



平凡中的聖者瑪利亞

聖母論的歷史沿革

輔大神學叢書130



平凡中的聖者瑪利亞

聖母論的歷史沿革

2017年11月

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

Kathleen Coyle 著 周飛 譯；胡國楨 編審

NO. 130
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

MARY

So Full of God, Yet So Much Ours

by Kathleen Coyle, SSC

Copyright © 2010 by Logos Publications, Inc.
1916 Oroquieta St., Sta. Cruz, 1099 Manila, Philippines
Translated by Joseph Zhou and edited by Fu Jen Faculty of Theology of
St. Robert Bellarmine
Chinese copyright © 2017 by Kuangchi Cultural Group, Taipei, Taiwan
All rights reserved.

目 錄

- iv 中文版編審者的話
- vi 中文版作者序（英文原文）
- viii 中文版作者序（中譯文）
- x 英文版作者原序（中譯文）
- xii 教會官方文獻縮寫表

- 1 導言：每個時代塑造自己的瑪利亞形象
- 13 第一章 瑪利亞：天主之愛的化身
- 43 第二章 梵二的聖母論神學
- 67 第三章 聖母瑪利亞與天主國
- 105 第四章 聖母論的定斷信理之一
- 141 第五章 聖母論的定斷信理之二
- 175 第六章 聖母論各種象徵的傳統
- 201 第七章 面對聖母論神學的新走向
- 227 附 錄 朝聖、神靈顯現和民間敬禮
- 253 本書人名一覽表

中文版編審者的話

我們有機會能為這本 Kathleen Coyle 修女所著聖母論神學專書的中譯本從事編審工作，深感榮幸。這本書的英文書名 *Mary, So Full of God, Yet So Much Ours*，採用的是一位巴西主教（Pedro Casaldáliga）所寫歌頌聖母瑪利亞的西班牙文詩集書名（*Llena de Dios y tan nuestra*）的英文翻譯。這個書名實在很難用簡單有力的中文譯出。或許「平凡中的聖者瑪利亞」這個片語，稍微可以透顯出「她雖完全與我們一樣是個凡人，卻充滿著天主的恩寵」之意象，我們就採用這個片語來做中譯本的書名。

本人從讀神學開始，四十多年來，一直有個遺憾，就是不曾讀到一本資料夠充足、論述夠分量的聖母論參考書。中文專書著作尤其缺乏。坊間充斥的多半是熱心有餘、欠缺學術立足點，甚至有點迷信色彩的聖母論作品。二十年前，1990年代後半期，耶穌會當時的中華省會長張春申神父，請房志榮神父把《神學論集》及「輔大神學叢書」的編輯工作轉交給本人時，就與我約定：要以計劃編輯的方式充實「輔大神學叢書」，儘量把以中文教神學所需要的各科教科書及參考書出版齊全。當時本人就向他報告了這個遺憾，張神父二話不說，立即承諾：這個任務由他本人承擔，他要寫一本比較充實的聖母論神學教科書。於是，他在交出耶穌會中華省會

長職務後，立即接下神學院聖母論課程的教學任務。

果然，不出幾年，2002年初張春申神父就把《救主耶穌的母親：聖母論》這本書的初稿擲交到我的手上。當年九月，這本書初版發行，略略補足了聖母論神學教科書及參考書方面的缺口。張神父這本聖母論專著最大的貢獻，在於跳脫了以往純以基督論為中心來談論聖母角色的框架，開啓了中文神學圈裡以聖神論為中心來談論聖母功能的途徑，並且不再以純男性觀點來形塑聖母的形象，多少反映出女性神學工作者該有的眼光。整體而論，張神父有關聖母論神學，在橫的理論方面介紹得相當齊全。可惜，在縱的歷史發展上顯得有點薄弱：對於聖母的某些形象及象徵、有關聖母的四大定斷信理，或某些聖母敬禮是如何發展形成的，並沒有很詳細清楚的交代；尤其對聖母論神學日後發展的可行方向，談得不夠深入。

