

# 民族社会学研究通讯

青 考 通

## SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会与发展研究中心

北京大学 社会学人类学研究所

中国社会学会 民族社会学专业委员会

第 213 期

2016 年 8 月 15 日

\*\*\*\*\*

### 目 录

#### 【论 文】

新疆宗教极端思想传播特点及抵御政策分析

李晓霞

逆向歧视是否有助于缓和民族关系？

——一个多自主体模拟结果

丛晓男、王铮

中国牧区嵌入式草场产权制度安排的影响及出路

胡敬萍

#### 【访谈随笔】

邱华绒吾——“艾滋喇嘛”

尼玛顿珠

☆☆

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China

Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

## 【论 文】

# 新疆宗教极端思想传播特点及抵御政策分析

李晓霞<sup>1</sup>

抵御，即抵制和防御。2001年全国宗教工作会议上提出依法管理宗教事务的要旨是“保护合法、制止非法、抵御渗透、打击犯罪”，这里的“抵御渗透”主要指抵御境外势力利用宗教进行渗透，也包含“抵御宗教极端思想渗透”之意。2014年5月，习近平总书记在中央第二次新疆工作座谈会上提出，处理宗教问题的基本原则为“保护合法、制止非法、遏制极端、抵御渗透、打击犯罪”，第一次在国家宗教政策层面提出遏制宗教极端。本文用抵御而不用遏制，一是因为本文主要是对以往政策的分析，故采用过去的语意；二是因为多年来应对宗教极端思想渗透的策略，主要是被动防御型的抵制，而非主动进攻型的阻断和消除；而且主要是新疆地方性行为，而非国家层面的全方位战略。

在新疆，宗教极端思想从渗透逐渐演变为一种潮流，影响越来越多民众的生活，甚至成为直接导致暴力恐怖活动频发最重要的因素，也因此“去极端化”成为当前新疆地方政府维护社会稳定的中心任务。近两年新疆大张旗鼓地进行“去极端化”工作，采取正信挤压、文化对冲、法治约束、科学普及“四管齐下”，尤其是伴随着高压政策、严打活动，强力遏制态势明显，社会面形势明显好转。但总体看，“去极端化”工作实现常态、长期、治本的难度仍极大。本文希望通过对新疆宗教极端思想传播路径、特点及抵御渗透工作的分析，为目前“去极端化”工作提供一些帮助。

## 一、对“宗教极端”的认识

宗教极端主义是打着宗教旗号的一种极端主义，本质上属于政治运动范畴，“是激进原教旨主义极端政治化的表现”<sup>2</sup>，其目标是要实施神权统治。任何宗教都有可能出现极端的倾向。在新疆，宗教极端主义主要是指伊斯兰极端主义，主张以《古兰经》和《圣训》为判断是非的唯一标准，视不信真主者为异教徒和叛教者予以排斥甚至迫害，要以暴力手段推翻现有世俗社会的政治秩序，建立政教合一的伊斯兰国家（“东突厥斯坦伊斯兰国”）。

对于新疆宗教极端思想的定性，有这样一些说法，认为它“不是宗教”、“借用宗教是假象”、“歪曲教义”，强调其政治性，同时也不回避它的宗教因素。因此，对其还有一些称谓：伊斯兰原教旨主义极端思想、瓦哈比极端思想、瓦哈比派等。有些研究指出宗教极端思想与“新原教旨主义”有共同特征<sup>3</sup>。在新疆，宗教极端主义的提法，在政府文件中出现较晚，最初的提法是“非法宗教活动”以及“境外宗教势力”。1996年3月，中央“七号”文件提出“影响新疆稳定的主要危险是民族分裂主义和非法宗教活动”。1996年5月，自治区领导提到“泛伊斯兰主义、政教

<sup>1</sup> 作者为新疆社会科学院社会学研究所研究员。

<sup>2</sup> 陈耀武主编，《三股势力与国家安全》，军事科学出版社2004年，第120页

<sup>3</sup> 人们称当代原教旨主义为“新原教旨主义”。“新原教旨主义”有两个最突出的特征：一是突出政治问题，特别强调参与政治，掌握政权，并把政权问题放在首位；二是注重活动方式，善于用斗争手段达成政权目标。西方往往把“新原教旨主义”与宗教极端主义和恐怖主义并提。我区瓦哈比派就其大多数头面人物和骨干分子来说，一开始就带有明确的政治目的，是带着搞分裂的目的来传播瓦哈比观点的。参见自治区党委统战部、自治区民宗委宗教问题调查组《关于我区瓦哈比派问题的调查报告》（1997年）。本文注释中所引用的类似格式文稿均为不同时期的调研报告，主要来自中国社会科学院中国边疆史地研究中心编《新疆宗教工作调研报告汇编》（1999年）。

合一反动宗教观点”<sup>1</sup>，当时并无“宗教极端”的提法。1997年开始“按照中央的决策，严厉打击民族分裂主义的骨干分子、暴力恐怖犯罪分子和宗教极端势力的为首分子”<sup>2</sup>，正式提出“宗教极端”。到了90年代初期，一些内部调研报告中已有“宗教极端分子”的提法。<sup>3</sup>

抛开理论上的概念论述，仅从现实判断和实际操作上说，什么是“宗教极端”？“去极端化”去什么？笔者在新疆城乡调查中，经常会在非正式场合向基层从事民族宗教事务管理的干部提出这个问题，回答大多是列举一些外在的表现：如蒙面、穿黑罩袍、禁绝歌舞等娱乐活动、禁绝烟酒、辍学去地下教经点等等，在谈及“去极端化”工作方式和成效时，也主要围绕这些内容进行。在网上浏览，可以见到对新疆宗教极端表现形式的多种概括，如15种表现、24种表现、73种表现、75种表现等，其中主要包括非法宗教活动（涉及到宗教活动场所、教职人员、活动程序及讲解经内容等）；以净化宗教为名，拒绝现代文化或民族文化（服饰、影视、音乐、舞蹈等）及娱乐活动；以尊崇教法为由，拒绝政府管理和救助、拒用代表政府管理的各类证件；传播“圣战”、“迁徙”等极端思想；策划或实施暴恐活动等。对宗教极端思想表现进行细致分类和描述，一是使相关部门在防范渗透工作中可以有章可循；二是对普通教民起到警示作用，不要轻信或受蒙蔽参与这些活动；同时，这也代表了管理部门对宗教极端思想表现的理解和认识。只是上述定义中的这些宗教极端思想影响外显行为表现，并非是固定不变的。在此引用若干不同年代调查实证，以反映不同时期对新疆“宗教极端”表现的认识变化。

关于文娱活动。上世纪90年代开始，就有些宗教极端分子不让农村开展有益于群众身心健康的文体娱乐活动<sup>4</sup>。库车县阿拉哈格乡的宗教极端分子不允许新婚夫妇在婚礼上戴红花、跳交谊舞。<sup>5</sup>1995年，伊犁地区出现了利用“麦西来甫”、足球赛等形式进行聚会，搞非法宗教宣传。在一次准备好的“足球赛”被公安机关依法制止后，伊宁市发生了“8·14”事件，伊宁市数百名人（主要是青少年）上街游行，并与维持秩序的公安民警发生冲突。<sup>6</sup>据1998年的调研报告，乌什县个别乡村的信教群众只要一听到唢呐声、鼓声，就扔下手中的农活赶去做乃玛孜。<sup>7</sup>喀什地区的调查反映，一些人通过“麦西来甫”等群众性娱乐活动向青少年传播反动主张，他们说“举办麦西来甫的目的，是要人们真正理解伊斯兰教的本质，是要改变我们民族的处境”，在活动中煽动宗教狂热，要求每人每次必须背诵几节经文，每天作5次礼拜、封斋、交纳课税等。<sup>8</sup>显然，对于有政治企图的极端势力来说，娱乐活动只是活动的形式而非行动的目标。

关于礼拜。拜功为伊斯兰教的“五功”之一，能否严格遵守一日五拜的要求，往往成为表达信仰虔诚程度的标志，对于极端势力而言则是识别真正穆斯林的标志。上世纪90年代初，当时流传的被称为“宗教改革派”的瓦哈比观点，曾提倡学习科学知识，认为礼拜可做可不做，提倡简化礼拜次数和礼仪，这些观点得到了不同社会阶层的认同<sup>9</sup>。但是到了1996年的调查报告反映，乌鲁木齐市持瓦哈比观点的人公开说“真正的穆斯林都要进寺念经，否则就是‘卡甫尔’（异教徒）”<sup>10</sup>。1998年，乌什县有人说“作礼拜的叫穆斯林，不作礼拜的叫维吾尔”<sup>11</sup>。近几年又有人说，只有不进政府批准的清真寺礼拜和不听政府任命的教职人员讲经的人，才是穆斯林；有人说

<sup>1</sup> 1996年5月王乐泉在自治区贯彻中央7号文件工作会议上的讲话。

<sup>2</sup> 1997年4月9日王乐泉在自治区党委工作会议上的讲话。

<sup>3</sup> 在1990年6月自治区党委的一份有关巴仁乡事件的内部报告中，提到“一小撮宗教极端分子”煽动宗教狂热和民族仇恨。

<sup>4</sup> 《一股反动的宗教势力正在形成和发展》（1990年）

<sup>5</sup> 粟新，《当前阿克苏地区农村非法宗教活动的现状、特点、成因及对策》（1998年）

<sup>6</sup> 张秀明，《新疆反分裂斗争和稳定工作的实践与思考》，新疆人民出版社2009年，第9页

<sup>7</sup> 粟新，《当前阿克苏地区农村非法宗教活动的现状、特点、成因及对策》（1998年）

<sup>8</sup> 刘仲康，《新疆伊斯兰极端主义研究》（内部报告），第128页

<sup>9</sup> 新疆维吾尔自治区宗教事务局，《新疆伊斯兰教工作情况》（1992年）

<sup>10</sup> 《关于我区瓦哈比派问题的调查报告》（1997年）

<sup>11</sup> 王文衡、阿不力米提，《南疆四地州宗教问题调查报告》（1998年）

凡一天不做五次乃玛孜的，都不是真正的穆斯林。2014年笔者的同事在乌什县调查，据部分宗教人士、信教群众反映，一些人散布说，跟着拿政府补贴的宗教人士做礼拜是不清真的，受此影响有5%~10%的年轻信众从不到清真寺做礼拜。

关于烟酒。上世纪80年代，宗教生活在南疆农村迅速恢复，抽烟喝酒者的数量下降。1984年，新疆社会科学院宗教研究所曾在喀什地区两个村调查，有78.77%的男人不抽烟，99.65%的男人不喝酒。A村所在大队的市场上没有纸烟卖，两村所在公社的商店中酒的销量很少。宗教的复兴也被认为是当地刑事案件发案率下降的原因<sup>1</sup>。当时对烟、酒的态度只是做为宗教信仰活动一种表现，未有“极端”之说。自90年代后期，南疆一些地区在民众中出现了强制性禁烟禁酒等现象，这些行为都被政府视作宗教极端思想影响渗透的结果，那些持“瓦哈比”观点的人不准商店销售白酒，说是“黑大依”酿造。<sup>2</sup>这里出现的禁酒活动实际上是排斥汉族人的表现。

显然，调研者或相关政府部门对于“宗教极端”、“瓦哈比”表现的认识是变化的，而现实社会中“宗教极端”思想及其表现也并非一成不变，在其渗透和传播过程中经常会发生变异，而且在不同时期、不同区域的行为表现也会有所不同。

## 二、新疆宗教极端思想的传播路径及特点

宗教极端思想在新疆一度传播速度很快、影响日益增大，对此有“境外有种子、境内有土壤”的解释。前者指其发源之因，后者述其得以快速传播之由。

新疆宗教极端思想主要是由境外传入。“种子”植入的途径，一是境内之人通过朝觐、经商、留学等形式在境外接受宗教极端思想后带入，再以私办教经点、口耳相传的形式在境内传播。如1992年时，全疆约有130人在巴基斯坦、印度、沙特、埃及、土耳其等国进行宗教学习；<sup>3</sup>阿瓦提县某乡有位1994年从巴基斯坦学经回来的塔里甫说，我们的宗教要巴基斯坦化，要沙特化，女人应戴面纱，应给活人过乃孜尔。1995年该县有18个活人过了乃孜尔。<sup>4</sup>二是各类带有宗教极端色彩的书刊、音视碟片的传播；三是以电脑、手机为工具在互联网上观看并以下载、复制、共享等方式传播，该方式以其方便快捷、隐蔽性强、信息量大越来越成为主要的传播手段。

从传播方式看，除少数在境外接受过系统学习的人外，不论是哪种方式，完整、系统学经的人很少，掌握相关教派系统知识的人数也有限，而且许多人在学习过程中属于兼收并蓄，其再传播过程也基本处于非正规、非稳定教学状态，许多接受者对相关教义一知半解，难以搞清缘由和义理，因此以行为仿效为主，往往通过外在的仪容、穿戴、礼拜方式等来表示认同和归属。社会上流传的各类极端思想宣传品，大多是针对新疆情况制作，结合了新疆社会中的现实问题，政治目的明确，或者间接表达对现政权不满，或者直接宣传“圣战”和“迁徙”。涉及宗教的内容多为速成式教育，以经文、教法强化其神圣性，以仪礼约束、道德训诫吸引留恋传统文化的受众。同时，政府的各类管理、抵御、遏制措施也使系统学习和传播宗教极端思想的机会有限。相关部门总结宗教极端分子的一个重要特点是：他们对宗教知识、对宗教极端思想的了解都很少。

在新疆，瓦哈比派或持瓦哈比观点者经常与宗教极端势力相提并论。瓦哈比派传入新疆较早，但在上世纪80年代中期以前影响并不大。随着朝觐人数增多和宗教方面国际交往加大，80年代后期至90年代，瓦哈比派在新疆一些地方迅速传播。<sup>5</sup>到90年代中后期，和田地区由90年代初

<sup>1</sup> B村所在公社，1972年发生过42起刑事案件，1975年有28起，1982年为19起，1983年上半年3起。参见何炳济，《新疆农牧民社区田野调查》，新疆人民出版社2007年，第39页

<sup>2</sup> 粟新，《当前阿克苏地区农村非法宗教活动的现状、特点、成因及对策》（1998年）

<sup>3</sup> 《新疆伊斯兰教工作情况》（1992年）

<sup>4</sup> 自治区宗教事务局调查组，《对克孜勒苏柯尔克孜自治州、阿克苏地区宗教工作情况的调查报告》（1995年）

<sup>5</sup> 据说，瓦哈比观点1937年传入新疆，但比较明显的是在和田市始于1980年，墨玉县始于1985年。参见王文

的数千人增加到约 10 万人，占信教者的 10-15%；喀什地区有 3 万余人。<sup>1</sup>实际上，号称“瓦哈比”的人，对该教派思想的掌握和理解其实并不多。如库车县的阿布杜克里木·阿布杜瓦力，80 年代后期曾在叶城县学经三年，后在库车县开办宗教学校，培养了大批弟子。据 1989 年调查，他自认为受到瓦哈比派学说的影响，认可自己属“宗教改革派”（即瓦哈比教派），但并未研读过该教派的重要著述，也未系统学习过该教派知识，只是听别人介绍过一位从沙特阿拉伯回来的阿吉宣讲的瓦哈比派教义，并曾专程拜访过该阿吉。他教导学生应该抛弃许多混杂于日常生活中的不符合伊斯兰教义的观点和习俗，如麻扎朝拜、圣徒崇拜等。他为学生制作的礼服（古尔邦节统一穿着），男服为蓝灰色西装、皮鞋、花帽；女服为近似巴基斯坦女装的黑套服、时髦腰带，未戴头巾，多戴深色太阳镜。<sup>2</sup>也有有关部门认定是瓦哈比派、本人却不承认的现象。叶城县的阿·买合苏木，1990 年以前就培养了数百名塔里甫（上述阿布杜克里木是其中之一），从不承认自己持瓦哈比观点。但有关部门介绍，他培养的塔里甫不仅基本上是瓦哈比信徒，而且是 90 年代中期全疆各地传播瓦哈比观点的骨干分子。也有以物质利益引诱信教群众接受瓦哈比观点的现象。<sup>3</sup>可见，许多所谓的瓦哈比派信徒并无清楚的教派认知，甚至还有瓦哈比派人士认为有人故意打着“瓦哈比”旗号做坏事。<sup>4</sup>某种程度上“瓦哈比”成为一种符号，标记着归属者的身份，表现与“传统派”的区别甚至对立，也借此表达对确立了“传统派”合法身份的国家、管理社会的政府直接或间接的不满，其中部分人有明确的政治企图，某个教派的观点是动员的工具。

在新疆，多年来传统的宗教教育早已被国民教育替代，在信教者中精通宗教知识的人有限，而近些年，受到国内外各种因素的影响，宗教的社会影响增大，信教者对宗教知识的需求也在增大。年轻人交往广泛、思想活跃，善于使用网络等现代媒体，反而比固守村庄的中老年人更易获得宗教知识，其中往往包含有宗教极端思想的内容，并常冠以异于地方传统的“正统”、“纯正”之名。笔者曾访谈过一位参与 2014 年“7·28”莎车事件的女子（19 岁），她在邻村地下教经点学经一个多月（讲述圣战和迁徙），回村后自己召集村里妇女（最大年龄 50 多岁）聚会讲经并相互传授。她说邻村教经点的老师是当地一对夫妻，20 多岁，在和田等地学过经，已教经数年，宗教知识丰富，可以翻译古兰经，学经者称两人为“大师”。夫教男生、妻教女生，所教学生学习两年阿拉伯语后可以读经，也开始教经，如此的师承关系发展了众多的学生。

由于中老年人当中宗教知识普遍缺乏，这使年轻人学习后对他们进行反哺成为需要。2013 年笔者访谈过一位维吾尔族女性（31 岁），她家在吐鲁番地区某县乡村，大学毕业后留在乌市，曾白天工作、晚上跟人学阿拉伯语及伊斯兰教知识 3 个月。此后每日开始做五次礼拜，并将五拜知识传给原来只做晨拜的父母，她的家人又传给邻里，同村人也大多受到影响。她曾在乌市一家制肥皂的私人企业工作，回乡时给在村里开商店的家人带回相对便宜的“清真”肥皂（油脂原料为羊油），此后父母使用肥皂时开始关注其是否“清真”，但她本人仍然使用在商店购买的质量较好的肥皂。她说信教好，可以坦然面对不幸，还不会“做坏事”（因女孩子下班就回家）。这个案例表现了几层意思，一是这位受过高等教育的女性信教主要是为寻求道德支持和精神依赖；二是她家乡村民的宗教知识有限，但是愿意学习并因此改变；三是她在城市学习的宗教知识传给村民后，客观上使当地宗教活动变得频繁；四是她本人虽没有受到极端宗教思想影响，却促成了“清真”泛化行为的传播。这类子女在外求学或工作期间，学习了宗教知识后回家乡传授给家人，甚

