

納西族多元宗教的和諧共生研究

■ 張志鋒

中央民族大學

一、同族源影響下宗教觀念的相似性

(一) 納西族與氐羌民族共同的族源

納西族是我國西南地區特有的少數民族之一，主要分布在雲南西北部的麗江、寧蒗縣以及金沙江上游地帶的四川木里藏族自治縣、鹽源縣等地。許多學者的研究指出，納西族與古代羌族在族源上有著很深的淵源。章太炎、方國瑜等學者認為，古羌族與納西族在生產生活習慣、語言和社會結構、神話和宗教等方面有著不少類似的地方，因此納西族的民族主體是古羌人這一遊牧群體的後裔。^[1]活動於西北地區的羌人在公元前4世紀初期為了避免與日漸強盛的秦國的威脅，便不斷西遷和南遷，從青海的黃河、賜支河地區遷徙到甘肅東南、四川西北以及四川西南一帶，並在隨後的歷史發展中逐漸形成了納西族這一民族。

從歷史發展的角度來說，由古羌人南遷形成現在的納西族經歷了相當長久的歷史過程。在商周時期，除華夏族以外的西北地區部落和遊牧氏

族泛稱為戎，《風俗通》記載：「西方曰戎，戎者斬伐殺生，不得其中，戎者凶也」，這裡是說戎是負戈戴甲之人，與戰爭有著密切的關係。^[2]商周時期華夏族和西戎之間主要為敵對的戰爭關係。《史記·周本紀》多次記載了西戎和周之間的敵對關係：

薰育戎狄攻之，欲得財物，予之。已復攻，欲得地與民。民皆怒，欲戰。古公曰：「有民立君，將以利之。今戎狄所為攻戰，以吾地與民。民之在我，與其在彼，何異。民欲以我故戰，殺人父子而君之，予不忍為。」

這次戰爭是西伯君主，周文王祖父，周王朝的奠基人公亶父面對西戎不斷來犯而選擇與之對抗，也反映了周與西戎之間的對抗關係。當然周與戎的關係並非一直處於敵對狀態，史記中也記載了文王率戎車三百乘，以東

伐紂的歷史事件。《商書·牧誓》同樣記載了「時甲子昧爽，王朝至於商郊牧野，乃誓……王曰：嗟！我邦豕君……及庸、蜀、羌、鬻、微、盧、彭、濮人」。^[3]總體來看，先秦時期活動於西北地區的羌人前身戎人，便與商周華夏族進行著交往活動，形成了西戎東華夏的地理格局。周王室東遷以後，西

摘要：地處藏彝走廊間的納西族在歷史上形成了多元的宗教文化，其宗教特徵是對多種宗教文化的吸收與融合，形成了本民族的宗教特色。分析納西族多元宗教和諧並存的原因，我們發現，在歷史上納西族與氐羌民族有族源上的共同性，由於藏彝走廊上多民族和多宗教間的交流融合，以及納西族統治者對多種宗教的信仰，導致了納西族地區多種宗教並行不悖的傳統。對納西族和諧宗教關係歷史經驗的研究，有助於我們理解納西族內部宗教文化的交流與融合，以及納西族多元宗教的中國化的發展進程，進而為鑄牢中華民族共同體意識提供歷史經驗和思想資源。

關鍵詞：納西族；藏彝走廊；宗教共生

部的羌人對於周的侵擾大部分需要由更靠近西部的秦人抵禦，在《史記·秦本紀》中說「戎無道，侵奪我岐、豐之地，秦能攻逐戎，即有其地」，這是秦國被列為第一任諸侯的秦襄公奉周王室之命對羌人的征伐。其後從秦文公到秦武公的不到100年時間內，秦國不斷向西擴張，使一部分羌人成為了秦國的奴隸而與秦人融合，更多的羌人在秦人的壓迫下選擇西遷或南遷。到秦國統一六國時，西方諸羌已難以進入秦國的範圍，《後漢書·列傳·西羌傳》中記載：秦既兼天下，使蒙恬將兵略地，西逐諸戎，北卻眾狄，築長城以界之，眾羌不服南度。秦國國土向西的拓展至隴西郡，秦國在隴西郡修築長城也使羌人不得不向西和向南尋求生存空間。南遷的眾多羌人在沒有統一領導的情況下沿西南河谷地帶南下，在漢代成為了眾多的西南羌，《西羌傳》中同樣記載了漢代羌人在西南的分布情況：

其五十二種衰少，不能自立，分散為附落，或絕滅無後，或引而遠去。……犛牛、白馬羌在蜀、漢，其種別名號，皆不可紀知也。^[4]

其中屬納西族先民的一支羌人：旄牛羌，便是受到秦漢強大國力的影響而南下的羌人。方國瑜先生在其研究當中指出，先秦時期的西北黃河、湟水一帶的羌人遷徙到岷江上游，隨後繼續向西南遷徙到雅礱江、金沙江地區，《西羌傳》中所記載的河湟南遷的旄牛種便是麗江納西族的先民。^[5]秦漢時期眾羌的南遷不僅產生了最初的多民族文化走廊：藏彝走廊，而且這些羌人也成為了藏彝走廊上許多民族共同的先民。而作為氐羌民族之一的納西族正是因為與藏彝走廊民族在族源上的共同性，使得其文化上與周邊民族有著一定的相似性，宗教作為民族文化的重要組成部分，自然也有著相似的特徵，這種相似性使各民族宗教和諧相處，並行不悖。

（二）同族源影響下納西族與周邊民族宗教的和諧共生

納西族與氐羌民族在宗教上的共性主要體現在本民族的原生型宗教：東巴教。納西族東巴教與氐羌民族宗教有著共同的文化原型。「文化原型」這一概念由心理學家榮格所提出，他認為個人無意識的內容主要由帶感情色彩的情結所組成，而

集體無意識的內容則是所謂的原型。它是集體的、普遍的、非個人的，它不是從個人那裡發展而來，而是通過繼承與遺傳而來，是由原型這種先存的形式所構成的。原型只有通過後天的途徑才有可能為意識所知。^[6]也就是說，文化原型是一種集體的無意識，一個種族通過繼承先民的共同記憶將其代代相傳，形成一種共同的內在精神模式，族群通過神話、儀式、文學作品的方式將這種精神模式繼承下來，提供著表達的場合，使族群後代重複著先民的種種情感。且榮格不僅將文化原型視為精神現象，更賦予其生物學來證明原型是可以通過DNA遺傳而得到的。^[7]氐羌民族所分化而來的各少數民族間在宗教信仰上自然也有相似的集體記憶和文化基因，在民族神話、宗教哲學和宗教儀式上表現出一定的共性。

