

张应和 著

苗乡探奇



四川民族出版社



作者简介：生于1940年12月，苗族，湘西州花垣县吉卫镇人。1952年至1962年就读毕业于湘西民族中学、中央民族学院分院历史系。1962年分配至农村基层工作，其间从事群众文化工作多年。1985年至今从事民族古籍收集、整理工作，已出版民族古籍（合作）7部180万字，发表论文30余篇。现任湘西州民委古籍办（民研所）主任、副研究馆员，兼任中国民族史学会理事等社团职务。

序 言

本书作者是我委古籍办主任、副研究馆员。多年来，他热心搜求、整理苗族古籍，每遇所感，则殚精竭虑，振颐发愤，恣然见诸笔端，发文于国内的多家学术刊物上。现经作者逐篇整理修改，分类排列成册，可謂是苗族历史文化研究、尤其是苗族古籍研究的一项可喜成果。

苗族古籍藏量丰富，形式多样。有人说它是“巫祝之词，卑不足道”，这未免失之于偏颇。其实，苗族巫祝之词只是苗族古籍的沧海之一粟。即便是它，也具有很高的民族和学术研究价值，从中，我们可以领悟到苗族那聪明的才智，丰富的想象，高尚的情操和强烈的民族意识；领略到苗族那古朴淳厚的风情习俗，传统的生产、生活方式；窥视到苗族那艰难的历史流程和拼搏、奋进精神。……作者正是在掌握了大量苗族古籍的前提下，才得以有感而发，写出了大量奇异而新鲜的章篇来。这说明苗族古籍对于一个从事苗族历史文化研究的学者来说，是处于何等重要的地位。

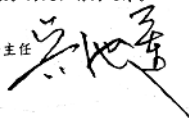
据我所知，我委古籍办和民研所的同志们，每年都要劈出数月的时间深入土家苗寨、回头地角，从事民族古籍的田野作业。他们如饥似渴地吮吮民族文化那不尽的乳汁；他们将多种文化现象与民族古籍的脉胳相对接，力争理解、掌握其精髓；他们录下了许多前所未闻、尚且一团迷雾的文化遗孑，然后细加分析研究，提出有证据且合宜的修正；他们还试图根据我州实际情况，构建一个解释民族历史文化现象的框架，到田野作业中去加以实施、验证。……有耕耘必有收获，这便是他们（如本书作者）能够一箭双雕，在民族古籍的搜集整理和民族及民族古籍的研究中同时获

得丰收的主要原因。

细读本书，方觉察出其内涵的丰富和作者的良苦用心。它虽非专一的序列之作，但仍显得有绪。这明显地表现在各篇皆与苗族古籍有关：或为苗族古籍所生发，或诠释苗族古籍的疑难，或在苗族古籍所涉及的重大历史文化问题上展开深入的论证，或直接评述苗族古籍。总之，苗族古籍构成了全书之网，无一不在其内。更由于作者注意苗族古籍原文的利用、引证和开发，所以使全书浸溢出民族文化的泥土的芬芳，给人以新鲜活泼、通俗易懂之感。尤其可贵的是作者根置于苗族古籍，敢于在若干历史问题上不苟常谈，有所创新，这难免有失，但亦能自圆其说，于学术研讨有一定的参考价值。

总之，这是我委古籍办及民研所的一部学术性著述，也是洞察我委工作成效的一口小窗。现不避浅陋，以《苗乡探奇》为名而献给广大读者，意在求得专家学者和读者们的批评指正，以促进我委古籍及民族研究工作的进一步拓展。为此，特为之序。

广西壮族自治区民族事务委员会主任



1994年元月2日

目 录

序 言	吴池莲 (1)
-----	---------

●民族源流

与“盘瓠是苗族始祖”论者的商榷	(1)
“狗父神母”考略	(9)
苗族谱牒勾沉	(17)
花垣苗族源流概述	(28)

