### — 《天盛律令·为僧道修寺庙门》中的材料

#### 1. 僧人、道士童子入道时所颂经典可以同为佛经

(1)僧人、道士所属童子中,能诵颂《莲花经》、《仁王护国》等二部(佛经)及种种敬礼法,梵音清和,则寺院中所属职官,可上报功德司,再呈中书。这些上级主管部门审批通过后,告知寺院方面并问及应试之童子,令其寻找担保者。在此期间,寺院职官通过核实纳册,查明该童子确实属童子根,并对其此前之所作所为了解以

<sup>①</sup> 参见任继愈主编:《中国道教史》第527—529页,上海人民出版社,1990年版。

后,认为可以,则此童子可准奏为住家僧人。此外,居士及余种种,虽知其有前述业行,亦不许为僧人<sup>①</sup>。

(2)国境内番、汉、羌僧人、道士中,所属居士、童子及先前曾作过僧人、道士中之坐主者,若能完整解说《般若》、《唯识》、《中道》、《百法》、《华严信行》等(佛经)中的一部,知其前后大义,并且常作法事,则国师及先住坐主,另外如能言善辨之巧智师傅等人,通过对上述应试者的考察,居士、童子,可成为僧人,并赐绯衣,为坐主,但勿得官;曾作过僧人、道士中之坐主者可重新为僧人,但先前衣黄者当一律衣绯,为坐主,好者可得官。其中番、汉和尚不知切韵,不许为坐主<sup>②</sup>。

即不论想入佛门,还是欲成道徒,凡能流利诵读或完整解说如上指定的佛教经典,即迈过了进入释、道之门最为重要的一关,其它诸如“种种敬礼法”、“常作法事”、“梵音清和”等等之类的功课或条件达到以后,便可成为一名正式的佛、道教徒了。如此说明西夏道教向佛教靠拢的历史事实已不言自明。

## 2. 释、道教制之近似:剃度、不杀生、不近女色

(1)于种种善时剃度使为僧人时,僧人童子、室下常住两种童子等,以及道士童子等中可使为僧人。此外种种诸类中,不许使为僧人。若违律,使为僧人者及为僧人者等之造意当绞杀,从犯徒十二年。若为僧人者未及丁,则勿治罪。对使为僧人者要依法判断,为僧人处之师傅与造意罪相同;担保者知觉则当比从犯减一等。其中受贿者与枉法贪脏罪比较,从重者判断<sup>③</sup>。

(2)任何人不许于寺庙(道观)内杀生或捕捉禽鸟,倘若违律,

① 见《天盛律令》11·9·1。联系上下文义,此处之“僧人”,当为僧人、道士之省称,下文用法亦同。

② 见《天盛律令》11·9·2。

③ 见《天盛律令》11·9·14。

徒六个月<sup>①</sup>。

(3) 皇使及大人随缘者居于他人诸寺庙、观堂、神帐等内,不许于住宿处拴缚驮马牲畜,所随侍从不得引导妇女住近,若违律,有官罚马一匹、庶人十三杖、侍从当外出而住<sup>②</sup>。

(4) 诸人不可随便居住于寺庙、观堂、神帐之中,即使寺中所属童子、奴仆等人,亦当先报职管处,应居则可使居之,若违律,其罪当按比于寺观杀生罪减一等处罚<sup>③</sup>。

(5) 诸人需于寺庙、观堂、神帐等中穿墙破壁、凿井取土时,要报告职管处,寻求论文,说明原因,若违律,属自行为之,按照诸人于寺观住宿法判断<sup>④</sup>。

由此看来,时当西夏中后期的金人王重阳所据以创立“全真道”的历史文化氛围,彼时西夏亦已备至极盛。可见,当时“释道双修”以及“三教归一”的社会文化背景,关中、塞外皆成风气,全真道之创立乃大势所趋也,不唯关中、中原地区之形势所使然。

## 二 宗教绘画材料

### 1. 宁夏贺兰县宏佛塔天宫中所出释道题材绘画资料

(1) 玄武大帝图 78cm×57cm。画面中部主尊为玄武大帝,披发着肩,身穿黑色铠甲,腰束宽带,右手持剑,席地而坐,头后有圆形项光。玄武大帝两侧侍立着持黑旗、执剑鞘的文臣和侍女共12人。文臣头戴冠,身着交领或圆领长衫,腰束带,穿汉式官服,或持黑色大旗,或握剑,或拿纸札。侍女发髻高耸,身着红色交领长裙,

① 见《天盛律令》11·9·20。

② 见《天盛律令》11·9·21。

③ 见《天盛律令》11·9·22。

④ 见《天盛律令》11·9·23。

或端盘,或捧物<sup>①</sup>。

(2) 炽盛光佛图 139cm×80cm。画面主像为炽盛光佛,饰尖头髻,面相方圆,五官庄严慈祥,身着朱红色袈裟,施说法印,结跏趺坐坐于莲花上,佛背后有圆形头光、背光和身光。主尊上方绘星宿、黄道十二宫和8朵祥云。星宿已模糊不清。8朵祥云内各有7尊立像,皆头戴冠,身着兰色或红色长衫,双手执笏于胸前。十二宫唯白羊、狮子、双女、双鱼、天蝎宫尚可辨识。主尊左右两侧及下部绘金、木、水、火、土等十一曜。十一曜星官分立于由彩虹连在一起的11朵祥云上。整个画面内容丰富,布局严谨,线条流畅,晕染设色适度<sup>②</sup>。

(3) 炽盛光佛图 120.5cm×61.8cm。画面居中绘炽盛光佛,五官端庄,身着朱红右袒袈裟,结跏趺坐于仰莲须弥座上,其后有圆形项光、背光和身光。主尊上部绘十二宫和祥云。十二宫仅可辨轮廓。十二宫间有祥云四朵,每朵内皆有七尊人物立像,惜已漫漶不清。主尊左右及下部绘十一曜星官,其布局与上幅已介绍的《炽盛光佛图》相同。画面布局有致,题材新颖水平较高<sup>③</sup>。

(4) 护法力士图 80cm×46.5cm。画面绘一护法神仙,头戴冠,冠顶上又有一法像,长发后扬,突眉怒目,大嘴龇咧,肩披红色云肩,腰束长带,右手握长把三股叉法器,左手于胸前托一物,双腿直立,身上装饰金色耳环、腕钏。画面主要用红、黄、兰色,设色浓丽,对比强烈,线条流畅有力。画面右上方有一11.5cm×2.8cm的红地墨书榜题“□□真君”<sup>④</sup>。

## 2. 黑水城所见释道题材绘画资料

① 雷润泽等编著:《中国古代建筑·西夏佛塔》图版44,文物出版社,1995年版。

② 雷润泽等编著:《中国古代建筑·西夏佛塔》图版42,文物出版社,1995年版。

③ 雷润泽等编著:《中国古代建筑·西夏佛塔》图版43,文物出版社,1995年版。

④ 雷润泽等编著:《中国古代建筑·西夏佛塔》图版40,文物出版社,1995年版。

(1) 炽盛光佛图 102cm×66cm(见前图 1)。画面主尊为炽盛光佛,双手交叠于膝上,手结三昧印,持法轮,坐于月形莲花座上,背后有头光和身光。主尊上部及左右两侧绘十二宫,右边为狮子、天秤、天蝎、人马、魔蝎、双女宫;左边为宝瓶、双鱼、白羊、金牛、双子、巨蟹宫。主尊头部左右两侧为二十八宿星官,每边各十四个,星官着汉式官服。主尊下部为十一曜星官,正下方左右为日星和月星,分别着帝、后装束,手持笏,日星头戴皇冠,月星头饰二凤。土星立于日月星之间,为一老翁,形似婆罗门,戴牛首冠。主尊左边、日星斜上方为水星,为女像,手执笔和卷轴。在与水星对称的右方为金星,怀抱琵琶。金星左边为木星,着官服,手中持笏,帽上有一猪头。对面水星右边为紫气星,亦着官服,手持笏。月孛星在主尊的左边上方,作女像,头发松散披下。主尊右边上方为火星,凶神恶煞。日星下方为罗喉星,月星下方为计都星,据说他们能促成日月蚀,故亦为身着盔甲的凶神<sup>①</sup>。

