

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

以實用主義精神駁斥實用主義神學實在論 [A Pragmatic Case against Pragmatic Theological Realism]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	LEE, Wang Yuen
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-07 04:08:41
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165198

以實用主義精神駁斥實用主義神學實在論

李望遠

劍橋大學科學歷史與哲學系博士候選人

一、緒論

宗教陳述的認知地位是神學與宗教哲學的持久問題。若神學陳述與神學理論並非純粹「實用的虛構物」，它們能否可靠地反映真相？若然，其可靠度究竟有多高？若宗教的認知層面構成了其情感、價值及實用層面的基礎，真理必須是宗教與神學的焦點。但若把焦點集中於真理，則將引發一個重要的問題：神學是以真理為導向的學科這說法能否被確立或證實？這就是神學實在論所探討的核心問題。一些神學家與哲學家在捍衛某種形式的神學實在論時，往往以科學實在論作為楷模。範海士丁（Wentzel van Huyssteen）就是一個顯著的例子，他聲稱「科學實在論——尤其是經修飾的批判實在論——擁有非常豐富的資源，可以支持神學陳述的可靠性與合理性。」¹ 本文將集中探討範海士丁所倡議的實用主義神學實在論（他以雷舍納[Nicholas Rescher]的實用主義科學實在論作為楷模），並指出這理論是行不通的。不過，讓我們先追本溯源，探討範海士丁為何轉向採納實用主義實在論。

1. Wentzel van Huyssteen, 《神學與信仰的證實：在系統神學中建設理論》（*Theology and the Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology*; trans. H. F. Snijders; Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1989），頁 155。

二、以科學實在論為楷模之神學實在論的問題

根據戈德曼 (Alvin Goldman) 的定義，科學實在論有三大論點：一、語義層面：科學的理論性陳述應按字面詮釋；二、目標層面：科學理論的目標乃是「忠實地描述或反映世界」；三、認知層面：這目標是合理的。²會合式科學實在論主張，成熟科學的理論在其反映真理的能力上漸進式地接近真理，³而一般提到科學實在論時，指的就是會合式科學實在論。根據這觀點，若科學理論能夠接近真理或真相，它們所假設的理論性或無法觀察的名詞所指涉的應被視為真實存在的物體。

探討科學與神學實在論課題的神學家似乎較喜歡使用「批判性實在論」這名詞，因為他們認為「實在論」意味着「天真實在論」。天真實在論認為我們的經歷能夠完全反映世界的真相。這些神學家卻認為實在論必須修飾為「批判性實在論」，因為「我們唯有透過對經歷的批判性反思才能認識真實的世界」。⁴不過，科學實在論者一般不認為實在論意味着天真實在論，因此無需以「批判性」

2. Alvin I. Goldman, 《知識論與認知》 (*Epistemology and Cognition*; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986), 頁 157-60。

3. 見 Stathis Psillos, 《科學實在論：科學如何追尋真理》 (*Scientific Realism: How Science Tracks Truth*; Philosophical Issues in Science; ed. W. H. Newton-Smith; London: Routledge, 1999) 頁 xix; Richard Boyd, 〈科學實在論當前的狀況〉 (On the Current Status of Scientific Realism), 載 Richard Boyd, Philip Gasper & J. D. Trout 編, 《科學哲學》 (*The Philosophy of Science*; Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 1991), 頁 195。

4. Kees van Kooten Niekerk, 〈從一個批判性實在論視角看神學與科學的對話〉 (A Critical Realist Perspective on the Dialogue between Theology and Science), 載 Niels Henrik Gregersen & J. Wentzel van Huyssteen 編, 《再思神學與科學：當前對話的六種模式》 (*Rethinking Theology and Science: Six Models for the Current Dialogue*; Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1998), 頁 51; 另見 Wentzel van Huyssteen, 《理性的塑形：邁向神學與科學的科際性》 (*The Shaping of Rationality: Towards Interdisciplinarity in Theology and Science*; Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999), 頁 214。

作為修飾。神學家所指的「批判性實在論」即是科學實在論者所指的實在論。

然而，把神學實在論建立在科學實在論的模式上是有問題的。這種神學實在論往往把焦點集中於科學與宗教在使用模型與隱喻方面的共同點，但卻忽略了這關鍵的問題：把科學的實在論觀念延伸至宗教是否合理？這些作者在捍衛宗教／神學實在論時，經常強調，科學理論雖具有寫實性，但在大部分情況中，它們只能局部反映真相。基於這點，科學理論具有模型、類比及隱喻的特徵。他們強調宗教語言的類比性和隱喻性，以及模型在神學中的普及性，並主張從批判性實在論的觀點來看待宗教及神學。⁵

雖然科學與宗教皆使用模型與隱喻，但這不表示前者的實在論可以應用在後者。雖然模型與隱喻乃科學理論的特徵，這些特徵卻非科學實在論的理據。誠如亞伯拉罕（William Abraham）所言，「科學實在論的關鍵特徵在於其預測能力、科技對大自然的支配，以及精心設計的試驗。這些特徵都是神學缺乏的」。⁶事實上，科學實在論的一個主要論據在於「科學方法作為工具的可靠性」。⁷這種可靠性體現於科學的預測能力與科技成就。⁸換言之，科學的實在論宣稱建基於科學理論產生「實質的精確

-
5. 例如，Arthur Peacocke，〈實在的提示：科學與宗教的批判實在論〉 *Intimations of Reality: Critical Realism in Science and Religion*; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984），頁 40-50；van Huyssteen，〈理性的塑形〉，頁 218；Alister E. McGrath，〈科學與宗教對話的基礎〉 (*The Foundations of Dialogue in Science & Religion*; Oxford: Blackwell, 1998)，頁 141-205；Alister E. McGrath，〈一種科學神學（卷二）：實在〉 (*A Scientific Theology. Vol. 2. Reality*; Grand Rapids, MI: William. B. Eerdmans, 2002)。
 6. William J. Abraham，〈啟示與自然神學〉 (*Revelation and Natural Theology*)，載 Sung Wook Chung 編，〈麥格夫與福音派神學〉 (*Alister E. McGrath & Evangelical Theology*; Cumbria/ Grand Rapids, MI: Paternoster Press/ Baker Academic, 2003)，頁 274。
 7. Boyd，〈科學實在論當前的狀況〉，頁 207。
 8. 同上，頁 205、208。