Kathleen Coyle 修女的這本《平凡中的聖者瑪利亞：聖母論的歷史沿革》，正可補足張神父那本聖母論的不足。當本人接到周飛神父的初譯稿，並略讀英文原書後，立即決定花費心力編審本書，祈使它能以最優秀的中文神學表達方式來面對讀者。爲了更能表達原著的深意，有些篇幅本人重新翻譯，並爲了讓中文讀者更能體悟神學要點，本人多加一些「審訂者註」。由於不少篇幅是本人翻譯的，所以還請了許建德弟兄及張玉芬女士幫忙審訂及校閱，一併致謝。

胡國楨 於輔仁聖博敏神學院

中文版作者序

It is a great joy for me to offer the Chinese edition of my book *Mary, So Full of God, Yet So Much Ours*, to Chinese readers. Some twenty years ago, Fr. Rossa of Claretian Publications, Manila, saw the need for a text book for courses in Marian Theology. The lack of any real historical grounding for the life of Mary has led the Christian imagination to present this young Jewish woman as silent and submissive, demure and deferential, a model of piety for both women and men. The Mary of the Gospels, by comparison, wearily tramped the roads of Palestine, questioned God, and turned things over in her mind as she sought out how best to live out the life that God had willed for her. Fr. Rossa asked that I prepare a text for students and the result was *Mary in the Christian Tradition; From a Contemporary Perspective*. It was published by Claretian Publications, Manila, in 1998.

In recent years, renewed interest in Marian theology, especially among feminist writers, led to more scholarly research, not available previously. It was time to update our Marian text book. These scholarly references, mostly in English, are not at the disposal of students preparing for ministry, and they are often beyond their financial means. The revised edition, *Mary So Full of God, Yet So Much Ours*, incorporates insights from these new studies and enlarges and expands the previous text. It has now become a basic text book in seminaries and institutes of

formation in the Philippines, and in its Portuguese edition in Brazil.

I have a personal interest in having this book translated for China. The Missionary Sisters of St. Columban, my religious congregation, was founded in Ireland in 1924 to be of service to the Church in China and the Columban sisters were missioned there until 1948. Since it has not been possible for me to offer courses to students of theology in China the offering of this book for courses in Marian theology is for me a dream come true.

I am gratefully indebted to Fr. Zhou Fei (Joseph), who as a graduate theology student in Manila took on the laborious task of translating the book into Chinese. His painstaking work has made this translation possible.

I also wish to express my sincerest gratitude to Fr. Peter Hu of the Faculty of the Jesuit School of Theology in Taipei for reediting the book in the midst of their own busy schedules. My profound gratitude goes to the editor who has meticulously checked the footnotes and scriptural quotations for inaccuracies, and carefully prepared the manuscript for publication.

May our study of Mary, the Mother of God, lead us to rejoice in God our Saviour. (Lk 1:47)

Kathleen Coyle,
Columban Sister,
Maryhill School of Theology, Manila.

中文版作者序

能夠把我這本《平凡中的聖者瑪利亞》的中文版（譯自英文版：*Mary, So Full of God, Yet So Much Ours*）呈現在中文讀者面前，是我極大的榮幸。二十多年前，馬尼拉佳蘭出版社（Claretian Publications）的 Rossa 神父看出有為聖母論神學出版一本教科書的需要。瑪利亞的生平實在缺乏歷史基礎，這點使得這位年輕的猶太婦女，在基督徒想像中所呈現的，對男性或女性來說，都只是個沉默順從、嫻靜恭敬的虔誠模範而已。相對之下，福音書中的瑪利亞，疲累地跋涉在巴勒斯坦的道路上，質問天主，並在腦海中反覆思尋，如何能夠在生命中更好地活出天主的旨意。Rossa 神父邀我為學生準備一本相關的教科書，成果就是佳蘭出版社於 1998 年出版的 *Mary in the Christian Tradition: From a Contemporary Perspective*（暫譯：《基督宗教傳承中的聖母瑪利亞：當代的觀點》）。

