

侗苗 文坛



3

MIAODONGLWENTAN

苗侗 文坛



3

MIADONGHENTAN

目 录

龙海清 (苗族)	湘西溪州铜柱与盘瓠文化·····	(1)
吴善淙 龙治安	盘瓠正名三题·····	(15)
石朝江	适应·冲突·发展 ——苗族传统文化与社会主义现代化·····	(23)
张 晓 (苗族)	苗族价值观念简论·····	(38)
杨政银 (土家族)	苗族芦笙文化意识刍议·····	(55)
陶钟麟	浅谈苗族民间舞蹈的社会功能及其 审美特征·····	(63)
吴浩 卜蓬 侗族歌谣探源	·····	(70)
周恒山	侗族大歌的底蕴·····	(80)
龙森林 (侗族)	浅谈“三国故事”在北侗民歌中 的地位·····	(85)
王凤刚 (水族)	丹寨苗族鬼巫文化·····	(90)
杨 德 (苗族)	黄平苗族婚俗初探·····	(107)
秦秀强 (侗族)	侗家“玩山”习俗的功能 及其源流探微·····	(114)
吴善淙 (苗族)	略谈湘西苗族婚俗“会姑娘”·····	(123)
傅安辉 (侗族)	侗乡敬老习俗综述·····	(128)
杨昌鑫	神话、传说、故事讲述家始祖 ——略谈苗族等民族祭司特别职能·····	(135)
李志祥	封面设计	

湘西溪州铜柱与盘瓠文化

苗族 龙海清

耸立于湘西酉水河畔的溪州铜柱，建于后晋天福五年（公元940年），迄今已有一千零五十年的历史。除柱顶被盗而失落不明外，柱身及其铭文虽经千年风雨的侵袭却依然保存完好。柱身形为八面，上镌铭文二千多字，柱高一丈二尺，入地六尺。1961年，它被列为国家重点文物保护单位。它不仅是研究湘西政治、经济、军事等方面历史的重要材料，也是研究湘西民族古代民俗文化的重要珍品。然而，长期以来，人们对它的研究，往往只把它作为一种战争结果的盟约看待，而忽视了它深刻的民族文化背景和丰厚的民俗土壤；有的研究者在研究其铭文时，有意无意地忽视其中某些重要内容。这种研究中的倾斜，不仅有碍于对铜柱丰富的文化内涵的深入发掘，也易导致某些研究结论的片面和偏颇。为了拓展研究的思路，本文试从铜柱与盘瓠文化的关系上进行一些探讨。

一、从铜柱的立因看铜柱与盘瓠文化的关系

据《十国春秋·楚二·文昭王世家》载：后晋天福四年（公元939年），“黔南巡内溪州彭士愁引锦、溪州蛮万余人寇辰、澧二州，焚掠镇戍。……九月辛未，王命左静江指挥使刘勍、决胜使廖匡齐帅衡山兵计五千讨之。……天福五年正月，刘勍进攻彭士愁，火箭焚之，士愁麾下逃入溪、锦深山。乙未，遣其子师曷率诸蛮纳溪、锦、奖三印请降。二月，敕班师还长沙，王徙溪州于便地，表士愁为溪州刺史。……王素称马援苗裔，效伏波将军故事，以铜五千斤铸柱，立于溪州。柱高丈二尺，入地六尺。命学士李弘皋铭之，勒誓状于上。”这就是铜柱的产生过程。这段记载，除把战争的责任推到彭士愁及“锦、溪州蛮”头上而尚待研究以外，铜柱的铸立过程大体是可信的。其它各书所载略同，兹不再具录。然而，楚王马希范与湘西溪州彭士愁的溪州之战，毕竟只是溪州铜柱铸立的直接原因。为何要以铜柱的形式“勒誓状于上”，用铜柱铭文以存证呢？笔者认为，这与铜柱所根植的盘瓠文化土壤有着密切的关系。