預測」的成就，以及它「對自然秩序所進行的有效介入」。⁹神學理論顯然缺乏這方面的成就。

三、從會合主義到實用主義：尋求可行的實在論模式

範海士丁有別於許多以科學實在論作為神學實在論楷模的神學家，因為他意識到科學與神學之間有一個關鍵的不同點：神學缺乏工具性的可靠性或實驗性的成就，而這兩大特點卻是科學實在論的主要論據。然而，他對這關鍵的不同點所作的回應卻充滿了許多問題。他一方面認為任何形式的會合式神學實在論（即，神學理論漸進式地接近真理）都站不住腳，另一方面卻認為這不應該使我們放棄神學的實在論宣稱，因為他相信我們仍能捍衛一種沒有逐漸接近真理的觀念之神學實在論。¹⁰撇棄了會合式科學實在論之後，他認為麥克馬林（Ernan McMullin）的科學實在論和雷舍納的實用主義科學實在論可以成為神學實在論的非會合式實在論楷模。¹¹實用主義科學實在論並不以「進展」及「成就」作為其實在論宣稱的根據。¹²因此，實用主義科學實在論並非「被證實的立場」，而是「探究真理的行動之方法論前提」，¹³因此，只能以實用主義的理據來為之辯護。

9. Larry Laudan, 〈會合式實在論的駁斥〉 (A Confutation of Convergent Realism), 載《科學哲學期刊》 (*Philosophy of Science*, 48[1981]), 頁 19-49; 重載 Martin Curd & Jan A. Cover 編, 《科學哲學：中心議題》 (*Philosophy of Science: the Central Issues*; New York: W. W. Norton, 1998), 頁 1114-1135。引文來自重載版, 頁 1118。(下列此文都是重載版的頁數, 不贅。)

10. van Huyssteen, 《神學與信仰的證實》, 頁 150、159。

11. 同上, 頁 150-155。

12. van Huyssteen, 《理性的塑形》, 頁 216。

13. Wentzel van Huyssteen, 〈科學與宗教中理性的塑性〉 (The Shaping of Rationality in Science and Religion), 載《改革宗神學研究》 (*Hervormde Theologische Studies*, 52[1996]); 重載 Wentzel van Huyssteen, 《後基礎主義神學論文集》 (*Essays in Postfoundationalist Theology*; Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1997), 頁 259; Gregersen & van Huyssteen 編, 《再思神學與科學》, 頁 39。

範海士丁訴諸這兩種版本的科學實在論，試圖建構一種非會合式的神學實在論。但這種作法是自相矛盾的，因為這兩種科學實在論是互斥的：麥克馬林的科學實在論實質上是某種形式的會合式科學實在論，因此無法與實用主義科學實在論並存，因為後者拒絕（科學理論的）會合主義。範海士丁顯然誤以為麥克馬林的科學實在論不屬於會合式科學實在論。¹⁴問題的關鍵在於範海士丁誤以為接受理論接近真相不一定表示接受會合主義。因此，他似乎認為麥克馬林的科學實在論只接受科學理論接近真相，卻不接受會合主義。然而，否定會合主義事實上等於否定理論接近真相（下文將進一步論證這點）。不過，即使我們暫且不質疑範海士丁一方面接納理論能夠接近真相，另一方面卻否定會合主義的作法是否合乎邏輯，也暫且不質疑他指麥克馬林的科學實在論只接納理論接近真理，卻不接納會合主義的說法是否合理，他仍無法同時合理地訴諸麥克馬林的科學實在論和雷舍納的實用主義科學實在論，因為後者不但否定會合主義，也否定理論接近真相，因此在邏輯上是與前者不相容的。

問題不僅於此。範海士丁聲稱神學能夠接近真理，但這說法與他的神學理論演變觀有所出入。他把庫恩（Thomas Kuhn）的科學革命論應用在神學上，認為在神學理論的演變過程中，出現了徹底和激烈的觀念變革。這種神學理論演變觀意味着，他不但認為我們沒有理由相信神學愈來愈接近真相，也表示他認為我們有理由相信神學不會愈來愈接近真相。¹⁵這種庫恩式的神學理論演變觀使他認為神學知識的發展並不是漸增或累積性的。¹⁶系統神

14. van Huyssteen, 《神學與信仰的證實》，頁 150-151。

15. 同上，頁 63。

16. 同上。

學中的典範轉移往往產生「分歧的系統神學傳統」，並「使一些過去普遍被接納的公理和程序產生根本的變革」。¹⁷此外，他也斷言：「庫恩所謂的典範之不可共約性在系統神學中尤為明顯」。¹⁸雷舍納指「科學中不斷出現的激烈變革」¹⁹使許多舊觀念「被徹底地摒棄及取代」。²⁰在神學方面，範海士丁也有非常相似的說法：神學中的「根本性突破／創見……往往使我們必須摒棄及取代某個架構或其主要部分」。²¹

然而，在其他地方，範海士丁卻自相矛盾地聲稱神學理論能夠接近真理——因為神學理論可以在其解釋事物的能力上有所進展。²²根據他的定義，解說力的進展所指的是神學研究產生「更好的理論或假設」，以解決經驗中的問題，並減少宗教經歷所引發的觀念性問題。²³他的說法有兩大問題。首先，指神學理論的解說力進展使我們有理由相信神學理論接近真相的說法並不符合他的庫恩式神學理論革命觀，也不符合他認為任何形式的神學會合主義皆站不住腳的觀點。若神學理論確有解說力的進展，也能夠接近真理，他怎能說任何形式的神學會合主義皆站不住腳？假設一位神學家提出理論B，並聲稱它比理論A的解說力更強。範海士丁既然認為神學理論中的解說力進展使

17. 同上，頁 64。

18. 同上，頁 65。

19. Nicholas Rescher, 《科學實在論：一個批判性的再評價》(Scientific Realism: A Critical Reappraisal; The University of Western Ontario Series in Philosophy of Science, vol. 40; Dordrecht: D. Reidel, 1987), 頁 15。

20. 同上，頁 28。

21. van Huyssteen, 《神學與信仰的證實》，頁 67。

22. Wentzel van Huyssteen, 《實驗與解釋：神學中認知性斷言的證明》(Experience and Explanation: The Justification of Cognitive Claims in Theology), 載《融合：科學與宗教期刊》(Zygon: Journal of Religion and Science, 23[1988]), 頁 247-262; 重載氏著, 《後基礎主義神學論文集》，頁 162-179。此觀點引自重載版，頁 177。(下引此文都是重載版的頁數，不贅。)

23. 同上。

我們有理由相信該理論比先前的理論更接近真理，這意味着理論B比理論A更接近真理，也意味着由A至B的改變是一種會合（會合於真理）的過程。若非會合，還有其他更合理的可能性嗎？這絕不可能是分歧或岔開，若然，B就不可能比A更接近真理。這過程可不可能是既非會合也非分歧的過程？不可能，因為若是如此，由A至B的改變就不可能引致接近真理的情況，除非A和B本身已經在相當及相等的程度上接近真理。但兩者若已在相等程度上接近真理，何來解說力的進展？此外，即使某個理論已經接近真理，一個雖非會合也非分歧卻是革命性的改變怎能保留它接近真理的特質？

