

萧洪恩◎著

民俗

文化鉴赏



 团结出版社

萧洪恩◎著

民俗

文化鉴赏



团结出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

民俗文化鉴赏 / 萧洪恩著. — 北京: 团结出版社,
2018.2
ISBN 978-7-5126-6061-8

I. ①民… II. ①萧… III. ①风俗习惯—研究—中国
IV. ①K892

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 014197 号

出 版: 团结出版社

(北京市东城区东皇城根南街 84 号 邮编: 100006)

电 话: (010) 65228880 65244790

网 址: <http://www.tjpress.com>

E-mail: 65244790@163.com

经 销: 全国新华书店

印 装: 北京市金星印务有限公司

开 本: 170mm×240mm 1/16

印 张: 24.75

字 数: 413 千字

版 次: 2018 年 3 月 第 1 版

印 次: 2018 年 3 月 第 1 次印刷

书 号: 978-7-5126-6061-8

定 价: 80.00 元

(版权所有, 盗版必究)

前 言

20世纪80年代中期，我乘着武汉大学哲学硕士研究生毕业的学历学位和献身民族地区建设的激情来到了鄂西土家族苗族自治州（现已更名为恩施土家族苗族自治州，故下以恩施州称之）工作，初始被分配到筹备中的恩施州社会科学联合会，不久过渡到中国共产党恩施州委员会党校工作。自此而后，我的灵心所指、智慧所向、情感所钟、意志所持即是以民俗文化形式呈现的各民族文化研究，于是我的民族文化研究实际上以民俗文化研究的形式出现，并在研究中力求以哲学的深刻、理性的激情、犀利的文笔、动情的语言展现恩施州各族人民之智慧的生产、深情的生活、诚信的交往、文明的成就，于是写下了一篇篇论文，今天借此机会摘引一些当时所写的字句，以显示我们为什么会以鉴赏的眼光来看民俗文化的长期认识背景，并借以为前言。

1986年暑期刚参加工作，即在搜集资料的基础上写下了《浅谈土家先民的哲学思想》一文，原文刊于《湖北少数民族》1987年第2期上。文章论述了土家族人物共本的创生说、“俱事鬼神”的自然观、祖先崇拜的朴素心理等哲学问题，基本态度是：

土家族先民的神话传说，蕴藏着他们的哲学思想。正如马克思所说的：当人们在开始思索“关于他们对自然界的关系的观念，或者是关于他们之间的关系的观念，或者是关于他们自身的状况的观念”^[1]的时候，他们就已经在生产劳动中学会了观察和思考。当然，由于“古代各民族是在想象中、

[1] 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社1995年版。

在神话中经历了自己的史前时期”^[1]，所以我们也只能从这些神话与传说中去追溯那些“最初在意识的宗教形式中形成”^[2]的哲学思维了。

这篇满怀深情的论文，让我的思维视野锁定了作为口承民俗的文化。随后，作于1987年春夏的《试论土家族文明史的开端》，原文因参加恩施州民族学会1987年年会而刊于《恩施民族研究专集》第二集，发表于1988年第4期《恩施党校学报》上，其中对《后汉书·南蛮西南夷列传》所引《世本》中的巴人起源的神话做了我的解读。该神话原文是：“巴郡南郡蛮，本有五姓：巴氏、樊氏、暉氏、相氏、郑氏，皆出于武落钟离山。其山有赤黑二穴，巴氏之子生于赤穴，四姓之子皆生于黑穴。未有君长，俱事鬼神，乃共掷剑于石穴，约能中者，奉以为君。巴氏子务相乃独中之，众皆叹。又令各乘土船，约能浮者，当以为君。余姓悉沉，惟务相独浮。因共立之，是为廩君。乃乘土船，从夷水至盐阳。盐水有神女，谓廩君曰：‘此地广大，鱼盐所出，愿留共君。’廩君不许。盐神暮辄来取宿，旦即化为虫，与诸虫群飞，掩蔽日光，天地晦暝。积十余日，廩君伺其便，因射杀之，天乃开明。廩君于是君乎夷城，四姓皆臣之。廩君死，魂魄世为白虎。巴氏以虎饮人血，遂以人祠焉。”凭借我的哲学思维基础，对此土家先民巴人神话做出了我的解读结论：

