

“麽些”考释

杨杰宏

(中国社会科学院 民族文学研究所 北京 100732)

[提要]“麽些”是汉文献中对纳西族的称呼，方国瑜、和志武认为这一他称义为“牧牛人”，与历史上纳西族先民“牦牛羌”相关。但从族称命名规律、纳西族与牦牛羌的历史关系、牦牛文化、牛的语义分析来看，这一解释存在诸多疑点。基于纳西族传统文化变迁及东巴象形文字、纳西族口头传统的综合考察，“麽些”可释义为“天族”、“天之子民”，这一本义与纳西族的祭天传统有着内在逻辑统一性，是由“祭天人”、“敬天群”的称呼演化而来。

[关键词]纳西族；他称；牧牛人；祭天；东巴

族称是一个民族的文化标志，浓缩着一个民族的历史传统及价值观念。族称有自称和他称之分，自称是本民族对自己的族别称呼，他称是其他民族对自己本民族的族别称呼。每个民族都有其自称和他称，本文就纳西族的他称“麽些”作些初探。

一、问题的由来

1、历史上纳西族的族称

纳西族是一个人口 30 余万人的西南少数民族，以独特璀璨的东巴文化著称于世。“纳西”是国家有关部门经过民族识别工作以后，名从其主，于 1954 年由国务院正式批准的统一族称。

纳西族按方言不同分为西部方言区和东部方言区。西部方言区内纳西族自称“纳西”，东部方言区自称“纳”、“纳日”、“纳恒。”“纳”是两个方言区的专用族称，“西”、“日”、“恒”皆为“人”字的不同发音。以上族称皆为自称。

纳西族的他称在汉文献中记载甚多，下面简要摘录不同时期汉文献中出现过的对纳西族他称：

“髻”——春秋，《尚书·牧誓》。

“摩沙”——晋，《华阳国志》。

“磨些”——唐，《蛮书》、《旧唐书》、《新唐书》。

“麽些”——元，《元史·地理志》。

“摩娑”——元，《元史·世祖本纪》。

“摩夕”——元，《元史·兀良合台传》。

“末些”——元《云南志略》。

“麽些”——明，《明史·土司传》。

“摩些”——明，《云南图经志书》。

“摩获”——明，《南诏野史》。

“摩些”——清，《维西见闻录》。

“獠狻”——清，《清史稿·四川土司传》。

“麽些”——民国，《麽些象形文字字典》。

“麽夕”——民国，《关于麽之名称分布与迁移》。^①

可以看出，汉文献中纳西族的他称，从最早的单字“髻”到两字“摩沙”“麽些”等系列称呼，有内在的统一性、顺承性。“髻”[mao³⁵]、“摩”、“麽”、“磨”等字音近，“沙”、“些”古音，与“梭”、“娑”、“狻”音近，显系“髻”及“摩沙”的同音歧译。这是由不同朝代、不同时期的书写形式不同造成的，但作为一个民族较为固定的他称，[mo³³ suo³³]的语音是一直传承下来的。方国瑜就此作过考证，“麽些之些字，当时音读如娑，至今称其族为摩梭，英文译作 MOSO，法文译作 MOSSO，是知其族之名称，自古未改也。”^②在以上对纳西族的众多族称中，“麽些”（麽为么的繁体字）的写法较为常见，“‘哪希’（纳西）是自称，建国以前文献中均无此记载，直到建国初年，参加工作的许多纳西族干部填族别时仍写作‘麽些’或‘摩西’”^③

纳西族东部方言区中的纳人又称为“摩梭人”，^④属于他称与自称的混融，民国时期的《川康边政资料辑要》对此进行过说明：“《华阳国志》‘定笮县在越嶲郡西，渡泸水，宾刚徼，曰摩沙夷，’今云南西北部，亦有摩些，故以摩些即摩娑也。考摩些、摩娑、摩沙，于音为近，殆系一族而三称者也。”^⑤

由此可知，历史外出现的“髻”、“摩沙”、“磨些”、“麽些”、“摩娑”、“摩夕”、“末些”、“麽些”“摩些”“摩获”、“摩些”“獠狻”、“麽些”、“麽夕”都是对历史上纳西族的他称，而并非限于内部某一支系。

2、纳西族族称释义

学术界对纳西族的自称“纳西”，“纳”的基本义已有定论：“纳”本义为“黑”，“西”为“人”；“黑”的引申义为大、伟大，“西”的引申义为“族”、“民族。”故“纳西”为“伟大的民族”之义。“纳西族以黑自称，实际上也就是以善、大、神等自称。因此，本义为‘黑族’的‘纳西’之派生义，当然是‘神族’、‘善族’、‘伟大的民族’。”^⑥“‘纳’为本民族的族称专名，取意为‘大’；‘西’为‘人’，‘纳西’，伟大的民族之意。”^⑦纳西族自称的基本涵义已达成共识，“纳西”即“伟大民族”之意，由“黑”引申义而得名。

纳西族他称“麽些”的涵义又是什么？现在的学术界一般认为是“牧牛人”之意。方国瑜最早对此予以研究，“麽或磨，是旄牛之旄音变，些（SO）是人之古称”^⑧和志武就此义作了深入论述：“‘么些’之称，追根溯源，盖出于汉和蜀汉时期的‘牦牛羌’，以其地盛产牦牛而得名，宁蒗永宁和盐源县境，至今仍有‘牦牛山’之名。据考证，‘摩’（牦）为族名，在纳西象形文东巴经中，‘牛’和‘牦’读 mu 音，与摩 mo 相同；‘人’读 co，与‘沙’古音相近，所以‘摩沙’（么些）之称，当是根据‘牧牛人’之义，用汉文写下的简化音译，又与‘牦牛’之

