

梯田农业文化遗产中的人与牛关系变迁及生态问题研究 ——以湘中紫鹊界梯田为例

邓玉函 罗国舅

(云南大学 西南边疆少数民族研究中心, 云南 昆明 650091)

【摘要】通过考察紫鹊界梯田中人与牛的关系可以发现,他们在农业生产中驯化与合作,在日常生活中照料与互助,在地方信仰中庇护与共建,形成了互惠共生的关系模式,并协同塑造了梯田农业文化遗产。然而,随着社会文化的现代转型,牛的命运逐渐被人所主宰和控制,人和牛的关系转变为单向支配,并表现为牛的数量锐减、牛的商品化和污秽化等现象。这一变化的背后,反映了人与自然关系的根本性变迁,双方从和谐共生走向了对立冲突,并最终表现为梯田旱化荒芜、土壤化学污染和灌溉系统受损等生态问题。由此可知,文化制衡的本质是关系制衡,后者是农业文化遗产可持续发展的安全阀。农业文化遗产研究不仅要关注到遗产地居民的日常生活实践,更要将这种实践置于人类与非人类主体之间的关系网络之中,从而在关系主义的视阈下推进农业文化遗产保护和新时代的乡村建设。

【关键词】农业文化遗产;人与牛;紫鹊界梯田;关系民族志

【中图分类号】S-09;K207 **【文献标志码】**A **【文章编号】**1000-4459(2025)02-0129-12

Study on the Relationship between Humans and Cattle and Ecological Problems in Terraced Agricultural Cultural Heritage——Taking Ziquejie Terrace in Central Hunan Province as an Example

DENG Yuhan LUO Guoao

(National Centre for Borderlands Ethnic Studies in Southwest China, Yunnan University, Kunming 650091)

Abstract: By examining the relationship between humans and cattle in Ziqueji Terrace, it can be found that they domesticated and cooperated in agricultural production, cared for and helped each other in daily life, sheltered and co-constructed in local beliefs, formed a mutually beneficial and symbiotic relationship mode, and jointly shaped the Agricultural Cultural Heritage of terrace. However, with the modern transformation of society and culture, the fate of cattle gradually came under human control and domination, and the relationship between humans and cattle shifted from a mutual harmony to a one-way dominance, manifesting itself in the sharp decline of cattle numbers, the commodification and contamination of cattle. Behind this change, it reflects the fundamental changes of the relationship between humans and nature. The two sides

[收稿日期] 2024-11-13

[基金项目] 四川省哲学社会科学重点研究基地中国近现代西南区域政治与社会研究中心重点项目“以有生有:近现代西南地区乡村传统文化资源续用的县域研究”(XNZZSH2406);国家社会科学基金一般项目“湘中梅山民间信仰图像谱系整理研究”(16BZJ046);四川师范大学铸牢中华民族共同体意识研究基地2025年“揭榜挂帅”项目“铸牢中华民族共同体意识与边疆地区民族文化建设”(CSDZL25-31)

[作者简介] 邓玉函(1984-),女,云南大学教育部人文社会科学重点研究基地西南边疆少数民族研究中心教授,博士生导师,研究方向为马克思主义民族理论与社会发展研究;罗国舅(1999-),男,云南大学教育部人文社会科学重点研究基地西南边疆少数民族研究中心博士研究生,研究方向为马克思民族理论与社会发展研究。

have moved from harmonious coexistence to confrontation and conflict, and finally manifested as ecological problems such as terrace desertification, soil chemical pollution and damage to irrigation systems. Therefore, it can be said that the essence of cultural check and balance is relational check and balance. Relational check and balance is the safety valve for the sustainable development of agricultural cultural heritage. Research on agricultural cultural heritage should not only pay attention to the daily life practice of the residents in the heritage site, but also put this practice in the relationship network between human and non-human subjects, so as to promote the protection of agricultural cultural heritage and rural construction in the new era from the perspective of relationalism.

Key words: agricultural heritage; Ziquejie terrace; humans and cattle; relational ethnography; ecological issues

一、研究缘起：从农业文化遗产中的“关系”说起

当前,人类正生活在一个被称为人类世的地质时代。人类原本是自然界的产物,但在近代历史的进程中,其已经从自然演化的结果转变为影响自然的原因,物我的关系因此经历了剧烈的转变^①。物我关系的逆转对孕育人类的自然界产生了消极的、极危险的影响。长此以往,它必会对人类自身的生存造成损害^②。于是,理解人类与其他物种之间的关系及其生态意义渐趋成为一个备受关注的议题。在人类学领域,反思“人类世”,关注人与其他物种存在与互动关系的民族志也逐渐兴起^③。在国外,罗安清通过对松茸全球价值链的研究发现,松茸与包括人类在内的其他物种之间相互缠绕,共同编织了一个跨物种的共生网络^④。利恩从“成为”这一关键概念出发,通过对三文鱼价值链的考察,发现了人和鱼之间双向互动、相互驯化的动态关系^⑤。在国内,彭兆荣基于当今世界所面临的“生态-生物-生命”危机,提出要建构以“三生话语”为主轴的“博物民族志”^⑥。另有部分学者对人与象^⑦、人与龟^⑧、人与鱼^⑨等不同物种间的关系进行了民族志研究。总之,在关系民族志的视野下,动物与人类一样成为了一个具有能动性的主体,并与人类共享社会和文化。

农业文化遗产是“人类与其所处环境长期协同进化和动态适应下所形成的独特的土地利用系统和农业景观,这种系统与景观具有丰富的生物多样性,而且可以满足当地社会经济与文化发展的需要,有利于促进区域可持续发展。”^⑩然而,在人类世的背景下,众多地区的农业文化遗产及其所蕴含的生物和社会文化的多样性,正因人与自然关系的转变而遭受严峻的威胁。于是,自2002年起,联合国粮农组织、联合国发展计划署等十余家国际组织或机构以及部分地方政府,开始构建全球重要农业文化遗产保护体系^⑪。

① [英]蒂姆·英戈尔德:《人类学为什么重要》,周云水、陈祥译,北京大学出版社,2020年,第6页。

② [英]蒂姆·英戈尔德:《人类学为什么重要》,第6页。

③ 参见陈正府:《关系民族志的理论范式与书写策略》,《云南师范大学学报(哲学社会科学版)》2020年第5期;陈正府:《迈向多元、关联与合作:关系民族志的新思考》,《北方民族大学学报》2021年第1期。