盘瓠文化主要是苗、瑶、畲等民族的一个重要的古代文化遗产。这种文化，既表现为口传的，也有诉诸文字的；既有心理层面上的，也表现行为方面的；既有精神上的，也有物态化的。因盘瓠崇拜而产生的图腾柱，就是盘瓠文化的一种物态化。或者说，它是盘瓠文化在物质方面的一种具体表现。那么，溪州铜柱的铸立，是否也包含这种传统呢？可惜柱顶被盗，给我们认识铜柱的民俗根源带来不少的困难，但也决非无蛛丝马迹可寻。

首先，在上面所引的《十国春秋》的记载中，有一句话值得注意：说马希范“素称马援苗裔，效伏波将军故事，以铜五千斤铸柱，立之溪州。”这说明，铸立铜柱并非是马希范在后晋时代的独创，而是“效伏波将军故事”。为了认识“伏波将军故事”，让我们再看看铜柱本身的铭文。

铭文云：“粤以天福五年，岁在庚子，夏五月，楚王如天策府学士李弘皋，谓曰：‘我烈祖昭灵王，汉建武十八年，平征侧于龙编，树铜柱于象浦。其铭曰：金人汗出，铁马蹄坚，子孙相连，九九百年。是知吾祖宗之庆，胤绪绵远，则九九百年之运，昌于南夏者乎？今五溪初宁，群师（帅）内附，古者天子铭德，诸侯计功，大夫称伐，必有刊勒，垂诸简编，将立标题，式昭恩信。敢继前烈，为吾纪焉。’弘皋承教濡毫，载叙厥事。”^①这是铜柱铭文所记铜柱铸立的缘由。从这一段铭文看，铜柱的建立，一方面是受古者天子、诸侯、大夫为“铭德”、“计功”、“称伐”而“必有刊勒，垂诸简编”的启发，一方面，更是相沿于东汉马援“平征侧于龙编，树铜柱于象浦”的做法。

那么，被马希范素称为烈宗的马援之铸立铜柱是怎么一回事呢？马援为东汉人，被拜为伏波将军，又被封为新息侯。东汉建武十八年（公元42年），马援南征交趾，在平定交趾女子征侧及女弟征貳反叛后，于象浦树立铜柱。据《后汉书》所载，象浦铜柱乃是“与越人申明旧制以约束之”^②而建立的。这里的“旧制”，显然指南方民族原有的制度习俗。只有符合当地民族的风俗习惯，这铜柱才具有神圣性，才能便于当地民族所接受，也才能起到互为约束的作用。马援所立铜柱，也并非他个人或他那个时代的创造，而是根据

南方当地民族原有传统习俗所建造的。既然，溪州铜柱是相沿于象浦铜柱的做法，而又要使铜柱有其权威性，就得“入乡随俗”，那么它也必然与湘西民族原有旧俗有关。这种旧俗，当为图腾柱的传统习俗。因为，用立柱的方式以存证，此俗往往源于图腾崇拜。

因图腾崇拜而竖立图腾柱，这已为大量的民俗材料所证明。最有名的莫过于美国西北海岸和加拿大的印第安人所竖立的一种着色的木刻图腾柱。这些地方的图腾柱具有多种形式。例如，北美印第安人所竖立的图腾柱就有如下几种：有纪念性或存证性的；有为房屋转手时以纪念原主和证实新主而立的；有用作墓碑的；有用作支托屋顶的房柱；有用作丧葬柱的；有用作讽刺柱的，等等。除美州的印第安人之外，加里曼丹的达雅克人、印尼的峇厘岛上的土人、马绍耳群岛上的民族、越南到孟加拉湾的各民族中，都立有自己的图腾柱。我国的赫哲族以及萨满家等等，至今仍可以找到图腾柱的遗存。至于苗族族系因盘瓠崇拜所设立的图腾柱，就更为常见了。例如瑶族地区的某些狗头形宗祠、畲族的狗头杖，麻阳苗族一带的盘瓠碑，等等，都无不和图腾有柱关，或者说，是图腾柱的衍化和变异。

