

地方性知识视野中的民族教育问题

——甘南藏区地方性知识的社会学研究

王 鉴 安富海

(西北师范大学 西北少数民族教育发展研究中心,兰州 730070)

提 要: 地方性知识是指在一定的情境中生成并在该情境中得到确认、理解和保护的知识体系。在一个多民族、多元文化的国家中,地方性知识常常是和多元文化分不开的,相对于一个国家中的主流文化而言,各少数民族的文化基本都成了地方性知识。民族地区的地方性知识源于地方人对自身所处的自然、人文、社会环境的认识,是地方人长期总结出的处理人与自然、人与人、人与社会之间关系的一些规则和策略。地方性知识更是地方人的一种实践智慧,它有效地解决了地方人所面临的自然环境和人文环境中存在的各种问题,对地方人的生存和发展有着不可替代的价值。民族地区学校教育应该关注地方性知识,并将其作为地方课程的主要内容。

关 键 词: 知识;地方性知识;地方人;学校教育

中图分类号: C95-05 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-3637(2012)06-0247-05

一、知识与地方性知识

自近代以来,科学知识以其对人类的巨大贡献取得了知识世界的独尊地位,成为裁判其它知识的标准。与此同时,其它知识被压抑或忽视,失去了在知识世界中应有的尊重。然而,随着科学知识局限性的显露和其它知识价值的凸显,人们逐渐认识到科学知识只是知识世界中的一员,它对人类社会的贡献也是有限的,知识世界中还存在许多与科学知识具有同等地位的知识类型,而且它们在各自的场域内均具有不可替代的价值。地方性知识就是在这种背景下被解放出来的。事实上,地方性知识的观念早在古希腊哲人的思想中就已经存在,但明确提出并身体力行地去真正研究地方性知识(local knowledge)的学者是美国文化人类学家克利福德·格尔茨。^[1]地方性知识是与普适性知识(universal knowledge)相对应的一个概念。它最初只是作为文化人类学的一个学术概念而存在,但目前它的重要性已远远超出了文化人类学的范畴。许多学科的前沿研究中都能看到它“活动”的痕迹。获得诺贝尔经济学奖的行为经济学大师卡尼曼,就堪称是用“个性化价值”取代“普遍价值”的典范。

地方性知识最常用的英文表述是“local knowledge”,但与之互用的词还有“indigenous knowledge”(本土知识)、“folk knowledge”(民间性知识)、“aboriginal knowledge”(土著知识)、“traditional knowledge”(传统知识)等。学者们普遍认为,“local knowledge”较全面地概括了地方性知识的丰富内涵,也有反对意见。^[2]在许多学者看来,“地方”(local)是以祖先领地(ancestral territory)和共同文化(common culture)为核心内涵的,这就把地方性知识(local knowledge)的概念植入了“地方”复杂的历史和文化多样性背景之中,难以简单界定。长期以来,对地方性知识的把握,存在两种相反的取向:一是把地方性知识概念泛化、政治化;二是忽视、压制地方性知识,认为地方性知识在科技时代已经死亡、终结。学术界大多走的是第三条道路,即主要从肯定地方性知识的实践价值出发,力图在政治中

立的层面上去理解和把握地方性知识的含义。然而,这种理解方式不可避免地淡化了地方性知识的权力维度,掩盖了地方性知识的历史负荷。

我们认为,应从知识、权力与发展相互关联的视角出发去理解和把握地方性知识,这样既能反映出地方性知识在当代兴起的历史根源和时代背景,又能顾及到地方性知识的应用价值。因为从认识论的角度讲,地方性知识不仅是后现代知识转型的产物,同时也推动了后现代知识的转型,促进了人们对于“知识”和“文化”关系的深入思考,最终确立了“知识境域化(contextualization of knowledge)”观念。由此可见,地方性知识是指在一定的情境中生成并在该情境中得到确认、理解和保护的知识体系,“地方性”或者说“局域性”涉及在知识的生成与辩护中所形成的特定的情境(context),包括由特定的历史条件所形成的文化与亚文化群体的价值观,由特定的利益关系所决定的立场和视域,由特定的认知偏好对外部事物的解读等。我们不同意普遍主义知识观,但承认一定范围内、一定时空和文化背景中的普适性知识。一定时空和范围的普适性知识不是脱离个体而独立存在的抽象共相,而是在人类发展的过程中逐渐形成的对某些问题或事物的一致性认识。需要说明的是:这些一定时空或范围内的普适性知识是历史的、不断变化和发展的。^[3]在一个多民族、多元文化的国家中,地方性知识常常是和多元文化分不开的,相对于一个国家中的主流文化而言,各少数民族的文化基本都成了地方性知识,是各少数民族在某一地区与自然的相互作用过程中所形成的认识和实践智慧,对地方人的生产生活有着不可替代的价值。地方性知识和地方人的生活是一种水乳交融的关系。

