

略论东巴教的源与流

杨 福 泉

(云南省社科院, 云南 昆明, 650072)

摘要: 本文对纳西族东巴教这种独特的原始宗教的源与流作了概要的分析, 论述了它的源, 即纳西族本土原始巫术及其礼仪、古羌人的原始宗教; 此外分析了它的流, 即本教、藏传佛教、汉传佛教、道教、民间文化等因素。作者认为东巴教是一种典型地反映了多元文化整合的中国少数民族原始宗教形态。

关键词: 纳西族 东巴教 源流

中图分类号: C95 **文献标识码:** A

—

中国是个多民族的国家, 各种宗教文化非常丰富。仅原始宗教(国外又称之为“原住民宗教”、“土著宗教”等)就非常多元化, 差异很大。我在这里谈谈纳西族东巴教的源与流, 从中管中窥豹, 看中国原始宗教丰富的文化多样性之一斑。

纳西族的东巴教以其突出的文化特点和价值吸引了国内外众多的学者。特别在汉学(Sinology)、东方学(Orientalism)、藏学(Tibetology)等领域里备受学术界重视。自19世纪以来迄今, 国外学者对纳西族东巴教的研究从不间断, 国内学术界除在“文化大革命”10年期间完全中断了对东巴文化的调研、译释和研究外, 自20世纪30年代以来至今, 一直有学者从事于东巴经典的收集整理、翻译和对东巴教的研究。^[1~2] 20世纪80年代以后更呈现出一种蓬勃发展的“纳西学”研究热潮。

在对纳西族东巴教的研究中, 国内外都有各种不同的研究焦点, 同时也就产生了各种不同的观点。特别在对东巴教的性质问题上, 存在着很多明显的分歧和不同的理解。“东巴教”这一用语普遍见于国内学术界, 也多称为“东巴文化”。而西方著名纳西学家洛克(J. F. Rock)曾以“萨满”(Shamanism)和“宗教”(Religion)等词指“东巴教”; 如20世纪60-70年代国外纳西学研究的重要代表人物、人类学家英国学者杰克逊(A. Jackson)博士研究纳西族的代表作即名为《纳西宗教》(Na-Khi Religion), 80年代以来国外纳西学的代表人物之一, 美国学者、人类学家孟彻理(C. F. Mckhann)博士也用“纳西宗教”一词。其他西方学者大多用“纳西宗教”一词而很少用“东巴教”或“东巴文化”一词。

这里, 我沿用国内学术界相沿甚久的“东巴教”一词, 其原因是: 第一, 纳西族民间普遍用“东巴”一词来指称这些传统上多自称“本”(biuq)或“本补”(biubbuq)的纳西族本土宗教专家; 第二, 纳西族信仰多元宗教, 如藏传佛教、汉传佛教、道教, 此外, 还有一种“萨满”(Shaman)式的巫术信仰, 即“桑尼”(或桑帕), 这些民间称之为“桑尼”或“桑帕”的巫师与祭司“东巴”不同, 但他(她)们是纳西本土宗教中的一部分, 用“东巴教”一词可以使人将它与纳西本土宗教的其他构成部分相区别。

由于东巴教本身内容的复杂性，对东巴教性质的看法也就产生了种种歧义。有不少学者把东巴教视为纯粹是纳西族本土的传统文化，因此，在研究中就简单地全然从纳西族社会习俗的角度来诠释东巴教的种种文化现象，将东巴教锁定在纳西族这一族群的有限时空范围内来进行狭窄的探究，将东巴教中所反映的一切信仰、鬼神体系都归之于纳西族的原生文化，忽略了东巴教中种种复杂的外来文化因素，其结果是难以透视东巴教的多元文化内涵。

另一种观点则与此相反，有的研究者看到藏族本教文化因素在东巴教中的种种反映，便认为东巴教是本教的一支或“一而二，二而一的变体”，如藏学家房建昌先生对东巴教祖师丁巴什罗进行了深入研究，探究出他与本教祖师东巴先饶（sTon-pa gshen-rab）“钵（本）教创始人东巴先饶与丁巴什罗本是一个人”，进而认为“东巴教只不过是钵教在纳西族中的变体，实际上是一而二、二而一的现象。”^[3]这种观点的弊病在于以东巴教中一些明显受到外来宗教文化影响的内容和现象来推论整个东巴教的性质，而不是全面审慎地剖析东巴教这种民族宗教的整体结构和各种外来和本土文化在其中的整合与汇融的情况，忽略了外来宗教文化因素（包括像丁巴什罗这样的宗教人物和仪式、教义等）进入东巴教之后在新的文化语境中所发生的变异。

