

# 语言混乱与草原“共有地”<sup>\*</sup>

[文章编号] 1001 - 5558(2007)01 - 0033 - 25

● 朱晓阳

[摘要] 本文以整体主义的进路讨论与草原共有地的治理有关的问题。基于实地调查的材料, 本文首先讨论治理草原退化的经济学主流方案的假设前提; 方法论个体主义的语境限制性。其次, 本文指出, 与“共有地悲剧”论看似相反的奥斯特罗姆模式, 实际上与前者方法论前提和假设是一致的, 解释力也是有限的。再次, 本文引用民族志资料, 从一个牧业社区的历史过程和社会制度, 讨论那里的草原共有地管理以及草场管理规则的“混乱”。最后, 本文将秩序建立等“宏大问题”与牧业生计特征和牧人的时间地理现实等联系起来讨论。

[关键词] 法律人类学; 共有地; 整体论; 方法论个体主义; 时间地理现实

[中图分类号] D90 - 052/C912. 69 [文献标识码] A

方法论个体主义——曲终人散之后的问题

这篇文章将描述一个依照公认的经济学法则实施的项目陷入的困境。这些经济学法则就是关于产权和共有地管理的理论。困境使我意识到, 这些法则的一个致命问题是方法论个体主义的前提。这个前

---

\* 本文曾提交“法律和社会科学第二届研讨会——法学与人类学的对话”(2006年5月20~21日, 北京大学), 得到刘世定的批评, 在此谨表谢意。但作者对本文的观点和内容负全部责任。

---

西北民族研究  
N. W. Ethne National Studies

2007年第1期(总第52期)  
2007. No. 1(Total No. 52)

提或原初条件似乎在经济学中从来被不假思索地接受，它也是现代司法理念的起点。

这样来开始写一篇文章，意味着我们必须先对方法论个体主义前提的合理性作一番辨析。如此写过，我有些怀疑自己是否看走了眼：这仍是一个值得争论的问题吗？“方法论个体主义不能充当普适性的社会科学研究起点”不是一个常识吗？这个常识竟然还有再谈的必要吗？应当承认，到目前为止，我对这个问题的学术争论梳理得不够。<sup>①</sup>而基于有限的见识，我觉得目前对此问题解决得最尽人意的是安东尼·吉登斯的结构二重性进路。<sup>②</sup>

吉登斯在批评方法论个体主义时称：“只要以结构二重性观念为出发点，使动与制约之间的关系在逻辑层面上还是相当容易说清楚的。历史并非‘不受辖制的人的实践活动’，而是人类实践活动的时间性，与结构性特征之间是相互型塑的关系，并包含了多种不同的权力形式。”<sup>③</sup>

我认为当代经验主义传统的整体论对此问题也有很好的解答。简言之，这也是我采取的研究进路。这一进路的传统始自维特根斯坦关于“规则”、“语言游戏”和“生活形式”的哲学观点<sup>④</sup>，终于以“整体主义”冠名的后蒯因经验主义<sup>⑤</sup>。彼德·温奇根据维特根斯坦的“意义在于使用之中”的思想，概括出整体主义的基本论点。温奇指出：“解释一个词语的意义就是描述它如何被使用；而描述它如何被使用也就是描述它

<sup>①</sup> 人类学中最近讨论过这个问题的是 Nigel Rapport 和 Joanna Overing 的 *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*。这本书出版于 2000 年。两位作者基本上持方法论个体主义立场。（见奈杰尔·拉波特，乔安娜·奥弗林。《社会文化人类学的关键概念》[M]。鲍雯妍 张亚辉译，北京：华夏出版社，2005。152~153.）我所见到的中文学者讨论这一问题的文章是叶启政的《个体化社会的理论蕴涵——迈向修养社会学》一文。（载于叶启政。《社会理论的本土化建构》[M]。北京：北京大学出版社，2006。209~246.）叶文首次发表的时间是 2004 年。叶文的立场也是偏向个体主义的。叶氏以“个体化”来作为其倡导的“修养社会学”的框架。

<sup>②</sup> 关于“结构二重性”，可见 Anthony Giddens, *Central Problems of Social Theories*；或安东尼·吉登斯。《社会的构成》[M]。李康 李猛译，北京：三联书店，1998。以及吉登斯。《社会学方法的新规则》[M]。北京：社会科学文献出版社。

<sup>③</sup> 安东尼·吉登斯。《社会的构成》[M]。李康 李猛译，北京：三联书店，1998。335。

<sup>④</sup> 对维特根斯坦的观点进行阐发，并使之直接与社会学和人类学相联系的是彼德·温奇（Peter Winch）。《社会科学观念及其与哲学的关系》[A]。《社会科学观念及其与哲学的关系》（第二版）[M]。张庆熊 张纛等译，上海：上海人民出版社，2004。虽然维特根斯坦研究者贾可·辛提卡（Jakko Hintikka）认为温奇对维特根斯坦的解读也是成问题的（见辛提卡。《维特根斯坦》[M]。方旭东译，北京：中华书局，2002。84.），但这不妨碍我们将温奇的观点当作一种温奇式的维氏哲学阐释。我认为这也是一种有解释力的知识论方案。

<sup>⑤</sup> 属于这一进路的部分哲学家及其哲学的冠名是：“整体性哲学”（蒯因）、“融贯论”（戴维森）、“外在融贯论”（麦克道尔）、“基础融贯论”（哈克）和“内在实在论”（普特南）等。他们的有关作品是：蒯因。《从逻辑的观点看》[M]。上海：上海译文出版社，1987。19~43。Davidson; *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1985; 唐纳德·戴维森。《论概念图式这一观念》[A]。陈波 韩林合。《逻辑与语言——分析哲学经典文选》[C]。上海：东方出版社，2005。557~577.；John McDowell; *Mind and World* (with a new introduction), Cambridge: Harvard University Press, 1996; 苏珊·哈克。《证据与探究：走向认识论的重构》[M]。陈波 张力锋 刘叶涛译，北京：中国人民大学出版社，2004.；希拉里·普特南（Hilary Putnam）。《理性、真理与历史》[M]。童世骏、李光程译，上海：上海译文出版社，2005。在这个名单中也可以包括约翰·塞尔（John Searle）的《制度性实在论》（见塞尔。《心灵、语言与社会》[M]。上海：上海译文出版社，2001）。一般类如笔者的非哲学界人会认为罗蒂作为整体主义的哲学家，而且罗蒂认为自己与以上其他人属于同一类哲学。（关于此，可见罗蒂的《哲学与自然之镜》中关于罗蒂哲学与戴维森哲学的关系。）但是以上名单中的哲学家都认为与自己与罗蒂的哲学间存在距离。有鉴于此，可见哈克的《证据与探究：走向认识论的重构》一书中对所谓罗蒂式“庸俗实用主义”的批评。James Bohman 在 *New Philosophy of Social Science* 一书中，对罗蒂与以上哲学家的区别分别冠以“强整体主义”（strong holism）和“弱整体主义”（weak holism）。Bohman 认为，类似的“强”和“弱”的界限，也可以用来区分 James Clifford 和 Clifford Geertz 的整体主义。Bohman 的强和弱整体主义之间的关键性区别在于：强整体主义认为：解释不组成基于证据的知识，也就是说强整体主义持一种怀疑论。相反，弱整体主义则认为：解释能够产生基于证据的可修订的、公共的知识。（Bohman, *New Philosophy of Social Science Problems of Indeterminacy*, Cambridge: The MIT Press 1993, p. 113, p. 125, p. 251~252）

所进入的社会交往。”<sup>①</sup> 温奇的话语包含三个方面的内容：其一，理解词语如何被使用（理解意向性行动亦然）就是理解“游戏的规则”。其二，这种规则是被共享生活形式所认可的。其三，这些规则与文化传统和社会关系的更大模式相适应，而对文化传统和社会关系自身的解释必须经由对社会和历史因素的理解才能获得。<sup>②</sup>

人类学家式的整体主义论点可以以格尔茨为例。格尔茨在引述 Gilbert Ryle 关于男孩眨眼的例子时暗示：即使是只表述出“男孩正在快速地张合眼睑”这样一句话，也已经有着理论内涵，也已经是与其他事件发生的陈述间有关系的。<sup>③</sup> 此外马尔库斯和费彻尔以下述言论重新界说人类学的整体主义：

作为一个民族志作者，人类学者将精力集中于一种不同于过去的整体观（holism），他们不再提出放之四海而皆准的大理论，而是把注意力转向某一具体的生活方式的充分表述。这种新的整体观，旨在通过最细致的观察，提供有关某一生活方式的全面图景，它奠定了 20 世纪民族志研究的基础。现代民族志的整体描述，目的不在于提供有关文化的目录或百科全书（尽管人类学传统上要求民族志作者应该全面掌握这一类的背景知识），而在于使文化元素场域化（contextualized），在于在各文化元素之间设立系统的联系。<sup>④</sup>

质言之，当代整体主义的基本论点不外乎：（1）生活形式及其规则性，（2）理解这种规则必须遵循诠释循环和（3）语境性原则。<sup>⑤</sup> 如果用约翰·塞尔的话来说，整体主义所理解和解释的是一些“制度性实在”（institutional reality）。这些实在可以由以下表述构成：x 在 c（情景）中算作 y。<sup>⑥</sup>

我在另一篇文章中讨论过这种整体主义与方法论个体主义的冲突。<sup>⑦</sup> 以下是其中有关词句：

从蒯因、戴维森和麦克道尔的整体主义能得出的一个基本启示是：若要谈论关于“人的科

① 温奇. 社会科学的观念及其与哲学的关系 [M]. 张庆熊 张纓等译, 上海: 上海人民出版社, 2004. 134.

② Bohman, *New Philosophy of Social Science: Problems of Indeterminacy*, op. cit., p. 102.

③ 见 Clifford Geertz “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”, in Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 1973, pp. 6~7. 类似格尔茨的例子还有温奇的如下话语：“如果我听见了一个声音并把它认作雷鸣，甚至在我把我所听到的称为‘雷鸣’时，我已经相信了一系列其他事件的发生，比如大气中的放电现象。”（温奇. 社会科学的观念及其与哲学的关系 [M]. 张庆熊 张纓等译, 上海: 上海人民出版社, 2004. 135.）此外还有：“‘我们对客体所形成的观念’并不仅仅由我们对那个孤立客体的观察而得的要素所构成，而且也包括了这一客体与其他客体之间联系的观念。（若不是如此，人们就几乎不能形成一种语言的一个概念。）”（温奇. 社会科学的观念及其与哲学的关系 [M]. 张庆熊 张纓等译, 上海: 上海人民出版社, 2004. 136.）温奇在做了以上论述之后，指出自己的观点是与卡尔·波普（Karl Popper）的方法论个人主义公设（postulate of methodological individualism）相冲突的。（温奇. 社会科学的观念及其与哲学的关系 [M]. 张庆熊 张纓等译, 上海: 上海人民出版社, 2004. 138.）

④ 乔治·E·马尔库斯、米开尔·M·J·费彻尔. 作为文化批评的人类学：一个人文学科的试验时代 [M]. 王铭铭、蓝达居译, 北京: 三联书店, 1998. 45.

⑤ Bohman 将整体主义的核心论点概括为解释循环和语境性。见 Bohman, *New Philosophy of Social Science: Problems of Indeterminacy*, pp. 113~125.

⑥ 约翰·塞尔（John Searle）的制度性实在论（见塞尔. 心灵、语言与社会 [M]. 上海: 上海译文出版社, 2001. 106~129.）

⑦ 朱晓阳. 纠纷个案背后的社会科学观念 [A]. 苏力. 法律与社会科学 [C]. 第一辑, 北京: 法律出版社, 2006.