苗族史称为“盘瓠蛮”，她是“盘瓠蛮”内一个重要组成部分。根据史籍记载，苗族素有竖立“鬼杆”的习俗，所谓“鬼杆”，不过是一种图腾柱，原物大多属于木柱。清嘉庆重修《一统志》卷五百《贵阳府志》载：“龙家苗，其种有四。在广顺州者为狗耳龙家，好依深林草莽之间，春时立木于野，谓之鬼杆。”同书又说，龙家苗“妇人髻发，缪结上指，若狗耳之状，衣斑衣，以五彩乐珠为饰。”这里说苗

家妇女的头发，绾结成“狗耳之状”，显然与盘瓠崇拜有关。其衣又五彩斑斓，正和《后汉书·南蛮传》所说的盘瓠之后，“好五色衣服”、“衣裳斑斓”相耦合。因此，“春时立木于野”的“鬼杆”，当是因盘瓠崇拜所立的图腾柱。清人陆次云《峒溪纤志》也说：“春时立木于野，男女旋舞以为乐，僚人曰罗汗楼，龙苗曰鬼杆。”在图腾柱下跳舞，在太平洋沿岸和诸岛的一些民族当中，都极为常见。陆氏所记的这些民俗现象，与太平洋沿岸和诸岛的一些民族在图腾柱下跳舞颇为相似。就在现今的黔东南、湘西地区的苗族中还传承有盛大的“椎牛”祭典活动。笔者在别的文章里曾经考证，苗族的“椎牛”，本源于盘瓠崇拜。^③而“椎牛”的礼仪中，必立一木花柱于坪中，用于系住所椎的水牛。“椎牛”活动中，就有青年男女在这种花柱下跳舞的习俗。溯其本源，这种柱子当源于盘瓠崇拜所竖立的一种图腾柱。

如果说，在今天的湘西还保留有不少盘瓠图腾文化遗存的话，那么，在一千多年前的湘西，其盘瓠文化氛围之浓厚是可以想见的。楚王马希范之铸立铜柱，不管他是以柱为盟，还是立柱为表（表其功），或者是立柱为界，但有一点可以肯定：此柱带有神圣性和存证性，这种特征与图腾柱并不相悖。他之所以不用立碑或别的形式而采用立柱的形式，这与当时还弥漫于湘西山区盘瓠崇拜氛围的影响不无关系。由于这种影响，使得马希范有可能效法其先人马援与越人“申明旧制”那样，采用了湘西“盘瓠蛮”的“旧制”。诚然，溪州铜柱铸立的直接原因是由于溪州之战，表面看来，它仅仅是一种战争结果所产生的一种遗留物。但从民俗背景和文化土壤来透视其铸立的原因，我们可以发现，它确含有

盘瓠文化的众多因子。它所根植的文化土壤乃是传承自远古时代的文化土壤。可以说，铜柱乃是湘西盘瓠文化在溶入后晋时代楚国政治、经济、文化、军事而物态化的一种产物。或者说，它是盘瓠文化在特定条件下的一种衍化和变异。

二、从铜柱铭文看铜柱与盘瓠文化的关系

如果说，上面的论证还不足于令人信服的话，那么，我们再看看铜柱铭文正文中的某些重要内容，就十分清楚了。

铜柱铭文在开头说明了立柱缘由及过程后，马上即转入“载叙厥事”，亦即进入中心内容。“载叙厥事”开头即说：

“盖闻牂牁接境，盘瓠遗风。因六子分居，入五溪而聚族，上古以之要服，中古渐尔羁縻，洎师（帅）号精夫，相名映氏。汉则宋均置吏，稍静溪山，唐则杨思兴师，遂开辰、锦。迩来豪右，时恣陆梁，去就在心，否臧由己……”