二、地方性知识与地方人的生活

对于地方性知识的研究,正如弗雷泽所说,“我们永远不可能彻底从原始人的角度出发,用它们的眼睛来观察一切事物。……我们在这个领域所能达到的,仅仅是作出一些我们的智慧可以允许的推断而已。”^[4]还要阻止自己不要用远离地方的评

价标准去审视地方性知识的价值,而是要尽可能地融入地方人的生活空间内去理解地方性知识。地方性知识在某种程度上可以说就是地方人的生活,因为外来者在没有融入地方人的生活之前,真的很难分清哪些是生活,哪些是知识。

(一) 茶文化与藏族人的生活

“一日无茶则滞,三日无茶则痛”。藏族人可能是世界上最喜欢喝茶的民族了,很多人特别是老人已经对茶养成了一种生理和心理上的依赖。“宁可一日无食,也不可一日无茶。”“每天早上我们都必须喝酥油茶吃糌粑,要一整天都没劲。如果没有喝茶,吃其它的什么都不行,代替不了。我们藏族有一句话叫‘没有喝茶就等于没有吃饭’。”一位藏族老人这样向笔者解释茶与他们生活的关系。藏语管喝茶叫‘呷通’,这个词本身就含有吃饭的意思。

茶是藏族生活中不可缺少的饮品。它有解渴、解乏、消食、化腻、提神、健胃等多种作用。家中来客先敬上一碗茶,红白喜事,都用茶来接待。藏族的茶主要分为:大茶、砖茶和碗碗茶。熬制茶类的方法有清茶、奶茶、酥油茶、油茶等。这些茶中又以酥油茶为藏族人最为喜欢,它是全藏区通用的一种上等饮料,白龙江流域藏区也不例外。每天早晨,家庭主妇或家长一起床,就熬上一壶浓浓的茶,然后再去做其他事,等全家起床后,围在火塘边喝酥油茶,吃糌粑或馍馍。外出劳动时,一到目的地也要支起石三脚,熬上一壶浓浓的茶,晚上回来也一样。

喝茶是整个藏族群众生活中不可缺少的一部分,无论男女老少,都有喝茶的习惯。甘南牧区的学校食堂每天也必须给学生熬一次大茶。它既是生理的需要,也是休闲和社交的一种方式。茶是藏族人的一种基本生活资料,平时生活离不开茶,逢年过节、设宴、集会更少不了茶。由于茶与生活的这种特殊关系,茶也成了一种待人接物的礼品,修房办喜事,互相送去一包大茶作礼品,寺院念经也送大茶作为施舍。对宗教极为虔诚的当地人们,还把茶当作祭品,烧好茶后先在火塘边撒上几滴,敬灶神。野外烧茶时,也要在石山脚下撒上几滴茶,敬山神。同时在敬献祖时也舀上一勺茶,一边撒一边念祭词。一位藏族医生总结说“我们藏族人日常饮食以牛羊肉、奶制品和青稞为主,这种膳食很不容易消化,而茶叶具有很好的溶解脂肪的功效,有助于消化肉类食物。还有,高原的气压较低,空气干燥,人体内的水分很容易蒸发,血管的膨压会增大,喝茶不仅可以补充水分,还能增强血管的抗压能力……所以,当我们的祖先一喝到茶这种饮料时,就注定我们离不开它了。”从医学角度讲,这是因为茶叶中含咖啡碱、茶碱、鞣酸、挥发油等物质,而藏族人饮食中的牛羊肉和糌粑都属酸性食物,喝茶有助于维持酸碱平衡,弥补了藏族人饮食结构上的缺陷。

