

**编者按:**近年来,由环境污染和生态恶化引起的区域社会发展的不可持续等问题日益突出。南方一些农村地区的工业污染导致“癌症村”频出,北方草原退化、沙化引起的沙尘暴,对居民的生产、生活造成了严重负面影响。本期环境社会学专题由三篇论文组成,前两篇论文主要分析中国的生态环境问题,后一篇论文则介绍日本环境社会学研究的一个重要理论流派——生活环境主义。荀丽丽结合文献与田野调查的资料,分析牧民如何通过本土生态知识来应对环境资源的“不确定性”带来的畜牧业风险,而政府主导的“专家技术知识体系”,往往导致牧民主体处于边缘的失语地位,并不利于草原的可持续发展。陈阿江和程鹏立通过对中国南方3个省份4个“癌症村”案例的比较分析,探讨农村居民对环境污染引起的健康风险的认知及应对策略,认为村民对“污染-癌症”关系的认知受外部认知的影响较大,处于认知“连续谱”的两极之间。作为日本环境社会学生活环境主义理论的创始人,鸟越皓之回顾了生活环境主义理论的诞生历史,并以生动的例子阐述生活环境主义的理论内涵,从理论构造、分析概念和调查方法等三个方面分析生活环境主义的理论渊源、分析范式及实际操作。本专题的三篇论文有一个共同的特点,即重视环境问题的社会学分析中的微观视角,强调环境事件与环境治理中本土居民主体地位的重要性,从“日常生活实践”到“本土生态知识”,再到“居民生活的视角”无不体现了这一特点。通过阅读三篇论文,相信读者会对中国的现实生态环境问题有更深入的认识与思考。

## 与“不确定性”共存： 草原牧民的本土生态知识\*

荀丽丽

---

**内容提要** 在政府主导的自上而下的草原生态治理的脉络里,作为草原生活者的牧民背负着草原破坏者的标签并处于边缘化的失语地位。本文认为干旱区、半干旱区草原作为气候变异性高、自然资源极不确定的非平衡生态系统,“专家技术知识体系”对其管理并不利于草原的可持续发展。以与“不确定性”共存为主旨的本土生态知识是不可忽视的地方智慧。本文结合档案文本资料与田野调查经验,重构了游牧本土生态知识作为“知识-实践-信仰”复合体的整体性涵义。游牧本土生态知识不仅是以“风险感知”为中心的“关系性”的知识分类系统和以“流动性”为中心的放牧技术,更是一套以牧民自主决策、互惠合作为基础的富于弹性的社会组织方式和以“神圣自然”观念为基础的自觉保护自然的环境伦理。

**关键词** 本土生态知识 草原牧民 游牧生计 不确定性

---

---

本研究受到中国社会科学院重大课题“气候变化下中国北方草原牧区的环境保护与社会经济发展”与福特基金项目“Case-based Research on Climate Disaster and Disaster Management under Climate Change and Adaptation Strategies in Inner Mongolia”的联合资助。

## 引言:草原生态治理中的知识政治

21 世纪之初,当席卷京津的强沙尘暴以“灾难性震慑”的方式将中国北方草原的退化沙化问题带入公众的视野,以“京津风沙源治理工程”为标志的一系列针对草原的生态治理政策也随之启动。草原的环境问题被转化为经济投入与技术治理的问题而转交给了政府主导的“专家体系”,而生活在草原上的牧民则被认为是草原的破坏者而处于边缘的失语地位。

然而,吊诡的是,在卷帙浩繁的关于草原生态治理的政策文本<sup>①</sup>当中,“草原”本身却是一个最为含混和抽象的概念。在京津风沙源治理工程中,“草原”在与首都北京的地缘性关联中获得了其政治性的涵义。而正是这一环境地缘政治意义上的“草原”概念为中央政府数十亿的生态治理投资提供了合法性的理由。如果进一步检视草原生态治理所涵盖的具体政策措施<sup>②</sup>,我们则发现“草原”愈益成为一个“去社会化”、“去文化化”的与“人”相对立的抽象的自然分类。在围封禁牧、人口转移、飞播种草、舍饲圈养、草畜平衡、水源开发、饲草料地建设等一系列治理措施中,体现的是“现代草原管理”中政府监管和技术改造的权威性。作为草原生活者的牧民在草原利用上的自主性几乎被完全革除。在这种技术主义环境观的脉络里,对草原最佳的保护方式莫过于在广大的范围里建立“无人保护区”;而所谓“理性的可持续的”牧业经营的模式则是:一个独立的作为理性经济人的牧人,在用围栏封闭的一块区域中,以“头只”为单位的牲畜数量应与以“公斤”为单位的牧草产量(核算为以“亩”为单位的草原面积)相平衡,超出限制性数量的部分应用“人工开发”的技术途径(水源开发、饲草料地建设)或购买饲草的方式加以弥补。科学的草原管理与保护被简化成一个关于“加法和减法”的数量核算的方程,草原不过是个抽象的面积概念,牲畜也只意味着肉产品的重量,而此时的牧人则是一个单独的精通于“加减数量核算”的管理者。<sup>③</sup>在这样一个精准的数量平衡的体系里,任何不稳定的外界因素都将是“灾难性”的。一次推迟的降雨,一场过厚的大雪,一次市场价格的波动,一次疾病带来的家庭危机,都将使这一平衡核算的体系陷入崩溃。在这

个以“确定性”为基础的平衡体系里,作为理性经济人的管理者应对“不确定性”的唯一途径即是通过增加资本投入和寻求技术改良来获取更多的资源,其他任何通过社会和文化的途径来应对“风险”的方式皆被冠以“非理性”的标签而加以排除。

时至今日,在长达十年的草原生态治理政策的实践中,上述简单化的“数量平衡”逻辑贯穿始终。尽管草原环境的改善依然是一个难于证实也难于证伪的尴尬命题,这一自上而下的生态治理过程却深刻地改变着草原的生态空间和社会空间,牧民的生产生活方式也在经历着空前剧烈的变迁。不过,国家生态治理下地方社会的转型并不是本文的研究的主题。在本文中,笔者试图结合在干旱区草原田野调查的经验材料和关于锡林郭勒草原<sup>④</sup>传统游牧生计的档案文本资料<sup>⑤</sup>,在与专家知识论述的参照性的比较中重建以牧民为主体的本土生态知识论述,以此作为探索草原可持续发展本土化途径的起步。