---

衡、阿不力米提，《南疆五地州宗教工作调查汇报》（1990 年）

<sup>1</sup> 《关于我区瓦哈比派问题的调查报告》（1997 年）

<sup>2</sup> 努尔买买提·托乎提，《关于阿布杜克里木·阿布杜瓦力等人在库车开办宗教学校情况的调查报告》（1989 年）

<sup>3</sup> 疏附县某乡同意瓦哈比观点的人给送煤、送化肥，该乡持瓦哈比观点的人数大增。参见《关于我区瓦哈比派问题的调查报告》（1998 年）

<sup>4</sup> 有人认为仅仅有持“瓦哈比”观点的人而没有“瓦哈比派”，大部分信徒属思想模糊、盲目跟随。阿图什某伊玛目承认自己是瓦哈比派，认为一些人披着瓦哈比的外衣搞坏事，给瓦哈比脸上抹黑。据《南疆四地州宗教问题调查报告》（1998 年）

至强求父母去礼拜的情况，笔者还遇到过几例。这些子代“反哺”的宗教内容，已经与所谓的“传统”宗教有了很大区别。上述莎车女子自述：父亲允许她跟人学经，但坚决反对她去邻村的教经点，而邻村讲经的“大师”则说她的父亲不是穆斯林。

宗教极端思想在新疆渗透、蔓延的方式，使在新疆流传的宗教极端思想具有明显的混合性和变异性，正如自治区一位领导曾指出的“新疆不存在瓦哈比派，是国际极端宗教势力的一种混合物和变种在我们境内的反映”。<sup>1</sup>其混合性源于，系统研习、深度理解者很少，而极端思想来源广泛且零散，温和的、激进的、极端的观点兼而有之，由于缺少系统理论、缺乏有持续影响的权威人物，这也就造就了其变异性，不断有新提法、新表现传入。其结果是一方面使政府“防极端渗透”的工作任务不断增加；另一方面则使拥有传统宗教知识者（主要是老年人），甚至包括更早受到渗透的人，其已拥有的宗教知识变得不“正统”，在信教者社会中威望下降，受到教众追捧的人不断趋于年轻化。信教者社会身份也因此需要重新确认，如“穆斯林”和“非穆斯林”分界标准的变化，举行加入伊斯兰教仪式的变化等。这种对过去信仰活动方式甚至生活方式的否定，在一定程度上也成为年轻人获得社会承认的一种途径：如果不能在世俗世界获得自己所希望的身份承认，则在宗教世界寻求认可。这种新的界限划分，强迫一些人不得不遵从“穆斯林”行为规范并强化“穆斯林”内部认同，同时也在分裂着维吾尔族社会。而政府对宗教极端思想所采取的预警式干预和打击，“掐苗头”、“打萌芽”，有可能使温和分子变得激进，使激进分子变得极端。一些不信教的维吾尔族知识分子和上层人士也可能因其对穆斯林的认同、对已经与本民族文化无法割裂的伊斯兰教的认同，而对政府的一些预警式打击做法不能完全接受，甚至认为这些做法伤害了民族传统和民族感情。

在新疆渗透传播的宗教极端思想所具有的混合和变异，使其更具有伪装性和欺骗性。极端的“种子”在新疆渗透和传播的过程，也是其不断适应当地社会的“本土化”过程。最突出的表现，就是以本地真实或虚假的社会问题来证明“极端”行为之必要和必需，塑造或强化穆斯林“被剥夺”、“被压迫”的认知心理，鼓动普通民众对政府、对管理者的不满情绪。同时，通过打上宗教教义印记、辅以道德伦理意义的外在形象、行为的吸引，引得众人效仿，再利用群体压力形成社会氛围、推动观念认同。如有人穿蒙面罩袍，“平时不出门，在家里穿，逢年过节穿，以穿为荣，但对伊斯兰教规一概不知”。<sup>2</sup>这种行为改变，有的人是出于从众心理有意模仿追求“时尚”，有的人是屈从于环境压力以谋取社会认可，有的人是借此表明政治态度，表达对管理者的不满和抵触，当然，也有人表达的确实是对“极端”思想的认可和追随。完全同样的行为，很可能蕴含着不同的初衷和追求。对于那些受到宗教极端思想影响的人来说，其内部也存在受影响程度上的差别。有的研究报告认为：在受“瓦哈比”极端思想影响的群体中，80%为一般信教者，大多为是被蒙蔽、受欺骗而在礼拜方式、穿着及行为上发生变化；15%为极端人员，尚未犯罪但已在悬崖边缘，从事非法宗教活动、滥用“清真”戒律等；5%属于违法或犯罪人员。<sup>3</sup>因此，对于受影响程度不同的人员，应当采用不同的“去极端化”方式。

宗教极端思想传播在新疆得以迅速渗透，因有境内“土壤”的支持和维护。将信教人员多、清真寺多、宗教氛围浓厚视为这种“土壤”的观点颇为流行。宗教极端思想无疑与宗教信仰有关，但如果将信教视为走向“极端”之必然途径，那么，“去极端”就成了“去宗教”。极端主义是政治运动，政治性是其最突出的特点，绝不能只从宗教性去认识极端思想传播的环境，需要对政治、经济、社会、文化环境进行综合治理方能改善土壤。

自治区政府提出要将宗教极端思想从正常宗教活动中剥离出来。“剥离”之说，意为宗教极端思想混于正常宗教活动之中，其伪装性很强，教民们对此难辨正伪，有关部门也需慎重处理。

<sup>1</sup> 张秀明，《新疆反分裂斗争和稳定工作的实践与思考》，新疆人民出版社2009年，第149页

<sup>2</sup> 据2014年新疆社会科学院研究人员在乌什县某村调查

<sup>3</sup> 《伊犁州遏制宗教极端思想的实践探索》（2013年）

而剥离工作之难，主要在于很难剥离出那些有极端因素但还未达到“极端”程度的思想和行为，也在于很难让多数单纯遵从信仰信奉宗教的普通群众对极端思想和行为的危害后果有一个清楚的认识。而且那些宗教极端分子内在的思想如果不以行为表现出来，也很难被察觉并受到社会干预和法律惩治。也正因为“剥离”工作的难度，自治区在“去极端化”工作中提出用好“五把钥匙”<sup>1</sup>，搞清问题性质，尊重事实，遵循规律，有效遏制宗教极端思想渗透，同时要赢得广大信教群众的认可和支持。

### 三、宗教极端思想与非法宗教活动及“瓦哈比”派之异同

新疆在抵御宗教极端思想渗透工作中，“非法宗教活动”及“瓦哈比”派是两个很重要的概念。对非法宗教活动及“瓦哈比”派的定义及它们与宗教极端思想关系的认识，客观上影响着抵御渗透工作的措施和效果。

非法宗教活动，是指违反国家、自治区法律、法规、政策的宗教活动，其认定主要“从主持教务的人员身份、参与人员身份及主观意愿、宗教活动场所、讲经解经内容等方面把握”。<sup>2</sup>非法宗教活动与宗教极端思想传播有着极为密切的关系，被视为传播宗教极端思想的途径和外在表现，甚至在实际操作中经常被混为一谈。

1996年，中央提出“影响新疆稳定的主要危险是民族分裂主义和非法宗教活动”。此后一段时期，有关影响新疆稳定的涉宗教行为，基本都纳入“非法宗教活动”范围。非法宗教活动之所以与新疆的社会稳定挂钩，直接缘于非法宗教活动与宗教极端思想渗透的关联。在面对受极端思想影响进行暴恐行为的案件持续发生的形势下，许多干部接受了这样的认识：“伊斯兰教 → 非法宗教活动 → 宗教极端势力 → 暴力恐怖活动，宗教成为影响社会稳定的最大因素”。于是，在现象溯源中，认为正是非法宗教活动导致了宗教极端思想的传播和泛滥，而制止非法宗教活动，即是遏制宗教极端思想渗透；在治理实践中，非法宗教活动被视为宗教极端思想的外显行为，即极端思想内化后的外在表现，打击非法宗教活动就是打击宗教极端思想。但是因为目前新疆的部分非法宗教活动并非都属于宗教极端范围，例如有的传统派教职人员未在合法宗教活动场所给教民讲授经文、有的外出务工或旅行人员在非宗教场所进行礼拜活动、有的教民阅读非正规出版社出版的宗教类书籍等，这类行为均被视为“非法宗教活动”。但是这些活动并未带有政治目的，更多是出于宗教感情。因此，若将非法宗教活动与宗教极端思想同等看待，不可避免地会出现打击面扩大化现象。新党办[2013]11号文件中就明确指出：对因法制观念淡薄或不熟悉有关法律法规政策而发生的非法宗教活动，如出于朴素宗教感情而组织参与的一般地下教学经活动，通过教育、批评的办法制止，不得经济处罚，一般不采取强制措施。

虽然非法宗教活动中的一部分属于人民内部矛盾，但在防范宗教极端思想渗透的过程中，对非法宗教活动的细致甄别时常难以做到，有时遇到非法宗教活动时就直接采用打击等简单有效的方式。基于“宗教是不稳定根源”的认知，有些干部在宗教管理工作中表现出急躁冒进心理，不注意方式方法、简单粗暴、强制压服的行为较多，甚至简单地以“去宗教”的意识来对待“去极端化”工作，由此引发的官民矛盾、警民矛盾对维护社会稳定工作带来负面影响。因此，在制止非法、遏制极端的工作中，要警惕伊斯兰教“污名化”的倾向，相关部门及社会管理人员对伊斯兰教的态度应更为审慎，对于“极端”表现和行为的认定及处理应更慎重，尽可能减少对立面，避免扩大打击面。

在抵御宗教极端思想渗透工作中，“瓦哈比”被一再被重提。上世纪80年代后期，“瓦哈比”

<sup>1</sup> 思想的问题用思想的方法去解决，文化的问题用文化的方式去解决，习俗的问题用尊重的态度去对待，宗教的问题按照宗教的规律去做好工作，暴恐的问题用法治和严打的方式去解决。

<sup>2</sup> 《关于进一步依法治理非法宗教活动 遏制宗教极端思想渗透工作的若干指导意见》（新党办发[2013]11号）

做为促进宗教改革的伊斯兰教派，受到各阶层尤其是文化程度较高的年轻人欢迎，得到迅速发展。在 90 年代后期，相关部门认定新疆 90 年代发生的一系列重大的暴乱、骚乱和暴力恐怖案件，绝大多数都是持瓦哈比观点的塔里甫所为。自治区认定瓦哈比就是宗教极端主义，但同时提出“新疆不存在瓦哈比派”。而群众却只知当地有“瓦哈比”而不知其与宗教极端有什么关联。<sup>1</sup>尽管在政府管理行为或政策研究中，只称“宗教极端”不称“瓦哈比”，但并未能中止民间“瓦哈比”之说的流行。因此，在非官方正式文件或场合，以“瓦哈比”、“瓦哈比派”观点、“瓦哈比”极端思想等来代指宗教极端思想的情况一直都存在。近几年，随着宗教极端思想影响日盛及对其打击力度增大，“瓦哈比观点”或“瓦哈比极端思想”的提法重又正式出现<sup>2</sup>。但是如果因为“瓦哈比”在民间的广泛认知，即以“瓦哈比”来定义新疆的宗教极端思想是不合适的。

对宗教极端思想的本质认识，不是其宗教内容，而是其政治目标。用“瓦哈比观点”来指称宗教极端思想，虽然从管理角度来说，鉴于“瓦哈比”的社会影响，对瓦哈比派或持瓦哈比观点的人一概视其为非法，意味着直接从源头上堵截宗教极端思想渗透或发展为极端思想的可能，避免了甄别的麻烦和失误。但另一方面，宗教极端是对各类宗教派别极端表现的概称，瓦哈比派极端只是其中一种。在新疆传播的宗教极端思想本身就有混合性和变异性特征，并非都表现为“瓦哈比派观点”或“瓦哈比极端思想”；部分接受或受所谓瓦哈比教派等原教旨思想影响之人，并非一定是为建立伊斯兰政权实施“圣战”的极端分子，其中也不乏希望以恪守教律净化社会风气、以反朴归真抵御现代社会复杂多样文化冲击之人。

政府在对宗教极端主义的打击和防范过程中，时常感受到来自维吾尔族民间社会较大的排斥与淡漠态度，这与许多人认可甚至接受这类宗教上主张反朴归真的“保守主义”思想有关。如果把与新疆传统宗教信仰活动不一致（包括自认接受瓦哈比派观点的）的人都统以“瓦哈比派”相称并列入打击行列，其可能的后果，一是扩大了打击面，使得一些自认为与分裂、“极端”无涉之人有无辜受处置的感受；二是失去了许多所谓“保守”但不“极端”的信教群众支持；三是“瓦哈比派”是公认的伊斯兰教派之一，是沙特阿拉伯的国教，对其进行公开打击在国际上有负面影响。因此，对于“瓦哈比”派或持“瓦哈比”观点之人，建议在政策层面重视其政治性，不以宗教派别相称，只把那些有极端行为表现者纳入被遏制打击的对象；在操作层面注意其具有群众性的倾向，因此教育引导手段不能偏废，具体情况需要具体处理。同时，应更多地利用宗教教职人员，利用伊协等宗教界力量，维护传统派宗教在信教群众中的地位和威望，以宗教的方法来解决宗教的问题。

近几年，宗教保守主义的提法在新疆影响较大。保守主义一般是相对激进而言，主张尊重传统，维护已有制度和规范。显然，“宗教保守主义”的称呼相对温和和中性，文化意蕴浓厚，以“保守”代表传统保持、文化回归、道德遵从，成为信仰伊斯兰教民族社会中普遍出现的强调宗教教法、顺从宗教规范，甚至是接受原教旨主义思想影响的有力解释。而目前对宗教极端思想表现形式的分类，把一些并未达到“极端”程度的隐患与已经具有“极端”表现的活动之间划了等号。因此，“宗教保守主义”这一提法的出现，有可能削弱政府针对宗教极端主义渗透的一些管理行为的合理性和必要性。如果不能在保守主义和极端主义之间划清界限（实际操作很难），建议在政策层面不提“宗教保守主义”，在管理行为上对外在表现为“保守主义”倾向者适度管理，以教育引导为主。

<sup>1</sup> 当时在喀什地区农村中说当代伊斯兰极端主义，一般的人一时还摸不着头脑，但一谈起“瓦哈比”，人们都清楚明白，知道指的是什么人。参见刘仲康《新疆伊斯兰极端主义研究》，第 118 页；《南疆四地州宗教问题调查报告》（1998 年）

<sup>2</sup> “从表面现象来看，‘瓦哈比’派似乎很先进、很世俗化，但从本质上讲，其背后隐藏着民族分裂和宗教极端思想，对社会稳定的危害性十分巨大。”“持‘瓦哈比’观点的人员，都是打着宗教旗号反对党的领导，反对社会主义制度，反汉排汉，分裂祖国统一，妄图建立政教合一的宗教极端势力。”（2012 年 4 月南疆某地区两位领导的讲话）。2013 年，新疆一些地方开展“制止瓦哈比极端思想渗透，整治穿着吉里巴甫服饰”活动。



## 【论 文】

# 逆向歧视是否有助于缓和民族关系？<sup>1</sup>

——一个多自主体模拟结果

丛晓男、王铮<sup>2</sup>

**摘要：**民族交往是一个涉及多民族、多区域的复杂过程，来自权威的裁决对族群关系具有重要影响。将多自主体模拟的方法引入民族关系动态演化研究，以 Homans 社会交换理论与 Halbwachs 集体记忆理论作为民族交往的微观机理，构建了一个可包含多民族、具有空间维度的模拟系统，并在此基础上分析了纠纷处理过程中不同倾向性的裁决政策对族群关系的影响差异。模拟显示，倾斜于主体民族利益会明显恶化其与少数民族之间的关系；对少数民族利益的适度照顾，有利于族间关系的和谐，但对其利益的过度倾斜，同样会导致主体民族与少数民族之间关系紧张。因此，过度逆向歧视的民族政策需谨慎实施。

**关键词：**自主体模拟；民族；社会交换；集体记忆；逆向歧视

## 一、引言

不同群体交往中出现纠纷是常见现象，民族交往亦是如此。权威裁决是调解纠纷、缓和民族关系不可或缺的手段，此处所谓权威是指有权对族际纠纷进行处理并使裁决结果得以执行的机构。一般认为，政府实施适宜的民族政策有助于缓和民族矛盾和维护社会稳定。然而，在裁决过程中什么是适当的民族政策呢？政府权威在民族交往中的角色又是什么？这需要开展政策研究。

当族际纠纷发生并需要引入权威裁决时，权威可能会给予某一民族倾斜性的照顾，而这种带有倾斜性的裁决对民族关系具有重要的影响。某些情况下，权威可能倾斜于主体民族利益并压制少数民族利益，此类政策长期实施容易引发民族和社会矛盾，并最终因冲突削弱了各民族利益，因而该政策不具有可持续性。从现实情况看，很多国家在处理民族纠纷的过程中都会对弱势或少数族群采取一定的照顾政策，这种政策属于“逆向歧视”（Reverse discrimination）。一般认为，“逆向歧视”政策有利于保护少数民族利益，保持民族关系的稳定，减少民族矛盾的发生。然而，过度“逆向歧视”有可能损害主体民族的利益，进而可能会造成民族关系的紧张。因此，关于权威在裁决中的利益倾斜性对民族关系的研究逐渐为学界所重视。然而，大多数对民族关系的研究往往是理论阐述或者实例分析，如何精准理解裁决中的利益倾斜对民族关系的影响机制，这往往需要借助于计算机模拟。当前，采用计算机模拟对民族关系进行研究的相关成果仍很鲜见，本文试图通过基于自主体模拟（Agent-based Modeling, ABM）的方法来研究民族纠纷调解过程中权威不同程度的利益倾斜对民族关系的影响，识别潜在民族冲突存在的空间格局，并使这一探讨能够为民族关系与民族关系研究提供新的思路与方法。

近年来，随着基于自主体的计算经济学和人工社会的发展，ABM 技术成为解决社会经济复杂系统的新兴方法（Tesfatsion, 2003; Castellano, Loreto, 2009）。自主体（Agent）是指一类具有自主性、社交性、反应性和主动性的实体（Wooldridge, Jennings, 1995），多自主体模拟的基本思想是通过构造大量微观层次的 Agent 并使其相互交互以实现宏观涌现。ABM 用于社会冲突

<sup>1</sup> 本文刊载于《学术月刊》2016年第4期，第169-177页。

<sup>2</sup> 丛晓男，中国社会科学院城市发展与环境研究所助理研究员；王铮，中国科学院科技政策与管理科学研究所研究员，华东师范大学地理信息科学教育部重点实验室教授。

