

权力结构与权力制衡：反思伊朗 伊斯兰革命*

穆宏燕

内容提要 伊朗在伊斯兰化之前的社会权力结构为宗教集团、王权集团、文士集团三角支撑。虽然教权位居第一位，但王权由于有文权的依附而壮大了力量，由此形成教权与王权相互制衡、相互协作的特征。这种特征在伊朗伊斯兰化之后依然延续。随着1502年沙法维王朝的建立，什叶派伊斯兰教成为伊朗国教，什叶派宗教集团的力量和话语权更加强大，然而由于王权拥有文士集团的有效支持，因此教权与王权依然相互制衡、相互协作。在20世纪上半叶伊朗的现代化进程中，知识分子阶层摆脱了对王权的依附，获得了自身的独立性，随后发生在1953年的“八月政变”使知识分子阶层与王权彻底决裂。巴列维国王发动的“白色革命”在取得诸多成就的同时，也引发了一系列社会危机，遭到宗教阶层的强烈抨击。王权与教权之争日益白热化，最终导致伊斯兰革命的爆发。在这场革命中，知识分子阶层与宗教阶层结盟，使王权孤立脆弱，无力与教权抗衡，政权最终被推翻。革命之后的伊朗现政权在某种程度上依然沿袭了古代的权力制衡模式，具体表现为“宗教传统”与“现代民主政治”的相互制衡与相互支撑，在这个权力制衡体系中，知识分子阶层置身于二者之间。因此，伊朗伊斯兰共和国是一种独具特色的政体，具有其自身的内在合理性和稳固性。

关键词 伊斯兰革命 伊朗 王权 教权 文权

作者简介 穆宏燕，北京外国语大学亚非学院教授、北京大学东方文学研究中心特聘研究员（北京 100089）。

* 本文系国家社科基金重大项目“新世纪东方区域文学年谱整理与研究（2000—2020）”（17ZDA280）的阶段性研究成果。

1979年初，伊朗爆发伊斯兰革命，伊朗伊斯兰共和国建立。该政权建立之初，国际社会普遍认为这场革命逆历史潮流而动，其政权难以持久。然而，时至2019年，伊朗伊斯兰共和国已走过40年发展历程。对于伊朗在巴列维国王的现代化建设如火如荼之时爆发宗教革命的原因，学界从现代政治的角度已做了大量研究。至于伊朗伊斯兰共和国政权在遭遇种种制裁的困境中，稳固不倒且稳步前进的原因，学界也从国际政治的角度做了诸多探索，但仍有百思不得其解之感。本文尝试从历史文化的角度来解析这场革命，或许有助于我们了解伊朗爆发伊斯兰革命、伊朗伊斯兰共和国政权之所以能站稳脚跟并稳步发展的深层内因。

伊朗教权与王权相互制衡的历史基因

伊朗在伊斯兰化之前，尤其是在萨珊王朝（224~651年）时期实行的种姓制度所形成的社会结构，对伊朗历史文化的影​​响十分深远。种姓制度曾是印度-伊朗雅利安民族的共同社会结构特征。伊斯兰化之后，伊朗种姓制度消亡，逐渐淡出人们的视野。

（一）萨珊王朝时期的种姓社会结构

公元224年，萨珊王朝建立，首任君主阿尔达希尔（Ardashir，224~240年在位）推行了一系列改革措施，其中最重要的改革是在宗教、政治和文化领域重新大力强化在安息王朝时期被弱化的琐罗亚斯德教的国教地位，与此配套的举措是推行经书《阿维斯塔》所倡导的神圣种姓制度，使这一制度在萨珊王朝时期得到强化。^①

萨珊王朝时期的种姓制度也分为四大种姓，但具体划分与印度种姓制度又有所区别：

第一种姓是琐罗亚斯德教祭司。祭司种姓掌控国家的宗教、司法和教育，即掌握国家意识形态，掌控民众的思想，是神圣种姓，拥有大量寺庙地产。祭司种姓内部又分3个等级：最低等级是摩冈（也译作“麻葛”或“穆护”），是主持居民区内日常宗教事务的神职人员。中间等级是主持一个教区

^① 关于萨珊王朝时期种姓的划分，请参见[英国]A. 克里斯滕森：《萨珊时期的伊朗》，拉希德·亚萨米译，伊朗现代之声出版社，1999年版，第68-99页。

事务的祭司，分两种：一是执掌教区圣火坛、主持宗教礼仪、掌管教育事务的祭司，被称为赫尔巴德；二是执掌教区司法事务的祭司，被称为摩贝德。二者虽同为祭司种姓的中间阶层，但在身份上，赫尔巴德高于摩贝德。最高等级为主持全国宗教事务的大祭司，也分两种：一是执掌国家的三大圣火坛、主持重大宗教祭祀活动的祭司，被称为“赫尔巴德中的赫尔巴德”；二是执掌全国司法事务的祭司，被称为“摩贝德中的摩贝德”。在身份上依然是前者高于后者。但是，执掌宗教事务与掌管司法事务的两大祭司阵营之间长期存在争权夺利的斗争，这种斗争在 5 世纪时达到高潮，最后是掌管司法事务的祭司阵营取得胜利，“摩贝德中的摩贝德”成为全国最高司法权威，可以指导制定宗教仪轨。最高祭司阶层参与国家重大政治事务的决策，是国王御前会议的重要人员，往往在选定王位继承人等重大政务问题上具有举足轻重的作用。由此可见，伊朗的宗教阶层从一开始就具有严格教阶制度的阶层，结构严密，同时也拥有第一话语权，不仅掌管国家的意识形态领域，而且参与国家重大政治事务和决策。

