

## “麽些”考释

杨杰宏

(中国社会科学院民族文学研究所, 北京 100732)

〔摘要〕 “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、东巴象形文字及纳西语的综合考察, “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的逻辑统一性, 是由“祭天人”、“敬天群”的称呼演化而来的。

〔关键词〕 纳西族; 他称; 牧牛人; 祭天; 东巴

〔中图分类号〕 K289.99 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1005-8575 (2013) 03-0069-09

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。每个民族都有自称和他称, 本文就纳西族的他称“麽些”略作探讨。

### 一、问题的由来

纳西族是一个人口 30 余万人的民族。“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”是两个方言区的共用族称, “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纳西族他称:

“髡”——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》。<sup>[1]</sup> (P. 76-77)

可以看出, 汉文献中纳西族的他称, 从最早的单字“髡”到两字“摩沙”、“麽些”等系列称呼, 有内在的统一性、顺承性。“髡”[mao<sup>35</sup>]、“摩”、“麽”、“磨”等字音近, “沙”、“些”古音, 与“梭”、“娑”、“狻”音

〔收稿日期〕 2012-11-18

〔作者简介〕 杨杰宏 (1972-), 男 (纳西族), 云南丽江人, 中国社会科学院民族文学研究所在站博士后, 研究方向为口头传统与东巴神话。

〔基金项目〕 本文系中国博士后 2011 年基金资助项目成果。

近,显系“髻”及“摩沙”的同音歧译。这是由不同朝代、不同时期的记音书写形式不同造成的,但作为一个民族较为固定的他称, [mo<sup>33</sup> suo<sup>33</sup>] 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”。<sup>[2] [P. 23]</sup> 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’”。<sup>[1] [P. 78]</sup>

纳西族东部方言区的纳人又称为“摩梭人”,<sup>①</sup>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》‘定笮县在越嵩郡西,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。”<sup>[3]</sup>

纳西族自称“纳西”,学术界对“纳”的基本涵义已有定论“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’”。<sup>[4] [P. 75]</sup>“‘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”。<sup>[5] [P. 3]</sup>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”。<sup>[1] [P. 20]</sup>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。”<sup>[5] [P. 3-4]</sup>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,他认为:“(纳西族)人们的生产生活对牦牛的依赖性,引发出对牦牛的崇拜,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。”<sup>[4] [P. 75]</sup>从图腾崇拜的角度,他对纳西族他称到自称的发展轨迹提出了独到见解。

从上面归纳的情况来看,纳西族族称的由来其涵义皆与“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,笔者以为尚有多疑点需要分析。

### (一)“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。”<sup>[6] [P. 8-9]</sup>“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

<sup>①</sup> 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。

俗。”<sup>[1] (P. 71)</sup> 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。”<sup>[2] (P. 20-21)</sup> 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。<sup>[7]</sup> 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。依据以上所陈观点，牦牛羌属于羌系，后发展为藏族的一个分支；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  $-2^{\circ}\text{C} \sim 4^{\circ}\text{C}$  之间。河湟地带的海拔 2500 米，属温谷地区，年平均气温在  $3 \sim 9^{\circ}\text{C}$  之间。<sup>[8]</sup> 而秦汉后迁徙居住的雅砻江、金沙江流域的海拔也在 2000—3000 米之间，年平均气温在  $5^{\circ}\text{C} - 15^{\circ}\text{C}$ ，这样的地区也是不适合养牦牛的。<sup>[9]</sup> 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’，它原是羌塘地区生长的一种野牛，经羌人驯养成功的家畜，才叫牦牛”。<sup>[7] (P. 356, 363)</sup> 牦牛是由羌族最早驯养的，且在羌塘地区广为分布。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办法。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，气候温暖，牦牛无法生存。唐人颜师古注《上林赋》云“旄牛，即今所谓犏牛。”纳西族先民被称为旄牛夷并非偶然，旄与牦毕竟还是有区别的。