有的学者则根据东巴教中所反映的一些藏传佛教内容而对东巴教作了片面的定义。东巴教中有不少藏传佛教因素，如源于“唐卡”画形式的东巴教卷轴画，以及很多反映在“神路图”等东巴教图文经籍、法器中的藏传佛教神灵鬼怪，教义等，有的人便简单地认为东巴教“就是藏族的东西”，我于1990年在北京民族文化宫举行的“纳西东巴文化展”中担任学术讲解，就碰到好几个来观看展览的从事藏学的学者就这样简单地断语。

东巴教中留存了不少反映藏区历史上苯佛二教争斗的资料，由于本教与藏传佛教两种文化的杂揉，也使有的学者因片面关注其中的某一宗教现象而下了错误的断语。如董绍禹和雷宏安先生便根据东巴教祖师丁巴什罗曾与喇嘛一起学习经书，东巴教中的神名大量是藏名神，以及东巴教圣地云南省中甸县白地摩岩上的纳西族土司木高在明嘉靖甲寅年（1554年）的题诗“五百年前一行僧，曾居佛地守弘能”等诗句，提出了“丁巴什罗本身也就是一个喇嘛教徒”，“东巴教是纳西族原始宗教和喇嘛教结合形成的一个教派”的观点。^[4]

已有学者考证摩岩所称“五百年前一行僧”并非指丁巴什罗，而是指曾来南诏传教的印度古国摩揭陀（Magadha）国佛教僧人室利达多（又云赞陀崛多），木高的摩岩诗之落款“嘉靖甲寅长江主人题释里达多禅定处”已很明确地表明了所咏之人即“释里达多（室利达多）”^[5]在乾隆《丽江府志》中有一记载，曰“神僧圣迹”：“在刺是里西南山麓，传曰：昔水滂不通，西僧摩迦陀，跌坐石笋丛中，以杖穿穴，泄其水，留有足印，今建指云寺于其上。”这里所指的“西僧摩迦陀”是指在南诏蒙氏保和十二年（即唐太宗太和九年）来自西域摩迦国的“神僧”摩迦陀，元朝李元阳撰写的《云南通志》中有记载。由此可知当时室利达多（即释里达多）曾到丽江，这为探究这位梵僧在丽江和中甸一带的法事踪迹提供了线索。

将东巴教所尊奉的祖师丁巴什罗与“喇嘛教徒”混为一谈是不知本教与东巴教之渊源关系所致，兹不赘述。

关于东巴教与道教之间的关系，是一个需要进行认真探索的命题，目前尚未见到比较深入的研究，但在为数不少的论著中，已经出现一种过于简单地将两者进行推论的倾向，如不少论著常常以道教的“一生二，二生三，三生万物的宇宙论及阴阳五行的观念与纳西族相类似的宇宙论（如东巴经中常提到的“三生九”、“九出母体”以及

“雌雄五行”观念作比较研究，多推断为是东巴教受道教影响的结果，有的甚至以明代道教传入丽江纳西族地区的时间来论证东巴教中与道教类似的宇宙生成观念形成的时间以及记载有这些思想的东巴经的形成年代。^[3]

我认为对这些哲学观念及宗教思想的形成要历史地看待，不能仅凭一些相似的现象就不顾历史背景地推断宗教的相互影响。道教源于中国古代的原始巫教，作为炎黄后裔的诸多民族在原始宗教上有一些相同或相似的哲学思想和宗教观念的现象有时正反映了华夏传统文化源与流的关系，如原始的阴阳观念起源甚早，它与远古的生殖崇拜观念有密切关系，汉族的五行观念的产生也不晚于夏代。不少民族都有汉族相类似的阴阳五行观念，但不能因此而一概论为是受道教的影响。纳西族的宇宙论及“雌雄五行”说在其起源和结构功能上有突出的民族特点，受汉族阴阳五行观念影响的部分又是从藏族文化中辗转渗透进来的，因此简单地把它称为受道教的影响是不恰当的。