●信仰崇拜

苗族椎牛的若干特点	(37)
附：苗族椎牛巫辞全译	
第一部分：史诗	(45)
第二部分：祭词	(73)
苗族树神崇拜试探	(109)
《中国雉文化·沅湘雉辞汇览》前言	(116)
苗族还雉愿源流考	(119)
雉文化对《易经》的传承及其意义	(132)

●生活习俗

苗族的恋爱习俗及其群体意识	(138)
浅谈古代苗汉通婚问题	(147)

苗族“淡食”习俗刍议·····	(154)
苗家的香根米·····	(164)
牛角号·····	(165)

●历史点滴

评付雍在苗疆的善后政策·····	(167)
清代湘西苗族地区儒学发展考评·····	(181)
林则徐和湘西屯政·····	(192)
卫城索古·····	(197)
葛仙米·神仙术·····	(226)

●民族古籍

古老话·礼词·理词和苗歌·····	(227)
论苗族古籍翻译·····	(243)
湘西土家族苗族自治州民族古籍工作回顾·····	(254)
后 记·····	(267)

与“盘瓠是苗族始祖”论者的商榷

我国古籍中有苗族是“盘瓠之裔”^①之类的记载，今人亦有奉其为信史而详加论述的。如近有文章指出：“盘瓠不像盘古那样为抽象的人类祖先，而是具体民族即瑶、畲、苗族的始祖。”^②究竟盘瓠跟瑶、畲等族的关系如何，本人不敢妄断；致于说其是苗族的始祖，则有根据苗族古籍及其历史习俗加以考证之必要。

一、崇拜犬是否等于崇拜盘瓠

“盘瓠是苗族始祖”论者的重要依据之一是：苗族中有崇拜犬的习俗。如在苗区流传着神犬的传说、故事，苗族穿戴“裁制皆有尾形”^③的服饰，部分苗民禁食狗肉、以狗命名等等。因而认定其崇拜盘瓠，系盘瓠的后裔。但人们不禁要问：崇拜犬是否就是等于崇拜盘瓠？这就有必要将二者作一番全面的比较。

首先、我认为二者崇拜的对象不同。尽管二者崇拜的都是犬，但前者是那跟我随我、乐于助人的“义犬”，而后者却是那传说中的繁衍了子孙后代的“始祖犬”（盘瓠）。早在民国年间，凌纯声、芮逸夫二先生来湘西苗区调查，即笔录了数则苗族崇拜义犬的故事。其一云：

“姓石的祖先是仙家把白（人名——笔者）。他们的子孙是不吃狗肉的。因为他生了出来到几个月后，母亲就死了。没有奶吃，天天啼哭。正值他家的狗生了小狗。他就天天随着狗儿吃奶，后来长大了，因感狗的恩德，所以不吃狗肉。因此，现在他的子子孙孙都不吃狗肉。（凤凰吴良佐讲述）”^④

此类故事在湘西苗族聚居的花垣、凤凰、吉首、保靖、古丈等县市到处流传，只是内容和情节不同而已。但其中没有一则故事讲到犬人交配、繁衍了后代的，更不知盘瓠何许人（或部落）也。

第二、崇拜的性质不同。苗族对义犬的崇拜纯属于原始的自然图腾崇拜，而盘瓠崇拜已超出了自然崇拜的范围，属于典型的祖先崇拜。

第三、二者形成的时间不同。苗族的犬图腾崇拜无疑产生于原始社会的渔猎时期，而盘瓠崇拜只能在父系氏族社会才有可能产生（因其属于男性祖先崇拜）。可见前者形成的时间较后者为早。

第四、二者流传的范围不同。苗族的犬图腾崇拜只有石、田等部分苗族姓氏有之，而并非全族共有。据调查，苗族各支系和姓氏的图腾崇拜是多种多样的。如部分苗族田氏不吃鸡，视其为本氏族的灵物；部分姓施的苗族先民因常居于森林之中，常常遭到凶禽猛兽的威胁，据说画眉的粪便能使兽皮糜烂致死，是凶猛野兽的天敌，于是他们分外保护和崇敬画眉，将其视为自己的族徽；还有的姓氏和支系崇拜风、雨、雷、电、楠木、枫树等等。这种图腾崇拜的多样性，正是古代苗民认识自然、跟自然作斗争的真实写照，同时从各个侧面反映了苗族古代社会发展的进程。而盘瓠崇拜却超出了一个、甚至多个民族的范围，是一个地域性广泛、带有多民族特点的祖先崇拜。就此而论，盘瓠亦可被视为“抽象的人类祖先”^⑤。