综合以上所论，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，不可能由此





发展出自称和他称。


## （二）“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  $[\beta \leftrightarrow p^{31}]$ ，“牛”读  $[\Phi \Theta^{33}]$ ，东巴经中也读  $[\mu^{33}]$  或  $[le^{33}]$ 。“牛”一般指黄牛、水牛分别读为  $[na^{31} \Phi \Theta^{33}]$ 、 $[\delta \mu^{31} \Phi \Theta^{33}]$ 。不仅读音不同，写法也不同，例如在东巴经《迎请精如神》中有处出现了牦牛，14 处出现了牛，二者的写法是不同的，牛、牦牛的东巴象形文字分别写为：，。<sup>[10]</sup> 牦牛的写法突出了角

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、犏牛的形体特征也有明显区别：、、、。<sup>[11]</sup>

另外，牛的读音为  $[\mu^{33}]$  时，语义为“牲也，杀牛祭祀之牲”。“祭牲读  $\mu^{33} dzi^{33}$ 。”<sup>[12]</sup> 牛又可引申为财产，读音为  $[o^{33}]$ ，但皆写为，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  $[\mu^{33}]$ ，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），那么，读音取核心词“牦”、“人”，发音

[β↔p<sup>31</sup>zo<sup>33</sup>] 或 [β↔p<sup>31</sup>so<sup>33</sup>] 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 [β↔p<sup>31</sup>Φə<sup>33</sup>]，只能读 [β↔p<sup>31</sup>]，而水牛、黄牛皆可带 [Φə<sup>33</sup>]。“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。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 [abuo<sup>33</sup>]，纳西语与之相近；牦牛与黄牛杂交后生下的犏牛为 [δζ□<sup>31</sup>]，显然也是从羌语、藏语中转借而来。由此看来，纳西语中的牦牛、犏牛是后期才出现，并从羌语、藏语转借而来，故此以“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，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、民谣。

其四，“牦牛文化”在纳西族传统文化中并不占主体地位。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，牦牛至今仍是羌族、藏族的主要经济依赖对象。那么，牦牛崇拜或牦牛文化在纳西族传统中如何作为主体文化符号，得以与这些周边民族相区别呢？答案是否定的。

“麽些”不是“牧牛人”之义，那应该是什么涵义呢？

### 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”。对这一立论，笔者从历史关系、族称命名规律、语义、文字等四个方面来进行论证。

#### （一）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”，意为“纳西族以祭天为大”，“纳西族

以祭天为荣”。“纳西麽布若”，意为“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”[μə<sup>33</sup>βω<sup>31</sup>χo<sup>33</sup>]（祭天人）、“麽布化”[μə<sup>33</sup>βω<sup>31</sup>ηva<sup>55</sup>]（祭天群）是其间的关键词，成为沿袭至今的民族自我认同的象征，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，产生时间约在原始社会中后期，至今仍在一些纳西族地区顽强保留着、沿袭着。

东巴经不同书目的经书共有 1500 卷，计 1 千多万字，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。

祭天作为纳西族的民俗，既作为一种核心观念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深远的影响；还是一种活形态的生活模式，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，登山祭天，以祈丰稔灾。”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。”清光绪年间的《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。”<sup>[6] P. 233</sup>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，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。

据东巴经典《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，他受善神的启示躲过天灾，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，最后通过蝙蝠取得祭天经书，并通过祭天得以破解难题，自此才安居乐业。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，而二者实为一体，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，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” $[\mu\text{ə}^{33}\beta\text{w}^{31}\zeta\text{o}^{33}]$ （祭天人）、“麽布些” $[\mu\text{ə}^{33}\beta\text{w}^{33}\xi\text{t}^{33}]$ （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。

（二）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。”<sup>[13]</sup>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、自称与他称的转化。

“祭天人”作为纳西族最早的自称，后又转变为 he 称，符合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，和士华则更确切地提出“‘髡’”是周边民族对纳西先民的第一次 he 称。这个 he 称证明纳西先民在和‘非我族类’的外族人接触中产生了民族认同感，终于形成了一个民族实体。”<sup>[14]</sup>其次是第二个标准，即在与其它民族的交往、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，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 $[\mu\text{ə}^{33}\zeta\text{o}^{33}]$ ， $[\mu\text{ə}^{33}\text{t}^{33}]$ ， $[\mu\text{ə}^{33}\text{to}^{33}\text{ho}^{33}]$ ，写成“髡”、“摩沙”、“磨些”、“麽些”、“摩娑”等不同写法。