或許範海士丁的意思是：若某個理論擁有解說事物的能力（亦即，能夠解決經歷中的問題及減少觀念的難題），我們就應該推斷該理論接近真理。不過，這迴避了一個重要的問題：解決問題的能力是否是達致真理的指標？這引致了第二個問題：訴諸神學的解說力或解說力進展並不足以證實神學能夠接近真理。在一般生活和科學裏，有許多反證可以推翻解說力表示接近真理的說法。許多成功的解釋既不是真理，也不接近真理，其中包括

幾乎所有否定大陸側面移動的二十世紀六十年代前的地質學理論〔，〕……認為原子核心擁有相同結構的二十年代化學理論〔，以及〕……顯然假設物質既非被造也無法被毀滅的十九世紀末化學與物理理論……。²⁴

範海士丁訴諸「最佳解釋的推論」之原則，指這原則容許我們推斷：能夠帶來解說力進展的神學理論亦是接近

24. Laudan, 〈會合式實在論的駁斥〉, 頁 1128。

真理的理論。換言之，我們應該根據某個理論的「解說力進展」推斷這理論已接近真理。²⁵然而，範弗拉申（Bas van Fraassen）卻不認為某個理論的解說力或解說力進展足以讓我們推斷它已接近真理。²⁶即使應用「最佳解說的推論」原則，真理或接近真理並非此推論的唯一合理假設。另一個合理的假設是：某個理論的解說力或解說力進展顯示該理論在可觀察的領域中已達致真理（範弗拉申自創了一個名詞來表達這觀念：經驗層次中的充足性[empirical adequacy]。亦即，一個「在經驗層次中已充足」的理論即是「在可觀察的領域中達致真理」的理論）。範弗拉申指出，若作此假設，

我肯定可以解釋為何科學家在許多情況中似乎認為我們必須根據某個理論或假設的解說力來接納這理論或假設...別忘了：我認為接納某個科學理論等於相信該理論在經驗層次中是充足的。²⁷

簡言之，範海士丁的庫恩式神學理論演變觀顯示他已拒絕會合主義，而這與他認為神學理論接近真理的說法有所出入。無論如何，他根本沒有任何理由宣稱神學理論的解說力或解說力進展足以顯示這些理論已接近真理。

其實，範海士丁的問題源自他對科學實在論的自相矛盾觀點。他顯然在尋覓一個可以應用於神學中的科學實在論版本，並意識到牛頓－史密斯（William Newton-Smith）和博伊德（Richard Boyd）等人的會合式科學實在

25. van Huyssteen, 〈實驗與解釋〉, 頁 177。

26. Bas C. van Fraassen, 《科學的形象》(The Scientific Image; Clarendon Library of Logic and Philosophy; Oxford: Oxford University Press., 1980), 頁 20。

27. 同上。

論並不適合，因為這個版本所強調的經驗成就（即，預測與介入大自然的成就）是神學所缺乏的。²⁸為要提供神學實在論活動的空間，他辯稱：「進展無需定義為逐漸逼近真理」，此外，「縱使某些自然科學的歷史顯示這些學科逐漸接近物質世界的真理，實在論的立場也不能依賴這種『達致』真理的觀念」。（令人費解的是，範海士丁既然認為解說力進展是接近真理的指標，「進展」的觀念怎能脫離逐漸接近真理的觀念？）換言之，他辯稱：即使會合式科學實在論是可接納的理論，也不一定是唯一可行的科學實在論。事實上，他認為麥克馬林的科學實在論是較優越的版本，並且能夠應用在神學上。²⁹然而，他誤以為麥克馬林的科學實在論不訴諸理論逐漸接近真理或逐漸會合於真理的說法。其實，麥克馬林以「結構性解釋的會合」來描述自己的科學實在論之核心概念。³⁰他以科學歷史的實證來說明這一點，並指出科學中逐漸向真理邁進的發展，甚至是科學知識的累積：

山丘形成的過程一直是爭議性的課題，然而，我們對萬古的認識愈見鞏固……早已絕種的泥盆紀（Devonian）物種雖是理論性的實體，但我們對牠的認識卻相對地愈見穩固……雖然自赫頓（James Hutton）時代以來已出現了相

28. van Huyssteen, 《理性的塑形》，頁 216。

29. van Huyssteen, 《神學與信仰的證實》，頁 150-151。

30. Ernan McMullin, 〈一個科學實在論的個案〉（A Case for Scientific Realism），載 Jarrett Leplin 編，《科學實在論》（*Scientific Realism*; Berkeley, CA: University of California Press, 1984），頁 8-40；重載 Yuri Balashov & Alex Rosenberg 編，《科學哲學：當代讀本》（*Philosophy of Science: Contemporary Readings*; Routledge Contemporary Readings in Philosophy; London: Routledge, 2002），頁 248-280。此觀點引自重載版，頁 266。（下引此文都是重載版的頁數，不贅。）

當大幅度的理論演變，我們對萬古以前地球生物物種的認識卻是累積性地漸增。³¹

這意味着麥克馬林的科學實在論雖有別於「麥克斯韋爾（Grover Maxwell）、薩蒙（Wesley Salmon）、牛頓—史密斯、博伊德、帕特南（Hilary Putnam）等人」的科學實在論，卻實在是會合式科學實在論的一種。無論如何，他從未拒絕這些人的會合式科學實在論，只不過聲稱他本身的版本可以為科學實在論作出最強的辯護。³²他肯定未如範海士丁所聲稱的摒棄會合主義或漸進真理的觀念。

這一切都意味着，範海士丁既已拒絕了神學中的會合主義及漸進真理的觀念，就不能把麥克馬林的科學實在論應用在神學上。再者，麥克馬林的科學實在論建基於一核心特質：宣稱具有實在論特質的理論必須具有豐產性，而豐產性的意思是指某理論「作出新穎預測的能力」。³³預測自然現象及以科技介入大自然的成就顯然是神學所缺乏的。因此，範海士丁只剩下一個選擇：雷舍納的實用主義科學實在論。實用主義科學實在論是否能夠為神學提供一個可行的實在論模式？

本文旨在指出，不管實用主義科學實在論是不是站得住腳的科學實在論，實用主義式的實在論根本無法支持宗教或神學的實在論宣稱。未論證這點前，容我先指出範海士丁等人為何認為科學實在論具有應用在神學上的潛能。