学分析”的普适性的终点(或起点),则非规范性本身莫属<sup>①</sup>。这里的规范性与温奇所强调的“规则”是同族性的。<sup>②</sup> 相比于此,所谓个人主义仍然是一种仅具有“地方”意义的假设前提。<sup>③</sup> 其地方性就如唯理主义(哈耶克所指责的那一种)、集体主义或关系主义<sup>④</sup>等等一样的。换句话说,所有这些曾被这样那样地当作人的科学分析终点或起点的社会理论都无不显示出所谓“人”是以规范性作为判断形成和信念产生的前提。<sup>⑤</sup> 认识到这一点非常重要。就本文的内容而言,其重要性在于有助于看清楚例如方法论个人主义所遮蔽的价值观的“地方性”或意识形态性质。换言之,互相对立的所谓“真”和“伪”个人主义、集体主义等都不过是一些以规范性为前提的信念和价值。而那种以为方法论个人主义可以充当跨文化的普适性社会理论或人的科学分析之终点(或起点)的想法是天真幼稚的。

正如吉登斯二十多年前所说:虽然关于方法论个体主义的论战似乎已经曲终人散,<sup>⑥</sup> 然而问题并没有解决,今天依然如此。我个人认为今天最大的问题是在部门学科中,例如在经济学和法学的运用中。

这里可以先来看看经济学内的战火。例如经济人类学家钟长安(Duran Bell)新近出版的《全球化时代的权力与生存》一书,就以对“西方的个人主义”为社会科学研究起点的喧嚣进行无情批判为始。

① 此处关于规范性的观点受到郑宇健对戴维森哲学的论述的启发。关于戴维森哲学中的规范性的地位,郑宇健在《戴维森、规范性与跨文化理解的陷阱》一文中详述。郑文将戴维森的哲学思想概括为“统一的、对于规范性的研究进路”。(郑宇健,戴维森、规范性与跨文化理解的陷阱[A],赵汀阳编)

② 温奇关于规则的论述来自维特根斯坦的思想。温奇将理解规则和与之相联系的“生活形式”视为社会科学的根本任务之一。温奇指出:解释一个词语的意义就是描述它如何被使用,而描述它如何被使用也就是描述它所进入的社会交往。见温奇,《社会科学的观念及其与哲学的关系》[M],张庆熊、张纓等译,上海:上海人民出版社,2004,134。如前述,Bohman认为,温奇在批评相信社会科学可以用自然科学方式说明的“自然主义”时,自己的方案也与自然主义共享相同的方法论假设。(Bohman, *New Philosophy of Social Science: Problems of Indeterminacy*, pp. 65~66)

③ 在此有必要区分个体主义与个体性。按照鲁克斯(S. Lukes)的定义,“个体主义从属于特定的历史和文化对个人或自我的概念化过程。这一过程包含人作为个体的终极价值和尊严,他在道德和精神上的自治,他的理性和自我知识,他的灵性、隐私权、自我统治、自我发展以及自愿选择加入某一社会、市场或政治组织的权利。”(S. Lukes, *Individualism*, Oxford: Blackwell, 1990, 转引自奈杰尔·拉波特、乔安娜·奥弗林,《社会文化人类学的关键概念》[M],鲍雯妍、张亚辉译,北京:华夏出版社,2005,152~153。)拉波特等指出:“个体性指的是人的普遍特征,即只有个体才具有能动性。”虽然有此区分,但两者经常被混淆在一起,即“对特定社会文化环境中个人和个人行为的研究开始扩展到对也是由社会文化决定的个体行动者的本质的研究。个体行动者所属的社会或文化,被看作是他的能动性的源泉及相应解释。”(转引自奈杰尔·拉波特、乔安娜·奥弗林,《社会文化人类学的关键概念》[M],鲍雯妍、张亚辉译,北京:华夏出版社,2005,152~153。)哈耶克式的个体性便是包含了作为终极价值的个体主义因素的“方法论个人主义”。

④ 此方面如黄光国的儒家关系主义和费孝通的差序格局等。

⑤ 郑宇健在评述麦克道尔时指出:麦克道尔的关于理由空间和因果空间没有边界或互相约束之可能性在于,它们都以“规范性”为条件。郑指出:“在这个意义上,理由空间和因果空间只能是规范性空间,或者叫逻辑空间(因为逻辑是人类所能掌握的最根本的规范性形式系统)。(郑宇健,《世界由去魅到复魅》[M].)

⑥ 安东尼·吉登斯,《社会的构成》[M],李康、李猛译,北京:三联书店,1998,333。

钟独安批评那种以个体主义为研究起点的做法不能正确理解诸如在非洲游牧部落存在的共同享有牲畜的模式。因为“按此说法（即方法论个体主义的说法），一个牧民共享群体策略的模式不被认可，你必须假设牲畜属于个人。阿罗（Arrow）的个人，一旦与一个群体的其他成员分享所有权，就违反了他臆想的个人独立性。就是说，遍及美国各州的夫妻共同享有财产的模式根本无法得到正式的认可。”<sup>①</sup>

钟独安在论述，为什么这样一个站不住脚的“个体主义”前提能够在社会科学界大行其道时，将之归结为“一种吸引资本家的世界观”。他说：因为这个意识形态对西方资本的全球积累有用。<sup>②</sup>

我不同意钟独安将个体主义作为方法论前提整个儿抛弃（怨我如此理解钟氏）的做法。我认为，首先，认识到方法论个体主义具有“认识的价值”（epistemic value）<sup>③</sup>是十分重要的。用哲学家希拉里·普特南的话来说，西方主流经济学家（例如新古典学派）是以逻辑实证主义为教条。这样的经济学家相信事实与价值二分，相信方法论个体主义这一“原初条件”的价值。但是在蒯因传统的（或者说具有实用主义倾向的）整体性哲学看来，这种事实与价值二分论完全站不住脚。其次，作为一种认识的价值，把方法论个体主义（一定程度上相当于“个体性”）当作研究个体主义社会即基督教—犹太教传统社会的出发点或原初假设没有错。之所以这样说，主要是考虑到方法论个体主义这个词在使用中的情境。可以说方法论个体主义的意义总是以（价值性的）个体主义为情境的。这样就更有必要强调方法论个体主义作为研究个体主义社会之前提假设的合理性。关于个体主义作为一种价值和社会情境，可以引用路易·迪蒙的有关研究成果来说明。迪蒙认为：个体主义从纪元初基督教出现到成为一个社会的统形意识形态和主要价值，走过了十几个世纪的历程。<sup>④</sup>现在已经少有人怀疑当代基督教—犹太教文化传统的社会是以个体主义为统形价值观或核心表征这一事实了。这一价值观已经不仅构建出了社会事实，使之成为帕森斯所称的“制度化个体主义”（institutionalized individualism），而且影响了知识论的方案的形成（如受实证主义影响的方法论个体主义即是一例）。因此在研究个体主义社会时，抛弃个体主义作为假设前提或原初条件是不明智的选择。而相反，如果在跨文化研究时仍然坚持以个体主义（经常体现为中性外貌的方法论个体主义）为假设前提或出发点，也是幼稚的。这样说的道理也很了然。

值得指出的另一点是，放弃方法论个体主义并不意味着走向所谓的其反面——“集体主义”。采取这种列维—斯特劳斯式的二项对立是不必要的，它也不能说是人类的普遍心智透射。不如说，这种个体主义/集体主义的二分法是基督教—犹太教文化下的“心智结构”，是这种特定文化范式下的分类。这大概就是我们会经常看到的情形：在论战方法论个体主义时，往往会将它视为“集体主义”或“整体主义”的对立面。（此处的“整体主义”经常也是一种相当于集体主义的观念。<sup>⑤</sup>）由于这种集体主义也是以“个人”为起点，并被哈耶克指责为“伪个人主义”，如欲跳出这样一个二项对立的陷阱，我们必须说：无论个人主义还是集体主义，都是“个人主义”这样一种价值规范产生的（1）意识形态，（2）知识论方案。

个体主义/集体主义的二项对立分类思维带来的一个问题是将一切不合于个体主义的类别都以“集体主义”归类。这也是一般为方法论个体主义辩护的人类学会作出的分类。例如在《社会文化人类学

① 钟独安（Duran Bell），《全球化时代的权力与生存》[M]，5。

② 虽然钟独安对于个体主义的批评是站在马克思主义者的立场上做出的，但他之“共享群体”概念还是超出了社会主义之“集体”范畴。特别是他在讨论中国时，将费孝通的差序格局的概念用来界说共享群体。

③ 普特南说：“认识的价值也是价值。”希拉里·普特南，事实与价值二分法的崩溃[M]，应奇译，上海：东方出版社，2006，39。

④ 见路易·迪蒙，论个体主义[M]。

⑤ 例如涂尔干和路易·迪蒙意义上的集体主义。

的关键概念》中，拉波特和奥弗林两位就是如此批评整体主义的。他们首先介绍格尔茨意义上的整体主义是如何一回事：

不管讨论所用的术语是这里的“文化”，还是“社会”、“社会结构”、“共同体”、“阶级”或其他集体观念，这种假设都坚持认为对社会现象的阐释和说明——它们到底是什么、有什么意义、来自哪里、会导致哪些推论——都只能从将它们放入背景的抽象的和整体的过程中获得。

此后，拉波特和奥弗林将这种卡通化的整体主义与涂尔干式的“整体大于部分之和”云云划上等号。最后的结论是：整体主义即“要解释个体和事实，简言之，就要将它们放到一般的、集体的和非个人的背景中去。”<sup>①</sup>

似乎一旦将涂尔干式的“集体”或“结构”的帽子扣过去，就可以将对手一劳永逸地打倒，再不需要多话了。这里的问题是：首先，涂尔干式的“集体”是否有意义，仍然可圈可点。其次，格尔茨的整体主义从根本上说是维特根斯坦式的“规则”和“生活方式”（这一点通过温奇的著述在人类学界得到广泛传播），其与涂尔干意义上的“集体”仍然有距离。

在作了关于方法论个体主义作为原初条件或前提的局限之辨析后，我想模仿日常语言分析哲学家们常用的句式，作出以下陈述：在理解一个以个体主义为统形价值的社会时，个体主义（无论是作为方法论前提还是价值前提）是合理的，当且仅当“在理解个体主义为统形价值的社会时”。<sup>②</sup>

联系本文一开始提出的问题，我不解的是：这样一个道理（我相信这是真的道理），却从来被中国的经济学者和法学者所无视。可以说，西方的古典/新古典经济学家、制度学派经济学家或法学家们以个体主义作为原初条件或假设前提是可以接受的。他们之所以看不到个体主义的合理性和有效性，有着一个“当且仅当‘在理解一个个体主义为统形价值的社会时’”的情境约束，是有可以理解的原因的。也

<sup>①</sup> 奈杰尔·拉波特，乔安娜·奥弗林，社会文化人类学的关键概念[M]，鲍雯妍 张亚辉译，北京：华夏出版社，2005，215。

<sup>②</sup> 这个句式模仿了著名的塔斯基T约定（Convention T）：Snow is white is true, if and only if snow is white. 见戴维森（Donald Davidson）“Truth and Meaning”，Donald Davidson, “Radical Interpretation”, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1985, pp. 17~36. 此外，戴维森还认为这个T约定的真值是在英语语境内。那么非英语是否不可能翻译呢？或非英语表述者是否可理解呢？戴维森否定了翻译的不可能性和理解他者的不可能性。他认为翻译和理解的可能性是建立在他所称之为“施惠原则”（principle of charity）的基础上。（唐纳德·戴维森，论概念图式这一观念[A]，陈波 韩林合，逻辑与语言——分析哲学经典文选[C]，上海：东方出版社，2005，558.）有关施惠原则，见朱晓阳，施惠原则、垒大户和猫鼠协议[J]，开放时代，2004，（6）。戴维森还说：“我们通过扩大共有的（可翻译）语言或共有意见这一基础来增进宣称图式上或意见上的差别时的清晰性。”（唐纳德·戴维森，论概念图式这一观念[A]，陈波 韩林合，逻辑与语言——分析哲学经典文选[C]，上海：东方出版社，2005，576.）但是近来也有人指出，基于戴维森的施惠原则也可以得出基于不同规范的文化间的阐释，在相互理解时也会存在鸿沟。就是说，戴维森的施惠原则也没有解决这个问题。关于此，见郑宇健，对于规范性的戴维森进路与跨文化理解的陷阱[A]，（Davidsonian Approach to Normativity and Limits of Cross-cultural Interpretation），paper for International Conference on Philosophical Engagement: Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy, Beijing, China, June 8~9, 2004）

就是说，除了逻辑实证主义这种知识论框架的局限外，<sup>①</sup> 他们一定程度上是因为总是在“个体主义社会”这样一个情境下或“生活形式”中讨论他们面对的问题。他们将此种真理施惠于其他文化范式下的人，以为他者亦如此，因此这是情有可原的。但现在的问题是，他们的中国学生是在面对一个与个体主义社会情境相距甚远的社会时，在对个体主义前提的虚假性毫无自觉的情况下，开始所谓的人的科学研究的。我想这就是在中国社会情境下，很多普适性的经济学定律和法律前提看上去十分乖谬的原因。<sup>②</sup>

我想我已经点出这篇文章所讨论的问题之关键。现在让我以法律人类学的方式，不拘泥于对原初条件假设的辨析，而以田野工作所面对的现实社会实践为起点，作出一些观察和解释。此后我将回过头来回应以上的问题。

### 田野笔记：两张地图

公元 2003 年 8 月 13 日，我们乘车奔驰在昔日科尔沁王爷和孝庄皇后的草原上。这就是电影里经常出现的那种草原了：坡度舒缓起伏的地上长满绿的草，地势开阔。我说草是“绿的”，实在是指我的词汇难以描述的一种绿色。那是一种不可思议的绿，用开车司机的话说这种绿可以治近视眼。草原的近处或远处不时有“飘荡的白云”一样的羊群，还有几匹马站在草上，还有一个骑光背马的蒙古英雄穿过土房子的一角。

坐在我身边的是内蒙古草原资源管理项目的几个同事，其中有项目办公室的宝玉副主任和副苏木达（副乡长）宝泉。此刻我们正在进行的兜风活动可以称为参与式乡村评估（PRA）中的社区剖面行走。这种行走应该对一个社区单位的属地按对角线穿越。这个嘎查的土地面积有 18 万亩。我们要评估的东西是 90 年代末以来此地开展的草原承包到户项目的效果。我们坐着这辆四轮驱动的丰田车，从嘎查所在的屯子（艾里）出发，经过了几处嘎查达（村长）指出的项目活动的标志。例如有一片是约四十亩的分给嘎查中的无畜户的白杨树林。当车经过那里时，宝泉指出那里只有二三成树成活。后来我们又经过了一个牲畜大户的窝子。此后，宝泉又对我们指出两处外来户的窝子。“那是人大户。”“那是某某户。”他指出这些外来户窝子时，意思是这些户都是利用关系和职权占了嘎查土地的牧场。这样的牧场在宝泉的苏木范围内有五十多处。如果按每户 300 只羊计算的话，大约有 1 万 5 千只羊。这些外来户从地方的

