



经济学与神学的相遇：汉语神学的新视野？

彭 睿  <https://orcid.org/0009-0003-1668-1998>

南昌大学江右哲学研究中心、人文学院哲学系

paine1975@sina.com

摘要：随着经济学帝国主义的扩张，许多“非市场”或“非经济”命题日益被纳入到经济学研究范畴，与此同时，其他人文社会科学领域也日益采用经济学方法来研究自己的命题。上述趋势业已发展至哲学、形而上学、宗教与神学领域，也必将会影响汉语神学的发展。在现代经济学看来，不管是形而上理念层面的观念与意义解释，还是形而下实践层面的秩序与制度，都是自发生成的秩序，都存在多样性而且是演化的。语言和宗教及其神学的特殊性在于，它们既是理念层面的，也是实践层面的，但这种特殊性并不影响它们也存在多样性和演化性。从而，汉语神学将面临多重使命：汉语世界的特殊性神学解释，基督宗教世界的普世性神学解释，以及跨宗教的通用性神学解释。

关键词：现代经济学、自发秩序、形而上学、汉语神学

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202612_\(27\).0006](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202612_(27).0006)

投稿日期：2026 年 2 月 6 日

接受日期：2026 年 7 月 26 日

刊登日期：2026 年 9 月 26 日

一、引言

经济学帝国主义 (economics imperialism) 正日益席卷整个人文社会科学领域，并且已蔓延至哲学、形而上学、宗教与神学领域，这是显而易见的事实。面对这一趋势，我们与其去质疑和反驳其合理性，不如去拥抱和探索其为神学（尤其是汉语神学）发展带来的新视野与新机遇。

（一）经济学帝国主义

在一般意义上，目前的经济学可分为新古典经济学和现代经济学。新古典经济学构建了“供给-需求”分析框架，以此来分析“理性人”（即“经济人”）如何收益最大化和实现资源有效配置。¹此后，许多原本被认为是“非市场”和“非经济”的社会问题，比如婚姻家庭、犯罪、种族歧视²，乃至宗教问题³，也日渐被纳入到经济分析的视野，这即是经济学帝国主义的发端。

20 世纪下半叶，以交易费用理论、新制度经济学、博弈论、演化博弈论为代表的现代经济学开始兴起。这些经济学不再是新古典经济学意义上的研究经济利润最大的科学，或是研究稀缺资源如何有效配置的科学；而是转为研究理性人如何决策的科学，抑或“理性人”如何在各类约束下追求效用最大化的科学，或是“人类行为学” (praxeology) ——即研究有目的的人是怎样行动的科学，或是

1 罗宾斯 (Lionel Robbins)，朱泱译，《经济科学的性质和意义》 *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (北京：商务印书馆，2011)，第 20、25 页。

2 如：Gary S. Becker, *The Economics of Discrimination* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1971); Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976).

3 相关介绍，可参见：Laurance R. Iannaccone, “Introduction to the Economics of Religion”, *Journal of Economics Literature*, Vol. XXXVI (September 1998), pp.1465-1496; Rodney Stark, “Economics of Religion”, in Robert A. Segal ed., *The Blackwell Companion to the Study of Religion* (Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd., 2006), pp.47-68.

研究人类如何进行合作的学问。¹无论何种定义，现代经济学都不再局限于研究“市场”或“经济”问题，而是旨在研究人类社会的各类问题，尤其是合作与协调及其演化的问题。

较之于新古典经济学，现代经济学显示出更为强大的分析和解释能力。比如宾默尔（Ken Binmore）曾评论说，博弈论作为一种概念性工具（a conceptual tool），之所以有解释力，是因为在对均衡状态提供的理性解释（rational interpretation）和演化解释（evolutionary interpretation）两者之间，它具备逆向（backward）推导或者前向（forward）推导的可能，即两种解释可以相互转换。²如今，现代经济学已取代新古典经济学，成为了经济学帝国主义扩张的主要力量。

与此同时，随着经济学帝国主义的扩张，人文社会科学领域的学术研究正在发生双重变化：一方面，越来越多的人文社科命题日益成为了现代经济学的研究范畴；另一方面，经济学之外的其他学科日益转向采用现代经济学方式来研究自己的命题。此外，研究者在运用现代经济学开展研究时，还趋向于使用更高阶的数学工具。如今，上述趋势已蔓延至哲学、形而上学、宗教与神学等最艰深的人文社会科学领域，从而也将影响汉语神学的发展。

（二）形而上及其相关主题

神学是每一种宗教的核心议题和最为艰深的领域。在神学研究的诸多进路中，形而上学无疑为其提供了一种根本性的理论支撑，使得神学庶几等同于形而上学。这就意味着，经济学与神学的相遇，将集中体现于那些采用经济学方法来研究形而上（学）及其相关主题的研究之中。

1 张维迎，《经济学原理》（西安：西北大学出版社，2015），第 7 页。

2 Ken Binmore, *Natural Justice* (New York: Oxford University Press, 2005), p. 6. 宾默尔（Ken Binmore），李晋译，《自然正义》*Natural Justice*（上海：上海财经大学出版社，2010），第 11-12 页。

从西方学术史来说，柏拉图提出一切存在的东西都源于理念世界，而亚里士多德则主张从现实世界出发通过实践和直接经验去认识真理和追求幸福。两人之间的分歧和争论（可简单理解为：理念先行，还是实践先行）贯穿了整个西方哲学史，并深刻影响到人文社会科学乃至自然科学的研究进路。在亚里士多德看来，关于认识活动的理论学科，除了数学、物理学外，还包括“形而上学”（*metaphysics*）——该名称源于后世编纂者将这部分论著编于《物理学》之后，取名为《物理学以后诸编》。¹亚里士多德提出，形而上学旨在研究“实是（存在）之所以为实是（存在）”以及“实是（存在）由于本性所应有的秉赋”。²自 13 世纪起，形而上学一词从亚里士多德的一本书名成为了一个专门的哲学术语——关于超感觉的、经验以外的对象的学问。从黑格尔开始，形而上学一词又兼有与辩证法对立的一种思维方法的意思。³

在中国，则有形而上和形而下的说法，所谓“形而上者谓之道，形而下者谓之器”（《周易·系辞上》）。倘若把中国和西方的上述概念结合起来，形而上可指向超越具体物质形态的抽象本质或原理，形而上学即是研究一切存在者以及一切现象的原因及本源。但细究起来，中西方的形而上概念并不完全相同。就理念（或观念）与现实（或实践）二元结构来说，西方的“形而上学”通常指向抽象的本体论（*ontology*），包含了观念和实践两个层面的各种实体（*entity*），因此西方鲜有“形而下”说法，而是在形而上学之前和之外有着数学、物理学、政治学、伦理学、逻辑学等分类与说法。但在中国的宗教与哲学中，其“形而上”固然有西方“形而上学”所指向的研究对象之含义，但似乎更聚焦于观念层面的实体内容；其“形而下”则更趋于指向实践层面的实体内容。

对于宗教，涂尔干曾提出过一个经典定义：“宗教是一种与既与众不同，又

1 张世英，《哲学导论》（北京：北京大学出版社，2002），“导言”，第 11 页。

2 亚里士多德（Aristotle），吴寿彭译，《形而上学》*Metaphysics*（北京：商务印书馆，1959），第 64 页。

3 张世英，《哲学导论》，“导言”，第 11 页。

不可冒犯的神圣事物有关的信仰和仪轨所组成的统一体系，这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称之为‘教会’的共同体之内。”¹该定义强调了，宗教是包含共同信念和共同实践的统一体系，人们是基于这样的统一体系来建立共同体（教会）。在这里，我们不妨从涂尔干的宗教定义出发，把宗教及其神哲学解释分为两个部分：一是形而上的理念层面的宗教本体论，由此还可以进一步包括一般社会观念与意义解释层面的宇宙论、世界观、价值观、意识形态、伦理道德观念等内容；二是形而下的现实层面的宗教实践活动，包括宗教行为、宗教规范和宗教制度等，由此还可以指向甚至统摄宗教之外的婚姻家庭、政治、经济、教育等各社会领域的实践活动——即一般的社会行为、社会规范与社会制度。

一般说来，哲学的内容可分为本体论、认识论或知识论（epistemology）和价值论（axiology），形而上学指向本体论。²在此意义上，经济学总体属于认识论范畴，我们可以通过经济学方法去认识和解释抽象的本体或各种具体的实体。当然，在这一认识和解释过程中，也必然包含了目的和意义的价值论内容。

在本文的讨论中，我们将看到，在现代经济学看来，不论是形而下的实践层面（现实世界、现象世界）的宗教、婚姻家庭、政治、经济等领域中的习惯、习俗、惯例、规范、制度、道德伦理实践，还是形而上的观念层面（理念世界、先验层面、超验层面）的本体论、宇宙论、价值观、意识形态、道德伦理观念，它们都可视为人类长期互动与演化博弈所形成的均衡结果——即自发秩序（spontaneous order）。不但如此，由于均衡存在多重解，而且是动态演化的，因此不论实践层面还是理念层面的自发秩序，都存在多样性和演化性。

另外，在现代经济学视域下，人类合作的达成还关联于合作的激励、协调、维系以及演化等问题。因此，人类合作往往同时关涉形而上的理念与形而下的行

1 涂尔干（Emile Durkheim），渠东、汲喆译，《宗教生活的基本形式》*The Elementary Forms of Religious Life*（北京：商务印书馆，2011），第 58 页。

2 张世英，《哲学导论》，“导言”，第 12-13 页。

动，两个层面需相互结合、相互统一，才能互相加强、成就彼此。也就是说，如果形而上的合作理念不能落实于形而下的实际合作行动，它们就只是一些随机性和偶然性产生的观念（或观念集合）；反之，如果形而下的合作实践得不到形而上的解释与支持，它们则最终只是一些脆弱的，甚至是无意识的自然行动（或行动集合）。

因此，在现代经济学这里，形而上问题与形而下问题并非简单的二元对立，两者生成机制相同，而且两者庶几可视为同一问题（即合作问题）的两个面向。抑或，从时间长度来看，二者关系只是存在短期和长期的区分：即在较短的时间维度中，形而下问题往往可以被追问为终极的形而上问题——因为人类的实践是有意识的实践；而在更长的时间维度中，形而上问题其实也是形而下问题——因为人类群体需要最大化自己的适应性（fitness，亦译为“适存度”或“适应度”，亦可称为“生殖成就”）才能成功繁衍，而能够保留下来且具有影响力的形而上观念乃是那些可以提高人类演化适应性的形而上观念。

如此看来，一方面，宗教包含了形而上和形而下两方面内容，二者相互交融，彼此难以区分，交织在一起共同指向宗教的本质与内涵——抑或指向宗教的神哲学。另一方面，现代经济学对形而上的研究和对形而下的研究也很难做出严格区分，二者的命题甚至可以相互转换。因此，我们就不妨把运用现代经济学来研究宗教观念与宗教实践的做法，统称为“宗教的形而上及相关问题”的研究。

但也要指出，虽然形而上观念和形而下实践是相互结合和相互统一的辩证关系，但两者在一般情况下还是存在明显区分。所以，较之于一般意义上的形而上观念和形而下实践，宗教（及其神哲学）乃是一种极其特殊和复杂的自发秩序——因为，宗教既是形而上观念层面的，也是形而下实践层面的，两个层面庶几合为一体。然而，与宗教（及其神哲学）相类似，语言（以及符号）同样是一种特殊和复杂的自发秩序——它的形而上与形而下亦是合为一体。语言和宗教的这种高度相似的复杂性，使得它们具有天然的亲和性——即，语言既关乎宗教及其神学实践与仪式的表达，也关乎宗教及其神学观念与意义的阐释。

于是，我们不妨把一般意义上的形而上及其相关问题，进一步分为四类子主题：秩序与制度（实践层面）、观念与意义（理念层面）、形而上至上神、符号与语言。每一种宗教及其神哲学，都会涉及到上述四个子主题，从而构成了宗教意义上的形而上及其相关问题的四个子主题。

毋庸讳言，神学是具有深厚传统和庞大体系的深奥学问，本文无力回溯和探讨基督宗教神学和汉语神学的发展历程及其详细内涵。本文旨在通过梳理应用经济学方法对形而上及其相关问题的相关研究，来管窥经济学进入宗教及其神学研究的方法与路径，以此探讨汉语神学可能面临的新视野与新机遇。

二、经济学与神学的相遇之一：宗教秩序与制度

不同于新古典经济把习俗、惯例、规范和社会制度等视为市场机制之外的外生变量，现代经济学把人类社会的各种制度与规范都视为内生变量，即它们是求解而得的均衡解。换句话说，制度与规范都是自发生成的，是一种自发秩序（spontaneous order）。这里的自发秩序，既不是“自然秩序”，也非“人为秩序”，而是一种包含许多个体行动而自发形成的秩序。

广义上说，自发秩序涵盖范围相当广泛，包括了实践层面的习惯、惯例、规范、制度、法律，以及观念层面的价值观、意识形态、伦理道德观念，乃至语言等等。一般说来，自发秩序与自发制度是可以互为替代使用的两个概念，但细究起来，自发秩序似乎更容易包含有观念层面的内涵，而自发制度则更直接指向实践层面的内涵。

这里，我们先讨论实践层面的自发秩序或自发制度；稍后再讨论理念层面的自发秩序。

（一）自发秩序或自发制度的研究

从制度的角度来说，人类在历史社会生活中建立了各种各样的制度，包括非正式制度和正式制度。大致来说，非正式制度指一些不成文的习惯、习俗、惯例、

社会规范等行为规则；正式制度是指那些成文的法律、规章制度等。¹

无论非正式制度还是正式制度，都有助于解决合作和协调这两个社会基本问题，其原因在于：它们都会对人们的行为施加约束，帮助人们形成预期，甚至影响人们的偏好。²从现有文献来看，人们通常把法律和社会规范的功能归集为三个方面：第一是激励合作，第二是协调预期，第三是传递信号。³

论证自发秩序（自发制度）的生成与演化，业已成为现代经济学的重要内容和成果之一。追溯起来，早在 18 世纪的苏格兰思想家们就对社会制度的生成进行过深入思考。比如，休谟（David Hume）曾提出，正义的规则或财产原则可被称为“自然法则”，它们可以是人为的（artificial），但不是任意的（arbitrary）。弗格森（Adam Ferguson）亦指出，国家等社会形式是人类行为的结果，而非设计的结果。之后，斯密（Adam Smith）进一步提出了划时代的“看不见的手”原理：人们在追求他们自身利益的时候，受到一只看不见手的指导，从而达成了并非他本人想要达到的目标。这里需要指出，苏格兰和英国的古典经济学家们认为人类社会的种种制度并非出于人们的设计，其演进与变迁也非人们所能控制，但这绝非许多现代人所误解的彻底的自由放任（laissez faire）。⁴

值得注意的是，同一时代的德国哲学家康德（Immanuel Kant），在社会制度的生成方面也得出了与苏格兰道德哲学家和英国古典经济学家几乎同样的结论。⁵

之后，苏格兰道德哲学家斯密及其他英国古典经济学家，以及康德在社会制度生成方面的自由主义分析传统，在奥地利学派那里得到进一步的弘扬和发展。

1 张维迎，《博弈与社会讲义》（第二版）（上海：格致出版社，2023），第 8 页。

2 张维迎，《博弈与社会讲义》（第二版），第 9 页。

3 张维迎，《博弈与社会讲义》（第二版），第 350-351 页。

4 韦森，《社会制序的经济分析导论》（第二版）（上海：上海三联书店，2020），第 54-58 页。

5 韦森，《社会制序的经济分析导论》（第二版），第 58 页。

门格尔 (Carl Menger) 明确认为, 各种社会秩序, 与语言、法律和市场秩序一样, 是适应性演进 (adaptive evolution) 以及人之努力和历史发展所非刻意为之的结果 (unintended result)。门格尔关于社会秩序与制度自发产生 (spontaneous generation) 的思想经由米塞斯 (Ludwig von Mises) 的传承, 在哈耶克 (Friedrich August von Hayek) 那里得到全面弘扬和光大。¹

