

当代中东的政治 和社会思想

〔美〕凯马尔·H·卡尔帕特 编

DANGDAI ZHONGDONG
DE ZHENGZHI
HE SHEHUI SIXIANG

当代中东的政治和社会思想

〔美〕凯马尔·H·卡尔帕特 著

陈和丰 等译 刘士箴 校订

中国社会科学出版社

本书译者

序言、导言	赵 珏
第一篇	
第一章	李伟建
第二、三、十章	张国伟
第四、五、六、七、 八、九、十一章	杜幼康
第二篇	王维周
第三篇	田中青
第四篇	陈和丰
本书校订者	刘士箴

译者前言

中东地区是战后世界上矛盾极为复杂、冲突连绵不断、局势十分动荡的一个热点。1990~1991年爆发的海湾危机和战争、战后有待解决的阿以冲突及中东地区安全体制和新秩序的建立所遇到的矛盾和问题无不再次证明了这一点。由于本身的发展和外来的干涉，中东地区传统的政治力量和社会结构已发生剧烈的变化。文化，特别是政治和社会思想，作为上层建筑也必然反映这种形势变化和社会改革。当代的各种思潮，尤其是第三世界的文化形态的变化，在中东地区都有所反映。1991年战后的中东已不再是原来的中东，但许多问题的解决都离不开对这些思潮的认识和研究。由美国普拉格尔出版社出版的这本汇编，对当代中东的政治和社会思想作了全面系统的整理和介绍，是一本文献性和学术性较强的著作。全书除总序言外，包括阿拉伯国家、以色列、土耳其和伊朗四大部分。对中东的民族主义、地区主义、阿拉伯复兴社会主义、社会主义、泛阿拉伯主义、犹太复国主义、新老伊斯兰原教旨主义、阿塔图克主义和都兰主义等主要政治和社会思想都有较为详尽的阐述和引证。在某种程度上可以说这是一本关于当代中东政治社会思想的百科全书。

本书的特点是：（一）对每种思想都从历史传统、时代背景和该国国情相结合的角度进行编写，使读者对该思想的来龙去脉和内外影响有比较清晰的了解和正确的认识。（二）对每种思想都选择典型人物的著作、讲话和历史文献旁征博引，主要是客观

介绍，并附有大量的参考书目和论文索引，以便读者能据此进行研究和分析。本书编者认为，要正确了解中东，就必须熟悉为中东政治行动提供理论根据的思想，而广泛比较研究阿拉伯、以色列、土耳其和伊朗的著名人物和知识分子的著述则是熟悉当代中东的主要思想潮流的最好途径。为此他通过教学以及去中东实地访问各方面人物，广泛收集选择有代表性的经典著作和文献资料，按地区和问题编纂成这一文集，集各家学说于一书，并在每篇、每章、每节加上序言和按语，目的是向中东问题的研究者、大学教师和学生提供大量中东问题的背景材料，使读者一卷在手，就能掌握了解变化复杂的中东思想和中东问题的一把钥匙。

发展中的中东国家和我国有着共同的历史遭遇，目前都面临着经济建设的繁重任务，中东各国政治社会思想变化也反映了它们在政治改革和经济建设中的经验与教训，这对于我国的社会主义现代化建设和改革也有借鉴参考的价值。

本书编者凯马尔·卡尔帕特为著名的历史学教授、美国威斯康星·麦迪逊大学中东研究计划主席和国际《土耳其研究》杂志主编，曾为联合国秘书处成员，并在美国纽约大学和约翰·霍普金斯大学等大学执教。他著有《土耳其政治》等专著多本，在英、美、法等许多国家杂志上发表论文近百篇。

本书第一版在美国出版后虽经重印，还是在短期内销售一空。本译本是根据美国普拉格尔出版社1982年出版的原作经修订补充的第二版译出的。由于原书编者主要持西方学术界观点，其序言、按语不无片面偏颇之处。其选用的文章中也有对马列主义阶级斗争学说进行攻击或歪曲的，译者已作了一些删节。为使读者全面了解中东的政治社会思想，仍保留了作者的基本看法，望读者鉴别。此外，由于篇幅的限制，对原书中晦涩难懂或现实意义影响不大的，也作了一些删节。由于译者水平所限，错误不妥之处在所难免，请读者不吝指正。

目 录

第二版序言.....	1
序言.....	3
导言.....	7

第 一 篇

中东阿拉伯国家的政治和社会思想

第一章 中东阿拉伯国家的政治和社会思想导言.....	39
第二章 阿拉伯民族主义的背景.....	62
第一节 阿拉伯民族主义的历史根源.....	62
第二节 《古兰经》和阿拉伯民族主义.....	68
第三节 阿拉伯民族主义的基础和目标.....	73
第四节 阿拉伯民族主义特点概要.....	80
第五节 民族主义形成中的历史因素.....	83
第三章 地区和地方民族主义.....	89
第一节 泛阿拉伯主义和阿拉伯民族主义.....	89
第二节 叙利亚民族主义原则及其政党.....	97
第三节 叙利亚民族社会党的教科书.....	107
第四节 黎巴嫩的民族主义及其基础：长枪党人的 观点.....	111
第五节 1975~1976年黎巴嫩的思想冲突： 五种观点.....	121

第四章 伊斯兰教、原教旨主义和现代主义·····	136
第一节 伊斯兰世界的复兴·····	141
第二节 伊斯兰社会主义·····	152
第三节 社会主义和伊斯兰教·····	157
第五章 阿拉伯社会主义及其同民族主义、共产主义和 资本主义的关系·····	167
第一节 共产主义与我们自己：共产主义和阿拉伯 社会主义的七点区别·····	167
第二节 我们的社会主义同资本主义和共产主义的 关系·····	173
第三节 阿拉伯左派的危机·····	177
第六章 在复兴党学说中的社会主义·····	189
第一节 复兴党的社会主义意识形态·····	189
第二节 伊拉克复兴党对于阿拉伯世界大事的看法··	207
第七章 纳赛尔主义·····	212
第一节 指导埃及政治生活的原则·····	212
第二节 阿拉伯社会主义联盟章程·····	222
第三节 阿拉伯民族主义运动·····	225
第八章 萨达特主义·····	242
第一节 安瓦尔·萨达特其人及其政策·····	242
第二节 埃及总统萨达特在以色列议会的演说 (1977年11月20日)·····	246
第三节 埃及共产党人对萨达特政策的看法·····	250
第九章 对阿拉伯思想和当代西方文明的解释·····	254
第一节 个人与社会·····	254
第二节 东方和西方——它们会会合吗?·····	259
第三节 阿拉伯人和本世纪的文明·····	268
第四节 阿拉伯思想危机的原因·····	273

第十章	阿拉伯统一及意识形态	280
第一节	大叙利亚与阿拉伯统一	280
第二节	伊斯兰教、阿拉伯主义以及约旦国王阿卜 杜拉的统一计划	287
第三节	联合和联邦的特征	294
第四节	对阿拉伯统一的一个看法	299
第五节	阿拉伯世界的领导人看阿拉伯世界的意识 形态问题	304
第六节	沙特时代	313
第十一章	巴勒斯坦人	323
第一节	导言	323
第二节	巴解组织的基本文件	332
第三节	巴勒斯坦问题：原因和解决办法	341
第四节	解放巴勒斯坦人民阵线和解放巴勒斯坦民 主人民阵线的观点	348
第五节	巴解组织和巴勒斯坦国家	354

第 二 篇

以色列的政治和社会思想

第十二章	以色列的政治和社会思想导言	361
第十三章	当代犹太复国主义的面面观和解释	371
第一节	犹太复国主义和在国外散居的犹太人	371
第二节	古希·易姆尼姆对犹太复国主义的看法	374
第三节	什么是现今的犹太复国主义	377
第四节	犹太复国主义与和平	379
第五节	卡赫党的大以色列一定会实现	380
第六节	一个犹太复国主义者的形象：梅纳赫姆· 贝京	388

第七节	犹太复国主义的三个时期.....	393
第八节	一个阿拉伯人对现代犹太复国主义的看法...	398
第十四章	以色列—阿拉伯关系及和平.....	405
第一节	“现在实现和平运动”——沙洛姆·阿克 谢夫.....	405
第二节	对论“现在实现和平运动”的看法.....	413
第三节	以色列—阿拉伯关系.....	415
第十五章	以色列反犹太复国主义者和非犹太复国主义 者对犹太人和阿拉伯人的看法.....	418
第一节	没有犹太复国主义者的以色列.....	420
第二节	以色列的阿拉伯人以及拉赫派共产党.....	425
第三节	黑豹党人：对一个东方犹太人的素描.....	435
第十六章	移进/移出和散居在国外的犹太人.....	439
第一节	散居国外的犹太人和犹太复国主义.....	440
第二节	堵住人口外流.....	442
第三节	散居国外的犹太人“游说集团”是需要的...	444
第十七章	各种政治集团的看法.....	448
第一节	中间派成员的看法：变革.....	448
第二节	第五个伊亚尔运动（海·比·伊亚尔）.....	450
第三节	新权利：塔希亚党，以色列内曼分子联盟...	453

第 三 篇

土耳其的政治和社会思想

第十八章	土耳其政治和社会思想导言.....	461
第十九章	争取民主新秩序.....	476
第一节	1960年5月27日革命的原因和新的立宪政 权.....	476
第二节	5月27日的意义.....	481

第三节	土耳其的民主与革命·····	486
第四节	1980年的军事接管和第三阶段：凯南·埃夫伦将军的演说·····	490
第五节	为了一个伟大的土耳其：经济发展和民主···	496
第二十章	阿塔图克主义·····	500
第一节	阿塔图克主义是世俗主义·····	500
第二节	阿塔图克主义是经济自由与反殖民主义·····	505
第三节	阿塔图克及其经济政策·····	507
第二十一章	社会主义和中央集权下的经济统制·····	516
第一节	为了社会正义和发展·····	516
第二节	为了自由和私人企业·····	522
第三节	论《方向》和中央集权下的经济统制·····	527
第二十二章	民族主义和伊斯兰教·····	532
第一节	为了祖国的民族主义行动·····	532
第二节	“境外”土耳其人问题·····	537
第三节	土耳其的民族主义—种族主义—都兰主义 （一种批评性意见）·····	540
第四节	科学，民族性和西方主义；伊斯兰教中的 妇女·····	545
第五节	伊斯兰教中的民族主义·····	551
第二十三章	中左：社会主义和马克思主义·····	558
第一节	中左：它是什么？·····	558
第二节	土耳其工人党的宗旨和目标·····	564
第三节	激进的马克思主义和共产主义思想·····	567
第四节	革命的无产阶级的思想基础·····	569

第 四 篇

伊朗的政治和社会思想

第二十四章	伊朗的政治和社会思想导言.....	573
第二十五章	君主制度：朋友和敌人.....	584
第一节	伊朗国王：改革的宣言和民族阵线的声明...	584
第二节	人民党对国王改革的看法.....	591
第三节	男性的历史：伊朗君主制度的背景.....	599
第四节	君主制拥护者反对革命的观点.....	605
第二十六章	新伊斯兰原教旨主义和伊朗的社会革命.....	610
第一节	导言.....	610
第二节	伊斯兰政府和社会.....	612
第三节	对伊斯兰教和人的新认识.....	633
第四节	行动中的革命的原教旨主义：伊朗人民圣 战者组织.....	647
第二十七章	左派分子对伊朗历史和社会的看法： 敢死队.....	655
第一节	导言.....	655
第二节	伊朗的社会历史：左派的一种解释.....	657
第三节	伊朗人民敢死游击队组织对当前（1980年） 伊朗社会政治形势的看法.....	664
第四节	敢死队组织（1980年）眼中的人民党.....	666

第二版序言

本书第一版尽管在出版后就进行了重印，还是在很短时间内就销售一空。它既被专家们广泛地用作参考书，又被西方和本地区的教师们用作中东课程教科书或者补充阅读材料。本书广泛地被接受是由于它独到的研究途径、概念和方法论。

我一直感到，西方的学者和公众一定要直接接触中东人的意见、思想和愿望，因为它们是由当地人制定、表达和传播的。任何仅在西方价值观、表达方式以及意识形态倾向的框框中解释和重新制定中东思想的努力都很可能导致歪曲和误解。人们对中东意识形态只能作出有限制的判断，因为意识形态就其性质来说是主观的，而且是同产生它或者使其借鉴有必要的具体的情况相协调的。在整个第二版中始终贯穿着这一基本哲理。

为了使本书更有用，在不少地方我作了重大的改动。关于伊朗的一节已经全部修订并扩大了篇幅。增加了在第一版中没有的关于以色列的新的一篇。关于阿语国家的思想一篇的材料已经更新，还特别增加了关于巴勒斯坦人的一篇。关于土耳其的一篇已更新修订，以反映当前的事态发展。每篇的导言已加以修订，使其包括有关基本历史和政治局势发展的资料。每一篇增加了内容广泛的书目提要。这些改动和修订的目的是使本书更适合课堂一讲课和书写论文的要求。同时，我也注意提供对各种思潮及其社会和政治环境的一些深入分析，以便使学生有兴趣进一步阅读并研究这一课题。由于我认为穆斯林原教旨主义是中东基本变化的

前兆，所以我对这一问题提供了广泛的资料。

同往常一样，许多人在修订本书时提供了宝贵的帮助。我感谢雅各布·兰多、阿雷·谢苗里维奇和梅塔特·基阿的帮助。我也要感谢《巴勒斯坦研究》、《耶路撒冷邮报》、《新展望》（中东）、米桑出版社、莱顿（佳作出版社）及麦克米伦出版公司的编辑们允许转载他们出版物的内容表示感谢。

序 言^①

本书的基本意图在于向中东问题学者提供直接接触这一地区当代政治和社会思想的途径。正确地了解中东，需要非常熟悉那些为政治行动准备条件及采取此种行动的根据的思想。研究阿拉伯、土耳其、伊朗及以色列知识分子发表在评论性刊物和书本中的作品是达到这种熟悉的最好途径。此外，这些作品有助于外界的观察家更好地了解中东知识分子是怎样看待他们自己国家乃至整个世界的大事。了解是一种双向的思想沟通。西方人需要了解其他国家人的思想和愿望，同时，世界其他地方的人也需要了解西方的思想和愿望。

虽然中东知识分子们写的一些书和文章主要在第二次世界大战之后已被翻译成西方的文字，但这些书和文章还没有提供全面和比较地研究中东当代主要思想潮流的途径。因此，本书试图选择一些合适的文章以提出对中东思想的广泛和比较的看法。除了一些例外外，摘录的文章都是以前未用英文出版过的。

在准备出此类书时，编者面临着各种方法论方面的可能性。例如，他可以把思想潮流分成具有充分确定特点的各种类目并根据类目选择正文。或者他可以遵循一条按历史发展叙述的途径选择材料，以期有步骤地表明一种特定思想潮流的演变。但是编者对于他所认为的某一特定时间的主要思想潮流有其理解和解

^① 第一版的序言虽然已经部分地修改，但仍予以保留，因为它包括一些基本的方法论和概念性的意见。

释，这两种途径都为之而受到影响。此外，一个编者被某篇文章所说服，把它作为一篇重要的文章加以接受可能由于其清晰和内容广泛而不是由于其在产生它的社会中的实际地位及影响。中东的当代作品不能以充分确定的类目来分类，因为民族主义、社会主义、现代主义、文化改革以及其他课题的思想有许多重叠面。某些作品内容很广泛，它们几乎可以符合任何类目，而其他一些作品则需要它们自己特殊的类目。虽然按历史发展叙述的途径是比较好的，但中东忽视过去许多作品的倾向使得思想连续性的因素相当薄弱。中东知识分子尊重历史，但很少读历史。

我在为本书选择材料时遵循了一种完全以经验为根据的方法。首先，我从各方面来源中积累了一张同中东政治和社会思想有关的作者和论文的清单。我把在纽约大学的课程以及为哥伦比亚大学夏季讨论会所编的初步读物作为准备措施。后来，我在中东度过了几个夏天，会见报纸和杂志的发行人、政治家、作家、学者和学生。我请这些人指出公众关注的主要政治和社会问题，并且列出最有影响的作家的名字，而且如果可能，也列出他们的主要著作的名称。我对正文的最后选择主要由问题、其次才由作者的人格或风格来决定。我的目的是积累那些不仅会提供这一地区主要政治和社会潮流的概况，而且还提供各种社会集团、自我阐明的意见、变化的原因等等概况的文章。有一些同中东思想有关的重要作家所写的文章之所以从略，要么是由于他们的作品已失去了现有的吸引力，要么是由于太具有说教味了。但是，有几位已故世者例如哈桑·班纳和安东·萨阿德的作品之所以仍然包括在内，主要是因为他们的思想继续起着影响。比较不知名作家的文章之所以被选入本书，或者是因为它们是对一般都能接受的观点持异议者写的，或者因为它们发表的观点在不久的将来可能会具有重要意义。此外，由于中东的舆论，同世界其他地方一样，是由宣传性的作品和审慎提出的思想混合形成的，所以我毫

不犹豫地把这两方面的例子都包括在内了。有一些作者随意地凭记忆，从西方作家那里意译或者引用一段文字。在伊斯兰国家，提及或引用某权威的话来支持某一陈述，是一种传统，但是，一些当代作者由于没有注明所引材料的具体出处，要找出材料的来源几乎不可能。因此，这种引用应该被认为是作者思想论点的一部分而不是准确地代表原作者的思想。

为方便起见，这些正文根据大致符合可能被认为是目前中东主要思想潮流的题目来安排。但是，这种安排既不是基于也不是确定明确的划分类目。因为中东当代意识形态的变迁使人无法精确分类。

本书由总导言和四大篇组成。每篇——阿拉伯、土耳其、伊朗和以色列——篇首都有一個全面述评思想发展的导言，每一节有一个作者的简历，如果这位作者很有影响的话，还有一个对作者思想的分析以及进一步阅读其他材料的建议。因此，对穆斯林兄弟会、复兴党以及其他各重要问题或集团都有一个较长的分析和注释。虽然译文有点简化并适应英语的惯用法，但原风格仍尽可能地保存。某些摘录的题目已改变。阿拉伯语的音译根据《中东杂志》所用的体系；土耳其文和伊朗文的音译是编者搞的。

编辑这样一部作品需要有许多人的合作，需要许多年乏味的辛勤劳动，并遭受挫折，这对从事类似项目而没有先进的文献目录工具帮助的人来说是深有体会的。在这种情况下，手头的主要参考书是法希姆·I·库拜恩的非常有用的《阿拉伯人的内心世界》（美国通用印刷和平版印刷公司，弗吉尼亚州，阿林顿，1960年版）。与此同时，一本已出版的极好的新文献目录是由乔治·阿梯耶编的。《当代中东1948~1973：一份精选和注释的文献目录》（C·K·霍尔出版社，波士顿，1975年版）。

我要感谢以各种形式对本书作出贡献的许多人。纽约州立大

学地区研究项目的唐·佩雷兹和沃德·莫尔豪斯发起了这一项目并提供了主要支持。贝鲁特美国大学的塔里夫·哈利迪在翻译阿拉伯文资料方面给了宝贵的帮助；鲁特格斯大学的弗兰克·塔乔和已故的萨基纳·贝伦琴帮助翻译了土耳其文和波斯文的文章，贝鲁特美国大学的尼古拉·齐阿台、内比·费顿斯和康斯坦丁·泽莱克的意见以及阿德南·贝克西特的工作极大地方便了我对阿拉伯文章的选择工作。贝鲁特美国大学的优素福·伊比希和瓦利德·卡里迪友好地同贝鲁特的许多重要政治家和作家接触，使我能从他们的宝贵资料书《1963年阿拉伯政治文件》中选取某些段落并且随意地使用他们办公室里的秘书设施。对所提的意见和所花时间，我要感谢《消息》周刊、《行动》周刊、《巴思》周刊、《生活》周刊、《对话》周刊、《共和国报》、《日报》、《今日》周刊、《鲁兹·优素福》杂志等的编辑及职工；感谢政治组织的许多领导人以及作家们，因人数太多，恕不一一列举；感谢各个阿拉伯新闻处。也要对贝鲁特美国大学的图书馆人员贝卡奇和林达·萨达卡先生以及土耳其国家图书馆的工作人员表示谢意。在提供信息和意见方面，我要对伊斯坦布尔罗伯特学院的西纳·阿克辛、伊斯坦布尔大学的凯南·布罗托罗、《方向》杂志的编辑雅萨·纳比以及土耳其各种报纸的编辑表示感谢。《中东杂志》和《中东问题》杂志的编辑们慷慨允许我转载文章。巴巴拉·斯托瓦沙尔熟练地音译和阐明了阿拉伯术语及专门名词，并且为索引打下了基础。弗里特里克·A·帕拉格出版社的编辑们给了种种盛情帮助。尽管有种种充分帮助，如发生错误，不管是什么性质的错误则完全是我的责任。

导 言

意识形态的渊源及其作用

中东像其他一些发展中地区一样，处在思想变动之中。在中东各国表达出来的政治和社会思想是现代化总进程中不可分割的一部分。它们作为主要行动指南，实际上是物质发展的理论根据，也是把以经验为根据的行动纳入知识框框的一种尝试。因此，中东的思想意识体现着与现代化相联系的价值观，了解中东意识形态的重要性不亚于了解触发现代化的各种物质力量。^①

中东政治思想程度不等地包括公认为思想意识的一般特征的四个因素：历史观、对人类现阶段发展的分析、对未来的预测以及行动计划。^②每个特征根据该地区具体的历史文化、社会和政治情况而具有独特的形式。简要地分析一下中东地区现代主义者思想的兴起也许可以说明这一地区意识形态的政治和社会作用。

当代中东意识形态高涨的主要渊源是传统社会和政治秩序崩

^① 由于我们主要是在政治行动的范畴内考虑思想意识，我们一直把“思想意识”和“思想潮流”作为同义词使用。用西方对哲学一词的意义来谈中东哲学是不可能的。纯理论的思辨哲学在中东只有有限的普及程度，因为思想主要关注的是社会和组织行为。

^② L·H·嘉斯林：《每个时代是一场梦：对思想意识的研究》（纽约勃雷奇和克尔出版社，1954年），第3页。

溃所造成的社会脱节。传统的社会基本上分为四个社会集团或者说阶层：文人、武士、商人和手工匠、以及食品生产者。每个社会集团有其指定的任务、地位、作用，并且发展一种人生观、举止风度、期望、表达方式以及总的态度。传统组织因而产生了各有一种特定文化的分工。政府的功能是由社团的需要以及支撑社会结构的宗教原则决定的。中东传统的穆斯林社会中的政府和宗教——也就是说，权威和合法化——曾经以相互密切配合的形式得到了发展。伊斯兰教开始接受这一社会安排，尽管这同它坚定不移的一些基本原则有矛盾，尽管社会制度来源于希腊人的思想以及波斯人的做法。换句话说，伊斯兰教把它重新加以解释和采纳到自己教义中去的其他文化成份结合进自己的社会和政治制度之中。

政府使每个集团各就其位，以维持这种社会安排。以异教徒宗教运动形式出现的众多社会冲突在现存的秩序中制造了分裂，但并未改变其基本结构和哲理。

由于社会和政治秩序据认为是由神规定的，指导这种秩序的法律自然也是不可改变的。因而，人相信他在社会中的地位以及统治他的政府都是由神的意志所决定的，这就得到了某种情绪上的安全感、内心的满足以及宁静。奥斯曼帝国传统社会秩序的解体动摇了人对于其社会中的作用以及他同政府关系的看法，并且终于迫使他去建立一种新的社会和政治秩序。现代思想意识的根源在于这种对社会和政治新秩序的探索——也就是对现代国家的探索。

旧的奥斯曼制度的经济和社会基础是土地制度，这一制度的组织是为了向社会结构的上层提供顺从的支持。骑兵管理土地单位，监督耕作，并保持其合法地位以及农民的合法地位，从而间接地保证了该帝国农村地区的社会稳定。这一制度的瓦解——也就是监督农村经济一大部分的政府的军事和官僚组织的瓦

解——为新的社会变动创造了条件。^①

“阿扬”（显要人物）在奥斯曼帝国的出现（主要在17世纪之后），标志着建立在财富和公社权力基础之上的阶级分化的开始。阿扬原是公社的领导人，他们逐步取得了征税的特权，而且在某些地区代替骑兵作为国家土地的行政官。最后，在18世纪和19世纪，他们向中央政府的权力挑战。在那个时期，同欧洲贸易的扩大、西方机制品的引入、政府对税收的需要及其以后寻求收入新来源的探索创造了前所未闻的社会和经济关系的型式。这些关系在19世纪下半叶和20世纪初紧张起来，并无可挽回地瓦解了社会组织和政府及其以伊斯兰教为基础的合法化的传统观念。

旧的社会组织的瓦解造成特性和政治目的的危机，首先，它在统治集团中以不满和批评政府体制的形式表现出来。19世纪在奥斯曼帝国、埃及和伊朗的所谓现代化改革，目的在于通过简单地改组政府机构来重建政治和社会内聚力。改革没有取得预期的结果，这不仅是由于外国的干涉，而且也是由于改革的理论和实践没有足够地考虑变化的原因。新的统治特权阶层（官僚、军人和知识分子）在“现代化”的政府结构中垄断了权力，一如既往，主要依据政治传统来为其辩解。他们无视这样一种基本情况，即支持这一新政治大厦的较低层的社会集团正在经历着一个最终与“现代化了的”统治集团的觉醒相似的政治和社会觉醒的进程。在适当时候，这些富有的农业的、商业的以及其他上层特权阶层集团以群众对社会的不满情绪为资本，利用他们来实现自己的野心。这样，造成旧秩序瓦解的力量也决定了正在涌现的思

^① 凯马尔·H·卡尔帕特所写《奥斯曼帝国的社会结构、土地制度和现代化》一文中有过讨论。该文见威廉·R·波尔克和R·L·钱伯斯所编《中东现代化的开始》（芝加哥大学出版社，芝加哥，1968年）。至于背景情况可参阅查尔斯·伊萨威所著《1800~1914年的中东经济史》（芝加哥大学出版社，芝加哥，1966年）和凯马尔·H·卡尔帕特所著《土耳其的社会变革与政治：历史结构的分析》（布利尔出版社，莱顿，1973年）。

想潮流的性质。

中东的思想意识源泉正如所说的那样，一方面在于社会的脱节和特性的危机——这是社会分化和分层的新模式——而另一方面，在于需要建立一种具有其自己特性的紧密结合的社会和政治新秩序，新秩序要能达到当代文明的物质和智力的标准，并且能够解决在社会机体内的冲突。现代的思想意识起初是作为对一种集体的特性的探索，然后作为现代主义者目标的探索开始在中东发展。这种探索受制于社会本身历史的特性感以及进行社会新安排的现代国家的政治目标。每个民族集团都美化自己的民族特点。土耳其人、阿拉伯人和伊朗人重新解释历史，以证明他们保存了自己的民族特性和有创造性的天才，这些东西没有被外来影响所摧毁，而只是受到阻挠，因而未能同现代文明齐头并进。土耳其和伊朗人毫不犹豫地责备宗教使他们的社会落后。同伊斯兰教紧密地结合在一起的阿拉伯人谴责伊朗人和土耳其人使伊斯兰教带有他们的强权政治概念和僵硬的阶级分化的特征。实际上，在不到一个世纪以前，土耳其人和阿拉伯人在奥斯曼帝国统治下都属于一个共同的伊斯兰教。

意识形态力争重新解释历史，以建立对以往历史的自傲以及对未来的信心，而且把一个种族集团同一个地理地区等同起来。意识形态也在社会建设领域起作用，试图重新表明社会集团方面的关系，建立新的分工并分配职责，其最终目的是取得社会的内聚力和民族团结。此外，意识形态试图通过介绍社会正义的思想来解除社会的紧张，社会正义思想实际上已成为政治行动最有力的动机。

在中东，意识形态在现代化的总框架中也起着智力的作用。它介绍新的思想，使其适应当地的表达形式和价值观，并且最终地声称已经创立了一种新的——虽然是折衷主义的——民族的意识形态。关于拥有一种民族意识形态的这一说法加强了新取得的

政治特性并为进一步从其他文化借鉴思想和价值观提供方便，无需冒国内反对的风险。意识形态打破了文化对思想和自由方面强加的种种限制。它给思想介绍了经济、社会和政治的成分，从而为思想增添了新天地。这样，它有助于取得一种智力的解放，一种复兴（这是在中东经常提到的），一种对人的经验主义的承认，在此基础上，现代文化和科学的人类大厦得以比较容易建立起来。关于变革、进步、较好的生活条件——一句话，现代性——是由人类科学地归纳的这种想法通过意识形态得到了普及。

中东所有的思想潮流都具有一个共同的背景，而且作为同一个不断变化的进程中的不同方面，它们保持相互的关联。成功地推行意识形态所提倡的行动方针需要某种指导的权力机关。这一权力机关的结果就是政府。因此，所有的主要意识形态都以一种或者另一种形式提倡国家对经济、社会和文化活动进行干预，国家干预这些活动已成为中东政治思想的共同特征。从这一方面来说，中东的所有意识形态可以被认为是主张国家统治经济的。国家因而成为“灵机的源泉和行动获准的源泉……〔并且〕树立它作为权力、知识、智慧〔和〕物力财力充裕的源泉〔之形象〕。”^①当国家支持激进方法时，它就能以这些激进方法对创造新生活是必要的为由。^②

总之，中东的意识形态起着至少三种基本作用。第一，它力争创建一种政治特性，作为现代国家的基础。从这方面看，意识

① 优素夫·A·赛义夫所著《发展：可见或不可见的手》，载《世界政治》1961年7月第13期第573页，也可参阅马尔科姆·H·科尔所著的《阿拉伯联合共和国经济发展的政治和思想方面》，这是提交给1964年5月14~16日普林斯顿大学近东研究项目的论文。

② 在这一点上，参阅马尔科姆·H·科尔所著的《阿拉伯人对民主的激进的观念》，刊登于艾伯特·胡拉尼所编的《中东事务》第8期，（圣·安东尼学院论文，第16篇）第9~40页（伦敦，查托和温特斯出版社；伊利诺，卡本代尔，南伊利诺大学出版社，1964年）；也可参阅穆尼夫·雷扎兹所著《阿拉伯人新生活的基础》（埃及出版社，开罗1953年）。

形态是民族主义的。第二，意识形态试图通过一系列的经济和教育措施来巩固政治国家的社会内容。从这一作用来看，它是社会主义的。第三，意识形态同民族主义和社会主义一道试图开阔中东社会的文化和知识的视野。意识形态的现代化作用体现在民族主义和社会主义之中。

表达方式

产生于当代中东的感情用事、主观和无系统的作品一直使西方的观察家感到困惑。有些西方人实际上已经出言不逊，多所指责，惮烦去寻找这种著作的意义。当代中东的作品确实远逊于传统的阿拉伯、波斯和土耳其诗歌的有才艺的格调和清新的措词。阿沃纳里发现希伯来文是一种反映严酷的生活和气候条件的粗糙语言。但是，我们必须把这类作品放在恰当的背景下。它已经引起革命，影响政府的政策并且造就了群众运动。总而言之，它是政治变革的有力因素，因而必须作为这种有力因素而加以研究。

一个阿拉伯人、土耳其人、伊朗人或者以色列人是为了国内读者而写作，因而必须把他的思想明白易懂地、有效地传达给那些特定的读者。作者必须遵循当地的沟通思想形式，使用具有具体心理效果的字眼和符号来说服他的读者。中东最常用的说服形式是借助于激起感情和个人的说理，而不是靠逻辑推理。像中东这样的社会——具有强烈的文学传统和对于神秘主义和宗教的历史感情，但是不能不接受由进步所强加的变革——产生了他们自己错综复杂的说服进程，通过这一过程他们同化了变革而不承认变革。这一同化的过程深深地扎根于这一地区的文学之中。许多中东政治文章作者一直是诗人和小说家。最有成就的现代化的诗人和作家是那些能够通过传统的表达形式阐明现代思想的人。艾哈迈德·米撒德·阿凡提在奥斯曼帝国时期的有教育意义的小说所以受欢迎，是因为他应用了民间故事的风格。政治性的作品往

往使用了许多文学技巧，诸如隐喻、类推和讽喻等。因此，诗人通过使用传统说服方法来确立新的思想，从而发挥社会哲学家的职能。事实上，在中东知识发展这一阶段中，任何政治著作的作者如果无视传统的表达形式以及把神话和情感同现实微妙地结合的话，他的政治著作是不会有成效的。

然而，中东的作品正在迅速地发生变化。有理性的、符合逻辑的以及始终如一思想和表达是智力训练的问题，同样也是环境影响的结果。一个过渡的社会，由于其所有传统的组织形式的瓦解和误用，只能产生一个支离破碎的、无有机联系的思想过程。中东的许多当代意识形态形式并不来自社会的直接社会经验，而是从国外借鉴来的。中东的知识分子对于通过西方几个世纪持续智力开发发展起来的概念应用于他们自己的社会感到极为痛心。阿拉伯知识分子不断谈及一切思想和精神危机，它是由于过去和未来之间的以及物质第一主义和唯灵论之间的斗争所造成的。许多人认为通过发现一种会激励阿拉伯灵魂的所有潜在优点的意识形态，这场危机是会得到解决的。

社会和政治生活的稳定以及正常变化过程的来临可能会在中东知识界产生相应的回响。中东正经历着一场文学革命，在长篇小说和短篇小说的写作方面尤其如此。散文基本上是现代的进口品。通过散文，中东的知识分子学会组织自己的思想并使它们有机地同周围的生活联系起来。土耳其当前比较先进水平的政治作品，只是在一代人的作家通过文学发展了能概括和表达错综复杂的现代生活的有机的始终如一的思想过程之后，才得以产生。在阿拉伯世界出现同样的发展。

中东在不到一个世纪的时间内，从主要是口头的沟通思想体系飞快发展到20世纪的传播媒介——报纸、电台和电视。政府使用这些媒介在政治上漫不经心地动员群众，也许是为了用变革的思想鼓舞他们。通讯媒介和听众读者对通讯的内容的影响不可忽

视。如果从上述情况的角度来判断——也就是说，需要一个紧密结合在一起的政治和社会理论以及可以得到现代化的传播媒介——当代中东的作品可以更好地得到理解。

阿拉伯、土耳其和伊朗民族主义的兴起和演变

中东民族主义的发展同建立民族国家这一现代政治制度的活动有密切联系。通过民族国家的想法，领土国家的概念使传统的中东思想革命化。中东真正的政治现代化产生于民族国家的框架中。^①因此，它同19世纪东欧民族形成的进程相类似。它强调语言、历史和文化。另一方面，争取摆脱西方统治的斗争使阿拉伯国家民族形成的进程在某些方面同第二次世界大战后的非洲国家相似。

1908年至1916年期间要求脱离奥斯曼帝国而独立的阿拉伯民族主义运动在动机和意识形态上与1882年以后在埃及以及1920年以后在肥沃新月地带的反对西方民族主义运动并不完全相同。奥斯曼帝国的阿拉伯省份没有殖民地或托管地位。在中央政府未能产生一个以伊斯兰宇宙神教思想为基础的成功现代组织而借助于建立在土耳其民族集团最高权力为基础的民族主义和世俗主义的政治组织之前，所有各省在帝国的机构范围内都是平等的。

现代化的早期主张者青年奥斯曼人（1865~1876年）试图为保存帝国的伊斯兰教基本特点并把西方自由主义思想纳入其中的一个政治组织奠定理论基础。他们用报纸和文学赢得了众多的群众，以图创立一种新的奥斯曼特性和心向祖国的感情。

但是，奥斯曼主义基本上是一个法律概念。它无视经济利

^① 伯纳德·刘易斯所著《现代土耳其的兴起》（牛津大学出版社，伦敦和纽约，1961年）和伯纳德·刘易斯的《中东和西方》（印第安那出版社，印第安纳州，布卢明顿；韦登菲尔德和尼科森出版社，伦敦，1964年）。

益、民族和社会根源以及语言。它不能放弃对伊斯兰教的依赖，因为宗教仍然是能够达到社会凝聚力和对国家忠诚的唯一力量。因此，青年奥斯曼人的意识形态成为心理上扎根于伊斯兰教的一种奥斯曼主义。它对帝国中的各种基督教徒集团诸如希腊人、保加利亚人以及马龙派教徒的阿拉伯人没有号召力，他们的商业中间阶级和受过西方教育的知识分子已经为他们的独立和国家地位奠定思想基础。

奥斯曼主义在穆斯林中暂时成功了，但最终证明它是没有力量的。需要有新的解决方案。大约30年之后优素夫·阿科拉（阿科拉乌格拉）准确地分析了奥斯曼帝国中的政治现代化的两难困境。1904年在开罗第一次出版的他的经典著作《三条政治途径》中，他指出，泛伊斯兰主义和奥斯曼主义不再适合作为一个现代政治组织的基础。奥斯曼主义不接受一个民族的国家——亦即他所说的一个真正的国家——的想法，而伊斯兰主义对基督教徒没有吸引力。阿科拉主张土耳其民族主义，因为这种意识形态可以把所有土耳其人聚集在一起并使他们成为新国家的基础。这成为青年土耳其人（1908~1918年）的政策。在1865~1876年期间，为适应社会现实而发展起来的青年奥斯曼人的政治思想对20世纪的青年土耳其运动没有吸引力，这是可以理解的。青年土耳其人从青年奥斯曼人处只采纳了那些有长久实用价值的格言——诸如忠于祖国和民族等。

青年土耳其人强调土耳其民族的特点，它彻底地背离了伊斯兰宇宙神教和明确背离奥斯曼主义反对土耳其的政策。这一民族主义的政策在穆斯林中造成分裂的影响，在土耳其国歌歌词作者梅赫梅特·阿基夫（死于1936年）的诗中有戏剧性的说明。在他1912年写的《从苏莱曼尼亚的讲台上》中，他大声疾呼：“是不是魔鬼把民族主义的想法灌进了你的脑袋？民族主义会从其基础上摧

毁在一个国籍下保持那么多不同民族集团的伊斯兰教。”^①很明显，如果种族起源、语言和领土放在优先考虑的地位，国家据此重新定形，宗教联系和以宗教为基础的社会政治制度就失去了它们的重要性。青年土耳其人对土耳其民族的历史和品质的赞美、他们在学校里采用土耳其语的尝试以及在这些尝试中内含的世俗主义思想都是破坏中东伊斯兰团结的原始因素。他们通过制定实际措施来实现他们的想法，这些措施的目的在于建立一个中央政府，并把保持了半自治行政地位的各个地区和集团，也就是在汉志的穆斯林圣地，置于其控制之下。

20世纪初在奥斯曼帝国发生的经济和社会变革产生了最终包括在民粹主义这一总词语的社会和经济新愿望。的确，民粹主义在本世纪初作为现代化的一个新的范畴出现，并包含以独一无二的平均主义形式的经济和社会的新生愿望。它建议弥合权贵和群众之间的差距，扩大教育，建立民族经济，改革政府机构，以适应社会的需要。因此，民族主义开始从社会要求方面获取部分力量。（但是对中东民族主义的许多研究往往忽略这一意识形态的社会基础。）

带有世俗倾向的青年土耳其人的民族主义，扬言要把穆斯林阿拉伯人降到二等民族集团的地位。因此，在19世纪末以各种形式表现出来的奥斯曼帝国信基督教的阿拉伯臣民的民族主义思想开始引起帝国的穆斯林阿拉伯臣民的兴趣。经常被引证为阿拉伯民族主义首次正式表示的1913年在巴黎召开的阿拉伯学生大会声称忠于奥斯曼帝国，但要求权力下放，建立地方政府。这些改革如果获准进行，就会危及青年土耳其人正确地认为国家首要条件

^① 塞浮德特·库德雷德的《梅赫梅特·阿基夫》，载《方向》杂志第196期，伊斯坦布尔（1966年12月），8。有关阿科拉，参阅弗拉科斯·乔治的《土耳其民族主义的起源》（1980年ADPF巴黎版）。

的一体化。^①阿拉伯领导人预见到第一次世界大战中奥斯曼帝国的垮台，并担心如果青年土耳其人一旦获得胜利，就可能奉行他们民族主义的政策，因此最后决定支持英国人。在麦加的沙里夫·侯赛因同英国人之间的书信来往中，英国人同意阿拉伯人的独立，随之而来的是1916年的阿拉伯起义，切断了阿拉伯同奥斯曼帝国的联系。^②

阿拉伯和土耳其民族主义者努力的结果就这样由第一次世界大战决定了。1918年奥斯曼帝国的失败和解体不仅是一件国际上的大事，而且是这一地区内部发生重要转变的开始。整个中东在帝国政体统治下存在13个世纪之后，最终进入了现代化国家的时代。

在奥斯曼帝国宗教上正统化的社会政治组织垮台之后，现代单一的（民族）国家开始在中东出现。这一种“出现”实际上是一个连续的在几个层次运转的过程。在政治上，它要求围绕着一个对组成这个国家的人民和领土实施有效控制的新的政治权力机关的合一。但在这一阶段，从这个词在文化和历史的意义上来说，是不存在国家的。因而国家承担建立一个有自己的特性和民族意识的国家的责任，就像其他帝国在分裂成几个国家后所做的那样。它发展了一种民族主义的意识形态并用它来确定自己的未来目标。这些目标成为各社会集团中的统一因素和国家权力的合法形式。国家从有利于全国人民的角度来说明它的行动，从而力

^① 见C·欧内斯特·道恩所著《从奥斯曼主义到阿拉伯主义：一种意识形态的起源》，《政治评论》1961年第3期，第378~400页；以及H·Z·纳塞贝的《阿拉伯民族主义思想》（科纳尔大学出版社，纽约州，伊萨卡，1956年），第49页至结束。有关阿拉伯民族主义的经典著作——乔治·安东尼厄斯的《阿拉伯人的觉醒：阿拉伯民族运动的故事》（哈密什·密尔顿大学出版社，伦敦，1938年；利平科特出版社，费城，1939年）——过分强调黎巴嫩基督教徒在阿拉伯民族主义发展中的作用而歪曲了事件的进程。

^② 泽尼·N·泽尼所著《阿拉伯—土耳其关系以及阿拉伯民族主义的出现》（卡雅特出版社，贝鲁特，1960年），第137~138页。

图表现自己同全国人民是一致的。在社会和文化方面，现代国家试图发展一种民族特性和一种新的共同体意识，不一定是通过破坏传统的价值和忠诚，而是在可行时将它们纳入新的政治结构的价值系统，从而把所有的社会集团并入新的制度。它强调居支配地位的多数集团的文化和语言特征并声称一个在历史上与其有关系的地理区域是属于它的。^①它同时同统治该地区大部分地方的英、法的帝国主义、殖民主义政策作斗争。

1918年以后，我们无法谈论一个共有的中东意识形态或政治愿望。从此以后，我们必须分别探讨阿拉伯人、土耳其人和伊朗人，因为每个国家或国家集团都试图形成它自己的民族国家。伊朗保持了在16世纪开始形成的国家疆界，但它也努力创建一个现代的一体化的民族国家。土耳其在1919~1922年同占领的同盟国作艰苦斗争取得独立之后，在一个集权政权的领导下开始了建立国家的庞大计划。以奥斯曼帝国统治换得法国和英国托管的阿拉伯人为民族独立而斗争。第二次世界大战以后，阿拉伯人最终赢得了独立并开始建设现代化的阿拉伯民族国家。这个国家是单一的还是联邦的，是社会主义还是民主的，这对阿拉伯民族意识的建立来说都是第二位的事情。康斯坦丁·泽雷克早在1938年就指出，没有一个民族的哲学来确立目标和达到这些目标的方法，阿拉伯民族主义的复兴是不可能的。一个民族的复兴只有通过

仔细考虑涉及的手段和目的，通过明确定义国家的地位

^① 我知道许多学者可能并不同意我的观点。例如，古斯塔夫·E·冯·格伦鲍姆的《现代伊斯兰教：探索文化的特性》（加利福尼亚大学出版社，加利福尼亚州，伯克利，1962年），第221页，拒绝阿拉伯中东正在从事民族建设这一思想。为了支持他的观点，他引用了拉什特·里达（1865~1935年）的一本著作，以证明阿拉伯人把对宗教的忠诚置于对民族的忠诚之上。《穆斯林民族主义的问题》刊于理查德·N·弗赖伊编的《伊斯兰国家和西方世界》（穆顿出版社，海牙，1957年），第7~40页；以及E·I·J罗森塔尔的《在现代民族国家中的伊斯兰教》（剑桥大学出版社，英国剑桥，1966年）。

和民族主义的意义、确立阿拉伯民族的特殊性格和特征，建立一个广泛的、明确的和有条不紊的民族哲学、阐明其在民族中的特殊地位以及它在过去已经完成而且……将来〔将〕完成的作用。^①

这仍然是个中心问题。

中东国家的外交政策对民族主义的进程以及现代主义的思想有着深刻的影响。第二次世界大战以后，阿拉伯民族主义采取了反对西方的立场。它主张不结盟和中立主义并且常常拒绝西方文明，即使在实际中它继续竭力仿效西方的成就。以色列在西方支持下，并按照西方政治组织的模式建立起来，加剧了阿拉伯人对西方及其文化的反对。

1923年以后，在土耳其，毫无疑问，现代化需要全面地适应西方的价值观并与之打成一片。但是，在1963年以后，塞浦路斯争端使土耳其同西方的关系变得冷漠，而且刺激了反西方文化的反应。社会主义者和马克思主义者领导了这一反西方的运动，在一个新的社会背景下利用原来由伊斯兰主义者和保守的民族主义者提出的许多思想。伊朗完成了一次基于同样的思想的革命。

民族主义和世俗主义

民族主义必定要有激起感情的内容才能为其目标激发热情和忠诚。换句话说，民族主义必须被看成是一种价值观的体系。在中东，伊斯兰教被认为是文化的主要支柱和所有社会价值中的约束力。但是，我们必须区别原有价值和产生于伊斯兰教本身的文化同那些已经存在而逐步纳入伊斯兰社会的信仰体系的东西。自

^① 康斯坦丁·泽雷克所著《民族意识》（贝鲁特，出版社不详，1940年），第19~22页。引用于西蒙·沙米尔的《当代阿拉伯思想中的民族哲学问题》，刊于《亚非研究》（耶路撒冷，以色列东方社会，1965年）第1页。还可参阅哈桑·沙布的《思想认识》（大众知识出版社，贝鲁特，1959年）。

然环境、家庭、社团、历史经验和传统形成了亚文化群的基础，它又反过来建立了自己的价值体系。但是，伊斯兰信仰体系在范围和忠诚方面取代了它们。一个纯粹是宗教的文化同非宗教的亚文化群只有在流行的思想体系并未看清它们各自的来源或作用的情况下才有可能共存。在实践中，宗教和非宗教的文化遵循各自的发展模式。因此，在中东，亚文化群在地理、经济和与宗教无关的社会力量的影响下发展。宗教文化迎合了精神需要，而非宗教文化迎合世俗的需要，虽然从来也没有作过正式的分。

民族主义基本上依靠一个特定的地区的各种非宗教的亚文化群，而且最终试图把这些亚文化群并入一个占优势的民族文化。宗教文化反过来又成为一个亚文化群——虽然在某些地方成了新的民族政治体系中的一个主要的亚文化群。

但是在实践中，这一文化作用既不清楚，也不容易。穆斯林只忠诚于他的宗教。因此，现代中东政治家需要找到一种手段把伊斯兰教过去永久保存的各种忠诚转到民族文化上来，而不摧毁宗教文化建立起来的社会凝聚力和团结。政治和伊斯兰教之间争取信徒效忠的冲突实际上是一个把亚文化群同纯宗教文化分离的问题，是建立对现代国家新的世俗忠诚的问题。把宗教同政治从机构上正式分开只有通过文化领域取得相似的成功才能做到。

中东政治家对这一困难的社会—心理问题所采取的政策在方法上不同，但在实质上并无区别。对土耳其阿塔图克和埃及加麦尔·阿卜杜勒·纳赛尔的政策作一比较，就可以说明这一点。虽然两人都采取非宗教的办法巩固政权，但他们都接受了宗教的重要性，两人的上台部分由于宗教集团的支持：阿塔图克1919~1922年广泛利用阿那托利亚的宗教领导人；穆斯林兄弟会支持1952年军官的革命，使纳赛尔在埃及掌权。这两个领导人转而反对过去支持他们的宗教人士，因为宗教僧侣统治集团形成了对现代民族

国家既成权力体制的挑战。他们都指责宗教领导人反对“真正”的伊斯兰教精神，对这种精神阿塔图克和纳赛尔根据民族主义的思想作了新的解释。

但阿塔图克和纳赛尔在他们的行动方法上是不同的。阿塔图克意识到有组织机构的象征性权力后，他有条不紊地摧毁了伊斯兰教的政治—教育机构。他试图逐步地把政治价值观、忠诚以及伊斯兰教提倡的特性观念纳入民族主义的组织。土耳其民族主义从一开始就用其本身来代替一切感情、价值观和过去通过宗教表达的忠诚。土耳其在1930~1960年间的岁月可以被认为是一个亚文化群以及伊斯兰教的民族主义同化时期，也发生某种分离。宗教体系开始取得在某种程度上符合西方对宗教了解的某种精神特性，有些现在声称从国家的控制下独立出来，因为宗教已经获得了这些精神特征，不再损害政府的世俗任务。另一方面，纳赛尔几乎原封不动地保存了埃及的伊斯兰教机构并逐步地将它们纳入他的现代主义的国家。他在对宗教既成体制的存在未加挑战的情况下，代表阿拉伯民族主义试图赋予它们一些现代功能，阿拉伯民族主义开始同阿拉伯主义的宗教定义同义了。埃及的伊斯兰教正式同国家有关联，尽管是从属于国家的。但是只有当宗教统治集团相信国家的行动基本上符合伊斯兰教教义的情况下，国家和宗教的并存才是可能的。现代国家——也就是民族主义，不管是土耳其还是阿拉伯的民族主义——不可能永远同有组织的宗教的行动相一致，特别是鉴于政治制度迟早需要从非宗教方面来证明其行为的正确。民族主义不可避免地要使世俗主义成为其自身生存的一个条件。

国家和伊斯兰教之间的冲突在埃及不久就变得明显了。开罗爱资哈尔大学的一些教师胆怯地拒绝国家同宗教分离，认为这是从西方借鉴过来的一种人为的概念。他们鼓吹一项试图实行伊斯兰教圣训的国家政策。因此，一些具有明显宗教观点的阿拉伯知

识分子拒绝接受由纳比·法里斯、费兹·塞格、哈泽姆·Z·努斯贝等早期民族主义者提出的阿拉伯民族主义的思想，他们声称，伊斯兰主义者所理解的阿拉伯主义并不是民族主义。在他们看来，民族主义是一种排斥宗教隶属关系的意识形态，而阿拉伯主义是伊斯兰教的一个组成部分。^①到60年代后期，这种民族主义被认为过于保守而遭到抨击。

中东的社会主义

就其政治上有意识的阶段来说，社会主义在中东的发展几乎完全是在第一次世界大战、特别是在第二次世界大战之后。民族主义和国家概念的兴起，为其产生准备前提和条件，通常是在君主政体或外国统治被政治革命推翻之后。^②社会主义的开始可以追溯到19世纪，当时所有的民族主义思想家和运动都有着社会主义的目标。青年奥斯曼人、埃及1882年的阿拉比暴动、青年土耳其人、1908~1909年期间土耳其巴尔干一些省份的工人罢工、1908~1911年期间奥斯曼帝国社会主义政党的工人罢工以及一系列零散文章，都表示了对社会的不满。^③但是以上这些都缺

① 参阅伊斯梅尔·拉奇·A·法罗奇的《论阿拉伯主义：乌鲁巴和宗教——对在最高觉悟时刻阿拉伯主义和伊斯兰教基本思想的研究》（莱巴赫出版社，阿姆斯特丹，1962年）。下面几篇文献目录文章对一直到50年代初阿拉伯世界的思潮有极佳的看法：尼哥拉·A·齐伊德的《关于伊斯兰教的解释》，《中东杂志》1951年第5期，第505~510页，以及《关于阿拉伯主义的阿拉伯语新文献文学》，《中东杂志》1952年第6期，第468~473页；纳比赫·阿明·法里斯的《阿拉伯人和他们的历史》，《中东杂志》1954年第7期，155~162页；尼亚姆·雷杰旺的《阿拉伯民族主义对一种思想的探索》，刊登于《变化中的中东：对当代历史的研究》，瓦特·Z·拉克尔编（劳特利奇和基根·保罗出版社，伦敦，弗雷德里克·A·普雷格出版社，纽约，1958年），第145~165页。

② 参见加麦尔·阿卜杜勒·纳赛尔总统的演说和报界谈话（开罗，新闻部1962年出版），第177页。

③ 关于阿拉伯世界的社会主义历史，参见尼古拉·哈达特的《社会主义》（新月出版社，开罗，1920年）；加麦尔·S·阿布·杰伯的《阿拉伯复兴社会党》（锡拉丘兹大学出版社，纽约，锡拉丘兹，1966年），1~7页，以及他的《社会主义的根源》（先锋出版社，贝鲁特，1963年）。关于土耳其，见赫塞因·阿弗尼（山达）

乏一个合理制定的和全面的社会组织计划，几乎不了解引起社会动荡的力量，只有有限的群众追随，而且忽视经济发展和政治行动这些达到社会目标的手段。

中东的社会主义是民族主义的延伸，其目的是，在建立一个人人有份的社会的思想指导下，通过内部生产力量的改组以及任务和职责的重新分配，来巩固现代国家的权力。这种社会主义建议孕育社会觉悟、责任以及献身于不计较个人利益和忠诚的思想。它通过扎根在民族文化的社会道德规范和所要达到的愿望和抱负，唤起群众的热情，为其目标努力。中东的社会主义有两个方面，它可能以对西方经济制度（资本主义）、对过分的个人经济权力以及阶级分化的抵制的面目出现。社会主义也可能以根除财富和地位差别的平均主义运动的形式出现，从而为现代国家的生存所必要的社会一体化铺平道路。

社会主义也是一种现代道德体制。它从伊斯兰教和西方吸取其许多伦理和道德力量。根据当代的需要重新作了解释的伊斯兰的博爱、社会正义和责任、互相帮助以及集体团结的思想为社会主义的行动提供强有力的基础。甚至穆斯林兄弟会的一些保守分子诸如穆斯塔法·西巴伊也应用伊斯兰教的教诲发展了一种伊斯兰牌号的社会主义。另外一些具有社会主义头脑的穆斯林学者如马哈茂德·沙尔特德，爱资哈尔大学前校长，依靠伊斯兰思想来证明他的政府的社会和经济政策是恰当的。在土耳其，也有许多当代社会主义者力图证明现代社会主义和伊斯兰教的社会目的之间并无任何冲突。^④最终，对伊斯兰社会道德规范的依靠导致一

的《半殖民主义的历史》（希南·马特巴西出版社，伊斯坦布尔，1932年），L·埃里西的《土耳其工人阶级的历史》（库土尔墨斯·巴西美维出版社，伊斯坦布尔，1951年），以及米特·通凯的《土耳其的左派潮流》（塞温克·马特巴西出版社，安卡拉，1967年）。

^④ 梅米德·阿明·博扎斯兰的《从伊斯兰教观点看希赫斯和阿格斯》（托帕伦·雅英纳维出版社，安卡拉，1964年），以及A·塞拉霍克罗的《伊斯兰教和社会主义可以调和吗？》（B·克凡出版社，伊斯坦布尔，出版日期不详）。

种强有力的左派的伊斯兰原教旨主义的产生，它要求不仅取消君主政体及其他形式的个人统治，而且实行完全的社会正义和平均主义。这一问题将在以后有关章节中详加讨论。

社会主义的另一来源是西方。实际上，世俗地理解人类和正义、理解通过教育和科学争取得的人类启蒙，在中东社会主义中占有中心的地位，这种世俗的理解来自西方。中东的知识分子在本世纪初期以后开始熟悉各种说法的西方社会主义。他们相当不加区别地从费边主义、达尔文主义、柏格森主义、福利社会主义和马克思主义那里借鉴社会主义思想。西方社会主义在这一阶段是作为对西方文明的非正义方面的谴责之形式出现的，而同时表明，这同一个文明保存了人道主义和利他主义理想。一些早期的社会主义者如萨莱曼·穆萨敬佩西方知识分子的成就并且主张向他们学习，同时，他们谴责西方帝国主义。虽然他们有时有伊斯兰信仰的成份，但主张社会正义的平均主义和消灭阶级差别的社会主义观点，主要依据的是西方社会主义者的作品。

参加财富的生产成为第二次世界大战后社会主义的明显特征。这一态度的基本目的在于创立国民经济的自给自足，这似乎是在所有地区取得进步的主要条件。第一次世界大战后，阿塔图克以要求所有社会集团参加创造财富的形式来表达这一思想。纳赛尔常常努力使群众相信，他们只有致力于社会主义的重任时，社会主义的主要好处才会显现。^①目前，中东的绝大多数社会主义者已经接受了经济发展对他们的学说的成功是必不可少的这一思想。在经济效率的物质基础上建立一种正义的社会制度的思想是社会主义对中东思想的主要贡献。

承认经济发展是社会进步的媒介，就把社会主义变为一种行

^① 法耶兹·萨耶格所著《纳赛尔的社会主义的理论结构》，刊登于《中东事务》第4期，艾伯特·胡拉尼编，圣·安东尼的论文集第17号（牛津大学出版社、伦敦和纽约，1965年），第20页至结束。

动方法并使政府重新负起制定和执行经济发展计划的主要责任。这样，政府成为战后中东社会主义围绕其发展的意识形态和组织的核心。中央集权下的经济统制实际上是这种社会主义更为合适的名字。^①

即使中东的社会主义毫不犹豫地谴责过去的政权完全是由封建主义者、资本家和西方代理人所控制，但它仍拒绝阶级斗争。社会主义强调不惜一切代价加强团结并且谴责任何反对活动——不管它是由共产党或者普通不满意的公民领导的——为分裂和颠覆性的。中东的社会主义主要是由知识分子上层来推行的，他们应该是，正如纳赛尔所说的，“为他们的祖国建立一个强大的结构……指导他们的国家走向一个具体的目标……并洞悉人民的希望和愿望”。^②这是上层分子的社会主义，它还没有正面面对民粹主义的挑战。

就政治行动和经济改组而言，中东社会主义已经屏弃西方。它从东欧社会主义国家借鉴了规划、行政管理和工业化技术。它在内外政策上是坚决地反对共产主义和亲西方的。甚至20年代的土耳其虽然在内外政策上坚决反共亲西方，也采用了俄国的许多关于经济发展及组织的思想。1956年以后，南斯拉夫充当了埃及社会主义的样板，并因为它成功地把民族主义和马克思主义结合在一起，而且享有自由——实际上看，是实现民族独立和经济发展的。^③在中东的社会主义者中享有相当的声誉。关于历史和

① 政府首先以民族主义的名义，然后以社会主义的名义，取得的广泛的权力，根据一些学者的意见，符合中东关于国家的传统概念。

② 加麦尔·阿卜杜勒·纳赛尔总统的演说和同报界的谈话，第178页。

③ 马尔科姆·H·科尔的《埃及社会主义思想的出现》，《中东杂志》第16期（1962年春季）第127~144页。也可参阅希夏姆·沙拉比的《阿拉伯世界思想的转变》，《中东杂志》（1965年秋季）第471~486页。查尔斯·F·加拉格尔的《语言、文化和思想：阿拉伯世界》，刊登于K·H·西尔弗特所编的《期待的人民：民族主义和发展》，（莱顿出版社，纽约，1963年），第199~231页，该文对阿拉伯政治发展作了极好的概括研究。

社会阶级的马克思主义观点以及列宁主义有关帝国主义的观点已经进入了中东社会主义的潮流，这主要从第二次世界大战开始。但阿拉伯的社会主义者一直坚决地拒绝共产主义。中东社会主义也反对西方，反对帝国主义，反对资本主义。民族独立是其主要的外交政策目标。因此，对苏联的友好只是以保卫民族独立所必要的程度为限。

中东社会主义属于一个特殊的类型。用社会主义这个字眼是不准确的，因为中东的社会主义主要说明现代化的社会目标。人们可以首先根据国家，其次根据其意识形态特征来划分中东的社会主义。埃及主张纳赛尔主义的即阿拉伯的社会主义；叙利亚是复兴党的社会主义；阿尔及利亚是阿尔及利亚的社会主义；黎巴嫩的各个集团提倡进步的社会主义；而在中东各地的小集团中还发现伊斯兰的和马克思主义的社会主义。只有伊斯兰和马克思主义的社会主义有国际的目标或者其眼界超越了他们自己的国界。虽然复兴党的社会主义在叙利亚和伊拉克是胜利了，而且在约旦和黎巴嫩的知识分子中颇得众望，但这种社会主义在范围和吸引力上似乎是有限的。^①阿拉伯民族主义运动主张阿拉伯社会主义，遵循纳赛尔有关团结问题的社会和政治观点。它在几个阿拉伯国家仍然很活跃，但迄今为止其成就一直平平。它接受阶级斗争只以打败阿拉伯君主政体所必要的程度为限，据说君主政体得到封建主、资本家，即中产阶级的支持，通过同西方的联系而建立，并主要得到石油工业的支持。

在阿拉伯世俗的社会主义的各种思想派别中，只有复兴党具有一个相当广泛的学说。复兴党对于社会阶级具有马克思主义观点，依靠政党完成革命，接受世俗主义，把社会建设和经济发展

^① 乔治·伦乔夫斯基的《埃及、叙利亚和伊拉克的激进政权：对思想和实践的一些比较观察》，《政治杂志》第28期（1966年）第29～56页；查尔斯·伊萨维的《阿拉伯世界的巨大遗产》，《外交事务》第43期（1965年）第501～512页。

奉为发展的基本条件。复兴党的哲学家米歇尔·阿弗莱克、萨拉赫·比塔尔、纳努丁、阿塔西声称，他们的思想是有独到新意的，是符合阿拉伯人的社会和精神特点的。但实际上，他们的学说的核心停留在马克思主义的唯物主义上，而他们学说的其余部分是对这一基础的不同信仰调和方面和修辞上的补充。

纳赛尔的社会主义拒绝阶级斗争，接受小资产阶级是“民族资产阶级”，努力通过社会主义联盟保持自己同农民和工人的联系。纳赛尔的阿拉伯社会主义在1961年完全形成，距1952年军队掌权后好几年，而复兴党是在40年代初期同时发展了它的理论和组织，然后试图夺取政权。复兴党宣称纳赛尔在企图担任阿拉伯世界的领导的活动中，借鉴了复兴党的许多社会主义和民族主义的思想。纳赛尔所以赢得了这场争夺领导权的竞争，主要是因为有一个组织比较好的政府支持着他，而且他通过现代通讯媒介争取得到阿拉伯群众站到他这方面来。两种形式的社会主义正变得越来越不足以满足一个现代化而且复杂的阿拉伯社会之深切需要。它们都受到两方面的挑战，一方面是极端马克思主义的社会主义，另一方面，是一些知识分子怯生生地要求有一个更开明的民主政府。^①

中东的民族主义和社会主义是过渡的意识形态。它们的基本作用是建立一个现代的政治组织，使社会恢复活力，从而完成转向一个生活新阶段的过渡。中东过渡的意识形态使社会能够取得一个现代的特性，并使其本身适应现代组织的新形式。在过渡的主要阶段一旦完成，这些意识形态必然消失或改变形式和内容。随后，在分化的社会、政治和经济制度出现之后，我们可以指望，中东的意识形态会更准确地反映各种社会集团的观点而不是那些

^① 贝伦纳德·宾德的《中东的思想革命》（约翰·威利父子出版社，纽约，1964年）。

政府上层的观点。①阿拉伯世界结构的进一步分化加上思想的自由可以使各种意识形态得到稳定。②

的确，民族主义和社会主义基本上也是非殖民化和寻求特性运动的组成部分。第一个目标是使当地文化摆脱外国成份的冲积层，它是由最高层所强加的，或者在与当地社会及其文化格格不入的外国势力的压力下“自愿”采纳的。一旦这一初步目标得以完成，就向变革挺进，直到大约50年代及其后，人们对变革给予“改革”、“文明”和“进步”这些名称的相互冲突的意思。在最初阶段，“改革”主要是指从西方文明中借鉴组织机构、思想和方式。在第二阶段，“改革”变成“革命”，而革命也包括拒绝使西方思想和态度的渗入成为可能的社会安排。例如，英格莱布（ingilab）在土耳其语和在阿拉伯语中的基本意思是“改革”。起初赋予英格莱布这个词语的“革命”性只包括拒绝旧政权，以及在某种程度上抛弃与倒退联系在一起的当地文化的某些伊斯兰的和传统的特征，并用西方相应的东西来代替它们。但是在60和70年代，德夫里姆（devrim）一词代替了英格莱布，它的主要意思是“革命”，其目的在于拒绝接受多半来自西方的“资产阶级”社会的秩序及其经济价值。在阿拉伯语中，索拉（thawra）通常译作“革命”，虽然这一词含有释放出社会和个人的潜力的猛烈的暴发的意思，现在一般是指事物正常状况中的一个变化。③

① 艾伯特·胡拉尼的《近东民族主义的今昔》，《外交事务》第42期（1963年）123~136页。

② 关于这个问题，见查尔斯·伊萨维的《伊拉克、黎巴嫩、叙利亚和阿拉伯联合共和国的社会结构及其思想》，刊登于《阿拉伯世界的现代化》，J·H·汤普逊和R·D·赖肖尔编（普林斯顿大学出版社，新泽西州普林斯顿，1966年）第141~149页。

③ 西蒙·沙米尔的《阿拉伯社会主义和埃及—伊斯兰的传统》，S·N·艾森施塔特和Y·阿兹所编的《社会主义和传统》（人文科学出版社，新泽西州，大西洋高地，1975年）第193~218页。关于使用的词含新意，见伯纳德的《关于一些现代阿拉伯语的政治词语》，《西班牙的东方》第1集（1974年），第465~471页。

民族主义的基本目的是消除障碍——也就是消除外国的政治控制和产生了异化的社会与文化冲积层——它们是当地群众的真正个性和特性以及他们对将来的愿望之间的障碍，这种愿望本应根据他们自己的文化尺度提出。^①知识界的上层分子在决定要保留什么或取得什么以实现民族主义的目标方面起了关键作用。有必要指出的是，这个也被叫做新生或者复兴运动的过程，其理论根据是从它所拒绝接受的西方那里借鉴来的。

60年代末叶和70年代从民族主义产生出来并将其推向马克思主义的新概念是反对殖民主义、反对帝国主义、民粹主义和暴力。反殖民主义和反帝国主义的文学在40年代和50年代在动员群众把英国人和法国人赶出这一地区中起过作用。由西方直接建立或由当地人按照西方样板建立的前殖民主义和帝国主义的政权这时不仅被谴责为在政治上控制这一地区，掠夺其经济资源，而且被谴责为已经破坏和摧毁了当地的社会秩序，并使其文化退化堕落。这种解释不同于那些把西方操纵主要归因于文化或者历史动机的早期民族主义者，他们强调经济和社会因素。然而，早期的思想家们把帝国主义和殖民主义看成是十字军东侵和伊斯兰教与基督教之间仇恨的继续以及东西方势不两立途径的结果，新民族主义者把它看成是具体力量的结果，如西方需要东方的原材料和市场。正是在这样的背景下，马克思主义开始在中东各地被广泛接受，但不是以传统的马克思主义政党的形式，而是作为理解和估价社会的过渡的新途径和方法被接受。的确，中东的大多数改良主义者、民族主义者甚至社会主义运动不大注意他们社会的物质基础问题，或者不大注意用归纳法和在实地搜集以经验为根据的证据来分析其社会和经济的结构。他们倒是依靠辩证唯物主义笼统的演绎的假设前提。例如，米歇尔·阿弗莱克的复兴党的民族

^① 梅纳汉·米尔逊的《阿拉伯世界中世纪和现代知识分子的传统》，《代达累斯101（1972年）》，第17～37页。作者从异化的角度看待这一问题。

主义思想开初引用具体的经济和社会力量来解释阿拉伯的历史背景，但最终它采用了同早先前提相冲突的笼统的文化假设前提。60年代马克思主义渗入土耳其到了这样的程度，以致产生了很深的干扰和思想混乱；据了解情况的人士估计，1979年时有50多个不同集团自称是马克思主义的。阿拉伯民族主义运动自己在1967年以后发现，旧的纳赛尔信徒的民族主义无力实现巴勒斯坦人的目的。因此，它的早期领导人乔治·哈巴什像他的几个副手一样也成为马克思主义者，最后建立了两个更为强大的巴勒斯坦解放组织派别——解放巴勒斯坦人民阵线和解放巴勒斯坦民主人民阵线。在伊朗，马克思主义培育了革命游击队，也在较小的程度上培养了人民圣战者组织的一些成员。民粹主义在中东马克思主义的这种牌号下开辟了新天地。中东早先的民族主义者和一些社会主义运动的目的是解决文化上的异化，并克服曾经把居民分成上层分子和群众、传统主义者和现代主义者、西方主义者和东方主义者的两重性。这点在过去是做不到的，尽管如土耳其已经正式接受把民粹主义作为一条宪法准则，因为民粹主义的实施者——那些主张群众和上层分子平等者——他们本身就是统治和剥削群众的权贵。另一方面，马克思主义声称，社会集团和阶级的差异之产生是由于富人阶级拥有生产手段。当然，统治阶级这一概念在中东早已存在，但是支持该集团的经济基础很少被解释清楚并同历史的力量联系起来。新马克思主义者声称，真正的平等取决于实现社会和经济的平等，这反过来又是民粹主义的前提和精髓。正是在这一背景下，越来越被称为“资产阶级”的当地中产阶级成了毁灭性批判和谴责的对象，这种批判同矛头针对曾经是早期民族主义者和社会主义者的主要批判对象的君主和皇帝的上层统治分子所受的批判相似。在60年代中期以后，包括现存市场经济所产生的或者卷入其中的企业集团在内的差不多所有的资产阶级开始遭到攻击。国营经济代替了资本主义的西方经济制

度。到1970年，曾经在50年代时被描绘成经济和文化落后、封建主义和反动主义象征的地主在大多数国家多半已被清算和消灭。

“资产阶级”不是像西方那样被说成是遵循历史规律的经济力量所产生的一个真正的社会阶级，而是被描绘成在政治和经济上屈从于西方资本主义和殖民主义的产物。它们被认为是由它们国家的“依赖性的”经济制度产生的“买办”资产阶级——这种依赖性甚至在政治解放和民族国家建立之后继续存在。资产阶级的继续存在似乎因而成为殖民主义、帝国主义和民族压迫的继续，成为实现平等和民粹主义的主要障碍。因此，这一集团必须被清算或者在一个新的革命的模子中重新铸造。这一看法可以说明为什么用暴力来对付拒绝追随革命派的当地人，就像用来对付外国人一样。对振兴民族自尊心有着补救作用的暴力使这一新集团能上台执政，暴力成为一种体面的斗争方法，至少在某种条件下是这样。^①在这一点上有必要指出，马克思主义者和假马克思主义者对本国历史的解释超越国家和国际的界线。上面概述的分析，不仅在伊朗以及阿拉伯国家而且在土耳其都是显而易见的，跟拉丁美洲和非洲对他们各自洲的社会历史的看法也相似。巴勒斯坦人不仅在使中东思想激进化方面，而且在帮助其打破国界方面起着重要作用。这一问题对了解中东思想的演变有着十分重要的意义。

巴勒斯坦从一开始就是一个阿拉伯的问题。它是一股重振士气民心的力量，它使人毋忘未竟的事业，它证明兴起的阿拉伯民族主义—社会主义上层击败以及清算君主政权是有理由的，纳赛尔在埃及的胜利就充分说明了这一点。但1967年的战争证明，新权贵们以及支持他们的民族主义意识形态在解决巴勒斯坦人对以

^① 伊利·凯杜里的《亚洲和非洲革命的民族主义》，《政府和反对派》第8期（1968年）453~455页。要了解对阿拉伯世界意识形态的批评性的有时是非谤性的看法，参见摩西·泽尔译的《1946~1972年的中东意识形态》（范蒂奇出版社，纽约，1975年）。

色列的权利要求时，同其前任一样无效。曾经在50年代和60年代风行一时的纳赛尔主义终于失去了它的魅力，并为一系列左派意识形态所取代。巴勒斯坦人把他们返回家园的努力描绘成一次反对殖民主义和帝国主义的斗争，从而成为差不多中东所有左派以及民族主义集团集合起来重振旗鼓的力量。民族主义，不管是世俗的形式还是作为传统宗教的政治延伸——或者政治的宗教^①——都在巴勒斯坦旗帜下同左派运动会师。

上述情况可能使读者认为，中东社会在70年代就开始无可挽回地趋向于全面接受马克思主义，而且可能全面接受苏联式的政权。实际上，中东左派意识形态对马克思主义的背离不亚于它过去对其早先应用的西方民族主义和社会主义模式的背离。大多数新左派分子并未寻求社会的全盘过渡，而是寻求方向和观点的变化。例如他们会批评当地的资产阶级屈从于西方，但如果资产阶级接受革命的意识形态，包括人民也就是公众的至高无上的地位，那么它就可以恢复名誉，并且回到其兄弟般的行列中来。事实上，这是一种用西方自己的逻辑和论点，通过拒绝西方来“恢复自我”，并在本地历史和文化的源泉中寻求真实的个性、生活和感情。^②主要在伊斯兰原教旨主义者下层信徒中由寻求理论的纯洁性转变为社会平等和正义的运动，大大地助长了中东新左派主义的兴起。早期伊斯兰原教旨主义者公众的社会理想是建立在正义和虔诚的基础之上的一个无阶级的社会，而这也是新左派分子的社会理想，虽然他们的唯物主义哲学和世俗观点是不同的（见阿拉伯人篇的导言）。

^① 安东尼·D·史密斯的《民族主义和宗教》，《社会科学和宗教文献》第35期（1973年）第23~43页。

^② 福齐·M·纳贾的《民族主义和社会主义》，见A·贾巴拉和詹尼斯·特里所编《从民族主义到革命》（麦地那大学出版社，伊里诺州，厄尔米德，1971年）第3~14页。作者声称，中东的民族主义和社会主义虽然来源于西方，但不能不和它们的伊斯兰根源有关系。也可参阅马哈茂德·侯赛因的《1945~1970年埃及的阶级冲突》，M和S·彻曼译（每月评论出版社，纽约，1972年）。

世俗左派分子和穆斯林社会主义者在恢复社会的物质和文化上的完整这一最初目标上意见一致。马克思主义的社会伦理和方法似乎可以接受到这样的程度：只要能帮助达到这一目标，并且不致进一步破坏已经异化的社会。穆斯林社会思想家声称，无阶级社会的模式体现在人民概念中，所谓人民就是生活在穆斯林平均主义的社会中之群众。阿里·沙里亚提在他重新解释伊斯兰教时对这种社会曾另下定义。许多寻求无阶级社会的新马克思主义者发现，穆斯林原教旨主义者关于通过回到符合土地税精神的社团的绝对平均主义来建立一个没有阶级差别的社会的理想是可以接受的。马克思主义革命者和穆斯林原教旨主义者拒绝西方的经济、社会和政治制度，从而团结了起来，他们最终产生了他们自己关于政治解放和社会变革的伊斯兰革命理论。在阿尔及利亚（有些人概括这一革命的特点为《古兰经》和《资本论》的成果）以及伊朗，伊斯兰教和马克思主义的结合产生了结果，并且正在中东的其他地方进行试验。

我已经在论述穆斯林兄弟会以及伊朗的章节中较详细地说明，70年代出现的穆斯林原教旨主义同早期的运动在许多方面不同。首先，它试图通过社会策动而不仅仅通过一个防御性的运动，来创立一个新的真正伊斯兰社会，以反对或部分拒绝西方；第二，它有潜力通过不断的辩证的相互作用从内部使自己获得新的力量；第三，它在特权阶层和群众之间建立某种程度的思想统一；第四，它不是通过军事政变或其他的上层行动而是通过动员群众和群众参加行动，进行革命。人们应该强调的是，阿尔及利亚和伊朗的革命以及土耳其小小的内战基本上是由农村居民或者是城市新来居民的子弟进行的。具有平均主义特色的农村的移民和民间伊斯兰教有助于新的社会主义的伊斯兰原教旨主义取得成功。这反过来又激励许多知识分子去发展以伊斯兰教为基础的新的社会理论。毕竟传统的穆斯林思想家们已经产生了许许多多可

说明社会秩序及其同政治体制的关系的理论，这些理论是建立在《古兰经》基础之上的，就如同建立在希腊哲学家的基础上一样。没有什么理由说明何以当代的穆斯林知识分子不可以也这样做，即以新的有生气的方式来解释《古兰经》的戒律。在各地，穆斯林原教旨主义的表现形式不尽相同，产生的结果也不一样。^①准备的程度、现存的权力机构、在特定时候社会的组织水平等等都有助于加速、延缓或者转移穆斯林原教旨主义的强烈程度。例如在土耳其，救国党起着吸收、引导、遏制许多原教旨主义力量以及使之与体制和解的作用，而在沙特阿拉伯，该运动采取了宗派的形式。什叶派和逊尼派原教旨主义者之间的分歧也很重要，但对于这些分歧不应过于强调，因为上述提到的事态发展至少有一阵子缩小了伊斯兰教这两派之间的裂缝。例如，霍梅尼允许伊朗什叶派遵循逊尼派祈祷领导人在麦加所进行的祈祷，这当然是一个重要的统一的行动（另一方面，伊朗另外的许多宗教领袖主张在其余的伊斯兰世界开展一场什叶派的宗教战争，从而脱离了其他的穆斯林，脱离了整个世界）。

大多数左派意识形态拒绝同向着苏联的马克思主义政党合作，也拒绝由这些派别提出的历史观。在一些地方，马克思主义者通过采用中国、甚至阿尔巴尼亚的形式表示拒绝苏联的马克思主义。在土耳其建立了一个土耳其工农党的艾丁利克集团，同其他集团一样一直基本上主张民族共产主义。伊朗的圣战者和敢死队的一个派别激烈地批评苏联及伊朗自己的人民（共产）党。许多中东的马克思主义者往往把他们已经建立的共产党视为仅仅是

^① 伊斯兰教同左派的关系在阿拉伯知识界一直是有争论的。参阅：埃及艾哈迈德·阿巴斯·萨利克的《伊斯兰教的右翼和左翼流派》和叙利亚阿菲夫·法拉杰的《左派对右派思想的研究》（这两本书都用阿拉伯文写成）。在本选集另外地方提到的穆斯塔法·西贝的《伊斯兰教中的社会主义》仍然是这一课题的主要著作。穆斯林原教旨主义在各国的表现形式一直由几位穆斯林学者进行研究。见1978年10月《联合杂志》第15期，由美国和加拿大穆斯林学者协会出版。

外部大国的工具，同支持西方的资产阶级政党无异。我们可以进一步说，中东的民族左派主义似乎接受早期民族共产主义者诸如俄国的穆斯林马克思主义者苏丹·加利耶夫（1880~1937年）和中国的李大钊（1888~1927年）的观点。这些人用亚洲被压迫人民的眼光来观察社会革命，认为资本家和工人都属于一个民族统治集团，都是被统治集团的压迫者，剥削既是以阶级为方向，也是民族的。^①

必须指出，石油资金流入少数国家，如沙特阿拉伯、科威特和海湾酋长国，在数量上大大超过了它们的需要，而其他拥有庞大人口和较发达经济的国家，如土耳其和埃及，则依赖外援。这种情况产生了新的力量组合并且增加了从经济方面来看待世界的倾向。石油收入给伊朗和伊拉克这两个人口较多的国家的首先是独立的意识，然后是力量的意识，后一种意识表现为大量购买军火，最终表现为战争。由石油资金流入造成的社会不平衡已经刺激了左派思想的产生，但程度是有限的。由于对中东基本变革的进步动力的丧失，石油财富特别是在阿拉伯世界造成向资本主义发展的趋势以及保守的新权力中心如沙特阿拉伯的兴起，^②一些西方的马克思主义学者如马克西姆·罗丁桑变得很消沉。罗丁桑拒绝伊斯兰教是一种自主的政治思想的观点，尽管在人民中有着强烈的宗教感情。不用说，他不承认在伊斯兰世界中有一个自主的、非欧洲型的意识形态范畴。

正像一再说明的那样，中东的左派主义并不是对某种具体社会制度的明确表态，而是一种要千方百计地解决并解释经济和社会基础，即民族国家的物质组成部分的方法。旧的主观和热情的

^① 一些有关的观点已由戴维·金奇在《亚非运动，第三世界的意识形态和外交政策》一书（以色列大学出版社，耶路撒冷，1973年）中提出。

^② 马克西姆·罗丁桑的《马克思主义和穆斯林世界》（齐德出版社，伦敦，1979年），米歇尔·帕利斯特译。本书最先于1972年在巴黎问世，它包括作者有关此题目的多篇文章。英文版增加了一章结束语。

民族主义及其对历史的迷恋，已经丧失了许多夸夸其谈的热情，而它对于土地、语言和人们的文化特性、感情以及反对一切形式的帝国主义却加强了。

回到伊斯兰教与其说是为了虔诚的缘故回到宗教，倒不如说是一次对过去30年中已经发生的政治、经济和社会巨大变化的解释的探索，是一次在传统价值观的框框内根据社会自己的精神气质接受这些变化的探索。总之，民族主义并未消失或削弱，而是从非殖民化以来已经发生演变，通过其在经济和社会范畴的所获以及民粹主义的倾向而进入了一个新的更为成熟的阶段。相对而言，其结果是内部政治稳定，过去的15年中在阿拉伯世界尤其是如此，这已由军事政变的下降所表明。

中东意识形态的发展表明，一种改变了的对世界的看法、一个新的自我形象、一种更世故的对本民族历史和社会的看法已经出现。过去15年中在各地出版的著作表明，抛弃旧的欧洲形象、抛弃关于伊斯兰和伊斯林的陈词滥调的倾向越来越强；取而代之的是，他们力图摆出他们自己对历史和社会的见解。已经遭到批评和被摒弃的东方学专家的研究途径、观点和方法在中东和国外遭到抨击。爱德华·赛义德敢于攻击西方学者们的一些设想和先入之见的形象的适时著作《东方学》所造成的争论，最好不过地表明中东人们在探索一种对他们自己和他们的历史的更可信的解释。^①

最后，我们可以说，当代中东的政治和社会思想已经获取了新的社会和经济天地，而且已经在不同程度上将自己同传统的价值观及自己的文明之思想方式协调起来。仔细阅读每一章的导言和其中的摘录，可以充分了解各种类型的意识形态及其特殊的方式和表现形式。

^① 爱德华·W·赛义德的《东方学》（纽约佳作出版社，1979年）。用西方和中文语言写的有用参考书目见乔治·N·阿蒂耶的《当代中东1948~1973年》，一部经注释的文献选集（G·K·霍尔出版社，波士顿，1975年）。也可参见本书关于阿拉伯思想的章节的导言。

第一篇

中东阿拉伯国家的 政治和社会思想

第一章

中东阿拉伯国家的政治和社会思想导言

在民族主义于近19世纪末作为一种意识形态力量出现以前，差不多不存在独立的阿位伯政治思想学派。过去，中东的穆斯林知识分子不问其民族渊源，几乎无不试图按伊斯兰教关于政府与权力机关的概念来解释变化中的社会和政治形势。黎巴嫩和叙利亚的信奉基督教的阿拉伯人（特别是马龙派，其次是其他东正教派的成员）早在18世纪就对他们本地的历史和语言产生了兴趣。^①但穆斯林阿拉伯人则直至19世纪末20世纪初才经历了真正的民族主义觉醒。（很大一部分有知识的阿拉伯杰出人才，“尤其在叙利亚和伊拉克的这批人才，与其说是在法国和美国的学校和学院受的教育〔其重要性被过分强调了〕，还不如说是从奥斯曼连续的改革阶段建立起来的教育机构里获得他们的教育。因此，对许多事态的发展只有在这更广阔背景下才能得到充分的认识。”）^②穆罕默德·伊本·阿卜杜·瓦哈比（1703~1787）创立的瓦哈比运动并不是一个民族主义运动，而是一个宗教运动。甚至早期的民族主义著作，诸如《法里斯·尼姆尔宣言》及易卜拉欣·亚齐基的致阿拉伯人的诗（公元1879年），与其说是民族主义

^① 艾伯特·胡拉尼：《1798~1939自由时期的阿拉伯思想》（牛津大学出版社，伦敦、纽约，1962年），第55页及以下各页。

^② 伯纳德·刘易斯和P·M·霍尔特主编：《中东的历史学家》（牛津大学出版社，伦敦、纽约，1962年），第17页。

的呼吁，不如说是抵制狂热和接受新的人生观的规劝。公元1882年为驱逐土耳其人而在贝鲁特建立的秘密社团，因在穆斯林中得不到支持而自行解散了。^①

信奉基督教的阿拉伯人的民族主义努力存在着一个在奥斯曼帝国巴尔干领地上的基督教集团所没有的很大的不利条件：绝大多数阿拉伯人是穆斯林。被信奉基督教的阿拉伯人用作民族主义基础的语言及文化在与伊斯兰教的密切联系中得到发展并在奥斯曼统治下得到巩固。奥斯曼人巧妙地利用伊斯兰教关于政府及社会组织概念来建立他们自己的政治体制，并证明其正确。这种体制反过来成了伊斯兰教本身不可分割的一部分。即使在19世纪政教分离的速度大为加快的情况下，从宗教上证明其政治体制为正确的做法还是没有改变。奥斯曼帝国在理论上继续保证伊斯兰社会的基本原则——它的普遍性、信仰、整体性——以对付外来者。因此说，19世纪“现代派”政治思想的发展主要集中在土耳其首都伊斯坦布尔。它所关心的主要是伊斯兰政治概念对西方代议制度的适应能力。以易卜拉欣·希纳西、齐亚帕夏、阿里·苏阿维以及纳米克·凯末尔为主要代表的青年奥斯曼政治学派（1865）和19世纪政治家如海拉丁帕夏^②等人一道，试图在帝国一宗教国家的框架内将现代关于政府的概念同传统观念协调起来，但未取得结果。

在政治及意识形态转变的总过程下有一个基本的变化，这种变化逐渐地破坏了传统的穆斯林社会及其宇宙神教政府的经济及社会基础。仅仅改变奥斯曼政治制度解决不了因传统的社会政治制度瓦解而带来的社会和经济问题。扩大改革的措施是必要的，最终的解决办法是中央集权（1839年以后采纳）及民族主义。它

^① 西尔维亚·G·海姆编：《阿拉伯民族主义文集》（加利福尼亚大学出版社，加州，伯克利，1962年），第5页。

^② 海拉丁帕夏，突尼斯总理，1867年曾写过一篇《论政府》的论文。

为了一场新的社会政治改组提供了行政上及思想上的基础。土耳其的民族主义和非宗教主义（1908~1918年被青年土耳其党作为改组的原则来提倡）削弱了伊斯兰宇宙神教的政治基础，并促进了民族主义在奥斯曼帝国穆斯林中的兴起。导致1912年建立一个独立的阿尔巴尼亚国家的阿尔巴尼亚民族主义便是一个（胜于阿拉伯民族主义）衡量青年土耳其党的民族主义政策影响的极好例子。

土耳其政治特权阶层为改善其本民族的经济和社会状况而作的努力，只会加强阿拉伯人及其他少数民族建立他们自己的国家的决心。阿拉伯大地上的社会变革是有利于这种努力的。尽管这种变革来得很晚，但它同导致巴尔干地区一些独立国家的建立的奥斯曼帝国西部的社会变革并无本质区别。阿拉伯人有其自己的封建主、贵族、中产阶级、伊斯兰教法学者和地方长官（如黎巴嫩的夏哈比家族和琼卜拉特家族，加利利的扎希尔·乌麦尔和库尔德斯坦的巴班），他们扩大了自己对周围地区的控制并追求民族独立。^①

尽管他们为阿拉伯民族主义的最后进展提供了某种社会基础，但这些事态的发展同奥斯曼帝国内的整个中东的变革是分不开的。埃及于19世纪初公然蔑视苏丹统治而以一个独立的政治制度出现，对奥斯曼政府并最后对阿拉伯世界都具有深远的影响。重要的是应注意到：尽管埃及有时对阿拉伯人有吸引力，但它基本上是作为一个民族主义国家而发展的。它大体是在第一次世界大战以后举起阿拉伯民族主义旗帜的。有时强调的阿拉伯民族主义新思潮是在埃及取得国家的地位并逐渐形成埃及的政治体制的背景下发展的。但是，旨在为阿拉伯统一准备条件的阿拉伯民族

^① 主要家族如坦纽斯·西迪亚克家族，声称黎巴嫩应成为单独的独立国家。另一方面，在叙利亚、黎巴嫩甚至巴勒斯坦的集镇上出现了一个新兴的中产阶级。他们反对旧的封建结构，有时甚至引起内战（如1860年的黎巴嫩内战）。胡拉尼，第235页。参阅马尔科姆·H·科尔的《1860~1864年封建主义末年的黎巴嫩》（天主教出版社，贝鲁特，1959年）第3页及以下各页。

主义者的当代著作往往强调埃及民族主义中更普遍的阿拉伯特性而不是它的特殊方面。

穆罕默德·阿里(死于1849年)是现代埃及的奠基人。他不是阿尔巴尼亚人就是土耳其人的后裔。他在奥斯曼军队抗击法国人的时候来到埃及。法国人于1798年入侵了这个国家。他作为一个地方长官留了下来，夺取了大权并在1805年经苏丹认可当了总督。他终于开始制定一项雄心勃勃的军事、行政及经济计划，目的是要建立一个强大的国家，从而确保他抵抗苏丹可能发动的攻击的地位。若不是法国人击败奥斯曼人，穆罕默德·阿里很可能上不了台。有人或许会问：穆罕默德·阿里的努力如果没有为他的改革准备了条件的一系列内部社会变化作前提的话，他是否能建立起比较现代化的政治及军事组织。对1800年前埃及的研究可以为这个基本的问题提供一个相当有启发的答案。穆罕默德毕竟是一位贵族，没有人民群众的追随。他利用民众对马姆洛克家族越来越大的不满，击败了占统治地位的马姆洛克家族，取消了旧的封建秩序，并建立起其自己的国家。在这个国家里，新的地主阶级和小资产阶级成为居支配地位的社会力量。他所以有能力进行这些改革是由于埃及内部已经有了向更高级政治组织前进的准备。法国人的入侵是意味深长的，这并不是因为它表明了苏丹无力保卫一片穆斯林的领土（苏丹在不削弱其宗教权力的情况下已经丢失了许多据认为是穆斯林的领土，包括克里米亚和巴尔干半岛的一些地区）而是因为法国人的入侵促进了一个分崩离析的社会秩序的消亡和随后一个新的政治制度的建立。

奥斯曼政府仿效了穆罕默德·阿里的一部分最成功的改革，还把埃及这样一个正统的穆斯林国家作为一个例子来证明革新和变革并不会削弱伊斯兰教的信仰。埃及人（依然在形式上承认苏丹的宗主权，并把他看作伊斯兰社会的代表）反过来大量地借鉴了由青年土耳其党发展起来的思想。确实，埃及的和奥斯曼的知

识分子彼此间产生的现代化影响能对中东变革的进程产生一种新的见识，并对西方在该地区的影响作出恰如其分的估计。埃及对中东意识形态的发展作出的最重要的贡献是它的政治制度。这种政治制度决定了社会经济关系和文化关系的新模式。在不断增进的社会分化中以较为理性和世俗精神发展起来的这些关系，为未来的意识形态的发展提供了物质基础。因此，埃及为新型思想家的脱颖而出提供了最肥沃的土壤。

第一位有名望的思想家里法·巴达维·拉菲·塔哈塔维(1801~1873年)是一个古老的地主家庭的一员，这个家庭因穆罕默德·阿里的税收政策而丧失了财产。^①塔哈塔维受的是传统的伊斯兰思想教育，但也许是因他在巴黎逗留期间(1826~1831年)所受的思想影响，他对现实采取比较合理的看法，他考虑了受到地理限制的社团的想法和关于“国家的兴亡归于多种原因”的理论，并将它们与埃及社会联系起来。他的几本著作专门论述了埃及的历史、社会和对恢复埃及已经失去了的力量所必要的经济活动模式。由于强调塔哈塔维发展起来的思想主体的任何一个特定部分，他也许会被说成是一个民族主义甚至社会主义的先驱者^②。尽管塔哈塔维牢牢地坚持伊斯兰教的看法，他还是暗示，形势的变化已经改变了社会的性质和政府的功能^③。

塔哈塔维的哲学是包罗万象的，足以为智力的发展提供坚实的基础。但是近代埃及和阿拉伯人的思想无法沿着这样的路线成

① 安瓦尔·阿卜杜·马立克：《当代阿拉伯文集》(巴黎，塞耶出版社，1965年)第34页中把塔哈塔维描绘成一个地位低下的秘书，以表明那些合理的思想和社会主义产生于下层阶级中。但是，胡拉尼指出，塔哈塔维具有一个传统的伊斯兰教观点，他强调伊斯兰教法具有高于统治者的权威。胡拉尼，第73~74页。参见易卜拉欣·艾卜·鲁高德的《阿拉伯对欧洲的再发现》(普林斯顿大学出版社，新泽西州，普林斯顿，1963年)第42~62页及第166~167页。

② 这似乎是阿卜杜·马立克的情况，他的文集一开头就摘引了塔哈塔维关于劳动的价值的著作中的一些话。

③ 胡拉尼，第76页。

熟起来，这主要是因为欧洲人卷入了埃及。英国于1882年对埃及的占领刺激了反西方民族主义的兴起，也歪曲了塔哈塔维哲学中的积极方面。它最后迫使民族主义重新回到伊斯兰教，作为能够维护埃及社会的完整和特性的唯一意识形态力量。因而，英国人为使埃及社会或政治结构现代化而作的努力都可以很容易地被理解为十之八九将破坏埃及社会的文化和特性。这种状况影响了阿拉伯世界的变革和现代化的整个进程。

伊朗和土耳其这样的独立国家有一种幻觉，以为他们可以随意地决定从西方获取什么。由于政治主权和一个相应的民族特性的保障，他们可以贬低伊斯兰教传统的意义，抵制穆斯林神学家们对效法非伊斯兰世界制度的反对。^①而没有这种保障的埃及只能利用伊斯兰教来动员公众的支持。因此，伊斯兰教的改革（在中东有深远的结果）在埃及找到发展的沃土，这是很好理解的。乌拉比起义促使了英国于1882年对埃及的占领，使反西方的民族主义情绪进一步高涨。

英国在埃及的政策，尽管在考虑文化统治的动机上远不及诸如法国在阿尔及利亚和其他地区的政策，但看来还是对埃及的文化特性造成一种威胁。贾迈勒丁·阿富汗尼（1839~1897年）对埃及发展的深刻影响，主要可以通过他的关于伊斯兰教改革的思想对唤醒穆斯林社会并加强其对英国的政治抵抗的潜在可能来解释。阿富汗尼的泛伊斯兰主义、立宪主义及反抗克迪夫统治（此

^① 伊斯兰教是否卷入穆斯林大众中掀起的民族主义运动，主要取决于那些国家人民的政治地位。伊朗和奥斯曼帝国（以及后来的土耳其）享有独立，可以采取非宗教的政策，因为他们的民族特性基本上被一个民族领土国家的政治考虑所确定。但是，沙俄时期的土耳其人民并没有获得独立，所以在试图改革和从内部启发他们各自的居民的同时，他们不得不依靠伊斯兰教来发展一个民族特性的观念。这个有关政治独立的问题，对解释在伊斯兰世界掀起穆斯林改良运动（没有在伊朗和土耳其出现）有很大帮助。塞奇·A·曾科夫斯基的《泛土耳其主义和伊斯兰教在俄罗斯》（哈佛大学出版社，马萨诸塞州，剑桥，1960年）一书第9页写道：“土耳其的民族复兴是以穆斯林的文化复兴为前导的。”

人早已准备屈服外国的要求)均出于他的宗教—政治信念。穆罕默德·阿卜杜(1849~1905年)是阿富汗尼的一个亲密朋友和追随者,一面坚定地致力于捍卫其社会的完整,一面试图不从物质力量而从“潜伏在这种物质力量之下的一种智力的、社会的及伦理的能动力对一个不再适合现时代的伊斯兰教上层建筑的挑战”的角度来设想西方的威胁。^①在阿卜杜的晚年,他已经以反对暴力行动,包括乌拉比的办法而出了名。他同哲学问题打起了交道,不再过问政治。

阿富汗尼、阿卜杜和后者们的门生拉希德·利达(1886~1935年)、卡西姆·阿明(1849~1905年)、以及其他一些思想家的思想通常被看作构成伊斯兰改革运动的核心。^②他们不同程度地强调了以自由探究和推理(开创伊智提哈德时期)、自由意愿及在新的形势下对伊斯兰学说重新解释的必要性。他们还辩论了信仰和科学的问题,始终确信伊斯兰教有适应现代形势的能力。他们的努力旨在使穆斯林国家摆脱落后状况并通过积极努力恢复它们精神上 and 物质上的活力。伊斯兰改革运动为一小部分上层知识分子中的认真思考敞开了大门,但没有明显地深入到群众中去。相对地它在土耳其人和伊朗人中仍然没有产生什么影响。这主要因为,就前者来讲,改革是以政治行动和对西方思想中的实证主义科学方法的公开接受来得到保障的。

阿卜杜的思想在阿拉伯世界引起延续不断的兴趣和争论。1897年,拉希德·利达离开了他的故乡叙利亚来到开罗。在那里他出版发行了评论性刊物《灯塔》,直至1935年他离开人世。利达除了扩展阿卜杜的思想外,还写了许多文章和书,并参加各种

^① 纳达夫·萨夫朗:《埃及在寻找政治共同》(哈佛大学出版社,马萨诸塞州,剑桥,1961年),第63页。

^② 马尔科姆·H·科尔:《伊斯兰教的改革,穆罕默德·阿卜杜和拉希德·利达的政治和法律理论》(加利福尼亚大学出版社,加利福尼亚州,伯克利,1966年)。

各样的宗教组织活动。阿卜杜·拉赫曼·卡瓦克比（1849~1903年），一个来自叙利亚，反对苏丹阿卜杜哈米德专制的库尔德人，为《灯塔》杂志撰过稿，也写过两本书——一本关于伊斯兰教的未来，另一本论述专制主义。他的主要政治贡献在于他要求伊斯兰社会的大权应由他认为比土耳其人更出色的阿拉伯人来掌握，

“哈里发”应从阿拉伯人中挑选，埃及的统治者也可能是这样。^①阿卜杜的改良主义思想在一部分宗教人士中得到了积极的支持；例如阿里·阿卜杜·拉齐克在1925年就声称，伊斯兰教是与政治和社会成见无关的，并指出了“哈里发”职位的非宗教性基础。再如1950年，哈利德·穆罕默德·哈利德曾向宗教的教条主义和保守主义发起猛烈的抨击。

相对于伊斯兰改革运动的穆斯林兄弟会，要求在开始实施实际的经济和社会发展计划的同时，恢复伊斯兰教的原始形式和精神。穆斯林兄弟会的发言人包括哈桑·班纳、兄弟会创始人穆罕默德·赫扎利、萨义德·库特勃及穆斯塔法·西拜。

在穆罕默德·阿卜杜的原教旨主义哲学观的指引下，伊斯兰改革运动失去了对现实政治的积极兴趣。新的富于战斗性的一代把民族主义变成动员民众支持为从英国人那里赢得独立而斗争的工具。这场运动的领导者是“乌拉比小组”，阿卜杜拉·纳迪姆（1843~1893年），新闻工作者穆斯塔法·卡米勒（1874~1908年）以及华夫脱党领导人萨德·扎赫鲁勒。他们是一批下层知识分子，主要对政治行动感兴趣。他们的著作以争论为主要方向，并没有什么深度，也没有什么知识价值。而这种富有战斗性的民族主义（穆斯塔法·卡米勒阐述得非常之好）后来也变得一般化了。

19世纪末20世纪初，埃及经历了另一批知识分子掀起的高潮。他们构成自由民族主义者和人文主义思想流派的主要力量。这批

^① 海姆：第26~29页；胡拉尼：第271~272页。

人中最负盛名的是艾哈迈德·卢特菲·赛义德（1872~1964）、陶哈·侯赛因（生于1889年）、穆罕默德·哈桑宁·海卡尔（1889~1956年），易卜拉欣·马兹尼（1889~1949年），陶菲克·哈基姆（1889年生）以及“社会主义者”萨莱曼·穆萨（1887~1959年）。可以说，现代化所需的知识正是通过这批人的出版物进入埃及，最后进入阿拉伯世界的。^①这些人讨论了主要在埃及文化、历史、特性的范围内的诸如立宪主义、自由主义、现世主义、现代化及伊斯兰教的改革等基本问题，他们不是用有限的政治眼光而是透过广阔的哲学和人类的背景去观察埃及的民族主义。在许多情况下，他们力图把埃及和西方文明视为同一。但是这批人只代表了少数人的看法，很多人属于富有的上层集团。在某些情况下，他们支持君主制度并有支持英国人的意思。

1922年埃及获得形式上的独立及1923年颁布的宪法，并没有改变埃及人思想的双重性。华夫脱民族主义运动在同英国人的斗争中失去了许多进步特色，但它增加了自己的战斗性。自由主义者反过来变得没有什么影响，并且渐渐地离开了政治生活的主流。

说来奇怪，由于英国建立了通讯网络和改组行政机构和教育，它的占领反而促进了埃及经济和行政制度的现代化。所有这些改革最后给埃及提供了一个有组织的实力基础，使埃及得以提出充当阿拉伯世界领袖的要求。因而，直至第一次世界大战为止，阿拉伯世界意识形态的发展主要集中在埃及，并以埃及的民族主义为中心。

较为系统的思想意识一直到第一次世界大战结束才在肥沃新月地带出现。由巴特鲁斯·巴斯坦尼、哈利勒·喀尼姆、乔尔杰·扎伊丹及纳吉布·阿祖利等信奉基督教的阿拉伯人提倡的阿拉伯民族主义虽对某一种阿拉伯意识有其吸引力，但它在穆斯林中

^① 萨夫朗、胡拉尼、贾马勒·M·艾哈迈德的著作《埃及民族主义的智力来源》（牛津大学出版社，伦敦、纽约，1960年）主要论述这些作家和思想家。

得到的响应较小。早在1904年~1905年间，信奉基督教的阿拉伯人就要求给一个穆斯林—基督教阿拉伯国家以独立，他们把阿拉伯国家的落后归咎于土耳其人。信奉基督教的阿拉伯人终于开始更多地从一个同西方相联系的独立的叙利亚尤其是黎巴嫩的角度而不是从一个以大马士革为中心的单一的大阿拉伯国方面去考虑。除了在开罗以外活动的少数人，如卡瓦克比等人，肥沃新月地带的阿拉伯穆斯林在青年土耳其人的政策（欲将帝国变成集中制的民族主义和非宗教的土耳其国家）于1908年变得明朗以前，对脱离奥斯曼帝国没有表现出什么兴趣。阿拉伯人的反应是在1908年以后，以成立一系列保护阿拉伯人利益的社团的形式表现出来。① 一个阿拉伯人大会在1913年终于在巴黎举行。会议要求给予阿拉伯地区以某种程度的自治和权力下放。“喀塔尼亚”、“法塔特”等多半由军官们于1908年以后组成的秘密团体，看来倾向于阿拉伯的独立。即使在这种情况下，一部分军官仍欲在奥斯曼帝国之内维护穆斯林的团结。②

这些活动导致沙里夫·侯赛因与英国签订协议以及后来于1916年的反叛。这断绝了阿拉伯与奥斯曼帝国的联系，并被看成是为奥斯曼帝国垮台后阿拉伯国家的独立铺平了道路。但是肥沃新月地带除了1920年到1921年这段非常短的日子以外，并没能赢得独立，也没有统一在一个阿拉伯国家之下。这块地区被法国人和英国人瓜分了：法国人确立了对叙利亚和黎巴嫩的委任统治；英国则获得了对埃及的全部控制，还确立了对巴勒斯坦、外约旦及伊拉克的委任统治。英国答应促进犹太人移居巴勒斯坦，并建立起一个犹太人的民族家园。只有阿拉伯半岛上的沙漠心脏地带汉

① 赞恩·N·赞恩：《阿拉伯—土耳其关系及阿拉伯民族主义的出现》（生活出版社，贝鲁特，1958年），第80页。

② 马吉德·卡杜里：《阿齐兹·阿里·米斯里和阿拉伯民族主义运动》，《中东事务》第四期，艾伯特·胡拉尼主编，圣安东尼学院论文第17号（牛津大学出版社，伦敦、纽约，1965年）第140~163页。

志是自由的。就这样，在肥沃新月地带被西方“出卖”了的阿拉伯人，在政治上被置于同埃及一样的从属地位，最终他们被迫根据争取独立、反抗犹太人迁往巴勒斯坦的斗争情况，而不是根据其内部的形势来形成他们的意识形态。在东方，阿拉伯的领导权掌握在一小批在奥斯曼学校受过教育的军官和官僚手中，他们常常借用青年土耳其人关于民族主义的思想。这种趋向在萨蒂·胡斯利的著作中尤为明显。

现代的阿拉伯民族主义意识形态特征出现于1919年以后。民族主义运动的基本思想是，阿拉伯人组成一个单一的国家，一个有着从大西洋一直延伸到印度洋整个地区的共同的文化和语言的政治实体。伊斯兰教反过来具有阿拉伯特性，而且实际上是阿拉伯民族特性不可分割的一部分。依靠历史，赞美过去和每一件哪怕是同阿拉伯人稍有关系的事情，以及穆斯林传统的全盘阿拉伯化，是这一类民族主义的必然结果。在较著名的阿拉伯民族主义倡导者中有萨提·胡斯利和阿卜杜拉·阿莱利。后者为了贬低本地和地区的民族主义、支持更为广泛的阿拉伯主义的出现，甚至同埃及知识分子进行了论战。他们强调伊斯兰教在形成阿拉伯国家中的政治作用，但也捍卫使阿拉伯社会现代化所必要的改良主义原则。另一方面，穆斯林兄弟会接受伊斯兰教以及恢复以其最初的原则作为其基本教义的状态，抵制建立一个有着民族主义的但在职能上分化的政治制度的阿拉伯国家的思想。非宗教构成土耳其民族主义不可分割的一部分，尽管已经实施了，却被穆斯林阿拉伯人斥之为跟他们的民族主义格格不入。主要以安东·萨阿德（1904~1949年）为代表的非宗教的地区民族主义与阿拉伯民族主义在叙利亚和黎巴嫩发展起来，并同其他阿拉伯国家的发展齐头并进。萨阿德的民族主义强调在叙利亚和黎巴嫩居住了数千年的民族集团的共同文化和历史。他提议建立一个基于本土文化的独立国家。

与民族主义比较，由一些城市小团体促进的社会主义和共产主义运动在1918~1952年间的阿拉伯世界相对来说不太重要。

大部分阿拉伯国家在第二次世界大战后都赢得了独立。这些新生国家的边界线主要根据托管国强行制定的行政区域来决定。由占领国培植起来的脆弱的地方新特性(如伊拉克和约旦的特性)由于集团结盟以及在1920~1945年间发展起来的民族、教育和官僚的制度而得到加强。这些往往加强阿拉伯世界内的分离主义倾向。照阿拉伯人的说法，西方有意识地阻挠阿拉伯民族主义实现其目标。它使阿拉伯人不团结和衰落。这样它一有机会就能重建其统治。英国—法国—以色列于1956年对埃及的进攻增加了上述说法的可信性。

以色列在巴勒斯坦前委任统治地作为民族国家的建立以及阿拉伯在1948~1949年战争中的失败，接着西方把阿拉伯国家拉入军事条约(诸如中东防御组织以及后来成为中央条约组织的巴格达条约组织)的活动，增加了阿拉伯对西方的怀疑。阿拉伯人认为，一个强大统一的能够维护其独立并创造出一个现代社会的阿拉伯国家，不仅能反抗外来的入侵，而且能在世界事务中起主要作用。

阿拉伯联盟(1945年)未能实现持久的团结，增加了迅速成长起来的阿拉伯知识界中的不安全和失意感。导致1952年埃及君主政体倒台的革命是这些政治上和心理上失意的最富戏剧性的结果之一。起初，这场革命与其他阿拉伯的军事政变没多大不同。英国人撤走、苏伊士运河国有化以及1956年英、法、以远征失败后，它进入了一个新的阶段。加麦尔·阿卜杜勒·纳赛尔在一夜之间成了能够洗刷过去一切羞辱和恢复阿拉伯民族自信和自豪的阿拉伯英雄。阿拉伯所有其他领导人很快地丧失了他们的形象，尤其是在纳赛尔确立了他的中立主义集团三巨头之一的地位之后。

纳赛尔和他的同伴的上台，也是一场极其重大的社会变革。他们是政府办事员和小商人的儿子，代表了知识界中的社会下层，表现出同群众的虔诚相似的宗教态度。有社会、经济和教育发展的思想支持的这种虔诚能够动员群众共同具有领导人的政治思想并谴责他们的敌手。^①埃及革命引起的社会和政治变革给（以独立为目标的）阿拉伯民族主义确定了一个新的方向，将其转变为（导向实现内部现代化和统一的）阿拉伯主义，并把埃及作为其代言人。

阿拉伯主义强调阿拉伯人文化、历史与理想的类似性，缩小他们间的差异。阿拉伯主义倚重伊斯兰教，把它作为阿拉伯人的一种感情上的联系，但不把它用作政治组织的一种原则。鉴于它的定义是由埃及各类团体确定的，阿拉伯主义逐渐吸收或取代伊斯兰主义和形形色色的地区和地方民族主义。

埃及于1961~1963年采用了国民经济计划，开始实施一个完全社会主义的发展纲要。因而，在不失其民族主义特征的情况下，阿拉伯主义将其范围扩大到包括社会主义。阿拉伯社会主义实质上是一种激进形式的中央集权下的经济统制，多半依赖官僚和知识分子而不是依靠工人或农民来执行其纲要。它反对共产主义，并且是实现建立统一在一个阿拉伯国家内的先进社会这么一个目标的工具。社会主义被纳赛尔用来在整个阿拉伯世界建立据认为是统一前提的一致社会结构和政治制度。

^① 例如，在一篇抨击复兴党为无神论者的演讲中，纳赛尔宣称：“这场革命是人民的革命。革命的领导人来自人民，宗教构成了限制每个人行动的框框。某件特定的事之所以是可做的，是因为它是正确的。而另外一件事之所以是不可做的，是因为它是不道德的。虔诚是宗教的基础。在此基础上，这场革命凝聚民心，为消灭剥削和专制，为取消阶级差别，为给每个人自由，向前推进，使他们具有自由意愿并沿着自己的道路奋勇前进，找到诚实和体面的工作……如果那些统治叙利亚的人认为宗教人士的思想是腐朽的，我们要正告他们，那些无神论者的思想才是腐朽的。一个相信宗教的人民会响应无神论者领导人，这是决不可能的。”见加麦尔·阿卜杜勒·纳赛尔的演讲及对记者发表的谈话录，1963年1月~12月（开罗，埃及新闻部，1964年）第187~188页。

阿拉伯联合共和国的影响主要是纳赛尔感人的超凡魅力、这个国家组织得较好的政府、内部的凝聚力和完整性的结果，这些是在为发展一个现代国家150年的工作中形成的。确实，现代国家的地位使埃及具有为统一和从而为控制其他阿拉伯国家而发动其意识形态运动的物质基础。

1956~1967年这段时间，埃及如同它的过去一样，再度成为阿拉伯世界智力的和意识形态的中心，其思想这时围绕着阿拉伯主义—纳赛尔主义转动。1956年苏伊士运河的国有化既是象征又是真实的民族独立的宣言。它使纳赛尔能将阿拉伯主义及其民族主义和社会主义的组成成份上升为一种全体阿拉伯人的潜在的普遍的意识形态。然而，这种思想意识的主要着力点是“寻找自我”。其表现形式如雅克·伯奎所说，是在冲动—爆发、咬文嚼字和自我陶醉之间的轮流交替。^①

与此同时，经济的发展明显地是通过国家各种规划机构所提出的计划指导对工业，教育及社会服务等方面的投资开支。这首先在埃及然后在其他阿拉伯国家扩大了不仅是官僚而且是专业人员的人数。来自埃及的技术人员、学校教师和其他各种受过培训的人员开始在其他所有的阿拉伯国家工作，取代了在那里的许多西方专家。因此，埃及不仅是阿拉伯世界其余地区的政治领导及意识形态的渊源而且还成了他们的技术知识、劳力的来源。尽管有一种离心力量存在，但纳赛尔主义看来在各个层次起着统一力量的作用。例如在叙利亚和伊拉克的复兴党是反对纳赛尔主义及其牌号的阿拉伯主义的，但它的非难所产生的影响如同左翼的巴勒斯坦组织一样是有限的。

^① 《走向当代的阿拉伯文化》，《世界历史手册》第14期（1972年）783页以下各页。有关阿拉伯思想的一般看法可在阿卜杜拉·拉鲁伊的《当代阿拉伯思想意识》一书（F·马斯贝鲁出版社，巴黎，1967年）中找到。一篇由迈克尔·卡迈勒撰写的最早刊载在《文学》（1973年1月）杂志上的述评佳作被翻译成法语，《当代埃及思想的现代主义和文化遗产之间的对话》，《工作和日子》杂志第461期（1973年）第53~71页。

纳赛尔的阿拉伯主义所提供的相对的意识形态的统一由于埃及、叙利亚和约旦在1967年战争中遭受的惨败和领土的丧失而被破坏。这场战争,如本书其他章节已作的说明,削弱了纳赛尔主义的基础,使其他各种思想意识得以抬头。左派激进主义和穆斯林原教旨主义这两种思想潮流作为取代纳赛尔牌号的民族主义和社会主义的竞争对手出现。阿尔及利亚和巴勒斯坦解放组织在这一意识形态的发展中扮演了主要角色。1962年7月3日阿尔及利亚革命使这个国家从法国人那里获得独立(部分是由于纳赛尔的援助),实际上产生了另一种可选择的、比纳赛尔主义更激进的革命及社会变革形式。^①胡阿里·布迈丁于1965年取胜原领导人本·贝拉,用一种基于伊斯兰教圣战者观点对阿尔及利亚革命的新解释取代了本·贝拉的半现世主义—社会主义的看法。阿尔及利亚革命的思想意识还获得了法兰兹·法依在他的《大地的不幸》一书中所展示的自我拯救的暴力哲学。这本书拥有广大的读者并被阿拉伯和非洲地区的激进人士所接受。

1967年战争还使法塔赫得以兴起,正如本书其他章节某些细节所描写的那样,使其能够实现对巴勒斯坦解放组织的控制。由逊尼派穆斯林控制的法塔赫像马克思主义的巴勒斯坦组织(解放巴勒斯坦人民阵线和解放巴勒斯坦民主人民阵线)一样,变得亲近阿尔及利亚。这两个组织赞成社会主义和国际主义甚于赞成阿拉伯主义和民族主义;它们的领导人早在1966年就已经对纳赛尔主义及纳赛尔本人不抱幻想。穆阿迈尔·卡扎菲在他的《绿皮书》中描写的利比亚式的伊斯兰原教旨主义,在意识形态方面更接近阿尔及利亚而不是靠近被这位利比亚领导人看作其榜样的纳赛尔。1969年利比亚君主制度的推翻及共和国的建立,在阿拉伯

^① 一些人发现了欧洲对阿尔及利亚革命强有力的社会主义和马克思主义影响,见罗奇迪·法卡《马克思主义社会学在阿拉伯世界的反应》(P·热瑟出版社,巴黎,1974年)。

世界产生了一个有影响的新的意识形态中心。这些事态发展表明，阿拉伯世界的意识形态演变已完成了安努尔·阿卜杜勒·马立克所称的国家建设阶段^①。它现在正向一个社会阶段前进，将注意力从阿拉伯的民族转移到阿拉伯的社会^②。

1967年战争几乎被大部分学者公认为阿拉伯世界政治和意识形态的历史分界线。这次战争打破了老民族主义的伟大和不可战胜的主观前提，使人们可以对阿拉伯社会的弱点和强点进行较为客观和不带偏见的分析。^③ 第一步，是左派作家如伊莱亚斯·默尔库斯要求对阿拉伯世界和民族主义本身采取比较批判的看法。伊莱亚斯·默尔库斯曾对阿拉伯民族主义之父萨提·胡斯利在这个问题上的主观意见进行过批评。同时，萨迪克·贾拉勒·阿兹姆在一本引起许多争议的书劝告阿拉伯人应从自己的过失中寻找1967年战败的解释，而不是归罪于他人。^④ 以色列第一次被当作一个有着强大的军队和一个既成体制社会的现代国家，而不是作为一个历史失常的产物来研究。受阿拉伯人控制的以色列共产党（拉赫派）称以色列是一个民族国家，称这一事实需要充分考虑。

这场战争还结束了痛苦、狂热、狭隘及常常是肤浅地关注自我（区别于“回归自我”）的状况，迫使许多阿拉伯作家和思想

① 《当代阿拉伯政治思想》（塞耶出版社，巴黎，1970年）第17页。关于阿尔及利亚革命的内部观点，见毛夫德·F·埃劳恩的《日记，1955~1962》（巴黎，1962年）。

② 在巴萨姆·蒂比的《第三世界的民族主义在阿拉伯的例证》（欧洲出版社，法兰克福，1969年）一书中对此有精彩的分析。在蒂比的论述阿拉伯左派的著作中也有一些评论民族主义的精彩段落。见《阿拉伯左派》（欧洲出版社，法兰克福，1969年）。关于民族主义的比较，见肖洛莫·埃维纳利的《以色列和阿拉伯民族主义的政治及社会方面》一文，收入尤金·凯门考主编的《民族主义：一种思想的性质和演变》（澳大利亚国家大学出版社，堪培拉，1973年）第100~122页。

③ 见罗伯特·斯普林鲍格《论阿拉伯主义的兴衰》一文，载《澳大利亚展望》第31期（1977年）第92~109页。关于民族主义的一般看法，见安东尼·D·S·史密斯的《20世纪的民族主义》（马丁·罗伯逊出版社，牛津，1979年）。

④ 《战败后的自我批评》（贝鲁特出版社，1968年）。阿兹姆在另一本书中批评了宗教思潮后即被驱逐出黎巴嫩。

家开放自己，使他们同外部世界联系起来。^①他们开始发现伊朗人、土耳其人和世界上其他穆斯林。他们过去曾长期地漠视或者看轻这部分穆斯林，但同时又以阿拉伯主义的名义强占了这部分穆斯林的知识分子和他们对伊斯兰教的艺术贡献——他们曾在阿拉伯暗淡无光的日子里，代表了伊斯兰教达一千年之久。阿拉伯人终于开始认识到他们面临的问题不完全是来自同以色列的斗争或者来自西方殖民主义，而且还来自直接根源于他们自己的社会结构和组织的众多因素。

这些发现一方面促进了科学社会主义或者马克思主义的发展，另一方面也刺激了伊斯兰社会主义即以新的有力形式出现的原教旨主义的发展。马克思主义主要是由巴勒斯坦组织中的激进的马克思主义派别所提倡。^②这些组织的领导人乔治·哈巴什和N·哈瓦特迈提出的看法是，阿富汗尼等人过去所说的民族主义和伊斯兰改良主义有助于继续旧的阶级制度和维持其特权。新的社会主义不得不从社会划分为不同阶级这一事实开始，并依靠合理的、批判的真正的社会主义思想意识。一些新马克思主义者称，社会改良主义如同斯大林主义一样，实际上阻碍了真正的发展。阿拉伯共产党要求从苏联的影响下解放出来，以发展他们自己的战略。^③根据新马克思主义的观点，纳赛尔主义和复兴党社会主义是伊斯兰现代主义的继续。这些实际上开始被叫作阿拉伯新左派的意见，表现了巴勒斯坦解放组织尤其是该组织中为马克思主义讲话的信基督教的领导人即哈巴什和哈瓦特迈的强烈的

① 阿诺德·霍丁格：《阿拉伯激进主义的深度》，载《外交》季刊第51期（1972～1973年）第491～504页。

② 见奥利维埃·卡雷撰写的精彩的比较文章《1967年6月以来的近东阿拉伯政治思想的演变》，载《法国政治学杂志》第23期（1973年）第1046～1079页。

③ 见巴萨姆·蒂比《阿拉伯左派的起源，一个批判性的观点》，载爱德华·塞义德和弗艾德·苏莱曼主编的《今日阿拉伯》（论坛之友出版社，俄亥俄州，哥伦布，1973年）第31～42页。另见瓦利德·卡齐哈的《阿拉伯世界的革命性转变：哈巴什和他的同志从民族主义到马克思主义》（圣·马丁出版社，纽约，1975年）。

世俗倾向。说也奇怪，巴勒斯坦的马克思主义者因为试图同时实现社会主义和民族或爱国解放的目的并因为未能遵循马克思主义的历史阶段而受到一些阿拉伯共产党的批评。以亚西尔·阿拉法特领导的法塔赫为代表的巴勒斯坦解放组织的大部分成员仍然未对马克思主义明确表态，并且在实际上他们更接近阿尔及利亚甚至可能是伊朗的伊斯兰革命的社会主义观点。阿拉伯新左派对保守的阿拉伯民族主义和社会主义的批评，在哈巴什和哈瓦特迈领导的巴勒斯坦激进派加强对抗并于1970年与约旦军队发生冲突中遭受重大损失后，变得更加激烈。

复兴党也渐渐趋向左派，该党理论家M·阿弗莱克认为巴勒斯坦人的斗争是阿拉伯统一得以建立的途径。这一看法实际上是与巴勒斯坦解放组织不使巴勒斯坦人卷入阿拉伯政治的政策相反的。因此，尽管双方在政治和军事上仍有密切的合作（叙利亚和伊拉克有他们自己的巴勒斯坦突击队），但在意识形态方面，巴勒斯坦解放组织与复兴党政权之间的关系却变得相当冷淡。与此同时，复兴党内一个持有不同意见的马克思小组在雅辛·哈菲兹领导下对复兴党明确表示不满，并导致该党接受更左的纲领。但这并没有令复兴党内的马克思主义者满足，他们继续成立革命的阿拉伯工人党，并宣布自己完全脱离复兴党。哈菲兹声称纳赛尔主义有一个马克思主义的倾向（纳赛尔的1962年《全国行动宪章》包含了一些马克思主义的观点），试图以此将纳赛尔主义的党派尤其是在黎巴嫩的那些党派引入马克思主义的主流。^①与此同时，通过合并纳赛尔主义者的社会主义联盟，纳赛尔主义力量联盟等五个纳赛尔主义者组织，于1974年在黎巴嫩组成了阿拉伯社会主义

^① 塔里克·Y·伊斯梅尔在《阿拉伯左派》（锡拉丘兹大学出版社，纽约州，锡拉丘兹，1976年）一书中对这些问题有广泛的论述。伊斯梅尔分析了左派主义的产生与民族主义的关系，并介绍了从有关意识形态的著作中摘录的一些内容。关于阿拉伯思想的更早、更普遍和传统的看法，见马吉德·哈杜里的《阿拉伯世界的政治趋向》（约翰·霍普金斯出版社，巴尔的摩，1970年）。

联盟。这样就给幸存下来的纳赛尔主义定下了一个左的方向。

阿拉伯新左派很快陷入对边缘问题和涉及对古巴革命、越南、非洲问题等看法的讨论而失去与阿拉伯世界现实的接触。阿拉伯世界的真正问题，如阿卜杜勒·拉劳伊所说的那样，并不是在大学或者是其他固定机构里，而是在人民的日常言谈中以及在报纸中引起争论^①。

但是，复兴党的总部在1966年出现左倾，在阿萨德掌管了叙利亚大权之后开始分裂，并在意识形态上采取了较为温和的立场。伊拉克分部仍走自己的道路，坚持其表面上激进的立场。其他效法欧洲社会民主主义的社会主义党派没有表现出什么能动性^②。另一方面，纳赛尔于1970年9月逝世，埃及在安瓦尔·萨达特走上国家领导岗位之后，引人注目地转而采取中间道路，实行自由的经济政策，推倒了由纳赛尔建立起来的社会主义——中央集权的经济统制大厦的很大部分。

还有两件并无联系的大事使阿拉伯意识形态的发展有了新的方向。首先是石油价格的上涨使一些迄今只是无足轻重地参与阿拉伯政治的边缘小国能够获得不断增长的势力，使它们能对巴勒斯坦人和其他已建立的国家施加影响。埃及于1978年被赶出阿拉伯政治圈之后，沙特阿拉伯成为保守的阿拉伯主义和伊斯兰主义的主要代言人，这种说法是不错的。沙特人开始向其他阿拉伯和穆斯林国家赠款和贷款。这类援助加上在产油国工作的工人的汇款使许多阿拉伯国家中产阶级的收入和人数都有了大幅度增长。

第二件大事是1973年的10月战争和以石油为武器反对美国及

① 《阿拉伯知识分子的危机：传统主义或历史主义》（F·马斯贝鲁出版社，巴黎，1978年）第105页以下各页。

② 详见关于复兴党各节；另见沙米·A·汉纳和乔治·H·加德纳主编的《阿拉伯社会主义：文献通论》（E·J·布利尔出版社，莱顿，1969年）及阿卜杜勒·莫加尼·赛义德（其中一节由M·沙米尔·艾哈迈德撰写）的《阿拉伯社会主义》（布兰福德出版社，伦敦，1972年）。

其他国家。正如M·H·海卡尔指出的那样，埃及和叙利亚军队对以色列取得的最初胜利不仅在阿拉伯人自己的心目中恢复了阿拉伯人的名誉，而且还产生了一代自信的阿拉伯新人。^① 被证实的石油武器的效果，增强了已确立的中产阶级的威望和自信，并把沙特阿拉伯的领导地位神圣化了。石油资金还成了意识形态辩论的主题，因为左派认为，储存在西方银行里的钱是阿拉伯人无从控制并为非阿拉伯人的利益服务的。

沙特阿拉伯的兴起、萨达特对纳赛尔主义的放弃和同苏联人的分离似乎改变了阿拉伯世界意识形态的均衡，变得有利于社会保守派和穆斯林的虔诚派。尽管马克思主义已经被阿尔及利亚、叙利亚和伊拉克的知识分子部分地接受和推广，但却被保守的伊斯兰主义者描绘成与伊斯兰教格格不入，并受到他们的猛烈抨击^②。叙利亚的穆斯林兄弟会从事反对复兴党人统治的斗争，他们指责复兴党通过一项非宗教主义政策来削弱伊斯兰教的基础，并指责执政的阿拉维族少数人控制至高无上的政治大权。然而，叙利亚和伊拉克的复兴党已经大大地限制了本地共产党的活动。但是他们或是为了讨好苏联，或是为了寻找意识形态的指导，有时毫不犹豫地同马克思主义知识分子和党派进行合作。比如叙利亚的阿萨德就把富有经验的巴克达什领导下的共产党包括在受复兴党支配的全国进步战线（最后共产党分裂成两派）之中。在伊拉克，共产党总书记阿齐兹·穆罕默德参加了全国进步战线，但未能发展他的党。事实上，伊拉克政权自从苏联入侵阿富汗以来，

① 阿拉伯世界在1973年战争后的形势由阿拉伯知识分子默尼夫·拉扎兹（复兴党创始成员）、M·H·海卡尔（《金字塔报》前任主编）和A·优素福（解放巴勒斯坦人民阵线代表）在1975年10月17日~19日在芝加哥举行的阿拉伯—美国大学毕业生年会上提出讨论。讲话稿摘录刊登在《种族与阶级》杂志第17期（1976年）第3号，第253~280页。

② 见希蒙·沙米尔的《马克思主义在阿拉伯世界：埃及和叙利亚政体实例》，文载肖罗摩·埃维纳利主编的《马克思主义种种》（尼杰霍夫出版社，海牙，1977年）第271~278页。

加强了对共产党人的监视。在黎巴嫩，共产党是活跃的。它是左派战线的一员。但在1975~1976年的内战中，它失去了基督教徒的支持，现已变得软弱无力。在埃及，共产党人不多，但很有影响。他们是以民族进步党内的哈立德·毛希丁为代表的。民族进步党在1976年曾获得20万张选票。他们常常同纳赛尔主义者联盟，并在商会和大学中得到一些支持。只有南也门的也门社会主义党紧紧追随着苏联的马克思—列宁主义路线。

石油美元流入阿拉伯世界以及安瓦尔·萨达特在埃及实行自由经济政策引起的阶级分化的加剧，加速了阿拉伯世界在意识形态上包括伊斯兰教和非宗教主义方面围绕伊斯兰主义的两极分化。它不同程度地包括民族主义、阿拉伯主义和左派运动。与此同时，萨达特于1977年对耶路撒冷的访问以及1979年他与以色列签订的和平条约，削弱了埃及和沙特阿拉伯自1973年以来组成的非正式的保守派轴心的力量，使两国互相分离。保守派轴心的解体虽然根据其必然的逻辑，只是一个暂时的裂痕，但它使长期形成发展中的传统的和激进的伊斯兰社会思想有了自由的气氛。各种非马克思主义的阿拉伯作家已经强调需要用一种更科学的态度来对待他们基于穆斯林概念的社会的研究，尤其是对伊本·卡尔顿的研究。例如，纳西夫·纳赛尔和阿里·瓦迪论述过一种“公社制社会”，即在忏悔主义基础上的社会文化结构的建立。^①

具有非宗教思想的阿拉伯知识分子对马克思主义思想的兴趣越来越浓，自由主义者和激进的伊斯兰主义者则将马克思主义拒之门外，由此产生的似非而是的局面是中东及阿拉伯思想中最令人感兴趣的矛盾之一。与此同时，一些马克思主义者公开承认他们在向群众灌输思想方面的失败。他们还发现失败的原因在于他们基本上无法从伊斯兰历史和穆斯林思想中找到重要论据。有意

^① 纳西夫·纳赛尔：《关于一个新的社会，公社制社会概念的基本思想入门》（贝鲁特出版社，1970年）。另见卡雷·P著作，1970年。

思的是，1975年，由阿卜杜·哈利姆·马哈茂德（艾资哈尔·谢赫）领导的僵硬且保守的伊斯兰主义者同马克思主义知识分子在埃及对这个有争论的问题进行了充分的辩论^①。马哈茂德·谢赫的看法是，一个人不是穆斯林就是马克思主义者。但是有一些较小的伊斯兰学者倾向于叙利亚的穆斯林兄弟会领导人穆斯塔法·西拜提出的伊斯兰教的阶级观点。确实，西拜的看法一开始出现时曾遭到攻击，但在过去的几年里已经变得非常流行了。作为一个虔诚的穆斯林，西拜从辩证的观点来看穆斯林社会的冲突和阶级矛盾，但是他的出发点是《古兰经》和伊斯兰教的传统教规。他把马克思主义的社会分析法包括在他的方法论中，但他本人却不是一个马克思主义者，很可能连马克思的著作都没读过。实际上，西拜的方法同伊朗的阿里·沙里亚提的方法是相似的。1971年在埃及穆斯林兄弟会中建立的富于战斗性的激进派“赎罪和迁徙”组织的出现是伊斯兰社会思想中意识形态向两极分化的最好象征。这个组织武装袭击了埃及的军事设施和官员。它的领导人，已被处决的巴勒斯坦人沙莱伊·沙里亚最早是属于穆斯林兄弟会伊拉克分部的，来到埃及后，他同这个组织的高级成员建立了关系（见兄弟会和萨达特主义一节）。

我在总导言中提到，中东最重要的意识形态发展很可能是马克思主义者和伊斯兰原教旨主义者在社会情况的某些共同看法上的思想会合趋向，尽管两者的哲学立场是不可调和的。这样，穆斯林的社会主义即穆斯林左派便得以在不致于正式同伊斯兰教信条相背离或抵触的情况下，全力解决当时的社会问题。这种事态的发展利用了非宗教的马克思主义者或者是科学的社会主义者的许多论据和力量。一些伊斯兰主义者走得相当远，他们甚至声称，

^① 见阿德勒·侯赛因的《伊斯兰教和马克思主义：埃及当代政治不合理的两极分化》，载《中东研究评论》第2期（1976年）第71~82页。《最后一点钟》杂志和《鲁兹·尤素福》杂志在1975年8月和9月对这个问题进行了辩论。

做一个共产党人又是个穆斯林并不矛盾。事实上在埃及有一部分人就试图将早期阿拉伯和穆斯林作家包括阿富汗尼和赛义德·库特勃的许多著作，重新解释为穆斯林左派运动的先驱。^① 必须一提的是，这是穆斯林兄弟会的一些团体正在着手做的。总而言之，阿拉伯社会和政治思想正处在一个十字路口，并且看来已准备好走一条与中东其他穆斯林国家的发展以及与其本身历史和社会发展相协调的道路。所以，在阿拉伯一节中摘选的有关穆斯林原教旨主义的内容应该与关于该地区其他国家的章节中的内容联系起来阅读。

^① 关于马克思主义的进一步看法，见埃利亚斯·默拉奎斯的《马克思主义和民族问题》和《马克思主义和东方》（先锋出版社，贝鲁特，1968年）。关于共产主义见M·S·阿格瓦尼的《共产主义在阿拉伯东方》（亚洲出版社，纽约，1969年）。另见由吉安·卡罗·帕杰塔给意大利共产党中央委员会的报告《社会主义和阿拉伯世界》（里尤尼蒂出版社，罗马，1970年）。

第二章

阿拉伯民族主义的背景

第一节

阿拉伯民族主义的历史根源^①

阿卜杜·阿齐兹·杜利

杜利曾就读于伦敦大学东方研究学院，回国后在巴格达高等师范学院执教。1949~1960年在巴格达大学任学院院长兼伊斯兰史教授。1963年革命后成为该大学校长。杜利发表过几本关于伊斯兰早期历史的严肃著作。作者在这里摘录以下章节的这部著作中，把阿拉伯民族主义的起源追溯到其在形成统一的书面语言的伊斯兰史前期，并找到阿拉伯民族主义在伊斯兰教出现以后的连续性。

如果考查阿拉伯人意识的起源，我们发现它最初的朦胧活动早在伊斯兰教兴起以前就已出现了。在伊斯兰教以前的时期，阿拉伯半岛受到两大强国的威胁，东面的萨珊^②和西面的拜占庭都意欲统治半岛已经开化了的边境。一些开化了的公国和国家相继

^① 摘自阿卜杜·阿齐兹·杜利的《民族主义的历史根源》（大众知识出版社，贝鲁特，1960年）第10~14、41~42、85、91~92页。

^② 史称波斯帝国。——译注

垮台，不是被外国直接控制（如在伊拉克、叙利亚和也门），就是重新陷入混乱的部落状态。这股部落制浪潮漫及比较开化的地区。半岛地区饱尝内战和分裂之苦，经历了宗教上的混乱时期。

在混乱不堪的状态中，阿拉伯人意识第一次脱颖而出。这种意识使得人们在政治、社会和文化方面感到它的存在并为全面复兴开辟途径。这里，我们仅涉及几个方面。

阿拉伯意识先是在以一种统一的书面语言替代多种方言的过程中产生的。这种语言最早出现于诗歌，具体形成于《古兰经》。因此，从历史角度来讲，阿拉伯语是第一个共同点。

阿拉伯人意识也和一种政治复兴的出现而同时出现，后者产生于半岛边缘地区的部落开始各自抗争东西方的强国（如祖卡尔战役^①及其在半岛北部的后果就是一例）。这种复兴还表现在试图建立有限的政治主权，如肯德公国。^②

包含某种程度独立性的商业活动增进了这一社会（即民族的）意识的发展。还反过来产生了一定程度的统一以及社会共同规范和常规的传播。这一意识在宗教的某种紧张状态中也是显而易见的，因为宗教是社会和意识形态方面的重要下层建筑。阿拉伯人对各别部落神明的崇拜转变成对更普遍的神明的崇拜，在圣地做集体祷告。随着某种形式的早期一神教在也门和汉志的发展，也出现了一种与拜占庭支持的基督教和受萨珊人一定保护的犹太教均无关系的一神教。此种教义的信徒指望着一个超越地方的神明，在半岛西部被称作安拉的最高之神。他们认为其他神明只是安拉和臣民之间的使者，他们把半岛各地信徒来朝觐的“克尔白”视

^① 祖卡尔战役于610年在库法附近进行，结果波斯人遭到决定性的失败。尽管参加战争的军队人数很少，但战役的胜利给了阿拉伯部落以新的信心和热情，因此被阿拉伯人视为新时代的开端。

^② 对于所谓肯德公国真实地反映了旨在表达阿拉伯人意识的一种尝试的说法，人们或许会表示异议。肯德公国是部落首领无任何明确政治目的而短时间建立个人无上权力的众多例子之一。

为安拉的天房。这样，朝觐活动成了促使阿拉伯人统一的另一因素。

因此，我们观察到的复兴，并非无所忧虑，而是包含着某一种共同的意识和一种新的自我认识——一种缺乏透明度、组织和指导的认识。

随着穆罕默德和伊斯兰教的出现，阿拉伯人精神突发而起，共同的意识到达了顶点。穆罕默德为这一意识提供了领导和总的框架，而伊斯兰教使阿拉伯人意识有了明确的内容和清楚指明的方向。因此，这一运动在语言、栖息地及经义的传播者方面均为阿拉伯人的。从本质上来说，它表达了一种包罗广泛的阿拉伯精神。它拒不接受部落主义及与之俱来的种种价值和理想，它提供了防止社会和意识形态无政府状态的屏障，它谋求政治上统一，反对分裂和奴颜婢膝，意欲发展统一的价值和理想，对生活采取世俗的态度。

《古兰经》以阿拉伯语降世，它打击了所有其他的方言，为阿拉伯人提供了一种语言——古兰经语言。这一重要的民族基础奠定了。我们甚至可以再进一步发挥说，这一新的运动为阿拉伯语增加了新的共同的尺度，从而保障了语言统一的永久性。阿拉伯语成了最重要的共同点而（操此语言的人）有了属于阿拉伯人种的证明。阿拉伯人对于共同的种族和血统确实有过某些含糊的观念，这种统一血统的感觉在贝都因阿拉伯人、纯血统的阿拉伯人和归化了的阿拉伯人之间众所周知的差异中具体化了。然而这一新运动并没有鼓励使老祖宗含糊的血统永久化。它强调的是语言，把语言看作人们真正归属的一个总的框架。这样，阿拉伯人就开始区别于非阿拉伯人了。所有人民中绝大部分的阿拉伯人被看作是其语言跟《古兰经》的语言最相近似的人，阿拉伯人走向世界（即阿拉伯半岛之外）都带有这一特征。

阿拉伯人通过伊斯兰教运动而统一起来，成为“一个民族”。

尽管“民族”一词在意义上带有宗教的内涵，实际上，它仅仅包括阿拉伯人。因此，我们可以说，在那个时期，民族只是指一个阿拉伯民族。伊斯兰教使阿拉伯民族有了一种向世界各地传播的人文主义讯息，它使阿拉伯人有了创造一个新的社会和一种新的文明的广泛基础。

由此，阿拉伯人的意识和阿拉伯的复兴通过伊斯兰教获得了意义：一个民族，一种语言，一种历史意义的讯息和一个共同的命运。阿拉伯人头一遭摆脱混乱、分裂以及萨珊的东方与拜占庭的西方之间的冲突而联合起来，出现于历史舞台……

在这里我们关注的是了解阿拉伯人怎样迎接对阿拉伯人意识和思想的挑战。

反阿拉伯民族主义对阿拉伯遗产的攻击（修奥比亚运动）使得阿拉伯人更加坚韧地接受散文和诗歌中的智慧遗产。^①他们注

① 在古伊斯兰至少有两个主要的运动被称作修奥比亚。该词源于修奥卜一词，意为“人民”或“民族”，多半是指非阿拉伯人。此词出于《古兰经》第49章第13节（“众人啊！我确已从一男一女创造你们，使你们成为许多民族和宗族，以便你们相互认识”）。《古兰经》此段的目的在于在穆斯林中建立兄弟情谊。第一次修奥比亚运动是在哈里吉梯人（约公元657年）中兴起。他们声称，没有一个种族或宗族生来优于其他种族或宗族，因而拒绝了古莱希人（先知穆罕默德所属的宗族）对哈里发统治区的权力要求。第二次修奥比亚运动——8世纪下半叶的一次社会政治书面语运动——体现了城市，尤其是在伊拉克和波斯的中产阶级为获得与阿拉伯人相同的政治和社会平等的努力。在这个意义上，修奥比亚是一种平等主义的运动。伊格纳茨·戈尔德齐尔：《穆罕默德研究》第2卷（哈雷，1888~1890年）第1篇第147以下各页。哈米尔顿·吉博爵士强调了参加修奥比亚运动的阿拔斯法庭书记员们所发挥的作用，他们使用波斯语，试图按照萨珊人的形式去勾画伊斯兰教的政治和社会机构。修奥比亚的代表人物不接受所谓阿拉伯人人种和血统纯正的观点（阿布·乌贝达）。对阿拉伯人强调阿拉伯语和《古兰经》的密切关系感到不满。修奥比亚运动中某种反伊斯兰倾向的发展导致了朝廷对此采取镇压措施并为穆塔齐勒——一场捍卫伊斯兰教正统观念的理性主义运动——的出现准备了条件，对杜利谈到的修奥比亚运动的另一个重要的反应是谋求阿拉伯语首席地位的书面语运动。贾希兹（阿比·“奥斯曼”阿米尔·伊本·巴赫尔，死于公元869年）和伊本·库泰卜（穆罕默德·伊本·穆斯林·迪纳瓦尔，死于公元889年）从波斯文中借用了波斯文中的一些词形，采用了一种更为通俗的语言和表达方式，因而扩大了阿拉伯文学覆盖生活的大部分领域的范畴。这样，修奥比亚运动最后以一种阿拉伯人主要从波斯语中借用词形、表达方式、思想和方法的妥协来换取

意搜集这一遗产,并在此基础上建立阿拉伯文化。把阿拉伯历史划分为伊斯兰时期和伊斯兰史前期,轻视所有伊斯兰史前期的文化,把伊斯兰教看作是替代蒙昧时期的起点,这种陈旧的尝试已经一去不复返了。因此,贾希兹(死于公元869年)在他的《雄辩术与阐释,一篇论修辞学的论文》和伊本·库泰卜(死于公元889年)在他的《珍闻集》〔取自诗集、历史和传说的引文和回忆录的杂集〕中都以优美而引人入胜的精选文字展现了一幅伊斯兰史前期的阿拉伯文化的生动图画。他们这样做是为了反驳所谓同波斯人相比,阿拉伯人不拥有文学遗产的反阿拉伯人的那些指责。艾布·塔曼姆(死于公元845年)的《坚贞诗集》和《穆法德利亚特》^②这两部诗选为年青一代和知识分子阶层了解灿烂的阿拉伯诗歌(包括伊斯兰史前期的诗歌)提供了便利的途径。

在伊斯兰教以前和以后时期阿拉伯语在文化上的延续性的思想在阿拉伯人的生活中第一次被清楚地感觉到了。我们可以感觉到,在那个时期,阿拉伯人开始认识到,与反阿拉伯人的指控相反,他们拥有丰富的伊斯兰教史前遗产。这一观点不仅仅局限于文人才有,而且出现在史学家中间。伊本·库泰卜在他的《知识集》中详细地论述了伊斯兰教前后期的阿拉伯文化史,这本书实际上是一部文学、历史和伊斯兰教的小百科全书。作者欲以此书向作家和文人学士提供以上论题的简要资料。

在研究民族主义的历史根源时,我们必须区分阿拉伯主义和

对阿拉伯语作为《古兰经》语言的有保证的尊重而告结束。后来,这个词含有分裂倾向的意思。见H·A·R·吉博的《伊斯兰教的文明之研究》,威廉·R·波克尔和斯坦福·肖编(比肯出版社,波斯顿,1962年)第12~13,66~72页;尼科尔森的《阿拉伯文学史》(剑桥大学出版社,剑桥,1961年)。关于其他形式的反阿拉伯民族主义,见萨米·A·哈南和乔治·H·加德纳的《现代反阿拉伯民族主义》,《中东杂志》季刊第20期(1966年夏)第335~351页。还可参阅阿卜杜·阿齐兹·杜利的《反阿拉伯民族主义运动的历史根源》(先锋出版社,贝鲁特,1962年)。

^② 书名具有编者的名字穆法德勒·丹比(死于786年),原来的书名是穆赫泰拉特(意为选集)。

伊斯兰主义。虽然伊斯兰教貌似阿拉伯人的一种起义，也尽管伊斯兰教运动和阿拉伯人的运动在伊斯兰教全盛时期相同，但是当伊斯兰教开始扩张、伊斯兰教被当作进攻阿拉伯人的武器、阿拉伯人在宗教的名义下被导致接受外来统治(而后再起来反抗)时，这两种运动便分道扬镳了。我们对我们的遗产的自豪和对其价值的恰当关心并不意味着我们必须结成一种出自伊斯兰教的政治联盟，或在此基础上建立我们的阿拉伯国家。

阿拉伯人同首先作为一种文化，然后作为帝国主义大国的西方的接触，在阐明阿拉伯民族的历史根源、在巩固这些根源、在确立其真正含义方面，是非常重要的。阿拉伯人欢迎自由的含意，试图效仿西方去改善自己的生活和经济。但他们并不准备抛弃自己的遗产或否认自己的特征。他们为不失去这一遗产和特征而操心，尽力强调这些(民族)特性……

研究阿拉伯民族主义的历史根源对于帮助我们在比感情用事更为牢靠的水平上建立和阐明民族主义的内容是有价值的。它同样能使我们为阿拉伯民族主义奠定哲学基础。

我们已经看到阿拉伯民族主义基本上是一种文化方面的东西。它不是建立在民族观念之上。因为阿拉伯民族的概念出自于语言、阿拉伯化的过程、文化遗产以及阿拉伯人的历史作用。

阿拉伯民族主义者思想既不是昙花一现的，也不是借来的。它是阿拉伯人意识发展的结果。这一意识在1400年前就开始迸发，在阿拉伯历史的进程中逐渐得到澄清和阐明并在现时代最终出现于自我认识。这种自我认识表现于谋求重新振奋阿拉伯民族并建立自己的国家的新的活力。这就是现代阿拉伯民族主义意识。

我们已经看到，阿拉伯人意识因广泛和普及而开始，但由于某些思想和政治因素，在历史的进程中有所削弱。当它在“阿拔斯时期”遭受攻击时，阿拉伯的知识分子坚定地加以捍卫。当其他民族窜犯阿拉伯人时，这一意识又重新变得广泛而普及。最后，

在现时代，它又重新在知识分子中出现，而且至今一直在发展，再度普及和广泛。

我们还看到，由于阿拉伯人意识在全世界传播了它的宗教和文明的启示，它是（普遍）人文主义性质的。当它在民族主义意识的外衣下再现时，便奋起反抗暴政和外来统治，寻求阿拉伯人的解放和创造一个阿拉伯人的新社会。因此，这一运动的目标基本上是和平和建设性的。它强调阿拉伯文化遗产的复兴以及对阿拉伯民族在历史上的道路的恰当理解。它认为，这就是认识阿拉伯人性格的一个方法。

第 二 节

《古兰经》和阿拉伯民族主义^①

阿里·胡斯尼·赫尔布特利

阿里·胡斯尼·赫尔布特利是埃及埃因夏姆斯大学的伊斯兰史教授。他在《从萌芽至鼎盛的阿拉伯民族主义》（现代出版公司，开罗，1960年版）一书中认为宗教和民族的统一是清楚无疑的问题。他的另一本有意思的书是《阿拉伯社会》（现代出版公司，开罗，1960年）。在下面的节录中，赫尔布特利强调阿拉伯民族主义的宗教渊源。

《古兰经》是降示给穆罕默德的一部圣典。这是一部阿拉伯的《古兰经》，是在阿拉伯人的土地上降示给一位阿拉伯的先知，由先知传播给阿拉伯人并被他们遵奉和保存下来。因此，无怪乎

^① 摘自阿里·胡斯尼·赫尔布特利的《穆罕默德和阿拉伯民族主义》（现代出版公司，开罗，1959年）第67~75页。此处和其他地方的《古兰经》译文按照N·J·戴伍德的《古兰经》译文版（企鹅出版社，马里兰州，哈蒙兹沃思和巴尔的摩，1956年）。

《古兰经》被看作阿拉伯民族主义表现的一个因素。

《古兰经》是按照阿拉伯人的方式，以阿拉伯语降示的。除了极少数借鉴于外来语和已经阿拉伯化的字以外，它所包含的是阿拉伯人的字眼。阿拉伯人使这些字眼成为自己的字眼，并赋予他们自己的语法规则。《古兰经》的词语是阿拉伯口语的词语。我们在《古兰经》中找到的不仅有阿拉伯人日常生活语言中的隐喻和转喻，还有词源语音。这很正常，因为《古兰经》的存在首先是为号召阿拉伯人信奉伊斯兰教。因此它必须是以一种他们懂得的语言来写。“我派遣的每一个使者都操他自己宗族的语言（降示经典），以使他能为他们阐明正道”（《古兰经》第14章第4节）。

真主为了保证先知们后继有人，在阿拉伯人中挑选了穆罕默德。有关穆罕默德的奇迹必须具备两个条件：首先是他具有阿拉伯人所极为敬佩和赞赏的品质。任何一个杰出人物的奇迹正是在于他胜于他人的奇迹。其次是这个奇迹千古不朽，它像真主希望用以去终止所有一系列其他法规的那个法一样长久。因为真主希望所有法规通过他所挑选的先知（穆罕默德）所传播的那个法而告结束。这两个条件使得《古兰经》成为先知穆罕默德的奇迹。

《古兰经》的词语和文体在阿拉伯各部落中广泛传播，阿拉伯人在演讲或诗词的写作中加以运用，《古兰经》因此而成为阿拉伯人的共同语言，它统一阿拉伯人的爱好，以共同的趣向和理想在他们中间形成一种想象力。

《古兰经》以一种无可比拟的体裁降示。它既非诗歌，也不是自由体的散文或具有工整韵律的韵文。它是一部令人赏心悦目的作品，它的字语具有一种悦耳动听的声调并表达崇高的思想。它包罗了所有的文学修辞手段和文体。阿拉伯人在《古兰经》的语言、它的美妙和文体中找到了赞美和推崇的东西。他们开始加以模仿，对《古兰经》的钦佩以及由此所引起的神往使得他们中

的一部分人放弃了诗歌的体裁。如穆阿莱葛特^①的作者之一拉比德·伊本·赖比阿就是如此。每当别人要求他朗诵他的诗作，他就回答说“真主另给了我一些更好的东西”，然后便会背诵《古兰经》的某个章节。

《古兰经》被认为是阿拉伯人曾拥有过的最具有文学意义的书籍。没有《古兰经》，他们就不会拥有文科和人文学科，也不会拥有法律。它是“一部节文详明的天经，是为有知识的民众而降示的阿拉伯文的《古兰经》（《古兰经》第41章第3节）。

阿拉伯的文人尽管因喜欢进行文学上的争论而闻名，尽管文学作品在他们中间一直被崇尚，却不能产生一部可以与《古兰经》媲美的作品。经过长时期的讨论之后，他们不得不承认《古兰经》以它的结构及其手法之多样不同于迄今能想象得出的所有其他作文。它独辟蹊径，在表达上有自己不同凡响的风格，与其他通常运用的文体迥然不同。

阿拉伯《古兰经》是阿拉伯先知穆罕默德的奇迹。真主通过他来鞭策阿拉伯人。穆罕默德本人指出，《古兰经》是一部非凡的作品，不可能产生任何类似的作品。正因为如此，信徒们忠诚地求助于它。

在他们看来，组成《古兰经》的不同要素在价值上没有什么区别。阿拉伯人把整部《古兰经》看作是先知完成的神赐的奇迹。他们甚至把它视为证实先知神圣使命的真实性的最伟大的奇迹。

《古兰经》以这样的诗句向阿拉伯人发出它的挑战：“只要有真主所启示的，并且是比这两部经典（《古兰经》和《犹太圣经》）更能引导人类的，我就遵守它。”（第28章第49节）我们发

^① “穆阿莱葛特”是传说可追溯到《古兰经》出现以前时期的比赛获奖的诗歌。一般认为是以麦加的语言所书写的。普遍的看法是这些诗歌全是以麦加的方言书写的，因为每逢朝觐季节就在那儿举行诗歌比赛，获胜的诗歌被悬挂在克尔白的墙上。因此“穆阿莱葛特”意思就是被悬挂的东西。E·索比：《阿拉伯语对阿拉伯人心理的影响》，《中东杂志》季刊第5期（1951年夏）第284~302页。

现《古兰经》中的一种明确的挑战：“如果人类和精灵联合起来创造一部像这样的《古兰经》，那么，他们即使互相帮助，也必不能创造像这样的妙文。”（第17章第88节）这两节文句构成了《古兰经》中最后的挑战。它结尾如同开端，清楚地向阿拉伯人展示他们无力去创造一部能与之相比拟的作品。他们不能的原因包含在两个因素中：首先，《古兰经》是一部指南之书，第二，它是以阿拉伯方式所构成。这两个因素势必构成对创造能和《古兰经》相比的任何东西的挑战的一个组成部分。

古莱希人无力接受这一挑战，这大大影响了他们对先知的态度。他们是阿拉伯人中最具有科学和知识素养的，最擅长于文学与修辞的，以至于诗人们允许他们对其吟诵的作品加以评判。他们放弃了用语言来对抗《古兰经》，并最终采取武力反抗的方式。先知被迫以武力对付他们。但他只是在13年后才诉诸于武力。^①当他在麦加度过在他们中间生活的期间，他以劝说的方式号召他们信奉伊斯兰教，后来又以一种神赐的奇迹向他们挑战。为的是不关闭反思之门，而是温和地以对信仰的沉迷去引导他们。