和社会危机的模拟研究已不鲜见，例如，Epstein（2002）构建了包含两个敌对民族和一个中央权威的 ABM 系统，并研究了两民族的人口迁移和数量消长情况；Srblijinovic 等（2003）构建了一个高度简化的社会环境，并研究个体 Agent 接受民族动员的状况，最终发现具有相似特征的 Agent 在民族动员过程中的表现可能存在很大的差异；Cederman（2008）建立了民族暴动的 ABM 模型并据此阐释了民族叛乱的地缘文化逻辑；等等。需要指出的是，这些研究更倾向于理论上探讨，对制定实际政策的指导作用仍然有限。就民族关系问题而言，民族交往微观机理的社会学理论基础不足，而且往往忽视了空间因素在族际关系中的重要作用。有鉴于此，本文以 Homans 社会交换理论作为民族交往的微观机理，利用地理信息系统构建个体 Agent 的交互环境，分析不同的利益倾斜程度对族际关系的影响，并得出民族纠纷的空间格局。

## 二、理论基础

社会交换理论和集体记忆理论构成了本文 ABM 模型的两个理论基础，其基本阐述如下。

### （一）社会交换理论

社会个体之间需要相互交往，因为他们可通过交往得到了各自需要的东西。Homans（1958，1974）的社会交换理论认为，人与人之间的互动从根本上说是一种交换过程，个体之间的社会交互本质上是一种能够获得收益的交易行为。社会交换理论使得社会学研究从传统的结构功能主义思想转换到社会交往的微观心理层面，它把社会现象看作是个人行动和行为交换的宏观涌现，因而可以成为人工社会研究的一个前提或基础。本文认为，民族交往也是一种社会交换行为，因此社会交换理论能够作为民族交往的微观机理。

由于权威裁决中存在利益倾斜，与不同的民族交往，得到的收益会不同。根据社会交换理论，人们面临行动抉择时，总是选择期望收益较大的行动，这表明，与某一民族的交往所得的收益越高，就越倾向于与该民族交往。此外，个体选择交往对象的概率与个体间的空间距离紧密相关，地理空间上越是接近的两个个体，其发生社会交换的概率就越高。

### （二）集体记忆

根据 Halbwachs 的集体记忆理论（Halbwachs，1992），民族交往产生的结果能够被整个民族所记住，这种民族集体记忆又进一步影响个体对交往对象的选择。个体交往过程中可能发生纠纷，不论这两个交往个体是否属于同一民族。为避免歧义，将“纠纷”定义为交换过程中对收益分配产生的分歧。但只有纠纷介于不同民族之间时，才会形成民族的集体记忆，同一民族间的纠纷视为普通纠纷，不计入民族集体记忆。对于产生的纠纷，双方可以通过协商解决，也可以诉诸权威进行裁决，不同解决方式产生的损失也不一样。各民族在交往过程中产生的损失在集体记忆的作用下逐渐积累，这种累计损失的增大又会提高他们之间发生纠纷的概率。在此，权威裁决利益倾斜的影响得以体现，它起到了调控收益的作用。集体记忆理论是对 Agent 学习行为的一种有力解释，因此成为人工社会研究的一个重要理论基础，例如，Garland 和 Alterman（1996），以及 Williams 和 Ren（2001）的研究。

## 三、模型设计

模型有两个基本假设：（1）除拥有不同的民族标签外，所有 Agent 都是同质的；（2）所有 Agent 都是短视的。假设（1）包含两种意义：首先，除了所属民族之外，Agent 间的生理差异、宗教、习俗等属性在模型中都被忽略；其次，民族标签是个体进行民族识别的唯一信息和完全信息。假设（2）认为 Agent 只关注当前交换的收益最大化，而不关注当前行为对长远利益的影响，这一假设是合理的，因为人们通常意识不到自身的行为对本民族形象的影响。

在复杂系统中，经常同时涉及多个层次的自主体，在研究中需要根据问题空间尺度的不同，采用自主体分层的机制来研究实体的影响范围（吴静、王铮，2008）。Wu（2010）等认为应将自主体分为“个体自主体”和“组自主体”，并提出使用后者描写复杂系统的中间层次。据此本文将自主体分为个体自主体和组自主体两种类型，前者是指参与社会交换的每一个人，个体自主体拥有一个民族属性用以标记民族种类；后者是指系统中包含的若干个区域，每个区域包含若干个个体自主体。在本文中组自主体的作用是综合计算本区域内的信息并将之传递给区域内的个体自主体，同时组自主体也是个体自主体的交互环境。

### （一）民族交换的微观机理

进一步明确个体交往的基本流程为：个体根据选择偏好选定一个交往对象，如果交往成功，则双方获得让各自满意的、相等的收益；如果交往过程中发生纠纷，双方协商解决或交由权威进行裁决，两种处理方式将获得不同的收益组合。在所有 Agent 完成交往之后，个体会根据与每个民族交往的收益的情况修正选择偏好并准备进入下一期的交往。交往流程如图 1 所示：

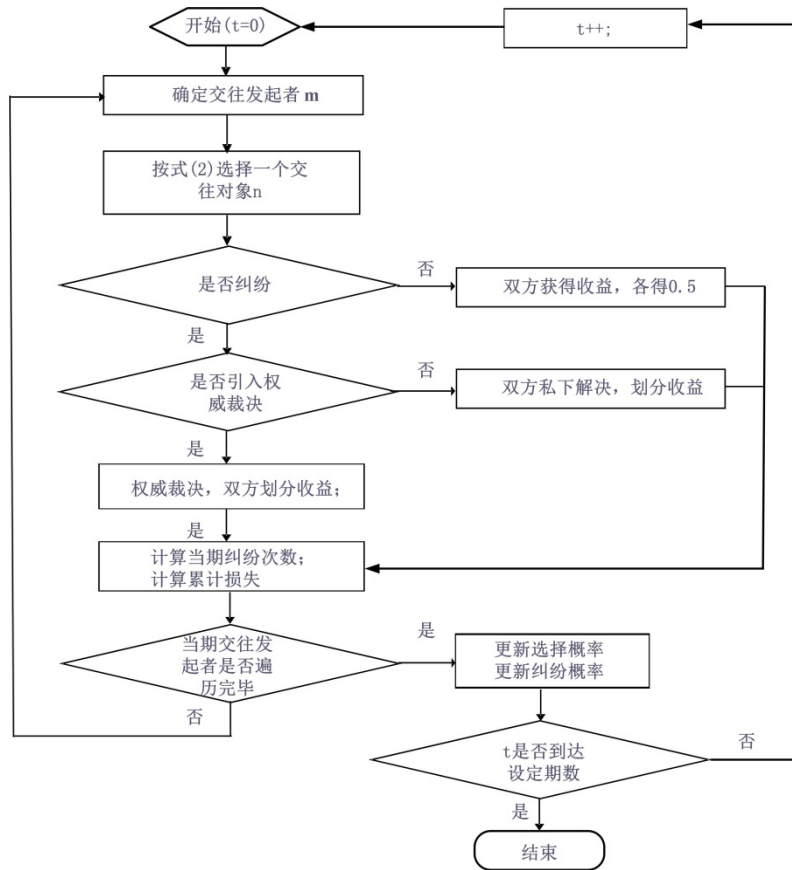


图 1 民族交往的微观机理

### （二）交往对象的选择

影响自主体  $m$  选择自主体  $n$  作为交往对象的因素有两个，第一是  $m$  所属民族与  $n$  所属民族历史交往的收益情况，第二是两个自主体间的空间距离。记  $E_m, E_n$  分别为自主体  $m, n$  所属民族，据此定义选择概率：

$$P_{m,n}^{(S)}(t+1) = \frac{(\bar{R}_{E_m, E_n}(t))^\alpha \exp(-\beta d_{m,n})}{\sum_a (\bar{R}_{E_m, E_a}(t))^\alpha \exp(-\beta d_{m,a})} \quad (1)$$

其中  $P_{m,n}^{(S)}(t+1)$  表示第  $t+1$  期自主体  $m$  选择自主体  $n$  作为交换对象的概率， $E_a$  分别表示  $a$  所属的民族， $\bar{R}_{E_m, E_n}(t)$  表示第  $t$  期民族  $E_m$  同民族  $E_n$  交往的平均收益， $d_{m,n}$  表示两自主体空间距离， $\alpha$  为敏感参数， $\beta$  为空间阻尼（Wilson, 1967）。对于多区域的民族问题而言，可以认为聚居于同一子区域内的自主体具有相同的地理位置，因此，上式可简化为：

$$P_{m,j,r}^{(S)}(t+1) = \frac{\left(\bar{R}_{E_m, j}(t)\right)^\alpha N_{j,r} \exp(-\beta d_{m,r})}{\sum_{i,s} \left(\bar{R}_{E_m, i}(t)\right)^\alpha N_{i,s} \exp(-\beta d_{m,s})} \quad (2)$$

其中， $p_{m,j,r}^{(S)}(t+1)$  表示第  $t+1$  期自主体  $m$  选择  $r$  地区的  $j$  民族作为交往民族的概率， $N_{j,r}$  表示  $r$  地区  $j$  民族的人口数， $d_{m,r}$  表示自主体  $m$  同  $r$  地区的距离。自主体  $m$  选定了  $r$  地区的  $j$  民族作为交往对象后，在该集合内随机选择一个自主体  $n$  进行交往，其计算效果完全等同于（1）式。

（1）和（2）为轮盘赌算法，时间复杂度相同，但式(2)的遍历次数明显减少，计算效率更高。

### （三）收益分配

双方交往的根本目的在于获取收益，本文将这种收益的获取看成是双方分配收益的过程。假定每次交往的总收益为 1，若不发生纠纷则双方各获得 0.5 的收益，若发生纠纷则意味着双方协商解决或者需要引入权威进行裁决。收益分配情况如下：

$$R_m = \begin{cases} 0.5 & \text{(交往成功)} \\ \frac{W_{E_m, E_n}}{W_{E_m, E_n} + W_{E_n, E_m}} & \text{(协商)} \\ (1-h)f & \text{(权威裁决)} \end{cases} \quad (3)$$

$$R_n = \begin{cases} 0.5 & \text{(交往成功)} \\ \frac{W_{E_n, E_m}}{W_{E_m, E_n} + W_{E_n, E_m}} & \text{(协商)} \\ (1-h)(1-f) & \text{(权威裁决)} \end{cases}$$

此处， $R_m$  和  $R_n$  是交换过程中自主体  $m$  和  $n$  获得的实际收益， $f \in (0, 1)$  为权威的利益倾斜程度， $f$  越小则对少数民族的倾斜越强， $h \in (0, 1)$  为权威裁决成本， $W_{i,j} \in (0, 1)$  表示民族  $i$  同民族  $j$  交往时的期望收益，此参数表示该民族认为他同其他民族交往时理应获得的收益。

在协商情况下，自主体  $m$  和  $n$  按照他们与对方交往的期望收益进行划分。当发生纠纷时，两个自主体均需决定是通过协商还是权威裁决来解决纠纷，自主体  $m$  决定同自主体  $n$  进行协商的概率定义为

$$P_{m,n}^{(D)} = \frac{R_{E_m, E_n}^{(NEG)}}{R_{E_m, E_n}^{(NEG)} + R_{E_m, E_n}^{(ARB)}} \quad (4)$$

其中， $R_{E_m, E_n}^{(NEG)}$  和  $R_{E_m, E_n}^{(ARB)}$  分别是民族  $E_m$  同  $E_n$  协商和裁决时， $E_m$  所获得的平均收益。因此，两自主体发生纠纷后进行协商的概率为  $(P_{m,n}^{(D)} \times P_{n,m}^{(D)})$ ，这意味着只有双方都决定协商时，才能通过协商解决，只要有任何一方要求权威裁决，权威的利益倾斜就会介入。

### （四）纠纷概率

交往双方依一概率发生纠纷，如何计算纠纷概率对于模型体系十分关键。Epstein（2002）在一个人工社会模型中为估计内战中平民被警察逮捕的概率，使用了一种指数型的概率估计公式，本文借鉴并改进了这一模型，将纠纷概率分为自发型和引致型两种：

$$P_{m,n}^{(C)}(t+1) = \lambda + (1-\lambda) \times \left[ 1 - \exp\left(-\xi \times L_{E_m, E_n}^{(Total)}(t)\right) \right] \quad (5)$$

其中,  $P_{m,n}^{(C)}(t+1)$  是第  $t+1$  期自主体  $m$  和  $n$  交往中发生纠纷的概率,  $\lambda$  表示自发纠纷概率, 加号后面一项表示民族之间因为累计损失造成的引致纠纷概率,  $\xi$  是用以调节引致概率随累计损失变化的敏感程度,  $L_{E_m, E_n}^{(Total)}(t)$  表示截至第  $t$  期自主体  $m$  与  $n$  所属民族因为纠纷产生的累计损失, 当  $E_m = E_n$  时,  $L_{E_m, E_n}^{(Total)}(t) = 0$ , 即同一民族内无所谓民族纠纷, 此时,  $P_{m,n}^{(C)}(t+1) = \lambda$ , 即民族内部纠纷概率为自发型, 不存在引致型概率。这里所谓的“损失”是实际收益与期望收益之间的差额, 一次交往中, 自主体  $m$  和  $n$  的损失定义为:

$$L_m^{(Agent)} = \begin{cases} 0 & (\text{无冲突或 } E_m = E_n) \\ \langle W_{E_m, E_n} - R_m \rangle & (\text{冲突后协商且 } E_m \neq E_n) \\ \langle W_{E_m, E_n} (1-h) - R_m \rangle & (\text{冲突后权威裁决且 } E_m \neq E_n) \end{cases} \quad (6)$$

$$L_n^{(Agent)} = \begin{cases} 0 & (\text{无冲突或 } E_m = E_n) \\ \langle W_{E_n, E_m} - R_n \rangle & (\text{冲突后协商且 } E_m \neq E_n) \\ \langle W_{E_n, E_m} (1-h) - R_n \rangle & (\text{冲突后权威裁决且 } E_m \neq E_n) \end{cases}$$

$L_m^{(Agent)}$  和  $L_n^{(Agent)}$  为自主体  $m$  和  $n$  的损失,  $\langle X \rangle$  为 Macaulay 括号, 即  $\langle X \rangle = \frac{1}{2}(X + |X|)$ , 即实际收益小于期望收益时才会有损失, 否则没有损失。例如, 如果发生纠纷的双方期望得到的收益分别是 0.5 和 0.6, 而其实际收益分别是 0.3 和 0.7, 则此次交往他们的损失分别是  $0.5-0.3=0.2$  和 0, 同时当期两民族间的累计损失  $L_{E_m, E_n}^{(Curr)}(t)$  增加值为  $0.2+0=0.2$ 。

累计损失有两方面的特性: 第一, 集体记忆特性, 即民族中每个个体的损失都会为整个民族所记忆; 第二, 这种损失会随着交往的进行而逐期累积, 正所谓“日积月长, 仇恨滋深”(张集馨、杜春和、张秀清, 1981)。民族  $i$  与  $j$  间的累计损失  $L_{i,j}^{(Total)}$  的计算方法为:

$$L_{i,j}^{(Total)}(t+1) = (1-\delta)L_{i,j}^{(Total)}(t) + L_{i,j}^{(Curr)}(t+1) \quad (7)$$

其中  $L_{i,j}^{(Curr)}$  为民族  $i$  与  $j$  在当期所有交往中的损失之和,  $\delta \in (0,1)$  表示遗忘水平, 该参数类似于经济学中的折旧率, 意味着如果没有新的损失累加, 民族集体记忆可以随着时间的推移被淡忘, 直至  $L_{i,j}^{(Total)} = 0$ , 此时民族之间的纠纷概率退化为自发型, 同民族内部纠纷概率一样, 不存在引致型概率。

#### 四、一个情景模拟

通过算例来开展情景模拟。算例中共包含 5 个虚拟民族 {A, B, C, D, E}, 其中 A 为主体民族, 其他为少数民族, Agent 总数为 122000, 各族 Agent 的数量比例为 1200:9:5:5:1, 设定空间分布设置如图 2 所示。

如图 2 所示, 民族 A 分布于几乎所有的子区域中, 但主要分布于左侧和中部区域, 民族 B 和 D 分别分布于右下和右上区域, 民族 C 主要分散于中部和右侧区域, 民族 E 人口较少, 分布于右下区域。当然, 民族人口的分布形态可能千差万别, 本文只是选择了一种具有一定的代表性的分布模式。

各参数的取值及意义见表 1。参数  $W_{i,j}$  在两方面起到作用, 第一是通过公式 (3) 影响利益分配, 第二是通过公式 (6) 来影响损失的累积。由于少数民族通常居住于艰苦边远区域, 其社会发展水平较主体民族落后, 因此当少数民族同主体民族发生纠纷时, 前者往往期待更多的利益分配。模型涉及的其它参数有:

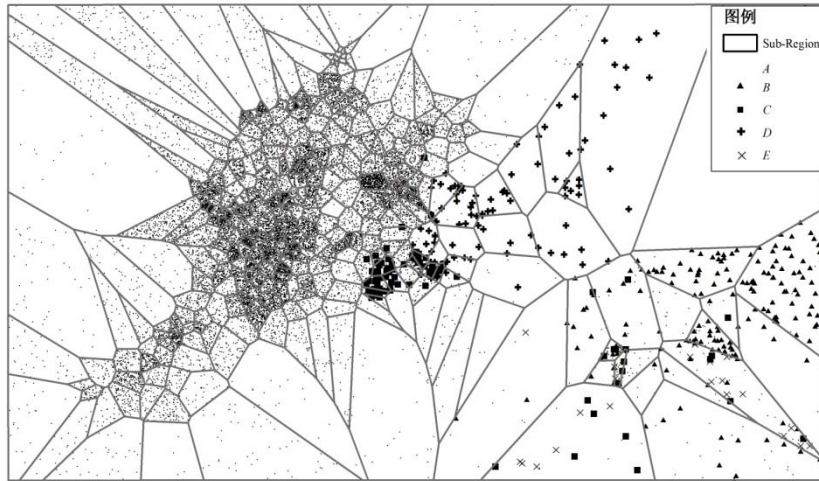


图2 各族 Agent 分布设定

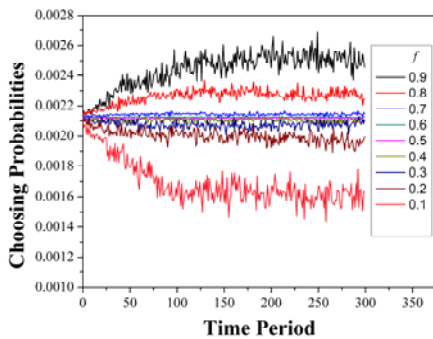
表1 模型主要参数

参数	取值	含义
$t$	300	运行期数 (0—299)
$\lambda$	0.01	自发纠纷概率
$k$	0.001	阻尼, 用于调节纠纷概率变化速度
$\beta$	0.002	空间阻尼
$\delta$	0.14	对因纠纷造成的累计收益差距的遗忘水平
$w$	0.6	少数民族的期望收益
$h$	0.2	权威裁决的费用

