

SGP The GEF
Small Grants
Programme



内生式发展 与 公共事务治理



丽江健康与环境研究中心

前言

承蒙联合国开发计划署及全球环境基金小额赠款计划的支持，丽江健康与环境研究中心（以下简称“中心”）在2018-2020年实施了《重点景观区域内社区为主体的可持续发展能力建设》项目。

在该项目中，为组建社区可持续发展网络、开展社区发展与保护的学习与交流，中心自2018年10月起，先后在北京、丽江举办了六期“内生式发展与社区保护地”工作坊，共有43家公益机构、25个乡村社区及8个政府部门的138名人员参与。2020年8月19日，中心又举办了“内生模式在乡村社区治理中的作用和意义暨三江并流区域社区可持续发展研讨会”。

工作坊的形式多元、内容丰富，包括学者讲座、实践反思、实地参访、案例分析、共学讨论等方式，重点分享“内生式发展”理念在推动社区保护地及社区为主体的可持续发展实践中的经验，同时促进参与者思考公益的本质，探讨公益从业人员在价值观指导下的实践。对于这些付诸心血而别有意义的实践，中心觉得有必要将工作坊、研讨会的核心内容加以整理。

通过整理六期工作坊及研讨会的讲座、分享、案例等材料，我们辑录成“书”，期待可以与更多人分享、交流。

严格意义上，因为并非正式出版，这并不能称之为“书”。在名称方面，考虑到中心在“内生式发展”理念方面的实践及第三部分案例篇内容主要关于乡村社区公共事务的自主治理，故确定为“内生式发展与公共事务治理”。愿我们的努力可以让更多人理解“内生”。

“内生”是自然的、多元的、地方的。这也意味着不存在关于“内生”的标准或框架。与其重视工具、流程等技术、能力，不如透过“书”中的故事、案例去凝视背后的理念、价值观，追寻生命与生活的意义。认同“内生”、尊重社区的人士都值得去探索个人或社区的“内生”之路。愿我们一路同行！

编者

2020年8月

致谢

本书的编印得到了许多老师、朋友、同仁及志愿者们的大力支持与慷慨帮助。杨善华、王晓毅、罗祎楠、陈嘉映、吕星五位老师授权在本书中收录其讲座的文字整理稿。各位老师投入了大量的时间、精力审阅、修改文字稿。社区村民李玉坤、蜂金龙授权在本书中收录其实践分享的文字整理稿并提出了修改建议。工作坊参与者李克翰、蔡静雯、丘慧巧授权在本书中收录其心得体会报告，同时对文字内容加以了调整、修改。在此致以诚挚的感谢。

邓仪、丁平君、耿得安、林静、杨元、曾云川、李克翰提供了案例素材，也为案例信息的完善与讨论分析做出了努力与建议，从而使得本书的案例篇内容更加丰富。工作坊参与者蔡静雯、王潇潇、丘慧巧、谭喜云在案例篇的写作中提供了宝贵的建议，参与了内容的修改及校对工作。在此对上述人士一如既往的支持致以感谢。

志愿者易亚凤、张诗蕊、陈冬梅、罗聃婷、徐晨媛、朱杪杪、李谨亦及同事林静与和青参与了工作坊的录音整理工作。没有这些细致、费时而又需要耐心的录音整理工作，我们将无力呈现本书中的思想与案例。志愿者胡雨亭负责了内容排版、封面设计等工作。联合国开发计划署及全球环境基金小额赠款计划项目工作人员刘怡女士、鲁梅佳女士支持了本书的印制。感谢各位的协助及努力。

丽江健康与环境研究中心的理事吴玉成、监事张亦蕾为案例篇的写作提供了建议，并参与了修改及校正工作；各位同事也为本书的编印做出了不同程度的贡献。在此一并致以感谢。

目录

一、思想篇	001
社会学的基本观点	003
山地社会：传统与现代	015
为己之学——中国治理历史的内生性悖论与当代突破	030
公益人与美好生活	045
可持续发展中的市场、产权与制度	061
二、实践篇	075
自然保护的历程——社会实践者的自我启蒙	076
三江并流区域社区可持续发展实践	102
一个农民的九年项目经历与反思	116
黎光社区保护地的实践与探索	128
三、案例篇	137
一条路	139
乡村图书馆	149
谁的拖拉机？	160
社区能“炒”项目官员吗？	171
项目出了事儿，是谁的责任？	182
乡村的“环保”如何做是好？	190
建立河流保护制度，鱼岂能乱钓？	199
四、心得篇	211
在公益实践中寻找与理解“自我”	212
“在社区”的力量——一个外来者的视角	216
社会组织做什么？关于人的工作	220
五、研讨篇	227

一、思想篇

结合当前中国公益界培训与交流中“重视技术、形式，而疏忽思想”的现状，我们在工作坊中先后邀请了杨善华、王晓毅、罗祎楠、陈嘉映及吕星五位著名学者分享授课，从社会学、政治学、哲学和经济学等学科的视角为公益实践提供思想启发和理论支持。

公益工作归根结底是一项社会实践工作，固然离不开对社会及其解决问题的认识与理解。杨善华老师在《社会学的基本观点》中以生动具体的事例解释了社会学的一些基本概念，如“社会”、“社会契约”、“社会关系”、“社会规范”等，为公益人运用“社会学视野”认识中国农村社会现状及有效开展社会实践打开了一扇窗。而王晓毅老师结合三十多年的农村调查研究工作，在《山地社会：传统与现代》中对山地系统的文化、生态、社会和经济进行了全面的分析，展示了山地乡村社区的社会规模小、生计多样化、追求团结平等且与自然和谐相处等诸多特点。而如何尊重并良好地结合山地乡村社区的特点开展内生性的发展工作，则是王老师对公益人的重要提示。

当“内生”或“内生动力”日渐时髦，作为公益人，我们更需要认真审视自身的“内生”。罗祎楠老师通过在《为己之学——中国治理历史的内生性悖论与当代突破》对中国传统社会治理历史的分析，揭示了如何超越外在的权力体，而使人们获得“我要做”的持久动力，避免沦为权力驱使下的“要我做”。罗老师的分享内容不仅有助于公益人的自我“内生”，也有利于公益人审视公益机构和社区互动中的社区“内生”状况，进而规避“内生性悖论”。作为哲学大家，陈嘉映老师在《公益人与美好生活》的讲座中，从“知行合一”谈起，进而分析“理论”与“实践”

的关系，对“理论能否指导实践”、“何为美好生活”等问题做了哲学分析。对于公益实践，如何从“美好生活”到“良好公益”，则是陈老师留给公益人的哲学思考。

近年来，公益界对市场、资本的印象或理解出现了一定的扭曲，甚至出现了反“市场”或“资本”的情况。作为公益领域的资深实践者，吕星老师在《可持续发展中的市场、产权与制度》中，以可持续发展为例，讲述了市场、制度成本等基本概念和常为人们忽视而又无不左右人们行为的经济规律，进而从经济学角度提供了如何利用经济规律和市场、资本等工具做好公益工作的建议和参考。这些都值得我们认真学习、思考。

编者组织了志愿者整理录音，之后对整理的文字稿进行了编辑，最后由主讲老师审核修改。文稿同时将主讲老师与工作坊参与者的互动交流内容包括进来，期待可以让读者全面地了解主讲老师的思想与理念。

社会学的基本观点

杨善华¹

扶贫与人性

在1987年、1988年做农村调查的时候，我对扶贫的想法是很简单的：扶贫就是政府给钱，发给百姓，老百姓的日子改善了，那就是扶贫了。后来我受触动的一件事情是：在陕北老区，有个村庄里的一个村民，四五十岁还打着光棍，头一年秋天，扶贫工作人员一看他冬天没有棉衣穿，就给了他一件军大衣；他穿了一冬，到第二年春天，天气暖和了，就把军大衣卖掉，拿到钱就去买酒喝了；到了秋天，他又没有大衣了，又找政府去要，政府也只能再给他一件军大衣。我听了这个故事之后有很大触动，当时就觉得扶贫不是一个很简单的事情。这里面就涉及到人性。

就人性来说，其实很多人是有惰性的，未必要勤劳生活，反而是贪图享受、不劳而获。所以，碰到这样的事情，政府的难处是：既要解决贫困问题，又不能养成依赖性。后来我想起二月河的小说《雍正皇帝》里面讲的情况：在传统社会里面，皇帝也是要扶贫的，比如赈灾，长江或黄河发洪水后很多人就无家可归，政府就要开粥厂熬粥给灾民喝。那时候的政府就很有经验、智慧。首先，他们办粥厂用的是陈米而不用新米，意味着灾民吃的东西不是最好的。第二，粥也有两个指标：一是筷子插到粥里不倒，说明粥很稠；二是用布兜住粥不漏水，说明粥很厚，是能吃饱的。政府就通过这个办法告诉灾民要想吃得好一点，可以以工代赈，干活了就能够获得钱、粮食，就可以把日子过得好一点。赈灾的根本目的是让灾民不至于饿死，可以吃饱，但是日子好不到哪里去。

这两年我在农村做调查，对扶贫的了解就更多了。去年我跟

¹ 杨善华：北京大学社会学系教授。本文基于2018年11月第二期工作坊的讲座内容，由林静整理讲座录音、成霄峰编辑文字稿。

邓老师一起去玉龙县巨甸镇金河村。我们在村委会碰到一个老人。我就问他，政府的扶贫是怎么做的？老人说，政府给了他一群羊。我就觉得，政府人员其实挺聪明的。现在扶贫是不能给现钱的，怕老百姓当下就花光了。政府给了村民一群羊，村民也不至于全部杀光。没杀光的话，第二年这群羊是可以算做村民的财产，还可以继续保持符合脱贫的标准。我觉得非常有意思，地方干部确实确实也动了不少脑筋。同样的事情也发生在新疆。今年我去做调研时，在一个乡里碰到一个女孩。她是作为一个典型来发言的，就讲政府扶贫给了她们一群羊，做法跟云南这边是类似的。我们看来很简单的一件小事，其实事件背后的意义一点也不小，因为它涉及到政府的行为、老百姓的想法。就像以前我到河源做调查，听河源村民说，当时邓老师一开始进去搞村寨银行的时候，河源村民的想法也是一样的，就关心邓老师能给多少钱，给不给钱，不给钱的话就不要来河源。基本的态度就是这样，这是老百姓的一种普遍的心态。我觉得，从我们开展项目的角度出发，不管是环保还是扶贫，其实道理是一样的，首先要明白老百姓心里面想的是什么。

人性与制度选择

我从人性开始讲起。人的特点是什么呢？人有一种本能和动物是一样的，就是趋利避害，有好处大家都爱拿，有困难大家能躲就躲。所以，前几天发生的重庆大巴伤亡事故，就是因为其他人都都在看，没有一个人站出来；如果有一个人出来制止一下，可能就不至于发生这么悲惨的事故。这个事情的背后是，大家都觉得这个事情和自己没关系。但是，人与动物的区别在哪里？同样都是趋利避害，人能够区分长远利益与短期利益。重庆大巴上的乘客就是忘记了他们的长远利益，仅顾着眼前的利益，看着别人的笑话，忘记了可能导致自己陷入到灾难中。中国有句俗语是“肉

包子打狗，有去无回”。这就是人和动物的区别。把一个肉包子扔给狗，那狗肯定就叼起来吃掉了，但是如果有个陌生人给我们一个包子，我们肯定会有很多考虑：首先会想，他为什么要给我这个肉包子，是不是有别的企图；第二会想，这个肉包子是不是有毒。当进行这些考虑的时候，我们其实就是在平衡眼前利益和长远利益，可能很多人最后的选择是不吃这个肉包子，避免自身受到伤害。这是从人性的角度来讲人是怎么处理基本的问题。

如果讲到社会学的基本理论，从人性角度来讲，有“性善说”和“性恶说”。性恶说来自西方的文化。西方人信基督教，特别强调的一点是人是有原罪的，因为亚当和夏娃去偷吃了伊甸园的智慧果。所以，西方的制度设计都是依据性恶说提出来的，是一种防卫。比如美国的司法、立法、行政三权分立，其背后的根源是，如果权力都集中在一个人手里，那么他肯定是会用这个权力来干坏事，所以必须把权力分开，让三项权力互相牵制，保证不能做太多的坏事。

三字经里说“人之初，性本善”。中国人讲的是性本善，采取的办法不是防范，而是道德的教化。儒家都是教人如何去规范自己的行为，通过自我修养达到作为一个合格社会人的目的。但是这里有个缺陷，就是人违规了怎么办。其实这也是当时河源村开展村寨银行时吵得最厉害的一件事情：如果有人借了钱不还，那么我们有什么措施来惩罚。大家都担心自己吃亏，不想别人比自己占更多的便宜，这就是人性。河源村最后想出来的办法是：若是不还钱了或者砍树了，他家里所有的红白喜事，其他村民一概不去参加。这是我绝对想不出来的。这样的方式就把违规的村民彻底地孤立起来并边缘化了，全村人都不给他面子。这个办法非常有效，所以他们所有的制度都能够进行下去。这就是如何通过人性来了解普通老百姓心里面的想法，再来考虑如何行动，采

取什么样的做法是最合适且能够解决问题的。

何为社会？

社会是如何起来的呢？按照西方的理论来说，每个人都是个体，都趋利避害，并且要把自己的利益最大化，肯定就要发生冲突。针对这种情况，英国早期社会理论家霍布斯说这是“一切人对一切人的战争”。要解决这个问题怎么办呢？他说需要在社会集体里面定一个契约，允许每个人都能实现一部分利益，但不允许个人利益最大化的企图，从而保证、维持了社会的正常运作。后来卢梭提出了“社会契约论”。需要一个高于每个人的、超越个人之上的东西，发挥惩罚、监督的作用，这就是社会。

西方人是个人主义的，多信基督教，每个人都是可以直面面对上帝，他们关心的是自己死了之后能不能进入天国。中国人跟西方人的归属是不同的。问信基督教的西方人“人是从哪里来”。他一定会说“人是上帝造的”。但是问中国人，他会说“人是父母生的”，再问“父母是哪里来的”，回答说“父母是父母的父母生的”。这就是中国人和西方人在归属感上最大的不同。所以，中国人看自己所处的社会群体一定不是个人主义的。

在中国来讲，基本的社会单位是家庭，每个人首先是生活在家庭里，很多事情都是家庭来帮助操办，比如婚事。平时父母们不关心孩子们谈恋爱，但是到了谈婚论嫁的时候，第一件事情就是双方家长见面。这就是社会出面干预，家长就代表着社会，讨论房子、礼钱等等。有个学生家是浙江的，很有钱，男方是山西的，家里没什么钱。她跟我讲，按照浙江的规矩，嫁女儿要收七万元的彩礼。但是男方家里拿不出来这么多钱，婚事就成问题了。最后是，女方偷偷把钱拿给男方，然后男方又把钱拿出来作为彩礼送到女方家里，才把这个事情解决了。这个程序是不能改的，男方要是降低了彩礼的价格，女方的父母在村里是会被村民说闲话

的。这就是我们通常讲的社会，以及在我们这个社会是如何看这一系列问题的。

社会规范

我特别推崇邓仪老师团队所做的村寨银行项目。大家一起集资凑钱，公益组织也配套同样的资金，这笔钱作为一个公共资金由大家抓阄决定借款顺序并按期还款。这样做比拿些钱出来撒出去的效果要好得多，因为村寨银行项目的背后是有村民的觉悟。是什么觉悟呢？有两个方面：大家都不能欠款，以及欠款了要受到惩罚。

这就联系到我要讲的一个社会学基本词汇——“社会规范”。“社会规范”是由社会学奠基人涂尔干提出的。是什么意思呢？一个社会很好地运作是需要秩序的，没有秩序就会乱套。比如会场秩序的维护，刚才有人打电话，主持人就告诉他可以出去打电话，从而维护会场安静，否则会场就乱套了。这背后就是一种社会规范，通俗说就是规矩。

违反了规矩怎么办？其实是要受到惩罚的。作为一个社会来讲，不像政府掌握着权力机器可以直接动用法律惩罚违反者。社会上有的事情跟法律没有关系。比如单位里的同事一起吃饭，有个同事看到另外一个同事不高兴，就想过去跟他说两句话缓解一下他的情绪，没想到那个同事说“滚一边去”。大家心里肯定在想，这个人很怪，以后大家都不理睬他。这就是社会中惩罚不守规矩的人的通常做法——把他孤立起来。这跟刚才讲的河源村惩罚措施是有些类似的。

社会规范通常分为两类：一类称为正式制度，比如法律法规等正式、书面的制度，还有一类是非正式制度，比如风俗、乡规民约、习惯法、潜规则等。一本官场小说里讲，官场上领导生病了要送红包，5000元是一条线，超过之后是行贿，同时也要回避

4000（送“死”），所以通常情况下送 3000 元，就变成大家普遍遵守的潜规则。

结婚送红包等等类似的行为都属于习惯法或者风俗，是在通过另一种方式来维护社会秩序的稳定。另外还有人情世故、人情往来，在我们社会中都是司空见惯的，都是跟社会的习惯法有关系。

社会关系

无论我们生活在村庄还是城市，都有两种社会关系，社会学称为“初级社会关系”，一种是邻居，一种是家庭，包括了家族。在中国，舅舅是非常重要的，不管是保媒拉纤、分家，舅舅都是要主持的，这在中国是非常独特的一个现象。西方人是没有这个需求的。首先西方人没有“分家”，人到了 18 岁自己就离家谋生，跟中国孩子一辈子都在家庭里由父母照顾负责是不一样的。我有个朋友 20 多年前生了儿子，我们都向他表示祝贺。他就跟我们说：“你们祝贺什么？我被判了无期徒刑，我要从小到大都养孩子，长大了要管他学习，再长大点要管他结婚，结了婚我还得帮他带孩子、想着孩子将来怎么办。”这就是中国与西方的一个不同。

社会关系是我们每个人都需要去应对的，不处理好人际关系，事情可能就做不成。刚才大家讲了要保护生态、草地、生物，这个没有错，但是问题是：怎样才能做到保护？要做到保护是绝对离不开人的，能够争取到政府的支持也是很难的。在体制里，政府对所有 NGO 在一开始都是基本不信任的，不知道 NGO 到底想干什么。所以必须争取到政府的基本信任，然后事情才能做下去。

我们做所有事情的时候，一进入到具体的执行环节就很复杂。什么是做事情？我们首先要去想这件事情有几个环节，在这个环节上有哪些人？如果把所有环节上的人都搞定了，这个事情就做

成了；如果有一个人没有搞定，那事情就做不成。我做事情是非常小心的，唯恐有一个环节出问题。假如我没有找好人，没有跟他疏通好，到时候他不同意，那事情就完蛋了。

官场上有一句话叫“做事要有大局观”。“大局观”的意思是做事情的时候不能只站在自己的角度想问题，首先可以站在对方的角度来想问题，他是怎么看这件事情的，然后他心里怎么想的，他想的跟自己想的是不是一样，如果不一样就要去想怎么变成一样。只有如此，这个事情才能做下去。这个道理是相通的。比如，去年我到江苏昆山一个村子做调查，正好村党总支书记在，跟他聊完后发现他对于村庄的治理很有想法。然后我们想要做社会调查，但是我跟别的调查不一样的地方是要双方共赢，不仅是我要得好处，他也要得到好处。得知他自己快到年龄要退居二线后，我说：“这里村庄治理的经验不总结太可惜，我们帮你调查、总结经验。”他一听很高兴，就允许我们去做社会调查了，而且我们想找谁，他就帮我们找。我们在处理人际关系时必须要去想的是，当我们进到一个环境里面，怎么争取地方政府的同意、争取村民的同意？获得了这两个同意，后面的问题基本上就好办了。

用社会学视野认识中国

什么是人情世故呢？其实就是我们要知道一般人看待一件事情会怎么想。如果不去想的话，跟人的沟通就会有问题。我做了这么多年的农村调查，有一个对老百姓的最基本了解。他们最基本的想法就是要把日子过得好一些。这是一个最普遍的想法。所以我们在做事情的时候必须要想：我们怎么样才能帮助老百姓把生活过得好一点。这样自然就会得到村民的支持、合作与拥护。