首先作為氐羌民族最初的文化形式之一，先祖神話以其根源性和情感性成為了氐羌民族的集體「文化原型」，塑造著自我與他者的邊界，為氐羌民族的原生型宗教奠定著文化上的基礎。王明珂在《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》一書中指出：人們以共同稱號、族源歷史，並以某些體質、語言、宗教或文化特徵來強調內部的一體性、階序性，並對外設定族群邊界以排除他人。^[8]氐羌民族以相似的始祖傳說使遠古先民的族群記憶不斷延續和演化，在神話上形成了模式化的核心表達，形成了先祖神話內涵上的共性。如納西族東巴教的創世史詩《崇搬圖》中記載在洪水過後所剩的人類祖先曾和豎眼人結婚生出猴胎；《叢忍利恩解穢經》中記載人類女性先祖叢忍利恩在山裡被長臂的公猿所玷污，生出了小猴子，這些神話故事較為典型地體現了納西族「猴祖」的觀念。同樣地一些古羌人的始祖神話也同樣將猴圖騰作為祖先崇拜的代表。如羌族人類起源神話描述火神蒙格西與羌人女首領勿巴吉的孩子出生後通體毛髮，與猿猴外形無異。^[9]作為古羌人後裔的納西族、哈尼族、藏族、傈僳族等少數民族的始祖神話中同樣有著猴祖信仰這一文化原型。以猴作為祖先圖騰加以崇拜的文化現象使氐羌民族間原生宗教的相互借鑒和吸收。納西族東巴教中的東巴巫師在特定的儀式上要扮演作為祖先的猴子，模仿猴子單

腳站立、屈膝、伸頭縮頸等精靈古怪的動作，表達對祖先的崇敬；同樣地羌族巫師釋比也尊猴子為祖師，在祭祀時頭戴猴皮帽，在動作步伐上模仿猴子靈巧敏捷的動作。以「猴祖崇拜」為代表的氐羌民族文化基質為藏彝走廊許多民族本土宗教提供著共同的文化觀念，進而在共同的文化基礎上根據各民族的宗教實踐產生了由同而異的原生型民族宗教。

其次表現在東巴教與氐羌民族宗教在宗教哲學上的共性促進了納西族本土宗教對其他民族宗教觀念的吸收。宗教哲學是利用宗教思維來認識世界本源並形成的相應生活規範、世界觀和價值觀。東巴教的宗教哲學在美學、倫理觀等哲學思維上和藏彝走廊上氐羌民族宗教的共性，也促使了納西族宗教可以很好地與周邊民族宗教共存。以納西族對「善」或「美」這一哲學範疇的認知來說，在東巴教中有著明確的體現。東巴教神話故事《董述戰爭》講述了代表黑暗的主人述被代表光明的主人董擊敗，代表了納西族「追求光明」的民族精神。東巴教專家楊福泉指出：東巴教經書中以白為善、以黑為惡的審美觀念貫穿在經文中關於天地起源、人類神鬼、生態環境、宗教儀式等各個方面，形成了黑白對立的二元審美觀，「白善黑惡」是始終存在於納西宗教和民俗系統中的觀念現象。^[10]貶黑尚白的審美觀念同樣在藏彝走廊民族中非常普遍，崇尚白色成為了許多少數民族普遍持有的審美觀念，甚至發展為宗教崇拜。同為氐羌後裔的藏族、普米族、白族、傈僳族等民族在審美觀念上同樣表現出



對白色的喜愛和崇拜，服裝以白色為美，儀式用具也大都惡黑尚白。相似的民族哲學觀念使東巴教的宗教哲學與氐羌民族宗教哲學深度融合，東巴教的宗教哲學兼具了苯教、畢摩和釋比等許多少數民族原始宗教的底層觀念，在長期的民族交流中不斷糅合了白族、傈僳族、普米族等周邊宗教哲學觀念，最終形成了當前多神崇拜的東巴宗教。^[11]

最後東巴教與氐羌民族宗教在祭祀儀式上的共性促進著多宗教在現象上的和諧共生。宗教儀式是宗教人類學研究的重要對象之一，儀式作為宗教的組成部分，實際上在表象的背後承載著宗教的本質內涵，宗教通過儀式表現自己的核心觀念並在社會中產生一定的功能。人類學家維克多·特納認為，儀式

就是在某種特定場合中規定好的一系列正式行為，是對神秘的和非經驗的存在或力量的信仰表達，這些存在或力量被看作是所有結果的第一位和終極的原因。^[12]因此儀式作為一種感性的符號象徵體系，溝通著群體內部的共同價值，促進了價值共同體內部的社會的整合。作為氐羌民族後裔的納西族在宗教儀式上表現出與同族源民族後裔在宗教儀式上的共通性，因此納西族東巴教儀式廣泛地融合了許多民族的儀式內容，形成了一種特殊的宗教「和諧共生」狀態。以納藏的民族宗教儀式為例，東巴教在形成的過程中融合了藏傳佛教和藏族苯教的神祇及教義，如東巴教在《神路圖》中對佛教「生死輪迴」、「裁決判定」、「三界六道」等概念的借鑒，以及東巴經《崇般圖》對苯教

天神「盤神」的借用、對苯教祖師東巴先饒同樣為東巴教傳教祖師的認同等。在對宗教核心教義的認同基礎上，東巴教與藏族宗教在儀式上體現出了相互借鑒，和諧共生的狀態。滇西北的納藏彝民族聚居區在宗教儀式上體現出各族宗教專家相互配合協作的現象，如納西族東巴會被藏族人請到家中舉行治病的儀式，以燒天香、結婚請神和驅鬼三類儀式最為常見；藏人如有新生兒也會找東巴求名；一些藏族人還有請東巴主持葬禮、誦念東巴經的習慣，遇到不婚不育、意外之災的時候還會邀請當地最有名氣的東巴占卜。納西族人在葬禮上也大多同時邀請喇嘛和東巴各司其職為亡靈超度，東巴通常負責「洗馬」儀式，為死者開路，讓死者靈魂回到祖先生活之地，而喇嘛則誦念超度經並決定火化的時間。^[13]在宗教儀式上的認同和共生背後反映了氐羌民族後裔的滇西北各民族在宗教核心理念上的共通性，因此在儀式上才會或借鑒彼此宗教上的優勢和長處，融合於自身宗教，或在儀式上分工配合，彼此尊重，真正形成了「各美其美，美美與共」的宗教傳統，在儀式表現上你中有我，我中有你，在宗教觀念上和諧共存，並行不悖。

二、地理因素與多元宗教共存傳統的形成

作為生活在川滇藏交界地區的少數民族，同時也是藏彝走廊南部的重要地區，納西族所生活的地理位置毫無疑問也決定了不同宗教可以在此交流融合。關於宗教和地理間關係的研究，宗教地理學領域已經形成了豐富的成果，充分證明了地理因素對宗教傳播和融合的重要性。20世紀60年代宗教地理學的開創者，美國人文地理學家索弗爾(David. E. Sopher)在其著作《宗教地理學》中系統地闡釋了宗教體系以及特定宗教制度發展的環境背景意義，以及宗教地理分布和宗教體系擴展的相互作用，並分析了三大宗教是如何在宗教活動和地理環境之間建立起地域系統的空間秩序、時間序列和動因機制。^[14]其後，國內外許多地理學家研究了地理要素對宗教的可進入性與擴散性關係；^[15]宗教傳播與民族遷徙的關係；^[16]交通