四、實用主義科學實在論

實用主義科學實在論保存了科學的實在論目標，因此

31. 同上，頁 266-267。

32. 同上，頁 266。

33. 同上，頁 270。

引起了範海士丁的興趣。實用主義科學實在論雖然拒絕會合主義及漸近真理的觀念，卻認為科學的實在論目標是界定科學實在論的要素。範海士丁既然認為神學無法達致會合式實在論，因此很自然認為這種不具會合主義觀念的科學實在論極具潛能。

雷舍納在《科學實在論：一個批判性的再評價》

(*Scientific Realism: A Critical Reappraisal*, 1987) 第二及三章所描述的科學充滿了「周而復始的激烈變革」，³⁴並經常「大幅度地修正」「已被確定的事實」。³⁵他認為科學演變是一種取代式而非增補式的過程，並認為科學的宣告將遭「修正，甚至全然被摒棄及取代」。³⁶這種說法顯然否定科學知識的累積性進展。因此，科學希望達致真理的目標是無法實現的：「真正的真理」不在當代科學、不在未來的科學裏，也不在未來科學知識的交匯點中。³⁷這也意味着科學無法逐漸接近真理。³⁸這種科學觀與工具主義或反實在論非常相似。然而，雷舍納並未成為工具主義者，因為他不願放棄科學的實在論目標。換言之，雷舍納堅持此信念：「科學乃以真理為目標的學科」。

雷舍納堅稱，根據「歷史經歷」與「一般原則的考量」，無論當代或未來科學都無法達致或接近真理。³⁹根據雷舍納的這種說法，我們似乎沒有理由認為真理或接近真理應該成為科學事業的目標之一。誠如牛頓—史密斯所言：「我們若有證據相信某個目標根本無法實現，追求這目標之舉怎能被視為合理？若有證據顯示我們無法憑藉擺

34. Rescher, 《科學實在論》，頁 15。

35. 同上，頁 23。

36. 同上，頁 28。

37. 同上，頁 19、25。

38. 同上，頁 23-25。

39. 同上，頁 23。

動雙手之力飛上月球，嘗試以此途徑飛上月球之舉可被視為合理嗎？」⁴⁰雷舍納不認同牛頓—史密斯的說法，並認為從實用主義的角度來看，堅持科學的實在論目標仍是合理的：

有者認為只有在我們有能力達致或接近某個目標的情況下追求該目標才算是合理的。這種看法是錯誤的。若採納與追求該目標能夠帶來充足的間接利益（亦即，若追求這目標可以使我們獲得實質的相關優勢或利益），這目標可以是完全合理的。無法實現的理想可以是極具實效的。⁴¹

在《科學實在論》裏，雷舍納試圖為科學的實在論目標提供實用主義的論據。換言之，他辯稱，持實在論的目標可以帶來一些間接利益，並獲得超越工具主義的優勢。我在《科學與宗教中的實用主義實在論》（*Pragmatic Realism in Science and Religion*, 2005）裏，已以所謂的「駁斥實用主義科學實在論的審慎論據」駁斥雷舍納的實用主義論據。⁴²然而，本文的宗旨並非探討實用主義科學實在論，而是要指出：不管實用主義科學實在論是否站得住腳，類似的審慎論據也可以駁斥範海士丁想要以類似雷舍納的實用主義論據來支持神學的實在論目標之嘗試。

五、神學的實在論目標之實用主義論據？

在神學的探討中，我們試圖透過建構神學理論來解釋

40. William H Newton-Smith, 《科學的理性》（*The Rationality of Science*; London/ New York: Routledge & Kegan Paul, 頁 14。

41. Rescher, 《科學實在論》，頁 29。

42. Wang-Yen Lee, 《科學與宗教中的實用主義實在論》（*Pragmatic Realism in Science and Religion*; MPhil thesis, University of Cambridge, 2005），頁 13-29。

宗教經歷。⁴³從實在論的角度來看，神學的理論建構以真理為目標。實用主義神學實在論堅稱，雖然神學的實在論目標既無法實現，也無法透過表述者（理論）與被表述者（理論所欲表述之實體）之間的比較來證實目標的接近或達成，卻能從實用主義的角度來為之辯護。

必須一提的是，範海士丁只提到實用主義科學實在論是可用於神學的實在論形式，並未探討實用主義科學實在論及神學實在論的哲學根據。換言之，他並未提出任何論據支持實用主義神學實在論。此外，有別於雷舍納對實用主義科學實在論的辯護，他甚至未詳述實用主義神學實在論的主要論點，更毋論詳解及分析個中的觀念。因此，我在詳述駁斥實用主義神學實在論的審慎論據時，必須填補他在這方面的間隙。

誠如上文所論述的，神學無法宣稱它已接近真理或將逐漸接近真理。這意味着神學缺乏認識論的根據或證據支持其實在論目標，也表示這目標是無法實現的。堅持神學實在論的目的之舉是否合理必須視乎這實用主義論據是否可行，而這有賴於此舉是否能夠帶來實質的優勢或間接利益。關鍵在於這些優勢與利益究竟是甚麼。探討這問題之前，必須注意兩點。

首先，必須區分某個選擇或行動的實用主義論據與某個信念的實用主義論據。雷舍納為科學的實在論目標所提供的實用主義論據屬於前者。這論據探討某個行為或決定所帶來的實用主義利益，與雷舍納在《實在的實用主義：實用主義哲學導論》（*Realistic Pragmatism: An Introduction to Pragmatic Philosophy*, 2000）所討論的信念之實用主義論據有所不同。這區分也必須應用於神學的實在論目標之實

43. van Huyssteen, 《神學與信仰的證實》，頁 144。

用主義論據，亦即，為神學的實在論目標提供實用主義論據所指的並非為「神學以真理為目標」這信念提供實用主義論據，而是為接納神學的實在論目標之選擇或行動提供實用主義論據。這區分非常重要，因為它能夠使這論據避開這反對意見：信念的實用主義論據其實與真理無關。⁴⁴若某人持神學的實在論目標，必然也相信神學以真理為目標（除非是極端的懷疑主義者），然而，這不表示神學的實在論目標之實用主義論據會被以上的反對意見（亦即，信念的實用主義論據與真理無關）威脅，因為尋求證實的並非「神學以真理為目標」這信念，而是採納實在論目標的選擇或行動。

第二，除了探討這些間接利益究竟是甚麼的問題以外，我們必須探討哪一類的利益是可接納的。是否只要持神學的實在論目標會為某人或某個群體帶來利益——無論甚麼利益都好——神學實在論的目標之實用主義論據就能成立？雷舍納為科學的實在論目標提供實用主義論據時提出的所有利益都有一個共同特徵：這些利益都是與科學功能的貫徹與執行有關的，亦即，有助於科學事業更有效地執行其功能的利益。我認為雷舍納把利益的討論限制於這範圍是非常明智之舉，因為這強化了該實在論目標之實用主義論據。訴諸與科學功能的有效執行相關的利益之實用主義論據，勝於訴諸與此無關的利益之實用主義論據（例如，科學家的榮譽、權利及財富），因為只有前者探討科學哲學所關注的問題：甚麼行動有助科學執行其功能？