^①郭大烈、和志武：《纳西族史》，四川民族出版社，1994年。第76-77页。

^②方国瑜：《方国瑜文集》第四辑，云南教育出版社，2001年，第23页。

^③郭大烈、和志武：《纳西族史》，四川民族出版社，1994年，第78页。

^④云南省人大常委会也在1990年4月27日召开的七届十一次会议上通过了《宁蒗彝族自治县自治条例》，其中将纳人确定为“/摩梭人”为合法称谓。

^⑤国民政府军事委员会委员长成都行辕第一处：《川康边政资料辑要·盐源·木里记》，1940年。

^⑥白庚胜：《色彩与纳西族民俗》，社会科学文献出版社，2001年，第75页。

^⑦和志武：《纳西东巴文化》，吉林教育出版社，1989年，第3页。

^⑧方国瑜：《麽些民族考》，林超民主编：《方国瑜文集》第四辑，云南教育出版社2001年，第20页。

名相沿承传，历史文献和汉族民间，一直沿用至中华人民共和国成立时为止。”^①与方国瑜略有不同的是“牦牛夷”与“牦牛羌”之别。白庚胜也持此观点，他从图腾崇拜的角度进行了论述：“（纳西族）人们的生产生活对牦牛的依赖性，引发对牦牛的崇拜，视其为本民族的标志与符号。由于牦牛毛黑色，对牦牛的崇拜几乎与对黑色的崇拜相同。……也就是说，纳西族先民对黑色牦牛的崇拜已经简化成了对黑色的崇拜。人们曾经有理由以‘牦牛’自称，当然也有理由以黑族自称。”^②从图腾崇拜的角度，对纳西族的他称到自称的发展轨迹提出了独到的见解。

从上面归纳的情况来看，纳西族族称的由来，涵义皆与“牦牛”有关，尤其是他称，因此，纳西族族称的核心来源词是“牦牛。”这些观点自有其一定的合理性，但是否以此为定论？笔者以为仍有待于更全面、更深入的研究论证。

二、“麽些”义为“牧牛人”之质疑

纳西族的他称“麽些”为“牦牛种”、“牧牛人”之义，笔者以为尚有多个疑点需要分析。

1、“牦牛羌”与纳西族历史关系分析。

“摩沙”（麽些）因属牦牛羌，有过牦牛图腾崇拜，故得出“牧牛人”之义。纳西族与牦牛羌的关系成了解答问题的关键。纳西族是否属于牦牛羌？近来有些学者提出了疑义。郭大烈认为“古代西南民族中，族系有‘夷’与‘羌’的分别，‘夷’泛指古代中原王朝周边各少数民族，如东夷、西南夷等，但在西南民族谱系中，夷却是与氏、羌相对应的另一族系。”“但从总的看来，纳西族族源是多元的：有土著的成份，但主体应属于‘夷系’，旄牛夷、白狼夷可以是构成纳西族的主流。”^③“尽管古代‘旄’、‘牦’二字通用，但“后汉书”中用法从不混淆，旄牛属夷，牦牛羌活动尽入“西羌传”，而旄牛夷的既不入《西羌传》，也不加以羌之称。据有的学者研究，牦牛羌该是今四川甘孜州东部的嘉戎藏族的先民，他们保留有以牦牛为图腾的遗俗。”^④此处特别指出了旄牛夷不同于牦牛羌，二者不能等同。值得注意的是方国瑜在研究族称时，也是说明了“麽或磨，是旄牛夷之旄音变。”^⑤民族学家任乃强在“羌语发展体系图”中把羌语的分支语、牦牛语归入现今甘孜州的道孚话、木雅话中，并认为“木雅”系“牦牛”的羌古语转译而来。^⑥道孚话、木雅话均为藏语方言分支。类似牦牛羌属于藏族支系的观点也很多。依附以上所陈观点，牦牛羌属于羌系，后发展为一支藏族的分支；而旄牛夷属于夷系，是构成纳西族族源的主流。

其次，历史上纳西族的活动地区并不适合饲养牦牛。牦牛只适合在海拔 3000—4000 米的高山上生存，且要求年平均气温在 -2°C — 4°C 之间。河湟地带的海拔 2500 米，属温谷地区，年平均气温在 3°C — 9°C 之间。^⑦而秦汉后迁徙至雅砻江、金沙江流域的海拔也在 2000—3000 米之间，年平均气温在 5°C — 15°C ，这样的地区也是不适合养牦牛的。^⑧直到现在，纳西族居住区域里牦牛在家畜中并不占主体。据任乃强考证，“牦牛，藏语为‘雅牛’，它原是羌塘地区出产的一种野牛，经羌

