

何谓真理？^{*}

——伊朗政治学理论背后的“科学问题”

秦 政 王宇洁^{**}

内容提要 当代伊朗政治始终存在所谓改革派与保守派的斗争，双方不仅在大政方针上针锋相对，更在政治理论和思想基础上有着根本不同。1985年，英国哲学家卡尔·波普尔的著作在伊朗引发了激烈持久的论战。由于波普尔的政治理论建立在其科学哲学观点之上，因而关于波普尔的争论也将伊朗知识分子的科学与政治理论联系在一起。因此，科学问题在伊朗当代政治理论中具有极大的重要性，甚至构成了某些政治理论的基础。礼萨·达瓦里与阿卜杜卡里姆·索罗什是这场争论中针锋相对的关键人物，他们的政治理论和主张离不开他们对科学之真理性的讨论。关于科学的争论不仅显示出真理和理性问题在伊朗政治理论中的核心位置，还表明伊朗国内的政治话语受到全球性知识生产的影响和制约。

关键词 科学 真理 波普尔 教法学家统治

当代伊朗政治始终存在所谓改革派与保守派的斗争，而斗争的思想根源尚有待进一步挖掘。伊斯兰革命后，改革是伊朗国内政治中的重要议题。霍梅尼去世后，改革力量逐渐增强，并在哈塔米当政后达到顶峰，其后保守势力恢复壮大，双方至今斗争不断。^① 有学者详细论述了改革派总统哈塔米的政

* 本文系2020年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“比较视野下的伊斯兰与现代性研究”（20JJD730001）、国家社科基金青年项目“伊朗应对美国制裁的反制战略研究”（22CGJ020）的阶段性成果。

** 秦政，中国人民大学哲学院博士研究生，主要研究方向为伊朗现当代思想；王宇洁，中国人民大学佛教与宗教理论研究所研究员，哲学院教授，主要研究方向为伊斯兰教派和当代伊斯兰教问题。

① 唐志超：《伊朗的改革运动》，《国际资料信息》2004年第11期，第19～22页。

治主张和实践,以及保守派的回应。^①除方针政策外,两派在政治理论上也存在差异。有学者从思想史的角度研究了伊斯兰共和国的核心政治制度“教法学家统治”理论,以及改革派知识分子的“宗教民主政治”理论。这些研究显示,对真理性“知识”的探讨是伊朗政治理论的重要基础,这不仅体现在教法学家对“隐秘的知识”的强调,^②也体现在改革派对“宗教知识”的重新审视上。^③对真理性知识的占有和论证,成为伊朗政治合法性的支柱之一。

在现代世界,提到真理就绕不开科学。因为一个偶然事件,关于真理与科学关系的讨论曾在伊朗集中爆发,并使科学问题登上了政治论争的中心舞台。1985年,科学哲学家卡尔·波普尔(Karl Popper, 1902-1994)的《开放社会及其敌人》在伊朗翻译出版,引发了持久激烈的讨论。这场论战从一开始就超越了波普尔及其著作,他的概念和观点成为伊朗各家政治理论的垫脚石,同时也关联起对立各方的政治思想。在这场论战中,科学问题之所以能够成为政治问题,与波普尔思想有关。波普尔最重要的工作是为科学理论的真理性划定了标准,而他又在此基础上建立了自己的政治哲学。因此,支持或反对波普尔政治哲学的伊朗学者都不得不讨论科学与真理的问题。

因此,科学问题在伊朗政治学中具有极大的重要性,本文以思想史的方法对科学问题与伊朗政治学理论的关系加以考察。首先,本文将呈现卡尔·波普尔的著作在伊朗引发的争论及相关背景;其次,本文将从整体上考察伊朗知识分子对科学和科学方法论的态度和争论;最后,本文将阐明伊朗知识分子如何从其科学观、真理观出发来建构政治理论。本文力图揭示出关于科学的争论与不同政治理论之间的连接点,并最终揭示当代伊朗政治论争的根本议题与核心矛盾。

一 1985年波普尔之争及其前史

《开放社会及其敌人》在伊朗出版(1985年)以前,波普尔几乎不受

① 蒋真:《后霍梅尼时代伊朗政治发展研究》,人民出版社,2014,第168~200页。

② 王宇洁:《教法学家的统治:历史渊源及其现实困境》,《世界宗教研究》2002年第3期,第107页。

③ 王宇洁:《伊斯兰与现代性:第三条道路?——阿卜杜卡里姆·索罗什思想浅析》,《世界宗教研究》2009年第2期,第98页。

关注。在伊斯兰革命以前，只有《历史决定论的贫困》和波普尔的一篇访谈《革命还是改革》有波斯语译本（分别出版于1971年和1972年），《开放社会及其敌人》的面世却引发了激烈的争论，产生了深远的影响。用伊朗裔科学哲学家帕亚的说法，在关于波普尔的争论中，虽然存在一系列对波普尔的误读和冒用，但在伊朗的知识界创造了共同的话题，一些重要的概念被反复讨论；同时，由于激烈的论战，波普尔这个名字在伊朗社会广为传布，从知识分子、政界精英到普通读者都受到了波普尔的影响。可以说，波普尔在伊朗已经家喻户晓，他的理论已经成为伊朗社会中知识话语的一部分。^①

在这场论战中，逐渐成长起两位知识分子，他们在日后成为伊朗思想界的领袖。其一是波普尔的激烈批评者，礼萨·达瓦里·阿勒达卡尼（Reza Davari Ardekani）。达瓦里于1933年出生于亚兹德省的阿勒达坎。他在费尔多西小初学校毕业后，进入伊斯法罕预科学院（相当于高中）就读。预科学校是培养乡村教师的机构，达瓦里在这里获得了奖学金。1951年毕业后，他取得了文化部（后改名为教育部）编制，在省会任教，其间被马克思主义吸引。1953年，他进入萨德拉宗教学校，学习伊斯兰教法等学科。因此，在进入大学前，达瓦里的知识背景就包括了现代教育、传统伊斯兰教育以及马克思主义。1954年，达瓦里进入德黑兰大学。他最终获得了博士学位，并于1967年留德黑兰大学文学系任教。

