

# 从“圣三”神学的视野看“梵二” 会议之后的天主教社会训导

## A Trinitarian Reading of Catholic Social Teaching after Vatican II

李丙权

LI Bingquan

### 作者简介

李丙权，中国人民大学文学院讲师

### 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

尽管《圣经》传统和早期教会思想中一直对社会正义问题，尤其是经济和社会秩序颇为关注，<sup>①</sup> 教会兴办学校、医院、慈善机构也早已有之，但教会对社会问题公开发表自己的分析和看法，则是19世纪末以来的事。1891年教宗列奥十三世发表的《新事》通谕（*Rerum Novarum*）标志着天主教社会训导（Catholic Social Teaching）的开端。天主教社会训导可有广义和狭义之分。严格意义上，它是指自《新事》通谕以来教会发布的一系列训导文件，共有十三份。从广义上讲，社会训导还包括教宗或教会当局发布的其它训导文件，包括演讲、讲道、牧函等，亦可包括区域性主教会议或主教团根据当地实际情况发表的牧函。<sup>②</sup> 当然，最宽泛意义的天主教社会训导还可以包括《圣经》和教会传统中关于社会事务的观点。本文所论，仅限于严格意义上的天主教社会训导。

考察天主教社会训导文件，不难发现，这些训导文件的产生都有其独特的处境，基本上都是针对某一时期某个具体问题而发，如《新事》通谕针对资本主义工业化生产状况下的工人状况；《和平于世》（*Pacem in Terris*）通谕针对冷战中的军备竞赛、核战危机问题；《民族发展》（*Popularum Progressio*）通谕则针对国家之间日益显著的贫富

---

<sup>①</sup> 《旧约》中对寡妇、孤儿、穷人和被压迫者的关怀，先知文学和《新约》中对社会正义问题的关注，以及早期教父对物质财富及其分配的思考都可视为某种“社会关怀”的传统。参见：T. Howland Sanks, “The Social Mission of the Church,” in *Louvain Studies* 25 (2000): 23-27.

<sup>②</sup> 阮美贤：《简介天主教社会训导文献》，载《神思》48期，2001年2月，第10-11页。[RUAN Meixian, “Jian jie tian zhu jiao she hui xun dao wen xian,” in *Shen si*, vol.48, Feb. 2001: 10-11.]亦有人将教宗庇护十一世于1941年发表的《五旬节》（*La Solennita*）广播讲话列入训导文献之中，如是则有十四份文献。参王美秀：《当代基督宗教社会关怀：理论与实践》，上海：上海三联书店，2006年，第110页。[WANG Meixiu, *Christian Social Concern in Modern World: Theory and Practice* (Shanghai: Shanghai SDX Publishing Company, 2006), 110.]

差距问题等。此外，训导文件还涉及人权、工作、结构性罪恶、环境保护等主题。社会训导本身不是一套系统的社会伦理体系，也不试图对所有社会问题提供解答，然而在不断变化的主题中，我们又能发现其中贯穿着统一的精神和原则，这些原则的基础源自教会传统和圣经信仰。

“天主教社会训导”这一名称本身极富张力：它是有很强实践指向的“社会训导”，不是某种系统神学，在“梵二会议”之前的训导文件中甚至很少引用神学或圣经的语言；然而，它毕竟又是“天主教”的社会训导，具有宗教和神学维度。正如教宗若望-保禄二世所言：“解释和解决人类社会的当今问题都需要一种神学的维度”，<sup>①</sup>天主教社会训导即是教会针对人类社会问题的一种神学响应和反思。在关于社会训导的论述中，通常更关注其面向社会开放的实践意义，而较少讨论其背后隐含的诸如上帝观、基督论、教会论、圣神论、末世论和救恩论等神学问题。天主教社会训导反映了教会的自我理解，本身就是一种神学革新，这在“梵二”会议以后的社会训导中体现得尤为明显。故本文不拟重述天主教社会训导的具体内容和原则，而是试图从三位一体神学的视角去理解天主教社会训导在“梵二”会议以后的新变化，尤其是作为其基础的人论和教会论、及其方法论的转变。圣三论作为基督神学中最艰深的奥妙本身具有历史的复杂性，本文不以探讨三位一体神学的不同观点为目的，而是以圣三论为视域理解社会训导的范式转化，并尝试指出天主教社会训导的特质正蕴含在其本身具有的三位一体结构之中。

## 一、“梵二”会议之后的天主教社会训导

1962-1965年召开的第二届梵蒂冈大公会议是天主教会历史上的重要里程碑，是天主教会向世界和现代社会开放的标志。“梵二”会

---

<sup>①</sup> 教宗若望-保禄二世：《百年》通谕，1991年，第55节。[Pope John Paul II, *Centesimus Annus*, 1991, 55. See <http://www.chinacatholic.org/source/files/article/fulltext/0/10.html#413>.]

议本身是神学反思的产物，并为天主教会带来了神学、礼仪、教会组织机构、以及与其它教派或宗教之关系等一系列的革新。<sup>①</sup> 正如有神学家言，“梵二”会议的文献本身是革新性的神学思考之成果，并开启了关于神学本质和主题规划新思考的大门。<sup>②</sup> 作为天主教会伦理神学的体现，“梵二”会议之后的社会训导也发生了一种范式的转换。根据库兰（Charles E. Curran）的考察，在“梵二”会议以后，天主教社会训导的重心由经典原则转向历史意识，从重永恒不变的原则到强调具体的历史处境。与早期的义务论和目的论伦理模式不同，后期的训导文献采取了关系-责任（relationality-responsibility）的模式，社会训导不再是一种简单的由上及下的道德原则，而是更重视人的主体性。神学方法上则从倚重自然法到强调圣经资源的转变。<sup>③</sup>

19世纪末和20世纪初期的天主教会仍然对现代社会持一种抗拒的态度，“现代主义”思潮被视为来自世俗社会的威胁。教会的首要任务是在传统中寻找真理的坚实基础，使教会和现代世界相协调。旨在复兴以托马斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）为代表的天主教传统的新经院主义便应运而生。新经院主义的一个重要理念是区分自然和超自然的领域，自然被视作一个有其自身目的、自我封闭领域，与超自然的恩典处于一种毫无关联的对立状态。作为超自然恩典代表的教会和世界因此也是分离的。值得注意的是，作为天主教社会训导开端的列奥十三世同样也是新经院主义运动的发起者。早期的社会训导文件的强调的重心是教会的真理和上帝的永恒法则，对历史处境缺乏真正的关注，或主要是一种“防御性”的反应。列奥十三世和庇护十一

---

<sup>①</sup> 卓新平：《当代西方天主教神学》，上海：上海三联书店，1998年，第98-147页。[ZHUO Xinping, *Contemporary Theology of the Western Catholicism* (Shanghai: Shanghai SDX Publishing Company, 1988), 98-147.]