第二种姓是武士。武士种姓肩负捍卫国家的神圣职责，具有兵役义务。该种姓又分为 4 个等级：最高等级王室，最高首领即国王，被称为“众王之王”；第二等级是沙赫尔达朗，即各地诸侯，也是地方行政长官，最高首领即是内阁首相；第三等级是瓦兹拉康，即世族大家，担任军队中的高级将领；第四等级是阿扎德，即小贵族。在武士种姓的 4 个等级中，阿扎德阶层人数最多，是军队的有生力量，主要是充当骑兵和重装部队。阿扎德阶层内部又分为两类：一是德赫甘，即拥有一定田地的小贵族；二是伽塔克·哈瓦塔伊，指丧失了土地，但依然拥有贵族身份的人，他们依附于世家大族生存，充当世家大族的家丁，是兵役的主要对象，有的也务农。

第三种姓是文士。这是一个在萨珊王朝时期新划分出来的种姓，在《阿维斯塔》中没有被提及。该种姓主要由祭司种姓的下层、武士种姓中的阿扎德阶层、平民种姓中的上层富裕人士分化组合而来，掌管国家庞大官僚机构的各种文书事务。主要人员有文秘和诗人，而乐师、医生和星相家也属于该种姓。

第四种姓是平民。平民种姓主要由农民、牧民、商人、手工业者构成，是国家的纳税阶层，在战时也是军队中步兵的主要来源。

以上 4 种种姓皆为自由民，其中前 3 种种姓具有贵族身份，或靠地产生

活，或食国家俸禄，不纳赋税。种姓身份乃世袭，一旦划定，便不能更改，除非有国王的特殊圣旨。除了以上4种自由民种姓之外，还有奴隶和不净人。奴隶的主要来源是战俘和罪犯。不净人主要是从事丧葬业的人员，他们不得随意进入自由民的居住区，若因事务需要进入自由民的居住区时，必须摇铃以示身份，相当于印度的不可接触者。

（二）种姓制度下教权与王权的相互制衡

种姓制度的内在机制是印度-伊朗雅利安人的“洁净”原则，洁净度越高的种姓其社会地位就越高。伊朗种姓制度中大的种姓划分尽管也是依照宗教的“洁净”原则，但重新划分种姓的决定是国王的旨意，并且划定种姓之后，只有国王的特殊圣旨才能更改种姓，这体现出王权对宗教事务的干预。祭司和武士两大种姓内部虽然也分为多个层级，但这种分层不是按照宗教“洁净”程度分隔的，而是按照权力高低划分的。这也体现出王权对教权的介入。这显示出伊朗的王权尽管处在第二位，但从最早古波斯帝国所建立起来的王权机制对国家事务中的宗教事务是具有一定的话语权的。

然而，另一方面，伊朗在伊斯兰化之前以琐罗亚斯德教为国教，宗教在国家文化和社会结构中具有非常重要的作用，这使得伊朗在伊斯兰化之前的社会结构，虽然是帝国政体、君主专制、君主集权，行政官僚系统发达，但又是君权神授。国王的权力是靠至高神阿胡拉·马兹达授予的、是靠祭司种姓支持的。也就是说，国王掌握世俗权力，祭司掌握宗教权力；祭司种姓高于王族种姓，掌握着意识形态领域的话语权，王权受到教权的制约，教权始终是第一位的。

萨珊种姓制度中的第三种姓“文士”是印度种姓制度中没有的一个种姓。在《阿维斯塔》最古老的部分《伽萨》中只提到祭司、武士、牧民与农夫3个利益集团（即种姓的雏形），没有专门的文士集团。在萨珊王朝形成文士种姓之前，祭司种姓掌管相关的文化事务。萨珊王朝时期，伊朗进入完全成熟的封建社会，形成庞大而完备的官僚体系。为了适应新的社会结构的需求，在5世纪初，伊朗实行社会改革，重新划分种姓。由此，文士作为一个新兴的利益集团被单独划分出来，形成新的种姓。这是具有十分重大意义的社会结构变革，它使文士与祭司分离，从而使文学、艺术、天文学、医学从宗教中剥离出来，为文士种姓所掌握。实际上，这是一种王权介入，让一个新的文士种姓分解了宗教祭司种姓的强大话语权。

第三种姓文士掌管国家的各级行政机构的文书事务，确保国家庞大官僚机构的有效运行。也就是说，在各级行政机构中掌权者是武士，办事者是文士。因此，文士种姓是与武士种姓密切关联，而不是与祭司种姓关联。并且，文士是王权介入而独立出来的一个种姓，因此是王权的依附和支撑，在很大程度上加强了王权的话语权，加强了王权的力量。

因此，伊朗社会前三大种姓的情况是：祭司种姓尽管高于武士种姓，但武士种姓由于有文士种姓的依附，使得其有足够的力量与祭司种姓相互制衡。在这样的三角支撑中，祭司种姓可谓是三角形的长边，大于其他两边，但小于其他两边之和。在这样的社会权力结构中，民众的思想塑造既由教权所掌握，也为文权所掌握，同时民众又听命于王权。尽管祭司种姓是第一位的，但伊朗总体上是以武士种姓的权力架构起来的帝国社会，以大一统为主要社会形态。这是伊朗与印度种姓社会的最大区别。

伊朗社会的状况是：一方面教权始终是第一位的，可以干预王室和国家政治事务，另一方面在文权的依附下，王权亦强大，可以介入宗教事务。王权与教权二者相互制约、彼此制衡。权力一旦可以彼此制衡，其结果必然会因为谋取各自利益最大化而彼此配合，相互协作，相互支撑。这是伊朗社会十分重要的一个特征和传统，具有相当强大的牢固性，一直延续到伊斯兰化之后。