④ [美]罗安清:《末日松茸:资本主义废墟上的生活可能》,张晓佳译,华东师范大学出版社,2020年,第298页。

⑤ [挪威]玛丽安娜·伊丽莎白·利恩:《成为三文鱼:水产养殖与鱼的驯化》,张雯译,华东师范大学出版社,2021年,第12页。

⑥ 彭兆荣:《“三生话语”:凸显边缘形态的民族志范式》,《思想战线》2024年第1期。

⑦ 江建华:《亚洲象保护与人象冲突》,云南大学硕士学位论文,2020年。

⑧ 曹水旺:《纠缠的养殖场:流动工人与乌龟的驯化》,华东师范大学硕士学位论文,2023年。

⑨ 王钊:《何以“生态”——板蚌乡“生态鱼”养殖的人类学研究》,云南大学硕士学位论文,2023年。

⑩ 闵庆文、孙业红:《农业文化遗产的概念、特点与保护要求》,《资源科学》2009年第6期。

⑪ 闵庆文:《全球重要农业文化遗产——一种新的世界遗产类型》,《资源科学》2006年第4期。

我国悠久的农业历史孕育了辉煌灿烂的农耕文明,地理形态、气候特征以及文化特性的多样性,共同催生了丰富多样的农业生产体系,并留下了诸多蕴含深厚生态智慧的农业文化遗产。目前,我国凭借22项全球重要农业文化遗产位居世界各国之首^①。我国传统农耕文明的悠久历史不可忽视牛耕技术的长期应用。根据相关研究,我国的牛耕历史至少可追溯至两千年前。在春秋初期,铁制农具的普及促进了牛耕技术的逐渐推广,到了西汉时期,牛耕已经成为农业生产中广泛采纳的方式^②。《风俗通义》中记载:“牛乃耕农之本,百姓所仰,为用最大,国家之为强弱也。”^③《新唐书》称:“君所恃在民,民所恃在食,食所资在耕,耕所资在牛。牛废则耕废,耕废则食去,食去则民亡,民亡则何恃为君。”^④《陈旉农书》道:“岂知农者天下之大本,衣食财用之所从出,非牛无以成其事耶!”^⑤《农圃便览》亦有言:“牛为农之本。腴田百顷,非牛莫治。其与地利,不止代七人之力。”^⑥可以说,在我国部分农业文化遗产系统中,人与牛之间共生、共存、共控、共荣的关系构成了其稳态延续和可持续发展的基石与保障。事实上,牛在人类学的研究中一直占据着重要地位。普里查德发现,理解努尔人行为的最佳方式是观察他们的牛。作为牧民,努尔人将牛视为珍贵的财产,他们社会活动的开展、社会关系的维系以及精神信仰的寄托都与牛紧密相关,甚至愿意冒着生命危险去保护牛群^⑦。哈里斯分析了印度圣牛现象,指出随着农业生产的强化、自然资源的日益匮乏以及人口密度的上升,牛的多种特性对于缓解资源紧张状况具有积极作用,因此将牛奉为神明有助于保护其生命,发挥其生态经济价值^⑧。国内学者亦对哈尼族^⑨、苗族^⑩、景颇族^⑪、羌族^⑫等少数民族的牛文化进行过描述与阐释。总体而言,这些研究更多聚焦于牛作为象征符号、交换媒介所承载的意义,以及牛在社会文化中的功能^⑬,并未将人与牛之间的关系作为研究的主要焦点。笔者曾探讨过较为传统的彝族白倮人社会中人与牛的共生关系^⑭,但未注意到在现代性的影响下,人与牛关系的变迁及背后的生态意义。

梯田是农耕民族因地制宜,利用“一山分四季,十里不同天”“山有多高,水有多高”的特殊地理条件创造并传承至今的^⑮,与人类农业生产和生活密切相关的文化遗产^⑯,同时也是牛耕技术中最具典型性的景观之一。在历史长河中,梯田集中体现了人与自然和谐共生的智慧。然而,在现代社会,由于生产效率不高、劳动条件艰苦、生活水平较低等因素,相较于其他类型的农业文化遗产,梯田农业文化遗产的保护面临更为严峻的挑战。紫鹊界梯田是南方五大梯田之一^⑰,坐落于湖南省娄底市新化县水车镇,

① 朱一鸣:《农业文化遗产助力美丽乡村建设》,《农民日报》2024年3月8日,第3版。

② 李瑞敏:《我国古代耕牛的饲养管理经验》,《中国农业科学》1963年第7期。

③ [汉]应劭:《风俗通义校注:新编诸子集成续编下·佚文》,王利器校注,中华书局,2010年,第622页。

④ [宋]欧阳修、宋祁:《新唐书·卷一百一十八 列传第四十三》(第一四册),中华书局,1975年,第4262页。

⑤ [宋]陈旉:《陈旉农书校释·牛说》,刘铭校释,中国农业出版社,2015年,第105页。

⑥ [清]丁宜会:《农圃便览》,王毓瑚校点,中华书局,1957年,第14页。

⑦ [英]E.E.埃文斯·普里查德:《努尔人:对一个尼罗特人群生活方式和政治制度的描述》,褚建芳译,商务印书馆,2017年,第29-81页。

⑧ [美]马文·哈里斯:《母牛·猪·战争·妖巫——人类文化之谜》,王艺、李红雨译,上海文艺出版社,1990年,第1-28页。

⑨ 李子贤:《牛的象征意义试探——以哈尼族神话、宗教仪礼中的牛为切入点》,《民族文学研究》1991年第2期。

⑩ 吴雪梅:《椎牛祭:从历史的记忆到现实的操演——以小茅坡营苗族为例》,《贵州民族研究》2005年第4期。

⑪ 潘骏玲:《景颇社会中“牛文化”的盛衰与生态变迁——德宏州陇川县城子镇曼冒村田野考察》,《思想战线》2007年第4期。

⑫ 王广瑞:《羌族牛牛崇拜习俗论析》,《青海民族研究》2018年第2期。

⑬ 杨筑慧:《牛:一个研究西南民族社会文化的视角》,《广西民族研究》2014年第4期。

⑭ 邓玉函、李亚萍:《白倮彝族社会中人与牛关系研究——基于人与动物共生视角》,《广西民族大学学报(哲学社会科学版)》2020年第3期。

⑮ 马翀炜、罗丹:《哈尼梯田历史溯源及景观价值探析》,《西南边疆民族研究》2019年第1期。

⑯ 李明、王思明:《农业文化遗产:保护什么与怎样保护》,《中国农史》2012年第2期。

⑰ 社会和学界一般将加榜梯田、龙脊梯田、紫鹊界梯田、联合梯田、哈尼梯田称为“南方五大梯田”。

总面积约6万亩,其区域范围涵盖紫鹊界、吉寨、锡溪、长石、荆竹、正龙、楼下共7个行政村,总人口1.6万余人^①。据传,紫鹊界梯田的历史可追溯至两千余年前:在当地,“秦”姓是主要姓氏之一,其祖先原为秦朝后裔,因躲避政治迫害及战乱而更姓为“奉”,故此梯田亦有“秦人梯田”之称^②。尽管此传说缺乏书面记载及实物证据,但却建构了当地居民对紫鹊界梯田的历史认知。可以确信的是,紫鹊界梯田形成规模不晚于宋代初年^③。据记载,梅山蛮,亦称“莫徭”,是最早定居于此的族群。宋朝时期,章淳开梅山(1072),汉族大量迁入,与当地瑶、苗、侗等民族相互交融,共同孕育了混合稻作、民族及区域特色的“梅山文化”^④。章淳曾在《开梅山》诗中写道:“给牛贷种使开垦,植桑种稻输缗钱”^⑤。作为紫鹊界梯田传统生产生活的主要参与者,牛在农业生产、日常生活以及地方信仰中扮演了重要角色,与当地居民形成了互惠共生的关系。然而,在梯田社会文化转型的过程中,牛逐渐从梯田的生产生活中抽离,人与牛的关系转变为单向控制。人与牛关系变迁的背后是人与自然关系的根本性转变,这一变化导致梯田文化生态系统失去了其原有的安全阀,从而引发了一系列的生态问题,对紫鹊界梯田农业文化遗产的保护构成了威胁。