哈耶克先是建立了“自发社会秩序” (spontaneous social orders) 的理论体系, 并在晚年将其扩展为“人之合作的扩展秩序” (the extend orders of human cooperation)。在语义上, 哈耶克的“自发秩序”等价于“自我生长的秩序” (self-generating order) 和“自组织秩序” (self-organizing order)。在哈耶克看来, 自发社会秩序是在人们社会交往的行为过程中经由“试错过程” (trial and error procedure) 和“赢者生存” (the survival of the successful) 的实践以及“积累性发展” (cumulative growth) 的方式而逐渐形成的。²“这种显见明确的秩序, 并非人的智慧预先设计的产物, 因而, 也没有必要将其归之于一种更高级的、超自然的智能设计……它乃是适应性进化的结果”。³

20 世纪上半叶在美国发展出以凡勃仑 (Thorstein B. Veblen) 和康芒斯 (John R. Commons) 为代表的 (旧) 制度经济学。凡勃仑认为, 制度是从人的本能所支配的社会行动中逐渐形成的思想和习惯演进而来; 康芒斯在凡勃仑的基础上, 详细分析了从个人习惯 (usage)、习俗 (custom)、惯例 (convention)、先例 (precedent) 到制度化这一逻辑演化进程。⁴20 世纪下半叶, 美国又兴起了以诺思 (D. C. North, 也译为诺斯) 为代表的新制度经济学。新制度经济学借助科斯

1 韦森,《社会制序的经济分析导论》(第二版),第 60 页。

2 韦森,《社会制序的经济分析导论》(第二版),第 59-63 页。

3 F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), pp. 56-57.

4 韦森,《社会制序的经济分析导论》(第二版),第 97-108 页; 凡勃仑 (T. Veblen), 蔡受百译,《有闲阶级论》*The Theory of the Leisure Class* (北京: 商务印书馆, 2018); 康芒斯 (J. R. Commons), 于树生译,《制度经济学》*Institutional Economics* (北京: 商务印书馆, 2021)。

的交易费用概念把制度纳入到经济模型分析之中，以此论证：制度可以是内生的，制度对经济增长有着重大影响，在此基础上还可以研究制度的基本功能和影响制度变迁的因素，以及国家行为和意识形态在制度变迁中的作用。¹

比如，诺思指出，“制度是一个社会的博弈规则，或者更规范地说，它们是一些人为设计的、型塑人们互动关系的约束。从而，制度构造了人们在政治、社会或经济领域里交换的激励。制度变迁决定了人类历史中的社会演化方式，因而是理解历史变迁的关键。”他分析指出，“（要素和产品）相对价格的根本性变化，是制度变迁的重要来源”。²进而，诺思还提出，人类社会变迁存在路径依赖（path-dependence）和锁定效应（lock-in）。诺思在后期还越来越转向社会变迁的内生性力量的研究，提出了权利开放秩序的逻辑。他认为，政治、经济和暴力（军事）之间的独立，对于权利的开放和稳定具有重要作用。³

不难看出，康芒斯的旧制度经济学将社会制度视为理性的经济行为人有意识的集体行动的表达，这属于“制度是集体行动控制个体行动”的设计论传统；⁴而诺思的新制度经济学则对制度生成机制进行更为详尽的分析，这很大程度上已朝向了自发秩序的演化生成论。

除交易费用理论外，博弈论和演化博弈论也日益成为研究习惯、习俗、惯例、

1 比如：J.Y. Lin(林毅夫), “An Economic Theory of Institutional Change: Induced and Imposed Change”, *The Cato Journal*, vol.9, no.1(1989), pp. 1-33; Douglass C. North, *Understanding the Process of Economic Change* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005).

2 Douglass C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp.1, 84.

3 Douglass C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*; Douglass C. North, *Understanding the Process of Economic Change*; Douglass C. North, John Joseph Wallis and Barry R. Weingast, *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History* (New York: Cambridge University Press, 2009).

4 肖特 (Andrew Schotter), 陆铭、陈钊译,《社会制度的经济理论》*The Economic Theory of Social Institutions* (上海: 上海财经大学出版社, 2003), 第 5-6 页; 韦森,《社会制序的经济分析导论》(第二版), 第 414 页。

规范、制度的产生与演化的重要分析工具。比如，肖特（Andrew Schotter）论证指出，“所有均衡的社会制度在模型中都是以内生的方式求解而来的，是分析的产出品，而不是投入品”；一个正式的制度创生的模型可描述为“一个马尔可夫式的扩散过程（a Markovian diffusion process），其状态空间是所有可能的规范空间，其均衡是这个过程的收敛状态”。这也就是把制度创生过程描述为一个存在随机性和偶然性的生成过程，“其中，均衡的社会制度是这个过程的收敛状态”。

1

换句话说，一个社会要获得帕累托最优（最优均衡），它必须依赖于一系列的社会制度或运行机制，而这些制度或运行机制自身也是一种帕累托最优结果。因此，自发秩序（制度）作为一种均衡（解），它既是实现一个社会的均衡的路径，又是在实现社会的均衡过程中来实现自身的均衡构建，两种均衡构建属于同一过程。对此，宾默尔（Ken Binmore）用了一句绕口但却十分精准的话来概括：“（在演化博弈论看来），所选择的均衡是达到均衡的均衡过程的函数”。²

不难看出，肖特在分析中采用了随机性和偶然性的环境假设。然而，在人类的历史与现实生活中，尽管人们要面临大量随机性和偶然性的冲击，但不可否认总体上仍处于一种相对确定的环境之中。因此，一些研究者转而强调了人类的共同经验和相互关联的假设。即，人们之间总是存在共同知识（经验）和相关性，许多事情的发生并非完全是随机分布和偶发性的。正如哈耶克所指出的，习俗和传统既不是出自无意识，不是出自直觉，也不是出自理性的理解力，它们是在文化演化的过程中形成的，在这种意义上，它们的基础是人类的经验。³

也就是说，人们在生活中并非完全基于个人的随机决策，而是展现出非常惊

1 肖特（Andrew Schotter），《社会制度的经济理论》，第 75-79 页。

2 Ken Binmore, “Foreword”, in J. W. Weibull, *Evolutionary Game Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1995), p. x.

3 哈耶克（Friedrich August von Hayek），冯克利、胡晋华等译，《致命的自负》*The Fatal Conceit*（北京：中国社会科学出版社，2000），第 21-22 页。

人的协调他们活动和决策的能力。谢林 (Thomas C. Schelling) 曾论证说，这种能力可能来自人们社会生活中的“凸显性” (prominence) 或“聚点” (focal point)，即人们常常能够与他人协调自己的意图或期望，只要双方都清楚对方也在试图做同样的事情。¹奥曼 (Robert J. Aumann) 则提出，当博弈双方行动具有相关性时，双方可以按照对共同信号（或相关的随机变量）的观察而采取行动，他把这种博弈均衡称之为“相关均衡” (correlated equilibrium)。²

此外，自发秩序的另一重要问题是，惯例或制度在形成后，也可能不是永久性的。因为社会中总存在偏离均衡的概率，一旦一种偏离策略成功，它就可能被重复，被效仿，被复制。对此，杨 (H. Peyton Young) 基于欧洲交通惯例的演进历史进行了研究，得出三个结论：一是一个社群在任何时期一般都会有单一的成型的惯例；二是互不沟通的社群会在不同的惯例中运作；三是惯例不会永久存在，把时间拉长，一个惯例会被一些随机事件所致的演进过程而形成的新的惯例取代。³

简言之，社会规范和社会制度的一个重要功能是通过协调人们的预期形成一个特定的纳什均衡；⁴而一种制度（体制）安排要发生效力，它自己也必须是一种纳什均衡，否则这种制度安排便不能成立。⁵在此意义上，人类秩序与制度究竟是基于集体行动需要被设计出来的，还是基于个体行动而自然形成的，抑或是许多宗教所宣扬来自天启的，这些说法不仅在现实中难以严格区分，而且它们也并非区别人为秩序、天启秩序与自发秩序的核心标志。自发秩序生成和演化的

1 Thomas. Shelling, *The Strategy of Conflict* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960), p. 57.

2 Robert J. Aumann, "Subjectivity and correlation in randomized strategies", *Journal of Mathematical Economics*, vol. 1, no. 1(1974), pp. 67-96; Robert J. Aumann, "Correlated Equilibrium as an Expression of Bayesian Rationality", *Econometrica*, vol. 55, no. 1(1987), pp. 1-18.

3 H. Peyton Young, "The Economics of Convention", *Journal of Economic Perspective*, vol. 10, no. 2(1996), pp. 105-122.

4 张维迎，《博弈与社会讲义》（第二版），第 64-65 页。

5 张维迎，《博弈论与信息经济学》（上海：上海三联书店、上海人民出版社，1996），第 17 页。

核心要义更在于：一种制度，不论它怎样创生出来，它必须是一种纳什均衡，才是有效的制度，而且它还要随着社会发展而动态调整才得以继续保持为纳什均衡。也就是说，自发秩序（制度）乃是嵌入于总体社会的均衡构建之中的均衡构建，它们存在多样性，其演化是总体社会演化的组成部分。

（二）自发生成的宗教秩序与制度

宗教秩序与制度即是宗教在实践层面的表现形式，包括宗教规范、宗教仪式、宗教律法和宗教制度等内容。然而，与一般的社会秩序与制度不同，宗教秩序与制度可以（直接或间接地）作用于其他社会秩序与制度。

一方面，宗教秩序与制度是总体社会秩序与制度的组成部分，它与其他的社会秩序与制度一样，也旨在协调人们的预期形成一个特定的纳什均衡，也是一种内生性的均衡解，也是演化的。因此，现代经济学对于自发秩序与制度的解释，当然也可用以解释宗教秩序与制度。

但另一方面，非宗教层面的社会秩序与制度只关乎人与人之间的博弈均衡与演化，而宗教秩序与制度还关涉到人与神之间的博弈均衡与演化。虽然可以说，神灵观念终究仍是社会观念的反映，即人与神博弈的均衡也就是人与人博弈的均衡；但不可否认，神灵观念以及神灵在场的想象，仍将赋予宗教秩序与制度区别于一般自发秩序与制度的独特性。这种独特性主要体现为两点：

一是，宗教秩序与制度更具有整全性，它指向了社会的各个方面，其包含的内容极为广泛。正如涂尔干所指出的，宗教的本质就是社会自身，“社会的观念正是宗教的灵魂”，“宗教力就是人类的力量和道德的力量”。¹因此，任何宗教所崇拜的真正对象就是社会自己，“上帝”实际上就是社会。²也就是说，宗教秩序与

1 涂尔干 (Emile Durkheim), 《宗教生活的基本形式》，第 579、599 页。

2 约翰斯通 (Ronald L. Johnstone), 袁亚愚等译, 《社会中的宗教：一种宗教社会学》 *Religion in Society: A Sociology of Religion* (成都：四川人民出版社，2012)，第 49 页。

制度旨在统摄所有一般的社会秩序与制度。

二是，宗教秩序与制度更具有传统性，它更强调集体的记忆、知识和经验。正如麦克布莱德（Michael McBride）所指出的，万物有灵论、祖先崇拜和萨满教等原始宗教，可以把非人类的自然世界、已故祖先带入人类社会生活，从而有助于在群体中创造、维持和促进合作规范。¹因此，宗教的一个必然且合理的做法是，它高度倚重历史上的集体资源来提高宗教群体的演化适应性。

宗教秩序与制度上述两个特性，使其无可争议地成为了人类历史与社会中最具有跨越时间和空间特征的一种社会秩序与制度。因此，在前现代社会，宗教秩序与制度不会被认为是一种自发秩序，而是被视为一种天启的（或圣人依天启而创立的）、永恒的、完美的神圣秩序。以至于，一切的社会秩序与制度都可以纳入到宗教秩序与制度的范畴，抑或是其复制品和衍生品。

宗教秩序与制度具有如此特殊性，必然需要强有力的观念和意义层面的解释来支撑；而且，这种解释的力度和有效性还必须远超过对一般的社会秩序与制度的解释力度和有效性。从而，宗教在实践层面的表现形式和在观念层面的意义解释，二者是高度的相互依存、相互促进，庶几是不可分割的一体两面。因此严格说来，现代经济学对于一般的自发秩序与制度的解析，尚不足以真正解释宗教秩序与制度，还需纳入其对观念与意义的分析，方能全面洞察。换句话说，对宗教的解释，需要同时包含对宗教规范与制度的分析和对宗教观念与意义的分析，且后者往往更居于核心地位。

三、经济学与神学的相遇之二：宗教观念与意义

人类的观念世界包含许多内容，比如宇宙观、世界观、价值观、人生观、时间观，以及本体论、认识论和价值论等等。它们指向对人类的观念与意义的解释。

1 Michael McBride, *An Economic Approach to Religion* (Singapore: World Scientific Publishing Co., 2023), pp. 297-301.

这些领域极为深邃复杂，堪称人文社会科学的“圣杯”。在历史上，人们对观念与意义的研究远比对秩序与制度的研究要早（至少西方是如此），先后采用了许多方法和路径来研究探讨之，有关争论亦贯穿了整个学术史。

姑置勿论历史上对于人类理念的各种争论，从现代经济学已有研究来看，人类的观念世界（观念与意义）和现实世界（秩序与制度）一样，都被论证为是自发形成的（观念或秩序），属于广义的自发秩序。比如，哈耶克认为，伦理道德与社会制度一样都是同一个社会演化过程的产物。即，道德和社会伦理不是一个理性选择问题，也不是一个理性设计和构建的问题，而是传统的“自然选择”和文化演化的结果。他在《法、立法与自由》第三卷（1979）写道：“伦理不是一个选择问题，我们不曾设计过伦理，也没有能力设计它。……我们通过学习而观察到的这些规则，乃是文化演化的结果”。¹在哈耶克看来，文化与传统的演化是一个理性不及（non-rational）的过程，这个过程不仅不受人的理性指导，而且还创造和演化理性。²

（一）自发观念与意义的研究

新制度经济学，在借助交易费用理论研究微观的企业产权制度和宏观的法律政治制度时，就已关注到意识形态或信念（beliefs）、认知（cognition）、人类心智结构（mental constructs）和意向性（intentionality）在制度形成与变迁中发挥了重要作用。³但总体而言，新制度经济学仍只是把人类理念的相关内容

1 F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: The Political Order of a Free People* (III) (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), p. 167.