第五、二者崇拜的形式不同。凡属崇拜盘瓠的民族，无不有一套隆重的礼仪。如瑶族，他们“时节祀盘瓠”^⑥；“岁首祭盘瓠，杂揉鱼肉酒于木槽，扣槽群号以为祀。”^⑦他们称祭祀活动为“赛盘瓠”或“调盘王”，以后又演变为“还盘王愿”等等。又如畲族，把盘瓠神话绘成画像（称为“祖图”），祀奉甚为虔诚；甚至刻成祖杖，作为图腾的标志。而苗族并无如上的礼仪和活动。他们崇拜义犬只是不吃狗肉、穿“尾形”服装、以狗命人名、地名而已，

倘若以此为据，认为他们信奉崇拜盘瓠，因而是盘瓠的后裔，那么推而广之，穿牛仔裤、戴牛屎帽、跳牛仔舞的人应是牛的后裔；穿燕尾服的应是燕的后裔，这岂不是天大的笑话！

有人以“狗父圣母”的故事为据，说明苗族是盘瓠的后裔。其实，这一故事只在极个别地区流传；从其内容来看，也与史载盘瓠故事迥然各异。如龙炳文的译本中云：“豆来生奶夔，皇帝养爸狗。”^⑧其中豆来并非高辛帝，奶夔也并非高辛之女，而爸狗更非蚕虫所变化，亦非一只“其毛五彩”的狗，只不过以狗命名而已。

有人为了证实苗族为盘瓠之裔，把苗族的椎牛祭典说成是主祭盘瓠。对此，我们曾在苗区作过广泛、深入的调查，并搜集了数个椎牛巫词的底本，结果证实椎牛并非主祭祖先。因为祭祖的仪式（叫“敬家仙”）一般已在前一天当作一项附加的仪式进行，且其祭词与祭盘瓠丝毫无关。待举行椎牛仪式时，巫词的意思是祭天上的“大神”（相当于“上帝”），乞求他免去主人的灾难，赐主人以吉祥、幸福和安康，“坐到头发白，牙齿红”^⑨。至于苗族其它祭祀活动，项目繁多。据《永绥厅志》载，大、小共七十二堂，但堂堂祭祀与祭盘瓠无关。我们怎能轻易断言，苗族在祭祀中有崇拜盘瓠的遗风呢？

通过比较可以看出，苗族崇拜义犬并不等于崇拜盘瓠。以此作为“盘瓠是苗族始祖”的根据，无疑是一种不顾事实真相的肤浅说法。

二、崇拜盘瓠是否就是盘瓠之裔

我们说苗族不崇拜盘瓠，是就其总体来看的，当然不包括它的局部地区和个别支系。如湘西泸溪、麻阳等县部分苗族，他们就存有盘瓠崇拜的习俗。过去他们视盘瓠为其始祖和至高无上的尊神，每在岁首或岁末都要举行大规模的祭祀活动。现今，麻阳

县内还有盘瓠庙宇及其遗址达十八处之多。在泸溪县则普遍流传着盘瓠的故事，并有辛女岩等多处地名。跟瑶、畲等族比较起来，其崇拜的内容和形式是极其相似的。

上述民俗事象的存在，为“盘瓠是苗族始祖”论者提供了又一个有力的根据。但是崇拜盘瓠是否就是盘瓠的后裔？这是需要商榷的第二个问题。

首先让我们全面地分析一下泸溪、麻阳等县苗族崇拜盘瓠的历史背景。

从自然条件看，上述地区位于湘西的东南一隅，古为五溪的关扼之地。境内虽然山峦起伏，土地脊薄，但是森林和水利资源十分丰富。主要河流有麻阳河和五溪之一的武水。它们横贯南北，分别在辰溪和泸溪城郊的五里洲入沅水。沅水的这一段属其中游，江面宽阔，水势平缓，为人们提供了舟楫和灌溉之利；尤其是它的河谷地带形成的冲积原野，是远古人类从事原始农牧业的理想之地。