<sup>①</sup> 如希拉里·普特南（Hilary Putnam）所述，西方经济学主流是以逻辑实证主义那样一种将事实与价值二分的观念为教条的。从这种教条出发，西方经济学家以为个体主义也是一种与价值无涉的原初条件。可是自从 1951 年蒯因发表“经验论的两个教条”以来，这种二分法的实证主义哲学已经破产了。（普特南，事实与价值二分法的崩溃 [M]，应奇译，上海：东方出版社，2006. 9.）当代哲学中关于事实与价值的关系论述可以以普特南的观点为例。普特南指出：我已论证过，“每一事实都含有价值，而我们的每一价值又都含有某些事实。”其论据概要说来是，事实（或真理）和合理性是相互依赖的概念。一事实也就是可合理地相信的东西，或更确切地说，事实（或真陈述）的概念，是对于能合理相信的陈述的概念加以理想化的结果。（普特南，理性、真理与历史 [M]，童世骏、李光程译，上海：上海译文出版社，2005. 223.）在此，普特南强调的是一种关于真理的“善的理论”，即“真理理论以合理性理论为前提，合理性理论又以我们关于善的理论为前提。”（普特南，理性、真理与历史 [M]，童世骏、李光程译，上海：上海译文出版社，2005. 239.）

<sup>②</sup> 我在这样论述的时候，意识到可能会有些批评说，我将“个体主义文化”或“中国文化”等，视为完整统一的现象，因而看不到这些“规则”及相应生活形式的不确定性。关于这一类批评，可以参见 James Clifford 对格尔茨的批评，Bohman 对温奇的批评等。（参见 Bohman, *New Philosophy of Social Science: Problems of Indeterminacy*, Cambridge: The MIT Press, 1993.）

角度来看，都合法占有了嘎查的土地，也就是说都与嘎查签了某种协议、合同或达成了口头契约。这是一幅宝泉提供的地图，一幅实际的土地使用和地方社会—文化关系的地图。但是这幅地图的这类标记在旗项目办制定的具有差不多同样比例尺的“草场落实图”上找不到。

除了地图的全貌外，我在嘎查的牧民家中还看过这张图被分割后的形式。应该说项目区的每一户都有这份地图的一片局部。这是为了恢复草原生态而鼓励实施“双权一制”政策的畜牧局项目办制作的。它们以GPS定位为基础，将每一户牧民的放牧地、打草场和耕地的具体位置和面积大小刻画出来。图上都标有经纬度。与图相配的草原使用证书上还帮助牧民计算出合理的牲畜承载力，例如一片700亩的放牧地承载力是55个羊单位。这幅地图精确之至，足以体现出现代国家的治理可能达到的极致。

同一空间存在两幅地图的问题将我们带到了关于法律多元性的论域。在这方面，桑托斯的地图比喻对我们理解当前的现象很有用处。

桑托斯将法律看作“一张误读的地图”。<sup>①</sup>他的这个将多元主义法律比喻作地图的说法，令我着迷的是关于国家与非国家法可以用不同比例尺度地图和不同投影的地图的比喻。内蒙古草原管理项目可以说是对这一比喻的最好注释。当然，在内蒙古，我们面前出现的实际上是两张地图，而不是一张被“误读”的地图。之所以说有两张地图，是因为：一部分人使用第一张地图时，无视关于同一空间还有另外一张地图；相反，另一部分人则无视第一张地图。对一部分人而言，另外一张地图的标识（representation）等等都不存在（相对而言）。因此这是各读一张地图，而不仅仅是桑托斯所说的对同一张地图的各自“误读”——按照不同角度的投影和不同比例尺，突出某一部分或省略某一部分等等。

现在应该谈谈这个地图比喻的草原权属规范与我目前参与的这个项目间的关系是什么。

这个项目从1996年启动，现在已经进入第二期。按照一些第一期就为项目工作的老人的意见，第二期应该是第一期的核心工作的自然延续。那么什么是上一期的核心工作呢？可以说就是那一幅以GPS定位划出的地图。这样说未免简单化了一点，讲得透彻一些，就是将草原私有化，用地方语言来说叫做落实“双权一制”，即将草原所有权落实到嘎查村，将使用权落实到家庭，“一制”则是“双权”基础上的草原承包经营责任制。在此过程中，“使用权”相当于一种事实上的“私有”，除了不能买卖和抵押外，可以继承和有偿流转（相当于转包）。草场分配过程一般是先将它切割成小块（一块可有数百亩），按抓阄的方式分给村民。这种政策的理念当然再清楚不过：理性的农民/牧民将会爱护草场，自觉地按照合理的载畜量限制牲畜量，使草原的生态得到恢复，最终达到可持续性发展。草原资源管理项目为帮助有效地落实私有化为核心的“双权一制”政策，运用了GPS这种技术手段，为项目区每一家人勘定和绘制草场和耕地的地图。从设计者来说，家家的地都已经上了图，此后只需要加强监督，对那些不按地图行走的羊实行罚款就可以了，不久之后便可以出现“风吹草低见牛羊”的景象了。

可是我们不久便知道，这幅精确的地图是一幅不工作的地图。

在GPS定位划出的那些空间，人们使用的是另一幅地图。这幅地图的一角已经在宝泉的话语中露出来了，但是要看到全图则没有那么容易。可以说我和这一项目第二期的一些人将近一年多所做的工作，就是要看到宝泉和嘎查使用的那幅地图的全貌。这种“摸底”的事情很大程度上是项目队队长吉姆的个人行为。吉姆是一个人类学家，他从一开始就不认为草原划分到户的事情会像项目设计书上说的那么简单：搞一点儿“社区参与”的仪式（这已经是比项目第一期有了伟大的进步了），将社区的积极性“动员起来”，然后将草原分下去。也就是说如果不想多事的话，吉姆应该按照一套“参与式”的准则，落实项目预定的目标：落实草原承包到户的政策就可以了。但是吉姆没有这样做，而是要首先搞清楚草

<sup>①</sup> B. de Sousa Santos: “Law: a map of misreading: toward a postmodern conception of law”, *Journal of Law & Society*, 14: 279 ~ 302. 转引自 Merry, “Anthropology, Law, and Transnational Processes”, p. 358.



原上的蒙古人到底是如何想和如何做的。他的问题也很清楚：既然政府搞了这么些年，草原在半农半牧区也没有分下去，那么基层的抵制肯定是有原因的。吉姆这么考虑和按此考虑去做，所面临的麻烦是：抛开项目设计书去做，将来可能会完不成项目出资方需要的“硬指标”，如“在多少个嘎查落实‘双权一制’政策，从而保证了草原可持续性发展”云云。此外，在时间上将使项目推迟。

于是乎，我们被告知干两件似乎互相矛盾的事：第一，按照项目设计书，我们要设计一套落实草原承包到户的“操作指南”，或则说再绘制一份“国家标准地图”（当然是比以前的绘图有所改进，给草原社区留出了一些变通的空间）。第二，则要搞清楚这里的人为什么不使用（遵循）国家的标准地图，搞清楚他们使用的地方地图是什么，他们的地图标识是什么。

如何解决“假分”是我们的任务，也是我们在半农半牧的地区面临的困难。

在那些已经成功落实了“双权一制”政策的纯牧区，所谓“真的分地”的地方，情况又如何呢？

从2003年8月15日到16日，我们驱车驶向科尔沁草原的西北部，来到离前几天去过的半农半牧区400公里远的前旗草原。这里是宝主任说的真正实施国家的“双权一制”政策的地方，也是比东部草原更像草原的地方，也就是说，是一个能让我们同行的宝主任这种草原专业的人感慨“这草确实好”的地方。即使不从他的专业角度来看，这东西部也属于两种土地类型。从专业来看，则会说：前者是“沙地”，后者则是“草甸”。草之下的土地颜色已经不同，科尔沁沙地是黄色的，草甸的颜色则是黑的，那种我们小时候就听说过的“北大荒的黑油油的土地”。

我们在这里发现的事实是：这里的草原承包到户与上个世纪90年代末期国家推行的“双权一制”政策基本不相干。此地的放牧场早在1984就已经承包到联户。所谓“联户”，基本上是联合家庭的成员或者是几家亲戚。换句话说，虽然从政府官员如宝玉主任的角度来看，这里是完全按照国家规定落实草原“双权一制”政策的一例，实际上发生的却不是那么回事。

草场的分配是如何进行的？我们开始听说是按照当地的情况，根据居民生计特点，将草场分给那些习惯于牧业的人，而将耕地分给“农业户”。在分草场时，并非如“双权一制”政策所要求的那样，考虑人和畜两方面的比例，相反，这里完全是按照牲畜的头数划分草场。这种分配对牧业户有利，其情况可能有些与我的北大同事阿拉腾对一个半农半牧社区在80年代初搞家畜承包所作的描述<sup>①</sup>相似，反映出了“牧业户”占有“话语权”。

因此可以说，这里是按照本地的生计习惯将草原分给了牧户。后来政府的“双权一制”政策要求：承包草原，必须“以人为本、人畜兼顾”。但是这一政策完全得不到当地的支持。1997年落实的“双权一制”，只不过是过去草原承包状况正式肯定了一下，将草原承包使用证发给了牧民而已。

因此这里完全没有按照自治区政府或盟旗等政府的规定，体现一定的人畜比例，以人为本，划分草场。这里执行的是按牲畜划分草场，也就是说草场只承包给那些有牲畜户。对照上述国家的规定，这种分配草场的方式极其不公平。调整这种不公平的草原分配也是时下推行的“双权一制”政策声称要搞的一项任务，但在政府文件中，仅仅以“大稳定小调整”这样和缓的话语表达出来。

我在最近一次（2004年）访问同一地区的时候，又听到了关于这项从国家法和政策制度者的角度来看不公平的地方规定的出笼和推行的故事，讲述者是苏木的领导人。

我来这里两年以后才知道为什么80年代初不给一些人分羊、分草场。因为当时坐地户有势力，这些人都是放羊的。他们不赞成给70年代来的外来户分羊。每个嘎查都有外来户。70年代初由于国家说“牧民不吃亏心粮”，因此从前旗各地移来瓦匠、木匠、铁匠、种田的，有汉人有蒙古。这些人落下户口，成为本地村民，主要种地和搞副业。80年代分地时，坐地户

<sup>①</sup> 阿拉腾. 文化的变迁：一个游牧聚落的故事 [M]. 北京：民族出版社，2006. 另外关于上世纪80年代初分配草场和牲畜的情景，可以参见马戎文。

提出“不给十种人分羊分牧场”。

按照这位苏木领导人的话说：“要是我是坐地户，我也会反对给外来户分羊分草场。公社的羊都是入社时各家带来凑在一起的，凭什么给他们分呢？”

在那个曾经不给外来户分草场的地方，我们见识了国家地图（法规）实施的过程，那就是以真实的围栏来建立牧户之间的边界。可以说，我们在两天的旅行中，一直在见证草牧场纠纷，并且始终在谈论草地纠纷的问题。部分的原因可能与我们的陪同者是旗畜牧局草原监管站站长老何有关。

汽车还在路上，就听老何接到电话，称有纠纷，需要他去看一看。老何说：“我正在陪同盟里的领导检查工作，等我回来再说。”类似的电话，老何在两天内接到好几个，一直伴随到整个旅程末了。

我们要寻找一个嘎查达（村长）进行访谈，但是这个嘎查达和嘎查书记都到山上处理草牧场争议去了。我们的汽车沿着一片由低矮山坡和很浅的山谷构成的草原行进了半个钟头后，看到远处的一个山包下有两辆吉普车。随车的苏木助理说那就是嘎查达们、苏木的司法人员和草原监管站人员在勘查纠纷地带。我们将车就近转到草原上的一个接羔点停住，等候嘎查领导。这是一个由包括人的住屋和牲畜暖棚在内的牧场。本地人将这种设在牧场上的建筑群叫做“接羔点”或“生产点”。

这个生产点的主人正是草场纠纷的两造之一，纠纷的另一方是女主人的哥哥家。这个纠纷可以说是GPS地图开始取代社区地图后引发的同一社区内人们的冲突。

纠纷的两造和其他的三户亲属（当时有分家的，也有未分家的）在1984年便共同承包了眼前的这一片草原。1997年实施土地延包30年即“双权一制”时，这片土地仍然为五户所有。旗畜牧局制定的一张该苏木的“双权一制”落实地图上清楚地标出这片地区和五名户主的名字，他们是：小五斤、高娃、八十一、格日勒和小九斤。但是GPS地图上并没有标出五户牧民的草场之间的边界。在1984年承包草原时，这大约是不需要的，因为这是集体承包集体经营，而这五家的“集体”干脆就是五个兄妹。在1997年，发到五户人家手里的草原承包证上则有了一些文字记录，以标识各自的边界。例如纠纷两造的合同书上都写了“以山头为界”。我们后来在另一家的合同上看到的关于边界的指示则如：“东：跟前有个坑，西：水泥杆跟前有个木头，南：大河，北：北边的沟。”

我们现在明白了，嘎查达们的汽车正在远处的草原上寻找的就是那类似于“木头”和“坑”的东西。

现在的问题是，茫茫草原上的那根木头和那个坑找不到了。

我们与牧场的女主人谈了一会儿纠纷的起因和可能的结果。她和哥哥的草场过去的边界不太清楚，现在上面资助牧民，要他们将各自的草牧场用围栏隔开，因此就有了边界在哪里的的问题。现在她要静候嘎查领导和苏木司法人员的裁决。

我们后来追上嘎查达们的汽车。嘎查书记和嘎查达手里攥着争议双方的合同，站在草丛中，一副没主意的样子。他们的周围有苏木的草原监理员和司法助理等等。嘎查书记说：这事不好处理，没有任何标记可见。都说以山头为界，“当年就那么一指，现在该怎么办呢？”争议的另一方也在这里。她是先头那个妇女的嫂子。嫂子说她家从去年才开始上这片地来打草，现在又准备盖窝棚，因此想将边界搞清楚。嫂子很会说话，称：“虽然我们是一家人，而且这也谈不上矛盾，但是应该请领导断清楚，免得以后一家人伤和气。反正领导上说该如何断便如何断。”

