

导论：乡土知识的概念与研究

(何俊 云南省生物多样性和传统知识研究会)

20世纪后半叶是环境问题在世界范围内受到广泛关注的时期。伴随人们为环境退化所做的不懈努力的同时，各国的研究机构、国际组织和学者们也开始了传统发展范式的更深一层次的反思。这种基于对传统发展范式辩证批驳的反思也带来了看待发展这一现象在理论上、技术上和意识形态上的转变。从而，相继出现了“可持续发展”、“参与式行动研究”、“乡土知识”、“生物多样性保护”、“社会林业”、“社区为基础的自然资源管理”等等一系列的概念。其中，“乡土知识”是诸多学者们在反思了过去科学技术知识在解决环境问题中的不足而提出的“新”概念和“新”技术。

自乡土知识概念的提出，国际社会广泛的研究与讨论一直把其列为是取得资源可持续利用、促进生物多样性保护和平衡发展的重要途径（如：WCED, 1987; Warren, 1991; Hobart, 1993; Flavier, 1995）；同时在国内也开展了诸多的相关研究和支持乡土知识的行动（如：裴盛基，龙春林等，1998；许建初等，2000；何丕坤等，2000）。然而，无论在世界范围内，还是在中国，对于乡土知识的研究和发掘也出现了一些问题和不足。一方面，乡土知识的研究与行动还较多地停留在部分研究机构、个人及部分的民族社区，并由于对政策倡导的不足，因而还未能得到广泛的认可和重视。另一方面，从乡土知识的概念本身、乡土知识的界定到如何开展乡土知识的研究与行动，很多研究者和发展工作者都缺乏统一认识，造成了其理论的不系统性导致很多的工作开展不了，并在实践中出现了偏离。

基于此，本书的出现不仅是对原有乡土知识研究的进一步深化以唤起我国对乡土知识的重视；同时也试图通过一些案例在理论上完善乡土知识研究，并具体在实施中为挖掘乡土知识提供一些典范。作为本书的导论，本文的目的在于试图较系统地提出乡土知识的概念、其主要特征和如何开展乡土知识研究，从而让读者能在了解本书案例之前对乡土知识有一个基本的认识。

1 什么是乡土知识？

什么是“乡土知识”？国际国内的讨论很多，研究者们和各科研机构都在根据他们自己所要强调的主题来给予乡土知识新的内涵。显为人知的是，众多的定义并没有出现含义上的矛盾与抵触，相反的，它们在相互补充的同时也在很多方面享有共同之处。其中，Warren (1991) 和 Flavier (1995) 分别提出了关于如何定义乡土知识的建议：

Warren (1991) 认为：“乡土知识是一种本土的知识，即：某一个特定社会或文化的一种特有知识。本质上，乡土知识有别于或相对于由大学、科研机构和大公司所产生的国际知识体系。同时，乡土知识是当地在农业、健康护理、食品制作、教育、自然资源管理和其他

一些农村社区生产生活活动的决策基础。”

Flavier 等 (1995) 提出：“乡土知识是某一个社会对于交流沟通和做决策的信息基础。乡土知识信息系统是动态和变化的，它不断的受到内部的创新与试验以及外部知识系统的影响”。

这些建议从本质上阐明了乡土知识的几个最为根本的要素：① 有别于或相对于在实验室里专家们所产生的知识体系；② 由某个特定社区所享有；③ 由于是人们长期的经验总结，它是某个社区内人们进行日常生产生活的决策基础；④ 能适应于当地的文化和环境；

乡土知识的动态性。基于这些要素，学者们开始了对于乡土知识的不同定义，而被广泛认可的有三种定义。

定义一 为强调本土性，最为简单的定义是：“乡土知识泛指当地人和特定社区的知识。” (IRR, 1996)

定义二 以较为学术的眼光看，在加拿大国际发展研究中心的最近出版物中，Lourise Grenier (1998) 把乡土知识定义为：“一种特有的、传统的、本土的知识，它是由一个特定地理区域内所世居的妇女和男人在特定的条件下发展起来的，并存在于社区中。”

定义三 要较为全面的阐述其各要素则把乡土知识定义为：“乡土知识是在某个特定地理区域的人们所拥有的知识和技术的总称，这些知识使得他们能从他们的自然环境中获得最多收益。这种知识的绝大多数是由先辈们一代一代传下来的。但是在传承过程中，每一代人中的个体（男人或妇女）也在不断的改编或在原知识上增加新的内容以适应周围环境条件的变化。这样，他们又把改编和增加后的整个知识体系传授给下一代人，这样的努力为他们提供了生存的策略。” (IK&DM, 1998)

对于乡土知识的定义虽然都没有使用较为抽象的术语，然而对以学习现代科学知识为主成长起来的多数人来说还是很难清楚地辨认在某一个社区中哪些知识是乡土知识。在过去的研究中学者们往往把社区内的技术和实践认为是乡土知识的全部，其实不然，乡土知识包括范围广泛，根据 IRR (1996) 的划分，其主要包括如下几方面的内容：