笔者在2021年12月至2022年1月期间,寄宿于锡溪村的村民家中,并在锡溪、长石、正龙以及紫鹊界村开展了田野调查。2023年1月,笔者又在荆竹、楼下、吉寨村开展了进一步的田野调查^⑥。基于此,本文以“物种间关系”为理论取径,探究紫鹊界梯田农业文化遗产中人与牛的传统关系以及在社会文化转型过程中这一关系的变迁,以此透视梯田农业文化遗产出现危机与风险的成因,力图阐明“关系制衡”对于农业文化遗产可持续发展的重要意义。

二、互惠共生:梯田农业文化遗产中人与牛的传统关系

在自然界与人类社会中,生物间的相互依存与协作分工均体现着共生这一最核心和最关键的物种间关系^⑦。在共生关系的众多形式中,人类与动物之间和谐共存、各取所需、相互受益的互惠共生关系尤为基础^⑧。在紫鹊界梯田,人对牛进行了驯化,并对其精心照料、珍视有加。在日常生活中,牛通过与人相互合作的产出和劳作,为家庭提供了丰富的物质资源,在地方信仰中与人彼此庇护,并共同建构了一系列仪式活动。

(一)农业生产中的驯化与合作

为了适应梯田耕作的特殊需求,紫鹊界村民对牛的生理特征进行了选择和干预。紫鹊界梯田依山开凿,500余级的梯田分布在海拔500~1200米,坡度25~40度的陡峭山坡上^⑨,以此造就紫鹊界梯田窄、小、陡的特征。基于这样的地理特性,紫鹊界村民经过对湘西型黄牛的精心的选育,逐步培育出了具有地方特性的紫鹊界黄牛。紫鹊界黄牛耳朵呈柳叶形,向两侧平展,全身覆盖着柔软、紧密且具光泽的短毛。毛色主要为黄色、棕色或黑色。其体躯较为狭窄,体重普遍较轻,一般在400斤左右。尽管体型不大,但其肌肉发达,耐力出众,适应环境能力强,疾病抵抗力强。并且,无论雌雄都在髻甲部位长有瘤状的“肩峰”,且雄性黄牛的肩峰更为显著。这些生理特征使得紫鹊界黄牛成为当地人民农业生产中不可

① 笔者根据各村村支部公告栏中村基本情况介绍统计所得。

② 受访者:奉XW,男,1944年生,原龙善村党支部书记;访谈地点:紫鹊界村;访谈时间:2021年12月28日。

③ 曾迪:《神奇紫鹊界》,世界文化艺术出版社,2016年,第24页。

④ 曾迪:《神奇紫鹊界》,第3页。

⑤ [宋]章淳:《开梅山》载于北京大学古文献研究所:《全宋诗·卷七八〇》(第一三册),北京大学出版社,1993年,第9030页。

⑥ 鉴于学术伦理,本文对受访者进行了匿名化处理,在此谨表示感谢!

⑦ 刘润进、王琳:《生物共生学》,科学出版社,2018年,第2-3页。

⑧ 刘润进、王琳:《生物共生学》,第5页。

⑨ 曾迪:《神奇紫鹊界》,第37页。

或缺的得力助手。

为了更有效地从事农业生产,紫鹊界地区一直以来便有阉牛的传统。鉴于母牛在劳作后需要休息一天,而公牛则能连续工作两至三天,因此传统上多采用公牛进行耕作。然而,公牛在发情期会分泌大量雄性激素,导致其性情变得暴躁,不易驾驭。为了避免这种情况,通常会在公牛成熟前进行阉割。据当地村民所述,阉割后的公牛生长速度加快,力量和耐力显著增强,性情亦变得温顺,易于驾驭,遂更适合从事农业劳作。因此,在紫鹊界,大多数公牛都经历了阉割,仅留下少数用于繁殖。该地区还有专业的阉牛匠人,通常以阉割一头牛收取一斗谷作为报酬。阉割过程大致如下:将公牛的三只脚绑缚,保留左后脚不绑,以避免其激烈反抗。绑好后,让牛侧卧,用麻绳紧箍睾丸并用力勒断,之后涂抹桐油以预防伤口感染。阉割完成后,公牛需休息十五天,在此期间,村民会提供甜酒、米饭、鸡蛋等富含营养的食物,并喂食牛药^①,以促进其身体的快速恢复。待小牛长至两至三岁之际,村民便会开始教授其拉犁的技能:村民将“人”字形的曲木套在牛颈上,曲木两端通过麻绳与犁相连,左手持牛绳,右手扶犁,并发出“转来”^②“吡”^③“嘴驶”^④等指令。经过三个下午的训练,小牛通常能够基本理解这些指令。然而,若要小牛完全掌握拉犁技能,甚至能够与他人共同犁田,则至少需要经历一次完整的春耕周期。

人与牛在梯田农业生产中相互合作,共同塑造了梯田农业的生产方式。紫鹊界梯田的无霜期通常为220天,某些区域仅为180天^⑤。由于春季回暖较迟,秋季寒意来得较早,该地区每年仅适宜种植一季中稻。每年秋收之后,村民们陆续将牛栏中的粪便与稻草树叶混合,堆积于低洼处,以促进其充分发酵。一般而言,每头牛每年产生的牛粪足以满足2亩田地的肥料需求^⑥。春节过后,梯田开始蓄水,同时封闭排水口,将发酵后的有机肥料运至田间,每亩施用十至十五担肥料。均匀散布后,村民和牛一起翻耕,确保肥料与土壤充分混合。阳春三月,村民们使用月牙形镰刀清除田坎上的杂草,再用田泥加固田埂。然后,村民们挑选出一小块田地用于选种育秧,待秧苗生长至两叶一芯时,便可以进行移栽。但在插秧前,村民们会再次与牛合作犁田,并使用木耙平整土地,随后才插秧。插秧后直至稻谷成熟,村民们持续进行除草、追肥、防治病虫害及管理水源等工作,以期秋季的丰收。