从事基层工作，需要了解基层。说白了，基层、农村一样是一个社会。我们去年到黎光村的一个村民小组去看他们开会吵一个问题：如果有人来砍山林怎么办。结果他们最后得出一个结论

是：如果外人来，那毫无疑问要对他们进行惩罚。但是如果是本村的人，好像吵到最后也没有解决。其实通俗来讲就是“内外有别”，村里的人每天面对面，处在“熟人社会”里，大家都不好意思。

做出方案相对来说还是容易的，最难的是操作、执行。我们必须要了解当地的老百姓是怎么想的。符合他们的想法，工作才能真正地推动下去。如果不是这样，最后我们的工作可能是一事无成。村民应付我们的办法有的是，在这方面从来不缺聪明才智。为了应对上面的考察，他们真的是把所有的环节都想到了，会排出一个非常清楚的日程表，上午到哪里，下午到哪里，跟谁开会，跟谁见面，都安排好了。安排好就意味着不会看到不好看的。最厉害的一条就是“抓而不紧”，表面上看来什么事情他都在帮助做，但是实际上没有什么效果，可以说是“轰轰烈烈走过场”。

在中国，体制发挥很重要的作用。所有的单位一般来讲都不能脱离体制、组织。很多NGO是要有一个挂靠单位或者主管单位。这样的一种体制就决定了所有的干部都只对上负责，只要把上面人的问题解决了就行，不能让上面的人看到自己不好的地方，看到了不好看的，自己就不能升官。这就是政治体制。

我们还有一个非常重要的“财政体制”，通常叫“分灶吃饭”。每一级政府管自己的财政，并有向上一级政府交纳财政收入的义务和责任。据了解，每一年政府工作开始之前，下一级政府都是要跟上级政府签署工作责任状作为考核指标，比如GDP达到多少，突发事件控制在多少。到年底如果不达标，那这级政府这一年就白干了，是“一票否决”。财政“分灶吃饭”的体制对我们有很大的影响。据了解，中国目前只有六个省市是向中央财政交钱的，其余省市的财政不够就意味着中央要拨款给它，从中央到省、市、县、乡一级一级地进行拨款，就是“转移支付”。“分灶吃饭”

对于政府来讲，特别是中西部地方政府来讲，我觉得是一个很大的问题，我称之为“焦土财政”，意思是，财政收入就好比是一点水，中央财政浇一点水下去是根本没有用的，因为底下地方政府的财政状况就像焦土，浇一点水，还没到底下就被吸干了，所以这一点水解决不了地方问题。地方需要的是很大的支持力度。这种情况会影响到区域的可持续发展。所以，大家在做项目的话，必须考虑这些问题。如果钱不够用，想要政府掏钱资助是不可能的。

我们的房地产产业发展是很快的，其背后是地方政府的推动。地方政府之所以要推动，其实是因为房地产发展得快对地方政府是有好处的，好处就在于土地出让费。地方财政的主要税收收入在朱镕基总理搞分税改革时变成了国税，等于变成了中央财政的部分。而土地出让费这笔钱实打实是归地方政府的。在有些地方，这笔钱是要占到地方政府收入的百分之三十甚至百分之五十。如果房地产垮掉，那就等于地方政府要破产。这对每一级地方政府的生存来讲都是很现实的。

最近中央政治局开会，提出“六个稳”，要稳就业、稳金融、稳外贸等。我的解读是，中央提出的方针是极其有针对性的。为什么要稳呢？现在其实底下不太稳。就说“稳就业”，其实目前就业的情况不怎么稳，就业不稳就会影响社会稳定。所以，对于类似这样的问题，我最后要讲的一个社会学观点是，我们在看一个问题的时候，不要孤立地看，一定要把它放在和其他社会现象联系的背景下来看，只有这样才能更加看清楚社会现象。就像我刚才讲的，为什么中央政治局开会要把经济作为一个主要的问题？反过来说明，经济问题对他们来讲是目前必须解决的，尤其还有民营企业的问题。习总书记之前召开了一个民营企业座谈会，特别提出来要给大家吃一颗“定心丸”，说明之前民营企业

家不够定心。做社会学研究的一个好处，是可以提升洞察力，能够看到现象背后的逻辑、本质。

以上是我结合实际讲一些社会学的基本观点、分析方法，希望能够对大家有帮助。谢谢。

交流互动

邓仪：杨老师用最普通的语言梳理了社会学的基本理论与知识。通过讲座学习，我自己感觉到启示最深的是：杨老师分析了两条线，一个是以权力为凝聚的上下级关系，包括向上负责的权力体系，一个是以钱为依赖的财政。如果我们从社会现象上看的话，我们体制目前存在的问题是这样。说到公益组织的层面，其实我们也发现这个问题。我们的公益项目也是跟着钱走的——不是哪一个村有了需求之后，我们公益组织通过这个需求去找钱帮助这个村；而是基金会那边已经有钱了，于是我们公益组织编着各种各样的理由去找钱。基金会喜欢社会性别，于是我们设计一个妇女小组的项目。基金会喜欢说可持续发展，于是我们也设计一个环境保护项目。基金会想要的项目，我们全写出来，基金会给不给我们钱？那我们在依赖什么？是以解决社会问题为基调的社会行动，还是以拿到项目为手段的演变过程？我觉得这是需要思考的。公益组织不一定要靠在权力这条线上，但是我们未尝没有靠在钱的这条线上。我们有很多选择。是选择在社会化进程里推动新时期的社会规范，建立社会契约？还是拿着资助方需要的一堆名词去申请钱？这些是不是社区所需要的？项目完后社区产生的社会化进程，是不是为未来的社会进步提供了案例或突破？这可能是我们需要思考的问题。

刘怡：我们希望申请 GEF/SGP 项目的机构都是因为社区有需求才去做事情，但是我们并不知道各个公益机构的实际操作是

什么样的。这就是为什么做工作坊的原因。我们做事情是什么来驱动的？我们经常讲，我们公益组织做事情是使命驱动的。我想我们要思考：我们今天做的事情是为什么？是因为有了SGP项目的经费，还是社区的需求？

问：关于归属的那一部分。小时候问我们是从哪里来。我们第一个想到的是前世，而不是父母，有种不同的价值观与归属感。另外，刚才老师说在社会里可以送一些礼物，我也担心这是不是会导致腐败现象。您如何看待？

答：刚才我没有讲这个问题。我们必须承认在宗教信仰之下各个民族之间对于归属感的差异。我刚才讲的内容主要是针对汉族。藏族相信藏传佛教，我对佛教多多少少有关关注，虽没有到精通的地步，但是我知道中间的差别是非常大的。这种差别作为一种宗教信仰来说，是可以承认的，可以保持信仰的独立，从宗教政策、民族政策来讲都是这样，所以也不必在意这些。藏族同胞可以这么认为。其实从佛教来讲，汉族信佛教的话，他也会受六道轮回的影响。六道轮回也包含了前世的问题。

第二，送礼和人情世故是最复杂的问题。我经常遇到学生送我东西，我是拿还是不拿？我们有一个老师坚决不收学生的任何东西。大多数情况下，我们还是要收一点小的东西。第一，钱坚决不收，这是肯定的。第二，礼物得看，如果是非常贵重的东西，坚决退回去。关于是不是会导致腐败，送礼是最难的事情，到底送礼到什么程度上是腐败，什么程度不是腐败？刚才我举了个例子。过去送3000元不是腐败，5000元就是腐败。这是非常难以划清界限的。我们采取的办法就是礼尚往来，就是他送了我东西之后，下次我请他吃饭，等于是用这样的方式还人情。但是，我没有在藏区生活过，不知道藏区是否与汉族有差异。民族、地

区之间文化的差异是非常有意思的方面，也是社会学必须要去关注的。

问：我是在体制内的工作人员，在保护局。我们现在搞环保督察，对于像丽江附近拉市海的旅游乡村有规范化管理，就给社区带来很多现实的直接经济影响。如果请您帮助做社会学调查的话，我们需要做什么事情？流程是什么？

答：这个没有什么问题，不需要做什么准备工作。我们做调查最担心的问题是，我们进入社区开展调查会不会被拒绝。如果这个问题能够解决的话，我要去做社会调查，我会给他们讲：我绝对不会给政府添任何麻烦，不去曝光，不是焦点访谈，我们可能会看到一些事情，但是仅限于我们看到而已。如果我们要去评估，做完就可以了，没有其他附加的，顶多是写一两篇论文发表。

台湾大学心理学教授黄光博说过，在中国做事情，最难的是把握好一个度，拿捏分寸，到什么程度是最合适的。我的直觉是，即使出台一个好的政策，让谁来执行，执行的效果会怎么样，也是很难想的。作为政府部门来讲，当地的居民在这个过程中肯定是有利益博弈。政府要限制他们，好比是钱到人家口袋里，要掏出来，这个事情是很难的。所以，我的想法是，要解决这个问题，除了限制别人，也要给人家一些补偿、交换。但是关键问题是财政上有没有这个钱。

山地社会：传统与现代

王晓毅¹

大家好。今天我讲的主题是关于山地。工作坊的人员，除了海南来的渔民，其他人都来自于山地，有三江源、丽江、大理等等地方。很多山地的人世代代、祖祖辈辈都生存在山地，对很多事情都习以为常，觉得这些事情本来就是这样的。作为外来人，我会问这个事情为什么会是这个样子？如何讲清楚事情背后的道理、逻辑？这是我来讲山地的理由。

我们很多人都熟悉《愚公移山》。这幅画出自中国著名画家徐悲鸿。这个故事给了我们一些启示：山阻碍交通，生活在山里是非常不好的，所以要把山搬走。总之来讲，似乎“山是一个不好的东西”。这样最基本的认识，对不对呢？在过去差不多30多年做农村发展的工作中，我不断地有不一样的、甚至非常矛盾的认识。

贫困 vs 丰富

关于山地的认识，很容易想到“山区是贫困的地方”，所以我们所有人都想离开山区。上世纪八十年代，我在陕西的一个山区开展农村调查。这个山区给我非常明显的感觉：第一，它分布在一个山沟里，很穷；第二，山越高的地方越穷。这里一共有八个村民组，最下面山脚下的村民组是一组，然后依次排列，二组、三组、四组，一直到最高处山顶的八组。随着海拔的升高，这八个组里光棍的人数比例在迅速地增加。最高处的八组，当时差不多有50%的男人是光棍，甚至出现一家“三代光棍”的情况——老父亲有个儿子，儿子娶了个老婆，然后老婆生了个儿子，老婆觉得山沟里面太穷就离家跑掉了。低处的一组基本上没有光棍，

¹ 王晓毅：中国社会科学院社会学研究所研究员。本文基于2018年12月第三期工作坊的讲座内容，由易亚凤与陈冬梅整理讲座录音、成霄峰编辑文字稿。

因为这是生活条件最好的组。

同时，我做了一份关于妇女流动的区域图，发现妇女有往低海拔村组外嫁的趋向，比如八组的妇女会嫁到七组或者六组，六组的妇女会嫁到五组、四组，或者最好能够嫁到一组，一组的妇女会嫁到城郊附近的农村。结果，城郊附近的农村就出现了很多妇女嫁不出去，因为当时城乡二元结构突出，户籍制度还很严格，农村妇女没有非农业户口，不能嫁到城里，而同时她们还看不上别的地方。这就给我们一个非常清晰的认识——山地是穷的，越高的地方就越穷。

后来，我到青海平安县做农村发展项目。其中一个山区也在一条沟里，同样从下到上分布有不同的村庄。最有意思的是，最下边的山沟里分布的是汉族村庄，再高一点分布着回族的村庄，再往上是一个藏族的村庄。按照既有的经验，我认为，最下面的汉族村庄一定是最富裕的地方，回族村庄则稍差一点，最穷的一定是藏族村庄。而等到调查后我们发现恰恰相反，最高处藏族村庄的生活是最好的。

为什么藏族生活最好呢？青海省东北部是黄土高原和青藏高原交界的地方，干旱少雨，降雨量随着海拔的增高而增加。在浅山区，降水少，农作物收入非常差；在高山区，天气比较冷，降雨量比较高，可以发展农业和畜牧业，既种青稞又养殖牲畜，人们的日子过得非常好。这就打破了我们传统的认识——山地是一个贫困的地方。

山地也有很多富裕的地方。在贵州，我去做农村调查。我看到一个扶贫驻村工作队队长。他就说了一个特别精彩的故事。他说他来自移民局，主管移民，来这里做扶贫，觉得山顶上两个村民组是最困难的，因为交通条件非常艰苦。他们筹划着通过移民把两个村民组搬迁下来。等到他们千辛万苦爬到山顶以后，他发

现，“千万不能搬，人家山顶上的日子过得可好了，有非常好的自然资源”。所以，山地，既可能是贫穷的，同时也可能是富裕的。

封闭 VS 交流

说到“山大沟深”，一般的认识是山地是封闭的。受到地理环境的限制，山里人和外面沟通很少。一般认为，封闭导致很多外来的思想、文化无法进入山地，所以，封闭是山地一个重要的特点。但是，我们发现山地似乎和我们想象的封闭是不一样的。

我们去新疆的帕米尔高原做调查。帕米尔高原仅次于青藏高原，是一个海拔非常高的地方，住着很多塔吉克人。我们觉得，这个地方这么高，一定是交通不发达的一个地方。做调查的时候，我问当地的塔吉克人：“你们这个地方发展，究竟有什么样的大问题吗？”他说最大的问题是羊种在退化。我就很奇怪。他说，当地的羊种都是当年和他们一起从阿富汗迁徙过来的，属于山地的羊种；但是现在由于边境限定，阿富汗的羊过不来，整个塔吉克养的高山羊因为只能自我繁育，开始退化。而从历史上来讲，这个地方是丝绸之路北路的必经之地，曾经有着非常丰富的人文交流。这就像丽江是茶马古道的重镇一样。

本来我们觉得山地是非常不便于交流的。那它为什么会变成一个交通枢纽？恰恰是因为山的存在形成了不一样的自然环境；而不一样的自然环境又会孕育出不一样的物品，而这种产品差异带来了非常强烈的交流、交换需求，比如古代的中亚地区对东方丝绸、茶叶的需求，从而使山地就变成了很多交流往来的通道。所以，山地似乎不是我们所想象的“非常封闭的地方”。

可能还有很多新的思想进入山地，比如最典型的是贵州威宁的石门坎。石门坎是一个完全封闭的山地，但是在20世纪初（1908年），那个地方就形成了一个文化中心，成为一个苗族文化最发达的地方。所以，一些山地也不是封闭的。

落后 VS 多样

更有意思的是，山地到底落后不落后呢？刚才我们一直讲山地是贫困的，所以山地是落后的。我们通常称边远地区的人叫蛮或番，离我们（汉族或国家核心）文化近一点的叫熟番，在国家统治之外的叫生番，生番要比熟番落后，熟番又比文明人要落后。汉族和其他少数民族一直有这样的传统认识。

有一个故事是这样的：在四川西北部，当地人称没有文化的少数民族为蛮子；少数民族所在的地方出产很多丰富的物品。当地人要交换物品就会进山。当地人一进山就向山下的人说“我要进行交换，蛮子在哪儿”。当地人认为山里面的人全是蛮子。但是，山下人认为他们自己是比较开化的，跟汉族接触比较多，所以他们不是蛮子，山上人才是蛮子。于是，他们说“你往上走”。走到山腰，当地人又问“我要找蛮子，蛮子在哪儿”。山腰处的人说“蛮子的话，你再往上走”。这人一直往山顶上走，到了没人的地方，也没有发现任何一个人承认自己是蛮子。山里的人都觉得比他更高更偏远地方的人才是蛮子，才是落后的，而他们自己都已经比较先进。

越来越多的研究，包括詹姆斯·斯科特的《逃避统治的艺术》，认为生存在山地的人群及其文化不一定是落后的，反倒是一种主动的选择。比如苗族，大概在几千年前，和中原人其实没有区别，而且是中原的一支重要力量。后来因为蚩尤被黄帝打败，蚩尤的部落就慢慢地逐渐向山地迁移，寻找一个不被统治的地方，适应当地的环境后，就形成了和中原汉族不一样的文化。

我们发现并不存在线性发展。线性发展认为这个社会是从一个落后到先进，从低级到高级的发展过程。其实，社会不是这样的，是有着多元文化的。因为山地对当地文化形成了保护，所以今天在山地会保留有很多不同的文化。比如语言的多样性。在整个平

原地区，人们说普通话基本上可以相互理解，可能会带有一定的口音。但是多山的地区就会不一样。温州是个非常小的地方，在东南沿海山区。由于山的保护，它形成了很多不一样的语言。温州的一个县就至少有四种语言：靠近福建的区域讲闽南话，靠近温州的区域讲温州话，当地南边山区讲蛮话，更有意思的是中间有一个金乡镇讲金乡话，甚至出了城墙都没人能懂。为什么金乡镇人要讲金乡话呢？当地人传说金乡镇是戚继光抗倭的驻军地，为防范倭寇偷窃情报，就专门形成了这种语言。这种语言也就在山地的保护下一代一代传承下来。所以，“山大沟深”对多样性的形成及保护起到了非常重要的作用。

山地是不是落后的？如果用一些指标看的话，也许山地是落后的，山地公路可能会更少，粮食产量可能会更低；从另外一个角度看，山地也不一定是落后的，因为它形成了适应当地的一种文化、社会和经济状态。

山地是不是贫困的？确实有很多山地是贫困的，但是我们也要看到，山地是有丰富的资源和多样性的发展方式。

山地是不是封闭的？那确实有封闭的方面，交通很差，农产品运不出去。但是我们也要看到，山地也是非常重要的交流通道。

所以我们就会画出一个多种多样的山地。

山地生态系统

中国是一个多山的国家。在整个生态系统中，山地不仅面积大，而且作用非常重要。整个长江中下游和黄河下游地区是平原，而且是粮食的主要生产区，青藏高原是一个高寒地带，整个西北部是一个干旱地带；恰恰是山地的分布造成中国这样的地理格局。整个长江中下游平原之所以形成季风气候，并且有很好的雨水，恰恰是因为喜马拉雅山脉的隆起。高高隆起的山脉逼迫海洋来的水汽向上运动，遇冷后形成降水。假设中国西南部没有喜马拉雅

山脉，西部是一马平川，那么，上海的气候可能会与现在的迪拜相似，处于沙漠的边缘，因为带着水汽的空气会迅速地由上海、武汉很快地跑到中亚，长江中下游平原很可能就变成沙漠。青藏高原在整个中国生态系统中有重要的作用。如果把喜马拉雅山脉炸开了，将影响整个大气环流，所带来的负面影响可能会大大超出人类的预期。

从中观、微观生态来讲，任何一个地方的生态之所以形成，很大程度上是因为这个地方有山。很多人都知道大兴安岭生长着非常多漂亮的树，原来有很多的伐木场。但实际上，因为大兴安岭的存在，所以才有了周边的降水。贺兰山的存在塑造了山两侧宁夏和内蒙古完全不同的气候，山的一边是荒漠，山的另一边是平原绿洲。我们经常讲“山有多高、水有多深”。很多山地都是水源的主要发源地。在那么干旱的地方，贺兰山深处南寺周边像江南地区一样水草丰茂。而地处高寒地区的三江源则孕育了东亚、东南亚地区的众多河流。山地在这些方面的作用几乎是不可替代的。认识山地是一个再发现的过程。从生态学上讲，山地对气候、水资源有很大影响。

山地生态系统与平原生态系统最大的区别在于多样性。“十里不同天”就是专门就山地而言的，是说每一个地方都完全不同于另一个地方，会有不同的生态，有当地特产的作物。山地给我们提供了一个多样的发展空间，作为生态系统是非常重要的。山地的多样性也给山地发展提供了不一样的模式。山地也是很多环境保护 NGO 开展工作的地点。

当然，山地也是脆弱的，比如藏东与川西交界的地方是新形成的高原地带，比较脆弱。但同时山地也有很强的韧性，有很强的恢复能力。

山地经济系统

除无人区外，大部分山地是有人居住的，也就有了它的经济系统。山地经济系统有几个特点。总体而言，山地的产出是不足的。在平原地区，过去粮食亩产量大概是四百多斤，现在可以发展到两千斤，三四十年时间翻了四五倍。但是，山地旱作农业远远达不到这么大的变化量。