当天晚上，我们在苏木的一家客店住下后，便有两个人来找老何。这两个人是邻近苏木的两兄弟，为草牧场边界的争议相持不能解决，希望老何帮助。老何的断案大有法人类学的延伸个案方法的风度，即充分考虑案子的社会情景，既追溯既往，又顾及将来的长远结果。他提出调解意见之后说：“这就是我的看法，你们要是不听的话，就上法院去。”

第二天早晨我们再见到前一天的嘎查书记时，他说昨日的纠纷已经处理了。“我们将山坡一家分一

半。”他告诉我们，嘎查内还有两宗这类的纠纷等待调解。<sup>①</sup>

在回到盟里吃饭的时候，又有人打电话给老何，说是在100公里外的地方有个草场纠纷案子。老何说：“我今天去不了。我刚回来。”老何说：最近两年推行围栏计划以来，纠纷比以前明显增多。很多纠纷在家庭内部或亲兄弟之间发生。最严重的还有动刀子杀人的。

以上有关草原管理的笔记，可能会使不熟悉所谈事情背景的人搞不清作者的意思是什么。我现在作一个概括，以上这些片断所指向的正是本文开头所述：一个依照公认的经济学法则实施的项目陷入迷茫和困境。这些经济学法则的核心就是关于产权和共有地管理的理论。使我迷茫的是：为什么看上去很合乎经济理性的政策会遭到几乎无法击退的农牧民及其地方代表们持续多年的抵抗？我记得在驱车前往戴钦塔拉的路上，我们遇见兴安盟的几个干部下乡乘另一辆车返回，双方停车聊了一会儿。对方听说我们是去“落实双权一制”的，笑着说：“政府搞了这么多年都落实不下去，你们一个澳援项目就能落实？”

再者，正如以上田野笔记的后半部分所描述的那样，在那些被认为是“真正落实双权一制政策”的纯牧区，放牧场的划分与“双权一制”政策的理念也不相干。那些地方的放牧场的使用和划分的规范早在近半个世纪前开始的集体化时期就形成了。那样的一种生计方式和惯例直接构成上世纪80年代初草场承包的基础，并成为上世纪90年代后期“双权一制”的基础。这就是为什么按照国家的双权一制的标准，那些不公正的地方土政策，如不给外来户分草场，在当地却是公正的。相反，在最近几年，国家出于“效益”和经济理性考虑，为个体牧民的不甚清晰的边界建立围栏，反而成了引起纠纷和冲突的原因。

由于项目陷入迷茫，我意识到这些法则的一个根本的问题是它们依赖的假设前提——方法论个体主义。我已经在本文第一部分讨论过方法论个体主义运用的语境限制。现在我要基于以上的田野材料，讨论更具体的问题。

#### 共有地治理：抽离社会－历史情境的进路

有关内蒙古草原这一类共有地的问题，一般都会考虑两种研究和解决进路：其一是哈丁的“共有地悲剧”和与之相联系的对策：“明晰产权”和私有化；<sup>②</sup> 其二是奥斯特罗姆（E. Ostrom）提出的与哈丁相反的进路——“治理共有地（或其他自然资源）”（governing the commons）。

按照第一种进路，内蒙古草原的问题可以用哈丁的著名文章《共有地悲剧》来概括，即基于个体主义的假设前提，将以上旅行笔记中的那些草原设想成所谓“放开进入的资源”（open-access resources），或无管理的共有地（non managed commons）。经济学产权学派已经对这种理想型的放开进入资源的问题

<sup>①</sup> 我在2006年6月再次来到同一地区，与上文提到的苏木领导人谈到这一主题时，他补充了一些相关情况。他说：1983年实行草牧场承包时，牧户与当时的生产队都签下了合同，最近二十多年牧户间的草场边界都是依据这些合同划分的。但是在1997年落实“双权一制”时，由于政府要求在一个多月时间内整个前旗牧区的放牧场（约二百八十万亩）都要上图并发证，因此基本属于外业制图的工作都是在办公室里完成。这样发下去的承包证也是后来纠纷（特别是在建围栏时）的根源之一。一些牧户要求地方政府按照承包证上的图落实边界，而这些边界往往与80年代的合同边界不符合，于是便酿成纠纷。按照这位苏木领导人的说法，他自己由于了解这段历史（他在1997年是旗办公室秘书，负责“双权一制”落实工作），因此在自己的苏木规定，地界必须以承包户与生产队的合同为准。当有人拿着承包证来找他告状时，他回答说：“这个证不好使。”他说，因为这样处理，他的苏木内的纠纷要比其他一些苏木少得多。他说：其他地方，像满族屯那样，领导不知道这个情况，按照承包证处理，结果是越处理越乱。

<sup>②</sup> Garrett Hardin, *The Tragedy of the Commons* Science, New Series, Vol. 162: no. 3859 (Dec. 13, 1968), pp. 1243 ~ 1248.

有过经典描绘，对此我不再一一列举。<sup>①</sup> 简言之，根据这种理想的“悲剧”，接着来的对策有两招：其一是产权学派的药方：依照市场原则的明晰产权。这也是以上所谈的内蒙古的“双权一制”政策设计者的理念。其二是极权主义国家或社会主义方式管理。中国的国有或集体所有的自然资源如草原和森林，目前的管理基本上被归类为第二种方式。

奥斯特罗姆试图在前两种选择之外，论证第三种选择的可能性，即存在成功管理共有地的可能性。<sup>②</sup> 奥斯特罗姆为此使用了四个例子。她建议道：这些个案成功的一个关键是：解决问题的规则的选择总是潜藏于使游戏持续的社会过程中，或问题解决的途径存在于社会情境下的规则中。奥斯特罗姆的表述说明她也是一个温奇式的维特根斯坦哲学追随者。于是乎，奥斯特罗姆的建议自然而然包含着对哈丁的共有地悲剧的假设前提的否定。她认为，哈丁的假设的问题是：以抽离情境方式来假设共有地，是“出于研究方便的一种非现实的想象”。虽然奥斯特罗姆没有明说，但其实已表明哈丁的根本问题是假设了一个形式的“个体主义”前提。

奥斯特罗姆的模式当然有问题。在我看来，她虽然做的是定性研究，并且强调要从社会情境下的规则中寻找解决问题的途径，但首先她犯的是一个量化研究者易犯的错误，即在比较四个个案时，没有考虑到它们间的差异（特别是加利福尼亚西部盆地和其他个案之间）与历史相连的社会脉络（social context）的关联。<sup>③</sup> 因此如果不联系这些个案的社会-文化情境，或与历史过程相关的“生活方式”整体，径直将它们放在一起比较是没有意义的。反之，才能看出西部盆地的解决方式与其他几个个案间的差别体现的正是不同的社会过程或生活方式间的差别。

其次，奥斯特罗姆之所以会犯以上错误，很大程度上是因为她对具有不同的社会-文化过程背景的个案之分析完全是基于博弈论——一种方法论个体主义和理性选择的行动解释模式，她用博弈论下的理性选择来建构她的四个公共地个案背后的“规则”。理性选择在此的不合适正与本文一开始所批评过的跨文化范式使用方法论个体主义的谬误相当。质言之，理性选择模式只有引入更多的（与历史和社会脉络联系的）“当且仅当”式说明性条件，才能成为一个关于人的行为的有效理论。<sup>④</sup> 从这样的角度来看奥斯特罗姆的模式，便能清楚看出她的四个个案分别根据不同文化规范，分别与不同历史和社会脉络相联系。在此在地性和历史性差异存在的情况下，如简单地以博弈论（基于理性选择）来解释公共地管理规则的形成，也就看不出这些个案的真实面目了。

此外，奥斯特罗姆与本文开头批评过的那种坚持个体主义/集体主义二项对立分类者相似，将关于共有地管理的模式看成不是基于方法论个体主义（包括以博弈论出现的第三种模式）便是基于社会主义/极权国家的互相排斥类型。这样的分类带来的问题是：如何看待中国目前的自然资源管理模式，特别是那些管理成功的地方，例如中国农村的集体林管理？它们是极权主义国家或社会主义方式管理吗？以我在福建、江西和云南的观察，非也。这里体现的是“国家进入社区传统”。联系到近二十年来这些在

<sup>①</sup> 此方面的经典论述如科斯《企业社会成本问题》，以来的有关产权的论述可见 A·A·阿尔钦、H·登姆塞茨和张五常等的有关文章。这些文章的中文版可以在《财产权利与制度变迁——产权学派与新制度学派文集》（刘守英等译，上海三联书店，上海人民出版社，1994）一书中找到。

<sup>②</sup> 埃莉诺·奥斯特罗姆，制度安排和公用地两难处境 [A]，V·奥斯特罗姆，D·菲尼，H·皮希特，制度分析与发展的反思——问题与抉择 [C]，王诚等译，北京：商务印书馆，2001，83~107。

<sup>③</sup> 谢宇和吴晓刚最近的一篇文章专门批评了这种“对实质性研究问题和基本的社会过程缺乏了解”的所谓统计主义（statisticism）。（见谢宇，吴晓刚，市场回报、社会过程和统计主义 [A]，中国社会与发展研究中心暨北京大学社会学人类学研究所论坛，社会学与人口学研究方法和技术 [Z]，2005。

<sup>④</sup> 有关理性选择的局限性讨论，可以参见 Bohman, *New Philosophy of Social Science: Problems of Indeterminacy*, op. cit., pp. 67~76.

林业资源保护方面的成功个案来看，应该驱散的迷雾不仅是对个体主义作为原初条件的迷信，而且是把它们当作“极权主义国家或社会主义方式”的归类。将它们视为奥斯特罗姆所称的第二种公共地管理模式，遮蔽了中国的国家与农民及其社区的关系之“差序格局”或关系性特点（即农民经常基于差序格局来确定自己同具体政府的关系，而基层政府也利用这一文化资源来推进国家的事项。<sup>①</sup>）

### 一个草场管理的个案：从地方的社会-历史过程看

在这一节，我将基于整体性原则来讨论一个牧业社区的草场管理规范。我使用的材料基本上摘自北京大学社会学系研究生赴内蒙古社会评估小组写的《岗干艾里报告》（2004）。<sup>②</sup>以整体性原则进行研究即如前述：必须基于一个社会的社会交往实践和历史过程，必须联系特定人群的一整套生活形式、惯习和语言等。选择这样的进路，一定程度上也是为了避免奥斯特罗姆式的比较个案方法的缺陷。

岗干艾里是芒来嘎查的三个艾里中条件最好的艾里。芒来嘎查为半农半牧区，是科尔沁草原上的代钦塔拉苏木 12 个嘎查中 8 个状况比较好的嘎查之一。而在兴安盟科右中旗范围，代钦塔拉是草场条件最好的地方。也就是说，无论是就草场面积还是草场质量而言，这里都是最好的。以岗干艾里为例，它有 52 户 214 人，耕地面积为 1790 亩，草场面积则有 70,000 多亩。这一面积差不多是科右中旗的大多数艾里（自然村）草场的十倍左右。岗干艾里的打草场面积为 700 多亩。2004 年共有大畜 800 多头，小畜 9000 多只。岗干艾里还有自然林和人工林 10,000 多亩，集中了芒来嘎查差不多全部的林地，因为其他两艾里几乎没有林地。但是岗干艾里的土地沙化情况也比较严重，有两条沙带，东西各一条，虽然经过治理，仍有 4000 到 5000 亩的沙化地。

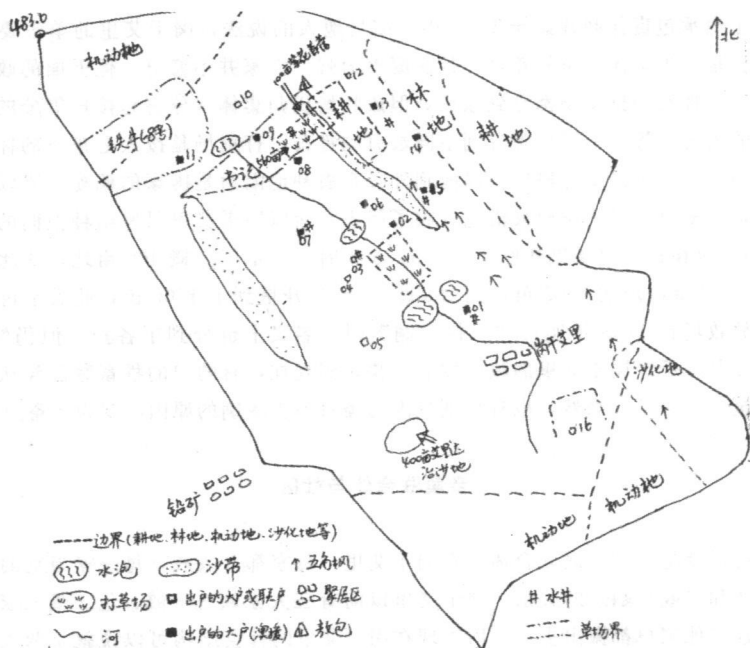


图1 岗干艾里地图（嘎查书记画，孙东波整理）

① 有关于此的一个个案可以见孙立平和郭于华的收粮食案例。

② 笔者作为带队教师，参加了这项属于北京大学团委学生暑期实践的调查。调查报告基于参与调查者的分报告写成，由梁中桂执笔统稿。

岗干艾里属于半农半牧区，以牧业为主。岗干艾里的历史不过七十多年。芒来嘎查现在的书记的曾祖父和岗干艾里现在的艾里达的曾祖父是表兄弟，他们两家于上世纪30年代从辽宁福清来到了现在的岗干艾里，定居下来，成为岗干艾里的荒拓者。在土改以前，岗干艾里只有三四户人家，也没有所谓的行政区划。后来由于不断分家和外来人的搬入，家户、人口逐渐增加，岗干艾里才成为了一个艾里（自然村）。岗干艾里一开始的生计就是半农半牧的，因为土地比较多，牧业一直都很好。