抛开其特定的运用后，我们发现：第一，廩君与盐水女神的关系，正好可以看作是虚戏传说的分化，证明二者的渊源关系。第二，在廩君之前，已出现了贫富不均的现象。“巴氏之子生于赤穴，四姓之子皆生于黑穴”之说，即为明证。第三，氏族公社制度还未完全解体，因而还“未有君长，俱事鬼神”。第四，开始了夺权斗争，走到了氏族社会的尽头。所以，“共掷剑于石穴，约能中者，奉以为君”。第五，人为宗教的出现。其先崇拜的白虎是自然对象，现在已变成了人化对象。它既表明人的地位的提高，表明父权制的遗迹存在，也表明宗教的自觉化，成为阶级社会的重要表征。“廩君死、魂魄世为白虎”即是。第六，国家开始出现。“廩君于是君乎夷城，四姓皆臣之”，表明了国家政治统治的发生。第七，出现了神权垄断。原来的“虎”，显系五姓共有，反映原始社会的宗教平等。但现在的“虎”，是廩君之魂魄，

[1] 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社1995年版，第7页。

[2] 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》第26卷，北京：人民出版社1974年版，第26页。

因而，巴氏决定了祭祀的方式与内容。这是伴随着夺取政权而来的夺取神权的斗争。第八，人祭现象的出现，“遂以人祠焉”的现象，是奴隶社会的突出性征。总之，廩君时代已是属于土家族的文明史时代……大体说来，在颛顼至尧时代，应当被认为是土家族文明社会的形成及发展时代。自此之后，逐渐加强与中原的联系，直到融合于中华民族的大家庭之中……总之，根据上面的论述，我们不仅发现土家先民是中华民族的重要源头之一，而且可以稽考土家族文明史的开端。因为我们依于土家先民与汉民族的历史共性，其中特别是洪荒时代的历史共性，看到土家先民与汉民族一样，洪荒时代都是作为文明社会的预兆的，治水斗争是文明时代的助产婆，反映了两个民族的共同的历史趋向。

人文科学研究的基础工作和基本方法是解读文本、理解对象、体验生命，并在此基础上形成了多种诠释学方法。该文对廩君神话的解读与论释，成了我的一种尝试。写于1987年发表于《鄂西大学学报》1988年第1期上的《日常的、家常的、平常的哲学——恩施民间传说中的哲学问题》一文，其中特别肯定了恩施各族人民作为恩施的“第一个哲学家”的地位，并在总体上强调说：

世代居住在恩施地区的土家族、苗族等少数民族人民，在长期的历史发展中，以各种形式书写着自己民族的历史。在各种各样的历史材料中，民间传说始终是一个重要内容，因为“许多世纪以来，人民的创作反映了各个时代他们的世界观”^[1]。而研究他们的这种世界观，了解他们的真正历史，揭示出其中所包含的“还不发达的民主主义和社会主义的文化成分”^[2]，应当是我们的一项重要重要的任务。本文的目的，只想就其“世界观”中所隐含的哲学思想因素作一初步分析，以便了解他们在哲学精神方面的创造。

写于1987年发表于《鄂西大学学报》1988年第3期上的《神的三界与人的三界——论恩施民间神话中的原始宗教意识》一文，先在总体上强调：宗教在任何时代都是一种颠倒的世界观，“是那些还没有获得自身或是已经再度丧失自身的人的

[1] [俄] 邦奇-布鲁耶维奇著，刘辽逸等译：《列宁论民间口头文学》，《苏联民间文学论集》，北京：作家出版社1958年版，第6页。

[2] 列宁：《列宁全集》20卷，北京：人民出版社1985年版，第8页。

自我意识和自我感觉”^[1]。因而在那些本身是颠倒了的世界和人们没有自我主宰力量或自我主宰力量较弱的时候，宗教意识的产生就有可能。也就是在这个意义上说，现实的苦难就是宗教的光明。马克思主义经典作家对于宗教本质的这种最一般概说，无疑是我们分析和评价恩施民间神话中的宗教意识的强力武器。特别是在恩施仍处在社会主义初级阶段的低级层次上时，宗教所赖以存在的社会历史条件并未完全消除，作为古典社会的天国投影的古典宗教也仍然在继续起着“麻醉作用”。因此，必须把马克思主义的“思想闪电”“真正射人”恩施这块“没有触动过（至少是没有完全触动过）的人民园地”；必须让人们认识到：“对宗教的批判”，分析是“对其他一切批判”，分析的“前提”。^[2]但是，我们又不能仅仅把宗教归结为一种精神鸦片了事，它作为一种特定的文化形态，作为特定社会历史条件下的特定产物，必然对该社会起到应有的积极作用。此文的目的，就是通过恩施人对神的三界与人的三界的划分的分析，对恩施民间神话中的宗教意识进行一次尝试性探索。然后指出：