(二) 酒文化与藏族人的生活

酒是藏族悠久历史和古老文化的产物,酷爱饮酒是藏族习俗的一个重要特征。藏族人在逢年过节、婚丧嫁娶、盖新房、喜庆丰收、亲友聚会、招待客人或调解纠纷等活动,都离不开酒,日常生活中也经常喝酒。藏族的酒的制作工艺及酒质可分为烧酒、黄酒、甜酒三种。藏族饮酒时还有很多讲究。在节日婚庆或众人聚会场合,饮酒一般是先向德高望重的长者敬献,然后按顺时针方向依次敬酒。敬酒者一般要用双手勾捧酒杯举过头顶,敬献给受敬者。受敬者先双手接过酒杯,然后用左手

托住,再用右手的无名指轻轻沾一点杯中的酒,向空中弹三次,然后再饮。弹酒三次是对天地神的敬奉和对佛法僧的祈祝。

酒是藏族群众生活中的重要组成部分,无论家庭条件好坏,几乎都储存着青稞酒。藏族人以酒来表达自己的热情与豪情,许多藏族人认为,不喝酒的人是不能做朋友的,所以,我们在九十年代初到藏族地区做调查时,一位校长说如果我们不喝他拿来的青稞酒,就是看不起他,因此他也不配合我们的调查。当我们把他拿来的青稞酒喝完,并且把大家喝得东倒西歪时,他说他要大力支持我们的调查,从此便结下了深厚的友谊。调查做完了,必然要到草原上去痛饮一翻,喝酒、唱歌、跳舞、骑马、摔跤等,大家其乐融融,民族团结之情尽在其中。酒不仅是待客的主要饮品之一,而且家里的大人都会喝,特别是那些年龄大的老人,每天都会喝些酒,喝青稞酒使人面色红润,抗寒冷,抗缺氧,具有医药价值。对那些一天生活在相对高寒的地方,整天在露天甚至风雪里放牧干活的人来说,酒是他们驱寒保暖再好不过的热饮了。因此,他们回来后先喝二两左右青稞酒,然后才喝茶吃饭。

喝酒是藏族人不可缺少的一种生活方式,在喝酒的问题上人们也花了不少心思,在酒的制作工艺上也表现了藏族群众的智慧和创造。喝酒既是生理的需要,也是休闲和社交的一种方式,人们喝着酒,讲着故事,谈着趣闻乐事,或者载歌载舞,热闹非凡,体现着生活的乐趣,加深相互间的友情。酒是一种基本生活资料,平时生活离不开酒,逢年过节、设宴、集会更少不了酒,由于酒与生活的这种特殊关系,不论是搬新房,还是办红白喜事,都送去一罐好酒,体现着礼尚往来的好习惯。

(三) 歌舞文化与藏族人的生活

2010年9月的一个晚上,我们约了甘加寄宿制中心小学的几个藏族老师到附近的村庄上去看,这里“隔壁村子”的距离和我们这些生活在人口相对比较密集的地方的人心中的“隔壁”的意义完全不同。从学校所在的村子到隔壁村子骑摩托车需要近1个小时,来到作海村已经快九点了,远远的就看见一堆火,并听见了优美的歌声。一位老师告诉我们,今天晚上他们跳的这个锅庄舞是比较老的一种,所以这些跳舞的人就都会唱舞曲,有时他们也会拿DVD和音响出来学唱新歌。在藏族老师的帮助下,我们和这个村子的一位老人聊了一会儿。老人说“像晚上唱歌跳舞这种事情在闲的时候几乎每晚都有,自愿参加,从来没有人硬性要求必须参加。根据自己情况,比如身体等,如果没有啥事一般都会来。有时老人一堆,年轻人一堆;有时男的一堆,女的一堆;大多数情况都是集体跳和唱;有时村与村之间也进行对歌;年轻人有时也约其他村子的年轻人来这里对歌。我们藏族人大多都好这个。”