这段铭文简要地叙述了铜柱竖立地区之地理位置、这一带民族的族源、文化传统、民俗概况、历史沿革、社会状况及其与王朝统治者的关系。文字虽短，却包含众多的内容。无论是作为征服湘西的马希范，还是铭文的撰写者李弘皋（从铭文看，李任过天策府学士、江南诸道都统、掌书记、通议大夫、检校尚书、左仆射、兼御史大夫、上柱国等职，并受赐紫金鱼袋），站在封建王朝统治者的立场而对民族地区抱有成见，这是毫不奇怪的。但是，他们对湘西的文化传统、风土民情的了解，当不是很隔膜的。铭文开头就直言“牂牁接境，盘瓠遗风”，一方面说明了铜柱所竖立的地区是“盘瓠遗风”犹为浓厚的地区，另一方面，也说明了溪州

铜柱自身与盘瓠文化确有密切的关系。铭文用“盘瓠遗风”四字来概括湘西的民俗特点，正与湘西的实际情况相符合。这决不是什么李弘皋的胡乱信笔杜撰。又铭文云：“因六子分居，入五溪而聚族，……洎帅号精夫，相呼媿氏。”这与《后汉书·南蛮列传》以及其它史籍所记的基本相同，这正是指的因信奉盘瓠图腾崇拜而得名的“盘瓠蛮”。只是这里的“洎帅”和“媿氏”，在《后汉书》里作“渠帅”和“媿徒”，两者在文字上稍有差异，但并没有什么矛盾。“洎”“渠”读音相近，大约是用“洎”记“渠”之音。“媿氏”之“媿”为“媿徒”之省。“渠帅”，意为大帅、首领。“精夫”是“盘瓠蛮”的语言，只是用汉字记音。在上古音里，“精”之声纽为“帮”，音韵属“渔”韵。“精夫”读如“精毕”。在现今的湘西苗族语言中，首领或头目就叫“精毕”、“果毕”。“毕”意为头，即头目、首领的意思。“精”或“果”为介词，中心在“毕”。“媿”，在古汉语里为女人称呼。而现今湘西苗族中，一般同辈人称年纪比自己稍大的女人为“媿”，即“姐”的意思。“媿徒”则是一种亲近的称呼，表示视为自己的亲姐姐。由此可见，无论是《后汉书》所载的，还是铜柱铭文所镌刻的上述两种称谓，与苗族是相通的。苗族史称为“盘瓠蛮”，并很早就定在武陵地区定居。从铭文自身，已可以看出，铜柱和苗族古代盘瓠文化有着多么密切的关系。如果铜柱的铸立与盘瓠文化没有任何关系，铭文上是大可不必写上这些内容的。

有的同志将铭文的“六子分居”一语的“六子”解作“巴子兄弟五人”，似乎这样一来，铜柱与盘瓠文化也就没有任何关系了。我认为，这种解释是殊难成立的。

首先，从铭文字面看，也可以清楚地看出，上句的“盘瓠遗风”和后句的“六子分居”是有内在逻辑联系的，这里的“六子”，显然是指古籍记载的盘瓠神话中的盘瓠之后的六男六女自相婚配而繁衍的六个支系而言。这与“巴子兄弟五人”入五溪说，为截然不同的两码事。

其二，据《世本·氏姓篇》：“廩君之先，故出巫诞。巴郡南郡蛮，本有五姓：巴氏、樊氏、谭氏、相氏、郑氏，皆出于五落离钟山。”这五姓，其数为五，与铭文“六子”有别，其发源地亦不在五溪。“巴子”入五溪说，最早的记载，也是唐以后才出现的。