山地经济系统一个非常大的特点：山里人拼命地劳作，但是产出非常有限，能够积累下来的很少，农业、畜牧业都是如此。很多人总觉得藏民家里有很多牦牛，非常的富裕。实际上，藏区产品并不是牦牛，而是畜产品；藏民利用牦牛毛、奶等副产品，每一年除家庭消耗以外剩余的东西不多。有一个故事：有位藏族人在青海果洛做了一所学校，同时在生产奶酪，但是奶酪生产很困难，因为牛奶量很少，没有办法增加奶酪产量。当地人告诉我：牦牛产奶量非常有限，除了供小牛吃，还要供养全家人消费，真正盈余卖到企业用于生产商品的牛奶量就非常少。所以，产量低是山地生产的特点。

山地经济系统的另一个特点是多样性。山地生产的物品高度依赖于当地的自然资源。在平原地区，人们可以大面积地推广单一作物。很多平原地区的农业发展变化非常快。过去，农民自己生产并消费农产品，种植很多的作物，如小麦、玉米、杂豆、蔬菜。最近几年，平原的农业基本上是单一化生产，叫“一村一品”或“专业化”，出现了一个县甚至一个地区只种植玉米、小麦、水稻。但是，山地并没有办法来大规模地种植单一经济作物，除非进行大面积的改造。最近有几个典型的山地案例，跟我们传统的山地经济不一样，开始走单一化作物的路线，比如大面积的种植刺梨，一个村、一个乡都在种植刺梨。

传统的山地经济种植具有多样性，不同的山地所能生产的作

物是不一样的。我在云南高黎贡山作调查的时候发现，有的地方种植玉米，有的地方种植核桃、有的地方种植板栗、有的地方种植咖啡，不同的地理高度有不同的作物。最典型的例子是在云南迪庆州，它在全球都是非常典型的山地农牧兼作。海拔低的地方可以种植谷物，高山上适合放牧牲畜，因此形成了当地的生产方式——山下种地，山上放牛，到了冬天把山上的牛赶到地里吃秸秆，到了春天再把牛赶回去。这样，家庭就形成了相对稳定的多样性生产。我们在德钦访问当地人，印象比较深刻的是村子里还有很多年轻人。我就问他们说：“你们这么多年轻人聚在村子里面，怎么不出去打工呢？”他们就反问我一句：“为什么要去打工呢？”他说：“我们地里面种着庄稼，山上放着牲畜，还可以采一点松茸，还可以采一点冬虫夏草，一年的粮食也够吃，还有万把块钱的收入，我为什么要去打工？”所以，多样性是山地经济系统一个很重要的特点。

在山地的很多地方，生产的物品主要用于自我消费，放到市场中的数量比较小。另外，山地的一些特定产品具有很强的地域性，是别的地方无法替代的。这两年，三江源地区向外输出了大量冬虫夏草。而冬虫夏草是地域性非常强的一个产品，别的地方生产不出来。有人试图人工养殖冬虫夏草，但没有一次成功。另外还有滇西北的松茸。所以说山地的经济、物品具有不可替代的特点。

山地社会系统

山地的社会系统有以下几个特点。第一个，规模小。在山地，人们都住在山沟里，能容纳的人比较少，普遍的情况是一个村子住着十几户、二十几户。恰恰是因为地方比较小，山地的整个村社表现出高度的平等性。在小的山村里，人与人之间总体上感觉比较平等，而且彼此中间有比较亲密的血缘关系。山里的人特别

强调平等，甚至到什么程度呢？詹姆斯·斯科特在他的书里讲过一个故事：山地人最不喜欢出现强权的人，有些民族有个传统，一旦族里形成一个比别人能力都强的人，变为权力特别大的头人，族人经常会偷偷把这个强人杀了。山地的人与人比较平等，包括经济差距也比较小，这是普遍存在的现象。尤其是与平原地区相比，这个特征更加明显。

另外，山地的关系网更为密切。在山地，人们不是以村组的形式独立地存活，而是整个区域都是紧密联系在一起，比如说川西的彝族。在彝族中，最重要的能力是背诵家支（家族支系），比如一个人的父亲是谁，他的祖父是谁，他们是怎么分支？只要彝族人能够背诵家支，告诉别人在家支里面彼此是什么关系，他就能赢得别人的帮助，基本上在川西这片山区行走赶路就可以不带一分钱。在山地社会系统里，这是一个很有意思的现象。山地社会系统比较小、团结、平等，和外界的联系比较发达。

山地文化系统

总体上讲，山地的文化系统比较特别。山地人的消费意识与现代资本主义的观念是不一样的。山地比较崇尚与自然、资源相互平衡的消费需求。很多少数民族地区都有自愿节制生育的制度。云南迪庆州的有些村子已经形成了惯例：一个家庭最多生育两个孩子，并且只能留下一个孩子（不管男孩、女孩）在家里，另外一个则离开村庄去别的地方工作。当时，我在做访谈的时候还不是特别信这个事情，后来我碰到了那个村子在外面工作的一个人。他说，之所以出来工作是因为村里有不成文的地方制度：第一，资源是有限的，所以要控制生育；第二，资源是有限的，所以不可能所有的人都留在村里发展。这个现象在很多山地少数民族中普遍存在，包括蒙古族，他们的生育率也远远低于汉族。

更重要的是，山地民族与自然的关系更密切，对自然的崇拜

和资源的依赖更强烈。平原地区的人们更多地认为人可以改造自然。如果冬天想种蔬菜，人们就盖个大棚。冬天冷了，人们可以钻进屋子里去。而山地的人可能更多地感受到自然和人是一体的，要尊重自然。大家都知道梅里雪山登山的故事。当年日本登山队登梅里雪山时，当地人认为这是在登他们的神山，非常不高兴，所以后来在登山队出现事故的时候，当地人觉得卡瓦格博大神终于发威了。

山地非常节俭的生活方式以及对自然崇拜的观念，与现代社会有很大的差距。为什么？其实，现代社会是一个消费社会。有一个关于资本主义逻辑的故事。一位发电工厂的老板非常节约用电，下班后把办公室的灯都关掉。他说，在资本主义社会里尽可能用最少的东西产出最多的东西才能赚钱，工厂里用的电是生产成本，需要节约以产出更多的电。当他回到家，他把灯、空调全打开。为什么呢？他说，人们要是不消费用电，那生产出来的电卖给谁呢？在资本主义逻辑里，社会就是要大量地生产，然后去大量地消费。这个逻辑在资本主义世界是自洽的。因为工厂大量生产了，所以工厂就能够赚钱。因为人们大量消费了，所以人们的日子也就过好了。总之，资本主义鼓励消费：你要有空调，你没有空调舒服吗？你一年穿十件衣服不比十年穿一件衣服更好？上世纪八十年代乃至最近几年，我们整个政府出台的政策实际上也是在刺激消费。但是，当我们面临自然资源约束的时候，这个逻辑就出问题了。最近我们才发现，雾霾、过量使用农药与化肥等等都出现问题，于是又回到国家提出的绿色发展。而绿色发展的核心、契机，恰恰很深地存在于山地系统的社会、经济、文化之中。

山地的社会经济发展

山地的发展和社区内生之间究竟是什么关系呢？在中国，山

地在未来的发展中具有举足轻重的地位。山地发展不好就会影响整个中国的生态、环境乃至生计方式。平原地区的发展可以借鉴西方世界的经验、模式，可以不要内生。北京的发展可以将美国曼哈顿的模式搬过来，不会有很大的问题，把香港的模式搬到上海来也不会有特别大的问题，因为城市化进程有高度化的趋同。

但是，中国的山地发展没有办法复制外面的模式。首先，山地不能走传统的发展之路。第二，不同的山地也没有办法走相同的道路。把三江源的发展方式照搬到香格里拉，把丽江的发展模式搬到帕米尔高原，可能吗？实际上是不可能的。由于山地是一个多样性的发展状态，没有成功的案例可以复制，所以山地发展才需要社区的内生。

我认为山地的内生发展会有一些共同的特征。第一是多样性，未来山地发展很有可能不是单一的模式、道路。比如，一个村庄全部种植玛咖，成为专业的玛咖村；一个村庄专门种菊花，所有的地区都种满菊花。单一种植是一种发展方式，从目前来讲，也许在短时间内能挣钱；但是从长远来说，它对当地的生态、环境以及整个生境的稳定性会产生负面的影响。在任何一个小生境里都要存在一个多样性的发展。第二是规模小，任何山地出产的产品都不是大规模的。第三，很重要的是社区发展和当地的自然、社会是相和谐的。这一点可能是未来山地发展与其他地方发展不一样的地方。

交流互动

问：山地社区的农产品都是小规模，无法实现大规模。如果山地社会要实现可持续发展、绿色发展，应该怎么实现社区的产品与市场对接？

答：确实存在山地大规模地种植单一经济作物的例子，比如

贵州的刺梨。这种方式存在的理由主要是市场因素。小规模的产品很难打出名气，很难卖出去。如果量多，产品就会好卖。其次，单纯的刺梨本身没有大市场，但是深加工后的产品会有市场。

我个人不否认这种种植发展方式。但是，这里有两个方面是需要注意的。第一是很大的投资。第二是产业对当地人的排斥，大规模的产业种植实际上只需要少量人参与。第三是潜在的风险，一旦单一作物种植失败，对当地生计有影响。最近的精准扶贫工作强调产业扶贫。在很多地方，政府与投资商共同开发单一作物种植，比如一些地方的猕猴桃、火龙果。这需要我们慎重对待。

大规模的单一种植有风险和优势。同样，多样化种植也存在优势、不足。首先，它的销路难度大。其次，它对农民的好处是可以规避风险、保证稳定性。最近，气候变化导致农业生产环境越来越不稳定。农民的多样化种植恰恰有一定的好处，反正东边不收西边收。

多样化种养殖模式的产品怎么跟市场来对接？更多的探讨是如何连接生产者与消费者，实现利益与风险共担。这个机制的建立可能让小规模多样化种植有发展前途。比如中国农业大学叶敬忠的实践示范是将北京的几个社区与河北省的农村对接，灵活供应联系鸡蛋、猪肉等农产品。

现在的农业生产越来越市场化。同时我们应该更多地考虑如何在社区内部建立市场。地方社区的市场、集市的作用已经越来越弱。以前的集市是当地人交流产品的地方，互通有无，比如买卖鸡蛋、刀具等等，但是现在的集市已经变成外来食品的充斥。如果我们超出了单一的村庄，构成了一个区域网络，那么这样的区域内物品交流可能有助于多种多元农产品生产、市场的成功。

问：无论是资本主义逻辑发展模式，还是多样性、小规模与

自然和谐的发展模式，这两种模式体现和对应哪些人性特点？如何通过再学习、再教育来克服这些弱点，发挥优点，实现人地和谐？

答：说到人性，话题就很大。资本主义所建构的是大鱼吃小鱼的逻辑，社会与生活中充满竞争。人们对财富的掌握，构成发展的动力。我们认为这是人性。在生物链里，这是弱肉强食。人占有得越多，在食物链上就占据更好更高的地位。现在有另外的研究，越来越多地在揭示地方的逻辑。很多社区并不是我们认为的强权逻辑。有研究发现，在陕北村子里，人在村子里有多高的地位，不在于人掌握了多少资源，而在于释放了多少资源，也就是能够帮助别人。有钱的财主，为富不仁；有些人并没有什么财富，但是喜欢帮助别人，拥有很高的威信。两种人性——弱肉强食、友好共赢——同时存在。

在后现代社会，或者小康社会、和谐社会，社区中应该有第二个共赢逻辑的存在。很多时候，我们也会看到地方制度在保护社区的公平性。比如，云南迪庆州雨崩村有很清楚的养马用马制度：每户家庭只养一匹拉游客的马，游客增加后就变成每户两匹马、三匹马。雨崩村的整个分配制度更多地体现公平，而不强调效益。在多样性、规模小、与自然和谐的山地发展当中，可能需要真正地探讨公平性的问题。当时我在内蒙古浑善达克沙地做草原保护项目，灌输的基本理念就是参加项目的人员不要追求发财，因为村子里的资源不足以支撑任何人发财，要发财的话只能去村子外面发展。

问：过去藏区人与人、人与自然、生命之间都是和谐的。随着发展，外来的企业、政策等等导致当地人原有的生活方式出现了问题。如何保持当地人原有的生活方式、传统？

答：因为我不懂藏语，所以我对藏族文化中最核心的部分了解不够透彻。其实，我觉得，现在很多 NGO 把藏族文化中蕴含的与自然和谐、众生平等的观念放大了。在藏族和汉族、很多民族的文化核心里，天人合一、和自然相协调都是存在的。在实际生活层面，其实我们并没有都做得那么好。我们还很需要把这些观念更好地落实到日常生活中。对于藏族人来讲，仍然存在环境教育、保护与发展的问題。这是第一个方面。

第二方面是如何把文化和科学相联系、沟通。在谈科学与文化的时候，不同群体之间有差距。藏族的文化习俗和环境保护有着密切的关系，但是我们很难用科学知识解释。做科学的人认为文化习俗是迷信。而当地人又认为科学知识根本解释不了文化。现在可能很需要做的是沟通科学与文化，打通隔阂。

问：藏区很多人受到佛教教义的影响，不管是物质还是精神上都知道幸福，但是现在人追求得特别多，失去了知足的幸福，再去找这种幸福的时候就找不到。这方面有什么建议、看法？

答：大家都可以看得到现代化对人们的这种负面影响。其实，在整个现代化进程中，藏族地区和藏族人走得相对慢一些，但是藏族确实比较早地开始反思现代化，而且践行在他们的行为中。在滇西北迪庆的藏族村子，当地人开始反思现代化带来的负面影响。第一，村民都喜欢喝饮料，饮料喝得越来越多，当地的高血压、心脏病的发病率也明显地增加。第二，接触到现代文化后，村民觉得自己不幸福，失去了生活的意义。在三江源，藏族文化对现代化的反思更早、更警觉，而且已经采取行动，比如刚才加阳东云老师讲的捡垃圾。

也有宗教界人士认为，藏族文化发展确实遇到了危机。比如，经幡本来是表示对佛的崇敬，现在则过于物质化、泛滥；撒的风

马旗，已经变成一种对环境的负担。这些反思有利于在发展中避免现代化的负面影响，但是难以完全避免。我们仍然看到很多现实的问题。接受现代教育的藏族人进入城市很迷茫，找工作不如汉族人，而回到社区又不适应、不愿意。

如何解决这些问题，谁也没有灵丹妙药。但是，大家一起看到问题、探讨解决问题，不断地向这个方向走下去，会有很有意思的探索，会产生蛮多的经验。

为己之学——中国治理历史的内生性悖论与当代突破

罗祎楠¹

“要我做”和“我要做”

内生式发展，似乎是一个很抽象的问题。简单来说，我们讨论内生性问题就是讨论发展动力的问题。上小学的时候，老师一直不断地问我们的一个问题是：“要我学”还是“我要学”？

什么是“要我做”？

如果是“要我做”，其实前面暗含有一个主语，“谁”要我做什么？比如政府、公司等要开展的一系列项目，“谁”要我做什么？是组织、上级。从本质上说，当我们做一件事情的时候，在我们之外有一个独立于我们的、更有权力的体系、制度或组织。我们是其中的一员。所谓外在力量，可能是政府、领导、资本，也可能是非常广义的抽象群体，如观众、人民。我们这么做是为了满足他们的需求、得到他们的支持——是“为了”他们。在这中间，我们可能有很多的主动权，是非常灵活的个体，并且似乎不需要听任何人。

我们行为及目标的最终决定权是外在的，是属于超越个人的庞大组织、群体、系统、资本力量。从终极的层面来说，在“要我做”的逻辑中，人是不自由的，有外在的、非常大的力量左右着我们的行为。我们最终走下去的动力受制于外在事物。

这是什么呢？在政治学里，这就是权力现象——人们最终不能决定自己要做的事情，而由另外一个独立的体系或个体来决定人们做什么事情。在权力现象中，受到权力支配的一方，尽管可以在一些具体的情境下表现为非常得灵活、高兴、欢腾，但其最终是被整个权力体系所支配的。

¹ 罗祎楠：博士，北京大学政府管理学院助理教授。本文基于2019年4月第四期工作坊的讲座内容，由罗聘婷、徐晨媛与朱杪杪整理讲座录音、成霄峰编辑文字稿。

什么是“我要做”？

首先，“我要做”并不意味着可以脱离那些“要我做”背后的权力系统。换句话说，没有一个人能脱离于权力世界。即便是荒岛上的鲁滨逊，其背后也有一个权力世界在支配着他。这就是由他所信仰的《圣经》构造的上帝的世界。因此，“我要做”是不可能脱离于“要我做”背后的权力世界或者体制而存在的。

“我要做”所要寻求的是，当我们身处在一个不可能摆脱的权力系统中时，自己如何获得持续不断的、不需要依赖于外在力量而持续做事情的动力。如果用哲学家的话说，这便是最为朴实本真的生活动力。它来自生生不息的生活意义世界。在“我要做”的持续过程中，我们会感到：从生活中获得的动力可以使自己超越、克服其中的种种不确定性。

生活是什么？

生活总是被一个一个“事故现场”闯入，但这些事故产生之后，我们还要不要做这件事情？“我要做”的时候，不能光靠理想、信念、冲动，也不能只靠外部条件的支持。那么靠什么呢？

“内生”的本质除了“内”之外，还有“生”。这个“生”是怎么来的？孔子说：古之学者为己，今之学者为人。在孔子看来，“我要做”就是“为己之学”。我们要讨论的“内生性”就落在了“为己之学”。一说“学”，很多不再上学的人可能觉得离自己很遥远。在中国传统思想中，我们每个人现在做的所有工作都是“学”——了解、理解、探索外部世界，解决问题。我们坐在一块讨论，就是“学”。公益组织做的事情，比如在农村解决环境、贫困与教育问题的过程，全都是“学”。“学”看似遥远，其实就在我们身边。“为己之学”则是为了自己而学，就在我们生活之中。

治理的历史悖论

在清华大学讲授 MPA 课程时，我跟来自政府部门、公益组织的人员说到上面的问题。他们一开始就觉得这是空话——虽然这话来自孔子，但也只是一种说法。当他们把这理解为一种说法的时候，其实已经蕴含了一个不自觉的想法。这个想法是有来源的。

理想中的道德观念一旦与外在的权力结合，就产生了一种逆反效应——本来我们讨论的是“我要学，我要做”的问题，结果就转化成了一种“要我学，要我做”的问题，反而更大地束缚了个人自主性。

这是在中国历史上经常出现的悖论。我们要试图去切断这种转化的可能。如果不切断，今天所有美好的东西，一旦登上主流媒体、黑板报，变成自上到下推动做的事情时，可能都会变成“要我学、要我做”，不管这种力量来自官僚体制，还是资本支持的公益组织。

我们能切断这种转化吗？

这背后隐含着更深层次的考量。第一个层面，当我们拥有或面对权力的力量时，我们应当如何安放自己？这是我想讨论的人和权力的问题，是核心问题，也是希望大家去思考的问题。

第二个层面是，什么样的组织方式才可以保证成员拥有生生不息的探索世界的动力，而不是依靠利益诱惑、高调的宣传或是强制？

我们可以从历史上看到那些让我们深思的方式。中国历史上很多杰出的思想家都遭遇到了内生性的悖论——一开始是“我要做”，之后就变成了“要我做”，反过来压抑了“我要做”。我们从几方面分析这个悖论产生的过程。

官的逻辑

王安石在十一世纪就提到了“官的逻辑”。

“故天下之有德，通谓之君子。有天子、诸侯、卿大夫之位而无其德，可以谓之君子，盖称其位也；有天子、诸侯、卿大夫之德而无其位，可以谓之君子，盖称其德也。位在外也，遇而有之，则人以其名予之，而以貌事之；德在我也，求而有之，则人以其实予之，而心服之。夫人服之以貌而不以心，与之以名而不以实，能以其位终身而无谪者，盖亦幸而已矣。”——王安石《君子斋记》