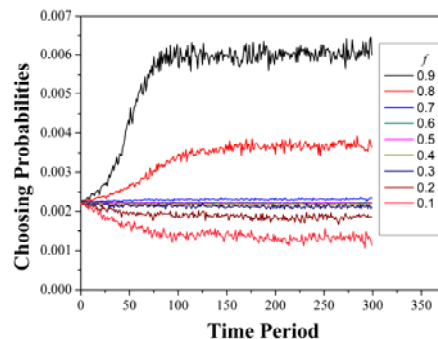
体现民族关系的指标包括：民族请求与其他民族交往的概率、纠纷概率、纠纷次数、各族平均收益情况等。在算例中，对这些指标进行了分析。

### (一) 选择概率的变化情况

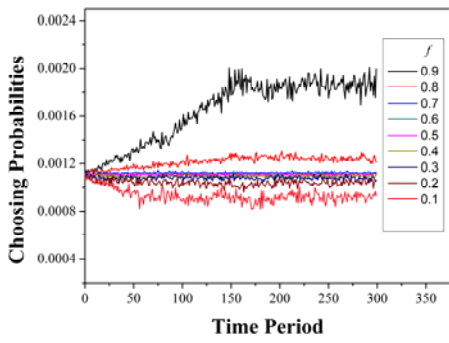
对民族内所有 Agent 的选择概率进行平均，可得到两民族间的选择概率，它一定程度上反映了该一个民族同另一个民族交往的需求程度。图3表示的是主体民族 A 在各倾斜程度下对其他少数民族的选择概率，图4表示的是各少数民族对主体民族 A 的选择概率。



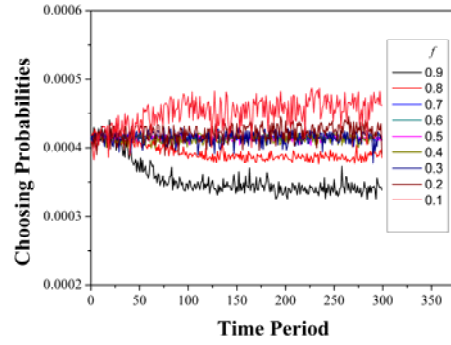
a: 民族 A 选择民族 B



b: 民族 A 选择民族 C

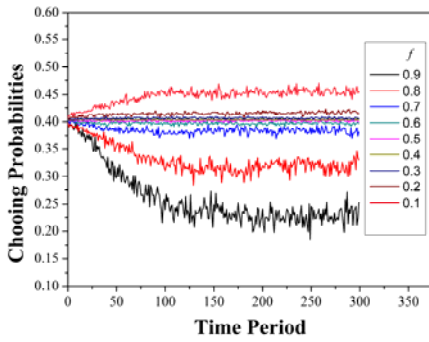


c: 民族 A 选择民族 D

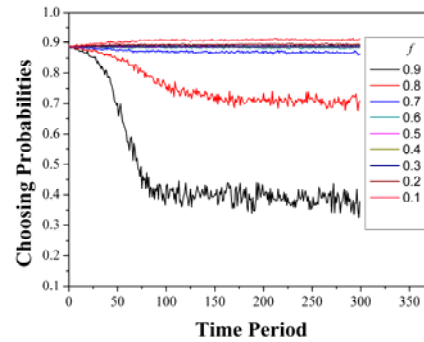


d: 民族 A 选择民族 E

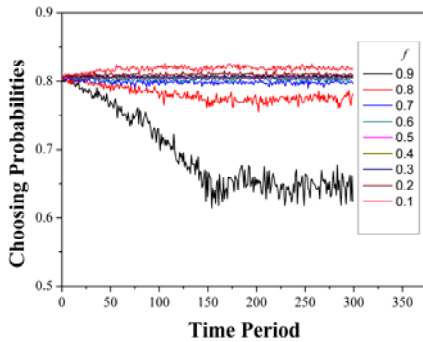
图 3 不同倾斜水平下民族 A 选择其他少数民族作为交往对象的概率  
注：各图中，9 条折线自上而下分别为倾斜水平从 0.9—0.1 的情况



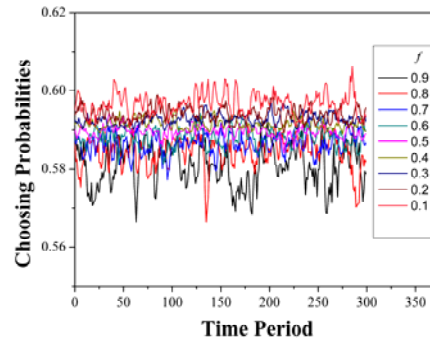
a: 民族 B 选择民族 A



b: 民族 C 选择民族 A



c: 民族 D 选择民族 A



d: 民族 E 选择民族 A

图 4 不同倾斜水平下各少数民族选择民族 A 作为交往对象的概率  
注：各图中，9 条折线自上而下分别为倾斜水平从 0.1—0.9 的情况

图 3 和图 4 反映了三个结论：第一，随着模拟期数的推移，选择概率曲线最终趋于稳定，且不同利益倾斜程度能导致选择概率处于不同的稳定值；第二，对少数民族越倾斜或照顾，则少数民族选择主体民族的概率越大，而主体民族在此倾斜水平下则不愿意同少数民族交往；第三，少数民族选择主体民族的概率随着  $f$  的减小（小的  $f$  代表倾斜或照顾少数民族）只会出现小幅上升，但随着  $f$  的增大而大幅下降（图 4 的 b 和 c 尤为明显），这意味着照顾少数民族的政策在提高少数民族同主体民族交往动机方面的作用是有限的，但倾斜于主体民族则会极大的挫伤少数民族同主体民族交往的动机，即从选择交往对象的角度看，少数民族对逆向歧视的正面刺激不敏感，但对歧视政策的负面刺激较为敏感。

但同时，研究发现民族 A 选择民族 E 的概率并不遵从上述第二条结论，这一反常现象与各

民族人口的空间分布格局有关。民族 E 的人口 Agent 很少，其定居区域同时也有民族 A 和 B 的大量人口。在倾斜于少数民族的政策下，由于民族 A 和 B 人口较多，两族间的累计损失很快增加，而民族 A 和民族 E 间的累计损失增加则较慢，因此民族 A 选择民族 B 作为交往对象的意愿下降很快，选择 E 作为交往对象的意愿反而增强。同样，在倾斜于主体民族的政策下，民族 A 能够从与 B 的纠纷中获得更多的收益，从而选择民族 E 作为交往对象的意愿反而减弱。这种现象实际表明人口规模小的民族同主体民族的关系，受到较大少数民族与主体民族关系的影响，其交往意愿出现出不确定性和复杂性。

## (二) 纠纷概率与纠纷频数

纠纷概率与频数是模拟关注的焦点。图 5 表示的是在  $f=0.2$  即倾斜于少数民族利益的情况下，民族 A 同各少数民族的纠纷情况。随着模拟期数的推移，纠纷概率和每期的纠纷频数逐渐升高，并最终保持相对稳定。其中，民族 A 与 C 之间的纠纷频数最高，与 B, D, E 的次之。

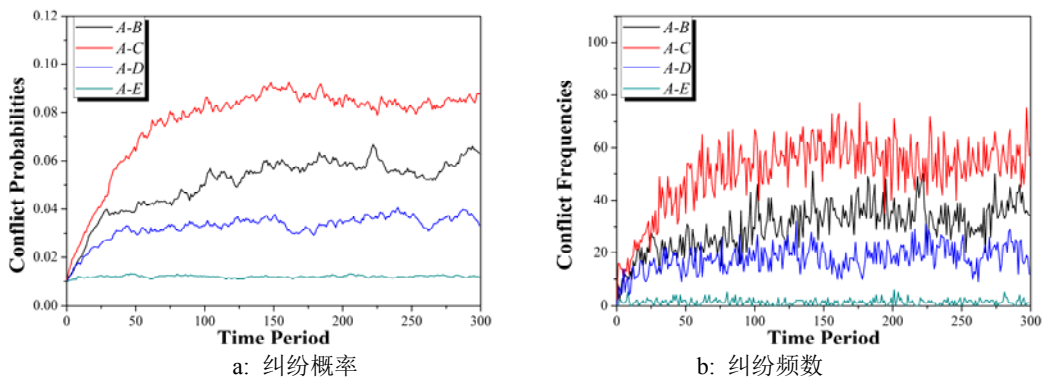


图 5 民族 A 同各少数民族的纠纷概率和纠纷频数 ( $f=0.2$ )

注：两图中，4 条折线自上而下分别为民族 A 与民族 C, B, D, E 的纠纷情况

本文更关注的是不同利益倾斜程度下的民族纠纷频数。民族 A 同各少数民族在 250-299 期的每期平均纠纷频数如图 6 所示。

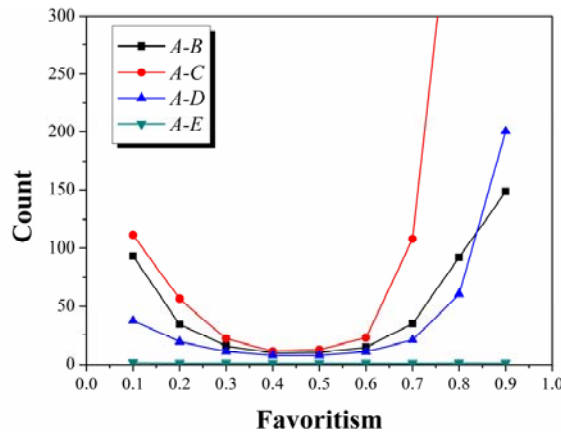


图 6 不同倾斜水平下民族 A 与各少数民族的纠纷频数

据图 6 可得到三个结论。第一，民族间纠纷频数不同，民族 A 与 C 之间的纠纷最多，A 与 E 之间的最少。纠纷频率的不同与民族人口、空间分布和空间距离有关。民族 C 并不是少数民族中人口数量最多的，但其空间分布更广，与民族 A 接触机会更多，这是造成民族 A 与 C 之间较高纠纷频数的原因。第二，曲线为 U 型且最低点位于  $f=0.4$  和  $f=0.5$  之间，这意味着对少



数民族的适当倾斜或照顾有利于减少民族纠纷。第三，无论是对少数民族的极端倾斜还是对主体民族的极端倾斜都会造成民族纠纷的增加，且倾斜于主体民族所造成的纠纷情况更为严重。需要指出的是，曲线 A-E 并非 U 型，其原因在于实验中民族 E 的 Agent 数量稀少，任一倾斜水平下的纠纷频率均小于 1.5。

对第 0-299 期的纠纷次数进行累积，用以分析族际纠纷的空间格局。计算方法为：若地区 a 的  $i$  族与地区 b 的  $j$  族发生纠纷，则 a, b 两地区的  $i$  族与  $j$  族的纠纷次数分别加 1，按此方法得到的纠纷格局如图 7 所示，其中深色的区域意味着民族纠纷发生的频度较高。民族纠纷的空间格局与民族人口的空间分布和交通距离有密切关系。

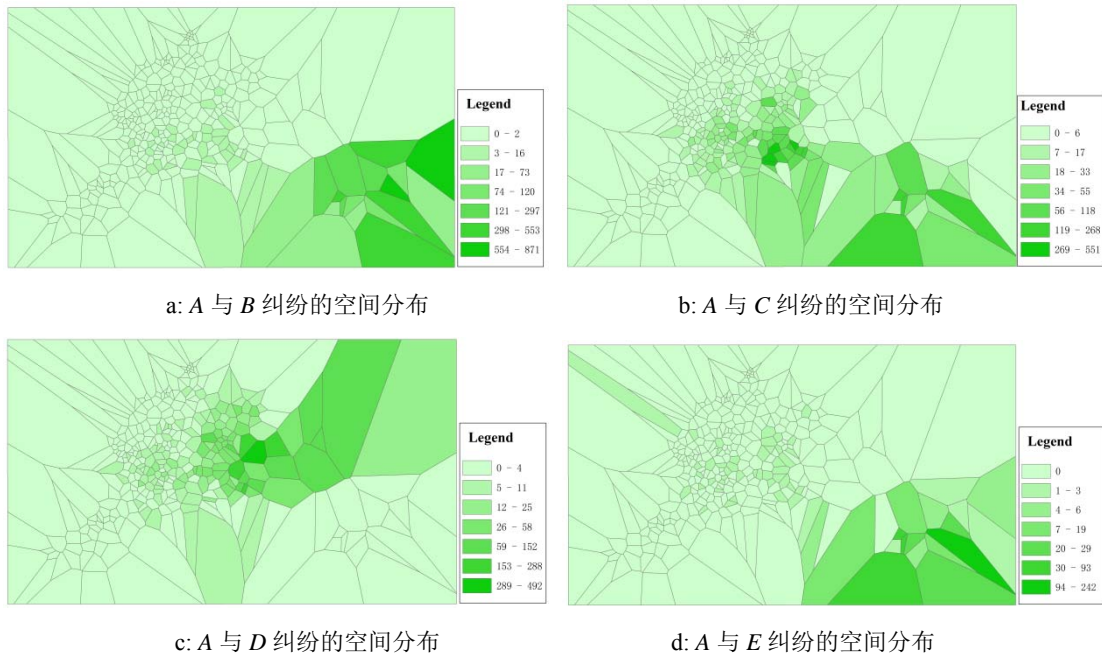
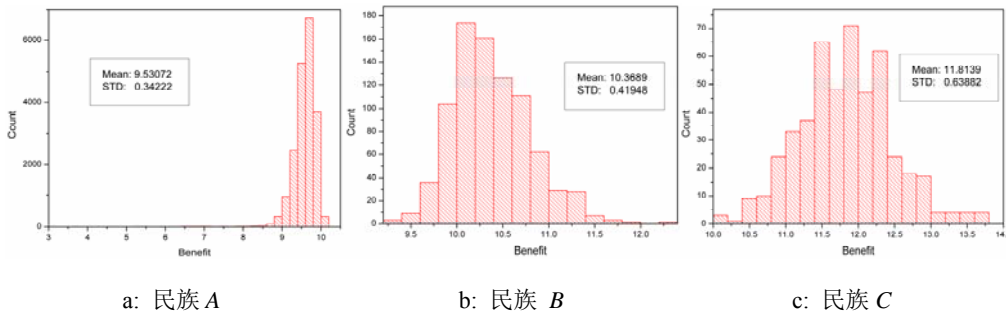
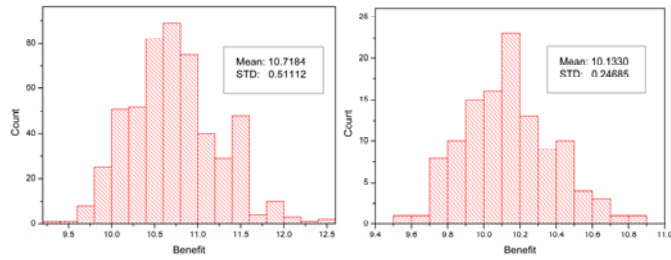


图 7 民族纠纷的空间格局

### (三) 各族收益

裁决中不同的利益倾斜水平，使各民族的收益也有所不同。算例中，假定每个 Agent 的初始财富值是 10，并观察在  $f=0.4$  下的各族人口的收益累计情况，结果如图 8。在此逆向歧视政策下，主体民族 A 的收益出现了损失，平均财富值减少了约 0.47；而各少数民族的财富有不同程度的增加，其中，民族 C 获益最为明显，平均财富值增加了 1.81，民族 E 获益最少，平均财富值仅增加 0.13。





d: 民族 D

e: 民族 E

图 8  $f=0.4$  时各族收益情况（从民族 A 中随机抽样出 1/6 进行统计）

## 五、结论与反思

民族交往具有社会交换的基本属性，民族交往结果亦可通过民族集体记忆得以存储，并进一步影响民族交往。在社会交换理论和集体记忆理论基础之上，本文采用多自主体模拟方法构建了民族关系模拟系统，模拟族际交往过程中交往对象的选择、纠纷事件的发生、权威裁决介入、交换结果的记忆等机理过程，通过算例分析了来自权威的不同利益倾斜程度对民族关系的影响，并得到一些有意义的结论。

第一，在民族纠纷裁决过程中，权威的利益倾斜政策能导致一方利益受损，受损结果进入民族集体记忆中，最终导致民族纠纷增加，不利于构建和谐民族关系。尤其是裁决中当主体民族利益受到照顾时，随着时间的推移，民族纠纷事件明显增多，对民族关系的破坏更为明显。

第二，在民族纠纷裁决过程中，逆向歧视的民族政策需要谨慎实施。逆向歧视政策是指对那些在交往中处于劣势的群体实施利益照顾的政策，常用于处理性别问题、族群问题等（Gross, 1977）。在族际交往和民族纠纷调解中对少数民族利益进行倾斜和照顾是一种典型的逆向歧视政策。美国在 20 世纪 60、70 年代民权运动背景下实施的“肯定性行动”也是一种逆向民族歧视政策，主要体现在教育、就业、政府合同承包及住房等领域，其目的在于消除种族歧视、优惠照顾黑人族群。“肯定性行动”对保护美国黑人族群的权益起到了一定的作用，但也有学者认为该行动非但不能消除美国的种族主义，反而进一步恶化了“黑白”种族关系（胡锦涛，2008）。“肯定性行动”的民族政策丰富性远超本文的研究命题，但仅就民族纠纷解决的倾向性制度而言，本文的模拟结果对多度逆向歧视政策形成质疑：纠纷裁决中对少数民族给予一定的照顾有利于保护少数民族利益，减少民族纠纷，维护民族团结，但是，对少数民族的过度倾斜，不仅不能有效提高少数民族与主体民族的交往意向，还会伤害主体民族利益，反而增加了民族纠纷的风险，不利于民族关系的和谐稳定。

本研究主要从自主体模拟的角度对民族纠纷解决的倾向性制度进行了算法论证。需要指出的是，民族交往是一个十分复杂的过程，影响因素具有多样性，自主体模拟作为一种新兴的模拟方法论，虽然一定程度上能够刻画要素间的作用机理，丰富了社会科学的研究手段，但其“神似而形不似”特性也一直为人所诟病。本研究所建立的理论模型对现实问题进行了抽象和简化，某些因素诸如自然环境、经济基础、文化传统、宗教信仰、心理认知等并未纳入模型，而这些因素无疑对民族关系具有重要作用，也可能对模拟结果产生一定影响。ABM 模型的理论性与民族问题的复杂性导致模拟与现实之间仍然存在一定差距，而这也意味着民族关系的相关模拟研究工作仍有待进一步开拓。

### 参考文献:

- 胡锦涛, 2008, “美国白人种族主义与‘逆向歧视’”, 《世界民族》2008 (3): 11-12.
- 吴静、王铮, 2008, “2000 年来中国人口地理演变的 Agent 模拟分析”, 《地理学报》2008 年第 63 卷第 2 期.
- 张集馨、杜春和、张秀清, 1981, 《道咸宦海见闻录》, 中华书局.
- Castellano C, Loreto V. 2009, “Statistical physics of social dynamics”, *Reviews of Modern Physics*, 2009, 81 (2): 591.
- Cederman LE. 2008, “Articulating the geo-cultural logic of nationalist insurgency”, *Order, conflict, and violence*, 2008: 242-270.
- Epstein J. M. 2002, “Modeling civil violence: An agent-based computational approach”. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Vol. 99 (Suppl 3), p. 7243.
- Garland A, Alterman R. 1996, *Multiagent learning through collective memory*. California: Stanford.
- Gross B. R. 1977, *Reverse discrimination*, Buffalo, NY: Prometheus Books.
- Halbwachs M. 1992, *On collective memory*, University of Chicago Press.
- Homans G. C. 1958, “Social behavior as exchange”, *American journal of sociology*, pp. 597-606.
- Homans G. C. 1974, *Social behavior: Its elementary forms*, Taylor & Francis.
- Srblijinovic A, Penzar D, Rodik P, et al. 2003, “An agent-based model of ethnic mobilization”, *Journal of Artificial Societies and Social Simulation*, 2003, Vol. 6 (1): 1.
- Tesfatsion L. “Agent-based computational economics: modeling economies as complex adaptive systems”. *Information Sciences*, 2003, 149 (4): 262-268.
- Williams A. B, Ren Z. *Agents teaching agents to share meaning*. Montreal, Canada: ACM Press, pp. 465-472.
- Wilson A. 1967, “A statistical theory of spatial distribution models”, *Transportation Research* 1967(1): 253-267.
- Wooldridge M, Jennings N. R. 1995, “Intelligent agents: Theory and practice”, *Knowledge engineering review*, 1995, 10 (2): 115-152.
- Wu J, Mohamed R, Wang Z., 2010, “Agent-based simulation of the spatial evolution of the historical population in China”, *Journal of Historical Geography*.