古莱希人对此加以拒绝而留以武力来裁决。以后便是一连串的战斗。异教徒们通过战争来分散他们面对挑战去完成的奇迹的注意以及掩盖他们自身在公众心目中的软弱。

《古兰经》是一面镜子，反映出阿拉伯人生活的某些面貌以及向他们发出的归顺伊斯兰教的号召。有一些档案中还可以找到先知时期发生在麦加和麦地那的事件的记载。

戈耳特威厄说，在《古兰经》第114章中，可以清楚地分辨哪些是有关麦加的，哪些是有关麦地那的。这种按年月先后的区分已被对《古兰经》的评判和美学角度的检验所完全证实。布道从

^① 此处很可能指610年神灵第一次感召的日子到导致624年巴德尔战役的对麦加商队攻击的这一段时期。在628年和630年，对麦加的征服完成。“13年”也可能是指从（《古兰经》的）第一次天启（610年）到穆罕默德从麦加逃往麦地那（雅瑟里布）（622年）这一段时期。

麦加时期起就有了，穆罕默德以一种奇异、急切、自发的形式描述了他激情升华时受到天启的形象。没有刀光剑影，他既不是向武士，也不是向臣民讲话，而向那些反驳他的人启示支配他灵魂的那种信念，真主——创世主和他的君主——的无限万能以及令人畏惧的审判日的来临。他谈到那些对真主通过他的使者和先知所发出的告诫置若罔闻的人和专制者所受的惩处……

我们知道，这一奇迹的唯一目标并不在于阿拉伯语本身，而在于政治上的统一，尽管这种统一是建立在语言之上的。实际上，《古兰经》为阿拉伯人体现了这一语言的精髓。因为《古兰经》以它的文体和完美无瑕扫除了所有的障碍，消除了阿拉伯人之间语言上的分歧。

这就是《古兰经》统一阿拉伯人的策略。有一种见解认为他们的语言影响了他们的精神，因此他们是受他们的语言手段引导的。正因为如此，语言成了他们的第二天性。这一具有优势的天性普及于民众之中，赋予他们以智慧，使得他们从这种智慧中获得打开命运之门的钥匙（知识）。

是《古兰经》纯化了阿拉伯人的天性，柔和了阿拉伯人灵性的粗莽之处，以致于对神灵的感觉自发地在其中体现出来，就好像是他们自己产生的。

虽然伊斯兰教给阿拉伯人以宁静以及他们早先继承下来的道德品质——他们天生喜爱的传统和他们熟知的做法——那么为什么阿拉伯人在伊斯兰教产生之后如此急风暴雨般地从他们的历史中脱颖而出呢？

《古兰经》给阿拉伯人的灵性印上了它神奇的外貌，随着时间的推移，它给阿拉伯人留下它的印记。以自己的学识揭示了《古兰经》并以其智慧赋予它以这种力量的真主就是永恒的创造主。真主在阿拉伯人心中摧毁的东西又被其重新建立起来。这就是人和神，可能与不可能之间的天渊之别。

《古兰经》所创造的不可能的事情之一就是以一种除了精神方面的宗派以外而没有宗派的种族凝聚力把多少世纪以来一直是处于分裂状态的人们联合起来，《古兰经》拨动了他们本质深处的心弦，把他们的心灵聚合在一起，在他们中间建立平等。《古兰经》以他们为主体创造了一个民族，随时准备并能够容纳来自任何地方的所有其他民族。因为这一民族只面向真主，在这一民族和真主之间，有着苍穹之下的万物。正是这一悟性引导阿拉伯民族走向兴盛。《古兰经》以溶合各种原始的方言而开始这一使命，继而把他们的心灵统一于一个宗教，最后又用一种非科学或教育能改进的、有效和智慧的方式给了阿拉伯人以了解其他民族的语言和感情的机会。

如果一些民族不能以语言的关系把它们联合起来，宗教或任何其他东西便能做到这点，但生意买卖那种人为的联合就不同了。

《古兰经》保存了它的阿拉伯语特征意味着，在他们自己看来，关于社会上的所有的穆斯林——不管他们属什么人种，红色或黑色——都将成为一个统一的主体，以历史的语言，一种单一的语言表达自己。于是一切种族特征均不复存在。

第 三 节

阿拉伯民族主义的基础和目标^①

达尔维希·琼迪

由于阿拉伯书面语被阿拉伯世界各地知识分子所用，而白话却以各类方言的形式被较低的阶层所使用，在所有阿拉伯国家中，上层和下层社会的思想沟通存在着巨大的障碍。在论证书面的阿拉伯语是“阿拉伯人的理想化身”和阿拉伯口语是对“现实自我实

^① 摘自达尔维希·琼迪的《现代阿拉伯文学中的阿拉伯民族主义》（埃及复兴书局，开罗，1962年）第36~43和141页。

际的垄断”时，著名阿拉伯语学者E·索比称“理想”和“现实”语言之间的差异同样在阿拉伯人个性结构中造成深刻的影响。（见E·索比的《阿拉伯语对阿拉伯人心理的影响》，《中东杂志》季刊第5期（1951年夏第284~302页）。然而，像萨提·胡斯利那样，达尔维希·琼迪强调语言在创造一种统一的纽带中的重要性。琼迪是一位在阿拉伯文学上有哲学博士学位的埃及人。尽管他在历史和解释方面有严重错误，琼迪还是向我们提供了一幅关于民族主义的思想和精神的美好图画，他的论点是具有代表性的。

基础

阿拉伯民族主义具有出现在关于一个民族的各种定义中的种种基础和组成部分。在把它的各类群体彼此结合在一起的众多的、根深蒂固而持续不断的环节方面，也许没有其他任何民族可以和阿拉伯人相比拟。我们将首先论述阿拉伯民族的组成部分……

（1）共同的土地 阿拉伯民族居住的土地横跨亚非两大洲。但这些土地生来又十分邻近。诚然，它们自成一个独立于两大洲的地区。这一地区东起波斯、阿拉伯湾（波斯湾）和印度洋，西到大西洋，北起托罗斯山脉和地中海，南至中非。这一地区由海洋、高原和山脉等天然的边疆为界。为准确起见，我们必须提及把阿拉伯大地分开的两个天然屏障。它们是：（甲）红海，但红海是一个作为屏障无其意义的狭窄水湾，因为它北端为西奈，有陆路通讯。南面为巴布厄尔曼得，海峡十分狭窄。（乙）埃及西部沙漠，虽然它构成一道天然的屏障，却并不妨碍人们从那个地区到另一地区的通讯和来往。

这就是说，自第一次世界大战后，在帝国主义统治下阿拉伯领土的支离破碎不符合这片大地的天然特征，以后设立的疆界都是人为的。它还意味着，在阿拉伯土地中间制造一个以色列同样

是不合常情的。然而，由于阿拉伯人四面八方把以色列包围着，它无法阻挡阿拉伯的统一。以色列处于具有巨大潜力的阿拉伯世界当中，阿拉伯民族主义把这个外来体从阿拉伯地图上抹掉的一天将会到来。

阿拉伯民族主义的某些敌人企图制造非阿拉伯特征的地理实体。诸如东部国家联盟或地中海国家联盟，把自身建立在仅仅是（地理上）相近的基础上而忽视民族的凝聚力。但是，仅仅（地理上）相近是不够的。假如在被称为“东部的”拉阿伯国家集团中存在着某种程度的同情感的话，这只是因为它们在一个共同的战线中与帝国主义作斗争，而不是因为把他们联接在一起的民族纽带强于其他地方。

法国曾企图把叙利亚和黎巴嫩置于它的监护之下而支持一个地中海联盟，以此达到使叙利亚人和黎巴嫩人相信它们更接近于法国而不是接近阿拉伯世界的目的……

阿拉伯人的情感是把首先出现阿拉伯民族的这一地区的居住者联系在一起的东西。这一民族首先在阿拉伯半岛，继而在叙利亚、黎巴嫩、巴勒斯坦和伊拉克出现。从最早的时候起，这个民族向西扩展跨越红海和西奈半岛，并和定居在北非的种族混合在一起，种族混合便产生了。其结果是产生了一个在血统、习惯、生活方式、语言和人生观方面明显为阿拉伯的民族。

（2）共同的经济 拉阿伯领土的财富是互补的。如果阿拉伯国家自由地被允许制订一种单一的经济政策，随之产生的经济上的自给自足将是空前未有的。我们都期待这一天的到来，那时这一阿拉伯地区最终摆脱剥削它的财富、阻挠阿拉伯人具有能保障阿拉伯人繁荣昌盛的统一的经济政策的帝国主义。

（3）共同的种族 虽然……世界各民族的种族单一并不存在，

但是阿拉伯民族是种族上最相同的类别。阿拉伯人种族的历史可以追溯到阿拉伯半岛的居民为寻找水源和草源而向外拓展的时期。当阿拉伯半岛已不再有这些东西时，他们便迁移到邻近的地区。众所周知，第一批闪米特人种是阿拉伯种族。这一种族原来是在内志、汉志、阿鲁德和也门。从那里，闪米特人第一次的拓展前进是进入半岛北部。那里住着犹太阿拉伯人。此后，阿拉伯人又进展到巴勒斯坦、叙利亚、伊拉克、埃塞俄比亚和尼罗河谷。阿拉伯人从半岛的出走随着伊斯兰教的传播而增加，阿拉伯人开始跟他们的近邻生活和混合在一起，直至阿拉伯人种伸展到东面远及中亚，西面远至西班牙。族种的纯正发生了变化，当向靠近阿拉伯半岛迁移时，便变得更加明显了。由此，伊斯兰世界的中心地带盖着阿拉伯人征服的记印，这种征服这时形成阿拉伯民族。

阿拉伯人尽管在不同的国家出现的型式不同，却能够通过他们的精神上的天性很容易辨认出来。他们无疑有别于欧洲人和远东人，因为在历史上，他们的生活给了他们一定的传统及对美德和善行的独特见解。

阿拉伯人是勇敢的，但是尽管他们在战争中的英勇无畏，却又是非常人道，他们慷慨，明鉴，宽容，守信，不幻想和迷信，保护弱者。他们善于雄辩，醉心于崇高的文学。

(4) 宗教 宗教是阿拉伯民族感情中的一个要素。真主恩宠这个地点，使之成为神的启示和类似于教义精粹的先知预言的发源地。这些宗教教导人们要宽容，抵制滋生非正义和暴虐的狂热。穆斯林在阿拉伯世界虽占有多数，但他们的宗教告诫他们要宽容、和平和善意地与非穆斯林相处。正如下面一段《古兰经》文所讲到的“宗教中毋需强迫”。穆斯林在他们历史上的许多时期，在对待经书之人〔被保护者〕方面给我们提供了崇高的榜样。它有助于加

强不同宗教信仰的阿拉伯人之间的联系。

(5)语言 阿拉伯语是阿拉伯民族主义最坚实的基础，它是把各国的阿拉伯人聚合在一起并且自伊斯兰教出现后一直是沟通他们的精神和心灵的工具。阿拉伯语是阿拉伯人创造力的记录，是他们团结的象征和智力及技术成就的表现。阿拉伯语在细致的结构、广阔的外延和灵活性方面显示出巨大的生命力，这使它成为传播文理科学的合适工具。

帝国主义者意识到阿拉伯语对凝聚阿拉伯人、连接他们的过去和现在以及巩固阿拉伯民族主义的影响。他们对此加以反对，试图用他们自己的语言代替它。他们还企图扶助口语性和地区性的方言，希望从而消灭标准的阿拉伯语，扯断阿拉伯人之间的联系和削弱处处受到阿拉伯语滋养的阿拉伯人的感情。

实际上，标准的和口语化的阿拉伯语的历史与法国和英国的帝国主义政策密切相关。最初，这两个大国鼓励坚持标准的阿拉伯语，因为它们想消除土耳其的影响。当阿拉伯人不再处于英国、法国、或意大利的势力范围时，所有的帝国主义者都与标准的阿拉伯语作对，扶持强化口语性的方言，以割断阿拉伯人交流感情、思想和意见的共同纽带。

这一看法得到了杰出的口语化阿拉伯语的倡导者萨莱曼·穆萨的附和……

理想的语言是，它的字眼并非牵强附会，它表达的意思既不含糊不清又不相近雷同，而是像五和六那样截然分明。它必须是一种丰富多产的语言，能提供受过教育的人所需要的大量词汇，能够吸收为适应现代生活不断增长的需要而创造新词。……在埃及，有一类作家一直在尝试用阿拉伯语作为回忆过去的文学手段。我们确实有某些语言学家，他们谈

到阿拉伯文很像欧洲的东方学专家讨论梵文。只是有这样一个基本的不同，即后者并不试图在复活已死亡的梵文单词，而前者却力图复兴古阿拉伯语单词。如果他们同现时代保持联系，他们本会明智地埋葬掉这种词汇。这种人多半是我们学校的阿拉伯语老师。

世界上没有任何东西比一种优良的语言更有价值。我们的感觉和行动由字眼所决定。我们在家里、街上、田野和工厂的举止行为首先是一种语言的行为。因为词语决定我们的思想和反应，支配我们的举动。我们甚至可以说，英国对印度的统治和对野蛮人的文明统治在某种程度上是语言的，即一种丰富而广泛的关于知识和道德的词汇，这种词汇具有艺术的创造性和以伦理为导向，是它导致统治，有时导致侵略……

由于我们的语言缺乏现代文化的词汇，我们的民族得不到现代生活的益处。我们仍然使用农业的语言，而没有学到工业词汇。因而我们的思想是停滞的，与时代格格不入，老是回首过去。当我们应该去写有关亨利·福特或我们时代的工业的重要性、或卡尔·马克思和未来主义思想的意义时，我们却在大量特书穆阿威叶·伊本·艾比·索福杨。

对一种现代语言的提倡实际上就是对现代生活的提倡。因为作家原封不动地采用外来词汇而不试图加以翻译事实上就是采纳科学、逻辑和工业进步的文明而不是文学、教条和农业的文明……

(6) 共同的历史 阿拉伯民族从它最早的历史时期起就有过共同的历史经历。我们在阿拉伯世界的人都遭遇过亚历山大大帝的入侵、遭受过罗马人的侵犯、蒙古人的蛮横、十字军的暴力和土耳其人的暴行。

今天，我们面临形形色色的帝国主义，大家都遭受到犹太复国主义所造成的灾难，我们都同样吃我们共同敌人的阴谋的苦头，他们总是伺机等我们落入他们的圈套。

共同的历史产生了共同的感情和愿望，一种对以往的光荣和磨难的共同回忆以及对复兴和光明前途的类似憧憬。共同的历史并不仅仅包含对过去的观点，而且扩展到将来和把握共同的命运。按此解释，共同的历史和共同的命运都包括在阿拉伯民族主义的定义之中。

目标

鉴于阿拉伯民族主义包括阿拉伯民族的共同命运，随之而来的必然是共同目标和对这些目标的共同追求。

任何一个国家都期望获得和它的基本结构、它自我生存的条件和当前的国际大事相符合的东西。因此，阿拉伯民族主义的目标仅限于完成我们的政治和社会革命，为一个摆脱外来种种影响的阿拉伯社会奠定基础，通过消灭封建主义、反动派、机会主义和资本主义优势，实现内部的稳定。我们的民族主义追求彻底和全面的解放，使阿拉伯人成为他们自己土地的主人和它的资源和财富的唯一受益者。它还设法消灭以色列，它是建立在阿拉伯土地上的一座帝国主义的桥头堡。它谋求实现为所有阿拉伯人的一种更美好，更有尊严的社会生活。

纳赛尔总统把民族主义的大纲概括为以下几个标题：

1. 阿拉伯民族主义意味着尊严和建设
2. 它意味着外来占领和剥削的结束
3. 它驱逐一切外部大国的代理人
4. 它寓意着团结、力量和稳定……

第 四 节

阿拉伯民族主义特点概要^①

阿卜杜·拉赫曼·巴扎兹

阿卜杜·拉赫曼·巴扎兹曾是伊拉克的一名教师，担任过伊拉克驻埃及大使，1962年成为伊拉克总理。他最初以1952年在巴格达的一次讲课而出名。他在讲课中表示了伊斯兰教和阿拉伯民族主义不相矛盾的看法。这一演讲《伊斯兰教和阿拉伯民族主义》由西尔维亚·G·海姆翻译，载于《伊斯兰世界》第三卷（莱顿，1954年）第201~219页。并转载于他的《阿拉伯民族主义》一书（加利福尼亚大学出版社，加利福尼亚，伯克利）第172~188页。巴扎兹在他的讲课中斷言那些认为阿拉伯民族主义本质上是现世主义的人是采纳了西方对民族主义的看法。据巴扎兹认为，阿拉伯民族主义和伊斯兰教是密切相关的。伊斯兰教是一种民族的宗教，它的内在核心确实是阿拉伯人的。然而它的阿拉伯人的纯正性被皈依于它的其他民族所破坏了。先知穆罕默德是阿拉伯人，《古兰经》启示的语言是阿拉伯语。伊斯兰教保留了许多阿拉伯人的风俗习惯，因此，尽管伊斯兰教具有放之四海而皆准的特性，它对阿拉伯人具有内在的吸引力。伊斯兰教通过其语言构成了阿拉伯民族主义的核心。

巴扎兹关于伊斯兰教和阿拉伯主义之间关系的看法并不具有新意。另一位著名的阿拉伯民族主义的倡导者拉希德·利达（1886~1935）有相似的思想。只是他更强调伊斯兰教的团结一致，谴责种族主义以及局部或地区性的民族主义。这一对伊斯兰教阿拉伯起源的偏见和由此而表现出的优越感引起非阿拉伯穆斯林中的敌对反应。本世纪初以来，土耳其民族主义者和非宗教主义

^① 摘自阿卜杜·拉赫曼·巴扎兹的《阿拉伯民族主义研究》第320~323页。

直辩称，伊斯兰教由于其阿拉伯特性而使土耳其民族文化和特性的发展受到挫折。阿拉伯人和土耳其人由此开始从纯粹的特殊神宠论和民族主义的角度看待宗教，尽管目的不同。他们因而都忽视了这样一个历史事实：伊斯兰教在阿拔斯时期（750~1258）抛弃了它的阿拉伯种族主义之后成为一种真正的全球性的宗教。此后，由于忠实于具有普遍约束力的伊斯兰教戒律，阿拉伯人、土耳其人、伊朗人和其他民族几世纪来才有可能生活在一起。然而在民族主义的时代，中东的穆斯林们犯了西方的民族主义者能够部分地避免的一个错误，即运用宗教来促进民族主义者的权利要求。

以几个段落来概述阿拉伯民族主义的显著特征（其中有一些我们早已在别处较详细地谈过）或许是有益的。我们的民族主义是“包罗广泛的”，这是指它信赖全体阿拉伯民族，包括整个阿拉伯家园和与阿拉伯人生活相关的一切观念。同时，它不是一种抹杀人性或否定其个性的僵化的教条。

我们的民族主义还是“固定的”。这是指它既不是暂时的，也不是各民族在他们走向更广阔的国际主义途中所经历的一个过渡时期。然而，尽管它有坚定不移的基础，我们的民族主义既不是停滞不前的，也不是反动的和敌视人类的崇高理想的。

我们的民族主义还是“民主的”。这是指它相信阿拉伯民族决定自己的命运和自己管理自己以造福其子孙后代的权利。它的民主是建立在与暴政和独裁对立的一种公开的评议的基础上。同时，它并不拘泥于顽固地墨守某种民主的做法。它首先关切的是民主精神，按它的理解并受自己的民主方面的经验和发展指导的。

此外，我们的民族主义是“社会主义的”。这是指它以社会为导向，为公众的利益服务重于为个人自由服务，力求实现社会公平、内聚力以及公民间的富有成效的合作。它努力发展在计划

基础上的阿拉伯经济，其目的是建立一种公平和健康的经济，实现全体人民的繁荣。但是它的社会主义并不是马克思主义的。它的经济信条既不完全以物质生活，也不以一个阶级对另一个阶级的统治为基础。

我们的阿拉伯民族主义是“合作的”。这是指它宣传公民之间在生活各部门的合作精神而不是相互冲突和敌对。但是它的合作性并不要求经济完全受制于某种合作制，因为它对合作制的利用是有限度的。阿拉伯民族主义的合作有其广阔的天地，其扩展超越纯经济领域。

我们的阿拉伯民族主义是“进步”和向前看的。相信更新和创造力。然而它以对事物判断和理解的敏锐去追求它已明确规定的目标。它的进步性不使它否定它的过去。它向前进并不是为运动的缘故，而是为了达到坚定不移的民族主义目标。

我们的阿拉伯民族主义是“革命的”。它信奉、宣传和坚持革命的需要。但是它把建设性的造反同导致混乱和未能实现改革的消极破坏区别开来。

我们的阿拉伯民族主义是有“积极意义”的。它与所有的民族进行合作，以自己的思想和一切符合其哲学的现代的思想进行交流。但是尽管具有积极的性质，其目的并不是通过加入联盟和条约，把自己溶化于国际主义或丧失其特性。尤其是在当前关头，它宁愿坚持积极中立和不结盟的政策。

我们的阿拉伯民族主义是“机动”的。这是指它积极地追求自己的目标。它的不断前进并不使它视而不见其理想。它不希望由于迁就企图把它引向不同方向的这个或那个集团的愿望而迷路。

除以上这一切以外，我们的民族主义虽然认识到物质生活的重要性和必要性，它还把它的信念置于生活的精神方面，认为人的灵魂需要崇高的理想和信念，高尚的精神不能单靠面包来满足，

而需要能体现真正尊严生活的某种营养。

那么，总而言之，阿拉伯民族主义是起源于阿拉伯民族特性并由阿拉伯人历史所唤起的永恒的使命。历史的必然性召唤它去实现它现在和将来的物质和精神目标。

这就是阿拉伯民族主义者的使命和汇合点。他们忠诚于其需要，坚信这是通向解放、尊严、和平、正义和稳定的唯一道路。

第五节

民族主义形成中的历史因素

萨提·胡斯利

自50年代中起，艾布·赫尔顿·萨提·胡斯利（生于1879年）一直是写阿拉伯民族主义最有影响的当代作家。胡斯利生于阿勒颇，第一次大战前在伊斯坦布尔念书，后成为土耳其教育部的一名官员。第一次大战后与以费萨尔国王为代表的阿拉伯民族主义运动发生联系。他跟随国王从大马士革到巴格达。在那里，他当了教育部长。1941年因卷入拉希德·阿里的亲纳粹政变而被驱逐出伊拉克，他前往贝鲁特，后又到开罗。1947年成为阿拉伯联盟文化处处长，任此职直至退休。

胡斯利认为，民族主义是一个属于一个团体以及视之为同一的问题，历史，尤其是语言，创造了这样的条件。从他早期的观点出发，他越来越赞成个人融合于国家之中，即使这意味着牺牲个人的自由。有意思的是，胡斯利的朋友，土耳其著名的民族主义者齐亚·古卡尔帕，不是根据自由思想的逻辑而是根据能够代表民族而行动和实现理想的政治国家的兴起和演变，或多或少得出了相同的结论（胡斯利和古卡尔帕对教育目的的观点不一致）。这种个人与他的政治团体的视同具有玄秘的宗教意义。它扎根于西尔维亚·G·海姆所说的伊斯兰教神秘主义的“信徒与真主的

联合”中（阿拉伯民族主义论文集〔加利福尼亚大学出版社，加利福尼亚，伯克利，1962年版〕第44页）。海姆称，利用宗教概念来达到非宗教目的是胡斯利的一大发明。实际上，齐亚·古卡尔帕本身也是个神秘主义者。他甚至比胡斯利更早、更明确得多地阐述了这一点。古卡尔帕详述了来源于社会生活的义务。他说：一个人“必须培养一种强大得足以克服个人野心的意志。简言之，个人必须在社会中‘否定自我’，才能于社会之中‘生存下来’……这样，一个追求自我的人便成为一个具有献身精神的公民”。（见尼亚兹·伯克斯的译本《土耳其民族主义和西方文明》〔哥伦比亚大学出版社，纽约，1959年〕第188页）。

胡斯利和古卡尔帕都对他们各自的民族主义和伊斯兰教的普遍性之间的差异以及语言在民族主义中的地位提出相似的论点。胡斯利以他令人信服的方式和论证，不断和有效地反驳了那些阿拉伯作家的观点，那些作家把埃及排斥于提议中的阿拉伯国家或不承认它是阿拉伯国家。埃及作为阿拉伯民族主义中心的出现以及它对所有阿拉伯人联合起来的倡导，极大地促进了胡斯利思想的传播。他的思想的普及之所以成为可能还由于胡斯利对政治现实主义的领悟和他区分现实和乌托邦的能力。这些特征的形成不仅是因为胡斯利处于他所描述的进程的边缘（如艾伯特·胡拉尼所说的）；而且还因为他对欧洲民族主义历史的知识和对土耳其建立一个民族国家经验的深刻了解。

关于胡斯利，见L·M·肯尼的《萨提·胡斯利对阿拉伯民族主义的看法》（《中东杂志》季刊第17期，1963年夏，第231～256页）和艾伯特·胡拉尼的《自由时代的阿拉伯思想，1798～1939年》（牛津大学出版社，伦敦和纽约，1962年）第311～317页。不幸的是，西方关于胡斯利的寥寥无几的著作忽视了他在伊斯坦布尔和鲁米利亚各省的智力活动和他的许多土耳其文出版物，包括1915年发表在《教师》评论上的关于教育的基本论文。

关于胡斯利在土耳其的活动，见希尔密·齐亚·乌尔肯的《土耳其当代思想史》第1卷第269~292页。有关胡斯利的最好资料是威廉·L·克莱佛兰德的《一个阿拉伯民族主义者的形成》（普林斯顿大学出版社，普林斯顿，1972年版）。

胡斯利关于民族主义的著作几次再版。应当一提的是《关于爱国主义和民族主义的看法和讲演》（书信出版社，开罗，1944年）和《关于民族主义者思想的起源的讲课》第三版（大众出版社，贝鲁特，1956年）以及《什么是民族主义》（大众出版社，贝鲁特，1959年）。在下面摘自他的早期著作的章节中，胡斯利重申了他关于阿拉伯民族主义的基础和谁是阿拉伯人的见解。

有一次，有一位年青人向我转述了他在电台中听到的对我的《什么是民族主义》一书的批评。那位批评家显然说，在我书的结束句中我写道：“民族和民族主义形成中的基本因素是民族及其历史的统一。”这位批评家还说，在一本250页的书中，我在结尾段之前并没有提到历史的统一。

我感到惊讶，打开了此书，阅读了以下的句子……

共同的血源无论如何都不能认为是一个民族的明显特征之一……

实际上，单一民族的子孙都认为他们自己是亲戚和兄弟，仿佛他们源出于共同的祖先世系，他们一般都称他们的祖先为“祖父”。但是他们所感觉到的对他们祖先的关系只是精神上的。它是一种产生于各种社会的纽带，尤其是语言和历史的关系。然而并不意味着是一种血源或血统关系（第45页）。

大家也许注意到我在这里和语言一起提到了历史，而且解释

了这种精神关系。我写道：“无论如何，共同的血统不应当成为关于民族的任何定义的一个组成部分，以共同的历史来替代更为合适。共同的历史在形成这种精神关系和创造广泛流传的有关共同血源的神话是最为重要的。”（第46页）。我在这里又一次写到了历史，把它作为这种精神关系的最重要的构成要素来引证，极力主张必须在民族的定义中占有特殊的地位是它，而不是必须从这样的定义中排除出去的共同血统和血源。

因此，声称我在这本书的尾句之前没有论述过共同历史的问题，那显然是不真实的。事实上，我没有回到对上述引用的两个段落的详述上去，是因为这一问题在学者中间从来没成为争议的主题。我的《什么是民族主义》一书是专为对各种不同的理论进行批判性评论。此外，在我的其他的著作——特别是我的《爱国主义和民族主义》——中，我已经阐明了历史在形成民族主义中的作用。

谁是阿拉伯人：一种重新评价

在我的《关于阿拉伯民族主义的看法和讲演》（即《关于爱国主义和民族主义的看法和讲演》一书）中，我叙述了发生在阿拉伯统一协会演讲厅的关于“谁是阿拉伯人”问题的争论。

引发讨论的讲演者说“阿拉伯人就是操阿拉伯语并想做阿拉伯人的人”。我对他陈述的后一部分有异议，我说：“假如有个家伙是个阿拉伯人，但漠视这个事实，那会怎么样呢？”讲演者回答说：“如果他不想做阿拉伯人，你怎么能认为他是阿拉伯人呢？把这种愿望作为做阿拉伯人的一个条件不是更好吗？”

我是这样回答的：“当我们发现一个人否认他是阿拉伯人，也并不以做阿拉伯人为自豪，即使他是讲阿拉伯语，属于一个阿拉伯国家，我们就必须寻找他的态度的原因。这或许是出于无知，要是这种情况，我们应该告诉他真相。也许他是受骗，如果

是这样的话，我们就应该引导他走向真实之路；也许他太自私，若是如此，我们就必须做工作减少他的利己思想。不管什么原因，我们都不可说，只要他不希望做阿拉伯人而且否认和鄙视他的阿拉伯属性就不是一个阿拉伯人。不管他喜欢不喜欢，接受不接受，他都是一个阿拉伯人——在眼前，他可能是无知的、愚蠢的、忘恩负义或是背信弃义的，但他仍然是个阿拉伯人——一个失去他的敏感、他的感情、甚至他的良心的阿拉伯人”（第65～66页）。

看来，我简要概括的上述看法没有被某些人注意到，也没有改变另外一些人的意见。有些作家和学者仍然称阿拉伯人就是“讲阿拉伯语并想做阿拉伯人的人”。这使得我在几个场合重新引起争论，更详细地表述我对此事的看法。有人曾提出下面的异议：“我非常坦率地说，当我看到一个人否认自己的阿拉伯属性、不愿做阿拉伯人时，我就无法认为他是个阿拉伯人。”我决定采用一种新的方法，以期说服他，因此我说：“我想知道，我们采用什么样的态度对待那些以前否认他的阿拉伯属性、如今说‘我是阿拉伯人’的人，我们是否该说，‘他不是阿拉伯人，后来成了阿拉伯人’，或者我们是否不如说，‘他没有意识到自己的阿拉伯属性，但是当他发现了自己真正的阿拉伯特征时才承认了这一事实。’”我向他提出了这个问题之后，接着又提到真实的例子。我说：“两年前，我读了艾哈迈德·巴赫丁写的一篇文章，他在文章中承认他曾一度远离阿拉伯属性，然后他说一些特殊的情况和事件使他改变了想法，意识到自己的阿拉伯特征。去年，我读了萨拉赫·阿卜杜·萨布尔写的一篇文章，他在文章中有说服力和坦率地描述了他内心自我的发展以及自己看法和感情的变化使他恢复阿拉伯属性。”

“那么这里”，我继续说到，“我们看到了我们两位最有才华的青年作家的坦率自白。鉴于上述情况，关于他们，我们是否

该说，他们曾经不是阿拉伯人，只有在他们发表自白和解释了在他们身上所发生的变化时才成为阿拉伯人？这显然是荒谬的。面对这样的情况，从逻辑上讲，我们只能说那个家伙原先没有意识到他的阿拉伯属性，但是后来发现了自己的阿拉伯特性。”

我注意到了这个论据给这位持异议者留下了印象。然而他并不希望放弃他先前的立场。他说：“这些只是例外的情况，难道我们能根据例外情况作出我们的判断？”我说：“不对，它们不是例外情况，我提及这两个自白是因为它们已见诸文字。不过我向你保证，在我同许多作家和思想家的交谈中听到过类似的表白。而且，如果我们仔细地研究一下阿卜杜·萨布尔和巴赫丁写的这些文章，我们将发现他们所反映的不仅是作者们自己的想法，而且还是整个一代人的想法和感情。”

第三章

地区和地方民族主义

第一节

泛阿拉伯主义和阿拉伯民族主义^①

阿卜杜·哈迪·费凯基

阿卜杜·哈迪·费凯基是巴格达的一名什叶派教徒，曾和伊拉克的复兴党有密切往来。他的作品代表了在极端民族主义分子中流行的思想，表达了对自由民族主义者、费边式的社会主义者和西方主义者的不满。费凯基发现，要解释埃及对它自己过去的感情和它在采取对阿拉伯主义的伊斯兰教解释的统一运动中的领导作用之间的矛盾冲突是困难的。因此，他采取了善辩者的权宜的观点——即埃及人是几千年前来自阿拉伯半岛的阿拉伯人，建立了法老文明。这一看法的种族含意太明显了，无需进一步探讨。注意一下费凯基（如同正统派过去所理解的那样）把泛阿拉伯主义（已在第二章里讨论过）看作是一场造成分裂的运动也很有意思。泛阿拉伯主义被认为是对伊斯兰教的阿拉伯方面以及阿拉

^① 摘自阿卜杜·哈迪·费凯基的《泛阿拉伯主义和阿拉伯民族主义》（文学出版社，贝鲁特，1961年）第97~98、100、102~112页（文摘的小标题是添加的——编者）。

伯民族主义的攻击。

地方共产主义：反阿拉伯主义的高潮及其延伸

阿拉伯人刚刚摆脱土耳其统治和泛都兰主义的危险，就在1916年塞克斯皮可条约把阿拉伯世界分割成几个弱国之后成为帝国主义列强的牺牲品。

当时，共产主义在阿拉伯世界还是新鲜的东西，反阿拉伯主义者想利用它来为他们自己的阴谋服务。因为他们从中发现了掩盖他们对阿拉伯人的恶意的最好幌子，共产主义受到他们的鼓动和支持。为了证实我们的看法，我们提一下，阿拉伯共产党的领导人绝大部分是对阿拉伯民族主义和团结怀有刻骨仇恨的非阿拉伯人。

地方共产主义实际上证明不单是反阿拉伯运动的继续，这一运动是从法老语言以及脱离阿拉伯埃及及其为阿拉伯民族主义斗争的“埃及民族主义”刚出现时起就折磨阿拉伯人的。因而我们看到萨莱曼·穆萨呼吁埃及阿拉伯人用拉丁字母替代阿拉伯语中的阿拉伯字^①。

穆萨甚至非常公开地提倡抛弃阿拉伯社会，他写道：“让我们面向欧洲吧”。要么是因为他无知，要么（可能）因为他无视

^① 萨莱曼·穆萨（1887~1959）是一个科普特基督教徒。他以提倡费边社社员以及自由思想者所鼓吹的反帝的社会主义和埃及民族主义而著名。穆萨赞同伴随独立的改良。他的被译成法文和英文的自传《萨莱曼·穆萨的教育》（汉杰出版公司，开罗，1949年）提供了一幅关于19世纪末和20世纪初埃及教育和文化情况的生动图画。萨莱曼一再批评阿拉伯知识分子的“语言纯正癖”态度、阿拉伯语书写之困难和念念不忘语言的过去，提倡引进拉丁字作为基本改变阿拉伯人视野的可能途径。参见穆萨的文章《阿拉伯语言的困难》，该文章被译出刊登在《中东事务》第6期（1955年2月）并被收入本杰明·里夫林和J·S·西摩维茨所编的《当代中东》一书（莱顿出版社，纽约，1965年）第325~328页。还可参见K·S·阿布·伽卜利的《萨莱曼·穆萨：阿拉伯社会主义的先驱》（《中东杂志》季刊第20期〔1960年春〕第196~206页）和穆罕默德·萨利赫·史菲亚的《埃及：社会主义思想对阿拉伯知识分子的影响》（《第二国际与东方》，奥皮特·乔治和马德莱娜·勒贝里编，居雅士出版社，巴黎，1967年，第409~438页）。

埃及的阿拉伯特征。他把埃及看作是欧洲的一部分。他为这一令人吃惊的主张辩解的根据是埃及位于地中海岸边。在他的《今天和明天》（时代出版社，开罗，1928年）一书中，我们发现他在《寻求埃及民族》一章里使人对埃及的阿拉伯特性产生怀疑，对阿拉伯文明发起了一场言过其实的抨击。这是为他主张与西方建立更密切关系作准备。对那些认为萨莱曼·穆萨的思想“进步”的人，我们的回答是：恰恰是穆萨和有类似的思想的作家们的理论阻碍了埃及的阿拉伯意识的发展，促使埃及的阿拉伯青年远离阿拉伯社会，在他们与阿拉伯文化以及阿拉伯国家其他地方的革命运动之间设置文化上的障碍。

萨莱曼·穆萨和他这一学派的其他作家关于阿拉伯主义的理论确实是反动的。他们顽固地宣传错误，散布危害阿拉伯革命运动的思想。我们不否认穆萨对青年知识分子的深刻影响，但是我们同样不能否认他的主张，如用欧洲人的帽子换下“塔卜希”（或圆筒形无边毡帽）是一种对非基本东西的荒唐的效颦。我们是否能真正相信穆萨对埃及和其他阿拉伯国家之间牢固的民族主义纽带一无所知？是否可能这位杰出的作家从来没有发现这些民族主义纽带，那些把埃及同阿拉伯世界连在一起的精神的、文学的、历史的和社会的关系？他是否停下来思考过为什么埃及曾被叫作鞘（字面意思是阿拉伯人的箭袋）？他和他的追随者本应支持一个阿拉伯的、而不是一个欧洲的联盟。他本应该教导埃及人关于他们真正的阿拉伯特性和把他们与他们的阿拉伯弟兄联系在一起密切的民族纽带，而不是挥舞欧洲人的帽子来替代土耳其“塔卜希”。如果这一高谈“埃及”和“法老”民族主义的作家派别不包括埃及的一些思想领袖，我们也许能为他们找到一些借口，例如他们对阿拉伯主义有误解或是他们缺少文化和对阿拉伯历史的知识。这些“埃及的”民族主义战士、这些埃及阿拉伯特性的大敌竟然于1911年在艾斯尤特和开罗举行会议，以阐明他

们的理论，宣扬他们欺人匡世的東西。它们的要旨是一场乔装打扮的反阿拉伯主义的運動。因而阿卜杜·阿齐兹·贾维希……把阿拉伯民族和埃及民族区分开来……而穆罕迈德·马吉迪……认为埃及民族仅仅包括埃及法老的民众①。

如果这些学者只是对阿拉伯主义无知，赞成一种狭隘的地区主义，那么由此造成的危害还是轻微的。然而他们并不以此为满足，还像其他反阿拉伯的人那样对阿拉伯民族解放运动进行打击。穆罕迈德·法里德在一篇发表在《科学》杂志的文章中把阿拉伯民族主义说成是“微不足道的”和“魔鬼的作为”②。在另一篇文章中，艾哈迈德·卢特菲·赛义德以他通常好争而又保守的作风，把阿拉伯人努力的价值和前途都一笔抹杀。③他甚至否

① 这些作者属于较早的时期，差不多是20世纪初叶，当时地方的、自由的以西方为导向的民族主义正在兴起，他们没有被遗忘表明他们的影响仍然存在。

② 可能是穆罕默德·塔拉·法里德，他于1962年任苏丹的教育部长。

③ 艾哈迈德·卢特菲·赛义德（1872~1963）是埃及一个富有的地主家庭的成员。他作为一个民族主义者开始其政治生涯，但很快就接受了与泛伊斯兰主义对立的温和民族主义。他是代表民族党观点的《日报》的创始人和主编。该党是由与英国保持良好关系的上层社会团体所组成的，与反对英国的穆斯塔法·卡米勒的极端民族主义分子相对立。赛义德除了一小段时期外，从1924~1941年一直是开罗国立大学的校长。他在通过书籍、尤其是报刊文章而使埃及知识界观点的形成中起过作用。赛义德认为，自由——主要意味着不受国家的控制——是人类的自然状态。他把功利看作是所有感情、行为和人类社会的基础。他的获得自由的主要目的是使理性摆脱强加的权威和使个人从接受不加鉴别的权威的思想 and 想法中解放出来。赛义德拒不接受泛伊斯兰主义以及剥夺埃及人民族特性的企图。由于这一特性具有各种影响所嫁接的法老的核心，埃及人不会因借鉴西方而失去他们的民族个性。早在1913~1914年，赛义德就表示了这些思想。参见《选集》第二卷（英埃书局，开罗，1937~1945年）。到了1950年，正如费凯基所愤愤不平地说的那样，卢特菲·赛义德依然为埃及自身的民族个性辩解。

埃及主要的小说家、散文作家、文学史家、教育家和法老历史的捍卫者陶哈·侯赛因（生于1889年）是在赛义德的影响下成长起来的。持有与赛义德相同的观点。实际上，在1926年，侯赛因发表了一本关于伊斯兰教之前的诗歌的书，推翻了一些伊斯兰教义，作为大学校长的赛义德保护了侯赛因，使他不受保守派和宗教领袖的攻击。侯赛因抛弃埃及民族主义而赞成一个更广泛的阿拉伯民族主义似乎引起了费凯基的注意。关于背景的发展，参见马塞尔科隆布的《埃及的进化》：1924~1950年（新屋出版社，巴黎，1951年）。

认阿拉伯问题的存在。对于意大利人对阿拉伯利比亚的进攻，他反对一些埃及人所表示的关切，在他们为阿拉伯受害者募捐时对他们横加指责。1950年5月5日，图片杂志《摄影者》发表了一篇对卢特菲·赛义德的采访记，他对记者说：

我曾一直坚定地主张埃及人应有埃及特性，他们中有些人称他们是阿拉伯人，另一些人则称他们是亚洲的土耳其人……我们埃及人必须紧紧抓住我们的埃及特性不放，不能属于埃及以外的其他民族，不管是汉志的、叙利亚的、亚洲的或是其他祖籍。我们必须保持我们的民族属性，为我们自己、我们的祖国增光，不属于任何其他民族……

阿卜杜拉·纳迪姆曾一度在《教师》杂志上把为阿拉伯事业而奋斗的战士说成是“愚蠢的”^①。其他在自己的著作中持相似观点的作家有陶哈·侯赛因博士和法塔黑·拉德万。他们在《杂志》刊物上拥护腓尼基语的复兴。

我在这里要指出，我个人并不反对对法老文明感到自豪，也不想诋毁它。真正令人遗憾的是阿拉伯解放运动的敌人正好利用了这一潮流作为手段来散布他们恶毒的宣传，为他们的反阿拉伯的看法辩解，确实，我个人认为法老是阿拉伯文化的一部分。

为回击那些力图以保护法老遗产为幌子掩盖其反对阿拉伯主

^① 阿卜杜拉·纳迪姆（1844~1896）生于亚历山大，早年参加革命运动。他发表过一些评论，支持民族主义者和促进社会和教育的发展纲领。1882年的革命后，纳迪姆藏身在乡村城镇，躲避当局达9年，他由此而获得了下层阶级生活的第一手资料。1892年起，他经常发表社会性讽刺作品，尤其是在《教师》杂志上。后来，他应邀到伊斯坦布尔而告别埃及政治生涯。

纳迪姆既是一个埃及民族主义者，又是一个民粹主义的知识分子。他希望埃及人去了解欧洲人，但也欣赏他们的价值、权利、语言和宗教。埃及人不管是穆斯林还是基督教徒都由超过对宗教忠诚的民族纽带结合在一起。“为埃及人而保护埃及”是他的座右铭。他的主要作品收在《纳迪姆的美酒》第2卷中（阿明·辛迪亚，开罗，1897~1901年）。

义的人，让我引证萨提·胡斯利的话：

埃及屏弃了法老的宗教而没有毁掉狮身人面像，抛弃了法老的语言而没有毁掉金字塔……金字塔和其他所有法老的遗迹没有阻碍埃及实现和其他阿拉伯国家完全的语言统一……在过去的世纪中已席卷埃及，并引起他们行进道路上新的运动的深刻民族主义潮流已抹去了它旧时的宗教和语言——尽管存在着金字塔和狮身人面像。埃及在实行被阿拉伯统一的支持者们所信奉的方针之前，无需毁掉或隐藏它的古迹。

阿拉伯统一的倡导者们既没有含蓄地，也没有明确地呼吁埃及人抛弃他们的埃及特性。他们仅要求他们在他们自己独有的埃及情操中增添一种包罗广泛的阿拉伯感情，要求他们除了为埃及的事业奋斗之外，也为阿拉伯事业而努力。他们没有，将来也不会要求埃及“忘掉自身”，而是主张“努力团结那些操你同样语言的人，以充实自己”。

这股反阿拉伯的潮流决不能够抹掉埃及的阿拉伯特性，或动摇对已经深入阿拉伯联合共和国中阿拉伯人心灵的阿拉伯主义的信念。

尽管有某些反对阿拉伯民族主义和统一的文人们的反阿拉伯的倾向和运动，埃及（阿拉伯联合共和国）已成为阿拉伯民族主义和为实现阿拉伯人自由、统一和社会主义而斗争的旗手。这是埃及阿拉伯特性的最好验证和它进步的奥秘。

那些不愿超越埃及的疆界去注意更广阔的阿拉伯世界的地区主义者以他们的教条主义和对阿拉伯主义的无知宣称“埃及是埃及人的”和“埃及第一”——那些人如果是表里一致的话，他们如今必须开始承认，埃及是为阿拉伯的，是阿拉伯主义第一。他

们必须承认，就语言、文化、历史、宗教及共同的民族感情和意志来说，埃及人是阿拉伯人。而且，对法老的阿拉伯血统，有充分的历史证据能使所有的异议和骗术破产。古埃及的阿拉伯人、法老属于阿拉伯闪米族，他们的原籍地是阿拉伯半岛。有证据表明，他们在一次从迦勒底一直到尼罗河三角洲的迁移运动后在埃及定居下来。事实上，生活在阿拉伯世界的阿拉伯人大部分源出于单一的血统：闪米族人或古阿拉伯人。在这背景下，著名的法国埃及学家马斯佩罗写道：“连接古埃及人、阿拉伯人、腓尼基人和迦勒底的种族纽带是十分密切的，古埃及人是先于他人离开原居地的闪米特人”。

黎巴嫩民族主义，西方和查尔斯·马立克^①

帝国主义者在黎巴嫩物色了一个反阿拉伯的偶像，他们把他称为哲学家，训练他敌视阿拉伯民族主义、阿拉伯历史、文化和文明。此人就是查尔斯·H·马立克。关于他，穆罕默德·麦杰祖卜博士写道：“西方人找到了为他们的目的效劳的喉舌。他被选中为传播有害的思想和政治观点的人和他们对自由国家策划阴谋的代理人，西方人对他施以重礼，授以头衔和勋章，吹捧他。”

当帝国主义分子让他当了内阁部长时，他发表了一份对阿拉伯主义、阿拉伯历史、思想和文化充满恶意的声明，他写道：

我们的理想是认真地加入西方积极的思想传统中去，在这传统中我们找到了完整的真理……这传统是对存在的唯一的历史仲裁者……它代表着充满生气的、能动的和最终的实体，它以外的一切实体则或趋向于不存在，或倾向于以一种主

^① 查尔斯·哈比卜·马立克（生于1906年）是黎巴嫩著名的教师、政治家、外交家和开明的思想家。他通常亲西方的态度使他遭到阿拉伯民族主义极端分子的仇恨。马立克颇为开明地承认伊斯兰教在当今阿拉伯民族主义中的地位还未达到伊斯兰阿拉伯民族主义分子所希望的彻底投降。

奴关系与之相联。加入这一传统就是对此毫无保留地加以采纳，使我们成为它的一部分。反之亦然……我们最崇高的理想之一是，使阿拉伯思想在牛津、弗赖堡、索邦和哈佛如鱼得水。

我们不反对阿拉伯知识分子了解西方真正的知识遗产或采纳有益于阿拉伯民族的知识。事实上，我们号召所有的阿拉伯知识分子熟悉西方的思想，条件是他们仅接受那些对阿拉伯人民来说是必要的和有益的东西。这样，他们的文化眼界就能扩大，会有助于阿拉伯的知识复兴。

但是我们不可能容忍那些反阿拉伯的自夸，他们利用这种文化交流作为手段来攻击阿拉伯人的思想和文化并使西方的思想传统成为阿拉伯人文化的唯一渊源。

这一新的反阿拉伯运动的目的与其说是为阿拉伯人效劳，倒不如说是造就否认自己的阿拉伯特性和阿拉伯文明、抹杀灿烂的阿拉伯知识遗产的新的一代人。而灿烂的阿拉伯知识遗产本身正是给马立克如今在黎巴嫩谈得如痴如醉的西方文化以灵感的丰富源泉。

最终，人们或许会注意到，无论古代和现代的一切反阿拉伯运动都采取共同的策略来攻击阿拉伯主义，这种策略仅根据情况和阿拉伯人觉悟的程度而在手法上有所不同。

如果总结一下反阿拉伯主义的目标，我们将会发现它集中于攻击阿拉伯民族主义、歪曲阿拉伯历史、强调阿拉伯的倒退、否认阿拉伯文化、敌视阿拉伯人的一切并同阿拉伯民族主义的一切敌人结成联盟。反阿拉伯主义在它的所有形式的角色中采用了一种知识征服的策略，作为打入阿拉伯社会、反对阿拉伯民族主义的手段。同时，这些反阿拉伯运动在它们存在的所有阶段却在无意中帮助了阿拉伯人觉悟的萌发。阿拉伯人团结在他们的阿拉

伯主义周围，捍卫他们的文明传统并以此为自豪，顽强地反抗反阿拉伯主义和帝国主义的攻击。反阿拉伯主义在阿拉伯人中间产生一种反作用，也是促使阿拉伯人的文学和智力复兴的部分原因。

第 二 节

叙利亚民族主义原则及其政党^①

安东·萨阿德

安东·萨阿德（1904～1949）是叙利亚地区民族主义的创始人。其父亲是移居南美的希腊东正教的一名医生。萨阿德1929年返回黎巴嫩，一度在贝鲁特美国大学教德语。他的一种思想认为，叙利亚民族不同于阿拉伯民族，它是由阿拉伯人、腓尼基人和其他居住在叙利亚、黎巴嫩、伊拉克、约旦和部分巴勒斯坦的群体这样一种独特的历史综合体所组成。他们因此必须在一个大叙利亚的旗帜下统一起来，这个民族将建立一个同族的社会，在这个社会中，传统的群体效忠、封建的土地关系和资本主义将被废除，政教将分离。萨阿德认为，这一思想是一种科学的国家主义的哲学，他的追随者必须学习。这个思想具体体现在一份构成叙利亚民族社会党^②（SSNP）的思想基础并对一些阿拉伯知识分子的思想具有长久影响的纲领（此处转载）中。这一党派于1932年创始之初是一个秘密组织，1935年11月被当局查获。萨阿德和他的助手被捕，并被指控阴谋反对国家而被判刑入狱。叙利亚民族社会党对穆斯林和信基督教的阿拉伯知识分子都有吸引力，因为它的主要宗旨是独立和维护民族特性。

^① 摘自《叙利亚社会民族主义学说：叙利亚民族社会党的原则及目标》（出版者不详，贝鲁特，1949年版）第21～33页。

^② 也叫叙利亚民族党

萨阿德1938年前往美国，1947年又返回黎巴嫩投身于政治活动。1949年，在策划一次政变未遂后逃往叙利亚。叙利亚独裁者胡斯尼·扎伊姆起初对他加以款待，但后来又把他移交给黎巴嫩当局。当局在1949年7月的一天之内对他进行审判并处以死刑（黎巴嫩政府试图在“民族主义党案件”〔贝鲁特：新闻部，1949年〕中为其草率和屡遭批评的做法辩解）。

1945年以后，成为萨阿德民族主义主要内容的大叙利亚思想不再对黎巴嫩的基督教徒有吸引力，因为他们有理由担心他们将淹没在穆斯林的多数之中。这一思想也不再对穆斯林阿拉伯民族主义者具有感召力，因为他们开始从整个阿拉伯语的世界的角度考虑问题。萨阿德牌号的极权主义、团体性和反宗教的民族主义，由此被高涨的阿拉伯主义浪潮所压倒，萨阿德的叙利亚民族主义不像曾被长期捍卫继而又被（陶哈·侯赛因）抛弃而改行阿拉伯主义的埃及民族主义那样，它依然产生作用。它还被那些关注维护叙利亚国家的生存并想使之成为大阿拉伯政治实体中心的那些团体所青睐，也迎合那些包括一些信基督教的阿拉伯人在内的极端的非宗教分子，因为他们认为伊斯兰教和其他任何宗教都不应成为民族主义的基础。他们认为，民族的纽带，如语言和历史，比宗教更强有力。

可以有理由这样说，萨阿德对封建主义的谴责和他在非宗教的民族主义和“各阶级合作”主义的背景下提出的经济发展及社会正义的要求在阿拉伯社会主义的新思想下被保存下来，并取得新的形式。叙利亚党的原则和一些当代社会主义者论著有着惊人的相似之处。萨阿德以他似非而是的方式对独立所发出的传教士般的呼吁最终对所有后来的阿拉伯革命运动留下了它的烙印。萨阿德的许多追随者加入了复兴党，继而在阿拉伯民族主义开始失去它的世俗特征之后，支持纳赛尔总统或参加其他社会主义党派。在近年中，这个党已经合法化并朝着民粹主义和革命主义的

方向发展。

萨阿德论著的重复出版和由他的著作所引起的不断的政治活动清楚地阐明了他的持续影响。叙利亚民族社会党在1955年被取缔之前很活跃，被取缔后，其普通党员转入地下，许多领导人到了黎巴嫩，作为叙利亚人民党继续活动。这个党一些组织良好、训练有素的小组为黎巴嫩政府防止泛阿拉伯主义者1958年的接管提供了至关重要的武装援助，因而被允许自由活动。然而它在1961年12月31日的功亏一篑的政变却使它遭到取缔。1963年，检察当局向军事法庭提出的起诉理由清楚地表明了该党保存了它原来的大叙利亚思想。参阅：1963年10月8日的《生活周刊》；瓦利得·赫利底和尤素福·依比希版本中的翻译章节，《1963年阿拉伯政治文件》（斯利姆出版社，贝鲁特，1964年）第415~420页。

在法希姆·I·库拜恩的《阿拉伯人的内心世界》（美国通用印刷和平版印刷公司，弗吉尼亚，阿灵顿，1960年）第45~48页中可以找到萨阿德著作的一个相当完整的书目。有关背景，参阅斯蒂芬·赫姆斯雷的《法国托管下的叙利亚与黎巴嫩》（牛津大学出版社，伦敦和纽约，1958年）和艾伯特·H·胡拉尼的《叙利亚与黎巴嫩：一种政治尝试》（牛津大学出版社，伦敦，1946年）。最好和最全面的论述是拉比卜·祖威亚·雅玛克的《叙利亚社会民族主义的组成部分：意识形态方面的分析》（哈佛大学出版社，马萨诸塞州，坎布里奇，1966年）。安东·萨阿德的著作不断地在出版，一种新版本1972年在贝鲁特出版。还可参阅他的追随者阿布德·阿布德的一本著作《叙利亚民族社会党哲学的诞生》（专科党校，贝鲁特，1973年）。

此处转载的党的原则是萨阿德于1932年发表的，1943年译成英文，1949年加以修改和增订。

叙利亚向我们表现了我们的特征、我们的天赋和我们的理想生活，它向我们展示对人生、艺术和宇宙的一种观点。它是我们的荣誉、光荣和最终命运的象征。正因为如此，叙利亚对于我们来说高于所有个人的一切考虑，高于一切局部的利益。

改革的原则

第一个原则：政教分离 我们国家统一和国家幸福道路上最大障碍是我们的宗教机构对世俗权力机关的依恋以及宗教机构声称有影响的宗教中心有充分理由在国家范围内行使主权、完全或至少部分地控制政治权力机关的职能。然而实际情况是，为谋求人类解放的伟大斗争总是在以国家利益为一方和宗教机构的利益为另一方之间发生。后者声称它拥有神权来进行统治和行使司法职能。这种神权的原则是一种危险的原则，它把许多人奴役到了无以聊生的地步。这一原则不仅被宗教机构所利用，而且被神圣王族所利用，后者自称不是从人民而是根据真主意志和宗教机构的批准获得权力的。

神权政治或宗教国家是同国家原则相悖的，因为它同罗马教皇世系和哈里发一样主张宗教机构对全体信徒进行控制。例如，罗马天主教皇是不管居于何处的所有信徒的君主，哈里发也是如此。这样的宗教不承认国家，不承认国家利益，因为它关心的是由一个中心的宗教机构所统治的信仰的群体。只是出自这样一种观点，宗教可以成为一种由神圣的宗教性机构所垄断世俗的政治和行政事务。这是宗教的世俗方面，当人类仍处于或近于原始时期而不是处在我们现代文明的时期，宗教对此是合适的。

叙利亚民族社会党反对的是宗教的这一方面，而不是反对宗教和神学思想以及探讨灵魂与不朽、造物主和超自然现象的神秘事物的哲学。

泛宗教的政治团体的概念总的同民族主义、特别同叙利亚社

会民族主义相对立。因为叙利亚基督教徒对泛基督教政治运动的信奉使他们成为一个其特殊利益和国内其他宗教团体的利益不相一致的团体。另一方面又使得他们自己的利益面临着溶解于人民的利益之中的危险，这些人与他们是由宗教纽带联系在一起。同样，叙利亚穆斯林对泛伊斯兰运动的追随也使他们的利益面临着同抱有其他宗教信仰的同胞的利益冲突，并淹没在大的群体的利益之中。对这个大群体，他们无力加以控制，就如同在阿拔斯时期和土耳其时期一样，它在组成它的各民族争夺政治权力的斗争中随时有崩溃的危险。对宗教前运动的号召只能导致民族团结的瓦解和在争取国家生存的斗争中的失败。

民族主义和民族国家都不是以宗教为基础的。正因为如此，我们发现，世界上两个最大的宗教群体——基督教和伊斯兰教——在成为世俗或政治群体方面都没有像成为精神和文化群体方面那么成功。一个精神宗教的群体并不构成一种危险，也无需畏惧。而宗教的世俗和政治群体则对多民族的存在和各族人民的利益是一种极大的危险，这已被刚过去的土耳其政权所证实。

民族团结不能通过使民族国家成为宗教国家来取得。因为在这样的国家里，权利和利益就是宗教的权利和利益，由占统治地位的宗教界独家享有。在一个权利和利益属于一个宗教团体的国家里，就不会实现一个国家子女共同享有的民族权利和利益。而没有利益和权利的统一，就不会有义务的统一和民族意志的统一。

叙利亚民族社会党由于这一合法的民族观而得以为民族团结奠定基础并导致其真正的实现。

第二个原则：严禁教士干预国民关心的政治和司法事务。这一原则已包含在上一个原则中。之所以需要加以明确阐述也只是由于我们早已讲过的，即使在政教分离在原则上已被认可的地

方，宗教机构仍然采取一些不可告人的手段企图获得或保存世俗权力。这条原则的目的是要制止宗教机构希望世俗和政治事务按有利于他们的方向发展而进行间接干预。

这一原则具体说明政教分离的含义，以使这一原则的意义不再模棱两可和易遭曲解。因为改革不应该仅局限于政治领域，也必须扩展到法律 and 司法方面。

当一个不同和不相协调的法院体制建立在不同的宗教派别的基础上而各派之间又不一致时，要获得具有坚实基础的国家公民地位和共同权利是不可能的。这是妨碍法律统一的一大弊端，而法律统一本是为遵守一种国家秩序所必需的。

因此，社会民族主义国家必须有一个统一的法院体制和一套法律体系，这种统一会使公民们认识和感到他们在法律面前是平等的。

我们不可能具有一致和相同的思想和同时按照与我们浑然一体的社会群体不相容的各种相抵触的观念行事。

第三个原则：消除不同宗派之间的障碍 在我们国家不同的宗派和派别之间无疑存在着并非宗教所需要的传统障碍。这些不和谐的传统起源于我们的宗教和派别机构的组织。它们在削弱人民在社会和经济上的团结和延误我们国家的复兴方面起着巨大的影响。只要这些传统的障碍依然存在，我们对自由和独立的呼吁仍然是痛苦的呻吟和无力的叹息。我们了解病症却继续无视治疗是不合适的。我们叙利亚社会民族主义者不是像江湖骗子那样一面呼吁联合，一面又漠视联合的真正纽带；一面高喊团结，一面又别有用心。

每一个想要自由和独立地生活，并在这种生活中实现自己理想的国家必须是一个具有坚强的精神团结的国家。当国家的每一个宗教团体都在单独的社会法律圈子内过着一种离群索居的生

活、从中形成一种独立于其他团体心理的思想从而导致宗旨和目标的分歧时，一种坚强的精神团结就不会产生。

民族的团结只有在消除所有分歧的根源后才能实现。同一国家内派别和宗派之间的社会—法律障碍阻挠着实现物质和精神上的民族统一。

团结是真实的东西，并非杜撰，因而请勿以虚构的东西替代现实。

作为一个国家，我们必须团结一致于天下而不是精神思想不相一致的单独的团体和不同的派别。

我们不同派别中间目前存在的社会和法律上的障碍说明了在国家机体中长着不可救药的教派毒瘤。为了使社会的统一成为一种深深扎根的事实和建立能为国家带来兴旺和力量的社会民族主义制度，我们必须拆除这些障碍。

第四个原则：废除封建主义，在生产基础上组织民族经济、保障劳动权益和维护民族和国家利益 叙利亚是否存在封建秩序？在某种意义上可以说叙利亚不存在封建主义，因为封建主义在法律上是予以承认的。但在另一种意义上，无论从经济的和社会的观点来看，我们发现在叙利亚不同的地方都存在着一种封建主义的形态。叙利亚存在着囊括了相当一部分国家财富的真正的封建产业。这些产业以任何词义来衡量都不能算是私有财产。这些产业都在“贝克”或封建王族的控制之下，他们管理着这些产业，有意识地不好好照看，丝毫不考虑国家的利益。他们中的有些人不好好管理他们封地的产业，甚至于严重到经营不善，导致财政困难，最后落到使土地为外国银行、外国资本家和财阀所拥有的地步。叙利亚民族社会党认为大有必要结束这种威胁国家主权的状况。

在这样一些封建土地上，数以百计甚至千计的农民过着奴隶

般的悲惨生活。这种状况不仅不合人道，也危害国家的安全。因为它使一大批劳动和奋斗的人民处于软弱无力的境地。相当一部分国家财富得不到开发。叙利亚民族社会党对这些事情不能保持沉默。

至于在生产基础上组织民族经济，则是劳动的分配和财富的分配之间达到正常平衡的唯一方法。国家的每一个成员都必须以某种方式搞生产。生产和生产者的分类必须保证劳动中尽可能广泛地合作与参与，达到公平分享生产的产品，保证劳动和均衡分享的权利。这个原则能消除造成极大社会危害的劳动和生产中的绝对个人主义。由于社会中任何一种形式的劳动或生产都是一种合作的共同劳动或生产，因此，如果听任资本家在处理劳动和生产中有绝对自由，那么，极不公平的现象必然会落到劳动者和工人头上。国家的共同财富必须服从国民的共同利益和民族国家的控制。只有以这一原则和这种方法才能把国家中一切力量资源和进步发展到最高可能的水平。

叙利亚民族社会党想实现一种坚强的民族团结，使叙利亚全国人民能坚持为生存和进步而斗争。这样的民族团结在糟糕的经济秩序中是不可能实现的，正如它不能在不良的社会秩序中实现那样。所以，实现社会—法律的正义和经济—法律的公平是叙利亚民族社会主义运动获得成功的两个必要前题。

社会性的生产是一种公共的而不是私有的权利。作为生产的结果和生产延续和增长的保证的资本，原则上是国民共同的财富，尽管个人作为受托管理人，为了生产而对资本加以利用。积极参加生产过程是分享共同权利的绝对必要的条件。

在这种经济组织的基础上，我们将保证我们的经济复兴，改善成百万工人和农民的命运。增加国民财富，巩固我们的民族社会主义国家。

第五个原则：建立一支在保卫国家、决定民族命运中发挥有效作用的强大军队。国与国之间争夺保持生存和优势地位的资源是国家利益之间的斗争问题。在争夺一个国家的切身利益时，如果不凭借物质和精神两个方面表现出来的力量就无法加以捍卫。事实上，物质力量本身就是一种先进的精神力量的标志和表现。所以说军队和军事力量是国家必不可少的基础。

在国与国的斗争中，国家的权利只有以国家力量为后盾才能得到维护，因为力量是维护或否定国家权利的决定因素。

我们所理解的武装力量，是指陆军、海军和空军。战争的艺术已发展到一个非常高级的阶段。它要求我们必须在军事上做到无懈可击的戒备。整个叙利亚国家确实必须是强大的和武装精良的。

对获得我们权利和捍卫我们的利益，我们所信任的是我们自己的力量。我们要为生存和生活中的至高无上而坚持斗争，而生存和至高无上应是我们的报偿。

党的目标和纲领

叙利亚民族社会党的目标是造就一场将要实现其原则、振兴民族的运动，建立一个能导致叙利亚民族完全独立、确认其主权的组织，建立一个能保护其利益、提高其生活水准的新秩序，并为组成阿拉伯阵线作出努力。

本文的措词已清楚地表明，民族复兴是叙利亚民族社会党注意力的中心。叙利亚社会民族主义运动的兴起包括实现叙利亚的国家地位，保护叙利亚国民的生活、利益和进步的手段，使它具有坚强的团结和真正民族合作的力量。因此，党追求的是一个极其重要的长远目标，因为它并不把自己局限于处理一些政治形式，而是涉及国家地位的基础以及国民生活的基本趋势。党的宗旨是把叙利亚国家的生活引向进步和成功，调动叙利亚国家力量

各组成成分的积极性。这一国家力量一旦得到发展，将粉碎传统势力，把国家从惰性和因循守旧思想的锁链中解放出来，坚决使威胁数百万叙利亚人的利益及其生存的外来野心不能得逞。

叙利亚民族社会党的目标是一种全面的观点，它涉及国家生存、其自身的基础和各个方面。它包括社会共同的所有问题——社会、经济、政治、精神和道德的问题——以及生活的最终目标。它涉及国民思想，要求独立和建立一个名副其实的全民社会。而这意味着创立一种新的道德思想和建立一种新的伦理观基础。因此，党基本的和改革的原则展现了一种崭新和完整的人生观。

实现一个由阿拉伯国家组成的阿拉伯阵线是对党的对外政策的补充，这一阵线将成为防止外来帝国主义野心得逞的强大堡垒和决定重大政治问题的举足轻重的力量。

叙利亚是一个阿拉伯国家，叙利亚社会民族主义的复兴无可非议地证实，叙利亚确实有资格领导阿拉伯世界的国家。显然，一个国家如果没有能保障其自身团结和进步的内聚力是不能帮助其他国家复兴和领导它们走向进步和成功的。叙利亚民族主义是唯一真正和切实可行的道路，是唤醒叙利亚国民、使他们能够为阿拉伯事业而奋斗的首要先决条件。

有人由于对叙利亚民族的觉醒和阿拉伯世界不加区别而认为叙利亚民族社会党宣布叙利亚退出阿拉伯世界，他们是犯了严重的错误。

我们决不放弃我们在阿拉伯世界的地位和我们对其的使命。但是我们要传播我们的使命首先要自身强大。叙利亚必须在它自身的民族复兴中强大起来，而后才能保证完成其更伟大的使命。

叙利亚民族社会党提出的全面思想构成了国家生活中理想主义的使命。党不打算使这一美好的思想及其巨大影响仅局限于叙利亚，而是准备通过文化活动、交换意见和相互谅解传播给我们兄弟的阿拉伯国家，而不是破坏这些阿拉伯国家的独立国地位，

把这些原则强加于它们。

至于党的目标的政治方面，党从它内在的观点出发，认为黎巴嫩问题之所以产生，是因为在国家的概念依然是一种宗教概念时，一些理由当时可以接受。但是，叙利亚民族社会党的原则已为国家的地位奠定了国家的社会和法律的基础。由于叙利亚民族社会党原则的实现，那些为黎巴嫩脱离而辩护的理由已不复存在。

在有关阿拉伯世界的问题上，党赞成走共同协商和联盟的道路，因为这是通向阿拉伯国家合作和组成在国际政治中举足轻重的阿拉伯阵线的唯一实际可行的道路。

第 三 节

叙利亚民族社会党的教科书^①

安东·萨阿德

安东·萨阿德1949年被黎巴嫩政府处决一事并没有阻止他的追随者发扬他们领袖的思想和从事政治活动。1932年由萨阿德创建的叙利亚民族社会党为大叙利亚思想继续进行地下斗争或公开活动。然而，战后的形势迫使叙利亚民族社会党从阿拉伯团结的角度考虑问题并相应地规划叙利亚可发挥的作用，因而他们在主张叙利亚在阿拉伯国家中发挥更大作用方面强调萨阿德原来的思想。此外，萨阿德的追随者们又以他的著作作为根据，努力调解地方上的分歧，以利于实现一个统一的阿拉伯国家和社会进步的思想。此章节摘自以该党名义发行的较新版本的萨阿德著作。

叙利亚民族象征着具有可追溯到史前期悠久历史的叙利亚人

^① 摘自叙利亚民族社会党的《社会主义叙利亚的教科书，领袖阐述的党的原则》（出版社不详，1955年）第17~20、77~82页。

民的团结。

这个原则从进步理论中发展而来，它为前面的文章中提到过的民族确定定义，并从种族的观点出发要求作一个更为仔细的考察。这个原则不是要把叙利亚民族指定为同一个民族，为雅利安人或闪米特人，而是旨在叙述现实。这后者构成了一个悠久历史的最终结果，它包括在这些国家安居并已混合的各民族，从迦勒底人和迦南人之前的石器时代晚期到阿摩尔人，阿拉米人，亚述人，赫梯人和阿卡底人。他们最终已成为一个民族。因此，我们领会到叙利亚的民族性并不是基于共同的血统，而是基于混合的血统（即不同的血统）之社会和自然的统一。唯有此原则能照顾到叙利亚人民的利益，统一他们的目标和崇高的理想，捍卫民族理想免遭血腥和野蛮的冲突和民族分裂。

那些对社会学和他们的民族历史一无所知的人对这些事实提出质疑。他们宣扬纯血统和共同的血源，拒不承认血统的混合。这些人犯了哲学和科学方面的错误。无视我们的性情和心理特征的现实而树立一个幻想以代之是一种毫无结果的哲学，类似于说什么最好让一个围绕轴心运转的物体脱离轴心，因为它能加速其运动！至于纯民族或血统的说法，则是一种在文明国家中不会有任何结果的神话，即使在原始人时代也是罕见的。

当今所有的国家都是一个扁头颅、阔头颅和长头颅人种和几个历史民族的混合体。叙利亚民族是迦南人、阿拉米人、亚述人、迦勒底人、赫梯人和阿卡底人的混合体。如法兰西民族是利古里亚人和法兰克人等的混合体。罗马人、拉丁人、桑尼亚人和伊特拉斯坎人等混合体则组成了意大利民族。其他民族也是如此。丁尼生在谈到英国人时说：“撒克逊人、丹麦人和诺曼底人就是现在的我们。”

至于纯民族和血统对混合血统（尤其是在相同和开化的民族

中)的优越性这一神话也已被戳穿。叙利亚人对邻人和其他人在天赋和智力上的优越性是一个不言自明的真理。是他们开化了希腊人,为后来希腊加入的地中海文明奠定了基础。希腊人的才华是在一个混合血统的城市——雅典——发展横溢的,而不是在以血统自豪并保持血统纯正的斯巴达。

然而,我们必须接受种族之间存在着差异这样的事实。一些人种开化了,而有些却退化了。我们还必须承认不管是血统还是种族都具有的同与不同的原则。这个原则将使我们了解叙利亚人心理上优越的原因。它不是自然混合的结果,而是极高质量的同质混合的结果,它与环境完美地融合。

党的目标和计划

叙利亚民族社会党的目标是实现一个能够达到其理想、恢复叙利亚国民的活力和力量的叙利亚民族社会复兴。党还旨在组织一场运动,促使叙利亚民族的完全独立,巩固其主权,建立一种新的制度来捍卫其利益、提高其生活水准以及建立一个阿拉伯阵线。这篇文章完全表明,民族的复兴是党最为关切的任务。民族社会复兴包括确立民族观念、保护叙利亚民族的生活以及取得其进步的途径,赋予它团结和恰当的民族合作的力量,建立一个新的民族社会制度。

党的目标是长期和头等重要的,它不限于处理政治问题,还涉及民族主义的真正根源和民族生活的趋势。党的目标是引导叙利亚民族的生活走向进步和尽善尽美。党渴望调动民族力量的各种因素的积极性,破除旧习惯,使国民从惰性和墨守陈规中解放出来,坚决反对危害几百万叙利亚人的利益和主权的外来掠夺,最终建立制定我们对生活的新的态度和我们民族社会原则的新传统。

由此,我们党的目标包括对各个方面民族生活的根基的全面

看法。它们包含民族社会中的社会、经济、政治、精神和方法论方面的一切问题以及重大的生活问题。它们体现崇高的民族理想、独立的目标和一个公正的民族社会的建立。这些目标的含义形成一种新的伦理观和新思想。它们将见于党的基本原则和改革之中，它们构成对人生的全面观点和完整的哲学。

作为反对帝国主义阴谋的屏障和决定重大政治事务的举足轻重力量而建立的阿拉伯国家阵线，确实是党的对外政策的一个补充部分。叙利亚是阿拉伯世界的国家之一，因此适于担当领导地位。事实上，叙利亚民族社会的复兴是它适合担任领袖的确凿证明。显然，一个不具有能自我更新的团结精神的国家是不能被指望来领导其他国家走上善德之路的。叙利亚民族主义是实现叙利亚的新生并从而参与阿拉伯事务的唯一切实可行的方法和基本的先决条件。

有些人认为，我们党教导叙利亚抛弃阿拉伯问题，他们明显地没有认识到叙利亚民族社会的复兴和阿拉伯问题之间的区别，因而犯了很大的错误。

我们既不应放弃我们在阿拉伯世界的地位，也不应抛弃我们对它的使命。但是，我们首先必须使我们自己强大起来，才能完成我们的使命。叙利亚民族社会的复兴必须自身强大，才能完成它的主要任务。

我们党的全面观点提出了国家生活中的理想的问题。党不希望把这一崇高理想及其重大结果的推广限于叙利亚，而是希望通过文化活动和观点的交流把它传播到兄弟的阿拉伯国家中去。我们不主张阿拉伯不同民族的融合或把理论强加于他们。

从内部的政治观点出发，党认为黎巴嫩的问题（如单独的黎巴嫩国的存在）来源于枝节问题，在国家的概念具有宗教色彩时还是无可非议的。但我们党的原则已建立了一个社会、法律和國家的基础。当我们的原则付诸实施的时候，黎巴嫩的孤立就不再

是无可非议的了。

对于阿拉伯世界，党认为联盟和协商是实现各阿拉伯国家间的合作、建立一个能在国际上行使权力的阿拉伯阵线的唯一切实可行的方法。

然而，国家主权是一个原则，在所有协定和联盟中都必须加以捍卫。

第 四 节

黎巴嫩的民族主义及其基础：长枪党人的观点^①

皮埃尔·杰马耶勒

曾在多届内阁中任职的黎巴嫩马龙派教徒皮埃尔·杰马耶勒是黎巴嫩长枪党、即1936年创建的黎巴嫩社会民主党的领导人。黎巴嫩社会民主党出版《行动报》。该党的组成是为了促进黎巴嫩的民族主义。结果是，它主要依靠马龙派集团的支持达到保持该集团最高权力的目的。根据1932年的人口普查，基督教徒占人口的多数。黎巴嫩现行的宪法体制以此为基础，规定了总统由马龙派人士担任，总理由穆斯林逊尼派人担任等。杰马耶勒的党（约6万人）以基督教徒仍然占黎巴嫩人口多数的设想为根据而力图维护现行的体制。该党因而把居住在外国的所有黎巴嫩（绝大部分是基督教徒）人都视为黎巴嫩的永久公民。1953年，不易控制的穆斯林组织以英文发表了由穆斯塔法·赫利迪写的一本小册子《今日穆斯林黎巴嫩》（后被查禁）。赫利迪在小册子中提出举行新的人口普查，批评优先考虑基督教徒在政府中担任职务的做法。这里转载杰马耶勒致夏蒙总统的一份报告，作为对赫利迪小册子的回答。报告的开端是一份备忘录，备忘录和报告是以

^① 摘自黎巴嫩阵线的《黎巴嫩长枪党》（贝鲁特，黎巴嫩社会民主党，1956年）第22~25、26~36各页。

英文发表在一份党的小册子上的。

杰马耶勒的党所捍卫的黎巴嫩民族主义与安东·萨阿德的叙利亚民族主义截然不同——首先，它只限于黎巴嫩，其次，它承认民主自由，提出马龙派的政治观点（萨阿德拒绝一切地方的权益）。也见以下章节。

备忘录

蕞尔小国黎巴嫩是一个不能再缩减的实体。谁也不能对它独立的传统持有疑问，如果它被大的邻国兼并，其反抗的能力和对自已使命的信念是如此强大，以致将为这个邻国造成难以克服的重重困难。

黎巴嫩是“一个灵魂，一种精神原则”。从物质上看，将它暂时并入叙利亚或阿拉伯帝国是可能的。但从精神上看，将它同—一个没有共同的灵魂形态和精神原则的世界结合起来是不可能的。

黎巴嫩是“一种使命”。这一使命和阿拉伯人通常渴望实现的东西是不相容的。一个吞并黎巴嫩的叙利亚的或阿拉伯的帝国是不会建立在一种人类的标准之上的。黎巴嫩在其中将会受到压制。从一开始，它就会发现在其人生观、其智力、其灵魂和其存在方面将会发生内讧。

由于被差异和对抗所削弱，它难以实现共同的利益，过不了多久，便会产生动乱、倾轧和浩劫。

从远古时起，黎巴嫩一直大踏步地在文明的道路上迈进。甚至当他们还仅是腓尼基人的时候，黎巴嫩人就已经显示出他们对宇宙的见识。他们对自由传统的依恋和精神心胸的宽宏大量是非常高尚的，这使得他们能够去热爱和理解即便生活在最遥远地方的民族。

正是这样，他们才为地中海在艺术、科学、宗教和物质进步

方面的灿烂文明作出贡献。西方人文主义——罗马和雅典的贡物——把它最初的基础归功于他们。

黎巴嫩对于其使命和其传统的信念在以往6千年历史中没有被否定过。一个一万平方公里面积的小国仍然处于它一直谋求了解和吸收的人类文明的十字路口。

从传统上讲，黎巴嫩既属于东方，又属于西方。这就说明了它为什么周期性地成为攻击的目标。进行这些攻击的是那些已不能沿着普遍的人文主义的大道前进的人，是不具有共同的世界观、实际上永远反对人文主义所体现的思想并希望把它消灭的人。

在中世纪，黎巴嫩由于一部分人口信奉基督教而以更明显的活力证实了它的特性。因此，这个国家的自然、社会和政治地理自然而然地使它处于东方问题的中心。

拜占庭和萨萨尼亚的继承人、穆斯林哈里发们在他们的土地上强行建立了一个涉及一个歧视非穆斯林的少数教派的国家的神权制度，确立了阶级差别和不平等，被称为“齐曼”或被保护人的基督教徒不能和穆斯林教徒享有同等的权利。

这一状态一直继续到1914~1918年大战后的奥斯曼帝国时期。虽然它大体上已不见诸文件，但依然存在于习惯之中。此外，阿拉伯联盟8个成员国中有7个国家的宪法规定伊斯兰教为国教，国家元首必须是穆斯林。

黎巴嫩（以它伊斯兰—基督教的社会结构）一直坚决反对的正是这一神权制度。

黎巴嫩人在外界难以进入的山岭安家，第一次获得了事实上的自治。它在马安和希哈卜半独立的王朝政府统治下延续下去。这种自治随着1864年颁布得到欧洲协同比7强保证的建制状况和1920年建立大黎巴嫩而在法律上变得神圣而不可侵犯。1943年，黎巴嫩完全独立，1945年它终于被接纳进入联合国并参加了阿拉伯

联盟的建立。

正由于它的构成是为了反对一切形式的帝国主义，黎巴嫩在几个世纪中一直充当少数民族和由于宗教而受迫害者的庇护所和避难地。正因为如此，它接连款待了马尔戴特人、马龙派人、德鲁兹人、什叶派人、亚美尼亚人、库尔德人、亚述人、叙利亚人和迦勒底人。今天，它依然经常为那些受自己同胞折磨的阿拉伯世界的政界人士提供庇护。

这样，黎巴嫩一面依然不失为阿拉伯世界的中心，它有与其有共同的语言和某种文化遗产成分，又保持着它的仍然强烈执着的性格。因为它求生的本能决定了这样做是绝对必要的。

黎巴嫩属于东方又属于西方，它要继续发挥两个世界之间的纽带的作用而不被任何一方所同化，因为那样的话，它就不能完成它的使命。

黎巴嫩是开明和人道主义的，它是其所有公民不问宗教的不同均享有真正平等以及现代立宪主义所提倡的多种自由的唯一阿拉伯国家。尤其是，它是把人权宣言的规定应用于个人地位和良心自由问题的唯一阿拉伯国家。良心自由从最广泛意义上理解，并包括改变宗教信仰的权利。黎巴嫩所以有其精神和物质的动力，无疑归功于它的自由主义。

黎巴嫩认为自己是一个现代和世俗的国家，它拒绝任何产生歧视和不平等的神权政治。由于它是所有文化的祖国，黎巴嫩同样也是所有宗教的创始地，不把任何信仰崇拜看作是正式法定的而排斥其他信仰崇拜。世俗权力机关同宗教权力机关截然分开，两者不发生冲突，没有对立，不是分离而是合作。黎巴嫩是阿拉伯联盟中唯一实行“自由国家中的自由宗教”的阿拉伯国家。

黎巴嫩对于西方来说是必不可少的。它充当了向阿拉伯人阐述西方文化、其思想和其精神价值的解说者，为西方的物质利益提供充分保证，外国资本在任何其他地方是不会如此安全的。

黎巴嫩在文化上对于阿拉伯东方是不可缺少的，后者在19世纪智力复兴应归功于前者。根据穆斯林们自己所说，是黎巴嫩人，尤其是僧侣，在他们的修道院里保护了阿拉伯人的文学遗产。在埃及和其他地方的阿拉伯世界最大的新闻业仍然由黎巴嫩人进行管理。

黎巴嫩在政治上对东方是必需的。它是一种达到平衡和理性的因素。基督教国家听信于它，因为它和它们长久以来有着友好关系。对阿拉伯人来说，它是在西方的一位无与伦比的律师。对西方人来说，它又是对东方的一个不可替代的传译者。对于两者来说，它是汇合和交往的中心。

因此，国内和国际的考虑在主张保持黎巴嫩自由和独立方面起了很大的作用。

黎巴嫩人意识到这些需要，决心不遗余力地击退任何对这个小国和文明世界构成可怕危险的进攻。如果有朝一日黎巴嫩消失了，那么不是黎巴嫩，而首先是西方、其次是阿拉伯世界将烙上失败的印记。

黎巴嫩拒不考虑这样一种可能性。它决不甘心于此。它将动员一切力量来反对任何起来对付它的邪恶势力。

贝鲁特，1955年2月25日

皮埃尔·杰马耶勒

黎巴嫩长枪党主席

我们要黎巴嫩成为一个国家，既不是教堂，也非清真寺。

总统先生，

我本来希望避免讨论一个复杂和漫无边际的问题。但是我感到不得不加以探讨，因为有一种趋势——如果任其自由表现并从而产生合乎逻辑的结局的话——大有使我们国家面临大难临头

之势……

尽管穆斯林大会筹备委员会的声明及其一切令人惊讶的愚蠢之举——尽管有《今日穆斯林黎巴嫩》的小册子及其种种虚伪的指控和筹划的阴谋，都是在煽动公开捣乱，——我们一直认为，这些意见和行为只不过是那些愚昧无知之辈在可恶的狂热驱使下一时的空想和自炫自夸而已，不屑一顾。

然而今天，当我们看到那些肩负着领导职责的人和组织，包括医生、律师、记者、政治家、知识分子和显要人物，同意这些思想，这就清楚地表明，这个问题已不是原来如果仅由愚昧的肇事者所挑起的那样，而是有更大的深度和广度。显然，对这一严峻的事实保持沉默，将导致严重而全面的危险。

我们本来可能像一些伪君子——基督教徒和穆斯林都有——所希望的那样，对这一问题缄口不言……

但是既然黎巴嫩的穆斯林—基督教徒关系已发生了有害的转折，在这样的时刻和这样的形势下保持沉默就等于犯罪。这确实不是别的而是犯罪，并且是判国之罪……

阵线作为一个国家的爱国主义组织而建立，其目标是把黎巴嫩建立为在自由基础上的非宗教国家——一个更多的以其行动而不仅是它的拥护者的声明所证明的目标。它很高兴只有它这一独家组织发出警告，要人们警惕得到黎巴嫩一些团体支持的这些狂热宗派主义运动所造成的严重危险。阵线乐意成为一个担负这个民族的爱国主义职责的组织。无人能指控阵线是一个讨价者或绥靖姑息者，或其行为伪善和欺骗。

我，皮埃尔·杰马耶勒，一个为基督教感到自豪的基督教徒和对基督教义的忠实奉行着，乐意转述大多数黎巴嫩人的思想和我们现在所表示的主张。

我所以乐意做这样一个转述者，是因为一般都认为在国家政

治生活中我从未扮演过一位宗教上的“教条主义者”。在我所有的活动中，我努力以最普遍仁爱主义的原则并完全以整个国家的利益为指南。

我们大家都了解在包括阿拉伯国家在内的东方穆斯林国家中的基督教少数派的困难问题。

我们大家都知道这些国家在另一个时代，曾常常使穆斯林宗教——一种高尚、宽宏和理想主义者的宗教——堕落为一种狭隘和狂热的教义，使得占多数的穆斯林以良心和廉耻所不容的方式去迫害非穆斯林……

上述的状况一直延续到神圣的阿拉伯民族复兴的黎明。基督教徒曾第一个支持这一进步的运动，他们竭尽全力地这样做，他们为这一运动所作的牺牲和贡献，无论在东方还是西方，即便是最极端的无知狂热分子也不能否认。

在黎巴嫩，这一运动的种子洒落在肥沃的土壤里。我们阵线首先加以宣布并抛弃多数和少数的观念。我们是第一个要求黎巴嫩的政策应该是民族和爱国的，也就是非教派的。我们是第一个使黎巴嫩人民接受这样的信念：黎巴嫩必须是一个国家，一个祖国，而不是一座教堂或一座清真寺。

我们阵线为这一思想而战斗，我们竭尽全力为反抗外来者而斗争，而不像许多其他人在客厅的鸡尾酒席旁奋斗。

在我们的斗争中，我们之所以反对许多对我们的思想持怀疑态度和抱有敌意的基督教团体，许多怀着善意的真诚的人们，是因为他们对一场新的运动和新的灾难感到害怕，担心如果这场新运动失败的话，其后果可能会比以往的灾难更具危险性……

穆斯林组织自称渴望“实现社会公正和在平等的基础上分配官职……”

我们也一样，希望这一要求在一天之内就得到满足，条件是它建立在公正和事实的基础上，即官职的分配必须根据品格、

素养和能力而不问宗教门派如何。这就是说，平等不仅意味着权利，还意味着义务。

因此，基督教徒不致于被迫交纳80%的税，而非基督教徒只付20%的税。

这也就是说，国库不致于给一个教派钱而从其他教派那里拿走钱……

穆斯林组织要求进行一次“人口普查和对所有申请黎巴嫩国籍的人实施黎巴嫩的法律……”

我们乐意与这些组织的看法保持完全一致。我们也主张进行一次人口普查——但有一个条件：我们不认为黎巴嫩外来移民是不洁净而应该拒之于黎巴嫩社会之外的。

还有一个条件：政府要在适当的时候给成千上万的移民注册登记，补偿它的过失。

那些反对给移民注册登记的人是这些移民的代言人吗？当他们知道移民是我们黎巴嫩的庇护者、坚定的卫士和我们幸福生活的保证人时，为什么还要与移民作对而不支持他们的权利？……

穆斯林组织想要“实现和叙利亚的经济联合”。

说穿了，这就是要黎巴嫩举着白旗无条件地向叙利亚联盟投降，破坏黎巴嫩的自由和主权，使之沦为叙利亚的一个卫星国而已。叙利亚对黎巴嫩的野心是臭名昭著的。

穆斯林组织如何调和这两个对立的方面：既要与叙利亚结盟，又要保持黎巴嫩作为一个自由和独立的国家？

如果穆斯林组织确实真诚地希望为了阿拉伯主义而实现黎巴嫩的经济复兴，他们为何不同我们一道要求与所有的阿拉伯国家共同实现经济联合而单单只和叙利亚呢？……

穆斯林组织希望“消灭教派主义”。

这正是我们所向往并正以实际手段争取实现的。完全消除宗教上的宗派主义或至少部分宗派主义，只能通过取消合法的私人

法庭和使黎巴嫩共和国成为一个完全的非宗教国家来实现。这样，所有黎巴嫩公民都需遵从民事法典，它将同等地适用于在黎巴嫩的每一个人。

我们这里要问，穆斯林组织是真的准备和我们一道走向现实主义，还是在要求消除宗派主义的背后有着一个不可告人的目的？他们是否要把某些明确的人推上台？……

穆斯林组织希望“修改宪法”。

这样做的目的很清楚，要么是要制止共和国总统行使权力，要么是在总统和总理之间平分权力。显然，这样做的唯一原因是总统是一个基督教徒而总理是一个穆斯林。

这是真正的目的。至于他们所说的论据，则完全是一种欺骗、一种掩盖事实的企图。

这一要求和随之而来的煽动增添了所有基督教徒的疑虑，引起了他们的警觉。他们担心这一修改宪法的要求到头来也许竟是危害国家生存和前途的一个步骤……

一切真诚的黎巴嫩人把这个问题看作关系到他们的人身安全的问题，它受到破坏性狂热行为出现的威胁和伤害。要是黎巴嫩能完成它的使命，能帮助解决所有阿拉伯人面临的困难的话，这是个必须加以解决的问题，而这只能在没有怀疑和威胁的气氛中才能做到，怀疑和威胁是由无知和专横的利己主义膨胀所造成的。

如果这些穆斯林组织如他们自命的那样，真诚地献身于阿拉伯主义的话，他们本会不遗余力地维护黎巴嫩著名的特有素质。充满着基督教文明的黎巴嫩被认为是神圣的，它致力于人的价值。不过，不是我们自己、而是这些穆斯林组织本身把这些看作是“基督教的”。因此，黎巴嫩只有保持国家性而不是宗教性的，才能为阿拉伯主义效劳。如果它被改变成这些受骗和目光短浅的梦想家们所希望实现的又一个伊斯兰神权政治国家的话，它

就会完全失败。

但是如果阿拉伯主义就是伊斯兰教而伊斯兰宗教具有崇高的精神源泉而不是建立在庸俗的利己主义之上的话，我们怎能在基督教徒了解这些无知狂热分子的险恶阴谋时要求他们成为阿拉伯人呢？

假如这种煽动的最终目的在于使黎巴嫩成为叙利亚阿拉伯或穆斯林国家的一部分，那么，我们坚定而明确地告诉这些穆斯林组织：我们不会与你们一起朝着这个方向跨出一步。

我们阵线要黎巴嫩成为一个自由的、不受任何教派主义影响的、独立于东方和西方并与阿拉伯国家充分合作的国家。但我们不想要黎巴嫩成为某个单位中的一个“省”，我们将决不允许它变成和任何其他合并中的一个“区域”……

当文明国家通过开发他们的一切自然资源而不断提高他们人民的生活水准的时候，当他们力争消灭愚昧、疾病和贫困之时，当黎巴嫩迫切需要以美国田纳西流域管理局和苏联伏尔加河工程为样板开发它潜在的水、电资本的时刻，我们痛心地看着我们的人民正沉缅于幻想，播风而得暴风雨，播下不和的种子，收得的是毁灭之灾……

如果这些以破坏黎巴嫩主权为目的的邪恶运动号召罢工来支持他们所称的“某些要求”，我们阵线的人为了我们国家的利益只能以我们自己的另一场罢工来反对这样一种罢工。

如果举行示威，我们将组织我们自己的示威，以防我们的房屋遭到反对我们的邪恶势力所希望的毁坏。

如果政府在保卫我们的法律和我们的安全中失职，那么，黎巴嫩的青年（阵线的青年支队）将根据自己的方式提供保障和安宁来克尽自己的职责。

如果国家不能按照文明标准进行治理，那么黎巴嫩人民将不得不重新考虑他们对这个国家的选择！为了捍卫我们可爱的国家

黎巴嫩，我们感到非这样做不可……

让我们设想一下，一些利己主义者为之高举旗帜的宗派斗争已取得了穆斯林对基督教徒的胜利。

让我们假设，如同我们在1954年7月底所见到的，道路已为疯狂的宗派主义暴徒开辟。

让我们假定黎巴嫩已屈从于这样一种灾难，沦落到文明和文化落后的其他国家的地位。

让我们假设所有这一切都已经发生。

那些希望这一切都临到基督教头上的人难道以为基督教徒会对他们的苦情麻木不仁，逆来顺受，使“外国佬”得以随心所欲地进入黎巴嫩，危害黎巴嫩本身和其他每一个阿拉伯国家？

在世界上的国家正日渐觉醒而奋进之时，如此急剧地往后靠难道有助于黎巴嫩或阿拉伯国家……

我们要对阿拉伯人尤其是黎巴嫩的穆斯林们说：有一点你们千万不要忘记，那就是国家的最高利益要求你们不可使基督教徒怀疑你们的目标，不要让他们失去安全和安宁感，即使你们穆斯林必须牺牲你们自己的某些权利和利益。只有在阿拉伯人信任你们的情况下，基督教徒才会起来捍卫他们的利益和阿拉伯人的利益。另一方面，你们在多大程度上使基督教徒疑虑，厌恶你们，那就在多大程度上给黎巴嫩的事业和阿拉伯人的事业带来灾难……

第五节

1975～1976年黎巴嫩的思想冲突：五种观点

由于法国的压力，黎巴嫩于1860年作为一个仅限于黎巴嫩山周围地区的半自治单位而出现。这一安排是为了保护马龙派教徒（天主教派）和通过他们为法国在这一地区建立一个立足点。1920

年法国获得了对叙利亚和黎巴嫩的委任统治权，并很快把黎巴嫩并入叙利亚领土而建立了大黎巴嫩。基督教徒，尤其是马龙派教徒获得了一系列社会和政治特权。他们通过1943年签署的民族公约保持了这些特权，这项公约建立了立宪政体并宣布黎巴嫩脱离法国委任统治。民族公约根据1932年的人口普查而赋予基督徒选举总统和在议会中占多数席位的权利。那次人口普查使基督徒在数量上居微弱多数。一切考虑依然根据那次人口普查，尽管由于人口统计上的变化，这一普查早已过时。确实，1946年以后情况发生了引人注目的变化，部分是由于较高的出生率，贫穷的什叶派教徒从南部移入以及巴勒斯坦人的涌入（尽管后者大都生活在营帐里，依然呈分散状态）。穆斯林的人数增长很快，城市人口也大大增加。与此同时，黎巴嫩成了重要的商业中心，吸引着阿拉伯和西方国家的大量投资。财富差距拉大，穷富之间的紧张状态也加剧。穷人和富人大致上正好分别相当于穆斯林和基督徒，但不完全是这样。然而，黎巴嫩由于扎伊姆即民族领袖统治下的基督教教派和民族结构而仍然相对平静。黎巴嫩的宪法基础是宗教团体性质的，就是每个穆斯林（什叶派、逊尼派）和每个基督教派（马龙派、希腊东正教派、亚美尼亚派等）都根据它的人数而占据议会中的席位。尽管这种安排为严重的社会和政治上的不平等所困扰，50年代和60年代，黎巴嫩还是被令人羡慕地描述为一个政治上的奇迹和民主亲善的范例，见伦纳德·宾德所编的《黎巴嫩政治》（韦里出版社，纽约，1966年）。1958年当纳赛尔主义团体企图在贝鲁特策划动乱、改变现状时，曾有人发出警告。在美国海军陆战队登陆后，它最终归于失败；不久海军陆战队就被撤走了。

1970年，被赶出约旦的巴勒斯坦突击队在黎巴嫩安家。黎巴嫩这时早已安置了几十万生活在贝鲁特附近肮脏难民营中的巴勒斯坦人（见关于巴勒斯坦人章节）。在此之后，局势急剧恶化。

在黎巴嫩，突击队小组已经比较活跃。他们通过由黎巴嫩领导人签署的1969年开罗协定，已有权利携带武器，采取反对以色列的行动。突击队在1970年以后扩大了他们在黎巴嫩南部的活动，造成以色列强烈的军事报复，迫使许多什叶派穆斯林离乡背井前往贝鲁特，进一步扩大了穷人的行列。这一局面更加剧了少数特权阶层——主要由基督教徒但也有一小部分安于现状的富裕的穆斯林所组成——和试图改变自己不利处境的大多数贫困的穆斯林之间的冲突。最初，巴勒斯坦人对卷入黎巴嫩内部事务并不感兴趣，但最后当他们不知不觉成了国内力量对比的关键要素时便无法回避不卷入黎巴嫩的内部事务中去了。黎巴嫩长枪党领袖、马龙派政治干将皮埃尔·杰马耶勒最初把巴勒斯坦突击队看作可能反对共产主义者、尤其是叙利亚复兴党人的保障者，因而默许他们在黎巴嫩的存在。当巴勒斯坦解放组织在1967年以后向左转，在意识形态已趋向更接近黎巴嫩的社会主义者和纳赛尔民族主义分子以及马克思主义者（他们都要求黎巴嫩的局面来一次变革）时，他们改变了自己的态度。一些非马龙派基督教徒也满怀希望地盼望看到有个非宗教政权允许出现一个超越宗教信仰和部族效忠的真正的黎巴嫩民族特征。这些人也往往以同情的态度看待改变现状的要求。巴勒斯坦人在思想上站在左派一边，他们事实上装备精良，训练有素。他们潜在地形成了对长枪党民兵的主要挑战。要不是他们，后者本可以轻而易举地战胜任何本地对手的武装力量。与此同时，以色列进攻黎巴嫩南部，在那里造成巨大的破坏，复活了占据祖国那一部分（包括以色列垂涎三尺的利塔尼河源）的幽灵。马龙派教徒把巴勒斯坦人看作是黎巴嫩问题的根源，要求他们解除武装，不能离开他们的难民营。于是，1975年，他们没有任何明显理由便采取了一个挑衅行动，杀死了一些巴勒斯坦工人，挑起了左派和右派势力之间——即西方报刊对冲突歪曲报道的穆斯林和基督教徒之间——的内战。与此同时，黎巴.

嫩军队分崩离析，士兵和军官加入了这一派或那一派，使政府软弱无力。由卡迈勒·琼布拉特领导的左翼力量在叙利亚军队进行干预时已快要取得胜利了，叙利亚军队进行干预是为了保护长枪党人，担心他们的最终失败会造成种种政治纠纷，最终导致黎巴嫩的土崩瓦解。叙利亚军队最终获胜了，在付出沉重的伤亡之后阻挡了巴勒斯坦人，使长枪党人免于确定无疑的失败并让他们保持优势。叙利亚因而成为黎巴嫩政治中的支配因素，叙利亚军队作为包括来自其他阿拉伯国家象征性部队的和平维持部队留在黎巴嫩。内战在1976年后期好不容易停了下来，但是由于黎巴嫩没有一个强有力的政府或一支足够庞大的军队来实施它的意志，局势依然很不稳定。内战非但没有正式改变现状，反而大大地破坏了它的经济和社会基础。这个一度欣欣向荣的国家陷入一片混乱之中。与此同时，由于以色列提供武装和补给的萨阿德·哈达德少校的所谓“反叛”军占领边界一带的一条狭长地带，黎巴嫩南部的局势进一步恶化。一支联合国维持和平部队驻扎在这一地区，把巴勒斯坦军事部队与哈达德部队分隔开来，以及北部的叙利亚人与更往南的以色列人分隔开来。

关于黎巴嫩政治和思想状况的其他资料，见约翰·P·恩特里斯的《黎巴嫩的多元性和党派变化：阵线1936~1970年》（E·J·布利尔出版社，莱顿，1970年）；迈克尔·C·赫德森的《摇摇欲坠的共和国》（莱顿出版社，纽约，1968年）。关于内战，见M·卡迈勒·沙利比的《通向内战的十字路，黎巴嫩1958~1976年》（卡拉文出版社，纽约州，迪尔玛，1976年）；P·E·哈利和L·W·斯奈德的《危机中的黎巴嫩》（锡拉丘兹大学出版社，纽约州，锡拉丘兹，1979年）；约翰·布洛克的《一个国家的消亡：黎巴嫩内战》（威顿菲尔德和尼考森出版社，伦敦，1977年）。还有许多文章刊登在各类学术刊物上，这里不一一列举。

以下的节录表明了黎巴嫩各种领导人和党派对这个国家内部

局势、1976年的内战和叙利亚干预的观点。原文刊登在1976年8月17日和9月2日的黎巴嫩《日报》和1976年9月11日的《读者报》上。这些节录摘自发表在《巴勒斯坦研究》第5期第3~4号（1976年春~夏季）第266~281页各处和第6期第2号（1977年冬季）第184~187页各处。

一个基督教徒对黎巴嫩的看法：维持现状

黎巴嫩宗教共处的方案还是一株未成熟的幼苗、一个还没有完成的人类的实验。

碰巧的还有，黎巴嫩穆斯林到目前为止一直受到所谓的阿拉伯民族主义的影响。在阿拉伯民族主义中，宗教是一个不可缺少的成份和占优势的因素。他们还受到统一成阿拉伯主义的诱惑的影响，把阿拉伯主义看作是实施这一地区的国家和人民统一的手段。最终，黎巴嫩成为从邻国涌来的巴勒斯坦激流各支流的汇合点，并且由于国家普遍的自由气氛，成了他们的临时家园和通向他们原先的被侵占领土的几乎是唯一的道路。

难道能指望世界共产主义在这种诱惑和机会面前会无所事事而不最大限度地加以利用——或企图这样做吗？这正是它们尽其能力、专长和力量已经做的。

世界共产主义的第一步是支持巴勒斯坦抵抗运动，使其相信，在黎巴嫩只能依赖共产主义。言下之意是把任何非马克思主义者或至少不是同路者的人，都看作不是巴勒斯坦革命的敌人就是屈从于美国人、西方人或帝国主义者压力的人。

当黎巴嫩徒劳地去建立与巴勒斯坦抵抗运动的可靠关系时，共产主义运动又选择了新招，在黎巴嫩人的宗教差异上做文章，为把这些差异牢牢地扎根于人们的心里和脑中而千方百计地无所不用其极。他们的“革命”力量如此充分地得到了证明……他们着手举行会议来讨论这种制度。双方都作出了真诚的尝试，以虽

慢但稳的步子逐步前进而超越政治上宗教信仰主义的阶段，议会提请审议了所谓的“穆斯林要求”的问题，同意了其中的一部分并开始审议其余的部分。它在一些关键职位和职务中废除宗教信仰连续的原则时，长枪党人第一个支持这一行动并予以祝福……

这是在这次危机发生前几个月的事，是什么使得有必要以改变制度为借口而加速其爆发呢？……原因就是，正如我们和巴勒斯坦抵抗运动的关系那样，国际共产主义不想让我们亲手创造我们的未来，以爱和相互信任来医治我们的弊病。

在这里，它也加紧纠正失误，开始利用和垄断“穆斯林的要求”。它说，在40年代给予基督教徒的保护措施是对权力、责任、前途和命运的垄断，它甚至利用巴勒斯坦问题来煽动穆斯林反对基督教徒，直到成功地建立一个集结这个国家的穆斯林、巴勒斯坦人、马克思主义者及同路人的广泛战线来反对这国家的基督教徒，并且以他们垄断着国家所有的好处、福运和权力为借口对他们肆意谩骂，褻渎对他们最为神圣的一切……在我们回想起黎巴嫩的政治制度是基督教徒和穆斯林之间协议和谅解的结果的时候，我们清楚地看到以暴力和武装力量来改变这一制度的决心是多么的恶毒。它的恶毒在于它顽固地使基督教徒们相信，在他们心目中牢牢确立的分隔方案是他们的唯一出路的最后的王牌……

跟穆斯林说实话，基督教徒如今在心理上和理智上无法放弃他们在内战开始前就准备讨论的东西。可以毫不夸张地说，为了迫使他们作出某些让步而对他们不断施加压力无疑将毁灭他们的希望：共存的方案可以挽救和得以实施。

如果你们问我什么是解决方法，我要说，唯一的方法就是通过恢复平静和安定以及重建被内战所摧毁了的信心。

黎巴嫩独立纳赛尔主义者运动秘书长伊卜拉欣·古莱赖特的看法

1. 黎巴嫩的阿拉伯性质是不容怀疑和讨论的，它的阿拉伯属性不

是一件可以作交易的商品……

2. 我们的运动拒绝国内孤立主义党派领导人和最高级官员旷日持久地不断重谈的关于主权的一派胡言，并把它看作为要求摧毁巴勒斯坦抵抗运动的取消主义思想的一个前奏……
3. 现有的政权及其建立在政治性宗教团体主义基础上的腐败机构使黎巴嫩成为一个马龙派人享有特权的国家，这是断然不能接受的。为贯彻自己的科学和民主方针，我们的运动要求实现这一政权的现代化和发展。进步党派提出的政治改革方案与民族主义和进步运动和力量的主要路线是一致的……

这里，必须提一下获得解决办法所必需的起码的共同因素的要求，对此最近几天来谈论得很多，尽管这些要求是表面的，尽管我们的运动认为它们不会有什么用处。这些起码的要求已经被对方的孤立主义者（马龙派和反对改革的其他组织）所拒绝。这本身表明他们下了多大决心要紧紧抓住他们宗教团体的特权不放，甚至连一点改革的样子也不要，他们对待国家真正的现代化和改革会是什么态度呢？

孤立主义者组织拒不接受被称之为“共同因素”的表面和愚昧的解决方案不啻是对传统的穆斯林领导的一记耳光。穆斯林领导一直试图顺应人民大众奋起的浪潮，首先是为了保住他们的领导地位，其次是为了保证（进步党派所提出的）要求不被同意。孤立主义者对共同因素的拒绝使传统的穆斯林领导丧失对他们的存在和持续不断的政治活动辩解的一切理由。同时也肯定了我们运动的观点，即传统的领导和群众运动之间的信任危机是由于前者不能理解黎巴嫩政治的可变因素和平衡。替代这一理解的是，他们的思想继续围绕着这个政权所分配给他们的点滴特权转，要不是有这样的政权，他们早就从政治舞台上消失，被民众抛在一边了……

4. 独立的纳赛尔主义运动断然拒绝分割，不会被每日的这种威胁

所吓倒。

长枪党领导人皮埃尔·杰马耶勒关于黎巴嫩冲突两派之间分歧的声明

由于战争，在穆斯林居民区发生了某种混乱，迹象之一是某些外部大国集团或得到外国支持的组织企图在穆斯林中占据领导地位，并且此后以很可能被称之为专横和剥削的方式行事，在这样的情况下，谅解和自由选择是不可能的。依我之见，这是何以我们得不到我们大家都向往和希望的和平的主要原因之一。民族的意志不仅仅是四分五裂的，它被占领了或者说处于占领状态之下。这种意志的分崩离析并非因为比如说，一半人信仰马克思主义而另一半人拒不信仰马克思主义，而是由于穆斯林对巴勒斯坦人和其他关于他们自己在政府派驻代表问题上持与基督教徒不同的看法。这两种观点之间的分歧本身就是教派的分歧或者说是分歧表现之一。要是巴勒斯坦人和共产主义者能操纵这一分歧为自己的目的所用，这并不是说他们已成为黎巴嫩穆斯林的代言人。我们不承认这种穆斯林代表的象征，除非如（传统的）穆斯林领导所表示的。因为即使这些领导人被强行免职，也不意味着他们的权力已被废除。这种强行免职当然对我们也无任何约束力……我们认为，40年代制定的方案之所以破产只是因为有些人在执行中坚持阿拉伯主义，把它作为所有黎巴嫩人融合的思想，而另一些发出警告反对这种融合的思想。他们把阿拉伯主义视作对黎巴嫩的主权和独立的直接威胁，对基督教徒的自由和总的自由的真正威胁，这个方案因此便开始摇摇欲坠，土崩瓦解。

这个问题首先和最主要的是一个自由的问题。说它是一种基督教宗派主义的反应是谬论，至少是不正确的。无论如何，基督教徒对穆斯林或阿拉伯主义不构成任何危险和暴虐。与此相反，暴虐来自阿拉伯主义和穆斯林，把对这种暴虐的抵制和对其反抗

看作是一种宗派的反应是不公正的。照我看，暴虐本身就是宗派，这是基督教徒的看法。只要阿拉伯主义本身依然是一种宗派的偏见，那么把基督教对阿拉伯主义的告诫解释成宗派也是不公正的。为证明这一点，我仅举两个例子：第一个是据报道的阿拉伯向黎巴嫩提供的援助，这种援助是给予穆斯林的黎巴嫩人和巴勒斯坦人，不是给予基督教徒的。这除了阿拉伯人把基督教的黎巴嫩人看作是外人和外来者之外还意味着什么呢？基督教徒难道不也是这场战乱的受害者？

第二个例子是阿拉伯人对冲突的干涉，既是积极的也是消极的干涉。从消极的观点看，我们大声疾呼阿拉伯联盟介入，以把冲突的双方分开来，我们把嗓子都喊哑了，所有的呼吁都为徒劳。当基督教徒从阿卡尔湾、达穆尔和贝卡谷地被赶出来、遭受恐怖活动的伤害时，我们没有听到一词表示异议。只是在叙利亚与巴勒斯坦抵抗运动发生冲突时，阿拉伯联盟方才进行干预。

基督教徒认为，联盟之所以介入仅是由于叙利亚已经认识到冲突的真相，了解了对基督教徒的不公正，所以它赶紧开始对待他们像对待其他黎巴嫩人一样。因为这个，我们才对叙利亚的态度感到舒心而不是对其他（如果能够的话）本会迫使阿萨德撤出的人感到舒心。我不知道，反对阿萨德领导下的叙利亚的运动是否更证明了哈费兹·阿萨德想要清除阿拉伯主义中的宗派偏见而其余的阿拉伯人或阿拉伯主义本身不希望这种情况发生。

巴勒斯坦人（萨拉赫·赫莱夫·艾布·阿亚德）对黎巴嫩冲突的看法

我们反对这场在黎巴嫩战火熊熊而莫名其妙的战争。它是一场没有一个心智健全的人能相信是由一些过激行为或某些侵犯行为所造成的战争。因为如果我们把从1969年到1975年4月间这些巴勒斯坦人犯下的过激行为和最近17个月所发生的大屠杀相比较

的话，这些过激行为只是沧海一粟。我们不要自欺欺人地说什么这场战争是这些过激行为的结果。这场战争是一个反对巴勒斯坦革命的阴谋，因而在黎巴嫩人中间引发了某些争端的结果……以所有这一切为背景，我告诉你们，我们已准备实施我们的一切要求而不顾我们从长枪党和阿姆希特电台听到的种种宣传以及反巴勒斯坦人、有时还加上反共产党人的宣传运动。然而这是错误的，这不是巴勒斯坦人与共产党人为一方，而基督教徒为另一方之间的战争，也不是一些想要解放黎巴嫩和渴望取得黎巴嫩的主权而为叙利亚的占领欢呼雀跃的人之间的战争，他们说我们是一支占领力量。

在1948年众所周知的情况下，我们被迫在这个国家以及其他国家寻找避难栖身之地，我们并不是一支占领力量。事实是，一场革命在这个国家中兴起，它在一切可能的地方都带上武器，我们在约旦携带上武器。确实，一个反对我们的阴谋早就实施，但我们依然以某种形式在约旦存在。世界将认识到，即使不是以一种公开革命的形式，我们依然在约旦存在。我们在叙利亚也存在着。确实，我们的存在在某种形式上或许是消极的，但尽管在贝鲁特等地发生战斗，我们在叙利亚确有武装存在。我知道这种存在是消极的，但这不是我们的过错，错误在于叙利亚政权……

一俟这场反对我们的战争结束，更大的危险将来自以色列。它正在（黎巴嫩）南部为对付我们而做准备，跟我们进行旷日持久的战争。因此，我要重申，尽管有种种情况，我们随时准备推进萨尔基斯总统的任务，做他要我们做的一切，假如这样做是与冲突的其他各方尤其是孤立主义者所做出的让步相称的话。

问 你刚才所说的一番话使我们不禁要问叙利亚和巴勒斯坦人目前关系的性质。现在是否正在做出认真的努力使你们和大马士革重新和好？

答 关系既没有进展也没倒退。当然，正在做出努力，我们关切的是叙利亚和叙利亚军队的幸福。正因为如此，我们要求叙利亚军队撤出黎巴嫩，尽管提出这个要求使我们的叙利亚兄弟感到不悦。然而，我们必须结束这场降临到黎巴嫩某些地区的恶梦。这就是为何我们渴望叙利亚撤军。而叙利亚军队的撤离不付诸实施的话，这种令人窒息的状况将继续下去……有人在奉行与叙利亚同样的路线之后，现在正试图在我们和叙利亚人之间进行斡旋。另有一些人则扬言要在政治或军事上摊牌。我想要声明我们并不害怕，不管这些声明如何声调高昂或言词激烈……因为除了开罗协定之外，我们在黎巴嫩一无所失……

问 现在有谈论拟议中的叙利亚、约旦和黎巴嫩实行邦联式的联合，因为现在在所有三个国家都有你们巴勒斯坦人，这个提议也关系到你们，对这个联合你有什么意见？

答 原则上，我们赞成阿拉伯人的任何联合。那种阿拉伯联合会达到的！然而任何建立在令人怀疑的基础上的联合，即以实现和以色列和解为目标的联合，我们将反对到底。任何由反对敌人的统一战线所组成的联合我们都将热忱欢迎并帮助去实现。但任何形式的联合，其产生是为了兼并巴勒斯坦人和他们的事业，或为了签署一项解决办法，以使西岸成为提议中与叙利亚、约旦和黎巴嫩结成邦联的巴勒斯坦国而限制巴勒斯坦人民并约束他们的革命，这样的一种联合我们是反对的，因为它没有斗争的力量。任何其他具有斗争潜力的联合，我们随时准备加入。

对黎巴嫩民族主义和社会主义运动领导人卡迈勒·琼卡拉特的采访

问 1976年9月23日前夕，黎巴嫩战争进入一个新的阶段，你是

否认为萨尔基斯总统将真的就职？

答 萨尔基斯总统就职的问题不是民族主义力量造成的。相反，民族主义者力量认为，他的就职是一个起点，至少为了阻止阿拉伯的和国际的阴谋的继续。你知道，由于民族主义运动的积极主动、与各派的联系以及〔迪安〕布朗在这里时美国人施加的压力，宪法得到了修订，议会开会选举总统，选了萨尔基斯。因此，我们正依照以恢复国家某种形式的合法性为目标的方案而努力。然而，问题在于另一方，他们依然钻叙利亚人在黎巴嫩存在的空子，并加以利用。如果不是由于这种存在，那么正如所有黎巴嫩人和叙利亚本身所十分清楚的，孤立主义者的地位本已处于最后崩溃的边缘，尤其是在梅廷和桑宁山被占领以后。尽管孤立主义派已开始担忧叙利亚的存在，他们似乎依然想充分利用叙利亚的存在，因为叙利亚政权提交给孤立主义者的服务帐单最后将会十分昂贵……他们开始谈论邦联式的联合和安全条约，要求孤立主义者们加以接受。看来，这个问题已造成分裂。反对长枪党人，但赞成保持现状的前总统、自由党领导人夏蒙想不管输赢而进行到底。因为他所关心的只是物质利益和对阵线的廉价胜利。在阵线内也有一个组织原则上追随夏蒙，接受他的指令。另外还有一批较小的派别也是如此。另外，还有一个想要结束（战争），为黎巴嫩新的统一提供合适气氛的阵线组织。然而总的来说，他们寄希望于他们所谓的一支欧洲力量。如果叙利亚改变其方针或者叙利亚政权有任何变化，这支力量将抗衡叙利亚军队。除了与巴勒斯坦的存在有关的其他理由，他们认为战斗必须继续进行下去，直至实现这一点为止……

问 有关美以的方案还不十分清楚。你有时候说他们寻求一个邦联式的联合，有时候却说他们想把这个地区分解成若干教派

国家，包括一个民族的马龙派家园。对于他们意图的真相你是怎么看的？

答 人们担忧的是所拟议的邦联式联合可能成为一个分割的前奏。在这种联合中，可能会发生叙利亚在法国委任统治时期曾一度出现的情况：大马士革国、德鲁兹山国、阿拉维国、阿勒颇国。因此，我们担心关于邦联式联合的谈论最终可能为兴起叙利亚的一个阿拉维国、黎巴嫩的一个马龙派国家，兴起一个什叶派国家、一个德鲁兹派国家作准备，而这由此还会扩大到包括一个库尔德人的国家。因此，拟议中的邦联式的联合也许会有两个方面：一是作为对黎巴嫩的统一以及对叙利亚、约旦和巴勒斯坦人民统一的一个保障措施。二是作为分割的手段。因此，这个方案朝两个方向发展。根据以一美一叙方案，分割计划可能比统一计划更为重要……

问 叙利亚政权的愿望与这一方案的交叉点在什么地方？这些愿望是对这个方案的补充，还是叙利亚政权卷入了一个阴谋，因而成为某个旨在分散阿拉伯阵线国家力量的美国计划的一部分？

答 如果我们从民族主义的义务和阿拉伯前途的观点来看的话，这个方案并没有保障叙利亚的利益。我认为叙利亚的政策非常轻率，落入了这个陷阱，从它的民族主义目标后退了。我看不出叙利亚与这个方案合作有什么利益，除非它或许希望证明叙利亚能够提供解决巴勒斯坦问题的某种形式，这种形式是与巴勒斯坦人收复失地、在1947年划分的边界内重建巴勒斯坦国的权利也许是不相一致的。在国际上，叙利亚政权同意在这个方案中充当工具，从而表明了它的大胆。所有这一切实际上非常复杂，包含许多矛盾。最终，它不会符合叙利亚的利益。另一方面，阿萨德希望在黎巴嫩以和平之士的面目出现。他有一个奇怪的理论。他想“遏制”孤立主义分

子，使他们转向大马士革。但这行不通，因为孤立主义者不信任叙利亚，不信任任何叙利亚政权，也不信任阿拉伯人。他们在自己的广播中把阿拉伯人称为“游牧民”，正如以色列人不相信阿拉伯人那样。马龙派犹太复国主义在这方面与以色列犹太复国主义也相似。然而，无论转向哪一方面的阿拉伯人，这个马龙派变种或许更为它的前途担忧。他们懂得如何对他们有利去利用阿拉伯国家，然后转过脸去不理睬它们。这是因为马龙派中的孤立主义者只着眼于西方，他们的确是东方的新十字军，这是一位阵线领导人说的。因此叙利亚人，甚至复兴党人和马龙派中的孤立主义者之间不可能在精神上有桥梁沟通，有相互信任。正因为如此，我把叙利亚的政策说成是荒谬的，因为它没有认清自己的真正利益。有朝一日，叙利亚将不得不改变它的政策，否则，叙利亚人民、军队和政权本身会强行改换领导以不使其在这徒劳无益的愚蠢政策中更冲昏头脑。孤立主义者拒绝了安全条约以及邦联，叙利亚将一无所获，甚至连孤立主义者的效忠也得不到……即使在现在，孤立主义者也在要求一支欧洲人力量，根据他们的计划最好是法国部队，以对付叙利亚军队。你知道，因为孤立主义者强有力地加以反对，叙利亚军队没有在一个基督教徒的村庄或城镇里被接受，没敢进入其中的任何一处。

问 你已规定了接受邦联式的联合和反以色列的防御性安全条约的某些条件。有人说如果你乘一架飞机到大马士革去面见阿萨德，你或许会使叙利亚人让步，那么事情就会结束。

答 我不认为这样。叙利亚的政策必须改变，叙利亚人必须使我们感到他们改变了政策并愿意奉行一个新的政策。当然，这不会发生，除非他们从他们已许诺要撤出的地区撤出，从而

履行他们的诺言和表明他们的善意。至于我乘一架飞机到大马士革去面见阿萨德，这只是一种黎巴嫩人传统的思维方式，和西方相比，这种思维方式可能是黎巴嫩不发达的政治心理的结果。

第四章

——伊斯兰教、原教旨主义和现代主义

伊斯兰教既是一门宗教，也是一套社会、经济和文化体系。它的伦理和道德体系反映了这门宗教及其所据以建立的社会经济基础。因此，伊斯兰社会从它们自己特有的观点来评价每一个社会政治事件、变化和革新。实际上，这意味着一个伊斯兰社会可能会以截然不同的角度来看待西方以某种方式所观察的事态发展、事件或社会变化。另一方面，这些伊斯兰社会像其他社会一样，由于内部力量和（或者）外部影响而持续不断地发生着变化。西方有许多自称“伊斯兰教专家”的学者声称，在12到14世纪“伊智提哈德之门关闭”之后，伊斯兰教始终处于消极和无生气的状态。伊智提哈德一般指理性的探究、创新和推测。事实真相是，伊斯兰社会迄今仍以辩证的方式继续发展，但对于这些事态发展的理性的评价，并不总是同物质变化本身相一致。因此，在实际事件和对这些事件的评价与解释之间存在着差距。

所谓思想进程的“僵化”基本上是由于经过数百年发展演变后所达到的一种社会和政治综合状态以及由于随之而来的平衡，这种平衡造成始于12世纪的一个长时期的社会与政治稳定。在18世纪，由于西方先是通过和平贸易往来，继而以殖民主义和帝国主义侵略性的经济和政治政策加紧渗透，这种稳定开始遭到破坏。因此，基督教西方和穆斯林东方之间的旧关系经历了重大的质的变化，伊斯兰社会同西方平等的关系转变为它处于从属的、

受统治的和受剥削的那种关系。各行各业的每一个穆斯林社会集团都感受到这一变化的结果。对于政治上处于从属地位和经济上遭受剥削的反应，对于所造成的社会和文化异化的反应，都从宗教的角度表达出来。如已解释的那样，伊斯兰社会的概念框架使得发生在这一社会中的一切事态发展，都必然要按照伊斯兰的方式作出评价。对一个西方人来讲，“伊斯兰教”一词主要具有一种宗教涵义，就如他常常把“基督教”和“宗教”视为同义词一样。但对于一个穆斯林来讲，“伊斯兰教”不完全或不一定是指“宗教”或“宗教的”，而是还意味着穆斯林社会的整个生活和精神气质。确实，理论上对一特定事件的任何解释、认可或否定，都必须用“伊斯兰的”词语提出。但争论的实质往往只在形式上同伊斯兰教有关。例如，请看贾马勒丁·阿富汗尼的事例。他被一些人认为是穆斯林最早的主要改革者之一。许多学者尤其是尼基·凯迪，对于阿富汗尼是一个“真正的信徒”，还是仅仅利用伊斯兰教作为表达其反殖民主义政治观点的工具，作了大量的探讨。答案是阿富汗尼要表达他的观点，除了谈及伊斯兰教之外，没有其他办法使穆斯林听众觉得这些观点与己相关。阿富汗尼还以泛伊斯兰主义的倡导者而著称。这种意识形态通常被错误地理解为只是一个联合所有穆斯林反对西方的运动，并且在很大程度上是由苏尔坦·阿布杜哈密德二世创立和促进的。实际上，它包含了各种思想愿望，这些愿望除了世俗的表达思想的渠道以外，还使用传统的宗教方式具体表现出来。因此，泛伊斯兰主义除了是一个反帝运动外，还表达了下层阶级因西方资本主义制度进入中东而产生的社会不满。它还表达了某些旧传统主义上层人物以及从迅速发展的港口城市和行政中心的下层阶级崛起的现代杰出人物对民粹主义的向往。所以说，正确理解中东的意识形态发展，要求对泛伊斯兰主义作出新的和全面的评价，以便将其纯粹宗教的方面同世俗的、政治的、社会的和经济的方面区别开

来。这是一项基本任务，因为在泛伊斯兰主义中体现的民族主义、民粹主义—社会主义观点，主要在第一次世界大战以后以独立的意识形态思潮的形式开始表达出来。

穆斯林对于受西方统治的最初反应以各种各样的形式在社会各层次（塔哈塔维、青年奥斯曼人，等等）表现出来，但西方学者仅选择符合他们从神学上来理解伊斯兰教的那些反应。因此，阿富汗尼、阿卜杜赫、里达等学者受到极大的注意，而其他学者则很少被提及。甚至被认为是“改革”的19世纪奥斯曼帝国的那些变革，也难免遭到片面的评价。在早期和后期改革之间存在着质的根本区别：由马哈茂德二世（1808~1839年）实行的普遍变革因符合伊斯兰教传统而获得成功，而西方在1839年尤其是1856年之后实行的变革却同伊斯兰教的社会与政治传统无关，结果迅速导致奥斯曼国家的瓦解。然而，所有这些改革都被解释为实现“西方化”的努力。

我们可以有把握地说，在19世纪下半叶，穆斯林思想家以伊斯兰教名义而发表的大部分有关改革和变革等观点，不管怎样纯正和带有善意，都在不同程度上包含了借鉴于西方各种社会学家和历史学家关于社会组织和变化的西方观点。换句话说，这种“改良主义的”思想实质并不取自《古兰经》，或甚至是伊斯兰教传统教规，也就是并不取自于伊斯兰生活和思想的真正来源，而是满足于通过形式上与伊斯兰教的联系来采纳当代的思想和观点（关于这种变革方式也许是不可避免的，但这里不可能对此作进一步的探讨）。

同时，真正的伊斯兰原教旨主义通过抵制主义潮流的形式表达出来，它直接从《古兰经》中取其精髓，首先在群众中传播开来。尽管许多宗教领袖也要求变革，但抵制主义者们拒绝接受由知识分子或政府借鉴于西方的大量思想、体制和做法。在19世纪后期开始形成的较为系统的原教旨主义思想，同18世纪后期所谓

的瓦哈比阿拉伯原教旨主义运动大相径庭。瓦哈比分子将原教旨主义设想为一种祈祷和礼拜的生活，因为这就是他们在阿拉伯半岛中部闭塞和贫困的部落地区所了解的伊斯兰教。他们没有也不可能设想在一个不断受到内外力量挑战的、变化中的社会里的伊斯兰教。新近的伊斯兰原教旨主义的发展既作为一个形式上的运动又作为一种思潮，而这种思潮认为拯救伊斯兰教不在于恢复瓦哈比那种僵化的形式主义的仪式，而是在于《古兰经》同当代世界社会政治之间有力的相互作用。换句话说，这一运动的倡导者们既谋求回归到伊斯兰教的本源上去，又寻求本着伊斯兰教精神来适应现存事物的秩序。毫无疑问，他们反对以变革和现代化为名而加以接受的许多东西。

这种做法通常遵循不同的发展道路。毫无疑问，第二次世界大战后，许多伊斯兰国家从殖民统治下获得解放的反帝斗争深受伊斯兰原教旨主义的影响。阿尔及利亚和埃及是两个突出的例子。但在解放之后，这些国家的伊斯兰政策与沙特阿拉伯和利比亚（顺便提一句，这两个国家很少或根本没有需要为他们的解放而斗争）僵化的、形式主义的原教旨主义有实质区别。看来，在大约1970年之前，伊斯兰原教旨主义在增进穆斯林意识和动员舆论反对外国统治方面极为有用，但在通过法律力量和权力机构来执政并建立真正的穆斯林生活方式上，却不那么成功。最早发生明显背离这一模式的是在1977年的巴基斯坦，那是在齐亚·哈克将军撵走具有世俗思想的佐勒菲卡尔·布托并制定一套伊斯兰化政策之后。有些人忽略了这一事实：即无论其伊斯兰政策的是非功过及其最终结果如何，齐亚·哈克行事并非完全靠个人灵机，而是在许多方面遵循了莫拉那·赛义德·阿卜杜勒·莫杜迪（1903～1979年）的学说。莫杜迪是当代最伟大的穆斯林原教旨主义学者之一。他出生在印度，自学成才，积极从事新闻和政治工作。一直到大约30年代中期，他开始从伊斯兰教观点出发来研究穆斯

林印度的主要社会和政治问题。1940年，他创建了称作穆斯林会社的组织；然后，在1947年移居巴基斯坦，在那里继续鼓吹国家伊斯兰化。1953年，他在一定程度上因其观点而被判处死刑，从而导致了骚乱，后来由于民众施加的压力而获释。他的主要论点是：《古兰经》和根据穆罕默德的言行而建立的伊斯兰教传统教规包括了整个人生；伊斯兰教是一套完整的生活方式，而不光是一套指导人与真主之间关系的规则。他还批评了一切墨守成规、仿佛过去的东西便是神圣的倾向。他的最伟大的著作是花费30年用乌尔都文撰写的《释古兰经》。它已被零星地译成多种语言，并很快成为当代拥有读者最多的穆斯林著作之一。莫杜迪的某些著作已被译成英语，由艾哈迈德·库尔希德编辑，参见《伊斯兰教基本原理》（伊斯兰书籍出版社，拉合尔，1975年）、《伊斯兰教指南》（约翰·韦斯特出版公司，尼日利亚，拉各斯，1969年）、《伊斯兰法和宪法》（伊斯兰书籍出版社，拉合尔，1960年）和《走向理解伊斯兰教》（伊斯兰基金会出版，伦敦，1980年）。

原教旨主义的伊斯兰运动已出现在当代所有穆斯林国家中。在有些地方如土耳其、约旦、巴基斯坦和印度尼西亚，这些运动采取了协会或政党的形式；而在其他地方如叙利亚、埃及和苏丹，这些运动则按小型、非正规的地下组织活动。伊斯兰原教旨主义经过革命而控制政府的唯一国家是伊朗（该事件在专门关于伊朗的部分详细论述）。当前，原教旨主义者正在进行抵制叙利亚复兴社会党政权的重大运动。

最为重要的伊斯兰原教旨主义组织是穆斯林兄弟会，它以种种方式影响着世界各地的穆斯林思想，影响着许多中东的政治事件。这个组织诞生在埃及，自称是“一个世界性伊斯兰团体，努力实现伊斯兰教提出的目标”。它遭到压制和迫害，并幸存下来，并扩大了它的影响，尤其是在群众中的影响。这一运动奠基者的著作，特别是哈桑·班纳的著作，已被译成多种语言，并在伊斯兰

世界各地传播。1945年所认可的穆斯林兄弟会的基本原则如下：通过阐明《古兰经》、查考其出处及其放之四海而皆准的要素、以时代精神完全揭示它并保卫它不受谬误和疑惑的损害，以为《古兰经》提供精确的解释；根据《古兰经》的原则统一埃及和其他伊斯兰国家；确保国家财富的增长；扩大社会服务，使穆斯林人人都能享受；使所有伊斯兰国家摆脱外国的援助，通过建立穆斯林联盟来帮助穆斯林少数民族；通过放之四海而皆准的伊斯兰教原则，促进世界和平和人道主义文明。当然，这需要建立一个穆斯林的宗教政府以监督所有那些活动。穆斯林兄弟会的哲学可以通过研究其奠基者哈桑·班纳的生平和学说而得到最充分的了解。

关于穆斯林兄弟会的文献相当丰富。欲作进一步了解，可参见《穆斯林世界书刊评论》（伊斯兰基金会，伦敦）1980年第1期第1号、理查德·P·米歇尔的《穆斯林兄弟会社会》（牛津大学出版社，伦敦，1969年）、G·E·冯·格鲁尼鲍姆的《伊斯兰的一些新建树及重建》，后者收入卡尔·雷登编的《中东穆斯林的传统主义和现代主义之冲突》（得克萨斯大学出版社，奥斯汀，1966年）第146~150页。关于班纳，参见《殉教者伊玛目哈桑·班纳对穆斯林世界青年人的讲话》（文笔出版社，大马士革，1974年）、阿布德·哈利姆·马哈茂德的《伊斯兰社会改革方法》（青年出版社，开罗，1972年）。

第一节

伊斯兰世界的复兴^①

哈桑·班纳

哈桑·班纳（1906~1949年）是穆斯林兄弟会的缔造者，诞

^① 根据哈桑·班纳的《昔日：伊斯兰世界新复兴的方向》（穆斯林出版社，大马士革，1958年2月，第55~60页）重印，标题是新加的。

生在埃及尼罗河三角洲布海拉省的马赫姆迪亚村。其父亲为受人尊敬的学者和原教旨主义汉巴里特逊尼派的追随者，对其儿子影响极大。班纳受过宗教教育和师资培训，后者是在开罗的知识出版社。他早年即成为各种正统宗教组织的成员，并参加了反英活动。他对伊斯兰教、教学和传教工作的献身精神是有目共睹的。英国对埃及的占领激起了他的民族主义感情。在苏伊士运河行政中心伊斯梅利亚当教师时，他就不断地意识到英国军队和法国官员享受着较为安逸的生活，他们的生活水准远远超过了一般埃及人。他还反对传教士的布道活动。班纳于1928年在伊斯梅利亚建立了兄弟会的第一个核心组织。

1929年正式成立的穆斯林兄弟会成为瓦哈比运动全盛期以来最为强大的穆斯林组织。最后，班纳来到开罗。从1934年到1941年，他在那里教书，同时领导这个组织。他生来就有惊人的记忆力、无穷无尽的精力、演说口才和个人魅力，是一个天生的领袖。他深刻地了解各种各样的“苏菲”^① 异端和颠覆运动及其方法，并把它们同现代的组织 and 宣传观念结合起来。

秘密组织迅速扩展到埃及，然后是苏丹、叙利亚、黎巴嫩、约旦、巴勒斯坦和北非的城镇，班纳被称为最高的指导者。该组织鼓吹回到正统的伊斯兰教，但也致力于注重教育、社区发展、产业技能培训和社会福利，它甚至还拥有商业公司。在1948年，其成员估计达200万，他们大多来自社会下层。据报道，班纳把兄弟会说成是一个萨拉菲运动^②、一条正统的道路、一种“苏菲”现实、一个政治团体、一个体育运动组织、一个科学和文化协会、一个从事经济活动的公司和一种社会思想。

1939年起以及战争年代，兄弟会开始同政府发生冲突。兄弟

^① 伊斯兰教泛神论神秘主义者。——译者

^② 该运动兴起于19世纪初，参加者大多为逊尼派教徒。他们主张在政治上应遵奉他们祖先的伊斯兰教义，认为既然哈里发继承先知穆罕默德是由全社会民主选举的，那么在伊斯兰国家就不应存在君主制。

会不仅鼓吹埃及独立、尼罗河流域统一和最终建立一个哈里发担任首脑的政府；还鼓吹改革，因为他们认为如果不马上着手改革，就可能引起革命。以后，他们极力主张进行反对犹太复国主义者的圣战，并迫切要求完全恢复伊斯兰法。由于兄弟会牵连到暗杀两位埃及首相的事件，结果有许多成员被捕和受到迫害。班纳企图使这一运动摆脱政治而未果，而他自己却于1949年2月12日遭到暗杀，这可能是根据法鲁克国王下的命令。兄弟会也被取缔。然而在1950年，兄弟会成员恢复了部分自由，兄弟会在一位总指导哈桑·胡代比的领导下，再次从事政治活动。胡代比是法国委任的前法官，于1950年担任总指导职务。以前，这一职务由数人充任，其中包括1952年到1953年间成为宗教基金部长的艾哈迈德·哈桑·巴库利。胡代比留任最高指导，直到他在1973年去世。

兄弟会支持一切独立运动。对于军官们发动的1952年“七月革命”的胜利，它是作出过贡献的主要力量之一，随即享有充分的自由。甚至在1952年之前，秘密军官组织实际上已通过安瓦尔·萨达特同兄弟会建立了关系，据认为纳赛尔甚至一度为其成员。但在革命之后，兄弟会建立在伊斯兰原则基础上的神权政治国家的理想同军官们比较实际的目标发生了冲突。军官们虽然信仰伊斯兰教，但认为重建社会、政治和经济制度，需要采用世俗方法。兄弟会试图将其观点强加给埃及政府，甚至干涉政府同英国的谈判。最后，它被视为一个政党。于1954年1月12日遭到解散，并在一度恢复后再次被取缔。军方感到有必要详细说明采取镇压行动的原因。参见《解散穆斯林兄弟会——革命指导委员会的声明》，载《中东事务》第5期，1954年3月，第94~100页（此为译文，原声明载1954年1月15日的《金字塔报》：《穆斯林兄弟会和英国驻开罗大使馆人员准备推翻现政权的大阴谋。解散穆斯林兄弟会组织和关闭其在埃及的总部和支部》）。

埃及革命名义上的领袖穆罕默德·纳吉布的解职使纳赛尔得以执政并决定了兄弟会的灭亡。革命委员会曾想要保持同兄弟会的友好关系，但在同联合王国于1954年10月19日签署撤军协定之后，兄弟会同它最后决裂了。撤军定于1956年进行。兄弟会反对协定的条款，指责纳赛尔同英国人狼狈为奸，还批评政府没有征得经自由选出的议会的同意，也没有给予人们表达意见的自由，便作出所有这些决定。1954年10月26日企图暗杀纳赛尔未遂，导致6名兄弟会成员受审和被处决，还有其他许多人锒铛入狱。

埃及取缔兄弟会是对该组织的一次致命打击。它的许多追随者被纳赛尔的经济和社会政策争取过去，也被他赢得穆斯林正统观念的堡垒爱资哈尔大学支持的那种才干所争取过去。但是，这一运动在叙利亚、伊拉克、约旦、黎巴嫩和苏丹仍然很活跃。据报道，叙利亚这一组织的首领穆斯塔法·西巴伊当选为总指导。兄弟会的出版物《兄弟会杂志》（一般称为《穆斯林》）在西巴伊的主编下于1955年在大马士革继续出版，并在阿拉伯联合共和国出现后，于1958年转移到黎巴嫩。以后，这一组织机构迁到日内瓦，那里便成了它的宣传中心。它继续从事其地下活动。直至1965年夏，该组织还计划暗杀纳赛尔总统和夺取政权。这是使大学生、上层社会的知识分子和工程师（他们提供爆炸物）都卷入其中的一个相当大的阴谋。结果400多个密谋者被捕。关于这一阴谋的官方看法，参见《阿拉伯观察家》（在开罗出版的一份英语周刊），1965年9月13日，第7~12页。到1975年，该组织开始出版《原由》日报，其发行量超过10万份。

兄弟会得助于特殊的时机，实际上它扩展到每一个阿拉伯国家。作为一个得到人民真诚支持的真正国际运动，它的重要性不是三言两语就能否定的。该组织迎合阿拉伯民众共同的宗教感情，动员他们反对外国控制。它在理论与实践强调需要经济、社会和教育进步的同时，强调伊斯兰教首屈一指的地位。它还成

功地把群众组织起来以达到政治目的。这样，它就在所有这些领域，为以后的一些政权准备了心理和组织上的基础，使它们把自己的权力建立在这些基础上，并不得不遵循兄弟会的某些思想。但兄弟会在政治上未能得逞，因为它未能改造穆斯林关于政府和国家的传统思想，并使之适应现代需要。事实上，它由于同政府进行对抗而成了一个派性运动。它对国际关系也采取不现实的看法，在法律事务上太不灵活。

班纳当然意识到现代化以及同西方打成一片（尤其在经济和社会组织方面）对伊斯兰价值观念所构成的威胁，因而他试图把它们结合进伊斯兰教，或者至少根据穆斯林的精神气质对它们重新解释。

赛义德·库特勃是兄弟会里一个有影响的成员和兄弟会一些刊物的首任主编。他试图从伊斯兰的观点来解释社会主义——在当今中东的社会主义运动中一种有生气的思想。参见他的《伊斯兰的社会公正》（社会出版社，开罗，1954年），约翰·B·哈迪将其译成英文，书名同上（美国学术团体委员会出版，华盛顿，1953年）。70年代，兄弟会赢得额外力量，但也分裂成像“赎罪和迁徙”组织那样的一些小集团，“赎罪和迁徙”组织鼓吹极端形式的伊斯兰社会主义，并在埃及对政府的设施进行武装袭击。1981年，该组织的主要代言人是奥玛尔·塔勒马沙尼和萨拉赫·阿什马维，他们出版《原由》月刊，曾遭封闭，后又获准出版。

关于兄弟会，许多阿语出版物阐明的看法既有肯定也有否定的。最为出色的英语书籍是伊沙克·穆萨·胡赛尼所著的《穆斯林兄弟会：最伟大的现代伊斯兰运动》，由约翰·雷伊翻译（生活出版社，贝鲁特，1956年）。原文以阿文出版，书名同上（贝鲁特出版社，贝鲁特，1952年）。克里斯蒂娜·费尔普斯·哈里斯的《埃及的民族主义和革命：穆斯林兄弟会的作用》（莫顿出

出版社，海牙，1964年）主要以胡赛尼的书为蓝本。概述班纳的小册子《教义》所表述的该运动基本原则的是优秀论文——弗朗兹·罗森塔尔的《埃及的‘穆斯林兄弟会’》（《穆斯林世界》第37期，1947年10月，第278～291页）。还可参见弗朗西斯·伯蒂尔的《穆斯林兄弟会的政治思想》（《东方》第8期，1958年，第42～57页）和肯尼思·克拉格的《伊斯兰概览：当代伊斯兰评述》（爱丁堡大学出版社，爱丁堡，1965年）第110～121页。

班纳的文章和讲话以各种版本一再发行。这里翻印的文章颂扬了伊斯兰的尽善尽美，并指出了兄弟会的崛起是由于西方未能提供精神粮食。

当我们观察各民族和各国人民的生活在政治、社会与道德领域的发展演变时，我们注意到伊斯兰世界（自然，位于最前列的是阿拉伯世界）以一种伊斯兰的风格赋予这种发展演变的更新。这一趋势在日益增长。直到不久以前，作家、知识分子、学者和政府还赞美欧洲文明的原则，给自己抹上西方色彩，并采用欧洲的风格和样式。如今却相反，风向变了，这一切都被保留和怀疑所取代。宣布需要恢复伊斯兰的原则、教义和方式，并考虑现状，着手使现代生活符合这些原则，以此作为最终实现“伊斯兰化”的前奏，这一呼声提高了。

原因

这一事态发展使相当多的政府和阿拉伯政权感到烦恼不安。它们在前几代人期间，一直处于这样一种思想状态，即从伊斯兰教中仅仅保留狂热和无所作为的教训，因而把穆斯林们只看作是软弱无力的苦工或者是殖民主义可随心所欲加以剥削的民族。这些政府在试图了解这个新运动（兄弟会）时，产生了各种可能的解释：有些政府宣称“它是一些极端主义组织和狂热团体发展演

变的结果”。另外一些政府则解释说，它是对伊斯兰国家已经意识到的当前那些政治与经济压力所作出的一种反应。最后，还有一些政府则说，“它不过是那些谋求执政或者其他荣誉的人可借以赢得名位的一种手段”。

据我们看，所有这些理由都离实情太远了。至于这一新运动，只能是下述三个因素的结果。我们现在将加以考察。

西方的失败

在三个因素中，首先是西方国家的文明所赖以建立的社会原则遭到失败。西方的生活方式实际上建立在实用与技能的知识上，在发现、发明以及以机械产品充斥的世界市场上，它始终未能对人类的思想提供一丝光明、一线希望、一点信仰，或者给焦虑不安的人提供哪怕是最为狭窄的通往安宁与平静之途。人在他人之间不只是一件工具。人类很自然地已经对纯粹物质第一主义的状况感到厌烦，而希望得到一些精神上的安慰。但是，西方唯物质利益是重的生活所能向人类提供再保证的只是一种新的物质第一主义：罪恶、纵欲、酗酒、女人、喧闹的聚会以及人们已逐渐爱上的惹人诱惑。人类的欲望日甚一日，他们想要得到精神解脱，摧毁这种物质第一主义的牢狱和找到能呼吸到信任与安慰的空氣的空间。^①

伊斯兰教的尽善尽美

第二个因素——在此情况下成为决定性因素——是伊斯兰思想家发现这门宗教的原则和教规具有崇高、可敬、合乎道德和完善的内容。它比社会理论家和改革家迄今所发现的一切都更有造诣，更纯洁，更辉煌，更完全和美好。长期以来，穆斯林们没有

^① 自从19世纪末以来，一些穆斯林作者一直以各种方式提出这种观点，本文集中的其他各位作者继续强调这一论点。

注意到所有这一切。但是一旦真主对他们的思想家加以启发，而他们把伊斯兰的社会教规同那些最伟大的社会学家和最聪明的首屈一指的理论家所告知他们的社会规则加以比较，他们就看到以巨大价值的遗产为一方和以所经历的状况为另一方之间存在着鸿沟和巨大的差距。于是，穆斯林们必然会公正地评判其人民的精神和历史，宣告这笔遗产的价值，并邀请全世界人民（不参加宗教仪式的穆斯林或者非穆斯林）沿着真主为他们指引的神圣道路前进，并坚持笔直地走下去。

发展模式

第三个因素是在两次生灵涂炭的世界大战（战争使世界所有大国都卷了进去，并完全垄断了各个政权、国家与个人的思想）之间社会状况的发展演变，而战争结果形成一套改革和社会组织的原则，某些大国在决定将这些原则付诸实施时，把它们当作指导基础。这些原则实际上已消失或遭到破坏，成为变革和转化的牺牲品。穆斯林思想家们观看、观察，并返回到凭他们本身的权利所拥有的东西——伟大的真主之书、他们先知明显的光辉榜样和他们光荣的历史。凡是可归功于任何现有政权的任何有价值的东西，都已被发现给他们的思想和行为以鼓舞，并且已铭记在伊斯兰的社会组织中。通过向人民表明某些弊端所产生的可怕后果，就没有任何弊端是一个保持警惕的伊斯兰社会组织所防止不了的。

世界长期来处于民主制度的统治下，人们到处颂扬和崇尚民主的战果：个人自由、民族自由、正义与思想自由、对待享有行动与意志自由的人类的公正、对待成为力量源泉的各国人民的公正。第一次世界大战的胜利结束加强了这种思想，但人们很快就意识到，他们的集体自由经过混乱并非完好无损，他们的个人自由也未免受无政府状态的危害，人民的政府在许多情况下没有使

社会摆脱掉破坏责任心而有无限权力的伪装的独裁。与此相反，腐化堕落和暴力行为导致各民族和人民无所禁忌，推翻集体组织和家庭结构，建立独裁政权。

于是，德国的纳粹主义和意大利的法西斯主义粉墨登场，墨索里尼和希特勒带领他们两国人民走向统一、秩序、复兴、强盛和荣耀。在创纪录的时间内，他们保证了国家的内部秩序并以武力使国外对他们感到畏惧。他们的政权给人以真正的希望，还产生了坚定不移和不屈不挠的思想，围绕“元首”和“秩序”这些字眼把截然不同、各行其是的人们重新团结起来。在他们的决议和演讲中，“元首”和“领袖”开始使世界不寒而慄并搅乱他们的时代。

以后发生了什么呢？事情很明显，在一个强有力且组织严密的制度中，个人的愿望建立在他们首领的愿望的基础上。于是首领们所犯的错误便成为该制度的错误，因为它也参与了他们的暴力行动而分担他们的衰落和垮台。然后一切结束了，犹如在一夜之间全被砍倒了，但这是在第二次世界大战中全世界损失了成千上万优秀青年和大量的财富与物资之后才如此的。

作为成功和胜利象征的社会主义和共产主义之星光芒四射，愈益生辉。苏俄居集体主义者阵营之首，它发出信息，在世人的眼里展示了一种在30年里几经修正的制度。民主国家（或者更确切地说是殖民大国，那些老殖民大国已日落西山，而新殖民大国却贪得无厌）采取制止狂澜的态势。斗争激化了，在某些地方是公开较量，在另外一些地方则在暗地进行。国家和人民处于十字路口，困惑不解，犹豫不决，不知如何是好，伊斯兰国家和《古兰经》的人民就是如此。不管形势怎样变化，未来总是交托给真主，决定要由历史来作，而永垂不朽是知名人士的事情。

社会的演变和艰苦激烈的斗争拨动了穆斯林思想家的思想，类似事物和确定的比较导致一个健康的结论：把自己从目前的状

态中解脱出来，让国家和人民不可避免地复归伊斯兰。

三种制度和祈祷

在一次大会（感谢真主，这是一次获得完全成功的大会）上，我一时兴起，碰巧对我的听众说起，我们每天所做的五次祈祷只不过是把共产党政权的特点同独裁与民主制度的特点混合在一起的、一种注重实际的社会组织的日常锻炼。我的提问者大为惊讶，要求作一下解释。我说道：“共产党制度最大的价值在于加强平等观念，谴责阶级差别以及同财产——差别的根源——的权利主张作斗争。”目前，这堂课在穆斯林的头脑中是有印象的。一个穆斯林完全意识到这点，并且一走进清真寺，心灵中就充满了这样的想法；不错，他一进门便意识到清真寺属于真主，而不属于任何他这样的凡人；他知道自己同那里的所有人都是平等的，而不管他们是谁；这里没有伟大，没有渺小，没有高贵，没有卑贱，不再有集团或阶级。当宣礼员大声吆喝“现在祈祷时间已到”时，他们在伊玛目^①背后形成了一个平等的群体、一个紧密的集团。如果伊玛目不躬身，就没有人躬身；如果伊玛目不拜倒在地，就没有人下拜；除了摹仿伊玛目举动外，没有人动作或保持不动。这是独裁制度的主要长处：在平等的外表下取得意志的一致和秩序。伊玛目本人在任何情况下都受到祈祷的教义和规则的约束。如果他在朗读时结结巴巴，或念错了，或动作做错了，所有跟在他背后祈祷的男女老少都有义不容辞的职责告诉他所犯的错误，以便使他在祈祷中回到正确的道路上去。伊玛目本人必须无条件地接受这种忠告，放弃自己的错误，恢复理智和真理。这就是民主制度中最吸引人之处。

因此，这些制度怎么能优于令人惊讶地兼备它们所有长处而

^① 在这里伊玛目指的是祈祷领头人，不要同什叶派的伊玛目混淆了，那是指该社会的最高领导人。

又避开它们所有过错的伊斯兰教呢？“如果这一预言来自他人而不是真主，那么从中将会找到许多自相矛盾之处”（《古兰经》）。

没有制造乱子的刺激

就如我所说过的那样，西方（的人）——以及那些站在他们一边的盲从者——都为他们所认为是严重的这一事态发展而担心。因为他们看到自己不得不用一切手段同这一事态发展作斗争，他们不习惯于发现自己面临这样一种处境，他们习惯的是看到他们对不发达国家的反动原则获得成功，而全然不顾有教养、守纪律的人们所遵循的一切文明原则。充满错误的判断以及对权利明目张胆的压制，可以看得一清二楚。

这里我们想要向西方证明两个观点：

1. 证明伊斯兰的集体组织诸原则的优越性以及这些原则胜于人类迄今已知的一切。这些原则是：
 - a. 兄弟般的爱：对憎恨与狂热的谴责。
 - b. 和平。犯错误是由于对圣战合法性的思想指导错误。
 - c. 自由。犯错误是由于那些人怀疑伊斯兰教容忍奴隶制和干涉自由。
 - d. 社会公正：伊斯兰教关于权力与阶级结构理论的明显特点。
 - e. 幸福：在认识禁欲实情方面的明显错误。
 - f. 家庭：关于妇女权利、妻子人数以及遗弃的问题。
 - g. 工作和利益：关于各种利益的问题，以及在认识依赖真主这一事实方面的错误。
 - h. 知识。犯错误是由于有些人指责伊斯兰教鼓励无知与麻木不仁。
 - i. 职责的组织与决定。犯错误是由于有些人认为伊斯兰教的

本质是缺陷和怠惰之源。

j. 虔诚：信仰的真实性以及附着于它的长处与报偿。

2. 证明下列事实：

a. 为了造福全人类，穆斯林必须朝着复归他们宗教的方向前进。

b. 伊斯兰教将在这一复归中发现它在世上的最主要力量。

c. 这一运动远不是从一种盲目的狂热中得到推动，鼓舞它的是对伊斯兰教价值的强烈尊重，它的价值同现代思想所发现的社会最高尚、完好和经过考验的一切完全吻合。说出真理并且指明道路的正是真主。

第 二 节

伊斯兰社会主义^①

穆斯塔法·西巴伊

穆斯塔法·西巴伊（1910年诞生在叙利亚的霍姆斯）是穆斯林兄弟会最著名的领导人和作家之一。他在兄弟会身居多项要职，如总管、叙利亚分部负责人，然后据说当上了总指导。西巴伊于1946年在大马士革开始出版《灯塔》。1955年在大马士革开始出版《穆斯林》后，他担任主编。他使兄弟会具有理性的色调。西巴伊肯定比班纳更注重社会和政治方面，更靠拢左派。他自认为是一个穆斯林社会主义者和共和主义者。在1949年的制宪议会中，西巴伊同叙利亚阿拉伯社会主义党领导人阿克拉姆·胡拉尼合作，支持建立共和制。以西巴伊为首并基本上代表穆斯林兄弟会观点的穆斯林社会主义阵线拥有4个席位，而复兴党有3个。在议会辩论期间，西巴伊代表阵线提出一个社会纲领。他宣

^① 摘自穆斯塔法·西巴伊的《伟大的联合》（大马士革，1961年10月29日）。法文译成《穆斯林社会主义的意图》，载于《东方》第20期（1961年）第175~178页。

称，他将为真正的伊斯兰社会主义而努力。西巴伊声称，他的运动的某些社会主义原则——尤其是对土地财产的限制——在1950年的宪法（第22条）中是作为社会改革的措施而被采用的。他同叙利亚社会民族主义党（安东·萨阿德的追随者）、尔后又同复兴党发生了冲突。他的组织在叙利亚非常强大，以致迫使埃及政府要求叙利亚当局作出书面保证：兄弟会的行动将置于控制之下。但1955年以来，西巴伊及其组织同力图反对左派分子的力量联合起来，从而间接地促使复兴党同共产党人结成了联盟。