^①和志武：《纳西东巴文化》，吉林教育出版社，1989年，第3、4页。

^②白庚胜：《色彩与纳西族民俗》，社会科学文献出版社，2001年，第75页。

^③郭大烈主编：《纳西文化大观》，云南民族出版社，1999年，第8、9页。

^④郭大烈、和志武：《纳西族史》，四川民族出版社，1994年，第71页。

^⑤方国瑜：《麽些民族考》，林超民主编：《方国瑜文集》第四辑，云南教育出版社2001年，第20页、21页。

^⑥任乃强：《任乃强民族研究文集》，民族出版社，1987年，第356页，第363页。

^⑦《中国国情·青海省》中国工商出版社，1986年，第879页。

^⑧和士华：《纳西古籍中的星球、历法、黑白大战》，民族出版社，2002年，第140—199页。

人驯养成功的家畜，才叫牦牛。”^①牦牛是由羌族最早驯养的，且在羌塘地区发迹。由此可以推论，纳西先民饲养牦牛是后期的事，而且因所处地域不适合养牦牛，就采取了养犏牛的折衷措施。犏牛是牦牛与黄牛杂交所生，性格温顺，产乳量高、耕犁、驮运、产毛皆远胜于牦牛，纳西族先民更多的是养犏牛，因为雅砻江、大渡河流域多河谷、坝子气候炎热，牦牛无法生存。唐代人颜师古注《上林赋》云：“旄牛，即今所谓犏牛。”纳西族先民称为旄牛夷并非偶然，旄与牦毕竟还是相区别的。

综合以上论述观点，我们可以总结出这样三个看法：一、纳西族族源主体属于夷系；二、纳西族的族源地（或祖居地）并不适合饲养牦牛，牦牛也未成为主要的经济依赖对象；三、纳西族先民约在秦汉时期进入雅砻江、大渡河流域后才开始接触牦牛，但所养家畜以犏牛为主，这也是汉文献中称纳西先民为“旄牛夷”的原因。由此可以进一步推论，纳西族先民在此以前的漫长历史时期中，既未饲养过牦牛，也没有依赖牦牛而生活，牦牛文化没有成为主体文化，不可能成为自己民族的自称、他称。

2、“牧牛人”的语义关系分析

从语义学的角度来看，“牧牛人”为纳西族他称有三个疑点。

其一，按方国瑜、和志武所持观点，因“在纳西象形文东巴经中，‘牛’和‘牦’读 mu 音，与摩 mo 相同”，故得出‘牧牛人’之义。其中的“牛”（mu）因“牦牛羌”而来，主要指牦牛。“牛”（mu）是一个总称，并不等同于“牦牛。”在纳西语及东巴经象形文字中，二者读音并不相同，是有严格区分的。“牦牛”读[*³¹]：“牛”读[³³]，东巴经中也读[mu³³]或[le³³]。“牛”一般指黄牛、水牛分别读为[na³¹³³]、[³¹³³]。不仅读音不同，写法也不同，例如在东巴经《迎请精如神》中共有几处出现了牦牛，14处出现了牛，二者的写法是区分

开的，牦牛、牛的东巴象形文字分别写为：，。^②牦牛突出了角细、长、弯等特点，在东巴文更古老的写法中更突出了牦牛的毛发、尾巴等等显著特征。

在李霖灿编著的《纳西东巴象形文字字典》中，对牛、牛犊、牦牛、犏牛的形体也有明显区别：、、、。^③

另外，牛的读音为[mu³³]时，语义为“牲也，杀牛祭祀之牲。”“祭牲读 mu³³ dzi³³。”^④牛又可引申为财产，读音为[o³³]，但皆写为，^⑤与牦牛有别。

其二：“牧牦牛人”与“摩沙”、“麽些”的读音相差很大，没有同音翻译的相近性。“摩沙”为“牧牛人”之义的得来有两个支撑点，一是语义，纳西先民被称为“牦牛羌”，故以牦牛命名之，称为“牦牛种”、“牧牦牛人”；二是“牛”的古音为[mu³³]，与“摩”近，“沙”为人意，故得出“摩沙”为牧牛人之意。不难看出二者有逻辑的错误：把牛等同于牦牛，第一个支撑点的核心词是牦牛，第二个支撑点的核心词却成了牛，把二者混为一谈。如果按照逻辑关系，既然纳西先民被称为“牦牛羌”，由此引申出他称“牦牛种”、“牧牦人”（注：非牧牛人），

^①任乃强：《任乃强民族研究文集》，民族出版社，1987年，第356页，第363页。

^②杨树兴诵经、王世英翻译：《纳西东巴古籍译注·迎请精如神》，云南民族出版社，1986年，第281-435页。

^③李霖灿编著：《么些象形文字字典》，台北：文史哲出版社，1972年，第699、700、701、702字。

^④方国瑜编撰，和志武参订：《纳西象形文字谱》，云南人民出版社，2005年，第181页，第358字。

^⑤同上。

那么，读音取核心词“牦”、“人”，发音[*³¹zo³³]或[*³¹so³³]译成汉语即“本若”或“本沙”，（注：沙为古音），而非“摩沙。”牦牛不等同于牛，牦牛不能读为[*³¹³³]，只能读[*³¹]，而水牛、黄牛皆可带[³³]。“牧牛人”不等同于“牧牦人。”所以“摩沙”为“牧牛人”之义在读音上、文字上、逻辑关系上均有疑点，实难成立。