（三）伊斯兰化之后文士集团继续效忠王权

651年，萨珊王朝覆灭于阿拉伯大军，伊朗逐步伊斯兰化。伊斯兰教倡导信众一律平等，种姓制度消亡，王室灰飞烟灭，世族大家遭遇重创。原来武士种姓中的阿扎德阶层和文士集团作为波斯社会的主要文化精英效力于阿拉伯人的统治，为阿拉伯帝国时期伊斯兰文化的繁荣做出了极大的贡献，并且利用手中的话语权建构新时期教权与王权之间的关系。

内扎米·阿鲁兹依的《四类英才》（创作于1156~1157年）对王权的地位有着透彻的论述：“通过哲理之法则、装饰以不容置疑的证据和透彻的论证，阐释为王之道是什么、国王的角色是什么、其荣耀源自何处、这慈善之举应针对何人、这感恩之心应基于什么样的方式，以及这样的福祉应以什么方式来接受。”^①这里，内扎米·阿鲁兹依作为波斯文士，完全是把自己摆在

^① [伊朗] 内扎米·阿鲁兹依·撒马尔罕迪：《四类英才》（波斯文），伊朗贾米出版社，2004年版，第5页。

话语建构者的位置上，去谆谆教导那些人主伊朗的异族君主们该怎样做君主。他在书中首先建立起这样一套观念：人有类别之分。第一类是生活在荒野中的人，他们只懂得谋生。这大约是指农民和牧民；第二类是生活在都市中的文明人，具有一定的专业知识，但他们的学问是有局限性的。这大约指城市平民、商人和手工业者；第三类是超脱尘世杂务之人，他们探究事物的真理，追问人从哪里来到哪里去。第三类人又可分为两种：一是通过导师指导和后天学习而获得探究真理的能力的人，即哲学家（实指宗教哲学家）；另一种是不用通过导师指导和后天学习就能无师自通、获得觉悟的人，即先知。先知是真主的代理人，先知之后有伊玛目（宗教精神领袖）代表先知阐释教法和教义。然而，“伊玛目不能够抵达东西南北四方天地，以使他们的维护效力能上下贯彻，他的指示和禁令能达及智者与愚民，势必他也应该有代理人，以便他们对世间四面八方都安排好次序。”伊玛目的代理人就是国王，国王代表伊玛目治理国家，管理四方天地。因此，“宗教与王道是一对孪生子”，“在先知使命之下，任何运作工具都不及王道更重要，任何行动都不及王道更强大。”^①《古兰经》（4：59）言：“你们应当服从真主，应当服从使者和你们中的主事人。”^②这里，内扎米·阿鲁兹依层层递进地将王权摆在了一个十分崇高的位置，也完全符合《古兰经》精神，同时又建构起王道与宗教同等重要的理论学说，体现出伊朗古代文士集团用自己手中的话语权为王权效忠。

整个中古时期的伊朗，文学艺术繁荣昌盛，几乎所有的文人和艺术家都是依附于宫廷王权的，即文士集团效忠于王权。也正是文士集团的依附，使得王权有足够的力量与话语权来与教权相互制衡、相互支撑。这种特征使得伊朗社会结构十分稳固，尽管历遭异族入侵和统治，但大一统的帝国体制是始终不变的。文士集团对王权的依附，从另一个角度来看，实际上也是文士集团用自己的话语权和价值观去同化异族统治者，因此中古时期统治伊朗的异族统治集团皆被高度发达的伊朗文化所同化。

伊朗什叶派宗教阶层的崛起

在这样的三角支撑中，伊朗什叶派宗教阶层在伊朗社会中的作用，与逊

① [伊朗]内扎米·阿鲁兹依·撒马尔罕迪：前引书，第17~18页。

② 《古兰经》，马坚译，中国社会科学出版社，1996年版，第68页。

尼派宗教阶层在其他伊斯兰社会中的作用完全不能等同。这主要体现在以下几方面：

首先，历史上什叶派思想在伊朗民众中积沙成丘的过程使宗教阶层能够掌握民众思想。长期成熟的帝国封建制度使世袭与血统观念在伊朗人心中根深蒂固，因此将先知穆罕默德的堂弟及女婿阿里视为穆罕默德合法的继承人，并以阿里的后代子孙为伊玛目，形成与伊斯兰教逊尼派迥然有别的崇拜体系，即什叶派。实际上，什叶派信仰中融入了伊朗自身1 000多年的琐罗亚斯德文化传统。

从651年伊朗萨珊王朝被阿拉伯大军灭亡，到1502年伊朗沙法维王朝建立（1502~1775年），在长达850年的时间内，伊朗一直受异族统治，以伊斯兰教逊尼派为国教。然而，什叶派宗教学家一直在民间致力于建构什叶派的宗教学说，并在民间传播什叶派信仰。因此，什叶派的信仰在伊朗民间逐渐发展，以致伊朗最终成为以什叶派为国教的国家。

沙法维王朝之所以立什叶派为国教，其原因在于：一方面，沙法维统治者本身信仰什叶派，这种信仰本身来自伊朗民间，而不是从外部接受的一种信仰。另一方面，当时在伊朗民众中，什叶派的信仰已经是主流信仰，并在民众中占据了主导地位。因此，沙法维王朝统治者改宗什叶派的决定，可以说完全是顺从民意。而什叶派信仰在伊朗民众中的传播，完全归功于什叶派宗教学者的作用。也就是说，在651~1502年漫长的历史发展中，尽管是逊尼派的异族掌握统治权，但他们实际上从未掌握过伊朗民众的思想。伊朗民众的思想，从680年卡尔巴拉惨案之后，就逐渐被什叶派宗教学者所掌握。这是一种悠长的历史渊源，也是一种历史积淀，造就了伊朗什叶派宗教学者在民众中具有很高的话语权。