<sup>②</sup> Catherine Mowry LaCugna, “Introduction,” in Karl Rahner, *The Trinity* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1997), vii.

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

世的通谕充满了对爱德和正义的追求，对现代生活中的种种不平等现象提出了批评，但并不认为普通人有权利分享群体生活的责任，更多是批评性的而非建设性的。<sup>①</sup> 早期的社会训导可以说是建立在一种凯旋主义教会论基础上，依赖传统经院神学的自然法方法对现代社会进行批判，其目的仍是对传统秩序的回归。

教会传统和世界的关系问题也激发了新的神学思考。许多神学家强调信仰的社会本质，主张从神学的视角关注当代问题，如图宾根学派、以吕巴克（Henri de Lubac）、孔加尔（Yves Congar）、丹尼留（Jean Danielou）等人为代表的法国新神学，德国的拉纳（Karl Rahner），瑞士的巴尔塔萨（Hans Urs von Balthasar）和荷兰的谢列比克斯（Edward Schillebeeckx）等可谓其中的代表。许多圣经学者的努力也促使教会接受一种新的批判性圣经研究，重新思考《圣经》在教会生活中的角色。凡此种种都为“梵二”会议的召开奠定了基础。“梵二”会议之后的神学“不再以自我内向之教会性、其对超自然的神秘充满玄奥意义的信仰洞见和对其教义体系的全力建构为焦点，而是致力于找寻对当代人类及其社会具体问题的答案，争取在现实世界中保全基督宗教信仰真理，使其希望落实为一种公开的社会责任性”。<sup>②</sup>

“梵二”会议标志着天主教会由“向内”的教会转为“向外”的教会，强调教会的开放性和普世性。从内容上看，“梵二”会议之前的社会训导主要针对西方社会面临的工业化、都市化带来的劳工、贫困等自身的问题，尤其是资本和劳工的冲突以及自由主义和社会主义之间的对立。“梵二”会议之后，社会训导则具备了一种更广阔的、普世的全球视野，关注的焦点也转向人权、和平、发展、国际关系、世界的公义等论题。如果说1963年以前，天主教社会训导的对象还主要是教会内的神职人员和信徒。教宗若望二十三世则在《和平于世》通谕中向全世界所有善意人士发出呼吁。与之相应，作为“梵二”会议重要文献的《教

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

<sup>②</sup> 卓新平：《当代西方天主教神学》，第149页。

会在现代世界的牧职宪章》（*Constitutio Pastoralis De Ecclesia In Mundo Huius Temporis Gaudium et Spes*）也向全人类发出呼吁，并传达了教会和整个人类大家庭一体性的理念。随着对社会的非正义，尤其是结构性非正义的认识，教会越来越意识到社会结构的历史性。教会的使命也不限于劝化个人，而是寻求转化非正义的社会结构本身。19世纪和20世纪初期那种教会和世界分离的观点结束了。“梵二”会议文献明确批评片面追求天国而忽视俗世责任和沉溺于世俗之中而忘却宗教使命两种错误倾向：“许多人的信仰和日常生活分割，要算我们这时代严重错误之一。”<sup>①</sup> 教会有权利也有能力促进社会正义，因为社会正义是福音精神的体现和结果。如果说，教会针对社会事务发表自己的看法在列奥十三世时期并没有得到广泛的认可，“梵二”会议以后直到今天，教会社会关怀的权利和义务已渐成共识。

传统的天主教伦理神学受托马斯主义影响，偏重自然法的进路，较少引用《圣经》，即使引用《圣经》也是作为对自然法论述的补充和证明。在20世纪60年代以前，天主教徒甚至不允许阅读《圣经》。因为天主教诠释上帝创造和救赎的方法主要不是解经学，而是新柏拉图主义“一切源于上帝和归于上帝”的目的论构架，其伦理神学有启示和理性两个来源。<sup>②</sup> 面对日渐世俗化和多元化的社会，天主教社会训导首先采纳了自然法的进路，同时教会也相信，诉诸自然理性有助于和不同信仰的人进行理性的探讨。所以，早期的社会训导并没有过多使用鲜明的福音信息和教义性语言，而是选择向公众阐释一种公共的社会政治伦理。“梵二”会议对天主教会日常生活和神学论证广泛引用《圣经》起了决定性作用，因为教会要在社会训导中体现属于天主教的立场，其方法也逐渐转向神学和圣经资源。

---

<sup>①</sup> 《教会在现代世界牧职宪章》，1965年，第43节。[*Constitutio Pastoralis De Ecclesia In Mundo Huius Temporis Gaudium et Spes*, 1965, 43. See: <http://www.radiovaticana.va/proxy/cinesegb/socialdoctr/doctr407.html>]

<sup>②</sup> 王美秀：《当代基督宗教社会关怀—理论与实践》，第92, 331页。

“梵二”会议的贡献在于从救恩史出发，以《圣经》、基督论、末世论为基础对教会的在世使命作出了神学的解释。“梵二”会议的《教会传教工作法令》（*Decretum De activitate missionali Ecclesiae Ad Gentes*）首先从“天主圣父的计划”“圣子被派遣”和“圣神被派遣”的三位一体结构来论述传教工作的教理基础，认为“旅途中的教会在本质上即带有传教的特征，因为按照天主圣父的计划，教会是从圣子及圣神的遣使而发源的”，并宣称“整个教会是传教的，宣传福音的工作是上帝子民的一项基本义务”。<sup>①</sup>天主教宗座正义和平委员会的《教会社会训导汇编》中指出，教会藉着社会训导宣讲福音，让福音精神渗透到社会中，使它更丰盛。透过社会训导，教会履行了上主托付给它宣讲福音的使命。社会训导本身是传扬福音的有效工具和不可缺少的一部分。<sup>②</sup>根据“梵二”会议文献，教会的使命和其本质密不可分，而教会的宗教使命和社会使命也是不可分的。社会使命不再被理解为教会众多使命中的一种，而是关乎教会的身份和本质。教会的自我理解和社会训导的最终基础是对三一上帝及其拯救的理解。