其三，“牛”的称呼早于“牦牛”的称呼。在前面已经论述过牛、马、羊、鸡等家畜早于牦牛出现。牦牛可能是纳西族先民迁徙到雅砻江、大渡河流域，受羌族、藏族的影响才开始接触牦牛的，从牦牛读音的转借现象也可以说明这一点，古羌语、古藏语称牦牛为[abuo³³]，与纳西语近；牦牛与黄牛杂交后生下的犏牛为[*³¹³³]，显然也是从羌语、藏语中转借而来。由此看来，牦牛、犏牛是后期才出现，并从羌语、藏语转借而来，以“牦牛”作为族称的可能性微乎其微，因为“牦牛文化”是受周边藏、羌族影响而渗透到纳西文化中来，但并没有成为足以代表纳西族的特质文化。另，“牦牛种”、“牧牛人”的自称在东巴经及民间文化中均无明确记载，笔者在纳西族地区调查多年，也从未听说过自己的祖先是“牦牛种”、“牧牛人”之类的传说、神话、故事、民谚。

其四，“牦牛文化”在纳西族传统中并不占主体地位。族称往往蕴涵着这一想象共同体的主体文化内核，兼有与其他民族相区别的功能。历史上羌、藏、彝、普米、门巴族都养过牦牛、尤其是羌族、藏族，牦牛至今仍是主要经济依赖对象。那么牦牛崇拜或牦牛文化在纳西族传统中是否成为主体文化符号，从而得以与这些周边民族相区别吗？答案是否定的。

“麽些”不是“牧牛人”之义，那应该是什么呢？下面我们对纳西族他称进行新的立论研究。

三、“摩沙”（麽些）释义

笔者认为纳西族他称“摩沙”、“麽些”的本义为“祭天人”、“祭天群”，引申义为“天之子民”、“天族”。对此的立论，从历史关系、族称命名规律、语义、文字等四个方面来进行论证。

1、祭天与纳西族的历史文化关系。

祭天是纳西族最大的事情。民谚说：“纳西麽布迪。”意思为“纳西族以祭天为大”，“纳西族以祭天为荣。”“纳西麽布若”，意思为“纳西人是祭天人。”纳西族以祭天族（群）自称，“纳西麽布化”，意为“纳西祭天群。”“麽布若”[*³¹³³]（祭天人）、“麽布化”[*³¹³³ 1                                   ]（祭天群）是其间的关键词，成为沿袭至今的民族自我认同的称呼，可见祭天在纳西族民族意识中扮演着非同一般的历史角色。

从历史关系上看，祭天及其产生的文化贯穿了整个纳西族的历史发展过程，渗透到纳西族社会的各个方面。产生时间最早，在原始社会中后期产生，传承时间最长，至今仍在一些纳西族地区顽强保留着、沿习着。

东巴经不同书目的经书共有 1500 卷，计 1 千多万字，这些浩如烟海的经书，有一条明晰的线索贯穿其中，那就是祭天及其产生的祭天文化。一则因为几乎每部经书都要叙述天地万物如何产生，人类的由来等等有关“创世”的内容，人命天授、敬天法祖的观念贯穿始终；其次，几乎所有东巴仪式中，都要吟诵有关祭天的经书，讲述人类始祖的来历。从中也说明了祭天在东巴经书及东巴仪式中的举足轻重的地位。

祭天作为纳西族的民俗，有两面性，一是作为文化传统渗透到纳西先民社会的各个方面，对民族精神、民族意识的塑造产生了深远的影响；二是作为活形态

的生活模式，在历史发展过程中代代相传、操习，对民族文化的传承、保护、丰富的起到了积极的推动作用。在汉文献中也可看出纳西族祭天习俗的传承性。如元朝李京的《云南志略风俗条》有载：“（麽些人）正月十五登祭天，极严洁，男女幼百数，各执其手，团旋歌舞以为乐。”明朝景泰年间的《云南志·卷五·丽江风俗》：“摩些蛮，不事神佛。惟每岁正月五日，具猪羊酒饭，极其严洁，登山登天，以祈丰禳灾。”明末地理学家徐霞客在其游记中也有记述：“其俗所正重祭天之机。自元旦至元宵后二十日，数举方止。每一处祭后，大把事设燕（宴）木公。每轮一番，其家好事者，费千余金。”清光绪年间，《丽江府志稿·卷一·地理志风俗》：“元旦斋戒，祀白神或谒庙香。次日以后，村族党择洁地为坛，植松柏栗各一，陈豕供祭米，请刀巴（即东巴）祝嘏，名曰祭祖。”^①从中可看出祭天在纳西族历史中的久远。直到现在，即使经历了战乱、文革、市场经济的冲击，祭天在纳西族社会中仍有鲜活的生命力，至今在白地、俄亚、永宁、维西塔城、大东、宝山、奉科、鲁甸、塔城、太安等地仍有传承，这说明了祭天在纳西族的民族意识里沉淀很深，这也是历史性在民族文化及生活中的反映。

据纳西族东巴经典《创世纪》记载，祭天源于纳西族的天神崇拜、祖先崇拜，相传地上经历了一次大洪水灾难后，人类只剩下崇仁利恩一人，他在善神的启示后躲过天灾，并上天经过无数次的与天神子劳阿普斗智斗勇，终于娶得天女衬红褒白命回到人间，并带回了粮食种子，开始了人类的新纪元。但他们回到人间后经历了不会生育、生下来的孩子不会说话等系列难题，最后通过蝙蝠从一天上取得祭天经书，并通过祭天得以破解难题，安居乐业。从中可以看出，天神崇拜与祖先崇拜构成了祭天的文化内核，而二者是相互融合的，天神也是祖先神，因为崇仁利恩作为人类的代表，他在善神、天女的帮助下具有了上天、过刀梯、杀岩羊、挤虎乳等神性，而且他与天女结婚后生育的子女自然也成为“天族之后”、“上天子民”，所以在祭天仪式中，天神、天舅、崇仁利恩夫妻成为祭拜对象。