在上世纪50年代，岗干艾里被地方政府定为牧业示范点。到60年代，岗干艾里更成为了中旗旗长的试牧点。由于这个关系，岗干艾里在集体化时期得到不少的资源，比如政府引进种牛种羊和搞实验等。由于岗干艾里是试牧点，国家不准岗干艾里人在本地种地，岗干艾里内的所有耕地都转变为牧地。为了解决本地人粮食问题，国家在离岗干艾里20公里外的地方调配了一块耕地归他们耕种，那其实是别的嘎查的土地。

60年代，在岗干艾里勘探到了铅矿。现在的艾里达的父亲当时是芒来嘎查的生产大队长，他跟铅矿的领导关系不错，因此岗干艾里得到了铅矿的扶持与帮助。铅矿给屯子建房子，还送了屯子一个石碾子。1967~1968年，在旗上还没通电的时候，铅矿的火力发电厂从厂里给岗干艾里供上了电。铅矿还让岗干艾里的马车去给矿上拉矿，这一副业使得岗干艾里的收入相当不小。到70年代，岗干艾里还专门买了拖拉机来给铅矿拉矿，收入就更为可观。由于这些原因，还有他们自己说的“心齐”，大家共同努力，虽然是吃大锅饭，但是岗干艾里的效益还是很不错，生活水准比其他屯要好得多，是苏木范围内最富裕的艾里。当时岗干艾里生产队的十分工分值一元钱，与内地富裕地区差不多。正是如此，他们为了他们所说的“肥水不流外人田”，屯子内部还制定了不招上门女婿的土政策，也不准外来人搬进来。他们说，当时旗长的亲戚想搬进来，他们也想办法拒绝；跟旗长说要羊可以给，但人不能搬进来。

岗干艾里的土地承包责任制开始于1983年。按当地人的说法，岗干艾里的单干要比中旗的其他地方晚一年。这主要是因为集体经济效益好，社区凝聚力强，大家并不愿分。但上面的政策难违，最后还是分地分畜单干了。牲畜和打草场都分到家户，但放牧场仍归集体。分畜是按户等分的，六口人以上的户为一等，以下的为另一等，不同户等分到不同数目的牲畜。打草场是按人七畜三的标准分的。至于耕地，如上所说，当时，艾里并没有耕地。以前到外嘎查去种地因为是国家的调配，所以也不用给外嘎查交纳土地费。但是后来单干了，耕地被借地方收了回去，所以岗干艾里只好租种他们的耕地。当时租种了1200亩地，同时也在自己屯子里开耕地。到1986年时，开垦了大概400亩地，从此就不再在外边租种了。到1990年，开垦耕地达1000亩，到1993、1994年开垦到了1700亩，此后不再开地。新开垦地也是分到各户。放牧场在1988年实行“双权一制”时，名义上也分到了各户，但仍然保持集体使用。自从实行承包责任制以后，岗干艾里的牧业发展很快，到现在，有的户的牲畜数已经从当初分到的几只增长到了几百甚至上千只了。当然，也有个别户因为经营不善或别的原因，变为无畜户、困难户。

### 亲属联合体与社区

岗干艾里可以说就是一个亲属联合体。在岗干艾里，每家都有亲戚，每一家与别的任何一家都有直接或者间接的血亲和（或）姻亲的关系。岗干艾里以前有三大家族——敖、包、张三家。但现在张家只有一户人了，张姓其他家户都搬出去了。所以现在岗干艾里的社会结构可以说就是两大家族占主导，外加其他几个如葛、张、白、包（与大姓包不同的另一包姓）等小姓的家户。而两大家族敖家和包家，其实就是岗干艾里最先的开拓者，他们一开始就有姻亲关系，是表兄弟，一起迁到岗干艾里来的。

岗干艾里在亲属关系的基础上形成了一个非常有凝聚力的社区，人们对社区有着强烈的认同。在日常的生活中，人们往往基于亲属关系而活动，反过来，这些活动又维系和强化了亲属关系意识。近亲邻里之间相互帮忙那是常事。在生活劳作中，哪家有困难，总能得到亲属的帮忙。而遇到突发的事或陷入困境，人们也是直接求助于亲属。就是在一般的事情上，人们也会想着亲属间的互动。比如哪家宰

羊，总会邀请自家近亲属过来一起吃饭喝酒的。而在整个社区层面上的集体活动也很多，这主要依托于节日庆典。在每年临近过年时，岗干艾里每家都会宰年猪。值得指出的是，猪肉不是一家人或与自家近亲属分享的，而是与整个屯子的人分享的。无论哪家杀猪了，都会邀请全屯各家的人来吃肉喝酒，每户都要派代表参加。而结婚嫁女，小孩满月，孩子考上好大学请客吃饭，中老年人的49、61、73等本命年生日，丧葬，葬后大办，祭敖包等这些活动，都是全屯的人参与的。通过这些日常生活互惠互动及节日节点的集体参与，社区的凝集力能得到很好的体现和维系巩固。当然岗干艾里社区的认同意识也在与其他屯相区别时得到体现和加强。在岗干艾里人谈到对周边其他屯的认知和想象时，他们总是在说自己屯与他们的风俗习惯不同，同时贬低其他屯，认为自己的屯人很勤快，有竞争心和上进心，而其他屯的人都比较懒而不思进取。在这种对比之中，岗干艾里人获得一种强烈的优越感和认同感。

### 草牧场管理

岗干艾里的草牧场使用与管理状况则要比耕地复杂得多。之所以会如此，主要是因为最近二十年多种与草原管理有关的政策交替实施的结果。岗干艾里与其他屯的边界一直以来都是很清晰的，无争议。艾里里传统的打草场与放牧场也是分得很清楚的，位置一直没变。在公社时期，牲畜属于集体，打草场由集体管理利用，放牧当然也是集体游牧。1983年开始单干，牲畜分到各家户。同时打草场也分到了各家户，按人七畜三的标准分的。而放牧场则仍是公共的，放牧也仍是自由放牧。

但在自由放牧时并不是没有任何安排的，他们一直以来就有保护放牧场的本土方法，此安排就是分牧制。分牧制就是将全屯的牲畜分成几拨，分开在屯子里放牧场的不同方位、区域来放牧，以防全屯牲畜聚于一处放牧而造成放牧场局部的破坏。在每年春天，全屯的各家都要派代表开会，讨论安排新一年里全屯各家牲畜的放牧方位、区域。一般而言，分到同一方位、区域的各家都是较好的亲属亲戚，这样便于合作，一起放牧。商定了以后，在此一年中，就要在决定的大致区域里自由放牧，而不能放到别的方位、区域，各家也都会互相监督。此分牧制到现在都还在实行。

影响岗干艾里的放牧场管理的政策主要是最近一些年实施的“双权一制”政策。在岗干艾里，这项政策又是借助澳援项目推动的。可以说，这两件事加在一起，形成了岗干艾里放牧场目前的状况。

1983年刚单干的时候，全屯牲畜1000多头，但到90年代初就增长到了2300多头了。不断增长的牲畜给屯子周边的放牧场带来了很大的压力，沙化的情况也日渐严重了起来。因为，虽然岗干艾里拥有的放牧场很大，但放牧主要是集中在屯子周围；夏秋天时，早上放，中午赶回来，下午再放，晚上又赶回屯子关起来；冬春天时，早上放，到晚上才赶回来。无论夏秋还是冬春，都不可能放得太远。这样就使得屯子周边的牧草质量不断下降，而离屯远的地方的草却又得不到利用，人们就有了出户到屯外的想法和愿望。1993年，羊绒价格大涨，兼风调雨顺，在市场利益的驱动下，人们养羊的热情高涨起来，没羊的买羊，有能力的甚至贷款买羊，母畜小畜都不卖。那年屯的牲畜总数就达到了2700头。此后数年，牲畜数只能用“暴长”来形容，到90年代末期已经增长到7000头了。当时认为，出户是势在必行的了，“双权一制”就是在这种情况下推行的。

“双权一制”的实行过程大约如下：1998年开始，政府及澳援项目开始向岗干艾里的村民作有关“双权一制”的宣传，同时组织讨论分地事宜。1998年，打草场被重新作了调整，调整仍然按1988年时的办法进行，人七畜三。此后放牧场也给分了，标准也是人七畜三。不过不是一开始就分到各家户的，而是先分到组。每五户为一组，分了十组，各组自由组合，一般为亲戚朋友。分到组后，各组内各户再自己商定怎么处置，商量是否分到家。据艾里达和书记说，牧场那时已经分到每一家户了，也就是说放牧场使用权已经落实到户。在这过程中，澳援项目办为各家的放牧场划分了界线，他们还绘制了艾里各家放牧场的边界地图。在界线明确以后，澳援项目的专家还作了各户牧场牧草质量的评估，并依放牧场大小和牧草质量计算出了各户的合理载畜量及最大载畜量，此量也是草场监管部门进行草场监控管理的

依据。在分了放牧场以后，项目办又开始动员牧户打围栏和出户。打围栏就是将分到自家的打草场和放牧场用铁丝网围栏围起来，而出户即是让牧户出户到分到的屯外的放牧场上，不再每天赶羊回屯里来了，而是就在分到的自家的放牧场放牧，然后把羊关在那里。为了鼓励牧户出户，项目给愿出户的户每户送每卷 200 米的围栏 15 卷，还帮助出户的户在放牧场打水井，以解决牲畜饮水问题。到目前为止，全屯共有 11 户牲畜多的大户出户去了，而小户都还是在屯子周围放牧。大户也有一两户没出户的，主要是因为当时他们怕政策变动，还有便是放心不下牲畜。为什么小户不出户？他们的说法是：一是出户成本很高。出户要建房子、买围栏之类的，费用不菲，难以承担，要出户的话就只能去铅矿上借高利贷，但人们都担心高利贷还不了。二是自家牲畜少，放牧场也小，出户不合算。屯里联合放牧的联户很常见，但联合出户的联户倒很少，几乎没有。政府为确认这次土地改制，同每户重签了承包合同，颁发了“草原承包使用权证”，确认草牧场使用权 30 年不变。2000 年，政府又给每户颁发了“草原承包经营权证”，确认牧户的承包经营权。屯子内部对草牧场的利用也有规定，就是草牧场不准出租转让给屯外的人，不准在草牧场上开耕地和种树。

实施“双权一制”后，草牧场的使用管理产生了一定的变化。就打草场而言，最大的变化无疑是打草场打上了围栏，开始各家管各家的了。在出户的大户给打草场打上围栏之后，其他大部分的户也纷纷学习模仿，将自家的打草场围上了围栏。在这里需要指出的是，也不是每户都给自己的草场围围栏的。无畜户、少畜户往往并不围，大概是认为不值得投资这么大吧，当然或许也有经济上困难的原因。在以牧业为主要收入来源的岗干艾里，少畜无畜，那就是困难户了。对于困难户来说，每年所需的干草不是太多，而围围栏却要花费对他们的经济状况来说是很大的一笔钱，所以他们往往不围围栏。在 1983 年单干时，每户都分有牛羊的，但由于经营不善，或其他的原因如家庭负担重、遇意外等等，有的户牲畜就死了或卖光了而陷入了困境。当然也有刚成立新家而牲畜较少的。而畜牧业是繁殖性生产的，基数越大，发展壮大就越快，所以很容易出现两极分化。现在岗干艾里最大的大户有一千多头畜，而最差的户一头畜都没有。以前大户自己打草场的草不够用，会向少畜无畜的亲戚要草，在他们的打草场上打草。现在也还是一样，不过不同的是大户会将邻近的少畜无畜户的打草场也围上，围到自己家的打草场的范围里边来。当然并不是说占用了少畜无畜户的地，而只是暂时性借用的，如果以后他们牲畜多了，要用了，再归还。就如以前到无畜少畜的亲戚家打草不用付费一样，现在围用他们的打草场也还是不用付费的，只是打个招呼就可以了，或者是过年的时候再送几只羊给他们。当然听说也有个别付费的，但只是象征性地给点，与出租买卖还是不同的。因为他们说都是亲戚，不好意思出租买卖什么的。艾里达说，他现在也用了亲戚家的打草场，不过每年都还要买牧草，按每车两百块钱的价格买，但是所有买的草都是从外屯买回来的，屯里亲戚的是不用买的。我们在对一个无畜户的访谈中也问了围地的问题，她说反正自己也不用，围就围了，无所谓。至于给不给钱的问题，她说如果人家给钱的话当然也会要，但是都是亲戚，可不能自己去问别人要钱的，而且平时有困难的话还得找有钱的亲戚帮忙。关于打草场的另外一个变化就是出户大户的打草场。出户的大户除了围起了传统打草场上的地以外，为了方便，还在出户的放牧场上围起一块牧地作为新的打草场。也就是说，出户大户的打草场要比小户的多一块。而且一般来说，这新的打草场里的草也往往是重新种的优良牧草。