### 本土生态知识的研究脉络

“本土生态知识”(Indigenous knowledge)、“传统生态知识”(traditional ecological knowledge)和“地方性知识”(local knowledge)等概念时常被交换使用,最早对其进行系统化研究的学者们小心地规避着“传统”与“地方”等词汇在 19 世纪以来社会进化论和西方中心论的主导下知识传统中所蕴涵的封闭、落后、同质性等“他者化”的意涵,而更倾向于用“本土”一词还表达这一概念。什么是“本土生态知识”?广为引用的定义来自伯克斯“本土生态知识是一套关于包括人类在内的生物物种之间的关系及其与环境之间的关系的知识、实践与信仰的累积性的体系。它在人类适应性生存的过程中不断演进,在文化传播中代代相承。”<sup>⑥</sup>在下文中,笔者通过回溯本土生态知识从沉默到复兴的社会历史脉络,解析其与科学知识传统相并立的认识论的特质,以揭示其开放性、动态性和社会性的本质。

#### (一)本土生态知识与“发展”的人文反思

第二次世界大战之后,“发展主义”的浪潮席卷全球,它不仅建构了欧洲和北美作为“第一世界”和亚、非、拉国家作为“第三世界”的等级性的世界体系,同时也在第三世界内部引发了激进的

社会经济结构的重组。“发展”不仅是一笔巨大的“生意”,它还是一种“文化霸权”,它将第三世界定义为一个贫穷、落后和愚昧的“他者”,将其“问题化”为一个需要无休止的干预、计划与帮助的对象,而西方工业文明成了第三世界国家共同的发展目标。“发展”亦是一种思维方式和话语体系,它将富裕与贫穷、现代与传统、先进与落后等一系列二元对立的分类范畴深深地根植于发展者与被发展者之间权力等级的生产与再生产中。“发展”更是一个“知识”的世界性的等级秩序,西方科学体系被奉为神明,而地方性的知识传统则被弃若敝屣。“发展”意味着“无知”的增长,而“无知”并不是“知识”的反命题,而且还意味着愚蠢、失败和懒惰。<sup>⑦</sup>

伴随着西方工业资本主义及其意识形态在全球的扩张,以西方的科学技术体系为依据的自然资源的管理模式也确立了其在世界范围的霸权地位。在科学主义的视野中,“自然”是一个独立于人类社会之外的,去历史化和去社会化的范畴。而正如雷蒙德·威廉姆斯(Raymond Williams)所指出的“每一种自然的观念,都是人的观念”。<sup>⑧</sup>褪去了文化外衣的“自然”成为人类可以加以“控制”的对象。“自然”被作为满足人类不可满足的欲望的材料来加以理解和占用。控制自然以及与之相配的西方科学技术体系是近代社会最具有影响力的意识形态之一。<sup>⑨</sup>

当第三世界的人民被定义为缺少自身能动性的只能等待“被发展”的对象之后,第三世界国家的关于人口增长、饥荒与营养不良、生态灾难等的“危机叙述”通常为西方国家的政策干预提供了重要的合法性来源。这种“问题化”的机制,是现代化工程(modernization project)中常见的权力运作的策略。在这里,“危机”本身的客观性的意涵和解决之道已经不再是问题的关键,重要的是,危机话语藉由“发展者”对“被发展者”的病理性的诊断建构起了一束“改造者”与“被改造者”之间的等级性的权力关系,这一权力关系在实践中的生产与再生产则进一步强化了“发展者”的控制性地位,弱化了“被发展者”的能动性与自主性。西方的科学知识体系和技术力量成为解决问题的唯一的权威来源,而本土知识则完全处于失语的地位。吊诡的是,这些源自西方科学知识体系所诉诸的单一

的漠视地方复杂性的干预措施,往往带来了更为严重的生态后果和社会后果,其制造的“问题”通常大于其解决的问题。

在战后“发展主义”文化在全球的激进扩张的30年中,传统社群遭到了极大的破坏,人类的文化多样性在迅速的缩减。1980年代,人们越来越意识到传统知识的重要性,1980年布罗肯萨(Brokensha, D.)等人编辑出版的《本土知识体系与发展》是这一领域早期最为重要的成果,本土生态知识第一次被作为与外来专家知识相并立的知识而存在。联合国教科文组织(UNESCO)配合第三个发展的十年将1988-1997年定义为“文化发展”的十年。1984-1989年,国际环保组织(IUCN, the International Conservation Union)成立了“传统生态知识工作组”。随后,众多的关心本土知识体系的国际组织建立起来。本土生态知识作为文化的基本构成部分,在国际文化政策和发展规划的争论中成为一个重要的话语力量。

## (二)本土生态知识作为历史性的实践

早在1962年法国人类学家列维·斯特劳斯在其《野性的思维》一书中就将“原始人”的“知识体系”称为“具体性的科学”,是与西方“抽象性的科学”相并立的探索宇宙知识的途径。对本土生态知识的研究与探讨也始终在其与“科学知识”的对比中进行。研究者概括性地比较了“自然科学知识”和“本土生态知识”的特点。

科学知识以17世纪以降笛卡尔主客二分的认识论为基础,宣称科学的任务在于发现普遍的法则(实证主义 positivist),最终达到预测自然和掌控自然的目的。科学研究所遵循的是简化论(reductionism)的原则,即将研究对象分解为具体的“部分”,再对这些组成“部分”加以分析,并通过对“部分”的解析来达到对“整体”的预测。科学知识将复杂世界整合进了独立于任何时间与空间脉络的一般化的规则。“简化论”的原则已经受到多个学科的批判,在生态学研究最新进展中着重处理复杂性和自然的变异性。生态系统日益被看作是一个处在持续的变化状态的体系。很少有人还在捍卫平衡系统的理论,在承认变动的基础上寻求多层次的均衡,保持系统的弹性。与科学发展相伴随的是一个技术官僚阶级的成长。他们在现代国家的体系中担当起为自然资源的管理提供知

识基础的任务,只有他们才真正通晓关于自然秩序的真理,这是普通人难望项背的知识权威。这样,资源的使用者与管理者被分割开来,技术官僚阶级成为居于统治地位的国家精英。

本土生态知识根植于地方文化当中,管理办法适合于当地。资源使用者本身即是资源管理者,他们将自我视为地方社区的成员,充满了对社区共同体的归属感和依恋,将当地环境视为唯一的和不可替代的栖居之地;而不是像独立的科学家或者资源管理者那样,只对同僚或政府机构负责的。传统知识内嵌于更为广阔的道德与伦理的文化脉络,并不存在自然与文化、主体与客体的两分。自然具有神圣性,人们对自然充满敬畏,而不是以一种工具主义的立场对待。相对而言,西方的科学生态知识则具有“脱域性”(disembeddedness)、普遍主义、个体主义、自然与文化、主体与客体的二元对立,以及将自然视为商品的工具主义态度的特点。