这段话的意思是：君子其实有两种，一种是靠官位，还有一种是靠德，即个人的修为。人的官位是自己掌握不了的，碰上就有了，别人叫他君子是因为他当官，大家对他的服从是“以貌事之”；德是属于自己的，但必须通过实事求是地“求”才能得到别人的尊敬；如果别人只是因为官位服从他、称呼他，而他这辈子不会因为事故被贬谪，简直是太幸运了。

一个人的名誉、地位都不是为己之学或“我要做”而得来的，而是外在的权力赋予的，这可以使别人在某段时间对他服从恭敬，但他不被权力左右的情况太少了，他的命运是不确定的。这就是一种官的逻辑，即根据权位决定人的称呼、名誉。

王安石说，官的逻辑还包括推行朝廷的法令。虽然命令很好，但由于地方官员不理解命令，不了解地方的情况，常出现朝廷“其意虽善”，但在真正推行的过程中，很可能出现恩泽不一定能“加于民”这种完全相反的情况。

“使之典狱，未尝以不知狱为耻，以今之典狱者，未尝学狱故也。天下之人，亦已渐渍于失教，被服于成俗，见朝廷有所任使，非其资序，则相议而讪之，至于任使之不当其才，未尝有非之者也。且在位者数徙，则不得久于其官，故上不能狃习而知其事，下不肯服驯而安

其教，贤者则其功不可以及于成，不肖者则其罪不可以至于著。”

——王安石《万言书》

“典狱”就是监狱的管理人员。这些人不认为他们不懂监狱规则就是羞耻，觉得不必“学”，在这个监狱干两年，可以再去干别的事情。如果来了一个人，真的是踏踏实实想干事的，大家反而“相议而讪之”，聚集到一块，觉得这人简直是要惹事。这是另一种官的逻辑。现实中也有这样的例子：整个单位的人成天打麻将，从早打到晚，有一个人想做一些事情，但是当他要干事的时候，别人还说，怎么不打麻将啊？

“钩校靡密、上下相遁。”——朱熹《建宁崇安县五夫社仓记》

朱熹也说了一种官的逻辑。由官僚逻辑主导的社会救济、开仓放粮，结果是什么呢？这些官员们考虑的是，放了粮，如果收不回来怎么办呢？那么，这些官员接着就会想，最好先别放粮，有事先向上汇报，把程序弄清楚，等灾荒都过了再说。当时，朱熹的差遣职务是提点刑狱，相当于现在主管一省司法的领导。他自己也在基层探索了社仓制改革，目标也是要克服“官的逻辑”。

“往者新民盖常弃其宗族，畔其乡里，四出而为暴，岂独其性之异，其人之罪哉？亦由我有司治之无道，教之无方。”——王阳明《南赣乡约》

王阳明在《南赣乡约》中指出，之所以出现这么多“弃其宗族，畔其乡里”和基层动荡的事情，是因为地方官员不作为，不关注实际的事情，不解决问题。这时候王阳明已经是南赣巡抚，他说这些的目的也是在针对官的逻辑。

政治权威的逻辑

从上面的材料可以看出，在中国传统时代，官的逻辑是一个共同的敌人。问题的关键在于，基于这样一个共同的敌人，这些

融入权力体系的思想家如何解决这个问题呢？王安石提出一种解决方案：如果管监狱的人员对监狱的情况都不了解，要解决问题就增加他们的知识，开展官员培训。这里的知识指的是一种专门性的知识，就是告诉管监狱的人要做什么事情，怎么管理监狱。

“万物莫不有至理焉，能精其理，则圣人也。精其理之道，在乎致其一而已。致其一，则天下之物可以不思而得也……”

夫身安德崇，而又能致用于天下，则其事业可谓备也。事业备而神有未穷者，则又当学以穷神焉。能穷神，则知微知彰，知柔知刚。夫于微彰刚柔之际，皆有以知之，则道何以复加哉？圣人之道，至于是而已也。且以颜子之贤，而未足以及之，则非道之至乎？圣人之学至于此，则其视天下之理，皆致乎一矣。天下之理皆致乎一，则莫能以惑其心也。”——王安石《致一论》

王安石说，在这种情况下，什么样的人才能真正做到“一”呢？首先要“安身崇德”，把自己安放好，做一个有德的人，把事情做好。接下来他说，还要在政府里积累知识，也就是“致用于天下”，在实际的政治工作、改造社会的过程中不断获得知识。当知识累积到最高级别时，才能真正进入一个圣人的世界，权力的世界，可以真正主导一切的世界。这个世界就是“一”。只有在累积完之后，才能看天下万物都无所不能，才会成为绝对的权威。这是一个知识优先的逻辑——知道得多，经历得多，就是权威。这种逻辑可以推导出一种可能性，就是去不断追求知识，但也可能出现另一种可能性，就是让权力主宰者声称自己就是那个“哲学王”。

“自周之衰，以至于今，历岁千数百矣。太平之遗迹，扫荡几尽，学者所见，无复全经。于是时也，乃欲训而发之，臣诚不自揆，然知其难也。以训而发之为难，则又以知夫立政造事追而复之之为难。然窃观圣上致法就功，取成于心，训迪在位，有冯有翼……以所观

乎今，考所学乎古，所谓见而知之者。”——王安石《周礼义序》

王安石的知识逻辑会转化为非常不一样的逻辑。他在《周礼义序》中说，他写这个书，不是他的功劳，是皇帝的功劳；他的知识都是从皇帝来的，这套理论是对皇帝的知识的总结，所以，皇帝什么都知道。他认为，皇帝之所以是皇帝而且具有权威，是因为他的知识超过任何人，先知先能。

从中我们可以看到，当知识和权力相结合，它就会赋予权力拥有者一个看似高大上的、由知识构成的绝对权威，而这样的绝对权威实际上就否决了其他任何获得同样知识地位的可能性。

尽管这套逻辑相信知识很重要，但它没有告诉别人该如何获得知识，以及这样的知识其实只是获得权位过程中的副产品而已。当我们把知识作为一切的时候，就为反知识的力量打开了大门。谁都可以声称自己具有知识，而没有人真正走到一条不需要声称却默默获得知识的路上。

比如，王安石新法实施过程中，国家对道德知识的规定，却引发了不同学说间无法调和的争论与相互排斥。大家熟悉的《清明上河图》，是北宋张择端的作品，反映的是新法在宋徽宗时期造成的一些社会思想状况。图上很多有意思的细节也反映了当时的社会状况。



《清明上河图》局部细节（来自网络）

左图中，一个人拉着车，车上都是犯了政治错误的人写的书

法。尽管写字的人是书法家，但他写的字都被直接拿去扔了。右图也很特别，是街上相遇的两个文人，一个人拿着扇子挡住自己的脸，不看对面的另一个人。而另一个人好像也拿着东西挡着。他们一个是新党，一个是旧党，都以看到对方为耻。超越官僚逻辑的设想，一旦依靠国家权力推行，反而可能撕裂人与人之间的理解与包容。

为什么呢？因为当每个人都可以去声称自己具有道德权威、自己是正确、站在制高点的时候，或者每个人的理念被权力支持的时候，最终的结果一定会划分出那些与他理念不同的敌人，而当那些人也在进行敌我划分的时候，就会造成整个社会的分裂。这种分裂同样影响到治理。比如从画中我们还可以看到，当时东京城的城市管理是何等松懈：大概是因为大家过于关心高调的道德知识，却忽视了该如何解决具体的治理问题。

大众动员的逻辑

第三种情况就很有意思，是王阳明的逻辑，当初也是为了克服官的逻辑。这个逻辑来自王阳明最基本的一个说法：“无善无恶心之体，有善有恶意之动。知善知恶是良知，为善去恶是格物。”大致的意思是：人的内心本体是没有善恶之分的；人的意念一动，想一个什么事，善恶就出现了；意动之后，就想知道这想法对不对，比如想要去偷东西，然后一想这是不对的；知道对错之后，人就知道该怎么去做对的事情。

王阳明做了一个非常简单的心理测试过程。在他看来，只要这样去做，人就可以不断地把恶去掉而获得善意。这种内心真正的善是不需要通过求得知识及与外部世界发生关系的过程的。所谓“善”的求得就是自己欲念的转化。

如果不需要通过向外界探索知识，怎么才能为善去恶呢？王阳明在现今的江西赣州地区组织了“乡约运动”教人为善去恶。

王阳明认为，这个地方道德败坏，人要改正错误，总得有外部的压力。他说：“人虽至愚，责人则明。虽有聪明，责己则昏”。再笨再愚的人，批评别人时绝对清楚；再聪明的人，批评自己的时候就会糊涂。通过这样一个理念，他想去完成克服官僚的逻辑，达到为善去恶。他有一套完整的程序：在地方上，人们每个月按时聚在一起按照固定的仪式为善去恶，人们首先说一说每个人有哪些好处优点，然后就开始揭发各自的不足、错误。比如，大家说某个人有错误，这个人就说：“哎呀，我自己有很多错误，有错误就改正。”这个人讲完之后，大家就又团结，这样做下去，直到仪式结束。外部力量可以把人性中恶的一面鼓动出来——为了自己的地位，去挑剔乃至制造别人的错误，然后再通过外部庞大组织的压力使这个被挑错的人改正自己的错误。

王阳明本来需要解决“我要做”的问题，但一旦与由很多人组成的权力体系结合在一块，实际上就又转化成“要我做”。换句话说，人们改正错误并不是因为自己认识到了错误，而是因为别人给的巨大压力。在一些极端的情况下，强大的“要我做”的组织压力会迫使人们违心地承认自己的错误或揭发别人。

孔子与为己之学

我们不能只是空说“我要做”，而是要去理解或者体会这种方式，使我们不会重蹈美好说法和权力结合后的异化，即所谓的内生性悖论。那么如何改变或者超越这种悖论呢？这其实正是中国传统政治思想家关心的问题。

《论语》中孔子不愿意说一些事。比如，“子罕言利与命与仁”。孔子不谈命运，也不会想给“仁”下一个教科书式的定义。孔子从来不会直接定义“仁”。孔子为啥这样呢？我估计有几个原因。第一，孔子相信，只要他告诉别人什么是“仁”，就已经涉及到权力性的问题。第二，说出“仁”的时候，其实已经停顿下来。“子

在川上曰，‘逝者如斯夫’”。换句话说，任何试图规定生活的做法，都一定在这种概括出现后就离流动的生活世界越来越远。第三，当人试图脱离于现实流动的世界给出一种概括，而这种概括又涉及到可能具体的规定时，其实这就为权力的进入打开了大门。

今天我们可以站在这里说“仁”是什么，明天别人也同样可以利用权力来规定什么是“仁”。而当它一旦被介入规定的层面时，就打开了一种恶性循环。所以孔子说，可以用一种方式帮人去体会“仁”，但不会定义“仁”是什么。《论语》中提供了很有意思的例子，可以让我们从中看到孔子怎么理解政治权力及其中的人的作为。

第一个例子是关于令尹。此人尽忠职守，一生中三起三落，每次被免职的时候，都特别得从容，面无愠色，踏踏实实地把要做的工作交给下面的人；任命他当官的时候，他也没有特别强烈得高兴。学生问孔子，这样的人算不算“仁”？孔子说，这是“忠”。

还有另外一种人，跟第一种人截然相反。“崔子弑齐君，陈文子有马十乘，弃而违之”。崔子把国君杀了，陈文子就觉得不屑于与这种人为伍，逃到另外一个国家，然后看到这个国家当政的人跟刚才那个国家的人一样，于是他又逃到了另一个地方。

在孔子看来，这两种人都不是理想状态上为己之学的“仁”，或者都不是“我要做”的范畴，而属于“要我做”。无论他们是愤青也好、五毛也罢，决定他们好恶、行为的，不是他们自己的判断、过程，而是一个外在的权力体系，所以他们并无本质区别。无论是憎恨，还是爱戴，他们都是被体系所牵制的。

孔子不认为他们“仁”，大概因为在孔子眼里，这样的人把更多的精力集中到了外在权力体系上，根据外在的好或不好来选择自己的行为，而没有真正地关注自己内心如何去获得世界的理解。

还有一种“闻”和“达”的区别。有的人整天装得特别好。问孔子这样的人算不算“达”？孔子说，这不是“达”，是为了让公众知道而做给别人看的。“达”是什么呢？“达”是真正地达到在“仁”的路上去完成为己之学的过程。在他看来，一个追求在“仁”的道路上为己之学的人，不是表现出一些被别人注意的形式以迎合周围的世界，而是在默默的生活过程中去观察周围的世界。“质直而好义，察言而观色”，就是需要去理解、观察这个世界，而不是想方设法去伪装、表演。什么是观察者？他和世界保持一定的距离，在看世界的时候，反过来把看到的東西跟自身进行对比，进而重新考虑自己该如何去做，也就是孔子所说的“见贤思齐焉，见不贤而内自省也”。

为己之学，是孔子作为他一生的生活状态来做的。他说，吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。他的人生起点是从十五岁开始有志于学。有志于学的核心在于“志”，有志向要做事情。

三十而立。我以自己三十岁的状态来解释，就是我觉得我志向伟大，想去做各种各样的事情，雄心勃勃。但是我发现从三十岁至四十岁这十年中有很大的问题，之前设想的伟大人生历程，基本上后来都被一系列事故现场毁得惨不忍睹。

四十不惑，是什么呢？就是人有很多选择，但到了四十岁就知道，其实99%的事情都干不成。“不惑”是知道我只能干一件事，知道我的人生局限在什么地方，我的界限在哪儿。我不是一个伟大的想象者，而是一个知道自己界限的人。

五十知天命，是什么呢？四十不惑时，我知道我个人的世界，但是我还不能知道另外的世界，比如说车祸、地震、火灾。而面对这样的灾难时，该怎样？这就是孔子说的五十知天命。

六十耳顺。当他再经过十年，其实这些灾难对他来说已经不

是问题了。七十从心所欲，不逾矩。当七十岁的时候，通过一以贯之的方式，连这些自然事故都可以被消解，知道自己的界限在哪儿，可以在一条道路上不停地向下走，而且是从心所欲地走，做自己想做的事。这如同旷野上的犀牛，在无限风物中独自行走。

孔子要讨论的问题是如何超越个体具体世界的纷乱冲突，进入整体“仁”的世界，就是为己之学的“即”的过程。“仁”不是一个目标，不是一个可以定义的终点，而是一条路，就是我们说的道路自信。而这种“仁”的过程在于内心达到一个无法用语言定义但可以真切体会到的生活状态。之所以任何语言都不能对这个状态进行真正地表达，是因为任何表达都只是过程中某些暂时的停顿。而依靠语言建立起来的政治权力，不论道德多么高尚，也都只是暂时的语言停顿，一种强迫人做事情的停顿而已。所以，政治属于多变的、暂时的现象世界，生活世界是永恒的。任何一个项目、工作，面对永恒的生活世界，都只是暂时的。毋意、毋必、毋固、毋我。当我们陷入到看似正确的世界的时候，其实我们已经离开了逝者如斯、需要一生去体验的生活世界，也就是为己之学的道路。

岳麓书院的“学达性天”也是如此，相信通过为学的过程可以真正达到一个真理的世界。这个世界是不能用语言来表示的，不能用权力规定的，是人自己一生的体会。换句话说，做任何的事业，都只是这条道路上的一个现象跟片段而已。项目有结束的一天，目标有所谓达成的一天，但是这条路是不能停的。如果一旦停在了一个已经达成的目标，或者把它视为全部，其实就已经陷入了一个目标达成之后的不自信。如果将自己的一生荣誉限定在这样一个小小的结果，那么可能由于某些事故就把自己一生赖以支撑的伟大事业像海市蜃楼一样打破。而真正的力量在于一个永远不能停止的、伴随于生活世界的为学的过程。这种过程本身就是“学达性天”。

其实，这样的思想在中国传统思想中起着很大的作用。朱熹、张栻等都曾讲学于岳麓书院，湖南也出现了湖湘学派，讨论如何进行为己之学。在他们看来，最重要的就是进行不断的社会改造、社会实践。但是这种社会实践并不是停留于抽象的社会或人民，它最终需要给予“自我”最踏实的安放。为己之学不是为私之学，而是要解决一个人如何面对错综复杂的世界能够获得一个持久行动的真正动力。这个动力不可能是通过为人而得到的，虽然会有为人的因素，但它最终的归结点一定会走向自省，会让人在过程中超越、克服那些不确定性带来的彷徨和犹豫。这大概就是岳麓书院里至今还挂在“学达性天”旁的那副“实事求是”的牌匾带给人的力量吧。

为己之学如何去做？

孔子说，“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”这说的就是为己之学。

“学而时习之，不亦说乎？”“学”是一个由原来不知道到知道的过程，“习”是习惯。而“时习之”就是不断地在学中找到自我踏实的栖息地，这才能够真正地“不亦说乎”。如果只是“学”的话，不是孔子说的“说”，最多是兴奋。孔子说的“说”是生活状态带来的一种确定性的感觉。

“有朋自远方来，不亦乐乎？”如果有人跟我有类似的想法， he 可以从很远的地方来到这里，我跟他之间并不是一个地理距离上的远近，是一种所谓心理的距离感，是在“我要做”或者为己之学道路上的同行者，我们为此而感到快乐。

“人不知而不愠，不亦君子乎？”前面第一句说自己的生活，第二句说跟同道人的生活，这一句说与异路人的生活。我做这件事情，别人不理解我，我都不生气。我不是“要我做”，而是“我要做”。那个所谓的“人”是一个广义的权力共同体。他们不知

道我，他们不理解我，或者我得不到他们的赞扬，或者我被他们过分地赞扬，这跟我都没关系。我做的事情是我的为己之学，关心的是那些跟我同路的人，是无意识条件下转化成习惯的、真正克服了不确定性而带来的喜悦，是一以贯之带来的喜悦。

所以，面对个人无法掌控的客观世界与命运，要通过不断地探索、改造外部世界，将实践内化为满足与自信，消除无法掌控自身命运的脆弱、无奈、彷徨、恐惧，从而获得超越现实物质利益与空洞说教的、以不断探索世界为乐趣的永久动力。如果再总结的话就是道路自信。

当我们明白“吾生也有涯，而知也无涯”的时候，我们实际就获得真正的道路自信。为己之学带给我们的自信是永恒的，为学者相信自己永远在路上。而这种道路并不是一个旅行者的颠沛流离，而是探索的艰辛与内心的满足而交织而成的为学道路。

如何建立组织？

那么在这样的方式下，我们如何重新建立组织呢？“君子周而不比”。当有同样志向的人走在一起的时候，他们变成了真正的同志，就是孔子说的“德不孤必有邻”。无论是做社会事业，做政治事业，其实这都是一个非常重要的把人能够组织起来的方式。

相信自己不是孤独的，一定有人跟自己走在同样的路上，所以“德不孤必有邻”带来的是一种团体感与自信。而当拥有这般自信的人投入到无限的社会改造实践中时，他们才会带给自己与人们真正的幸福。

讲了这么久，这里不是要给大家烹饪心灵鸡汤。在现今的社会，我们已经听到了太多的“说法”。那些“说法”可以道理深刻，也可以声泪俱下。但它们只是“说法”。这些说法依附于一个又一个权力体系中，它们被操纵、被表演。就好像那些关于“我要做”

的表达，一旦变成了“说法”，也就陷入了“要我做”的权力体系之中。而我希望引导大家体会的是一个无法被宣讲的本真的生活世界。任何语言在这样的精神世界中都会显得笨拙、冲动而脆弱。面对充满突变的生活，面对高远的理想，我们该如何进入那个“一以贯之”的精神家园？这也许是我们无法言说却又不得不时刻面对的个人道路。

行走者是沉默的，但行走又必将使我们变得自信而生动起来。

交流互动

邓仪：罗老师把比较深的理论用我们最容易理解的“我要做”与“要我做”来表述、分析。虽然没有去讲我们公益组织如何去促进中国农村或项目服务区域，没有讲如何让我们社区的老百姓和我们服务的群体实现“我要做”，更多的是说，作为促进者、服务者的公益组织，或者政府官员，我们要秉承、产生什么样的理念，或者产生什么样的价值观，才能去做好服务。首先我们自身要有内生动力。如果连服务者自身都没有内生动力，不懂得内生动力是什么，我们又如何去促进服务对象产生内生动力呢？我们首先要明白内生是什么，自己在整个内生过程中的认知和价值观如何形成。如果没有这个，我们也服务不了服务群体的内生。

