

现代环境主义视野下的 “生态的印第安人”^{*}

付 成 双

摘 要：“生态的印第安人”是伴随现代环境主义运动的兴起而在欧美逐渐流行起来的一种假说。它其实是历史上白人视印第安人为“高贵的野蛮人”这一传统观念在生态主义时代的新版本。虽然从印第安人的环境伦理和白人到来前他们对当地环境的影响来看，这种形象缺乏足够的历史根据，但却作为当前欧美社会批判西方文化以“征服自然”为特征的环境伦理的一个对照物而逐渐传播开来。在当前北美土著人争取资源控制权的斗争中，“生态的印第安人”形象被各方力量当作了实现各自利益的工具，结果使它在广为流传的同时，也饱受诟病。

关键词：“生态的印第安人” 环境主义 生态 资源 印第安人

自 20 世纪 60 年代以来，随着全球环境主义运动（environmentalism）的兴起和对西方近现代以“征服自然”为特征的环境伦理的反思，“生态的印第安人”一说流行于欧美社会，它所代表的是一种快乐、无忧无虑、与大自然和谐共存的印第安人形象，与西方社会那种恣意破坏自然、贪婪追求个人财富的白人形象形成鲜明对比。这一假说最具代表性的象征莫过于广为流传的西雅图酋长《神圣的大地母亲》（Saint Mother Land）的演说和好莱坞演员克迪（Iron Eyes Cody）所扮演的“哭泣的印第安人”形象：前者堪称一部令人震撼的生态保护宣言，后者则成了倡导环境保护的标志性图片。^①

学界对“生态的印第安人”是否属实进行了激烈的争论。以文化人类学解释印第安人环境伦理的学者大多持肯定意见，如著名环境史学家唐纳德·休斯、卡罗琳·默乾特和印第安史专

* 本文是国家社科基金项目“美国现代化中的环境问题研究”（项目编号 10BSS012）的阶段性成果。

① 所谓西雅图酋长的演说至少有 4 个版本。阿尔伯特·弗特范格尔的《对西雅图酋长的答复》（Albert Furtwangler, *Answering Chief Seattle*, Seattle: University of Washington Press, 1997）对西雅图酋长演说的来龙去脉进行了详细追踪。“让美国更美丽”（Keep America Beautiful）环保活动所制作的关于“哭泣的印第安人”的影像资料共有两段，其中最广为人知的一段是：身着印第安传统服饰的克迪划着独木舟在漂着垃圾的河流中航行，当从一辆飞驰而过的汽车上扔下的垃圾滚到克迪脚下的时候，两行热泪从他的脸颊上淌下，画面的解说音随之传出：“有的人对曾经的美丽怀有深厚而持续的尊敬，有的人却没有。人是污染的始作俑者，人也能够终结它。”相关资料参见 <http://www.adcouncil.org/default.aspx?id=132>。

家威尔伯·雅各布斯等。^①从考古学入手探讨印第安人对环境、生态产生影响的学者则持否定意见。如戈登·戴伊、奥摩尔·斯图尔特、罗伯特·黑泽、保罗·马丁等学者指出：在白人到来前，印第安人对北美洲自然环境的变化施加了重要影响。^②

晚近研究表明：西雅图酋长那篇著名的演讲根本不是他本人所为，而是一位环境主义者泰德·佩里为1971年地球日所制作的一个电视脚本；^③“哭泣的印第安人”也是该年地球日另一环保宣传片所塑造的形象，该片主人公克迪虽然宣称拥有切诺基和克里印第安人血统，其实只是一名意大利裔演员。^④1999年，考古学教授谢波德·克雷克考证“生态的印第安人”真实性的著作《生态的印第安人：神话与历史》遭到了以德洛利亚（Vine Deloria Jr.）为首的一大批土著社会活动家的激烈抨击，他被谴责为白人“反印第安人利益集团的同谋”和“种族主义者”。^⑤当代西方环境危机、全球环境主义运动以及印第安人民族权力运动给“生态的印第安人”一说增添了更多变量。

时至今日，围绕“生态的印第安人”一说所展开的争论其重心仍然在于印第安人是否是“生态的”。然而，这一假说本身是如何形成的？它在多大程度上反映了印第安人与环境之间的关系？像西雅图酋长的演说和“哭泣的印第安人”这类明显具有文学虚构成分的作品缘何被信以为真且经久流传？这些问题尚未见有分量的学术成果问世。在全球环境问题日益严重的今天，对上述问题进行系统的梳理具有重要的学术价值和现实意义：它不仅有助于厘清欧美主流社会对北美土著人认识观念的变迁，同时对于正确认识印第安人与环境之间的关系以及传统生态智慧在解决当前环境问题中的作用等也具有一定的借鉴意义。

-
- ① Donald Hughes, *North American Indian Ecology*, El Paso: Texas Western Press, 1996, p. 22; Carolyn Merchant, *The Columbia Guide to American Environmental History*, New York: Columbia University Press, 2002, p. 140; Wilbur R. Jacobs, "Indians as Ecologists and Other Environmental Themes in American Frontier History," in Christopher Vecsey and Robert W. Venables, eds., *American Indian Environments: Ecological Issues in Native American History*, Syracuse: Syracuse University Press, 1980, p. 49.
- ② Gordon M. Day, "The Indian as an Ecological Factor in the Northeastern Forest," *Ecology*, vol. 34, no. 2; Omer C. Stewart, *Forgotten Fires: Native Americans and the Transient Wilderness*, Norman: University of Oklahoma Press, 2002; Robert F. Heizer, "Primitive Man as an Ecologic Factor," *Kroeber Anthropological Society Papers*, vol. 13; Paul Martin, "Prehistoric Overkill," in P. S. Martin and H. E. Wright, Jr., eds., *Pleistocene Extinction: The Search for a Cause*, New Haven: Yale University Press, 1967.
- ③ 美国国家档案馆的杰里·克拉克利用档案材料否定了广为流传的西雅图酋长演说的真实性。参见 Jerry Clark, "Thus Spoke Chief Seattle: The Story of an Undocumented Speech," *Prologue*, vol. 18, no. 1 (Spring 1985), pp. 58-65. <http://www.archives.gov/publications/prologue/1985/spring/chief-seattle.html>.
- ④ David Rich Lewis, "American Indian Environmental Relations," in Douglas Cazaux Sackman, ed., *A Companion to American Environmental History*, Malden: Wiley-Blackwell Publishing Ltd., 2010, pp. 191-192.
- ⑤ Shepard Krech III, *The Ecological Indian: Myth and History*, New York: W. W. Norton and Company, 1999; Shepard Krech III, "Beyond the Ecological Indian," in Michael E. Harkin and David Rich Lewis, eds., *Native Americans and the Environment: Perspectives on the Ecological Indian*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2007, p. 5; Mindy Pennybacker, "The First Environmentalists," *The Nation*, February 7, 2000, p. 30.

一、环境伦理视野下的“生态的印第安人”

与当前社会所流行的以满足个人贪欲为目的、以“征服自然”为特征的人类中心主义自然观不同,“生态的印第安人”假说所寓意的是一种全新的环境伦理和生态智慧。但是否为当时印第安人所秉持,尚需仔细辨析。

北美印第安人对于他们所生活的周围环境以及与其他生命之间的相互关系有深入的了解,这是他们对环境进行观察和利用的结果,也是“生态的印第安人”假说能够被主流社会所接受的文化基础。

印第安人在朴素的万物有灵论基础上发展出了万物平等的观念。万物有灵论是人类历史早期普遍存在的现象,根据雷德菲尔德的研究,所有的原始民族都倾向于与自然相融合而不是分离,人与其他万物保持着“参与性维持”(participant maintenance)关系,即与身边的世界存在着伦理关系。^①在许多印第安部落中都流传着伟大神灵与动物合作创造世界、人与动物交合或人与动物相互转化的故事。^②印第安人并不把自己视为优越于其他事物的一个特殊物种,在他们看来,自然界的万物都是有生命的,人类只是其中的一员,动物是带着皮毛的人类亲戚。^③这一点可以从18世纪60年代著名的毛皮商人亚历山大·亨利(A. Henry)的记述中得到印证:当奥吉布瓦人杀死一只熊以后,“把它的头拿到手中,抚摸和亲吻数次,因拿走了它的生命而数以千次地乞求原谅,称其是亲人和祖母。”^④

印第安人眼中的大地是神圣的,他们对大地及其上面的万物怀着深深的崇敬和感激,这一点与白人的财产观念截然不同。19世纪后期著名的纳兹皮尔斯印第安人(Nez Perce)的首领约瑟夫酋长说:“我们满足于让事物保持圣灵创造时的样子,而他们(指白人)则不,如果大山、河流不适合他们,就改变它。”^⑤

许多印第安部落在从事捕猎和采集活动时都有一些特殊的仪式,并流传着关于节制捕杀和采集以及不准浪费食物的禁忌。早期的耶稣会士们留下了很多关于印第安人处理猎物仪式方面的记载。^⑥18世纪初期的博物学家劳森(John Lawson)在考察了南部印第安人以后,也曾经以

① Robert Redfield, "The Primitive World View," *Proceedings of American Philosophical Society*, vol. 96, no. 1, 1952, p. 34.