## 【论 文】

# 中国牧区嵌入式草场产权制度安排的影响及出路<sup>1</sup>

胡敬萍<sup>2</sup>

在中国，将农区产权经营制度——家庭承包制简单地嵌套在普遍从事放牧畜牧业的草原牧区，30 年来的实践证明存在着严重的“水土不服”，对草原生态系统的演替、畜牧业生产的发展，牧民生计的可持续，以及传统社会资本和文化的传承与保护等都带来了越来越明显的消极影响。

始于上个世纪八十年代的草场产权制度改革及草场家庭承包经营制度的实施，是对牧区基本经济制度的强制性制度变迁安排，实际上也是在为全面推行从“牧区畜牧业”向“农区畜牧业”的转变奠定基础。然而草场家庭承包制实施至今，不仅未能如期有效地遏制“公地悲剧”的发生，扭转草原整体退化、沙化、盐渍化的趋势，而且推行草场家庭承包确权过程本身囿于来自牧区基层的各种阻力而进展缓慢。面对草场家庭承包制这一牧区基本政策在实施过程中出现的种种问题，我们要怎样才能走出这样的困境？本文拟利用长期进行田野调查的第一手资料，依据各地牧民的实践探索经验，以及从不同学科的角度对牧区这一基本政策实施效果的研究成果，在深入探讨草牧场家庭承包制与牧区可持续发展关系的基础上，找出解决问题症结的出路，为将来调整和完善牧区以草场产权制度为基础的政策体系、促进牧区可持续发展和实现现代化提供可资参考的基本思路。

## 一、草场产权制度变迁及草场家庭承包制改革

### （一）草场产权制度的历史变迁

纵观中国牧区的历史，草场产权制度的变迁大致经历了三个大的历史时期：

**第一时期为建国前，牧区草场多属于王爷、土司、寺院或封建领主所有和管辖，草牧场为“部落共有”，部落成员可以共同使用。**

在中国地域辽阔的草原牧区，无论是青藏高寒牧区、内蒙古高原牧区，还是处于高山峻岭中的新疆牧区，由于受到干旱半干旱、高寒、高海拔等自然地理环境的约束，几千年以来都是以游牧为主要生计方式的。在建国前的蒙古高原，游牧业在旗界内，草场是共有的，尽管有势利的牧主总是占用水草丰美的草场，而且畜牧业主要生产资料——牲畜大部分也归牧主所有。<sup>3</sup>在青藏高原尽管草场属于王爷、土司、寺院、领主占有并世袭，但草场作为基本的生产资料属于“部落共有”部落内部成员可以共同使用。为了适应恶劣的自然地理环境，牧民的祖先选择了逐水草而居的游牧生计方式，并在长期的游牧生产生活方式中为了满足各种制度需求而逐渐发展为一整套与游牧生计方式相适应的社会经济组织形态。在内蒙古牧区被称为“浩特-阿寅勒”，在新疆牧区称为“阿吾勒”，在青藏高原牧区称为“卡穆桑”或“日固”，这些都是在游牧基础上形成的基本放牧单元。这些基本放牧单元一般由 1 户到 10 户左右构成，或许是一个血缘核心家庭或扩大的血缘核心家庭，或许是有亲属或朋友牧户结合而成。这种自发形成的传统放牧组织单元不仅具有经济功能，还具有社会交往互助，乃至教育和文化传承等功能。

<sup>1</sup> 本文为作者 2014 年 3 月在世界银行“土地与贫困”年度大会提交的论文。

<sup>2</sup> 作者为国家民委退休干部。

<sup>3</sup> 见《“三不两利”与“稳宽长”文献与史料》，《内蒙古文史资料》第 56 辑，第 246 页。

### **第二时期为建国后到改革开放前，草场基本上属于国家所有或人民公社集体所有。**

这一时期大致又可分为两个阶段：第一个阶段是建国后到人民公社成立前。在上世纪五十年代初草原的所有权已经由王爷、土司、领主、寺院转变为国家或按区划的国家所有或牧民集体所有，所有牧民都可以在自己所在的行政区划内自由放牧。内蒙古自治区人民政府在成立时，就对草原的所有权和使用权做出明确规定：“保护蒙古民族土地总有权之完整，保护牧场”<sup>1</sup>。乌兰夫（时任内蒙古自治区主席）1948年在全区干部大会上又进一步指出：“按盟旗行政区划，该区内草原牧场一切牧人放牧自由”。其余各地牧区也先后仿照执行。这一阶段在草场公有制（国家所有和集体所有）的基础上，经济社会组织形态经历了由临时互助组、常年互助组、初级社到高级社的发展过程，但走“敖特”（即走场）的放牧方式普遍存在。

第二个阶段是上世纪1958年人民公社成立到改革开放前。人民公社时期牲畜和草场所有制仍然是国家所有或集体所有。但其经营管理特点发生了较大变化，实行“三级所有，队为基础”的分级管理，以生产队为核算单位的制度，承认生活资料社员个人所有，允许少量自留畜，以及以原有的包工办法计酬为主，执行按劳分配，畜产品国家统购统销。落实小队部分生产资料所有权、收益分配、推行“三包一奖”和“以产计工”、计划管理、劳动管理、财务管理、畜群管理自主权等政策。这使牧区人民公社在这种体制下，通过推行责任制等内部管理，以及坚持多劳多得的收益分配原则等办法，逐步走上有条不紊的发展轨道。

### **第三时期为改革开放后，从上世纪八十年代初开始实施的草场家庭承包制至今。**

自1978年改革开放开始到1984年草畜双承包之前，各地牧区畜牧业生产进入了一个短暂的稳定期。各地政府首先是恢复了文革前一些正确的政策及经营管理模式，同时又进行了一系列经济调整与技术改造。受农耕地区家庭联产承包责任制取得阶段性成功的激励，到上世纪80年代初，为了打破大锅饭，实现计划经济向市场经济的转变，刺激草原畜牧业经济发展，牧区经济体制改革迈出了明晰牲畜和草场产权归属的第一步。到目前为止，各地牧区普遍实行的都是“草畜双承包”、“双权一制”（即所有权归国家或集体，使用权归牧户，实行家庭承包经营制度）。这一时期的牧区从草场经营管理到各方面都发生了巨大的变化：一是由草原公有、集体共用转变为草场分块承包到户，使用权牧户私有；二是由以生产队为基础分工协作完成畜牧业生产变为单家独户完成畜牧业生产经营全过程；三是由移动放牧方式逐渐向定居、舍饲、圈养方式转变；四是由大分散小聚居的传统聚落格局逐渐向集中定居改变。

#### **（二）草场家庭承包制改革的背景、过程及成效**

自上世纪八十年代开始，以市场化为导向的改革在我国各地牧区先后展开，人民公社体制在以户为单位牲畜作价承包到户经营后彻底解体。在政府鼓励大力发展草原畜牧业，满足城市消费者需求的政策激励下，牧民发展畜牧业生产的积极性被极大地调动起来，由于当时的草场是在公社范围内共用，在新的规则尚未建立的情况下，以往放牧的有序性被打乱，随即造成了对公共草场的滥用和破坏。为了尽快遏制超载过牧导致的草原退化、沙化、盐渍化，内蒙古政府从上世纪八十年代初率先开始推行“草场公有，承包经营，牲畜作价，户有户养”的草畜双承包家庭经营责任制，随后又进一步推出草牧场承包使用制度和落实草牧场使用权、所有权的“双权一制”政策。政府制定并推行“草畜双承包”、“双权一制”的初衷，一方面是坚持市场经济改革取向，通过承包草场将每个牧户家庭使用草场的边界固定下来，明晰草场作为牧民基本生产资料的产权归属，以实现牧户家庭对承包草场责、权、利的统一；另一方面则希望通过草场承包到户，规避草场上出现的混乱和“公地悲剧”，使牧户珍惜和保护自家的草场，达到草场可持续利用的目的，从而在这个基础上，保证牧户可以长期从自家草场上获得稳定的经济收益。

<sup>1</sup> 《内蒙古自治政府施政纲领》1947年5月，见内蒙古自治区政协文史资料委员会编，2005年2月，《“三不两利”与“稳宽长”文献与史料》第一版。

牧区实施草场家庭承包经营责任制的过程大致可以分为四个阶段：第一阶段，20世纪80年代初至80年代末，只是将所有牲畜承包到户，同时，部分草场开始承包到行政村（公社时期的“大队”，现称“嘎查”，原来的公社改称“苏木”）；第二阶段，80年代末到90年代中后期，牧区大部分草场开始承包到组（浩特）、联户或到户；第三阶段，90年代中后期到2010年，在中央政府和省级政府的强力干预下，最主要的是将村委会保留的机动草场以及地方干部占用的草场全部分配承包到牧户。第四阶段，2011年国务院牧区工作会议召开以来到现在。牧区开始贯彻落实国发【2011】17号文件，按照权属明确、管理规范、承包到户的要求，积极稳妥地推进草原确权 and 承包工作。依法明确草原权属，实现草原承包地块、面积、合同、证书“四到户”，保持草原承包关系稳定并长久不变。计划在2015年基本完成草原确权和承包工作。我们不难看出，整个草场家庭承包制的实施过程是一个草场使用权从划归行政村（嘎查）所有；再划分承包到自然村（浩特）、联户、单个牧户；然后划分承包到单个牧户、少量联户；最后全部承包到单个牧户的过程。其结果随着草场划分承包从行政村（嘎查）-自然村（浩特）-生产组或联户-单个牧户，放牧草场面积变得越来越小，很难满足牲畜移动采食、饮水、舔碱等所需要的草场规模和面积。

草场家庭承包制实施的成效不仅在遏制草原荒漠化方面不明显，还表现在实施过程的漫长和艰难。农业部草监中心主任马有祥在“完善草原承包经营制度的几点建议”<sup>1</sup>中讲：“截至2010年底，全国已落实草原承包33.1亿亩，占50亿亩可利用草原面积的66%。但由于对草原的特殊性问题研究不够，导致草原家庭承包效果不明显，不仅没有解决草原的可持续发展问题，甚至引起了更严重的超载过牧，进一步完善草原承包的任务十分艰巨。”不少学者在调查后也纷纷撰文指出，草场承包到户对抑制草原退化的作用十分有限。草场承包到户后采用围栏方式，虽然可以有效防止他人在自家草场上非法放牧，基本解决了承包草场的排他性问题，但要把植被、矿物质、水源地等与放牧相关的非均衡分布物质以及降水和牧道的问题考虑进去，因此要把它们平均地分配到每一个牧户实属不易。为了划分方便，并保证每户的牲畜都可以到公共水源地饮水，我们在一些行政村的草场承包地图上，可以看到在河流穿过的地方，沿河流两岸做了梳齿状（即长条状）的划分承包；而在一些有湖泊的地方，则可见呈放射状的草场划分承包。也有不少地方为了将不同等级的草场尽可能公平地划分承包给每一个牧户，煞费苦心地将草场按照质量等级进行拆分承包，大部分牧户承包的草场地块少则2-3块，多的竟达7-8块。

由于草场承包要做到“四到户”面临着许多实际困难，因此明晰草场使用权的归属至今在很多地方还远远没有完成。目前，草场的实际利用情况除了少部分牧户仅仅在自家的承包草场上放牧外，其余还有多种并未严格按照草场承包范围利用草场的情况存在。如，在一个旗（县）的范围内，冬春秋牧场相对固定，夏季牧场共同利用；或在一个行政村（嘎查）范围内，冬春牧场固定，夏秋牧场共同利用；还有在一个行政村（嘎查）范围内，相邻几家牧户自愿联合，合群放牧，有计划轮换使用各家的冬季草牧场的；以及在一个“浩特”或“日固”范围内，几家牧户自愿联合，或共同投资围栏建设一个放牧场，并明确规定各牧户放牧的牲畜头数，进出围栏时间的。或在一个浩特（生产小组）范围内，相邻几家牧户或亲属自愿联合，将放牧场划成四季、三季或二季牧场，共同有计划地利用的。还有整个嘎查（行政村）只是在图纸上将草场承包到户，但实际上从未实际划分过，整个嘎查在共同利用集体所有的草场，并进行放牧权管理和分群放牧。有一种是沿用了人民公社体制，所有牧户可以在过去公社的范围内有组织地从事畜牧业生产。

## 二、嵌入式家庭承包制对牧区可持续发展的影响

<sup>1</sup> 马有祥，《农民日报》2011年3月26日

三十多年来，伴随着嵌入式草场家庭承包制实施力度的不断加强，中国牧区正在经历着前所未有的深刻而剧烈的变化。这种变化遍及牧区生态、生产、生活、社会及文化的方方面面，在全球气候变化和中国牧区水资源匮乏的大背景下显得更加严峻。下面我们将依据对牧民和基层干部的访谈记录，从以上四方面客观地呈现草场家庭承包制给牧区可持续发展带来的影响。

### （一）草原生态系统

在随机调查采访中，我们碰到的牧民和基层干部就草场家庭承包制对草原生态系统的影响大多持否定的意见。一位呼伦贝尔草原上的基层干部说，“草场承包到户，每一户小单元里面的草场好坏都是不一样的，再加上水源地、盐碱地也不是户户都有，牲畜如果去水源地喝水，到盐碱滩舔碱，就要穿过别人家的围栏，也会采食别人家的草场。因为牲畜只能在自家承包的草场来回来去踩踏，现在的草场和十年前相比就不能同日而语。过去我们这说是有 500 多种植物，现在哪里还有那么多，草原作为植物的基因库正在消失。巴尔虎牧民虽然有保护生态的意识，但是草场小，不多养就解决不了教育和生活的问题，让牧民该怎么办呢？！”西乌旗疏通嘎查大集体的时候有 20 多口井。现在差不多家家都有井，最少也有 80 口井。”正镶白旗的一位干部说，“白旗人均 512 亩草场，户均 3.5 口人，最小的苏和嘎查，人均不到 80 亩草场，你说怎么分？！**20 年前牲畜是 100 万左右，现在不到 30 万，但是生态却没有以前的好，人的管理是一个问题，还有一个就是全球气候变化的问题，再有就是围栏过多。如果草场合起来用的话，可以养更多的羊。现在草场坏了，不是牲畜的事情，就是雨水少和围栏多的过。”**

说到草场承包到户的问题，长期生活在牧区的人们总是会拿过去的放牧方式作比较。阿拉善盟原来的一位畜牧局长告诉我们：“草场不是牲畜吃坏的，是因为失去游牧之后才开始退化的。草场分到户之后，牲畜只能在围栏里转，草地就被踩坏了，成了‘蹄灾’。这样冬天不能保暖，春天植物不能按时发芽。几千年没有退化的地方现在退化了。风大了，雨少了，好多植物都死光了。以前这里小雨很多，家家都有雨衣，现在几家才有一件”。西乌旗的一位嘎查长说，“现在家家都把草场围上了，两家之间留下一个牧道，就是这个地方沙化的厉害。一家一户经营之后，现在草原上到处都是围栏，游牧生活也没有了。牲畜春夏秋冬四季吃的草是不一样的，牲畜总是圈在一个地方草场就退化了。”

一位陈巴尔虎旗的嘎查长试图用他们嘎查草场“共有”、“共用”、“共管”及统分结合的办法，保护了草原，发展了生产，提高了牧民收入的例子，反证草场家庭承包制存在弊端。他说：“1997 年草场二轮承包的时候，要求草场承包一定要落实到单户，牧民不乐意，因为那样不好放牧，他们自己提出来要一起放牧，打草场每年换个地方，以免草场退化。我们除了两个沙带承包给牧户管理，其余的草场全部共同管理。现在不仅有冬、夏营盘，怎么轮牧、何时打草都是村民大会决定的，就像一个大的合作社。嘎查里面没有自己打井的，打一口井，周边 10 几公里的草场都会退化。”在评价承包制时他说：“现在把牧区和农区的文化混在一起，把农区的制度搬到牧区，牧区是最难受的。草原是连在一起的，只在一个草库伦（即围栏）里面养畜，膘情不好、过冬率也低，草库伦里面的草也会退化，质量没有了，营养也不全面。牧区的根是草原，没有牲畜，草原自己也会退化。冬天的时候也必须放牧，打草籽，羊的腿是播种机，走到哪里就把草籽带到哪里，马蹄子再把草籽踩到土里面，现在的政策就切断了这种联系。”