(二)日常生活中的照料与互助

在紫鹊界,人们习惯于聚族而居。先来的始祖选定地点,立草为标,划定地域,逐渐发展繁衍,形成了规模不一的聚落,从十几户到上百户不等。在这些村落中,家庭仍是基本单位,村民们各自建立门户,构筑起一座座干栏式木板屋。所谓“干栏”,特指采用穿斗架卯榫技术连接的木结构楼房。紫鹊界地区森林资源丰富,树木众多,当地农家多以全木结构建造住宅,包括瓦顶、屋柱、墙体、门窗及地板,唯独屋顶覆盖瓦片^⑦。此类住宅通常包括堂屋、卧室、厨房、牛栏和厕所。堂屋作为接待宾客和祭祀神灵的场所,有时也兼作宴客的餐厅,通常位于住宅的中心位置,面积较其他房间宽敞。堂屋的正门位于住宅正面中央。正对门的神龛分为上下两部分:上部为“天坛”,中央书着“天地国亲师位”的字幅;下部为“地坛”,标有“福德正神之位”的字样。堂屋两侧设有小门,与相邻的卧室相连,通常一楼右侧卧室为长辈居住,而晚辈多睡在二楼。神龛两侧与厨房相通。厨房一侧设有通往二楼的楼梯。二层除无厨房外,其余布局与一层大致相同。牛栏通常紧邻住宅,为两层木质结构,下层供牛生活,上层则用于存放干草饲料。鉴于紫鹊界春

① 当地方言,指用于治疗 and 预防耕牛疾病的所有药物的总称。

② 当地方言,意为掉头。

③ 当地方言,意为停下。

④ 当地方言,意为往前走。

⑤ 曾迪:《神奇紫鹊界》,第27页。

⑥ 谢佰承、陈善验、刘富来等:《梯田农业生态系统保护的关键问题与途径——以湖南新化紫鹊界梯田为例》,《中国农学通报》2016年第1期。

⑦ 刘楚魁、李大鹏:《湘中民俗文化》,广州人民出版社,2003年,第168页。

夏之交多雨潮湿,为确保环境的舒适干燥和通风避雨,牛栏多为南北朝向,并铺设干草。此外,当地流传着“雷打冬,十家牛栏九家空”的谚语,村民们会在冬季来临前为牛栏精心地糊上窗户^①。

春季,正值农事繁忙之际,此时节气尚寒,牛通常被安置于家中。为确保其饮食的多样性,并充分利用草本植物的药用价值。村民常进山采集节节草、冬磨蒿等野生草本植物作为牛的食物。随着气候逐渐回暖,村民有时会让牛外出活动,但若牛不慎损坏了庄稼,村民则需向受损的农户表达歉意,并提供相应的物质补偿。春耕结束,随着天气逐渐转热,为了让辛勤耕作的牛得以休养,村民会将牛送往海拔超过1000米的高山上,那里气候凉爽,蚊虫稀少,由专人负责照料,村民也会提供一筐稻谷作为报酬。在高山的时间里,来自不同家庭的公牛和母牛相互嬉戏,享受着自然的恩赐。待到白露时节,天气渐凉,山上的新鲜青草不再丰盛,村民便会上山接回自家的牛。往往在这个时候,他们会惊喜地发现自家的母牛已经怀有身孕。为了确保牛在冬季有充足的食物,村民会在冬季来临前的晴朗日子,将稻草铺在门前的空地上晾晒,以备牛在冬日食用。通常情况下,每户人家耕种田地里的稻草晒干后,足以满足自家的牛在冬季的食物需求。对于怀孕或刚生产的母牛,村民会给予特别的关照,确保它们每天都能获得充足的草料,并偶尔喂食甜酒、米饭等富含营养的食物。当牛生病时,村民会用熬制的姜葱水来喂养,以期牛能迅速摆脱病痛。

紫鹊界村民在日常生活中对作为家庭成员的牛精心照料,而牛在特定的历史时期也为家庭提供了更多的生存资源。1958年,紫鹊界梯田被划归锡溪公社管理,并全面实施了集体劳动制度。此举对村民的劳动积极性产生了负面影响,导致物质生活水平有所下降。鉴于此情况,新化县人民政府于1962年实施了新的“四固定”政策。该政策依据土地距离、土质优劣、劳动力状况、生产工具种类及耕牛承载能力等因素,确定了一个中等劳动力在特定土地、耕畜、天时及农具条件下,一天内所能完成的工作量,即1个劳动日的定额^②。据村民回忆,同一时期,紫鹊界梯田亦开始实行“私养公用,定额计酬”的养牛制度。当时规定,每人每日耕作1亩田地,可获得10工分,相当于1个劳动日。而养牛每年可获得50个劳动日的工分^③。这对于人口较多的家庭而言,无疑能换取更多的粮食。此外,每当牛粪累积至100斤时,村民亦可向公社换取相应的报酬。

(三)地方信仰中的庇护与共建

相传很久以前,紫鹊界并无耕牛,完全依靠人力耕作,许多百姓因此劳累致死。太白金星^④目睹此等悲惨景象,深感哀痛,遂将此情禀报于玉皇大帝。玉皇大帝听后亦心生怜悯,遂命地藏菩萨^⑤化身为牛,以帮助人们进行农耕。然而,地藏菩萨所化之牛仅有三只脚,致使身体失衡,劳动效率很低。于是,李广仙人施法力,赠予此牛一只脚。自此,牛拥有了四只脚,劳动效率大为提高,成为人们农耕中不可或缺的伙伴和助手^⑥。由此可见,在紫鹊界的地方信仰中,牛被视为神灵的化身,其存在的意义在于提升农业生产的效率,并保护人们免受劳累与饥饿之苦。正因如此,对于紫鹊界村民而言,牛是极其珍贵的,他们常用“朝廷的战马,农民的耕牛”来形容其重要性,故而绝不会轻易杀牛。然而,由于紫鹊界人多地少,亩产有限,这种刚性结构始终限制着当地村民物质生活水平的提升。对他们而言,任何物质资源都极为宝贵。因此,当牛年老或重病时,他们不得不选择将其宰杀。但是,他们认为牛拥有灵魂,担心自己去世后在阴间与被杀之牛的灵魂相遇,所以村民很少亲自杀牛,而是请专门从事此营生的屠夫来完成这项工作。即便如此,由于牛与人是家人和伙伴,因此杀牛也会让屠夫感到忧虑。在宰牛时,他们会戴上斗笠,披上蓑衣,以尽可能隐藏自己,避免让牛在临终前记住自己的面容。而且,屠夫在宰牛时,其他人是不允

① 刘红梅、刘楚魁:《梅山民俗研究》,海南出版社,2013年,第67-68页。

② 新化县志编纂委员会编:《新化县志》,湖南出版社,1996年,第270页。

③ 受访者:罗JH,男,1941年生,原石丰村党支部书记;访谈地点:锡溪村;访谈时间:2022年1月7日。

④ 道教神灵,紫鹊界地区的地方信仰中有着浓厚的道教元素。

⑤ 佛教神灵,紫鹊界地区的地方信仰中混合着佛教元素。

⑥ 受访者罗JX,男,1947年生,农民;访谈地点:锡溪村;访谈时间:2022年1月9日。

许观看的,否则会被牛视为屠夫的“帮凶”。此外,如果牛在即将被宰杀之际流泪并跪拜主人,当地人认为这种牛是“相牛”^①,会给家庭带来好运,遂通常会让屠夫停止宰杀,并每天提供食物,等待其自然死亡。此外,在紫鹊界,食用牛肉存在若干禁忌。例如,孕妇不得食用牛肉。另有个别村民坦言,自己曾因食用牛肉多次在睡梦中被牛追逐,在师公^②的建议下不再食用牛肉,此类梦境便未再出现^③。