② 详见 Bruce White, "The Woman Who Married a Beaver: Trade Patterns and Gender Roles in Ojibwa Fur Trade," *Ethnohistory*, vol. 46, no. 1 (Winter 1999), pp. 109-147; J. Baird Callicott and Michael P. Nelson, *American Indian Environmental Ethics: An Ojibwa Case Study*, Upper Saddle River: Pearson Education, Inc., 2004, pp. 38-75.

③ 详见 Donald Hughes, *North American Indian Ecology*, p. 17; Joseph Epes Brown, *Animals of the Soul: Sacred Animals of the Oglala Sioux*, Rockport: Element Books, 1997, pp. 71-82.

④ Alexander Henry, *Travels and Adventures in Canada and the Indian Territories between the Years 1760 and 1776*, New York: I. Riley, 1809, p. 143.

⑤ Young Joseph, "An Indian's View of Indian Affairs," *North American Review*, vol. 128, no. 269 (April 1879), p. 420.

⑥ 保罗·勒热纳神父在其作品中多次提到了蒙塔格奈人(Montagnais)捕杀海狸的仪式,如不能将其骨头喂狗,否则就会猎不到其他猎物,不能将血滴到地上,不能将其骨头投入火中或河湖里面等等。参见 Paul Le Jeune, "Relation of What Occurred in New France in the Year 1633," in Reuben Gold Thwaites, ed., *Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791*, The Burrows Brothers Co., 1900, vol. 5, *Quebec: 1632-1633*,

轻蔑的口气言及“他们有数以千计的这种愚蠢的仪式和信仰。”^① 此言正是印第安人对猎物采取特定仪式的佐证。

印第安人在万物有灵论基础上所形成的环境伦理使其在利用自然的过程中遵循着许多特定伦理规范，从而对自己的行为有所约束。这正是“生态的印第安人”假说得到部分文化人类学家和环境伦理学者支持的原因之所在。但是不能仅仅由于印第安人环境伦理中的某些观念与现代环境保护主义潮流相符就贸然接受“生态的印第安人”倡导者们的论断，因为在印第安人的环境伦理中，除了上述成分外，还有许多荒诞迷信、言行不一甚至是充满功利性的内容。

其一，就如同不存在一个统一的印第安种族一样，北美各个印第安部落之间的生存环境和生活方式存在很大差异，虽然有些部落的环境伦理中有尊重生命、节制捕杀、不准浪费的规范，但也有许多不尊重生命、肆意浪费甚至是荒诞不经的成分。许多印第安部落在狩猎时并不完全遵守休斯所谓的“明智利用两原则”——取走所需要的，用完所取走的——而是肆意杀戮和浪费。^② 早期与印第安人接触的许多探险者都有这方面的记载。1733年，哈德逊湾公司的罗伯逊就曾记载：他所接触的印第安人“为了取走舌头而杀死许多猎物，而任其尸体腐烂掉”。^③ 而曾经在1746年到1747年间航行至哈德逊湾地区的亨利·艾里斯（Henry Ellis）也记载了与罗伯逊所言相似的内容。^④ 甚至阿拉斯加的因纽特人至今都信奉：“在一年中杀死许多猎物后，来年将会有更多的猎物返回。”^⑤

其二，虽然一些印第安部落信奉万物有灵论，虔诚崇拜大自然，但实际上许多印第安部落对自然抱有实用主义的心态。既是出于对自然哺育万物的感激，同时也有对自身行为的负罪感，他们才诉诸宗教和伦理禁忌。在某些情形下，其宗教和伦理实际上变成了服务于上述目的的一种工具。其实，印第安人对自然的態度是双重甚至是多重的：一个印第安部落可以一边猎杀动物、采集植物、焚烧森林，一边又可以向动植物图腾和神灵表示感激和歉疚，两者并行不悖。威斯康星大学的保罗·纳达斯蒂在研究了加拿大育空地区的克卢安印第安人（Kluane First Nation）的情况后也认为：纵然后者有许多自然崇拜的神话，但主要还是以“实用性的眼光”来看待周围环境。^⑥

其三，印第安人的环境伦理也会随着外部环境的改变而发生变化。“生态的印第安人”假说塑造了一个没有历史、静止不变的自然守护者形象，这是缺乏历史根据的。在白人到来前，大部分印第安部落处于生存经济状态，他们对自然万物的应用以保持食物供应的稳定性和多样性为原则，并不单纯追求产量最大化。以财富多寡作为个人成功标志的牟利精神尚不是各个部落

① pp. 165, 179; Paul Le Jeune, “Relation of What Occurred in New France in the Year 1634,” vol. 6, *Quebec: 1633-1634*, pp. 211-215.

② John Lawson, *A New Voyage to Carolina: Containing the Exact Description and Natural History of That Country*, London, 1709, p. 210.

③ Donald Hughes, *North American Indian Ecology*, p. 34.

④ Joseph Robson, *An Account of Six Years Residence in Hudson's Bay from 1733 to 1736 and 1744 to 1747*, London, 1752, p. 51.

⑤ Henry Ellis, *A Voyage to Hudson's Bay, by the Dobbs Galley and California, in the Years 1746 and 1747*, Dublin: Printed for George and Alexander Ewing, 1749, p. 85.

⑥ 转引自 John A. Grim, ed., *Indigenous Traditions and Ecology: The Interbeing of Cosmology and Community*, Cambridge: Harvard University Press, 2001, p. 548.

⑦ Paul Nadasdy, “Transcending the Debate over the Ecologically Noble Indian: Indigenous Peoples and Environmentalism,” *Ethnohistory*, vol. 52, no. 2 (Spring 2005), p. 305.

的主流伦理,这在某种程度上确实是印第安人对环境影响相对较小的一个原因。可是,当与白人文化发生接触后,卷入毛皮贸易的许多印第安部落很快就背弃了原来的生存经济和环境伦理,为了获得白人的商品而沦落为白人毛皮贩子的屠杀工具。许多印第安人都对欧洲商品趋之若鹜,比如最初卷入毛皮贸易的蒙塔格奈人,很快就丢弃了原来的谋生手段,不得不依靠白人贸易商供应食物。其中一人曾对耶稣会神父保罗·勒热纳说道:“海狸把我们的一切都打点好了,它会带来锅、斧头、刀剑和珠子,总之,它造就了所有的一切。”^①东北部的米克麦克人(Micmac)在卷入毛皮贸易后,“再也不是一个生态共生的世界中的敏感成员了”,他们在疾病、欧洲贸易和基督教的压力下,很快杀光了本族所赖以生存的海狸。^②在生存经济时代,一名克里克猎手平均每年要猎杀25—30只鹿,以维持生活所需;而在卷入毛皮贸易后,则平均每年要猎杀200—400只鹿,以换取生活必需品和奢侈品。^③无论如何也很难把卷入毛皮贸易的土著部落与“生态的印第安人”形象联系起来。

“生态的印第安人”假说的一条重要论据即认为印第安人是北美大陆上的原初“保护主义者”。1915年,著名人类学家斯巴克根据阿尔贡金印第安人的猎物管理实践,率先提出了这一概念,得到了麦克劳德等人的赞同。^④其实,“保护主义”(conservation)一词是19世纪后期美国资源保护运动中使用的词汇。当时人们在认识到现代化所带来的资源耗竭和环境问题日益严重的情形下,采取了有意识的资源保护行为。^⑤由此可见,资源保护主义完全是一种现代文化产物,对于白人到来前,还主要处于生存经济阶段的大部分印第安部落来说,缺乏进行资源保护的动机和动力。华盛顿州立大学人类学教授约翰·博德利认为:“当一个集体没有政治、商业所驱动的文化压力来扩张其人口、生产以及消费的时候,其成员没必要成为自律的保护主义者。”^⑥另一位社会人类学教授英戈尔德也指出:对一个狩猎社会的生存型经济来说,“保护主义的伦理是陌生的。”^⑦

总之,印第安人不是静止的干巴巴的刻板化形象,他们与世界其他地区的人类群体一样,通过自己的活动去认识和改造身边的世界,并对周围环境的变化做出积极的应对。但是,他们

① Paul Le Jeune, "Relation of What Occurred in New France in the Year 1634," in Reuben Gold Thwaites, ed., *Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791*, vol. 6, *Quebec: 1633-1634*, p. 297.