(2) 月孛星图 38.5cm×29.7cm(见前图 2)。画面绘一凶恶的月孛星神,一手持剑,一手持断头。头饰有马和垂两侧的扭弯丝带<sup>②</sup>。

(3) 玄武大帝图 71cm×47cm(见前图 3)。画面居中绘玄武大帝,赤脚,头发松开,右手持剑,身穿盔甲,披肩为黑色飘动的斗篷,坐于岩石上,背后有头光。右下角有一与蛇相缠的龟,象征北宫。右上方有男女半身像,下半身为云雾遮住。玄武左上方,另有二人,下半身隐于雾中,其中一人身着官服,手持骨灰坛。左下方为

① 见许洋主译:《丝路上消失的王国—西夏黑水城的佛教艺术》图录 57,(台湾)国立历史博物馆,1996 年版。

② 见许洋主译:《丝路上消失的王国—西夏黑水城的佛教艺术》图录 58,(台湾)国立历史博物馆,1996 年版。

一跪着的施主,好象正向玄武大帝乞求来世的幸福<sup>①</sup>。

宏佛塔所出《玄武大帝图》、《护法力士图》以及黑水城发现的《玄武大帝图》、《月李星图》等,均纯属道教题材,然而它们或出土于佛塔天宫,或发现于佛徒墓中,均与佛教密切相关,它们的存在间接地反映了西夏佛教信徒亦佛亦道的宗教思想,这也正与当时释道融合的历史现实相吻合。几幅《炽盛光佛图》中,以佛为主,以道为辅的绘画形式,则更直接地说明了西夏时期释道二教的交融情景。不唯西夏如此,直至明代西夏故地仍有释、道融合的生动例证。在维修始建于西夏时期的宁夏同心韦州康济寺塔时,曾于塔内发现大量明代佛、道教造像及佛、道教经卷同存的现象。计发现有佛教释迦牟尼、弥勒、菩萨像等 26 尊,另有玄武大帝、太上老君像各 1 尊。发现佛、道教经卷 15 种 29 册,均为经折装,包括木刻、石印、烫金和手抄 4 种版本。其中道经有《真武说报父母恩经》(一册)、《太上灵宝补谢灶神经》(二册)、《玄天上帝垂训文》(一册)、《太上三官赐福赦罪保命妙经》(二册)、《太上三元赐福赦罪解厄□生绘□》(一册)等<sup>②</sup>。这进一步说明了,自唐、宋至西夏时期盛行的释、道融合的风气,在这一地区此后相当长的时间内仍然继续流行。

### 第三节 西夏的宫观道教和民间的实用主义

根据现有材料,对于西夏道教的组织形式和流传特点,我们可以大致归纳为如下两个方面。

① 见许洋主译:《丝路上消失的王国—西夏黑水城的佛教艺术》图录 64,(台湾)国立历史博物馆,1996 年版。

② 雷润泽、于存海、马振福:《同心康济寺塔》,载雷润泽等编著:《中国古代建筑·西夏佛塔》,文物出版社,1995 年版。

## 一 宫观道教

早期的道教,以传承黄老仙术为主,如张角的太平道,即以《太平经》为教义向社会下层布道,其教旨以治病、消灾、劝善为目的,宗教组织是模仿汉代当时的里社制度而形成的民众结社。这时的教团在组织上有着较为浓厚的封建宗法色彩,教主的传承也采取世袭制,以家族形式管理教团,所以,早期道教教义古朴,组织形式原始。随着社会的发展,魏晋南北朝时期,早期道教开始解体,宗教素质有了根本性的变化,适应社会发展潮流的宫观道教走向成熟。所谓宫观道教即是指道教徒在有组织、有机构、有固定活动场所的情况下,进行传道或修行。这明显地与西方教会形式相似,道士成为按照道阶组织起来的职业宗教家,他们不但服从成文的教规和戒律,隶属于相应的宗教机构,而且需穿戴特殊的服装,在固定的宫观中修行。这时,宫观道教已经形成了比较完善的教理和教义,有自己的经书和可以获得宗教体验的修方式,并且具有相应的法术、禁忌和宗教仪轨<sup>①</sup>。

虽然关于西夏道教方面的具体史料比较稀少,但是,根据《天盛律令》中若干与道教有关的法律条文分析,比照以上宫观道教的形式和特点,西夏道教显然完全是一种成熟的宫观道教。

## 二 民间的实用主义

黑水城发现的汉文道教典籍以及《天盛律令》中的西夏道教经籍名称中,虽然也存在象《南华真经》、《黄帝阴符经》这样具有理论

<sup>①</sup> 参见胡孚琛主编:《中华道教大辞典》第45页《宫观道教》条,中国社会科学出版社,1995年版。



指导意义的重要道教经典,但似乎一般民间性的,与修炼或消灾祈福更直接的经咒、符篆之类经籍更多一些,如《消灾经》、《五斗经》、《九真妙戒》以及各种医方、算命、占卜书之类,这些经典明显地反映了西夏道教的这种大众化、以实用为目的的功利色彩,同时也反映了道教在西夏发展的民间化倾向。学习、利用儒学和佛教还尤有不及,对于习于征战的西夏高层统治者,那儿还有闲暇去追求深山旷野之中的“清静修持”。西夏景宗元昊对其太子宁明修持道教的厌恶态度,就很能说明问题。《西夏书事》卷16载:“(太子)宁明天姿聪慧,好学,明大义,然性仁慈,不乐荣利。常从定仙山道士路修篁学辟谷法,朝夕不少懈。元昊恶之,一日试问以养生之要,曰:‘不嗜杀人。’再问以治国之术,曰:‘莫善于寡欲。’元昊怒曰:‘此子语言不类,岂霸王之器乎?’不许入见。宁明忧惧,未几,习道气忤,食不入,死。”<sup>①</sup>

西夏道教发展的这些特点,与西夏社会历史的文化背景也是相一致的。一方面西夏地处各种文化的交汇点上,另一方面西夏本民族并没有多少自己的文化根基,在那样的时代背景和动荡多变的年代,面对形形色色的外来文化,西夏不可避免地采取了“拿来主义”、“生吞活剥”的方式。外来文化中一些与本民族习惯比较容易融合的因素,便可能很快被吸收或者消化,而大多数外来文化中的精华可能还没有来得及被消化,该民族则在肚子里尚是刚刚咽进去的夹生饭的时候已经被赶下了历史舞台。我们推测,道教之于西夏的传播和流行表现出上述特点,大体也有这种成分在里面。所以已经少得可怜的传世西夏文献中,有关西夏道教的材料更是奇缺。此外,道教无法在西夏社会上层有所发展以及不见有高道或真人出现于西夏的文献记载,恐怕真正的原因亦在于此。

① [清]吴广成:《西夏书事》卷16,见龚世俊等校正本,甘肃文化出版社,1995年版。

## 第七章 西夏的宗教政策

这里主要根据新近公布的西夏法典《天盛改旧新定律令》卷11《为僧道修寺庙门》中的珍贵资料,简要讨论一下西夏的宗教政策,由于材料极其有限,难以对西夏的宗教政策作出较为深入的评价,只能作初步探讨。

### 第一节 西夏宗教政策出台的历史背景

探讨西夏的宗教政策,需要考虑到它产生的背景和环境,一是历史上中国封建王朝尤其隋唐时期的宗教政策;一是西夏周边政权的宗教政策。弄清楚了西夏宗教政策出台的历史背景,有助于我们明了西夏宗教政策的特点。另外,佛、道两教对西夏的政治、经济、文化均曾产生过一定的影响,因此,分析研究西夏的宗教政策,对认识西夏历史文化亦有着相当重要的意义。

#### 一 隋唐以来的宗教政策

隋唐时期,尤其是唐代,是我国佛、道教全面发展的繁荣时期之一。首先道教始终得到唐王朝的扶植和崇奉,其地位处于儒、释之上。李唐虽然崇道,但实际上采取的是道、佛并行的政策。唐朝崇奉道教,主要是出于政治上的目的。李唐王室因老子姓李而攀为