民族生物学家关于本土动植物的命名与分类系统的研究是本土生态知识研究中的一个重要的知识传统。这些民族科学家(ethnoscience)的好奇心在于比较本土动植物分类与西方科学分类的匹配程度,甚至通过广泛的比较建构起了一个全球植物演进的序列。<sup>⑩</sup>显然,这种本土生态知识的建构方式并没有超越西方科学体系的实证主义—简化论的立场,而是再生产了心物二分和主客二分的思维模式。“本土知识”不过是存储在当地人头脑中的概念图式,它将为外在事物赋予秩序。民族科学家的任务在于发展有效的方法来记录当地的生物分类系统并组织化这些本土的概念图式和文化模式。毋庸置疑,这些本土分类系统的认知是必要而重要的,但是对“知识”的理解若停留于对普遍规则的总结则是极大的曲解了“知识”本身所蕴涵的深刻的社会文化意涵。在下文中笔者使用的一份关于牧民经验总结的档案文本可以归入上述“记录”的范畴。然而,知识并不是可以封存的文本,而是基于主体能动性的历史性的实践。晚近的“实践理论”重塑了人们对“知识”的认识。实践论者看来,知识并不存在于学习者头脑中,而与其周围的生活世界毫无关联。这种实践向度的知识观强调知识的即时性、关系性、嵌入性和情境性。知识被视作一种“实践性的、情境化的行动,

它承载着过去却又始终在变化,它是实践的历史”。<sup>⑪</sup>认知并不必然先于行动。知识在持续的情境化的特殊实践中建构起来的。提姆·英戈尔德(Tim Ingold)指出知识不是以代代相传的方式发展的,而是在人们置身于不断变化的地方性的环境中,在持续的实践、经验和行动中被不断地再生(regenerate)的过程。<sup>⑫</sup>在这一知识的再生过程中,实践可以应对社会生态系统中出现的突如其来的变动。这种以实践论为基础的环境知识观,赋予了实践者本身以知识的自主性,这也意味着不同文化群体立足于其所在的特定的生态环境发挥自身能动性进行文化再创造的可能。

### (三)本土生态知识与社区的能动性

知识是一项社会事务。构成本土生态知识概念体系与本土社群本身及其文化之间的密切的共生关系。如果将“知识”从它得以生产和存续社会和文化共同体中剥离出来,那么它也就丧失了生命力。知识也只有在公共生活的语言交流和日常生活的交往中才能获得真正的价值。知识的主体既不是个人、也不是普遍的抽象理性;就其本质而言,知识的主体只能是“共同体”。换一个角度,一个社区共同体,如果失去了作为其集体表现的本土知识体系,也就失去了其自身的主体性和能动性。事实上,这也是涂尔干在其《宗教生活的基本形式》中所阐述的知识社会学的理论所给予我们的教益。在他看来,一个社会,并非单纯是由组成它的大量个体,这些个体所占有的土地,所使用的东西以及所采取的行动构成的,最重要的是,社会对自身所形成的观念。<sup>⑬</sup>“是社会把人提升起来,使其超越了自身,甚言之,是社会造就了人。因为造就了人的乃是由智力财产的总体所构成的文明,而文明则是社会的产品。”<sup>⑭</sup>被革除了本土文化的社群充斥着游离的单子,而再完美的科学知识也不能赋予这个共同体以生命。因为科学知识宣称自身独立于任何历史与观念,即使它可以完美地表达生活,却不能创造生活。<sup>⑮</sup>“发展主义”所遵循的对本土知识体系的否定性的贬抑策略,在冲击传统社区结构的同时,毁坏了其文化体系,从而使社区丧失了真正的自主性。而一个丧失了自主的能动性的社区,也随即丧失了保护当地生态环境不受工业资本主义力量破坏的能力。

### 环境资源的“不确定性”与游牧生计

400 毫米等降雨线是干湿润地区与半干旱地区的分界线。古代的长城作为人们心目中的农牧分界线便与此线相暗合。长城之外的广袤区域是农业资源的边缘地带。游牧是人类在农业资源匮乏的生态区域中利用有限资源的生计方式。因为发展农业需要适当的日照、雨量、温度和土壤。农业区的年降水量至少要在 250—400 毫米以上,而且对降水的稳定性要求较高。世界上的游牧地区都是极为缺水的干旱区或半干旱区,我国的内蒙古草原也在此列。这些区域的突出特点是降水量很低,而且降水极不稳定,降水的时间、地点和雨量都很不确定。在这样自然资源高度不确定的环境下,者借助食草动物的移动力追寻着不确定的资源。

畜牧业的风险不仅体现在水草资源的不确定,更体现在“驯养动物”本身的风险。蒙古人传统的“五畜”——马、牛、骆驼、山羊、绵羊都各自有其特殊的体质特点、繁殖规律和生命周期。成熟周期(羊 1 年,牛 1.5—2 年),妊娠周期(骆驼 12 个月,牛 9 个月,羊 4—5 个月),产羔间隔(骆驼 15—20 个月,牛 20—30 个月),产羔数(骆驼和牛 4—5 只羔,羊 6—8 只羔),生命周期(骆驼 15—20 年,牛 10—12 年,羊 6—8 年)。即使是在高度市场化和商品化的牲畜养殖中,这些生物学的限制也是无法突破的。<sup>⑩</sup>

牧民借助牲畜的生长与繁殖来获得肉、乳、皮、毛等畜产以维持生计。旱灾、雪灾、风灾和疫病都会带来畜群难以预料的损失。与农民的种植业经营不同的是,一年的欠收后可以来年再种,而畜群的损失要好几年才能恢复。保住一定的畜群规模对于牧民来说是在高环境风险条件下维持生计的根本。一次严重的畜群损失往往需要牧民付出多年的艰苦劳动才能弥补。

“十年九旱、灾害频发”是形容干旱区草原生态脆弱性的典型话语,而它常常成为批判“靠天养畜”的传统畜牧业“落后”的“最佳理由”。然而对灾害环境中高风险的感知却融入了牧民的日常生活的实践,环境是他们生活的一部分,而并不是要去“抵抗”的对象,如何与“不确定性”共存才是他们面临的主要问题。如果说,本土生态知识可以

视为一个知识—实践—信仰的复合体,笔者不妨从实践与技术的层面和制度与文化的层面两个维度入手全面地理解游牧本土生态知识的整体性意涵。

#### (一)实践与技术的层面

在苏尼特右旗的档案馆里,笔者偶然发现这份用钢笔抄录在已经泛黄的稿纸上的“锡林郭勒盟牧民经验总结”。这份由“查干敖包草原改良试验站”整理于 1962 年 10 月 15 日的文本详细总结了牧民的草场利用方式、牲畜饲养特点以及细致入微的放牧技术。这无疑是一份宝贵的本土知识的材料。遗憾的是,在档案中它是一个孤立的文本,笔者无法找到当初记录这份文稿时的前因后果:它为什么而做?出于什么目的?参与经验总结的牧民是哪些人?这些记录最后又作何用途?这一系列的疑问都无从考证了。在下文中笔者将采用分类解读的方式将这份资料完整得呈现给读者。