② Calvin Martin, "The European Impact on the Culture of a Northeastern Algonquin Tribe: An Ecological Interpretation," *The William and Mary Quarterly*, vol. 31, no. 1, p. 23.

③ Shepard Krech III, *The Ecological Indian: Myth and History*, p. 158.

④ Frank G. Speck, "The Family Hunting Band as the Basis of Algonkian Social Organization," *American Anthropologist*, vol. 17, no. 2 (April-June 1915); William Christie Macleod, "Conservation among Primitive Hunting Peoples," *The Scientific Monthly*, vol. 43, no. 6 (December 1936).

⑤ 人类采取保护行为一般以下面三个因素为前提:1. 潜在的保护者必须对所保护资源具有可操控性,得不偿失的保护是无法进行的;2. 其资源稀缺度与价值,只有稀缺和从中能够得到较高回报的资源才有望得到保护;3. 预期收益高于当前损失。Michael S. Alvard, "Evolution Theory, Conservation, and Human Environmental Impact," in Charles E. Kay and Randy Simmons, eds., *Wilderness and Political Ecology: Aboriginal Influences and the Original State of Nature*, Salt Lake City: University of Utah, 2002, pp. 36-37.

⑥ John H. Bodley, "Comments on Thomas Headland's Paper *Revisionism in Ecological Anthropology*," *Current Anthropology*, vol. 38, no. 4, p. 612.

⑦ Tim Ingold, *Hunters, Pastoralists, and Ranchers: Reindeer Economies and Their Transformation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 71.

毕竟处于生存经济状态，对于他们的行为和伦理，用现代甚至后现代生态主义的概念去套用是不恰当的。

二、白人到来前北美印第安人对环境的影响

殖民地时期的众多记载和传说把白人刚刚到来时的美洲描述为一个人类未曾破坏的处女地和伊甸园，而近些年来伴随着环境主义的兴起，欧美社会对荒野的态度也发生了改变，从原来的贬低和恐惧变成了推崇和赞扬，人们越来越愿意把白人到来前的美洲看作是一片人类未曾开拓的荒野。^①如果说保护主义的环境伦理是“生态的印第安人”假说赖以存在的思想基础，那么处女地理论就是支撑这一假说的实践基础。根据“生态的印第安人”假说，在白人到达以前，印第安人所居住的北美洲是一片没有被破坏的处女地和伊甸园；而白人到来后，征服印第安人，破坏美洲的环境，导致了日益严重的环境问题。印第安人社会活动家德洛利亚就曾断言：“印第安人与其土地一起生活，而白人破坏土地，他们破坏地球。”^②

任何物种在成长过程中都会对其周围的环境产生影响，人类更是如此。人类活动对环境的影响与其居住周期、人口密度、技术水平和生活方式等因素紧密相关。根据德尔科特的研究，当人类某一群体在一个地区定居时间达到两个世纪、人口密度超过 50 人/平方公里的情况下，就会导致环境退化。^③而墨西哥以北地区在白人到来前，土著人口最保守的估计也有 100 万以上。^④数百万人口上千年来在北美大地上繁衍生息，对这里的环境产生了巨大影响。

首先，印第安人通过用火，大大改变了北美洲的生态和地貌。印第安人在长期的生活和生产实践中，逐渐掌握了火的使用方法，使它成为改善自身生存环境的一个重要手段。在北美早期文献中，关于印第安人用火的记载不胜枚举。1632 年，托马斯·莫顿在《新英格兰的迦南》一书中就有关于土著人用火的描述。^⑤1656 年，一位丹麦人唐克（Adriaen Van de Donck）也曾经写道：“印第安人具有每年焚烧丛林、平原和草地的传统。”^⑥18 世纪末到达俄亥俄和肯塔基地区的

① William Cronon, "The Trouble with Wilderness: Or, Getting Back to the Wrong Nature," *Environmental History*, vol. 1, no. 1 (January 1996), pp. 7-28.

② Vine Deloria, Jr., *We Talk, You Listen*, New York: Macmillan, 1970, p. 186.

③ Paul A. Delcourt, Hazel R. Delcourt, *Prehistoric Native American and Ecological Change: Human Ecosystems in Eastern North America since the Pleistocene*, New York: Cambridge University Press, 2004, p. 132.

④ 学术界对北美土著人口数量一直没有定论，早期的人类学家和考古学家的估计一直偏低，如詹姆斯·穆尼（James Mooney）、阿·克罗伯（Alfred Kroeber）、安·罗森布拉特（Angel Rosenblat）认为整个美洲大约有 800 万—1400 万人，其中北美洲为 100 万人左右。现代考古学家杜宾斯（Henry Dobyns）的估计则偏高，认为美洲的人口在 90043000—112553750 之间。威廉·德尼万（William Denevan）认为当时美洲大约有 5390 万人，其中墨西哥以北地区 380 万人。参见 Wilbur Jacobs, "The Tip of an Iceberg," *The William and Mary Quarterly*, vol. 31, no. 1, pp. 123-132; William Denevan, "The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492," *Annals of the Association of American Geographers*, 1992, vol. 82, no. 3.

⑤ Thomas Morton, *New English Canaan, or New Canaan Containing an Abstract of New England*, Printed for Charles Greene, and are sold in Pauls Church-yard, 1632, p. 52.

⑥ Adriaen Van der Donck, *Description of the New Netherlands*, New York: Cornell University Library, 1993 (originally published by Evert Nieuwenhof, Bookseller, 1656), p. 150.

法国人米乔克斯 (Andre Michaux) 也有土著人放火制造草地、从而有利于捕获猎物的记载。^① 19 世纪 30 年代去西部旅行的著名画家乔治·卡特林也曾经写道：印第安人用火，“是为了得到更新鲜的牧草而有意为之。为了牧马，也是为了在下一个夏季更便于穿行。”^②

北美印第安人通过灵活多样的用火技术，塑造了多样化的生态结构，在改善了生活和生产条件的同时，也对北美大陆的自然环境和动植物分布产生了深远影响。第一，印第安人通过定期焚烧，在森林中制造了大片林间空地，这其中最著名的就是谢南多河谷了。由于印第安人的不断焚烧，造就了一片 150 英里长、面积达 1000 平方英里的林间空地。^③ 此外，在白人到来前，印第安人通过用火和农耕，已经把纳拉冈塞特湾 (Narragansett) 两边 8—10 英里范围内的森林全部清除了。^④ 新英格兰著名的牧师弗朗西斯·赫金森曾指出，由于印第安人的焚烧，塞勒姆附近存在着大片空地。^⑤ 第二，印第安人通过用火所制造的林间空地，在森林中形成无数较小的草地生态系统。印第安人放火焚烧后的森林，为新鲜的草本植物和浆果的生长创造了条件。草地上生长的嫩草吸引着食草动物，如鹿、野兔等前来觅食，从而为狩猎创造了便利。19 世纪中期的西部旅行者塞缪尔·希尔德雷思 (Samuel Hildreth) 对印第安人用火曾做过如下描述：“印第安人每年秋季放火，长期以来，破坏了灌木和底层植被，从而提供了最好的猎场，而且在那些地方生长出野牛苜蓿 (the buffalo clover)、野豌豆藤以及其他土生植物和葡藤类植物，为鹿和野牛群提供了最为丰茂的草料。”^⑥ 虽然大火有时候也会失去控制，引起火灾，但印第安人用火是北美丛林中草地生态得以维持的关键因素。第三，除了林间空地上的生态系统离不开印第安人用火外，北美森林的分布也深受印第安人的影响。印第安人通过有规律的定期焚烧，清除一些树木品种，同时又刻意培育一些对自己有利的树种，其中作为印第安人重要食物来源的橡树、核桃树和山胡桃木等树种分布范围的不断扩大就是一个典型的例子。德尔科特对花粉的考古研究表明：距今 9500 年到 4500 年之间的这段时期，肯塔基中部、田纳西中部和密苏里东南部地区的上述坚果果树的分布在扩大。同期的考古研究也表明印第安人所消耗的坚果数量在同步增加。^⑦ 印第安人的影响无疑是这些坚果树种分布扩大的主要原因。科学试验还表明：适度过火有利于这类耐火坚果丛林的健康成长。^⑧

其次，除了用火所导致的生态变迁外，印第安人的其他活动也对北美洲的自然环境产生了

① F. A. Michaux, *Travels to the West of the Alleghany Mountains in the States of Ohio, Kentucky, and Tennessee*, in Thwaites, ed., *Early Western Travels, 1748-1846*, vol. 3, Cleveland: Arthur H. Clark, 1904, p. 221.

