

试论我国中古时期的成文宗教法

——以西夏《天盛律令·为僧道修寺庙门》为中心

任红婷

(陕西师范大学 历史文化学院,陕西 西安 710119)

摘要:《天盛改旧新定律令》(本文简称《天盛律令》)是西夏王朝一部重要的成文法典。法典不仅在体例和内容上对《唐律疏议》和《宋刑统》有一定的继承和沿袭,而且在立足于党项民族自身特点的基础上又有所创新,其中有关宗教管理的成文律令,使它超越了前代以编敕方式来确立宗教立法的习惯。《天盛律令·为僧道修寺庙门》共 23 条,详细、系统地介绍了西夏僧人和道士获取资格、拥有权利、承受处罚等规定和政府管理宗教事务的制度,就现状而言,它是我国现存最完整的成文宗教法。

关键词:西夏;天盛律令;成文宗教法

中图分类号:D929.46

文献标志码:A

文章编号:1001-5744(2015)04-0113-06

西夏王朝是我国中古时期党项族首领李元昊建立的少数民族政权,国号“大夏”,建都于兴庆府(今宁夏银川),因地处西北,故史称西夏。西夏先后臣服于宋、辽、金,前期与辽、北宋并立,后期与南宋、金鼎足,立国近两个世纪,直至 1227 年,为蒙古所灭。然而受正统史观支配,元修前代史时,于宋、辽、金三国“各与正统,各系年号”编纂成纪传体的所谓“正史”,而独于西夏,则依据三国旧史草率编纂成分量无多的传记^[1]。加之后世的破坏,西夏历史文献逐渐湮没不闻。

1909 年俄国人科兹诺夫在我国黑水城地区发现了大量的西夏文文献,为西夏研究带来了福音。数量庞大的西夏文献中,《天盛律令》尤为引人注目,这是迄今为止我国发现的第一部用少数民族文字印行的成文法典,反映了西夏政治、经济、文化等概况,“其内容所显示的丰富和完备程度让人有探寻的热望,而它还未展现的全貌像谜一样给人更多的诱惑”^[2]。近年来,我国许多从事西夏研究的学者对该法典进行了综合研究,涉及法典的编纂体例、刑事民事制度、农牧文化、政治制度和婚姻文化,也有宗教方面的研究,但对于西夏宗教法律文化在我国法律制度史上的地位,很少有学者给予明确的界

定。在宗教法典中虽然郑显文先生曾著文认为《僧道格》“是中国古代第一部由国家制定的具有强制约束力的宗教法典,是唐代法律与佛、道戒律相结合的产物”^[3],而张径真先生对此提出异议并论证《众经法式》为中国第一部宗教法典^[4]。然前者早已亡佚,其现存内容多是从日本《令集解·僧尼令》的注释中辑佚出来的,而后者也早已佚失,所以两者孰为第一也很难考证,此处也暂不做评述。与前两者相比,《天盛律令·为僧道修寺庙门》无论从它的内容、体例上还是从保存的完整性上来讲,应为我国目前保存最完整的成文宗教法。本文试在前人研究的基础上,查阅相关的文献资料,将对此观点进行论证。

一 西夏宗教的来源

1. 党项人的原始信仰

党项建国之前,长期处于游牧状态,宗教活动原始而简单,主要就是祭天,“三年一聚会,杀牛羊以祭天”^[5],这是“古代党项族重要的原始宗教活动,党项族对于天的崇拜,说明他们的原始宗教信仰,还处在自然崇拜阶段。”^[6]而作为祭品的猕猴和羊除被认为是党项羌人始祖的化身,又具有图腾的性