因此，我將依循雷舍納局限的範圍，只討論與神學功能的執行有關的利益。這範圍的局限是非常恰當的，因為

44. 這一點是 Nicholas Rescher 在《實在的實用主義：實用主義哲學導論》（*Realistic Pragmatism: An Introduction to Pragmatic Philosophy*; SUNY Series in Philosophy. Albany, NY: State University of New York Press, 2000），頁 93 認同的。

神學實在論的哲學探討所關注的是神學研究的本質，而神學功能的執行與這課題直接相關。因此，實在論目標為持此目標的人所帶來的非認知性間接利益（例如，持此目標提高獲得永恒福樂的機率、社會群體的凝聚力、心理上的慰藉等）不在本文的討論範圍之內。

六、駁斥實用主義神學實在論之審慎論據

我曾提出反實用主義科學實在論之審慎論據。⁴⁵在這裏，我將提出類似的審慎論據來駁斥神學實在論目標的實用主義。這論據將比較實用主義神學實在論與神學建設性經驗主義（theological constructive empiricism；引申自科學哲學中的建設性經驗主義[constructive empiricism]）。在探討我所倡議的神學建設性經驗主義及它與實用主義神學實在論的比較之前，讓我先概述建設性經驗主義。

1. 實用主義神學實在論與神學建設性經驗主義的比較

建設性經驗主義乃非排除性工具主義（non-eliminative instrumentalism）的一種，認為科學語言應按字面詮釋，因此，科學理論不被視為隱喻。⁴⁶建設性經驗主義接納科學實在論的語義層面，但拒絕其目標層面及認知層面。這意味着科學不應被視為以真理為目標，因此這點認為我們只需接納按字義詮釋的科學理論，不必相信它。相信某科學理論表示相信該理論的真理——亦即，該理論無論在可觀察或不可觀察的層面上都是真實的。反之，接受某理論所指的只是相信該理論在經驗層次上的充足性（empirical adequacy）——亦即，該理論「論及這世

45. Lee, 《科學與宗教中的實用主義實在論》，頁 13-29。

46. van Fraassen, 《科學的形象》，頁 11。

界中可觀察的事物及事件時，所述的都是真理」。⁴⁷它對理論性物體持不可知論而非否定的態度。

建設性經驗主義容許接納科學理論，這意味着它並不禁止科學家為着預測與解釋的緣故提出理論性物體。⁴⁸範弗拉申堅稱，科學家可以善用理論性物體的啟發性或探索性功能，卻不必相信它們的存在。當科學家「完全浸淫在科學世界觀」時，⁴⁹並不涉及他對這世界觀的本體含義之信念與委身。⁵⁰「因為，說某人浸淫在理論中或『活』在理論的世界中，指的並非其認知上的委身」。⁵¹有者可能質疑，我們怎麼可能浸淫在科學的世界觀的同時卻沒產生認知上的委身？然而，日常生活中有好些例子顯示，有些任務的有效進行須要參與者完全浸淫在虛幻世界中，但卻不涉及任何認知上的委身。演員一般浸淫在其角色中，甚至完全投入於他／她所扮演的角色中，但卻不涉及認知上的委身——演員可以幻想，卻不需要相信自己就是角色中的人物。利普頓（Peter Lipton）也曾在私下交談中提到，玩電腦遊戲者雖然完全浸淫在電腦遊戲的虛幻世界，但卻無須對他／她所扮演的角色作出任何認知上的委身——縱然完全投入其中，卻無須相信他／她就是遊戲中的角色。

我在此提出神學建設性經驗主義，作為建設性經驗主義在神學中的對應物。神學建設性經驗主義和實用主義神學實在論同樣拒絕任何形式的神學會合主義。不過，兩者在以下兩方面卻持不同見解：一、對神學理論所提出的不可觀察之理論性實體的認知態度；二、對神學的實在論目

47. 同上，頁 11-12。

48. 同上，頁 33-34。

49. 同上，頁 80。

50. 同上，頁 81。

51. 同上，頁 82。

標的看法。實用主義神學實在論堅稱，我們應該相信「我們在神學中暫時處理的觀念性實體是真實存在的」。⁵²此外，雖然神學理論無法達致或接近真理的目標，我們仍需堅持神學的實在論目標。神學建設性經驗主義則認為神學應以經驗充足性作為目標，並認為在某些情況中可以接納神學的理论性實體，作為解釋的用途，卻無須相信它們的存在。

認同若否定會合主義與就必然同時否定接近真理這說法的讀者也許注意到，實用主義神學實在論既已拒絕神學中的會合主義，怎能宣稱我們在神學中暫時處理的觀念性實體是真實存在的？若神學理論無法接近真理，我們能否相信神學理論所提出的理論性實體之存在？沃茨（Fraser Watts）訴諸哈金（Ian Hacking）的神學實在論，並認為以上問題的答案是肯定的，因為我們雖拒絕理論的實在論，卻可以採納實體的實在論。⁵³

然而，實用主義神學實在論既然認為神學無法接近真理，就不能持有實體實在論的立場。任何形式的實體實在論（例，哈金的實驗實在論）必須依賴理不可觀察的物體獨立於理論的觀念。不過，誠如雷斯尼克（David Resnik）在〈哈金的實驗實在論〉（Hacking's Experimental Realism, 1994）批判哈金的實體實在論時所指出的，我們對理論性或不可觀察的物體的認知是不可能獨立於理論的，因為實驗實在論者若要證實（justify）他／她對不可觀察的物體的存在之信念，必須要有理由認為提出這些實體的理論是接近真理的。委身於理論的反實在論之實體實在論是不合

52. van Huyssteen, 《神學與信仰的證實》，頁 155。

53. Fraser Watts, 1998 〈作為互補視角的科學與神學〉（Science and Theology as Complementary Perspectives），載 Gregersen & van Huyssteen 編，《再思神學與科學》，頁 161-165。

理的，因為任何對理論採取反實在論立場的人都不可能理由相信該理論所提出的實體之存在。⁵⁴暫且撇開雷斯尼克對哈金的實體實在論的反對意見，這裏必須指出的是，實體實在論（無論本身是否站得住腳）其實根本無法應用在神學上。哈金的實體實在論又稱實驗實在論，因為此觀點有賴於理論所提出的實體在科學實驗中的可操縱性，而這是神學辦不到的。根據實驗實在論，若某個理論所提出的實體（例，神）不具科學實驗的可操縱性，就沒有理由相信它是存在的，因為哈金認為，我們所以相信某個不接近真理的理論所提出的不可觀察之實體是存在的，乃是基於它在實驗中的可操縱性。簡言之，由於神學缺乏試驗的可操縱性，實用主義神學實在論認為我們在神學中暫時處理的觀念性實體是真實存在的這種說法與它拒絕會合主義的立場不符。

