

從“聖三”神學的視野看“梵二” 會議之後的天主教社會訓導

A Trinitarian Reading of Catholic Social Teaching after Vatican II

李丙權

LI Bingquan

作者簡介

李丙權，中國人民大學文學院講師

Introduction to the author

LI Bingquan, Lecturer, School of Liberal Arts, Renmin University of China

Email: lbqwxy@ruc.edu.cn

Abstract

With the theological innovations of Vatican II, Catholic social teaching has seen a paradigm shift in terms of content and method. This paper attempts to read the changes in Catholic social teaching since Vatican II from the perspective of Trinitarian theology. This article first gives a brief review of Catholic social teaching taking Vatican II as a turning point. It then examines the theological anthropology and the ecclesiology embodied in the social teaching, in conjunction with the revival of Trinitarian theology in Catholic Church after Vatican II, pointing out their intrinsic relationship with the doctrine of the Trinity. Finally, the article discusses the methodology and formal structures of Catholic social teaching, showing the possibility of integrating its natural law and theological approaches within the horizon of Trinitarian theology and the Trinitarian structure of Catholic social teaching.

Keywords: Catholic Social Teaching, Vatican II, Trinitarian Theology, Theological anthropology, Ecclesiology

儘管《聖經》傳統和早期教會思想中一直對社會正義問題，尤其是經濟和社會秩序頗為關注，^① 教會興辦學校、醫院、慈善機構也早已有之，但教會對社會問題公開發表自己的分析和看法，則是19世紀末以來的事。1891年教宗列奧十三世發表的《新事》通諭（*Rerum Novarum*）標誌着天主教社會訓導（Catholic Social Teaching）的開端。天主教社會訓導可有廣義和狹義之分。嚴格意義上，它是指自《新事》通諭以來教會發布的一系列訓導文件，共有十三份。從廣義上講，社會訓導還包括教宗或教會當局發布的其他訓導文件，包括演講、講道、牧函等，亦可包括區域性主教會議或主教團根據當地的實際情況發表的牧函。^② 當然，最寬泛意義的天主教社會訓導還可以包括《聖經》和教會傳統中關於社會事務的觀點。本文所論，僅限於嚴格意義上的天主教社會訓導。

考察天主教社會訓導文件，不難發現，這些訓導文件的產生都有其獨特的處境，基本上都是針對某一時期某個具體問題而發，如《新事》通諭針對資本主義工業化生產狀況下的工人狀況；《和平於世》（*Pacem in Terris*）通諭針對冷戰中的軍備競賽、核戰危機問題；《民族發展》（*Popularum Progressio*）通諭則針對國家之間日益顯著的貧富

^① 《舊約》中對寡婦、孤兒、窮人和被壓迫者的關懷，先知文學和《新約》中對社會正義問題的關注，以及早期教父對物質財富及其分配的思考都可視為某種“社會關懷”的傳統。參見：T. Howland Sanks, “The Social Mission of the Church,” in *Louvain Studies* 25 (2000): 23-27.

^② 阮美賢：《簡介天主教社會訓導文獻》，載《神思》48期，2001年2月，第10-11頁。[RUAN Meixian, “Jian jie tian zhu jiao she hui xun dao wen xian,” in *Shen si*, vol.48, Feb. 2001: 10-11.]亦有人將教宗庇護十一世於1941年發表的《五旬節》（*La Solennita*）廣播講話列入訓導文獻之中，如是則有十四份文獻。參王美秀：《當代基督宗教社會關懷：理論與實踐》，上海：上海三聯書店，2006年，第110頁。[WANG Meixiu, *Christian Social Concern in Modern World: Theory and Practice* (Shanghai: Shanghai SDX Publishing Company, 2006), 110.]

差距問題等。此外，訓導文件還涉及人權、工作、結構性罪惡、環境保護等主題。社會訓導本身不是一套系統的社會倫理體系，也不試圖對所有社會問題提供解答，然而在不斷變化的主題中，我們又能發現其中貫穿着統一的精神和原則，這些原則的基礎源自教會傳統和聖經信仰。

“天主教社會訓導”這一名稱本身極富張力：它是有很強實踐指向的“社會訓導”，不是某種系統神學，在“梵二會議”之前的訓導文件中甚至很少引用神學或聖經的語言；然而，它畢竟又是“天主教”的社會訓導，具有宗教和神學維度。正如教宗若望保祿二世所言：“解釋和解決人類社會的當今問題都需要一種神學的維度”，^①天主教社會訓導即是教會針對人類社會問題的一種神學響應和反思。在關於社會訓導的論述中，通常更關注其面向社會開放的實踐意義，而較少討論其背後隱含的諸如上帝觀、基督論、教會論、聖神論、末世論和拯救論等神學問題。天主教社會訓導反映了教會的自我理解，本身就是一種神學革新，這在“梵二”會議以後的社會訓導中體現得尤為明顯。故本文不擬重述天主教社會訓導的具體內容和原則，而是試圖從三位一體神學的視角去理解天主教社會訓導在“梵二”會議以後的新變化，尤其是作為其基礎的人論和教會論、及其方法論的轉變。聖三論作為基督神學中最艱深的奧妙本身具有歷史的複雜性，本文不以探討三位一體神學的不同觀點為目的，而是以聖三論為視域理解社會訓導的範式轉化，並嘗試指出天主教社會訓導的特質正蘊含在其本身具有的三位一體結構之中。

一、“梵二”會議之後的天主教社會訓導

1962-1965年召開的第二屆梵蒂岡大公會議是天主教會歷史上的重要里程碑，是天主教會向世界和現代社會開放的標誌。“梵二”會

^① 教宗若望保祿二世：《百年》通諭，1991年，第55節。[Pope John Paul II, *Centesimus Annus*, 1991, 55. See <http://www.chinacatholic.org/source/files/article/fulltext/0/10.html#413>.]