收稿日期 2015-05-09

作者简介:任红婷(1989—),女,陕西宝鸡人,陕西师范大学历史文化学院历史学硕士研究生,主要从事西夏社会史、西夏佛教研究。

质,将图腾祭品作为祭天牺牲,这样使祭天和祭祖联系起来,既表达了对天的崇拜,又对祖先表达了尊敬。除此之外,他们还将对于依附于自然物的神灵作为信仰和崇拜的对象,如对山水、树木、牛马等神的信仰,《天盛律令·畜患病门》中规定:“有神马、祭牛、神牛一种者,年年四月三日于冬夏分别时,于旧宫内天神下当送马中散茶酒。其中有突然死亡及患病等时,牧人当速告局分处派人视之。谓已死之畜有神字迹,是实情,当令视者只关,派一官巫,三司内领取三两香、一斗酒、三斤酥、原粮一斗,当往本土地上,于彼畜所产幼仔之色美好者穿耳以祭祀。”^[7]本律令就反映了西夏祭祀神马、神牛的习俗。《宋史·夏国传》有党项人“笃信机鬼,尚诅祝……”^[8]的记载,在党项人看来,巫术拥有一定的神力,这种神力可以通过巫师操纵,从而达到一定现实的目的,如巫师有送鬼治病的能力。《辽史·西夏外纪》载“病者不用医药,召巫者送鬼,西夏语以巫为厮也;或迁他室,谓之闪病”^[9]。又如《天盛律令·杀葬赌门》中规定,因犯罪被杀的人,一年以内不允许收葬,一年以后,“当由小巫为之”^[10]。党项族原始信仰不仅反映了其民族自身的特色,也反映了党项人民的精神生活,无疑在一定程度上影响着西夏宗教制度的形成。

2. 隋唐的宗教政策

西汉末年佛教传入中原,逐渐对中国的传统文化产生了巨大的影响。至隋唐,佛教迎来辉煌的发展时期。除了武宗会昌年间以外,此时佛教事业总体上是值得称庆的,主要表现在大量寺庙的建造以及佛教典籍的翻译与研究。有关宗教的文学、艺术等方面的发展,均超越了前代。佛教的发展除了与其自身有助于使人们寻找到精神依托和慰藉有关之外,还与统治者大力提倡和扶植有很大的关系。道教在唐代出于政治需求始终得到统治者的推崇。李唐王朝的统治者们,为维护自身的政治统治,将道教教祖老子奉为祖先,立道教为国教,地位在佛教之上。神化老子并以降灵等名义散布舆论,以此来抬高李家王室的地位。隋唐宗教文化的发展对我国以后各朝都产生了巨大影响,西夏党项是一个善于学习的民族,也积极接受这一文化的熏陶。《宋史·夏国传》载西夏“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”^[11]。

3. 同时期周边各政权对西夏宗教的影响

宋、辽、夏、金时期,南北战事频繁,民族矛盾和阶级矛盾不断激化,伴随而来的民族压迫和阶级压迫给人民的生活带来巨大灾难。为此统治者大力支

持和弘扬宗教事业,希望减轻战争带给人们的精神和心灵上的痛苦,从而保证其统治基础的稳固。繁荣的宗教发展使得与之相毗邻的西夏也受到极大的影响。除此之外,河西地区是历史上宗教盛行的地方,地处佛教东来必经之地,历来受到统治者的尊崇和重视,使得此处佛教事业尤为兴盛。西夏在建国前,吐蕃占领河西地区,藏地的佛教也随之传入了与之相邻的党项人民的社会。同时,西夏在德明、元昊时期,多次向北宋求购佛经,据吴天墀先生总结,在这一时期“仅见诸文献记载的即达5次之多”^[12]。西夏第二代皇帝毅宗幼时继位,母没藏氏掌朝政,于1005年遣使到宋朝,并得到一部大藏经,毅宗又先后两次得大藏经。连元昊这样的统治者也“晓浮图学”,请经行佛事。而统治者作为文化传播最好的媒介,同时主动支持和鼓励宗教事业发展,自然而然使得宗教信仰和宗教理念在西夏得到广泛的推广。