就放牧场的使用管理来说，变化的只是随大户出户围围栏而来的变化。大户出户后，已经将他自己的放牧场全部围起来了或者至少部分围起来了（看各人经济情况而定，有的全围，有的部分围），这样别人家的牲畜当然就不能进入他们围起来了的放牧地去吃草了。不过，出户大户的牲畜可不是只在自己围起来的放牧地中放的，都会放到自己地的外头去。因为大户家的牲畜一般都比较多，从自家牧场的最大载畜量来说，都是已经超载了的。在他们自家的牧场中放根本就放不开，更不用说在里面轮牧了。而小户人家的放牧方式则跟以前没太大的区别，还是在屯子周围自由放牧。也就是说，现在除了围起来的地不能放以外，其他的“几乎”是可以随便放的了（现在打草场也是围起来自家管理自家的了，不围的肯定会给吃）。但是也不“完全”是不围的就可以自由放。因为经过了 1998 年的“双权一制”及围



栏等的行为后，人们的私有意识逐渐强烈了起来，人们对于草牧场的边界有了新的认识，人们已经有了“你家的草场”和“我家的草场”之分，尤其是牲畜多而草场质量下降导致牲畜的草不够用的大户更是如此。因此大户对放牧场的边界看得更重，有的大户的放牧场虽然也还没全部围，但是他们慢慢地已经不准其他户的牲畜进入了，他们会叫雇的羊倌撵走进入他们放牧场的牲畜。而他们用自家放牧场周边少畜的亲戚（先是按组分的，所以基本上是近亲属）的牧场时也会先跟他们打招呼，过年时也会送羊以作象征性的补偿。不过这也不是绝对的，因为他们都是亲戚，所以基本上还是可互相到对方的放牧场去放。撵牲畜其实主要是在与外屯分界的地方的大户撵外屯越界进入的牲畜，自己屯里边的几乎没有。在屯周边自由放牧的小户（包括联户），还有冬天时牲畜赶回屯里的出户大户，也还是实行分牧制。还是每年春天时各家都来参会，现在给屯里放羊放牛的羊倌牛倌也参加，讨论新一年的放牧方位、区域。我们推测，现在各家放的方位、区域应该在自己（或联户）牧场所在的方位、区域，不过尚未获证实。在访谈中，我们曾问过不少村民：“如果大家都有条件将自己家的放牧场围起来出户或联户围起来出户的话，那这样是否行得通？”他们无论是大户的还是小户的，给的答案都是否定的。他们给的理由有两个：其一是放牧场太小，围起来后牲畜根本活不了；其二是牲畜的饮水问题。牲畜饮水主要是靠公共的水泡，而公共的水泡全屯就只有六个，所以不是每块地都有水的，围了以后，有的户的牲畜根本没路去水泡饮水了，就是各家打了水井，那也是不太可能的。所以说还是自由放的好，你来我家的我去你家的，这样羊才能活，草也才不会给吃光。否则老是聚在一块小地方吃，草场很快就不行了。

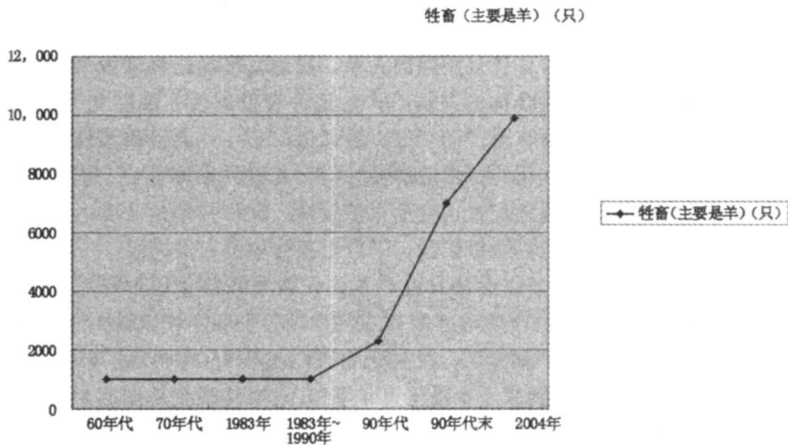


图2 岗干艾里牲畜发展趋势（60年代至2004年）<sup>①</sup>

对于“双权一制”的落实，各人有不同的看法。大户认为挺好，因为围起来的草牧场的草明显要好于没围起来的公共牧地。一般的小户也认为不错，至少没有负面评价，毕竟大户出户后屯子周围的

<sup>①</sup> 这一趋势图表明了岗干草场问题的复杂性。一眼看上去，会有人以为牲畜（羊）在90年代的暴增是与同一时期草场的“乱放”——共有地性质相关。但是值得指出的是，在90年代初以前，羊的总头数基本保持在2000头以下的水平长期不变。在那段时期，草场也是“共有地”。岗干艾里的牲畜发展趋势并非与笔者在兴安盟的纯牧区的发现相吻合。在本文提到的纯牧区，牲畜（以羊单位计算）在同一时期也经历了急剧增长的过程（大约为原来水平的二至三倍）。同一时期，岗干艾里所在旗县的半农半牧社区的牲畜（羊单位）总增长仅有20%左右。从岗干艾里人的视角看，90年代以来，牲畜暴增是90年代以来羊绒等市场需求及其价格激增引起的。这一点也与同一地区的纯牧区的经历差不多。如前所述，在纯牧区，放牧场已经于80年代初划分给牧户（联户等）长期承包使用，因此很难说牧民无限制地扩大牲畜数量的行为是与所谓哈丁共有地悲剧相关的。

放牧场的压力减少了很多。虽然这几年草场质量还在走下坡路，但他们认为与“双权一制”没有关系，主要是天然的原因，因为这几年气候不好，灾害多，如1998年水灾，2000年白灾（大雪），2002年和2004年旱灾。但是从牲畜数目变化来看，至少可以发现一些问题。如在90年代末期，全屯的小畜（羊）数为7000只，到2004年已达近万头，而这些增长都是在“双权一制”落实以后。可想而知，屯子的放牧场的压力是如何之大。据他们说，放牧场的草从1983年时的30公分降到了现在的十几公分。

此外，无畜户和少畜户认为，“双权一制”没给他们带来什么变化，解决不了他们的什么问题，知道有这么回事而已（指澳援项目）。对于“双权一制”及澳援项目带来的结果，不满的人也有，他们主要是认为不公平。有的人认为，分地时虽然是抓阄的，但明显不公，有作弊的嫌疑，因为当官的人、有钱的人（他们统称为有能力/能耐的人）就能分得到好的地，而没能力的只能分到不好的地。有的人对“双权一制”后有钱人可以随便圈地（此指沙化地）不满。

岗干艾里在科尔沁的半农半牧地带属于草场条件最好者之一。我在2003年至2004年期间，访问过科尔沁半农半牧地区的十个左右的艾里，岗干艾里也是其中社区凝聚（solidarity）最强的一处。如以上报告所发现的那样，这里是一个“亲属联合体”。虽然处在一个分散经营或私有化为主导旋律的时代，但岗干艾里的亲属联合体仍然是这个社区的政治、经济和表征的结构性的框架。如果用吉登斯式的语言来说，在这个结构性条件下，岗干艾里人仍然能够有效地处置资源，使社区的权威继续合法，也使传统的社区表征继续维系。<sup>①</sup>

但即使如此，岗干艾里的草场也仍在退化。从本文所关心的问题来说，岗干艾里的草场个案反映的正是现实的草场管理的多重规范相互作用或矛盾的状况。在理解岗干艾里的草场管理制度时，不可忽视的是它的亲属联合体—社区结构与草场规范间的关系。我想就草场这种资源来说，它从岗干艾里人的眼中看去，是属于这个亲属—社区联合体的共同财产。这种表征即使在私有化为核心的“双权一制”政策下也没有被取代。正是这一亲属共享财产的表征，在最近二十年，此地因实施多种政策和规范而使草场管理规范变得支离破碎或“碎片”化时，继续凸显为岗干艾里的集体表征。正是依靠这一共财的表征，岗干艾里的领导者才能够仍然有效地配置这里的自然资源。例如在最近十年，岗干艾里做得比较成功的一件事情就是沙化地治理。在这里，值得引述一下以上报告中的有关内容。

岗干艾里的沙化情况是1983年单干以后才日益严重的，新增的沙化地主要是由屯子周边的牧场沙化而成。据嘎查书记回忆，1983年时的沙化地最多2000亩，而到90年代末的时候已经达到了8000亩之多。书记及村民都认为主要是因为羊太多了，外加上自然气候不好，所以才导致了沙化的严重恶化。但沙化地并不是不可治理的。当地人说，“千年鱼子万年草”，只要将沙化地圈起来几年不用，一般就又变好了。从2000年起，岗干艾里开始治沙。从治沙的主体来分，可将治沙分两类：一类是集体的治沙，另一类是个人的治沙。集体的沙化地治理其实就是退耕还草。共围了5000亩的沙化地。围起来的地有的是以前分地时没人要而还没有分到户的沙化地；有的是各家沙化了的耕地，只要是沙化了就围。此行为得到国家的支持，上面政府给了围栏，大伙一起干活将它围上了。同时国家还给耕地治沙的粮食补贴，每人每年50块。虽然耕地给围了，但也没什么不愿意的，对于补贴也挺满意。沙化地围上后就禁止使用了，屯里人相互监督。但这些地治好如何处置，好像没有统一的说法，有的说会重新按人头分，有的说以前是谁的仍归谁。

个人治沙是牧民谁自愿治，就可以将还没分的沙化地围起来。个人围地治沙是2001年受了“双权一制”围地的影响而兴起来的。个人治沙是无偿的，国家和集体都不给任何补贴，也不签任何的承包合同。但是嘎查与自愿围地治沙者有约定，就是谁围了，地就归谁所有了。不过个人治沙的行为过去两年被上级政府叫停，不再准私人围地了。因为能围地的都是有钱的人，而没钱的人很有意见。大概是为了平息矛盾，所以目前已经禁止私人围沙地行动。

但是，我此刻怀疑，仅仅从所谓“亲属联合体”这一亲属关系视角来讨论岗干艾里的草场公共管理

<sup>①</sup> 参见安东尼·吉登斯. 社会的构成 [M]. 李康、李猛译, 北京: 三联书店, 1998. 96~100.

制度，是一种人类学学生的学科想象。虽然这种进路有一定解释力，但它遮蔽了其他的问题侧面。首先，在岗干艾里这样一个亲属结构与社区高度交叉的地方，那些属于亲属共同体的因素同时也是属于社区性的特征。这就使问题变得不那么简单，不是说只需要抓住亲属关系就能够解释这里的一切问题。其次，从这一个个案，我们能看到 50 年来影响中国乡村的各种大小政策、法规和其他因素在这里发挥影响的痕迹。而且即使岗干艾里的现有亲属联合体的形成，也是与最近半个世纪以来的制度、政策和政治实践等高度相关的。<sup>①</sup> 因此要理解岗干艾里的草场管理，不能仅仅盯住艾里一个场所和那里的一种社会制度，还必须联系到围绕着岗干艾里的其他层次、场所或系统以及制度来讨论问题。例如在最近 20 年内影响此地的草场规范的国家政策，如“双权一制”政策以及“澳援项目”等因素；例如国际和国内市场对山羊绒和其他畜牧产品不断增加的需求所导致的牲畜头数剧增；例如地区性的气候变化等。如果不是嫌这篇文章拉得太长的话，我会将岗干艾里的个案与这些在同一地区、跨地区甚至跨国家（例如羊绒市场）的其他系统联系起来讨论。再次，对以上这些宏观制度如亲属制度、政治政策和法规等的性质及作用的讨论，必须和岗干艾里人视角的生活形式，例如他们的牧业生计习性的“时间地理现实”<sup>②</sup> 相联系，才能对问题有更清楚的解答。在这篇文章的最后部分，我会就牧民生计习性的时间地理现实性与“法”的实施的关系进行一些讨论。我相信这个侧面会对理解以前一直困惑我们的“宏大”问题提供一些洞见。

### 草场秩序的“语言混乱”与牧民生计习性的时间地理学

在本文的最后部分，有三个问题需要讨论。

第一，岗干艾里的个案说明，虽然在最近十年有了“私产制”式的草场，但是多套规则都在起作用。如前述，私有产权并没有显示出改革设计者认为应该有的“最大效用”。与此同时，在多种规则并存的情况下，岗干艾里的草场规则虽然在外人眼里看上去“混乱”，但在艾里人自己看来却是融贯的。

这可以以我对这个地方的认识为例。在我 2003 年第一次访问岗干艾里所在的芒来嘎查时，这个地方被当作一个较好地落实“双权一制”政策，同时又保持集体放牧（奶牛）方式的典型介绍给我们。以下便是在那一次访问后写的几段笔记：

芒来嘎查传统上有较好的草场管理制度，实行“双权一制”时，根据当地的实际情况进行了变通。“双权一制”落实后，按照项目的要求，xx 户牧业大户搬出村屯，最近的距离村屯 5 公里，各家都已经发了“使用权证”。对于其余打草场，没有建围栏，但是不允许牲畜进入，在每年春季打草之前雇一人看守，工资 1000 元/年，年成好由村民付（按亩数收费），年成不好则由嘎查负担。

与打草场的情况一样，放牧场（除大户之外）也没有围栏。放牧时（主要指奶牛）按照传统的组合（以邻舍为基础）统一起来，有人在两三万亩的公用草场上放牧。这种集体放牧的形式已实行很多年，实行“双权一制”后仍然如此。

<sup>①</sup> 在这一点上，岗干艾里不是一个特例。不少对中国乡村社会最近半个世纪的实地研究表明，在上世纪 50 年代的集体化以来，乡村社区基于血缘和地缘的社会关系得到了加强，社区内部的相互依赖性也得到加强。参见阎云翔的《礼物流》（Yan Yun-xiang, *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*, Ph. D. dissertation, Department of Anthropology, Harvard University, May 1993, 该书已经有中文版）和朱晓阳. 罪过与惩罚：小村故事（1931~1997）[M]. 天津：古籍出版社，2003.