在“牧民经验总结”开篇是这份只包含了二十个短句的四季放牧的“口诀”。

春季 棚圈充足山南坡,利用高草放牧地  
阴坡放牧防跑青,组好劳力接好羔;  
夏季 夏放杂岗矮牧草 水美草嫩休息好  
利用早晚勤移动 加强防疫抓水膘  
秋季 平摊放牧少走路 丰草水足食盐碱  
勤换营盘好吃草 延长放牧抓油膘  
冬季 山上南坡风雪少 利用芨芨和蒿草  
坏天北坡低洼地 防范风雪勿摔膘  
放牧技术:春在阴坡挡着放,夏在杂岗散  
着放  
秋在滩沟慢着放,冬在阳坡抢  
着放”

在高度凝练的表达中,我们看到的草原图像无疑要比“草畜平衡”的科学与技术标准的论述要复杂的得多。这里的草原是因春夏秋冬、地势阴阳、风霜雨雪而各有不同,多种植物因“势易时移”而用途各异,牲畜的脾性因年龄和四季而各有分殊。草原的特质并不体现为“面积”与“产草量”,而牲畜的特质也不体现为“数量”。整个游牧的经营是一门与生态整体的变化与流动相适应的复杂的艺术,而远非一个“草畜平衡”的只有数量涵义的公式所能概括。

## 1. 以“风险感知”为中心的“关系性”的分类系统。

在自然科学的“普遍化的知识”中,草原的“自然条件”概况通常是关于地形、气候、水、土壤、植被、动物等一系列“自然要素”分门别类的介绍。通过海拔、温度、风速、雨量、土壤类型、植物种类、动物种类等指标,尽管数据详尽而精确,这种超然其外的作为“观察者”的对草原“对象化”的客观描述使我们很难理解草原畜牧业经营中的“风险”为何物。

在气候变异巨大、自然资源极不稳定的干旱区、半干旱区草原上驯养牲畜是牧民的生计之所系。与专家的“客位”视野不同,牧民对草原的理解是“主位”的。对他们而言,“牲畜”居于其分类系统的核心,气候、水与草等都被纳入到与牲畜的关系中加以理解。在上述口诀中我们可以看到在牧民的视野中草原上的山岗地、高台地、平滩地、戈壁盐碱地、甚至草丘的向阳面与被阳面都应不同季节的不同气候条件下的不同需要而有其独特的价值。关于草地、草种的复杂分类并不是在植物群落的内部建构起来的,换言之,草与草的区分并不是在植物群落本身的门、纲、目、科、属、种中形成的,而是在与牲畜采食的关系中建构了每一种草的价值。在牧民的知识体系中,将气候、水、草、畜分割开来的理解是毫无意义的。而这种整体性的“水-草-畜”的关系并不是静态的,而是随着四季更替、气候变化呈现出极不稳定的动态特征。对这一复杂动态关系的驾轻就熟的掌控即是“逐水草而居”中“逐”字的精妙内涵。在高度变异、难以预测的环境中,对潜在风险的感知引导着牧民对“水-草-畜”动态关系的判断以及对多样性资源价值的衡量与取舍。概括地说,牧民对草原的认知是一个以“风险感知”为中心的“关系性”的分类系统。

### (1)春季

每年的3月到5月是草原的春天。春季气候干燥而寒冷,风大而多发,经过漫长而严寒的冬季,干枯的牧草已经消耗殆尽。而此时的牲畜已经非常瘦弱、急切地等待着牧草的返青。春天还是母畜产羔的季节,成功地接羔并保证相当高的成活率是牧民维持畜群规模的关键。当春季极不稳定的环境与牲畜羸弱的体质条件和繁殖生产的

生命周期联系起来的时候,我们更清晰地感知到“风险”的存在:一场突然而至的早春风雪或是一场迟迟不雨的春旱都有可能给脆弱的畜群带来致命的打击。春营地的选择要选在背风雪、较温暖的地方,以适合保胎和接羔。早春时节往往是牧草最为匮乏,畜群最为羸弱的时期,此时那些“返青快”的草则被牧民视为“救命草”。返青时间是牧民衡量牧草价值的一个重要的维度。

春季营盘要选在背风雪的地方,在面向东南方的坡上,在棚圈以下再有低地背风雪的。这样可以免受风雪的危害。同时也要求有足够的隔壁(盐碱地)与滩,这样能使牲畜吃上盐碱与盐碱植物,以增加牲畜的食欲与饮水量,母畜的奶好,并能使畜膘早日恢复,在平滩地上放牧是适于保胎和接羔。在沙漠地区,春营盘最好选在沙窝子里,这样的地方较温暖并且草返青也较早。这样可以使牲畜早日吃上青草,春营盘还要有蒿草与返青早的草。芨芨和锦鸡儿等都可以避风,并且不易被雪掩埋,就是在较大的风雪时牲畜也可以吃上草。

另外要求有冷蒿,冰草,碱草和葱的草场。因冷蒿,冰草,葱返青快,而碱草易保存,在春季仍能利用他的枯草。另外还有足够的棚圈设施,以接羔,保羔,以防大风雪。

### (2)夏季

每年的6月到8月是草原的夏季。草原的雨季正是集中在这个季节,如果不发生旱灾,夏季通常是水草丰美的时期,也是牲畜成长和抓膘的关键时期。夏季放牧的主要风险来自干旱和疫病。丰富的水源是夏营选择的首要条件。凉爽的高地和通风较好的低矮草原对于防范牲畜扎堆所引发的疫病很有效。如果牲畜在这一时期抓膘失败,在资源逐渐走向匮乏的秋季和冬季,牲畜将面临着严重的生存威胁。秋季通常也是卖羊的季节,夏季不上膘的牲畜就很难卖上好价钱了,因此牧民往往采取各种办法增进牲畜的食欲,并保证牲畜营养丰富的采食。

夏季气候炎热,蚊蝇较多,因而在选择营盘上要求山岗和高台地的地方,使通风而凉爽,防止扎窝子,使牲畜很好地择食。东部旗县的牧民还认为短草草场作为夏营地较好,

这样可以防止蚊蝇干扰,并且草质很嫩,枯老较少牲畜喜欢采食。夏营地还需要配备一定比例的戈壁,以满足牲畜对盐碱的需求。牲畜这时多吃一些盐碱可以增加食欲和饮水较多,便于抓膘。另外晚夏也可以在滩地上放牧。因这时气候开始凉爽,在滩地可以吃上籽实植物和葱质植物。

这一时期最好是放牧碱草、冷蒿、隐子草、葱的草场。因此时碱草较细嫩,隐子草处在青嫩的营养期。冷蒿开始形成残枝,树立起来可以很好地被牲畜采食,营养也较高。葱草此时生长也很旺。碱是一种抓膘植物,牲畜优先采食,而南部在沙漠地区利用芨子黄蒿,这些草类是沙地上夏季的主要植物。