达瓦里是被中国学者忽视的一位重要思想家。他被贾汉贝格鲁^②等人称为“官方的哲学代言人”“政权的世俗卫士”。^③作为伊朗科学院前任院长，他使用哲学来论证教法学家监护制度的合法性，并且影响不仅限于学术圈，还影响了后革命时代的公共政治。20世纪90年代，他的理论被议会中的保守派用来反对哈塔米改革。此外，他还担任过伊朗文化革命最高委员会、

① Ali Paya, "Karl Popper and the Iranian Intellectuals," *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 20, No. 2, 2003, p. 51.

② 拉敏·贾汉贝格鲁（Ramin Jahanbegloo, 1956-），伊朗哲学家，巴黎索邦大学哲学博士。他以波斯语、英语和法语撰写了大量关于西方哲学和现代性的著述，1991年以法文出版《与以赛亚·柏林的对话》，中译本作《伯林谈话录》。

③ Ardalan Rezamand, "Identity and Academic Philosophy in the Islamic Republic of Iran: The Case of Reza Davari Ardakani," Dissertation of University of California-Santa Barbara, 2012, p. xiii.

伊斯兰哲学科学研究所、课程计划最高委员会等机构的成员或领导。他的学术研究贯通东西,硕士学位论文讨论“存在单一”,博士学位论文研究古希腊和伊斯兰政治哲学,此外还通晓法语,翻译过加缪(Albert Camus, 1913-1960)的作品。

另一位知识领袖是阿卜杜卡里姆·索罗什(Abdulkarim Soroush)。他有着深厚的自然科学研究背景,曾在英国学习化学和科学哲学。^①在伦敦期间,索罗什就熟读了波普尔的著作。在回国前后,索罗什发表了一系列反对马克思主义的文章,如《对辩证法的介绍和批判》(1978),这些文章都运用了波普尔的理论。^②由于对马克思主义的批判,索罗什在回国后受到了官方的赏识。1980年,索罗什被霍梅尼亲自任命为文化革命最高委员会成员。此外,从1984年到1991年,索罗什都在德黑兰大学哲学系教授科学哲学与科学方法论,并同时在马什哈德大学和设拉子大学的历史系教授历史哲学,在德黑兰大学神学院教授马克思主义。

1984年,索罗什从文化革命最高委员会辞职,这在某种程度上代表他坚定了自身对于科学的认识。伊斯兰革命后,伊朗政府发起了“文化革命”。在大学里,文化革命的目标是课程和知识的伊斯兰化,这甚至包括了自然科学领域。文化革命初期,很多学生都热切盼望着一套与西方科学完全不同的科学,这套“新科学”似乎可以从启示和教法学家的智慧中发展出来——但最终的结果必然是让学生们失望的。索罗什正是看到文化革命逾越了自身的边界,他说:“我们不希望发生在伽利略身上的事再次发生在这个国家,这个伊斯兰共和国。具而言之,我们不希望宗教成为科学的障碍”。^③但达瓦里则认为,“如果文化革命要以正确的方式进行,那么这种方式必须符合宗教伦理”。^④在一次访谈中索罗什提到,他之所以辞职,就是因为达瓦里也进入了文化革命最高委员会。

① 关于索罗什的详细生平经历,见王宇洁《伊斯兰与现代性:第三条道路?——阿卜杜卡里姆·索罗什思想浅析》,《世界宗教研究》2009年第2期,第96~97页。

② 实际上卡尔·波普尔在1937年就写过一篇名为《什么是辩证法》的文章,专门讨论马克思主义的辩证法。

③ Farzin Vahdat, *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity*, New York: Syracuse University Press, 2002, p. 205.

④ Ardalan Rezamand, "Identity and Academic Philosophy in the Islamic Republic of Iran: The Case of Reza Davari Ardakani," Dissertation of University of California-Santa Barbara, 2012, p. 78.

1985年,《开放社会及其敌人》的波斯语译本甫一面世,达瓦里就迅速在《寰宇文化》^①上发表《〈开放社会及其敌人〉读后》,此后又发表《提倡知识与自由,反对折中主义》。他怒斥波普尔根本不是哲学家,而是资本主义自由价值的喉舌、西方霸权的维护者,他根本不关心东方的被压迫者,他所倡导的自由是傲慢的自由;他是危险思想的推动者,是反革命分子的支持者,其最终目的是愚弄被压迫者,阻止他们为了获得权利而奋起抗争;他批评某些人急于译介出版波普尔的书是为了宣扬“西方民主”、“实证主义”(positivism)和“理性主义”,企图颠覆革命政权。^②他还警告穆斯林青年,不要被波普尔的反宗教观点所欺骗,其观点与虔诚的信仰者的生活方式格格不入。索罗什等人则在《寰宇文化》上发表文章捍卫波普尔,他们谴责达瓦里根本就没在进行学术讨论,并且对一些批评进行了澄清(下文详述)。