<sup>②</sup> 时间地理现实（timegeographic reality）是地理学家赫格斯兰德（T. Hägerstrand）的用语。见安东尼·吉登斯. 社会的构成 [M]. 李康、李猛译，北京：三联书店，1998. 195~203. 此外，有关时间地理学可参见 Alfred Gell: *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Oxford: BERG, 2001, pp. 190~204.

管理制度：芒来嘎查实际上存在多种草原土地经营管理制度。如打草场已划分到户，但不围栏，由集体管理；放牧场划分到户，属于搬出村屯的大户的私人自己管理，剩余的则由集体管；沙地整治采取“集体围，集体管”和“私人围，私人管”两种方式。

嘎查书记认为，“双权一制”的宣传深化了老百姓对草场管理的认识，但是本嘎查的管理方式没有太多变化，基本上依然依照以上的传统，而且针对嘎查中三个艾里的不同情况，也有不同的管理制度，认为这是比较适合当地实际情况的管理方式。

很显然，我在第一次访问岗干艾里时，得到的印象是：那里存在多种草原经营管理制度，特别是存在着放牧场的私人管理（指大户所有部分）和集体管理（指其余草场）两个互相排斥、边界清楚的部分。在一年之后的第二次访问时，我才像岗干艾里报告的作者一样，了解到搬出村屯的大户（例如岗干艾里地图中标记出的“书记家草场”）确实利用澳援项目补贴，将自己名下的放牧场至少部分地打上了围栏。与此同时，他们的牲畜仍然按照地方的放牧传统，能进入属于其他人的放牧场（这些草场按照“双权一制”落实的地图，都有具体主人）。当然他们的羊信在放牧时确实也要服从倒场轮牧制，或用岗干艾里报告作者的话说，要遵循“分牧制”要求。

如何理解这一现象呢？我当时的反应今天看来比较轻率。我认定，当地的大户是在两套同时有效的规则间穿梭，并因此成为“双重赢家”。与此相反，牲畜较少或无畜的人家则成为“双重输家”。我在这样下结论时，显然只是基于一种反贫困产业的流行话语，即在“利益冲突”和穷人主体论的思维框架下得出的判断。一个显然的误识是，没有从这个社区及其成员的生活世界的视角去描述这些规则的性质，特别没有注意辨别它们是如何“合理”以及这些显得“混乱”的规则是如何相互融贯的。

基于岗干艾里的个案，我们还应该问：这种多重规则运作与草场退化趋势间有无联系？如果有的话，那么是否可以将这个地方的草场退化归咎为“市场化制度没有得到彻底贯彻，仍然有计划经济因素在阻碍其发挥作用”云云？用这种方式提问题，就像目前争论一些大问题一样。难道应该相信这是因为私有化不彻底，没有达到经济学家阿罗想象的那种“个体主义范式”的原点吗？<sup>①</sup> 难道需要教导牧民进一步强化“私有观念”，或者如澳援项目设计书所说，“改变牧民的行为”，改变他们的“习性”，<sup>②</sup> 因此，解决问题的出路是继续朝这个“出发点”前进，直至达到经济学的基本假设点——个体主义原点出现为止？但是这里没有人会如此想。而我自己觉得，应该怀疑的正是这个所谓的“出发点”。写到此，我想起蒯因引用过的一个比喻，将它用在这里也许还比较恰当。那个比喻说：科学工作（哲学工作亦然）就像海员一样，只能在浩瀚的大海上修补自己的船只，不可能将船拖回船坞，然后将船拆开，用最好的构件重新组装。<sup>③</sup> 这个说法可以用来喻指那种无视现实生活方式，想把它还原为一种“原初条件”，然后在这个基础上建立理想的草原治理机制的思想困境。也就是说，设想一种使形式经济学推行所需要的治理“条件”得到满足的语境，就像希望将漂泊在浩瀚大海上的船拖回船坞去拆卸一样不可能。

第二，在以上报告中，有关岗干艾里现有的草原管理制度受到那里的牧民习性或“生活形式”的影响方面，谈得较多的是岗干艾里的亲属联合体制度及其对形成排他性的私人放牧场的制约以及这种社会

① 阿罗如是说：“个人主义范式的出发点很简单：所有社会互动归根结底都是个人的互动。经济或社会中的个人如同化学里的原子；任何发生的事情都会最终通过对个人的描述而穷尽。当然，个人并不单独行动。他们彼此互动，但是每个行动都由他人的行为以及个人对个体的限制而限定在一个范围里，例如他或她的能力或财富。[Kenneth J. Arrow, “Methodological individualism and social knowledge,” *American Economic Review* 1994, 84 (2), 转引自钟独安 (Duran Bell). 全球化时代的权力与生存 [M]. 5.]

② “改变牧民的行为”这样一个说法，在项目办公室内部遭到了项目组长（一个人类学者）的质疑。后来经过吉姆之手的文件就都不再这样说了，而代之以“恢复生计”等说法。

③ W·V·O·蒯因. 语词和对象 [M]. 陈启伟、朱锐、张学广译，北京：中国人民大学出版社，2005. 3. 132.

结构有助于消除多种互相矛盾的制度和规范间的冲突,达成一种融贯性。相比于此,其他生活形式侧面则由于调查研究的时间和调查者语言等限制而了解不太深入,例如,报告提到的“分牧制”的详情及理由等等。事实上,一些国内的人类学学者和内蒙古的本地学者往往将半农半牧地区放牧无法实行承包到户政策的归因于这种政策与蒙古人的游牧文化规范间的矛盾。<sup>①</sup>他们认为,游牧文化观念的当代体现是“倒场轮牧”规范。这些强调游牧文化决定论者一般都会推论出游牧传统文化与生态环境保护意识间具有因果联系云云。

当然,人类学中也有人对这种有些“非历史的”和“静止的”游牧文化决定论不以为然,阿拉腾基于一个牧业社区的民族志就是一例。<sup>②</sup>虽然如此,我从阿拉腾关于这个社区的牧民生计的深度描述中得到的一个印象却是:无论在人民公社时期,还是在90年代后期,放牧仍然是与蒙古人畜牧业生计相关的习性之一。事实上,阿拉腾文所表明的是:这种习性一直存在,但它也随着时代和具体环境的变化而变化。例如公社时代的牧民和20世纪末年牧民的放牧方式就有很大不同。总的来说,在两个时期,有经验的牧人总是依据草原上的多种环境因素和传统规则来调整放牧的地点、时机甚至羊群移动的方式。以下便是阿拉腾对两个不同时代的牧人放牧风格的评论:

在放牧上,丹巴嘛木(公社时期的牧人)在该地是很有名的人,被人们看作是牧人的典范,有关他放牧的一举一动都被人们欣赏。

.....

羊群往哪里走,主要看风向。还有草的气味、羊羔、饮水的地方等等也和羊群的走动方向有关。家畜,特别是羊、山羊,除了冬春季的强风以外,一般都是喜欢顶风移动的。早上,羊群从高特里出来时,牧羊人最需要留意的,就是风向了。按照风向,牧羊人决定羊群一天里要走的方向。阿达日嘎地区的风向,春天里,刮的主要是西北风、北风或者是西风,东风、南风、东南风很少有。牧羊的人除了当天的风向外,还要留意阿达日嘎的地形、牧草的状况、饮水的地点,靠这些来掌握羊群一天的走动路线。

<sup>①</sup> 关于此,可以参见教仁其·制度变迁与游牧文明[C].呼和浩特:内蒙古人民出版社,2004.305~364.此外可参见麻国庆·草原生态与蒙古族的民间环境知识初探[A].邓晓华林美治.中国人类学的理论与实践:“21世纪人类生存与发展国际学术会议”论文选[C].北京:华夏出版社,2002.489~500.

<sup>②</sup> 阿拉腾认为,阿达日嘎的游牧生计方式是与该地方的自然资源和自然条件的“时-空分布上非均质性”有关。也就是说,游牧的需要是因为,“同样一个丘陵地带,在不同的地段,不同的时期里,不论是牧草的分布状况,还是微气候上反映出来的水热条件,事实上都存在着很大的差异。游牧不仅是一种以最少能量支出获取最多资源的生计活动方式,在这样一个十分有限的范围内游牧,还可以起到资源持续利用的效果。可以说,游牧就是效益与资源的‘权衡’结果。”而游牧的终止则是因为,“人们通过一系列的技术手段,如固定房舍、水井、围栏、耕地等,对自然资源的分布方式和自然条件的存在状况加以充分的改造,使自然固有的时-空异质性变为均质性,人在生物学上的局限性消除了。这样一来,所有的资源就均匀地同时暴露在人的面前,人们就可以排除此时-空上的限制,自由利用资源。对环境实施的这种一系列的改造,使得环境变得不适于最初的奠基者(游牧者)的生存,开始逐渐地让位于新的人群的新的生存方式,文化开始明确地朝着下一个阶段演变。最终,高度适应了环境的奠基者无法适应彻底变化了的环境而不得不让位于能够适应各种环境的人群,于是经过集团方式移民而来的一般农民就以家畜的‘信托’方式逐渐地占领了这一生活环境。”阿拉腾虽然没有批评这些新来的采用新的生存方式者,但是从其书的描述看,该地的草原在最近20年已经日益退化,从以下所引的牧人放牧方式的段落就可以比较看出。此外,所谓时-空均质性的建立仅仅是基于一种“国家推动的均值化”项目想象或“市场推动的标准化”想象。有关此方面的论述,参见詹姆斯-斯科特:《国家的视角:那些试图改善人类状况的项目是如何失败的》,社会科学文献出版社,2004。值得指出,阿拉腾所描述的两个牧民的放牧方式是我所读过的有关“游牧文化”的最微观和生动的片断。阿拉腾的描述可以类比格尔茨关于摩洛哥高地的假装抢羊的田野笔记。从阿氏的描述中,也可以看出放牧这一活动是多么的“厚”。见阿拉腾·文化的变迁:一个游牧聚落的故事[M].北京:民族出版社,2006。

.....

从丹巴嘛木的放牧情形来看,其所依照的是传统的放牧准则。他的放牧行动是传统放牧方法在阿达日嘎这么一个具体环境中的演绎。在春天里,羊群的移动除了风向以外,还受所谓的牧草的“香味儿”、母羊对羊羔的需求以及羊群对饮水的需求等的影响。牧民一般认为,在夏天里,应当是羊群抓“水膘(ysyn tarag)”的时候,为使羊群采食更多的牧草,羊群的移动距离就必须较平时更加远一些。而到秋天的时候,则是羊群抓“油膘(dosyn tarag)”的时候,羊群的移动距离就不能太远。于是,在夏天的时候,羊群在中午就不回高特休息,而是尽量去往远处放牧。这时,因为天气炎热,羊群会分成一个个的小股,低头挤成一团,不断往前走。牧羊人放松管制的结果,羊群就会自然走到很远的地方。而在秋天里,因为天气不太炎热,羊群不会挤成一团,再加上采食的时间长,牧草的生长状况又较现在好,用不着走得很远、很快,羊群就能在较短的时间里吃饱。丹巴嘛木正是基于这样一种自然条件,再利用自身在羊群里的位置,适当地调整羊群的行动方向,就能很好地掌握羊群的行动方式,人与羊群的关系因而也就是平稳的。

再看朝克的放牧方式,就能发现其较丹巴嘛木的方式有了很大的变化。将朝克的方法与20世纪70年代丹巴嘛木的方法相比较,会发现以下几方面的特征。70年代的丹巴嘛木在野外的時候,是时常走在羊群前头,诱导羊群移动的。与此相对,朝克则是时常与羊群保持距离,从羊群的后方追随其移动的。羊群移动的速度、距离,基本上取决于羊群本身的移动方式。牧羊人的行为只是尾随在羊群后面数十或数百米远的地方,或者只是在野外的休息点之间移动罢了。羊群移动方向的调整,70年代是由牧羊人在羊群里的位置来行使的,人与羊群的接触是平稳的,而90年代则是依靠羊群自身对周围环境的适应来行使的,人与羊群的接触则是激烈的。丹巴嘛木与朝克放牧方法的差异,不用说有他们自身个人习惯方面的因素在起作用,然而最根本的地方,似乎在于植被方面的差异。因为牧草严重缺乏,今天的朝克就不得不将羊群的移动方式放任于羊群自身对环境的判断了。<sup>①</sup>

阿拉腾在书中完整地描述了以上两个牧人的放牧方式。他的描述甚至使读者对第一个牧人丹巴嘛木的放牧,产生一种犹如亲见“公孙大娘舞剑器”的感觉。总而言之,那是一部草原的游牧空间、时间、气候、动物、草和人的体验以及习性等等“相互蕴含”<sup>②</sup>的放牧生活方式交响曲。如前所述,虽然公社时期和最近时期的牧民放羊方式有所不同,但放牧,而且倒场轮牧式的放牧是一种基本的牧业生活方式。他们对这种方式的坚持,有时能使一个信奉“科学饲养”的外间人感到他们行为的“不合理性”。我们所遇见的这一方面的例证也有。如在科尔沁地区,地方政府为了减缓草原压力、恢复生态,实行了一项山羊全年禁牧的政策。但是在岗干艾里及其左近的地区,我们经常听到当地人(包括农牧民和地方政府官员)称,山羊必须放牧才能活。有一天宝泉苏木达这样说:“你只要见到山羊还活着,肯定它就是放牧的。山羊必须放牧,不放牧就是死。”

我们问他为什么山羊必须放牧才能活时,宝泉的解释是:如果圈养,山羊的蹄子会烂。我们无从考证宝泉的执信。我心中的疑问是:我确实是在西南的重庆山区看到当地农民圈养山羊。难道此山羊非彼山羊?我这样发问时,感到自己的表情像埃文斯-普里查德的一样。上个世纪20年代,埃文斯-普里查德试图使非洲的阿赞德人意识到他们关于一种用于祈求神谕的东西——benge的看法是自相矛盾的。在

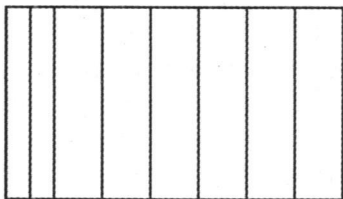
① 阿拉腾.文化的变迁:一个游牧聚落的故事[M].北京:民族出版社,2006.68.