近年來，對聖母論神學興趣的復興，尤其在女性主義的神學作者群中，有了更多的學術研究成果，不勝枚舉，正是把本人之前出版的教科書增訂再版的好時機。這些大部分是以英文寫成，新增學術資料很多，對一個準備從事牧靈服務的神學生來說，要收集完整，往往超出了他們經濟能力範圍。於是，本人把這些研究成果整理出來，把先前教科書的視野放大擴充，出版修訂本，即英文版的 *Mary, So Full of God, Yet*

So Much Ours。現在這本書已經成了菲律賓各神學院及牧靈人員培育機構的基本教科書，在巴西也出版了它的葡萄牙文譯本。

我私下一直有個願望，就是能把本書譯為中文。我隸屬於 1924 年在愛爾蘭成立的聖高隆邦傳教修女會。本會的成立就是要去為中國的教會服務，我們的修女於 1948 年之前，一直都在中國工作。今天既然我不可能親自為中國的神學生授課，能夠把這本論述聖母論神學的教科書，呈現在學習這門課的中國學生面前。我的美夢成真了。

非常感激我在馬尼拉神學研究所的學生周飛神父，他承擔起本書的中譯工作。由於他的辛勤努力，才使得本書的中文譯本得以出版。

我還希望向台北耶穌會的輔仁聖博敏神學院的胡國楨神父表達我最誠摯的謝意，他在百忙中替本書的初稿下了工夫審訂，並做了重新譯編的工作。

祈願我對天主之母瑪利亞的研究，帶領我們歡躍於天主、我們的救主（路一 47）。

聖高隆邦傳教會修女
Kathleen Coyle
寫於馬尼拉聖母崗神學院
Maryhill School of Theology

英文版作者原序 (中譯文)

為男女牧靈人員準備的必修課程中，都會包含聖母論。除了學術期刊之外，適合這些課程的參考資料實在很缺乏。1990 年代初期，馬尼拉的佳蘭出版社 (Claretian Publications) 邀請我，為菲律賓和亞洲其他的大修院及神學院編寫一本聖母論課程的教科書，因為近年來我也曾在印度和緬甸講學過。於是，我回應了佳蘭出版社的請求，於 1993 年在馬尼拉出版了 *Mary in the Christian Tradition: A Contemporary Perspective* (暫譯：《基督宗教傳承中的聖母瑪利亞：當代的觀點》) 一書。該書的修訂版，於 1996 年由美國康乃狄克州的 Twenty-Third Publications 出版。接著，佳蘭出版社出了亞洲版，1998 年馬尼拉的 Logos Publications 重印，並為了巴西和東帝汶的讀者翻譯成葡萄牙文。

過去幾年，又有大量關於聖母瑪利亞的研究提供了寶貴的聖經和神學見解，豐富了教學內容。我希望我在教學上已經恰當地應用了這些研究成果。然而，發展中國家的青年男女牧靈人士，若要引用這些研究成果，勢必花費不貲。正是因為這個理由，我又寫了本書：《平凡中的聖者瑪利亞》(*Mary: So Full of God, Yet So Much Ours*)。本書的目標，不在論述聖母論神學中的一切相關議題，而是為神學生以及那些從事牧靈服

務者做一個基本的介紹。我希望本書還能夠為亞洲以外的聖母論課程學生提供參考資料。比起我以前出版的幾本有關聖母論書籍，這次研究的範圍，在聖經和神學探討上擴展增大了很多，也綜合了最新的學術見解。

我要把最熱烈的謝忱，獻給下述機構的教職員及參與課程的學員們：東亞牧靈研習所（East Asian Pastoral Institute）、聖母崗神學院（Maryhill School of Theology）和馬尼拉宗教研究培育研習所（Institute of Formation and Religious Studies, Manila）。我還要感謝印度下述機構的參與學員們：Mangalore Pastoral Center, Maharashtra 及 Patna Pastoral Center, Bihar。他們的視野讓我振奮，他們的問題都鼓勵我進一步地去尋找答案。