同宗,目的是利用老子在历史上的广泛影响来抬高皇室的社会地位。他们神话老子并以老子降灵等名义散布宗教谰言,编造皇权神授的舆论,以达到神化唐皇室的政治目的。佛教在太宗、高宗时期亦得到了空前的发展,不但名僧辈出,而且这时对佛学义理的阐发超越前代。只是到了武宗会昌时期,由于当时社会政治、经济等各方面的原因,才发生了灭佛事件。总体来说,有唐一代是佛、道臻于鼎盛的时期,所以在唐代,无论是寺庙、宫观、教仪的设立和创建,还是对佛、道经籍的研究和整理,以及在宗教绘画、音乐、文学等等方面的建树,都远远超越前代<sup>①</sup>。《宋史·夏国传》云:西夏“设官之制多与宋同,朝贺之仪杂用唐、宋,而乐之器与曲则唐也”<sup>②</sup>。由此可见,西夏对唐、宋文化的继承和发展的态度和程度。所以说,唐代佛、道教的兴衰,对此后宋代尤其西夏佛、道教的发展不可能不产生影响。

## 二 宋、辽政权的宗教政策

宋、辽、夏、金 300 余年间,佛、道二教进入了一个发展、变革的新阶段。这一时期,各种社会矛盾日趋尖锐,民族矛盾尤其突出,佛、道二教的兴衰、存亡,与贯穿这一时代的民族矛盾关系密切相关。北宋虽然结束了五代的动乱,使社会生产、文化得以发展,但其国力远远比不上汉、唐盛世,同时还受到辽、西夏、金的侵扰,可以说,赵宋王朝自建立之日起便埋下了内部积贫积弱、外部强敌紧逼的隐患。在这种历史背景下,北宋历代帝王对道教皆相当崇奉,真宗、徽宗尤以崇道著称。他们的目的是乞求道教神灵来解除心理上

① 中国大百科全书《宗教卷》第 61—64 页《道教》条、第 527—530 页《中国佛教》条,中国大百科全书出版社,1988 年版。

② [元]脱脱等撰:《宋史》卷 486,中华书局点校本,1985 年版。

的不安全感,安定民心,缓和国内阶级矛盾。辽代统治者对境内的道教亦采取保护政策,如辽圣宗就是一位比较重视道教的皇帝,史载他“释、道二教,通其旨”<sup>①</sup>。但是,比起唐代,辽代道教在理论上并无多少发展<sup>②</sup>。金、南宋统治者吸取了宋徽宗崇道亡国的教训,对道教在长时期内皆无特别崇奉,实行严格的管理。但这一时期,南北战事频繁,民族矛盾和阶级矛盾更为激化,阶级压迫、民族压迫的沉重苦难,促使民间的道教活动空前活跃。这一时期道教门派繁衍迅速,如北方金国的全真教、太一教、大道教,南宋的净明道、金丹派南宗等新兴道派广泛流传。这一时期各派教义的共同特点就是,顺应三教思想融合的时代思潮,倡导三教同源<sup>③</sup>。

### 三 吐蕃、回鹘政权的宗教政策

党项族尚未迁徙北方以前,他们生活在与吐蕃相邻的松潘草原,那时藏地佛教就已传入党项社会<sup>④</sup>。西夏建国后,不但象李元昊这样的最高统治者往往“晓浮图学”<sup>⑤</sup>,从汉地大量求赐佛经外,还不断从接壤的吐蕃、回鹘地区引进藏传佛教和回鹘佛教。藏传佛教盛行于西夏后期,业已为大量考古发现所证实<sup>⑥</sup>。西夏占领河西地区后,也较多的接受了回鹘佛教的传统,这不仅在莫高窟洞窟壁

① [元]脱脱等撰:《辽史》卷16,中华书局点校本,1974年版。

② 黄震云:《辽代的宗教文化(续)》,载《民族研究》1996年第3期。

③ 任继愈主编:《中国道教史》第465—545页,上海人民出版社,1990年版。

④ 黄颢:《藏文史书中的弥药(西夏)》,载《青海民族学院学报》1984年第4期。

⑤ [元]脱脱等撰:《宋史》卷485,中华书局点校本,1985年版。

⑥ 韩小忙:《(天盛改旧新定律令)中所反映的西夏佛教》,载《世界宗教研究》1997年第4期。

画中有明显地反映<sup>①</sup>，而且我们多次见到西夏以回鹘僧人为译经、讲经师的记载<sup>②</sup>。这些僧人在西夏政府或寺院中的地位很高，多被封为国师、禅师、定师等称号，肩负着管理佛教事务、传播教义的责任，无形中西夏对待宗教的政策要受到他们的影响。

西夏的宗教政策在此前提和背景下产生，不可避免地要受到前代和相邻地区各政权的影响，这些情况，我们完全能够从《天盛律令》的有关规定中体会到。

## 第二节 西夏宗教政策的主要内容

《天盛律令》的纂订者根据当时西夏宗教的发展情况和前人的立法经验，重点对佛、道二教制定了一系列比较完备的政策，其主要内容如下。

### 一 明确僧、道的法律地位

僧人、道士分别是佛教和道教的神职人员，他们都是出家修行的人，其法律地位与一般凡夫俗子明显不同。《天盛律令》中虽然对佛、道的特殊地位并不象《唐律疏议》那样明确编定条文予以规定<sup>③</sup>。但我们仍能从各卷条文中总结和归纳出如下几点很明显的特点：

(1)《天盛律令》行文中往往僧人、道士并提。据初步统计，《律

① 刘玉权：《略论西夏壁画艺术》，载史金波等编《西夏文物》第9—19页，文物出版社，1988年版。

② 史金波：《西夏佛教史略》第147—149页，宁夏人民出版社，1988年版。

③ 如《唐律疏议·名例》中有“称道士、女官”条，其中即规定僧、道的法律地位相同。见〔唐〕长孙无忌等撰、刘俊文点校：《唐律疏议》第143页，中华书局，1983年版。

令》中僧、道并提的地方共有 38 处；僧人单独出现的 40 余处<sup>①</sup>；道士单独出现的共 7 处，由此可见僧人、道士的法律地位大致相当。

(2)《天盛律令》卷 9《延误审讯和办案门》中规定：“官案：诸寺庙塔、阁门、臣僚、下臣、僧人、道士、案头、司吏、刻字、待牌、住续、印、大典、僧人坐、祭地神……”，即有关僧、道的案件悉数被列入官案中办理。在这里，“官案”一词，可以理解为一种类型的案件，它是与同列的“密案、搜交案、磨勘案、军案、家案、大卢令案、刑案、谋案”等等相当。僧、道案件等被视为特殊的官案，可见它们必有其特别之处，因而也表明了僧、道的法律地位的与众不同。

(3)《天盛律令》卷 11《为僧、道修寺庙门》中规定：“僧人、道士、居士、童子及常住物、农主等纳册时，佛僧常住物及僧人、道士等册，依前法当纳于中书；居士、童子、农主等册当纳于殿前司，并当为磨勘”（《律令》11·9·15·7）<sup>②</sup>。此条文前后在谈及僧、道时，亦多次提及类似的“册、纳册、注册”等等类似词语，这表明了西夏对僧、道有一套严格的注册管理手序，联系到本门相关条文中一些对人僧、道之门那些繁复的规定，可见一般人想要入僧、道籍，是相当困难的，因而其法律地位亦可想而知。

## 二 禁止私入道的行为

私人道是指未经官方批准而自己擅自充当僧人、道士的行为。《宋刑统》卷 12《户婚律》中“僧道私人道”条即有明确的规定：“诸私人道及度之者，杖一百。已除贯者，徒一年。本贯主司及观寺三纲知情者，与同罪。若犯法合出观寺，经断不还俗者，从私度法。即

① 其中有许多处单称僧人的地方，实际上是僧人、道士的省称。

② 为行文方便，凡引文属《天盛律令》卷 11《为僧、道修寺庙门》中的材料，均随文加注省称，所引《天盛律令》其他处材料则依此法另注。

(1) 及丁以上诸人为伪僧人、道士中,及丁持伪牒,御旨有□□□□所至,御旨行后判断。无牒,其(于)册上销除者,当绞杀。又册上未销除,亦未持伪牒,仅仅为伪僧人、道士(相)貌,(徒)六年。已为判断以后重为不止,则当以新罪判断。同抄内首领等知觉不告,当为比犯罪者减二等。其中亲父母,因允许父子(相)互隐罪,