② 这里套用了梅洛-庞蒂的用词。人类学中也有人(John Gray)对苏格兰边境高山的牧羊人放牧活动与“在家”感或地域认同感的关系进行过研究。Gray基于海德格尔的“栖居”(dwelling)概念,解释牧羊人的生活方式。他认为,牧羊人在山上放牧的活动中,使自己形成了对那些地点的情感依附,或者说形成一种“在家”的感觉。(John Gray,“Open spaces and dwelling places: Being at home on hill farms in the Scottish borders”, in *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, Setha M. Low and Denise Lawrence-Zúñiga, Oxford: Blackwell Publishing, 2003, pp. 224~244.)

阿赞德人的案例中，埃文斯-普里查德以“欧洲知识阶层”的眼光看，<sup>①</sup> benge 是一种由马钱子碱组成的“毒药”（阿赞德人不认为是毒药）。由此推论，一只用于祈求神谕的小鸡如果被喂了 benge，只要有足够的剂量，它就会死去。埃文斯-普里查德发问：一只小鸡在祈求神谕中幸存下来了，如果再继续喂它 benge，那么最后会发生什么事情呢？阿赞德人对于埃文斯-普里查德的问题很不以为然，他们只好说：它就胀破肚子了。<sup>②</sup>

在山羊不能圈养一事中，我想有意义的是：宝泉的话表明，这种信念是与一种具合理性的“实在”相联系的，或者说它是一种与特定生活方式相联系的“规则”：放牧山羊是必需的。这是否可以说，“游牧”（以“放牧”一词表达）仍然是科尔沁蒙古人的一种表征呢？如果我们承认放牧和倒场轮牧之合理性，那么过后再说什么岗干艾里的富裕人家是“双重赢家”，便显得是一种“浅描”了。

我在 2003 年 3 月第一次到科尔沁的半农半牧地区作入户访问时，在一个叫广台号的嘎查开了一次村民代表会议，在会上村民们提出放牧场无法分到户。他们认为，唯一可行的办法是，根据目前地方上已经有的联户合作（如放牧和耕地水井管理等），合作管理放牧场。我当时将这一地方建议向项目办汇报，结果中方领导认为我不了解情况。他们认为：地方层面不愿意分到户，是因为地方干部想将草场控制在自己手中，以便将来招商引资，牟取私利。不久之后，我在访问一个叫塔拉的半农半牧社区时，与那里的嘎查（村）支部书记讨论过放牧场承包到户的可能性。如前所述，我们当时的任务第一是要搞清楚为什么草场分不下去，第二是要将它们分下去。由于有这样的背景，我被当作来分草场的政府的人。而我和支书间的对话也基本上是围绕着草场划分而进行的。书记在讨论过程中画了一张该社区的草场示意图（如下图），然后将图用很多平行纵线分割。他说：我们的放牧场要按质地搭配公平分配，就只能这样分。每一条有我家的房子和院子这么宽，有一两公里长，“在这样的地上，我们怎么放羊！”他有些愤懑地看着我说。



依我此刻的理解，这位支部书记想要的“放羊”就是如同牧人丹巴嘛木放牧一样，是能够追随季节、风向、草香味儿和饮水源的活动。类似的对话在一年之后重演。2004 年 6 月 24~25 日，在澳援项目的一个试点地方双榆树嘎查召开的一次参与式评估研讨会上，到会的村民中有人利用会议的机会，再次提出草场划分到户将会产生户与户之间跨越问题、牧道问题等诸多纠纷。这次会议上还爆发了试图贯

① 埃文斯-普里查德认为自己的看法与“欧洲知识阶层”的看法有别。

② 埃文斯-普里查德发现，在这种境况下，阿赞德人不觉得有任何自相矛盾处。埃文斯-普里查德也认为，这种信仰概念是一贯性的和合理性的。但是埃文斯-普里查德的问题是：将对这种信仰观念的描述置于与西方“科学”观念的比照下进行，而这样的比较叙述是以“科学”为真作为预设的。埃文斯-普里查德虽然在书中没有对此明确表达，但在其他稍微早些的著述中，他表示：“我们接受科学与原始人接受迷信没有高下之别，但我们关于下雨是科学的，他们的不是，因为前者与客观事实相符。”（转引自 P. Winch, “Understanding a Primitive Society”, in Michael T. Gibbons (ed.), *Interpreting Politics*, Basil Blackwell, 1989, p. 34）正因为如此，埃文斯-普里查德的这些例子和论述后来被温奇等用来当作埃氏不能理解阿赞德人魔法信仰制度之“合理性”的证据。见 E. E. Evans - Prichard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Abridged with an Introduction by Eva Gillies), Oxford: Clarendon Press, 1976 pp. 147; P. Winch, “Understanding a Primitive Society”, pp. 39~41.

彻分草场到户的项目办人员与社区代表的冲突。这次会议的一个后果就是，项目的中心任务——落实“双权一制”政策，放牧场承包到户的试点计划——被颠覆。

“山羊必须放牧”的信念、基层对放牧场承包到户的抵制等等与牧人丹巴嘛木的放牧方式合在一起，就使此刻的我对于本文提出的一些问题有了如同进行网络超级链接一样的解答。我好像看到丹巴嘛木们和他们的羊群在草原上按照风向、季节、草香味儿和水源等等舞步而行，他们声称不放牧羊必死，他们无视“自然条件的时-空均质性”前提、制定的国家地图上的地界（只要这些地界上没有围栏）……如果回到本文开头提出的有关“农牧民的地图是什么”的问题，那么我现在似乎对这张地方地图看得更清楚了。我现在对以下这些问题也更多了一层认识：为什么在半农半牧区，放牧场的“双权一制”落实不下去？为什么在牧区，从国家视角来看不公正的草场分配方式（如只按牲畜头数分，只分给坐地户）却在地方上是公正的？为什么岗干艾里的大户们的羊能够在别家的草场上放？为什么戴钦塔拉的外来户撵不走？为什么澳援项目的草场承包计划会被推翻？等等。简言之，宝泉们的片语只言和牧人们不起眼的日常行为及其时间地理现实<sup>①</sup>，足以使人洞见丹巴嘛木们的生活世界，当然它们也在在透露出这个世界的秩序与利用国家意志推行的“法律”系统间的隔阂和对立。

但是如要对这些问题有一个“深度”的解释，只有基于对岗干艾里人生活方式的进一步长期参与观察才能获得。只有通过那样的参与和观察，才能了解岗干艾里人关于草场共享的信念是如何与牧人丹巴嘛木式的草原爵士般的生活方式或习性相关联的。<sup>②</sup>

第三，岗干艾里个案表明，所谓“放开进入的自然资源”或无管理的共有地即使存在，也不是在什么虚幻的“原初条件”下出现，相反，它倒可能是因为与产权有关的多种法规和政策在一个“有管理的共有地”上实施，造成一种“法律语言混乱”（confusion of legal tongues）的结果。这种“混乱”使草场处于私人、社区和国家三不管的“放开进入”状态。<sup>③</sup>这可以说是在内蒙古的一个发现。说得具体一些，一方面是岗干艾里人出于社区共有的传统和生计习惯（与所谓游牧文化相联系的倒场轮牧习惯及相应的时间地理学），想保持草场的公共管理（最起码是想获得丹巴嘛木和朝克体验其放牧生活方式的时间和空间）；另一方面是当今的“双权一制”政策等要求他们“明晰产权”，将草场承包到户，即在“管理的共有地”上推行个体主义的可交易性制度，其结果就是使共有地的情况变得更糟糕。

一方面“放开进入的自然资源”这样的共有地，在“双权一制”落实以前的岗干艾里只是一种虚幻的存在，另一方面所谓自主性的“市场主体”——个体主义规范下的原初“个人”也是幻想。但是问题在于，最近几十年来，无论市场化导向的改革，还是现代法治理念趋向的产权改革，都是基于以上两个

<sup>①</sup> 关于人们的例行化行动、时间地理学与秩序的关系等，参见安东尼·吉登斯. 社会的构成[M]. 李康、李猛译，北京：三联书店，1998. 195~206.

<sup>②</sup> 这一个案也使我反思本人在云南的“小村”个案。在那里，从上个世纪80年代初期（1983年）土地承包以来，首先，村内土地一直三年一小调整，五年一大调整，其次，农民并没有要求土地私有的积极性。过去我没有从小村人的生活习性和具体环境的层面来考虑土地“共享”信念影响因素。如果考虑这些因素，首先，我们会发现：小村人起码在最近60年的历史上有保持粮菜混作和均衡的习惯。这在一定程度上还可以解释他们为什么在60至70年代反对将村民分成蔬菜和粮食专业队。其次，小村的耕地自从合作化以来，保持“倒田”的安排，即一块地种三五年蔬菜，然后改种稻谷。这样使虫害减少，地力恢复。这种“倒田”制度在承包制实行后，通过三年一小调整五年一大调整体现出来。再次，自从2005年初以来，小村由于城市化的扩张，耕地正在迅速减少。在过去一年，这个基本以农为业的社区的耕地已经减少近半（约八百亩），剩余的耕地将在最近二三年内全部消失。我在去年和今年两次访问该村时，发现一些过去习惯每日到田间耕作的小村中老年人，都以“不习惯”来抱怨目前的生活。他们就像得了所谓“幻肢”症——被截去腿或手的病人仍然感到有疼痛等来自原先肢体的部位。正是这些发现，使我意识到过去对小村的秩序规范的研究虽然强调了公共性的表征和一些政治制度性的因素，但是对那里的人们生活形式的深入仍远远不够。

<sup>③</sup> 虽然在岗干艾里这样的社区团结强的地方，人们能够以“亲属联合体”的表征来融贯互相矛盾的规则，但是这个社区的草场继续退化的现象也不能不使人联想到，这是与法律语言规范有关联的。





到 21 世纪中叶建国 100 周年时，基本实现社会主义的现代化。

正如当年“中华民族到了最危险的时候”那句歌词，激励许多志士仁人甘愿抛头颅、洒热血，率领广大人民群众走向救亡图存、誓死抵抗日本军国主义对我国的侵略暴行一样，“中华民族的伟大复兴”，在当前同样是最具号召力、震撼力的实践口号，是能够鼓舞我国各族人民、各界人士为之奋斗、为之献身的巨大的精神力量。

前些年，我曾一再提出过这样一种看法：在国际上我国与资本主义发达国家相比，在经济文化发展水平上存在有一定差距；在国内汉族与大多数少数民族相比，甚至在少数民族之间、在不同地区之间相比，在经济文化发展水平上也存在一定的差距。为此，我国在社会主义社会发展的道路上，必须想方设法，逐步缩短以至完全消除这两种差距。这是时代的要求，也是全国各族人民共同的愿望。

我们高兴地看到，在 2006 年 1 月 4 日《人民日报》头版，刊载的《再创辉煌话“十五”》中说：“盘点‘十五’，……国民经济持续、快速、健康发展，综合国力进一步增强。据第一次全国经济调查的最新数据，到 2004 年，我国 GDP 总量达 1.9317 万亿元，位居世界第六，紧接第四位的英国的 2.133 万亿元，第五位的德国的 2.0463 万亿元。”对此，我们应该感到高兴，但是千万不能因此而感到满足。因为我国的领土，仅比欧洲略小，我国的人口却远较整个欧洲的三十几个国家为多。

[收稿日期] 2006 09 10

[作者简介] 谷苞（1916～），男，新疆社会科学院原院长、研究员，西北民族大学社会学·民俗学学院兼职教授，《西北民族研究》学术指导，早年毕业于清华大学社会学系。兰州 730050

## The Confusion of Tongues and the Communal Grassland

ZHU Xiaoyang

**Abstract:** In this article, the author, starting from a holistic perspective, examines the problems of managing so called “communal grasslands”. Based on the data collected from fieldwork, the article firstly examines the methodological individualism which is a pre assumption of Neo Classic School, a mainstream economic perspective in managing the problem of degeneration of the grassland. The author argues that the assumption of methodological individualism is not able to address the problems soundly when it is viewed across the socio cultural context. Then secondly the author comes to point out that the Ostrom’s model of managing the communal lands has, in fact, some limitations also. And thirdly, the article, by using ethnographic data of the historical process and social systems from a pastoral community to discuss the management of the communal grassland and existing disorder in its regulations. At the end, from a temporal spatial perspective, the article discusses the major problem of restoring order in the grassland by linking the characteristics of pastoral livelihood to herdsman’s time geographic reality.

**Key words:** Anthropology of law; Holism; Methodological individualism; Time geographic reality  
( \*P. 33)