其次，伊朗什叶派教阶制使宗教阶层自身成为一个组织严密的团体。什叶派信仰中还融入了伊朗琐罗亚斯德教文化传统的很多元素。其中，琐罗亚斯德教祭司种姓及其教阶制度对伊朗什叶派的组织结构具有直接影响。伊朗什叶派有专门的神职人员集团，称为“乌里玛”，意为“神学家”或“宗教学家”。在逊尼派中，没有严格的教阶制度，乌里玛是宗教学者的一般性统称。然而，什叶派乌里玛内部有严密的教阶制度。其低级教阶有毛拉、阿訇等一般性的宗教神职人员，他们主要负责乡村和城镇社区中的宗教事务。晋升高级教阶则需要通过在什叶派神学中心长期的学习和严格的考试。高级教

阶又有严格等级，从低到高依次为：霍贾特伊斯兰、霍贾特伊斯兰瓦穆斯林米、阿亚图拉、大阿亚图拉、最高教法源泉。^① 后三者统称为穆智台希德，他们皆具有高深的宗教知识，有资格对有争议的重大教法学问题发表个人意见，进行“创制”——逊尼派宗教学者就没有这一特权。“伊朗什叶派的乌里玛和穆智台希德在解决纯宗教问题时基本上是独立的，虽然没有摆脱政府的监督。”^② 在严格教阶制度的整合下，伊朗什叶派成为一个结构紧密的宗教集团，具有格外强大的力量，在国家事务中具有很大的话语权，其最高精神领袖被视为真主在人间的代理人，在宗教阶层内部具有绝对权威，在民众中间具有强大号召力。这是其他任何伊斯兰国家所不能比的。

一个具有高级教阶的宗教学者不仅学识渊博，并且长期的宗教学识教养与修养，也使他们形成独特的个人人品魅力，在民众中具有很高的声望，被民众奉为精神领袖。再者，渊博的学识培养人的远见卓识。从沙法维王朝起，由什叶派高级宗教学者所组成的宗教委员会，就对国家政治实施指导，在国家的政治生活中扮演重要角色，一直是君主政权的参谋和支撑，具有“帝师”的角色和作用。因此，在伊朗，教权与王权曾长期是一种相互制衡、相互支撑的关系。

再次，瓦格夫制度使伊朗宗教阶层经济独立。瓦格夫（Waqf，意为停止、冻结），伊斯兰教术语，指穆斯林自愿将自己的财产，捐献给清真寺，主要为土地、房屋等。这一部分财产是属于清真寺的教产，任何人都不能将之占为己有，清真寺也不能擅自出借、典押或个人瓜分。

瓦格夫制度存在于整个穆斯林社会，逊尼派和什叶派都有这样的宗教捐赠制度。但是，由于伊朗什叶派严格的教阶制度形成一个严密的宗教集团，因此对瓦格夫财产的管理井井有条。这使得伊朗的宗教阶层拥有自己独立的经济体系，拥有自己的庞大地产，自给自足，经济上不依靠政府资助，从而在经济上不受制于政府。

经济基础决定上层建筑。拥有自己的独立经济体系，使得伊朗什叶派宗教集团具有完全的独立性，不受制、不依赖于王权。因此，伊朗的宗教阶层

^① 王振荣：《伊朗伊斯兰共和国政治制度研究（1979～2012年）》，世界知识出版社，2015年版，第163页。

^② 世界宗教研究所伊斯兰教研究室：《伊斯兰教什叶派》，中国社会科学出版社，1983年版，第188页。

力量格外强大，常常影响伊朗的政局。穆罕默德·礼萨·巴列维国王的父亲礼萨汗于 1923 年摄政之后，曾一度想效法土耳其的凯末尔，建立共和国，实行全盘西化政策，但遭到宗教阶层的强烈反对。宗教阶层认为，伊朗自古就是帝制，西方式的共和国不适合于伊朗。因此，1925 年，礼萨汗建立巴列维王朝，几乎是被宗教阶层“请”上国王宝座的。然而，50 多年之后，同样是宗教阶层，却领导伊斯兰革命，把礼萨汗的儿子巴列维国王赶下了宝座，建立了伊朗伊斯兰共和国。这一“请”一“赶”之间充分显示出伊朗什叶派宗教集团对国家政务的强大干预能力，同时也说明伊朗什叶派宗教集团自 1502 年什叶派成为伊朗国教之后，其力量与话语权已登峰造极。

知识分子阶层与王权的决裂

1905 ~ 1911 年爆发的立宪运动是伊朗现代史的开端。这场政治运动对伊朗最为重要的文化意义在于，它使伊朗知识分子阶层从之前御用文人角色的桎梏中解脱出来，不再依附于王室宫廷而存在，成为一个具有独立性和独立意识的阶层。王室宫廷与国家民族，第一次在伊朗知识分子阶层的认知中被分离开来。作为国家民族的文化精英，他们忧国忧民，以兴国强邦为己任，焕发出强烈的民族责任担当意识和“天下兴亡匹夫有责”的生命光彩。由此，伊朗知识分子不仅获得了个体意义上的自觉，更获得了整体意义上的独立。这是伊朗在 20 世纪向现代国家转型的文化前提与保障。

并且，也正是立宪运动使伊朗知识分子阶层认识到，伊朗在现代社会中要实现民主、自由和独立，伊朗数千年的王权政治是巨大障碍。1941 ~ 1953 年期间，社会主义思潮在伊朗知识文化界具有强大的影响力，可以说，人民党完全掌握了文化知识界，各个知识领域中的很多有着非凡成就和名望的知识分子都加入了人民党或者积极拥护人民党，“人民党在工薪阶层具有强烈的影响力，在工程师、大学教授、大学生、知识分子尤其是作家、新知识女性，乃至军队中的一些军官中都可以看到其力量”^①，“1951 年大学生中有 25% 是党员，另外 50% 是拥护人民党的积极分子”^②。因此，可以说，当时伊朗整个