二 《唐律疏议》与《宋刑统》中的宗教政策

中华法系是对以《唐律疏议》为代表的中国法律和仿照这一法律而制定的各个朝代法律的总称。中国成文法以公元前5世纪李悝编纂的《法经》为标志,7世纪《唐律疏议》编纂则是集封建制法律之大成,被后世视为典范,其体系为后世各朝承袭并不断发展,而且与中国毗邻的一些国家,如日本、朝鲜、越南等在封建制时代也采用以《唐律疏议》为核心的中华法律体系^[13]。北宋的《宋刑统》也是以《唐律疏议》为基础编纂而成,“全书律文,除行制有些变动外,都照抄《唐律》,就连《唐律》的律疏也一并照录”^[14]。在有关宗教事务上,唐宋律令也没有太多的出入,内容基本相同。所以本文即以《唐律疏议》为蓝本,介绍唐、宋的宗教政策和管理制度。

《唐律疏议》中有关道教、佛教的规定,杜建录先生在《天盛律令·与西夏法治研究》中提出,唐宋国家法典没有完全意义上的宗教法,《唐律疏议》和《宋刑统》只在《户婚律》禁止私为僧道,实际上,与僧道有关之律条至少有三处,详细列举如下:

其一,《名例律》卷3记载“若诬告道士、女官应还俗者,比徒一年;其应苦使者,十日比笞十,官司出入者,罪亦如之”^[15]。

其二,《户婚律》卷12“私入道”条记载:“诸私入道及度之者,杖一百;若由家长,家长当罪。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。即监临之官,私辄度人者,一人杖一百,二人加一等”^[16]。

其三,《贼盗律》卷17“诸缘坐非同居者,资财、田宅不在没限。虽同居,非缘坐及缘坐人子孙应免流者,各准分法留还。若女许嫁已定,归其夫。出养、入道及聘妻未成者,不追坐。道士及妇人,若部曲、奴婢,犯叛逆者,止坐其身”^[17]。

显然,唐、宋在有关宗教的法律规定上,虽有涉及但篇幅较小,有关佛、道事务的只言片语散见于其他律令中,往往给人造成唐代政府对道教、佛教事务管理混乱、宗教政策不受重视的印象。而且唐代对于释、道的管理机构也多次变迁。唐初,天下僧尼、道士女官,皆隶鸿胪寺,武后延载元年(694年)后僧、尼隶祠部。开元二十四年(736年),道士女官隶宗正寺,天宝二年(743年)又将其隶属于司封^[18]。

三 《天盛律令》中有关西夏宗教制度和管理的政策

法典的体例是法典的一种外在表现形式,但却与法典的内容息息相关,它是对法典内容的一种高度概括。《天盛律令》其在体例和内容上吸收和借鉴了《唐律疏议》《宋刑统》的特点,但也有其创新的部分。从体例而言,《唐律疏议》共12篇,30卷,502条,各条后面都加有注解;《宋刑统》共12篇,30卷,502条,但每卷中又分了若干门,共213门,后又加敕、令、格、式和起请,同时具有一定的法律效力;《天盛律令》没有采用唐宋两大法典中分12律例的格式,而总为20卷,在“卷下分门,门下系条”^[19],将各种法律条文统一都归入律令中,没有附加注释和敕、令、格、式,每一条条文都是实实在在的律令,更体现了《天盛律令》条文的全面性和系统性,“这样不仅使律条眉目清晰、易于查找,也避免律外生律、轻视本条的弊病”^[20],这是唐宋律没有的。在编纂内容上,《天盛律令》与《唐律疏议》《宋刑统》有很多不同。将三者内容进行比较,在《天盛律令》150门中,91门的内容是后二者没有的,其他59门与唐宋律类似或相近^[21]。对于宗教管理方面的规定就是西夏律令所特有的内容之一。

《天盛律令》卷十一,共计13门95条,其中第9门《为僧道修寺庙门》共23条,主要是对于僧人、道士获取资格、权利、处罚等内容的规定和管理宗教事务的法律。

(一)西夏宗教法规的内容

1. 获取出家、入道资格

《天盛律令》中规定,寺庙、道观中的行童,如果能够达到一定要求就可以出家、入道。同时对于住在家中修行的“住家僧人”与在寺庙中修行的“出家

僧人”有不同的要求,其两者除有无度牒和徭役上的区别外,对后者的要求要比前者显得更严格,除了能诵经颂十一种外,还要能当场诵读而无障碍,经过严格考核才可被奏为出家僧人。作为一个多民族性质的王朝,西夏对于本国内番、汉、羌人出家入道所要诵读的经文也有不同的目录要求。