議本身是神學反思的產物，並為天主教會帶來了神學、禮儀、教會組織機構、以及與其他教派或宗教之關係等一系列的革新。^① 正如有神學家言，“梵二”會議的文獻本身是革新性的神學思考之成果，並開啟了關於神學本質和主題規劃新思考的大門。^② 作為天主教會倫理神學的體現，“梵二”會議之後的社會訓導也發生了一種範式的轉換。根據庫蘭（Charles E. Curran）的考察，在“梵二”會議以後，天主教社會訓導的重心由經典原則轉向歷史意識，從重永恆不變的原則到強調具體的歷史處境。與早期的義務論和目的論倫理模式不同，後期的訓導文獻採取了關係-責任（relationality-responsibility）的模式，社會訓導不再是一種簡單的由上及下的道德原則，而是更重視人的主體性。神學方法上則從倚重自然法到強調聖經資源的轉變。^③

19世紀末和20世紀初期的天主教會仍然對現代社會持一種抗拒的態度，“現代主義”思潮被視為來自世俗社會的威脅。教會的首要任務是在傳統中尋找真理的堅實基礎，使教會和現代世界相協調。旨在復興以托馬斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）為代表的天主教傳統的新經院主義便應運而生。新經院主義的一個重要理念是區分自然和超自然的領域，自然被視作一個有其自身目的、自我封閉領域，與超自然的恩典處於一種毫無關聯的對立狀態。作為超自然恩典代表的教會和世界因此也是分離的。值得注意的是，作為天主教社會訓導開端的列奧十三世同樣也是新經院主義運動的發起者。早期的社會訓導文件的強調的重心是教會的真理和上帝的永恆法則，對歷史處境缺乏真正的關注，或主要是一種“防禦性”的反應。列奧十三世和庇護十一世

^① 卓新平：《當代西方天主教神學》，上海：上海三聯書店，1998年，第98-147頁。[ZHUO Xinping, *Contemporary Theology of the Western Catholicism* (Shanghai: Shanghai SDX Publishing Company, 1988), 98-147.]

^② Catherine Mowry LaCugna, “Introduction,” in Karl Rahner, *The Trinity* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1997), Vii.

^③ Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching 1891-Present* (Washington D.C.: Georgetown University Press, 2002), 128.

的通諭充滿了對愛德和正義的追求，對現代生活中的種種不平等現象提出了批評，但並不認為普通人有權利分享群體生活的責任，更多是批評性的而非建設性的。^① 早期的社會訓導可以說是建立在一種凱旋主義教會論基礎上，依賴傳統經院神學的自然法方法對現代社會進行批判，其目的仍是對傳統秩序的回歸。

教會傳統和世界的關係問題也激發了新的神學思考。許多神學家強調信仰的社會本質，主張從神學的視角關注當代問題，如圖賓根學派、以呂巴克（Henri de Lubac）、龔加爾（Yves Congar）、丹尼留（Jean Danielou）等人為代表的法國新神學，德國的拉納（Karl Rahner），瑞士的巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar）和荷蘭的謝列比克斯（Edward Schillebeeckx）等可謂其中的代表。許多聖經學者的努力也促使教會接受一種新的批判性聖經研究，重新思考《聖經》在教會生活中的角色。凡此種種都為“梵二”會議的召開奠定了基礎。“梵二”會議之後的神學“不再以自我內向之教會性、其對超自然的神秘充滿玄奧意義的信仰洞見和對其教義體系的全力建構為焦點，而是致力於找尋對當代人類及其社會具體問題的答案，爭取在現實世界中保全基督宗教信仰真理，使其希望落實為一種公開的社會責任性”。^②

“梵二”會議標誌着天主教會由“向內”的教會轉為“向外”的教會，強調教會的開放性和普世性。從內容上看，“梵二”會議之前的社會訓導主要針對西方社會面臨的工業化、都市化帶來的勞工、貧困等自身的問題，尤其是資本和勞工的衝突以及自由主義和社會主義之間的對立。“梵二”會議之後，社會訓導則具備了一種更廣闊的、普世的全球視野，關注的焦點也轉向人權、和平、發展、國際關係、世界的公義等論題。如果說1963年以前，天主教社會訓導的對象還主要是教會內的神職人員和信徒。教宗若望二十三世則在《和平於世》通諭中向全世界所有善意人士發出呼籲。與之相應，作為“梵二”會議重要文獻的《教

^① T. Howland Sanks, “The Social Mission of the Church,” in *Louvain Studies* 25 (2000): 32.

^② 卓新平：《當代西方天主教神學》，第149頁。

會在現代世界的牧職憲章》（*Constitutio Pastoralis De Ecclesia In Mundo Huius Temporis Gaudium et Spes*）也向全人類發出呼籲，並傳達了教會和整個人類大家庭一體性的理念。隨着對社會的非正義，尤其是結構性非正義的認識，教會越來越意識到社會結構的歷史性。教會的使命也不限於勸化個人，而是尋求轉化非正義的社會結構本身。19世紀和20世紀初期那種教會和世界分離的觀點結束了。“梵二”會議文獻明確批評片面追求天國而忽視俗世責任和沉溺於世俗之中而忘卻宗教使命兩種錯誤傾向：“許多人的信仰和日常生活分割，要算我們這時代嚴重錯誤之一。”^① 教會有權利也有能力促進社會正義，因為社會正義是福音精神的體現和結果。如果說，教會針對社會事務發表自己的看法在列奧十三世時期並沒有得到廣泛的認可，“梵二”會議以後直到今天，教會社會關懷的權利和義務已漸成共識。

傳統的天主教倫理神學受托馬斯主義影響，偏重自然法的進路，較少引用《聖經》，即使引用《聖經》也是作為對自然法論述的補充和證明。在20世紀60年代以前，天主教徒甚至不允許閱讀《聖經》。因為天主教詮釋上帝創造和救贖的方法主要不是解經學，而是新柏拉圖主義“一切源於上帝和歸於上帝”的目的論構架，其倫理神學有啟示和理性兩個來源。^② 面對日漸世俗化和多元化的社會，天主教社會訓導首先採納了自然法的進路，同時教會也相信，訴諸自然理性有助於和不同信仰的人進行理性的探討。所以，早期的社會訓導並沒有過多使用鮮明的福音信息和教義性語言，而是選擇向公眾闡釋一種公共的社會政治倫理。“梵二”會議對天主教會日常生活和神學論證廣泛引用《聖經》起了決定性作用，因為教會要在社會訓導中體現屬於天主教的立場，其方法也逐漸轉向神學和聖經資源。

^① 《教會在現代世界牧職憲章》，1965年，第43節。[*Constitutio Pastoralis De Ecclesia In Mundo Huius Temporis Gaudium et Spes*, 1965, 43. See: <http://www.radiovaticana.va/proxy/cinesegb/socialdoctr/doctr407.html>]