2 韦森，《经济学与伦理学：探寻市场经济的伦理维度与道德基础》（北京：商务印书馆，2015），第 34-35 页。

3 比如，诺思（D. C. North）在其著作《制度、制度变迁与经济绩效》《理解经济变迁的过程》和《暴力与社会秩序》中，多次强调人类心智结构和信念的作用。（诺思（D. C. North），杭行译，《制度、制度变迁与经济绩效》*Institutions, Institutional Change and Economic Performance*，上海：格致出版社，2014；诺

视为制度生成与变迁的外生变量。严格来说，现代经济学是在采用博弈论和演化博弈论的分析工具之后，才真正开启了对人类理念世界的内生性研究——即把人类的各种观念、伦理、道德（乃至语言）等都被试图论证为是自发生成的，并且一直在演化。

追溯起来，历史上第一次运用博弈论作为分析工具来研究伦理道德的学者是布兰斯怀特（R. B. Braithwaite），他在 1955 年出版的《博弈论作为道德哲学家的工具》一书中，引入了博弈论来分析道德哲学。20 世纪 60 至 70 年代，西方数理学家开始大量应用现代数理方法，尤其是博弈论方法，来研究经济伦理进而是一般伦理道德。这些研究也被称为“数理伦理学”或“经济伦理学数理学派”，代表人物有高德（David Gauthier）、宾默尔（Ken Binmore）、萨格登（Robert Sugden）、阿克塞尔罗德（Robert Axelrod）、桑塔费学派的金迪斯（Herbert Gintis）和鲍尔斯（Samuel Bowles）等。¹

伦理道德观念涉及范围很广，如一般道德观念即美德、利他主义和正义观念等，现代经济学对于它们的研究分散于不同学科，因此，很难对这些研究进行完整梳理。鉴于正义观念一直被视为伦理道德的核心概念或首要概念，这里只重点介绍现代经济学对于正义观念的研究。

在人类历史上，正义观念出现得非常早。比如在古代埃及，玛阿特（Maat，可翻译为真理，或秩序，或正义）既是神圣社会秩序的正义，也是在创世时就建立了的神圣自然秩序。法老和神都靠玛阿特生存，法老和神按创世时的秩序行使职责。法老是在维持玛阿特的责任下生活，他的职责是协调自然（诸神），协调

思（D. C. North），钟正声、刑华译，《理解经济变迁的过程》*Understanding the Process of Economic Change*，北京：中国人民大学出版社，2013 年；诺思（D. C. North）、瓦利斯（John Joseph Wallis）、韦格斯特（Barry R. Weingast），杭行、王亮译，《暴力与社会秩序》*Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*，上海：格致出版社，2013 年）。

1 乔洪武等，《西方经济伦理思想史》第三卷（北京：商务印书馆，2016），第 89-92 页。

人与自然，协调人间，维护正义。¹在后来的宗教中，神义论在本质上即是社会正义论问题，有关德福一致的问题始终是每个宗教神学都要面临的重大议题。

在古希腊，柏拉图在《理想国》中论述了城邦国家和个人两个层面的正义。在城邦国家层面，正义是建立城邦国家的总的原则，正义在于“每个人必须在国家执行一种最适合他天性的职务”，或在于“每个人在国家内做他自己分内的事”。在个人层面，正义不是关于外在的“各做各的事”，而是关于内在的，即关于真正本身，真正本真的事情。柏拉图指出，个人层面的正义和城邦国家的正义在本质上是相通的，可以相互验证。²亚里士多德认为，公正（即正义）是指一种品质，这种品质使一个人倾向于做正确的事情，使他做事公正，并愿意做公正的事。公正是德性之首，公正是一切德性的总括。亚里士多德还把公正分为三种类型：分配的公正，矫正的公正，回报的公正。³

在近代，休谟认为，正义的原则来自于“自然法则”。这是因为人类心灵中任何原则没有比道德感更为自然的，而正义又是所有道德中最为自然的。这里的“自然的”一词，是指任何一个物类所共有的东西，或者专指与那个物类所不能分离的事物。因此，自然法则可以是人为的，但并不是任意的。⁴休谟还指出，正义并不来自人天性中的自然情感，乃是由于应付人类的环境和需要所采用的人为

1 富兰克福特 (Henry Frankfort), 郭子林、李凤伟译,《古代埃及宗教》*Ancient Egyptian Religion* (上海: 上海三联书店, 2005), 第 38-40、60 页; 富兰克福特 (Henry Frankfort), 郭子林等译,《王权与神祇: 作为自然与社会结合体的古代近东宗教研究》*Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (上海: 上海三联书店, 2012), 第 75 页。

2 柏拉图 (Plato), 郭斌和、张竹明译,《理想国》*The Republic* (北京: 商务印书馆, 2011), 433A-C、443D、434D-435A、586E。

3 亚里士多德 (Aristotle), 廖申白译注,《尼各马可伦理学》*Nicomachean Ethics* (北京: 商务印书馆, 2003), 1129a5-10、1129b25-30、1131a10-1134a15。

4 休谟 (David Hume), 关文运译,《人性论》*Treatise of Human Nature* (北京: 商务印书馆, 2011), 第 514、520 页。

措施或设计。他论证道，“自私是建立正义的原始动机，而对于公益的同情是引起道德赞许的来源。”¹“公共的效用是正义的惟一起源，对这一德性的有益后果的反思是其价值的惟一基础。”²休谟正义理论的核心逻辑，可概括为：私利驱动规则建立，同情赋予道德价值。他继承了霍布斯和洛克的经验主义和社会契约论，把财产权视为正义的核心问题之一，并强调稳定财物占有、根据同意转移财产物和履行承诺的三大基本自然法则。³

斯密指出，由于人类社会的所有成员既处在一种需要互相帮助的状况之中，同时也面临彼此之间的伤害，因此，与其说仁慈是社会存在的基础，毋宁说正义是支撑人类社会大厦的基础。在斯密看来，正义是受到比其他美德（如友谊、仁慈或慷慨）更为严格约束和更为明确的一种美德。进而，斯密还给出他对正义的最核心的道德要求：“放弃属于他人的东西”。⁴斯密这一正义观，明显继承和发扬了休谟“自私是建立正义的原始动机”的思想。较之于“放弃属于自己的东西”的正义观，“放弃属于他人的东西”的正义观肯定了正义存在于人们对个人利益和幸福的审慎追求之中。即，只要对个人利益和幸福的追求“没有给旁人造成实际伤害”，就是合乎正义的。⁵

及至当代，罗尔斯（John Rawls）在《正义论》（1971）中将视角转换到社会制度和社会合作，以此来讨论正义，他通过假设理性人处在“原初状态”（original position）来推导其正义原则。当人们处在“无知之幕”下，没有人知道自己的社会地位、阶级、天生资质、能力，也不知道所处社会的状况。在这种状

1 休谟（David Hume），《人性论》，第 513、532-533、536 页。

2 休谟（David Hume），曾晓平译，《道德原则研究》*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*（北京：商务印书馆，2001），第 35 页。

3 休谟（David Hume），《人性论》，第 562 页。

4 斯密（Adam Smith），蒋自强等译，《道德情操论》*The Theory of Moral Sentiments*（北京：商务印书馆，2010），第 97-98、105-106、391 页。

5 乔洪武等，《西方经济伦理思想史》第一卷（北京：商务印书馆，2016），第 302-304 页。

态下，人们是有理性的，会尽可能好地推进自己的利益，人们将遵循最大最小值规则（maximin rule），即按选择对象可能产生的最坏结果来排序，选择一个最好的最坏结果。这个规则使参与者注意那种在任何计划的行动中可能发生的最坏情形。¹于是，在理想的“原初状态”下，人们会遵守一致同意的两个正义原则。第一是平等的自由原则，第二是公平的机会平等原则和差别原则。第一原则优先于第二原则，它体现了基本自由的神圣不可侵犯，保护了平等自由制度不会被较大的社会经济利益损害。第二原则中的机会平等原则优先于差别原则。差别原则，是指允许社会经济不平等存在的前提是必须最大化最不利群体的利益，即“最小受惠者的最大利益”。两个原则的更一般表述是：“所有的社会基本价值——自由和机会、收入和财富、自尊的基础——都要平等地分配，除非对其中一种或所有价值的一种不平等分配合乎每一个人的利益。”²

罗尔斯自称为新社会契约论者。他通过概括洛克、卢梭和康德为代表的传统的社会契约理论，并使之上升到更高的抽象水平，从而提出他的“作为公平的正义”（justice as fairness）理论。此时，契约的目标并非是确立某一种特殊的制度或进入某一特定的社会，而是选择确立一种指导社会基本结构设计的根本道德原则（正义原则）。³

对于罗尔斯从康德的道德建构主义来构建正义原则⁴，桑德尔（Michael J. Sandel）评论说，在罗尔斯《正义论》问世之前，功利主义是英美道德哲学和政治哲学中占支配地位的观点，而《正义论》之后，坚持权利取向的自由主义则逐

1 罗尔斯（John Rawls），何怀宏等译，《正义论》*A Theory of Justice*（北京：中国社会科学出版社，1988），第 136-137、151-153 页。

2 罗尔斯（John Rawls），《正义论》，第 60-62，302-303 页。

3 何怀宏，“译者前言”，载罗尔斯（John Rawls），《正义论》，第 6 页。

4 罗尔斯（John Rawls），万俊人译，《政治自由主义》（增订版）*Political Liberalism*（南京：译林出版社，2011 年），第 91 页。

渐占据上风。¹他分析指出，罗尔斯主张正义对善具有优先性，这意味着：一方面，在道德维度上使得正义原则限制了个人可能选择追求善的观念，当某人的价值与正义发生冲突时，正义占支配地位；另一方面，在认识论维度上使得个体自我对其目的具有优先性，从而自我的界限也必须被先行给定（因而在选择之外），以便确保行为主体的主体性和确保行为主体选择目的的能力。²

但是，桑德尔认为，权利的正当性依赖于它们所服务的那些目的的道德重要性。他以宗教自由的权利为例分析指出，自由主义认为宗教自由和其他个体自由之所以重要是因为人们可以自由地过自主的生活，追求自我的价值，并不是凭借宗教内容，而是凭借它是自由与自愿选择的产物。这种方式就是典型的将权利置于善之前，试图在不对宗教本身的道德重要性做出判断的情况下，确保宗教自由的权利。但是，这样做就把宗教自由和其他自我选择放在同等地位，忽视了宗教义务是构成性目的，对于信奉者来说善具有根本意义。因此，桑德尔指出，给宗教自由提供特别保护，是以宗教信仰产生值得人们推崇和欣赏的存在与行动方式为先决条件。³

桑德尔批评说，如果功利主义没有认真对待我们的差异性，那么罗尔斯的公平正义就没有认真对待我们的共同性。“当公平正义把自我的界限视之为优先的，并将之一劳永逸地固定下来时，它也就把我们的共同性降格为善的一个方面，进而又把善降格为纯粹的偶然性，成为一种与‘道德立场无关’的任意需求和欲望的产物。”从这点上说，功利主义带给了善一个坏名声，而公平正义却不加批判地接受它。⁴于是，桑德尔作为亚里士多德的继承者，他批评了功利主义和自由至

1 Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: University of Cambridge, 1982); 中译本：桑德尔 (Michael J. Sandel), 万俊人等译,《自由主义与正义的局限》*Liberalism and the Limits of Justice* (南京：译林出版社, 2011), 第 208-209 页。

2 桑德尔 (Michael J. Sandel),《自由主义与正义的局限》第 176-178 页。

3 桑德尔 (Michael J. Sandel),《自由主义与正义的局限》,“第二版前言”第 4-6 页。

4 桑德尔 (Michael J. Sandel),《自由主义与正义的局限》,第 196 页。

上主义的公正观，而是倡导基于共同善（common good）的公正观。在他看来，公正的实现需依赖公民德性和共同体共享的价值观。¹

在一些学者对罗尔斯提出商榷的同时，也有一些西方研究者沿着罗尔斯的分析路径展开了进一步探索。比如，高德（David Gauthier）的《协定道德》（1986）采用了现代经济学和博弈论的分析工具，从个人追求自己利益最大化的理性选择来推导道德原则。²高德在分析中放弃了“无知之幕”假设，他认为理性经济人作为理性的博弈主体，可以通过讨价还价找到协定的规则来解决对合作剩余（cooperative surplus）的分配问题，否则合作将不可能进行。最终，理性的博弈主体可以达成“最小最大相对让步原理”（the principle of minmax relative concessions），即每一个人在博弈中都会做出相等的相对让步。由于这一协议是博弈各方协定得到的，因而是公平和道德的。³

宾默尔则对于高德协定道德模型，提出了商榷。他分析指出，高德为了跳出守信履约的互惠博弈中的“囚徒困境”，而在博弈模型中用“有约束的最大化”（constrained maximization）推理来取代经典博弈论的“直接最大化”（straightforward maximization）推理，但“有约束的最大化”（可理解为有道德的）的概念及其逻辑推理在博弈理论分析视角来看并不能成立，因为这只是把跳出“囚徒困境”的出路放在了博弈参与者对对手的外征的观察上。这也就意味着，从理性选择中并不能推导出信义和道德。⁴

1 桑德尔（Michael J. Sandel），朱慧玲译，《公正：该如何做是好？》*Justice: What's the Right Thing to Do?*（北京：中信出版社，2011）。

2 D. Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986); 韦森，《经济学与伦理学：探寻市场经济的伦理维度与道德基础》，第 42 页。

3 乔洪武等，《西方经济伦理思想史》第三卷，第 95 页。

4 K. Belmore, "Bargaining and Morality", in D. Gauthier and R. Sugden eds., *Rationality, Justice and Social Contract: Themes from Morals by Agreement* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1993), pp. 131-156; 韦森，《经济学与伦理学：探寻市场经济的伦理维度与道德基础》，第 57-62 页。

宾默尔指出，当人们处在无知之幕后，他们并不会知道自己的个人偏好，为此他借用了斯密的“移情”概念（即“同理心”概念）。他分析指出，无论休谟还是斯密都没有恰当地区分被现代心理学家区分开来的“同理心”（empathy，也译为“移情”）和“同情心”（sympathy），斯密定义的同情心有时更接近于我们今天所说的同理心，有时又更类似于同情心的定义。宾默尔用一个直观案例区分了同理心和同情心。“一个骗子也可能具有足够的同理心，使他可以讲一个恰当的故事来成功地说服一位老太太放弃她一生的积蓄。但是在诈骗老太太的钱这个事情上，骗子对她却没有丝毫的同情心。”¹在此基础上，宾默尔认为，人们只会根据他们在现实生活中的“感同身受的偏好”（empathetic preference，即同理心偏好或移情偏好，是指一个人愿意成为什么样的人的偏好）来讨价还价，从而得到讨价还价的均衡解。由此，宾默尔提出了自己的演化的自然主义公平正义观念。

2

宾默尔运用博弈论来研究伦理道德，主要集中于三部著作：《博弈论与社会契约：公平博弈》（1994）、《博弈论与社会契约：公正博弈》（1998）、《自然正义》（2005）。³在宾默尔看来，“社会契约”指的是一个社会的公民用以协调（coordinate）他们的行动的一套共同认识（a set of common understandings）的集合，因此，从演化的方法来诠释社会契约就需要区分一个社会契约的三个优

1 宾默尔（Ken Binmore），王小卫、钱勇译，《博弈论与社会契约（第1卷）：公平博弈》*Game Theory and the Social Contract (Volume 1): Playing Fair*（上海：上海财经大学出版社，2003），第39、69-76页；宾默尔（Ken Binmore），《自然正义》，第202页。

2 宾默尔（Ken Binmore），《博弈论与社会契约（第1卷）：公平博弈》，第39、69-72页；宾默尔（Ken Binmore），《自然正义》，第178、199页；乔洪武等，《西方经济伦理思想史》第三卷，第95-96页。

3 Ken Binmore, 1994. *Game Theory and the Social Contract (Volume 1) Playing Fair* (Cambridge, Massachusetts: London, England: The MIT Press, 1994); Ken Binmore, *Game Theory and the Social Contract (Volume 2): Just Playing* (Cambridge, Massachusetts: London, England: MIT Press, 1998)（中译本：宾默尔（Ken Binmore），潘春阳等译，《博弈论与社会契约（第2卷）：公正博弈》，上海：上海财经大学出版社，2016年）；Ken Binmore, *Natural justice* (New York: Oxford University Press, 2005).