線路與宗教場所分布關係^[17]等主題。納西族聚居區在藏彝走廊中天然的地理優勢，使其自古以來便是西南地區商業貿易、軍事戰爭、民族遷移的中心地帶，各民族的宗教文化在納西族地區依附於各類社會活動，實現了交流融合，麗江等地也成為了多宗教和諧共生的代表地域。

地處滇川藏交界地區的麗江地區在地理位置上有著絕佳的優勢，自古以來便是茶馬古道這一貿易通道的中心地帶，承擔著聯繫和促進各民族經濟文化、邊疆安定團結的重要功能。麗江位於藏彝走廊和橫斷山脈南端，周邊地勢險峻，三江縱流，除麗江壩區處於橫斷山脈南部較為平坦的谷地，其南北都有高山關隘，東西兩側為洶湧澎湃的金沙江，常年水流量大，難以渡江，因此南北向的諸多關隘通道成為了民族交流的必經之地。在這樣的地理條件下，麗江成為歷史上著名的軍事和交通要地，在歷史上藏彝走廊上許多民族通過戰爭或貿易的方式，將各自民族的宗教文化傳播到麗江地區，並逐漸形成了多元宗教並存的宗教傳統。地理環境影響著地區發展基礎、社會形態、開放程度，甚至決定著地區內民族的興衰。納西民族自古生活的麗江地區在地理環境上通過河谷地帶連接著川滇藏周邊的眾多民族，絕佳的地理位置使麗江地區不僅是古羌人後裔向南遷徙的重要通道，也是各民族人民交通和貿易往來的必經之地，並在歷史上逐步使麗江成為了經濟、文化和民族交往的中心地帶。納西族先民與周邊民族的貿易交流最早可以追溯到漢代。《史記·西南夷列傳》中便記載了西漢時期蜀地和身毒國(古印度)通商的記錄：從東南身毒國，可數千里，得蜀賈人市……天子乃令王然於、柏始昌、呂越人等，使間出西夷西，指求身毒國。^[18]蜀身毒道在西漢共有西道和南道兩條道路，山巒險隘的南道便經過納西族先民所在的越嶲郡，納西族先民所在的越嶲郡也成為了貿易往來的交通樞紐。納西族聚居區在唐以前便頻繁進行著貿易活動，承擔著連通內地、巴蜀和西南各地的重要功能。及至唐代，內地、西南和吐蕃之間的聯繫變得更加緊密，以騾、牛和馬為主要運輸工具，以茶和馬為主要交易對象的茶馬古道在這一時期應運而生。而在茶馬古道上，納西族生活



的麗江地區因地理位置的優勢始終處於貿易的中心區域。在其後的各個王朝，麗江都作為連接藏、漢、白、彝等少數民族的集貿中心，而商貿往來也自然使納西族形成了海納百川、兼收並蓄的文化傳統，在宗教上自然也不例外。

（一）毗鄰西藏與藏傳佛教的傳播

貿易往來也使藏地和納西族地區在政治、軍事以及文化上通過滇藏交通路線聯繫起來。由於納西族所聚居的麗江地區在地理位置上處於青藏高原南端，北接河谷眾多的康巴藏區，南部可經大理地區後便捷地出入於內地和南亞次大陸各地，因此在古代是西藏雲南間重要的交通要地，早在唐代吐蕃藏王墀都松便開始向白蠻徵收賦稅；忽必烈南征期間正是從四川西部的吐蕃轄區行軍至金沙江，通過招降摩娑蠻主（納西族頭領）得以順利進入大理國都城。因此藏傳佛教在納西族地區傳播便有著得天獨厚的地理優勢。一些研究指出，自8世紀中期以來，藏傳佛教由衛藏向其東部、南部的滇藏川毗連地區進行傳播與滲透，逐漸在甘孜州西北部與昌都市東北部交界的金沙江中游康藏地區建立了許多藏傳佛教寺院，滇北雖並未靠近藏傳佛教文化源地的衛藏地區，但正是由於康藏地區靠近滇北且保留了許多寺院，才使其在避免朗達瑪滅佛等活動的影響並有序向雲南擴散，形成了雲南的藏傳佛教區域。^[19]藏傳佛教沿滇藏通道向納西族地區傳播主要受到內外兩個因素影響。

從外因方面來看，政治活動的影響使佛教被迫沿著藏彝走廊河谷地區發展，促進了滇藏交界地區的藏傳佛教傳播。如9世紀中葉朗達瑪滅佛時期，大批佛教徒沿藏彝走廊逃遁並弘揚佛法。被尊稱為藏傳佛教三賢哲的藏饒賽、約格瓊和瑪釋迦摩尼三位高僧向北逃至藏彝走廊北部的朵麥，奠定了其後佛教「下路弘法」的基礎；還有一些僧人向吐蕃統治相對較弱但有著一定的藏傳佛教基礎的南部康區逃遁，成為大批僧人匿身之處，僧人貝吉多吉在刺殺朗達瑪後，帶上《對法藏》（《阿毗達磨俱舍論》）、《堵哇臥頓》（《光明律》）、《勒呷瑪轄達木》（《羯磨儀規》）三部經書逃往了康區，藏傳佛教這一時期也開始向民間轉移，開

始了在藏區各地本土化的過程。^[20]又如明末清初和碩特部首領固始汗在青藏高原推崇黃教，並南下控制了四川甘孜州和雲南迪慶州以及西藏昌都地區一帶的大小地方勢力，於清康熙初年完全控制了川滇邊藏區，受到打擊的藏傳佛教噶瑪噶舉派只能順滇藏交通要道南下至麗江地區尋求木氏土司的庇護，被稱為「全藏法王」的噶瑪噶舉派黑帽系十世活佛卻英多吉聯合土司木懿在麗江境內大興噶舉派；木增還在紅帽系六世活佛卻吉旺秋協助下刊刻了被稱為滇藏文化史上里程碑的麗江版《甘珠爾》，使白教在麗江周邊盛極一時。

從內因來講，納西族和藏地共同的地理形態使納西族對藏傳佛教有著天然的認同感。伊利亞德提出，基於神聖與世俗二分，宗教信仰者的空間圖示中，那些超凡的空間地點構建起了「世界中心」，世界得以自顯為神聖的世界，成為可辨識、可理解的宇宙。^[21]納西族與藏族對宗教神聖空間的共同認可使藏傳佛教信仰更深入地被納西族接納。滇西北納西族聚居區北與西藏芒康和四川巴塘毗鄰，西接昌都左貢縣、林芝察隅縣，東臨四川木里、鹽源等康藏地區，因此有著藏傳佛教金三角的美譽。橫斷山間，三江縱流，與康巴藏區共有的神山聖河使納西族地區對藏傳佛教產生了文化上和宗教上的趨同性。迪慶境內的梅里雪山（西藏境內稱翁山）主峰作為雲南第一高峰，不僅在迪慶藏民心中有著極高的地位，每年有很多西藏各地的信眾也不遠萬里前來頂禮膜拜，成為噶瑪噶舉派、寧瑪派等藏傳佛教派系的宗教神山，並在諸多佛經中記錄，形成了梅里雪山崇拜文化。麗江周邊的貢嘎山、落碧雪山等也作為藏傳佛教的神山被加以崇拜。^[22]流經康藏和麗江地區的金沙江兩岸也集中修建了許多藏傳佛教寺院，並將《格薩爾》等有關金沙江的神話傳說帶到了滇西北的納西族、白族和怒族地區。^[23]納西族地區的地緣優勢使得藏傳佛教在滇東北這一滇藏交通要塞穩固發展，在納西族的宗教信仰中佔據了重要的地位。