② George Catlin, *Letters and Notes on the Manners, Customs, and Condition of the North American Indians*, vol. 2, New York: Wiley and Putnam, 1841, p. 17.

③ Omer C. Stewart, *Forgotten Fires: Native Americans and the Transient Wilderness*, pp. 83-84.

④ Michael Williams, *Americans and Their Forests: A Historical Geography*, New York: Cambridge University Press, 1990, p. 41.

⑤ Francis Higginson, *New-Englands Plantation, or A Short and True Description of the Commodities and Discommodities of That Country*, London: Printed by T. & R. Cotes, 1630, p. 8 (B2).

⑥ S. P. Hildreth, *Pioneer History: Being an Account of the First Examinations of the Ohio Valley, and the Early Settlement of the Northwest Territory*, Cincinnati: H.W. Derby; New York: A.S. Barnes & Co., 1848, p. 485.

⑦ Paul A. Delcourt and Hazel R. Delcourt, *Prehistoric Native American and Ecological Change: Human Ecosystems in Eastern North America since the Pleistocene*, pp. 68-71.

⑧ Emily Russell, "Indian-Set Fires in the Forests of the Northeastern United States," *Ecology*, vol. 64, no. 1, p. 86.

重要影响。第一，对北美地形地貌的影响。虽然北美印第安人没有建立起强大的中央政权，在北美洲土地上没有留下像拉丁美洲那么多宏伟工程，但他们的活动同样也深深地改变着北美洲的地形和地貌。著名的卡霍基亚城（Cahokia），其影响北至明尼苏达，南到佛罗里达，周围留下了大约 120 座大土堆，现在能够辨认的依然有 80 多座，最大的一个芒克大土堆（Monks Mound），占地 15 英亩，高 100 英尺，是墨西哥以北最大的人工建筑遗存。另外，西南部的普韦布洛印第安人通过长期活动，留下了大量村落群，改变了当地的地貌和生态结构。仅在查科峡谷（Chaco Canyon），阿纳萨兹人（Anasazi）村落的建筑用木就达到了 20 万根。^① 第二，水土流失。这是印第安人大规模毁坏森林的必然结果之一。考古研究表明，在密西西比河流域东南部的农业走廊地带，随着玉米种植业的兴起，有些树木的花粉沉淀变少，而在堆积物中则出现许多灰烬的痕迹，这是土著人焚林种植的直接结果。在 1100—1300 年内，许多溪流中的泥沙沉淀达到了 2—3 米。^② 第三，土著人对动物种类和数量的影响。生活于北美大草原上的各印第安部落，其主要食物来源是野牛，根据学者的计算，每名印第安人每天大约需要 5 磅牛肉，即大约每人每年需要 6—6.5 头牛。草原印第安人在 1800 年大约有 12 万，那他们每年至少就需杀死 72 万头野牛。^③ 土著人渔猎影响动物数量的另一个例子是西北海岸的印第安人对鲑鱼的捕捉。据估计，每年洄游到太平洋西北海岸的鲑鱼大约为 1100—1600 万尾，土著人捕获的数量大约是每年 450—630 万尾，占洄游总数的 28%—57%。^④ 此外，土著人的活动对火鸡、鹿、沿海鱼类和哺乳动物等其他许多物种的分布和数量也都产生过很大影响。

再次，我们在肯定土著人的生产和生活对北美环境的影响随着社会发展在不断增大的同时，也必须对这种影响有一个度上的把握，既不能缩小，也不宜夸大。从总体上看，印第安人对北美环境的影响是局部性的，比白人到来后所造成的环境破坏要轻得多。在白人到来前，除了个别聚居点以外，北美的人口密度普遍比较低。以新英格兰为例，北部林区印第安人的人口密度大约是 41 人/100 平方英里，南部农业部落的人口密度则达到 287 人/100 平方英里。^⑤ 环境史学家默乾特的研究显示：在白人到来前，缅因州的阿本尼凯人（Abenaki）大约有 1.19 万人，平均每平方英里 0.2 人；新英格兰南部地区 6.5 万人，平均每平方英里 2 人。^⑥ 林区狩猎部落相对较低的人口密度使得他们对所居住的生态系统的影响相对较小。南部农业部落虽然人口较多，开垦的森林面积较大，但他们由于定期轮换居住地而减小了对环境的影响。易洛魁联盟的中心从 1610 年到 1780 年间共迁移了 9 次，平均每 20 年一次。^⑦ 村落地址的流动性以及不同季节食

① Shepard Krech III, *The Ecological Indian: Myth and History*, p. 78.

② Thomas W. Neumann, "The Role of Prehistoric Peoples in Shaping Ecosystems in the Eastern United States: Implications for Restoration Ecology and Wilderness Management," in Charles Kay and Randy Simmons, eds., *Wilderness and Political Ecology*, pp. 150-151.

③ Andrew C. Isenberg, *The Destruction of the Bison: An Environmental History 1750-1920*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 83-84; Dan Flores, "Bison Ecology and Bison Diplomacy: The Southern Plains from 1800 to 1850," *Journal of American History*, vol. 78, no. 2, p. 479.

④ Adam M. Sowards, *United States West Coast: An Environmental History*, Santa Barbara: ABC-CLIO, Inc., 2007, p. 28.

⑤ William Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonists and the Ecology of New England*, New York: Hill and Wang, 1983, p. 42.

⑥ Carolyn Merchant, *Ecological Revolutions: Nature, Gender and Science in New England*, Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 1989, p. 38.

⑦ Michael Williams, *Americans and Their Forests: A Historical Geography*, p. 38.

物来源的转换减少了对任何特定生态系统的潜在威胁,使人类“对环境的总体压力变小。”^①一般在印第安人迁移一个世代后,东部的许多村落旧址就会重新恢复为森林。^②

总之,自全新世以来,随着北美土著人口数量的不断增加和社会的进步,他们对环境的影响也越来越大,是北美环境变化的一个非常重要的作用因素。虽然他们对北美自然环境的破坏还没有达到1492年以后那样的强度和速度,但从总体而言,北美土著人作为生态变迁的使者,在过去1.5万年的时间里,其对环境的影响在不断增大。从这一意义上讲,支撑“生态的印第安人”假说的处女地理论是不能成立的。著名的环境史教授丹·弗罗里斯指出:“同其他所有人群一样,印第安人也总是在改变着他们的环境。”^③詹宁斯则批判道:“美洲土地不是处女地,更像是一片寡妇地(widowed land),欧洲人在这里发现的不是一片荒野,但不管是多么地不情愿,他们在这里制造了荒野。”^④维奇教授甚至认为:“处女地论调或许更像是白人用以侵占印第安人已经占据和耕种了上千年的土地的一个阴谋,而不是对当时实际情况的描述。”^⑤相关的研究还进一步证实:由于白人的到来导致了北美印第安人人口大量消失,1850年的北美洲甚至比1650年更接近荒野状态。^⑥

三、从“高贵的野蛮人”到“生态的印第安人”

无论是从印第安人的环境伦理,还是从他们对北美环境的影响来看,“生态的印第安人”假说都是站不住脚的。那么,它为什么会在20世纪60—70年代以后受到社会舆论的青睐而风靡全球呢?其实,这一神话与其说是印第安人的生态伦理及其与自然关系的反映,还不如说是白人社会对北美土著人的传统偏见与当代环境危机相结合的产物。

欧美白人主流文化长期形成的对印第安社会的片面化和刻板化的认识偏见,是“生态的印第安人”形象产生的文化和历史基础。白人社会在认识和考察美洲土著人时充满基督教文化中心主义的偏见和简单化、定型化的倾向,虽然几经历史变迁,这种倾向并没有从根本上得以改变。

众所周知,美洲土著人至少可以分成上千种不同的文化和社会群体,各种文化与社群之间的差异很大。早在白人与土著人接触不久,欧洲人就认识到了各个部落之间的差别,但他们宁愿使用哥伦布所发明的“印第安人”这一错误的词汇来称呼他们。其实,欧洲人所注重的是异己的土著文化与自己的基督教文化之间的差别,至于北美土著部落之间的差别对他们来说无关紧要,无论是以野蛮人、异教徒,还是以印第安人来称呼,都仅仅是与欧洲文化区别开来的一个抽象符号。小罗伯特·伯克胡佛在研究了白人社会对印第安人认识观念的演变后指出:“白人主要根据那个时代他们自己所推崇的一些信仰、价值和体制而把印第安人作为一个整体的类别

① William Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonists and the Ecology of New England*, p. 48.