除报刊外,论战也发生在大学校园中。20世纪80年代上半叶,“德黑兰大学哲学系由海德格尔派如法迪德和达瓦里之流把持,他们用海德格尔哲学来反驳索罗什等人”。^③艾哈迈德·法迪德(Ahmad Fardid, 1910-1994)曾留学德、法,后进入德大哲学系任教。他对于马丁·海德格尔(Martin Heidegger, 1889-1976)思想在伊朗的传播具有重要作用。在六七十年代,他让整整一代伊朗人熟悉了海德格尔的概念和主题,达瓦里便是其中之一。不过,由于法迪德述而不作,他对波普尔及其支持者的批评仅限于课堂。在一些讲座中,法迪德对索罗什的波普尔式观点进行直接的人身攻击,将其斥为堕落的自由主义的代表:这种自由主义毫无约束,倡导在伦理和政治中“怎么样都行”。法迪德认为,波普尔正在宣扬一种宗教,这个宗教的神是真主的宿敌,因此他警告听众不要被波普尔的观点所愚弄,这些观点可能看起来很有趣,但本质上不过是遮盖了无知的厚厚的面纱。^④

① 《寰宇文化》(Keyhan-e Farhangi)是一本月刊,是伊朗国内知识分子对当代问题进行阐述和辩论的平台。在20世纪80年代充满意识形态的气氛中,从伊斯兰主义者到中间派到左翼的各种政治派别都在上面刊文,讨论革命后伊朗社会的理想方向。

② Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and The West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York: Syracuse University Press, 1996, p. 163.

③ Ardalan Rezamand, "Identity and Academic Philosophy in the Islamic Republic of Iran: The Case of Reza Davari Ardakani," Dissertation of University of California-Santa Barbara, 2012, p. 67.

④ Ali Paya, "Karl Popper and the Iranian Intellectuals," *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 20, No. 2, 2003, p. 61.

可以发现,索罗什和达瓦里各自的教育和职业经历形成了两人科学观的底色,而他们的人生经历又和革命前后伊朗的社会思潮密不可分。这些思潮包括不同流派的马克思主义、法国存在主义(包括海德格尔现象学)以及伊斯兰革命思潮等。个体经历与社会浪潮彼此交织、相互作用,最终经由对波普尔的讨论而影响了整个政治话语。

二 科学与科学方法论之争

直接针对波普尔的争论,主要集中在《寰宇文化》1985年的几期文章中。要理解这些激烈言辞背后的含义,必须从整体上把握争论双方对于科学的看法。实际上,达瓦里和索罗什都对科学和科学方法论有着系统、理论的思考,因而对波普尔的看法是他们科学观的一部分。因此,本部分将综合达瓦里和索罗什各时期的思想,以呈现二人对科学和科学方法论的争论。

(一) 达瓦里对科学与科学方法论的批判

达瓦里对波普尔的批判,根源于他对科学的整体批判态度。海德格尔认为,现代技术具有支配性,它展现了一部分真理,却支配了一切真理的呈现方式,因此必然也遮蔽了一部分真理。^① 海德格尔对现代技术的批判启发了达瓦里,后者进一步要求全面否定现代科学的真理性。在达瓦里的论述中,科学不仅仅是一系列工具或手段,也不仅仅是某种研究事物的方法,它也是一种思维方式、一整套意识形态。

作为一种思维方式,科学最核心的就是“实证主义”的方法。他将波普尔斥为“实证主义者”,将波普尔的“可证伪性”原则斥为“实证主义的迷梦”,认为伊朗的实证主义者正“试图将波普尔与伊斯兰相结合以反对沙里亚,这导致了乌玛的松动,瓦解了人对至高存在的服从与回归”。^② 实际上,实证主义很早就已经在伊朗传播:19世纪末,米尔扎·马勒库姆·汗

① 吴国盛:《海德格尔与科学哲学》,《自然辩证法》1998年第9期,第1页。

② Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and The West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York: Syracuse University Press, 1996, p. 164.

(Mirza Melkum Khan, 1834 – 1908) 就在伊朗宣传实证主义法学。20 世纪 30 年代后, 伊朗留学生多前往法国, 奥古斯都·孔德 (Auguste Comte, 1798 – 1857) 和埃米尔·涂尔干 (Émile Durkheim, 1858 – 1917) 的实证主义社会学在伊朗极为流行。在达瓦里的论述中, 科学的实证主义方法认为一切不能通过实验加以验证的知识都是无效的,^① 在科学具有至高合法性的语境下, 不是科学知识就意味着是“伪知识”。像涂尔干这样的实证主义者还坚持将科学方法运用在人类社会的研究上, 他的社会研究方法也被冠以“社会学主义”, 因为社会取代了上帝, 成为所有社会事物的成因, 宗教亦不过是社会的产物, 这对于具有丰富宗教情感的达瓦里来说是难以接受的。达瓦里说, 正是法迪德的海德格尔哲学, 将他从“涂尔干式的实证主义和社会学主义中解救出来”。^② 他认为, 宗教的直观也能产生真理, 而波普尔却以他的科学方法论来区分真理与谬误, 将实证主义方法论凌驾于宗教直观之上。

科学作为意识形态, 其基础就是“人文主义” (humanism), 这是达瓦里批判最多的方面。在他看来, 人文主义的含义是“自我中心主义”和“人类中心主义”; 他有时也将“人文主义”等同于“主体性”, 对应于波斯语中的“自我性” (nafsaniyat), 这个词在伊朗文化史中为贬义, 包含自私、欲望等含义。达瓦里进一步说, 人文主义起源于文艺复兴和启蒙运动: 笛卡尔“我思故我在”的命题开启了新历史,^③ 在西方这一新的历史阶段中, 一种新人类出现了, “新人类是一种尺度, 他以自己的智慧和知识赋予世界以秩序”。^④ 也就是说, 人成了万物的尺度, 为人类社会立法的不再是真主, 而是人类自身。因此, “人不受任何外在权力的制约, 无论这种权力是神圣的还是非神圣的”,^⑤ 这就是人文主义的最终后果。

人文主义的核心则是理性, “人类的理性承担了提供秩序的责任……成

① Reza Davari Ardakani, *Siasat, Tafkar, Tarikh*, Tehran: Sokhn, 2012, p. 140.