信息：树、植物、农作物如何能较好地共同生长；指示植物（如：植物生长所表示出的土壤含沙量的多少；植物生长所表示的季节交替，雨季的开始，什么时候下雪）等等。

实践和技术：种子的处理和储藏方法；接骨的方法；疾病的治疗等等。

信仰：信仰在人们的生计中起到重要作用，同时是维持人们健康和周围环境的基础；由于宗教的原因，人们保护了神山、神树或某一个小流域等。

工具：种植和收割用的工具；做饭的工具等等。

材料：建筑用的材料，制作手工艺和编制工艺的材料等等。

试验：在现有农耕系统中有机地引入新的树种或良种的试验经验和技能；草药医生对新草药的试验等等。

生物资源：动物繁育，本地品种的农作物和本地树种等等。

人力资源：乡土专家，如：当地草药医生、木匠；当地组织，如：老人团体、妇女团体、家族团体，劳力共享和交换的团体等等。

教育：传统教与授的方式，师徒制度等等。

交流与沟通：传说故事，刻在碑上、墙上或板子上的信息，民间媒介媒体，传统的信息交换机制。

2 乡土知识的学术争论及其理论发展

虽然对于乡土知识的定义都在很大程度上具有相同点，但关于乡土知识的学术争鸣并未停止。很多国际组织、国内机构以及国际、国内的学者们都在不停地用新的术语和称谓来表述乡土知识以发展对乡土知识的认识。同时，这些不同的术语和称谓也蕴涵着其概念内涵的不同。因而，在了解了乡土知识的基本定义后，不妨来回顾一下其理论发展的过程。

回顾乡土知识的理论发展则应从了解其不同的称谓和提法开始。为强调知识的技术性，多把乡土知识称为：“传统技术知识”（Traditional Technical Knowledge），“原住民技术知识”（Indigenous Technical Knowledge），“原住民环境知识”（Indigenous Environmental Knowledge），传统生态知识（Traditional Ecological Knowledge）等等；为强调其是特定社区和特定文化所特有的知识，有把乡土知识称为“部落人的知识”（Tribal People Knowledge），“本土知识”（Native Knowledge），“土著知识”（Aboriginal Knowledge）；而较为常见的是把其与现代科学知识区分的称谓，如：“民间知识”（Folk Knowledge），“传统知识”（Traditional Knowledge），“原住民知识”（Indigenous Knowledge），“乡土知识”（Local Knowledge）。此外，也有从较系统的角度把其称为“传统知识系统”（Traditional Knowledge System）或“原住民知识系统”（Indigenous Knowledge System）。很明显，这些术语和称谓基本上是翻译而来，在此我们较为提倡使用乡土知识这一称谓。就此，通过分析国际、国内理论发展过程的三个方面来阐述这一点。

2.1 对“传统”的争论

上面提到的各种称谓中不难发现有不少术语都提到了“传统”这一概念，如“传统技术知识”，“传统知识”等。在研究乡土知识的初期，很多的学者都把注意力放在那些有别于现代知识的知识体系的研究上，从而提出在我们追逐现代化的时候往往有很多我们看为是“落后的传统”被世人所遗忘（Hobart, 1993）。而传统做法、传统实践却在保护环境、促进生物多样性等方面起着重要的作用。同时这些老方法、老技术是人类长期的生产生活实践总结出来的经验，它经历了漫长时间的检验。因而，为了强调“古”、“老”、“传统”、有别于“现代”，一开始学者们便以“传统”一词来修饰这类知识体系。

而后，随着研究的深入和实践的推广，学者发现过于强调“传统”往往会把人们引向另一个误区。首先，过分的强调“老”、“旧”、“传统”会使保护传统知识的项目活动带来极大的困难。有的“老”与“旧”其实不适应当今发展，而有的地方对于“传统”的挖掘几乎不可能，同时我们可以看到地方群众也向往拥有现代的科学知识为其发展服务。因而，由于涉及面狭窄造成项目开展难度大，老百姓积极性不高等问题。其次，在研究中更多的是我们很难发现所谓“纯的传统知识”、“纯的非现代知识”，而更多在研究中发现所起作用的是那些被当地人“改编过的传统”和“本土化的现代”，这也就是传统与现代的结合（Agrawal, 1995; Ellen and Harris, 2000，同样见定义三）。因而，过于强调“传统”会把人引到一个误区——传统是不变的、是静态的；使我们很难看到乡土知识的动态性。另一方面，传统与现代本身是一个时间概念，由于“现代”与“传统”的互动，在研究实践中鉴定其明显的分界点几乎是不可能的（Dove, 2000）。可见，由于世界上不可能有一社区不受外界的影响，由于“现代”与“传统”的互动，所谓的“传统知识”的概念无论在理论上还是在实践中都问题百出。

2.2 对“土著知识”的歧义

上述术语中还提到了“土著知识”“部落人的知识”“本土知识”“原住民知识”的称谓。这些提法是为了把乡土知识与西方知识相区分，并表示该知识是特定地区有特定文化的特定居民的长期的经验知识。因而，在早期，大多使用的是“土著”、“部落”等词汇来限定知识是由非科学研究者所拥有和产生的知识。然而，“土著”或“部落”这样的表达本身暗含着“落后”、“原始”和“未开化”的意思。随之而来的是，尽管有研究人员的多方努力来揭示其并非“落后”和“原始”，这种知识系统还是很难被世人所接受。所以，学者们开始采用“原住民”的概念来避免这些歧视性的暗喻。“原住民”系指在一个特定地理区域世居的土著居民，他们在文化上和信仰上与国际系统的知识有显著的差异，如：本土的居民，最先在此生存的居民（Langill, 1995）。为避免种族歧视，这一术语也具有政治上的中立性。然而，随着研究的深入，研究者们也发现了“原住民知识”概念上的局限性。它在很大程度上排除了那些在某一地区生活了很多很多年的非原住居民的知识。这些世居的非原住民由于长期的经验积累，他们在利用和保护环境方面也有非常丰富的知识。另一方面，无论“土著民”或“原住民”本身是一个西方的概念，它们泛指在殖民者（白人）到达美洲、非洲、澳大利亚前，居住在这些地方的本土居民、土著居民、根源于此的居民。然而，在亚洲的很多地方，由于少数民族的迁徙（如：哈尼族广泛地居住于中国、泰国、老挝），我们很难把任何一个民族定义为“土著民”或“原住民”。因而，对于“原住民知识”、“土著知识”的概念的批驳也越来越多。

