

國立臺灣大學文學院歷史學系

碩士論文

Department of History

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

西元第一到第七世紀聖母論與聖母信仰之發展

與其歷史意義

The Development of Mariology and Cult of the Virgin Mary
from the 1st to the 7th Century and its Meaning in History



張毅瑄

Yi-Hsuan Chang

指導教授：王世宗 博士

Advisor: Shih-Tsung Wang, Ph.D.

中華民國 98 年 6 月

June, 2009

序言

我之所以會選擇聖母信仰作為碩士論文的研究內容，最初只是出於單純的興趣，但在論文寫作的過程中，經過多次與王世宗老師的討論以及對問題意識的重新思考，這篇論文所探討的內容層次已遠遠超過我一開始的預想，這是極大的幸運，也是一種不幸。如果我所做的工作僅僅是呈現蒐集整理後的史料，我絕不可能通過寫作這篇論文而對許多更深刻的知識有所思考與批判，如歷史的意義、宗教的本質、上帝的存在與人類的極限等等，我在這數年中的成長使得這些歲月成為有意義的，而不只是為了得到學位而消耗青春；但在這個過程中，我也被迫一次又一次的發現自己原有知識的不足、理解的謬誤，不斷面對因自己學習與思考能力不足所遭成的困頓，而這樣的經歷並不會使人開懷。知識的啓蒙必然使人重新思考自己在這世上的定位，這個過程是痛苦的，但卻也是必要的。

這篇論文的內容並非最終真相與最高意義的揭示，那是我心嚮往之的高山，但我卻沒有登頂的能力；這篇論文代表的是我的學習過程，它有太多不完美之處，但已是我四年中盡力之作。將它以現在的這個模樣呈現，消極而言是對四年的學習作交代，積極而言則是希望其他與我有志一同的「登山者」能夠以他山之石攻錯，我所面臨的障礙、我所犯的錯誤，都不會是只出現在我一人身上的特殊情況，但願這篇論文的存能鼓勵志在求知求道的人，讓他們知道世上仍有人在作著相同的事情，並使他們能藉由批判這篇論文的不足而更快超越這些難關。

這篇論文能夠完成，必須要感謝許多人的幫助：感謝我的家人，他們在我毅然決定放棄化學改念歷史時給我全部的支持；感謝我的同學在學術上與生活上給我指引建議；感謝輔大黃懷秋老師借給我關於聖母論的重要研究書籍，藉由這本書我得以事半功倍的使論文架構成形。最後是我的指導教授王世宗老師，沒有任何文字足以表示我對他的敬愛與感謝，若沒有他，我絕對不可能是今日的我。

張毅瑄 2009年六月於台大宿舍

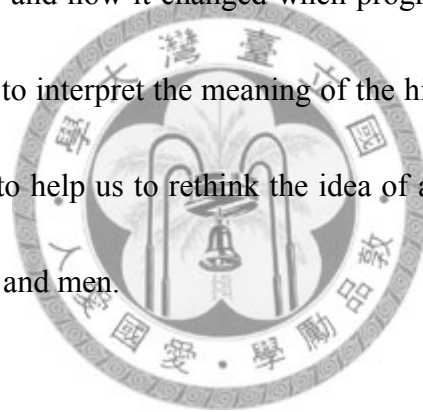
中文摘要

本研究包含的時期為西元第一到第七世紀，由基督教出現、新約聖經逐漸成書開始，直到拜占庭帝國偶像破壞運動前夕為止，也就是聖母信仰從無到有的創生發展壯大過程。本研究第一部分將整理聖母論中與基督性質——也就是在基督教定義下的上帝性質——有密切關連的部分，以此勾勒出聖母論如何出現於基督論的建構過程中，神學家是如何詮釋新舊約聖經來賦予聖母各種身分地位，來以此作為其基督論立論的基石或佐證。第二部分則呈現作為「獨立角色」的聖母形象，以聖母論中出現對「信徒聖母」的描述開始，討論聖母如何逐漸成為信徒所望的典範，以及聖母作為教會先期典型說的建立。第三部分以聖母的神格化為主軸，討論原本作為基督論輔佐的聖母論如何開始將原本僅賦予上帝的能力或地位賦予聖母，也就是聖母如何成為一個「近似上帝」或「有能力改變上帝決策」的偉大信仰對象，並兼及此種發展在民間信仰以及政治活動中的展現。最後的目的在於以有限的史料大略描繪第一到第七世紀之間聖母信仰的發展脈絡，並將其內容置於兩個更大的背景之中：一是基督教本身教義發展的過程，二是當時基督教世界的政治與社會狀態，以此討論聖母信仰中不同部分所呈現出來的神學發展、信仰取向、社會道德價值、以及政教互動等等，並在最後欲以此整體知識探究聖母信仰本質，其歷史發展特色與其歷史意義，以及其所能夠提供的反省。

關鍵字：基督教、天主教、早期基督教、聖母、聖母信仰、聖母論

英文摘要

This thesis is the study of the development of Mariology and devotion to Mary between the 1st and the 7th century, from the beginning of Christianity to the eve of iconoclasm. Its goal is to present the development of Mariology in its religious and historical background, the paradoxes and contradictions in it, and the differences and likenesses between Mary and other Goddess cults, which lead us to understand the peculiarity of Christianity and how it changed when progressing into a more popular religion. Then we can try to interpret the meaning of the history of Mariology, which, as this thesis presents, is to help us to rethink the idea of an omnipotent God and the relationship between God and men.



Keywords: Early Christianity, Catholicism, the Virgin Mary, Mariology, Marian Cult.



目錄

序言.....	i
中文摘要.....	ii
英文摘要.....	iii
緒論.....	1
第一章 聖母論的早期發展：神學家對基督性質的建立與合理化.....	12
第一節：「基督具有人神二性」教義建立過程與聖母論的出現.....	13
第二節：因對基督神性的討論而產生的聖母論問題.....	17
一、「耶穌誕生過程」內容的轉變與基督教對神兆的論述.....	18
二、聖母論中對「基督肉身無罪」之說的合理化.....	21
三、「神之母」稱號背後的基督論問題，與以弗所會議所反映的聖母信仰趨勢.....	23
第三節：聖母論與基督教的彌賽亞論述.....	28
一、舊約中的聖母—基督教對猶太教經典的「再詮釋」.....	28
二、耶穌「大衛後裔」身分的緊張性與神學家對聖母家系的討論.....	36
第二章 聖母「典範」地位的出現與成形.....	40
第一節 「信徒聖母」形象的出現.....	40
一、新約聖經中聖母信徒形象的成形.....	41
二、第二到第三世紀時對聖母為基督信徒與否的爭議.....	44
第二節：聖母「貞潔典範」地位的建立與其問題.....	46
第三節 「十字架下的聖母」形象的轉變.....	57
第四節：教會的母親形象與「聖母為教會典型」的說法.....	62
第五節：「寧為信徒而不必為神母」—奧古斯丁的聖母論.....	67
第三章：聖母的神格化與聖母信仰的盛行.....	70

第一節：神學家對聖母特質的詩喻性想像.....	71
一、「祢母親子宮改變事物秩序」—「神奇」的聖母.....	71
二、「無瑕聖母」與「聖母無原罪論」.....	73
第二節：聖母的神格化—神學上對聖母「救世」能力的討論.....	76
一、聖母在基督教救贖論述中重要性的提升.....	76
二、神學家對聖母的人神中介(Mediation/Intercession)能力的討論.....	80
第三節：拜占庭帝國早期的聖母信仰—民間信仰的表現.....	84
一、聖母信仰與其他宗教信仰共通之處—大眾信仰的特色.....	84
二、關於聖母的奇蹟故事與遺物崇拜.....	87
三、聖母升天節的出現與東方聖母信仰熱潮.....	90
第四節：拜占庭帝國早期的聖母信仰—政治活動上的表現.....	92
第四章：結論—聖母信仰的早期發展與其意義.....	97
第一節：聖母論發展的特色.....	97
一、基督論之下的聖母論.....	97
二、神學理路與人性取向衝突下的聖母論發展.....	99
第二節：「信徒」與「神母」—聖母形象與聖母信仰取向.....	102
第三節：聖母信仰中的緊張性與其意義.....	106
一、聖母的道德形象及其內在矛盾.....	106
二、聖母信仰的歷史意義.....	109
參考書目.....	112

緒論

聖人信仰是基督宗教歷史發展中的一個重要特色，即使宗教改革後大部分新教教派皆對此採取否定態度，但它仍然是天主教與東正教地區不可忽視的信仰力量。在基督宗教所崇奉的諸多聖人之中，聖母瑪麗是一個十分特別的信仰對象，她並不如使徒一般為教會或重要教義的建立者，但卻在大部分信徒心中擁有超越十二使徒的特殊地位，不僅如此，史上神學家亦不斷賦予她極其豐富的詮釋，其形象在歷史上的變化與多元遠超出其他聖人所能及。對比於聖母信仰在人類歷史上的發展，新約聖經中關於她的部分之微少的程度令人訝異¹，但這些隻字片語卻在信仰上衍生出遠遠超越彼得、保羅等新約重要人物的分量。凡此種種都顯示出聖母信仰所具有的歷史地位在聖人信仰中的與眾不同，她的歷史地位不僅來自於聖母信仰的現狀，更來自於現狀與「原型」之間的驚人差別，以及此種差別所代表的歷史過程之豐富多變，而「歷史過程」——尤其是歷史現象的「變異」——正是歷史學研究所關注並試圖探詢其規律與意義之處，是故聖母信仰的早期歷史，因其重要性與變化性，可謂是極佳的歷史學研究題材²。

聖母信仰發源於基督教會草創之時，由神學家面對異教與「異端」時對基督神人二性的辯護之論，以及一般信眾對「基督之母」所感到的崇敬，在信仰情感上對慈悲、和藹等母性的渴望等數者結合而來。聖母論一詞專指神學家在其著述或講道中給予聖母身分的定義、對聖母所具有「美德」或「力量」的詮釋、以及他們在對不同神學課題的討論中所賦予聖母的定位，如人如何得救、信徒與教會的關係等；而聖母信仰則包含神學上對聖母的討論以及聖母如何被呈現於教堂建築、藝術創作、宗教慶典節期與相關慶祝活動、以及其他民間信仰行為中，甚至包括聖母在以神權政治為皇權運作基礎的拜占庭帝國中所扮演的政治性角色

¹ Jaroslav Pelikan, *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 1996), 8.

² *Ibid.*, 9.

等，也就是說，廣義的聖母信仰一詞尚可完全包含聖母神學與聖母崇拜〔即民間以多神信仰態度面對上帝信仰時，將聖母視為多神中的一神加以崇拜的行為〕。聖母崇拜多展現於大眾信仰行為，其與世界各地其他民間宗教之間有相當的同質性，但以聖母論為主的另一面則表現教會中菁英分子如何詮釋聖母在上帝信仰下的存在，此方為聖母信仰在世界宗教史中的特殊之處，也是本書所欲討論的重點。本研究內容並不刻意排除聖母崇拜的部分，相反的，若要理解聖母論長期之下的發展脈絡，則不得不對聖母信仰逐漸大眾化之後「量變造成質變」的現象加以關注，但「聖母崇拜」現象中所表現的是普遍人性，而不是「上帝信仰下的聖母信仰」所具有的特殊性，它或可展現社會情態，但實難以被用於討論信仰核心問題，如上帝性質與神人關係等。故本研究對民間聖母崇拜現象僅點到為止，重視的課題乃早期教會中聖母神學的發展、其所表現的特質、這些特質所反映的信仰特色、以及「上帝信仰下的聖母信仰」所能提供的歷史反省。

本研究包含的時期為西元第一到第七世紀，由基督宗教出現、新約聖經逐漸成書開始，直到拜占庭帝國偶像破壞運動前夕為止，也就是聖母信仰從無到有的創生發展壯大過程。即使聖母論要到十七世紀才成為一門專學³，但關於聖母的神學討論，如聖母論在基督論中的作用、聖母與夏娃的相似性與對比性、聖母的產後童貞與「產時童貞(virginity in partu)」、聖母作為基督教會的「先期典型(Archetype)」、聖母的中介者(Intercessor)身分、聖母的「肉身升天(Assumption)」等等，這些學說的內容幾乎均在第七世紀之前已呈定型，其他如聖母在救贖論中的作用〔即以聖母為「共同救世者(co-redemptress)」〕以及聖母無原罪論，雖然教會要到中世紀中晚期方對此二者「做出結論」，但朝向此最終結論的「趨勢」均可在第七世紀前聖母論的發展中尋得端倪。而許多未來聖母信仰的特徵，如女性政治領導者對聖母形象的使用、聖母慈悲母性的形象與異教女神信仰的同化、以及特定地區或特定團體將聖母視為其政治與軍事上的精神領導〔如南美洲「瓜

³ Michel O'Carroll, *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary* (Delaware: Michael Glazier, Inc., 1983), "Mariology."

達露白聖母」〕等等，這些發展在此時，尤其是第五世紀到第七世紀之間，亦可求得蛛絲馬跡，雖然在世易時移之下其表現或有極大的不同，但內容仍有相當的一致性而足為參考。

正因聖母信仰的特殊性必須在上帝信仰之下才能夠得到呈現，故本研究第一部分將整理聖母論中與基督性質——也就是在基督宗教定義下的上帝性質——有密切關連的部分，以此勾勒出聖母論如何出現於基督論的建構過程中，神學家是如何詮釋新舊約聖經來賦予聖母各種身分地位，來以此作為其基督論立論的基石或佐證。第二部分則呈現作為「獨立角色」的聖母形象，以聖母論中出現對「信徒聖母」的描述開始，討論聖母如何逐漸成為信徒所望的典範，以及聖母作為教會先期典型說的建立。第三部分以聖母的神格化為主軸，討論原本作為基督論輔佐的聖母論如何開始將原本僅賦予上帝的能力或地位賦予聖母，也就是聖母如何成為一個「近似上帝」或「有能力改變上帝決策」的偉大信仰對象，並兼及此種發展在民間信仰以及政治活動中的展現。此三部分並非以時代畫分，但這三種宗教現象在歷史上的發生與興盛確有前後之別，故本研究並不欲呈現一個單一的聖母信仰發展脈絡〔這樣的觀察也不符合歷史事實〕，而是將關於聖母信仰的紛雜零散的歷史資料——其中又以史上神學家的聖母論為主——稍加以條理化，使其較能表現聖母信仰在第一到第七世紀的時間長河中如何萌芽、成長、改變並壯大成型，最後並嘗試在結論中檢討七百年間聖母信仰歷史所呈現的特殊性與其意義。

本研究的寫作立場是進行歷史學研究，其目的在於以有限的史料大略描繪第一到第七世紀之間聖母信仰的發展脈絡，並將其內容置於兩個更大的背景之中：一是基督宗教本身教義發展的過程，二是當時基督宗教世界的政治與社會狀態，以此討論聖母信仰中不同部分所呈現出來的神學發展、信仰取向、社會道德價值、以及政教互動等等，並在最後欲以此整體知識探究聖母信仰本質，其歷史發展特色與其歷史意義，以及其所能夠提供的反省。本研究中一切引用史料，包括聖經經文以及教父作品，和其他許多基督宗教相關名詞如人名、書名等，除了某些專有名詞有較廣為中文界採用的譯名之外〔例如聖經各篇篇名以及使徒的名

字，以上皆採用在台灣較廣為人知的和合本譯名如「保羅」而非「保錄」、「約翰福音」而非「若望福音」〕，其餘皆由作者自行由英文音譯或意譯為中文⁴。

聖母信仰為天主教與東正教傳統，而近代以來宗教學與歷史學均於天主教流行地區較為發達，故最初認為聖母信仰內容與發展歷史有被研究價值的看法乃出於天主教會，實為理所當然。耶穌會教士 Nigido Placido (c.1570-c.1650)於西元 1602 年出版《聖母論大全》(*Summa Mariologiae*)一書，這是「聖母論(Mariology)」一詞在歷史上首次出現⁵。當今學術界中關於聖母信仰歷史與聖母論神學發展之研究的代表作品均出於天主教立場，Hilda Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion* (London: Sheed & Ward, 1985)詳細整理從新約聖經到二十世紀之間個別神學家對於聖母的討論，以及教會中關於聖母的教條之演變增加，並包含聖母信仰(Devotion to Mary/Cult of Mary)在民間的一些重大發展；Michael O'Carroll, C.S.Sp., *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary* (Delaware: Michael Glazier, Inc., 1983)則以百科全書方式羅列與聖母信仰有關各詞條，以詮釋當今天主教教會信仰立場為主，並佐以與該詞條有關的神學史內容；Luigi Gambero, S.M., *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought* (San Francisco: Ignatius press, 1999)則節錄大量第一到第九世紀諸教父關於聖母論的神學著作內容，並由天主教會信仰立場予以評價。以上著作均以史上天主教神學家的聖母論詮釋為研究對象，其對相關歷史背景的重視程度或有所差異〔如 H. Graef 較注意不同神學思潮與其時代背景，另二者皆較注重文本內容的蒐集整理以及教義內容的呈現，也更傾向以「與現代天主教教義符合程度」為評判不同神學家之聖母論高低的標準〕，但總體言之皆將聖母信仰視為神學史的一部分。

然而，無論是對聖母信仰或其他天主教神學傳統的討論，當宗教信仰被以「史

⁴ 本研究使用的英文聖經為 King James 版本，見 *The Bible: Authorized King James Version with Apocrypha* (Oxford: Oxford University Press, 1998)

⁵ Michel O'Carroll, *Theotokos*, "Mariology."

學方法」處理並加以比較，重視「一手史料」或「歷史原貌」的做法將使得揚棄歷史傳統、要求「回歸聖經文本」的新教較舊教可能在此遠占上風。Raymond E. Brown et al. eds., *Mary in the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press; New York/Ramsey/Toronto: Paulist Press, 1978)為結合十二名具有新教各派、英國國教與天主教等背景之學者的討論成果，此書號稱「我們相信有必要以負責任的態度檢驗原始史料，對於那些數世紀以來破壞基督徒和諧的爭論點，這將促進我們對其達成共識」⁶，然而更精確來說，聖母論誠為天主教/東正教而非新教神學問題，而「檢驗原始史料」並將原始史料限定於聖經經文的結果，便是許多在天主教教義發展歷史中藉由詮釋聖經經文與其他方式而建立的信仰傳統，如聖母的「產時童貞」、聖母所擁有的「神恩」、聖母曾立誓終身守貞等等，這些長久以來根植於信徒心中並由官方列為教條的信念，皆在此書中被定義為「與聖經歷史背景不符」或「聖經作者本意應非如此」⁷，「合作對話」的結果更加增進視聖母信仰為迷信的一方在學術上的說服力。此種態勢在德國福音派(Evangelicalism)神學家 Hans von Campenhausen 對聖母信仰史的研究：*The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church* (London: SCM Press, 1964)中已極為明顯，「我們今天缺乏的是對早期教會的批判性報告，依照史實排比累積的史料，而不混雜將其『現代化』的任何觀點」⁸。相較之下，天主教學者的辯護則充滿溫情，「我們完全有資格提出建議，認為偉大人物將超越其所處時代的思維，而路加福音第一、二章的瑪麗便是如此人物」⁹，但此說已在某種程度上否定以歷史方法研究宗教經典的有效性，而其以現狀為真理的批判標準在面對非天主教信仰者時亦難以服人。

但這代表新教神學觀點的勝利嗎？正如 J. Pelikan 在 *Mary: Images of the Mother of Jesus in Jewish and Christian Perspective* 以及 *Mary through the Centuries:*

⁶ Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, Joseph A. Fitzmyer, and John Reumann eds., *Mary in the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press; New York/Ramsey/Toronto: Paulist Press, 1978), vi.

⁷ Ibid., 114-15, 127-28, 153.

⁸ Hans von Campenhausen, trans. by Frank Clarke, *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church* (London: SCM Press, 1964), 8.

⁹ M. O'Carroll, *Theotokos*, "Vow of Virginitly, Mary's."

Her Place in the History of Culture 二書中均轉引已故耶穌會教士 John Courtney Murray 的說法，指出大部分新教教派均接受尼西亞會議(Council of Nicaea, 325)所訂立的教條：「聖子與聖父同性」，然而，若這樣一個「超出新約聖經文字與時代背景」的教條亦為新教所接受，則「基本教義」與「傳統」的界線實不如乍看之下清明¹⁰。基督宗教教義畢竟並非在聖經經文中就已清楚建立，而是藉由對聖經經文的詮釋逐漸發展而成，若說天主教的辯護時以教條否定歷史考證的有效性，則新教的做法則有否定歷史本身發展意義的危機。

另一批對聖母信仰史青眼有加的學者為「女性主義神學家」，以女性主義或性別角度探討歷史並檢討社會現狀是二十世紀後期新興的風潮，女性主義神學家意圖對影響西方文明最鉅的宗教，也就是基督宗教的教義內容以性別的角度加以批判，援引歷史上——尤其是上古與古典時期——的女神信仰或異教的不同性別觀與基督教經典內容、教義發展對比，並提出基於女性主義與「女性生命經驗」來改革宗教的建議，其代表人物包括 Mary Daly、Rosemary Radford Ruether 和 Elisabeth Schüssler Fiorenza 等。此類著述的目的乃提出改革需要〔雖然立場未必一致，如 R. R. Ruether 傾向接納一切認同女性自主尊嚴的宗教信仰形式¹¹，E. Schüssler Fiorenza 則期望以用女性主義角度重新詮釋聖經的方式進行基督教教內改革¹²〕，她們的研究結果通常傾向於強調(1)聖母在信仰中扮演的柔性角色，以及聖母信仰對女性生命經驗的反映，(2)基督教視上帝為「聖父子」的預設以及教會本身的父權體制化消滅或壓制了女性的自由與尊嚴，(3)承(2)，聖母形象亦高度被利用於加強男性威權與要求女性服從，(4)要求重新檢討基督教信仰中的性別意識，以在信仰上提升女性地位，重塑一個開放自由而「男女平等」的上

¹⁰ J. Pelikan, "Mary and the Christian Doctrine" in J. Pelikan, David Flusser, and Justin Lang, O.F.M., *Mary: Images of the Mother of Jesus in Jewish and Christian Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 75-6; *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 1996), 9-10.

¹¹ 見 Rosemary Radford Ruether, *Womenguides: Readings Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1985), ix-xii.

¹² 見 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1983) and *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology* (London: SCM Press Ltd, 1995).

帝信仰或多神信仰。女性主義神學家重視聖母，但其書通常爲了提出通則性的觀念而多以「女性主義信仰通史」而非聖母信仰專史爲研究對象，少數聚焦於聖母的作品如 Maurice Hamington, *Hail Mary?: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism* (New York and London: Routledge, 1995)綜合許多女性主義神學家對於聖母信仰歷史的觀察與批判，可說是對女性主義聖母神學的研究回顧。

女性主義神學家看待聖母信仰的態度可以有天淵之別，Mary Daly、Daphne Hampson 等人均主張「廢除」聖母信仰¹³，但 Elizabeth Johnson、M. Hamington 等人則認爲聖母信仰可以被逐漸「改造」以成爲「尋求解放並賦予天主教女性信徒力量」的新女性典範¹⁴。類似的差異也表現在女性主義神學家對於新教的愛恨交織的感情，一方面新教破除了天主教教權系統僅限男性參與——並且藉由詮釋聖母論而合理化——的父權體制，在宗教上提供女性更爲「平等」的地位；另一方面其又以回歸聖經經文的主張否定以聖母信仰爲首的聖人信仰的合理性，而聖母的「去神格化」也代表基督宗教天階體系中唯一地位較接近上帝的女性自此消失。這種矛盾正顯示女性主義神學本身的問題，他們有「新教徒一般的發掘最初『原型』的期望，並欲以此知識推動改革」¹⁵，但此「原型」顯然與其對改革的想望有所落差〔否則我們可說，新教各派必擁有遠較天主教平等的性別觀念，但實情未必如此〕。女性主義畢竟是十九世紀之後的時代現象，欲於西元第一世紀的東地中海世界尋找現代社會運動的理論根據實乃時空錯置之舉。女性主義神學家所批判諸項，如聖經經文大部分以男性以及父權社會爲中心、教會以使徒全爲男性爲由拒斥女性擔任神職、以及上帝道成肉身乃以男性而非女性之姿出現於世人面前等等，這些看似「男女不平等」的說法實際上均「於經有據」，因此若要成功藉此改革除非改寫聖經，如某些激進教派——例

¹³ Daphne Hampson, *Theology and Feminism* (Oxford: Blackwell Publishers, 1990), 73-4;

¹⁴ Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 10th anniversary edition (New York: The Crossroad Publishing Company, 2003), 102-03; Maurice Hamington, *Hail Mary?: The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism* (New York: Routledge, 1995), 173.

¹⁵ Stephen J. Shoemaker, "Rethinking the 'Gnostic' Mary: Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition" *Journal of Early Christian Studies* 9, no.4 (2001), 593.

如基督再臨聯合會(United Society of Christ's Second Appearing, the Shakers)——所為¹⁶，而也的確有一派女性主義神學家主張「另起爐灶」，也就是以女神信仰創建全新宗教，以此促成女性在信仰上得以徹底的「被解放」。然而，宗教的探討對象乃是具有超越性的存在〔故其最高層次處不能「被理解」只能「被信仰」¹⁷〕，純粹以達成現實目的為著眼的宗教其實即包含了「反宗教」的特質¹⁸。另有某些學者試圖以較極端的角度詮釋聖經，如 Jane Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1990)中提出耶穌乃瑪麗亞被羅馬士兵性侵而受孕之說，然而此種語不驚人死不休的作法引起反省的效果有限，反而可能因為引發信仰者反感，而更添人們對女性主義的負面印象。在試圖破除聖母因受到父權主義利用所造成的性別壓迫之時，某些女性主義神學家也利用聖母來合理化己身的改革訴求，而這未嘗不是另一種對聖母形象的扭曲。凡此皆展現女性主義神學「托古改制」作法的困境。

另一種研究取徑也可被視為女性主義神學的一部分，但他們對改革的要求遠較前者溫和，批判性較低，對現狀的認同也較高，Stephen Benko, *The Virgin Goddess* (Leiden; New York: E. J. Brill, 2004) 討論聖母信仰對古代中東、地中海地區女神信仰的延續性，並認為「聖母論就是受洗後的異教」¹⁹，「聖母論並非朝向異教信仰的退化，而是向前邁進，是對神性中的女性部分以及女性在人類得救歷史上所扮演的角色更清楚、更好的理解」²⁰。其他如 Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary* (New York: Vintage Books,

¹⁶ 此教派並聲稱道成二次肉身，男身為基督，女身為該教派中一名名為 Ann Lee (1736-1784) 的女性靈契者。見 *Columbia Encyclopedia*, 6th edition, "Shakers"; R. R. Ruether, *Goddess and the Divine Feminine: A Western Religious History* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005), 243-48; *Womenguides: Readings Toward a Feminist Theology*, 127-31.

¹⁷ 王世宗，《真理論述—文明歷史的哲學啟示》〔台北：三民，2008〕，頁 285。

¹⁸ 如法國大革命時期所提倡的「理性女神」信仰，見王世宗，《歷史與圖像—文明發展軌跡的尋思》〔台北：三民，2007〕，頁 371-73。

¹⁹ Stephen Benko, *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* (Leiden: Koninklijke Brill, 2004), 4.

²⁰ *Ibid.*, 5.

1983) , 以及 Jaroslav Pelikan, *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 1996) 等書皆可被視為類似立場的作品，此二者皆企圖藉由寫作「聖母通史」以做出通論性解釋，他們重視聖母信仰本身歷史發展過程，以及其在人類歷史中所扮演的角色。M. Warner 並不完全認同當今天主教教會對聖母信仰的官方立場，但她也認為「即使瑪麗亞無法成為『新女性』的模範，但有一名女神的存在總比沒有好，因新教那嚴肅的男性世界實在太像是只在特殊日子容許女性參與的紳士俱樂部，而女神的存在未必需要與上帝的存在相矛盾」²¹，而 J. Pelikan 則認為「正因聖母在過去二十個世紀的歷史中所扮演的角色，她成為『做為女性的意義』此一課題的思辯對象的機會遠多於任何西方歷史中的女性」²²；「我們也應該問問，當一個神學系統——例如宗教改革後的新教——並不否認『基督由童女受孕所生』一事的獨特，但卻不認為基督的母親值得任何特殊關注，這樣的神學系統出了什麼問題？」²³。他們與女性主義神學家最大的不同，在於他們並不認為聖母信仰需要被消滅或大規模的被改造。這些作品對聖母信仰的存在價值均抱持認同〔即使程度或有高低之別〕，認為女性信仰對象的存在能夠提供人類人性需求的滿足，故 M. Warner 與 S. Benko 均認為聖母信仰與異教女神信仰乃「系出同源」，以親天主教立場寫作的 J. Pelikan 對此亦不甚介懷²⁴，因其著眼點在於對女性生命經驗的理解與肯定，而非對基督教本身信仰概念的釐清，而在這些作者看來，異教女神信仰與聖母信仰都能夠達到他們所期望的效果。

近年來，大量關於聖母信仰的研究作品在史學界出現，其中許多以論文集的方式集結諸多學者對各自專業範圍內的研究進展報告，如 Robert N. Swanson ed., *The Church and Mary* (Woodbridge: Ecclesiastical History Society, 2004)、Sarah Jane Boss ed., *Mary: The Complete Resource* (New York: Oxford University Press,

²¹ Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary* (New York: Vintage Books, 1983), 338.

²² J. Pelikan (1996), 219.

²³ Ibid., 222.

²⁴ Ibid., 174-75.

2007)、Chris Mauder ed., *Origins of the Cult of the Virgin Mary* (London and New York: Burns and Oates, 2008), 以及從藝術史觀點切入, 由 Maria Vassilaki 所編兩本以拜占庭聖母信仰與相關藝術為中心的著作等等²⁵。這些論文集的研究目的, 以 *Origins of the Cult of the Virgin Mary* 為例, 乃是「試圖藉由檢驗長久以來備受討論的假說, 將它們更進一步分析, 以為我們對聖母崇拜歷史發展的理解提供學術支柱」²⁶。也正由於其所採取將聖母信仰歷史視為「客觀研究對象」的專業學術態度, 故不論編者或諸論文作者皆以「為知識而知識」的原則進行關於「歷史上的聖母信仰」之考證研究, 並不表現或批判任何一種信仰。其多元主義的立場不但展現於論集中諸學者對於類似議題的「各自表述」, 亦可由這些研究本身幾乎皆以考證辯誣、排比史料為主, 提出歷史解釋為輔, 支持或批判特殊宗教或政治觀點為大不諱的取向看出, 是故某些新一波的聖母研究學者, 如 S. J. Shoemaker, 甚至會對於新教立場的聖母信仰研究〔如 H. von Campenhausen 的著作〕較缺乏「溫情」與「包容」的批判態度表達反感²⁷, 即使其「回歸歷史本源」的態度在某種程度上正與新教雷同。

除了論文集以外, 近年尚有許多探討聖母信仰歷史中細部課題的專書: S. J. Shoemaker, *Ancient Tradition of the Virgin Mary's Dormition and Assumption* (Oxford: Oxford University Press, 2002) 是對「聖母肉身升天說」之起源的重要研究, 其中整理諸多不同系統的聖母升天傳說之發展脈絡, 並討論此傳說出現的時代背景與原因。Vassilaki Limberis, *Divine Heiress: The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople* (London and New York: Routledge, 1994) 以聖母信仰為切入點, 討論以普契莉亞為首的拜占庭女主如何利用宗教手段建立其政治地位的合法性, 此書立論實承 Kenneth G. Holum, *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity* (Berkeley and Los Angeles: University of

²⁵ Maria Vassilaki, ed., *Mother of God* (Milan: Skira Editore, 2000); *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium* (Aldershot; Burlington: Ashgate Publishing, 2005).

²⁶ Chris Mauder, ed., *Origins of the Cult of the Virgin Mary* (London: Burns and Oates, 2008), xi.

²⁷ S. J. Shoemaker (2001), 589-91; *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 288-89.

California Press, 1982)而來，只是更聚焦於聖母信仰與女性政治人物之間的關聯而作進一步討論；然此二書的主要論點，也就是普契莉亞如何一手造出帝國首都聖母信仰熱潮、如何將神學鬥爭視為對她的政治打壓而加以處理等，目前已被許多學者認為是根基於對史料內容的誤判²⁸。Leena Mari Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn* (Leiden: Brill, 2001)則討論拜占庭著名的《聖母頌歌》(Akathistos)，將其成文年代設定為第五世紀，認為其成文動機與以弗所會議神學議題之間有密切關係，並以文學分析手法討論頌歌中各段所使用的譬喻與意象及其涵義。綜合以上，我們可以說當代聖母信仰研究的趨勢是認為聖母論不是〔或至少不再是〕神學問題，而僅是可供為歷史研究的諸多題材之一，其立場多半將宗教信仰視為特定社會時空背景下的特殊產物，注重對史事的細部考證或社會、政治、經濟等對宗教信仰的影響，即使研究者大多十分注意不對基督教中不合理性知識之處提出否定〔例如學者可能討論童女受孕、耶穌死後復活升天等反自然的神蹟如何出現在當時的社會背景下並得到認同，但多半刻意強調其研究絕對無意對於此事是否為「史實」提出考證或判斷〕，但其研究方法與選題均表現將宗教的出現與發展視為「人謀」而非「天意」的人本觀點，而這也正是近代以來宗教史研究的主要趨勢。

²⁸ 見 Richard Price, “Marian Piety and the Nestorian Controversy,” in *The Church and Mary*, edited by R. N. Swanwon (Woodbridge: Ecclesiastical History Society, 2004), 31-38; Cyril Mango, “The Origins of the Blachernae Shrine at Constantinople,” in *Acta XIII Congressus Internationalis Archaologicae Christianae: Split – Poreč*, edited by N. Cambi and E. Marin (Vatican City: Pontificio Instituto di Archeologia Cristiana, 1998), 65-66.

第一章 聖母論的早期發展：神學家對基督性質的建立與合理化

基督教與其他上帝信仰最大的區別在於「道成肉身」的概念，基督教教義主張人皆有罪而必須被上帝救贖，而耶穌的誕生、死亡與復活則是使得人「可以被上帝救贖」的重要關鍵，基督教神學家依此推論認為基督同時具備「人」與「神」的身分，他們的論證如下：一方面他的受苦、死亡、埋葬與復活必須都是真實的而非幻象²⁹，如此他的受難才具有「高貴性」³⁰；另一方面他又必須是具有神性的「完美的祭品」³¹，如重要拉丁神學家之一的安布羅斯(Ambrose, 340?-397)所云「上帝為了拯救祂親手創作的作品逃離敗壞的奴役，而將自己化作與我們一樣的身體，這樣祂才能藉由自己的受難而征服死亡³²」，基督教所主張的「上帝救贖人類」的說法必須在此二條件下才得以被合理化。既然「人需要被救贖」是基督教特殊的中心思想之一，且此事與教會對上帝性質——對基督教來說，對「上帝性質」的討論即等同於對「基督性質」的討論——的認知密不可分，故我們可說「人如何得救」與「基督是什麼」乃一體兩面，二者皆為基督教所特有的問題，早期教會教義建構過程中對此二者的答案究竟為何亦不斷有所爭辯與創新。

聖母論是基督教信仰下的特殊產物，她的地位既非女神也非一般凡人，因為基督教主張上帝道成肉身，所以耶穌之母才會被認為擁有「神母」的身分〔但本身又不是神〕並被加以討論。不僅如此，神學家尚利用聖母為特定的基督論立場辯護〔如第五世紀時對「神之母(Theotokos)」稱號合理性的辯論〕，一方面以聖

²⁹ Ignatius of Antioch, *Epistle to the Trallians*, Chapter 9-10, trans. by Alexander Roberts and James Donaldson in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe (New York: Christian Literature Publishing Co., 1885), 70.

³⁰ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, 3, 22, 1, trans. by A. Roberts and William Rambaut in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 454.

³¹ I Peter 1:18-19; Hebrews 9:6-28; Revelation 5:12.

³² Ambrose, *De Fide*, III, 46, trans. by H. De Romestin in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, edited by Phillip Schaff and Henry Wace (New York: Christian Literature Publishing Co., 1890), 249.

母具有某種特質來證明其子具有相同特質〔如「基督具有人性」一事〕，一方面又將其信仰中基督所應具備的特質賦予聖母，試圖以認同聖母擁有某些特質的方法，來證明基督擁有這些特質是可信的〔如基督為大衛後裔之說〕。聖母的特殊地位來自基督教對「道成肉身」的信仰，聖母論的發展亦與神學家對基督性質的討論有密切關係。

第一節：「基督具有人神二性」教義建立過程與聖母論的出現

聖母因身為耶穌生母而受到神學家注意，她最初的功用則是被用來證明基督「是個人」。歷史上最早對於耶穌母親的記載，出自使徒保羅在《加拉太書》中所說的「上帝遣來祂的兒子，由一名女子所生……」³³「由一名女子所生」這句話的希伯來原文乃是猶太式的慣用語，意指此一對象「身為人」的身分³⁴。保羅所要強調的是「神化身為人」一事，也就是說歷史上的耶穌是人，具有和凡人一模一樣的性質，並非以靈體或幻象的方式出現於人間，而保羅的方法便是指出耶穌「由母所生」一事。在新約聖經之後，最早在其著作中提及聖母者為安提奧的伊納修(Ignatius of Antioch, c.35-c.107)，他的目的亦是以耶穌之母證明耶穌的「人」的身分：「神存在於肉體中...他既出於馬利亞也出於神。」³⁵這是聖母在基督教教義討論中最初的功能，基督生母的存在是基督具有人性的「最佳證據」³⁶。

另一方面，「耶穌是童女受孕所生」的說法則被用以證明基督神性，童女受

³³ “God sent forth his Son, made of a woman,…” Galatians 4:4.

³⁴ R. E. Brown et al eds., 42-3; J. Pelikan (1996), 14-5. 以「母腹所出」來定義「人」並不是猶太人特有的語言用法，中國傳統俗語也有云「人生父母養」，莎士比亞戲劇《馬克白》中女巫告知馬克白的預言「凡女人所生的，沒有誰可以傷害馬克白」亦是此意(Macbeth 4.1.94)。

³⁵ Ignatius of Antioch, *Epistle to the Ephesians*, chapter 7, trans. by A. Roberts and J. Donaldson in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 52.

³⁶ 後世神學家如奧瑞堅(Origen, c.185-c.254)認為「由女子因聖靈所生」一句是保羅要向讀者指出基督是童女受孕所生(*Commentary on the Letter to the Romans*, 3, 10, quoted from Luigi Gambero, trans. by Thomas Buffer, *Mary and the Fathers of the Church* (San Francisco: Ignatius Press, 1999), 75.)，但此種解釋顯然是在童女受孕一說成為「正信」之後的事後合理化，保羅並無意表示基督之母具有特殊地位，或是耶穌的誕生過程是反自然的奇蹟。綜觀保羅書信全文，並無證據顯示他認同或至少曾聽聞「基督是童女受孕所生」這個說法，見 R. E. Brown et al eds., 33-49; H. von Campenhausen, 18.