② Farzin Vahdat, *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity*, New York: Syracuse University Press, 2002, p. 186.

③ Reza Davari Ardakani, “A Shared Quest between Islamic Philosophy and Phenomenology,” *The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming*, edited by Anna-Teresa Tymieniecka, Springer, 2003.

④ Reza Davari Ardakani, *Siasat, Tafkar, Tarikh*, Tehran: Sokhn, 2012, p. 268.

⑤ Reza Davari Ardakani, *Siasat, Tafkar, Tarikh*, Tehran: Sokhn, 2012, p. 276.

为社会的法律和秩序的支持者和守护者”。^① 总之,是理性使人相信自己处于宇宙的中心。达瓦里通过批判“逻辑”来批判“理性”,因为理性的核心就是逻辑,“当理性变得依赖逻辑时,它创造了一种贫困”,^② 即人在真理上的贫困。他将西方对逻辑的推崇追溯到亚里士多德,批评亚里士多德将逻辑作为真理的先决条件。达瓦里认为,逻辑在哲学思考中应当只排在第二位。原因在于,虽然在一个三段论陈述中,真理(结论)是唯一的,但陈述的大前提通常只能假定为真,它的真理性是得不到保障的。因此达瓦里提出,只有神能够给予绝对的保障。运用海德格尔式的词汇,达瓦里认为将逻辑作为真理的必要条件,导致了对神圣知识的“遗忘”。因为逻辑使人忽视了思考的真正目的——获得知识,而仅仅以理论物理学的方式将知识简化为逻辑与数学。达瓦里强调,在西方哲学传统中,逻辑获得了独立于真理的地位,并成为真理的源泉;但在伊斯兰哲学传统中,逻辑是从属于真理的。哲学的方法明明白白地与神有关:“哲学是神的知识,是所有其他知识的源头。”^③ 也正因此,波普尔不是一个“真正的哲学家”。

将科学视为意识形态,达瓦里不仅要求全盘否定现代科学的真理性,还要求从根本上否定和拒斥“西方”,因为现代科学改变了整个人类生活的规则与法则,并首先在西方建立而后传播到全世界。^④ 因此,西方不仅是一种文明和一个特定的地理概念,它还“是一种思维方式和历史实践,起始于400多年前的欧洲,现在已经或多或少地成为一种普遍现象”,^⑤ “西方最重要的特征之一是对世界的新的思考,即人类是衡量一切的标准和尺度”。^⑥

① Reza Davari Ardakani, *Siasat, Tafkar, Tarikh*, Tehran: Sokhn, 2012, p. 109.

② Ardalan Rezamand, “Identity and Academic Philosophy in the Islamic Republic of Iran: The Case of Reza Davari Ardakani,” Dissertation of University of California-Santa Barbara, 2012, p. 54. 达瓦里使用“贫困”一词似乎是有暗合马克思所说的“哲学的贫困”和波普尔所说的“历史决定论的贫困”。

③ Ardalan Rezamand, “Identity and Academic Philosophy in the Islamic Republic of Iran: The Case of Reza Davari Ardakani,” Dissertation of University of California-Santa Barbara, 2012, p. 32.

④ Reza Davari Ardakani, *Siasat, Tafkar, Tarikh*, Tehran: Sokhn, 2012, p. 104.

⑤ Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and The West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York: Syracuse University Press, 1996, p. 159.

⑥ Roohani, Aghahosseini, and Javad Emanjomezade, “A Comparative Investigation of Political Thoughts of Davari and Soroush Regarding the West,” *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol. 5, No. 7, 2014, p. 557.

因此,拒斥“西方”的基本方法就是把西方看作一个整体、一个均质的单体,一个政治上的实体。他反对那种对西方“取其精华、去其糟粕”的想法,因为西方是一个整体,人们不可能从中挑选出他们想要的。非西方社会所面对的,不是西方的个人,而是一个作为整体的西方;不是西方某个人的命运,而是西方整体的命运。对于达瓦里来说,西方虽然是一棵行将就木的枯树,但它干枯的枝丫仍然盘踞在穆斯林的头顶,因此必须将西方这棵树连根拔起,而不仅仅是斩断枝丫。

可以看出,要理解达瓦里对波普尔“实证主义”“理性主义”的指责和批判,就必须看到达瓦里的总体科学观,看到达瓦里对于现代科学之真理性的根本否定。

(二) 索罗什的反批判

索罗什首先运用波普尔的“本质主义”概念来反驳达瓦里的“西方”概念。在波普尔的论述中,“本质主义者”认为自己能够发现事物背后隐藏的实在或本质,人们可以通过这个本质来认识事物的所有方面。^①达瓦里认为自己已经道出了西方的“本质”,索罗什则反问道:“你将从哪里画出西方的疆界?但凡你说的道德沦丧的地方都是西方吗,还是说但凡在西方都发生了道德的沦丧?”^②相反,索罗什反对将西方视为一个整体,他呼吁伊朗人看到西方这个概念的复杂性。因此索罗什认为,达瓦里关于西方的哲学,即将西方视为一个均质的整体,完全是“黑格尔式的哲学建构”,没有为建设性对话和相互借鉴留下任何空间,使得人们只能选择要么全盘接受西方,要么全盘否定西方。事实上,西方不都是污染,人们可以接受西方的思想、政治和科技而不伤及自身。最后,索罗什讽刺说,那些西方的批评者们,正是通过西方的知识才认识到现代西方的局限性。^③

与达瓦里将科学视为一整套意识形态不同,索罗什强调科学的中立性。

① [英] 卡尔·波普尔:《开放社会及其敌人》,陆衡等译,中国社会科学出版社,1999,第3、67页。

② Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and The West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York: Syracuse University Press, 1996, p. 162.