2.3 对“技术”的超越

过去关于乡土知识的研究大多是由民族植物学家、民族动物学家所开展的。他们把研究的重点和兴趣放到了不同于现代科学的民族分类系统上，如：关于植物的分类，鱼的分类，土地、林地的分类，水资源、土壤的分类等等。并且，通过研究不同的民族分类来发现不同民族对于动、植物的多种利用与保护方式的技术。也有一些人类学家把关注点放在不同民族的生产工具、生存技巧、生活方式习俗与自然资源利用的关系上，从而提出了“传统技术知识”、“原住民技术知识”、“传统环境技术知识”等概念，其目的在于强调与环境相关的乡土知识的技术性。但是，如今学者们已经广泛认同研究中应该超越对乡土知识的“技术”方面的过分强调，应该把乡土知识看为是一种广义上的文化知识，它包括社会、政治、经济和精神信仰的诸方面的内容，它是当地老百姓生活的一种方式。因而，在研究中我们还应该去探索农业、林业、渔业、野生蔬菜、菌类等自然资源管理方面的知识、管理工具、管理实践技巧、乡土管理规定、习惯法、社区组织机制等等；同时也应更深入地去洞察当地人的世界观、生态观。这样的广泛研究都将对资源管理、经济发展替代性途径、生态保护、环境评估等做出巨大贡献。

综上所述，不难看出对于乡土知识的研究是在基于对过去研究的批评的基础上发展起来的。每一次在术语和称谓上的改变都意味着人们对于乡土知识的进一步了解、研究的深入、研究领域的扩展。在称谓上，为了避免“现代”与“传统”、“原始”与“先进”、“西方”与“东方”、“土著”、“原住”等的极端化命名，我们认为“乡土知识”能较中立的完整表达其所蕴含的意义。同时，“乡土知识”的提法也能摆脱调查工作中由于对“技术知识”、“传统”、“原住”的过分强调而带来的局限性，从而让我们更广泛和全面地探索和发掘乡土知

识，为可持续发展服务。

3 乡土知识的主要特征

虽然乡土知识有别于西方知识、科学知识，但是我们万万不能用“传统”与“现代”的二元论来看待知识系统。由于乡土知识与现代科学知识的动态互动，如果把它们从特征上截然的分开来讨论往往会造成不少误解和工作中的极端化。然而，我们在此还是试图罗列几个所被广泛公认的乡土知识特征，目的在于为对乡土知识探讨提供一个基础。根据对 Ellen and Harris (2000) 论断的改编，笔者认为乡土知识具备如下特征：

(1) 它是本土的、当地的。它源于一个特定的地方和一系列经验的累积，它是由生存在这些特定地方的居民所产生和发展的。它有很强的地方性。如果把它原封不动地推广到其他地方可能会由于环境和社会文化的不同而失去实用性。因而，它与现代科学知识相比，具有地方性、文化特定性和环境局限性；相反的，科学知识在适用上具有普遍性、广泛性和全球性。

(2) 它多数是口头传承的，或者通过实践活动的模仿和展示来传承。因而，把它书写下来可能会改变其一些最为根本的属性。当然，如今为保护乡土知识，不少的知识都被记录下来，这样做从某种意义上可以加强对乡土知识的认识和利用。然而，农村的村民学习乡土知识大多是根据观察和实践，所以被记录的乡土知识一旦被抽象化则不便于传承（如：民族植物学家所记录的植物分类名录）。

(3) 它是人们每天生产生活实践的经验结晶，并且农民的经验、教训和试验能不断的使它得到加强、补充和巩固。这些经验是一代一代人智慧的产物和积累。

(4) 它是一种实践性的知识，而非具有理论严谨性的理论性知识。

(5) 它是传统的延续和反复。在很多情况下，与外界的互动能使其增加一些内容。但反复和延续的实践可以检验和补充它。

(6) 过去的实践是现在的“传统”，现在的实践是将来的“传统”。传统本身是动态变化的，永远没有真正的尽头。因而，乡土知识是动态的，它是在不断的革新、适应和试验的基础上发展起来的。

(7) 总体来说，掌握乡土知识的人是社区内的大多数人，而掌握科学知识的只是世界上的部分人。也就是说对于乡土知识的同享程度要高于其他形式的知识，所以它也被称为“人民的知识”。

(8) 虽然乡土知识的同享程度较高，但社区内对它的掌握程度也是不同的，这也就是所谓的“对于知识掌握的社会分层”。由于年龄、性别、教育、社会经济地位的不同，个人所掌握的乡土知识不同。这也就是在研究中我们为什么要识别出乡土专家。同时，由于知识掌握的社会分层造成了知识传播和传承的片面性。