孕說首見於《馬太福音》³⁷，雖然其可能更早之前已在某些基督教團體中流傳，未必為馬太首創³⁸。其後的《路加福音》繼承此一主題繼續發展，並大幅增加對童女受孕神蹟的過程，也就是瑪麗在受孕前後所經歷之事的描述。馬太與路加的目的都是肯定耶穌自受胎始便具有「神子」地位，但要討論在耶穌出生前與嬰兒時期所發生的事則不得不討論耶穌父母，而在「童女受孕」的前提之下母親的重要性又遠超出父親約瑟，是故以聖母為敘事中心的《路加福音》對「童女受孕」此一「神蹟」的過程有更詳細的鋪敘，但在此同時也開始對瑪莉其人的言行身分多加著墨，也就是說，童女受孕說的出現不只是基督論的重要發展根源，它也導致聖母開始被視為一個有血有肉的個體，如《路加福音》描寫了聖母生活背景、居家環境、親朋身分、信仰內容、以及與其子耶穌的互動等等，《路加福音》第一章不僅是現存基督教文學中第一篇以聖母為主角的作品，也是數百年以降神學家詮釋聖母論的最重要材料來源。

需要注意的是，這樣的說法乃是站在後見之明的立場綜觀第一到第三世紀「聖母」在神學論述中所發揮的作用，而以保羅書信和《馬太福音》的文字做為此一發展的「開端」，並不表示保羅與馬太必然有以聖母來捍衛或釐清重要教義或是「建立聖母論」的意圖。相反的，以「童女受孕說」為例，此說雖在後世被用以證明基督神性，甚至在第五世紀後出現「不如此不足以證明基督神性」的說法³⁹，但第一至第二世紀有諸多教派均同時認可耶穌與約瑟的血緣父子關係與其神性，並不以其出生時缺乏神蹟異象而否定他做為信仰對象的神聖性⁴⁰，即使這些教派的說法在後來均被視為異端而遭否定，但這仍舊表示童女受孕說應該是在某些地區〔如敘利亞〕的基督教會中出現的特殊說法⁴¹，直到第四世紀神學家才開始普遍強調童女受孕說在證明基督神性上的重要性，若要證明基督具有神性，

³⁷ Matthew 1:18-24. 四福音中成書最早的《馬可福音》中未見童女受孕之說，見 H. von Campenhausen, 12-13.

³⁸ R. E. Brown et al eds., 90-95.

³⁹ Proclus of Constantinople, *Homily* 1, 2, quoted from L. Gambero, 253.

⁴⁰ H. von Campenhausen, 21-4.

⁴¹ 二世紀中葉之前，視童女受孕之說為既定教條的基督教文學皆出於巴勒斯坦/敘利亞一帶，見 H. von Campenhausen, 19-20.

此實非「不可或缺」的要素。保羅與馬太、路加的文字在聖母論上的重要性，並非他們本身對此有深刻詳細的立論，而是在於他們開啓了後世以這些說法詮釋基督論的做法。這些神學家所強調的童女受孕奇蹟故事與神母身分二者，更成爲後世聖母論發展的重要基石，聖母的「貞潔」由「受孕當時的生理狀態」逐漸被擴大爲「終身奉行不輟的『美德』」，甚至聖母本身也逐漸被視爲一個純潔神聖程度遠超越凡人之上的特殊創造物；另一方面，聖母「救世主之母」的地位也被賦予越來越高的神聖性。此二者衍生出大量神學與倫理學的討論，從「聖母爲第二個夏娃」說，「聖母爲教會典型」說到後來的聖母無原罪論、聖母肉身升天傳說，這些聖母論中的不同說法皆可說由聖母的「貞女」與「神母」二種身分想像推衍而來，或說其提出者皆以聖母「童貞受孕生下救世主」一事做爲合理化其立論的憑據，即使此一「憑據」與其所達成的結論彼此之間通常缺乏邏輯關係⁴²。

以聖母的存在證明耶穌確有其「人」之後，對聖母地位進一步的強調即是認爲基督人神二性中的人性乃出自聖母，也就是說他「既自上帝處來，也自瑪麗處來」⁴³，此種說法的出現乃是神學家試圖將「道成肉身」的奇蹟以理性推論的方式合理化，或說當神學家與其眼中的「異端」或「異教」者辯論時，則不得不以說理的方式試圖「以理服人」，然此種「合理化本質上不合理之事」的做法，卻也相當的減弱或扭曲了神蹟本身「奇特而不可思議」的程度。童女受孕說在教會中建立之後，此說隨即爲幻影論者所用，持幻影論的教派認爲基督在人間的身體「並非凡軀」，而瑪莉童貞受孕的故事更加強其信念，認爲一個不經男女性行爲而受孕的胎兒，其肉體必然不可能與以「正常方式」誕生的凡人相同，「因聖靈而受孕」表示基督只是「通過」她，「如水過渠」⁴⁴。爲了反駁此種論點，第二

⁴²以「聖母爲第二個夏娃」說爲例，如伊瑞奈俄斯(Irenaeus of Lyons, d.c.202)認爲夏娃與聖母相同之處爲她「有夫而未嫁」，但此種解釋實甚牽強，又如鐵圖里安(Tertullian, c.160-c.230)認爲「夏娃生下謀害自己親兄弟的兇手該隱，信仰神的瑪莉則生下基督，基督卻被他視爲親兄弟的以色列人民所害」，其推衍過程爲聯想類比而非理性推論，而此種想像多於邏輯、情感高於理性的情形實爲基督教信仰內容發展過程的特色，此點在聖母論中已展現無遺。

⁴³ Athanasius, *Contra Arianos*, discourse IV, 36, trans. by John Henry Newman and Archibald Robertson in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume IV*, edited by P. Schaff and H. Wace (New York: Christian Literature Publishing Co., 1892), 447.

⁴⁴ Gregory Nazianzen, *Letter to Cledonius the Priest against Apollinarius*, trans. by Gordon

世紀之後的神學家開始進一步強調基督的身體確實是聖母骨肉所造，認為聖母在懷胎的同時「產生」了基督人性⁴⁵，他們的說法是「上帝不會毫無原因而採取某種行為」⁴⁶，「祂不會毫無原因而下降到聖母的子宮內」⁴⁷，「如果不是為了從她那裡取得肉身的話，祂大可不需要經過這些步驟而為自己創造一個如幻影論者所主張的『靈體』」⁴⁸，這些說法雖是爲了反駁幻影論而提出，但它們皆建立在「上帝『需要』從聖母處取得肉身」的假設上，這種「上帝需要聖母」的假設便已有將聖母提高到幾乎超越上帝、「能爲上帝所不能」之境界的危險，而此種緊張性實肇因於神學家意圖將其信仰中違反常情的奇蹟故事以理性加以解釋⁴⁹，使其能夠較爲合於常情。

基督論發展至第四世紀，肯定基督同時具有神人二性的意見已在教會中成爲公議⁵⁰，聖母論被用於論證此二性的方式亦大致底定，也就是以「童女受孕」一事的奇蹟性證明基督神性⁵¹，如阿散那修斯(Athanasius, c.293-373)所說「看見此一肉身乃是由童貞女不藉男子之力受孕而生，有誰會懷疑其他一切肉身的創造者

Browne and James Edward Swallow in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VII*, edited by P. Schaff and H. Wace (New York: Christian Literature Publishing Co., 1893), 439. 葛雷哥利(c.330-390)隨即指責持此種說法者「無神(godless)」。

⁴⁵ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, 3, 19, 3, in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 449. 另一方面，鐵圖里安也以當時錯誤的醫學知識爲此說背書，認爲胎兒身體全然由母親血肉所造，就像乳酪由牛乳凝固而成，精液如同凝乳酵素都只具有「觸動反應」的功能，故此他可以認爲基督「和一般人完全不同」的受孕過程並不妨礙他成爲「和我們一樣的人」，其肉體與所有人一樣都只由母親賜與，見 Tertullian, *On the Flesh of Christ*, 19, trans. by Peter Holmes in *Anti Nicene Fathers, Volume III*, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. C. Coxe (New York: Christian Literature Publishing Co., 1885), 538.

⁴⁶ Tertullian, *On the Flesh of Christ*, 19, in *Anti Nicene Fathers, Volume III*, 538.

⁴⁷ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, 3, 22, 2, in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 454.

⁴⁸ 同註 15，又見 Athanasius, *On the Incarnation of the Word*, 8, trans. by A. Robertson in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume IV*, 40; Basil the Great, *Letter 261*, 2, trans. by Blomfield Jackson in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VIII*, edited by P. Schaff and H. Wace (Edinburgh: T&T Clark, 1895), 300; John Chrysostom, *Homily on Matthew*, 4, 6, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume X*, edited by P. Schaff (New York: Christian Literature Publishing Co., 1886), 22.

⁴⁹ 關於基督教對於神蹟神兆性質的討論見本章第二節。

⁵⁰ 教會於 325 年召開史上第一次大公會議，此次尼西亞會議的結論之一便是將基督同時具有神人二性——「聖子」與「聖父」同性——的觀念立爲教條。見 *The Columbia Encyclopedia*, Sixth Edition, "Nicaea, First Council of."

⁵¹ "What birth according to the flesh could be more fitting for God than this one, in which the immaculate Son of God, even in assuming a body, should maintain the purity of an immaculate birth? Surely the sign of the divine event consist in his being born of a virgin, not from a woman." Ambrose, *Expositio in Lucam*, 2, 78, quoted from L. Gambero, 192.

就在這個肉身之中？」⁵²並以聖母為基督人性的來源，認為她以自身骨血在懷胎九月過程中造就基督肉身。此二說的論證效力均有可疑之處，「童女受孕」在歷史上並非首見於新約聖經，當時許多希臘哲學家或傳統宗教信徒已引用希臘神話中偉人由童女受孕所生的故事，來反問基督徒其信仰內容與這些神話有何不同，而早期神學家對此事的反應卻莫衷一是且無法自圓其說⁵³；此一問題在第三世紀後即不再被討論，其原因或許就是「只有聖母的童女受孕為上帝神蹟」的說法在此時已成為不容信徒懷疑的教條。另一方面，「基督究竟如何從聖母處取得肉身」的問題亦是神學家無法詳細說明者，其解決辦法則是直接將此事視為「人無法理解的神蹟」，並立為信條要求信徒接受，如「金口」約翰(John Chrysostom, c.347-407)告誡信徒面對「道成肉身」此一信仰內容的態度應是「勿多問，唯領受啟示為是，勿好奇神保守的祕密。」⁵⁴於是，當教會逐漸將教義中「無法解釋」的部分列為「只可信仰不可批判」的教條，此時受到重視的已不只是最基本的基督屬性問題，聖母論也開始在其中占有一席之地。



第二節：因對基督神性的討論而產生的聖母論問題

聖母論因基督論而興，它出現於基督教神學家對「基督是否具有人神二性」的討論之中，但以聖母論後來的發展內容觀之，其主要所強調者實為基督神性而非人性，這是因為一方面基督既然被視為信仰對象，信徒自然必須強調「耶穌是

⁵² Athanasius, *On the Incarnation of the Word*, 18, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume IV*, 46.

⁵³ 殉道者賈斯汀(Justin Martyr, c.100-c.165)承認培修斯(Persus)等希臘神話英雄確實由童女受孕所生，並認為這是惡魔模仿舊約聖經內容在希臘人中製造奇蹟來混淆視聽，於是賈斯汀等於承認了「童女受孕」這個現象本身未必代表上帝神蹟；奧瑞堅(Origen, c.185-254)則認為希臘人發明這些故事加諸人中智慧與力量超凡者，以此解釋這些人所具「非常人」的高貴性，但若要說此為希臘神話與新約聖經不同之處，這種說法仍只對承認耶穌即上帝者有效，不信者仍可認為基督徒亦採取相同做法以將其崇拜對象神格化，足見「童女受孕」故事本身無法作為基督具有神性的鐵證。見 Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, Chapter 69-70, trans. by Marcus Dods and George Reith in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 233; Origen, *Contra Celsus*, Book 1, Chapter 37, trans. by Frederick Crombie in *Ante-Nicene Fathers, Volume VI*, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. C. Coxe (New York: Christian Literature Publishing Co., 1885), 412.

⁵⁴ John Chrysostom, *Homily on Matthew*, 4, 6, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume X*, 22.

神」，聖母論的發展符合此種信仰態度；另一方面信徒對聖母的認同與崇敬，在某種程度上亦奠基於其不僅為人母，且為「上帝之母」的特殊身分，因此對聖母抱有信仰感情者會在頌讚基督神性時，相應賦予基督之母種種稱號與特質。這些特質可能是在教義建立的過程中，為了合理化耶穌具有神性的說法而在某種程度上「必須」被賦予聖母，如神學家既然為了反駁幻影論而認定基督肉身為聖母骨血所造，則其在面對基督這個存在的特殊性——也就是他的「肉身無罪」——時便需要討論基督肉身的「原料」——亦即聖母的肉身——是否也無罪的問題；另一方面，這也有可能是出於信徒競相「頌讚上帝」的心態，認為非極為匪夷所思之事不足以呈現上帝的不可思議，而聖母也同時被賦予愈益神妙的特質，如聖母「產後童貞」之說的出現。提出這些說法的神學家或許認為他們是在「彰顯」上帝的偉大，但其同時也造成聖母逐漸被神格化的趨勢，故這些說法雖皆以基督性質問題為著眼點，但以歷史的後見之明看來它們皆為聖母論的重要內容。

一、「耶穌誕生過程」內容的轉變與基督教對神兆的論述

基督教神學家認為耶穌的降生過程即顯示他身為彌賽亞的身分，或說「童女受孕」一事足以證明基督神性⁵⁵，首先記錄此說的《馬太福音》並將此說〔以及耶穌生平其他事蹟〕與舊約經文「互證」，認為此事應驗了舊約《以賽亞書》中的預言「上帝將親賜一神兆予你，必有童女懷孕生子，這個男孩將被取名為『伊曼紐(Immanuel)』」⁵⁶，既以猶太教經典支持基督信仰，又試圖反駁猶太教對耶穌身分的觀點⁵⁷。馬太在此處的做法是否有效見仁見智，猶太教傳統認為以賽亞此預言的對象乃是猶太君主希瑟甲(Hezekial)⁵⁸，希伯來原文 *almah* 一詞也可能指「適

⁵⁵ 若以某些神學家〔如伊瑞奈俄斯〕對艾比歐教派(Ebionites，此教派認為耶穌是約瑟的親生子，但仍承認「耶穌是神」)的批判來看，當時許多基督徒已有「非『童女受孕』奇蹟不足以證明基督具有神性」的心態，見下文第三節討論。

⁵⁶ “Therefore the Lord himself shall give you a sign; behold, a virgin shall conceive, and bear a son, and shall call his name Immanuel.” Isaiah 7:14.

⁵⁷ R. E. Brown et al eds., 74-77.

⁵⁸ Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, Chapter 67, in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 232; Irenaeus of

婚年齡女子」或定義更寬鬆的「年輕女子」，未必特指處女⁵⁹；再者，此句若釋義為「此一童女在不久的將來會〔因性行爲〕懷孕生子」亦無不可，馬太或許認爲此一新詮方能指出以賽亞真義，但猶太學者顯然在此之前並不認爲這句話具有任何與彌賽亞有關的意義⁶⁰。

以賽亞所預言者乃是神兆的展現，此事對猶太教徒與基督教徒而言都殆無疑義，所差別只在雙方對神兆內容的不同解讀。正因《以賽亞書》7:14 用字的含糊，在面對猶太教徒對《馬太福音》的質疑時，早期教父無法僅「以經證經」自我辯護，故其論述必須清楚呈現其所認爲神兆必須具備的素質，在此同時加「神兆」以遠教猶太教徒嚴格的定義以支持己說：神兆必須是「違反常情，奇特而不可思議」的⁶¹，這樣「人們才會知道這是造物主神力與神意的運作成果」⁶²。也因在基督教的觀點中，耶穌的出生與復活爲其神性最重要的二大證據，故如前所述，童女受孕的「神蹟性」是重要的基督論證據，而在耶穌爲上帝的前提之下，神學家更加大力強調其母的受孕過程是「神蹟中的神蹟」，擁有比其他神蹟更加不可思議的性質，如此方能顯出他們本身信仰內容相較於其他宗教——尤其是猶太教——的「特殊性」與「獨一無二」。正因基督教神學家要求所謂的奇蹟必須是明顯反自然反常理的「特例」，他們並反過來批判猶太教對《以賽亞書》的解讀方式褻瀆了神蹟的偉大⁶³，如奧瑞堅便說「一名已非處女之身的女子懷孕生子，這如何算得神兆？」⁶⁴「金口」約翰甚至質疑猶太教此說是其教徒刻意竄改經文原意以詆毀基督教⁶⁵，而這並非他的發明，賈斯汀已有提出類似意見⁶⁶。基督教與猶太教對「神兆」定義的不同要求，與兩造對此事——以賽亞書是否預言基督由童女受孕而生——重視程度的極大差別互相呼應，猶太教較有「歷史中無處不是神

Lyons, *Against Heresies*, 3, 21, 1, in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 451.

⁵⁹ R. E. Brown et al eds, 92 n.193-94; Hilda Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion* (London: Sheed & Ward, 1985), 3-5.

⁶⁰ R. E. Brown et al eds, 91-92.

⁶¹ John Chrysostom, *Homily on Matthew*, 5, 4, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume X*, 30-31.

⁶² Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, Chapter 84, in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 241.

⁶³ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, 3, 21, 1, in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 451.

⁶⁴ Origen, *Contra Celsus*, Book 1, Chapter 35, in *Ante-Nicene Fathers, Volume VI*, 411.

⁶⁵ John Chrysostom, *Homily on Matthew*, 5, 4, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume X*, 30-31.

⁶⁶ Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, Chapter 70-74, in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 233-36.

意展現」的態度⁶⁷，基督教卻賦予耶穌在世這段時間無與倫比的重要性，

比起「童女受孕」說更進一步為耶穌的降生增添奇異色彩者，為首見於第二世紀《隱經詹姆福音》(*Protoevangelium of James*)中的「產後童貞」之說。此書記載聖母於郊外岩洞中分娩，初時光雲繚繞，雲散後耶穌已降生，目睹的接生婆訝於「童女生子」一事之神異，出而告其友莎樂美(Salome)，其友堅持以指試探聖母貞操，證實此事後因其行為觸犯上帝而遭罰，其試探聖母之手如火燒般剝離軀體，當她哭叫懺悔之時得天使指示以手擁抱聖嬰而得痊⁶⁸。最初，神學家——除了克烈門(Clement of Alexandria, c.150-215)以外——對此說大多採否定態度或不予置評⁶⁹，因「聖嬰現身於光雲之中」或「自然生產之後仍保存處女膜完整」這些描述太容易被用作「幻影說」的佐證，此外其出處的「偽經」身分也使其受到質疑⁷⁰。之後此說隨第四世紀時東方教會中守貞苦行之風的盛行而逐漸被接受⁷¹，並也與此風同時向西方傳播，並受到安布羅斯與奧古斯丁(Augustine, 354-430)援用，以此作為對「童貞之身」所具神聖價值的肯定⁷²，奧古斯丁並視此為基督神性的有力證據⁷³；另一方面，聖母「無痛生產」的說法亦從《隱經詹姆福音》以及更早的《以賽亞升天》(*Ascension of Isaiah*)衍生而來⁷⁴，並在第四世紀一同得到神學家如尼撒的葛萊哥利的重視⁷⁵。

基督教教義以耶穌誕生過程為無與倫比的重要奇蹟，信徒也以越來越誇大的

⁶⁷ 王世宗，《古代文明的開展》〔台北：三民，2004〕，頁244-45。

⁶⁸ *Protoevangelium of James*, 19-20, in J. K. Elliott ed., *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M. R. James* (Oxford: Clarendon Press, 2007), 64-65.

⁶⁹ Clement of Alexandria, *Stromata*, 7, 16, trans. by William Wilson in *Anti Nicene Fathers, Volume II*, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. C. Coxe (New York: Christian Literature Publishing Co., 1885), 551. 奧瑞堅對此說有自相矛盾的說法，究竟其立場為何難以判定，見 H. Graef, 43.

⁷⁰ 如聖經學者潔若(Jerome, c.347-420)便因此對產後童貞之說一字不提，即使潔若可說是當代對聖母的「終身童貞」以及守貞禁欲最狂熱的辯護者與倡導者。見 H. Graef, 89-90.

⁷¹ Gregory of Nyssa, *Vita Mosis*, 2, 21, quoted from H. Graef, 65-66.

⁷² “And when He was born from His mother's womb, He yet preserved the fence of her chastity and the inviolate seal of her virginity.” Ambrose, *Epistle 63*, 33, trans. by H. De Romestin in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, 461.

⁷³ Augustine, *Sermo CLXXXVI*, 1, quoted from H. Graef, 95; *Sermo CXCI*, 2, quoted from H. Graef, 96.

⁷⁴ 《以賽亞升天》中記載懷孕的瑪麗於某日居家獨處時赫然發現一嬰兒，而自己的身體已回到懷孕前的狀態。見 *Ascension of Isaiah*, 10, 7-10, trans. by R. H. Charles in <http://www.earlychristianwritings.com/text/ascension.html>

⁷⁵ Gregory of Nyssa, *Homilies on the Canticle*, quoted from H. Graef, 66-67.

說法強調此事的奇蹟性，「童女受孕」已是反自然的神兆展現，「產後童貞」以及「無痛生產」之說皆是往奇蹟之上再添加奇蹟，其「違反常情，奇特而不可思議」的程度一而再再而三受到加強。「產後童貞」與「無痛分娩」二者起初為常見於民間傳說中典型的誇大手法，其後卻出於教父們對聖母的敬愛之心、或意欲賦予基督誕生過程更高「神異性」的心態而受到認同，到了第五世紀後，更出現「不如此不足表現基督神性」的看法，如普羅克洛(Proclus of Constantinople, d.c.446)所言「若聖母未〔在生產過程中〕保全童貞，其子就只是凡人，他的誕生平凡無奇。若聖母在產後仍是處子之身，聖子怎麼可能不是上帝，此事怎麼會不是難以言說的奇蹟？」⁷⁶ 此時基督教的勢力與合法性相較於第一或第二世紀則不可同日而語，以耶穌降生的「神兆性」證明其神性的必要已大幅降低，故此種論述與其說是為了基督論的論證所需，不如說是反映聖母信仰在此時的盛行，而這些說法在賦予耶穌誕生過程奇蹟性的同時，也將更高的奇蹟性賦予了聖母的生命。

二、聖母論中對「基督肉身無罪」之說的合理化

聖母在基督教中的地位來自發生於她身上的奇蹟，但神學家對聖母的「重要性」甚至是「不可或缺性」的討論則來自他們「將奇蹟合理化」的矛盾企圖。新約聖經已建立「基督人性無罪」的教條，而神學家在替基督人性辯護的過程中又提出「聖母為基督人性/肉身唯一來源」的說法以支持基督人性的真實性，此二者之間便可能有所矛盾：既然聖母只是凡人，以凡人為其人性來源的基督如何可能「無罪」？鐵圖里安對此提出的見解——他認為基督得以避免罪性的原因是他並非經由性行為所生⁷⁷——可說某種程度上代表其對「罪性」之成因的理解，這也

⁷⁶ Proclus of Constantinople, *Homily 1, 2*, quoted from L. Gambero, 253.

⁷⁷ “And in this man God was born, taking the flesh of an ancient race, without the help, however, of the ancient seed, in order that He might reform it with a new seed, that is, in a spiritual manner, and cleanse it by the re-moval of all its ancient stains.” “It was simply this, that (He was born) of a virgin in the real manner which we have indicated, in order that our regeneration might have virginal purity,—spiritually cleansed from all pollutions through Christ, who was Himself a virgin, even in the flesh, in that He was *born* of a virgin's flesh.” Tertullian, *On the Flesh of Christ*, Chapter 17&20, in

展現聖母「童貞受孕」一事在神學家心目中的地位，它的重要性已不只因為它是一個奇蹟，而更因為它的內容與神學家對性行為的負面觀感相應和。女性在婚前的「貞潔」與婚後的「忠貞」在古典時代素被視為女性「基本美德」⁷⁸，而不論是希臘女祭司或羅馬守護聖火的處女均被要求保守童女之身，以為不如此無法達到宗教上的「神聖」與「純淨」⁷⁹，進入基督教時代的早期教父更進一步鄙視性為肉慾與墮落，強調終生守貞對信徒應具有絕對價值⁸⁰，而其信仰中生下救世主者是童女而非婦女亦廣被視為此一刻板印象的佐證，如守貞禁欲的狂熱倡導者潔若便認為「若童貞並不優於婚姻，聖靈為何不選擇已婚婦人或寡婦？」⁸¹奧瑞堅亦認為比起有過性經驗的婦女，「神聖而純潔的童女」才有資格當「伊曼紐」的母親⁸²。無論是「聖母的童貞血肉造出基督的無罪肉身」，或是「只有童貞女才配成為無罪基督的母親」，這些說法均在定義基督特質的同時將「貞潔」道德化、將性行為罪惡化，第四世紀後苦行禁欲被視為修道的不二法門，「童貞受孕導致基督肉身無罪」的說法因此在教會中更加受到認同⁸³。

在神學家對於「罪」有更清楚的定義之後，關於聖母特質與聖子無罪肉身二者之間的關聯，在第四世紀時出現另一種更進一步的詮釋，即葛萊哥利納濟安澤 (Gregory Nazianzen, c.330-390.)所謂「.....道成無罪肉身，由童貞女在被聖靈淨化了身體與靈魂之後受孕所生」⁸⁴，聖靈先「淨化」聖母再使其受孕，如此其骨血便可造出「無罪」的肉身而萬無一失。此說的出現顯示神學家開始試圖為「罪

Anti Nicene Fathers, Volume III, 539.

⁷⁸ Jennifer Wright Knust, *Abandoned to Lust: Sexual Slander and Ancient Christianity* (New York: Columbia University Press, 2006), 37-8.

⁷⁹ Roger Steven Evans, *Sex and Salvation: Virginitiy as a Soteriological Paradigm in Ancient Christianity* (Maryland: University Press of America, 2003), 3-4; 10-12.

⁸⁰ Joyce E. Salesbury, *Church Fathers, Independent Virgins* (London; New York: Verso, 1991), 12-21.

⁸¹ Jerome, *Against Jovinianus*, I, 32, trans. by W. H. Fremantle, G. Lewis, and W. G. Martley in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VI*, edited by P. Schaff and H. Wace (New York: Christian Literature Publishing Co., 1892), 370.

⁸² Origen, *Contra Celsus*, Book 1, Chapter 35, in *Ante-Nicene Fathers, Volume VI*, 411.

⁸³ J. Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, v.1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), 288-90.

⁸⁴ Gregory Nazianzen, *Oratio*, 45, 9, trans. by G. Browne and J. E. Swallow in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VII*, 425-26. 類似的說法在更早之前已見於敘利亞詩人以弗瑞 (Ephraem, 308?-373.)的《教會頌》，「光芒入住她之中／淨化她的心念，她的思慮／也淨化她的童貞」，但以弗瑞詩喻性的模糊文字是否能當作神學論述來看待則令人懷疑。見 Ephraem, *Hymn on the Church*, 36, 1-2, quoted from L. Gambero, 110.

/罪性」做出更清楚明確的解釋，而當教父們以當時較第二世紀更為深刻的觀點來檢視此事時，「童女受孕造就無罪肉身」之說的缺陷便十分明顯，同樣身為亞當與夏娃後裔的聖母不應該因為仍保持童女之身便免於全人類共有的罪性⁸⁵，以聖母的「有罪肉身」為唯一來源的基督人性要如何可能「無罪」便大有疑問，於是神學家為了合理化「基督肉身無罪」的信條而提出「聖母在受孕時是無罪的」的說法。另一方面，「聖母在受孕前被聖靈潔淨」這個說法也更強調基督的降生是一件「神在人間的特別處置」，神學家對童女受孕「神蹟性」的詮釋已不只是這件事本身反常理的性質，反而是為了合理化這件不合常理之事而不斷為其添設其他也具有「違反常理的唯一性」的「輔助措施」，雖然這個必須替「不可解釋的神蹟」加以解釋而又不能傷害其奇蹟性的尷尬局面⁸⁶，正是基督教建立後的數世紀中，包括聖母論在內的神學論述不斷發展的原動力，只是此一尷尬性也並未因神學的發展而逐漸消失。



三、「神之母」稱號背後的基督論問題，與以弗所會議所反映的聖母信仰趨勢

「神之母」一詞於四世紀初開始頻繁出現於神學家的文字中⁸⁷，此現象與當時基督論的發展相呼應：既然教義已肯定基督同時具有人神二性，則生下基督的聖母自然會被稱為神的母親⁸⁸，而神學家如阿散那修斯、安布羅斯和潔若等人也將此稱號的合理性視為理所當然，在寫作時信手拈來加以使用而不感到有多作解

⁸⁵ Ambrose, *Explanatio in Psalm. CXVIII*, 5, 3, quoted from H. Graef, 87.

⁸⁶ M. Warner, 39-40.

⁸⁷ 據說首先使用「神之母」一詞者為奧瑞堅，但現存史料無法確切證明。見 R. Price, "Theotokos: The Title and its Significance in Doctrine and Devotion," in *Mary: The Complete Resource*, ed. Sarah Jane Boss (New York: Oxford University Press, 2007), 56.

⁸⁸ Gregory Nazianzen, *Letter to Cledonius the Priest against Apollinarius*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VII*, 439

釋的必要⁸⁹。

然而教會中對於基督性質的議論並非到此為止，教父們對於神人二性如何「結合」於一身仍有歧見，這也引致某些神學家在使用「神之母」一詞時存有為特定基督論觀點辯護的用意，如阿波利納瑞(Appolinarius, d.c.390)在其著作中使用「神之母」一詞時，時常是為強調基督神性相較於其人性乃壓倒性的存在，並非有完美的二性同存其身⁹⁰；又如尼薩的葛萊哥利(Gregory of Nyssa, d.394?)使用「神之母」一詞乃是為與「人之母(Anthropotokos)」一詞對比，認為以後者稱呼聖母即否定基督神性⁹¹，此皆顯示當時某些神學家試圖為基督的「神性」與「人性」下更清楚的定義，並以此解釋此二者如何能夠「共存」或「結合」於基督一身，而這些討論無可避免會牽涉到哲學認知：不同神學家對「人」或「靈魂」所採取的不同定義，必然影響其如何詮釋「基督同時具有人性與神性」此一違反常人邏輯認知的教條，而不同神學學派對希哲內容與方法論的認同與否，其學偏重理性思辯〔如安提奧學派(Antiochen school)〕或神祕學觀點〔如亞歷山大學派(Alexandrian school)〕⁹²，這些差異亦高度影響不同神學家認為基督教信條能夠被加以理性詮釋的最高限度何在，究竟何者為適當的神學探討，何者又為「以希臘哲學破壞基督教」，這尤其因事關個人面對信仰的態度而使當事者難以「互相包容」。

安提奧學派與亞歷山大學派為第五世紀教會中兩大派系，此二學派無論在教義觀點或宗教權力上皆互不相讓，二者衝突於西元 431 年爆發，其導火線便是雙方對「神之母」一詞所代表的神學論點互不認同。當時的君士坦丁堡大主教，安

⁸⁹ R. Price (2007), 56-57. 幾個實際例子見 Athanasius, *Contra Arianos*, Discourse III, Chapter XXVI, 29, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume IV*, 409; Ambrose, *Concerning Virginité*, II, 2, 7, trans. by H. De Romestin in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, 374; Jerome, *Letter XXII to Eustochium*, 38 & 41; *The Perpetual Virginité of Mary*, 8, trans. by W. H. Fremantle, G. Lewis, and W. G. Martley in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VI*, 39, 41, 338; Epiphanius of Salamis, *Anchoratus*, 32, quoted from L. Gambero, 123.

⁹⁰ S. Benko, 250-1; Joseph Sollier, "Apollinarianism," in *The Catholic Encyclopedia, Vol. 1* (New York: Robert Appleton Company, 1907).

⁹¹ Gregory of Nyssa, *Letter 3*, quoted from L. Gambero, 153.

⁹² 見 H. Graef, 74.

提奧學派的涅斯托留(Nestorius, c.386-c.451)公開批駁普羅克洛在講道中使用「神之母」一詞，要求其改稱聖母為「基督之母(Christokos)」或「人之母」，其說法為「若說『上帝，也就是聖父的道，與那瑪莉所生的結合』是一回事，這樣清楚明白且不落異教徒口實，但說她懷胎九月生下上帝又是另一回事！」⁹³其學說要求嚴格區分基督的神人二性，極力強調聖母僅是基督人性而非神性來源，並認為必須「正名分」才能防止信徒心目中的聖母成為類似傳統宗教「眾神之母」的存在。亞歷山大學派的希瑞爾(Cyril of Alexandria, c.378-444)隨即以公開信痛斥涅斯托留此說為「異端」，雙方各自向教會中人與拜占庭皇家申援的結果是第三次大公會議「以弗所會議(Council of Ephesus)」的召開。

以弗所會議呈現聖母信仰兩大最重要的特質，第一是關於聖母的神學討論確實無法離開基督論而獨立發展，此次爭端雖因聖母之名而起，但實際爭論內容仍是基督性質問題，安提奧學派強調基督人性的「完整」〔此種堅持來自於此派長久以來與阿利安教派和阿波利納瑞教派的對抗，此二教派的基督論均以神性取代部分人性⁹⁴〕，其學較具有傳統希臘哲學的嚴謹思辯態度，他們要求對神人二性個別內涵下清楚的定義，並認為基督是此二性的完美「結合」，涅斯托留對「神之母」一詞的排斥即來自於其區別「神性」與「人性」的堅持；希瑞爾則以信仰情感為訴求⁹⁵，視基督為「完美二性於一體」，並強調此神祕不可解的「一體」方為正確基督論的要旨所在⁹⁶，且指責安提奧學派注重理性分析的神學論述將製造出「兩個基督」⁹⁷。事實上安提奧學派亦多稱頌聖母之作，此派中如西奧多(Theodore of Mopsuestia, c.350-c.428)等重要人物對「神之母」一詞的使用素無異

⁹³ F. Loofs, *Nestoriana*, 338, quoted from H. Graef, 104.

⁹⁴ John Chapman, "Nestorius and Nestorianism," in *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 10 (New York: Robert Appleton Company, 1911).

⁹⁵ Kenneth G. Holum, *Theodosian Emperors: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity* (Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1982), 197.

⁹⁶ John Chapman, "St. Cyril of Alexandria," in *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 4 (New York: Robert Appleton Company, 1908).

⁹⁷ Cyril of Alexandria, *Against Diodore of Tarsus and Theodore of Mopsuestia (fragments of book 1)*, trans. by P. E. Pusey in *A Library of Fathers of the Holy Catholic Church: Anterior to the Division of the East and West*, Vol. 47 (Oxford: James Parker & Co., 1881), 322.

議⁹⁸，西奧多並曾如此定義聖母身分：「她在本質上是人之母，因為瑪莉腹中所懷乃是人身...她也是神之母，因為上帝在她所生下的人之中」⁹⁹，涅斯托留的強硬態度實為異數，但希瑞爾所攻擊者並不止於涅斯托留其身，他早在爭端爆發之前已對安提奧學派諸多重要人物〔如西奧多與同時期的戴奧朵(Diodore of Tarsus, d.c.390)〕與其基督論立場有甚多批評¹⁰⁰；且涅斯托留在事件一發不可收拾後，他也欲以表達對「神之母」稱號的禮敬以息事寧人¹⁰¹，這些都可證召開以弗所會議的原因其實是為解決基督論內容問題，與化解詮釋基督論的不同神學取徑之爭〔以及採取不同神學取徑的學派之間的權力鬥爭〕，並非只因「某些人.....詆毀神聖無染的童貞女，將她說得與他們那令人側目的思想同樣敗壞」所起¹⁰²，與其說希瑞爾此話意在捍衛其聖母論，不如說聖母是其用以煽動大眾信仰情感的重要武器，以弗所會議絕非以聖母論為中心的會議，「聖母身分」仍必須依賴神學上對「基督身分」的討論方得以建立。

以弗所會議也展現了大眾面對聖母信仰的態度，一般人對神學內容並無深刻認知，而傾向於將聖母視為偶像加以崇拜，既然希瑞爾得以藉著高舉「捍衛聖母清名」大旗的做法，成功煽動大眾信仰情感，則可知聖母在當時早成許多信徒信仰情感寄託之所在，更明顯的例子是在以弗所會議以涅斯托留的大敗告終之後，當地居民得知結果，竟集結於場外興奮高呼「讚美神之母！希瑞爾萬歲！」¹⁰³此情此景實難不令人想起《使徒行傳》中以弗所當地暴民在迫害使徒時「偉大啊，

⁹⁸ R. Price (2007), 60-2.

⁹⁹ Theodore of Mopsuestia, *On the Incarnation*, Book XII, trans. by Richard A. Norris in *The Christological Controversy* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 121-22.

¹⁰⁰ 見註 70。

¹⁰¹ Kate Cooper, "Empress and *Theotokos*: Gender and Patronage in the Christological Controversy," in *Mary and the Church*, edited by R. N. Swanson (Woodbridge: Ecclesiastical History Society, 2004), 45.

¹⁰² Cyril of Alexandria, *Five Tomes Against Nestorius*, I, trans. by P. E. Pusey in *A Library of Fathers of the Holy Catholic Church: Anterior to the Division of the East and West*, vol. 47, 6. 相關討論見 R. Price, "Theotokos and the Council of Ephesus," in *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, edited by Chris Maunder (London and New York: Burns and Oates, 2008), 93-96.

¹⁰³ H. Graef, 109. John McGuckin 認為此處「歡慶的群眾」有可能並非基督徒，而是伊西斯-阿特米斯信仰的信徒，因認為教會「尊崇神之母」的決定是對其信仰對象「眾神之母」身分的認同而對此表達支持。無論此一推論是否為真，這都表示聖母與傳統女神信仰在當時許多人的認知中並無太大差別。見 John McGuckin, "The Early Cult of Mary and Inter-Religious Contexts in the Fifth-Century Church," in *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, 13-14.

以弗所人的阿爾特米斯」之呼喊(Acts 19:18)¹⁰⁴。此外，不論是希瑞爾傾向「一性論(Monophysite)」的基督論〔希瑞爾所主張的「一體」之說強調「神為人受苦死亡」與「人能夠『與神複合』」，前者具有感動人心的力量，後者給予信徒確定的承諾〕，或是他所表現出對聖母「神之母」稱號的捍衛態度，均遠較安提奧學派的理性分析要易於取得信眾支持¹⁰⁵，當時掌握大權的迪奧多修斯二世(Theodosius II, 401-450)之長姊普契莉亞(Pulcheria, 399-453)，此人亦可能因聖母論問題而與希瑞爾採同一陣線〔見後文第三章第三節〕。如同當世大部分神學論爭最後的發展，以弗所會議所達成的決定並非全然取決於神學論辯的勝負〔即使二派衝突的根源確實在於神學立場〕，而尚包括宮廷政爭與教會中利益團體的結合，再加入對神學一知半解卻充滿信仰激情的暴民活動之果¹⁰⁶。此會論爭重點實不在聖母本身，但其過程與結果卻深受當時民間與皇家對聖母的信仰情感所左右。以弗所會議並非聖母論的「轉捩點」，然而，以弗所會議本身雖具有「神學會議」的性質，但若與希瑞爾在會場所云「我看見聖徒們情緒高昂的集結在此，應聖潔神之母終身童貞瑪麗之邀而來」此等煽動信仰情感的發言相對照¹⁰⁷，則可知這場會議同時展現了聖母論被用以做為基督論論證的特質，以及信徒對於聖母的崇拜和情感依歸，並顯示後者在基督教信仰中的重要性逐漸壓過前者的趨勢。

¹⁰⁴ H. Graef, 109.