与会者：听了罗老师的分享后，我感觉到，以前有一些想不明白的东西，现在想明白了。我在做项目工作的时候，我们县、乡的领导都在问我：你在做这个项目的时候，为我们的贫困户增加了多少收入。我自己认为，我做项目不是单单为了建档立卡户增加收入，我的目的是为了让我们的社区居民都在我们的环境保护当中受益。所以，我就觉得，我在“我要做”的时候，受到了官的逻辑的影响，内生性的“我要做”的方式和逻辑遇到了内生性的悖论，我的思维与做事方法被权力转换了。

公益人与美好生活

陈嘉映¹

“美好生活”与“知行合一”

何为美好生活是一个很宽泛的话题。我写了一本书，书名是《何为美好生活》，但是这部书或者我本人并没有对这个问题提供一个明确的答案。我也不觉得任何人能够提供一个普遍的答案。那么这本书是写什么的呢？大概是这样，人们在做事时会不断反思自己：我自己过的是不是一个良好的生活？我所促进的、帮助的状态是不是一种良好的生活？在这个思考过程中，我们也会想知道，关于这个问题，前人是怎么思考的，别人是怎么思考的，他们跟我的思考有什么不同？这些思考围绕的主题就是“何为美好生活”。虽然每个人的思考各有不同，也不一定有明确的答案，但是互相之间的交流可能对彼此有所启发和帮助。这本书讲的就是我自己的思考，也介绍了思想史上一些前人的重要思考。

我今天选择书中一个篇章“知行合一”，从“知”和“行”的关系来谈谈。

在中国传统思想中，“知行合一”一直是一个重要的思想，如王阳明，甚至从孔子开始就有讨论，“听其言而观其行”。中国思想非常重视“知行合一”，“知行”中又特别重视“行”。有些西方思想家也是这样，如马克思也说过：从前的哲学重在解释世界，但是关键是在改变世界。

不过，孔子也说“行有余力，则以学文”，大概意思就是说，首先要去做，还有余力就去学习一点文化和知识。为什么要学一些文化知识呢？孔子说“言之无文，行而不远”，虽然孔子主张从“行”开始，但在交流的时候，人们介绍自己的经验以及听取

¹ 陈嘉映：当代著名哲学家，首都师范大学哲学系教授。本文基于其在2019年7月第五期工作坊的讲座内容，由李谨亦、易亚凤与罗聘婷整理讲座录音、成霄峰编辑文字稿。

别人的经验，需要用更普遍一点的语言和表述方式，这就需要学习文化知识。

“知行合一”的难点

我们需要提倡“知行合一”，这恰恰是因为，在实际中，知行合一并不容易。怎么不容易呢？人们常说到的有这么几点。

其一，我们明明知道某个做法是好的，但是它和自己的利益、所处的环境发生冲突，于是虽然知道，却不能行。减少三公经费是好的，但这些公家人花公款花得痛快，你让他主动去减少三公经费，他就不愿去行。

第二类情况是意志软弱。有时候，不是我们不愿去行，而是由于意志软弱而不能行。我明明知道吸烟有害，想戒烟，但就是戒不掉。这是由于意志软弱的缘故。意志够不够坚强，还要看诱惑有多大。你贿赂我100元，我坚决拒贿，但若贿赂的是100万元呢？这时候还要意志坚强就比较难了。

第三类情况是：知道大的原理，却不知道具体怎么去实现。比如共产主义好是好，但是具体怎么去实现共产主义，如何操作，走哪条道路，这就不确定了。

浅知、深知

我们平常说到“知行合一”，说的是懂得了道理就要去践行。困难之处在于知道了而不能行，所谓“知易行难”。从常识上说，虽然“行”更重要，但“知”在先：人只有知道了，才能去“行”。朱熹曾经讲过，人要是看不清路，何以“行”呢？所以要先看路再走路。看路是“知”。王阳明则更进一步，他不仅在这个意义上主张“知行合一”，他甚至主张说，其实，“知”就是“行”，真正知道，自然就会去行。

单纯讲“知行合一”，有说教的意味。我们常说“应当怎么做”，可是，凭什么应当这么做而不是那样做呢？王阳明认为，

仅仅说“应当这么做”意义不是很大。对于孩子或小学生来说，我们告诉他不要乱扔垃圾、对人要善良，这类“应当”式的思想教育课也许可行。但是对于成年人来说，他已经懂了很多事情，“应当”类的思想教育课并不能起到很大的作用。所以，王阳明还有另一些宋朝的理学家想说明，“知行合一”不止在“应当”，“知”和“行”本来就是一回事。他举了几个例子，如恶恶臭，你闻到恶臭，自然就躲开了。你知道孝道，意味着你孝顺，一个人不孝顺他的父母，我们就不会说他知孝道。

人们真正知道了就会去行，若知了不行，那是因为知之不深，即没有深知。回到吸烟的例子。我知道吸烟有害健康，但是戒不掉。我得了病去看医生，医生说再不戒烟就活不了几天了，戒了烟还能多活几年。这种情况下我说不定真就能把烟给戒了。这就是知深、知浅的区别。这就像说爱一个人，虽然爱这个人，却不肯为他多做点儿什么，真说起来，这是爱得还不深，没那么爱。爱社区，爱国家，很多人也知道应该要为社区服务，但是难以落实行动，都是爱之不深。这么说起来，就不是知易行难，知也不容易，孙中山甚至说，实际上是知难行易。你真正知道了，自然就行了。

苏格拉底有句名言：不德（不按道德去行动）是因为不知。这个想法和中国的理学家本质上不谋而合。“知”有时流于表面，就会觉得“知”和“行”是两回事，真正知道了，深深知道了，就会去行。因此，知之行之，既要去实践，又要不断去深化认知，这两者才能合一。

理论知识及其应用

实际上，“知”不仅有深浅之分，还有种类之别。数学家知道很多数学公理，天文学家了解宇宙发展史，但是知道了这些跟他的行为有什么关系呢？但我们不能由此说他们没有知识。探讨“知”和“行”关系的时候，需要区分两大类知识。我们可以跟

随亚里士多德，区分理论知识（数学、天文学、物理学等）和实践知识。

理论知识是通过一连串实验、论证、总结得到的。亚里士多德认为这类知识和日常的行止没有直接关系。那为什么要去发展这些知识呢？希腊人是这么回答的：追求这一类知识不是为了什么，我们就是为知识而知识，为真理而真理，在古希腊，为真理而真理是一种崇高的生活方式。

这种情况在最近两三个世纪发生了根本的变化。人们发现，本来以为是无用的理论知识，有可能是有用的，而且有重大的用处。例如关于原子结构的知识，在危险意义上产生了用于战争的原子弹氢弹，在积极意义上产生了利用裂变或聚变的零污染能源，以后我们开的汽车也许就能用上。一开始物理学家在探索物质微观结构的时候，并不去想未来这些理论会产生什么应用，但是多年之后产生了很多或好或坏的应用。关于素数性质的研究，本来属于数学中最没用的数论分支，后来人们发现可以利用这些性质来设计密码，广泛应用于在军事、金融等需要加密的领域。

理论能否指导实践？

不过，科学理论的应用并不是我们所说的理论指导实践。物理学知识可以用在制造上，生物学知识可以用在基因工程上，但制造、工程跟生活实践、政治实践是两回事。在亚里士多德那里，就已经区分了制造和实践。今天我们格外需要强调这个区别。一个主要原因是，在中国，人们经常强调“理论指导实践”。但是我想说，不论在西方还是中国古代，这都不是一个主导的思想。我个人也不认同“理论指导实践”这个提法。

我们能够把理论应用于制造，指的是自然科学的理论。自然科学理论是统一的理论。我们说到物理学，只有一个物理学，没有中国物理学、法国物理学、莫桑比克物理学。社会科学理论就

不是这样，并没有一个唯一正确的社会科学理论。实际上，主张理论能够指导实践，就必须同时主张有一个唯一正确的理论，但实际上却没有这样的东西。

再则，自然科学理论是从观察、实验来的。我们观察自然界的活动，发展出自然科学理论，然后用理论来指导制造。在社会生活那里，事情还没有开始做，你观察什么？反思什么？

人生目标一开始是笼统的

实践和制造还有一个重要的区别。你要制造的是什么，你事先就设想好了。然而，人生不是这样，你事先并不知道你会成为什么样的人。这一点，诸位之中年龄大一点儿的应该能同意我。很少有谁活到四十岁的时候恰恰就是他二十岁设想自己会成为的那个样子。

制造的目标、工程的目标，一开始就是明确的，在实施过程中，我们每走一步都知道距离目标是靠近了，还是变远了。比如下围棋，规则很清楚，谁围的地方多谁就赢，谁赢谁输可以计算出来；再比方说挣钱，这个目标也只要从账本数字的变化就可以知道。但是，过上良好生活，建设良好的社会，这些目标不是靠计算就能弄清楚的。实际上，这些都是一些原则上的提法，大而笼统的提法，具体该怎么做不可能在一开始是很明确的，不是那种你每走一步都能知道是不是离目标更近了。

当然，人生可以有一个目标，但这个目标在具体实践之前是很笼统的，只是在具体实践中才渐渐变得明晰。比方说你的目标是做一个有益于社会的人，“有益于社会”有很多条路可选：做公益，做企业，教书。公益活动本身又有好多种。在传统社会，整体上对什么是好的社会和好的生活的认识是相对明确和简单的：教书就是把孩子培养成读书人，之后科举考试、做官、光宗耀祖，上对得起君王、下对得起百姓。在当今多元社会，从一开

始到最后都没有具体的标准规定人就应该这样生活，何为良好生活也就越来越没有一个普遍答案。对个人来说，随时可以有的是大的方向，而具体的目标会在实践的过程中不断调整、不断改变。别说我们的整体人生无法用理论来指导，即使像买股票那样的事情，理论也起不上多少劲。否则，股市的钱都叫经济学博士赚去了。

我们不知道最终结果

实践的知识，极端地说，就像岳飞所说的“运用之妙存乎一心”，从一开始到最后都没有一把简单的尺子可以衡量，需要一直行在途中，一直不断反思。这不像在工程技术那里，一开始有一个理论，然后把理论应用到要制造的东西上面。

我们不可能等到有了正确的理论才去行动，不可能等到把事情的方方面面都知道得一清二楚才去行动。“知也无涯”。要等到把前因后果统统弄清楚了再用它来指导行动，那就干脆用不着行动了。想问题可以慢慢想，但做事情是要看时机的，即使有什么都想清楚的那一天，再动手多半也太迟了。

实际上，我们也无法确切知道我们所做的事情最后的结果是什么。第一，没有人能像上帝一般看穿事情的走向，看到最终的结果。第二，我们所能控制的行动是有限的，只能做这么多。每个人、团体不仅在空间覆盖面是有限的，而且所做的事情永远是整体生活的一个方面，没有个人或团体能够涉及生活的方方面面。比如垃圾分类、环境保护、金融，这些都重要，但是每一个都只是生活的一个方面。我们做事，就像传接力棒一样，做完自己的这部分，总要传给下一个人、下一个团队去做下一步的事。

大家做公益，是为了得到善果，但每个人只能做这么多，每个阶段只能做这么多，最终结果会是怎样，我们也不知道。但这当然不意味着啥都别做了。我们把自己的这部分做清楚，把这个阶段的事情做清楚，所谓尽人事以听天命。实际上，我们知道一

点道理就去做，做了一点事情就不断反思：我们是不是从经验中汲取了有益的教训，所做的是不是符合一开始所定的目标。

官家社会与家长制

上面说的这些都意味着，良好生活没有一个纯粹客观的标准，确定的标准。确定不确定，这和每个人的选择也密切相关。如果你选择的是应用型的行当、职业，那相对就会有一个简单的生活。公益这个行当则天然更加复杂，对个人、社团的不断反思提出更高的要求。

在我们国家，做公益更多了一层困难。有很多社会传统上一直是国家—社会一个人的三元结构，但在中国，一直以来主要是国家和个人的二元结构，官家和百姓的二元结构。所以，在中国，公益组织除了会碰到很多具体困难，还会碰到额外的政治、文化方面的困难。

我们国家两千多年来，总体来说比较倾向于官本位社会或官家社会，总体上是由上而下的治理。有些君王会比较在乎社稷、苍生，把民生放在心里，但这一点没有制度上的保障。人们常把这样的官家社会称作家长制，还说，家长都是为了孩子好。绝大多数家长的确会为孩子着想，但君王就不一定了。他很可能一心顾着自己的利益和权力，不怎么考虑他的子民。

即使你为了孩子好，也不能一厢情愿，还要看孩子买不买账，尤其是到了今天。家长觉得对孩子好的事，孩子不一定觉得好。回到社会的场景中，这是说，统治者是不是为民众考虑，这是社会是否良好的一个标准，但这远不是事情的全部。民众的感觉也是社会是否良好的一部分。很多事情，本来是我自己的事情，我要自己来做，自己来管，你非要来管，无论你是不是在替我着想，我都不领情。所以很难简单说家长式的管理好与不好。如果民众没有自我管理的要求，那么，只要官僚家长们给大家足够的好

处，社会可以是挺满意的。如果民众有自我管理的要求，要求自己来争取把事情做好，那么，仅仅得到好处就还不够，不管民众是否得到好处，家长制度就不是好制度。

总的来说，跟古代社会相比，现代社会中，个人更多地要求自主，社区更多地要求自主，这已经在个人生活和社会生活中相当明显。这也体现在，在现代社会中活跃着大批民间组织。在这方面，我们的民间组织要比外国同行艰难不少。我对国内的公益人士与公益组织格外敬佩，这也是一个原因。

最后结束在这里，祝愿大家这些公益社团坚持下去，做得更好。

交流互动

问：为什么讲座中您关于“何为良好生活”的介绍与《何为良好生活》一书中有差异？

答：是，今天的讲座内容跟书里面并不完全一样。我觉得没有必要完全重复书里的内容。关于“何为良好生活”，我们各有各的想法、做法，写书的时候我主要讲我自己的想法，今天我们是面对面的交流，我希望我讲的能更多有助于跟诸位交流。

问：我们说伦理、良好生活等等的时候，其实我们可能会涉及到一些基础的东西。比如走路，首先是有一片土地，我们不能够离开土地跟着目标飞上天，同时地面也是承载着我们不至于在生活世界中沉沦。那么，今天世界中的这个基础和之前世界的基础可能会有什么不一样吗？

答：行路的比喻非常好。一般来说，我们走路的时候，不仅有大地，还有一条稳定的路。当然，路也可能改变，二十年前你走过这条路，二十年后你再行这条路的时候，这条路可能就变了。在现代社会里，变化会来得更快。一切都在变，二十年的时间里，

政治环境可能发生了很大变化，你打交道的人变了，他们受教育的程度、他们的诉求都变了。

那么，有没有不变的地基呢？古人说万变不离其宗的东西。古人也认识到各种各样的变化，但是他们相信总能找到一个基础，如果不承认有这样一个基础，我们就堕入了虚无主义。

但是我的想法比较接近尼采。尼采是十九世纪的一位西方哲学家，对当代最有影响的思想家之一。他说，现代人有强烈的虚无主义的倾向。为什么？恰恰因为我们以前的基础主义倾向。在欧洲将近两千年的基督教社会里，好像有一个至高的普遍的真理，这个东西是不变的，而一旦这个普遍的基础垮掉了，人们就发现完全没有依托了，剩余的只是虚无。尼采说他自己是个虚无主义者，但他希望将来的人可以摆脱虚无主义。摆脱虚无主义，不是重新建立一套普遍的、稳固的基础，而是要学会不把我们有限的生存投射到一个巨大的生存中，我们要学会从个体有限的实践中来肯定我们生存的意义。

我不是说我们不要去了解社会的形势、世界的形势，但我们得看到，我们对大环境与大形势的了解其实是相当零星的，不可靠的。更别说我们对长远的远景的设想，对终极的结果的设想。我们并不是依托于对大形势的了解投入具体实践的，那只是我们切切实实的实践的一个背景参考。最重要的是坚守我们的有限的实践，终极的意义就在这里。

问：讲座中“何为良好政体”的部分较少，请您作具体的说明。

答：所谓实践哲学，主要的两个分支是伦理学和政治学。《何为良好生活》属于伦理学。与此相应，可以说政治学主要探讨“何为良好政体”、“何为良好政治”。今天无法就政治哲学说很多，我沿着刚才说到的讲几句。

跟伦理实践一样，我认为政治实践也没有理论指导实践这回事。在政治领域并没有普适的理论。何为良好政体这个问题没有一个终极的、普适的答案。当然，在给定的时代，例如我们自己所处的时代，我们会判断哪类政体比较好，哪类政体比较差。我刚才就说到，我们这个时代格外不愿接受家长式的统治。我相信民主宪政是当今最好的政治形式，但放到一千年前，放在宋朝，就不能这么说。我也不知道两百年后这能不能成立。即使在今天，我读到一本对非洲政体的很出色的研究，大致结论是，民主政体促进了一些国家的发展，但在另一些国家带来的结果相当差。总之，我不认为有普适的良好政治制度，放之四海而皆准，放之任何时代而皆准。一个政体是否良好，是在特定环境中来确定的。

政治作为一种实践活动，它的目标也是在不断地改变的。现在，我们衡量一个政体，GDP 是一个最重要的指标。这实际上是一个相当现代的政治目标。古代的政治目标则不同，有可能是为了贵族阶级的光荣，或者是为了能够让一个族群坚定地信仰上帝。当然，我们今天觉得这些目标很古怪，但是它可能影响了一个族群的生存。比如犹太人，如果犹太人没有这样的目标，那犹太人早就消失掉了。是对耶和华的信仰把犹太人团结起来，直到今天还有犹太人。

问：如果说，从政是追求权力，从商是追求利益，那么，您觉得公益追求的是什么？您如何看待公益？

答：比较有想法有抱负的青年人选择未来发展方向的时候，可以从政，可以去办商业实业，可以走学术道路，这些是大多数人的选择。走社会公益的道路的人比较少。刚才说了，在中国格外是少数，比如跟印度、巴西比。要说把日子过好，比较可靠的道路是官路和商路。从学差一点儿。做社会公益不容易变得有钱、

有地位、有名声。可以说，选择去做社会公益的青年更富有理想主义。

当然，从政从商的道路都可以是理想主义的。从商不一定是为自己挣钱，如比尔·盖茨、和田稻夫，他们虽然富可敌国，但是他们的生活依然简朴，他们的财富只有一个小零头用在个人生活上。他们在很大程度上是在为社会做企业。但这里仍然有个区别，在官场，在商场，有很多确定的游戏规则，一种做法的结果相当确定。社会公益的体量不大，但形式极其多样，怎么做才对，结果会是怎样，都不那么确定，要求大量反思。什么事情都不容易做，但做公益的，在精神上、在思考上，多半要更经常接受考验。

这可能正是公益人士的一个特点。他们愿意想事情，愿意更直接地跟自我打交道，而不是每天去做循规蹈矩的事情。公益事业的目标当然是为了帮助他人，发展社会。做政治、做实业，也可能帮助到别人。但做官、从商，难免从地位、财产来考虑问题。公益人好像不是这样，他们更多从精神活力和人格品质来考虑问题。

上世纪八十年代初的时候，我们这些大学生、研究生理想主义色彩比较重，想的主要不是自己将来怎样过上好日子。打算从政打算从商的，也是真正想做点儿事情。要是当时有社会公益这条路，也许不少人会去走这条路。不过，就像我刚才说的，最重要的不在于你一开始设立的是什么目标，而在于你后来一步一步是怎么走的。你一开始从政从商，想的是为社会做事，三十年四十年之后，也许官场商场把你变成了一个毫无生气的官僚，一个唯利是图的商人。从事公益事业不大容易名利双收，不过在自我发生变质这方面的危险要少一点吧。

问：很多人觉得做公益其实还是在为“名”。有了“名”之

后会有更多的社会支持度，然后才能达到更好的社会效应和实现目标。您如何看待？

答：人们经常说“名利”，“名”是在“利”前面的。“名”也有腐蚀性的一面。在中国皇朝社会，有一些“肥缺”的官职，如掌管盐引的官员、掌管织造的官员；也有御史之类的官员，很难得到直接利益，他们的职责是维护皇朝的纲纪，没有“利”，但有“名”。读历史能读到，有时候他会为了自己的清明之“名”做出很过分的事情。