2010年10月26日,甘加的学校都放了月假,^①有几位藏族老师没有回家,我们一起去学校附近的哇代村,几位藏族老师说这里藏文化的氛围更加地道。我们是下午3点左右来到哇代村的,这一天村子里有人“供饭”,^②所以全村人都在一个类似于“村委会”的地方聚集,这里有他们专门用来“供饭”的公房。“供饭”结束后,就开始唱歌。首先是一个人拿着缠有羊毛的吉祥酒瓶,歌唱赞颂美好生活、吉祥如意等方面的歌,边唱边漫步,其他人都围成一个大圆圈席地而坐,聚精会神地听着、用期待的目光望着正在唱歌的人,希望吉祥瓶能落到自己

手中。唱的人走到谁面前如果歌声停止,他就会把手中的吉祥瓶交给谁,然后这个人接过来就唱。由于这位老师有事需要回学校,所以我们看到下午六点就离开了,他们的活动还在继续。

藏族是一个能歌善舞的民族,在长期社会历史发展的进程中,生活在雪域高原的藏族人民,以歌舞为精神支柱,记录和总结了各个历史时期的生活经验和思想哲理。这些口头即兴创作与表演相结合的歌舞音乐,像我们身边奔腾的江河,源远流长,浩浩荡荡,汇成波澜壮阔的巨流,流出藏族数千年文化的积淀。走进藏族地区,我们发现无论男女老少,几乎人人能歌善舞。藏族的民间舞蹈源于藏族人民丰富的劳动和生产生活实践,也伴随着他们的整个劳动和生活过程。如在青稞打场等集体劳动中,为了动作整齐,减轻疲劳,进行一些歌舞活动。这种歌舞根据劳动的需要,设计了节奏均匀、简单易学的舞蹈动作。这种舞蹈能为单调、重复的劳动带来不少乐趣,外人很难分辨出这是在劳动还是在娱乐。藏族人的歌舞像他们放牧一样成为生活的一部分。

(四) 哈达与藏族人的生活

有天学校又放暑假,我们去了才让家,一同去的还有那个才让管它叫“阿米”^{③[12]}的孩子。才让是个比较好学的人,不仅了解许多藏文化知识,还懂得不少汉文化知识。晚饭后,我们开始聊天,他给我讲2006年嘉木样活佛来甘加讲经的过程,还拿出了当时做的笔记指给我看。我们为他的好学而深感敬佩!我们请他给我说说活佛讲经的情景。他把笔记本合上,有条不紊地讲了起来。“那天天气不大好,风很大,通知说活佛两点左右到,我们全乡人都早早去路上等着的迎接活佛,每个人手里都捧着一条哈达。那个场面大得很,很多人都跑到山口处去接(山口到这里15公里路程),这种活动完全是自愿的。这天哪怕家里再忙,也会去的,学校也放假。因为孩子们也都要去听。”他说的一点不夸张,事实上,这种场面我们也曾目睹过。2010年6月,我们在甘南做完调研返回途中,亲眼目睹了类似的壮观场面。大概上午11点左右,汽车行驶到离“土门关”^④约两公里的地方,我们发现“土门关”附近的路旁有很多人,手里拿着白色的东西,不断向天空撒纸片。等到汽车离“土门关”约1公里时,我们才发现他们手里拿的白色东西是哈达。路边停了很多车,人也很多,但秩序井然,对交通没有丝毫影响。我们请师傅在过了“土门关”的地方停下了车,好奇地想下去看个究竟。这里大约有300多人,有老人、也有孩子;有穿藏服的,也有穿大众服的;有开车来的,也有步行来的。每人手里都捧着哈达并在不断的向天空抛撒着印有佛像的纸片,一共停了68辆车。路旁的空地上还放了许多花炮,许多妇女跪在地上念经。大家都好像在急切地等待着什么。“啪、啪”响起了炮声,迎接队伍开始涌动,但依然没有影响交通。三辆轿车从对面驶来,缓缓地停在公路旁的这片空地上。“啪、啪、啪啪啪”花炮声集中响了起来。先是前后两辆车上下来了几个穿着绛红色衣服的僧人,年龄大都在50岁左右。还没等他们走到中间那辆车跟前,车门已经开了,一个穿着同样衣服,身材高大,30岁左右的年轻人出了车门。大家一下向他涌去,快速排成队,按顺序,伸出双手、躬身、低头向他敬献哈达。他就是那位大家期待已久的活佛。他面带微笑,双手将每一个敬献给他的哈达又回赠给他那些虔诚的信徒们。十分钟左右,那几个50岁左