三界说是恩施人特有的宗教观念，它的产生除了那种通常的对“现实苦难的抗议”而外，更多的还是由于对自然、社会及人身诸多现象的渴望理解；除了“人间的力量采取超人间的力量的形式”而外，更多的还是人们的探索性追求，其中包括人们或对自然的追求。因此，三界说的总的价值取向不是安于现状，而是奋发向上；不是甘于堕落，而是激励向善；不是四分五裂，而是团结融合与共同奋斗。

写于1988年，原载于《鄂西大学学报》1989年第1期的《研究恩施的民间文学评析恩施的文学现状和发展》一文，在总体上肯定：在恩施，不仅“清江秀绝三巴地”^[3]，而且“天边秀色鄂西山”^[4]。也就是在这风景如画、山水相依的地方，孕育了有“骎骎大国风”^[5]的文学艺术，因而被称为“诗的家乡，歌的海洋”^[6]。历史上，

[1] 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社1995年版，第1页。

[2] 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社1995年版，第1页。

[3] 明嘉靖版《巴东县志》载高维勉《清江》诗。

[4] 《巴东古今诗吟》辑胡庆魁《巴东恩施道上》诗。

[5] 李勣清同治版《来凤县志·风俗志》引旧志宋儒曰：“论文学，则骎骎大国风。”清道光版王协梦修《施南府志》卷10亦如之。

[6] 《宣恩侗族概况》编写组：《宣恩侗族概况》，内部资料1986年版，第87页。

恩施的民间文学，无论是其内容及形式，还是其情感及艺术都已达到了相当的高度。研究恩施丰富、优美的民间文学，诸如神话、传说、故事、诗歌等，对于探索和评析恩施的文学现状和发展，不是没有意义的。然后以“山野女郎朱颜在”为题，肯定了其价值：

“山野女郎朱颜在，鬓白男儿志未衰。”恩施民间文学所涉及的内容非常广泛，要考察恩施民间文学的“朱颜”，无疑需要进行多侧面、多角度、全方位的透视。如果我们把视野扩大的话，我们就会发现它除了那独具匠心的艺术特色之外，还表现在宗教、历史、政治、民风民俗等多方面价值。并且正是这种多向性，使它至今仍显示出“永久的魅力”。

同样写于1988年而发表于《恩施党校学报》1989年第1期、《湖北少数民族》1990年第6期的《发扬传统 克服惰力 铸造民族新文化》一文，认为从恩施民族文化的历史发展中，既可以发现让我们引为自豪的优秀传统，又可以发现使我们气馁的历史惰力。对于前者，我们可能由此产生乐观主义；对于后者，我们可能产生悲观主义。所有这两者，都会从不同的角度促使我们放弃主观努力。因此，我们必须发扬传统、克服惰力、铸造民族新文化，并且从“文化现象都是社会现象的反映，任何社会现象都是文化现象的表现”的角度，把铸造民族新文化与整个恩施社会现代化一致起来^[1]。然后以“愿朱颜不改常依旧”为题分析说：

用关汉卿《一枝花套·不伏老》曲中“愿朱颜不改常依旧”一语来说明我们恩施的民族历史文化及我们的态度，想来是再好不过的了。一方面，“山野女郎朱颜在”，恩施的民族历史文化有许多优秀精神，至今仍对我们的社会主义现代化建设起着积极作用，“朱颜”常在；另一方面，“愿朱颜不改常依旧”，就要发扬那些优秀精神，愿它对社会主义现代化建设起更大的推动作用。

这一时期写下了不少的分析恩施民俗文化的论文，据后来的初步分析，即有“族源探索”方面的《巴、巴人、巴文化释名》《试论土家族文明史的开端》等；“土家族哲学揭秘”方面的《史前期土家先民哲学思维的萌芽》《浅谈土家先民的哲学