(9) 它是全面的、综合的来看待人与自然。它是从整体的视角来看待“技术领域”与“精神领域”、“理性行为”与“非理性活动”、“客观物质”与“文化象征”、“真实世界”与“超自然世界”。它不同于现代科学那样趋于把事物分解成一个个单元来进行解析式研究。

4 乡土知识的重要性和局限性

乡土知识涉及面广，它为当地社区解决生产生活问题提供了基本的策略，尤其是对于贫困地区来说，乡土知识系统成为了村民赖以自然生存的根本。掌握乡土知识的村民不但可以知道在当地社区现有条件下如何以最低成本方式和有效利用和保护现有资源，同时它也是维系社区内和社区间、人与自然、人与人、人与社会和谐关系的重要基石。因而，它也是全球知识系统中促进可持续发展进程的重要知识组成部分。

目前，对于乡土知识的贡献和实施乡土知识的相关项目研究的重要性已经得到了肯定。首先，乡土知识的研究项目有利于通过对当地基层的赋权而达到基层能力建设的目的，最终实现当地的自我发展、自我管理和自决（Thrupp, 1989）。其次，乡土知识的利用可以为科学知识的进步提供基础，同时为当地的有效自然资源管理提供不可估量的贡献。再者，乡土知识的研究有助于知识在社区内部和社区间的交流，它能增强跨文化间的交流与合作，促进不同文化间的了解，从而在发展问题中加入文化的内涵。同时，乡土知识也是一种重要的“社会资本”，它是社区可持续生计发展的资本基础。

然而，在目前的研究中对于乡土知识的局限性涉及较少。其实乡土知识就如同科学知识一样有其不可避免的局限性，其表现为：

首先，乡土知识的研究人员在开展工作前，都有这样一个假设，即：当地人的生产生活天生地对环境采取保护的态度，并与环境相协调（Langill, 1995）。但是，很显然有的地方的环境问题恰恰是由于当地人所造成的。因而，在研究前，我们不能预先假设某一地方的乡土知识总是“好的”、“对的”、“可持续的”；当然更不能回到原来的认识上，把乡土知识始终看为是“落后”与“原始”。我们应该更为辩证地、全面地开展研究工作。

其次，正如上面所谈到的，乡土知识本身具有很强的地域性和地方文化性，它是基于当地人与当地环境间长期的互动而积累的经验。因而，原封不动地推广乡土知识自然会造成它在其他地方的不适用。同时，如果把当地世居的老百姓移民到另一个地区，在新的环境下他们的乡土知识也同样不能被延续使用。所以，我们应该认真考虑移民问题和知识推广的技巧。同时，鼓励当地试点和试验来增强它的适应性。

其三，乡土知识也十分脆弱。在经济和政治的压力下，在外来文化、外来宗教信仰的冲击下，当地的信仰、价值观、习俗和实践很容易受到侵蚀，从而造成乡土知识的丧失。因而，我们应该通过赋权和乡土知识研究来增强当地人对拥有乡土知识的自豪感，从而加强乡土知识的传承和延续。

最后，由于当前自然环境的快速变化，在有的地方当地人的乡土知识虽然能适应去满足他们的生计需要，却往往不能像过去一样适合于当地的环境（Thrupp, 1989），也就是说，有可能会造成对环境的破坏。因而，在加强乡土知识的同时，要注意其与科学知识的结合以及乡土知识创新与革新的问题。

5 乡土知识研究方法和研究活动

在世界范围内，PRA（参与式农村评估）是被广泛采用的研究方法，同时它也是保护和

增强那些正在流失的、受到威胁的乡土知识的主要手段。此外，乡土知识作为乡土文化的一部分，因而在研究中很多的学者也大量地采用了文化人类学的方法——主位（emic）研究。也就是说，当今对于乡土知识的研究学者们不仅仅考虑到要让当地人参与到研究过程中，而且在广泛运用人类学的方法的基础上，学者们更重视了以一种以内部人、当地人的视角来看待乡土知识系统的方法。基于这些方法，我们可以开展如下活动来保护乡土知识：

记录和使用乡土知识：记录乡土知识可以使当地社区和科研机构了解乡土知识，并在可持续发展的计划中使用它。

增强社区对乡土知识价值的认识：通过现代的和传统的手段把歌曲、游戏、故事录像的交流方式来记录和与社区分享乡土知识成功利用的案例，使村民对他们的知识拥有自豪感。

帮助社区居民让他们自己来记录他们的实践：让村民参与到记录的过程中，并把他们培训成为研究自己乡土知识的研究者，同时提供必要的记录工具（照相机等）。

增加社区对乡土知识的可及度：通过简报、书籍、音像等媒体把记录下来的乡土知识返回社区，并在社区内进行分发。

遵守知识产权：建立一些协议来确保乡土知识不被滥用，确保由乡土知识产生的利益能返回给社区。

同时在研究主题上应该涉及到上文中提到的乡土知识所包含的所有内容：当地组织机制、社会网络、当地民族的动植物、土壤、水的分类和记量方式、社区教育和学习体系、林业、渔业、农业系统、混农林业、水资源保护和灌溉系统、土壤保护和利用、民族医药、对植物的特殊利用、世界观和生态观等等。