自称要转变成 he 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。只有属于民族文化特质的部分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 he 称。否则，he 称只会昙花一现，甚至会引起民族间冲突，造成民族伤害。

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 he 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，且其藏文首字母与其音符相同，所以疑到他们之间有相互的渊源。”<sup>[7][P.142]</sup>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。后来拗不过，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”。<sup>[7] (P. 335)</sup>

其他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,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,并在自然崇拜、神灵崇拜、祖先崇拜、图腾崇拜、英雄崇拜中都有表现。祭天包括了祭神化的天,祭神力无穷的神,祭自己始祖神崇仁利恩,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。这恐怕有悖于人之常理、常情。

### (三) 纳西族他称的语音分析

由上所述,“髡”、“摩沙”、“麽些”、“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。

1. “髡”为纳西语 [mə<sup>33</sup>] (天) 之同音转译。

在纳西族的他称中,按时间先后出现的有髡或髦、茅、笮、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“笮”外,其他词的第一个字,即髡(髦、茅)、摩、麽、磨、末,它们的发音相近,读 [mao<sup>35</sup>] 或 [mo<sup>33</sup>]、[mo<sup>33</sup>],显系转音而来。方国瑜、和志武也认为“髡”、“摩”、“磨”、“末”有相沿而传承的关系,是同音歧译,异字渐多的表现。<sup>[15]</sup>《纳西族史》也认为上述名称都是同名异字,读音相近或相同。<sup>[1] (P. 77)</sup>但笔者认为“髡”、“摩”、“磨”、“末”与纳西语牛 [mu<sup>33</sup>]、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 [mə<sup>33</sup>] 更确切些。前边论述中也提到如果“髡”、“磨”、“摩”、“末”以牦牛的“牦”转化而来,纳西语的“牦牛”发音为 [βəp<sup>31</sup>],而非 [mu<sup>33</sup>], [mu<sup>33</sup>] 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” [mə<sup>33</sup>] 与纳西先民的第一个族称“髡”的发音极为相近。“髡”除了读 [mao<sup>35</sup>] 音外,还有另一个古音 [mə<sup>35</sup>],《辞源》中这样释读“髡, méng, 莫红切,平,东韵,明。草木繁茂,《尔雅·释古》下‘髡,莠离也,注:莠离即弥离,弥离犹蒙茏尔。’”<sup>[16]</sup>纳西语“天” [mə<sup>33</sup>] 与“髡” [mə<sup>35</sup>] 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 [θ] 相混,而且与 ai 不分; en、eng 与 [ɛ] 相混,而且与 ei 不分。”<sup>[17]</sup>

可以看出,“髡” [mə<sup>35</sup>] 与纳西语的“天” [mə<sup>33</sup>] 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 μ 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。”<sup>[18] (P. 115)</sup>故,“髡”的上古音 [mə<sup>35</sup>] 应早于 [mao<sup>35</sup>] 音。纳西族他称中的“摩”、“磨”、“麽”、“末”是根据“髡”的读音 [mə<sup>35</sup>]、[mao<sup>35</sup>] 转译而来。由此推断出纳西族最早的族称“髡” [mə<sup>35</sup>] 是纳西语“天” [mə<sup>33</sup>] 的转音。

### 2. 历史文献中纳西族他称的历史逻辑关系。

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。”<sup>[1] (P. 77)</sup>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“笮”(崇)的转音。其次“沙”的后期发音为 [sa<sup>33</sup>],与“莎”通,“莎”有两个读音 [suo<sup>33</sup>]、[sa<sup>33</sup>],第一个发音与“梭”同,也与摩娑的“娑”同。第二个发音与“沙”

的现代音同。第三, “些”的读音有三种 [ɿ<sup>33</sup>]、[suo<sup>21</sup>]、[ts'ɿ<sup>31</sup>]。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》,从此从二,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。’”<sup>[19]</sup>另,《辞源》中也有详解“些,①xiē,一些,少许;②suò,苏简切,去,简韵、心。语末助词,无义。”<sup>[16]</sup>由此可总结出“些”字最早的来源词为“些”,读“此”音 [ts'ɿ<sup>31</sup>],后中古音为 [suo<sup>33</sup>],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“笮”(崇) [tsho<sup>33</sup>]近,故“沙”由“笮”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,不可能一下子由 [tsho<sup>33</sup>] 转为 [suo<sup>33</sup>],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 [suo<sup>33</sup>] 与“些”的中古音 [suo<sup>33</sup>] 相通,而转成 [suo<sup>33</sup>] 音,至于麽些、麽些的“些”字读成 [ɿ<sup>33</sup>] 音,则是更后面的事了。