右的僧人将活佛搀扶着上了车,可能是怕他太累了。迎接的队伍也跟着活佛的车一起走了。

献哈达是藏族人民一种最普遍且最崇高的礼仪。无论婚丧嫁娶、民俗节庆、拜会尊长、迎送宾客、朝觐佛像、新房竣工以及认错请罪等都有献哈达的习惯。拜会尊长献哈达,表示对尊长的敬重;向对手献哈达表示想化干戈为玉帛,重归于好。在新的建筑落成、新的器皿做成时,都要举行某种仪式予以祝贺,人们会在建筑物或器皿上系上哈达以示祝贺之意。在藏族人民的心目中,白色象征美好、正义、高尚、纯洁、光明和祥和,所以人们对白色极为崇尚。在藏区随处可见白色的佛塔、白色的经幡、白色的帐篷和白色的墙壁。在迎来送往、拜师访友等日常活动中,藏族人献的哈达多为白色,当然亦有少量的蓝、黄、绿、红等颜色的哈达。颜色不同其含义亦不同,蓝色表示蓝天,绿色表示江河水,红色表示空间护法神,黄色象征大地。五彩哈达多是向有特殊身份和地位的人或佛敬献,是最珍贵的礼物。

(五) 信仰与藏族人的生活

才让还给我们讲了活佛讲经的内容,他说“每次讲的内容不一样,大多数都是讲一些道德方面的东西,如积德行善、慈爱等方面的内容;有时还讲一些生活戒律和做人的原则等方面的内容。”藏族是一个崇尚伦理道德的民族,在漫长的社会历史发展中,在处理人与人、人与社会之间的关系中,逐步形成了一系列以藏传佛教文化为背景,具有浓郁民族特色的理论道德思想和道德行为。藏族的伦理道德与藏传佛教密切相关,因此,要了解藏族的伦理道德,首先必须了解藏传佛教基本的世界观、人生观、价值观和道德观。藏传佛教是以信奉佛、法、僧三宝为最崇高的境界;以成佛为至善至美的目的;以“四谛”为人生观的理论基础;以戒、定、慧三学和密宗修持法进行修炼为主要内容,构成了一个既有基本原则又有方法论的完整的思想体系。这个完整的思想体系是藏族人伦理道德的根基。藏族在自然环境和宗教的双重作用下,形成了许多保护自然、与自然和谐共生的禁忌。禁忌是宗教生活中的一种常见的现象,本质上是人们信仰和崇拜神秘异己力量和神圣的宗教对象的一种宗教行为。由于人们对神秘力量和神圣对象在观念上有所意识,在体验上有所感受,一般就会在情绪上产生惊奇、恐惧、畏怖以及尊敬、爱戴等宗教感情。这种敬畏感往往在行为上表现出来,在人与神秘力量和神圣对象的关系上,体现了对自己行为上的限制和禁戒规定。^[5]与J.G.弗雷泽所研究的禁忌(英国著名人类学家J.G.弗雷泽所研究的原始人的禁忌主要源于原始人对自己尚未认识的世界和食物的恐惧)不同的是,藏族的禁忌除了信仰和崇拜以外,更多的是保护生态和规范社会行为。藏族的禁忌知识一方面反映了人们对衣、食、住、行、婚、丧、嫁、娶以及对宗教信仰等物质和文化生活的普遍要求和共同认识,另一方面也反映了藏族人醇厚善良、诚实自尊、谦和礼貌的道德规范和社会风尚。自古以来,藏族人崇敬自然,形成了较为固定的崇拜仪式与习俗,这种仪式与习俗已成为稳定的民俗文化习惯,也深深地埋藏在民族心理之中。