### (3)秋季

每年的9月-10月是草原的秋季。秋季是牲畜抓膘的最后时机,也是牲畜配种受胎的季节。牧民要利用这一时期给牲畜最后的补给,并仔细地检查膘情。对于膘情不好的牲畜要进行处理,因为瘦弱的牲畜是无法度过严酷的冬天的。秋天的天气凉爽,牲畜饮水也不像夏季那样迫切,所以营地的选择可以离水源较远。

秋季营地的任务主要是使牲畜抓好膘,为了顺利地配种、受胎和战胜冬季风雪灾害,为此必须选择优良草场。草好水足有盐碱植物,要求有好草的戈壁和平滩的地方。在牧场上要有冷蒿、葱及一些盐碱植物。因为冷蒿是一种营养价值高的草,特别是秋季结实期,而葱和一些盐碱植物也都有抓膘作用。在选择草场时尽量利用秋季有再生草的草场。这样因草质细嫩,适应性高。要选择有冷蒿、葱、红砂、盐爪爪等,这些植物都是抓膘的植物。

秋后要检查膘情,膘情不好的要给以淘汰。检查秋膘的方法:(1)羊尾巴离地近;(2)尾巴左右摇动;(3)背毛发亮;(4)吃草稳不乱跑;(5)晒尾;(6)尾巴与后腿之间远看油黑,溢有汗珠、气味。

### (4)冬季

每年的11月到次年2月是草原的冬季。冬季的主要风险来自严寒和雪灾。如果积雪不大,牲畜可以采食雪下的枯草。夏季因缺水而无法利

用的无水草场在冬季也可以利用上,因为牲畜可以舔雪代替饮水。特别是牛、马和骆驼等移动力较强的大畜更可以在冬季扩大放牧半径,利用缺水草场。但是,如果积雪太深则会将牧草掩埋,牲畜吃不到草,便形成了“白灾”。牧区比白灾更可怕的是“铁灾”,即先雨后雪,雨水结成厚厚的冰层,即使是破雪吃草的大畜也无法破开坚硬的冰层。暴风雪来临,羊群为了躲避风雪还容易一起涌向避风的角落,羊一只踩一只地扎起了羊垛子,最终导致大量的踩踏死亡。所以冬营盘必须选择在背风雪而温暖的地方。在牧草的选择上,那些高大的不易被风雪掩埋的牧草就有较高的利用价值。

为了避免冬季严寒与暴风雪而营盘要求选择在上南麓坡地上被风雪的山沟里或硬滩地上,但不能选在太低洼或积雪的低洼地上。防止上风头吹下来的雪把牲畜埋上,最好在营盘下风向再有低洼地以便上风头下来的雪暂时积存。冬营盘也最好利用新建营盘易保温。

在南部有沙地,他们把沙窝子作为冬营盘,这样的地区温暖一些,且不易积雪。在利用的植物上,北部需要芨芨草滩,而南部有些地区利用柳条、芦苇,这些植物都易保存,不易被风雪吹走。雪大仍能使牲畜吃到草。冬营地上要求有足够多的水井,保证牲畜饮水。冬季雪天可以大量利用缺水草场,吃雪代替饮水。冬季要保持卧盘的干燥。下雪时要铲掉卧盘上的雪。

冬季最好利用芨芨草和锦鸡儿、针茅、冷蒿的放牧地。这些植物冬季耐保存而且高大,也很耐牧,也能保证牲畜冬季所需,而拥有稳定饲料的南部主要利用柳条、芦苇、黄蒿等,并要10天左右喂一次碱草植物。”

综上所述,牧民结合四季不同的气候条件与牲畜的生命周期来选择最适宜的生存空间。对生物资源多元性特点的认知保证了其在特定的时期可以找到特定的资源来满足需求。以各个季节的牧民经验中都会提到的“盐碱地”和“盐碱植物”为例,舔食盐碱和进食盐碱类的牧草对增进牲畜的食欲和抓膘都很重要。正如一位老牧民告诉笔者的,牲畜舔盐碱就跟人类吃盐一样重要。因此,每

个季节都要保证盐碱地的可利用性。但是,草场承包后带来的草原的分割性利用使很多没有分到盐碱地的牧民必须靠买盐碱来供牲畜舔食。定居定牧也造成牧民无法在不同的草场类型间进行综合性的选择利用,在炎热的夏季并不是所有的牲畜都能在凉爽的高地上进食,而牲畜疫病的防治则主要依靠兽医提供的驱虫药品和防疫针剂。

## 2. 以“流动性”中心的实践策略

如果说牧民本土视野中关于草原的认知和价值判断是依循了一个以“风险感知”为中心的“关系性”的分类系统,那么牧民对多样化资源的综合性利用是建立在“流动性”的基础之上的。四季营盘之间的搬迁是牧民最基本的移动方式。而事实上,在每一个季节营地的内部,在每天的放牧实践中,“流动性”都是牧民的核心策略。这一策略不仅是遵循了牲畜本身移动性的特点,更为重要的是,这种频繁的小范围内的移动保持了环境状况的即时性的监测,不仅有利于规避风险,更有利于保持草场的可持续利用。在某种程度上,我们可以说“流动性”是在一种极为灵活的维持动态的牲畜平衡的策略。

### (1) 规避风险

在一个季节的内部,时节与天气条件的变异也是较大的,甚至好天与坏天,风大与风小,顶风和顺风都会对牲畜的游走和采食产生影响。

以春天的“防止跑青”为例。初春时节,牧草刚刚返青,青草的分布还比较稀疏。而吃厌了枯草的羊群则为了吃上青草而不断奔跑着采食,一些瘦弱的羊会因为过度奔跑而死亡,这即是所谓的“跑青”。为了防止跑青,在“春季前半季,返青时不能放阳坡,目的是防止跑青,保持好膘情而放阴坡。春季后半期放阳坡,为防止跑青,放牧员需在羊群的前面来控制畜群。也可以迎着太阳放,这样也可以防止跑青。”另外,春天还是产羔接羔的季节,因此“放牧半径要小,不放陡坡,速度要慢,要防止掉胎。每天早晨九点放牧,中午休息一小时。不好的天气顶风放牧。放牧4-5里。好的天气远牧,放牧时,牧工在羊群的前面,归牧时牧工在后面,防止羊群掉队。隔日饮水一次,半公里至一公里,喂一些或放牧盐碱植物一次。”

夏天天气炎热、牧草繁茂,也是蚊虫滋生的季节,每天的放牧技术则以避免牲畜过热和蚊蝇骚

扰为核心。“夏初季节放牧可以适当快一点,使羊及时排出体内毒物。后期就要慢放牧,使畜群散开牲畜吃饱吃好。防止过热,又使牲畜采食均匀。每天放牧应该早出晚归,中午多休息。每天放牧中应采用顺风走,无风或顶风归的方式,这样可以防止蚊蝇多而影响采食。(一般下午蚊蝇比上午多)每天饮水一次在十点左右,7-8天放牧一次盐碱植物,以增强食欲和驱虫作用。”