## 二、圣三神学视域中的社会训导之人论

将教会的社会训导和三位一体神学联系在一起绝非偶然。首先，三位一体的上帝观是基督教的核心教义，基督论、圣神论、教会论、救恩论、末世论等教义都与圣三论相关联。而为“梵二”会议做出重要神学准备的代表性神学家都在他们的神学中展示了三位一体神学的维度。吕

---

<sup>①</sup> 参：《教会传教工作》法令，1965年，第2.35节。[*Decretum De activitate missionali Ecclesiae Ad Gentes*, 1965, 2&35. See: [http://www.vatican.va/chinese/concilio/vat-ii\\_ad-gentes\\_zh-t.pdf](http://www.vatican.va/chinese/concilio/vat-ii_ad-gentes_zh-t.pdf).]

<sup>②</sup> 宗座正义和平委员会编：《教会社会训导汇编》（试译本），陈满鸿等译，香港：公教真理学会出版社，2011年，第34-36页。[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“圣体造就教会”和关于“基督身体”的观点必须从三位一体神学背景下才能得到充分的理解。<sup>①</sup>孔加尔认为教会是“天主的子民”、“基督的身体”和“圣神的宫殿”，这一具有鲜明三一象征的教会观为“梵二会议”的教会纲领做了内容上的准备。<sup>②</sup>拉纳将教会理解为拯救的圣事，是上帝在世的象征和真实显现。其教会观以基督论为中心，而从救恩史的角度，其基督论既和“内在圣三论”（Immanent Trinity）又和“外在圣三论”（Economic Trinity）相关联。对拉纳而言，“梵二”会议将大公信仰从新经院主义的束缚中解放出来。作为天主教三位一体神学复兴的代表人物，其与“梵二”会议几乎同期出版的名著《论三位一体》从三位一体神学的进路与新经院主义展开对话。拉纳综合了希腊教父和拉丁教会两种圣三神学传统，并结合了现代思想中对历史、位格、主体性和关系性的关注。<sup>③</sup>我们将看到，作为天主教社会训导基础的人论及教会论和天主教三位一体神学的革新有着内在的关联。

现代无神论对宗教/基督教进行一种人类学的理解，认为上帝不过是人类自身的一种投射。而基督教的人论则认为人是“上帝的肖像”（*imago dei*），只有从上帝出发，才能真正理解人的本质。基督教的上帝是独一的，又是三位一体的上帝。父、子、灵三个位格共同构成神圣的实体，既相互分别又合而为一。人是上帝的肖像，意味着人是三位一体的上帝的肖像。如何理解“肖像”的含义，或说在何种意义上人与上帝相似首先取决于对三位一体上帝的理解。虽然东西方教会都接受尼西亚信经对圣三论的表述：一个实体（*ousia*），三个位格（*hypostases*），但如何理解实体和位格之间的关系却存在着很大的分别。众所周知，天主教三位一体神学深受奥古斯丁影响，认为三个位格统一于先在的神圣本质，一个上帝指一个神圣的本质。以希腊教父为代

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

<sup>②</sup> 卓新平：《当代西方天主教神学》，第193页。

<sup>③</sup> Catherine Mowry LaCugna, “Introduction,” in Karl Rahner, *The Trinity*, viii.

表的东方教会传统则认为，不存在一个先在的神圣本质供三个位格共同参与分享，相反，神圣的本质恰是由三个位格之不可分割的关系构成的，三位一体的上帝被理解为一个位格的交通共融（Communion）。

奥古斯丁的圣三论深受新柏拉图主义的影响，三个位格由一个未知的实体支撑，而不是由他们之间的相互关系所构成，位格消失在上帝无所不包的“一”性之中。<sup>①</sup>人与上帝相似，在于人的灵魂有三位一体的肖像。奥古斯丁的三位一体神学采取了一种心理学路线，力图从内在的灵魂认识上帝的本质，以灵魂的“记忆-认知-意志”之三位一体结构类比三位一体的上帝。<sup>②</sup>奥古斯丁的神学人类学中仍有许多新柏拉图主义元素，将人置于一个由不同完满程度的存在组成的本体论秩序之中。人是灵魂和肉体之复合，将人与其他动物相区别的是人拥有理性的灵魂。灵魂最高的部分即心灵（mens）是人最接近上帝的地方，人之为人首先在于其精神实体。六世纪神学家波埃修（Boethius）对人的经典定义是“拥有理性本质的单一实体”（rationalis naturae individua substantia），托马斯·阿奎那也将人定义为具有“理性本质的独特的自立体”（subsistens distinctum in natura rationali）。通过笛卡尔，人被还原为封闭的自我意识，产生了现代意义上的主体。这种人观源自柏拉图的二元论，侧重人的个体性和理性本质，而对人的关系性认识相对不足。人（person）和个体（individual）是等义的。<sup>③</sup>

根据当代希腊神学家济宙拉斯（J. D. Zizioulas）的解读，东方教会传统从位格和礼仪经验出发来理解圣三论，上帝的本质存在于位格的交通共融之中。上帝是一个位格的共融，而位格的独特性也从关系中

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

<sup>②</sup> 奥古斯丁：《论三位一体》，卷九，周伟驰译，上海：上海世纪出版集团，2005年，第239-258页。[Augustine, *The Trinity*, Vol.9, trans. ZHOU Weichi (Shanghai: Shanghai Century Publishing (Group) Co., Ltd, 2005), 239-258.]