其三，铭文所说的“六子分居”之“六子”与后段所说“溪州刺史彭士愁，与五姓归明”的彭氏等几姓是两个不同的内涵。前者系指盘瓠神话中盘瓠之后的六个支系，后者是指参与订立盟约的彭、田、覃、龚、向、朱六姓。后几姓是被封官的溪州地区的上层统治者，铜柱有其头衔可证。他们当中，固然很难说就没有巴人后裔，但更没有任何材料可以证明他们都是由“巴子兄弟五人”发展而来。当然，也不能将参与订立盟约的六姓划为“盘瓠蛮”中的民族。因为这六姓的情况是复杂的。例如，彭士愁很可能就是从外地迁来的汉人。据不少研究者考证，其父彭城原为江西吉安人，因投奔马殷才到湘西为官。如果从他算起，到参与订立盟约的彭士愁之子彭士果，就已届三代。故铜柱铭文上有“历三四代，长千万夫”之说。由于彭士愁身为溪州刺史，并曾有“引锦、溪州万人寇辰、澧二州”之举，个别史书上将他与其他少数民族首领称为“蛮酋”是不足为怪的。这不能因此就肯定他是土著少数民族，更不能证明他为巴人之后。铭文说：

“天福五年，正月十九日，溪州彭士愁，与五姓归明，众具件状，饮血求誓。”在镌于铜柱另一隅的“右具状”中又说：“其五姓主首，州县职掌有罪，本都申上科惩。”铭文两次只提“五姓”，彭氏显然没有把自己的姓算在里面。作为溪州一方参与订立盟约的明明共有十九人、六个姓氏，且彭姓即占七人，而铭文却又只特别提到“五姓主首”若有“罪”，就“申上科惩”，似乎有意把彭氏置于不同地位，这是很令人深思的。本来，马希范、李弘皋就对五溪地区不无民族偏见，而在铭文中又特别说到彭士愁“世传郡印，家总州兵，布惠立威，识恩知劝，……多自生知，因而善处”也都不是信笔所致。究其原因，大约是为了使彭士愁等人区别于真正“蛮酋”之故。因此，那种把参与订立盟约的溪州一方的六姓都说为巴人后裔中的少数民族，并以此来曲解“六子分居”一语，从而否定铜柱与盘瓠文化的关系是站不住脚的。

又有的同志将“六子”释为乌蛮“六祖”，但据史载，乌蛮的分布地域不在五溪地区，且若用“乌蛮”来解，与铭文“盘瓠遗风”及后面的“洎帅号精夫，相名缺氏”的逻辑不合。

由上面的分析，铭文上的“六子”只有一种可能，那就是盘瓠神话中的“六男六女”发展起来的六个支系。

三、从铜柱竖立地看铜柱与盘瓠文化的关系

铜柱之所以名为溪州铜柱，是源于它的竖立地溪州。所谓溪州，包括现今的古丈、永顺、龙山、保靖诸县。溪州又分为上、中、下三州。铜柱就竖立于下溪州故城，

即现今的古丈县会溪坪，其位于酉水河畔。解放以后因酉水河上修建水电站，铜柱处在淹没区，遂将它自会溪坪迁移至酉水河上游的永顺县王村之旁。但在此之前，铜柱也曾被移动过。铜柱上就有北宋年间补刻的“维天禧元年十一月十五日移到至十六日竖立记”等字样。“天禧”为北宋真宗（赵恒）年号，即公元1017年。据此，说明在宋代，铜柱就被搬动过。不管它被搬动过几次，也不管它原始竖立的具体地点在何处，总离不开武陵地区境内，它长期耸立在古丈的会溪坪也是事实。铜柱上刻有“复溪州铜柱记”以及上面所引的“移到至”等样，可能就是因为铜柱曾经被移动过而迁移回来之故。

铜柱竖立地的会溪坪一带，在三代以上，为荆中地；春秋战国之际，属楚之黔中地。秦时，始置黔中郡，该地属黔中郡。两汉时，属武陵郡地；梁陈时属沅陵郡大乡县。隋代仍属沅陵郡大乡县。唐时为灵溪郡治，大乡县属黔中道。五代时，改置永顺州，后唐辰州刺史彭瑒讨平吴敖骈，世为溪州刺史，故五代时曰溪州。宋时，为下溪州。元明时为永顺宣抚司治。清代改土归流后，改设永顺同知治此，隶辰州。