由于自然条件的优越，早在六七千年以前，这一带地区就出现了人类的活动。据湘西州文物考古队对泸溪县境的沅水流域的文物普查，发现旧石器遗址六处，新石器遗址三处，还有多处商周时期的文化遗址。旧石器遗址中出土的文物有砍砸器、刮削器、盘状器和尖状器等共三十余件，器料为河卵石；新石器遗址出土的文物有石斧、石球、石片、石镞等二十余件。地下发掘证实，沅水中游一带有着极其悠久的历史 and 灿烂的古代文化。早在唐、虞、夏三代，很多南方原始民族的先民即沿着沅水而上，迁入到这一带地区，其中苗族的先民是主要的一支。这一带地区在那时已开始出现了原始民族杂居的局面。至秦汉之时，居住于五溪一带的各族先民被统称为“五溪蛮”（或叫“黔中蛮”、“武陵蛮”）。而泸溪、麻阳一带则正是各族先民们交错杂居最为显著的地方。据宋代朱辅《溪蛮丛笑》序曰：“五溪之蛮，皆盘瓠种也。聚落区分，

各亦随异，源其故址，环四封而居者今有五：曰苗、曰瑶、曰僚、曰僮、曰仡佬。”可见五溪蛮的原始民族成分是复杂众多的。

原始民族杂居的态势，势必给泸溪、麻阳一带的文化带来了无比的丰富性。以泸溪为例，在其东南几乎荟萃了五溪蛮中各个支系的原始和次生文化。在其周围二、三十里范围内，除有新旧石器和商周文化遗址外，还留有一大批汉墓群；尤其是沅水右侧的箱子岩古迹，更为古今游人所赞叹。在那里，留有多种形式的崖墓和悬棺遗迹。据唐代《朝野僉载》云：

“五溪蛮，父母死，于村外阁其尸，三年而葬。打鼓踏歌。亲属饮宴舞戏，一月余日。尽产为棺，于临江高山半肋，凿龕以葬之，自山上悬索下柩，弥高者以至孝，即终身不复祀祭。初遭丧，三年不食盐。”这是关于五溪蛮悬棺葬俗的最早记载。

清人王昶在其《滇行日录》中更作了具体的描述：

“过辛女岩，壁立水中，如刀削然。……最足异者，山半穴内，如箱、如船、如楣桷，谛视皆以木为之。或云仙灵所窟，或云诸葛武侯藏粮于此，其说茫然不可信。”今于该处考察，所见莫不如此。在盘瓠崇拜方面，此地留下的传说、遗风更是多不胜数，仅以地名而言，就有辛女岩、辛女溪（又叫“寡婆溪”）、打狗冲、流狗滩等二十余处。由于原始民族间的长期共处和往来，他们在文化上的互相影响、互相交流、互相渗透则是不可避免的。以悬棺葬俗为例，据民国以来众多的专家学者研究，它本为仡佬或僚人的葬俗，但为苗瑶等多个原始民族所吸收。在现今贵州松桃苗族自治县境内，即有苗人的云落屯悬棺和崖墓遗址。类似的遗址在湘西苗族地区亦可见到。辛女岩地区文化表明，泸溪、麻阳等苗族沿边地区的盘瓠崇拜，是有其深刻的历史背景的，这就是原始民族杂居局面的形成和发展以及相互间的文化影响和渗透。