① [宋]寔仪等撰、吴翊如点校：《宋刑统》第191页，中华书局，1984年版。

使与为节亲减罪数已另明同。举赏，杂罪举赏得已明<sup>①</sup>，依法犯罪者应当给，莫得，则当由官给(11·9·15·1)。

(2)使军为伪僧人、道士亦承罪，举赏使与以前诸人为伪僧人(相)同。其中死不在(外)，获劳役时，别遣已明，罪应执行(11·9·15·2)。

(3)僧监、副、判、众主等，知觉本寺(所)属为伪僧人、道士不告、不禁止，当为比犯罪者减二等判断(11·9·15·3)。

(4)大小臣僚(于)京师、边中任职，军首领于本军检校未至，换处小首领、舍监、权检校等知觉院中为伪僧人、道士，不禁止及因不告官等时，依前有僧监等法判断(11·9·15·4)。

(5)为伪僧人、道士者，实住(处)僧监、副、判、众主及有处(之)首领又在军臣僚、小首领、舍监等知觉，罪另明不在，亦因是管事者莫知，未好好禁止，有官罚马一，庶人十三杖(11·9·15·5)。

(6)僧人、道士之居士、童子，若册上无名，(或)若册上有名为落，不许为收伸昔(日)杂事，授(与)变道之学子等。若违律册上销除，及不注册而为伪僧人，转寺院时，依前实住死中消除及不注册为僧人，同类中自相共成转院等罪限(分)明，使与(相)同。若已来处册上实有，莫使为伪僧人，则莫治导处变道罪(11·9·15·6)。

(7)僧人、道士、居士、童子及常住物、农主等纳册时，佛僧、常住物及僧人、道士等册依前法中书，及居士、童子、农主等册殿前司等分别使纳，当为磨勘(11·9·15·7)。

(8)他国僧人及俗人等来投归，百日期间院内使纳监军司，本司人当使晓(其)真实之姓名、年龄及其中僧人晓何佛法，法名、先生是谁，依次当来状职管处，应注册当注册，应予牒当予牒。若百日内不告纳，匿卖遣分为私人时，(依)偷盗钱(价)法判断。其匿页

① 杂罪举赏法：对盗窃之告赏，当得三分之一，由犯罪者出，若无能力，则物属者当出资给予，参见《天盛律令》3·2·15。



使力受贿,则(徒)四年。投归者本人亦情愿自匿,则一年院内罪莫治,逾年他(人)告,则(徒)二年,自告罪当赦。隐者依法判断(11·9·15·8)。

(9)僧人、道士有出家牒,寺册上无名,不许其私下住。(自)所为僧人、道士百日以上使告院内局分处,本处所属寺册上当注册。若违律不注册时,(徒)一年。举赏依举杂罪赏法当得。已判断后仍不注册,则当免为僧人,使人于童子中(11·9·15·9)。

(10)诸寺数僧人(所)属居士、童子等,同寺不在,不许尔后相授予状转寺。若违律转寺时,依任轻职自(己)相(互)转院法,(徒)十二年(11·9·15·10)。

(11)诸妇人无牒不许度为僧人。若有违律时,有主、是他(人)之奴仆等,则(徒)四年。有主,没有障碍,则(徒)二年。举赏二十缗钱,当由犯罪者承担给予。已判断后重为不止者,当以新罪判断(11·9·15·11)。

(12)寺内为度僧人,僧监、副、判、众主等知觉不告时,应获(徒)四年则(徒)六个月,应获(徒)二年则(徒)三个月。有主、头监等知觉不告,亦依僧监等法判断(11·9·15·12)。

(13)诸僧人、道士本人已亡有出家牒,有彼之父、叔、子、兄、侄、孙诸亲戚及同姓名等,删字改为他人出家牒,为变道,有为僧人、道士者,依为伪僧人、道士法判断(11·9·15·13)。

### 三 严惩僧、道的不法行为

1. 加重处罚 若僧人盗取、损毁佛像、天尊等,当比他人罪加一等(《律令》3·13·1)。

#### 2. 敕禁

(1)佛殿、寺庙之建筑材料可与皇宫建筑材料之质地、颜色、规格等相同,其它官民宅第不许装饰莲花图案,禁止使用大朱、大青、

大绿(《律令》7·3·7)。

(2)僧人当与其他官员百姓一样,禁止穿戴颜色石黄、石红、杏黄并刺绣金缕和日月图案的衣服,违律者处二年苦役(《律令》7·3·3);禁止佩带金刀、剑、矛、马嚼、马鞍等,不论真金或镀金均不可;禁止使用纯玉装饰马嚼和马鞍等,以上若违律,徒一年(《律令》7·3·5)。

3. 童子转寺 诸寺僧人所属居士、童子等,除同寺外,不许相投予状转寺。若违律转寺时,依任轻职相互转院法,徒十二年(《律令》11·9·15·10)。

4. 乱入。无职僧人有内宫大小事宜,管事者当于内宿承旨转告,应遣放则可往,若不回应而自专入时,依乱入法判断(《律令》12·3·46)。

5. 高低级僧人斗殴(《律令》14·1·39)<sup>①</sup>。

#### 四 保护佛、道神像及寺庙、道观

##### 1. 对佛、道神像的保护

佛、道神像是佛、道二教存在的象征,也是人们参拜的对象,因此西夏法令予以严加保护,凡有损坏或盗毁行为,都将根据情节的轻重而给予严厉制裁。《天盛律令》卷3《杂盗门》规定:诸寺院中所属财产,若大小局分擅自盗取时,加罪之法与前盗官物同<sup>②</sup>。《律令》卷3《盗毁佛神墓地门》又规定:诸人对佛像等不许盗损灭毁,若违律,造意徒六年<sup>③</sup>,从犯徒三年;其中军中所属管事者损毁时,

① 本卷残,该条释文已佚,条目由克恰诺夫所译总目得知。由此条目可知,僧人之间的打斗行为,按情节是要严厉处罚的。

② 有官人盗取官物,当罪加一等。参见《律令》3·2·2。

③ 造意即主谋或首犯。

同僧人一样,当比他人罪加一等。若非损坏,盗而供养者,则有官罚马一匹,庶人十三杖。若价值很多,则视强盗、偷盗钱数之罪及损毁罪比较,依其重者判断。

## 2. 对寺庙、道观环境的保护

佛、道教的寺庙、道观亦是佛、道二教存在的象征,同时也是人们进行宗教活动的场所,亦受到法律的严格保护。对此,《天盛律令》卷11《为僧、道修寺庙门》作了详细的规定:

(1)任何人不许于寺院内杀生或捕捉禽鸟,若违律,徒六个月(11·9·20)。

(2)皇使及随行人员等,不许将牲畜拴于寺庙、观堂住宿处;所随侍从不得引导妇女住近,若违律,有官罚马一匹、庶人十三杖,侍从当外出而住(11·9·21)。

(3)诸人不可随便居住于寺庙、观堂之中,即使寺院所属居士、童子、奴仆等人,亦当先报职管处,应居则可使居之,若违律,其罪当按比于寺院杀生罪减一等处罚(11·9·22)。

(4)诸人需于寺院穿墙破壁、凿井取土时,要报告职管处,寻求谕文,说明原因,若违律,属自行为之,按照诸人于寺庙住宿法判断(11·9·23)。

## 五 僧、道享有的特权

1. 勿连坐 出家之男女僧人,已长久与家院不来往,其父母、节亲等犯有谋逆罪时,出家人勿连坐(《律令》1·1·1·6;《律令》1·1·1·9)。

2. 官品当 僧人、道士中赐黄、黑、绯、紫者犯罪时,除十恶及杂罪中不论官者以外,犯其余各种罪可以官品当(《律令》2·3·1)。

3. 减罪 以上僧人、道士犯罪时,比庶人当减一等;获徒一年

罪时,赐绯、紫当革职,取消绯、紫。其余可按其职位高低,其中不当革职者,可不革职,如果重罪已减轻,若仍被革职,则赐黄、黑者徒五年,赐绯、紫及职位相当者徒六年,当除去僧人籍。服劳役时,有官品可以官品相抵,无官品,则依法服劳役。服役毕,仍入原籍寺院中为童子(《律令》2·3·1·4)。