¹⁰⁵ W. H. C. Frend, 'Popular Religion and Christological Controversy' in *Popular Belief and Practice: Papers Read at the Ninth Summer Meeting and the Tenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, edited by G. J. Cuming and Derek Baker (London: Cambridge University Press, 1972), 20-26.

¹⁰⁶ H. Graef, 109; Vasiliki Limberis, *Divine Heiress: The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople* (London and New York: Routledge, 1994), 56, 107-8, 113-15; Henry Chadwick, *The Early Church* (Baltimore: Penguin Books, 1967), 194-205.

¹⁰⁷ Cyril of Alexandria, *Homily IV Preached at Ephesus against Nestorius*, quoted from L. Gambero, 247.

第三節：聖母論與基督教的彌賽亞論述

一、舊約中的聖母—基督教對猶太教經典的「再詮釋」

猶太教可說是基督教賴以建立的根基，耶穌本人生前言論即充滿對猶太教信仰內容的詮釋與批判¹⁰⁸，但大量使用舊約經文與新約「互證」的寫作方式則首見於《馬太福音》與稍後成書的《約翰福音》，此二書雖屬於不同系統，但皆試圖以此呈現基督教相對於猶太教「青出於藍而勝於藍」的地位，並強調舊約聖經為「上帝長久以來為基督降世所做的準備與預言」。此二書後來成為基督教經典的一部份，但神學家並未因為馬太與約翰的作品成為經典，就認為這兩本書已經解出所有新舊約可互證之處，相反的，他們仍繼續試圖從舊約這個龐大的資料庫中搜索出更多「影射」新約事件或人物的字句與故事情節，且其方法與範圍更為擴展，馬太與約翰注重者為舊約經文與新約人事的相似性，神學家們則將「具對比性」者也一併列入；馬太與約翰以舊約經文所對應者均是耶穌本人的言行或身分，其後神學家則將適用範圍推廣及耶穌身邊諸人。在此狀況下，作為基督論重要「佐證」的聖母自然為神學家探索新舊約互證可能的工作提供了豐富的誘因與題材，於是神學家在重新詮釋舊約經文以建立其基督論的同時也不斷在其中「重新發現聖母」。

在許多以舊約為題材的聖母論中，最早出現也最重要者為聖母與夏娃的對比，此說與神學家所提出其他「舊約中對新約的預言」一樣，皆以類比聯想的方式，或將部分舊約經文視為某種「譬喻」，以作為其合理性來源，其出現乃根基於想象而非邏輯推論。「聖母為第二個夏娃」的說法首見於第二世紀「殉道者」賈斯汀的《與泰佛對話錄》(*Dialogue with Trypho*)¹⁰⁹，在此後被廣泛使用並有許

¹⁰⁸ Peter J. Tomson, "Jesus and his Judaism," in *The Cambridge Companion to Jesus*, edited by Markus Bockmuehl (Cambridge University Press, 2001), 25-40.

¹⁰⁹ H. Graef, 37-8; Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, Chapter 100, in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 249.

多詮釋細節上的變化，如伊瑞奈俄斯視「有夫而未嫁」為夏娃與瑪麗亞的共同點，並繼續對比夏娃的背逆不信與瑪麗亞的順從虔誠，及此二種態度所造成的結果¹¹⁰；鐵圖里安認為夏娃亦有信心，但卻用在惡魔身上，罪是經由女性的夏娃所帶來，故需要同為女性的瑪麗亞來消除，於是夏娃生下該隱，信仰神的瑪麗亞則生下基督¹¹¹。從賈斯汀到鐵圖里安，教父們所描繪夏娃與聖母之間的牽連有愈益複雜的趨勢，此即反映當時神學家對於契合新舊約所做出的努力。在此之後，包括以弗瑞(Ephraem, c.306-373)、安布羅斯、賽度流斯(Sedulius, the 5th century)、納瑟斯(Narses, 478-573)等諸多神學家皆就聖母與夏娃的關係立論言說，並將此與其他神學討論——如聖母與教會、與救贖的關係等等——結合。

除了夏娃之外，舊約聖經中尚有許多被教父們視為可資討論聖母身分地位的章句，即使「第二個夏娃」的稱號並非專屬聖母的特權¹¹²，但在所有新約女性人物中，神學家仍舊最常在舊約章句裡「發現」聖母的身影。以下是到第六世紀末為止曾被指為對聖母的「預言」或「象徵」的舊約經文，以及提出這些說法的神學家：

《創世紀》

經文內容	將其使用於聖母論的神學家
(2)伊甸園中「處女地」。	鐵圖里安 ¹¹³ 以弗瑞 ¹¹⁴ 「金口」約翰 ¹¹⁵
(3:15)「我要讓你和女人為敵，你的後裔與女人的後裔為敵；他要踩碎你的頭，你要傷他的腳」	迦太基的西普利安(Cyprian of Carthage, d.258) ¹¹⁶

¹¹⁰ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, 3, 22, 4, in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 455.

¹¹¹ Tertullian, *On the Flesh of Christ*, 17, in *Anti Nicene Fathers, Volume III*, 536.

¹¹² 關於其他被早期教父用以與夏娃做為正反對比的女性，見 H. von Campenhausen, 45-6.

¹¹³ Tertullian, *On the Flesh of Christ*, 17, in *Anti Nicene Fathers, Volume III*, 536.

¹¹⁴ Ephraem, *Hymn on the Nativity*, 1, trans. by J.B. Morris in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume XIII*, edited by P. Schaff and H. Wace (New York: Christian Literature Publishing Co., 1898), 223.

¹¹⁵ John Chrysostom, *Second Homily on the Change of Names*, 2, 3, quoted from H. Graef, 75.

¹¹⁶ Cyprian of Carthage, *Testimonies against the Jews*, 2, 9, trans. by Robert Ernest Wallis in *Anti*

跟。」中的「女人」。	「金言」彼得 (Peter Chrysologus, c.380-c.450) ¹¹⁷ 教宗李奧一世 (Leo I, 400-461) ¹¹⁸
------------	--

《出埃及記》

(3:2)摩西所見「燃燒著卻未因火焰受到損傷」的灌木，火焰被認為代表基督，「未受損傷」代表聖母懷孕時仍保持處女之身。	以弗瑞 ¹¹⁹ 尼撒的葛萊哥利 ¹²⁰
(15:20) 亞倫(Aaron)之妹瑪莉(Mary/Miriam)，瑪莉跳舞時所執的手鼓(tympanum)被視為貞潔的象徵 ¹²¹ 。	尼撒的葛萊哥利 安布羅斯 ¹²²
(16) 出現在未耕之地上的嗎哪。	尼撒的葛萊哥利 ¹²³
(19-20) 以充滿煙火的西奈山為聖母這座既「純潔」又有「聖靈降臨其上」的「精神之山」的正反對比。	安提奧的賽佛勒(Severus of Antioch, c.465-c.542) ¹²⁴

《利未記》

Nicene Fathers, Volume V, edited by A. Robert, J. Donaldson, and A. C. Coxe (New York: Christian Literature Publishing Co., 1886), 519.

¹¹⁷ Peter Chrysologus, *Sermon* 74, 3, quoted from L. Gambero, 299.

¹¹⁸ Leo the Great, *Sermo* 22, 1, trans. by Charles Lett Feltoe in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume XII*, edited by P. Schaff and H. Wace (New York: Christian Literature Publishing Co., 1895), 129.

¹¹⁹ Ephraem, *Hymn on the Birth of Christ*, quoted from H. Graef, 60.

¹²⁰ Gregory of Nyssa, *Vita Mosis*, 2, 21, quoted from H. Graef, 65-66.

¹²¹ Gregory of Nyssa, *On Virginity*, 19, trans. by William Moore in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume V*, edited by P. Schaff and H. Wace (New York: Christian Literature Publishing Co., 1892), 24-5.

¹²² Ambrose, *Concerning Virgins*, 2, 2, 17, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, 376.

¹²³ H. Graef, 66.

¹²⁴ Severus of Antioch, *Homily* 67, quoted from H. Graef, 123-24.

(2:4) 用來烤祭品(餅)的烤爐，以其中的麵糰代表基督肉身，火則代表聖靈。	黑西求斯 (Hesychius of Jerusalem, d.c.433) ¹²⁵
--	---

《民數記》

(17:8) 亞倫開出花的權杖，花代表基督，故權杖代表聖母。	以弗瑞 ¹²⁶
--------------------------------	--------------------

《詩篇》

(44:14) 「受榮耀的皇女」。	潔若 ¹²⁷
(87:5) 錫安城(Zion)，認為基督同時是「出生於錫安城」與「建立錫安城」者。	維蘭提歐 (Venantius Fortunatus, c.530-c.600) ¹²⁸

《雅歌》

(1:2-3) 「讓他以他的唇吻我，因你的愛更勝瓊漿玉液。因你身上美好香膏的氣息，人們傳誦你的名如香膏傾溢，於是童女們都愛慕你。」以此段中「接吻」與「香膏傾溢」的意象為「聖靈受孕」的象徵。	安布洛斯 ¹²⁹
(3:11) 替所羅門王加冕的「所羅門之母」。	安布洛斯 ¹³⁰
(4:12) 「重門後的花園」，「被封閉的泉水」以及「密藏的源泉」，皆被視為對聖母「終身童貞」的預言。	艾比凡紐斯 (Epiphanius, c.310-403) ¹³¹ 潔若 ¹³²

¹²⁵ Hesychius of Jerusalem, *Commentary on Lev.*, 2, 4, quoted from H. Graef, 113.

¹²⁶ Ephraem, *Hymn on the Nativity*, 1, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume XIII*, 223.

¹²⁷ Jerome, *Letter CVII to Laeta*, 7, trans. by W. H. Fremantle, G. Lewis, and W. G. Martley in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VI*, 192.

¹²⁸ Venantius Fortunatus, *In Praise of the Holy Virgin Mary*, quoted from L. Gambero, 360.

¹²⁹ H. Graef, 88.

¹³⁰ Ambrose, *De Institutione Virginis*, 98, quoted from H. Graef, 85.

¹³¹ M. O'Carroll, *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, "Song of Songs, The."

¹³² Jerome, *Against Jovinianus*, I, 31, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VI*, 369-70.

	伊西多 (Isidore of Seville, c.560-636) ¹³³
--	--

《以賽亞書》

(2:2) 「上帝居所之山將被建立在眾山之上，將被高舉超過所有峰峻，眾國都要流向它，在末世之時將如此應驗。」其中的「上帝居所之山」。	教宗葛萊哥利一世(Gregory I, c.540-604) ¹³⁴
(8:3) 懷孕生子的女先知。	尤瑟比歐斯 (Eusebius, c.263-c.339) ¹³⁵ 葛萊哥利拿濟安澤 ¹³⁶ 尼撒的葛萊哥利 ¹³⁷
(11:1) 開花的耶西(Jesse)之杖，其解同亞倫之杖。	安布羅斯 ¹³⁸ 潔若 ¹³⁹ 教宗李奧三世 ¹⁴⁰
(19:1) 「注意，上帝將乘駕輕雲入埃及」的「輕雲」，以其「輕」為聖母的童貞，她「不受世俗男女關係羈絆」的象徵 ¹⁴¹ 。	安布羅斯 潔若 ¹⁴²
(37:22) 「那名童女，錫安的女兒，已厭惡你並輕蔑嘲笑你」中的「童女之身的錫安女兒」。	潔若 ¹⁴³

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Gregory the Great, *In I Regum* 1, 5, quoted from L. Gambero, 368.

¹³⁵ Eusebius, *Commentarius in Isaiam*, quoted from H. Graef, 49.

¹³⁶ Gregory Nazianzen, *Oratio*, 45, 13, trans. by Gordon Browne and James Edward Swallow in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VII*, 427.

¹³⁷ H. Graef, 65.

¹³⁸ Ambrose, *Exhort. Virginitatis*, 31, quoted from H. Graef, 87-88.

¹³⁹ Jerome, *Letter XXII to Eustochium*, 19, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VI*, 29.

¹⁴⁰ Leo the Great, *Sermo* 24, 1, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume XII*, 134.

¹⁴¹ Ambrose, *Expositio in Lucam*, 10, 42, quoted from H. Graef, 82; *Explanatio in Psalm CXVIII*, 5, 3, quoted from H. Graef, 87.

¹⁴² Jerome, *Commentary on Isaiah*, 5, 19.1:7, 19.1, quoted from H. Graef, 92-93.

¹⁴³ H. Graef, 93-94.

(45:8) 「讓大地開裂，讓他們帶來救贖」中的「大地」。	教宗李奧三世 ¹⁴⁴
(54:1) 「詠讚吧，那不孕而無子的：高唱讚美詩，快樂的喊叫吧，那從未生兒育女的：因為那被遺棄的擁有遠多於有夫之婦的兒女，上帝如是說。」此段中「不孕」「被遺棄」的女子。	潔若 ¹⁴⁵
(66:7) 「她在妊娠之前便產出嬰孩，她在感到痛苦之前便生下一名男嬰。」這段話被視為對聖母「產後童貞」的預言。	尼撒的葛萊哥利 ¹⁴⁶

《耶利米書》

(2:32) 「童女會忘記她的首飾嗎？」中的「童女」。	潔若 ¹⁴⁷
(31:22) 「上帝在人間已創造了一件新事：一名女子將要『籠罩』一名男子」中的「女子」，女子『籠罩』男子被認為代表其懷男胎。	馬賽勒斯 (Marcellus of Ancyra, d.c.374) ¹⁴⁸ 潔若 ¹⁴⁹

《以西結書》

(44:1-3) 「他帶我回到朝東而緊閉的的外聖殿之門，而後上帝對我說：此門應當關閉，不可開啓，沒有人能從中穿過，因為以色列之神上帝曾由此進入，爲了君王當把此處封閉。君王自己應當坐	安非羅求斯 (Amphilochius, the 4 th century) ¹⁵⁰ 安布羅斯 ¹⁵¹ 潔若 ¹⁵²
--	--

¹⁴⁴ Leo the Great, *Sermo* 24, 3, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume XII*, 135.

¹⁴⁵ H. Graef, 94.

¹⁴⁶ Gregory of Nyssa, *Homilies on the Canticle*, quoted from H. Graef, 66-67.

¹⁴⁷ H. Graef, 94.

¹⁴⁸ Marcellus of Ancyra, *Exposition of the Faith*, 3, quoted from H. Graef, 55.

¹⁴⁹ Jerome, *Commentary on Jeremiah*, 6, 31.22, quoted from H. Graef, 93.

¹⁵⁰ H. Graef, 69.

¹⁵¹ Ambrose, *Epistle* 42, 4-6, quoted from H. Graef, 80.

¹⁵² Jerome, *Homily on John* 1.1-14, quoted from H. Graef, 92.

<p>在門內，在上帝面前飲食：他應從此門的門廊進入，也從此門的門廊而出」此段中的「緊閉之門」被視為對聖母「終身童貞」的預言。</p>	<p>薩露格的雅各 (Jacob of Sarug, c.451-521)¹⁵³</p>
--	---

《何西阿書》

<p>(2:20) 「我要與妳在忠貞裡訂立婚約」，此句被視為上帝對聖母所言。</p>	<p>耶路撒冷的希瑞爾(Cyril of Jerusalem, c.315-386)¹⁵⁴</p>
<p>(13:15) 「上帝將帶來一股自沙漠升起的熱風」中的「沙漠」。熱風被視為代表基督，而沙漠的乾旱則被認為代表聖母的童貞。</p>	<p>潔若¹⁵⁵</p>

《彌迦書》

<p>(5:3) 「是故他將棄他們於不顧，直到那妊娠中的婦人生下孩子：他其餘的兄弟們將要皈依成為以色列之子」中的「妊娠婦人」。</p>	<p>耶路撒冷的希瑞爾¹⁵⁶</p>
---	-------------------------------

由上表看來，舊約經文中被神學家視為「預言」或「象徵」聖母的文字，其內容可分為下列數種：

一、代表聖母「基督之母」身分者：《創世紀》3:15 上帝話中的「女人」，亞倫之杖與耶西之杖，《利未記》中的烤箱，《詩篇》中的錫安城，《雅歌》中的所羅門之母，《以賽亞書》中「上帝居所之山」，以及《何西阿書》中的沙漠。此外以《創世紀》中的「處女地」為聖母一說亦有此意，因聖母所生乃「第二個亞當」。

二、與懷孕和生產有關的意象：《雅歌》1:2-3 中被認為是對「聖靈感孕」的描寫的諸多意象，《以賽亞書》中的女先知與「未經妊娠便生產」之女，45:8 中

¹⁵³ Jacob of Sarug, *Ode on the Blessed Virgin Mary*, Lines 33-60, quoted from H. Graef, 120.

¹⁵⁴ Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lecture*, 12, 26, trans. by Edwin Hamilton Gifford in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VII*, 79.

¹⁵⁵ Jerome, *Comm. in Os.*, 13.15, quoted from H. Graef, 93.

¹⁵⁶ 同註 127。

大地開裂的意象被視為象徵女性的生產過程，《耶利米書》中「籠罩」男子之女，以及《彌迦書》中的妊娠婦人。一二類又可合成一類為代表「母親」的人物或意象。

三、代表「貞潔」或「童女之身」的人物或意象：《創世紀》中的「處女地」，《出埃及記》中著火的灌木叢、執「鼓」起舞的亞倫之妹瑪莉以及荒地上的嗎哪，《詩篇》中的皇女，《雅歌》中封閉的花園與泉水，《以賽亞書》中的輕雲、錫安女兒、不孕女子、以及「未經妊娠便生產」的女子，《耶利米書》中的童女，《以西結書》中的「緊閉之門」，以及《何西阿書》中的沙漠。

以上經文中，象徵「基督之母」身分的文字常相應於象徵「基督」之處，例如亞倫與耶西之杖相應於其杖上所開百合花、烤箱相應於烤出的供品、沙漠相應於熱風等等，乃直接伴隨神學家視舊約為對基督生平預言的看法而來。在耶穌生平中，除了受難與復活以外，最受信徒重視者乃其降生——因此事為神救贖世人之大計畫的「正式開始」——而使耶穌降生可說是聖母存在的任務¹⁵⁷，故由第一類延伸出進一步的詮釋則為第二類，也就是在舊約中尋找對「產婦」的描述，包括未有明確身分的產婦與令人聯想到生產的意象，此是出自「基督降生」一事在信徒心目中的特殊地位。但第三類經文所描述者已較偏向聖母的特質而非基督的特質或任務，其所強調在於聖母的「童貞之身」，尤其是她生理上處女特徵未因性行為或生產而受到破壞，教父們對此的重視不只源於貞潔被視為具有神聖性的美德，尚因為「童貞受孕」與「產後童貞」乃發生於聖母身上的重要神蹟，而當聖母被建構為信徒典範或被視為教會的「典型(Archetype)」時，聖母本身在教義與道德論述中的重要性也逐漸加強，故這些舊約經文之被揀選出並賦予預言意義更像是「為聖母而聖母論」的做法，當神學家以此種態度討論舊約聖經，這便代表聖母已被當做可敬可愛的獨立個體看待，而不再僅只是在上帝計劃中被用以產

¹⁵⁷ Augustine, *On Merit and the Forgiveness of Sins, and the Baptism of Infants*, 2, 38, trans by P. Holmes, R. E. Wallis, and Benjamin B. Warfield in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume V*, edited by P. Schaff (New York: Christian Literature Publishing Co., 1886), 60; *Sermo 69*, 3, 4, quoted from L. Gambero, 219.

下救世主的工具。

二、耶穌「大衛後裔」身分的緊張性與神學家對聖母家系的討論

在基督教的觀點中，耶穌就是猶太教信徒所期待的彌賽亞，神學家對此試圖提出許多「證據」，其中包括耶穌具有大衛直系子孫的身分，神學家認為這符合舊約聖經中上帝承諾大衛「我將使你的後裔接續你的王位，我將建立他的國度」的說法¹⁵⁸。大衛與耶穌之間的世系關係應是從父系而來，乍看之下與聖母身分並無關連，但基督教既然認為耶穌為童女受孕所生，耶穌與其父約瑟並無血緣關係，這也就是說「童女受孕所生」與「大衛後裔」這兩種性質之間有所矛盾。許多第三世紀之前的代表性神學家在討論此一問題時，均僅討論聖母祖系而不提及約瑟；即使是在約瑟「大衛後裔」的身分在教內被普遍認同之後，仍不時有某些地位甚高的神學家〔如「金口」約翰、潔若、大馬士革的約翰(John of Damascus, c.675-749)等〕試圖證明聖母亦為大衛後裔。

耶穌是「大衛後裔」的說法首見於保羅書信，但其「證據」則首見於《馬太福音》¹⁵⁹，許多現代聖經學者認為，《馬太福音》作者以歷數世系的方式證明約瑟是大衛與亞伯拉罕的後裔——天使在「天使報喜」場景中稱約瑟為「大衛的子孫」更強調了這一點——再讓他以為耶穌取名的方式將耶穌認為其子¹⁶⁰，於是耶穌與約瑟之間雖無血緣關係，但能夠藉由被約瑟「認養」而成為大衛的後裔¹⁶¹。

《路加福音》在追溯耶穌家系以證明其為大衛與亞伯拉罕後裔時，更明白的說出耶穌與約瑟的關係是「他被人看作是約瑟的兒子」¹⁶²，認為約瑟在血緣上為大衛子孫，耶穌因為「被視為」約瑟之子而得到大衛後裔的身分，《路加福音》有大

¹⁵⁸ "I will set up thy seed after thee, which shall proceed out of thy bowels, and I will establish his kindom." 2 Samuel, 7:12

¹⁵⁹ Matthew 1:1-17.

¹⁶⁰ Matthew 1:20-21

¹⁶¹ R. E. Brown et al eds., 76.

¹⁶² Luke 3:23

量內容明顯承繼《馬太福音》的說法，耶穌祖先世系表亦僅出現於此二部福音書之內〔雖然二者所載世系內容有所出入〕，故這兩部福音書的作者應當都認為約瑟與耶穌的養父子關係使耶穌具有大衛後裔的身分。

第三世紀中葉之前，許多神學家皆視聖母為理所當然的大衛子孫，他們的想法或許是既然基督的唯一「直系血親」是聖母，則其「大衛後裔」的身分必然也是從其母而來，這和前文所論「因基督肉身無罪故聖母肉身也無罪」的論述有異曲同工之妙，更顯出早期神學家在維護「童女受孕」信條時所面對的「欲肯定基督特質則不得不賦予聖母相同特質」的處境。賈斯汀在《與泰佛對話錄》中數次提到「祂由一名出自亞伯拉罕家族、猶大部落、以及大衛族裔的童女所生」¹⁶³，鐵圖里安更認為「祂因為瑪麗亞的家系而是大衛後裔」¹⁶⁴，即使新約經文中全無聖母為大衛後裔的直接證據，但或許是因為此時四福音書尚未成為基督教世界公認的經典，賈斯汀與鐵圖里安並未為了這個與馬太與路加立場有所差別的說法提供任何解釋；另一方面，伊瑞奈俄斯不但認為「瑪麗亞之子」的身分即代表耶穌為大衛後裔¹⁶⁵，更以福音書家系表中的「耶哥尼亞(Jechoniah)」為《耶利米書》中的耶哥尼亞，認為《耶利米書》既然記載上帝親口說要將此人從猶大國中除滅，則身為其後裔的約瑟已經失去繼承資格¹⁶⁶，是故耶穌的繼承人身分必由瑪麗亞之處傳承而來。這些都反映當時可能曾盛行以口傳或其他方式流傳的對「耶穌為大衛後裔」的其他詮釋¹⁶⁷，這些詮釋不同於馬可/馬太/路加福音一系之處，便在於忽視約瑟身分而直接以「瑪麗亞為大衛後裔」為前提證明耶穌家世。

以聖母為大衛後裔的作法在此時盛行，亦反映基督教在建立初期尚未與猶太教涇渭分明的情況，此時基督教的自我定位與其與猶太教之間的區隔尚有諸多模糊不清之處，許多信徒的信仰內容仍遊走於二者之間，這些人可能是改信的猶太

¹⁶³ Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, Chapter 23; 100, in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 205; 249.

¹⁶⁴ Tertullian, *Against Marcion*, Book 4, Chapter 1, in *Anti Nicene Fathers, Volume III*, 346. 類似說法見 *On the Flesh of Christ*, Chapter 22, in *Anti Nicene Fathers, Volume III*, 540.

¹⁶⁵ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, 3, 9, 2, in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 423; 3, 16, 3, in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 441.

¹⁶⁶ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, 3, 21, 9, in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 453-54.

¹⁶⁷ Anthony Maas, "Genealogy of Christ." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 6 (New York: Robert Appleton Company, 1909).

人，或原為基督徒但在接觸到猶太教之後反受其吸引者，他們一方面自視為基督徒，一方面又參與猶太教儀式或實踐猶太教教規，伊瑞奈俄斯否定約瑟身分的原因即是為了批判被稱為艾比歐教派的這些人。艾比歐教派承認耶穌為彌賽亞，但否認他由童女受孕所生，認為耶穌從其生父約瑟處傳承到大衛後裔身分¹⁶⁸，其對「彌賽亞」的定義較接近當時猶太教所期盼的「人間聖王」（雖然並不完全相同），而非基督教所主張的「道成肉身」也就是神的化身¹⁶⁹，而正統教會神學家則認為他們否定童女受孕神蹟的真實性即間接否定基督神性，如伊瑞奈俄斯的說法是「那些說自己將希望寄託在祂身上卻相信祂是約瑟親生子的人，反而讓他們自己失去繼承神國的資格」¹⁷⁰。當時諸多神學家認同瑪麗亞具有「大衛後裔」身分，並強調耶穌乃是因為身為瑪麗亞之子而成為「大衛後裔」，伊瑞奈俄斯的說法亦反映「以瑪麗亞為大衛後裔」這樣的作法才能保全「童女受孕」一說，避免信徒在解讀馬太與路加福音時「誤入歧途」。

在《馬太福音》與《路加福音》成為基督教經典之後，信徒已認同耶穌是經由與約瑟的養父子關係而成為大衛的子孫，但仍有許多神學家意圖「證明」聖母也是大衛後裔，如「金口」約翰與潔若均認為福音書追溯約瑟的家系是為了證明瑪麗亞的家系¹⁷¹，因為「不只不同部落之間，連不同家族之間的通婚都是禁忌」¹⁷²，故瑪麗亞必然與約瑟有相同的家世，追溯約瑟家系也就等於證明瑪麗亞——以及由瑪麗亞「童女受孕」所生的耶穌——的身分，第七世紀後曾出現某些神學家欲更精細的證明瑪麗亞與約瑟「系出同源」〔如大馬士革的約翰認為聖母的曾祖父與瑪塔特(Mathat)是兄弟，其祖父與海萊(Heli)為堂兄弟，其父約雅敬(Joachim)

¹⁶⁸ John Arendzen, "Ebionites," *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 5 (New York: Robert Appleton Company, 1909).

¹⁶⁹ 關於當時猶太教徒期盼負有神命的聖王出現之情，見 R. W. L. Moberly, "The Christ of the Old and New Testaments," in *The Cambridge Companion to Jesus*, 189-191.

¹⁷⁰ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, 3, 21, 9, in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 454.

¹⁷¹ John Chrysostom, *Homily on Matthew*, 4, 4, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume X*, 21; Jerome, *The Perpetual Virginity of Mary*, 4, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VI*, 336.

¹⁷² John Chrysostom, *Homily on Matthew*, 2, 7-8, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume X*, 11-12.

與約瑟亦為族中堂兄弟¹⁷³」，這些神學家的說法可能出於對聖母的敬意，他們因信仰聖母而認為聖母必定「系出名門」，但更有可能是對《路加福音》說法中所隱含的緊張性感到不安，因而想要藉由證明聖母也是大衛後裔的做法來將其合理化。



¹⁷³ Anthony Maas, "Genealogy of Christ." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 6 (New York: Robert Appleton Company, 1909).

第二章 聖母「典範」地位的出現與成形

第一節 「信徒聖母」形象的出現

「信徒聖母」形象的出現反映基督教的大眾化，以及基督教重視情感的信仰取向。「聖母是否為基督徒」是一個無法考據的歷史問題，四部福音書對此也有不同的說法，但大部分的神學家皆認為聖母在基督生前已成為他的信徒，或是認為她在基督開始傳道之前——也就是在她受孕的時候——就已經被天使告知基督信仰的要義，這樣的想法未必出於他們對史實的認知，但卻反映這些神學家的人性表現，也就是人希望好人被所有的人喜愛、希望自己認同的事物也受到他人認同的情感態度。這樣的態度合情卻未必合乎知識，《馬可福音》中耶穌說的「先知難以見容於自己的同胞中」才符合世間常態¹⁷⁴，而「聖母並非信徒」的說法雖然可能對信徒的信仰情感造成衝擊，但卻更能顯現基督的「不凡」〔因他的思想能力超越常人太多，使得就算是他的至親都無法理解或接納他〕，以及「神化身為人」這個神蹟的不可思議程度：大部分神學家在表現他們對聖母的認同時，常以「有德女子才配成為神母」的說法來表彰聖母的高貴，這樣的說法看似「合理」，但以合理性來解釋神蹟反而會降低神蹟「不可思議」的程度；相反的，若基督的母親在經歷過「童女受孕」的奇蹟後卻仍然懵懵懂懂，無法理解其子的非凡，「這種母親竟生下這種兒子」的反常性反而更能給予信徒一種刺激，令人感到神意實在無法用人間常理測得，因此一個平凡無知的聖母反而更顯基督降生所具有的神異性。但這種說法難以為一般人所接受，如奧瑞堅認為希臘人常編造偉人為神明後裔的故事，因為希臘人認為偉人就是因為「血脈高貴」才會擁有過人的天資與力量¹⁷⁵，奧瑞堅的說法其實指出了普遍人性表現，並證明「聖母為基督徒典範」

¹⁷⁴ "A prophet is not without honour, but in his own country, and among his own kin, and in his own house." Mark 6:4。這段話已經顯示《馬可福音》是否認同耶穌家人為〔可能的〕基督徒的答案了。

¹⁷⁵ Origen, *Contra Celsus*, Book 1, Chapter 37, in *Ante-Nicene Fathers, Volume VI*, 412.

的想法符合一般信徒的情感需求。

一、新約聖經中聖母信徒形象的成形

聖經中與聖母最有關的部分是記載耶穌生平的四部福音書，但這四部作品看待聖母的態度卻有極大差異，其中《馬可福音》對聖母最持批判立場。《馬可福音》為四福音中成書最早者，其中所描述的聖母與普通猶太人無異，她與耶穌的兄弟們對耶穌的言行並不認同，甚至當耶穌在某間房舍內講道時對他公開表示質疑，認為他在胡言亂語，在房舍外以家人的身分欲制止耶穌¹⁷⁶，耶穌面對其家人的舉動，則反駁以信仰的重要性遠高於親情，信仰上帝者方為其真正的家人¹⁷⁷。

《馬可福音》的作者意圖以此呈現一種對比性：聖母與耶穌為母子至親，但她卻無法理解自己的兒子；室內聽講的眾人並非耶穌親友，但卻因為他們認同耶穌而被耶穌視為真正的親人。此處的聖母是「反面教材」，耶穌對她的否定顯示神意與天道乃超越人間血親關係而存在。《馬太福音》也記載此事，並不說耶穌親屬認為耶穌「瘋癲」，但仍讓耶穌表現「信仰的重要性超越血緣重要性」的態度。

新約聖經中與聖母有關的文字絕大多數出自《路加福音》與《約翰福音》，而這兩部福音書的作者均將聖母描寫為一個「信徒」，《路加福音》並將聖母塑造為「第一個基督徒」¹⁷⁸。《路加福音》在四福音書中對聖母著墨最多，在其開頭二章「嬰孩福音(Infant Gospel)」中¹⁷⁹，因為此時耶穌尚是無法獨立的幼兒，因此作者若要將耶穌生平故事「從頭說起」，則以其父或其母作為主角來敘述故事發展是較適當的選擇，如《馬太福音》在敘述耶穌降生故事時便以約瑟為主角，而《路加福音》作者則以聖母為故事主要人物，對其言行經歷多所著墨。這些故

¹⁷⁶ Mark 3:21; R. E. Brown et al eds., 54-8.

¹⁷⁷ Mark 3:31-34.

¹⁷⁸ R. E. Brown et al eds., 125-26. 當故事進行到耶穌成年開始傳道後，路加福音的作者便讓聖母瑪麗退居幕後，因此時十二使徒與其他信眾皆可以更有效的被用以表現耶穌門人的形象，見同書162-63.

¹⁷⁹ 路加福音第一與第二章又合稱「嬰孩福音」，因其是四福音書中對耶穌胎兒與嬰兒時期所發生的事情描寫最詳者。

事的內容，如天使報喜(the Annunciation)、拜訪伊莉莎白(the Visitation)、東方三博士的朝拜(Adoration of the Magi)、獻耶穌於聖殿(the Presentation)、童年的耶穌與學者論道等等，其內容均與聖母有關，包括她的信仰認知與她對耶穌的關注，嬰孩福音裡的她不只是敘事主軸，還是這段時間內唯一被用來表現「基督信徒」應有形象的人物。

《路加福音》的作者以多種不同手法來將聖母描寫成一個虔誠的基督徒，其中最明顯的是在第一章「天使報喜」時，瑪麗亞對天使的最終回答「我是上帝的使女，願你的話在我身上實現。」即表示她對上帝旨意的完全服從¹⁸⁰，之後伊莉莎白(Elizabeth)稱頌瑪麗亞「那信神的女子是受神祐的」¹⁸¹，此處也再次強調她的「信徒」身分。第二章較少直接描寫聖母的言行，但在其中兩處作者都特別提及她「將這一切事情銘記於心，暗自思忖」¹⁸²，此處作者賦予她的形象是一個對耶穌不完全理解，但逐漸藉由經驗與思考而「通達」的信徒¹⁸³，這或許也正是大部分基督徒對教義的學習過程，而聖母在此便被作者呈現為「學習中的信徒」的榜樣。對比《馬太福音》與《路加福音》中天使告知耶穌的父/母基督即將降生的兩段不同故事¹⁸⁴，《馬太福音》的作者或許也想要給與約瑟「第一個信徒」的地位¹⁸⁵，但他對此的著墨遠不如《路加福音》清楚。

正因為《路加福音》在開頭賦予聖母此一特殊角色，其作者即使在寫作時大量引用《馬可福音》內容，但卻必須對這些內容做出某些調整，以使聖母的形象無前後矛盾之虞。《路加福音》第八章，耶穌的血親出現在其講道的場所而使耶穌向眾人說出「信者皆為我親屬」¹⁸⁶的道理，這段故事在《馬太福音》、《馬可福音》中都有出現，但《馬可福音》/《馬太福音》與《路加福音》對這件事的描述卻有相當大的不同。在《馬可福音》/《馬太福音》中，耶穌的家人站在屋外，

¹⁸⁰ Luke 1:38,

¹⁸¹ “And blessed is she that believed.” Luke 1:45.

¹⁸² Luke 2:19, 51.

¹⁸³ Ben Witherington III, *Women and the Genesis of Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 209.

¹⁸⁴ Matthew 1:18-23; Luke 1:26-38.

¹⁸⁵ Ben Witherington III, 204.

¹⁸⁶ Matthew 12:41-50; Mark 3:31-35; Luke 8:19-21.

耶穌的信眾則聚集在屋內，福音書作者以「外」與「內」的對比強調了這兩者「不信」與「信」的差異，但《路加福音》卻只說耶穌的親人們是因為「人太多而到不了他跟前」¹⁸⁷，於是便使得「親人」與「信眾」看來不再是截然不同的兩個群體；《馬可福音》/《馬太福音》均描寫耶穌當眾質問「誰是我的母親？誰是我的兄弟？」但這句話在《路加福音》中卻也消失了。即使《路加福音》對《馬可福音》的修改並沒有扭曲此節所要強調的「信者即為耶穌親屬」這個概念，但另一方面，當《馬可福音》/《馬太福音》均強調「信眾因信而成為耶穌親屬」與「耶穌的家人因不信而不再是耶穌親屬」二者之間的對比時，《路加福音》的作者卻不著痕跡的讓讀者將耶穌的家人也視為信眾之一¹⁸⁸。

與聖母論較有關的另一部福音書是《約翰福音》，其中提到聖母有二處，一是迦南婚禮，另一則是耶穌的受難，迦南婚禮中的聖母並無特殊之處¹⁸⁹，《約翰福音》作者對後者場景的描述卻賦予聖母身為基督信徒「代表」的地位¹⁹⁰。在《約翰福音》第十九章中，作者描述耶穌在十字架上安排聖母與其最鍾愛的門徒「成為母子」¹⁹¹，以此象徵包括聖母在內的信徒與耶穌的關係由「人間的」轉化為「天上的」，也就是基督教會與上帝的關係¹⁹²。而聖母在此不但象徵耶穌在人間的血緣家庭，也象徵即將成立的教會成員。

值得注意的是，《約翰福音》與另外三部福音書在故事主軸與寫作方式上均有極大的差異而自成一格，其特殊處即在其行文筆調的神秘性，作者並不平鋪直敘一個故事，而是處處暗示「凡事皆有其定數」，故事中的每一個人、每一個場景，都在這個贖罪的大計畫中有命定的角色，而耶穌本人在其中的言語行事更時常讓人感到背後隱藏著另一種含意¹⁹³。因此，即便是《路加福音》與《約翰福音》皆在某些場景將聖母描寫為基督徒，二者的觀點也有很大的差異，前者將聖母視

¹⁸⁷ Luke 8:19.

¹⁸⁸ R. E. Brown et al eds., 167-8.

¹⁸⁹ Ibid., 186.

¹⁹⁰ Ben Witherington III, 97-9.

¹⁹¹ John 19:25-27.

¹⁹² 而這名「受到鍾愛的門徒」很可能正是約翰福音作者所屬的基督教會派別的創始者或領導人，見 R. E. Brown et al eds., 212; 218.

¹⁹³ Ibid., 188.