由此我们可以对“笮”(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,笮发 [tsho<sup>33</sup>],“摩沙”发 [mo<sup>33</sup> tsho<sup>33</sup>],“麽些”发音为 [mo<sup>33</sup> ts'ɿ<sup>31</sup>];第二阶段:从中古音,“摩沙”发为 [mo<sup>33</sup> suo<sup>33</sup>],“麽些”发为 [mo<sup>33</sup> suo<sup>33</sup>],其间出现的“摩娑”、“摩梭”、“獬狻”皆读此音,只是到晚期才把“麽些”发为 [mo<sup>33</sup> ɿ<sup>33</sup>].由此也出现了“摩些”、“麽些”的相近词。可见“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 [mo<sup>33</sup> suo<sup>33</sup>] 发展而来的。

我们发现,不管是发 [mo<sup>33</sup> suo<sup>33</sup>],还是发 [mo<sup>33</sup> ɿ<sup>33</sup>],纳西族族称的基本义仍是完整地保留着。“沙”是“笮”转音而来,意为人或族;“些” [ɿ<sup>33</sup>] 意为人,与 [suo<sup>33</sup>] 相近的 [zo<sup>33</sup>] (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。

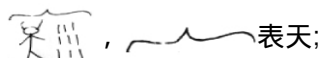


美国语言学家这样论述语言的价值“我们不能不相信语言是人类极古老的遗产,不管一切语言形式在历史上是否都是从一个单一的根本形式萌芽的。人类的其他文化遗产,即便是钻木取火或打制石器的技艺,是不是比语言更古老些,值得怀疑。我倒是相信,语言甚至比物质文化的最低发展还早;在语言这种表达意义的工具形成以前,那些文化发展事实不见得是一定可能的。”<sup>[20]</sup>信然。

#### (四) “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。<sup>[21]</sup>但正因为纳西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”、“笮”转音合成“摩沙”,后同音歧译,合成“摩娑”、“磨些”、“麽些”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 [mə<sup>33</sup> tsho<sup>31</sup>] (麽崇)、[mə<sup>33</sup> zo<sup>33</sup>] (麽若)、[mə<sup>33</sup> so<sup>33</sup>] (麽梭)、[mo<sup>33</sup> ɿ<sup>33</sup>] (麽些)。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,常见以“天”和“人”的对应关系来表达人名、神名、族名。


祭天由崇仁利恩始,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 “mə<sup>33</sup> zo<sup>33</sup> kv<sup>31</sup> Pe<sup>33</sup> ka<sup>33</sup>”,直译为“天子九个人。”核心词 [mə<sup>33</sup> zo<sup>33</sup>] (蒙若)直译是“天”和“人”(或子)的合成。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 [mə<sup>33</sup> zo<sup>33</sup>]，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。<sup>[22]</sup>


在另一部东巴经经典作品《创世纪》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。

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，一前一后分别是天女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。<sup>[23]</sup>

崇仁利恩和衬红褒白命组成了人类第一个家庭，东巴经中是这样写的：。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”意为独儿子，“哥盘若金”，意译为“象白鹤一样的独生子”，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，突出了天笼罩四野之意，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。”

东巴经中“家”的写法又有了细化，如：

，，，，，分别指草房、竹墙房、祖房、楼房、黑屋（监狱）。

还有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' u<sup>33</sup> tv<sup>31</sup>]、古徐 [ku<sup>33</sup> xy<sup>31</sup>]、古哉 [ku<sup>33</sup> nd æ<sup>31</sup>]、古珊 [ku<sup>33</sup> sæ<sup>31</sup>]。

由此我们可以注意到这样一个发展轨迹：家的结构最初像天，后才演变为土木结构状。纳西先民是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。由游牧转向农耕定居以后，家的构造形式才变成了土木结构。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，由此构成了民族认同的文化内核。