4. 勿施黥刑 以上僧人、道士犯罪后,勿施一种黥刑(《律令》2·3·1)。

5. 赐衣 条文中为数处提到僧人、道士有赐黄、黑、绯、紫衣者,可见在西夏对僧人、道士有赐衣的规定(《律令》2·3·1;《律令》11·9·2)。《天盛律令》中有数处提到僧人、道士有赐黄、黑、绯、紫衣者。从排列顺序看,赐黄者级别于四者中最高,赐紫者最低;凡被赐衣者,皆有官品和职位。

6. 师号 《天盛律令》中所见僧人师号有:国师、法师、禅师、定师等,这些僧人的官位和职务一般都比较高等,他们如有违法行为,功德司是管不了的,要报告中书才行(《律令》10·2·6)。《天盛律令》中对他们的具体规定似乎极少,除上引一条外,另有一处提到国师考察应试童子之事,其它条文似不曾涉及,这也从另一个侧面说明这些赐有师号的僧人非“凡夫俗子”或一般僧众能比。西夏汉文本《杂字》在官位部中列有:帝师、国师、法师、禅师称号<sup>①</sup>,另外,其它佛经题跋中亦可见到<sup>②</sup>。

7. 减免摊派 僧人、道士童子若册上无名,或册上有名而落之,不许免为其所摊派的杂事,将其还为变道学子。若违律册上注销及不注册为伪僧人,转寺院时,与前时现已死未及注销、不注册为伪僧人、同类自相为转院等罪情相同。若已来处册上实有,未为

① 参见史金波:《西夏汉文本〈杂字〉初探》,载《中国民族史研究》(2)第184页,中央民族学院出版社,1989年版。

② 史金波:《西夏佛教史略》第143—147页,宁夏人民出版社,1988年版。

伪僧人，则导处勿坐变道罪(《律令》11·9·15·6)。由此可见一般的僧、道教徒是不承担国家摊派的各种赋役的。

### 第三节 西夏宗教政策出台的原因

西夏宗教政策出台的原因是多方面的，前述唐、吐蕃、宋、回鹘等不同历史时期周边民族文化长时间的影响无疑对西夏制订有关的宗教政策作用重大，同时，自身的国情以及各种宗教在西夏的发展特点，直接促使西夏政府必须制定出适合本国国情的宗教政策。具体可从以下三个方面予以论述。

#### 一 政治上

恩格斯说：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间力量采取了超人间的力量的形式。”<sup>①</sup>任何有组织的宗教都是一定的社会实体，是在相应的经济基础上产生和发展起来的。宗教作为一种上层建筑，尽管其处在“更高的即更远离物质经济基础”的地位，但它毕竟还是不能摆脱这些经济基础而存在。所以说，“宗教的根源只能到宗教的每个发展阶段的现成物质世界中去寻找，即从人们生产关系所形成的社会关系去说明宗教的作用”<sup>②</sup>。在西夏这样一个不甚成熟的封建社会中，连绵不断的战争以及统治阶级的压迫和剥削所造成的社会苦难则是宗教存在和发展的主要根源。佛教中关于人生无常及道教中得道成仙的基本观点与人们的悲观厌世情绪正相吻合。佛教关于因果报应的宿命论，以及通过求佛行善即可到达

① 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯选集》第3卷第354页，人民出版社，1973年版。

② 中国大百科全书《宗教卷》第3页《宗教》条，中国大百科全书出版社，1988年版。

极乐世界的说教,恰巧为饱受煎熬的人们提供了一些精神上的慰藉。道教则通过以符水治病,驱妖捉鬼等法术,来祈福攘灾,再与巫术、占卜、星相等活动相结合,也给民众带来了现实的平安与心理安慰。这些都为佛、道二教在西夏的流行创造了适宜的社会土壤。所以,统治阶级也往往利用宗教作为麻痹人民斗争意志的工具。

宗教除了社会根源之外,还有着认识论上的原因。“宗教所崇拜或证悟的精神实体,实际上是客观事物及其变化在人们认识过程中被抽象化、概念化,被无限地夸大和膨胀之后甚至于以人格化出现,使之脱离客观实在,脱离自然,成为绝对,以至变成万物存在的最高原因,也就是神”<sup>①</sup>。恩格斯曾经说过:“宗教是在最原始的时代,从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的、最原始的观念中产生的”<sup>②</sup>。

同时,宗教为了生存,亦与当时的社会具有很大的相融性。即宗教对于各种社会关系的变动并非消极等待、无所作为,而是积极适应、努力调和,表现出强烈的应变能力。“事实上,社会中的大多数宗教群体都含蓄地,并且经常是明显地支持占统治地位的经济规范与制度模式”<sup>③</sup>,凡是一个社会中占主导地位的经济制度,一般情况下都会被那个社会的宗教反映出来。这个时候,宗教经典在词义上出现的歧义,以及经文中的相互矛盾和含糊不清的地方,就客观上为那些适应社会的宗教家,对教义进行新的解释提供了一个极其有利的时机,这样也就使得他们有条件将那些条文按照自己的需要加以诠释和扩充,与此同时,宗教也求得了新的发展。宗教能够随社会结构的改变而相应变化,这正是宗教生命力的体现,

① 中国大百科全书《宗教卷》第4页《宗教》条,中国大百科全书出版社,1988年版。

② 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第4卷第250页,人民出版社,1973年版。

③ 〔美〕罗纳德·L·约翰斯通著、尹今黎等译:《社会中的宗教——一种宗教社会学》第215页,四川人民出版社,1991年版。

也正是宗教盛行不衰的又一个根源。佛、道二教能在西夏得以流传,正是僧、道教徒极力适应、积极投靠统治者的结果,反过来,他们借助当权者的行政干预得以在西夏长久存在,尤其佛教几乎成为西夏的国教。

## 二 意识上

宗教所具有的教化作用,这正与统治者以及社会所要求的相吻合。因为宗教道德是一种以宗教形式出现的道德规范,道德属性历来是宗教存在的一个重要原因。在阶级社会中,宗教道德往往被用来麻痹人民,发挥其维护阶级统治的作用。这时,宗教徒在政治经济等大的方面与社会的发展是一致的,这就使得宗教的伦理规劝特征逐渐实现出来。“各种宗教不仅有它自身所提倡的道德,而且其强调道德修养、持戒和维护道德尊严的一套信条、手法,还要远远超过非宗教的伦理学派”<sup>①</sup>。如佛教认为众生有善恶二业之分,顺理利人是善的活动,违理损人是恶的活动,佛教认为由“业因”得到的“果报”是业果,也就是人们通常所说的:“善有善报,恶有恶报”。道教也极重视道德修养,被尊为道教教主的老子认为:“重积德则无不克”<sup>②</sup>。葛洪在《抱朴子》中明确指出:“为道者当先立功德”<sup>③</sup>。宗教道德的巨大约束力,以一种深层宗教心理形式左右着信徒日常行动,使之遵纪守法,服从国家的政策。