如果我们历史地看待道教的源流变迁，那么，东巴教和羌戎后裔诸民族的原始宗教倒不失为探索早期原始道教渊源的参考资料。中国著名学者向达“疑心张道陵在鹤鸣山学道，所学的道即是氐、羌族的宗教信仰，以此为中心思想，而缘饰以《老子》之五千文。因为天师道思想皆原出于氐、羌族，所以李雄、苻坚、姚萇以及南诏、大理、才能靡然从风，受之不疑。”^[6] 闻一多先生在其《道教的精神》一文中指出：“我常疑心这哲学或玄学的道家思想必有一个前身，而这个前身很可能是某种富有神秘思想的原始宗教，或更具体地讲，一种巫教。这种宗教，在基本性质上恐怕与后来的道教无多大差别，虽则在形式上与组织上尽可截然不同。这个不知名的古代宗教，我们可暂称为古道教，因之自东汉以来的道教即可称为新道教。我以为与其说新道教是堕落了的道家，不如说它是古道教的复活。不，古道教也许本来就没有死过，新道教只是古道教正常的、自然的组织而已。”“这种古道教如果真正存在的话，我疑心它原是中国古代西方某民族的宗教。”^[7]

萧兵先生以为“老子的西行是回归其教义的原生地，是认同于西部民族的原始巫教，并且成为后世神仙西行求道的张本。”^[8] 道教研究专家卿希泰教授认为：“道教是在西南少数民族‘鬼教’中注入了‘道’的精华，加以改造而成，贬称‘鬼道’。”^[9]

由此看来，纳西族是古羌人后裔，其传统宗教中有一些与道教相似的观念，有可能是肇源于古羌人、氐人的古代原始道教的反映。不能简单地把这些文化因子理解为明代道教传入后在东巴教中的反映。

二

从其文化内涵看，纳西族的东巴教明显是一种具有多元宗教因素的民族宗教，在它的历史发展过程中，由单纯的自然宗教形态逐渐融汇百川，最终成为一种具有多元文化特质的宗教，只有梳理清楚它的源与流，它在历史进程中的发展变异，我们才有可能对它有正确的认识。

我个人认为东巴教的源与流可分为纳西族本土原始宗教和外来宗教因素这两个大层面，本土信仰体系（即原始宗教）是“源”，而各种外来宗教因素则是“流”。在这一部分里先谈一谈作为“源”的原始宗教。

原始宗教（国外又有 Indigenous Religion，即“本土宗教”等称谓，考虑到中文的“原始”一词与英文的“Primitive”不尽相同，有原初、最初、初始等意思，

因此在此根据纳西族东巴教的性质、特征仍用“原始宗教”一词。),从东巴教的结构中可以看出与纳西族最初的种种原始信仰形态。

纳西族的民间巫术与东巴教有密不可分的关系,纳西民间巫术的代表是巫师桑尼(sainiq,或称“桑帕”saipaq),桑尼与东巴一样自称“吕波”,其古称为“帕”,一切卜卦的主持者都是巫师“帕”。“帕”在古代多为女性,后来才逐渐由男性取而代之。桑尼为“神授”,与东巴的家庭传承不同。桑尼除有“灵魂附体”、“捞油锅”、“咬红犁铧”等一系列巫术仪式外,一直沿袭了司占卜的古规。东巴教源于远古的原始巫教,与以桑尼为代表的纳西巫术文化有密切的关系,因此,东巴教保留了大量的巫术巫技,很多高明的东巴集祭司巫师于一身,不仅博通东巴象形文经书和祭祀仪式,而且善于以捞油锅、衔红犁铧等巫术镇鬼驱怪;东巴还有“杀魂”、“打魂”、“放鬼替”等黑巫术。

说到东巴教的源,不能孤立地囿限在纳西族本身来谈,因为任何一个民族在分化发展为一个独立的族体之前,其整个意识形态总是与其脱胎母体有着千丝万缕的联系,因此,探索东巴教之源,我们就必须深入到纳西族肇源之母体——古羌人的宗教里去。

纳西族源于古羌人部落,这一点已为国内外许多学者从历史学、考古学、地理学、语言学诸方面认真考证确认,当然,我们不否认古羌人移民与现在纳西族聚居区的原有土著相融合的可能性,但古羌人是纳西先民的主体这一点是没有疑问的。

古羌人的宗教,是东巴教的重要源头,对古羌人乃至现代羌族的原始宗教进行比较研究,是解读东巴教的重要一环。在本研究的有关章节中,笔者将对此进行详论,这里只提出一个概要。