^② 王美秀：《當代基督宗教社會關懷—理論與實踐》，第92，331頁。

“梵二”會議的貢獻在於從救恩史出發，以《聖經》、基督論、末世論為基礎對教會的在世使命作出了神學的解釋。“梵二”會議的《教會傳教工作法令》（*Decretum De activitate missionali Ecclesiae Ad Gentes*）首先從“天主聖父的計劃”“聖子被派遣”和“聖神被派遣”的三位一體結構來論述傳教工作的教理基礎，認為“旅途中的教會在本質上即帶有傳教的特徵，因為按照天主聖父的計劃，教會是從聖子及聖神的遣使而發源的”，並宣稱“整個教會是傳教的，宣傳福音的工作是上帝子民的一項基本義務”。^① 天主教宗座正義和平委員會的《教會社會訓導匯編》中指出，教會藉着社會訓導宣講福音，讓福音精神滲透到社會中，使它更豐盛。透過社會訓導，教會履行了上主托付給它宣講福音的使命。社會訓導本身是傳揚福音的有效工具和不可缺少的一部分。^② 根據“梵二”會議文獻，教會的使命和其本質密不可分，而教會的宗教使命和社會使命也是不可分的。社會使命不再被理解為教會眾多使命中的一種，而是關乎教會的身份和本質。教會的自我理解和社會訓導的最終基礎是對三一上帝及其拯救的理解。

二、三位一體神學視域中的社會訓導之人論

將教會的社會訓導和三位一體神學聯繫在一起絕非偶然。首先，三位一體的上帝觀是基督教的核心教義，基督論、聖神論、教會論、拯救論、末世論等教義都與聖三論相關聯。而為“梵二”會議做出重要神學準備的代表性神學家都在他們的神學中展示了三位一體神學的維度。呂

^① 參：《教會傳教工作》法令，1965年，第2.35節。[*Decretum De activitate missionali Ecclesiae Ad Gentes*, 1965, 2&35. See: http://www.vatican.va/chinese/concilio/vat-ii_ad-gentes_zh-t.pdf.]

^② 宗座正義和平委員會編：《教會社會訓導匯編》（試譯本），陳滿鴻等譯，香港：公教真理學會出版社，2011年，第34-36頁。[Pontifical Council for Justice and Peace ed., *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, trans. CHEN Manhong et al., (Hong Kong: Catholic Truth Society of Hong Kong, 2011), 34-36.]

巴克的“聖體造就教會”和關於“基督身體、基督奧體、基督聖體”的觀點必須從三位一體神學背景下才能得到充分的理解。^①龔加爾認為教會是“天主的子民”、“基督的奧體”和“聖神的宮殿”，這一具有鮮明三一象徵的教會觀為“梵二會議”的教會綱領做了內容上的準備。^②拉納將教會理解為拯救的聖事，是上帝在世的象徵和真實顯現。其教會觀以基督論為中心，而從救恩史的角度，其基督論既和“內在聖三論”又和“外在聖三論”相關聯。對拉納而言，“梵二”會議將大公信仰從新經院主義的束縛中解放出來。作為天主教三位一體神學復興的代表人物，其與“梵二”會議幾乎同期出版的名著《論三位一體》從三位一體神學的進路與新經院主義展開對話。拉納綜合了希臘教父和拉丁教會兩種三位一體神學傳統，並結合了現代思想中對歷史、位格、主體性和關係性的關注。^③我們將看到，作為天主教社會訓導基礎的人論及教會論和天主教三位一體神學的革新有着內在的關聯。

現代無神論對宗教/基督教進行一種人類學的理解，認為上帝不過是人類自身的一種投射。而基督教的人論則認為人是“上帝的肖像”（*imago dei*），祇有從上帝出發，才能真正理解人的本質。基督教的上帝是獨一的，又是三位一體的上帝。父、子、靈三個位格共同構成神聖的實體，既相互分別又合而為一。人是上帝的肖像，意味着人是三位一體的上帝的肖像。如何理解“肖像”的含義，或說在何種意義上人與上帝相似首先取決於對三位一體上帝的理解。雖然東西方教會都接受尼西亞信經對聖三論的表述：一個實體（*ousia*），三個位格（*hypostases*），但如何理解實體和位格之間的關係卻存在着很大的分別。眾所周知，天主教三位一體神學深受奧古斯丁影響，認為三個位格統一於先在的神聖本質，一個上帝指一個神聖的本質。以希臘教父為代

^① Paul McPartlan, *The Eucharist Makes The Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue* (Fairfax: Eastern Christian Publications, 2006).

^② 卓新平：《當代西方天主教神學》，第193頁。

^③ Catherine Mowry LaCugna, “Introduction,” in Karl Rahner, *The Trinity*, viii.

表的東方教會傳統則認為，不存在一個先在的神聖本質供三個位格共同參與分享，相反，神聖的本質恰是由三個位格之不可分割的關係構成的，三位一體的上帝被理解為一個位格的交通共融（Communion）。

奧古斯丁的聖三論深受新柏拉圖主義的影響，三個位格由一個未知的實體支撐，而不是由他們之間的相互關係所構成，位格消失在上帝無所不包的“一”性之中。^①人與上帝相似，在於人的靈魂有三位一體的肖像。奧古斯丁的三位一體神學採取了一種心理學路線，力圖從內在的靈魂認識上帝的本質，以靈魂的“記憶-認知-意志”之三位一體結構類比三位一體的上帝。^②奧古斯丁的神學人類學中仍有許多新柏拉圖主義元素，將人置於一個由不同完滿程度的存在組成的本體論秩序之中。人是靈魂和肉體之復合，將人與其他動物相區別的是人擁有的靈性的靈魂。靈魂最高的部分即心靈（mens）是人最接近上帝的地方，人之為人首先在於其精神實體。六世紀神學家波埃修（Boethius）對人的經典定義是“擁有理性本質的單一實體”（*rationalis naturae individua substantia*），托馬斯·阿奎那也將人定義為具有“理性本質的獨特的自立體”（*subsistens distinctum in natura rationali*）。通過笛卡爾，人被還原為封閉的自我意識，產生了現代意義上的主體。這種人觀源自柏拉圖的二元論，側重人的個體性和理性本質，而對人的關係性認識相對不足。人（person）和個體（individual）是等義的。^③

根據當代希臘神學家濟宙拉斯（J. D. Zizioulas）的解讀，東方教會傳統從位格和禮儀經驗出發來理解聖三論，上帝的本質存在於位格的交通共融之中。上帝是一個位格的團契，而位格的獨特性也從關係中

^① Collin E. Gunton, *The Promise of Trinity* (Edinburgh: T & T Clark, 1991), 42.

^② 奧古斯丁：《論三位一體》，卷九，周偉馳譯，上海：上海世紀出版集團，2005年，第239-258頁。[Augustine, *The Trinity*, Vol.9, trans. ZHOU Weichi (Shanghai: Shanghai Century Publishing (Group) Co., Ltd, 2005), 239-258.]