我還要感謝我的姐夫 Thomas Swiss，他熱心仔細地閱讀了本書的初稿：感謝 Merle Salazar，他給了編輯上的明智建議，使手稿成形：感謝 Arche Ligo，她慷慨大方地提供了支援協助。我非常感激 Luc Mees，他學術性的批判及熱情澄清，幫忙我留意細節。我最後要感謝的，是高隆邦傳教修會的弟兄，他們的奉獻精神激勵我繼續從事奉獻使命。

教會官方文獻縮寫表

<i>BYM</i>	<i>Behold Your Mother</i> 美國主教團《請看你的母親》牧函
<i>DH</i>	Denzinger, Hünemann, 《公教會之信仰與倫理教義選集》
<i>DV</i>	<i>Dei Verbum</i> 梵二《啓示憲章》
<i>EC</i>	<i>Encyclopaedia of Catholicism</i> (San Francisco: Harper Francisco, 1995)
<i>GS</i>	<i>Gaudium et Spes</i> 梵二《教會在現代世界憲章》
<i>ID</i>	<i>Ineffabilis Deus</i> 碧岳九世《無可言喻的天主》詔書
<i>LG</i>	<i>Lumen Gentium</i> 梵二《教會憲章》
<i>MC</i>	<i>Marialis Cultus</i> 保祿六世《敬禮聖母》勸諭
<i>MD</i>	<i>Munificentissimus Deus</i> 碧岳十二世《美妙豐富的天主》通諭
<i>MDi</i>	<i>Mulieris Dignitatem</i> 若望保祿二世《婦女的尊嚴與聖召》牧函
<i>RM</i>	<i>Redemptoris Mater</i> 若望保祿二世《救主之母》通諭
<i>SC</i>	<i>Sacrosanctum Concilium</i> 梵二《禮儀憲章》
<i>TI</i>	Karl Rahner, <i>Theological Investigations</i>

導 言

每個時代塑造自己的瑪利亞形象

「天主親自給了我們的童貞女這個標記。」

依雷內 (Irenaeus of Lyons, 140-202)

歷史並沒有納匝肋人瑪利亞（希伯來名為「米黎盎」）的記錄，有的只是信仰文獻；這些信仰文獻對她的記述，又是寥寥無幾。保祿甚至連提都沒有提過她的名字。路加和瑪竇雖然都提到了她，但大部分也只是在耶穌的嬰孩敘事之中，而這些敘事又都不是耶穌早期生活的真實記載。第四福音給了她突出的描述；可惜，這部福音只在做神學反省，而不是在做歷史事件的敘述。《十二宗徒訓誨錄》（*Didache*）對她也隻字未提。

有關瑪利亞早期生活的故事，是發生在羅馬統治下的猶太文化世界中。她既不是辣彼，也沒有寫過一本書；然而，她那極具神學意義的〈謝主曲〉（*Magnificat*），卻給了教會最高等的讚美感恩之讚頌聖歌。瑪利亞在聖經中的證據如此之少，而她在往後兩千年來，又持續受到那麼大的關注，兩相對照，非常明顯：從如此稀少的聖經證據中，居然能發展出教會歷史裡那麼複雜、甚至有些誇張的聖母敬禮來。

基督信仰傳統中的聖母

聖母傳統所揭示的有關天主、我們，以及教會的象徵性真理，都遠遠超過我們在歷史中有限資訊所掌握到的。聖母敬禮已經成了天主教及正教會靈修生活和藝術的中心。她在東方聖像藝術中特別顯眼，也成就了西方藝術大師，及其激勵人心的名作，諸如安吉利科（Fra Angelico, 1400~1455）¹、達芬奇（Leonardo da Vinci, 1452~1519）²、波提切利（Sandro Botticelli, 1445~1510）³、拉斐爾（Raphael, 1483~1520）⁴等人。