③ 这很明显指的就是达瓦里和法迪德对海德格尔的推崇,他们通过学习西方的海德格尔来批判西方。

他认为科学和价值是两个独立的领域,实际上就是反对达瓦里将科学视为西方文化的一部分。与达瓦里相反,他要求把科学与西方的其他方面区分开:“在我们的社会中,对科学的批判总有一些伪装:实证主义、人文主义、唯物主义、西方主义、存在主义、现象学或诠释学。”^① 但如果不将科学与西方的其他方面区分开,人们就无法面对发展问题。在索罗什看来,科学只与发展有关。如果人们想要发展,就必须依赖科学。如果人们将科学视为西方的本质加以拒斥,那么就只能放弃发展,但贫穷只会加剧犯罪。因此索罗什强调:“科学不是习俗,也不是道德和艺术,更不是西方和‘不信道者’的陋习。虽然科学并不完全是中立的,但还有什么比科学更中立呢?”^② 当然,强调科学的中立性并不代表索罗什对科学没有批判性的反思。索罗什强调,把科学拉下神坛和彻底否定科学是两回事。科学不可能只是意识形态,如果科学能够在现实中成功地被运用,那么科学必然可以在某种程度上反映现实。因此索罗什提醒年轻人,很多后现代主义的科学观都对科学知识持相对主义的观点,特别是像米歇尔·福柯(Michel Foucault)那些人,他们都对科学进行了批判,但他们都有自己的知识系统和历史语境,学习他们的理论时不应忽视语境而彻底否定了科学。

接下来,索罗什又运用波普尔的概念,将达瓦里等人的思想斥为“历史决定论”(Historicism)。根据波普尔的论述,历史决定论者通常认为,历史上的重大事件在历史发展中具有意义,并且历史发展是具有规律的。一旦发现了历史规律,人就可以预测未来的发展,并可以为人的行动提供忠告,尤其是政治行动。^③ 波普尔认为这不仅不能实现,而且会给社会带来灾难。索罗什强调,德国的尼采、黑格尔、马克思、曼海姆和海德格尔以及达瓦里,都犯了历史决定论的错误。

在索罗什看来,达瓦里无疑已经发现了他的历史发展规律。因为达瓦里将人类的历史视为人与神立约,然后背约,最后又重新立约的历史;是

① Abdulkarim Soroush, *Reason Freedom and Democracy in Islam*, Mahmoud Sadri & Ahmad Sadri, trans. and eds., New York: Oxford University Press, 2000, p. 51.

② Abdulkarim Soroush, *Reason Freedom and Democracy in Islam*, Mahmoud Sadri & Ahmad Sadri, trans. and eds., New York: Oxford University Press, 2000, p. 52.

③ [英] 卡尔·波普尔:《开放社会及其敌人》,陆衡等译,中国社会科学出版社,1999,第26页。

从依靠神的理智到依靠人的理智再重新回归神的理智的过程。这套历史规律不是线性的进化论,而是理性从独立到臣服、信仰从背离到回归的历史。达瓦里认为,整个西方的历史就是人类理性发展的历史,而伊斯兰革命就是西方历史终结的标志,也标志着另一个时代的开始,它提出了一个新计划,为超越人文主义铺就了道路:“伊斯兰革命必将唤起人们返回起点,并重新与神订立圣约。这个圣约要求我们打破与西方订立的契约。在这一圣约中,我们寻求神的庇护和帮助,这就是人类的未来。”^①达瓦里乐观地认为,现在的东方看上去像是过去的西方,但它实际上是西方的未来。用另一对概念来讲,如果说后现代与现代有什么不同的话,那就是后现代是东方的时代,在这个时代中,东方将重新被神圣精神指引,走向光明的未来世界。因此达瓦里自信地说:“我们应当认为,我们已经处于后现代了,我们已经拥有现代性了!”^②因为如果将现代作为对神的背离,伊朗人自然已经在革命前就经历过现代了。但是这种所谓历史发展“规律”对于索罗什来说确实是不可能的,因为达瓦里将伊斯兰革命的成果暗示为法拉比(al-Farabi, 872-950)完美城邦的实现(下文详述),在这样的历史决定论下,只会导致伊斯兰政府为人民设定过于严苛的道德标准,而这样完美无缺的道德要求不会解决任何问题。^③

在实证主义的问题上,达瓦里对波普尔的批判至少在表面上是不符合常识的。波普尔在《科学发现的逻辑》中系统地批判了逻辑实证主义,所以说波普尔是实证主义者是不恰当的。达瓦里的批评刊出后,帕亚立刻在《寰宇文化》上对达瓦里的指责予以了澄清,说明波普尔并非实证主义者,但达瓦里并未回应。此外索罗什也认为,传统上实证主义的科学方法论坚持的是可证实性和归纳法,^④但波普尔的方法论已经摆脱和克服了这一困难。并且,达瓦里将索罗什等波普尔的支持者指斥为实证主义者也是不恰

① Farzin Vahdat, *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity*, New York: Syracuse University Press, 2002, p. 192.

② Roohani, Aghahosseini, and Javad Emamjomezade, "A Comparative Investigation of Political Thoughts of Davari and Soroush Regarding the West," *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol. 5, No. 7, 2014, p. 558.

③ Abdulkarim Soroush, *Reason Freedom and Democracy in Islam*, Mahmoud Sadri & Ahmad Sadri, trans. and eds., New York: Oxford University Press, 2000, p. 109.