在紫鹊界的地方信仰中,人与牛是相互庇护的关系。基于此,他们共同建构了在“交易”与“教犁”等活动中所涉及的特定仪式。紫鹊界村民通常倾向于照养自家的牛的后代,他们相信自家的牛奉命唯谨、忠诚勤勉的文化基因会遗传给下一代,使得人与牛在农业生产中更容易形成默契。但是,若因意外死亡或其他原因自家的牛未能留下后代,他们便不得不通过市场交换来获取新牛。在紫鹊界,牛的市场交换遵循特定的程序:买方需查阅黄历,选择一个吉利的日子进行购买,当地人相信在这样的日子购得的牛性情更为温顺,可以更快地适应新的家庭和生活环境。而卖方则无需查阅黄历,只需在交易完成后,在自家神龛前烧纸钱以告知神灵。在交易过程中,双方并不使用称重工具,而是由买方根据目测估算牛的重量来出价。卖方则会将此价格与自己期望的价格进行比较,若差距较大,则会适度提高价格;若差距不大,则通常不再加价。一般经过两轮的议价,双方即可达成一致,完成交易。显然,这种交换行为主要是基于使用价值,旨在与牛建立生产关系并共同从事农业生产。

如前所述,当小牛长至两至三岁时,便开始训导其拉犁的技能。在教授正式开始之前,会举行一个特定的仪式。该仪式包含两个步骤:查阅黄历和祭祀土地。每逢年末,紫鹊界村民都会前往集市购买次年新版的一本名为《罗家推算通书》的书籍,以备来年使用。每年小牛学习犁田的适宜时间为农历二月至三月之间。村民会参考《罗家推算通书》,以确定这段时间内每日的天干地支。若某日的天干地支均为中间带有一竖的汉字,则该日被视为小牛学习犁田的吉日,因为村民相信这预示着小牛将能学会直线行走;若天干地支中仅有一个为中间带有一竖的字,则该日被认为是普通的日子,小牛勉强能学习到拉犁的技能;若天干地支均为带有撇和捺的汉字,则认为小牛将无法学会直线行走,从而难以掌握拉犁的技巧。土地神在当地享有极高的尊崇,民众普遍相信其掌管着土地的丰饶与安宁。每逢春耕前夕,人们会举行祭祀仪式,以祈求土地神保佑风调雨顺;而秋收之后,则会向土地神表达感激之情,期望来年继续获得其庇佑。小牛学习拉犁的技能并非易事,单凭人力难以迅速掌握。因此,在小牛正式学习拉犁之前,紫鹊界村民会举行祭祀“田间土地”^④的仪式,以求神圣力量的辅助。仪式的步骤如下:首先,选取一块面积宽敞且呈方形的田地;接着,在田地的四个角落分别放置装满纸钱的方形竹筐或串有圆形方孔纸钱的竹片,并点燃它们;最后,村民手持三炷香,口中念诵着祷告词。仪式结束后,小牛便正式开始学习拉犁。值得一提的是,在紫鹊界,两头小牛同时学习拉犁被视为禁忌。村民认为,这会导致其中一头牛的悟性和灵性受到损害,将再也无法掌握这项技能。

英戈尔德说:“各种各样的生命(包括人类和非人类)纺出的无数条线缕——他们在自己深陷其中的缠绕关系中所走出的路——编织而成的一种多样整体”^⑤。在紫鹊界梯田,人与牛相互编织、彼此合作、共居生息。这种良性的双向互动不仅构筑了双方和谐共存、互惠共生的关系,而且塑造了梯田的社会文化秩序,对梯田农业文化遗产的稳态延续发挥了至关重要的作用。

三、单向支配:社会文化转型下人与牛的关系变迁

支配是主体之间权力关系的不平等,双方之间是一种“权威”与“服从”的关系,支配者所明示的意识

① 当地方言,意为有灵性的牛。

② 紫鹊界地区盛行的梅山教中对男性神职人员的称呼。

③ 受访者:罗GC,女,1940年生;访谈地点:楼下村;访谈时间:2023年1月4日。

④ 在紫鹊界的地方信仰中,掌管田地的土地神。

⑤ [英]蒂姆·英戈尔德:《线的文化史》,张晓佳译,北京联合出版公司,2023年,第4页。

可以对被支配者的行动产生具有重要社会意义的影响^①。在现代性的影响下,紫鹊界梯田经历了生计现代化、市场经济发展以及社会秩序重塑等一系列社会文化转型。人与牛之间互惠共生的关系模式因此遭到破坏,人们的社会行为越来越追求效率和利益,与牛的关系也逐渐演变为单向支配,并最终表现为牛的数量锐减、牛的商品化以及污秽化等现象。

(一) 生计现代化下牛的数量锐减

相关研究显示,微型农耕地因其维护简便、成本低廉、工作效率高以及能够减少劳动工序等多重优势,已在很大程度上取代了梯田耕作中牛的角色和功能,被认为是导致牛的数量减少的一个重要因素^②。紫鹊界梯田在近二十年间也显著经历了农业机械化的过程。据村民所述,2008年之前,微耕机因价格昂贵且推广时间较短,农户对其接受程度普遍不高,很少有农户主动购买微耕机进行耕作。然而,到了2008年,政府对农业机械购置的补贴达到高峰,村民们对微耕机的了解也逐渐加深,认识到了其优势,越来越多的个体农户开始购买微耕机。对于那些尚未购置微耕机的农户,他们通常会以350元/天的费用雇人代为耕作,该费用涵盖了劳务费、微耕机租赁费以及燃油成本。此外,雇主还需为雇工提供一日三餐,有些农户为了雇工更加尽职尽责,还会额外提供烟草和酒水。这样的薪酬水平使得一些农户即便不再外出务工,也能在春耕时节获得相当可观的收入。例如,村民罗CP于2016年以2500元的价格购置了一台汽油微耕机。他在2020年的春耕期间,通过为他人代耕赚取了大约6000元^③。雇佣牛工^④的费用与雇佣机工^⑤的成本相当,均为350元/天。然而,微耕机的优势在于能够一次性完成犁田和耙田两项工序,使得雇佣机工的成本实际上低于牛工。因此,人们通常更倾向于雇佣机工。随着微耕机的普及,微耕机全面承担起梯田农业生产中由牛负责的耕作任务,牛在农业生产中的角色逐渐被取代。尽管在一些面积较小的梯田中,微耕机的使用受到限制,但是当地村民也很少再因农事需求而养牛,通常选择自己手工耕作,或雇佣他人代为耕种。