### （二）畜牧业生产

牧民和基层干部认为草原畜牧业不同于农区畜牧业，草场承包到户，搞定居舍饲圈养这条路是行不通的。一位牧区的基层干部直言不讳地告诉我们：“草场承包到户，再搞定居舍饲这条路子根本就行不通。农村的畜牧业可以自己种饲草料，具备舍饲的条件。牧区没有这个条件，需要走的是绿色有机的品牌战略。呼伦贝尔牧业四旗没有多少羊，要多了也没有，问题是市场和管理不成熟，没有做到优质优价。没有饲草料的支持，牧区不可能走舍饲圈养的路子，就连家庭观光的牧场也搞不起来。人家加拿大的雨水 800mm，我们这里才 200-300mm，过冬就要 7-8 个月，

把自己吃进去都不够。”内蒙古达茂旗一位镇长讲，“我们镇共有 2300 多万亩草场，6620 个牧户，现在要搞的舍饲圈养，只有 11.7 万亩饲草料基地搞舍饲，也不太现实了。镇上共有 870 户有饲草料的牧户，以前都是为纯牧区服务的，人均 500-1000 亩草场。其他牧户一家 10 亩饲料地，让他们在这里怎么搞舍饲圈养？！”

还有的基层干部说“现在一家一户搞畜牧业经营，有些小而全，现在接羔是各家分开的，洗羊池也是自己家的。如果‘五畜并存’的话，哪个也见不了效益，应该是分工合作，规模化经营和使用草场。”新巴尔虎右旗的一位嘎查长说：“全村草场面积大的是 9000 亩，最小的 1900 亩，现在都打了围栏，围栏之后退化的太厉害了，我们准备开牧民大会，就讨论把每家的围栏拆掉，每家剩下 500 亩的草库伦围起来。共同使用草场是最好的，围栏一下来之后草场退化了，效益降低了，矛盾也多了。分草场之后，有些人没有草场，生活也就困难了，本来是一家人几千亩草场，要是有两个儿子，结婚之后就是三家人，每家都是一小块。草场不能跟种地一样，一年四季都在这一块，一分开之后纠纷也就多了。网围栏一年投资多少钱，投资之后就是垃圾。围了之后野生动物也不能迁徙了，连个兔子都进不去。舍饲圈养咱们这里不合适，没有草料地，喂饲料的话成本也太高了。”

新右旗芒莱嘎查的书记说，“老人们说草场上五畜都应该有，现在羊多了，狼针草尖扎到羊皮上，本来是 70-80 元一张皮，现在就是只有 10-20 块钱。要是有马的话，一跑起来，狼针草上面那个尖儿就掉下来了。牛和马都会吃狼针草，但羊吃不了。”鄂托克前旗的一位牧民讲，“2006 年禁牧处理羊的时候，最好的也就 300 块钱一只，现在都涨到 1700 元。2006 年的时候来到城里租房子住，一个月 70 元，2009 年把房子拆了之后，拍好照片，才给了这个房子。现在草场恢复了，可房子也给拆了，羊也买不起了，想回去放羊也回不去了。”另外很多牧民都反映，“现在承包加上禁牧，也不知道要禁多长时间，什么时候可以开禁，我们都没办法对生产做计划和安排，这种日子太难过了。”

### （三）牧民生活

草场家庭承包制对牧民生活的影响，首先突出的表现在由于“小而全”的家庭生产经营，带来的生产成本的大幅度增加和牧民收益的逐年减少。草场承包到户后，以家庭为单元的畜牧业生产需要大量的基础设施、生产资料及劳动力的投入。记得 2006 年我和内蒙古畜牧经济管理站的老站长在阿巴嘎旗的一户牧民家调查，老站长给他算了一笔投入产出的账，即一只羊的平均售价减去拉网围栏（按 10 年年均耗损计算）、打井和拉水、购买畜牧业机械、汽油和柴油，还有购买补饲用的饲草料等，结果最后平均每只羊净赚不足 50 元，只占到一只活羊出售价格的四分之一，其中还没刨除活劳动的成本。另外，我们在东乌珠穆沁旗的哈日高毕嘎查调查发现，这个草场二轮承包（1997 年）前曾一度是内蒙古牧区百强嘎查的哈日高毕，到了 2003 年全嘎查竟有 40% 的牧户变成了无畜户和贫困户。这种现象被学者称为“制度性贫困”（呼格吉勒图，2012）。

如果牧户草场承包后又赶上禁牧，生活就更加困难。达茂旗巴音宝力格嘎查的一位牧民说：“我家四口人，有两个孩子，分别是 23 和 19 岁，都在读书。娃娃一年学费就要 2 万元，教育补贴旗里面每年给 2000 元。家里承包了 5000 多亩草场，拿到的补贴是 4 万元左右。2008 年的时候就禁牧了，嘎查里面的人大部分都搬出去了，一共是 207 户，只有 50-60 人留在这里。因为汉语不行，现在我也没有打工，收入比较单一，就是靠补贴。家里牛马都没有了，还剩下 20-30 只羊是自己吃的，跟 2-3 户合群放在一起。冬季需要买饲草料，4 两/天/羊，1.2 元/斤，要喂五个月（成本 720 元/羊），以前有 300 多只羊，10 几头牛，收入能有 5-6 万元，现在生活不如以前了。”内蒙古正蓝旗一个奶牛移民村的情况也很类似。那里的牧民说：“我们嘎查是 2001 年整体搬迁出来的，集中建的奶牛村，说是要搞集约化。现在村里有 150 户左右，转移之后主要是养奶牛，但草还是要从以前自家承包的草场上打，草场近的 20 公里，远的 40 公里，一天拉一回草，柴油也不少的钱，基本上一个月的时间都在拉草，生活大不如从前了。挤奶期间一天挤两次，平



均每天 50-60 斤。一天吃 30 斤草料，每斤草料 1.5 元，每斤奶子是 1.35 元。但奶价时高时低，刨去草料钱，几乎挣不下个钱，没办法家家都得有人出去打工。”

与草场家庭承包制配套，由政府主导的游牧民定居工程对牧民生活也产生了不小的影响。内蒙古某旗的一位基层干部说：“牧民的房子应该是盖在草场上，集中盖在一起就浪费了，不和生产联系起来，几年之后这就是一个垃圾。我们旗上盖了 38 户给牧民定居的房子，集中盖在一起。因为没人住，盖完了之后就扔在那了。我们旗 4 万人口，60%是牧业人口，规划中要把 70%的牧民定居在城镇里面，这现实吗？实际上迫切需要安置的人是那些生产一线的牧民，改善他们的居住条件。”这种情况在牧区比较普遍。一位搬到城里住楼房老牧民说：“大队一共有 500-600 人，100 多户都搬到这。老人每个月有 200 元的养老金，年轻人在外面打工，住的地方好了，看病也比较近，但收入少了，花费多了。住房供暖 3000 多元一个冬天，电费每月 200 元，水费一年 300 元。自己现在没羊了，一只羊 2000 来块钱，吃不起了。生活和以前是不能比，以前每年吃羊 20 多只，去年搬来之后只吃了 3 只羊。”

#### （四）社会及文化

随着草场承包到户，围栏越来越多，过界放牧引发的邻里矛盾和冲突也就越来越多。在草原上打围栏，是件耗钱费力的事，并非每个牧户都有这样的能力，因此越界放牧和磨擦冲突就不可避免。记得 2009 年夏天去东乌旗满都宝力格镇一个嘎查调研，就亲眼看到嘎查长和当地有威望的老者在一起，为亲兄弟俩因草场越界放牧引发的流血事件进行调解，看着被打人头部流血和血衣的照片，确实令人既难过，又困惑。牧民告诉我们，在没有分草场之前，牧区从来都没有发生过这样的事情。说到发生纠纷的事，一位基层干部说，“1988 年分草场的时候人 6 畜 4，主要是按牲畜数量分，大户人家分的多，小户分的少，无论从资源占有，还是从未来的发展空间上看，都是有失公平的。甚至有一些早年就到牧区从事牧业辅助性工作的人员都没有分到草场，对这些人到现在没有任何政策和补贴，成为牧区生活最困难的群体，这些人为了生活只好扒围栏放牧，经常与相邻的牧户发生摩擦。”

草场承包到户后，牧区经济社会组织化程度日趋涣散，行之有效的畜牧业生产管理体系被抛弃，出现了一家一户不得不“各行其是”的状态。内蒙古一位原阿拉善盟畜牧局长讲：“大集体的时候牲畜在放牧人口的手里，60%的人放牧，40%的人搞副业，搞运输的、乡镇企业，间接服务于畜牧业的，现在是家家都搞‘小而全’的畜牧业。”草场承包到户削弱了平行与层级之间所形成一些有效的社会组织结构功能，增加了牧户之间的冲突以及解决冲突的难度，削弱了牧区协作互惠的社会规范，不利于组织生产和安排生活，大大降低了成本效益。长期固定的草场承包经营权也不适应牧户家庭人口的变化，增人不增草，减人不减草，没有考虑到少数民族牧民都有“分帐”或“分包”的习俗，家庭内部对草场的细分必然会增加家庭内部关系的紧张。此外，草场承包之后的流转使得承租草场者过度利用草场以获得短期收益，进一步扩大了贫富差距，还导致了牧民观念和文化规范的异化，从传统的崇敬自然的观念转变为将自然、草场仅仅视为商品的观念。这些情况的出现对草场的保护和永续利用也构成了威胁。”

对于需要长距离游牧的新疆牧区来说，失去了政府相关部门的服务与管理，一家一户将会面对更多的问题和挑战。那里的基层干部认为，上世纪 50 年代，牧民生产合作社和 70 年代开始以生产小队为单位划分生产点的集体生产制度，都在保证规模生产的前提下实现了经济效益的增且长和牧民生活的改善。随着草场承包到户，游牧管理机构的职能发生了很大变化，过去游牧业生产中最重要几个环节是由各级政府的统一安排，现在则由牧户自行安排，导致整个牧业生产逐渐陷入了一种管理无序化的状态。

西乌旗的一位嘎查书记是这样强调制度文化重要性的，他说：“大集体的时候一家人 600 多只羊，也没有什么退化，也没有买草喂羊的，因为有几千亩集体的打草场。80 年代的时候一家人有 1-2 万斤草就行了，现在就得 10-20 万斤草。现在打草一亩地 5 块钱，拉草、买草也是到处

都是钱，这样发展下去不行。现在传统管理的文化一点都没有了。到底哪种经营方式更有优势？总体来说，还是走敖特尔的时候好。现在牲畜（吃的）就是一个地方的一种草。不恢复游牧，牲畜养不好，草场也保护不了。”

### 三、思考与建议

#### （一）对牧区草场产权归属制度安排的几点思考

**1、牧区的放牧畜牧业是顺应自然地理环境，选择进行适应性管理的结果，它与靠农牧结合，发展人工草地养畜的农区、半农半牧区之间存在本质的区别。**

放牧畜牧业在世界上存在至今已有约 3000 年以上的历史。放养有蹄类家畜（主要指羊、牛、马、骆驼，还有驯鹿）的地方大约占到地球陆地的一半，其分布之广，面积之大为其他产业所不及。生态地理环境复杂多样和时空变化剧烈是人类当初选择了放牧畜牧业的最根本原因。同样，中国六大牧区的世居民族之所以选择放牧畜牧业作为这些地区的主导产业是有其生态学依据的。首先这些地区水土光热配合不好，绝大部分地区不适宜农耕。如内蒙古牧区大多属于干旱半干旱地区，年降水量少，平均低于 300-400 毫米，且年际和季节分布不均，地下水缺乏，土层瘠薄，即便是在呼伦贝尔草原，虽然个别地方降雨量适于农耕，但气温偏低仍不适合粮食作物生长，而且一旦垦植就会造成难以逆转的沙漠化。只有在鄂尔多斯的小部分牧区，地下水充沛且气温适宜，可以发展少量的舍饲畜牧业。在平均海拔 3000-5000 米以上的青藏高原高寒牧区，大部分地区年平均气温在-5.8-3.7℃之间，空气稀薄，气压低，含氧量少，高海拔，低气温的自然环境往往使种植的粮食作物颗粒无收，在农业学大寨期间已有这样的教训。在处于高山峻岭深处，地形复杂的新疆牧区，受气候影响植被的水平分布和垂直分布存在很大差异。总之，这些地区无法通过种植饲草料完全满足牲畜进食的需要，即便是硬要这样做，高昂的成本投入也会使牧民望而却步，更无法做到让“定居、舍饲、圈养”农区畜牧业模式在草原牧区可持续。

**2、形成于自然地理环境基础上的放牧畜牧业的基本特质是移动性，事实证明满足移动性是获得生态效益、生产效益、经济效益的充分必要条件。**

无论是我国以放牧畜牧业为主导产业的牧区，还是世界上其它国家放牧畜牧业地区，移动性都是这类地区畜牧业的基本特质。这是因为：（1）这类地区的物质时空分布和变异性极强，或者无法通过种植饲草料满足饲养牲畜的需要，而只有在较大范围的草原上通过采食这些地方大自然的馈赠，才能满足土种牲畜对多种营养物质的需求；（2）移动放牧有利于牧草的生长和可持续利用，游牧民族正是利用这一点，在保证生计的同时，也保护了草原生态系统的健康。我国的草原生态系统大多是包括野生动植物、家畜和人协同演化的结果，他们长期以来形成了互利互惠的关系，剔除草原上的建群种（如牛、马、羊等），草原无法保持健康状态，无怪乎英国政府要动用国家的力量动员过去的牧民回到他们过去放牧的草原上。（3）在牧区“定”与“动”是一对矛盾，移动放牧的适应性策略恰恰最低成本、最高成效地解决了这一对矛盾。草原上的地形地貌不同，生长的植被亦有别，雨水分布的月际或年际差别也很大，要想获得较为稳定的收入，必须靠移动，而且移动的范围越大，获得稳定收入的可能性也越大，反之亦然。因此，越是考虑生态效益，就越是应该保持移动性，保持好移动性是牧区获得生态效益、生产效益、经济效益多赢不可或缺的基础。

**3、嵌套在牧区的草场家庭承包制违背了牧区草原生态系统演替的基本规律，忽视了放牧畜牧业发展的客观要求，是造成牧区生态退化、放牧方式变异、社会碎片化的制度性根源。**

从制度经济学的角度看，制度变迁主要可以分为诱致性制度变迁和强制性制度变迁两种。诱致性变迁指一群（个）人在回应由制度不均衡引致的获利机会时所进行的自发性变迁，强制性变迁则是指由政府法令引致的强制性规范变迁。也可以理解为内生制度与外化制度。就牧区的产权

制度而言，草场公有制是在特殊的自然地理环境和在此基础上形成的特有的放牧制度的共同基础上形成的内生产权制度，是长期生产活动中自发形成的习俗性规范，它具有必然性。而外化制度或称强制性制度变迁与决策者的认识程度相关，具有相当的主观性，因此又分为两种，正向强制性规范或反向强制性规范。新中国建立之初，在法规性文件里规定的草原属于所有牧民所有，就是一次正向强制性变迁的绝佳例证。当时在乌兰夫等老一辈领导人在多方征求牧民和专家意见基础上，以草场公有制为基础，大力提倡和鼓励牧民发展多种形式的牧合组织，促进了牲畜头数的增加和牧民生活的改善，还增加了对城市畜产品的供给量。在这次强制性制度变迁中，由于尊重了制度选择主体的生产方式、文化传承、自发性与自主性，因此解决了不少亟待解决的问题：如草地资源和劳动力的合理配置、合理利用草原、共同抵御自然灾害等问题，促进了草原畜牧业的快速发展。而在上世纪 80 年代初进行的草场家庭承包制的强制性制度变迁，由于对草原牧区自然地理环境、放牧畜牧业移动性特质、草场公有制存在的客观依据尚缺乏深入的了解，因而带来了反向强制性制度变迁的负面影响。在我们召开的牧区发展研讨会上，一位来自青藏高原的牧民在回顾建国以来牧区实施的各项政策时，对乌兰夫主持牧区工作时的政策予以了高度评价，说那时候的政策牧民都特别欢迎，因为符合牧区的实际。对草场家庭承包制他说了这样的话，令我印象深刻。他说，牧区的制度应该是在“草原的土壤”里长出来的，不能照搬农区的制度。还有的牧民这样比拟草场家庭承包制，说在草原上怎么能用农区养猪的办法来养羊？！

## （二）草场产权制度调整完善的政策建议

1、加强对牧区未来产权制度变革与可持续发展的可行性方案的研究。尊重牧民的首创精神，以各地牧区探索牧区可持续发展模式为基础，总结经验教训，设计制定适应于我国牧区生态系统特点的草原可持续放牧，草场可持续利用，文化可持续传承，并符合市场经济明晰产权要求的多样化产权制度框架，并将专注于经济增长转变为同时注重环保、减贫以及当地本土文化保护等方面，推进牧区未来产权制度的创新、调整与完善。

2、选择一些旗（县）进行牧区草场产权制度创新、调整、完善的试点。在各地草场承包期结束时，将草场家庭承包制调整为以牧业社区集体所有制为基础的，包括股份制、放牧权制等实现方式，以及个别有条件的地方实行家庭承包、联户承包等灵活多样的产权制度安排，充分发挥牧民和基层在制度创新方面的能动性。

3、尊重牧民对草权制度选择的权利，在有实践基础的若干行政村（嘎查）或乡镇（苏木）建立“文化生态保护综合试验区”，对少数民族传统游牧文化进行动态保护的基础上，探索适应当地生态系统特点，符合放牧畜牧业发展规律，以社区或乡镇牧民为主导的可持续发展模式。

4、在草场集体使用权制为基础的多样化产权制度安排的基础上，设计制定与其相适应的草原生态治理政策，调整实际上束之高阁，不易落实的草畜平衡制度，以移动放牧取代不符合草畜相生关系的长时间禁牧、休牧政策，用鼓励大范围移动放牧的政策措施取代禁休牧补奖政策，使草原生态治理的政策真正发挥保护草场生态的作用。

5、确立当地牧民作为草原生态保护主体的地位，逐步建立以行政村（嘎查）为单位，通过社区牧民参与式草场资源利用方式的共管与草原生态的保护相应机制的建设，切实推进牧民参与实施、政府监管验收相结合，形成共同保护草原生态的长效机制。在加强社区自我管理能力建设的同时，从根本上缓解牧民与相关管理部门的紧张关系。

6、从建设生态文明国家和政通人和的政治高度出发高度重视牧区的环境与全面可持续发展。以牧区在促进可持续发展中草权制度创新和支持牧业社区在资源管理中的集体行动（合作）为突破口，走出“头疼医头、脚疼医脚”所导致的人、草、畜矛盾不断恶性循环的怪圈。尽快建立规范长效的草原生态保护补偿奖励基金并颁布基于社区草场自然资源共管为实施办法。该政策要注意体现社区为主导，牧民为主体的基础性作用，既要突出与草原生态保护的客观效果相联系，也要体现对促进当地可持续放牧的积极作用。修正现有政策撒胡椒面的做法，消除目前出现

的奖补与保护草原生态两张皮的现象。

7、纠正将草原畜牧业等同于农区畜牧业的经济思路偏颇。在草权制度创新的基础上，探索以社区为主导的放牧畜牧业发展模式下，瞄准国内国际有机畜产品高端市场，积极扶持牧民发展高效生态畜牧业及相关加工业，为稳定增加牧民收入提供政策保障体系。

8、以政府职能转变为先导，促进政府各部门对草原牧区项目设计、项目运作模式的改进。建议各级政府从草原牧区的微观经济活动中退出，由管理型政府向服务型政府转变，更好地担负起服务与监管的责任。实施规划要在充分考察、论证的基础上，科学划定生态功能保护区的具体范围，明确生态功能保护区的主要建设任务、重点项目和投资需求。要积极争取将实施规划的主要内容纳入各级政府国民经济和社会发展规划策略。至于牧区项目的设计实施，应该遵循自下而上，后自上而下，反复磋商的原则，在核实、比较、评估之后再加以确定，有效克服项目设计和实施中的盲目性、非科学性、非合理性等弊端。

9、积极推进与草原牧区相适应的行政管理体制改革，压缩机构，减少人员，削减不必要的行政开支，减轻牧区环境与发展的压力。同时要尽快实现牧区决策过程的民主化、科学化、法治化，逐步建立规范的科学民主决策机制和有利益相关群体参与的政策评估机制，以便及时对相关政策实施中的问题和困难做出反馈，并及时进行必要的调整和完善，将制度安排和政策实施中可能带来的负面影响降到最低。

## 【访谈随笔】

### 邱华绒吾——“艾滋喇嘛”

尼玛顿珠<sup>1</sup>

一.