① [伊朗] 叶尔万德·阿布罗哈米扬：《两次革命之间的伊朗——从立宪运动到伊斯兰革命》（波斯文），伊朗玛尔卡兹出版社，1999 年版，第 300 页。

② 同上书，第 302 页。

知识文化界普遍“左转”。

1951年，激进民族主义者摩萨台博士上台，出任新的内阁首相，并率领他领导下的“民族阵线”展开了石油国有化运动，力争将石油开采生产权从英国人控股的“英伊石油公司”收归国有。石油国有化运动得到了包括人民党、宗教阶层在内的伊朗社会各阶层的拥护和支持，并演变为一场声势浩大的争取伊朗民族独立和国家主权的民族主义革命运动。当时人民党也意图借助摩萨台的力量，推翻巴列维王朝，因而全力支持摩萨台领导的石油国有化运动，组织了大规模的石油工人罢工运动和大规模的反对巴列维国王的示威游行活动，成为石油国有化运动中最强大的活动力量。

当石油国有化运动蓬勃开展起来、巴列维国王的政治生命危在旦夕之际，美国为了自身在中东的利益，为了阻止伊朗成为又一个社会主义国家，派遣中央情报局人员于1953年8月买通并策动伊朗军队中拥护国王的“保王派”军官发动政变（中国学界按公历称之为“八月政变”，伊朗国内按伊斯兰阳历称之为“五·二八政变”），逮捕了摩萨台，将石油国有化运动镇压了下去，同时也镇压了人民党，大肆逮捕人民党党员。1953~1958年间有3000多人民党党员被捕，其中大多数是人民党的各级领导人，他们或被囚禁或被杀害，人民党从此转入地下活动。

因此，石油国有化运动和“八月政变”标志着伊朗文士集团与王权从之前的相互依赖的关系转变为相互对立。“八月政变”之后，伊朗知识分子阵营分裂为三派——主张走马克思主义道路的左派、主张回归伊斯兰之前琐罗亚斯德教文化传统的中间派、主张回归伊斯兰传统的伊斯兰复兴主义派，这三派均以反对巴列维专制政权为己任。这意味着整个知识分子集团均以王权为敌，他们以大无畏的精神用手中的笔作武器，对巴列维专制政权的血腥暴行进行猛烈抨击。1953年之后的伊朗现代文学几乎全是反巴列维专制政权的，这说明巴列维王权已经失去了知识分子集团的有效支持。

知识分子阶层与宗教阶层的结盟

巴列维国王不仅完全没有意识到文士集团在历史上对王权曾起着怎样的支撑作用，同时也严重低估了宗教集团的力量。巴列维国王推行的“白色革命”现代化改革，尽管成就斐然，但巴列维国王也为这场改革，尤其是其中

的土地改革付出了沉重的代价。一方面，由于伊朗有相当大的一部分土地是清真寺的地产，掌握在宗教阶层手中，这些地产使伊朗的宗教阶层具有独立的经济体系，土地改革损害了宗教阶层的利益。另一方面，全盘西化政策触犯了宗教阶层的价值观，从一开始就遭到宗教阶层的激烈反对。当时，巴列维国王始终不能妥善解决与宗教阶层的矛盾，只是一味地采取强权压制政策，这使双方的矛盾愈演愈烈。在这场斗争中，宗教领袖霍梅尼（1902—1988）走上了伊朗的政治舞台。

巴列维国王推行的“白色革命”激进现代化改革，完全照搬西方模式，并意欲一蹴而就。在超速发展之下，伊朗表面上国家经济发达了，人民生活水平提高了，但实质上改革过程中出现的一系列问题和矛盾根本无法得到解决。社会生活表面繁华的光环掩盖之下的实际上是混乱——社会秩序的混乱、人心的混乱。信仰失落，传统消亡，道德沦丧，整个社会色情泛滥，物欲横流，唯利是图。一些人不惜采取坑蒙拐骗等一切卑劣手段暴敛横财，政府官员贪污腐败极其严重，社会道德的沦丧则使每一个有良知的伊朗人触目惊心。这正是广大民众在享受着现代化带来的生活水平普遍提高的同时，也诅咒现代化的关键原因。伊朗普通民众的思想始终处在什叶派宗教阶层的有效掌控之下。因此，当宗教领袖们将伊朗现行社会的种种弊端归咎于巴列维政府的全面西化政策时，普通民众自然而然地响应宗教领袖的号召，站起来反对巴列维政府。

同时，全面西化带来的传统文化的失落更让伊朗文化人感到痛心疾首。作为伊朗社会的精英群体，他们的思想总是走在时代前列的，他们渴望自己的祖国实现现代化，走向繁荣富强，渴望新思想新价值，但同时也是他们这些人对伊朗传统文化又有着强烈的眷恋和尊崇，坚决捍卫伊朗自身的文化传统。当时的伊朗知识分子纷纷在自己的作品中谴责西方化带来的信仰沙漠化。伊朗现代著名诗人阿赫旺（1928—1990）在诗集《〈列王记〉的结束》第一版序言中说：“我叹息为什么在这时代精神变得是那样陌生？人们为什么不守卫古老传统中的圣洁？人们为什么要蹂躏花朵？为什么……”^①。一连串的“为什么”表达了诗人对社会道德沦丧的痛心疾首。著名女诗人福露格

^① [伊朗]阿赫旺·萨勒斯：《〈列王记〉的结束》（波斯文），伊朗珍珠出版社，1991年版，前言第13页。

(1934—1967)的长诗《大地的经文》一针见血地指出道德沦丧、人性堕落的根源在于人失去了精神信仰：“怎样的没有尽头的空啊/太阳已经死了/没有人知道/那已从心中逃掉的悲伤的鸽子的名字/就是信仰。”^① 伊朗文坛领袖阿勒·阿赫玛德(1923—1969)在其最有影响的政论著作《西化瘟疫》中，在深刻剖析西方化给伊朗社会带来的重重灾难的同时，还明确认识到宗教学校和高等院校的人文学科应该担负起抗击西化瘟疫的责任。宗教教育可以阻止西化瘟疫下的信仰缺失，而人文学科可以通过加强本国的文化文学和风俗传统来遏制西化瘟疫的蔓延。^②