以“祭天人”自称的纳西人，也是“天人”、“天族”之后，所以“麽布若”^[ṽṽ³³ ṽṽ³¹ ṽṽ³³]（祭天人）、“麽布些”^[ṽṽ³³ ṽṽ³³ ṽṽ³³]（祭天人）称为“麽若”、“麽沙”（“若”与“沙”有转音关系）、“麽些”也是情理之中，符合历史传统情境与民族认同心理意识。

2、从自称到他称：祭天对纳西族族称的影响

一个民族的族称是怎样产生的呢？它有没有一定的内在规律性？费孝通认为：“民族族称的规律是从‘他称’转为‘自称’。生活在一个共同社区之内的人，如果不和外界接触就不会自觉地认同。民族是一个具有共同生活方式的人们共同体，必须和‘非我族类’的外人接触才发生民族的认同，也就是所谓的民族意识，所以有一个自在到自赏的过程。”“必须指出，民族的得名必须先有民族实体的存在，并不是得了名才成为一个民族实体的。”^②我们可以由此归纳出民族族称产生的规律：一、必须先有民族实体存在；二、在与其他民族相接触的过程中产生民族意识；三、从他称转化为自称。

“祭天人”作为纳西族最早的自称，后又转变为他称，符合概上述的族称命名规律。首先是第一个标准，即必须先有民族实体的存在，前面已经论述中提到了“髡”作为一个族体已经在商周时期活跃于华北、中原地区，方国瑜、和志武两老征“髡”是纳西族先民，和土华则更确切地提出“‘髡’”是周边民族对纳西先民的第一次他称。这个他称证明纳西先民在和‘非我族类’的外族人接触中产

^①郭大烈主编：《纳西文化大观》，云南民族出版社，1999年，第233页。

^②费孝通：《中华民族的多元一体格局》，《北京大学学报》1989年4期。

生了民族认同感，终于形成了一个民族实体。”^①其次是第二个标准，即在与其他民族的交往、接触中产生民族认同感，或民族意识。祭天作为纳西文化的内核基因，是纳西族最有民族象征意义的共同的文化特征、民族标志，并以此作为维系民族区域自我意识、民族认同感的纽带，成为区别于其他民族的最突出的文化特征。“麽沙”（祭天人）、“麽些”（祭天群）的自称成为族群自我认同的文化符号。这也体现了族称命名的第三个规律：从自在到自赏的过程。纳西先民早在先秦时期已经存在，且与周边族群交往频繁，这个族群的存在必然要引起其他族群的注意，他族在给这个民族实体确定称呼时，以其特有的族群文化作为命名族称的依据。这些与纳西先民频繁接触的族群根据纳西先民的自称“[ŋ³³ʂ³³ʂ³³], [ŋ³³ʂ³³ʂ³³ʂ³³], [ŋ³³ʂ³³ʂ³³ʂ³³ʂ³³]写成“髻”、“摩沙”、“磨些”、“麽些”、“摩娑”等不同写法。

自称要转变成他称，一则必须尊重被称民族的风俗习惯、文化传统；二则必须突出其主体文化、民族特质。只有属于民族特质文化的才会成为与其他民族区分的标志，才有可能成为自称，并转化为他称。否则，他称只会昙花一现，甚至会引起民族间冲突，造成民族伤害。民族语言学家马学良举过一个例，解放前，语言学家万斯年曾到云南彝族地区进行语言调查。彝族自称“纳素”，旧称“罗罗”为侮称。万因不知道这是侮称，与土司谈话中，以罗罗呼之，谈话随即告断。土司派人告知万立即离开彝区，否则不负责其安全。万历尽艰险才回到昆明。^②

汉族在清代以前一直称藏族为“吐蕃”，“吐蕃”成为藏族的他称，而这一他称与自称是一脉相承的。至今藏族自称为“吐蕃”、或“蕃”、“播巴”，但核心词“蕃”一直保留着。有些民族称藏族为“土伯特”，英语为“Tibet”，显然是“吐蕃”转译过来。任乃强对此作过考证，“早期蕃人最信奉一种巫教，称为‘本’，其音与‘播’颇近。且其藏文首一字母与其音符相同，所以疑到他们之间有相互的渊源。”^③唐朝时藏族建立了自己的民族政权，为了显示其威，故在“蕃”前加“大”，以“大蕃”作为自称。“唐朝廷初不愿称‘大蕃’，史官书记只称作蕃。后来扭不过，才译写作‘吐蕃’（吐，大同音）。又后到长庆年间，与吐蕃订立和好条约，不能不缮写成‘大蕃’二字了。”^④

其它各族的他称也有此类普遍现象，如窝泥蛮（哈尼）、栗些蛮（傈僳）、峨昌蛮（阿昌）、白蛮（白族）、乌蛮（彝族）、望蛮（佤族）等族称，后面加蛮，是侮称，但前面的族称（核心词）不能一概以侮称相看，因为这些族称与现在这些民族的自称有着历史传承关系，这应当辩证观之。