2. 駁斥實用主義神學實在論之審慎論據的概觀

審慎（prudential）選擇的原則是實用主義思維的一種。根據這項原則，當我們面對一些選擇，卻因為證據的不足（underdetermination）而無法根據認知或證據的考慮作出決定時，最合理的行動乃是採取能夠帶來最多利益和最少損失的選擇。我所提出的駁斥實用主義神學實在論之審慎論據乃是根據這審慎選擇的原則：

（前提一）實用主義神學實在論不比神學建設性經驗主義帶來更多的間接利益（即，前者不比後者的優勢大）

54. David Resnik, 〈哈金的實驗實在論〉（Hacking's Experimental Realism），載《加拿大哲學期刊》（*Canadian Journal of Philosophy*, 24[1994]），頁395-412；重載Curd & Cover編，《科學哲學》，頁1169-1185。此觀點引自重載版，頁1180。（下引此文都是重載版的頁數，不贅。）

(前提二) 實用主義神學實在論的風險比神學建設性經驗主義的更大

(結論) 根據審慎的原則，神學建設性經驗主義比實用主義神學實在論更優越（因為兩者雖有同樣的優勢，後者卻比前者具更大的風險）

此論證法乃屬「以子之矛攻子之盾」的策略：以實用主義的論據來駁斥實用主義神學實在論為神學實在論所提供的實用主義論據。下文將為前提一和前提二提出論證，指出實用主義神學實在論為何不比建設性經驗主義帶來更多間接利益，以及為何實用主義神學實在論比神學建設性經驗主義更具風險。

3. 實用主義神學實在論不比神學建設性經驗主義帶來更多間接利益

持神學實在論目標可帶來甚麼間接利益？範海士丁並未詳細建構其實用主義神學實在論，所以未回答此問題。不過，我們可以參考實用主義科學實在論，將之轉用在神學上。

所謂的「間接利益」，指的是神學理論在無論是否達致或接近真理的情況下所衍生的利益。若某些利益必須在某個目標達成或接近達成的情況下才能獲得，就是直接利益，而非間接利益。只有間接利益才能為實用主義神學實在論提供實用主義論據，因為實用主義神學實在論認為神學無法達致或接近真理，所以根本無法獲得直接利益。

至於這些間接利益是甚麼，我們可以參考和轉用雷舍納的實用主義科學實在論。雷舍納認為，持科學實在論目標在五方面優越於工具主義的經驗充足性目標。⁵⁵ 首先，

55. Rescher, 《科學實在論》，第四章；同參 Rescher, 《實在的實用主義》，頁 15。

描述或反映物質世界的現象與超現象層面或「理解世界的真相」傳統上被視為科學「不可或缺的認知目標」。⁵⁶因此，持實在論目標優越於工具主義，因為只有實在論目標可以履行科學的傳統任務。第二，持實在論目標（也許在心理上）較有利於科學發揮其預測及控制大自然的工具性力量。第三，只有實在論目標為超越可觀察範圍以外的理論建構提供「公平審訊」的機會，因為它容許以無法觀察的物體來解釋可觀察的現象。實在論者以無法觀察的物體來解釋可觀察的現象時，也許會犯錯，但這總比工具主義優越，因為後者在未給予「公平審訊」的情況下，不容許「以非現象的範疇來解釋現象界」。⁵⁷第四，雷舍納誤以為所有工具主義皆禁止以假定的「實在物體或過程」來作為現象的超現象導因，因此聲稱工具主義剝削了科學為不可觀察的現象提供自然解釋的能力，因為「當我們把可接納的宣稱範圍局限於現象界時，就使我們失去了一個重要的機制，而唯有透過此機制，我們才能建構一個自然主義的世界觀。在這世界觀中，我們是物質實體之一」。⁵⁸最後，本體性的節約（Ontological parsimony）似乎是工具主義的唯一優勢。然而，工具主義在獲得此優勢的同時，必須捨棄解釋性的節約。此外，本體性的節約本身是否有價值，也頗受質疑。因此，對本體性節約的執着事實上是一種劣勢。⁵⁹

簡言之，雷舍納認為持實在論目標可帶來這五項間接利益：一、使我們能夠描述物質世界，包括其現象與超現象的層面；二、為科學工具性力量（如預測與控制）的發

56. Rescher, 《科學實在論》，頁 33。

57. 同上，頁 44。

58. 同上，頁 50。

59. 同上，頁 53。

揮提供更有利的環境；三、為不可觀察的物體之理論建構提供「公平審訊的機會」，因為它容許以超現象界的角度來解釋現象界；四、使我們能夠建構現象的自然主義解釋；五、在本體性的節約與解釋性的節約之權衡上達致平衡（即，最大的利益和最少的損失）。

雷舍納的這五點可說是問題重重。撇開我在《《科學與宗教中的實用主義實在論》》所提出的問題，⁶⁰第四點可以即刻排除，因為現象的自然主義解釋並不適用於神學實在論。第一點也必須排除，因為這並非間接利益——能否描述或反映物質世界的真相有賴於理論能否達致或接近真相。因此，無論在科學或神學中，這一點不能構成實在論目標的間接利益。此外，第二點也似乎不適用，因為科學預測和控制大自然的工具性力量在神學中沒有對應。不過，我們也許可以在神學（特別是與功能性的宗教觀有關的神學）中找到一個較不嚴謹的對應。根據功能性的宗教觀，宗教傳統的關鍵功能或任務在於「為我們提供引導的方向，以形塑我們的生活方式」。⁶¹這當然與科學的預測與控制非常不同，但神學理論在某種程度上影響個體與群體的觀念與科學理論介入與控制大自然的觀念有一些相似之處。當然，兩者的關鍵差異在於科學理論與大自然有一種較密切的對應關係，而這是科學理論能夠控制大自然的主要因素。神學理論在對個體和群體發揮某種程度的影響時，就不具這種密切的對應關係。然而，實用主義神學實在論者仍能夠辯稱，持實在論目標較有利於落實與功能性的宗教觀有關的神學之功能或任務。

因此，實用主義神學實在論者也許可以宣稱，持神學

60. Lee, 《科學與宗教中的實用主義實在論》，頁 16-25。

61. Willem Drees, 《宗教、科學與自然主義》(Religion, Science and Naturalism; Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 頁 279。