為一個獨立的信徒，後者在提及她時卻較像是在使用一個象徵性的符號¹⁹⁴。

綜觀四部福音書全文，除去《路加福音》與《約翰福音》的差異不談，福音書的作者們並不視瑪麗亞為「聖母」，他們並不認為瑪麗亞與耶穌的關係是人間家庭「母慈子孝」的反映，也並未因瑪麗亞是耶穌的生母而強調其母親地位。聖母在《路加福音》中占有特殊地位，這是因為作者想要將她塑造為「最初的信徒」，而在《約翰福音》中，她與耶穌門徒所建立的新的母子關係則象徵教會在人間的出現。在《馬可福音》、《馬太福音》均以批判的筆法將她歸類為「非信徒」之後，《路加福音》與《約翰福音》則以較正面的方式來呈現耶穌之母，而他們的作法即是將她納入教會之中，重新承認她是基督徒的一員。

聖母形象從《馬可福音》到《路加福音》的變化，也表現基督教在第一世紀逐漸大眾化的過程。《馬可福音》對聖母的態度是批判的，它所記述的基督是「六親不認」的，但《路加福音》呈現的卻是聖母的虔誠以及基督對母親的接納，這樣的態度符合一般人對親情的認同，以及他們對基督母親應有形象的期望。《路加福音》所呈現的聖母形象遠比《馬可福音》容易受到信徒肯定，這是因為人性喜愛「講情」而不願「講理」，《馬可福音》強調「天道超越親情」，這種說法會對人造成極大的壓力，但《路加福音》的說法卻能夠滿足大眾的情感需求。

二、第二到第三世紀時對聖母為基督信徒與否的爭議

《路加福音》與《約翰福音》建立起聖母的基督徒身分，但這種觀點在第四世紀之前並未為所有神學家所接受，如鐵圖里安仍持《馬太福音》立場而批判聖母不信其子。鐵圖里安具有如同清教徒一般的信仰態度，他認為基督徒的生命是與惡魔的無盡鬥爭¹⁹⁵，這樣的人在界定何者為基督徒時，他的標準必然是從嚴的，這種標準也反映在他對聖母批判之中。他在《論基督肉體》(*On the Flesh of*

¹⁹⁴ Ibid., 218.

¹⁹⁵ H. Chadwick (1967), 91-2.

Christ)中以聖母與耶穌兄弟代表不信基督的猶太教徒，認為「基督對此感到痛心無奈，當陌生人專注聆聽他〔的講道〕，他的至親卻不在場」，他亦引《路加福音》中耶穌與一名女子對答的內容為證¹⁹⁶，認為基督否認他與聖母的母子關係¹⁹⁷。他在《駁馬西翁》(*Against Marcion*)中也批評聖母意圖阻止基督傳道的行為¹⁹⁸。

在對「聖母是否為信徒」這個問題的討論中，鐵圖里安即使不是孤掌難鳴，可能只代表極少數信徒的意見；如前所述，對聖母的認同符合人情人性需求，這也說明鐵圖里安的看法必然是「小眾」的。與鐵圖里安同時的其他重要神學家，如賈斯汀、伊瑞奈俄斯、奧瑞堅等，他們均肯定聖母為一名貞潔而高貴的女子，認為她對上帝的信心與聽從惡魔話語的夏娃是正反面的對比〔鐵圖里安也有類似的「聖母是夏娃的對比」的說法，但他仍舊認為聖母並不認同耶穌成年後的傳道內容〕。奧瑞堅的時代稍晚於鐵圖里安，他即以《路加福音》內容反駁鐵圖里安的說法：「若瑪麗亞被聖靈〔藉伊莉莎白之口〕稱頌為受神祐者，上帝怎麼可能否認她？」¹⁹⁹，伊瑞奈俄斯更認為聖母已經確知基督降世的意義何在，故而會在迦南婚宴上催促他盡快拯救世人²⁰⁰。奧瑞堅、伊瑞奈俄斯、鐵圖里安都以福音書內容做為評判聖母地位的依據，但福音書對聖母的觀點本就不一，鐵圖里安的高標準使他更注意福音書中對聖母的批判而非歌頌，其他神學家原本就認同聖母，他們所強調的也是福音書中認同聖母的部分，因此造成鐵圖里安與他人觀點的差異。

聖母論的發展趨勢是聖母地位的不斷提升，這是因為對聖母的認同或敬愛符合一般信徒的人性取向，而這個發展趨勢到了第三世紀已經十分明顯：聖母形象從《馬可福音》中不理解自己孩子偉大之處的母親，轉變為《路加福音》中「蒙大恩的女子」，第三世紀的大部分神學家更在討論聖母身分時均認同《路加福音》

¹⁹⁶ “And it came to pass, as he spoke these things, a certain woman from the crowd, lifting up her voice, said to him: Blessed is the womb that bore thee and the paps that gave thee suck. But he said: Yea rather, blessed are they who hear the word of God and keep it.” Luke 11:27-28.

¹⁹⁷ Tertullian, *On the Flesh of Christ*, Chapter 7, in *Anti Nicene Fathers, Volume III*, 528

¹⁹⁸ Tertullian, *Against Marcion*, Book 4, Chapter 19, in *Anti Nicene Fathers, Volume III*, 378.

¹⁹⁹ Origen, *Homily on Luke*, 7, 4, quoted from L. Gambero, 78.

²⁰⁰ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, 3, 16, 7, in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 455.

而忽略《馬可福音》的說法，鐵圖里安對聖母的批判在此之後也並未得到任何支持²⁰¹。第四世紀後已不再有神學家懷疑聖母的信徒身分，大部分神學家甚至認為她是基督徒中最優秀的典範性人物，他們論述中的差別只在於聖母所具備的「典範性」特質的內容與程度。

第二節：聖母「貞潔典範」地位的建立與其問題

聖經內文並沒有將獨身不婚視為高超道德表現之處，福音書中記載聖母之處也並沒有刻意描寫聖母將守貞視為規範戒律來尊行，《路加福音》是四福音書中唯一一部對聖母的生平經歷、言行舉止等等有許多著墨的作品，若說《路加福音》作者認為其筆下的聖母有值得其他基督徒欽敬效法之處，那便是她的「虔誠」與「用功」。後世神學家對於前者——也就是聖母的「順服神意」——亦有許多討論，如聖母與夏娃的正反對比等，這是聖母在基督教中最初被賦予的典範性。在此之後神學家愈益將聖母視為宗教上的最高典範而不斷以其作為道德論述或教化的材料，但他們在此同時也不斷給予聖母其他未見於福音書記載的特質，或強調她「潛心求道」之外的其他特質，認為這些特質方顯明聖母「高貴」之處，或最應為信徒所見賢思齊，這其中又以聖母的「貞潔」最為早期基督教教父所看重，他們這方面的討論亦對後世有極深的影響。

聖母的形象一直以來與基督教會和基督教社會所加於性的道德詮釋有極其密切的關連²⁰²，最有力的證據即是基督教〔更精確來說是希臘正教與羅馬公教〕信徒對聖母最常使用的敬稱之一「童貞女(the Virgin)」即在描述聖母未曾經歷過性行為的生理狀態²⁰³，又如巴西爾(Basil the Great, c.329-379)所云，福音書內容

²⁰¹ 第六世紀的教宗葛萊哥利一世也曾提出類似鐵圖里安的說法，但他在其他任何提及聖母的地方都對她表示高度的崇敬，甚至認為她「被上帝所遴選，得到超越天使的地位」；他也對當時聖母廣受信徒信仰的盛況有許多記載，包括聖母在人間「顯靈」的故事。故葛萊哥利稱聖母為「被神拒絕的猶太教會」的文獻若非偽作，也是與他一貫所表現出虔誠信仰聖母的態度不符的特例。見 L. Gambero, 366-72.

²⁰² J. Pelikan (1996), 113.

²⁰³ M. Hamington, 53.

並無法證明聖母終身皆保持處女之身，「但既然愛基督的人皆不願聽聞聖母可能從某時之後便不再是處女，我們認為這些人的證言便足以證明〔聖母的終生童貞〕²⁰⁴」，表達當時信徒認為「性行為有損聖母高貴」，以自己對性的觀點加於自己所崇敬的對象之上。教會一方面對貞潔禁欲有先入為主的認同，認為以聖母之尊不可能沾染上如性行為此種「敗壞」之事，一方面又以聖母的童貞來證明「守貞」的道德地位並批判性慾與性行為。《哥林多前書》中已有視守貞優於婚姻的看法，但保羅之意是擔憂信徒受家庭牽累而無法全心投注於信仰，故云獨身是「福氣」，並非某種道德節操²⁰⁵。然這樣的看法在第二世紀後半顯然已在教會中受到某種程度的扭曲或忽略，貞潔的「道德價值」開始受到強調，這從與聖母論有關的幾個現象可以看出，一是當時民間有《隱經詹姆福音》仿效路加福音筆調寫聖母生平之神異聖潔，儘管故事內容極其誇大，但其中對聖母「產時童貞」的描述，以及強調聖母至死皆保持童女之身，指福音書中耶穌的「兄弟」實為約瑟與前妻所生，這兩部分卻得到同時代神學家克烈門與奧瑞堅的正面肯定²⁰⁶，雖然他們皆未直接承認此書在基督教中具有經典地位；二是此時諸教父以聖母的「童貞受孕」證明基督人性為純淨無罪，而此說既然認為「童貞受孕」較之正常受孕過程更為神聖純淨，在此同時亦強調了「童貞」一事所具備的「神聖地位」，奧瑞堅的「處女比非處女更有資格做為神母」之說〔第二世紀類似說法尚有偽托賈斯汀所作的《論復活》(On Resurrection)一文，其作者視婚生子女為「縱欲無節之果」²⁰⁷〕便清楚顯示此一推論〔以「童貞受孕」為基督人性無罪證據〕背後的價值判斷²⁰⁸，這些神學家皆強調守貞高貴，認為婚姻遠遠不如守貞是高尚的道德行為，與保羅「得之我幸，不得我命」的態度大相逕庭。

第四世紀是「聖母為信徒典範說」蓬勃發展的時期，此時教父們已不只在道

²⁰⁴ Basil the Great, *On the Holy Generation of Christ*, 5, quoted from L. Gambero, 146.

²⁰⁵ I Corinthian 7:8-40.

²⁰⁶ 如克烈門認為《隱經詹姆福音》所記載的產後童貞奇蹟正呼應後來被列為偽經的《隱經以西結書》(Pseudo-Ezekiel)中「她既生子也並未生子」的文字，見 Clement of Alexandria, *Stromata*, 7, 16, quoted from L. Gambero, 70.

²⁰⁷ K. Holl, *Fragmente vornicänisher Kirchenväter in den Sacre Parallela* (1899), 39, quoted from H. von Campenhausen, 57.

²⁰⁸ Origen, *Contra Celsus*, Book 1, Chapter 35, in *Ante-Nicene Fathers, Volume VI*, 411.

德論述中賦予童貞較高的地位，更大力鼓吹信徒——尤其是女性信徒——應積極以聖母的生活方式為其效法對象，而其中最重要的即是效法聖母終生保持童貞無染。大約自尼撒的葛雷哥利開始，教父們開始認為瑪麗亞在《路加福音》中對天使話語所表現的驚異不解，正代表她在對未來即將發生的奇蹟毫不知情的情況下，已然先發過了獨身守貞的誓言²⁰⁹。奧古斯丁對此課題有更進一步的發揮：

……既然她要被作為人間神聖處子的典範，為了不讓人以為只有她——這個被註定要不經由性而受孕生子的人——才需要守貞，她在還未知自己將要由聖靈受孕的時候就決定保全她的處女之身獻給上帝，以此展現天國生活方式要體現在凡人身上是經由誓言而非命令，是經由愛的自由選擇，而非為了服侍的不得已而為之。²¹⁰

奧古斯丁並不全盤否定婚姻，不過他與當代大多數神學家均認為守貞具有遠高於婚姻的價值²¹¹。在此他強調聖母的行爲並非「被動遵守規範」而是「主動實踐美德」，以顯示他並不視守貞為信徒必須遵守的教條，而是「好還要更好」的「主動上進」之行，故此，即使聖經經文並未明文要求守貞禁欲，以聖母做為榜樣的信徒自然應該主動以此自我要求，「因為通往生命的門是窄小的，路是狹隘的，極少人能尋得」²¹²，即使救贖論述給予基督徒希望，其終究預設一個遠超越於人類而存在的全能上帝存在，這使人們在面對上帝時不可能對於己身能夠「得救」一事抱持絕對信心，因此，正如殉教在前幾世紀被視為通往永生的「保證班」²¹³，四世紀之後的基督徒亦試圖以其他「非常人之所能」的行爲來自我確認並向上帝「展現」自己的信仰，而最普遍被認同的做法便是禁慾苦行²¹⁴，這從安布羅斯「守貞之可敬並非因其見於殉教者之中，而是因守貞即等同殉教」的說法即可看出

²⁰⁹ “Because she was bound to preserve her flesh, which was consecrated to God, untouched like a sacred offering, therefore she says ... it is impossible for me to know a man.” Gregory of Nyssa, *Vita Mosis*, 2, 21, quoted from H. Graef, 66.

²¹⁰ Augustine, *On Holy Virginity*, 4, trans. by C. L. Cornish in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume III*, edited by P. Schaff (New York: Christian Literature Publishing Co., 1890), 418.

²¹¹ R. S. Evans, 104-5, 114, 132-39.

²¹² Mark 7:14.

²¹³ H. Chadwick (1967), 30.

²¹⁴ 許多神學家視信徒保持終身的童貞之身為「獻給上帝的禮物」，見 R. S. Evans, 103-9.

²¹⁵。比起一般信徒對於教規的遵守是「爲了服侍的不得已而爲之」，正因爲終身守貞並非「上帝於聖經中明文規定」者，故教父們可以視立志終身去性滅慾是「自由選擇」之後的「額外」作爲，將守貞的價值抬高到遠超出對其他規範的遵守。聖母既然被樹立爲信徒榜樣，她受孕時保有童貞之身一事，便不能只是因爲聖靈搶先在她未嫁之先便使其受孕²¹⁶，而必須是她在對未來無知的情況下「有意爲之」而「不求回報」之表現。

在第四世紀的神學論述中，守貞禁慾之所以被認爲是高貴的，是因守貞相對於婚姻，而婚姻是「人間」的、「服從肉體」的，故棄絕婚姻立志守貞的行爲就被神學家視作是人間對天上「心嚮往之」的模仿，如安布羅斯說「若我們聽見他們〔誓願守貞的處女〕被比喻爲立於上帝身側的天使，不要驚訝。誰能否認這樣的生活方式是源自於天國呢？」²¹⁷奧古斯丁亦稱守貞爲「天國生活方式體現在凡人身上」。即使在希臘文明與羅馬文明中，「貞潔」都擁有某種宗教上的神聖性，但無論神殿祭司或聖火處女均是被挑選出的極少數人，希臘羅馬宗教中的神明更充滿人性，從未出現將守貞禁慾視爲「天國生活方式」的看法，更不會認爲獨身在道德上絕對優於婚姻。有鑒於被教會否定的諾斯替教派(Gnosticism)的極端二元論立場²¹⁸，教父們大多不願直接反對婚姻，如巴西爾以聖母嫁予約瑟爲例解釋「貞潔值得歌頌，但婚姻也不當被鄙棄」²¹⁹；亦不願將〔婚姻中的〕性解釋爲全然的邪惡肉慾，避免落入將肉體與精神完全二分之一之下僅重視精神而厭棄否定肉體〔與物質世界的人間〕的偏頗態度，但他們卻仍舊不可自抑的極力歌頌苦行禁慾之行，對他們來說守貞者的表現尚不只是「比一般人好」，貞潔是超越一般人而進入另一個境界的「超凡入聖」的「完美」表現，是天上而非人間的，是精神而

²¹⁵ Ambrose, *Concerning Virginity*, I, 3, 10, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, 365; Jerome, *Letter CXXX to Demetrias*, 5, trans. by W. H. Fremantle, G. Lewis, and W. G. Martley in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VI*, 262.

²¹⁶ Augustine, *On Holy Virginity*, 4, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume III*, 418.

²¹⁷ Ambrose, *Concerning Virginity*, I, 3, 11, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, 365.

²¹⁸ 其說認爲有物質世界與精神世界，物質世界代表純粹的惡，順從肉體慾望就是順從物質世界的惡，而精神世界則代表絕對的善，人若要棄惡從善則必須完全拋棄對物質世界的任何執著。既然婚姻或性事是對人的欲望的滿足，持二元論者自然視婚姻與性慾爲洪水猛獸。

²¹⁹ Basil the Great, *On the Holy Generation of Christ*, 3, quoted from L. Gambero, 147.

非肉體的²²⁰，如詹諾(Zeno of Verona, c.300-c.371)所云「須知如果有任何事比童貞更高貴，神子必定會改將其賜與自己的母親」²²¹。在此諸般預設之下，其一切替婚姻「去罪化」的說法與此相比都令人有亡羊補牢之感。此外，安布羅斯與其他神學家在塑造「信徒典範」聖母時大多極其重視其「童貞」，而極少談及其「母親」的身分與責任²²²，此雖可視為神學家專注於對「求道者」諄諄訓誨，但亦足見婚姻生活與結婚婦人乃被其畫入「不求道」一流，是故奧古斯丁批評潔若頌讚守貞貶低婚姻之詞有諾斯替教派二元論之嫌²²³，實非空穴來風。但奧古斯丁亦以瑪麗亞與約瑟的結合為譬云「婚姻的一切好處都在基督的雙親身上實現：生育後代，對彼此忠誠，神聖的合而為一……只有婚內性行為未曾發生」²²⁴，以「無性生殖」此一「不可能的任務」為婚姻最高成就，究其本奧古斯丁所重仍為貞潔禁慾所具有的「高貴」價值，而非討論婚姻本身所擁有的意義。如何在不「過度」否定婚姻的情況下賦予獨身最崇高的價值，這是第四世紀神學家以聖母為論述工具所欲達成的目標，亦表現其一方面為了維護「道成『肉身』」之說而必須認同不完美的物質世界亦有其價值，一方面卻又以精神為絕對崇高而急於去除物質世界的不完美〔也就是肉體的慾望〕，此二種信仰態度之間難解的尷尬。

並不只是守貞禁慾的倡導者以聖母為信徒榜樣，意欲為婚姻「平反」者亦藉聖母論為其主張發聲，前述巴西爾之說為其中較保守者，然真正在此事尚能充分善用聖母論者則是黑維修斯(Helvidius, the 4th century)，其說之所以引起潔若等教父極大反感也正是因其對聖母的「貞潔」有與眾不同的認知。黑維修斯主張聖母在產下耶穌後即開始與約瑟過著正常婚姻生活，並以此說明聖母的典範性是「普世」的，前可為貞女榜樣後則可為已婚婦人效法對像，這才是聖母真正典範價值所在，因而他認為當時大部分人所主張聖母「終生童貞」之說皆「限制」了聖母

²²⁰ J. E. Salisbury, 26-38.

²²¹ Zeno of Verona, *Tractatus*, I, 5, 3, quoted from H. Graef, 56.

²²² Gail Paterson Corrington, "The Milk of Salvation: Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity," *The Harvard Theological Review*, 82, no. 4 (Oct., 1989): 396.

²²³ Henry Chadwick 著，黃秀慧譯，《奧古斯丁》〔台北市：聯經，民 76〕，頁 137。

²²⁴ 轉引自 M. O'Carroll, *Theotokos*, "Marriage, Our Lady's."

生平的「示範」性質²²⁵。這些觀點出現於一個苦行禁慾蔚為信仰風尚的時代，可說是對當時神學界「主流意見」的批判，但相較之下其受支持程度遠不如後者，黑維修斯認為聖母與約瑟之間有性生活的看法也在後來被教會判為異端。「守貞派」的勝利顯示了基督教中始終存在著崇尚精神棄絕肉體的二元論隱流，並不因與諾斯替教派的對抗而消失，而一直在神學家的思辯當中製造「天人之際」的緊張感。

「所有希望己身能得報償者都應效法她」，神學家以聖母鼓吹守貞的同時亦藉由聖母宣稱守貞可得報酬不菲，因聖母將「鑒察」守貞處女們的修行並領其升天，如安布洛斯所說「多少處女要得見她！多少處女要得她擁抱並領至上帝面前，說：她對她的夫君我兒忠貞不貳」²²⁶；此外，守貞禁慾不獨是對聖母的模仿，守貞者更可藉此「成為」聖母，如潔若在他鼓勵一名女信徒立志守貞的信件中便說「在你面前的榜樣是萬福瑪麗亞，她超凡的純潔使她配成為主的母親……現在，你也可以成為上帝之母」²²⁷。安布洛斯與潔若的論述重點在於守貞的價值，其筆下「聖母的引導」與「成為聖母」乃是守貞者藉由拋棄人間肉體慾望所得以「企及」的境界，二人皆未將聖母當成具有神力的信仰對象，但此說的普及必然造成一般人以字面上的含意理解此事；一個著名的故事是迪奧多修斯二世之皇姊，誓願終身守貞的普契莉亞在與涅斯托留相爭之時曾怒云「吾豈非產下上帝之人？」²²⁸，近年來此事的真實性受到某些學者的質疑²²⁹，但即使故事本身並非史

²²⁵ 另一個受到潔若大力批判的神學家喬文尼安(Jovinian, 4th century)也持類似觀點，認為婚姻與獨身應在教會中享有平等地位。他在聖母論上的主要議論是對「產後童貞」之說的反對。相關討論見 David G. Hunter, "Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-century Rome," *Journal of Early Christian Studies*, 1(1993), 47.

²²⁶ Ambrose, *Concerning Virginity*, II, 2, 16, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, 376. 類似說法見 Jerome, *Letter XXII to Eustochium*, 41, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VI*, 41.

²²⁷ Jerome, *Letter XXII to Eustochium*, 38, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VI*, 39. 奧古斯丁在《論神聖貞操》中亦引福音書中「聽了神之道而遵行者就是我的父母、兄弟與姊妹」的文字為據，稱「只要他們(人間苦行守貞的神聖處子們)遵行聖父的道，他們與瑪麗亞都是基督的母親」，但此話的重點應在於「遵行聖父的道」，對奧古斯丁而言此「道」所重乃是「虔信」與「愛上帝」等，而非如潔若對守貞斷食等肉體上的苦行之重要性幾近鑽牛角尖的堅持，或安布洛斯所羅列之女誡閨訓，見 Augustine, *On Holy Virginity*, 5, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume III*, 418.

²²⁸ *Lettre à Cosme* 8 (PO, XIII, 279), quoted from Kenneth G. Holum, *Theodosian Empresses: Women*

實，其內容仍然反映當時信徒期望藉由「模仿聖母」而「成為聖母」的信仰風潮，與此說所引起的緊張性。與普契莉亞同時代，曾任君士坦丁堡大主教的阿提卡 (Atticus, d.425) 在講道中亦聲稱守貞的童女們「將以神秘的方式懷上基督」²³⁰，其說並非憑空出現，第四世紀末，同為君士坦丁堡大主教的葛萊哥利拿濟安澤已有類似說法²³¹，這都表示「模仿聖母」的作法確實使這些女性信徒在信仰上得到強烈的自我肯定，這些人被認同具有「如同聖母」的特質，這些特質不只是貞潔虔信或對社會規範的服從，他們還能「沾光」而得以分享「生下神」這件事所具有的「不可思議」性質²³²。

在這些歌頌獨身禁慾的極端論述之下，守貞的重要性被誇大成為「諸德之首」，或是對個人——甚至包括他人——的得救與否具有重大的影響力，如賽佛勒斯 (Sulpitius Severus, c.363-c.420) 列舉貞潔、厭世、正義為進入天國必須的三大美德，並以貞潔為三者之首²³³。如此道德觀亦反映於聖母論上，「聖母為第二個夏

and Imperial Dominion in Late Antiquity (Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1982), 153.

²²⁹ R. Price, "Marian Piety and the Nestorian Controversy" in *The Church and Mary*, 31-38. Price 認為此信內容是涅氏失勢後其親近之人偽造以詆毀普契莉亞，證據包括一、某些可疑的年代錯誤之處，二、信中提及涅氏於君士坦丁堡主教任期中曾毀壞普契莉亞畫像，然此行為在當時為對皇權的大不敬，不似涅氏在仍受皇家庇蔭時可能為之；三、涅氏在以弗所會議前曾表達對「皇帝的虔信與奧古斯塔 (Augustae, 指普契莉亞) 對神的愛」的信心，此似表示當時涅氏仍享有普契莉亞的信任，四、希瑞爾在會議前夕仍費心於拉攏普契莉亞。然涅氏的遣詞用字很可能只是慣用的「頌聖」式的政治辭令，究竟能否反映當時政壇實像大有疑問，希瑞爾的活動也只表示普契莉亞尚未明顯表態支持亞歷山大學派一方，此事展現者實為「奧古斯塔」擁有令希氏亟欲拉攏以為己用的政治實力（以及被拉攏的可能性），而非其立場；第二點也有可質疑之處，書信作者若欲為涅氏平反，又為何要將涅氏如此「大逆不道」的行為記於信中？此信內容或有竄改捏造史實之處，但涅氏與普契莉亞嫌隙之始遠早於以弗所會議當無疑義，學者亦普遍認為普契莉亞對「模仿聖母」一事的認知與其對自身身分的建構、所掌「皇權」的操作有密切關係，見 Averil Cameron, "The Cult of the Virgin in Late Antiquity: Religious Development and Myth-Making," in *The Church and Mary*, 1-21; Kate Cooper (2004), 39-51; Liz James, *Empresses and Power in Early Byzantium* (London: Leicester University Press, 2001), 39.

²³⁰ K. G. Holum, 139.

²³¹ "Christ of a Virgin; O you Matrons live as Virgins, that you may be Mothers of Christ." Gregory Nazianzen, *Oration* 38, 1, trans. by Gordon Browne and James Edward Swallow in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VII*, 345. 相關討論見 Leena Mari Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001), 72-3.

²³² "Theotokos" 的希臘文原意為「生下上帝之人 (God-bearer)」，其強調者為懷孕生產的生理過程，類似辭彙有拉丁文中的 *Mater Dei* (Mother of God)，較重視母子間身分倫常與親情，安布洛斯在著作中多次使用此詞。就對人神關係的理解而言，前者所暗示的神秘性遠超過後者。相關的討論與比較見 D. F. Wright, "From 'God-Bearer' to 'Mother of God' in the Late Fathers" in *The Church and Mary*, 22-30.

²³³ Sulpitius Severus, *Concerning Virginity*, 5, quoted from R. S. Evans, 152.

娃」論述在第四世紀的變型，可以顯示此時部分神學家心目中「貞節」在諸多道德中所具有的代表性與力量：關於「聖母的順服神意」與「夏娃的叛逆」二者的對比，早期神學家如賈斯汀、依瑞奈俄斯、鐵圖里安等素來的說法都強調瑪麗亞與夏娃同為處女一事，來增加此一比較的有效性，但安布洛斯與潔若卻連在此處也要區隔夏娃與瑪利亞的不同，如安布洛斯說「一名女人帶來愚昧，一名處女帶來智慧」²³⁴，「我們的肉體因一對男女而被逐出樂園，但因一名處女而得以與神復合」²³⁵，潔若也有類似的說法²³⁶，至此此說所強調者從原本「順從/不順從」的對比隱然轉變為「處女/非處女」的對比，「守貞」成為順從神意的表現，或說在這些神學家心中守貞所代表的意義已足以包括如順從神意等等教條的實踐。

聖母既以「童貞受孕」方式生下救世主耶穌，她不但為神學家稱許為守貞者的榜樣，聖母的貞潔之身在此時更被某些神學家視為具有救贖人類的能力，如葛萊哥利納濟安澤在其詩作中有這樣的句子：「自從基督自貞潔處女母親處降生開始...貞潔聖化女性並驅走怨毒的夏娃」²³⁷。夏娃與聖母的對比，以及從夏娃到聖母的歷史經過，早已被賈斯汀等人視為人從犯罪到有可能贖罪的發展與改變，但第四世紀後的特殊發展，卻是神學家開始刻意強調聖母相對於夏娃是「貞潔」的，以及聖母的貞潔在贖罪上的「效用」，安布洛斯與潔若強調聖母與夏娃之間處女與非處女的差別，這種以「得救的處女」與「墮落的非處女」相對比的做法，也暗示守貞一事擁有贖己罪或救贖他人的能力，這些神學家視守貞為人類讓自己「接近神」的最佳方法，並以守貞對於「得救」的「效用」，積極鼓勵信徒〔尤其是女性〕守貞禁慾，如安布洛斯認為童女守貞不只「自度」尚可「度人」：「一名童女可救贖其雙親，第二名可救贖其兄弟」²³⁸，此說影響及於後世，二百年後，第六世紀西班牙神學家黎安德(Leander of Seville, c.534-600)於致其妹的書信中稱

²³⁴ Ambrose, *Expositio in Lucam*, 4, 7, quoted from H. Graef, 83.

²³⁵ Ambrose, *Epistle 63*, 33, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, 461.

²³⁶ "Death came through Eve, but life has come through Mary. And thus the gift of virginity has been bestowed most richly upon women, seeing that it has had its beginning from a woman." Jerome, *Letter XXII to Eustochium*, 21, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VI*, 30.

²³⁷ Gregory Nazianzen, *Moral Poems*, 1, quoted from L. Gambero, 165.

²³⁸ Ambrose, *Concerning Virginity*, II, 2, 17, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, 376.

她的守貞爲自己得救的「唯一希望」²³⁹。這些說法高度誇大貞潔的道德地位，更以守貞爲「得救」的法門，基督徒既以得救爲人生最重要的追求，則「守貞可以贖罪」這種說法對一般信徒有極大的「利誘」的效果。

聖母論除了被作爲限制或邪惡化性行爲的工具之外，另一個值得反省之處爲這些關於貞潔的論述當中，大多均隱含對女性的歧視，即使聖母被神學家歌頌爲人中龍鳳，她在信仰上的崇高形象並未造成女性地位的提高，一個例子是亞歷山大的希瑞爾，即使他對聖母各樣「功績」與「美德」稱頌不已，並稱她爲「受造物中最高貴者」²⁴⁰，他亦在討論「十字架下的聖母」時表露出對女性的偏見，稱聖母哀子之情爲「女人的軟弱」²⁴¹，可見將聖母歌頌爲「完美女性」與對一般女性的貶低，此二者在基督教中的發展並不產生衝突。本節所引神學家作品中討論貞潔價值或鼓勵守貞的對象幾乎皆以女性爲主，雖然當時守貞苦行者男女皆有，但許多神學家皆認爲女性比起男性有更高的「失節」或「壞人名節」的危險，故僅對女性不斷加以教導警告²⁴²。最初的基督教在面對性別問題時，有表現出一些較當時社會爲開明的做法，如耶穌即使遭受批評亦不以男女之妨等社會風俗禁止女弟子跟隨學習²⁴³，保羅亦在《羅馬書》提及如菲比(Phoebe)等多名女性²⁴⁴，其用字顯示這些女性對於甫草創的基督教會與保羅本人的宣教事業頗有輔佐之功，且可能在教會中掌重要職位，凡此均展現最初期的基督教會並未嚴守「男女之防」或「男有分女有歸」這些傳統偏見²⁴⁵，這或許是因爲基督教發展初期勢力不大又受到壓迫，故對信徒能力的重視超過他的性別，但仍舊在某種程度上對傳統性別偏見有革新之效。然而，在基督教普及化之後，其教義發展仍不免落入「男尊女卑」的窠臼，並以宗教力量加強此一傳統性別秩序的合理性²⁴⁶。

²³⁹ R. S. Evans, 59.

²⁴⁰ Cyril of Alexandria, *Homily* 11, quoted from L. Gambero, 243.

²⁴¹ L. Gambero, 246.

²⁴² R. S. Evans, 68-71.

²⁴³ Luke 8:1-3.

²⁴⁴ Rome 16:1-2.

²⁴⁵ B. Witherington III, 186-190; 196.

²⁴⁶ 早期教會中有許多以「先知」身分成爲宗教領導者的女性，而逐漸組織化與系統化的「正統教會」則視此爲對既成權威的挑戰，並對此加以壓制。可參考 Barbara R. Rossing, "Prophets,

神學家在將聖母塑造為某種特定形象時，時常也藉此強化了他們對於女性的偏見，或是加強對女性生命發展的限制，這種情形因聖母在信仰上的地位而更加有效。所有神學家在討論守貞時均不忘詳細責求誓願守貞的處女們言行應在各方面「自重自愛」，在所有的「論童貞」文章中幾乎皆可見「女誠」規條，其中許多人更有長篇著述「描寫」聖母生前言行舉止的特色與法度做為授予女性信徒的「閨訓」，如阿散納修斯歌頌聖母「勤勞、施捨、深居簡出、注意男女授受不親」²⁴⁷，安布洛斯則描述瑪麗亞「內心謙卑，語言恭謹，心智靜敏，惜言如金，讀經時能深思，不冀望未知的財富，重視貧者的禱告，工作專注，舉止端莊，以主而非任何人為她思緒的指導，對眾生慈悲，不傷任何人，在長者前起立，不嫉妒同輩，避免自誇，服從理性，喜愛美德。她何曾有一個眼神忤逆父母？她何曾與鄰里起過糾紛？她何曾藐視卑下之人？她何曾避開需要幫助的人？」她斷食苦行從未懈怠，她飲食僅為維持生命而非口腹之慾，她的靈魂在睡眠中也醒覺，她謹記經中的教誨不敢稍忘。她獨處時守禮，她與天使的對答合乎禮儀，她與伊莉莎白、約瑟、聖殿祭司的互動皆合禮，「所有希望己身能得報償者都應效法...多少美德在童貞女身上閃耀！」²⁴⁸潔若亦在信件中將修院比作「瑪麗亞的閨房」²⁴⁹，此信是潔若對一名女信徒教育女兒方針的指導，他要求這位母親將女兒培養成獻身給神的純潔處子，讓她終身保持童貞，只知終日以紡勤井臼、禱告讀經、斷食苦行為業，唯與「同道處女」為伍，勞動修行不得間斷怠惰。

以「聖母所為」為「女子所當為」的反面是以「聖母所不為」為「女子所不當為」，前述安布洛斯所列女誠中「不貪財、不嫉妒、不出口傷人」等教條即是

Prophetic Movements, and the Voices of Women” in *Christian Origins*, edited by Richard A. Horsley (Mimneapolis: Fortress Press, 2005), 270-86.

²⁴⁷ “Mary therefore was a pure Virgin, with a harmonious disposition...She love good works...She did not want to be seen by men; but she asked God to examine her...She remained continually at home, living a retired life and imitating a honeybee...She generously distributed to the poor what was left over from the work of her hands...She prayed to God, alone to the alone, being intent on two things: not to let a bad thought take root in her heart and to grow neither bold nor hard of heart...Her speech was recollected and her voice low...” Athanasius, *Letter to the Virgins*, quoted from H. Graef, 52-3.

²⁴⁸ Ambrose, *Concerning Virginitiy*, II, 2, 7-15, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, 374-75.

²⁴⁹ Jerome, *Letter CVII to Laeta*, 13, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VI*, 194.

此意。另一個較為重大的課題是女性是否可以擔任神職、執行聖事，而神學家亦藉由聖母論的討論否定女性擔任神職的資格，如艾比凡紐斯認為「如果上帝要授予女性聖職，或讓她們在教會中擔任正式職務，那麼就算上帝沒有安排別的女性，祂至少也會安排瑪麗亞在新約中扮演教士角色...她甚至沒有被賦予施洗的職務，否則基督就應該是由她而非約翰來施洗」²⁵⁰，他將「新約聖經中所無」者等同於「上帝未授權於人類」者，以聖經經文中對聖母的片段描述合理化他對女性「本分」的認知，類似的做法有安布羅斯以《路加福音》中多處描述聖母「把這一切藏在心裡暗暗思索」的文字²⁵¹，告誡女性要以沉默寡言為正確的生活方式，即便對道理有所知覺也應「守愚藏拙」，在教會中尤應保持靜默²⁵²。這些說法封鎖了女性擔任神職或執行聖事，甚至是在宗教場合表達意見的可能；女性必須在宗教場合保持緘默的要求——以及其他對女性言行舉止較瑣碎的規範——或許在神學家提出後並未真正為所有教徒重視²⁵³，但「女性不得擔任神職」的禁令卻仍舊以聖母論為其立論憑據之一而維持近兩千年，成為天主教會至今未有改變的重要傳統²⁵⁴。神學家所提出的這些規範，無論是要求女性有所作為或限制女性不得踰矩的，它們有的的確具有普世性道德價值，有的極其荒謬而只反映當時對女性或性行為的歧視，但它們皆被神學家「以聖母之名」加於女性信徒之身。

總而言之，儘管這些規條亦要求女性進行讀經深思禱告等智識性與宗教性的活動，但在此之後她們仍舊應當效法聖母「把這一切都藏在心裡」，神學哲思仍舊是僅限男性的論辯場所，宗教權力也依然由男性獨掌。以上所有以教育女性為目的所塑造的聖母形象，它們無一不以謙和順從、深居簡出、貞潔勤樸等東西方共同的傳統女德為重，較為明顯的差別僅有關於宗教信仰的部分，教父們的說法凸顯其對唯一上帝的信仰以及絕對標準的追求，但這些「絕對標準」卻包含著對

²⁵⁰ Epiphanius, Panarion, 79.3,1, quoted from Patricia Cox Miller ed., *Women in Early Christianity: Translations from Greek Texts* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005), 67. 亦見 Anonymous, *Didascalia apostolorum* 3.9, quoted from Ibid. 65.

²⁵¹ Luke 2:19; 51.

²⁵² Ambrose, *Concerning Virginity*, III, 3, 11, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, 382-83.

²⁵³ J. E. Salisbury, 84-87.

²⁵⁴ 見 Pope John Paul II, *Apostolic Letter: Ordinatio Sacerdotalis*. From <http://www.vatican.va/>

女性的歧視與約束，而信仰更被用以賦予這些標準神聖價值，要求信徒以遵循傳統或「不求甚解」的態度加以遵從。無論是以聖母為名歌頌守貞，或以聖母為名訂立女誡，皆表示聖母的形象被用以合理化當時男性對女性「潔身自好」、守份安命、大門不出二門不邁等等「德顏容功」的要求，而教父們對這些「女性生活規範」的重視，也相當程度反應男性神學家對於己身所具備「人欲」的恐懼，因而欲藉由隔離女性來降低男性「被誘惑」而破戒為惡的可能²⁵⁵。諷刺的是，或許正因為藉由聖母之名神學家如此易於進行對女性的「教化管束」，對「童貞聖母」與「完美女性聖母」的討論和頌讚才會如此普遍，聖母論也才會在基督教教義中擁有越來越重要的地位，她不僅是「婦女中受讚頌者」，亦是謙抑和順等男性眼中「女性美德」的最佳典型，如安希拉的迪奧多(Theodor of Ancyra, d.c.446)所云「最可敬的女子，我景仰妳的謙卑」²⁵⁶。前已論及聖母形象高度反映基督教會對「性」的觀點，而「對『性』的態度經常決定對女性的態度」²⁵⁷，身為基督教中地位最為崇高的女性聖徒，聖母論內容亦表現基督教會中的男性主體成員對性別的刻板印象，這些刻板印象並藉由神學家對聖母的歌頌而得以被教條化與神聖化。

第三節 「十字架下的聖母」形象的轉變

耶穌的受難是四福音書的高潮，是基督教中心教義「神為人而死替人贖罪」的實現，但此時聖母的「母親」與「信徒」二種身分便產生了衝突，母性使她不能不為其子的無辜慘死而哀慟，但聖母若是基督信徒的典範，她對「耶穌是神」以及「神愛世人」的信心便不應該有所動搖，甚至應該因為眼見上帝救贖人類的大計畫完成而受到激勵；聖母哀子之亡是親子摯情的表現，也是對「好人有惡報」

²⁵⁵ J. E. Salisbury, 23-5.

²⁵⁶ Theodor of Ancyra, *On the Mother of God and on Nativity*, quoted from Patricia Cox Miller ed., 295.