三、地方性知识与学校教育

地方性知识源于地方人对自身所处的自然、人文、社会环境的认识,是地方人长期总结出的处理人与自然、人与人、人与

社会之间关系的一些规则和策略,也可以说地方性知识是地方人的一种实践智慧,它有效地解决了地方人所面临的自然环境和人文环境中存在的问题,对地方人的生存和发展有着不可替代的价值。哪里有地方人的生活,哪里就有地方性知识。美国人类学家克利福德·格尔茨的《地方性知识》中“瑞格瑞格的生活变化”来说明地方性法律在地方生活中的价值。^[6]上述藏族生活中融为一体的茶文化、酒文化、歌舞文化、哈达文化、信仰文化等都是藏族祖祖辈辈生活在青藏高原这一独特的生态中所形成的文化,它是一种典型的地方性知识,这些地方性知识就是地方人的生活。地方性知识在当地人认可的“文化逻辑”中具有不可替代的作用。一个民族的教育都没有理由将自己面对的生活环境和艰辛积累起来的知识宝库弃之一旁或束之高阁。理解和尊重地方性知识,将学校教育与当地生活结合起来,将地方性知识以适当的形式纳入学校课程是民族学校教育获得成功的关键。“东西方国家在面对多民族文化背景下的教育问题时,一方面要将人类普适的知识与文化结晶通过国家课程的体系传承下去,并以此为主要内容培养现代社会的国家公民,另一方面将地方性知识或民族文化知识作为这一国家课程体系的基础课程,即地方课程与校本课程。”^[7]

然而,在甘加乡,我们看到了和胡麻营乡(胡麻营乡是李书磊研究文化变迁中的乡村学校时选择的一个研究场域)同样的情况。学校作为一个机构不仅在组织上与它所处的村落相分离,而且在教育内容上也同民族地区人们的生活相脱离。围墙之内,学校按照国家统一的教育范式规则运行着。然而,这种统一范式下的教育结果却不理想,甚至令人担忧;围墙之外,牧民的生活按照自己固有的节奏和逻辑进行着,彼此几乎没有联系。因为国家教育系统从小学到高中都有它自己的目标,近一点说就是升入上一级学校;说得再远一点,就是为国家系统、城市生活与工业化体系培养人才,而当地人自己或整个的地方对教育需要是不在国家教育系统的考虑之内的。这种课程设置背后所包含的逻辑是让一部分先去建设城市,“等国家和城市发达之后,再用城市的资金、按照城市的模式将乡村复制成新的城市”。^[8]因为这种课程设置的理想是认为民族地区的孩子都能通过国家为其精心准备的这条“合法化”的途径走向城市。所以,它没有将那些在“合法化”路途中的落选者的生活状态考虑在内。陶行知20世纪初在《中国乡村教育之根本改造》一文中,对乡村教育发表了宣言式的主张“中国乡村教育走错了路!他教人离开乡下往城里跑,他教人吃饭不种稻,穿衣不种棉,做房子不造林。他教人羡慕奢华,看不起务农。他教人分利不生利。他教农夫之弟变成书呆子。教富的变穷,穷的变的格外穷;他教强的变弱,弱的变的格外弱。前面是万丈深渊,同志们务须把马勒住,另找生路。”^[9]在中国的农村和民族地区,学校变成了国家的象征物和宣传灌输国民认同和国民意识的重要场域。学校成为这些地方的“国家”。^[10]

在民族地区的学校我们处处可以看见“知识就是力量”的标语和听见老师在不同场合反复在阐释这一命题的深刻含义。是的,在当今社会,知识不仅是力量,而且是改变自己命运的唯一办法。然而,这里的“知识”不是生发于地方的知识,不是躬耕于草原的知识,而是走入庙堂的知识。恰恰是与地方社会的日常生活最密切相关的知识和技能,“在外向型的教育设置下,

被完全排除了合法性。国家化和现代化力量对于公共领域的渗透和宰制,使得地方性知识资源的传承,在国家教育空间的设置下,只能退居到家户领域之内”。外向型且外在于地方社会的教育设置预设了文明与落后、现代与传统的二元对立,希图借教育的普及而达成现代化的目的,却未将地方社会固有的异质性考量在内,无数细微的差异被统合在“现代”与“文明”的宏大框架下,消失在教育者和教育设计的视野之外。几十年的教育结果不过是造就出了一批地方社会的“不适应者”,他们或者内化了教育设置及其城市背景的价值体系,不愿参与到日常的生产劳作之中,或者是丧失了习得对日常生活最关键、最有影响的技能与知识的机会,需要时间和精力去弥补。而这样的风险,统统是由地方人来承担的。然而,“教育有教育的边界和位置,当教育被视为社会改造的工具时,教育失去了内在的动力”。^[11]