西巴伊为评论刊物写过一些文章，并出版过几本书，其中有《叙利亚的政党》（先锋出版社，大马士革，1954年）。建议把伊斯兰教作为叙利亚国教的一篇文章（《伊斯兰教作为国教：叙利亚穆斯林兄弟会的一个看法》，R·贝利·温德尔译）发表在《穆斯林世界》第44期（1954年7月至10月）第215~226页；原作发表在1950年3月9日的《时代》和1950年3月9日至14日的纽约一份日报《萨米尔》上。西巴伊在《伊斯兰社会主义》（民族出版社，开罗，1960年）中发表了他关于社会主义的看法。他在该书中提出，差不多所有主要的经济和社会问题都能由伊斯兰社会主义来解决。该书几次重印，并获得某些“伊斯兰学者”的赞同。但是，由于西巴伊反对国有化和在埃及所实施的那种社会主义，纳赛尔所控制的“阿拉伯之声”和“开罗电台”攻击该书歪曲了伊斯兰教和社会主义。如今，西巴伊已成为在意识形态上指导叙利亚和埃及左翼伊斯兰原教旨主义的主要人士。西巴伊在一系列讲话和文章中驳斥了埃及对他的指责。以下文章概括了西巴伊论述社会主义的那本书，所引页码系指该书的页码。

伊斯兰社会主义依靠的是对其所有公民都必须保证的5项基本权利：

1. 生存的权利以及作为其必然的结果——保护健康和防止

疾病的权利（第59页）。

2. 各种各样自由的权利,尤其是政治自由的权利(第75页)。

3. 获得知识的权利;这种权利扩大到该民族在精神和物质上所需要的所有知识(第59页)。

4. 各个方面的尊严的权利(第113页)。

5. 在一定条件下拥有财产的权利(第124页)。

在我的书中,我还提到了在伊斯兰教中拥有财产所根据的最为重要的原则。

1. 工作——最为重要的获得财产的方式。一切工作都导致占为己有;如果这既不涉嫌欺诈,也不涉及侵犯他人权利,那就是合法的(第132页)。

2. 私人财产是一种不能取消的权利。国家保证这种权利,并惩罚那些侵犯这种权利的人。

3. 财产是一种社会功能;国家不允许利用它来作为一种压迫和剥削的手段(第134页)。

4. 财富牵涉到社会责任;合法的施舍、给亲属的补助金、社会互助(第136页)①。

5. 继承权是得到国家保护的合法权利(第136页)。

对社会所必需的商品和物品可以实施国有化,但只有当某人或某些人对这些东西的占有牵涉到对社会的剥削时,还必须由经济专家们同意这样做显然是为了国家利益的情况下,才可以进行(第163页)②。

因此,当国家在社会或经济需要的情况下采取国有化措施时,有责任向被剥夺财产的业主提供适当的补偿(第164页)。

① 在西巴伊所为之辩护的个人自愿的社会援助或施舍的观念同埃及所实施的国家控制的制度化的社会福利体系之间,这条原则构成了他们的基本分歧。

② 根据西巴伊和穆斯林兄弟会的教义,国有化的实施限于动产,即限于劳动的产品。这种规定与其说适用于整个工业,不如说更适用于手工业和小工厂。

伊斯兰教的原则、我们的社会状况以及我们的宗教所赋予我们消灭压迫与给予农民以人类尊严的义务——所有这一切都对从法律角度视为合法的土地所有权加以限制，并使这种限制成为国家的职责之一（第170页）。但是，实施这样的限制必须完全公平合理，符合总体利益，而不是仅仅消除积怨和复仇。

否则，只有在某种情况下，特别是在极端危险、遭到入侵、天灾人祸、饥荒、洪水或地震的情况下，才能没收私人的物品。正如纳瓦维^①、戈扎里^②等这样的伊斯兰“学者”所声明的那样，只有在国库和当局掌握的资金不足以防止任何危险时，从人民的财富中拿走为满足这种需求而极为需要的财富才是合法的（第194~196页）。

接着我引用了社会互助原则。这些原则总共达29条，它们保证了由国家对其国民履行这种义务，从而确保他们及其子女万一不能工作、生病或失业时，仍可过上体面的生活。

总而言之，这就是我在我的书中所陈述过的伊斯兰社会主义的概念。然后，我把它同极左的社会主义作了比较。

1. 在承认私有财产的合法性质时，伊斯兰社会主义允许那些具有才干的人参与建设性的竞争，因为这是推广文明和发展生产的一个基本条件（第259页）。

2. 这种社会主义鼓励和导致合作与友谊，而不是阶级斗争（第260页）。

3. 它是建立在坚实的道德基础上的讲究道德的社会主义，它以此构成其学说的基础（第261页）。

^① 纳瓦维·穆赫依·丁·阿布·扎卡利亚·亚赫亚·希扎米·迪马什奇（1233~1277年），沙菲仪派法理学家，以学识渊博而出名，还以反对拜巴斯苏丹的没收政策和苛捐杂税而闻名于世。

^② 阿布·哈米德·戈扎里（1058~1111年），伊斯兰教苏菲派最伟大的神学家，还是一个广泛研究财产问题的伟大治理学家。有关戈扎里的著作卷帙浩繁，参见新版的《伊斯兰教百科全书》。

4. 一切与人类有关的问题都由这种社会主义负责照管：宗教、道德、教育、衣、食，而且不仅仅是物质生活方面（第264页）。

5. 它是穆斯林必须信奉的穆斯林信条的一个组成部分。对于我们的社会改革来说，它的方法要比其他任何社会主义都更为立竿见影（第266页）。

至于极左的社会主义，这就是我所写的“其根基不是扎在人类的灵魂深处，它没有建立在宗教、人类本性或者是信心的基础上。因此，除了诉诸武力和在恐怖气氛之下，它无法得以实施”（第267页）。

以上就是伊斯兰社会主义的一些方面及特征。

最后，由于我们的革命秩序（叙利亚革命）和我们政府一致同意把社会主义当作一种制度，并由于他们还发表了一个同伊斯兰教并行不悖的详细纲领^①，因而它是有益的。伊斯兰社会主义事业应予以鼓励（我这样说完全出于真心实意和襟怀坦白），因为它对于人民群众的思想具有深远的影响，有助于建设一个值得建设的、其经济和社会关系先进且独一无二的社会。它所以可取还因为我们国家的每一个热心捍卫者都会接受这种社会主义，因为他们渴望避免极左的社会主义的威胁。

伊斯兰社会主义实际上符合人类的本性。它满足了所有公民的尊严以及他们的利益。对于工人，它提供体面的生活水准和有保障的前途；对于资本家，它开辟了在国家控制下进行生产的广阔天地。最后，它适用于所有公民而不带任何歧视，它不排斥其他宗教信徒，不是某一门宗教的信徒所享有的特权。

^① 这些观点提出于1961年10月，显然就在叙利亚决定退出同埃及的合并之前。叙利亚对于埃及人压倒一切地控制叙利亚生活的反应以及大有要取消叙利亚上层和中产阶级企业之势的1961年7月与8月的国有化法令，促成了叙利亚的这一决定。革命后建立的政府所采取的社会主义措施要温和得多。但到1963年，复兴党人和军人采用了他们自己牌号的社会主义，这几乎导致私人企业的消灭。

第 三 节

社会主义和伊斯兰教^①

马哈茂德·谢尔塔特

谢赫·马哈茂德·谢尔塔特因其改良主义的观点而久享盛名。他在30年代被爱资哈尔大学解除教职，但在1958年又被任命为爱资哈尔大学的校长。1961年，爱资哈尔大学的宗教和行政权力分开，谢尔塔特保留其宗教首领的职务，而穆罕默德·巴希博士成为行政首脑。尽管爱资哈尔大学往往被说成是反对压迫和反对强大政府的堡垒，但实际上它往往赞成当政政府的政策，而不是相反。在30年代和40年代，爱资哈尔大学有一个进步的教师组织。这些教师（在50年代和60年代）终于开始支持纳赛尔的社会和经济政策。由于这些教师代表宗教上认可的力量，他们提供了争取民众支持这些政策的主要的途径之一。本文在间接反驳穆斯塔法·西巴伊的著作时，谢尔塔特援引《古兰经》的文句，以便实际上证明：埃及的社会主义符合伊斯兰法律。他关于伊斯兰教放之四海而皆准的观点同穆斯林兄弟会所提出的那些看法相似。不过，谢尔塔特提出，国家的作用寓意于这样的思想中：伊斯兰教的所有社会义务可以通过增加生产或财富来履行。他坚决主张需要不断增加财富，并让政府担当完成这一目的的唯一角色。1979年，谢赫·戈扎里在同声称伊斯兰教和马克思主义有相似之处的埃及马克思主义者所进行的一场辩论中，重申了谢尔塔特的立场。

^① 摘自马哈茂德·谢尔塔特的《社会主义和伊斯兰教》，载《共和国报》，开罗，1961年12月22日。法语译文《社会主义和伊斯兰教》发表在《东方》第20期，1961年，第163~174页。

社会团结出自人们相互之间的责任感。每个人都承受其兄弟的过错；如果他作恶，那么他就是对他自己及其兄弟作恶；如果他行善，那么他就是对他自己及其兄弟行善。

伊斯兰教和社会

伊斯兰教不仅仅是精神方面的一门宗教，不是像某些人错误地想像那样，认为它局限于建立仆人同其真主之间的关系，同组织社会事务和确立其行为准则却毫无关系。相反，伊斯兰教在本质上是放之四海而皆准的。它不仅决定人同真主之间的关系，而且还制订调整人的关系与调整公共事务的准则，目的是保证社会的幸福。

伊斯兰教的唯一愿望一直是：人们要接受这种组织，在这一点上，他们的态度应当出于他们对伊斯兰教创建者所感到的敬畏，出于他们对他的神力的崇敬，以及出于他们对他了解他们心中秘密的信心；从而使宽厚、爱心、合作、互助和全体一致的原则，得以深深铭记在他们的心胸之中。那时，每个人都把自己看作是社会结构中的一块石子，每个人都成为社会的一个组成部分，并以其本人及其财富作为代价。

穆斯林之间的社会互助

不能把人类社会的成员看作是不需要相互依靠的。恰恰相反，由于他们生存在这个世界以及他们生活的条件，他们互相之间彼此帮助与合作，以满足他们的需要^①。

^① 人类社会起源于人类必需帮助的实际需要这一观念始终是伊斯兰社会思想的基石。这一观念可追溯到亚里斯多德的一个观念：“每个城邦（或国家）都是一种结合……而所有结合都是为了获得某些利益而建立的。”（欧内斯特·巴克译：《亚里斯多德的政治学》，牛津大学出版社，伦敦，1958年，第1页）穆罕默德·伊本·穆罕默德·伊本·塔克汉·阿布·纳斯尔·法拉比（约870~950年）在他的著作《政治经济》（海德拉巴版本，1930年）中论述道：“人类属于这样一种生物，他们除非把他

但是，关于构成人类社会的个人之间的关系，伊斯兰教并未使它本身局限于生活必需品和生活条件。最重要的是，它承担起强化社会生活性质的任务，承担起防止恶化、分裂和经常使人们超过节制的限度的那些心理因素和个人倾向之后果的任务，而这种节制对于安宁、幸福、安全和稳定，都是必要的。正因为如此，伊斯兰教要建立起把人们在方向和目标上联合起来的感情上的纽带。这种感情纽带使他们成为一股以爱作为线、以共同利益作为链，以今世以及来世的幸福作为其目的的组织严密和联合一致的强大力量。这种纽带是一种信仰和信念的纽带，它们同一切善的源泉——即真主——联系在一起。

在伊斯兰教中，这种纽带是穆斯林之间“宗教上的兄弟情谊”。正是在这种“兄弟情谊”中，权利和社会职责以最为诚挚的方式表达出来。就是这一点才构成了导致仁慈、怜悯和合作以及使这一思想具有道理的最有力因素，它使社会走向从善除恶。

伊斯兰教在穆斯林之间建立了这种“兄弟情谊”。“信士们皆为教胞”（《古兰经》第49章第10节^②），穆罕默德说过“穆斯林与穆斯林是兄弟”。而且，伊斯兰教把宗教上的兄弟情谊提高到超过血缘关系的兄弟。^③

穆斯林们在其伊斯兰社会中，使社会团结达到了独一无二的

们一个住处的许多群体联合在一起，否则便不能完成其必需的事务或使他们达到最佳状况。”（引自法奥兹·M·纳贾尔整理的版本，见拉尔夫·雷诺和穆欣·马代合编的《中世纪的政治哲学》，科利尔—麦克米兰—格伦科自由出版社，纽约，1963年，第32页）最后，阿布杜·拉赫曼·伊本·卡尔顿（1332~1406年）在他的《绪论》中说：“人类的社会是必要的。哲学家们阐明的真理说，人的本性是社会性的，即他需要社会或者像人们所称呼的城市。其理由是……他需要把他的努力同他的同伴们结合在一起。”（查理斯·伊萨维：《阿拉伯历史哲学：突尼斯伊本·哈勒敦〔1332~1406年〕的绪论文选》，约翰·默里出版公司，伦敦，1958年，第99页）但是，关于管理人类社会的法律的性质与来源，亚里斯多德同穆斯林思想家们存在着根本分歧。

^② 本章《古兰经》的译文参考马坚译《古兰经》（中国社会科学出版社，1981年），所引个别章节数字有不一致处，以中译本为准。——译者

^③ 在书中其他地方，作者详细地解释了他所描述的兄弟情谊的特征。

程度，真主在《古兰经》中使之成为不朽，书中写道：“他们虽有急需，也愿把自己所有的让给那些教胞。”（《古兰经》第59章第9节）

虽然今天的语言可能公开赞扬社会及其成员之间的社会团结，但是它指定的只是一个有限的目标——仅仅是确保那些需要衣、食、住等等的人们的物质需求。至于伊斯兰教，14个世纪以来它并没有满足于实现这些目的。它赋予人类5项权利，丧失了其中一项，便意味着失去了所有幸福和尊严。然后，它转而关注那些因环境限制而不能享受这些权利的人们的命运，呼吁社会使他们能得到这些权利。

因此，伊斯兰教中的社会团结以最为广泛和最为全面的意识表达出来。实际上，它不限于对衣、食、住的需要，它还进一步地延伸为人的5项权利：

维护宗教信仰的权利

维护生命的权利

维护子女的权利

维护财产的权利

维护理智的权利

这样，穆斯林关于社会互助的概念便延伸到不论是物质还是宗教生活的一切方面。

伊斯兰教的社会互助以各种形式存在着，每一种形式都必须达到。这些形式有：

1. 道德上的互助：施与他人自己所渴望得到的东西。
2. 关于知识的互助：“当我们的训导降示时，那些接受它的人将无所畏惧或毫无遗憾；但是那些否认和拒绝我们启示的人将成为火狱的后嗣，他们将永居那里。”（《古兰经》第2章第154~155节）

3. 政治上的互助：穆斯林们在血统上是平等的；他们中地位最为低下的人可畅所欲言。穆斯林们在其他人面前组成了一个坚不可摧的集团。
4. 关于防务方面的互助：“你们当轻装地或重装地出征，你们当借你们的财产和生命为真主而奋斗。”（《古兰经》第9章第41节）
5. 涉及罪行的互助：在伊斯兰教中，血不能在不受惩罚的情况下白流。它要么通过报复（“信道的人们啊，报复注定要你们流血。”《古兰经》第2章第137节），要么由罪犯的男亲属、那些拒绝发誓500次的人或者由公共财产偿付。流血的代价将被送给受害者的家庭。
6. 集体互助：这一点由说明何为“集体义务”的法律规定来加以确定；个人之间的互助与此相当；它由关于个人义务（如祷告或戒斋）的规定来确定。
7. 经济上的互助：不要挥霍你们的财产。“你们的财产本是真主给你们用来维持生计的，你们不要把它交给愚人。”（《古兰经》第4章第5节）
8. 道义上的互助：你们中间有人目睹坏人干坏事，要用自己的手来改变这一行为；如果做不到，那么用自己的语言来改变它；如果这不能，就以自己的心灵来改变它；那是信仰的起码要求。
9. 作为一种文明产物的互助：“你们当为正义和敬畏而互助，不要为罪恶和横暴而互助。”（《古兰经》第5章第2节）……

（在以下段落中，谢尔塔特探讨了互助的好处和条件，以及为这种援助提供资金的必要来源。在这些来源中，他列举了可借助武力募集的施舍、宗教基金、富人自愿的捐助、自愿分发的继承财产、战利品、矿藏以及其他各种来源。）

穆斯林之间的社会团结

穆斯林之间的社会团结具有道义和物质的团结这两种。道义上的团结源出于两个因素。首先是认识好的与善的，并请自己的邻居从善如流。“你们是为世人而被产生的最优秀的民族，你们劝善戒恶，确信真主。”（《古兰经》第3章第110节）

第二个因素是使人们聆听真主之言并感恩戴德地接受它。“你向我的仆人们报喜吧！他们倾听言语而从其至美的。这些人已受真主的引导，这些人确是有理智的。”（《古兰经》第39章第17~18节）

这两股力量的相互作用使穆斯林成员之间的合作更为牢固。

物质上的团结由这些因素构成：满足社会的需求，抚慰不幸者，帮助完成符合总体利益的一切，即提高生活水准并以有益的方式为所有个人服务的一切。

不容怀疑的是生活所依赖的所有基础，诸如完美、幸福、雄伟、科学、健康、伟大、尊严、文明、权力和力量等，没有财产就不可能得到。

伊斯兰教在其允许人们保障自己需要的态度中，现实地考虑财富问题。伊斯兰教把财富看成是今世生活的“装饰”（《古兰经》第18章第46节）。它还把财富称作“人类的支柱”。财富本身并不是目的，它只不过是进行互相帮助和获取所需的手段之一。这样使用的话，财富对于拥有它的人以及对于社会，都是一件好事。财富如看作是一种目的本身，并且以享用它为唯一目的，那么它就成了严重危害其所有者的原因，并同时在人们中间扩散腐败现象……

正因为如此，《古兰经》把财富看作一件好事，但前提是财富由合法途径获得并用于造福他人，而且它本身不是一种目的，仅仅是一种手段。

社会物质生活所依赖的农业、工业和商业是财富的来源。社

会需要农业提供用土地出产的食物。它还需要对人类来说必需的各种各样的工业。衣服、住宅、农业、机器、道路、航道和铁路对保护和捍卫国家也是必需的。所有这一切只能通过工业生产方可得到。

因此，必须尽量发展农业、工业和商业。正因为如此，伊斯兰宗教学识高深的人教导说：学习制作一切为人类必不可少的东西，是一项集体义务；如果这项义务没有履行，那么落到整个民族的罪孽只有当该民族的部分成员履行这项义务时，才能消除掉。

毫无疑问，这项义务在于为实现伊斯兰教施加于其信徒的原则而努力，即让穆斯林社会本身满足其一切需要的自给自足（或确立自给自足）原则。今后，其他工业和商业国家无法干涉这个社会的事务，这个社会因此捍卫了它的生存、它的光荣、它的内部秩序、它的传统以及它的自然财富。事实上，这种干涉常常被利用来把外国引入我们的国家，最后发展到占有和剥削我们国家的工业与商业财富。

农业、商业和工业是一切希望过上独立、文明与富裕生活的国家的国民经济支柱，这是不容置疑的。这三个活动领域必须加以协调，以便国家能够达到伊斯兰教指派给它的目的——仅仅是为了维护其自己生存以及政府与行政的独立。

历史告诫我们：一个国家在农业、商业和工业问题上缺乏自给自足的手段，是招致殖民主义的首要原因。

因此，无论谁在穆斯林社会掌握权力以及对其利益产生影响，都必须采取步骤，保证使国家通过协调这三个活动领域，从农业、商业和工业中提取尽可能多的利润，以便在投资问题上，不以牺牲其他两个领域为代价而使其中一个领域得到发展——即使这意味着根据国家按其利益所决定的需要而把农田转为资本或工业企业。所以，国家按自给自足的办法组织起来。于是，除了

国家之间通常进行的一般交流过程外，外国不再能干涉其事务。因此，政府是一个使该国得益并保护它免受外国干涉的组织……

（在引用了伊斯兰历史上限制地产的一些例子后，谢尔塔特继续写道：）

穆斯林法理学家一致承认当局有权力为扩大祷告场所（即伊斯兰教的管辖范围）而征用土地，直到全世界都成为清真寺。当局为了伊斯兰社会与个人的利益，同样有权采取行动扩展一条街道或扩大任何其他公共设施……

（接着，谢尔塔特声称致富是一项社会功能，而贫穷则是一种社会弊病。）

世间的财产都是真主的财产，真主为了全人类的利益而赐予他的仆人们。有时，真主主张拥有这些物品：“真主无量地供给他所意欲者。”（《古兰经》第24章第38节）在别的时候，真主认为它们为其先前的物主所有：“你们的财产，本是真主给你们用来维持生计的，你们不要把它交给愚人。”（《古兰经》第4章第5节）

真主明确规定，有产者（他们是真主之后的物主）必须按真主制定的方法来保护、增加和花费财产：“你们应当分舍他所委你们代管的财产。”（《古兰经》第57章第7节）真主还把他的财富公平地交给所有人去自由处置：“真主本真理而创造天地，以便每个人都因其行为而受报酬，他们将来不受亏枉。”（《古兰经》第45章第22节）

如果世间的财产都是真主的财产，如果所有人都是真主的仆人，如果他们置身于其中辛苦工作并为真主的财产带来荣誉的生活是属于真主的，那么财产（尽管它可能被认为系某个私人所有）还应该属于真主的所有仆人，应当置于大家的妥善保管之下，并且人人都应从中得益。“众人啊！你们的主，创造了你们，和你们以前的人，你们当崇拜他，以便你们敬畏。他以大地

为你们的席，以天空为你们的幕，并且从云中降下雨水，而借雨水生出许多果实，做你们的给养。”（《古兰经》第2章第21～22节）

因此，致富是一项社会功能，其目的是确保社会的幸福，满足社会的需要与利益。

为了全人类得益于世间的物品和他们的心灵在这方面没有任何贪心，伊斯兰教反对一切聚敛钱财和唯恐有失地守护着其财富的人……“窖藏金银，而不用于主道者，你应当以痛苦的刑罚向他们报喜。在那日，要把那些金银放在火狱的火里烧红，然后用来烙他们的前额、肋下和背脊。这是你们为自己而窖藏的金银。你们尝尝藏在窖里的东西的滋味吧！”（《古兰经》第9章第34～35节）

同样，伊斯兰教同导致无益地挥霍财物的愚蠢行为作斗争：“挥霍者确是恶魔的朋友。”（《古兰经》第17章第27节）

伊斯兰教同奢侈作斗争，因为奢侈在社会各阶层中造成了憎恨，奢侈威胁了和平与稳定的生活，更不用说腐化堕落与无法无天了……

伊斯兰教探索了通往理想社会的捷径，它是一条国家据以生存并保护社会力量的团结之路。伊斯兰教抱着这种目的，清除了（财产）所有者和资本家头脑中诸如吝啬、挥金如土之类的恶习。它运用了一切方法去鼓励人们慷慨解囊并使他们对爱财如命和忽视人民与社会权利的表现感到害怕，以致将慷慨施舍提到宗教信仰之高度……

“至仁主的仆人在是大地上谦逊而行的；当愚人以恶言伤害他们的时候，他们说：‘祝你们平安。’……他们用钱的时候，既不挥霍，又不吝啬，谨守中道；他们只祈祷真主，不祈祷别的神灵……”（《古兰经》第25章第63～68节）

对于伊斯兰教，贪婪同样是显示异教徒有罪的品质之一。

“‘你们为什么堕入火狱呢？’他们说：‘我们没有礼拜，也没有济贫……’”（《古兰经》第74章第42~44节）

伊斯兰教早就持有这一观点，它认为不鼓励济贫，就是否认报应日：“你曾见否认报应日的人吗？他就是那个呵斥孤儿，且不勉励人赈济贫民的人。”（《古兰经》第107章）

总而言之，从社会成员互相团结的观点出发来看待人际关系，就是伊斯兰教的学说。它具体包括使我们国家成为一个宏伟的堡垒、成为那里居民的幸福天堂所必需的一切牢固的基础。

这个学说还包括一项何谓伊斯兰社会主义的明确陈述，以供那些希望选择它的人采用。人类能够找到比伊斯兰教所颁布的社会主义更完美、更全面、更有用和更深邃的社会主义吗？它建立在信仰与信念的基础之上，并且，在此基础上颁布的所有的一切溶入了永恒的生活与教义之中。

第五章

阿拉伯社会主义及其同民族主义、 ——共产主义和资本主义的关系

第一节

共产主义与我们自己；共产主义 和阿拉伯社会主义的七点区别^①*

穆罕默德·哈桑宁·海卡尔

穆罕默德·哈桑宁·海卡尔（1924年生）是《金字塔报》的前主编，纳赛尔总统的密友。他在《金字塔报》上发表的文章的题目涉及面很广，表达了政府关于当代问题的观点，并根据统治集团的意见或政策的变化而改变。他的观点经常被其他埃及报纸以及整个阿拉伯世界的纳赛尔信徒的出版物转载。纳赛尔去世后，他反对埃及新总统萨达特的自由经济政策，因而失去了他在《金字塔报》的主编之职。他甚至被禁止写文章。然而，他还是出版了捍卫纳赛尔遗产的几本新著。参见《开罗文件：纳赛尔的内幕

^① 根据穆罕默德·哈桑宁·海卡尔的《共产主义与我们自己；共产主义和阿拉伯社会主义的七点区别。历史并不在封闭的道路上发展》（《金字塔报》，开罗，1961年8月4日）重印，但稍为简略一些。

• 海卡尔在此文中论述的共产主义关于个人在社会上的地位作用、对私有财产的看法以及为未来奋斗的观点，等等，都是歪曲的。为反映作者观点，不能全部删去，望读者注意鉴别批判。——译注

故事》（双日出版社，纽约州，加登城，1973年）。这里转载的文章发表于埃及社会主义的第一个重要阶段期间。1961年7月，埃及颁布了把80%以上的经济实现国有化的一系列法令后，似乎走上了极左的道路。海卡尔的目的是使埃及的温和派和西方世界放心；纳赛尔的社会主义不是共产主义。此外，统治集团对于具有马克思主义倾向的知识分子同民族主义者与自由主义者之间在意识形态上日益紧张的关系感到担心。因此，海卡尔的另一个目的是要强调埃及所实行的阿拉伯社会主义的民族特性，以便在知识分子中间达成一个共同的观点。

我的目的是分析阿拉伯社会主义和共产主义的内容，以便比较这两种学说并明确它们的差异。但作为开场白，我希望指出的是，我既不想诽谤共产主义，也不想贬低共产主义者，理由有这么几条：

首先，我们的社会主义经验从零开始，但今后难保不遇到辩论和对抗……

其次，我们相信人民有权利选择自己的制度。如果美国人民选择资本主义，那是他们的权利；而如果苏联人民选择共产主义，那也是他们的权利。

第三，谁也不能否认，苏联经历的共产主义为该国人民取得了了不起的成绩，尽管他们在斯大林主义的恐怖统治下付出了巨大的代价。事实上，苏联在过去的43年间进行了大跃进，并同美国一起，在科学进步和生产方面成为两个世界大国之一。

最后，第四个理由是，同资本主义世界对立的共产主义世界的存在造成了一种极为重要的世界均势，这使许多受殖民统治和被征服的人民起来反对他们的主子。

1. 阿拉伯社会主义和共产主义的第一点区别在于各自的阶

级观念。阶级及其互相冲突的利益的存在、以及社会进步运动起源于其中的阶级斗争，是公认的事实。阿拉伯社会主义和共产主义之间的第一点区别就在这里，在于这两种体系对于冲突和矛盾的阶级利益问题，各自提出的解决办法不同。

共产主义提出的解决办法是由共产党为代表的无产阶级专政，而阿拉伯社会主义主张融合存在于所有阶级之间的差异。共产主义要求被剥夺者造反，并把一切占有者变为被剥夺者。因此，共产主义的解决办法是由一个单一的阶级最后消灭所有阶级。阿拉伯社会主义要求被剥夺者造反，以便他们能有得到财产的机会，并获取他们在民族财富中的恰当的份额。对于阿拉伯人来说，这是一个在民族团结和革命计划范围内消除阶级之间矛盾的问题，同时社会演变成为只有一个阶级，每一个成员在其中占据一个同其工作相当的位置，没有任何阶级障碍来阻挠。

于是，惩罚和报复标志着共产主义所率先采取的步骤，在共产主义者的心目中，阶级斗争必然具有流血的特征。至于阿拉伯社会主义，它起源于公正和平等。革命密谋是以一种和平的、未受流血玷污且没有绞刑架的幽灵隐约出现的方式去实施的。

2. 第二点区别派生于第一点，关系到这两种体系对私有财产的观念。对共产主义来说，每个财产主同时也是一个剥削者。因此，为了消灭剥削本身，必须消灭财产主。

持不同观点的阿拉伯社会主义认为，财产有两种：剥削的财产和劳动所获的财产。事实上，有一种财产代表了劳动的成果，而且不能被所有者用来剥削或支配他人。这种财产是一种基本权利。这是应当加以扩大以便尽可能多的人能分享并从中平等获益的那种权利。至于从事剥削的业主，阿拉伯社会主义仍主张不要杀害他。倒不如剥夺使他成为一个剥削者的手段，然后让他在新社会里生活。如果他怀着悲愤交集的心情进入这个能对他进行教育的社会，那也没什么关系，因为社会能够教育其子女，并把他

们引入一种新的生活方式。

3. 第三点区别出自这一连贯的思想逻辑。共产主义认为必须没收。阿拉伯社会主义则认为补偿是必要的。这点区别是前两种区别的不可避免的结果。阿拉伯社会主义把公正和平等而不是惩罚和报复来作为其目标。私有财产是一种权利，可以说甚至是一种目的，条件是它最终不是剥削。阿拉伯社会主义企图增加人民在国家财富及其收入中的份额，有补偿的国有化制度并不仅仅是一架自动运转的断头台，一起一落，便枭首处决。相反，国有化是以认真负责和爱国的态度加以实施的。这一点说明了对某些受到这些措施影响的公司所使用的手续的明显差异。实现全面国有化首先打击了所有国际垄断企业，这从英国和法国控制的苏伊士运河公司开始，然后轮到只是挂牌装门面而背后却维系比利时利益所在的新埃及公司，接着是一些银行和保险公司，以防金钱变成剥削的武器。随后，国有化扩大到同公众利益密切相关的公用事业，例如电车公司和里本公司，并且接收了对国民经济产生直接影响的重工业。

在另外一些例子中，受革命措施影响的事例总共91起，国有化并非全部而只是部分施行（50%）。例如，玻璃制造厂雅辛工厂这一事例。穆罕默德·赛义德·雅辛是这些工厂的创办人；他在一项新的生产活动上作出了不容置疑的努力。他获得了成功，在他的成功中包含着整个奋斗史和经验……

4. 现在让我们回到个人在社会中的作用这个问题上。在共产主义社会，国家拥有一切，个人接受的是自己需要的必不可少的东西……在阿拉伯社会主义中，国家是人民获得公正和保证实施公正的工具。

在共产主义社会中，个人感到他只不过是一架庞大机器中的一个小齿轮，而在阿拉伯社会主义社会中，个人感到只要不一味从事剥削，他的创造才能是不受束缚或妨碍的。

在阿拉伯社会主义中，个人是社会结构的最根本基础，没有什么东西束缚个人的抱负……阿拉伯社会主义希望工厂的工人们应当是工厂的共同主人，不仅从生产的观点而且从个人的观点出发来关心利润……

（在省略的段落中，海卡尔提到了他对苏联的访问以及他同各种类型的苏联公民的谈话。）

共产主义宣称，为了明天赢得一切，现在作出一切牺牲是至关重要的。阿拉伯社会主义则说，牺牲不能超过限度，否则将扼杀个人的自由感和人性。

阿拉伯社会主义一开始就缩短了工作时间。毫无疑问，目前的状况有助于阿拉伯社会主义遵循这条行动路线。首先，生产手段有了巨大的进步。例如苏联，一开始就没有获取我们所得到的同样成绩。我们从现代科学的最新成就开始。我们的工厂和机器是迄今最为现代化的。生产手段的进步使我们能够减少工作时间，从而有助于我们确保个人的福利，而无需使生产在质量和数量上受到损失。

5. 于是，在共产主义和阿拉伯社会主义中出现了另一个区别。共产主义为了达到生产增长的目的而立足于作出几代人的牺牲。特别是在斯大林时期，它把这种思想付诸实施，没收了全部国家资源，动员全部劳动力转到生产上去。

阿拉伯社会主义对于这一问题还有一种看法。为了使生产增长并最终达到生产的最高水平，必须发起调动一切力量的全国总动员，但是目前这几代人也有享受人生的权利……

6. 我们来谈共产主义和阿拉伯社会主义的第六点区别。首先，它是固定不变和生气勃勃之间的区别，更确切地说，是盲目的狂热和自由的思考之间的区别。共产主义不能背离严格规定的道路，否则就要被谴责为“离经叛道”，就像铁托的例子那样。当铁托试图进行改革，推动现代化，使自己摆脱控制和变为独立

自主时，他遭到了攻击。

阿拉伯社会主义认为，他可以得到世界各地的一切思想财富，他可以从中获益并探索其可能性。最重要的是，他认为他能够对这一财富有所贡献，并分享其发展成果。他对这一财富贡献本国的经验，并且以自己的历史遗产助其增长。

加麦尔·阿卜杜勒·纳赛尔在庆祝革命胜利的节日前夕所发表的讲话中，用这么一句话表达了这种思想：“我们打开书本不是为了找到所有问题的答案，但是我们打开我们现实〔时代〕的书本并试图找到解决现实问题的方法”。

7. 共产主义认为政治组织只应当共产党才有。据此，最高的、无异议的权力完全掌握在共产党的手中。任何革命除非是由共产党所煽动和领导，否则就不可能是合法的。阿拉伯社会主义认为，包含政治活动的组织必须扩大到由全体人民参加。

共产主义认为，要实现民主政治，除了共产党一党专政、不准其他任何政党存在外，没有其他办法。阿拉伯社会主义宣扬在全体人民的基础上组织政治行动的民族团结思想，以便民主政治的意义和基础能扩大到全体人民。

对于民族团结，确实仍需要更为明确地下个定义并加以发展，以便对它的一切期望不会落空。然而，尽管上述这些具有很重要的意义，但只是细节问题。

不过，具有重要意义的是：阿拉伯社会主义已找到了根据本国情况、甚至是国际局势来组织政治行动的方式。事实上，在国际舞台上互相对立的大国（即美国与苏联）准备通过摆布，分裂我国，以打入这个国家，使各自能获得一个利益集团的支持，利用其为大国自己的野心服务。

第 二 节

我们的社会主义同资本主义和 共产主义的关系^①

法提·戈尼姆

法提·戈尼姆属于埃及的左派组织（其成员包括费边的社会主义者到马克思主义者），该组织在开罗出版有影响的思想评论刊物——《鲁兹·优素福》。这个组织基本上支持纳赛尔的经济政策，它的许多成员在埃及民族主义和阿拉伯民族主义之间摇摆之后，目前坚决支持后者。（马克思主义者似乎对埃及在伊斯兰教之前的历史更感兴趣。）《鲁兹·优素福》和《开罗之晨》（一种更通俗的出版物）的出版者研究并宣扬阿拉伯民族主义者的著作和思想。他们还试图宣传基于消费者利益观念的一种民主、合作的社会主义思想。但由于其薄弱的思想基础，他们不得不越来越多地依靠马克思主义。本文是许多试图解释埃及的合作社会主义思想原则的文章之一，对于资本主义和共产主义均持批评态度。还可参见法提·戈尼姆的《社会主义的民主》，开罗，1959年10月26日，第1页。

在保证一个国家的进步与发展上，存在着相当明确但截然相反两种方式：一种是西方、特别是美国的方式；另一种是东方、特别是共产党国家的方式。在重新考察我们自己制度的特性之前，对这两种方法的内在特性进行研究是值得的。

在西方，经济的进步是个体商人、工商企业领导等人的活动造成的。这些商人在规划他们的项目时并不想到大众的利益，在

^① 摘自法提·戈尼姆的：《我们（优越）的社会主义同资本主义和共产主义的关系》，开罗，1961年2月13日，第8～9页。

他们进行活动的背后，主要的动机是赚钱。在建造一家工厂、组建一家公司或兴建一幢公寓大楼时，商人并不考虑社会的需要。他只有一个目的：谁有钱买，就卖给他。在这笔买卖中挣一笔利润……工业家选择其从事的工业不考虑国家的总体利益，他宁愿生产烈酒而不愿建造一家铸造厂或炼钢厂。以上情况也适用于资本家，他也许宁愿把钱投资于一家夜总会，而不愿用它在沙漠地区勘探矿藏……实际上，商人和资本家一样，他们考虑的是不择一切手段赚钱……

另一方面，消费品充斥市场，在购买者中间产生了一种特殊心态——只考虑自身及自己幸福的个人自私心理。

往往耗费终日去挑选一条雅致的领带的人……很可能是非常自私的。按照他的本性，他不会接受人们为说服他去为整体利益而牺牲他的一点幸福所做的种种努力。他毫不关心“整体利益”，且不顾生活水准处于非常低下的千百万群众。他把他们视为陌路，对待他们犹如不同种类的生物；他同他们没有来往，好像他们生活在另一个世界，而不是在同一个国家之内……

所有这一切都在这个个人主义社会的政治制度中反映出来。商人们要求绝对的政治自由，并拒绝承认可以用任何方式对他们进行限制。他们只有一个目的：防止国家采取可能限制他们活动的任何干预，因为他们希望通过这些活动来发财致富和剥削社会的其他阶级。

西方经济学家认为，私人企业尽管存在许多不足之处，但并不完全压制个人自由；它保证了经济的发展，且没有借助强制手段而提高了生活水准；经济增长自然地发展，并最终发展到满足人民的一切需要。

然而，西方对之如此自豪的这种自由究竟是什么东西呢？那只不过是商人和垄断资本家的自由。他们的努力控制着报刊和广播电台，他们极力隐瞒违背广大人民利益的事态真相。此外，这

种个人主义的哲学并不有利于这样一个国家：这个国家希望得到迅速的进步和发展，并在想到极为低下的生活水准可能还要延续许多代人或许多世纪时，就感到急不可耐。

我们认为，共产党国家采取第二种保证进步与发展的方式。同西方的方式恰恰相反，它压制私人企业和私人控制，目的是只实行符合总体利益的项目。重工业优先于消费品。个人仿佛是在一家巨大的工厂里生活，除了工作别无指望。

这意味着一代或数代人完全是为了将来的子孙后代而作出牺牲。因此，执掌政治权力的那些人必须维持一个强大的政权，将其控制扩大到一切生活领域，以保证生产轮子畅快地转动，不让疏忽行为来妨碍执行已经制定的计划。

经验表明，在共产党国家中，政治权力组织能够牢固地保持控制。它尽管对个人严加控制，但仍得助于其明确的行动方针。它还得助于个人本身，因为他们在热火朝天的工作中忘掉了他们的私心，而这种私心在他们当前的生活方式中，不管怎样都是得不到或多或少的鼓励的。他们的头脑同生产率和劳动紧紧相连。

我们在阿拉伯联合共和国既不采取私人控制，也不采取完全搞垮私人积极性的集体控制。我们赞成走中间道路的解决方法，它不仅仅仅是试图在两种社会制度之间维持一种平衡。实际上，这是一种独特的制度，其基本特征如下：

希望尽量不延误地加快经济发展的一种愿望；除合理限制的范围之外，决不牺牲个人的特殊利益和决不摧残人的个人感情的一种决心。

关于第一点，即希望我们的经济发展尽可能迅速地迎头赶上
的愿望，可能是无可争辩的，这一愿望不可磨灭地铭刻在整个阿拉伯民族的心中。

第二点——私人利益中止和整体利益起始之点——对于中产阶级的大部分人来说，远非一清二楚。这种混乱是由于我们既想要培养个人特征，又想要在个人中培养整体利益的意识。这是一个难以实现的理想。人们可以毫不费力地接受注重其个人特征的东西，但感到难以接受为整体利益而辛苦操劳的思想。

如今在城镇中，普通百姓始终能挑选他所想要购买的物品，国家限制其挑选或者压制这种挑选的一切努力，都会遇到一致的反对。对于国家来说，禁止进口英国毛料、丝绸领带、巴黎香水或者唱片和电唱机就够了。但这同要购买这些物品并采取一切可能的手段以获得它们的个人狂热愿望马上发生了冲突。日复一日，阿拉伯联合共和国的海关不断拦截来自国外并满载这些货物的旅游者，而他们获得这些物品时的高兴劲头近乎疯狂。

这里重要的问题并非找到禁止商品流入的手段，而是要理解这些商品购买者的心理状态。他们的个人主义和自己的特殊利益总是要优先于他们对整体利益的考虑……同时，人们期望我们聚精会神地工作和实施五年计划，以便提高大多数穷人的生活水平。

我们不能忘记：阿拉伯民族曾有过古老文明，它根深蒂固地扎根于人民的心灵之中。尽管一个普通百姓也许贫穷且目不识丁，但他保持着属于一个古老民族的自豪与光荣。正因为如此，他完全拒绝牺牲他的个人特性；也因为如此，他拒绝完全同群众打成一片。

正是因为这样，明智的做法是坚持不懈地努力使为社会利益而加速发展的迫切需要和保持人的个人特性的同样迫切需要这两者结合起来，而不管这种努力所带来的矛盾。要达到这一目的的方法，就是不要把这种矛盾当作耻辱，而是把它看作我们生活中的一个事实。由此可见，不是隐瞒这个矛盾，而是我们必须意识到并了解这个矛盾的实际，从而设法克服它。作为普通公民，当

我们考虑我们的政治制度时，必须把这一点考虑在内。当我们制订最后的宪法时，也必须考虑这一点……

通过说服个人，使其相信个人利益同民族利益可以一致，我们便能保证我们民主的社会主义的和合作互助的制度获得成功。要达到这一目的并不棘手，因为我们每一个人无论其特殊利益如何，都是一个高尚的、善良的公民，能够对自己的个人特性加以限制。

第 三 节

阿拉伯左派的危机^①

克洛维斯·马克苏德

克洛维斯·马克苏德于1925年出生在一个马龙派教徒的家庭。他是黎巴嫩长枪党党员，以后加入阿拉伯民族集团——一个要维持一个民主、独立的黎巴嫩，而不支持某个特定集团的利益的组织。在意识形态上，马克苏德一度是卡迈勒·琼布拉特的社会进步党的主要理论家。然而在1956年，他因琼布拉特的倾美态度转而反对后者，并趋向更为密切地同复兴党联合。70年代末，马克苏德成为阿拉伯联盟在联合国的代表。

马克苏德是最具独到见解的阿拉伯思想家之一。他对于阿拉伯世界面临的所有重大问题，都敏锐而明确有力地表达了自己的看法。在《积极中立的意义》（大众知识出版社，贝鲁特，1960年）一书中，他将阿拉伯世界的不结盟解释为国际力量作用的结果，而不是阿拉伯民族主义的有机发展。（参见伦纳德·宾德的《中东的意识形态革命》，约翰·威利父子出版公司，纽约，1964年，第242页及其之后）不过，马克苏德论述的主要问题

^① 摘自克洛维斯·马克苏德的《阿拉伯左派的危机》（大众知识出版社，贝鲁特，1960年）第9～21页。

题是意识形态方面的。1960年至1961年，他是由埃及革命委员会的卡迈勒·里法阿上校所主持的阿拉伯社会主义联合会的成员，而里法阿在1947年到1951年期间，曾在各种马克思主义组织中积极活动。这一联合会（其成员来自几个阿拉伯国家）的历史不仅对于理解马苏德的观点，而且对于了解阿拉伯世界普遍面临的意识形态问题，都是必不可少的。关键问题是确定知识分子在那些阿拉伯共和国民族和社会主义革命的新框架中的作用。

从本世纪初到第二次世界大战，阿拉伯世界的意识形态在由极端的马克思主义到伊斯兰这一广泛的思想范围内比较自由地发展。没有一个民族国家的政治哲学体系完全依赖于现存的一种意识形态。即使某种意识形态似乎比其他的更强有力，缺乏民族独立也会阻碍一场意识形态的全面对抗，因为没有哪种意识形态能决定一种制度的最终形式。因此，50年代之前的那个时期可以被称为比较自由时期。

埃及1952年的革命产生了新的情况。这场革命有一定目的，但不带意识形态，唯有内容广泛却模糊不清的民主社会观念。埃及随后在1952年到1958年间的宽容气氛促使知识分子加紧活动，但活动的深度和广度仍有待确定。左派或社会主义流派的组织如雨后春笋般地涌现，马克思主义组织在它们中间占有重要地位。同时，军人政权确保了国家的完全独立，并在国内外获得权力、声誉和影响。一个官僚结构支撑的国家完整地出现了。埃及政权面临的主要问题是给其政权基础下一定义，并使它同变化中的社会结构、潜在的思潮以及国家未来的社会与文化目标相协调。因此，关键的问题是在意识形态上如何解释目前的军人领导同正在出现的社会经济结构以及由此产生的新的人生观的关系。

马克思主义者在意识形态上向纳赛尔的统治集团提出了最为有力的挑战。他们认为，军人在埃及改革中的作用是短暂的。马克思主义思想的崛起大大得助于这一事实，即埃及反帝和反西方

的“中立主义”政策已削弱了西方社会民主思想及其知识分子代表的力量。马克思主义者以批评态度，对军人政权的社会基础表示怀疑。他们感到，从社会和意识形态方面来看，军方不能胜任实现埃及完全现代化的任务。对于他们来说，军人是一个权力集团，从长远的观点来看，其思想和行动范围将限于反帝和他们所属的民族主义资产阶级的观念。的确，反帝斗争和经济发展的迫切需要已在军队中产生了某种革命劲头，但在独立和民族国家的地位牢固确立之后，这股劲头很快就会消失。因此，马克思主义者认为，唯有他们才能出色地胜任使埃及进入一个新的时代。

1958年到1959年间，有组织的政权和左派分子之间发生了冲突。许多知识分子被开除出大学或被撤销在政府中的职务，富有斗争性的马克思主义者则被关进监狱。在西方，这些措施受到欢呼，认为这是纳赛尔反共的证据（这种看法有其道理）。但是，这些措施也显示了知识分子对纳赛尔集团抱有的某种不安全感，标志了知识分子严重危机的开始。纳赛尔继推行反共措施之后，努力设想出一种体现阿拉伯世界一些主要思潮的社会新哲学。由知识分子和专业人员组成的各种研究所和学会建立起来，甚至爱资哈尔大学也按照穆罕默德·阿布杜赫在19世纪末系统阐述的理想遭到改造，以使它进入20世纪。然而，所有这些措施和他们在埃及炮制的社会主义都因一个基本矛盾而遇到困难，从而使他们的目的不能实现。马克思主义者主要被当作民主的敌人和外部大国的代理人而受到压制，不能讲话，就如穆斯林兄弟会被当作进步的敌人而遭到清除那样（有些兄弟会的成员恢复了名誉）。因此，革命政府为了捍卫民主和自由而清除马克思主义者。在这里，这种自由指的只是免于被迫接受某种意识形态的自由。

但是，纳赛尔随后在实施其思想方面的措施中，以他自己的组织决定的方式、由最高层领导来改组和指导埃及知识分子的生

活时，毫无顾忌地践踏了同样的民主和自由。安瓦尔·萨达特在1980年到1981年也会这样做的。

结果是知识分子变得麻木不仁，奴颜婢膝，并被迫在形式上表示政治上的忠诚。在意识到自己身分与目的的有组织的当局同拒绝被纳入一个预先设想好的计划中去的整个社会之间，爆发了一场公开的斗争。1961年3月《金字塔报》发表的一系列文章和那年6月的两场辩论讨论了这场“知识分子危机”。那些文章由穆罕默德·哈桑宁·海卡尔刊印在一本书中，书名为《知识分子的危机》（阿拉伯联合发行公司出版，开罗，1961年）。这场主要由政府怂恿和控制的讨论泛泛地解释了埃及和阿拉伯世界知识分子的背景，但没有找出知识分子危机的真正原因。然而，其原因却是显而易见的：这场讨论受最高层领导指导，其最终目的是为了谋取知识分子支持纳赛尔的社会主义，特别是为了谋取知识分子支持即将颁布的1961年7~9月国有化法令。克洛维斯·马克苏德所属的阿拉伯社会主义联合会是埃及政府力图把社会主义思想和阿拉伯民族主义思想结合起来并运用它们来为阿拉伯统一准备思想基础的工作的一部分。这将成为阿拉伯的意识形态，它独特地集进步思想、人类自由和民族愿望于一体，同共产主义和资本主义截然对立。就如马克苏德先前关于社会主义和民族主义问题的著作所表明的那样，他是唯一有资格承担这一任务的。参见的著作如《阿拉伯社会主义的本质》（复兴出版社，巴格达，1959年）和《走向阿拉伯社会主义》（穆乃米尔纳出版社，贝鲁特，1957年）。然而，社会主义总原则的提法并没有赢得一致赞同，尤其是马克思主义者继续奉行他们自己的政策。因此，马克苏德被迫答复一些基本的和困难的问题：如何保持自由和民主的准则——使社会思想具有吸引力的最基本精神——而不致在为贯彻它们所设立的组织网络中遭受破坏；如何区别人道主义哲学家马克思和重实效的权力大师，例如列宁。这种问题始终具有现

实意义。

下文摘自马克苏德试图为上述问题找到答案而撰写的一部著作。

阿拉伯世界的左派正在经受一场严重的危机，这场危机的根源一方面存在于造就阿拉伯左派本身的历史环境中，另一方面存在于左派的总危机中。

我们所说的左派是什么意思呢？“左派”是一个政治术语，指的是为在不断缩小阶级差别的基础上，不断扩大群众参与经济、政治和文化各种领域而努力的那些阶层。左派包括所有这样的人：他们决心把人类从使他们在生活与事变边缘度日的种种情况中解放出来，并决心使人类在决定其未来和获得尊严与繁荣昌盛方面成为积极的参与者。已经试图或正在试图把这些愿望和努力转化为切实可行的纲领的各种意识形态，还没有正视这同样的问题。此外，导致某些意识形态在左派的总框架内起作用的动机也不相同。因此，左派内部不可避免地出现了形形色色的意识形态与政治思想派别。重新评判确定一批人是否属于左派的标准，已成为十分必要。

尽管在左派潮流中存在这些明显的或潜在的差别，某些意识形态上的先决条件仍对衡量是否属于左派，起着共同标准的作用。除了以上引用的简单定义（这构成了左派的实际基础）外，如果我们希望左派坚持其前进的道路，某些意识形态方面的许诺就必须予以履行。为了具有左派规划和战略实质的暂时或短期目标，几个组织有可能一起工作。但是，这样的组织不可能为加强保护进步群众参与国家生活的手段而无定期地继续合作下去。

为了沿着进步道路前进并阐明和预见其结果，我们必须接受某些基本的哲学理论。例如，我们必须承认：精神源于物质，进化真实地表现了我们的存在的内心精神。理论结合实际是找到处

理事务方法的基本前提，而这些事务既适合我们现代时代的要求，又符合只要实现便将解决人类问题并为人类与社会幸福打下基础的目的。

鉴于这些定义在整体上构成了左派在意识形态与实践中的遗产，因而奉行形形色色政策的各种各样社会主义组织以及某些进步人士都被称之为“左派”。尽管某些激进分子否认某些进步人士为左派，但“左派”这一词包括任何一个为改革（深信其价值）而工作的人，而不包括把接受部分改革当作阻挡实现全面社会革命的障碍物的人。某些保守主义者接受局部改革，但这些改革要么是在左派的压力下，要么是为了保护资本主义与剥削的迫切需要而实施的。在这种情况下，他们的改革在提高人民觉悟方面起了麻醉剂的作用，并且企图使信奉和致力于保存阶级差别、不让人民及其代表取得生产资料所有权的那些阶级，继续掌握指导经济发展的主动权。

共产主义是在左派的范围之内还是以外呢？总的印象是：共产主义和共产主义者是左派的核心。资本主义的资产阶级在其宣传中企图孤立左派，并把共产主义描绘成“极”左派。要是这样的话，其余的左派看来好像列在这“极”左之下。资本主义的代言人用这样的方式就可将共产主义置于左派之内，并使之成为任何左派运动道路在逻辑上的终点。资本主义用这样的方式的目的在于打击左派，并造成以它本身为一方和共产主义为另一方的两极。这种两极状态形成之后，资本主义阵营内部的不满和对抗就会有所减少，因为人们只要承认这种两极状态，就不得不承认共产主义是资本主义唯一的替代物。但是，资本主义为了不至于因意识形态方面停止发展而陷入一场严重的良心危机，会作出部分让步，以缓和其结构内部的紧张状况以及反对其根本基础的斗争。于是造成了一种使得脱离资本主义的革命无以实施的心理气氛，因为发动一场革命运动只会成为共产主义所利用的工具。最

终结果是：共产主义及其领导人将认为这种被歪曲的逻辑是资本主义内在矛盾的一个极好证明，而且认为这些矛盾是为他们自己目的服务的理想工具。资本主义的心理是把对资本主义的任何背离行为都看作蓄意转向共产主义的一个行动。如果反对资本主义剥削的这种革命和反对资本主义所创造的意识形态与心理气氛的传统引起了一场酝酿已久且不受共产主义影响的革命挑战，那么资本主义的二元结构就会迅即指责这一挑战并阻止其发展。因此，面临这样一场真正挑战的基本问题是，左派应当不屈不挠地勇于面对这种资本主义围攻，并通过阐明它自己的独立性和导致它之产生的革命基本动力，来抨击资本主义的二元结构。左派的危机通常在于左派还不能够起来对付紧急局面并承担其在我们当今时代的责任。

由存在和需要之间的两重性所引起的这场危机导致了左派分子对共产主义者的两种错误态度。（1）左派的人对共产主义者自叹不如，并顺从那种认为共产主义是社会主义最高形式的逻辑。（2）那些人往往对共产主义作出消极的反应。现在让我们详细地说明这两种态度。

1. 毫无疑问，共产党组织的效率、其明显完整的思想体系以及某些共产党在某些国家执政的事实，很可能导致社会主义感到不及共产主义。社会主义显得缺乏统一，而且社会主义者提不出理想的模式。实现社会主义纲领的所有国家几乎都很小，比如瑞典，那里的社会主义不过是某种历史与社会演变的逻辑发展。由于这样的社会主义制度没有遭遇内部或外部的挫折，它们并未发明能够适用于各个时期和各种情况的方法与手段。因此，社会主义没有一种“自给自足”的国际地位，它仅仅成为一个运动，其部分社会主义纲领可以为一些资本主义政权所采纳，不至于危及非社会主义的任何现存基本制度。由于社会主义缺乏吸引力（这是由于缺乏意识形态、哲学体系和实践方面的同一性而造成

的），各式各样的左派分子尽管可能明确无误地认识到共产主义和共产党的缺点与荒谬之处，但仍被共产主义的政治战略吸引过去（未必加入共产党）。它们中间有和平党、妇女权利会、民主权利组织和民主青年运动等团体。这些人不一定是共产党人，但他们感到比共产党员低一等。共产党人掌握这一情况，往往杜撰出一些口号，以便把通常与共产主义相去甚远的舆论工具吸引到他们那边去，从而隐瞒其真实意图。甚至当这些舆论工具发现诸如“和平与民主”（这指的是某些连共产党人自己本身也不接受的东西）之类的口号的真相时，左派分子还是在这些共产党组织的阵线中继续工作下去。他们认为不能不让共产党人进入公众生活，认为非共产主义左派因其自身的软弱而必须在政治上和国际上获得更左、更有效的东西的支持。这些左派分子虽然奉行危险的政策，但仍然有可能是一场明确和积极的左派运动的支持者。因此，人们不得无视或拒绝同他们打交道，而必须不断做工作，把他们引导到他们本来的行动范围内来。这些人错误地趋向共产主义，是因为他们感到迫切需要加快向社会主义社会转变以及把人类从人与机器的剥削中解放出来。这种迫切感掩饰了阿拉伯左派极为需要的革命精神。

2. 对于左派来说，另一种危险存在于对共产主义和共产党人的消极反应中。左派的成员们必然回想起，共产党人为打入社会基本舞台，对于左派固执地追求自由以及随后又愿意支持共产党的个人、社会和劳工问题，是如何加以利用的。左派然后才认识到这种利用战略实际上是怎么回事，并且了解到根据共产主义，执着追求绝对自由只是从传统的资产阶级的一个大倒退，是非共产主义左派摇摆与软弱的迹象。左派于是发现，共产主义按两种不同的、互相矛盾的标准来对待它。在某些时候，共产主义按公开标准用左派装门面，但只是作为其活动的一件工具。在另外一些时候，共产主义把左派看成是“全体正直公民”的一部

分。在其他时候，它又把左派描绘成人民民族与阶级斗争的唯一敌人。对共产党人来说，重要的是应当让左派在意识形态方面继续保持一盘散沙状态，并且不能独立地控制革命。

在这些事实真相大白时，左派要么作出强烈而鲁莽的反应，要么试图加强和澄清它自己的革命思想。在第一种情况下，左派中会出现分裂，各种狂热分子打了进来，并引导左派背离自己目标，阻碍左派团结，曲解其本质。结果是左派开始忽视或原谅了同左派正为之奋斗的社会准则与理想截然对立的某些（保守的）政策与倾向。

由于左派一方经常丢人地这样予以默认，致使在左派已强有力地反动势力挑战并在各个时期都能摧毁它们之后，传统的思想方法又恢复了反动势力的活力。左派因感情用事的态度而忍气吞声，受到挫折。这一态度也使左派偏离其革命道路，使它本身同一项反动政策联结在一起。反动政策能容它只是因为前者需要重获一度被它剥夺的活力。这一态度还意味着尽管共产主义蓄意歪曲社会主义的革命传统，左派还是默认共产主义为这一传统的产物。它同样意味着左派必须集中精力整顿，同这种歪曲的做法作斗争。

这就是我们所说的左派偏离其革命道路的含意。左派的存在理由是：它应当同反动势力作斗争，保护发展并明确其性质。要保护左派免受歪曲所需要的是，更深入、更全面地支持左派正为之奋斗的社会准则与理想，而不是专心致志于纠正错误以及同共产主义作斗争。这就是说，左派应该关心巩固其独立，而且要加强自己的思想基础。这以不同共产主义作斗争为先决条件，除非是为了维护和确保进步，即保护社会主义以及群众的进步。如果同这样的共产主义作斗争的力量既不积极，也不革命，那么同它斗争是徒劳无益的。我们甚至可进一步这样认为，坚持反对共产主义实际上是错误的，即使这样做是从深信如此反对会保护左派

利益这一点出发也是如此。因为坚持反共最终会使左派失去它卓有成效的人道主义观点，并且会恰好像共产党人正在企图做的那样，损害左派的形象。

因此，为了使左派不出现裂缝，为了对共产主义不感情用事，全面的思想体系以及对社会主义的完全信奉看来最为重要。左派的感情用事情绪造成精力枯竭和缺乏自信，因而产生不出处理新问题和所需要的新思想。也许这不会导致对人类面临的重大问题的无知，但肯定会使左派无力以激进的方式来解决这些问题，因为它唯恐这样的解决可能雷同于共产主义或非共产主义的（即右派的）解决方法。在历史上的某些时刻，这种胆怯是左派摇摆不定的原因。左派常常失去主动性，或是把自己置于反动政权所建立的政治总框架中，或是接受以资本主义的自由标准来确定它自己的革命道路是否妥当。随着思想上和实践中的主动性的丧失，群众失去了对左派的领导的信任。结果是共产主义没有成为对左派的胆怯和摇摆的一种惩罚（另一解决办法）。

这个分析把我们引到一个根本问题上来。回答了这个问题，可以阐明左派所发生的危机的性质。这个问题就是共产主义是左派的组成部分，还是存在于左派之外？坦率地说，既不能绝对地说“是”，也不能绝对地说“不是”。这并不是因为哪个人害怕对某个观点表态，或者因为难以给左派下定义，而是因为过去几年中产生了混乱。在回答这个问题时，必须首先清楚地区别共产主义和共产党人，然后区别不同的共产党人。要这么做，有时是相当困难的。正因为如此，对这个问题的回答不能绝对。因此，左派现在必须确定一个标准，据此来明确地接受或拒绝某些共产党人为左派。这再次意味着左派必须确定它自己的标准，但它只有在更深刻地理解自己所想要的东西以及怎样方能达到目的，才能够做到。

在国际共产主义运动中和地区共产党的内部，存在着激烈的

冲突。本着发展这一自由运动的信念而工作的那些共产党人是左派潜在的成员；另外那些奉行斯大林主义路线的人，即认为同左派倾向互相作用是无益的那些人，是左派明确的敌人，并可能被认为是没有理性且想要阻止历史前进与进化的反动分子的一部分。将来，政治生活很可能由这两者之间的斗争构成：一方面为僵化的极端保守派和僵化的共产主义，另一方面是为进步而奋斗的有生力量。事态已经证明，某些共产党人是左派的潜在成员，而另外一些则很可能是左派最顽强的死敌。

如果我们确定左派包括所有那些为不断增进各行各业群众参与而努力的人，那么我们将发现左派的中枢是社会主义。这并不是说现代社会主义包括整个左派。而且，引起总的左派危机的原因不外乎由于群众觉悟不成熟，使他们不能支持左派的政策，或是左派的各个派别中缺乏内聚力和协调。

不过，我们关于社会主义是左派中枢的观点甚至从某些左派成员那里也不可能得到无条件的支持。一些左派分子声称，由于共产主义是“极”左派，在左派学说中最为全面，影响最大，因而它比起社会主义更有资格被认作左派的中枢。但是，共产主义要成为左派的核心，必须满足左派的一些基本要求。虽然一些共产党人确实满足了这些要求，但另一些却没有这样做。于是，我们对共产主义的讨论将不采取政治评论员的那种传统方式，因为这种传统方式把国际共产主义看作性质单一的整体。

因此，左派面临的基本问题看来是明确共产主义和社会主义之间的关系。我们在上面已经说过，左派尤其是社会主义对共产主义的态度，必须避免两种心理情绪。第一种是自卑情绪，第二种是感情主义。但是，使左派摆脱这两种情绪是不够的。更为重要的是，全面地阐明左派对于共产主义理论与实践的态度。这并不是要否认在社会主义同进步的民族解放运动的关系中，存在着

需要澄清和解决的其他问题。但是，同主要问题相比，这些问题是第二位的。此外，总的来说，社会主义同自由主义者、激进分子之间的关系问题在某种程度上取决于社会主义同共产主义的关系问题。

第六章

在复兴党学说中的社会主义

第一节

复兴党的社会主义意识形态^①

米歇尔·阿弗莱克

米歇尔·阿弗莱克是阿拉伯社会主义复兴运动的创始人之一（另一创始人为萨拉赫·丁·比塔尔）。复兴党既是一种理论，又是政治组织。它在阿拉伯世界，尤其在叙利亚、黎巴嫩和伊拉克的当代历史中，一直发挥着决定性作用。

阿弗莱克于1912年出生在大马士革一个信奉希腊东正教和经营粮食买卖的阿拉伯人家庭。他就读于巴黎，在那里成为一名共产主义者。但在返回叙利亚并当了一名中学教师后，他转而反对共产主义。与其他大多数阿拉伯政治家不同的是，阿弗莱克不擅长发表公开演讲。然而在阿拉伯知识分子中间，他却早就享有盛名。他的生活习惯几乎是禁欲主义的，通常拒绝接受高官厚禄。阿弗莱克早先的成功以及总的来讲复兴党的成功，主要来源于该

^① 本书第一部分论述复兴党的社会主义意识形态的一般定义及其同其他类型的左派和右派社会主义的区别，摘自米歇尔·阿弗莱克的《为了复兴党》（先锋出版社，贝鲁特，1959年）第96~100页。论述伊斯兰教、资本主义和阶级斗争的部分（题目稍有改动）摘自同一本书的1963年版第122~124、135~136和219~223页。

* 阿弗莱克论述的关于共产主义的某些观点是歪曲的，望读者鉴别。——译注

运动的时机及其把叙利亚和阿拉伯世界所面临的主要问题置于意识形态框框中的能力。

复兴党创建于1940年。它在1943年叙利亚获得正式独立时转入公开，1946年开始出版刊物《复兴党》，并于1947年召开党的首届代表大会。那些年里，它与叙利亚赢得独立以及企图在阿拉伯世界内为自己谋取新角色和新地位的图谋相一致。自本世纪初以来在叙利亚发展起来的民族主义潮流表明，叙利亚将成为阿拉伯复兴的一个源泉，并在将来的发展中成为一个天然的领袖。

叙利亚的经济（一种相当平衡的经济）由基督教徒集团从中占据很多地位的城市商业中产阶级控制，虽则他们在总人口中仅占14%。这种以贸易为导向的经济似乎在思想上和组织上都不适宜去对付由第二次世界大战后的形势所造成的大规模经济建设和扩大的社会福利所带来的迫切问题。叙利亚由于分成各种宗教团体、小团体和少数民族，并且没有明确确定的天然分界线，因而缺乏建立牢靠的内部统一的必要条件。战后，商业集团对土地进行的大规模投资，起初在增加农业生产上是成功的，但在社会上和政治上却证明是一个不利条件，因为这导致了贫富更为悬殊。这些状况早在1949年3月胡斯尼·扎伊姆上校领导政变并接管政权时，便为社会主义思想以改良主义措施的形式出现，提供了肥沃的土壤。下一个独裁者阿底勃·希沙克利反对叙利亚与伊拉克合并为一个王国，开始采取一系列发展措施，并一度同阿克拉姆·胡拉尼及其1950年创建的社会党密切合作。私人企业仍然被认为是主要的经济因素。同西方关系的恶化以及叙利亚内部短小精悍的左派和右派组织之间为力求控制庞大而涣散的保守中心而进行的斗争，导致了经济萧条，同时也增强了整顿经济的要求。同苏联建立的友好关系（法国、英国和以色列在1956年对埃及的袭击大大促进了这种关系）促使民众表现出亲左的情绪。

在出现上述事态发展的同时，对中下阶层的政治动员以及对

经济和社会越来越大的期望感，似乎都可以比较容易地由一个革命政权来实现。复兴党的财富和思想意识是紧接着这些事态发展而出现的。阿弗莱克所鼓吹的民族主义选择了一些社会目标，它们通常被认为是社会主义的。

同时，阿弗莱克克服了最难对付的意识形态障碍——阐明伊斯兰教在其民族主义理论中的地位和作用。几乎从20年代一开始，叙利亚和黎巴嫩的民族主义运动就存在着两个实际上矛盾的主要方面。一种民族主义潮流多少是在一些群众团体的支持下，主要从伊斯兰教的角度来设想民族主义；但许多知识分子似乎倾向于一种非宗教的民族主义，从而能缓解阿拉伯基督教徒的不安，因他们害怕在一个穆斯林占绝大多数的国家里被同化。另一种民族主义潮流主要由黎巴嫩基督教徒推动，它为建立一个受欧洲大国保护的独立国家的思想进行辩护。

早在1943年，阿弗莱克就把伊斯兰教说成是阿拉伯主义的基础的组成部分，是对阿拉伯人心灵始终寻找崇高及更高的精神追求所作的一个答复。阿弗莱克的确使宗教摆脱了狭隘的正统观念限制，但同时他也表示，穆罕默德和伊斯兰教表达了阿拉伯主义的精髓，有助于把阿拉伯社会完全改铸成一种新的模式。因此，阿拉伯民族主义同伊斯兰教的关系是独特的，伊斯兰教可以被认为（甚至被阿拉伯基督教徒认为）是民族文化。这一有意思的观点在某种程度上是为伊斯兰教同阿拉伯民族主义进一步打成一片作准备，从而消除人民群众对非宗教的民族主义和非宗教的社会主义所表现出来的普遍怀疑。当然，这种怀疑是针对社会主义的理论本身，而不是针对它的成果。然而，阿弗莱克在表示对社会主义的看法时，似乎比其原意要更为世俗得多。复兴党的章程在采用彻底的民族主义原则（形成一种不可分割的政治—经济—文化实体的一个阿拉伯国家，负有更新人的价值观、助长进步与和谐的永久使命）之后，阐明它的经济与社会政策。这一政策旨在

通过重新分配财富以及工业国有化、工人参加企业管理、限制土地与企业所有权和经济发展来实现社会公平。复兴党章程明确提出了通过国家干预来控制经济的措施，但这在其发展计划中是太笼统了。不过，昔日伊斯兰教对阿拉伯主义的大力相助在20世纪不可能重演，因为叙利亚面临挑战的问题基本上是政治和社会的问题，而不是宗教的问题。社会和政治领域的措施是严格从世俗的角度去设想的，这实际上是从根本上背离了伊斯兰精神及其社会经济观念。因此，最近几年（即自从复兴党执政以来），阿弗莱克和复兴党总的来讲常被说成是不信神的，是宗教的敌人。复兴党的民族主义赋予国家以统治地位，这种地位由于需要而不得不限制在主要得到军方支持的一个统治小集团手中。这就成了一个没有民众基础的上层统治集团。

在政治领域，阿弗莱克的阿拉伯统一理想使复兴党看起来像它的天然工具，而叙利亚似乎是它的中心。叙利亚在1958年同埃及的联合于1961年解体，1963年第二次同伊拉克和埃及所进行的联合只停留在纸面上。联合失败的主要原因是，复兴党坚持保留其组织和活动自由以及它含蓄地拒绝向埃及完全交出叙利亚在阿拉伯世界潜在的领导地位，虽则埃及似乎在政治上更有能力实现统一。

此外，阿弗莱克和复兴党在叙利亚的活动导致了复兴党于1958年和1963年上台执政。但这些活动看来不像是一种吸收其他组织的过程，倒是像在耍一套兜圈子的花招，以使那些与复兴党意见相左的党派和组织屈服和淘汰。

在1949年的选举中，复兴党遭到严重失败。1953年，它同阿克拉姆·胡拉尼的阿拉伯社会党合并。1954~1955年，它开始同军队合作并进入政府，担任一些部长职位。最后，复兴党成功地排除了安东·萨阿德的叙利亚社会民族主义党，然后同共产党人合作，将其控制范围扩大到新闻出版界和政府。在清除了保守派

之后，复兴党又受到了共产党人的威胁，因为他们严密的组织及思想体系表明要比复兴党所拿得出的任何东西都强有力得多。复兴党尽管口头赞扬宪法范围内的民主体系，但还是摧毁了叙利亚政权的民主、宪法基础。在此之后，它看来不能控制政府或者得到人民的支持。因此，它在1958年策划了同埃及的合并，以免让共产党人接管政权。但此后该党竭力在暗中破坏合并。复兴党和阿弗莱克的声望在1963年达到了顶峰，当时伊拉克军方的复兴党那一派获得了政权。但是，建立在叙利亚和伊拉克双方党派之上的复兴党民族指挥部却被各自国家军官所领导的连续政变搞得四分五裂，而阿弗莱克和比塔尔就是民族指挥部的成员。叙利亚的权力之争，然后是1967年的阿以战争，对于阿弗莱克的前程以及复兴党完整地作为一种意识形态与一个运动，却产生了消极影响。萨拉赫·贾迪德将军领导的左翼组织在1966年发动的政变推翻了阿明·哈菲兹和比塔尔的政府(民族指挥部)，导致阿弗莱克等著名复兴党人被捕。叙利亚同苏联的关系得到改善，而一些共产党员则成了政府成员。正是在这个时候，叙利亚和伊拉克的复兴党人开始分道扬镳了。

同以色列的战争使叙利亚失去了戈兰高地，也使该国政权进一步激进起来。新政府拒绝参加1967年8月的喀土穆会议。在那次会议上，阿拉伯领导人同意：如果以色列归还所占领土，便以政治解决办法而不是以战争来解决同以色列的冲突。叙利亚与之相反，主持召开复兴党民族指挥部第九次代表大会，并通过有关阿拉伯和国防事务各方面的全面激进措施。与此同时，在统治集团内部，优先考虑叙利亚军事安全和与阿拉伯国家合作的那部分人同鼓吹社会主义革命变革的那部分人之间的斗争加深了。这一争端由于淘汰萨勒赫·贾迪德而在1970年获得解决。在这之前，他为了报复侯赛因国王进攻巴勒斯坦人，犯下了入侵约旦并遭到惨重伤亡的错误。国防部长兼空军司令哈菲兹·阿萨德接管了政

府，并且清除了复兴党的左翼分子。1971年3月7日，他建立了民族阵线。复兴党虽然在阵营中保住了主要地位，但还是同阿拉伯社会主义运动、社会主义—联合主义者和共产党人分享了它的某些权力。阿萨德采取其他一些行动以建立某种议会立宪政体。他还违反复兴党极端的非宗教旧观点，强制规定共和国的总统必须是一位穆斯林。但阿萨德同大多数军官一样，属于阿拉维少数派，而该国人民占压倒多数的是逊尼派。他被谴责为利用复兴党来获得阿拉维派教徒（努赛里）的最高权力，并遭到来自正统的穆斯林、尤其是穆斯林兄弟会日益增强的武装反抗。然而，阿萨德设法同其他阿拉伯政权（其中包括1977年萨达特访问以色列之前的埃及）保持了良好的关系。阿萨德的政权虽然比其前任要温和得多，但仍然被大多数阿拉伯人认为社会主义色彩太浓。

与此同时，伊拉克经受了几次政府更迭。最后，由于非军人集团的领袖萨达姆·侯赛因出任最高职位，复兴党文官派别占据了上风。伊拉克的复兴党人同叙利亚人相比，对于国内和国防关系所采取的态度要激进得多，但在意识形态方面仍然较温和。因此，叙利亚和伊拉克这两个复兴党政权互相指责对方背叛复兴党的理想，甚至到战争一触即发的地步。不过，偶尔也有关系密切的时候。

阿弗莱克在叙利亚获释出狱后，同其亲密的追随者在伊拉克找到了庇护所，但很快又动身前往巴西，声称他是唯一真正的复兴党左派。他于1969年返回，虽然在伊拉克仍受尊重，但其影响却在日益下降。与此同时，曾以卷入推翻政府的一项阴谋为由而缺席宣判阿弗莱克死刑的叙利亚发现了复兴党的“真正的”创始人。他就是扎基·阿尔苏兹，曾当过亚历山大勒塔的民族主义领袖，并在1940年创建阿拉伯复兴运动。阿尔苏兹最终得知阿弗莱克和比塔尔的政党后，便加入了该党。然而，叙利亚的复兴党人却在1966年宣布，是阿尔苏兹而不是阿弗莱克为该运动的精神之父。于

是，复兴党的两个主要分部——即分设在叙利亚和伊拉克的战区指挥部——自1966年起便分道扬镳了（虽然偶尔也进行合作）。

关于复兴党及其创始人，参见约翰·F·德夫林的《复兴党史：从其起源到1966年》（胡佛研究所出版社，斯坦福，1976年）、卡迈勒·S·阿布·杰贝尔的《阿拉伯复兴社会党的历史、意识形态和组织》（锡拉丘兹大学出版社，纽约，锡拉丘兹，1966年）、扎基·阿尔苏兹的《扎基·阿尔苏兹全集》（出版者不详，大马士革，1972年）。关于伊拉克复兴党，参见马杰德·卡杜里的《社会主义的伊拉克：1968年以来伊拉克政治的研究》（中东研究所出版，华盛顿，1978年）、R·E·托曼的《复兴党统治下的伊拉克》，载《现代史料》月刊第62期第365号（1972年1月）第31~41页。关于叙利亚复兴党的论战，参见穆尼夫·拉扎兹的回忆录《痛苦的经历》（贝鲁特，1967年）和沙米·琼迪的《复兴党》（贝鲁特，1969年），这两本书都用阿拉伯语写成；还有纳比勒·M·凯拉尼的《叙利亚复兴党的兴起（1940~1958年）》，载《国际中东研究杂志》第3期（1972年）第3~23页。

伊拉克的复兴党人同叙利亚人分手之后，出版了一系列有关该党事务的英文小册子。参见《有关问题和疑问》（利托格拉菲亚·埃德尔出版公司，马德里，1977年）、《复兴党的斗争概况（1947~1974年）》（法雷索出版公司，马德里，1978年）、《关于1973年10月战争——第9次地区代表大会通过的报告》（拉伏拉托里合作出版公司，佛罗伦萨，1977年）、米歇尔·阿弗莱克的《复兴党创始人思想文选》（拉伏拉托里合作出版公司，佛罗伦萨，1977年）。欲知详情，参见戈登·H·托里的《1945~1958年的叙利亚政治和军队》（俄亥俄州立大学出版社，俄亥俄州，哥伦布，1964年）。部分论述的有伦纳德·宾德的《中东的意识形态革命》（约翰威利父子出版公司，纽约，1964年）第156~192页、尼古拉·A·齐亚德（齐亚达）的《叙利亚和黎巴嫩》（欧内斯特·本出版公

司，伦敦；弗雷德里克·A·普拉格出版公司，纽约，1957年）和穆罕默德·沙菲·阿高尼的《复兴党：当代阿拉伯政治研究》，《国际研究》第3期（1961~1962年）第6~24页（重印于本贾明·里夫林和约瑟夫·S·西留维兹合编的《当代中东：传统与创新》，兰德公司，纽约，1964年，第452~460页）。复兴党的章程刊印在《中东杂志》第13期（1959年春季）第195~200页，有几处校勘载《中东杂志》第13期（1959年秋季）第487~489页。它还发表在西尔维亚·G·海姆所编的《阿拉伯民族主义文选》（加利福尼亚大学出版社，加利福尼亚，伯克利，1962年）第233~241页。该《文选》包括一节阿弗莱克的著述。还可参见朱布兰·马杰达拉尼的《阿拉伯社会主义运动》，该文收入瓦尔特·Z·拉奎尔所编的《转变中的中东》（劳特尔奇和基根·保罗出版公司，伦敦；弗雷德里克·A·普拉格出版公司，纽约，1958年）第337~350页。还可参见希谢姆·B·沙拉比的《阿拉伯世界的民族主义和革命》（D·诺斯特兰德出版公司，新泽西，普林斯顿，1966年）第161页，关于复兴党意识形态的摘录可在第111~112页、135~139页找到。还可参见戈登·H·托里的《阿拉伯社会主义》，该文收入H·汤普逊和R·D·赖肖尔所编的《阿拉伯世界的现代化》（D·范·诺斯特兰德出版公司，新泽西，普林斯顿，1966年）第178~196页。

阿弗莱克的主要著作已经以《为了复兴党》的书名出版。关于复兴党的意识形态和社会主义的总的阐述可在米歇尔·阿弗莱克、阿克拉姆·胡拉尼·拉扎兹和贾马勒·阿塔西合著的《论民族主义和社会主义》（世界出版社，开罗，1957年）中找到。叙利亚政府在贝鲁特出版的七卷本《复兴党为了统一、自由和社会主义的斗争》（先锋出版社，贝鲁特，1963~1965年）阐述了1943年以来这一段时期的复兴党。这些书中有党的通讯和宣言以及领导人的讲话，它们都是极好的第一手资料。

复兴党的哲学体系及其同共产主义和国家社会主义的区别

阿拉伯复兴党是唯一既不掩饰问题、又不肤浅地处理问题的政治运动。它把自己看作为民族灵魂及其各种需要的反映。当我们讲这个革命运动首先必须锻造民族的精华并在阿拉伯人的个性中重新唤起其斗争和肩负生活责任的力量时，我们还想要让阿拉伯思想重新获得直截了当、自由自在、没有掩饰或模仿地观察事物的能力。那样的话，阿拉伯思想将符合自然规律和生活规律，它将能够恰如其分地理解一些问题，并创造性地组织其工作。我们在这么讲时，心里考虑的是我们把阿拉伯的个人以及集体带领到这种健康的思想与精神状态上来的伟大使命。

在明天的社会这一问题上卖弄大道理说教，是违背我们的思想的。我们试图要干的是，造就一个将在其内部找到它的生存手段和生存下去的因素的社会。用不着成为一个伟大的预言家来预言某些明确不变的事实，如社会主义一定会获得我们的注意。阿拉伯民族是社会主义的，人们想象不出没有社会主义，这个民族内部会有一个健康的社会。复兴党的社会主义同当代阿拉伯社会——其过去、现在和将来都同土地相联系的社会——完全相一致。这种坚定而又无畏的社会主义不同于挂社会主义名义和标签而背后隐藏着领导人和政客的社会主义。

我们的社会主义同共产党人的社会主义在理论上的差别

共产主义制度中的社会主义并不仅仅局限为经济的组织，它必须服从共产主义制度的最终目标。共产主义作为一门世界性的学说，实际上旨在发动世界范围的革命，只有这种革命取得完全的成功，它今后才能被运用。另一方面，只要革命不结束，一个共产党国家的经济制度就要继续受到共产主义运动的目标和政策指令的支配，包括备战以及与其他国家竞争。正是这个原因，铁托才被认为是真正的共产主义的一个叛徒，因为他不同意使南斯

拉夫为世界革命的总目标服务。铁托拒绝使其国家的生产和资源服从于在莫斯科指导下的共产主义总政策。

相反，阿拉伯复兴党的社会主义只限于组织经济活动，以便重新分配阿拉伯世界的财富，在全体公民中建立一个保证公正与平等的经济基础，而且还要促进生产与生产资料的革命。

共产党的社会主义充满了共产主义的哲学，这一哲学发源于一个具有其自己特殊的需要、特征和条件的特定集团。我们的社会主义充满了我们的哲学，这一哲学发源于一个具有其自己特殊的需要、其自身历史条件和特征的阿拉伯集团。

共产主义的哲学建立在信仰与唯物主义的基础上。它仅仅并且完全凭经济因素来解释历史和社会的发展演变，而这种发展演变导致它改变其哲学和精神信仰。阿拉伯复兴党的哲学不同意这种唯物主义的观点。相反，它认为“精神”因素在历史发展演变和人类进步中，发挥了非常重要的作用。因此，它认为已经在阿拉伯世界出现的精神影响（如伊斯兰教）是不足为奇的。

共产主义的哲学是唯物主义的，因而它很不重视个人。它不尊重个人，轻视个人的自由。它只关心群众。这一哲学同样造成了个人与社会之间、阿拉伯社会与其他社会之间的不平衡。相反，我们的社会主义建立在个人及其个人自由的基础上。它不容许个人的自由遭到轻视，认为一切个人都是平等的，而残暴的独裁没有存在的必要。

我们的社会主义同共产党人的社会主义在实践中的差别

共产党人的社会主义朝国有化方向走过了头。它废除了财产权，因而扼杀了个人的一切积极性。相反，复兴党的社会主义认为，一个国家的主要力量存在于促进行动的个人积极性之中。它很谨慎，没去废除私有财产，仅局限于采取有力措施，阻止滥用私有财产。

共产主义不承认继承权。相反，我们的社会主义承认它，并认为不可剥夺一个公民的继承权。但是，为了防止非法利用国家财富和剥削劳工，我们实行了某些变革，从而使这种权利在某些情况下几乎成了纸上空谈，而在另外一些场合中，则把它缩小到仅仅是道义上的权利。

当我们的社会主义获得成功时……

如果我们在叙利亚上台执政，我们要消除特权阶级同其他阶级之间的差别，我们要保证公正，同时使自己作好完善我们工作的准备。也许我们将不能供给人民以他们所想要的一切，也许我们甚至会拿走他们所需东西的一部分，以装备军队和保证所有阿拉伯国家的政变获得成功。社会主义不可能在叙利亚单独实现，因为叙利亚是一个资源有限的小国。社会主义之所以不能实现，是由于帝国主义和其他所有阿拉伯国家所施加的压力，使社会主义要大获全胜，就像在那些地方实现社会主义一样困难。正因为如此，我们的社会主义只能在单一的阿拉伯联合国家的范围内，换句话说，就是当阿拉伯人民获得解放，当反对社会主义成功的障碍（如帝国主义、封建主义和因政治斗争而设立的地理边界）被消除时，才能得到肯定的承认。但这并不妨碍某些阿拉伯国家在其他国家之前，就将这一学说付诸实施，尽管也许仅仅是部分地付诸实施。

我们的社会主义和国家社会主义之间的区别

理论上的区别 德国的和意大利的国家社会主义同纳粹和法西斯主义的哲学联系在一起，它们建立在种族优越的思想和民族差别的基础上，即基于一个种族比另一个种族优越以及他们主宰世界的权力。这些哲学同样造成了在同一个国家中的国民之间的差别，这就导致了某个人或一个阶级的独裁。真正的社会主义不

可能在这样一种制度里获得成功。

复兴党的社会主义由其自己的哲学产生，它不藐视其他民族，也不以操纵控制为目的。它本身就是一种目的，旨在获得易于实现的经济与社会利益。它并不包藏政治或宗派的野心。

实践中的区别 德国和意大利的国家社会主义从属于纳粹和法西斯主义政权，是同这些政权的目标——扩张和殖民主义——紧密联系的。因此，要实现这些目标，只有通过领土扩张。这样，国家社会主义只不过是帝国主义的一种手段。另一方面，复兴党的社会主义的目的不在于扩张。它的唯一目的是：在阿拉伯世界建立一种公正的经济制度。它支持有助于解放仍然处于殖民统治下的人民的一切事物。它期望其他民族能实行社会主义并遵循公正对待全体公民、提高各国人民生活水准的经济政策，同时又保全每个人的个性。

复兴党对于宗教的态度

我们在讨论未来阿拉伯国家的政策以及宗教在一般民族生活、特别是在阿拉伯民族生活中的地位之前，我促请你们在这个解放与重新觉醒时期，获得基础扎实的文化并持之以恒地利用它。没有思想的自由，你们决不可能得到真理或者为你们自己和你们民族的问题而制定正确的解决办法。

宗教是人类生活中的一个基本要素

从远古到如今，宗教一直是人类生活中的一个基本要素。我们希望一开始就抵制在某些知识肤浅的年轻人中所流行的冷漠与轻视宗教的态度。宗教是一个严肃的课题，不是用三言两语的肤浅评论所打发得了的。不过，我们必须分清宗教及其目标的本质同在某情况下已变得显而易见的宗教这两者之间的区别。

然后，问题是要分清宗教的实质性和表面性，因为宗教两者兼而有之。当把宗教的实质与宗教的表面内容分离开来的宽阔鸿沟造成矛盾之时，问题就出现了。当表面现象同宗教的实质性和目标截然相反时，人们中间出现了危机。这种危机根据人们的知识水平以及他们感兴趣或缺乏兴趣的程度，表现的形式也不同。这个问题错综复杂，它牵涉到科学、一般思想、感情和私人利益。阿拉伯青年必须平静地看待这种状况并作出不带感情色彩的判断。他们必须开始承认感情与私人利益在这个问题上所起的作用，只有如此，这个问题才能在基本准确而有利于人民的情况下得到解决。

伊斯兰教是唯有革命者才能理解的宗教

在我们民族的生活中发生了一个重大事件，一个对民族与人类具有重大意义的事件，那就是伊斯兰教的兴起。我认为阿拉伯青年没有对它给予足够的重视，我发现他们也没有兴趣去深入研究它。我相信，伊斯兰教拥有高尚的道德方面的经验和人类极为丰富的经验，这在理论与实践都能使人类更美好并丰富其文化。

我们的青年人是否考虑过，当伊斯兰教兴起时，它是反抗整个信仰、习惯与利益的制度的革命运动？他们能否认识到，只有革命者才能恰当地理解伊斯兰教？这毕竟是自然不过的，因为一切革命都相同，并且永远不能改变。过去、现在和将来的一切革命都具有同样的心理条件，并在很大程度上有着同样的客观情况。因此，非常奇怪（你们必须对此深思）的是，那些似乎是伊斯兰教最忠诚的捍卫者却是最不革命的那些人。无法想象，这种人会真正理解伊斯兰教；同时十分自然，那些在感情与精神上最接近伊斯兰教的人就是如今正在反对旧事物和腐败现象的革命一代人。但是，我们发现在这革命的一代人中，并非所有人，甚至

并非大多数人都承认同伊斯兰教的这种联系，而那些自称要保持这种联系的人，自己本身却是革命的敌人以及阿拉伯民族必须加以克服才能进步的那种腐败现象的支持者。

无疑，你们知道有关伊斯兰教的某些基本情况，但我希望你们慢慢会知道一切。你们了解伊斯兰教的第一桩事情是，它最初由某个人布道，这个人逐渐能吸引一些人皈依伊斯兰教，虽然多半是没有影响的皈依者。那些人在公元622年穆罕默德逃亡到麦地那之前，在麦加遭受迫害达13年之久。在那次逃亡之后，穆斯林相对来说变得比较强大了。他们不再是受敌方人海包围的区区之众，而是一群忠诚可靠、勇于奉献的人。

不论是谁，不了解受迫害情况，并且未加入少数人行列（正义在他们一方）同受骗的多数人作斗争，那么这种人有权以伊斯兰教的名义讲话吗？他对伊斯兰教享有专有的权利吗？我个人不这么认为，也不相信任何人有这个权利，除非是那些遭受迫害的人、有道德原则和勇气的人以及由于对大家有利而向大家宣讲其信仰的人——即使在大多数人及环境都不利于他们且努力要消灭他们的时候。这些人有这一权利，因为无论是社会的还是宗教方面的所有信息和感召，都应当由行动而不是由空谈来判断。由于花费的精力最少，动嘴或动笔总是容易的。不过，原则的价值只能通过行动的检验才能评估。如果我们接受这一衡量标准，我们将更能看清我们的道路，并在那些想象他们自己是或自称是有道德原则的人中，发现弄虚作假、欺罔视听、愚昧无知和自高自大。我们将发现这些人选择了简便的出路，决定把赌注下在赢家上。他们设法获取社会上一切安逸舒适和保障手段，并设法保护他们的私人利益、安逸舒适和虚荣心。我们将发现，这些人并不是最适宜为自己道德原则而进行斗争的那种人……

复兴党党员必须达到非常严格而又几乎是自相矛盾的条件。他必须同一切欺骗和一切阻止进步与解放的企图作斗争，因为这

一切都是为了维护腐败和社会倒退而以宗教名义炮制出来的。但与此同时，他应该能理解真正的宗教和人类精神之真谛，它在本质上是实际而又是建设性的，有信仰，不容忍违抗与停滞不前。他必须把人民看作朋友而不是敌人，他要取得他们的信任。确实，人民的确是受骗了，但是，如果我们不了解他们，不同他们一起作出反应，不与他们呼吸与共、同心同德，我们就不可能使他们知道，他们是如何受骗的。我们朝他们的方向每迈出一步，就是给我们带来了他们会更加靠拢我们的希望。于是，复兴党人总是面临着危险：如果他沿着这条道路走下去，那么他就有重新具有他自己以前所反对的反动的心理状态的危险；如果他沿着一条相反的道路走下去并公开向错误信仰宣战，那么他就有危险变成一个反面的人，丧失复兴党学说的正面思想，向我们始终反对的反面的共产主义靠拢。他还可能发现自己类似于以这样或那样形式出现的、只是自我标榜和大言不惭的假自由主义。复兴党人在同极端保守作斗争和抵制其挑战、诽谤与寻衅中，必须时刻牢记这些实际而建设性的精神原则，必须牢记他并非在同理想本身，而是在同由极端保守引起的反常行为作斗争。在把人民的觉悟引导到适当的水平而不伤害他们感情的过程中，他不能忘记自己是一个革命者，这个革命者不是为其自己，是为其民族而拒不接受对信仰与精神理想的低劣而又反动的解释。他必须牢记，他顺从人民，只不过是暂时的，仅仅是为了让他们对于理解更加棘手的事物而作好准备。复兴党人对人类的信任，尤其是对阿拉伯人的信任，必定不断地迫使他在同错误与陈腐的信仰作斗争时，更加无所畏惧。既然阿拉伯民族富有才智，他们又具有数百年痛苦、倒退与受屈的经历，他千万不可以为阿拉伯民族不可能支持那么多的革命与解放。因此，阿拉伯民族已准备好如万马奔腾般向前并达到情绪激昂的精神状态……

复兴党关于资本主义和阶级斗争的观点

党的观点及其一些年来的出版物已申明，我们一开始就无条件地拒绝了资本主义的观点。我想没什么必要对此详加解释，我也无需强调我们拒绝接受任何重视物甚于重视人的任何信条。因为我们党相信人本身具有最大的价值，而资本主义的信念却截然相反。

资本主义不是一个哲学体系，而是一种现实状况，它体现人类对于自己的创造物或生产物的屈从。如果通过资本主义，我们了解到个人对占有的无限自由及其种种后果，如果据说这种自由是神圣不可侵犯的，社会和国家都无权加以干涉，那么我们要说，没有人甚至在资本主义国家里也找不到一个人愿意为这一观点辩护。因为这些资本主义国家和社会近来改变了看法，认为个人无限制的所有制并非神圣不可侵犯，不会总是结出理想的果实，并不总是符合公众利益，而国家必须加以干涉，以保护公众利益。但是，如果资本主义被某些人理解为意味着反对其他所有不承认人的绝对自由的一种制度，那么我们在这里也许会看到某种积极因素。但实际上这不是资本主义，而是我们及其他许多国家所主张的社会主义——一种生气勃勃、名副其实而非弄虚作假的社会主义。我们的社会主义正如我们所说的那样，是这样一种社会主义，它把人看作具有最高价值并且是他所创造的一切的主人。因此我们认为，一种真正的、有远见的和明智的信念必须发展、进化，以便消灭形形色色的剥削而不压制个人的自由。反过来，这促使我要问我们的党是否相信阶级结构和阶级斗争。

在我们的意识形态中，没有马克思主义观念的阶级结构理论，但我们的确承认阶级结构而不接受马克思主义的解释。马克思主义说得对，我们时代的伟大斗争是阶级之间的斗争，因而使阶级斗争成为历史发展的一个规律。马克思主义对我们时代特征的分析是正确的。因此，我们不可能漠视阶级斗争。

但是，马克思主义把它上升为国际冲突的理论体系，认为，全世界剥削者与被剥削者之间的连带关系比某个阶级同其民族主义的关系更为密切。事实证明国际无产阶级的团结并没有像马克思主义所预见的那样的方式和同样强有力的程度发展。

毫无疑问，在同一个国家里，存在着拥有生产资料者同没有生产资料者之间的斗争。但是，我们拒绝接受马克思主义意义上的国际主义，而提倡在独立的社会主义国家中进行自由合作。因此，我们接受使我们阿拉伯人同其他民族结合在一起的那种联系，我们承认有这种可能：在平等的条件下一起聚会。

因此，我们在独立的社会主义国家中所提倡的自由合作较为现实与合适。在阿拉伯世界内，我们处理这个问题的方式与马克思主义的不同：我们主张民族问题是一个不可分割的整体，而不是像马克思主义者那样，仅仅突出经济方面——即生产资料所有者与无产者之间——的冲突。我们的问题所涉及方面比这要广泛得多：它是一个四分五裂且部分殖民化的民族所面临的问题。分裂是其前进道路上的主要障碍。它还是一个在智力、经济、政治以及一切方面落后的民族所面临的问题。我们必须重建一切。因而我们把阿拉伯民族置于一方，把所有企图阻碍其进步的人放在另一方。阿拉伯人的敌人并不仅仅是资本主义者和封建主义者，还有那些政客，他们死缠住这种分裂状况不放，因为这符合他们自己的利益。此外，还有以这种或那种方式屈服于帝国主义者的那些人，最后是同思想、教育、发展、启蒙、信仰自由及祖国独立作斗争的那些人。我们将所有这些人置于一方，而将阿拉伯民族置于另一方。因此，我们不主张按照马克思主义的模式，把我们民族划分为两个或者更多的阶级。

但是，我们这种拔高我们问题和超越纯经济范围的广泛民族观切不可使我们忘记经济问题是基本的。如果我们要以同一民族为借口来为我们宽容剥削者和反动分子进行辩护，那么我们会丧

失我们斗争中至关重要的勇气。被剥夺所有权的人民大众同剥削阶级（它妨碍一切发展并对所有关于民族利益的要求充耳不闻）之间的这种冲突实际上是有益的，并且不会使我们惊恐不安，因为它将导致民族复兴。正直的阿拉伯公民将由于穷苦人民大众的解放而涌现出来，他们能够理解自己的民族主义并实现其理想，因为民族主义如果同不公正、贫穷和困苦共存，那么它就将失去其全部意义。

事情并非你们可能想像的那样容易。我们必须保持这个问题两方面之间的紧张状态，必须不断地告诫人们，防止丧失民族主义思想或将其同罪恶的阶级利益混为一谈。我们必须提防那些有私心者欺罔视听地自我吹嘘。这些人假心假意地鼓吹民族利益，当他们企图对我们施加影响而问：“我们大家不全是一个民族吗？”他们只是希望保护自己免遭损害。复兴党人必须提防这种奸诈诡计。目前在我们祖国或在西方所理解的民族主义，大体上是一种渗透着反动和剥削信念的、消极而迷惑人的观念。剥去这种否定态度和欺骗的伪装是我们的责任。我们对此不必有顾虑，因为在我们纯化民族主义理想之后，其精髓将永远保存着。这种精髓可能是某种非常简单和非实质性的东西，不过它还是必不可少的。实际上，民族主义并非虚荣自负，也不是针对其他民族的狂热，它同某一阶级的所有物质利益都是无关的。其实，它是在民族这个活生生的现实中显示出来并实现了的人道主义本身。

因此，我们抛弃了一切狂热和表面性的事物，只接受民族主义的积极方面。民族主义是一个民族的成员之间精神的与历史的纽带，历史以一种特殊方式给这个民族打上印记，但它没有同人类的其余部分脱离开来。历史赋予一个民族的那些成员以与众不同的特性和与众不同的人类体现，使他们能成为人类的积极部分，创造整体并同人类整体互相影响。这就是我们的民族主义。它不是建立在对其他民族或我们同胞的恶意上。我们在我们民族

内部开创的斗争并无恶意反而是有益的。爱，实际上是桩难事。因为当我们爱我们的民族和我们的阿拉伯同胞，并祝他们有繁荣昌盛的未来和过着体面的生活时，我们在使用武力以对付所有企图阻碍我们进步与发展的人方面，并不手软。

人民必须同那些阻挠民族团结的统治者和其他有物质与精神上的既得利益者进行坚决斗争。但是，同他们进行的斗争必须本着爱的精神，因为人民对他们的斗争并不是出于贪婪、妒忌或怨恨，而是产生于对生活本身的爱，而这些人正在试图加以阻挠和扼杀。

第 二 节

伊拉克复兴党对于阿拉伯世界大事的看法

叙利亚的和伊拉克的复兴党之间以及它们关于该运动创始人的看法上的分歧，在下列转载的段落中有相当不错的描述。正如一些节录所表明，伊拉克的以及叙利亚的复兴党同阿拉伯各国的复兴党组织保持着关系。但是，这些组织的影响和力量均很有限。

以下节录摘自阿拉伯复兴社会党所编《复兴党的斗争概况（1947～1974年）》（法雷索出版公司，马德里，1977年）第105～116页和M·阿弗莱克所编《复兴党缔造者的思想文选》（拉伏拉托里合作出版公司，佛罗伦萨，1977年）第188～189页。

在〔1974年〕第8次代表大会之后，伊拉克在阿拉伯和国际舞台上扮演了一个给人留下更为深刻印象的角色。它的领导人经常出访阿拉伯的进步国家和世界各地的友好国家……由于石油价格上涨，国家岁入大增，伊拉克于1974年在其经济与社会发展方面取得了巨大的进步。2月7日，一些法令获得批准，它们规定增

加薪金和降低公用事业费用，从而提高了生活水准，特别是工人阶级的生活水准。伊拉克的和阿拉伯的科学专家应邀为伊拉克尽力，并享有充分的便利设施。

在此期间，国家更多地卷入阿拉伯共同的经济项目，因而被认为是阿拉伯统一的牢固基地之一。如同埃及、叙利亚和其他阿拉伯国家共有工业项目筹集资金的决定，是伊拉克可以借以表示其关于统一的远见以及复兴党在其对阿拉伯政策方面的成熟、而不担心各政权之间不和的最佳办法……

伊拉克7月17日和30日的革命是复兴党在阿拉伯和国际舞台上最为引人注目的行动，也是它在泛阿拉伯世界中表明其富有战斗性的存在的范例。但其他国家富于战斗精神的人在继续斗争，使党深深扎根于群众之中以及实行同帝国主义、分裂、剥削和专制而反动的政权进行对抗的民族使命方面，其积极性并不逊色。

在叙利亚，尽管由于该国政权进行镇压以及它不断欺骗性地使用复兴党的名义和口号而挑起混乱，使复兴党处境困难，但富有战斗精神的人仍然同放弃该国权利的独裁进行斗争。1970年5月，统治政权对富有战斗精神的复兴党非军人成员和军队成员进行大逮捕，还迫使其余一些人离开该国。1971年8月，被捕者被带到所谓的法庭上，受控阴谋反对政府。对许多富有战斗精神的人，包括复兴党的缔造者和总书记米歇尔·阿弗莱克同志在内的党内杰出人物，分别判以死刑、无期徒刑或者有期徒刑……

当叙利亚政权显然是在同帝国主义的计划串通一气，强迫阿拉伯人接受投降时，该国人民越来越多地把对叙利亚的希望寄托在(伊拉克)复兴党身上。阿拉伯和国际舆论每天都在揭露从1966年2月23日以来一直在策划的这个阴谋的长期目的……

在约旦，随着1970年和1971年间的9月大屠杀以及对抵抗运动的清洗，复兴党如大多民族运动所做的那样暂时退却了。但是，党的思想和纲领的影响依然存在。当局经常逮捕富有战斗精

神的人员，控告他们是复兴党秘密组织的成员，还采取其他行动，以便在物质上和心理上孤立复兴党的青年人……这里应当提及的是，要区别复兴党领导的斗争和阿拉伯解放阵线的斗争是困难的。在黎巴嫩的情况也是如此。阿拉伯解放阵线根据复兴党的倡议和第9次全国代表大会的决议而于1969年1月初建立。它的目的是借助人民的武装斗争来加强其活动，以及拓宽抵抗运动的阿拉伯民族性范围（有时变得局部性极大）。

阿拉伯解放阵线（伊拉克支持的巴勒斯坦突击队组织）于1969年4月出现在战场上，并且在复兴党成立的周年纪念日开始采取它的首次战斗行动。这样，它便成了一种工具，复兴党通过它可以参与阿拉伯反对以色列突击队的战斗活动，并企图在理论、实践和组织方面，对这些行动的某些差错施加影响……

阿拉伯解放阵线同复兴党密切合作，通过训练和武装巴勒斯坦及黎巴嫩人民，使他们作好战斗准备。因此，该阵线和该党能够于抵抗运动在这个国家建立后，在抵制蓄谋反对它的阴谋方面，发挥重要的作用，尤其是在1969年4月、1970年3月和1973年5月。

经过数年斗争，阿拉伯解放阵线于1972年8月举行成立大会。大会讨论了军事与政治组织的问题，并选举了一个中央委员会。这是一个新阶段的开端，是该阵线在巴勒斯坦舞台上的重要性日益增长的一个反映。1973年1月初，巴勒斯坦全国委员会甚至采纳了由该阵线提出的一项方案，这意味着它被完全结合进抵抗运动的机构之中……

复兴党的青年是支持当时黎巴嫩许多学生进行宣传鼓动运动的支柱，他们参加全国性组织……1974年在（贝鲁特）美国大学爆发的起义是其反对帝国主义文化机构的长期斗争的延续。在1967年3月以美国大学青年名义发表的著名宣言中，它要求大学实现黎巴嫩化……

在苏丹，复兴党人于这一期间在劳动人民、学生和知识分子中间，成功地传播了该党关于社会主义和统一的思想。他们的活动在困难的条件下进行，需要作出许多牺牲。1967年战争失败后，在喀土穆召开阿拉伯首脑会议期间所组织的示威游行中，在同1969年5月军人运动之前的反动政权进行争取民主的许多战斗中，以及在他们为使这个运动更加民主和进步而坚持不懈的活动中，他们都发挥了值得注意的作用……

在突尼斯，复兴党在领导1968年春季学生抗议活动以及反对将领导6月示威游行的同志们判刑的同时，成为一股日益发展的政治力量。因此，突尼斯当局逮捕了许多复兴党党员，并在报纸、广播、电视等宣传中，掀起了一个诽谤运动……

在全国程度上震撼了复兴党的严重危机引起动乱和分裂之后，该党在阿拉伯及其他地区的许多国家中改组了自己。也门的复兴党在也门的国家事务中，重新获得了最大的影响。它同与沙特阿拉伯联系的反动派进行对抗，并不断地朝民族民主的方向前进。为此，逮捕和迫害该党富有战斗精神的成员，成了反动派大阴谋的一个目的……

1970年举行第10次代表大会之后，民族领导机构除了同复兴党的组织一起工作外，还建立和发展了同马格里布和马什雷克的人民运动与政党的关系以及同巴勒斯坦抵抗运动的组织的关系。它同所有这些组织及其领导人都进行联系，鼓励他们团结一致，并且建立一个更为强大的支持巴勒斯坦的阵线来对付取消巴勒斯坦的建议。

1974年初，民族领导机构同阿曼的人民解放阵线达成一项协议，强调需要团结和合作。总书记同志再次访问民主也门，以加强该党同民族主义阵线的联系。民族领导机构为了能无畏地对付所有威胁到它的诡计，卓有成效地支持了厄立特里亚的革命。

民族领导机构同世界上所有社会主义政党和解放运动都建立

了密切的联系。它参加了它们的代表大会，并表示同情它们的斗争。

伊拉克复兴党的试验是阿拉伯革命的一个起点……

阿弗莱克对伊拉克复兴党的看法

我们必须通过业已增强的活动、牺牲和努力，通过视生活为不断的出击，来表示我们对我们的民族、对我们党以及对我们决心进行的革命的信心。防御的思想不适合革命的思想，不断的出击意味着积极主动，这意味着人通过其最大的努力而超越了自我。这意味着我们永远要探测新的领域，为丰富这场革命——复兴党的革命——而加以开拓，增强这场革命及其战无不胜的力量。我们必须增强这场革命及其战无不胜的力量，我们必须给它以光明，这一光明以后能照亮整个阿拉伯土地和构筑这种试验……

不错，伊拉克复兴党的经历是非同寻常的经历。今后所不会被超越的正是复兴党的经历。这不是我们已达到我们所有目的的缘故，因为我们在前进的道路上还刚刚在起步。但这种真正的开端是会把我们带向胜利的终点的唯一开端。几分钟前，我对亲爱的萨达姆同志说，复兴党的思想一开始就是一种严谨的思想，它需要有严格的革命标准。这从复兴党早期生活时的著述中就可以知道。我告诉他，在诞生党的叙利亚，困难与残酷的程度不同。很自然，阿拉伯的伊拉克由于有其灾难性的残酷情况，将成为真正实现这个思想的起点。

第七章

纳赛尔主义

第一节

指导埃及政治生活的原则^①

加麦尔·阿卜杜勒·纳赛尔

加麦尔·阿卜杜勒·纳赛尔的政治与社会思想基本上出于一个正在变化的社会的实际需要，它对整个阿拉伯世界具有强大的影响。纳赛尔的社会出身和经历有助于说明他何以能理解阿拉伯群众的精神实质，使自己跟群众打成一片并操纵他们以达到他自己的政治目的。

纳赛尔1918年1月15日生于亚历山大，他的父亲阿卜杜勒·纳赛尔·侯赛因是邮局职员，母亲法希玛是煤炭商的女儿。纳赛尔在开罗上小学，在赫勒万和亚历山大上中学，学过6个月的法律，1937年在开罗的军事学院接受中尉军衔。他在苏丹服役过，担任过军事学院的教官，并参加了1948年的阿以战争。阿拉伯人的战败使他关于需要纠正埃及政府的腐败以及恢复埃及的自尊与自信的思想变得明确了。他在1948年后开始的革命活动使他接触了穆斯林兄弟会和很可能支持推翻法鲁克国王统治的其他各种组

^① 摘自《加麦尔·阿卜杜勒·纳赛尔总统于1964年3月26日在开罗举行的国民议会常会上的讲话》（新闻部出版，开罗，1964年）第3～7页各段落。

织。他组建了一个自由军官委员会，1952年7月推翻法鲁克统治的革命指导委员会就是从该委员会中发展起来的。1954年，名义上的革命领导人穆罕默德·纳吉布将军被撵走后，纳赛尔作为革命领袖露面了。他于1956年当选为埃及总统，以后在没有竞选对手的情况下一再当选（最近一次是在1965年）。1967年6月以色列军队打败阿拉伯联合共和国军队后，纳赛尔辞去总统一职，但在人民的要求下于第二日重新担任这一职务。

起初，纳赛尔对西方持友好态度，但对自己的政策还不是很有把握。以后他渐渐奉行激进的对外政策，这很快反映到他对国内的统治上。同捷克斯洛伐克的武器交易、万隆会议、英国从埃及的最终撤离、对苏伊士运河的占有和国有化的实现以及英、法、以袭击埃及的失败——这一切都发生在1955年至1956年间——使纳赛尔成为世界名人以及民族主义、不结盟运动与反殖民主义的倡导者。

尽管纳赛尔最初并不反对政党，但最后他认为它们仅仅代表少数人观点而加以取缔，同时大力组建一个将包括全体国民的组织。解放大会（1953~1956年）、民族联盟（1958~1962年）和社会主义联盟（1962年）的成立都出自他要建立一个群众性政党的努力。纳赛尔作为领导人而控制着它们，不过，领导人必须能够表达人民的愿望的想法仍然是他思想中的一条基本原则。对于他来说，1958年埃及和叙利亚合并为阿拉伯联合共和国是他的一个巨大的胜利，而叙利亚退出、联盟垮台则是一个严重的失败。这段经历使纳赛尔能够对实现统一的实际障碍以及其他阿拉伯人关于政党和政府的不同看法，作出较为正确的评价。

纳赛尔的政治思想一方面取决于埃及社会的基本性质，他在《革命的哲学》中把这一基本性质说成是“还没有具体化，它继续在酝酿和波动，它还没有稳定下来，没有最终定型，它在发展道路上还未赶上跑在前面的一些国家”。另一方面，它取决于埃

及在国际关系中所能扮演的潜在角色。这一点是从三个圈子或地区的角度来描述的：阿拉伯、非洲和伊斯兰教。伊斯兰教和非洲圈子最终合在一起并大大收缩，而由民族主义和伊斯兰教构成的阿拉伯主义则成为纳赛尔思想的核心。

纳赛尔主义所包含的政治与社会思想据说受到过他自己的同胞和阿拉伯世界其他地区的知识分子的启发。但是，把没有联系的思想汇集成紧密结合的行动计划并转变成具体现实的正是纳赛尔。正如1963年有关统一的谈话的节录所表明的那样（参见第十章第五节），他认识到思想意识的政治作用，就运用它们来证明其政策的正确性并使之正统化。

纳赛尔主义作为内容变化相当大的混合思想体系，可以被划分为三个密切相关的部分：对外政策、民族主义和社会主义。纳赛尔对于其他阿拉伯国家的外交政策可被认为是反对人为地把阿拉伯土地分裂为数国和反对这些国家落后的经济、社会和政治制度的产物，这些政治制度包含有君主国，也有社会主义共和国。这一看法的最终目标是最后将导致以一个阿拉伯国家的形式统一和一体化的泛阿拉伯主义。民族主义和社会主义在很大程度上成为实现这种统一的手段。统一的主要条件是：由寻求联合的人民作出自由选择，阿拉伯各国加强内部团结，一个国家的大多数人愿意生活在一个联邦内以及接受社会主义。纳赛尔主义在其全球对外政策中，反对新老殖民主义、帝国主义、势力范围、外国军事基地以及同大国的结盟，尽管纳赛尔自己对也门的政策同这些原则相抵触。实际上，可以把阿拉伯世界称作纳赛尔主义的势力范围，虽则在许多情况下，这种势力经久不衰是由于国内团体赞同纳赛尔关于统一、民族主义和社会主义的观点。作为一种思想体系的纳赛尔主义其结果如何，的确取决于阿拉伯联合共和国对外政策的路线方针。

除了在对外政策方面的表现外，民族主义还被纳赛尔说成是

阿拉伯人之间的友爱和团结，是进行政治、社会和经济动员的一种运动和哲学，是争取阿拉伯团结、自由、完整和尊严的一场斗争。阿拉伯民族主义的基础是语言、文化和愿望的一致以及战略上的需要。在思想、道德和感情的一致上，在未来目标的一致以及反对外部大国（它们要控制阿拉伯土地上的石油及战略地区）的需要上，这些都是显而易见的。

纳赛尔早期的社会主义观点，特别是关于平等的观点是感情用事上的向往，而不是出于理性设想出来的方略。他把中产阶级（专业人员、小店主和经纪人）设想为非剥削者，把资本家和封建主（他通常把这些人跟建筑房子和土地占有等同起来）看作在经济上是有害的。纳赛尔根据经济发展和团结的需要而逐渐改变其社会观点，而不是改变其基本方向。先是在1955年左右，他谈到了缩小阶级之间的隔阂并称这项措施为社会主义，以后他又建立了一系列计划组织。

1961年，他根据革命的六项原则批准了一系列法律，使大型企业国有化。这是他打击帝国主义、封建主义、垄断集团和资本主义控制的组成部分。其目的还在于建立社会公正、一套真正民主的制度和一支保卫阿拉伯联合共和国所获成就的强大军队。尽管纳赛尔公开表示，希望让工人和农民成为社会主义的社会基础，但这种社会主义还是逐渐依赖起官僚和知识分子。纳赛尔的民族主义和社会主义观点最终定型于1962年的《国民宪章》中，这份《宪章》具有说服力地分析了阿拉伯联合共和国的政治与社会革命以及对阿拉伯知识分子在思想意识上的吸引力。它把革命说成是“使阿拉伯的斗争能抛弃过去和面向未来”，并走出由于压迫和剥削所必然形成的倒退困境的“唯一道路”。根据《宪章》，阿拉伯革命将以三条社会准则来武装自己：有科学和自由的道德意识（思想），按照斗争的最终目的和道德原则迅速适应形势，正确完整地理解这些目的或目标——自由、社会主义和团

结。个人和民族的自由都意味着摆脱封建控制和殖民主义，获得解放。社会主义是手段也是目的——就是既富足又公正。统一就是“恢复在违背自己愿望和利益的情况下被敌人分裂的同一个独特民族”的自然状态。《宪章》分析了阿拉伯世界总的形势和政治民主（建立在不受剥削、机会均等和未来安全基础上的社会民主的自然组成部分），并提出了达到最终目的的途径。《宪章》仍是纳赛尔内外政策的基础，但它的实现与其说有赖于其意识形态的力量，还不如说有赖于国际因素和阿拉伯国家间关系发展变化的结果。

纳赛尔于1970年死于心脏病。在此之前，他已逐渐丧失作为一个世界政治家和最有影响的阿拉伯领导人的地位。纳赛尔对以色列的意图和动机的误解以及他的挑衅性军事行动（尽管他后来企图从战争边缘撤回来，但为时已晚），促成了1967年战争的突然爆发，那场战争的失败在某种程度上说明纳赛尔主义无法克服阿拉伯社会的基本弱点。结果，许多拥护纳赛尔观点的阿拉伯社会主义和民族主义知识分子渐渐向左派靠拢，探索能够使阿拉伯社会精神振奋并迅速现代化的意识形态。在他们看来，纳赛尔主义这时似乎是小资产阶级民族主义团体的思想意识，它们主要依靠军队来取得政权，而不是依靠群众的革命热情。例如，阿拉伯民族主义运动的许多领导人过去曾是纳赛尔的追随者，尔后都接受了马克思主义。诚然，穆阿迈尔·卡扎菲上校是一名纳赛尔的信徒，他于1969年推翻利比亚君主政体，但他成功的造反并没有制止或延缓纳赛尔主义的垮台，而这一点已被安瓦尔·萨达特在埃及采取的政策所表明——就如在其他章节所讨论的那样，这些政策同其前任所遵循的那些政策恰好截然相反。

然而，完全否定纳赛尔主义将是错误的。差不多在每一个阿拉伯国家，特别是在黎巴嫩、叙利亚和埃及，都有一些人坚持纳赛尔的思想，或者赞赏纳赛尔主义在加速阿拉伯人从帝国主义统

治下获得解放以及在较好地看清楚阿拉伯人的政治与社会问题及其民族个性方面所起的基本作用。纳赛尔主义是一个必要的过渡阶段。要是领导它的领袖不像纳赛尔那样致力于阿拉伯世界的独立、完整和进步，那么这个阶段本来可能没有必要更为长久地延续下去。关于纳赛尔主义的著述卷帙浩繁，我们仅仅列举一些有关资料：雷蒙德·威廉·贝克：《纳赛尔和萨达特领导下埃及摇摆不定的革命》（哈佛大学出版社，坎布里奇，1978年）；吉恩·莱科特：《纳赛尔》，D·霍夫施塔特译（A·A·诺帕夫出版公司，纽约，1973年）；M·哈桑宁·海卡尔：《开罗文件：纳赛尔同世界领导人、造反者和政治家关系的内幕》（道布尔德出版公司，纽约州，加登城，1973年）；尼希姆·雷吉万：《纳赛尔主义思想体系及其拥护者和批评者》（约翰·威利父子出版公司，纽约，1973年）；C·奥膳斯：《今日埃及：恒久不变与变化不定》（巴黎，1977年）；盖德·西尔伯曼：《纳赛尔主义思想体系中的民族个性（1952~1970年）》，载《亚非研究》（1972年）第49页~85页；阿诺瓦·阿布杜勒·马利克：《埃及：军人社会》，查尔斯·兰姆·马克曼译（莱顿出版社，纽约，1968年）；R·德克梅简：《纳赛尔领导下的埃及》（逊尼出版公司，纽约州，奥尔巴尼，1971年）。

至于另外有关纳赛尔主义的资料，参见加麦尔·阿卜杜勒·纳赛尔的《革命的哲学》（新闻部出版，开罗，1964年）；《加麦尔·阿卜杜勒·纳赛尔总统的讲话与新闻采访录》（由新闻部发行，开罗）；吉恩和西蒙纳·莱科特的《转变中的埃及》（梅修恩出版公司，伦敦；标准出版公司，纽约，1958年）；威尔顿·温的《埃及的纳赛尔：寻找尊严》（阿灵顿图书公司，马萨诸塞州，坎布里奇，1959年）；基思·惠洛克的《纳赛尔的新埃及》（弗雷德里克·A·普雷格出版公司，纽约；史蒂文斯父子出版公司，伦敦，1960年）；查尔斯·D·克里明思的《阿拉伯人与世界》（弗雷德里克·A·普雷格出版公司，纽约，1963年）；本杰明·里夫

林和小S·西里欧魏克茨合编的《当代中东》(莱顿图书公司, 纽约, 1965年); 汤姆·利特尔的《现代埃及》(欧内斯特·本出版公司, 伦敦; 弗雷德里克·A·普雷格出版公司, 纽约, 1967年); 《中东论坛》1959年4月号(纳赛尔主义专刊); 法伊兹·赛义夫的《纳赛尔的社会主义的理论结构》, 载《中东事务》第4号、艾伯特·胡拉尼编的《圣·安东尼论文集》第17号(牛津大学出版社, 伦敦和纽约, 1965年); 乔治·伦乔夫斯基的《纳赛尔主义的目的和方法》, 载《国际事务杂志》第19期, 第1号(1965年)第63页~76页。关于1948年阿以战争的影响, 参见威斯坦丁·K·祖尔雅克的《灾难的意义》(卡斯纳夫出版社, 贝鲁特, 1948年)该书由R·贝利·温德尔译成英文本(哈亚特的大学图书合作机构出版, 贝鲁特, 1956年)。

选举产生的国民议会是阿拉伯民族生活中具有决定性意义的重大事件。人民的革命意志开辟了道路并为此准备了这一主要角色。人民的革命意志为在真主帮助下所能完成的使命铺平了道路, 这些使命就是打败帝国主义, 推翻反动派和剥削人的资本主义。它们是反人民的邪恶同盟的同伙, 想要恐吓并制服人民, 以便它们可继续掠夺人民的财富和劳动, 以千百万工人流出的无穷尽血汗为代价, 来保证它们自己的奢侈生活和财富……

由群众意志产生的本议会必须永远同群众在一起。它不能自高自大, 把自己凌驾于他们的要求之上; 它也不能疏忽大意, 把他们的抱负置诸脑后。它必须保持与群众齐头并进, 千万不能忘记改善他们的生活。本议会……产生于一场革命, 它必须沿着革命到底的道路前进。它产生于希望, 它必须达到进行变革的广泛目的——无限富足和公正、不受限制的社会与政治民主、人人机会均等和无阶级差别的社会以及阿拉伯个人同生活能相互增辉的新前景……

六项原则（它们指导1952~1964年间埃及的政治生活）……如下：消灭帝国主义及其卖国的埃及代理人，根除封建主义，消灭垄断和结束资本对政府的控制，建立社会公正，建立强大的国家和建立健全的民主政体……

这六项原则的每一项都出现了什么情况？各项原则自那时以来的几年中是如何变成给埃及人带来胜利和主权的武器的？

1. 第一项原则——消灭帝国主义。我认为，曾经作为外国占领的基地被牢牢控制达70多年之久，并遭受苏伊士运河两岸8万英国武装士兵的胁迫，我们不需要作多大努力来证明：如今这个国家在世界上各独立国家中是名列前茅的……

2. 第二项原则——根除封建主义。除了大片地区由外国人所有的农业公司掌握外（尽管它们企图以埃及人撑门面，隐瞒其真正的身份），大部分而且是较肥沃的农田掌握在一小撮大地主的手中。根据包括《土地改革法》在内的社会主义法律，被没收用来分配给农民的土地面积达94.4457万费丹^①……

通过农田租赁的条例（这是《土地改革法》的一部分），通过加强合作、获得无息贷款以及大规模调整农田，除了农田所有权方面发生变化外，决定农田生产能力的条件也发生了变化……

3. 第三项原则是消灭垄断和结束资本对政府的控制……国营部门……通过完全控制被收归国有而成为公有财产的银行、保险公司、内外贸公司的资本巩固了自己。在此〔即国营部门的巩固〕之后是1961年7月的社会主义法令，这些法令保证了大多数生产资料（尤其是在工业领域）的公有制。于是，公有制的明确范围被划定，以使包括生产的基本部门，不给剥削有隙可乘，诸如铁路、公路、港口、机场、原动力、陆海空运输工具，还有重型、中型、采矿和建筑材料工业以及消费工业中效益好的部门。这同实现完全由人民监督外贸、打破对向私人经营开放的国内贸易的

^① 1费丹约合6.3市亩。——译注

任何垄断是相关联的……

4.第四项原则——建立社会公正。经验证明：除非依靠富足和公正这两个基础，否则就无法实现社会公正；两者缺一便无一能够达到目的。的确，两者若缺一就会走上背离目标的道路。

富足（即增产）但没有公正，意味着对财富的进一步垄断。公正（即国民收入的分配）但没有增长生产的潜力，便只能以贫穷困苦的分配告终。但两者（即富足和公正）携手并进，它们就会达到其目的……

在国际行动的领域中，决定性的步骤就在于消灭反动派与帝国主义之间的统治同盟以及取消它们继承的特权。但对任何个人或家庭不抱敌意……

我认为这个阶级已被消灭，但我感到在这里发表两点意见很重要：

第一，要宽宏大度，务必使我们不反对个人。我们反对阶级差别。消除其影响是我们的权利，但破坏个人的尊严和人性不是我们的权利。因而应当在没有差别的全体人民面前掀开新的一页。

第二，我们无论如何都不应当允许出现一个以为有资格从旧阶级继承特权的新阶级……

我们从一个垄断一切特权的阶级所实行的统治走向这样一种状况：在我国首次允许在富足和公正以及社会民主的基础上建立一种社会民主。

一个亲王、帕夏和外国人的国家的旧形象已经消失，而代之以一个农民、工人、知识分子、士兵和民族资本家——劳动人民力量及其领导同盟——的国家……

在继大转变阶段之后而来的大高潮阶段中，有三个主要目标。如果我们以对经验和希望的真诚来武装自己，那么我们就拥有无限的能量来实现这些目标。

首先是持续不断发展的目标，一项综合计划为另一项综合计

划作准备，一次国民收入的翻一番接着是在此成果基础上的再一次翻一番……

第二，随发展之后而来的目标是民主及其范围的不断扩大和其概念的不断深化。在下一个阶段中会发生一些相互的作用，我们将让它们充分地影响我们的社会生活。

我们要完善社会主义联盟的政治组织的结构。尽管这个联盟的总体结构如今在我们面前已经看得见，但这个结构还应当充满实际的和创造性的生活……

不过，我们不应让自己纠缠在关于社会主义联盟作用的长篇大论的哲学讨论中。

总之，社会主义联盟是劳动人民力量的政治组织，他们通过它来进行工作，以保证权力始终掌握在他们手中而不是转到他人手中。

这就是包括政党在内的一切政治组织的目的。虽然一个政党总是代表一个国家或阶级的一定利益，但社会主义联盟却不代表一个集团或一个阶级，而是表达在其范围内结盟的各种积极的人民力量的政治意志……

第三，随着发展和民主高潮阶段而来的是实现整个阿拉伯统一的目标。

虽然我们还不能把这种不可避免的统一最后定型，但我国在实现发展目标和民主目标中的成功——我们认为这是阿拉伯民族的基础和先锋——将使统一之日早日来临，确定统一的最后形式，并按照民族道德的意志和要求来形成统一……

第 二 节

阿拉伯社会主义联盟章程^①

自从1952年7月23日革命倾其全力于实现其六项原则和1961年7月向社会主义转变的法令转移了人民的斗争方向以来，各阶段的斗争都决定了必须建立一个人民组织，即阿拉伯社会主义联盟。这将能够维护埃及革命的六项原则，推动这场革命迈向《国民宪章》中所确定的更大目标。

阿拉伯社会主义联盟代表社会主义的先锋队，它在《国民宪章》各原则的范围内领导人民，表达他们的意志，指导国民行动和有效地控制这种行动的进展。阿拉伯社会主义联盟是人民需求的汇合之地。

作为一个强大的人民组织，阿拉伯社会主义联盟包括人民的各种积极力量。在阿拉伯社会主义联盟中有这些力量的代表。

目 标

——实现由人民所代表并代表人民的健全的民主政治，使革命就其方法而论将依靠人民，而其目标则是为了人民。

——实现社会主义革命，即劳动人民的革命。

——提供革命动力，促进有利于人民的潜在力量的发展。

——维护《国民宪章》所体现的那些保证，它们是：

——在各级人民的和政治的一切组织中，保证工人和农民代表的最起码人数，从而确保阿拉伯社会主义联盟本身的成员至少有50%由工人和农民构成。因为在长期被剥夺基本权利的人民

^① 摘自《阿拉伯社会主义联盟章程（1962年12月7日）》（新闻部出版，开罗，未注日期）第3~12页。

中，他们占绝对多数。

- 维护批评和自我批评的权利。
- 实现集体领导的原则。
- 加强合作组织与工会组织。
- 将国家权力逐渐转移到由选举产生的议会中去。

义务

- 成为支持革命行动的积极力量。
- 捍卫革命的原则和目标。
- 肃清资本主义和封建主义的影响。
- 同外国势力的渗透进行斗争。
- 同已被消灭的反动势力的复辟进行斗争。
- 同机会主义的渗透进行斗争。
- 抵制消极和偏向。
- 防止在国民行动中杂乱无章的工作。

工作原则

阿拉伯社会主义联盟是包罗广泛的国民行动政治机构。其构成包括人民的各种力量——农民、工人、士兵、知识分子和民族资本家——条件是他们保证团结一致地参加从该组织的基层到其集体领导各级的国民行动。

为了保证这个人民组织达到其目的，成员之间以及他们同组织之间的关系必须以确保阿拉伯社会主义联盟向其革命目标迈进的积极势头的标准与原则为基础。

这些原则中最为重要的是：

——少数尊重多数的意志，以便使……联盟内部不会有出现独裁的可能。

通过使人民信服来获取人民的信任。这种信任是让人民服从

其领导人的方法，但它不是让人畏惧而是使人信服的结果，它并不给予任何一级领导人以按习惯获得的权利，导致在联盟机构内部建立独裁。

——遵守领导人与社会主义先锋队之间命令与服从的关系。必须乐意给予和奉献。必须相信人民。

——努力建立联盟同劳动人民之间的牢固关系。

——努力解决人民的困难问题。

——努力保持人民的革命干劲。

——不得向人民隐瞒事实真相。

——不得对劳动人民傲慢专横，目中无人。

——对错误必须承认并迅速改正。

——阿拉伯社会主义联盟这个人民的权力机构以人民的名义采取领导、指导和控制的行动。另一方面，工会和人民委员会贯彻执行由阿拉伯社会主义联盟拟订的政策，而国家最高权力机关国民议会同市政官和人民委员会一起，贯彻执行由阿拉伯社会主义联盟制订的政策。

阿拉伯社会主义联盟并不取代工会、合作社或青年组织，而是力争在这些组织的协助下，以《宪章》制定的方式来履行其使命和实现其目的。

根据阿拉伯社会主义联盟各级组织的情况，《宪章》成为适合我们革命理论和适用于我们社会主义的革命理想。

在担任领导角色、承担先锋队责任、信守受《宪章》保护的保证、按民主方式履行其职责中，以及在人民内部掀起代表人民愿望、表达人民意志的高潮中，阿拉伯社会主义联盟创立了人民权力至上的原则和政治与民主组织的基本概念——如此健全的民主政治按照社会主义逻辑便是民族斗争的手段和目的

第 三 节

阿拉伯民族主义运动^①

穆赫辛·易卜拉欣

阿拉伯民族主义运动最初于1954年出现在贝鲁特美国大学，当时只是师生们对阿拉伯世界总形势的一种抗议活动。它先是在约旦的安曼，然后在大马士革出版《舆论》周刊，由乔治·哈巴什任主编。起初，它强调需要统一，反对阶级斗争和共产主义。它在黎巴嫩、科威特和约旦建立了比较强大的组织，在叙利亚建立的组织则较为弱小。到1961年埃及通过一项社会主义纲领后，阿拉伯民族主义运动受到纳赛尔的强大影响，竟于1965年同埃及（当时的阿联）执政党阿拉伯社会主义联盟合并。这时候，阿拉伯民族主义运动内部以穆赫辛·易卜拉欣为首的一派要求吸收纳赛尔主义思想，而乔治·哈巴什领导的另一派却要保持该运动的独立及其民族主义倾向，反对第一派较激进的观点。但第一派希望从内部使纳赛尔信徒的组织趋于激进。然而，并入阿拉伯社会主义联盟不论在思想上还是在组织上都证明是行不通的。因此，穆赫辛·易卜拉欣一派同阿拉伯社会主义联盟逐渐疏远，并且批评起纳赛尔主义的某些方面来。这在该运动的报纸《自由》上已有所表现。1967年阿以战争结束后，当左派分子转向马克思主义（尤其是N·哈瓦特迈赫领导下的巴勒斯坦派别）并组成解放巴勒斯坦人民阵线时，该运动开始瓦解。接着，穆赫辛·易卜拉欣和穆罕默德·基什利建立了黎巴嫩社会主义者组织。每个团体都称自己为左派，而指责另一团体为右倾。但是，阿拉伯民族主义

^① 摘自穆赫辛·易卜拉欣的《正在形成中的阿拉伯社会主义》，载《阿拉伯杂志》第1期第2~3号（1964年春~夏季）第15页~25页。本文最初用阿拉伯文发表，经准许转载。

运动的主体仍然在乔治·哈巴什的领导之下逐渐转向马克思列宁主义，并改组为阿拉伯社会主义行动党。阿拉伯民族主义运动消亡了，但这发生在产生了至少达十个派别之后，其中三个——解放巴勒斯坦人民阵线、解放巴勒斯坦民主人民阵线和解放巴勒斯坦革命人民阵线——代表巴勒斯坦解放组织的马克思主义派别。这将在适当章节中作进一步论述。其他如阿拉伯社会主义行动党和黎巴嫩社会主义者组织这类团体，在黎巴嫩政治和1965~1976年的内战中起了重大作用。有关阿拉伯民族主义运动的详情，参见塔雷克·Y·伊斯梅尔的《阿拉伯左派》（锡拉丘兹大学出版社，锡拉丘兹，1976年）第62~77页。

穆赫辛·易卜拉欣在该运动的兴衰中，起了关键的作用，尤其在发生下述情况后：他成为《自由》报主编并且在鼓吹左的激进主义政策——一种迄今仍在坚持的观点——的同时，却仍试图保持对纳赛尔主义的忠诚。以下文章叙述了穆赫辛·易卜拉欣关于1964~1965年间的思想意识辩论的观点，这场辩论导致该运动的瓦解。

阿拉伯社会主义目前发展阶段的主要特征

在当前阿拉伯社会主义存在的一些争论问题中，主要是关于出现“科学探讨”的问题。这个隐隐呈现的现象似乎是现阶段作出的主要贡献。面对一些疑难问题，阿拉伯社会主义如今在思想上和实践中都在重新审查其理论基础。促使进行这种自我鉴定的问题如下：

1. “过渡”到社会主义的问题。直到现阶段开始时，“过渡”问题一直被淹没于在这场争论中占主导地位然而却模糊不清的社会主义概念中。据认为，“过渡”基本上是一个将“民族斗争”发展为一场“社会主义斗争”的过渡，进步的经济与社会改造从社

会主义斗争中才会展开。

另一方面，“阿拉伯民族斗争”改造成“社会主义斗争”的这种理论长期来是在排除必需求助于阶级斗争的这一前提下阐述的。这种理论享有相对来说较长的生命力，主要是因为它采用的一种分析方式，借助于诸如“阿拉伯社会的特殊情况”之类的概念以及诸如“民族统一”之类的政治目标来吸取其力量。这种分析是这样的：阿拉伯社会的“特殊情况”将使它能“在民族统一的范围内以及现存矛盾的和解中，将自己改造成社会主义”。换句话说，欧洲社会那种没有阶级斗争便不能战胜资本主义的经验主要是由于欧洲社会的特殊性质；阿拉伯社会则是用既不允许这种斗争存在、也不允许这种斗争出现的方法来形成的。

阿拉伯社会“过渡”到社会主义的这些模糊概念现已为一种发展得较成熟的看法所代替，它强调涉及“过渡”的一些真正问题。如果阿拉伯社会要成功地“过渡”到社会主义，阶级斗争如今被认为是不可避免的。

在过去，正如我们所看到的，对阿拉伯社会的分析由于这一社会的“特殊情况”而排除了阶级斗争的需要。当前的分析强调，这些“特殊情况”尽管不同，但只是使我们的社会在力量对比结构上存在差异。为了进行卓有成效的“过渡”，应当充分认识这个结构的潜力。这可以通过彻底探究这个结构并对它提供的抉择作出准确的决断来做到。

但是，事实仍然是，如果不首先战胜剥削人的资本主义和封建主义，就不能实现进入阿拉伯社会主义社会的过渡；只有通过革命，才能打垮这些制度，从而让社会中从事生产的成员掌握充分权力。很清楚，这些成员既不是封建主义者，也不是资本主义者，而是农民、工人、知识分子和士兵。

唯有这样，才能开辟通向社会主义革命改造的道路。显然，它就是阶级斗争。

2. 社会主义改造的目的。阿拉伯社会主义思想发展的前几个阶段具有模糊不清和自相矛盾的特征。所谓的“改良主义”分子得以打着“阿拉伯社会主义”的旗帜进入这个变化不定的混合体中。其实，这些改良主义分子既非社会主义者，也不是革命者。

这些阿拉伯社会主义思想的改良主义分子甚至在什么是“社会主义”这个定义上看法也不同。有的说，“社会主义未必实行国有化，因为后者是手段而不是目的。目的就是‘经济增长’和‘社会公正’。只要能够借助其他手段达到这两点，结论必然是国有化并非不可避免”。

另外一些人则认为，要通过“累进课税”、“社会保险”以及保证“适当生活水平”来实现“社会主义”。这些想法渊源于“福利国家”的概念，这批人说什么这一概念“同现代社会主义的概念如出一辙”。

还有一批人称，可以划清经济发展同重新考虑财富分配和生产资料所有制之间的界线。他们根据这一设想得出结论说：处于阿拉伯社会这一发展阶段的“社会主义”的范例就是经济发展，因而考虑所有制和分配的问题尚为时过早！

最后，有些人鼓吹“混合（社会主义）经济”概念。对此，他们设想出一种公营部门，它对于一些基本的公用事业和一些大型生产资料具有有限的所有权。另一方面，他们设想出一种私营部门，它将采取各种类型的重要发展模式。换句话说，“社会主义”按照这些人看来，“建立在个人所有制和公有制原则并存的基础上”。

但是，这些目的模糊不清的概念（这类概念充斥阿拉伯社会主义）也被拒绝“福利国家”、“混合经济”等概念的一种新认识所代替。在关于社会主义的这种新概念中，人们可以看到对目的下的明确定义。它清楚地阐述了社会主义的改造具有为进步社会建立物质基础和为生产资料树立公有制的目的。它还阐述了后者是

出现社会主义社会的基础。

尽管公有制是基础，但它并不否定小型私营企业、手工业和少量私有农田的存在。不过，这些形式的私人企业在社会主义社会中仍然是部分的和有限的。此外，改造过程的进展不可避免地将加快这些形式的私人企业的收缩。

3. 社会关系和政治机构领域中的社会主义革命。在阿拉伯社会主义思想的前几个阶段中，在这个领域显然也缺乏认识。看来被遗漏的恰好是社会主义无论在分析方法还是在思想方法上的基本本质。有时，“阿拉伯社会主义”被设想为一场“经济革命”，它的唯一目的就是组织社会的经济生活。在另外一些时候，“阿拉伯社会主义”被认为是“阿拉伯民族主义的经济方面”，等等。

这些概念为诸如“社会主义解决经济问题”和“民主政治解决政治问题”之类的思想扫清了道路。这种错误的思想方法使一些人有可能把社会的革命改造看作两个截然分开的进程：通过社会主义向前发展的经济进程和通过民主向前发展的政治进程。

这种推理方式显然是企图保留资本主义的分析工具并运用它们解决所谓“政治问题”，即政治权利和政治制度的问题。很清楚，这是在“社会主义”伪装下的“开明的资本主义”。

提倡这种方法的人想要做的是，把社会的政治和经济方面人为地分开，而在社会变革进程中，以损害民主来推进“社会主义”或者以损害“社会主义”来促进民主，都是不允许的。换言之，整个革命变革进程就变成了“进行调和的组成部分，其最终的成功在于把适量的民主政治和社会主义混合在一起”。

这些靠不住的概念（设想革命进程有互不关联且部分向前发展的组成部分）如今在一股日益向前发展的思想力量面前退却了。这股新的力量在思想意识问题上的立场是鲜明的：它抵制进行一场支离破碎的“经济革命”的观念，它也拒不接受把社会生活看成由两个截然分开的活动领域所组成的观念，它还抵制把社

会主义和民主政治问题人为地分开。

正在形成的社会主义概念认为，在社会主义过程中，不仅发生社会经济生活的物质变化，而且（由于生产资料的公有制）还消灭社会关系中的剥削和矛盾。只有使这些社会关系摆脱不适当的压力，真正的民主政治才能健康发展起来。在那种情况下，民主政治指的是出现这样一种政治制度：它一方面代表社会真正从事生产的成员，另一方面代表他们行使其政治权利的能力。

4.把国有生产资料转化为直接的社会所有制。当代社会主义面临的最为紧迫的问题之一便是生产资料国家所有制对生产资料直接所有制的问题。同其能动性相一致的是，阿拉伯社会主义也开始考虑这个重要问题。

阿拉伯社会主义对这个问题的看法是，首先强调仅仅国有化和国家控制生产资料，并非就完全实现了社会主义。国有化只是迈向社会主义的一步。为了消灭剥削，为了解放社会关系和为了加强民主政治，必须完全确立社会主义的基础。阿拉伯社会主义断言这一点能够实现，方法是把生产资料从国家所有制转化为直接的社会所有制，从而使生产资料的实际控制转移到真正的生产者手中。根据定义，这里指的就是“自己经营管理”。由于支持自己经营管理，就有了防止官僚主义问题的必要保证，从而进一步解放了社会关系。这样才是真正实施民主政治的有利环境。

5.在阿拉伯祖国把阿拉伯社会主义运动统一起来的问题。阿拉伯社会主义革命运动在其发展过程中取得了新的规模，它们所获成就使辩论集中在“一个阿拉伯社会主义运动”的问题上。

实际上，这场争论围绕着同阿拉伯社会主义革命直接有关的一些问题。这些问题如下：

(1) 鉴于阿拉伯祖国的社会主义革命运动是彼此独立的，那么我们能仅仅因为每个革命的社会主义纲领〔单独的〕被想象为以阿拉伯统一为方向，而断定互相独立是有助于这种统一的吗？

(2) 或者，如果我们要等待一场阿拉伯总体革命，然后为阿拉伯统一提供真正的基础，那么我们怎么能够在阿拉伯祖国各地没有出现一个统一的阿拉伯运动情况下而指望实现这场革命呢？

(3) 如果后者是真实的，即如果出现一个统一的阿拉伯社会主义运动的话，它是怎样能够出现的呢？可能性有多大？它又采取什么形式？最后，朝它敞开的道路又如何？

以上就是我们为了看出当代阿拉伯社会主义的主要特征而必须了解的五个主要问题。显然，阿拉伯社会主义的成长尚处于一个意义深远的重大发展初期。不过，还有待于我们去展示是什么构成了“阿拉伯社会主义阵营”，以及谁负责阿拉伯社会主义成长过程中在理论和实践方面的发展。

谁负责阿拉伯社会主义在阿拉伯祖国的发展：7月23日革命的作用

着手追溯阿拉伯社会主义历史发展的客观的历史学家必然会发现，这一事态发展是由三股主要的先驱力量予以实现的：阿拉伯联合共和国（1961年）7月23日的革命、阿尔及利亚革命以及决心向前发展并同这一进步趋势互相作用的阿拉伯联合主义力量与人民运动。为了证实这个说法，让我们对它作些历史的分析。

在前面讨论“阿拉伯社会主义”所面临的重要问题时，我们发现一开始这个概念被解释得非常含糊。由于7月23日的革命一马当先，因而它就有了使这个概念经受其首次实践检验的任务。

7月23日的革命承担这项责任，有两个有利的情况：首先，它已经完成政治解放和经济独立；其次，它拥有独特的领导能力，由于其能动性它能够看到这一步骤真正的历史意义，上升到革命的水平，并预见到这场斗争涉及的后续阶段。

因此，这场革命在一定程度上是已经完成的准备阶段（1952年和1961年之间）的必然结果。除了政治解放和经济独立外，这

个准备阶段还涉及创建一种“有指导的”经济体制。正是这些步骤为1961年7月的社会主义革命设置了活动舞台，而这场革命被认为是唯一能够改造社会的进程。

叙利亚和埃及的联合使7月23日革命掌握了新的历史性力量。新的天地展现出来，但新的要求也出现了。因此，我们要问：“联合结出了什么果实？”

在联合的最初3年以及在1961年7月革命之前的那些岁月中，一个主要问题是渴望有个答案：“新国家的建设是否应该仅限于土地改革、有指导的经济和社会保险？还是需要通过社会主义方法来寻找前途远大得多的天地？”

直到第四年年中（1961年7月）答案才找到。它以1961年7月社会主义决议为标志。这个答案不仅将革命置于社会主义发展的正确轨道上，而且还导致一个澄清了阿拉伯社会主义目的的时代，而社会主义进程的性质与意义也得到了澄清。

公有制思想由此发展起来并开始具体化。因此，公有制逐渐被理解为出现社会主义社会并建立其进步的物质基础的基本原则。

虽然7月决议标志了阿拉伯社会主义发展史上的一个重大转折，但它们远不是一个完整的答案。的确，它们仅仅部分是社会主义的。它们的模糊不清也非常危险。在这一片模糊中，下列理论和实践问题仍然没有找到答案：

1. 要在其真实的背景中理解7月决议，就必须充分证实社会主义进程的目的。例如公有制原则虽然可能从上述决议中得到了解，其他至关重要的问题却仍无答案，“私有制”问题就是这样。社会主义进程能容纳这两种基本原则的共处吗？

应该承认，7月法令的制订是向社会主义改造迈出的一步。但是，这一步的理论基础是什么呢？虽然，7月决议以这样的假设为基础：改造是可能不求助于阶级斗争的；在一个包括所有阶

级的政治组织（民族联盟）所代表的“民族统一”范围内，能够和平地消灭阶级差别。但这使主要的革命运动失去了从事生产的民众阶级的同盟，而他们也只有他们才能够保卫革命，防止剥削势力的颠覆。

（3）此外，7月决议就社会关系以及政治权利和制度方面来讲究竟什么真正涉及社会主义进程，还缺乏明确的概念。

这些决议本身的确构成了把社会关系从剥削、压迫和矛盾中解放出来的实质基础。它们的目的也确实在于使斗争中的群众能掌握社会的政治机构并行使他们的政治权利。但是，决议并没有充分促成这一点。为什么呢？因为决议使社会和政治机构中的变革依靠对资产阶级制度的弊病进行批评的消极形式，而不是采取明确和积极的形式。提供能够导致改造的必要工具，这也是必不可少的。这样一种工具将是一个有组织的革命运动。它将领导社会上结为同盟的从事生产的阶级走向民主政治并最终控制政治机构。

由上可知7月决议为何被认为仅仅部分是社会主义的，这种类型的社会主义为何仍然是模糊和危险的。然而，应当强调指出，这种客观的评价决不是打算要贬低这些决议的历史价值。相反，1961年7月发生的事情仍将是阿拉伯社会主义历史上一个意义深远的转折点。应该记得，这些决议是阿拉伯社会主义曾经完成的首次认真行动。

此外，由于阿拉伯社会主义本身在理论和实践上尚处于摇篮时代，这些决议摆脱不掉含糊其辞和模棱两可，也是情有可原的。这种部分是社会主义的社会改造方法由于有正确的方向，最终确实导致了同所涉及的一些基本问题的必然对抗。但是，在革命力量看清楚这些问题之前，反动势力更为迅速地认识到了它们的影响。于是，反动势力更快地下手，搞突然袭击，破坏了叙利亚和埃及的联合。

因此，叙利亚的分离主义运动^①企图在7月社会主义决议完全实现之前，就埋葬它们。决议是能够在经济、社会和政治结构中带来整个革命变化的一项完整的社会主义纲领。

第二个重大发展：对分离的回答

分离主义者给予阿拉伯联合共和国的打击肯定是争取阿拉伯统一斗争中的一次挫折。不过，这一挫折也有积极的一面：它提醒阿拉伯祖国的联合主义力量注意阶级差别的现实，并使政治口号中的软硬之别显露出来。因此，出现了两个截然对立的阿拉伯阵营。

在意识形态方面，事态的发展诱发了阿拉伯联合共和国的革命者和其他阿拉伯联合主义力量所完全卷入的一场对话。对话集中讨论由联合以及分离的衍生物所提出的意义。它实际上开拓了阿拉伯思想的新领域，归根到底，它是阿拉伯社会主义发展过程中第二个重大成就。无疑，阿拉伯联合共和国的“国民宣言”体现了这场开辟阿拉伯社会主义思想和革命斗争新天地的独特对话之成果。

阿拉伯社会主义在这个阶段发展的主要成就是它提供了7月决议所遗漏的东西。新的发展不回避阶级斗争问题，而是承认它的必然性，并对此作好准备。这种现实的态度加强了阿拉伯社会主义，并且使它深入探索所存在问题的实质，而不是对这些问题视若无睹或者至多浮光掠影地触及一下问题的表面。

当现在提出向社会主义过渡的问题时，其所有基本因素都讲清楚了。很明显，阿拉伯社会中的阶级斗争是过渡进程中一个不可避免的因素。如客观地加以分析，阶级差别就应被看作一个实际存在的现象。人们开始认识它是阻碍阿拉伯革命运动前进的严

^① 这里指的是叙利亚人要求脱离阿拉伯联合共和国而取得独立的运动。——译者

重障碍。为了克服它，就必须正视它，摧毁它，而不是离开大道走弯路避开它。

因此，向社会主义过渡据认为将取决于是否通过革命进程来打败封建主义—资产阶级的同盟。还据认为它将取决于社会从事生产的阶级是否完全执掌政权。于是很清楚，以“和平解决”社会基本矛盾（存在于剥削势力和真正从事生产的阶级之间）的概念为理论基础的一个政治机构不可能承担起完成社会主义过渡的责任。

由此可知，只有把社会上真正从事生产的阶级联合在一起，战胜剥削势力，才能够实现向社会主义的过渡。

使这一阶段的阿拉伯社会主义具有特别重大意义的正是明确了向社会主义过渡的革命概念这一点。也正是这个明确的概念才使得民族主义的革命斗争能够成功地转变为一场社会主义的革命斗争。

除了明确阿拉伯社会主义革命性质以外，向社会主义过渡的目的也明确了。这使得阿拉伯联合共和国的“国民宣言”有可能无论在“国民生产”、工业、贸易、资本还是在不动产领域中，既体现了达到目的的整套方法，又对社会主义革命的目的规定了确切的定义。关于在这些领域所要达到的目的的定义特别强调，生产资料公有制这一基本状态是一个真正的社会主义社会的唯一基础。

由于从正确的前提出发并以正确的分析工具武装自己，新的思想力量在社会关系以及政治权利和机构等领域实行社会主义变革方面，得出了同样正确的结论。对资产阶级社会结构及其伪造的政治权利和政治机构的产物最初所作的消极批评，如今发展成为积极的社会主义思想。在革命的背景下理解民主政治是必要的。于是，我们看到“开明的资产阶级概念”（它们把民主和社会主义人为地分离开来）为这样一种概念所取代：它令人信服地阐

述道，“民主和社会主义是革命斗争的一种不可分离的延伸。”换句话说，社会主义过渡被设想为通往解放社会关系以及政治权利和机构（即把它们从过份的压迫、剥削和伪装下解放出来）的唯一大门。

如果消极的批评要发展成积极态度的话，仅仅谈论民主和社会主义的有机统一以及它们同革命斗争的关系，这是不够的。必不可少的是提出一个积极方案，以便在社会主义改造的范围内实现民主进程以及执行这个方案的方法。

这场辩论实际上致使阿拉伯联合共和国在其“国民宣言”中采纳了一些基本原则。其中最为重要的是：由社会从事生产的阶级的同盟所形成的“阿拉伯社会主义联盟”是代表人民的权力机关，它加强了革命的力量；以直接和自由选举为基础的人民政治组织必然代表多数人的力量；选举产生的议会对国家各行政部门所拥有的权力应不断得到加强；极有必要的是在“阿拉伯社会主义联盟”的范围内，建立一个新的政治机关，以动员和接受有领导能力的仁人志士，使他们协力同心；集体领导必须得保证；在维护真正民主的基础中，民众组织能够发挥有影响和卓有成效的作用；批评和自我批评是自由的最重要的一些保证，等等。

从思想意识观点看，这些总原则所具有的最大价值在于它们把加强民主的探索置于正确的轨道上。正如我们先前所说的，生产资料公有制被客观地认为已成为在社会和政治领域进行社会主义改造的一项基本原则。因此，公有制成了革命的一项明确目标。

对于如何加强民主，甚至作了进一步的探索。这种探索表现在更为错综复杂的争论中，例如有关生产资料的国有制一直接社会所有制这类问题的争论。争论围绕着这两种所有制转换的意义以及转换所应当经历的过程而进行。换句话说，阿拉伯社会主义在其探索民主的保证时，开始考察这种进步的社会主义理论；它

赞成把生产资料置于生产者的直接控制下并达到自我管理。

其实，当工人们实际上分配到一份利润并在董事会拥有代表时，思想倾向所发挥的作用就出现在阿拉伯联合共和国了。当然，如果这些措施没有基于对这些问题的明确理解——即未明确区别“国家所有制”与“直接所有制”（前者未完全排除剥削与矛盾，后者在处理社会关系与加强政治民主中，确实不失为正确的方法），那么采取这些措施是毫无意义的。

1961年9月发生分离主义者的倒退后，还出现另一形势发展。在前面讨论时曾说过，目前正在探索有关阿拉伯各革命运动之间关系的新看法。这变得十分必要，因为促成分离的主要因素之一，就是这些运动之间部分矛盾。当然，正是这些矛盾的深化使反动势力有了适当气候，可以重整旗鼓，从而破坏了叙利亚和埃及的统一。

因此，在分离后时期我们看到人们作了不少尝试，要为建立和巩固这些运动之间在思想和实践中的关系而打下基础，这是很自然的。这些倾向表现于要求“阿拉伯各路革命力量会合”在一条战线的口号中。至于这条“战线”的发展，可看到两种选择：要么它将依然是一条继续包括众多革命力量的“战线”，要么它将演变成一个统一的革命运动。

在阿拉伯联合共和国，这种事态发展由7月23日的“国民宣言”表现出来。“宣言”强调的信念是：“在阿拉伯世界必然会出现一个统一和进步的人民运动，它将在随后的阿拉伯斗争阶段中坚持自己的权利。”

为了小结这一节，我们重申一下一些要点：除了使我们自己熟悉这一阶段的主要特征外，我们还发现它是分离后时期第二个最重要的阶段。已经弄清楚的是，这个阶段所以受到推崇是因为它提供了建设性的大胆批评、富有洞察力的辩论以及使它具有独特历史意义的真正的相互作用。这些因素进入了能够领悟统一的