② Adriaen Van der Donck, *A Description of the New Netherlands*, p. 149.

③ Dan Flores, *The Natural West: Environmental History in the Great Plains and Rocky Mountains*, Norman: University of Oklahoma Press, 2001, p. 62.

④ Francis Jennings, *The Invasion of America: Indians, Colonialism and the Cant of Conquest*, New York: W. W. Norton and Company, 1975, p. 30.

⑤ Christopher Vecsey, “American Indian Environmental Religions,” in Christopher Vecsey and Robert W. Venables, eds., *American Indian Environments: Ecological Issues in Native American History*, p. 8.

⑥ E. Rostlund, “The Myth of a Natural Prairie Belt in Alabama: An Interpretation of Historical Records,” *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 47, no. 4, p. 409.

来衡量。”^①

不同社会集团出于不同目的而塑造出两种截然相反的印第安人形象，即“高贵的野蛮人”（noble savage）和“邪恶的野蛮人”，并把白人的价值观念和道德评价贯穿于两种形象之中。欧洲人对于美洲印第安人的观念其实是以欧洲文化中一些先入为主的成见为基础，以早期探险者的描述为材料，经过那个时代的文人和思想家的加工而形成的混合体。^② 法国探险家拉斯卡伯特被认为是最早使用“高贵”一词来描述印第安人的欧洲人，^③ 拉洪坦男爵则是“高贵的野蛮人”这一概念的最为积极的倡导者，他借休伦人酋长阿德里欧（Adivro）之口歌颂了休伦人远离“诡计和奸诈”、无拘无束的生活方式，以此来批判欧洲社会的腐朽和堕落。^④ 霍布斯和卢梭可以说是上述两种主张的代表：前者从其理性主义的性恶论出发，认为印第安人代表了人类本性中野蛮、暴力等恶的方面；而后者从其浪漫主义的性善论出发，认为印第安人代表了人类没有被现代社会所污染的纯真、善良的本性，过着“自由、富足、真诚和幸福的生活”。^⑤ 其实，无论是“高贵的印第安人”还是“嗜血的印第安人”形象，都是其塑造者和使用者笔下的工具，其主要功能就是提供一个模板，用来投映欧洲社会与文化的价值评判。简单地说，如果认为文明是好的，那么印第安人的形象就是野蛮的，需要加以征服和驯化；而如果认为人类本性是好的，文明社会是腐朽和堕落的，那么印第安人的形象就是高贵的，他们所过的淳朴生活也是令人羡慕的。^⑥

虽然不同的白人集团对于土著人的印象和说法千差万别，但并不是没有规律可循，不同的印第安人形象反映了不同白人集团的文化价值观念和利益诉求。相比较而言，毛皮贩子、耶稣会士和浪漫主义者，或者出于猎取毛皮和传播福音的需要，或者出于对大自然的热爱，比较倾向于刻画印第安人的良好形象。而英国殖民者和后来的美国人，出于掠夺土著人土地的需要，则更倾向于传播“嗜血的野蛮人”观念。比如在清教徒传教士罗伯特·库什曼（Robert Cushman）看来：印第安人“不勤奋，即没有艺术、科学、技术或手段来利用他们的土地或上面的商品，仅仅是糟蹋和破坏，而且因为缺乏肥料、采集和其他活动而损害了土地……他们仅仅像狐狸或其他野兽那样穿过草地。”^⑦ 其实，鼓吹印第安人野蛮和落后在这里变成了白人殖民者夺取前者土地、进行殖民征服的借口。

走出殖民时代以后，虽然美国人的印第安人观念也在不断变化，但并没有从根本上改变白

① Robert F. Berkhofer, Jr., *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*, New York: Vintage Books, 1979, p. 27.

② H. N. Fairchild, *The Noble Savage: A Study in Romantic Naturalism*, New York: Columbia University Press, 1928, p. 2.

③ Marc Lescarbot, *Noua Francia, or, The Description of That Part of New France*, London: Andrew Hebb, 1609, p. 257.

④ Baron Lahontan, *New Voyages to North-America*, London: H. Bonwicke, et al., 1703, vol. 1, Preface; vol. 2, pp. 123-125.

⑤ Thomas Hobbes, *Leviathan*, London, 1651, pp. 88-98; Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract and the First and Second Discourses*, edited by Susan Dunn, et al., New Haven: Yale University Press, 2002, p. 120.

⑥ Jean-Jacques Simard, "White Ghosts, Red Shadows: The Reduction of North American Natives," in James A. Clifton, ed., *The Invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1990, pp. 355-357; H. N. Fairchild, *The Noble Savage: A Study in Romantic Naturalism*, pp. 15-22.

⑦ Alexander Young, ed., *Chronicles of the Pilgrim Fathers of the Colony of Plymouth: From 1602-1625*, Boston: Charles Little and James Brown, 1841, p. 243.

人社会的偏见和刻板化印象,因此,他们所刻画的印第安人与其说是印第安部落的情况,毋宁说是不同时代和塑造者个人立场的反映。即便是对印第安文化抱有较多好感的美国浪漫主义者也同其欧洲同行一样,所描绘的印第安人是想象与真实的混合体。就连对印第安人文化极为赞赏的著名超验主义者亨利·梭罗,当遇到真正的印第安人时,也感到他们是“狰狞和沮丧的”,并感叹他们对自然的利用是多么的“粗糙和不完善!”^①在19世纪的大部分时间里,随着西部扩张和边疆的不断推进,美国人的主要精力在于获取印第安人的土地,因此,对印第安人的否定意见占主流。以讨伐印第安人而成名的美国总统安德鲁·杰克逊在其国会咨文中公然声称:“对于他们(印第安人)既没有居住、也没有加以改善、仅仅是因为曾在山头上眺望过或在追逐猎物时掠过的土地承认其所有权……对我来说如同幻觉。”^②因此,印第安人的形象是各个不同历史时期北美社会观念变迁的一面镜子,是“那个时代白人特定的神经官能症的反映”。^③

“生态的印第安人”是“高贵的野蛮人”观念在当代全球环境危机和环境主义运动蓬勃发展形势下的现代版本。“高贵的野蛮人”是浪漫主义者创造出来用以批判欧洲社会腐朽和堕落的参照物,“野蛮”一词本身就具有丛林和自然状态的含义,在其最初的用法中并不含贬义。因此,在“高贵的野蛮人”形象里面也蕴含了土著人是“自然之子”、生活在与自然的和谐之中这么一层意思。^④以卢梭为代表的浪漫主义者大都歌颂自然之美,崇尚简朴的生活。如深受卢梭影响的阿比·雷纳尔就对印第安人的自然主义生活方式颇为羡慕:“我们……有谁知道如何操作一艘独木舟,打败敌手,建立一座小屋,依靠很少的供应而生活?”^⑤梭罗也对印第安人与自然和谐的生活方式称赞不已:“原始时代人类生活的那种简单朴素不加掩饰本身至少是有这种好处:它让人类依然是大自然中的一个过客。”^⑥著名的浪漫主义史学家帕克曼也曾把印第安人称作“森林和荒漠的真正儿女。”^⑦

19世纪后期,随着美加两国的工业化、城市化和西部开发,诸如资源破坏和浪费、物种消失、环境污染以及人越来越远离自然等一系列环境和社会问题逐渐显露出来。人们的环境观念也在逐渐发生转化,亲近自然成为一种新时尚,荒野和森林成为人们休闲和娱乐的新去处。在西部草原上无拘无束地追逐野牛的印第安人形象受到了欧美社会的热捧,他们不仅代表了个人的独立和尊严,也标志着人与自然的和谐,于是,生活于荒野中的土著人形象就成了沦为机器附属物和过度城市化的白人形象的鲜明对照。博物学家格伦尼尔(George B. Grinnell)、塞顿(Ernest T. Seton)和印第安学者伊斯特曼(Charles A. Eastman)是19世纪后期到20世纪初倡导印第安人与自然和谐共存生活方式的著名代表。格伦尼尔还是著名的保护主义者,他不仅参与建立了奥杜邦协会(Audubon Society)、布恩与克罗克特俱乐部(Boone and Crockett

① Henry David Thoreau, *The Writings of Henry David Thoreau*, vol. III, *The Maine Woods*, Boston: Houghton Mifflin, 1906, pp. 86, 133.

② U. S. Congress, *Journal of the Senate of the United States of America, 1789-1873*, Tuesday, December 8, 1829, p. 19.