²⁵⁷ Henry Chadwick 著，黃秀慧譯，《奧古斯丁》，頁 106。

的現象理所當然感到痛心與無奈，但神學家若要強調「神愛世人」，便會認為聖母是因對「神愛世人」原則的認知不足才會感到痛苦，或是會在想像耶穌受難經過時，描述聖母因受到耶穌訓誨而心開意解、轉悲為喜。《約翰福音》雖記載聖母於耶穌受難時在場，但並未描述聖母當時的言行態度，而使得神學家得以對此加以想像與詮釋，並得以表現他們對「人情」與「神意」二者關係的省思深度，或是他們信仰態度上的趨向。

《路加福音》第二章中，約瑟與瑪麗亞帶著已受割禮的耶穌上耶路撒冷去，依照以色列習俗在神殿中將他們的頭胎獻給上帝。此時，殿中一名叫做西緬(Simeon)的「既正義又虔誠」的男子，在聖靈附身之下歌頌耶穌與神恩，並向瑪麗亞預言「利劍將刺透妳的靈魂，許多人心中的思慮將被顯露」²⁵⁸。此處「刺透瑪麗亞靈魂的利劍」當與福音書作者所認定的耶穌生命過程或「任務」——尤其是他未來的受難——有關，但神學家眾說紛紜者為其是否具有更進一步的隱微涵義，有云此實意指聖母在耶穌死時亦殉難者²⁵⁹，有云此實代表聖母因耶穌被疑為私生子而受苦者，更有云此實預言聖母將活著眼見耶路撒冷毀於羅馬之手者，不一而足²⁶⁰。

第二世紀後半時，奧瑞堅首先以「試煉」角度詮釋西緬預言：「即使聽過加百列的證言，經歷過那神聖不可言的聖靈感孕，看遍諸般神蹟展現，即使是自天上習得對上帝的認知的妳，內心也要感到衝突迷惘²⁶¹」，認為聖母在耶穌受難時「犯了罪」，也就是在她親眼目睹其子受苦而死時，她不由自主對神的計劃與恩典產生了質疑。此說將聖母視為上帝信徒的代表，以其遭遇強調絕對價值的存在，同時亦感嘆凡人在上帝與絕對價值面前之卑微與無奈。在此「利劍」所代表的即是上帝對人的試煉與審判²⁶²，也就是《以西結書》中所說的「讓利劍穿過大

²⁵⁸ “Yea, a sword shall pierce through thy own soul also, that the thoughts of many hearts may be revealed.” Luke 2:21-35.

²⁵⁹ H. Graef, 72.

²⁶⁰ R. E. Brown et al, 156.

²⁶¹ Origen, *Homily 17 on Luke*, quoted from H. Graef, 46.

²⁶² Basil the Great, *Letter 260*, 9, trans. by Blomfield Jackson in Phillip Schaff and Henry Wace eds., *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VIII*, 299.

地」²⁶³，表示所有人都必須接受神的考驗，即使是救世主的親生母親也不例外；而神的考驗又是如此嚴苛艱難，因母愛其子乃是由天賦予的本能情感，要求一名母親在眼見愛子遭受嚴刑時「內不動心，外不著相」，豈非太過？然而在上帝以絕對標準看來，即使是因遭受如此巨大的痛苦，其對愛子的悲憐之情使她對神的信心動搖，這亦表現人身為人的不完美與軟弱，而這便是聖母之「罪」。希拉瑞(Hilary of Poitiers, d.368)藉此道出普世間信徒在面對上帝時所感到的戒慎恐懼：「若蒙受神恩生下神的童貞女都要受到上帝如此嚴厲的考驗，我們之中又有誰膽敢面對神的審判？」²⁶⁴在神學家的詮釋中，聖母經歷了在人看來極其嚴酷不合理的試煉，但這卻也正表現他們對己身信仰中神人關係——神的完美與人的不可能完美——的強烈感受。

對聖母在十字架下的哀痛，第四世紀後出現另一種詮釋，這種說法不再自問「人是否有資格面對上帝」，轉而強調上帝予人的承諾與愛，以及「人非聖賢孰能無過」的態度。在此「利劍」便只單純意指聖母在耶穌受難時感到的悲傷，如安非羅求斯所說「她並不知道肉身復活的力量，不知道耶穌即將復活；因此，在耶穌復活之後，這把『利劍』便反而讓她歡欣雀躍」²⁶⁵，認為聖母的痛苦只是來自她的「無知」，黑希求斯亦認為聖母即使對上帝失去信心亦毋須被苛責，黑希求斯之所以提出這種說法，不是因為他要討論天賦親情與對神的信仰在聖母內心的衝突，或是感嘆上帝之下人的不完美，他的原因反而是「人本來就會犯錯」：「即使她是童貞女，她也依舊只是個女人；即使她是神之母，她也依舊只是和我們一樣的凡人」²⁶⁶。這樣的說法看似理解人之不可能不用情，對於聖母天賦情感的展現表示體諒，但卻缺乏「試煉」之說以絕對標準批判的力量；這種說法只表現了人的不完美，卻不提醒人有追求完美的責任，如奧瑞堅與希拉瑞之說所表現的信仰態度，即使此事的艱困實在令希拉瑞有「又有誰膽敢面對」的感嘆。

²⁶³ Ezekiel 14:17. 見 R. E. Brown et al eds., 155.

²⁶⁴ Hilary of Poitiers, *Tractatus in Ps CXVIII*, 12, quoted from H. Graef, 56.

²⁶⁵ Amphilochius of Iconium, *On the Hypapante*, 8, quoted from L. Gambero, 169.

²⁶⁶ Hesychius of Jerusalem, *Sermon VI*, quoted from H. Graef, 114.

亞歷山大的希瑞爾對聖母哀子亦有討論，他的說法如同安非羅求斯等人對聖母表現出某種體諒，但他卻認為聖母之所以「失態」的原因乃是對基督教內涵理解不足：「這女子大概不甚了解神的計劃之神祕，故而開始胡思亂想」，但又認為聖母因身為女性，她較易犯錯也是理所當然：「如果連使徒之首的彼得都質疑基督的話〔指彼得不相信耶穌所云「你將在雞鳴之前三次不認我」〕，一個女人家會犯這樣的錯也是理所當然」²⁶⁷。相較於其他神學家，希瑞爾在看待十字架下的聖母時，他所抱持的是半體諒半驕傲的態度，他一方面以「人非聖賢孰能無過」的態度對聖母的「錯誤」表示諒解，又認為自己比起聖母〔或甚至是彼得〕可謂「得道」，因為自己熟知基督死後復活故事和福音書文字裡對信徒的諸般「承諾」，而聖母卻因對這些教義內容「認知不清」而以錯誤態度面對其子的受難。若相較於奧瑞堅、潔若、奧古斯丁等人在面對天人之際時所表現的誠惶誠恐態度，希瑞爾在此所展現出的自信心實屬淺薄，但卻反映一般信徒以信教為得道的優越感²⁶⁸。

以上幾種說法均被後世教會「推翻」，今日天主教會並不認為聖母哀子之慟的意義代表神的試煉或表現人的軟弱，而僅以聖母的傷痛強調基督受難的「悲壯性」，以此悲劇性的場面「激動人心」。此種以聖母本身哀慟為唯一著眼點的說法於十一世紀開始興盛，然其表現方式可上溯至第五世紀，薩露格的雅各描述受難的詩作即充滿感性語氣：「你的母親為你擔負多少悲傷，在你受難時她備受煎熬，在你葬禮上她要流下多少悲哀的淚水...慈悲的聖母經歷了多少恐懼，當你被葬在墳裡，而她卻被守墳的兵士驅趕而無法接近你！」²⁶⁹羅曼諾斯(Romanos, c.490-c.556)更以長篇對話描寫聖母從哭喊、憤怒到接受耶穌安慰後轉而重拾希望

²⁶⁷ Cyril of Alexandria, *Commentary on John*, XII, 1, trans. by Thomas Randell in *A Library of Fathers of the Holy Catholic Church: Anterior to the Division of the East and West*, Vol. 48 (London: Walter Smith, 1885), 633.

²⁶⁸ 希瑞爾所採取的基督論立場相較於其對手〔安提奧學派〕更易於大眾理解與接受〔見第一章第二節〕，希瑞爾在以弗所會議的種種表現亦展現其工於謀略、善於操弄群眾的特質，此人的政治家色彩顯超過其「學者本色」，故希瑞爾的學說常表現基督教大眾化的傾向，此實不足為奇。

²⁶⁹ Jacob of Sarug, *De Transitu*, quoted from H. Graef, 122.

的過程²⁷⁰，這些文字的目的皆不在於討論此事的道德意涵〔不論是「試煉」之說的絕對標準，或如希瑞爾等視此為「無知但可原諒」的行為〕，而是以戲劇性的筆法對讀者「動之以情」，讓信徒藉由聖母的痛苦而感受基督受難的悲愴性，不但激起信徒罪惡感以迫其自省，更由此襯出上帝愛人之深之重²⁷¹。然而，神學上的此一發展使得聖母「共同救世者(co-redemptress)」的身分得以被建立〔因聖母遭受的苦難被視為在精神上「與基督同死」，而具有類似基督受難的贖罪效力〕，於是聖母的受苦被認為具有正面價值，甚至引致信徒競相模仿²⁷²，這絕不表示「信徒瑪麗」代替「聖母瑪麗」再次受到重視，相反的，聖母被神格化之後又被視為模仿對象乃「人有能力模仿神」的樂觀信仰態度之展現²⁷³，正如同第七世紀的羅曼諾斯在其受難故事最後強調黑暗之後將有黎明，其筆下聖母能夠引動信徒自省的度遠低於「試煉」之說，她在此的意義並非警惕而是報喜，提醒讀者救贖終將來臨的喜悅希望。

「十字架下的聖母」的形象演變反映了一個特殊的過程：「試煉」說中的聖母形象並不具有典範性，但她的處境卻可說是所有信徒的代表，尤其是希拉瑞的說法更反映這樣的意義；黑希求斯與希瑞爾等人所描寫的聖母則只是一名平凡女子，這樣的她或可被視為代表「人之常情」，但這個意義是十分薄弱的；雅各與羅曼諾斯描寫聖母哀慟之狀的目的雖然是對讀者「動之以情」，但卻賦予聖母的痛苦「與基督一同受苦」的意義，因此他們筆下聖母在基督受難時的表現，對於信徒而言反而具有一種典範性。

²⁷⁰ Romanos, *Mary at the Cross*, in *The Penguin Book of Greek Verse*, edited by Constantine A. Trypanis (Harmondsworth: Penguin Books Ltd, 1984), 404-414.

²⁷¹ 王世宗，《歷史與圖像》，頁 169。

²⁷² M. Warner, 215.

²⁷³ 模仿聖母(Imitatio Mariae)可說是模仿基督(Imitatio Christi)的延伸，模仿上帝對凡人來說本為不可能，因為上帝神意超越人理性能力所能完全理解的範圍，但上帝既然「道成肉身」下降人間而具有與人相同的性質，其「生前」行為便可以為人效法，故模仿上帝之舉乃基督教特有，同為上帝信仰但不承認「道成肉身」的猶太教與回教皆未見此說。

第四節：教會的母親形象與「聖母為教會典型」的說法

相較於「信徒典範」的說法，「教會典型」說是聖母論中較特殊的一環。此說一方面表現神學家詮釋基督教會本身存在意義的企圖，他們以將教會比附於聖母的方式，來提出並證明他們所認為教會所應具有的特質、應執行的任務；另一方面，此說卻也充滿使聖母神格化的傾向，將聖母與教會這個既龐大、在信徒心中又充滿神聖權威的組織——「上帝在人間的代理」——置於同等地位，甚至視聖母為教會的「先驅」或「成因」，並將教會所具備的許多宗教功能一一加於聖母其身，其結果便是聖母逐漸被視為一個「超人」或超自然的存在，而非一名偉大女子。此說並不將聖母視為一個崇高的個人來討論，而是將她生平經歷與特質解讀為對後世教會的「預言」和「象徵」，這樣的說法具有高度神秘性，其重視者為神蹟力量而非道德討論。

基督教教義強調神人關係的親密，此種親密表現於新約聖經好以人間親情倫常關係詮釋宇宙秩序，如《馬太福音》中「主禱文」的第一句「我們在天上的父」即指神對於人可親若父²⁷⁴，同書亦云「凡信者即為我父母兄弟」，欲強調人神之間「新的」關係乃高出人間原有的血緣羈絆，但耶穌此言仍讓信徒以人間父母兄弟之間的親情倫常表現來理解其信仰。同理，《以弗所書》亦以家人的模式來詮釋基督教會所具的地位，其作者要求男性基督徒珍愛己妻「如基督珍愛教會並為教會犧牲自己，如此祂得以聖化她，以生命之道的聖水滌淨她：如此祂得以將一個充滿榮耀的教會交到自己手上，這教會是神聖無瑕的，沒有絲毫斑點或皺紋等缺陷」²⁷⁵，《以弗所書》全篇強調者為上帝的力量與祂對信徒的愛，此段雖是對男性信徒的行為指導，但將神人關係比喻為夫妻關係的筆法即賦予上帝「可親可愛」的形象，表現人與上帝主動接近彼此時「祥和溫馨」的互動，亦暗示信徒得

²⁷⁴ Matthew 6:9.

²⁷⁵ “Husbands, love your wives, even as Christ also loved the church, and gave himself for it; / That he might sanctify and cleanse it with the washing of water by the word, / That he might present it to himself a glorious church, not having spot, or wrinkle, or any such thing; but that it should be holy and without blemish.” Ephesians 5:25-27.

以藉由上帝的愛而讓自己「被淨化」為完美無瑕²⁷⁶。《以弗所書》此說雖可視為對舊約聖經中以以色列為神妻此一主題的延續發揮，但舊約與此有關的內容盡在責備以色列因淫亂而受到其夫上帝的唾棄，猶太先知提出此說的目的為對當時以色列主政者短視近利的政治與宗教政策之批判²⁷⁷，其所表現為知識分子目睹信仰淪喪的痛心疾首，所疾呼乃為世人的可恨而非「神愛世人」，與《以弗所書》所展現出的信仰態度有極大的差別。

在將宇宙次序視為家庭成員彼此關係的原則上，教會與上帝的關係被比喻為「夫唱婦隨」，而教會與信徒的關係則被視為有如母子，如西普利安所說「不以教會為母者則不得以上帝為父」²⁷⁸，上帝、教會與信徒形成一緊密的家庭。結合「神之妻」與「信徒之母」的概念便造成另一象徵基督教會的名詞「童貞母親」，如克烈門所說「這裡有一位童貞母親，我愛稱她為基督教會...她既是童女又是母親，未受玷汙的童女和充滿愛的母親」，在克烈門的說法中，說教會是「童貞」的是因為信徒認定貞潔代表神聖無瑕，唯純潔如童女般的教會方有資格成為「神妻」與「信徒之母」；稱教會為母，則因信徒相信教會經由執行洗禮讓信徒得以「重生」而得到「真正的生命」²⁷⁹。第三世紀的希普利安在《論教會的一體》(*On the Unity of the Church*)中說「我們從她的子宮出生，由她的母乳哺育，藉由她的靈我們得以活著。神的新娘不可有淫亂之舉，她是純潔無瑕的...她分封所生的孩子到上帝之國中」²⁸⁰，教會既是純潔的神妻亦是生養信徒的母親，信徒更必須藉由她才能得救而進入上帝之國，此說以教會為人神之間的橋樑，一方面強調上帝的可親近，另一方面亦強調欲接近上帝者若不經教會則不得其門而入。

「母親」的稱號除了象徵教會所擁有的神祕救贖力量之外，如前述夫妻之喻一般，母子之說亦強調「愛」的重要性，而以愛立論者必注重慈悲寬容等等「溫

²⁷⁶ 從另一個角度來看，《以弗所書》此說則可能暗示極度不平等的夫妻關係，「丈夫彷彿被視為救主而妻子則經由服從丈夫得以讓自己成為純潔無瑕」，見 R. R. Ruether, *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1993), 141.

²⁷⁷ R. R. Ruether (2005), 80-86.

²⁷⁸ Cyprian of Carthage, *On the Unity of the Church*, 6, trans. by E. Wallis in *Anti Nicene Fathers, Volume V*, 423.

²⁷⁹ Clement of Alexandria, *Paedagogus* I, 6, quoted from L. Gambero, 71.

²⁸⁰ Cyprian of Carthage, *On the Unity of the Church*, 5, in *Anti Nicene Fathers, Volume V*, 423.

情」表現，如第二世紀的東方教會在面對宗教迫害時一度普遍認同蒙譚教派(Montanist)的看法，認為凡因官府威壓而表現出動搖的信徒均應被開除教籍，此時萊昂(Lyon)教會寄往東方為這些信徒求情的信件中便說「童貞母親亦會充滿歡欣的迎回這些她原以為是死產〔指離開基督教會〕的新生兒」²⁸¹，認為教會應如同母親一般對兒女表現慈愛與寬容，反對東方教會所採取的嚴厲處置方式。此處萊昂教會所強調者實為「母親」而非「童貞」，是教會對於信徒的責任以及信徒對教會的情感依託，如奧古斯汀所說「若教會不是母親，我們要自稱為誰的孩子？」²⁸²稱教會為母親反映了信徒所認為教會應具有的博愛特質，其取向是溫和而非嚴格，大眾而非菁英，「動之以情」而非「正之以理」。

至於對「聖母」與「教會」二者之間「相似性」的討論，最早可追溯至「聖母為第二個夏娃」之說的出現。神學家筆下聖母與夏娃的對比既代表贖罪與犯罪的對比，亦是「新的」基督教時代與「舊的」猶太教時代的對比，此說的目的既在於強調新教會相對於持守舊約的舊教會乃為一全新而遠較優越的信仰，聖母亦隨此說發展而逐漸被視為「基督教會的象徵」²⁸³，如詹諾所說「當祂由童貞女腹中誕生時，祂治癒了那女子的傷痕...是故亞當應經由基督，夏娃應經由教會獲得新生」²⁸⁴，此說的立場是聖母和教會都是「接受救贖以將其傳之萬代」者²⁸⁵，世人必須在瑪麗生下救世主後才可能得到救贖，正如同人必須透過教會才可能得到永生。第二世紀尚有鐵圖里安引《馬可福音》內容，主張瑪麗亞代表「不接受上帝亦不為上帝接受的猶太教會」²⁸⁶，但到了第四世紀，神學家已普遍接受聖母為基督教會的榮耀成員甚至為其象徵的看法。

聖母與教會之間最常被討論的「相同點」為彼此的「貞潔」與「母親身分」，

²⁸¹ Eusebius, *Church History*, V, 1, 45, trans. by Arthur Cushman McGiffert in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume I*, edited by P. Schaff and H. Wace (New York: Christian Literature Publishing Co., 1890), 216.

²⁸² Augustine, *On Holy Virginité*, 2, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume III*, 417.

²⁸³ Ephraem, *Hymn on the Crucifixion*, 4, quoted from M. O'Carroll, 347.

²⁸⁴ Zeno of Verona, *Tractatus*, 1, 13, 10, quoted from H. Graef, 56-57.

²⁸⁵ John Chrysostom, *Sermo* 143, quoted from Otto Semmelroth, trans. by Maria von Eros and John Devlin, *Mary: Archetype of the Church* (New York: Sheed & Ward, 1963), 87.

²⁸⁶ Tertullian, *On the Flesh of Christ*, Chapter 7, in *Anti Nicene Fathers, Volume III*, 528.

雖然以教會為「童貞母親」的看法已在第三世紀為希普利安所提出，而此描述又是如此符合聖母的特質，但也要到第四世紀後半，神學家才在其論述中將教會與聖母這兩個「童貞母親」合而為一。最早提出「聖母為教會典型」之說者為安布洛斯，其說以為聖母既身為人婦又持守童貞的身分正如同教會「已婚而無瑕」²⁸⁷；他亦在相隔數百年後重新重視《約翰福音》賦予十字架下的聖母的象徵意義：「願基督也從十字架上對你說『看，這是你的母親。』願他也向教會說『看，這是你的兒子。』」²⁸⁸。安布洛斯乃當時神學家中最積極將聖母建立為信徒各方面的典範者，他筆下的聖母不但是「動靜皆合禮」的守貞者典範，並對基督降世的任務有清楚明白的認知而願意與其子「共死」以助其一臂之力，凡此皆是將聖母視為一個具有超越人類資質的個人，是凡人之中最接近上帝者；另一方面他亦喜愛將「聖母產下基督」與「教會壯大」的意象並列²⁸⁹：「當基督降生，一堆被百合圍繞的麥子〔指信徒〕自瑪麗亞子宮中出世」²⁹⁰。如此的聖母與教會相同，均是「完美無瑕」的，是將「童貞」與「母親」這兩個互相矛盾排斥的身分並存於一身的「神祕而不可思議」的存在。安布洛斯在將「擬人化」的基督教會與「典範化」的聖母合而為一之後不但賦予教會更具體的母親形象：「收養我，但不要由莎拉(Sarah)而是經由瑪麗亞²⁹¹」，更重要的是它強化了教會在信徒心目中的神祕性，藉由聖母所具「童貞無瑕」與「救世主之母」等特質來強調教會超越於俗世之上、充滿神聖性而不受凡塵污染的的地位²⁹²。

另一方面，視聖母為「上帝之妻」的看法則在第四世紀早期出現，然持此看法的神學家尚不以此說來討論教會地位，此時敘利亞詩人以弗瑞與耶路撒冷的希瑞爾等神學家紛紛開始在其著作中以此稱呼聖母²⁹³，他們對此的說法約可理解為

²⁸⁷ Ambrose, *Expositio in Lucam*, 2, 7, quoted from H. Graef, 84-85.

²⁸⁸ Ambrose, *Expositio in Lucam*, 7, 5, quoted from H. Graef, 86.

²⁸⁹ Ambrose, *Explanatio in Psalm CXVIII*, 17, 19, quoted from H. Graef, 85.

²⁹⁰ Ambrose, *De Institutione Virginis*, 94, quoted from H. Graef, 85-86.

²⁹¹ Sarah 在此被視為舊約中母親角色的代表。Ambrose, *Explanatio in Ps. CXVIII*, 22, quoted from H. Graef, 84.

²⁹² Peter Brown 認為這是安布洛斯強調聖母「產時童貞」與「產後童貞」的原因。見 P. Brown, *The Body and Society* (New York: Columbia University Press, 1988), 353-56.

²⁹³ Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lecture*, 12, 26, trans. by E. H. Gifford in *Nicene and Post-Nicene*

「聖母嫁予上帝而生下上帝」，如同以弗瑞在詩歌中所稱「她是祢的母親...祢的姊妹...祢的新娘」²⁹⁴，他所使用的筆法是無法以理證之的神祕學想像。或許是因爲新約聖經中賦予教會的「上帝之妻」的地位已然十分明顯，將聖母視爲神妻的說法相較之下不但缺乏經典根據亦不可能以邏輯推得，是故神學家並無以聖母身分來證明教會地位的需要。第五世紀之後東羅馬神學家如「金言」彼得與傑曼努斯(Germanus of Constantinople, d.733 or 740)等亦在頌歌中稱呼聖母爲「上帝的新娘」²⁹⁵，但此時聖母在東方教會中已被視爲遠超出教會本身的神聖存在與信仰對象，如薩露格的雅各所說「她的美麗太過崇高也太過光榮」²⁹⁶，而非被用以解釋教會本質的論述工具。即使此說的出現使聖母如同教會皆被視爲「上帝之妻」，但其在數百年間所影響僅爲信徒對聖母的信仰，並未被用以詮釋教會本身的性質或存在意義。

一個與聖母「上帝之妻」身分有關又素被視爲象徵教會者爲神學家對《雅歌》的詮釋。《雅歌》是聖經全文中唯一歌頌男女情愛之作，神學家自第二世紀開始將《雅歌》詮釋爲象徵上帝與教會之間的互動，亦是承「神愛世人」與「人愛上帝」的思路而來²⁹⁷。希波利圖斯(Hippolytus of Rome, d.c.236)認爲《雅歌》爲諸歌總集，專門選錄「〔有〕啓發指引教會〔之功者〕」²⁹⁸，奧瑞堅更以作者所羅門爲基督的「典型」²⁹⁹，將《雅歌》中的字句均視爲隱喻，並於舊約聖經中「求證」而將其解讀爲基督教會整體或個人靈魂與上帝之子基督之間互相愛慕與追求的過程。而將《雅歌》與聖母論結合者亦是安布洛斯，將一直以來在神學上被詮

Fathers, Second Series, Volume VII, 79.

²⁹⁴ Ephraem, *Hymn on the Nativity*, 8, trans. by J. B. Morris in Phillip Schaff and Henry Wace eds., *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume XIII*, 241.

²⁹⁵ Peter Chrysologus, *Sermon 140*, 2, quoted from L. Gambero, 297; Germanus of Constantinople, *Sermons on the Presentation II*, quoted from H. Graef, 149.

²⁹⁶ Jacob of Sarug, *Ode on the Blessed Virgin Mary*, Lines 33-60, quoted from H. Graef, 120.

²⁹⁷ 自西元前一世紀，猶太教亦開始將《雅歌》納入宗教經典當中，並將其內涵解讀爲上帝與以色列之間的愛而非世俗男女情愛，這也表現當時的猶太教徒面對其信仰中人神絕對關係的魄力已大不如先知時代。見 R. R. Ruether (2005), 86-90.

²⁹⁸ Hippolytus of Rome, *On the Song of Songs*, 2, trans. by J. H. MacMahon in *Anti Nicene Fathers, Volume V*, 176.

²⁹⁹ Origen, *Commentary on the Song of Songs*, Prologue, 4, trans. by R. P. Lawson in *Origen: The Song of Songs, Commentary and Homilies* (New York: The Newman Press, 1956), 51.

釋為教會的《雅歌》女主角視為聖母，將其中情愛之詞解作聖母在「聖靈感孕」時領受神恩的喜悅³⁰⁰，以加強其「聖母為教會典型」說的說服力³⁰¹，而他以聖母為「所羅門王之母³⁰²」的說法亦可視為對奧瑞堅「所羅門為基督典型」之說的進一步演繹。

第五節：「寧為信徒而不必為神母」—奧古斯丁的聖母論

拉丁三大教父中，以奧古斯丁的思想地位最為崇高，他的神學理論對後世影響也最為深遠。自阿散那修斯以來，第四世紀的神學家不斷討論聖母生平對信徒所具有的「典範性」，而奧古斯丁的聖母論可說是「聖母為信徒典範」之說發展的頂點，對處於「天人之間」的聖母地位做出最深刻的詮釋：他強調聖母的高貴，如他認為聖母的守貞是超越她所在時空的道德表現，是主動的「向善」而非被動遵守規範³⁰³，他更以溫情與尊敬的态度希望信徒「為了上帝的榮譽，不要在討論『罪』時提及神聖童貞女瑪麗亞」，認為她的高貴超乎所有聖人之上³⁰⁴；但奧古斯丁並不因此將聖母神格化，他仍然堅持上帝之下人不可能完美，認為聖母仍舊具有原罪³⁰⁵，她的表現是因為神恩，並非她憑自己自由意志可能做到³⁰⁶。奧古斯丁藉由聖母提出極為積極的道德論述，也在同時反省上帝的存在與人的極限。

奧古斯丁的聖母論表現出他身為基督徒的自我責求，他認為聖母的高貴並不來自於她的神母身分，而是來自她身為基督徒所展現的信望愛精神，因此他有「信徒瑪麗亞遠勝於神母瑪麗亞³⁰⁷」的說法，此說雖已由「金口」約翰提出³⁰⁸，但奧

³⁰⁰ Ambrose, *De Virginitate*, 65, quoted from H. Graef, 88.

³⁰¹ M. O'Carroll, *Theotokos*, "Song of Songs, The."

³⁰² Song of Songs, 3:11.

³⁰³ Augustine, *On Holy Virginitate*, 4, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume III*, 418.

³⁰⁴ Augustine, *On Nature and Grace*, 42. trans by P. Holmes, R. E. Wallis, and B. B. Warfield in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume V*, 135.

³⁰⁵ Augustine, *Enarrationes in Psalmos*, 34, 3, quoted from H. Graef, 99.

³⁰⁶ H. Graef, 99.

³⁰⁷ Augustine, *Sermo Denis*, 25, 7, quoted from H. Graef, 96.

³⁰⁸ "Now if, setting aside the excellence of her soul, it profited Mary nothing that the Christ was born of her, much less will it be able to avail us to have a father or a brother, or a child of virtuous and noble disposition, if we ourselves be far removed from his virtue. "A brother," says David, "does not redeem,

古斯丁對此的討論更加深刻，他以福音書中「聽了神之道而遵行者就是我的父母、兄弟與姊妹」為據，聲稱「只要他們〔人間苦行守貞的神聖處子們〕遵行聖父的道，他們與瑪麗亞都是基督的母親」³⁰⁹，並在同一脈絡下解釋聖母被讚為「高貴」的原因是「基督真理在她心中，基督肉體在她子宮，她懷在心中的遠比懷在腹中的要偉大」³¹⁰，藉此強調「求道」與「行道」為凡人上進之途，這樣的說法並不會造成迷信，反而能夠要求信徒反省作為信仰者的責任與定位，而對人有鼓勵與警惕的效果。

奧古斯丁和安布洛斯一樣主張聖母為「教會的典型」：「童貞女瑪麗在教會之前出現，以做為它〔教會〕的典型」³¹¹，但與安布洛斯不同的是，奧古斯丁並未將聖母視為一個神祕而偉大的存在〔如他並不認為聖母具有「上帝之妻」的地位，在他看來聖經中提到的「新娘」僅代表基督教教會³¹²〕，或試圖以此說加強教會在信徒心目中的地位。奧古斯丁的解釋是「我們的主...在肉體上應當由一名處女所生，以象徵祂的信徒將會在精神上由童貞教會所生」³¹³，他認為教會應當具有「如同瑪麗亞一般」的素質³¹⁴，也就是說「教會同時具備童貞女與母親的身分」³¹⁵，不只是因為「母親教會生下基督的一份子〔指信徒〕」³¹⁶，而且「因它的慈愛，它是母親；因它的信念與純潔，它是處女之身」³¹⁷，也就是說奧古斯丁認為「聖母為教會典型」的意義是教會在精神上具有〔或應該具有〕聖母所象徵的純潔、慈愛、虔誠等特質。對奧古斯丁來說，「聖母為教會典型」的說法是在討論教會應具有的素質，而非教會應具有的地位，安布洛斯曾云「瑪麗亞一方面

shall man redeem?" We must place our hopes of salvation in nothing else, but only in our own righteous deeds (done) after the grace of God." John Chrysostom, *Homily on the Gospel of John*, 21, 3, trans. by W. R. W. Stephens in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume XIV*, edited by P. Schaff (New York: Christian Literature Publishing Co., 1889), 73-4.

³⁰⁹ Augustine, *On Holy Virginit*y, 5, trans. by C. L. Cornish in Phillip Shaff ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume III*, 418.

³¹⁰ Augustine, *Sermo Denis*, 25, 7, quoted from H. Graef, 96.

³¹¹ Augustine, *Sermo Denis*, 25, 8, quoted from H. Graef, 97.

³¹² M. O'Carroll, *Theotokos*, "Augustine, St., Doctor of the Church."

³¹³ Augustine, *On Holy Virginit*y, 6, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume III*, 419.

³¹⁴ Augustine, *Sermo Denis*, 25, 8, quoted from H. Graef, 97.

³¹⁵ Augustine, *Sermo CXCH*, 2, quoted from H. Graef, 98.

³¹⁶ Augustine, *Sermo Denis*, 25, 8, quoted from H. Graef, 97.

³¹⁷ Augustine, *Sermo CXCH*, 2, quoted from H. Graef, 98. ◦

嫁予約瑟，一方面又充滿聖靈，因每個個別的教會也是如此，一方面充滿聖靈與祂的神恩，一方面又與一名身為凡人的教士結合」³¹⁸，以聖母生平來賦予人間教會架構與教會內部掌權者不可動搖的神聖性，這種作法在奧古斯丁筆下從未出現³¹⁹。

「聖母為教會典型」的說法表現奧古斯丁對聖母所具種種「高貴特質」的崇敬，但他更要強調這些特質並不使聖母「超凡入聖」，因聖母和所有信徒一樣，都必須藉由神恩才可能做到「君子上達」。就在他在稱聖母為「教會典型」的同一篇講道中，奧古斯丁又強調說「教會地位高過瑪麗...儘管瑪麗是一名神聖而高尚的成員，但她終究只是構成教會整體的一員」³²⁰，警惕信徒在信仰態度上不應著迷於聖母本身有多麼「超凡入聖」，而應著意於己身亦身為一名教會成員的身分之意義。奧古斯丁著眼在對整體教會、以及每一名教會成員個人信仰的虔誠、道德的實踐的高標準要求，在奧古斯丁看來，聖母只是在盡一個虔誠基督徒本分應盡的責任，做自己應當做的事情罷了。

奧古斯丁的聖母論一方面充滿對聖母的崇敬，一方面也表現出一種節制，在奧古斯丁之後，聖母論的發展仍舊展現信徒對聖母的高度崇敬，卻喪失了奧古斯丁聖母論中的節制精神，使得聖母地位愈益提高，她逐漸成為一個「神祕而不可思議」的偉大信仰對象而失去被信徒效法的可能，「聖母代禱」與「聖母肉身升天」這兩種說法的出現更賦予聖母接近上帝、影響上帝的能力，其身分遠超越一般凡人。奧古斯丁的聖母論可說是對「信徒聖母」最極致的詮釋，而在此之後，聖母信仰中的重點則逐漸轉移為她「神母」的地位與能力，奧古斯丁的說法成為絕響，而聖母信仰的發展則邁向另一個階段。

³¹⁸ Ambrose, *Expositio in Lucam*, 2, 7, quoted from H. Graef, 84-85.

³¹⁹ 奧古斯丁將教會視為一「神聖」而「可愛」的整體，但他亦對其同時代教士的普遍水準之不堪了然於心，見 Henry Chadwick 著，黃秀慧譯，《奧古斯丁》，頁 93；99-100。

³²⁰ Augustine, *Sermo Denis*, 25, 7, quoted from H. Graef, 97.

第三章：聖母的神格化與聖母信仰的盛行

聖母信仰是基督教這個上帝信仰下的產物，它與其他女神信仰最大不同之處，在於聖母永遠不可能在神學上具有與上帝同等的地位，但一般信徒通常對此並沒有清楚的認知，甚至可能以多神信仰的態度將上帝與聖母並列，第四世紀的某些神學家，如安布羅斯與艾比凡紐斯，對此有所警覺而告誡信徒「只有上帝應當被崇拜」³²¹，「給予聖人超過其本分的尊崇是不對的...須知聖母並不是上帝」³²²，警惕信眾不得以禮拜上帝的方式或態度來對待聖母，艾比凡紐斯並批判民間以近似異教儀式崇奉聖母的教派為邪門歪道³²³，但這些神學家畢竟只是少數。事實上，歷史上的「神學」與「民間信仰」二者極少能被判然二分，神學家即使會批判某些違反教義的民間宗教行為，但其本身對聖母的觀點亦常受非理性的情感因素所左右，第五世紀之後聖母信仰情緒在民間與神學作品中均愈益高漲，二者之間的差異更難以釐清，最佳的例子是「聖母升天節」在第六世紀逐漸被各地教會立為宗教節日之一，聖母肉身升天的說法原本始於民間傳說，於聖經中並無根據，但卻因符合信眾對聖母的信仰情感而廣受認同〔見本章第三節〕。回教徒曾批評拜占庭帝國將聖母當作上帝來崇拜³²⁴，此一批判在神學上是可以被否認的——因神學說法絕不可能認為聖母就是上帝——但卻反映一般信徒崇拜聖母的熱情，大眾的信仰行為常有極度迷信的表現，這也是聖母信仰在宗教改革時最受批評之處。

從第一世紀到第七世紀，基督教會對聖母的重視程度不斷提高，第三世紀之前的神學著作雖也有討論到聖母之處，但多是在討論基督性質問題時以聖母性質

³²¹ Ambrose, *On the Holy Spirit*, III, 11, 80, trans. by H. De Romestin in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, 146.

³²² Epiphanius, *Panarion*, 78, 23-24, quoted from H. Graef, 73.

³²³ Epiphanius, *Panarion*, 79, quoted from S. Benko, 171-3.

³²⁴ J. Pelikan (1996), 77.

作為佐證，較少單獨討論聖母本身的特質或讚美聖母的品格。第四世紀時聖母開始被諸多神學家塑造為典範人物，以她的形象鼓吹守貞、虔誠、少言等被教會視為道德的行為，此時聖母已成為信徒崇拜的對象；第五世紀後，神學上大量出現對聖母代禱能力的討論，她不但與上帝共同擔負救贖世人的工作，尚有能改變上帝的決策，信徒心目中的聖母已具有接近上帝的地位。聖母地位在神學上逐漸提高，聖母信仰也逐漸為整個基督教世界所接受，在大眾化的情形之下信徒常以崇拜上帝的態度崇拜聖母，使得二者地位混淆不清。聖母信仰盛行的結果，一方面使得聖母在教會中愈益受到尊崇，她的地位被提高到無與倫比的程度；但另一方面，聖母信仰越來越大眾化之後，它的性質也與世界上其它民間信仰越來越相差無幾，僅反映普遍人性，而失去聖母信仰原有的特殊意義，也就是藉由聖母這樣一個特殊的存在對上帝性質與神人關係的反省。



第一節：神學家對聖母特質的詩喻性想像

一、「祢母親子宮改變事物秩序」—「神奇」的聖母

「瑪麗亞之腹使我驚異萬分，因它竟能容納祢³²⁵」，這是第四世紀敘利亞詩人以弗瑞詠讚基督降生頌歌其中的一句，他對比「上帝超越萬事萬物」與「聖母懷有上帝」二者，極力讚嘆聖母子宮所具有的「神奇能力」。敘利亞一帶的神學所具有的「浪漫情懷」原就遠超出基督教世界其他地區，以弗瑞更是當世熱切信仰聖母的代表人物³²⁶，其文字具有豐富的想像力，善以各式相互矛盾的奇特意象製造出「不可思議」的感受，包括前引文中「世界/瑪麗亞子宮」的大小對比，以及稱聖母「既為神母又為神妻」的筆法³²⁷。以弗瑞詩喻性的華麗文字雖使他被

³²⁵ Ephraem, *Hymn on the Nativity*, 15, 31, trans. by A. Edward Johnston in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume XIII*, 254.

³²⁶ H. Graef, 57.

³²⁷ Ephraem, *Hymn on the Nativity*, 6, trans. by J.B. Morris in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume XIII*, 239.