[1] 刘志琴：《社会史的复兴与史学变革》，《史学理论》1988年第3期。

思想》《神的三界与人的三界——论恩施民间神话中的原始宗教意识》《日常的、家事的、平常的哲学——恩施民间传说中的哲学问题》《论“还坛神”无神——“还坛神”的神人关系问题试说》等；“土家族文学述评”方面的《研究恩施的民间文学 评析恩施的文学现状和发展》《文艺生产的规律与恩施文学的春天》；“土家族文化现象阐幽”方面的《试论恩施的文化变更与社会发展》《恩施文化和经济形态的过去与未来》《试论恩施经济发展的文化背景》《浅析鱼木寨的文化特征》《恩施民族地名文化简论》《艰苦奋斗精神的丰碑——土家族〈民族迁徙歌〉试探》《摆手舞的起源及文化内涵初论》《土家族火葬的流变及思想内涵初析》《土家族古代音乐地位试说》《“还坛神”的社会功能初判》《恩施民间神考》《发扬传统 克服惰力 铸造民族新文化》《论土家族文化精神》；“土家族科学技术研究”系列、“土家族天文历法概说”系列等，这些论文都体现了我从恩斯特·卡西尔那里学到的研究方法与研究态度，我当时曾对之进行了分析。我认为，恩斯特·卡西尔在《人论》中曾提出历史研究有其内在的方法、有其内在的规律性，为此他强调：“历史学家在探讨真理时像科学家一样受制于同样的形式规则。在他的思考和论证方式中，在他的归纳推理中，在他对原因的追查中，他都像一个物理学家或生物学家那样服从于同样的普遍思想法则。就人类精神的这些基本理论活动而言，我们不可能在不同的知识领域之间做出任何区别。”^[1]为此，他特别对历史研究提出了以下任务，而我即对之进行了分类记录，并以此指导我的民俗文化研究：

(1) 历史学家的研究使命是使对象活起来：“伟大历史学家们的才能正是在于：把所有单纯的事实都归溯到它们的生成（fieri），把所有的结果都归溯到过程，把所有静态的事物或制度都归溯到它们的创造性活力。政治历史学家们给我们提供的生活充满了激情与情感，充满了政党间的激烈斗争、不同民族之间的冲突和战争。”^[2]

(2) 历史学家的研究应有自己的个性渗入：“历史学家并不只是给予我们一系列按一定的编年史次序排列的事件。对他来说，这些事件仅仅是外壳，他在这外壳之下寻找着一种人类的和文化的生活——一种具有行动与激情、问题与答案、张力与缓解的生活。历史学家不可能为所有这一切而发明新的语言和新的逻辑。他不可

[1] [德]恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海：上海译文出版社1985年版，第223页。

[2] [德]恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海：上海译文出版社1985年版，第235页。

能不用一般的语词来思考或说话。但是他在他的概念和语词里注入了他自己的内在情感，从而给了它们一种新的含意和新的色彩——个人生活的色彩。”^[1]这也就是说：“如果历史学家成功地忘却了他的个人生活，那他就会由此而达不到更高的客观性。相反，他就会使自己无权作为一切历史思想的工具。如果我熄灭了我自己的个人经验之光，就不可能观看也不可能判断其他人的经验。在艺术的领域里，如果没有丰富的个人经验就无法写出一部艺术史；而一个人如果不是一个系统的思想家就不可能给我们提供一部哲学史。在历史真理的客观性和历史学家的主观性之间的表面对立必须以不同的方式来解决。”^[2]

(3) 特别强调历史理论的重要性，坚持正确理论的指导：“对激情的世界——政治的野心、宗教的狂热，以及经济和社会的斗争——一无所知的历史学家，只会给予我们非常枯燥抽象的历史事件。但是，如果他想要获取历史真理的话，他本人就不能逗留于这个世界。他必须赋予所有这些激情的材料以理论的形式；而这种形式，像艺术品的形式一样，绝不是激情的产物和结果。历史学确是一部关于激情的历史，但是如果历史学本身试图成为激情，那么它就不再是历史。历史学家本人一定不能表现出他所描述的那些感情、那些暴怒和疯狂的情绪来。他的同情是理智的和想象的，而不是情感的。我们在一个伟大历史学家著作的字里行间感受到的个人风格并不是情感的或修辞学的风格。一种修辞学的风格可以有许多优点，它可以感动和取悦读者，但却没有抓住主要之点：它不可能把我们引向对事物和事件的直观以及自由公正的评判。”^[3]