（二）漢納交融與道教的傳播

道教在納西族地區的傳播則得益於雲南與四川在地理位置上的毗鄰。一些學者指出，東漢時期張陵在蜀中創立道教不久後雲南便出現了五斗米

道的活動，張陵所設立的二十四治傳教區域中便包括犍為郡和越巂郡，即雲南西北部的納西族先民生活的區域，道教本身也直接從犍為、越巂這些「西南外夷」的鬼神崇拜中吸取了宗教思想，因此道教在納西族地區的傳播有著極大的優勢。^[24]元明之後，中央王朝將滇西北視作「中國之屏蔽」，對滇西北的戰略位置極為重視：「西北則為羈縻，麗江以為捍蔽，此外則為吐蕃，氣勢稍弱，則吐蕃西伺，南交外竊」。^[25]因此元明以後中央王朝結束了對西南地區的羈縻制度，將雲南納入中央王朝的直接統治。元代後中央王朝在雲南建設交通，屯邊移民，使大量內地漢民進入雲南，同時也將道教信仰傳播到滇西北等少數民族地區。學者研究了明軍入滇進入麗江的路線以及明王朝在滇的驛道路線，發現來自江西、浙江、湖廣和河南等地的道教信眾遷入麗江的路線，與明軍入滇，兵發麗江的路線基本一致。^[26]還有的研究指出，明代雲南地區漢族遊宦、商旅、工匠的源源不斷湧入使道教傳播有了廣泛的人口基礎，張三豐、劉淵然、芮道才等著名道士在明代先後進入雲南傳教使道教得到了迅速的發展。明代雲南濃厚的道教氛圍也使納西族木氏土司對道教頗為熱心，不斷邀請內地全真派、正一派道士前來麗江弘道，並大規模修建道教宮觀，如吳烈山神廟、束河九頂龍王廟、大覺宮、白沙真武祠、太極庵、迎仙樓等，充分顯示了作為邊地重鎮的麗江在明代受到道教強烈的影響。

（三）近代傳教士滇藏傳教與基督教在麗江的傳播

基督教和道教進入納西族地區也與其地緣因素有著莫大的關係。近代以來隨著許多不平等條約的簽訂，傳教士的足跡快速深入到我國西南少數民族地區，並開闢了多條深入雲南和西藏的傳教路線。英國在19世紀入侵緬甸後便率先開始了探索由緬甸向雲南傳教的路線，而1875年英國領事官馬嘉理在滇西景頗族地區遇害是英國當局封閉了由緬甸進入中國的通道，這也使傳教士不得不探索其他向雲南傳教的路線。內地會傳教士康慕倫於1876年徒步從四川康定進入巴塘和理塘，岩金沙江南下進入雲南藏區，最終到達大理。^[27]交通不便的納西族地區原本並未受到傳教士的注意，

19世紀末更多的傳教士將雲南傳教重點集中與昆明、大理等人口眾多的地區，直到1909年荷蘭人軻佳到麗江傳教，發展大研鎮人宣明德為教徒才標誌著基督教正式傳入麗江，但對西藏這一基督教傳播空白區域的興趣，使傳教士不斷前往麗江地區探索入藏通道，使納西族地區也出現了基督教信仰。十九世紀中葉，法國巴黎外方傳教會傳教士羅勒拿抵達了滇藏邊界，他沿金沙江到麗江、中甸，而後翻越碧羅雪山到達怒江，並從西藏察隅的崩卡山谷建立傳教點，成為19世紀第一個在西藏建立傳教點的傳教士。^[28]19世紀末，天主教傳教會分別在麗江西北部通往雲南和西藏藏區的河谷區域建立了小維西天主教堂（1887）、德欽縣茨中天主教堂（1892）等傳教據點，在雲南藏區的西藏南大門準備向西藏腹地傳教。到目前為止，麗江地區通往西藏的道路上依然存在基督教信仰，如舊時茶馬古道重要中轉站的玉龍納西族自治縣曾多次接受天主教牧師的傳道，當地居民中同一家人既保有東巴信仰，又有基督教徒，信眾不分教派、不擇親疏，在宗教信仰上相互尊重和包容的現象非常普遍。

三、土司宗教政策與中華民族共同體意識

納西族雖然歷史悠久，但其進入封建領主社會卻已經到了元代。東漢前生活在西南地區的納西族先民既沒有民族集中生活的區域，也未形成成熟的政治體系，因此被稱為「旄牛夷」、「白狼夷」的納西族先民並沒有形成一個固定的民族。直到東漢納西族作為一個延續至今的民族稱謂才第一次出現，《華陽國志》中記載：「定笮縣……縣在郡西，渡瀘水，賓剛徼，曰摩沙夷」。^[29]唐宋以後，麼些蠻也根據自身處境依附於吐蕃、南詔、大理等政權，並未形成獨立的政權。從元初開始，納西族首領麥良隨忽必烈親征大理，並招降巨甸一帶的麼些首領，因此麥良被冊封為麗江路宣撫司宣撫，領一府七州一縣，並授予其子孫承襲的特權。進入明代後木氏土司的地位得到了進一步提升，與中央王朝的聯繫也十分緊密，不僅成為納西民族的封建領主，而且其統治領域也深入到其他民族地

區，成為西南地區頗具影響力的土官。雖然在《木氏宦譜》中稱木氏祖先從漢代便是越嵩詔的首領，但研究認為木氏通過冒認祖先、冒籍的方式，用祖先再造的方式構建自身的合法性。^[30]因此納西族在封建領主時期應從元初麥良被冊封為宣撫司宣撫到清代改土歸流前的歷史階段計算，也正是在此數百年間，納西族封建領主即木氏土司對宗教兼容並包的態度使納西族形成了多元宗教生態。