在上述历史背景下，我们认为泸溪、麻阳一带的苗族崇拜盘瓠，也可能是受他族影响的结果。这一影响表现为两种形式：一

是自然同化。因当地曾有仡佬、僚人和瑶族的先民居住，而且又是他们西迁和南迁的必经之地。他们在与当地苗族先民的密切交往中，盘瓠崇拜的观念习俗难免不为苗族先民所吸收。二是强制同化，进入阶级社会后统治阶级运用手中的国家机器，强迫某一民族或某几个民族接受有利于自己统治的同化政策。从辛女岩地区分析，无一不是用汉语命名的。据《泸溪县续志》载：“到建县时（隋末——笔者），把这里的大山和大水，杂乱地取个名称，有的名称是附会的，从这里扯到那里，混乱已极。”如“武山”一名，《后汉书·南蛮西南夷列传》本记为“南山”，而后人附会为“武山”，其地理位置一说在泸溪县西一百八十里处，一说在泸溪城东三十里处^⑧。说东道西，莫衷一是，令人难解，实际上却留下了捏造之痕迹。在泸溪县内流传的盘瓠故事，也与《后汉书·南蛮西南夷列传》和《搜神记》、《晋记》中的记载基本一致，只是个别细节不同而已。为什么汉史要把苗族视为盘瓠后裔，其用意不外是贬低和侮辱苗族。而这一心理的产生，又与历史的民族矛盾有关。如东汉时，刘尚、马援先后征蛮，前者“深入军没”^⑨，而后者被阻壶头（今沅陵县清浪滩一带），马革裹尸而还。出于对五溪蛮的畏惧和仇恨，应劭（其祖、父该出任过武陵太守）才在《风俗通》中首先作下了盘瓠是狗等记载。此后代代因袭，久而久之，亦为部分苗族所接受。

上述两方面的同化，不能不使泸溪、麻阳一带的苗族文化发生一定的变异。这变异的部分如盘瓠崇拜，当然不是苗族本体的图腾崇拜。正因为此，它不仅不是整个苗族“宗教观念的体现”，更谈不上是“苗族共同体形成和巩固的纽带”^⑩，而且每言及此，即遭绝大多数苗胞的强烈反对。这是因为苗族与盘瓠无世系关系之所致。由此得出结论：即使是部分苗族崇拜盘瓠，但苗族也不是盘瓠的后裔。

三、如何看待有关的历史记载

这是值得商榷的又一个重要问题。固然有关历史文献是极其珍贵的，但若不加分析地轻易引用，其结果难免不出差错。以盘瓠蛮的地望和称谓为例，《搜神记》云盘瓠之裔“今即梁、汉、巴、蜀、武陵、长沙、庐江郡夷是也”。《晋纪》云：“武陵、长沙、庐江郡夷，盘瓠之后也。”其中梁、汉在河南、陕南境内，巴、蜀在四川，庐江郡则在安徽。上述二书同为干宝所撰，但地望则颇有出入。仅只相隔一个不长的封建王朝，范晔在《后汉书·南蛮西南夷列传》中又作出了如下的变动：“盘瓠死后，……其后滋蔓，号曰蛮夷。……今长沙、武陵蛮是也。”不仅在地盘上又缩小了一大片，而且连称谓也由“夷”改为“蛮夷”。如此等等，真令人难以索解。但是仔细分析，则是上述史籍偏重于神话的记叙而于史实多所忽略的表现。这不仅是神话传说所允许的，而且也是常见的现象。其次，神话作为一种不断流传的、有生命的文化现象，它在传承的过程中难免不发生变异，即使是其基本素质如人物、时间、地点等也概莫如是。所以大可不必强求其历史的真实性，更不能轻易以其作为依据，否则不仅笑话百出，而且还葬送了神话那“永久的魔力”^③。基于这一认识，我们认为以汉晋时期的神话为由说明盘瓠是苗的始祖，那是很难令人置信的，这种考据方法也是为一个严肃的史学工作者所不取的。

唐宋以后的载籍颇多，但多系因袭前人之说。如樊绰《蛮书》卷十中云：“黔、涪、巴、夏四邑苗众，……祖乃盘瓠也。”其地望没有超出《搜神记》所言之范围，只是使用了新的称谓而已。显然，唐时的“苗众”即是汉晋的“蛮夷”或“夷”，并非专指今日的苗。即使“苗众”包括苗在其内，仍有考察其具体地域和形成盘瓠崇拜原因的责任。但载籍多为泛指，而且置原始民族间的