意义并发现由分离揭示出来的新天地的阿拉伯革命运动之思想血流中。

然而，由于一些基本问题仍然没有明确答案而继续存在，这场辩论又没有结果。这些问题和围绕它们产生的辩论将是下面最后一节的题材。

阿拉伯社会主义第三个重大发展的特征

从前面的讨论中可以清楚看到，阿拉伯社会主义在分离后时期所取得的成就标志了该运动历史上的一个根本转折点。要是分为两个阶段的话，1961年7月的决议是第一阶段的支柱；在第二阶段或“分离后的社会主义”阶段，所取得的成就主要是在使社会主义的概念得以具体化的领域。后者虽然具有历史性的重要意义，但仍遗留下一些没有明确答案的问题。

首先是一个起主导作用的社会主义革命运动的问题。这个问题同转变为社会主义的意义、转变过程本身的含意和切实可行性密切相关。也就是说，仅仅说明从事生产的阶级是能够推翻封建主义—资产阶级同盟从而实现社会主义转变的唯一合格的革命力量，这是不够的。人民造反的能量取决于一个起主导作用的革命运动的出现，因为这一运动能具体体现他们的动机，并有助于发动他们投入社会主义斗争。

说明总原则也是不够的。这些总原则强调了社会主义经济结构在社会关系以及政治权利和机构领域内实行社会主义改造的基本原则的重要性。能使这些总原则转化为行动的手段，也应予以具体规定，加以提供。

从以上所述，我们可以看出人民组织和起主导作用的社会主义革命运动之间的基本区别——前者经选举而建立，后者“动员和组织有领导能力的仁人志士所作的努力”。如果加强社会从事生产的阶级同盟的一个政治机构将代表这些阶级，如果这些阶级将

成为国家的力量源泉，那么通过人民选举产生的组织无疑是重要的。但是，在这些组织成为“加强他们革命力量和捍卫民主社会准则的真正代表权力机构”之前，有必要形成一个起主导作用的社会主义革命运动，以接受和组织那些经挑选的“有领导能力的仁人志士”的活动。然后这个运动就鼓动经选举产生的人民组织，在其血流中注入行使人民权力的能力。因此，这个运动是社会主义革命的支柱。

这个基本问题没有回避围绕分离后时期社会主义的发展所进行的对话。事实上，这场对话的一些结果如今已在“国民宣言”中显示出来。“宣言”强调“显然需要在阿拉伯社会主义联盟的范围内建立一个新的政治机构，它将动员和组织有领导能力的仁人志士的活动。它还将具体体现人民大众的革命动机，探索他们的需要，协助找到对这些需要的正确答复”。

另一方面，这场对话在有关一个起主导作用的社会主义革命运动的问题上，并未充分展开讨论。关于应该由一个还是多个这样的运动来领导革命的问题，也找不到一个答案。

第二个仍无答案的基本问题是关于个人（私人）所有制的问题。在分离后时期的社会主义发展中，社会主义改造显然根据生产资料公有制的原则进行。但是，个人所有制的问题依然笼罩在一片混沌之中。这使右翼分子得以利用这一问题进行歪曲。

很明显，容许“非剥削的个人所有制”存在的思想并不意味着社会主义社会可以建立在两项同样基本的原则上：一方面是对某些生产资料实行公有制，另一方面是对另一些生产资料实行个人所有制。其实，允许“非剥削的个人所有制”存在的思想最初是在生产资料公有制这一总的背景下提出的，后者对于社会主义社会的改造来说是更为基本的原则。在客观上和思想上，改造过程都将用这一原则来推进公有制在分量和广度上加速发展。因此，个人所有制的范围将加快缩小。最后，这种“非剥削的个人

所有制”将在称作“生产资料公有制”的总的基本范围内，被改造成规模很小而数量有限的形式。

前面说过，某些右翼分子利用有关问题模糊不清，开始讲一种同社会主义毫不相干的语言。于是，阿拉伯社会主义的发展（在分离后时期）出现了进一步澄清有关问题的需要。如果能让右翼分子哑口无言，如果要使他们不再能在思想上利用这个问题，就应该满足此种需要。

第三个问题是把生产资料公有制转变为“直接的社会所有制”的问题。必须承认，分离后时期的社会主义距离掌握这个问题并不遥远。阿拉伯联合共和国把部分利润和董事会的代表名额分配给工人们，这本身就表示认识到了这个问题。不过，在这个领域如何能最大程度地实现社会主义改造，在概念上或者是有关方法论方面都没有充分澄清这个问题。恰恰相反，问题澄清不够，致使诸如国有化、国家所有制和公有制之类词语的含意极为混乱。

第四个问题是统一阿拉伯社会主义运动的问题。这方面在分离后时期的社会主义思想中澄清得也不够。这一不足之处导致阿拉伯社会主义斗争各种因素和力量之间关系的结构的提法不完整。

因此，争论依然没有结果的原因是显而易见的。恰恰是没有明确答案这一点为阿拉伯社会主义思想的第三个重大发展准备了舞台。在实践方面，1963年所发生的一些事件为实施阿拉伯社会主义发展的第三个阶段铺平了道路，提供了合适的环境。

1963年经历了叙利亚分离主义政权和伊拉克独裁统治的垮台。这两个政权的垮台使发起关于埃及、叙利亚和伊拉克三方联合的历史性对话有了可能性。当然，联合并不是那场对话的唯一主题。联合只不过是合适的大门。跨进这个具体的门槛，有关各方便站在面对阿拉伯社会主义不是在思想上、斗争中便是在实施

中的有关基本问题的一个地方。

结果是，使“分离后时期的社会主义”具体化的同样力量这时已落实第三个步骤：7月23日社会主义革命和主张联合的人民运动能够从当前的形势中得出圆满的结论。

第八章

萨达特主义

第一节

安瓦尔·萨达特其人及其政策

安瓦尔·萨达特自称他的一生“像每个人的一生一样，是一个探索个性的旅程”，埃及的事态发展同他自己一生的经历相似。萨达特1918年出身在米塔布科的村庄里，幼年移居开罗并在那里上小学，1938年毕业于军事学院。他参加了反英革命运动，并且是在1952年推翻法鲁克国王并建立共和国的秘密军事组织的创建人之一。尽管萨达特在其回忆录中批评了纳赛尔个人的某些性格（不信任他人与讳莫如深）及其主张中央集权下的经济统制的政策，但他在1952年以来统治埃及的革命指导委员会中，却是加麦尔·阿卜杜勒·纳赛尔的亲信和支持者。从1954年到1961年，萨达特任伊斯兰大会的秘书长，该组织试图取代遭到取缔的穆斯林兄弟会（萨达特在青少年时同它有密切关系），并同穆斯林作家们建立较密切的关系。在1957年成为埃及民族联盟主席和1958年出任在开罗召开的亚非会议主席后，萨达特赢得了世界名人的声望。

萨达特通常被认为是一个赤诚的穆斯林信徒，而且还是将其祖国利益置于其他考虑之上的一名埃及爱国者。他放弃同叙利亚

1958年建立联盟后采用的“阿联”名称——阿拉伯联合共和国，改称现名阿拉伯埃及共和国。萨达特是一个思想重实际、讲实效的个人主义者，特别重视当代文明的价值和使生活安逸舒适的事物。他能够维护、也能够净化和扩充务实的人生哲学以及埃及农民的深邃才智，并使之与当代生活的现实相协调。萨达特自己的生活 and 个性是由埃及的两种文化所塑造的。他最初同一位单纯的农村姑娘结婚，她为他生了孩子，以埃及农村的传统文化教养他们。同其第一个妻子离婚后，萨达特娶了他现在的妻子姬罕——一个富有生气、精明老练的城里人。他俩又有了几个以埃及现代文化养育的孩子。

在纳赛尔于1970年去世后，萨达特的政治生涯有了新的转折。作为纳赛尔的副手，他顺理成章地成为埃及的总统。一开始，他就面临阿里·萨布里及其在阿拉伯社会主义联盟中央委员会的右翼团体的挑战，需要在两个可供挑选的方案之间作出抉择：是继续纳赛尔实行的在中央集权下经济统制的社会主义政策并且甚至更为加紧控制权力，还是代之以选择一个开放的社会、民主政治和企业的自由经营。他从抵消阿里·萨布里及其集团以及逐步瓦解纳赛尔的政权班子开始，选择了第二个方案。萨达特取消政治控制，经济上缩减在中央集权下经济统制的比例，鼓励私人企业和外国投资。在对外政策方面，他也作出了一些影响深远的决定。萨达特好像接受这样的观点：依靠美国的帮助而不是苏联的支持，那么阿拉伯—以色列冲突以及成为这一冲突基础的巴勒斯坦人的不满将比较容易解决。他似乎相信：美国同阿拉伯世界友好将更符合它在中东的长远利益。因此，萨达特的对外政策观点同纳赛尔所捍卫的观点——即把支持阿拉伯主义和巴勒斯坦事业同敌视美国结合起来——恰恰相反。萨达特改变埃及对外政策的观点始于1972年他对苏联顾问的驱逐。然后，他通过周密计划的1973年赎罪日战争（即斋月战争），着手改变阿拉伯—以

色列关系的冻结状态。经过这场战争，埃及人重新获得了苏伊士运河，恢复了阿拉伯人对自己军事能力的自信。这样，萨达特便能够补救由纳赛尔政策和1967年的灾难性战争对阿拉伯的声誉所造成的严重损害。他自己的声望和影响在全世界特别是在阿拉伯国家中大增。

当萨达特在1973年中占上风时，他呼吁以色列从1967年占领的阿拉伯土地上撤走并公正对待巴勒斯坦人的要求。作为回报，他表示愿意给以色列以和平和安全的边界，从而在阿以关系中翻开新的一页。然而，这种关系并没有改善。萨达特感到，互不信任和怀疑的心理障碍妨碍了阿以冲突的解决。因此，他不顾大多数阿拉伯领导人的反对，于1977年11月20日采取了飞往耶路撒冷并在以色列议会发表演讲这种引人注目的做法。在以色列立法机构的讲话中，萨达特再次建议给以色列和平与安全以交换1967年被占领的阿拉伯土地和对巴勒斯坦人的公正对待。在这次访问后签署了戴维营协议，最后在1979年3月26日埃及和以色列签署了和平条约。紧接1978年的戴维营协议之后，阿拉伯国家在巴格达开会，拒绝接受该协议，从而实际上建立了一个反对埃及的共同阵线。其他阿拉伯国家指责萨达特放弃了它们反对以色列的王牌，即不承认以色列；指责他仅仅为了埃及获得和平与经济利益，就破坏了它们的统一战线，危及巴勒斯坦问题的解决。大多数国家断绝了同埃及的外交关系，埃及被驱逐出各种阿拉伯和穆斯林组织。与此同时，埃及同以色列建立了外交关系，并改善了它同西方世界的关系，但是没有能够就1967年以来在以色列占领下的巴勒斯坦土地和人民的地位问题，同以色列达成一项协议。关键问题是给予在西岸和加沙的巴勒斯坦人以多大程度的自决。以色列建议实行有限的行政自治，以使它能够保持对该地区的控制；而埃及把自决广义地解释为一直到导致一个巴勒斯坦国家的建立。萨达特在这一点上没有改变他的立场。同时，他在阿拉伯

世界被危险地孤立起来，而他本国的反对派的力量却有所增长。反对派的产生是对其国内政策以及同以色列的关系所作出的反应。必须注意的是，甚至以温和派著称的约旦和沙特阿拉伯也反对萨达特的政策，从而间接地增加了比较激进的那些政权的实力。

萨达特答应建立民主政治，但没有实现。他压制反对派的许多意见并修改宪法，以继续任总统直到生命结束。他是民族民主党的领袖，该党由他在1978年创建，以取代前执政党社会主义联盟。1980年5月，他任命了可望执行他的政策的六位副总理。萨达特的经济政策产生了一小群有钱有势的企业家，他们占埃及人口的5%并被称为“因菲塔赫”——暗指他们对于同西方贸易的依赖。萨达特的两个女儿就嫁给这一集团最著名人中的两个人——赛义德·马雷和奥斯曼·艾哈迈德·奥斯曼——的儿子。

国内对萨达特的反对来自大学、共产党人特别是左派穆斯林原教旨主义者。其中建立于1971年的武装组织——“赎罪和迁徙”组织——是个重要的派别。这个组织得到中产阶级的支持，正是它在1977年绑架并处死了一名前宗教事务部长。另一派好斗的原教旨主义者在1974年袭击了开罗附近的赫利奥波利斯军事学院，企图夺取武器，以撵走萨达特。同以色列签订的协议使埃及失去了来自海湾合作委员会的20亿美元发展援助，从而刺激了反对派的发展。最后在1980年，萨达特命令所有提倡极端主义的社团即穆斯林原教旨主义者及其他类似的世俗组织暂时停止活动。显然，如果同以色列的会谈不马上导致一项有利于巴勒斯坦人的解决方案，如果萨达特在阿拉伯人和第三世界国家中继续孤立下去，那么萨达特就可能支撑不了多久。但是，阿拉伯领导人强烈地意识到埃及在阿拉伯世界的关键性地位和作用，只要萨达特改变他对以色列及其间接对美国的政策，他们就会欢迎埃及回来。萨达特反过来却认为，其余的阿拉伯人最终将跟随埃及走。

(正当在校改这些长条校样时,传来了萨达特于1981年10月6日被穆斯林兄弟会成员暗杀的消息。那是发生在庆祝1973年斋月战争周年纪念日举行阅兵式期间,这场战争为萨达特在国际上声誉鹊起敞开了道路并导致了同以色列的和平。)

关于萨达特的文献并不很多,另一方面,赎罪日(十月)战争却被广泛地加以研究。参见迈克尔·鲁伯纳所编的文献目录《从1973年10月至1977年6月的中东冲突:文献目录选编》(加利福尼亚州立大学出版社,洛杉矶,1977年)以及萨达特自传《我的一生——对个性的探讨》(哈珀和罗出版公司,纽约,1978年)和《尼罗河上的叛乱》(阿伦·温盖特出版公司,伦敦;约翰·戴出版公司,纽约,1957年)。以下第一篇节录就像萨达特在耶路撒冷的讲演中所述,代表了他关于同以色列和平的观点。接下来一篇节录是马克思主义者对萨达特的经济和社会政策的评价。

第 二 节

埃及总统萨达特在以色列议会的演说^①

(1977年11月20日)

今天,我为了创造一种新的生活以及为和平作准备而脚踏实地来到你们面前。我们大家都生活在这片大地——神的土地上,我们大家——穆斯林、基督教徒和犹太教徒——都崇拜神,并且不崇拜别的,只崇拜神。神的教诲和戒律是友爱、信任、纯洁与和平……

正如以前我所宣布的那样,就这个决定来说,我没有同任何一位同事或兄弟、阿拉伯国家或对抗国家的首脑商量过。他们中

^① 本节录摘自萨达特在以色列议会上的演说,它依据的几个文本发表在1977年11月21日的《耶路撒冷邮报》以及《巴勒斯坦研究杂志》第7期第2号(1978年冬季)第186~195页。

间有些人在这个决定宣布后同我进行联系，表示反对，因为阿拉伯国家和巴勒斯坦人民为一方面同以色列为另一方的截然不同的使命以及完全缺乏信任的情绪至今仍在我们大家心目中起伏激荡……

每一个民族和人民的生活中都有这样一些时刻，届时那些以其聪明才智和远见卓识著称的人有责任在向新境界的英勇前进中，审视错综复杂的过去和留在记忆中的重要的人和事。那些像我们一样肩负着同样责任的人首先应该有勇气作出顺应潮流的重大决定。我们必须一致超脱形形色色的狂热言行，超脱形形色色的、过时的优势论。最重要的是，永远不要忘记无过只属于神。

如果我说，我要使全体阿拉伯人民避免令人震惊的毁灭性战争的恐怖，那么我必须真诚地向你们宣布，我对世上每一个人都怀有同样的感情，承担同样的责任，对以色列人民当然也不例外。

在战争中丧失的生命，不论是阿拉伯人还是以色列人的生命，都是人的生命。失去丈夫的寡妇，不论是阿拉伯人还是以色列人，都是应该过幸福家庭生活的人。失去父母照料和爱怜的无辜儿童是我们大家的孩子。他们是我们大家的孩子，不论他们生活在阿拉伯的土地上，还是在以色列的土地上。

是的，我带着对这个重大问题的明确和坦率的回答来到你们这里，为的是让以色列人民还有全世界人民都听到它……

事实一：谁也不能牺牲他人的痛苦建立自己的幸福。

事实二：我从来没有，今后也不会用两种语言讲话。我从来没有，今后也不会采用两种政策。同任何人打交道，我只用一种语言、一种政策、一副面孔。

事实三：直接会面和直线是达到明确目标的最近也是最成功的方法。

事实四：在尊重联合国决议的基础上建立持久与公正的和平

的要求如今已经成了全世界的要求。

事实五：也许是最突出最明显的事实，即阿拉伯民族在其争取以公正为基础的持久和平的活动中，并非从一种软弱或动摇的地位出发，而是恰恰相反，它拥有表明对和平抱有真诚意愿的潜在实力和稳定。阿拉伯人所宣布的意图出自传统文化促成的一种意识：要避免注定将降临到我们、你们以及全世界头上的一场大灾难，除了确立以公正为基础的持久和平——风暴震撼不动、怀疑动摇不得、恶意危害不了的和平——别无他法。

你们（以色列人）要同我们一起生活在世界的这个地区。我十分真诚地告诉你们，我们欢迎你们平安无事地生活在我们中间。这本身就是一个巨大的转折点，是具有决定意义的历史变化的里程碑之一。

我们过去往往给你们打上“所谓的以色列”的标记。不错，我们曾一起参加某些国际会议或国际组织，但我们的代表过去没有、现在仍然没有同你们打招呼。不错，这些都已发生，而现在仍然在发生……

但是，今天我要对你们说并且向全世界宣布，我们同意与你们一起在公正基础上的持久和平中生活。我们不想用随时准备发射的毁灭性导弹或者用仇恨和憎恶的炮弹来包围你们，也不希望自己这样被包围。我曾不止一次地宣布过，以色列已成为一个全世界承认的既成事实，两个超级大国已对它的安全和保护其生存承担了责任。

我们真心实意地谋求和平，我们真心实意地欢迎你们和平、安全地生活在我们中间。我们之间有一堵你们在1/4世纪中设法建成的巨大的墙，然而它在1973年被摧毁了……

但是还有另一堵墙，这堵墙是我们之间的心理障碍、猜疑的障碍、抵制的障碍、担心上当受骗的障碍、对任何做法、行动和决定都产生幻觉的障碍、对一切事件或声明都作出小心翼翼但都

是错误的解释的障碍。我在历次正式声明中说过，构成整个问题70%的正是这种心理障碍……

我再一次毫不含糊地明确宣布，我们应允你们所接受的任何保证，因为作为回报我们将得到同样的保证。简而言之，当我们问，对以色列来说什么是和平时，回答是，以色列将在它所接受也表示愿意给予另一方的一切保证的范围内，在其边界内平安无事地同阿拉伯邻居相处。但是，怎样才能实现这一点呢？我们怎样才能达到将我们领往以公正为基础的和平的这一结果呢？

这里有一些我们必须以全部勇气和明朗态度去面对的事实。有一些阿拉伯的土地被以色列用武装力量占领了，并且仍然占领着。我们坚决要求从这些土地、包括阿拉伯的耶路撒冷，全部撤出。

我来到了耶路撒冷，这座和平之城将永远是三大宗教信徒共处的生动体现。任何人想在吞并或扩张的框框内设想耶路撒冷城的特殊地位，这是不能接受的。它应该是向一切宗教信徒开放的自由城市……

全部撤出在1967年占领的阿拉伯土地是合乎逻辑和不容争辩的实际情况。任何人都不应抗辩。当你们以武装力量占领着阿拉伯土地的时候，关于以公正为基础的持久和平的任何谈论和保证我们和平、安全地一起生活在世界这一地区的任何行动都变得毫无意义了。因为在占领他人土地的情况下，就不可能有与之相协调的或建立其上的和平。否则，它就不会是严肃认真的和平。如果为我们这一代以及我们子孙万代建立公正、持久和平的努力是真摯的话，那么这本来就是一个不可避免、不容置辩或讨论的结论。

至于巴勒斯坦事业，没有人能否认它是整个问题的症结。今天，世界上没有人能无视巴勒斯坦人民的存在而接受以色列在这里宣传的口号，任何人在今天都不再无视或否认巴勒斯坦人民的合法权利，任何具有判断能力的人都不能无视或否认这个问题……

尽管占领阿拉伯土地的情况依然存在，但我已决意撇开交战
国所熟悉的一切先例和传统。更确切地说，我宣布愿意来到以色
列的突如其来的意外举动激起许多人的反感，也使许多人思想震
惊，有些人甚至怀疑这一举动的意图。尽管如此，我还是在极为
明确与纯洁的信仰以及完全忠实表达我人民的意志与意图的鼓舞
下作出这一决定。

我选择了这条艰难的道路，它被许多人和众多见解认为是最
艰难的道路，我决意襟怀坦白、虚怀若谷地来到你们这里。我决
意大大推动全世界为争取和平所作的努力。我决意在你们国内不
带任何计谋或妄想地向你们展示事实真相，这不是耍花招或赢
得一个回合，而是为了我们一起赢得现代史上最为严峻的一些回
合和战斗——以公正为基础的持久和平的战斗。

这不仅是我的战斗，也不仅是以色列领导人们的战斗。这是
在我们所有领土上有权过和平生活的全体人民的战斗。这场战斗
是千百万人心中的天良和责任感所承担的义务……

第 三 节

埃及共产党人对萨达特政策的看法^①

纳吉布·卡迈勒

萨达特刚刚就任总统，就在许多问题上采取了意味着背离纳
赛尔的爱国政策的立场。他执政第一年的特征是：起草（1971年
2月）分阶段双边解决办法、对苏丹左派运动（它暂时取代了尼
迈里）进行武装干涉和反对“共产主义威胁”的恶毒宣传运动。
萨达特加速巩固同伊朗和阿拉伯反动派、尤其是同沙特阿拉伯的

^① 纳吉布·卡迈勒是埃及共产党（四个共产主义政党之一）党员和萨达特的批
评者，他提供了关于萨达特国内政策的大量资料。本文最初刊载于《世界马克思主义
评论》（1979年8月号），并重刊于《巴勒斯坦研究杂志》第8期第4号（1979年夏
季）第130~135页。

关系，准备积极参加对阿拉伯和非洲的民族解放运动的进攻。在这方面采取的关键步骤是撤销一些著名进步人士（如赛布里·阿里）的政治领导职务（1971年5月）。该政权采取一些步骤，改变埃及各种机构的阶级结构。在进步的爱国人士遭逮捕、审判和剥夺政治权利后，举行了阿拉伯社会主义联盟领导机构和人民议会的选举。这大大增强了农业资产阶级这个在资产阶级中人数最多的阶级的分量和影响；由于加紧资本主义剥削，它变得更为强大并把它的活动扩展到商业、承包工程和其他领域。商业资产阶级、不动产所有者和中间承包商也不断扩大影响。进步的爱国人士被清除出思想和文化机构、新闻出版和广播电视等宣传阵地、政府部门以及工会……

萨达特上台后，很快就在立法上对社会经济结构改革提供支持。这些改革包括以下方面：

1. 1971年9月，颁布鼓励外国人和阿拉伯人（非埃及人）进行投资的法律。这些法律赋予投资公司、银行、商业银行以及外资与合资保险公司以特权。它们都免受中央银行和财政当局的控制。它们被赋予在所有投资领域——包括农业、运输业、采矿业和不动产方面——使用当地货币进行交易的权利。它们被免除所得税、利得税、关税以及贷款付息。它们获准汇出利润并得到其他特权。

2. 埃及的资产阶级以确保公正和平等为借口，得到了与赋予外国投资者同样的纳税好处。人民议会通过的行动纲领特别提到，外贸方面的“门户开放”政策应当伴之以在国内实施一项类似政策，鼓励私人企业。此外，还强调“经济民主要求把国家干预的活动范围限于主要企业，因为这些企业是为了社会福利而运行，而且不能被私营部门接收过去”。对于“自由”进行国内外贸易的限制被解除了。埃及的私人资本大大扩展其活动，尤其是在贸易、服务业和承包工程方面。不过几年就已有5万家进出口公司

和机构，而根据官方对1976年的统计材料，承包商的人数超过了3万人。

3. 公营部门逐渐遭到损害。有利可图的国家企业实现了非国有化。多国垄断企业获准在水泥、采矿、纺织等工业进行投资。在私营部门起作用的准则被推广到这些工业中——采用股东大会，不再允许工人们参加管理委员会，停止向他们支付既定份额的利润。在农业方面，通过解散“合作发展组织”、“农业合作总局”，以“农民”银行取代它们，取消了合作化部门……

4. 劳工立法方面提出重大修正案。1971年作出决定，在雇佣工人不足200人的工厂即在私营部门的大多数厂家中取消工会分会。工厂的厂主和经理有权不受限制地调动或者解雇工厂工人和职员……所谓的社会机动性在官僚资产阶级（经理和专家治国论者）中发展起来。这个阶级的联系和利益同商人资产阶级（尤其是那些从事进出口业务和批发生意的商人资产阶级）以及从事承包工程的中间商和不动产投机商——即沟通了国外和国内资本之间的主要“合作”渠道的那些“商业”资产阶级——更加紧密地结合起来。

随着萨达特的上台，执政联盟具有如下的结构：农业的、商人、金融的和工业资产阶级，房地产所有者，承包和服务公司所有者以及较高层次的右翼知识分子和官僚。起初，农业和官僚资产阶级扮演了最为引人注目的角色。但是，后来在执政联盟中的激烈争夺使金融和商人资产阶级，也使承包工程和服务业中具有赤裸裸寄生倾向的中间商崭露头角。在这些变化过程中，同帝国主义和犹太复国主义公开结成联盟的条件成熟了……

在分析导致萨达特政权同帝国主义直接合作和实际上向以色列犹太复国主义统治者投降的社会经济条件的演变时，对埃及资产阶级的行为只能有一种评价。它的一些主要阶层认为，依靠资本主义市场和多国垄断集团是天经地义的事情。但是，它们并不

愿意服从以色列的政治和经济控制以及把自己同以色列资本联系起来……

埃及的经济潜力和工业基础是比较发达的，它的资产阶级相当成熟和有经验。埃及的官僚政治和专家政治同样积聚了相当多的经验和相当大的影响。所有这一切使以色列难以在经济上独占鳌头。但即使同埃及建立了和平的新关系，为了实现上述目的，犹太复国主义国家和以色列资本仍将需要给埃及经济以“毁灭性打击”，以便卓有成效地削弱它的基础，而不是仅仅使它处于次要地位。

正是从这个角度出发，人们才能解释这个表面上看来复杂且矛盾的现象：虽然部分埃及资产阶级完全向帝国主义和跨国垄断集团投降，他们在涉及同以色列的关系方面，却继续保持一定的“爱国主义”……

埃及资产阶级的这种担心所以加剧是因为从他们的观点看，冲突的解决办法到头来“与其说是美国的，还不如说是以色列的”；华盛顿在抑制以色列扩张主义野心上“不迈出步子”或者“无能为力”。没有证明能显示，寄希望于美国的“保护”来对付以色列扩张主义要求是有道理的。这就迫使埃及的以及其他阿拉伯国家的资产阶级不仅反对以色列最高纲领派靠军人撑腰的经济贪欲，而且还反对协议中负有法律义务的军事条款。

此外，与犹太复国主义的联盟正在同群众爱国的民族情绪发生冲突……埃及的工人阶级在阿拉伯世界中成长最快，最为成熟，处于当前和将来社会斗争的中心。它在解放运动史上起过卓越作用，并且在某些发展阶段中能够担任领导力量的角色。

……工人阶级要赢得思想、政治和组织上独立以及在社会上发挥领导作用的决心，随后在各个方面都得到了证明。与此相连的是根本解决本民族长期存在且不断恶化的问题的前景，而时间已表明，这些问题显然是资产阶级所不能解决的。

第九章

对阿拉伯思想和当代 西方文明的解释

第一节

个人与社会^①

阿提夫·艾哈迈德

本文体现了开罗大学教授阿提夫·艾哈迈德所作的努力：把人所处的环境看作其社会行为的制约基础，从而理性地解释社会与个人之间的关系。在马克思主义理论的鼓舞下，艾哈迈德的探讨方法与伊斯兰的思想传统形成了鲜明的对比，他的论点是想为埃及的社会主义进行辩护。

在当前世界上资本主义与社会主义文明并行的情况下，个人与社会之间的关系是当代具有特殊重要意义的一个问题。这已成为世界各地思想家所面临的一个主要问题，如今他们提出的传统问题是：个人还是社会？

从业已作出的回答来看，可以观察到三种截然不同的倾向。每一倾向的倡导者都确信：他们发现了人类幸福的奥秘。

^① 摘自阿提夫·艾哈迈德的《个人与社会之间》，载《科学界》（贝鲁特，1960年9月）第56～58页。

第一种人认为社会高于个人，这是因为从我们祖先那里一脉相承的价值观念使这两者关系的平衡发生倾斜。他们认为，按别人的价值观念来规范的行为是人类在这个世界上受苦受难的起因。

第二类人的看法迥然不同。据他们说，自我才是真正实际存在的事物。个人体现了真实的存在，而社会价值观念占据支配地位只会有一个结果——奴役。这就是个人自由（据他们理解）是人类所拥有的最宝贵东西的原因。

第三类人是中间派，认为无论个人或社会都不应占优势，而折衷办法更为可取。

于是，问题提出了，而可能的解决办法也有了眉目。根据这些理论家们的主意，我们要做的只是选择其中一个解决办法。

但是，如果有人更加深入地研究这个问题，那么他一旦意识到这些答案的种种缺陷，就会立即拒绝接受它们。这些缺陷关系到对社会的理解的一门性质独特的哲学，它争取教条主义者站到自己方面来的手法是，装作忘记——出于无知——他们总是在喋喋不休地谈论犯有同样错误的观念，即个人与社会之间存在一条界线。正是他们对这条界线的信念支配着个人还是社会这个问题。

首先要做的事情是恰如其分地提出问题，核实事实，最后找到解决问题的正确方法。假如这样的话，那么什么是联结个人与社会之间的实际纽带呢？人们认为，在人类历史上，人从未离开社会而生活，今后也不会这样做。在历史发端时，在太古时代，当人类尚处于其原始阶段时，最早的先民们就是分成一个个群体生活在森林中的。他们并没有独居……当这种群体演变为原始社团时，个人便一道聚集在一个社会中，并在劳动中集体协作。个人并没有感到自己受制于他人，恰恰相反，他认为同其他人分离就如同判处死刑一样。此后迎来奴隶制度、封建制度和剥削……它们体现在人类社会发展演变的各个阶段。尽管这些制度野蛮残忍，

但没有一个社会成员脱离它而去森林或沙漠独自生活。为什么呢？

结论很简单：就是人乃社会的人，只能在其他入中间生活……生活的目的就是生活本身，即满足人的需要。这些不能完全靠自然的、自发表现的某些事物来提供。因此，依靠自然界生存的人必须根据一种人类的义务而义不容辞地从事生产，即同事物的自然程序进行斗争，战胜它，开发自然界，以满足自己的需要。

从最初起，人的生活就在其生产方式中定型了。生产方式是人的生活方式的直接表现。生活必然根据支配它的生产规律塑造，而生产不可能是单个人的活动。在开发自然界以满足其需要而同自然界进行的斗争中，个人一点也不孤立或者互相隔绝。他们如同一体化组织或集体领导的组织那样，社会性地参加生产。因此，生产始终是并且在一切情况下都是一项社会性事务……^①

因此，社会构成了人类的必然需要，这是生产规律以及生物学规律施加的。个人与社会之间的共生现象是否意味着个人或私人的存在不再是可能的？……

今天的现实承认生产性和创造性的人以及他们在伟大的科学成就中的作用，并且用不同的眼光来看待个人存在的问题……每个人同具体社会的结合都含有一般和特殊这两个方面。一般方面包括人的周围的一般情况，人的具体能力随这些情况的根本性质不同而受到不同的影响；一般方面将个人存在同其他人的存在联系在一起，以构成一个独特的统一体——社会。特殊方面包括生物学上的条件，每个人本身的潜力，即使他还没有作出反应去接触社会。

但是，当个人与社会一旦不可避免地发生冲突时，这两个方面就在每个人中结合，构成他的社会存在的明确表现形式，因

^① 作者提及他的资料来源于吉恩·贝比的《资本主义经济的基本法则》。

为他生活在社会之中。

什么是把每个人的个人存在同其他人联系起来的一般条件呢？这些条件又同生产有关，我这里所说的生产，指的是支配着人与社会的生产关系的规律。因为通过生产，人与人之间发展起一种明确的关系，这种关系由生产力的性质及其他自然条件来确定。这种生产关系显示人们中间作出反应的程度，并决定他们从自身经历得出的价值观念。我这么说，指的是它决定他们的生活方式，从而决定他们在社会上的地位。

如果我们根据以往历史而怀疑这样陈述是否正确，回答将是肯定的。在原始社会中，生产的概念实际上建立在生产资料（在这种情况下，土地用于狩猎）集体所有制的基础上，野蛮时代的条件迫使人们在大型社会中一起劳动。于是人们发现，在原始社会中，包括性关系在内的一切都是共同分享的；所有价值准则都反映了这种形式的所有制；大家本着互相帮助的精神，共享食物、住处及一切生活必需品。因此，个人只有通过他同群体的关系，才能感受到自己的存在。

在奴隶社会，生产关系建立在可获得的生产资料（即奴隶）所有制的基础上。这引起两种矛盾的观点：一种有利于自由民，另一种有利于奴隶。个人不是奴隶主，便是奴隶本身。

奴隶占社会成员的大多数，他们被当作生产工具并被剥夺了一切人的属性。原因正是生产的奴役性质，它谋取人的存在为个人的利益服务并使人成为奴隶。

在封建社会，生产关系建立在土地所有权和封建主所垄断的自然产品的基础上，个人同样被分成不同的群体，即对立的群体……

在所有人类社会中，个人的生活方式都取决于生产关系。制约个人生活的决定因素肯定不是来自其个人的存在，虽则具体环境在确立这种存在的最终特性中起了重要作用。这表明一个具体

社会的成员是由具体因素所决定的特殊社会条件的产物。这些因素由个人及其特殊性明显地反映出来。

每个人在我们称之为社会的这幅总图画中，都构成一种或明或暗的色调。在这两者之间（个人是社会总貌的各个组成部分）存在着有机的统一。也许色调的每一点细微差别都有其自己的特殊意义，但从长远来看，人的面貌是作为其自己的一种类型而出现的……如果我们仔细考察社会主义社会的面貌，匀称美的魅力使我们眼花缭乱并开始给我们以人类臻于完美的感觉；而如果我们企图对资本主义社会进行同样考察时，我们很快就被剥削人的悲剧所压倒……这是一场残酷搏斗的悲剧和智力受到毒害的悲剧，它总是带着颂扬剥削并为其涂脂抹粉的目的而升级，以便永远能骗得一切从事生产的个人为其卖命……

在资本主义制度占优势的阶级社会中，个人存在中有一种矛盾的关系，即一切个人存在的实现都是以牺牲其他人为代价的。每当资本家的利润增加时，工人的工资就减少；每当工人的工资提高时，资本家的盈利就减少。

资本家利润的每次上升都削减了其他人的收益。每当新工人们受雇于某家工厂，那里老工人工资水平就遭到威胁；无论何时，一个人的重要性上升，其他人的重要性便下降。

由于联合和剥削同时并存，资本主义社会存在着冲突。阶级制度建立在一小撮个人进行剥削劳动的基础上，由此在个人的不同需要之间产生了尖锐矛盾。由此还产生了个人与社会（在个人主义的哲学中，社会具有一种特定的理性形态）之间的矛盾，其自然结果是以我为中心以及对他人持敌意。

各种个人主义哲学发展到顶峰时导致了存在主义。这些个人主义哲学真正表现了资本主义社会的人之危机，表达了人类没有能力科学地解决这个矛盾。

每当个人感到别人对自己的敌意时，他就退身自保。但是，

他不能甘心于单独生活，因此陷入以自我为中心的恶性循环之中，最终失去了同其他人以及同自己的交往。他整个一生就变得形单影只，忧心忡忡，内心暴躁不安……如果他意识到个人与社会有着联系的现实，他本来会理解其个人主义哲学只不过是一种社会现象，产生于阶级社会有机体的心脏的一次内出血。

在社会主义社会，情况截然不同。那里的生产并不是为了获取个人的最大限度的利润，而是为了保证人们的生活和未来以及满足他们的物质和文化需要。我们在这里而不是在资本主义社会那里发现，对于改善生活以及密切协调个人存在的看法是一致的。个人生活的每次改善都同时与他人生活的一次改善相适应；每次生产增长，整体的繁荣也增加。不再有剥削，也不再有损人利己，只有为值得化费精力的人类生活进行密切而自觉的合作。社会主义社会不过是个人存在的实现，表现了他们既在社会的、也在人的层次上的生活。

第 二 节

东方和西方——它们会会合吗？^①

安瓦尔·萨达特

（1956年）将苏伊士运河收归国有的决定是人类历史上的一个转折点，预示了有着新的发展和新的历史的一个新时代的来临。

今天，或者更确切地说自从将苏伊士运河收归国有以来，无论谁阅读英国、法国或美国的报刊，还是其他西方大国的报刊，都意识到其字里行间对西方和东方这些字眼有些含糊。读者觉察

^① 摘自安瓦尔·萨达特的《阿拉伯统一的历史》（新月出版社，开罗，1957年）。本节录以《东方与西方》的题目刊载于《东方》第6期（1958年）第145~154页。关于安瓦尔·萨达特的个人经历，参见第八章关于萨达特主义。

到一些不同趋向：有时候西方害怕东方，有时又向它进行挑衅。如今通过这种不信任或者挑衅，有一个彰明较著、显而易见的事实真相，那就是在西方，一切关于了解东方以及同它交往的思想都只是在怀疑、戒备、敌意和挑衅的严酷事实下兴盛起来的。

至于我，使用西方和东方这两个词不按人们今天通常在使用它们时的那种意义——就像称呼划分世界的两大集团那样——东方指俄国及其盟国，西方指美国及其盟国。相反，我在使用这些词时恢复它们的原意，以便同时代和历史保持一致。同我对东西方的解释最接近的是殖民主义诗人基普林在其著名的诗中的说法：“东方是东方，西方是西方，两者决不会会合。”

一旦我们试图明确标出东方和西方之间的界线——这些界线很明确，足以让我们根据符合历史和现实的分析研究来对各国进行分类——就会遇到很多困难。

例如，上述界线起源于地理原因，还是它们只是文明的一个事实——在这样一种意义上，这种或那种文明的特征根据文明的历史、永恒特性和各民族共同起源来看，体现了真正的界线，就像一方面我们把什么东西置于东方的名义下，而另一方面又将什么东西置于西方的名义下的事例那样。

或许确定界线取决于种族，以致我们可以说种族是具体因素，某些种族基本上构成西方，而其他种族则基本上构成东方？

如果坚持地理原因的说法，我们就要像19世纪的学者所说的那样，重申西方和东方之间的分界线大体沿着一条由北往南触及地中海东海岸的界线——位于这条线以东的国家构成东方，而以西的国家则构成西方——那么我们真的要犯严重错误了。这样，实际上埃及、巴勒斯坦、利比亚、突尼斯、阿尔及利亚和摩洛哥都会被列入西方，尽管古代的历史和文明纽带是把它们同东方联系在一起。对于涉及纯粹为东方各民族的一切风俗习惯，情况同样如此：东方各民族会感到，跟它们避之惟恐不及的西方同化

是不可能的。

对于澳大利亚和新西兰，也可能铸成同样的错误。尽管它们的历史、文明和风俗习惯并不使它们同东方结合在一起，在精神上 and 根据自然爱好，它们也都同东方离得不能再远，但按照上述界线划分，它们都构成了东方的一部分。我们不应该再把民族当作一种判断标准，因为中国在一个中华民族内就团结了无数的民族，而美国和俄国也是如此。

因此，留给我们唯一可靠的衡量标准就是文明。它被解释为共同精神并在风俗习惯方面打下烙印，从而使我们有了赖以区分东方和西方的根本依据。因此，我们可以将其文明和历史属于东方的那类人定为东方，类似的定义同样适用于西方。

这样，我们将避免犯一些错误：根据地图，突尼斯、阿尔及利亚和摩洛哥构成西方的一部分，但实际上它们因其文明和历史而同东方结合在一起。同样的推理反过来也适用于澳大利亚和新西兰。根据地图，他们位于东方的中心，但实际上它们按照文明和历史却属于西方……正如我已经说过和目前世界形势所证实的：我们在从事一场战斗，它不仅关系到埃及，而且在许多世纪前就在东方和西方之间开始了；这场战斗的命运肯定要由苏伊士运河的国有化来确定。正因为如此，我们看到从今日之声明发表以来，西方的报刊和政府陷入酷似集体性歇斯底里的惊恐不安之中，西方大国竟然调集它们的舰队，武装它们的军队，并向全世界声称它们正在为战争行动作准备，从而煽动自由世界的舆论。西方报刊不再能掩盖真相：它在向东方进行挑衅的同时，又声称它害怕东方。它为西方的命运伤心流泪，因为不再能使东方蒙受屈辱。

西方对于东方的看法出自两个来源：要么是不信任，这不可避免地导致对东方的阴谋，采取种种防备措施和不断进行准备；要么是挑衅，目的在于使东方蒙受耻辱，无以施展其抱负。在这

两种情况下，西方所指望的都是为西方社会及其子孙的发财致富而获得东方的丰富资源，以及压制一切进步、教育和力量，以便使这个东方处于软弱和无知的状态，并在西方保护国的主宰下保持不发达的状态。

我们怎样才能确定苏伊士运河国有化在这场斗争的进展中所起的作用呢？那是我们现在将要加以考察的。

斗争的事实真相

让我们回到我刚才所说的西方对于东方的看法上来。这场斗争实际上是什么呢？

为了揭示这一真相，我们必须把苏伊士战争期间来自西方的所有迹象当作历史事件来看待。我们将深入研究这场斗争的事实真相，因为这场斗争在某种程度上同样真实，标志着东方受西方控制这一悲剧的结束。

以下出现的征兆具有特殊重要意义：法国总理一时大意，宣布穆斯林应当信任法国的帮助，因为它会照顾伊斯兰教和穆斯林的共同利益。负责的英国人却没有在这上面浪费他们的时间。

不过，西方的报刊还是比较坦率地宣告：这是一场以伊斯兰教和阿拉伯人为一方、西方和基督教徒为另一方的斗争。某些报刊甚至宣布：穆斯林的东方想要消灭基督教的西方。在这里，在这预先策划的混淆中，正是问题的核心所在。

今天，在苏伊士运河战争中同西方对抗的东方，从中国一直延伸到大西洋。中国拥有6亿人口，不同岗位的中国人都在起来无所畏惧地面对西方……在印度，3.8亿人也在起来无所畏惧地面对西方……

因此，问题不是穆斯林东方的问题；它是一个受骗的东方、一个被西方吸吮其血液并实行殖民统治的东方的问题。东方希望

为自己报仇雪耻，但不是用西方的战争和侵占方式。它所希望的只是：自由自在和独立自主地生活，每一个国家将决定其自己的命运，为了其子孙后代的利益而开发自己土地上的财富，尊重其他国家的独立，不论它们是东方国家还是西方国家。

这样，埃及就能够得到15亿人的支援。他们分布在生活的各个岗位，具有不同宗教信仰和受过不同教育，但统统在同样的决心和同样的信念下团结一致。

按照西方的宣传，伊斯兰的东方在谋求毁灭基督教的西方。这种宣传扰乱视听且明目张胆地违背事实。然而，它是一个历史时期结束和另一个历史时期开始之前，注定要在东方和西方之间延续下去的这场斗争的一个征兆。因为如果苏伊士运河的冲突牵涉到印度和西方的话，那么我们会从西方报刊的声音中，同样听到什么印度教的东方正在谋求毁灭基督教的西方的言论。如果苏伊士运河的冲突涉及缅甸和西方的话，那么我们会从西方报刊的声音中，同样听到什么佛教的东方正在谋求毁灭基督教的西方的言论。

最后，我想要说的是：东西方的斗争就像东方的文明和西方的图谋一样现实，一样古老。只要东方地层深处和膏腴之地上资源充足，宝藏丰富，物产丰饶，这场斗争就会延续下去；只要西方坚持其目前对东方的看法，而这些看法都建立在一无是处和不公正的、同尘世的和神的原则截然相反的原则基础上，这场斗争就会继续下去。

这些错误的原则是什么？它们怎么能发展到和呈现为如此重要，足以通过苏伊士运河的事件来威胁人类的安全并激起对一切公正、真实和宽容的事物的反感？在这些充满敌意和仇恨的表演中，西方是怎样谋求让一味规劝友爱与和平的那些宗教卷入进来的？那是我们现在将要加以考察的。

错误的原则

西方在东方看到的只是密密麻麻的、千百万食不果腹、衣不蔽体和愚昧无知的人民，认为根据人道的原则、基督教教义和欧洲的文明，它有责任充当他们的监护人角色！

在这方面，西方再一次违背事实真相，违背历史并违背人的价值标准。西方真的拥有传播基督教教义的特权吗？西方有权以抵触其基本原则的方式来解释它，在以人类子孙间的仇恨与倾轧为基础的殖民冒险中来谋取它的支持吗？不！那是我们不能接受的事情。我们在东方，我们熟悉基督教及其一些原则：基督教徒是和我们一样的人，我们的土地是该教的摇篮，正是从我们的土地上，新的先知预言宣布了征服非基督教的欧洲！

我们的信仰以及我们的法律差异并没有妨碍我们东方承认基督教，妨碍我们尊重它，并把它从西方附加于它的一切中区别出来。佛教徒、印度教徒、穆斯林、儒教信徒、东方的基督教徒和科普特基督教徒比西方或者它所自诩的更了解基督教。

西方在发表有关基督教的幼稚可笑的言论中，忘掉了在它看来是衣不蔽体、食不果腹的千百万东方人过去就懂得了文明、宗教和智慧，而当时欧洲却仍然在无知的黑暗中徘徊，在巫术和神话的影响下过日子。东方这个基督教的摇篮知道它是根据信义和博爱这两条原则创建的。这些原则在西方所称的基督教中出现了吗？

东方这个基督教的摇篮知道，其教义的基础不是让人们分离，而是促使他们永远互相友爱。于是，如果一个黑种人或者黄种人走近一位基督教徒，请他为自己治病，该基督教徒将像对待白人一样，给以精心治疗。西方果真像我们东方人那样理解基督教吗？

没有！因为西方沉迷在唯物质利益是重之中，而后者贯穿西方的所有原则并使基督教的字面意义和精神实质蒙受羞辱。创造白

人神话及其优越于“有色人种”神话的正是西方；屠杀无辜者、侵占权利以决定他们国家命运的正是西方；把海盗行径称为勇敢的也正是西方。对他们来说，对人进行剥夺和征服是既定的权利。

以上就是东西方之间发生冲突的基本点。对于我们东方人来说，宗教是精神上的庇护所。我们的灵魂在那里摆脱尘世间的烦恼，找到安息。另一方面，西方却在其统治计划中谋取宗教的支持。

就我们东方人而言，基督教有关于仁慈的一般训谕，这在原则上同我们所信奉的宗教与信仰并没有什么不同，因为他们都教导友爱、兄弟情谊与和平。另一方面，西方人却认为它们自己是基督教特许的卫士，认为非基督教徒是文盲、巫师和野蛮人。

就因为这样，西方走上了歧途，基督教及其原则同这个罪恶世界的行径搀杂在一起，忘记了东方是基督教的摇篮和一切宗教的发源地（萨达特把苏伊士运河战争说成是东西方力量的遭遇战，并再次提到某些欧洲人要求保卫西方文明）。

但是，欧洲和美国为之如此担惊受怕的西方文明及其传统只是生存在东方的废墟上，而且如果没有吸吮东方的血液，就不会繁荣滋长。那是令人惊讶的事实真相。

今天，西方文明并不是像科学和理论所理解的这个词那样的一种文明，它只是一种生活方式，而文明和生活方式之间是有着巨大差别的。其实，文明首先是以其理想和精神原则为特点的，而物质的习俗只居第二位。因此我们看到，文明同外观表现无关，它首先是建立在精神上的。

另一方面，生活方式却同理想或精神原则无关。在个人或群体的生活中，它显示的只是纯粹物质的和易于做作的一付面孔，好像生活本身就如同机器运行或揿动按钮那样机械。无视人类生活根本本质的生活方式毫无价值可言。

因此，文明是由人类的最高价值标准来确定，并将永远如此，而生活方式则从物质进步角度说明人的价值观念。根据这个论点和我们在自己周围所看到的一切，我们能意识到在文明和生活方式之间存在的差距，能认识所谓的西方文明就是西方的生活方式。而且依我看，东西方之间还存在另一个冲突：西方自称有权强迫人们接受其目前的生活方式；它声称新的教义的基础就是要使东方人民只接受这种西方“文明”明确规定和限制的某些范例。例如，西方向某个东方民族介绍民主制度时，就不是西方那样的同样形式。西方人满足于把用来确保西方权力和统治的制度强加于（东方）人民，最后冠以民主的名称，把它称为现代西方文明的成果。

当西方向一个在殖民主义统治下的东方国家传入现代科学时，这种知识并不是按自然发展阶段传播的。因为西方的文明观是：东方只应掌握西方科学的外壳，知识的保护和使用的是专门保留给白人的。

此后，许多国家人民——殖民主义的受害者——迄今为止一直在吃苦头，并且无力发展。因为他们既无医学，也无几何学，而按照西方关于文明的理论，这些技术是专门保留给白人——上帝的选民的。正因为施展这种手法，西方确保了其统治地位。关于这种状态的一个最近事例是：英国邀请东西方各国的军事使团到英国去，1950年有些埃及军官组成了这样的使团的一部分。他们一回来，就讲述他们及其他东方国家的代表团如何被排斥参加最重要的会议，因为这些会议讨论专属英国和欧洲人听取的军事秘密……这些事例说明西方理解的文明——更确切地说是生活方式——究竟是怎么一回事。

东方的文明观迥然不同。东方感到自豪的是人类所知的最伟大的文明是在其土地上培育的：中国文明发掘了智慧和知识；法老文明以其在科学和艺术上的辉煌历史成就，曾经并且继续令世界

惊讶不已；印度文明自古以来就探测到精神的和物质的奥秘，并且向人类呈献了其光辉遗产将永垂不朽的哲学和科学。

因此，东方把文明看作是建立在精神的而不是在物质的价值之上的。我们确信中国的、埃及的或印度的文明创造了伦理学和文学艺术，致力于光宗耀祖，理顺了个人互相之间的关系以及个人同社会或政府的关系——中国文明一方面在权力和权力运用的理论上，另一方面在关于臣民及其必不可少的温文尔雅的本质，仍然是无与伦比的。

然而，人的价值准则的确立并不是这些文明的唯一成果。科学、艺术、数学和建筑学仍然是这些文明的优越性数千年来经久不衰的证明。东方把文明设想成为了所有人的利益而盛行共处的大厦，因此以其文明而自豪并认为其文明优于西方的生活方式。

当东方甩掉殖民主义残余和西方的控制时，对东方来说，一切事物都看得一清二楚了。它现在希望弥补损失的时间。它感到有一种要文明的强烈愿望，这一文明是其生命的一部分并且像一团火那样完全吸引了它。渗透于东方各地的这一文明燃起的火焰是扑灭不了的。

西方发现自己——随同它靠剑、靠火、靠海盗行径和靠暴力所建立的“文明”——面对着拥有纯洁和真正文明的人民，面对着将过上体面生活并从西方“文明”控制下解救出自己的精神力量的人民。

在真正的文明战胜虚假的文明之前——换言之，在最高的价值准则取代卑劣的暴力方式之前，这场斗争将继续下去。

第 三 节

阿拉伯人和本世纪的文明^①

穆罕默德·瓦赫比

穆罕默德·瓦赫比是黎巴嫩人，他的关于阿拉伯理性和哲学问题的著述既具有批判性又客观。在其第一本著作《阿拉伯文明的危机》（大众知识出版社，贝鲁特，1956年）中，瓦赫比力主在阿拉伯社会内部进行一场更为根本的革命，把现代文明吸收到阿拉伯社会的各个方面来，而不是仅仅致力于取得独立。在以后一部著作里，他详细论述了保守与革命倾向之间的冲突，并强调了中东的一个基本问题：是存在一种文明，还是中东应分为西方和东方两种文明？是否像埃及的安瓦尔·萨达特（参见前一节）和东方的其他许多人所说，第一种文明是物质第一主义的，而后者是精神第一性的？还是只有一种文明，但具有文化上的多面性？瓦赫比声称只有一种文明——全人类所归属的当代文明。（土耳其思想家阿卜杜拉·塞伏德特博士在本世纪初提出过类似的思想。他说：“如果说到文明，那么只有一种，它就在西方。因为人们要么在文明之中，要么在文明之外。除了变得文明以外，没有其他办法。”阿卜杜拉·塞伏德特的思想对阿塔图克产生了深远的影响，并且在阿塔图克的改革中显示出来。）

今天，在阿拉伯东方有两股对立的思潮。实际上，自从西方文明在本地区占压倒优势以来，就出现了两种主要倾向：一种是保守性质的，另一种则是革命的。第一种倾向是反对西方文明的旗手，它抵制这种文明。它的支持者们（保守派）相信：这种文

^① 摘自穆罕默德·瓦赫比的《阿拉伯主义和人道主义》（曼沙拉特·韦达特，贝鲁特，1958年）第13~20页。

明纯粹是物质第一主义的，物质的东西就是它所看重的一切，它是受其影响的民族所犯下的侵略行为之源；另一方面，东方在本质上是精神上的，无论如何不可放弃其精神性。

为了证明这一极端的论点是有理的，有人甚至说这种西方文明之中带有一切战争的病菌。在他们看来，这是其极端物质第一主义的证明……他们还坚持认为，这种文明通过殖民主义的途径来到我们中间，它使殖民主义具体化并为之服务，因而我们必须抵制和避免它。他们断言，它在很大程度上就是犹太复国主义的所作所为，因犹太复国主义渗透其网络并操纵它。因此，我们必须谨防其罪恶行为和腐败堕落行径。显然，这些论点是谬误的，没有逻辑上的联系。

第二种倾向的支持者们（即革命派）对这种文明佩服得五体投地。他们发出呼吁，主张全盘接受它。尽管他们对西方文明的仰慕免不了使他们表示对唯精神论的大失所望以及对唯物质利益是重的盲目爱慕，但由于他们信奉西方的物质第一主义和东方的精神性，从而影响了他们的态度。在这两种极端的、排他的和对立的倾向之间，还有另外一种所谓的中间倾向，这就引起了比较。这种倾向的支持者们认为，恰当的做法是，仅仅采纳西方文明的一部分——即指对进步来说必不可少的科学，其余则弃之如敝屣，尤其是在道德方面。这种理论的基础也是相信，西方文明是物质第一主义的，而东方则是精神性的。

于是，如果我们考察这三种倾向的支持者的思想，我们就会注意到，他们一致肯定西方的物质第一主义和东方思想的精神性。坦率地说，我不明白这样的“意见一致”是怎样达到的以及它建立在什么逻辑基础上。难道是因为西方文明的物质性成就硕果累累（虽则它们只不过是精神力量的表现）？而且，如果不是密切联系以支配和利用自然为唯一目的的所有绝对价值准则，而是宁愿逃避自然以隐匿于一个多愁善感、想入非非的贫瘠世界

中，那么什么才是精神性的呢？真正文明的人的举止行为是那么热爱真理和热忱履行责任，而且还是那么深深地尊重他人的自由！而对此东方的道德和精神性是怎样描述的呢？

这些理论没有哪种是正确的，因为它们都建立在错误的基础上。如今在东方没有精神性，人们应当寻找精神性的地方正是在西方，精神性是一切事物发展演变的主要原因。

虽然这三种观念没有丝毫价值，但其中有一种应该把它称作是危险的，就是称为“中间派”的那一种。它表面上不偏不倚，实质上却是虚伪的。比另外两种更有危害的是，它在思想上施加有害的影响。因为尽管它建立在一个根本矛盾的基础上，但它的调和折中却更能令人信服。其实在西方文明中，没有哪门知识的产生或发展不是建立在道德基础上的。希望采用科学的发展而摈弃其基础，这将是胡闹。这证明这种文明是不可分割的一个整体，其不同分支由同一种精神哺育，而肢解它将导致丧失其所有价值和用处。这样一种想法实际上只能被认为是懦怯和软弱。它出于在发现真理方面的无能，从而导致畏首畏尾和犹豫不决。

其实，我们是否同一个或者另外一个阵营结盟无关紧要。不管我们做什么，事物的进程将不会改变。事实上，由于现代生活的不断接触和交通工具的多种多样，西方文明所施加的影响卓有成效，且是自发的。但是，还有另外一个无可置疑的重要事实：我们从这一影响中不仅得不到益处，而且它如果继续同对于这种文明的精神所抱有的错误观念联系在一起的话，那大有危及阿拉伯思想之势。实际上如果我们坚持这一观念，那么从这一影响中绝对得不到益处；相反，我们将蒙受其严重的不良后果。

因此，如果我们希望在关于我们自己正在接受的事物的本质上，使自己尽量处于不引人注意的地位，那么，我们就是在孤立自己和把自己关进今天以我们错误观念与见解圈起的圈子内去，自取灭亡。

对我们具有头等重要意义的是，修正我们所树立起来的关于西方文明的观念，然后使我们自己确信：有必要自愿且公开地全盘接受这种文明，它实际上是本世纪全世界的文明。对于渴望享受人生和不愿意拘泥于已经结束的过去的人民来说，除了全盘接受和吸收它以外，不存在其他的选择。

不过，“西方文明”这个说法有些言过其实，因而有必要来考察其含意并规定其范畴。这种说法似乎表明这一文明为西方独特的文明，但实际上它是全人类的文明。

其实，当今时代的特征之一就是不能允许几种单独的文明存在，因为人类的处境同以往已大不一样。在过去，一种文明出现，然后在政治事件的影响下，或者由于另一种文明的出现及其与之接触，它便解体或消失了。有时，碰巧有不同文明存在于世界上相距遥远的地区中。但是，如今人类的生活不再是过去那样的生活了。

人类已有天翻地覆的变化。各民族曾经过着彼此间不相往来的生活，犹如在密封了口的花瓶中那样，如今它们却过着同样的集体生活。这是各种形式的通讯发展以及它们传递异常迅速的结果。这些通讯系统促进了思想和新闻的传播。地理边界以及距离遥远都不再起任何作用，因而全人类就像在一栋屋子里的一家人那样生活着。由于这方面的发展，人类被赋予一个独一无二的使命，即举着只能是独一无二的文明的火炬。要这种文明不成为人类精神在时间的推移中所产生的东西之综合体，这是很困难的。其实，它不能忘记过去，连一部分也不能，因为过去是通往今天的道路。今天，全体人民不就在这种带有各自标记的共同努力中进行合作吗？同样，这种文明不能固定在全部或部分的过去上面，发展规律是不容许这样做的。

当前的文明是全人类的文明。虽然欧洲人在其创造中起了相当大的作用并给它打上了他们的印记，但那并不意味着它就能被

认为基本上是欧洲的。

实际上，这种文明只是各方面汇合的结果。它形成于历史上的文明及其成果的大熔炉之中，这些成果就是人类精神在其发展、演变以及进步所要求的改善的过程中作出的基本贡献。

举起现代文明的火炬，是今天各自根据其能力来参与扩展这一文明的所有民族的使命。如今不再有可能区分一个民族的使命同另一个民族的使命。这个使命肩负着责任，而每一个民族都担负其中的一部分。一个民族的价值是根据它承担责任的重要性以及执行的成效来衡量的，还根据这些责任对共同利益的重要性来衡量的。当我们考虑这种文明的精神时，我们注意到它代表了人类本身最高程度的文明。在其各种因素中，我们必须注意科学精神，包含其所指的一切聪明才智、涉及面广泛的文化成果以及对知识持之以恒而没有偏见的探索。

这一科学精神使工业得以发展，并且改变了人类生活的条件。它出类拔萃还由于一种社会精神，这包括合作运动的增长发展以及有助于社会生活发展与进步的大量实践活动的出现。最后，它出类拔萃是因为国际舆论的存在，这在如今的政治生活中是股强大的力量。

然而，当我们更为仔细地考察所有这些因素时，我们能看出它们都渊源于一个源头——自由。自由实际上是一切工作——不论是科学方面还是社会方面的工作——的灵魂。这就是为什么民族解放运动的表现是这种文明在政治领域中的最重要成果的原因所在。

至于依然存在的那些殖民主义侵略倾向，它们并不重要，而且仅仅残存于一小撮政客中。这些政客就如事实所证明的那样，并不代表其人民的意志。

自由确应被视为当今文明的灵魂，这是事实。它证明我们处在人类发展的顶峰，因为自由是人的本质。文明使人得以发现这

一点，并使人紧紧地投身于自由中去，但并非在前进道路上不会遇到许多障碍。正因为如此，我们可以说，每个民族的命运取决于它在完成这一文明服务的使命中所采用的方法。

第 四 节

阿拉伯思想危机的原因^①

伊沙克·穆萨·胡赛尼

伊沙克·穆萨·胡赛尼博士是居住在开罗的巴勒斯坦人。他是《穆斯林兄弟会：现代伊斯兰最伟大的运动》（生活出版社，贝鲁特，1956年）一书的作者，原书最初以阿文出版（贝鲁特出版社，贝鲁特，1952年）。他论述了阿拉伯世界面临的较广泛的文化问题。下面是摘自该书的节录。

在起源和本质上，这种危机是思想中的一种危机，一切不时出现的其他危机都是由它引起的。这种危机的表现有五个方面。

首先是捉摸不定。我们没有把握我们在走向何方，就像早上离家外出者却不清楚他打算干什么。他看到面前有许多条通道，便一头冲进其中的一条，但不知道他将走到何处才结束。他也许有所得，也许一无所获；这可能不费时日，也可能很费时日；他也许找到他想要的东西，也许两手空空。换句话说，我们居住在街道无名称、房子无门牌号码的城市中。如果我们有先见之明，我们本来可以把我们的城市规划得有条有理，以便在我们离家外出之前，就能够确定我们所要寻找的街道及目的地。由于人们普遍相信命运，相信天地万物一切皆井然有序，相信我们所有的来来去

^① 摘自伊沙克·穆萨·胡赛尼的《阿拉伯思想中的危机》（贝鲁特出版社，贝鲁特，1954年）第15~24页。（一篇评论文章发表在《中东杂志》第13期1959年冬季，第97~98页。）

全由命运注定，也许这导致了我們完全依赖真主并缺乏消除捉摸不定状况的计划工作。一位诗人表达了这种感情，他说：“当你的财产已经分定，却企图谋求别的财富，这是犯罪，将导致身败名裂。”另一位诗人写道：“我们的命运预先注定，勤勉与懒散皆全然无用；挖空思想发财纯粹是发疯，因为即使是胎儿的命运也预先注定。”然而，我无需强调穆斯林思想家们从这种信仰中已汲取了真正的教益。他们把它同对真主的真正顺从区别出来，捍卫真主免受不公正的指责，因而常常引用这位诗人的话：“他被捆住，抛入大海，但被告知：‘不要搞湿’！”

第二个现象是即兴而发。哪里有捉摸不定和缺乏计划性，哪里就总是有即兴而发。我们的文学把修辞学的意义定为符合情况需要而运用的词语。有个阿拉伯谚语说道，“在合适的场合说合适的话”；另一个谚语说：“最出色的演讲是即兴演讲。”但经常发生的事是，我们往往面临自己毫无准备的情况。我们如此近地观察生活问题，结果反而看得模糊不清。当这些问题突然冒出时，我们临时想出的解决办法往往是错误的。

这种思想危机的第三个表现是缺乏理性，即缺乏建立在研究和深思熟虑基础上的符合逻辑的正确思维。有思想的人一直没有有效地参加我们的现代社会建设，也没有得到这样做的机会。我们没有包括在各自专业领域工作的学者在内的机构。我们没有这样的作者：他们调查研究我们的各种问题，记录下他们的意见并把他们的知识传给后继者，以便使各行各业都养成一种好学的传统。我们没有像经济学、社会学、农学等这样领域的专业书籍。如果我们不得不做一些研究的话，我们就借鉴、引用和炫耀大体上是国外作者所撰写的东西。我们不举行需要专家和学者的知识来探讨和争论各种问题的讨论会。我们没有详尽阐述和支持各种思想的知识界。我们全神贯注于政治并抽掉了它的所有真正内容，以致如今的政治学只是在玩弄一些字眼。真正的政治思想包

括经济、社会、工业及其他问题，但还没有充分加以研究。

这种危机的第四个表现是缺乏勇气、思想自由和自我批评。我们的集体责任感尚未强烈到足以导致我们为了真主和祖国而无私地表明真相。我们中间喜欢思考的人成了可疑分子。如果他偏离常规，就要被指责为虚伪或者没有信仰。因此，在我们内部，思想自由被禁锢，它折磨着我们的良心，而危机却一代比一代更加严重。当我们出访西方时，别人享受的现代生活成了我们羡慕的东西。这种现代生活在其精神和物质方面都不是从天上掉下来的，它也并非突然演变出来，而是由于学者和思想家的参与才成为可能的。在这一背景下，我想促请人们注意费边社的工作，费边社于1883年在英国创立，它为建立我们现在在英国和西方其他地方目睹的民主准备了条件。该社的活动完全合乎理性。它逐个地处理社会问题，并在其连续发表的小册子中，开导民众，使各种政府摆脱偏见。它的研究建立在思想自由、纯科学和专门化的基础上，最终目的是服务于社会。该社的成员拒绝参政，因为他们的目的不是上台执政，而是为良好的政府奠定科学基础，并提供合理的意见来支持政府。他们担心如果参政的话，便不能专心致志于他们已为之耗费无数精力的初衷。

第五个表现是我们念念不忘过去和尊敬（近似崇拜）古老的法律，老是反复念着这一含糊不清的巫术咒语：“我们只能以过去的疗法治疗现在的毛病。”这实际上意味着我们必须回复到在沙漠和洞穴中去生活，骑着骆驼，穿着我们宽松下垂的传统大袍，用烧灼术医治疾病，听任流行病大批杀死我们，满足于念诵咒语，容忍大地资源长埋地下。

不可否认，阿拉伯历史经历过国力强盛、版图辽阔、智力超群以及关心能对人类作出伟大贡献的实验知识的时期。阿拉伯人也许有理由对这一传统感到自豪。但是，这一切都是昨日黄花。无论懊悔、消极的奉承还是模仿都不能使它复生。只有两桩事能

做到这样：一是探索智力超群和物质繁荣的真正原因，以便在建设现代化社会中能从中得益并通过回忆光荣历史来振奋我们正在日益下降的士气。各民族都具有一些特性，比如说，他们能够接受取自自己茎干的嫁接枝。

第二个必要条件必然是我们有把古代和现代联系起来的决心。关于现代性，我们目前是一无所有，所以无论在哪里发现它，我们都必须毫不犹豫地采用它。认为现代开始于古代结束之处是错误的。古代与现代之间存在一个巨大鸿沟，不管我们人力、物力多么雄厚，都不能驾桥跨越。因此，我们必须从文明民族达到的阶段起步。这就需要对总的现代文明所采取的态度，与我们如今所采取的或至少是我们当中一些人所希望采取的态度有所不同。现代文明及其实验科学、工业、基于统计资料的研究、对个人在社会中价值的态度、对现代行政管理方法的运用和社会公正——这种文明是能够沟通我们过去与现在的唯一桥梁。

以上就是我们今天经历的思想危机的表现。毫无疑问，确实还存在其他和类似的表现，而我自己的处理办法自然也太笼统。我现在必须转到某些具体事例上来。我将列举三个基本问题：

(1)尚未具体化的国家形式；(2)我们动乱的物质生活；(3)我们的包含着许多缺陷的道德或精神生活。

国体

伯特兰·罗素在阐述有关政府及其对人民思想形成的影响时写道：“给我一支装备精良的军队，由权力机关给予支持，提供比大多数人所能获得的更高薪俸和更多的食物，那么保证在30年内，我将使大多数公民相信：二加二等于三，水在达到沸点时结冰和水在结冰时达到沸点，或者其他可能对国家有用的荒谬观念。”

实际上，不管体制如何离奇古怪，国家总是能够以它所想要

采取的任何方法来左右人民的。有个出于经验之谈的谚语说：“人民信奉其国王的宗教。”然而，阿拉伯人对于应当由哪一种国体行使权力，仍有分歧。有三种意见对立的思想流派：第一派要求建立根据宗教法规取得其权力的宗教国家；第二派要求建立根据各个教派的愿望取得其权力的教派国家；第三派要求建立根据公众利益取得权力的世俗国家，而这种权力转过来关注人民的发展并使全体公民在权利和义务上一律平等。这最后一种国家是东方和西方大多数民族在经受严酷考验和痛苦的灾难后所选择的国体。

在我们这个地区，人们对世俗国家这个词一直有一种误解，以为它指的是一个从事损害宗教的非宗教国家。那是一个错误的概念。从语言学上和历史上讲，这个词都意指一个现代国家，它追求两个目标：（1）个人之间的绝对公正和完全平等，不论其信仰如何；（2）公民立法，它建立在关于社会物质和精神问题的现代知识之发现的基础上，并逐渐发展以适合各国的变化情况。这两个目标远非否定宗教或反对宗教教义，它们实际上渊源于所有宗教都倡导的崇高理想。宗教与国家分离以及宗教与社会分离两者之间存在着不同。宗教同社会不能分开，就和灵魂同身体不能分开一样。宗教以其自己的方式处理精神生活，而社会、政治和经济科学按照它们各种各样和不断发展的方法来处置物质生活。经过长期的联合之后，心理和生理医学终于分道扬镳了。这是因为生命对于人来说，比任何其他东西都更具有价值。为了维持生命，人类不得不牺牲其宗教方面的某种虚夸。但是，有一些人仍然生活在这两门医学尚未分离开来的时代，因而面临严重的危险。

因此，把宗教的和世俗的治理办法联系在一起，将导致竞争倾向、权力分配的差异以及教派与阶级冲突，牺牲国家本身。在整个历史进程中，我们观察到世俗的和宗教的权力无论何时结合

在一起，一方就会受损，另一方也吃亏。因此，在经历了长期的经验教训之后，世界上大多数国家的人们逐渐一致认为，两种权力机关应当分离开来，以便各自能沿着其自然进程发展，各自能为双方和全人类的利益发展。

这里我必须提一下，一直被不公正地指责为停滞不前的伊斯兰教，通过像类推、个人诠释、一致意见和公众利益这样的教义，为世俗和宗教事务的这一发展准备了条件。如果不是这样，伊斯兰教在早期阶段就决不会在物质上和精神上对人类文明作出如此巨大的贡献。在衰微时期以及在某种程度上甚至在今天，穆斯林堵塞了所有这些通向进步的途径，原因是生怕它们带来的后果。但是，这种压制在其效果上比思想解放更为糟糕。确实如此，人们只要考察今日伊斯兰世界的大部分地区，并把它同过去或者同现代世界其他地区的普遍状况进行比较，便能看出这一事实真相。

此外，世俗法规为大多数伊斯兰国家所采用。尽管在不同国家中，反对的强烈程度不同，但现代法官还是能够使世俗法规和伊斯法律调和结合起来。我想在这里引用一位受人尊敬的现代法官——海牙国际法院法官阿布德·拉赫曼·巴达维——说过的话。他在1922年为独立的埃及起草宪法的一个委员会讲话时说道：“鉴于少数民族往往记住有着受迫害记录的过去，而事实上生活在特权主义制度下的人口占多数的民族和少数民族都受到同样的迫害。我们不希望或者不打算让历史在我们现代制度下重演。宗教差别甚至在我们这里，正在开始逐渐消失，要不了多久，它们就会从我们的社会关系中完全消失。因此，我们千万不可让这一幽灵在我们身上蒙上阴影。我确实极为担心这个问题，尤其是在这样一个时代：宗教差别已经减小，不论宗教信仰如何，共同利益因素已成为人与人在社会中结合在一起的环节。我希望看到这么一天，那时我们的一切活动，甚至结婚、离婚等事

情都在一个组织有秩序的公民生活制度下统一起来。我们要一种完全是民族主义的政策，它并不注重宗教和教派，但始终为民族的利益服务。”

现在来看看在教派制度下生活的一些阿拉伯国家，我们发现那里怨声载道。如果我的猜测是正确的话，那么这样一种制度必然行将消亡，因为各派离心离德和心怀异志，削弱了国家的结构……

现在正是阿拉伯人必须考虑三件事情的时候。其一，建设性的民族主义建立在公民间完全公正的基础上，努力用一切办法，尤其是通过立法来团结他们。缺乏公正引起不满，从而最终让敌人冲垮我们的生活。其二，建设性的民族主义不可避免地需要采纳现代文明的各种方式。后者已找到能科学地解决国家的各种经济、社会和政治问题的办法。我们必须采纳、懂得和运用这些解决问题的办法。其三，由于各种交通运输工具现代化的发展，适应世界文明的问题已成为当务之急。这种适应要求统一、合作以及摒弃一切要求分离和个别行动的力量。如果这在国际上是必要的话，那么在国内战线以及在组成一个国家的各种团体中，就更是如此。

第十章

阿拉伯统一及意识形态

第一节

大叙利亚与阿拉伯统一^①

阿拉伯中东统一的问题早在1941年就已存在了。这一年，安东尼·艾登宣布英国政府将支持阿拉伯国家间更紧密的联系。此后不久，1942年，伊拉克的努里·赛义德发表了一份蓝皮书，建议在联接叙利亚、黎巴嫩、巴勒斯坦和外约旦至伊拉克的肥沃新月地带实行联邦制联合。作为反应，约旦人提出了在约旦君主制度下的大叙利亚的主张。这一统一计划使得沙特阿拉伯王朝不悦，因为它不愿看到其对手、哈希米王朝的约旦和伊拉克加强势力。叙利亚和黎巴嫩则拒绝了这个建议，因为作为独立的民主共和政体，它们不可能统一于一种有绝对权力的君主制度之下。叙利亚的回答是以一本书的形式作出的。这本书料想是由一批叙利亚知识分子执笔（《叙利亚人和阿拉伯人对大叙利亚计划的看法》，大马士革，1947年），并显然出自政府。与此同时，埃及政府1944年向阿拉伯总会议提交了一份它自己的统一计划——一个松散的组织，7个参加国各保持自己的独立和政治制度。随后，阿

^① 摘自《约旦白皮书：关于叙利亚自然统一的民族文件》（安曼，民族出版社，1947年）第75~77、104~108页。

拉伯国家联盟于1945年3月22日成立。总之，政治上的分歧从一开始就成为统一的主要障碍。关于统一的争论仍在持续着，主要是作为对君主制度下大叙利亚思想的一种反应（见下一节中阿卜杜拉国王的讲话和信函）。这里的摘录表明，即使在还未获得独立之前，君主国和共和国之间就存在着紧张关系。

阿卜杜拉亲王殿下 告叙利亚人民及阿拉伯世界书

从亚喀巴湾到地中海和幼发拉底河、在城乡居住的所有叙利亚人民：

人人都开始知道，阿拉伯人在他们伟大的起义中^①没有和平民间分化离间，或者企图夺取权力，但他们是坚信自己有权过自由生活、拥护正义、自由和国家主权的战士。他们武装奋起保卫阿拉伯主义和伊斯兰教，他们的领袖确定他们的家园的疆界南起阿拉伯半岛，北至叙利亚和伊拉克。这是他们的起义和他们的民族所追求的目标。在这当中，他们表明了他们自己对光荣传统的信念和对盟国，尤其是大不列颠对他们许下的诺言的信任，因为盟国和大不列颠保证支持他们的要求，尊重他们的愿望和保障他们的独立。

大战结束了，阿拉伯人的权力有了他们英勇烈士鲜血的保证。

同盟国的军事和政治领袖们充分认识到阿拉伯人的起义对大战结局的重要性。他们大为赞扬阿拉伯领导人，因此，伊拉克、汉志、内志和也门都获得了独立。

只有叙利亚的国土仍然四分五裂，叙利亚渴望重新统一在他们天然的疆界内，一块由民族、地理和历史统一起来，由幼发拉底河、阿西河和约旦河水灌溉的土地上。如果说相互冲突的外国

^① 发生于1916年。

利益导致了它统一的支离破碎，那么国际公正的原则，天赋的生活权利以及对阿拉伯人、尤其是对叙利亚人所作的诺言都是对防止这一块土地、这一个家族分崩离析起作用的因素。

叙利亚人民！

既然对阿拉伯统一的号召现在已变得明确了，对这一神圣的号召必不可少的是我们要依据自上次战争以来民族的明确意愿和人民切身的、自然和合法的利益公开鼓吹叙利亚各地区统一的必要性。

今天，我们试图通过政治途径，对盟国的诺言中所包含的某种希望和我们以往的努力以及我们目前在叙利亚南部的权威地位的信任来捍卫由1920年3月8日叙利亚全国大会决议所表达的你们的愿望。这一决议连同麦克马洪互通信件一道，寄希望于对哈希米家族的信心。

阿拉伯叙利亚民族的宪章和它对全面统一的号召一直是我们的宪章和口号，虽然情况使得我们在大叙利亚的某个地区耽误了一些时间。今天，我们在以往和将来对实现同叙利亚其余部分联合的民族意愿的诺言支持下按照一部新的民主宪法而行动。我们坚信我们国家的权利和我们民族的支持，我们在这当中利用我们过去的历史、我们以往的斗争和我们的牺牲。我们不忘记盟国的友谊和大不列颠在支持阿拉伯事业中所起的杰出作用。我们也感谢自由法国的代表以其特有的宽宏大量在去年结束法国对叙利亚和黎巴嫩的托管并像英国和其他国家政府所保证的那样宣布它们的主权独立。

叙利亚人民！

我们的姊妹国家埃及响应了伟大的阿拉伯起义所阐明的原则。埃及总理已要求召开一次将试图消除障碍、易于恢复友好关

系的正式的阿拉伯会议。我们应当感谢埃及的这一姿态。我们呼吁伊拉克也响应埃及的这个邀请。我们自己对此表示欢迎。我们希望这个会议将支持建立一个统一的叙利亚的宪章，以便大叙利亚能和泛阿拉伯统一一道占有它合适的地位。

同时，我们呼吁公共舆论的领袖们（原文阿拉伯语，字面意思是有约束和释放力的人）为实现叙利亚全部统一的这一计划而团结起来，让他们在一个叙利亚人的专门会议上辩论此问题。我们欢迎会议在他们选择的任何时候在我们这里的首都召开。或让所有阶级、派别、领袖和学者们仔细考虑这一计划的寓意，并予以支持。

真相是一清二楚的。现在是作出认真努力的时候了。未来正召唤着阿拉伯人去恢复过去的荣耀，实现统一。真主辅佑那些自助的人，而我们信奉真主。

1943年4月8日 安曼

对阿拉伯统一的讨论（1943年亚历山大会议）和阿拉伯联盟宪章（1944年开罗会议）中所出现的大叙利亚计划

在（亚历山大会议）关于阿拉伯统一的讨论中，再次审议了大叙利亚的问题。叙利亚和约旦两国代表团一致同意叙利亚自然统一的必要性，但这一国家的政体仍未定。约旦根据1920年3月8日的决议表示坚持原来的君主立宪制计划。这项决议是大叙利亚的代表制定的，叙利亚各地区都认为他们当时共同的民族宪章。叙利亚的任何地区都无权单方面加以废除。

然而叙利亚代表对叙利亚北部新近的事态发展、共和政体的出现以及在大叙利亚推行共和制的愿望表示赞许。约旦的观点是，这一问题唯一自然和合法的解决方式是在叙利亚各地区举行

自由的公民投票，听从国民的全面意愿。

后来提到独立的叙利亚地区各政府间实行联邦的可能性。此联邦将由一个专门的宪章来产生，拥有它自己的政务会议而不打乱地区政府的政体。打算召开一次叙利亚各地区政府的专门会议，以使这个问题能够自然地、在法律范畴内得到解决。但是这一点没有实现，联合和联邦的问题都被毫无理由地束之高阁，悬而不决，尽管这样的耽搁有害于这个阿拉伯国家的民族利益。

为了澄清事实，我们要同时引述北叙利亚代表关于叙利亚自然统一的观点以及埃及和伊拉克代表发表的其他意见。这些讲话证明，加强阿拉伯联盟中两国或更多国家间的关系决不是如流言蜚语所说的是对联盟宪章的违背，实际上是对宪章本身目标的肯定。以下是记录在案的北叙利亚代表H·E·塞阿德劳·贾伯利的即席发言：

叙利亚的分裂违反了叙利亚自身的政治和地理状况。它是某些公开和秘密的，并强加于人民的外国协定和利益的结果。

叙利亚人像一切真诚的阿拉伯人一样，渴望统一，尤其是在这目睹一些小国逐渐消亡的时代。

叙利亚问题是叙利亚、黎巴嫩、巴勒斯坦和外约旦这四个地区所关心的事情。

不管这一统一的实质和形式如何，都存在着有助于在这些地区实现统一的一些基本要素。这一统一是我们以往所追求的、即使千难万阻也要无条件地去奋力实现的目标。然而20年后，每个国家都已习惯于自己特有的生活方式和特性。这一形势发展使得有必要改变我们的策略。我们现在必须努力去相互让步和劝说。我们坚决主张以大马士革为首都，以共和制为基础的统一，但是让老百姓来选择统一的确切形式。

包括许多基督教徒和穆斯林在内的黎巴嫩的居民们，尤其是在战后归入黎巴嫩地区的人渴望无条件加入叙利亚。

我们由此而渴望建立大叙利亚，消除由于武力、外国利益以及政治倾轧所强加于我们的分裂。我们要以从叙利亚割裂出去的国家所选择的任何手段来达到这一目标。我们不否认有许多障碍需要加以克服。我们和黎巴嫩之间这种合作计划在实现联合和叙利亚不公正的分裂结束之前可以作为怎样处理从母体国割裂出去的地区事务的范例。的确，这一分裂阻碍了叙利亚的发展，剥夺了它合法的地位。虽然我们希望通过这一统一能通过平心静气地说服和相互谅解而实现，但我们要重申保持大马士革为首都以及叙利亚共和国及其一切共和制机构的必要性。

约旦代表的意见

会议主席（埃及）：叙利亚和约旦的统一将采取什么形式？

阿布·胡达帕夏（约旦代表）：这一统一的形式将由大多数人的意见来决定。

主席：你自己是什么观点？

阿布·胡达帕夏：我认为它应该是君主政体。

主席：但叙利亚是一个共和国。

阿布·胡达帕夏：共和体制可以被君主政体所替代。我这样说是因为我知道许多叙利亚人更喜欢君主政体。我还相信现在的叙利亚领导人是真正的爱国主义者，他们不会允许共和制对君主制的这个问题妨碍他们国家的繁荣兴旺。如果他们发现这符合他们国家的利益，我确信他们会改变他们的政体。

在对阿拉伯联盟宪章第9条的辩论中所讨论的叙利亚统一或实行联邦的可能性。

以下是原文：

“第9条 希望加强在本宪章内彼此间的共同联系和 合作的阿拉伯联盟成员国为达到此目的应缔结任何他们愿意缔结的协议。联盟的一个成员国与任何其他国家之间的条约和协定无论是过去或将来的都不应认为对其他成员国有约束力。”

阿卜杜·哈米德·巴达维帕夏：“我想强调，两个或两个以上成员国之间的更密切的关系决不会被看作是违背此宪章的。实际上，此种关系只会使宪章本身的基本目标更为突出。”

阿卜杜·拉赫曼·阿扎姆帕夏：“我认为这一条款的拟定没有消极意义，我认为这一条是为了强调成员国有权缔结任何他们希望缔结的超出本宪章范围的协定。”

伊拉克政府的态度和保留

负责拟议中的阿拉伯联盟宪章小组委员会主席阁下，
亲爱的先生，

我荣幸地通知阁下，由于一项修改补充拟议中的阿拉伯联盟宪章的动议造成推迟签署阿拉伯会议筹备委员会政治小组委员会会议记录，联盟的某些国家还没有向他们本国政府请示。因此，为了消除任何可能的误解和相应地通报我国政府，我想向阁下陈述伊拉克政府关于下列条文必须澄清的意见：

1. 第12条 联盟国家不得集体或单个地干预伊拉克与联盟内外任何一个或多个国家间发生的任何种类的争执，但应伊拉克和其他一国或多国要求的不在此限。

2. 第14条 本条文赋予联盟以在联盟国家之间建立比宪章所规定的更为广泛的合作的权利，如果这些国家同意这样做的话。很明显，这一授权实际上是对目前联盟国家所享有的权利的一种

确认。因此，条文必须清楚载明，如果有些联盟国家决定加强彼此间的合作，联盟的其他任何国家不得以任何理由加以反对。

3. 第15条 联盟中任何一个国家的公民都有权选择他们自己的政体。由于第15条没有把这一原则阐述清楚，因而有必要说明伊拉克不可能放弃已为整个文明世界所采纳的一项原则。

阁下如能来函告知收到此信，俾使我能在3月15日之前通知我政府，我将十分感谢。

伊拉克代表

塔辛·阿斯卡利部长（签字）

第 二 节

伊斯兰教、阿拉伯主义以及 约旦国王阿卜杜拉的统一计划^①

约旦国王阿卜杜拉

统一或建立大叙利亚的运动是在外约旦1946年从英国统治下获得独立、宣布统治者（埃米尔）为国王的宣告看来有保证后才重新兴起的。实际上，约旦哈希米王国的称号直到1948年才被授予，到1949年才在国际上得到承认。从一开始，在位的国王阿卜杜拉伯就遭到埃及、特别是他的死敌——耶路撒冷前法典说明官哈吉·阿明·侯赛尼的追随者们——的反对，后者得到埃及、沙特阿拉伯和叙利亚的支持，他们都反对约旦扩张。由于丧失了经济基础（1948~1949年它增加了巴勒斯坦东部），约旦谋求扩大自己的影响——可能是通过与叙利亚的合并。阿卜杜拉国王因此而重新提出大叙利亚的主张。他把约旦视为叙利亚的一部分，把统一说

^① 摘自约旦国民大会常务秘书处的《〈大叙利亚或叙利亚自然统一：永恒的民族真理〉——对〈叙利亚和阿拉伯人对大叙利亚计划的看法〉一书的回答（拒绝）》（大马士革，1948年）第61~65页（国王的讲话）、第36~38页（致哈桑·班纳的信）。

成是保障民族安全的一个必要的措施。他为自己有权利成为大叙利亚君主的主张辩解，认为这是他的王室对阿拉伯事业作出贡献的自然结果。有意思的是，尽管他的运动具有泛伊斯兰和泛阿拉伯的目标，穆斯林兄弟会领袖哈桑·班纳还是反对约旦君主制度下的大叙利亚主张的。

对这些事态发展背景的一些见解，可以在费利浦·格雷夫斯所编、G·胡瑞翻译的《外约旦国王阿卜杜拉回忆录》（乔纳森·凯普出版社，伦敦；哲学丛书出版社，纽约，1950年）中找到。

第一篇摘录是阿卜杜拉国王1947年9月19日在安曼伊斯兰文化学院落成开学仪式上的讲话。第二篇摘录是对哈桑·班纳要求阿卜杜拉国王停止他的建立大叙利亚的号召的答复。（关于班纳的观点，见第四章第十二节）

阿卜杜拉国王的讲话

我很高兴地宣布伊斯兰文化学院落成开学。这所学院建立在民族和伊斯兰教的基础之上，它的宗旨是传播真知和信仰。我也赞赏地注意到各位发言者所表达的感情。我最大的夙愿是看到我所热爱的人民为正义的事业而奋斗，努力做到有建设性，要求统一而不是分裂。我希望并祈求我们的宗教和教育机构能继续传播这一讯息，去造就充满朝气的阿拉伯一代新人。他们具有所有的美德和理想，这使得他们成为世界的主人，有资格接受真主的灵光和关于公正、自由和人类尊严的天启。

然而，关于有些发言者就伊斯兰教和阿拉伯主义所谈到的以及上星期举行的我们的国民大会关于统一的决议，我想对两天前从大马士革广播的叙利亚总统的讲话作一番评论。他在讲话中对这个忠诚守信的叙利亚阿拉伯国度发表了毫无根据的谰言。让我首先说，愿真主宽恕他！在这个学院区内向伊斯兰教和阿拉伯主

义表示敬意的同时，我向所有叙利亚家园的叙利亚民族致以最美好的祝愿。向在我们可爱的家园北部地区的叙利亚总统致意问候。我祈祷真主辅佑我耐心容忍、宽恕和不计前嫌。但是我们必须继续为我们的民族权利而奋斗，努力使激烈反对我们的人看到真理。叙利亚总统不以为使民族永久分裂、加剧兄弟间的敌意是不合适的，而我们所能做的只是尊重民族的自由和统一的意志。既不强迫它作出决定，也不怀疑它的判断。正因为如此，我要求举行叙利亚国民的公民投票，以便就其实行统一或联邦作出共同决定。没有一个正直的人可能会因发表这样一种看法而责备我们，也没有一个正直的人，如果出于诚意，会想象般地看出这个方针中有任何理由引起大惊小怪，或宣布它有害于阿拉伯的问题或阿拉伯队伍的团结。但是我认为对这样一个问题的支吾搪塞是很糟糕，很危险的。尤其是我们的呼吁是真诚地为了国家的共同利益，始终是诚挚的、兄弟般的，从没有违背民族的宪章和一致通过的民族决议。我们的民族决不应放弃实现统一或联邦的自然权利，不管对其民族宪章有何种谎言和指责，例如由犹太复国主义和帝国主义所授意散布的谎言和指责。事实真相是，本民族不顾犹太复国主义和帝国主义，也无视分裂我们家园的企图已拟订了这一宪章。而且，在本民族以将保证联合国宪章所规定的民族权利的方式，把出自自己自由意志的宪章拟订出来以后，就应予以贯彻。

所以，我们的呼吁不仅仅是我们这一方意欲扩大王室权力的愿望，更确切地说，它是民族托付给我们的任务。我们感谢真主，我们的家族从没有为了自己而追逐权力，我们为我们国家和人民所进行的斗争，其价值远甚于任何王室的权力。

戴拉米在《天堂的支柱》中记录了阿里·伊本·艾比·塔利卜的一段话：“凡对世事知之愈多而克己愈少，则离真主愈远。”至于这位总统所称我最近给他的信使他不得不违反自己所作的忠

于宪法的誓言，我确无评论可作。

我们给他的信其实是请他无所拘束地来达成协议的真诚邀请。它不可能被理解为暗示着违背他在两个场合所作的誓言：一次即3月8日宣布叙利亚独立及其自然疆界，另一次即叙利亚地区共和宪法颁布的时候，总之，后者正是要求全面的统一。

然而，这位总统依然想要维持这一分裂状态。他和他的朋友们甚至到了蓄意制造同一地区阿拉伯人之间争执的地步。他歪曲阿拉伯联盟宪章，把它解释为与我国的自由统一相抵触，尽管他很清楚，联盟宪章无论是明确和暗示的都号召联盟国家之间加强密切关系和对民族愿望的支持。“叙利亚统一”之所以完全是一种民族愿望，不单单是因为自然的和民族的权利，还出于共同的地区利益的缘故。不可思议的是这位总统竟然觉得他有权利把共和制强加于我们的王国——一个偶然出现的政体——竟然认为我们无权要求进行统一的全民投票来决定民族意愿。他难道真的主张在共和政体伪装下的独裁统治？令人大惑不解的是他竟含糊其词地为这一分裂辩解，说什么在一个自由人和非自由人之间是不会有统一的，尽管他十分清楚约旦是完全独立的，与大国缔结了条约和联盟。他同样知道当今的世界形势容不得与世隔绝，知道一个每一方都保留自己权利的联盟将造成一支对有关各方都有益的统一的力量。毋庸置疑，约旦是叙利亚实体的一部分，放弃或脱离这一实体就是脱离民族宪章，屈从外来帝国主义强加的解决办法和随之产生的这个同一国度的分裂。一个为阿拉伯事业而奋斗的战士（即叙利亚总统）竟然把对叙利亚统一或建立联邦的要求看作是违反国际法和联合国宪章，这确实令人感到遗憾。这一指责不仅从民族的观点，而且从国际的观点上讲都是没有理由的，因为联合国宪章明确承认自决权利。此外，对地理、历史和民族方面的共同考虑也是国际法承认的。尽管对叙利亚地区国家的现政体和它们的独立予以应有的尊重，我们认为这一事态未必

会阻碍任何要求恢复我们实行统一或联邦的自然权利的自由呼声。这一呼吁也不可能被看作对叙利亚地区国家的一种干涉，因为在所有地区的叙利亚人民早在1920年的总宪章里已接受了叙利亚自然统一的原则。此外，叙利亚地区共和国的宪法并不承认偶然的民族分裂，并且确实规定约旦应当统一于叙利亚或与叙利亚结成联邦。宪法实际上规定任何其他行动方针就等于否认一个民族的意愿，否认其权利和利益。非叙利亚国家当然没有权力漠视在自己整个家园内的叙利亚人民的意愿或干涉他们的内部事物。捍卫独立和排除犹太复国主义的威胁不是一个民族内夸夸其谈的理由。无论怎样，约旦更接近巴勒斯坦，对巴勒斯坦的任何威胁也是对约旦的直接威胁。约旦一直是首先响应在巴勒斯坦履行责职的呼吁。实际上，我们心中最崇敬的人、阿拉伯革命之父（即汉志的侯赛因国王）就安葬在耶路撒冷的阿克萨清真寺，他永存于我们的心中，是我们对真主所立誓言的象征。

虽然叙利亚如叙利亚总统所说的不属于任何统治家族，它虽然无须感恩戴德，但它的确欠一个家族的一些情份，那就是在两次世界大战中，这个家族响应过它的呼吁。这个家族有责任反对叙利亚分裂或抛弃它的共同宪章。叙利亚在它的自然边界之内，而不仅仅是在它的一个区域内，隶属于它自身的整体，是其先烈和英雄们传下来的遗产。那些为它而战斗的人是它自己的儿女。他们的权利和义务就是民族本身的权利和义务，它的意志应保持完整而不被分裂。愿和平建立在从亚喀巴湾到地中海和幼发拉底河这一块自由和尊严的土地上。

致埃及穆斯林兄弟会总会长 哈桑·班纳谢赫阁下的复信

您好。我收到了由您的使者艾比丁先生递交的（1947年）8

月30日来信。我的答复将作为一个穆斯林兄弟对另一个兄弟的答复，既不回避事实，也不回避指责。

我们对叙利亚国家统一的要求本身已由第一次叙利亚国民大会所表达了。它也是我们新的立法议会所宣布的要求。议会的决定是我们必须接受的，我们不可能辜负我们人民的信任。某些唱反调者正竭力把他们从一个家园中分离出去，这样一种背叛将有害于他们的民族权利及其精神和物质上的幸福。任何穆斯林和阿拉伯人都不愿另一个穆斯林和阿拉伯人遭此伤害。

因此，我们有意以自由拥护的方式来完成一部共同的叙利亚宪章。我们对个人荣誉或私人利益并无所求，而纯粹是为了阿拉伯人的利益、繁荣和前途。我们提倡叙利亚地区的统一，在某种意义上将维护叙利亚人的民族利益，由他们自己的自由意志和选择来实现。

在我们最近的声明和我们致阁下的信中，叙利亚总统或许已发现了这方面的充分证明。没有理由这样敌视我们。相反地倒是那些把兄弟的与异乡人的憎恨都一概加于我们的人才最需要善言忠告。我们呼吁召开一次包括一个民族的各国人民及政府代表的预备性全国代表大会，使他们能按照他们的自由意志产生联合和联邦，这有什么可横加指责的呢？这难道就构成充足理由，把一个阿拉伯同胞当敌人了吗？他并没有强迫他们按他的吩咐行事而只是要求国家领导人开诚布公地协商，并准备遵守任何他们认为合适的决定。

这种敌意如果是一些得以欺骗了我们同道之人和在阿拉伯世界散布他们虚伪宣传的煽动不和的人所为，确实使人想起曾想使先知穆罕默德失去耐心或抛弃他的使命而未能得逞的古莱希部族的阴谋家们。使我痛心的是阁下似乎已经信了那些把要求制定一部共同民族宪章的无害呼吁歪曲为所谓“叛逆”的骗子。这些人的目标是让我们完整的家园继续支离破碎，并在这方面执行您本

人清楚的某种政策。在这方面，他们也同黎巴嫩的某些狂热分子如出一辙。他们的目标最终是要暗中破坏阿拉伯主义和伊斯兰教。同样令我感到痛心的是阁下您竟然要把叙利亚的统一与要求埃及和叙利亚统一区分开来。这个一体的祖国在它目前民族、政治和经济分裂的状态下是不能生存下去的。

如果真理不因时间地点的不同而总是真理，那我们为何不能在开诚布公的评议和在一个时运不济的阿拉伯国家的共同利益的基础上辩论这一问题呢？为何这竟有害于埃及的问题呢？我们的埃及兄弟是最关心自己国家统一的阿拉伯人。没有一个正直的埃及人会同意他的国家分裂成在北部和南部的几个政府和小国而不武装奋起保卫自己家园的统一。

我们真诚地把埃及的问题看作是我们自己的问题，我们对此的态度决不仅是宣传，我们认为这是我们的责任。至于你们反对叙利亚的统一，我们相信我们总的声明和我们致叙利亚总统的真诚的信中已有充分的驳斥。我们仅需要再加指出的是，一些地区将享有一定程度的自治的联邦或联合对你们所引证的反对意见不是真正愿意接受的。因此，我们希望穆斯林兄弟会能转到我们的观点一边来，即政府之间交换意见而不是从事目前的诽谤运动。我们相信这是最公正的解决问题的办法。我们呼吁在穆斯林中间开诚布公地评论，是奉真主之命而不是无视阿拉伯联盟。实际上，真情恰恰相反。我们保证把我们自己和我们的一切贡献给阿拉伯事业。我们被赶出我们的国家，但并没有丢脸或低三下四，万能的真主会赐予我们胜利。

第 三 节

联合和联邦的特征^①

阿卜杜·拉赫曼·巴扎兹

阿卜杜·拉赫曼·巴扎兹曾任教师和大使，1965年成为伊拉克总理。在本节摘录的书中，巴扎兹提出阿拉伯国家在政府联邦形式下的联合，认为这是对阿拉伯世界最为合适的体制。

我们的讨论已进入这个阶段，我们要扼要地提一下这两种国家形式的最为重要的特征，每一种形式无疑都有特色和长处。

在一个联合体中，社会成员之间实现了完全的和谐，一切分歧被尽可能地消除。权力集中于一个单一的机构，对所有国家事务行使权力——对重大决策、主权、和平和战争问题或那些有关内政和普通的日常问题，诸如公共卫生、文化、艺术、娱乐、市政、供给和建设。在一个统一了的国家里，一个地区不大可能——虽然不是绝无可能——退出并独立。这种政体通常适合于中小型国家，那里的独特的形式或组织是许多世纪以来作为传统继承下来的。在有些国家中，可以想象，这也许是朝着完全统一方向发展的长期演进的最后阶段。

另一方面，联邦制更适合于有着不同的地理区域和各种政治制度以及社会各阶级并不完全和谐的大国。而且，联邦主义更接近于我们时代的精神，因为它意味着专门化。换句话说，联邦国家关注与其总体结构有关的重大问题，如外交政策、国防、财政和经济。留给地区政府去处理地方或地区问题，如卫生、文化、城市规划，道路或其他在现代生活中变得日益重要的问题。当今

^① 摘自阿卜杜·拉赫曼·巴扎兹的《联邦国家与单一集权国家》（2）（知识出版社，开罗，1960年）第89~94、99~102页。

国家的职能已多样化，这种情况是19世纪的任何思想家所无法想象的。联邦制还适合于在不同的政体和多样化的社会和经济条件下生活的大的民族。它在屈从分裂和主张“完全融合和完全联合”的理想主义之间提供了一种实际可行的折衷解决办法。

这或许是第二次世界大战后在伊拉克制定民族宪章的人士的意图。他们在论述将来的阿拉伯国家政府制度时写道：“阿拉伯统一是一种由他们（阿拉伯人）的生存所要求、他们生活的意志所决定的民族需要。它是阿拉伯人的天然权利。阿拉伯民族主义把统一看作是一个民族目标，以一切可能的手段去加以实现，比如，以看来是通向这一统一的一个实际可行步骤的联邦制的手段去实现。”

阿拉伯国家的理想制度

有人现在或许会问：这两种制度中哪一种对阿拉伯国家更适合？在作出回答之前，我们首先必须给这些国家下一个定义，更确切地说，对它们现实地作一番估价。

这些国家绵亘在横跨两大洲的一块广阔的土地上，由不同气候的区域组成。有些国家在地理位置和气候上属地中海型，其他属于热带型。一些国家属于世界上最温和、最美丽的地方和风景名胜地。这个阿拉伯世界的居民在文化、经济和血统上也各不相同。亚历山大、贝鲁特和拉塔基亚这些港口城市居民的生活和萨那、利雅得、麦加或拉巴特的居民不同，而有着自己传统文化的大马士革、阿勒颇和摩苏尔的城市居民与贝都因人和居住在伊拉克南部霍尔湖一带的人大相径庭。在阿拉伯人中，有的人在世界上最著名的大学获得了学术殊荣，其他千百万人则甚至连自己的名字都不会写。

我们是否仔细考虑过这一整个家园的实际面积，以确定在这个时代适合我们的最佳政体？或许以下的地理事实可能有助于阐

明这个问题。

阿拉伯世界的面积超过400万平方英里，大于包括俄国在内的整个欧洲。联邦制的瑞士面积不到1.6万平方英里，阿拉伯世界比它大250倍。

常被称为次大陆的印度面积只有125万平方英里；就是说，阿拉伯世界为它的3倍半。实际上，整个美国面积为300万多一点平方英里，比阿拉伯国家少1/3左右。

我相信，这些数字足以使我们对阿拉伯世界广阔的版图有一个清楚的概念。因此，我们必须认真考虑为这一辽阔的幅员选择恰当的政体的问题。

从政治上讲，阿拉伯世界国家是一个十分古怪的混合体。有些国家是完全独立的，另一些是半独立的。一部分国家的地位还不如殖民地，另一部分仍然是这个或那个国家的保护国，而另一些国家至少从理论上来说是立宪国家。还有酋长国、公国等等。

因此，我们的家园面积广大，有着不同的地区、政治制度和社会标准。所有这一切都促使我们宣布，一种联邦制将是这一民族最好的政体，尽管有种种分歧，这一民族仍然具有一个单一民族的基本构成要素。

还有其他我们既不可忽视也不可过于强调的因素，例如少数民族和宗教上少数派的存在。因此，联邦制看来是最适合我们的需要，尤其是在目前。除了上述考虑之外，如果再看到，整个阿拉伯世界的完全联合需要摧毁所有的君主制，而有些国家由于它们目前的状况或由于他们的国王为他们国家所做的事而不想改变自己的状况，那么很清楚，在这样的情况下，联邦制是最切实可行的解决方法。

总原则

如果在我论述的最后部分，我试着规定一些在起草联邦宪法

时需要认真考虑的总的原则，我想是有价值的。

1. 必须强调一个阿拉伯民族。这个事实是要建立任何一个总的阿拉伯实体的基石。某些集团以强化地方和地区倾向来削弱民族主义感情的企图是我们未来实体的最大威胁。应当清楚地阐明，我们在要求建立联邦的时候并没抛弃对我们一个民族的信念，而只是选择在目前情况下适合它的政体。

2. 必须强调，选择许多种政体中的一种只是达到目的的一种手段而不是目的本身。我们真正的目的是“为最大多数的阿拉伯人实现尽可能的繁荣和幸福”。只有建立一个“总的政治实体”，使不同国家的阿拉伯人团结起来，保护他们不受一切内外侵略并谋求建立社会公平，这一繁荣和幸福才能恰当和最终地实现。在追求这些目标中，我们不能被表达方式和其他技术细节引入歧途。

3. 世界在不断进步，我们应选择一种有能力复兴和进步的政体。我们的法律和机构必须是灵活的，而且考虑到发展，防止走僵化或仓促变革的极端。仓促的变革只有那些不相信渐进和合理的进化发展的人才会如此去做。

4. 另一方面，当我们要求建立一个广泛的阿拉伯联邦时，我们的意思并不是要否认阿拉伯世界某些地区之间建立更牢固联系的可能性。

我们在这里关心的是整体而不是局部。换句话说，完全的联合在阿拉伯世界某些地区来说是一个非常自然和合理的要求。例如，约旦是叙利亚南部的一部分，是由于众所周知的目的和在众所周知的情况下被割裂开的。从严格的地理意义上讲，约旦既不具备作为一个国家，也不具备作为一个地区的组成要素，没有一个有识之士会对此事实提出疑问。事实上，许多西方作者已经对此加以肯定。同样，亚丁及其他保护领地无疑是对也门的一个自然补充，阿拉伯湾的其他公国是与之接壤的阿拉伯国家的一部

分。如果这样的地区联合起来，这将是完全天经地义的。

然而，某些阿拉伯地区与另一些有很大的区别。也门不同于内志，闪米（大叙利亚）不同于阿拉伯北非，尽管所有这些地区都是大阿拉伯家园的组成部分，互为补充并通过他们的联合组成了地理、历史、经济—商业和政治观点上的一个“完全的实体”。

此外，在某个时期，社会和政治情况可能需要在两个阿拉伯地区之间建立比联邦更为牢靠的关系。这样的情况将被看作是对总的准则本身的一种例外。

5. 我们的联邦制必须是一个“理想主义”和“现实主义”的混合体。理想主义的价值在于它有助于我们制订更高的原则（这些原则从我们作为一个单一民族而生存出发），有助于我们对生活崇高目标的观点提供依据。但是当理想主义被忽视或被过分强调时，它会使我们看不到现实，把我们渴望的好事变成一种人人都无例外地感受其结果的祸害。

进一步阐明这些思想也许是有裨益的。在我们强调阿拉伯民族中起统一作用的力量和它们的经历时，我们还不可忘记破坏统一的势力和它们的过去。在目前存在破坏统一的种种因素的情况下，试图去达到完全的联合、完全的合并将是鲁莽之举，它无异于否定某些明显的事实，任何一个有理性的人都不会这样做。

6. 以感情用事来处理我们的问题是无益的。一定程度的理性是必要的。但是我们的理性不能够突出到使我们谨小慎微或者是胆小怕事的地步。我们必须记住，多少世纪以来，我们在屈从于几个外部大国的情况下过日子：这些外国人是土耳其人、波斯人、英国人、法国人、意大利人、西班牙人和葡萄牙人。他们在不同的时期占领了我们家园的不同地方。他们硬是给我们留下一些特殊的环境，在我们中间制造了不和与分歧。

今天，在我们中间生活着少数民族和宗教上的少数派，和他们中的某些人合并是不可能的，而我们同另一些人有着民族或宗

教的纽带相联。我们必须经过一些时间才能向他们证明我们的诚意，巩固我们自身的力量。进化是政治的绝对必要的条件。

因此，尽管联邦对我们中的一些人似乎是最后和最终的解答，但在另一些人看来，它只是在我们前进中向前迈出的合理的一步。

第 四 节

对阿拉伯统一的一个看法^①

纳比赫·阿明·法利斯

纳比赫·阿明·法利斯(1906~1972)1937~1942年曾是普林斯顿大学阿拉伯文手稿管理员。1942~1945年担任美国战争情报局阿拉伯科科长。后回到黎巴嫩，担任贝鲁特美国大学阿拉伯史教授。他写了十多部有关阿拉伯文化和历史的各个方面的著作，其中包括《活着的阿拉伯人》(大众知识出版社，贝鲁特，1947年)、《阿拉伯人的观点》(贝鲁特泰卜出版社，贝鲁特，1953年)。他在这些关于阿拉伯民族主义的历史、政治和文化基础的著作中的细致论证使得他在阿拉伯统一运动中取得了主导地位。

在下列节录中，法利斯描述了阿拉伯民族主义运动的背景，并根据其历史提出了联邦是实现阿拉伯统一的最好方式。

阿拉伯统一是阿拉伯杰出人物梦寐以求的夙愿。他们一直以热情和信念为之奋斗，力争要予以实现。但是这一追求遇到了许多障碍，其中一些障碍是帝国主义者所为，而另一些障碍据信是阿拉伯人自身以及他们的社会、经济和政治情况造成的，另有一

^① 摘自纳比赫·阿明·法利斯的《阿拉伯研究》(大众知识出版社，贝鲁特，1957年)第104~111页。

些则是所有这些因素结合起来造成的。

阿拉伯民族主义的起源有着深刻的历史根源。民族主义本身作为一种有效的力量出现于欧麦尔哈里发统治时期。在某种程度上出现于伍麦叶哈里发统治时期，特别是试图调和阿拉伯和伊斯兰思想的“欧麦尔·伊本·阿卜杜·阿齐兹的改良”之前的时期。由于这些改良，重点转到了伊斯兰教，阿拉伯人在处理国家事务中不再占上风，伊斯兰教和非阿拉伯人士开始影响行政。以后，伊斯兰思想支配了哈里发统治区的事务并为君主和苏丹们所利用，以宗教的名义达到实行统治的目的。如果不是由于这一宗教因素，阿拉伯人本来就不致于如同他们在大多数情况下那样，在布韦希人、塞尔柱克人、马木路克人以及最后在四个世纪的土耳其霸权统治中默不作声了。

事实上，不管阿拉伯民族主义的古老起源以及它在各个时期以社会、政治和思想的形形色色的形态出现，它一直到1908年奥斯曼宪法的颁布以及以统一和进步会社为代表的欧亚运动的出现和活跃之后才具体化。因此，在很大程度上，阿拉伯思想是对企图使奥斯曼帝国内的所有民族都“土耳其化”的都兰主义的一种反应。在较小的程度上，阿拉伯思想试图强调民族主义的因素和不支持伊斯兰联盟拥护者们所阐述的伊斯兰思想。各种秘密团体扶植了阿拉伯精神，号召一种能够恢复阿拉伯人的荣耀和阿拉伯人反对哈里发统治职位的权利的复兴，这种职位被土耳其人侵占了。不过，某些秘密团体以及相当多为阿拉伯事业奋斗的人甚至在当时不认真考虑包括阿拉伯人和土耳其人在内的二元土耳其国家的思想。

第一次世界大战爆发，伟大的阿拉伯人起义开始。这次起义不具备成功的必要先决条件，没有得到强大而自觉的阿拉伯舆论的支持和拥护。它是软弱的，并且由于阿拉伯人家族的作对、帝国主义的阴谋和自身民众基础的薄弱而很快变得更加无力。然而在

当今阿拉伯民族主义的历史中，它之所以仍然是伟大的阿拉伯起义，并不是因为它获得成功，而是由于它是一种象征。它是以阿拉伯统一为目标对哈里发的第一次起义。在反抗中，麦加的贵族，这些阿拉伯先知的后裔，为了阿拉伯民族主义而武装奋起反对外来的哈里发。

在这个阿拉伯运动还没来得及去实现自由和统一、或甚至成长壮大和组织起肥沃新月地区的国家的时候，它遭受了打击，失去了一批它最得力的支持者，他们被土耳其人处决。后来，它面临着帝国主义国家在战后的解决办法中所制造的对立，支持阿拉伯运动的国家由此分裂成人为的国家和公国。这一分裂理所当然地导致出现一些旨在反对从帝国主义下获得解放的地区性运动。泛阿拉伯运动由此降为狭隘的地区思想，谋求统一的观点烟消云散。帝国主义分子把阿拉伯国家相互完全隔绝开来，制造人为的边界、实体和政府。各阿拉伯地区此后在政治上被孤立，经济和文化生活五花八门。在各地区，都出现一个统治阶级，其利益在于维护这一地区主义和独立，以继续保持它的权力和影响。这些统治阶级不管是有意还是无意都培植了地区意识。这一趋势得到加强和支持是由于有人关心要保持阿拉伯国家的分裂状态，另外一些人一本正经地相信，这样的地区主义实际上是现实的，真实地反映了每个地区及其居民的历史性质。于是，使阿拉伯世界“巴尔干化”的进程便在阿拉伯联盟宪章中完成并完善了。

但是最优秀的人士依然忠诚于阿拉伯统一的理想，把此看作不单是实现一个梦想、而且是应付骚乱的阿拉伯局势、使阿拉伯人自由地对历史作出贡献并使他们在文明的发展中占有一席之地的最佳方法。尽管目前在统一道路上的障碍比本世纪初更加难以克服，他们仍持有这种忠诚。当时，统一的理想尽管看不透，但至少是广泛的。今天，它已不再广泛并且除了对付帝国主义者和以色列外，还必须对付盘据在每一个阿拉伯政治实体中的有关方

面：王国、共和国、酋长国等等。这些障碍使得泛阿拉伯统一的实现成为遥遥无期的指望，除了暴力或联邦之外别无出路。如果国际形势有利的话，一个阿拉伯国家或许能起类似普鲁士在锻成日耳曼统一中所起过的作用。但是一个由暴力锻成的统一同样可以被暴力所解除。而这也许会造成可能使阿拉伯问题回到100年前状况的后果。

如果阿拉伯人希望克服在通向统一道路上的大部分实际困难，他们如今可以走的唯一道路便是联邦式的联合。最终，联邦或许证明是统一的最好方式。

为了获得一种尽可能成功的联邦，我们必须考虑到目前阿拉伯的情况及其种种弊病，必须牢记并强化对统一或联邦十分重要的、根本的文化和经济影响。

阿拉伯世界由亚洲和非洲的两组土地组成。亚洲的阿拉伯土地分成三个主要地区：底格里斯河和幼发拉底河流域、自然状态的叙利亚和阿拉伯半岛。非洲的阿拉伯土地分为两个主要地区：尼罗河流域和马格里布国家。所有这些地区组成天然的地理和经济单位。在这些地区普遍的社会状况十分相似。它们的历史遗产在很大程度上是共同的。因此，如果我们主张每一个在这些土地上的地区实行政治上的联合以补充它们在地理、经济和历史上的统一并非是不合理的。此后，一个联邦式的联合可能从这些较小的单位中产生，一个阿拉伯合众国可能出现。

关于这些较小的政治单位，我要作以下建议：

1. 肥沃新月地区 这将包括第一和第二个地区，即底格里斯河和幼发拉底河流域（包括科威特），加上自然状态的叙利亚。把它们结合在一起的地理、经济和历史上的联系加上它们几乎相同的社会和文化水准，使这样一种划分成为必要。这个单位将包括伊拉克、叙利亚、约旦和获得解放后的巴勒斯坦。黎巴嫩不宜包括在内，其理由下面再述。

2.阿拉伯半岛 这将包括沙特阿拉伯、也门和那些被遗忘的酋长国，如巴林、卡塔尔、特鲁西尔海岸酋长国（今日的阿拉伯联合酋长国）、马斯喀特和阿曼苏丹国。亚丁保护地和英国直辖殖民地亚丁（南也门）。

3.尼罗河流域 这将包括埃及、苏丹和利比亚，利比亚仅是一面为埃及西部沙漠，另一面为突尼斯的延伸。但是目前情况的需要迫使我们在目前的政治体制基础上来对待这一区域。

4.马格里布 这将包括摩洛哥、阿尔及利亚和突尼斯。

阿拉伯世界处于重大事件的门端。几世纪之久的帝国主义的统治已开始衰落，而由独立所产生的责任有许许多多并且事关重大。阿拉伯人只有在政治和经济上联合起来，才能应付现代世界发展的挑战。

在结束我的论据之前，我要转到黎巴嫩来，转到我希望在目前不将它包括在统一之内的理由上来。

我这样做并不是因为黎巴嫩在为阿拉伯事业的奋斗中动作迟缓。确实，自现代阿拉伯开始觉醒以来，黎巴嫩一直站在为阿拉伯主义而斗争的國家的最前列，它对阿拉伯文诗歌、文学、科学以及阿拉伯精神复兴的贡献是重大的。黎巴嫩在地理、经济和文化上是阿拉伯主义的核心。当民族意识在阿拉伯人中牢固地被建立起来时，我们将发现黎巴嫩是阿拉伯结构的基石。因此，不可把黎巴嫩出于其自身自由意志而不想接受的任何解决方法强加于它。

1946年7月9日，我公开提倡创建一个阿拉伯合众国。10年后的今天，我认为，如果阿拉伯世界已经联合起来，它所遭受的挫折本来不会发生。有了联邦，灾难才会止熄。一个阿拉伯合众国是朝着实现阿拉伯统一的理想的方式。阿拉伯的统一一直是并且依然是阿拉伯人最终的希望。

第五节

阿拉伯世界的领导人看阿拉伯 世界的意识形态问题^①

所有阿拉伯领导人都不时地发表关于意识形态的谈话声明。有的是说给国内听的，有些是意欲强调或驳斥一个特定的观点，坦率陈述并与别人观点交锋的意识形态立场是罕见的。1963年3月在开罗举行的统一对话为窥视阿拉伯领导人的实际信仰提供了一个极为难得的机会。讨论在4月份伊拉克代表团参加会谈后继续进行，最后结果是1963年4月17日发表的一份三方宣言。

参加会谈的包括阿拉伯世界的一些领导人和主要的理论家，如埃及总统纳赛尔；复兴党创始人、哲学家米歇尔·阿弗莱克和萨拉赫丁·比塔尔；叙利亚革命委员会主席鲁艾伊·阿塔西将军；当时任计划部长、后成为亲纳赛尔的叙利亚阿拉伯民族主义运动领导人的哈尼·辛迪；当时任伊拉克驻开罗大使、后任总理的阿拉伯民族主义的著名作家的阿卜杜·拉赫曼·巴扎兹；埃及总统委员会的几名成员；值得注意的是阿里·萨布里总理、阿密尔元帅和卡麦尔·里法特上校；还有其他政界人士。讨论委员会成员轮流参加，变动很大。

讨论原秘密举行，但几个月以后，当复兴党人镇压在叙利亚和伊拉克的纳赛尔主义分子时，埃及政府将会谈记录首先发表在《金字塔报》上，后来又发表在一本专册上《关于统一的讨论的会议记录》（民族印刷发行出版社，开罗，1963年）。会议记录的英文选译刊登在《1963年阿拉伯政治文件》（斯利姆出版社，

^① 摘自瓦利德·哈利迪和尤素福·伊比希编的《1963年阿拉伯政治文件》（斯利姆出版社，贝鲁特，1964年）第120~123、136~138、143~145、147~156页。原文中名字的拼法有改动，经获准而转载。

贝鲁特，1964年）上。关于复兴党对话的观点，见利埃德·陶哈的《统一会谈实录》（斗争出版社，贝鲁特，1963年）。关于根据统一会谈记录对阿拉伯外交政策的长篇分析，见马尔科姆·H·克尔的《阿拉伯冷战，1958~1964年：一份对政见思想的研究》（牛津大学出版社，伦敦，1965年）。

阿弗莱克：……您说的自由，是否指民主或解放？

纳赛尔：据我们的理解和它在（埃及）国民宪章中的意思，自由意味着一个自由的国家和一个自由的公民。宪章对此作了十分详尽和完全明确的说明。社会主义也意味着富足与公正，宪章对这两个词也作了充分的解释。统一是一个人心所向的、历史性和现实的意志，宪章用了整整一章来讲种种符合宪法的统一形式。社会主义道路已经清楚表明，从国内贸易开始，经过农业、私人和公有部门到人民支配生产资料而结束。所有的国家活动在宪章里都有充分的规定。

阿弗莱克：阿拉伯民族主义运动的口号是统一、解放和社会主义。这里，自由的意思是解放。

纳赛尔：当然了。因为我们要把自己从封建主义和资本主义的统治下解放出来。

阿弗莱克：不完全是。这里的解放意指摆脱帝国主义。

纳赛尔：当革命在1952年爆发时，我们有6条著名的原则：摧毁封建主义、剥削和资本统治，建立一支强大的军队、社会公平和恰当的民主生活。我们从第一天起就开始贯彻这些原则。去年，我们颁布了我们的宪章，其中包含了对所有这些原则的详细系统的阐述。个人的自由在宪章里意指什么？我们主张这个自由需要给人民以完全的自由和不给人民的敌人以自由。为了支持这种自由，我们谈到自我批评以及新闻出版和一切民众团体的自由。我们把选票和面包联系起来，换句话说，社会主义是自由的

先决条件。我们还提倡民主，社会主义和自由是相互依存的。那么，复兴党是怎样给民主下定义的？

阿弗莱克：事实上，我认为您并不缺少一个民主和社会主义的定义。但是我观察到有些时候社会主义代替了民主。

纳赛尔：你看过宪章吗？

阿弗莱克：看过。

纳赛尔：那么似乎你只看了一行就跳过下一行。它根本不是您所想象的。我们的革命是第一个要求社会民主的，意思是，没有社会的民主，政治上的（民主）是不可想象的。这个事实把我们引向社会主义，引向社会主义作为真正的民主先决条件的必然性。不然的话，民主就会成为资本主义和封建主义的专政。这就是统称为资产阶级民主的东西。但是从来没有社会主义代替民主的提法。我说过的是，为了避免剥削，社会主义对民主来说是必要的……

我们摆脱了封建主义和资本主义，并且所有的外国企业都国有化了。在这方面，我们充当了如今管辖埃及的劳动人民的先锋队。我们实行统治不是为了一个阶级，而是为了工人、农民和知识分子的联盟，实际上是为了全体劳动人民的利益。这样，我们的政策不是你所想象的政策。例如资本主义国家法国或许实行国有化，但这仅是为了资本主义统治的利益。而在这里，是劳动人民管辖着国家，它的任务是消除阶级差别。在公有部门，我们已经实行了民主。规定在公司的管理委员会中，工人代表要占一定的比例。目前，这个比例是，委员会7个成员中有2个是工人。我们打算增加这个比例，直到仅有1个成员是任命的。

我们于是开始面临所有社会主义国家永恒的主题：官僚主义。这是与社会主义并同而来的。我们已经提出了一个解决方法：管理委员会中的工人协会和利润分享。例如，当工人们得到利润的25%时，他们在委员会中的代表也许会反对委员会购置一

辆非必需的汽车，因为这可能直接影响利润。这实际上在有些公司已经发生了。

还有，我们在工厂内已组织了工会和社会主义者协会。如发现任何缺陷，该工会将向总工会报告，总工会有责任向劳工部长报告。社会主义者协会同样将报告上一级委员会。这样，人民的财富将不会被滥用。这个过程是完全民主的，因此，生产提高了，工人现在感到他是自己的主人，拥有着工厂。

萨布里：工人们现在比旧时的工厂主更加热爱他们工厂的机器。

纳赛尔：接下来补充社会主义体制的一点是确定工资。我们的法律规定最高工资是5000镑——顺便说说，不是最大限度的收入。因此，剩余的全部是利润。我们还为工人规定了最低的工资。过去一天是15皮阿斯特，现在是25皮阿斯特。我们还确定了加班工资和工厂内的社会关系。现在，某些工人得到很多的工资。我们还规定了奖金。所有这一切总计起来就意味着如今人人都与生产有份。我们的经验与南斯拉夫的实际不一样。我们研究了南斯拉夫的试验以及苏联的、中国的和印度的做法。我们还邀请某些社会主义经济专家，和他们一起讨论问题。最近一位是在这里两个星期的巴黎大学计划（学）教授皮特海姆。俄国人、南斯拉夫人、印度人和阿尔及利亚人经常征求他的意见。巴格达迪、萨布里和我与他会了面，他告诉我们他在各处所看到的情况。例如，皮特海姆的观点是，我们的试验是独特的，也非常先进。

看来您（指阿弗莱克）对我们试验的印象是很肤浅的。你们当中有人昨天说我们的试验“可以称为”社会主义的。根本不是那样。它事实上就是社会主义的，是建立在摧毁了封建主义和资本主义的同盟、并把所有的权力给了劳动人民的一场革命之上的。它还彻底地改变了社会关系，以国有化结束了所有外国的剥

削。我们不满足于简单地把英国人赶出去和使我们的经济“阿拉伯化”；我们还获得了对经济的完全控制。供你参考，阿弗莱克先生，世界经济学家们的一致意见是，这样一个社会主义改造过程在10年间是难以置信的。尤其是我们仅在1956年才开始，1952年，我们还只不过是军官，除军事战略外对其他一窍不通。我们当时与传统的经济学家们的会晤只是把事情弄得更加复杂，因为他们找不到一个解决办法。然而在此以后，我们开始这个进程，我们一直老老实实、认认真真地努力去学习。请不要忘记，你们现在的口号“没有社会主义者就没有社会主义”是1961年7月社会主义法令之前我们就提出的口号。

比塔尔：社会主义是要由社会主义者来保护的，我们所想要达到的是民治。

纳赛尔：好。我们准备举行直接选举，让人民实行统治。但是我们想要知道你所说的“人民”是指什么？

阿弗莱克：当然是工人们。

纳赛尔：还有谁呢？

阿弗莱克：劳动人民，即在复兴党内的农民和工人。

纳赛尔：但是，即使你们举行选举，您是否以为民治仅仅是少数人坐在一间房间里决定事务？您错了，因为这样您将会隔绝于全体人民，作为极少数人而实行统治……除非所有的银行和保险公司都国有化，否则政治上的安定是决不可能在叙利亚实现的。不然的话，资本主义将会在叙利亚实行统治，你们的政府将是一个装装门面的外表。

阿密尔：我们认为叙利亚是由大企业来统治的。

纳赛尔：如果我们问一下自己，我们是怎样实现政治安定的，我们会很快认识到这只有通过银行来管理国家才能做到，尤其是在叙利亚。譬如说吧，它们可以贷款给哈立德·阿扎姆而不给市场上的小商。作为国家财富的银行千万不可由反动派来控制。

制，否则，你们的社会主义将毫无意义。银行以及这样的国家财富必须转到人民的手中……

我想要说的是，我们之间并没有思想意识或方法论上的分歧。除了在合并期间你主张查禁所有在叙利亚的报纸而我加以拒绝外，我不记得在合并期间有任何这样的思想上的冲突。可是，我们唯一的冲突发生在一件您当时称之为合作关系的争论问题上，您曾要求由3个叙利亚人和3个埃及人组成一个委员会来管理联合。这3位叙利亚人是比塔尔、阿弗莱克和（阿克拉姆）胡拉尼。但是叙利亚的所有其他民族主义组织怎么办呢？我坚持认为，这一点是我们的主要分歧。由于这个原因，你们都提出辞呈。我重申，辞呈不仅等于是退出政府，而且等于是对联合的一个有意识的打击。我早已声明，这一步助长了脱离（联合）。没有一个名副其实的联合主义者会提出一个集体性的辞呈和从事这种党派花招。那么，我们今后将在什么样的基础上进行合作呢？如果党派的策略成为议事日程的话，那么，我遗憾地拒绝！

比塔尔：但是我已经告诉过阁下，我们是在您自己实际上已打发我们走了一年之后才辞职的。

纳赛尔：那是看法不同的问题……

〔以下1963年4月7日下午举行的会议（一次仅有埃及和叙利亚代表团出席的会议）的摘录，讲的是纳赛尔和复兴党人之间争论的基本点（一个关于拟议中的联合的结构和政治团体作用的争论）以及纳赛尔对于由统一、自由和社会主义的口号所表达的复兴党人的哲学的批判〕

纳赛尔：我完全同意阿塔西的观点：每个国家中真正的民族统一必须先于建立一个联邦制的联合。不然的话，我们就得听任自己在一个联合体内处理无穷无尽的问题和头痛的事。此外，我

认为政治上的统一必须同时或先于结构上的联合而存在，不然的话，我们在各个国家会有各式各样对抗性的政治团体。这些团体没有这样一个政治上的统一就无法聚合在一起。政府的事情于是会成为联合体的事情。在这样的情况下，采取契约政府或联邦更好。这样一种契约政府当然是简单而且事态清楚。但是如果我们建立一个联邦，这里一个组织，叙利亚两个或两个以上组织，伊拉克两个或两个以上的组织，我们总起来就意味着有6个或7个截然对立的组织的一个大集体。每个组织将会制定自己的纲领，我们因而会遇到两个障碍：首先是地区主义。我们实在要在我们的联合中对此加以考虑，因为我们在1958年的错误之一就是试图破除地区主义，我们重复了我们实际上没有多加考虑就从你们那里接受过来的“不要地区主义”的口号。事实上，这个地区主义是存在的，并将在我们开始建立联合时感觉得到。如果我们考虑及此，那么我们能够着手解决它所产生的问题，但这需要一定程度的耐心工作。

联合中的第二个障碍或危险是党派或集团之间的倾轧或冲突以及竞争。每个党派或集团都将试图去争取尽可能多的人站到它的一边，这可能使党的官员忘却联合体的整体利益。他们会认为他们的目标就是争取对他们党派担任官职的支持。在我看来，这个问题的解决在于各地区的民族统一，其次在于联合本身。这意指两个层次上政治行动的统一。那么我们怎样去实现这种民族统一呢？要实现这种统一，必须有一个目标的统一。我认为，总的来说这是存在的。我看在大的原则问题上没有分歧而在贯彻执行的问题上将会有。因此可以说，必须有称为宪章或纲领的某种东西来体现我们关于一致同意的原则的共同观点。例如，我们指的自由是什么？或社会主义是什么？如果这些是空洞的口号，它们将导致机会主义。政党最糟糕的错误是口号。口号的贯彻常常是含含糊糊的。这种自由放任的态度会促使一小撮人、通常是那

些有着金融利益的人僭取权力。因此，在我们签署联合章程之前，我们必须起草一个宪章，其中规定我们联合的政治努力的主要原则。这是对联合的一种保障……我们说的“统一、自由和社会主义”是指什么呢？例如，统一与阿拉伯世界关系如何？萨拉勒总统（也门）给我打来一封电报，提出上个星期五来。我回复说他的到来将使我十分为难，因为我们仍然有问题需要解决。他的到来可能因此被理解为试图在联合体内部建立某种开罗—萨那轴心来对付巴格达—大马士革轴心。如果他上星期五来了，你们中的一些人显然会想到这一可能性。因此，我要求他推迟来到，直到关于联合的协议达成之后。到那时他就可以以他所喜欢的任何方式自由行动。那么，我们说的统一是什么呢？或许我们对这个问题的回答是最简单不过了。我们所说的社会主义和自由是什么意思呢？在未来的联合中，我不可能主张我们自己有11年历史的社会主义必须在11个小时里在叙利亚付诸实施。然而，众所周知，社会主义以这个那个为目标，因而必须沿着一定的路线前进。

另外，我们说的自由是什么？我们是否单纯满足于世界各地通行的定义，也就是说，无需在一个文字书就的宪章里具体规定自由的含意、如何加以实践以及谁有权享有自由？

这个完成了，其余的——我这里指的是章程方式——就容易了。当然，如果相互信任，对章程我们可以达成一致意见。这一切你是否赞同？……

佐胡尔：实际上存在着两个阶段。第一个阶段将是在叙利亚建立一个联邦主义者阵线。第二个阶段是人民团体在一个宪章和一个国内组织中合并。但是，于此同时，我们采取什么态度？换句话说，作为单独的国家，我们怎样协调我们的努力？

纳赛尔：我认为，作为国家，我们也必须开始建立一个阵线。换言之，一个共同的阵线到时会把我们这里的阵线、你们在叙利亚的以及还有在伊拉克的一个阵线联接起来……

比塔尔：阁下，鉴于我们已经把这3个国家的统一理解成意味着一种联邦制的联合，我们似乎同意，草拟联邦的政治框架是我们最简单的任务。阁下对地区主义的认识（把它看作未必是一种反阿拉伯的情绪，而是历史上长期分隔状态所遗留下来的）是正确的。依我的观点，联邦制的联合应该基于我们是一个民族和有一天我们大家将组成一个国家的事实。但在这单一国家内，我们不可不看到不同地区的存在。我重复说一遍，这种局面并不与阿拉伯民族主义相对立。世界上其他联邦制的联合已经清楚地表明这样一种体制不但是建设性的而且是有益的。我们的联邦与其他如印度、西德或意大利的联邦之间最重要的区别是，我们的是革命的，不是渐进的。如果听之任之，埃及和叙利亚会仍然分离。然而环境培育了看来使他们的合并成为必然的民族革命。任何阿拉伯革命的革命精神的证明在于它日益展示每个国家真正的阿拉伯特性……建设性的批评不可能摧毁这3个国家中任何一个的联邦主义者力量；他们之间任何政治上的联合将不过是一种形式。因而我可以这样说，当我们3月21号起程时，我们的意向是最好的。《比国王还要保皇》的文章决不证明这样一个反对我们党的运动是正当的。《金字塔报》声称我们的用意是恶毒的。很好，就让我们谈谈这个。好心和坏心正是不公开表露的和心理上的事情。而我们怎么能客观地制定计划，来处理以往这种主观的遗产呢？我们的报纸明天或许会发表一篇我们也许事先大致看过、也许没有看过并在这里引起一种对立反应的文章。让我们假设这篇文章是错误的，对此的反应应该采取建设性批评的方式。无论如何，这样的错误决不能说成是恶意或是善意的结果，除非我们经常地聚在一起，组成某种机构来处理这样的问题。拿（复兴）党来说，《金字塔报》对这事件的解释已经是错误和想入非非的。例如《费加罗报》刊登某人声明的事实并没有就此使那个声明成为真实的。我们都知道记者们是怎样的人，据说我们的文章从未

被否定过，但我说我们原先从未看过……

第六节

沙特时代

穆罕默德·哈桑宁·海卡尔

除少数专家之外，20世纪初阿卜杜·阿齐兹·阿卜杜·拉赫曼即伊本·沙特在阿拉比亚颇为壮观的崛起几乎没有引起人们的注意。伊本·沙特1880年生于利雅得。1902年他从曾把他的家族赶跑的拉希德人手中夺回了他的城镇，他很快赢得了阿拉比亚中部部落的效忠。1924年和1926年，他打败了沙里夫·侯赛因，并拿下了汉志以及麦加和麦地那这两个穆斯林圣城。1932年，沙特阿拉伯成为一个王国。统治者满足于他的征讨，与其邻国也门等媾和，也门的扎伊迪什叶派居民反对沙特人原教旨主义的罕百里教义。1936年沙特人与美国缔结了一项石油勘探协定，1938年在达兰发现石油。当时的石油产地使用费相当于年租金2.5万美元，加上每5英吨(2240磅)5美元和一些小额的贷款。第二次世界大战期间对石油的需求使沙特增加石油产量，1960年石油产量达到每天130万桶，1970年达到380万桶。1973年石油价格急剧上升后，拥有世界已探明石油储量1/4以上的沙特石油收入陡增。1980年后期，沙特每天生产石油超过900万桶，年收入超过1000亿美元。沙特人口——由500万到700万定居者和游牧民组成——人均收入达到难以置信的高峰，不仅在生活水准，而且在习惯于过简朴生活的人民的价值观和态度方面都起急剧的变化。一个以伊斯兰原教旨主义名义反对都市居民的风俗习惯的组织采取占领麦加中央清真寺的办法，表示了对这种变化的反应。

沙特阿拉伯一夜之间成了国际金融界有影响的一员和阿拉伯及穆斯林事务中一支新的强大力量。在一般穆斯林的心目中，

对穆斯林圣地的监护象征性地给了沙特以统率地位，而石油收入使他们得以用金钱来支持他们的政策。沙特人的政治哲学基础是一种从原教旨主义的罕百里教义中和从18世纪后期穆罕默德·阿卜杜·瓦哈比的瓦哈比信仰复兴者原教旨主义运动中汲取精髓的意识形态。艾哈迈德·穆罕默德·杰马尔（吉达的阿卜杜·阿齐兹国王大学伊斯兰文化教授）在《论古兰经、宗教和国家的关系》（黎巴嫩图书出版社，贝鲁特，1973年）一书中对此已详加论述。

沙特阿拉伯是一个人口稀少，军队较小的大国。这一状况使得它容易遭受其邻国和大国的攻击和贪婪野心的觊觎。因此，沙特不得不寻求美国的军事保护来支撑其防务。他们以优惠价格向美国出口大量石油，同时用钱来抑制在中东的争夺和安抚其意识形态方面的敌人，如叙利亚人和巴勒斯坦解放组织。沙特与利比亚的关系由于利比亚攻击沙特的伊斯兰教义和实践而于最近断绝。

沙特1981年石油收入可望达到1235亿美元，海外资产达到1450亿美元，大部分和美元挂钩。政府已开始实施一项需要2500亿美元投资、外加1050亿美元军费的五年发展计划。人口和技术的缺乏迫使沙特从也门、埃及、苏丹、南朝鲜、菲律宾、巴勒斯坦和其他国家雇佣大约200万外国劳力。这些工人绝大多数为穆斯林，从事种种职能。从而造成一个富裕的当地雇主和依附的外来劳工的两个层次的社会。慑于外来人口的增长，沙特开始实施一项培训计划，以便尽量多的雇佣当地人和劝导约50万的贝都因人在城市定居。然而稀疏的居住点格局和低识字率（1980年为15%）使得非雇佣更多外国人不可。沙特社会由于金钱的流入而发生比领导者所希望的来得更为迅速与深刻的变化。为抵销变化产生的影响，沙特通过经常征询宗教领袖的意见来努力保持该国的伊斯兰教特性，并试图使石油财富的分配不仅限于1.1万个亲

王、王妃和其他望族的范围。尽管自称遵守伊斯兰教戒律，沙特的政策还是引起严重的问题。虽然在伊斯兰教中移居入境是自由的，与“国籍”的概念——一种世俗的发明——是不相容的，但除了少数有专门技能的人，穆斯林们还是被严禁加入（沙特）国籍。一方面沙特在外国银行中存钱，在各种无关宏旨的工程中投入大量资金；而另一方面穆斯林世界的其余地区却为贫穷所困，这招致了各种批评。但沙特阿拉伯的稳定如今被认为是整个中东和海湾地区稳定的一个必要条件。因此，沙特政府面临着艰巨任务：保持一个内部变化——包括工业化和贝都因人定居——的和平进程，同时维护地区的稳定。

沙特阿拉伯作为一支金融和政治力量的兴起以及它所遇到的复杂问题，已受到充分的注意。穆默罕德·哈桑宁·海卡尔是纳赛尔从前亲密的同事和阿拉伯世界最知名的记者之一。以下引自他的一篇文章的摘录表明阿拉伯人对沙特卷入世界政治的一种看法。海卡尔原刊登在1977年5月23日的《光明报》（贝鲁特）上的文章节录摘自《巴勒斯坦研究》第6期第2号（1977年夏），第158~163页各处。它写于1976年法赫德国王前往华盛顿会晤卡特总统和伊朗国王倒台前夕。关于背景，见戴维·豪沃思的《沙漠之王》（麦克劳希尔出版社，纽约，1964年）、戴维·芬尼的《沙漠事业》（哈佛大学出版社，马萨诸塞州，剑桥，1958年）、谢克·鲁斯通的《沙特阿拉伯与石油外交》（普莱葛出版社，纽约，1976年）和《沙特阿拉伯地区手册》（1978年由美国大学出版）。

问题的实质是，沙特阿拉伯以其巨大的收入和现阶段——阿拉伯当代历史中的沙特时代——所起的主要作用以及其所代表和提倡的价值观，不是一个寻常的国家。因此，它政治上的自我表现有时必然是难以捉摸而且是非常复杂的……

我将试图在以下几点中对此作一些说明，以使我想要说的观点更明确一些。让我先说明我所说的“简单”和“复杂”的政治措辞指的是什么。如果我们试图以简单的措辞来表达沙特的政策，我们可以说：

沙特阿拉伯想要达成一项中东危机的解决办法——任何一种解决办法——因为这将解除它的无数难题和难以忍受的负担。

说到这些难题，中东冲突如不解决，持续的武装冲突是其另一必然后果，它会有助于增强政治和社会的相互作用，给予阿拉伯世界的左翼力量以更多的可趁之机。此外，武装冲突将迫使需要发展能与以色列军备相抗衡的军备。这意味着可能重新转向苏联作为其武器来源。沙特阿拉伯由于政治和社会原因不想要这些东西。至于负担，中东危机中持续不断的武装冲突——是除了解决办法之外另一可选择的办法——会要求沙特阿拉伯对无数的要求作出反应。沙特阿拉伯既不能拒绝，也不能降低这些要求。如果它这样做了，它将使自己陷入一种道义上——和政治上——无可忍受的境地。因此，达成一个中东危机的解决办法——任何解决办法——的政策可能是沙特阿拉伯回避的问题和负担的战略的一个措辞简单的表达。但事实是，简单的说法提供的是对事物的一种肤浅的看法，因为沙特阿拉伯不会接受中东危机的解决办法——任何解决办法——我的意思是沙特阿拉伯只可能接受危机的和平解决办法，但它很可能只接受那些最坚定不移地支持阿拉伯人权利的解决办法。这不是由沙特的任何政治抉择，而是由沙特政权的合法性所责成的。

为什么是这样？我打算详细地论述当今世界存在的各种合法性，以便在它们可适用于沙特阿拉伯的程度上我们可以明白它可能有什么样的选择，或者更确切地说是它必须作出怎样的选择。

当今世界上有三种合法性。首先，有基于部落酋长或宗教首领地位的传统合法性，这是人类进化史上最古老的一种合法性。

其次有个人的合法性。这是过渡时期的合法性，这个时期首领、长官或领袖的作用是合法性的基础，它通常取决于首领、长官或领袖能够为他的人民创造什么样的实际成就，根据他体现和实现他们抱负的能力而说服他们追随他。最后，存在着符合宪法的合法性。当一个社会经历了传统的合法性和个人的合法性阶段，发展到国家的权力能建立在依赖于能够发挥自由、独立和均衡政治影响的政治与社会力量这样名副其实的的制度之上的阶段时，符合宪法的合法性就被肯定和确立于其中。

例如，沙特阿拉伯的合法性一直是第一种——传统的合法性。加麦尔·阿卜杜勒·纳赛尔的合法性是第二种——个人的合法性。在东西方工业发达的世界中，譬如英国，可以找到第三种合法性——符合宪法的合法性——的许多不同例子。

然而，由于本文所探讨的是沙特阿拉伯，我想要较具体地论述传统的合法性。如我所说，传统的合法性是建立在部落酋长或宗教首领地位基础之上的，这些是一套套社会准则和关系的象征；它们关系到遗产、传统和神圣的东西。他们是从这个关系中得权力和作为社会最取高当局而统治的权利的。由于权力的基础是这种对遗产、传统和神圣事物关注的认识（即使是本能的认识），这种实际情况在沙特阿拉伯的政策中是一直能感觉到的。

王国的创始人、阿卜杜勒·阿齐兹·伊本·沙特国王是一个天生具有非凡智力的人。正是这种智力使得他能清楚看到他的政权的合法性在于它保护不仅在麦加和麦地那，而且还有在巴勒斯坦的伊斯兰圣地的能力。在美国国务院发表的一系列文件中可以找到这位国王和美国总统弗兰克林·罗斯福1945年在提姆萨湖一艘美国军舰上会晤的记录。如果说这个记录表明阿卜杜勒·阿齐兹是第一个对巴勒斯坦问题采取坚定不移态度的阿拉伯政治家，这并不过份。这一态度不仅是表明对巴勒斯坦人民的同情——它不止于此。它清楚地表明国王认识到他的整个政权的合法性是和

伊斯兰世界及其圣地的形势关联的。

这也是费萨尔国王的態度。他坚持耶路撒冷的阿拉伯特性的态度在他与亨利·基辛格和他所会晤的其他世界政界人士的著名谈话中有所表示：我想在有生之年到耶路撒冷作祈祷。耶路撒冷的前途是费萨尔国王全部思想的核心，我认为他也认识到沙特政权的合法性是和伊斯兰教圣地分不开的。在这方面，让我回顾两件事情：回顾费萨尔国王和我本人之间1970年在亚历山大巴勒斯坦饭店的一次三小时的谈话，国王在这次谈话中说：

解决中东危机的242号决议对别人来说可能够了，但就沙特阿拉伯来说，没有巴勒斯坦的解放和耶路撒冷阿拉伯特性的恢复，首先在真主心目中我们成了什么样的人？在穆斯林的心目中我们成了什么样的人？

我还要回顾一下我本人和巴解组织领导人亚西尔·阿拉法特先生之间最近的一次谈话。阿拉法特告诉我，他认为费萨尔国王被暗杀是一个阴谋得逞的结果。他说：“费萨尔国王，尤其在他生命的最后，清楚地看到耶路撒冷的重要性和将它收复的绝对必要性。正因为如此，他们把他除掉了。国王是坚持收复耶路撒冷的殉难者。”

不管实际发生了什么，也不管有什么阴谋（如果有的话），以上所述清楚地表明沙特政权对于它的合法性基础是很了解实情的……

从实际方面来说，这种意识意味着沙特阿拉伯不可能接受中东危机的任何解决办法。它能接受的一种解决办法必须保持耶路撒冷的阿拉伯特性。这样，沙特阿拉伯战略的政治表达方式就变得复杂起来而不简单了。根据简单的表达方式，沙特阿拉伯也许希望有一个解决办法——任何解决办法。根据复杂的表达方式，沙特阿拉伯只能接受一种与阿——以冲突中最复杂的问题——耶路撒冷——相抵触的解决办法。简单的表达方式可能会解除沙特阿

拉伯某些难题和负担。

但是，只有复杂的表达方式才能与沙特政权的合法性相一致和调和。或许有人争议说，沙特阿拉伯不需要作出这个困难的选择，因为它不会成为在日内瓦或其他地方的任何谈判的一方。如果另一方接受的比最低要求还低，负责的是接受的那一方，而不是沙特阿拉伯。但是阿拉伯的实际情况却是另一回事：沙特阿拉伯不会成为阿拉伯的谈判者之一，但它是大部分阿拉伯谈判者的主要保证人。这样，如有任何损失的话，它将负担部分损失。

我现在再举一个实例来说明沙特阿拉伯不能以简单的措辞来表达自己在政治上的意思，而有时不得使用复合的和极其复杂的措辞。譬如，假如沙特阿拉伯愿意以简单的措辞来表达它的政策，它可以设想，美国对沙特阿拉伯收入和财富的迫切需求以及它所能起的作用意味着它和美国之间的谈判将只是一件轻松的事情。它要做的只是提出要求，而美国要做的只是给予回答。然而，实际上并非如此，因为涉及的事情比这更大更重要。任何国家所面临的危险恰恰和其他国家在这个国家的既得利益的程度成正比，尤其是当力量的对比有利于那些有着这种利益的国家时。让我们停留一下更仔细地考虑整个情况的细节。

有一个小国——沙特阿拉伯——和一个大国——美国。为了生存，这个大国需要这个小国的资源，这两国的关系将遵循什么样的路线方针？当然会作出一切努力在两国间创造一种相互满意甚至友好的气氛。但是也有着某种限度，过此限度便有危险——在某种时刻，微笑会变成一张贪婪的嘴脸。这不仅仅是想入非非。我们都记得，当沙特阿拉伯在1973年战争期间对向美国出口石油实行禁运时，美国曾公开讨论占领阿拉伯半岛油田的计划。因此，有一个使相互满意的愿望，但也有一种实行突然袭击的准备。在两者之间有一个十字路口，在解决中东危机的尝试的第一次冲击时，我们也许都发现我们大家全处在这个十字路口。我在这

里建议我们看一看卡特总统的关于能源危机的路线的一些较为重要的特点以及它们在美国引起的讨论。

譬如，让我们考虑以下要点：

1. 卡特的声明：“能源已经成为美国人和所有西方人的国家安全问题中心的问题。”

2. 卡特的声明：“目前美国进口所需石油的一半，光从沙特阿拉伯进口的就占进口石油的1/4。但是到1980年我们单从沙特阿拉伯就将进口我们所需石油的一半。”

3. 卡特总统对付石油危机计划所依据的中央情报局的报告提供了如下的数字：

1970年美国的石油进口花费37亿美元。

1976年美国的石油进口花费360亿美元。

1977年美国的石油进口将花费450亿美元。

如果照目前情况，1985年，美国的石油进口将花费5500亿。

中央情报局的报告接着写道：

美国无论如何付不起这份帐单……

如果我们对这一切思考一下，我们完全可以想象当法赫德国王在华盛顿会晤卡特总统时，他将看到一张微笑的嘴脸，但是这张微笑的嘴脸始终可能变成一张贪婪的嘴脸……

因此，沙特阿拉伯的政策不能根据美国对沙特阿拉伯的需要以简单措辞表达出来。美国需要沙特石油，而且沙特的石油是攸关美国国家安全的问题，沙特必然考虑到这一事实，以复杂的措辞表达出来。说明沙特阿拉伯不能以简单的措辞，而是有时不得不使用复合的和非常复杂的措辞。在政治上表达自己意思的第三个也是最后的例子是：简言之，沙特阿拉伯可能自以为在东方它已达到成为“最大的小强国或地区强国”的阶段，自以为情形就是如此，因为没有来自任何地区方面的挑战与之相对抗。

但是事实是另一回事。撇开以色列在红海的威胁以及以色列

的军事编制计划（它认为如有必要，只需快速的一击便能达到阿拉伯半岛的油井，获得对油井的完全控制和代表美国保护油井）不谈，我想撇开这个转向东面。在海湾的另一岸，有一个来自伊朗的不可忽视的挑战。和别人一样，我认为存在着一种有着政治地缘原因的沙特—伊朗冲突。虽然我和别人一样，一直赞成这个冲突得到控制，以防它从非敌对矛盾变成敌对矛盾。但危险是存在的，尤其是当我们自问一个形势已使其不可回避的问题：

伊朗为什么要加强这支武装军事力量？这支庞大的力量不可能把矛头指向伊朗的北邻苏联；无论伊朗的这支力量多么庞大，它决不可能与苏联的力量对峙。伊朗防备它的北面邻国进行自卫的真正希望不在于它自己的力量，而是在于美国的力量。因此，这支力量是打算用于南部目前尚不明朗的事态的可能发展。伊朗对海军力量特别注重，据此似乎很清楚，它是在谋求保证在海湾事务中由它说了算。这是一种沙特阿拉伯也许发现自己随时会面对的局面。问题是，如果出现来自以色列方面的任何挑战，沙特阿拉伯至少有埃及和叙利亚站在它一边。但是要是挑战来自伊朗，沙特阿拉伯将发现它自己与埃及和叙利亚相距很远。尤其是这个挑战——为真主所不容——如果出现的话，要依靠海湾的海军力量。据我所知，至今阿拉伯在海湾还没有一支重大的海军力量。因此，对沙特战略的简单说法就不够了，必须有复合和复杂的说法。这一切使得法赫德国王对华盛顿的访问更为重要，或许更为严重……为了支持其政权对合法性的权利要求，沙特阿拉伯对伊斯兰教和阿拉伯圣地的保护不得不持强硬路线的态度……别人在这个国家的巨大利益以及这种强硬路线态度可能预示着重大危险的临头……除了诸如能源危机和海军战略时代的压力等重大问题外，还存在着地区矛盾。

我们由此可知，沙特阿拉伯在就阿拉伯人的权利向华盛顿提出要求的时，不得不制定一张安全方面考虑所要求的复杂的平

衡表。我是否可以说，沙特阿拉伯的安全除非建立在阿拉伯广泛支持的基础上，否则是不能有保证的？在这方面，简单的说法对沙特阿拉伯来说也是不够的。它迫于形势不得不求助于复杂的措辞。如果它选择简单的说法，它可能满足于以宗教的名义反对共产主义和以（阿拉伯）世界的名义得到一些阿拉伯国家政府中某些人物的效忠。但这不足以捍卫沙特阿拉伯的国家安全，因为后者依靠的是民众的接受和同意，如有必要能够给予支持和如有必要能进行战斗。就是说，沙特阿拉伯需要民众的接受和赞同。民众在社会方面可能意见不一，但在国家的高度上能够给予一种强大的新的推动力，支持沙特阿拉伯对付华盛顿，增强它在地区中的地位并使它在一切情况下都有为发挥其以复杂的政治措辞表达的作用所需的安全余地。

问题的实质是，由于情况所迫，沙特阿拉伯担负着一个巨大的历史责任。如我所说，这是沙特时代。因此，不管沙特阿拉伯如何千方百计不愿抛头露面和谦卑地退居后座，现阶段的结果是要由它负责的。

第十一章

巴勒斯坦人

第一节 导言

巴勒斯坦人是现代阿以关系史上的中心问题。在阿拉伯各国的国内政治以及国际关系中，他们也是一个重要因素。

以色列在1948年的建立，同时为多半散居在外的一个阿拉伯巴勒斯坦民族的兴起创造了条件。问题发在于1948年春季期间迁移70万至80万在巴勒斯坦土生土长的阿拉伯人。迁移阿拉伯人的情况众所周知。阿拉伯人声称，以色列人实施大屠杀和强制手段，迫使巴勒斯坦人离开他们祖祖辈辈定居的村镇，以便正从外国移入的犹太移民能有一定居之地和建立一个纯粹的犹太人国家。以色列人争辩说，阿拉伯人离开这个地区是因为他们领导人的督促。不偏不倚的观察家则说，无论怎样说，在战时和内乱期间，人们背井离乡本是司空见惯的事情。但在战争结束后，难民们通常获准重返家园，或者至少去处置他们的财产。

就如1950年到1965年期间许多有关这一题材的著作所指出的那样，巴勒斯坦问题起初是作为一个难民问题出现的。人们本来期望过了一定时间，原来在阿拉伯邻国扎营安家的难民们会慢慢定居在那里，为接待国的居民所同化，因为他们同这些国家的居

民有着共同的语言、文化和宗教。发生的情况恰恰相反。巴勒斯坦人不但没有被同化，反而演变为一个流落异乡的民族。他们的认同感、个性、回忆和感情不是围着接待国而是围着目前大部分处于以色列控制之下的巴勒斯坦而转动。1948年之后的差不多20年来，巴勒斯坦难民是他们大多数人所居住的国家埃及、伊拉克，叙利亚、黎巴嫩和约旦在国内和国际政治中的马前卒。1967年以后，他们逐渐以一个不同的政治和文化实体面貌出现，一心要决定他们自己的命运和事务。