木氏家族在納西族社會實施多元宗教的政策有賴於元明時期穩定和成熟的土司制度。土司制度在元代草創，在明代中央政府制定了比較完善的土司制度，使土官可以在邊地民族地區時代承襲，在不打破當地原有經濟和生活方式的前提下實現了「以夷制夷」。元明清時期的地方土司納入國家管理，確立了承襲、等級、考核、貢賦、徵發等多項管理制度，保證著土司在民族地區統治的合法性。但中央王朝也根據不同地區進行了相對的差異化管理，賦予了土司管理當地民眾的生活方式、宗教信仰、歷史傳統、風俗習慣等權限，土司在宗教文化上的接納和管理上便擁有了相當大的自主性。^[31]納西族木氏土司在明代進入最為興盛的階段，一方面依附於中央王朝，以國家支持作為統治合法化的解釋；另一方面根據自身的發展策略或土司個人興趣，積極發展藏傳佛教、漢傳佛教、道教等宗教，使納西族地區在明代成為了西南地區宗教交匯的代表區域。總體來說，作為納西族封建領主的木氏土司在宗教上提倡多元包容主要有三個原因。

（一）對中央王朝政策的認同執行與木氏土司對藏傳佛教的支持

明代中央王朝的邊地政策是木氏土司採取宗教多元化的直接動力。《木氏宦譜》記載元代木氏土司祖先麥良在歸順忽必烈後家族得到的發展：

良迎兵於刺巴江口，錫賚甚厚，寵渥優禮，將授職茶罕章管民官……遂破巨津州半空和砮，生擒叛賊阿塔刺，功升茶罕章慰司……至元十一年詔命授金紫光祿大夫統軍司進開府儀同三司。^[32]

元代除麥良作為納西族土司被授予光祿大夫，正一品官員的榮譽以外，其後世子孫也大都都被委任正三品宣撫司，家族實力在納西族中得到了

巨大的提升。有鑒於祖輩的成功經驗，明代木氏土司對中央王朝的認同感更加強烈，成為中央王朝維護滇西北地區社會穩定的重要力量。此後麗江土知府獲賜官姓木，世襲麗江土官。明中央政府對木氏土司封官加爵的同時也對其委以了守護邊疆、防禦南蕃的重任。

明建國之初，在西部疆域面臨最大的威脅便是「北虜」與「南蕃」的聯合，因此在西北地區打擊蒙古殘部，防止蒙古殘部西入吐蕃實現蒙藏聯合。而在西南地區則利用各地土司勢力對西藏通往內地的要道進行防禦守備。受元代蒙藏間緊密關係的影響，明朝對西藏的治理則更多為「以蕃制蕃」、「恩威並施」的策略。首先朱元璋為維護中央集權統治，有意在漢地削弱藏傳佛教的影響力，規定漢地民族不可信奉藏傳佛教，否則作充軍處理；其次在對藏傳佛教各派態度上，不再像元朝一樣對薩迦一派獨尊，而是取消帝師制度，以國師封號取而代之，並積極扶植各個派別，崇尚多封眾建，防止了某個派別對西藏政治產生壟斷地位；最後，在軍事管理上懷柔和防備並重，重視限制西藏與周邊民族勢力的結合：「蓋西蕃之勢，譬如夾河水然，分之則其勢微，合之則浩蕩而不可遏，我聖祖見及此也，故登極未幾，旋置烏思藏等司，裂其地而封之，簡其人而官之，復置茶馬司互市而羈縻之」。^[33]

基於中央王朝對西藏特殊的態度，守衛滇藏邊境的木氏土司在軍事上和宗教上自然也順應王朝政策，明朝對木氏土司鎮守滇西北提出了明確的要求，洪武十六年朱元璋頒旨「授爾子孫世襲土官知府，永令防固石門、鎮禦蕃韃」，加之明中央政府認為「唯西南之夷，地方千里……西南諸夷叛服無常，威則易以怨，寬則易以縱」。^[34]因此對「以夷制夷」的邊疆治理策略便依賴有加，有明一代明政府對歷代木氏土司加官進爵，極為器重。木氏土司得到中央王朝的認可，自然也積極踐行中央王朝的治邊策略，在藏傳佛教上實行多派扶持、以教治教的策略。

明代木氏土司在中央王朝的支持下不斷向北部的康巴藏區拓展自己的勢力，在鼎盛時期金沙江內外的中甸、里塘、巴塘、江卡拉（鹽井）、三巴、

東卡等康巴藏區均為木氏土司的勢力範圍。在康區面對藏傳佛教宗派林立的情況，木氏土司為了穩固統治，使統治範圍內的各教派勢力均衡，對藏傳佛教不同教派均有所尊崇。明萬曆年前，木氏土司對藏傳佛教各派均尊崇有加，在支持噶舉派的同時，又對寧瑪派、薩迦派進行扶植。由於明王朝對噶瑪噶舉派黑帽系活佛賜封「大寶法王」的稱號，因此木氏土司在這一階段與噶瑪噶舉派來往頻繁，不僅尊噶瑪噶舉派僧人為「帝師」，且經常邀請黑帽系、紅帽系活佛到麗江會面，木定土司還派四名納西族官員率領萬名兵士迎請八世黑帽系活佛彌覺多杰到麗江弘法，可見木氏土司對噶瑪噶舉派的重視。在此期間，作為木氏土司軍事佔領區的迪慶、中甸和巴塘也在木氏的支持下建立起了薩迦、寧瑪等教派的寺廟，木氏土司為了穩定藏區局勢，對藏傳佛教各派代表人物均有接觸，一時藏傳佛教各派在康區得到了極大的發展。15世紀之後，格魯派在西藏地區迅速崛起，得到了明王朝的重視，在「多封眾建，尚用僧徒」的對藏宗教政策背景下，皇帝多次遣使邀請宗喀巴入京弘法，但卻因種種原因未能前往，但宗喀巴曾兩次派遣其最為信重的底子釋迦也失進京朝覲並兩次得到皇帝冊封。木氏土司此時也審時度勢，開始重視與格魯派建立良好的關係。相關資料記載16世紀格魯派帕巴拉二世帕巴桑結曾應邀調解木氏土司與巴塘的紛爭，之後又應邀到麗江一帶傳教。其後的萬曆八年，土司木旺還邀請三世達賴索南嘉措到康南的巴塘、理塘一帶弘法，並在其資助下修建了當時康巴藏區最大的黃教寺廟——理塘大佛寺，任索南嘉措為該寺第一任堪布並主持開光儀式。^[35]此後索南嘉措繼續在康區進行弘法，進一步擴大著格魯派的影響力。可見此時木氏土司與中央王朝在宗教態度上仍然保持高度一致，在大力支持格魯派的同時，也沒有反對其他教派的存在。在明代中晚期，喀爾喀蒙古的卻圖汗決定同藏巴汗聯手，通過徹底消除格魯派來換取在西藏的新利益。格魯派派出三世溫薩活佛為了保全本派利益，前往衛拉特蒙古請求與和碩特部聯合，崇禎九年（1636）秋和碩特部首領固始汗從青海進入西藏，並在隨後幾年消滅藏巴汗政權，成立了由和碩特部與格