此外,伴随着劳动力资源向二三产业转移的普遍规律,农业已不再是唯一的生计选择。得益于与珠三角地区的邻近优势,自20世纪80年代起,大量紫鹊界村民前往东莞、深圳等地就业,外出务工的收入平均占家庭全年收入的70%以上^⑥。进入21世纪,新化人在全国文印产业中占据垄断地位,从业人员遍布全国,产业产值接近千亿元^⑦。紫鹊界村民也凭借乡缘优势,纷纷加入该产业。在上述背景下,紫鹊界梯田的农业从业人数大幅下降,牛的数量也随之持续减少。同时,由于大量青年人外出,紫鹊界常住人口主要由中老年人和儿童组成,他们中的许多人也难以承担耕种和养牛的重任,进一步导致了牛的数量减少。

随着生计方式的现代化,牛在农业生产中的角色和功能逐渐被替代,梯田农业亦因面临较高的机会成本而失去了其在经济上的竞争力,最终导致紫鹊界梯田区域内牛的数量锐减。以原龙普村(现属紫鹊界村)为例,2004年全村183户养牛185头,到2014年全村210户仅养牛20头^⑧。

(二) 市场经济发展下牛的商品化

随着生计方式的现代化和社会分工的进一步细化,紫鹊界村民在牛的市场交换中逐渐将交换本身作为直接目的,意在追求获得更大的经济利益。荆竹村村民孙SL于2016年回到村里并开始养牛。目

① [德] 马克斯·韦伯:《支配社会学》,康乐、简惠美译,广西师范大学出版社,2004年,第8页。

② 马翀炜、孙东波:《遭遇理性的牛——关于红河哈尼梯田景观遗产的思考》,《西南民族大学学报(人文社科版)》2019年第11期。

③ 受访者:罗CP,男,1979年生,农民;访谈地点:锡溪村;访谈时间:2022年1月3日。

④ 当地习惯用语,意为雇人用牛代耕。

⑤ 当地习惯用语,意为雇人用微耕机代耕。

⑥ 谢佰承、陈耆验、刘富来等:《梯田农业生态系统保护的关键问题与途径——以湖南新化紫鹊界梯田为例》。

⑦ 冯军旗:《“新化现象”的形成》,《北京社会科学》2010年第2期。

⑧ 谢佰承、陈耆验、刘富来等:《梯田农业生态系统保护的关键问题与途径——以湖南新化紫鹊界梯田为例》。

前,他一共饲养了十余头本地杂交牛。据他透露,每头牛从购买到出售的周期大约为一至两年,每头牛的总成本大约为15000元。其中,300斤的牛犊以25元/斤的价格购入,成本为7500元;人工成本约为5000元,饲料成本约为2000元,防疫约为500元。成年后的牛体重可达700斤,宰杀后可得纯牛肉350斤,以55元/斤的价格出售,可获得近2万元的收入,纯利润大约为5000元。养牛的年均利润可达六至七万元^①。荆竹村的另一位村民邹JD,在同学的资金帮助下,成立了肉牛养殖合作社。目前,合作社共饲养了16头牛,包括2头小公牛和14头母牛。他表示,他不会直接出售牛犊,通常公牛犊会在一岁左右出售,而母牛犊则会等到生产五六胎之后再出售。他养牛的饲料主要来源于自己种植的牧草以及耕种梯田中的稻草。然而,由于他仅种植了3亩田地,因此在冬春季节,他仍需从他处购买干稻草、米糠、酒糟等。他提到,他通常不会将整头牛卖给牛贩子,因为那样至少会少收入1500元。相反,他选择自行屠宰并按斤销售,不仅不担心销售问题,而且经常供不应求。每头牛的日均成本为20多元,净利润至少可达7000元,每年的利润近10万元^②。

可见,随着市场经济的持续发展,牛已不再是紫鹊界村民从事梯田耕作的助手和伙伴,而变成获取经济利益的商品。这一转变也相应地带来了现代化、标准化的养殖流程,牛的生命意义和未来命运完全由人决定。首先,适宜传统耕作的紫鹊界黄牛的饲养数量逐渐减少,取而代之的是体型更大、生长速度更快的本地杂交黄牛和外来品种肉牛,如西门塔尔牛和利木赞牛。这些品种在两年左右可达到800斤以上,远超紫鹊界黄牛。其次,绝大多数养殖户倾向于饲养母牛而非公牛,原因在于现代耕作方式的变革以及人工授精技术的广泛应用,导致公牛的传统作用已被取代。与此同时,母牛不仅可提供肉品,还能繁殖后代,进而为养殖户带来更为丰厚的经济回报。再次,由于养牛成为一种职业,养殖户普遍采取了规模化的养殖模式,致使数十头牛被集中饲养于三四十平方米的狭小空间内。同时,与传统牛栏有所区别,商品化养殖的牛舍通常不再紧邻住宅。例如:孙SL的牛舍位于其住宅约五百米远的半山腰处,而邹JD的牛舍距离其住宅亦有数十米。并且,为了方便养殖以及避免放养可能对庄稼造成的破坏,养殖户长年采用圈养的方式,放弃了传统的“上寨”^③和“下寨”^④的养牛方式。此外,由于肉牛养殖的养殖数量增多,割草劳动量过大,养殖户多选择种植牧草,如象牙草或皇竹草,以满足肉牛夏秋两季的草料需求,而冬春季则主要供应成本较低的干稻草,并辅以米糠、酒糟等。尽管食物来源似乎并未单一化,但其目的却在于使牛在尽可能短的时间内产出更多肉质。这些变化均是牛在紫鹊界被不断商品化的现实表征,反映了人们更多关注的是获取经济利益,而非牛的福祉和舒适度。

(三) 社会秩序重塑下牛的污秽化

紫鹊界梯田的传统农业社会文化秩序是人与牛共同塑造的。其中,牛粪对于土壤肥力的提升具有重要作用,故而被村民普遍视作“洁净”的。然而,随着生计方式的现代化转型和旅游经济的持续发展,紫鹊界梯田的社会秩序经历了重塑。在这一新的社会结构中,牛被排除在梯田的生产和生活之外,其粪便也失去了曾经的位置和意义,因此逐渐成为了村民眼中“污秽”之物^⑤。

随着农业机械化的推广,紫鹊界梯田中牛的数量锐减,牛粪的产出量也随之下降。加之化肥在使用上的便捷性,越来越多的村民倾向于使用现代化肥,而不再或很少使用牛粪作为肥料,牛粪的传统价值被大为削弱。更为值得注意的是,紫鹊界梯田的旅游开发直接影响了村民对牛及其排泄物的态度。

① 受访者:孙SL,男,1981年生,经营肉牛养殖;访谈地点:荆竹村;访谈时间:2023年1月5日。

② 受访者:邹JD,男,1976年生,肉牛养殖合作社负责人;访谈地点:荆竹村;访谈时间:2023年1月6日。

③ 当地方言,意为春耕结束后,将牛送往海拔超过1000米的高山上。

④ 当地方言,意为白露时节,村民上山将牛接回家。

⑤ 在道格拉斯看来,社会秩序的边界是界定“洁净”与否的关键,秩序内部的元素被视为“洁净”的,而那些“位置不当”的元素则被视为“污秽”的。参见[英]玛丽·道格拉斯:《洁净与危险:对污染和禁忌观念的分析》,黄剑波、柳博赞、卢忱译,商务印书馆,2018年,第48-49页。