先层面 (levels of priority): 稳定性 (stability)、效率 (efficiency) 和公平 (fairness)。内在稳定关乎社会契约的持续性, 效率关乎社会契约的竞争力, 公平则是均衡选择问题所演化的解。这样一来, 公平正义 (道德) 就如同人类的其他特性一样, 是通过演化产生的, 是自然正义。¹

为此, 宾默尔还提出了社会运作方式的两种博弈: 生存博弈 (game of life) 和道德博弈 (game of morals)。生存博弈是具有自利动机的人所广泛进行的那一类博弈, 而如何在生存博弈多个均衡进行选择, 往往要借助道德博弈来完成。最终的结果是, “一项公平的契约是一个生存博弈的均衡, 条件是如果道德博弈中使用这一均衡的战略而不会对道德博弈的参与人产生求助于原初状态装置的激励。”“一项公平的社会契约 (fair social contract) 均衡是道德博弈中的一个均衡, 但我们绝对不能忘记的是, 它也是生存博弈的一个均衡——否则演化会将其消灭。”²

在宾默尔的分析框架中, 所有的公平标准在实际应用时, 都具有罗尔斯称之为原初状态的深层结构: 如果社会成员处在一个无知之幕后, 使他们目前的社会角色被隐藏起来, 那么他们将会认同怎样的一种社会契约。但是, 宾默尔不认同罗尔斯主张的康德的“定言命令” (categorical imperative) 式的实施方案, 认为这只不过是装装门面。³他把罗尔斯的原始状态下的“无知之幕”修改为一种根据真实生活设想的薄的无知之幕。在薄的无知之幕后面, 人们不要求忘记现实社会的组织方式, 而是保留了有关当前的自然状态的知识, 没有忘记同理心偏好。⁴需要说明的是, 同理心的偏好并不等于同理心的能力, 前者是一种演化的副产品,

1 宾默尔 (Ken Binmore), 《自然正义》, 第 6-10、25 页。

2 宾默尔 (Ken Binmore), 《博弈论与社会契约 (第 1 卷): 公平博弈》, 第 35、52、55 页; 宾默尔 (Ken Binmore), 《自然正义》, 第 292 页; 宾默尔 (Ken Binmore): 《博弈论与社会契约 (第 2 卷): 公正博弈》, 第 487 页。

3 宾默尔 (Ken Binmore), 《自然正义》, 第 26-31 页。

4 宾默尔 (Ken Binmore), 《博弈论与社会契约 (第 1 卷): 公平博弈》, 第 405-406 页。

是人们在使用公平标准来裁定协调问题的演化过程中习得的。¹不同人对同理心偏好的度量是有差别的，同理心偏好会随着社会的演化而不断地发生演化，当演化达到纳什均衡时，这个过程就会停止，形成“同理心均衡”（empathy equilibrium）。也就是说，文化的演化会塑造这个社会中的公民的同理心偏好，并达到均衡。²

宾默尔还进一步分析指出，如果原初状态存在一个强制实施的代理人，并且能够给不公平博弈的双方施行惩罚，这意味着人们以相同的同理心偏好进入原初状态，那么博弈论会支持海萨尼（John C. Harsanyi）的观点，即成员在无知之幕后会达成一个功利主义的社会契约，此时社会成员的加权收益总和最大化的状态是符合这个社会的公平标准。³但是，如果在没有强制实施的代理人的原初状态下，所有事件的发生都必须是自我实施的，这意味着人们是以不同的同理心偏好进入原初状态，那么，最终结果会更接近于罗尔斯的平等主义的社会契约，即人们会采用平等主义的讨价还价来解决新出现的协调问题。⁴可见，在宾默尔这里，正义标准是因时因地的，是演化的。在他看来，公平标准的演化的原因在于，“它们能使族群在使用它们的时候，很快地协调到更为有效率的均衡上，并且因此而超过仍旧停留在过去均衡的其他族群。”⁵

为了更好地解释人类社会的演化逻辑，宾默尔划分了三种不同的时期：1.短期，对应于经济的时期，在此时期，市场会调整到一个无法预料的新状态。2.中期，对应于社会的时期，在此时期，文化规范或社会传统会随着深层环境而发生变化。3.长期，可看成生物的时期，在此时期，基因库会调整以适应某种新的挑

1 宾默尔（Ken Binmore），《自然正义》，第 203 页。

2 宾默尔（Ken Binmore），《博弈论与社会契约（第 1 卷）：公平博弈》，第 80-82 页；宾默尔（Ken Binmore），《自然正义》，第 58、219-220 页。

3 宾默尔（Ken Binmore），《自然正义》，第 56-57、268 页。

4 宾默尔（Ken Binmore），《自然正义》，第 268、290 页。

5 宾默尔（Ken Binmore），《自然正义》，第 291 页。

战。宾默尔指出，经济、社会和生物的三个演化过程其实是同时进行的，三个时期只是一种逻辑分析的划分。在三种时期的分析架构中，正义标准的演化主要属于中期的分析。¹

如此看来，正义观念虽然在短期内可视为一种先验的存在，但从人类历史社会来看，它们是不不断演化的，而且存在多样性。为此，阿马蒂亚·森 (Amartya Sen) 的《正义的理念》(2009) 旨在阐明，如何才能回答关于促进现实中公正和消除不公正的问题，而并不是对绝对公正的本质问题提供答案，从而探索提出一个广义的公正理论。²森对正义问题的解释框架是：关注实际的生活与现实，而不只是停留在抽象的制度和规则之上；关注如何减少不公正，而不是局限于寻找绝对的公正；可以遍布全球，而不只是局限于某个国家的边界范围以内；允许多种不同的正义缘由同时存在，而不是只允许一种正义缘由存在。由此，森选择从现实切入，通过公共理性的视角在全球范围内来界定正义的原则。³

(二) 自发生成的宗教观念与意义

宗教在理念层面的内容，主要通过其神灵观念和伦理道德观念来表达。如同宗教秩序与制度和一般的社会秩序与制度之关系，宗教理念和一般的社会理念之关系亦是双重的：

一方面，宗教观念与伦理道德属于社会观念与伦理道德的组成部分，它与一般的社会观念与伦理道德一样，都属于广义上的自发秩序。

但另一方面，与一般的社会观念与伦理道德观念不同，传统社会中的宗教神

1 宾默尔 (Ken Binmore), 《自然正义》，第 268、297 页。

2 Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009); 亦可见中译本：阿马蒂亚·森 (Amartya Sen), “序”，载阿马蒂亚·森 (Amartya Sen), 王磊、李航译, 《正义的理念》*The Idea of Justice* (北京：中国人民大学出版社, 2012), 第 3 页。

3 王磊, “译者前言”，载阿马蒂亚·森 (Amartya Sen), 《正义的理念》，第 2 页。

灵与宗教伦理道德都被认为神圣的，是人们应该持有和履行的理念与义务。不但如此，许多社会观念和伦理道德实际上深深植根于当地的宗教传统。至今，宗教传统仍然是许多法律、政治话语、公共行动诉求和社会生活的基础。以至于今天的大多数人，甚至是无神论者，都会按照一套价值观行事，这些价值观与许多宗教准则直接相似，并通过规范内化唤起同样的羞耻、同情、内疚等情绪来监督自己的行为。¹

涂尔干就曾指出，思想的基本范畴（因而也包括科学的基本范畴）都起源于宗教。在涂尔干看来，宗教团体即是一个道德共同体，道德规范在其中被创造，被教导并积极执行。“宗教信仰总是某个特定集体的共同信仰，……每个集体成员都能够感到，他们有着共同信念，他们可以借助这个信念团结起来。集体成员不仅以同样的方式来思考……，而且还把这些共同观念转变为共同的实践”。²

如此可见，宗教观念与伦理道德不但是传统社会中重要的社会观念与伦理道德，而且它还是其他社会观念和伦理道德的核心来源和重要保证。对此，伯格森（Henri Bergson）的《道德与宗教的两个来源》（1932），从起源学的角度论证了宗教与道德的内在关系。³

伯格森认为，道德有两个来源：一是义务，一是抱负。社会义务对个人具有强大压力，因为人的共同体是自由个体的结合，共同体规定了义务，义务使得共同体得以维持。因此，道德义务具有绝对命令的形式，“因为你必须所以你必须”。道德的第二种来源——抱负，则关乎最高的道德。它充满感召力，是特定个人（道德领袖）因为自己的抱负而吸引人们追随。它通常体现为忠诚、自我牺牲、隐忍的精神，博爱等德性。伯格森指出，道德的两个来源相互交织，互相影响。出于

1 Dominic Johnson and Jesse M. Bering, "Hand of God, Mind of Man: Punishment and Cognition in the Evolution of Cooperation", *Evolutionary Psychology*, no.4 (2006), pp. 219-233.

2 涂尔干（Emile Durkheim），《宗教生活的基本形式》，第 54、58、579 页。

3 伯格森（Henri Bergson），王作虹、成穷译，《道德与宗教的两个来源》*The Two Sources of Morality and Religion*（南京：译林出版社，2014）。

义务的道德的目标在于社会的自我保存，这种压力的效果是形成一个在我们每个人身上预先设计好的习惯系统，义务代表社会各种成分为维护整体的形态而相互施加的压力。出于抱负的道德则暗含着进步的感受，这种道德有一种向前运动的热情，通过这种热情先赢得少数人，然后通过他们传播到全世界。¹

柏格森进一步指出，由于人类个体具有创造力、独立性、自由和理智，因此宗教是人类进化过程中一种防卫性手段，以抵消理智对社会的消极作用。首先，理智关注自我，本能的力量不足以阻止个体主义行动，而宗教是大自然对抗这种危险的防卫性反应。其次，理智让人意识到死亡，对死亡的思考减缓生命的向前运动，令人郁闷且颓丧，而宗教是對抗理智所持有的必死观的一种防卫性反应。第三，理智让人思考，在人们实行思想功能时，总设想到不确定的未来，从而犹豫不决，希望成功又害怕失败，而宗教是大自然为了对抗在理智发挥过程中给个体受到的压抑和社会遭到的危害而做出的防卫性反应。²

也就是说，宗教观念（也包括宗教实践）在人类道德演化过程中发挥了决定性的作用。

四、经济学与神学的相遇之三：形而上至上神

近代西方哲学中有三个实体：物质、心灵（精神）和上帝。³西方的形而上（学）与上帝（宗教与神学）的关系之密切，可见一斑。

（一）宗教与形而上学

怀海特 (A. N. Whitehead) 曾指出，一方面，宗教需要理性形而上学的支持，因为把宗教教义置于一种理性形而上学的背景，可以对宗教信念进行冷静的批

1 柏格森 (Henri Bergson), 《道德与宗教的两个来源》，第 16、23-25、36-42 页。

2 柏格森 (Henri Bergson), 《道德与宗教的两个来源》，第 92-93、98-99、152-153 页。

3 赵敦华, 《西方哲学简史》(第 2 版)(北京: 北京大学出版社, 2012), 第 247、258 页。

判，并表达出对于囊括一切的宇宙而言充分适用的最普遍概念，这样就可以避免因宗教产生的强烈情感而危及宗教自身的权威性。另一方面，宗教对于形而上学具有重要贡献，因为宗教经验作为一种事实，它含有对表现于实际宇宙中的一种特性的某种广泛而直接的领悟，而该特性中便包含有某些形而上学的预设。¹

怀海特亦分析指出，若以组成要素来描述形而上学，这些要素就是：1.创造性。实际世界由于这一创造性而能在时间上变成新颖的。2.由理想的实有或形式组成的那个王国。这些实有或形式其本身并非是实际的，它们只是根据其关联的程度而被表现于一切实际物之中。3.实际而非时间性的实有。依赖它，单纯创造性的不明确性嬗变为明确的自由。这一非时间性的实际实有便是人们所说的上帝——理性化宗教的那个至高无上的上帝。²

若此看来，宗教意义上的形而上，可狭义地定义为：普遍性神灵（或力量）的存在或神圣的实在（reality of the divine），尤其是具有至高属性的位格神的存在。

（二）形而上至上神

倘若不考虑原始社会中的诸如“玛纳”（mana）和“豪”（hau）之类概念——它们被视为一种普遍存在的、非神灵的、超自然的、非人格的“力”（impersonal supernatural power），其构成了原始人对世界终极实在的一种原初理解，可视为其形而上学思想的萌芽；³那么，后来的理性宗教中的至上神概念，即是对那种普遍性力量的人格化（或位格化）和道德化表述。不言而喻，形而上至上神的

1 怀特海 (A. N. Whitehead), 周邦宪译,《宗教的形成、符号的意义及效果》*Religion in the Making, Symbolism: Its Meaning and Effect* (南京: 译林出版社, 2012), 第 41-42 页。

2 怀特海 (A. N. Whitehead), 《宗教的形成、符号的意义及效果》，第 44-45 页。

3 玛纳和豪的简单讨论，可参见金泽,《宗教人类学导论》(北京: 宗教文化出版社, 2001), 第 69-71 页；
莫斯 (Marcel Mauss), 汲喆译,《礼物：古式社会中交换的形式与理由》*The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (北京: 商务印书馆, 2017), 第 16-19 页。

观念及其论证，构成了在理性化宗教的形而上学乃至整个宗教体系的核心内容。

涂尔干认为，至上神的观念很早就出现在原始部落中，他并不导源于其他任何事物，是一个不朽的甚至永恒的存在；人们把他说成是一种造物主，他被称为人类之父，据说是创造了人，还创造了动物和树木。涂尔干指出，原始社会的最高神的观念深深地依赖于整个图腾信仰体系，这些大神本身就是特别重要的祖先，是所有图腾的综合体，也是氏族部落统一体的人格化，具有族际性。¹依此看来，涂尔干默认了至上神观念是社会演化的产物，但他并没有对其演化过程展开论述，而只是简单将其定义为永恒的存在、造物主、重要的祖先或图腾的综合体。

后来的许多研究表明：早期神灵的道德属性并不强；道德属性日益完善、功能不断增强的大神以及正式宗教的产生，乃是宗教—社会演化的产物。比如，洛伦萨扬（Ara Norenzayan）分析指出，在早期狩猎—采集时代的紧密小群体中，亲缘选择和直接互惠是那一时代人们合作的基础，人类社会或许还不需要道德神灵的参与，那种强调亲社会性的（prosocial，也译为“利社会性的”）大神其实是人类群体扩大后并以陌生人为主体的结果。²这点不难理解，因为小神的力量是有限和局部的，不能扩展到其他群体；而全知、全能、遍在的大神则不受地域或族群的限制，其影响力可覆盖整个人类。当更大的神出现并要求人们委身于他，而且他能够奖赏道德行为和惩罚非道德行为时，一个匿名和不频繁互动的复杂社会才得以不断扩大规模。³

用经济学术语来说，形而上至上神观念的形成及其对他的解释，是人类合作

1 涂尔干（Emile Durkheim），《宗教生活的基本形式》，第 388-399 页。

2 Ara Norenzayan, *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), pp. 6-8.

3 Azim Shariff and Ara Norenzayan, "God is Watching You: Prime God Concepts and Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game", *Psychological Science*, vol.18 (2007), pp. 803-809; Ara Norenzayan, *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*.