(1)僧人、道士所属行童中,能诵《莲花经》《仁王护国》等二部及种种敬礼法,梵音清和,则所属寺僧监、寺检校等当转,当告功德司,依次当告中书,当问本人及所属寺僧监、副判、寺检校、行童首领、知信等,令寻担保只关者。推寻于册,实是行童根,则量其行,前各业晓,则当奏而为住家僧人^[22]。

(2)番、汉、羌行童中有能晓颂经全部,则量其业行者,中书大人,承旨中当遣一二口,令如下诵经颂十一种,使依法诵之。量其行业,能诵之无障碍,则可奏为出家僧人^[23]。

(3)道士者,道士行童中有能诵条下所示十四卷经,则依出家变道法量其行,能诵无碍,则可奏为道士^[24]。

同时《天盛律令》中还体现出一种特殊的僧道关系,即道士在符合一定条件的情况下可以转为僧人。如上文提到的,道士所属行童中,若能符合一定的标准,就可转为住家僧人;又“国境内番、汉、羌中僧人、道士所属居士、行童中,及前僧人、道士等中有为座主者时,能完整解说般若、唯识、中道、百法、华严行愿之一部,解前后义,并知常为法事者,国师及先住座主、别有巧智师傅等,当好量其行,真知则居士、行童可入僧人中,衣绯,为座主,勿得官。先前僧人、道士□道士者为僧人,彼等一律先衣黄者当衣绯而为座主,好者可得官爵。其中番汉和尚不知切韵,不许为座主。”^[25]唐宋时称进士主考官为座主,明清时指举人、进士的主考官,在佛教用语中座主谓大众一座之主,类似于上座、首座。在西夏文的一些佛经题款中有多次提及座主,如“座主耶未智宣”“沙门□□法海”“寺座主推臣乃发明”等,他们多与译经有关,由此可知,要成为座主必定要符合一定的条件,在佛教中也要有很深的造诣,如条文中规定,要成为座主的条件之一,是要知切韵。

西夏法典中对于特殊人群,如奴婢、妇女、老弱者出家、入道都有严格规定。没有完全人身自由的奴婢,必须得到其主人的同意才可出家。寡妇或者未嫁的女子,只要诚心礼佛,愿意做僧人,只要有担保者便可为住家或在家僧人。因法律规定只有身体健康且符合年龄要求的人才可出家为僧,老弱病残者是不允许出家的。

2. 不许出家、入道的规定

以上僧人、道士行童中有符合一定条件的可入为僧人、道士,但除此之外,其他不符合条件的都不许为僧人、道士,若有违律者,“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,则罪勿治,使为僧人者依法判断,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赃罪比较,从重者判断。”^[26]以及诸人所属的使军中,除头监情愿纳入于辅主外,其他人不许为僧人、道士^[27];“军独诱□□正军、辅主入老弱中,愿为僧人□□不许为僧人”,如果违律,就按照伪僧人法判断^[28]。

3. 对违律为僧人、道士行为的处罚

上文关于违律惩罚方面已有所提及,《天盛律令》中对违律为僧人、道士行为的处罚还有详细规定。首先需要明确的是,律令中对伪僧人、道士的惩罚有一个年龄限制的问题。律令规定,十五岁以下者不治罪,且不被举发、报告。十五岁以上者才允许被举告,所投罪状依以下所定判断。

(1)达到规定年龄持假牒而为僧人、道士者,将被处以死刑。没有持假牒而为僧人、道士者,判六年。对于屡犯不改的,则当以新罪判断。同抄内首领等知而不报者,比犯罪者减二等。因律令允许父子之间互相隐罪,若违法则与各节亲减罪次第相同。犯罪者还应承担举报赏赐费用。