的實在論目標可能提供以下的間接利益。一、為不可觀察的物體之理論建構提供「公平審訊的機會」，因為它容許以超現象界的角度來解釋現象界；二、提供一個較有利的環境，讓與功能性宗教觀有關的神學之功能得以更有效地落實；三、在本體性的節約及解釋性的節約的權衡中獲得最大的利益和最少的損失。我在下文將對這些所謂的間接利益提出批判。

為不可觀察的物體之理論建構提供「公平審訊的機會」

實用主義神學實在論者也許辯稱，只有實在論目標可以為不可觀察的物體之理論建構提供「公平審訊的機會」，因為它容許以不可觀察的物體來解釋可觀察的現象。以宇宙的起源為例。宇宙的井然有序是可觀察的現象。有神論者就此引申出一位創造的神，為宇宙秩序提供解釋，而自然論者則完全從自然主義的角度來解釋這現象。實用主義神學實在論者在其神學理論中以神來解釋宇宙的井然有序，並指責自然主義者未給予不可觀察的物體之理論建構「公平的審訊機會」。他們甚至可以借用雷舍納對科學工具主義者的批判：「若某個普遍的認識論方針使我們原則上不可能發現某些可能是真相的事實，這方針顯然是不合理的」。⁶²

然而，神學建設性經驗主義卻可以避開這項指控，因為它容許以不可觀察的理論性實體來解釋宇宙的秩序。因此，持實在論目標並不能使實用主義實在論優越於神學建設性經驗主義，因為後者也容許以不可觀察的物體來解釋可觀察的現象。智慧設計論 (intelligent design theory) 是一個很好的例子。智慧設計論者以智慧設計者來解釋宇宙

62. Rescher, 《科學實在論》，頁 45。

的起源及在生物世界中所觀察到的設計痕跡。這位智慧設計者可能是神，或其他有智慧的活物，甚至可能是魔鬼。根據神學建設性經驗主義，只要我們不委身於相信其真理，智慧設計的理論可以被接納為解釋的用途。然而，這不表示神學建設性經驗主義必然支持智慧設計論，因為範弗拉申認為，只有在某些情況下才須以不可觀察的物體來解釋可觀察的現象：⁶³亦即，當這種解釋能夠（1）帶來更多及更精確的預測，及（2）解釋更多經驗中的常規的時候。⁶⁴因此，智慧設計論可能仍會在這方面遜於自然主義的理論。不過，神學建設性經驗主義至少對智慧設計論保持開敞的態度，並願意給予它一個「公平審訊的機會」。

有者可能質疑範弗拉申的兩項限制性條款，並認為這是經驗主義過度強調經驗利益（即，預測與控制的能力）的偏見。對經驗層面的如此重視是否合理不屬於本文探討的範圍。我將對此問題保持中立。然而，在科學實在論的論爭語境中，這種經驗主義的着重是非常恰當的，因為論爭的雙方同樣重視經驗層面的利益。即使是科學實在論者，也不能贊同實用主義神學實在論者在不能帶來更多的經驗利益的前提下提出不可觀察的物體來解釋可觀察的現象。有者可能認為這種經驗主義的強調使神學處於劣勢，但這是那些試圖以科學實在論作為神學實在論之楷模的神學家（如範海士丁）所必須付的代價。

實用主義神學實在論者也許辯稱，神學建設性經驗主義者既然把焦點集中於可觀察層面的真理，若神真的存在，他們也沒辦法發現有關神的真理。神學建設性經驗主義主張把焦點集中於某理論的經驗充足性，至於它是否真

63. van Fraassen, 《科學的形象》, 頁 24。

64. 同上, 頁 33-34。

正反映真相，卻持不可知論的立場，這表示他們不抹殺該理論也許能夠反映真相的可能性。反對者也許會指出，這種敞開的態度沒有實際的益處，因為若把焦點集中於經驗充足性，我們將無法察覺到該理論在何時真確地反映真相。不過，難道實用主義神學實在論在這方面勝過神學建設性經驗主義？實用主義神學實在論者已拒絕會合主義，因此認為神學不太可能達致或接近真理，而持此信念者也無法察覺到理論何時反映真相。簡言之，持實在論目標不能使實用主義神學實在論優越於神學建設性經驗主義。

較有利於與功能性宗教觀有關的神學

穆爾（Andrew Moore）認為功能性宗教觀是神學實在論的反面論據，而實用主義神學實在論者則可能認為，持實在論目標卻能較有效地落實與功能性宗教觀有關的神學功能。⁶⁵根據功能性宗教觀，宗教的功能在於提供引導生命的異象，並為人生的倫理、家庭與社交層面提供推動力和教導。這種觀點雖不一定否定宗教宣稱的本體層面，其主要焦點乃是這些宣稱的功能。

實用主義神學實在論者也許認為，神學的實在論目標將使這些功能得以更有效地落實於宗教群體。神學在宗教群體中建構引導生命的異像及教導方面扮演關鍵角色，所以，持實在論的目標也許能夠為該群體的神學事業提供不可或缺的推動力，並因此使宗教的功能得以更有效地落實。若持實在論目標，神學家將認為他們的神學工作是對真理的探索，而這總比認為自己所處理的理論不過是「實用的虛構物」能夠帶來更大的推動力。⁶⁶

65. Andrew Moore, 《實在論與基督教信仰》 (*Realism and Christian Faith: God, Grammar, and Meaning*; Cambridge: University of Cambridge, 2003), 頁 56。

66. 尋求論證的是持實在論目標的行動或選擇，而非對實在論目標的信念。

這種間接利益是主觀的，並且因人、文化、群體、時間而異。⁶⁷這並非原則性的問題，無法透過觀念分析或實證研究確定。即使某項實驗性的研究顯示持實在論目標較有利於某群神學家的工作，也很難將此結論概括至其他群體、時代、區域，及文化。

然而，有者可能認為，除非神學家相信他們正在探尋真理，不然不太可能有足夠的動力持續他們的神學事業。換言之，某人若持神學的實在論目標，就會或很可能會相信神學乃探尋真理的事業，而這信念能夠提供不可或缺的推動力。相信神學乃探尋真理的學科的意思是：相信神學以真理為目標，或在現階段已接近真理。然而，在實用主義神學實在論的架構中，持實在論目標卻不能提供這推動力。實用主義神學實在論認為神學的實在論目標是無法達致及接近的，這種說法將抵消「神學以真理為目標」這信念的潛在推動力。再者，實用主義神學實在論既已否定會合主義，並把庫恩的變革論應用在神學理論演變，就沒有理由相信神學在其現階段中所處理的是接近真理的理論。