③ Raymond William Stedman, *Shadows of the Indian: Stereotypes in American Culture*, Norman: University of Oklahoma Press, 1967, p. X.

④ Shepard Krech III, *The Ecological Indian: Myth and History*, pp. 16-17; Francis Jennings, *The Invasion of America: Indians, Colonialism and the Cant of Conquest*, pp. 73-78.

⑤ Abbé Raynal, *A Philosophical and Political History of the Settlements and Trade of the Europeans in the East and West Indies*, London, 1783, vol. 6, p. 445.

⑥ Henry David Thoreau, *The Writings of Henry David Thoreau*, vol. II, *Walden*, p. 41.

⑦ Francis Parkman, *Conspiracy of Pontiac*, Boston: Little Brown and Company, 1870, vol. 1, p. 1.

Club), 还利用担任《森林与溪流》(*Forest and Stream*) 杂志编辑的便利, 刊登了一系列宣传印第安人文化的文章。^① 博物学家塞顿积极倡导印第安文化, 还利用担任童子军领导的机会, 试图通过让孩子们实践印第安人的野外生存方式来培养他们的男子汉气概。而伊斯特曼则通过《印第安人的心灵》等畅销书描绘了一个与自然相融合的印第安社会。他写道: “除了大自然以外, 我们没有神庙和圣物,” 印第安人是“大自然的人”。^② 塞顿和伊斯特曼实际上是 19 世纪末期到 20 世纪上半期“高贵的印第安人”形象最重要的倡导者, 他们的思想为后来的环境主义者和印第安人社会活动家宣传“生态的印第安人”提供了理论支持。

美国虽然自 19 世纪末到 20 世纪初期逐渐建立起了资源和环境保护的基本体系, 可是环境问题并没有得到根本解决, 种种迹象表明, 美国的环境仍然在不断恶化。1962 年, 蕾切尔·卡逊女士出版了《寂静的春天》, 该书以不可辩驳的事实向人们证实: “人类正因对其他生物种类的傲慢、轻率处置的态度而使自身生存面临威胁。”^③ 卡逊的著作引发了席卷全球的环境主义运动, 它促使人们从各个方面重新审视人与自然之间的关系。1967 年, 小林恩·怀特在《科学》杂志上发表《我们的生态危机的历史根源》一文, 指责基督教让世人“以一种不关心自然对象的心情去开发自然”, 应该对当前的生态危机负责。^④ 也就在这一时期, 哈丁的《公地的悲剧》(1968)、埃里希的《人口炸弹》(1968)、罗马俱乐部的研究报告《增长的极限》(1972) 等一系列论著的出版, 揭示了现代经济增长的环境代价以及近现代环境伦理的局限性, 促使人们从一个全新的角度反思人与自然的关系。^⑤

面对传统理论的崩溃, 西方社会“迫切需要一个新的标杆、一个英雄、一位导师来教诲他们”。^⑥ 而一向被认为与西方文明征服自然观念格格不入的印第安人文明及其对地球母亲的崇拜观念对于许多西方人来说, 正好就是这样的一个标杆。罗伯特·塞耶在《梭罗与印第安人》一书的开篇写道: “在当今天生态危机的时代, 人们求助于亨利·梭罗的著作和伟大的印第安酋长的言辞和预言, 似乎它们给予了人们共同的精神支持。”^⑦ 于是乎, “高贵的野蛮人”被赋予了现代环境主义的新含义, 变身为“生态的印第安人”。“西雅图酋长的演说”和“哭泣的印第安人”无疑就是他们所塑造的最为成功的“生态的印第安人”形象。因此, “生态的印第安人”形象的

① Sherry L. Smith, *Reimagining Indians: Native Americans through Anglo Eyes, 1880-1940*, New York: Oxford University Press, 2000, pp. 45-66. 奥杜邦协会是以美国著名鸟类学家奥杜邦(J. Audubon, 1785-1851) 的名字命名的鸟类保护组织。布恩与克罗克特俱乐部由西奥多·罗斯福于 1887 年倡导建立, 以美国 19 世纪初期著名的边疆探险者丹尼尔·布恩和大卫·克罗克特的名字命名, 致力于野生动物保护、栖息地建立以及对狩猎的限制等。

② Charles A. Eastman, *The Soul of the Indian*, First Published in 1911, republished by Forgotten Books, 2008, p. 3.

③ 唐纳德·沃斯特:《自然的经济体系: 生态思想史》, 侯文惠译, 北京: 商务印书馆, 1999 年, 第 404 页。

④ Lynn White, Jr., “The Historical Roots of Our Ecological Crisis,” *Science*, vol. 155, no. 3767 (Mar. 10, 1967), pp. 1203-1207.

⑤ Garrett Hardin, “The Tragedy of the Commons,” *Science*, New Series, vol. 162, no. 3859 (December 1, 1968), pp. 1243-1248; Paul R. Ehrlich, *Population Bomb*, New York: Ballantine Books, 1971; D. H. Meadows, Club of Rome, *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New York: University Books, 1972.

⑥ Calvin Martin, *Keepers of the Game: Indian-Animal Relations and the Fur Trade*, Berkeley: University of California Press, 1978, p. 159.

⑦ Robert F. Sayre, *Thoreau and the American Indians*, Princeton: Princeton University Press, 1977, p. IX.

流行,所折射的是当代北美主流社会对于环境问题的忧思:环境问题越严重,人们对19世纪的西部荒野也就越怀念,也就越需要“把印第安人与一片‘自然的’、‘无瑕的’环境联系起来”,^①至于印第安人的环境伦理及其行为到底是怎样的,那是学者的问题,社会舆论对此无需关心。著名的西部史学家理查德·怀特一针见血地指出:印第安人及其环境伦理变成了“批判白人社会的工具,至于真实的印第安人或其信仰与行为(对白人社会来说——引者注)是无关紧要的”。^②

总之,“生态的印第安人”形象的流行,是欧美社会长期以来对印第安社会文化的认识偏见与当代全球环境主义运动相结合的产物,是“生态的思想召唤了印第安人的形象”。^③面对日益严峻的环境形势和如火如荼的环境主义运动,对土著文化有着浓厚的刻板化、片面化认识传统的欧美社会再次求助于历史,期望通过神化印第安人,塑造一种自然守护者的形象,以应对基督教环境伦理受到批判后所留下的伦理真空。如果白人社会能够正视印第安各个部落之间在文化和生态伦理方面的差异,就不会出现“高贵的印第安人”形象;而如果没有20世纪60年代的全球环境主义运动,“高贵的野蛮人”也不会化身为“生态的印第安人”。

四、土著民族权力运动与“生态的印第安人”形象的重构

“生态的印第安人”形象虽然是白人文化强加给北美土著社会的不正确观念,但与北美边疆开发时期广泛流传的嗜血的、令人恐怖的野蛮人形象相比,它毕竟树立了一种正面形象,有利于扭转长期以来所形成的对印第安人的否定认识,提高印第安文化在北美社会中的地位和影响力。对于北美土著部落及其争取民族权力的斗争来说,这一形象既是一个机会,也意味着挑战。一方面,一些印第安部落把这一形象当作了争取民族权力的工具,他们通过宣传与大自然和谐的环境伦理、塑造大地守护者的形象来谋求对本民族自然资源的控制权,从而促进了这一形象在现代社会的传播。而另一方面,在争取民族权力的斗争中,北美印第安人对自然资源的控制和开发活动又不可避免地“生态的印第安人”形象产生冲突,这削弱了“生态的印第安人”形象的影响力和说服力。

自19世纪末期以来,随着印第安人被赶入保留地和美国、加拿大政府文化同化政策的推行,许多印第安领袖就开始有意识地宣传不同于基督教文化的环境伦理和大地崇拜观念,以此来维护本民族的文化生存,激发印第安人的民族自豪感。随着武装抵抗的失败和主流社会的歧视与偏见,北美印第安人面临着既丧失土地、又丧失本族文化的双重风险,重振民族文化的自信心成为土著领袖们面临的当务之急。目睹北美现代化所造成的环境破坏和资源浪费,许多印第安人把弘扬与白人不同的环境伦理和大地崇拜观念当作了实现上述目的的手段。通过倡导大地母亲崇拜,不仅使印第安各部落找到了对抗白人文化的共同点,更可以使他们在面对白人文化的压迫和排斥时“保持其独特性、骄傲和尊严”。^④许多著名的印第安首领都曾经表达过与白

① Lee Schwenninger, *Listening to the Land: Native American Literary Responses to the Landscape*, Athens: University of Georgia Press, 2008, p. 22.

② Richard White, “Introduction: American Indians and the Environment,” *Environmental Review*, vol. 9, no. 2, p. 101.