聖母在詩畫、聖歌、教堂、修會，甚至隆重的慶節裡，也都備受尊榮。彩繪玻璃窗和雕像都在描述她的美麗；法國宏偉的主教座堂，像巴黎的沙爾德堂（Chartres in Paris）及蘭斯的聖母堂（Notre Dame de Reims），也都是為了尊榮她而蓋起來的。她在這世界上，激發出一些最巍峨的建築、一些最動人的詩篇，以

¹ 審訂者註：義大利道明會上，文藝復興早期佛羅倫斯畫派的著名畫家，發展出中世紀細密畫的傳統，作品主要為祭壇畫和教堂壁畫。

² 審訂者註：義大利文藝復興時期畫家、雕塑家、建築師、工程師，在藝術和科學方面均有創造性見解和成就，代表作有《最後晚餐》和《蒙娜麗莎》。

³ 審訂者註：義大利文藝復興時期畫家，運用背離傳統的新繪畫方法，創造出富於線條節奏且擅長表現情感的獨特風格，代表作有《維納斯的誕生》。

⁴ 審訂者註：義大利文藝復興盛期畫家、建築師，主要作品是在梵蒂岡宮中的壁畫，代表作有《西斯庭聖母》和《基督顯聖容》。

及一些最美麗的圖畫；也激起人們最高貴愛情和敬畏的情操⁵。

她在基督信仰藝術裡頻繁出現的造型，見證了人們對她這位天主之母的摯愛，已然超越了神學的表述。在《聖母德敘禱文》裡，人們以各式各樣的名號稱呼她、紀念她：童貞女、母親、聖母瑪利亞、天上母皇等等。兩千年來，人們對聖母的熱愛始終如一，這不是三言兩語就能解釋清楚的。她已成爲歷史，但是人們對她的記憶卻依然鮮活⁶。

千百年來，聖母敬禮是如何發展起來的呢？她一直都是無所不在、多面向的象徵；對她的敬禮，一直滋養基督徒民間信仰中的想像力，基督徒不斷地轉向她，在她身上尋求如何做基督的門徒。神學不斷在反省：她在天使報喜（Annunciation，或譯「聖母領報」）事件上與天主救恩計畫的合作；她奉獻生活的聖召，最後在十字架旁，與她的聖子結合，一起做了祭獻犧牲而結束（若十九 25-28）。千百年來，談論聖母的神學家們，都在試著理解她與天主之間這項合作的意義何在。

千百年來，作爲基督門徒需要受到的挑戰，以及活出福音基本精神所要受到的要求，隨著時間進展而不斷有所改變，聖母瑪利亞就成了每個世代再次具體展現天主大愛和公義的典

⁵ Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary* (New York: Vintage Books, 1983), p.338。這個書名採自 *Sedulus* 的句子：But alone of all her sex she pleased the Lord.

⁶ Carmina Navia, "Mary of Nazareth Revisited", *The Many Faces of Mary, Concilium*, Diego Irarrázaval, Susan Ross & Marie-Therese Wacker (London: SCM Press, 2008/4), p.25.

範。她是一位具有神秘能力的女人，在婦女們無足輕重的千百年歲月中，她一直保持著重要的地位。

基督徒想像中的聖母瑪利亞

雖然有很強的證據顯示，聖母瑪利亞在天主教傳統中，一直都是持久不衰的宗教象徵，可是，她仍然是個模糊不清的象徵——尤其對婦女而言——因為人們投射到她身上的，都是像服從、謙恭、溫順等這類消極的德行。萊恩（Samuel Rayan, 1920~）⁷ 這位印度耶穌會士神學家注意到：傳統神學所呈現的，是一個「乾癟而沒有血肉的聖母瑪利亞，她需要被釋放，把有血有肉的真正人性還給她」⁸。