<sup>③</sup> 奥古斯丁是从人的内在自我的关系，而非人与人之间爱的关系来理解三位一体。阿奎那的圣三论中，位格作为内在于神圣本质中的关系（relations subsisting in divine being）类似于逻辑项目，其关系建立在两个项目之间的对立之上，是一种“对立的关系”（relation of opposition）。其对人的关系性讨论也以人的实体性存在为基础。

获得，任一位格都不可能脱离其它两个位格而存在。此外，神圣的存在不取决于一个先在的本质，而是取决于父这一位格，圣子和圣神是出于父的自由意愿，而非出自某种本质必然性。不能脱离上帝的存在方式去谈论上帝的本质，而位格就是其存在方式。因此，任何关于本质或存在的讨论必须考虑其存在的方式这一维度，包括人的存在。人作为上帝的肖像不是从本质上讲，而是指人的存在方式而言。人在本质上与上帝截然不同，但人可以效仿上帝的位格性存在，这也是东方教会所说的“成圣”（theosis）之含义。<sup>①</sup> 这种所谓的“社会圣三论”（Social Trinity）赋予位格以最终的本体论地位。位格意味着绝对的自由，不需要服从其它必然性和价值，其本身即为最高价值。相应的，作为位格的人首先是关系性的，是自由的、爱的共融。当然，作为位格的人必须克服其生物学属性而在教会中实现。

拉纳在对经院主义三位一体神学的批评中指出，《圣经》和希腊教父对上帝“本质”的讨论始于“父”这一位格，而非上帝的单一神性。圣托马斯将“独一上帝”和“圣三上帝”的讨论明确地分离，并赋予“独一上帝”优先的地位，使圣三论变成了对三个神圣位格的一种形式描述。对圣三论的这种理解不是从上帝的外在活动出发，而更多强调了上帝的形而上学本质，导致人们忽视三位一体中位格的差异，使三位一体变成了一个与拯救无关的神秘现实。在拉纳看来，始于奥古斯丁传统的圣三论已经变成了一种孤立的教义，而创造论中的三位一体的痕迹（Vestigial trinitatis）也已变成了一个抽象的思辨，失去了早期护教士对异教传福音的积极意义。<sup>②</sup> 拉纳借鉴了希腊教父的三位一体神学，坚持从《圣经》和教会的礼仪实践出发，强调位格的多元性和差异性，以救恩史为视域提出了著名的拉纳定理：“外在的三一就是内在的三一”。

---

<sup>①</sup> 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.

<sup>②</sup> Karl Rahner, *The Trinity*, pp. 9-21.

拉纳使圣三论重回基督信仰的核心。此后，有关教会的使命、圣礼、基督论、圣神论、普世教会合一、宗教对话等主题的思考都与圣三论结合在一起。需要指出的是，拉纳的三位一体神学仍然受到奥古斯丁和托马斯路线的影响，并非对拉丁教会圣三论传统的简单否定，而是继承中的发展。事实上，拉丁教会和东方教会对圣三论的不同理解方向更多是互补而非对立的。近年来三位一体神学的复兴很大程度上是由于普世教会合一运动中东西方不同观点的相遇，而“梵二”会议更是天主教会参与普世教会合一运动的标志。可以说，只有从三位一体神学的视角出发才可以充分理解“梵二”会议之后的社会训导文件。

天主教社会训导的基础在于教会对人性的观点。如教宗若望-保禄二世在《百年》通谕（*Centesimus Annus*）中指出的那样：人是激发教会社会训导的原则，而大多数的训导文件往往从对人、人类社群、和人的行动的神学思考开始，而转入对具体问题的探讨。<sup>①</sup>人不仅是社会训导的逻辑起点，也是其目的所在：“教会的一切道路都指向人。”<sup>②</sup>社会训导的两个基本人类学原则就是的人的尊严和社会性，即：人是上帝的肖像，并且人是社会性的存在。《教会在现代社会的牧职宪章》第一部分申明教会及人类的使命，第一章即是“人格的尊严”，指出人格的尊严源自人是依照上帝的肖像而造，“且人依其内在本性而言，便是社会性的；人如与他人没有关系，便不能生活下去，亦不能发展其优点”。<sup>③</sup>紧接其后的第二章“人类的团体生活”指出，人的社会性不是一种外部的强加，而是内在于人的本质之中；拯救从来不是针对个人，而是作为社会整体的“子民”；同时还强调人的责任感和对社会工作的参与。<sup>④</sup>正如库兰所言，在“梵二”以

<sup>①</sup> Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching 1891-Present*, 128-129.

<sup>②</sup> 教宗若望-保禄二世：《人类救主》通谕，1979年，第14节。[Pope John Paul II, *Redemptor Hominis*, 1979, 14. See: <http://www.chinacatholic.org/source/files/article/fulltext/0/10.html#179>.]

<sup>③</sup> 《教会在现代世界牧职宪章》，第12节。

<sup>④</sup> 《教会在现代世界牧职宪章》，第25、31.32节。

后，天主教社会训导对人的理解倾向于一种“关系-责任”模式，即从人与世界、他人、上帝等多重的关系，以及相关的责任来理解人。关于“上帝的肖像”这一传统观念的解释，也从注重人的理性和自决的能力，转而强调人的自由、平等和参与。<sup>①</sup>

“梵二”会议文件指出，人与人的相互关系是上帝的圣三生命中三个神圣位格统一之反映，这种对人之社会性理解以三位一体神学为基础：“主耶稣曾祈求圣父说：‘好使他们合而为一……就如我们原是一体一样’（约：17，21—22）。因着这些话，主耶稣为我们开拓了一个理智无从透视的境界，在天主圣三的互相契合与天主主义者们在真理及爱德内的互相契合之间，暗示某种类似点。”<sup>②</sup>“互相契合”及“合一模式”显示了教会对圣三论的理解明显趋向于一种“共融性”（Communal）模式：“父、子、灵、是真正的分别，又是真正的一，因为三位一体的上帝是一个无限的爱的共融。”<sup>③</sup>若望-保禄二世在《百年》通谕中也重申，基督信仰呈现出一种人类联合的新模式，就是建基于三个位格一个上帝的三位一体合一模式之上的所有人的联合。<sup>④</sup>

当然，这并不意味着天主教会采纳了东正教的圣三论<sup>⑤</sup>，因为对于三位一体的共融性理解也并不专属东方教会独有，天主教会传统中也有相应的理论资源，如圣维克多的理查德（Richard of St. Victor）。事实上，拉纳以后有许多天主教神学家都尝试从关系性的角度解读圣三论。例如，美国耶稣会神学家百勤（Joseph Bracken）

---

<sup>①</sup> Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching 1891-Present*, 81&67.