④ 即通过归纳现象(观察、实验)来验证理论假说的真理性。

当的。早在1978年,索罗什就在其《什么是科学?什么是哲学?》的开篇敬告读者,“不要变成兜售实证主义产品的贩子,更不要下意识地将真理等同于科学”。^①但达瓦里却始终坚持他对“实证主义”的指责。在2000年出版的《对卡尔·波普尔哲学的系列批判》一书中,达瓦里进一步解释道,波普尔的“可证伪性”^②理论虽然摒弃了归纳法和可证实性,但该理论指出的科学方法,在验证和结论阶段进入了实证主义。^③具体来说,不论是波普尔还是实证主义者,不论主张可证伪性还是可证实性,都要求用经验(实验)对假说(或假说的演绎推论)进行验证,这是波普尔学说与实证主义的共性。^④按照达瓦里所说,波普尔正是在这一阶段进入了“实证主义”。这种来自人类经验的有限真理,与达瓦里寻求的来自神圣指引的真理,当然是格格不入的。

除上述回应外,索罗什等人还批评达瓦里、法迪德等人推崇的西方哲学家,尤其是波普尔激烈批评过的黑格尔以及海德格尔。他们首先攻击达瓦里崇拜的海德格尔,认为海德格尔关于“存在”的哲学实际上既不承认也不否认上帝存在;其次,海德格尔的哲学前提过于神秘主义和反科学,这是人们所不能接受的;最后,除了海德格尔以外,他们还批判黑格尔的决定论、尼采的道德相对主义和虚无主义。同时,他们也反对黑格尔、尼采和海德格尔的政治立场:他们视黑格尔为普鲁士国家的辩护士,视尼采为自由民主的敌人,视海德格尔为法西斯的卫士和师门的叛徒,认为黑格尔的国家理论、尼采的权力意志和海德格尔的存在主义现象学导致了极权主义。

可以看出,由波普尔带来的科学问题的争论,并不仅限于科学本身。它往往涉及诸如“现代”“西方”“科学”等的合法性,而且在根本上关涉

① Ali Akbar Navabi, “Philosophy of Science in Iran,” *International Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 21, No. 1, 2007, p. 76.

② “可证伪性”理论要求,一个假说的演绎推论在逻辑上必须有与一个经验陈述发生冲突或抵触的可能性。例如,“天下乌鸦一般黑”这个命题具有科学性的基础是,人们可以通过寻找白乌鸦来对其证伪。

③ Reza Davari Ardakani, *seri-ye inteqadi dar felasafe-ye karl popper*, Tehran: mosse farhangi danesh va andisheh masara, 2004, p. 156.

④ 参见闻凤兰《论西方科学哲学从逻辑主义到历史主义转向的深层基础》,《社会科学战线》2015年第7期,第23页。

伊斯兰政治秩序在现实社会中的位置甚至是合法性的问题。

三 科学、真理与政治理论

上文呈现了达瓦里对科学之真理性的否定，也阐述了索罗什对达瓦里的反驳。那么对于两人来说，到底什么才是真理或者真理的标准是什么呢？这个问题实际上涉及什么样的知识是合法的，在根本上是一个权力的问题，因而也是一个政治问题。两人都以其真理观为基础构建了各自的政治理论。

（一）达瓦里的绝对真理观

达瓦里的真理概念是阿拉伯语中的“哈格”（haqq），其含义包括正当性、本真性、公正、正确、理性和神，也就是说，真理与真主是同一的。

达瓦里认为伊朗人已经忘记了“真理”这个词的原初含义，这都要归咎于“西方”的科学，它让人有意或无意地声称自己达到了真理的状态，这渗透在西方的各种意识形态、观点、规则和制度中。随着伊朗人的西化，“旧的历史被抛弃，新的人诞生了，他不再臣服于真理。他忘记了真理，因此取代了祂并开始征服星辰大海”。^① 在科学的统治之下，人们疏离了“存在”，因而听不到祂的召唤。在这里，海德格尔的“存在”（being）概念被达瓦里等同于真主，也就是说，科学对真理的垄断使人忘记了真主才是真理的源泉。

因此，想要重新找到真理，就要抛弃科学背后的人文主义，放弃人的主体性，重新臣服于真主。在达瓦里看来，恰恰是伊斯兰哲学取消了人的主体性，从而使真理重新展现出来。伊斯兰神秘主义是人文主义的对立面，在苏非神秘主义传统中，人处于“无我”和“无物”的状态，达到了“主体湮灭”（annihilation of the subject）的境界。^② 没有以人为主体的认识，也就无所谓由人所认识到的真理。因此在苏非主义中，真理不是人的认识，

① Farzin Vahdat, *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity*, New York: Syracuse University Press, 2002, p. 118.

② Farzin Vahdat, *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity*, New York: Syracuse University Press, 2002, p. 191.

而是从真主下降到人的知识，这样的知识才具有绝对的真理性的，因此苏非主义哲学才是真正的哲学。“真正的哲学是从神圣知识中流溢出来的”，^①真正的智者通过对自我的遗忘和对真主的臣服，沉浸在神圣真理之中——由此，上文提到的逻辑大前提之真理性的问题也得到了解决，也就是说，只有受到真主的“光照”（al-Ishraq），以来源于真主的知识为前提，才能在进一步的逻辑推理中获得真理性的知识。

综上所述，达瓦里在根本上否定了科学的真理性，同时将真主的知识视为绝对的真理，将获得真理的方法定位于神秘主义的过程，这一理论成为他政治理论的前提和基础。

（二）索罗什的相对真理观

索罗什的真理观也以他对科学的认识为基础，并且极大地受到了波普尔的影响。他不仅着力澄清波普尔不是实证主义者，并且也对实证主义的缺陷有着清晰的认识。在给学生讲科学方法论时，索罗什会首先从实证主义讲起，然后转入对实证主义的批判。他认为，实证主义者都相信人可以通过观察而获得“纯粹事实”，但这只是某种幻觉，因为人不可能罗列出所有的相关事实。因此索罗什提倡认识论上的后实证主义。他认为，后实证主义与实证主义的区别正在于，后实证主义认为不存在独立的观察。因为人在进行经验观察前就已经被理论填满了，任何观察都是以理论为动力前进的，它是被理论所染色的，自然科学研究也不例外。索罗什指出，科学研究中的前提假定决定了观察的视野和方向，比如说，科学仪器就是复杂理论预设（假定）的物化形式，是仪器使人向自然界提出特定的问题，并以特定的形式得到回答。因此，“前提假定在科学认识中的作用并不像催化剂，只是加快化学反应的速率而不参与反应；相反，它是媒人，它深刻地影响到了双方的关系”。^②

索罗什还强调将后实证主义作为一种认识世界的方法，去认识科学对

① Ardalan Rezamand, “Identity and Academic Philosophy in the Islamic Republic of Iran: The Case of Reza Davari Ardakani,” Dissertation of University of California-Santa Barbara, 2012, p. 33.