大多数国家未能同化这些难民，这也许既要归因于巴勒斯坦人不愿意忘记他们的祖籍或他们的乡土，也要归因于接受国缺乏足够的耕地或大工业供他们维持生活，还要归因于巴勒斯坦难民作为廉价的劳力来源并可被当地各种各样的政治派别所操纵。在巴勒斯坦人于1968年开始拒绝他们原先作为“难民”的地位并选择一个作为巴勒斯坦人的独立的政治身份之后，“主”“客”的分离变得更加清楚了。这样，他们同其他阿拉伯人在文化和历史的基础上保持团结一致，同时又具有新的独特的政治个性。

“巴勒斯坦人”这个词包含了所有其原籍在巴勒斯坦的阿拉伯人，包括所有居住在各阿拉伯国家和其他国家的那些人、居住在以色列占领的约旦河西岸土地上的那些人以及留在以色列的阿拉伯居民。后者被官方称作“以色列阿拉伯人”或称“阿拉伯少数民族”。1981年，巴勒斯坦人总数估计为410万左右。其中，约旦180万仍由自1948年以来照料难民的联合国难民救济及工程局登记为难民（有些人在1967年的战争中第二次沦为难民）。但据最新的统计数字，目前只有65万居住于多半坐落在黎巴嫩和约旦的61座难民营里。巴勒斯坦人在1981年分布的地点如下：约旦110万，黎巴嫩40万，以色列占领下的西岸和加沙120万，科威特（他们在那里占人口总数的20%）及埃及、叙利亚和其他阿拉伯国家约50万，以及其他地方20万（包括美国约7万），其余部分在以色列

列。埃利亚斯·H·图玛最近所作的研究项目——《在美国的巴勒斯坦人》（载《联系》第14卷第3期，1981年）提供的1981年巴勒斯坦人数字如下：

西 岸	818300
以 色 列	530600
加 沙	476700
约 旦	1160800
黎 巴 嫩	347000
科 威 特	278800
叙 利 亚	215500
沙特阿拉伯	127000
美 国	110200
其他地方	325000
总 数	4389900

这个最后数字比起1975年的325.5万有实质性的增长。1975年的数字是由阿拉伯情报资料中心发表的，而1981年的数字则是由黎明出版社和巴勒斯坦统计资料协会披露的。

巴勒斯坦人显示出某种不同寻常的特点。在他们当中，识字率非常高，大学毕业生的比率为2%。目前，估计至少有8万名巴勒斯坦人在大学就读。他们在阿拉伯各国还占据了重要的行政和专业职位，从而使他们在阿拉伯世界成为一个出类拔萃的群体。巴勒斯坦人的牢骚意见是多方面的：首先，他们说他们在自己的土地上被外来者打着犹太复国主义的旗帜赶出了家园；其次，他们认为西方使他们成了数百年欧洲基督教徒反犹太主义的替罪羊，而全然不顾犹太复国主义的新“家园”是在损害一个无辜群体的情况下建立的这一事实；再次，他们发现阿拉伯国家尽管作

出了许诺和一些处置不当的尝试，但由于力不胜任和软弱而无法恢复巴勒斯坦人的权利。因此，巴勒斯坦人深深地怀有一种不平之感，并因西方对他们的困境显示出无动于衷而掺杂着愤怒。

巴勒斯坦人的基本要求是允许他们重返故里，那就是巴勒斯坦，以便拥有他们的土地，并在一个世俗的巴勒斯坦民族国家里发展他们自己的文化和生活方式。然而，巴勒斯坦人渴望得到的土地目前却处于以色列主权控制之下，其居民多数为犹太人，其中许多人实际上就出生在那里。因此有两个民族都声称这一块土地属于他们。鉴于犹太人在那里大量存在，巴勒斯坦人的领袖们鼓吹建立一个穆斯林、犹太人和基督教徒享有平等权利的、民主的世俗国家。在以色列境内或境外的巴勒斯坦社会有其自身的冲突和矛盾，但所有这些冲突和矛盾都由于其唯一目的——返回家园——而黯然失色、无关宏旨了。巴勒斯坦人反对以色列的斗争所以不能有利开展是由于缺少一块他们自己的土地，以作为一个安全的军事行动基地，他们为了拥有一个能从那里出发去作战的基地，不得不视具体情况，依靠某个阿拉伯接受国的友善、一时的兴趣或嗜好而定。

巴勒斯坦人的地位和处境之独特以及他们的愿望的性质导致他们相应地发展自己的方法和组织。巴勒斯坦人的主要组织是巴勒斯坦解放组织（巴解组织）。巴解组织由一个定期召开并指导该运动的代表大会所选出的全国委员会统辖。巴解组织实际上由一些政治派别组成：法塔赫（最大的一派）、解放巴勒斯坦人民阵线（人阵）、解放巴勒斯坦人民民主阵线（民阵）、解放巴勒斯坦人民组织、巴勒斯坦解放阵线（提到的只是一些富于战斗性的政治和突击队组织）。此外，巴解组织还包括各种专业组织。巴解组织的武装部队由约4.7万名士兵的巴勒斯坦解放军组成，而其他的突击队组织拥有约3.5万名战士。巴解组织原由一些从事解放事业的老一辈巴勒斯坦人于1964年在埃及建立，并被阿拉伯联

盟承认为巴勒斯坦人民的代表。然而，1967年的战争使巴解组织同控制它的纳赛尔一道名誉扫地。因此，由加沙的一个小组在50年代所组建的巴勒斯坦解放运动（法塔赫是阿文巴勒斯坦解放运动被颠倒顺序的词首字母缩略词）于1969年接管了巴解组织。亚西尔·阿拉法特所组建的法塔赫捍卫这样一种思想：解放巴勒斯坦首先是巴勒斯坦人的事情，武装斗争是产生觉悟和团结一致所必不可少的。法塔赫抵制人阵和阿拉伯解放阵线的反对，巩固了它的地位，后两者更为激进，但鼓吹在从事军事行动之前，首先建立组织的思想。巴解组织于1968年在约旦卡拉米赫袭击一支以色列军队时，取得了相对的成功，此后在其激进派的压力下，卷入同侯赛因国王的军队所进行的一场武装斗争。它遭受了重大的伤亡，并于1970年离开该国。分别由乔治·哈巴什和纳耶夫·哈瓦特迈赫（两名马克思主义领导人，关于他们，后面还将作进一步的论述）领导的人阵和民阵加速了巴解同约旦军队的冲突。经1970年的灾难之后，巴解组织积极工作，以赢得国际承认和支持。它同世界各地的激进左翼组织建立了关系，从苏联那里得到越来越多的物资和道义支持。巴勒斯坦运动走上了赢得国际地位的道路。

1974年，巴解组织历史上出现了转折点。当时，它得到了联合国授予的“观察员”地位，并派遣了一名常驻联合国的代表；亚西尔·阿拉法特在联合国大会上发表了演说（参见演说词）。最后，在摩洛哥的拉巴特，包括约旦在内的所有阿拉伯国家都承认巴解组织是巴勒斯坦人的唯一代表和代言人。约旦的承认是重要的，因为这等于正式放弃了国王代表约旦河西岸巴勒斯坦人讲话的权利，而在1967年以色列占领西岸之前，这些巴勒斯坦人一直是他的臣民。

1970年之后，巴解组织的行动基地从约旦转移到黎巴嫩。到1975年或1976年，黎巴嫩的政治紧张局势已演变成一场左派（即

大部分但非全部由穆斯林组成的下层社会 and 不满分子) 同右派 (由马龙派基督徒控制的大部分已成立的团体所构成) 之间的内战。巴勒斯坦人别无他择, 被迫站在左派的一边, 并最终得对付在当时支持右派的叙利亚军队而再次遭受到严重损失。从那以后, 巴勒斯坦人同叙利亚虽言归于好, 但由于以色列袭击在黎巴嫩南部的巴勒斯坦阵地, 而右翼组织特别是马龙派则要求他们解除武装并迫使他们退回到自己的难民营里, 因而他们在黎巴嫩的地位仍然动荡不定。

1978年和1979年签署的戴维营协议与埃及和约给了巴解组织又一次沉重的打击。这使它丧失了埃及的极其重要的支持, 并破坏了对抗以色列的阿拉伯阵线的团结。

巴解组织对以色列的态度在形式上依然如故。巴解组织的宪章如果按照目前那样实施, 那就必须结束作为犹太国家存在的以色列, 代之以一个非宗教的新国家。在这个国家中, 犹太人、穆斯林和基督徒将拥有平等的权利。实际上, 巴解组织已作出一些暗示: 它可能接受在约旦河西岸和加沙建立一个巴勒斯坦国家。然而, 它坚决拒绝公开宣布它承认以色列的生存“权利”, 因为以色列的边界尚未划定, 而且以色列还没有承认巴勒斯坦人的任何“权利”。这一拒绝导致了美国和其他国家拒不承认巴解组织。以色列拒绝同巴解组织发生任何关系, 这是其政府和反对党都坚持的一个立场。然而, 以色列和美国为了在西岸的居民中产生另一种巴勒斯坦代表而作的努力却毫无结果。有那么一些人认为, 巴解组织持有并且自1969年《巴勒斯坦国民宪章》发表以来一直坚持的看法是, 唯有那些出生在巴勒斯坦的人, 才应该被承认为该国的公民。不过, 巴解组织已不再强调驱逐那些并不在以色列出生的犹太人。实际上, 巴解组织内部各组织对于这个问题, 相互之间意见不一。民阵把以色列犹太人看作一个民族社会而不是一个宗教社会, 并因而打算承认他们, 而其他组织则不加

区别。

以色列既拒绝承认巴解组织为巴勒斯坦人的代言人，也拒绝同他们谈判那些悬而未决的问题。贝京总理称巴解组织为“杀人犯”、“恐怖分子”，并给予其他直言无忌的称号（巴勒斯坦人反过来提醒贝京，他自己在40年代充当伊尔贡^①头目时所干的恐怖活动。）然而，即使有这些互相指责，并且尽管遭到否认，巴解组织和以色列政府仍有类乎互相承认的各种交往。最近所发生的这类事情是在1981年7月，这是尤为重要的一桩。在大约两星期中，以色列炮轰了黎巴嫩南部的巴勒斯坦阵地，袭击了巴解组织在贝鲁特的指挥部，杀害了数百名无辜的黎巴嫩平民，但未能摧毁这些指挥部。巴勒斯坦人以牙还牙，也炮轰了以色列北部的城镇，打死了一些以色列平民。最后，表面上是经过联合国而实际上却是通过美国在该地区的调解人——里根总统的中东特使菲利普·哈比卜——进行了停火谈判。这次停火的基本事实是，尽管谈判不是直接而是通过一些调解人进行的，它毕竟发生在卷入交火的双方之间。沙特阿拉伯是调解人之一，虽然它仍未承认以色列，却在实现停火中，在幕后扮演了一个首要角色（顺便提一下，解放巴勒斯坦人民阵线的一支部队反对停火，并继续进行炮轰）。

这样讲大概并非言之过早：具有含蓄的政治和法律意义的谈判进程可能为以色列—巴解组织直接接触和谈判开辟道路，而这种直接接触和谈判实际上是解决阿以冲突的先决条件。不可忘记的是，所有这一切都发生在贝京总理和萨达特总统预定在华盛顿会见里根总统以寻求恢复陷于停顿的埃以会谈的途径之前仅仅大约一个月。埃以会谈陷于停顿，是因为以色列拒绝按两国签署的和平条约的规定来处理巴勒斯坦问题。

巴解组织尽管在表面上团结一致，在国际领域也获得成功，

^① 伊尔贡（民族军事组织）是犹太复国主义者一个秘密武装组织，主张用暴力在巴勒斯坦建立犹太国。以色列前总理梅纳赫姆·贝京曾任该组织的司令。——译注

但却为意识形态所困扰。最大的组织法塔赫基本上奉行走中间道路的哲学。而它在意识形态上的两个主要对手——人阵和民阵——是马克思主义的，它们把法塔赫看成基本上代表阿拉伯保守政权的改良主义观点，而不是代表人民群众的革命愿望。它们要求未来的巴勒斯坦政权应建立在马列主义哲学体系的基础之上，而法塔赫依然致力于一种温和形式的民族主义和社会主义。在过去的3年里，隶属巴解组织的知识分子中间有某种转向马克思主义的变化。这主要是对那些阿拉伯政权无所作为和出于同情阿尔及利亚以及非洲其他地区获得成功的革命运动而作出的一种反应。

巴解组织的哲学、战术和战略依据世界政治局势和阿拉伯国家的态度与政策而不断地发展演变。毫无疑问，每一个阿拉伯国家都在它自己的利益和意识形态的框框内看待巴勒斯坦问题，并且时机一旦合适，就试图通过建立它自己的巴勒斯坦组织来影响和操纵这一运动。例如在1968年，叙利亚建立了一个巴勒斯坦突击队——闪电组织；而伊拉克则有它自己的阿拉伯解放阵线。另一方面，巴勒斯坦人拥有他们自己的一批追随者。他们在阿拉伯各国的人民群众中深孚众望，一旦需要，能动员起一些组织反对当地政权。此外，许多阿拉伯知识分子往往把巴勒斯坦人看作阿拉伯世界唯一真正革命和团结的力量，并且把他们当作这种力量而予以支持。迄今为止，巴勒斯坦人尽管处于困难条件之下，但仍是成功克服宗教和部落的不同（约15%巴勒斯坦人是基督教徒）、促进民族的团结、并使他们的运动影响到整个世界的唯一阿拉伯群体。这一切使他们在阿拉伯青年和全世界穆斯林国家的激进分子的心目中提高了声望。

巴勒斯坦人运用的方法从劫机到在以色列境内外发动袭击，这引起了各界人士的广泛批评，尽管许多对个人的袭击是由像“黑九月”组织那样的极端主义派别进行的。最近，巴勒斯坦人较少侧重于暴力行动而更多地依仗政治手段。实际上，所有有关

巴勒斯坦人的问题都对以色列有种种影响，反过来所有有关以色列的问题对巴勒斯坦人也有种种影响。因此，本章节必须同有关以色列的章节一起阅读。

有关巴勒斯坦人的文献资料卷帙浩繁。自1971年起出版发行的《巴勒斯坦研究杂志》是一份季刊，载有内容翔实的资料。关于各种问题的出版物的一览表由巴勒斯坦各突击队组织发表在《巴勒斯坦研究杂志》1972年第1期第136~151页上。黎巴嫩贝鲁特的巴勒斯坦研究所发行《阿拉伯新闻公报》双周刊和一系列专题论著。巴解组织研究中心也在贝鲁特，它出版《巴勒斯坦事务》月刊。要进一步阅读反映巴勒斯坦人和以色列双方对争议问题的态度的材料，参见易卜拉欣·阿布—拉格霍德的《巴勒斯坦的转变：关于阿以冲突的起源及发展的论文集》（西北大学出版社，埃文斯顿，1971年）、伊利亚·T·祖雷克的《在以色列的巴勒斯坦人》（鲁特尔奇和基根·保罗出版公司，伦敦，1979年）、罗斯玛丽·赛伊夫的《巴勒斯坦人：从农民到革命者》（泽德出版社，伦敦，1980年）、安·M·莱斯奇的《1917~1939年巴勒斯坦的阿拉伯政治》（康奈尔大学出版社，纽约州，伊萨卡，1979年）、瓦利德·W·卡兹哈的《阿拉伯世界的革命转变——哈巴什及其同志们从民族主义转向马克思主义》（查里斯·奈特出版公司，伦敦，1975年）、威廉·B·匡特、F·杰贝尔和安·M·莱斯奇的《巴勒斯坦民族主义的政治》（加利福尼亚大学出版社，伯克利，1973年）、Y·波拉斯的《巴勒斯坦阿拉伯民族运动的出现（1918~1929年）》（弗兰克·卡斯出版公司，伦敦，1979年）、雅克·伯克、M·罗丁生等人合著的《阿以危机中的巴勒斯坦人》（社会出版社，巴黎，1974年）、马里奥·奥芬伯格的《巴勒斯坦的共产主义，反殖民主义革命中的民族和阶级》（安东·海恩出版公司，迈森希姆，1975年）、加布里埃尔·本—多尔编的《巴勒斯坦人与中东冲突》（斑鸠出版

社，伦敦，1979年）、S·阿文内里编的《以色列和巴勒斯坦人》（圣马丁出版社，纽约，1971年）、弗雷德·J·霍里的《阿以之间的困境》（锡拉丘兹大学出版社，纽约州，锡拉丘兹，1976年）、齐夫·希夫和拉斐尔·罗思坦的《反对以色列的阿拉伯突击队—游击队》（戴维·麦凯出版公司，纽约，1972年）、埃德加·奥巴兰斯的《阿拉伯游击队力量（1967~1972年）》（费伯与费伯出版公司，伦敦，1973年）、迈克尔·柯蒂斯等人合著的《巴勒斯坦人：人民、历史与政治》（学报书籍出版公司，纽布伦斯威，1975年）、托马斯·基尔南的《阿拉法特其人及其神话》（W·W·诺顿出版公司，纽约，1976年）、奥利维尔·卡雷的《巴勒斯坦人的抵抗思想论文选（1964~1970年）》（阿曼德·科林出版公司，巴黎，1972年）、迈克尔·C·赫德森的《巴勒斯坦人：回顾与前瞻》（《现代史料》1980年1月，第22~48页）、尼辛·雷吉万的《以色列占领下的巴勒斯坦人》（《中流》第2期，1971年2月，第43~52页）、诺姆·乔姆斯基的《民族主义和巴勒斯坦的冲突》（《解放》第14期，1969年11月8日，第7~20页）、马克·A·特斯勒的《中东的世俗主义——对巴勒斯坦最近一些建议的看法》（《种族》第2期，1975年，第178~203页）。在华盛顿出版的《中东研究与情报中心报告》第53、60和83期以及在伦敦出版的《种族与阶级》季刊提供关于巴勒斯坦人的其他资料和解释性的观点。

第 二 节

巴解组织的基本文件

这里刊载的三份文件是：这一运动的宪章——《巴勒斯坦国民宪章》、巴勒斯坦妇女总联合会第二次会议的政治公报和1974

年10月29日在拉巴特举行的第七届阿拉伯首脑会议关于巴勒斯坦的决议。《宪章》发表于雷拉·S·卡迪所编的《巴勒斯坦武装抵抗运动的基本政治文件》（巴解组织研究中心，贝鲁特，1969年）第137~144页。两份会议文件引自《巴勒斯坦研究杂志》第4期第1号（1974年秋季号）第204~205页和第2号（1975年冬季号）第177~178页。

巴勒斯坦国民宪章

第1条 巴勒斯坦是巴勒斯坦阿拉伯人民的家园，它是阿拉伯大家园中不可分割的一部分；巴勒斯坦人民是阿拉伯民族的组成部分。

第2条 巴勒斯坦以英国委任统治时期的疆土为界，是一个不可分割的领土单位。

第3条 巴勒斯坦人民对自己的国土享有合法的权利，并有权在国家获得解放后，根据自己的愿望，完全自愿地决定自己的命运。

第4条 巴勒斯坦人的特性是一种真正的、基本的和固有的特性；它世代相传。在降临到他们身上的几场灾难中，犹太复国主义者的占领以及对巴勒斯坦阿拉伯人的驱赶都没有使他们失掉巴勒斯坦人的特性和巴勒斯坦社会成员资格，也不可能取消他们的这种特性和资格。

第5条 巴勒斯坦人是指1947年以前通常定居在巴勒斯坦的阿拉伯同胞，不管他们是被驱逐出去还是仍住在那里。凡在此以后出生的、其父为巴勒斯坦人的人，不论出生在何地，也都是巴勒斯坦人。

第6条 在犹太复国主义者开始侵占巴勒斯坦之前就定居在巴勒斯坦的犹太人将被视为巴勒斯坦人。

第7条 巴勒斯坦社会的存在以及它与巴勒斯坦在物质、精

神和历史方面的联系都是无可争辩的事实。以阿拉伯革命的方式来培育一个个巴勒斯坦人是一种民族义务。必须利用一切宣传和教育工具使巴勒斯坦人尽可能从精神和物质上深刻地了解自己祖国。每一个巴勒斯坦人必须做好参加武装斗争的准备，并且随时准备为收复和解放国家而牺牲自己的财富和生命。

第8条 巴勒斯坦人民目前所处的历史阶段是争取巴勒斯坦解放的民族斗争阶段。因此，巴勒斯坦民族力量之间的冲突是次要的，并应结束以服从以犹太复国主义和帝国主义势力为一方、以巴勒斯坦阿拉伯人民为另一方的根本性冲突。在此基础上，无论是居住在民族家园之内还是散居在外的巴勒斯坦群众，包括他们的团体和个人，组成一条民族阵线，通过武装斗争为收复巴勒斯坦及其解放而努力。

第9条 武装斗争是解放巴勒斯坦的唯一途径。因此，这不仅仅是一个战术阶段，而且是一个总体战略。巴勒斯坦阿拉伯人民坚信其坚定不移的决心和坚强有力的决定：继续武装斗争，为人民的武装革命而奋斗，以解放自己的国家，重返家园。他们还申明，他们有权在巴勒斯坦正常生活并行使自决权和主权。

第10条 突击队的行动构成巴勒斯坦人民解放战争的核心。这要求突击队行动逐步升级，广泛开展，把巴勒斯坦全体民众的活动和教育工作以及他们的组织动员起来，投身于巴勒斯坦武装革命。它也要求在巴勒斯坦人民各派别之间以及巴勒斯坦人民与阿拉伯各国人民群众之间为民族斗争而实现团结，以确保革命持续进行，逐步升级和取得胜利。

第11条 巴勒斯坦人民要有三条座右铭：国家统一、全民动员和民族解放。

第12条 巴勒斯坦人民相信阿拉伯民族一定能团结起来。但是为了能为这一目标的实现贡献自己的一份力量，在现阶段的斗争中必须捍卫自己的巴勒斯坦特性和不断提高对这一特性的认

识，反对任何可能取消或损害这种特性的图谋。

第13条 阿拉伯的团结和巴勒斯坦的解放是两个相辅相成的目标，其中一个目标的实现将有助于另一个目标的实现。因此，阿拉伯的团结导致巴勒斯坦的解放，巴勒斯坦的解放也导致阿拉伯的团结；为一个目标的实现所做的工作与为另一个目标的实现所做的工作是并行不悖的。

第14条 阿拉伯民族的命运，实际上阿拉伯人的存在本身都取决于巴勒斯坦事业的成败。阿拉伯民族务求解放，巴勒斯坦以及为之进行的奋斗来源于这种相互依存的关系。在实现这一神圣的民族目标中，巴勒斯坦人民发挥着先锋作用。

第15条 从阿拉伯的观点来看，巴勒斯坦的解放是一种民族义务。它要击退犹太复国主义和帝国主义对阿拉伯家园的侵略，目的是要在巴勒斯坦清除犹太复国主义。阿拉伯民族（各国人民和政府）对此无条件地承担责任，而巴勒斯坦的阿拉伯人则是先锋队。

为此，阿拉伯民族必须动员其一切军事、人力、道义与精神力量，积极参加巴勒斯坦人民解放巴勒斯坦的斗争。尤其在巴勒斯坦武装革命阶段，阿拉伯民族必须向巴勒斯坦人民提供一切可能的帮助以及物质和人员的支援，使他们具有能在武装革命中继续发挥主导作用的手段和机会，直至解放他们的家园。

第16条 从精神的观点看，巴勒斯坦的解放将给圣地带来一种安全与宁静的气氛，而这种气氛又会转而保护这个国家所有宗教寺院，保证人人享有礼拜与参观访问的自由，而不会因人种、肤色、语言或宗教的不同而受到歧视。因此，巴勒斯坦人民指望得到全世界一切精神力量的支持。

第17条 从人性的观点看，巴勒斯坦的解放将使巴勒斯坦个人恢复其尊严、自豪感和自由。因此，巴勒斯坦阿拉伯人民盼望得到全世界所有崇尚人的尊严和自由的人们之支持。

第18条 从国际的观点看，巴勒斯坦的解放是出于自卫需要的防卫行动。因此，渴望得到所有人的友谊的巴勒斯坦人民期待着向往自由、正义与和平的国家的支特，以恢复他们在巴勒斯坦的合法权利，在这个国家重新建立和平与安全，使巴勒斯坦人民得以行使国家主权和享受自由。

第19条 不论时间如何流逝，1947年巴勒斯坦的分治以及以色列国的建立都是完全非法的。因为它们与巴勒斯坦人民的意志以及他们在自己的家园的固有权利背道而驰，不符合联合国宪章中包含的一般准则，特别是关于自决权利的准则。

第20条 《贝尔福宣言》和巴勒斯坦委任统治以及建立在这两者基础上的一切均应视为无效。犹太人自称，他们与巴勒斯坦之间存在着历史上或宗教上的联系。这与历史事实和构成国家的正确概念不相符合。犹太教是一门宗教，而不是一种独立的民族性。犹太人也不构成一个具有自己特性的单一民族，他们是他们所属国家的公民。

第21条 巴勒斯坦阿拉伯人民以武装革命的形式来表示拒绝一切企图取代彻底解放巴勒斯坦的解决办法，拒绝一切企图取消巴勒斯坦问题或使之国际化的建议。

第22条 犹太复国主义是一个同国际帝国主义保持着有机联系的政治运动，它同世界上一切争取解放的行动和进步运动相对抗。其本质是种族主义和狂热的；其目的是侵略、扩张和殖民；其手段是法西斯主义的。以色列是犹太复国主义运动的工具，是世界帝国主义为反对阿拉伯民族争取解放、团结和进步的愿望，从战略上考虑安置在阿拉伯世界中心的地区性基地。以色列是威胁中东和全世界和平的长期祸根。由于巴勒斯坦的解放将消灭犹太复国主义和帝国主义的存在，并有助于中东和平的确立，巴勒斯坦人民期望所有进步的和平力量给予支持，并迫切地要求一切力量（不论其派别和信仰）为巴勒斯坦人民解放家园的正义斗争

提供援助和支持。

第23条 对安全与和平以及对公平与正义的需要都要求一切国家把犹太复国主义视为一场非法的运动，宣告其存在为不合法，禁止其活动，从而使各国人民之间的友好关系得以保持，公民对各自国家的忠诚得到维护。

第24条 巴勒斯坦人民相信正义、自由、主权、自决和人的尊严的准则，并且相信各国人民都有权运用这些准则。

第25条 为了实现本宪章的目标及其各项准则，巴勒斯坦解放组织将按照本组织的章程规定，在巴勒斯坦的解放中发挥其作用。

第26条 巴勒斯坦解放组织是巴勒斯坦革命力量的代表，对于巴勒斯坦阿拉伯人民为收复家园、解放和返回家园并在其中行使自决权而在军事、政治、财政等一切领域内开展的斗争运动负有责任。另外，巴勒斯坦解放组织还对巴勒斯坦事业在阿拉伯内部和国际上可能要求进行的一切活动负责。

第27条 巴勒斯坦解放组织要按照阿拉伯各国的潜力同它们进行合作，并根据解放战争的需要它们在它们之间奉行中立政策。在此基础上，它不会干涉任何阿拉伯国家的内部事务。

第28条 巴勒斯坦阿拉伯人民维护其民族革命的真实性和独立性，拒绝任何形式的干涉、托管和隶属。

第29条 巴勒斯坦人民拥有解放和收复自己家园的真正合法的基本权利。巴勒斯坦人民将根据各国和各种力量对巴勒斯坦问题所持的立场以及为实现巴勒斯坦人民的目标而进行的巴勒斯坦革命所提供支援的程度来决定对它们的态度。

第30条 在解放战争中的战士和运送武器者是人民军队的核心，而人民军队将是巴勒斯坦阿拉伯人民取得胜利的保证。

第31条 本组织应有一面旗帜、忠诚誓约和一首本组织的歌。这一切应按照一项专门规章来定。

第32条 应称为《巴勒斯坦解放组织章程》的规章将附在本宪章后面。《章程》应规定设立本组织及其机关和机构的方式以及它们各自的权限及其根据宪章所要求承担的义务。

第33条 本宪章未经巴勒斯坦解放组织全国代表大会为修改宪章而召开的特别会议上由全体代表2/3多数表决通过,不得加以修改。

巴勒斯坦妇女总联合会第二次会议公报

巴勒斯坦妇女总联合会作为巴勒斯坦革命的一个重要根据地,为挫败一切取消革命的解决办法而斗争,并强调拒绝同敌人和解、互相承认和谈判的革命路线。本联合会还重申,它谴责和拒不接受埃及—约旦公报,因为公报:

1. 是从阿尔及尔首脑会议决议的一次倒退,该决议声明巴勒斯坦解放组织是巴勒斯坦人民(不论他们生存于何地)的唯一合法代表。
2. 要求分化巴勒斯坦人民、扼杀其性格和消灭其民族特性,而这正是它革命进军及开展武装斗争以反对犹太复国主义、帝国主义和反动势力的保证。
3. 接受以建立一个阿拉伯联合王国为基础的取消巴勒斯坦问题的建议,而这样的建议遭到了阿拉伯群众以及阿拉伯民族力量的谴责与拒绝。

继续革命,直到消灭犹太复国主义敌人和解放所有被占领的巴勒斯坦土地。这要求努力奋斗,在所有获得解放的土地上建立一个革命根据地,从而保证革命的持续性,并为其成功提供更多的条件。

在经过武装斗争解放的土地上,人民革命战斗力量的成功只能通过改变革命同其敌人之间的力量对比才能取得,而

力量对比的变化只有通过武装斗争才能实现。

革命力量必须首先保证革命的持续性。因此，我们必须拒绝把同敌人进行谈判、承认犹太复国主义者占领巴勒斯坦任何部分为合法、接受约旦的阴谋家们对巴勒斯坦任何部分拥有权利、屈从国际上和阿拉伯官方接受巴勒斯坦人民的分裂状态或使革命的枪杆子沉默，作为革命被接受或继续的一个代价。

巴勒斯坦事业和巴勒斯坦的存在之所以正面临危险局势，是由于这个帝国主义现实已达到存在下去的目的。亚历山大公报并不是一个估计错误的结果。正因为如此，我们必须面对真正的事件而不是其征兆。从我们来讲，这要求做到以下几点：

1. 我们必须基本上依靠我们自己的潜力，因为这是发展和巩固我们民族团结所必需的。对于为取消革命和破坏我们巴勒斯坦人民利益（包括代表权利）所进行和将进行的活动，革命的团结是切合实际的回答。
2. 革命的团结将加强同阿拉伯群众、国际解放运动和社会主义国家（即苏联与中国）的凝聚力。这样的力量能够破坏犹太复国主义和帝国主义的一切计划。
3. 约旦—巴勒斯坦民族阵线在约旦的形成，以及为了推翻搞阴谋的政权并代之以民族民主原则而实施的反对该政权机构与象征的武装斗争，是对其阴谋行之有效的回答，并能够使约旦改变为革命的可靠基地和成为解放的起点。
4. 在被占领的土地上继续使政治、军事和民众斗争逐步升级是绝对必要的。
5. 为了加强革命的凝聚力，以挫败针对阿拉伯解放运动即巴勒斯坦革命的阴谋，我们必须加强阿拉伯解放运动团体的工作。
6. 我们必须在国际上，特别是对社会主义国家、不结盟国家和解

放运动开展广泛活动，以赢得对革命观点的支持。

第七届阿拉伯首脑会议关于巴勒斯坦的决议拉巴特，1974年10月

第七届阿拉伯首脑会议在国王陛下、总统阁下和埃米尔殿下就阿拉伯形势特别是就巴勒斯坦问题，在其民族和国际的范围内进行透彻详尽的讨论之后，在听取了约旦哈希姆王国国王侯赛因陛下和巴勒斯坦解放组织主席亚西尔·阿拉法特兄弟阁下所提交的声明之后，在国王陛下们和总统阁下们在坦率和诚挚以及完全负责的气氛中发表了他们的意见之后，并且，鉴于阿拉伯领导人们在统一阿拉伯事业和统一其斗争的督促下，意识到当前要求他们勇敢地面对侵略和履行解放职责的共同民族责任；鉴于所有人都知道犹太复国主义仍然在酝酿阴谋，以消灭巴勒斯坦人的存在和抹杀巴勒斯坦人的民族特性；鉴于阿拉伯领导人们相信，有必要通过支持和加强巴勒斯坦人的这种民族特性，通过提供一切必要的条件以发展和增加其确保巴勒斯坦人民完全恢复其权利的能力，以及通过阿拉伯集体承担义务的范围内，履行同其兄弟们密切合作的责任，来挫败这些企图和阴谋并对它们进行抵制。

根据巴勒斯坦人反对犹太复国主义敌人的斗争在阿拉伯和国际会议……在联合国所取得的胜利，根据继续采取阿拉伯的共同行动以扩大这些胜利的范围而承担的义务，并听取了所有人就上述所有问题的意见，在巩固阿拉伯团结的范围内平息了兄弟之间的分歧。为此，第七届阿拉伯首脑会议决议如下：

1. 肯定巴勒斯坦人民自决和返回自己家园的权利；
2. 肯定巴勒斯坦人民在巴勒斯坦人民唯一的合法代表巴勒斯坦解放组织领导下，在解放了的任何一块巴勒斯坦领土上建立独立的国家当局的权利。这个当局一旦建立，所有阿拉伯国家都应在各方面以及各层次予以支持；

3. 支持巴勒斯坦解放组织在阿拉伯承担义务的范围内，在全国和国际方面行使其职责；
4. 呼吁约旦哈希姆王国、叙利亚阿拉伯共和国、埃及阿拉伯共和国和巴勒斯坦解放组织根据上述决议制订一个方案，来调节他们之间的关系，以确保决议的贯彻执行；
5. 所有阿拉伯国家保证捍卫巴勒斯坦的民族团结而不干涉巴勒斯坦内部事务的活动。

第 三 节

巴勒斯坦问题：原因和解决办法

亚西尔·阿拉法特

亚西尔·阿拉法特（阿布·阿马尔）于1924年出生在一个父母为逊尼派穆斯林的家庭，很可能是在耶路撒冷，1948年，大批难民去了加沙，他就是其中的一名。1951年，阿拉法特移居开罗，在那里的工程学校上学，并建立了同穆斯林兄弟会的联系。他在开罗同哈立勒·瓦泽尔（阿布·杰哈德）和萨利赫·哈里夫（阿布·伊亚德）创建了法塔赫。1956年，他被推举为开罗的巴勒斯坦学生会主席，并接受一些军事训练。同年，他去科威特。在那里法塔赫得到发展，增加了法鲁克·卡杜米（阿布·勒特夫）、穆罕默德·尤素夫·纳贾尔（阿布·尤素夫）、卡迈勒·艾德万等人，他们迄今仍留在法塔赫的领导岗位上。1968年之后，法塔赫控制了巴解组织，并改变了巴勒斯坦运动的方向和范围（参见导言）。毫无疑问，法塔赫领导人之间的亲密关系和他们谋划前后一贯的战略战术——即直接从事斗争，避免卷入所在阿拉伯东道国的内部事务和政治，保持巴勒斯坦人与众不同的、单独的特性——的能力，使他们获得相当大的成功。法塔赫不卷入东道国政治的政策受到了巴勒斯坦运动内部马克思主义者的挑

战，后者把巴勒斯坦人的斗争视为世界反殖和反帝革命的一部分，并因而在阿拉伯国家和整个世界的下层社会和革命政党中寻找同盟者。阿拉法特需要耍弄非常微妙的外交手法，以保持巴解组织的团结，同时又取得所在国政府的同意和谅解。1970年在约旦和1975年至1976年在黎巴嫩就是如此。1970年约旦对巴勒斯坦人的袭击实际上消灭了许多极端主义的小组织，使法塔赫得以巩固它在巴解组织中的权力。阿拉法特的组织和外交才干既赢得了他的拥护者，也赢得了他的敌人的钦佩。围绕阿拉法特产生了大量神话和传说，这给了巴勒斯坦运动以某种动力和劲头。

下列节录摘自阿拉法特于1974年11月13日在联合国以阿拉伯语发表的讲话。讲话攻击犹太复国主义，要求恢复巴勒斯坦人的权利。联合国的正式文本经阿文核对后，刊载在1974年11月14日贝鲁特的《日报》上。本节录选自《巴勒斯坦研究杂志》第4期第2号（1975年冬季）第181~192页各有关段落，该杂志所刊为校订本。在把巴勒斯坦运动同第三世界的反殖斗争联系起来之后，阿拉法特具体论述了他自己的事业。由于篇幅有限，有些段落没有转载。

甚至在今天，当我们在本届联合国大会这个国际讲台上讲话时，我们也在表示我们相信政治和外交斗争是武装斗争的补充和加强。此外，对于联合国在解决世界范围的问题上所能起的作用，我们表示了赞赏。但是，只有在联合国适应引颈盼望的人们的生活现实（这一国际组织对此具有独特的义务）时，我刚才讲的这种能力才能成为名副其实。

今天在联合国大会讲话时，我们的人民宣布：他们对未来的信心是不会因过去的悲剧或当前的困境而稍减的……如果我们现在来追溯我们事业的历史根源，那么，我们这样做是因为就在此时此刻，这里的与会者中间就有人占领着我们的家，在我们的草

原上放牧牛羊，采摘我们树上的果实，同时却称我们是一些不存在的、没有传统或没有前途的幽灵。我们谈及我们的根源，还因为有人直到最近还一直认为并继续认为我们的问题仅仅是一个难民问题。他们把中东问题几乎说成是阿拉伯国家同犹太复国主义实体之间的边界争端。这些人以为，我们的人民在要求一些非合法属于他们的权利，他们战斗的动机既不合理也不合法，仅仅是想要破坏和平和恐吓别人。因为你们中间有人——我这里指的是美国和像它那样的其他国家——把飞机、炸弹和各种杀人武器免费提供给我们的敌人。他们对我们采取敌视的立场，故意歪曲我们问题的真相。这一切不仅损害了我们，而且损害了美国人民及其幸福，还损害了我们仍然在希望得到的、我们同这个伟大国家的人民所能结成的友谊。对于美国人民争取自由和领土统一的斗争历史，我们是既尊敬又钦佩的……

不管怎样，我们在巴勒斯坦问题上集中讨论历史根源是出于相信：如果要掌握一项真正的解决办法，必须以真正激进的态度来看待当今世界所关心的任何问题。我们提出这种激进的解决方法，是要矫正那种以不了解、否认和俯首贴耳地屈从既成事实来混淆历史根源的解决国际问题的方法。

巴勒斯坦问题的根源要追溯到19世纪末，换句话说，就是要追溯到我们称之为殖民主义开拓殖民地和向帝国主义前夕过渡的那个时期。那时犹太复国主义的帝国主义计划呱呱落地，其目的是以欧洲的犹太移民来征服巴勒斯坦，就像殖民者把大部分非洲变成殖民地，在那里实际进行劫掠那样。就在这一时期内，从西方倾巢而出的殖民主义者散布到非洲、亚洲和拉丁美洲最边远的地区，到处建立殖民地，对三大洲人民进行残酷剥削、压迫和掠夺。这个时期一直延续到现在。在南非和巴勒斯坦所实施的种族主义中，我们可以毫不费力地看到应受彻底谴责的殖民主义存在的明显证据……

因此，犹太复国主义运动直接同世界殖民主义结成联盟，共同劫掠我们的土地。现在让我有选择地列举关于这一联盟的一些历史事实。

（阿拉法特概述了犹太人移民和阿以关系的问题之后，继续讲道：）

1. 我们对犹太教与犹太复国主义是加以区别的。我们继续反对殖民主义的犹太复国主义运动；同时，我们尊重犹太人的信仰。今天，在犹太复国主义运动兴起几乎一个世纪以后，我们希望提醒人们警惕它对世界上的犹太人、对我们阿拉伯人民以及对世界和平与安全所形成的越来越大的危险。因为犹太复国主义怂恿犹太人离开他们的故国移居他乡，并给他们一个人为的国籍。犹太复国主义者继续从事他们的破坏活动，即使这种活动证明是无效的。不断有人从以色列往外移民的现象——随着世界上殖民主义和种族主义堡垒的坍塌，这种移民活动必定会增多——是表明这些活动不可避免要失败的一个例子。

2. 我们要求世界各国人民和政府坚决反对犹太复国主义企图鼓励世界上的犹太人迁移出他们所在的各国和侵占我们土地的图谋。我们还要求他们在宗教、种族和肤色方面，坚决反对对任何人的歧视。

3. 为什么我们的人民和我们的家园要对犹太人移民问题负责，如果在一些人的头脑中还存在这类问题的话？为什么这类问题的支持者不开放他们自己的国家，来吸收并帮助这些移民？这些国家要大得多嘛。

称我们为恐怖分子的那些人想阻止世界舆论发现有关我们的真相、看到我们这方面的正义性。他们企图掩饰他们行为的恐怖性和残暴性以及我们自己的自卫立场。

革命者和恐怖分子之间的区别在于各自为什么而进行战斗。不管是谁，只要他支持正义事业，并为自由和从侵略者、移民者和殖民主义分子的占领下解放其疆土而斗争，那么就不应当把他叫作恐怖分子。否则，为从英国殖民主义者统治下获得解放而斗争的美国人民就成了恐怖分子，欧洲人对纳粹分子的抵抗就成了恐怖活动，亚洲、非洲和拉丁美洲人民的斗争也成了恐怖活动。这实际上是亚非拉人民所进行而《联合国宪章》和《人权宣言》所奉为神圣的一种正义和正当斗争。至于那些反对正义事业的人，那些发动战争以占领别国领土并掠夺、剥削和殖民统治别国人民的人，他们的行动才应当受到谴责，他们应当被称之为战犯的家伙，因为正义事业决定了进行斗争的权利……

1948年未能被犹太复国主义者逐出家园的少数巴勒斯坦阿拉伯人如今在他们自己的国土上成了难民。以色列法律把他们作为二等公民对待——甚至视为三等公民，因为来自东方国家的犹太人是二等公民——在他们的土地和财产被没收后，他们遭受到各种各样的种族歧视和恐怖经历。譬如在克法卡西姆，他们是血腥屠杀的受难者；又如在伊克里特和克法比里姆的居民，他们被驱逐出自己的村庄，并被剥夺了返回故里的权利。26年来，我们的人民一直在军事管制法下度日，如果没有以色列军事长官的事先批准就没有行动的自由。与此同时，以色列颁布了一项法律，给希望移居到我们家園的任何地方的任何犹太人以国籍。此外，另一项以色列法律规定：凡是在以色列军队占领有关村镇的当时而不在当地的巴勒斯坦人，无权取得以色列国籍……

巴勒斯坦人民产生了数以千计的工程师、医生、教师和科学家，他们积极地参加那些与他们被侵占家园为邻的阿拉伯国家的建设。他们利用其收入帮助他们人民当中未能离开难民营的年轻人和老年人。他们教育他们的弟妹，赡养他们的双亲，照料他们的孩子。巴勒斯坦人始终梦想着返回家园。巴勒斯坦人无论是对

于巴勒斯坦的忠诚，还是返回家园的决心，都没有减退；没有任何东西能够说服巴勒斯坦人放弃他们的巴勒斯坦特性或抛弃他们的家园。时间的流逝并没有使巴勒斯坦人像某些人所希望的那样忘却这一切。当我们的人民对坚持无视他们权利的国际社会丧失了信心的时候，当巴勒斯坦人单靠通过政治手段不能收复一寸巴勒斯坦土地这一点变得一目了然的时候，我们的人民别无他法，只能诉诸武装斗争了。巴勒斯坦人民源源不断地把我们的物力和人力以及优秀青年投入这场斗争。我们勇敢地面对以色列最凶恶的恐怖主义活动，其目的是要转移我们的斗争，并且阻止我们的斗争……

正是通过我们人民的武装革命，我们的政治领导成员和民族组织机构才最终得以具体化，包括所有巴勒斯坦派别、组织和力量的民族解放运动才得以在巴勒斯坦解放组织内实现。

通过我们富有战斗精神的巴勒斯坦民族解放运动，我们人民的斗争成熟了起来，并且壮大到能够除了进行武装斗争以外，还考虑进行政治和社会斗争。巴勒斯坦解放组织是造就一种新的巴勒斯坦人的主要因素，这种人有资格缔造我们巴勒斯坦的未来，而不仅仅满足于动员巴勒斯坦人对付当前的挑战……

巴勒斯坦解放组织所以获得其合法性是由于它在发挥其先驱作用时所作出牺牲，也由于它对斗争的忘我的领导。巴勒斯坦解放组织还从同它协调一致的巴勒斯坦群众那里得到这一合法性，因为巴勒斯坦群众选择了它，让它按照它自己的指示来领导这场斗争。巴勒斯坦解放组织获得它的合法性还由于它代表了每一个派系、工会或是集团以及无论是在全国委员会还是在人民组织机构中的每个巴勒斯坦人才。这一合法性由于整个阿拉伯民族的支持而进一步增强，并在最近的阿拉伯首脑会议上被进一步确认。那次首脑会议肯定了巴勒斯坦解放组织以巴勒斯坦人民的唯一代表的资格，在所有被解放的巴勒斯坦领土上建立一个独立的国家

当局的权利。

此外，巴勒斯坦解放组织的合法性之增强，是由于在我们争取我们的民族权利的斗争中，其他解放运动以及同我们站在一起、鼓励和帮助我们的那些志同道合的友好国家所给予的兄弟般的支持。

巴勒斯坦解放组织代表巴勒斯坦人民。因此，巴勒斯坦解放组织表达其人民的愿望和希望，也因此它把所有这些愿望和希望摆在你们面前，要求你们不要推卸对我们正义事业的重大历史责任……

我是一个造反者，自由是我的事业。我完全知道今天在这里的你们中间，有许多人一度曾经处在我现在所处并从而必须进行战斗的、完全相同的反抗处境。你们一度曾经不得不依靠自己的斗争去把梦想变为现实。因此，你们现在必须分担我的梦想。我想正因为如此，当我们一起把这一梦想——我们为在巴勒斯坦神圣的土地上实现和平的未来的共同梦想——变成美好的现实的时候，我现在可以要求你们进行帮助……

我以巴勒斯坦解放组织主席和巴勒斯坦革命统帅的身份向你们宣布，当我们谈到对未来的巴勒斯坦的共同希望时，我们在我们的观点中包括所有那些目前生活在巴勒斯坦并愿意在那里同我们一起和平相处与平等相待地生活的犹太人。

我以巴勒斯坦解放组织部队司令员的身份，呼吁每一个犹太人把犹太人复国主义意识形态和以色列领导人向他们作出的虚假诺言一一顶回去。这些虚假的诺言给犹太人带来的是无穷尽的流血、无休止的战争和持续不断的奴役。

我们请他们进入一个比较开放的、自由选择王国，远远离开他们目前的领导所进行的活动，这些活动向他们灌输犹太人圣经的变态心理并使之成为他们命运。

我们向他们提出最慷慨的解决方法：在我们的民主巴勒斯

坦，我们要在公正和平的范围内一起生活。

我以巴勒斯坦解放组织主席的正式身份在这里宣布：我们不希望犹太人或阿拉伯人流一滴血；一旦在我们人民的权利、希望与愿望基础之上的公正和平最终得到确立，我们连一分钟也不愿意继续厮杀下去。

我以巴勒斯坦解放组织主席和巴勒斯坦革命统帅的身份向你们呼吁，在我们人民争取自身的自决权的斗争中，同我们人民站在一起。这一权利是《联合国宪章》正式肯定的，自《宪章》起草以来在这一庄严的组织所通过的一些决议中，一再得到确认。我进一步向你们呼吁，帮助我们的人民从以武力、暴政和压迫的手段强加于他们的非自愿的流亡中返回他们的家园，以便我们能重新获得我们的财产和我们的土地，尔后在我们的自由和自主的民族家园中生活，享有作为国家的一切特权。

我向你们呼吁，让我们的人民能够在他们自己的土地上树立他们的民族权威以及建立他们的民族实体。

第 四 节

解放巴勒斯坦人民阵线和解放巴勒斯坦

民主人民阵线的观点

乔治·哈巴什和纳耶夫·哈瓦特迈赫

乔治·哈巴什于1926年出生在利达一个父母都是希腊东正教徒的家庭，在贝鲁特美国大学的医学院受教育。他是阿拉伯民族主义运动——一个谋求阿拉伯统一和反对法塔赫的团体——最早的创始人之一。他逐渐倾向于纳赛尔关于阿拉伯统一的观点，并不得不离开他正在进行工作的约旦，于1957年前往叙利亚。阿拉伯民族主义运动内部意识形态的分裂终于逐渐扩大，到1967年，它已转向马克思—列宁主义。纳耶夫·哈瓦特迈赫是一个采纳马

克思主义哲学的约旦基督教徒，他所领导的一个较年轻的组织发生分裂而组成“复仇团”；而阿赫迈德·杰布里勒领导的另一个派别则创建了巴勒斯坦解放阵线，并在以色列进行了几次袭击。1968年，这两个组织和另一个小组织联合组成解放巴勒斯坦人民阵线，归哈巴什指挥。哈巴什在叙利亚被捕后蹲了8个月的监狱。在此期间，哈瓦特迈赫试图接管该组织，但由于在关于中产阶级在巴勒斯坦国中的地位和作用问题上发生争执而未能成功。最后，哈巴什越狱成功并担任了“人阵”的领导职位。哈瓦特迈赫则继续努力，在1969年建立了“民阵”。它接受叙利亚的援助，并被巴解组织承认为一个单独的突击队组织。哈巴什同大多阿拉伯民族主义运动的领导人一样，放弃了纳赛尔和复兴社会党所提出的民族主义和社会主义，认为它们在意识形态方面太弱，不足以动员群众和鼓动收复巴勒斯坦。他采纳了马克思主义，并成为在巴解组织中马克思主义的主要支持者和捍卫者。他声称阿拉伯世界在马克思主义基础之上的一场社会与政治革命将加速巴勒斯坦的解放。作为策略，他把团结和武装斗争看作是不能分开的。哈巴什严厉批评了温和的或是保守的阿拉伯政权，指责它们为保持同美国的良好关系而准备与以色列签署和约。温和派反过来对哈巴什及其组织表示出相当大的敌意。他还由于不同意其巴解组织同事们的温和策略而常常同他们闹矛盾。哈巴什尽管奉行激进主义，但在巴解组织和国外、特别是在马克思主义的政权中，仍取得了相当重要的地位，被排名次时，通常仅次于阿拉法特。

下面第一部分和第二部分节录均摘自乔治·哈巴什和纳耶夫·哈瓦特迈赫在记者招待会上发表的声明。举行这种招待会是为了讨论1973年的十月战争和斥责亨利·基辛格在1974年抛出的各种和平计划（其中一项计划涉及在约—以共有主权下的一个巴勒斯坦国）。这两项声明最初于1974年11月2日刊载在贝鲁特的报

纸《目标》上。本节录选用《巴勒斯坦研究杂志》上发表的译文，摘自该刊第4期第2号（1974年冬季）第175~177页和第3期第3号（1974年春季）第198~202页页上的各有关段落。

乔治·哈巴什的声明

巴勒斯坦革命提出的关于在巴勒斯坦建立一个民主社会的口号，是通向使这个地区包括犹太人自己在内的全体居民取得自由和进步的唯一道路，也是通向公正和持久和平的唯一道路。帝国主义使者基辛格所谈论的“公正和持久和平”建议是一项要保证在这个地区继续存在“剑拔弩张的战场”的建议。

这就是在拉巴特首脑会议召开之际解放巴勒斯坦人民阵线想要说的……某些阿拉伯政权所关心的同人民的民族解放战争的政策是截然相反的。那些勾搭帝国主义的身居皇宫之人以及那些和帝国主义一起剥削人民财富与吸吮工人血汗的人——这些政权和社会势力沉湎于穷奢极侈的生活，决不可能奉行这条革命政治路线的方针。他们需要稳定和安宁，不惜牺牲千百万人的利益，以便继续沉迷在养尊处优和骄奢淫逸的生活中。这些曲意逢迎的反动政权和势力对此政策恨之入骨，并谩骂那些拥护它的人。

然而，这一政策是唯一符合我们阿拉伯民族千百万群众及其占压倒多数者的利益之政策。

生活在阿拉伯国家首都和城市周围贫民窟里的正是我们备受折磨和盘剥的工人阶级，在埃及、苏丹、突尼斯、摩洛哥、约旦、黎巴嫩和阿拉伯半岛乡村中悲惨地勉强度日糊口的正是我们贫穷的农民——就是这些人每日饱尝着生活的艰辛，就是这些人无时无刻不意识到他们在多么沉重的民族和阶级压迫的枷锁下过日子。正是他们才想要变革，也正是他们才意识到，枪杆子和人民的民族战争是解决他们同民族敌人和阶级敌人（从以色列和帝国主义到曲意逢迎的反动势力）的矛盾的途径。

作为在和解与投降政策之外的另一种选择，则是解放巴勒斯坦人民阵线所提出的民族政策，它是民族主义力量和政权的政策，也是我们民族大众革命阶级的政策。

我们在拉巴特会议召开之际提出这个政策的目的是首先要揭示：曲意逢迎的投降主义反动政权无力接受这条民族主义路线；其次，确定政治路线，我们巴勒斯坦和阿拉伯群众希望伊拉克、阿尔及利亚、民主也门和利比亚所代表的民族主义与进步的反帝政权以这条路线作为它们斗争的基础；第三，我们的目的还在于帮助人民群众区别支持民族主义政治路线的阿拉伯团结以及支持和解与投降路线的“阿拉伯团结”。

尤其是我们巴勒斯坦人民对于所谓的“阿拉伯团结”——一些阿拉伯政权的团结——在自己的民族斗争历史上有过不止一次的痛苦经历。1936年，正是在阿拉伯团结的名义下，巴勒斯坦的大罢工和我们人民的武装起义遭到了失败。1948年，也正是在阿拉伯团结的名义下，阿拉伯国家的军队在阿卜杜拉国王和格鲁布帕夏的指挥下开进来，以麻痹巴勒斯坦和阿拉伯群众并实现以色列建国的阴谋。

今天我们有权利响亮地宣布，有人正打着阿拉伯首脑会议和阿拉伯团结的旗号，试图实行政治解决，使以色列取得一个更为牢固的立足点，并恢复帝国主义对这一地区的控制。在阿拉伯首脑会议上，曲意逢迎的势力将提出基辛格的计划：用宣布结束同以色列的战争状态来换取关于撤出某些阿拉伯领土的许诺——仅仅是许诺。我们的群众毅然决然地宣布，结束同侵占巴勒斯坦的犹太复国主义敌人的战争状态是对我们斗争历史明目张胆的背叛；挫败这一阴谋是各民族主义政权的责任。

我们巴勒斯坦和阿拉伯人民群众呼吁伊拉克、阿尔及利亚、民主也门和利比亚的代表抵制这种投降主义的态度，为建立在人民的民族战争基础上、而不是建立在秘密外交活动基础之上的阿

拉伯团结而斗争，对于这种秘密外交活动，基辛格是如此精通，钦佩他的阿拉伯统治者是如此津津乐道。我们提醒大家警惕一切旨在引进民族主义力量和政权来为投降以及帝国主义的解决方案打掩护的阴谋。

美国的政策是希望通过解决阿以冲突来贯彻执行一个关于整个阿拉伯地区的全面计划。这个计划的目的是：第一，加强反动政权；第二，包围或摧毁进步政权；第三，把在巴勒斯坦、安曼和厄立特里亚的阿拉伯枪杆子打哑。在这之后，美帝国主义将有把握完全控制阿拉伯的石油财富——生产、价格和利润——从而使我们的人民群众丧失这一重要的基本资源，并不让他们利用这一资源对他们遭受的贫困、苦难、疾病、不幸和饥饿进行斗争。

以上就是帝国主义希望通过“解决”阿以冲突来贯彻执行美国对这一地区拟议的计划之概要。因此，在阿拉伯斗争史上生死攸关的这个时期，一切力量必须在人民群众面前态度鲜明地勇敢承担其责任……（1973年的）十月战争使我们巴勒斯坦和阿拉伯群众各阶层中产生了新的信念。它还在我们同侵占巴勒斯坦的敌人的武装对抗达到最高潮时，使人们的注意力集中于使巴勒斯坦和阿拉伯民族团结变得确实异乎寻常强大的形式。此外，我们从马格里布到阿拉伯半岛东部的人民群众已作好准备，这是他们为了解放部分阿拉伯领土的目标、为了解放巴勒斯坦的目标，而甘愿作出各种牺牲的极高程度的准备状态。不可缺少的是，无论十月战争以来我们所处的政治新形势多么困难，我们应当把这一切铭记在心。如果我们相信这一点，那么，我认为我们大家就有责任突出这些事实。当然，我们不能朝另一方向走的太远，产生不切实际的想法，小看敌人和小看以色列人、犹太复国主义者、帝国主义者以及反动分子敌对同盟的能力。但是我估计，如果思想家、作家和阿拉伯革命组织尽一切努力向阿拉伯群众说明我们的立场，十月战争就可以保证科学的革命观点占优势，阿拉伯群众

就能够形成自己的准则，并明确表示对它们的正确态度。

在国际上，我认为已发生的最重要的变化是：整个帝国主义尤其是美帝国主义转变了对阿以冲突的态度，当然转变是有限度的。美帝国主义企图尽可能迅速地控制战争的后果，以防导致必然的结局。因此，在战后处于均势的情况下，它急于通过和解来抑制这一问题的发展。

纳耶夫·哈瓦特迈赫的声明

我们明确声明：建立在（拟议中的）美国—犹太复国主义—哈希姆解决办法基础之上的所有解决冲突方案都将导致投降和取消巴勒斯坦问题。对于没有确切表明其对于巴勒斯坦人权利的看法的其他有关各方，我们的态度将明确地取决于它们对于巴勒斯坦人民民族权利的观念所含原则是否提供支持。这些民族权利来源于巴勒斯坦人民当前的与历史的各种权利以及他们的成就，我们将反对任何导致侵犯权利的言行……从我们巴勒斯坦人的观点来看，我们认为这样表示的明确含意是：我们的斗争是要结束犹太复国主义者的占领，并把他们从1967年占领的阿拉伯和巴勒斯坦的领土上赶走。这一态度是从全部解放祖国土地的总战略中引伸出来的。这个民族的业绩将被用来为总战略服务，同时使我们巴勒斯坦人民能够在获得解放的和敌人撤走的所有领土上，决定他们自己在那里的命运，并建立他们自己对巴勒斯坦的独立管辖权。为了实现这一明确表示的目标，需要在巴勒斯坦内外动员我们的人民群众，因为争取实现这一目标的斗争，在随后几个阶段中服务于寻求全部解放祖国土地的总战略。

对于阿拉伯民族，这一态度还意指要求阿拉伯民族主义政权和阿拉伯革命运动力量明确表态，同我们一起遵循这项政策。这种表态必然会导致破坏双边解决办法、部分解决办法和美国—犹太复国主义—哈希姆的解决办法。我们负有直接责任同这些解决

办法作斗争，因为这些办法最终将导致一项计划，在现阶段取消巴勒斯坦问题，抹杀巴勒斯坦民族的特性和特点，以及在以色列扩张过程的范围内或者由阿拉伯联合王国〔由约旦提出〕再度吞并这些巴勒斯坦的领土。采取这样一种解决办法，必然意味着在这一地区造成这样一种局面，即按以色列和愿意达成解决办法的阿拉伯国家共同维持安全的观念为基础的局面。于是，巴勒斯坦问题和我们的所有民族权益都将受到被取消的威胁。不仅同以色列的战争状态将结束，对抗将冻结，而且整个阿以冲突将稳定下来，1948年至1967年间存在的局面将恢复……这场冲突的实质是，根据十月战争确立的事实，我们怎样能够制订一个具体纲领，有可能挫败涉及投降和取消巴勒斯坦问题的行动，挫败吞并主义和扩张主义的计划，而不论这是以色列方面的扩张还是侯赛因国王方面的吞并。这个纲领实际上将有可能使战斗阵线的民族立场强硬起来，从而在面对反动派和帝国主义压力、面对一致倾向于投降和取消巴勒斯坦问题的双边解决办法时，采取更为坚定不移的立场。

第五节

巴解组织和巴勒斯坦国家

赛布里·杰利斯

巴解组织最初拒不接受仅仅在原巴勒斯坦地区的一部分建立一个巴勒斯坦国的任何建议。1973年之后，这种态度有些变化，如巴解组织的新政治纲领即表明了这点。关于巴解组织承认以色列的问题也有一些讨论。赛布里·杰利斯关于这一问题的评论发表在《巴勒斯坦事务》（1975年5月）上；本节录摘自发表在《巴勒斯坦研究杂志》季刊上的译文，见该刊第6期第2号（1977年夏季）第150~151页和第4期第4号（1975年夏季）第139~

70年代初，有人提出建议：在以色列军队撤离西岸和加沙地带以及在1967年占领的所有其他阿拉伯领土之后，在西岸和加沙地带建立一个巴勒斯坦国，作为全面解决中东危机的一个组成部分……当时，在巴勒斯坦人中，不管他们是属于哪一个组织，也无论他们持什么观点，都对这一建议作出了强烈反应，并用最为直言不讳的词句加以表达。更有甚者，以所谓巴勒斯坦“爱国主义”的保护人自居的某些人，擅自对人民实施监督，注意他们所作的一切，唯恐有人越轨和开始谈论“蕞尔小国”，或者是大搞更恶劣形式的“投降主义”……

但是，在1973年的十月战争之后，由于出现了新的形势，这种态度有了相当大的变化。（1974年在开罗召开的）巴勒斯坦全国委员会第12次会议批准了“十点纲领”，该纲领同意“在任何获得解放的巴勒斯坦领土上，确立巴勒斯坦人民独立的、战斗的民族权力”。不过，要是以为这个纲领涉及他们原先态度的任何重大变化，那就错了。因为，根据该纲领的序言所指出，“除非我们巴勒斯坦人民恢复了我们的所有民族权利，并且首先恢复了我们的重返家园和在祖国土地上的自决权利，否则要在这一地区建立持久与公正的和平是不可能的”。这里的“整个”一词是最重要的字眼。同样，该纲领的第4点指出：“采取任何走向解放的步骤，都是走向实现历届巴勒斯坦全国委员会的决议所规定的关于建立巴勒斯坦民主国家这个巴解组织战略的步骤。”根据历届全国委员会的决议，这个“民主国家”是指“把巴勒斯坦领土从犹太复国主义及其基地以色列的占领下完全彻底地解放出来之后”必须在巴勒斯坦建立的国家。

对上述引文的措词和新政治纲领的措词的所作比较表明，巴勒斯坦人的态度发生了实质性的根本变化。新纲领没有使用“民主

国家”、“民族权力”或“巴勒斯坦小国”的字眼，而是谈到了一个“独立的民族国家”。简而言之，那就是建立在巴勒斯坦部分领土上的一个独立国家。

在过去的7年里，尽管建立“蕞尔小国”基础的地理边界和人口的多少同构成“国家”基础的这些方面没有很大的不同，那么究竟发生了什么事情要把遭人反对的“蕞尔小国”变为一个“民族国家”呢？当然，许多事情发生在各个不同层次上，有一些变化和事态发展首先导致了巴勒斯坦舞台上更多的现实主义和通情达理，并在巴勒斯坦集体政治思想上留下了它们的印记。但还发生了其他一些事情，事情极有限，但极为重要。因为一些支持或同情巴勒斯坦人的大、中、小国家让巴勒斯坦人认识到：他们在这一阶段（让我们不要自己欺骗自己，这个阶段很可能至少要延续到本世纪末）的斗争最大限度是在巴勒斯坦的部分领土上，建立一个独立的巴勒斯坦国，并且没有一个重要国家准备同他们一起在这一点上走得更远。此外，许多人士已向巴勒斯坦人明确表示，如果他们想要自行其是，他们将要对自己的行动承担责任，并将独立面对自己的命运。这种劝告显然具有效果，尤其是鉴于1976年黎巴嫩的苦难经历，就更是如此。于是，新的政治纲领尽可能明确、现实和通情达理。

新的政治纲领在要求在巴勒斯坦的部分领土上建立一个独立的巴勒斯坦国方面，并不由于要求巴勒斯坦全国委员会“实现1974年以来联合国大会特别是3236决议批准的、我们的不可剥夺的权利”，或者是由于某些方面试图把这一点解释为意味着在整个巴勒斯坦建立巴勒斯坦国（尽管在联合国决议中没有什么段落支持这种解释）而变得不那么明确和现实……

在我们当前的形势下无条件承认以色列，将意味着既放弃了巴勒斯坦人的权利，又使一个对阿拉伯民族的愿望和利益怀敌意的实体成为合法。尽管目前在国际上和地区内，都存在着谈论

“结束”阿拉伯人和以色列人之间的“交战状态”或要求“在中东建立持久和平”的强大潮流，但是要谈论承认以色列，自然还是难以启口的。这是因为至少对许多人来说，“从民族角度上看，承认以色列”仍然是“不容许的”，特别是因为这样做就要涉嫌“民族叛逆”，犯下这种罪行的人要受到惩处。但是，在这一方面的一个更为深入的调查表明，承认以色列的“无端恐惧”是并不存在的，而有关承认与不承认的争论只是在小题大做。

〔杰利斯指出，尽管以色列领导人不断地重复，只要巴勒斯坦人拒绝承认以色列国的存在，他们就不可能同巴勒斯坦人打交道，但他认为，他们这样说是为以色列本身拒绝承认巴勒斯坦人的存在打掩护。以色列人一直坚持认为，巴勒斯坦人只不过是应当被遣送到其他阿拉伯国家的难民。〕

犹太复国主义—以色列对巴勒斯坦人采取这种态度是丝毫不足为奇的，因为如果以色列采取承认巴勒斯坦人的不同态度，将自然而然地引出他们的民族权利问题。这个问题同犹太复国主义的思想相矛盾，并将导致在决定巴勒斯坦的未来时，巴勒斯坦人至少要被视作是一个附带的因素。这自然是犹太复国主义和以色列不能接受的。因此，说什么以色列正在谋求巴勒斯坦人的承认以作为试图在这一地区达成政治解决的组成部分的任何解释，是提不出任何根据的。这种承认必然要以色列也承认巴勒斯坦作为回报，从而引起联合国决议所支持的巴勒斯坦人的全部权利的问题，其中包括他们在1948年被占领的领土上的权利，这将会牵涉到的所有有关问题。它还可能导致在以色列构成人口总数近1/10的阿拉伯少数民族享受民族权利。所有这一切问题都是以色列可以避免的……

因此很清楚，目前巴勒斯坦人之间为承认以色列的“无端恐

惧”而争吵是没有道理的。因为如果问题并不存在，那么就没有理由要去麻痹他们的思想，使他们卷入次要的战斗。然而，问题并不那么简单，也不那么容易解决。正在谋求这一地区政治解决的所有力量，无论国际上还是地区中的力量都认为，必须在该地区的国家之间建立“公正”与“持久”的和平，而以色列却要求巴勒斯坦人首先承认它。同时，如果有关国家没有同以色列“结束交战状态”，或者至少作出保证在解决同它的争端中“不使用武力”，那么以色列从被占领地区的撤军似乎也是不可能的。显然，这种态度使巴勒斯坦人处于困难境地。但是，这种困难处境在某种程度上是由于无视这一方面（我们已提到过）的倾向，还由于未能如实揭示事情的状况。这两种倾向都是由于许多巴勒斯坦人士普遍感到灰心丧气而引起的，因为当时在开展承认以色列的谈论，而它反过来却导致巴勒斯坦人放弃阿拉伯世界和国际上对巴勒斯坦持支持态度的王牌。这并没有削弱巴勒斯坦人谈论承认他们或被他们承认的地位，巴勒斯坦人需要在承认它国之前，先得到承认。控制他们土地和不让他们享有权利的以色列必须首先承认他们和他们的权利——这种承认对于犹太复国主义实体将具有灾难性的后果——然后才能“研究”它自己被承认的问题。与此同时，在达到这一阶段之前，阿拉伯国家应该把“公正与持久”和平问题搁置起来。当问题提出、特别是在国际范围内提出来时，如果不能把事情讲得有力清楚，那么这只能损害巴勒斯坦人和阿拉伯人。

第二篇

以色列的政治和社会思想

第十二章

以色列的政治和社会思想导言

即使想用几页篇幅来阐明异常复杂、多样且在不断演变着的以色列思想的模式，这种想法如果不完全是愚蠢，也是一种理智上的轻率行为。困难既起因于本卷的性质，也起因于不断变化着的以色列知识分子的见识。应该再次指出，本选集目的在于向学者提供一种对于中东各国主要思潮及问题的直接看法。因此，着重点是放在那些和当前事态发展有直接关系的思想上。但是篇幅的限制妨碍着提供有关本地区各有关思想的深刻的历史背景或广泛的概要。介绍以色列思想的难处在于：根本不可能恰当地包括所有已确立的政党的看法，以及众多的正式和非正式的协会及知名人士的意见，他们全都忙于制定、表达、捍卫或者否定（根据情况而定）彼此的学说。例如，在1977年的以色列议会中派有代表参加的政党包括：利库德联盟（包括自由运动、自由党、拉姆集团等组成）、联合党（工党和马拜姆党）、Y.雅丁和H. 罗宾斯坦的争取民主变革运动、全国宗教党、以色列正教党、以色列正教工人党、和平与平等民主阵线（拉赫党、黑豹党）、谢利党以及仅各占一席的其他各种政党。这些政党的思想需要用几十页才能说清楚——即使那样，其差别还是不大可能讲得十分清楚：例如，马拜姆、马拜伊、左派党和拉赫党基本上是左派政党，但它们的社会主义类型却各式各样。除正式政党——总共23个——外，还有极右的政治集团，例如古希·易姆尼姆（该集团是支持

利库德的立场的)、拉比·迈尔·卡哈纳集团以及其他议会外的政治集团。最后还有许多非正式和自发的运动——正像摘录将显示的那样——它们在以色列议会中并无代表，但却有着相当大的影响，诸如工会、希斯塔鲁特、基布兹、莫沙维姆，它们都是很积极而且在政治上有影响的组织。

将1977年和1969年的以色列议会作一比较，就会发现这些政党在领导和思想立场上有了相当大的变化。但是，这些变化并不是杂乱无章的，而是有着充分根据的理由和目标的。例如，本书阐述那些主张和巴勒斯坦人进行某种和解的人的那一章节包括属于以色列生活主流的4个不同组织和个人。这些集团和共产党（拉赫）或马基或其他激进的社会主义集团几乎没有什么共同之处。这些政党反映了以色列日常生活中各种不同的社会、经济、文化以及政治方面。我们不涉及那些促成新政党成立的社会经济问题，而是集中在某些涉及整个犹太国的社会制度和思想的基本问题。由于需要，本章摘录的选择是根据个人意见决定的，但我相信，它们提供了以色列当前思想状态的一幅颇为准确的图景。

以色列思想基本上是由有时相互矛盾和冲突的三个基本因素形成的。第一个也是最有力的因素是大多数以色列人的犹太人气质，它产生于历史和思想的两个根源：犹太教和犹太复国主义。这两者并不是同一个和相同的概念，因为有些犹太人并非是犹太复国主义者，而有些亲犹太复国主义者并非是犹太人。另一方面，离开犹太教去考虑犹太复国主义和离开这两种思想去考虑以色列——至少按这个国家今天情况都是不可能的。这种宗教、国家、政治特性和国家地位交织在一起的关系是争论的根源，也是智能和创造力的源泉。

第二个因素是大多数以色列人——当然是在不同的层次和程度上——把西方文化和文明视为同一。有些以色列人声称，这种

视同有害于他们犹太人气质，有的则认为加强了这种气质。这种看法取决于个人对犹太教和犹太复国主义、民主和个人自由的理解。毫无疑问，在那些把宗教看作是生活方式和那些把宗教仅仅看作是文化和价值来源的人们之间的争论在以色列继续进行着。这些争论所以特别复杂和困难，不仅因为这些问题在讨论民族国家地位以及它所涉及的一切范围内进行争论，也因为占以色列人口大多数的以色列犹太人不得和非犹太人集团打交道，这些集团的经济和政治要求是不能只通过犹太教来满足的。

第三个影响以色列人思想的因素来自各种各样的事情，这些事情与以色列国的建立，与它和阿拉伯邻国的关系，并由巴勒斯坦问题所引起的无数政治和道德问题有关。过去被认为是与阿拉伯国家关系问题的一部分的巴勒斯坦问题，业已作为一个至关重要的问题而取得了它自己的地位。

请允许我简要地回顾一下上面提到的一些因素。犹太教的历史和信条是众所周知的，无需在这里再加以评论了。犹太教在犹太复国主义框框里获取它当代的政治意义，而且同那些把犹太教看作纯粹是一种宗教生活方式的人有着直接的分歧意见。现在有一些正统犹太人，如萨特马·哈西狄克，抵制犹太复国主义并且反对以色列本身。有些人甚至反对使用以色列这个名字，他们认为使用这个名字会同犹太人的历史决裂，会违反犹太教信条，因为只有弥赛亚才能重建以色列。但是绝大多数犹太人一般是把犹太复国主义和犹太教联系在一起，而且也把两者和以色列国联系在一起。

因此，犹太复国主义就不可避免地成为以色列思想的源泉。所有其他的思潮差不多都围绕它旋转——以详加描述、反对、或否定犹太复国主义的形式出现。关于犹太复国主义历史的看法是多种多样而且是相互矛盾的。有些人宣称，当上帝对亚伯拉罕说“我要把这地赐给你的后裔”（《创始记》第12章第7节）之

时，犹太复国主义就开始了。他们还宣称，摩西是第一个伟大的犹太复国主义者，因为他领导他的人民走出埃及。还有一些人在西奥多·赫茨尔的文章中和在1897年巴塞尔举行的第一届犹太复国主义者大会上发现犹太复国主义起源于19世纪。但实际情况是，像所有其他开始被作为一个民族国家的基础来接受的意识形态一样，犹太复国主义的理想已经被润色，并且是与犹太人民的一切历史、精神以及文化的表现和成就相关联的。在犹太复国主义者看来，犹太人民的历史基本上是由在西欧的犹太人历史组成的。但奥斯曼帝国时期西班牙和葡萄牙犹太民族的光辉成就并未给予同等的重视，尽管有着对于奥斯曼及东方犹太人历史的认真研究。无论如何，在东方犹太人中根据犹太人法律组织社区生活尤其是中东犹太人历史的一部分，也是总的历史的一部分。必须记住，民族的意识形态对民族的未来有其自己的具体想象，因而主观地评价历史并相应地制定其目标。犹太复国主义也不例外。像其他这一类的意识形态一样，它已经从犹太人民历史中挑选出那些适合自己目的的段落，而方便地把其他部分忽略过去。

公正的学者可以将犹太复国主义的历史划分为三个时期。第一个时期大约在19世纪开始之前，在这个时期中，犹太复国主义如果说已经存在的话，主要是以宗教的形式表现出来的。第二个时期是以自由主义时代开始的，当时犹太人有可能成为新平等主义、理性主义的欧洲社会的一部分，而且改良主义造成的深刻危机使人们想放弃一些犹太人传统和思想习惯。在改良主义和自由主义时代以前，犹太人总的来说是不关心政治的，他们的特性和生活方式产生于表现在犹太教全部经文中的某种共同信念。19世纪也是资本主义、民族主义和反犹太主义的时代。这些思想聚合起来，开始了把宗教的犹太复国主义转变成某种政治理想的过程。摩西·海斯、佩雷兹·斯莫伦斯金、利奥·平斯克、非犹太人劳伦斯·奥利芬、朱达·阿尔卡莱等人的著作虽然在探讨

方法上各异，而且在给犹太人下定义时强调政治的、口头的或宗教的因素，但它们都为以后培育犹太复国主义打下了智力的基础。这些作者的看法当时几乎无人知晓，或者为大多数犹太人所拒绝，甚至嘲笑，这一情况同犹太复国主义作为一种意识形态来研究是不相干的。某种新意识形态历来是由少数人形成的，然后，在大多数人接受这一意识形态的基本原则的同时逐渐地去适应大多数人较为平庸的意见和希望。

在整个历史上，是有犹太人期望回到耶路撒冷去的，许多犹太人确实回到了耶路撒冷，在那里去世或者被埋葬。19世纪时，回归的愿望由于宗教的热情具有政治意味而取得了更大的动力。奥斯曼政府由于需要人口而在1857年发表了一个由其驻欧洲使馆公布的宣言，邀请人们在奥斯曼土地上定居。在收到的许多封问讯情况的信中，有些来自俄国的犹太人，他们要求在巴勒斯坦定居。1840年时，耶路撒冷已经拥有相当数量的犹太人，绝大多数是西班牙和葡萄牙的犹太人，他们生活在悲惨的经济条件下。

1897年的巴塞尔会议标志着把犹太复国主义作为一种政治性意识形态加以接受，T·赫茨尔在其《犹太国——一种用现代的办法解决犹太人问题的尝试》一书中就是这样下的定义。犹太人的零星移民、允许犹太人在巴勒斯坦有个民族家园的1917年的贝尔福宣言（但也规定已定居的居民的权力不应受到歧视）、1920年英国委任统治的建立以及后来的事态发展都是具体的因素，犹太复国主义就是通过这些因素逐渐由乌托邦的梦想——所有思想在一开始都是乌托邦的——变成政治现实。有些犹太复国主义者在这一时期中考虑了犹太人和阿拉伯人之间的关系，但这些讨论仍停留在理论的阶段。

犹太复国主义历史上第三个大概是最决定性的阶段是从1948年5月14日开始的，当时本·古里安宣布正式建立以色列，而且立即得到了美国、苏联以及其他一些较小国家外交上的承认。在

1948年以前，尽管存在着犹太人的行政、军事和劳工组织，而且这些组织后来成为新以色列国的机构，但在巴勒斯坦的犹太人仍然生活在英国委任统治之下。犹太复国主义尽管是一贯存在的目标，但它不是犹太人官方政治生活的基础。国家的建立使旧式的犹太复国主义过时了，因为犹太人同国家之间的关系，以及作为被国际上承认的政治实体的国民的以色列人同外部世界的关系，都得由一套新的因素来决定，这些因素中的大多数和旧的犹太复国主义或其历史的和宗教的基础几乎没有共同之处。以往，犹太复国主义虽然为一些西方国家所同情，但它却不是一个得到承认的国际实体。形势就从以色列国宣布成立那天起发生了变化。根据所产生的现实来重新考虑和修改犹太复国主义的必要性，由于围绕着以色列存在的不稳定性已经变得暗淡和相形见绌了。1948年同阿拉伯邻国作战的胜利和1956年对埃及的西奈战役并未消除上述的不稳定性。1967年战争的胜利是以色列军事威力和生存能力的最好证明。此外，西奈、加沙、戈兰高地和约旦河西岸这些被占领土的加入以及对这些土地上生活的100多万阿拉伯人的统治增强了以色列人的自信心，但也加速了认真考虑旧犹太复国主义所鼓吹的原则和生活方式日子的早日到来。在其形成的年代中，犹太复国主义可以孤立自己并培育其未来社会的形象而不会受到来自外部世界的挑战或障碍；但一旦以色列作为一个国家建立起来，那么它必须遵循其他国家的道路，修正它的原有意识形态，以便同其他国家共处。问题不是放弃犹太复国主义，而是要把它不仅同新一代以色列人的思想和期望，而且同国际的现实以及其他民族国家的准则和价值调和起来。可以看到一系列事件促使犹太复国主义进行调整，以适应国内和国际的新情况。

1973年的10月即斋月战争、特别是埃及人成功地渡过苏伊士运河，显示出他们有能力击退以色列的反攻并使其在人员和物资上遭受相当大的损失，这对以色列是副清醒剂，尽管在战争的最后

阶段以色列军队向西挺进接近开罗。战争的结果增加了有些以色列人的影响，这些人认为只有同阿拉伯人实现体面的和平而不是阿拉伯人完全投降并被强迫接受以色列的条件才是以色列生存和发展的最好保证。于是，和平运动取得了新的势头，并在一夜之间改变了阿以关系的整个格局，特别在1977年12月埃及总统安瓦尔·萨达特访问耶路撒冷并在以色列议会发表演说之后。接着是“在戴维营商定的中东和平纲要”，即统称的在1978年9月17日签订的“戴维营协议”，最终是1979年3月26日的埃以和平条约。和约在以色列造成了意见的两极分化和政治上的重新组合，一些保守的温和派向右靠拢，一些自由主义分子向左靠拢，赞成和平，而其他一些人则参加了保守派的行列。

犹太复国主义面临的调整问题至少可以从三个方面看到。首先是围绕着确定犹太教作为一种文化和一种宗教的作用和地位的一些问题。无疑，以色列人的文化、特性和个性是同犹太教密切相关的。但是，生活在严格遵守犹太教全部经文的环境中和接受它作为唯一的规范标准，这不是所有以色列人都能接受的，尽管这个国家的许多立法扎根于宗教政策。1977年以后在赞成和促进宗教途径的梅纳赫姆·贝京的利库德政府期间情况有了变化——虽然离开正统犹太人的要求还相距甚远。犹太复国主义思想不得不认真对付的以色列的第二个极重要的问题是同居住在国外国或聚居区的犹太人的关系问题。同这一问题相联系的是向内移居或向外移居的问题，这个问题对以色列的存在起着决定性的作用。犹太复国主义面临的调整问题的第三个方面是以色列同其阿拉伯邻国特别是巴勒斯坦人的关系方面。10年以前作为难民问题出现的巴勒斯坦问题现今已成为世界范畴的问题并在以色列造成了几年前简直难以想象的政治危机和分裂。

以上似乎是当前渗透在以色列的政治和社会思想中的三个问题。由这些问题所引起的讨论围绕着犹太复国主义转——是予以

支持还是反对，还是要求以新的形式或根据其原来的宗旨重新作解释。这是很自然的事，因为在此以前至少对那些统治阶层的人们来说，犹太复国主义和以色列一直被认为是同义词，任何把它们分开的企图一直遭到激烈的反抗。

在以后几节中的摘录主要选自以色列的报纸，它们说明了在本概况中提出的观点。至于犹太复国主义的历史和以色列的建国问题可以参见题为《犹太民族主义的掀起和中东》的一部41卷的文集（海柏林出版社，康涅狄格，韦斯特波特，1975年）、西奥多·赫茨的《一本传记》（东西方图书馆，伦敦，1957年）、戴维·本·古里安的《以色列：挑战的岁月》（霍尔德，莱因哈特出版社，纽约，1963年）、马丁·布伯的《以色列和巴勒斯坦，一种思想的历史》（霍格思出版社，伦敦，1952年）、伊斯霍尔·科恩的《犹太复国主义简史》（弗雷德里克·马勒出版社，伦敦，1951年）、阿巴·埃班的《我的人民：犹太人的故事》（兰特出版社，纽波特，1968年）、塞缪尔·哈尔彭的《美国犹太复国主义的政治世界》（底特律，1961年）、保罗·戈特曼的《1899~1949年期间英国的犹太复国主义》（英国和爱尔兰的犹太复国主义者联合会，伦敦，1949年）、本·哈尔彭的《犹太国的概念》（哈佛大学出版社，剑桥，1961年）、亚伯拉罕·S·霍尔丁编辑的《犹太文学作品中的天国》（赫茨出版社，纽约，1961年）、阿瑟·赫茨伯格的《犹太复国主义思想》（道布尔戴出版社，纽约，1959年）、约瑟夫·赫勒的《犹太复国主义思想》（施罗肯出版社，纽约，1949年）、詹姆斯·W·派克斯的《自公元135年至现代的巴勒斯坦历史》（牛津大学出版社，纽约，1949年；校订版，皮莱肯出版社，伦敦，1970年）、Y·贝克和D·佐哈尔编辑的《一本犹太复国主义者的选集》（申肯克曼出版社，特拉维夫，1971年）、沃尔特·拉克的《犹太复国主义的历史》（霍尔德，莱因哈特和温斯顿出版社，纽约，1972年）、内厄姆·索科洛的《1600~1918年犹

太复国主义的历史》2卷本（朗曼出版社，伦敦，1919年；再版，KTOV，纽约，1970年）、钱姆·韦茨曼的《不断摸索：钱姆·韦茨曼的自传》（哈珀尔出版社，纽约，1949年）。

关于犹太复国主义的重新定义、重新解释、批评和保卫问题，见埃霍特·本·伊泽尔的《犹太人的不安》一书（纽约时报出版社，纽约，1974年）、摩西·戴维斯的《变迁中的犹太复国主义》（阿尔姆出版社，纽约，1980年）、V·D·塞奇的《以色列，一个变迁中的社会》（牛津出版社，伦敦，1971年）、艾琳·L·金特泽尔的《一本中东教科书》（佩洛塞斯出版社，纽约，1969年）、雅各布·汉托夫的《巴勒斯坦的共产主义和犹太复国主义》（申肯克曼出版社，特拉维夫，1974年）、雅各布·楚尔的《犹太复国主义-民族解放运动》（申肯克曼出版社，特拉维夫，1976年年）、A·M·埃尔姆西里的《未来的幸福境界——对政治犹太复国主义的评论》（北美，新泽西，1977年）、索尔·弗里德兰德和马哈茂德·侯赛因的《阿拉伯人和以色列人：一个对话》（霍尔姆斯和迈尔出版社，纽约，1975年）、莫迪凯·S·彻托夫的《新左派和犹太人》（皮特曼出版社，纽约，1971年）和由小N·戈登·利文编辑的《巴勒斯坦和世界政治中的犹太复国主义运动1880~1918年》

（D·C·希思出版社，麻省，列克星敦，1974年），后者是一本附参考文献的有用读物。另一本极好的文献目录来源是弗兰克·J·舒尔曼的《美、英关于现代以色列和巴勒斯坦的博士论文集》（密歇根州，安阿伯，静电印刷复制微型胶卷，1973年）。其他参考资料有特拉维夫犹太复国主义者研究所（该所是为纪念钱姆·韦茨曼而创立的）出版的一系列有关该运动和巴勒斯坦历史的研究材料以及4卷的《犹太复国主义》（特拉维夫，马萨特出版社，1970~1975年）（最后一卷是用英语写的）、由伯纳德·赖克编辑的平装本《以色列》（纽约，中东研究协会，1971年），有一份关于以色列各方面情况的简明的书目纲要。美国国务院通过美国各大学

出版社出版国务院战略情报局的情报和研究报告，这些报告拥有关于中东和以色列问题的多种第一手材料。《社会主义评论》有时发表一些评论犹太复国主义的文章，参阅1975年6月、1979年9~10月、1980年5~6月等期。还有许多有关以色列和犹太复国主义的意见发表在《评论》、《问题》、《犹太人周报》以及《中流》上。

第十三章

——当代犹太复国主义的面面观和解释

第一节

犹太复国主义和在国外散居的犹太人

阿巴·埃班

阿巴·埃班系以色列前外交部长，是当代主要的犹太知识分子之一，他是位多产的作家、一个温和的犹太复国主义者。在下面转载的这篇文章中，他论述了犹太复国主义以及以色列同在国外散居的犹太人的关系，该文刊于1975年12月5日的《耶路撒冷邮报》的周刊上。

由于犹太复国主义是我们相会的直接主题，首先让我们对它是怎么回事有所了解。目前存在着一种混淆的概念，即把犹太复国主义同一切善良无罪恶的事情等同起来。付税、夜间为街坊巡逻、更努力工作、不常罢工、修建公园、在公共汽车上举止良好——你将因犹太复国主义的美德而得到市或部的嘉奖。事实是，良好的个人品德表现本身就值得赞美，但这和犹太复国主义并不是一回事。如果犹太复国主义是指笼统的一切事情，那么它也就不存在特殊性了。

犹太复国主义是集中于某种独特的声援概念上的一种很具体

的思想。犹太复国主义者是这样一种人：他的热情洋溢的信念使他宣布：“所有老一辈的犹太人都是我的父辈，各地的犹太人侨民都是我的兄弟，以色列的土地是我族人民的家园。”对外部世界，犹太复国主义用同样简洁的话说：如果有一条国际挂毯的话，那么就必然有犹太人的织线。犹太人民只有在其国土上作为独立自主的人民才能说他们要说的话，做要做的事。27年前，我们从国际大家庭中撕下了“不许犹太人入内”的牌子，这一牌子永远不会再挂出来了。

历史是依据矛盾而不是按逻辑发展的；说也奇怪的是，我们最大的困境产生于胜利而不是战败之后。自1967年以来我们邻国的侵略迫使几乎所有非阿拉伯世界都知晓并承认达20年之久的这个特殊“以色列”发生转变，在幅员上有了很大的膨胀——而更重要的是在人类的景象上出现戏剧性的变化。

命运和天命决定以色列是个犹太人的国家，但是通过别人作出的决定，在它的统治下，增加了100万非犹太人和非公民。这就在民族、特性、民主、自决、独立、平等问题上产生了一系列复杂的反响。在所有这些概念中，8年以前以色列的情况是清楚、简单、明晰和易懂的，而如今变得复杂、矛盾和混淆不清了。这些矛盾只有通过安全边界获得和平解决，这种边界的设想是为了保证以色列犹太人占优势和使我们从对于100万额外的阿拉伯人的不需要的监护中解放出来。但是和平，哎呀！需要阿拉伯人的合作。反常的结局是：以色列要确实实在最深刻的人和民主意义上成为它自己，就需要它的对手们的帮助。

正因为以色列，由于严酷的必要，在其人的组成方面并不是它所向往成为的那种样子，至关重要的是我们至少应提出我们所渴望成为什么样的远大见识。澄清以色列对和平的远见同我们犹太人对话是很必要的，这远不只是出于地区和国际的需要。大约40年以前，钱姆·韦茨曼说：“选择在于下述两者之间：在整个

巴勒斯坦中作为犹太人少数民族，或者在其中一部分地区成为一个坚实的犹太国。”无情的事实真相是，这种现实还没有实质性的改变。尽管有了一部分人的同情，但在关于犹太人特性这一关键问题上仍然有一个问号。在犹太人团结大会散会时我们的问题依然存在，而且我们在结束时甚至可能比开始时对问题的印象更为严重。但是如果我们消除两种错觉：即认为我们的任务是推销而不是创造，以及认为以色列犹太人和在外散居犹太人之间存在不平等的自豪，那么我们将达到良好的目的。

一份大会的预备文件谈到了“一项说明犹太复国主义事业在世界范围开展的老练的宣传计划”。老练并不是正确的说法。这听起来很像一批碳化饮料由于缺乏推销技术而在某些市场上卖不出去。确凿的事实是：我们的真正任务不是同形象而是同现实有关。如果我们只要求世界上的犹太人改进标签而不是和我们一起来改进产品的话，我们是侮辱了他们。希伯来的复活、基布兹、莫沙夫、查罗齐阿特、宗教的犹太复国主义、选举的民主以及形成的以色列学术和科学机构——所有这一切在我们社会中有独创性的而且是与众不同的东西，都是在以色列建国以前时期由志愿的犹太复国主义创造的。国家给所有这一切以保护并使之稳定下来。其本身的独创性存在于未来。

问题并不是让世界犹太人展示以色列建立的东西，需要的是以色列和世界犹太人一起以平等的伙伴关系平等参与创建新的现实。让美国犹太人在加利利建立一整座城市，提供资源、物质、计划和居民。让其他地方的居民按相应比例对类似的事业承担全部责任。

从犹太人科学家和技术人员那里我们要的不是“专家的意见”，而是在我们扩大生产能力和研究中，要求把他们的才能直接融和进来。从犹太商人那里我们需要的不仅是支票和债券，而且是转让给我们使自由社会富裕起来的大量生产和管理技能。

国外的犹太人承认，以色列人在他们生存的内部和谐性以及完全卷入犹太人命运的整体性方面超过了他们。让我们以色列人承认，世界各地聚居的犹太人掌握更广大范围和高质量的智力资源，而这种资源我们在这里尚需设法集中和产生。除了那些共同创造伟大事迹的人之间完全平等的伙伴关系之外，不存在任何恩赐态度、反责或其他任何东西的余地。

我们周围存在着成堆的具体问题，我们所需要的是将它们合并起来的远见——赋予它们以更广泛的意义。只有这样，我们才能扭转信心下降的趋势并给予犹太人领导以行动、领导和希望的责任感。

第 二 节

古希·易姆尼姆对犹太复国主义的看法

约瑟夫·赫蒙尼

古希·易姆尼姆是以最激进和富有战斗性形式出现的犹太复国主义的解说者。它对以色列及其国土持有神秘的看法而且不能容忍对阿拉伯人的任何妥协或者接纳阿拉伯人。在约旦河西岸的许多定居点是由古希·易姆尼姆的追随者建立起来的。下文的作者约瑟夫·赫蒙尼系艾尔里德·哈夏哈尔基布兹^①的成员，该文刊登在伊赫特·黑克沃德朱德·维哈基布基姆机关周刊《伊格尔里德》上。该文英文译文刊登于1976年6月22日《耶路撒冷邮报》周刊的国际版上。

^① 基布兹 (Kibbutz) 是希伯来语“集体定居点”的音译，系以色列特有的社会经济组织之一。基布兹的基本原则是“各尽所能，各得所需”。成员之间完全平等，一切财产和生产资料为全体成员共有，大家一起劳动，共同生活，各种问题都由全体社员开会讨论决定，领导机构也由全体社员选举产生。基布兹内部不使用货币，社员们不领取报酬或工资，生活一切基本需要都由基布兹提供，儿童也由基布兹统一抚养和教育。

这里我不打算为古希·易姆尼姆的任何具体行动辩护。我希望做的只是来讨论一下有些人对犹太复国主义运动所抱有的仇恨。

藐视古希·易姆尼姆对以色列之地某些特定部分献身的倾向、我们一些头脑清醒的人轻易用“神圣的疯狂”这个词语来描述那些尖叫、烦人的莱文杰人、拼命想消灭这个“和平障碍”的极度仇恨——所有这些反应和论述的形式，其重要意义远远超过古希·易姆尼姆本身。它们涉及我们在约旦和地中海之间生存的含意的核心问题。

试图把我们同以色列之地(称之为宗教的、精神的、神秘的或者任何你愿意称呼的)密切关系的无理性的方面看作是缺乏重要意义或者甚至是危险的，这是不分敌我界线。嘲笑由于撒马利亚石头山而引起情绪的那些人，就是嘲笑在洛德机场着落后亲吻土地的犹太人的行动。犹太复国主义一旦被去掉神秘的、救世主的方面，即其赖以生存的根源，那么就没有任何用智力的技艺能够制止犹太复国主义的衰落。同以色列之地的深切关系、这种犹太人在20多个世纪中一直患的“神圣的疯狂病”就是不合逻辑中某种唯一符合逻辑的东西。任何要了解犹太复国主义的现象而不考虑其“神圣的疯狂病”的尝试都是无结果的尝试。

犹太复国主义是神秘主义。它是犹太教的一种世俗表现形式并且是我们中间的世俗主义者的宗教。当然，它还有另外的世俗的含义(对一个受迫害民族是一个安全的避难所，等等)，但在其割断同撒马利亚石头山的神圣不可侵犯性、同沿海平原沙丘的关系以及断绝同受污染的基纳雷特水域化学成份以外的其他东西的关系之后，它就没有任何意义了。

神秘主义并不是犹太复国主义的根茎从中吸取营养的源泉。它有更多的含意：犹太复国主义就是神秘主义。我认为，即便是我们明白事理的人民也会同意“以色列国是一种充实的幻象”。

什么是幻象？它不是历史的预测、不是对于社会、经济和气候因素的计算的总和。不是对前景、趋势以及可测量的事态发展的可能性的估计。幻象是一种很不确切的科学世界的概念。犹太复国主义也是这样。回归其国土的犹太民族的这种幻象从来不知晓什么敌我界线或其他界线。犹太人回归撒马利亚石头山和犹地亚的幻想是犹太复国主义幻象的要素。谁嘲笑和嘲弄这种幻象，谁就是嘲弄了整个犹太复国主义的幻象并且嘲笑了犹太民族在以色列一地的事业。

如果一个犹太人觉得，西墙只不过是一堆大石头，他的犹太人气质就被阉割了。一个在耶路撒冷被解放时他的皮肤没有颤动的犹太人，他要么没有皮肤，要么没有犹太人的气质。犹太人的历史及其年轻的后代——犹太复国主义——是一部圣洁象征的历史，没有它，他们就没有前途。剥夺犹太复国主义经受神秘情感的能力意味着扼杀犹太复国主义。

古希·易姆尼姆的重要性就在于此：保护和煽起纯正的抽象的幻象的余火并把流行的稳健放在适当的地位。稳健的现实主义是一种应该放在手头的至关重要的商品。但是除非在它之上的某处飘扬着幻象的旗帜，否则它是无意义的。被描绘成“疯狂的犹太复国主义”的旗手的古希·易姆尼姆确实是在举着这样的旗帜。这也是一件好事，因为没有“稳健的犹太复国主义”这种事。

“得啦！还是现实一点吧！”我们中的稳健者会这样说，当你想告诉他们有一天将有五、六、七、八百万犹太人来这里居住。而且他们还说：“谁会到这里来？他们在那些富裕国家是幸福的，而在苏联的犹太人则不被获准到这里来，这就是事情的实际情况。”

斩钉截铁地宣称点点滴滴的移民不会改变统计的现实、也没有表现出汇成溪流的前景的那些人们是在给犹太复国主义判处死

刑。人口统计簿记的理论是肯定的证据，证明“现实主义的犹太复国主义”是一种剪去翅膀的、稳健的、不可能实现的犹太复国主义。

我们清醒的人们对犹太复国主义的热情渴望和神秘化感到近乎肉体的厌恶究竟是什么呢？在我看，这似乎是人对疲劳的自然表现。徒步登山的旅行者们在攀登到山顶之前有时会抱怨前途尚远。但是我们中太多的人往往陷入美丽和富饶平原的天堂梦境。界线分明和一清二楚的事实真相正在被热切和不懈地推到西方富裕和充分满足的社会的生活作风的帷幕之后。

第 三 节

什么是现今的犹太复国主义

以下两篇对犹太复国主义作简要论述的文章是由以色列学术机构的两人发表的，它们最好不过地表达了目前对这一问题的看法。施洛莫·阿维尼里是耶路撒冷希伯来大学的政治学教授，沙尔米·巴·莫尔在教育部任职。这两篇文章发表在1978年2月14日由世界犹太复国主义组织主办的《耶路撒冷邮报》的增刊上。

施洛莫·阿维尼里论犹太复国主义革命

犹太复国主义基本上是一次革命，这不仅是就国土方面来说，目的要在以色列之地上建立一个犹太国，而且为在解放后时代的现代犹太人建立一个新的认同和自我身份的焦点，在此意义上也是一次革命。

从历史上来说，人们可以说，在解放前时期，犹太人自我身份的焦点集中在宗教神灵的传统性象征表示上，从机构来说，集中在犹太人社区上，这种社区是一个包罗一切的机构。随着解放和世俗化的来临；这种社区剩下的就只是一个宗教机构——它指

的是部分的而不是总体的经验。

犹太复国主义，由于试图在对某个国家关系方面重新确定犹太人的特性，已经创造了犹太人生活的一个新天地。在这种意义上，我们今天可以说，我们肯定没有作出犹太人的统一定义。我们有许多定义。某些是从种族方面来下的，某些是从宗教上来区分的，某些是从文化上来区分的，某些是纯粹从政治上来区分的。

但是，肯定有一件事情，由于犹太复国主义很大程度上是犹太人的普遍经验。在那些自认为是犹太人的人中，有一种对以色列的敏感和认同，而这种认同超出了仅仅是对犹太人东西的认同。

如果人们关心以色列，这一点在1967年或1973年表现得最为强烈，他们所关心的不只是300万犹太人的个人生命。也许在某些极端的情况下，如果以色列的存在蒙受危险的话，300万犹太人个人的生命可以在另外的地方得以生存。他们所关心的是以色列国全体的特性。以色列的集体存在超越了生活在以色列的犹太人个人生命的总和。

这是犹太复国主义的革命。它创造了并不决定犹太人特性的共同因素，但它是各犹太人分支以及各种信仰制度所具有的唯一共同因素。

沙尔米·巴·莫尔关于扩大犹太人特性的论述

我认为以色列是解决犹太人问题的方法。大屠杀是这一问题的最极端的表现，而以色列是对这一问题的回答。

据我看，大屠杀是几个因素结合的结果，其中某些因素是在1933年和1945年期间所独有的。其他则是更为深刻的历史因素。所有这一切因素结合起来，造成600万犹太人的死亡。在此时期之后，其中有些因素不存在了，但有些因素仍存在。犹太民族急需的是如何正视这一问题。

一个明显的结论是建立一个犹太人试图掌握自己命运的机构，在这个机构里，犹太人不会再象大屠杀期间那样成为无能为力的目标。他们成为决定他们自己命运的一个积极因素。这是犹太国的实质。

困境的另一方面是犹太民族。我对犹太人社区有所了解，我很清楚，就许多犹太人来说，他们实际来到以色列是一种遥远难以捉摸的想法。但是，同化问题是很尖锐的。但我也意识到以色列的思想已经成为使犹太人具有犹太人特性的中心题目。

因此，同美国犹太人的看法一样，我认为犹太复国主义是亲犹太复国主义者的。这就是说，赞成以色列的思想，赞成以色列在他们的犹太人特性中居中心地位的思想。理解最简单形式的犹太复国主义的我们认识到，对大多数犹太人来说，这一概念是完全不现实的。但在这一方面，以色列确实已经成为他们特性的中心问题。

一个传统的犹太复国主义者会说或是这样或是那样。实际上，上一次犹太复国主义大会作出了这样一个决定。来自在国外散居的犹太人的领袖说：“现实要比你们的所有决定更为有力。”我相信这一点。因此，我将竭尽全力使国外的犹太人，通过对犹太人历史的意识、大屠杀的意识——任何可以加深他们作为犹太人特性的东西，以及以色列在他们生活中的中心地位——扩大他们犹太人的特性，即使这不能转化他们确实来到以色列居住。

第 四 节

犹太复国主义与和平

下面第一篇节录选自1978年11月21日《耶路撒冷邮报》刊登的世界犹太复国主义运动新闻部的负责人埃利·艾尔的文章，第

二篇是由海法大学的尤素夫·内达瓦写的。这两篇文章代表着犹太复国主义者同阿拉伯人的和平概念。

埃利·艾尔论犹太复国主义者关于同阿拉伯人和平的概念

但是，同埃及的真正和平只是部分的和平；我们和我们的其他近邻仍然处于交战状态。即使设想和平扩展到其他阿拉伯国家的话，在巴勒斯坦运动内部总将会有某个派别喧嚷他们受到不公正的对待。这一增补的实质在于说明犹太解放运动和巴勒斯坦运动之间的矛盾的特点。

同犹太复国主义者妥协形成对照的是，总是存在着巴勒斯坦人的拒绝主义。对照犹太复国主义者的调和也始终存在着巴勒斯坦人的绝对论。当前，犹太复国主义面临的并不是战争与和平的抉择，而是和平和废弃犹太复国主义的抉择。

尽管有着以色列和埃及之间的引人注目的和平协定，但犹太复国主义在联合国72个成员国看来仍然是一个在政治上被排斥者。这一切的讽刺意味在于，阿拉伯—苏联阵线把犹太复国主义这样的民族解放运动同一种种族主义形式等同起来，而阿拉伯—苏联阵线支持另一个民族解放运动，即窃取了许多犹太复国主义运动的智慧的巴勒斯坦运动。

他们照搬我们关于希瓦德（回归锡安山）的号召，作了关于奥达（回归）的号召，而且在每一难民营你可以发现至少有一所学校以奥达为名。这里用不着涉及权利问题——他们有权利——对我们来说，以色列之地就是我们民族的家园。对他们来说，它是居民们的家园。我们从一开始就是一个民族。他们事后组成一个民族。毫无疑问，他们是有权利的，而且不管出现什么样的政治结果，巴勒斯坦问题必须得到解决。

犹太复国主义具有讽刺性的胜利由于巴勒斯坦人采用了赫茨尔所谓的有共同敌人是一个民族的妙语而更突出了。他们从犹

犹太复国主义那里采用了难民和无家可归人民的象征手法。他们仿效犹太复国主义锲而不舍的目的。

作为犹太复国主义解放运动的一个信徒，我为什么不应该表示对于巴勒斯坦解放组织的理解呢？人们怎么能期望我赞赏一个存在理由是绝对主义者的解放运动呢？其宪章的实质及形式都用旨在摧毁犹太国完全绝对的术语来措词。在期望国际缓和与和解的现时代中，这简直是不合时代的外国语。

再者，为什么我应该赞赏一个本身并不独立的民族运动呢？目前，巴勒斯坦解放组织的事务是在大马士革由叙利亚国防部决定的。与此相反，我倒可以想象一个犹太复国主义者对把埃及从帝国主义奴役下解放出来的埃及民族主义表示理解。

有意思的是强调犹太复国主义革命〔和美国革命〕之间的共同特点，例如他们都努力在不损害他人的情况下解决他们的民族问题。

美国革命给美国人以民族意识；犹太复国主义革命给犹太人以国家地位。两个运动都以社会和政治理想为它们的基础。实现两者——美国人和犹太复国主义者——的梦想基于他们社会的福利并不是建立在牺牲别人的基础之上。

同巴勒斯坦人的绝对论形成对照，犹太复国主义在其斗争中总是使用（留有余地的说法）。在我们期望有一个民族之家时，我们就渴望有一个精神中心。在我们期望有一个犹太国时，我们渴望有一个民族之家。即便本·古里安也很现实，在起草独立宣言时，他并没有制定犹太复国主义的最终目标。

阿拉伯人于起事来作风相反。他们常常希望绝对，因此总是错过公共汽车的一个站。他们拒绝皮尔计划，然后，在联合国投票赞成分治时，又想要这一计划了。他们拒绝分治边界，然后，在1948年独立战争后，又想要这一分治边界。他们拒绝1948年边界，然后，在1967年6月战争之后，又想要这一边界。

尽管真正的和平仍是靠不住的，但本文对未来充满着积极的看法，这是因为犹太复国主义一直总是一个以受过现实主义考验的理想主义为基础的运动，反过来也是如此。

尤素夫·内达瓦论犹太复国主义关于和平的概念

犹太复国主义是犹太教的另一个方面，它可以概括为通过总是强调犹太人命运的精神方面的和平手段、来谋求实现回归锡安山的一个民族解放运动。犹太人一直处于少数状态，由于上帝的某种嘲弄，他们被放在熙攘的人类的十字路口，他们常常被敌对的邻国所包围，好多世纪中他们的存在朝不保夕，这些足以说明犹太民族对和平的追求的真诚。确实，历史的经验已经证明，小国在残暴的攻击面前很难顶得住。

但是，从远古时候起，犹太民族就有着另一个坚定的信念：为了生存，即使在极为不利的情况下，一个民族也应该战斗，而不是采取不抵抗路线。

在这一连串的事件中，人们似乎可以把五次阿以战争也归进去，但这五次战争尽管带来短暂的欣慰，似乎并不能结束这一切流血牺牲。

有人经常争论说，犹太复国主义的不幸在于其领导人未能预见到阿拉伯人对其性质的反抗竟然如此坚决。据称，犹太复国主义的领导在运动的形成时期就忽略了在巴勒斯坦存在着的相当多的当地居民，他们并没有认识到任何驱逐当地人的企图都必然会遭到反抗。

这种论据是毫无根据的。自1982年犹太复国主义新定居点开始以来，一直在探索犹太人和阿拉伯人共同生存的途径。1891年哲学家艾哈德·哈艾姆就告诫，犹太复国主义领导不要漠视阿拉伯问题，他认为，暂停活动的当地人正在等待时机，只要犹太复国主义的定居点对其有利是能容忍的。

伊扎克·爱泼斯坦这位著名的教育家1905年力劝巴勒斯坦犹太人居民要小心行事，以免惊醒了“睡狮”。

赫茨尔也意识到阿拉伯居民的存在。他不是一个天真的据说只凭以下幻想去花费大量力气的政治家：“以色列之地是一块没有民族的土地，正等待着一个没有土地的民族去居住。”

就是因为有着这种意识，他提出了政治的犹太复国主义。犹太复国主义当局只继承土耳其苏丹的合法权力。

相反，危险存在于所提议的犹太复国主义的“渗透”政策中。赫茨尔在其《犹太国》一书中公开承认：“土耳其政府将在当地人民的坚持下制止犹太人进入巴勒斯坦，因为当地人民认为他们自己将处在危险之中。”

继贝尔福宣言之后，特别是1919年之后，阿拉伯民族运动有很大加强，这主要是对贯彻犹太复国主义而采取的积极步骤的反应。钱姆·魏茨曼博士警惕性很高，他尽力同觉醒的阿拉伯世界的代表埃米尔·费萨尔达成临时协议，他们的协议要不是外来因素的干涉或许能生效。

失去的机会

这些年来，由于犹太复国主义者失去了迅速建立犹太民族家园的历史机会，也由于阿拉伯人的反对具有威胁性的规模，魏茨曼博士准备好采取主动对阿拉伯人让步以便说服他们保持和平。他谈到了政治平等、在巴勒斯坦实行共管，任何一方不得统治另一方。1931年时，他建议放弃建立一个犹太国的前景，甚至为了和平设想建立一个两个民族国家的可能性。

朱达·马格尼斯博士和布里特·沙鲁姆运动的领导人们在不遗余力、非常艰巨地探索阿拉伯人和犹太人之间和平的前景，并且准备为此而付出高昂的代价：犹太人在巴勒斯坦占少数的地位（占人口40%）。

但是，他们的一切努力都毫无成效，阿拉伯民族主义领导人不愿承认温和的犹太复国主义者们的存在。海姆·马格里德·卡瓦里斯基同阿拉伯极端主义者进行了多次谈话，在其中一次谈话中，阿维尼·阿卜杜勒·哈迪坦率地对他说，他情愿同有名望的犹太复国主义极端分子雅布丁斯基谈判，而不愿意同所谓温和的犹太复国主义者谈判，因温和的犹太复国主义者只不过是些“伪善者”，企图掩盖他们的真正意图。

本·古里安多年试图在马克思主义前提的基础上同阿拉伯人达成一项协议。他认为，犹太复国主义者和阿拉伯工人们可以为共同改善条件而携起手来。在这方面经过紧张努力之后，他完全失望了，因为没有任何阿拉伯无产者可言。归根到底，阿拉伯人，任何阿拉伯人总是将其初期的阶级觉悟服从于先天的宗教的民族主义的忠诚。

在考虑阿拉伯问题和维护巴勒斯坦平时，弗拉迪米尔·齐伊夫·雅布丁斯基可能是所有现实主义者中最伟大的了。他自1918年起就同阿拉伯人保持紧密接触。他同他们有过许多次谈话，并熟悉他们的性格和思想。他理解阿拉伯民族运动的重要性并且认为他们的对抗性是既不能用行贿也不能用引诱来平息的。他们不考虑犹太复国主义者的利益。

当地人的反抗

从历史上看，像犹太复国主义这样的运动总是遇到来自当地居民的反抗。这种情况是不可避免的。在这个国家里有容纳当地人民、也有容纳新来者的地方，这事并不重要。

雅布丁斯基确信犹太复国主义的精神和历史的要求，他真诚地相信犹太人的论点是无可争辩的。他在1921年提出的解决阿拉伯问题的建议是基于这样一种想法：一旦犹太人在巴勒斯坦构成多数并且强大得足以抵挡任何进攻，那么阿拉伯人才会甘心于犹

太复国主义的存在。如以平衡法来判断，犹太人应该起码有一个他们自己的小国家。

艾哈德·哈艾姆担心此种有深远影响的解决办法不用暴力是永远做不到的，并且从原则上说，他并不准备批准建立这样一个国家，即便在这一进程中只有一个阿拉伯孩子被杀的话。但是，自从1920年在耶路撒冷发生阿拉伯人暴乱起，巴勒斯坦的形势就开始变得越来越恶化。

阿拉伯—以色列冲突的根本原因在于阿拉伯温和阵营的有效性。经过了好几年的争斗和流血后，出现了多种温和的阿拉伯派别，他们愿意同犹太复国主义和解并制定一个犹太人和阿拉伯人共处的方案。但是他们的声音总是淹没在自相残杀的争斗中。在委任统治时期（1922~1948年），几千名温和派被他们极端主义的兄弟们所暗杀。这似乎是一开始就事先预料到的结论：即在这次内战中，耶路撒冷伊斯兰教法典说明官海奇·阿敏·侯赛尼的极端追随者会占上风。西方的观察家们常常不能把握传统的战争和穆斯林圣战之间的区别。圣战排除了妥协，同“异教徒”的和平是不可能考虑的。“外人的”主权是不容许的。

“不承认”

上述同样观点是目前阿拉伯—以色列冲突的根源；这在1967年的喀土穆首脑会议上很明显地表现了出来，在这次会议上提出了“三不”——不承认、不和平、不同以色列谈判的最终纲领。

但这并不意味着中东永远不会出现和平，情况必然会发生变化的。但是人们不能不看到变化的根本先决条件。和平是民主的伴随物。一个人除非他富有民主理想，否则他就不会珍爱和平原则。对于和平的教育是一个长期的过程。它可能需要花费几代人的时间，但如果不向这些人反复灌输，那么交战状态是不会结束的。

第五节

卡赫党的大以色列一定会实现

拉比·迈尔·卡哈纳

拉比·迈尔·卡哈纳生在美国，在移居以色列之前，他是犹太防卫同盟的创始人，他在以色列建立了卡赫运动。他一直是苏联犹太人的权利包括移民自由的坚强捍卫者。他的运动反对从1967年以色列占领的任何土地上撤走，反对同阿拉伯人的任何妥协。它用激进的有时甚至是暴力的手段反对政府并恫吓阿拉伯人，主张将阿拉伯人从西岸赶出去。这位领导人对以色列及其在世界上的地位有着浪漫主义的幻想。下述文摘是从1980年拉比·卡哈纳出版的一本小册子翻译过来的。

〔我们的目的是〕恢复犹太教早期的光辉也就是将已经被以色列政府剥夺了的骄傲和光辉归还给东方和西欧的犹太人，并根除〔现今〕年轻的以色列人的那种精神上的贫乏。

阿拉伯人回到阿拉伯土地上去 〔为了〕执行这一计划，〔有必要〕把居住在以色列之地上的阿拉伯人遣送到阿拉伯国家去。由于他们的出生率很高，他们在以色列成为多数的危险已经明显。防止以色列以“民主”的方法转变成“法拉斯丁”〔巴勒斯坦〕是绝对必要的。犹太人和阿拉伯人之间没有共处可能，除了将他们分开：阿拉伯人回到阿拉伯土地上去而犹太人回到锡安山去。

弥合差距 〔有必要〕安排目的在于弥合在以色列的犹太人之间的社会差距的活动。〔这些活动应该成为〕一种真正的攻势来改组郊区并将它们转变为一种可以在政治决定中起重要作用的力

量。〔有必要〕取消给予阿拉伯人的财政好处，并用这些财力去解决犹太人的问题，诸如〔帮助〕年轻夫妇、改善郊区的贫民窟、建立教育设施、使收入仅敷支出的青年、年岁较大的人、囚犯之类能重新过正常生活。

主权和权威 〔有必要〕通过立即吞并犹地亚、萨马利亚、加沙地带以及戈兰高地，对这个国家所有解放地区行使以色列主权。必须允许每一个犹太人使用他的权利在以色列之地的任何地方定居。不应迈出任何后退的步子。

废除投降协议 使“戴维营”协议无效，办法是拒绝这些协议或者任何其他“自治”的计划，因为这种东西将包括赋予在以色列之地的阿拉伯人以任何一种自治的建议。同阿拉伯人的任何谈判应该以后者承认犹太人民对以色列之地所有地区的主权为基础。有必要领导一场反对任何进一步退却的坚决斗争，并且继续施加压力以恢复到协议之前存在的界线，以便重新取得对于油田的控制。

以恐怖来对付恐怖 〔有必要〕从犹太教圣殿山撤走外国人来结束耻辱的局面，也就是结束耶路撒冷的巴勒斯坦小国，这个小国已被阿拉伯人在犹太民族最神圣的地方——犹太教圣殿山——建立起来了。

消灭基督教的传教 〔有必要〕通过一切手段结束这个国家里教会的罪恶渊藪，没收教会的财产并将其交给穷人自由处理。

有限的政府 〔有必要〕解放经济，从而使私营企业由于摆脱了政府的严密控制，增加生产，并使工资同生产率协调。必须实施巨额的税收罚金以避免逃税。犹太经济必须依靠犹太人力。

全民族的保护 必须集中最大力量把我们的兄弟们从俄国、叙利亚以及一切“苦难”的国家解放出来。以色列是不论生活在什么地方的一切犹太人的保护者。保护他们的责任落在以色列肩

上、也只能由以色列来承担。〔有必要〕号召一切居住在外国特别是美国的所有犹太人在他们面临上帝阻止的大屠杀之前紧急移居到以色列来。

原子、细菌和化学武器 〔有必要〕发展威慑武器并调拨一切人力物力财力用于这一目的。

去除叛徒 〔有必要〕号召不论生活在什么地方每一个犹太人回归以色列并遵循犹太教全部经文和诫律中指出的生活方式，这种生活方式维持了在国外散居地区民族的生存并转而维持我们将来的生存。〔我们主张〕建立一个犹太人的完整国家；遵守法律规定的犹太教安息日；根据法律改变信仰；防止流产；不承认世俗婚姻；拒绝承认改革派和保守派以及他们的机构。〔我们对上帝一定要有〕信心，并信赖上帝、以色列的洛克以及它的救世主。

“瑟斯”，只有“瑟斯”才能使我们接近于完全拯救的到来——迅速地并且是在我们的时代。

第六节

一个犹太复国主义者的形象：

梅纳赫姆·贝京

贝京于1977~1981年担任以色列总理，在1981年6月30日他的党在全国（议会）选举中获得48个席位后，他再次负责组织政府，他是希鲁德党的两个创始人之一，以后是利库德的领导人。他于1913年生于波兰（那时是俄国的一部分），于1942年来到巴勒斯坦。他很快就作为伊尔贡的领导人参加到反对英国的起义中去，伊尔贡进行了许多反对英国人和阿拉伯人的暴力行动，例如爆炸戴维王旅馆。但是，他在1979年同埃及签订了和平协议，放弃以色列对西奈权利的要求并开辟使以色列—阿拉伯关系以及以

色列本身发生急剧变化的道路。他大概可以说只有拥护者和反对者，因为他的看法和政策并不是可以通过守中立的方式来探讨的。他的两本书，一本叫《白色的高地》，谈苏联劳动营，另一本是《暴动》，谈巴勒斯坦地下组织，这两本书使人们对这位有争议的领导人的性格有极深刻的认识。下面这篇摘录对贝京是有点不满的；它摘自迈尔·默哈夫的一篇文章，该文部分是根据“暴动”，对贝京的性格作了很好的描述。这篇文章刊登于1977年8月23日《耶路撒冷邮报》。

1944~1948年当梅纳赫姆·贝京领导反对英国的伊尔贡暴动时，现今300万犹太人，只有大约1/10的人当时是14~45岁，即便在那时，只有很少一些人明白其重要意义；了解指导它的信念和原则、基本价值以及政治思想的人则更少了，了解梅纳赫姆·贝京本人的只有一小撮他的亲密同事。

时间使那些认识并理解他的人记忆淡薄了。对其余的人来说，贝京首先是地下不同政见组织的领导人，而这个组织在以色列的新生中至多只起了次要的作用；其次，贝京是一个徒劳的反对派的领袖，他的火热演讲只配用小号字排印加以报道。

作为一个领导人和他作为一个人一样，对大多数人来说，他仍然是不可思议的。因此无怪乎他们用他们应用于自己所熟悉的那些领导人——其原则可随机应变的政客，或者甚至于由于认识到妥协可能是追求他的长期目的的唯一途径因而最终向事实低头的政治家——的尺度来衡量他。

这样，贝京的每一个新的声明被当作是一次机敏的策略行动而不是一个原则声明，每一个政治行动被当作一种聪明的佯攻而不是有目的的猛击，这就不足为奇了。

许多对贝京先生宣布的目标持异议的人们所以缓和他们的反对态度，是由于他们相信，如果不是别的什么原因的话，单就责

任的重负来说就会使他接受他无力改变的事情，或是他内阁的同事以及联合政府的同僚们将使他的立场变得和缓。因此他们相信，从贝京对他权力限度的探索来说，是不会造成什么危害的。

没有什么比这更错误的了，没有什么更能表明对于贝京先生经久不变态度的无知了。在30年的时间中，在几乎是同样的国际问题上，贝京先生一直以这种经久不变的态度持同一立场，差不多用同样的话，而且出于几乎同样的理由；没有什么比这更清楚表明，贝京先生的领导的起源和素质是多么鲜为人理解。

领导是名符其实的。但是，它并不产生于智力的高度或思想的深刻，而是产生于目的的坚定、一个心眼的决心、一种使命感绝对正确以及站在正义一边的绝对自信。所有这些都是始终一贯的特点。正因为如此，是贝京而不是别人能在目前政府中制定外交政策。

贝京先生的坚定性即使在次要问题上也会表现出来。这样，他最近谈到了需要给总统以更多实际的权力。在1949年2月16日议会的辩论中，他反对政府规定总统权力的提案，并且建议给他有限的立法否决权。

在同一次辩论中，贝京先生赞成由8个部组成的职能政府。他说，部的多少不应受政党政治斗争考虑的影响。他还要求政府所在地在耶路撒冷，这件事应由法律加以规定，而不管当时存在的实际局限如何。他在1949年6月15日说，因为不是“所有政治宣言都是宣言。有些声明是政治行动”。

但是这些是小事情。在涉及我们时代的中心问题时，贝京先生是在1949年4月罗兹停战协议的议会辩论中发表他最重要的声明的。

为了恰如其分地看待这些声明，这里选用贝京先生1972年出版的《暴动》这本书的前言中的一段话。在前言里，他引用了1948年5月15日他在电台的广播演说：“祖国在历史上和地理上都

是一个实体。谁不承认我们对整个祖国的权利，谁就不承认我们对祖国任何领土的权利。我们将永不放弃我们天然的和永恒的教训……当这一天来到时，我们将实现它……。”

1949年4月4日，贝京先生要求对本·古里安政府投不信任票，因为该政府同约旦的哈希米德王国签订了一项停战协定，从而承认了这一王国，因而“把祖国西部一大片地区”送给了王国的国王“这个英国人的奴隶”，贝京先生在谈到英国和阿卜杜拉之间的共同防御条约对政府大加奚落时说：

“我们通过和平途径一无所得。坐在绿色椅子上的你们自欺欺人，竟然相信，如果你们同意分割以色列之地，那么你们将和平获得以色列国。在联合国分割计划中是不是也写着英国将把枪炮部署在根据这一协议将部署的同样距离上？”在转向议会宗教阵线成员时，他说：

“先生们，我要问你们，要你们凭良心回答，……你们对敌人怎么会手不发抖，而正式承认阿卜杜拉对耶路撒冷旧城的统治的？”

但是，不仅贝京先生一直是始终不变的，自从他谈及这些事情后的已经过去的这一代中，以色列国内外的现实已经发生了很大的变化。但是，基本的困境依然如故，对这些问题的矛盾的回答也依然如故。请注意，例如，本·古里安在那次辩论中回答他的反对者们，其中也包括马拜姆。

“在犹太国现存的现实中，即使仅仅在以色列之地西部〔也就是不包括外约旦〕，如果它要成为一个民主国家的话，也是不可能的，因为在以色列之地的西部的阿拉伯人已经超过犹太人……你们是不是想在1949年时在整個以色列之地有一个犹太人国家，而且……我们是否要把阿拉伯人驱逐出去〔来完成〕，或者你们是否想在这个国家实行民主制度呢？我们想要一个犹太国家，即使它并不是在整个国家之内……”

从我们时代的角度来看，重申这一论点时需要作一些小的变动是明显的。当然，贝京先生过去从来没有接受，今天也不会接受他的反对者们的这些前提、分析以及政策结论。在《暴动》一书中，他总结他对阿拉伯人的态度如下：

“分治不能保证我国的和平。从阿拉伯的观点来说，只有两种可能性：要么是他们将要而且有能力举行武装起义来反对犹太人统治，要么他们不这样做。在第一种情况下，他们甚至将为反对一个分裂的国家而战。在第二种情况下，他们不会为反对犹太人即使是对整个国家的统治而战。”

在1949年6月15日的外交政策辩论中，贝京说：“……和平并不取决于签订和平条约。我们同阿拉伯国家之间的和平主要依赖、而且也许只可能依赖将在我们和他们之间建立起来的军事、经济、领土和战略力量的关系。”

他奚落本·古里安在民主和犹太人气质之间的选择，并且直截了当地否认同人口统计事实相关联：“我们——在以色列之地是少数？如果我们接受这一假设，那么以色列之地的许多部分本不应包括在其边界之内……这种论点在一切方面割去了我们和祖国建立……联系的基础。”

对贝京来说，作为一个国家的地位、主权以及一个国家的存在并不仅仅是一个经验主义事实的问题。他们是思想的反映，是“精神力量的至高无上”的反映，是历史权利、神圣的信念、合法要求的反映，尤其是火和钢的证据的反映。至今，一个国家只要愿意而且有能力为其生存而战斗就能生存。“我们战斗着，所以我们生存着”。

这一教训是形成贝京的世界观、特别是他的犹太复国主义理论的一些力量的结果。

贝京先生的观点就是波兰犹太人的观点，反犹太主义——强大得足以伤害他的自豪，但又不足以粉碎他的自豪——驱使波兰

犹太人参加到犹太复国主义的反叛中去。他的观点也就是看见伍德罗·威尔逊和托马斯·马萨赖克的崇高理想在第二次世界大战中被付之一炬的这一代人的观点。那个世界的垮台给他留下了一个特里布林卡变态心理。世界是反对我们的，往最好方面说也是冷漠不关心的。我们的生存始终处在危险之中。

许多以色列人都有这种犹太复国主义的灾难的观念，而贝京先生是集其大成。他在《暴动》中说：“就像‘世界’不可怜数千头被赶到芝加哥屠宰场的围栏中去宰的牛一样，它同样不怜惜……在特里布林卡被当作羊一样的成千上万的人。世界并不怜悯被屠杀者，它只尊敬那些战斗的人。”

上述态度一直丝毫没有改变，这一态度也说明他是如何看待巴勒斯坦人的。他们，确实通指阿拉伯人，尤其是巴勒斯坦解放组织，一心要摧毁以色列。他们是披着新伪装的希特勒。巴勒斯坦解放组织的宪章是一种新的《我的奋斗》。他们所说所为无一能使贝京相信他们是要和平的，而我们也不能提供什么东西来消除他们这种永恒的敌意。对任何想要消灭犹太人的唯一回答是反抗。只有那些战斗的人可以指望确立和维护他们的权利。

犹太人对以色列之地的权利不仅是一种绝对的道德和历史的权利，这种权利也是以国际法为依据的——而且它是排他的。当今，它也包括占有的权利，这种权利在法理学家看来是法律的9/10。

第七节

犹太复国主义的三个时期

伊盖尔·伊拉姆

本文作者伊盖尔·伊拉姆系特拉维夫大学的讲师，《不同的犹太复国主义入门》的作者，他在本文中展示了犹太复国主义的

简史、同阿拉伯人的关系以及同埃及言和后造成的目前形势。这篇文摘刊登于1978年11月21日的《耶路撒冷邮报》，由世界犹太复国主义者组织新闻部提供。

历史从不姑息犹太复国主义，它已经经历了两次大灾难——欧洲的大屠杀以及同阿拉伯人的冲突。人们可能几乎会认为这次灾难是犹太复国主义命运的一部分，像灾难一样，很明显，好像它是由变化莫测的、不宽容和不妥协的神明预先决定的。实际上，它是由英雄们本身的缺点、由他们的原罪过造成的。

这样，从表面上看，证实这一点并不困难：犹太复国主义不仅事先就知道大屠杀会发生，而且甚至于它意识到大屠杀及其后果发展了自己。

但是，在大屠杀发生时，犹太复国主义发现自己毫无准备。在第二次世界大战结束，欧洲的混乱局面告终时，此时犹太人的大屠杀也就是犹太复国主义的大屠杀就变得显而易见的了。几百万犹太复国主义者冒险事业的储备力量消灭了。在估计历史时，大屠杀不是犹太复国主义者的“资产”。它纯粹而且确实是一场大屠杀。犹太复国主义所以未准备对付它，是由于完全没有预料到，也是由于在实际上，大屠杀并不是犹太复国主义思想的基石，也就是说，犹太复国主义不是产生于对反犹太世界的认识，而是产生于犹太人的民族生存的认识。

犹太复国主义的要求首先而且最重要的是公正对待犹太人的要求，是犹太民族“像其他所有民族一样”实现独立自主的要求。“像其他所有民族一样”这几个字是犹太复国主义纲领的关键，犹太复国主义纲领是1897年在巴塞尔由赫茨尔领导的第一次犹太复国主义者大会制订的。

犹太复国主义者的这个提法保证犹太民族在世界民族大家庭中的地位和一体。一旦犹太人居住区的大门被毁，面对现代世界，

犹太复国主义者的解决办法是在任何情况下都不以移动和更新犹太人的聚居化为方向。

在以色列之地的阿拉伯人如何呢？确实，就犹太复国主义的认识而言，阿拉伯人同以色列之地的关系与犹太人对这块土地的关系是不一样的。阿拉伯民族主义的中心（以色列之地的阿拉伯人也与之有关）是在别的地方。有人谈到以巴格达—大马士革—麦加三角地带为基础的统一的阿拉伯王国。

犹太复国主义者及英国人天真地认为，阿拉伯民族主义在那里实现后，会允许犹太民族主义在约旦河西岸以色列之地的有限地区得到发展。阿拉伯人不愿意放弃以色列之地的“阿拉伯民族主义”，因此爆发了激烈的争端。

就历史方面而言，这是一次多余的而又不可避免的冲突。双方都付出了沉重的代价。

巴勒斯坦阿拉伯人当然并没有出人头地。他们不仅带来了毁灭而且制造了难民，而且在他们本可以有一个与犹太国并存的国家的时候，使可能取得的主权失之交臂。

如果巴勒斯坦人表示愿意在以色列之地实现阿拉伯人和犹太人的共存，那么原可以设想，一个两民族的国家本来是可能在以色列之地的全部国土上实现的，这对大家都有利。

在20世纪60年代后期不仅在阿拉伯世界，而且在第三世界新左派中很流行反犹太复国主义的老调，听起来越来越像古代反对犹太人的陈词滥调。在犹太复国主义被宣布为“种族主义”（指1975年11月11日联合国大会决议谴责犹太复国主义为种族主义）时达到了顶点。

原先，在犹太复国主义面临迫害时，它忙于自我恢复被压迫者的地位而不是诋毁反犹太主义者。

而且，犹太复国主义者问道，犹太人在反犹太主义的发展中起了什么作用，不去消除反犹太主义者，不沉迷于自我屈辱。而早期

犹太复国主义者则感到，通过处理这一问题，他们可以把他们自己从他们似乎绝望的境地中摆脱出来。他们认识到，受害者需要不再当受害者。自救是关键，这并不是一项不可能的任务。它必需有一次剧烈的内部改革，一次价值上的改变，一次个人原则上的变化。犹太人又一次地成为独立自主的人。

必须强调指出，犹太人独立的民族觉悟的开始并不是由于同反犹太主义的对抗，但无疑，这一创伤性的经历使犹太复国主义面临挑战及其主要目标。世界反犹太主义促使犹太复国主义者的觉悟成为一次旨在产生一种新型的犹太人以及新的社会的革命。

回归祖国并未被看成是回归到犹太人的过去，也并未被看成仅仅是逃避反犹太主义世界的迫害。移居以色列之地的同时，还有一个建立犹太人社会尽善尽美典型的决定；民族革命本来是准备让它成为一场文化和社会的革命；未来犹太国的新犹太社会将是现时代一个社会和一个民族的楷模。这是犹太复国主义者的决定，它以自我批评为基础，其目的在于证明犹太人是能干事的。犹太人的自主在犹太复国主义看来不是一次征服和反抗的行为，而是一次创造的行为。

因此，就纯粹的犹太复国主义来说，同阿拉伯人的冲突是意料之外而且完全是不必要的。它不仅不符合犹太复国主义革命的理想看法，而且驱使犹太复国主义者的努力脱离主要轨道，剥夺其宝贵的力量，迫使在以色列之地的犹太人定居点和犹太国武装自己并且具有一种被包围的心理状态。

在欧洲，陷阱是围着犹太人出现的，而在以色列之地，犹太复国主义必须同由于阿拉伯反抗而造成的堆积如山的障碍作斗争。

大屠杀的灾难以及同阿拉伯人的冲突的灾难交织在一起。大屠杀的经历给犹太复国主义者的心灵留下不可磨灭的印象。同阿拉伯人的长期冲突以及争取生存的斗争将创伤转移到一个新的背

景下。在紧接着欧洲犹太人遭到大屠杀之后的时期，在以色列之地发生大屠杀的可能性必须予以注意。这样，以色列社会就适应了被包围的现实，并且发展一种被包围的心理状态。

但犹太复国主义的到来攻破了犹太人聚居的围墙，犹太复国主义的到来当然不是为了把欧洲的犹太人聚居区变成一个中东的犹太人聚居区。自从以色列宣布成立的那天起，其政府的最高利益是同阿拉伯国家达成和平解决办法，这种和平包括人身安全、自由的创造力以及同外部世界进行自由和卓有成效的贸易的指望。在早先的年份里，以色列领导人们曾表示了这种兴趣，但是这种声音随着冲突的激化和继续而不断削弱。看起来，以色列正在变得安于处在经常交战状态中。

在可能把犹太复国主义当作和平对立面的时刻，是运动史上最悲惨的时刻。在有人试图把犹太复国主义和种族主义等同起来时，情况也是如此……。

在过去10年中一直控制以色列的好斗舆论已经以不可思议的速度被转变成要和平的舆论。像这样变化迅速在一个民主社会中是不易发生的。但是，由于对和平的渴望深刻地反映在犹太复国主义的哲学以及这个国家的外交政策中，所以在萨达特到达耶路撒冷时，他把牌压在这些基本问题上看起来是正确的：以色列是否能够拒绝一项和平建议而仍然能够生存下来呢？以色列是否能够废弃这一目标而不垮台呢？

犹太复国主义目前正处在其历史上第三个且最有决定性的时期——创造和平条件的时期。在第一个时期中，犹太复国主义为犹太人主权而战，这一时期在1948年结束了。在第二个时期中，犹太复国主义为实现和平而斗争，这一时期正在迅速地趋于结束。我们目前正站在第三个时期的门口，和平的时期……。

只有现在才是犹太复国主义实现其模范社会的夙愿的时机。这就是说，在这样一个社会中将使人们发挥最大的创造能力和进

行最大的人类合作，这是全体人类的一个楷模。

第八节

一个阿拉伯人对现代犹太复国主义的看法

阿德南·阿布·奥迪

埃及和以色列之间的和平条约以及以色列的和平运动已在阿拉伯世界产生了强烈的反响。外交关系断绝；埃及被撵出阿拉伯人意见占优势的伊斯兰组织。即使约旦和沙特阿拉伯的“温和”的政权也谴责埃及破坏了阿拉伯的团结并在以色列事先没有承认巴勒斯坦人及他们权利的情况下就承认了以色列。然而，和平条约以及以色列气氛的改变在阿拉伯世界的其他地区产生了另外的一些反响。下面文摘表明，至少在约旦有人愿意对同以色列的谈判采取比较积极的态度，如果以色列放弃“扩张主义—犹太复国主义”并愿意在互相接受领土权利和义务的基础上同阿拉伯人打交道的话。作者阿德南·阿布·奥迪是约旦前新闻大臣，本文是1980年1月作者在安曼的演讲的摘要，刊登于1980年8月的《中东新展望月刊》第6~9页。

以色列不是由千百年来居住在这块土地上并且说一种语言的一个民族创建的。以色列也不是由它创立的这个国家的大多数人创建的，因为在1948年居多数的是巴勒斯坦阿拉伯人。以色列是由欧洲犹太人构想出来并在亚洲的巴勒斯坦建立起来的作为来自许多国家、有各种各样的文化背景的个人或集团的家园。把他们统一起来的唯一因素就是他们共同的宗教信仰。大多数以色列人在回顾犹太复国主义历史时，试图掩盖这一背景。以色列的作家们宣传这样的思想：1948年战争是一场反对阿拉伯人的解放战争，在这场战争中，以色列赢得了自决的权利。犹太复国主义历

史学家们竭力把在本世纪初就住在巴勒斯坦的犹太少数民族说成是构成了一个民族的核心，当时只是在英国委任统治之下扩展到可以建立一个国家的地步。

众所周知，犹太复国主义者的定居点实际上是由要达到三个目的的不懈努力所决定的：第一，对不管是住在什么地方的犹太人、尤其是住在欧洲的犹太人，进行精神上的动员，以支持拟议的民族国家，用宗教以及对迫害的恐惧作为基本主题。使犹太人感到，他们在他们的所在国是外来者，这样，他们会下决心从他们的文化环境和故乡迁出，作为移民前往以色列。第二，通过集体努力为这些移民获得土地和工作；这就是为什么要建立世界犹太复国主义组织、犹太人机构、犹太民族基金以及其他政治和财政机构的原因。第三，将原来的居民和巴勒斯坦阿拉伯人从他们的土地上赶走。

阿拉伯世界拒绝1948年建立的以色列国，战争于是爆发。但是，以色列国成了联合国的一个成员国，有着同其他成员国一样的权利和义务。在以色列本身，建立了国家机构，军事恐怖组织被解散并由军队取而代之，选出了第一个议会和组成第一个代议制政府。但是在国家身份这个熟悉的门面后面，以色列仍保留了在国家建立以前这段时间中由犹太复国主义运动建立起来的许多机构，如犹太人机构、移民安置部以及犹太民族基金会，这些组织曾同早期的移民运动有密切的联系。

这样，以色列有两套机构，即国家机构以及与此平行的犹太复国主义运动的机构。甚至以色列的政党也决心保留他们的移民安置部。换句话说，以色列国的建立并不解散犹太复国主义运动的机构，相反，政府指派一个部管移民安置，从而证明国家仍然根据犹太复国主义的原则来办事。但是，大家都知道，这些移民机构将在1948年战争中建立起来的边界范围内工作。以色列政府要求同坚决拒绝它的阿拉伯邻国建立持久和平。纳赛尔主义在以

色列看来是十分讨厌的。在那里，在以色列民族的意识中，以色列民族主义的种子开始发芽生长，它是犹太复国主义思想及其扩张主义倾向和感情的内容的自然和可行的替代物。问题基本上是，以色列将成为民族大野心的表现，也就是说，一个命运受制于犹太复国主义原计划的国家呢，还是应该自认为是中东的一个国家，这个国家的主要目的是寻求同其他国家的和解并实现正常的生存。

然后1967年战争爆发了，在这场战争中，以色列迅速地赢得了使它、同样也使它的敌人感到吃惊的军事胜利。这场战争同样地赢得它的朋友和同情者的钦佩，但这场战争的结局并不是使人感到意外的唯一事情。阿拉伯人接受了含蓄地承认以色列的联合国大会242号决议，世界人民希望阿拉伯国家和以色列之间在因其石油储存而在战略上和经济上具有重要意义的地区实现和平。大家意想不到地发现，以色列不是利用它的军事胜利来取得它自称20年来一直在寻求的和平，以色列现在正在缓慢而勉强地举步，以拖延并阻碍联合国主持下的和平努力。国际社会也吃惊地看到暂时熄灭的犹太复国主义愿望正重新迸发出来，而且以色列已经被转变成一个广阔的基地，移民们从这基地上向各个方面铺开，朝北向戈兰高地发展，朝东向约旦河西岸展开，朝南向加沙地带和西奈发展。在“6月战争”前夕已经开始发芽并且繁茂地生长的以色列民族主义的种子在西奈的沙漠中、在约旦山谷的土壤以及戈兰高地的山顶上进入冬眠。这一点在耶呼达·哈雷尔的讲话中透露出来，他是戈兰高地移民的领袖之一，他在1975年六月接见《纽约时报》记者发表谈话时说：“以色列是一个没有疆界的国家，我们在哪里定居，那里就是我们的国界。”

以色列人思想发生变化的一个明证就是在被占领土中恢复移民运动。以色列不是把同邻国建立和平而是选择领土扩张作为最优先处理的问题。如果我们记得，以色列夺取土地从一开始就是

其同阿拉伯国家发生冲突的主要原因之一，那么我们就认识到，以色列在采取这一步骤时，它已再次决定通过扩张冒险挑起同其邻国的敌对情绪。它已经选择遵循犹太复国主义者运动的道路，而不是在指导国际关系的国际法和规定的基础上根据国家的需要和利益来行动。这一形势在1973年战争爆发之前一直未变。不管其军事成就如何，在此问题上阿拉伯人和以色列人的评价是不同的，这场战争还有一个重要的而且是始料未及的结果：它使以色列人意识到阿拉伯人还未利用的能力。目前在以色列有两种倾向：一种是犹太复国主义的思想，把以色列看作有着正在扩张的边界的一个机体；第二种倾向是把以色列看成是一个民族的家园，它不像需要承认那样需要扩张的边界，作为它同更广泛的环境共处的序幕。这些矛盾的倾向可以在大多数以色列人身上找到，即使是那些站在犹太复国主义思想一边的人身上也能找到。

十足的犹太复国主义倾向的特点是感情主义，感情冲动并咄咄逼人。它否认巴勒斯坦人的存在并且认为，被占领土的居民必须被赶走并融合到别的阿拉伯国家之中。它施展花招以赢得时间，造成既成事实，并利用它已经占有的土地和自然资源。它相信武力和军事优势可以有效地阻止阿拉伯力量的任何增长。它赞成先发制人的战争。它还对在它统治下的巴勒斯坦阿拉伯人施加各种经济和心理压力，从而分裂他们民族的凝聚力。这一倾向的鼓吹者们认为，以色列的实力政策及其军事优势总有一天将迫使阿拉伯人接受它的条件，与此同时，以色列应该对尽可能大的地盘进行扩张。

另一方面，第二种倾向承认巴勒斯坦人的生存以及他们建立一个独立的国家或者民族实体的权利。它把在西岸和加沙地带的定居点看成是一种灾祸而不是一件幸事，因为这些地区的定居点阻碍取得和平的努力并使和平更难获得。它争辩说，上述这些使以色列成为常常处在被进攻危险中的要塞，能否坚持下去，其前

途是成问题的。因为长此以往，时间对阿拉伯人有利。它认为，以色列只有具有能消除其在这一地区作为外来体的形象时才能存在下去——以色列越是向其邻国挑衅，并使它们感到它危及它们的生存时，这个形象就越是加深了。它坚持以色列必须从它在“6月战争”中占领的领土上撤走，并使巴勒斯坦人能决定他们自己在他们故土上的前途。只有这样确保以色列作为犹太人的民族国家生存下去。遵循这种思想倾向的人们认为，以色列必须迅速地实现这些目标，免得怨恨和敌对发展到使恢复友好关系成为不再可能的地步。做不到这一点，是对犹太复国主义原来目标的背叛，这一目标就是建立一个民族的家园，而不是一个永久受包围的堡垒。

据我们所知，这两种倾向反映了以色列人民意识上的分化，这种分化超出政党和集团的限度。它们是在应该如何确保生存问题上的不同概念，而不是一个政治或经济纲领的不同概念。犹太复国主义者并不是历史上的首批定居者，巴勒斯坦也不是接受殖民定居的第一块土地。实际上，巴勒斯坦接受这种定居这也不是第一次。腓尼基人古代定居北非，十字军参加者在中世纪时在叙利亚和巴勒斯坦的沿海地区、埃及和约旦的部分地方安家，欧洲人在北美洲、澳大利亚以及非洲的许多地方落户。对这些类型的定居及其后果的研究，表明其中有些类型的定居取得了成功，但另一些则令人失望而失败了。例如十字军参加者类型的定居未能成功，而欧洲类型则在北美和澳大利亚获得了成功，尽管它在非洲失败了。很可能，在英国政府主持下最近在伦敦缔结的解决罗得西亚问题的和平协议，标志着欧洲人在非洲定居历史上另一章的结束的开端。在这之前，法国曾经不得不放弃阿尔及利亚，葡萄牙撤离了安哥拉和莫桑比克。为什么会一个定居成功而另一个失败呢？分析一下成功和失败的类型使我们能够区别许多决定定居命运的因素。定居者同当地居民之间的人数比率是一个不变因

素；也有一系列可变因素，如军事或技术上的优势、政治关系、同世界强国的联系或者同这些强国的共同利益等。

在试图把这些判断标准运用于成功和不成功的定居之前，我想讲清楚，我所谓的“不变因素”是指继续对一方起作用而不易改变的因素，而我所谓的“可变因素”是指那些不一定限于一方面把另一方面排除在外的因素。例如，如果定居者们享有对其对手的军事、技术或者经济的优势，这并不是说这一优势一定是永久性的了；因为另一方可能在这些领域中的一个方面取得进展并将可变因素转向冲突中它自己的一面。定居就其最深刻的意义来说，就是驱逐当地的居民，由外来定居者取而代之。这种行动按其性质而论，不经过激烈的紧张形势乃至上升为流血冲突是不能做到的，而且当地居民的文化根底扎得越坚实，他们的特性意识越强，冲突持续的时间就会越长，其解决也更难以捉摸。如果我们以美洲的例子作为欧洲人定居的成功类型，那么我们发现，欧洲人由于他们对印第安人有着技术上优势的可变因素，他们在北美建立一个桥头堡就毫无困难。这样，欧洲人源源进入美洲，在一个相对来说较短的时间内，他们取得了在人数上的优势。一个欧洲人定居不成功的例子就是十字军成员在叙利亚和埃及的安家落户。十字军成员起初取得成功是由于他们在军事上对当地穆斯林居民的优势。一旦这一地区在萨拉丁领导下团结起来，穆斯林赢得最后胜利就肯定无疑了，因为不变因素已经转化成对有着与众不同的文明及人数上优势的当地居民有利。

然而，上述类型中哪一个适用于以色列当前的情况呢？以色列能够根据在美洲的欧洲人的类型继续下去并生存下来，还是它注定要失败就像十字军王国在这同一地区的遭遇？而这一地区以色列于20世纪正试图要求得到的。以色列至今所以还是成功的，是由于其在军事、科学、技术上的优势及其同世界大国美国有着密切关系的可变因素。另一方面，本·古里安本人指出了不变因

素，也就是阿拉伯人在人口统计上的压倒优势。如果以色列的吞并和拒绝承认巴勒斯坦人权利的政策继续下去，那么一个十字军式的而不是一个美洲式的结局似乎更有可能性。

在我看来，同埃及的和平协议是以色列要在中东保留这个国家超出思想意识考虑的一种倾向的表现，尤其协议涉及拆除西奈的定居点。另一方面，坚持一个统一的以色列的耶路撒冷以及坚持贝京的巴勒斯坦人的所谓“自治”计划是坚持犹太复国主义倾向的一种明确表现。以色列工党将其所提出的巴勒斯坦问题解决办法建立在以西岸和加沙地带部分撤走以及恢复巴勒斯坦人民同约旦联系的基础上时，它是试图在国家的理论基础——准备承认巴勒斯坦人的存在并拥有他们自己的土地——以及犹太复国主义的思想意识——不能接受巴勒斯坦人有完全的自决权利——之间达成一种妥协，并且谋求在西岸和加沙建立新的居民点。

目前，犹太复国主义运动的感情用事倾向仍胜过对国家生存的比较出于理性的关注。出于理性的倾向是否有希望发展壮大呢？它能否成为有着广泛基础的以色列政党纲领的基础呢？如果出现这种情况，那么巴勒斯坦人和其他阿拉伯人的态度又将如何呢？这些人在不止一个场合暗示他们准备同这个国家而不是同这个运动打交道。在这种相互作用的结局对这个国家有利以前，以色列人民将继续因扩张主义定居者的思想以及对正常生存与和平的愿望之间的这种两重性而吃苦头。

第十四章

以色列—阿拉伯关系及和平

第一节

“现在实现和平运动”——沙洛姆·阿克谢夫

“现在实现和平运动”最典型地说明某些以色列人对待同阿拉伯人和巴勒斯坦人实现和平的态度，并且深刻地剖析了以色列社会的性质及见解形成的过程。

“现在实现和平运动”是1978年3月自发出现的，当时348名后备役军人，包括许多曾在战争中战斗过并在作战部队中持有后备军官资格的军官，写信给贝京总理，敦促他寻求同埃及的和平。在以色列报刊上发表了一封公开信后，接着就是在1978年贝京总理动身赴戴维营谈判之前发生了有10万人参加的特拉维夫的示威游行。很明显，这次示威游行对于贝京在谈判中对埃及所提要求采取何种态度产生某种影响。谈判结果终于签订了和平条约，这一点在贝京总理的通信中已说过了。

这一运动没有正式的领导人，没有领工资的高级职员（除一名司库外），完全依靠自愿捐助。它由一个全国委员会领导，该委员会由来自城市论坛和基布兹的代表所组成，每周碰头一、二次。原来的成员多数由25~35岁的人组成——他们是中产阶级专业人员、大学生、大学或高中的老师，大多数受过大学教育——

他们曾在以色列武装部队中服役并有比较稳定的收入。从政治角度来看,其成员同情工人和中间路线的政治。一些“塞法尔迪”,即东方犹太人,在开始时对参加运动有些勉强,因为这同他们传统上顺从于已建立政府的权威相冲突。最后,塞法尔迪犹太人的大拉比在一次接见谈话中表示,撤出西岸从宗教上来说是可以接受的,如果这样做能挽救犹太人的生命的话。“现在实现和平运动”一直拒绝参加政党或使自己成为一个政党,尽管它有着相当引人注目的国内(大约30万人)及国外的支持者。

该运动有着明确然而有限的目标,这就是:通过找到一个可以调解被占区特别是西岸和加沙地带犹太人和阿拉伯人权利的折衷解决办法来达成协议并同阿拉伯人缔和。它希望能创立一种能向阿拉伯人提出真实的和平前景的人道的犹太复国主义,而后把世界各地最优秀的犹太人吸引到以色列来。“现在实现和平运动”一直反对在西岸建立定居点并发现它自己是反对古希·易姆尼姆的政策,它认为古希·易姆尼姆是介乎大多数在外散居犹太人和以色列犹太人之间而无所适从的一个救世主集团。它主张使西岸非军事化并给居住在那里的阿拉伯人自治权,包括决定他们认为合适的政治命运之权利。它还认为,把阿拉伯人并入以色列或继续让以色列人统治他们都将有损于这个国家的犹太人特性。

“现在实现和平运动”开始向法国、联合王国和美国派遣代表团向散居在国外的犹太人发出呼吁。以色列政府和同情古希·易姆尼姆的一些核心分子试图搞臭这一运动,他们声称布赖拉领导人已渗入这一运动。(布赖拉——替代者——1974年在国外产生,它主张与阿拉伯人达成和平与谅解。它曾有过大约200名成员并在美国相当活跃。布赖拉被指控为巴解组织的一个前沿组织,被指控吸引以色列的“敌人”等等。最后它解散了,主要是由于犹太复国主义者和非犹太复国主义者之间关于犹太复国主义在犹太人中的意义和作用问题有争论。)以色列政府对“现在实

现和平运动”采取否定的态度，是因为它担心该运动会诱使散居国外的犹太人认为政府及国家是两个单独的实体，因而破坏建立国家所依据的主要概念。（这一概念拒绝欧洲人有关国家、政府和权威的世俗思想。）“现在实现和平运动”拒不接受这一谴责，强调它基本上是一个犹太复国主义运动，完全同意犹太复国主义的基本信条，它声称原始的犹太复国主义的纲领并不想赶走阿拉伯人，并认为政府的政策是同犹太复国主义的长期目标背道而驰的。它声称，由于该运动是公开的，它不能禁止布赖拉的成员参加，尽管对布赖拉的思想是反对的。它还声称，赞成一个进步的以色列的美国人像反对布赖拉的散居的犹太人的其他组织一样也支持“现在实现和平运动”。

虽然“现在实现和平运动”是一个公开的非政治的运动——至少暂时是这样——一旦它的主要目标和平实现后就不复存在，但它已经在长期同某些特定的政治组织合作的个人中间得到了支持。社会主义马拜姆的一些成员，例如，西姆哈·弗拉彭组织，一直支持“现在实现和平运动”，但未能控制它。大家应该记得，马拜姆原先是在1927年成立的，并在1947年同劳工联盟和左翼耶山工人党联合后发展壮大。马拜姆声称它代表许多马克思主义者和激进社会主义者的意见，也代表诸如哲学家马丁·布伯、朱达·马格尼斯（希伯莱大学的第一任校长）这些知识分子的意见以及阿拉伯—犹太和睦合作联盟一些前成员的意见。所有这些人都在不同程度上接受一个两民族国家的思想。马拜姆强调社会主义的团结，但由于苏联和东欧其他社会主义国家谴责犹太复国主义而一直受到内部严重纠纷的困扰。有一小部分人——劳工联盟——在1953年离开了马拜姆而参加了马拜依，而比上述更少的一部分人参加了共产党。其他一些以色列的头面人物如M·皮莱特将军和A·L·伊莱夫将军与马拜姆没有联系，但也为同以色列内外的阿拉伯人友好相处作辩护，并且支持“现在实现和平运

动”，但未能使其政治化或同化它。

这一部分人同S·弗拉彭一起出版了一份英语月刊，名叫《新展望》，并且到1980年为止组织了6次专题讨论会。有一次讨论会于1979年10月27~29日在华盛顿特区举行，“现在实现和平运动”参加了这次会议；此后，在美国和加拿大举行了其他几次类似的会议。利库德政府把这些会议称为“背后插了一刀”，尽管议会有16个议员参加，而且这一活动得到联盟（马拜依—马拜姆—劳工联盟）的赞同。最后一次会议原计划在以色列举行但被取消了，并在欧洲寻找会址。这一主动行动被称为沙龙而且得到美国和加拿大许多致力于社会和民主问题的团体的支持。和平讨论会的基本目的是建立同巴勒斯坦人的对话，使美国的犹太人参加讨论并为该运动取得国际能见度。在讨论会中，来自“现在实现和平运动”的发言者要求巴勒斯坦和一般阿拉伯人在他们中间发起类似的运动作出响应。