(2)使军为伪僧人、道士时也要受到惩罚,然其获劳役时,按照特定惩罚制度予以实行。

(3)僧监、副、判、寺主对本寺人中有伪僧人、道士,大小臣僚于京师,边中任职、军首领于本军检校未至,变换小首领、舍监、权检校等,对知而不告,不禁止者,则当比犯罪者判断减二等。不知为伪僧人、道士,也因管事者管理不善而致,所以也要受到有官罚马一,庶人十三杖的处罚。

(4)僧人道士中的居士、行童,若寺册上无其名,或原来有而未登记或遗漏的,不被免摊派杂事,而要重新作变道学子。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、及不注册为伪僧人,同类自相为转院等之罪情相同。若已来注册上实有,未为伪僧人,则导处勿坐变道罪。

(5)外来僧俗来投奔时,百日之内当纳监军司,监军司通过考核其身份登记造册,若违律匿买派分为私人时,则依偷盗钱价法予以惩罚,其中匿而使力受贿则徒四年。若投奔者本人自愿自匿,则在一年期间不治罪,若第二年有人举报则徒二年,自首者则免罪。

(6)各僧人所属居士、行童等,禁止随意转寺。若违律,依任轻职自相互转院法,徒十二年^[29]。

从上可见西夏政府对于僧人、道士管理之严格,其不仅有明令禁止不合要求者不许出家、入道,而且对于违律者予以严厉的惩罚,情节重者要被绞杀,轻者也得受杖刑。

4. 持度牒、入册出家、入道

度牒是国家发给僧人道士的身份凭证,持有此牒者为合法僧人,未持者则为非法僧道,这也说明国家欲通过法律制度来严格控制僧道的数量和素质,维护其统治。本门规定“僧人、道士有出家牒而寺册上无名,不许其胡乱住。”^[30]“诸妇人不许无牒而为尼僧。”^[31]“僧人、道士本人已亡,有出家牒,彼之父、伯叔、子、兄弟、孙诸亲戚同姓名等涂改字迹,变为他人出家牒而为僧人、道士者,依为伪僧人、道士法判断。”^[32]因持牒者可以免除徭役和杂事,所以持牒与簿籍制度成为西夏对度僧管理的重要手段。由于度牒对僧人道士有其重要性,所以从获牒到僧道册,即为带编僧道,这一过程法律是有明确规定:“自成为僧人、道士之百日期间当告局分处,于本处所属寺册上注册,若违律徒一年,举赏依举杂罪赏法当得。已判断后仍不注册,则当免为僧人,而入于行童中。”^[33]

5. 僧人、道士的特权

从以上所列举的僧人、道士者出家、入道严格的管理来看,说明僧、道在西夏社会中属于特权阶层。首先,他们有一定官品,违法犯罪时,可凭其官品职位的高低获得一定的减刑。其次,西夏的崇佛政策,使佛教僧徒成为一种不劳而获的寄生阶层,他们无需劳动,便可受到他人的尊重和供养,独立的僧籍制度也使他们免去了繁重的赋税和杂役。

《天盛律令·情与官品门》规定:“僧人、道士中有赐黄、黑、绯、紫者犯罪时,比庶人罪当减一等。除此以外,获徒一年罪时,赐绯、紫当革职,取消绯、紫,其中□依法按有位高低,律令、官品,革不革职以外,若为重罪已减轻,若革职位等后,赐黄、黑徒五年,赐绯、紫及与赐绯、紫职位相等徒六年者,当除僧人、道士,所遗劳役有官与官品当,无官,则依法服劳役。日毕后,入原属庙中为行童。”^[34]也就是说,着黄、黑、绯、紫色服的僧人、道士有一定的官品,在获罪时享有减罪的特权,而无官者则按原罪服刑。而从量刑的程度来看,赐黄者的地位最高,赐紫者地位最低^[35],这也反映了西夏宗教中对于赐衣制度的管理。