^③ 奧古斯丁是從人的內在自我的關係，而非人與人之間愛的關係來理解三位一體。阿奎那的聖三論中，位格作為內在於神聖本質中的關係（*relations subsisting in divine being*）類似於邏輯項目，其關係建立在兩個項目之間的對立之上，是一種“對立的關係”（*relation of opposition*）。其對人的關係性討論也以人的實體性存在為基礎。

獲得，任一位格都不可能脫離其他兩個位格而存在。此外，神聖的存在不取決於一個先在的本質，而是取決於父這一位格，聖子和聖神是出於父的自由意願，而非出自某種本質必然性。不能脫離上帝的存在方式去談論上帝的本質，而位格就是其存在方式。因此，任何關於本質或存在的討論必須考慮其存在的方式這一維度，包括人的存在。人作為上帝的肖像不是從本質上講，而是指人的存在方式而言。人在本質上與上帝截然不同，但人可以效仿上帝的位格性存在，這也是東方教會所說的“成聖”（theosis）之含義。^① 這種所謂的“社會聖三論”（Social Trinity）賦予位格以最終的本體論地位。位格意味着絕對的自由，不需要服從其他必然性和價值，其本身即為最高價值。相應的，作為位格的人首先是關係性的，是自由的、愛的團契。當然，作為位格的人必須克服其生物學屬性而在教會中實現。

拉納在對經院主義三位一體神學的批評中指出，《聖經》和希臘教父對上帝“本質”的討論始於“父”這一位格，而非上帝的單一神性。聖托馬斯將“獨一上帝”和“三一上帝”的討論明確地分離，並賦予“獨一上帝”優先的地位，使聖三論變成了對三個神聖位格的一種形式描述。對聖三論的這種理解不是從上帝的外在活動出發，而更多強調了上帝的形而上學本質，導致人們忽視三位一體中位格的差異，使三位一體變成了一個與拯救無關的神秘現實。在拉納看來，始於奧古斯丁傳統的聖三論已經變成了一種孤立的教義，而創造論中的三位一體的痕跡（Vestigial trinitatis）也已變成了一個抽象的思辨，失去了早期護教士對異教傳福音的積極意義。^② 拉納借鑑了希臘教父的三位一體神學，堅持從《聖經》和教會的禮儀實踐出發，強調位格的多元性和差異性，以救恩史為視域提出了著名的拉納定理：“外在的三一就是內在的三一”。

^① John. D. Zizioulas, “The Doctrine of the Holy Trinity: the Significance of the Cappadocian Contribution,” in *Trinitarian Theology Today*, ed. C. Schwobel (Edinburgh: T & T Clark, 1995), 48-55.

^② Karl Rahner, *The Trinity*, pp. 9-21.

拉納使聖三論重回基督信仰的核心。此後，有關教會的使命、聖禮、基督論、聖神論、普世教會合一、宗教對話等主題的思考都與聖三論結合在一起。需要指出的是，拉納的三位一體神學仍然受到奧古斯丁和托馬斯路線的影響，並非對拉丁教會聖三論傳統的簡單否定，而是繼承中的發展。事實上，拉丁教會和東方教會對聖三論的不同理解方向更多是互補而非對立的。近年來三位一體神學的復興很大程度上是由於普世教會合一運動中東西方不同觀點的相遇，而“梵二”會議更是天主教會參與普世教會合一運動的標誌。可以說，祇有從三位一體神學的視角出發才可以充分理解“梵二”會議之後的社會訓導文件。

天主教社會訓導的基礎在於教會對人性的觀點。如教宗若望保祿二世在《百年》通諭（*Centesimus Annus*）中指出的那樣：人是激發教會社會訓導的原則，而大多數的訓導文件往往從對人、人類社群、和人的行動的神學思考開始，而轉入對具體問題的探討。^① 人不僅是社會訓導的邏輯起點，也是其目的所在：“教會的一切道路都指向人。”^② 社會訓導的兩個基本人類學原則就是的人的尊嚴和社會性，即：人是上帝的肖像，並且人是社會性的存在。《教會在現代社會的牧職憲章》第一部分申明教會及人類的使命，第一章即是“人格的尊嚴”，指出人格的尊嚴源自人是依照上帝的肖像而造，“且人依其內在本性而言，便是社會性的；人如與他人沒有關係，便不能生活下去，亦不能發展其優點”。^③ 緊接其後的第二章“人類的團體生活”指出，人的社會性不是一種外部的強加，而是內在於人的本質之中；拯救從來不是針對個人，而是作為社會整體的“子民”；同時還強調人的責任感和對社會工作的參與。^④ 正如庫蘭所言，在“梵二”以

^① Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching 1891-Present*, 128-129.

^② 教宗若望保祿二世：《人類救主》通諭，1979年，第14節。[Pope John Paul II, *Redemptor Hominis*, 1979, 14. See: <http://www.chinacatholic.org/source/files/article/fulltext/0/10.html#179>.]

^③ 《教會在現代世界牧職憲章》，第12節。

^④ 《教會在現代世界牧職憲章》，第25、31.32節。

後，天主教社會訓導對人的理解傾向於一種“關係-責任”模式，即從人與世界、他人、上帝等多重的關係，以及相關的責任來理解人。關於“上帝的肖像”這一傳統觀念的解釋，也從注重人的理性和自決的能力，轉而強調人的自由、平等和參與。^①

“梵二”會議文件指出，人與人的相互關係是上帝的三一生命中三個神聖位格統一之反映，這種對人之社會性理解以三位一體神學為基礎：“主耶穌曾祈求聖父說：‘好使他們合而為一……就如我們原是一體一樣’（約：17，21-22）。因着這些話，主耶穌為我們開拓了一個理智無從透視的境界，在天主聖三的互相契合與天主義子們在真理及愛德內的互相契合之間，暗示某種類似點。”^② “互相契合”及“合一模式”顯示了教會對聖三論的理解明顯趨向於一種“團契性”（Communal）模式：“父、子、靈、是真正的分別，又是真正的一，因為三位一體的上帝是一個無限的愛的團契。”^③ 若望保祿二世在《百年》通諭中也重申，基督信仰呈現出一種人類聯合的新模式，就是建基於三個位格一個上帝的三位一體合一模式之上的所有人的聯合。^④

當然，這並不意味着天主教會採納了東正教的聖三論^⑤，因為對於三位一體的團契性理解也並不專屬東方教會獨有，天主教會傳統中也有相應的理論資源，如聖維克多的理查德（Richard of St. Victor）。事實上，拉納以後有許多天主教神學家都嘗試從關係性的角度解讀聖三論。例如，美國耶穌會神學家百勤（Joseph Bracken）嘗試從位格的

^① Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching 1891-Present*, 81&67.