後世美譽為「聖靈的七弦琴」，但其作品也因此爲了文學美感犧牲論理，故其「聖母論」中常有看似自相矛盾或誇飾之處，如「祢的母親是奇蹟，上帝進入她，出而成僕人……牧羊人進入她，出而成羔羊…祢母親子宮改變事物秩序」³²⁸，和「誰能像瑪麗亞一般安撫腹中這嬰孩？」³²⁹以弗瑞的這些說法，與稍晚的安非羅求斯(Amphilocheus, d. after 394)所云「噢瑪麗亞，噢瑪麗亞，你將萬物的創造者擁有爲你頭胎之子」一樣³³⁰，在歌頌上帝神奇之處的同時也將聖母描寫得更加無比神奇，正因與上帝的超越與偉大作對比，更顯得聖母那「改變上帝」、「安撫上帝」、「孕育上帝」的能力是多麼「深不可測」，即使其原本主旨是在描述上帝之能，但其在「以聖母襯托上帝」的同時也造成「以上帝襯托聖母」的效果。

以弗瑞的文字比起當代其它以論理爲要的神學著作可說極爲華麗，但第五世紀後教會獻與聖母的詠讚之詞則更加誇張：普羅克洛於其著名的講道詞中要求信眾想像自己「上天下地入海，搜尋世上可有任何事物比聖母要偉大……萬物都在祂面前惶恐屈膝，只有她以不可言喻的方式收祂入其閨房」³³¹，「金言」彼得亦讚聖母「奇偉逾於天庭，堅強勝過地上，廣闊超越宇宙，世界容納不下上帝，妳卻容得下」³³²。儘管同樣都是在聖母「懷有上帝」一事的神奇之處作文章，但就文章主題看來，以弗瑞的《聖誕頌詩》乃是描寫上帝的誕生，普羅克洛等的講道詞所要呈現的重點則更加偏向「聖母的偉大」。即使歷史上任何正統教會神學家都會反對將聖母視同上帝來崇拜，他們讚頌她的「不可思議」的唯一方式永遠是將其附屬比較於上帝的偉大不可思議；然而在對超越性上帝的信仰之下，「與上帝相較之下所展現出的偉大」絕非一般人以凡軀所能妄求，是故此處的聖母實已「非人」，她的地位並不來自她身爲基督信徒所展現的信望愛，而來自於她「將上帝收於腹中」的超自然能力—即便此能力仍由上帝賜予，所強調者爲她身爲上

³²⁸ Ephraem, *Hymn on the Nativity*, 8, trans. by J.B. Morris in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume XIII*, 242.

³²⁹ Ephraem, *Hymn on the Nativity*, 8, trans. by J.B. Morris in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume XIII*, 242.

³³⁰ Amphilochius, *Sermon on the Birth of Christ*, 4, quoted from H. Graef, 69.

³³¹ Proclus of Constantinople, *Homily 5*, 2, quoted from L. Gambero, 251.

³³² Peter Chrisologus, *Sermon 142*, quoted from H. Graef, 116.

帝之母的「天縱英明」，而聽者感受到的刺激來自聖母作為「道成肉身」工具的神祕性更甚於「道成肉身」本身。

二、「無瑕聖母」與「聖母無原罪論」

基督教教義認為基督人性無罪，在第二到第三世紀之間，基督由聖母「童貞受孕」所生一事被認為是基督肉身能夠無罪的原因，這是將性視為某種污染，故以童貞為「純潔無染」的想法所造成的推論〔見第一章第二節〕。在第二世紀的偽經《隱經詹姆福音》中，聖母「純潔」的程度已被大幅擴張，其說以為聖母的貞潔不只是指她受孕後生理狀態仍是處女，而是她從出生時便與凡人不同，從來不曾受到俗世的「污染」，而在生理與心理上均一直保持純真。此書描述聖母為其父母老年時因神恩眷顧所生，其母造其育嬰房為聖地一般，延請以色列童女前來陪伴，不允許任何不潔事物進入。她在三歲時被送入聖殿，自此不見外人，每日由天使自天送來食物哺育，直到十二歲時方由祭司交與約瑟照顧³³³。也就是說，聖母成長過程中無論飲食內容或生活環境中接觸的人事物都是「純潔」的，此書中聖母身體唯一「不潔」之處是其月事來潮，正因為擔憂其初潮將「污染」聖殿，祭司們才會讓她離開潔淨的聖殿，而開始與約瑟過著較為「凡俗」的生活³³⁴。此書內容可說反映當時方興未艾的禁欲避世風潮³³⁵，其中故事情節在此時尚未普遍受到神學家接受，但它卻高度反映未來聖母形象的發展趨勢之一，也就是強調聖母本身生命過程與分娩過程之神異純潔，即使促進此一趨勢的神學家未必認同此書。雖然《隱經詹姆福音》被列為偽經，但其與其他偽經作品絕大的不同之處，在於其大部分內容均得到後世教會承認，或影響後世教義發展趨勢³³⁶。

³³³ J. K. Elliott ed. (2007), 57-61.

³³⁴ Hans-Josef von Klauck, trans. by Brian McNeil, *Apocryphal Gospels: An Introduction* (London; New York: T&T Clark, 2003), 68.

³³⁵ J. K. Elliott, "Mary in the Apocryphal New Testament," in *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, 63.

³³⁶ Edgar J. Goodspeed, *A History of Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), 57-59.

《路加福音》第一章中，天使加百列如此向閨房中的瑪麗亞問安：「滿受神恩者，上帝與你同在」³³⁷，此處「神恩」一詞被後世神學家詮釋為。路加筆下「神恩」之意指瑪麗亞被上帝選中而即將成為「聖母」³³⁸，如安布羅斯在其《論童貞》(*Concerning Virginity*)一書中對瑪麗亞的稱讚：「誰比『榮耀』所擇者更光榮呢？」³³⁹。這種想法更因後世基督論中「聖子肉體由聖母骨血所造」的說法而得到加強，如以弗瑞的詩句「因祂以其母之衣衣己〔指道藉由聖母肉體而成肉身〕，故祂以榮耀衣其母」³⁴⁰，以「聖靈感孕」此事為上帝賜予聖母的恩典。但第四世紀後，包括以弗瑞在內的神學家則對此加以更進一步詮釋，認為「神恩」之意指聖母在受孕之先或受孕的刹那，其肉體與靈魂均得到聖靈施力加以潔淨，尼撒的葛萊哥利更認為聖母能得此殊榮的原因是她的「貞潔」受到上帝肯定：「因生兒育女是榮譽，但童貞應當得到更高榮譽」³⁴¹，此說一方面反映神學家對童貞的重視與頌美，一方面亦表現神學家對聖母存有的敬意，故於詮釋聖經經文時樂意為她的美好「錦上添花」。

「無罪的聖母」一直是許多神學家對聖母懷有敬意的想像，如敘利亞詩人以弗瑞曾在讚頌基督時寫下「唯有祢和祢的母親至美無瑕」³⁴²這樣的詩句，奧古斯丁雖對原罪問題有深刻討論，他亦以「為尊者諱」的虔敬態度不願將原罪問題的討論延及聖母之身³⁴³。「聖母的肉體在聖靈感孕時受神恩滌淨」是因應基督論發展在神學上出現的推測，若以後見之明來看，此說乃是對「聖母無原罪」的否定；但在「聖母是否帶著原罪降生」這個問題尚未受到重視時，神學家常有看似主張「聖母無原罪」但是意義並不相同的用詞，如前述奧古斯丁對聖母的「避諱」、

³³⁷ Luke, 1:28

³³⁸ R. E. Brown et al, 127-28.

³³⁹ Ambrose, *Concerning Virginity*, II, 2, 7, trans. by H. De Romestin in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, 374.

³⁴⁰ Ephraem, *Hymn on the Nativity*, 11, trans. by J.B. Morris in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume XIII*, 245.

³⁴¹ Gregory Nazianzen, *Oratio*, 45, 9, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VII*, 426.

³⁴² Ephraem, *Nisibene Hymns*, 27, 8, quoted from H. Graef, 57.

³⁴³ Augustine, *On Nature and Grace*, 42, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume V*, 135.

尼撒的葛萊哥利認為聖母「無染(undefiled)」³⁴⁴、或安布洛斯認為聖母「無瑕(immaculate)」³⁴⁵等說法。安布洛斯認為聖母身上仍帶有「夏娃的遺禍」³⁴⁶，奧古斯丁亦云聖母「因罪而死」³⁴⁷，他們並不主張聖母「無原罪」。安布洛斯與潔若等神學家皆將聖母描寫為嚴守清規戒律者，他們筆下聖母「循規蹈矩」的程度實為一般人難以做到，對於這些將聖母視為典範的神學家而言，「無瑕聖母」乃是將聖母與一般平凡人等比較之下，對於她的「不平凡」的有感而發。

在此之後，教會中對於聖母的「聖潔」究竟是比較而言或是絕對真相仍無定說〔「聖母無原罪」之說要到中世紀才被教會完全認同〕。黑希求斯似乎已在他的神學論述中區分「需要被救贖的凡人」與「不需被救贖的聖母」³⁴⁸，但西奧多特(Theodotus of Ancyra, d. before 446)與費蘭德斯(Ferrandus, d.c.546)仍持「聖母在受孕時才受到聖靈潔淨」的看法，而薩露格的雅各則認為聖母天生已經「非凡」，邪惡不潔的意念從未在她心中出現，但在受孕時她被聖靈更進一步「聖化」³⁴⁹。相較之下，羅馬教宗李奧與富堅提歐斯(Fulgentius, c.462-c.527)均強調「只有童貞女之子生而無罪」³⁵⁰，「瑪麗的肉身確實帶有罪性」³⁵¹。在奧古斯丁所建立的原罪觀的影響下，西方教會定義「無原罪」的標準必然較東方要清楚而嚴格，或說西方對此事的重視程度高於東方，故費蘭德斯、富堅提歐斯與李奧均否定聖母無原罪之說，而東方神學家對此卻遊走於模糊地帶，認為她既「屬於凡間，是人類的一部分」又「純潔無染而不帶任何缺陷」³⁵²，或出現如雅各筆下「雙重無罪」的說法，也就是說，歌頌聖母「純潔無缺陷」的說法在此時較多見於信仰取向較偏向神秘主義的東方，而非遵守奧古斯丁原罪觀傳統的西方³⁵³。

³⁴⁴ H. Graef, 67.

³⁴⁵ Ambrose, *Epistle 42*, 4-6, quoted from H. Graef, 79-80.

³⁴⁶ Ambrose, *Explanatio in Psalm CXVIII*, 5, 3, quoted from H. Graef, 87.

³⁴⁷ Augustine, *Enarrationes in Psalmos*, 34, 3, quoted from H. Graef, 99.

³⁴⁸ Hesychius of Jerusalem, *Sermon VI*, quoted from H. Graef, 114.

³⁴⁹ H. Graef, 121.

³⁵⁰ Leo the Great, *Sermons*, 64, 2, quoted from H. Graef, 117.

³⁵¹ Fulgentius, *Epistle XVII*, 13, quoted from H. Graef, 118.

³⁵² Severus of Antioch, *Homily 67*, quoted from H. Graef, 123. Oecumenius 也有相似說法，見 H. Graef, 132.

³⁵³ M. O'Carroll, *Theotokos*, "Immaculate Conception, The."

第二節：聖母的神格化—神學上對聖母「救世」能力的討論

基督教與其它一神信仰最大的差異是其「道成肉身」的主張，也就是認為上帝曾降世親自為人而死替人贖罪，其他信奉上帝的宗教中均無這種說法。「上帝救贖世人」是基督教的上帝觀中最重要的一部分，也是所有基督徒最為重視的信條，當聖母也被信徒視為救贖世人的功臣之一、能夠影響上帝決定施與救恩的對象、甚至是代替上帝施予信徒救恩的時候，可說信徒心中的聖母已經擁有與上帝並駕齊驅的地位。

一、聖母在基督教救贖論述中重要性的提升

前已論及聖母論的出現乃是因應基督論的需要，既然基督論的發展是為了回答「基督的受難如何可能為人贖罪」，其中使用聖母論之處也就不免討論及於聖母在救贖論述中的定位，這在神學家以聖母論證明基督人性的論述中尤其明顯。在他們看來，正因為聖母和所有的人類一樣都是亞當的後裔³⁵⁴，而基督肉體是聖母骨血所造，他的肉體才會與全人類同出一源³⁵⁵，因此他的自我犧牲才可能是「為了我們獻祭而能夠拯救我們」³⁵⁶。第四世紀的拉丁教父安布羅斯說「全人類的救贖是經由瑪麗而準備的」³⁵⁷，他的說法表現基督教對基督性質以及「人如何得救」這個問題的詮釋。

從賈斯汀開始，第二世紀後的教父在論述救贖教義時常以聖母與夏娃為兩個

³⁵⁴ Athanasius, *Letter to Epictetus*, 7, trans. by A. Robertson in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume IV*, 573.

³⁵⁵ 但又並不完全相同，因為基督教教義主張人皆有罪，只有基督的人性是「無罪」的，與此相關的聖母論見第一章。

³⁵⁶ Athanasius, *Letter to Maximus*, 3, trans. by A. Robertson in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume IV*, 579.

³⁵⁷ Ambrose, *Expositio in Lucam*, 2, 17; *Epistle 49*, 2, both quoted from H. Graef, 82-3; Ambrose, *Epistle 63*, 33, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, 461.

「典型」的對比，這是由新約中基督與亞當的對照衍生而來³⁵⁸，也是對《馬太福音》與《約翰福音》將新舊約互證以「彰明」新約地位手法的承繼。其中對比的重點在於聖母對神意的服從與夏娃的叛逆，或說「聖母聽信天使而夏娃聽信惡魔」³⁵⁹，以及這兩種相反的行爲所造成天差地別的後果。而且正如同保羅對「犯罪的亞當」與「赦罪的基督」的比較，神學家也認為「女性所造成的毀滅要由女性來拯救」³⁶⁰，「童女夏娃因為『不信』而被〔與罪〕束縛〔在一起〕，只有童女瑪麗亞的信心才能使她〔夏娃〕得到自由」³⁶¹，這些說法皆予人救贖有賴聖母與基督「分工合作」之感，在以聖母的「成就」強調基督教優越地位的同時也強調了聖母的「成就」本身，使基督教本身所秉持「沒有別人能夠救贖人，因為天底下再沒有別的名字是上帝所給予，讓我們必須依靠而得以得救(Act 4:12)」的教義開始顯得模糊。

在「人類因聖母生下基督而得到救贖」與「人類因聖母而得到救贖」之間，神學家時常無法「完美掌握」其「分寸拿捏」應在何處。第四世紀時，聖母主要仍被視為一種道德形象，她在此時神格化的傾向並不如後世明顯，此處可以以安布羅斯對聖母與救贖的關係之立論為例，安布羅斯亦稱頌聖母「為全人類帶來生命」³⁶²，並讚賞其在基督受難時因知而勇的表現，「因為她所期待的不是她兒子的死亡，而是全人類的救贖」³⁶³，然他尚能不時提醒信眾救贖的能力完全出自基督，「耶穌並不需要幫手來助其拯救全世界」³⁶⁴，她的地位僅來自於其「基督之母」的身分，而非她真有何特殊能力得影響神對人間的安排。然而到了第五世紀，聖母與耶穌之間「人神永隔」的差異便不再為神學家所重視〔甚至認同〕，亞歷山大的希瑞爾在以弗所會議的講道雖以「和平是什麼？是耶穌，我們的主人，他因自己的意願而由瑪麗亞所生」作結，但其前四分之三的篇幅均用以歌頌聖母各

³⁵⁸ Rome 5:12-19; 1 Corinthian 15:21-22.

³⁵⁹ Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, Chapter 100, in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 249.

³⁶⁰ Tertullian, *On the Flesh of Christ*, Chapter 17, in *Anti Nicene Fathers, Volume III*, 536.

³⁶¹ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, 3, 22, 4, in *Anti Nicene Fathers, Volume I*, 455.

³⁶² Ambrose, *Epistle 63*, 33, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, 461.

³⁶³ Ambrose, *Expositio in Lucam*, 10, 132, quoted from H. Graef, 82.

³⁶⁴ Ambrose, *Expositio in Lucam*, 10, 132, quoted from H. Graef, 84.

種不可思議的「功績」，其中與人類的救贖有關者更多如繁星：她除盡妖怪、她將惡魔逐出天堂、她拯救墮落的人、所有沉迷於偶像崇拜的受造物都經由她而回歸真理、信者接受洗禮、教會興起、眾國皈依悔改³⁶⁵。此雖是希瑞爾用以煽動群眾信仰情感的公開言論，並非嚴謹的論理之作，但亦表示即使是詮釋基督論斐然有成而為後世教會所尊崇的希瑞爾³⁶⁶，在面對大眾進行情感訴求時，亦無忌於將諸多原本只被歸功於上帝者置於聖母名下，只在最後不甚明顯的提示聖母的重要性來自基督，而其所訴求對象在信仰態度上也並不在意聖母與上帝——人與神——之間的嚴格區分。「死者經由妳〔聖母〕得以復活」³⁶⁷的說法畢竟不同於「死者經由妳所生下的基督而得以復活」，而區分此二者的差異並非將聖母視為「天界」一員的信眾所關懷〔甚至贊同〕者，他們希望神學家給予對其信仰效力的「保證」，而非信仰上的「知識」，希望他們能「彰明」其信仰對象「偉大而不可思議的能力」³⁶⁸，而非數百年來累積的對於「基督如何可能救贖人類」的神學討論成果，而神學家對此「樂於從俗」或「有志一同」的心態則唯有推波助瀾之效。

第五世紀之後許多神學家則在其著作中明示聖母對人類的得救是「不可或缺」的，隨著聖母地位在教會中的上升，神學家對聖母在救贖中所扮演的「關鍵角色」也以愈益奔放之辭加以歌頌，他們似乎已不再在意為聖母與基督在「救贖大業」中記下相同的功勞，並且認為必須要「神聖童貞女獻上她的子宮」之後上帝才可能「道成肉身」而前來拯救世人³⁶⁹，如「金言」彼得說「若不是因為瑪麗亞則死亡不可能被驅趕，生命亦不可能重新回到人身上」³⁷⁰，將聖母說成人類之所以能夠得救「不可或缺」的功臣；又如薩露格的雅各稱頌聖母為「第二個夏娃，她在凡人之中產下永恆生命，並償還消解她母親夏娃的積欠³⁷¹」。另一方面，關

³⁶⁵ Cyril of Alexandria, *Homily IV Preached at Ephesus against Nestorius*, quoted from L. Gambero, 247.

³⁶⁶ 另一方面，亞歷山大學派所採的基督論立場本就於大眾較有親和力而易於被接受，見第一章第二節。

³⁶⁷ 同註 45。

³⁶⁸ W. H. C. Frend (1972), 20-26.

³⁶⁹ Proclus, *Homily 3 On the Incarnation*, quoted from L. Gambero, 258.

³⁷⁰ Peter Chrisologus, *Sermon 64*, quoted from H. Graef, 115.

³⁷¹ Jacob of Sarug, *Ode on the Blessed Virgin Mary*, quoted from H. Graef, 120.

於「基督肉體為聖母肉體所造」所代表的聖母與救贖之間的關係，則由第七世紀的阿方索(Ildefonsus of Toledo, d.667)以較完整的方式提出，「因為祂是我贖罪的代價，祂在你的肉體內成肉身...祂從你的軀體取得一個凡人的身體，藉此祂抹去祂所背負的我的罪孽。³⁷²」最後，第十世紀的「地理學家約翰」(John the Geometer, 10th century)首先提出聖母與基督在救贖中具有相同地位的說法，「祢不僅將自己做為代價替我們贖罪，還在祢之後時時刻刻將祢的母親亦做為贖罪的代價，祢為我們死了一次，但祢的母親以她的意志〔為我們〕死了千次³⁷³」，此說的前提為將聖母在耶穌受難時的「內心痛苦」視為「與基督同死」，亦即聖母與其子同樣以其「死亡」得以為人類贖罪。此說在薩露格的雅各的文字中已可看出端倪，「祢的母親為祢擔負多少悲傷，在祢受難時她備受煎熬...³⁷⁴」。這些說法都使得「救贖論述」中基督與聖母的地位愈益平等。

此外，一種並不直接討論「救贖」原理，但仍認同聖母擁有「救贖他人能力」的說法，則是將《路加福音》中天使予聖母的稱號—「滿受神恩者」解讀為聖母「擁有」充盈神恩，並能將其源源不絕「轉贈」世人。前已論及，路加以「被選中成為聖母」為神恩的表現，詹諾與安布羅斯以聖母的「童貞」為神恩³⁷⁵，此皆以神恩為上帝——也只有上帝有能力——給予人的恩典，是故聖母乃被動「承受」上帝安排；但第六世紀時羅曼諾斯則藉聖母之口云「我將為你〔信徒〕在我兒面前美言...我是為了毀滅悲痛在人間的勢力而降生，我乃滿載神恩者...莫再煩惱，我自祂處來，滿載神恩」³⁷⁶，結合聖母論中「代禱」之說，似是認為聖母能將上帝所賜的神恩再分賜與信徒。「金口」約翰的說法「童貞女領受救贖以將其傳之萬代」似乎可被視為類似的意涵³⁷⁷，但「金口」約翰在他整體的神學論述中並未

³⁷² Ildefonsus of Toledo, *De Virginitate B. Mariae*, quoted from M. O'Carroll, 178.

³⁷³ Quoted from M. O'Carroll, 305.

³⁷⁴ Jacob of Sarug, *De Transitu*, quoted from H. Graef, 122.

³⁷⁵ Zeno of Verona, *Tractatus*, I, 5, 3, quoted from H. Graef, 56; Ambrose, *Epistle 63*, 33, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, 461.

³⁷⁶ Romanos, *On Christmas 2*, quoted from L. Gambero, 327.

³⁷⁷ John Chrysostom, *Sermo 143*, quoted from O. Semmelroth, 87.

賦予聖母主動散布救恩的能力³⁷⁸，其與羅曼諾斯二者之間仍有甚大差距。

綜觀以上，神學家賦予聖母「救贖」之功的原因不外乎以下：基督受難的肉體乃聖母骨肉所造、聖母的「順從」以至於神意可能成就、聖母的哀子代表她與基督「同死」、以及「滿載神恩」的聖母能夠「救苦救難」。前者仍可說是對於「上帝性質」或是「基督性質」的討論，第二說已賦予聖母相當程度的主動地位，最後二者更將聖母視為一獨立行動並有能力「幫助基督救世」的個人，與安布羅斯對聖母哀子的評語「即使她願意貢獻自己的死與其子的犧牲之上...但耶穌救世並不需要幫手...他接受母親的愛，但並不向凡人尋求助援」大異其趣³⁷⁹，這顯示聖母宗教地位的上升，或說神學家越來越認為聖母是一個值得特別提出來討論或稱美的對象，被信徒視為「共同救世者」的聖母已遠非最初附屬於基督論的論辯工具，而是「立於上帝之側」的崇高信仰對象。不論是對聖母各種「奇妙能力」或是「救贖之功」的歌頌，都顯現聖母在第四世紀之後越來越被基督教會「視若神明」，成為「天階體系」之中地位直追上帝者，越來越多原本僅被視為上帝專屬的能力與讚詞在此信仰風潮下亦被歸於聖母名下³⁸⁰，於是聖母信仰與其它的聖人崇拜一起造就了這幅「一神宗教下的多神信仰」的奇特畫面³⁸¹。

二、神學家對聖母的人神中介(Mediation/Intercession)能力的討論

許多宗教都認為人與神明之間需要藉由某種中介方能溝通，這出於人想要「探測天意」的欲望以及對「天意可知」的期望。除此之外，信徒認為聖母具有人神中介能力，這樣的想法還反映人性中對「可親的上帝」的渴望，因為神學家在討論聖母的代禱能力時，他們所注重的都是聖母的母親身分，一是因為他們認

³⁷⁸ 以「金口」約翰對迦南婚禮的評論來看，他筆下的聖母雖對基督的能力與意向十分清楚，但其「操弄神意」的企圖仍舊受到耶穌——以及「金口」約翰——的責備。他對聖母的稱頌多針對其貞潔與服從，與兩個世紀後羅曼諾斯筆下的神格化聖母大有不同。

³⁷⁹ Ambrose, *Expositio in Lucam*, 10, 132, quoted from H. Graef, 84.

³⁸⁰ L. Gambero, 362.

³⁸¹ Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1993), 138.

為聖母是「信徒的慈母」，二是因為他們認為聖母與上帝的關係就如同人間的母子關係，上帝會聽從母親的話而改變心意，這也就是說「聖母具有代禱能力」的說法是建立在「神具有人性」的假設之上。如此，即使信徒強調上帝的主宰性以及正義原則，他們也可以因為對聖母代禱能力的信仰而感到某種保障與「放心」。

拉丁教父安布羅斯與潔若所提出的某些說法，在現今的神學上看來是對「聖母代禱說」的影射，他們在將聖母塑造為「信徒典範」或「貞女模範」之時，表示信徒若恪守聖母的「美德」則將得到聖母的讚揚，如潔若在致一名女信徒的信中寫道「當上帝之母瑪麗亞在童女唱詩班的伴隨下接見妳的那一天，妳將得到多大的榮耀！」³⁸²，安布羅斯亦在其《論童貞》一文中表示守貞的女性信徒將「得她擁抱並領至上帝面前，說：她對她的夫君我兒忠貞不貳」³⁸³，這些說法都將聖母提高至超越人類的地位，她並不只是「為上帝所愛的偉大女子」，尚且已經具備了主動裁判、褒獎信徒——或說「在上帝面前為信徒美言」——的力量。安布羅斯與潔若並沒有正式提出「聖母為人神之間中介者」這樣的說法，但如前所述，安布羅斯確實也賦予聖母某種程度「代替上帝賜予人神恩」的能力³⁸⁴，而其「聖母為信徒典範」或「聖母為教會典型」之說也對聖母的神格化有推波助瀾之效，故若將此處的說法視為聖母代禱說在西方教會中的濫觴應不為過。

聖母論中對「代禱(Intercession)」一詞的使用，以及對聖母「代禱」能力的信仰，在東方的盛行程度遠過西方。在略同於拉丁三大教父的時代，葛萊哥利拿濟安澤便在講道中敘述一名名為賈斯汀娜的處女在遭到惡徒以邪法誘惑時，向其「丈夫」基督求禱，並呼喚同為處女的聖母以神力相救的故事³⁸⁵；東羅馬教會的賽佛里安(Severian of Gabala, d. after 408)更在君士坦丁堡遭受外敵攻擊之時，在講道中尋求聖母的「代禱」以護衛城池與人民³⁸⁶。不久之後，第五世紀時的巴西

³⁸² Jerome, *Letter XXII to Eustochium*, 41, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VI*, 41.

³⁸³ Ambrose, *Concerning Virginité*, II, 2, 16, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, 376.

³⁸⁴ Ambrose, *De Institutione Virginis*, 50, quoted from H. Graef, 81.

³⁸⁵ L. Gambero, 165.

³⁸⁶ Severian of Gabala, *Hom. De Legislatore V. et N.T.*, quoted from M. O'Carroll, 324.

爾(Basil of Seleucia, 5th century)之講道亦求告聖母「慈祥的對待我們...帶領我們無羞無愧的到審判之座，賜予我們你子右邊的座位」³⁸⁷。這些說法與安布羅斯、潔若之說有極大的不同，賽佛里安將聖母視為「政權」或特定集體的守護者，巴西爾則暗示聖母有保護信徒安渡審判之能，且其「庇佑」對象為全體信徒，並不僅限禁慾苦行者；拉丁教父僅以聖母為修行者「有功可受祿」的獎賞者，以此向信徒進行「道德勸說」，但葛萊哥利、巴西爾與賽佛里安等人則將「向聖母禱告」視為重要手段。

聖母的「代禱能力」在第五至第七世紀之間愈益受到神學家推舉，而「代禱」的意義也在神學家的文字中越見清楚，也就是希望「藉由永恆童貞女神之母的禱告」而在最後審判時得到上帝的赦免³⁸⁸。且聖母被認為具有「超越一切聖人」的代禱效果³⁸⁹，因為聖母相較於上帝更具有「婦人之仁」而會「將正義的判決推翻」³⁹⁰；傑曼努斯的說法更加誇大，認為「上帝無事不順從其母」故聖母能夠「為最罪大惡極者求得寬恕」³⁹¹，其說顯示信徒以人間倫常詮釋人神關係的信仰取向，聖母則在此種心態下因其「上帝之母」的身分被信徒視為能左右上帝心意，使其「改變計畫」的要角，如亞歷山大的希瑞爾對迦南婚禮奇蹟的詮釋即是「基督為了向我們展現人應當盡力榮耀父母，所以他出於尊親之心而為己所不願為」³⁹²。這些說法一方面迴避了道德責任的問題，認為正義可被否定、罪惡可被一筆勾銷，僅強調信徒將因聖母的慈愛而得救，具有反道德論述的效果；另一方面則認為上帝可被聖母影響，這與上帝的全能主宰性質有極大矛盾。

或許因為東羅馬帝國遠較西方緊密的政教關係之影響，將聖母視為政治性的守護神的看法〔如城牆與支柱之說〕在東方甚為流行，上至國泰民安下至個人的「往生極樂」，皆被認為是聖母所能夠「代禱」而庇佑者。而當聖母被賦予左右

³⁸⁷ Basil of Seleucia, *Sermon on the Annunciation*, quoted from M. O'Carroll, 187.

³⁸⁸ Romanos, quoted from H. Graef, 126.

³⁸⁹ Severus of Antioch, *Homily 14*, quoted from L. Gambero, 315.

³⁹⁰ Germanus of Constantinople, *Sermons on the Assumption*, quoted from H. Graef, 147.

³⁹¹ Germanus of Constantinople, *Sermons on the Assumption*, quoted from H. Graef, 146-47.

³⁹² Cyril of Alexandria, *Commentary on John*, II, 1, in *A Library of Fathers of the Holy Catholic Church: Anterior to the Division of the East and West*, Vol. 48, 633.

個人生死與戰爭成敗、國家興亡的大權時，她的形象便越來越接近超越性的全能上帝，而東方教會的上帝觀本就遠較西方強調上帝的威嚴與神祕³⁹³，此時聖母予人的「慈母」之感反而因其令人望之生畏的強大能力而降低，「霸氣」與「主宰性」逐漸取代「可親可愛」成爲其特質。第八世紀後拜占庭神學家塔拉修(Tarasius of Constantinople, d.806)與西奧多(Theodore of Studion, d.826)等人所表達對聖母的「敬畏」與「恐懼」³⁹⁴，可說是聖母代禱說在東方發展出的「全能聖母」形象對後世神學的影響。在對威嚴不可測的全能上帝之信仰下，因人性對慈愛寬和等人間「母性」之希冀而愈益受到信徒崇奉的聖母，卻在其「神格」高度發展後反壓倒其「人格」，這顯示神格與人格之間乃有層次高低，難以融合，若強調信仰對象的無所不能、主宰萬事萬物、神祕不可測，這樣的信仰對象必定是可畏的；反之若強調信仰對象需要人的配合方能遂其意願、可被人的供奉或求禱所打動而改變心意、受人間常理規範而行動，則這樣的信仰對象必定令人感到可親；這兩種特質是互相矛盾的，信徒之所以感到聖母「可愛」，正是因爲聖母形象有如人間慈母，是一個子女們可以隨時親近並尋求幫助的對象，當神學家越來越強調聖母具有「巨大的能力」，她的形象也就越來越接近一個強大的「掌權者」，而容易令人感到難以親近、望之生畏。

至於西羅馬帝國此時已身陷戰亂之中，只有第七世紀的西班牙神學家阿方索以與東方大異其趣的態度詮釋聖母作爲「人神中介者」的地位。他是第一個稱自己爲「聖母的僕人」，並認爲人、神、聖母之間的關係如同人間皇室成員與其臣民關係的神學家，他在其神學著作中說「但願她成爲我的女主人，於是我可以成爲聖母之子的忠貞奴僕...侍奉皇后、榮耀皇后其實就是在榮耀國王」³⁹⁵，以人間統治階級之間的權力關係來理解上帝與聖母的關係。這種作法仍舊是以人際關係來認知神人相對地位，只是此處的上帝便如同政治統治者一般可以爲信仰者所親近侍奉，並非東方世界「高不可攀」而需要同爲人的聖母作爲中介的神祕存在。

³⁹³ 王世宗，《歷史與圖像》〔台北市：三民，2007〕，頁 159-63。

³⁹⁴ H. Graef, 183-85.

³⁹⁵ Ildefonsus of Toledo, *De Virginitate B. Mariae*, quoted from H. Graef, 141-42.

天與人的距離在西方遠少於東方，也正因此，以女性輔佐者之姿出現於帝王身側的聖母仍保有其令信徒心嚮往之的溫柔慈愛，「親愛，和藹...如花一般可愛」³⁹⁶，「聖嬰在狹小搖籃中哭泣，童貞聖母以襁褓包裹他的身體」³⁹⁷，出身於威尼斯的維蘭提歐以前所未見的溫和情感詠讚聖母為美麗的淑女與慈祥的母親，與東方神學家心目中充滿威嚴的「主宰者」聖母大相逕庭³⁹⁸。

第三節：拜占庭帝國早期的聖母信仰—民間信仰的表現

一、聖母信仰與其他宗教信仰共通之處—大眾信仰的特色

西元第一世紀時，除了基督教以外，尚有各種不同的宗教信仰〔如猶太教、伊西斯女神信仰(Isis cult)、米士樂教(Mithraism)等等〕流傳於羅馬帝國境內，這些宗教後來因基督教的國教化而受到壓制，但它們並未因此消失，部分宗教仍被完整保留，部分宗教則以「基督教化」的方式繼續存在：異教神廟被拆毀，異教信仰活動消聲匿跡，這些現象並不表示人間已經成功建立「純潔的基督王國」，對舊有神祇的信仰在許多地區仍與基督教共存共榮，傳統異教信仰的許多重要元素更因為被基督教吸收而得以保存下來。基督教自創教伊始，在傳教過程中便不斷面對其他傳統宗教的阻力。在基督教成為國教後，教會得以以政治力量壓服這些宗教，君士坦丁之後的歷任羅馬皇帝〔除了「叛教者」朱利安(Julian the Apostate, 331-363)以外〕均曾在教會的壓力下頒布打壓異教的詔令，以展現其「基督教保護者」與「由上帝任命」的帝王身分，此雖為基督教向民間各地傳佈的極大助力，但也反映其遭遇到的阻礙之大與傳統信仰生命力之強，此等詔令之必須不斷重新被頒布〔即使內容寬嚴不一〕正說明詔令效果之有限。

即使羅馬帝國境內大多數地區人民逐漸改信基督教，但基督教並未因此取代

³⁹⁶ Venantius Fortunatus, *In Praise of the Holy Virgin Mary*, quoted from H. Graef, 130.

³⁹⁷ Venantius Fortunatus, *Carmina miscellanea* 2, 2, quoted from L. Gambero, 362-63.

³⁹⁸ H. Graef, 130.

人民的傳統信仰。上帝信仰在理念上是「唯我獨尊」的，但當時一般民眾大多無法理解或接受基督教所具有的排他性，他們雖接受基督信仰，但同時亦保持對其他宗教的信仰，並未感覺到不同宗教之間的相斥性〔若基督為上帝則猶太教教義便有誤，若伊西斯為女神則上帝不可能是唯一真神〕，從「金口」約翰措詞極為嚴厲的《駁猶太教徒》一文中即可看出，其教區中多有信徒樂於同時參與猶太教與基督教活動³⁹⁹。信徒也可能以其所熟知的傳統信仰內容來理解基督教而造成誤解，如埃及地區盛行的「神符」本為當地傳統信仰中巫術，在基督教傳入後，卻常見信徒將神祇名稱改為基督上帝與基督教聖人之名繪製神符，其求告的對象雖符合基督教信仰，但其信仰態度卻完全不改傳統多神信仰特質，如神符中可見同時呼求耶穌、赫魯斯、伊西斯的荒謬場面⁴⁰⁰。即使「金口」約翰或涅斯托留等教士在其轄區以強硬手段打壓異教，要求信徒與任何帶有非基督教信仰色彩的儀式或活動畫清界線，這些都只顯示少數神學家「正本清源」與大部分信徒「不求甚解」的信仰態度之間的鴻溝⁴⁰¹。

聖母信仰與傳統宗教女神信仰有著本質上的不同，女神信仰顧名思義以女性神祇為主要信仰對象，聖母信仰則是在基督教對「道成肉身」的詮釋下出現，聖母並非最高主宰者，但基督徒賦予聖母的種種形象之中，確實有某些與傳統女神信仰內容類似。聖母信仰與女神信仰的類似之處可由兩方面加以討論，一是母性特質，例如「哺乳母親」的形象⁴⁰²，對女性生產育兒過程的庇佑⁴⁰³，女神與聖母

³⁹⁹ Charlotte Elisheva Fonrobert, "Jewish Christians, Judaizers, and Christian Anti-Judaism" in *Late Ancient Christianity*, edited by Virginia Burrus (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 236-43.

⁴⁰⁰ *Berlin 8313*, in *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, edited by Marvin W. Meyer and R. Smith (Princeton, NJ: Princeton University Press, c1999), 95-97.

⁴⁰¹ C. E. Fonrobert, 241.

⁴⁰² 伊西斯信仰的代表圖像之一為伊西斯哺育其子赫魯斯的畫面，G. P. Corrington 在其研究中舉埃及費亞(Fayum)地區墓室所發現女子哺嬰壁畫為例，指出學者始終無法確認其描繪對象是伊西斯(Isis)女神與赫魯斯(Horus)、聖母子、或女性墓主本身，這一方面表示此像內容高度展現生活情態，並無明顯的宗教意涵，一方面也表示墓室興築當時〔第六或第七世紀〕，埃及地區仍處於多種宗教混雜的狀態，見 G. P. Corrington (1989), 404-05.

⁴⁰³ 民間將聖母聖像雕於飾品上以作為護身或祈福之用的行為，在第六世紀後半至第七世紀之間開始普遍出現，這些刻有聖像的飾品大多有「保佑我」一類的文字配置於旁，其中「聖告」場景特別常出現於做為女子嫁妝的器物上，這是因為其內容與懷胎受孕有關，又象徵上帝對人的恩典，而被視為對生產與救贖均有庇佑之效。這些雕有聖母像的出土飾品以女子所用居多，其中亦特別常見與生育有關的「天使報喜」與「拜訪伊利莎白」等圖像。見 Brigitte Pitarakis, "Female Piety

「愛信徒如子」的慈悲與救苦救難特質，以及「大地母神」所代表自然萬物的豐饒，這些信仰內容較偏向自然神與個人神的特質；另一種是天后或政權守護者的形象，代表智慧、政治權力與戰爭勝利等人文活動，具有政治神與公共神的色彩。這些相似之處可能代表基督教發展過程中受到傳統宗教的影響，但更適當的說法或許是它們都反映人性需求，而信徒信仰聖母的原因常是出於對這些女神信仰特質的認同或需求，並非因為對基督教教義有清楚的認知而敬拜聖母，聖母信仰雖在本質上與女神信仰之間有所差異，但二者在大眾信仰中的表現其實是相同的，或說基本上大眾大多將聖母視為女神而加以崇拜，而神學上對聖母與上帝地位的區分並不為一般人所重視。

一般人對信仰的認知常是淺薄的，其目的常是現實的，大眾所關心者通常局限於日常生活的問題，如愛情、婚姻、生育、疾病、財富得失等等。以埃及地區神符與咒語內容為例，聖母本身或她的代禱力量時常受到求告⁴⁰⁴，她「神之母」的崇高身分也可能被用以威脅天使盡速執行師法者所托⁴⁰⁵，或是成為「降神」祈請的對象，她甚至出現於與性有關的咒文中⁴⁰⁶，各種巫術中所呈現的聖母形象雖不盡相同，但它們使用聖母的目的皆殊途同歸，也就是取得實際利益或解除生活上所遇到的困難。「平安」是大部分人對生活的最低期望，這種期望也表現在聖母信仰上，包括將聖母視為庇祐東羅馬帝國「國泰民安」的守護神、強調聖母替信徒代禱求情的能力、強調聖母「救苦救難」的慈悲母性等等。現存最早的「聖母禱文」可能出現於第三世紀，其內容為「上帝之母，我們躲避在妳的慈悲之下，

in Context: Understanding Developments in Private Devotional Practices,” in *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, 158-59; Henry Maguire, “Byzantine Domestic Art as Evidence for the Early Cult of the Virgin,” in *Ibid.*, 183-90.