《天盛律令·为僧道修寺庙门》规定:僧人、道士

之居士、行童,若册上无名,或册上有名而落之,不许为免摊派杂事,还为变道之学子^[36]。这一条文从侧面表明,律令中对僧人、道士有减免摊派的特权。如果一成年男子出家入道,国家将损失一份人头税,从政府财政收入的角度考量,控制其数量是绝对必要的。国家通过登籍入册的方法,不仅可以对僧道进行有效的管理,控制其人数,同时又保证了政府收入,维护了统治。

6.对寺院、道观环境的保护

寺院、道观是佛教和道教信徒们顶礼膜拜的地方,代表着一定的神圣性,是不允许任何人亵渎的,西夏也制定相关律条加以保护。《天盛律令·为僧道修寺庙门》中对此在本门结尾时有明确的规定:

寺庙内不许杀生、捕捉禽鸟;诸寺庙、官堂、神帐内,不得居宿拴缚驮马牲畜;不许带妇人入寺过夜;随从不许住进寺院而住在寺院之外;寺庙居士、行童、奴仆是否居住在寺内,应上报职管处,获得批准后方可居住;在寺内、官堂、神帐中穿墙壁、凿井、取土时,也要报告职管处,按所获得的指示行事,若违律则依法判断^[37]。

《天盛律令·大不恭门》规定:“盗毁护神、天神,传御旨时不行臣礼”,“一律造意以剑斩,从犯无期徒刑”^[38]。法典将盗毁神像与“御旨”“臣礼”相等量,由此可见,党项人对众神的崇拜是得到法律保护的,是统治者在维护国家政权的基础上,对民族信仰的认可。又“诸人佛像、神帐、道教像、天尊、夫子庙等不准盗损灭毁。若违律时,造意徒六年,从犯徒三年”^[39]。拥有特权的僧人、道士及军所属等管事人员,若损坏佛像时,更是罪加一等。

(二)西夏宗教事务管理制度

纵观西夏历史,历代的皇帝都非常重视宗教事业的建设,其反映在机构设置上,主要是指关于宗教管理机构的完善和寺观内部管理体系的健全。唐宋时期对于机构建设存在“多交叉管理和指令性管理的弊端”^[40],西夏统治者借鉴唐宋机构设置,结合本民族宗教兴盛的实际,设置了从中央到寺观内部的管理机构,形成一套“以僧法治僧”为特点的宗教管理体系,使其管理更加统一、高效。

1.中央宗教机构

《天盛律令·司序行文门》在次等司中设有僧人功德司、出家功德司、道士功德司三个宗教管理机构,其地位仅次于上等司的中书、枢密,足见西夏政权对于宗教管理的重视,也体现了西夏宗教在西夏社会中具有较高的社会地位。具体为“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:变道提六点,承旨六。”^[41]其中功德司是唐代初设,西夏在继承这一制度上,又将功德司分为僧人功德司和在家功德司,分别管理出家人和在家信佛人。同时,西夏政府还设置了道士功德司,统管道教各项事务,此为西夏首创。由此可见,西夏统治者在中央设置功德司专治佛道事务,不仅体现了统治者对佛教事业发展的重视,同时从其机构设置之细、管理之严,也说明了当时西夏的出家和在家人数不在少数,引起政府如此重视。

2.地方、寺观宗教管理机构

从卷十《司序行文门》观之,其中并未有提及关于地方僧官的管理制度。但史金波先生认为,“从俄藏黑水城文献中的汉文本《杂字》官位部第十七中,有僧官、僧正、僧副、僧判、僧录等官位名称。其中的僧官、僧正、僧副、僧判等应该不属于中央级的官职,所以这些应是对地方某一级僧官的称谓。”^[42]因相关资料有限,西夏地方僧官问题还有待进一步研究。

寺观中设有僧、道、小监、副、判、众主、提举等官职来管理寺观的财产、安全和秩序,保证各种宗教事务有序进行。诸寺中的僧道小监、副判、众主等出现缺位时,是通过大众共识或从它寺中派遣而任命的^[43]。这也说明了寺观中应该不存在俗人担任官职的现象。律令还规定:“国境内有寺院中圣容一种者,当遣常住镇守者正、副二提举,此外不许寺中多遣提举。”^[44]提举原指仓司,谓管理之意,在寺观中应为寺观的管理者。由此可知,提举应有较高的地位,西夏一般会在大寺院中设提举,人数为两名,来总管寺院中的大小事务。