从《天盛律令》卷11《为僧、道修寺庙门》中对僧、道的若干规定中,我们完全可以体会到,西夏统治者是如何利用宗教道德的力

① 严北溟:《近几年宗教研究上的若干突破》,载《江淮学刊》1989年第2期。

② [周]李耳撰、[晋]王弼注:《道德经》下篇第59章,见《四部备要》子部第53册,中华书局、中国书店影印本,1989年版。

③ [晋]葛洪撰:《抱朴子》内篇,见《四部备要》子部第55册,中华书局、中国书店影印本,1989年版。

量来约束僧、道教徒和人民的。他们巧妙地将宗教仪规柔和到国家法令之中,这正可以到到事倍功半的效果。

### 三 实践上

西夏宗教政策的出台,有利于规范宗教徒的宗教活动,可使之更好地服务于国家政权和社会的发展。可以说,宗教与西夏国家政权和社会的发展是相互依存,相互促进的。宗教为了在西夏得到传播和发展,必然要与统治阶级挂上勾,这样才能更快更好的生存。佛教在这方面便比道教做得好,所以,佛教在西夏的影响和实力也就明显地远远超过道教。从西夏初期太子宁明信道的情况来看,道教开始可能仅仅只以西夏上层社会为突破口,而当时的实际形势却正是西夏以武立国的时代,所以道教无法在西夏的最高统治者那里讨到什么便宜。佛教则大不相同,不但其很早就已进入党项社会,而且已为西夏统治者所接受。大约在建国前的德明时期,佛教已经得到传播,德明、元昊本人就曾多次从宋朝求经,并遣人到宋五台山供僧敬佛<sup>①</sup>。《文海》22·212条中这样解释“佛”字,“佛者梵语也,番语‘觉’之谓,教导有情者是也”<sup>②</sup>。西夏统治者很聪明的把“佛”与“情”组合到一起,这种精神鼓舞无疑起到了强大的意识力量,难怪西夏统治者要心悦诚服的接受佛教了。同样地,统治阶级为了有利于其统治国家和人民,亦会适时地利用宗教这个工具,这要比行政命令和法律强制手段来得更省心。在西夏,不但寺塔林立,信徒众多,而且每每逢遇宗教节日,皇帝、皇后便大量布施或赐印佛经,目的是号召信徒们静心地去吃斋念佛。宗教政策的规范作用,使得宗教与社会之间更加融洽、协和。

① [宋]李焘:《续资治通鉴长编》卷109、115,上海古籍出版社影印本,1986年版。

② 史金波、白滨、黄振华:《文海研究》,中国社会科学出版社,1983年版。



## 第八章《天盛律令·为僧道修寺庙门》译释

### 一 译释说明

《天盛改旧新定律令》是西夏仁宗仁孝天盛年间(公元1149—1169年)颁行的一部法典,以西夏文刊布,共20卷(其中第16卷全佚),约20万字。因其每页版口皆有“律令第××(卷)”等字样,故此法典可简称为《天盛律令》或《律令》。该法典的全译本有2个:其一,为俄罗斯东方学家克恰诺夫所著的《天盛改旧定新律令》(4卷)。该书第1卷为研究篇,第2—4卷是克氏译释《天盛律令》的俄译本和法典西夏文全部影件<sup>①</sup>。其二,为史金波、白滨、聂鸿音合作,根据西夏文直接翻译的汉译本<sup>②</sup>。

鉴于西夏道教方面的材料甚少,而西夏文材料更为奇缺,所以,作者认为有必要对《天盛律令》第11卷第9门《为僧道修寺庙门》如此集中、专门的材料,再进行一次译释。这样不但可以为研究中国道教史的同志们提供方便,而且也可以供大家对照分析,进一

① 苏联科学出版社,莫斯科,1987—1989年出版。随后,中国出现了该俄译本第2卷的汉译,即克恰诺夫俄译、李仲三汉译:《西夏法典一天盛年改旧定新律令》(1—7章),宁夏人民出版社,1988年版。

② 史金波、白滨、聂鸿音译注:《西夏天盛律令》,见刘海年、杨一凡主编:《中国珍稀法律典籍集成》甲编第五册,科学出版社,1994年版。

## 二 译释例言

### 三 汉文译释

龍 衛 縣 教 養 院 附 屬 龍 山 中 學

护等二部诵及礼敬<>种种诵能梵音  
 读焉敬敬修焉修焉修焉修焉修焉修焉  
 清和等是则所属寺僧监寺检校等  
 读焉修焉修焉修焉修焉修焉修焉修焉  
 <>转功德司使告次依中书使告人  
 读焉修焉修焉修焉修焉修焉修焉修焉  
 亲及属寺僧监副判寺检校童子首领  
 读焉敬敬修焉修焉修焉修焉修焉修焉  
 知信等<>当问担保只关者当寻令册  
 读焉修焉修焉修焉修焉修焉修焉修焉  
 于应寻找童子根实是则行<>量为  
 读焉修焉修焉修焉修焉修焉修焉修焉  
 前有业数晓则至以家住和尚可为彼  
 读焉修焉修焉修焉修焉修焉修焉修焉  
 后行庶及他类种种等前有业当晓  
 读焉修焉修焉修焉修焉修焉修焉修焉  
 亦和尚为当许不

一和尚、道士(所)属童子中<sup>②</sup>,诵《莲花经》<sup>③</sup>、《仁王护国》等二部

① (一):为《天盛律令》分条顶格用字。《律令》每条顶格第一字皆为西夏文“𐰚”(一)字,第二行以后则降格书写。若一条中又分若干小条,则每一小条的第一行降格书写,第二行以后则再降格,而大条的第二行亦再降格。若小条下面再分若干小款,则依上述格式类推,依次降格。通观法典原文,行文格式不尽划一,本章节录时则统一处理,以求版面整齐。

(2)和尚:第一字为意译,第二字是梵音,二个西夏文的字面解释,既不是音译,也不属意译。

② 道士:西夏文二字原义为“护法”(原译者注)。根据上下文分析,该词明显与道教有关,可译为“道士”或“道教”。参见史金波、黄振华、聂鸿音:《西夏文〈类林〉译文试析》,载《固原师专学报》1990年第2期。

③ 经:西夏文二字,原义为“经典”,汉文翻译时往往合译为一字。



法事等能有<>国师及先住坐主别  
 形疑朕疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑  
 先生巧智住等好好行<>量使知真  
 律疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑  
 则行庶童子<>和尚中使人排<>衣  
 益疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑  
 坐主当为官莫得先前和尚护法主护  
 疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑  
 法<>和尚当为彼等一律先黄衣<>排  
 疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑  
 <>衣坐主当为好臣官当得彼中番汉  
 疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑疑  
 和尚<>切韵莫知坐主为许不

一 国境内番、汉、羌中<sup>①</sup>，和尚、道士(所)属居士、童子中，及前和尚<sup>②</sup>、道士等中有为座主者时<sup>③</sup>，有能解说《般若》、《唯识》、《中道》、《百法》、《华严信行》等中一部，解(其)前后义，应常为法事等，国师及先住座主、别住巧智先生等，当使好好量行，真知则居士、童子使人和尚中，当衣排，可为座主，勿得官。先前和尚、道士

① 番当指党项人、汉为汉人、羌当为吐蕃及西域回鹘人等，《律令》对此作了明确区别，并对他们所诵佛教经典分别予以规定。这就告诉我们，在西夏，佛教明显分为两大传承系统：一为汉传佛教，一为藏传佛教。对于汉人，学习番文(西夏文)或藏文有一定困难，西夏政府在考核时，便以汉语和汉地佛经来要求；对于党项、吐蕃童子则依其民族特点而行。

② “前和尚、道士”当与下文的“先前和尚、道士”同义。即指过去他们曾经当过和尚、道士，而现在不是。

③ 座主：西夏文二字，原译为“坐主”。西夏汉文本《杂字·官位部第十七》有“座主”一词，故此处亦作相应译释。



升用莫他有则别寺内中人能使遣

一诸寺、观堂等<sup>①</sup>，(所)属僧、道头监<sup>②</sup>、副、判、众主等中有已缺时，大众亲提共议，则依次□新遣下人当为。若一寺所属人中莫能升用，他(处)有，则使遣别寺中能人。

11·9·6

散陵訖歸彼伎翻須落撈致繼繼發錄錄  
一 国境内寺有中圣容一处<>常住禁守  
修務訖禱敬整訊髡教誦既彼教整訊  
者正副二人地居使遣彼后寺数地居  
教形編刺痕祿祿祿祿祿祿祿祿祿祿  
遣许不假若律违不应遣时遣者遣所  
敬發撈既敬繼繼訖訖訖訖訖訖訖  
人等一律官有罚马一庶人十三杖