“有些朋友叫我‘艾滋喇嘛’，但我不是艾滋病病毒携带者，更不是什么喇嘛。我只是把防艾工作当作是一种修行而已。”

——邱华绒吾

“我要当一个假喇嘛”邱华绒吾对周扎活佛说……。

2006年，邱华绒吾从西北民族大学藏语系英语班毕业，因为英语专业的老师多为外教，所以老师们会在课上传授一些公共卫生和疾病防治的知识，包括如何正确使用安全套以及艾滋病、肺结核的防治之类的问题。那个时候，他就发现除了本专业的同学之外，其他专业的学生对这些知识几乎都是一无所知。他想连接受了高等教育的学生都是如此，那基层百姓对于这些知识的了解肯定更少，他觉得自己有义务也有责任让百姓知道这些知识，但苦于没有办法，于是就找到了周扎活佛。

邱华觉得按照自己当时的能力肯定没有号召力，但他知道藏区老百姓都愿意听僧人的，所以他就说自己要当一个“假喇嘛”，去藏区各地化缘，宣讲卫生知识。之所以说是“假喇嘛”，是因为他觉得有很多僧人的规矩，他自己没有办法持守，而且他也不可能真的宣扬佛法，而是宣传

<sup>1</sup> 作者为北京大学社会学系2014级硕士研究生。

公共卫生知识，所以邱华便萌生了当一个“假喇嘛”的想法。

周扎活佛当然否定了这个想法。藏族人虽然对僧人怀有虔敬之心，但是人们虔敬的对象，要么是有世系可循的转世大德，要么是修行圆满的大成就者，最次之也是那些能够给予百姓现实帮助的僧人。而这些条件邱华都不具备，即使他真的穿上了僧袍，也不可能完满当初的想法。不过周扎活佛建议邱华，可以通过高僧大德将这些知识传播给老百姓，这样效果应该更好。

于是邱华给慈诚罗珠堪布写了一封长达十五页的长信，信中提及了在藏区基层开展公共卫生知识和疾病防治宣传的重要性，尤其是宣传艾滋病防治宣传的迫切性，不过当时那封信却是石沉大海，没有任何回音。虽然“假喇嘛”没有当成，也没有收到堪布的回复，不过却种下了一个因的种子，待日后条件完满，开花结果。

邱华一直放不下那封信，又找到一次机会给慈诚罗珠堪布打了一通电话，询问信件是否收到，写得是否妥当，堪布回答写得很好，但也没有明确答复。之后，在一次和堪布见面的场合，他提前准备好了那封信，因为担心堪布可能并没有来得及仔细阅读，然后在堪布面前从头到尾细细念了一遍。当时还有另一位来自青海热贡的仁波切在场，他们当时正在做一份面向藏区的藏语文杂志——མཐོག་འཕེལ་བཤམས།（《高域》），就当场邀请邱华负责社会栏目有关卫生、健康、医疗方面的内容，邱华欣然答应。杂志的发行量很大，每一期大概会印刷几万册，藏族老百姓第一次见到藏语文有关防艾的知识，应该就是通过这一本杂志。

2006年，邱华绒吾加入温洛克工作，期间一直参与温洛克涉及基层公共卫生、医疗健康的项目。2006年的时候，与周扎活佛合作，他们在四川塔公培养了60名僧尼医生，负责卫生医疗知识的宣传与日常疾病的诊疗，这些医生到现在还在当地做相关的工作，其中一些甚至已经有了自己的诊所，为老百姓看病，接受咨询，定期下乡巡诊，免费发放各类药品。因为僧尼属于宗教人士，更受百姓尊敬，因此宣传效果也比俗人宣讲更好。2009年的时候，在温洛克的资助下，邱华制作了藏文防艾宣传手册和康巴方言的防艾知识光盘，并且在甘孜州理塘培养了53名基层医生，专门进行了艾滋病知识的宣讲和艾滋病患者护理方面的培训。

如果说最初选择从事防艾相关工作是因为心中的爱心和责任感，那么2008年的经历直接影响了邱华让他能够更加坚定地继续防艾的道路。

2008年，邱华和甘孜州疾控中心的领导一同去云南考察学习艾滋病知识，通过那次学习他才知道，原来甘孜州就有艾滋病患者，甚至包括自己的家乡炉霍，有一些性工作工作者就感染了艾滋病病毒。在那段时间，他们到吸毒人群中去，进入戒毒所、艾滋病康复中心，了解这些艾滋病人的生活，听他们的心路历程，使邱华更加感受到了这个疾病的可怕。这次的学习让他更加清楚了艾滋病的传播途径、具体的症状，在学习回来之后，他就怀疑自己也感染了艾滋，因为邱华自己在以前也做过一些“不知分寸”的行为。他越想就越觉得可怕，也许是因为心理的恐惧，他开始腹泻、发烧、脸上冒痘，而这些恰好都是艾滋病前期的症状。他越来越害怕，但是也不敢做检测，希望晚一天知道答案，多一天开心的日子。

不过，那时候几乎是每天都活在阴影底下，他回想起在云南的一些感染艾滋病的志愿者，他们努力地调整自己的心态，甚至参加一些公益组织为他人现身说法，分享经历帮助他人度过难关。这些人成了支撑他的勇气，他决心和他们一样，因为在藏区太缺少这样的人，很多老百姓根本就不相信有艾滋病这样的疾病，甚至有些人在感染艾滋病之后因为不了解，还继续有一些高危行为，他觉得现身说法倒是可以真正帮助一些人，所以下定决心去做检测。

但是做检测的决心还不够支撑到面对检测结果，结果出来之后，他又经历了一番内心的挣扎，拖了很多天不看检测结果，每一天都异常的漫长，对于他来说，逃避抑或面对都是异常艰难的选择，不过他最终还是选择了面对。这些内心的煎熬是常人难以体会的，有很多自认为感染艾滋病的“患者”，因为了解艾滋病，也知道自己经历了高危行为，便会认为自己感染了艾滋病。于是他们会不停地去各种不同的医院、机构检测，但是放弃面对检测结果，内心一直煎熬……。

那时邱华总觉得可以从外表的变化看出是否感染艾滋病毒，在去取检测结果的路上就始终注意医生和护士看自己的表情，似乎没有什么问题。然后他到检查医生那里，医生手头正在忙别的事情，看到他来，也只是简单地打了招呼，然后再低头写什么，当时他就觉得完了，肯定是感染了，医生是不想亲口告诉他，想写出来。就在医生写这段话的时间，对他都是漫长的煎熬。没想到等医生写完了，却从抽屉取出了一份结果，说没什么问题，可以回去了。

简单地被告知结果，却让邱华万分感谢，当时他就跑过去拥抱医生，还不停地说着感谢的话，他说：“当时感觉即使是把全世界的财富都给了他一个人，也不会有这样的愉悦，这对他来说就像被告知获得了第二次生命。”这份难得的经验让他认识到，肯定有很多人和曾经的他一样，活在阴影当中，既不敢去做检测，也没有勇气去面对。当时他的想法很简单，就希望他们能早点检测，能够早点开心，也没有想到去倡导艾滋病要早发现、早治疗。经历了活在阴影之中的痛楚、沉重与无助，体验了得知检测结果为阴性，仿佛感到了重生的狂喜，这使他生出了最简单的利他之心。

自此，他就不停地进行防艾的宣传，几乎是见到朋友就讲艾滋病，劝大家要预防、做检测，他就是希望越多人知道越好。甚至有一次在一个好朋友的婚礼上，看到到场的人很多，邱华就希望能借这个机会为大家做一次宣传，朋友当然没有反对，但是讲完差点弄砸了婚礼。女方的父母听完之后就非常不高兴，大喜之日怎么可以讲这么晦气的东西，到场的来宾也都很诧异。那时候朋友都说他像一个传教士，每天遇到一个人就开始讲艾滋病，“艾滋喇嘛”的名号也开始传起来。“假喇嘛”没有当成，倒是真被冠上了“艾滋喇嘛”的称呼。

不过在当时，邱华的影响力并不大，他形容当时的工作是“单打独斗”。在工作单位搬到成都之后，邱华发现在成都有很多藏族病人来寻医问药，但是病人不懂汉语，医生不懂藏语，医患之间没有办法沟通，发生一些医疗事故也不懂得维权，邱华和几个朋友就成立了一个道义小组，免费为病患作翻译。刚开始的时候，需要帮助的人还比较少，慢慢地越来越多，甚至一些懂汉语的藏族病人也来找他们，因为他们更加熟悉医院的程序，也知道哪些医生比较好。除此之外，还出现其他一些问题，道义小组的工作原则是一旦着手帮助一个病人，就要负责到底，因此志愿者需要花费大量的时间陪护，再加之患者可能随时发生问题，不管白天夜晚都需要志愿者看护，团队的压力越来越大，在此期间，甚至有一些女性志愿者还遭到病人或病人家属的骚扰，小组工作难以进行。之后小组调整方向，专门针对妇女和儿童进行救护帮助，但是求助者还是越来越多，完全没有办法顾及，最终就专门转向做艾滋病患者的救护，并在2010年成立了“红围巾艾心小组”。

当时这个小组申请参加了中国的全球基金项目，申请五十万元的工作经费，但最终只拿到了五万，不过小组还是拿到了环球基本项目的突出贡献奖。不过回想起那次项目的经历，邱华却是感慨万千。虽然最终是五万元的项目，但工作量却和五十万的项目是一模一样的，需要频繁地开会、写报告进行提交，占用了大量平时工作的时间：“预防艾滋病的工作根本没有时间做，倒是需要天天开会、写报告”。再加上报销管理严格，项目很多实际支出没有办法报销，那个时候财务就让他们去开假的发票。邱华说：“刚开始去开假发票心里都会很紧张，就觉得自己是个人贩子，总担心被人发现，被人偷拍，但是做完这个项目，我真的是大摇大摆得去要发票，要多少钱的都不害羞、不害怕。想到这些，我就觉得不能这样了，再继续这样就会教坏我的志愿者，所以就跟志愿者说，以后再也不申请这样的项目了。”

虽然当时的工作规模还很小，但是就在那个时候“红围巾艾心小组”在成都武侯祠成立了十二个工作站，很多藏餐馆、小旅馆、小商店都是宣传点，他们将防艾的宣传册、安全套都免费放在这些地方。刚开始的时候还有人不高兴，说：“是不是住了你们的旅店，就必须戴套！”之后，他们也掌握了方法，不故意推广，就把宣传册、安全套放在客人能看见的地方，发现有人悄悄拿走。当时所有这些宣传点都是义务性质的，没有任何费用，邱华就找了慈诚罗珠堪布专

门题词，然后冲印装裱放在这些义务的工作站中，包括现在可以在很多武侯祠的商店、旅馆看到的这个题词。

这一举动的效果远远好于金钱鼓励，大家都觉得能得到这个题词是一种荣誉，越来越多的商贩、店铺愿意加入到防艾的行列。之后，成都民宗局发现了这个事情，给予高度赞扬，并且还专门制作了印有“四川省少数民族地区卫生发展促进会防艾宣传点”的牌匾挂在这些工作站中，邱华自己也因此获得了“四川省少数民族地区卫生发展促进会防艾宣教中心副主任”的称号。

大概是在2012年12月，慈诚罗珠堪布和索达杰堪布开始着手去做有关藏区防艾的工作，邱华作为最合适的人选自然而然地被邀请加入他们的工作。

## 二.

“以前藏区几乎只有一个问题，那就是没有人知道艾滋病，老百姓不知道艾滋病是一个吃的东西还是别的；现在有一百个问题，就是因为老百姓知道了艾滋病是一个传染病。”

——邱华绒吾

诸如慈诚罗珠堪布和索达吉堪布这些高僧大德对于艾滋病的关注，几乎一下子改变了老百姓对于这一疾病的认识，也改变了老百姓对于邱华本人的看法。不过随着艾滋病逐渐被越来越多的藏区百姓认识，形形色色的防艾组织和个人开始出现，一些新的问题也摆在邱华眼前。“以前藏区几乎只有一个问题，那就是没有人知道艾滋病，老百姓不知道艾滋是一个吃的东西还是别的；现在有一百个问题，就是因为老百姓知道了艾滋病是一个传染病，但是不清楚它的传播途径和不会传播的行为。”

善的发心当然无可厚非，但是不恰当的善行会让那些不幸的人更加不幸。很多善良的人都认识到艾滋病的严重性，不仅传染而且不可完全治愈，因此都希望能够让更多的人清楚这一疾病。但是对于疾病的认识不仅需要从生物物理的维度出发，对其生物基础、致病原因、疾病后果和疾病控制有精确的了解；其次也需要了解其社会的维度，了解疾病与健康、了解个人心理与社会文化对于疾病的认识。邱华说：“艾滋病的问题本身就不是一个疾病的问题，它是一个社会的问题，你要把这个艾滋病的问题放置好，就需要从一个社会的角度去谈这些东西”。

尤其是在这一类传染病的宣传过程当中，有许多地方需要注意。因为艾滋的不可治愈性和极强的传染性给人们带来的恐惧往往会使人对它的认识产生偏差，而当代社会对艾滋固有的偏见和歧视更是使得正确认识艾滋变得更加困难。因为个体智识的局限和生存境遇的差异，特别是各类专业知识的缺乏，使得藏区各类防艾的宣传出现许多问题，这正是邱华担心的。

比如一些僧人在讲艾滋病的问题时，会排斥性行为，将艾滋病感染者和吸毒人群、同性恋者、性工作者和多性伴的人划为一类人，甚至有些人会鄙夷艾滋病感染者，带上自己的价值判断。还有一些僧人出于戒杀放生的考虑，告诫僧俗禁吃鸡鸭鱼肉等，因为里面含有艾滋病病毒（这一谣言本身来自内地，中国艾滋病防治网已经辟谣）。当邱华对这一谣言进行辟谣时，便遭到了一些人反对，说“你这么一辟谣，那么多生命就要死了，是造孽啊。”但是这样的谣言散布得多了，邱华就感觉到老百姓就对艾滋病的防治开始不关心了，因为连吃都成了一个大问题。

还有一些医生和组织，为了让老百姓认识到艾滋病的严重性，就用一些污秽不堪、令人心生厌恶甚至恐惧的图片或者视频来进行宣传，而其中一些材料甚至根本就不是艾滋病的病症。这种宣传的目的，只是为了通过视觉的震撼让人心生恐惧，产生防艾的意识。但是这样的宣传不仅加剧了人们对于艾滋病和艾滋病患者的误解，还造成了许多艾滋病患者的恐慌，很多感染者非常担心，他们找到邱华，哭着问他们什么时候会变成这个样子。这些患者本已经饱受病痛折磨，却还要再经历一番痛苦，承受更多异样的目光。

正是因为这样，邱华自己对于从事艾滋病防治的志愿者有一个最基本的要求，就是必须亲身接触过艾滋病感染者，否则就没有资格为别人宣讲艾滋病的知识。有很多朋友觉得这样会出问题，万一志愿者意外感染了艾滋病，邱华肯定是吃不了兜着走，但这是他坚持的基本原则。曾经有一个年轻的小伙子就医，就因为有一个对艾滋病一知半解的医生对他随口说了一句：“你可能得了艾滋病”，这个小伙子在一年多的时间内饱受煎熬，又不敢去检测。他说每天都在思考如何结束自己生命的方法，想了无数种，但是每次有这样的念头时，就会想到自小养育自己的叔叔。最终在邱华的帮助下去检测，发现这个小伙子其实根本没有感染。

对于没有接触过艾滋病人的医生，没有关怀过一个艾滋病人的志愿者和完全不了解艾滋病人世界却大谈特谈艾滋病防治的非感染者来说，他们根本无法体会被定义为“艾滋病”患者感受的痛苦，也很难具备最基本的同理心，而往往就是这些微不足道、不曾在意的言辞和行为，会给另一方造成伤害。因此现在邱华在任何场合进行宣讲时都非常小心，注意分寸，因为他相信在听众中肯定有一些感染者、有那么一些人在期待着、盼望着。

不恰当的宣传还只是乱象中的小部分，由于藏区大部分的老百姓都只是对艾滋病有一些粗浅的了解，更是让一些人心怀不轨，于是出现了一些所谓可以治疗艾滋病的“医生”、“医院”和“药”。有一些“医生”到乡村每家每户去发药，说这些药是由慈诚罗珠堪布和索达杰堪布制造的，包治百病，甚至是艾滋病，百姓对此当然深信不疑。他们还宣称在药物采摘和药物制作过程当中，花费了巨大的人力物力，他们希望能够拯救更多的生命，所以可以随喜捐赠，拯救更多的人，这样一来反而可以获利更多。