神學需要把她從某些形象中釋放出來，還原其本相。在我們的一些教堂裡的聖母雕塑和畫像，不論對她還是對我們而言，都是有害無益的。這些聖母雕塑和畫像，並沒有把那個回應天主召叫的納匝肋堅強猶太婦女呈現出來。反之，這些聖母雕塑和畫像所呈現的，更常是一個溫順、羞怯、謙恭、端莊嫻靜的女子，微閤雙眼、百般順從——不論對男人還是女人來說，

⁷ 審訂者註：印度神學家，耶穌會會士。致力於促進第三世界神學及基督徒合一大公運動。

⁸ Samuel Rayan, "In Defense of Balasuriya", *The Tablet*, 1 November, 1997, p.1394.

都被認為是一個虔敬的典範形象。

在這樣一個通常強調主導和控制的強勢文化裡，她仍然繼續活在天主教的靈魂中，活在基督徒的記憶與文化中；她的故事和傳說可以引起人們對她溫柔臨在的體驗。仿效這位傳統所刻畫出來的聖母瑪利亞，可能妨礙了、而非激勵我們去活出福音的基本精神。麥肯齊（John Lawrence McKenzie, 1910~1991）⁹這位著名的聖經學者相信：正是由於福音中缺乏聖母瑪利亞的歷史性證據，「才使得基督徒在熱心敬禮中，能有這種不受任何資訊約束的想像力」¹⁰。

本書對聖母瑪利亞的探討，希望能夠把福音中的瑪利亞，與某些民間熱心敬禮者所提倡的聖母論神學中的瑪利亞區分出來¹¹。然而，在天使報喜的有力敘述中，我們可以看到她在天主與她說話時所表現的淳樸與不諳世事，天主「問候她，祝福她，……給了她一個神秘的許諾：耶穌、默西亞將要寓居在她的身體內」¹²。於是她帶著胎中正懷孕的嬰兒，「獨自一人上

⁹ 審訂者註：美國聖經學學者，耶穌會會士。

¹⁰ John McKenzie, "The Mother of Jesus in the New Testament", *Concilium* 168, ed. Hans Küng and Jürgen Moltmann (New York: Seabury, 1983), p.9.

¹¹ 見：Kathleen Coyle, *The Marian Tradition: A Rereading*, The third of three talks given at the Marian Conference: *Mary for the Third Millennium* St. Joseph's College, Hunter's Hill, Sydney, September 1998. It was published in the *East Asian Pastoral Review*, Vol.35, 1998, Number 3/4, pp.273~292.

¹² C. Navia, "Mary of Nazareth Revisited", p.23.

山。瑪利亞在那只有一位老婦人和兩個未出生嬰兒的聽眾面前，唱出了她兒子將於卅年之後，要在家鄉會堂裡大膽宣報的福音」¹³。

當代大公主義基督徒合一運動的關注點

近幾十年來，大公主義基督徒合一運動的精神，鼓勵基督徒嘗試去彼此瞭解和欣賞對方的傳統；這樣，他們也許會在有關聖母史料中，找到修和的立足點，而不是衝突的出發點。榮格（Carl Gustav Jung, 1875~1961）¹⁴這位新教徒，認為自己的新教夥伴拒絕敬禮聖母，真是丟失良機。他以精神分析學家的身分說：天主教會和正教會的基督徒，都擁有一個能把意識和潛意識結合起來的獨特可能性，而他的新教夥伴卻正在犧牲這個「個體化」（individuation）的良機¹⁵。

麥肯齊注意到：當下以大公主義基督徒合一的自由開放精神，對聖母瑪利亞所做的神學探討，假如發生在 450 年前，新

¹³ Megan McKenna, *Mary, Shadow of Grace* (Maryknoll NY: Orbis, 1995), p.46, 引自：同上，p.25.

¹⁴ 審訂者註：瑞士心理分析學家，精神病理學家，佛洛伊德的學生。強調個性中的「集體潛意識」，調和意識和潛意識及宗教真理的重要性。

¹⁵ 引自：Frank X. Tuoti, *Why Not Be a Mystic?* (New York: Crossroad, 1995), p.165.