交往关系于不顾，其结果难免不使后人产生错觉。所以我们在对待历史典籍的时候，必须分外谨慎小心，尤其应注意和事实联系起来进行综合研究，这样才能得出正确的结论。

注释：

①樊绰《蛮书》卷10。

②⑤1988年7月3日《人民日报》第八版，彭官章：“盘古即盘瓠说质疑”。

③范晔《后汉书·南蛮西南夷列传》。

④凌纯声、芮逸夫《湘西苗民调查报告》。

⑥刘禹锡《蛮子歌》。转引自《民族论坛》1988年第2期李本高：“盘瓠与盘古刍议”一文。

⑦《桂海虞衡志》。转引之文同⑥。

⑧《贵州省民间文学资料》第60集。

⑨笔者据湘西州花垣县苗巫龙腊月口述而译。

⑩《泸溪县志·地理志》。

⑪范晔《后汉书·马援传》。

⑫湘西州民委编《苗族历史讨论会论文集》，马少侨“盘瓠蛮初探”。

⑬马克思语。转引自《民间文学论坛》1987年第4期第22页，顾希佳：“马头娘及其神话——蚕神考”一文。

（此文载我省《民族论坛》1989年第一期）

“狗父神母”考略

在苗族盘瓠崇拜问题的研讨中，湘西境内流传的“狗父神母”神话早已引起众多专家学者的高度重视。不少文章指出，“狗父神母”即盘瓠、高辛女，“狗父神母”神话的流传即是苗族盘瓠崇拜的民俗象征。但仔细考察，问题却并非如此简单。

首先，我们来全面比较一下苗族“狗父神母”神话跟史载盘瓠神话的异同。

据笔者所知，在湘西州现存的苗族古籍（主要是口碑资料），载有“狗父神母”神话的资料有史诗五部（龙炳文苗族《古老话》、石宗仁《苗族史诗》、石昌炽《溯源古歌》、石家录《乾坤莫立，分巴分玛》和笔者的《苗族椎牛巫辞》，以上皆为苗语汉译本）。此外，还有数则盘瓠、高辛女神话被载入个别县的民间故事集成卷和内部印刷资料中（见《中国民间故事集成·湖南卷·泸溪县资料本》和泸溪县委编《盘瓠研究与传说》一书），这些故事在内容、情节、人物形象等方面跟史载基本一致，于研究民族文化交流史确有参考价值，但于苗族盘瓠崇拜问题的研究则意义不大。因此，我们言及的“比较”，只能是苗族史诗和汉籍所载的比较，这才于研究有所裨益。

从苗族史诗中的“狗父神母”的内容、情节、人物形象等各方面看，几乎无一与史载相同。如：

1、关于盘瓠和“狗父”的出生：干宝《搜神记》云：“高辛氏，有老妇人居于王宫，得耳疾历时。因为挑治，出顶虫，大如茧。妇人去后，置以瓠离，覆之以盘，俄而顶虫乃化为犬，其文五色，因名盘瓠，遂畜之”。范晔《后汉书·南蛮传》则隐而不书，只以“时帝有畜狗”一语轻而带过。但苗族史诗则普遍认为“爸狗”为人类父母所生养。如

龙炳文本译为“豆来生奶葵(即“圣母”——笔者注),皇帝养爸狗(即“狗父”——笔者注)”;石宗仁本译为“……男国王生养豆奈,女国王生养旺几。豆奈生养奶略(即“圣母”——笔者注)啊,旺几生养玛果(即“狗父”——笔者注)。”笔者本译为“纽基养奶贵(即“圣母”),旺几养爸狗”。与史载迥然不同。