演化的产物，是人类群体合作的规模、质量、维度以及竞争环境等因素的综合结果，是上述因素发展到相当程度之后所达成的一种纳什均衡解。与此同时，这种均衡解的出现和发展，能够巩固并进一步扩大群体合作的规模和提高合作的复杂性。形而上至上神与人类合作的这种关联意味着，形而上至上神观念，既指向于形而上的合作观念与意义，也指向于形而下的合作秩序与制度。更直接地说，形而上至上神观念可以统摄形而上观念和形而下实践两个层面的解释。

需要说明的是，在现代经济学看来，纳什均衡作为一个分析工具，它本身不包含价值判断。¹这意味着，不同社会中的至上神观念可以存在多样性，他们分别是不同社会历史发展中的均衡结果，彼此存在差异并有着各自的演化路径。换句话说，不同社会的形而上学并不完全相同，而是存在差异性和多样性。比如，中国的形而上是道，亦即天道，或天，或昊天上帝和皇天上帝，其形态和内涵就与西方上帝有很大差异。当然，也不可否认，同时也不难解释的是，两种形而上至上神的许多内涵亦是相通的。

为了更直观地阐述以上论点，下面以“最佳博弈策略”的研究来给予说明。随着博弈策略空间的扩大，使得合作成为可能的同时，也带来了合作策略的多样性问题，由此带来的更进一步问题是，是否存在一种策略它是最有效的策略？为此，博弈论专家阿克塞尔罗德（Robert M. Axelrod）在 20 世纪 70 年代末 80 年代初举办过两次计算机程序的“重复囚徒困境博弈竞赛”。两次竞赛结果都是“一报还一报”策略取得了胜利，而不是更善良或更严厉的博弈策略取胜。这一结果意味着，在博弈策略存在多样性的选择情景中，“一报还一报”策略作为社会博弈及其演化的一种理性选择的纳什均衡解，其中可能蕴含了人类伦理道德的含义。²

阿克塞尔罗德针对两次比赛结果，提出了自己的解释。他认为，“一报还一报”稳定成功的原因在于，它综合了善良性（niceness）、报复性（retaliation）、

1 张维迎，《博弈与社会讲义》（第二版）（上海：格致出版社，2023），第 46 页。

2 韦森，《经济学与伦理学：探寻市场经济的伦理维度与道德基础》，第 120 页。

宽容性 (forgiveness) 和清晰性 (clarity)。“它的善良性防止它陷入不必要的麻烦, 它的报复性使对方试着背叛一次后就不敢再背叛, 它的宽容性有助于重新恢复合作, 它的清晰性使它容易被对方理解, 从而引出长期的合作。”¹

事实上, “一报还一报”策略非常简单, 它以合作奖励过去的合作, 以背叛惩罚过去的背叛, 因此它在人类历史社会中极为常见。在犹太—基督宗教中, 《旧约》中的《摩西五经》就多次申明“以命偿命, 以眼还眼, 以牙还牙, 以手还手, 以脚还脚, 以烙还烙, 以伤还伤, 以打还打”的箴规, 比如《出埃及记》第 21 章第 23-25 节、《利未记》第 24 章 18-21 节以及《申命记》第 19 章第 20-21 节。对此, 斯密亦曾指出, “以其人之道还治其人之身和以牙还牙似乎是造物主指令我们实行的主要规则。我们认为仁慈和慷慨的行为应该施予仁慈和慷慨的人。我们认为, 那些心里从来不能容纳仁慈感情的人, 也不能得到其同胞的感情。”²与此同时, 对摩西五经文本稍加分析则不难发现, 旧约所描写的上帝形象正是集合了善良性、报复性、宽容性和清晰性的特征——而这也应是旧约视上帝为“公义”的原因。

可见, “一报还一报”策略, 既是一种引导出合作的行动计划, 同时也被视为一种旨在维护合作的信念或伦理观念。对此, 鲁宾斯坦甚至认为, 博弈策略的两种核心形式——即博弈策略中的扩展型策略和混合策略, 看上去更适合解释为“信念”而不是“行动计划”。³此时, 在宗教氛围浓厚的传统社会, 人们通过形而上至上神的观念与形象, 来刻画这种既是观念上的也是实践中的最佳策略, 不失为一种简洁和高效的做法。由此, “一报还一报”作为一种博弈策略, 它既是人们在

1 Robert M. Axelrod, *The Evolution of Cooperation* (New York: Basic Books Inc, 1984), p. 54.

2 斯密 (Adam Smith), 蒋自强等译, 《道德情操论》*The Theory of Moral Sentiments* (北京: 商务印书馆, 2010), 第 101 页。

3 Ariel Rubinstein, *Economics and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 79; 中译本: 鲁宾斯坦 (Ariel Rubinstein), 钱勇、周翼译, 《经济学与语言》*Economics and Language* (上海: 上海财经大学出版社, 2004), 第 103-104 页。

实践中的最佳行动策略，同时也是被宗教言说的公义观和伦理道德观念。

然而，虽然“一报还一报”是非常有效且得到广泛应用的策略，但在人类历史社会中还存在其他策略。比如，《新约》中耶稣倡导的“你们愿意人怎样对待你们，你们也要怎样对待人”（《马太福音》7:12），“不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打”（《马太福音》5:39），“要爱你们的仇敌”（《马太福音》5:44）。儒家亦有“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》），“以直报怨，以德报德”（《论语·宪问》）的观念。也就是说，不同社会中的（主流）博弈策略和伦理道德观念，不仅存在差异，而且是演化的。与之对应，不同社会中的宗教实践与理念以及形而上至上神形象，也存在差异，并不断演化。

对于博弈策略的多样性，布尔（Norman J. Bull）还把“一报还一报”视作人们社会博弈的第一个层次的律则，他称之为“铁律”；把“像别人应受的一样对待别人”称为第二个层次的“箔律”；把儒家的“己所不欲，勿施于人”称为第三个层次的“银律”；把基督教的“你愿意他人如何待你，你就如何待人”称作第四层次的“金律”。¹当然，这种划分是站在现代人的视角进行的。

简言之，在博弈论中，人们实施某种博弈策略旨在实现合作，因此一种博弈策略庶几等价于一种合作策略，进而等价于一种合作伦理。当人们在行动中采取某种博弈策略，就相当于在遵循某种（合作）伦理道德观念。如果我们把一个社会所共识的主流博弈策略（抑或最佳博弈策略）视为这个社会的均衡解，那么言说和宣扬这种博弈策略（即合作伦理）的宗教，就需要在实践和理念两个层面达成内在的统一性——即该策略既是均衡的结果，也是实现均衡的路径。进而，形而上至上神观念及其形象就成为了这种统一性的象征。不但如此，合作实践和合作理念高度统一的宗教及其至上神的观念与形象，还存在多样性和演化性。

需补充说明的是，在现实中，人们采取何种合作行动往往会依据具体处境来

1 Norman J. Bull, *Moral Education* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969), pp. 155-156; 韦森,《经济学与伦理学：探寻市场经济的伦理维度与道德基础》，第 119-120 页。

决定，所以行动本身更容易具有偶然性、随机性和易变性。比较而言，人们在合作伦理观念和公义观上，则相对更容易保持恒定。因此，一个社会中的人们与他们的宗教，天然倾向于从合作观念出发来统摄和解释合作行动，是不难理解的。这正如鲁宾斯坦所说的，博弈策略看上去更像是“信念”而不是“行动计划”。¹故在一般意义上，形而上至上神更容易被视作理念世界的存在，人们往往把观念与意义简单等同于形而上，把秩序与制度简单等同于形而下。

五、经济学与神学的相遇之四：宗教与符号语言

符号与语言既关乎宗教象征与仪式的表达，也关乎宗教观念的阐释，与宗教有着超出一般想象的关联。简单来看，语言是一种特殊的符号，因此下文主要讨论语言。

（一）作为自发秩序的符号与语言

在现代经济学看来，符号与语言也是一种自发秩序。早在 1761 年，斯密发表了《对语言最初形成以及原初和复合语言的不同天赋的思考》，认为理解语言是理解道德判断、道德标准以及人类联合的关键因素。斯密指出，人类可以在无清醒意识（without conscious deliberation）情况下通过相互交流中的经验而自发形成语言。但是，这绝非意味着语言的产生是无规则的（lawlessly）和完全偶然的（haphazardly）。上述论断表明，斯密已经认识到，用词的规则是与语言本身的形成过程同时产生的。即，语言的形成过程，既显示出一个自发社会秩序的生成过程，也显示出一种自发秩序到自发规则的转化过程。²

自 20 世纪以来，在当代哲学和社会科学发生了“语言转向”（linguistic turn）。

1 Ariel Rubinstein, *Economics and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p.79; 中译本：鲁宾斯坦（Ariel Rubinstein），《经济学与语言》，第 103-104 页。

2 韦森，《语言与制序：经济学的语言与制度的语言之维》（北京：商务印书馆，2014），第 63-65 页。

这一语言转向首先发生在哲学中，继而各界对语言的关注从哲学广泛推进到伦理学、人类学、历史学、社会学和文艺理论等其他社会科学中。¹对此，韦森总结说，“照许多语言学家和哲学家看来，语言本身就是一种社会制序（social institution，即社会制度），且语言作为一种特殊的社会制序，它是所有一切人类制序的载体，反过来说，所有人类的秩序现象都可被归结为某种语言现象，或至少与语言有某种关系因而具有语言性。”²韦森把语言这种特殊的社会制序称之为“元制序”，以此可以理解索绪尔（F. de Saussure）、维特根斯坦（L. Wittgenstein）和塞尔（John R. Searle）等学者对于语言所作的分析。³比如，乔姆斯基（A. N. Chomsky）把语言的内在规则即普遍语法视作人的先天语言官能中的一种初始状态（initial state）、一种先天禀赋。⁴

这里，我们无力切入对语言理论的详细探讨，只是从现代经济学的视角（尤其是合作的视角），列举一些对语言及其演化的研究。

格莱斯（H. P. Grice）的核心思想是，人类的沟通在本质上是合作的性质。⁵这一思想对后来的学者有很大影响。他在1975年论文中分析强调，说话者和听者基本上是靠合作的方式交流，以传达讯息（让听者明白说话者的社会意图），这是两人一致的目标。⁶格莱斯在《语言研究》（1989）一书中进一步指出，说

1 韦森，《语言与制序：经济学的语言与制度的语言之维》，第160页。

2 韦森，《语言与制序：经济学的语言与制度的语言之维》，第162页。韦森主张把“institution”翻译为“制序”，以体现“建制”“制度”“规则”“约束”和“秩序”的多重含义。参见韦森，《语言与制序：经济学的语言与制度的语言之维》，第25页。

3 韦森，《语言与制序：经济学的语言与制度的语言之维》，第182页。

4 韦森，《语言与制序：经济学的语言与制度的语言之维》，第202页。

5 H. P. Grice, “Meaning”, *Philosophical Review*, vol. 64(1957), pp. 377-388; H. P. Grice, “Logic and Conversation”, in P. Cole and J. Morgan eds., *Syntax and Semantics*, vol. 3: *Speech Acts* (New York: Academic Press, 1975), pp. 43-58.

6 H. P. Grice, “Logic and Conversation”, in P. Cole and J. Morgan eds., *Syntax and Semantics*, vol. 3: *Speech Acts*, pp. 43-58.

某种语言的人是由“合作规则”来指导的。即，“在谈话的一定阶段，要依照你所参与的谈话交流中可接受的意旨或话头所要求地来参与交谈。”¹由此，格莱斯还提出了使用语言的四个基本原理，认为它们会产生与合作原则相一致的结果：首先，在数量上提供适量的信息；其次，在质量上要让谈话可信；再次，在关系上要切题；最后，在表达方式上要明白无误。²

鲁宾斯坦（Ariel Rubinstein）指出，格莱斯的理论具有博弈论推理的精神，但他的一些讨论并不适用于说话者与听者处于非合作的情况。对此，鲁宾斯坦提出，可以直接应用博弈论来解释语言现象，而且它可能是解释语言现象的最有效工具。《经济学与语言》（2000）即是鲁宾斯坦运用演化博弈方法来探讨语言的性质、形成机制和演化过程的成果。³

鲁宾斯坦分析认为，人的语言或思维结构中存在某种线序最优二元关系，而“一个二元关系可以让使用者能够指出全集的任意子集中的任意元素，当且仅当它是线序时。在标示每一个子集的每一个元素时，线序是最有效的二元关系”。⁴那么，为什么人类语言存在大量这种最优化的二元线序关系呢？鲁宾斯坦认为，这是因为自然演化力量选择了最优的语言结构。演化博弈的核心思想是演化稳定策略（Evolutionary Stable Strategy, ESS），它的基本涵义是指博弈中这样一种策略选择：一旦这种演化稳定策略被采纳，它就在一群体中形成一种均衡，而这种均衡是不能被另外的不能验证的其他策略所“侵扰”。⁵于是，“在博弈论的语言中，话语被共同理解的任意理解方式，可以被认为是一种语言的说话者之间博弈

1 H. P. Grice, *Studies in the Way of Words* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 26.

2 H. P. Grice, *Studies in the Way of Words*; 鲁宾斯坦（Ariel Rubinstein），钱勇、周翼译，《经济学与语言》*Economics and Language*，第 53 页。

3 Ariel Rubinstein, *Economics and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); 中译本：鲁宾斯坦（Ariel Rubinstein），《经济学与语言》。

4 鲁宾斯坦（Ariel Rubinstein），《经济学与语言》，第 17 页。

5 鲁宾斯坦（Ariel Rubinstein），《经济学与语言》，第 35-37 页。

均衡的结果。”¹

诺瓦克 (Martin A. Nowak) 和海菲尔德 (Roger Highfeld) 在《超级合作者》(2011) 一书中，总结了从合作与演化的角度对语言研究的一些成果。他们指出，语言由进化（演化）而来；语言的进化服务于间接互惠；只要说话者和倾听者都能从语言中获益，语言与合作就可以同步进化；在利益大于成本的情况下，就会产生各种各样的语言。从演化的角度来看，语言的诞生也许是过去 6 亿年间发生过的最为惊人的事件，其重要意义不亚于第一个生命的诞生。因为，语言是进化的一种新颖模式，也是合作造就的非凡作品，它们使得人们被时间和空间相隔绝，也可以传递信息。语言出现后，语言成为一种不断发展的信号库，使得人类突破了通过 DNA 或 RNA 等物质的遗传方式，把人类进化扩展到了纯粹的遗传领域之外，而将文化囊括在内。在此意义上，与其说是人类发明了语言，毋宁说是语言创造了人类。²

对于语言的产生，诺瓦克和海菲尔德指出，只有在信息传输对讲话者与倾听者都有好处的时候，某一特定语音和某一特定意义之间的关联才能得到固化。之后，随着整个社会不断尝试着描述更多的物体，更多的语音就产生了。³

对于语言的进化，诺瓦克和海菲尔德指出，生命所在的环境和生态决定了对语言的需求。在语言进化的第一步，当合作出现时，有效的群体合作力量将超过能力最强的个体，能够获得更大的生存机会，而这也意味着政治的诞生。在此过程中，人类最大化的适应性，是通过利用为数不多的信号来描述最优价值的事物来实现的。此时，增加更多的信号，就会出现更多的误解风险，从而降低适应性。

1 鲁宾斯坦 (Ariel Rubinstein)，《经济学与语言》，第 51 页。

2 Martin A. Nowak and Highfeld Roger, *Super Cooperators: Altruism, Evolution, and Why We Need Each Other to Succeed* (New York: Free Press, 2011); 中译本：诺瓦克 (Martin A. Nowak)、海菲尔德 (Roger Highfeld)，龙志勇等译，《超级合作者》*Super Cooperators: Altruism, Evolution, and Why We Need Each Other to Succeed* (杭州：浙江人民出版社，2013)，第 209-212 页。

3 诺瓦克 (Martin A. Nowak)、海菲尔德 (Roger Highfeld)，《超级合作者》，第 222-223 页。

因此，语言的进化就需要克服信号理解的误差限制，需要避免增加信号就会降低理解能力的矛盾后果。在语言进化的第二步，人类在更为丰富生态的驱使下，人类祖先找到的克服误差限度的方法，不是试图发出更多语音，而是将集中易于区分的语音组成词汇。如此一来，有限的词汇就可以用无限的方式组合在一起。于是，在一个充满社会丰富性和复杂性的环境中，在生死存亡依赖于快速传播重要信息的地方，利益就超过了成本，句法式沟通方式也会赢得演化优势。¹