笔者曾对纳西族与羌人宗教进行过初步的比较研究,认为初步可以从以下几方面探究古羌人宗教中的东巴教之源:一是对共有的重要仪式进行比较研究,如祭天同时是东巴教和羌人最重要的仪式,纳西族以“纳西是祭天的人”进行自我认同,祭天也是纳西族民间最大的传统节日。羌人也历来也以祭天为重,此俗一直保留到现代的羌族中。

再一个是共同的图腾祖先崇拜,如纳西族和羌族都曾有猴图腾崇拜的宗教意识,两族民间都有将猴认同为祖先的神话传说,在东巴教祭仪、语言文字中也可以看出猴祖崇拜的种种痕迹。同样源于古羌人的藏、彝、傈僳、拉祜、哈尼诸族也都有猴图腾崇拜的宗教意识,说明猴祖崇拜是古羌人部落一种普遍的图腾文化现象。

此外,从羌人和纳西人对一些神性动物的共同崇拜意识中,也可以追溯东巴教与古羌信仰之关系,如羊在羌人和纳西人文化中都是神性动物,相传纳西族民族保护神三多的属相是羊,而“羌”之本义即与羊有关,有的史籍记载古羌人信仰羊神。对老虎的崇拜意识也是羌人和纳西人共同的宗教现象。

东巴教是以纳西族的传统文化为主干,又吸收了多种文化因素而形成的一种独特的原始宗教形态,它与藏族的本土宗教本教有着特别密切的关系。但需要特别指出的是,东巴教与本教并非“一而二,二而一”的相同一种宗教,东巴教与本教的相同因素首先源于纳西先民活动于西藏东北部和青海黄河、湟水流域时其原始宗教与古代本教的相互影响,也源于公元七世纪后后期本教——雍仲本教的影响。在后期本教的影响下,本教祖师东巴先饶经东巴的改造,演变成东巴教祖师丁巴什罗。公元七世纪后,西藏扬佛灭苯,很多本教徒逃到纳西族地区,纳西族原始宗教进一步受到本教的深刻影响。杜齐(G. Tucci)等一些国际著名的藏学家认为,由于本教后来受佛教的排挤和影响,其教义融进了大量佛教内容,其原生形态的东西大都已湮没丧失,而东巴教中的很多本教文化因素则保持着原初风貌。

东巴教源于远古的原始巫教，后来融入藏族本教、藏传佛教等的内容，许多苯佛教的神祇也引进东巴教的神祇队伍中，成为具有多元文化因素的民族宗教，但它仍然保持了原始宗教的基本风貌，没有至上神，虽然有祖师和被称为最大神的几个苯佛神祇，但统观整个东巴教的仪式和经书系统，这些大神并未有统辖众神的功能，东巴教祖师丁巴什罗也只是神祇队伍中的一员，各种神灵各行其道，各有其特定的功能作用，并未能统一在一面至上神的旗帜下。东巴教的神灵结构充分反映了诸种宗教因素在东巴教的混融性，反映出这种民族宗教开放、亲和、兼收并蓄外来文化的特点，这与纳西族历史上既保存传统文化，又善于吸收其它民族先进文化的民族传统是有密切关系的。

东巴教最初是纳民从早期的巫术文化基础上发展而来的一种原始宗教形态，后来融合了以藏族为信仰者主体的本教和“喜马拉雅周边文化带”一些萨满（即巫术，Shamanism）文化、藏传佛教文化等因素，形成一种有卷帙浩繁的象形文字经典为载体，有繁复的仪式体系而独具特色的古代宗教形态。虽然东巴教文化内容纷繁复杂，但原始宗教的自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜、灵物崇拜、鬼魂崇拜等内容仍然是它的主要内容，其中的自然和自然神（或精灵）崇拜思想非常突出。

国外一些杰出的宗教学家对人类早期的自然崇拜根源作过种种探索，德谟克里特、伊壁鲁鸠鲁认为人之所以崇拜自然力，是由于对强大的自然力的恐惧感；普罗蒂库斯认为是由于自然力与人的生存攸关，于是奉而为神灵进行崇拜，以表示感激之情；亚理士多德则认为人们对自然万物创生的奇妙和天体运行之壮观而产生惊奇感，导致对自然神的崇拜；而费尔巴哈认为自然崇拜根源于人对自然的依赖感。^[10]