但是我特别反对把所有的事情都拉平到同一线上来说——“你看，无非是名利，不管怎么做，折腾了一圈之后其实大家都一样”。名利之徒这么说，可能是在为自己开脱；有人则是接受了利益最大化之类的理论，这种理论简单，好多人容易信。但现实要复杂得多，无论做哪一行都会有张力。就像你说的，你做公益，籍籍无名，就得不到关注，得不到支持。反过来，为了得到关注，你花了更多精力去做宣传，甚至夸大其词。一开始，知名度只是手段，但习惯成自然。大家都在争取知名度上做文章，公益界也成了名利场，扭曲了原来要做的事情。没有一把尺子告诉我们每一次应该怎么做。我个人倾向于认为：第一，不要把名利污名化，好像名利完全沾不得；第二，主要精力始终放在你一开始要做的事情上，有多少资源做多少事情，做不大就做不大，但始终保证所做事情的品质。

问：我之前都是做公益，最大感触是以前的生活和世界特别简单，今年开始涉足商业，我才知道，原来商业世界是浑浊的，生意人追求“利益最大化”与我的三观相冲突。然后我就不不断地追问自己，我该怎样生活？

答：我不同意做商业的人都追逐“利益最大化”。有人去开

书店，开店的时候就知道利润不大，要非常辛苦才赚一点钱。当然你得有基本的利润，否则你甚至无法周转，做不下去了。我有一些工商界的朋友，他们完全不是惟利是图的那类人，并不像我们平常见到的商人一样。有一些工商界的朋友会说他对社会做出了很大贡献，他给一千多工人发了三十年的工资，工人养活了自己的家人，单讲这一方面，他比做公益事业的人贡献更大。

当然，商业世界里的确有好多浑浊的东西。不过，你涉足的要是学界，你的观感也不一定好多少。争名夺利、乌烟瘴气，学界的情况可能比商界更糟。工商业的产品，大多半最后得由消费者检验。你可以吹可以骗，但东西到了消费者手上，他的评价多多少少有点公平。相比之下，学界产出的东西是好是坏，更少可靠的评价。现在的中国学界，几乎没有任何信得过的评价体系。

现在的问题不是你在商界还是学界还是什么界，而是各行各业普遍失范，乱象丛生。唯一的办法好像是等政府来整顿，结果政府干预得越多，事情越乱。比较理想的是一个行业的人自己逐渐建立起一套行为规范。商业也是一样，即使你要利益最大化，你本来首先要遵守正当的商业规则。

从个人角度讲，做什么职业好呢？这个只能是每个人根据自己的出身、才能、性情、机缘选择。你做公益的时候觉得生活特别简单，是，做公益可能没有太多个人利益考虑，大家相处起来就比较单纯。不过，也有人有不同的经验。我有一个学生毕业就去做了公益工作，大概是七八年前，先后在几个不同的公益组织工作。他的经验就很糟，看到了很多勾心斗角的事情。现在他在出版行业，刚开始，有干劲，不知过两年会怎样。我个人的感觉是，同一个行业里面也有很大差别，有的年轻人在这家公司做一段，好多勾心斗角，换了一家公司，同事们相处得很愉快。

问：我是从商业领域跨到公益做工作，特别想追寻刚刚提到的良好生活。我现在感觉到自己工作的无效、失望以至于生活的混沌。毕竟青春很容易过去，我到底应该怎样处理和自己的关系，让在我的范围内创造我的价值？

答：刚刚讲到各个行当各有各的问题。刚才那位朋友说到商界的混沌，你现在说到公益圈里的混沌。说起来公益是比较理想主义，但是始终也是要和钱、政治打交道，打交道的过程中也有表演不表演的问题。比如说，你蒙头做事情，谁都不知道你，谁来支持你？媒体来找你，你配合不配合？追求不追求曝光率？媒体要制造热点，难免报导片面、夸大。碰到这些具体的事情，很难事先提供一个一般的处理办法。这里我说另外一点。我们无论是不是理想主义，是不是要为社会多做好事，我们这一生毕竟不光要为事业而活，不光为他人活，也要为自己而活。用一句老话说，还要有自我实现。你说毕竟青春容易过去，到了我这个年纪，我说人的一生也很容易过去；如果不是机会把我们锁死的话，我们还是希望在这一生中，尽量把自己的品性、才能发挥出来。如果我做的事儿限制了发挥我的才能，展现我的品格，那就觉得不是那么开心。简言之，我们选择做一件事情，不只是因为它是好事、重要的事，也是因为它能够发展自我、展现自我。我觉得，这是一个和自己做的事业不断交流、对谈的过程。我的朋友也有做公益的，或其他我值得佩服的事情，但要我去做，就觉得不如从学这件事情适合我。我一直在学术圈工作，因为我觉得这里我比较擅长，我比较能读书。对我来说，这种生活虽然有种种不满，但是还好。

问：您从哲学的角度怎样看待当代中国公益或者公益环境？

答：我 1983-1993 年在国外学习，论文做完后，和国外一

些公益组织联系比较多。刚回国的時候，国内公益组织刚刚起步，国外的公益组织从资金到经验都比较丰富，而且愿意到中国来发展。我对国外情况比较了解，而且能说英语，我会帮忙他们组织会议、做项目、做翻译什么的，但是后来我还是回到了学院工作，对公益活动没有很多了解，说不出很多，只说两点感受。

第一，刚才说到，很多社会都是三元结构——政府 - 社会 - 个人，我们这里是二元结构，官家和个人。不光今天是这样，社会力量很边缘，在整个中国历史上社会力量都比较弱。单从这一方面看，在中国做民间公益比国外要艰难。很多国家有大批成规模、成传统的民间组织，而我们没有这个传统。

第二，我举一个小例子。我曾经和邓仪长谈，了解了他的做法。我觉得他做得特别好，就问这个做法有没有办法推广。邓仪说他并没有要推广这种做法的想法，他更希望的是不同做法的人之间互相交流分享，就如这样的工作坊，我看能从你那儿学到点什么，你能从我这儿学到点什么。人一般都会倾向于：如果我做得好，就想大家都承认我做得好，把这个做法推广出去。后来我也感觉，在我们这种环境下，任何模式的大范围推广都涉及到太多政治、经济的做秀。邓仪是对的，我们得慢慢学会把一个有限的事情做好，就在有限的范围内建立信心、获得意义，而不是事情稍稍做好了就想把它做成一个普遍的东西。

问：您提到对基础主义的反思和批判，我有一个疑问：这个世界上有没有一种东西是非常终极的，在这一点上是没有选择和让渡的，比如人权宣言中所列的内容？同时，我在非洲做社区发展也会遇到废除“割礼”被社区尤其是女性的不理解、反对，应该如何看待？

答：非洲的“割礼”、印度的殉葬制度、中国的裹小脚，都

是人们经常说到的，这些事情那么糟糕，好像谁都一听就觉得那糟糕透了。但实情显然不是这样，偏偏就有人觉得那蛮好。就像你说到的，有些非洲妇女她们自己就反对废除“割礼”。你怎么说服她呢？你可以从卫生、安全、性快感好多方面入手。你从她也承认的一些道理入手。但这些道理并不是绝对、普遍的真理，好像一旦把这套道理讲清楚了，大家对所有事情的看法就都统一了。分歧永远存在，我们不是用终极的道理来一下子消除所有分歧，解决一个特定的分歧，我们找到双方都能接受的道理就好了。道理背后还有道理，但我们用不着走这么远。理论家可以继续追问下去，但也没有哪个理论家发现终极的真理。

我反对基础主义可能会引起一点误解。我当然不是说没有“好”、“坏”的区别。每个人每时每刻都在做出“好”还是“坏”的判断。我只是说，当人们的判断发生分歧的时候，我不认为只有找到终极的普遍的标准才能解决分歧。我有个通俗的说法——谁也不知道终极的高温有多高（我们是知道终极低温的，绝对零度是零下 273℃），但是我们知冷知热；我们不需要绝对的、普遍的标准，我们也能够有一个标准。非要找到终极标准，看似要克服虚无主义，但就像前面提到的，这反而容易导向虚无主义——最后总是讲不清楚什么是终极的“好”和“坏”；既然讲不出终极的“好”和“坏”，那么“好”和“坏”的区别就没有了。在我看来，我们用不着执着于终极的“好”和“坏”，就能知道什么是“好”和“坏”。

可持续发展中的市场、产权与制度

吕星¹

从社区发展到国际环境问题研究和经济学

我与邓仪老师是多年的合作伙伴，从上世纪八九十年代就开始在草海合作。我还记得他在草海说的一句话——“我是保护区的工作人员，我就是法律。你破坏自然，违反法律，我就要把你送进牢，我就要处罚你”。这句话一直记在我心上。

也许大家好奇，云南大学国际关系研究院的老师为什么搞社区发展呢？我过去在云南省地理研究所工作，在1989年就参加了农村社区发展、自然资源管理等社会工作，2002年进入了云南大学，2006年开始关注环境行动的研究，关注国际河流澜沧江—湄公河的环境问题。最近十年，我就开始学习经济学，因为我们的生产生活没有办法离开经济，并试图用经济学原理来解释现象。有时候从经济学视角来分析社会现象或问题可能是冷冰冰的，但是不代表我是冷冰冰的，可能有一些话丑理正。下面我就从经济学的角度来与大家分享我对可持续发展的思考。

什么是可持续发展？

现在国际上有一个最大的主题就是可持续发展。公益组织与村民在社区发展中也讨论可持续发展，我们学者也讲可持续发展。可持续发展到底是什么？关于可持续发展的概念，人人都会背：满足当前需要而又不削弱子孙后代满足其需要之能力的发展。

首先，“可持续发展”五个字的关键是“发展”，不是要限制发展。很多情况下，我们在国际会议上经常听到这样的话——“你们就保护你们的那一点资源与环境吧，你看你们的传统多好啊，过去的发展方式多好啊，不需要发展，你们就那样吧”。这

¹ 吕星：云南大学东南亚研究所副教授。本文基于2019年10月第六期工作坊的讲座内容，由成霄峰整理讲座录音并编辑文字稿。

是不是可持续发展？听到这样的话后，我很生气。不管是经济的发展，还是个人自由或者幸福观的发展，都是发展。任何人都不能把我们的村民和社区限制在原来的样子或者特定的样子。那不是发展，也不是可持续发展。做社区工作，一定要想清楚什么是发展，到底发展什么。我们很多人有了爱心、时间，要保护野生动物，从而满足我们的内心需求。但是，那块土地、山林是属于谁的，那片生境是属于谁的？除了国家的保护动物外，我们有权力让社区村民不要侵犯那些野生动物吗？这些都是值得我们思考的问题。

第二，可持续发展还是要满足人的需求，不是限制人的需求。在一次国际会议上，一个欧洲人就说：“你们中国的耗能太高。”我说：“你们欧洲的人均耗能更高。”他说：“那是因为我们没有办法，我们已经是那样的发展现状了，但是你们不能学我们啊。”我说：“很简单，把一半的中国人移到欧洲，把一半的欧洲人移到中国，可不可以？”他一下子就不说话了，脸色很不好看。

第三，可持续发展需要转变发展的方式。可持续发展不是不能发展、不满足人的需求，而是要转变发展的方式。现在我们国家与政府正在做的经济结构调整、供给侧改革、节能降耗、应对气候变化等一系列工作都是可持续发展方面的工作。

现在我问一个问题：到底什么是可持续发展？我们有很多概念，但多是比较空洞的。原来科技部做过一个可持续发展指标体系，有146项，折腾了很多年却做不下去。为什么？因为我们真得不知道什么是可持续发展。我们虽然不知道什么是可持续发展，但是知道在某个地方、时间的某个经济活动是不可持续的。我们知道了什么是不可持续的，之后再去改变这种不可持续的发展方式。这就是可持续发展，哪怕是在一个很小的村子里或一个人在做工作。

可持续发展的必备条件：范围

我一直生活在昆明，与以前相比，现在的生活环境变好了，绿化好了，生活舒服了，物质丰富了。过去我们在昆明也是要烧柴与焦煤，柴火可以在附近找，焦煤是外面运输来的。现在我们都用电、天然气，那么这些燃料是从哪里来的？这就引出来第二个方面话题：可持续发展的必备条件。一个村庄在现代化社会下的可持续发展能不能实现？很明显不可能。可持续发展必须在一定的范围内才是可行的，而不是一个社区就可以实现的——因为一个社区的自然条件是有限的，人具备的知识也是有限的。

我以草海为例来说明。草海是黑颈鹤最重要的越冬地。为了保护黑颈鹤与草海，贵州省政府决定成立自然保护区。按照保护区相关法律，草海周边的村民再去湖边保护区域种地就属于违法行为。为了恢复湿地，政府还建设了一个大坝，结果农民田地被水淹没了，庄稼没有了。这种情况下，怎样才能实现可持续发展？

那时候我们真得很头疼。当时国际上只有一个由世界自然基金会（WWF）提出的概念：基于社区的发展与保护（Community-based Development and Conservation）。我们就是用了这个概念，与邓老师一起探索来做可持续发展。我们当时做了很多的宣传、教育，也成立了社区巡护队。巡护员更多承担着信息员的角色，出现了问题就向邓老师报告，而邓老师就开着车去社区处理问题。那时候，农民是在生计的逼迫下才采取行动，结果就触犯了法律。农民基本上没有太多的田地，那我们怎么帮助农民做可持续发展？好在草海距离威宁县城比较近，我们后来就想了个办法去做“小组基金”，跟丽江项目的“村寨银行”有点像。当时做“小组基金”的时候，我们真得不知道怎么做，完全是从来没有遇到的事情。当时我们跟邓老师商量后决定去问村民。调查了几个村民小组后，我们大概有了一些思路。“小组基金”

的钱是一笔资源，村民可以用来做非农业活动，于是很多妇女就拿着基金的钱去做小生意。人总要生存嘛！威宁冬天冷，需要生火炉子，有人就去打炉子讨生活。当时有很多这样的故事，都是扩大村民生计活动的范围。

这就带来另外一个问题。中国改革开放 40 年以来，扶贫工作中最成功的经验是什么？农村土地承包经营后，农村就有了大量的劳动力资源，后来就有了农民工，农民可以大规模参与经济活动。改革开放为农民工利用自身的劳动力资源创造了条件，这就是中国脱贫致富最成功的经验。在这个过程中，农民工也受到了不公平的对待，但我们不能因此而否定这项经济制度对扶贫的巨大贡献。农民利用了他们的资源——劳动力——参加了更大范围的经济活动，而劳动力是属于他们自己的产权。可持续发展需要在更大的范围才能发生，在更大的范围发生需要另外一个条件，这个条件就是下面的话题——交换。

可持续发展的必备条件：交换

可持续发展的第二个必备条件是交换。从草海经验来说，我们与社区有产品、服务的交换。如果能够把野生动物生存的社区变成一个著名的生态旅游景点，向观赏野生动物的游客收费，这未尝不可。交换不但是物质的交换，还可以是思想、主意的交换。我们应对气候变化，如果解决了北方农村取暖问题的话，对降低能源消耗有好处，老百姓也受益，但是单靠一个村子可以吗？即使所有的农村都参与，还涉及到电从哪里来、技术产品服务从哪里来的问题。

交换是实现可持续发展的路径，基本上可以说是唯一的路径。而最重要的交换是市场交换。从经济学来说，市场交换没有租值消散。什么是租值消散？举例来说，过去产品不丰富的时候，我们需要排队买东西，一等就是三四个小时。这段时间内是没有做

什么事情、没有价值产生的，对社会没有贡献。这三四个小时对劳动力来说是浪费的，没有去做有价值的事情，这就是租值消散。刚才大家提到，在资本、市场的冲击下，我们公益组织怎么办？不要害怕它，它只是一个工具，学会它，拿来用。

在上文中，我们推出来的逻辑是，从一个很小的范围来说，没有交换的发展是不可持续的。所以，社区一定要树立这种交换意识，外来者的主意、想法、资源等都可以进行交换。外来者来了，愿意出两百元在山上趴着看野生动物，喜欢明信片之类的产品，社区都可以开发这些产品。我们不要恨市场，用好市场。

交换的一个原则是自愿。凡是交换，双方必须是自愿的。公益组织与社区之间的交换也必须是自愿的。公益组织为什么给社区资金、信息等资助呢？公益组织喜欢自然，给社区资助，是希望社区可以保护好自然。那也是一种交换。我们社区能不能满足社会的各种需求，从而来争取自身可持续发展的必需资源呢？刚才大家讲到要去争取建设社区自然中心搞生态旅游，那么，社区有没有吸引外人的产品呢？生态旅游每人每天 500 元，有人愿意来吗？交换是自愿的，一定要别人愿意来支付买单。所以，我们做工作的时候不要讨厌市场，要看哪里有需求，用好市场。

除自愿公平之外，交换还需要产权清晰。从产权角度来说，没有产权就没有办法交换。这件东西是我的，我才可能拿出来进行交换。交换实现的前提是产权。产权很重要，产权做不好就会出问题，包括社区发展也需要清晰的产权。

过去我们说，社区有需要，我们就会提供服务。但是现在倒过来了，我们要创造一个小的市场，实现资源的最优配置。每个社区都有需要钱的情况，但是资源是有限的，我们资助给谁？那就竞争，邓老师他们开展的项目申报竞争，就是利用了市场原理——得分高者得资源。银行家在资助的时候主要考虑项目能不

能赚钱，可不可以还款，效益怎么样，能给多少利息。而我们的公益资助也要竞争，也用规则，其中怎么竞争的规则就是机制。市场为什么好？因为市场可以配置资源，在理论上是没有租值消散的。关于产权和市场，我后面还要介绍。

真有“公地悲剧”吗？

做生态保护工作的人员都知道“公地悲剧”。这个概念是由哈丁在1968年提出的。他举例说，村子有一片山，大家都可以去放羊，各家都不断增加羊的数量，这样持续下去就会出现草场的退化。真是这样吗？

这是一个很理想的假设。他可能忽略了一个问题——做任何事情都是需要代价的。如果人们在山上放了五只羊而没有收益，人们还会去放羊吗？肯定不会了。这就是机会成本。公地悲剧的发生是需要有条件的，而当机会成本、交易费用都存在的时候，情况就不是这样简单。公海捕鱼就更明显了，船队出去捕一次鱼，要花费多少人力、物资？如果这些投进去的钱超过了捕到的鱼的所值，那人们还会去干吗？公地悲剧中，环境质量会降低，但是不至于那么糟糕。当投入与产出持平的时候，就会有人退出。这就是市场。

再举一个云南楚雄林下资源管理的案例。楚雄的林下资源管理有两种方式：楚雄在没有发现高价值菌子（如松茸、牛肝菌、大红菌、松露等野生菌）需求前或者很多菌子价格比较低的时候，菌子都是一种公共资源，大家都可以采集；等高价值菌子市场需求出现后，凡是有这些菌子的地方都采取了山林承包制，而菌子价值低的地方则没有采取这种承包制。为什么？

如果我们仔细去看就会发现，承包高价值菌子的地方需要看守，还要雇人去捡。这意味着林下产品的产权保护是需要有代价的。而低价值菌子的地方则出现不了这种机制，因为村民觉得收

入低就不干了。但是，低价值菌子生长的地方也没有出现乱采的公地悲剧。为什么？我们深入去看就发现，当地农村里只有劳动力好、家庭收入低的村民才去捡菌子，有能力去干其他事情的人都到外面赚钱去了。归根结底，这还是机会成本的问题。如果农民还有其他比捡菌子更赚钱的选择，何必去捡菌子呢？经济学讲人是理性的，当条件不一样时，就出现了承包与不承包的机制区别。我们一定要看局限条件。山林承包有两个局限条件，一是高价值菌子，二是管理成本。当地有些菌子价值高的地块因为路程太远，管理成本上升了，也还是没有人去承包。这个案例另外的意义是，公益组织经常推广的制度也是需要有效率的，真正有效的制度是需要经历实践的检验，而不是公益组织认为好的制度就一定是好的。