2、关于盘瓠的功绩:史载盘瓠揭榜出征,含劲敌吴将军首阙下(还有相似的记载)。但苗族史诗却只字没有言及。

3、史载盘瓠为一只真犬,但苗族史诗中的“爸狗”只是以“狗”命名,不见关于他是一只真犬的描述。

4、关于盘瓠与高辛帝女的联姻:史载高辛帝不食前言,将皇门之娇许给盘瓠为妻。但史诗中无此内容。

5、关于盘瓠和“狗父”的死因及丧葬情况:盘瓠之死及丧葬,史籍无载,但“狗父”却是被后代误杀致死。龙炳文本传为被“代兄、代夷”(苗族子辈)所杀,笔者本传为被“代咱、代卡”(汉族子辈)所杀。这种完全相反的传闻,反映了古代民族关系中矛盾的一方面(这当然是民族关系中次要的方面)。爸狗死后,后裔们予以厚葬,如笔者本记云:“……(代兄、代夷)请得地理仙人,请得八字先生,来选坟场,来选吉利的地方。他们用银席将爸狗埋在几通几献(地名),用金席把爸狗葬在欧亚归卓(系上一地名的别称)。爸狗脚踩哪里?脚踩一十二只大石船;爸狗头朝何方?头朝一十二把大石伞;右手连着重叠的峻岭,左手指向连绵的高山;前有一十二个石人跪拜,后有一十二个石人作揖。”

6、关于后代的繁衍:史载盘瓠、辛女“生子一十二人,六男六女。盘瓠死后,因自相夫妻。……其后滋蔓,号曰蛮夷”。(范晔《后汉书·南蛮传》)而“狗父圣母”生了七个崽熊、崽夷,七个崽咱、崽卡,其后又“绵瓜蛭于苗疆,繁鱼种于獠洞”,发展成为众多姓氏分明的支系。在内容上,史诗远较史载详明。

7、史载站在统治阶级的立场上,给“蛮”安上了一连串罪名,

竭尽污辱盘瓠后裔之能事。如辱骂盘瓠之裔“外痴内黠，安土重旧”等。而史诗对“神母狗父”之裔则抱以热情赞美歌颂的态度。如描述苗族石姓支系道：“他们聪明伶俐，他们勤劳勇敢。他们聚成的寨子象湖泊一样宽大，他们修建的住房象蜂窝相连。房子封墙盖瓦，屋角象鹅象鸭。鸡鸣如秋蝉弹唱，驴奔如浪涌云飞。他们人口众多，他们富裕贵气。他们象一大群黄雀，他们象一大群画眉。一捆捆山竹他们能压弯，一根根大树他们能拔起。接见客人他们摘下帽子，遇到贵人他们点头示意。他们吃牛跳鼓，他们是苗家的好支系。”

凡此种种，不胜枚举。这些事实都充分说明，史载的盘瓠、辛女决非史诗中的“神母狗父”。若因一个“狗”字相同就认为找准了对象，这岂不是过于幼稚和武断了吗？当然，在现有的史诗底本中，也难免渗入一些外来的文化因子，二者混合（或结合），几乎天衣无缝。但只需仔细辨别，终不致将混入因子当着“原生细胞”来看待。

其次，我们再来考察盘瓠神话和“狗父神母”神话在湘西境内的流传情况。倘若笔者关于二者非一的论断成立，那么从盘瓠神话的流传范围看，它只是在湘东南一隅的泸溪、麻阳等县一带范围内流传，而在湘西腹地几乎无所传闻。其所以如此，本人在湖南省《民族论坛》1989年第一期《与“盘瓠是苗族始祖”论者的商榷》一文中已作了浅证，在此无赘述之必要，只不过想就“盘瓠洞”的问题作一点新的补充。

干宝《搜神记》和范曄《后汉书·南蛮传》皆云盘瓠和辛女走入南山，止于石室之中，后人注云，南山即武山，位于泸溪城西180里处。《水经注·沅水》云：“有武溪，源出武山，与酉阳分山，水源石上有盘瓠，迹犹存矣”。《汉唐地理书抄》辑黄闵《武陵记》云：“武山高可万仞，山半有盘瓠石室，可容数万人。中有石床、盘瓠行迹。今按山窟前有石羊石兽，古迹奇异尤多。望石窟大如三间屋，遥见一石，乃似狗形，蛮俗相传云，是盘瓠象