“麽些”、“摩沙”也不可能是侮称，而是“祭天人”、“祭天群”自称的他称转化。祭天作为纳西先民最早的集体意识，成为型塑民族认同的文化符号，并在历史发展中不断增添合理性因素，使之得以不断发展、丰富，经历了自然崇拜、神灵崇拜、祖先崇拜、图腾崇拜、英雄崇拜。祭天包括了祭神化的天，祭神力无力的神，祭自己始祖神仁利恩，祭自己的民族英雄恩浦三多，祭自己的家祖。以天为大，以“天人”、“天族”为荣，天的神圣、神力、庄严、自豪与祖先、家族、民族、个人有机地联系在一起，构成了民族文化的表征，并借此与周边民族得以区分。但若把这些他称理解为“牦牛种”、“牧牛人”则有了侮称之嫌。一个侮称能传承这么长的历史过程，且为本族人所接受、传承。这恐怕违悖人之常理、常情。

^①和士华：《纳西地名趣谈》，杨杰宏主编：《丽江与丽江人》，民族出版社，2002年。

^②马学良：《马学良民族语言研究文集》，中央民族大学出版社，1999年，第265页。

^③任乃强：《任乃强民族研究文集》，民族出版社，1987年，第142页。

^④任乃强：《任乃强民族研究文集》，民族出版社，1987年，第335页。

3、纳西族他称的语音分析。

由上所述，“髻”、“摩沙”、“磨些”、“麽些”、“摩娑”是纳西语“祭天人”、“祭天族群”的汉语音译转写，也是自称变为他称。下面从语义学层面对此进行论证。

(1) “髻”为纳西语[m³³]（天）之同音转译

在纳西族的他称中，按时间先后出现的有髻（或髦、茅“、箘、摩沙、麽些、摩娑、摩、末些、摩梭等族称。我们注意到这些族称中，除了“箘”外，其它词的第一个字，即髻（髦、茅）、摩、麽、磨、末，它们的发音相近，读[mao³⁵]或[mo³³]、[mo³³]，显系转音而来。方国瑜、和志武也认为“髻”、“摩”、“磨”、“末”有相沿而传承的关系，是同音歧译，异字渐多的表现。^①《纳西族史》也认为上述名称都是同名异字，读音相近或相同。^②但笔者认为“髻”、“摩”、“磨”、“末”与纳西语牛[mu³³]，汉字“牦”相联系而得出纳西族他称为“牧牛人”之义仍有诸多疑点，认为这些族称专名本义应为纳西语“天”的读音[ɣ³³]更确切些。前边论述中也提到如果“髻”、“磨”、“摩”、“末”以牦牛的“牦”转化而来，纳西语的“牦牛”发音为[ɣ³³ɰ³¹]，而非[mu³³]，[mu³³]牛的总称，后又引申为祭牲，这样就出现了音义悖论。

另，从历史关系、传统文化、命名规律上来分析也有不妥之处。纳西语“天”[ɣ³³]与纳西先民的第一个族称“髻”的发音极为相近。“髻”除了读[mao³⁵]音外，还有另一个古音[ɣ³⁵]，《辞源》中这样释读：“髻，méng，莫红切，平，东韵，明。草木繁茂，《尔雅·释古》下：‘髻，蕝离也，注：蕝离即弥离，弥离犹蒙茏尔。’”^③纳西语“天”[ɣ³³]与“髻”[ɣ³⁵]发音相近。和志武认为：“纳西语没有汉语 an、ang、en、eng 等鼻韵尾，所以纳西人读汉字，an、ang 与[ɣ]相混，而且与 ai 不分；en、eng 与[ɣ]相混，而且与 ei 不分。”^④

可以看得出来，髻”[ɣ³⁵]与纳西语的“天”[ɣ³³]在读音上，除了鼻韵尾有差异外，声母与韵母是相同的。那么汉语上古音中有没有与ɣ相互的清化舌根鼻音呢？民族语言学家马学良认为：“从现在汉藏语中的苗瑶语、藏缅语来看，大多数语言中的这类鼻音和边音清化声母都是成套的。汉语上古音既然有 m、n、l 一类清化音声母，似乎也应有与之相配的清化舌根鼻音。”^[115]故，“髻”的上古音[ɣ³⁵]应早于[mao³⁵]音。纳西族他称中的“摩”、“磨”、“麽”、“末”是根据“髻”的读音[ɣ³⁵]、[mao³⁵]转译而来。这里有个变化过程的。这样，我们由此推断出纳西族最早的族称“髻”[ɣ³⁵]是纳西语“天”[ɣ³³]的转音。

(2) 历史文献中纳西族他称的历史逻辑关系分析。

纳西族他称以“摩沙”、“麽些”两个族称出现较多，那“沙”与“些”之间有何渊源关系？方国瑜认为“麽些这‘些’字，当时音读如娑，至今称其族为摩梭，英文译作 moso，法文译音作 mosso，是知其族之名，自古未改也。”^⑤方之说可信，论证了“沙”与“些”之间的渊源关系。“娑”通“沙”，“娑”与“些”音近，故“些”与“沙”音近，是同音歧译。在此基础上，笔者又进行了一些补充，首先是“沙”字的古音与“崇”相近，才有“沙”与“箘”（崇）的转音。