<sup>②</sup> 《教会在现代世界牧职宪章》，第24节。

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

<sup>④</sup> 《百年》通谕，第40节。

<sup>⑤</sup> “梵二”会议之后，天主教三位一体神学的革新，包括其圣体教会论都与东方教会传统有关。拉纳借鉴了希腊教父的共融性圣三论，而“梵二会议”的《教会宪章》（*Lumen Gentium*）更是引述了以圣体教会论著称的东正教神学家阿法那西耶夫（Nicolas Afanasiev）。当然，天主教的三位一体神学和圣体教会论与东方教会传统仍有不同，尤其表现在普世教会和地方教会关系的观点上。

尝试从位格的内在关系来探讨人的社会性，认为在神的创造中有三位一体的踪迹，人类社群中表现了神的社会形象（social image of God），神的本质和要素存在于的位格之间的相通过程（interpersonal process）中。<sup>①</sup> 在共融性圣三论的观照之下，人的社会性即存在于人的位格性之中。人之为人（person）是一种关系性的概念。共融是个人的联合，在其中每个人都是独立的个体，同时又和他者不可分割地联系在一起，且只有在这种关系中建立个人生存的意义。换句话说，对于单个的个体（individual）来说，其实不存在身份和认同（personal identity）的问题。对人的社会性的圣三论解释是社会训导方法从自然法转向圣经和神学方法的一个有力的体现。

### 三、圣三论与教会的自我理解

面对启蒙理性和自由主义的冲击，天主教会在现代性语境中不断反思自身和社会的关系，并在对世界的认识上逐步突破了自然和超自然的二元思维模式，认识到教会的社会使命不仅是体制性教会的特殊任务之一，而是教会本质的组成部分。教会的社会使命作为教会的本质行动构成了教会的存在本身，是教会在实践中的象征和自我表达。社会训导便是实现教会社会使命的重要途径，在其发展中也反映了天主教会自我理解之不断更新。

直到“梵二”大公会议之前，教会都首先把自己看作是一个司法机构，神圣而完美无瑕，具有宣讲上帝之道的权威，强调教会的可见性。“梵二”会议之后，教会的自我理解从建制性的结构转向更具宗教性的观点，教阶体制虽然仍有其特殊的角色，但作为一种司法性建制的教会形象被弱化，强调教会的精神和不可见的特点，而不是可见

---

<sup>①</sup> 袁海生：《三一神与圣徒群体》，香港：建道神学院，2004年，第40页。[YUAN Haisheng, *San yi shen yu sheng tu qun ti* (Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 2004), 40.]

的和管理的机构。同时，那种视教会作为一个完美社会的凯旋主义观点也得到改变，教会的历史性也得到承认。相应地，教宗的训导也不再被理解为自上而下的权威性的神圣律法，而是面向我们身处世界的一种对话。<sup>①</sup> 更重要的是，平信徒的作用和角色得到了充分肯定。

“梵二”会议教会论的革新体表现在对教会作为“基督的身体”和“天主的子民”两个比喻的重新解读。

在西方教会传统上，“基督的身体”更多是从机构上来理解的。这首先与教会形成和发展的某些历史因素有关。从历史的形成看，使徒传承和门徒身份一直是教会的重心，教会强调教士、尤其是主教的权威以及教阶体系。尤其是与新教的对峙中，教会采取了护教路线，为其机构性辩护。从上帝的外在活动而言，教会是由基督所立，所以教会很自然是基督中心的。基督创立了教会的秩序，教会机构因此具神圣的权威和超历史的特性。天主教会强调基督中心论的强调使其对圣神论和基督的人性一面没有充分的重视。圣神作为合一的力量被认为由圣言内在地决定，是基督塑形的圣神，这使得圣神容易被机构化并从属于教会。所以，有学者认为天主教会以基督论为基础的教会论有单性论（*monophysite*）的倾向。<sup>②</sup> 教会是三位一体上帝的教会，《新约圣经》常用三个比喻来指称教会：天主的子民、基督的身体、圣神的宫殿，其中每个比喻都指向三位一体中的一个位格。然而从历史的角度看，对教会的理解并非严格地建立在圣三论的基础之上，其关键正在于对圣神和教会关系的理解。

原拉辛格枢机主教（*Cardinal Joseph Ratzinger*）即后来的教宗本笃十六世，曾做过“梵二”会议教会论的专题讲座。<sup>③</sup> 拉辛格指出，

---

<sup>①</sup> Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching 1891-Present*, 102-106.

<sup>②</sup> Collin E. Gunton, *The Promise of Trinity*, 65-67.

<sup>③</sup> 拉辛格对“梵二”教会论的介绍见：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).

教会远不仅是一个组织机构，她是圣神的机体。圣神作为一个活的力量，抓住我们内在的生存。教会的核心是基督，我们和教会的关系通过生命而实现。作为基督的身体，教会并不属于过去，而是首先属于现在和将来。基督和他的建立行为从来没有中止，并且一直处于不断的更新之中。所以教会宣讲的是基督而不是教会自身。同时，拉辛格还指出，教会是“基督的身体”这一比喻是和圣体圣事密不可分的。圣体和教会同被认为是基督的身体，基督在圣体中临在，所有的人人在圣体中相互连结，并与基督成为一体。教会就是圣体的共融。

“梵二”会议的教会论因此是一种圣体圣事教会论（the ecclesiology of communion）。<sup>①</sup> 与经院主义传统所持“教会造就圣体”之观点不同，圣体教会论坚持“圣体造就教会”，教会由圣体所构成。圣体不仅解释教会的本质，更指向三位一体上帝的显现。拉辛格引用约翰一书的经文来说明“共融”这一概念：“我们将所看见、所听见的，传给你们、是你们与我们相通、我们乃是与父并他的子耶稣基督相通的”（若1，1：3）。人与基督相通，并通过他在圣神里与父相通。在圣体中，人们通过圣神的工作在基督中和圣父合一。通过圣神，末世的现实在当下成为真实的。在此，对“基督的身体”的理解通过圣体礼仪而具备了圣三论和末世论的维度。