秋天的草原,牧草逐渐衰败,牧民则通过移动转场来追寻日益稀缺的资源。“秋后放牧的特点是哪里草好放哪里去,并且勤换草场,5-6天就换一次营盘。”这时的牲畜处在重要的抓膘期,牧民“将每天放牧时间加长,以中午不休息的方式减少游走的时间”这样可以减少游走带来的不必要的消耗,最大限度地利用有限的资源。

冬天刚刚来临的时候,牧民依然可以保持移动来寻找好的草场。“三九后,进入冬营盘,进入冬营盘后就不再移动。”冬天的日常放牧策略则应注意风雪天的影响,在天气恶劣的时候要顶着风出牧以便顺风归牧。“天气好的时候利用下风头,天气不好的时候利用上风头,或者芨芨草滩。这样即使是大风雪天对牲畜危害也不大。冬天放牧,放牧半径5里,每天行走10里左右最好。日出放牧,日落归牧。2-3天饮水一次,要求在中午饮水。”

### (2) 保护草场:维持草场再生的活力

在对牧民超载过牧、破坏草场的“污名化”的标签下,牧民只是不计后果地最大化地扩张畜群。然而在下列精巧的放牧技术中,我们可以发现,牧民避免牲畜过度啃食和踩踏草场的观念融入了最日常的放牧路线的安排当中。尤其是在核心资源(比如水井、浩特)周围,这里牲畜往返集中,往往称为草场退化最为严重的区域。在牧民的放牧技巧中,通过每天改变放牧的方向,有效地保护了草场的再生能力。在当下的草场利用方式中,各家各户的草场以水井为中心呈辐射状地分割成小块,并被用围栏围起。牧民只能在围栏内的有限区域中行走。这导致水源井周围2公里的草场都出现了重度的退化。

#### ① 压边式的利用方法:

首先把浩特建立在离水井5-6里之处,利用20来天;然后再以同样的半径向一边移动,每个

放牧圈内采用压边式的利用方法,就是头一天去一个方向,第二天利用头一天的一部分,再踩出一些高草。这样当一个井利用完毕后,再移到另一个井周围。

②在一个放牧圈内的利用方法:

首先把放牧圈以浩特为中心分为两半。大畜利用外圈草场,北向靠里归小畜利用,而靠近浩特的内圈与南面草归小畜与弱畜利用。有时还要好天利用外圈,而不好天利用内圈。

③冬春季节在一个放牧圈内的利用方式:

冬春季节好天气尽量利用远处草场,就是畜群到远处绕一个梨型的弯。错开原道再回营盘,近处草场尽量保护,以供春季羔羊用,每天放牧改变方向。

④水井浩特结合利用法:

把浩特设在水井周围5-6里处,每天放牧时首先把羊群赶到井上饮水,然后再向浩特方向放牧10里,晚上归营盘,每天改变所走的路线,当草吃的差不多了就移动到井的另一个方向。

⑤夏季利用淖尔放牧:

首先应该对当地的淖尔有一个很好的了解。知道淖尔之间的距离,第一天去一个淖尔饮,第二天到第二个淖尔饮,这样把淖尔联系起来,扩大草场利用面积。

(二)制度与文化的层面

在上文分析的这份总结于1960年代之初的“牧民经验总结”记录了传统游牧生计中最技术化的实践“技艺”。牧民对草原环境多样性与复杂性的深入认知,对水草资源多元灵活的综合利用以及其设计精巧的“流动”策略,使我们无法将“游牧者”与“落后的、被动的、缺乏规则的、散漫的”的形象联系在一起。然而,要充分理解本土生态知识作为“知识-实践-信仰”复合体的整体性内涵,我们将具体的技术知识的体系放回传统游牧社会的制度与文化的脉络中来理解,由此我们才可以了解“流动性”策略得以开展的社会基础和文化动因。

1. 自主决策的社会空间

在游牧者的眼中,草原并不是外来者视野中的漫漫荒野,而是一个融合了春夏秋冬、风霜雨雪、地形地貌以及牲畜习性的动态的复杂生态空间。在这个流动性的生态空间里,牧民的移动跟

随着自然的节奏。同时,草原作为游牧者栖居的家园,也是一个有着清晰边界的社会空间。牧民并不是仅仅根据畜牧经营的需要漫无边界的移动,为了保证生计攸关的水草资源的相对稳定的权利,族群内部的不同层次的社会群体在草场上有着相对稳定的游牧界限,尽管这些边界在不同层次的社会群体之间的清晰与固定的程度各有不同,比如部落之间的边界是固定分明的,在由家庭构成的小的牧团之间是模糊的交错的,但是这些边界是社会规范的产物,它有效地制约着人们的行动和认同。从11-12世纪的早期游牧社会,到蒙元时期的游牧帝国,再到清代的盟旗制度,直至社会主义集体化时期,尽管游牧社会的等级性的权力结构在不断变化,但游牧实践的最基层,由农户联合形成的牧团都保留了可供其自主决策的社会空间。

拉基米尔佐夫在其《蒙古社会制度史》用“库伦”这个在当代意涵改变甚多的词汇形容了11-12世纪蒙古社会的大的游牧集团,即蒙语的“Kuriyen”或“Giriyen”,汉语的“古列延”。他写道“库伦的意思如下——把很多的幌车在山野里集成轮形,这就是库伦。库伦是轮形的意思。昔日的一定之部落在一定的场所驻扎的时候集合成轮型,酋长则居于这个圈子的正当中,这就叫库伦。现在则是在敌军将近的时候,为不使他族或敌人卷入其中起见来配布这种形式。”但是这种大规模的往往由1000顶蒙古包组成的野营群并不利于游动和畜牧的生产,所以一旦战争的危险消退,和平时期到来,这种的大的游牧聚落就会被小的游牧集团代替,这便是“阿寅勒”,蒙语称为“Ayil”,由若干家族集团组成。这种游牧形态一直保持到现代。也有孤立的“阿寅勒”自行游牧,这样虽然便利,但是若是被集团的库伦逐出则是非常可怕的事情。拉基米尔佐夫还批评很多欧洲文献中认为蒙古人过着放浪随意的生活,但事实上并非如此。“蒙古的一切首领都知道自己支配下的人数,尤其对于牧场的范围和四季适应饲养的家畜及场所更加考虑。”宋代以后彭大雅在其《黑鞑事略》里指出“其地自鞑主伪后太子公主亲族而下,各有疆界”“鞑人分草地,各出差发,贵贱无一人得免。”<sup>⑦</sup>