四 结语

比较西夏《天盛律令》和唐宋律令,不难发现西夏宗教法令的诸多特点。第一,制度详密。《天盛律令》对于僧道获取资格、特权、违律惩处等都有详细的规定,其篇幅之大、着墨之多,远远超过唐宋律令。其中对僧、道身份互转问题的规定值得关注。第二,管理严格。出于统治利益,西夏统治阶级制定了一套完备的管理制度,即“以僧法治僧”,辅助以政府的管理机构,具有典型的民族特点。第三,推崇保护。《为僧道修寺庙门》记载之保护寺院、给予僧道特权仅仅是保护推崇的一个方面,从西夏兴建佛寺、修凿洞窟、翻译佛经等亦有体现。

基于以上三点,西夏宗教发展繁荣,尤其佛教,成为西夏国教,偏远的黑水城出土的文献中,佛教

文献占据近百分之九十,就可见一斑。

参考文献:

- [1] 吴天墀.西夏史稿[M].桂林:广西师范大学出版社,2009:1.
- [2] 杨积堂.法典中的西夏文化——西夏《天盛改旧新定律令》研究[M].北京:法律出版社,2004:1.
- [3] 郑显文.唐代《道僧格》研究[J].历史研究,2004(4):54.
- [4] 张径真.《众经法式》与《僧道格》孰为中国第一部宗教法典考证[J].法治与经济,2012(1):1
- [5] 魏徵.隋书[M].北京:中华书局,1973:145.
- [6] 史金波.西夏佛教史略[M].银川:宁夏人民出版社,1988:16.
- [7] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:582-583.
- [8] 脱脱.宋史[M].北京:中华书局,1997:14029.
- [9] 脱脱.辽史[M].北京:中华书局,1997:1523-1524.
- [10] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:290.
- [11] 脱脱.宋史[M].北京:中华书局,1997:14028.
- [12] 吴天墀.西夏史稿[M].桂林:广西师范大学出版社,2009:163.
- [13] 杨峥嵘.中华法系与大陆法系比较研究[J].当代法学,2001(1):47.
- [14] 姜歆.西夏法律制度研究[M].兰州:兰州大学出版社,2005:62.
- [15] 长孙无忌.唐律疏议[M].刘俊文,点校.北京:中华书局,1983:66.
- [16] 长孙无忌.唐律疏议[M].刘俊文,点校.北京:中华书局,1983:235.
- [17] 长孙无忌.唐律疏议[M].刘俊文,点校.北京:中华书局,1983:323-324.
- [18] 郑显文.唐代《道僧格》研究[J].历史研究,2004(4):46.
- [19] 史金波.史金波文集[M].上海:上海辞书出版社,2005:460.
- [20] 杨积堂.法典中的西夏文化——西夏《天盛改旧新定律令》研究[M].北京:法律出版社,2004:1.
- [21] 邵方.西夏法治研究[M].北京:人民出版社,2009:42.
- [22] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:402.
- [23] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:404-405.
- [24] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:405-406.
- [25] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:403.
- [26] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:406.
- [27] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:403.
- [28] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:405.
- [29] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:407-409.
- [30] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:409.
- [31] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:409.
- [32] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:410.
- [33] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:409.
- [34] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:145-146.
- [35] 韩小忙.《天盛改旧新定律令》中所反映的西夏佛教[J].世界宗教研究,1997(4):85.
- [36] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:408.
- [37] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:410.
- [38] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:127.
- [39] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:184.
- [40] 陈永胜.西夏法律制度研究[M].北京:民族出版社,2006:221.
- [41] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:367-368.
- [42] 史金波.史金波文集[M].上海:上海辞书出版社,2005:406.
- [43] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:403.
- [44] 史金波,聂鸿音.天盛改旧新定律令[M].白滨,注译.北京:法律出版社,2000:403.

【责任编辑 王 涛】