^①和志武：《炎黄、古羌与纳西东巴文化》郭大烈、杨世光主编：《东巴文化论》，云南人民出版社，1991年，第40页。

^②郭大烈、和志武：《纳西族史》四川民族出版社，1994年，第77页。

^③《辞源》商务印书馆，1972年。

^④和志武：《纳西语基础语法》，云南民族出版社，1987年10月，第7页。

^⑤郭大烈、和志武：《纳西族史》，四川民族出版社，1994年，第77页。

其次“沙”的后期发音为[sɑ³³]，与“莎”通，“莎”有两个读音[suo³³]、[sa³³]，第一个发音与“梭”同，也与摩娑的“娑”同。第二个发音到与“沙”的现代音同。第三，“些”的读音有三种[ɿ³³]、[suo²¹]、[ts'i³¹]。清代王引之的《经传释句》对“些”作了说明：“《广雅》曰：‘些，词也。’曹宪音先计反。《说文》新附字曰：‘些，词语也，见《楚辞》，从些从二，其义未详。’家大人曰：些，而‘些’字之伪也，隶书因变而为‘些’矣。《说文》：‘些，苟也。从口，此声。’《尔雅》：‘些，此也。’”^①另，《辞源》中也有详解：“些，①xiē，一些，少许；②suò，苏箇切，去，箇韵、心。语末助词，无义。”^②由此可总结出“些”字最早的来源词为“些”，读“此”音[ts'i³¹] 后中古音为[suo³³]，最后现代音为 xiē。

我们把“沙”、“些”的古音、近音排列出来以后，可以对族称传承相沿的逻辑关系有个清晰的认识了。“沙”的古音与“箬”（崇）[tsho³³]近，故“沙”由“箬”转变而来，“沙”转音为“些”，转的是[tsi]音，因为只有些音与“沙”古音近，不可能一下子[tsho³³]由转为[suo³³]，声母、韵母相异太大，传承逻辑关系不明显。只是到了后期中古音时，“沙”（莎或娑）的中古音[suo³³]与“些”的中古音[suo³³]相通，而转成[suo³³]音，至于摩些、麽些的“些”字读成[ɿ³³]音，则是更后面的事了。

由此我们可以对“箬”（或崇）、摩沙、麽些族称语音转变传承有个交待了：第一阶段：从上古音，箬发[tsho³³]，“摩沙”发[mo³³tsho³³]，“麽些”发音为[mo³³ts'i³¹]；第二阶段：从中古音“摩沙”发为[mo³³suo³³]，“麽些”发为[mo³³suo³³]，其间出现的“摩娑”、“摩梭”、“獠猴”皆读此音，只是到晚期才把“麽些”发为[mo³³ɿ³³]。由此也出现了“摩些”、“麽些”的相近词，可“时有古今，地有南北，字有更草，音有转移。”一个名称发音的转变有着深刻的历史文化背景，它既有内在的历史传承性，又有外在的语言变异性。直到今天东部方言区的纳西族仍称为“摩梭”（moso），保留着古老的族称，西部方言区的纳西族也是直到20世纪50年代初仍被称为“麽些”（moxie），两个方言区的他称的语音发生了改变，但“麽些”与“摩梭”为同源词，皆从[mo³³ suo³³]发展而来的。

我们发现，不管是发[mo³³ suo³³]，还是发[mo³³ ɿ³³]，纳西族族称的基本义仍是完整地保留着。“沙”是“箬”转音而来，意为人或族；“些”[ɿ³³]意为人，与[suo³³]相近的[zo³³]（若）也意为人。“摩沙”、“磨些”、“麽些”的基本义相同，皆为“天人”或“天族”之义，都是“祭天人”的简称，“纳西麽布些”（纳西祭天人）、“纳西麽布崇”（纳西祭天族群）都包含了此义。

美国语言学家这样论述语言的价值：“我们不能不相信语言是人类极古老的遗产，不管一切语言形式在历史上是否都是从一个单一的根本形式萌芽的。人类的其他文化遗产，即便是钻木取火或打制石器的技艺，是不是比语言更古老些，值得怀疑。我倒是相信，语言甚至比物质文化的最低发展还早；在语言这种表达意义的工具形成以前，那些文化发展事实不见得是一定可能的。”^③信然。

4、“麽些”的东巴象形字表意。

从东巴字的源流来说，李霖灿、马学良、喻遂生、王元鹿等语言学者认为纳西东巴字不是汉字系统的文字，它是自己独立发展的一种文字。^④但正因为纳西

^①清·王引之：《经传释句》，中华书局，1982年，第171页。

^②《辞源》商务印书馆，1972年。

^③萨丕尔：《语言论——言语研究导论》（汉译本），商务印书馆，1985年，第4页。

^④王元鹿：《东巴文字与汉字不同源流说》，杨世光、郭大烈主编：《东巴文化论》，云南人民出版社，1991年，第118页。

东巴字与汉字没有亲属关系，其比较文字学的价值就显得更为珍贵，从二者的个性差异上可以看出两个民族的不同风格、不同文化的发展轨迹。

前面我们已经论述，“髻”、“箬”转音合成“摩沙”，后同音歧译，合成“摩娑”、“磨些”、“麼些”等词。这些两字构成的族称都有“天”、“人”（或“族”）的基本义，根据音变，可读为[m³³tsho³¹]（麼崇）、[m³³zo³³]（麼若）、[m³³so³³]（麼梭）、[mo³³𠄎³³]（麼些）。由此可见，纳西族他称由“天”、“人”两个字及其义合成一词。在东巴经中，以“天”和“人”的对应关系来表达人名、神名、族名的多为常见。