奥斯特罗姆：自主治理的具体原则

(1) 清晰界定的边界

产权一定要界定清楚。而产权的界定与维护是需要有代价的。以楚雄林下资源管理为例，在过去村民的习惯中，任何人都可以采集林下的菌子。而出现了私人承包山林之后，村民一开始就不认可：过去我都可以进去采集，为什么现在不可以了？当地就有一个犯过罪坐过监狱的人承包了一块山林，在有人到承包地里乱采菌子之后，就动手打过那些人。他使用了暴力的手段，才实现了对产权的保护。自从那之后，经过三年的维护，那个地方才建立起了社区的潜规则：凡是承包地的东西不能去碰。后来政府看到承包地对环境保护与产出有益，政府也就介入协助保护产权，所以整个楚雄的山林承包才开始真正地推开。所以产权的界定与保护是需要有代价的。这个代价是谁来承担？这是需要大家思考的。

(2) 使用资源的规则

这个比较容易理解，就不多说了。

(3) 集体选择的安排

集体选择就是大家的事情大家做主。为什么要大家做主呢？经济学上说，大家讨论之后产生的制度的效力可能更高，比一个人定出来的制度的效力高。但是如果范围太大，讨论成本就高，也就不适宜做集体选择了。这也是西方出现代议制的原因。

(4) 有效的监督

这个比较容易理解，就不多说了。

(5) 分级的制裁

社区制定的规则，如果有人违反，谁来进行制裁？靠集体吗？所以要有不同层级的制裁体系。

(6) 冲突的解决机制

这个是最重要，因时间关系不讨论了。

(7) 对组织权的最低限度的认可

通过参与过程而讨论的组织与机制，就被社区认可，获得了合法性。这个就不多讨论了，只是强调一点，社区讨论是有一定限制的。假如修一条高速公路，让全民参与，可行不可行？显然是运作成本太高而不可行，但是我们可以选择进行公示或者使用代表制来讨论如何修路。

(8) 分权制的企业

企业如果要进入市场，一定需要从企业运作的角度去考虑，否则的话就会失败。我调查过云南蒙自的石榴合作社。他们的合作社只负责了两件事情：第一是销售，第二是千家万户生产的标准。虽然合作社的日常活动很多，但是真正核心的功能只有这两个。没有销售的合作社就是空的；有了销售系统，那么产品要不要保证质量？他们合作社更多的工作是制定、监督石榴的种植标准。恰恰是这种规范化种植保证了石榴的品质、质量。他们合作

社可以告诉顾客：我们的石榴就是这样好的品质。这个案例给我们的启示是：一个机构或合作社一定要明确自己的核心功能。

产权与市场

经济学上的产权是所有权、使用权（包含收益权）以及处置权。所有权不重要，使用权——只要可以使用、通过市场进行转手而收益——是最重要的。诺贝尔经济学奖获得者科斯说：清晰的产权界定是市场（交换）的基础；无论产权最初如何界定，市场交换的最终结果都是一样的。举例来说，如果一个茶杯不是我的，我是不能拿茶杯去与其他人进行交换的。而一旦通过市场的交换，它总会把最好的资源配置到最会用的人手上。举一个形象的例子，假如有一个主意或点子的市场，而我有一个学术观点，懒得写文章，也不知道怎么发表，于是我立马就想卖掉这个观点。但是这个学术观点又不能界定，怎么办？别人可以发给我专家咨询费，通过这种方式来购买我的主意、点子。通过市场交换之后，它的资源配置就到了能够更好使用的人手里。当然前提是没有交易费用、制度费用。

制度费用有广义与狭义的概念。以淘宝为例，过去我们买一个东西要满大街跑，现在只要在淘宝店上搜索，商品合适了就下单、付款、等收货，有问题了可以找淘宝客服去理论。这套体系就是制度费用。同时，如果没有一套国家的法律体系和基础设施，淘宝的运作也是不行的。这一整套体系、设施也属于制度费用。经济学家张五常说，整个社会的制度成本是很高的，只要稍微降一点，经济就会前进一大步。同样，只要降低了社区的管理成本，社区就会发生不一样的变化。生态保护也是类似的。为什么要进行社区保护管理？如果政府养一个环保团队，养得起吗？养不起怎么办？政府只能把保护的责任交给社区，与社区进行谈判订立协议，适当对社区进行生态补助来保护环境。这其实也是在交换。

农业与林业的实证

我们国家土地改革的实质是什么？其实就是产权改革。原来土地是集体的，农民一起用，现在农民每家每户单独去用土地，劳动力解放了，干多少就可以得多少，后来市场放开了，就带来了中国农业的巨大进步。中国以那么少的土地来养活这么多的人，是怎么做到的？靠的就是产权机制。但是新的问题也来了，现在农业的相对收益低了，农民就不愿意种地了，农业也面临着可持续发展的问题。于是国家就开始补贴、设置关税来保护我们自己的农产品。如果农民不种粮食，怎么办？这就涉及到国家安全。

我们的林业就走了另外一条路。上世纪八十年代，广大农村很穷，农民就砍了森林树木卖钱，因为森林是当时村里为数不多的资产，可以快速获得生活必需品。这其实是农民理性的行为。为了预防过度的采伐，政府制定了一套采伐配额指标系统，根据每个省市县的森林生长量进行指标安排，有全套的管制体系，结果导致现在我们不能很容易地采伐任何树木，只能靠大量进口木材。虽然林业都有了产权，但是林业开发的代价成本太高。所以，产权出了问题，市场出了问题，会有很大的影响。我赞成在特定的时间段把森林保护起来。如果未来其他国家都面临环境问题，都选择不出口木材，中国怎么办？能不能找到可持续发展的方式？现在看这个问题，国家已经开展了战略储备林的建设。其实最好的办法是让林农可以持续获益。

技术与市场——瑞士与云南的比较

习主席讲，乡村扶贫要靠技术。我们比较一下瑞士与云南的情况（见下表）。

云南的人口密度低于瑞士，而瑞士也是山区，两者人均 GDP 的差异则更大。为什么？瑞士有一套精密生产的技术，价值很高，它的医药产值也是很高的，非常贵。瑞士还有特殊的法律环境支

持金融业，有高附加值的产品，都是全世界高端的。它的旅游也很贵，不像丽江。而瑞士的平均家庭收入是 50 万欧元。这涉及到的经济学原理就是租值搭配——它是靠前面的条件把整个社会的价值提高了，本国入也可以消费得起相对昂贵的旅游。

国家 / 地区	瑞士	云南
人口 (万)	850 万	4900 万
面积 (万平方公里)	4.1	39.4 万
人口密度 (人 / 平方公里)	207	124
主要产业	精密制造、医药、 旅游、金融	烟草、生物资源、 旅游、矿产、水电
人均 GDP (万美元)	8	0.5305
营商环境指数排名	33	64

此外还需要有市场制度。创新做得比较好的地方是什么状况？如果一个地方可以因为创新而一夜暴富，有多少人会潜心研究二十年的技术问题？而只有这种环境或支持体系，才能支持创新。

行为：可持续发展的保证

可持续发展还有赖于人类行为的改变。经济学认为人是理性的，这只是一个公理假设。而局限条件决定了人的行为。什么是局限条件？举例来说，很多人知道抽烟不好，但是戒不掉。如果医生告诉他抽烟只能活 5 天，他还会抽烟吗？一旦知道了局限条件，我们就可以通过改变条件而改变我们的行为。培训交流开始时工作坊的学员们讨论：在气候变化项目里，农民不愿意购买公益组织推广的新设备来配合项目的实施。我想这是农民的理性选择，是农民明白自身的收入以及购买设备后的成本—收益关系而做出的选择。人是理性的，要改变人的行为必须改变局限条件。

只有两条路来解决这个问题：要么帮助村民发展经济提高购买能力，要么寻找低价格的设备。改变或影响人类行为的局限条件有很多，首先是知识。人们不知道的时候是一回事，知道了就是另外一回事。其次还有习俗、习惯。刚才讲到的藏族高山牧场形成了很好的人与自然和谐相处的习惯，是很有价值的，这也在约束着人们的行为。第三个是法律政策，这是强制性的，很重要，没有法律的话社会就乱了。第四是价格机制（包括代价），也在影响我们的行为。我们一定要找到限制人类行为改变的关键点、局限条件。

可持续发展的误区

误区一：“小而美”

可持续发展需要一个巨大的市场。如果没有一定的范围，可持续发展是难以实现的。这些在前面已经讨论了。

误区二：“现存生计优先”

这一点是非常疑惑的。以水资源管理为例，我们知道，水力资源的开发是整个社会受益的，可能有一部分人受损失，而这是可以从社会的角度对该损失进行补偿的。在自然保护区里，如果国家经济发达了，一个村庄只有十几户村民的话，政府可以通过补偿与社区进行交换，让村民成为兼职的护林员、护草员。但是我们还是要坚持自愿原则——我的事情我做主。

误区三：“自然的就是可持续的”

这更是不可行。这样的话，我们也不建设丽江了，也不需要城市了，也不需要飞机、高铁了，全部人进山洞生活。这显然也是不可能的。

误区四：“商业、资本或市场带来的是不可持续”

确实有一部分情况是这样的，但是我们怎么去改变？商业、资本或市场已经是我们社会运作的基础，公益人员不要恐惧它，

不要放纵它，去利用好它，为可持续发展服务。

总之，与市场交换并不否认内生式发展，恰恰是要强化内生式发展——我的事情我做主，遵从自愿原则的交换。内生式发展可以借助这种自愿交换，有信息、知识、制度甚至财富的交换。NGO 与社区经常发生交换关系，要尽量做到自愿平等，要依靠社区自身的能力。不管公益组织如何热爱动物、环境，外来的人迟早是要走的，但是社区是生生世世在这里的。如果社区也迈向了市场，比如村民养蜜蜂，也是可以的。最后我举一个例子。我花 120 元买了 500 克的火腿肉，产品是我们云南大学扶贫点生产的。云南大学可以组织老师长期购买这个扶贫点的火腿，也没有问题。但是，这是不是真正的内生式发展，是不是可持续发展呢？这是需要我们进一步考虑的。谢谢大家！

交流互动

问：我们村是藏族村庄，有 40 户，200 人。第一，村里的产权由所有村民大会协商解决，一旦有事情则全体村民参加会议开会讨论协商，达成一致再去行动。这是不是高效、持续的制度、方式？

第二，村外资源的状况是，有一部分森林是国有林，村民世代代在保护这部分森林。他们发现了盗猎后就把通向森林的道路封堵住。但是政府说，其他村子的人也需要通过，所以不可以封堵路。现在村民就不能保护那片森林了。

第三，在市场方面，村民生计主要是依赖松茸、虫草，销售主要在大城市。而村民主要是负责采集，没有办法来控制销售、市场营销。现在面临的问题是，虫草的价格降低了，村民没有办法预测，应该怎么办？

答：1. 村民的议事制度使用了很长时间，其实这本身就回答

了是否可持续的问题。效率不高、效果不好的话，他们早就改换为另外一种方式。如果有了问题，他们会调整的。规则运用得好的，为什么要去改变？它已经经过了时间检验，存在就有合理的价值。

2. 国有森林属于是政府的产权，我们没有办法去阻止。我们是否可以与政府进行谈判，看看村民能不能承包管理那片森林，村民保证做到各项保护工作指标，看是否可以要求林业部门授予一定的权利给村民来管辖。

3. 虫草买卖是市场行为，这是没有办法控制的。没有人可以预测市场信息与市场波动。只能是村民自保，建议去做原产地认证，建立直销渠道，寻找高端客户。供大家参考。

问：我们的项目地是牧区。很多村民说很热爱家乡，但内心里都想搬到城里。他们的唯一资源、产权就是牧场，草原证。但是他们也基本上放弃了经营草原，不希望孩子们再去放牧，而孩子读书上大学才是大势所趋。我们作为外来者是想保护环境，但是社区的需求与我们不一样。我们应该帮助他们实现短期的目标，还是阻止他们进城，还是找到其他办法？

答：很多人也面临这种情况。政府有项目，就必须把钱花出去。这是我们没有办法去改变的。牧民持有草原证的成本非常低，可以视作为一种保险，万一出了什么意外事故，牧民还可以拿来用做一种兜底的保险。问题的关键是，政府的项目总有结束的时候。公益组织的目标是保护雪豹，能不能通过一种方式让社区从雪豹与资源保护中获得利益，哪怕村民住在城市也没有关系。

四、心得篇

工作坊收到了近 60 份反馈,可供我们从中了解工作坊的不足、影响或价值,并进一步改进相关的设计与内容。限于篇幅,我们从中选出三份心得体会报告,征得李克翰、蔡静雯、丘慧巧三位作者的授权同意后,在此予以分享。

在公益实践中寻找与理解“自我”

李克翰¹

参加丽江健康与环境研究中心的工作坊，对我而言最重要的在于交流学习新事物、新观点的过程。这是我反观自己的想法与行动是否在合理的一条“道”上的重要参照。用罗祎楠博士引用科大卫著作的讨论来说，即工作坊为我带来重要的调校自己“认知世界的方式”从而整理自己“理解世界的方式”的过程。调校而非校准，整理而非完善，因为无论是生活还是做事，“唯一”、“正确”、“标准”等等的这些执着，总是在一次次的实践和反思中显示出它们的单薄。

在工作坊自我介绍时，我提到自己选择长期从事社会服务，其实最深层的原因是与理解自己、选择自己的生活道路有关。我在本科时感受到自己应该学习成为一个社会人，而大学的大部分教育形式、渠道很难让我置身社会的百态中观察成长。所以那时候我能逃课就逃课，时间全都用来参加各种志愿服务，从中接触了解到社会的高、中、底层。其后我很快就进入乡村的服务。

那时，周围忙着刷分保研、争着进好工作单位的同学常看我如异类。在今天看来十分“文青”、彰显着某些标签和情怀的乡村建设和服务工作，在那个时候是不折不扣的非主流。可是我心里真切地体会到，社会服务的过程积累着我对社会生活的认识，也积累着我对未知自我的认识。

邓老师总结时提到，“服务者本身都没有内生性，那如何培养服务对象的内生性？”如果不是思考过自己和他者的伦理本位，不会有这样的发问。聆听的实践者如果没有类似的思考，也将很难感受到话中的深意。

我印象很深的是，以前当我把项目设定好的内容，比如自下

¹ 本文为李克翰参加2019年4月第四期工作坊的心得体会。

而上且基于可持续发展（林林总总的实践或项目都有这样的设定）的很多服务目标和框架，向我服务的村民及相关基层政府介绍时，我每介绍一次，自己也怀疑自己一次——我接受的这些项目逻辑，包括了解到的其他团队、其他实践的逻辑，是否符合自下而上且可持续理念的本质，是否就是自下而上且可持续理念的一种具体化？很多时候，正是因为我看到当地人在比较充分地理解我想表达的内容后，反而出现的一脸怀疑或莫名的表情，才促使我产生怀疑。

伦理本位说来好像很抽象，学术讨论里对此的关注度也不高，可我认为它决定了个体或组织的价值观、落脚点和出发点，且是最容易被忽略的，或者说最容易被敷衍、遮盖。就如邓老师提到，社会实践团队的价值体系决定行动逻辑。

我是为了取悦头上的领导，还是为了在一定的自由度内实现自己？我是不是更想得到写在简历里别致的经历荣誉，更乐于拥有在这个信息如流的时代吸睛的“非主流”光环？我要选择去把这些“非主流”标榜起来，甚至今后就按照信息如流的时代的标榜规则从头到脚去打造自己的“非主流”？我是为了在农村推广技术、提高农民收入等等一些实在的目标，还是为了在认知、理解世界并行动的层面做到“普惠众人”？在“普惠众人”这一层面，因为“我”实质上承担了教化的角色、拥有这项权力，当然就不能否认存在的更大的责任和风险，比如“我”所认可并传播给众人的观念及这个过程本身是不是会被异化为另一种强权和剥夺？这里的“我”可以是个人，可以是组织。这些反问总在提醒，个人和组织参与服务的过程、面对服务的结果时会作何抉择，个人、组织和他们的服务对象之间的关系考量又如何。

让我受教颇深的还有罗祎楠博士谈及的：人的权力不是规范每个人的每个具体行为，而应该让服务对象知道他有做事的可能

性。这也是我在服务实践与田野学习中体会到的自由度的议题。

比如基层治理中，基层政权和人民之间必然需要一些自由空间作为缓冲区，同时也是尝试区、试探区。不同地方不同群体之间自由度不一样。随着时间和背景情形的变化，同一地方相同群体间的自由度也在变。没有这个自由度就谈不上治理，就像工厂中一成不变的流水线，不会突变出新的工艺流程，也不会突变出新产品。

同时，罗祎楠博士也谈到与权力相关的过程，即达致这些权力的实践、策略、方式，永远不可能根据目标来对过程进行干预，而过程中行为也不应被道德评判。我粗浅地将这一“过程不可控”的论述理解为出发于以社会科学观或自然科学观来建立认知体系的一种后续论证（这里的社会科学观和自然科学观只是一种笼统的表述，它们各自都有许多有差异的分枝）。

“过程不可控”这一观点的前提就是：权力的达成不是像实验室里做实验那样，每一步都能做假设并验证对错、做精准的条件控制、做预设的数据收集、有唯一且明确的各项概念和判断是与否的标准、做只符合预想世界的是非讨论，甚至有时连伦理风险和意外失败及其解释也是包含在预想世界的框架中的。反观无论乡村还是城市的社会实践，有多少是基于实验思维，又有多少是基于人的权力与实现过程的思维呢？

工作坊中的公益同仁分享自己与同村青年如何自发为村庄想问题、做事情，也让我很受触动（也包括黎光村村民自发开会讨论钓鱼事件）。如果让我作为一个社会组织的一员去考虑他们的村庄面对什么问题，去计划怎么调动村民、采用什么解决办法，他们所做到的从各个方面来看都对社区很好的结果，我肯定达不到。我不可能也做不到给社区设定解决他们问题的完美方案，也没有资格去控制他们解决自己社区问题的过程要按照我的设想去

走。

所以我觉得，最真的感动其实是属于他们（社区人）而不属于我们（社区服务者），我们反而还很容易给他们带来不愉快乃至伤害，有时候还有意或无意地“消费”了他们；我们所做的事并未有什么高尚、无私或值得标榜，而我们只是在众多路径中选择了一条来探索我们自己、至少回答自己“我是谁”的问题。从某种角度上说，自然科学观或许也是一种独裁观或霸权观。非要去和社会科学观比较谁更“真”、更“客观”，反而显得没了意义。建立“真”和“客观”的定义或标准，就是建立权威乃至霸权本身。

最后，在分享环节，村民阿洛和政府部门人员都谈及村寨银行中的开会这一工具。我和阿洛讨论时，他对此的定位是，因为有了聚集—开会—再聚集—再开会这一系列过程而最终产生了村寨银行，从而使村民、村庄自己响应和解决自己的问题、需求，那么产生村寨银行的这一开会的方法就是很重要的一种工具。我知道阿洛本身来自社区，他本身就具备了对于实践者而言要经过充分调查融入才能勉强具备的那一整套社区知识，所以他知道这样的开会不是形式的开会，也知道这个工具很适合推动哪些社区诉求的实质性进展。

而政府人员的分享则让我感受到另一种可能：自上而下的治理会不会从之前的直接命令村民做事演变成直接命令村民开会然后做事？开会就是一个工具，说到底，刺激 / 促使村民聚集起来的关键在哪里？开会既可以承载民主协商的价值，也可以成为不平等权力传达的形式化。两种可能性皆可从这两类不同身份、不同出发点的人群身上得到很具体的展现。

“在社区”的力量——一个外来者的视角

蔡静雯¹

很幸运能够参加此次工作坊。作为参与者中唯一目前工作还和社区不相关的人，和所有对于社会服务工作保持着观望热情的年轻人一样，我在日常的生活中做着不是那么接地气的工作，并且相信自己的工作能够推动哪怕是一点点的改变，以此给自己打气。

但与此同时，我也经历着自我怀疑，怀疑在那些大的目标下我自己的价值是在哪里，同时在寻找着自己更感兴趣、更能够给自己持之以恒做下去的动力的领域。在颇为表面的探索后，我直觉上认为这一领域可能是社区工作。这也是我报名工作坊的初始目的——验证自己的判断。