对于语言的统一和分化，诺瓦克和海菲尔德通过数学分析发现，当在学习过程中给孩子们展示出很多冲突信息时，并不会出现语法的一致性，从而每个人最后还是在使用不同的语法规则，这种结果就如同《创世记》讲述的因巴别塔坍塌而导致语言多样性的故事一样。他们分析指出，要将语法规则传递给他人，有两种方法可以将失误控制在最小化的范围。第一，孩子们需要了解更多数量的语句样例；第二，孩子们需要更为局限的语法“搜寻空间”。即孩子们需要一个更为具体的通用文法，而这一通用文法由确定人脑基本结构的基因突变塑造而成。在此意义上，我们甚至能找到巴别塔坍塌的临界值。²

总的来看，诺瓦克和海菲尔德的研究成果支持了乔姆斯基提出的通用文化的思想。他们的研究也显示，合作的进化与语言的进化有着很强的相关性。因为有了语言，社会生活变得更加复杂，与此同时大脑也需要随之适应这种复杂性。体积较大的大脑需要付出巨大的成本：其本身需要人体进食更多的食物来补充能量，而且还会造成母亲生产时的痛苦和风险。但是，非凡大脑的发展，也为人类带来了复杂语言相伴而生的复杂社会政治。³

托马塞洛在《人类沟通的起源》（2010）中，主要检验了三个特定的假说。第一，在演化史上（个体的发展亦然），人类的合作沟通起源于自然、自发的手

1 诺瓦克（Martin A. Nowak）、海菲尔德（Roger Highfeld），《超级合作者》，第 223-227 页。

2 诺瓦克（Martin A. Nowak）、海菲尔德（Roger Highfeld），《超级合作者》，第 231-232 页。

3 诺瓦克（Martin A. Nowak）、海菲尔德（Roger Highfeld），《超级合作者》，第 238-239 页。

势而非声音。第二，人类的合作沟通主要依赖我们这个物种特有的共享意图（shared intentionality）的心理基础，共享意图是人类为了支持互助活动而发展出来的，主要由两部分组成：（a）社会认知技能，能与他人产生共同意图与关注；（b）亲社会的动机（与常规），会主动帮助别人，与别人一起分享。第三，惯例式沟通体现在人类语言上，但这种沟通方式必须具备两个条件才会成功：（a）自然的手势，以及共享意图基础；（b）文化学习与模仿的技能，以便创造并传递众人已知、可以相互沟通的语言惯例与语法结构。¹

托马塞洛指出，人类还特别具有合作的社会动机。人类这种独特的合作沟通动机是演化出来的，它包括三个基本动机：1.请求—要别人去做自己想叫他们做的事；2.告知—我要你知道某事，因为我认为对你有帮助或有意思（主动帮助别人，提供协助或讯息）；3.分享—我要你有某种感觉，这样我们可以一起分享意见或情感。²

对于语言的语法演变，托马塞洛认为，人类出于什么目的而沟通，决定了沟通信号“内部”必须含有多少和什么样的讯息，因此通常也决定必须采取何种语法结构。如果是请求，只涉及此处此刻的你和我，以及要去做的事，只需要“简单句法”（simple syntax）。如果是告知，就可能涉及到众多的事件和参与者，而且时空上，可能相隔遥远，这就需要用“严谨句法”（serious syntax）来标识各个参与者的角色，不同言语行为的功能。如果是分享，则涉及到以叙事方式与人分享一连串复杂的事件，而且众多参与者在不同事件扮演的角色都不同，我们需要更复杂的句法机制，来让事件彼此关联，这就形成“想象句法”（fancy syntax）。³

1 Michael Tomasello, *Origins of Human Communication* (MA: The MIT Press, 2010); 中译本：托马塞洛（Michael Tomasello），蔡雅菁译，《人类沟通的起源》*Origins of Human Communication*（北京：商务印书馆，2018），第 8-9 页。

2 托马塞洛（Michael Tomasello），《人类沟通的起源》，第 61-63 页。

3 托马塞洛（Michael Tomasello），《人类沟通的起源》，第 180-181 页。

托马塞洛指出,现代人类的语法结构,是人类历史上漫长而复杂的一连串事件的产物,涉及演化与文化两种历程,且受到一整套一般认知和社会认知过程的制约而发展出来的。在语言演化过程中,共享意图的这个基本的技巧和动机始终是最核心的部分。¹

(二) 宗教与符号语言的特殊复杂性和亲和性

从形而上观念和形而下实践来看,宗教的特殊性在于:它的观念(理念)与实践(现实)经常是融为一体的,两者界线很难做出界定。例如,许多宗教都有吃素的内容,它既是一种现实中的实践规范与制度,也是一种理念层面的观念与价值观。用现代术语来说,宗教实现了规范内化(internalization of norms),达成了理念与实践的统一。当然,更准确地说,宗教及其神学只是致力于构建和宣称:它的理念目标和实践道路是高度自洽性的,两者具有内在的一致性。

与宗教一样,符号与语言的特殊性也在于,它既是观念层面的,也是实践层面的,两个层面庶几合一。如果符号与语言失去了实践的意义,也就失去了存在的必要;而如果符号与语言失去了对观念的表达,同样也会失去存在的必要。换言之,符号与语言必须达成观念和实践的统一。用现代经济学术语来描述,这即是说:符号语言作为一种自发形成的均衡解,它同时也是实现自身均衡的路径或机制。例如,语言在自身形成和发展过程中,还会自动同步构建和拥有一套语法规则体系——按乔姆斯基(A. N. Chomsky)的说法是普遍语法(universal grammar)²。

因此,与一般的自发秩序不同,宗教与语言是两种非常特殊和复杂的自发秩序,它是包含了实践层面的自发秩序和理念层面的自发观念(对语言来说,后者

1 托马塞洛(Michael Tomasello),《人类沟通的起源》,第236页。

2 乔姆斯基(A. N. Chomsky),陈满华译,《句法结构》(第2版) *Syntactic Structures* (北京:商务印书馆,2022),第xxi页。

可指自发的普遍语法），两种自发秩序庶几合二为一，具有内在的自洽性和一致性。需要指出，虽然宗教和语言具有特殊性，但它们仍与其他一般自发秩序一样，具有多样性和演化性。

在理念与实践的统一问题上，符号语言与宗教神学有着惊人相似的特殊性和复杂性，这也使得两者天然有着某种亲和性。比如，犹太—基督宗教的上帝是通过“说”来创造世界（《创世记》1: 1-31），基督宗教中的圣言（Word）是一个重要的神学概念（《约翰福音》1: 1-3），进而“启示—言说”是基督宗教的重要神学逻辑。印度教（婆罗门教）中的“唵”（亦称“奥姆符”，Om 或 Aum），是印度古人在吟诵吠陀时，用于开头和结尾的感叹词，具有神圣性。¹另外，在世界宗教出现之前，民族宗教与民族语言这两者的范畴庶几重合在一起。也因此，宗教与语言的关系研究一直得到学术界的广泛重视。

事实上，宗教学的创始人缪勒（Friedrich Max Müller）原本就是一名语言学家，他是从神话学中的比较语言研究切入，并由此开创了宗教学研究。缪勒在《宗教学导论》（1870）中指出，人类具有与任何语言无关的说话天赋以及与任何宗教无关的信仰天赋（the faculty of faith）。²他认为，在语言的最底层，蕴含着后来被称之为图形论、万物有灵论、拟人说、神人同形同性论的真正萌芽。³缪勒还从语言的角度把宗教发展分为三阶段：单一神教、多神教和一神教。第一阶段的单一神教，既不是唯一神教，也不是多神教，此时的宗教是“人类语言中的神圣方言”，是“看得见，说得出，摸得到，清清楚楚，能向旁人描绘得出，使别人了解得到的宗教”。单一神教宗教是从物质自然中来体认无限的“物理学宗教”，属

1 黄宝生译，《奥义书》*Upanishad*（北京：商务印书馆，2012），第1页。

2 缪勒（Friedrich Max Müller），陈观胜、李培荣译，《宗教学导论》*Introduction to the Science of Religion*（上海：上海人民出版社，1989），第11页。

3 缪勒（Friedrich Max Müller），金泽译，《宗教的起源与发展》*The Origin and Development of Religion*（上海：上海人民出版社，2010），第117-118页。

于宗教的方言阶段。¹单一神教之后是多神教，在此阶段，语言中的神话解释以及由此而产生的思维，具有人格化倾向。多神教阶段处于神话期，而神话学是“语言必然要生的一场病”，这种混乱产生了多种多样、光怪陆离的信仰体系。缪勒把一般意义上的“原始宗教”都归于这个阶段，并称之为“人类学宗教”阶段。²之后，人类宗教进入唯一神（以及无神论）阶段，也即“心理学宗教”阶段。³

在缪勒之后，围绕着符号、语言与宗教的特殊关系，学者们从不同视角展开了深度解析，提出了许多理论洞见。兹举几例。

涂尔干在《宗教生活的基本形式》（1912）中提出，图腾是氏族的集体符号，氏族-部落社会是用图腾体系来进行标识的。涂尔干指出，社会的概念正是宗教的灵魂。宗教力就是人类的力量和道德的力量。⁴他认为，图腾就是氏族的旗帜。图腾标记就宛如神的可见的躯体，用以标识氏族集体的和匿名的力。这样，原始人和图腾生物就建立密切关联，进而形成了原始分类的宇宙体系，即整个世界都依照各个氏族-部落的图腾本原来加以划分了。⁵

卡西尔（Ernst Cassirer）在《人论》（1942）中提出，人与其说是“理性的动物”，毋宁说是“符号的动物”。动物只能对“信号”（signs）做出条件反射，只有人才会把“信号”改造为有意义的“符号”（symbols）。符号功能不仅是区分人与动物的标志，更是人类创造神话、宗教、语言、科学等文化形式的共同纽带。⁶

格尔兹（Clifford Geertz）的《文化的解释》（1973）强调了符号和语言是人类对意义表达的重要工具和载体。因此，他把文化定义为，“从历史沿袭下来

1 缪勒，《宗教学导论》，第 64 页； 缪勒，《宗教的起源与发展》，第 168、182-183 页。

2 缪勒，《宗教学导论》，第 71 页； 缪勒，《宗教的起源与发展》，第 184-186 页。

3 缪勒，《宗教的起源与发展》，第 186-191 页。

4 涂尔干，《宗教生活的基本形式》，第 552 页。

5 涂尔干，《宗教生活的基本形式》，第 302-305 页。

6 甘阳，“中译本序”，载卡西尔（Ernst Cassirer），甘阳译，《人论：人类文化哲学导论》（上海：上海译文出版社，2013），第 5-7 页。

的体现于象征符号中的意义模式，是由象征符号体系表达的传承概念体系，人们以此达到沟通、延存和发展他们对生活的知识和态度。”¹由此，格尔兹还提出了自己的宗教定义：“1.一个象征体系；2.其目的是确立人类强有力、有说服力的和长效的情感与动机（moods and motivation）；3.其建立方式是系统阐述关于生存的普遍秩序观念；4.给这些观念披戴上实在性的外衣；5.使得这些情感和动机看上去具有独特的真实性。”²

六、汉语神学的新机遇与新视野

以上四个子主题均与宗教及其神学直接相关，经济学对它们的阐释已取得显著进展，且仍在持续推进。由于经济学的解释路径极大不同于传统神学的解释路径，因此我们有必要思考：经济学帝国主义这一发展趋势将为今后的神学发展，尤其是汉语神学的发展，带来哪些新的机遇与视野？

（一）现代经济学视域下的宗教及其神学

稍加对四个子主题的已有讨论略加总结，则有：1.秩序与制度，可理解为人类行为及其集合的表现形式，它们是自发形成的均衡解——即具有稳定性和持续性的社会形式（或社会生活形式）；2.观念与意义，可理解为人类观念及其集合的表达形式，它们同样是自发形成的均衡解——即具有稳定性和持续性的社会观念（或社会理念）；3.形而上（至上神），可理解为是针对1和2的整全性和自洽性的解释（即西方意义上的形而上）。但是，鉴于人类实践行为更具有处境化的偶然性、随机性和易变性，人们会倾向于从观念与意义出发来统摄和解释实践行为。从而在一般意义上，人们也可以把观念与意义简单等同于形而上，把

1 格尔兹（Clifford Geertz），纳日碧力戈等译，《文化的解释》*The Interpretation of Cultures*（上海：上海人民出版社，1999），第103页。

2 格尔兹（Clifford Geertz），《文化的解释》，第105页。此处译文根据英文原文略作了修改。

秩序与制度简单等同于形而下（即中国意义上的形而上和形而下）；4.符号与语言，既是复杂合作行动的一种重要表现形式，同时也是复杂合作观念的一种重要表达工具和载体；5.秩序与制度、观念与意义、形而上至上神、符号与语言，都存在多样性，而且是演化的。

然而，宗教的特殊性在于：它既是理念的，也是实践的；既是非正式的习俗、习惯或惯例，也是正式的社会规范和社会制度。不但如此，宗教作为一种极其特殊的历史社会现象。它既指向历史，也指向现实；既关乎个体，也关乎社会。换句话说，宗教可以统摄人类社会的方方面面，它存在许多面向，具有极其复杂的内涵。这意味着，宗教及其神学构建，注定是一项无法停息的艰巨事业。因此，面对经济学与神学的相遇，我们首先应该追问的是：对于一般意义上的宗教及其神学，将会呈现怎样的新命题？

第一，目前采用经济学方法来研究形而上及其相关主题，以及采用经济学方法来研究宗教问题时，大都是针对单一命题（语言或许是个例外）。¹然而，宗教存在诸多面向和包含有极其复杂的内涵，因此以经济学来审视宗教，就意味着：宗教必然是一种形态化的构建。

也就是说，任何一种宗教在本质上都是一种宗教形态。因为，只有形态化的宗教构建，才能够同时统摄宗教秩序、宗教制度、宗教仪式和宗教规范等宗教实践层面的内容，以及宗教神灵观念和宗教伦理道德观念等宗教理念层面的内容。

宗教作为一种形态化构建，其包含两方面含义：一方面，宗教的实践内容必须同时要有宗教的理念内容来支持才能够得到维持，宗教的理念必须要有宗教的实践才能得到验证。另一方面，只有宗教实现了理念和实践的统一，它才有可能向外拓展出更丰富内涵，从而宗教可以覆盖乃至统摄家庭婚姻、政治、经济等领域的社会秩序（实践）与社会观念（理念）——后者即是社会形态，由此构筑出

1 采用经济学方法研究宗教（即宗教经济学）的这一特征，在前文论述中已有体现。有关宗教经济学的更多讨论，可参见彭睿，《宗教经济学》（北京：商务印书馆，2024）。

宗教-社会形态。

由此看来，那些没有实现形态化构建的“类宗教组织”，在本质上就不是宗教组织。比如，中国历史上存在不少秘密会社（会党），它们往往与秘密宗教（教门）有着密切联系，但是这些秘密会社并不是秘密宗教，它们只是借助了某些秘密宗教的理念或概念来指导和维系其实践层面的内容。又如，中外历史上都建立了许多学术团体或学派，这些团体或学派往往注重观念层面的阐释，而缺乏实践层面的内容，因此它们并不属于宗教组织范畴。

第二，在现代经济学看来，由于实践层面的秩序与制度和理念层面的观念与意义都是自发秩序，因此统摄这两个层面的宗教形态当然也是一种自发秩序。但与一般自发秩序所不同的是，一个社会中的宗教形态可理解为是该社会在其生产生活中所形成的整体均衡解。