^② 《教會在現代世界牧職憲章》，第24節。

^③ Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church* (London & New York: Burns & Oates, 2004), 17.

^④ 《百年》通諭，第40節。

^⑤ “梵二”會議之後，天主教三位一體神學的革新，包括其聖餐教會論都與東方教會傳統有關。拉納借鑑了希臘教父的團契性聖三論，而“梵二會議”的《教會憲章》（*Lumen Gentium*）更是引述了以聖餐教會論著稱的東正教神學家阿法那西耶夫（Nicolas Afanasiev）。當然，天主教的三位一體神學和聖餐教會論與東方教會傳統仍有不同，尤其表現在普世教會和地方教會關係的觀點上。

內在關係來探討人的社會性，認為在神的創造中有三位一體的蹤跡，人類社群中表現了神的社會形象（social image of God），神的本質和要素存在於的位格之間的相通過程（interpersonal process）中。^①在共融性聖三論的觀照之下，人的社會性即存在於人的位格性之中。人之為人（person）是一種關係性的概念。團契是個人的聯合，在其中每個人都是獨立的個體，同時又和他者不可分割地聯繫在一起，且祇有在這種關係中建立個人生存的意義。換句話說，對於單個的個體（individual）來說，其實不存在身份和認同（personal identity）的問題。對人的社會性的聖三論解釋是社會訓導方法從自然法轉向聖經和神學方法的一個有力的體現。

三、聖三論與教會的自我理解

面對啟蒙理性和自由主義的衝擊，天主教會現代性語境中不斷反思自身和社會的關係，並在對世界的認識上逐步突破了自然和超自然的二元思維模式，認識到教會的社會使命不僅是體制性教會的特殊任務之一，而是教會本質的組成部分。教會的社會使命作為教會的本質行動構成了教會的存在本身，是教會在實踐中的象徵和自我表達。社會訓導便是實現教會社會使命的重要途徑，在其發展中也反映了天主教會自我理解之不斷更新。

直到“梵二”大公會議之前，教會都首先把自己看作是一個司法機構，神聖而完美無瑕，具有宣講上帝之道的權威，強調教會的可見性。“梵二”會議之後，教會的自我理解從建制性的結構轉向更具宗教性的觀點，教階體制雖然仍有其特殊的角色，但作為一種司法性建制的教會形象被弱化，強調教會的精神和不可見的特點，而不是可見

^① 袁海生：《三一神與聖徒群體》，香港：建道神學院，2004年，第40頁。[YUAN Haisheng, *San yi shen yu sheng tu qun ti* (Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 2004), 40.]

的和管理的機構。同時，那種視教會作為一個完美社會的凱旋主義觀點也得到改變，教會的歷史性也得到承認。相應地，教宗的訓導也不再被理解為自上而下的權威性的神聖律法，而是面向我們身處世界的一種對話。^① 更重要的是，平信徒的作用和角色得到了充分肯定。

“梵二”會議教會論的革新體表現在對教會作為“基督的身體”和“天主的子民”兩個比喻的重新解讀。

在西方教會傳統上，“基督的身體”更多是從機構上來理解的。這首先與教會形成和發展的某些歷史因素有關。從歷史的形成看，使徒傳承和門徒身份一直是教會的重心，教會強調教士、尤其是主教的權威以及教階體系。尤其是與新教的對峙中，教會採取了護教路線，為其機構性辯護。從上帝的外在活動而言，教會是由基督所立，所以教會很自然是基督中心的。基督創立了教會的秩序，教會機構因此具神聖的權威和超歷史的特性。天主教會對基督中心論的強調使其對聖神論和基督的人性一面沒有充分的重視。聖神作為合一的力量被認為由聖言內在地決定，是基督塑形的聖神，這使得聖神容易被機構化並從屬於教會。所以，有學者認為天主教會以基督論為基礎的教會論有單性論（*monophysite*）的傾向。^② 教會是三位一體上帝的教會，《新約聖經》常用三個比喻來指稱教會：天主的子民、基督的身體、聖神的宮殿，其中每個比喻都指向三位一體中的一個位格。然而從歷史的角度看，對教會的理解並非嚴格地建立在聖三論的基礎之上，其關鍵正在於對聖神和教會關係的理解。

原拉辛格樞機主教（*Cardinal Joseph Ratzinger*）即後來的教宗本篤十六世，曾做過“梵二”會議教會論的專題講座。^③ 拉辛格指出，

^① Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching 1891-Present*, 102-106.

^② Collin E. Gunton, *The Promise of Trinity*, 65-67.

^③ 拉辛格對“梵二”教會論的介紹見：*Cardinal Joseph Ratzinger, The Ecclesiology of Vatican II*, the opening lecture of the Pastoral Congress of the Diocese of Aversa, Italy, 15th September 2001. Online: <http://www.ewtn.com/library/curia/cdfeccv2.htm>(accessed 12, Dec. 2016).

教會遠不僅是一個組織機構，她是聖神的機體。聖神作為一個活的力量，抓住我們內在的生存。教會的核心是基督，我們和教會的關係通過生命而實現。作為基督的身體，教會並不僅屬於過去，而是首先屬於現在和將來。基督和他的建立行為從來沒有中止，並且一直處於不斷的更新之中。所以教會宣講的是基督而不是教會自身。同時，拉辛格還指出，教會是“基督的身體”這一比喻是和聖體聖事密不可分的。聖體和教會同被認為是基督的身體，基督在聖體中臨在，所有的人在聖體中相互連結，並與基督成為一體。教會就是聖體的團契。“梵二”會議的教會論因此是一種聖體教會論（the ecclesiology of communion）。^① 與經院主義傳統所持“教會造就聖體”之觀點不同，聖體教會論堅持“聖體造就教會”，教會由聖體所構成。聖體不僅解釋教會的本質，更指向三位一體上帝的顯現。拉辛格引用約翰一書的經文來說明“團契”這一概念：“我們將所看見、所聽見的，傳給你們、是你們與我們相通、我們乃是與父並他兒子耶穌基督相通的”（若1，1：3）。人與基督相通，並通過他在聖神裏與父相通。在聖體中，人們通過聖神的工作在基督中和聖父合一。通過聖神，末世的現實在當下成為真實的。在此，對“基督的身體”的理解通過聖體禮儀而具備了聖三論和末世論的維度。

因為“基督的身體”更多地強調身份的歸屬，要麼屬於要麼不屬於這個身體，除此別無可能。“梵二”會議出於教會合一運動的需要而引入了教會作為“天主的子民”的比喻，對基督新教和東正教會採取開放的態度。“天主的子民”這一象徵可以更好地表達非天主教的基督徒和天主教會的共契，以及非基督徒和天主教會的關係。教會是人與上帝合一，整個人類的合一的象徵。也因為“基督的身體”強調