6 关于本书

本书对西南地区 5 个少数民族的乡土知识进行了研究，研究范围包括了乡土知识的方方面面。虽然各个民族的知识体系不同和具体实践不同，但归纳起来囊括了乡土知识研究中的三个核心方面。

首先是乡土知识的认知论。认知论泛指人类如何认识自然、如何认识自我、如何认识人与自然的关系，并通过这些认识产生了对自然现象、社会现象、人与自然互动现象的解释。也有人把认知论的核心称为是“宇宙观”。乡土知识本身是一种认知论、一种宇宙观。它充分地表达了不同民族、不同地域的人类认知体系。本书的第一篇题为“圣境文化篇”，该篇针对不同民族如何认识人与环境的关系进行研究。在研究中发现，各民族根据他们不同的传说、文化、信仰赋予了自然不同的意义，从而形成了他们特有的价值观和生态观。多数的社区都赋予自然、资源景观或某种物种特别的神圣含意而加以保护，也就形成了不同的“文化生态景观”。所以，对于“圣境文化”的探索是揭示乡土知识认知论、宇宙观的基础，同时也是探索不同民族为什么要在特定地方或对某种物种采取保护措施的切入点。

其次是乡土知识的应用。当地人每天的生产生活活动中包含了他们对自身乡土知识的应用和实践。于是，乡土知识的应用和实践也就构成了当地人在发展行为中的生计策略和做决策的基础。乡土知识本身是一种实践，它指导着人们的行为。因而，本书的第二篇题为“乡土知识实践与应用”。对于乡土知识实践与应用的研究目的在于发现当地老百姓在日常生产生活中是如何与自然发生关系的，在这种关系中人们的行为活动是什么样的。从而，我们可

以了解村民们如何把农业与林业有机结合，如何把人类行为与自然演替有机结合，如何在现有的资源条件下多样化他们的农、林、牧等活动。乡土知识的实践与应用也是乡土知识技术性的具体表现，它包括土壤、森林、水、渔、猎、农业、健康等方面，所以它也是内容最为丰富的一部分。

最后是乡土知识的组织机制。对于一个完整的知识系统来说，除了认知和实用技术外，组织机制和制度也是很重要的一方面。为了突出其知识性和技术性，也有人把制度和组织机制的知识的表现形式称为是管理技术知识。乡土知识的组织机制体现了当地老百姓在面对自然时通过一些本土的和传统的方式来协调人与人、人与社区（集体）、社区与社区之间的关系。这些本土的和传统的方式就是乡土知识的组织机制。本书的第三篇题为“乡土知识的组织机制”，该篇探索在不同民族、不同地区、不同生境条件下，不同社区是如何通过管理人来管理资源的。研究中发现，村规民约、长老制、家族制、传统合作制、宗教组织等等的社区制度和社区组织在限制掠夺性资源开采，促进资源永续利用中起到了至关重要的作用。有了好的机制，也就有了好的资源管理，有了好的资源管理，也就能有好的环境变迁和环境产出。因而，乡土知识的组织机制是决定当地社区环境变迁的主要因素。

参考文献

1. 何丕坤，等编著。森林、树木与少数民族。昆明：云南民族出版社，2000. 7
2. 裴盛基，龙春林，等编著。应用民族植物学。昆明：云南民族出版社，1998. 8
3. 许建初，等编著。民族植物学资源可持续利用的研究。昆明：云南科技出版社，2002. 2
4. Agrawal, A. 1995. Indigenous and Scientific Knowledge: Some Critical Comments. *Indigenous Knowledge and Development Monitor* 3 (3).
5. Dove, M. R. 2000. "The Life - Cycle of Indigenous Knowledge, and the Case of Natural Rubber Production". In R. Ellen, P. Parkes and A. Bicker. eds. *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations: Critical Anthropological Perspectives*. Amsterdam; Harwood Academic Publisher. Pp. 213 - 252.
6. Ellen, R. and H. Harris. 2000. Introduction. In R. Ellen, P. Parkes and A. Bicker. eds. *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations: Critical Anthropological Perspectives*. Amsterdam; Harwood Academic Publisher. Pp. 1 - 34.
7. Flavier, J. M. et al. 1995 *The Regional Program for the Promotion of Indigenous Knowledge in Asia*. In Warren, D. M., L. J. Slikkerveer and D. Brokensha eds. *The Cultural Dimension of Development: Indigenous Knowledge Systems*. London: Intermediate Technology Publications.
8. Grenier, L. 1998. *Working With Indigenous Knowledge: A Guide For Researcher*. Ottawa: IDRC (International Development Research Center).
9. Hobart, M. 1993. "Introduction: the growth of Ignorance?" In Mark Hobart. ed. *An Anthropological Critique of Development*. London: Routledge.
10. IIRR. 1996. "What is Indigenous Knowledge?", In *Recording and Using Indigenous Knowledge: A Manual*. Pp. 7 - 18. Silang, Cavite: International Institute for Rural Reconstruction (IIRR).
11. IK&DM (Indigenous Knowledge and Development Monitor). 1998. Reaction. *Indigenous Knowledge and Development Monitor*. 6 (3).
12. Langill, S. ed. 1998. *Community - Based Natural Resource Management Social Science Resource Kits on Indigenous*

Knowledge. Ottawa: IDRC (International Development Research Center).