2008年,紫鹊界梯田风景名胜旅游开发有限公司正式成立,紫鹊界的旅游开发逐步兴起。2014年,紫鹊界被评定为国家AAAA级旅游景区,旅游开发达到巅峰。景区内有众多农家乐、十余支文艺表演队以及两个演艺中心,年均接待游客量超过四十万人次。为了提升游客的旅游体验,紫鹊界景区对牲畜散养实施了限制措施。这些措施也对村民的观念产生了影响。即便他们普遍认识到牛的价值,但对这一规定仍表示赞成。村民罗CP表示:“牛的减少可以改善村里的卫生环境,有利于旅游业的发展,如果牛的数量较多,马路上不可避免的会有牛粪,许多外来游客是闻不惯这种气味的,这会影响他们对于紫鹊界的印象。”^①

实际上,与粪便处理行为相关的卫生观念是近代以来才引进的外来概念^②。在紫鹊界梯田旅游业的不断发展下,便捷的沥青公路、完善的基础设施以及政府的统一规划,均使得这一区域的社会秩序不断重构。如何更好地满足现代旅游业的行业标准,适应现代游客的旅游需求,已成为紫鹊界村民思考和行为的主要参考和依据。因此,在他们看来,与地方传统社会文化秩序紧密联系的牛及其排泄物,在当下便是污秽的,理应被抛弃。

在马克思看来,现代性,特别是资本主义生产方式所引发的剥削与隔离效果,深刻地影响并塑造了我们的物质生活、情感体验以及生存状态,导致社会关系发生了“异化”现象,并且这种“异化”是通过实践性的手段实现的^③。在紫鹊界,人与牛的关系是传统梯田农业文化遗产中一个至关重要的组成部分。然而,受到社会文化现代转型的影响,人与牛的关系逐渐发生了“异化”:生计方式的现代化导致牛的数量锐减,市场经济的发展促使牛被不断商品化,而社会秩序的变迁更是造成了牛的污秽化。与梯田农作相关的所有社会关系也逐渐从梯田农业文化遗产中抽离,不再构成该文化生态系统稳态延续的基础和保障。

四、系统失衡:人与自然关系变迁下的梯田生态问题

在社会文化现代转型的背景下人与牛的关系发生了变迁,其背后的实质是紫鹊界梯田农业文化遗产中人与自然关系的根本性转变。这一关系的变化使得紫鹊界梯田面临着系统失衡的风险,并具体表现为梯田旱化荒芜、土壤化学污染和灌溉系统受损等生态问题。

(一)梯田旱化荒芜

紫鹊界梯田所面临的首要问题即为梯田撂荒。由于农业劳动强度大、效益低,在机会成本方面相较于外出务工处于劣势,因此鲜有年轻人愿意留在村里从事梯田生产。加之,许多年轻人从小便在现代教育体系中经历社会化的过程,相关的农业生产技术也未充分习得。另外,个别年轻人存在“务农为耻”的观念,认为“农民”这一职业象征着贫穷、劳苦和卑微,难以在现代社会中获得娶妻生子的物质基础,无法实现阶层的跨越^④。基于上述原因,大量年轻人离开家乡,仅留下中老年人和学龄儿童艰难维持着梯田的日常生产。然而,随着年长者逐渐离世,儿童长大后选择外出求学或工作,梯田生产出现了明显的“代际断层”。面对此种情形,政府进行了干预,通过提供梯田耕种补贴的方式,将维护梯田生产之责委托给农业合作社。然而,此举并未能有效遏制梯田撂荒的趋势。老庄堂合作社由锡溪村村民罗CT及其他九位村民于2006年共同出资成立,每人投资一万元,目前负责耕种梯田共计118亩。该合作社作为法人实体,除了租赁每位股东自家的田地外,还以每亩200元的价格租赁了其他农户因各种原因未耕种的土地。合作社的主要收入来源为稻米销售及政府提供的梯田耕种补贴。2020年以前,新化县政府不仅对田埂和灌溉系统的修复提供补助,还对农业合作社实施每亩1200元的耕种补贴。然而,由于县财政紧张,自

① 受访者:罗CP,男,1979年生,农民;访谈地点:锡溪村;访谈时间:2022年1月2日。

② 余新忠:《清代江南的卫生观念与行为及其近代变迁初探——以环境和用水卫生为中心》,《清史研究》2006年第2期。

③ [德]卡尔·马克思:《1844年经济学哲学手稿》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,人民出版社,2014年,第56页。

④ 受访者:郑XP,男,1990年生,待业;访谈地点:吉寨村;访谈时间:2023年1月9日。

2020年起耕种补贴降至每亩800元,且该补贴并非全额归合作社所有,其中300元需用于支付农民冬季前翻耕板田的劳务费用。罗CT精细算了一笔账:一亩梯田所需的人力成本为2250元,此数额相当于一个劳动力在15天内的工资总额,日薪为150元。此外,化肥与农药的费用共计150元。因此,一亩梯田的总成本约为2400元。每亩梯田平均产量为600斤稻米,按每斤5元的均价计算,稻米销售收入约为3000元。加上政府补贴500元,扣除成本后,每亩梯田的年纯利润仅略超1000元。老庄堂合作社耕种的118亩梯田,年收入不足12万元,每位社员的收益不足2万元^①。面对如此困境,老庄堂合作社面临生存危机,仅在2020年就有三位股东选择退股,合作社所耕种的梯田亦面临撂荒的风险。相关数据显示,截至2015年底,紫鹊界核心景区已有超过100公顷的梯田出现旱化现象,旱化和抛荒的梯田面积已占梯田总面积的十分之一^②。而横向比较来看,2010年至2020年,紫鹊界梯田的荒废程度在南方五大梯田中也居于首位^③。

(二)土壤化学污染

由于使用的便捷性,紫鹊界村民广泛在梯田农业中使用化肥。并且,为了提高粮食产量,化肥的使用量逐年上升,从而导致了土壤酸化程度的加剧和土壤结构的破坏。据数据显示,当地土壤的PH值从1980年的5.81降至2008年的5.05^④,已沦为强酸性耕地。同时,由于微耕机的普遍使用,牛在犁田过程中的参与度大幅下降,梯田的耕作层逐渐变浅,土壤容肥、纳水的承载能力降低,加剧了土壤化学污染问题。据村民罗CT透露,曾有外地商人计划在紫鹊界的石丰梯田投资种植生态大米,但在检测后发现,梯田蓄水中含有钾元素远超正常范围的30~40毫克/千克,最终只得选择放弃^⑤。此外,在防治病虫害时,紫鹊界村民倾向于使用甲胺磷、敌敌畏等高毒性农药,对于田埂上的杂草,也采用草甘膦等除草剂进行抑制,使得梯田土壤的化学污染日益严重。