魯派聯合建立的和碩特汗國。一教獨大的宗教局面嚴重違背了明中央王朝在西藏以教治教的既有策略，面對格魯派與明王朝之間間隙，木氏土司也轉而限制黃教勢力的發展。崇禎十五年（1642）面對衛藏地區黃白二教激烈的鬥爭，全藏法王噶瑪噶舉派黑帽系十世活佛卻英多吉被迫逃難於麗江，受到了木氏土司的庇護。此後在和碩特蒙古壓迫下出逃的噶瑪噶舉派僧人也紛紛來到麗江，作為虔誠的噶瑪噶舉派信徒的土司木懿在麗江地區大興噶舉派，打壓黃教勢力。木氏土司扶持噶瑪噶舉派期間，白教寺院林立，信眾眾多，木增土司還支持紅帽系六世活佛卻吉旺秋和大司徒曲吉堅參等刻印麗江-理塘版《甘珠爾》，成為滇藏政教關係史重要的見證。總而言之，明代納西族統治者基於其對中央王朝的高度認同，在宗教政策上也與名王朝的「多派扶持，以教治教」策略基本保持一致，不同派別在納西族地區的存在也使藏傳佛教被納西族接受並長期信仰。方國瑜先生指出，土司木氏，多留遺跡，唯宗教以喇嘛教為最多。^[36]由此可見明代藏傳佛教在納西族地區的繁榮盛況。

（二）木氏土司個人對佛道的信仰和熱衷

納西族土司個人對宗教的熱情使漢地佛教、道教在麗江交流融合。漢地佛教與道教傳入滇西北地區有著悠久的歷史，但直到明代納西族地區才出現了大規模的漢地寺院和道教宮觀，並在民間興起了佛道信仰，這與明代納西族木氏土司對佛道的提倡是分不開的。明代以來統治納西族地區的木氏土司雖然並非都是虔誠的佛道信徒，但明代十四位木氏土司中不乏如木公、木青和木增這樣悉心接受漢地宗教的統治者，正是由於他們在麗江地區大規模修建寺廟宮觀、邀請僧道弘法、刊印佛道經藏，使明代麗江地區形成了多元共生的宗教文化，並且佛道信仰也進一步融入了納西族民間信仰。

明代木氏土司中，多位土司對道教的信仰尤為突出並取有道號，如「中海仙翁」木高、「郁華仙子」木東、「滇西花馬水月道人」木增等，這些土司在具體宗教行為和思想上均對道教在麗江地區的傳播做出了推動。木氏家族第八代土司木公晚年在玉龍雪山下建造迎仙樓，來表達自己對神仙生

活的嚮往，並寫出「出人煙塵隨所欲，翱翔海島任於遊」這樣的詩句來希冀自己可以延年祈壽、隨心所欲。第十三代土司木增更是崇尚道教的典型代表，甚至在其37歲時便辭官遁入深山，居住在玉龍雪山的芝山別墅，將自己後半生的時間投入到宗教隱居生活中。木增自號道人，信奉神仙，清靜無為，獨愛玄同契老莊。明朝中葉，全真道蘄羽士、周月泉，正一道張履祥等道士都曾雲遊或遷徙麗江，木增還與張履祥二人「亦在院內禮頌皇經，恭傳道妙，日夜不敢懈怠」。^[37]木增作為土司期間與明代文士徐霞客相知相識，徐霞客在其遊記當中也多次記錄玉皇閣、三清閣等道觀景象，他在《山中逸趣序》中提到：

公閉意榮祿，學老氏之知止，同孔明之淡泊……繼雪山玉水之音，而承接於祖孫父子之作述……倍勞而成逸，因逸而成趣。^[38]

除此之外，木增著《釋莊義》、《雲蕩淡墨》闡述老莊思想，於武當山迎請真武大帝神像供奉於城隍廟，都體現了其對道教的重視。徐霞客對木增出世隱修的思想作出了生動的描述，來說明木增對道教思想的實踐。回顧木氏土司在明代對道教的尊崇，不僅表現在幾位土司身上，更是貫穿了整個明代的木氏家族。明代麗江地區不僅修建了太元宮、真武祠、迎仙閣等著名道觀，還在土司府邸周圍大量修建道教文化建築群，如緊鄰土司府的三清殿、玉皇閣、壽星樓、城隍廟，無不體現著道教文化在明代麗江的重要地位。在此影響下，東巴教也吸取了道教陰陽五行觀念，形成了青蛙五行之哲學思想，在民間還興起了洞經會、皇經會等道教活動，元宵節、彌勒會等民間節日也從明代開始流行，成為納西族主要的節慶活動。

如果說對道教的篤信只集中在固定的幾個土司身上，那麼對漢傳佛教的崇信則幾乎表現在每一代土司上。與元代納西族「不事神佛」相比，明代漢傳佛教在木氏土司的提倡下得到了巨大的發展。《明末滇南紀略》中記載：「麗江土官自明朝開國以來，俗多好佛，常以金銀鑄佛，大者丈餘，次者八九尺，再次者二三尺不等，如是羅列供養」。^[39]可見正是在木氏土司的大力支持下漢地佛教在明代才得到了如此大的發展。

木氏土司對漢傳佛教的崇信集中體現在佛教名山——雞足山上。雞足山雖未在麗江，但其所在的大理賓川縣卻緊鄰麗江。雞足山是佛教禪宗的發源地，相傳兩千多年前釋迦牟尼大弟子迦葉入雞足山華首門，最後滅於雞足山。雞足山不僅為迦葉道場，更是漢地佛教、藏傳佛教和上座部佛教薈萃之地，因此雞足山歷代高僧輩出，元明兩代更是形成了以迦葉殿為主的大寺叢林，鼎盛時期發展到寺庵，常駐僧尼達數千人的宏大規模。^[40]木氏土司出於對雞足山的仰慕，多位土司曾在山上修建漢傳佛教寺院，木公、木青等土司數次前往雞足山朝佛，木增、木懿、木堯幾代人更是連續在雞足山修建寺廟。而木氏土司對於雞足山最為知名的貢獻要屬悉檀寺的修建。悉檀寺是雞足山歷史上規模最大的寺院，由木增土司在位期間開創，萬曆四十四年（1616年）年木增希望在雞足山修建寺廟為母親祝壽而請報皇帝，得到朝廷批准後便花費數萬銀兩開始修建；天啟四年（1624年）皇帝御賜木家大乘經（藏經）678函，賜名「祝國悉檀禪寺」；其後崇禎二年（1629年）木增之子木懿與僧人道慈、道源修建法雲閣貯藏藏經；後寺僧感念木增建寺又在寺內修建木太守祠。悉檀寺修建完成後由四個建築群組成，被形容為「宏麗精整，遂為一山之冠」。除木增以外，木靖所修建的佛塔寺、木懿所修建的尊勝塔等都代表了木氏家族對雞足山這一佛教勝地的重視。另外，木增土司在與徐霞客會面期間，還熱情邀請徐霞客代修《雞足山志》，徐霞客正是在木增所捐建的悉檀寺內居住數月，修成《雞足山志》四卷。