^① “梵二”會議開啟了向聖餐教會論的轉換。教宗若望保祿二世最後的通諭即為《聖餐教會》（*Ecclesia de Eucharistia*）；2005年，教宗本篤十六就職之際，在羅馬召開了題為“聖餐：教會福傳的源泉與巔峰”（*Eucharist: the Source and Summit of the Life and Mission of the Church*）的主教會議。

教會是基督生命在世的延續，將教會和基督等同而忽視教會的屬世特性。在新教徒眼中這一象徵會導致“教會無誤”論。這也是教會採用“天主的子民”比喻的原因。從救恩史的角度，教會尚未達到她的目標，因此是“上帝的朝聖客”。在一種末世論的景觀下，教會的歷史性得到承認。教會具備雙重身份，同時是“有形可見，而又是精神的團體”。^① 教會作為上帝的工具，使人類在他之中合一，並為將臨的末世現實做準備。“天主的子民”這一象徵顯示了天主教會自我反思和革新的態度，成為普世合一的橋梁和向世界開放的象徵。“梵二”會議將其教會論建立在聖三論的基礎上：“出源於永生聖父之愛，為救主基督創建於時間內，並在聖神內團結為一的教會，其宗旨是人類來世的得救，故這宗旨唯有來世始能圓滿達成。”^②

由此可見，“梵二”會議教會論在堅持基督中心的同時，強調了聖神的角色和三一上帝的位格團契，其對聖神的理解具有一種末世論的維度。“梵二”會議教會論的真正基礎是聖三論。或許，“外在一三一”和“內在一三一”的關係有助於我們對教會論和聖三論關係的理解。根據“拉納定理”，“外在一三一”就是“內在一三一”。基督是聖三論的認識論起點，但不是全部和終點。教會論同聖三論之間是關係亦是如此：“基督的教會”就是“三一上帝的教會”，“三一上帝的教會”以“基督的教會”的方式顯現。教會論的起點是基督論，但關於“子”的教義離開“父”是不可想像的，道成肉身以及我們在他身體內的合一同樣離不開聖神的工作，祇有在聖三論的背景下才可能對教會論有充分的理解。“梵二”會議將教會理解為“天主的子民、基督的身體、拯救的聖事”。教會的使命不再僅僅是對個體靈魂的轉化或建立地方教會，而是讓上帝通過基督的拯救在歷史中持續地顯現。教會的使命因此具備一種象徵的、禮儀性的功能；教會的存在象徵着上帝的現實和

^① 《教會在現代世界牧職憲章》，第40節。

^② 同上。

恩典，同時也使之在世界內呈現。教會的使命和其存在合而為一成為社會訓導堅實的神學基礎。

四、社會訓導的方法及其聖三論結構

通過以上對天主教人觀、教會論與聖三論關係的考察，我們可以更好的理解天主教社會訓導的方法和形式上的一些特點。聖三論不僅是社會訓導的神學基礎，從整體上看，社會訓導的方法論也是建立在聖三論之上的。如前所述，初期的訓導文件多採用自然法進路，“梵二”會議以後更傾向於引用聖經和神學資源。有關社會訓導方法的這種“範式”轉換已成為一種普遍接受的觀點。然而，值得注意的是，天主教的社會訓導從來沒有放棄自然法的方法。例如，《教會在現代世界牧職憲章》論及人的尊嚴時固然採用了聖經和神學語言，但同時也輔以自然法為基礎的哲學論證。人是“上帝的肖像”，同時人的尊嚴還在於其理性可以超越物質層面而分享上帝的神聖之光。在其“良心的尊嚴”和“自由的卓越”。^① 在教宗若望保祿二世的後期社會訓導文獻中，也可以看出他對教會由經典原則轉向歷史意識這種方法有所保留，自然法的進路仍然得以採用。^② 這並不意味着關於社會訓導方法論轉變的判斷是錯誤的，而是說明社會訓導存在着一種方法論的張力。社會訓導一個鮮明的形式特點就是，它的受眾不侷限於教會內部，而是普世教會針對天主教徒、基督徒和所有具有善良意願的人的呼籲。因為針對不同的聽眾——基督徒徒和非基督徒——教會採取了不同的策略，其中存在着某種內在張力，在某些訓導文件中，這種張力是無法解決的，很難自始至終堅持一個方法。^③ 事實上，如果從三

^① 《教會在現代世界牧職憲章》，第15-17節。

^② Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching 1891-Present*, 61-66.

^③ Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching 1891-Present*, 21-49.

位一體神學的視域出發，兩種方法的合理性都可以得到解釋；二者之間非但不矛盾，而是可以相互補充，並以聖三論為基礎達成統一。

經院神學的自然法理論堅持從人類的自然理性出發，但這種進路歸根結底是目的論的，而不是理性主義的。其理論前設並非理性的自律，而是人類自然理性對上帝理性創造的參與，自然法祇有通過對上帝的永恆的律法的參與才是可能的。理性之所以是“自然的”，乃是因為出自上帝的創造。人作為理性的造物，祇有順應自身的天性，善用上帝恩賜的自然理性才能實現自身之目的。脫離神的創造和恩典去談論自然法是一種割裂，這種割裂正是現代性的產物。教會在很多觀點上也受到這種割裂的影響而形成許多二元對立的觀念：如自然/恩典、自然秩序/超自然秩序、教士/俗眾、教會/世俗社會等。“梵二”會議超越了這種二元對立，並非是對自然法理論的否定，恰恰是還原了對自然法的正確理解。天主教神學的一個顯著特點就是堅持中介原則，主張上帝的啟示通過聖經和傳統的中介得以傳達。從神學上看，自然法理論是中介原則的最好說明。自然法的進路相信創造和聖言的普遍臨在，本身是“邏格斯”遍在論的一種反映，也可以由聖神的普遍臨在提供支持，因此，自然法的進路可以得到一種聖三論的解釋。

正如前述百勤的觀點，在神的創造中，到處都有三位一體的蹤跡。三位一體的團契並非在耶穌基督之後才存在，而是永恆而遍在的。從認識論的角度，聖三論的教義依賴於基督論，但位格的區分則不然。“外在一三一”必須通過道成肉身才會為我們認識，而“內在一三一”則不依賴於道成肉身。子的外在活動並不始自道成肉身，而是始於創造，作為創造的靈，聖神的外在活動也始於創造。^① 新教神學

^① 賴品超：《開放與委身：田立克的神學與宗教對話》，香港：基督教中國宗教文化研究社，2000年，第213頁。[LAI Pan-Chiu, *Kai fang yu wei shen: Tian li ke de shen xue yu zong jiao dui hua* (Hong Kong: Christian Study Center on Chinese Religion and Culture, 2000), 213.]