还有一位藏医宣称自己生产了可以治疗艾滋病的药品，甚至和内地的某些机构在内地成立了医院。邱华曾经质疑他，问他们如何进行药物的实验，如何证明他的药能够治愈艾滋病？他说自己和学生签订协议，学生来试吃生产的药品。邱华就问，难道你是在学生身上先注入艾滋病病毒，然后再测试药物的有效性？他回答，他只是测试这些药物是否有副作用而已！简直荒谬！因为邱华在网上辟谣，现在这位藏医的药鲜有人问津，这位医生还曾经威胁邱华：说他自己之前收养了七十多名孤儿，现在因为药卖不出，没有办法继续抚养，这是谁的责任？而关于这位藏医研发出药物、建立医院的报导，至今还被大量的自媒体平台 and 报纸、主流媒体不加甄别地宣传。

还有一位德高望重的僧人制作了一种护身符，老百姓相信这种护身符的力量，相信戴上之后就不会感染艾滋病，于是就有人批量制作这种护身符，售价甚至高达两万元一个。每当邱华反对这些事情、进行辟谣，告诉大家现在艾滋病还不能被根本治愈时，就会遭到很多人的攻击，说他不支持藏医，对藏医和宗教心存不敬，嫉妒别人做出了好的成果。对于这些非难，邱华并不在意，反倒是深深地担忧和焦虑，他说他不知道这些所谓的医生救过多少艾滋病人，但是他知道因为这些所谓的医生和谣言，有多少人感染了艾滋病：

邱华目前正在帮助一个牧区的女孩子，她感染了艾滋病，丈夫也是患者。2014年丈夫找到邱华，当时做检查，32岁丈夫的免疫力只剩下6个了。人的免疫力是可以计算的，健康状态下一般是800-1200左右，得了艾滋病以后会以大约每年100左右的速度下降，如果期间感染了其他疾病则会加速下降，由此可以推算至少有5、6年的病史。但是期间一直没有做过检测，只是有一次去找喇嘛打卦说可能是侵犯了龙王，害了“鲁”病(ཀླུ་ལྷ་བཀའ་ཤོར་པ་ཡིག་པ།)，他回想可能是自己有一次把一头被狼咬死的牦牛拖回家，途中有血滴到了水泉里，由此犯了“鲁”而害了病。于是他就进行了祭祀，觉得有所好转就一直没有关心，找到邱华的时候已经没有救护的可能了。到了2015年，这个女孩子来找邱华，年仅27岁的她全身有27种疾病，免疫力只剩下13个。

女孩子亲口告诉邱华，她被七个藏族牧民强奸，她明明告诉那些男性说自己是艾滋病感染者，跟她发生性关系会感染艾滋病，但是这些人全不在乎，说艾滋病不可怕，我们有藏药可以治疗……。女孩子的姐姐在她找到邱华的前一个月就去世了，她从来都没有去过医院，身边的人说



她有咳嗽的症状，可能是肺结核，但是百分之八十的艾滋病患者都患有肺结核，很多感染者在没有出现艾滋病的症状之前会因为肝炎、肺结核、肾脏、心脏的问题去世。

邱华说这些就是他的数据，因为那些谣言和未经思索、不负责任的言论，有些人开始对艾滋病不在乎，对危险的行为漠不关心。因此，现在邱华的工作已经不是在简单地宣传艾滋病的防治知识，而是在如此乱象之中平衡、斗争、坚持。他说：“很多人都认为你这个人太了不起了，其实并不是这样的，我现在是想退也没有退路了。”

### 三.

做艾滋病防治的工作有许多常人难以想象的困难，首先就是人们面对这一疾病而产生的天然、本能的恐惧。就在他刚开始从事这项工作时，他自己也会害怕，虽然清楚地知道艾滋病传染的病理机制，但是当自己切身去面对一个感染者时，心中还是会有不安、担忧甚至是恐惧，这样一种心态也许是因为所习得的知识还没有完全地内化成自己不会在意的惯习。当时他经常做梦，有时候梦到自己感染，有时候感染的是自己的爱人，最难受的一次是梦到两个女儿被感染，在梦里他就哭得一塌糊涂，醒来发现自己还是泣不成声，难受至极，那时真的是难有安眠之夜。慈诚罗珠堪布还开玩笑跟邱华说，这是典型的恐艾症（艾滋病恐惧症），多年工作的经验锻炼的不纯粹是技艺还有心智，现在虽然已经不会有这种心态了，但还是会有一些事情会让自己后怕。

有一次救助一位因吸毒感染的艾滋病患者，起初并不确定患有艾滋病，以为只是淋巴结肿大，便希望能够手术治疗取出淋巴结。在医院取出部分组织检查病情是恶性还是良性时，才发现是因为艾滋病引起的病症，之后便被医院拒诊，也不允许待在医院。因为患者感染了艾滋病，免疫力变得低下，身体很多患处没有办法愈合，伤情越来越严重，甚至开始溃烂流脓，但也别无他法。有一次邱华和这位患者一起乘坐三轮车去疾控中心取药，不料发生车祸，撞上了一辆车，虽然没有血液溅到眼睛这些地方，但因为事先完全没有想到会发生这样的事情，所以还是难免担心有感染的风险。现在，邱华已经能够很自然的和艾滋病人相处，不会担心自己被感染，但他相信有一天他肯定会感染肺结核，他说都对此已经做好了准备，因为肺结核会通过空气传播。

作为一名专业的志愿者，在与艾滋病人相处时都需要经历恐惧的过程，那么初次面对艾滋病的普通群众更是免不了如此，而且他们的恐惧会持续更长时间。在许多老百姓看来，艾滋病就是病魔，你不去提及它、招惹他就不会有问题，但是只要天天嘴上挂着它，那就会出现问題。所以在刚开始做防艾的宣传时，很多百姓并不乐意去听、去讲、去面对。有些老百姓说这是他们自己的“业”（ལས་ལྷན་པོ།），如果自己的命中有这样的“业”，那是怎么躲也是躲不掉的；如果没有，那就无论做什么事情都不会感染。虽然在诸如慈诚罗珠堪布和索达吉堪布等高僧大德的推动之下，民众对于艾滋病的态度和理解有所改观，但是真要能够完全消除对于艾滋病的恐惧，能够不以特殊的眼光看待艾滋病人，这需要做出巨大的努力。而对于艾滋病感染者来说，如何能够客观和清晰地认识这个疾病，以一个相对理性的态度去面对自己和周围的人，也是一件很困难的事，所以防艾志愿者所做工作不仅仅是宣传有关艾滋病的知识，更是改变人们对于艾滋病的态度和认知。他去北京学习的时候，发现中国每年投入大量的资金在艾滋病的防治方面，但对于宣传方面的投入却非常少，他觉得这样一种状况需要改变。他的理念是，要是做好了宣传工作，民众清楚了艾滋病传染的途径和有效的预防措施，同时也对艾滋病有一个正确的认识之后，感染者也能有一个比较好的生存空间，否则整体社会只会是对艾滋病患者越来越排斥。

邱华的防艾工作落实到了藏区的最基层，基层是最需要进行宣传的地方，因为整体公共卫生医疗设施的不完备以及公共卫生知识的缺乏，民众对艾滋病一知半解，但是艾滋病却以极快的速度蔓延到了基层农牧区，并且以各种途径传播。有一些没有营业执照的牙医来到基层农牧区来拔牙、镶牙，其实都是没有经过任何专业训练的“野医生”，使用都是一些不符合医疗规范的器械，

而且所有器械都不经过任何形式的消毒，邱华曾经见到有“医生”拿着修理摩托车的工具给人拔牙。还有一些医生拿着不清楚什么成分的药，在挖虫草的季节到山上，说注射这个针剂就可以治疗梅毒，没有梅毒的人也可以预防，有些人知道梅毒的危害，甚至是拖家带口地来打这种针，但是这些针头也是从来不消毒也不更换的。这些医生就是打一枪换一个地方，最后很多人感染了疾病都不知道是什么原因。还有一些性工作者在挖虫草的季节也到山上去，以虫草计价，比如是一根大的虫草可以提供两次服务，再加上一根，可以不使用安全套……。

除此之外，一些基层的医院在注射皮试针的时候不消毒，一些藏医在针灸、放血的时候不消毒，有一次他甚至见过一个医生直接透过衣服给人针灸。邱华目前救助过的年纪最大的一位艾滋病感染者，是一位七十多岁的老人，这样年纪的老人根本不可能和别人发生性关系，而是因为其他的高危行为被感染。但是，每当邱华告诫这些医生需要对医疗器具消毒，需要做好安全措施时，就会有人以“传统就是如此”的借口来反驳。虽然传统是如此，可是时代毕竟在变化，而且艾滋本来就是晚近的疾病。因此他也被很多人视为“恶见者”（ལྷ་འཕྱོགས་པ་པོ།），认为他不尊重传统和宗教。但是他还是必须去反对这些不当的行为，因为他将这一工作视为己任。不过，他现在讲话小心了很多，因为他感受到一旦被人贴上了标签，即使你讲的是真理，也会因为偏见而不被人们接受，但他唯一的希望，是能有更多的人接受防艾的知识。

为了能够扩大防艾知识的宣传面，邱华从 2013 年开始“防艾万里行”，去到基层村落、去寺庙、去牧区、去挖虫草的山上。刚开始的时候，他说他做的事几乎是带有一点欺骗的性质。他去挖虫草的山上，因为老百姓不愿意听有关艾滋病内容，他就放电影，从下午开始摆好幕布、放音乐，然后到了晚上，各地挖虫草的人们都会聚在一起，他就开始放电影，在电影最精彩的时候就像插播广告一样停下来，为大家讲艾滋病的知识。那个时候其实并没有真正实现“万里行”，第一年只走了一千一百多公里，去了两个省、三个自治州和五个县。在第二年的时候，他遇到一些阻碍，于是就想了个办法，找了一位新华社的朋友和自己一起去，因此各地政府基本上是一路绿灯，还请他们报导各地防艾的工作。当时，他还有机会给玉树州全州疾控中心的人讲有关艾滋病的知识，他说由自己一个草根组织的人给政府疾控中心做宣讲，简直是不可思议。而到了 2015 年，事情就变得顺利多了，他去到三个省、七个自治州、十八个县，五十天的时间内做了五十六期宣讲，总里程达到九千八百多公里。

除此之外，他现在一个重要的工作就是运营藏区防艾小组的微信公众平台，现在平台有几万人关注，每天关注的人数也在增长，除非是下到基层实在没有网络，他每天都坚持推送有关艾滋、卫生方面的知识。他自己的个人信息也都公开了，每天都有三、四十人添加他为好友，问他形形色色的问题，他甚至对所有藏族人通常爱问的问题进行了总结，发现常问的问题不超过 53 个，他在手机上给每个问题设置了快捷回复，只要有人提问，他就能以最快的方式进行回复。

现在他也不担心没有地方宣讲，除了公众平台的宣传，他还经常被邀请至一些微信群开讲座，有的群小，可能有十几个人，有的大群会有上百人，所以只要有网络，他都可以做宣讲。在微信上宣讲，他基本上可以将一句话精确控制在 55 秒左右，并且一句话讲清楚一个问题，基本不赘述。他说这都是练出来的，刚开始时候没有注意这个问题，但是之后发现有人用他的语音在网上宣传，自己再去听，就发现要么就是一句话里有很多无用的信息，要么就是一句话里没有把一个问题讲清楚，之后他就不停练习，有时候为了发送一句话，甚至要练习半个多小时。每次在微信上做完宣讲，他就会继续回答各类问题，因此他现在最大的困难是觉得自己每天的时间不够用，基本上都是不停地在做防艾的工作，防艾已然成为生活的核心。

#### 四.

邱华的生活当然不全是艾滋病防治，在 2008 年 7 月份的时候，时值甘孜州州庆，邱华发现

了很多双语的商店标牌之中有错别字，他一一照相，一共收集了318个错别字，并进行修改。修改的时候遵循了两种方法，一种是音译、一种是意译，然后将所有的错误内容都重新改正之后，弄成一个小册子，然后给甘孜州州长和康定县县长写了一封信，信中内容大致如此：

我是一个藏族的大学生，正值甘孜州州庆，我作为甘孜州的一个大学生，想献一个礼物，但是其他方面我没有什么东西，但是我在甘孜州的店铺标牌中发现有很多错别字。这些文字就像人的眼睛，汉文是一个眼睛，藏文是另一个眼睛，如果一个眼睛瞎了，别人看起来都不好看，所以我希望我的这个小小的举动，在国内外游客都来参加我们州庆的时候，有一个好的面容展现给世界各个地方的人。

当时早上把这信从邮局发出去之后，中午甘孜州康定县县委书记就电话联系了邱华，肯定了他的提议，并让他负责整个修改方面的工作。中午十二点得到回应之后，他们就立马开了一个紧急会议，邀请了编译局、宗教局、包括四川省藏文学校的老师，到晚上两点钟，就改了两百四十多个店牌，全部都改好了。在那个时候甘孜州州庆请来了很多老师，但是在面对这些翻译的错误面前，那些德高望重的老师们却没有一个人开口，邱华提议说，藏语和汉语的文字大小要一样，在翻译上要遵循藏语表述的语法习惯，对于这些问题都没有一个人开口，所以最后虽然做了修改，但效果并没有邱华想象的那么好，不过这件事倒是在甘孜州引起了不小的轰动，《甘孜日报》还邀请邱华关于藏汉标牌的翻译写了一篇文章，当时在对文章作者进行介绍时，他们就把邱华称为“艾滋喇嘛”。

在大学期间和刚毕业的时候，邱华称自己算是一个“比较不听话的人”，因为会经常写一些批判传统、现状甚至是反对索达吉堪布和慈诚罗珠堪布言论的文章。但是自从开始参加防艾的工作之后，他的很多观点都发生了改观，在过去他曾经对宗教持有一种怀疑的态度，但是现在，他说宗教对于这些弱势群体和感染者来说，是唯一的良药。来找他们求助的病人，往往是藏区最贫困、最缺乏语言交流能力、处于整个社会阶层最底层的那群人。在死亡临近的时候，他们没有任何需求，只希望能自己能有一个好的来世，能够解脱，这是他们那时唯一的寄托，如果破坏了支撑他们活下去的唯一信念，那真的是一种罪过。由此，邱华也开始理解慈诚罗珠堪布这些高僧大德的一些言行，知道其中自有道理，过去很多时候，都是因为自己缺乏了解而导致误会。现在他身边既有年轻的、持先锋观念的朋友，也有很多老一辈的高僧大德的朋友。他说现在藏区的很多人、那些所谓的知识分子，还没有什么想法就开始讲自己的思想，还没有思想就开始讲自己的见地，还没有见地就开始划清立场。而工作了那么多年、见识了那么多朋友，他反而觉得自己连想法都没有，更不敢有立场。这样，反而能让他看清楚哪些人是真正善良的人，他也愿意与他们为伍。

## 五.

邱华现在有两个女儿一个儿子，两个女儿正在上初中，儿子还在上幼儿园。谈及理想，两个女儿都希望从事与公益的活动，一个希望能改善藏族儿童的权益和卫生状况，因为她看到很多藏族的孩子被老师打骂、被家长体罚，甚至是被社会抛弃，由此很多小孩都误入歧途；而另一个女儿则希望能从事与妇女权益相关的工作。而在今年的“防艾万里行”途中，邱华计划带着自己的儿子跟自己一起进行宣传，虽然儿子很小，还不识字，但是让他发一发宣传册，感受一下氛围，也能够让他学会帮助别人，体验和理解其中的意义。家庭是邱华防艾道路上的重要支柱，很多时候，邱华是带着全家人一起做防艾宣传。

刚开始的时候，邱华的爱人还不能理解他所做的防艾工作的意义，但是后来邱华就带着她一起去做相关防艾的工作，一起参加“防艾万里行”，让她发放一些宣传单，参与一些宣传活动。邱华爱人的故乡是木雅地区，邱华不通当地的语言，就让她的爱人担任翻译，用当地的方言进行

讲解，让她也参与防艾的宣传，了解防艾宣传的重要性，自然而然地，她了解到了邱华参加防艾工作的意义，也给了他许多切实的帮助。

邱华在成都买了一个五十三平米的房子，位置就在武侯区疾控中心对面，之所选择这里，就是觉得可以方便之后开展的工作。邱华每天上班之后，如果有人求助要做检测，他就会让爱人帮忙，爱人也很乐意，就会帮忙检测，告知结果。每当在告知对方并未感染艾滋病时，这是她最开心的时候，而求助的人也欣喜异常、分外感激。但是有一次，一位求助者被确诊感染，完全没有办法接受自己已经感染的事实，当邱华赶到的时候，发现两个人都哭得一塌糊涂，他的爱人比真正的感染者还要害怕，在那边发抖。邱华于是也意识到，自己不应该让没有受过专业训练的妻子去参加做救助，要告知对方检测的结果是阳性，这并不是所有人都能做到的，而这更是对求助者的不负责任，一个没有经受过专业训练、不懂得如何慰藉的人反而会让感染者受到更多伤害。疾控中心检测的楼层是 22 层，邱华说，当时最怕的就是他爱人在一边哭哭啼啼，如果感染者万一跳楼轻生，后果不堪设想。所以自此之后，他就很少再让爱人做相关的工作了，即使一定要帮人检测，只有在检测出阴性时，才让妻子告诉对方结果，否则，都是等邱华来了之后，再将结果告诉感染者。因为成都没有专门的志愿者从事陪人检测、陪感染者拿药的工作，所以邱华也实在没有办法。

现在，邱华每天晚上都要在微信平台上发送有关防艾的消息，并且还要不时地给一些微信群进行讲座。在做这些工作的时候，只要女儿儿子在身边，他都会拉着他们在旁边一起听他的讲座，帮助他做笔记，他觉得这是一种很好的引导，耳濡目染，孩子们也能学到很多。他回忆起之前收集西藏民间歌谣、谚语、俗语、谜语的时候，他需要和很多农牧民联系，打电话，然后进行录音收集，这个过程，他的两个女儿都看在眼里。就在有一次她们放假时候，一个女儿收集了四十几个民间歌谣、另一个则是收集了很多谚语，这些都是她们自己收集的，因为完全是按照方言做的记录，所以里面有很多错别字，根本不符合藏文的文法标准，但是邱华觉得特别美，将这些资料留存至今。

公益者利众、利众者心善，利众并不需要完全舍己，现在防艾就是邱华的生活，每天不管在哪里，和谁在一起，他基本上都做的是防艾有关的事情，而能够跟自己的家人一起共事，则是防艾过程最大的幸福。

2016 年 3 月 31 日星期四

\*\*\*\*\*  
**《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 213 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：**  
<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.  
也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>  
在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。  
**《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。**  
\*\*\*\*\*

---

中国社会与发展研究中心  
北京大学 社会学人类学研究所

本期责任编辑： 马戎、王娟  
邮编： 100871

中国社会学会 民族社会学专业委员会

电子邮件: [marong@pku.edu.cn](mailto:marong@pku.edu.cn)