13. Thrupp, L. A. 1989. Legitimizing Local Knowledge: From Displacement to Empowerment for Third World People. *Agriculture and Human Values*. Summer Issue. Pp. 13 - 24.
14. WCED (World Commission on Environment and Development). 1987. *Our Common Future*. London: Oxford University Press.
15. Warren, D. M. 1991. *Using Indigenous Knowledge in Agricultural Development*. World Bank Discussion Paper 127. Washington, D. C.: World Bank.

第一篇

圣境文化

护寨树：文化与生境竞合的生态意义

——雷山县大塘乡苗族村寨利用乡土文化管理和保护森林个案调查

(石声德 贵州省雷山县教育局 张寒梅 贵州省文联南风杂志社)

森林是地球陆地上最大的生态系统，是人类赖以生存的环境基础。中国是一个多民族国家，而中国少数民族大多长期生产生活在深山密林中，森林树木与少数民族的发展关系密切。广袤的森林、秀美的山川，养育各族人民，繁衍生息，进步发展。而各族群众世代靠山吃山，种树养山，在摄取过程中对森林有效保护等积累了许多丰富的经验，为森林的发展与保护为后人留下宝贵的借鉴，为林业的发展也作出不可磨灭的贡献。不幸的是，伴随人类的工业文明，森林遭到破坏，生态系统的失衡已威胁到人类的生存和发展。就在大面积的原始林或次生林遭破坏的人类活动悲剧中，一些苗族村寨周围却保存一群参天古树，树龄几百年至上千年，枝叶旺发，遮天蔽日，成了“最后的森林”，令人深思。笔者在贵州省雷山县大塘乡苗族村寨作了一些调查研究，进行了访问，收集有关资料，经过分析，从中得到一些启发，现作些整理，供热心乡村林业的有关人士参考。

1 大塘乡自然条件和社会环境

雷山县位于贵州省黔东南苗族侗族自治州西南部，苗岭山脉由西南向东北横亘全境，境内谷深壑幽，以农业为主，是典型的山区农业县。据 2000 年全国第五次人口普查，全县人口 13.19 万人，有苗、汉、水、侗、瑶、彝等民族，苗族人口占总人口的 82%。苗族是一个古老的、世界性的民族，人口众多，分布地域广阔，主要散居在我国长江以南七省区的 170 多个县。雷山苗族居住地域经长期演变，现已遍及全县 9 个乡镇的 157 个行政村，由于服饰的不同，当地习惯把雷山苗族分为清江苗、短裙苗。清江苗妇女着长裙，服装浪漫地绣以各种生活中常见的动物、植物、昆虫以及一些虚拟的动物作图案；短裙苗自称“嘎闹”，妇女着裙不过膝，服饰图案则是抽象的几何线条。雷山苗族仍保持较多的传统民族文化（民族节日、民族风俗、民族服饰、民族宗教等）以及自发组织的生产生活方式。

该县是贵州省十个林业县之一，建国初期森林覆盖率达 60% 之多。20 世纪 60 年代，由于“大跃进”及“大炼钢铁”的影响，覆盖率急剧下降到 30.84%（1963 年）。其后的“文化大革命”又一次使森林资源遭到破坏，70 年代中期森林覆盖率下降到本县历史最低水平 17.32%（1974 年）。80 年代得到恢复和发展。大塘乡是雷山县九乡镇之一，当地苗族百余代人繁衍生息在中国西南高原的山区，在对大自然长期适应、开发和改造的过程中，创造了丰富多彩的民族文化，其管理和保护森林的知识变成了民族文化相适应的体系，与其社会性

构成本民族的生存环境，即由特定文化加工并与特定文化相适应的人为外部空间体系。而这个人为外部空间，已经不是纯客观的外部世界，而是留下了该民族在其文化归属下汰选加工和整理的痕迹。苗族村寨护寨林在原始森林大量破坏的背景下傲立世间，顽强生存，显然是人类关怀的产物。

2 社区林地资源分类与护寨林

森林资源不仅为人们提供了木材、能源、建材、工具等，还为人们提供了丰富食物。森林资源和管理知识体系成为乡土文化的一个重要组成部分。访问中，当地苗族对林地的分类既简单又复杂，多泛指。根据该地树木的多少和大小把林地分为“泡”和“哦”，“泡”是指草多树少或灌丛，且高不过人的林地，如烧山后几年刚恢复的林地，树木稀长势差，多年长不大形成的残次林林地以及草坡等。而“哦”则指树木较多、高过人、树茎粗大的林地。品种的分类上，除杉树、松树外，其他所有树统称为“逗哦”，意为“杂木”“野树”。而长在大路口旁、水井边的大树以及村头寨脚的大树群，不分杉、松或“杂木”，通称为“护寨树”或“守寨林”。“护寨树”在当地被认为是与人类同命运共呼吸的植物，不能砍伐取用，当遭雷击断裂或枯死后，该树则归不吉利之树。可见，在分类上又有可用和不可用、吉利和不吉利之分。在人文环境中，苗族按照自身的文化特征，在选择利用过程中，树林的分类因特定文化的影响，相应构成既相关又独立的独特森林文化现象，进而影响了人们对树林的摄取行为。