因为“基督的身体”更多地强调身份的归属，要么属于要么不属于这个身体，除此别无可能。“梵二”会议出于教会合一运动的需要而引入了教会作为“天主的子民”的比喻，对基督新教和东正教会采取开放的态度。“天主的子民”这一象征可以更好地表达非天主教的基督徒和天主教会的共契，以及非基督徒和天主教会的关系。教会是人与上帝合一，整个人类的合一的象征。也因为“基督的身体”强调

---

<sup>①</sup> “梵二”会议开启了向圣体教会论的转换。教宗若望-保禄二世最后的通谕即为《圣体教会》（*Ecclesia de Eucharistia*）；2005年，教宗本笃十六就职之际，在罗马召开了题为“圣体：教会福传的源泉与巅峰”（*Eucharist: the Source and Summit of the Life and Mission of the Church*）的主教会议。

教会是基督生命在世的延续，将教会和基督等同而忽视教会的属世特性。在新教徒眼中这一象征会导致“教会无误”论。这也是教会采用“天主的子民”比喻的原因。从救恩史的角度，教会尚未达到她的目标，因此是“上帝的朝圣客”。在一种末世论的景观下，教会的历史性得到承认。教会具备双重身份，同时是“有形可见，而又是精神的团体”。<sup>①</sup> 教会作为上帝的工具，使人类在他之中合一，并为将临的末世现实做准备。“天主的子民”这一象征显示了天主教会自我反思和革新的态度，成为普世合一的桥梁和向世界开放的象征。“梵二”会议将其教会论建立在圣三论的基础上：“出源于永生圣父之爱，为救主基督创建于时间内，并在圣神内团结为一的教会，其宗旨是人类来世的得救，故这宗旨唯有来世始能圆满达成。”<sup>②</sup>

由此可见，“梵二”会议教会论在坚持基督中心的同时，强调了圣神的角色和圣三上帝的位格共融，其对圣神的理解具有一种末世论的维度。“梵二”会议教会论的真正基础是圣三论。或许，“外在三一”和“内在三一”的关系有助于我们对教会论和圣三论关系的理解。根据“拉纳定理”，“外在三一”就是“内在三一”。基督是圣三论的认识论起点，但不是全部和终点。教会论同圣三论之间是关系亦是如此：“基督的教会”就是“圣三上帝的教会”，“圣三上帝的教会”以“基督的教会”的方式显现。教会论的起点是基督论，但关于“子”的教义离开“父”是不可想象的，道成肉身以及我们在他身体内的合一同样离不开圣神的工作，只有在圣三论的背景下才可能对教会论有充分的理解。“梵二”会议将教会理解为“天主的子民、基督的身体、拯救的圣事”。教会的使命不再仅仅是对个体灵魂的转化或建立地方教会，而是让上帝通过基督的拯救在历史中持续地显现。教会的使命因此具备一种象征的、礼仪性的功能；教会的存在象征着上

---

<sup>①</sup> 《教会在现代世界牧职宪章》，第40节。

<sup>②</sup> 同上。

帝的现实和恩典，同时也使之在世界内呈现。教会的使命和其存在合而为一成为社会训导坚实的神学基础。

#### 四、社会训导的方法及其圣三论结构

通过以上对天主教人观、教会论与圣三论关系的考察，我们可以更好的理解天主教社会训导的方法和形式上的一些特点。圣三论不仅是社会训导的神学基础，从整体上看，社会训导的方法论也是建立在圣三论之上的。如前所述，初期的训导文件多采用自然法进路，“梵二”会议以后更倾向于引用圣经和神学资源。有关社会训导方法的这种“范式”转换已成为一种普遍接受的观点。然而，值得注意的是，天主教的社会训导从来没有放弃自然法的方法。例如，《教会在现代世界牧职宪章》论及人的尊严时固然采用了圣经和神学语言，但同时也辅以自然法为基础的哲学论证。人是“上帝的肖像”，同时人的尊严还在于其理性可以超越物质层面而分享上帝的神圣之光。在其“良心的尊严”和“自由的卓越”。<sup>①</sup> 在教宗若望-保禄二世的后期社会训导文献中，也可以看出他对教会由经典原则转向历史意识这种方法有所保留，自然法的进路仍然得以采用。<sup>②</sup> 这并不意味着关于社会训导方法论转变的判断是错误的，而是说明社会训导存在着一种方法论的张力。社会训导一个鲜明的形式特点就是，它的受众不局限于教会内部，而是普世教会针对天主教徒、基督徒和所有具有善良意愿的人的呼吁。因为针对不同的听众——基督徒和非基督徒——教会采取了不同的策略，其中存在着某种内在张力，在某些训导文件中，这种张力是无法解决的，很难自始至终坚持一个方法。<sup>③</sup> 事实上，如果从三

<sup>①</sup> 《教会在现代世界牧职宪章》，第15-17节。

<sup>②</sup> Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching 1891-Present*, 61-66.

<sup>③</sup> Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching 1891-Present*, 21-49.