如果当前的这种学校教育既不能为他们当下的生活带来什么帮助,又不能为他们的未来生活提供什么保障,我们还能通过政治说教让他们自愿去学校读书吗?我们能做的就是用经济(提供上学校所用的一切费用,藏族地区寄宿制学校学生的吃、穿、住,包括被褥、牙刷等都是国家提供的)和政治(强制入学)的方式逼着他们去上学。即使这样辍学率仍然很高。为什么会出现这种情况呢?因为这种教育是一种外在于地方和学习者的教育。70年前,梁漱溟在泛论中国教育问题时就指出“如果政治家或教育家站在乡村外头说‘我给你们办一个学校吧’”,一上手即与其本身隔离,一定办不好的。”^[12]民族教育有其内在的特殊性,少数民族的教育问题,既要考虑经济和文化因素,又要考虑师资因素,更主要的是要考虑课程设置以及从文化、语言等因素在影响少数民族教育成败中发挥的作用。鉴于此,我们认为,从学校教育的角度来说,应该消除国家教育与地方性知识的对立。当然这种消除不是一两次会议和一两句号召就能实现的。从结构设置上来说,这是一个全局性的问题,需要从长计议;从操作上来说,则需要将地方性、异质性因素通过合法的途径引入教育机制。对于民族地区来说,开发适合民族地区学生健康成长和有助于民族地区经济社会发展的地方课程可以说是这方面的一个有益的探索。

注 释:

①月假:甘加乡由于学生家离学校比较远,家长也经常不在家,考虑到这些特殊原因,甘加学区在征得教育局的同意后,制定了每月休息两次,一次休息四天的月假制度,如果遇上如国庆等这样的全国性的节日就会将月假依次向后推移。

②“供饭”是指自己做饭或买饭免费让大家吃。

③“阿米”是藏族人对外公的称谓。

④“土门关”藏语称“霍尔仓香告”,其准确的地理位置于甘肃省临夏回族自治州临夏县马集乡关滩村190米处,东距临夏市33公里,西距夏河县拉卜楞镇75公里,海拔高度2170米。据《河州志》载土门关是二十四关中规模最大,“山高险峻绝,对岸若门”。西北侧有大理加山峰余脉王山,东南侧隔大夏河与太子山相望,关口两侧高山耸立,形成一天然峡谷,土门关就依这天然峡谷而建。

参考文献:

[1] [美]克利福德·格尔茨. 地方性知识[M]. 王海龙, 张家瑄

译. 北京: 中央编译出版社 2004: 1.

[2] Paul D. Sillitoe. 'The Development of Indigenous Knowledge: A New Applied Anthropology' [J]. Current Anthropology, 1998, 39 (2): 223 - 235.

[3] 王鉴, 安富海. 知识的普适性与境域性: 课程的视角[J]. 教育研究 2007 (8).

[4] [英] J. G. 弗雷泽. 金枝 <上> [M]. 徐育新, 汪培基, 张泽石译. 北京: 新世纪出版社 2006: 12.

[5] 吕大吉. 宗教学纲要[M]. 北京: 高等教育出版社 2003: 12.

[6] [美] 克利福德·格罗茨. 地方性知识[M]. 王海龙, 张家瑄译. 北京: 中央编译出版社 2004: 232 - 236.

[7] 王鉴. 地方性知识与多元文化教育之价值[J]. 当代教育与文化 2009 (4).

[8] 李书磊. 村落中的国家——文化变迁中的乡村学校[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1999: 164.

[9] 中国陶行知研究会. 陶行知教育思想的理论和实践[M]. 合肥: 安徽教育出版社, 1986: 18 - 19.

[10] 李书磊. 村落中的国家——文化变迁中的乡村学校[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1999: 175.

[11] 翁乃群. 村落视野下的农村教育——以西南四村为例[M]. 北京: 社会科学文献出版社 2009: 52.