上述这种种原因，亦是形成东巴教中突出的自然崇拜和基于这种崇拜意识而形成的东巴文化自然观和生态观的基本因素。

佛教和道教文化的不少因素也渗透到了东巴教中，使东巴教对纳西族社会的影响呈现一种混融着多元文化因素的形态。其中比较典型地表现在东巴教的丧葬仪式上。

人死后举行的丧葬和超度仪式是生命的一种过渡仪式和身份转换仪式。纳西族的传统观念认为，人死后通过丧葬和超度的仪式，将回归到祖先之地。但随着纳西族文化与汉藏文化的交融和相互影响的加深，关于生命归宿的观念也随之复杂化和多元化，产生了地狱、人间、天堂和人死后转生的观念，并形成了具体体现这种生命观的系列东巴经《神路图经》和著名的长幅布卷画“神路图”。在丧葬仪式上，东巴铺开“神路图”，据图咏诵《神路图经》，为死者评断通往神地之路，即为他（她）排忧解难，把死者从鬼地的煎熬中解脱超度出来，在人类之地转生为人，或送至神灵之地。但这种生命历程三界观又与回归祖先之地的传统观念杂揉在一起，呈现纳西本土的生命观和外来生命观交融并存的多元格局。“神路图”中的反映的鬼界和惩罚罪人与汉族道教的十殿阎王和十八层地狱说有相似之处，如谗言害人者被割舌；杀人放火者抱热铁柱；杀生及亵渎神佛者使之裸体上剑山；通奸杀夫，叫人赌博者令其裸体坐冰；伤人杀生者，捆绑于柱，纵牛冲撞践踏；破戒僧道及放火烧山者，投入火山等。“神路图”中所述罪孽与佛教的“十恶”论有共同之处，据《法骨次第初门卷》，“十恶”为杀生，偷盗，邪淫，恶语，两舌（亦译离间语），贪欲等。在藏族著名史诗《格萨尔王传》终结篇章《格萨尔地狱救妻》中，也描写了24个不同的惩罚之狱，其中有一些与纳西族“神路图”中的描写极为相似。如对虐待牛马，杀害野生禽兽，嗜食火烤活牛羊，放火烧山岗，偷杀他人马匹，用盐水害死青蛙，用麝香毒死蛇类等罪人的各种惩罚，以及“耕舌之狱”；对不守法事行为规范的尼姑僧侣、咒师的惩罚，与“神路图”中所绘“耕舌

之罚”和对失职东巴的惩罚极相似，反映了宗教行为规范在藏人、纳西人心目中的神圣性。

东巴教“神路图”中已有人死后转世的观念，认为人可能在6个不同的领域中转世，这六地通称为“尼瓦六地”，这是受佛教“五趣六道”说的影响。^[11]

东巴教接受了佛教的“三界六道”说，产生了描述生命历程的宏篇巨制“神路图”，并把它运用于丧葬超度仪式。它与纳西族传统的“回归祖地”生命归宿观并存于东巴教教义中，以一种混融性的文化观念形态影响着纳西族的社会生活。因此，各地纳西族人对死后生命世界的理解就呈现了一种多元形态。于是，民间也就产生了各种各样对死后世界的信仰和丧葬礼俗。

四川省木里藏族自治县俄亚乡纳西族一直保留着比较纯朴而古老的东巴文化，但因为近二百多年来受木里政教合一的大喇嘛土司的统治，尽管其居住地俄亚远离县城政治中心（俄亚距土司住地有七八天路程），但其宗教文化也或多或少受到喇嘛教的影响。如当地东巴使用一种叫“诺单巴”的木刻。木刻内容全是藏文经符，用此印在长条型的麻布或麻料上，系在丈余长的松杆上，插在家门口，称之为“搭忠”。据说可以消灾防病。在俄亚大村，各户都立有这种幡。此为喇嘛教的器物。另外，在当地人死后开丧时，丧家要在门前立一根很长的松木，挂上一丈多长的白麻布或白布，其尾系一个布袋盛各种粮食，此亦称为“搭忠”。送葬时，四五个死者的亲属手握“搭忠”，在前随东巴为死者开路。还有一些东巴法器也来自于喇嘛教，如“森瓦”即是其一。当地东巴教经典中也有些藏语，显然都是受喇嘛教影响的结果。俄亚纳西族在举行传统婚礼时，媒人送新娘父亲一条白色哈达，送给新娘红、兰、白色哈达各一条，新娘母亲送一条白色哈达给女儿，这也是受藏族习俗的影响。^[12]