在工作坊的一开始，我介绍了我来这里的目的是学习，希望能够了解现实中的社区生活、社区工作跟我自己想象出来的有什么不一样、知道做社区工作的人的状态，以此来判断我到底愿不愿意、适不适合做社区，以及怎么用我擅长的方式去做社区工作。所以，我一开始的期待也是“学习一套工具带走”，期待工作坊会介绍主办方作为一个 NGO 在每个项目的工作方法、途径、获得的成绩和评估手段，以及其可复制性。但三天的培训让我开始改变我的看法。这三天里接触到的一切对我来说都是在抛弃原有的来自商业社会的认知体系，学着用新的视角来理解世界和自己。

第一个冲击来自于邓老师的分享。在第一天，邓老师分享了他这三十年来做社区工作的经验和教训。我之前以为我会听到一个可复制的“职业道路”，但听了分享后，我发现这些经历是不可复制的。邓老师分享的经历抑或说探索是必要的。它的必要性不在于排除所谓“错误的方法”，而在于不断加深对于自身、

¹ 本文为蔡静雯参加 2019 年 4 月第四期工作坊的心得体会。

NGO 在社区的位置和社区本身的乡土伦理的认知——不仅是简单的工作上的学习，而且是对于自我的发现。以邓老师的话来说，“是一个逐渐从看到物种，到看到生活在其中的人、文化、伦理的过程”。

这让我想到我之所以关注社区，也是因为那些打动我的乡土智慧和伦理。比如说在理解藏族万物平等的生态伦理后，我开始反思一些 NGO 在工作中强调某个保护物种的方式是不是不对的、是不是用当地的伦理来进行保护才是更加可持续的，也开始改变自己的饮食习惯。

但是当我以一个外来者的身份来“学习”社区工作的时候，我竟然忘了那些属于社区的东西，一味地想以“科学”的视角来寻找方法论，想找到一个万能的工作框架。后来和李克翰的交流中，她一语点破：“社区工作是需要站在地上的、需要极大的耐心的，我们得用更加人文的视角去看待，而不是去量化。”

这又关系到社区工作中的伦理本位的问题，简单地说，即“谁是社区的主体”。从前的我一直是从我自身出发，认为去做我理解中的正确的、对社区好的事情就是工作的全部，但我却忽略了社区中真正的主体——社区本身和当地人——的想法和需求。这很容易产生社区服务者在自我感动、政府的政绩也好看而项目却成效寥寥的情况，而更坏的结果是“做了不如不做”，给社区造成了负面影响。如果明白了社区中的人才是主体，社区服务者思考和做事的角度就会不一样。

而对于选择做社区工作者的人而言，其工作也不是什么怀着乡愁的自我感动的付出，而只是在众多的工作中选择了这一个，去理解自我、他人与自然。这和罗祎楠老师所说的“找到生活中的动力”是一致的，也就是“以在做事中的获得来克服生活中的不确定性”。这和日常所说的“职业选择”没有太大的关系。意

识到这一点后，我就不再去纠结所谓的职业道路了。

第二个冲击来自于耿得安分享，也就是我之前期待的“工具”。在分享中，得安介绍了项目产生的社会背景、项目原则和具体行动，并以一个村民小组制定“不捉青蛙”的村规民约来举例。由于村民是通过青蛙的叫声来判断种植玉米的时间，所以村民需要保护日渐稀少的青蛙。

这样的村约永远都只有当地人、通过“自主发展”的方式才能够制定得出来，而通过保护青蛙等一系列和当地人生产生活息息相关的物种，能够实现项目最初设想的保护河流、保护森林的目的。目的的达成不在于项目设置得多么巧妙，更重要的是把村约设置的权力还给村民，让村民通过无数次的讨论去决定适合当地的可持续发展的内容。

虽然我在之前也了解知道“内生式发展”的内核，但当我实实在在听到这些案例的时候，还是受到了很大的触动。青蛙的例子让我想起我之前一直自我怀疑的东西：过去我做事的动力是来自自我判断中的“正确”，只要是“正确的事”，我就会相信那是值得做的。但是随着做事中累积的困惑，我发现我对于正确的判断是在变化的，而我也意识到我自身并不是能够被宏大理想所驱动的人，很难因为有推动改变的可能性而持续地努力。触动我的，是来自于青蛙和种玉米这样的日常生活中的“真的瞬间”。这些来自于生活的智慧——我知道社区服务并不是这样浪漫化的，但是它确实有持续触动我的点。回来后我也一直在思考那些真正触动我的时刻是怎样的。我想这会慢慢成为我做一些取舍的重要因素。

通过工作坊，我也慢慢理解了NGO的角色。在最后一天，我们分析钓鱼争执的案例，问题是“如果你是政府/NGO/村民，你会怎么做”。我们的讨论组选择的视角是NGO，我们很理性

地列了我们会做的“1、2、3……”，并且还有“如果怎么样，那么我们又怎么做”。

但是后来邓老师介绍说，他们NGO什么也没有做。这时候我意识到，虽然我已经经过了第一天的分享和第二天的观察，但是我并没有真正思考清楚NGO、作为个体的“我”在社区的角色和与社区的关系。正如罗老师所说，政府或NGO所负责的只是建立保障权利的体系，而体系建立后，除非是体系会得到破坏，否则NGO不应该去参与或干涉到具体的过程中。这和社区公共性的培养类似，是需要很长的时间、需要偶尔的争议甚至冲突，才能够被建立起来。而我在一开始的思路只是关注在问题的本身，想的是怎么“解决问题”，而不是怎么“促成社区自发形成解决方案、完善制度”。这是一个全新的思考方式，是从“还权”、“尊重”等层面来思考的。

的确，作为一个尚未投入社区的人，我对于社区和社区工作的认知均来自于自己的想象和短暂的学习。这让我在写这篇感想的时候感到心虚，和我得知我入选工作坊时一样的心虚。我还没有从实践中得到且属于我自己的态度，写出来的文字也极度个人化。在三天的工作坊，无论是分享和参观，还是和踏踏实实在社区的同伴们的交流，都给了我极大的启发，有很多是需要消化和践行的。而大家的实践也在持续地激励着我继续探索。

社会组织做什么？关于人的工作

丘慧巧¹

从丽江回来的头几天，我非常地身心疲惫，甚至无法很快地投入到手头上正在进行的工作中。从我去年开始参与到国内的公益项目以来，我积攒了许多的困惑和混沌。这些感受一直积压在心中，但是我却浑然不知为何物。直到参加了这次工作坊，我才发现其实我一直以来的焦虑是来源于项目的受益者——人。

我们这些从事公益项目的人，似乎是在改善社会的现状，似乎是在让人的生活变得更好，却极少对项目的受益者保持着真正的同理心。我说的真正的同理心，指的是将他们视为是一种复杂而多元的存在，他们和他们所在的土地之间的关系，他们如何成为自身文化当中的一部分。这些同理心，会让我们看到不同于“模式化”、“可推广”、“可复制”路径的另一个方向。

“何为美好生活”这一主题很容易让人们在还没有听讲者演讲的时候就误以为讲者要传授一门关于生活的成功学，仿佛习得了，就找到了通向幸福的道路。但陈嘉映老师其实一直在避免对“良好”去下定义。他认为，作为一个讲者不能利用自己可以讲话的权力来去影响别人对美好生活的判断。

让我感到比较有意思的是，陈老师让我们看到了“知”和“行”其实是两种不同的知识。如果以这样的方式看待二者，那么就无所谓什么“理论指导实践”了。这意味着，在基础理论学者高谈阔论、争论演绎之时，知识发生了；在下里巴人穿梭于熟悉的乡土、向自己的祖先进行最为虔诚的跪拜之时，知识也在发生。

我们今天重提“传统的智慧”，说的不应该仅仅是传统社会中人们在应对生存环境所积累的天然反应和技巧，更应该看到“传统的智慧”作为一种知识的存在，可以媲美哥白尼的日心说，也

¹ 本文为丘慧巧参加2019年7月第五期工作坊的心得体会。

不亚于爱因斯坦的相对论。它们长久地存在，与人共生。绵延的人类历史和文化就是它们的背书。既然知识是如此多元，就没有人能够有底气甚至傲慢地告诉别人：你是不正确的，你应该接受我的指导。何为良好生活？可能本就没有纯粹客观的标准。正像陈老师说的，每个人都只能在有限的实践中肯定自我的意义。这是宽慰，也是提醒。

邓仪老师非常坦诚地向我们展示了他在 30 余年环保实践中的不断摸索和调整，以及其中的失败和尴尬。我仍然记得在他演讲稿的第一页，写着伏尔泰的警句——“珍惜那些寻找真相的人，警惕那些已经发现真相的人”。我想将他的这些经历总结为两段，一段是“神话”缔造，一段是“神话”破除。这里的“神话”指的是一种对外人对“做好事”的想象。它可能是没有依据的，但也是能让外人感到兴奋的存在。这些“神话”的缔造者，可以是国家主义下的行动者，也可以是傲慢的 NGO。

无论是早期为了保护湿地让当地人承包的土地被淹没，还是在村民不满和愤懑的时候想出法子创造出社区精英，让村民与村民之间在环保与生计冲突的问题上相互斗争，都让深处的邓老师感到惴惴不安。我记得，他用了“尴尬”和“愤怒”这两个词来形容自己的处境。政策的推行者无疑巧妙地避开了冲突，但他们也正是冲突的始作俑者。但今天的我们不能去苛责昨天的他们，因为行动和认知的局限，也是历史的、文化的。我们难道能够保证站在同样的时代节点和立场上，我们可以做得更聪明吗？

另一则让人痛心的事例也是在草海的实践。虽然案例发生时间较早（好像是 2000 年），但我也确实当下诸多“乡村振兴”号召下的公益项目上看到了非常类似的影子——对“参与式”的强调、有足够影响力的出资方、有可以出力的村民、也有非常会思考的执行机构。一边环保，一边可以让游客来观鸟，这不是

两全其美吗？可能所有人都是这么想象着。这个故事在自我陶醉和演绎中越来越美好。可当 2007 年邓老师再返回草海的时候，那些为了观鸟而搭建的观景台已经成了废墟，那些被旅游增收假设所驱动而忙活的村民又退回到了原点。这些乡民消耗了力气和时间，外援机构也花费了大量的资源，仿佛只是在测试一种来自异域的印象。

我们的公益行为真得让人的生活变得更好了吗？还是我们其实用了太多的资源去缔造一个个不真实的神话？

“神话”的破除是从放下傲慢和保持谦虚开始的。我们要相信，即使作为一个在地运作很久的社会组织，也不比从小脚就长在土地里的人更了解当地社会的联结方式。如果我们能理解藏区老妈妈说的“我知道这只八哥是我死去女儿的转世”及四川大妈说的“熊猫这个死东西（伤我家牲畜）”背后所包含的有关宗教的、伦理的、生计的种种考量，我们就无法说她们不懂得自然，无法说她们缺乏文化，并且处心积虑地想要教育她们一番。

邓老师向我揭示的是一个极其朴素的道理——一方水土养一方人。人地之间的关系才是项目需要立足的基础。只有真正看到当地社会的人地关系，才能去避免那些以机构自我为中心并且花里胡哨的印象，也就是“神话”。避免自我为中心，要求社会组织不去引领，保持谦抑，这无疑是挑战带着钱、有话语权、有些墨水的社会组织实践自身权力的强烈欲望。但一个好的社会组织，一定是一个希望项目影响力可持续的行动者。

我们什么时候才能看到：在我们想影响的议题和发生议题的土地上，只有人才是生生不息的？这让我想到了邓老师对环保的解读。他说，环保管的事情是人如何不给环境带来压力。让一群志愿者跟在无数丢垃圾的人屁股后边拾取垃圾并不一定是环保，但让人们意识到并承担起自己对公共区域的责任，才是解决环保

问题的根本路径。当社会组织不再执着于“物”来解决“物”的问题，而在“人”身上用功的时候，“物”的问题就可以迎刃而解。人的改变，对一切议题的解决都是核心。

说到人的主体性，我想起一位索马里朋友说过的一句话，“没有人可以拯救他人，能拯救自己的只有自己，别人不过是提供了支持”。所谓“整个宇宙合谋来帮助你”，其实是人根据自己的需要选择了那些可以同行的伙伴。这样的“自我驱动”放在社区里，大概就是邓老师这次希望阐明的主题——社区内生力。社区的内生力是如何实现的？正如一个人不希望别人对自己如何生活指手画脚一样，让社区去选择自己的愿望，而不是由外人来设计愿望。要做到这点，邓老师展示了一个十分明确的原则——不剥夺被服务对象的自由意志，大白话说就是人民自己当家作主。

从社会组织的角度来想，公益机构获取的是公共资源，被服务者倘若无法决定公共资源的使用，难道就符合公平正义吗？耿得安介绍了丽江健康与环境研究中心（以下简称丽江中心）在保障自由意志方面做了一些制度化的尝试，包括“项目竞争会”、“村寨银行”还有“村规民约”等。“项目竞争会”解决机构对社区的资助资源如何被使用的问题。与一般意义上的社区发展基金不同，这些资助是由每个村组的村民代表组成的委员会来进行管理的，而非由外部的机构来代为管理。

如此一来，村民代表在“项目竞选会”上评审项目，就是在决定自己手里的钱怎么花，他们可比谁都更小心。村民们上报项目并通过介绍项目让村民代表们更加了解自己的诉求，同时村民代表也要对诸多项目开展质询。有人说想养一千头驴，但是村民代表们马上又问：这里是山区，哪里有那么大的地方给你养那么多驴？村民们最了解这些方案到底在自己生活的土地上是否可行，他们最终也会一人一票选出他们认为最适合投入的方案。

同样地，在环保项目上，村民自己制定了最适合当地的生态保护的内容。长久以来，村民们根据蛙鸣来判断何时开始进行农事活动，而蛙鸣渐弱让人们失去了生产生活的自然钟表。因此，保护青蛙就成了维持自己生计的应有之义。而这样的项目设计，是任何一个聪明的外来项目官员都无法做到的。还有那些充满了乡土智慧的村规民约，诸如“违反农药使用规则的，村民不得参加其家庭的红白喜事”。只有村民才有资格去制定这样的规则，也只有他们才深谙当地熟人社会的权力格局。

“村寨银行”也是如此。愿意参与“村寨银行”的村民，管理的是自己和其他村民拿出的本金以及收回的还款，通过抽签，村民也可以知道自己属于哪一批次可以拿到贷款的人。对于村子里的“老赖”，是无法被村民允许参与“村寨银行”的。对于拿到贷款没有按照约定日期还款和利息的人，则可能会接到来自多个家人或亲戚的电话呼叫。乡村总有自己的解决办法。这大概就是为什么邓老师说社区工作者其实能做的就只是扮演好“吃瓜群众”。

“项目竞争会”也好，“村寨银行”也好，从外部来看，其希望改变的是长久以来因为制度而造成的一种自上而下的路径依赖，从内部来看，是让传统互助中存在的不清晰的利益分配变得更加清晰。这些改变要服务的是每一个个体，他们是平等的，而不一定是村里的精英、家长。这些制度实施带来的良性影响是无穷大的。这次工作坊给我带来的最大冲击也来自于农民。在这个时代耗费了大量资源去培养前仆后继的资本奴隶的同时，我看到这个位于长江上游地区僻静村落中萌发的自由的灵魂。其中被邀请来和我们交流的村民李玉坤，他提到项目对村民最大的影响就是让人们看到了自己的主体地位。而主体地位，就是让“自由、权利和独立意志”回归到人的身上，让人们自主地去决定追求幸

福的道路。

或许在实施“项目制”和村寨银行的道路上，有的村子进展会很缓慢，但这毕竟是人们经过审视之后决定要走的路。那一切也就有正当的理由。这位读托克维尔《旧制度与大革命》的村民，让我真正地看到了当年在法学院里学习到的一知半解的概念（诸如权利、自由意志等），在现实的生活中可以多么美丽。

另一位农民，也是在傈僳族黎光社区担任党支部书记的蜂金龙，则让我们看到了主体性的另一个侧面，在激发村民自主和创造性的同时，人们也要以不侵犯主体性为边界，对外来的支持有所选择。蜂书记说“还权于民”，既是对外来援助者的约束，也是对村民自己的约束。试图去创造路径依赖的项目，都被蜂书记的社区拒绝了。只有那些能够让村民发挥主体性的项目，才被村民接受。

我相信，村民们也并不是一开始就知道应该要去做这样的选择，而是丽江中心的项目将每一个村民都作为自由平等的个体看待。村民不是在为机构，而是为了自己的权利而作出所有的主张。在项目中，村民逐渐通过多次的讨论、争吵、扯皮、磨合等过程，才逐渐训练成了今天可以有所选择、有所拒绝的个体。而多少“城里人”，都不具备向诱惑说“不”的能力。

村民的主体性，意味着 NGO 要站在边缘观望而不去横加干涉，不去造成混乱和困扰。在第三天的讨论中，我们从两个案例的讨论中不断厘清了公益组织的角色以及其和社区之间的关系。我印象比较深刻的是第二个案例，案例讨论了村民代表在会议上提出要“炒”项目官员的情况下，公益组织如何去做选择的问题。

我记得当时参与者太多的讨论都在事实本身上。“村民要炒掉项目官员是不是仅仅因为看不惯？我们的项目官员好像也只是为了声张正义，也没有做错什么吧？”可是问题的关键是，作为

NGO，我们应该去考虑的问题是什么？如果 NGO 是一个服务者的角色，那么作为客户的村民当众要求换掉不合格的客户经理，而不是私下挤兑排挤，又有何不可理解的？这根本上是社会组织秉持着什么样的价值观的问题。如果他们将自己视为是崇高的拯救者，村民的否定会让他们挖空心思去了解事实的真相，并作出自以为公允的判断。但如果社会组织将自己视为像服务员一样的服务者，那么就应该小心谨慎并且克制。如果客人发现服务员的手指沾到汤里了，难道不能要求换汤、换人服务吗？

同样的，拿着社会公共资源的社会组织，如果只有热情和理想而没有能力，只去做我们认为的好事，带来的很可能就是公共资源的浪费。事实上，国内公益迷信的可推广、可复制的模式，也让本就复杂且多元的社区失去了选择的可能性，被外部资源主导然而自身动力又不足，最终投入到社区发展中的资源就被白白浪费了。这又何尝不是一种“恶”？

经过了三天的交流和学习，我对公益的不解和混沌之处也逐渐地得到了开解，但也面临了价值观的重塑。似乎这次工作坊，要讨论的是“何为良好公益”。但我认为，它其实是希望告诉每一个人，自己在面临现代性所带来的危机时，应该如何自处以及处理和周边环境的关系。

自由意志的回归，让我们要看清的是自己在一个宏大的时空中的位置。我们做的所有选择一旦剥离了对自我诉求的审视，就可能导向自己无法控制的命运。在各种主义的裹挟下，我们离来时的路会越来越远。其实，一切发展问题的产生，都可以归结为我们没有培育足够多的具有自由意志的公民。所以，我们担心环境污染、性别不平等、文化不能传承。为了全球发展议题的减缓和解决，社会组织能够做什么？我想我已经了然于心。



GLOBAL ENVIRONMENT FACILITY
INVESTING IN OUR PLANET

SGP The GEF
Small Grants
Programme



本书的印制得到
联合国开发计划署
及全球环境基金小额赠款计划的支持
在此致以感谢
本书内容不代表其立场



丽江健康与环境研究中心是2014年在丽江市民政局正式注册成立的一家公益组织，其前身为北京三生环境与发展研究院社会发展部，同时也是国际健康与环境组织在中国设立的项目办公室。自2010年起，中心项目团队在三江并流区域等重点生态区域开展社区发展、环境保护、能力建设等一系列以实现区域可持续发展为目标的公益行动。

中心以“内生式发展”为项目理念，以社区服务为重点，以社区为行动主体，结合社区自身的传统，将外部公益资源通过一系列项目活动内化为社区村民的自我发展，从而在根源上促进人—社区—社会的变化与整合，推进社区经济、社会、环境和文化的同步建设，实现多元发展，自主治理。