这块地方，世传为“盘瓠蛮”分布地域。《史记正义》云：“今朗州、楚黔中郡，……皆盘瓠后也。”④《后汉书·南蛮列传》在记叙盘瓠神话后说：“其后滋漫，号也蛮夷。……今长沙武陵蛮是也。”晋干宝《搜神记》亦有类似记载。梁时沈约所撰《宋书》亦云：“‘荆、雍州蛮’，盘瓠之后也。分建种落，分布在诸郡县，……所在多深险，居武陵者有雄溪、橘溪、辰溪、酉溪、澧溪，谓之五溪蛮。”⑤唐李延寿所撰《南史》卷七十九，也有《宋书》相同的记

辖苗胞，一体以军事部勒，实行兵农制度”，仅在永顺县，就将苗民编为五十八旗^⑩，可见苗民依然不少。在铜柱所树立的古丈县，苗民所占比例就更大。据民国时期鄂湘川黔四省边区公署的调查，该县人口仅有四万人，其中苗族就占一万多人。这当然还不包括那些本为苗民但因当时民族歧视、民族压迫而不敢申报苗族者。该县的苗族有称为红苗、喀喇（仡佬）苗、花脚苗几种。“古丈之苗以龙石两姓为最多，亦有杨、彭、张诸姓云。”^⑪至于位处溪州铜柱之南的花垣、凤凰、吉首、麻阳等县，更是苗族的聚居区了。

特别值得注意的是，作为铜柱竖立地的古丈县，其名称的由来，就和盘瓠崇拜有关。光绪三十二年所撰修的《古丈县志》载：“辰州……取辰溪为名，谨按辰州蛮戎所居地，其人皆盘瓠子孙。”^⑫《通典》亦载：“古荆州，……盖蛮夷之国，盘瓠之种。”^⑬《文献通考》亦云：“盘瓠种，……所居皆深山重阻，人迹罕至，长沙、黔中、五溪蛮皆是也。”^⑭这类记载，在古籍中俯拾即是，这里不再一一繁举。

应该指出，这些记载，把有盘瓠图腾崇拜的民族称之为“盘瓠种”或“盘瓠子孙”是不科学的，是带有侮辱性的。但另一方面却说明这些地区历来就是具有盘瓠崇拜的民族所分布的地域。而铜柱竖立地之溪州即属这范围之内。这就进一步佐证，铜柱铭文所镌刻的“盘瓠遗风”当不是虚拟。

诚然，在上述古籍记载中，也有把其它非盘瓠崇拜的民族与有此崇拜的民族相混同的地方。因为，就在武陵地区的溪州，也确还有不属于盘瓠崇拜的民族。在一些古籍记载中，往往失之笼统。但不能因此就排除溪州地区没有盘瓠崇

拜的民族，更不能排除各民族间的文化交流和相互影响。就以曾属于溪州的永顺、龙山、保靖、古丈几县来说，本来就居住大量的苗族，而苗族是有盘瓠崇拜习俗的。

虽然在改土归流前，湘西北部“郡属土民苗民受治于土司”^⑨，部分苗民就逐渐被别的民族所同化，在改土归流后，则又加剧汉化的过程，但直到清代乾隆年间，苗民依然不少。据乾隆二十五年（公元1760）“查造烟册民数”的统计，永顺府所属四县（永顺、保靖、龙山、桑植）的土、苗、客民八万五千九百四十二户，计三十八万五千一百六十五人。其中，苗民占九千四百四十户，计四万五千二百一十人。^⑩为了加强对苗民的控制，清朝统治者“对各乡土司所厅志·卷四》曾对县治所在地之古丈坪名称的由来作过考证，其中有云：“顾或者曰，古阳自昔苗地，苗俗崇巫信鬼，每于正月之吉，召聚亲族击鼓，跳舞以迎神，名之曰跳鼓。红苗则间击铜鼓又谓之曰铜鼓坪。而夷坚（？）志所载蔡（？）苗椎牛伐鼓会赛神，祭后受福，各饮牛血，谓之吃牯脏。”“古丈”谐音“牯脏”。而所谓“吃牯脏”在湘西即为“椎牛”祭典活动。“古丈”名称的由来，当和“椎牛”的苗俗有关。又《古丈厅志·卷十·民族志》载：苗族“每农事毕，十月十一月，饶者独为之，或通寨饷钱为之”（指吃牯脏）。同书又说：“苗俗多有不安祖先者，年节或祭中柱，或祭火林，倘家门不顺则椎牛祭鬼。”可见，古丈县一带同湘西其它苗族地区一样，在往昔的“椎牛”活动是习以为常的。笔者曾经指出过，“椎牛”活动，本源于祭祀盘瓠，随着祖先崇拜的强化，后来才逐渐与之相融合，衍发成为一种综合性的祭祀活动。古丈一带既然盛行此风，且古