前面已述，任何一种自发秩序（制度）是嵌入于总体社会的均衡构建之中的均衡构建，其演化亦是总体社会演化的组成部分。此时，如果我们把宗教形态作为一个社会的整体均衡解，这也就意味着，宗教形态和社会形态是一种共生关系——因为，社会形态作为社会各领域的社会秩序与社会理念的总和，也是一个社会中的整体均衡解。

换句话说，一个社会中的宗教形态与社会形态是同时构建的，是一一对应的关系，两者共同构成该社会的宗教-社会形态。一种宗教形态就是一种社会系统，一种社会形态也就是一种宗教形态。不言而喻，宗教-社会形态存在着多样性，宗教-社会形态是演化的。

尽管宗教形态和社会形态都包含有实践和理念两个层面的内容，但是从宗教-社会形态出发，仍可以说社会形态一般更侧重于实践层面的社会秩序与制度，而宗教形态则更侧重于理念层面的观念与意义解释。于是，任何一种宗教形态都内在需要发展出一种强有力的、自洽的、整全性的、体系化的神学解释，尤其要有强大和有效的形而上至上神解释，只有这样方能满足对各种社会秩序与观念的解释需要，满足对总体社会的整体均衡及其演化的解释需要。

从现代经济学来看，任何一种宗教神学和形而上学解释作为一种解释体系，都是自发形成和演化的自发秩序。并且，在不同社会中，宗教形态及其神学与形而上学解释存在多样性，有着各自的演化。比如，以形而上至上神为例，中国的“天”和西方的“上帝”即是两种自发形成的形而上至上神，两者分别对应了中西方两种宗教形态（也即宗教-社会形态），两者的内涵都是演化的。

（二）汉语神学的新机遇与新视野

回到汉语神学的主题。广义的汉语神学由何光沪教授提出，凡以汉语为载体的基督宗教神学著作，不论撰者的国籍地域，一律统称为汉语神学。狭义的汉语神学则指 20 世纪 80 年代末以来，在中国大陆人文学界自发地要求重新研究基督教思想与文化的人文学者，他们立足人文社会学界而发展出有别于教会传统的汉语神学。¹

关于汉语神学的特征和命题，不同学者有不同归纳。杨熙楠指出，狭义的汉语神学的形态与中国教会在 1920 年代提出的“本色神学”，以及随后在不同地区和时段提出的“华人神学”“处境神学”“本土神学”“乡土神学”等都有明显不同，也与中西方的教会神学有显著差异。它有三个重要特点：人文性，跨教派性和跨文化性。²李秋零认为，汉语神学不是一个系统的思想体系，不是一个统一的学派，而是一个建立在共同的志趣之上的思想运动、一个思潮，具有以下特征：一是非教会性，二是非民族性，三是人文性。³卓新平指出，“汉语神学”必须在“汉语”语境及其本质关联的文化处境中重新熔铸，体现出其“原创性”，有着“自我意识”，并能展示出令人耳目一新的思想蕴含和体系形态。⁴曾庆豹整理和总结了刘小枫

1 杨熙楠，“序言”，载何光沪、杨熙楠主编，《汉语神学读本》（香港：道风书社，2009），第 1-6 页。

2 杨熙楠，“序言”，载何光沪、杨熙楠主编，《汉语神学读本》，第 1-6 页。

3 转引自卓新平，《“汉语神学”之我见》，载何光沪、杨熙楠主编，《汉语神学读本》，第 339-346 页。

4 卓新平，《“汉语神学”之我见》，载何光沪、杨熙楠主编，《汉语神学读本》，第 339-346 页。

汉语神学的六个基本论题：1.拒绝把信仰充当负担起民族主义的招魂者；2.反对将信仰贬值作伦理道德的工具；3.走出中西体用论的二元形上学框架；4.转向个体信仰的生存论；5.以现代性问题作为汉语神学的问题意识；6.通过神学语式的提问让汉语走向世界并共同承担起人类精神的困境。¹

汉语神学的核心，固然指向汉语世界和基督宗教神学。以此观之，汉语神学能从汉语世界和现代社会出发，发展出人文性、跨教派性和跨文化性的特征，并提出更具普世性和普遍性的若干命题，则是非常可贵的。若转换到现代经济学视角，汉语神学的上述特征和命题的历史意义和普遍意义，还可以进一步表述为：

1.宗教形态与社会形态是高度结合的，因此汉语神学首先需要应对的是，如何构建适用于中国历史与现实社会的基督宗教神学。2.如果把宗教视为一种形态，那么中国基督宗教已经成为基督宗教世界的重要组成部分，这意味着世界基督宗教形态已经发生了变化，从而基督宗教神学也需要有与之相对应的发展。3.虽然基督宗教依旧存在许多不同宗派和教派，但随着全球化发展，基督宗教作为一种全球化的基督宗教形态，自身也需要发展出跨基督教派的基督宗教新神学。4.从汉语世界和中国宗教形态出发，中国社会在历史上形成了由儒、释、道以及大众宗教共同筑建的多元一体宗教形态，这种多元一体宗教形态极其复杂和特殊，极大不同于由排他性单一宗教所形成的宗教形态。这意味着，中国的每一种本土宗教形态及其神学解释，以及作为总体的多元一体宗教形态及其神学解释，都内含跨宗教性或跨文化性的特征与内涵，因此中国宗教经验完全可以引入到汉语神学之中。

换句话说，汉语神学将面临多重使命：一是汉语世界的特殊性神学解释；二是基督宗教世界的普世性神学解释；三是跨宗教的通用性神学解释。然而，在传统的神学和人文社会科学语境中，上述三个命题要做到兼容和统一是相当困难的，亟需重新思考和拓展传统神学命题的普世性和普遍性——而要做到这点，绝非

1 曾庆豹，《什么是汉语神学》，载何光沪、杨熙楠主编，《汉语神学读本》，第765-780页。

坦途。

令人欣喜的是, 21 世纪以来的汉语神学和基督教中国化也建立了密切关联。在此过程中, 以游斌为代表的学者, 用汉语对基督教的普世文本进行解读, 其包含了宗教理念和宗教制度(仪式)两个层面, 从而使得中国语境的神学建设渐成体系。此外, 这些解读不仅已有多种外文译本, 而且翻译工作仍在持续, 这极大地推动了汉语神学走向整个基督教世界。¹但也要承认, 上述的系统性工作总体上仍然是在传统的神学框架下推进的, 汉语神学的三重命题依然任重道远。

因此, 我们不妨从经济学与神学的相遇的讨论中, 对汉语神学的未来发展略作一些展望。

第一, 在现代经济学看来, 上述三重命题可理解为寻求多层次的均衡解, 并对多层次均衡解给出统一解释, 甚至在很大程度上要去寻求最高层次的整体均衡解。这意味着, 采用经济学方法来寻求三个命题的兼容和统一, 容易得到理解, 因此具有可行性。

第二, 如前所述, 语言和宗教及其神学具有高度相似的复杂性, 从而具有天然的亲和性。这或许预示着, 在历史上一直致力于且成功构建, 并维系了多元一体宗教形态的汉语世界, 其汉语自带一种能够融合多元宗教的功能。因此, 基于汉语所发展的汉语神学, 或将可以引领基督宗教神学朝向跨教派和跨宗教的神学发展——即朝向更具普世性和普遍性的神学发展。

第三, 必须要指出, 虽然语言与宗教一样, 都统摄了实践和理念两个层面, 从而语言在本质上也是一种语言形态, 但是语言形态与宗教形态仍存在显著差异。

语言在实践和理念两个层面天然地融为一体, 具有内在的自洽性, 这表现为

1 游斌,《圣诞默想》(北京:宗教文化出版社,2019);游斌,《十诫要理问答》(北京:宗教文化出版社,2020);游斌,《基督教礼仪要理问答》(北京:宗教文化出版社,2021);游斌,《使徒信经详解》(南京:金陵协和神学院,2021);游斌,《主祷文详解》(南京:金陵协和神学院,2022)。

语言和语法规则是须臾不离的，无需构建一种所谓的形而上学来论证两者的一体性，更无需发展出一个形而上至上神来表达这种一体性。因此，语言并不需要人为去构建，普罗大众就是语言大师。

但严格来说，宗教只是致力于构建并宣称，它的理念目标和实践道路具有内在一致性，是一体的。在历史与现实中，宗教实践和宗教理念存在明显分离：宗教实践有时会走在宗教理念之前，有时又会走在其后面。或许，宗教理念和宗教实践能达成一致，只存在于想象之中或神学理论之中。但即便那些宣称具有内在自洽性的宗教神学理论，它们与现实社会中的实践与理念也经常是分离的：宗教神学有时会走在总体社会之前，有时会走在之后。因此，对宗教形态来说，其实践和理念的自洽性和一致性是人为建构的。一个宗教能够在社会中发挥怎样的作用，很大程度上取决于其宗教形态及其神学的建构方式和解释能力。也因此，每种宗教都内在需要发展出某种形而上学来论证自我，进而内在需要某种形而上至上神作为其象征。

语言与宗教在形态化构建上存在差异，还导致了二者应用于（或作用于）总体社会的路径和作用机制截然不同。由于语言的观念和实践具有一体性，因此一种语言形态可以非常自如地被应用于其所在社会的各个领域（包括宗教领域），即“语言作为一种特殊的社会制序，它是所有一切人类制序的载体。”¹在此意义上，语言的实践往往遮蔽了它的理念（普遍语法），它是通过实践来呈现自我。但也因此，语言具有自身的局限性。一方面，语言具有多样性，存在地方性，往往不能直接相互通用；另一方面，语言的表达是有限的，很多时候语言并不能表达完整和真实的意思，比如“欲辨已忘言”，“得意而忘言”。

而宗教的观念和实践是否真正统一，则存在巨大的不确定性，或者说具有很大的开放性。因此，一种宗教形态及其神学应用于总体社会时，必然要面临更大的障碍，容易引发分歧甚至冲突。在此意义上，宗教更需要通过理念世界来澄明

1 韦森，《语言与制序：经济学的语言与制度的语言之维》，第 162 页。

自我，它的理念往往会遮蔽了它的实践。但也因此，一些民族宗教在传播到非自己民族语言地区时，能够借助形而上学思辨从而发展为跨民族的世界宗教。事实上，基督宗教及其神学虽起源于希伯来犹太教，但它是在融合希腊语、拉丁语及欧洲各民族语言地区的社会与宗教传统过程中，才得以不断的发展。佛教的传播和发展，亦是如此。可见，不同的宗教之间，既天然地相互借鉴（这一点，在有生命力的宗教中体现得尤为明显），又天然地带有自我强化和排他性的特征。

语言与宗教的上述差异性也预示着，基于汉语来发展汉语神学，既是挑战，也是机遇。如果固守汉语这一基础，那么发展汉语神学时将遇到更大、更多的挑战和困难；如果能够充分重视分析工具和方法的创新，以及充分重视中国以及中国之外的宗教与社会发展的经验，那么汉语神学的机遇将大于挑战。

最后，我们在梳理了经济学与神学的相遇及汉语神学的新视野后，不免会关联到海德格尔的观点，即我们更应该追问的是“存在”而不是“存在者”。¹

由于神学庶几等同于形而上学，而它们存在多样性和演化性，因此基于海德格尔的语境，我们或许可以说，过去的神学家几乎都是从单一宗教出发来论证形而上至上神，其所论证的至上神可能只是神学家眼中的一种“存在者”，而非“存在”本身。这意味着，我们只有从跨教派和跨宗教的神学研究中（以及社会研究中），才有可能更完整和清晰地去认识形而上至上神——即更具普世意义和普遍意义的“存在”。在此意义上，汉语神学若能融入中国多元一体的宗教与社会历史经验，或将有非凡的前景。

七、结语

本文尝试从经济学与神学的相遇，探讨汉语神学的新机遇和新视野。然而，经济学是一个庞大的学科体系，而且仍在蓬勃发展中；采用经济学方法，尤其是

1 海德格尔（Martin Heidegger），王庆节译，《形而上学导论》*Introduction to Metaphysics*（北京：商务印书馆，2023），第3页。

现代经济学方法，来研究形而上及其相关问题，亦在如火如荼进行中。因此，本文所涉相关领域的文献只是沧海一粟，本文所言亦只是一时一家之言。

另外，本文仅着眼于探讨运用现代经济学来研究神学（尤其是汉语神学）的可能性，而未直接涉及如何借助现代经济学来构建汉语神学。事实上，后者显然是一项更加长期和艰巨的课题，有待学界同仁持续协力推进。

参考文献 References

- Aumann, Robert J. "Subjectivity and correlation in randomized strategies." *Journal of Mathematical Economics*, vol. 1, no. 1, 1974, pp. 67-96.
- Aumann, Robert J. "Correlated Equilibrium as an Expression of Bayesian Rationality." *Econometrica*, vol. 55, no. 1, 1987, pp. 1-18.
- Becker, Gary S. *The Economics of Discrimination*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- Becker, Gary S. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- Belmore, Ken. "Bargaining and Morality." Edited by Gauthier, D. and Sugden, R. *Rationality, Justice and Social Contract: Themes from Morals by Agreement*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1993, pp. 131-156.
- Binmore, Ken. *Game Theory and the Social Contract (Volume 1) Playing Fair*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1994. [中译本：宾默尔。《博弈论与社会契约（第1卷）：公平博弈》。王小卫、钱勇译。上海：上海财经大学出版社，2003年。]
- Binmore, Ken. "Foreword." In Weibull, J. W. *Evolutionary Game Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- Binmore, Ken. *Game Theory and the Social Contract (Volume 2) Just Playing*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998. [中译本：宾默尔。《博弈论与社会契约（第2卷）：公正博弈》。潘春阳等译。上海：上海财经大学出版社，2016年。]
- Binmore, Ken. *Natural Justice*. New York: Oxford University Press, 2005. [中译本：

- 宾默尔。《自然正义》。李晋译。上海：上海财经大学出版社，2010 年。]
- Bull, Norman J. *Moral Education*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Gauthier, D. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Gintis, Herbert. "Solving the Puzzle of Prosociality." *Rationality and Society*, vol. 15, no. 2, 2003, pp. 155-187.
- Grice, H. P. "Meaning." *Philosophical Review*, vol. 64, 1957, pp. 377-388.
- Grice, H. P. "Logic and Conversation." Edited by Cole, P. and J. Morgan, *Syntax and Semantics*, vol. 3: Speech Acts. New York: Academic Press, 1975, pp. 43-58.
- Grice, H. P., *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- Hayek, F. A. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- Hayek, F. A. *Law, Legislation and Liberty: The Political Order of a Free People (III)*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Iannaccone, Laurance R. "Introduction to the Economics of Religion." *Journal of Economic Literature*, Vol. XXXXVI, 1998, pp. 1465-1496.
- Johnson, Dominic and Jesse M. Bering. "Hand of God, Mind of Man: Punishment and Cognition in the Evolution of Cooperation." *Evolutionary Psychology*, no. 4, 2006, pp. 219-233.
- Lin, J. Y. (林毅夫). "An Economic Theory of Institutional Change: Induced and Imposed Change." *The Cato Journal*, vol. 9, no. 1, 1989, pp. 1-33.
- McBride, Michael. *An Economic Approach to Religion*. Singapore: World Scientific Publishing Co., 2023.
- Norenzayan, Ara. *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.
- North, Douglass C. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.[中译本：诺思。《制度、制度变迁与经济绩效》。杭行译。上海：格致出版社，2014。]
- North, Douglass C. *Understanding the Process of Economic Change*. Princeton and