⁴⁰⁴ Florence, *Istituto Paporologico* “G. Vitelli,” 365, in *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, 38; *Oxyrhynchus 1151*, in *Ibid.*, 40-41; London, amulet from the Edward collection, university College, in *Ibid.*, 48; *Berlin 8324*, in *Ibid.*, 91.

⁴⁰⁵ *Heidelberg Kopt. 684*, in *Ibid.*, 153-58.

⁴⁰⁶ 如某一份紙草的內容有「我懇求祢……以及那上約瑟處使他娶瑪麗亞為妻的加百列，莫要遲延盡快將 XXX，OOO 之女帶來，讓我在她身上滿足我的欲望」的文字，此處瑪麗亞與約瑟的婚姻完全被視作一般的世俗婚姻，且暗示「性」在此婚姻中的重要性，另一份詛咒某男子使其無法與新婚妻敦倫的神符更云「在神聖童貞女喪失童貞之前都不能讓她喪失童貞」。見 *London Hay 10376*, in *Ibid.*, 164-65; *Heidelberg Kopt. 682*, in *Ibid.*, 179-80.

不要拒絕我們急難中的求禱，救我們免於危難，榮耀的、神所愛的童貞女」⁴⁰⁷，此即充分表現信徒對聖母「保平安」力量的信仰。

大眾面對信仰的現實態度，亦表現在他們對人神關係的認知上，信徒常以為人神關係與人間人際關係並無不同，神明與常人無異，皆可以被動之以情、誘之以利、或以巫術相脅而替人實現願望〔某些人甚至可能認為祈求的「靈驗」與否乃取決於該神明是否具有足夠神力，而由此決定其對該宗教認同與否〕。信徒對聖母的態度可能是謙卑的求禱，或是在咒語中狐假虎威的假藉聖母之名要脅天使替人辦事，前者雖較後者展現出對人神距離較為清楚的理解，但仍是理解人的方式理解天的表現，並期待天以符合人間常態的方式給予回應。「人神互動」是大眾信仰必有的特色，而這種信仰中人與神互動的手段或目的皆表現其現實取向，此種特質在拜占庭帝國的聖母信仰發展中即展現無遺。

二、關於聖母的奇蹟故事與遺物崇拜

大眾信仰大多充斥奇蹟故事，因「奇蹟」的展現即證明該神明具有充足神力且「有求必應」；一般人也多渴求能夠接近信仰對象「留在人間」的遺物或遺骸〔或神像〕，對其頂禮膜拜，相信經由接觸實物能夠與虛無縹緲的神明發生聯繫，也認為這些物質擁有某種精神力量，故即使是信仰唯一上帝的宗教信徒也常會因此落入泛神論之中。

關於聖母「顯現」於信徒眼前的故事在早期教會中並不多見，現存最早的記載為尼撒的葛萊哥利所記，內容是記錄前人「施展奇蹟者」葛萊哥利(Gregory Thaumartugus, d.c.270)眼見「聖母顯聖」的經歷，尼撒的葛萊哥利所記載的經過如下：聖母與使徒約翰一同出現於葛萊哥利眼前，聖母並要求約翰將「正信」的內容展現予葛萊哥利，而葛萊哥利則宣誓他將忠心執行聖母意旨⁴⁰⁸。第四世紀的

⁴⁰⁷ M. O'Carroll, *Theotokos*, "Sub Tuum, The."

⁴⁰⁸ H. Graef, 47; M. O'Carroll, *Theotokos*, "Gregory the Wonder-worker, St." and "Intercession, Mary's"

偽經《保羅啓示錄》(*Apocalypse of Paul*)假使徒保羅之口宣稱其眼見異象，在異象中得到聖母問候，並讚美他在人間對基督教傳教事業的貢獻⁴⁰⁹。這些故事中的聖母只是如同傳達神意的天使一般向信徒揭露神旨，並未如後世故事所描述的主動賞善罰惡。如前所述，葛萊哥利拿濟安澤在講道中亦引賈斯汀娜求告聖母幫助的故事，而葛萊哥利拿濟安澤、尼撒的葛萊哥利皆為活躍於卡帕多希亞(Cappadocia)一地的重要神學家，此二人與巴西耳被並稱為「卡帕多希亞教父(the Cappadocian Fathers)」，這些代表性人物對「聖母顯聖」故事的肯定，亦顯示此時卡帕多希亞教會已有將聖母作為求禱對象的風俗⁴¹⁰。

許多聖母顯聖故事出現於第六世紀末教宗葛萊哥利一世和土爾斯的葛萊哥利(Gregory of Tours, d.594)的記載中，土爾斯的葛萊哥利對高盧地區聖人崇拜與奇蹟故事有豐富而詳細的記錄，他的贊助者為法蘭克公主拉德古(Radegunde, c.520-586)亦虔誠信仰聖母⁴¹¹。這兩名神學家所記載的「聖母神蹟」為數眾多，茲舉例如下：聖母曾於某地顯靈幫助在當地建造聖母堂的工人⁴¹²；聖母顯靈拯救一名猶太男孩免於被其父活活燒死，於是使得男孩與其母改信基督教⁴¹³；聖母使一名屢犯不改的竊賊因高燒而死⁴¹⁴；聖母顯現於一名名叫「幕莎(Musa)」的女孩面前，並於三十日後接引其靈魂升天，成為侍奉她的童貞女一員⁴¹⁵。與前相較，聖母已從被動傳達旨意的角色轉變為主動施行神蹟，也就是說這些故事中的聖母本身擁有強大神力，並以此神力在人間實踐自己的意志。

第五世紀時，東方許多地區的教會開始宣稱當地保存有聖母遺物⁴¹⁶，而這些遺物的「出現」通常伴隨著神蹟故事，如君士坦丁堡所供奉的聖母頭巾，相傳即

⁴⁰⁹ Anonymous, *The Apocalypse of Paul*, 46, in J. K. Elliott ed. (1993), 640.

⁴¹⁰ S. Shoemaker, "The Cult of the Virgin in the Fourth Century: A Fresh Look at Some Old and New Sources," in *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, 75-76.

⁴¹¹ Raymond Van Dam, *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 34.

⁴¹² Gregory of Tours, *Libri Miraculorum I, De gloria beatorum martyrum* 9, quoted from L. Gambero, 355.

⁴¹³ *Ibid.*, I, 10, quoted from L. Gambero, 355-56.

⁴¹⁴ Gregory of Tours, *History of the Franks*, I, 40, quoted from R. Van Dam, 78.

⁴¹⁵ Gregory the Great, *Dialogi* 4, 18, quoted from L. Gambero, 369-70.

⁴¹⁶ 與其他聖人遺骸崇拜相比，聖母信仰中遺骸/遺物崇拜的特色在於其因受「聖母肉身升天」之說的影響而僅有「遺物」而無「遺骸」。

為客商在旅途中聽聞某旅店藏有治病珍寶而發現⁴¹⁷。東羅馬帝國皇家在當時大規模收集包括聖母在內的諸聖人遺骸與遺物⁴¹⁸。第六世紀之後，在西方亦出現對聖母遺物信仰的記錄，土爾斯的葛萊哥利在《法蘭克人史》(*History of the Franks*)中記載人們常於聖人遺骸/遺物之前起誓自清，違誓者將受天譴⁴¹⁹，土爾斯的葛萊哥利並隨身佩戴盛裝聖母遺物的小匣⁴²⁰，足見聖人遺物被認為有守護特定對象的神力。

奇蹟故事通常並非某時某地對特定聖人信仰的開端，「聖母神蹟」或「聖母遺物」的流傳與被奉祀，其功用乃是助長當地或更大規模信徒對聖母的崇拜，而神蹟故事的出現所反映者則為早已深植信徒心中對聖母神力的信心。西元 626 年君士坦丁堡遭阿瓦爾人(Avars)圍攻，此戰的勝利是東方聖母信仰熱潮持續高漲的重要原因，據傳此戰中守城將士將聖母子圖像或繪畫懸掛於西方所有城門之上，憑藉聖母代禱之力得以退敵⁴²¹，敵軍將領並眼見聖母顯聖於城牆上而被嚇退⁴²²。此戰的勝利使得信徒更加堅信聖母是東羅馬帝國的守護者，崇拜聖母的信徒原本已有此種信念，故而相信聖母將助其禦敵，最終君士坦丁堡的解圍又使這些信念得到強而有力的肯定⁴²³。宗教的流傳常因「奇蹟」而被帶往信仰狂熱的高峰，而奇蹟的出現與內容亦反映信徒本身的信念。

⁴¹⁷ S. J. Shoemaker (2002), 71-72.

⁴¹⁸ Shoemaker 認為「聖母升天說」此時在帝國境內的盛行，可能表示兩種「信仰型態」的互相抗衡，一是君士坦丁堡中央勢力以及其所供奉諸多聖母遺骸/遺物所顯示的宗教權威，二是民間以「聖母升天說」否定聖母遺骸存在人世的可能。但君士坦丁堡所藏也多為聖母「遺物」而無「遺骸」，足見其已受聖母升天說影響，故「聖母升天說」是否有與此「抗衡」之效實待商榷，見 S. J. Shoemaker (2002), 72-73.

⁴¹⁹ R. Van Dam, 93.

⁴²⁰ R. Van Dam, 93.

⁴²¹ A. Cameron (2004), 3; Ernst Kitzinger, "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm," *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 8 (1954), 112.

⁴²² Christine Angelidi and Titos Papamastorakis, "Picturing the Spiritual Protector: from Blachernitissa to Hodegetria," in *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, 211.

⁴²³ Cyril Mango, "Constantinople as Theotokoupolis" in *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, 20.

三、聖母升天節的出現與東方聖母信仰熱潮

「聖母升天」的故事是拜占庭帝國所流傳關於聖母的奇蹟故事之一，它的特殊之處有二，第一是它並非描寫聖母與信徒的互動，它的時空背景是在新約聖經所描寫的時代，其內容類似其他有關聖母的偽經，皆是憑想像補充新約聖經中未提到〔但是信仰聖母者想要知道〕的內容：聖母的成長過程與聖母的死亡；第二是此一故事不但流傳甚廣，各地所流傳的內容有許多類似之處，最後還成為東羅馬教會官方認可的教義內容。

「聖母升天」故事的出現最早或可上溯自第四世紀〔但此時此說尚未得到普遍認同〕，現存文字史料則大量於第五世紀後半在基督教世界各地以各種文字成書，其中又以東羅馬帝國境內最為盛行。這些不同的版本亦有各自不同的發展歷程，彼此雖有些許雷同，但應非出自同源或受單一傳統影響⁴²⁴。而「聖母肉身升天」的概念亦是逐漸形成，最早的故事中僅記載聖母死後靈魂由基督接引升天，待最後審判之時方能與肉身〔亦保存於天庭或其他淨地〕再次合一，與常人同；之後方出現聖母死後靈魂與肉體分開被保存，直至三天後二者複合並升天〔如同基督〕、以及聖母在生時即肉身升天的說法⁴²⁵。

以「聖母升天說」現存最古老的希臘文版本為例，此版本假托為使徒約翰所記，敘述聖母臨終與死後所發生諸事：思念兒子的瑪麗亞每日在耶穌空墳前焚香禱告，希冀愛子早日領她一同前去，一日天使降臨向瑪麗亞宣告她終於將被接引天界。之後約翰來到，瑪麗亞告知他猶太人計畫在自己死後將屍身燒毀，其他使徒〔無論生死〕也在聖靈的通知下一一前來。眾人各自說完證言並禱告後，雷霆與異象伴隨天使自天而降，並治癒許多因聽聞異象而前來伯利恆的朝聖者。目睹異象的猶太人因嫉憤而成群前來，卻在不遠處被莫名力量阻止。聖靈向瑪麗亞與使徒警告猶太人欲聯合官方製造暴亂，並以雲霧承載使徒與瑪麗亞臨終之床往耶

⁴²⁴ 相關討論見 S. J. Shoemaker (2002), 1-2; 254-56; 282-84.

⁴²⁵ H. von Klauck, 192-93.

路撒冷而去。數日後，猶太人亦追趕而至，但在瑪麗亞居處門前被天火燒灼，同來的官員亦大驚認罪而去。

在此之後，基督親自下降迎接瑪麗亞升天，「今後你珍貴之軀將被傳送至天庭，你聖魂將在天堂我父燦爛無倫的寶庫中」。周圍的使徒們要求瑪麗亞祝福人間，於是瑪麗亞便頌其子之聖並向其祝禱，「無論何時何地有人記念我之名，請聖化其地，賜榮耀與那些藉我之名榮耀你的人」，基督亦承諾「敬頌汝名者必不被羞辱，反將在此世與彼世皆得到寬容、安慰、幫助與信心」並帶領瑪麗亞靈魂離去。使徒們欲將屍體移往墳墓，路上卻又被猶太人所襲，但襲擊者雙手當下即被神力斬斷，在他們向靈床認罪、承認瑪麗亞為聖母後方得痊癒。瑪麗亞順利下葬，三日後其身體亦升上天庭⁴²⁶。

「聖母肉身升天」之說為典型的由民間信仰成為教會所奉行的神學教條之例，神學上對聖母肉身升天說的接納反映於相關宗教儀節的出現，耶路撒冷相傳為聖母下葬之地，耶路撒冷教會也是最早開始將傳說中聖母升天之日訂為官方慶典者，在此之後各地教會亦逐漸跟進，但無論對其名稱〔如「長眠(Dormition)」或「肉身升天(Assumption)」〕或禮拜儀式中所敘述「聖母升天」故事的詳細內容，各地教會所採用的版本都有許多分歧⁴²⁷，這些細節差異即反映不同地區「聖母升天說」所具有的地域性。最重要的發展出現在西元 600 年前後，此時東羅馬皇帝毛瑞斯(Maurice)下令正式將「聖母升天節」訂為八月十五日⁴²⁸，聖母升天節也成為全國性的節日。從與聖母升天說有關的「偽經」在民間出現，到各地逐漸將其列為正式宗教節日，聖母升天之說並未在教會中引起顯著的神學爭議，可見此時聖母在信仰上的崇高地位已無庸置疑，故此一「於經無據」的說法竟在未受明顯質疑或抗拒的情況下，逐漸由民間傳說成為受到教會官方認可的信仰內容，此種發展趨勢尤以東方為著。相較於此，聖母升天節從傳入西方到其成為官方慶

⁴²⁶ Anonymous, *The Discourse of St John the Divine Concerning the Falling Asleep of the Holy Mother of God*, in J. K. Elliott (1982), 701-08.

⁴²⁷ M. O'Carroll, *Theotokos*, "Assumption of Our Lady, The."

⁴²⁸ H. Graef, 134; M. O'Carroll, *Theotokos*, "Assumption of Our Lady, The."

典之間，過程可說一波三折⁴²⁹，這與聖母信仰在西方的盛行程度不如東方有關，西歐神學家如比得(Bede, 672-735)等對「肉身升天的聖母」此一極度崇高的聖母形象仍有質疑⁴³⁰，並非如東方教會一般視此為理所當然。

第四節：拜占庭帝國早期的聖母信仰—政治活動上的表現

聖母信仰在拜占庭皇權運作中具有一定地位，而其中與聖母尤其有關者為拜占庭女性皇族，她們可能在頌辭中被比喻為聖母，她們的行為〔如守貞與對基督教的支持〕或身分〔如支持基督教的君王之母〕可能讓人們感到這些皇族女性「就像聖母一樣」，她們在參與政治權力遊戲時亦可能操弄聖母信仰，以聖母為自己以女子之身干政的行為賦予神聖意義。但在拜占庭帝國神權政治的遊戲規則之下，聖母從來不曾成為統治者政治地位合法性的最重要來源，畢竟即使聖母在教會中地位愈見尊崇，她始終不具備如上帝一般「宇宙主宰者」的地位，拜占庭皇室利用基督教所操弄的「君權神授」政治手法中也從未出現「君權聖母授」的說法。

最早被神學家比喻為聖母的女性皇族是君士坦丁之母海倫娜(Helena, c.246/50-c.330)，安布羅斯獻上的此一稱頌正是她「母以子貴」所得來的尊榮⁴³¹，據說海倫娜素為虔誠基督徒，拜占庭史家並將君士坦丁的改信歸功於其母影響，故海倫娜之被喻為聖母正因其子被喻為基督再世，雖然她對發掘聖物與贊助教會的熱忱亦對其在教會領導者中所得評價有錦上添花之效。海倫娜的「虔信」或許在某種程度上應和第四世紀時聖母「信徒典範」的形象，但若非其子為基督教化羅馬的開創者，她不可能被安布羅斯加以如此殊榮；海倫娜的因子而貴也反映聖母「因上帝而貴」的神學地位，而至少在第四世紀，聖母仍非能與其子平起平坐的信仰對象。

⁴²⁹ M. O'Carroll, *Theotokos*, "Assumption of Our Lady, The."

⁴³⁰ M. O'Carroll, *Theotokos*, "Assumption of Our Lady, The."

⁴³¹ Ambrose, *On the Emperor Theodosius*, quoted from L. James, 14.

拜占庭歷史上最著名的「童女女王」乃迪奧多修斯二世之長姊普契莉亞，她在其弟任內已是炙手可熱的政治人物，對王室決策富有影響力，而迪奧多修斯二世亡後，普契莉亞選擇瑪西安(Marcian, 396-457)為繼位者並下嫁成為皇后，繼續掌權三年後逝世。其父母皆早逝，故迪奧多修斯二世與另二幼妹的教育均由普契莉亞掌管，據說普契莉亞十五歲時已發誓終身守其童貞獻與上帝，並說服兩名妹妹走上相同人生道路，故她與瑪西安的婚姻僅是政治名分所需，二人從未共衾。她一生積極參與宗教事務，包括兩次重要大公會議：以弗所會議與查爾斯敦會議(Council of Chalcedon, 451)，後者更被稱為「普契莉亞的勝利」⁴³²。在拜占庭歷史上女主弄權並非罕事，但普契莉亞的特殊之處在於她的地位並非如正統皇室女性一般藉由實踐母職或妻職而來，她在信仰上「超越凡俗女性」的獻身表現〔也就是她終身守貞的信仰行為〕、她對「正信」的積極捍衛、以及她對其他宗教事務的大方贊助〔如建教堂、訪求聖人遺物〕等，被拜占庭史家認為是她在政治上擁有「超越凡俗女性」的獨立性與政績之因⁴³³，也就是說她藉由保守童女之身，並操弄此事在宗教上的神聖性所帶來的政治魅力，這反而使她相較其他「因夫而貴」或「因子而貴」的女主更少受到牽制或壓抑⁴³⁴。

普契莉亞的政治生命與聖母信仰的關聯，或說普契莉亞是否藉由自我認同/標榜為聖母以「自抬身價」以及其程度的高低，在近年來的學界是備受爭議的問題。可確定的是，早在第四世紀，聖母信仰在君士坦丁堡已十分流行〔如巴西爾與尼撒的葛萊哥利等的傳道所顯示，當時已有將聖母視為擁有強大效力代禱者的信仰觀點〕，而此風潮在第五世紀只可能更加高漲；此外，與普契莉亞十分親近的兩任君士坦丁堡大主教，阿提卡與普羅克洛，前者在講道中以「將上帝收入子宮」的意象鼓勵女性模仿聖母守貞⁴³⁵，後者則將聖母譽為「所有女性的榮耀之所

⁴³² K. G. Holum, 214-16.

⁴³³ L. James, 67-68.

⁴³⁴ Ibid, 91-92.

⁴³⁵ J. Lebon, "Discours d'Atticus de Constantinople «Sur la Sainte Mère de Dieu»,» *Muséon* 46 (1933), 190 = M. Brière, "Une Homélie inedited d'Atticus, Patriarche de Constantinople (406-25),» *ROC* 29 (1933-34), 181, quoted from K. G. Holum, 139.

在」⁴³⁶，故普契莉亞在信徒心中的地位部分來自其「宛如聖母」的童貞身分，普契莉亞本身的自我認同亦建構於對聖母的模仿，這些都是極為可能的。更重要的是她的童貞身分為她在政治上所帶來的優勢，首先這使她與其他公主避免因婚嫁將其他可能對皇權具有野心的男性帶入權力核心⁴³⁷，並使她對政權的掌握力量不因成為人妻而受到丈夫利用或壓制；迪奧多修斯死後普契莉亞地位已穩固，她與瑪西安的「無性婚姻」不但未使她受到牽制，反而更添其傳奇色彩。若非在一個將女性守貞視為具有宗教上神聖價值的社會，普契莉亞的決心或許便無法替她營造出如此崇高的形象，並使她得以利用自己的「貞潔」而享有極大政治自由，而聖母正是被用以鼓吹守貞價值的最重要典範人物⁴³⁸，故普契莉亞或並未如某些學者所認為的積極營造己身「人間聖母」形象⁴³⁹，但她的政治生命可說不論直接間接都受惠於聖母信仰甚多。

在第五世紀到第七世紀之間，君士坦丁堡逐漸被拜占庭皇室以及民眾視為「聖母的封邑(Theotokoupolis)」⁴⁴⁰，此一地位的建構以在拜占廷首都中原已存在的聖母信仰風潮（如前所述）為基礎，並由許多皇帝皇后不斷資助。在兩百年間，君士坦丁堡建起至少九座獻給聖母的教堂⁴⁴¹，供奉由帝國各地蒐集來的聖母遺物，其中最重要的三座：赫德恭修道院(Hodegon)中藏有據傳是路加手繪真跡的聖母生前樣貌畫像，夏寇普拉特亞教堂(Chalkoprateia)中藏有聖母生前所用腰帶，貝拉特奈教堂(Blachernai)中亦有為數不少的聖母遺物，以及具有傳奇背景的聖母像，其他藏於君士坦丁堡各處者尚包括其鞋履頭巾袍服等⁴⁴²。夏寇普拉特亞與貝拉特奈為君士坦丁堡最早的聖母堂，貝拉特奈並是常有醫療神蹟發生的聖

⁴³⁶ Proclus, *Homily* 1, 1; *Homily* 4, 2; *Homily* 5, 3, all quoted from L. Gambero, 256.

⁴³⁷ K. G. Holum, 93.

⁴³⁸ L. M. Peltomaa, 72-73.

⁴³⁹ K. G. Holum 與 Vassiliki Limberis 皆主張普契莉亞自我認同為人間聖母，積極操弄聖母信仰，並在以弗所會議中將涅斯托留對「神之母」稱號的否定視為對自己的人身攻擊。此說已被近年來大多數學者認為誇大了聖母信仰在整個事件中所發揮的效用。

⁴⁴⁰ Cyril Mango, "Constantinople as Theotokoupolis," in *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, 17; A. Cameron, "The Theotokos in Sixth-Century Constantinople," *Journal of Theological Studies*, N.S., Vol. 29, Pt. 1 (April 1978), 79-89.

⁴⁴¹ C. Mango, pl. 8.

⁴⁴² Robin Cormack, "The Mother of God in the Mosaics of Hagia Sophia at Constantinople," in *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, 107.

地，其名聲卓著使得帝國各地紛紛出現名為貝拉特奈的教堂⁴⁴³。此二者究竟是由普契莉亞或李奧一世(Leo I, 401-474)之后維莉娜(Verina, d.484)所建，至今學者並無定見，但可以確定的是，第五世紀時君士坦丁堡終於開始有聖母堂的建立，首開風氣的此二教堂乃由一名或多名女性皇族所贊助興建，她/她們並積極蒐尋聖母遺物以奉祀其中。不論其真正的主導者乃是普契莉亞⁴⁴⁴、維莉娜⁴⁴⁵、或是此乃兩代先後傳承的事業⁴⁴⁶，都說明了這段時期之間女性皇族確實被視為有功於聖母信仰在拜占廷首都的發展。

值得注意的是，即使許多女性皇族對聖母信仰的興盛有特殊貢獻，但沒有任何一位女主僅靠聖母信仰建立起其政治名聲或宗教清譽，而在君士坦丁堡成為「聖母之城」後，聖母也並未成為此地單一崇拜對象。不論是海倫娜、普契莉亞、維莉娜、或其他曾被教會史家頌為「虔信」的女主，她們除了藉由發掘聖物、修建修院與教堂獻與特定聖人或聖事〔以上皆未必與聖母有關〕來博得名聲⁴⁴⁷，尚可能與仍在世的苦修聖人交好而同沾清譽〔如迪奧多修斯二世之妻尤多琪亞(Eudokia, 401-460)與耶路撒冷著名女修會領導者美蘭妮亞(Melania, c.383-439)的關係⁴⁴⁸〕。在教會眼中，她們在宗教上所可能做出的最大貢獻其實是在基督論論爭中表態「支持正信」，如普契莉亞在以弗所會議支持亞歷山大學派、組織查爾斯敦會議徹底打擊一性論等舉動，然也正因此她們的名聲好惡常受教義論爭結果影響，如瓦倫亭尼安一世(Valentinian I, 321-375)之后賈斯汀娜(Justina, d.388)⁴⁴⁹對阿利安教派的信仰，以及迪奧多拉(Theodora, c.500-548)對一性論的偏好⁴⁵⁰，皆使得她們在生前身後受到教會領導人物大力抨擊；而史書所傳普契莉亞弄權斂財、不敬上帝等惡名或許也正是在兩次大公會議後失勢派系對她的抹黑⁴⁵¹。當聖母信

⁴⁴³ C. Mango, 20.

⁴⁴⁴ K. G. Holum, 142-43; V. Limberies, 57-58.

⁴⁴⁵ C. Mango, 19.

⁴⁴⁶ L. James, 150.

⁴⁴⁷ Ibid., 149-59.

⁴⁴⁸ J. E. Salisbury, 94-95; K. G. Holum, 183-86; L. James, 92.

⁴⁴⁹ L. James, 93-94.

⁴⁵⁰ Linda Garland, *Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, AD 527-1204* (London and New York: Routledge, 1999), 23-29.

⁴⁵¹ L. James, 18; R. Price (2004), 31-38.

仰在東方愈益盛行，政治人物對聖母信仰或聖母形象的操弄屢屢可見，但，也並非教會史家定義這些女主宗教地位時所考慮「成王敗寇」的關鍵點。

若論這段時期內聖母信仰力量在政治上發揮最卓著處，則莫屬將聖母視為「政治守護神」並以此發揮安定民心、激勵士氣的功效，歷史上君士坦丁堡數度遭受外敵攻擊，而聖母在這些場合中皆被視為大有能的庇護者，守城將士依靠她的代禱能夠退敵得勝。第五世紀初，賽佛里安已在講道中尋求聖母的「代禱」以護衛城池與人民⁴⁵²，而其中最著名的例子，莫過於西元六二六年阿瓦爾人圍攻君士坦丁堡時聖母顯聖的奇蹟，據傳戰時聖母聖像被懸掛於受敵害最烈之側，敵軍將領並目睹一女子行走於城牆上而受到驚嚇⁴⁵³，拜占庭在此役中的勝利自然被視為聖母庇佑之果。拜占庭教會著名的《聖母頌歌》(*Akathistos*)約於第四世紀末到第六世紀之間成書，頌歌序文中稱「獻給妳，我們戰爭與防衛的領導人。噢神之母，從苦難中被拯救的你的城市，我們歸勝利和感謝的頌辭與你。既然你有無敵之力，解放我們不受任何威脅，讓我們能夠向你高喊：萬歲，童女新娘！」⁴⁵⁴；第八世紀的傑曼努斯在講到中懇求聖母保佑東正教皇帝、軍隊、以及君士坦丁堡，並稱瑪利亞為君士坦丁堡的高塔與地基⁴⁵⁵，這些說法都不僅表現君士坦丁堡作為「聖母之城」的地位，亦強調聖母在軍事上作為拜占庭帝國首都守護女神的能力⁴⁵⁶。

⁴⁵² Severian of Gabala, *Hom. De Legislatore V. et N.T.*, quoted from M. O'Carroll, 324

⁴⁵³ A. Cameron, "Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium," *Past and Present*, no. 84 (Aug., 1979), 5-6.

⁴⁵⁴ *Akathistos*, Prooemium II, quoted from L. M. Peltomaa, 3.

⁴⁵⁵ Germanus of Constantinople, *Sermons on the Assumption*, quoted from H. Graef, 146.

⁴⁵⁶ A. Cameron (1979), 6. 此外，在賈斯汀尼安(Justinian I, 483-565)的時代，無論是聖智堂中的聖母像之型態佈置，或是關於賈斯汀尼安之死的傳說—聖母將老王死訊告知新王，都顯示聖母已被使用作為皇權的象徵與守護者，見 A. Cameron (1978), 97.

第四章：結論—聖母信仰的早期發展與其意義

第一節：聖母論發展的特色

一、基督論之下的聖母論

早期教會的當務之急是基督論的建構，而聖母論之出現乃是依附於此，這可由基督論的發展遠較聖母論有系統看出。若是依時代先後羅列各個重要神學家對基督性質的討論，以及數次教義紛爭的爭端重點，即可顯明基督論逐漸一步一步被建立的過程⁴⁵⁷；但如果以同樣的方法列出所有神學家關於聖母的說法，則更可明顯看出聖母論內容的零碎⁴⁵⁸，許多在今日被視為聖母論資料的文獻，其作者當初著作的目的都與聖母無關，只是在討論其他課題時「順帶一提」談到聖母，大部分神學家對「聖母性質」問題的關心均甚為有限，他們提出聖母加以討論的原因也有極大差別。在整理與聖母論有關的資料時，研究者確實可以從中整理出數個普遍被神學家所討論的主題，如「聖母為第二個夏娃」或「聖母的產後童貞」等等，但這些主題通常並未被深入討論，通常都只是點到為止的「各抒己見」，聖母論的發展鮮少有明顯脈絡可循，甚少見不同神學家在聖母論問題上互相反對或彼此承繼。

某些神學家之間曾有對聖母性質的辯論，但這些辯論的本質通常都不是為了釐清聖母性質，如以弗所會議中亞歷山大與安提奧二學派的論爭，爭議之所在看似是聖母是否具有「神之母」身分的問題，其實是為了捍衛各自對基督性質的認知；潔若與黑維修斯曾有對聖母是否終生守貞的爭論，而此爭論重點實際上也在

⁴⁵⁷ R. A. Norris, Jr, 1-31.

⁴⁵⁸ 見 H. Graef, L. Gambero 等書。

於對生命價值的認同差異，即結婚生子與禁慾獨身二者之間是否有高下之別的問題，只是此時聖母已被阿散那修斯、安布洛斯等教父塑造為終生禁慾守貞的典範，故對聖母「婚姻生活內容」的不同意見即代表對此種生活方式是否具有崇高價值的質疑⁴⁵⁹。

正因關於聖母的文字通常並非教父們經深思推敲方下筆，故甚少互相連貫而能夠被綜合建構成一整體形象，或說大部分神學家並未意識到有此需要，因其必須專心致力於「一以貫之」不落人話柄者乃基督性質問題而非聖母性質。神學家常在討論不同課題時均援引聖母為例，而其筆下的聖母形象也就因其欲達成的論證而可能有極大差異，如鐵圖里安一方面頌揚聖母在天使報喜時展現出的信念⁴⁶⁰，一方面又認為聖母並不屬於基督徒一員，當她欲以血緣關係要求耶穌服從時即被他拒於門外⁴⁶¹，這絕非鐵圖里安有意描寫聖母信仰歷程之轉折，而僅表現他對「聖母何許人也」並不甚在意。「金口」約翰與亞歷山大的希瑞爾亦是例證，前者認為聖母在迦南婚禮上要求耶穌展現奇蹟、在耶穌傳道時喚其離開等舉動均為可責，但又認為聖母其實完全理解耶穌心意⁴⁶²；後者雖極盡其能事頌美聖母⁴⁶³，卻又認為耶穌曾「教訓」聖母要知道自己的身份不可踰矩⁴⁶⁴，並輕視聖母哀子之痛為「女性的軟弱」⁴⁶⁵。「金口」約翰與希瑞爾均為第四世紀之後的神學家，此時聖母在教會中已相當程度被視為信仰對象，這三人在聖母論上的表現，可看出聖母論的「零碎」並非僅是其萌芽初期的特質，此種現象在聖母被建立為信徒典範的第四世紀，或聖母信仰已蔚為風氣的第五世紀仍可見到。

總而言之，在基督教教義發展過程中，基督論決定聖母論內容而非聖母論決

⁴⁵⁹ D. G. Hunter, 47-71.

⁴⁶⁰ Tertullian, *On the Flesh of Christ*, Chapter 17, in *Anti Nicene Fathers, Volume III*, 536.

⁴⁶¹ Tertullian, *On the Flesh of Christ*, Chapter 7, in *Anti Nicene Fathers, Volume III*, 528; *Against Marcion*, Book 4, Chapter 19, in *Ibid.* 378.

⁴⁶² John Chrysostom, *Homily on Matthew*, 44, 1, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume X*, 272; *Homily on the Gospel of John*, 21, 2-3, in *Ibid.* 73-5.

⁴⁶³ Cyril of Alexandria, *Homily IV Preached at Ephesus against Nestorius*, quoted from L. Gambero, 247.

⁴⁶⁴ Cyril of Alexandria, *Commentary on Luke*, IV, trans. by R. Paine Smith in *Cyril of Alexandria: Commentary on Luke* (Oxford: At the University Press, 1859), 27-28.

⁴⁶⁵ Cyril of Alexandria, *Commentary on John*, XII, 1, in *A Library of Fathers of the Holy Catholic Church: Anterior to the Division of the East and West, Vol. 48*, 633.

定基督論，是故聖母論也從未真正成爲神學爭論中心。即使以弗所會議號稱因聖母之名而起，其重點仍在於基督性質問題—基督的神人二性是可區分的「二性」還是水乳交融的「一體」，因爲此二說之間的是非對錯決定聖母能否被稱爲「神之母」，或說不同神學家對聖母的稱號即反映其所持基督論立場，故而「聖母之名」才會成爲神學爭論的導火線，但這也顯示決定「聖母之名」爲何的關鍵仍在基督性質⁴⁶⁶。雅若斯拉夫·培利坎(Jaroslav Pelikan)在《歷史上的瑪麗亞》(*Mary through the Centuries*)中舉可蘭經對聖母的描寫爲例，將聖母視作不同宗教、文化、傳統之間的「建橋者」。但若從另一個方向思考，可蘭經對於耶穌亦有不少記載，但想必不會有基督徒如此樂觀的將耶穌視爲基督教與回教之間「可以共通」之處，因「耶穌是上帝」爲基督教中心教義，毫無討價還價空間，回教對此的否認就等於否定基督教信仰正確性，故耶穌身分反而是兩教之間無法妥協的矛盾之來源。聖母信仰的內容雖可能因信徒信仰情感所寄而引發爭論，但在神學上，聖母性質遠不如上帝性質之具有不同一神宗教或教中不同派系之間「兵家必爭之地」的重要性。



二、神學理路與人性取向衝突下的聖母論發展

聖母論的出現可以由兩方面加以解釋，一是爲基督教救贖論述辯護，二是因爲信徒對聖母感到親密與敬仰〔不論是將她視爲「偉大的貞女」或是「偉大的母親」〕。第一世紀前半的基督教文獻極度不重視聖母的存在，保羅書信中提及聖母的只有一句話「上帝遣來祂的兒子，由一名女子所生」，《馬太福音》雖然已試圖向其讀者證明基督乃經由童女受孕降生，但文中討論基督童年的段落仍是以約瑟而非聖母爲主角；但到了《路加福音》，其中對聖母更爲詳細的描寫雖可視爲是對基督降生神蹟的進一步詮釋，但其字句中賦予瑪麗亞此一人物的豐富層次卻

⁴⁶⁶ 相關討論見 Antonia Atanassova, “Did Cyril of Alexandria Invent Mariology?” in *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, 119-20.

非基督論論證所必須，而作者以聖母為「第一信徒」的寫作手法雖有立典範於後世之意，但也表示他對聖母必定已心懷崇敬，方能將此獨一無二的身分賦予聖母而非任何使徒⁴⁶⁷。當童女受孕的奇蹟被視為證明耶穌是上帝最重要的證據，因其在神學上的重要性導致其不斷被詮釋以為更進一步的立論做註腳時，奇蹟要角之一的聖母也在神學論述中愈益受到重視，然而她受重視的程度卻常超越神學上的必要性，而透露出神學家樂意為她錦上添花的溫情與敬意。

第四世紀之前，神學上大部份關於聖母論的討論都是圍繞救贖論述而進行，基督教的救贖論述發展的結果，認為救贖若有可能則基督必須同時具備人神二性，聖母論即是神學家替基督擁有此二性的說法加以合理化的方法，他們一方面以童女受孕的奇蹟性證明基督神性，一方面則以聖母懷孕生產過程證明基督的存在並非幻影而是實在軀體。此外，基督藉由聖母降生乃是人類可能得救的第一步，故聖母也被喻為「第二個夏娃」，以聖母順服神意而得以產下救世主之功對比夏娃偷嘗禁果之過，這與認為聖母乃出於大衛家系的想法相同，都是在「耶穌為彌賽亞」此一前提下的論證產物。聖母論的許多重要課題，諸如聖母無原罪論、聖母的「產時童貞」與「無痛生產」等等說法，均可視為對基督論討論的直接延伸：它們一方面在原有的奇蹟〔即童女受孕、道成肉身〕之上再添加奇蹟，以此更增加基督與其降生過程所具備的神異性，而向信徒強調「基督是神」，而且它們也能夠被用以合理化原本的奇蹟說法，如尼撒的葛萊哥利所說「正如同她不知道那承受上帝的身體如何在她體內成型，她也不知道生產過程」⁴⁶⁸，或是以「聖母無原罪」之說來合理化基督肉身無原罪的信條。另一方面，既然「肉身復活」的教義在第二世紀後已逐漸被教會所認同⁴⁶⁹，如此則聖母升天說亦在某種程度上是基督教救贖論述的合理延伸。

但即使是直接與基督論有關的內容，聖母論也並未保持其單純的工具性角

⁴⁶⁷ 可參考 J. McGuckin, 6.

⁴⁶⁸ Gregory of Nyssa, *Homilies on the Canticle*, quoted from H. Graef, 66-67.

⁴⁶⁹ Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of the Body: in Western Christianity, 200-1366* (New York: Columbia University Press, 1995), 9.