(4) 重视把握历史科学的因果性探求：“我并不打算在这里讨论和批评这种历史决定论的体系。如果为了反对这种决定论而否认历史的因果性，那恰恰是错误的。因为因果性是一种适合于人类知识的全部领域的一般范畴，它并不局限于某一特殊的领域，并不局限于物质现象的世界。自由和因果性不应当被看成是不同的或对立的形而上学力量，它们只是不同的判断样式。甚至连康德这个最坚决捍卫自由和伦理唯心主义的人，也从不否认：我们的一切经验知识——关于人的知识以及关于物

[1] [德]恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海：上海译文出版社1985年版，第237页。

[2] [德]恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海：上海译文出版社1985年版，第237页。

[3] [德]恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海：上海译文出版社1985年版，第241—242页。

理事物的知识——都必须承认因果性原则。”^[1]

(5) 历史研究应具有特殊的方法：“不可能把历史思想‘化归为’科学思想的方法。即使我们可以知道所有的自然法则，即使我们能够把所有的统计学的、经济学的、社会学的规律应用到人身上，也仍然不能帮助我们‘看到’人的这种特殊面貌和他的独特形式。在这里我们并不是活动于物理的宇宙中，而是活动于符号的宇宙中。为了理解和解释各种符号，我们就必须建立与探究原因的方法不同的其他各种方法。意义的范畴不应当被归结为存在的范畴。如果我们要寻找一个可以把历史知识包含在内的总题目的话，那我们可以把它称之为语义学的一个分支而非物理学的一个分支。语义学的规则，而非自然的法则，才是历史思想的一般原则。历史学是被包含在阐释学的领域而非自然科学的领域之中的。”^[2]

(6) 应善于事件与事实的区分：“这就把我们带到了另一个争议更大的问题上来了。显而易见地，历史学不可能描述过去的全部事实。它所研究的仅仅是那些‘值得纪念的’事实、‘值得’回忆的事实。但是，在这些值得纪念的事实和所有其他的渐被忘却的事实之间的差别何在呢？李凯尔特曾经试图证明，为了区别历史的事实与非历史的事实，历史学家必须掌握一种形式价值体系，他必须用这种体系来作为他选择事实的标准。”^[3]

(7) 应着力赋予历史以性格？“一切历史事实都是有性格的事实，因为在历史中——不管是在民族的历史还是个人的历史中——我们都绝不会只研究单纯的行为和行动。在这些行为中我们看到的是性格的表现。在我们的历史知识中——它乃是一种语义学的知识——我们不能运用在实际的或物理的知识中所用的那种标准。一件在物理上或实际应用上根本没有任何重要性可言的事情仍然可以有非常重要的语义学的意义。……丹纳想要把他的历史叙述建立在他所谓的‘一切有意义的细小事实’之上。这些事实就它们的结果而言并不是有意义的，但是它们是‘意味深长的’；它们乃是符号，借助于这些符号，历史学家得以阅读和解释个人的性格甚或整个时代的性格。”^[4]

[1] [德]恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海：上海译文出版社1985年版，第245页。

[2] [德]恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海：上海译文出版社1985年版，第247—248页。

[3] [德]恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海：上海译文出版社1985年版，第248页。

[4] [德]恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海：上海译文出版社1985年版，第248—249页。

(8) 应疑问统计学并谨慎运用：“在十九世纪后半叶，许多历史学家都对统计学方法的引入寄予过高的希望。他们曾预言，正确地使用这个新的有力武器，历史思想的一个新纪元就会到来。如果有可能根据统计资料来描述历史的现象，这似乎确实是人类思想上的一次革命。在这种情况下，我们关于人的全部知识就突然以新的面貌出现了。我们将会达到一个伟大的目标——一门关于人类本性的数学。最初提出这种观点的那些历史学家们深信，不仅对大的集体运动的研究，而且对道德和文明的研究，也在很大程度上依赖于统计学的方法。就像有一门社会学的或经济学的统计学一样，也有着——一门道德的统计学。事实上人类生活没有哪一领域能免于严格的数的法则，这个法则扩展到人类活动的每一领域。”^[1]……