著名的西方当代马克思主义理论家弗雷德里克·詹姆森(又译作詹明信)在《处于跨国资本主义时代中的第三世界文学》一文中，对第三世界国家的知识分子的特征作出了十分精辟论述，他说：“在第三世界的情况下，知识分子永远是政治知识分子……文化知识分子同时也是政治斗士。”^③ 詹姆森更多的是从文本的角度去阐释第三世界国家知识分子的“政治性”的。对于伊朗知识分子来说，其“政治性”不仅仅表现在他们所创作的作品中，同时也表现在他们对现实政治的参与中。因为政治参与寄托了伊朗知识分子阶层民族振兴的梦想，他们进行了一次又一次的政治选择，遭受了一次又一次的失败和挫折，但忧国忧民的政治参与意识使他们总是不屈不挠地行进在寻找民族振兴之路上。

面对社会主义运动的失败，面对全面西化带来的伊朗文化异化和社会道德失范，伊朗知识分子阶层开始进行深层次的思索。这时，宗教领袖霍梅尼和宗教学者夏里亚提的“伊斯兰是唯一的拯救之路”的思想正好契合了知识分子阶层的内心探索，他们开始将眼光转向伊斯兰本身，开始重新审视伊斯兰，并逐渐接受了宗教领袖和宗教学者们的理论学说。伊朗文坛领袖阿勒·阿赫玛德在其十分重要的政论著作《论知识分子的效忠与背叛》(1965年完成，1966年部分章节发表，1977年全书出版)中，明确提出知识分子阶层应当与宗教阶层结盟，反对巴列维政府的全面西化政策，用伊斯兰精神拯救伊

① [伊朗]阿卜杜礼萨·贾法里：《永远的福露格》(波斯文)，伊朗坦维尔出版社，1999年版，第200页。

② [伊朗]阿勒·阿赫玛德：《西化瘟疫》(波斯文)，伊朗非尔多斯出版社，2003年版，第154~170页。

③ 张京媛：《新历史主义与文学批评》，北京大学出版社，1993年版，第242页。

朗，拯救伊朗文化。^① 知识分子阶层普遍向伊斯兰精神的回归，有力地促进了伊斯兰复兴主义在伊朗的发展，并对伊斯兰革命的胜利起了十分重要的助推作用。

伊朗从伊斯兰化之前的种姓制度起，宗教集团在社会中始终是一个强大的话语集团，教权始终是第一位的，王权是第二位的，王权是靠着文士集团的依附来加强自己的力量，才能与教权相互制衡，由此支撑帝国体制的运行。而伊朗在20世纪的现代进程中，知识分子阶层先行与王权决裂，随后在伊斯兰革命中与宗教阶层结盟，王权就失去了与教权相抗衡的力量，焉有不亡之理。

余论：伊朗伊斯兰共和国的权力制衡体系

伊朗伊斯兰共和国建立之后，宗教阶层成为国家的统治阶层，在宗教领袖霍梅尼指导下，建立起了一套“教法学家监护”全国的政权体系。表面上看，这是一套神权统治系统，与现代社会的发展趋势完全不相吻合。然而，20世纪曾为国家民族的独立自强而不懈奋斗的伊朗知识精英们又如何能接受之？如何能与之合作，乃至成为这个系统中的有效一员？

对此，我们应当要有这样一个认识：伊朗是一个几千年来宗教意识形态一直占据国家主流意识形态（先是琐罗亚斯德教，后是伊斯兰教什叶派）的国家。恩格斯在《反杜林论》中说：“一切宗教都只不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”^② 恩格斯的话虽然是在解释宗教的性质，但同时也说明宗教是一种“支配着人们日常生活的外部力量”，因此我们应当理解宗教在一个宗教国家中对社会文化所起的作用。正如道森所言：“宗教是历史的钥匙，不理解宗教，我们就无法理解一个社会的内在形态。不理解文化背后的宗教信仰，我们就不可能理解这些文化成绩。”^③ 宗教信仰对于伊朗人来说是

^① 参见 [伊朗] 阿勒·阿赫玛德：《论知识分子的效忠与背叛》（波斯文），伊朗菲尔多斯出版社，2000年版。

^② 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局：《马克思恩格斯文集》，第9卷，人民出版社，2009年版，第333页。

^③ 爱德华·塞尔：《宗教与当代西方文化》，衣俊卿译，中国台湾桂冠图书公司，1955年版，第87页。

个人内心的必需和支撑，即使是在巴列维国王白色革命全盘西化的时期，伊斯兰教依然是整个社会的主流意识形态，伊斯兰教依然是知识分子阶层和普通民众个人内心的宗教信仰，巴列维国王的全盘西化政策违背了伊斯兰的基本精神才因此被推翻。因此，伊斯兰意识形态对于伊朗知识分子阶层来说，就如同水之于鱼，是一种自然而然的必需品，而并非是一种禁锢（这并不与民众对某些具体的僵化教条限制不满相矛盾）。

正如本文前面所论述，由于历史的积淀，教权在伊朗社会中始终是第一位的，教权成为统治权对于伊朗人民来说，并不会觉得有任何不妥当的地方。因此，问题的关键不在于伊斯兰意识形态是否是伊朗社会的主导，而是主导这个伊斯兰意识形态的政权所倡导的方针政策是否与知识分子阶层的政治理想相契合。也就是说，问题的关键不在于“教法学家监国”本身，而在于“教法学家如何监国”。