一 国境内有寺中圣容一处<sup>③</sup>，使遣常住禁守者正副地居二人，彼后寺数不许遣地居。假若违律不应遣时，遣者、所遣人一律有官罚马一，庶人十三杖。

11·9·7

散訖敬錄歸撈歸隨隨隨隨隨隨隨隨隨隨  
一 诸人寺庙<>修赞庆所为后方年日<>  
錄錄錄錄訖訖訖訖訖訖訖訖訖訖  
过朽坏重修造及别迁修等时赞庆法  
錄錄撈訖錄錄撈撈撈撈撈撈撈撈撈撈撈

① 观堂：西夏文二字，原音译为“官堂”。若与道教相联系，似译为“观堂”更为恰当。

② 僧、道头监：应与前文之“僧、道监”同义。原译为“僧、道小监”，恐有误。联系《律令》条文中他处多次出现的头监、都监、小监等称谓，或许僧(道)监一类职官尚可细分。

③ 圣容：应为一种专门寺院的名称。甘肃武威所见《(凉州)重修护国寺感通塔碑铭》及西夏陵出土残碑中皆提到“圣容寺”，其始建年代及寺址不详。

依可为和尚求许不又寺庙新修口  
 随瓶秤徽逐姚瓶瓶瓶逐修那瓶瓶  
 赞庆为常住舍时寺内住者和尚新  
 逐瓶逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐  
 莫求寺旧有内和尚多归住处所议  
 瓶逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐  
 时当分若分所无则寺侍奉常住禁  
 瓶逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐  
 守者寺庙<>应需常住一千缗量实舍  
 瓶逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐  
 <>二人和尚绯衣一人二千缗舍<>三  
 瓶逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐  
 人和尚绯衣一人三千缗自上上舍一  
 瓶瓶逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐  
 律五人和尚二人绯衣等当得他别寺  
 逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐  
 旧内童子中和尚可为寺新内使管诸  
 瓶逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐逐  
 人<>买为许不

一诸人修寺庙所为赞庆<sup>①</sup>，方后年日已过，毁圯重修造及另迁(重)修等时，当依赞庆法为，不许索求和尚。又新修寺庙□为赞庆，舍常住时，勿求寺内新住者和尚，旧寺内和尚多归住处，所议时分，若无所分，则寺侍奉常住禁守者，寺庙之应需常住，实量舍一千缗，和尚二人，一人衣绯；舍二千缗，和尚三人，一人衣绯；舍三千缗以上<sup>②</sup>，一律当得和尚五人，衣绯等二人。其他旧寺内童子

① 赞庆：指所言之舍钱度僧事宜。赞庆法即指文中赞庆的若干具体内容。

② “上上”西夏文二字意思相同，其连用作“以上”解。







《圣佛母》《守护国吉祥颂》  
 《观世音普门品》《竭陀般若》  
 《佛顶尊胜总持》《无垢净光》  
 《金刚般若颂与全》

11·9·9·2

扬 鼓 鼓 偏 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓

一等汉 <> 颂 经 典 诵 应

群 席 陵 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓

仁 王 国 护 普 贤 行 愿 品

鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓

三 十 五 佛 国 护 守 吉 祥 颂

鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓

佛 顶 尊 胜 总 持 圣 佛 母

鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓

大 供 因 世 音 观 普 门 品

鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓

孔 雀 经 典 广 大 愿 行 颂

鼓 鼓 鼓

释 迦 赞

一等汉应诵颂经：

《仁王护国》《普贤行愿品》

《三十五佛》《守护国吉祥颂》

《佛顶尊胜总持》《圣佛母》

《大供因》《观世音普门品》

《孔雀经》《广大行愿颂》

《释迦赞》

11·9·10

鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓 鼓

一诸家出寺检校遣<><>常住一千缗自  
 三万缗量实至一各人及三万缗上上  
 五万缗量实有二人各五万缗上上一  
 律三各人等使遣彼遣应人<>常住不  
 失职门得尊老人能□□刚有敢法持  
 能中等亦使遣

一(派)遣诸出家寺检校,实量常住自一千缗至三万缗遣一人,及实  
 量三万缗以上(至)五万缗遣二人,五万缗以上一律使遣三人等。  
 彼所遣人中等,常住得不失职门,能尊老人,能□□,敢有刚  
 (强),能持法中等,亦使遣。

11·9·11

一军独诱□□及军正辅主老弱中所人  
 和尚为□□□和尚为许不彼中独诱  
 种种□□□□□□□□□□一种  
 和尚为当许不□□先住节亲父兄子  
 侄孙□□□□□等□许不旧依应留  
 若律违时院转法依断判前有老纳和



罪阴经一卷

《太上黄□□□经》二卷

### 《太上君子消灾经》一卷

### 《太上北斗延生经》一卷

《太上灵宝度理无上阴经》一卷

### 《至分金刚经》一卷

《太上老(子)说天生阴经》一卷

《太上天堂护卫经》一卷

《太上老子说上东斗经》一卷

《太上南斗六司延寿妙经》一卷

### 《黄庭内景经》一卷

### 《黄帝阴符经》一卷

《太上元始天尊说十为一为大消灾神咒经》一卷

《太上灵宝九真妙戒金策邪幽拔罪阴经》一卷<sup>①</sup>

11 • 9 • 13

[illegible]

① 关于这些道教经典的较详细情况,参见本书第二章《西夏的道教经籍》。

















处状当来备取应<>备取牒给应  
 得存取兼覈批牒牒取解裁核  
 牒当给若百日院内不告纳匿卖  
 批覈覈覈覈覈覈覈覈覈覈  
 用分私人时为量悄悄盗法断判  
 覈覈覈覈覈覈覈覈覈覈覈  
 其<>匿使力所贿则四年投归者  
 覈覈覈覈覈覈覈覈覈覈覈  
 人已亦愿意自己匿则一年院内  
 覈覈覈覈覈覈覈覈覈覈覈  
 罪莫治年过他告则二年自告罪  
 存取裁覈覈覈覈覈覈  
 当解匿者法依断判

一 等他国和尚及俗人等来投归，百日院内使纳监军司，当使己司人明(其)真实之姓名、年龄及其中和尚晓何佛法，法名、先生是谁，依次当来状职管处，应注册当注册，应予牒当予牒。若百日院内不告纳，匿卖用分为私人时，(依)偷盗钱法判断<sup>①</sup>。其匿使力受贿，则(徒)四年。投归者本人亦愿意自匿，则一年院内罪莫治，逾年他(人)告，则(徒)二年，自告罪当赦。隐者依法判断。

11·9·15·9

得取取覈覈覈覈覈覈覈覈覈覈  
 一等和尚护法家出牒有寺册上名无  
 覈覈覈覈覈覈覈覈覈覈覈  
 彼<>私私住许不和尚护法所为  
 批覈覈覈覈覈覈覈覈覈覈覈

① 偷盗：西夏文三字，原义为“悄悄偷”。偷盗钱法：参见《律令》卷3·2(杂盗门)·1。

日上行百日境内职奉处使告己  
 死 疑 嫌 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑  
 处所属寺册上<>备取若律违不  
 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑  
 备取时一年举赏杂罪举赏法依  
 存 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑  
 当得<>判断后方重不备取则  
 疑 疑 存 疑 疑 疑 疑 疑 疑  
 和尚当免童子中使人

一等和尚、道士有出家牒，寺册上无名，不许其私下住。(自)所为和尚、道士百日以上，使告院内局分处，本处所属寺册上当注册。若违律不注册时，(徒)一年。举赏依举杂罪赏法当得。已判断方后仍不注册，则当免为和尚，使人童子中。

11·9·15·10

杨 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑  
 一等诸寺数和和尚属行庶童子等寺同  
 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑  
 没有<>后相投为状给寺转许不  
 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑  
 若律违寺转时职轻持自共相中  
 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑  
 成院转法依十二年

一等诸寺数和和尚(所)属居士、童子等以外，不许彼后相投予状转寺。若违律转寺时，依任轻职中自(己)相(互)转院法(徒)十二年。

11·9·15·11

杨 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑 疑  
 一等诸妇人牒无度和和尚为许不若律



祿 衆 燒 後 燒 敗 祿 祿 祿 祿 祿 祿  
 违时有主有他<>奴仆等是则四  
 祿 燒 後 祿 燒 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿  
 年有主没有障碍无则二年举赏  
 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿  
 二十缗钱罪犯者于应夺当给<>  
 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿  
 断判后方重为不止<>罪新上<>  
 祿 祿  
 断判