13世纪之后,随着成吉思汗帝国霸权的建立“古列延”的大集团游牧已经被“阿寅勒”的小集团

游牧替代了。蒙元时期的小游牧群体是国家基层结构中的一个单位,战则能聚,和平时则各自在自己的牧地上游牧。成吉思汗 1206 年即汗位以后,建立了“蒙兀儿-兀鲁思”封建体制,其重要的功能之一是大汗有分割游牧地的权力,领主们则按自己管辖下的人口数划定牧地的边界和四季使用的区域。蒙古人在千户范围上进一步细分,千户长下设百户长、十户长,并规定游牧界限。蒙古重要首领的游牧地由皇帝指定,首领给千户长指定牧场,千户长给百户长定场所,百户长给十户长定场所。<sup>⑮</sup>这无疑保证了帝国中心性权力的层层下行及其核心权威的整合。

到了清代,在蒙古社会中实行的盟旗制度,更是严格得规定了各个分立的蒙古贵族集团的固定的疆界。“游牧地(notog)的变更是不可能的了,内讧战争之消灭,随之一群吞并他群的现象没有了”。<sup>⑯</sup>清代的游牧界限,在旗这一级上的游牧划分是非常严格的。本旗内由于缺草而需要移往他旗的时候,须向中央政府提出申请,此类事情一般由理藩院处理。每个旗的牧地对整个旗的牧民来说,都具有一定程度的公地意义,佐领或苏木有大概的游牧范围,但是没有游牧界限。<sup>⑰</sup>虽然清代旗界严格限定,旗中佐领集团则流动交错。一个旗一般设有若干个苏木,即佐领。每一个苏木由大约 150 户组成,而大约每 50 户又构成一个嘎查。嘎查下每 10 户又构成一个畜群组(蒙语:arban)。在一个旗的范围内往往有若干个地方分别做为四季的营地。这些营地分在不同的苏木。每个家户没有一片确定的土地,只是有一片在习惯上得到承认的可以在不同的季节放牧的草场。通常 4-5 个有亲属关系或相处友好的家户会结成一个共同迁移和居住的“浩特”,以互助合作的方式进行放牧。基层牧团的流动并不是各家各户任意协商的结果,通常是由一个嘎查内富于放牧经验的长者进行统一的安排。<sup>⑱</sup>在集体化时期,各公社都有固定的草场,各生产大队又有自己固定的草场,各大队根据草场的情况划分季节营地。由于集体化的实施,草原统一规划,营地的迁移也是由小集体做出决定,“老牧民及社队干部根据查看结果,拟定营地的利用计划。同时根据水源状况以及地形、土壤(盐碱土的有无)和植物生长发育的特点,决定整个营地利用顺序,即选出第一个营盘的位置和划出转移营盘的路线”。<sup>⑲</sup>

置和划出转移营盘的路线”。<sup>⑲</sup>

## 2. 以“共有”为基础的互惠交换

因为要因环境的变化而经常的移动,牧民并没有草场所有权的观念,而更为注重使用权,正如笔者在调查中遇到的一位牧民所说:“雨水好的话,一千亩就行了,要是大旱,即使你有一万亩草场,还不是白白等死吗?!”可见,因为水草资源的不稳定,游牧民对草场的权利有着与我们通常认为的“财产权”不同的理解。“蒙地的土地制度环境与内地几乎完全不一样,内地以土地私有权为主,蒙地却是占有权,蒙地主要是供游牧民族放牧的,蒙地的札萨克享有领有权,但札萨克并不直接占有土地的放牧权,放牧权实际上公有,放牧区无私人占有的概念”。<sup>⑳</sup>对于牧民来说最重要的是对草场的使用权。在资源分布不均的情况下,移动的权利即是生存的权利。在灾害来临的时候,当一个游牧群体在其习惯使用的草场上接纳了其他前来躲避灾害的牧民,则意味着它获得了在其遭受灾害时向对方的社群获得互惠性回报的权利。在笔者的田野调查中,在锡林郭勒盟西部最为干旱的苏尼特草原上,直到 1990 年代末,遇有灾害之年,“走场”依然是他们最为重要的躲避风险的方法。随着暖棚建设的加强,雪灾已经不是人们最担心的威胁,旱灾才是最大的风险。在 1977 年的雪灾中,旗里统一组织的跨越旗界的走场保住了大部分牲畜。而在之后 1989 年、1995 年、1999-2001 年的大旱灾中,牧民则主要依赖亲属关系和朋友关系建立的社会支持网络来联系“走场”。“都是牧人”是牧民在解释自己即使在草场划分之后依然接受他人来走场的原因时经常使用的一句话。在他们看来,畜牧生计中的风险是牧人生涯无法避免的一部分,包容性的互惠才是应对风险之道。但这样的应对旱灾的互惠合作越来越难以实现,近几年来牧民普遍要付出每天每只羊 3-7 元的草场使用费才能在别人家的草场上走场。

## 3. 以“神圣自然”为基础的集体规范

蒙古萨满教的神灵结构是以“长生天”为中心的众神并存的多层次结构。<sup>㉑</sup>在蒙古人的心目中,确有一个至高无上的神灵,就是“长生天”,蒙古族赋予它以极大的神力。《元史》卷 72 有关于祭天习俗的记载:“元兴朔漠,代有拜天之礼。衣冠尚质,祭器尚纯,帝后亲之,宗戚助祭,其意义幽深古

远,报本返始,出于自然,而非强而为之也。”在古代蒙古人的观念里,天和地是浑然一体的,认为天赋予人以生命,地赋予人以形体,因此,他们尊称天为“慈悲仁爱的父亲”,尊称大地为“乐善的母亲”。他们还崇拜山岳,崇拜河流,认为这一切都是由神灵掌管着。“蒙古人因为把一切万物当作神灵来崇拜,从而也崇拜山川及土地的其他部分或掌管这部分的神灵,这种圣地可以分成共同的和个体的两类”。这个个别的圣地就是所说的敖包。所以祭敖包不是单一的祭天或祭地。祭敖包是祭各种神灵,是个综合的概念。<sup>②</sup>敖包即以为神祇所凭,故蒙古族“敬之甚虔,故遇有疾病,求福等事,辄魏鄂博是求”。人们向敖包所求的事项包括“向天神求雨,向地神求草”。<sup>③</sup>