## 余 言

从上述分析中我们发现“天”的内涵与外延处于不断演变中：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。它不单是保留了自然崇拜的文化因子，还包含了神灵崇拜、祖先崇拜、图腾崇拜、英雄崇拜等发展深化了的多重文化内涵。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，由此我们可以理解民族所以成为“想象共同体”的内在因由。



### (参考文献)

- (1) 郭大烈, 和志武. 纳西族史 [M]. 成都: 四川民族出版社, 1994.
- (2) 方国瑜. 摩学民族考 [A]. 方国瑜文集 (第四辑) [C]. 昆明: 云南教育出版社, 2001.
- (3) 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 [Z]. 1940.
- (4) 白庚胜. 色彩与纳西族民俗 [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2001.
- (5) 和志武. 纳西东巴文化 [M]. 长春: 吉林教育出版社, 1989.
- (6) 郭大烈. 纳西文化大观 [C]. 昆明: 云南民族出版社, 1999.
- (7) 任乃强. 任乃强民族研究文集 [C]. 北京: 民族出版社, 1987: 356, 363.
- (8) 中国国情. 青海省 [Z]. 北京: 中国工商出版社, 1986: 879.
- (9) 和士华. 纳西古籍中的星球、历法、黑白大战 [Z]. 北京: 民族出版社, 2002: 140—199.
- (10) 杨树兴诵经、王世英翻译. 纳西东巴古籍译注. 迎请精如神 [Z]. 昆明: 云南民族出版社, 1986: 281—435.
- (11) 李霖灿编著. 么些象形文字字典 [M]. 台北: 文史哲出版社, 1972: 699、700、701、702.
- (12) 方国瑜编撰, 和志武参订. 纳西象形文字谱 [Z]. 昆明: 云南人民出版社, 2005: 181, 358.
- (13) 费孝通. 中华民族的多元一体格局 [J]. 北京大学学报, 1989 (4).
- (14) 和士华. 纳西地名趣谈 [A]. 杨杰宏. 丽江与丽江人 [C]. 北京: 民族出版社, 2002.
- (15) 和志武. 炎黄、古羌与纳西东巴文化 [A]. 郭大烈, 杨世光. 东巴文化论 [C]. 昆明: 云南人民出版社, 1991: 40.
- (16) 辞源 [Z]. 商务印书馆, 1972.
- (17) 和志武. 纳西语基础语法 [M]. 昆明: 云南民族出版社, 1987, 7.
- (18) 马学良. 马学良民族语言研究文集 [C]. 北京: 中央民族大学出版社, 1999: 265.
- (19) 清·王引之. 经传释句 [M]. 北京: 中华书局, 1982: 171.
- (20) 萨丕尔. 语言论——言语研究导论 (汉译本) [M]. 北京: 商务印书馆, 1985, 4.
- (21) 王元鹿. 东巴文字与汉字不同源流说 [A]. 杨世光, 郭大烈. 东巴文化论 [C]. 昆明: 云南人民出版社, 1991: 118.
- (22) 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 [Z]. 昆明: 云南民族出版社, 1989: 110.
- (23) 和云彩解读, 和发源翻译. 崇般崇竿 [Z]. 昆明: 云南民族出版社, 1986: 242.

## Textual Study and Explanation of “Moxie”

YANG Jie-hong

(Institute of Ethnic Literature, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732)

[Abstract] “Moxie” is the term for Naxi ethnic group in the literature of the Han Dynasty. According to Fang Guoyu and He Zhiwu, this pronoun of discrimination refers to “cattleman” which is related to the ancestors of the Naxi people, Maoniu Qiang (the Qiang people living on raising yaks). But an analysis of the clan naming law, historical relation between Naxi ethnic group and Maoniu Qiang, yak culture and semantic meaning of cattle shows that their explanation is questionable. After a comprehensive survey of the changes of Naxi’s traditional culture, Dongba hieroglyphs and Naxi language, the writer holds that the term “Moxie” means “the people of the heaven”. This meaning is logically related to Naxi people’s tradition of heaven worship and is evolved from the terms of “heaven-worshiper” and “heaven-admirers”.

[Key words] Naxi ethnic group; pronoun of discrimination; heaven worship; Dongba

(责任编辑 李 劼)