对于“现在实现和平运动”，进一步的看法，见1979年7月29日~8月、1979年12月30日以及1980年1月5日的《耶路撒冷邮报》国际版。关于赞成建立一个两民族国家的意见（这不是“现在实现和平运动的意见”），见西姆哈·弗拉彭所著《犹太复国主义和巴勒斯坦人》（克鲁姆·赫尔姆出版社，伦敦，179页）、戴维·瓦塔尔的《犹太复国主义的起源》（牛津大学出版社，纽约，1975年版）、阿龙·盖尔的《社会主义者的犹太复国主义，当代犹太民族主义的理论和问题》（申克曼，特拉维夫，1973年版）。下述摘录选自“现在实现和平运动”最近（1980年12月）在以色列发表的一个宣言，是从希伯来文翻译过来的。

“现在实现和平运动”——声明

本运动——“现在实现和平运动”——所以建立并且仍然存在，是由于它深深地关心和平与以色列国的安全。本运动所以活

跃是因为它〔深信〕和平是实现以色列国目标的〔唯一〕基础。本运动对安全有一个广泛而包罗多方面的看法，不仅限于领土问题而且包括其他组成部分〔诸如〕：以色列国防军的实力及士兵们对他们正当命运的信念；以色列获得的武器的质量；以色列同美国及其他国家之间有关援助和其他问题上的关系；要通过谈判决定的安全措施；〔阿拉伯〕一方达成和平的准备情况；撤出地区的非军事化；和平协议的时间因素，在准备接受和平的各方之间建立互相信任；和平进程的成功以及以色列国的道义、社会和经济力量。所有这些而不光是一种因素都是安全的组成部分……

“现在实现和平运动”将以民主的方式反对这样一个以色列政府，这个政府不考虑所有这些安全和和平因素并无视很可能导致谈判解决〔争端〕的选择方案。本运动不否认〔强有力〕的历史和宗教原因的存在……但认为以色列的和平与安全应该比它们得到优先考虑。

本运动要求以色列的每届政府考虑安全的更广泛方面及其一切组成部分，并准备参加对这一广义安全不形成威胁的任何谈判。本运动反对任何拒绝谈判的极端主义立场。

本运动要求以色列的每届政府保持建立一个〔真正〕犹太国而不是一个两民族〔国家〕的犹太复国主义运动的传统目标；建立一个不否认其部分居民的权利的民主〔国家〕；建立一个不统治另外一个民族的民主国家，恰像它自己不同意被人统治一样；这个民主国家靠自己的劳动养活自己；鼓励真正解决争端而且不在牺牲他人的基础上进行扩张。

继续统治在西岸和加沙地带的150万阿拉伯人将改变以色列国的民主性质并造成一个事实上的两个民族国家。

吞并西岸必将在最近或将来造成在以色列之地阿拉伯人占大

多数的局面，这是对……以色列最为危险的局面。继续〔以色列〕的统治，而不给生活在将被吞并地区的所有阿拉伯人以全部权利，必将使以色列成为不民主和不道德的国家，使其包含两种居民：公民和二等公民。另一方面，给予被吞并地区阿拉伯人以同等权利必将使以色列国的犹太特性遭到严重的损害。犹太复国主义，即犹太民族的民族解放运动的基本思想是建立一个犹太国，在这个国家里阿拉伯少数民族和其他少数民族将获得同等权利。

自治计划应该只是准备实施的一个临时性计划，其目的是以色列不坚持对西岸和加沙地带享有主权的基本要求。

以色列必须表明它准备撤至可防御的边界，这一边界将在包罗广泛的谈判中并只有对安全的考虑给予应有的注意之后才能取得一致意见。

以色列应该结束在西岸和加沙地带建立定居点的活动，并制定目的在于改变现状的立法。

以在上述地区造成既成事实为目的的定居点的建立并不能保证一个更有利的讨价还价的目的；相反，这是强迫另一方采取更极端的立场。

定居点破坏了和平进程及同埃及和平的稳定性，被认为是政府要建立以色列对西岸的主权以继续统治150万阿拉伯人的意图的体现。定居点在西岸和加沙地带的居民中引起焦虑不安，并正在〔阿拉伯人中〕挑起敌对情绪。对定居点的投资耗资几十亿〔镑〕，并有损于以色列的安全和形象……一个经济不稳定的国家无法维持一支现代化的军队，一个有怨气的社会的国家也必将面临军队的分崩离析。定居点导致腐败、傲慢和不道德的行为。定

居点使世界的犹太人同以色列疏远，损害以色列同其他国家的关系而且使民族分裂。

以色列国为了同埃及达成和平协议而付出了巨大的代价。巴勒斯坦人是和平进程中的下一步，在实施这一步中，进展缓慢可能破坏同埃及和平协议的稳定性。

以色列应把巴勒斯坦问题看成是具有民族鲜明特征的一批人的问题而不仅仅看成是一个难民问题。

耶路撒冷是以色列的首都，它不应被分割。每一个解决的建议将在总的谈判框架内予以具体讨论。

现有定居点的地位，这一问题将在西岸和加沙地带未来地位的谈判框架内加以讨论。

我们的犹太复国主义

我们是犹太复国主义者。我们是生活在一个不复起犹太复国主义作用的国家里的犹太复国主义者。我们的犹太复国主义直接来源于犹太复国主义开始时就宣布的目的：为以色列之地的犹太民族建立一个犹太国家的框架，它将保障犹太人的存在。我们从来没有把这种响往和任何极端的救世主义作交换，那种救世主义的主要目的是以虚假的激情来崇拜圣地，无视新的情况。我们从来没有把一块石头、树木及古坟看得比独立以及男人、女人和孩子们的生命都更重要，在这〔安全的〕边界内有可能保证他们的独立和安全……。根据我们的判断，我们作为以色列的第二代人丝毫不怀疑国家的框架已经建成；我们现在的目标是集中精力于社会的和谐、实力和完整。

我们认为，和平是实现犹太复国主义的先决条件。我们从来不想统治另外的民族，恰像我们不要其他民族统治我们一样。我们认为儿子的生命比祖先的坟墓更为重要。

我们的犹太复国主义仍是带领犹太人走出世界各地的犹太人聚居区，摆脱他们作为坟墓监护人的地位，把犹太人领向农业生产并建立一个〔新的〕社会、法律和一个真正犹太人文化的犹太复国主义……

我们是这样一些犹太复国主义者，他们相信应让来自这个国家和在外散居地的尽可能多的犹太人参加每一个将决定以色列命运和未来的讨论，考虑以色列公民的责任和在外散居犹太人的责任之间的巨大差异。我们认为，以色列国也是居住在国外的犹太人的国家，如果他们或他们的孩子们需要它并把他们自己同这国家融为一体，并且把它看作是他们现在或将来的家园的话。

我们是这样一些犹太复国主义者，他们过去为、将来也为国家的独立、安全，为使其遵守法律、使其民主以及使其成为国际大家庭中一名公认的成员而战斗。我们是这样一些犹太复国主义者，我们希望尽可能快地纠正由于对另一民族的占领和统治而造成的腐败，这既是为了我们自己，也同时为了别人。我们要尽快恢复平衡的优先次序，这种平衡把人的素质放在国土大小之上……。

〔在提到了各种开创和平谈判的选择——联合国242号决议、戴维营协议、约旦的卷入——之后，“现在实现和平运动”继续声明如下：〕

以色列政府应该继续同那些同意谈判是解决中东冲突的唯一办法的巴勒斯坦人谈判。这些谈判应该以下列原则为基础：

(1) 巴勒斯坦人应该承认以色列国在安全的边界内作为一个犹

太国存在的权利并且放弃恐怖活动。以色列在自己方面应该承认巴勒斯坦人的民族存在的权利，只要它顾及以色列的安全。

(2) 双方应该维持谈判，办法是坚持这样一个原则：在这一地区的和平将通过双方放弃各自以历史权利为基础的部分政治要求来实现。

(3) 以色列应该不坚持其对西岸和加沙地带的主权的要求，并应将其要求只建立在安全考虑的基础上……。

在戴维营协议中提及的自治是一种导致广泛全面地解决阿拉伯—以色列冲突的一个过渡阶段。自治是与埃及和平协议的一部分，自治应该给予西岸和加沙地带。参加和谈的所有各方之间的谈判将以戴维营协议和安全理事会242号决议为基础。

第 二 节

对论“现在实现和平运动”的看法^①

奥利·卢宾

在过去两年，以色列舆论已经发生很大的变化。萨达特对耶路撒冷的访问深深地改变了以色列公众30年来所持有的某些看法。毫无疑问，以色列的公众的这种反应对以后的事态发展起着重要的影响……“现在实现和平运动”曾承担要将以色列思想中的这一势头继续下去，将舆论进一步推往接受某些关于巴勒斯坦问题的基本原则和政治行动的方向。迄今为止，我们卓有成效地做到了这一点。我们同意这样做是因为我们相信以色列人和巴勒

^① 奥利·卢宾这篇描述“现在实现和平运动”的文章刊登于中东《新展望》月刊1979年11月~12月号，第33~34页。

斯坦人之间的谈判只有在双方的政治气候改变时才会发生。在这方面，普通老百姓的重要性是不亚于他们在政府中的代表的。我们在这一工作中的目标有两个方面：在有数十万以色列人反对我们政府的巴勒斯坦政策的情况下对我们的政府施加压力；在以色列公众中发展对我们巴勒斯坦邻居的灵感性和理解，以便使两个民族间真正地交换思想和感情成为可能。

要做的工作不仅是这件，但它是必需的而具有建设性的。由于现在有那么多的误解和猜疑存在，因此它可能是要完成的最重要的任务。

“现在实现和平运动”所以致力于和平进程是因为我们为战争进程付出了沉重的代价，也是因为一定要有一个公正地解决巴勒斯坦问题的办法。我们致力于此还有第三个同样重要的原因，这就是，和平进程对我国的精神和社会的明智很有必要。占领对我们的社会起着腐蚀影响，这是犹太复国主义的耻辱。在我们统治其他民族时，我们不能感到自由，特别是因为我们是犹太人。在以色列政治体制中存在一些倾向，其价值观和目标是很危险的。目前，这些影响获得成功的主要障碍是“现在实现和平运动”。我们是古希·易姆尼姆更强大的敌人。我们通过宣传并且动员群众的支持来阻挠他们的定居点。我们已经向以色列公众表明，古希·易姆尼姆及其在政府内外的支持者们对以色列安全的关注不能加以垄断。换句话说，“现在实现和平运动”主张理智的犹太复国主义，主张犹太复国主义建立在每个民族有自我表现的道德权利基础上。“现在实现和平运动”相信，和平进程不只是为和平，而是对保持以色列社会的民主性质也是必要的。这种关心是我们同许多其他以色列人共有的。我们将继续同他们一起工作，并发展我们的斗争战略，使其深入以色列人的心灵和思想中。

第 三 节

以色列—阿拉伯关系

艾里·伊莱瓦

艾里（洛瓦）·伊莱瓦是一个持有异见的政治家，一个战时的英雄，也是《以色列的新目标》（1968年）、《锤子和镰刀之间》（1965年）、《无时间顾及历史》（1970年）等著作的作者。这篇表达伊莱瓦看法的摘要选自他同巴解组织的官员伊萨姆·萨陶维一起接受奥地利克赖斯基基金会和平奖时发表的演说。该文刊登于《新展望》（1979年11~12月号）第41~42页。

我简要地谈几句，因为中东的冲突很复杂，充满着危险，如果我们想了解它的话，我们讲话必须简要并且回到基本原则上来。这一冲突迄今已持续一个世纪了。它使我们的地区受到毒害，而且使社会和政治机体受到了严重的感染。现在是我们自己治愈这一代价巨大的病痛的时候了。但政治家像内科医生一样，必须首先检查并作出诊断，才可能开始治疗。这就是我今天提议做的事。

我们必须明确地确认，中东的冲突包括两个民族运动的对立，它们都声称同一块土地——以色列之地，即法拉斯丁，也就是巴勒斯坦，就像英国委任统治称呼它的那样——是他们民族的家园。这些运动之一就是犹太复国主义，它是犹太人民的民族解放运动。这是我的运动，我就诞生于其中并为此而感到骄傲。另一个就是巴勒斯坦人民的解放运动。

犹太复国主义要求对整个以色列国享有民族、历史和宗教的权利。巴勒斯坦人运动要求对整个法拉斯丁享有民族、历史和宗教的权利。以色列和法拉斯丁是一回事，这块宝贵的领土目前有

两个政体：以色列国以及西岸和加沙地带。

现在我重申：以前我们宣布过并且这些年来一直为之斗争的东西：这块土地，从大海到约旦是我们父辈的土地。犹太人在这块土地上成长。在这块土地上写出了圣经，预言家们有他们的远见。我们的父辈从这块土地上被放逐，他们在上个世纪开始作为一个现代的民族运动回归到这块土地。我们总是在梦中见到它。

但我们同时宣布，这块土地也是巴勒斯坦人的土地，巴勒斯坦人在这块土地上成长，而且这也是他们工作的地方。我们对这块土地拥有一切权利，他们也是如此。

这些是很简单的话语——“它们也确是如此”——它们使我们成为鸽派，也使我们的改革主张多年来一直无人理睬。治愈来自诊断，对我们来说，治愈就是妥协。妥协甚至比正义还更值得；这是我们从古代犹太传统中学得的，我们是本着这一传统的精神来说话的。在塔尔莫德的犹太法学权威们曾经作出裁决，一个相互争夺的斗篷应该被分享。一块领土也应该是这样，如果对方的要求正当，和平就是目标的话。

这块领土并不像被带到所罗门面前的婴儿：土地可以被一分为二，但它不会死亡。共享它的民族将生存下去和繁荣富强起来。

我们过去说过，我再重复一边，以色列必须向巴勒斯坦人、向阿拉伯世界、犹太世界以及整个世界宣布，我们承认巴勒斯坦民族运动自决的权利，并宣布，为了全面和平，只能是全面和平，为了满足互相安全的需要，包括非军事化及对其核实，以色列同意西岸和加沙地带将成为巴勒斯坦人可以在那里决定他们自己的政治命运的一块领土。在那里，他们将同我们一起和平地生活。在那里，他们将决定他们自己政府的形式以及他们同约旦和以色列的关系——联邦、邦联或其他形式。

我们同我们最强大的邻国埃及达成的和平是伟大而重要的。但这一和平并不全面。只有通过妥协和阿拉伯人达成平时，我

们这一地区的和平才将是全面的和平。

只有在我们承认巴勒斯坦人的民族运动时才会有和平：这是我对犹太复国主义的挑战。只有在他们承认犹太人的民族运动时，才会有和平：这是我对巴勒斯坦人的挑战。

当然有许多人嘲笑这些理想，据他们说，巴勒斯坦人只不过是难民；他们，他们中有些人仍然梦想消灭犹太国；据说，他们是阿拉伯政府和外部大国实施阴谋的工具。怎能给他们一个国家呢？

如何想象有一天一个巴勒斯坦国同我们的国家一起参与这一地区和其他地区在社会、经济和文化方面的发展呢？像以色列的许多人那样，甚至在萨达特到耶路撒冷以后还在说什么我们和巴勒斯坦人之间永远不可能有和平，说什么对我们来说，较聪明的做法只是脚踏实地地制造事实并以拖延办法赢得时间，这样说是很容易的。

但是我不接受这种无生气、无结果的悲观主义。这一冲突并不是我们的命运，它只不过是我们的问题，它是一个有办法解决的问题。过去一直有着这样的问题，还有着更大规模的战争，然而它们已经结束。在昨天我们和埃及还是不共戴天的敌人。今天我们是和平相处，我们已经开始相互理解和尊重。这一点已经做到了。没有理由相信同巴勒斯坦人不能做到这一点。我们对和解相处永远不要失去信心。

我们必须停止制造这样的事实，它不是事实而只是通向解决办法的漫长道路上的障碍。我们必须开始不仅在我们中间谈论，提醒作为以色列人、犹太复国主义者、犹太人和男人的我们自己，我们不希望统治其他民族，我们希望同一个像我们自己一样自由和自豪的民族和平相处、平等相待。

已经有许多虚假的开端以及许多痛苦的失望。我们也许完不成这一工作，但我们不可以由此而不为。我们可以选择战争，也可以选择和平。但是如果我们选择和平，我们就选择了生命。

第十五章

以色列反犹太复国主义者和非犹太复国主义者对犹太人和阿拉伯人的看法

在反对犹太人复国主义——但不一定反对国家——的以色列犹太人中有正统犹太人、政治上的左派（包括阿拉伯政党和个人）以及其他各种各样集团和个人，他们的反对出于各种人道主义和法律的理山。这种人的总数很可能在总人口的5%~10%之间。

原先反对犹太复国主义的大多数正统集团，诸如以色列正教党，已经接受犹太复国主义；但纳图雷·卡特（一个哈希德集团）一直坚持反对。纳图雷·卡特一直拒绝成为公民，不交税，不在军队中服役，完全献身于祈祷，他们生活的各个方面都由613条戒律组成的法律行事。他们认为政治的犹太复国主义同犹太教背道而驰，因而一直支持任何肢解犹太复国主义的主动行动。纳图雷·卡特在社会生活中的影响是有限的。

极端马克思主义左派也反对犹太复国主义，而其他左翼政党则不同程度地接受它。犹太复国主义和以色列的历史是同可以称之为左派的形形色色的流派和个人紧密相联的：许多早期在巴勒斯坦的犹太复国主义移民是联盟的左派成员或者是布尔什维克。但是政治和经济现实已迫使许多左翼集团（如马拜姆）（虽然是犹太复国主义者），对一个两民族（阿拉伯-犹太）国家的思想作出相当大的让步。（见第十四章“现在实现和平运动”一节。）

贝尔·鲍鲁乔夫（1917年卒于基辅）的思想（他试图将犹太复国主义同马克思主义联系起来）在犹太工人组织左派党中得到保存，该党在1948年同其他两个党合并组成马拜姆。鲍鲁乔夫反对资本主义，但认为犹太复国主义可以解决犹太无产阶级的问题；他希望看到巴勒斯坦的“当地人”同化到带给他们进步和秩序的集团中去。因此，马克思主义的反犹太复国主义者现在拒绝鲍鲁乔夫主义，而另一些左派犹太复国主义者却坚持这种主义，因为它试图调和马克思主义和犹太复国主义；换句话说，鲍鲁乔夫在某种程度上是民族社会主义和共产主义的先驱者。

起源于马克思主义的反犹太主义左派包括马兹彭（以色列社会主义组织），它1962年从马基（那时的共产党）分裂出来。马基又分裂成两派，其中，拉赫作为以色列共产党生存下来。在第9届议会中，拉赫领导和平与平等民主阵线，阵线包括以色列黑豹党和独立的阿拉伯集团。拉赫在整个议会120席中占有5席。

以色列个体的反犹太主义者在背景、信仰的理由以及拒绝接受犹太复国主义的程度上有很大差异。他们包括一些原来同犹太复国主义紧密地结合在一起的一些人，如乌里·阿夫尼里，对自己的社会和经济地位不抱幻想的犹太人以及反对自己在以色列社会中自己的地位低下的阿拉伯人。引用相当多文献写这一题目的一篇文章是查尔斯·拉格斯写的《犹太人反对锡安，以色列犹太人反对犹太复国主义》，刊登于《巴勒斯坦研究》杂志第5期（1975年）第56~81页。其他作品包括艾伦·R·泰勒的《犹太复国主义者的思想》（巴勒斯坦研究所，贝鲁特，1974年版）、戴维·J·斯内尔的《当地的反对犹太复国主义思想和激进的反对者》，刊于《中东杂志》第31期（1977年春季）、艾里·鲍伯编辑的《另一个以色列，反对犹太复国主义的激进例子》（双日出版社，纽约，1972年版）、诺姆·乔姆斯基的《中东和平》（兰顿出版社，纽约，1974年版）。一直有犹太复国主义者对反

犹太复国主义左派的各种猛烈攻击，特别是来自以色列国外的文章。见美国的评论。有启发的分析也可见沃尔特·拉克尔的《犹太复国主义，马克思主义者的评论和左派》，载《不信奉国教者》（1971年12月）第560~74页，见《谁是左派，犹太复国主义作出回答》（犹太复国主义者图书，耶路撒冷，1971年）。以下文摘意在提供反犹太复国主义者看法的实例，并深入分析一些个人利用反犹太复国主义作为抗议官方的一个途径的条件。

第一节

没有犹太复国主义者的以色列^①

乌里·阿夫尼里

阿夫尼里1923年生于德国，1933年移居巴勒斯坦。他是个记者、前议会议员、《这个世界》的编辑。他参加了1948年的战争，并在作战中负伤，当时他在很著名的突击部队“沙漠之狐”中任职。阿夫尼里的著作很多，最有名的是《没有犹太复国主义者的以色列：争取中东和平的请愿》（麦克米伦出版社，纽约，1968年）。阿夫尼里采纳卡纳艾尼特运动的思想（该运动相当于黎巴嫩的腓尼基人运动），他声称他是个世俗的希伯来民族主义者。对他来说，犹太复国主义在建立其国家之后已经过时，因为它不适应以色列的现实。他声称，以色列是个新的希伯来民族，该民族在巴勒斯坦有其家园，并且以以色列国的政治形式出现。阿夫尼里相信，从历史的观点来看，犹太复国主义一直到发生大屠杀时才注意宗教，犹太复国主义漠视同阿拉伯人实现和平的可能性，诸如世界各地的所有犹太人向以色列移民这样一些犹太复

^① 《没有犹太复国主义者的以色列：争取中东和平的请愿》（麦克米伦出版社，纽约，1968年）。新版本以《没有犹太复国主义的以色列》问世（麦克米伦出版社，纽约，1971年）。

国主义的基本原则未能实现。他认为，放弃犹太复国主义是犹太人和阿拉伯人建立相互信任和接受在以色列过和平生活的前提，以色列会成为犹太联盟的核心。文摘选自《没有犹太复国主义者的以色列》第4~5页和第208~213页。

我的名字出于圣经，乌里的意思是光。阿夫尼尔或艾布纳是大卫王最高级的将官，一个我一直喜欢的人物。我生下来时不是用这个名字。我给我自己起了这个名字。像当时在巴勒斯坦的我这样年纪的大多数人一样，我一到18岁，马上就改了名。我们用这一行动宣布我们摆脱过去而独立了；我们无可挽回地同其决裂了。犹太人在外的散居地、我们父母的世界、他们的文化和他们的背景——我们不想与其有任何关系。我们是一个新的种族、一个新的民族，从我们踏上巴勒斯坦的土地那天起就诞生了。我们是希伯来人而不是犹太人；我们新的希伯来名字宣告了这一点……。我的父亲也是个犹太复国主义者。1913年，在我父亲同母亲结婚时，他的一些朋友送给他一个文件作为结婚礼物，该文件声称，已经以他的名义在巴勒斯坦种了一棵树。但是在希特勒之前的德国，犹太复国主义并不意味着向巴勒斯坦移民；我相信我父亲的头脑里不曾有这种想法。它首先是指成为不信国教的人（我很怀疑我父亲会使他周围的同化主义者心烦意乱而自娱，因为他们仇恨犹太复国主义）。这也意味着意识到其他地方犹太人的痛苦，意味着对少数先驱者斗争的同情，他们试图在近东建立一个新国家——远得不能成为很真实的地方……。

在整个中东始终有一种天真的看法：冲突是由英帝国主义和美国的干涉以某种不正当的手法制造出来的，要不是为此我们大家本可以长此以往幸福地生活。这是一个肤浅的看法；据我们看，这种恶性循环是由两个真正的历史运动的冲突造成的。外国势力对这种情况起了作用，但并没有制造这种局面。如果明天这

些影响被消除——由于神的某种干涉——两个运动之间的对抗仍将继续。因此，解决办法必须在双方自己〔阿拉伯人和犹太人〕方面来找到。

我提议的解决办法的第一部分是在以色列和新的阿拉伯—巴勒斯坦共和国之间建立一个联邦……这一办法同难民的定居一起可以由以色列同巴勒斯坦阿拉伯人合作来办到，无需以色列和阿拉伯国家之间的任何官方接触。解决办法的第二部分是闪米特人联盟，这是这一地区所有国家的大邦联。

上述两个部分是不矛盾的。我认为巴勒斯坦联邦不可以替代总的以色列—阿拉伯和平。相反，这种和平在一旦巴勒斯坦问题通过共同赞成得以解决后是较易获得的。巴勒斯坦问题既是其他阿拉伯国家对以色列好战态度的理由，也是借口。在他们所有的声明中，阿拉伯领导人们认为，他们进行反对以色列的战争的唯一理由不是“解放巴勒斯坦”，就是“恢复巴勒斯坦—阿拉伯人民的权利”。一旦巴勒斯坦阿拉伯人宣布他们自己已经获得解放并同意他们的权利已经恢复，对和平的主要障碍将被消除，或者换一种说法，那些心灵深处希望同以色列达成某种解决办法的阿拉伯领导人们将能够这样说并相应地采取行动，一旦巴勒斯坦问题得到解决的话。在这之前任何这样的言论或行动都将被认为是对巴勒斯坦阿拉伯人的背信弃义。这样，巴勒斯坦的解决办法几乎是总的闪米特人的和平解决的前提，同时，要使巴勒斯坦的解决办法有意义并持久，闪米特人的和平也是必要的。

我想在这里解释一下为什么我使用“闪米特人的”这个词。它与种族毫无关系；确实，种族在中东就像世界任何地方一样捉摸不定。无论对希伯来人或者对阿拉伯人来说，种族今日几乎没有什么意义。“闪米特人的”这个词更确切地说应该被看作是强调所有讲闪米特语族的语言——阿拉伯语、希伯来语和阿姆哈拉语等语言——的各族人民共同的历史传统。它也强调我们地区所

有民族受过去很大影响的共同的文化和精神背景。在这一方面，闪米特语族的文化甚至还包括土耳其人、库尔德人和波斯人，他们来自不同的种族并说非闪米特语，但他们的历史是和闪米特人世界的文化和闪米特人伟大宗教联结在一起的。而这一词之所以不可缺少，主要理由是，它自动地包括阿拉伯人和希伯来人，它在这一地区和全世界毫无困难地表明它自己，而且在所有语言中它的含义是相同的。

这一点是我深信的——也许就是在这点上我和我的朋友们与那些渴望本地区和平的其他人意见不一——这种和平不能也不可同希伯来人和阿拉伯人的民族愿望相违背。民族主义在本地区所有国家，在我们这一代人中是至高无上的，没有什么东西可以制止它。任何思想，尽管鼓舞人心，只要同有关人民的民族感情相违背，那么必将被历史所淘汰。

我是一个希伯来民族主义者，我要和阿拉伯民族主义者打交道。我要告诉他们：过去50年已经表明，只要我们互相打仗，你们和我们都无法实现我们的民族愿望。我们两大民族运动会互相抵销，也可以联合组成一个伟大的地区性的解放和进步的运动。这就是闪米特人思想含义之所在——一种联合两个民族主义的理想，一种双方的民族主义者可以认同的理想。

以色列参加一个伟大的闪米特人的邦联将意味着结束其历史上犹太复国主义这一章并开始新的一章——以色列作为与这一地区结成一体国家的这一章，在为该地区进步和团结的斗争中起作用。

对阿拉伯人来说，它将意味着承认一个后犹太复国主义的以色列是该地区的一部分，是一个不可以也不应该取消的部分，因为它以新的形式出现，它是在为共同利益而斗争中的一个因素。

让我说清这一点。有人写了许多关于不承认以色列作为一个主权国家存在的胡说八道的解决办法。不会有一个以色列人，当

然包括我，会同意任何这样的解决办法。以色列作为一个主权国家的存在就像巴勒斯坦民族和阿拉伯其他任何民族的权利和愿望一样是任何解决办法的出发点。闪米特人联盟不仅为互相接受提供了基础，而且还有其他许多好处……

所有这一切听起来非常乐观，确实也是这样。

我是个乐观主义者，我认为，历史上的任何东西都不是预先决定的。历史的创造是由人类的行动以及他们的感情和愿望组成的。

在我们整个闪米特人地区，苦难和仇恨之深看起来似乎是没有底的。但它是比较新的现象，是我们民族间最近冲突的结果。根本不像造成恶性循环的事件之前，就存在于阿拉伯世界的欧洲反犹太人主义。

我们在我们时代已经看到了德国人和法国人进行了合作，即使不是相互热爱的话。在经过一场延续几百年的战争之后，其苦果深深地嵌在德国和法国的文化中。我们现在亲眼目睹了美国和苏联联盟的开端，这在10多年以前本是不可想象的事情。

因此，我们不是在处理神秘的现象，而是在处理那些由政策决定、新的思想、新的领导人以及新的政治力量可以改变的事情——简言之，由中东各个地区新一代人可以改变的事情，他们对父辈制造的以及宣传谎言散布的混乱感到厌恶。

第一步必须由以色列来走。在过去的三代人中，自从在巴勒斯坦出现第一批犹太移民之后，总是我们这一边掌握主动，阿拉伯人只是对我们的行动作出反应。现在该由我们通过深思熟虑的步骤去改变中东地区仇恨和猜疑的气候。

我们可以通过帮助巴勒斯坦阿拉伯人建立他们的国家以及安置难民来开始我们的工作。我们可以在这一地区持崭新的立场，在精神和行动上支持阿拉伯民族主义的目的，作出一百个小的姿态，虽然每一个本身并无多大意义，但加起来就会促使气氛逐渐

改变，我们会以全新的姿态出现在这一地区。通过真正地把以色列阿拉伯人结合到我们国家的框架中来，使这个国家成为一个多元化的社会，我们就可以向阿拉伯世界展示一个新的面貌——代表以色列的以色列阿拉伯人同希伯来以色列人在所有的活动领域，包括从联合国大会到国际足球场，一起作出努力。

没有什么东西会一夜之间就改变的。我们的每个行动起初是会被怀疑的。每一行动会被谴责为一个犹太复国主义的新阴谋。但是慢慢地通过一致行动，怀疑会被驱散，信任会被获得，为新的阿拉伯政策提供心理基础。

第 二 节

以色列的阿拉伯人以及拉赫派共产党

约塞夫·戈尔

约塞夫·戈尔系希伯来大学的政治学家，他曾在一个阿拉伯村庄度过一个月，研究阿拉伯人对以色列政府及政治的意见。他的访问是在拿撒勒发生了一件有深刻政治影响的相当惊人的事件以后不久：托菲克·扎亚德，共产党的一个老党员，在1962~1964年两年中曾在苏联学习政治经济学，当选为拿撒勒市的市长。他也是据拉赫派候选人名单选出的议会议员。戈尔的文章对以色列阿拉伯人的重要情况以及他们态度的变化，也就是说，对转向反对犹太复国主义的左派，作了一个很好的深入的透视。

在另一篇关于以色列阿拉伯人的文章（在这里没有重新刊登）里，戈尔描述了一个好像要在阿拉伯村庄扎根的组织的情况。艾布纳—巴拉特，即“村庄的儿子”（有些团体已经采用稍有不同的名字），大约在1970年由以色列境内的巴勒斯坦阿拉伯人在许多村庄里开始建立起来，为的是鼓励当地的团结和以促进民族特性的协会来取代以对家族或地区忠诚为基础的旧传统结

构。在建立这些组织的运动的领导人中有穆罕默德·基范。这些组织积极从事反对没收阿拉伯人土地和通过同政党的联盟来支持市长候选人。有时他们组织罢工，通常是为了达到一些实际的目的，诸如电、水等等。在政治上，他们一般支持巴解组织。

关于以色列共产党，见达尼亚·H·内哈斯所著的《以色列共产党》（克鲁姆·赫尔姆出版社，伦敦，1976年）和罗伯特·威斯特里奇所编的《共产主义、以色列和中东》。关于以色列阿拉伯人的文献相当丰富。见雅各布·兰多的《以色列的阿拉伯人》（1969年）、福齐·阿斯马的《做一个以色列的阿拉伯人》（1975年）、伊莱亚·泽赖克的《以色列的巴勒斯坦人》（1979年）、伊恩·勒斯蒂克的《犹太国里的阿拉伯人》（德克萨斯大学出版社，奥斯汀，1980年）以及萨布里·吉里亚斯（朱莱斯）的《以色列的阿拉伯人》（由伊尼·布什纳克译自阿拉伯语）（每日评论出版社，纽约，1976年）。

下面转载的文摘分别刊登于1976年1月13日的《耶路撒冷邮报》周刊和1979年3~4月4~10日的该报国际版。

占以色列人中85%的犹太人常常忽视其余15%的以色列阿拉伯人这一事实。“职业”左派分子，自由主义者或人道主义者不时地对50年代和60年代的军政府的暴行感到焦虑（在以色列本土的阿拉伯地区——行政管理地区当时还不存在）。在1966年埃斯科尔政府废除军政府以及后来发生的三次战争期间以色列的阿拉伯人地区出现平静气氛之后，就连这种关心也减少了。

或许这是可以理解的。难道我们没有很深地卷入同真正阿拉伯人的纠纷吗？在我们边界对面，这些阿拉伯人正磨刀霍霍，挥舞着他们的短弯刀口。难道在领土里的“我们的”一百多万阿拉伯人的问题还不够麻烦吗？

毕竟以色列的42万阿拉伯人从来没有过上像现在这样的好日

子。为什么要在不存在乱子的地方煽动乱子呢？

但是上月两个事态发展使社会上较多的人深深地感到了在这个问题上发生麻烦的可能：阿拉伯共产党在拿撒勒市选举中取得了使人震惊的胜利以及阿拉伯人大学生拒绝在校园宿舍里共同担任警卫任务。

下面是一份有关个人试图了解以色列阿拉伯人对犹太人大多数的态度的报告。它以在一个以色列阿拉伯人的大村庄住了4个星期的情况为基础……在我到达时，讨论转向了拿撒勒。参加讨论的有一位教师、一个学生、一个手里有一批卡车的有事业心的业主以及一个自称为是企业家和商人的可爱的青年；以后人家告诉我他每周一、二天在特拉维夫当职业小偷，其余时间在村里当一个“企业家”。

“为什么犹太人对拿撒勒的结果那么不安？”他们中的一人问道。投扎亚德票（当拿撒勒市长）的阿拉伯人既不是共产党人也不是法塔赫的支持者。他们就是反对塞夫·伊德·丁以及他的腐败的元老派。（塞夫·伊德·丁是议会的副议长以及前拿撒市长，他不是这些选举中的候选人，但被认为是加利利城“官方”的主要人物。）

“你们犹太人没有跟上新一代的以色列阿拉伯人，特别是受过教育的阿拉伯人，他们不再同塞夫·伊德·丁及其在犹太人权力机构里的那些主子一起走。”

“在那种情况下”，我问，“为什么投法塔赫的票而不选择非共产党人、非官方替代者呢？”“过敏是向两个方向发展的：犹太人只能把投拉赫的选票解释为一次集体地挨了一记耳光。”“企业家”回答说。

“没有可供选择的其他办法。你要么赞成塞夫·伊德·丁——在马拜依、马拜姆和全国宗教党之间没有什么区别——要么反对他们——于是只有投拉赫派的票”。教师补充道。

“有改革思想的年轻阿拉伯人试图尝试第三种方法被真正掌管阿拉伯政治的犹太人权力结构粗暴地禁止了。他们的遭遇是预算被否决和因上黑名单而找不到工作。此外，在多年遭耻辱和歧视以后，能痛斥犹太人当局因而使我们有一种短暂然而深深的痛快。”

我说，阿拉伯人在外部紧张的阿拉伯—以色列冲突的时刻可以用这种方式自由地表示抗议，这对以色列来说是一种赞美，但这一时的痛快最终是要花很高的代价的。消除阿拉伯人的正当的不满需要独立的阿拉伯行动和犹太人的理解。但如果犹太人感到以色列的阿拉伯人支持法塔赫的话，他们不会有强烈的欲望去改善阿拉伯人的教育、住房和工作的机会。

其他人回答道，他们是忠诚的公民而且从来不做任何使这种忠诚受到怀疑的事。那么一次痛斥当局确实令人满意，或许甚至值得花那么大的代价。“这就是我们阿拉伯人的麻烦所在——我们只想到一时而不是长远。”

这次交谈的要旨在以后几个星期的许多谈话中一再出现，有两点明显地重复出现：需要表达深深的怨恨和伤害感；一个具有新的自信的年轻一代以色列阿拉伯人缺少一个政治上可供选择的合理办法，而这年轻一代本身是以色列10年繁荣和20年学校教育的产物。

为什么以色列阿拉伯人竟有什么不满情绪要表达呢？他们不是在继续享受空前未有的繁荣吗？当然他们在享受。在这个村子或小三角地以及加利利的其他村子走一走，就能大开眼界。

过去多年传统的多用途的一居室的石头、砖坯或者不涂灰泥的水泥筒屋今日已被别墅和两层的家屋自由地插入，这些房子在萨武扬或赫齐里亚·皮塔赫不会不合适。任何地方住房面积都已达150~200平方米，虽然应该记住，住房中的大多数家庭有10~15口人。

贫富之间的差距似乎比以色列的犹太人要大得多，但在许多家庭中也能见到以色列犹太人有的大多数电器。一个家庭主妇在为她的两台洗衣机作解释时说：“我不能设想在洗衣日时我的洗衣机出了毛病。我的第二台机器是防不时之需。”

家园建设和家具的标准，特别是普遍存在的客房，已经早就超出仅仅从需要和舒适的考虑而已达到过分华丽的与别人攀比的水平了。

说真的，以色列的阿拉伯人在物质上从来没有这么好过。但是在某些时候，以色列阿拉伯人不再把他们的情况和成就同他们过去的情况或甚至于同在以色列以外的阿拉伯人的情况相比较，而是把他们的眼光转向周围的基布兹、莫沙夫以及他们工作的犹太城镇。鉴于这种新的参考系统，以色列阿拉伯人意识到他们想要赶上去还有相当一段距离。

犹太人和阿拉伯人生活水平之间的这一差距的加深是由于另一差距——一个在整个阿拉伯社会存在的更为严重的差距——这个差距是在私人舒适甚至富裕和社会贫困和被忽视之间。

一个努力工作、有事业心的以色列阿拉伯人今日可以向他的家庭提供宽敞的布置精美、家具齐备的家，拥有电气设备，而且可以指望他的孩子得到良好的教育。但是这个家只能在乡村，那里污水蜿蜒而下，流过泥泞、没有什么铺设的小径，电流太弱，一次只能使用一个电器设备，乡村小学的设备差得令人遗憾。

把贫困和忽视公共设施归咎于以色列对阿拉伯村庄的歧视也许是很自然的，许多阿拉伯人就是这样做的。部分真相确实是在这一方面，特别是同犹太定居点比较起来，内务部按人口平均给阿拉伯地方议会的拨款数字很小。

但这仅仅是部分事实而且似乎是一小部分。主要问题存在于阿拉伯侨民似乎不能以当地的水平卓有成效地进行组织工作，坚持在个人福利和社会贫困之间保持最低限度的可以接受的平衡。

在犹太人定居点，能同阿拉伯城镇和乡村当作标准通过的不中用和十足的腐败的地方政府相比拟的，如果有的话也是极少的。地方税收要么是不存在，不征收，要么是只向不再当权的家族猛收。只有很少父母单独采取行动试图改善学校和幼儿园或向青年提供俱乐部的房子、球场或公园。

要一个局外的犹太人观察家来直率地抱怨这些事情听起来也许根本不公平。但越来越多的阿拉伯村民特别是年轻的父母就正在抱怨。然而，他们似乎不能使他们自己一致行动起来去纠正一些并不是由于外部歧视政策造成的更为突出的缺点。下面两次谈话也许可以说明些问题。

一位富有的父亲抱怨说，他的小女儿不得不在街上小便，因为她的幼儿园缺少一个厕所。他的解决办法是把他的大的孩子送到拿撒勒和东耶路撒冷去上学，并计划让他的女儿也去那里。

“为什么你不和其他父母们一道要求建造一个合适的厕所或者甚至出钱盖一个呢？”

“我不会考虑这么做的。这不是我的责任。”

有人问一些教师和年轻知识分子他们是否会在地方选举中投票选举有改革头脑的候选人而不问他属于那个家属。有一人很坦率地回答说：

“不，我认为我不会让我自己去选另一个家族的一个人。也许我的孩子们能这样做。”作出这种回答的人大约28、29岁到30岁出头的人。

受过教育的青年男女能提供一个可供选择的阿拉伯领导，是可以得到希望当选的。50年代还没有或许在60年代他们的时代之前是有的。为以色列阿拉伯人选择这样的新领导不能由以色列的犹太人的权力结构来完成，而且要使新领导卓有成效并为阿拉伯人所信任，这是不可能的。

不能让犹太人权力结构通过直接支持——财政预算和政治上

的支持——鼓励这种替代领导的成长。它必须撤回对日益破产的村庄贵族元老派的盲目支持，这是一方面，另一方面，它清楚地表明拉赫派的替代选择不会不可想象地受到报偿。

如今，鼓励以色列阿拉伯人第一个可供选择的领导需要一个针对拉赫派管理的拿撒勒相对贫困的明确政策。“相对”这里并不意味着惩罚拿撒勒而是奖赏和鼓励那些显示出能力和意愿在这样的替代领导下组织起来，迎接将举行的地方选择的阿拉伯村庄和城镇。

什么使我以为有年轻阿拉伯人准备自告奋勇当一个可供选择对象呢？我的回答是，我相信我已经遇见了他们中的一些人。他们是这样的一些人，非常关心以色列阿拉伯人的命运，承认在阿拉伯人和犹太人关系恶化的第一个和主要的损失者是以色列阿拉伯人他们自己。

大多数人从来不敢为这种第三个选择对象说话，不敢为少数一些由于得不到犹太当局的支持而失望的人说话。这是过去7、8年的失败，主要由于犹太人不注意在阿拉伯社会中正在发生的变化。我相信对犹太人和阿拉伯人来说仍有时间朝这一新的方向采取有力行动，甚至，也许尤其是在外部麻烦增加的时候。

“阿哈瓦 耶呼迪特—阿拉维特！阿哈瓦 耶呼迪特—阿拉维特！”（犹太人阿拉伯人和好）〔兄弟情谊〕。

由一个挥臂的指挥者特地安排的这些感到吃惊的示威者们并不是国内某一个校园内的一个犹太人左派集团的成员。他们是一个共产党（拉赫派）的捧场者，大声叫喊把来自民族主义者极端分子艾布纳—巴勒特即“村庄的儿子”的挑战者压下去。这个场面发生在拿撒勒阿拉伯地方当局和保卫土地全国委员会最近的一次混乱的群众集会上。

这次联合会议是拉赫派的一次完全胜利。该党的领导人很明智，没有坚持把相竞争的艾布纳—巴勒特的年轻的煽动叛乱者排

斥在大厅之外。但是，所有反对在会议结束时所通过的拉赫派口号和决议的企图立刻被捧场者的大声叫喊声压倒了。有时，口号叫喊声转而变成猛推猛拉，形成对人身的威胁。对这些行动，默默地坐在讲台上的议会议员、党的头头陶菲克·塔比以谨慎的手势加以制止。

1979年以色列阿拉伯居民区政治中的一个具有讽刺意味的事是：拉赫派，这个在以色列总是被认为是阿拉伯民族主义激进主义先锋的拉赫派，今日被大多数阿拉伯人和许多有知识的犹太人视为是一支温和力量。

在今日的阿拉伯政治中什么是激进、什么是温和，当然是比较而言的。然而有一点是清楚的，在1979年，以色列的阿拉伯“街”已经完全“巴勒斯坦化了”。要想找到任何一个以色列阿拉伯人对以色列阿拉伯人是阿拉伯—巴勒斯坦民族的一部分的这种主张不同意，那是极难的。

拉赫派坚决主张它遵循其长期有效的政策：要求在1967年以来被以色列人占领的紧靠以色列的地区建立一个独立的巴勒斯坦并要求允许以色列阿拉伯人享有他们的“民族权利”。

拉赫派的领导人陶菲克·塔比上月在议会接见访问者发表谈话时，解释了要求民族权利的意思是什么。除了争取以色列阿拉伯人作为公民享有和犹太人大多数相等的平等权利外，该党还坚持以色列阿拉伯人作为一个有突出文化的民族实体必须保证享有对立种族的和地区性的权利。

这意味着确保阿拉伯人控制他们自己的教育和文化发展，取得使用阿拉伯语的平等权利，得到大规模的官方援助以在加利利、“三角地带”的阿拉伯地区和为内格夫的贝都因人解决诸如住房及居民区发展等迫切问题。

塔比也谈到了需要促进阿拉伯村际地区项目的发展，包括建立像基布兹在全国各地拥有的地区委员会那样的阿拉伯地区委

员会。

怎样才能完成这种“民族性的”而不是个人或对立种族间的种族权利问题的要求？就像其他拉赫派领导人所做的那样，杜比干脆掠过这一问题。该党的领导小心从事，避免犯跨越这条细线的错误，这条细线把这些要求与任何带点最终领土收复主义味道的东西分开，领土收复主义的目的在于把中加利利和三角地的阿拉伯居民聚居地区同以色列分开而把他们包括在独立巴勒斯坦之内。

不过，下层的拉赫派活动分子有时候的讲话只能用这种领土收复主义者的格调来解释。

但是，所有人都激烈地把他们自己同艾布纳—巴勒特关于建立一个巴勒斯坦来取代犹太国家以色列的要求分开。

艾布纳—巴勒特在过去3年中已经组成。他们毫不犹豫地表示同巴解组织及周围阿拉伯国家的拒绝主义者阵线一致。

一般来说，艾布纳—巴勒特是由比控制拉赫派的中年领导人较为年轻的成员组成的，大多数活动分子的年龄在20岁多一点和30岁不到一点，而少量的律师和教师的年龄在30岁多一点。

上述两类人的代际冲突反映在对拉赫的指控上，说拉赫已经出卖给犹太复国主义者了，拉赫一直在两个方面冲淡其阿拉伯—巴勒斯坦民族主义：它总是把犹太人包括在党内，这样就削弱了它的阿拉伯精神气质；它还用莫斯科路线的共产主义“染污”它的阿拉伯主义，使大多数年轻的巴勒斯坦民族主义者的火把冷却下来。

通常没有提及的是两类人之间的另一个社会学的差异。拉赫派的领导核心大批是基督教徒，而80%的以色列阿拉伯人则是逊尼派穆斯林。最近几年，拉赫试图通过一个较广泛的民主阵线展开活动来克服这一不平衡，这一民主阵线包括许多穆斯林和其他非共产党人，但是被称为操纵拉赫派的希腊正统派秘密组织遭到

许多穆斯林选民特别是穆斯林青年激进分子的反对。以色列新激进民族主义的出现有一个重要因素，即巴勒斯坦民族特性（同一性）的具体化。其在组织上表现为巴解组织。这两个因素在60年代中期，几乎不存在或者最多是刚刚萌芽。

除此之外，在巴勒斯坦民族主义事业上，巴解组织赢得国际承认，有希望最终打败以色列以及由一个巴勒斯坦“民主的非宗教的”国家来替代它。这是由“十月战争”以及以色列此后一直遇到的严重的政治麻烦所引起的。

要估计“村庄的儿子”的选举实力是不可能的，因为这个运动号召抵制上一届议会选举，但是在地方一级，他们赢得了在马克尔和乌姆艾尔法姆委员会的一些席位，并且在西加利利的卡布尔小村委员会中赢得了主席职位和大多数的席位。

从选举结果来判断，拉赫派已经取得了明显的进展。从它仅在一个阿拉伯村庄控制委员会主席职位的情况开始，它（或它的民主阵线）此后于1975年赢得了拿撒勒市长的职位并在1978年仍能保留此职位，在加利利的31个委员会竞选中赢得19个主席职位以及赢得三角地带的的一个委员会主席职位。

在既不是拉赫派当然也不是艾布纳—巴勒特的当地阿拉伯政客中许多有名气的工党联盟支持者的情况又如何呢？

他们要么是已经逐渐消失，要么隐匿起来等待这种激进的突然发作平息下来。但是有理由认为，原来所谓大部分传统的政客是工党联盟或其他犹太政党支持者的说法纯粹是一厢情愿的。

只要工党联盟是执政党，许多传统的阿拉伯政客确实表示支持。自它在1977年5月选举中遭到失败以来，这种支持已不复存在了。当然，实用主义的面包和黄油政策仍然占统治地位，它设法回避沿着民族主义和意识形态路线来表示支持的需要。但是没有任何传统的猎人（他们很注意他们居民的动向）今日会那么莽撞地说他们自己是联盟的人。

第 三 节

黑豹党人：对一个东方犹太人的素描

苏珊·贝洛斯

东方犹太人即塞法尔迪，也就是来自中东、北非及巴尔干地区前奥斯曼帝国领地的犹太人，他们丰富的历史和众多的成就在西方几乎没有人研究过，总是被认为就是中东。他们同阿拉伯人、波斯人以及土耳其人——这一地区的主要族类——一样，是中东地区真正的居民。在以色列他们是多数，有些领导人如教育部的埃利泽·施米尔一直支持这种用理解其历史和社会习俗来代替对东方犹太人的陈规偏见的想法。东方犹太人——其中来自摩洛哥的东方犹太人占有特殊的地位——是强烈地亲以色列的并且是表明犹太复国主义的。在1981年的选举中，他们支持右翼的利库德集团。但是，就是从他们的行列中产生了黑豹党这样一个激进的反对集团。黑豹党成员查尔斯·比顿是一个最终加入了拉赫派（一个异常的行动）的，对他的素描使人深入了解了东方犹太人在以色列社会变动的情况。下文是由苏珊·贝洛斯撰写的，刊登于1977年8月2日《耶路撒冷邮报》的国际版。

查尔斯·比顿是位28岁的议会议员，他出生于耶路撒冷的穆斯拉拉贫民区，他看起来确实是社会地位低下，这使他在拥有权力的议会大厦大理石走廊里显得有点怪。他矮小，看起来好像孩子时代从来没有吃饱。

他的衬衫没有钮扣，他的牛仔裤是整洁的。

他要么笑，要么激动，要么竞选，他似乎不是保护就是威吓的自然对象。虽然他很容易被误认为是在一次大宴会后被雇来洗盘子的额外帮工，但给公众留下印象只是在他任议会议员2个

月后。

比顿在他初任议会议员的几个星期中揭露了在街上出售入学考试试卷的问题，从而震惊了教育部使它放弃了对伴随当前考试制度而出现的大规模的作弊行为熟视无睹的默许政策。

他还迫使社会公众注意一般监狱的情况并注意对贝尔谢巴监狱中的狱犯受虐待的指控。这是通过一大批贝尔谢巴监狱犯人的愤怒的妻子和母亲冲击议会国内事务委员会一次会议而部分地做到的。

为了追溯他的对抗主义作风的起源，人们去访问了他的父亲。他的父亲在1949年查利还是一个婴儿时就从摩洛哥移居以色列。查利的父亲并不像许多移民蜷缩在帕德斯汉纳一个营地的帐篷中度过1949~1950年的冬天，他大胆地独自去耶路撒冷寻找一个居住之地。他找到的仅有之地是在穆斯拉拉前阿拉伯人区一所被抛弃的房子，这个地方与无主土地交界。未来的黑豹党组织领导人罗文·阿伯吉尔、萨阿第阿·马西阿诺和海姆·特吉曼等人的父母亲在内的一批人家振作起精神，成了今日穆斯拉拉的奠基人。

这就部分地回答了为什么抗议运动在那里开始而不在，比如说，同穆斯拉拉人口相等而且物质条件也同样很差的卡塔蒙开始的问题。查利和其他黑豹党领导人从他们的父母处继承了两种很重要的品质：智力和创造性。

但是，在50年代在穆斯拉拉时，没有人——即使是查利的敏锐的母亲——曾想象到他未来的成就。这家人住在一个被废弃的陋屋里，孩子们进入当地仅有的拜特亚科夫小学，它是以色列正教党体系的一部分，因此不受教育部监督。

查利在13岁之前一直在这所小学里。查利和比较聪明的黑豹党领导人们学习读书和写字；而且也学会厌恶他们常常是严厉的学校老师。

查利干了一系列小小的少年犯罪行为，像偷无人居住地上的废铁和附近集市上的水果等。由于犯了小偷小摸罪，他被送到特尔蒙特教养所待了一年，在那里他学会了做锁匠——这是他断断续续干过十年的行当。由于这段历史，查利没有能参军。

1969年，查利和许多其他穆斯拉拉青年在耶路撒冷市街道工人们的帮助和鼓励下决定试图通过组织一个政治运动——黑豹党——来改变他们的生活。黑豹党开始是作为一个地位低下的东方青年的抗议表示出现的，查利的政治手段是街道直接行动、静坐、示威并和警察对抗。

黑豹党里仅有查利·比顿精明，他参加准备给他在争取和平与平等民主阵线中提供一个安全位置的党——拉赫派——从而进入议会。具有讽刺意味的是，虽然查利实际上是由以色列阿拉伯人选举的（只有几千犹太人投票选举争取和平与平等民主阵线），但他认为自己（在很大程度上其他人也这样认为）是以色列大多数地位低下犹太人的发言人。他们中的许多人像原籍是摩洛哥的查利一样，都是在以色列政治领域的另一端进行投票。查利很坚定地说，“我们是在拉赫派内部的一个独立行动”，他很清楚意识到这一点，并似乎有意于利用拉赫，就像拉赫利用它一样。

“嗨，为什么我们不应该参加拉赫？”他问道。他的那批黑豹党人总是献身于“左派”，他们不反对拉赫派提出的参加该党的6个条件：和平；恢复到1967年边界；承认巴勒斯坦人有“权”建立一个国家；誓为反对种族歧视以及为工人阶级和妇女的解放而斗争。

他补充说，“我不明白为什么莱奥瓦·伊莱夫（议会议员希利，积极从事以色列—巴勒斯坦和平委员会工作）不能同意这一点呢？”

拉赫派包括那些要么是老共产党员，要么是阿拉伯老民族主义者的人。他们的议员组成议会的很大一部分，而且他们了解和尊重其规定。很明显，他们既不欣赏查利的胡闹，也不欣赏他的

宣传才能。

那么他同谁融合相处呢？

“嗯，知道，不是在政治上，但戴维·莱维（利库德的安置部长）对我很好。而阿罗恩·阿比哈蔡拉——宗教事务部长——头一天就走到我们这边来说，在议会看到另一位摩洛哥人这是好事情。

埃泽尔·魏茨曼也很友好；但阿姆农·林（利库德的拉阿姆）已经让他扣上他衬衣的钮扣并注意他的举止。（他认为我是谁，是他的儿子？）

查利强烈而又深刻地意识到，他的天地同在非常舒适的环境中进行的政治活动没有关系。他的双亲都是清洁工人，他们仍住在穆斯拉拉。查利本人同他的妻子莱瓦娜及两个小女儿一起住在拉莫特一套70平方米的公寓中。

他没有汽车，他的两个姐妹靠别人雇用获得收入——一个是护士，另一个是国家保险机构的职员。他的兄弟阿维保持他政治的通讯渠道通畅，他是议员塞缪尔·弗拉托——沙龙的司机。

查利的真正的天地仍然是生活低下的青年，是成千上万既没有工作也不学习并处在青少年犯罪的亚文化群的年轻人。

迄今为止，查利是议会中的一个畸形人。他格格不入，因为他的价值体系仍然部分地是街道及贫穷邻里的价值体系，这是在此之前在议会中还完全没有代表的一部分居民。查利代表的是可以被称作不体面的穷人。

他由于“对议会的攻击”而已经遭到议会房屋委员会的严厉谴责。但这一点加上较老派的议员及官员的冷落，只会激励他从事竞选斗争。

在过去的7年中，查利·比顿已把他的全部精力投入政治行动。他一早起床，遵守约会，阅读教育报告，而且非常认真地对待他的工作。他将是议会天字第一号调皮捣蛋的孩子，还是会发展成一个真正的领导人，还有待观察。

第十六章

——移进 / 移出和散居在国外的犹太人

除了战争与和平之外，几乎没有什么其他问题像移入和移出（确实地和象征性地“减少”）对以色列那么重要了。以色列居民的相当大一部分生在国外，不是在欧洲，就是在阿拉伯国家。但是土生土长的以色列人，也就是那些生在巴勒斯坦和以色列的犹太人正在改变对比，使其有利于一个“以色列土生土长”的居民。以色列领导人们估计，要保证长期的安全和经济实力，大约500~600万犹太居民是很不可缺少的；另一方面，相邻的阿拉伯国家担心，这样一个庞大的人口在以色列现有的国界内是容纳不下的，因而它势必要进一步扩张。在以色列建国和1967年战争之后，人口的流入已经相当程度地减少了，特别是1973年以后。统计数字表明，在1979年和1980年，从以色列移出的犹太人第一次超过移入以色列的犹太人。移出人口的增加主要是由于通货膨胀和其他许多经济因素。向外移民的主要方向是美国。仅在纽约就住有5万多名以色列人。移居国外的绝大多数人保留以色列国籍，并且说，他们计划最终要返回以色列。移入少而移出多的问题已经使人们重新集中注意于散居在国外的犹太人以及他们在以色列的关系。

另一个具有极为重要意义的问题是散居在国外的犹太人在多大程度上参与以色列事务，而既不致挫伤以色列犹太人（他们对外面人以恩人自居的态度很是气愤）的感情又不致引起他们自己

的政府的反感。美国犹太人委员会和美国犹太人大会向以色列提供了相当大的物质和道义支持，他们一直主张让散居国外的犹太人更多地参与以色列事务。

关于那些离开以色列的犹太人以及他们移居国外的原因的问题，前上校雅可夫·哈斯达已经出版了一本有意思的书：《战争阴影下的真相》。那些对这些问题感兴趣的人将会在以色列人口统计研究中找到有关材料：见M·柯蒂斯和M·物托夫所编的《以色列，社会结构及变化》（特朗萨克逊图书，新泽西州，新布伦瑞克，1971年）以及阿莫斯·埃隆的《以色列人，创建人和子孙们》（斯菲尔出版社，伦敦，1971年）。

移民是一个以色列人和散居国外犹太人中引起浓厚兴趣的课题。本选集用很小的篇幅介绍这一重要课题，是因为它多少有点偏离论述中东思潮的宗旨。但可参阅例如《联系》（1980年7～8月）关于以色列同散居国外犹太人关系的讨论——《联系》是美国人争取对中东理解机构的一本出版物——在这本出版物中，为对阿拉伯人的让步作了辩护。

第一节

散居国外的犹太人和犹太复国主义^①

I·纳冯

第三个问题，是移民及安置问题，是比我们的大多数问题更为复杂和困难的问题，但它也是最为重要的问题。移民是我们生存的意义以及我们发展的条件。但是，解决办法并不完全掌握在我们手中。大规模移入的日子已经过去。移民现在是居住在国外的犹太人个人决定的成果。在逾越节时他说：“明年在耶路撒

^① 这是以色列总统I·纳冯在1979年5月1日独立日所作的广播演说，由政府新闻局发表。

冷”，但他继续住在现在的地方。这是一个痛苦的情况，但这并没有被证明是不可避免的。很难同意——我们千万不可同意——只有300万犹太人住在他们的家园，而1100万犹太人继续过流亡生活。本星期来到我们这里的“锡安山的犯人”也许可以向世界犹太人表明对家园的渴望以及为移民而斗争的意义。在另一个场合我试图说明在这些犹太人中正在产生的冲突的过程。一方面，有几百万成员的犹太人组织参加了犹太复国主义运动，但另一方面，我们民族的整个分支由于越演越烈的同化而正在消失。这些消失的人中很重要的一部分包括那些寻求崇高思想、寻求巨大挑战的有理想的青年，他们对此可以献出他们的精神力量并且由此而表达他们的创造力。

我不能肯定说我们熟悉这些青年人的精神世界、他们的理想和向往。但我认为很明显的是我们不应试图用物质引诱来吸引他们。我们必须在精神标准方面面对他们。我们必须找到一个途径向他们揭示犹太教的不朽价值及其伟大的遗产，在他们那里唤醒共同历史命运的意识，使他们面对赢得他们的心并使他们认清工人和民族目标的挑战：开发沙漠，在一切活动领域中大胆创先，参与创建一个优质的社会，依靠劳动果实生活，统一国家，提高其文化、科学、技术水平以及其他适合他们内心需要的项目。犹太民族正在经历着一个加速的社会问题进程，使越来越多的人获得大学培养。我们必须用头脑为这一民族找到新的出路。老办法已经失去方向，不再管用了。

单是犹太复国主义运动一家不能肩负这一重任。政府和犹太复国主义组织必须建立一个特别指挥部，每日每时工作。有什么会比这更重要的呢？

第 二 节

堵住人口外流^①

钱姆·赫佐格

在人体流血时，理所当然地，人们会集中一切力量去制止出血。在人体上似乎是十分自然的事情，在一个国家一个政体看起来不一定那么理所当然。我指的是向外移民已经达到每年共约2万人的这个很危险的发展倾向。

详细地讲述这一事态发展的极严重意义是不必要的，这一发展涉及占很高百分比的出生在以色列的土生土长的以色列人、前军人、高等学府的毕业生，他们是在这个国家里成长哺育的并为之奋斗、但由于这个或那个原因决定离去的男男女女。

一些年来，这一危险进程一直在发展，我们国家肌体在流血，而没有采取任何措施来处理这个问题。

我们是个自由社会，就其性质来说，人们在路旁跌倒，人们会参加进去。不可想象的是，我们面临着种种问题的社会，关系到所建立的基础——宗教、思想、民族——时竟然对这种威胁性的事态发展纹丝不动。

我但愿证明是错的，但我不记得在以色列有一个政府——现在的这一个或在这以前的那些政府——对这一至关重要的课题曾经进行过深入的分析 and 讨论。这些年来，我们一直集中精力于我们的边界问题，达到着迷的程度，但我们很少致力于在这一边界内的同样重要的社会问题。

每一个在美国牢牢地站住脚根，获准工作并因此而取得美国国籍的以色列人，成为吸引家庭的其他成员前去的焦点。于是，一个很危险的进程开始了。在我看来，问题的范围已经到了需要

^① 本文刊登于1976年8月17日《耶路撒冷邮报》周报。

采取紧急措施加以缩小的程度。最近，这一课题许多次在美国的报纸和电子媒介上受到评论——这种报道在以色列听起来是不很愉快的。

认为移出已经是输定的事情那就错了。在前几年里，以色列人不断返回以色列的现象有所发展，劳动部积极帮助有意回来的成千上万名大学毕业生寻找工作。

对这一至关重要的宝贵潜力的投资，如同对移入的投资一样，可以在相当程度上有助于使庞大犹太人侨民中的一部分回到以色列。

我们必须记住，许多移民在美国并不得意，虽然也有一些是成功的。过几年，一夜之间变成富翁的梦想成了泡影，就会转为懊丧和失望。

在许多情况下，他们并未达到他们在以色列已习惯的生活水平。但是他们已经破釜沉舟；他们不愿意承认失败，他们怕重新开始。所以他们决定一年又一年地呆下去。他们希望能很快度过难关。如果有正确的组织和动机的话，这正是一个影响他们态度的有利时期。

为了这个目的，应该建立一个拥有充分权力的专门管理局。这样一个组织是必要的，即使为了制止由政府或公共机构发布的那些稀奇古怪的指示也好，这些指示往往鼓励向外移民或至少为此创造条件。

例如，一个男孩在一个技术学校作为汉达萨（实验工程师）结业，他要在中学毕业后学习2年。如果他想继续学习以取得工程师学位，以色列高等教育当局不承认他的两年中学毕业后的学历。他们坚持认为，他得从头开始，换句话说，学习5年。

因此，他选择去美国，在那里，对他在以色列的2年中学毕业后的学历是承认的。这样，在2~3年之后，他结束作为工程师的学习——而不是在以色列的5年。如果他到法国格勒诺布尔

试试，他可以在1年内就成为工程师。

在美国，我发现由于我已经提到过的原因，11个已经在以色列的战备检查学校的某一课题结业并成为实习工程师的男孩中有8个不得不去美国。他们中的大多数被急需这种技术人员的美国市场抢去，因此他们很大部分肯定将呆在国外。

虽然高等学府使那么多人移向国外，但多年来一直不能使它们改变其规定

以色列政府禁止在国外的政府机构中雇佣移出者，即使是一个因同一个外国公民结婚而离开以色列的妇女也不雇用。与此相反，人们可以雇佣一个出来学习的以色列人，最多雇用5年。这一指示造成一种局面，即在许多（但不是全部）情况下政府使向外移民比较容易，因为以色列政府促使在美国被吸收的这些人一在接到一个很受欢迎的绿卡也就是工作许可证之后，就呆在那里，这些人所占的比例非常令人不安。

在我在联合国的三年时间中，我亲眼目睹在驻联合国的小代表团以及总领馆的有限范围内有15个这样的例子。在驻美国的政府机构中这些数字的倍增会产生非常惊人的数字。

第 三 节

散居国外的犹太人“游说集团”是需要的^①

散居国外犹太人中至少有2个全国性的犹太组织——美国犹太人委员会和美国犹太人大会——在最近几个月中公开地鼓吹在国外散居的犹太人更多地参与以色列事务。“非犹太复国主义者”这一派的领导人在其最近的会议上也表示了类似的情绪。

要是几年前，这种言论在以色列官方圈子中可能遭到痛斥。

^① 本文刊登于1979年7月17日《耶路撒冷邮报》的周报上。

其反应会是：只有你在以色列定居、付税并在军队中服役，你才有资格对以色列国内关心的问题发表意见。你的作用只限于对以色列宗教活动慷慨解囊，并在涉及以色列利益时，对你所在的政府施加压力。散居国外的犹太人会温顺地说一声“阿们”。

这种形式的关系是由犹太人的杰出人物戴维·本-古里安在以色列重新诞生后首创的，它直至最近仍然盛行而没有遇到严重的异议。大多数犹太人在国外的社会机构把其生存、特权和地位归功于以色列主权政府对它的承认，因此根据以色列人的愿望行事。

但是，没有经历过欧洲大灾难的新一代国外犹太人领导正在出现，他们对于在民主犹太人聚居区犹太人的最近前途没有既爱又恨的矛盾心理，也不知道本-古里安，他们对以色列领导人的看法比对其前任更为苛刻。虽然较年轻的为犹太事业献身的这一代成员比他们的长者更关心以色列国民生活的质量，但在国外的许多有见识的犹太人中明显地日益滋长着对以色列冷淡的如果不是疏远的态度。

除非他们开始感到较深地卷入以色列事务，而不仅仅是给施舍或施加政治压力，否则他们可能最终完全无视以色列。在施与者和接受者之间单向的关系肯定是不能无定期地延续下去的；只有一个以互相关心和影响为基础的有机的相互关系才能持久地存在下去。

以色列的发言人往往把这种更多卷入以色列事务的要求说成是对以色列主权的侵犯。但是在他们狭隘的地方观念操纵的以色列政党堡垒中，他们忽视了这一现实：世界犹太人事实上确实始终在影响着以色列——但是，在影响其社会的关键问题上，并没有任何有条不紊的声音。

世界犹太人募捐的钱影响着以色列的预算和政府的行政部门。国外犹太人为以色列债券所作的异乎异常的努力对以色列的投资作出了很大的贡献。国外的犹太人游说集团影响着以色列的

政治政策、军事实力以及赠款的收受。对在以色列旅游和投资的鼓励对该国的人心和经济也起着不小的影响。

在整个犹太人世界，以色列的正常新闻渠道仅仅由于得到当地犹太人的支持而畅通。马尔本、哈达萨、维兹奥、奥特、以色列之友等各大学以及文化基金会直接影响着这个国家重要社会服务的数量和质量。由于政治、军事、经济或教育目的而访问西方犹太人聚居区的以色列代表所受到的接待可以关系到这些代表团的成败。在这个国家始终能感觉到国外正统犹太人集团对以色列宗教施加的压力。国外犹太人募捐的免税基金所给予以色列政党和犹太工人总工会的拨款帮助这些机构起正常的作用。

以色列和世界犹太人之间的关系是特殊关系，“主权”的意思，在这种关系的背景下来认识，就同公认的法律定义有很大不同。影响以色列社会并不意味着扬言要不予支持或者代它作出决定。它是指在决策者作出决定之前，设法影响他们，以色列国保留着按其愿望作出决定的主权。

但是，以色列在国外犹太人的大部分影响不应直接施加于“主权”问题。关键的是有关以色列的国民生活的精神气质问题而不是必须由政府的决定来解决的问题。散居在外的犹太人通过代表国外各大犹太人组织的在以色列的合格并有献身精神的“游说集团分子”，设法影响以色列社会总的气候，它涉及两个主要方面：以色列公民生活的质量和以色列犹太人生活的质量。……

在以色列的在外散居犹太人的组织机构也应向他们所属组织和访问以色列的主要人物提供政治教育，向该组织的成员提供一种定期的新闻通讯，扼要介绍对当前以色列问题的重要观点以及以色列的代表定期访问该组织在国外的分支机构。反过来，该组织在犹太人聚居区的总部必须会见访问他们国家的以色列领导人以及使他们利用上他们对某些问题的了解从而帮助协调影响以色列的“政治”方面。

以色列和在外犹太人聚居区之间的这种活跃关系必将促进犹太人聚居区犹太组织比他们现在更关心以色列的日常生活。这将促使他们以更大的深度和更多的精力来研究以色列问题。这将趋使他们民主化，并引起迄今为止许多态度冷淡或不积极的犹太人的兴趣并参与。这将迫使他们面对而且有效和负责地处理犹太人的教育和移入——两个以色列最关心的课题。这将在道义上准许以色列更有力地干涉犹太人聚居区犹太人的生存问题。

确实，这种关系必将强化犹太民族一体的概念。

第十七章

各种政治集团的看法

第一节

中间派成员的看法：变革

中间派成员变革党运动是1973年10月战争后一个主要由希望给以色列的政治结构带来变化的知识分子和专业人员组成的集团创立的。该运动想把它自己建立成为一个主要的政党并替代传统的政党，特别是工党（马拜依）。变革党除了批判政府和马拜依外，还促请人们注意有必要通过自由的社会主义思想来解决社会经济问题。1976年12月，它同由伊盖尔·亚丁领导的民主运动合并，组成民主变革运动（DMC）。1977年该党在议会赢得15席，它不顾来自前变革党党员的强烈反对，参加了利库德联合政府。1978年9月，变革党派脱离联合政府和民主变革运动，原因是在国内和对外政策方面——同埃及的和平，在西岸和加沙地带建立新的定居点，以及放弃社会经济目标——有分歧。它将它改组为一个有6个领导成员的自由中间派成员党。它的前途未卜。其成员包括一些著名的人物，如阿姆农·罗宾斯坦教授（议会议员）、塞缪尔·托勒丹诺（议会议员）、莫迪卡伊·弗舒夫斯克（议会议员）、扎齐夫·弗尔希米尔（议会议员）、约瑟夫·塔米尔（议会议员）以及柴丹·阿特希（议会议员）等等。下文是

从1980年该党出版的希伯来文小册子翻译过来的。

变革党把一个稳健和可靠的外交政策……同一种对经济和社会事务的全民的和进步的态度——一种认识需要制止通货膨胀、同时逐步消除政府的财政赤字的态度——结合起来。这些国内外事务是结合在一起的，我们认为不可能把它们分割开来。

变革党相信，没有一个以身作则的政治领导，就不会发生改善以色列社会的变革。因此我们的议会议员充分参加辩论和议会的各委员会；我们的议会议员放弃了他们因交通犯罪可以要求豁免的权利。我们建议减少国家对政党的财政资助。

我们强调要对现有的以色列政治体制进行根本的变革：这种变革包括采用一部宪法以及保证公民的权利。〔我们主张〕改革选举制度；改革政党的结构以及地方和市政府的结构；改革议会和政府的权力……给议会议员可以免除部长的权力……。

变革党中间派成员主张每个公民有权不受任何思想或宗教压制。我们在议会的一派反对由于极端宗教集团施加压力而产生的任何立法倡议，这种倡议导致危害公民自由权利的主张……同联盟〔马拜依和马拜姆〕相反，我们充实并且提出了一个以现实和稳健的政治态度为基础的明确和健康有益的自治计划。同联盟相反，我们反对耶路撒冷法，这个法律的批准造成了一场政治灾难〔暗指对吞并耶路撒冷的强烈的消极反应〕。

该联盟对经济和社会的看法〔该党当时被认为很可能赢得1981年的选举〕——社会煽动、裙带关系以及对经济问题的反生产态度——已经过时并且有害。联盟对所有的人许愿：恢复经济增长、保持实际工资、减小收支平衡中的差额、充分就业、对基本产品进行补贴。同联盟相反，我们认为应该禁止欺骗公众。加强以色列经济所必需的进程不会是轻而易举的，将要求以色列公众作出很大的努力来恢复经济。

同联盟相反，变革党建议，在政治部门供职的大批职员应该被

裁减——这些部门在联盟政府统治下已经变得很庞大，在其中的一部分部门则存在着大量的隐性失业。与〔联盟〕相对照，变革党建议，应该鼓励生产性经济。变革党的社会主动行动目的在于将援助给予那些需要的人，而不是像在联盟统治下所实施的分享好处。

变革党同宗教压制作斗争并反对同“宗教政党”打交道。联盟像过去一样继续同宗教政党合作，希望重新恢复“联合”。变革党采取反对联盟的立场，而联盟则支持首席犹太法学博士法——一个歧视各种犹太教派的法律。我们提议代之以一个根本法草案以给予犹太教内所有运动平等的权利……变革党支持社会的各种经济和社会部门诸如经济企业、福利事业、文化和教育、工会、犹太复国主义组织、体育和青年团体……的非政治化。

〔变革党在即将举行的选举中的目的〕是提供一个替代全国宗教党和其他宗教党的组织……变革党对〔联盟和全国宗教党〕过去的失败以及〔利库德和全国宗教党〕当前的失败提供一个替代办法以防止〔联盟和全国宗教党〕今后的失败。只有变革党能够中断这一令人失望的恶性循环……。

由于自由党业已成为希鲁特的卫星党，由于……社会民主主义在联盟中占统治地位，在以色列不再存在一个中间派成员党。目前迫切需要这样一支中间派成员力量，而变革党将作为一个中间派成员党来参加第10届议会选举。

第 二 节

第五个伊亚尔运动(海·比·伊亚尔)

这一运动是许多有世俗思想的以色列人关心政府宗教政策的结果。它组成于1979年4月28日，是对“议会准备通过的法律以及任何会给公民的自由权利、妇女权利或言论自由造成宗教压力及侵犯的措施”的一种反应。许多知识分子如作家约赖姆·卡纽

克、诗人海姆·希法尔、梅纳赫姆·佩里、苏尔拉米特·阿洛尼（议会议员）、叶呼苏阿·帕赖德、尤拉·马谢飞、摩希·托尔等人支持本运动。其准则刊登于1979年7~8月《新展望》第65~67页。

“第五个伊亚尔运动”的建立，是为了实现以色列国独立宣言的如下准则。

以色列国将……不分公民的信仰、种族和性别保持对其公民的社会和政治权利的完全平等。它将保证宗教、良知、语言、教育和文化的自由。它将保卫一切宗教的圣地并将忠实于联合国宪章的原则……

在这些话作为以色列国的“信条”后也有31年，我们所处的现实是：

完全没有社会和政治权利的平等；

基于种族、宗教、性别和原国籍的歧视日增；

没有宗教和良知的自由；

有的是影响个人、妇女、以及根据正统派的哈拉卡并不认为是犹太人的少数民族的宗教和良知的压力；

没有教育和文化的自由；

有的是民族主义和宗教的命令，阻挠着准许思想开朗的、人道主义的、自由的教育；

没有伸出睦邻的手；

有的是对一个邻国的控制，有计划地剥夺其自由和土地。

以色列国是根据以色列人回归家园建立一个有生气的、富有创造性的、开放的以及正义的社会的道德要求力量而创建起来的。我们现在已经变成一个封闭的、傲慢的、国家主义的、暴力的和掠夺的社会，道德品质正在继续遭到破坏。

在深切的忧伤情绪下我们起来为我们日常生活中的下述原则，即法律、教育和人的权利而斗争：

- 在理论和实践方面，生活在这个国家的男男女女，每个人在一切生活领域内都享有平等权利和机会，不分宗教、种族、国籍和政治态度在法律面前一律平等。
- 每个人都享有思想和表达意见的自由，包括保持他的信仰不受干扰的自由，要求获取信息和观点的自由以及通过一切手段，没有限制地接受和提供这些信息和观点的自由。
- 人人享有集会、组织及和平示威的自由。
- 国家宣传工具应该允许适当表达每一个意见和观点，任何人不因其思想或信念的不同而受歧视。
- 人人有权在没有任何形式的压力和限制的情况下根据自己的选择来过非宗教或宗教的生活。
- 每个宗教团体、信仰和运动享有平等的地位和保护。
- 每个成年男女有权根据他或她的自由选择，结婚和成家，不因种族、公民身份、国籍或宗教的不同，而在宗教的或公民的范围内受到任何限制或丧失资格。计划生育和决定生育孩子的数量和时间是每个妇女的权利，对终止不希望要的怀孕，法律不加任何限制。
- 每个男人有权为其儿女选择他认为合适的那种教育。教育必须建立在原则基础上。这些原则是：思想创造和批评的自由，有权通过对科学精神和科学成就、古典文化之研究、宽容和平等的基础进行不抱成见的调查，并通过珍视我们同胞的成就和文化来取得知识。
- 以色列国应该力争同其所有邻国达成和平，这种和平将保证以色列国作为以色列人民的国家的确实安全和主权。

继续控制在西岸和加沙的另一个国家会败坏和危及以色列的生存。

只要以色列的统治在被占领土存在，那里居民的权利就会根据国际法及日内瓦公约的准则得到维护。

第五个伊亚尔，以色列独立日，5729。

第 三 节

新权利：塔希亚党，以色列内曼分子联盟

“复兴，忠实于以色列之地盟约”是1979年10月由属于古希·易姆尼姆、以色列之地运动、艾因·维尔特集团以及其他右派集团的各种人员创建的。两个古希·易姆尼姆领导人哈南·波莱特和格尔雄·谢法特是该运动的一部分。以后，盖拉赫·科恩支持该运动。北京的希鲁特党对这些事态发展非常关注。该集团由于梅纳赫姆·贝京的政策使人心惶惶而得势，贝京在他同他所反对的埃及签订和约之前被认为是以色列的真正信徒的先知。下面对担任该组织书记的著名核科学家尤弗尔·尼曼的采访谈话说明了导致建立塔希亚党的原因。在1981年的大选中，塔希亚党在议会中赢得了3个席位——不是它预计的20个席位。人们一定注意到该组织的主要目的是对非宗教和宗教的以色列人之间的日益滋长的分裂找到一种弥补办法。这一问题不用说，不是被看作是一个个人自由和选择的事情，而被看作是一个直接影响以色列建国的基础的。这次采访谈话刊登于1979年10月14~20日《耶路撒冷邮报》的国际版。

问：为什么另成立一个党呢？鉴于你对贝京政府的巨大影响——目睹古希·易姆尼姆定居点过去2年的历史——对你来说，继续在现有的党内做工作不是更好吗？

答：自1967年战争以来，差不多每一个同我们的新党有联系的人都以他自己的方式试图从内部进行工作。例如，我在担任国防部长西蒙·佩雷斯领导的国防机构的主要科学家期间，就设法使我的许多思想能得到别人的理解。〔尼曼辞去那个职位，以表示对1975年有关西奈的临时协定的抗议。〕

在希鲁特处于反对党地位时，他们的言论当然很正确。但他们已经改变了。例如即使现在，我仍同意莫希·阿伦斯教授〔议会外交事务和国防委员会主席〕的每句话，但他已被完全中立化了。我们相信我们别无他法，只好建立一个新的机构并对当前以色列的主要问题提出明确的路线，呼吁人民大众支持。

至于对我来说，最后一件使人不能忍受的事情就是签订戴维营协议。使我十分震惊的是，在贝京领导下，议会中的大多数犹太复国主义政党投票要取消在雅米特的整个定居点集团。

问：你如何解释贝京和希鲁特的变化？它仅仅是人的意志薄弱和“出卖”的事情？还是担负总理的责任使他相信：严酷的现实就是不允许他来实现他毕生的理想？

答：我不想中伤贝京，我只不过不相信后一种解释。他任命达扬为其外交部长，这就无意中泄漏，他不打算实现他一直宣扬的主张。这是他在任职后的第一个行动，是他心肌梗塞恢复期间躺在医院病床上作出的，还没有机会接触到你说的严酷现实。

我怎样解释贝京的变化？我猜想，也许我们最接近事实的解释是他从极端个人的角度来看待一切。在他选举后不久，他作为以色列的头号恐怖主义者和战争贩子的世界形象显然使他感到非常震惊。很明显，决心作为给以色列带来“和平”的人而载入……史册……。

问：某些塔希亚党缔造人总是谈到在下一次选举中要赢得20个席位，这也是吓唬人和不着边际的空想吗？

答：这远不是吓唬人。如果你看一下投票结果并观察对利库德方面面的支持急剧下降和未表态的活动投票的增加，那么很明显，这些选票将不得不投向某个方面。这都要看我们显示出的作为一个真正新兴政党的形象方面是否成功。如果我们被看作是一个单一论点的党，那么期望有7或8个席位是合理的。但如果我们成功地显示我们自己是代表更广泛的原则的党，那么我们可以得到20席之多的席位。

问：但你们事实上是不是一个单一论点的党呢？

答：不，远不是。我们的出发点是致力于以色列之地原有的犹太复国主义概念的思想。但是，把这一思想应用于实际生活需要扭转士气人心的不振和信心丧失的趋势，因为它们已经全面耗尽了以色列的精力。

如果要使以色列有可能勇敢地面对施加于它的政治压力和阿拉伯对我们生存继续施加的军事威胁，那么就需要在经济上，在我们对待工作、生产力，对待“希伯来劳动”的思想的态度上，有一个革命的变革。它也需要通过医治所谓非宗教和宗教的以色列人之间已经发展的悲惨的分裂来恢复我们的文化传统。

如果你把这个叫做一个论点的政策，那么就那样吧。但是这种一个论点包括我们国民生活的各个方面，我们有意致力于它们的每一个方面。

我们是在这种分裂的紧张气氛似乎比以往任何时候都要激烈的时候，由有着很大的宗教和非宗教背景差别的民族组成的，这并不是秘密。

但是，我和我的同事们相信，我们对以色列之地强有力的远见将足以克服这些差异。除此之外，民族和宗教的概念

在犹太人民中是完全彼此紧密配合的。

我自己并不信教，但是我相信：我们许多所谓非宗教分子缺少的是一种明确的看法，即把犹太民族看作的是千年文化传统的体现，这种传统在我们宗教徒之中以很深刻的印象出现。

我相信，我们不使用强制，而强调需要恢复那种传统和恢复我们宗教和文化的根源，我们会取得成功，因为强制已使宗教概念为许多非宗教的年轻以色列人所憎恨。

问：让我们回到一些“未信教”的人身上，他们虽然可能同情你的犹太复国主义复兴的理想，而且甚至会很强烈地感到以色列之地应该合并在现代以色列国之中，但他们从来不想克服在这些地区存在的170万巴勒斯坦阿拉伯人在知识上、精神和政治上的障碍。你怎样告诉他们关于你如何提议处理那个使人发窘的现实呢？

答：所有这些领土必须并入以色列：戈兰高地、犹地亚，撒马利亚和加沙地带以及西奈不可放弃。反对合并的论据基本上是错误的，人口统计上的恶魔主要是被用作借口的。

看一下戈兰高地，那里没有阿拉伯人。德鲁兹人大多想成为以色列的一部分。但工党和利库德政府迂回曲折地拒绝合并戈兰高地。

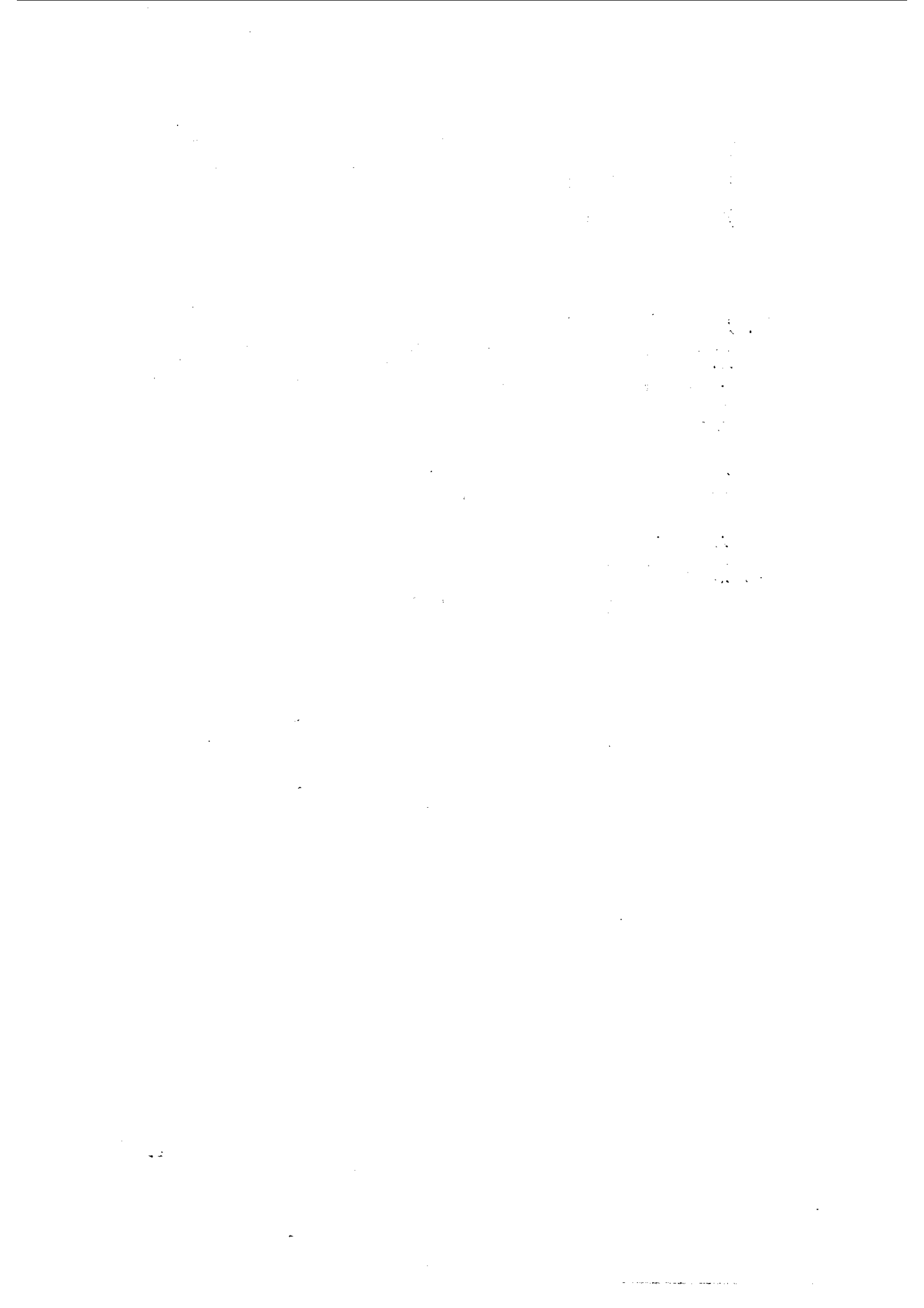
至于在那确实存在阿拉伯居民地方的阿拉伯居民：40~45万人是难民，是埃及人和约旦人有意识地一贯地使这些难民处于这种地位。他们的人道主义问题不会在假设的巴勒斯坦国得到解决，因为他们不是这些地区的当地人。他们应该重新定居，作为在科威特、沙特阿拉伯等阿拉伯产油国家真正和平定居点的一部分，因为这些国家拥有让他们重新定居的必要的资力。

关于阿拉伯人对难民的真正态度，我们不应忽视一个事

实，即甚至以色列在阿里什地区给予重新定居的几百名难民也是在埃及的坚持下，作为“和平”条约的一部分被强行驱逐，回到加沙的。

至于余下的阿拉伯人，应该给他们三种选择：

1. 那些完全反对在犹太国生活的人可以选择阿尔及利亚犹太人采取的办法，这些犹太人在阿尔及利亚独立时离开了阿尔及利亚，虽然他们的先驱者早在阿拉伯人之前就在这一地区定居了。
2. 那些想在他们原来城镇和村庄留下来但不参加以色列国民生活的人可以作为外侨居民留下来，这是一个在西方民主国家并不陌生的地位。
3. 那些像以色列到德鲁兹少数民族那样想留下来并在以色列完全结合成一体的人将有一切机会这样做。



第三篇

土耳其的政治和社会思想

第十八章

土耳其政治和社会思想导言

土耳其共和制于1923年建立后的头25年主要是政治巩固和文化巩固时期。土耳其民族国家的建立有悖于伊斯兰教和奥斯曼传统的宇宙神教教旨，它们都拒不接受民族国家的想法。统治特权阶层——现代主义者和现世主义者集团——在努力向土耳其人民逐步灌输民族个性意识的时候采取了激进的民族主义观点。它倚重土耳其的历史，有时甚至制造理论来支持土耳其的“民族自负”，例如所谓的太阳语言学说，按照这一学说，一切语言据称都起源于土耳其语，而土耳其人则居世界文明最早的创造者之列。

两种社会力量——官僚特权阶层和农村特权阶层——结合在一起确立了团结与稳定，这正是使土耳其属于一个民族和一个民族国家的思想能够扎根的基本条件。前者——知识分子、文武官僚和一部分的城市人口——控制了主要的城市中心，如果这部分人符合共和国的民族主义和现世主义的原则，就享有接近政治权力的相对自由。后者——贵族、地主和新兴的商人阶级——主要占据了农村地区。第一个集团以文化和政治现代主义为方向；第二个集团则主要以经济和社会的考虑为自己的动机。这两个集团都享有相对来说较高的社会地位。城市知识界控制了政府，但可供支配的经济手段却有限，农村特权阶层政治权力有限但拥有土地、商店和其他形式的财产。公共生活中两大集团这样分享权力在社会和经济上有着很大的弊端，但它也创造了政治平静的气

氛，有了这种气氛，土耳其民族国家得以牢固地建立起来，民族团结的意识也得以加强。^①

土耳其的民族个性在1920年以后形成了。新国家的内聚力是围绕现代国家领土完整的思想而凝结成的，它凌驾于宗教的不同和对未来富裕和繁荣的含糊许诺之上。传统的影响必然渗入民族和民族国家的新概念之中，但是它们似乎主要是新国家的结合剂而不是它的基石。少数民族的民族主义和地区的效忠渐渐地失去其强劲的号召力。库尔德族的特权阶层和其他穆斯林派别的上层分子为土耳其的政界和社会集团所接受，事实上被同化进土耳其民族之中。伊斯兰教从政治中被“剔除”，宗教分歧的重要性也缩小了。民族的现代概念事实上被置于宗教忠诚之上，并建立了对民族国家的新的忠诚。

民族主义成了新土耳其共和国的意识形态。共和主义、民粹主义、现世主义、中央集权下的经济统制和改良主义在1931年被正式宣布为增补原则，并吸收进1937年的宪法。它们仅仅是民族主义的必然结果^②。民族主义的目标是建立一个一体化的土耳其民族国家或是一种现代政治制度，取代一切宗教、地方和集团的特性和忠诚。事实上，1923~1935年所进行的改革是旨在巩固现代民族国家的实际措施，建立一个跟它有着共同理想、具有纯粹的土耳其感的政治社会。换言之，这个共和政体国家试图以创立一个以其历史和成就为荣的自信的土耳其民族来确保它自己的生存。在后一种情况下，历史被经常任意地重新解释和改写^③。奥斯曼的失败被归结为有人违背了民族精神，而它的成就则被捧为土耳其天才的成果。未能明确规定现代国家的性质和民族状况的

^① 参见凯马尔·H·卡尔帕特的“当代土耳其社会、经济和政治”，《世界政治》第17期（1964年10月），第50~74页。

^② 注意这一事实：埃及也有六项原则，但与土耳其的不同。

^③ 伯纳德·刘易斯：《土耳其的历史写作和民族复兴》，《中东事务》第4期（1953年6月~7月），第218~227页。

概念，特别是本着从穆斯林社会继承而来的那种公社式感情看待后者的倾向，导致了矛盾的产生。不过，这些都由宣称国家以及支持它的社会阶级——官僚—知识界统治阶级——的至高无上的政治决定所解决^①。

尽管阿塔图克并非十分相信意识形态的绝对力量，但他仍毫不犹豫地利用意识形态的号召力来增加土耳其民族的特性和团结的情感。阿塔图克主义^②，也即土耳其共和政体的六项原则，事实上成了据认为是阿塔图克创立的一种意识形态。这种意识形态的很多内容适应新兴的民族国家的需要而诞生，但由于经济和社会压力（这将在本书以后的章节中再论述）而成为过时的东西。然而，阿塔图克主义作为土耳其民族国家的首要基础依然存在，并且看来是一种主要的政治意识形态。

经济发展是当代新兴的国家的当务之急，然而它在土耳其直到20世纪20年代后才成为主要的事情。1926年的民法典是几乎原封不动采用瑞士的，它对包括土地在内的每一项财产的获得、转让和继承都作了详细的规定。契约法则对各种形式的交易作出规定。这些法典的实施取决于完好的、现代的行政和司法制度，而这些反过来又比以往任何时候更需要一个合理的经济基础。

过去，在经济上允许企业有某种程度的自由，允许私人资本的积累以及职业和社会层次的多样化，在这种意义上讲，经济的方向是资本主义的。完整的政治制度和相对合理、一致的经济关系对社会结构有着普遍性的影响，使得有着类似利益的各种社会集团结合成较大的阶级，这些阶级在教育扩大和政治自由化的影

^① 这些情况在凯马尔H·卡尔帕特的《土耳其政治》一书（普林斯顿出版社，新泽西州，普林斯顿，1959年）中已用很多篇幅进行论述。在我的许多文章中，我力图指出，国家主义起初虽然服务于民族国家一体化的目标，但也显示出它继承了过去的许多思想和价值观，也是医治社会急速变化的后果的一种手段。例如，可参见《土耳其最近的政治发展及其社会背景》一文，载《世界政治》第17期（1964年10月）第50~74页。

^② 也被称作凯末尔主义。

响下逐渐对它们的各个集团的地位和利益有了适当的理解。

在经济发展和社会冲突缓解的背景下，政府对《卡德罗》（1932~1934年）予以支持，这份评论性刊物试图借鉴马克思主义、意大利的“各阶级合作主义和社会主义”以形成一种经济发展的思想意识，但又不以接受任何一种主义作为自己的主要渊源。《卡德罗》宣称土耳其的问题不是阶级冲突问题，而是对资本、生产的增加和经济自给自足的需要^①。《卡德罗》于1934年被查封，其主要原因是它越来越多地提到社会阶级和阶级冲突，并要努力为执政的共和党的纲领提出新的经济方向。这样的态度威胁到该党党内的某一小集团，这一集团自称代表完整的现代国家的构想，而事实上它已成为新的上层统治特权阶层的代言人。

1945年，由于实行多党制，土耳其的社会平衡被打破了。这一政治实验使农村集团有机会获得政治主动权、在政府中供职的权利，它也使得到那时为止一直被剥夺政治权利的群众能通过直接投票参与政治生活。

在这一实验之初，土耳其领导人主要关心的是，改革的程度尚未达到可以允许在现代共和国一般可接受的原则下实行政治改良。一般说成是接受阿塔图克改革的问题实际是指一个更基本的问题，即共和政权和民族国家与它们所需的效忠于它们的力量一起是否已牢固地扎下根来。实行多党制的第一年证明，现代民族国家和共和政权总的已被接受，并已提供了基本框架，它使政治能在其中正常发挥作用。

20世纪40年代出现的意识形态在很大程度上反映了由社会重新分层所制造的冲突。自由主义是在政治自由化和在1945~1946年间多党制替代一党统治后出现的第一种重要的意识形态。尽管自由意识的形成并不连贯一致，但它代表着农民、商人和工人阶级对官僚统治者及其中央集权下经济统制哲学的不满。官僚政治

^① 参见卡尔帕特的《土耳其政治》第70~73页。

为共和党所支持且是它的依托，该党把大部分上层知识集团吸收到自己的组织之内。十分明显，上层特权阶层在达到其主要目标——建立一个民族国家——之后在政治上至高无上已并非正当，特别是由于它几乎没有受到任何集团——即便是非常保守的集团——的挑战。

反对统治秩序的运动在许多知识分子、包括来自城市下层阶级的年轻人的支持下，最终由民主党组织和领导。这种支持的广阔基础使民主党于1950年通过选举掌握了政权。

在多党制时期，特别是1950年以后，对待经济发展经历了一个相当不同的过程。国家在建造水泥厂、制糖厂和其他主要工业方面继续起着重大作用。但是国家也对几乎完全属于私有的农业以及私营工业发放大批贷款。此外，政府一改过去的做法，至少在一些领域内不再与私人企业进行直接的竞争。在其他情况下，政治经常出于政治动机向土地所有者、承包商、商业集团实行免税、给予农作物补贴，进行其他经济诱导及提供机会，使他们能主动积累资金和参与经济发展。私营部分增加活动的结果是，一个新的企业家和经营集团在比较富有竞争性的气氛中迅速地发展起来。这一集团在执政的民主党内也获得政治权力。这一集团的成员将政府权力为己所用，成了由民主党人于1958年创立、以粉碎反对派为目的的“瓦坦·萨费希”（祖国阵线）内的很多成员。

在经济自由主义的伪装下，民主党人很快就赞成主要农业和商业集团的要求，扬言要把他们的统治转变成财富和权力的寡头统治，而没有知识界—官僚阶层的参加。国家主义成了保守的意识形态，与基于奥斯曼—伊斯兰教文化传统的一套思想概念结合起来，被民主党人用来抑制社会批评。许多紧迫的社会和经济问题无法提出，以免被看作是颠覆性的问题。这样，一个新的统治集团就利用国家主义来阻止其他集团表达它们的要求。主张自由的知识分子要求建立在意识形态路线上分道扬镳的政党以澄清各

个社会集团的政治态度。

这种新型的以经济活动为目标的中产阶级是在社会的任何其他方面都未取得补偿性进展的情况下兴起的。政府用作发展手段的通货膨胀政策招致薪水阶层的生活水准和社会地位的急剧下降。在此之前，薪水阶层的政治权力已经丢失给农业和商业集团。与此同时，最初从废除政治限制和执政的民主党为争取他们而采取的经济措施中得到好处的农民和工人开始提出新的要求。这种要求不再能以政府在1950~1957年间实行的让步政策而得到满足。

这样，在1955~1959年这段时间内，土耳其的社会结构进一步分化和多样化，形成了各种类型的社会集团，这些集团仅对各自的经济和政治命运感到关注和有兴趣。这些是新的意识形态能够赖以发展的新的社会基础。知识界和军人、文职官僚阶层在1920~1925年期间对真正的社会改革和下层阶级的经济困境曾表现得麻木不仁，但在50年代后期逐渐以社会正义、经济发展以及大众普遍福利拥护者的面目出现。他们抨击不完善的税收制度、政府放任自流的政策，对从1950~1958年期间从经济自由主义中得益的集团的攻击尤甚。企业家集团则指出国民收入的增加（2倍以上），指出下层阶级不是作为那些主张中央集权下经济统制的人和社会主义者所称的被剥削集团而是作为尊严的自由公民参与经济和政治生活，给予回答。他们还宣称，土耳其公民懂得，现存的民主的政治和社会制度已使他们能把自己从官僚统治下解放出来，他们也不会接受新的“社会主义特权阶层”的支配。

所有这些辩论都是在1955~1960年间，在诸如《论坛》、《星期日邮报》、《存在》、《朋友》等报纸和评论性刊物以及各种较小的出版物，尤其是教员出版的刊物上进行。在这些评论性刊物中，应该特别提一下《论坛》。它于1954年开始出版，土耳其有影响的分子，特别是那些关心社会的知识分子逐渐地都成了该刊

物的撰稿人。《论坛》采取进化的民主主义的观点，对土耳其的主要问题提出宏观和对比性分析。对于具有民主思想的土耳其知识分子，它确实是主要的知识来源。

1958~1959年期间，由于民主党政府证明它对社会上正在发展的新的力量视而不见已到了危险的程度，在土耳其，从内部进行一场基本的社会和政治变革已经成熟。1959~1960年政府针对反对派——包含所有对政府不满的集团的共和党——所采取的镇压性手段仅仅是企图遏止要求变革的不断高涨的潮流的绝望挣扎。其实，1957年的大选已给民主党人敲响警钟，在那次选举中，他们出乎意料未能赢得绝对多数票。民主党继续执政只是因为反对票分散在3个政党之中。土耳其需要的政府是，它能承认各个社会集团、把它们分享经济和政治权力的要求作为合法的要求予以接受，并相应地建立起宪法制度。基本任务是在现存的社会集团中根据它们在社会上的力量建立新的平衡，使政权与社会结构和谐协调。

这一形势为知识界人士，首先是现世主义者、现代主义者和国家主义集团在意识形态方面重新确定方向提供了社会和政治基础。这一深深地执着于权力主义、中央集权下的经济统制和杰出人物统治论哲学的集团逐渐开始接受社会正义和经济发展。社会主义很快变成它们的新的意识形态。1960年的革命摧毁了上层经济集团的意识形态盾牌，使自由讨论成为可能。结果从马克思主义到费边主义各种名目繁多的以经济和社会为依据作为存在理由的社会主义成了主要的意识形态潮流。国家主义尽管有各种小的流派，反过来支持经济自由主义、传统主义和宗教，成了经济和社会现状的意识形态。^①

这样，土耳其跨进了现代意识形态的时代，处于西方在19世

^① 在凯马尔·H·卡尔帕特《1960年革命以后土耳其意识形态的发展》一文中进行了探讨，该文载于《1966年土耳其国际关系年鉴》（安卡拉，政治科学院）。

纪和20世纪初期所达到的水平。这一切所以有可能，正是由于有了民族国家这样一个现代政治结构，造就了意识形态发展的一种新的模式。

1960年5月27日的革命踢开了进行改革的社会和政治障碍。这些障碍体现在民主党政府里。这次革命开始时是把矛头指向曼德列斯政府执行的压迫性政策的一场政变，它很快成了所有集团参加的社会和政治运动。

军方难以料到在他们的政变后接着是意识形态方面的斗争。旧政权被指控通过执行反动的、倒行逆施的政策摧毁了凯马尔主义的基础。但是，知识界要求回到的凯末尔主义主张与1923~1945年时期这一概念所附有的意思几无共同之处。过去，国家主义是凯马尔主义占支配地位的特征，此时，社会和经济问题高于一切。实际上，凯末尔主义被描绘成进步的社会和经济意识形态，但它被特权集团歪曲为狭隘的政治教条。因此，有必要通过实现迅速的经济发展和正义使土耳其走上现代化的正确道路。这种现代化往往被指为西方化，当然不是30年代到60年代那种意义上的西方化。这将是创造物质进步和舒适的经济及社会方面的西方化，但并不沿用西方所运用的方式。主张快速的经济和社会发展的辩护士们以西方的民主政治手段完全不够为由加以反对，建议实行政治至上制度，以最有效地贯彻他们的计划。

因此，1960年之后，土耳其在意识形态方面关键性的问题关系到实现经济和社会发展的方式。在关于发展的必要性和国家必须在发展方面起到一定作用的意见并无二致，但是众说纷纭的是应该赋予政府多大的权力以及这种权力的性质如何。换言之，问题在于经济发展和正义应由来自最高层的某一集团强制实行，抑或应由有能力对经济发展作出贡献并参与的所有社会集团以意见一致的条件来实行。作为经济问题提出的发展实际上是能够决定土耳其民主性质的政治和意识形态问题。

有关行政至上或中央集权下的经济统制以及社会主义的观念在1960~1961年的整个时期都在报纸和杂志的文章中反映出来。1961年年底将临之际，一批知识分子，其中许多人与《论坛》已有交往（有些与共和党有交往），决定出版一份新杂志《方向》，使他们关于社会主义、中央集权下的经济统制和社会主义公正的观念表达得更为紧凑。这些知识分子中的许多人与1960年建立的“国家计划组织”（SPO）已有交往，他们的经济发展计划是以相当广泛的中央集权下的经济统制为基础的。在“国家计划组织”最初的活动期间，各政党被禁止参加活动。它们无法表达自己的观点。然而，在1961年10月的选举之后，通过普选的议会召开会议。代表自由企业经营的主要反对派别正义党在联合政府中与共和党人结盟，它开始猛烈地反对由“国家计划组织”建议的范围更大的中央集权下的经济统制。很明显，如果联合政府还想继续存在下去的话，那么由知识分子建议、最初为共和国所接受的中央集权下的经济统制就不得不加以修改。共和党人似乎愿意妥协。它们这样就使上层集团大失所望，因为他们谋求巩固自己在政权中作为社会正义和经济发展代理人的地位。因此，1961年12月20日出版的《方向》必须被看成是知识分子对抛弃打着他们的牌号的中央集权下经济统制所作出的反应。他们把拒绝中央集权下的经济统制说成是对社会正义、民主和现代化的直接打击，并把中央集权下的经济统制遭到拒绝一事归咎于政党和议会民主。^①

社会主义知识分子强烈抨击议会民主，同时更强烈地谴责私人企业。处于企业家地位的新的中产阶级在1950年后无论在人数上还是在力量上都有了相当大的增加，他们对这种攻击作出反应，为私营企业辩护，认为私营企业有能力实现经济发展和为政治民主提供必要的基础。经济和社会问题于是便成了决定土耳其意识

^① 参见凯马尔·H·卡尔帕特的《土耳其左派》一文，载《当代历史杂志》第2期（1966年）第169~186页。

形态方向的主要力量。政治制度被认为是由经济和社会结构所决定的。社会主义者把消除传统的社会组织最后残余看作土耳其迅速现代化的不可或缺的条件。他们提议实际上消灭构成以私有财产为基础的现存制度上层的地主、资本家和所有大企业。自由企业的辩护士则鼓吹对国有企业实施限制、议会对文职和军方官僚机构实行完全的控制以及政府的职能应从属于社会的需要和传统。1961~1965年之间所有的联合政府的政策都在很大程度上反映了各种社会集团中流行的思想，表明社会上相互作用的过程已经出现，这可以导致在政治与社会结构之间形成一种自然而然的关系。

土耳其新的意识形态观念激烈地改变了另外两种重要的思潮——民族主义和伊斯兰主义——的方向。民族主义被正式接受为该政权的意识形态，尽管它也包括多种多样的其他倾向。民族主义在1937年还被收进宪法之中。但是，这种民族主义的构想和实行首先着眼于与民族国家的建立和巩固紧密相关的政治目的。到1960年为止，民族认同和对民族国家忠诚的意识盛行于所有主要的社会集团中。因此，民族主义在完成其主要政治使命后，必然会具有新的形式并适应新的社会和经济潮流。保守的民族主义的代表——种族主义者、都兰主义者、伊斯兰主义者和奥斯曼主义者——以自由企业、议会民主和自由主义辩护士的面目出现，倒不是因为他们具有坚定的信念，而是因为他们希望这些概念为保持现状提供最好的手段。所有的民族主义者一如既往把他们的观点说成是阿塔图克思想的派生，但是温和的关心社会的集团和左翼分子在不断提高的社会觉悟的鼓舞下，对民族主义提出了自己的解释。

围绕民族主义的斗争随着1961年宪法的通过而结束。经过深入的辩论，宪法起草人同意仅在序言中提及民族主义。宪法第二条给土耳其下的定义是，它是一个民族的、现世的、社会共和国。然而，在小城镇的知识阶层和中学学生和教员中，老牌号的民族

主义仍然保持着活力。但正如以下的译文所显示的那样，即使他们在某种程度上也为当时关于人权、经济发展、社会组织和现代化的思想所影响。

由于三种互相关联的力量，意识形态和社会发展在土耳其经历了新的进程，在1975年之后这种现象尤为突出。这三种力量分别是：受到较为合理和较为系统的投资政策刺激的经济发展；由城市化和相对工业化引起的剧烈的社会变动；由1961年新宪法所带来的几乎是无限限制的集会和言论自由。言论自由使得自1920年后发生的继续不断的变化所产生的种种抱怨和反应、希望和期待都能表达出来。识字率的增加（从1960年的约40%增至1980年的约80%）和国民收入增加一倍以上使许多城市和农村的下层集团得以通过更积极地参与意识形态辩论和参与政治清楚地表达他们的要求和志向。种种名为“思想俱乐部”的辩论俱乐部成了讨论的论坛。在大约1965年之前，这些讨论局限于一些评论性杂志的版面和不太重要的协会的聚会，并无明显的证据表明向两极分化。但是，新的政治气候和对迅速的经济发展的继续不断的关注不可避免地要讨论到现存的社会和经济的不发达状况、不平衡的收入分配以及种种类似的缺陷。不发达状态最终要么归之于殖民主义、帝国主义和封建主义这些历史因素，要么归之于资本主义制度或议会民主不充分，未能扫清国家迅速现代化的障碍。在急于求成的人看来，马克思主义已成为解释和克服土耳其经济停滞的理想意识形态。土耳其的社会思想逐渐地更朝着极左的方面转移，这部分是因为美国对土耳其在塞浦路斯问题上采取的立场持否定态度，使土耳其对西方的幻想渐渐破灭。1962~1965年期间所有这些事态发展的意识形态催化剂是马克思主义工人党，该党能把包括重要的新闻和学术界人士在内的所有的主要左派集团集合在自己的周围，在1965年的大选中它拿到全部选票的3%，并在国民议会中占据了十几个席位。这个百分比虽小，但意义重大，因

为1965年工党吸收了许多敢作敢为的、有生气的关心社会的年轻人，他们因对共和人民党的社会保守主义不满而离开该党。共和党因此向左转，拥护左的政策。共和人民党新的意识形态的促进者借用激进的左的术语，攻击他们的政治对手为封建脑袋瓜的、倒退的资本主义者，虽然他们自己党的基本结构和哲学与他们的对头的相去甚微。就意识形态来说，共和党人向左转只是表明了官僚—知识界很大一部分人对新的资产阶级的深深的愤恨，而并非对工人或农民的任何真正的忠实或感情，尽管共和党人自称支持他们的事业。由于缺乏任何真正的意识形态，或者甚至缺乏站得住脚的哲学或历史的根据，他们涉猎了人道主义、平等主义和自由主义的一些动听词语。在伊赛维脱领导下的共和党人能获得许多独立的左翼分子的效忠，并充当保护整个左翼的政治盾牌，尽管这些人经常批评和贬低共和党人，把他们称为假左派。共和党通过向左转获得了一个新的生命期，尽管这个生命期也许是多么短暂，但是它却砍去了曾使土耳其获得某种政治稳定和意见一致的两根宪法支柱。共和党是由阿塔图克建立的，它在不止一个方面代表了他的政治遗产。共和党人由于抛弃阿塔图克所规定的民族主义，即具有土耳其文化和历史特点的单一的民族国家思想，使自己割断——如果说不是抛弃的话——与50年共和制之间的关系。这里顺便提一下，共和制的改革却正是由共和党创立的。改变政权的要求——这一要求在伊赛维脱的“这种秩序必须改变”的口号里表达得如此明白无误——摧毁了在关于土耳其民主的结构和作用问题上上层政治特权阶层之间心照不宣的联盟。这些大人物以前曾在政府的权力问题上，而不是就政权本身或其牌号的民主上发生过争吵（参见表示苏莱曼·德米雷尔围绕对民主的共同理解重建联盟的愿望的摘录）。

共和党内意识形态的发展使政治天平向左倾斜，从而促使中心另一侧从温和的保守主义者到激进的民族主义者和伊斯兰教徒

的各种成份重新组合自己的力量，并为了民主、自由、民族文化等等反对左派。共和人民党内的左派表面上在民主、自由和人权问题上也要求有更广泛的权利和自由，但从内心讲他们的要求更多是为了马克思主义者和列宁主义者所赏识的变革。1967~1968年以后，各种散漫的、没有指导中心的国家主义者团体在诸如“理想主义者之家”、“国家主义者协会”等种种名目下开始组织起来。最终阿尔帕斯兰·图尔凯和他的党取得了世俗国家主义者的领导权（在另一节中将较详细地加以研究）。而一些一心要复活对历史和文化的感情的宗教团体则集结在救国党周围。这样，到1975年，土耳其的意识形态辩论便集中在那些寻求实施它们各自纲领和通过选举寻求取得权力的组织严密的政党之间。自1968年工党由于对苏联干涉捷克斯洛伐克一事看法不一致而分裂成若干集团，此后，左派便丧失了力量。激进的左派获得的选票无足轻重，到20世纪70年代，6个左派政党仅获得全部投票数的约3%，而极右派票数却在15%左右。因此，左派激进党派依靠支持它们的各种团体和暴力手段来传播其思想。与此同时，比例代表制使较小的党能从主要政党——共和人民党和正义党——那里取走一部分选票，从而迫使这两个政党与小党联合他们的力量，组成种种脆弱的联盟。小党一旦当政，就竭力促进自己的利益，而全然不考虑国家长远的福利。用于暗中破坏这个政权的花招达到难以置信的程度。许多左派激进份子原本对阿塔图克毫无兴趣，或者甚至根本不敬重他，却发现篡改他的观点并用以达到自己的目的亦无不可。“布尔萨演说”是一个例子。据说阿塔图克在30年代某一次会餐时曾把土耳其青年称为改革的卫士和国家的卫士，并鼓励他们公然对抗警察和法庭以捍卫共和国及其改革。事实上，并没有任何书面证据表明阿塔图克曾发表过这样一个宣言。在诸如宴会和酒会等非正式聚会上发表的口头声明是不记录在案的，按照阿塔图克本人的意见，它们也没有政策价值（参见穆罕默德·

古劳高鲁的《阿塔图克的原则和布尔萨演说》，安卡拉，开立脱出版社，1973年）。

政府权威最终受到削弱。没有一个强有力的执行机构来实施法律和秩序，政治不稳定，暴力和恐怖活动就随之增加。因此，从1961年1月到1980年1月，土耳其曾有过19届政府，大约5000人由于政治原因遭暗杀。正如人们所预料的那样，1971年发生的军事干预是意识形态冲突和缓慢的经济发展不可避免的结果。1960年军事政变的目的在于解决政治特权阶层为争夺对政府权力的控制而发生的政治上的争吵，而1971年3月12日的干预则是为了保护政权免受左派力量高涨的冲击，加速诸如土地和农业改革这样的社会改革的实施，这类改革按说能够制止不稳定。1971~1973年，军方通过文官政府进行统治，议会则为政党所支配。最后，文官统治得到恢复，成千上万被监禁的左派分子、宗教狂热分子和恐怖分子为共和人民党和救国党提出的大赦法所赦免，然而政治平衡却无法恢复。相反，当共和人民党在违背担任该党领袖多年的伊诺努的意愿推举伊萨维特为党的主席（伊诺努因此事辞职）后，政治中心，即中间道路，大大地衰落了。另一方面正义党进一步向右转，只要有必要，它就与右派政党救国党和民族行动党联合行动。这样，政治斗争进一步加剧，与此同时，通货膨胀和恐怖活动猖獗。因此，1980年9月12日，军方不得不再次进行干预，不仅仅为了拯救民主政权，也是为了拯救国家，保障国民生命和财产安全。出于在土耳其建立西方式民主的愿望而诞生的政治和意识形态终于以摧毁这一愿望而结束（参见凯南·伊夫伦将军的演说）。军方中止了一切政治活动，解散议会，开始大规模搜捕所有被怀疑参与恐怖活动的激进的左派或右派的政党党员和组织成员。军方保证，一旦一部具有保护政权的适当保证条款的新宪法制定出来，它就将重建民主，并将权力移交给文官政府。即将出台的政权的的目标之一是阻止一些小的激进团体或党

派像过去那样不相称地广泛施加影响，并使大党摆脱一个领袖或小集团的控制。1981年将选定立宪会议起草新宪法。很清楚，土耳其即将进入政治和意识形态发展的新时期。

论述土耳其这一部分的导言和摘录涉及从20世纪50年代以来发生的主要政治和意识形态形势发展，为在过去这些动荡的年代为土耳其引路——或者不如说给土耳其引错路——的人物作了大致的介绍。下面的英文书目提要列举了有关土耳其社会政治生活方面的材料，土耳其文的书目提要也非常丰富，在这部分中偶尔提及，供有兴趣的读者进一步阅读作为参考。

C.H.多德：《土耳其的政治和政府》（加利福尼亚州立大学出版社，伯克利和洛杉矶，1969）；C.H.多德：《土耳其的民主和发展》（伊赛出版社，赫尔，1979年）；德里克·弗雷：《土耳其的政治特权阶层》（麻省理工学院出版社，马萨诸塞州，坎布里奇1965年）；W.M.黑尔主编：《现代土耳其面面观》（普林斯顿大学出版社，普林斯顿，1959），《土耳其的社会变化和政治》（E.J.布里尔出版社，莱顿，1973）；欧根·乌兹布顿：《土耳其的社会变化和参与》（普林斯登大学出版社，普林斯登，1976）。对土耳其激进主义更全面的研究是雅各布·M·艺多的《现代土耳其的激进政治》（E.J.布里尔出版社，莱顿，1974）。对1970年来土耳其事件更详细的分析，参见凯马尔·H·卡尔帕特的《土耳其民主的死胡同：思想意识，党政和第三次军事干涉》，载《土耳其研究国际刊物》2卷1期（1981年）第1~43页。

第十九章

争取民主新秩序

第一节

1960年5月27日革命的原因和新的立宪政权^①

土耳其1960年革命的社会动机、各政党和军方之间出现的政治斗争，最后，土耳其新的立宪政权的特征，可以在以下的文件中看出来。

第一份摘录是一份军方公报，它是在接管后发表的，1960年5月28日刊登在土耳其所有的报纸上。它强调民族团结，声称接管并不是针对任何具体的集团，虽然它事实上是针对民主党的。第二份摘录是制宪委员会的报告，该委员会由大学教授组成，该项报告反映了知识分子对革命的看法。第三份摘录是伊斯梅特·伊诺努致他的党的书，他在书中强调需要恢复文官统治。

全国团结委员会安卡拉公告(1960年)

由于我们的民主政体已经陷入危机，由于近来的不幸事件，

^① 第一份摘录的英文译文以《土耳其武装部队公报》发表在《中东事务》第11期(1960年6月~7月)第189页。第2份和第3份摘录发表在1960年5月30日《土耳其新闻》上。我在将英文文本与土耳其文本进行比较后作了改动和压缩。这三部分摘录都汇编进萨巴哈特·伊尔丹密尔编的《走向民族团结》(巴卡努格鲁·玛特巴阿西出版社，伊斯坦布尔，1961年)第1章，第293页、318~321页、317~318页。

为了防止兄弟间的相互残杀，土耳其武装力量接管了我国的政府。

我们的武装部队采取这一主动行动，是为了使各政党从它们所卷入的互不相容的形势中解脱出来，为了实现在超越党派和不偏不倚的政府的监督和公断之下尽快举行公正的和自由的选举，为了实现把政府移交给在选举中获胜的任何政党。

这一行动不是针对任何个人或任何阶级的。我们的政府不愿对个人诉诸任何过分行动，也不允许别人这样做。

全体同胞不分所属党派，将一律按照法律和一切法律的原则加以对待。

为了消除我们的一切苦难，为了我们民族生存的安全，我们千万要记住，我们全体同胞属于同一民族和同一种族，超越一切党派观念，因此，他们应相互尊重和理解，不怀任何恶意。

要求（民主党）内阁所有人士受土耳其武装部队的庇护（向武装部队自首），他们个人的安全由法律予以保障。

我们是在向我们的盟国、朋友、邻国和全世界讲话。我们的目标是继续完全忠于联合国宪章和人权原则。由伟大的阿塔图克创立的在国内和在全世界坚持和平的原则是我们的旗帜。

我们忠于我们的一切同盟和承诺。我们信任北大西洋公约组织和中央条约组织。我们忠于它们。

我们重申：我们的理想是国内和全世界的和平。

负责起草新宪法草案的教授 委员会的初步报告（1960年）

把我们所处的形势（军方接管）看成是一次普通的政变是错误的。

遗憾的是，许多个月甚至多年来本应是公民权利捍卫者和象征国家原则、法律、正义、伦理道德、公共利益和公共服务的政治力量现在丧失了这样的品质，反而成为代表个人势力和野心以

及阶级特权的唯物质利益是图的力量。

由国家行使的权力应该代表一种社会力量，这种社会力量从法律获得与之相伴的效力，然而这种权力却被转化为培植个人势力和实现个人野心的手段。正因为如此，政治权力以丧失与国家权力的真正来源之间一切精神联系而告终。国家权力的真正来源存在于军队、法庭、律师公会、乐于克尽职责的公务人员和大学之内。它堕落到这样的地步，实际上敌视一个真正的国家所具有的基本的、最必要的制度，也敌视阿塔图克的改革。而这些制度和改革在使土耳其能在文明国家的国际社会中有它应有的地位方面具有极大的重要性和价值。

政府对一般公民和政治反对派、接着对于公务人员和新闻界的压力和迫害，也加到了我们大学里的青年乃至服务了三、四十年、值得赞扬的有经验的教员头上。接着又加到了其他许多教育工作者和他们的助手以及那些表现出或预示将来前途无量的学生的头上。事实上，已经到了让握有权力的暴徒和他们在警察方面的手下人（或乔装打扮成警察的人）来对付大学的地步。他们每个人为获取更多的私利竟使他们盲目从事把一切有关职业道德和它的神圣的前提都忘得一干二净，使这些人使用火器，杀害校园内的无辜学生或使他们致残，这些地方任何法规和政权对这样的概念稍加尊重的话，是断然不敢玷污的……

凡行动与权利、法律、国家的真正概念相去如此之远的任何集团都不能被看作是一个社会机构。假装成政府的这一集团与一个社会或国家机构毫无相似之处。这种独特的行动使政府完全不像一个社会或国家的机构的样子了，暴露出它已经成为实现个人权力和野心的手段和工具。

从合法性的观点看，形势也是一样的。一个政府的合法性不仅来自其获取政权的方式，也来自政府在其执政期间遵守将其置于高位的宪法的态度。同时也取决于政府与舆论、军队、立法机

关、司法系统和高等学府合作的态度，取决于它作为法律统治继续存在的能力。

与此相反，政府和政治权势却不断制定与宪法背道而驰的新法律，然后着手利用这些法律来侵犯宪法。它也进行没有任何法律依据的活动。

再者，政府本来还应是和平与安宁的因素，但是这个政府却唆使政治机构和国家机构及其工作人员相互掐脖子在国内外对每一个机构进行中伤，并使每一个机构都成了混乱的因素，政府的所作所为使其毫无合法性可言。

这种政治权力也使大国民议会（其作用是代表国家）丧失了作为立法机关的属性，把议会搞成为个人和集团利益服务的派性团体，从而使议会处于实际的分裂状态。

以上就是今天摆在我们面前的一些理由，说明何以必须重新组织和重建我们的国家机构和社会机构、政治权力和合法政府。

我们把全国团结委员会（即军政府）安排国家部队和机构接管政府的行动看作是重建合法统治的迫切需要而采取的手段，目的在于改变这样一种情况：社会机构实际陷于瘫痪、人民被唆使相互残杀而导致无政府状态，存在着摧毁支撑这类机构所需要的伦理和道德基础的有意识活动。

为了改善这种情况，首先需要采取两个措施：

（1）建立一个可发挥作用的临时性政府，在开始的时候提供为全国所欢迎的那类民主的行政机关，以捍卫人权和自由，照管公共利益。

（2）起草一部新宪法，因为现有的宪法已遭到破坏，也已不起作用。新宪法要保证在法治的基础上建立一个国家，重组国家机构，并在民主权利和正义的基础上给一切社会机构以坚定的支持。

此外，还有必要制定新的选举法，用以保证人民的真正的意

志得以表达,阻止政治上多数派的压制,以此防止政治权力的蜕化变质。

一旦这些预备性措施完成,将在很短的时间内举行选举,建立机构,一个真正以法治为基础的国家将重新建立起来……拟议中的宪法应该包含一切必要的条款,实现真正以法治为基础的国家意识形态,这一点必不可少。它必须象捍卫一切社会权利一样捍卫人民荣誉和尊严、个人权利和自由。它必须以不偏不倚的因素建立和维护社会机构。它必须就制度制定条款,保证一个在任的议会多数派将不能超越其合法权利来使政治活动,即民主的主要依托,陷于瘫痪,不能以此来排挤和压迫可能发展和组成未来当权的行政机构的议会少数派。

本委员会的成员不仅完全同意这些原则,他们也同全国团结委员会主席以及尊敬的土耳其武装力量司令塞末尔·古尔萨尔完全一致。

人民共和党主席伊斯梅特·伊诺努 致人民共和党各分部书(1960年)

光荣的土耳其军队已把国家的命运掌握在自己的手中,并终止了将国家引入物质和精神崩溃的明显的反对宪法的压迫政权。

全国团结委员会主席和土耳其武装力量总司令塞末尔·古尔萨尔将军在对我们敬爱的民族的讲话中声明,全国团结委员会决心建立一种体面、公正、诚实和民主的统治,并很快按照民族的意志移交国家的行政权。

在过渡期间,首要的是你们应在国民中维持和平与安宁。人民共和党组织必须认真注意防范在这样的危急时刻容易感染的复仇情绪和个人怨恨的发泄,他们也必须尽力保护国民染上这类情绪和倾向。

全国团结委员会关于建立公正和诚实的民主统治的强有力的

决定为我国现在及将来的信心和安宁提供了最好的保证。我国国民应该平静地对土耳其军队的清白传统满怀信心地等待公正、自由和诚实的选举。

我怀着热爱和尊敬之情向你们全体致意，并为在替国家效劳方面成功谨致最美好的祝愿。

第 二 节

5月27日的意义^①

凯末尔·乌依格尔

凯末尔·乌依格尔是少校（或许是参谋），代表负责计划和担负土耳其武装力量最高职责的上层军官。他是由《共和报》为纪念它的创办人尤恩斯·努迪而举办的年度征文比赛的众多参加者之一。本文简单明了但满含激情地概述了革命的原因和军队在革命中的作用。1960年征文比赛的题目是：《阐述5月27日的意义》。

革命是需要的产儿。但是革命只有在表达全国人民而非某个人或某一特殊集团的需要时才是合法的。得不到群众支持的革命毫无疑问会呈现出机会主义运动的特征，它只是为了增进私利。在这种情况下，社会上不会有思想的团结。因此，在这种条件下发生的革命本身表现为利益与信念相互对立的集团之间的血腥冲突。结果是，国家被拖入只有经过劫难才得以解脱的深渊。这方面最突出的例子是最近在叙利亚发生的一连串政变。

在上述简单的开场白后，我集中讲以下几点：

在过去10年中土耳其民族积累下来的各种需要以1960年5月27日“伟大的革命和改革运动”的形式表现出来。这一运动从全

^① 摘自凯末尔·乌依格尔的《5月27日》，伊斯坦布尔的《共和报》，1969年11月18日，第19篇文章。

民族中吸取其全部力量。因此，它没有流血，在数小时之内就获得成功，为此激起世界上的敬佩并赢得“样板革命”的称号。

阿塔图克改革受到压制，以符合近几年反动政权的特殊利益。全国人民的天赋权利遭到侵犯。民族改革运动对此作出了反应。对以民族的名义恢复这些遭到侵犯的珍贵的权利的结果可以作这样的简述：它可以被称之为使一直在倒退的土耳其在一切方面复兴的过程的开始，也是使土耳其回到正规并由此前进以达到现代各国的水平点这一过程的开始。

那末，导致土耳其发生这样一次革命的原因和因素是什么？让我依次一一列举。

经济原因：他们奉行的通货膨胀政策对于国民来说犹如一场恶梦，使国民们喘不过气来。投资为一种不公正、无计划和党派性的政策所牺牲，并造成极其沉重的公共债务。国库空空如也。政府为了满足它在国内的需要，不停地印发纸币。这种印钞票的活动无任何价值作基础，招致货币在国内和国际上都贬值。商业衰退。在利用有影响的人士方面毫不迟疑，其目的不仅在于获得个人利益，而且竟是为了搞各种非法活动。

政府方面和政治上的原因：在履行公职方面，贪污、贿赂和阴谋诡计盛行。执政党成员一手支配着国家机器。外交政策毫无成果且丢尽脸面，结果，国家在国外的威信一落千丈。此外，政策无稳定性可言，仅仅企望一种保住面子的政策，维持这样一种制度被接受为唯一的解决办法。对塞浦路斯的政策难道不是这方面最好的例子吗？它的形式由兼并演变为分割，最后演变为独立，从而使希腊取得了主要影响。

社会原因：由于堕落的党派偏见使国民之间相互热爱、体贴和爱慕的关系被毁坏。不信任和猜疑的情绪代替了真心诚意。人们被划分成互相视为仇敌的两个对立集团。繁荣和幸福让位给忧虑不安。

贫困再次出现，它在破坏我国人民清白无辜的孩子们的品德方面一点也不迟缓。特别令人叹息的是，国家官员竟以开设妓院作为私人收入的来源。^①

利用宗教：宗教成了有身份的人手中可怕的武器。狂热情绪被煽动起来，这样，一直躺着等待的偏执者毫无顾忌地登上了舞台。不久，偏执者之舌犹如蛇舌般向纯洁、干净的心灵喷射毒汁。

对权利和自由的侵犯：国家已不容思想自由和表达思想的自由。新闻界已被压得默不作声。有人企图通过新闻检查的手段掩盖不正当的行为。不属于掌权的党而属于其他党派的人享受不到权利和法治。

废弃知识和学问：阿塔图克在他所做的每一件事中总是依赖科学的教导。他说：“科学是生活中最可靠的引路人。”这也是影响他人的最重要的因素之一。但是那个被推翻的政权却毫无见识，以致看不到这条光明亮堂的道路。它一步步在泥潭中越陷越深。结果，像教育这样重要的民族大计就被废弃。

压迫和暴力：所采取的一切措施和安排都不管用，只是把国家拖得更接近灾难的边缘。在越来越大的所犯错误和弊病面前，领导人背叛了。这些机会主义的操纵者对官僚政治、法院和军方失去信心，因为他们自己破坏了对国家机器的这些基本要素保持信任的过程。但是，已经发生的事是无法挽回的了。为了使政权永久维持下去，他们甚至走上了镇压和暴力的道路。他们要使用暗杀手段对付那些反对他们那一套阴谋的人。为达到这一目的，他们猖狂地企图利用保安组织和一批无辜的受骗者；企图把这些人武装起来。

专横的政府：由于法律上的混乱和行政当局处于杂乱无章的状态，国家陷入混乱之中。法律和规章无章可循，而是使它们适合个人的情况。（政府）活动毫无计划。形形色色的活动的基本支

^① 此点未经证实。

配因素是渴求把选票弄到手。

可怕的野心：但是，这一切在他们看来还不够。随着已发生的一切，以一种令人害怕的形式膨胀起来的个人利益和野心，已变得贪得无厌了。他们对自己说：“让我们把事情搞得人们的眼睛看不见，耳朵听不到，他们的脑子停止思考，我们可以在我们的一切活动中处于至高无上的地位。这样，我们就能恣意干坏事而不被追究，把自己的保险箱装得满满的，营造放荡淫逸的安乐窝，并最终使我们的政权千载万代存在下去。”此外，人们还能期待塞拉尔·贝（巴耶尔）这位巴尔干游击队员和青年土耳其党或阿德南·贝（曼德列斯）的不走运的办事员做些什么呢？他因为没有其他经验只能把政府权且当作农场那样管理。

对宪法的压制：令人生畏的努力很快从意向转变成了行动。那些建立“调查委员会”的人不听自己良心的呼声，因为这种呼声很微弱，个人的贪婪使他们瞎了眼，心变黑，头脑麻木，对德行和良知毫无感觉。建立调查委员会（拥有调查反对派的无限权力）并决定其活动的法律是由体现民族意志的大国民议会通过的。但是该委员会被授予超越国民议会权力的绝对权力。这一法令是被推翻的政权的死亡执行令。它违反宪法，并把议会变成了一个党的决策委员会，从而剥夺了它的合法性。社会良知和民族意志完全遭到摧残。公民的权利和自由不再能讨论。调查委员会已凌驾于民族意志之上，它有权干各种各样的坏事。让我们暂且停一停，思考一下吧。

不朽的领袖阿塔图克说过：

使得国家的事情更加令人哀叹和危急的是，那些掌权者做不到不玩忽职守、不贪污腐化，甚至做不到不通敌，他们竟能把个人利益与侵略者的政治目的维系在一起。民族可能在赤贫中遭到毁灭和耗尽一切。

啊，土耳其未来的儿子！即使处于这般境地，你们也有责任维护土耳其共和国的独立^①

是的，从暴虐的敌人手中拯救土耳其的独立及共和国是过去的事情，而国父（阿塔图克）的精神却再次在呼唤青年，并要他们记住自己的责任。1960年4月28日，有见识的青年（学生示威）在那个该咒的政府身上打上了第一个报丧的印记。政府害怕它的生存受到威胁，它的嘴因仇恨和狂怒而泡沫四溢，它发起攻击，用警察的子弹射杀国家的青年。这些高贵的烈士用自己的鲜血在历史的金色篇章中画上新月（土耳其的国徽）。这幕悲剧的强烈恐怖像一片黑云笼罩在国家头上。新闻界已经停止工作。新闻检查像黑色的面沙一般铺开，遮住了真理。

对职务的热爱与爱国主义：冲破这个非法残暴政府10年罪恶统治的时刻最后来到了。冲破这一统治的力量在哪里？它就在于只是以青年的化身出现的组织——军队——之中。

难道这不是军队天赋的、合法的职责吗？难道法律没有命令军队这样做吗？对上面两点的回答当然是肯定的。全体国民含着泪对军队说：“尽到你们的责任吧！”

5月27日，军队履行了自己的职责，在几小时内不流血地完成了使命，打垮了暴君的脊梁和手臂。那天，升起的太阳格外明亮，它摇着满头金发，带着甜美的微笑，照遍祖国大地，传播着权利、正义和自由诞生的喜讯。

亲爱的神圣的土耳其祖国万岁！土耳其民族万岁！与它的军队、权利、正义和自由永世长存！

^① 要求青年担负捍卫政权责任的号召是阿塔图克6天演说中的最后一节。见土耳其总统于1927年10月发表的演说，阿塔图克这一号召最早于1924年8月30日在达达尼尔附近的达姆鲁匹那尔战争纪念碑旁发出的。

第 三 节

土耳其的民主与革命^①

伊斯梅特·伊诺努

伊斯梅特·伊诺努为敌人所贬低，但他的支持者却把他说成是伟大的政治家。他统率军队于1921年打败入侵的希腊军队，1923年出任总理，是阿塔图克的首要合作者。阿塔图克于1938年去世后，伊诺努担任土耳其总统，以国家元首和唯一的政治团体人民共和党的终生主席的身份大权独揽。1945年，伊诺努在其权力和威望处于顶峰之时，却认定使土耳其向民主和多党制转变的时机已经成熟。他使自己党内的反对派哑口无言，逐步为实现多党制创造了法律上和政治上的必要条件。参见凯马尔·H.卡尔帕特所著《土耳其政治》一书（普林斯顿大学出版社，新泽西州普林斯顿，1959年）。

在1950年举行的第一次真正的全国性民主选举中，伊诺努的党遭到失败，由民主党执政。在此后的10年中，他以反对党的身份坚定地维护民主而斗争。从1959~1960年，执政的民主党企图压制所有的反对党讲话，但遭到新闻界、知识分子、特别是共和党的激烈抵抗。民主党人最后企图利用军队对付伊诺努的党，这时候军队进行了干预（1960年5月27日），撵走民主党人，自己上台执政。

在这场革命后的3个月，军政府中的一伙人在一些知识分子和报纸的支持下，开始了反对政治党派和民主的鼓动宣传，把党派制度说成是倒退和内部不和的原因，并鼓吹把政府搞成由一批

① 节选自安卡拉《民族》杂志1960年9月9日一期。伊斯梅特·伊诺努的这篇演说也刊登在伊斯坦布尔1960年9月9日的《共和报》上。它还收入斯托克卡米斯主编的《革命之后的伊斯梅特·伊诺努》一书的第22—27页。

杰出人物为首的强有力的政府。对民主的攻击促使在政变后已暂时隐退的伊诺努发表一项强硬声明。伊诺努断言，土耳其改革的最终目标是创造和巩固建立在多党制基础上的民主。他感到，总的说来，自由政体自1945年开始实施以来，结果是利大于弊。他反对关于军事干预对解决政党之间的斗争实属必要的观点，他郑重地提醒军队，它应该把权力移交给由人民选出的文官政府。这篇演说明确地表达了对土耳其主要政治问题的看法，在动员民主的力量以及为恢复多党制铺平道路方面都有深刻的意义。

伊诺努的演说对于理解土耳其民主哲学和探讨土耳其民主的方法也都是不可缺少的。这篇演说是在庆祝伊兹密尔从希腊占领下解放四十周年时向土耳其青年发表的。译文略有删节。伊诺努曾支持他的党向左转，他最终起来反对该党的总书记，但未获成功。1972年他从党的主席的职位上退下来，于1973年逝世（另见第二十三章第七十八节）。

在阿塔图克时期（1920~1938年），曾经认真地试图建立多党制。进步共和党独立地建立起来，它包括（第一届国民议会1920~1922年）“第二集团”的成员。由于东部的反叛（库尔德叛乱）和新的改革（共和政体、世俗主义），这个党并未存在多久。自由党是在1930年由于阿塔图克的倡议和愿望由费西·奥克耶尔建立的。由于该党在改革刚刚开始生根的那段时期不能继续开展工作，党的领导人决定结束他们的活动。由此，以上两党都未能继续存在。两党的这种结局不论其原因有多么重要，也不管需要这样做的动机是什么，总是令人遗憾的经历，也可说是我们的民主进程被耽搁的一个原因。政治生活的多党制后来是在1945年开始的。

在那段时期，我（伊诺努）身居高位（总统）。我必须强调指出的是，我的作用与阿塔图克的明显不同。我打开了通往民主的

道路，但没有指定人选（搞政治的人），我使人人都有平等的机会。不仅那些习惯于一党制统治的人，而且那些依据过去的经验、担心反动势力会阻碍国家进步的诚实的爱国志士也对多党实验迟疑不决。我，支持新实验的人们的代言人，为以下的信念所鼓舞，决心推行作为阿塔图克的改革目标的民主实验：我相信，我们的民族已经在吸取过去25年民主实验教训的基础上获得了一种内在的（结构性）力量。

我的估计是，把捍卫共和国政权和改革的责任通过自由的政治生活托付给全民族的时间已经成熟。这一新的（民主）生活方式将在内部加强土耳其民族，并作为文明社会赢得外部世界的尊敬。新的几代人是在25年中成长起来的，国民的大多数是由年龄在25岁以下的人构成，我们不能放弃应用拉丁字母。这一代人将为自己的生活和利益保卫改革。占全国半数的妇女中有远见的那群人已经高度习惯于新的生活方式，她们认为恢复原来的生活是无法忍受的。在过去年代漫长的经历中也试过其他的改革。总之，已经涌现出强大得足以抵抗反动势力的人民大众。如果文明的方法（即民主）能够持久地抵抗守旧观念，它们必然会在国家的结构方面产生有益的影响。最后，与第一次实行自由和民主制度的尝试的时代相比较，（1945年）我们作为一个民族处于一种更巩固和更成熟的状态。不管什么时候，只要我们纳入民主政权，困难一定会随之而来。在最初的实验之后，对困难的重视一定会很快被遗忘。因此，同先进国家的生活一样，国家生活将经历一个自然的过程。当我们（伊诺努）掌握广泛的权力和具有很大的声誉时，我们就进入了民主体制的实验。现在，在15年之后，我们能够想一下我们之所得，也就是我们的决定（采用民主政体）的预见性，同时也思考我们之所失，或者说是由此造成的弊端，然后权衡利弊。在过去15年中，我们的所得多于所失。确实，某些反动势力的发展比我们在1945年所估计的要迅速，……但是，反动潮流对

国家结构没有留下任何影响。拥护共和制和改革的青年、理想主义者、政党和政治家受到全体人民的支持。这种保护转变成了胜利。由于全民族的支持，对于反动势力通过恶毒的政客成为国家主人、摧毁土耳其共和国的基础并回到中世纪的担心，并未成为事实……

（在对民主党1950~1960年所实行的统治加以谴责后，伊诺努继续说道：）

我对最后的结局一点不担忧。这意味着人性中的某种力量将抵抗（一切努力），直至自由与文明的制度成为民族的东西。这样的政体将以很高的代价，作出牺牲，建立起来，这是自然法则。如果以这样的态度看待过去的事件，那么必须认为，它们组成了进化的各个自然阶段。因此，必须抱着对一项必胜的理想事业之热情来看待未来……。民族的坚定干预（军事革命）以5月27日改革的形式出现。它结束了不幸的、迷惘的时期（1950~1960年），开辟了新的、进步的、开明的时期。

在革命后的3个月，我们似乎没有回想过在此以前那段时期内流行的社会和政治生活……。把5月27日革命看成由政党之间的斗争引起的军事干预，目的在于终止这类斗争，乃是非常错误和危险的判断。这种判断把想用武力奴役国家的少数派（民主党人）与为捍卫国民的权利而战的多数派（反对党）等同起来。旧政府是丧失了合法性的少数派。它不是被一、二个政党，而是被构成国家多数派的民族抵抗和反对派废黜的。这一斗争迫使统治者（民主党人）诉诸最后手段，也即利用为保卫国家而建立的伟大、正直、开明的军队作为反对人民的压迫工具。而军队……。拒绝成为压迫人民的工具……

因此，把5月27日革命看作旨在结束党派间斗争的军事干预，而不是看作是直接针对那些不顾民族的反抗试图行使压迫的人的行动，那是错误的。正确的诊断是医治疾病或修正错误的第一步。

基于错误的判断的行动对主要目标，要么无效要么有害。这一点必须恰当地灌输到民族的良知中去。未来怎样呢？诊断错误的一个方面是相信，主要由于我个人的权力野心，人民共和党迫不及待地要尽快掌权。在过去我已经获得过一个人毕生所追求的一切政治地位。这些职位对我的影响不如日常生活中的事情对我的影响那么重要。对我们大家来说，唯一重要的问题是使国民确信，国家主要的安全之路是看到革命政权从事的工作成功地、光荣地完成。革命时期将于1961年10月结束。届时职责将移交给大国民议会。对我来说将由谁掌权无关紧要。将举行一次自由、诚实的选举，民族将建立自己的统治。人民共和党当然会克尽己职，不管在野或掌权，它都将尊严和热情地尽到责任。即将出现的政府可能由现有的某一政党组成，也可能由重新建立的政党组成。我对两种情况中的任何一种的出现都不关心，也不担忧。不管谁掌权，我们的民族都将开始一个进步的时期。这样建立的政权（政府）将继续执政，直到民族作出与此相反的决定……我心境平静，瞻望未来，我对取得辉煌的、进步的成就怀着信心。

第 四 节

1980年的军事接管和第三阶段：

凯南·埃夫伦将军的演说

土耳其由右派分子和左派分子之间的小规模内战引起的动乱因不断上升的每年100%以上的通货膨胀而加剧，并达到了极其严重的程度。政府已证明它对制止暴乱行为无能为力或不愿为之。几个月来，全体居民一直在等待和期望军队——是唯一干部完整无损、不受政治纷争困扰的组织——接管和建立秩序。军队最后于1980年9月12日勉为其难地答应了这一要求，但是向全体居民保证，一旦条件容许，他们将尽快把权力交还给一个文官政府。

1981年，一个制宪议会将被挑选出来起草新宪法。这项公告是由国家元首和政权机构国家安全委员会首脑凯南·埃夫伦将军宣读的（他于1918年出生于阿拉沙赫尔，是陆军地面部队总司令）。它很好地描述了土耳其国内局势，说明接管为什么必要。下面的声明由土耳其驻华盛顿大使馆发布，出版时仅作了很小的编辑方面的改动。

在8月30日胜利日之际，我有机会通过电台和电视台向你们讲话，在可资利用的有限时间内，我设法非常简要地说明一下我国的政治和经济形势、所存在的无政府主义和分离主义活动以及需要采取的措施。你们想必记得，在最近2年，在电台和电视台发表的所有声明和演说中，我都明确说明这些极为重要的问题……

正如你们也知道和看到的，无政府主义、恐怖主义和分离主义每天都在夺去我们20多个同胞的生命。信仰同一宗教和同一民族价值观的土耳其国民却由于政治机会主义的原因，通过人为制造的分歧被分裂成各种不同的阵营，他们实际上变成了完全丧失理智，肆无忌惮地让对方流血的仇敌。

10年前，甚至难以想象，建立在阿塔图克原则之上的我们的共和国竟会发觉自己处于目前这样的形势之下。

尽管迄今为止执掌过政权的历届政府都曾承诺要最优先地采取措施以建立国内安全，防止特种战争所采用的渗透和颠覆活动——特种战争在全世界每年都以更大的规模蔓延，在世界史上可以找到无数这类例子——但是，由它们采取的有希望取得结果的主动行动却丧失于由冲突的政治利益、纯粹派性的考虑、古怪的念头、幻想、不现实的苛求招致的混乱以及与土耳其国的基本原则背道而驰的公开和隐蔽的计谋造成的动乱。当敌人的目标和使用的手段性质以及无政府主义、恐怖主义以及分离主义的发展达到有必要采取特殊的法律措施、重新作出行政安排、改善社会条

件、重组国民教育和劳动条件的时候，那些接受国民授权的国民议会议员和参议员们却毫无责任感地一连数月继续对这种形势熟视无睹。只有派性利益和派性纪律才能触动他们。行政当局采取的每一项有成功希望的措施，即使对国家有利，也遭到反对党暗中破坏。

甚至在极其需要民族统一与团结的那些时期，为了政治利益和取得政治权力，政治分裂和两极分化也近乎受到鼓励。不是协力灭火，而是往火上浇油。

某些宪法规定的机构解释和应用它们一直假装珍惜的法治概念，仅仅是为了保护个人的利益，有时使国家冒分裂的危险。它们全然不顾保护国家和民族的利益，宪法中关于权力分散的原则包含有集体负责的概念，但实际上却被搞成了权力的冲突。

真正令人悲哀的是，当源于内部和外部的分裂和颠覆活动利用我们的宗教和全国关心的其他主题全力展开之时，某些人士似乎意识不到他们自己也会在国家崩溃的瓦砾中灭亡这样的事实，却为完全与现实脱离的一种自治辩护，为一些思想狭隘、只有他们自己相信的所谓科学概念和一些完全不顾国家当前普遍情况的一些抽象法律观念辩护。

那些意识到这一痛苦的事实、在寻求解决办法、要求民族团结的人们的呼声却无人听得进。这里我很感激一些土耳其报刊在这方面曾不时发出警告。

各政党在这一危急时期不是采取全国人民所热切期待采取的措施，反而不断加剧国内紧张，煽动颠覆和制造分裂中心，竞相发表宣言和从事必然会进一步鼓动这些中心的活动，选择这些作法藉以试图增加它们在选举中取胜的机会。

掌权的政党由于派遣其党徒到政府各部门任职，已经迫使公务人员和国民投入不同的阵营。它们利用这些政策为支持无政府主义和分离主义的一些中心的出现铺平了道路。更有甚者，它们

拒不放弃派性的政策和行动，因此，不偏不倚的人们为获得在正常情况下应从国家获得的东西被迫去敲党派的大门。这样，国家的权威注定会消失。国家本应维护公民的权利和自由，公正地为他们服务，然而，国家的责任却逐渐地消蚀，因而造成权力真空。

一些有着反常的思想意识和极度狂热误入歧途的人公然对代表土耳其民族的独立和团结的我国国歌表示不敬，他们坐着不动或不唱国歌而唱国际歌，以此表示抗议。更有甚者，负责人（政党）却试图掩盖这些行动，找一些借口为他们辩解。

你们也许记得，土耳其武装部队长期以来一直关注着这些极其令人遗憾的事件，他们履行了武装部队对伟大的土耳其民族的责任，通过共和国总统向一切没有能够行使土耳其民族赋予它们的权力的宪法规定的机构发出警告……

尽管土耳其武装部队在过去8个月内几次发出警告，但就这些措施中的任何一个而言，都没有从立法和行政机构或其他宪法规定的机构收到过满意的答复，它们也没有作过建设性的工作。国民议会在我们于3月22日发出关于共和国总统选举的警告信后（这一选举因党派考虑而陷入困境），仅制订了一些没有实质性内容的法规，它浪费了那么多时间，这些时间对于解决我们所陷入的危机是多么宝贵。没有什么国家对待总统这一高级职务以及总统选举曾如此掉以轻心，白白耗费那么多时间。

我们的宪法机构本应负责解决法律、秩序问题和经济问题以及制订法规，对于逼近我国的恶梦却仍然熟视无睹。尽管我国宪法明确规定，任何一个土耳其公民不能因其宗教信仰而受到歧视，但是，我国的那些政党，甚至仅仅为了追逐一张选票，为了可以从挑动早在我们共和国的阿塔图克时期已被遗忘的教派分裂中得到些许好处，却使我国国民为它们的政治利益在埃尔津詹、锡瓦斯、卡赫拉曼、马拉什、通杰和乔鲁姆等省相互残杀。

在过去两年中，恐怖主义已经使5241人丧生，1.4152万人受

伤或致残，而在独立战争时期，在萨卡里亚战役中，全部损失是5713人丧生，1.848万人受伤。这一简单的对照清楚地显示出，根本不对人作任何考虑，一场隐蔽战争正在土耳其展开。

出于这些原因和众所周知的其他类似原因，土耳其武装力量不得不接管国家的统治以保护民族与国家的团结，捍卫人民的基本权利，通过确保人生和财产安全使人民摆脱恐惧，保障人民的繁荣和幸福，重建和维持法治的公正方式，亦即国家的权威。从今天起直到新的政府和立法机构建立为止，在一个短暂的时期内，立法和行政权力将由以我为主席的，由陆、海、空军司令和宪兵总监组成的国家安全委员会行使。

我们确信必须在尽可能短的时期内实现迅速的经济和社会发展，用阿塔图克的话说，其方向是：把我们的民族文化提高到当代文明的水平，给我们的祖国以世界最先进的手段和力量。为实现这一目标，我们毫不怀疑，我们伟大的民族将信任土耳其武装部队的政府，它来源于民族本身，它唯有依照阿塔图克制定的原则的方向前进，在我国的两极政治中不倒向任何一方。为了摆脱危机，我们期待土耳其民族进入一个团结和采取新的生活方式的时期，其特点将是自我约束和自我牺牲，我们相信这也是民族所渴求的。我们也期望加紧努力以展示我们民族的力量，对此，我们相信土耳其民族……

土耳其共和国仍然忠实于包括北大西洋公约组织在内的一切联盟和条约，决心与一切国家，特别是它的邻邦，在平等的条件下，在互相尊重主权和互不干涉内政的基础上，进一步发展经济、社会和文化关系。

我们将继续奉行旨在通过和平手段解决国际争端的外交政策。

以种种行动反复证明自己忠实于议会民主的土耳其武装部队将在尽可能短的时间内设立部长会议，并向它移交行政权力。土

土耳其武装部队将在草拟好一部宪法、一项选举法和一项政党法(保证防止曾发生过的使议会制度变质和无法实施的情况出现,并与土耳其民族相称)以后,在作好必要的安排以后,把对国家的统治移交给将充分尊重人权和自由、承认民族团结是需要优先处理的问题、实行社会正义以及注重个人和社会的和平、安全、繁荣的政府。这个政府将建立在自由的民主政体、世俗主义和社会公平之上。在这些准备工作就绪以前的时间内,我们任何级别的一切政党都暂停活动。因之而暂停活动的政党将在选举之前重新恢复它们的职能,具体日期将依照新宪法和新的选举法、政党法予以公布……

(将军在讲述采取某些行政和经济措施的必要性之后,继续说道:)

我再次重申,武装部队不得不接管我国的政府,以使土耳其民族获得理应有的繁荣和幸福,给正在被侵蚀的阿塔图克的原则以新的力量和动力,保障祖国和民族的团结,在更坚实的基础上恢复自身失控的民主政体,恢复在逐渐消失的国家权威。作为士兵、军士、军官和司令官,我们都准备为我们祖国和我们民族的繁荣和幸福牺牲包括生命在内的一切。居心不良的人和组织的数目有了很大的增长,它们可能会编造谎言对此进行反驳,也可能从事破坏性的宣传。不要相信这些人或组织。我们的一切行动都将在众目睽睽之下采取……