更加重要的是,敖包还是游牧路径和游牧界限的标志。在地势较为平坦的游牧区,每隔12~13里就有一个敖包。我们知道这构造极其简单的敖包——堆土成丘,丘上固定一柳枝丛——是蒙古族萨满教长“长生天”崇拜的中心,敖包祭祀在蒙古族文化中占有重要的地位。从旗、苏木到嘎查、家户,不同层次的社会群体都有自己的敖包,并定期举行祭祀仪式。与敖包祭祀一同举行的那达慕大会,既是人们摔跤、赛马展示家族实力的场域,传统上也是人们协商和分配的草场的场合。敖包标识的是群体的游牧区域,这片区域是供人膜拜的圣地,敖包是它的保护神。敖包所祭开始是自然神灵,后来也包括祖先的神灵,是特定社会群体的认同中心。我们就此可以发现,传统蒙古社会中的生态空间是与其神圣的信仰空间重合在一起的。每一片敖包标志的牧地同时都是一个特定的社会集团的信仰空间,在这个整体性的空间里,天、地和人是融合在一起的。万物有灵的自然观是“环境”本身成为具有超越性价值的“神圣”实在,而这一神圣的生态空间与游牧社群的社会空间重合在一起,对自然的尊崇与对集体的认同是相互印证并相互强化的。这样,我们也便不难理解,为什么在一片没有围栏的草场,如果有强烈的集体认同和社会规范,哈丁“公地的悲剧”那个只顾最大化个人利益的牧人形象就只能是个子虚乌有的假设。

## 结 语

无论是干旱区、半干旱区草原牧民的日常生

活的经验,还是西方生态学研究中的“非平衡生态系统”研究的最新进展都向我们印证了“不确定性”在理解草原生态系统中的核心位置。<sup>④</sup>晚近一些结合近五十年来气象资料的研究表明,在全球气候变化条件下,中国北方地区的干旱化趋势日益增加。<sup>⑤</sup>

本文意在指出以“流动性”为核心的游牧本土生态知识是人类与环境“不确定性”共存的一条重要的社会文化途径。然而,这并不意味着当下草原面临的生态困境可以通过全面地恢复这套知识制度体系来加以解决,而是仅仅意味着“他者”的文化视野中所潜在的启迪文化再创造的可能。可以说,气候变异率的增加带来的高度“不确定性”的环境状态本身即是对自上而下的、集权化的、标准化、简单化的生态治理模式的反叛,而基于本土生态知识的、以地方社区为主体的灵活的风险应对策略才更为适合高度变化的环境。因此,一方面,探索草原可持续发展的途径必须首先破除发展主义意识形态所建构的知识等级对游牧本土生态知识形成的“文化贬抑”。只有文化多样性支撑下的多元发展才是应对不确定性的最佳保障。另一方面,文化的生命力与“共同体”的生命力相辅相成。西方工业资本主义带动的全球链条已经肢解了无数传统社区的社会文化结构,探索能够维护地方性社区共同体的自主性的制度体系是可持续发展研究中一个不可回避的核心问题。<sup>⑥</sup>

①锡盟生态建设办公室:《生态建设法律法规政策汇编》,2003年。

②《京津风沙源治理工程规划(2001-2010)》[http://www.sdpc.gov.cn/ncjj/nzsc/t20080414\\_203913.htm](http://www.sdpc.gov.cn/ncjj/nzsc/t20080414_203913.htm)

③锡林郭勒草原属内蒙古高原的一部分,地形比较平坦、开阔,可利用优质天然草场面积18万平方公里。海拔在800-1200米之间,寒冷、干旱,年平均气温1-2℃,无霜期90-120天。年降水量从西北向东南为150-400mm,属中温带半干旱、干旱大陆性季风气候,以草原类型完整而著称于世,即草甸草原、典型草原、半荒漠草原、沙地草原均具备。

④“锡林郭勒盟牧民经验总结”,1962年10月15日,苏尼特右旗档案馆藏,15-1-11。

⑤Brokensha, David, Dennis M. Warren, and Oswald Werner, *Indigenous Knowledge Systems and Development*. Washington, DC: University Press of America. 1980. Fikret Berkes, *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*, Philadel-

- phia, PA: Taylor & Francis, 1999, p. 8.
- ⑦ Mark Hobart, *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*. London: Routledge. 1993, p. 1.
- ⑧ Raymond Williams, "Ideas of Nature", in *Problems in materialism and culture: selected essays*, London: Verso, 1980, pp. 67 - 85.
- ⑨ William Leiss, *The domination of nature*, Ann Arbor, Mich: UMI: 1970.
- ⑩ Berlin, Brent, *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton: Princeton University. 1992.
- ⑪ Mark Hobart, *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*. London: Routledge. 1993, p. 17.
- ⑫ Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.
- ⑬⑭⑮爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海人民出版社,2006年,第402、399、408-409页。
- ⑯ Michael Bollig and Barbara Göbel, "Risk, Uncertainty and Pastoralism: An Introduction", In *Nomadic People* 1997(1).
- ⑰⑱⑲王建革:《农牧生态与传统蒙古社会》,山东人民出版社,2006年,第40、41-42、47页。
- ⑳㉑[俄]拉基米尔佐夫:《蒙古社会制度史》,刘荣俊译,中国社会科学出版社,1980年,第163-179、259页。
- ㉒ Caroline Humphrey & David Sneath, *The End of Nomadism? Society, State and the Environment in inner Asia*, Durham: Duke University Press. 1999, p. 174.
- ㉓王建革:《清代蒙地的占有权、耕种权与蒙汉关系》,《中国社会经济史研究》2003年第3期。
- ㉔佟德富主编:《蒙古语族诸民族宗教史》,中央民族大学出版社,2007年,第39页。
- ㉕㉖邢莉:《游牧文化》,北京燕山出版社,1995年,第298、299页。
- ㉗ Ellis, J. E. and Swift, D. M. 1988, Stability of African pastoral ecosystems: alternate paradigms and implications for development. *Journal of Range Management*. 41: 450 - 9; 王明珂:《游牧者的抉择:面对汉帝国的北亚游牧部落》,广西师范大学出版社,2008年。
- ㉘金阿丽、阿拉腾图雅:《近五十年锡林浩特市干旱特征分析》,《内蒙古师范大学学报》(自然科学汉文版)2010年第3期。

## 参考文献

- 恩和:《蒙古高原草原荒漠化的文化学思考》,《内蒙古大学学报》(汉文版)2005年第3期。
- 葛根高娃:《当代蒙古游牧文化相关问题之新解读》,《中央民族大学学报》(哲学社会科学版)2010年第6期。
- [法]克洛德·列维-斯特劳斯:《野性的思维》,李幼蒸译,中国人民大学出版社,2001年;麻国庆:《草原生态与蒙古族的民间环境意识》,《内蒙古社会科学》2001年第1期。
- 王晓毅:《环境压力下的草原社区》,社会科学文献出版社,2009年。
- 许宝强,汪晖选编:《发展的幻象》,中央编译出版社,2001年。
- 杨庭硕:《论地方性知识的生态价值》,《吉首大学学报》2004年第7期。
- 袁同凯:《地方性知识中的生态关怀——生态人类学的视角》,《思想战线》2008年第1期。

作者简介:荀丽丽,社会学博士,中国社会科学院社会学研究所助理研究员。北京,100732

〔责任编辑:毕素华〕