位一体神学的视域出发，两种方法的合理性都可以得到解释；二者之间非但不矛盾，而是可以相互补充，并以圣三论为基础达成统一。

经院神学的自然法理论坚持从人类的自然理性出发，但这种进路归根结底是目的论的，而不是理性主义的。其理论预设并非理性的自律，而是人类自然理性对上帝理性创造的参与，自然法只有通过对上帝的永恒的律法的参与才是可能的。理性之所以是“自然的”，乃是因为出自上帝的创造。人作为理性的造物，只有顺应自身的天性，善用上帝恩赐的自然理性才能实现自身之目的。脱离神的创造和恩典去谈论自然法是一种割裂，这种割裂正是现代性的产物。教会在很多观点上也受到这种割裂的影响而形成许多二元对立的观念：如自然/恩典、自然秩序/超自然秩序、教士/俗众、教会/世俗社会等。“梵二”会议超越了这种二元对立，并非是对自然法理论的否定，恰恰是还原了对自然法的正确理解。天主教神学的一个显著特点就是坚持中介原则，主张上帝的启示通过圣经和圣传的中介得以传达。从神学上看，自然法理论是中介原则的最好说明。自然法的进路相信创造和圣言的普遍临在，本身是“逻格斯”遍在论的一种反映，也可以由圣神的普遍临在提供支持，因此，自然法的进路可以得到一种圣三论的解释。

正如前述百勤的观点，在神的创造中，到处都有三位一体的踪迹。三位一体的共融并非在耶稣基督之后才存在，而是永恒而遍在的。从认识论的角度，圣三论的教义依赖于基督论，但位格的区分则不然。“外在三一”必须通过道成肉身才会为我们认识，而“内在三一”则不依赖于道成肉身。子的外在活动并不始自道成肉身，而是始于创造，作为创造的神，神的外在活动也始于创造。<sup>①</sup> 新教神学

---

<sup>①</sup> 赖品超：《开放与委身：田立克的神学与宗教对话》，香港：基督教中国宗教文化研究社，2000年，第213页。[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, 又译田立克) 曾把圣三论区分为“圣三论教义”和“圣三论原理”两个阶段,“圣三论原理”指的是构成神圣生命内在运动的三个位格,或说三个时刻 (moments), 指向三位一体的内在性。“圣三论原理”普遍临在于所有创造以及所有对永活上帝的经验之中,而基督事件只是这一原则的独特彰显。“圣三论原理”是“圣三论教义”的预备和前设,谈论“圣三论原理”,要从“上帝是灵”这个命题开始。换句话说,基督事件是基督教圣三论教义的认识论起点,而圣神论则是圣三教义的本体论起点。基督教的圣三教义不但建立在基督论之上,而且还建立在圣神论之上。对永活上帝的经验不仅存在于基督教之中,而且也存在于非基督宗教之中,人的生命对此圣三神圣生命有天然的参与。因此,圣三论可以是基督中心的,也可是圣神中心的、参与性的本体论。类似的思想早在圣亚伯拉德的《基督教神学》(Theologia Christiana) 中已有表述。圣波那文都 (Bonaventure) 的神学人类学也建基于人对圣三生命直接而含混的参与。从基督论和圣神论两个层面思考圣三论,可以保持上帝的自由与超越性,避免排他性的基督中心论,同时也充分考虑了耶稣人性的一面;既可以坚持基督中心,又保持了一定的开放性,坚持圣神自由和创造的特性而不致落入相对论。<sup>①</sup>

正如库兰指出,天主教会从本质上是追求普世性的大公教会,她更应具备包容性而不是排他性的特点。天主教神学更是以“both-and”而非“either-or”为特色。反映在社会训导上即是相信创造本善,以及坚持中介的原则。教会既关注作为天主创造的世界,也坚持教会作为神圣和人类中介的角色。<sup>②</sup> 教会接受普世救恩的思想,不再坚持“教会之外无救赎”的信条,认为“在各种文化传统中,所有真正的宗教经验都导向对神秘的直觉,这神秘中常可辨出上帝的面

<sup>①</sup> 赖品超:《开放与委身:田立克的神学与宗教对话》,第222-253页。

<sup>②</sup> Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching 1891-Present*, 22-23.

容”。<sup>①</sup> 这种观念明显含有一种三位一体结构，即以上帝的创造为中心的，同时含有“逻格斯遍在论”和“圣神遍在论”的观点。相信上帝的创造之善可以说建立在参与性的、圣神圣三论基础上；坚持教会的中介原则，则以基督论为中心的圣三论为基础强调了基督在救赎中的中心地位。从自然法的进路到强调圣经资源只是一种侧重的转变，而不是一种断裂。从某种意义上说，这里涉及到普遍启示和特殊启示的关系，也涉及到对救恩（salvus）的不同理解。<sup>②</sup> 自然法进路和圣经的进路有内在的圣三论基础，在某种意义上，二者都可以说是圣三论的。

除去方法论上的圣三论内涵，天主教社会训导的形式上也含有一个三位一体结构。如上所述，教会是基督的奥体，是活的、行动中的道，而社会训导则是构成教会本质存在的内在组成部分，它出自教会同时也见证教会的身份与存在。教会的社会使命根植于她作为基督身体的身份，作为基督在世工作的延续直接指向三位一体的第二格。社会训导以社会的结构性之恶为出发点，以社会正义为目标。然而，社会训导首先是个人化的，其目标必须通过对个人的心灵进行转化来实现，而圣神就是这转化的力量。社会训导不是法律，不可能也无法强制执行，也不能依靠道德的自觉。尤其在非基督教世界，其感召只能寄望圣神的力量，就是“尊重‘随意向那吹’的圣神在人内所作的一切”。<sup>③</sup> 同时，我们更应该意识到，社会训导是实现教会使命的途径，其目的是通过圣神在基督中与天父的合一。其起点和终点都是创造的父，通过救赎的爱和转化的力量，与父合一。这样，我们发现天主教的社会训导建基于圣三信仰，和圣三上帝的每个位格紧密相连，本身蕴含一个圣三论的结构。

<sup>①</sup> Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, 12.