伊朗宗教阶层与世俗知识分子阶层尽管是两个泾渭分明的集团，然而宗教阶层在严格意义上也是一个地地道道的知识分子阶层。他们饱读诗书，博览古今，严格的科班训练与学习使他们在对伊朗宗教传统和历史文化、对现代国际政治的了解方面，相对于世俗知识分子来说，只能是有过之而无不及；他们坚持伊斯兰主义，坚持“教法学家监护”，却并不故步自封，既继承伊朗自身的宗教传统文化因素，又在其中融入了 20 世纪以来现代社会发展进程中的诸多政治元素。

假若我们把“宗教传统”与“现代民主政治”作为一对权力博弈的对立统一体的话，我们可以看到，伊朗现行政治制度实际上是历史上教权与王权相互制衡体系在现代的延续，只不过这其中的“王权”更换成了“现代民主政治”。在伊朗历史上，“王权”一直是受“教权”指导和制约的；这也正是“教权”指导和制约“现代民主政治”的理论基石。

我们可以从以下三方面来审视这个问题^①：首先，在国家主权表述方面，“宗教传统”与“现代民主政治”相互支撑。在如何表述伊朗伊斯兰共和国主权方面，宗教领袖霍梅尼体现出高度的睿智，利用可以“创制”的特权，建立起一套既符合伊斯兰精神，又符合 20 世纪现代政治体制的理论。伊朗宪

^① 关于伊朗现政权各个权力机构的组成与选举程序，笔者参考了王振荣的著作：《伊朗伊斯兰共和国政治制度研究（1979～2012 年）》（世界知识出版社，2015 年版），并同时参阅了相关波斯语原文。

法第二条第一款规定，伊朗伊斯兰共和国的国家主权和立法权归于真主安拉，必须顺从安拉的命令。^① 这里，强调国家的主权和合法性来自真主，完全符合伊斯兰精神；同时，伊朗宪法第 56 条又强调：“真主赐予人民对自己的社会命运的主宰权，任何人都不能剥夺真主赐予人的这种权利。”甚至，霍梅尼关于自己主政也如此说：“在人民对我的许可下，我组建了这个政府。”^② 这里，又强调人民对国家行使权力，完全符合 20 世纪现代民主政治。也就是说，伊朗伊斯兰共和国的主权既属于真主，又属于人民。这样的理论学说较好地弥合了宗教传统与现代民主政治之间看起来似乎难以调和的鸿沟，并且赋予伊朗伊斯兰共和国宗教和世俗的双重合法性。

其次，在国家权力机构方面，伊朗采用了“教法学家监护”与“三权分立”相互制衡机制。“三权分立”本身即是一个权力相互制衡体系，是西方现代民主政治的概念，被认为是预防专制主义和滋生政治腐败的有效机制。伊朗宪法第 57 条和 58 条制定了三权分立的原则，伊斯兰议会掌握立法权、总统及其内阁掌管国家行政权、法院掌握司法权，三权各自独立，相互制衡。对于伊朗伊斯兰共和国采用西方式的三权分立政治制度，伊朗官方学者如此解释：“采取这样的方式是因为伊朗并不排斥任何科学的学问，积极吸纳被认为对社会发展有利和必要的知识和科学性技术，同时也保持自己行为和思想的独立。”^③ 这里的“技术”指设计具体制度的技术方法。因此，伊朗既吸纳了西方式三权分立政治制度，又不是完全照搬，而是将之纳入伊朗特色的规范之中，“这三权在领袖的监督下，根据宪法相关规定行使各自的权力，相互独立。”（伊朗宪法第 58 条）尽管三权相互独立，然而行政最高长官总统的任免、监督立法机构议会的“宪法监护委员会”、最高司法长官的任免这三大权力都在最高领袖的掌握之中，三大权力机构完全处在最高领袖的“监督”之下。^④ 并且，在这三大权力机构中，教法学家占据较大比例，尤其是在司法系统。也就是说，“教权”实际上指导和制约着“三权分立”。“三权分立”作

① 伊朗宪法条款，see http://rc.majlis.ir/fa/content/iran_constitution，2018-04-22。

② [伊朗] 达乌德·费罗西：《伊斯兰政治制度和政府》（波斯文），伊朗研究与编纂机构，2012 年版，第 290 页。

③ [伊朗] 赛义德·贾拉尔丁·马达尼：《伊朗伊斯兰共和国基本权利和政治基础》（波斯文），伊朗帕依达尔出版社，2000 年版，第 157 页。

④ 关于最高领袖对伊朗国家政治治理的参与，参见金良祥：《伊朗的领袖治国模式刍议》，载《西亚非洲》2015 年第 4 期，第 46~52 页。

为西方政治模式，伊朗用其合理之处，又不让之凌驾于自身的宗教文化传统，从而较好地维护了自身伊斯兰的核心价值观。

再次，“教权”与“民权”既相互制衡，又相互支撑。在古代，文士集团主要是通过依附于王权来实现自己的政治参与，平民没有参政议政的权利。然而，在现代社会中，公民参政议政成为现代政治的核心内涵。因此，平民百姓与知识分子阶层具有同等的参政议政权利，二者合为民权。