家蒂利希（Paul Tillich，又譯田立克）曾把聖三論區分為“聖三論教義”和“聖三論原理”兩個階段，“聖三論原理”指的是構成神聖生命內在運動的三個位格，或說三個時刻（moments），指向三位一體的內在性。“聖三論原理”普遍臨在於所有創造以及所有對永活上帝的經驗之中，而基督事件祇是這一原則的獨特彰顯。“聖三論原理”是“聖三論教義”的預備和前設，談論“聖三論原理”，要從“上帝是靈”這個命題開始。換句話說，基督事件是基督教聖三論教義的認識論起點，而聖神論則是三一教義的本體論起點。基督教的三一教義不但建立在基督論之上，而且還建立在聖神論之上。對永活上帝的經驗不僅存在於基督教之中，而且也存在於非基督宗教之中，人的生命對此三一神聖生命有天然的參與。因此，聖三論可以是基督中心的，也可是聖神中心的、參與性的本體論。類似的思想早在聖亞伯拉德的《基督教神學》（*Theologia Christiana*）中已有表述。聖波那文都（Bonaventure）的神學人類學也建基於人對三一生命直接而含混的參與。從基督論和聖神論兩個層面思考聖三論，可以保持上帝的自由與超越性，避免排他性的基督中心論，同時也充分考慮了耶穌人性的一面；既可以堅持基督中心，又保持了一定的開放性，堅持聖神自由和創造的特性而不致落入相對論。^①

正如庫蘭指出，天主教會從本質上是追求普世性的大公教會，她更應具備包容性而不是排他性的特點。天主教神學更是以“both-and”而非“either-or”為特色。反映在社會訓導上即是相信創造本善，以及堅持中介的原則。教會既關注作為天主創造的世界，也堅持教會作為神聖和人類中介的角色。^② 教會接受普世救恩的思想，不再堅持“教會之外無救贖”的信條，認為“在各種文化傳統中，所有真正的宗教經驗都導向對神秘的直覺，這神秘中常可辨出上帝的面容”。^① 這種觀念明顯含

^① 賴品超：《開放與委身：田立克的神學與宗教對話》，第222-253頁。

^② Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching 1891-Present*, 22-23.

有一種三位一體結構，即以上帝的創造為中心的，同時含有“邏格斯遍在論”和“聖神遍在論”的觀點。相信上帝的創造之善可以說建立在參與性的、聖神聖三論基礎上；堅持教會的中介原則，則以基督論為中心的聖三論為基礎強調了基督在救贖中的中心地位。從自然法的進路到強調聖經資源祇是一種側重的轉變，而不是一種斷裂。從某種意義上說，這裏涉及到普遍啟示和特殊啟示的關係，也涉及到對救恩（salvus）的不同理解。^② 自然法進路和聖經的進路有內在的聖三論基礎，在某種意義上，二者都可以說是聖三論的。

除去方法論上的聖三論內涵，天主教社會訓導的形式上也含有一個三位一體結構。如上所述，教會是基督的奧體，是活的、行動中的道，而社會訓導則是構成教會本質存在的內在組成部分，它出自教會同時也見證教會的身份與存在。教會的社會使命根植於她作為基督身體的身份，作為基督在世工作的延續直接指向三位一體的第二格。社會訓導以社會的結構性之惡為出發點，以社會正義為目標。然而，社會訓導首先是個人化的，其目標必須通過對個人的心靈進行轉化來實現，而聖神就是這轉化的力量。社會訓導不是法律，不可能也無法強制執行，也不能依靠道德的自覺。尤其在非基督教世界，其感召祇能寄望聖神的力量，就是“尊重‘隨意向那吹’的聖神在人內所作的一切”。^③ 同時，我們更應該意識到，社會訓導是實現教會使命的途徑，其目的是通過聖神在基督中與天父的合一。其起點和終點都是創造的父，通過救贖的愛和轉化的力量，與父合一。這樣，我們發現天主教的社會訓導建基於三一信仰，和三一上帝的每個位格緊密相連，本身蘊含一個聖三論的結構。

^① Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, 12.

^② 古代的護教士如游斯丁，現代的神學家如柯布、田立克傾向於把拯救salvus理解為醫治salus，不侷限於教會之中。參賴品超：《開放與委身：田立克的神學與宗教對話》，第286-290頁。

^③ 《人類救主》通諭，第12節。

社會訓導的這種聖三論結構決定了其既有內在性，又有超越性，既有屬世的關懷，又導向永恆的盼望。我們對它的接受和理解也需有兩種不同的層面。社會訓導不是一種意識形態思想，他的目的不是為社會提供一套倫理規範；針對具體的歷史處境，又不僅是為現實服務。就其根本而言，社會訓導指向人類的拯救。教會並沒有世俗工作和神聖工作之分別，任何歷史性的工作都具備救恩史的意義，因而具備一種末世論的維度。社會訓導本身見證着、也建構着上帝之國的到來。雖然上帝國的降臨純然出自恩典，人類的工作仍是不可或缺的協作。因此，我們不能將天主教的社會訓導作為不同社會倫理規範中的一種，或是一種替代性的選擇。這一點在涉及到具體問題的理解時顯得尤為重要。

以對人權的關注為例。社會訓導文獻提倡人權，但與《世界人權宣言》卻有本質的不同。雖然二者在用語上多有類似，都強調人權的“普遍性”和“不可剝奪性”，但無論出發點和目的地都不相同。在教會看來，“人權最終並不是來自人的意願、政府和當權者，而是源自於人本身和創造人的天主。”^① 天主教社會倫理中不以人權本身為目的，因為人權祇是一種手段，最後的目的是光耀和侍奉神。“人從天父領受了人權，不是為了擁有，而是為了實踐它們而響應恩典，發揚恩典。”^② 同樣，雖然社會訓導關注政治問題、經濟秩序、和社會正義，教會堅持認為，它是非政治性的，不依附於任何特定的政治、經濟、和社會系統，也不以某種特定的文化為根據。它既譴責極端個人主義的資本主義，也譴責極權式的社會主義，它依據的是神聖的律法，目的是人的福祉和拯救。再有，社會訓導主張宗教自由，但決非是一種多元主義的中和，亦非相對主義的妥協，其根本在於對基督信仰普世性和大公性的信心。雖然天主教社會訓導不可避免地帶有源自

^① Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, 76.