祭天由崇仁利恩始，崇仁利恩被视为纳西族先民。那么，崇仁利恩是如何叙述自己种族的来历？崇仁利恩向天神子劳阿普宣称“我是开天九兄弟的后代。”“开天九兄弟”有读为“m³³zo³³kv³¹pe³³ka³³”，直译为“天子九个人。”核心词[𠄎³³𠄎³³]（蒙若）直译是“天”和“人”（或子）的合成。但此“天子”并非中国皇帝以“授命于天”而来的“天子”之意，它更突出“天族”之意。东巴象形字是这样写的：

，表天；表人；表数字九。

崇仁利恩自豪地宣称自己是[m³³zo³³]，是天子、天族的后代。这也是纳西族先民第一次用自己的语言表明自己的民族身份。^①

在另一部东巴经经典作品《创世经》则把“开天九兄弟”写为：

与上个象形字相比，手上多了一根棍子，表开天之意。东巴经中直译为：“我是九个开天族的后代。”这里也是突出了“天族”、“天子”之意。^[124]

崇仁利恩到天上求婚成功以后，夫妻双双从天上迁回人间大地，开始繁衍人类。其中从天上下来的场景是这样写的：。上有天，还有从天上下来的路线，一前一后分别是衬红褒白命和崇仁利恩。这些象形字形象生动地表明了纳西族祖先从天上而来，所以他们的后代才以“天之后代”、“天族”、“敬天人”自称。^②

崇仁利恩和衬红褒白命从天上下来后，组成了人类第一个家庭，这个家庭是这样写的：。译为：崇仁利恩和衬红褒白命，结婚成一家。然后又接着讲

述，二人婚后生下了儿子和女儿，两个子女的形象文字是这样写的：

二人头上是天，儿子哥盘若金由鸟头和人体合成，鸟头下有：，表鸟头颜色为白，鸟为鹤，“白鹤”音译为“哥盘”，“若金”为独儿子意，“哥盘若金”，意译为“象白鹤一样的独生子”，其间含有象白鹤一样可爱好看之意，也有纳西族早期的鸟、卵图腾崇拜的遗留。这个字还是突出了“天子”之意。

我们发现，利恩和衬红组成了人类另一个真正意义上的家庭，这个“家”也是用“天”来表示的，突出了天笼盖四野之意，这个家也是按照他们心目中天的形状来建造的。而且后面提到的进行祭天仪式的普通人家同样用了这种写法。对这户人家还作了这样描述：“主祭这一家人是利恩和衬红的后代，是哥盘若金的后代，是开美命金的后代，所以又向崇仁利恩学祭天。”这户主祭人家是这样写

^①和士成解读，和力民翻译：《日仲格孟土迪空》，《纳西东巴古籍译注三》，云南民族出版社，1989年，第110页。

^②和云彩解读、和发源翻译：《纳西东巴古籍译注·崇般崇箬》，云南民族出版社，1986年，第242页。

的：。与前面崇仁利恩一家的写法是一致的，表明自身是崇仁利恩的后代，即“天之后裔。”

在后面东巴经中“家”的写法又有了文化，并结构样式多样化。如：,
, , , , 分别指草房、竹墙房、祖房、楼房、黑屋（监狱）。

另外一个文化现象值得注意，纳西族的氏族划分是以祭天群体来划分的，历史上主要有以下四大祭天群：, , , 。依次读为普笃[p'u³³tv³l¹]、古徐[ku³³xy³¹]、古哉[ku³³nd æ³¹]、古珊[ku³³sæ³¹]。

由此我们可以注意到这样一个发展轨迹：家的结构最初象天，后才演变为土木结构状。纳西先民居住于北方的游牧民族，逐水草而居，无定所，不可能建造定居式的房屋，只能住在天幕一样的帐篷里，这是好多游牧民族的共性。由游牧转向农耕家居以后，家的房屋构造才变成了土木结构形状。纳西东巴经就这样如实地记录下了社会、家庭变迁的历史。有一点是肯定的，即纳西先民“家”的意识是从“崇天”意识转变而来的，一直到后期的祭天群，他们仍保留着“天族”“天人”、“祭（敬）天人”的传统意识、观念。同时，纳西族不同氏族皆以“祭天人”自居，由此构成了民族文化认同的文化内核。

余言

从中我们发现“天”的内涵与外延不断处于演变中：从神间到人间，从天神到凡人，从祖先到后代，皆与“天”有着深刻的联系，由此折射出纳西先民在社会发展过程中对自身力量的不断认识，并把这种认识通过祭天的仪式不断予以固化、丰富，它不单纯保留了自然崇拜的文化因子，已经包涵了神灵崇拜、祖先崇拜、图腾崇拜、英雄崇拜多种发展深化了的多层文化内涵。以天为大，敬天法祖，以“天人”、“天族”为荣，天的神圣、神力、庄严、自豪与祖先、家族、民族、个人联系在一起，由此成为民族认同的文化符号、精神载体。“祭天”的内涵、功能的不断嬗变、深化说明了纳西族形成民族内部认同、民族意识沉淀生成的过程，从中我们能够理解民族为何成为“想象共同体”的内因所在。

本文发表于《中央民族大学学报》（哲社版），2013年第3期。