世界上大多数国家都是以年满 18 岁为获得公民选举权的法定年龄，而伊朗宪法第 107 条规定获得公民选举权的年龄是 15 岁。这使得可以参政议政的人员大大增加，体现了伊朗现政权注重人民的参政议政权利。实际上，伊朗现行政治制度的具体运行，也较好体现了公民参政议政这一现代政治的核心内涵。这具体表现在：伊朗总统和议会议员是人民直选。这意味着国家的行政和立法两大权力机构中有人民意志的体现；最高精神领袖虽然不是由人民直选，却是由人民选举的专家委员会选举产生，当领袖不称职的时候，专家委员会具有罢免领袖的权力。也就是说，人民间接参与了最高精神领袖的选举，实践了自己的民主权利。并且，伊朗宪法第 107 条规定：“在法律面前，领袖与百姓完全平等。”而且，“领袖的职位既不是世袭制，也不是终身制。领袖的任期取决于他担任这个职位和维护政局的能力。”^① 这些都是与现代民主政治相吻合的。尽管最高领袖被弹劾和罢免的可能性微乎其微，然而专家委员会一年一度对领袖言行的审核却是实实在在让人民感觉到最高领袖也是处在被监督之中的。因此，在某种程度上，最高领袖也是处在“民权”的制约中的，即“民权”制衡“教权”。而“民权”又是真主赋予每个人的，伊朗宪法第 56 条强调：“真主赐予人民对自己的社会命运的主宰权，任何人都不能剥夺真主赐予人的这种权利。”因此，这个“民权”又是被纳入在伊斯兰的宗教价值体系之中的。

因此，伊朗伊斯兰共和国政体用伊斯兰传统最大限度地制衡现代民主政治体制，同时也较大程度地吸纳了 20 世纪以来现代政治中的民主元素，用现代民主政治元素调节古老的伊斯兰传统，并且又与其伊斯兰的根本传统精神不相抵触，在较大程度上契合了世俗知识分子们的心理期待。对于世俗知识分子来说，维护伊斯兰传统，尤其是什叶派宗教文化传统，意味着维护了伊

^① [伊朗] 赛义德·贾拉拉丁·马达尼：前引书，第 249 页。

朗本民族的文化血脉和核心价值观，这契合了他们内心深处的民族主义情感。同时，诸多现代民主政治机制的采用也在较大程度上满足了世俗知识分子阶层的政治诉求，并让他们切切实实感受到伊斯兰文化传统本身也是可以与时俱进的，也是可以适应现代政治需求的，甚至可以以其特有的创新性去丰富和拓展现代政治的内涵与外延，这也契合他们在现代社会中的新的精神需求和思想，并增加他们的民族自豪感。尽管伊朗的现代民主政治还存在诸多不如意之处，但在总体上来说，伊朗知识分子阶层在20世纪为之努力奋斗的民主政体在较大程度上得以实现。因此，在“宗教传统”与“现代民主政治”这对制衡关系中，伊朗知识分子既站在前者一边，也站在后者一边。萨珊王朝时期，“王权”通过新划分出来的文士种姓的依附来加强自己的话语权，以制衡教权；伊朗伊斯兰共和国，通过架构“宗教传统”与“现代民主政治”这对制衡关系，使知识分子置身于这二者之中，而不是站在其中某一边，从而对政权稳固起到重要的支撑作用。因此，除了在革命初期因适应不了新的意识形态而选择离开伊朗的少部分知识分子之外，选择留在伊朗的绝大多数知识分子依然是宗教阶层的同盟。

以历史唯物主义发展观来看，伊朗伊斯兰共和国政体，相对于之前巴列维国王的君主专制政体来说，无疑是一种进步，总体上是符合现代政治发展的民主趋势和方向的。尽管该政权内部存在保守派、改革派、激进派、强硬派等不同派别^①，但各个派别的分歧主要体现在具体的发展经济措施和外交政策方面，而非针对伊斯兰共和国政体本身。

因此，伊朗现行政体可以说是一个符合伊朗国情的、独具特色的伊斯兰共和国政体。与其说是政教合一，毋宁说是政教二元（亦非政教分离，而是政教二元组合——根植沉淀在伊朗传统文化中的琐罗亚斯德教二元思想^②），自有其内在制衡系统和内在合理性，是宗教传统与现代民主政治的交织，是伊朗历史文化基因在现代社会的遥远回响，得到了伊朗绝大多数人民的认同。因此，无论西方媒体如何唱衰伊朗，其政权仍然具有很强的稳定性。

^① 关于伊朗议会政治中的派系斗争，参见王猛：《伊朗议会政治嬗变的历史透视》，载《阿拉伯世界研究》2017年第4期，第8~12页。

^② 范鸿达：《从伊朗的历史兴衰看其主体民族和国家的发展特性》，载《西亚非洲》2018年第1期，第128页。

Power Structure and Balance of Power: Rethinking the Islamic Revolution of Iran

Mu Hongyan

Abstract: The power structure of the society of Iran before the Islamization was the triangle structure that consisted of the religious group, the royal group and the intellectual group. Although the religious power played a dominant role in the society structure, because of the dependency of the intellectual group, the royal power was strong enough to form the characteristics of the social structure of Iran: checks and balances, and mutual collaboration between the religious power and the royal power. These characteristics had been continuing even after the Islamization in Iran. With the establishment of the Safavid Dynasty in 1502, Shia Islam became the state religion in Iran, and the religious group of Shia acquired stronger power and discourse. However, because of the dependency of the intellectual group, the royal power was still strong, therefore characteristics of the checks and balances and the mutual collaboration still existed. In the modernization in the 20th century, the intellectual group got rid of the dependency on the royal group and acquired the independence of itself. Subsequently, the “August Coup” in 1953 in Iran led into a clean break between the intellectual group and the royal group. The conflict between royal power and religious power became so intense that it finally led into the Islamic Revolution. In this revolution, the intellectual group was in alliance with the religious group. Finally, the royal power was overturned. After the revolution, to some extent, the current regime of Iran has followed the ancient system of checks and balances, which is expressed as mutual balances and support of “religious traditions” and “modern democratic politics”, with the intellectual group in between. Therefore, the regime of the Islamic Republic of Iran is unique in its own internal rationality and stability.

Key Words: the Islamic Revolution of Iran; Royal Power; Religious Power; Intellectual Power

(责任编辑：樊小红 责任校对：詹世明)