<sup>②</sup> 古代的护教士如游斯丁，现代的神学家如柯布、田立克倾向于把拯救salvus理解为医治salus，不局限于教会之中。参赖品超：《开放与委身：田立克的神学与宗教对话》，第286-290页。

<sup>③</sup> 《人类救主》通谕，第12节。

社会训导的这种圣三论结构决定了其既有内在性，又有超越性，既有属世的关怀，又导向永恒的盼望。我们对它的接受和理解也需有两种不同的层面。社会训导不是一种意识形态思想，他的目的不是为社会提供一套伦理规范；针对具体的历史处境，又不仅是为现实服务。就其根本而言，社会训导指向人类的拯救。教会并没有世俗工作和神圣工作之分别，任何历史性的工作都具备救恩史的意义，因而具备一种末世论的维度。社会训导本身见证着、也建构着上帝之国的到来。虽然上帝国的降临纯然出自恩典，人类的工作仍是不可或缺的协作。因此，我们不能将天主教的社会训导作为不同社会伦理规范中的一种，或是一种替代性的选择。这一点在涉及到具体问题的理解时显得尤为重要。

以对人权的关注为例。社会训导文献提倡人权，但与《世界人权宣言》却有本质的不同。虽然二者在用语上多有类似，都强调人权的“普遍性”和“不可剥夺性”，但无论出发点和目的地都不相同。在教会看来，“人权最终并不是来自人的意愿、政府和当权者，而是源自于人本身和创造人的天主。”<sup>①</sup>天主教社会伦理中不以人权本身为目的，因为人权只是一种手段，最后的目的是光耀和侍奉神。“人从天父领受了人权，不是为了拥有，而是为了实践它们而响应恩典，发扬恩典。”<sup>②</sup>同样，虽然社会训导关注政治问题、经济秩序、和社会正义，教会坚持认为，它是非政治性的，不依附于任何特定的政治、经济、和社会系统，也不以某种特定的文化为根据。它既谴责极端个人主义的资本主义，也谴责极权式的社会主义，它依据的是神圣的律法，目的是人的福祉和拯救。再有，社会训导主张宗教自由，但决非是一种多元主义的中和，亦非相对主义的妥协，其根本在于对基督信仰普世性和大公性的信心。虽然天主教社会训导不可避免地带有源自

<sup>①</sup> Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, 76.

<sup>②</sup> 陈文敏：《人权在香港》，香港：广角镜出版有限公司，1990年，第5页。[CHEN Wenmin, *Human Rights in Hong Kong* (Hong Kong: Wide Angle Press Limited, 1990), 5.]

西方语境的文化特点，但其本身更具超越的维度，这种超越性也决定了其规范性和理想性的特点。对具体的现实问题，社会训导并不提出技术性的解决方案，而是提请人们对自身的生存从根源上作出反思：人之为人意味着什么，人的尊严何在，人在自然和社会中处于何种位置，如何才能实现人的目的？在教会看来，社会正义的实现不是权力制约和社会契约的结果，而是福音精神的实现。

## 五、结语

以上考察了“梵二”会议之后的天主教社会训导与圣三论的联系，试图理解其神学根源，并以此加深对其方法和本质的理解。我们看到，不仅作为社会训导观念基础的人论和教会论是圣三论的，社会训导本身的形式和方法都带有深深的圣三论烙印。从历史的角度，基督宗教对于社会关怀的理解经历了一个不断发展的过程。基督新教因强调“唯独恩典”走向“因信称义”，终致对拯救的个人化理解，及对教会权威的质疑，遑论教会的社会责任。传统的天主教会深受奥古斯丁“上帝之城”观念的影响，导致教会的自我封闭，福音和世界的分离。基督宗教的社会关怀在当代的发展显示了对教会和拯救理解的更新，然而无论基督教会和天主教会内部针对社会关怀依然存在不同的争议，教会仍然需要不断在上帝的话语和世俗事务之间寻求平衡。在此意义上，天主教社会训导体现了不可见的教会与可见的教会、末世与现实、神圣与世俗之间的张力。这种张力指示了一种三位一体式的“距离”，而这种“距离”同时意味着一种召唤。社会训导对所有具善良意愿的人发出呼吁：“人之为人，意味着被召唤成为一个位格的共融。”<sup>①</sup> 在终极目的和距离之间，倾听便是一种回应，这回应是一种责任。

---

<sup>①</sup> 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.

## 参考文献 [Bibliography]

### 西文文献 [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.

### 中文文献 [Works in Chinese]

- 奥古斯丁：《论三位一体》，周伟驰译，上海：上海世纪出版集团，2005年。  
[Augustine. *The Trinity*. Vol.9. Translated by ZHOU Weichi. Shanghai: Shanghai Century Publishing (Group) Co., Ltd, 2005.]
- 陈文敏：《人权在香港》，香港：广角镜出版有限公司，1990年。[CHEN Wenmin. *Human Rights in Hong Kong*. Hong Kong: Wide Angle Press Limited, 1990.]
- 《教会在现代世界牧职宪章》，1965年。[*Constitutio Pastoralis De Ecclesia In Mundo Huius Temporis Gaudium et Spes*, 1965. See: <http://www.radiovaticana.va/proxy/cinesegb/socialdoctr/doctr407.html>]
- 《教会传教工作》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](http://www.vatican.va/chinese/concilio/vat-ii_ad-gentes_zh-t.pdf).]
- 赖品超：《开放与委身：田立克的神学与宗教对话》，香港：基督教中国宗教文化研究社，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.]
- 赖品超：《多元、分歧与认同：神学与文化的探索》，台北：基督教文艺出版社，2011年。[LAI Pan-Chiu. *Plurality, Diversity and Identity: Explorations of Theology and Culture*. Taipei: Chinese Christian Literature Council Ltd., 2011.]
- 宗座正义和平委员会编：《教会社会训导汇编》（试译本），陈满鸿等译，香港：公教真理学会出版社，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-保禄二世：《百年》通谕，1991年，第55节。[Pope John Paul II. *Centesimus Annus*, 1991. See <http://www.chinacatholic.org/source/files/article/fulltext/0/10.html#413>.]
- 教宗若望-保禄二世：《人类救主》通谕，1979年。[Pope John Paul II. *Redemptor Hominis*, 1979. See: <http://www.chinacatholic.org/source/files/article/fulltext/0/10.html#179>.]
- 阮美贤：《简介天主教社会训导文献》，《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：《当代基督宗教社会关怀—理论与实践》，上海：上海三联书店，2006年。[WANG Meixiu. *Christian Social Concern in Modern World: Theory and Practice*. Shanghai: Shanghai SDX Publishing Company, 2006.]
- 袁海生：《三一神与圣徒群体》，香港：建道神学院，2004。[YUAN Haisheng. *San yi shen yu sheng tu qun ti*. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 2004.]
- 卓新平：《当代西方天主教神学》，上海：上海三联书店，1998年。[ZHUO Xinping. *Contemporary Theology of the Western Catholicism*. Shanghai: Shanghai SDX Publishing Company, 1988.]