^② 陳文敏：《人權在香港》，香港：廣角鏡出版有限公司，1990年，第5頁。[CHEN Wenmin, *Human Rights in Hong Kong* (Hong Kong: Wide Angle Press Limited, 1990), 5.]

西方語境的文化特點，但其本身更具超越的維度，這種超越性也決定了其規範性和理想性的特點。對具體的現實問題，社會訓導並不提出技術性的解決方案，而是提請人們對自身的生存從根源上作出反思：人之為人意味着什麼，人的尊嚴何在，人在自然和社會中處於何種位置，如何才能實現人的目的？在教會看來，社會正義的實現不是權力制約和社會契約的結果，而是福音精神的實現。

五、結語

以上考察了“梵二”會議之後的天主教社會訓導與聖三論的聯繫，試圖理解其神學根源，並以此加深對其方法和本質的理解。我們看到，不僅作為社會訓導觀念基礎的人論和教會論是聖三論的，社會訓導本身的形式和方法都帶有深深的聖三論烙印。從歷史的角度，基督宗教對於社會關懷的理解經歷了一個不斷發展的過程。基督新教因強調“唯獨恩典”走向“因信稱義”，終致對拯救的個人化理解，及對教會權威的質疑，遑論教會的社會責任。傳統的天主教會深受奧古斯丁“上帝之城”觀念的影響，導致教會的自我封閉，福音和世界的分離。基督宗教的社會關懷在當代的發展顯示了對教會和拯救理解的更新，然而無論基督教會和天主教會內部針對社會關懷依然存在不同的爭議，教會仍然需要不斷在上帝的話語和世俗事務之間尋求平衡。在此意義上，天主教社會訓導體現了不可見的教會與可見的教會、末世與現實、神聖與世俗之間的張力。這種張力指示了一種三位一體式的“距離”，而這種“距離”同時意味着一種召喚。社會訓導對所有具善良意願的人發出呼籲：“人之為人，意味着被召喚成為一個位格的團契。”^① 在終極目的和距離之間，傾聽便是一種回應，這回應是一種責任。

^① Jean-Paul II, Apostolic Letter *Mulieris Dignitatem*, 7: AAS 80 (1988), 1666. See Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, 18.

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Curran, Charles E. *Catholic Social Teaching 1891-Present*. Washington D.C.: Georgetown University Press, 2002.
- Gunton, Collin E. *The Promise of Trinity*. Edinburgh: T & T Clark, 1991.
- McPartlan, Paul. *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*. Fairfax: Eastern Christian Publications, 2006.
- Papal Encyclicals Online. <http://www.papalencyclicals.net/>.
- Pontifical Council for Justice and Peace. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. London & New York: Burns & Oates, 2004.
- Rahner, Karl. *The Trinity*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1997.
- Ratzinger, Joseph. *The Ecclesiology of Vatican II*. Online: <http://www.ewtn.com/library/curia/cdfeccv2.htm> (accessed 12, Dec. 2016).
- Sanks, T. Howland. "The Social Mission of the Church." In *Louvain Studies* 25 (2000), 23-48
- Schwobel, C. ed. *Trinitarian Theology Today*. Edinburgh: T & T Clark, 1995

中文文獻 [Works in Chinese]

- 奧古斯丁：《論三位一體》，周偉馳譯，上海：上海世紀出版集團，2005年。
[Augustine *The Trinity*. Vol.9. Translated by ZHOU Weichi. Shanghai: Shanghai Century Publishing (Group) Co., Ltd, 2005.]
- 陳文敏：《人權在香港》，香港：廣角鏡出版有限公司，1990年。[CHEN Wenmin. *Human Rights in Hong Kong*. Hong Kong: Wide Angle Press Limited, 1990.]
- 《教會在現代世界牧職憲章》，1965年。[*Constitutio Pastoralis De Ecclesia In Mundo Huius Temporis Gaudium et Spes*, 1965. See: <http://www.radiovaticana.va/proxy/cinesegb/socialdoctr/doctr407.html>]
- 《教會傳教工作》法令，1965年。[*Decretum De activitate missionali Ecclesiae Ad Gentes*, 1965. See: http://www.vatican.va/chinese/concilio/vat-ii_ad-gentes_zh-t.pdf.]
- 賴品超：《開放與委身：田立克的神學與宗教對話》，香港：基督教中國宗教文化研究社，2000年。[LAI Pan-Chiu. *Kai fang yu wei shen: Tian li ke de shen xue*

- yu zong jiao dui hua*. Hong Kong: Christian Study Center on Chinese Religion and Culture, 2000.]
- 賴品超：《多元、分歧與認同：神學與文化的探索》，臺北：基督教文藝出版社，2011年。[LAI Pan-Chiu. *Plurality, Diversity and Identity: Explorations of Theology and Culture*. Taipei: Chinese Christian Literature Council Ltd., 2011.]
- 宗座正義和平委員會編：《教會社會訓導匯編》（試譯本），陳滿鴻等譯，香港：公教真理學會出版社，2011年。[Pontifical Council for Justice and Peace ed. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Translated by CHEN Manhong et al. Hong Kong: Catholic Truth Society of Hong Kong, 2011.]
- 教宗若望保祿二世：《百年》通諭，1991年，第55節。[Pope John Paul II. *Centesimus Annus*, 1991. See <http://www.chinacatholic.org/source/files/article/fulltext/0/10.html#413>.]
- 教宗若望保祿二世：《人類救主》通諭，1979年。[Pope John Paul II. *Redemptor Hominis*, 1979. See: <http://www.chinacatholic.org/source/files/article/fulltext/0/10.html#179>.]
- 阮美賢：《簡介天主教社會訓導文獻》，《神思》48期，2001年2月。[RUAN Meixian. “Jian jie tian zhu jiao she hui xun dao wen xian.” In *Shen Si*. vol.48. Feb. 2001.]
- 王美秀：《當代基督宗教社會關懷—理論與實踐》，上海：上海三聯書店，2006年。[WANG Meixiu. *Christian Social Concern in Modern World: Theory and Practice*. Shanghai: Shanghai SDX Publishing Company, 2006.]
- 袁海生：《三一神與聖徒群體》，香港：建道神學院，2004。[YUAN Haisheng. *San yi shen yu sheng tu qun ti*. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 2004.]
- 卓新平：《當代西方天主教神學》，上海：上海三聯書店，1998年。[ZHUO Xinping. *Contemporary Theology of the Western Catholicism*. Shanghai: Shanghai SDX Publishing Company, 1988.]