东巴教作为一种在历史的发展演变过程中融合了多民族多元文化的宗教形态，要条分缕析地理清它的源流脉络，梳理出它的各种文化内涵实非易事，如其中有些文化因素的来历是十分复杂的，如东巴教的“神路图”中还有印度婆罗门教的神祇形象和观念，如长着33颗头的白象和33座神房的神界观，据洛克考证，这实际上源于婆罗门教、印度教所信奉的空界首席大神、雷电神、战神“因陀罗”和他所住的宫殿。但这种内容不见于藏族、蒙古宗教及其它东方宗教的绘画和典籍中，^[13]而纳西人与缅甸之间在历史上鲜有文化交流，这是否如洛克所推断的是纳西及缅甸有关民族在迁徙到现在居住地之前就已共同吸收了这种印度文化呢？这都是很值得研究的论题。

鉴于在东巴教源流问题的探索的问题上有这样艰深而复杂的学术背景，全面地梳理东巴教的源流和各种文化因素，探索它们的来龙去脉，有待于在纳西族地区作更加深入的田野调查；有待于将分散在全世界各地的数万卷东巴古籍不断地翻译问世；有待于对纳西族和滇川藏交界地区乃至环喜马拉雅文化带各民族的宗教文化进行更深入的研究，有待于在羌文化、藏学（特别是本教）上作更深入的研究，在占有大量材料的基础上，将它们与东巴教放在一个大的宗教文化背景下作深入的比较和分析，这样才能不断地得出新的结论。我在这里仅仅是在东巴教的源流问题上作一个概述，用意在于将它作为引玉之砖，想广泛引起从事纳西学、藏学以及滇川藏交界区域乃至“环喜马拉雅文化带”众多从事于各民族文化比较研究的学者的关注，同时，也勉励自己在今后的学术生涯中，在这一重要的研究领域里辛勤耕耘，不断争取有更多的新见和成果。

参考文献

- 【1】杨福泉. 西方纳西东巴文化研究述评 [J]. 云南社会科学, 1992 年, (4).
- 【2】木仕华. 十九世纪末至二十世纪初西方关于纳西文化研究的述评 [J]. 云南民族学院学报, 1999, (1).
- 【3】房建昌. 东巴教创始人丁巴什罗及其生平 [J]. 思想战线, 1988, (2).
- 【4】董绍禹, 雷宏安. 纳西族东巴教调查 [C]. 云南民族民俗和宗教调查. 昆明: 云南民族出版社, 1985: 244.
- 【5】和泰华. 白水台摩岩诗辨正引玉 [J]. 中甸县志通讯, 1994, (2).
- 【6】向达. 唐代长安与西域文明 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1957: 175.
- 【7】闻一多. 闻一多全集. 第一册 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1982: 143.
- 【8】萧兵, 叶舒宪. 老子的文化解读 [M]. 武汉: 湖北人民出版社, 1994: 1055.
- 【9】张桥贵. 道教与中国少数民族关系研究 [M]. 成都: 四川大学出版社, 1998 : 1.
- 【10】吕大吉. 宗教学通论新编 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1998: 515.
- 【11】杨福泉. 原始生命神与生命观 [M]. 昆明: 云南人民出版社, 1995.
- 【12】丽江东巴文化研究所. 滇川纳西族地区民俗和宗教调查 [R]. 1990.
- 【13】Rock. Studies in Na- Khi Literature [M]. Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient, Vol.xxxvii,1937.

A Brief Discussion on Origin and Development of the Dongba Religion

YANG Fuquan

(Academy of social science of Yunnan Province, Yunnan, Kunming, 650072)

Abstract: This article makes a brief analysis on origin and development of the Naxi's Dongba religion the unique primitive religion. It elaborates its origin, namely the Naxi's native primitive witchcraft and etiquette, the ancient Qiang's primitive religion; In addition, this paper has analyzed its development, namely factors of the Ben religion, the Tibetan Buddhism, the Chinese Buddhism, the Taoism, folk culture and so on. The author thinks that the Dongba religion is one kind of typical model which has reflected the multicultural conformity of Chinese ethnic minorities' primitive religions.

Key words: the Naxi people, the Dongba religion, origin and development

收稿日期: 2005-07-28

作者简介: 杨福泉(1955-), 男(纳西族), 云南省丽江古城人, 云南省社会科学院副院长, 研究员。

（责任编辑：绍平）