(9) 应铭记历史学的使命或意义：“历史学则是以完全不同的方式从事研究的。它只有在人类世界中才能生存和呼吸。像语言或艺术一样，历史学从根本上来讲就是拟人的，抹杀它显示人的特点的方面，也就毁灭了它独特的个性和本性。但是历史思想的这种拟人性并没有对它的客观真理构成任何限制或妨碍。历史学并不是关于外部事实或事件的知识，而是自我认识的一种形式。为了认识我自己，我不能力图超越我自己，这正像我不能跃过我的影子一样。我必须选择相反的道路。在历史中，人不断地返回他自身；他力图追忆并实现他过去的全部经验。但是这种历史的自我并不是一个单纯个人的自我。它是拟人的，但并不是以自我为中心的。用一种悖论的形式来表达的话，我们可以说，历史学在努力追求一种‘客观的拟人性’。借着使我们认识到人类存在的多态性，它使我们摆脱了追求一种独特而单一的要素的偏见和妄想。历史知识的目的正是在于对自我，对我们认识着和感觉着的自我的这种丰富和扩大，而不是使之埋没。”^[2]

可以这样说，这是我当时读书时以按语形式列出的历史研究的系统方法论要求，并以之指导我的研究，因而形成了我对民俗文化的一般分析思路，并力求在我自己总结的“全面看，正面看”的方法论精神指导下进行民俗文化研究，如在《发扬传统 克服惰力 铸造民族新文化》一文中，我们对恩施民族文化的优秀精神作了如下阐明：

[1] [德]恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海：上海译文出版社1985年版，第250页。

[2] [德]恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海：上海译文出版社1985年版，第242页。

恩施民族历史文化的优秀精神可以从以下几个方面去理解：

1. 以开放求发展的精神

以《史记》求之，早在黄帝时代，恩施似属“虎”方居住区，在黄帝“教虎、豹、熊、罴”之首，说明已与中原民族有文化交流。

考古研究证明，商、周社会时的恩施与中央王朝更有广泛的文化交流，因而在遗物中除具有民族和区域特色的陶器、石器、骨器和小件铜器而外，还有中原夏、商文化特色袋盃、大口尊等器。这是恩施各族以开放求发展、以消化吸收促独立创新的明证。

在战国前后期，社会的大动乱并未使文化交流中断，在恩施地区考古发现的巴楚文化重复叠出的特征可以作为证明。

唐宋时代，无论是建筑等方面，还是其他风俗习惯方面，都反映出文化新融合的特征。一方面，建筑上使用板瓦、筒瓦，交换中用朝廷货币。另一方面，葬俗上又保持火葬、岩葬等民族特色。再者，经济上的交流更为明显，牛耕的出现，瓜、果、桑、蚕的引种等，更是文化开放所结的硕果。

在土司制度时期，唐崖土司覃氏夫人游历峨眉，走出恩施，为文化开放开辟一途。容美土司田舜年敬请汉人名士顾彩，精研诗书辞章，著《白鹿堂诗集》等数十种，为文化开放又开一径。加上经济、社会的其他交流，使这一时期的对外开放盛况空前。

有同志把恩施的开放史划分为几个大的时期，如改土归流、抗日战争、中华人民共和国成立等，实不知恩施民族历史上早已有以开放求发展的传统，只不过过去未引起注意罢了。

2. 以团结求发展的精神

在整个恩施的民族历史文化中，都可以看出以团结求发展的可贵精神。如作为文化沉淀体的地名，有“八伙计”，即今来凤县卯洞区的“八河溪”，传说有八个人结伙住在此地，人们便称此地为八伙计，后传为八河溪。至于来凤与湖南龙山两县的“龙凤呈祥”的美好传说，则更是以团结求发展的明证。

在宗教文化方面，极有代表的三界说，把佛教、道教以及恩施民族民

间宗教的诸神如观音、如来、玉皇、太上老君、王母娘娘、洞神、树神、白虎神等都统一起来，为着共同的目的而努力。如在民间故事《咸丰县城的来历》中所说的奕訢，既因佛教的修养，又因道教的道人传旨而登帝位；在《飞来的板桥寺》中，佛教的法师，道教的道人等都曾经与飞虎怪作斗争以保护民众利益；至于“龙生凤养虎喂奶”和“龙生虎养凤遮荫”，古图腾形象则更可视为团结融合的典范形式。

在生产习俗文化方面，“四、五月耘草，数家共趋一家，多至三四十人，一家耘毕又趋一家”^[1]，反映了生产活动中的团结、合作与互助精神。至于劳动过程中，“背上儿放阴凉地，男叫歌来女接歌”^[2]，“以节劳逸”的场面，更反映出自由、融洽、活泼的民众情感。