我期望爱国的、高贵的土耳其民族互相尊重彼此的权利,以慈爱和理解的精神埋葬他们的分歧,以“我们都是这片神圣土地上平等的公民”的认识帮助新政府。

我祝你们大家前程幸福和光明。

总参谋长、国家安全委员会主席

凯南·埃夫伦将军

第五节

为了一个伟大的土耳其：

经济发展和民主

苏莱曼·德米雷尔

苏莱曼·德米雷尔于1924年出生于伊斯兰古伊村，在困难的环境中长大。他是在50年代在农村成长、最终在土耳其政治命运上留下印记的那一代人的典型。他想法实际，十分洞悉本世纪的经济和技术的力量，他还仍然依恋土耳其传统的文化及其价值。虽然德米雷尔力求保持乡下人的随便、坦率和精明，但他的言谈举止与一般的城市知识分子无甚区别。德米雷尔从伊斯坦布尔的学院毕业后，以创造性的方式指导自来水总局的工作，他于1961年参与政治活动，于1964年当选为正义党（其前身为民主党）的主席。他在经济上持自由主义的观点，在文化和宗教方面则取传统观念。1971年和1980年，他两次因军方干预被撵下台，虽然这两次政变并非专门针对他和正义党的。德米雷尔作为正义党主席，且在1965年之后的大部分时间中担任总理，以其讲究实际的政策在重新塑造经济和社会生活方面发挥了主要作用。他是议会民主的信徒，他也相信通过私人企业比通过国家干预或社会主义可使经济获得更大的发展。在他的政敌——共和党和极左派——眼里，他成了资本主义以及同西方友好的象征。德米雷尔的观点很可能更接近社会民主政体的温和形式，而非真正的资本主义。他的主要缺点是他的主要素质的产物。由于他关注实际事务和政府、正义党的日常行政工作，他没有能施展必要的政治手腕来处理由迅速的社会经济变化和知识界为获取承认和权力而不断斗争所造成的复杂问题。他对待其意识形态敌人的良好愿望和宽容却被报以嘲弄、屈辱相就和恶意的攻击，迫使他在过激的右派政党中寻求支

持，从而损害了他自己党内中间道路的意识形态。遗憾的是，主要由于德米雷尔和他的党赞成宗教自由、比较自由的经济立场、对传统文化的尊敬以及对国家主义思想的认可，无论土耳其还是西方的学者都没有对他们作过客观研究。对正义党的思想和对德米雷尔的思想进行严肃、客观和公正的研究将大大有助于了解土耳其政治和思想的真实的方面。

德米雷尔的观点发表在许多出版物中。参见：《谈话种种》（正义党总部出版，安卡拉，1969年）、尤古尔·古姆斯坦肯所编《德米雷尔的大目标：走向新的社会契约》（伯力克出版社，伊斯坦布尔，1974年）。以上选段摘自苏莱曼·德米雷尔所著《伟大的土耳其》一书（法格赫出版社，伊斯坦布尔，1977年）第11~12页、15~30页各处。

论发展

今天，土耳其（生活水准）在全世界名列第25位。10年之后将排在第10位。到2000年，情况将好得多，因为土耳其将达到联邦德国今天的水准……我们不喜歡这些数字，即有关经济的数字，我们全部精力用于通过计划和（国家）预算，增加这些数字，让土耳其排在其他国家前面。土耳其的发展是一种积极的发展。它是前途明朗的成功发展……今天，土耳其的国民收入是400亿美元，到2000年将是4000亿美元，人均收入将从现在的900美元增加到5000美元。

论民主

个人的看法和感情用事的态度而不是不掺杂个人情感的原则和目标支配着我国的政治生活。这来源于某些概念不清这一实际情况。因此，我们相信，我们今天和未来的民主政体的命运要求我们对一些基本概念获得一致的理解，并按照政权的需要和国家

的总体利益而不是按照个性（冲突）和个人观点来考虑国家的问题……我们正试图发展不会造成宪法危机的政府结构。我们正在争取让普选成为其他任何东西都无法替代的一项强有力的原则。我们需要恢复安宁和秩序，消除恐惧，而不问人们的政治主张和信仰如何。当另一个政党当政时，任何人，包括反对派，都不需要感到忧心忡忡。当然，当反对派上台时，旧政府也不应担忧。因之，构成我们政权的基本因素的政党必须争取寻找至少若干办法，以便在它们之间建立共同基础……能使民主政体延续的真正因素是赋予权利与义务的法律地位，大概还有一项，那就是一种基于互相容忍和文明认可的思想方式和哲学。没有确立平衡所需的这种容忍和认可的社会肯定将以由无效法律形式构成的形式上的民主政体告终。我们作为具有不同思想的公民有义务相互容忍……

（在陈述了政治自由与义务不能与社会和经济权利分离，以及土耳其的问题应按照它们的具体性质由个人或国家行为或两者的结合来解决之后，德米雷尔对“自由”进行了探讨。）

我们必须学会怎样与种种自由相处，我们一定不要害怕自由的行使贯彻和在较轻的程度上害怕自由的滥用。自由的本质在于它的运用，而滥用自由是要受到惩罚的……（但是，）我们不能为了同滥用自由的现象作斗争而废止自由，除非当自由的滥用威胁到国家和政权的安全。法律、政治、经济和社会制度已由宪法加以规定。承认宪法规定的政体是世俗的民主的和关心社会的、承认是法治的国家、接受相应颁布的法律的那些人士没有理由（像布莱恩特·伊萨维特那样）要求改变现存秩序。

土耳其不能采用封闭式经济。因此，它应能竞争，也即适应国外市场的要求。不应当把土耳其的工业化朝着无视与其他经济进行比较的方向推进。土耳其必须按照市场经济的规律扩大其国内市场和保护其生产者和消费者……我们对自由企业的信念建立

在我们关于发展的基本原理的基础之上。一些思想体系正就自由企业进行辩论，而我们对自由企业的看法日益变得坚定，并为有识之士所赏识……有人要在我国搞阶级斗争，他们想废除自由企业，把全体居民分成两个阶级：一个是主宰一切事物的统治阶级，另一个是无权申诉的广大人民群众。

（在用几页篇幅讲述了社会福利国家的优越性后，德米雷尔最后呼吁民族主义者、共和党人和立宪党人为一个理想的土耳其的实现，保卫民主政体并使之长存不朽。）

我们说，让我们建立一个伟大的土耳其，一个生活在安全、安宁、繁荣和秩序中的土耳其，一个符合民族愿望的、光明的、强大的、它的声音受人尊敬的土耳其……我们已经阐明自己的立场，相信我们将实现自己的目标。

第二十章

阿塔图克主义

第一节

阿塔图克主义是世俗主义^①

耶萨尔·那比·那伊尔

耶萨尔·那比·那伊尔(1908~1981)出生于马其顿(现南斯拉夫)古老的土耳其城镇俞斯屈帕斯考帕尔贾,还很年轻时就移居土耳其。在青年时代,他完全认同阿塔图克的民族主义、世俗主义、现代主义以及共和主义政策。他有意避免卷入实际的政治中去,但通过写作精力充沛地为提倡现代主义政体的原则而战斗,他对文学的兴趣是他的政治观点的结果和补充。在大约40年中,那伊尔出版了评论周刊《存在》,他通过该刊及自己的著作,使土耳其成功地产生了现代的思想方法。在《存在》周围形成了若干文化流派,其中有些仿效西方,有些一直保持着地道的土耳其特色。那伊尔领导下的《存在》出版社出版了数以千计的书,为研究土耳其思想和文学的发展提供了极佳的来源。在1960年革命之后,左派分子和右派分子都对阿塔图克的思想作了新的解释,其中有些歪曲了他的原意。为此,那伊尔汇编了一本论述阿塔图克及其

^① 摘录自耶萨尔·那比·那也尔的《阿塔图克主义是什么?》(存在出版社,伊斯坦布尔,1963年)第283~292页。

主张的文集，有35篇文章，这些文章是由土耳其一些最著名的知识分子撰写的。以下文摘概述了其中的一些文章，并着重指出，世俗主义乃是阿塔图克思想的基础，文摘也展示了现代化改革的总的状况。值得注意的是，那也尔对世俗主义的观点一直相当武断，他认为大部分社会仍然未受现代化影响，现在只有很少的人同意那也尔的世俗主义观点。

由阿塔图克的话和改革带来的新的思想体系和新的（生活）道路构成了阿塔图克主义。如果把这位伟大领袖的话和事迹作为整体加以研究，就会得出结论，这一思想体系建立在世俗主义和倾向西方的方针的基础上。让我们考虑一下主要的改革。阿塔图克改革的基石是废除苏丹的职位（1922年），紧接着是废除哈里发的职位（1924年）。西方有国王，也有为国际上所接受的宗教官职。但是关于这些人的概念和属性却无法以任何方式同奥斯曼统治者的天赐权威相比较。奥斯曼的苏丹好几个世纪就是一种刻板的传统的代表，据此，统治者被认为是国家的唯一主人，是真主的代表和在人世间的影子……尽管宪法剥夺了苏丹的权威和权力，他们仍能使那些对保持旧秩序感兴趣的人产生希望。只要（苏丹—哈里发职位）基础原封不动，废除奖学金就不能完成，它是反对世俗主义的主要堡垒。

在其他改革中，每周休假日法似乎微不足道。实际上，它有着深刻的意义，因为……它巧妙地检验了保守主义的抵抗潜力。每周的假日从星期五改成星期日，也就是改得同西方的每周假日一样。这样，它便搬走了以西方为主的方向上的主要障碍之一，并为西方所同化……

关闭传统旧学校的教育改革法是针对经院主义和落后状态（传统主义）的当头棒喝。由国家指导的世俗教学是唯一允许的形式，这就抢在前头防止了反动派的攻击。传统学校阻止与西方的

一切联系，阻碍前进的每一个步伐，并成了反对现代化的旗手。继而关闭宗教法庭证明，从逻辑上说，一国不能有两种不同的法庭制度……这是第一次改革的自然结果，把国家事务从神权政治的压力下完全地、绝对地解放了出来。有关服装改革的法律，除了改变我国人民原始的东方式的外观之外，结束了那些以传统头饰为象征，对无知百姓行施权力的人的统治。关闭女修道院和陵墓的法律取消了落后和怠惰的最后的温床。（1926年）民法典废除了来自伊斯兰教、不适合现代法律认识的条文。这是为按西方的规则调整生活方式而采取的决定性步骤之一。

文字改革切断了与伊斯兰东方文明和文化的最后联系。事实上，为了在西方文明的范畴内建立我们的民族文化，为了从乌姆玛制度逐渐演进到民族国家制度，把我们自己从阿拉伯宗教哲学的影响下解放出来是完全必要的。只要我们用阿拉伯文写和读，我们就无法实现这种解放。我们不能用这种书写实现语言改革，在阿拉伯语和波斯语的严格规则之中不能把我们的语言解放出来。语言方面的基本变化只有在不懂阿拉伯语的新一代人之后才会发生……今天，新的一代代人觉得容易理解西方各种科学学科和美术，理解和同化东方的东西却同样地困难。这一不同在新的和老的各代人之间的理解上产生了差距，但是随着老一代的减少，新一代的增加，这一差距就会自然而然地消失。然后，西方的思想方法和理解方法将大大加快……

（在提及大学改革、妇女解放、姓氏的采用、头衔的废止之后，那伊尔最后说道，这些就是从神权政治国家走向世俗民主政体转变中的步骤。）

阿塔图克改革的基础是世俗主义。因此，谈论阿塔图克的“一项改革”比谈论他的“各项改革”更恰当。阿塔图克在从（1923年）宣布成立共和制到他逝世为止的短短15年内实现这一改革的理由何在呢？当阿塔图克还是军事学院的学生时，他就给奥斯曼帝

国的病症作了论断……为了拯救国家，没有其他办法，只有摧毁从政府机器到国民精神的一切，并树立新的东西。无人具有从事这一事业所需的巨大力量，而且只有一小批人相信彻底变革的必要性……

（在提及过去各种改革尝试遭到宗教反动势力反对最终被扼杀后，纳伊尔接着写道：）

当生活在福利与幸福之中的基督教的西方世界以难以置信的速度前进之时，伊斯兰世界的继续倒退和衰落意味着什么呢？它是否表明，一种宗教刺激进步，而另一种却是进步的敌人？人们无法接受这一仓促得出的肤浅的看法。历史表明，比（伊斯兰教）早出现600年的基督教在中世纪曾将西方世界置于深重的压迫之下，它反对一切革新。另一方面，伊斯兰国家却实现了辉煌的进步，向科学敲开大门，长期使欧洲处于恐慌之中。这意味着宗教在于人们对其进行解释，因此，毛病并非出在宗教而是出在所谓做宗教学问的人（乌尔玛）身上。他们任意改变宗教，接受偏执者的礼物，允许他们为所欲为地利用人民。我们所称的传统，乃是几千年来堆积起来的这些牢牢印在人们脑海中的见解和迷信。

阿塔图克非常热爱民主。他仰慕法国革命。在准备解放战争（1919~1922）之时他就具有这般信念。从一开始就把依靠人民作为一种习惯……

（在那伊尔看来，阿塔图克在第一届国民议会（1920~1922）期间遭到保守的多数派的反对，他拚命斗争，对多数派进行劝说，防止他们压垮开明的少数派。）

他（阿塔图克）懂得，只要人民尚未醒悟，尚未从无知和偏执中解脱出来，西方式的民主只会使反动派得益。这位如此热爱民主制度的人（阿塔图克）懂得，在使民族从神权政治秩序肆虐的影响下解脱出来之前，真正的民主无从建立……阿塔图克从不干涉人民的信仰和礼拜，但是当教士和去麦加朝圣过的人企图以

宗教的名义干涉世俗事务时，阿塔图克意志坚定，在他们面前寸步不让。阿塔图克发表他的宗教见解说：“正常的宗教必须合乎情理、技术、科学和逻辑。”在这一点上，他与虚伪的宗教界人士不同。那些人要情理、逻辑、科学和技术无条件服从宗教控制和以宗教名义表达的意见。他们为世俗事务应由代表真主讲话的人指导这类观点辩护。阿塔图克为了使人民对那些不学无术的人的空洞言词有所警觉，讲了以下一段话：

人人都可以有一个衡量宗教的尺度，如果你运用这一尺度，你立即会懂得，什么与宗教相符，什么与宗教不相符。如果某些事物符合情理、逻辑、民族利益、伊斯兰的利益，不必问别人即可接受，因为那个事物即为宗教。如果我们的宗教（伊斯兰教）与情理和逻辑不符，它不可能是完美无缺的宗教……

正因为这些原因，阿塔图克坚定不移地反对一切反动的运动，即使这些运动无足轻重也罢……阿塔图克关于宗教偏执的声明对土耳其民族具有圣约书般的价值，他说：

你们必须明白引导我们沿歧途走下去的坏人常常披着宗教的外衣。他们用伊斯兰宗教法中的词句欺骗我们纯洁无辜的人民。读一下我们的历史，就会看到摧残和奴役我们民族的一切罪恶都出于在宗教的幌子下活动的祸根和罪过……反动派相信某个阶级会给他们撑腰，这无疑是一种错觉。我们要粉碎一切反抗势力，在进步的道路上我们不要犹豫不前。世界在飞速进步，难道我们能游离于这一潮流之外？

阿塔图克热爱民主，高度评价民族意愿的重要性，但他从不

允许反动派享有出于民族意愿而必须具有的宽容（尊重当选的反动分子）。他知道，在这方面有一丝一毫的软弱都会导致民主政体的毁灭，为苏丹—哈里发制度的重建和中世纪愚昧无知的天赋智慧论打开道路。民主政体可以接受，但为了建立以人民为基础的真正的民主政体……为了不被神权政治时代的仰慕者所击败，不被那些习惯于以欺诈人民谋取私利的人所破坏，必须保持警惕……必须开导人民，使他们能分清善与恶……

阿塔图克的基本理想是一个伟大的、被解放的土耳其，它甚至比当代文明更为发达，它要成为一个按照西方标准生活的国家，是西方不可分割的一部分。但是阿塔图克懂得这一理想只有通过一切领域的世俗化才能实现。他对历史的理解和他自己的言论都清楚地表明，西方只是在所有的秩序全都世俗化后才达到这样高的生活水准。西方在文艺复兴到法国大革命之间的这个时期是神权政治与世俗主义之间的搏斗。在几乎200年之后，我们仍然在进行同样的战斗。我们由于时进时退而不断丧失时间。因此，在阿塔图克逝世25年之后，我们还远未实现他的西方化的理想……正由于这个原因，我把世俗主义看作，并坚持认为是阿塔图克的改革的基础。

第 二 节

阿塔图克主义是经济自由与反殖民主义

赛乌凯特·苏莱耶·阿伊德密尔

1932~1934年出版的最初受到土耳其政府支持的评论性刊物《干部》的发行人试图为共和制的土耳其发展一种社会主义、中央集权下的经济统制和民族主义的哲学，他们依据马克思主义和各阶级合作主义的观点制定方向。在出版《干部》的5个知识分子中，已故的赛乌凯特·苏莱耶·阿伊德密尔（生于1897年）是

主要的思想家。1960年前后，他在土耳其事务中再次显得很突出，他还与1960~1965年间涌现的社会主义小组实行联合。他的经济观点是权力主义的，但并非极左。他出版的著作包括一部自传《找水的人》（拉姆兹·克坦巴维出版社，伊斯坦布尔，1959年），一部共3卷的阿塔图克传——《无以伦比的人》（拉姆兹·克坦巴维出版社，伊斯坦布尔，1963~1965年）和伊斯梅特·伊诺努传——《第二个人》，共三卷（拉姆兹·克坦巴维出版社，伊斯坦布尔，1968年）。

什么是阿塔图克的思想？这是一个就其论题、反面论题及综合都未曾由穆斯塔法·凯末尔这位首先是现实主义的实干家系统发挥过的主题。虽然如此，确实存在着由穆斯塔法·凯末尔领导的（民族解放）运动，这一运动有着一个由想法和原则组成的轴心。把这些想法放在一起便形成了我们时代的思想潮流之一。这一潮流不仅为我们，也为与我们类似的国家开辟和决定了一个纪元的命运。这一潮流的名称是阿塔图克主义，它的先锋乃是阿塔图克……

民族解放运动并非仅仅局限于土耳其的事。它在当代事态的发展过程中留下了自己的印记……为解放和民族自由而进行的斗争是一场旨在消灭殖民主义的开拓性的和指导性的运动。它也为一个不发达国家以自由、文明与和平的方法在进步世界的国家中寻找一席之地提供了思想和行动的原则……

始于1919年的、在穆斯塔法·凯末尔领导下发展起来的土耳其民族解放运动乃是（经济殖民主义的）结果，具有以下基本特征：无条件的民族独立，无条件的人民主权，无条件的经济和金融自由……穆斯塔法·凯末尔的原则包含以下的思想：

1. 反对帝国主义意味着民族独立；
2. 反对资本主义意味着自由的民族经济和反对外国资本与

特权；

3. 无条件的人民主权意味着把一切归还给国家的真正主人；

这三项原则是阿塔图克思想的具体体现，今天，我们必须准备好为之而斗争……

第 三 节

阿塔图克及其经济政策^①

凯南·波鲁图格鲁

凯南·波鲁图格鲁是一名海峡大学经济系教学成员。他属于在60年代鼓吹土地改革和增加政府对经济的干预并把自己的纲领定为社会主义的那一批土耳其经济学家。本文强调，经济领域内的某些遗产，即中央集权下的经济统制，已经从阿塔图克手里继承下来，因此，当代的土耳其政府必须既考虑阿塔图克的文化和社会遗产，也考虑他的经济政策。此文有着明显的思想倾向，引文的选择与此相应。波鲁图格鲁是伊赛维特内阁的一名部长。伊赛维特内阁实行上述中央集体下经济统制的某些政策。

要对阿塔图克经济政策的本质和他整个一生中这种政策向左或向右的摆动作出确切的结论实在困难。首先，因为阿塔图克不是经济学家，企图找到依据清晰的、定义十分明确的经济学说所作出的一整套连贯的决定是不现实的。但是，阿塔图克作为政治家和现代国家的创始人，遵循的是一项有独到见解的、值得注意的经济政策。要把那些可直接归因于他自己的意识形态倾向的政策与那些根据直接参与行使权力的政治家的意见制定的政策区分开来就更为困难。另外，在运用经济概念时，经常或多或少改变

^① 摘自凯南·波鲁图格鲁的《阿塔图克及其经济政策》（伊斯坦布尔，1963年11月13日）。

西方对这些概念的原意，这一事实也多少使得他的经济政策变得捉摸不定。

在那次伟大的演说中^①，实际上并没有对经济问题加以论述。这说明在独立战争和共和国的最初岁月中，经济政策问题不是政府的当务之急。对于穆斯塔法·凯末尔，无论如何，经济问题与政治独立相比，都只能占第二位，因此，只能在获得政治独立后才能得到解决。阿塔图克1923年在会见科尼亚的商人和手工艺工人时坦率地表示，除了经济独立之外，他在经济领域内还没有一个十分明确的行动纲领：

我可以把我的想法归结为两类：关系到当前的想法和涉及将来的想法。就目前而言，我关注的只是投降条约内的全部条款（指给予西方大国的特权）。至于将来必须做什么，特别是为了使土耳其的贸易可与世界贸易竞争必须做什么，我深信，你们比我更懂得哪些措施是必要的。

然而，即使在那时，阿塔图克也已经懂得经济问题的重要性：

新的土耳其国的基础将是经济力量而不是刺刀。刺刀也是以经济力量为基础的。新的土耳其国将是一个经济国家。^②

直到第二次世界大战后，“经济国家”这一术语才被政治学书籍所采用或与“经济民主”一词共用。由于阿塔图克非常敏锐地领悟到经济的重要性，并为其后一些事件的压力所影响，他开始实施一项建设性的经济政策。我试图把这一经济政策在最引人

^① 阿塔图克的六天演说，由土耳其共和国总统格赫齐·穆斯塔法·凯末尔于1927年10月发表，汉斯·科恩译，（K·F·科伊黑拉尔出版社，莱比锡，1929年）。

^② 此文中大部分引言取自考尔科特·鲍拉塔夫的《土耳其国家主义，1923~1950》（经济政策官方文件，土耳其经济发展项目系列第16、17号）（政治科学院，安卡拉，1962年），出处由作者提供，未作改动。

注目的三个特殊领域（经济独立与反殖民主义；工业化与中央集权下的经济统制；封建状况与土地改革）内的特点，作概括的说明：

经济独立与反殖民主义

正如我在上面指出的那样，民族解放战争参加者以及穆斯塔法·凯末尔本人的最明确的经济信条乃是他们对外国资本依仗按投降条约的全部条款赋予的特权保护所实行的经济剥削，持不妥协的敌对态度。穆斯塔法·凯末尔在这一问题上的演说毫无保留，非常激烈，充满了憎恨：

我们是坚决要为主义献身的人。这一主义教导我们全民族团结一致地向要毁掉我们的帝国主义、要吞噬我们的资本主义开战。（1920年1月1日在大国民议会的演说）

资本主义在这里指剥削性的外国资本主义，即殖民主义及其在政治方面的种种表现。

在废除投降条约的全部条款之后，对在诸如矿山、铁路、公用事业等等经济命脉部门靠特许证获得特权而设立的外国公司和公用事业垄断集团实行了国有化。阿塔图克对外国私人资本所持的疑虑态度再清楚不过了。即便如此，他也指出他将欢迎为土耳其利益服务的那类外国资本：

如果认为我们反对外国资本那就错了。我们总是愿意给外国资本以必要的保证，让外国资本添加我们的劳动和我们的财富，产生好的结果，但不是像以前那样（在经济会议上的开幕词，1923年于伊兹密尔）。

他最留心提防的外国资本主要是由私人公司所组成、目的在

于把土耳其经济作为原料库存，因而又作为开放市场的那种外国资本。然而，他承认，从外国筹措的资本如果用于良好的目的的话，能够对经济发展有所裨益。事实上，在阿塔图克的一生中，土耳其接受各国的贷款，但其数额并未超过在同一时期内正在偿还的旧债。还必须注意到：阿塔图克认为，外国资本不能成为经济发展背后的主要力量，主要支持一定得来自国内的人力、物力和财力。

为了保持国家的结构，统制我国的岁入和资源而不求助于外国，既有必要也有可能。

年轻共和国对待外债的这种谨慎态度可以理解。国家财政仍处于奥斯曼帝国衰落时期背债的沉重负担之下。

在奥斯曼帝国时期，土耳其经济带有依赖性的半殖民地经济的所有特征。投降条约的全部条款阻止了保护性关税的实施，因而阻碍了民族工业的发展。把现代资本主义技术引入国内仅仅是生产不能从国外进口而不得不在土耳其生产的商品。这是一种两分型的经济，在许多不发达国家中仍占支配地位。也即主要由局限在港口城市之内的外国公司或一连串分散在全国各地的公司（诸如开采自然资源的矿井或种植园）所组成的飞地部门。值得注意的是，由于外国公司惯于把它们生产的一大部分以利润的形式带出土耳其，这一部门对国家发展的影响就更进一步下降了。除了这一小小的现代部门外，整个经济都是封建经济。在奥斯曼帝国衰落的年代里，绝大多数土耳其政治家意识到民族制造工业的发展有赖于废除投降性条约和实行保护性关税制。

依照洛桑条约（1923年）的规定，只有到1927年才能实施全面的保护性关税政策。共和制的土耳其早就盼望着它能制定保护性关税的那一天的到来，把他看成是完成土耳其经济独立的日子。

在洛桑条约周年纪念日升起旗帜，部分原因是欢庆这一事件。今天，在40年后，旗帜再次升起，但现在却意在庆祝同意土耳其加入共同市场，庆祝放弃征收关税的自由，而这种自由的取得在过去被作为衡量主权的尺度。如果在过去40年中，土耳其建立了足以完全与共同市场国家进行竞争的工业能力，那么，它加入共同体可以作为一个成就加以欢呼。要是果真如此，这些国家会把土耳其纳入共同市场吗？^①也许可以从它们拒绝让联合王国加入共同市场一事中找到答案。

对迅速实现工业化和中央集权下的经济统制的愿望

在以1923年伊兹密尔经济会议起算的共和国最初的年代里，遵循的政策是信任私人企业和它的实现经济发展的能力。尽管有这些令人鼓舞的措施，实际结果不能认为是令人满意的。加之，大衰退的爆发，外贸赤字的增加以及随之而来的对土耳其里拉币值的压力都促使政府转到一项新的更具干预性的政策上来。在伊诺努在锡瓦斯的演说之后，中央集权下的经济统制作为政府的官方政策获得实施（从1930~1931年开始）。

阿塔图克对中央集权下的经济统制作了以下的定义：

我们正在实行的中央集权下的经济统制是由土耳其本身的需要促成的，是一种特有的制度。它意味着，在承认私人企业是主要基础的同时，也认识到许多活动没有开展起来，国家必须被赋予对经济的控制，以应付一个很大的国家和一个伟大民族的一切需求……国家要在尽可能短的时间内开展某些尚未由私人企业开展的经济活动，结果它成功地这样做了……我们选择遵循的道路是一种区别于经济自由主义的体制（1935年在伊兹密尔交易会上的开幕词）。

^① 土耳其被接受为非正式成员国家。

他也指出，中央集权下的经济统制在任何一方面都不是与集体主义或共产主义相同的东西。集体主义或共产主义目的在于将一切生产和分配工具从私人企业的所有制和控制下移走。而阿塔图克的上述定义，无疑像其他许多由官方或非官方中央集权下经济统制的解释者所提出的定义一样，是不清楚的。另外，既然中央集权下的经济统制是政府的官方经济政策，就没有人敢讲反对它的话。相反，每个人都企图以自己的倾向和利益对它进行解释。①

以有限干预开始，朝着比较充分的干预发展的国家的经济功能可以排列如下：（1）提供公共服务，从事按其性质只能由使用公共资金（即税收）的中央机构从事的活动，如国防、司法、警察保护等等；（2）修建基本的基础设施网络，例如公路、铁路、港口、水坝等等；（3）公共事业和资源的垄断。也就是说，这些活动按其性质只有在垄断条件下才能有效地进行，如公共事业、矿井等等；（4）市场需要的生产。

那些带有保守倾向的人会把中央集权下的经济统制制定为只包括前两类活动，那些具有左派倾向的人要在这一概念中包括一切自然资源和私人企业、或因风险程度高或只是因为缺少资本而没有从事的那些活动。支持关于很大一部分经济应留给私人企业经营的那批人以当时的经济部长塞拉尔·巴耶尔为首，那些鼓吹

① 赛尔贝斯特·费尔卡（自由党或更确切地说1930年成立的自由共和党）从一开始就反对国家主义，但它比反对一般的国家主义更甚的是，它把矛头更多地指向国家资本主义。其理由是国家主义用纳税人的钱使一小批人致富。在该党应政府的要求解散后（1930年下半年），无人敢公开表示反对国家主义。当国家主义的原则写进1937年宪法时，大国民议会的一位成员质问政府：“如果有公民宣讲和鼓吹自由放任，它是否会被带上刑事法庭并被指控企图改变国家政权？”一位代表政府观点的成员回答说：“反对国家主义原则的行动像任何反对宪法的行动一样，将被定为有罪。”另一位成员答道：“不容许任何有违国家主义教义的有利于自由放任的活动。”幸运的是，这种狭隘的立场从未实施。据我们所知，即使当国家主义在其顶峰之时，也无人因被指控鼓吹自由放任而被带上法庭。但是许多人却因被指控社会主义或马克思主义而被监禁。

在盖新工厂和加速工业化中发挥政府大胆主动性的人从当时的总理伊斯梅特·伊诺努那里寻求支持。

阿塔图克本人赞成保卫加速工业化的学说，按照这一学说政府得建立新的公共企业来满足市场需求。另外，阿塔图克也指出，中央集权下的经济统制是一项基本上符合土耳其人民愿望的政策：

我党遵循的政策一方面是完全民主和具有人民性的，另一方面，从经济观点看，它是主张中央集权下经济统制的。按照我们人民的性格，他们真正是主张中央集权下经济统制的，因为他们感到他们有权从国家获得他们绝对需要的一切。因此，在我党纲领和我国人民的愿望之间有着基本的相似之处（1931年1月在伊兹密尔的演说）。

有意义的是，实行中央集权下经济统制的决策者试图把它作为高于和超越有关资本主义对社会主义的争论的经济制度提出来。无疑，中央集权下的经济统制作为一种经济制度，代表了一种向集体主义而不是向资本主义发展的运动，因此，它是一种左的激进主义。但是，支持这一经济观点的政治哲学却并未清楚地确定。政府声称它的政策既非社会主义又非资本主义的，工业上的集体主义结构并非来源于先前的劳工运动，它产生于执掌统治权的杰出人物对迅速实现工业化的愿望。由《干部》^①杂志领导的知识分子运动企图给这一朝集体主义转变的哲学下定义。《干部》杂志解释说，中央集权下的经济统制是实现工业化的需要与无阶级社会的目标这两者之间综合的一种运动。

就像缺乏与群众取得强有力联系的一切混合经济一样，中央集权下的经济统制要冒变成国家资本主义的风险。事实上这已成

^① 参见第六章第一节。

为现实，而且由于一系列事态发展，其来势越来越猛烈。1946年之后，向特鲁希略主义发展的强烈倾向使国家经济企业转变成控制政府的私人利益集团手中的完完全全的经济工具。尽管如此，事实依然是，土耳其作为不发达国家，第一个把中央集权下的经济统制当作实现工业化的手段。

在我们的时代，许多不发达国家（印度、埃及、阿尔及利亚）或多或少采取了同样的政策，并公开声明社会主义作为政治哲学成了它们的工业化政策的基础。

反对封建制度的政策

阿塔图克企图通过一些程度不同的正式的法制改革来消除封建制度。但是通过激进的土地改革把无地农民从农奴制下解放出来是他最珍视的目标之一。他常常说，土地改革很必要，为了实现土改，限制私人拥有土地的规模是可取的。

首先，必须使我国不再存在没有土地的农民。比这一条更要紧的是制定一项法令，阻止土地的瓜分，使土地的大小足以养活农民一家子。有必要按土地的肥沃程度和地区内人口的密集程度对土地拥有的多少实行限制（1937年11月在大国民议会开幕式上的演说）。

尽管阿塔图克在大国民议会的几乎每一篇开幕演说^①中都阐述土改的必要性，但是，在他的有生之年以及其后政府都未能实行广泛的土地改革。事实上，甚至在阿塔图克活着的时候，大地主对当时的执政党和唯一合法存在的党——人民共和党——有着重大影响。诸如缺少经常性的土地测量和首先安置移民（互换人口）的优先考虑等借口导致土地改革一次又一次推迟。最后，甚至当

^① 特别是1929年、1936年和1937年的就职演说。

改革由投票通过后，它的实施也被有效阻止了，地并由于以后的修正案的通过而大打折扣。

土地改革是阿塔图克的经济纲领中唯一没有付诸实施的一项。在他逝世后，越来越多的无地农民开始把土地改革看作是生死攸关之事。今天，许多新近从殖民统治下获得解放的国家正在试图采取由阿塔图克倡导的经济政策的最初一些步骤。阿塔图克，这位从半殖民的封建社会中脱颖而出的激进分子，以其打破土耳其传统主义恶性循环的卓越改革，仍在领导他的祖国以及类似情况下的国家走向进步。

第二十一章

——社会主义和中央集权下的经济统制

第一节

为了社会正义和发展^①

评论刊物《方向》第1期发表了一篇意识形态方面的声明，建议将中央集权下的经济统制作为提供社会正义和刺激经济发展的一种手段。这篇声明把已经或多或少在四面八方传播的想法捏在一起，并提议把它们作为一致行动的路标。它的推出主要为吸引知识分子，尽管它自认为崇尚民主秩序，但它缺乏使土耳其大众感到非常亲切的民粹主义那样的民主精神。这项声明最初有160多人签名，其中一半以上是年资较低的院士、新闻记者或作家，后来约有500人签名。声明的发表所产生的影响是短暂的；《方向》杂志的发行量上升到3万份，但很快又下跌到此数的一半左右。一些原来的签名者最终不同意其后《方向》所持的革命的、反议会的观点。另外一些人则由于对《方向》的资产阶级的中央集权下的经济统制不满，而支持诸如《社会正义》和《有计划行动》等更激进的左派评论杂志。后者表达了与（土耳其工人党）进行

^① 摘自《宣言》一文，载《方向》杂志（1961年12月20日）第1号第12—13页。英文译文原载于《中东事务》杂志（1963年8月）第75~78页，译者为弗兰克·坦楚，此处发表的已作改动。

联合的一个马克思主义小组的观点。例如杜根·奥克劳格鲁、姆塔兹·沙耶索尔和索达·阿伦这样一些《方向》的撰稿人最终背离该杂志，投向左派。但是，这本杂志继续发表了许多论述社会问题的文章。《方向》杂志的思想方式，它的含蓄的极权主义以及那些文章中对议会民主的反对给土耳其社会思想留下了深刻的印记。

在土耳其社会的不同部门处于负责地位的签名者认为在这个时候发表体现他们共同观点的这份声明是恰当的，因为此时土耳其人民正处于严重的经济、政治和社会问题中，正在寻找将引导他们实现自己抱负的道路。我们相信这样一项声明将为有意义的辩论开辟道路，该辩论将证明有助于我们的问题之解决。

1. 我们相信，阿塔图克改革所设想要达到的目的，例如，现代文明程度的获得、教育问题的最后解决、土耳其民主政体的活跃、社会主义的实现以及在巩固的基础之上民主政权的建立，取决于我们在高速的经济发展中取得的成功，也就是国家生产力水平的迅速增长。

(1) 从最广义上说，西方化——阿塔图克改革的目的——能够通过接近西方生产力的水平来实现。随着土耳其的生产力水平的提高，国家的社会结构就将改变；城乡之间的分化就会消失，机会将会增加，西方文明的基础——理性主义——将在群众中传播。

(2) 要是生产力水平很低，那么不管作出多大努力，有关大众的文化水准获得基本提高的希望也纯粹是幻想。失业、饥饿、衣不蔽体、挨冻和苦难将阻止大众以受教育为主要努力方向。为生存而斗争将比对学习的迫切要求更具重要性。

(3) 首先，民主政体是建立在人的尊严和个人的崇高价值的基础之上的体制。一个无力消灭饥饿、失业与无家可归现象的政

府，不管我们多么拥护它，都将不可避免地丧失民主性，最终会倒台……

(4)一种主张社会正义的政策，如果不强调国民收入的迅速增长，除了分享贫困之外将一事无成。另一方面不承认社会正义的发展注定要失败。因此，实现一项社会正义政策的首要手段之一必须是生产力水平的增长。

2.我们认为，教师、作家、政治家、劳工领袖、商人和行政人员等居于为土耳其社会指引方向的地位的人士就明确的发展哲学的主要原则达成协议是十分必要的。

(1)在20世纪，由于通讯手段的发达，群众了解其他国家和在其他社会阶级中所普遍达到的很高的生活水准，更重要的是，他们懂得他们也可能达到这种水准。这样，我们的贫困就愈益令人痛心而显而易见。由于人口的迅速增加以及无法以与之一致的方式来处理我国的问题，形势进一步恶化。

土耳其今天处于严重的经济和社会危机之中。社会危机的出现是经济危机的自然结果。落后的农业，远撇开不能获得与不断增加的进口相配的资源外，甚至满足不了不断增加的人口的基本需求。无地状况把更多的人推进城市，造成了这股新的城市居民洪流在就业和住房方面的困难。如果不采取起码的措施，那么贫民窟和失业问题将成为国民生活中危险的溃疡，(甚至)可能给社会和政治动荡准备条件。

由于人口迅速增加，土耳其人口中有一半是18岁以下的儿童。如最近的情况所清楚地表明的，这些大批涌来的儿童中的一大部分将被剥夺受教育的机会，难以有可靠的前途。

(2)最为可悲的是，在那些掌握土耳其前途的人中，对我们所面临的严重问题尚未了解。他们尚未采用适用的发展哲学。对发展概念的所有细节尚未了解。被忽略的问题是，没有基本的改革，发展就不能成功。据这点推断，发展的结果之一将是社会秩

序和个人行为方面发生的变化。因此，在对发展抱希望的同时却反对基本的改革和新的方法是没有用的。这种形势的结局是，在社会上身居权威地位的许多人真的相信，发展问题的出路在于增加一点外援，发展旅游业和增加农产品的出口。

(3)以明确确定的目标指导土耳其的发展的任务超出了国家计划组织的权限，该组织只对政治当局负责。确实，国家计划组织把国内的主要专家邀集到一起，制定了一项发展战略，指出了在这个方向上要走的头几步。但是，不能认为这就够了。只有当那些身居高位替土耳其社会制定方向的人就一个明确的发展哲学达成某些一致意见时，未来的计划才值得考虑，才能获得成功。

3.我们认为，作为发展哲学的开端，首先要运用我们的一切能力，迅速增加投资，为整个经济制定计划，为大众争得社会公平，结束剥削，使大众成为民主政体的主人。

我们相信，这些目标通过中央集权下的经济统制的新概念是能够达到的。

(1)土耳其经济将继续是私人和国家企业的混合体。但是我们不相信，基本上以私人企业为基础的经济制度在现存的社会结构下能够很快地实现社会公平，把土耳其提高到当代文明的水准。从历史和经济的角度看，我们相信建立在私人企业基础之上的发展十分缓慢、相当痛苦，也很浪费，它不可能使一个不发达国家致力于社会公平的原则。此外，这样的发展过程也无民主可言，因为从广义上说，政治权力取决于经济权力。

(2)私人企业靠的是利润。如果一种经济制度的动力是由利润刺激构成，不可避免的结果将是：发展速度非常缓慢，收入的分配越来越不平等，采用“每个地区都有一个百万富翁”的哲学，将国家财产从最有用和最能获利的项目挪开而被浪费地分散使用，并经常出现停滞和失业。当今，没有任何不发达国家能担负起这些特征。

西方国家尽管有开拓殖民地和(其他)有利的条件,它们的发展过程进行得很缓慢,浪费很大,困难很多,是在不受制于公众投票的自由政权下实现的。只有在20世纪,生产力水平有了基本的上升,西方国家的经济体制才达到了令人满意的运转水平。尽管如此,社会主义政党,思想家乃至西方的自由主义的政治家却指出,他们自己国家的经济体制浪费大,忽视基本的需要,从迅速发展和建立社会公平的观点看是不适宜的。

(3)唯其如此,我们认为土耳其有必要采取中央集权下的经济统制的新概念以适应我们时代的需要。另外,我们认为指出这一点很重要,即私人企业必然赢利润、国营企业不可避免不赢利的普遍看法是由广泛的宣传促成的,并非建立在充足的论据的基础之上。我们希望回忆一下,在英国和法国这样的地方,一些工业部门为了使更大的生产潜力得以发挥而实行了国有化。

我们认为,一些国营企业仍然不赚钱不应在中央集权下的经济统制政策本身中找原因,相反,原因在于我们没有能应用一项系统的、广泛推广的中央集权下的经济统制政策。

4.我们懂得,为了达到我们以上概述的目标,一定得采用明智的国家干预的形式。

(1)为了加速发展,有必要增加国家储蓄,把国民收入增加的相当大的部分投入储蓄。这只有通过广泛的和灵巧的国家干预才能完成。

通过中央集权下的经济统制,使储蓄的主要来源之一的税收获得增加是可能的。现时必须做到纳税公平。但是,在实现赋税公正的目标方面,现在对高收入课税所持的最重要的反对意见是,这将会使那些资金的投入减少。中央集权下的经济统制由于把国家储蓄直接用于投资,因而与这种异议反其道而行。另外,它也带来发展会造成的幸福和痛苦这两者之间的平衡,有助于大众接受储蓄这一概念。再者,国营企业利润在并未背离税收政策的情

况下，可以成为储蓄的一个重要来源。

通过引导非生产性力量投入生产性用途从而增加储蓄的目标由国家通过民主的但有计划的组织的途径，应该是可以达到的。

(2)我们相信，以我们现有的能力，经由较好的组织和管理可以创造出比目前大且多的生产性储蓄。与此相适应，有必要实行经济的总体规划。规划经济必须使其本身享有权威并具有在一定期限内、不折不扣把经济活动导向所希望的目标的手段。实现这一点的最主要的条件之一是将支配经济各部门的关键工业无条件地置于国家控制之下。我们认为，在任何认真的规划工作中，中央集权下的经济统制是不可缺少的因素。

(3)规划工作要求向大型经济单位过渡。但是，土耳其经济是建立在农业、工业和商业领域内的非常小的企业的基础之上的。因此，有必要发展生产合作社以使农业组织起来。在小手工业中发展合作社，在农业和商业的范围内，恰如在工业范围内一样，通过减少零售渠道的数目和缩短商品由生产者手中转到消费者手中的过程，建立起大的单位。

土耳其经济体系的基础必须在广大的合作部门与国营部门并肩这样的组织的基础上。

(4)中央集权下的经济统制也是避免收入分配的不公平、实现社会保险、抵制生产者与消费者之间的掮客阶级的压力和消除不同地区间不平衡的最合适的体制。

中央集权下的经济统制的基本目标是把工人阶级置于具有很高价值的地位，把来自劳动的工资提到高水平上。如果一种制度允许对那些必须靠出卖智力和体力谋生的人实行压迫，对土地投机者和在商业领域进行剥削的中间商获得不义之财熟视无睹，对上述这些人的收入超过较高层的文职人员、知识分子、专业人员和科学家的收入的情况不提抗议，那么，这样的一种制度在20世纪就不能继续运转。

(5)中央集权下的经济统制是反抗由单一一种成分对民主政权实行垄断的斗争中的一种武器。它足以促使群众对民主体制的控制。开创有计划的教育动员，加宽由农村学校所开辟的道路，使千百万农民和劳动者的孩子在教育和国家管理领域内实现平等，以成人教育作手段为改善大众的素质进行准备，所有这一切只有靠中央集权下的经济统制的合理政策的手段才能完成。

加强工会和实现基本的土地改革，以农民组织和合作社取代农村地主，这是中央集权下的经济统制的作用。而且，这些措施只能以国家干预的方式才能完成。

我们希望实现的目标可能在这个或那个各别问题上还需要经过辩论。我们发表这一声明的目的就是为开展这类辩论打开道路。

我们认为，解除我们今天所处的这场危机的第一要务是由那些代表土耳其社会各种不同成份的人以及那些达到对民族前途负责的地位的人士一起公开宣布他们的想法，并就基本的发展哲学达成一致见解。

第 二 节

为了自由和私人企业^①

阿迈特·哈姆迪·巴萨尔

《方向》主张社会主义的声明的目的显然在于限制私人企业的自由并最终限制政党活动。由共和党及正义党组成的联合政府，由于前者支持中央集权下的经济统制，而后者支持私人企业，处于僵持不下，无所作为之中。它无法正式支持任何一种具体的意识形态。因此，意识形态方面的讨论是由个人和私人组织自由地进行的。

^① 节选自阿迈特·哈姆迪·巴萨尔的《我们的发展原则》，载《和平的世界》杂志（伊斯坦布尔，1962年4月）第18~22页。

一篇反对《方向》杂志关于中央集权下的经济统制—社会主义的声明出现在由巴故的艾哈迈德·哈米迪·巴萨尔（生于1897年）主编的杂志《和平的世界》上。巴萨尔主张以私人企业为基础实行合理的发展，他认为传统的社会主义和资本主义已经过时，他建议先把国家巩固起来，然后采用适合发展中国家条件的经济方法。巴萨尔写过10多本论述土耳其各种经济和政治问题的书，他认为社会主义者和自由主义者关于物质世界及其与社会价值的关系的概念都不正确。《和平的世界》的这篇声明被提到工商会并得到他们赞同。工商会在所有城镇中代表企业家、贸易和手工艺组织以及从事经济活动的其他中产阶级。

解决我们的问题的主要办法是工作 第1条：我们的主要问题是需要把我们的工作能增至最大限度，以最合理的方式利用我们的资源，把我们的生产提高到远远超过目前的水平，在尽可能短的时间内实现国家的发展。我们相信，大量的投资将增加工作能力和生产能力，因此，我们将解决一切问题。

中央集权下的经济统制是一个大家都可以接受的制度 第2条：我们的发展有赖于我们作为一个现代国家的巩固程度和获得技术的程度。我们面临社会、经济、政治和文化领域内没完没了的需要。这可由国家通过有规章可循的、保护性的和建设性的干预来解决。我们认为作为学说和制度的这样的中央集权下的经济统制是大家所接受得了的。

国家成为资本家和投资者是危险的 第3条：国家的国民发展责任必须依靠为多数人所接受的哲学。管理政府的政权也必须符合这一点。不发达国家被剥夺了自由和个人主义的益处，而西方正是在这些有利条件下取得发展的。一个新的国家的发展哲学

面对着两个彼此截然不同的问题，即：国家是否应该以投资者和管理人的身份干预经济生活，抑或应该帮助建立一种以私有财产和私人积极性为基础的制度。

我们认为，国家应该负起建立私有财产和私人积极性的制度的责任，并确保公民的经济自由。如果国家担当资本家与雇主的角色而让公民作为雇员，这将在不发达社会中制造很大的危险。那些社会并未经由历史过程变得成熟，一个对掌握行政管理权力有足够自觉性的中产阶级也未发展起来。代表国家的政治权力（集团）无论是通过选举还是通过其他手段获得权力的，都能够通过在经济领域内扩大其权威的手段，不仅剥夺公民的经济自由，也剥夺他们的政治权利。

这样一个政权最终采取的很自然的形式将是公开的或伪装的独裁。人们可能认为，自由的政治生活会阻止建立这样一种独裁。但事实上，不发达国家中的政党是不成熟的政党，它们并不像在西方那样，建立在具有社会觉悟的阶级的基础之上。这些政党没有能力在社会各个阶级之间充当和事佬，因此，社会屈从于一个党派观念十足的阶级。我们作为一个民族，今天根据经验应当懂得权力落入这样一个阶级手中意味着什么。应该懂得，即使在多党制下，独裁也能通过党派偏见建立起来……在由党徒（一党的党员）组成统治阶级的社会里，国家资本主义在任何条件下都难保得住。为此，针对我国的国家发展政策，我们必须要求它通过私有财产和私人积极性制度使公民获得经济自由，并实现社会公正。

我们的制度是一种应该发展私人企业和实现社会公正的中央集权下的经济统制 第4条：我们认为，私人积极性和占有欲出自人的本性，这种本性不应遭到摧残而应得到鼓励。目的不是利用这种本性作为达到自私、唯物质利益是重、非法和不道德的目的之手段。通过赋予社会的道德和法律规章制度以合适的形式和

精神，这种情况是能够防止的。

18世纪和19世纪的自由思想是今天的任何社会所接受不了的。当代的原则是社会保障和社会公平。财富和生活水准的悬殊会使穷人和富人都遭到覆灭。但是，不应无视资本、首创精神和劳工的权利，必须接受某种程度的社会差别。如果现代的进步的社会接受各社会阶级之间相互理解相互帮助的精神，不是从阶级利益而是从全民的利益的观点考虑问题，这种社会就能够避免分崩离析……一个没有党派偏见的国家可以成为保障社会和平与阶级之间互相帮助的机构。如果国家成为资本家和雇主……和某一阶级的代表，它就将失去公正性。在国营企业制度下，工人将自然地被剥夺其权利，主要是罢工的权利。罢工会显得像是反对国家的叛乱行为……

我们的中产阶级必须获得改善 第5条：我们不能接受在我国，国家资本主义是必不可少的这一想法，因为我们尚未有一个强大的中产阶级……在共和国内，许多属于中产阶级的人在贸易、工业、银行和其他活动领域接受训练，私人企业绝对支配着我们的贸易和我们一半以上的工业……农业的绝大部分为私人所拥有和经营。但是，我们的中产阶级的质量和数量上的发展并未伴随以社会责任领域内的类似的发展，这是最令人不安的事情。我们的中产阶级不像西方那样为经济自由而战斗。相反，它在非常大的程度上隶属于国家。因此，尽管它的力量在增长，它避免被卷入解决国家的问题，或为之出力，情况到了丢脸的程度。由此它使自己对危险毫无招架之力。我们希望这些人懂得，他们无法永远与那些大权在握的人一起走下去……

以私人企业为基础实现迅速的经济发展和社会公平是可能的
第6条：我们认为，以目前的条件而论，土耳其如果没有一个

建立在私人企业基础之上的经济体系，既不能迅速达到当代文明的水平，也不能实现社会公平。我们认为，依据历史和经济科学，不以私人企业为基础的经济是有缺陷的、代价很大的……它无法在发展中国家中防止反对派被手中掌握国家权力的那些人所消灭……私人企业以利润为基础，利润乃是经济体系的推动力。国家能够采取措施，扩大利润机会，以此加强企业和增加发展速度……在我国，国家企业在许多领域内以比私人企业成本高得多的方式运转。国家企业尽管有利率为1.5%的长期信贷，还有外国借款和许多特权……却仍无法与私人企业竞争……私人企业的运转困难重重，却依然获利……我们要指出，关于国营企业能够获利和有成效的说法没有坚实的基础，是建立在宣传之上的。国家和国营企业正在把它们的一部分业务转让给(私人)承包商使之变得较有效率这个情况就足资证明……我们感到，国家有计划有纲领地退出经济企业的经营管理是既可能又有益处的。它可以鼓励企业家和资本家……生产者、经理人员和工人建立合作社和合营公司，敦促人们在其中投资。

我们绝对反对国家资本主义 第7条：国家通过税收获得的资金进行投资、对高收入课以重税的做法是危险的。这样一种政策将会毁掉收入的来源……

我们最大的问题是建立一个现代国家 第8条：国家结构、组织、精神……在很大程度上没有能力实现全民的物质和道德的发展与巩固以及(它的)民主管理……尽管有过许多成功的改革，但由于我们没有能力改革中央集权下的经济统制，我们尚未能够从事于一个现代的国家建设。现代国家应掌握在有能力的人们、专家和道德高尚、品行完善的上层杰出人物手中……另外，需要由规划机构以民主方式，通过与专业的和民众的组织合作以及通

过规定与民众主权相符的国家职责和权威，将社会生活作为整体加以调节……

解决所有在和平与相互了解方面的问题是可能的 第9条：
我们坚定不移地反对在阶级、集团、民族之间制造仇恨的一切运动，我们要努力争取在我们的生活中体现出由爱、互助感情、牺牲和容忍等培育的道德精神，这是在我们民族的高贵品质中发现的东西……基于兄弟情谊、相互牺牲、援助和容忍的民族团结是通向发展的唯一道路。

第 三 节

论《方向》和中央集权下的经济统制^①

凯马尔·H·卡尔帕特

《方向》杂志关于采用中央集权下的经济统制的建议受到政治科学家凯马尔·H·卡尔帕特从社会、政治和历史角度所作的批评。卡尔帕特曾在蒙大拿州立大学和纽约大学任教，现为威斯康星大学中东问题教授。此文发表在安卡拉出版的以社会问题为主要方向的自由派评论杂志《论坛》上。1979年该杂志以《论坛》的名称重新出版。

我仔细阅读了《方向》所发表的声明和文章。把四周飘浮的分散思想简明扼要地表达出来本身就是对国家的知识界生活作出贡献。我对此甚为欣赏，并希望这些思想能得到进一步的阐述。无法不同意《方向》的声明开头所表述的总的宗旨。但是，全盘

^① 摘自凯马尔·H·卡尔帕特的《论〈方向〉和中央集权下的经济统制》，载《论坛》杂志（安卡拉，1962年12月1日）第8～9页、（1962年12月15日）第13～15页、（1963年1月1日）第11～13页。

实行中央集权下的经济统制的思想，借以达到上述目的，既不符合土耳其的现实，也不符合土耳其的经济和社会历史。

总的说来，土耳其今天的主要斗争是国家官僚和生产集团之间的斗争。这些官僚以及在其内部形成的知识分子集团到目前为止一直按照他们的利益和看法，通过控制政权，来决定他们在社会上的作用和与人民的关系。由此，他们从高居于人民之上的地位出发，把现代化和进步作为文化问题，而拒绝承认对现代化具有深度、重要性和形式的经济和社会问题。事实上，他们的态度是一种上层杰出人物的态度。知识界乃是凌驾于社会之上的贵族式的集团，由国家供养，凭文凭获得掌权的正当理由……

进一步论述这些背景情况并无必要。主要之点是：包括官僚在内的知识界已作为一个明确无误的社会集团出现。它有自己的哲学、观点、利益、沟通思想的手段、学校等等。它以自己的观点看待每一件事情和每一个其他社会集团及其活动，通过运用掌握在自己手中的国家权力，相应地决定它的利益、态度。

知识分子脱离社会，并为他们自己获取物质上和精神上优越的地位，这将使他们不能成为真正的领袖。人民只信任那些出自他们自己队伍、理解和尊重他们、使他们取得物质与文化发展的人。但是，人民会信任那些使一切人通过自己的参与获得自由发展的知识分子。谁也不会甘愿被牵着手，像孩子般地被领着走。每一个人都愿自由地发展自己的个性。主要问题是让每一个人有平等机会获得全面发展，而这正是在我们的历史上从未实现过的东西。

在土耳其的社会史上，知识分子和人民一直是分离的。国家权力以绝对的方式传到知识分子手中。这种情况已悲剧性地导致双方滋生怀疑和不信任。为弥合这一隔阂，齐亚·古卡尔帕和阿塔图克（根据平民化的原则）作了某些努力。但是，知识分子以错误的、片面的方式应用平民化，从而曲解了这些努力。如果客

观地研究独立战争（1919~1922年）的历史，可以看出，群众追随阿塔图克，除了抵抗外国侵略军（同盟国和希腊人）外，还希望摆脱知识分子官僚集团的压迫。政府于1920年9月起草的为大众欢迎的纲领以及围绕这一纲领的讨论足以勾画出土耳其共和国关于下层集团愿望的基本想法和轮廓。人民承认知识分子的价值，不是根据他的文凭，而是根据他在社会、经济和文化方面对改善他们境况所作的实际贡献。为了了解一个人与其他人的关系，有必要首先看一看此人在社会上的地位，考虑一下他实际上是否比其他人享有更多的政治、社会和文化特权。我的看法是，许多为中央集权下的经济统制思想辩护的知识分子只不过揭示了他们对多党制和民主政体的消极反应。在土耳其目前的状况下，建立中央集权下的经济统制体制只不过是恢复知识分子已经丧失的社会特权地位的一种活动罢了。在我们的时代，毫无疑问，经济问题和社会问题已占据突出的地位，并对政治生活产生了深远的影响。但是，这样的形势并未使国家渗入每一项经济活动和控制全部社会生活成为必要。人们无法预先断定，各种自发的、私人组织就不能处理和解决至少部分经济和社会问题。这种想法十分危险，它直接违背人类的本性。如果有人认为，一个社会中的自由的个人不能通过自由的讨论解决那个社会的问题，那么，很难相信那个社会的知识分子（他们应该对社会落后首先负责）竟然能解决这样的问题。人们怎么能说，15年来没有做出什么值得注意的经济、政治或社会工作的知识分子（除一小批人外），在接管国家权力后，竟然变得能解决一切社会问题呢？与其推动全部解决，倒不如一个一个地处理具体问题，给任何个人参与讨论这些问题并最终解决这些问题的机会，不是更实际吗？……

我不相信以抽象方式捍卫社会正义并把自己标榜为它的代表和实施者的一批人（知识分子）会获得成功。在世界的任何地方，我从未见过真正的幸福是由一批采取抽象的原则并在实施那些原

则为他人造福时一意孤行的人所造就的。社会正义只有经过客观地正视人类生活的现实和借助自由思想逐一地考虑其问题才能实现。我们不能将社会正义与社会责任分开。如果我们设法赋予每个个人和有组织的机构对其他个人和对整个社会的一种责任感，这样，我们就能实现社会正义。

社会责任的传播可以并正由组织、学校、报刊和文学作品来承担。知识分子可以使自己充满社会责任感从而在社会上起到创造性的作用。首要和最重要的改革必须在教育领域内进行，因为我们的教育仍陷于模糊不清、带有封建浪漫主义色彩的文化上的烦琐哲学之中。我们现时教育制度造就的人是以19世纪的概念训练的。国家能完成教育方面的改革，应帮助用社会责任感教育人。

《方向》为中央集权下的经济统制辩护，认为只有它能解决经济问题。但是如果国家在经济领域内树立起绝对权威，它必定把权力扩大到其他领域的活动，在我们这样一个国家里，国家被用于控制个人生活的一切物质和精神方面（只有在多党制时期，我们开始摆脱这种控制），很明显，国家终将控制一切活动。

《方向》提及在西方国家活动范围的扩大，并以此作为扩展中央集权下的经济统制的又一理由。但是，西方加之于国家的含义与《方向》关于国家的概念这两者之间有着很大的不同。在西方，国家乃是在人民的控制和管理之下履行公共责任的机构。如果一些私人企业最后被国家接管的话，那是因为它们提供的服务已成为公共服务。此外，这些组织改由国家控制是由于相互协议（并有补偿），而不致引起任何危机。西方人把国家看成产生于社会之中而不是在它之上的机构，是为符合人民的需要而工作的机构……

另一方面，《方向》又一次把国家抬到至高无上的地位，提出首先通过中央集权下的经济统制向群众介绍民主体制。今天，在土耳其，群众正在自己通过政党获得民主的道路。国家能废除

阻碍人民获得完全的政治教育的障碍。抱着这一目的，它能够帮助社会集团实现互相了解，同时学会保持中立。《方向》不承认政党有任何地位。

要理解《方向》及其新的中央集权下的经济统制将带来的那种民主是困难的。今天真正的民主并不屏弃政党。因此，《方向》的“民主”不是通常所说的那种民主。《方向》也论述实现民主的问题，既然政党遭到反对，这种“民主”就会采用强制的捷径或革命。因此，《方向》所提出的中央集权下的经济统制只不过是知识分子的一个小集团不经过选举掌权并建立极权制度，这类制度与法西斯政权或半法西斯政权并无二致。

让我把我的思想作一归纳。无法不同意一些实事求是的见解和《方向》提出的目标。但是为了实现这些目标而推荐的极权的中央集权下的经济统制方式却很危险，可能把土耳其引向灾难。虽然独裁政权似乎是一条捷径，但我相信，事实上它是漫长、艰难、充满危险的。取而代之的办法是扩大现存政治制度的基础，并通过重视舆论、事实和历史以加强之。这样我们就可成功地变为一个真正进步的社会。今天，一种新的社会秩序正在创造之中。以前行使权力和享有特权的某些社会集团现在被迫把它们的位置让给别人。与此同时，知识分子必须与其他集团建立工作关系，并与社会的需要相协调。他们必须学会如何按照他们的能力和实际潜力在社会上占一席之地，而不是高高在上发号施令。很自然，他们不会轻易放弃他们原先优越的社会地位。他们会提出各种想法，用各种各样的方式为自己的特权地位辩护。从发生在土耳其的社会总变化的范围来看，《方向》的主张实际上是在为知识分子原先的特权地位辩护。

第二十二章

民族主义和伊斯兰教

第一节

为了祖国的民族主义行动

阿尔帕斯兰·图尔凯

阿尔帕斯兰·图尔凯1917年出身于塞浦路斯的一个小商人家庭。70年代,他以世俗的民族主义者和活动家的身份出现。他是一个职业军官,在早年生涯中就把自己与民族主义事业联在一起,他在组织秘密军官小组于1960年后推翻阿特南·曼德列斯的民主政府中起领导作用。他在1960年后统治土耳其的全国团结委员会中担任第二把手,担任此职直到他和他的支持者(号称“14个人”)因鼓吹建立强有力的民族主义政府以实行社会、教育和经济改革而被逐出军政府。他被派往印度担任外交职务,于1963年返回土耳其。他与“14个人”中的几位朋友一起加入了一个地区小党——共和农民民族党——于1965年担任该党主席。在他的强有力的领导下,该党的纲领和活动朝着战斗性的民族—社会思想演变。1969年,该党更名为民族主义行动党,并逐渐开始在土耳其政治中起重要作用。在1969年和1973年的大选中,该党的选举表现平平,获得全部选票的约3%。即便如此,它所得票数仍相当于所有的左派—马克思主义政党得票的总和。不过,在1977年,图尔

凯的党获得全部选票的6.4%，在国民议会中由3席增加到16席。图尔凯参加了两届以德米雷尔为总理的联合政府，在其中担任副总理。该党在1977年的成功可归因于图尔凯竭力降低世俗主义的重要性。代之以强调民族性、宗教和历史之间的密切联系，归因于人们对一个强有力左派的出现的忧虑，这使它从保守集团和商人集团中获得了可观的支持。民族行动党还训练名为“灰狼”的突击队小组，并与形形色色的右派组织保持密切联系。它出版《民族行动》、《国家》之类的评论杂志和一些日报。人们怀疑该党在组织对左派集团及其同情者的武装攻击方面扮演了主要角色。在1980年9月12日的军事接管后，该党像所有其他政治组织一样最终中止活动。图尔凯受到控告，并因多次违反不成文法而受审。据传，军内一个同情图尔凯的集团当时在策划政变，但这一传闻尚未被证实。

在民族行动党纲领内被奉为神圣的图尔凯的思想首次表达在1965年散发的一本题为《九盏明灯》的小册子中，然后在1969年出版的一本较大的书籍《问题》中详述。形成图尔凯的基本思想的“九盏明灯”如下：民族主义—土耳其主义，被定义为一种扎根于对土耳其伟大历史和当代形势的自觉认识之中的深刻的同一性意识；理想主义，乃是实现幸福、繁荣、独立和自由所必需的品质；道德，乃是符合自然法则的土耳其精神的表现；具有社会思想，乃指建立社会融洽，支持经济企业、社会保险、福利和教育；科学态度，指采取科学精神；自由，指遵照联合国宪章尊重言论、写作、研究等等的自由；农民主义，即尽一切可能支持村民的发展；发展和大众主义；工业化和技术。最后的这八项原则被看作是实现体现在图尔凯主义中的愿望的实际手段。在外交事务方面，图尔凯为土耳其作为北大西洋公约组织成员辩护，但要求积极促进土耳其在国外的利益，包括支持在外国统治下生活的土耳其人。图尔凯的观点在各种书籍、期刊和报纸中有详细的阐

述和宣传，这类书籍刊物数量很多，难以在这里对其进行一般研究的文章中一一列举。关于到1974年为止图尔凯和他的党的情况的丰富的文献目录和大量的信息可以在以下著作中找到：J·兰多的《土耳其的激进政治》第205~242页、273—279页，C·H·多德的《土耳其的民主与发展》第118~121页。

要获知该党更详细的观点，可参见耶拉·杜格鲁的《朝着第50个年头》（爱尔格奈康恩·耶姆拉尔兹出版社，伊斯坦布尔，1973年）、密里也脱希·哈莱格脱的《民族主义运动手册》（伊梅尔出版社，安卡拉，1973年）以及阿尔帕斯兰·图尔凯的《基本观点》（伊斯坦布尔，1975年）。

以下摘自图尔凯的《土耳其的问题》一书（密里·哈里喀脱·耶尔乃维出版社，伊斯坦布尔，1965年）第5~14各页。

我们作为土耳其民族主义者的事业是颂扬土耳其民族的存在，并确保它永远存在。没有任何其他思想和其他事业高于这一思想。任何行动和态度，凡不是努力维护土耳其民族的存在，使它巩固和永远存在，就不可能成为合法……每个民族都为确保自己的较高地位、较好的生活、更加幸福和更高的文明与进步水平而努力与战斗。没有民族觉悟、感情和神圣雄心的民族注定要灭亡……这是一场可以追溯到最古老历史时期的斗争。土耳其民族处于这一斗争中间，必须使自己从玩忽职守、贫困、落后、软弱以及需要乞求别人帮助的状态中摆脱出来，必须成为在文明和生活水准上先进的民族，能够凭自己的力量屹立于世，到处赢得尊敬和荣誉。使土耳其民族成为最强大、最文明、生活最舒适的民族的基本条件是要有实现这些目标的理想和雄心。这就是现在正在民族行动党的大旗下展开的这场运动的含义和目的……土耳其与世界上先进的、现代国家之间的差距不是在消失，而是在扩大和延长……应用在我国的发展计划仅仅是对发展的宣传，是在欺

瞒和哄骗人民……按照“经济合作和发展组织”的科学家的研究，土耳其将在249年之后才达到今天欧洲国家的水平……我们作为真心诚意的土耳其民族主义者把反抗和拒绝这样一个注定土耳其民族要吃苦受难的缓慢发展看作是自己的神圣使命……

在土耳其的基本问题中，道德危机占据首位。没有道德的力量，任何民族都不能存在。历史记录下了许多国家和文明的建立与兴起。这一切之所以成为可能，并非由于有金钱力量或暴民作基础，而只是由于在人民心中有纯洁的信仰、灵性和理想为基础。国家和文明的消亡并不是因为贫困或缺少金钱，而是因为缺少灵性、道德和信仰……道德危机来自信仰危机……这就是说，宗教信仰正经历着一场危机……这就是说，由宗教信仰和民族信仰哺育的道德规则和价值正经历一场危机。伊斯兰教不是土耳其民族落后的原因。伊斯兰教是具有高尚德行和道德的一种宗教，在历史的进程中，不论它在那里，它总散发出光芒，开辟通往文明的道路……土耳其面临的另一个重要问题是权威的危机，政府缺乏严肃精神和决断。如果秩序和高于其他一切的国家权威不至高无上，以摧毁国家为目的的颠覆活动就会肆无忌惮地进行。我们在我国所见的颠覆活动是政府缺乏决心和权威危机的结果……

科学和技术上的先进水平确保能达到这一水平的国家具有力量和优势。为尽快使土耳其从今天所处的可怜的境地中摆脱出来，它必须在科学和技术方面实现大规模和迅速的发展。为了实现这一目标，必须培训高质量和世界级的科学家和技术专家。这意味着在国内盲目实施的国民教育制度必须改变，以能产生高质量人才（如上面所述）……

土耳其面临的另一个问题是社会不公平和分崩离析。土耳其民族具有高度文明。在我们的古文明中，我们有组织社会和实现社会公平及社会援助的机构，例如“敬神基金会”、济贫会、同

业行会……这些已不复存在，也未由能适应今天需要的组织来替代。我国面临的另一个问题是低生产力和高消费。今天，我们的生产制度建立在陈旧的方法上，而在消费方面我们却在模仿西方国家……本国所进行的夸大其词的改革和革命局限于仿效西方的消费模式。这是一个严重的错误，因为……所有这些尝试增加了西方式的消费……并不能促进生产活动……另一个问题是没有能用恰当的方式培养我们的知识分子。许多年来，土耳其知识分子接受教育的方式是让他们脱离土耳其人民……本国那些在中学……或更高一级学校学习的孩子现在不再回到人民中去，与他们共同生活，而是设法在像伊斯坦布尔和安卡拉这样少数几个城市中找到一个舒适的位置，生活在那些城市污染空气中的象牙塔中……我国面临的另一个问题是缺乏训练有素的杰出的行政干部……

(在提及教育制度未能造就民族主义的爱国青年、缺乏工业化、把税收用于次要目的以后，图尔凯对共产主义进行了抨击。他也号召民族团结，并拒绝外国的发展模式和建设模式。)

土耳其民族具有它自己的真正的特性、自己的历史、民族传统和民族精神。土耳其不能照搬那些根据自己的具体条件发展起来的外国的制度，使自己从不发达状态之下解放出来。土耳其民族的解放和发展的实现只有这样的制度，它是百分之百的本民族的和当地的；它忠于民族现实、民族精神、民族的历史传统；土耳其民族的道德和它的信仰，并以此作为通往现代科学和技术的指南……这就是我们试图进行的工作，我们把本运动定为“九盏明灯”制度，“九盏明灯”观点。

第 二 节

“境外”土耳其人问题^①

奈克但特·舍恩卡尔

奈克但特·舍恩卡尔是以新形式出现的民族主义和泛土耳其主义的代表人物。过去，泛土耳其主义是称作泛都兰主义的一种领土扩张理论。种族和语言的统一是它的基础，它的目的是把所有的土耳其语民族统一到一个国家都兰。境外的土耳其人（总数约5000~6000万）多半生活在苏联的中亚共和国和中国的西北省份。因此，泛都兰主义和泛土耳其主义（两者）虽强调点有所不同，都是威胁苏联国内安全和统一的运动。

战后，在出现人权和自由的新的概念以后，泛土耳其主义对其内容作了相当多的改变。泛土耳其主义的辩护士鼓吹把土耳其语民族从苏联统治下解放出来（有些甚至讨论中国统治下的土耳其人的命运），乃是给予原西方在亚洲和非洲的殖民地以自决权和独立的结果。把所有这些土耳其民族统一进一个单一的国家——大土耳其国——的想法被抛弃了。土耳其的历届政府拒绝了同苏联的土耳其民族打交道的想法。

土耳其是从爱琴海一直延伸到越过阿尔泰山的唯一独立的地区。土耳其人分散地居住在这些土地上。一小批未获得自由的土耳其人生活在巴尔干半岛各国，一些人生活在地中海的岛屿上，另一些在我们南面的邻居——阿拉伯国家。但是，为数众多的生活在亚洲土地上，从土耳其东部伸展至日本海。我们把这些与我们有同一血统的被奴役的人们叫做“境外”土耳其人。这是土耳

^① 摘自奈克但特·舍恩卡尔的《“境外”土耳其人问题》，载1961年10月11日《最后新闻》（伊士坦布尔）。

其以及土耳其的土耳其人最重要的问题之一。它之所以重要有几个原因。

境外土耳其人提出了民族自尊心的问题，我们必须想到：一个民族，它的成员被其他人奴役和监禁，虽然他们的人数也许是这个民族享有自由的儿子们的人数的一倍。这一痛苦的境况难道不是刺痛和损伤了民族自尊心，事实上把民族自尊心踩在脚下了吗？这是土耳其人今天面对的现实。只有大约2500万人在真主创造的作为土耳其自己领土的这些土地享有自由，而多达一倍的人却是奴隶和囚徒。世界上没有其他民族面对这般悲惨的处境……

世界上任何现代民族都没有遇到过这样痛苦的现实，也为人的自尊心和高尚感情所不堪忍受……

境外土耳其人给土耳其构成了国家安全问题。受到敌对民族包围的拥有2500~3000万人口的国家无法信心十足地看待自己的前途。土耳其就是这种国家之一。因此，境外土耳其人取得独立，除了满足我们的民族自尊心外，将是土耳其的一种安全保证……如果东方的土耳其人能在他们自己的祖国建立他们的独立国家，那么，土耳其在它的旁边就将有值得信赖的兄弟国家，一旦发生战争，就将从那里获得巨大的援助……

最后，境外的土耳其人给土耳其的土耳其人构成了一个人道主义问题：自决的原则难道不是我们时代的人道主义原则吗？那些不接受这一原则的乃是不人道的政权和国家。在这个自由的年代，人们怎能忘记千百万土耳其人作为他人的奴隶生活在他们自己的土地上？作为地球上最先进和最优秀的民族生活了1800年的土耳其人的子孙难道还不如非洲的黑人，以至要让（境外土耳其人）处于暴政的奴役之下？文明世界有义务想想这些不幸的受奴役的人民。事实上，最近，美国已开始处理被莫斯科奴役的土耳其人的问题……

土耳其的土耳其人显然对这个问题毫不意识，这真令人痛

心。这个问题对他们多么重要……多年来，这些对土耳其的未来至关重要的民族问题已被蒙上了一层面纱。丧失民族政策的历届政府不把境外土耳其人的问题包括在它们的纲领中。被看作知识分子的人们在面对他们政府的政策和面对避开境外土耳其人问题的老资格的政治家时宁可保持沉默。另一方面，普通老百姓，由于得不到知识分子的启发引导，意识不到这一民族的和充满人性的问题……宣传使得境外土耳其人的问题似乎不是受奴役的千百万人自由的问题，而是可能把土耳其推入悲剧性的危险的冒险行为。推动这种反面宣传的英雄们是土耳其民族问题的敌人。本地的赤色分子是他们的领头者，也是这一观点的最狂热的倡导者。

如果生活在亚洲他们祖国里的土耳其人要取得自由的话，那对俄国将是一个很大的打击。这就是为什么当地的赤色分子乃是境外土耳其人最大的敌人的原因。如果生活在东方土耳其的土地上的土耳其人要赢得自己的独立，那么，俄国——我们国家中赤色分子的真正祖国——就会被搞垮，它用以自肥的最好的土地将被夺走，克里姆林宫控制全世界的计划就会破产……但是无论罩在民族问题上的厚面纱还是卑怯的外国宣传都不能掩盖境外土耳其人对土耳其生存的巨大重要性。那些理解民族问题意义的土耳其知识分子不顾一切地捍卫了为境外土耳其人争取自由的事业。

人数日渐增加的土耳其爱国知识分子将继续把这一问题作为民族事业来捍卫。这一问题将会在整個土耳其人的世界独立之时告终……境外土耳其人的解放并非如外国宣传试图散布的……是一个武装干涉问题，它是一个民族问题，因此，必须依靠思想、民族觉悟和民族主义。民族觉悟和民族主义思想永远不能接受可能危及土耳其民族生活或生存的任何行动。即便如此，仍有许多事情要做而不会危及土耳其。首先，土耳其的土耳其人必须意识到境外土耳其人问题的重要性……第二个问题是使外部世界意识到这一问题。

第 三 节

土耳其的民族主义—种族主义—都兰主义

(一种批评性意见)

A·N·基尔马奇

民族主义运动中的极端种族中心主义和孤立主义派别鼓吹一种保守的、反社会的、具有高人一等优越感的民族主义，在第二次世界大战结束以前在土耳其一直很盛行。(温和与自由的派别仍占少数，尽管他们有较好的理智准备，他们的看法影响有限。)这一具有本国种族主义痕迹的极端的反社会的民族主义一直存在到50年代。民主党政府(1950~1960)对陈旧的民族主义思想中反奥斯曼、反伊斯兰和实利主义的特征作了相当大的修改，代之以强调包括伊斯兰教在内的土耳其历史的精神遗产。结果，种族主义丧失其优越地位。但是，种族主义者通过适应新的精神，仍然放手地散布自己的思想。《土耳其的祖国》表达了关于土耳其的奥斯曼伊斯兰遗产的经过精心琢磨的深奥看法，而诸如《自由人》和《志愿者》那样的评论杂志则代表了种族主义、极端民族主义缺少文化素养的方面。批评家们认为，旧式的民族主义易受种族主义和都兰主义解释的影响，已成腐过时，完全不适应本世纪的精神和需要。他们讥笑极端民族主义的概念、荒诞的说法和信念，并企图以爱国主义取代旧式的民族主义。因而，包括亚齐·古卡尔帕思想在内的旧民族主义的许多思想基础都依据新的概念重新作了解释。

关于土耳其的民族主义和齐亚·古卡尔帕的论述，参见尼亚兹·图尔凯所著《土耳其的民族主义和西方文明》(哥伦比亚大学出版社，纽约，1959年)、尤里尔·海瓦德所著《土耳其民族主义的基础》(鲁扎克—哈尔维尔出版社，伦敦，1950年)。

下面的这篇文章在《祖国》日报上分4期登出。显然这是一篇相当平稳的作品，但间或有些措词和看法可以被认作有损于民族主义者的名声。《祖国》原先是自由派日报，在1960年艾哈迈德·伊明·耶尔曼被撤销其主编职务后，它开始支持左派的事业。A.N.基尔马奇显然是《祖国》撰稿人之一的笔名。

在考虑民族主义在土耳其和全世界的历史和本质之前必须着重强调民族主义和爱国主义的区别以及把两者明确分开的必要性。爱国主义，或曰爱自己的国家，是一种自然的感情。它是人们先天的、与生俱来的。自社会生活开始以来，这种感情就在每一个地方表现出来。它不是由历史、灌输、宣传所创造的，不是强有力地、人为地加于人类社会的。这种内心的和始终存在的感情扎根于本性之中，扎根于人所生活的土地、所呼吸的空气、所饮用的水。这种感情绝无抽象或意识形态方面的东西……

民族主义，特别是第一次世界大战后实施的极端民族主义，是一种混乱、抽象和含糊的感情，起源于不太遥远的封建主义历史和帝国时期。民族主义当处于适度之时，有一些好的和建设性的方面，例如维护民族利益，团结和对自决权的承认。但它可以有极端和反常的方面，例如拒绝承认其他民族的生存权，恢复过去的荣耀的欲望，到处扩张以及建立新型帝国。凯末尔主义者政权的民族主义，即是说适度形式的民族主义，对我们和对他人都是值得尊敬的正常原则；而以极端、夸大、反常的形式表现的民族主义则是一种危险和有害的感情。

由（极端民族主义）所造成的危险和危害既是外部又是内部的。从外部说，一国不再能想要在什么时候扩张到哪里就能在什么时候扩张到哪里……^①在这种情况下（但愿此事不曾发生）一国可能会被夺去它自己的领土……从内部说，其危险也值得考

^① 暗指都兰主义。

虑。危险首先在于极端主义的同情者和敲吹者无处不在，他们是那些缺乏头脑、理解和道德的软弱和可怜的人。他们是真正的爱国者、有思想的人以及自由知识分子的敌人……他们把不具有与他们类似思想的人扣上左派分子、共产主义卖国贼、无神论者、共济会成员、犹太复国主义者的帽子，至少也得扣上（外国人）代理人的帽子，从而表现出他们对思想自由所持的最黑暗的顽固不化的形式。但是（这些极端民族主义者）却是首先陷入真正的左派分子、共产党人和无神论者罗网的牺牲品。这些民族主义者提出夸夸其谈的看法，却没有产生过一个伟大的人、一个国际知名的思想家、哲学家、艺术家、社会学家等等……他们无视真正的爱国者和自由知识分子。虽然他们对科学、宗教、文明、个人和社会的道德规范一无所知，却提出要在民族道德规范、价值观和教育方面给他人上课。更糟的是，这些人往往并不相信他们自己的论点……却力图通过街头演讲、煽动和利用公民高尚、纯洁的感情……为他们自己树立英雄的名声，正直与道德楷模的名声……

（在列举极端民族主义者给土耳其和全世界造成损害后，作者继续议论道：）

今天的共和国中的民族主义，也就是凯末尔主义的民族主义，首先建立在自由主义的、无拘束的和民主的基础上。它承认个人和社会权利的平等，并视之为神圣和不可剥夺的。它把其他民族的权利和利益看作与本民族相等，予以尊重。这是对民族主义的通人情的、现代的理解。民族主义与民族偏执不同……凯末尔的民族主义……为在民族之林中占据一席光荣之地而努力，它力争作为在国家公约^①的边界内充分掌握其权利和利益的一个国家和一个民族，在文化、文明和进步的道路上，为人类的理想而努力。这种民族主义与神秘主义和沙文主义毫无共同之处。换言

^① 1919年公约。这一公约为现代土耳其奠定了政治和领土基础。

之，凯末尔主义的民族主义意味着一个自由、独立、健康和不可分割的国家和民族，它在文化和文明的每一个领域——政治、社会、经济、金融和法律——进行奋斗。它是自由和独立的现实，文化与文明的理想。

凯末尔主义的民族主义也非寡头政治。无论怎么说，它无条件地拒绝一个阶级或一个集团的优越感。它不接受意识形态和名词术语的规则，它是大众化的，因此，它反对苏丹君主国、哈里法统治区、宗教乃至资本的寡头统治……凯末尔主义的民族主义依靠的是现实和民族利益的坚实基础，在权利和真理的道路上产生影响……这是温馨的爱和真诚、诚实的希望和抱负。为了成为一个土耳其人，只要想成为一个土耳其人并珍惜成为一个土耳其人的这种想法就足够了。①

因此，这一民族主义不是咄咄逼人、好战和冒险性的。它是爱好和平与人道主义的，它的座右铭是：“在国内实现和平，在国外实现和平。”

（作者对种族主义作了分析和抵制，认为它丧失了牢固的基础。他的结论是，种族主义只能导致独裁，并最终为左派运动打下基础。他接着分析了土耳其产生种族主义的历史原因，并发现种族主义、都兰主义和“红苹果”的秘密观念是相关的，它们的产生基本上是由于土耳其人丧失真正的民族特性的观念，并基本上起源于这一事实。在土耳其早期作品中发现的“红苹果”②这个观念经常为齐亚·古卡尔帕所提及，基尔马奇显然引用了古卡尔帕关于“红苹果”的看法，他同意这一观念表达了对于一个具有真正的土耳其民族文化的国家之向往。）

① 伊诺努的措词。

② 按奥斯曼·都兰的说法，“红苹果”是象征主宰世界理想的一个神话。这一想法来自圣索菲亚教堂内查士丁尼纪念碑上一只光芒四射的金属球。土耳其人相信，持有此球会帮他们实现主宰世界。见奥斯曼·都兰的《中世纪土耳其人中主宰世界的理想》，载《伊斯兰教研究》第4期（1955年）第77~90页。

儿子，这是我们在人世间的愿望：一个具有纯粹土耳其文化的国家。多少世纪以来，土耳其人沐浴着英雄事迹之荣耀……他们入侵过印度、中国、埃及、拜占庭、东方和西方……但是却从未实现他们在人世间的希望“红苹果”。土耳其人许多次征服过各洲。但事实上，他们才是遭受入侵的人，因为他们的精神和灵魂受他们所征服的环境的影响。他们按被征服的国家成了印度人、阿拉伯人、波斯人或欧洲人。从未诞生过一项土耳其法律和哲学……我们产生过数以百计的著名诗人、科学家、哲学家，但是，他们用阿拉伯文、波斯文、俄文和中文……著述。这些（思想家）给上面提及的每个民族带来了一段光荣的历史。土耳其人总是为他人牺牲自己，他自己却成了支离破碎的残骸……因此，儿子，你将在民族团结、民族存在中找到“红苹果”，土耳其民族的文化和道德心将在那里发展……

齐亚·古卡尔帕坚持民族文化，认为它具有那种民族个性的不可摧毁品质的基本含义。它不是一种全部停留在肉、血、骨头、体形、肤色或血统的统一之上的文化。那种文化将是自然的产物，地点和时间的产物，也可以说，人们生活在其中的土地的产物，祖国和气候的产物……文化的源泉在人民之中，确实在人民大众之中。因此，齐亚·古卡尔帕的民族主义是最真实意义上的民主。极端民族主义和种族主义，按今天人们对它们的理解，与这一民主的态度毫无关系……极端民族主义和种族主义在人们身上，特别是在这一运动领导人身上，造成的十足危险的心理是到处一样的，这种心理表现于妄自尊大，这些人一旦掌权，就开始认为，人类过去没有产生过，将来也永远不会产生像他们那样的人……

（在猛烈批判希特勒和墨索里尼以及他们给人类造成的巨大

损害后，作者总结道：)

人们不能无视的事实是，这些极端运动的同情者依然在土耳其存在，犹如他们在世界其他地方存在一样。有时候，他们躲在幕后偷偷摸摸地企图起到实际作用。但是，我们不能也永远不会接受他们作为我们命运的主人。那些日子……对土耳其来说已成过去。经过民族解放斗争和建立共和国及改革的运动，土耳其已成为一个向前看而不是向后看的国家。愿真主保佑，经常保佑阿塔图克。

第 四 节

科学，民族性和西方主义；伊斯兰教中的妇女

内季梅廷·埃尔巴坎

内季梅廷·埃尔巴坎于1926年出生于锡诺普，他属于库扎诺格鲁家族，这个家族在1865年被中央政府的军队打败之前曾在安纳托利亚省的西南部建立过事实上的统治。埃尔巴坎是一位法官的6个孩子中的一个，他在完成世俗学习的同时在特拉布宗和伊斯坦布尔完成宗教教育。1948年他毕业于伊斯坦布尔的工程大学，在德国一家坦克工厂工作，继续机械工程方面的博士后研究。在他回归土耳其之后，终于（1965年）成了他的母校的一名教授。他对实业表现出兴趣，建立了一家汽车工厂，并成了工商联合会的负责人，但他被正义党主席、他的同学和政敌苏莱曼·德米雷尔，撤除了此职。埃尔巴坎试图加入正义党，但因有人怀疑他有政治野心而被拒之门外。他于1969年作为代表宗教中心科尼亚的独立议员进入议会，这一宗教中心成了他的党——民族秩序党——的堡垒。1971年该党被当时执政的军政权以破坏现世主义的罪名查封，但2年后又以救国党重新出现。1972年，埃尔巴坎还是国民议会成员时，他提出一项宪法修正案，要求容许充分的

宗教自由，其理由是“民主政权如无思想和信仰的权利与自由就无法存在”，但这一提案没有成功。他提倡承认历史、民族性、传统和宗教为土耳其民族特性和传统的一个部分，在1973年的大选中他赢得了重大胜利，当时他的党虽然刚成立不久，却获得全部选票的11%，在国民议会中稳得48席。1974年，在与现世主义之父——共和人民党——一起组成的联合政府中，埃尔巴坎担任副总理。8个月之后，由于伊赛维特总理拒绝与他的合作者分享权力，与共和人民党的联合政府遂告结束，埃尔巴坎加入了以苏莱曼·德米雷尔为首的另外的联盟，他以副总理的身份提出了实现工业化的雄心勃勃的计划，并鼓吹更好地分配收入。但是，在1977年的选票中，他的党严重丧失民心，1979年他企图东山再起，他信奉伊斯兰更正统的观点，在越来越敌视西方文化和资本主义的同时，他支持伊朗的伊斯兰革命，与其他穆斯林国家站在一起。1980年，他的党组织了一连串集会以维护土耳其社会的伊斯兰性质，并鼓吹与全世界的穆斯林事业更紧密地连在一起。这些集会在破坏德米雷尔政府的权威和促进1980年9月12日军方干预方面起了重要作用，9月的军方干预导致埃尔巴坎被捕和他的党的解散。

埃尔巴坎对伊斯兰教的真实看法不能称为真正的原教旨主义者的看法，他甚至没有呼吁过回归到传统的宗教上去。他基本上是一个宗教—民族主义者，看到了承认土耳其历史特点并将这一特性与当代社会的科学技术结合起来的必要性，但是拒绝接受西方艺术、文学、社会习俗和作为土耳其早先文化改革主义的支柱的文化。埃尔巴坎拒不接受这样的观点：由于西方是科学的发祥地，应被视为优越。他声称，穆斯林数学家和天文学家在研究物理规律方面早于西方好几个世纪。他不断地抨击穆斯林特别是土耳其人由于西方的科学和技术，总感到比西方低一等的倾向。他大声疾呼，反对他们偏爱西方文学、音乐和艺术而损害自己的东

西。他把“文化”看成是一切价值观念的集合体，赋予民族以个性和宗教，他也把“文化”看成是思想和信仰的独特的、基本的体系。尽管埃尔巴坎持伊斯兰观点，他起初受到中东的穆斯林原教旨主义者相当多的怀疑，甚至沙特人在1970年代早期对他也相当冷淡，虽然近来由于他在国际政策方面的新的强烈亲伊斯兰的观点，似乎已为更多的人所接受。他为了政府地位和权力所搞的妥协使得正义党成功地把救国党的许多追随者吸引到它的队伍中去，使他丧失了许多追随者，由于缺少合适的出路，间接地迫使他接受较为极端的伊斯兰观点。没有证据表明埃尔巴坎或他的党与穆斯林兄弟会有联系，事实上，可能与此相反，因为许多被怀疑与兄弟会有联系的宗教团体进行独立于埃尔巴坎的活动，甚至对他怀有敌意。代表土耳其主要的穆斯林原教旨主义团体的努库拉，即萨伊德·努尔西的追随者，保持着独立性。埃尔巴坎关于伊斯兰教的观点并不是以紧凑的组织好的形式发表出来，而是通过各种零碎简单的声明还有一些支持其论点的具体例子发表出来的。

埃尔巴坎的观点和救国党的观点散见于各种各样的出版物，特别是在党报中。最全面的研究成果之一是《走向伟大的土耳其：埃尔巴坎的活动》（萨拉米脱出版社，伊斯坦布尔，1974年）。一本批评性的书籍是《埃尔巴坎的档案》（伊斯坦布尔，未标页码，日期不详）。埃尔巴坎自己的出版物包括：《民族观和宪法修正》（萨拉尔·奥夫萨脱出版社，安卡拉，1972年）、《伊斯兰教和科学》（安卡—伊斯出版社，安卡拉，1972年）、《三次谈话》（费太赫出版社，伊斯坦布尔，1974年）。以下章节摘自《三次谈话》在第23~26页、49~73页。

伊斯兰教和科学

（要讲的第一点是）科学史显示，在快乐的世纪，即公元7

世纪的某一时间，人类的知识开始增加……这第一个时刻表示了穆斯林从（全世界）其他的人手中接过科学并开始发展科学的时日。要讲的第二点与文艺复兴有关，那是十字军东征以后的时期，那时候，欧洲人开始应用他们从穆斯林那里取得的科学。因此，在“快乐世纪”与穆斯林发展了人类全部科学的文艺复兴时期，之间，有7个世纪的时期。研究表明，今天60%到70%确有助益的科学是由穆斯林发展的。这一切意味着什么？它就是说，在西方人企图拿来炫耀和使穆斯林感到低人一等的科学中，有一半以上实际上属于穆斯林……

这些（西方）人并不满足于告诉我们，我们（穆斯林）意识不到西方科学的存在。他们还散播和不断重复反穆斯林的东方学专家的谬见，说什么穆斯林对科学的贡献并不像我试图描述的那么多。他们声称，穆斯林采用和吸收古代希腊、印度和埃及的科学，仅仅把它们推进一点儿，接着就把它交给了欧洲人。这一讲法是完全错误的。确实，穆斯林研究和采用了古代埃及、希腊和印度的科学，但是，他们这样做的时候有三个明确的特征：

1. 他们指出他们从中获取信息的书籍来源。他们说，我们读过托勒密的书，欧几里得的书，并指出其内容。他们说，我们读过毕达哥拉斯的书，并指出他们从这些书中汲取的东西；
2. 穆斯林科学家在采用古人提供的信息时，并不是毫无批判地拿来。他们也不是立即就接受那类信息。他们在进行更正和（补充）后，才接受这类信息；
3. 穆斯林科学家比他们向之获取科学的希腊人、埃及人和印度人处于更发达的地位。这是从底部向上接受科学……

另一方面，欧洲人在通过十字军东征与穆斯林建立接触和开始获得穆斯林的科学后，却常常（脱离上面指出的）三个特征。

1. 欧洲人从不提及他们的科学的来源。他们阅读穆斯林的著述，但是从不提及那些信息或它的来源，以至读过他们的书籍的

其他欧洲人相信，那些书籍乃是作者独具匠心的创作……

2. 欧洲人并未理解这些科学的真正含义，便加以采用。
3. 欧洲人在接受（这种科学）之际，其知识发展水平尚不足以允许他们达到真正的理解。欧洲人自上而下采用穆斯林的科学。欧洲人对语言的掌握也不足以进行这种接受。欧洲人不能领会穆斯林书籍中的术语。他们只是到了18世纪才开始理解14世纪采用的术语……

（埃尔巴坎继续描述穆斯林在科学上的卓越，举了天文学、数学方面的例子——三角是他们的发明，他们首先运用正弦、余弦等等——以及物理、化学、地理等领域内的例子。）

伊斯兰经济学与东西方妇女

西方世界的观点为基督教的思想所主宰。在这一思想中有一个人生之后的想法，但不像穆斯林对这一想法那般清楚。三位一体的思想主宰着西方思想。关于只有一个主，明确相信他是唯一的神明，并不一致……至于讲到妇女，乍一看，西方妇女远比（东方妇女）领先，处境也较幸福，但是她们并非心满意足，内心也非平静，因为与男人平等就要求她们像男人一样受雇于最繁重的工作。西方的妇女被指望挣钱。如果妇女在财政上对家庭没有贡献，那么这种实利主义的观察事物的方式就会把她们看成（家中）低一等的成员。挣钱的男人就会感到他们对家庭的贡献更大。这就破坏了真正的幸福……与东方妇女相比，西方妇女似乎享有更好的生活条件和人道的待遇。那么，人们会问……什么是真正的幸福，妇女的位置在哪里？妇女的真正的位置是在伊斯兰教中……今天，尚未有一个具有自己的世界观、经济和社会制度的真正的伊斯兰世界。但是，不存在这样的制度这一事实并不否定伊斯兰具有最理想的制度的真理。因此，我们只有在简略地观察伊斯兰教的（理想的）经济和社会制度与它的世界观之后，

才能根据伊斯兰教确定附属于妇女的价值和所设想的引导妇女走向幸福的手段。

伊斯兰有着自己独特的、既非东方（共产主义）又非西方（资本主义）的经济制度。伊斯兰具有物质和精神两个方面，并设法保持两者的平衡……伊斯兰经济制度充分考虑实利主义。每个人都有为自己拥有财产的权利。它是安全的，任何人都无权对（财产权）表示怀疑或妒忌……伊斯兰也重视利润和收益，犹如常言所说：“施予之手优于收受之手。”这句话的涵义是，每个穆斯林都有义务为生活而工作，并帮助其他人……勤奋的工作者为安拉所爱，是安拉的心爱之人。（这一关于工作的伦理道德）的观点似与西方的概念相似。但是，伊斯兰制度与西方资本主义却不同。主要的区别在于以下几点：穆斯林必须挣钱，但不准乱花……穆斯林有义务以有益的方式花费他的收入。但西方人没有这样的原则，他可以如他希望的那样花掉他挣来的钱……这样，伊斯兰制度就纠正了西方经济制度中的有害方面，并因而能通过自己的措施，以资本主义无法达到的途径实现高尚的理想……这样，在这种（伊斯兰）经济制度中，（生活的）物质与精神方面不能相互分离……

在伊斯兰社会生活中，家庭是社会的基础。家庭的概念不仅包括家庭的所有成员，而且包括他们互敬互爱的权利和义务。睦邻受到最大重视。甚至一排房屋的第40家人家也算作邻居……一个穆斯林与另一个人晤面时，不应考虑能得到什么，而应想想他能给点什么，怎样才能有益于那个人……

现在，让我们看看妇女在穆斯林世界中的地位（穆斯林世界已发展了这样一种社会制度）。穆斯林妇女在社会的经济生活中有其位置并能工作。其实，妇女在某些服务部门参加工作是受到鼓励的……例如，在一个穆斯林国家中，事实上更希望妇女当医院的护士。给妇女看病的医生最好是妇女。在穆斯林结构中，妇女

也在其他行业中工作……在伊斯兰教中，妇女能够工作，能够成为经济生活中的一个因素。在科学方面，如同进行祈祷一样，伊斯兰教加给妇女的义务与男人一样多。万能的真主并没有将男人、女人、黑人或白人区分开来。最好的人是最敬畏真主的人。在真主眼里，不存在男人与女人谁比谁更优越的问题。

伊斯兰教按照妇女的本性指定她们的责任。伊斯兰教从不像（共产主义）东方或西方那样，把工作义务强加于妇女……在穆斯林家庭中，不要求妇女非工作不可。甚至不要求她们照顾（赡养）孩子。照管家务和提供所需的一切乃是男性的责任，但是如果她们比所要求的做得多，那是她们自愿完成的事情，必须被看成是来世会得到报答的善行。

（埃尔巴坎在引用《古兰经》许多经文来支持他论述妇女的观点后，继续写道：）

伊斯兰世界的妇女是备受尊敬的人。她们是社会的基础以及纯洁和良好教养的楷模……她们是天堂的候补者。在伊斯兰范畴内，天堂是为妇女服务的。天堂就在她们的脚下。

第五节

伊斯兰教中的民族主义

萨伊德·努尔西

萨伊德·努尔西于1873年出生于东土耳其比特利斯省的努斯村，于1960年去世。他有好些名字。他的追随者叫他尤斯塔特·贝都扎曼，而他的敌人，最突出的是谴责他的现世主义者，则叫他萨伊德·卡尔迪。努尔西捍卫伊斯兰教的正统原则，强调它们的精神方面与普遍性；在社会上，他是捍卫现状的保守派。在“青年土耳其人”时代（1908~1918）以及其后在现代土耳其，他在意识形态的辩论中起了重要作用。他对扎根于宗教的唯灵论

的辩护与一些人认为出自现世主义的实利主义与异化形成了鲜明的对照。尽管法律取缔努尔西的学说，他在土耳其共和国之外仍有为数众多的追随者，其中包括在美国和加拿大的若干团体。论述努尔西及其观点的文献包括：凯丁·乌扎克所著《土耳其的回归运动和努尔丘卢克的内幕》（瓦尔里克出版社，伊斯坦布尔，1964年）；法鲁克·古伦所著《从宗教看努尔丘卢克的内幕》（奥卜脱出版社，安卡拉，1964年）。以下论述伊斯兰教关于民族主义的观点，虽然最初发表于1931年，却仍具有当代价值。它是以努尔西的书《作品》的第26封信的第3个主题问世的（西纳恩出版社，伊斯坦布尔，1958年），由他的追随者在美国翻译和出版（凯利图出版社，加利福尼亚，1975年）。

啊，人类！我们从单独的一对男女创造了你们，使你们成为民族和部落，这样你们可以相互认识（《古兰经》第49章第13节）。

换言之，相互认识是为了建立社会关系和相互帮助，而不是相互仇视与争吵。

这一论题得考虑以下7点：

1. 我想要写作，不是用要退出当前社会生活的新的“萨伊德”的语言，而或许用与当时伊斯兰社会生活联系的“老萨伊德”的语言。

我之所以愿意写作，是为了服务于荣耀的《古兰经》（的训示），筑起一道抗御诋毁此训示的壁垒。

2. 为解释以上经文明确指出的“相互认识和帮助的原则”，我们说：

一支军队划分为师、团、营、连和班，这样，每个士兵

的各种关系和他的责职就很具体明确，能够很好领会，军队中的所有人员应按照互相协作的规则履行他们的责职，防备敌人的攻击。这样，这些划分和分割不是为在士兵中造成抗衡和敌对。同样，整个穆斯林社会是一支划分成部落和民族的庞大的联军，然而，这个社会在其虔诚的基础之上有着众多的个体，它的造物主是个体，它的日常需要的施主是个体，它的《古兰经》是个体，它的民族是个体……个体，个体，成千上万的个体。

为此，这众多的个体需要获得并形成伊斯兰民族的兄弟情谊、真诚和团结。因此，正如以上经文所强调的，分成部落和民族是为相互认识和帮助的目的，既不是为互不相容，也不是为争执和敌对。

3. 在这个20世纪中，民族主义的思想定当兴盛。尤有甚者，诡计多端的欧洲人恶毒地在穆斯林中灌输这种思想，意在他们中间引起对抗，使他们变得四分五裂，为人利用，成为容易到手的战利品，甚至被消灭。然而，民族主义的思想具有感情上的号召力。它有着让人漫不经心的情味，也具有滋生凶兆的力量，因此，在目前要规劝那些一心想着社会秩序的人脱离民族主义的这一教义是很难的。

但是，有两种类型的民族主义。第一种是对抗的源泉。它预兆不祥，十分危险。它凭着利用和消灭其他意识形态而存在下去；它使对待其他制度的仇恨和怀疑长存。这类民族主义是仇恨的源泉，是混乱和骚动的催化剂。此外，圣训明白无误地对它进行劝阻：“伊斯兰割断蒙昧时代的党派偏见。”光荣的《古兰经》也载明：

当不信道者心怀忿怒——蒙昧时代的忿怒——的时候，

真主曾降镇静给使者和信士们，使他们坚持敬畏辞。他们是更宜于敬畏辞的，是应受敬畏辞的。真主对万事是全知的。

（《古兰经》：第48章第26节）

上述的圣训和《古兰经》经文就这样无条件地禁止民族主义的敌对，因为理性和神圣的伊斯兰思想不需要这种哲学。事实上，是否存在三亿五千万信徒^①的其他思想呢？除伊斯兰教外，有没有其他任何思想能够给它的信徒以诚挚和永恒的兄弟情谊呢？当然，贯穿全部历史，可以一再看到带有种族主义色彩的民族主义的危险。例如，乌玛耶特王朝在它们的政治管理中就包含有民族主义敌对的因素。结果，不仅穆斯林世界对他们忿恨起来，而且该王朝本身也有无数的灾难。同样，本世纪的欧洲民族再一次深深地钻进了它们的种族主义哲学，这已引起例如法国人与德国人之间的永久性的敌意。此外，第一次世界大战的可怕事件证明了民族主义敌对是给人类造成巨大损失的根源。

至于我们的情况(土耳其人)，在“自由运动”(1908~1918)时期(近乎巴比伦塔毁掉的时间，那时候，语言的混乱导致人民的分裂和最终的分崩离析)，在以希腊人和亚美尼亚人打头阵的民族主义敌对的鼓动下，无数主张分离的人在“俱乐部”或“难民组织”的名义下组成了形形色色的民族主义组织。这最终招致巨大的分裂和分散。穆斯林不可避免地受外国剥削已经证明了这种哲学的罪恶。

现在，穆斯林各国人民比过去任何时候都更极度地互有所需。他们受虐待，不繁荣，受着外国的剥削。在目前的形势下，对于穆斯林各国人民来说，在带有种族色彩的民族主义的激励下相互以冷漠或仇恨对待只能招来难以言状的灾

^① 本文写作时，世界各地的穆斯林人口约为3.5亿。

难。这与有人为了避开一只苍蝇而背过脸去面对毒蛇一样愚蠢……

4. 第二种民族主义是一种积极的民族主义。它对于社会的存在是必要的。它是互助、团结、谅解的源泉。它保证获得有益的力量，成了为伊斯兰兄弟情谊而增加合作的手段。这一积极的既定概念必须用来为伊斯兰教效劳。它必须是伊斯兰教的盔甲和城堡，因为在伊斯兰思想中有着上千条兄弟情谊的纽带。伊斯兰兄弟情谊在现世以及来世延续着，因此，它是永恒的。民族主义的兄弟情谊不管多么强大，与伊斯兰的兄弟情谊相比，只能是微乎其微。如果用民族主义的兄弟情谊代替伊斯兰兄弟情谊，那将是一个严重的错误。它会像是用城堡墙上的石头来取代城堡的宝库中的珍贵钻石……

应该指出的是，在穆世林世界，人数众多的讲土耳其语的人民，不管他们生活在世界的哪一部分，全都是穆斯林。与其他国家人民不同，他们不分成穆斯林和非穆斯林。过去的土耳其部落一直都是穆斯林。那些背离伊斯兰教以及那些不信奉伊斯兰教的土耳其人也放弃了他们的土耳其特性（犹如匈牙利人的情况那样）。

啊，土耳其兄弟们，你们必须极其小心。你们的民族性已经与伊斯兰教融合，它们是不可分的。如果分开的话，你们将被完全摧毁。你们过去的一切光荣被作为伊斯兰历史记录下来。因为没有任何力量将能从地球的表面抹掉这种自豪感，那么，为什么你们竟然由于撒旦的罪恶提议和欺骗作用而从你们的心中抹掉那种感觉呢？

5. 亚洲觉醒中的民族已经开始跟着民族主义走，他们在各方面模仿欧洲的方法，模仿得如此之多，以致在这一过程中他们正在牺牲他们一大部分的精神和文化价值。虽说如此，每一民族的价值结构都需要一件不同的服饰，即使它用相同的衣

料，它需要一种不同的款式……亚洲民族的觉醒、进步和合适的政府应该是通过信仰，通过宗教信念，为此，哲学和科学应该是信仰的辅助，而不是它的替代。

第二，将伊斯兰教与基督教进行比较，并在欧洲想法的前提下对伊斯兰教变得冷漠是一个巨大的错误。欧洲人对他们的宗教实行保护。许许多多西方人，包括诸如伍德罗·威尔逊、劳埃德·乔治和韦尼泽洛斯等不少政治领袖都非常热爱他们的宗教。很明显，欧洲人捍卫他们的宗教。很可能在一些方面，他们是非常热忱和狂热的。

第三，不能将伊斯兰教和基督教相比，因为当欧洲人严格遵循宗教之时，他们尚不开化，他们抛弃他们的狂热和偏执才变得文明。另外，宗教论战招致欧洲国家300年内部冲突和战争（伊斯兰社会通过伊斯兰教达到高度文明和团结）。

6.最后，我们对卷人民族主义敌对和种族主义的那些极端分子说：这个世界，特别是我们的国家(土耳其)，历史上已经成为多次移民的和经过不断变化的地方。但是，在这个国家建立伊斯兰政府(奥斯曼帝国)后，来自其他种族和少数民族团体的人已经定居、融合和成为公民。在这些条件下，只有当真主的天命揭示被保存至时间之终时，才能区分人们的真实原籍。因此，把个人的品行和善行完全建立在种族主义之上既无意义又非常有害。

7.我们提醒那些试图通过消极的民族主义来表现不必要的爱国主义的人，如果你们对这个民族有着真正的爱和尊敬，如果你们真的有感情，那么，你们一定得遵循关系到大多数人民的那种爱国主义，否则，以冷酷无情的态度对待大多数，同时美化少数轻率之辈的现世和庸俗的生活，他们并不需要这般同情，这样的效劳不是爱国主义……哎呀！对民族的尊敬在哪里？为此而作的牺牲在哪里？

我们不能停止我们对安拉给予怜悯和同情所抱的希望。安拉在1000年中指派这个国度的伟大军队和这个尊敬的民族去完成，任命他们为这一任务的旗手，他不会因他们暂时的失败而使他们的任务。安拉将再次点燃那盏灯，并将使他们继续履行他们的任务。

第二十三章

——中左：社会主义和马克思主义

第一节

中左：它是什么？

比伦特·埃杰维特

比伦特·埃杰维特（1925年生）作为新闻记者和安卡拉在大国议会中的议员，开始其毕生的事业。他以人民共和党党员的身份，1961~1965年在联合政府中任劳工部长。劳工立法的制订以及工人作为一个集团被纳入1960年革命后出现的社会与宪政制度，主要是由于他的努力。

埃杰维特在伊诺努的保护翼下开始其政治生涯，70年代显示出引人瞩目的发展。他和共和党的一个派别声称，国家和省一级的党的领袖们虽然忠于阿塔图克关于共和主义、现世主义和现代主义的基本原则，但是他们在社会方面却是保守的，不愿承认青年、工人和城市低收入阶层对社会民主纲领的要求。埃杰维特和他的一派还争辩说，由于党看来与一心要维持政治现状的官僚军人集团连成一气，失掉了相当大的群众基础，1961年和1965年大选的结果就是证明。为此，他们提议党大幅度改变意识形态方向，转向某种形式的所谓“中左”的社会民主。新的意识形态拒绝马克思主义和共产主义，也拒绝由阿塔图克所制定、60年代前

一直是该党基础的旧式民族主义。相反，它宣扬社会公平、民粹主义和基于大规模国家支持之上的经济发展，而又不反对私有企业和个人财产的所有权。新的意识形态要求实行自由的政治民主，提出远超过国家经济能力的宏大的社会计划。中左思想的基本弱点是缺乏深刻的哲学根底，或者说与土耳其社会的文化、历史、政治和传统力量缺乏有机联系。事实上，它是出自同情被压迫者的人道主义在政治上感情冲动的结果，拿埃杰维特的话来说，它能够强烈地感染某些听众并把他们吸引到党内来。新的意识形态对于迅速扩大的知识分子、官僚集团以及城市人口的某些部分具有短暂的吸引力。尽管埃杰维特派努力把他们的思想意识建设成一种真正有力的力量，但是，对于人口的其他部分来说，中左基本上仍然是一种无根底、短命的思想潮流，它与由土耳其知识分子过去从形形色色的欧洲思想意识中整理挑选出来加以发挥、但几乎不能适应土耳其情况的其他任何折衷与不切实际的思想意识并无二致。埃杰维特拒绝马克思主义，但是他所提出的很多东西的实质，加上他所表示的要“改变现存秩序”的意图，促使反对他的人指责他是隐秘的马克思主义者和共产主义者。最后，他用以打败其对手的挑衅性的、冷酷无情的战术以及他对所有激进的左派集团的支持导致许多人相信，埃杰维特努力通过积极分子的骚动来弥补其缺乏深度和广度的意识形态。

尽管如此，《自由人》杂志传播的中左思想深刻地影响到党内的发展。图尔汗·费齐奥鲁领导的持不同见解的派别从党内分离出去，组建了共和信任党。埃杰维特对1971年军事干预的谴责导致他与伊诺努之间的冲突，并最终使后者于1972年辞去该党主席的职务。由此，埃杰维特提升到这一职位，一个政治时期也由此告终。埃杰维特仅是继阿塔图克和伊诺努之后担任共和党主席职务的第三个人，但是他抛弃了该党原先的大部分意识形态，尽管它也是共和国的意识形态的基础。与此同时，暂时倾向于社会

民主的新移民大量流入城市，增加了共和党的选票。埃杰维特把选举中的成功看成是人们对他的“意识形态”的赞同，为此，他进一步向左转，用诸如“民主左派”和“社会主义”这样的字眼替代“中左”的口号。他放弃了他先前的许多思想，例如，如本书的摘录所表明的，他愿先赞成非政治性的工联主义，但是，后来改变了立场，赞成工人直接参与政党政治。在1974年与宗教性的救国党联合组成的政府中，他曾短暂地担任过总理，那时，他有机会按既存条约下令土耳其军队进入塞浦路斯，来提高自己的威望。1978~1979年，他再次坐上总理的位置，直到1979年10月的补缺选举给了共和人民党以毁灭性的一击，它的得票降至27%，将5个竞选的议席全部输给了正义党。1979年他辞去总理职务，在1980年9月12日军事接管后不久，他放弃了作为党的主席的位置。

毫无疑问，在1965~1980年这段时期内，埃杰维特在土耳其的意识形态和政治上起着重要作用。对他作最后的定论依然为时过早。可以这样说，他通过把左派中的大多数集结在他的党的周围，抑制了五、六个极端激进的左派政党的发展壮大。在1970~1980年的10年中，土耳其实现了在深度和广度上都占很大比例的社会、经济和政治的改革，这种改革深入最遥远的村庄，改变了该国很多传统以及保守的看法。埃杰维特犯了许多错误。他对土耳其的文化和历史问题缺乏真正的了解。虽然他对于他打算领导的人民的土耳其—伊斯兰真正传统基本上一无所知（他的演说充满了完全超出乡村方言的晦涩难懂的字眼和用语，表演出他在这方面的无知），但是他仍然寻求表达以前从未有人表达过的被蹂躏的人们的意见。他确实有助于讲清楚土耳其的许多问题，无意中也许加速了土耳其向更现代的社会发展的不可避免的改革，也许还为一个真正的领袖的出现准备了条件。

埃杰维特的著述，通常以演说的形式发表，以各种各样的标

题发表。关于他的文献相当丰富，既有他的敌人写的东西，也有他的崇拜者写的东西。至于他自己的表述，可以引用《中左》，该书于1966年首次印刷，到1974年已出了6版；《这个政权必须改变》（坦卡恩·耶玛弗尔出版社，安卡拉，1968年，1974年第3版）；《大会及其后》（伊莱里出版社，安卡拉，1972年）；《革命和阿塔图克》（坦卡恩出版社，安卡拉，1970年，1974年第3版）。有关埃杰维特的情况，见阿里·塔卜扎格鲁的《埃杰维特，人民的人》（乌兹特米尔出版社，伊斯坦布尔，1975年）。

以下的第一段出现于埃杰维特的《中左》第6版（坦卡恩出版社，安卡拉，1974年），散见于第1~6页。后面的2段摘自《什么是中左？》（土耳其出版局，安卡拉，1979年）第13~14、25~46页。

这不是一部科学著作。这是对人性的认识以及对基于那种认识的一种政治态度下一定义和说明理由。本书力图从（人道主义）认识和实践的观点来评价土耳其的政治和社会情况，提议解决土耳其社会问题，并指出按此（人道主义观点）解决这些问题的可靠途径。如果一个人的思想从压力下获得解放，他的个性被允许自由发展，而且如果他按其能力和资质接受教育的话，他将达到某种发展水平。一个不允许每个人达到他们应有发展水平的社会秩序和政府是有悖于人性的。一个允许一些人达到他们应有水平而阻止另一些人这样做的社会秩序和政府既有悖于人性，也不公平……如果你代表社会和人性以及那些无法找到发展途径的人造反，而且如果你把上述情况看成一个污点，看成违反人性的不公正现象，如果你在内心深处感到纠正这种社会中不公正和被剥夺现象的本能的愿望，那么你（思想上）就是一个中左分子……

土耳其共和人民党对土耳其改革和对外关系的观点

在处于发展过程的国家中，资本主义政权在奉行独立的防卫和对外关系政策，在充分实行自由意志和民主方面都面临着困难。这是因为，国际资本主义——上述政权不自觉地受到它的影响——受到发展中国家内的自由民主主义以及与自由民主主义俱来的劳工权力和舆论压力的困扰。国际资本主义所持的看法是，一个剥夺民主、公民自由和劳工权利的政权可提供更大的利润，留下更多的附加值，在指导国家的经济方面可以有更多的自由。

由于共和人民党所倡导的关于进步和发展的民主左派的概念要求建立一个不同于资本主义的制度，在这一制度下，人民和国家将共同监督国民经济。共和人民党处于良好的地位以在经济、外交和国防政策以及总的国际关系方面奉行民族主义的方针。在这方面，民族主义和民粹主义互为补充。因此，民主左派的态度：通过把经济权力集中在人民的手中，通过在劳动人民中扩大组织的自由和参加行政管理的权力，以证实自由的民主主义将是独立和民族主权的强大保证。在共和人民党常想要建立的民主左派的制度中，民粹主义将是民族主义的来源，自由将是独立的基础。在这样的制度下，加上发展的加速，社会正义的推行和民主传统的加强，民族独立也将得到加强，并建立在坚实的基础之上。共和人民党遵循诚实和始终如一的原则（这是道德和一个公开性政权的要素），作为外交政策和国际关系的明确无误的准则。在通讯扩展的这个时代里，共和人民党相信，对不同的国家集团摆出不同面孔的策略已不再行得通，为了与其他国家建立牢固的关系和获得世界舆论的支持，诚实、始终如一和可靠乃必需之品质。共和人民党认为，自己的责任是保证社会的各个部分都关心对外政策和国际关系问题，并作出贡献，以及作为一个政党去建立广泛的国际联系。共和人民党在为民族利益以及人类的利益与接近民主左翼的态度的政党建立声援和理智的合作的同时，为了

相互的利益、地区以及全球和平，将尝试培育和发展与友好国家和邻国中其他政治结构之间的紧密关系。共和人民党认为加速土耳其对世界的开放，通过青年组织、工会、合作社、职业协会和商界人士的帮助，以文化、科学和体育交流的方式进一步发展土耳其的国际关系是很重要的。

对外政治方面的意识形态考虑

在对外政治问题方面，我们也应该避免任何意识形态的考虑。在我们的时代，有大量的例子说明，不可能超过某种程度将对外政治与意识形态扯在一起。

一些自称从意识形态角度处理对外政治的国家，即使它们在某一范围内也许能坚持从意识形态角度出发办事（决不是完全始终如一），它们也不得不接受各种超出意识形态因素的影响。

我们不仅可以看到，某些自称是世界上民主传教士的超级大国与生活在镇压得最厉害的独裁制度之下的国家建立了紧密的友谊和联盟，而且我们也可以看到，某些自称从意识形态角度出发考虑一切问题包括对外政治问题的共产主义国家相互之间的举动，也会怀着势不两立的敌意。苏联和中国之间的关系以及它们对美国的态度清楚地说明了这一点。

小国在我们时代的意义

我们的时代是大国变得更加强大而小国的重要性和影响也在增长的时代。这些较小的国家在对外政治方面的成功将取决于它们利用这一时代特征的程度。

这种成功的基本条件之一在于不仅警觉和敏感超级大国的敌意，而且注意和敏感它们的友谊。要做到这些，在对外政治方面要避免感情用事和意识形态的考虑。

成为一个大国和强国是一回事，成为一个伟大的民族则是另

一回事。土耳其民族的伟大是没有人能够夺走的。这种伟大品质是由历史形成的。事实上，土耳其民族即使在丧失它的一切物质资源时，仍能保持它的伟大。不过，土耳其已不再是一个超级大国。土耳其国也非世界上最强大的国家之一——现在不是了。我们必须适应这一现实。但是，当面对这一现实时，我们也千万不可妄自菲薄，觉得事事都得跟着大国、强国走。

这些民族即使它们的国家也许很小，力量薄弱，也有对付甚至是最强大的国家的可能性。在当代，土耳其民族本世纪在这方面率先做出了最成功的榜样。有一段时间，它丧失了所有的物质力量，它的国家已经崩溃，它的土地正在被瓜分，那时候它仍能使世界上最大和最强的国家屈服。

在今天的世界上，这些可能性增加了。因为大国正在它们自己的伟大名下在小型战争中被压坏。在某些情况下，它们的强大已成为它们的绊脚石。

一个关注时代的特征和趋势的土耳其，一个重视经济利益和发展就像重视国家安全和独立的土耳其，一个在自由和民主交换看法的范畴内发展某种对外政策的土耳其，不仅能在不受欺诈、不被压垮或不对其独立作出妥协的情况下，进一步发展与强国的联盟，它也能用新的友谊来加强自身安全，既有利于区域和平，也有利于世界和平。

第 二 节

土耳其工人党的宗旨和目标^①

土耳其工人党是由一小批工联主义者在1961年建立的。一年后，穆罕默德·阿里·艾耶巴尔（1910年生）担任该党领导。艾

^① 摘自《工人党属于谁？》，（西拉拉尔·玛特巴阿西出版社，伊斯坦布尔，1962年）第1～4页。

耶巴尔是在法国受教育的土耳其人，他在法国成了马克思主义者。尽管工人党作了努力，它仍未能吸引很多工人，它的成员主要由城市知识分子构成。但是，党的宣传家们，虽然受到内部“教条主义者”和“修正主义者”之间斗争的干扰，仍然精力充沛地为在城市乃至农村传播他们的观点而战斗。该党出于策略上的原因，表面接受自由的议会选举的思想。在1964年2月11日的党的大会上，该党采纳了一个广泛的党纲。在1968年苏联入侵捷克斯洛伐克之后，该党由于对苏联的态度发生分歧而分成数派。由于党内相互冲突的斗争，它丧失了力量 and 影响。最终，代表亲苏派的贝希杰·鲍兰成了党的主席，但未能使该党复兴。从人数上看，该党作为6个左派—马克思主义党之一的力量是微不足道的。由于使马克思主义引起公众注意，且建立了第一个也是最大的左派政党，而它仍具有某些历史重要性。以下摘自一本表达该党基本观点的小册子，这些观点保留在新的纲领中（同时参见凯马尔·H·卡尔巴特的《社会主义和土耳其工人党》，载《中东杂志》第21期（1967年春季号）第157~172页。

在党章的第2条和第3条中，土耳其工人党已经指出，它属于谁，它要捍卫哪些人的权利、自由和利益以及用来达到这些目标的手段。土耳其工人党是我们穷苦人民的党，他们依靠自己的劳动维持生活。以下两条阐述党的性质和目的。

第2条：党的性质。土耳其工人党是聚集在党的周围、为通过合法手段获得政权、遵从它的（劳工阶级）民主领导的土耳其劳工阶级和工人阶级及其团体（雇农、小农场主、工薪收入者、工匠、手工业者、低收入的专业人员，进步青年和社会主义知识分子）的政治组织。土耳其工人党从劳动阶级和劳苦人民大众的观点出发评价国内外大事。它捍卫他们的权利和斗争，以实现他们的权利与自由。

劳苦人民大众构成民族的大多数，是一切财富和价值的真正来源，也是社会进步的唯一动力。他们担负着这一进步的重担。因此，为人民大众的权利、自由和利益而进行的斗争即是为整个土耳其民族的权利、自由和重大利益而进行的斗争。

土耳其工人党的队伍向所有接受党的纲领和章程、站在劳动者一边的公民开放，而不论他们的种族、信仰、派别、肤色、性别和阶级（社会）出身如何。

第3条：党的目的。土耳其工人党的目的是通过宪法和法律所承认的权利和自由实现它的纲领中指出的原则，使土耳其成为先进社会的问题和让劳苦人民大众处于决定国家事务地位（以及使他们能够生活在人的环境中）的问题是同一个问题的两个互相关联的方面。这一个不解决，另一个就无法实现。如果不能使劳苦人民大众达到过（像样的）人的生活的条件，从而表现对工作的热情和信心，土耳其就无法发展，也无法达到当代文明的水平。土耳其工人党懂得这一真理，并把以下的要点作为党纲中的一个目标。

教育和开导工人阶级和全体劳苦群众，并使他们转变为促进国家发展和进步、有见识的推动力量；通过宪法保证的权利和自由的充分运用，使劳动阶级和劳苦人民群众成为国家事务中的决定性力量；压制大地主和城市大资本家的危险影响和操纵（他们危害民主政权，延误经济发展与文化进步，并反对社会正义与社会保险），优先实现工业化，使有计划的国家统制下的经济为劳工服务，并通过劳苦人民大众的参与使之成为组织和指导民族经济以及社会和文化生活的基本力量。

私营部分应与计划挂钩，成为国民经济中的有用的部门，从而为政治民主提供经济和社会精髓，并为通过民主手段向更先进的社会制度转变准备条件。为此目的：（1）将对所有的生产资料和交易手段实行国有化，从处于民族经济关键位置的那些开始，随

后对那些对经济发展和社会进步来说必需的其他企业实行国有化；(2)基本(重)工业部门应作为国家财产由国家建立和经营……

(纲领进一步阐述了党的目标：通过总的计划把土地分给无地农民；培训发展需要的人员；同时实现经济与文化的进步；找到就业机会和按每人的努力程度分配收入。它以下面的高亢的调门结束。)

目的是结束人剥削人的制度，使土耳其成为人民如兄弟般相互依赖、自由和平等地进行合作、在先进的文明与文化中生活、享有完全独立、为人类和平与民主服务的国家。

第 三 节

激进的马克思主义和共产主义思想

在1980年军事接管之前，土耳其激进的左派—马克思主义者集团由至少6个政党和许多卷入形形色色暴力行动的极端激进的团体组成。这些政党的人数一直微不足道，它们在大选中连续表现不佳就是证明，在这几次大选中它们所得票数仅占全部投票数的3%弱。但是，这些政党和团体的政治活动，特别是它们的思想产品——书籍、评论性杂志、期刊和电影——却非常丰富，五花八门，需要进行冗长的、批判性的分析。合法地建立的左派党，诸如亲华的土耳其工农党、社会主义革命党、土耳其工人党、土耳其联盟党等等都没有用过“共产党”这个词，尽管事实是，它们的纲领明显地充溢着马克思主义和列宁主义。土耳其刑法典禁止建立共产党。真正的共产党因此被宣布为不合法，但是它通过由其中央委员会和设在东德的一家电台来指挥各种各样外围组织进行活动。马克思列宁主义者放手建立各种政党，仅仅避

免用“共产党”的名义，以符合法律手续。另一方面，在相当大程度上向左转（见比伦特·埃杰维特的部分）的共和人民党声称它并非马克思列宁主义性质的，而是接受议会民主的党。它把自己牌号的左派主义称为“民主左派”，从而把自己与马克思主义者区别开来，虽然在实践中，这种区别似乎微乎其微。关于共和人民党式的左派主义，见《左派民主主义思想论坛》（卡力特出版社，安卡拉，1974年）。激进的马克思主义左派的观点出现在形形色色的出版物上，它们的革命热情和咒骂方式有所不同，并轮番支持苏联、中国和其他马克思主义政权。

以下第二段是通过电台播送的党的一篇竞选演说的一部分，摘自传播土耳其社会主义工人党观点的相当严肃的期刊《原则》70~72号（1979年10月~12月）第41~44页。

我们正在经历巨大的变化……基本事件是从资本主义向社会主义过渡。我们时代的巨大变化在全球改革的革命阶段中具体表现出来。世界社会主义体系在力量对比中正取得更大影响和尊敬，在每个方面都取得新的成功。国际工人运动在向资产阶级的优势挑战……

被压迫人民摆脱帝国主义、新老殖民主义和统治国（意味着统治种族的多数）的压迫、争取民族解放的斗争正在达到新的规模。资本主义的总危机在加深。不断上升的通货膨胀、能源危机、生产的下降、千百万人的失业大军、道德和思想的瓦解是帝国主义灭亡的具体例证。帝国主义国家之间的矛盾和冲突正在加深。这些国家的经济在军火垄断商手中正在军事化，他们正把军备竞赛推向令人难以置信的规模……土耳其位于易受帝国主义和倒退势力非常密集攻击的地区之一。针对中东民族的独立，针对民主、和平与社会主义斗争，正在策划各种阴谋。拒绝巴勒斯坦人民有权建立自己的自由国家和决定自己命运的帝国主义正和犹太

复国主义勾结在一起，反对巴勒斯坦人民和所有的中东国家……土耳其的外交政策受其国际关系和它在帝国主义和资本主义体系内的地位的制约。土耳其戴着帝国主义的眼镜看待战争、裁军以及与民族—社会解放有关的问题。土耳其吹嘘它在侵略性的北大西洋公约组织中的地位和重要性。它正在煽动沙文主义以转移工人阶级对由于国家的经济和政治结构、经济危机、失业和政治压力而带来的高生活费用的注意力。

（演说的末尾号召团结起来创造一个没有剥削和战争的世界，制止核武器，尊重其他国家的独立和完整，使土耳其退出北大西洋公约组织，实现塞浦路斯的非军事化，并断绝与帝国主义的一切关系。）

第 四 节

革命的无产阶级的思想基础

像其他的马克思主义者一样，极端激进的左派集团对形势和土耳其当前经济、政治制度的演进提出了根据历史演变的解释。这种解释不是建立在对历史的现实进行彻底的、批判性的研究的基础之上，而是建立在为他们攻击现存制度提供必要论据的经过挑选的陈词滥调的基础上。革命的无产者宣称，土耳其工人阶级是由于欧洲资本主义投资以及出口的增长而开始发展的，这导致了封建地主和买办（控制进出口的代理商）同盟所支持的垄断的资本主义。建立在买办和封建主义基础上的帝国主义、垄断资本主义的同盟产生一种反作用和副产品，那就是民族资本主义。它后来成为支配性的制度，并保持了其垄断—帝国主义—封建主义基础。这一制度不是建立在真正的资本积累或工业上，而是建立在服务于该制度的商业企业网络上。农业的封建结构允许对农业

工人的剥削，并阻止他们获得真正的无产阶级觉悟。因此，土耳其拥有一支令人生畏的未来革命派的大军，需要的只是把他们组织和动员起来。下面的摘录代表了无产阶级革命党的观点，该党将阿尔巴尼亚奉为楷模。摘自极端激进的《党旗》(1978年3月)第5~9、11~13页。

最后，我们这个半殖民地半封建国家的工人的阶级是由无产者和半无产者构成的，它的人数不能低估。这个阶级在我们的社会中形成了一股具有无限生气的巨大革命力量。这个社会（反过来说）为帝国主义、买办—垄断—资本主义和封建主义所压迫和破坏，并因而蜕化变质。今天，无产阶级能胜任地领导一切进步的、革命的、面向发展的人，将革命阶段进行到底（进行革命的方法如指出的那样，是通过把工人组织到党的周围和通过不妥协的行动）。

我国的革命无产阶级，像整个世界一样，正在发展壮大。这一发展是无法抗拒的。无论帝国主义和它们的仆从，还是机会主义和修正主义，都阻挡不了它。所有国家的马克思主义—列宁主义党都在不断巩固，新的党正在建立。这些党通过清除它们队伍中的一切机会主义者和修正主义者，正变得更加强大，而各个马克思列宁主义团体和运动正紧密团结起来，反对机会主义和修正主义，并建立政党……我国的革命无产者在1974年后为革命无产者的团结，为革命的无产阶级政党的建立，为马克思列宁主义，一直进行着坚决斗争。我国革命者的心中过去和现在都充满着确立马克思列宁主义的团结，建立将为工人阶级、穷苦农民和其他劳动人民的利益而战斗的党的愿望。这一斗争直至今天还缺乏能够实现团结并成为（政）党基础的纲领和政策……以恩维尔·霍查同志向阿尔巴尼亚劳动党第七次代表大会所作报告开始的工人阶级内的伟大斗争……在我国也获得了反响。

第 四 篇

伊朗的政治和社会思想

1954年

1954年

第二十四章

伊朗的政治和社会思想导言

本部分始终一贯地把当代中东思想同所探讨国家的社会结构及思想和文化基础结合起来。根据这一点，可以说过去20年及其以前的伊朗思想的方向取决于什叶派和君主制的斗争、伊朗已故国王所谓白色革命（土地改革）所带来的社会结构的急剧变化、石油资金的流入和对这个国家事务的外来干涉，对上述的每一个因素应予简要的研究。

伊朗是穆斯林国家中唯一以什叶派第12伊玛目派为国教的国家。它的3800万人口除库尔德人、土库曼人以及一些阿拉伯人和俾路支人外（约为总人口的1/6），都是什叶派教徒。伊朗的什叶派尽管同伊拉克和黎巴嫩相似，但与土耳其、叙利亚、也门和其他阿拉伯国家不同。差别产生于教义，也产生于使伊朗什叶派具有某些独特特点的演变模式。什叶派教义认为，第12伊玛目穆罕默德·马赫迪自公元874年从世界上隐遁后，由于他是社会独一无二的首脑，不能被人合法地取代，有朝一日他将重返人世，给被压迫者和贫民以赎罪和自由。在伊玛目再世之前，宗教领袖负有义务和责任来指导社会。担任这种指导的宗教领袖穆智台希德^①一旦被信徒们选中，就将具有最高地位。这个教义在政治上的影

^① 阿拉伯文原意为“勤奋者”，指伊斯兰教公认的权威学者。在处理法律和神学问题时，有权根据教法原则提出个人意见。由伊斯兰国家授予此称号。什叶派认为他有权作为隐遁的伊玛目的代言人。——译注

响是深远的。伊玛目的权威以及通过宗教领袖的影响，来自半神权，从而不能被世俗权威所替代。这样，穆智台希德能够运用他的权力指挥信徒来反对国家或君主的意愿。这个观点的合乎逻辑的含意就是君主必须服从穆智台希德的权力。什叶派教义除了抵制暴政以外，并特别注重社会正义以及牺牲和殉教，以后两者作为手段向暴政作斗争以获取正义。伊玛目侯赛因于7世纪死于反抗亚齐德的起义，就是什叶派反对暴政和为正义事业殉教的一个有力的象征。每年在斋月中将上述事件中的故事作为受难剧演出。

伊朗君主制也沿着它自己独特的道路发展。在16世纪以前，伊朗的大多数居民都是逊尼派。随着依靠土库曼（土耳其）部落来和西方的奥斯曼逊尼派进行斗争的沙法维王朝的兴起，伊斯梅尔·沙法维国王出于他自己要和奥斯曼在宗教上分离开来的政治原因，奉行和传播什叶教派，实际上使它成为波斯的国教。由于纯粹的政治原因，政教便合二而一。但是宗教和君主制的联盟并不是一帆风顺，在1834~1848年穆罕默德国王统治时期便转而恶化。许多学者把什叶派的兴旺以及间接地把它反对国王都归因于伊朗人维护他们的文化特性以对付阿拉伯人的愿望。可以引用一些证据来支持这一观点：伊玛目侯赛因和最后一位萨珊王朝皇帝（他是波斯人，为阿拉伯穆斯林的军队所击败）的女儿结婚，后来的伊玛目们都是这一联姻的后裔；伊朗的君主从沙法维王朝开始，大部分来自操土耳其语的集团；巴列维王朝以前的恺加王朝祖先被指控在倭马亚军中作战反对伊玛目侯赛因等等。这些论点大部分来源于似乎接受所谓种族和人种的意识是最强有力的这种想法的欧洲学者。可是，它们不符合伊朗的历史。

尽管最近几十年来为波斯化作了狂热的努力，伊朗人口中的大多数（很可能仍占55%）仍然一直是非波斯人。讲土耳其语的阿泽里人是最大的非波斯族，这些人，还有加什盖伊人、俾路支人、库尔德人、土库曼人等，在领导伊朗国家和保持这个国家的

统一方面都起了积极的作用。反对种族主义理论最有力的论据是反对和驱赶伊朗最后一个国王（他是多少世纪以来唯一属于波斯族的伊朗君主）的叛乱。毫无疑问，在伊朗的波斯民族主义者强烈提倡一项波斯化的政策。前国王在事实上采取了一个同化的纲领，关闭了各个种族特别是阿泽里人的学校和出版机构。据报道，阿泽里人出身的皇后在一次招待会上用土耳其语和一名外交官交谈，受到了国王的干涉和阻止，从此以后，她在别人面前就不说她的母语了。

保持伊朗多种族和多宗教社会联合的最强大的力量是波斯人和其他非波斯人种族集团，诸如阿泽里人和阿拉伯人都信仰伊斯兰教什叶派。此外，伊朗对种族及语言存在着高度宽容，准许所有主要种族享有大量地方自治。多少世纪以来，非波斯人享有语言的自由，因为伊斯兰教，不论是什叶派或是逊尼派，都不把种族作为社会和政治组织的基础，而是强调伊斯兰教特性和团结的意识超越种族忠诚之上。事实上正是已故国王通过他的强行波斯化的政策破坏了这个传统的种族—宗教的平衡，他的波斯化政策使信教的波斯人以及非波斯人都转而反对君权。

什叶派宗教权势集团和君主之间近于爆发的学说之争在19世纪下半叶恺加王朝统治时期趋向公开。资本主义和市场经济的发展使得俄国特别是英国在伊朗取得受到特别法律保证条款保护的种种经济特权。这些特权是恺加王朝的君主们正式转让的，他们沉醉于过奢华的生活，似乎背离了伊斯兰教虔诚和行为表率的传统。在这种情况下，宗教领袖们起而反对国王和外国势力，以保卫信仰并间接保护伊朗国家的利益。更有甚者，某些统治人物，尤其是1848~1896年期间在位的纳西尔丁国王关注于政府的一些改革，最终影响到全由乌里玛^①掌握的慈善基金和法庭。宗教权

^① 阿拉伯文的译音，意为穆斯林国家教法学家和神学家及其组成的机构。——译注

势集团和君主制之间冲突的加深不仅是它们之间在历史上、主义上的对立，而且也是当时已遭受外国统治和资本主义渗入的伊朗社会内部冲突的表现。在1891年一场反对国王给予英国人一项十分有利的烟草专营租让权的起义中，冲突公开爆发了。乌里玛在集市商人的帮助下领导了这场起义，终于迫使纳西尔丁国王取消了这项租让权，虽然国王为了支付英国的赔款不得不背上一笔沉重的债务。耐人寻味的是，英国在1892年认为纳西尔丁国王“开明”和“教士狂热”这种看法，在许多方面和1978年美国对穆罕默德·巴列维国王的看法相似。继1891~1892年起义之后便是反殖民主义情绪的高涨，通过贾迈勒丁·阿富汗尼的努力而传播到中东各地，接着1896年国王遭到了暗杀，最后认可1906年宪法。1906年的伊朗宪法至少部分以1876年奥斯曼宪法为楷模，它针对国王的权力制订了法律，并加以限制，还承认宗教领袖是一个维护宗教和法律的集团。宗教权势集团除其政治活动外，满足于恢复它们认为是体现伊斯兰教完整性的东西，并维持他们自身的特权。与此同时，伊朗仍然处于不发达状态。

直到第一次世界大战结束，伊朗尽管一再鼓动谋求这个国家摆脱外国势力，依然是一个在俄、英控制下的贫穷和无力的国家。正是日益高涨的民族主义使得礼萨国王完成从1878年出生地阿拉沙特村到坐上伊朗王位的壮观历程，他没有受过教育但极端聪明，他自己学会如何阅读并参加了近卫军哥萨克旅。这个旅由俄国军官指挥。礼萨接过了指挥权后成为军务大臣。他撵走了赛义德·齐亚·塔巴塔巴伊，并在1923年升为首相。1925年他赶跑了恺加王朝最后一位统治者，加冕自封为礼萨·巴列维国王。早在1923年，土耳其共和国建立后，许多伊朗人要求在自己的国家里建立类似的制度，礼萨国王企图效法土耳其阿塔图克的改革，尤其是他的现世主义的措施，其明显的意图是要抑制宗教领袖们的权力。但是他的努力遭到了宗教权势集团的强烈反对，他被迫

取消了反对教权的措施。他在库姆低声下气，要求宗教领袖们宽恕，并允诺不再干涉宗教事务；但是后来当他巩固了自己的权力以后，他违背了自己绝大多数的诺言。礼萨王确实设法采取一系列的改革措施，在这一过程中产生了一个具有特权的现代主义者的小集团，这批人成为君主制及其改革活动的支持者。这些改革的广度和深度虽然有限，但是国王设法在这个过程中成为伊朗最大的地主。

礼萨王是一个自成一格的民族主义者。为了使国家摆脱英国的影响，他执行一项亲德政策。这导致他在1941年遭到放逐并为他的儿子穆罕默德·巴列维所代替。这个国家终于为英、苏、美三国军队占领，以期保证苏联在它的国土上的对德作战补给线的安全。根据盟国之间在1942年签订的一项协议，最后一批外国军队在1946年撤离伊朗，但撤军只是在苏联建立“在可信任的领导人领导下的”库尔德和阿泽里“共和国”之后，依赖美国的一份最后通牒才实现的。

在40年代后期，伊朗似乎已产生了数量相当大的本国中产阶级和知识分子，为维护伊朗的经济和政治独立而斗争。例如1947年议会否决了建立苏伊联合石油公司的议案，并且要求修改本世纪初建立的英国控制的英伊石油公司所享有的租让权。由于伊朗的反英情绪的鼓励，民族阵线在穆罕默德·摩萨台（他直截了当地反对，曾被礼萨王监禁）领导下取得政权，在1951年3月实行了石油公司的国有化，并且不顾西方强大的压力而拒绝妥协。乘国内状况恶化之机，国王试图将摩萨台免职，不料却面临人民的反抗和叛乱。国王于1953年逃亡国外，但一周以后，他在美国中央情报局的操纵下通过一次军事反政变而恢复了他的王位。老戏又重演，看来国王把保持他的王位归功于外部大国。摩萨台的民族运动受到了教士、知识界（某些人在1953年抛弃了他）和人民的广泛支持，已有可能成为民主的政权，但是遭到了国王的削弱

和破坏。他把摩萨台软禁起来（摩萨台于1967年逝世），并逐步使所有的反对派趋于沉默。1962年，他开始实行改革，引人注目的是土地改革，其主要内容是把礼萨王积聚起来的皇家土地分配给农民。这些改革的效果是大有争议的。为其辩护的人把改革描绘成“白色革命”，使伊朗进入了现代，而批评者不屑一顾地说，改革纯粹是粉饰性的表面文章。实际情况是诸如识字运动、土地分配、城乡的建设和发展、工业化和各种社会计划（工人的利润分享、社会保险）的改革，虽然早该实行和难以避免，还是加速了伊朗社会的变化。在石油价格陡升之后（伊朗国王是策划价格猛涨集团的一员），改革得到了巨大的促进。伊朗的石油收入在1978年增长到170亿多美元。资金源源流入工商业系统，也用于各种尖端武器，意图是要使伊朗成为海湾甚至印度洋的保卫者。西方的传播媒介把国王描绘成一个真正开明的统治者，有些作者干脆（按照国王自己的意愿）把君主制度说成是伊朗天生的制度。

由国王发动的社会和经济变革的广泛影响特别在1973年后在城乡都可感觉到。如不是因为他们的产品竞争不过进口的商品，便是因为城市有着较高的工资，大批农民离开他们的村庄。大城市人口膨胀。这些新涌进城市的人脱离了他们传统的农村生活，成为城市的贫民和异己力量。农业生产大幅度下降，伊朗在1960年以前食物自给有余，而到1978年它不得不进口它所消费的食物70%以上。

同时，工商阶级以及工人阶级特别是那些在石油工业部门的工人人数急剧增加，在新建立的大学中受教育知识阶层也大量增加。

职业和生活习惯改变的影响、城市化、交通和文化水平的提高产生了社会不稳定、文化异化和希望解决这些弊病的愿望。国王对各种各样的要求和批评的回答是实行一系列的镇压措施、监禁和严刑拷打。

传统价值的崩溃、家庭生活受到威胁以及庸俗的唯物质利益是重的思潮的兴起，使得民众再一次转向他们精神生活的本源，即伊斯兰教。公开反对国王压迫政权的宗教领袖们在哲学上和观点上现在已和他们的先辈们根本不同。不管他们个人如何不满（失去土地，乡村信徒减少以及其他等等），一些宗教权势集团的成员同知识界、工人以及他们争取自由和社会正义的要求结合起来。国王已经成为不仅是外国影响进入的渠道，而且是腐败、压迫、文化堕落的象征。1963年6月在库姆开始的一场起义是对国王镇压政策的反应。名叫5月15日事件的这次起义部分是由于阿亚图拉霍梅尼及其门徒的说教，部分是由于各个激进的伊斯兰教团体和左派集团的武装斗争。国王逮捕了霍梅尼并且于1967年将他赶出国境流亡，但是他制止不了不仅对国王个人的统治、而且对他的政策和整个君主制度的不断增长的反对态度（参见下章）。这个运动的意识形态和哲学的基础来源于对伊斯兰教崭新和有利的解释，就是谋求通过依靠《古兰经》和全体人民来恢复社会的活力。霍梅尼和阿里·沙里亚提是这个新运动的精神和智慧领袖，这在后面详细解释。

国王企图以残酷的手段来对付正在高涨的反对浪潮，从而导致数千人的死亡；而什叶派为了正义事业和反对暴政而殉教的念头似乎给了人民以无穷的力量和决心。军队虽然配备了最新式的武器，但在觉醒的人们面前似乎无能为力，也不愿进行战斗。阿亚图拉霍梅尼虽然流亡在伊拉克，却成为这次起义的精神领袖。在1978年底，当政府雇员、海关人员和产业工人（特别是石油、纺织和建筑业部门的工人）罢工使整个经济陷于停顿的时候，起义升级了。这些罢工不仅是反对不断加剧的通货膨胀、日益发展的失业和年度奖金的取消，而且也是抗议政府不允许霍梅尼回国、拒绝取消戒严令和实行宪法、拒绝让雇员参加工厂和政府机关的管理以及拒绝惩办那些在前几个月中应对残杀和平示威者负责

的人。

1979年初，美国决定不支持国王和军队进行接管，而是支持国王任命为首相的沙普尔·巴赫蒂亚尔。1979年1月16日，国王离开了德黑兰。1979年2月1日，霍梅尼回到了伊朗。迈赫迪·巴扎尔甘被任命为总理，并负责开始筹备建立伊斯兰共和国。1979年3月31日，开始就这样的共和国进行投票。这样，君主制就告结束。在一次特别选举中，巴尼萨德尔当选为伊朗的总统。

但是不久在具有现代意识的自由伊斯兰主义者和保守的教士之间的分裂开始发展。以迈赫迪·巴扎尔甘（一个阿泽里的土耳其人）和巴尼萨德尔（另一个属于操土耳其语小族的非波斯人）为首的现代自由伊斯兰主义者终于被剥夺了权力。巴扎尔甘被罢免总理职务，代替他的是一个能力有限但得到教士信任的人。最后在1981年，巴尼萨德尔先是被霍梅尼免去了武装力量司令的职务，后来又被由伊斯兰共和党牢牢控制的议会解除了总统的职务。该党的首脑是阿亚图拉穆罕默德·贝赫什提，他也是最高法院院长。巴尼萨德尔最后在法国避难。

与此同时为伊斯兰共和党领导挑选为总理的穆罕默德·阿里·拉贾伊在1981年7月24日举行的一次特别选举中当选为伊朗的总统。应当记住，前总统阿布·哈桑·巴尼萨德尔和伊斯兰共和党之间发生争执的一个主要原因是关于任命拉贾伊为总理的问题。巴尼萨德尔认为拉贾伊对担任总理一职不合格，虽然实际上他要他自己的人担任总理。同时，尽管美国大使馆提出警告，但伊朗的战斗分子（大多数是敢死队员）为了报复美国接受国王在美医疗，劫持了美国在德黑兰的大使馆工作人员作为人质。这一非法行动尽管使各种利害冲突集团之间产生了暂时的团结，但对伊朗的经济形势却有着灾难性的影响，并使伊斯兰革命在世界舆论面前处于不利的地位。

1981年，执政的教士和它一度的盟友激进的圣战者组织之间

的斗争激化了。贝赫什提和拉贾伊总统和许多其他的领导人一起被炸死，据说炸弹是圣战者组织埋下的。反过来，成千的圣战者组织的成员受审和立即被处决。

革命与其说是政治力量的事，还不如说是社会力量的事情。然而，自1979年以来已涌现出一大批政治组织。因而，伊朗的分裂不再是君主制对人民的简单的两分法，而是包含许多单独的并且常常是对立的政治力量。各有自己的意识形态、自己的社会基础、自己对未来的理想，以下是一些主要的集团：

占优势的宗教集团。 这个集团由执政组织伊斯兰共和党为代表。该党首领阿亚图拉穆罕默德·贝赫什提和许多官员于1981年夏被置放在伊斯兰共和党总部的炸弹炸死。成员主要来自1978年组织集市示威的教士。这些宗教人士控制了议会和政府中的许多要职。他们确信当代社会大多数弊病，特别是酗酒、家庭破裂、失业和青年缺乏纪律，都是政府不执行《古兰经》的规定所造成的，因此他们敦促恢复伊斯兰教的基本信条。

宗教保守派 虽然这个集团完全参加了反对国王的政治革命，但它不赞成对社会结构或既成权力机构进行根本的革命。它的主要发言人是在阿塞尔拜疆土生土长的阿亚图拉沙里亚特马德里。他主张实行《古兰经》的某些规定，但反对建立神权统治，并争辩说包括左派在内的所有集团都应有权参与制宪民主。他的集团名为人民伊斯兰共和党，已被禁止活动。

宗教改革派 参加“伊朗自由运动”。这个集团要求逐步进行社会改革，排除神权政治建立一个民主的政府。

宗教激进派 由人民圣战者组织（一般通称圣战者）领导。

这个集团寻求一项在伊斯兰教的基础上对社会进行根本的革命。他们反对资本主义，反对帝国主义，反对传统主义者，有时甚至反对教士，渴望建立一个将向西方借鉴技术、但又要保持忠于伊斯兰教初期革命精神的新独立国家。

世俗改革派 由民族阵线领导。这个集团赞同确立一部现代民主的宪法。维护人权的杰出律师、摩萨台的孙子马丁·达夫塔里抱怨民族阵线的领导同霍梅尼的随从过于一致，便脱党另建立民主民族阵线。他所制定的纲领把从右派的宗教保守派到左派的世俗激进派集团都联合在一起。这两个民族阵线大多数的支持者是专业人员和拿薪水的中产阶级，其中包括这样一些新建的组织：如作家协会、律师协会、工程师协会、教授会、教师联合会和政府雇员联合会。

世俗激进派 它分成敢死队、人民党和联合会议，后者吸收了几个马克思列宁主义的组织，包括斗争党（1975年从圣战者组织中分裂出来的一个小团体）以及几个较小的集团，它们有的反对苏联，有的同苏联友好。整个左派的追随者很少。它的支持者限于大学生、白领工人和某些工会会员（特别是石油工人）。虽然左派充分支持反对国王的革命，但许多马克思主义者认识到伊斯兰国家的建立将危及他们自身的存在。在过去10年里，苏联和中华人民共和国公开支持国王这种情况使马克思主义的左派感到伤心。

为了进一步阅读伊朗有关思想和政治材料，除了下面有关段落提到的书目外，可参见：沙阿曼·阿哈维所著《现代伊朗的宗教和政治：巴列维王朝时期的政教关系》（圣尼出版社，奥尔巴尼，1980年）、哈米德·阿尔格所著《伊朗的宗教和国家，1785～1906》（加利福尼亚大学出版社，伯克利，1969年）、詹姆斯·比

尔所著《伊朗的政治：集团、阶级和现代化》（查尔斯 A·梅里尔出版社，俄亥俄州，哥伦布，1972年）和尼基·R·凯迪所编《1500年以来的学者、圣人、泛神论神秘主义者、穆斯林宗教机构》（加利福尼亚大学出版社，伯克利，1972年）。

可供进一步参阅的书籍还见：伊拉吉·阿夫沙尔所编《伊朗索引，第1卷（1919~1958）》（德黑兰大学，德黑兰，1961年）。这是一本文献目录，包括约6000篇书名，由伊朗出版物评论期刊《书籍指南》的编辑汇编而成。还可参阅理查德·W·柯泰姆所著《伊朗的民族主义》（弗雷德里克A·普拉格尔出版社，纽约，1963年）、阿明·巴纳尼所著《伊朗的现代化，1921~1941》（斯坦福大学出版社，斯坦福，1961年）、伦纳德·宾德所著《伊朗：一个变化中的社会的政治发展》（加利福尼亚大学出版社，伯克莱，1962年）和塞佩尔·扎布斯所著《伊朗的共产主义运动》（加利福尼亚大学出版社，伯克利，1966年）。

下列论文是十分有用的：F·卡齐姆赞德的《伊朗意识形态的危机》，刊见瓦尔特·Z·拉奎尔所编《转变中的中东：当代历史研究》（劳特利奇和基根·保罗出版社，伦敦；弗雷德里克A·布拉格出版社，纽约，1958年）第196~203页；詹姆斯·比尔的《当代伊朗权力的社会和经济基础》，刊见《中东杂志》第17期（1963年秋）第400~413页；理查德N·弗赖伊的《伊朗和穆斯林世界的团结》，刊见作者所编《伊斯兰和西方》（黑格出版社，穆顿，1957年）第179~193页；A·K·S·兰布登的《马加泰克利德和宗教机构地位的反思》，刊见《伊斯兰研究》第20期（1964年）第114~135页；M·A·塞利姆·汗的《伊朗的宗教和国家：一个独特的穆斯林国家》，载《伊斯兰和现时代》第2期（1971年）第67~88页和欧万德·亚伯拉罕米安的《卡斯拉维：伊朗一体化的民族主义者》，载《中东研究》第9期（1973年）第271~295页。

第二十五章

君主制度：朋友和敌人

第一节

伊朗国王：改革的宣言和民族阵线的声明

穆罕默德·巴列维（1919~1980）在1941年至1979年期间统治伊朗，1980年在埃及流亡时去世。他的父亲礼萨·巴列维国王也在南非流亡中去世。这位已故国王在他的一生中始终是一个有争议的人物。他在瑞士受教育，即使不是脱离人民，也仍然是落落寡合的。他花费了很多的精力和财力来支持“波斯的奥秘”思想，作为一种持续的文化传统，它是围绕着“国王的荣耀”而树立，用“王中之王”来加以表达的。在珀塞波利斯^①举行纪念伊朗“国王连续统治”2500周年豪华的庆祝活动，其用意就是加强君主制度的奥秘和有助于使王国自身统治永世长存。60年代，国王卷入一系列现代化的改革。这些活动激起了国王反对者的消极反应，但得到国王支持者的颂扬。最后，国王面对着几乎是全体民众对他的高压统治的越来越多的批评，在1979年离开了国家。本章的选录提供了国王自己对改革的全部看法以及他的追随者和反对者们对改革的今昔见解。伊朗君主制的文献的确很丰富。参阅罗伯特·格雷厄姆的《伊朗：权力的幻想》（马丁出版社，纽约

^① 古代波斯帝国都城之一，其废墟在现在伊朗设拉子附近。——译注

1979年)、弗雷德·哈利德的《伊朗：独裁与发展》(企鹅出版社, 纽约, 1979年)、乔治·伦乔夫斯基所编:《巴列维家族统治下的伊朗》(胡佛研究所出版社, 斯坦福, 1978年)、阿明·塞凯尔的《伊朗国王的兴衰》(普林斯顿大学出版社, 普林斯顿, 1980年)、弗雷敦·胡韦达所著(罗杰·利德尔译)《伊朗国王的倒台》(西蒙和斯彻斯特·伍德厄姆出版社, 纽约, 1980年)、塞佩尔·扎比赫的《伊朗的革命动荡: 一篇解释性文章》(奥尔切默出版社, 旧金山, 1979年版)、威廉·H·福布斯的《孔雀王朝的衰落: 伊朗的故事》(哈珀和罗出版社, 纽约, 1980年)、阿什拉芙·巴列维的《流亡回忆录》(普伦蒂斯·霍尔出版社, 新泽西州, 英格伍德克利夫斯, 1980年)。以下的选录摘自德黑兰1961年11月15日《消息报》〔航空版〕。英译文系根据彼得·W·阿弗雷发表在《中东杂志》第16期(1962年冬)第86~90页上的译文改编, 获准转载。

伊朗国王的改革宣言

阿里·阿米尼博士首相阁下:

送上国王陛下于伊斯兰历1340年8月20日(1961年11月11日)在大理石宫举行的内阁会议上的声明:

“出于对本国及其人民的关心, 我们决定为了在这个迅速前进的世界上奠定发展中社会的基础, 应当立即采取步骤为在王国取得社会、物质和智力的进展而准备条件。这些步骤包括可能建成作为民主原则基础的民有、民治的健全政府。我们在抓住这个宝贵的机会时, 损失每一分钟就等于是我们政府以及国家方面犯下严重的罪行。我们一直把民族和国家的最高利益置于其他一切之上。因而, 为了人民的舒适和幸福, 为了建立社会正义、为了社会各个成员向现代世界的生活标准看齐的进步发展, 我们发布

命令，规定采取一些必要措施。在这个进程中不容许任何困难和障碍来阻挡必需措施的实施。因此，按照基本法授予我们的权利，我们被认为是法律草创者之一；在议会召开之前，我们委任政府（我们希望议会建立在有效选举的基础上，不要由于他们行为失当再次宣布选举无效）实施召开乡议会所需要的法律，在有关城市、省、县议会的法律方面也需在仔细研究目前的情况和需要之后，对现行法律作必要的修改。以上这些措施可在得到我们皇上同意后暂时付诸实施，经过一个阶段的实际试验并消除明显缺点后，可在议会两院开幕后将它们提请立法机构审核，以获得法律效力和批准。

民主政府的含意就是这样：人民的事务应按照人民逐步获得恰当的成熟程度，让人民自己处理；人民有权在管理所有地方事务中采取行动；人民在不损害不破坏国家中央内外政策基础的前提下，参与过问食品的价格管理、公共卫生、教育、市政事务、地方道路建设（使支线和干线连接起来），并采取行动。

为了进行必要的改革，政府必须做到：

1. 在管理和招收公务员方面，加速起草一项新公务员法律，要注意必要的细节，统一实施服务规则，对各个部公平适用。考虑到每个部承担的特殊责任，避免一切形式的歧视，……根据当前和未来的需要奠定每个部组织的基础，为国家服务的期限和提升的条件将是功绩、忠实和个人能力。对于局长以上的官员，将由内阁进行必要的调查。

2. 保证公务人员的生计，足以应付他们本人和家属的福利费用，免除他们对未来的担心，其目标的实现当然必须从根据一项特别计划给予雇员以住房开始。然后逐步提供其他方面的舒适条件，如合作社等等以满足官员们的需求。政府方面完成这一义务要从严格运用要事先办的原则开始。对最重要部门中的公务员必须给予优先，它们包括军队、警察、宪兵人员、学校教师和司法

部官员，他们都具有特别重要的地位。分配给这些部门人员的住房必须尽量靠近他们的工作地点，以节约运输和避免旅途往返浪费时间。

3. 政府不可放松对农业及其机械化方面的注意。土地改革和限制土地所有权法应付诸实施。如果土改法证明不切合实际的话，政府必须以最快的速度进行一切认为必要的修改，以保证土改法正确和完全的执行。同时，条例的制定必须保证脱离地主的耕者的福利和幸福。为了耕者的利益，必须利用通过吸引专家和委托各种合作机构所取得的成就。

政府必须特别争取达到超常的增产。为了在乡村之间建设地方公路，把分支线和主干线连接起来以及其他发展计划，必须建立从事发展与建议的青年军和提供农业机械化资料，其中包括耕者熟练化、使用化学肥料、现代化农业方法、挖掘灌溉渠道、建筑农村房屋和开发土地。

发展与建设青年军将不失时机同城镇市政当局采取联合行动，帮助建筑工厂和工人住宅。

4. 在现行法律下，劳工的条件相对来说是满意的，但是必须说服雇主为工人建筑房屋，可以安排把建房费列为雇主依法有支付义务的保险金的一部分。

政府必须特别注意保护本国工业和促进本国工厂生产。这方面必须做到的办法是，当本国产品可能比得上国外同类产品的时候，改进的措施还将继续，消费者对国内产品的要求将增长，这将符合他们最大的经济利益。

政府必须指导和帮助厂主从事工厂的更新，训练技术人员和对工厂设备的保养维修进行管理。它将保护各种生产单位和国内工业不受国外市场的侵害。在工厂经过估价后，工人们要是愿意，可以拥有25%的股票，在适当的分期付款的基础上出售给他们。这样，工人们自己可以参与工厂的利润分配，并且将不遗余

力地关心业务的合理运行和产品的质量。

5. 在税收事务方面，仍然没有一个适当或者公平的方法向富有者收税。财政部长有责任在周密研究并对合理和公正的财政收入作出预测之后，提出建议，确保富有者支付与他们的能力相称的应付税款。避免对穷人的非法征税。纳税人和征税者之间的来往将建立在相互信任和互相理解的基础上。这样，按缴纳欠税的例行手续将逐渐成为普遍现象，在纳税人和征税人之间建立一种合乎伦理道德的关系。

应特别注意稳定财政收入体系，以取得人民和投资者的信任。

6. 至于教育则是十分重要的，我们的未来在很大程度上依赖于它，必须对教育的计划进行修改。这种修改将保证我们的教育体制具有符合社会与国家在趋于成熟及发展过程中的实际可行和有用的方面。我们必须千方百计去发展和扩大免费的初等教育和中间职业培训，同时要根据全世界已达到的中间和较高的水平采取措施，发展普通的中等教育。为了使人才不会由于缺钱而埋没，教育部必须在学生们从小学入学的第一天起就对他们给予注意，保存所有能力突出学生的记录，这样，在适当的时候，这些有才能的年青人或是直接地、或者是通过市、省或区委员会，能获得奖学金。必须极大地关注派遣出国留学学生，做到国家的财力不致浪费，同时对国家需要的有价值的聪明人可以在认真负责的人的监督下得到培训，为国效劳。

最后，正如我们说过的，所有的规章对于国家和它的人民的生存来说都是次要的。如果我们一味要墨守不合乎时代潮流和过时的成规，忽视当前世界局势和利用现有的机会，我们将对我们的人民犯下大罪。国家的进步和它的人民福利应当在遵循守法的观点和个人的偏爱之先受到考虑。政府相信我们的特别支持和亲切的关怀，必须不失时机地以完全的诚意和最快的速度致力于清除腐败的根源。在完成这项伟大的任务中，必须不怕任何障碍和

阻力。我们相信，崇高和明智的伊朗国民中的每个都将参加这一建立在社会公正基础上的进程，同心同德，竭尽全力，以增加这个历史古国的荣光。”

希拉德

王国宫廷大臣

民族阵线声明

伊朗民族阵线的目的是建立合法政府（以避免）在开始实施宪法之后55年又回到专制政治。

同胞们：基本法清楚地规定国家的权利和责任的范围、君主立宪制以及责任制政府。依据这项基本法，伊朗国家过去和现在都不能侵犯君主立宪制的真正权利。因此，法律和权宜之计规定，皇上方面应当维护国家的权利，特别是根据基本法补充第39条，皇上宣誓它有义务做到这一点，因为规定了国家和国王关系的基本法无论何时受到忽视都会对国家造成难以弥补的危害。

有鉴于这些事实，民族阵线基于基本法和宪法常规，强烈抗议阿米尼博士作为首相对报业记者协会发表的声明。提出的告诫是：国王陛下宫廷部门发出的关于不通过议会批准即制定和修改法律的指示，不能认为是最利于皇上的，必须认为是有背于基本法明确的主旨。因为：

在皇上发给阿米尼博士的谕令中，尽管在序言中用美妙的言辞表达确保社会正义和改革的愿望，但随后声明说：“按照基本法授予我们的权利，我们被认为是有权创制法律者中的一个；我们责成政府在议会召开之前，实施为组成乡议会所需要的法律；在有关市、省和县议会的法律方面，也需在仔细研究目前的情况和需要之后，对现行法律进行必要的修改。以上这些措施可在得到我们皇上同意后暂时付诸实施，如此方可经历一个阶段的实际试

验并克服明显的困难，在议会两院开幕后，将它们提请立法机构审核以获得法律效力和批准。”在这以后，皇上就授予政府以立法权，它涉及公务员、土地改革，税收和教育等方面法律的制定、修改、修订和废除，而正如下述，它是同基本法的文字与精神相违背的。立法权是议会的特权。废除议会的权利（其实是国家的权利）是和基本法的根本要旨决不相容的，后者是国家稳定、独立和宪法主权的保证。

皇上的上述声明有意违背基本法，违背了王国和人民的利益。因为：

在上述谕令中断言皇上是法律创制者之一，显然，基本法补充第27条关于分权的规定是这一解释的基础。但是起草该条的原来目的是三权分立，以使一种权力不致妨碍其他权力的运行。可是据此政府却被认为有权制定法律（这是议会的特权之一），这就违背了上述条款在起草时使用“立法”一词的用意。

创制法律是指拟订法案和起草法律。由于提到议会两院中的每一个院和国王陛下都有创制法律的权利，立法一词意在指两院或国王陛下通过政府有权拟订法案或起草法律。这一意见的证实在于在本条款和其他条款中，基本法的颁布者坚持创制法律和制定法律之间的差别。在基本法中明确规定，只有在议会通过并得到皇上同意之后，法律方获得效力并可付诸实施。

由于上述道理，皇上及行政权力都没有制定法律的权利，制定法律是议会的特权之一。如果情况不是这样，对这件事本来肯定会提到或者表示出来。在关于论述皇上权利的章节中，没有提到制定法律的权利，这进一步证实创制权不是制定权。

最高法院在提出指导意见时清楚地说明制定、修改和修订法律是议会的特权之一，其他任何机构没有制定法律的权利。

现在阿米尼博士，你和你的尊敬的同事们应该认识到，根据基本法补充第64条规定，“大臣们不能用国王的口头或书面的谕令

来减轻自己责任”的明确主旨。你们没有权利采取步骤修改或废除法律。

民族阵线通知那些托这一基本法和宪法之福而获得高位的伊朗领导人，它要竭尽全力恢复宪法，防止对基本法的违反，从而谋求确保国家的安全。

民族阵线不能容忍对议会权利的任何侵犯，议会代表了整个国家；也不能容忍违反基本法的行为，因为它认为走上这种危险进程损害国家、民族和宪法。关于这一点，它向各个阶级的人民（他们的基本法是他们勇敢的祖先牺牲了自己的生命而获得的）宣告，为了维护基本法和国家的权利，为了保护宪法，将要表现出极大的警惕，不允许那些个人统治的追随者去剥夺人民的权利。

民族阵线执行委员会 1961年11月15日

第 二 节

人民党对国王改革的看法

人民党^①，由在德国学习的知识分子于1941年在伊朗建立，是一个左派马克思主义者激进组织，态度亲苏。它一开始摆出自由的面貌，于是受到杰出知识分子和工会的支持，在伊朗国内政治中变得日益活跃。虽然该党在1949年就被取缔，它的党员仍继续积极活动。一些战士到国外从事系统的左派宣传工作，主要面向在欧洲、美国的许多伊朗留学生。在欧洲某地出版了一种名叫《世界》的期刊，也在国外出版一些小册子和书籍，并把它们偷运进伊朗，在伊朗知识分子中散发。已故国王的政策特别有效地清除该党在伊朗的基层组织。在60年代和70年代，人民党尽管致力于向反对派的青年组织渗透，但对国内事态发展的影响是有限

^① 波斯文杜德（Tudeh）原意为“群众”，杜德党通译人民党。——译注

的。它同圣战者和敢死队建立的关系在某种程度上是成功的，但没有取得什么持久的成果。事实上，那两个集团在各个时期都批评人民党，谴责它主要为苏联在伊朗的利益服务。在霍梅尼回国和建立了伊斯兰共和国之后，人民党出于加强它已被削弱的组织和可能取得对青年团体的控制的明显目的而支持新政权。据说敢死队的一个支队和少数圣战者同人民党发生联系，并听从它的领导，虽然它的主要机构拒绝一道参加选举。

努尔丁·基亚努里^①是当前（1980年）人民党的领袖，他是一位伊斯兰教领袖阿亚图拉法佐拉·尼姆尔（1907年殉教）的儿子；他在1979年霍梅尼看来正占上风的时候取代了老战士伊拉杰·埃斯坎德里任领导。人民党出版日报《人民报》（约发行2万份）以及一些周刊。人民党支持现政权，因为它相信这将建立一个反帝的人民阵线，摧毁殖民制度的社会经济基础。基亚努里公开反对巴尼萨德尔，因为他畏惧后者的民族主义伊斯兰看法甚于霍梅尼的纯粹宗教的概念。该党目前是虚弱的，但在伊玛目去世后预期发生的内部争斗中将给它带来获得权势大增的机会。

埃萨·塔巴里论《伊朗反动或革命的变化》^②

以国王为首的波斯政府正在争取巩固和永久保存现存的社会和经济条件，以保持它们的权力。在1953年8月19日政变成功后，国王和反动政府全力转向报复，重新掌权，使得他们能够残酷地镇压那些曾经同人民的敌人、帝国主义者及朝廷大臣等战斗的广大的社会力量。美英帝国主义者帮助国王建立了一个恐怖和压迫的政权。他集中专制权于一手，公然无忌地犯下了空前未有的叛

^① 努尔丁·基亚努里已被伊朗伊斯兰政府处决。——译注

^② 埃萨·塔巴里长时间是人民党的头目。下文摘自他的《确认反动或革命的变化》一文，载伊朗人民党中央委员会的理论和政治机关刊物《世界》第2辑（三）1962年夏第8~9页。

国罪，把国有化的石油又还给殖民主义者，违反了中立，把国家的大门向帝国主义商品和资本敞开。为了实现这些目的，他选择了暴力和恐怖作为唯一有效的方法。于是安全组织^①随同军事法庭、秘密审判、街头恐怖、肉体拷打、毁灭自由分子和真正爱国者的家庭和财产等等现象一起产生。统治阶级中的最黑暗阶层让最嗜血成性者如阿兹穆德、巴赫蒂亚尔等人听由国王调遣，以便对革命分子进行报复。

然而，随着时间的流逝，统治阶级认识到光是打枪不能在这块人民已被激起而保卫自己国家利益的土地上保证权力的永存。

因而从马努契尔·艾格巴尔担任首相开始，在不放弃恐怖的同时，又同时开始运用另一种方法。这第二种手法包括策划政治花招以欺骗舆论。根据国王的命令，成立了两个政党^②。国王答应举行“100%的自由选举”。他在每月一次的记者招待会上称，在以后10年的过程中，每个波斯人的生活水准将提高到当前水平的“10倍”。在自称为“最高层革命”战士的阿里·阿米尼统治时期，这种欺骗的手法甚至变得更加光怪陆离。……但是仅仅一年，阿米尼就逃离他喧闹一时的竞赛场了。^③主动权再一次操在国王手中，在过去10年为操纵舆论所使用的策略没有什么改变。

为什么国王和他的帝国主义主子发现这个所谓“逐步变革”是可取的呢？理由如下：

恐怖和恫吓的方法所以没有奏效是因为：

1. 由人民党和其他爱国与进步集团的广大宣传活动所建立起来的明智舆论证明它同礼萨国王时代的舆论有很大不同。当然，国王追求他父亲那样的绝对统治，并且十分乐意仗着默不作声和顺从的群众的支持，靠在王位上。最近他对法国《世界报》记者

① 伊朗的秘密警察和情报组织。

② 国民党，一般来说是伊朗的多数党，是1958年建立的。1967年建立的人民党提倡社会福利和土地改革纲领。

③ 阿米尼于1962年当他提出削减政府开支15%的建议遭到拒绝时辞职。

说：“我父亲的专政是一种必需，我的权力也是如此。”他还向《德意志报》的记者说：“首相对我个人负责。无论何人，不能尽职就必须离开。”

国王父子的期望可能是相同的，但是社会环境是根本不能同日而语了。穆罕默德·礼萨国王所统治的伊朗，其社会和国民意识所达到的程度是他父亲时代所不能想象的。人民的合法要求能够听得到，这个声音尽管压抑，恰象暴风雨欲来的隆隆声一样，是不断的。因此，他试图用和解、退却和耍手腕来推迟决定性时刻的到来。

2. 必须从中找出的另一个原因是和平、民主和社会主义同战争、反动和帝国主义之间的力量对比日益发生有利于前者的变化。第二次世界大战以前，帝国主义把专制强加在世界各民族头上的时期已经是过去的历史了。即使在战后这个角色转由资本主义新头目（美国）扮演的时期也发展到尽头了。在今天的世界上，进步势力已获得的力量足以能影响人民的命运。

此外，帝国主义阵营内部的冲突更加激烈。约翰·福斯特·杜勒斯的权力结构受到可怕分裂的威胁，确实，这同1953年在〔美国〕将军诺尔曼·H·施瓦茨科夫和〔美国大使〕洛伊·亨德逊领导下实行政变的那个时期是不同了。许多亚洲、非洲和拉丁美洲国家里发生了根本的变化。在第二次世界大战后属于第一批起来反对帝国主义的伊朗人民听说了古巴、阿尔及利亚、其他中东国家、印度尼西亚、印度等国的人民起义。在生产力和资本主义生产体系〔矛盾地〕发展的伊朗要维持正在瓦解的封建主义结构是不可能的。国王试图把〔着重点〕从封建主转向资本家，从而找到新的社会支持的基础。

什么是国王改良主义主张的内容呢？

这种改革的目的是对社会的结构和秩序进行基本的变革，

就是说，他们的目的不是把政治领导权从亲殖民主义者的手中转交给反殖民主义者，不是根除封建主义，实行一种有生气和进步的经济制度。相反，这些主张的策划是为了使法庭、地主和资本家的特权永久化，并继续执行反对国民的内外政策。换句话说，进行这些毫无意义的假改革的目的是要使（旧制度的）基础和实质原封不动。比如在土地改革的借口下，国王试图把不需要的村庄出售给农民，与此同时让好的村庄整个地留在地主的手中，他希望由此产生一个反革命阶层，从而挽救大庄园不受即将到来的革命的打击。他还鼓励地主购买国有工厂，并保证他们6%的利润，希望以此把地主改变成资本家。另一方面，国王要求让工人分享工业企业利润来“改善工人的状况”。这个计划是机械模仿一些西方资本主义国家的方法，给工人造成参与企业所有权的假象来麻痹他们的阶级意识。这种许诺的伪善在这样一个国家中真是太明显了，因为在这里劳工法和工人保险得不到执行，工作时间有的达到10~12小时；中世纪的雇工劳动方法特别是在地毯织造业中盛行一时；工人们并不参加工会而且没有权利罢工等等。

经过政变的政权声称下放行政权力，据说是为了不同的省份可以更有效地发展它们自己的经济。但是，实际上国王通过给予地方长官（首先他们要由国王挑选，其次在各方面服从国王）以广泛的权力，试图复活古波斯的地方总督制度。但是真心诚意的权力下放目的应该在一个不分割而又独立的伊朗范围内，将基本权利给予这块土地上的各族人民（即种族集团）。政变政权宣称这是向腐败和贿赂作斗争，但是对阿米尼统治的“伟大审讯”主要是为了结算统治阶级内部各个对立集团之间的政治帐目。而且，我们的法院，起了个法律澡堂的作用，从里面出来的盗窃公款的最肮脏的窃贼就从此变得永远干净了。国王在谈论采用城市和乡村议会来加强民主，但与此同时，他又认为建立或解散不仅内阁而且还有〔立法〕两院、指导立法、授予权力、指挥军队、代表政

府，都在他自己权利之内。通过长期经济计划来建立现代化工业和技术的说法也是不真诚的。他的五年或者七年计划给帝国主义提供市场从而为它们的战略目标服务。这些计划关心的不是有条不紊地发展我们自己的经济。即使如此，这些计划要么从来没有落实，要么落实得很差。可以举花费了高昂代价的水坝为例，由于主要的技术缺陷，它们证明是无用的。①

这些假改革企图提供一个改革的幻景来欺骗落后而易上当的人，并且使那些倾向于“平静、逐步与和平发展”而不需要一个有组织、积极与革命斗争的人们产生希望。

国王改良主义的许诺将不能满足国民的真正愿望

1. 人民要求政府奉行一项积极的中立政策，脱离中央条约组织，宣告和美国签订的协定无效，驱逐美国顾问。人民要求一项激进的土地改革：王室领地、国家的土地和私人所有的土地都应无偿地在尽可能短的时间内分配给农民。

人民要使国家工业化并引进冶金术，但因为殖民同盟者对此并无要求，从缝针到拖拉机样样东西都靠进口。人民要求保护关税和国内市场，促进国内产品生产和出口。他们这样做是为了节约外汇，使石油工业国有化，驱逐国际石油财团，建立化学工业和石油化工业。人民要求各个政党有活动自由、真正的自由选举和那些被现政权所迫流亡国外的人们有活动的机会。

2. 现政府缺乏诚意和能力，甚至对实现这些表面性的改革也是如此。计划中的改革经常是表面的、错误的和外行的。现政府甚至没有能力有效而迅速地对付地震、洪水灾害这样一些小事情，更不用说处理生活费用的日益上涨、通货膨胀、国内工业的破产、预算的长期赤字和进出口之间不平衡。

① 前两个计划主张大项目，需要相当多外汇。于1963年采用的第3个计划试图避免前两个计划的错误。它更加注意私有部分，它的投资额几乎提高到国有部分的水平。

3. 政府机构腐化并统统从事贪污公款。法律不能实施，有特权的人在资金分配上区别对待，并伪造报告和统计材料。即使统治阶级主观上希望，它也不能通过宫殿的厚墙来控制这种无效的官僚政治的复杂局面。

4. 为了进行迅速和深刻的改革，需要协调、持续而有效的行动。而要如此，全民参与和具备生产效率是必需的。城乡居民的工作热情必须被鼓动起来，并对他们的领导人具有尊敬和信心。而国王和他的政府却不是能在物质上、心理上鼓励人民的力量，人民终究是任何改革的最宝贵的支柱。

5. 统治阶级及其帝国主义主子已被它们的内部冲突和集团之间的对立弄得四分五裂，使它们彼此的活动陷于瘫痪。尽管国王一再企图从中调解，但集团之间不时爆发的冲突尖锐到威胁整个政权的存在。

6. 政府缺乏必需的财力。毫无疑问，伊朗是个潜在的十分富裕的国家，但是实际上由于殖民主义者的长期剥削和社会与经济停滞而变得很贫穷了。为了改善这种局面，现政权只知道采取两种办法：将石油财富让给殖民主义者以及负担巨额贷款。国家非常贫困，政府不得不把五年计划的专用款项拿来弥补预算赤字；其次，政府被迫采取拍卖国有工厂来支付给富裕地主的赔偿。

7. 社会主义国家的迅速进步和资本主义国家的日益削弱将不允许这种痛苦而又缓慢的变化产生结果。……国王在他最近一次旅美时说道：“这种当国王的职责是使我感到头痛的问题。”我们要说，“这种当国王的职责”将产生更危险的使人头痛的问题，因为它是一个过时和受谴责的制度。

但是现政权将不会自行垮台。上述两种方法，即恐怖与改革，有可能会帮助它生存得比人们预期的时间为长。实现我们国民愿望的唯一可靠的办法是用持久和明确的革命斗争来推翻这个政权。伊朗人民党和国内的其他进步人士提出“革命变革”是取

代国王的“反动永存”的唯一选择。当我们认识到我们的国家令人痛惜的不发达是由于几个世纪之久社会和技术的停滞时，我们上述选择的迫切性变得更加明显了。我们比发达社会至少要落后100年。这种状况向伊朗当今一代人提出了繁重和严肃的历史任务：通过在科学和确切规划基础上的有组织、不屈不挠的活动，于尽可能短的时间内建立伊朗的历史性伟大国家。统治阶级中的某些代表人物对我们的建议提出了供选择的取代方案。民族联盟协会领导人马丁·达夫塔里建议通向改革的道路是使“退休（原原本本的意思是说隐居和后退）、有能力的人”去掌握负责的岗位。卡维亚尼先生在最近一期《坎德尼哈》周刊上用不同的字眼说出了同样的思想。阿米拉尼先生（当时的《坎德尼哈》主编）认为如果把事情委托给那些具有眼力的旁观者，那么事情就会进入正轨。旁观者所以具有正确观察事物的能力，是由于保持着距离。而当局者迷，则是因为他们距离事情起源太近。民族阵线某些右翼成员坚持改革必须公开地通过战斗来谋求，同时保持在法律限度的范围之内，通过不归属共产主义的个人。

我们认为所有这些领导的计划都将把人引入歧途。这些计划都是政治上获得满足而不要求匆忙行事的人想出来的。此外，他们不关心成千上万处于饥饿、疾病和无家可归的伊朗人民，而后者要求的是最有利和明确的变革。对我们的社会进行基本改革的道路只有一条：真正希望变革的人们进行全力战斗。因为这些人敢于使用任何斗争手段去赶走帝国主义，确保政治和经济的独立和民主，保卫中立与和平，根除封建主义以及采取非资本主义的发展手段。我们的党明白这种改革的方向和方法。长期来我们呼吁国内的进步人士在统一阵线内加强他们的力量。然而，我们认识到我们的职责大大超出了从现有进步集团中吸收实干信徒。我们的最终目的是动员城市（特别是工人）和乡村的绝大多数人民，最充分地利用在社会上普遍形成的革命气氛。我们的党只有

达到在思想意识和结构上成为一个名符其实的“工人政党”所必须具备的水平，才能实现它的严重的历史任务。

第 三 节

男性的历史：伊朗君主制度的背景

礼萨·巴拉哈尼

礼萨·巴拉哈尼1935年诞生在大不里士，双亲是操土耳其语的阿泽里人。他是伊朗最著名的诗人、小说家和评论家之一，曾获英国文学博士学位，有20多本著作。他在历史和社会学上对伊朗的社会及君主制度在其中的地位有相当独特的了解。他和国内的知识分子一道起先反对国王强加的审查制度，后来又反对国内日益加强的独裁。终于他被监禁3个多月，并遭受拷打。通过欧美作家的努力，他于1973年获释，并定居美国。巴拉哈尼像许多进步和开明的伊朗人一样，主张保持和发展本土的伊朗—伊斯兰文化和文明，并在互相尊重和接受的气氛中而不是通过殖民和帝国主义的壓力同西方自由与进步的理想结合起来。下面的3篇摘录，经过重新整理以互相补充，是巴拉哈尼所认为的对伊朗人种的构成和国王在伊朗历史上的地位所作的描述，并提供了已故国王同他的人民和国家疏远和离间的简况。巴拉哈尼精通伊朗的历史和神话，他在探讨国王统治时认为它符合他称之为男性历史这一模式，即财富是在居统治地位的父亲们手里积聚起来的。巴拉哈尼对伊朗君主制历史的社会、文化和经济观点由于超出它们明显狭窄范围，即超出对国王严厉的批评，而具有某些才智的价值。巴拉哈尼参考了马克思、恩格斯提到的但在马克思主义者的讨论中被斯大林排除的东方生产方式。这一经过充分讨论的概念受到了某些经验主义研究，如K·A·韦提法格尔的“东方专制”的理论的支持。这一观念宣称在亚洲缺雨因而土地生产力低以及需

要灌溉的情况下，导致建立一个相应的基础设施和不同于西方的社会和政治组织的模式。

下列摘录给予君主制崩溃前夕的反国王情绪提供一幅极好的图画。选录摘自礼萨·巴拉哈尼所著《戴上皇冠的吃人者，关于在伊朗的镇压的文集》（佳作出版社，纽约，1977年）。原作中的脚注和解释未予转载。

伊朗君主制的历史和经济基础

国王认为君主制度是伊朗的“天然政体”。1961年夏天，他告诉法国报业俱乐部说：“只有那些不是天然的政体才是危险的。伊朗的政体是天然政体，它和我们已经共存了2500年。这个政体不是外国人强加给我们的，君主制度不是殖民主义者国家的创造。”在其演说和书籍中，他认为君主制度是伊朗天然特性的支柱，是伊朗的存在不可代替的结构。

这一主张背后的真实情况如何？它必须追溯到在所谓“东方专制”的起源时期，父辈统治者手里积累的财富。在伊朗历史的早期积累财富是如何发生的？它的直接影响是什么？

在野蛮状态的较低阶段以前，固定财富包括几乎所有的房屋、衣服、未加工的饰物以及获取和保藏食品的工具、船只、武器、最简单的家庭用具。食物需要逐日获取。这时，由于有成群的马、骆驼、驴、牛、绵羊、山羊和猪，先进的游牧民族——在印度的5条河流域和恒河流域、以及在当时水源丰富得多的奥克斯和贾克塞提斯草原上的雅利安人，还有分布在幼发拉底河和底格里斯河流域的闪族人——为繁殖越来越多的牲口，并生产最富营养的奶和肉，他们拥有仅仅需要监督和最原始照料的财富。所有以前获取食物的手段那时已成过去的经验。狩猎一度是必需的事情，此时已变成奢侈的享受了。

这种财富的增加是和母系氏族制的衰落和父系氏族制的兴起

有关的。首先提出母系氏族制度衰落和父系氏族制度兴起的理论的轮廓的是摩尔根，后由恩格斯加强，形成了关于在文明的开端各个阶级兴起的可信的文献。后来由西方的许多人类学家和神话学家的研究加以论证。但是，这些研究，没有一个从伊朗的文化和历史或者史前史提供具体的例证。让我来说明几点。

所有伊朗的神话、历史传说、宗教和宗教祭礼都是始于男人高于妇女的说法。第一个国王和第一个伟大的父亲卡尤玛斯就是驯服地上动物的人。后来琐罗亚斯德创立的宗教就是一个男人的宗教，我们与其一道进入了父系氏族制的时代。他从（大夏国王）维斯塔巴（一个男人）那里得到人世间的援助。这并不意味着在伊朗史前史没有母系氏族制，当今考古学已在伊朗和中亚发现了本土的（非雅利安人）母系氏族祭仪的存在。所有的苏联考古学研究者都说这些祭仪的存在都是在印度—伊朗人来到这些地区之前的事情。在文学作品、考古现场发掘出来的雕刻和物品中肯定有使人联想起这些祭祀和仪式的有意义的东西。此外，在当今住在伊朗的各个民族和部落的民间传说中有母系氏族制文化无可争辩的例子。由于生产的增长，伊朗高原和西亚的母系氏族社会便让位给父系氏族社会，妇女的统治让位于男人的统治，这就不再有可能为了土地的肥沃而把男子作祭品了。

生产水平的提高、财富的积累、男子在家庭和社会的权力的急剧增加、所有的生产力向男性领域的集中导致所有的艺术、文学和文化也集中到男性手里。可以说，这种情况在其他地方由原始状态进入野蛮状态再进入文明状态的社会演变中同样发生过。因此，我关于男性历史的定义同西方对历史上的父系氏族制的修改决无差别。

伊朗男性历史的经济结构

土地、水、黄金、矿、牲畜、男人、女人和儿童、季节和

岁……总之，在地球上的或是从天上掉下来所有的东西，都属于伊朗诸王之王所有。他是主客观一切事物的绝对占有者。他是行走在地上的神本身。

伟大的诗人萨阿迪（1215? ~1292）在他的《玫瑰园》第一章献给“国王的天性”一文中说道：“要任何与国王愿望相反的东西，将等于是玩你的性命。假使国王把白天叫作夜晚，你应当简单地说，请看月亮和星星。”叙事诗人法杜西（935~1020）说，国王是一个“把狼群和绵羊一齐赶到饮水地区”的人。

齐鲁拉(Zillullah)的概念，即国王是神的影子，是伊斯兰时代绝大多数的伊朗君主们用来给予他们的统治以某种宗教合法性的，这个概念应当根据荣光(Fareh)一词的神话上的含义来进行研究。一旦当男人高于妇女，母系氏族制被推翻，他取得了对社会和家庭生产权力的控制时，他就把他的客观的经济权力转变成抽象的神的光圈，这样便自称是神在地上的唯一代表。这种光圈从道德、宗教和神授他经济权力的方面说明其经济权力的正当性。

国王统治下的伊朗的人种情况和经济形势

伊朗目前的人口是3400万。国内波斯人只有1400~1600万。在其余的人口中，阿塞尔拜疆人1000万，库尔德人400万，阿拉伯人200万，俾路支人200万。还有其他的少数民族，诸如基督教徒、犹太人和祆教徒。但是这个国家的官方语言只有一种。国王认为所有的伊朗人都是雅利安人，这就忽视了在国内存在的种族差别。每一个人都必须学习一种语言——波斯语。这对其他民族来说是很不公正的。

我属于讲土耳其语的阿塞尔拜疆族。国王告知我们这一代的男男女女要忘掉他们的语言，所读和所写的东西都是波斯语的。我们被迫这样做，学了波斯语。当我写有关我的双亲的一首诗或

者一个故事时，我的母亲还活着，因为她不知道如何去读写或是说波斯语，所以不能理解它。我不得不为她将它翻译过来，这样她才懂得。

国王使阿塞尔拜疆人、库尔德人、阿拉伯人和俾路支人波斯化的工作已经失败。但是他的文化歧视仍然盛行。举例来说，为格鲁曼^①工作的美国人带到伊朗来的3000名子女能够去上讲英语的学校，但没有一所学校可以让阿塞尔拜疆人、库尔德人和阿拉伯人所生的数百万伊朗本地的儿童用他们本族的语言来学习各种课程。这仅仅是国王的种族主义的一个方面。

另一方面是国王正在净化波斯语，清除其中所有的阿拉伯语和土耳其语。这就使得那些以阿拉伯语或土耳其语为土语的人们学习波斯语甚至更加困难了。国王这样做时是在清除现代波斯语中40%的阿拉伯语词汇。阿拉伯语虽是一种闪族语言，它和印欧语系波斯语的关系，从词汇的观点看，就如希腊语和拉丁语同英语的关系一样。请想想，要消灭英语中所有拉丁和希腊字眼是因为这两种古老的语言在精神上和英语相左。顺便让我指出一件具有讽刺意味的事，国王本人波斯语说得很糟糕，他说法语和英语更加运用自如。

国王不仅破坏伊朗阿塞尔拜疆人、库尔德人和阿拉伯人的语言和文化，他也损害波斯人自己的语言与文化特性。他是在破坏整个文明的传统。在整个文明的全部传统中他要求保存的仅仅是最坏的一部分，那就是由美国中央情报局加在他头上的皇冠。

每个有经验的小学教师将会告诉你，在有些乡村，小学生被带出去吃青草当午餐充饥。在许多乡村里，人们仍把自己的女儿去换一头母牛，因为他们可以从母牛身上挤奶并用它来耕地，而他们不大可能用自己的女儿干这些。在伊朗国内的第2或第3大城市大不里士，一个半熟练的工人一个小时的工资不到25分，而

^① 格鲁曼是美国向伊朗出售军火的一个公司。——译注

一磅肉的价值要超过2美元，洋葱（如果找得到的话）的价格是50分一磅，马铃薯则出任何价钱都买不到。

在大不里士北部贫民区库里查，10万个学龄儿童只有一所学校。在俾路支斯坦的大多数城市里，全城的人只有一所澡堂（例如在班普尔市）。但是因为人民非常贫穷，连去澡堂要付的一个镍币也付不起，澡堂已破败不堪了。在这个产油大国实际上冬天冻死了人。

然而国王和伊朗政府却宣称伊朗要在大约几年内达到工业先进国家的生活标准！

我们需要学校、工作、食物、卫生设施、民主、新闻自由和我们的法律制度的革命。我们是世界上最富的国家之一。我们应当能够用我们的财富创造奇迹。但是国王夺取了那笔财富，正在把我们武装到牙齿，而且帮助整个中东武装到牙齿……。

这样我们生活在一个巨大的世界末日的边缘。那些拒绝相信它的伊朗人受折磨，被枪毙。这个疯狂的世界末日的可憎时刻已成了每个伊朗人日常生活的一部分。德黑兰有100万辆汽车，而原来城市的设施是为人们使用骆驼、骡马建筑的，现在差不多每人每天都要化上几小时坐在堵塞在城市狭小的十字路口上的汽车或公交车辆里冒汗，对着乘坐其他运输工具的乡下人叫喊和咀咒。所有支付这些汽车的款项都纳入王室成员和那些接近内宫的人们的私囊。伊朗君主制度整个竞技场就是在牟取暴利和剥削的基础上运转的。

国王和王后到他们所有的联号公司的所在地，或者到飞往圣莫里兹以及里海和波斯湾之滨的避暑避寒胜地去的机场，都是乘坐直升飞机。他们难得乘汽车经过德黑兰的街道。他们脱离了一切，也脱离了伊朗的城市生活方式。他们从遮着的百叶窗后面凝视着远方雾气弥漫的城市，沉思冥想成百上千的青年男女，这些人正等待着有朝一日将有机会勒紧绕在自封为“全民父母”脖

子上的绞索。他们许多宫殿里的大理石和镜子反映出的每一个形象都是他们未来的掘墓人。这些暴君也是囚徒，是他们自己盲目骄傲自大和野心勃勃暴政的囚徒。

要目睹整个国家的教养传统和生活方式的被集体剥夺，请到伊朗旅行。有人正在使这个国家的人民脱离他们文化和种族的根基，从而脱离他们的特性。在他们自己的价值遭到侵蚀的同时，他们又得不到在西方被认为是有价值的一切。文化上的被剥夺使之陷入加倍的异化，这就象癌症一样侵噬着我们肌体的要害部分。

第 四 节

君主制拥护者反对革命的观点

目前分散在世界各地或者在伊朗保持沉默的旧政权的朋友，一面以一切可能的方式谴责霍梅尼，一面继续认为国王是一个伟大的现代化执行者和一个革命者。有些人够怪的，把国王的垮台归罪于西方，特别是美国。据认为美国不想要一个强大而又武装精良的伊朗有能力公然反抗其愿望。另一些人谴责美国的人权政策，认为这种政策强迫国王使政权自由化，从而使得反对派得以组织起来并征集到它的大批追随者。这一看法并不反映真实的情况，因为从1963年以来革命就在酝酿之中。下列节录摘自阿卜杜勒·拉赫曼所著《对伊朗的背叛》（出版者不详，1979年），第3～36页到处可见。

伊朗国王的革命

国王对伊朗人民内部精神力量的深深关注、社会对社会改革的需要以及私有企业世界走向社会主义经济的趋向，使国王处于一种采取坚定和断然决定的地位。国王需要一种变化和根本的转

变，以建立一种新制度。只有一场革命和社会运动才能够用进步的制度来取代在伊朗现行的老而陈旧的制度。国王颂扬革命的道路，并开始亲自领导社会上的革命运动。

在创建新的根本的变革方向发生的第一个革命运动是土地改革，把大地主的土地在农民中进行分配，后者实际上耕种属于大地主的土地。

土地改革的开展在今天通常只是简单地一带而过地提到，或者说得更明确一点，不过出于对历史的兴趣，但从它的社会影响和产生的结果的观点来看，实际上有着难以置信的影响。要在这篇简要的论文里将它们一一列举事实上是不可能的。但是，必须提到在这个国家的许多地区，“封建”权力对农民实行残酷统治，后者在事实上被认为是雇农甚至农奴。由于对建立在多少世纪民族传统基础上的所有权原则的尊重，也由于伊斯兰教对所有制的尊重以及地区的许多地主和外国的关系，地主们行使着大量的权力。要冲破他们控制下的藩篱似乎是不可能的。

伊朗国王由于得到伊朗国内的完全支持以及强大的伊朗军队（在国王指挥下的一支特别力量）的完全服从，迅速宣布了土改的纲领，使得大地主感受到革命的锋芒。在难以想象的一个很短的时间内，那些像是奴隶一样耕种土地又过着艰难困苦生活的人们开始占有土地和水源。

与这个事态平行发展的是，占极少数的大地主在新社会秩序中被抛进了一个角落，土地改革秩序井然，并和平地在全国开展。土地改革从生产和社会观点两个方面看是伊朗重要变革的基础，它使这个国家可能以很低的代价用新的制度取代地主和农民老而陈旧的制度。土地改革运动在伊朗各地的迅速和自然开展归功于国王和军队的力量，它使代表地主的任何一种反抗都成为不可能，使伊朗社会内部能进行革命和重要转变而没有出现通常伴随革命而发生的任何流血事件……

对土地改革第一个重要的障碍是某些教士和宗教当局的权力。那时他们当中有一批人认为把大地主的土地给予农民是违反伊斯兰教法律的，他们的观点所依据的是“人民对他们的财产拥有管辖权”的原则。因此这批人开始反对土地改革运动，他们的活动导致1963年6月事件和霍梅尼自伊朗逃亡。

但是必须要说的是，在库姆的某些教士的反对与其说是由于宗教原因还不如说是由于政治原因。它与超级大国的关切有关，超级大国担心大地主（他们是在这个地区扩展外来势力的工具）统治的结束。

反抗土地改革的第二种方式来自法尔斯省的地主。发生在这个省的事情与库姆省的事件是平行的，同样与超级大国有关，超级大国要尽可能保护它们在伊朗的奴仆。

西方、美国和伊朗国王

在第二次世界大战结束和同盟国取得对德国的胜利之后，美国进入了中东竞赛场。美国认为西欧特别是英国和法国是欠了它的债的。为了保持它的经济和军事力量，它开始了一系列活动以使它在包括伊朗在内的中东产油国的存在合法化。在这些活动中可能包括对技术事务、卫生和食品领域提供援助形式出现的经济活动，结束英国对伊朗石油的垄断，组成以美国为合伙人的石油财团，和伊朗签订条约，美国在该财团中分享55%的石油收入。

美国在伊朗石油业中的合伙人地位在1953年8月22日国王返回伊朗以前是不存在的。这种地位同时造成某些责任，下列数点可能在考虑之列：

1. 在苏联和国际共产主义危险面前保卫石油资源和石油生产国。
2. 保持对西方源源不断的石油供应。
3. 以合理的价格满足西方工业国和美国的石油需要。

大脱身

伊朗国王充分了解西方在控制伊朗和中东其他产油国的经济势力范围方面的力量和作用。因此他要等待适当的机会，使得伊朗从这种经济和社会的圈套中脱身。不仅对伊朗国王来说，而且对任何感到要对自己的国家负责的国家领导人来说，发展以及本国经济的自给自足都是他的理想和最后目标。伊朗经济上的自给自足是国王的最终目标，它不仅是国王在若干年中要和国家的其他项目一道实现的思想 and 决定中的一个，确切地说，它是同工业化西方的一场伟大的战役，它无疑地要遭遇到以美国为首的西方激烈和普遍的反抗。

反国王叛乱的领导

鲁霍拉·穆萨维·穆斯塔法维就叫霍梅尼，他原来祖籍是印度，他过去而且到现在仍然具有的某些特点和资格，使得他比其他任何人都更适宜来领导反对国王和伊朗的君主制度的“宗教”叛乱。这些特点中最重要的是：

1. 他怒气冲冲，复仇心切，固执倔强。他一心想着泛什叶派教义。国家的特性、独立和伊朗人民的自由对他来说，除了作为服务于泛什叶派教义的手段以外，就算不得什么了。

2. 离开伊朗15年的流亡生活使他从孩提时期起就具有的粗暴和邪恶发展到不可思议的程度，在伊朗教士和宗教学者中间通常具有的更多的怜悯心和骑士精神在他是完全没有的。

3. 由于他狂热执著于什叶派教义，他离开了他的信徒并从国外进行反对伊朗国王的战斗，他在狂热的信徒中已获得了巨大的影响。

4. 因为他拥有伊智提哈德的社会地位（能够对宗教法律发表见解）和穆智台希德称号（什叶派忠实信徒竭力效法的一个），他得到那些宗教狂热分子的盲目仿效，后者认为照他的命令办事

是一项宗教义务。

5. 他是一个对外国势力不妥协不屈服的人，也是一个狂热的对宗教制度及其经济和社会准则的信仰者。

6. 他有一对目光刺人和凶狠的眼睛，这对要求领导一场“宗教”叛乱的人是必需具备的。这实际上是所产生的一种结果。

7. 在他的血液中有某种热衷获得权力和成为领袖的欲望。

8. 对国王个人怀着深仇大恨，渴望对国王进行报复并在伊朗摧毁他的制度。其实他以憎恨的眼光看待过去50年中在伊朗所创建的一切，认为它们是非法的和不必要的（而这正是西方要求实现的）……

在关注伊朗的专家们看来，有一点是肯定的，那就是霍梅尼离开国家15年是一个十分有价值的因素，因为不同的政治集团以及事实上伊朗全体人民，不可能对霍梅尼的个性、思想和未来纲领获得足够的认识。在其他人的看来，伊朗的每个人都把他看成为反映该人的思想和目标的人，而每个人都认为他体现了该人为之斗争的目标和自己生活的理想。正因为如此，在霍梅尼未显露出他的政治主张的情况下，自由分子认为他是自由主义的象征，那些赞成民主制的人视他为解放的旗手，普通的老百姓把他看成是经济繁荣生活美好的发达的伊朗的创建人。那些同样关心伊朗和中东问题的专家们一致认为，假使霍梅尼像其他的教士一样，留在伊朗人民中间，他个人道德上的特点本会阻碍他甚至在纯粹的宗教事务方面成为神职人员的一个领袖。

第二十六章

新伊斯兰原教旨主义 和伊朗的社会革命

第一节

导言

伊斯兰原教旨主义用最简单的定义来表达，是指首先回归到《古兰经》和《圣训》以组织与调节穆斯林个人和集体生活。这一看法的含义是，任何的信仰、态度、制度和活动凡是同宗教法律不一致的都必须放弃和改变。这或多或少是历史上许多穆斯林原教旨主义运动学说的核心。在更近的现代时期，伊斯兰原教旨主义运动除了穆斯林兄弟会（见第四章）以外还包括瓦哈比教派、阿布杜现代主义改良派等。

早期原教旨主义运动的共同特征是它们渴望回到伊斯兰教信仰和法律的基本源头上来。这个运动的目的是在实质上就是恢复已经失去、忽视或者违反其原来的纯洁和宗旨的一种生活方式。据阿富汗尼、阿布杜等改革者的想法，寻求回归到伊斯兰的本源将使社会具有新的活力和现代化。这些原教旨主义运动无论其优点和贡献如何，对世界特别是对它们的社会采取了一种消极被动的看法；在它们看来，伊斯兰社会的动力仅仅包括反对外来的影响与侵犯以及保护穆斯林不受这种影响与侵犯。似乎伊斯兰社会只

简单地对外来刺激作出反应，却无力从社会内部产生造成一种持续、自身不朽和变革的社会运动所需要的必要的精神和智力的能量。确实，早期的原教旨主义不在伊斯兰教本身内部寻求道德和社会力量，使它得以发展它自己的社会和政治上相互作用的创新模式，以适合伊斯兰社会的精神气质，也能满足现代生活的需要。所以早期的原教旨主义运动在短期内失去活力并蜕化成消极被动状态，或者从现世退却到理性抽象的避风港。

在另一方面，起源于伊朗的近年来原教旨主义运动的主要特征是它全神专注于社会的实际问题和强劲地寻求这些问题的解决办法，其中包括消除要达到根据伊斯兰教导所确定的目标的一些障碍。据认为，反对和损害伊斯兰的势力是由两个方面组成的：一是来自西方的坏影响，一是当地的具体因素，诸如压迫政权和违反伊斯兰规则建立的有缺点的社会秩序，也就是殖民主义、帝国主义等等在本地改头换面的东西。原教旨主义者把伊斯兰的不够好的形势直接归罪于那些接受或屈从于完全和伊斯兰戒律相抵触的社会秩序的穆斯林。他们把自己的注意力首先集中在人，把他们看作为具有心理、社会和政治等多面性的人，并提出一项基于伊斯兰教导的政策和根据这项政策的行动。宗教对他们来说不单纯是一种信仰，而实际上是社会和政治意识的来源。建立在《古兰经》基础上的新原教旨主义，把对人的命运的责任直接加在个人身上。在它看来，真主委派先知，只是作为使者，而不要他对人的没落或进步负责。人自己要通过他们所接受的正确或者错误的指导而作出决定，对他们自己的进步或没落负责。他们也对社会和历史上所发生的一切负责，而不能将罪责转嫁于他人。

新的伊朗伊斯兰原教旨主义，在很大程度上归功于阿亚图拉霍梅尼的社会和政治教导以及阿里·沙里亚提对伊斯兰、《古兰经》和先知传述的解释。下列各节专门简明扼要介绍霍梅尼、沙里亚提和圣战者（他们代表新原教旨主义）的生平和主要思想。

关于伊斯兰原教旨主义的来源，可见加州伯克利的米赞出版社出版物《圣战者》（伊朗人民圣战者组织的评论）、《伊斯兰革命》（弗吉尼亚州法尔斯教会出版的月刊），以及华盛顿哥伦比亚特区政策研究所的各种出版物，也可阅读论述伊朗的其他各节的文献参考资料。

第 二 节

伊斯兰政府和社会

阿亚图拉霍梅尼

阿亚图拉鲁霍拉·穆萨维·霍梅尼1902年生于德黑兰以南60英里的小镇霍梅因^①。他的祖父赛义德·艾哈迈德外号印度人（有些人说他是印度人，另一些人则说他只是在印度住过），他的父亲是个宗教学者。霍梅尼和阿亚图拉哈伊里及其他一些有名望的学者一道在库姆（学习和虔诚的城市）学习，哈伊里对教育具有生气勃勃和现代的看法。从一开始霍梅尼就把宗教学习同政治与革命的观点结合起来，这一点在他1941年出版的著作《揭露秘密》中已提供了证明。他在这一著作中谴责君主政体及其所有的法律违反了《古兰经》。与此同时，霍梅尼保卫传统宗教，反对世俗主义者的攻击，这表现在1946年他对具有现代主义—民族主义—西方主义看法的阿泽里族作家艾哈迈德·卡斯拉维批评乌里玛的强烈答复中。他成为当时库姆的主要学者和阿亚图拉布隆吉尔迪集团中的一个成员。在1961年这位领导人逝世后，他得到了穆智台希德（领袖人）的地位。在他的指导下，这座清真寺和宗教机构成了把矛头指向君主政体的社会和政治活动的中心。1963年3月，霍梅尼在库姆讲经的学校遭到了国王部队的袭击，一些人被打死，霍梅尼被捕后又获释。在1963年6月起义（即统称6月

^① 霍梅尼已于1989年6月3日逝世。——译注

15日事件)之后他又被逮捕(这次起义是伊朗国内政治的一个转折点)。霍梅尼被流放到土耳其的布尔萨,几个月后他去伊拉克什叶派学习的中心纳贾夫。在他留在伊拉克的整个时期,霍梅尼都保持了同革命团体的关系,并谴责君主国的行动。

必须提到的是,霍梅尼不是起来反对君主国的第一个宗教领导人。正如在导言中已经讲到,伊朗近代历史上差不多所有的革命运动都有一个宗教的基础或者由宗教领袖所领导。霍梅尼的前任是阿亚图拉卡沙尼,他聚集一批追随者,反对礼萨国王,迫使国王取消他的“现代主义”改革(这些改革拙劣地模仿土耳其阿塔图克的改革)的程度。但是,卡沙尼像其他领袖一样,并没有对君主制的存在表示怀疑,他认为这是伊朗生活的一部分;他像其他的乌里玛(伊朗人更喜欢用穆智台希德一词)一样,准备接受君主政体,与之共处,只要它尊重他们在社会上的传统地位和特权以及宪法体制。霍梅尼不仅完全拒绝君主政体,而且也号召宗教领导人同自由主义者、左翼分子、马克思主义者、伊斯兰主义者(也就是敢死队和圣战者)一道积极参加反对国王的斗争。应当指出,伊朗乌里玛的领导层各个人对革命、君主政体和国王的态度的态度是不同的。霍梅尼、泰勒盖尼和蒙塔泽里代表着致力于斗争和推翻君主政体的集团。阿亚图拉沙里亚特马德里(他在一次接见记者采访中谈到他接受国王)可以被认为是一个大集团的首领,这个集团虽然反对该政权的某些行动并在某些事情上与它进行争论,但他们更愿献身于研究宗教,而不愿卷入政治,因此国王认为他们是无害的,有人批评他们不顾乌里玛告诫人民防备信仰发生危机的宗教义务,他们对此很为敏感。重要性有限的第3个乌里玛集团和现政权合作。第1和第2个集团代表着乌里玛的领导骨干,如果他们联合起来就能调动整个宗教权势集团和人民群众,像他们最后所做的那样(这个组合还或多或少决定在国王被推翻之后出现的权力等级制度)。

叫鲁哈尼扬·穆巴里兹的奋斗的青年乌里玛也遵循霍梅尼的领导。出身于迅速扩展中的中产阶级的年轻人在大学里不可能有自由讨论的机会，他们对宗教发生了强烈的兴趣，把它作为剩下的唯一可以同据认为主要来源于政府的邪恶和不公正现象进行战斗的象征。与此同时，对于把圣战作为改变现状的积极手段产生了一种新的兴趣，从而把宗教转变成一种社会运动。《古兰经》关于要“和人民协商事务”的教导使这个运动有了民主的一面。结果，直到当时还留在宗教运动之外的许多知识分子也同已变成政治解放的社会运动的伊斯兰原教旨主义者言归于好，并联合起来。阿里·沙里亚提和巴扎尔甘（迈赫迪斯工程师）的说教对知识分子卷入霍梅尼开始领导的这一伊斯兰革命的社会运动的主流是极其重要的。这一事态发展，除了重新强调本土文化和特性的价值以外，还削弱了一直是国王的主要支持者的现代主义和西方主义的知识分子的影响。这事实上就是“回归自我”，它是因拒绝了西方主义而产生的，西方主义的表现是自由主义和教条主义（马克思主义）的形式。尽管马克思主义者向人民圣战者组织渗透和加压，他们未能控制和颠覆这个组织，这可能是由于这个“回归自我”运动（早期的圣战者团体中有马克思主义分子，因此当时他们称做伊斯兰马克思主义者，但这些人最终还是选择了伊斯兰）。霍梅尼强烈地拒绝了伊斯兰马克思主义者的名称，认为这是国王杜撰出来中伤运动的，因为，他说，穆斯林人民必须在他们的斗争中保持同一性质，并禁止和共产主义分子进行任何系统的合作（《世界报》1978年5月10日报道）。最终，在1978年之后，人民圣战者进入了伊斯兰革命斗争的主流，并在实现它的最后胜利方面起了决定性的作用。

最终导致国王被赶下台的事件于1978年1月8日在库姆发生，后扩展到全国。在这一阶段中，霍梅尼始终积极发表声明，鼓励伊朗人坚持他们的斗争。当时国王向伊拉克施加压力，要它驱

赶霍梅尼，他最后于1978年10月在法国避难。这时由于西方报刊的宣传，他成了一个世界知名人物，他能够在伊朗国内外的穆斯林和非穆斯林革命者中间进一步增加他的影响。1979年2月1日，在国王离开伊朗之后，霍梅尼胜利返回，并立即着手建立伊斯兰共和国。1979年3月举行的公民投票通过了伊斯兰宪法，这部宪法大部分是在阿亚图拉贝赫什提指导下起草的，并在伊朗创立了霍梅尼所要求的那种政府。霍梅尼回国以后，不仅成了伊朗革命的象征，而且也是集合的中心。现在他被称为“伊玛目”，这是伊斯兰教什叶派的最高头衔。他发现自己处在左派和右派集团冲突的中间，特别是处在教士控制的、保守的伊斯兰共和党同总统巴尼萨德尔的由现代主义者和革命者们组成的较小的集团之间的冲突之中。1980年霍梅尼患心脏病，使他大大减少了活动，并间接地帮助了伊斯兰共和党取得了更大的政治权力，这一事态发展显然和霍梅尼的看法产生矛盾（也见伊朗政治和社会思想导言）。

霍梅尼被迫默许的劫持美国人质的非法行动使他成了西方报界攻击和嘲弄的目标，也使他对伊朗革命和共和国所作的努力与取得的成就大为逊色。现在要对霍梅尼下最后的结论还为时过早。但是可以说，他在把伊斯兰原教旨主义从一个消极的神学意识转变成能使伊斯兰在政治、文化上新生的具有巨大潜力的生气勃勃运动。这在事实上是一种形势发展，这一形势发展导致全世界的伊斯兰社会投入了当代生活的潮流，同时，提高了它们的伊斯兰特性的意识。问题是在霍梅尼逝世以后革命是否还将持续下去，以及伊斯兰共和国能否调和使胜利成为可能的各个集团所有互相冲突的要求。政府和圣战者之间发生的已经日益激烈的争斗和对圣战者集团人员的即刻处决，损害了霍梅尼作为超越世俗政治之上的宗教领袖的形象。

有关霍梅尼的英文出版物的使用必须相当小心。《伊斯兰政府》（联合出版研究服务社，弗吉尼亚州，阿林顿，1979年）；由美

国政府翻译的霍梅尼的《法学家政府》，发表在曼纽书社出版的版本上（纽约，1979年）。题为阿亚图拉霍梅尼的《我的奋斗》一书包括各种事实错误以及对霍梅尼、伊朗和伊斯兰丑恶损毁言论的其他作品。一本篇幅较短的书《阿亚图拉霍梅尼的言论》（班泰姆书社），包括选自几部霍梅尼作品中的资材。1977~1979年零星发表的巴洋公报有着关于霍梅尼教导和生平的有价值的情报资料。关于伊朗伊斯兰的背景和在库姆的宗教生活，参见迈克尔M·J·费希尔所著《伊朗：从宗教争端到革命》（哈佛大学出版社，剑桥，1980年），也可参见路易斯·莱因萨所著《霍梅尼和伊斯兰的真主国家》（舒个茨出版社，帕尔查，1979年）、《阿亚图拉霍梅尼的政治、哲学、社会和宗教原则》（利比雷斯法文版，巴黎，1979年）、《伊斯兰和革命：伊玛目霍梅尼的作品和宣言》（米赞出版社，伯克利，1981年）、阿里—礼萨·努巴里所编《伊朗的爆发》（伊美文件小组，斯坦福，1978年）以及沙奥尔·巴哈什所著《伊朗的革命》，刊《纽约评论》（1980年6月26日）第22~26页、31~34页。关于伊朗革命的英文、法文和德文的文献目录的进一步情报资料，参阅弗雷德·赫利德的《革命的陈述》，刊《中东研究情报评论报道》（1980年5月）第27~29页和75/6号。

下面的摘录提供了霍梅尼关于伊斯兰和政府的某些看法的概貌以及这些看法在伊朗宪法中的具体体现。首列两篇宪法条款选自《伊朗伊斯兰共和国宪法》（米赞出版社，伯克利，1980年）第26~33页，哈密德·阿迈加译。

1. 伊斯兰教的本质、君主政体和殖民主义^①

伊斯兰教是需要权利和正义的斗争者的宗教，是那些要求自

^① 由霍梅尼所述的这些段落是以英译形式转载在本文集上的。我们忠于原文作为翻译原则。但是必须强调的一点是，译者所使用的措词和概念都来自基督教和西方的经验，因而必然会曲解许多霍梅尼的思想和伊斯兰立场。——编者注

由和独立以及那些不想允许异教徒统治信徒之人的宗教。

但是敌人以一种不同的观点描绘伊斯兰教。他们从一般人头脑中获得对伊斯兰教的歪曲形象，并把它灌输到宗教学术团体之中。敌人这样做的背后的目的就是要扑灭伊斯兰教的火焰，并使它丧失掉自己重要的革命性，这样穆斯林将不会考虑通过创建一个能保证他们体面地过幸福生活的政府来寻求解放自己以及执行伊斯兰教所有的规章。

他们说伊斯兰教同组织生活与社会或者同建立任何种类的政府没有任何关系，它仅仅关心经期和生育小孩的规则。它可能含有某些伦理道德，但除此以外，它同生活和组织社会问题无关。令人遗憾的是这一切已经不仅在普通人民而且在大学人士以及神学学者当中都产生了不良影响。他们误解了伊斯兰教，并对它一无所知。对他们来说，伊斯兰教就像外国人一样地陌生。教士要使人们熟悉伊斯兰教变得困难了。另一方面，有一大串殖民主义代理人要把伊斯兰教淹没在喧闹与噪声之中。

我愿促请你们注意以《古兰经》和《圣训》为一方面同以（神学）论文为另一方面之间的不同，以区别伊斯兰的现实同人民对它的了解。《古兰经》和《圣训》是立法的最重要的渊源，比起宗教说明家和法学家所写的论文明显地更高，因为它们包罗广泛概括生活的各个方面。《古兰经》与社会事务有关的词语比私人礼拜有关的多许多倍。在任何一本详细的《圣训》中，你很难发现有三四条以上的内容同私人礼拜的规定和人与真主的关系有关，很少章节论述伦理道德。其余部分同社会和经济事务、人权、行政机构和社会政策紧密相关。

你们作为伊斯兰战士的青年们必须更彻底地研究我给你们所作的简要声明，在你们的毕生中必须使人民熟悉伊斯兰法律和规则，并且必须用一切可能的方法在写作、演说和行动中这样去

做。教导人民了解自从伊斯兰教创始之日起就曾把它卷入旋涡的灾难、悲剧和敌人。不要向人民隐瞒你所了解的东西；不要让人民想象伊斯兰教将像今天的基督教一样，在清真寺和教堂之间没有区别，认为伊斯兰教所能做的只是调节人和其真主的关系。

当黑暗还笼罩着西方国家，当美洲的印第安人还居住在美洲，当罗马和波斯帝国存在有绝对权力的政权实施统治和种族歧视、滥用武力、完全不顾舆论和法律的时候，就是在这个时候，真主制定了法律，启示给最伟大的先知穆罕默德（愿真主赐福于他并保佑他平安），以便人能在它们的保护下获得诞生。每一件事都有它的行为准绳和法律。在一个人出生之前直到他进入坟墓之时，已经制定法律在管理着他。除了决定礼拜的义务之外，社会关系已被制定，政府已被组织起来。伊斯兰的权利是高水平、完全和包罗广泛的权利。法官们经常引关于交易来往、容许做的事、惩罚、管辖权以及关于调节国家之间和人民之间的关系、战争与和平以及人权方面的伊斯兰教规则、法律和条例。

伊斯兰教因而论及生活的各个方面并对它们作出它的判断。但是外国人却对人民特别是在那些受过教育的人们中间窃窃私语：“伊斯兰教没有什么东西。伊斯兰教除了一些有关月经和生育孩子的规定外便没有东西。学神学的学生在他们的专业中决不会超出以上的问题。”有些学生真的对这一点注意较多，他们这样做是错误的。这种（过分的注意）有时帮助了敌人达到他们的目标。这使得敌人欢欣鼓舞，因为敌人几百年来一直力图在我们的科学院中散布马虎大意的种子，以达到他们反对我们的目标，达到他们在我们的财富和我们国家资源方面的目标。

外国人不时对人们窃窃私语：“伊斯兰教是有缺陷的。它的法院法律并不是它们应该是的那样。”为了进一步欺骗人民和把他们引入歧途，英国的代理人按照他们主子的指示，企图紧接着在众所周知的革命和在伊朗建立宪法政体之后引进外国立场的法律。

当他们要制定国家的基本法，即宪法时，那些代理人就求助于从比利时大使馆借来的比利时法律。有一些代理人（我不愿点他们的名字）照抄了那些法律，又根据一些法国和英国的法律来弥补它们的不足，并在其中加上某些伊斯兰法律以达到伪装和欺骗的目的。宪法中关于政治体制的定义以及把建立君主政体和世袭统治作为这个国家的政府制度的规定，是从英国和比利时输入的，是从欧洲国家宪法中抄来的。这些条款同伊斯兰教格格不入，并且是和它冲突的。

在伊斯兰教中有君主政体、世袭统治和王位的继承吗？当我们得悉君主制度统治同伊斯兰统治和伊斯兰政治制度是冲突的时候，这在伊斯兰教中怎么能发生这样的情况呢？伊斯兰教废除君主制度和王位的继承。当它首先出现时，伊斯兰教就考虑了伊朗的苏丹统治制度。真主的先知，愿真主赐福给他，他给罗马人的国王（赫尔克里士）和波斯国王送去信息，敦促他们让人民自由地向真主礼拜，因为只有真主才是苏丹。君主政体和王位的继承是不祥和无价值的政府制度，殉道者的首领侯赛因就起来反对这个制度。侯赛因为了抵制非正义和拒绝屈从亚齐德的继承和统治，发动了他的历史性革命，并强烈要求所有穆斯林照着去干。在伊斯兰教中没有世袭的君主制度。如果他们认为这是伊斯兰教的一个缺点，那就让他们去说：伊斯兰教是有缺点的……

我们当前所吃的苦头是那种错误导向的宣传所产生的后果。这种宣传的鼓吹者获得了他们的想要的东西，而使我们需花大气力来证明伊斯兰教包含建立政府的原则和规则。

这就是我们的情况。敌人和他们的代理人合作在人民的头脑中灌输了这些谬误的东西，把伊斯兰教法院的和政治的法律排挤出适用的领域，并蔑视伊斯兰教，用欧洲的法律来取代它们，以期把它们逐出社会。为了这一目的，他们已运用了一切可能有的机会。

这些都是殖民主义的破坏性计划。如果我们给他们再加上我们人民中某些人的弱点这一内部因素，我们发觉后果是，在敌人的物质进步面前，人民变得矮了一头，并轻视自己。当某些国家在工业上和科学上领先的时候，我们中的某些人变得矮了一头，并开始认为我们做不到这样的地步是由于我们的宗教，要取得这样的进步的途径是放弃宗教及其法律，并且违反伊斯兰教的教导和信仰。当敌人走上月球的时候，这些人以为宗教是阻止他们这样干的障碍！我愿意告诉这些人：东西方阵营中的法律都不是导致他们在进入外层空间中取得这样辉煌成就的东西。这两个阵营的法律是完全不同的。让他们到火星或者他们愿意去的任何地方去，但他们在使人获得幸福方面仍然落后，在传播精神上的美德方面仍然落后，在创建相当于物质进步的心理和精神进步方面仍然落后。他们仍然不能解决他们的社会问题，因为解决这些问题和消除苦难需要意识形态和道德精神。在征服自然和进入空间方面的物质成就无法完成这项任务。财富、能力和资源需要伊斯兰教的信仰、信念和伦理道德，才会变得完全和平衡，才能为人服务，使人免于遭受不公平和贫困。只有我们才有这样的道德和法律。所以，我们每当看到某些人登上月球或取得一些成就时，我们不应把我们的宗教和法律抛在一旁，因为它们和人的生活直接相关，并且含有改造人和保证他们今世和来世幸福的核心。

殖民主义者在我们中间散布的思想包括他们的声明：“在伊斯兰教的立法中没有政府，伊斯兰教没有政府组织。就算这方面有重要的伊斯兰教法，这些教法缺乏保证法律得以执行的因素。结果，伊斯兰教只是一个立法者，如此而已。”显然，这种声明是殖民主义者计划中阴谋的一部分，它要引导穆斯林不去考虑政治、政府和管理。这些声明是同我们的基本信念相冲突的。我们相信政府，我们相信需要先知在他身后任命一个哈里发(继承者)，而且做到了……

你必须像应该展示的那样展示伊斯兰教。按其本来面目向人民解释统治方法的意义。告诉他们：我们相信统治方法；先知（愿真主赐福于他）按照真主的命令任命一位继承者；我们相信需要建立政府；我们谋求执行真主的命令和规则去管理人民，经办他们的事务和照顾他们。建立政府的斗争和对统治方法的信仰是孪生子。抄写和传播伊斯兰教法律，不要把它们隐藏起来。保证运用伊斯兰教规则依靠你们自己，并要对胜利具有信心。

殖民主义者在3个多世纪以前就使自己作好准备，并从零开始。他们已获得了他们想要的东西。让我们现在白手起家。不要让西方人和他们的追随者来支配你们。要使人民熟悉伊斯兰教的真理，以使年青的一代不致于认为在库姆和纳贾夫清真寺的宗教人士相信政教分离，认为教士们只是学习行经与婴儿生育，和政治活动毫不相干。殖民主义者在学校的课程中散布需要教会^①和国家分离，并且欺骗人民相信伊斯兰的乌里玛没有资格去干涉政治和社会事务。殖民主义者的走狗和追随者对此喋喋不休。在先知的时期，政教分离吗？在那个时期有神学家和政治家吗？在哈里发时期和阿里（虔诚信徒的埃米尔）的时期，是政教分离吗？是一个机构负责教会而另一个机构负责国家吗？

殖民主义者和他们的走狗们发表这些声明是要把宗教同生活和社会事务隔离起来，并且不言而喻地使伊斯兰的乌里玛脱离人民，同时使人民脱离乌里玛，因为乌里玛为穆斯林的解放和独立而斗争……

2. 需要建立政府和革命的论证

执行机构的需要 要改造社会，光有一部法典是不够的。因为法律要成为改革和使人民幸福的要素，就需要有一个执行机构。这就是为什么我们崇拜的真主在地球上除了赐于我们法律之

^① “教会”一词应当是“宗教”，或者更好一点应该是“布道讲坛”。

外，又创造了一个政府，一个执行和行政机构。伟大的先知（愿真主赐福于他）领导管理穆斯林社会的所有执行机构。他除了具有传达、解释和详述法律和法规的任务以外，还负责实施法律，直到他建立伊斯兰国家为止。举例来说，先知在世时不满足于制定刑法典，而且也要实施它。他实施斩手、鞭打和石击。在先知之后，哈里发的任务并不比先知为轻。任命哈里发不是完全为了解释法律而是为了实施法律。正是这一目的使哈里发的职位具有重要性和意义。先知要是没有任命一个哈里发来继承他，会被人认为未能传递他的信息……

继续执行法律的需要 显然执行法律的需要并不限于先知时期，这种需要是继续不断的，因为伊斯兰教是不受时间和地点限制的。因为伊斯兰教是永恒的，它必须永远得到执行和遵守。假如穆罕默德容许了的，那么直到复活之日也是容许了的，穆罕默德所禁止了的，到复活之日也是禁止了的。在这个期间，穆罕默德的限制绝不能中止，他的教导绝不能忽视，惩罚绝不能屏除，征税绝不能停止，保卫穆斯林国家和他们的土地绝不能放弃。认为伊斯兰教出现于一个有限阶段和某一地方的想法违背了伊斯兰信仰的要素。鉴于在尊敬的先知（愿真主赐福于他）身后永远实施法律是生活的要素之一，那么政府必须要存在，这个政府必须要具有执行和行政机构的素质。没有这个，社会的混乱、腐败和思想道德的背离将甚嚣尘上。要防止出现这种情况只能通过建立公正的政府来管理生活的各个方面。

“你能集合马群，你就能吓跑真主的敌人和你的敌人。”要是穆斯林忠于《古兰经》这一警句的意义，并随时准备在任何情况下战斗，那么一小撮犹太人就不可能占领我们的土地和毁坏、燃烧我们的阿克萨清真寺而不遭到任何抵抗了。所有这一切之能够发生是因为未能建立一个正直和忠诚的政府的必然结果。当前的

穆斯林统治者要是设法实行伊斯兰的法律，屏弃他们所有的分歧，把他们的争端和分裂置于一旁，在他人面前团结起来，一伙犹太人和美英两国的傀儡不管得到美英多大的帮助，本来都不能达到他们已经达到的一切。其原因当然在于穆斯林的统治者是不合适和不合格的。

“准备好你能集合的所有力量，以对付他们……”的警句命令我们要充分准备和保持警觉，以便敌人不致于使我们遭受最大的痛苦。但是我们并没有团结起来，我们分裂成派别，我们的心不齐而且我们没有做好准备，因而非正义之人就肆无忌惮地对我们实施暴政和施加不义……

政治革命的需要 在伊斯兰的早期阶段，倭马亚王朝和那些支持他们的人企图破坏伊玛目阿里·伊本·阿布·塔里布政府的稳定，尽管这是一个使真主和先知满意的政府。因为倭马亚王朝的纲领完全和伊斯兰教义相冲突，他们通过可恶的活动，改变政府的方法和制度并使之背离了伊斯兰教。在倭马亚王朝之后的阿巴斯王朝走的是同样的道路。哈里发职位改变了，并转变成苏丹王位和世袭的君主政治。这种统治类似波斯和罗马的皇帝以及埃及的法老的统治。这一情况一直持续到我们今天。

伊斯兰教法和理智要求我们不能让政府为所欲为。这方面的证据是明显的。这些政府持续倒行逆施意味着对伊斯兰制度和法律的阻碍。鉴于有许多规定说明每一个非伊斯兰制度是一种偶像崇拜的形式，这种制度的统治者和当局就是一个假真主。我们有责任从我们穆斯林社会中消灭偶像崇拜的残余，并将它屏弃在我们生活之外。与此同时，我们有责任创造合适的社会环境，以培养能摧毁假真主的宝座和他们的非法权力的虔诚的一代。因为腐败和背离就在他们的手中发展起来的。腐败现象必须扫除和清洗，对那些制造者必须给予最严厉的惩罚。真主在他可尊敬的著

作中把法老描绘成是“腐败者”。在法老统治的保护伞下，它主宰和腐化社会而不是改革社会，任何忠实和虔诚的人无法遵循和保持其信仰和虔诚。这种人的面前只有两条道路，没有第三条道路可走：要么不得不犯罪，要么背叛假真主的统治并与之斗争，设法消除或至少是减少这一统治的影响。我们面前只有后一条道路可走。我们别无选择，只有致力于摧毁腐败和腐败制度，摧毁各国人民统治者的叛逆的象征和非正义行为。

这是不论在何地的所有穆斯林肩负的责任——造成一场胜利凯旋的伊斯兰政治革命的责任。

伊斯兰团结的需要 另一方面，殖民主义瓜分了我的祖国并把穆斯林变成各国人民，当奥斯曼帝国作为一个统一的国家出现时，殖民主义者就要分裂这个国家。众所周知，俄国人、英国人和他们的同盟者联合起来同奥斯曼人作战，并瓜分了战利品。我们并不否认奥斯曼帝国的绝大多数的统治者缺乏才能、称职能力和资格，他们中的许多人用专制君主的方式统治人民。但是殖民主义者害怕某些虔诚和够格的人会在人民的帮助下担任奥斯曼国家的领导，将会（捍卫）它的统一、能力、力量和资源，从而驱散了殖民主义者的希望和愿望。正因为如此，当第一次世界大战一结束，殖民主义者就把这个国家分割成许多小国，并使每一个这样的小国成为他们的代理人。尽管这样，一些小国后来摆脱了殖民主义及其代理人的控制。

我们拥有的团结穆斯林民族以及把它的土地从殖民主义者控制下解放出来、并推翻殖民主义代理人的政府的唯一手段，就是设法建立我们的伊斯兰政府。当我们有能力摧毁叛逆的首领、偶像、人的肖像和在地球上散布非正义和腐败的假真主时，伊斯兰政府的活动将获得圆满成功。

于是建立一个政府的目的是为了在达到穆斯林的团结以后保

持这种团结，在法蒂玛·萨赫拉（愿真主保佑她平安）的讲话中提到了这一点，当时她说：“国家的秩序就在于服从我们，我们的伊玛目地位是防止分裂的保证。”

拯救受虐待和被剥夺者的需要 为达到他们不公正的经济目标，殖民主义者凭借他们在我们各国的代理人的帮助。这样做的结果，亿万挨饿的人民缺乏最简单的医疗和教育手段。另一方面，有些个人极端富有和完全腐化。忍饥挨饿的人民不断进行斗争以改善他们的处境和摆脱咄咄逼人的统治者的暴政。但是统治的少数人和他们的政府机构也在企图扑灭这一斗争。在我们方面来说，我们负有拯救受虐待和被剥夺人民的义务。我们受命去帮助受虐待的人，同压迫者进行战斗，正如虔诚信徒的埃米尔（阿里）在他的遗嘱中指示他的两个儿子：“向暴君作斗争，帮助受虐待的人……”（这实际上就是什叶派的政治哲学。）

如果我们要使伊斯兰法规在实践中永世长存，防止弱小人民的权利被侵犯，防止人世间的贪污腐化，公正地运用伊斯兰法律，对胡乱拼凑成的议会所决定的异端和背离进行战斗，防止敌人对穆斯林事务的影响和干涉，我们必须组成政府。因为只有不搞非正义、背离或者贪污腐化的值得信任和虔诚的统治者所领导的政府，才能实现上述的一切。

以前，我们没有做工作，没有一道起来组成一个政府去消灭所有的卖国贼和腐化分子。我们中的某些人甚至在理论领域内也显得半心半意，不去提倡伊斯兰教和不普及它的法律。也许我们当中的某些人一心恳求真主解决这些事情。结果出现了下列的情况：伊斯兰法律在穆斯林社会的影响业已减少；国家苦于分裂、衰弱和退化；伊斯兰的规则不能实施；形势已经改变。殖民主义者利用这一切作为大好时机，把真主没有授予权力的外国法律带来，散布他们有毒的文化与思想，并在穆斯林中间传播，我们失

去了组建合适政府的时机，所有这些都是明显的事情。

伊斯兰的政体：与其他政体的区别 伊斯兰政府和众所周知的政府体制是不相似的。它不是一个专制暴君由政府，由国家元首口授他的意见而把人民的生命财产当作儿戏。先知（愿真主赐福于他）和虔诚信徒的埃米尔阿里以及其他的伊玛目都没有权力胡弄人民的财产或是他们的生命。伊斯兰政府不是专制的而是立宪的。但是它不是（表现于议会制度或人民议会的）立宪一词的通常含义上的立宪。它的立宪意义是指负责事务的人遵守《古兰经》和《圣训》所强调的条件和规则，这些条件和规则表现于必须遵守这个制度和运用伊斯兰教的命令和法律。正因为如此，伊斯兰政府是神法的政府。伊斯兰政府和立宪政府（无论君主制还是共和制）的区别在于后者的立法是人民的代表或国王的代表，而前者的立法权限于万能的真主（愿他受到赞崇），旁人无权立法，真主没有授权，谁也不能统治。据此，伊斯兰用一个规划议会来取代立法议会^①。规划议会的工作是管理各部的事务和工作。

在穆斯林看来《古兰经》和圣训所提到的一切都是可接受和服从的。这种服从减轻了国家的责任，但是当立宪的君主制或共和制政府的多数进行某些立法时，政府后来不得不花力气迫使人民去服从，甚至这种服从需要使用武力。

伊斯兰政府是法治的政府，只有真主是统治者和立法者。真主的统治在所有人民中间和国家的本身都是有效的。所有个人，包括先知、他的继承者和其他人，都得遵循伊斯兰教为他们所立的法，伊斯兰教通过启示相传下来，是真主通过《古兰经》和通过先知的的话予以阐明的……

^① 立法议会是现代所有实行三权分立国家的一个机构。三权就是立法权、司法权和行政权（内阁）。

不错，伊斯兰政府就意味着服从法律并依法判断。赋予先知（愿真主赐福与他并保佑他平安）、赋予他以后的合法统治者的权力来自真主。真主命令要服从先知和他之后的统治者，他说：“服从先知和在你们中间负责的那些人。”在伊斯兰政府中没有各种意见和怪念头的余地。先知、伊玛目和人民都服从真主的意志和伊斯兰教法。

伊斯兰政府不是君主政体，不是伊朗式的王国，不是一个帝国，因为伊斯兰是不屑于挥霍浪费和不正当地损害人民的生命财产的。正因为如此，伊斯兰政府没有许多宏伟的宫殿、成群的仆从、皇家的宫廷、王太子的宫廷和其他各种无聊的需要。这些东西耗费了国家一半或大部分的资源而为苏丹和皇帝所拥有。尽管伟大的先知是国家元首，他自己亲自治理国家，先知仍过着绝对简朴的生活……你们知道我们的社会绝大部分的腐败是由于统治王朝和皇室的腐败。这些统治者营造楼馆供自己享乐、腐败、淫乱和作恶，却毁坏那些真主命令建造并有真主名字的房屋，他们有什么合法性可言呢？如果宫廷不铺张浪费和盗用公款，国家预算将不会出现赤字，也就不会低三下四受凌辱向美国和英国去借款。难道我们的石油已经减少或者我们埋在大地下的矿产已经耗尽？我们拥有一切，要不是宫廷花费和挥霍人民的金钱，我们不会需要美国或者其他国家的帮助。这是一个方面。另一方面，有一些国家机构是不需要消耗着金钱、资源、纸张和设备的。我们的宗教严禁这种浪费，因为它增加了人民的困难，糟蹋了他们的时间和精力以及他们直接需要的消费者的钱。在伊斯兰教义中，当伊斯兰是统治者的时候，法律的执行，约束的建立，争端的解决都是极其简单的。伊斯兰教法官注意所有这一切都通过少数人用些铅笔、墨水和纸张就办成了。在这之后，法官指导人们要为体面和善良的生活而努力。但是现在只有真主知道有多少司法部门、官署和雇员，他们统统是不足取的，对人民没做好事，更不

用提他们给人民造成困苦和困难以及浪费时间和金钱，因此也丧失了正义和权利。

统治者的条件 统治者必备的条件来源于伊斯兰政府的性质。除了智慧、老练和具有良好的管理意识等一般条件，他应具备两个重要的条件是：

1. 伊斯兰法律知识

2. 公正

鉴于伊斯兰政府是法治政府，穆斯林的统治者正如《圣训》所说，在法律方面必须具有渊博的知识。无论谁担任公共职务或实现某项任务，都必须通晓在他管辖范围内所需要的知识，统治者必须比其他的人懂得更多。我们的伊玛目就是通过他们早先对知识的追求，证明他们值得人民的信任。什叶派乌里玛指出其他人的毛病，也就是因为他们多半围绕着我们的乌里玛所达到的水平转，未能超出这一水准。

通晓法律和审判是担任伊玛目职务最重要的依靠。如果一个人对大自然及其奥秘知道得很多，并掌握多种艺术，但对法律无知，那么他的知识不足以让他担任哈里发的职务，不能把他置于那些了解法律和从事审判人的前面。从开初到现在，在穆斯林中的一个公认的事实是，统治者或者哈里发必须具有正确的信仰和良好的道德，通晓法律并有审判的才能，这就是健全理智的要求，特别是因为我们知道伊斯兰政府是法律的实际体现，而并非灵机一动的问题。

3. 伊朗伊斯兰宪法

第1章：总纲

第1条。伊朗政权的形式是伊斯兰共和国的形式，这是伊朗人民基于对《古兰经》的以真理和公正治国的古老信念，在由杰出的穆智台希德、阿亚图拉·乌里玛、伊玛目霍梅尼领导的（伊

朗) 伊斯兰革命胜利后, 于伊斯兰阳历1358年2月9日和10日, 相当于伊斯兰阴历1399年1月1日至2日(公元1979年3月29日和30日)举行的公民投票中以赞成票通过的。

第2条. 伊斯兰共和国是一种以下述信仰为基础的政权制度:

(1) 一个真主(在伊斯兰的信条中“安拉是唯一的真主”), 他对主权和立法权的单独占有, 以及服从他的命令的必要;

(2) 真主的启示及其在详细阐明法律中的基本作用;

(3) 真主来世回归“复生”及对世人向往真主的信仰的建设性作用;

(4) 真主在创造和立法方面的公正;

(5) 继续不断的领导和指导及其在保证继续伊斯兰革命方面的基本作用;

(6) 人的崇高的尊严与价值, 人的自由以及在真主面前的职责。

这种信仰通过下述途径获得平等、公正, 以及统治、经济、社会、文化的独立与民族团结:

(1) 具有必要资格的教士在《古兰经》和《圣训》的基础上的不断发挥指导作用;

(2) 利用科学艺术和人类的最先进的经验成果以及进一步贯彻这些成果的活动;

(3) 反对任何形式的压迫与控制, 包括压迫和控制的施加和忍受。

第3条. 为达到第2条所阐述的目的, 伊朗伊斯兰共和国政府有责任把它的一切资源用于达到以下目标:

(1) 为发扬基于对真主的信仰和虔诚的精神道德以及和各种罪恶与腐化作斗争, 创造有利的环境;

(2) 正确地利用报刊、大众媒介和其他手段，在各方面提高公民的意识；

(3) 为各层次公民提供免费教育和体育训练的机会，方便和扩大高等教育；

(4) 通过建立研究中心和鼓励研究人员的办法来加强科学、技术、文化和伊斯兰研究的各个领域里的调查研究和主动行动精神；

(5) 完全赶走帝国主义和防止外国的影响；

(6) 消除各种专制独裁和一切垄断权力的企图；

(7) 保障法律允许的政治自由和社会自由；

(8) 保证全民参加政治、经济、社会和文化方面有关他们命运的决定；

(9) 在物质和非物质方面消灭一切形式不能容忍的歧视，为全体人民提供公正的机会；

(10) 建立恰当的行政制度，取消不必要的政府组织；

(11) 通过普遍的军事训练，最大限度地加强国防，以维护伊朗的独立、领土完整和伊斯兰秩序；

(12) 根据伊斯兰准则来规划一个正确公正的经济制度，以期创造繁荣，消除贫困，消灭在食品、住房、就业、卫生和普及保险等方面的被剥夺状况；

(13) 达到在工业、农业、军事科学、技术及其他有关方面的自给自足；

(14) 保障男女公民各方面的权利，为人人建立司法安全和在法律面前的平等；

(15) 发展和加强伊斯兰的兄弟情谊和全体人民之间的互助合作；

(16) 以伊斯兰准则为基础制定伊朗的外交政策，对所有穆斯林行使兄弟般的职责，全力支持全世界被压迫和被剥夺的

人民。

第4条。民、刑、金融、经济、行政、文化、军事、政治等所有法律和法规都必须依据伊斯兰的准则，这一原则绝对和普遍地适用于宪法所有条文以及其他法律和法规，监督这一原则的实现是监护委员会里的毛拉的责任。

第5条。当伊玛目马赫迪不在时，伊朗由公正、虔诚、明于时势、勇敢、机智、有组织能力、为大多数人民承认并接受为领袖的毛拉管理和领导，如果不具备有多数人拥护的毛拉领袖，就由一些具备上述条件的毛拉组成的领导委员会承担这些责任。

第6条。伊朗伊斯兰共和国的国家事务必须以通过选举手段或者通过对本宪法其他条文所规定的那些问题举行公民投票所表达的舆论为基础，进行管理，选举包括选举共和国总统、国民会议员、各委员会成员等。

第7条。根据《古兰经》“他们的事务要在他们中间协商”（第42章38节）和“同他们协商事务”（第3章159节）的指示，国民议会以及省、市、区、镇和农村等地方委员会是国家的决策和管理机构。这些委员会的性质、组成方法、权力和职责范围由本宪法和根据本法制定的其他法律加以规定。

第8条。伊朗伊斯兰共和国提倡人民之间，政府对人民，人民对政府，要行善戒恶，作为互相必尽的普遍义务。这一义务的条件、范围和性质由法律另行规定。这是根据《古兰经》“男女信徒们互相保护，戒恶行善”（第9章71节）的规定。

第9条。在伊朗伊斯兰共和国，国家的自由、独立、统一和领土完整是彼此不可分割的，对它们的维护是政府和每个公民的职责。任何个人、团体或当局都无权借口运用自由对伊朗的政治、文化、经济、军事的独立或领土的完整加以丝毫损害。同样，任何当局都无权以维护国家独立和领土完整的借口来剥夺合

法的自由，甚至是为在此目的制定法律或规章。

第10条。根据“你们这个国家是单一的国家，我是你们的真主，所以你们崇拜我”的规定，所有穆斯林组成一个单一的国家，伊朗伊斯兰共和国政府为了各伊斯兰民族的联合和团结，有责任制定伊朗的总政策，它必须不断致力于实现伊斯兰世界的政治、经济和文化的统一。

第11条。因为家庭是伊斯兰社会的基本单位，所有有关法律、条例和计划必须倾向于为家庭的建立提供便利，保护建筑在伊斯兰法律和道德基础上的家庭关系的尊严和稳定。

第12条。伊朗的国教是伊斯兰什叶派中的十二伊玛目派，这是不可改变的原则。伊斯兰的其他教派，如哈乃斐派、沙菲派、马立克派、罕百里派和宰德派同样受到尊重。这些教派的信徒可以按照他们的教规在举行宗教仪式方面自由行事。这些教派为宗教教育和（结婚、离婚、继承与遗赠）个人事宜的目的以及就这些问题在法庭提出的诉讼都有合法性。在信奉一个教派的穆斯林占多数的地区，当地的法规在地方委员会管辖权限之内，应当依照有关的教派，同时不侵犯其他教派信徒的权利

第13条。信奉祆教、犹太教和基督教的伊朗人是仅有认可的少数派宗教教徒，他们有权利依法自由举行宗教仪式，他们在个人事宜和宗教教育上可按其习惯行事。

第14条。根据“真主要你以仁慈和公正来对待那些不因为宗教而同你战斗和不把你赶出家园的人”（第60章8节）的规定，伊朗伊斯兰共和国政府和所有穆斯林有责任以伊斯兰的道德、正义和公正对待非穆斯林人，尊重他们的基本权利，而这一原则适用于所有不搞阴谋或进行反对伊斯兰教和伊朗伊斯兰共和国活动的人。

第 三 节

对伊斯兰教和人的新认识

阿里·沙里亚提

阿里·沙里亚提于1933年出生在伊朗的马什哈德并在那里上学。在师范学院毕业之后，他于1960年去法国，在1964年获得社会学博士学位。他回到了伊朗，并开始在马什哈德大学从事教学工作，企图根据伊斯兰原则来说明社会问题。他是一个好的穆斯林，曾三次朝觐。他后又来到德黑兰在一个名叫霍塞尼亚·阿尔什德的宗教集会场所讲学，他的讲课吸引了数以千计的学生。起初国王政府让他自由讲学（他不批评政府），希望他对当代伊朗伊斯兰某些特点（如对教士）的一些批评将会引起反对派的分裂。但在当局认识到他的讲学的真实意义之后（虽然为时已晚），就逮捕了他，并把他监禁了18个月。1975年他获释出狱，随后去了英国。在他到了英国3周之后，他于1977年6月在莫名其妙的情况下死去。

沙里亚提相信伊斯兰教基本上致力于人的社会进步，是现实和自然的，它培养正义和责任感，并以文明和社会为导向。他认为现时的伊斯兰教已经变质，并且明显地偏离了原来的预言。在沙里亚提看来，伊斯兰教义的中心支柱和动力的来源是神人合一（真主是唯一的，其必然结果是统一和一体化）、圣战（一种人们行善免错的永恒的斗争）和朝觐（人向真主的渐进）。对《古兰经》不是作为历史的一个片断，而要作为日常生活的活生生指针进行研究。

沙里亚提认为神人合一即伊斯兰社会走向统一和一体化的永恒的社会行动，是伊斯兰教的基础。沙里亚提对殉难所发挥的思想作为对社会行动的一种内心的态度和承诺，对伊朗年轻的革命

者们产生深刻的影响。现在沙里亚提的演讲(有些有录音磁带)、文章和用波斯文撰写的书籍在各个穆斯林国家被迅速翻译出来。可以有把握地说,沙里亚提已建立了一个新的伊斯兰原教旨主义、建立集中于人的以及人的信仰与社会的相互作用的真正穆斯林社会学派。关于沙里亚提的传记、讲授的基本内容和文献目录可阅:《论伊斯兰社会学》(米赞出版社,伯克利,1977年),即阿里·沙里亚提的讲义,哈密德·阿耳加尔译;《马克思主义和其他西方的谬论,伊斯兰的批判》(米赞出版社,伯克利,1980年),R·坎贝尔译;《朝觐(自由伊斯兰文献社,得克萨斯州,休斯敦,1980年由苏马亚和亚西尔翻译的这部著作第一个译本,显然是在1977年出版的),阿里·A·贝萨德尼亚和纳吉拉·丹尼译;戴维·H·阿伯特编的《告诉美国人民》(新社会运动,巴尔的摩,1980年)。以下多少经过重新编排的选录,获米赞出版社同意,摘自《论伊斯兰社会学》第41~55、70~75、82~85页和《马克思主义和其他西方谬论》第24~27页。

1. 神人合一的世界观

我的世界观由神人合一组成。神人合一在真主是唯一的意义上当然为所有的一神论者所接受。但是神人合一作为一种在我的理论中所想要的那种意义上的世界观,意味着把整个宇宙看作是统一的,而不是把宇宙分为今世和来世、自然和超自然、物质和意识、精神和实体。它意味着把全部的存在看作是单一的形式,看作是单一的活生生和自觉的有机体,拥有意识、智慧、感觉和目的。许多人相信神人合一,但只是作为一种宗教哲学理论,不过意味着“只有一个真主,不多于一个”。但是在我的一种世界观的意义上接受神人合一,相信伊斯兰教的意图也是这个意思。我以相似的方式看待逃避义务者;它是这样一种世界观:把宇宙看成是一个不和谐的集合,充满了不团结、矛盾和异质性,具有

种种独立和抵触的各极冲突的倾向以及多样化与互不联系的愿望、估计、风俗习惯、目的和意志。神人合一把世界看成是一个一元化的整体，逃避义务者把它看成是一个封建制度。

我的世界观和唯物主义与自然主义世界观的分歧在于，我认为世界是一个活生生的存在，具有意志与自我意识，并有理想和目的。因此存在是一个活生生存在，具有单一与和谐的秩序并被赋予生命、意志、感觉和目的，正像一个庞大和绝对人（人同样像世界，不过是一个狭小、相对和不完全的世界）。换句话说，如果我们将一个被赋予意识、创造力和目的的人，在他的各个方面最大限度可作为样板的人，然后放大到最大限度，在我们的面前就会显现出这个世界。

人和真主、自然和超自然、自然和真主的关系（以上所有的词我都是勉强使用的）如同光和散发光的灯一样。也同一个人对自己的肢体的意识和肢体本身之间的关系一样：他的知觉离不开他的肢体，也不是肢体的异化物，它既不是肢体的一部分，更不是肢体本身。同时，肢体本身如果没有他对它的意识就是一个无意义的尸体了。^①所以我不相信泛神论、多神论、三位一体说或是二元论，而只相信神人合一，即一神论。神人合一代表着一种特别的世界观，它显示存在的普遍统一，真主、自然和人这三个不同的实体之间是统一的，因为这三者的本原是一样的。^②它们都有着相同的方向、相同的意志、相同的精神、相同的动作和相

^① 哈兹拉特·阿里的话说得多么深刻、漂亮和清楚：“真主在事物之外，但在是与事物格格不入的意义上；他在事物之中，但在是在等同于事物的意义上。”

^② 无需说明我的意思在这里不是指在本质和实质上的实体统一。不要让这些哲学和神学上的词句束缚你的头脑，把它们干脆从你的脑中排除出去。因为我相信，这是同这种明显不能解决的哲学—文学问题有关的唯一东西。我说真主、自然和人三者本原一样的意思是，它们彼此不是互相远离的、互相格格不入、互相对立和它们之间不存在界线。它们各自没有分离和独立的方向。其他的宗教相信神存在于一个特别和形而上学的多神世界，存在于与一个自然和物质的较低世界形成对照的较高的世界。他们也教诲说，人的神和自然界的神是截然分开和不同的。这样，神、世界和人彼此都是分开的！我们不接受这种分开的说法。

的同生活……。

这种看待世界的“迹象”和现象的方式更接近于研究现代科学的方法而不是古代的神秘主义的方法。这不是苏菲派的“存在的统一”，而是科学的分析的“神人合一”的问题。根据神人合一的看法，多样、多数和矛盾不论在历史、社会以至于人方面都是不能接受的。

于是神人合一论应当在自然和超自然、人和自然、人和人、神和世界与人的统一的意义上加以解释。它把上述的一切描绘为构成一个总体的、和谐的、活生生的和自我意识的体系。①

2. 如何理解伊斯兰教

正是由于这个原因，我确信我们今天面临的最伟大、最紧迫和最重要的任务正确地讲，带有一种痛苦感地讲，同时恰当和科学地讲，这就是分析使我们遭受痛苦的原因。因为所有那些在我们国家和伊斯兰世界其他地方着手工作并希望做出点事情来的人，他们的努力很少见诸成绩或者根本没有成绩。原因是当他们着手工作时，他们不知道需要做些什么，当然只要我们不知道我们的需要，我们也不会知道怎么办。

于是我们首要任务就是认识我们的宗教和我们的学派。不错，在我们历史上信奉这一伟大的宗教多少世纪以后，不幸的是我们仍然必须开始试图认识我们的宗教。

正如我在我们前次会上说过，认识伊斯兰教有多种方法。一种是认识安拉，并把和其他宗教的崇拜对象相比较。另一种是认识我们的《古兰经》，并把它和其他的圣书（或者据说是天国的书）相比较。再一种是认识伊斯兰先知的性格，并把他和历史

① 《古兰经》“光明节”（第24章35节）阐明了这一存在的观念，因为它根据神人合一的世界观展示真主和世界的特殊关系。整个存在像一盏点燃着的灯。这既不是存在的统一，也不是存在的多样，而是存在的神人合一。

上曾经存在过的伟大改革人物相比较。最后一种是认识伊斯兰的杰出人物，并把他们和其他宗教和学派的突出人物相比较。

当今知识分子的职责是承认和认识伊斯兰教是给予人、个人和社会以生命的学派，并负有给予人类未来以指导的使命的学派。他应当把这个职责视为个人的职责。不论他研究的是什么领域，他应当从自己的不论什么研究领域的观点出发，对伊斯兰教和它的伟大名人报以新的眼光。因为伊斯兰具有如此众多的不同范围和不同方面，以致每个人都能在他的研究领域内观察它时，发现新鲜的和精确的优越之处。

因为我的研究领域是宗教社会学，而这项计划和我的工作有关联，我一直在伊斯兰教的基础上试图吸收《古兰经》和伊斯兰文献的术语编纂一种宗教社会学。在我的工作和研究的过程中，我开始认识到有许多我们甚至没有想象过的完全没有接触到的课题。我在研究伊斯兰教和《古兰经》时遇到的事实之一是，存在着先知的习惯和工作方法所特有的历史和社会学的科学理论。这里所含有的意思不同于使用《古兰经》和《古兰经》的某些章节、先知所使用的哲学和某些方法、或者先知毕生的政治、心理和伦理制度，然后用现代科学方法对它们加以分析。例如，我们可以借助物理学来试图理解《古兰经》宇宙论的章节，或者根据社会学来推论《古兰经》有关历史和社会学章节的意义。我所指的是某些完全不同的事情：即我从《古兰经》选取了一系列有关历史、社会学和人文科学的新课题。《古兰经》本身，或伊斯兰教本身，是思想的来源。一种哲学理论和社会学与历史学的体系展现在我面前，当我后来将它们与历史学和社会学对照加以检验时，我发现它们是完全正确的。

〔在指出移民的重要性（这是沙里亚提通过《古兰经》发现的）和论述西方社会学的各种哲学之后，他继续写道：〕

在伊斯兰教和《古兰经》中没有发现上述理论。现在从伊斯

兰教的观点来看,先知是所有知名人物中最伟大的;如果伊斯兰教相信先知作为社会变革和发展中的基本因素的作用,它就需要承认所有的先知特别是先知穆罕默德是那种基本因素。但是我们看到情况不是这样。先知的使命和特点在《古兰经》中是清楚阐明的,它们包括传达讯息。他对传达讯息负责:他是坏讯息的预告者和喜讯的传送者。当先知因人民不作出响应而他不能按照他的愿望指导他们时,真主反复给他解释说,他的使命仅仅是传达引起人们的不安的讯息并给他们带来喜讯,指示他们的道路;他丝毫不对人们的进退兴衰负责,因为那是人民自己应负的责任。

《古兰经》认为先知不是人类历史根本变革和发展的积极原因。他被描绘成讯息的传送者,他的职责就是向人们指出真理的学校和道路,他的使命于是便完成。人们有自由选择真理或者拒绝真理,要么接受指导要么误入歧途。

“偶然事件”在伊斯兰教义中也不具有决定性的作用,因为所有的事物都掌握在真主的手中,所以偶然事件从一个事件的发生从没有任何原因和终极目的的意义上来说,不论是在自然界或是人类社会都是不可思议的……

于是我们从《古兰经》经文中推断出的结论是:伊斯兰教认为知名人物、或是偶然事件、或是压倒的、不可改变的规律不是社会变革和发展的根本因素。

总的说来,每一个学派、每一个宗教、每一个先知所宣讲的那些人也是该学派内部构成社会变革的基本和有效的因素。因为这个原因,我们看到贯穿《古兰经》的始终是向人民的讲话。先知是向人民派遣的;他自己是向人民说话的;人民要对他们的所做所为负责;人民是衰落的基本因素——一句话,人民对社会和历史负全部责任。

人民是一个极有价值的词,它存在着许多相等和同义的词,但只有“群众”一词在结构上和语音上和它类似。

在社会学中，群众包括作为一个实体一起看待的全体人民，而不问在他们中间存在的阶级区别，或是使一批人和另一批人分开的财产上的差别，所以，“群众”就指这样的人民，而没有任何特别的阶级或社会形式。

人民一词与人民大众具有完全相同的意义，此外并无其他的含义。“印桑”（Insan）和“巴沙尔”（Bashar）两个词也都指人，但他们分别指道德上和肉体上的特征。

从这一点出发我们推断出下列结论：伊斯兰教是承认群众作为决定社会和历史的基础以及基本的和自觉的因素的第一个社会学派——不是尼采所想的特别精选出来的人，不是柏拉图所宣称的贵族和高贵的人，不是卡莱尔和埃默森所认为的伟大人物，不是像亚历克西斯·卡里尔所想象的纯血统的人，不是教士或是知识分子，而是群众……

还可以从《古兰经》推出下列论断：虽然人民是《古兰经》所论述的对象，人民构成了社会发展和变化的轴心与基本因素，虽然他们对真主负责，同时知名人物、变化和传统也被认为是能影响社会的命运的。根据伊斯兰教，于是社会发展和变化有4个基本因素——知名人物、传统、偶然事件和人民。

来自伊斯兰教和《古兰经》的传统有这样的意义：每一个社会都有固定的基础，或者用《古兰经》的话来说，有其道路、途径和特征。所有的社会在它们的内部都包含有确定和不可改变的规律。一个社会像一个活生生的人，像一切有机体一样，它具有可以科学论证和不可改变的规律。从某种观点看，一个社会发生的一切发展和变化都发生在作为社会生活的基本原理的固定传统和不变规律的基础上。

这样，伊斯兰教似乎接近历史和社会宿命论的理论，但是在这个问题上它还有些东西要谈，修改它已确定的规律。在伊斯兰教中，我们既有人类社会（人民）对其命运负责，也有组成社会

的个人对他们的命运负责。《古兰经》说：“他们得享受他们的行为的报酬，你们得享受你们的行为的报酬。”（第2章134节）“真主必定不变更任何民众的情况，直到他们变更自己的情况。”（第13章11节）这些章节具有社会责任的意义。与此相对照，《古兰经》关于“各人将因自己的营谋而作抵押”（第74章38节），说明了个人的责任。因此，社会和个人都要在创世主的面前对他们的行为负责，每个人用他自己的双手创建他自己的命运。

在社会学中，这两个原则是有明显矛盾的：一方面，人在改变和发展他的社会中的责任和自由；另一方面，决定性的、固定的和科学确立起来的规律的概念，规律是人难以干预并为社会的运动提供不可改变的基础的。但是《古兰经》把这两极（社会上存在决定性的、固定的和不可改变的规律以及人在集体和个人方面对社会变革与发展负的责任）看成是既不矛盾，甚至是互相补充的……

伊斯兰教作为社会学的一个科学学派，相信社会变革和发展不能建立在偶然事件的基础上，因为社会是一个活生生的有机体，具有不可改变的和可以科学论证的准则。此外，人是有自由和自由意志的，一旦掌握这一准则，人通过干预社会准则的作用，并操纵它们，就能为个人和社会更好的未来规划和奠定基础。因此一方面存在着人的责任，另一方面是一种信念：社会像一个活生生的有机体是建立在不可改变的和可以科学论证的规律的基础上……

“知名人物”本身在伊斯兰教中不是一个创造性的因素，即使先知也不被认为是在现存的社会中创造新准则的人。从社会学的观点来看，先知比其他教师高明之处（除去先知身分本身的级别）是他们比仅仅的改革者们更好地认识在自然界和世界上存在着神的准则，在这个基础上他们能够更好地运用他们作为人的自由，以促进他们在社会上的目的。这是被历史充分证明了的真

理：先知总是比不是先知的改革者们更加成功……

伊斯兰教的名人是那些很好理解神的准则的人，他们以经文（在伊斯兰教给予经文的特殊意义上，是智慧和指导的经文）为手段发现了这些准则，并把它看作是他们成功的秘密。

这4个因素中每一个对特定社会相称的影响取决于那个社会的情况。在人民群众处于先进和高水平的教育与文化的那些社会中，名人的作用就降低了；但是在没有达到文明水准的社会中，例如部落或氏族社会，名人或者领袖可能是有影响的。在社会的各个不同的阶段，对于进步还是落后，上面提到的4个因素之一将比其他三个有着更大的影响。

总的来说，造就一个人有着5个主要因素。第1，他的母亲造成了他的精神形态的范围和结构。耶稣会说：“把你的小孩给我直到他长满7岁，不论他到那里去，他将毕生是一名耶稣会会员。”母亲充满了感情，很为温柔敏感，她培养了人的精神，她在给孩子哺乳的时候，用她自己的手势，给予每一个孩子以初次教诲。

造就人的第2因素是他的父亲，他是次于母亲造就孩子精神的另一人。

造就人的外部和外表方面的第3个因素是学校。

第4个因素是社会和环境。环境越是强烈有力，它对人的教育影响越大。例如，如果某人住在乡村，他的环境对他形成的影响将小于住在一个很大城市的人所受的影响。

造就一个名人的第5个教育因素是社会或是整个世界总的文化。

就这样，5个方面集中到一起形成了一种浇注人的精神的模子，一旦成形，又从中抽出……

3. 伊斯兰教中的人

人的问题是所有问题中最重要的问题。今日的文明就是建立

在人文主义、人的高尚思想、人对神的崇拜的基础上。据信过去的宗教粉碎人性，并迫使人牺牲自己、祭祀众神。这些宗教迫使人认为当面对神的意志时他自己的意志是完全无能为力的。它们迫使人总是用祈祷、哀求、恳求的方法请求神给他们一些什么。于是人文主义哲学就是一种自文艺复兴以来与宗教哲学（这些哲学是建立在对看不见和超自然的领域的信仰的基础上）相对立的哲学、其目的据说是恢复人的高尚思想。人文主义发源于雅典，但是作为一种普遍的哲学，它已成为西方现代文明的基础。实际上，它是作为对经院哲学和中世纪基督教的一种反应而兴起的。

我今晚的目的是（在我能力和目前场合的限度内）从我们伊斯兰宗教的观点来探讨人的问题，并寻求问题的答案：伊斯兰教在人身上看到何种现象，它是否把人看作是一个无能为力的生物，他的终极目的和理想在真主面前是一筹莫展的？伊斯兰教是否不给人以一切崇高的观念？或者相反，相信伊斯兰教本身给予人以一种崇高的形式并承认它的美德？这是我希望细谈的主题。

为了理解“人文主义”在不同宗教中的地位和每个宗教所宣布的创造人的哲学……

伊斯兰教或者是亚伯拉罕（其中伊斯兰教达到完美和顶点）的经文是如何解释创造人的？我们能够从《古兰经》、真主的话、或者伊斯兰先知的話里对创造人的描述方式中推断出的人的地位和本质吗？从对《古兰经》中亚当（人的象征）的故事的调查中，我们可以理解在真主从而在我们的宗教看来人是什么样的造物。通过引言，让我指出宗教语言，特别是我们相信其先知的闪族宗教语言，是一种象征性语言。我们这样说是指一种通过形象和象征来表达意思的语言，这是人类发展所有语言中最出色和崇高的语言。它的价值比起说明性的语言，即直接表达意思的清楚和明确的语言的价值更为深远和永久。简单朴素而直截了当的语言没有任何象征和形象，也许更符合指导的用途，但它没有

持久性……再者一个宗教的听众不是一代人或同龄人、而是贯穿历史世代相传的不同的一代代人。他们在思想方法、思想水平和视力角度方面不可避免地互有不同。一种宗教为了传达它的概念而选择的语言，因此必须是多方面适用的多面语言，语言的每一方面致力于特定的一代人和阶级……

在伊斯兰看来人是如何创造的呢？

真主先是对天使讲话说：“我想为自己在地上创造一个副摄政。”看看根据伊斯兰教人的价值是多么巨大！即使文艺复兴后的欧洲人文主义也决不能想象人有如此崇高的尊严。在伊斯兰教和所有的信徒看来，真主是最伟大和最崇高的实体，是亚当的创造者和宇宙的主宰，向天使讲话并把人作为他的副摄政介绍给他们。根据伊斯兰教，人的全部使命从这篇神的讲话中变得明显了。人作为真主的副摄政在地上必须执行真主在宇宙的使命。于是人所拥有的第一个长处便是充当真主在地上的代表。

天使叫喊道：“你愿创造将从事于杀人、犯罪、仇恨和复仇的人。”（因为在亚当之前，有过其他的人像今天的人一样，忙于杀人、犯罪、堕落和作恶，天使希望提醒真主，如果他再度创造人并在地球上给予他第二次机会，人将再度从事杀戮和罪孽）。但是真主回答说，“我知道的一些事情是你不知道的”，于是他着手创造人的任务。

正是在这个地方开始了故事的象征性方面。你看在这一象征下面隐藏着多么深刻的关于人的真理！真主希望为他自己从地上即从地球的表面创造出一个副摄政。人们本来也许会指望真主选择最神圣和有价值的材料来创造人，但是与此相反，真主却选用了最低级的物质。《古兰经》曾在三处提到了用以制造人的物质。一处它用了“陶器般的干土”（第55章14节）即沉淀的干土的说法。后来《古兰经》说，“我是用腐烂的泥土（恶臭和难闻的泥土）创造了人”；最后它用“廷”（tin）这个词，也是指泥土

（第6章2节，第23章12节）。于是真主着手工作并决意为自己创造一个副摄政，他向泥土中吐进去他的一些灵气，人就被创造出来了。

在人类的语言中，劣质和低贱的最低级的象征是泥土。大自然中存在的生物没有一种比泥土更低级。也是在人类的语言中，最崇高和最神圣的存在是上帝，而每一个存在物的最为崇高、神圣和高尚的部分是它的精神。代表真主的人是用泥、用沉淀的泥土、用世界上最低贱的物质创造出来的，然后真主给他注入不是真主身上的血液（可以这么说）而是其精神，即人类语言所命名的最崇高的实体。真主是最崇高的存在，他的精神是可以想象的最崇高的实体，是人类头脑能够产生的最崇高的概念。

这样，人是泥土和神的精神的复合物，是具有两面性的实在物，和其他一切具有一面的生物相对立，是一种两面性的生物。一方面是泥土、低微、停滞、不动。当河流泛滥时，它只留下一些缺乏动作和生气的沉淀的泥沙，人的本性在一个方面恰恰是渴望这种沉淀的平静状态。但是它的另一面，《古兰经》中称为神的精神的方面，渴望上升和登上可以想象的最高顶峰——真主和真主的精神。

于是人是由两个矛盾着的因素即泥土和真主的精神组成；人的光辉和重要性恰恰来自他是一个两个方面的生物。他的两个方面之间的距离就是泥土和真主精神之间的距离。每一个人都被赋予这两个方面，正是他的意志使他能够决定是下降到存在于他身内的沉淀的泥土的一极，或是上升到真主和真主精神的崇高的一极。在人的内心里经常发生挣扎斗争，直到最后他选择了决定他的命运的一极。

这是真正的人性。看，人的尊严和身材是多么的巨大；确实，人是这样巨大以致所有的天使都受命要拜倒在他的面前，尽管这些天使对人有着内在的优势，尽管他们是由光造成的，而人

是泥土造成的。由于天使的反对，真主测验了他们，并询问他们有关名称的问题；他们不知道名称而亚当却知道它们。在这场测验中天使败了，亚当的长处（在于他对名称的知识）变得明显了。天使在亚当前面甘拜下风，足以说明伊斯兰教对人的观念。人知道天使却不知道的某些事情，尽管天使在种族和出身方面比人优越，但是这种知识使人也具有对天使的优势。换句话说，人的高贵和尊严是来自知识而不是来自血统。

〔在批评马克思以“辩证唯物主义的手”从人那里取回他在人的社会背景中给予人的东西，沙里亚提对伊斯兰教关于人的概念下了定义。〕

在伊斯兰教义中，虽然从人到真主的间隔延伸到无穷尽，而从真主到人的间隔是完全排除的。人被介绍为在创造范围内具有神的精神，承担着神所托付的责任，并感到义不容辞地承担着神的品质的唯一生命。

人性学者们普遍同意，人所特有的最基本的品质现在可作如下的描述：

（1）人是一种主要的生物。就是说，在所有自然的和超自然的生物中，人具有一种独立的自我和高贵的本质。

（2）人是一种独立的意志力。这是他的最非凡和难以言喻的力量。意志力的意义在于人已进入因果关系的链条（自然界、历史和社会都完全取决于它，把它作为一个主要和独立的原因），并继续干预和作用于这个宿命论的系列。

自由和选择，（人的两个有关存在的决定）使得他具有真主般的素质。

（3）人是一个有意识的生物。这是他的最杰出的素质：意识的意义是通过思考的奇妙和不可思议的能力，人理解外部世界的

现实，发现隐藏在这些感觉后面的奥秘，并能分析每个现实和每件事情。又不停留在可感觉的事物和结果的表面，而是识别可感觉到的事物以外的东西，并从结果引出原因来。这样，人既超越了他的感官的限制又将他的时间纽带延伸到过去与未来中去，延伸到他在客观上未处的时代中去；人对自身的环境取得一种正确、广泛和深刻的了解……

(4)人是一个有自我知觉的生物。这就是说他是唯一具有对自身存在的认识的生命体。他有能力研究自身，从而能分析、了解评价以至最终改变自身——作为独立于它自身的生物……

(5)人是一个有创造力的生物。他的行为的有创造力方面把他同自然完全撇开，而把他置于真主之旁：使他拥有一种类似神奇的力量，这种力量使他能超越他自身存在的自然参数，给予他存在的无限扩展和宽广，使他能享有自然没有给予他的东西……

(6)人是一个理想主义的生物，是理想的崇拜者。这样说的意义是他从来不满足于现状而是力求将它改变成为应有的状况。正因为如此，他不断从事再创造，并表明他不但不是环境的产物，反而是环境创造者的唯一生物。或者简单地说，他经常从事使现实符合他的思想……

(7)人是一个有道德的生物。正是在这里产生了意味深长的价值问题。价值包括存在于人与任何现象、举止、行动或条件之间的联系（在这种条件下，凡高于实用动机的动机都是有争论的），由于它与敬畏和崇拜的关系密切得使人们感到有理由为这个纽带献身和牺牲他们的生命的地步，它可称之为一条神圣的纽带。再者，这一点也是值得考虑的：这里不存在自然的、理性的或者科学的理由问题；这种情感作为人类最崇高的存在形式，历史上所有的宗教和文化都承认它是最伟大的资源、最大的光荣、最珍贵的感情和最不可思议的事件……

第 四 节

行动中的革命的原教旨主义：

伊朗人民圣战者组织

伊朗人民圣战者组织(以下简称圣战者)叫人民圣战者,简称圣战者或伊斯兰马克思主义者(伊朗国王政权使用这个名称而圣战者拒不接受),是阿里·沙里亚提和阿亚图拉·霍梅兰所说的伊斯兰原教旨主义主张采取有力行动的明显表示。它在动员群众和领导他们反对并于最后推翻国王政权方面起了作用。它促使知识界、自由主义者、敢死队和广大群众各个部分聚集起来,并基于伊斯兰教对社会情况的解释,为他们提供一个行动计划和相应的战略。圣战者既提供了对《古兰经》的意识形态的解释,又提供了与政治行动的现代观念相适应的社会相互作用的能动看法。这两个方面都扎根于伊斯兰教的精神气质以及伊朗的历史和文化之中。因而,虽然敢死队的马克思主义观点在文化上与广大群众格格不入,圣战者的象征、价值、信仰和愿望却与伊朗的绝大多数人息息相通。敢死队利用民族和语言的分歧,而圣战者却求助于伊朗的不同民族集团在文化和声援方面的共同纽带。

圣战者的开端可以追溯到50年代的各种自由运动。目前的组织是该集团组织的起义在1963年6月5日遭到国王军队沉重打击而垮台后出现的。当时的领导人穆罕默德·哈尼夫·尼兹哈德(大不里士人,曾在卡拉吉农学院学习)、赛义德·穆赫辛·马哈茂德·阿斯卡泽德和阿卜杜勒拉苏尔(1972年被判死刑)对早先起义的错误进行评价,没有为失败所吓倒,着手重新组织运动。(一位人士称他们从《古兰经》戒律“毫无疑问,谬误必定消失”和哈里发阿里的声明前辈们的经验教训将使人们从不再疑虑和捉摸不定中获取力量。)他们得出结论说,过去的失败是由

于领导的缺点，而不是由于群众方面缺乏准备造成的，也是由于没有把斗争作为一门科学（它有自身的知识、方法和思想体系）来看待，由于缺乏一个适合的革命组织造成的。武装斗争在该运动的战略中占据基础地位。这里缺乏篇幅去详细论述圣战者。只要说改组工作在推翻君主制中已获得报偿就够了。

自从在伊朗出现了伊斯兰政权之后，圣战者就一直为内部纷争以及他们同执政党关系的运气变化所困扰。据推测，伊斯兰共和党领袖阿亚图拉贝赫什提是由圣战者的同情者放置在伊斯兰共和党总部的炸弹所炸死的。该党对圣战者的革命理论包括它的社会公正和反对帝国主义争的概念一直怀疑。用最简单的话来说，伊斯兰共产党所强调的是伊斯兰的宗教和神学的方面，而圣战者却按照它自身关于世界和伊朗革命的生气勃勃的观念强调社会和政治目标。争论的问题在圣战者内部产生分裂：大部分的领导站在政府一边，少数人支持巴尼萨德尔总统；有些人已同左派敢死队会合。支持巴尼萨德尔的集团虽然维持它的伊斯兰意识形态，但同情世界的社会主义运动。它继续在贫民窟居民、贫穷和无地的农民和工人中动员掀起运动。它的大本营是德里兰大学。现政府一直采用镇压手段，其中包括监禁、屠杀、镇压和强行驱散圣战者激进派召开的会议。在1981年巴尼萨德尔从总统位置上被赶下台以后，圣战者激进派继续进行反对教士的斗争，并遭到严厉的惩罚。

以马苏德·拉贾维为首的激进分子在伊朗国内外积极活动。他们用波斯文和好几种欧洲语言出版一个评论刊物《圣战者》。由哈立德写的《伊朗，独裁与发展》一书第235~248页较详细地谈论了这一运动的起源。第一篇摘录是圣战者对《古兰经》的解释，题为《如何学习〈古兰经〉》，摘自《圣战者》1，第4号（1980年4月）第40~42页，脚注和原文的一些段落从略。第二个摘录描述阿里·沙里亚提对圣战者哲学的影响。它由设拉子大

学的心理学家苏罗什·伊尔法尼撰写，发表在1979年9月14日出版的《伊朗周刊》上。第三篇摘录是对民粹主义的新解释，摘自《圣战者》1，第6号（1980年6月）第50~52页。原文的拼法均予保留。

1. 如何学习《古兰经》：一个革命的原教旨主义者的看法

在前面解释《古兰经》功能的段落中，我们指出这样的处理涉及把展示世界图象作为对宇宙总的看法的出发点，依靠它人们就有了形成人的生活的一套指导方针。这种世界观和思想方法、这条道路和生活方式是一个人遇到的问题的一部分，从第一次获得自我知觉的时刻，直至到达在他以前毫不了解的那种统一都是如此，除非人具有在社会方面认识到这种统一的感觉，否则冲突将继续存在。

正如我们在前面说的，这个问题有哲学的方面，因为它的方面覆盖了我们所理解的科学的全部范围，它基本上是经验主义的和能够凭经验确立的，也是不能容忍冲突的。

从另一角度看，每一种价值体系和每一种意识形态的构成物，按照它的本质，需要介绍一种世界观，这种世界观要在根据对宇宙的具体理解的无所不包的哲学范围内予以详细说明。《古兰经》恰恰是这样：一套以意识形态价值为基础的实践指导方针，而该意识形态价值是由它以神人合一世界观为背景而提出的，从这里推出具体的实践原则。这套方针的特性是，绝对的和超常的方面在特定的经验主义因素的范围内开始发挥作用。

假如存在着有关人类进步意识形态的学派，它在表现人对世界理解的方式中的哲学的基本原则和它的行动指导方针之间应具有一种内在的矛盾，《古兰经》却不是这样的学派，因为它完全摆脱了任何这类二元论或者矛盾。其所有的细节和规范都指向逻辑地、明确和协调地呈现出来的一个主要的基本渊源，而这个原

则就是神的统一体。这就是说对任何特定的存在的问题的基本与和谐的回答是“除真主以外没有别的神”或者“除真主以外没有别生命”。

但是鉴于这个基础原理，我们必须理解，《古兰经》的全部内容和它每节的题材都是统一领域对社会产生的无数件的实际问题的反射。可用哲学的措词来解释，能以处理人的问题的实际角度来表示。因为《古兰经》包含实际情况中产生的真正现实，是能够讨论的最有形的现实，不存在驳倒和否认的丝毫可能性。

如果《古兰经》里竟然出现任何矛盾的看法，那么这些看法只是在把《古兰经》产生的无可辩驳的哲学原则运用到实践的过程中才出现的。《古兰经》展示的事情是那么多多种多样以致可以毫不夸张地说世界上的现象无一不被覆盖。但是必须强调这一点，不允许曲解像第16章89节的话（“我们向你披露这本经书作为一切事物的说明”）。有人可能把这读成为，一切事物在《古兰经》中有了精确说明，所以不需要有任何其他的科学研究教科书。这是一个错误的假定。正像我们在前面对《古兰经》的基本运用的议论所表示的，任何科学和技术的分支都不是《古兰经》本身的题目，同时可以说我们引用的章节意味着《古兰经》能给谈论的任何事物提供哲学的说明。

于是我们可以说，根据《古兰经》全面的哲学上的说明，这样的措词是在《古兰经》反映的有关宇宙的计划、设计之内表达的。神人合一的地位就是创建在这种概念化的基础上。

我们已经阐明《古兰经》是行动的指导，它的重要的一部分致力于对社会运动（社会变化和发展的全过程）中的问题的概述和说明。（《古兰经》）有关的章节表明人类社会是如何发生变化的，各种社会集团的运动和地位改变是如何发生的，同时详尽阐述了矛盾、对抗和社会斗争以及对个人提供指导方针以帮助决

定应当采取什么态度。《古兰经》的看法跟涉及人类进化的价值和传统是和谐一致的。

如果我们强调《古兰经》作为社会方面行动指南的作用，它在为个人在社会范围内形成他的生活运动提供指导方面同样如此。我们知道，有一种传统的看法，认为宗教纯粹是个人良心的问题，与社会关心的事务无关，事实上是远离社会问题的。另一方面我们持有完全不同的看法，就是说我们认为宗教无法摆脱同存在的社会方面的牵连。这是我们所关心的并不是驳斥上述的非科学的看法，它把个人置于同社会正面对抗的地位。我们只想指出，这种观点把个人作为一个实体同社会区别开来，把他和社会分开，并认为它具有和整个社会集团不同的内容。

决不应当以为我们认为宗教或者《古兰经》仅仅是社会的附属品或者对人类社会有间接的影响。完全相反，我们要求清楚表示：《古兰经》以十分特殊的方式从根本上和基础上参与社会的结构和活动……

问题的实际情况是，《古兰经》对社会的强调不下于对个人，特别是当人们考虑到这样一点：对个人的解释很大一部分集中在人与人在社会中的相互关系上。对人或人类学的研究在社会科学的系列中居于一个高尚的地位，因为它解释了人如何进入行动的过程以及承担在社会上采取立场的责任，反映了个人在他周围的经验世界中的恰当作用以及他在该世界中的存在动力，这种世界体现在社会中……

根据这项围绕关于人的本质问题的重要性的讨论，很清楚这个主题在《古兰经》中具有至高无上的重要意义。许多章节详细解释了人的问题，把他既作为社会的动物，又注意到他的个性的细节。人既被看成是一个个体单位，同社会集体具有一种独立的关系，又被看成凭借他自己的权利的微观世界现象，并对他的行动存在单独承担责任。《古兰经》在提供指导的行动方面，和其

他经文所表达的一样，也是强调人对自己行动发展一种责任感的天生方向（作为他的意识增长的一个组成部分）。这是《古兰经》对于神的统一体的人类学看法的基础……

2. 苏罗什·伊尔法尼关于沙里亚提和圣战者哲学的论述

人民圣战者接受殉教（这是沙里亚提思想的一个中心点）作为他们追求促进创世主要求人和社会进化成长意向的顶点，他们是伊朗伊斯兰革命先驱者之一，圣战者追随他们的导师（沙里亚提），认为，伊斯兰教由于落入到资本主义和帝国主义的手中，已失去它的生气勃勃的推动力，歪曲了解放观念的意义和含意，如塔瓦科尔（依赖和信任真主）、萨布尔（坚韧的超脱）和塔夸亚（一种革命的克己和自我约束的态度）。塔瓦科尔在本质上是自信、勇敢和能力的解放经验，这里正如东方秘密戒律告诉我们的：“你的经验的极限就是你的信仰的极限。”人文主义心理学家也一直谈到人类超越恐惧和踌躇的能力以及在作为“朱泽巴赫”未知因素（向意识的广阔方面运动的不可缺少的因素）面前的献身。

圣战者把英法夸（愿意同他人分享成果）视为一种奉献和崇拜的实际表示，而纳马兹（穆斯林宗教仪式的祈祷）是个人和创世主关系的表示，英法夸表示个人和群众的关系，从而促进人的更高潜力塔夸亚的展现：“如果你不花费你所热爱的东西你将达不到塔夸亚”（第3章92节）。

因为神人合一是伊斯兰教真正的基础，任何人不具备这种世界观就不是一个穆斯林。伊克巴尔提醒我们：“任何人凡不了解《古兰经》‘大地是属于真主的’一节的启示就不是一个穆斯林。”为了在世上实行神人合一，个人必须参加走向合一的进化运动，最后导致一个以无阶级的和谐为特点的国家。由于个人成长同社会斗争分不开，通过选择斗争实现社会上的各社会阶级的

合一，个人加速了他的个性发展的内心合一的进程。根据沙里亚提的说法，在人的个性和意志之间存在着相互影响和继续性。正如沙里亚提要我们相信的，个性是同社会、自然或者历史的意志形成对比的个人意志。个性作为能动的意志，是个人对他的环境产生的影响或是他留给环境的影响。个性是个人运用他自己的决断和主动，藉以创造和改变环境的力量。

圣战者赞成这一观点，他们坚持认为进化和反进化力量的斗争中，来自进化运动的永恒法则取得胜利的基本条件就是人的意志。真主帮助那些在朝着合一与和谐（神的统一体）的创造性进化中愿意走他的道路和遵循他的意愿的人。

正由于圣战者确信在个人争取社会进化的斗争和他争取个性发展的努力之间的一致性，他们在两条战线进行了斗争：争取精神和心理上的合一的内心斗争（心理精神的神人合一）和争取社会合一的外部斗争（社会的神人合一）。任何争取精神和心理的神的合一尝试而没有争取在人类社会实行神的合一的相应努力，只能是不起作用的。有了这样一种世界观，那么一个人在人生的战场上前进时，就是在有意识地尽到做人的责任，在人类争取实现“神人合一的无阶级社会”的组织中，去实行神的统一的精神。

3. 关于民粹主义

假使我把民粹主义看成是依靠人民的力量以及为实现人民的意愿和民众的要求（民众的理想）而斗争，我们注意到历史上总是有革命派和那些谋求纠正特定制度中弊病的人，那些为民众的理想而斗争、带着无限的爱为了群众而牺牲他们自己的人。

远古以来，神的合一的先知一直站在历史上最真实和无私的革命的民粹主义者的前列。在最黑暗的愚昧和奴役的日子里，人们未想到过今天作先锋的革命领袖的时候，神的合一的先知们是人民统治的先驱者，人民继承地球的遗产，并且最值得注意的

是，社会上最受剥夺和兴起的力量——摩克斯塔兹阿芬，基干力量——那些人举起摆脱奴役者和剥削者的枷锁而不断斗争的旗帜，他们用明确的理由和清楚的解释，号召人民起义和实行体现在以公平为基础的制度中的概念。《古兰经》以这些词语来表达他们的使命：“我确已派遣我的众使者，去传达我的许多明证，并降示天经和公平，以便众人谨守公道。”（第57章25节）。

那些在进化的道路上设置障碍的人，即真主和人民的敌人，是在寻求阻挡这些运动的发展。当他们目睹先知在群众中有着广泛的基础时，他们就会慌乱惊恐，采取阴谋诡计，造成伤害，他们的目的是使人民怀疑先知，把先知在群众中孤立起来。这些敌人十分害怕，他们会杀害和奴役先知的支持者和同情者，以期消灭他们享有的民众基础。这些冲突和斗争是先知接受启示和这些启示引起叛乱的自然结果。

当伟大的反帝国主义斗争带有反剥削的内容付诸行动时，民粹主义和民主的真正意义已经恢复，而且这些概念的内容再一次恢复了明确的民众意义。这项内容已被称作“新民主”，达到其目的可经过推翻傀儡政权、取得反帝解放斗争的胜利。这样的内容具有无可辩驳的明确的界限，和资产阶级冒牌的“民粹主义”和“民主”形成对照。

新民主的革命在当前历史阶段需要受统治的广泛阶层的人民参加，第一阶段的目标是在反剥削力量的领导下，〔在一个特定的国家〕建立全体人民的统治。

对于一个革命的制度来说，没有什么资本，没有什么潜力比人民的支持和信任更高级和更值得了。确实，当革命运动和革命分子个人没有群众力量的支持时，他们能指望办成什么呢？没有这种支持，就不能期望做到动员人民，而这是反对帝国主义战斗取得胜利的必要条件。没有这个，革命者的继续存在和真正的存在如鱼离开了水，就断绝了。

第二十七章

左派分子对伊朗历史 ——和社会的看法：敢死队

第一节 导言

伊朗人民敢死游击队组织，通称人民敢死队，是由比杰杰·贾萨尼和马苏德·阿哈马德萨德领导的两个马列主义组织合并而成。人民敢死队是在1971年2月以进攻西卡尔一个宪兵哨所而开始它在国内的活动。他以后在反对国王的斗争中起了重要的作用。尽管有很多活动，它仍然是局限于在大学以及一些工作小组中活动的较小的组织。敢死队的马克思主义说教没有打进伊朗群众的思想。迄今为止，群众对唯物主义的世界观及其文化和社会方面异化的威胁，仍抱冷漠的态度。为取得一个社会基础，马克思主义组织一直在非波斯人，特别是库尔德人中间，表现活跃。库尔德民主党（它的早期领导者卡齐·穆罕默德在1945年领导了自由库尔德，后来被旧政权所处决）仍然和敢死队保持一些联系。库尔德民主党的现任领导人阿卜杜勒·拉赫曼·卡塞姆卢也赞同敢死队的一些马克思主义观点，但是多半是从他以武装斗争获得对库尔德的民族权利和自治的承认的背景下来看待这些观点的。（许多的伊朗的库尔德人的忠诚是属于他们的宗教领袖和谢

赫·埃塞登·侯赛尼，他忠于霍梅尼，但是主张承认库尔德人的权利。在意识形态上，他同世俗的左派分子卡塞姆卢是不同的)。

伊朗人民敢死游击队组织在伊斯兰共和党执政以后，由于其哲学信条（以唯物主义对待宗教）和政治立场（赞成少数派、民主权利等等），遭到了很大的敌意。至于伊朗人民敢死游击队组织的态度，该组织内部的意见分歧也有发展。在过去批评武装斗争思想的大多数领导人，认为伊朗革命已经产生了一个摆脱帝国主义的、独立的、民族的、纵然还是资本主义的政府。少数领导人则声称伊朗仍然是一个“帝国主义体系中一个从属的资本主义国家”，而且主要斗争仍然在被压迫人民和帝国主义之间进行。多数人把美国看作是帝国主义的唯一根源，因而不仅支持霍梅尼政权，也支持苏联。尽管领导人谋求维护他们的独立，但是该组织的立场仍接近人民党。伊朗人民敢死游击队组织的少数派发觉自己与人民党、自己的多数派以及政府相对立，他们的一些成员被捕和被杀。这一分裂表现在该组织的刊物《劳工》上，其最终的表现形式是少数派再一次分裂成两派，但后来又似乎是走到一起了。持异议的少数派自称为敢死“游击队员”，而多数派称为人民敢死队或者就称“敢死队”。

尽管以马克思列宁主义作为思想上的指南，但是敢死游击队在很大程度上都致力于把伊朗的民族利益作为最高事业。因此，他们不断与人民党发生争论，因为他们认为人民党把苏联的利益放在伊朗的利益之上。顺便要提出的是，那些成为人民党同盟者的敢死队是俘虏美国使馆人质的主要力量。关于伊朗左派学说见《中东研究情报评论报告》第86期（华盛顿，哥伦比亚特区，1980年）。

第 二 节

伊朗的社会历史：左派的一种解释

比杰·贾萨尼

下面这段文章摘录是比杰·贾萨尼写的，他1937年生于德黑兰，1975年在狱中被杀。这篇摘录为我们介绍了敢死队近期对于伊朗历史和社会以及人民党的看法。他不仅是一位作家，也是一位画家，于1967年被捕以后，被判15年徒刑。这段摘录选自贾萨尼的《伊朗现代史》的《导言》（伊朗委员会，伦敦，无日期）第8~15、41~47、61~63页以及《对一个从属的资本主义国家的社会经济分析》（伊朗委员会，伦敦，无日期）第17~22页。

19世纪初，封建君主国伊朗紧靠着两个剥削的欧洲帝国，即北方的沙皇俄国以及南方和东方的大英帝国。英国人已经并吞了印度次大陆，并且正忙于加强自身的地位。集封建帝国和资本主义扩张主义特点于一身的沙皇俄国袭击了联合起来建立恺加王朝的伊朗封建主。在历史上伊朗封建君主政体曾从事战争以掠夺农田、奴役这些农田的农民，通过掠夺国库、征收贡品或剥削农民、抢占农田来获得更多收入。但是在面对沙皇军队的侵略时，封建制度进行了抵抗，其结果是封建军队同俄国侵略者进行了两场战争，伊朗军队在1828年被彻底打败，并签订了《土库曼恰伊条约》。由于这个条约，封建主以失去大量宝贵土地以及在這些土地上耕作的农民而告终，并接受了俄国对他们自己的（即封建主的）政治经济生活的操纵控制。沙皇以保护王储和当朝苏丹为借口，有权对伊朗宫廷事务进行干预；同时，俄国商人也获得了相当多的商业特权。《土库曼恰伊条约》的商业议定书构成了俄国在战后获得的特权的基础。

英国人在几十年中悄悄地扩大了他们在伊朗的政治和经济影响（顺便说一句，这没有遇到封建君主政制的任何抵抗），当他们面临伊朗坚持在阿富汗一个重要部分保留它的权力时，终于开始采取了侵略立场。在这个长期争端期间，俄国支持了伊朗，从而试图取得接近其对手（即英国）的地位。其结果是，伊朗放弃其对赫拉特（在阿富汗）的主权以及接受投降（像签订土库曼恰伊条约的情况那样），在1857年签订了《巴黎条约》。

作为扩大外国影响的手段，外国资本主义活动在伊朗的扩展，加速了伊朗资产阶级的成长，也大大地影响了它的发展及其社会经济的特色。起初，即在资产阶级具有明确的阶级性之前，封建贵族中的一些人开始熟悉西方的资本主义制度。他们受到了资本主义制度的影响，并鼓舞这些人的改良倾向。

在伊朗宪法革命（1906~1909年）开始前的20年期间，俄国帝国主义在伊朗已占上风。在伊朗的俄国银行答应向英国银行偿付伊朗所有的未偿债务，条件是要控制最有利可图的关税。俄国商人大大扩大其活动，伊朗和俄国之间的贸易水平大大超过其与英国之间的贸易水平。俄国增加对伊朗的公路、铁路、电报线路的投资，因此使俄国在伊朗的影响与英国并驾齐驱……。

伊朗商业资产阶级在本世纪初获得了史无前例的成长。总的来看，这个资产阶级具有民族主义性质，但其中有买办分子。金融资产阶级是从这种资产阶级中出现的，并显示了投资倾向。同时由于封建主义的政治统治的影响，加之外国资本的影响和竞争，资本缺乏保障，这阻碍了资产阶级向工业方面发展。因此，必然把商业资产阶级推向拥有土地。产生资产阶级的买办特性的情况是，由于通过工业品的进口和销售，资产阶级积累了巨额利润，而这又为其提供了其资本来源的大部分。另一方面，由于伊朗商品的出口，这个资产阶级不论是独立的还是作为外国公司的代理人都起了重要的作用。到19世纪末为止，围巾披肩是最重要

的出口品。在本世纪初，这种产品面临着来自英国及其印度殖民地的激烈竞争，而失去了国外市场。在国内，围巾披肩工业可以发展，并用机器操作，因此在资产阶级发展中起着重要的作用。但是地毯编织被注定仍然是手工操作。资产阶级和外国资本之间的这种双重关系必然使资产阶级受到买办的影响。拥有土地的趋势以及未能向工业投资是这种买办特性发展的一个有力的客观因素。

1906年的宪法革命成功地摧毁了恺加王朝的独裁统治，资产阶级获得了政府中的一部分席位，封建贵族统治集团再也不能对资产阶级进行彻底的统治，资本获得了某种保证，征税开始建立在适当制度的基础上，资产阶级获得了保障其权利的手段。资产阶级一旦获得了这些对自己有利的优越条件，于是就背弃革命。在革命本应当继续进行以捍卫胜利果实以及本应当继续与帝国主义尤其是俄国帝国主义者进行斗争的情况下，资产阶级由于其根本弱点的局限性却同意妥协解决。这里我们可以稳当地说，资产阶级完成了它的“宪法”。妥协产生了封建买办政府，它把资产阶级一分为二：其中支持继续革命的那一部分仍留在人民的队伍中，承担着领导，并保持其民族主义性质；但是资产阶级中的买办阶层（这主要由比较大的资产阶级分子组成）产生了外国资本家以及封建主合作的买办阶级的核心，他们第一次确保对其资本的牢靠的保证，设法剥夺贵族封建主的一些土地。这一分裂是在革命后以及其衰落期间产生的。但是在公开分裂前以及在他们之间出现的矛盾变成明显之前，需要发生某些变化……。

1941~1953年的伊朗和人民党

在镇压人民、压制反对派方面显示巨大能耐的独裁政权在外国侵略者面前却证明是十足的懦夫。以人民群众贫困为代价进行改组、重新装备和加以现代化的以及在礼萨国王和他的密友直接

指挥下在镇压内部不同政见中卓有成效的军队、宪兵和警察显出比1828年法特赫—阿里国王时代的最糟糕的军队还更加软弱无能。

据说礼萨国王军队中的高级军官在国家遭受联军入侵面前隐姓埋名逃离军事职守。整个北部（赫拉沙、吉兰、阿塞尔拜疆以及库尔德斯坦的北部）被俄军占领，南部为英国殖民军接管，美国军队以后与他们会师。尽管宪兵队和保安队以后获准执行正常的警察任务，但是俄军占领区的伊朗军队却被解除了武装。俄国军队的行政总部和军事司令部实际上掌管着整个被占领区，在整个占领期间，政府如果不首先与占领军商议，不得采取任何有效的公共措施。英国和美国军队占领区多少也受制于类似的规定。虽然三个大国都派兵驻在首都附近，政府所在地德黑兰没有被占领。因此，中央政府没有必要的权力实行自己的统治，而且人民还面临其他两个政治因素，即殖民主义者的直接作用和国内反动派的力量。帝国主义军队的到来增加了直接殖民统治的输入，而同时独裁政治的死亡促进了可汗以及封建主义者回到他们各自的权力位置，使他们有机会与殖民主义者重新建立关系。另一方面，在这种形势下，进步力量也能以空前未有的速度发展。

在独裁政治垮台以后只有几周（1941年礼萨王被迫退位），人民党便宣告它的存在。人民党的组成成员包括1937年被拘留的53人小组中的一些人、老共产党的一些活动家以及在旧政权时期受监视的一些自由民主人士。从一开始，俄国的政府和共产党就注意人民党的组织和纲领，并鉴于创建党的党员缺乏经验和俄国在伊朗的特殊地位，苏联共产党的忠告和建议在人民党的形成中起了决定性的作用。

1.（由于这一切），人民党开始存在并不是由于工人阶级经历了同人民的敌人作持续斗争的时期。在礼萨国王统治的第二个10年期间，老共产党的活动终于失败，在政治后退时期，任何能在

反对独裁政治的斗争中积累经验的革命性质的战斗集团都不存在。换言之，不仅人民而且先锋队都离开了斗争的舞台，而且短期内要把群众动员起来的条件也不成熟，运动缺乏革命的先锋。政权的垮台不是因为人民的斗争，而是由于外部因素，这一重要事实清楚表明领导力量及其组织的无能。创建人民党和在头几个月内加入人民党的那些人，既不是清醒的革命工人，又不是经受过革命的工人阶级思想培育的以及在真正斗争烈火中经过考验的知识分子。因此虽然小资产阶级阶层很快被动员起来，人民党经历更多的是量而不是质的发展。

2.在这期间，连接苏联政府和党与其他共产党的关系是单方面的，世界共产党及其领导把俄国看作是忠告的绝对可靠的来源，而且俄国对任何党的批准是该党货真价实的保证。就我们国家来说，由于俄国政府和党的原有地位以及俄国军队目前的支配地位，就更其是如此，伊朗工人阶级运动领导的经验和缺乏独创精神使得这种单方面关系的影响更糟。事实上这种关系的具体表现形式就是人民党盲目仿效俄国共产党和政府的政策。

3.鉴于伊朗的老共产党的经验，它的前成员把此党的重建认为是极“左”的行为，也因为1941~1942年间俄国与其他同盟大国之间关系的重要性，建党者决定不选择“共产党”这个名字，他们不透露他们的长期纲领。与此相反，他们同意建立一个“民主党”。禁止共产主义倾向的1931年法律的存在，不再被认为是严重的妨碍，以致共产党再也不想试图废除它了。在这个国家经济可悲的状况下，人民党提出的口号吸引了无产阶级平民群众，知识分子也很快被吸引过去。有两年功夫，人民党和其所属的工会象征着一支巨大的力量，并且在红军占领区发挥了重要的作用。

虽有这一巨大的有利条件，人民党在1941~1944年期间未能进行反对殖民主义和国内反动派的严重斗争。它既没有要求土地

改革，也没有开始反对英国殖民主义的斗争。人民党这些年中的政治口号是指向反对独裁，而随着旧政权的垮台和国家被占领，独裁政治的复辟被认为没有很大的可能。它也花费了一些力量宣传反对法西斯主义，尽管在伊朗还有一些亲德组织，这也不是主要问题。明显的事实是人民党感到不得不去接受现有的国际矛盾作为指导在伊朗行动的指南，因此它拒绝发动反对英国及其在伊朗社会中的支持者的严重斗争，而是等待着战争的结果。

伊朗从属的资本主义的特征

在过去10年间，从属的资本主义在伊朗建立起来了。这种制度决定了我们社会的社会经济基础以及政治和文化的上层建筑。与历史上的其他社会经济结构相比（从最初的公社到共产主义），可以说它是准结构或是不稳定的过渡性结构。从属地位是这个制度不可分的一部分。它的特点就是保证外国在这个国家的剥削和帝国主义对这个国家的统治，买办资产阶级充当统治阶级，帝国主义就通过它们开展活动。正如前述，这种准结构是许多制度中的一种，由于世界范围的殖民关系，它在从封建主义的历史结构与社会主义建立之间这段时间在被剥削的国家中出现。在本篇中我们试图通过论述我国社会的社会、政治、经济进程来举例说明伊朗的从属的资本主义及其主要特征。

伊朗的从属的资本主义有以下几个主要特征：

1. 买办资产阶级的成长和这个阶级后来的统治之所以发生是由于民族资产阶级已纳入走向买办资产阶级的轨道，封建主义消亡，小的资产阶级分裂和小资产阶级两极分化。买办资产阶级在五个方面（金融、商业、工业、农业和官僚）都取得了量 and 质的的发展，最后通过金融、工业和官僚资产阶级合并，它将成为从属的金融寡头。

2. 由于封建主义的结束，资本主义关系在农村以及一般农业

部门都建立起来。这使农民分裂成几个部分，迫使他们参加到劳动后备军中去。

3. 外国资本对各部门的投资将空前发展，在新殖民主义关系下，外国的剥削将呈现巨大的规模。生产体系将直接或间接地依赖于帝国主义垄断组织的经济和生产体系。

4. 少数人的消费阶级形成，它由资产阶级以及小资产阶级境况较好的阶层组成，作为新经济体制下补充的因素和新殖民主义文化的基础。

5. 作为统治机构和反人民的政权最基本的特点的独裁政治在组织上的巩固严重依赖于帝国主义。（买办资产阶级成长）的最后阶段在把民族资产阶级和封建主义者纳入买办资产阶级方向的轨道中达到了高峰。今天，民族资产阶级的剩余部分从事于小规模的企业经营，封建残余正从农村地区迅速消失。买办资产阶级在工业、金融、农业各个领域都得到了飞速发展，主要是设法弥补其历史上由于官僚和商业买办资产阶级片面发展而遭受的失败，因此今天买办资产阶级有五部分。

下面的因素突出表明商业资产阶级的买办性：

1. 它进口外国消费品，并是这些消费品的销售和分配的独家代理商。

2. 在商业上由于拥有出售和分配从属的工业生产的商品的权利，因此它是买办制度不可分割的一部分。

3. 在服务行业中，在消费阶级的构成上，它有不可否认的作用。

4. 它与金融买办资产阶级、银行、保险公司，最终与政府的相互关系使它成为从属的资本主义制度最基本的支柱之一。

第 三 节

伊朗人民敢死游击队组织对当前（1980年）

伊朗社会政治形势的看法

本节摘自发表伊朗人民敢死队对伊朗中产阶级和工人在1978年反对国王斗争中的政治态度的看法的小册子。

现在我们来观察运动的当前的形势。今天在我们人民民主运动中存在的是主要由激进的小资产阶级组成的城市人民的斗争。伊朗小资产阶级由于其同帝国主义及其依附者的相对的阶级地位，也由于其历史的斗争传统，因此具有高度的阶级觉悟。通过改变其宗教框框，他们可以接近其他的劳苦群众，包括工人阶级，并成为其在反对帝国主义的统一战线中的同盟者。但是，由于其激进化广泛的基础，小资产阶级是工人阶级运动的潜在对手，可能要求承认其对整个革命运动的领导权。考虑到激进的小资产阶级懂得其阶级的利益，并且有相当的政治力量，与这类人的任何来往都必须严肃并非常清醒地进行。

一方面，我们社会的小资产阶级表现为一股坚决和富有战斗性地反对帝国的斗争力量；另一方面，小资产阶级和无产阶级不同，不成为一个同质的阶级，即在历史上反对独裁政治和帝国主义斗争中紧密结合在一起的意义上的同质的阶级。小资产阶级将给解放运动留下不同的重要影响，这要看他们哪一派居支配地位而定。如果具有保守和反对工人阶级的看法之小资产阶级富裕阶层意识形态的代表担任民族斗争的领导，他们能给人民力量的联合造成障碍。目前，正是这一类人在小资产阶级的活动中发挥着主要作用。最近几个月的反共宣传，已经加剧了小资产阶级和工人阶级之间的矛盾。在现阶段过分强调这种矛盾及其激化对

人民的力量无益，事实上在敌人面前不同程度上削弱了小资产阶级和工人阶级。我们支持小资产阶级中激进和富于战斗性派别的斗争，他们在社会上表现广大的民族力量和反对帝国主义力量的利益。我们认为这种支持对于工人阶级和解放运动都是有益的。民族力量的分散和畸变都削弱了统一战线内部人民力量的团结，也削弱了工人阶级在实现人民民主革命中的力量。

现在我们来看看无产阶级，我们认为无产阶级没有一个富于战斗性的先锋组织就无法在人民的斗争中发挥其预定的作用。没有一个无产阶级组织站在人民斗争的前列来促进和保护工人阶级的利益，工人阶级便无法参加统一战线，实现领导权。在目前的形势下，工人阶级运动落后于其他反对帝国主义阶层的斗争，1953年8月28日政变后的几年里，工人阶级运动出现了停滞现象。造成工人阶级（运动）停滞的原因是没有无产阶级先锋的领导、国王的专政机器残酷压制工人的要求以及无产阶级中很多人来源于农民等等。自认为无产阶级的意识形态的代表并正在谋求把自己提高到这个阶级的先锋队水平的革命的马克思列宁主义者必须正视工人阶级运动相对落后的状况，因为忽视这种现实可能会造成灾难性的后果。如果不彻底地理解这点，马克思主义的组织只会成为小资产阶级的追随者，工厂里的工人阶级运动只会停留在工会活动的阶段，或者成为小资产阶级思想的尾巴……

现阶段工人阶级运动和解放运动之间的差距，给真正的马克思列宁主义者提出了最大的责任。把社会主义觉悟传给工人阶级并使之与这一阶级的斗争和要求相结合，是马克思列宁主义者最重要的任务。

人民党不得不利用其他一些力量的声誉。为了做到这一点他们搜索他们看到有这种实际倾向的力量。我们现在想知道人民党对以“人民敢死队”名义活动的那些人的认识是否正确。

第 四 节

敢死队组织（1980年）眼中的人民党

本节摘自小册子《马克思列宁主义者在伊朗共产主义运动发展现阶段的主要任务》（无出版者名，1978年10月）第8~10页以及《卖国的人民党中央委员会所引导的那些人并非人民的敢死游击队员》一书（无出版者名，1980年3月）第5~6、11~13页。

无论从主观上还是客观上讲，人民党算得上是一个最坚定不移的组织之一。它在没落上坚定不移，在一面担当亲无产阶级的角色、一面追求反无产阶级的目的上坚定不移。人民党的政策是根据该党的方法，该党的方法是根据其实际的倾向，其实际倾向又符合该党的阶级利益。人们确实可以说，人民党从来没有放弃他们的政治路线，他们采取的每一步骤都遵循完全同一的目标、同一政策、同一的利益。如果今天，人民党接纳拒绝武装斗争的人民敢死游击队组织成员的鼓吹者，如果他们表决赞成新的宪章并对反动统治者的权力火上加油，那么其实就是继续奉行赞成穆罕默德礼萨国王改革的政策，奉行把6月15日的起义行为称为反动的政策以及把1978年英勇革命斗争中的大不里士人民称为暴徒的政策。

我们总是强调这样一点，那就是人民党的行动从来不是它的理论错误造成的，党的所有行动和反应恰恰是它的实际倾向的合乎逻辑的结果。如果我们认为产生一种现象所必要的同样条件也是保证它将来发展所必要的条件的话，那么许多关于人民党的观点将会显露出来。人民党的形成不是伊朗人民内部努力的结果。人民党的产生是由于红军的支持。它不是在人民运动的襁褓中开

始成长的，而是从苏联的外交政策中取得营养的。革命组织总是试图成为人民的利益、尤其是无产阶级的利益的保护者。人民党总是试图成为苏联利益的保护者。一个革命组织总是试图通过阶级斗争过程，通过同人民打成一片，并且依靠群众的力量来保证自己的成长。人民党总是设法通过同统治阶级勾结来保证自己的存在，对这个党来说重要的不是谁坐在王位上，重要的是统治者愿意在多大程度上同他们进行政治勾结以及在世界政治中他们所起的是什么作用。甚至在1953年以前，人民党同一部分群众建立了联系的几年里，他们利用群众的力量来达到自己的肮脏目的，但现在他们失去了这种支持，人民党比以往任何时候更落到像乞丐似的去维持他们的可耻的生活。任何势力不依靠人民力量的势力，都不得不去依靠外国的力量，不仅是为了自己的思想体系而且是为了其政策和纲领。

1944~1946年期间，在阿塞尔拜疆和库尔德人民运动的高潮时期，正是人民党领导叛变，同当时的政府合作，造成了这些运动失败的条件。就是这些领导人，在伊朗南部石油工人斗争达到高潮时，获得了盖凡姆·阿萨坦（著名的英国雇佣者）内阁中的三个部长职位，然后动用他们的力量来破坏南部石油工人的罢工，后来又破坏了马赞德兰省的谢尔盖矿的工人武装组织，从而帮助反动派镇压了人民。

1950~1952年，当伊朗人民团结进行反对英帝国主义的坚决斗争时，这帮叛变者出谋划策，搞阴谋，阻碍斗争，大肆宣传人民党的观点，制造条件使斗争归于失败。他们反对石油国有化的口号，代之以“南部石油契约的废除”，公开站到人民的对立面。

人民党不可能赞成摩萨台博士的民族运动。他的“否定平衡”理论自然和人民党的目标及实际倾向不一致。因此，这帮叛变的领导者将会不得不说：“蛊惑民心的宣传是殖民主义者箭筒

里的最后一支箭，而摩萨台博士就是他们的代表人物。”

当今，也正是使用人民党的方法的人民敢死队开始认识到了新的统治集团中的矛盾和派别。他们集中注意力于统治集团的派别，力图决定“自由资产阶级”和“反动排他的社会阶级”之间的界线和认识“三种政策（买办的、自由的和传统主义的资产阶级）基础上的统治集团内部的斗争”，以致完全忘记最后停下来，忘记国家的经济车轮作为一种体制，最后正转向哪个阶级的利益以及政治权力是加强依靠帝国主义的伊朗经济还是抵制了这种转变——也就是说，最后，哪个阶级或阶层掌握着目前的政治权力……。

由于美国大使馆的被占领，这一派别突然成为反帝斗争的中心，并“开始采取反帝行动”。自然在这种明确（！）果断（！）的分析之后会出现某些摇摆。因此，很自然，“人民敢死队”出版了一本关于使馆事件的小册子，然后又迅速收回这种小册子，接着又出了另一种传单，然后来个180度的转变，出版一份比早先更可耻的宣言。