(三)灌溉系统受损

紫鹊界的先民们在水资源管理方面展现了卓越的智慧,巧妙地运用了多种技术手段,包括水源的利用、蓄水、保水、输水以及灌溉等环节,通过简易的工程设施建设了高效的自流灌溉系统。这一系统经过世代传承,形成了一套科学的水资源管理方法,有效地遏制了水土流失和干旱灾害的发生,实现了人与自然的和谐共生。然而,自20世纪80年代起,紫鹊界的原始森林遭受了大规模的砍伐,以腾出土地种植金银花等经济价值较高的作物。相关资料显示,建造一座200平方米的简易房屋通常需要1000立方米的木材^⑥。随着紫鹊界旅游业的兴起,沥青道路贯穿整个风景区,众多的农家乐紧邻梯田而建,给周边的森林生态系统造成了沉重的负担,致使其保持土壤和涵养水源的功能减弱,并导致了局部气候的改变。根据气象记录,自20世纪80年代以来的30年间,紫鹊界的年降水量总体上呈现下降趋势,80年代的年平均降水量为1550至1680毫米,而到了21世纪初,年平均降水量已降至1410至1580毫米。2013年更是出现了连续36天的极端高温天气,气温超过35℃^⑦。在这样的环境压力下,紫鹊界梯田历史悠久的自流灌溉系统开始出现断流。此外,为了给游客提供方便舒适的体验,紫鹊界部分村民随意建造水窖、水塔和水池来截取水源,给紫鹊界梯田的自流灌溉系统造成了不可逆转的破坏。

梯田农业文化遗产是一个由人类与非人类物种共同参与的复杂系统,其中包含了他们之间的相互作用以及各自属性功能的交互影响。在一般情况下,这一复杂的关系网络构成了梯田文化生态自我调节和维持平衡的机制。然而,在社会文化转型的背景下,人与自然关系发生了根本性变迁,梯田农业文化遗产不可避

① 受访者:罗CT,男,1969年生,农业合作社社长,民宿老板;访谈地点:锡溪村;访谈时间:2021年12月27日。

② 张振中、杨娟:《为村民守住田为游人留住景》,《农民日报》2017年10月30日,第8版。

③ 张兆年、角媛梅、杨帅琦:《中国南方五大水稻梯田时空变化特征及其驱动机制》,《农业工程学报》2025年第1期。

④ 谢佰承、陈耆验、刘富来等:《梯田农业生态系统保护的关键问题与途径——以湖南新化紫鹊界梯田为例》。

⑤ 受访者:罗CT,男,1969年生,农业合作社社长,民宿老板;访谈地点:锡溪村;访谈时间:2021年12月27日。

⑥ 甘德欣、龙岳林、袁锡姿、齐增香:《紫鹊界梯田景区的生态旅游开发对策》,《经济地理》2007年第6期。

⑦ 谢佰承、陈耆验、刘富来等:《梯田农业生态系统保护的关键问题与途径——以湖南新化紫鹊界梯田为例》。

免地面临问题和危机。这是人与自然关系变迁过程中的一部分,也是这一关系变迁所导致的现实后果。

五、结语:关系制衡是农业文化遗产可持续发展的安全阀

法国人类学家德斯科拉呼吁,我们应当突破传统的人类与非人类的二元区隔,转向“关系生态学”的研究,在生态、经济和环境的背景下考察多个实体之间的关系,进而理解其如何共同塑造社会结构与生态系统的运作机制^①。通过本研究可以发现,紫鹊界梯田农业文化遗产是人与牛协同塑造并演化而成的。人与牛通过物质循环、共享文化、联结关系等社会实践,形成了互惠共生的关系模式,构成了紫鹊界梯田关系网络的核心,为梯田农业文化遗产的长期稳态延续提供了基础和保障。然而,在社会文化现代转型的过程中,人类中心主义甚嚣尘上,人与牛从原本平等、互惠、交织、共生的关系逐渐转变为人对牛的单向支配和控制,并表现为牛的数量锐减以及牛的商品化和污秽化等现象。人与牛的关系演变,本质上反映了人与自然关系的根本性变迁,双方从和谐共生走向了对立冲突,并最终表现为梯田旱化荒芜、土壤化学污染和灌溉系统受损等生态问题,预示着梯田农业文化遗产正面临着生态失衡和文化消亡的危机与风险。

进一步而言,农业文化遗产的概念及其正式制度是由国家通过行政手段自上而下构建的^②。紫鹊界梯田曾在2014年和2018年分别荣获“世界灌溉工程遗产”和“全球重要农业文化遗产”的称号,但是其生态和文化的危机并未因此得到根本性缓解。相反,随着旅游业的发展和基础设施的完善,这些现代性因素反而加剧了原有的问题。学界对此现象进行了深入反思,并提出应重视遗产地居民的日常生活实践,恢复他们在农业文化遗产保护中的主体地位^③。基于此,有学者对少数民族信仰文化在农业文化遗产保护中的作用进行了深入的个案研究^④,甚至有学者提出了“文化制衡”理论,强调文化与生态的相互约束^⑤。然而,遗憾的是,这些研究尚未充分认识到农业文化遗产的主体不仅包括参与其中的人群,还包括众多非人类主体。英戈尔德提出,生命体相伴同行并确定彼此存在的方式,最终共同构成“关系矩阵”^⑥。王铭铭指出,人与万物在共同的生存境域中主客杂糅,相互关联、互为存在的条件^⑦。因此,农业文化遗产的实质在于涵盖人类与非人类在内的各种主体之间的关联、互动和整合。这样一种关系制衡才是农业文化遗产可持续发展的真正安全阀。从更广阔的视角来看,农业文化遗产地通常位于乡村社会。因而,农业文化遗产保护,实乃新时代背景下的乡村建设^⑧。故而,笔者相信,关系主义视阈^⑨不仅有助于农业文化遗产保护的研究,而且对于理解当前中国乡村面临的问题亦有裨益。

(责任编辑:沈志忠、伽洪堃)

① Philippe Descola, *The Ecology of Others: Anthropology and the Question of Nature*, Translated by Genevieve Godbout and Benjamin P. Luley, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2012, p.5.

② 卢成仁:《农业文化遗产研究的五个层面及其方法论问题:社会科学的视角》,《中国农业大学学报(社会科学版)》2022年第3期。

③ 徐业鑫、薛伟芃:《回归日常生活:农业文化遗产研究与保护的再思考》,《中国农史》2024年第2期。

④ 罗康隆:《生态失衡 文化有责》,《中南民族大学学报(人文社会科学版)》,2014年第4期。

⑤ 莫国香、王思明:《傣族“竜林”信仰对农业文化遗产保护方式的启示》,《中国农史》2013年第4期。

⑥ [英]蒂姆·英戈尔德:《人类学为什么重要》,第132-134页。

⑦ 王铭铭:《人文生境:文明、生活与宇宙观》,生活·读书·新知三联书店,2021年,第4页。

⑧ 卢成仁:《乡土中国的命运与农业文化遗产的未来》,《思想战线》2023年第4期。

⑨ 在关系主义的视阈里,任何事物都存在于特定的过程和相互作用的关系之中,对象无非是处于关系网上的“纽结”,其性质只有在关系之中才能呈现,关系的变动改变着事物的性质。参见何明:《民族研究认识论转向与民族学知识体系重构》,《思想战线》2019年第6期。