3 苗族历史与护寨树成因

根据不同树种生长特性的推算，很多护寨树有几百至上千年的树龄，按苗族父子列名法推测，有的村不过 500 至 600 年的历史。有关护寨树的来历，在自己有限的访问中，没有访到较为一致的说法。在咱刀村当问到护寨树中的每棵古树大致的树龄时，96 岁的李里往说，自己记事时树早就这么大，他的父辈也同样不知道。因此，对护寨树之形成，被访问者也难说出使众人认同的成因，笔者访问到的不同说法大致有以下几种：

3.1 本来就有，在破坏中幸存

据当地已 96 岁的李里往说：“以前村子周围树木茂密，到处是小动物和吃不完的小菌子，现在人多树少，树上树下的木耳、香菌少得多。”他认为护寨树是以前森林的一部分，很早前苗族先人选择定居后，因人口增加，户数增多，村子变大，弃树择基，没有被砍的时间长久就变成大家说的“护寨树”。目前大塘苗族村寨中确实有很多古树分布在悬崖或地势陡峭的山岭。

3.2 有标志意义，刻意保护

很多人认为，苗族在迁徙中有的支系定居时，选择有标志性树木之地立足，以便在今后再迁徙时便于辨认。同时，当地苗族认为，先民还有一种思想，即有大树有神性，有其屏护，将来寨子才人丁兴旺，千年万代，并看成是全寨兴衰的标志。护寨树便作为寨子兴衰的“见证人”而被保留下来，如枫木群。贵州苗族地区主要用材林是杉、松，但苗族世代崇拜枫木，称枫木为“道莽”，意为“妈妈树”。传说苗族是一个不断迁徙的民族，在迁徙择地而居的时候，也有以枫树来决定去留的习俗。苗民们每迁到一个地方，都要先栽一棵枫树，看枫树是否能成活，如果枫树成活，便长久定居下来，如果不能成活，则继续寻找地方居住。大塘很多大村寨都有苍劲挺拔的枫木树群，相邻的丹江镇、西江镇较大的苗寨都有枫木林作护寨树。

3.3 珍惜、爱护森林意识的产物

有的说，苗族最早迁徙到偏僻山区定居时，人们凭借森林环境“楼木而巢”，“椽粟为食”，利用森林植被的屏障得以繁衍，是森林使人们有栖身之地、生活之源。因此，人们热爱森林，尊崇树木，与森林结下了不解之缘。他们把森林看成全寨人的保护神，是美好、幸福和希望的象征。有的认为，护寨树是苗族人民在原始农业生产时期，虽然为了生存，要毁林开荒、刀耕火种，但还是把村前村后附近的山上保留一片森林，或栽上一片森林作为纪念，并采取虔诚的方式严加保护，世代封养，即使在极困难的情况下，村民也不敢去砍一枝一桠。树桠断了、枯了，没有人敢去捡烧，因此，古树被保护直至自然枯死。同时对古树周围的幼树加以管护，若干年后小树又成了参天大树，形成新的护寨树。大塘苗族对护寨树很尊重，即使是在大动荡时期人们也很少破坏。笔者在调查的十个村中，护寨树被砍的仅访问到两例。一例是咱刀村，在大炼钢铁时期为了炼钢，工作队下令砍了寨中央一棵百年青冈树作能源试验，非常时期无人敢制止。另一例是新桥村，一位现已 80 岁的王姓老人，1996 年修房子整地基砍了村头护寨林一棵 20cm 粗的皂角树引起众怒，举报到政府林业部门进行查处，并按村规民约向全体村民道歉。

3.4 人工栽植

大塘苗族历来有栽种树木的习惯，有选择地将山上一些果树移到房前屋后栽，通过驯化改良，变成“家果树”。或将一些树形较好、常年青翠的常绿树种移植到寨上来栽。从调查情况看，护寨树树种中阔叶落叶植物仅是板栗树、青冈、枫树，而多数是杉、松、柏、樟等四季常绿树种。笔者在大塘乡咱刀村调查时，群众能肯定地指出两棵护寨树栽种人的苗名。在调查期间还调查到在寨头一路口上刚有人在十天前栽一棵镰刀把粗的樟树，也许百年之后又是一棵大树。

3.5 赋有神性，不敢破坏

大塘苗族信仰原始宗教，崇拜祖先和神灵。各种神都被认为可以保佑人消灾除难，但是得罪了神也就会受惩罚，因此要经常祭祀以求神的保佑。鬼被认为是灾难的根源，专与人作对，为了保佑人畜兴旺、五谷丰登，也要举行专门仪式赶走鬼怪，所以有的苗族家庭（家族）有棵被视为神灵之树，外人不得随便破坏，枝桠断了，树枯死了没有人敢去拿来用。若违犯便得罪“神树”，遭到不幸并祸及全寨。这样代代相传，约定俗成，尊崇“神树”“护寨林”的习俗便传了下来，并增添了种种神秘色彩。苗族认为很多的神都住在村头寨尾的树林，与人类同在，相依相靠，融为一体。在咱刀村有一棵近千年的大侧柏被当地苗族尊称为“逗仙祥”，意为“西江树”，传说西江（雷山县一个著名的千家苗寨）有火灾了，该树会枯死几枝大桠，如果发现该树有较大面积的死枝，说明西江有灾等。因树有灵性，当地人没人敢去动它。这种万物有灵的思想在某种程度上规范了人们获取自然资源的行为，树林得到了保存。