退一步來說，即使持實在論目標可以提供這推動力，神學建設性經驗主義其實也能提供同樣的推動力，因為範弗拉申的「浸淫」觀（immersion）可以應用到神學建設性經驗主義。在神學建設性經驗主義的架構中，若某人「浸淫」於神學及宗教世界中，其心智狀態與「相信」的心智狀態是如此之接近，以致能夠產生「信心」所能產生的心理作用。浸淫於他們的理論世界中的神學家不需相信這些理論，也能獲得相信這些理論所能產生的心理作用。有者可能認為這種說法使浸淫與信心之間的區分含糊化，

67. 這是與更有效地落實神學功能有關的主觀利益，而非與神學功能的落實無關的主觀非認知利益，如神學家的名譽或權利。

甚至認為這是偷天換日地將信心帶回神學建設性經驗主義的架構中。從心理狀態的角度來看，浸淫與信心之間的確難以作出明確的區分。然而，這不表示兩者不存在明確的觀念性區分。而事實上，觀念性的區分已足以辨別兩者。

本體性的節約與解釋性的節約之權衡

自然主義也許過分着重本體性的節約，而違反了解釋性節約的原則。在這方面，實用主義神學實在論也許勝過自然主義，因為實用主義神學實在論認為自己在本體性的節約及解釋性的節約之間作出了最佳的權衡（因為它容許以不可觀察的物體來解釋可觀察的現象）。即使這種說法屬實，實用主義神學實在論也不比神學建設性經驗主義優越，因為後者並未禁止以不可觀察的理論性物體來解釋可觀察的現象。

簡言之，實用主義神學實在論並不比神學建設性經驗主義帶來更多間接利益。

4. 實用主義神學實在論比神學建設性經驗主義更具風險

我曾論證實用主義科學實在論比建設性經驗主義更具風險。⁶⁸在此，我將提出類似的論證，以證實實用主義神學實在論比神學建設性經驗主義更具風險。馬斯格雷夫（Alan Musgrave）聲稱，對於懷疑主義的挑戰，實在論與建設性經驗主義面對同樣的風險。⁶⁹實在論者相信某個理論的真理，建設性經驗主義者則相信該理論的經驗充足

68. Lec, 《科學與宗教中的實用主義實在論》，頁 28-29。

69. Alan Musgrave, 〈實在主義對建設性經驗主義〉（Realism versus Constructive Empiricism），載 Paul M. Churchland & Clifford A. Hooker 編，《科學的形象：實在主義與經驗主義文集，並範弗拉申的回應》（*Images of Science: Essays on Realism and Empiricism, with a Reply from Bas C. van Fraassen*; Chicago: University of Chicago Press），頁 199。

性。然而，兩者所信的都可能是錯的。這一點可以應用到神學上——神學實在論者與神學建設性經驗主義者在這方面面對同樣的風險。然而，實在論者卻面對一項額外的風險。若某理論提出神來解釋宇宙的秩序（亦即，神創造論），而這理論是錯誤的，實在論者就在神的存在這事上作了一個錯誤的斷言（assertion），而建設性經驗主義者則未作出錯誤的斷言，因為他們並未斷言神存在。因此，實在論者面對作出錯誤斷言的額外風險。

不過，神學建設性經驗主義者其實也面對一項額外的風險。如果神創造論是正確的，則他們就犯了未能作出正確的斷言之錯誤。因此，實在論者可以如此駁斥建設性經驗主義者：「我面對作出錯誤斷言的風險，但你則須面對未能作出正確斷言的風險。所以我們扯平了」。

然而，由於實用主義神學實在論否定了會合主義，並把庫恩的理論變革觀應用至神學，這使它在另一個層面上比神學建設性經驗主義更具風險。根據實用主義神學實在論，某理論達致或接近真理的機率極低。

p = 某神學理論是／接近真理的機率

$1-p$ = 某神學理論是錯誤的機率

$p < 1-p$

若該理論是錯的，實用主義神學實在論者將蒙受損失（作出錯誤的斷言）；若該理論是對的，神學建設性經驗主義者則將蒙受損失（未能作出正確的斷言），而

p = 神學建設性經驗主義者蒙受損失的機率

$1-p$ = 實用主義神學實在論者面對損失的機率

由於 $p < 1-p$ ，

實用主義神學實在論蒙受損失的機率 > 神學建設性經驗主義者蒙受損失的機率。

從這角度來看，實用主義神學實在論仍比神學建設性經驗主義更具風險。

七、結論

實用主義神學實在論雖認為我們有充分的理由相信神學的理論建構無法達致或接近神學的實在論目標（或真理的目標），卻呼籲我們持這目標。牛頓—史密斯認為追求我們明知無法達到的目標是不合理的。雷舍納卻堅稱，追求達不到的目標可能在實用主義的角度來看是合理的——只要在追求這達不到的目標的過程中可以產生一些間接利益。我在上文從實用主義的角度來提出論據，駁斥雷舍納嘗試為神學實在論所提供的實用主義理據：既然神學建設性經驗主義能夠提供實用主義神學實在論所能提供的一切間接利益，並且風險較後者低，根據實用主義的審慎選擇原則，我們應該選前者，捨後者。這推翻了神學實在論的實用主義論據，因為神學建設性經驗主義並不以神學理論的真理為目標。

這結論不表示我接納神學建設性經驗主義。這裏只就範海士丁的一些前提來比較神學建設性經驗主義與實用主義神學實在論之間的利弊，並未探討神學建設性經驗主義本身固有（及與其他對手比較之下）的價值及其利弊。其實，我意識到，有者可能認為神學建設性經驗主義本身是不太理想的神學觀。因為它雖然在原則上容許以不可觀察的物體來解釋可觀察的現象，但實際上卻會讓自然主義的解釋佔上風，因為它必須遵守範弗拉申所提出的兩項限制條款。無論如何，本文旨在從實用主義的角度駁斥實用主義神學實在論，而非提出一個理想的神學之哲學觀，因此，只要指出實用主義神學實在論在實用主義的原則下比

神學建設性經驗主義更不理想，我的目的已經達成，而我在這語境中訴諸神學建設性經驗主義也是恰當的。

A Pragmatic Case against Pragmatic Theological Realism

Wang Yen LEE

Ph.D. Candidate, Department of History and Philosophy of Science
University of Cambridge

Abstract

Pragmatic theological realism (PTR) urges us to take up the realist aim of theology or the goal of truth, although we have good reason to think that the goal can neither be attained nor approximated. Nicholas Rescher contends that pursuing an unreachable goal can be rational on pragmatic grounds – if by pursuing the unreachable goal one can get indirect benefits. I have blocked this attempt at providing a pragmatic justification for the realist aim of PTR on precisely the same pragmatic grounds – since there is a competing alternative to PTR and the alternative can provide whatever indirect benefits PTR can offer while being less risky than it is, prudential reasoning favours the alternative to PTR. This undermines the pragmatic case for the realist aim of theology since the instrumentalist alternative does not aim at the truth.