② Abdul-Karim Soroush, “The Evolution and Devolution of Religious Knowledge,” *Liberal Islam: A Source Book*, in Charles Kurzman ed., New York: Oxford University Press, 1998, p. 245.

象以外的事物。他相信,后实证主义的科学理论,无论是思考科学与权力、科学与社会、科学与意识形态还是科学与宗教关系的理论,^①都不是简单的经验科学方法论,而是对整个人类知识的一种反思。索罗什也提倡用这些理论来认识伊斯兰教的知识。他说,在科学哲学的影响下,他最重要的工作就是区分了“宗教”和“宗教知识”,同时将“宗教知识”视为人的知识,并将科学哲学的方法运用于“宗教知识”。因此,他只是做了“宗教的科学哲学”(philosophy of the science of religion)研究。^②

总之,从波普尔的理论中,索罗什就已经看到了科学知识的或然性和相对性,^③转向历史主义的科学哲学后,他更加相信,就算是科学知识,也是被历史和社会所建构的,因此不存在绝对的真理。

(三) 从真理观到政治理论

达瓦里以其真理观来论证教法学家监护(统治)制度(velayat-e faqih)。在达瓦里看来,真理等同于真主,因此服从真主就是服从真理。但是,并非每一个服从真主的人都能获得真理。上文提到,绝对的真理是从真主流溢出来的。但真理并不会自动流溢到每一个虔诚者的身上,他们需要有神秘的“光照”为中介来接收真主的真理。达瓦里认为,这一中介也可以被称为“能动理智”(“aql-e fa” al)。“能动理智”是法拉比政治哲学中的关键概念,达瓦里借此来说明,只有极少数人能通过能动理智来获得真理,这成为他论证教法学家监护制度的关键。此外,由于法拉比政治哲学与柏拉图的紧密关系,达瓦里也极为不满波普尔对柏拉图的批评。^④

达瓦里认为,伊玛目霍梅尼就因为获得了能动理智而具有了完美的政治智慧。在法拉比那里,能动理智存在于超越世界中,“它是人类的掌管者,朝向幸福的指引者,或者说神以能动理智为中介给予人所有这些”。达

① 索罗什在这里其实指明了具体的思想家,如福柯、哈贝马斯、库恩、费耶阿本德以及爱丁堡学派学者等。

② Ali Akbar Navabi, “Philosophy of Science in Iran,” *International Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 21, No. 1, 2007, p. 85.

③ 波普尔不仅将科学视为“可错”的,而且认为,科学不可能是单个科学家独自努力的结果,科学成果必须受到科学共同体的批判和认可。

④ Reza Davari Ardakani, *seri-ye inteqadi dar felasafe-ye karl popper*, Tehran: mosse farhangi danesh va andisheh masara, 2004, p. 66.

瓦里进一步说,能动理智和其他理智不同,一般意义上的理智和哲学逻辑意义上的理智,只有极少的价值。真正的理智是能动理智,它能够区分对错、善恶。法拉比说,当一个人达到特定条件时^①,“这个人就会承受启示,全能至尊之神以能动理智为中介向他启示……他成为一名先知和预言家”。于是,这样的人就达到了最完满的人性等级,他是先知,是伊玛目,^②是城邦的元首,他通过能动理智获取关于过去和未来的知识。^③达瓦里进一步说,能动理智也出现在伊玛目霍梅尼的身上,并表现为他的政治智慧,他能够预言国际重大事件,并根据伊朗的具体情况进行政治决策。^④这种政治智慧必须被其他的伊斯兰政治家所效仿,就像穆斯林追随他的效法源泉(Marja' Taqlid)一样。于是,在达瓦里的理论中,霍梅尼成为完美城邦的元首,成为伊斯兰社团的完美统治者。

通过这一理论,伊斯兰共和国的最高领袖成为具有某种神秘智慧的、由真主选定的统治者。这种智慧就是达瓦里所说的真理,它不同于哲学思辨,也不同于科学理论,它是无法习得的,只能通过真主的选定并以某种方式显现出来。达瓦里说,“伊斯兰政治是对真主主权的实践,具体由教法学家来执行。教法学家不仅在教法的知识和实践上是专家,由于他们更接近真理,所以他们的眼睛、耳朵、声音和手就成为真主的眼睛、耳朵、声音和手。”^⑤由此,达瓦里证明了教法学家监护制度的合法性。此外,由于教法学家掌握了绝对的真理,自然就正当地拥有绝对的权力,因此达瓦里也支持教法学家具有“绝对监护权”(velayat-e motlaq)的理论。

索罗什的理论与此大相径庭。上文提到,在他的科学哲学与政治理论之间,还有一项重要的工作,就是区分“宗教”和“宗教知识”,这一理论

① 条件为理性官能和想象官能都处于完满状态。

② [阿拉伯]法拉比:《论完美城邦——卓越城邦居民意见诸原则之书》,董修元译,华东师范大学出版社,2015,第12、71~72页。

③ Reza Davari Ardakani, "A Glance at the World of Image," *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, in Anna-Teresa Tymieniecka, ed., The Netherlands: Springer, pp. 173 - 177.