[12] 程晋宽. “教育革命”的历史考察: 1966 - 1976 [M]. 福州: 福建教育出版社 2001: 51.

基金项目: 本文系 2010 年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“西北多民族地区课程与教学问题研究”(项目批准号: 10JJD880013) 阶段性成果; 2011 年全国教育科学规划教育部青年项目“学校教育传承民族文化的有效途径研究”(EMA110407) 阶段性成果

作者简介: 王鉴(1968—), 男, 甘肃通渭人, 教育部长江学者, 教育部人文社会科学重点研究基地西北师范大学西北少数民族教育发展研究中心主任、教授、博士生导师, 主要从事民族教育、课程与教学论研究。安富海(1981—), 男, 甘肃庆阳人, 教育部人文社会科学重点研究基地西北师范大学西北少数民族教育发展研究中心讲师、教育学博士, 主要从事民族教育、课程与教学论研究。

责任编辑: 王旭东; 校对: 晨曦

=====

(上接第 246 页) 好地遵从这一点, 部分领导违背科学发展的“重显轻隐”的政绩观与此不无关系。某些政府及官员追逐大楼的高度, 忽视拓宽下水道的尺度, 因为下水道是“埋在地下的政绩”, 但它关乎人民群众生命财产安全, 是政绩主体的生存需要, 首应被重视。还有某些政府及官员在城市建设上首选美观而不是安全, 美观是“显绩”, 安全是“隐绩”, 如南方某城市在桥梁设计项目中, 该市领导只强调桥梁美观等外在形式, 把桥梁安全放到次要地位, 结果引发桥塌人亡的悲剧。因此, 政绩评价标准制定必须遵循政绩主体需要性质判断正确化原则。

结 语

政绩评价属于价值评价范畴, 是价值评价的灵魂, 直接影响着社会其他方面价值评价的正确性和合理性。但是政绩评价工作的这一价值定位尚未引起我国足够的重视和认同, 目前政绩评价指标体系的设计缺乏客观依据及具体价值性原则指导, 政绩评价指标体系不可避免地“缺乏科学性, 评估内容存在片面性甚至误导性”^[7]。为有效解决该问题, 有必要对政绩评价标准的客观依据进行哲学分析。政绩评价标准作为政绩评价主体对政绩评价客体进行评价过程中所依据的尺度, 其设计合理与否, 取决于对政绩主体需要尺度、政绩客体尺度及实践尺度的把握。政绩客体尺度和实践尺度学界达成共识, 不需赘述。政绩主体需要尺度争议很大, 原因是政绩主体需要的复杂性使得对政绩主体需要研究不够深入。本次研究诠释了政绩主体需要的哲学意蕴, 认为政绩主体需要包括政绩主体内心愿望和政绩主客体间的依赖关系两个方面, 论证了这两方面的对立统一关系, 对这两个方面的正当性进行了判断, 在上述基础

上, 提出了实现政绩评价标准科学化应遵循的价值性原则。本研究解决了政绩评价标准客观依据的理论方法, 但相关的技术路径还有待于深化。

参考文献:

- [1] 王玉明. 政府绩效评价体系的重构[J]. 甘肃社会科学 2006, (1).
- [2] 林传鼎, 陈舒永, 张厚燊. 心理学词典[M]. 南昌: 江西科学出版社, 1986: 461.
- [3] 中国大百科全书. 哲学卷[M]. 北京: 中国大百科全书出版社, 1987: 1044.
- [4] 马克思恩格斯选集(第 2 卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1995: 33.
- [5][6] 科学发展观重要论述摘编[M]. 北京: 中央文献出版社, 2009: 27, 30.
- [7] 倪星. 地方政府绩效评估指标的设计与筛选[J]. 武汉大学学报(哲学社会科学版) 2007 (2).

基金项目: 本文系中央高校基本科研业务费资助项目: 2012TD023。

作者简介: 侯凤英(1970—), 女, 汉族, 辽宁大连人, 大连海事大学马克思主义学院学院副教授, 在读博士, 主要从事价值评价研究。张俊芳(1951—), 女, 山东高唐人, 大连海事大学马克思主义学院学院教授、博士生导师, 主要从事政治文化研究。

责任编辑: 吴行骥; 校对: 自然