木氏土司對漢地佛教的熱衷不僅僅體現在對雞足山的貢獻。在麗江地區木氏土司修建的漢傳佛教寺院也頗多，如被徐霞客稱為「麗江之首刹」的福國寺（解脫林），供奉藥師佛坐像的琉璃殿，徐霞客為木增四子修改文稿的萬德宮等，共計15座漢傳佛教寺院。木氏土司的佛事活動不僅僅局限於雲南地區，史料記載木氏土司還是浙江普陀山、安徽黃山、四川峨眉山、山西五台山這四大漢傳佛教名山的大施主。明代著名釋教僧人憨山德清在讀過《明麗江知府木氏六公傳》後更是稱讚木氏土司：「忠孝慈愛，唯以濟人利物為懷。歸心三

寶，刻意禪那，愛接方外法侶，相與禮誦精修，頽然如糞埽頭陀，尤廣檀度」。^[41]木增還結識蘇州中峰禪院住持蒼雪，並請求其校刻《華嚴懺儀》，推進了明代東西兩地宗教信仰的交流。

（三）木氏土司多民族交往的需要

明代木氏土司宗教多元政策適應了其擴張和與周邊民族交往的需要。明代木氏土司不僅忠實地執行著中央王朝「守石門以絕西域，守鐵橋以斷吐蕃，滇南籍為屏藩」的軍事目標，成為明政府抵禦吐蕃政權的屏障，而且還積極開疆拓土，拓邊守城，幫助地方政府多次平息叛亂，並在向北拓展疆域的過程中利用「拇瓜」制度穩定新征服區域的政權。木氏土司鼎盛時期不僅向北管轄巴塘、理塘和中甸等藏區，還與周邊少數民族相互結盟，締結姻親。相關研究指出，明代木氏土司與雲南彝族、蒙古族、普米族、藏族和布朗族的土司、土酋和官府共有12次通婚記錄，其通婚範圍也不斷擴大到蘭州、鶴慶、永寧、鄧川、北勝、瀘藁等州府，後期則又擴大到較遠的蒙化、武定、寧州、順寧、景東等地，幾乎包括了雲南西北部和北部的所有土司。^[42]木氏土司軍隊當中也不乏傈僳族、普米族和怒族等民族的軍士。另外木氏土司為了發展地方經濟文化，還從白族和漢族當中吸納了不少精英前往麗江，打破了原先「官姓木，民姓和」的單一格局，陸續形成了楊、李、周姓的名門望族。^[43]以禮治國是中國古代封建社會的國家觀，木氏土司作為地方土官，對周邊複雜的多民族地區治理除了相應的軍事和政治制度以外，自然也要利用宗教來維護社會穩定。在滇東北和康南地區，納西族為了維持對藏族的統治，甚至出現了「納西族頭目二、三子，必以一子為喇嘛」，納西族子弟紛紛長途跋涉入藏學習，湧現出了聖露活佛等多位藏傳佛教著名活佛，有的僧人還當上了西藏甘丹寺的住持。^[44]與納西族鄰近的白族，其民間巫師「桑尼」也常為納西族人舉行驅邪禳災等活動。在長期與多民族交往的歷史過程中，木氏土司形成了以和為貴的政治心態，一方面吸納和包容周邊的宗教文化，另一方面也不向周邊民族強行推行自身的宗教，使納西族在明代與周邊民族可以保持相對穩定的民族關係，維護著明代封建王朝在邊疆地區的大一統格

局。

四、結語

歷史上中華民族對多元宗教的開放和包容使各民族文化彼此碰撞交融，相互汲取對方有利的文明成果，取長補短，相得益彰，形成了豐富多彩的中華民族宗教文化。從宏觀上看，中華民族是經由許許多多分散的民族單位經過長期的接觸、混雜和融合，最終形成了一個你中有我，我中有你，而又各具特色的多元統一體，在文化上如同滾雪球一樣將各民族文化吸納進來，最終形成了不可分割的統一體——中華民族。^[45]對於宗教來說，基於多元一體民族格局形成了多元通和的宗教文化。牟鍾鑒先生認為，中國宗教在歷史上具有多源起源，其後又不斷整合成軸心系統，使得中國宗教既保持中華民族文化的主體性，又展示各民族文化的多樣性，形成主體性與多樣性的統一，且外來宗教與本土宗教、漢族宗教與少數民族宗教之間長期維持著和平與和諧，形成了民族性與開放性的統一。^[46]和而不同，道並行不悖的宗教傳統使各種宗教在中華民族家庭當中百花齊放，宗教關係也主要以和諧為主旋律。從中觀上看，藏彝走廊地區的宗教因與民族文化的緊密聯繫而呈現多樣性、交融性、複雜性等特點。藏彝走廊上的多個民族都由氐羌民族演化而來，在先秦到明清期間經歷了自北向南的遷徙和分化後，形成了十幾個不同的民族，各民族在藏彝走廊中形成了大雜居小聚居的交錯分布格局，但各民族卻因有著相似的地理環境、歷史背景、文化習俗等相互之間得以頻繁交流，密切接觸，形成了費孝通先生提出的「歷史形成的民族地區」。可以說藏彝走廊上的各個民族也經歷著「從一而多，又從多歸一」的歷史過程。而在宗教方面，藏彝走廊上少數民族宗教不存在完全獨立於其他民族宗教而不受影響的宗教，各民族宗教和諧，多元互補，宗教信仰雜糅兼容、並存不悖、邊界模糊、共享共融。從微觀層面來看，納西族因其族源上與藏彝走廊民族的共源性、地理位置上連接漢藏白和其他少數民族地區的特殊性、本民族精英人物對各類宗教的包容性，使得麗江自元明以來成為了滇西北地區多宗教共

生的典型地區，無論是大乘佛教、藏傳佛教還是漢地道教，抑或周邊民族本土宗教，都可以被納西族吸收和融合，徐霞客描述的道教與佛教共處一地的和諧景象：有道宮倚西山下……宮中焚修者，非黃冠（道士束髮之冠，常為黃色），乃瞿曇（佛教創始人釋迦牟尼的姓，僧人代稱）也；西崖有白衣大士，東崖有胡僧達摩，皆摩空粘壁而成……更南半里，有玉皇閣當箐中。^[47]而東巴教更是將藏族苯教、漢族道教、漢藏佛教、儒家文化等哲學觀念融入其中，產生了多樣和繁雜的神靈系統和宗教觀念。中華民族在宗教上多元通和，開放統一的特徵在此層面上也完美地體現在了納西族當中。