一等诸妇人无牒不许度为和尚。若有违律时，有主、是他(人)之奴仆等，则(徒)四年。有主，没有障碍，则(徒)二年。举赏二十缗钱，当由犯罪者承担给予。已判断方后重为不止者，当以新罪判断。

11·9·15·12

祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿  
 一等寺内度和尚为僧监副判众主等  
 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿  
 知觉不告时四年获应<>六月个二  
 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿  
 年获应<>三月个有主头监等知觉  
 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿 祿  
 不告亦僧监等法依断判

一等寺内为度和尚，僧监、副、判、众主等知觉不告时，应获(徒)四年(徒)六个月，应获(徒)二年(徒)三个月。有主、头监等知觉不告，亦依僧监等法判断<sup>①</sup>。

① 僧监法：参见本门此条第3款。



本处纳册,不许入臣僚等中。彼后欲入军待命、独诱,持重职种  
类中,则使至何愿处。应当为注销,其中与童子引导则不许成  
(为)辅主,使另着抄<sup>①</sup>。

11·9·17

散陵院僧尼等造作违犯律令等事  
一 国境内和尚护法中官有及家出牒等  
散编僧尼等若违犯律令等事  
子兄续求<>谓时状取为续使等许不  
违犯律令等事若违犯律令等事  
若律违时状取告者等一律官有罚马  
散陵院僧尼等

一 庶人十三杖

一 国境内和尚、道士有官及出家牒等,子、兄曰续求时,不许使为续  
取状。若违律时,取状、告者等一律有官罚马一,庶人十三杖。

11·9·18

散陵院僧尼等造作违犯律令等事  
一 诸人伪和尚为若剃执者和尚非知其  
违犯律令等事若违犯律令等事  
发落为时罪有人比三等当减为断判  
散陵院僧尼等若违犯律令等事  
莫知则仔细未寻找因官有五缗罚钱  
散陵院僧尼等

一 庶人十杖

一 诸人为伪和尚,执剃度者知其非和尚为落发时,当比有罪人减三  
等判断。未知,则因未仔细寻问,有官罚钱五缗,庶人十杖。

11·9·19

① 抄:指西夏军队的一级组织,夏军编制,正军一人与负担一人合为一抄。

𐰇𐰺  
 一 诸男妇位有大大等身终七七食毕于  
 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺  
 官因利益为议有时和尚护法量数谕  
 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺  
 节寻出依<>行没有已处和尚护法求  
 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺  
 许不假若律违求时状告取者等一律  
 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺  
 官有罚马一庶人十三杖和尚护法莫得

一 诸有位男女大人等身终“七七斋”毕<sup>①</sup>，因官有义为利益时，所赐和尚、道士数依谕旨所出实行<sup>②</sup>，此外，不许自求和尚、道士。假若违律求时，告、取状者等，一律有官罚马一，庶人十三杖，和尚、道士莫得<sup>③</sup>。

11·9·20

𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺  
 一 诸人寺庙内或杀生杀鸟禽遣送<>为  
 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺 𐰇𐰺

① 七七斋：西夏文三字，系指一种佛教化丧葬习俗。即人死后每隔七日为忌日，祭奠一次，到七七四十九日止。佛教认为，人生有六道流转，在一个人的死与生之间，另有一个“中阴身”阶段，如童子之形，在阴间正寻求生缘，以七天为一期，若七日终，仍然没有求得生缘，则可再续七天，到第七个七天为止，必生一处，所以在这七七四十九天之内，逢七必须举行超度、祭奠，故谓“七七斋”。详见高国蕃：《敦煌古俗与民俗流变—中国民俗探微》第311—329页，海河大学出版社（南京），1989年版。

② 谕旨：西夏文二字，第一字原义为“语、谕”；第二字原义为“节”，其与皇、帝等字词连用，作“谕旨”解。参见李范文《夏汉字典》第862、891页，中国社会科学出版社，1997年版。

③ 最后一句当为“和尚、道士莫得”，而非原译之“僧人、道士勿获罪”。在这一事体中，僧、道的行为是被动的，不存在是否获罪的问题。

许不假若律违时六月个

一诸人于寺庙内或杀生、杀禽鸟，不许所为网杀。若违律时，(徒)六个月。

11 · 9 · 21

一	皇	使	及	大	大	缘	行	者	他	人	等	诸	寺	庙	观
堂	神	庙	等	内	居	邪	邪	负	牲	畜	牲	畜	牲	畜	牲
及	逐	住	人	十	三	杖	侍	者	<>	当	另	<>	居	一	庶

一皇使及大人随行者，住行(于)他人等诸寺庙、观堂、神庙等内，不许拴缚驮负牲畜，及所属侍奉者引导妇人随住和尚门户等。违律时，有官罚马一、庶人十三杖。侍奉者当另住。

11 • 9 • 22

[illegible]

一诸寺庙、观堂、神庙等内，不许诸人驱遣随住，违律时，当比（于）寺庙内已明杀生之罪限减一等。若有寺属居士、童子、奴仆等应居寺内，亦使告职管处，应居则使居。若不告自行居时，（依）他人法判断<sup>①</sup>。

11·9·23

一诸人寺庙观堂神庙等内墙壁穿井凿  
 土放应有时职管处使告谕节当寻问  
 应依<>行若律违谕节不寻己意墙穿  
 井凿土放时诸人寺庙内居官室法依  
 断判

一诸人有（于）寺庙、观堂、神庙等内穿墙壁、凿井、放土时，使告职管处，当寻谕旨，依何应行。若违律不寻谕旨，自谋穿墙、凿井、放土时，依诸人（于）寺庙内住宿法判断<sup>②</sup>。

① 他人法：参见本门上条。

② 参见本门第21条。

## 后 记

客观地讲,如同唐、宋统治者极力倡导道教,而道教却依然难于同佛教相抗衡一样,虽然道教在西夏亦比较兴盛,而且地位不低,但是总括而言,事实上,道教在西夏根本无法与佛教同日而语。经过历史沉淀之后遗留至今的西夏释、道典籍数量之比,就是最好的说明。目前已发现的西夏佛经当以千万卷计,而发现的道经仅几十卷(连同《天盛律令》中仅存名称的道经算在内)。所以说,在西夏道教的研究上,我们不应夸大其辞,忽然间发现了一些新材料,就认为西夏道教如何如何。但是,我们又不能走向另一个极端。我们还应该注意到另外一种有失偏颇的倾向,那就是除了儒学、佛教之外,向属中国三大宗教之一的道教,在西夏并未得到广泛传播的观点。如果以前因为汉文史籍所言西夏道教之语寥寥,且绝少西夏文资料发现,学者们无从谈起,间或推测有失的话,那么,今天随着新材料的面世,似应还西夏道教以本来面目,那怕只能勾勒出一个模糊的轮廓。这本名曰《西夏道教初探》的提纲式薄册子,正是出于弥补这一缺憾而作。由于材料相对较少,加之作者学力所限,书中错误在所难免,愿各位方家多多指正。当然,我们殷切地期待着更加丰富的新材料,能重光于世。

此书虽薄,但却来之不易,它凝聚了许多人的心血。首先,宁夏大学校领导对西夏研究的大力支持,始终使我们难以忘怀。科研处李正兴、孔斌两位新老处长多方奔走,积极筹措出版补贴;从开始

策划至今,西夏研究所王天顺所长、杜建录副所长为此多次内串外联,这些都是拙作能早日与大家见面的先决条件。在时间相当紧促的情况下,甘肃文化出版社的几位同志来往于兰州与银川之间,他们为本书及同期出版的几部专著,亦付出了艰辛。书中部分图片由我国著名西夏学专家李范文先生提供,所有图片由宁夏社会科学学院的贾常业同志翻拍,西夏文字由奚之强同志用电脑制作,对于他们的热忱帮助,我亦表示衷心地感谢!

作者

1998年4月8日