④ Reza Davari Ardakani, *siasat, tafkar, tarikh*, Tehran: Sokhn, 2012, p. 307. 达瓦里举例说,霍梅尼在年轻时就预言了苏联的解体。

⑤ Farzin Vahdat, *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity*, New York: Syracuse University Press, 2002, p. 196.

的目的是探究宗教知识的属性,也就是人对宗教之认识的可能性与限度(限于主题和篇幅,这部分只能另文探讨)。他的结论是,没有人可以宣称自己掌握了宗教的真理,因为人对宗教的认识只有相对真理性,而判断不同的宗教知识之真理性的方法,在于共同体中的人们对某一知识的认可,^①这显然受到了托马斯·库恩(Thomas Kuhn)的科学共同体理论的影响。

在区分宗教与宗教知识的基础上,索罗什发展了他的“宗教民主政治”理论。他认为,在一个宗教政府中,采取民主的形式是可能的,因为人对教法的理解不具有绝对的真理性,因此仅仅以人对教法的理解来治国是有缺陷的。相反,治理国家应该依靠科学与理性。^②当然,这并不意味着教法在国家中没有位置,他认为宗教律法必然会在宗教社会中发挥积极作用,并在三方面推动社会民主的发展:(1)维持宗教社会的认同;(2)推进法制观念,确保法律的伦理支持;(3)唤起对权力和正义等重要问题的关注。^③

另外,由于索罗什并不认为人能够获得超越性的绝对真理,因此,一个宗教政府就是一个人性的政府,治理权不可能完全是神圣的。因而人民对政治权力进行监督、批评和控制的权利是他们的天赋人权,不应受到任何限制。因此,一个宗教政府的工作就是管理好国家事务,而它之所以是宗教的,只是因为它的整个治理机构乃是为信仰者组成的社会服务,满足他们的物质需求,以便他们实现精神上的目标。^④在目标确定的前提下,当然可以通过民主的形式来决定实现目标的手段。

结 语

伊斯兰政治理论无可避免地要面对科学问题。巴列维王朝时期的经济

① Abdolkarim Soroush, "The Changeable and The Unchangeable," Lena Larsen & Christian Moe ed., *New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition*, New York: I. B. Tauris & Co., Ltd., 2009, p. 15.

② Abdolkarim Soroush, *Reason Freedom and Democracy in Islam*, Mahmoud Sadri & Ahmad Sadri, trans. and ed., New York: Oxford University Press, 2000, pp. 49-52.

③ 王宇洁:《伊斯兰与现代性:第三条道路?——阿卜杜卡里姆·索罗什思想浅析》,《世界宗教研究》2009年第2期,第100页。

④ 王宇洁:《伊斯兰与现代性:第三条道路?——阿卜杜卡里姆·索罗什思想浅析》,《世界宗教研究》2009年第2期,第100页。

制度、教育制度、技术官僚制的改革，无一不是以科学世界观为前提进行的。就连“白色革命”的合法性，也隐含着“科学”的前提。对于科学问题，虽然伊斯兰革命后霍梅尼等人没有进行直接的论述，但知识分子却以批判现代科学为己任，以便为新的伊斯兰政治提供合法性。^① 达瓦里通过对科学之真理性的否定、对神秘主义知识的认可，证成了处于伊斯兰政治理论核心的教法学家监护制度，完成了这一批判的最后一步。

但这种对科学的否定，并不是近代以来伊斯兰运动的必然发展方向，而是连成一体的全球性知识生产的产物。早在19世纪，欧洲浪漫主义运动就开始质疑启蒙运动的理性规划。20世纪初，马克斯·韦伯提出了理性的铁笼和祛魅世界之无意义的问题。第一次世界大战前所未有的残酷，使更多欧洲人开始思考现代性破坏的一面。只是在这时，对于第三世界知识分子来说，救亡图存仍是首要任务，因此科学所代表的现代性仍未受质疑。像穆罕默德·阿卜杜这样的伊斯兰现代主义者仍然相信，“真正的伊斯兰”与科学和理性是一致的。^② 但在二战之后，欧洲人对现代性的反思却越来越被穆斯林知识分子所熟知。随着欧洲人对现代性尤其是科学技术的反思，海德格尔哲学与法国存在主义思潮一起进入伊朗知识分子的视野，使得并未受科学“统治”的伊朗人过早地接受了对科学的反思。正因如此，伊朗知识分子能够迅速跟上欧洲对现代科学技术的反思，并将其作为论证伊斯兰政治合理性的武器。但实际上，伊朗知识分子在智识上的早熟正导致他们将欧洲人的问题当作自己的问题。

正是在这种环境下，索罗什要求重新评估科学的价值。达瓦里用西方的现代性批判理论来反对西方，也一并推倒了科学和理性的价值，最终将人类知识隐匿在了神秘主义中。索罗什则要再一次挽救理性的知识。但这种理性已经不是启蒙运动时期统治一切的理性。索罗什承认人类理性的局限性，因此他不仅要求由共同体来审审理性的运用，并且建议人们在运用

① 应当明确，对科学的批判与发展科学技术（如核能源）在伊朗并不冲突。前者否定了科学的真理性，目的是凸显宗教的真理性；后者只是将科学技术作为一种实用的工具，科学仍不能代表真理与价值。

② Albert Hovrani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798 - 1939*, New York: Cambridge University Press, 2013, p. 147.

理性时兼顾自己的信仰与价值。总之，应当看到伊朗政治学理论的复杂性。“科学问题”关涉知识的真理性标准，更触及伊斯兰政治制度的合法性，因而也是一个政治问题。在这场关于科学的政治学理论的论争中，处于核心的仍然是理性的位置问题。

[责任编辑：谢志斌]

社会科学文献出版社版权所有