③ Rennard Strickland, “The Idea of Environment and the Ideal of the Indian,” *Journal of American Indian Education*, vol. 10 (October 1970), p. 14.

④ Sam Gill, “Mother Earth: An American Myth,” in James A. Clifton, ed., *The Invented Indian*, p. 142.

人不同的环境伦理。如基卡普印第安人 (Kickapoo) 领袖坎纳库克 (Kanakuk) 就对白人讥讽道: 圣灵“并没有告诉我去出卖我的土地, 因为我不知道一个美元、或者大地上面的动物价值几何”。^① 1925 年, 面对白人对大自然所造成的破坏, 加利福尼亚的勒基 (Kate Luckie) 说道: “印第安人从不伤害任何事物,” 而白人则对大地肆意破坏, 他们“接触到哪里, 哪里就有痛苦”! 因此, 上帝将要摧毁这个世界。^② 著名的苏族领袖立熊堪称利用环境伦理弘扬土著文化的一个典型。他在 1928 年出版的《我的苏族同胞》一书中还主张印第安人要主动融入主流社会, 接受白人的文化和教育。^③ 而在 1931 年, 当他返回苏族保留地看到了那里的悲惨情况以后, 转而倡导印第安人与自然和谐的环境伦理。这种转变明显地体现在他 1933 年出版的另一本著作《斑点鹰的土地》中。他在该书中写道: 印第安人“是天生的保护主义者, 他从不毁坏任何东西。”在比较了印第安人与白人之间不同的环境观后, 他又写道: “我们不认为广阔的大平原、美丽起伏的山峦和植被丛生的蜿蜒溪流是荒凉的。只有对白人来说, 自然才是荒凉的。”^④

因此, 早在“生态的印第安人”假说出现以前, 部分印第安领袖就已经有意识地宣传印第安人与自然和谐的观念了。只不过当时白人社会中欣赏印第安人生活方式的还仅仅局限于梭罗和塞顿等少数环境主义先知, 广大民众和社会舆论还沉浸于文明战胜野蛮、现代取代传统的乐观情绪之中, 还没有开始反思现代经济增长所带来的环境代价。因此, 印第安人这些早期关于大地母亲崇拜以及与自然和谐的环境伦理在当时的白人社会中还没有引起共鸣。

20 世纪 60—70 年代以来, 随着印第安民族权力运动的兴起和全球环境主义运动的蓬勃发展, 许多印第安人社会活动家把“生态的印第安人”形象当作了标榜印第安文化独特性和争取资源控制权的现成工具, 任何反对这一形象的言行都被贴上了反对印第安人和文化沙文主义的标签。土著社会活动家德洛利亚可以说是这方面的一个典型。他一方面批判白人社会对印第安文化的歪曲, 另一方面又对印第安人的环境伦理进行神化, 刻意塑造“生态的印第安人”形象。他曾就现代化所导致的环境破坏而怒斥道: “没有空气可以呼吸, 谈论进步、文化、文明以及技术是荒唐的!”他甚至认为: 如果白人社会想要生存下去, 就必须“放弃其追逐名利的文明回到一种简单的部落式的狩猎和采集生活之中”, 即“选择印第安人的方式”。^⑤ 针对学术界关于史前印第安人造成大型动物灭绝的说法, 德洛利亚驳斥道: “鼓吹灭绝理论是支持持续破坏环境的一种很好的方式, 它寓意在任何时期人类都没有珍惜过他所生存的大地!”^⑥ 除德洛利亚以外, 当代许多印第安人社会活动家也都标榜印第安人与自然和谐的生态伦理: 如拉姆·迪尔在其自传性著作《寻梦者拉姆·迪尔》中声称: “对我们来说, 生命, 所有的生命都是神圣的。”而“对于白人来说, 每一片叶子或每一滴泉水都有一个价格标签”。^⑦ 另外一名著名的土著社会活动家

① James Mooney, *The Ghost-Dance Religion and Wounded Knee*, New York: Dover Publications, Inc., 1973, p. 696.

② Cora Du Bois, *Wintu Ethnography*, Berkeley: University of California, 1935, pp. 75-76.

③ Luther Standing Bear, *My People the Sioux*, Bison Books, Lincoln: University of Nebraska Press, 2006, p. 282.

④ Luther Standing Bear, *Land of Spotted Eagle*, Bison Books, Lincoln: University of Nebraska Press, 2006, pp. 165, 38.

⑤ Vine Deloria, Jr., *We Talk, You Listen: New Tribes, New Turf*, pp. 193, 195, 197.

⑥ Vine Deloria, Jr., *Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact*, New York: Scribner, 1995, pp. 112-113.

⑦ John (Fire) Lane Deer, Richard Erdoes, *Lame Deer, Seeker of Visions*, New York: Pocket Books, 1994, pp. 123, 36.

沃德·丘吉尔也说道：“土著美国人很久以前就深深地认识到，人类的进步必须作为自然秩序一个密不可分的部分去衡量，而不是与其分离或者是凌驾于它之上。”^①

由此可见，虽然不是所有的印第安人都赞同“生态的印第安人”形象，但在土著民族权力和文化复兴运动的影响下，越来越多的北美土著人开始把宣扬与基督教文化不同的土著环境伦理当作了显示其文化独特性和争取土著权利的工具。历史学家克里斯托弗·维奇指出：“或许印第安人已经把自然热爱者这一形象当成了标榜他们是印第安人的一种途径了。”^②甚至连质疑“生态的印第安人”假说的克雷克教授也认为，“生态的印第安人过去不存在，但这种神话或许可以催生它。”^③

在当前北美印第安人争取土地和资源管理权的斗争中，一些部落在成功利用“生态的印第安人”形象取得胜利的同时，也促进了这一形象的传播。与自然和谐的“生态的印第安人”假说是反对工业污染和表明印第安人有能力管理好自己的土地和其他自然资源的一个有效手段。环境史学家沃伦指出：通过把自己刻画成北美大陆上最早的保护主义者，印第安人“就可以挑战‘官方’保护主义者在资源管理和利用方面的独享性权利了。”^④不少印第安部落利用“生态的印第安人”形象作为舆论宣传的工具，取得了争取资源控制权斗争的胜利，这其中最著名的例子是詹姆斯湾的克里人成功阻止魁北克水电二期工程一事。

魁北克水电公司在詹姆斯湾附近共规划了三期工程，一期工程自20世纪70年代开工建设以来，就已经造成了周围地区猎物减少、鱼类死亡和重金属污染，严重影响了詹姆斯湾周围的克里人和因纽特人的生活。为了阻止魁北克水电工程对土地的继续破坏，克里人除了动用法律手段外，还成功利用新闻媒体宣传印第安人的环境观。这其中最为震撼的事情是，由10名克里人和因纽特人组成的团队，划着一条25英尺长的独木舟，从渥太华出发，历时两个多月，在1990年地球日这一天到达了纽约中央公园。^⑤土著人的这一举措引起了巨大的轰动，也赢得了纽约民众的广泛支持。迫于压力，纽约州取消了与魁北克水电公司总额为170亿美元的水电合作项目。1994年，魁北克省政府也宣布无限期推迟魁北克水电公司在詹姆斯湾的第二期计划。^⑥

北美印第安人利用“生态的印第安人”形象赢得资源控制权的例子还有很多，如为了宣传和保护大湖区的环境，2001年，由土著人和土著支持者所组成的团体模仿1200多年以前阿尼什纳贝克人（Anishinabek）的迁移路线，从圣劳伦斯河口出发，步行到达苏必利尔湖的马德莱恩

① Ward Churchill, *Struggle for the Land: Native North American Resistance to Genocide, Ecocide and Colonization*, San Francisco: City Lights Books, 2002, p. 16.

② Christopher Vecsey, "American Indian Religions," in Christopher Vecsey and Robert W. Venables, eds., *American Indian Environments: Ecological Issues in Native American History*, p. 6.

③ Jeff Sharlet, "An Anthropologist Finds Indians Lived in Less-than-Perfect Harmony with Nature," *The Chronicle of Higher Education*, October 1999, p. A21.

④ Louis S. Warren, "The Nature of Conquest: Indians, Americans, and Environmental History," in Philip J. Deloria and Neal Salisbury, eds., *A Companion to American Indian History*, Malden: Blackwell Publishers Inc., 2002, p. 300.

⑤ 关于此次活动的具体情况详见 Michael Posluns, *Voices from the Odeyak*, Toronto: New Canada Publications, 1993.