- Oxford: Princeton University Press, 2005. [中译本：诺思。《理解经济变迁的过程》。钟正声、刑华译。北京：中国人民大学出版社，2013 年。]
- North, Douglass C., Wallis, John Joseph, and Weingast, Barry R. *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*. New York: Cambridge University Press, 2009. [中译本：诺思、瓦利斯、韦格斯特。《暴力与社会秩序》。杭行、王亮译。上海：格致出版社，2013 年。]
- Nowak, Martin A. and Highfeld, Roger. *Super Cooperators: Altruism, Evolution, and Why We Need Each Other to Succeed*. New York: Free Press, 2011. [中译本：诺瓦克、海菲尔德。《超级合作者》。龙志勇等译。杭州：浙江人民出版社，2013 年。]
- Rubinstein, Ariel. *Economics and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. [中译本：鲁宾斯坦。《经济学与语言》。钱勇、周翼译。上海：上海财经大学出版社，2004 年。]
- Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. [中译本：桑德尔。《自由主义与正义的局限》。万俊人等译。南京：译林出版社，2011 年。]
- Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009. 中译本：阿马蒂亚·森。《正义的理念》。王磊、李航译。北京：中国人民大学出版社，2012 年。
- Shariff, Azim and Norenzayan, Ara. "God is Watching You: Prime God Concepts and Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game." *Psychological Science*, vol. 18, 2007, pp. 803-809.
- Shelling, Thomas. *The Strategy of Conflict*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.
- Stark, Rodney. "Economics of Religion." Edited by Robert A. Segal. *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd., 2006, pp. 47-68.
- Tomasello, Michael. *Origins of Human Communication*. Cambridge, MA: The MIT

- Press, 2010. [中译本：托马塞洛。《人类沟通的起源》。蔡雅菁译。北京：商务印书馆，2018 年。]
- Young, H. Peyton. "The Economics of Convention." *Journal of Economic Perspectives*, vol. 10, no. 2, 1996, pp.105-122.
- 《奥义书》。黄宝生译。北京：商务印书馆，2012 年。[*Upanishads*. Translated by HUANG, Baosheng. Beijing: The Commercial Press, 2012.]
- 亚里士多德。《形而上学》。吴寿彭译。北京：商务印书馆，1959 年（2023 年重印）。[Aristotle. *Metaphysics*. Translated by WU, Shoupeng. Beijing: The Commercial Press, 1959 (reprinted in 2023).]
- 亚里士多德。《尼各马可伦理学》。廖申白译注。北京：商务印书馆，2003 年（2013 年重印）。[Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated and annotated by LIAO, Shenbai. Beijing: The Commercial Press, 2003 (reprinted in 2013).]
- 阿克塞尔罗德。《合作的进化》（修订版）。吴坚忠译。上海：上海人民出版社，2007 年。[Axelrod, Robert. *The Evolution of Cooperation* (Revised Edition). Translated by WU, Jianzhong. Shanghai: Shanghai People's Press, 2007.]
- 柏格森。《道德与宗教的两个来源》。王作虹、成穷译。南京：译林出版社，2014 年。[Bergson, Henri. *The Two Sources of Morality and Religion*. Translated by WANG, Zuohong and CHENG, Qiong. Nanjing: Yilin Press, 2014.]
- 宾默尔。《博弈论与社会契约（第 1 卷）：公平博弈》。王小卫、钱勇译。上海：上海财经大学出版社，2003 年。[Binmore, Ken. *Game Theory and the Social Contract (Volume 1): Playing Fair*. Translated by WANG, Xiaowei and QIAN, Yong. Shanghai: Shanghai University of Finance and Economics Press, 2003.]
- 宾默尔。《自然正义》。李晋译。上海：上海财经大学出版社，2010 年。[Binmore, Ken. *Natural Justice*. Translated by LI, Jin. Shanghai: Shanghai University of Finance and Economics Press, 2010.]
- 鲍尔斯、金迪斯。《合作的物种：人类的互惠性及其演化》。张弘译。杭州：浙江大学出版社，2015 年。[Bowles, Samuel and Gintis, Herbert. *A Cooperative*

彭睿：经济学与神学的相遇：汉语神学的新视野？

Species: Human Reciprocity and Its Evolution. Translated by ZHANG, Hong. Hangzhou: Zhejiang University Press, 2015.]

卡西尔。《人论：人类文化哲学导论》。甘阳译。上海：上海译文出版社，2013年。[Cassirer, Ernst. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Translated by GAN, Yang. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2013.]

乔姆斯基。《句法结构》（第2版）。陈满华译。北京：商务印书馆，2022年。[Chomsky, A. N. *Syntactic Structures* (2nd ed.). Translated by CHEN, Manhua. Beijing: The Commercial Press, 2022.]

康芒斯。《制度经济学》。于树生译。北京：商务印书馆，2021年。[Commons, J. R. *Institutional Economics*. Translated by YU, Shusheng. Beijing: The Commercial Press, 2021.]

涂尔干。《宗教生活的基本形式》。渠东、汲喆译。北京：商务印书馆，2011年。[Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by QU, Dong and JI, Zhe. Beijing: The Commercial Press, 2011.]

富兰克福特。《古代埃及宗教》。郭子林、李凤伟译。上海：上海三联书店，2005年。[Frankfort, Henry. *Ancient Egyptian Religion*. Translated by GUO, Zilin and LI, Fengwei. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2005.]

富兰克福特。《王权与神祇：作为自然与社会结合体的古代近东宗教研究》。郭子林等译。上海：上海三联书店，2012年。[Frankfort, Henry. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Translated by GUO, Zilin et al. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2012.]

格尔兹。《文化的解释》。纳日碧力戈等译。上海：上海人民出版社，1999年。[Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Translated by Nari Bilige et al. Shanghai: Shanghai People's Press, 1999.]

哈耶克。《致命的自负》。冯克利、胡晋华等译。北京：中国社会科学出版社，2000年。[Hayek, Friedrich August von. *The Fatal Conceit*. Translated by FENG,

- Keli and HU Jinhua et al. Beijing: China Social Sciences Press, 2000.]
- 海德格尔。《形而上学导论》。王庆节译。北京：商务印书馆，2023 年。[Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics*. Translated by WANG, Qingjie. Beijing: The Commercial Press, 2023.]
- 休谟。《道德原则研究》。曾晓平译。北京：商务印书馆，2001 年。[Hume, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Translated by ZENG, Xiaoping. Beijing: The Commercial Press, 2001.]
- 休谟。《人性论》。关文运译。北京：商务印书馆，2011 年。[Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Translated by GUAN, Wenyun. Beijing: The Commercial Press, 2011.]
- 约翰斯通。《社会中的宗教：一种宗教社会学》。袁亚愚等译。成都：四川人民出版社，2012 年。[Johnstone, Ronald L. *Religion in Society: A Sociology of Religion*. Translated by YUAN, Yayu et al. Chengdu: Sichuan People's Press, 2012.]
- 金泽。《宗教人类学导论》。北京：宗教文化出版社，2001 年。[JIN, Ze. *An Introduction to the Anthropology of Religion*. Beijing: Religious Culture Press, 2001.]
- 莫斯。《礼物：古式社会中交换的形式与理由》。汲喆译。北京：商务印书馆，2017 年。[Mauss, Marcel. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Translated by JI, Zhe. Beijing: The Commercial Press, 2017.]
- 缪勒。《宗教学导论》。陈观胜、李培荣译。上海：上海人民出版社，1989 年。[Müller, Friedrich Max. *Introduction to the Science of Religion*. Translated by CHEN, Guansheng and LI, Peizhu. Shanghai: Shanghai People's Press, 1989.]
- 缪勒。《宗教的起源与发展》。金泽译。上海：上海人民出版社，2010 年。[Müller, Friedrich Max. *The Origin and Development of Religion*. Translated by JIN, Ze. Shanghai: Shanghai People's Press, 2010.]
- 彭睿。《宗教经济学》。北京：商务印书馆，2024 年。[PENG, Rui. *Economics of Religion*. Beijing: The Commercial Press, 2024.]

彭睿：经济学与神学的相遇：汉语神学的新视野？

柏拉图。《理想国》。郭斌和、张竹明译。北京：商务印书馆，2011年。[Plato. *The Republic*. Translated by GUO, Binhe and ZHANG, Zhuming. Beijing: The Commercial Press, 2011.]

乔洪武等。《西方经济伦理思想史》。北京：商务印书馆，2016年。[QIAO, Hongwu et al. *A History of Western Economic Ethics*. Beijing: The Commercial Press, 2016.]

罗尔斯。《正义论》。何怀宏等译。北京：中国社会科学出版社，1988年（2024年重印）。[Rawls, John. *A Theory of Justice*. Translated by HE, Huaihong et al. Beijing: China Social Sciences Press, 1988 (reprinted in 2024).]

罗尔斯。《政治自由主义》（增订版）。万俊人译。南京：译林出版社，2011年。[Rawls, John. *Political Liberalism* (Expanded Edition). Translated by WAN, Junren. Nanjing: Yilin Press, 2011.]

罗宾斯。《经济科学的性质和意义》。朱泱译。北京：商务印书馆，2011年。[Robbins, Lionel. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. Translated by ZHU, Yang. Beijing: The Commercial Press, 2011.]

鲁宾斯坦。《经济学与语言》。钱勇、周翼译。上海：上海财经大学出版社，2004年。[Rubinstein, Ariel. *Economics and Language*. Translated by QIAN, Yong and ZHOU, Yi. Shanghai: Shanghai University of Finance and Economics Press, 2004.]

桑德尔。《公正：该如何做是好？》。朱慧玲译。北京：中信出版社，2011年。[Sandel, Michael J. *Justice: What's the Right Thing to Do?* Translated by ZHU, Huiling. Beijing: CITIC Press, 2011.]

肖特。《社会制度的经济理论》。陆铭、陈钊译。上海：上海财经大学出版社，2003年。[Schotter, Andrew. *The Economic Theory of Social Institutions*. Translated by LU, Ming and CHEN, Zhao. Shanghai: Shanghai University of Finance and Economics Press, 2003.]

斯密。《道德情操论》。蒋自强等译。北京：商务印书馆，2010年。[Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Translated by JIANG, Ziqiang et al. Beijing: The

Commercial Press, 2010.]

凡勃伦。《有闲阶级论》。蔡受百译。北京：商务印书馆，2018 年。[Veblen, T. *The Theory of the Leisure Class*. Translated by CAI, Shoubai. Beijing: The Commercial Press, 2018.]

韦森。《经济学与伦理学：探寻市场经济的伦理维度与道德基础》。北京：商务印书馆，2015 年。[WEI, Sen. *Economics and Ethics: Exploring the Ethical Dimension and Moral Foundation of Market Economy*. Beijing: The Commercial Press, 2015.]

韦森。《语言与制序：经济学的语言与制度的语言之维》。北京：商务印书馆，2014 年。[WEI, Sen. *Language and Institution: The Language Dimension of Economics and Institutions*. Beijing: The Commercial Press, 2014.]

韦森。《社会制序的经济分析导论》（第二版）。上海：上海三联书店，2020 年。[WEI, Sen. *An Introduction to the Economic Analysis of Social Institutions* (2nd ed.). Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2020.]

怀特海。《宗教的形成、符号的意义及效果》。周邦宪译。南京：译林出版社，2012 年。[Whitehead, A. N. *Religion in the Making, Symbolism: Its Meaning and Effect*. Translated by ZHOU Bangxian. Nanjing: Yilin Press, 2012.]

杨熙楠。“序言”。载何光沪、杨熙楠主编。《汉语神学读本》。香港：道风书社，2009 年，第 1-6 页。[YANG, Xinan. “Preface.” In HE, Guanghu and YANG, Xinan eds. *A Reader of Sino-Christian Theology*. Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2009, pp. 1-6.]

游斌。《圣诞默想》。北京：宗教文化出版社，2019 年。[YOU, Bin. *Christmas Meditations*. Beijing: Religious Culture Press, 2019.]

游斌。《十诫要理问答》。北京：宗教文化出版社，2020 年。[YOU, Bin. *Catechism on the Ten Commandments*. Beijing: Religious Culture Press, 2020.]

游斌。《基督教礼仪要理问答》。北京：宗教文化出版社，2021 年。[YOU, Bin. *Catechism on Christian Liturgy*. Beijing: Religious Culture Press, 2021.]

彭睿：经济学与神学的相遇：汉语神学的新视野？

游斌。《使徒信经详解》。南京：金陵协和神学院，2021 年。[YOU, Bin. *An Exposition of the Apostles' Creed*. Nanjing: Jinling Union Theological Seminary, 2021.]

游斌。《主祷文详解》。南京：金陵协和神学院，2022 年。[YOU, Bin. *An Exposition of the Lord's Prayer*. Nanjing: Jinling Union Theological Seminary, 2022.]

曾庆豹。《什么是汉语神学》。载何光沪、杨熙楠主编。《汉语神学读本》。第 765-780 页。[ZENG, Qingbao. "What is Sino-Christian Theology?". In HE, Guanghu and YANG, Xinan eds. *A Reader of Sino-Christian Theology*. Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2009, pp. 765-780.]

张世英。《哲学导论》。北京：北京大学出版社，2002 年。[ZHANG, Shiyong. *An Introduction to Philosophy*. Beijing: Peking University Press, 2002.]

张维迎。《博弈论与信息经济学》。上海：上海三联书店：上海人民出版社，1996 年。[ZHANG, Weiying. *Game Theory and Information Economics*. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company and Shanghai People's Press, 1996.]

张维迎。《经济学原理》。西安：西北大学出版社，2015 年。[ZHANG, Weiying. *Principles of Economics*. Xi'an: Northwest University Press, 2015.]

张维迎。《博弈与社会讲义》（第二版）。上海：格致出版社，2023 年。[ZHANG, Weiying. *Lectures on Game Theory and Society* (2nd ed.). Shanghai: Truth & Wisdom Press, 2023.]

赵敦华。《西方哲学简史》（第 2 版）。北京：北京大学出版社，2012 年。[ZHAO, Dunhua. *A Brief History of Western Philosophy* (2nd ed.). Beijing: Peking University Press, 2012.]

卓新平。《“汉语神学”之我见》。载何光沪、杨熙楠主编。《汉语神学读本》。第 339-346 页。[ZHUO, Xinping. "My View on Sino-Christian Theology." In HE, Guanghu and YANG, Xinan eds. *A Reader of Sino-Christian Theology*. Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2009, pp. 339-346.]



The Encounter Between Economics and Theology: A New Perspective for Chinese Theology?

Rui PENG  <https://orcid.org/0009-0003-1668-1998>

Jiangyou Center for Philosophical Studies, Department of Philosophy,
School of Humanities, Nanchang University

paine1975@sina.com

Abstract: With the expansion of economics imperialism, many “non-market” or “non-economic” propositions are increasingly being incorporated into the scope of economic research. At the same time, other fields of humanities and social sciences are also increasingly adopting economic methods to study their own propositions. This trend has already extended to the fields of philosophy, metaphysics, religion, and theology, and will undoubtedly influence the development of Chinese theology. From the perspective of modern economics, whether it concerns the concepts and interpretations of meaning at the metaphysical level or the order and institutions at the practical level, all are spontaneous orders, which are diverse and evolving. The uniqueness of languages and religions (with their theologies) lies in the fact that they exist on both the conceptual and the practical levels; however, this uniqueness does not preclude their diversity and evolutionary nature. Consequently, Chinese theology will face multiple missions: providing a theological interpretation specific to the Chinese context, a universal theological interpretation for the Christian world, and a general theological interpretation applicable across religions.

Keywords: Modern Economics, Spontaneous Order, Metaphysics, Chinese Theology

彭睿：经济学与神学的相遇：汉语神学的新视野？

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202612_\(27\).0006](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202612_(27).0006)

Submitted Date: Feb. 6, 2026

Accepted Date: Jul. 26, 2026

Published Date: Sep. 26, 2026