4 乡土文化与护寨林的管理

4.1 苗族原始宗教文化与护寨树

大塘苗族护寨树包括水井旁的古树、桥头的大树，少的一棵，多则三四棵，而进村（出村）路口的大树则八棵、十棵以上不等。在苗族社会，原始的万物有灵的宗教观念仍然影响了人们的日常生活，人们在盖房取材、进山开狩、播种插秧、逢年过节，有先祭祀众神再进行活动的习俗。苗族村寨水井边、桥头上、路口旁设有凉板凳，当地苗族拜祭水井、木桥、木凳时，也对相邻的大树插香烧纸或撒少许酒、饭、肉食，以示感谢。成片的护寨树一般不拜祭，有的在举行十三年一次的“接龙”活动中才举行相关仪式，进行群祭活动。由于护寨树有人祭拜，树则赋予了神的色彩，按照苗族原始宗教观念，一旦与神沾边的东西便不能随意触动、破坏，否则会遭到灾祸。因此，很多护寨树都有上百年乃至上千年的历史，有的树老得树空枝断，无人取用，山上的树更新了一次又一次，保存完好。这种连枯树都不能用，万物有灵的思想在某种程度上约束规范了人们利用自然资源的行为，林地资源得到了保护，从生态意义来说，形成了一种保护力，使村寨周围保存有一片翠绿的树林，路口树林成阴的林地成了村民白天纳凉聚会的场所，夜晚则成为青年男女“游方”对歌谈情的幽地。

4.2 社区组织机制和护寨林

在私有时代，大塘苗族地区各个村寨的森林资源由族长和地方榔规管理；在公社化时期，森林资源由公社和生产大队管理；农村体制改革，实行土地承包责任制后，林地资源由村委会和地方榔规组织管理，涉及纠纷或违规的由榔规组织裁决。现村委会由正副主任、会计、调解主任等 5~7 人组成。榔规组织当地称榔（榔社），有的由一个大寨组成，有的由居

住在同一地域的胞族或若干村寨组成。榔社如遇重大事件或军事行动，均要举行全榔会议，制定公约，苗族称“告榔”（议榔）。榔社有固定的议榔坪，在此杀牛饮血盟誓，制定榔规及违反榔规的处分办法。参加议榔大会饮血后便表示愿意遵守榔规，苗族称“吃榔”。榔社可以说是苗族的立法组织，议榔是原始的民主议事制度，榔规是不成文的村法。苗族没有文字，榔规在议榔大会宣布后便约定形成有效自然法规，内容包括伦理道德、治安稳定、邻里纠纷、资源分配等方面，包括护寨树的管理、其他林地的保护，大多演化成后来的村规民约。榔社在新中国成立前，没有常设机构，有事才议榔，平时严格执行榔规，相安无事。榔头一般推荐（或公认）公正严明的长者或里老担任。现在，榔头一般由寨子威望较长的人担任，由全体村民推举，成员由村民小组各推一名，具体任期在榔规大会明确，主要职责与村委会一道制定由榔规演绎而来的村规民约，及违反村规民约的处理。不管榔规或现在的村规民约对护寨树以及水源地的保护与管理都较严格。

大塘苗族村寨都订有村规民约。村规民约明确不同林地的用途及林地的使用要求，不得随意采伐或火烧水源林、护寨林等，否则将会受到不同程度的处罚。不管以行政村订或以自然寨订，都相互尊重和遵守。有的还邀请左右邻村参与订立大会。由苗族榔规演绎而来的村规民约，建国以后一般都用汉文表述。内容较多的，刻印于纸，发至各户；少的则刻于石碑，立于水源地或风景山醒目处。各村的村规民约涉及森林管理和保护的规定较多，处罚也很重。有的因砍护寨树被捉住，按村规民约，除要其献出一头牛宴请全寨人并向全体村民道歉外，还罚款才放人；有的按村规民约处理后又叫政府林业部门按国家森林法规处理。由此可见惩之严格，起到罚一儆百的震慑作用。人们通过对自己传统的认同和对外来文化如国家政策法规吸收，形成了今天更为有效的保护林地资源的措施。

4.3 农耕制度与护寨林

苗族村寨多傍山而建，取水靠山泉。大塘苗族认为有树必有水，有水须有树。在调查中，护树林与当地的农耕制度也有关。有的树群既是护寨林，也是水源林。大塘苗族主食是大米，水田是提供粮食生产的主要资源，无水不成田，因此很多水源林管理很严格。咱刀村称水源林为“汉山”，意为官家山林，不能动的山，最大的一块有近百亩，能保证 53 亩稻田灌溉。村规民约中规定不准任何人进山砍伐，但可以捡干树枝，采集野果、菌类食物、打猪草等。以前水源林随田主的变更而由不同的田主共同管理，集体时代也不分到村和队，现包产到户后也不分到个人管理，属于共享资源。按照稻田承包权的归属，有的属一个村所有，有的属几个村所有，把水源林与耕地连为一体管理。

4.4 人居环境与护寨树

护寨树划入风景林范畴，这是政府在 20 世纪 80 年代初期制定森林法后的事。在这之前，大塘苗族把这类林地资源称风水林或护寨林。除了神性的一面外，细心考察，我们会发现，护寨林的存在，在一定区域内形成光、热、气、湿度、肥力等互补的小气候区。过去村民的木房矮小，盖树皮或草垫，寨上蓄养的大树群既可防风防火，同时净化空气，生产人类需要的大量氧气，提供某些林副产品，涵养水源，营造宜人的居住环境。与其他民族村寨比