色，自「殉道者」賈斯汀伊始，聖母已不再只是以賽亞書中的「一名童女(a virgin)」，而是被尊稱為「童貞女(the Virgin)」的特殊存在⁴⁷⁰，以童貞為敬稱即反映童貞在當時人心目中的神聖性，此後以聖母童貞之身為基督「無罪肉體」來源—以童貞為「純潔無罪」的說法只是對此的進一步強調，這也表示聖母或因其貞潔、或因其耶穌生母身分而已被視為可敬對象，在奧瑞堅提出唯有童貞女才配成為神母之說後⁴⁷¹，「童女受孕」一事在神學家眼中所表現者已不只基督神性，還包括因其童貞而被選為基督之母的聖母所具有的「高貴性」，而後者實為信仰情感表現。以弗所會議雖實為基督論的論爭，然其前因後果的戲劇性發展，無論是涅斯托留對普羅克洛的批判所引致的譁然、希瑞爾於會場演說內容的激昂澎湃、或以弗所民眾聽聞會議結果後的歡慶喧騰，皆充分展現「神之母」一詞對大部分信徒來說其含意遠超過對基督性質的定義，更重要的或許是聖母是否為「上帝之母」而能母以子貴的受到合理尊崇，是否能以慈母胸懷愛護信徒，並以母親身分替信徒向其子懇求赦免與恩典。這種情感的表現不只超出神學論證所必須，尚可能與其矛盾，如奠定拉丁教會原罪觀基礎的奧古斯丁卻期望人們不要以此角度討論聖母⁴⁷²，前者是其神學立論，後者則是其對聖母親愛之情的展現，而他並未能合理的解釋既然人具有原罪是普世通則，聖母又為何應當被「法外施恩」。

在與基督性質討論關係較為薄弱之處，聖母論中的情感取向便更加明顯。教會中最初鼓吹守貞的文字多半僅以耶穌的終生童貞為榜樣⁴⁷³，但其後聖母亦被教父們選擇成為守貞禁欲的信徒表率，這不會只是因為其可能對女性有較強訴求力量〔基督與聖母被各自視為童男童女的表率乃第六世紀後才出現的說法⁴⁷⁴，即使如此，西方歷史上的苦行風潮中仍可見女性參與者以基督或其他聖人為模仿對象，「效法聖母」者只是其中一小部分〕，而更是因為受到教父們對聖母的敬愛

⁴⁷⁰ 《馬太福音》與《路加福音》均直呼瑪麗亞其名，或稱呼其為耶穌之母。

⁴⁷¹ Origen, *Contra Celsus*, Book 1, Chapter 35, in *Ante-Nicene Fathers, Volume VI*, 411.

⁴⁷² Augustine, *On Nature and Grace*, 42, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume V*, 135.

⁴⁷³ H. von Campenhausen, 51-52.

⁴⁷⁴ “In the New Testament, Christ is the head of male virgins, and Mary is the head of female virgins.” Isidore of Seville, *De ecclesiasticis officiis* 2, 18, quoted from L. Gambero, 377.

之情漸增的影響。他們對聖母行爲舉止的描述雖出於教化動機，但其文字並非全爲冷冰冰的說教，而皆充滿對聖母能夠做到「動靜舉止皆合禮」的無限敬佩；當將聖母視爲貞女楷模的潔若，向女性信徒充滿熱情的勸說「當上帝之母瑪麗亞率領童女詩班前來見你的那一天，那將有多麼榮耀！」⁴⁷⁵之時，在他心目中聖母有多麼高貴已不言自明。在這之後聖母的高貴性不斷的被加強，她從一個藉由後天努力而使其行爲節度恰如其分的人，逐漸成爲終其一生不被惡念沾染，「天生無瑕」的完人，也逐漸從被效法的對象轉變爲被瞻仰的偶像，而對此一發展過程有所呼應的神學家，其頌聖之辭其實並不全然出於神學論證或宣揚某些道德觀之必要，故聖母論的出現雖可歸功於基督教核心神學討論所需，但聖母信仰的達到高峰卻絕非思想史本身發展的必然結果，在此，信徒感性上對聖母的親愛之情的作用，遠大於理性上對神學內涵的探究。

第二節：「信徒」與「神母」——聖母形象與聖母信仰取向

大略來說，聖母論的發展可以分爲三個方向：一、瑪麗亞因身爲基督之母，而被神學家用做證明基督論說法的工具，她的生母身分被用以證明基督的人性，「童女受孕」奇蹟被用以證明基督的神性，舊約經文內容與其家系被用以證明耶穌爲彌賽亞，此類聖母論最早出現於《馬太福音》與安提奧的伊納修之書信中⁴⁷⁶，其後一直是聖母信仰之「合法性」最重要的根據。二、因聖母對上帝的信仰，或她終身守貞的「志節」而被型塑爲信徒典範，此說在《路加福音》首二章中初步成形，其後神學家開始以聖母的信念對比於夏娃，或藉由誇大聖母「貞潔」程度（如「產時童貞」之說）來強調貞潔的重要性，禁慾苦行在第四世紀已蔚爲風潮，聖母的「信徒典範」形象在此時成爲聖母論主流，這些說法中最強調的也是聖母的「貞潔」。三、因聖母的代禱能力、慈母形象以及「懷有上帝」的奇蹟而受到

⁴⁷⁵ Jerome, *Letter XXII to Eustochium*, 41, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VI*, 41.

⁴⁷⁶ 保羅書信中「由女子所生」或可被視爲其先聲。

信徒崇奉，此類說法大多見於詩歌或以情感訴求為主的佈道中，第四世紀敘利亞詩人以弗瑞首先對此發揮，稍後安布洛斯的「聖母為教會先期典型」說則介於此類與第二類之間，第五世紀後此種信仰態度在東方日益盛行，此時期亦開始出現許多以聖母為主要描寫對象的神學作品或頌聖詩歌，其內容均展現此一信仰風潮。此三種發展方向在神學論述中的出現有其先後順序，其彼此之間或有不相容之處，但並非全然承繼或取代的關係。另一方面，民間信仰行為則反而先以神格化的「神之母」為重，最早的向聖母禱告的禱詞可能出現於第三世紀，禱詞的內容是依賴其母性與慈愛的特質，希望她給予信徒日常生活的庇佑與救難；到了第四世紀之後，因許多神學家以聖母做為宣揚道德的工具，在他們的神學著作中賦予聖母各種符合當時道德觀的特質，在此之後，一般信徒才藉由神職人員的教育而將聖母視為個人〔尤其是女性〕的日常行為典範。

聖母作為信徒典範重點有二，一是其虔誠，二是其貞潔。前者在神學上較早受到重視，如《路加福音》試圖將聖母描寫為「第一個基督徒」，第二世紀的神學家如賈斯汀、伊瑞奈俄斯等人皆有「聖母為第二個夏娃」的說法，也是在強調聖母的虔誠而非貞潔。即使多部偽經故事，或是神學家在討論基督性質時強調基督神性的文字中都會提到聖母的貞潔，但並未強調一般信徒對此應當見賢思齊。此時已有鼓勵信徒苦行修道的著作，並不是因為守貞尚未被修道者重視，使得聖母未被建立為貞潔典範，如西普利安雖有論貞潔與守貞者戒律之專著，但這本著作中卻僅以基督作為其讀者榜樣⁴⁷⁷。然聖母論與苦行風潮終於第四世紀結合，聖母的女性身分更使她成為女性修道者的典範，阿散納修斯與安布洛斯等人筆下的聖母生平舉止細節，即是欲以聖母之名規範修道女性日常行為。既然此時守貞苦行被視為實踐信仰的最佳方式，聖母的「虔信」至此並非被忽略，而是與貞潔結合，表現此時多數神學家認為「藉由守貞可證明自己的虔信」的想法。

相對於聖母的「第一信徒」或信徒典範的身分者，是聖母的「神之母」身分，由此基礎引申為聖母的「能力」立論者有二途，一是如前所述讚頌聖母「懷有上

⁴⁷⁷ H. von Campenhausen, 51-52.

帝」此事本身的神妙不可言，或認為聖母的「產下上帝」具有某種神祕學象徵或預言的意涵，這些說法都聚焦於女性懷孕生產的生理過程。此種將聖母描繪為超自然神祕存在的做法開端於第四世紀，包括以弗瑞對聖母子宮「改變事物秩序」的驚詫，以及安布洛斯以聖母為教會「先期典型」，認為聖母產下聖子神秘的暗合教會使信徒得到新生的說法，東方敘利亞與西方米蘭的信仰風氣雖有所差異，但其說暗示懷胎上帝的聖母本身之神奇偉大則一。另一支以神母身分為基礎的聖母論則是討論母子之間的親情與倫常關係，如教父們以福音書中「榮耀你的父母」為據，解釋耶穌為何在迦南婚禮中聽從母命施展水變酒的奇蹟；第四世紀時聖母代禱說已在東方出現，第五世紀後此說更被引為聖母代禱能力的證明，認為聖母有能力左右上帝決策，要求其「為己所不願為」⁴⁷⁸，因為「上帝無事不順從其母」⁴⁷⁹。是故在信徒心目中，聖母雖非全能上帝，但她因身為「上帝之母」故可以母子親情打動其子，或令上帝以「子事母以敬」的態度尊重母親要求，故相較於上帝而言她反而是更加可親可愛且一樣「有效」的求告對象。

「神母」身分在信仰上的重要性亦可由當時的藝術作品中看出，聖母在神學上的重要性乃根基於其與基督的關係，故除了少數描繪《隱經詹姆福音》的作品外⁴⁸⁰，在拜占廷教堂建築裝飾藝術中，聖母鮮少不搭配基督獨自出現，若是供信徒頂禮而非描述故事內容的聖像，則更幾乎不見單獨存在的聖母⁴⁸¹。但從宗教藝術主題中不但可以看出聖母重要性來自基督，亦可看出聖母在聖像中的存在其實加強了基督的人性，具有使上帝更加「可親可愛」的效果，因即使聖母「母性」的部分要到偶像破壞運動之後才成為拜占庭藝術作品積極探索的主題⁴⁸²，現存偶

⁴⁷⁸ Cyril of Alexandria, *Commentary on John*, II, 1, in *A Library of Fathers of the Holy Catholic Church: Anterior to the Division of the East and West*, Vol. 48, 633.

⁴⁷⁹ Germanus of Constantinople, *Sermons on the Assumption*, quoted from H. Graef, 146-47.

⁴⁸⁰ 可參考 Ioannis Karavidopoulos, "On the Information Concerning the Virgin Mary Contained in the Apocryphal Gospels," in *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, 67-76.

⁴⁸¹ 最著名的例外，即 Virgin orant 型式的聖母像〔聖母單獨立姿，全身可見，雙手向上伸於兩側，手掌張開〕，此種型式於偶像破壞運動後逐漸流行，類似的獨立聖母像在第七世紀之前幾乎不存在。見 R. Cormack, "The Mother of God in Apse Mosaics," in *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, 101-03; Euthymios Tsigaridas, "The Mother of God in Wall-Paintings," in *Ibid.*, 126-27.

⁴⁸² Ioli Kalavrezou, "The Maternal Side of the Virgin" in *Ibid.* 41.

像破壞運動之前的拜占庭聖母抱聖嬰像數目竟遠超過基督像⁴⁸³，若此數據真能代表當時不同聖像主題的受歡迎程度，則正表示信徒喜愛基督人格超過其神格，因身為人的基督方能表現出〔或感受到〕與凡人一般的不足，人所面對的生命困境得以投射於信仰對象其身，因此方能期待祂對人間「感同身受」的處置，而母親懷中的幼兒正是個人生命中最無助需要依賴的時期，即使在此時期的聖像構圖之中，幼兒基督的姿態尚是正襟危坐而保有不可侵犯的莊嚴。第六世紀後逐漸出現聖母以親密姿態懷抱聖嬰的圖像，其中表現的基督人格特質也愈益加強⁴⁸⁴。聖母懷抱幼兒基督面對信徒的畫面之所以能予人「救贖即將來到」的樂觀希望⁴⁸⁵，不只因為基督降生代表上帝計畫的展開，更因此像與令人望之生畏的「天父上帝」——威嚴的拜占庭成年基督像——相較之下，較能為信徒視為可親可愛的救世者而非嚴肅的裁判者。

總而言之，聖母的信徒典範形象與母親形象代表兩種不同的信仰取向，前者是信徒對己身責任的要求，不論是引聖母所具的諸種「美德」以自勵，或是以聖母在耶穌受難時的信心動搖省思上帝存在之下人的處境；後者則是對上帝神恩的渴望，希望受到充滿慈愛的照看而非監督考驗，並以詩喻性的想像頌讚聖母的神奇偉大，無論是西方教會的維蘭提歐讚頌聖母「如花一般可愛」，或東方教會的傑曼努斯認為聖母能夠「為最罪大惡極者求得寬恕」⁴⁸⁶，其態度皆充滿對聖母的親愛依賴。聖母論中討論基督信徒所應具美德與精神的部分，是以聖母為「人中龍鳳」而基督為超越人的上帝，以聖母的求道之行或面對世間無奈的反應來指出人應當如何力求上達接近天，或在面對天的偉大不可測時反省人的處境；但以聖母子之間血緣輩分或親情交流為思考重心的想法，則是將聖母與上帝置於相同層

⁴⁸³ A. Cameron, "The Early Cult of the Virgin" in *Ibid.* 3.

⁴⁸⁴ I. Kalavrezou (2000), 41. Elizabeth S. Bolman 認為聖母哺乳像的含意並非母親育嬰的親愛慈祥，而是聖母乳汁在神學上所象徵的救贖能力；後者確實有其根據，但其對前者的否定實為僅憑片面歷史背景資料而忽略人之常情的論述，除非證明母子親情全為社會制約產物而非天性，否則此說難以成立。見 E. S. Bolman, "The Enigmatic Coptic Galaktotrophousa and the Cult of the Virgin Mary in Egypt" in *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, 13-22.

⁴⁸⁵ I. Kalavrezou, "Exchanging Embrace. The Body of Salvation," in *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, 104.

⁴⁸⁶ Germanus of Constantinople, *Sermons on the Assumption*, quoted from H. Graef, 146-47.

次，假設此二者之間的權力位階或互動關係有如人間皇帝皇后或皇帝與太后，雖然理論上大權由皇帝獨攬，但其身邊女性仍有機會以言行打動龍心影響決策，而皇帝也會表現出對皇后的尊重、或對母后的孝心敬意〔在聖母論中尤以後者為重要〕，此種態度一方面可視為將聖母神格化，另一方面則以理解人間君王的思維來理解上帝，強調祂的人格而不討論其神性超越人類理解的部分。

此外，以聖母為「信徒典範」之說可以提出聖母的「上帝之母」身分作為佐證，如賈斯汀等以為聖母的虔信使救主得以降生、奧瑞堅等以為純潔童女方有資格作為神母、或是潔若等認為女性若立志守貞則可望使自己如同「上帝之母」等說法，這些說法皆以神母身分為一種最終的、「人人可以為堯舜」的獎賞褒揚；但將聖母神格化的說法皆以聖母「上帝之母」的身分作為其力量或地位的來源，甚少強調聖母本身作為一個基督信徒所具的性質，故仍可說神學家在討論特定課題時常只強調聖母作為「信徒典範」或「上帝之母」二者之一而淡化另一者，此顯示二者若共存於論述中時其實無法收「相得益彰」之效，否則此法應為神學家所樂用。若以最粗疏的方式結論之，聖母論中「信徒」與「神母」兩個角色便代表不同思潮中所重視者為上帝的神性或人性，而此二者之間有其無法調合、強調其中一者必將減損另一者強度的緊張性。

第三節：聖母信仰中的緊張性與其意義

一、聖母的道德形象及其內在矛盾

前已論及，在聖母信仰的發展歷史中，聖母的「信徒」與「神母」二種形象常無法兩全，但此二者之間的變化又非立即的取代，而是有其逐漸過渡的過程。聖母論中重視聖母信徒身分者，常是以聖母為典範所進行的道德討論，而當聖母「道德典範」地位隨著討論的進展而不斷升高，她與一般信徒的距離愈形遙遠，聖母形像中「信徒」的質素卻也因此逐漸降低，而在量變造成質變之下，成為由

重視聖母信徒美德發展至重視她「神母威能」之間的「過程」。由此可見，聖母的「信徒典範」形象或能反映歷史上某時某地所認同的道德觀，尤其是關於性以及女性生活方式等方面〔如本書第二章所討論的內容〕，但此種形象在歷史上的發展過程卻能展現出更高的哲學意涵，也就是由道德討論「追求完美」的發展過程中求其推至極限時所呈現無法完美的困境。

以聖母「虔信守貞」的形象之發展為例，聖母之所以被神學家越來越目為完美存在，其原因之一原是爲了以她作爲信徒追求完美惕勵己身的榜樣，但當聖母的特質越來越接近完美，她能夠作爲信徒典範的程度反而愈益下降。「食色性也」，凡人皆具有人性，而修行求道的目標便是要求自己逐步存天理而去人欲，首開先例以聖母爲女性典範的教父之一阿散納修斯，其筆下聖母雖然向善但尚不能全善，其心仍受雜念阻擾⁴⁸⁷，此種處境實爲虔誠追求信仰者的投影。但一個「一生從未沾染惡慾，自兒時便活在完美的正義中，永遠走在正道上，不曾犯錯仆跌」⁴⁸⁸的聖母已是無人欲的「超人」，其成長歷程與一般人必須由犯錯中記取教訓的學習過程完全相悖，畢竟人所需要模仿者並非如何從心所欲不踰矩，而是如何經歷學習與實踐的過程逐漸邁向從心所欲不踰矩的境界。另一方面，道德價值必須在存天理去人欲的過程中展現，一個「全善」的聖母其爲善只能說是出於「習慣」而非出於道德判斷，故當聖母「純潔無染」的程度逐漸被神學家抬高，而至於「無罪」或「終生不染罪行」之時，她的生命也失去了供凡人效法的意義，因帶有原罪的凡人實無能力效法無原罪者，而無原罪者的一切行爲卻也正因爲其原本便具有「從心所欲不踰矩」的特質而失去道德意義。

此外，以守貞爲絕對高貴的價值觀常容易落入否定婚姻、否定肉體存在意義的二元論，故此許多教父皆強調婚姻並非可鄙，守貞亦並非人人必須遵守的信條，是「經由愛的自由選擇」而非接受命令不得已而爲之⁴⁸⁹，以此稍減此說所造成負面影響。在並未受到絲毫要求、脅迫或利誘的情形下主動爲善，這是在人間

⁴⁸⁷ Athanasius, *Letter to the Virgins*, quoted from H. Graef, 53.

⁴⁸⁸ Jacob of Sarug, *Ode on the Blessed Virgin Mary*, Lines 143ff, quoted from H. Graef, 120.

⁴⁸⁹ Augustine, *On Holy Virginitly*, 4, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume III*, 418.

道德實踐的極高境界，是故若先不討論守貞本身是否真的是一種「道德」，教父們將守貞呈現為一種不計任何報酬主動實踐美德之行，這的確是他們能給予守貞最大的肯定。但若聖母主動選擇守貞的高貴性在於她的行為「超越其時代」，或是在她尚未知道上帝將因此賦予她神母尊位之前已先選擇「為善而善」⁴⁹⁰，則此種高貴性在守貞苦行成為社會上廣被接受與尊敬之行後已成為不可能，而聖母形象更已成為諸多女性誓願守貞的「利誘」之來源，無論是拉丁教父以聖母為貞女的獎賞者，或東方教會認為貞女可成為基督之母的神祕學說法。這般大利——即使她們可能真的僅在乎「天上的利益」而非世人對她們的崇敬——使得守貞為「愛的自由選擇」之說實在難以成立，而在聖母成為典範後，信徒的守貞也不再如聖母的守貞需要反抗時代風氣，或具有「發前人之所未發」的性質，也就是說能夠賦予聖母的守貞誓言高貴價值的客觀環境已然不復存在。

將聖母視為信徒典範，將諸多當世所認同的「美德」均賦予其身，這是神學家對聖母敬意之來源與展現，但當神學家出於敬意而將聖母的道德地位愈益提高，她可供效法的程度卻因此而降低，甚至成為不可能。需要注意的是，這樣的發展並未使得信徒停止效法聖母，反而可能讓「效法聖母」成為一種更高超、更具神祕性的成就而增添修行者信心，但這也表示此時聖母的可效法性已僅餘外在型式，如行為上的守貞苦行、生活起居細節等，而非信仰態度或心智上的毅力與決心。是故此種轉變並未對當時苦行風潮產生影響，此事不但反映聖母形象對於一般修行者而言，在行為上或許具有遠高於在精神上的教化意義，亦反映教父們在塑造聖母為典範時，當其典範形象越被推往極致，教父們的說法便越為重視聖母的精神心態，或說其行為背後的精神性含意，而非這些行為的本身。聖母形象所代表的諸種「女性美德」，以現代的後見之明均可被批判為偏見或壓迫，但聖母論中道德討論的歷史發展過程，以及其中極致處所展現的道德困境，或許才是其真正的歷史意義之所在，它使得聖母形象不必——如某些女性主義神學家所主

⁴⁹⁰ “because the habits of the Israelites as yet refused this, she was espoused to a just man, who would not take from her by violence, but rather guard against violent persons, what she had already vowed.” Augustine, *On Holy Virginity*, 4, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume III*, 418.

張的——被棄如敝屣，而能在現代世界仍究展現出其價值。

二、聖母信仰的歷史意義

聖母信仰並非女神信仰，即使在聖母信仰的歷史演變中不斷出現將聖母神格化的趨勢。宗教改革之後新教諸多教派對聖母信仰的批判，以及天主教在此之後不斷以神學與歷史研究為聖母信仰辯護之舉，正表現聖母與異教女性神祇的不同：歷史上沒有任何女性神祇信仰曾引起如此巨大而長遠的，對信仰本身存在價值的反省。聖母信仰最常為女性主義神學家詬病的一點為她乃「附屬於男性形象上帝之下」的存在，然這正是聖母信仰能展現其特殊意義之處，對聖母信仰有好感者若要證明其信仰並未落入人間性別畫分的窠臼中，則必須強調上帝的存在即超越性別，而能夠對「聖父聖母聖子」之信仰體系為人間性別壓迫作嫁的可能性有所思考與批判⁴⁹¹。聖母信仰的存在可以不僅是給予女性一個「過得去」的信仰寄託⁴⁹²，它更是足以推動有知者反省上帝性質的跳板。

在聖母信仰逐漸盛行的同時，神學家也對聖母信仰發展的情形有所批判，他們的危機感來自他們所觀察到「聖母崇拜」的現象，更進一步說，是來自聖母信仰在上層神學討論與大眾信仰表現之間的落差，即使神學上教父們能夠有系統而「合理」的區分出上帝與天上世界其他存在——如天使與聖人等——的地位次序與差別，但這些複雜的學說在對一般人傳教時難以完整傳達，而民間自然不乏不分天階層次將聖母上帝一概視為神明敬拜者，或將聖母直接視為傳統信仰中特定女神的化身者⁴⁹³，艾比凡紐斯在其《駁異端》中列舉之柯利瑞教派(Kollyridians)即是一例⁴⁹⁴。艾比凡紐斯與安布洛斯皆強調聖母雖可敬，但不應受到崇拜

⁴⁹¹ 如 E. Schüssler Fiorenza 在其書中以 G*d 或 G-d 代替 God 一字之舉，儘管此舉實有矯枉過正之嫌。見 E. Schüssler Fiorenza (1995), 191 n3.

⁴⁹² M. Warner, 338.

⁴⁹³ Philippe Borgeaud, trans. by Lysa Hochroth, *Mother of the Hods: From Cybele to the Virgin Mary* (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 2004), 128-30.

⁴⁹⁴ H. Graef, 72.

(worship)⁴⁹⁵，因她雖極其接近上帝卻仍非上帝，而上帝地位的獨一無二是基督信仰中不可動搖者，故信徒只應崇拜上帝，「切莫將此亦給予童貞瑪麗亞」⁴⁹⁶，奧古斯丁認為「若瑪麗亞未曾在生下祂後以一更受神祐的方式將祂懷於心中，則即使身為聖母對她也不會有何益處」的想法亦可視為對此種「亂象」的回答⁴⁹⁷。相較於艾比凡紐斯、安布羅斯畫分天階體系的說法，奧古斯丁則直指聖母對上帝的服從其價值遠高於她作為上帝生母，或者說奧古斯丁更強調信仰的意義而非細節，此說未必是為了批判聖母崇拜而特地為之，但卻較細則式的說明更具有反省意義。

女性主義神學家對聖母信仰中「柔性」、「母性」一面，也就是聖母對信徒的保護與慈愛，常賦予正面評價，認為聖母對人間各種處境的同情與施救緩和了父神上帝〔以及父神上帝所代表的「父權體制」〕對世界之威壓⁴⁹⁸，然而這卻也是聖母信仰與上帝信仰之間最大衝突所在，即人情所冀的「法外施恩」與真理標準的「不由分說」之無法和諧共存，「因妳對基督徒的愛，你推翻上帝正義的判決」一說便顯示聖母的「愛人」與上帝的「正義」二者之間的衝突。「聖人代禱」為天主教特有的教義內容，其他上帝信仰無論猶太教、基督新教或回教等均無此說。此說一方面表現其信仰中對上帝崇高地位的強調，人們感到上帝的超越性使祂無法直接被企及，而必須透過帶有神格的凡人作為中介與其接觸、向其請願，但將上帝視為可以接受人的建議或被人說服，這種看法仍舊是以認知人的方式認知上帝，也就是說代禱說展現了「上帝是超越人間的」與「上帝是受人間影響的」二者之間的緊張性。聖母信仰的發展過程中，聖母「慈愛可親」的特質在「聖母代禱說」中被作為正義上帝的對比，於是最後審判的結果究竟應該是慈悲為懷的

⁴⁹⁵ 此為史料英文譯本中的用詞，但以今日觀之，此字使用於聖母信仰之中並不為「越禮」，更適當或使人易於理解的英文翻譯或為 *adoration*，相對於應當獻與聖母等聖人的 *veneration*。此處英譯史料的用詞或反映安布羅斯等人所處時代聖人信仰尚未完整建立的情形。

⁴⁹⁶ Ambrose, *On the Holy Spirit*, III, 11, 80, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*, 146. H. Graef 認為安布羅斯的聖母論中可看出與大地母神西碧兒(Kybele)信仰殘跡鬥爭的痕跡，見 H. Graef, 77-78.

⁴⁹⁷ Augustine, *On Holy Virginity*, 3, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume III*, 418.

⁴⁹⁸ M. Warner, 211-23.

大赦或是依照正義標準賞罰，「情」與「理」二者之間的矛盾便得到呈現，而此二者正是分別藉由聖母的柔性母性與上帝的父權威嚴所展現，諸多神學家欲藉由聖母協調二者，但其努力的成果卻反而展現此二者之間的不可能和諧。對聖母信仰情感面的強調或肯定，亦表現女性主義神學在討論信仰內涵時常有重「情」而不重「理」的趨勢，不論是對聖母信仰所象徵的感性面加以肯定者，或是反對聖母所代表的「刻板形象化」的女性者皆是，前者認同聖母信仰滿足人性對溫情的需求，後者則以革命家的激情要求女性重新由古老女神信仰中求得力量；但若能夠不僅以當今社會現象為著眼點，而以歷史為一整體，思考聖母信仰在上帝信仰歷史發展中所扮演的角色，則可知聖母信仰最重要的意義並非對人情的滿足，而是藉由聖母信仰在歷史上的表現思考「人情」與「天理」在上帝信仰中的意義，以及二者交會時「天人交戰」的無奈，此已非侷限於女性的生命問題，而是藉由聖母信仰對上帝信仰的整體反省思索。



參考書目

史料：

- Elliott, J. K., ed. *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M. R. James*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Gambero, Luigi. *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*. San Francisco: Ignatius press, 1999.
- Graef, Hilda. *Mary: A History of Doctrine and Devotion*. London: Sheed & Ward, 1985.
- Lawson, R. P. *Origen: The Song of Songs, Commentary and Homilies*. New York: The Newman Press, 1956.
- Mayer, Marvin W. and R. Smith eds. *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*. Princeton, NJ: Princeton University Press, c1999.
- Miller, Patricia Cox, ed. *Women in Early Christianity: Translations from Greek Texts*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005.
- Norris, Richard A. *The Christological Controversy*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Pusey, P. E. *A Library of Fathers of the Holy Catholic Church: Anterior to the Division of the East and West, Vol. 47*. Oxford: James Parker & Co., 1881.
- Randell, Thomas. *A Library of Fathers of the Holy Catholic Church: Anterior to the Division of the East and West, Vol. 48*. London: Walter Smith, 1885.
- Roberts, Alexander, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe eds. *Anti Nicene Fathers, Volume I*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1885.
- *Anti Nicene Fathers, Volume II*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1885.
- *Anti Nicene Fathers, Volume III*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1885.
- *Ante-Nicene Fathers, Volume IV*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1885.
- *Anti Nicene Fathers, Volume V*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1886.
- Shaff, P. and Henry Wace, eds. *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume I*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1890.
- *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume IV*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1892.

- *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume V*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1892.
- *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VI*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1892.
- *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VII*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1893.
- *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume VIII*. Edinburgh: T&T Clark, 1895.
- *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume X*. New York: The Christian Literature Publishing Co., 1890.
- *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume XI*. Edinburgh, T & T Clark, 1895.
- *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume XII*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1895.
- *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Volume XIII*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1898.
- Shaff, Phillip, ed. *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume III*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1890.
- *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume V*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1886.
- *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume X*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1886.
- *Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume XIV*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1889.
- Smith, R. Paine. *Cyril of Alexandria: Commentary on Luke*. Oxford: At the University Press, 1859.
- Trypanis, Constantine A., ed. *The Penguin Book of Greek Verse*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd, 1984.

二手研究：

- Angelidi, Christine and Titos Papamastorakis. “Picturing the Spiritual Protector: from Blachernitissa to Hodegetria.” In *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, edited by Maria Vassilaki, 209-24. Aldershot; Burlington: Ashgate Publishing, 2005.
- Atanassova, Antonia. “Did Cyril of Alexandria Invent Mariology?” In *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, edited by Chris Mauder, 105-26. London and New York: Burns and Oates, 2008.
- Benko, Stephen. *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of*

- Mariology*. Leiden; New York: E. J. Brill, 2004.
- Bockmuehl, Markus, ed. *The Cambridge Companion to Jesus*. Cambridge University Press, 2001.
- Bolman, Elizabeth S. "The Enigmatic Coptic Galaktotrophousa and the Cult of the Virgin Mary in Egypt." In *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, edited by Maria Vassilaki, 13-22. Aldershot; Burlington: Ashgate Publishing, 2005.
- Borgeaud, Philippe, trans. by Lysa Hochroth. *Mother of the Gods: From Cybele to the Virgin Mary*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 2004.
- Boss, Sarah Jane, ed. *Mary: The Complete Resource*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Brown, Peter. *The Body and Society*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Brown, Raymond E., Karl P. Donfried, Joseph A. Fitzmyer, and John Reumann, eds. *Mary in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press; New York/Ramsey/Toronto: Paulist Press, 1978.
- Bynum, Caroline Walker, *The Resurrection of the Body: in Western Christianity, 200-1366* (New York: Columbia University Press, 1995)
- Cameron, Averil. "The Theotokos in Sixth-Century Constantinople" *Journal of Theological Studies*, N.S., Vol. 29, Pt. 1 (April 1978): 79-108.
- "Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium." *Past and Present*, No. 84 (Aug., 1979): 3-35.
- "The Early Cult of the Virgin." In *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, edited by M. Vassilaki, 3-16. Milano: Skira Editore S.p.A., 2000.
- "The Cult of the Virgin in Late Antiquity: Religious Development and Myth-Making." in *Mary and the Church*, edited by R. N. Swanson, 1-21. Woodbridge: Ecclesiastical History Society, 2004.
- von Campenhausen, Hans, trans. by Frank Clarke. *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church*. London: SCM Press LTD, 1964.
- Chadwick, Henry. *The Early Church*. Baltimore: Penguin Books, 1967.
- Cooper, Kate. "Empress and Theotokos: Gender and Patronage in the Christological Controversy." In *Mary and the Church*, edited by R. N. Swanson, 39-51. Woodbridge: Ecclesiastical History Society, 2004.
- Cormack, Robin. "The Mother of God in Apse Mosaics." In *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, edited by M. Vassilaki, 91-106. Milano: Skira Editore S.p.A., 2000.
- "The Mother of God in the Mosaics of Hagia Sophia at Constantinople." In *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, edited by M.

- Vassilaki, 107-124. Milano: Skira Editore S.p.A., 2000.
- Corrington, Gail Paterson. "The Milk of Salvation: Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity." *The Harvard Theological Review*, Vol. 82, No. 4 (Oct., 1989): 393-420.
- Van Dam, Raymond. *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Elliott, J. K. "Mary in the Apocryphal New Testament." In *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, edited by Chris Mauder, 57-70. London and New York: Burns and Oates, 2008.
- Evans, Roger Steven. *Sex and Salvation: Virginity as a Soteriological Paradigm in Ancient Christianity*. Maryland: University Press of America, 2003.
- Fiorenza, Elizabeth Schüssler. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1983.
- . *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. London: SCM Press Ltd, 1995.
- Fonrobert, Charlotte Elisheva. "Jewish Christians, Judaizers, and Christian Anti-Judaism." In *Late Ancient Christianity*, edited by Virginia Burrus, 234-254. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- Frend, W. H. C. "Popular Religion and Christological Controversy." In *Popular Belief and Practice: Papers Read at the Ninth Summer Meeting and the Tenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, edited by G. J. Cuming and Derek Baker, 19-30. London: Cambridge University Press, 1972.
- Gambero, Luigi. *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*. San Francisco: Ignatius press, 1999.
- Garland, Linda. *Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, AD 527-1204*. London and New York: Routledge, 1999.
- Goodspeed, Edgar J. *A History of Early Christian Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.
- Graef, Hilda. *Mary: A History of Doctrine and Devotion*. London: Sheed & Ward, 1985.
- Hamington, Maurice. *Hail Mary? : The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism*. New York and London: Routledge, 1995.
- Holum, Kenneth G. *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1982.
- Hunter, David G. "Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-century Rome." *Journal of Early Christian Studies*, 1(1993): 47-71.
- James, Liz. *Empresses and Power in Early Byzantium*. London: Leicester University

- Press, 2001.
- Kalavrezou, Ioli. "The Maternal Side of the Virgin." In *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art* edited by M. Vassilaki, 41-46. Milano: Skira Editore S.p.A., 2000.
- "Exchanging Embrace. The Body of Salvation." In *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, edited by M. Vassilaki, 103-116. Aldershot; Burlington: Ashgate Publishing, 2005.
- Karavidopoulos, Ioannis. "On the Information Concerning the Virgin Mary Contained in the Apocryphal Gospels." In *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, edited by M. Vassilaki, 67-76. Milano: Skira Editore S.p.A., 2000.
- Kitzinger, Ernst. "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm." *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 8 (1954): 83-150.
- von Klauck, Hans-Josef, trans. by Brian McNeil, *Apocryphal Gospels: An Introduction*. London; New York: T&T Clark, 2003.
- Limberis, Vasiliaki. *Divine Heiress: The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*. London and New York: Routledge, 1994.
- Maguire, Henry. "Byzantine Domestic Art as Evidence for the Early Cult of the Virgin." In *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, edited by M. Vassilaki, 183-94. Aldershot; Burlington: Ashgate Publishing, 2005.
- Mango, Cyril. "Constantinople as Theotokoupolis." In *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, edited by M. Vassilaki, 17-26. Milano: Skira Editore S.p.A., 2000.
- Mauder, Chris, ed. *Origins of the Cult of the Virgin Mary*. London and New York: Burns and Oates, 2008.
- Mayer, Marvin W. and R. Smith eds. *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*. Princeton, NJ: Princeton University Press, c1999.
- McGuckin, John. "The Early Cult of Mary and Inter-Religious Contexts in the Fifth-Century Church." In *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, edited by C. Mauder, 1-22. London and New York: Burns and Oates, 2008.
- Moberly, W. L. "The Christ of the Old and New Testaments." In *The Cambridge Companion to Jesus*, edited by Markus Bockmuehl, 184-99. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Norris, Richard A. *The Christological Controversy*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- O'Carroll, Michael. *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*. Delaware: Michael Glazier, Inc., 1983.

- Pelikan, Jaroslav, David Flusser, and Justin Lang. *Mary: Images of the Mother of Jesus in Jewish and Christian Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- Pelikan, J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, v.1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture*. New Haven and London: Yale University Press, 1996.
- Peltomaa, Leena Mari. *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001.
- Pitarakis, Brigitte. "Female Piety in Context: Understanding Developments in Private Devotional Practices." In *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, edited by M. Vassilaki, 153-66. Aldershot; Burlington: Ashgate Publishing, 2005.
- Price, Richard. "Marian Piety and the Nestorian Controversy." In *The Church and Mary*, edited by R. N. Swanson, 3-8. Suffolk: Ecclesiastical History Society, 2004.
- "Theotokos and the Council of Ephesus." In *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, edited by C. Mauder, 89-104. London and New York: Burns and Oates, 2008.
- "Theotokos: The Title and its Significance in Doctrine and Devotion." In *Mary: The Complete Resource*, edited by S. J. Boss, 56-73. New York: Oxford University Press, 2007.
- Ralph, Philip Lee et al. *World Civilizations*. New York; London: W. W. Norton, 1997.
- Rossing, Barbara R. "Prophets, Prophetic Movements, and the Voices of Women." In *Christian Origins*, edited by Richard A. Horsley, 261-86. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- Ruether, Rosemary Radford. *Womenguides: Readings Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1985.
- *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005.
- *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1993.
- Salisbury, Joyce E. *Church Fathers, Independent Virgins*. London; New York: Verso, 1991.
- Semmelroth, Otto, trans. by Maria von Eros and John Devlin. *Mary: Archetype of the Church*. New York: Sheed & Ward, 1963.
- Shoemaker, Stephen J. "Rethinking the 'Gnostic' Mary: Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition." *Journal of Early Christian Studies* 9, no.4 (2001): 557-95.

- *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- “The Cult of the Virgin in the Fourth Century: A Fresh Look at Some Old and New Sources.” In *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, edited by C. Mauder, 71-88. London and New York: Burns and Oates, 2008.
- Swanson, R. N., ed. *Mary and the Church*. Woodbridge: Ecclesiastical History Society, 2004.
- Tomson, Peter J. “Jesus and his Judaism.” In *The Cambridge Companion to Jesus*, edited by M. Bockmuehl, 25-40. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Tsigaridas, Euthymios. “The Mother of God in Wall-Paintings.” In *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, edited by M. Vassilaki, 125-38. Milano: Skira Editore S.p.A., 2000.
- Vassilaki, Maria, ed. *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*. Milano: Skira Editore S.p.A., 2000.
- *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*. Aldershot; Burlington: Ashgate Publishing, 2005.
- Warner, Marina. *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary*. New York: Vintage Books, 1976.
- Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1993.
- Witherington III, Ben. *Women and the Genesis of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Wright, D. F. “From ‘God-Bearer’ to ‘Mother of God’ in the Late Fathers.” In *The Church and Mary*, edited by R. N. Swanson, 22-30. Suffolk: Ecclesiastical History Society, 2004.
- Henry Chadwick 著，黃秀慧譯，《奧古斯丁》，台北：聯經，民 76。
- 王世宗，《古代文明的開展》，台北：三民，2004。
- 王世宗，《歷史與圖像》，台北：三民，2007。
- 王世宗，《真理論述—文明歷史的哲學啓示》，台北：三民，2008。