在丧葬习俗文化中，“人死众人哀，不请自然来”的闹灵场面，不仅是活人对死人的哀悼，而且也是生前友好关系的再现。

总之，在恩施的民族历史文化中，无论你从哪个侧面考察，都可以发现其团结合作精神，以至于在恩施“过客不裹粮，投宿寻饭，无不应者”^[3]。

3. 古朴的道德责任

人心向善，这是恩施人的最高的道德责任，它突出地反映在其宗教意识中。它以善为标准，把人作了上、中、下三界划分，并通过这三界划分而划出了神的等级。在神的三界等级中，作恶多端的都是妖怪，如“蛤蟆怪”、“大蟒怪”、“飞虎怪”等，它们欺师灭祖、抢劫民女、忘恩负义、乱杀无辜等，因而只能居于下界，为下等神。中界诸神都是善恶并存而善大于恶的，如龙、土地神、灶神等，都曾有大恩大德大善于民，但也有小过小非小恶于民。因此，它们上不及天神有大善，下不及诸怪有大恶，故被称为凡界神。至于说到上界神，之所以居于天上，那纯粹是有至善于人的。正是人们以善作为准绳，因而有“善游此地心无愧，恶过该门胆自寒”的土地庙前的对联作为警句。

[1] 清同治版《来凤县志》。

[2] 民国版《鹤峰州志·竹枝词》。

[3] 清同治版《来凤县志》。

人心向直，这是恩施人的又一道德责任。前面提到的丧葬文化、生产习俗文化等方面，都反映了这方面的内容。

当然，要分析恩施民族历史文化的“朱颜”，是远不止这些的。对那些于友情忠贞不渝、于牺牲视死如归、于追求抱负崇高、于己勤奋修为、于人宽而薄责等精神加以研究，并加以光大，以达到“朱颜不改常依旧”的目的，是会有益处的。

可以这样说，正是这种一直以来坚持的“全面看，正面看”方法论精神，使我始终能以鉴赏的眼光看待民俗文化，于是在华中农业大学教务处要求我开设一门民俗文化方面的课程时，我即决定以《民俗文化鉴赏》为题。从这个意义上说，发展是硬道理，但态度是决定因素。也正是基于这个认识，我们摘录上述文献以为前言，说明我们对优秀民俗文化的坚守。

CONTENTS 目 录

绪论 人啊! 认识你自己.....	001
一、“瞧, 这个人”	002
二、你是谁? 我是谁?	005
(一) 渔樵耕读	005
(二) 士农工商	006
(三) 九老十八匠	007
(四) 三百六十行	008
(五) 五服、九族	009
三、人的自然生命与文化生命	011
四、人人都是文化人	014
(一) “渔樵耕读”的文化意义	015
(二) “士农工商”的文化内涵	016
(三) “九老十八匠”的文化精神	016
(四) “三百六十行, 行行出状元”故事的民俗意义	018
(五) “五服、九族”的文化精义	019
第一章 民俗文化: 老百姓的心灵天空.....	022
一、民俗的鉴赏与分享	023
(一) 作为文献的民俗事象	024

(二) 发现日常生活的桥梁	025
(三) 提升生命境界的途径	030
(四) 充当文化主人的责任	037
二、民俗与文化的含义	042
(一) “民俗”的含义	042
(二) 文化的含义	052
(三) 民俗文化的含义	062
(四) 民俗文化与非物质文化遗产	070
三、文明与野蛮的争论	071
(一) “民俗”究竟是何种层次的文化?	071
(二) 担责重建德国民族精神的德国民俗学	074
(三) 民俗学在中国兴起并成为新文化运动的一部分	076
四、官与民沟通的桥梁	078
(一) 民俗文化“起于垒土”的基础作用	078
(二) “国家元气，全在风俗”的关键地位	080
(三) “为政之要，辨风正俗最其上”的固本价值	082
(四) “范希文两字关情”的和谐诉求	085
第二章 民俗的特征：生命形式与文化活性	090
一、民俗与百姓的生命样态	091
(一) 民俗文化的范围	091
(二) 天地之大德曰生	096
(三) 生命在民俗中延伸	101
(四) 由民俗规定的思维方式	105
二、生产生活与民俗文化活性	107
(一) 民俗文化有着生命活性	108
(二) 民俗为着“安身”与“安心”	111