基金項目：本論文系國家社會科學基金項目「宗教中國化與築牢中華民族共同體意識研究」（項目號：21BZJ002）的階段性成果。

- [1] 《納西族簡史》編寫組：《納西族簡史》（北京：民族出版社，2008年），第3頁。
- [2] 李範文：〈先秦羌戎融華考〉，載《寧夏社會科學》，1992年(02)，第2-10頁。
- [3] 顧頡剛：〈從古籍中探索我國的西部民族——羌族〉，載《社會科學戰線》1980年(01)，第117-152頁。
- [4] 范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1982年），第2898頁。
- [5] 方國瑜、和志武：〈納西族的淵源、遷徙和分布〉，載《民族研究》，1979年(1)。
- [6] 卡爾·榮格著，馮川、蘇克譯：《榮格文集》（北京：改革出版社，1997年），第40頁。
- [7] 韓卓：〈文化人類學視角下的榮格原型理論〉，載《瀋陽大學學報》（社會科學），2021年23(04)，第453-457頁。
- [8] 王明珂：《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（上海：上海人民出版社，2020年），第115頁。
- [9] 楊福泉：《東巴教通論》（北京：中華書局，2012年），第540頁。
- [10] 楊福泉：〈再論納西族的「黑」「白」觀念〉，載《西南民族大學學報》（人文社科版），2009年30(08)，第1-7頁。
- [11] 張秋梅：〈藏彝走廊多元宗教互動關係研究及其意義〉，載《宗教學研究》2020年(03)僅，第199-203頁。
- [12] 菲奧納·鮑伊著；金澤，何其敏譯《宗教人類學導論》（北京：中國人民大學出版社，2006年），第176-186頁。
- [13] 楊福泉：〈滇西北各民族宗教的相互影響及其啟示〉，載《中南民族大學學報》（人文社會科學版），2013年33(03)，第32-36頁。
- [14] 李悅錚：〈試論宗教與地理學〉，載《地理研究》1990年(03)，第71-79頁。
- [15] Jordan, T.G, M.Domosh. The Human Mosaic: a Thematic Introduction to Cultural Geography (8th). New York: Addison Wesley Longman, 1999: p.215-259.
- [16] 曹康、徐鈞：〈宗教地理學研究內容與發展動態〉，載《當代宗教研究》2005年(2)，第25-31頁。
- [17] Zelinsky, W. The uniqueness of the American religious landscape. Geographical Review, 2001, 91(3), p.565-585.
- [18] 司馬遷：《史記》（北京：中華書局標點本，1959年），第2995-2996頁。
- [19] 王麗萍、周智生：〈歷史上滇藏川毗連地區藏傳佛教寺院的空間分布及其形成機制〉，載《宗教學研究》2017年(02)，第155-161頁。
- [20] 石碩：〈達磨滅佛對佛教在藏區傳播趨勢的影響〉，載《中國藏學》1996年(02)，第34-43頁。
- [21] 米爾恰·伊利亞德著，王建光譯：《神聖與世俗》（北京：華夏出版社，2002年），第31-32頁。
- [22] 王海濤：《雲南佛教史》（昆明：雲南美術出版社，2001年），第519頁。
- [23] 芒康·保羅：〈釋「迴迴」——《格薩爾》中古氏族研究〉之二，載《西藏大學學報》（漢文版），1996年(02)，第44-50頁。
- [24] 楊學政、郭武：〈道教在雲南〉，載《宗教學研究》1993年(Z1)，第17-24頁。
- [25] 姚之駟著：《元明事類鈔》，方國瑜：《雲南史料叢刊》第5卷（昆明：雲南大學出版社，1999年），第257頁。
- [26] 鄭衛東：《文明交往視角下納西族文化的發展》（昆明：雲南民族出版社，2011年），第132頁。
- [27] 肖耀輝、劉鼎寅：《雲南基督教史》（昆明：雲南大學出版社，2007年），第16頁。
- [28] 郭淨：〈十九世紀中葉法國傳教士羅勒拿滇藏

- 傳教史略》，載《雲南民族大學學報》（哲學社會科學版），2016年33(01)，第85-94頁。
- [29] 郭大烈、和志武：《納西族史》（昆明：雲南大學出版社，2014年），第86頁。
- [30] 孫俊、夏天順：〈家國同構：明代麗江木氏土司的身份建構與國家認同〉，載《民族論壇》，2022年(01)，第40-50頁。
- [31] 王琨、李良品：〈土司制度與中華民族共同體建設初探〉，載《廣西民族研究》，2021年(01)，第30-38頁。
- [32] 余嘉華：《木氏土司與麗江》（昆明：雲南人民出版社，2014年），第35頁。
- [33] 陰海燕、王清華：〈明代治藏宗教政策述論〉，載《西藏研究》2021年(02)，第22-30頁。
- [34] 楊永福、陶亞敏：〈明、清西南邊疆治理措施之比較〉，載《貴州民族研究》，2007年(01)，第131-139頁。
- [35] 趙心思：〈略論麗江木氏土司與噶瑪噶舉派的關係〉，載《思想戰線》2001年(06)，第77-80頁。
- [36] 楊福泉：《納西族文化史論》（昆明：雲南大學出版社，2006年），第192頁。
- [37] 鄭衛東：《文明交往視角下納西族文化的發展》（昆明：雲南民族出版社，2011年），第136頁。
- [38] 趙銀榮：《玉龍舊話新編》（昆明：雲南人民出版社，1984年），第92-93頁。
- [39] 同注[36]，第213頁。
- [40] 木仕華：〈麗江木氏土司與雞足山法緣關係考〉，載《青海民族研究》2014年25(03)，第17-22頁。
- [41] 《憨山老人夢遊集40卷》（卷十二記），清順治十七年毛褒等刻本。
- [42] 陳雪蓮：〈《木氏宦譜》所載木氏土司聯姻分析〉，載《楚雄師範學院學報》，2014年29(05)，第66-70頁。
- [43] 余嘉華：《木氏土司與麗江》（昆明：雲南人民出版社，2014年），第110頁。
- [44] 和少英：《納西族文化史》（昆明：雲南人民出版社，2011年），第39-40頁。
- [45] 費孝通：〈中華民族的多元一體格局〉，載《北京大學學報》（哲學社會科學版），1989年(04)，第3-21頁。
- [46] 張廣艷、丁睿智：〈中國宗教文化的多元通和模式〉，載《中國民族報》2008年(006)。
- [47] 朱慧榮、李興和譯注：《徐霞客遊記》（北京：中華書局，2015年），第2269頁。

Research on the Harmonious Coexistence of Naxi's Multiple Religions

Zhang Zhifeng (Minzu University of China)

Abstract: Naxi, which is located between the Tibetan-Yi corridors, has formed a diversified religious culture in history, its religious characteristics are the absorption and integration of various religious cultures, forming its own religious characteristics. By analyzing the reasons for the harmonious coexistence of the multiple religions of the Naxi, we find that the Naxi people and the Diqiang people (Naxi's ancestors) have a common ethnic origin in history, due to the exchange and integration of multi nationalities and multi religions in the Tibetan-Yi Corridor, and the belief of the Naxi rulers' multiple religions, the Naxi formed a tradition of multiple religions belief. The research on the historical experience of the harmonious religious relationship of the Naxi will help us understand the exchange and integration of religious culture within the Naxi, as well as the development process of the multi religion's sinicization, thus providing historical experience and ideological resources for building the community of the Chinese nation.

Key Words: Naxi, Tibetan-Yi Corridor, Religious symbiosis