⑥ William Claiborne, "Canadian Indians Battle Massive Hydro Project," *The Washington Post*, April 3, 1990, p. A12; "James Bay Faces International Hearings International Water Tribunal Intercedes at Request of Cree," *The Globe and Mail*, January 6, 1992; John Greenwood, "The Vision of Matthew," *The Financial Post*, April 1, 1995, pg. 33; Bruce E. Johansen, *Indigenous Peoples and Environmental Issues: An Encyclopedia*, Westport: Greenwood Press, 2003, pp. 66-78.

岛，全长 2200 英里。佛罗里达的塞米诺尔人为了保护自己的家园，也在 1996 年组织了 750 英里的“为地球而行走”活动。该活动的组织者比利（Bobby Billie）在新闻发布会上对白人社会批判道：“你们不能超越造物主的权力……你们白人看上去像人类，但却并不像人类那样思考。”^①

“生态的印第安人”形象是一把双刃剑，它在帮助印第安人树立不同于白人社会的生态伦理的同时，也可能成为印第安各部落进行资源开发和经济决策的羁绊。“生态的印第安人”形象无形中为所有的印第安社会树立了一个静止的行为标准，当印第安人在资源管理和利用方面的行为与白人社会所定义的上述形象产生偏差时，它就会成为攻击和批判印第安人的工具和标尺。

当前被认为最有损于“生态的印第安人”形象的例子是印第安部落与相关部门谈判接受核废料存放一事。自 20 世纪 80 年代中期开始，美国能源部就着手寻找合适的核废料存放点，大部分印第安部落反对接收核废料，但仍有几个印第安部落有意接收，其中最著名的是犹他州斯卡尔谷的戈舒特人（Skull Valley Goshute），他们是所有印第安部落中接收核废料最为坚决的。按照其酋长利恩·贝尔（Leon Bear）的说法，在白人的“想象中我们的形象应该是：住在帐篷里，骑着马，那是不真实的，你不能够靠偶像来养活你的家人”。^② 而通过接收核废料存放，既可以赚钱修建保留地的基础设施，并能同时使“传统与文化资源不受影响”。^③

除了核废料问题外，华盛顿州马卡人（Makah）的捕鲸行为也被认为是与“生态的印第安人”形象相背离的典型事例之一。1994 年，随着灰鲸被从濒危物种名单上撤除，马卡人声称为了保持本族的传统文化，申请重新捕鲸。其实在此前的 70 多年里，他们已经彻底放弃了这一行业。马卡人的行为遭到了环境主义者、动物保护组织和部分反印第安人团体的强烈抗议。《西雅图新闻报》在短短几天里就接到了上百封邮件或电话，其中一名极端分子说道：“我想知道在哪里可以申请一个猎杀印第安人的执照，我的先人帮助安定了西部，他们的传统是杀掉所看到的任何红种人，他们的信条是：唯一好的印第安人是一个死的印第安人。我也想保持父辈的传统！”^④

这些事例再次表明：“生态的印第安人”形象是脆弱的，印第安人并不比其他民族更具生态智慧”。^⑤ 面对商品经济的诱惑，他们也面临着传统与现代的两难抉择。专栏作家佩特森（Jody Paterson）指出：印第安人也“需要养活家庭……从树木和渔业中赚钱……可不幸的是高贵并不能支付账单。”^⑥ 总之，在争取民族权力的斗争中，北美印第安人有意识地接受了“生态的印第安人”假说中对自己有利的内容，他们通过宣传与大自然和谐的自然观、甚至刻意塑造“生态的印第安人”形象，以此作为实现本民族政治和经济权利的工具。不过需要指出的是，这

① Bruce E. Johansen, “The Right to One’s Own Home: The Seminole Chickee Sustains despite County Codes,” *Native Americas*, vol. 13, no. 3, 1996, p. 47.

② David Rich Lewis, “Skull Valley Goshutes and the Politics of Nuclear Waste: Environment, Identity, and Sovereignty,” in Michael E. Harkin and David Rich Lewis, eds., *Native Americans and the Environment: Perspectives on the Ecological Indian*, p. 332.

③ Interview with Leon Bear, KUED Channel Interview by Ken Verdoia, 2001. <http://www.kued.org/productions/skullvalley/documentary/interviews/bear.html>.

④ Alex Tizon, “E-mails, Phone Calls Full of Threats, Invective,” *Seattle Times*, May 22, 1999.

⑤ Ernest S. Burch, Jr., “Rationality and Resource Use among Hunters: Some Eskimo Examples,” in Michael E. Harkin and David Rich Lewis, eds., *Native Americans and the Environment: Perspectives on the Ecological Indian*, p. 145.

⑥ Jody Paterson, “Indians Can’t Live on Nobility,” *Victoria Times Colonist*, September 4, 1998. <http://www.iwmc.org/whales/980904.html>.

一形象的作用是有限的,土著人争取自然资源管理权的斗争主要还是不同利益集团之间权力和利益的博弈。只有当土著人的利益与主流社会的价值诉求相一致的时候,“生态的印第安人”形象才有可能发挥一些作用。而一旦土著人谋求经济发展的行为与主流社会所认可的“高贵的印第安人”标准不相符合的时候,该形象就变成了对后者进行批判的工具。正如戈舒特人和马卡人的行为所展示的那样,印第安各部落在塑造“生态的印第安人”形象的同时,也以自身的实践行为戳破了这个神话。

余 论

印第安人是北美洲最早的居民,他们在这片土地上繁衍生息,创造了缤纷各异的文化,也通过自己的实践活动,改变着周围的世界。长期以来,他们的文化遭到白人种族主义的歧视和诋毁,他们的权利不断被剥夺。近些年来兴起的“生态的印第安人”形象从某种意义上来说是其在当今环境主义时代对过去不公正现象的反击。

印第安人环境伦理中的一些优秀成分值得现代社会予以借鉴和吸收,但不宜盲目夸大。近代以来,在机械自然观指导下,人类社会虽然在现代化方面创造了辉煌的成就,但却盲目乐观地认为“人定胜天”,走上了征服自然、与自然对立的发展道路。印第安人的传统生态智慧可以对现代人类中心主义的某些弊端和狂妄做出一些纠正,使人类更清楚地认识到人与自然万物之间的相互关系,对自身的贪欲进行必要的节制。现代社会迫切需要建立一种新的环境伦理,但这种伦理的基础是现代生态意识而不是土著人的传统生态智慧,后者只能从中发挥补充和借鉴的作用,如果指望通过重新神化自然来解决当前的环境危机,那将是徒劳的。

附识:感谢北京大学王立新、王希、李剑鸣,北京师范大学梅雪芹,福建师范大学王晓德,中国社会科学院世界历史研究所高国荣,南开大学赵学功、丁见民等先生以及匿名评阅人对本文所提出的修改意见。

〔作者付成双,南开大学世界近现代史研究中心副研究员。天津 300071〕

(责任编辑:舒建军 责任编辑:姚玉民)

model of “rejuvenating Rome” inherited the ideological tradition of the early empire and kept it alive despite the relatively neglect of secular history by Christian forces. The historical narratives of the pagan intellectual elites left a significant legacy for future generations, reflecting the great vitality of classical culture and its interaction with the Christian culture of the time, and promoted the formation of medieval Christian political theories and views of history.

“The Ecological Indian” from the Perspective of Modern Environmentalism

Fu Chengshuang(156)

“The ecological Indian” is an assumption that appeared and was gradually popularized with the rise of the modern environmental movement. In fact, it represents a new version, in the era of environmentalism, of the traditional idea among whites that the Indians were “noble savages.” Although from the point of view of the Indians’ environmental ethic and their impact on the environment before the arrival of the whites, this image lacks an adequate historical basis, it has nonetheless spread, in current European and American social criticism, as a contrast to the environmental ethic of Western culture, characterized by “the conquest of nature.” In North American indigenous people’s current struggle for control of resources, the image of the “ecological Indian” has been used by all sides as a tool to achieve their own ends, so that, though widely accepted, it has also been roundly criticized.

Theory and Methodology

Relations and Context: Wilhelm Dilthey and His Historical Philosophy

Zhang Yibing(173)

Using categories associated with the understanding of “the nexus of life”, Dilthey resisted the universal imposition in scientific research of explanatory paradigms based on the analysis of cause and effect in lifeless phenomena, forming his well-known “historical consciousness.” He combined history with the exploration of systems, aiming to introduce philosophical thought into concrete historical relations and contexts. What Dilthey called “spiritual science” is the understanding of the relations and contexts built up on the concrete experience of the life activities of mankind. Historical research thus becomes the reconstruction of the current being of past life.

Historical Notes

The Relationship between Nanzhao and Tibet after their Alliance, as Reflected in a Biography in P.

T. 1287

Zhao Xinyu (184)