丈又因此而得名，可以想见，铜柱的竖立地，确有深厚的盘瓠文化土壤。耸立于这块大地的溪州铜柱，必然与这种文化土壤有着不可分割的关系。

四、两点余论

从后晋的时代情况看，尽管湘西溪州一带还保留有不少原始社会文化的遗存，但那时已不是原始社会的时代。溪州铜柱就其铸立的直接原因来说，也不是专为图腾崇拜而立。这是不言而喻的。但不能因此而忽略了其深刻的历史文化渊源。文化是传承的，又是发展的。每一个时代所创造的新的文化，都离不开原有传统文化的基础。溪州铜柱正是湘西远古传承下来的盘瓠文化在当时特定社会条件的延伸与发展。这种延伸与发展正是通过原有传统文化与外来的或新的文化相碰撞、相冲突、相整合而发生的。因此，从整体看，溪州铜柱并不等于纯粹性的图腾柱，它是对原始图腾柱的一种超越。就其文化内涵来说，它既有盘瓠文化的因素，又有后晋时代的政治、经济、军事等方面的文化因素。此为其一。

其二，后晋时代的溪州，就已是多个民族相互为邻、相互杂处的地区。就现在的情况而言，它分布着土家、苗族、汉族等多个民族。特别是湘西北部的几个县，今天，土家族人口占相当大的比例，已成为我国土家族的主要聚居区。但铜柱作为一个文化载体，它不仅包含不同时代的文化因素，也包含了湘西各个民族的文化因素。作为一种文化遗产，它为湘西各个民族所共有，也是整个中华民族所共有。作为一种研究对象，它同样是研究五代时楚国及湘西各民族历史文化的宝贵材料。笔者不同意那种将铜柱也来一个划分民族族

属的不科学做法。本文之所以从它与盘瓠文化关系角度进行探讨，目的就在于为了对铜柱的丰富文化内涵得到充分发掘，以期对此得到多方位、多层面的审视，从而为深入研究民族古代文化，弘扬民族优秀文化服务。

注释：

①铜柱铭文今尚存于柱上，可查考，凡引铜柱上的铭文，均不再注明出处。

②《后汉书·卷二十四·马援列传第十四》。

③参见龙海清《从盘瓠崇拜看苗族图腾文化》，载于《苗族文化论丛》一书，湖南大学出版社1989年6月出版。

④见《史记·卷六十九·苏秦传》。

⑤《宋书·卷九十七·蛮夷列传》。

⑥唐李吉甫《元和郡县志》卷三十一。

⑦唐杜佑《通典》卷一八三。

⑧宋马端临《文献通考》卷三二八。

⑨清张天如《小方壶斋·第六·永顺小志》。

⑩乾隆时《永顺府志》卷之四。

⑪⑫盛湘子《湘西苗疆之设治及其现状》，单行本。

[责任编辑 扬纂]

（上接第22页）

事和现实混淆起来。所以，造成直今汉族中还有人骂人是“狗杂种”或“狗日的”。范曄《后汉书·南蛮传》一句“狗”之说，真可谓是千古奇冤啊！

[责任编辑：李仕明]