教的宗教改革運動就不需要發生了¹⁶。信義宗與天主教合一交談的學者們一起合作研究，是這方面共同努力的一種方式。這些研究成果出版了 *Mary in the New Testament: An Introduction*（暫譯《簡介新約中的瑪利亞》，1978）一書，是由 布朗 (Raymond Edward Brown, 1928~1998)¹⁷ 等人編撰的¹⁸。當然，隨之而來的研究還有很多¹⁹。

¹⁶ McKenzie, "The Mother of Jesus in the New Testament", p.3.

¹⁷ 審訂者註：美國新約聖經學家，天主教司鐸，特別有名在詮釋若望著作。

¹⁸ Raymond E. Brown et al., *Mary in the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press and Paulist, 1978).

¹⁹ John Macquarie 的 *Mary for All Christians* (1991) 是另一本作品：開始是一系列英國大公性質的聖母學會 1970 以來的論文。*Hopes and Visions* (1996)：美國大公性質的聖母學會 1970 以來的論文集。Beverly R. Gaventa 的 *Mary: Glimpses of the Mother of Jesus* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1995) 希望「在基督新教徒中，為一位很重要、但被忽略了的人物，創造興趣」（序）。Gaventa 及 Cynthia Rigby 合編的 *Blessed One: Protestant Perspectives on Mary* (Louisville & London: Westminster John Knox, 2002) 是法國大公性質的聖母學會的出版品，2002 年譯為英文版的 *Mary in the Plan of God and the Communion of Saints*。法國大公性質的聖母學會從 1937 年起，每年集會。2004 年，聖公宗及天主教合一委員會 (ARCIC) 出版了 *Mary: Grace and Hope in Christ* (February 2004)，這是按照此委員會本身「努力而有的有力反省，為尋求我們共同持有、並紀念的共同遺產之重要方面」：

本書鳥瞰

本書第一章，為聖母瑪利亞千百年來所產生的不同形象，提供一個歷史性的鳥瞰。每一世代的基督徒，都為他們自己塑造出自己時代的耶穌母親形象，這位耶穌母親具體實現了天主對這個世代的大愛。本章追綜歷史上聖母敬禮的軌跡，從第二世紀起，直到梵二大公會議為止，特別注意中世紀，以及宗教改革運動、宗教改革運動之後和啓蒙運動時期所帶來的挑戰。因為有關瑪利亞這個人物的歷史事件十分稀少，使得她在歷史中被用做象徵的空間，比起耶穌有更大的自由。她的形象所告訴我們的，常常更是有關歷史中某個特定時期的教會狀況，而不是福音中的瑪利亞。

第二章顯示：梵二大公會議希望如何呈現聖母瑪利亞的形象。這個形象必須忠實地反映教會對她的理解，並使她成為當代女人和男人中的一分子。梵二的突破性貢獻，以及大公會議把聖母瑪利亞置於基督奧蹟脈絡之中的努力，這些都可在他們小心翼翼地將論及聖母的那一章加在《教會憲章》裡的成果上看出——他們本著大公主義基督徒合一運動的精神，經過激烈的辯論之後，才做這樣的決定。大公會議的神長們，致力強調基督唯一中保的身分；也討論了要如何降低前幾百年來過激的聖母敬禮。此外，本章也提供梵二之後的有關教會文獻，這些文獻亦可說是在提供「對大公會議論及聖母瑪利亞，從事新而更仔細的閱讀」。如：教宗保祿六世在《聖母敬禮》(*Marialis Cultus*,

1975，以下縮寫為 *MC*) 勸諭中，特別關注通俗作品中有關聖母敬禮的偏差，以及其中的瑪利亞形象。教宗若望保祿二世的《救主之母》(*Redemptoris Mater*, 1987，以下縮寫為 *RM*) 通諭，比較偏向信理理論，比較少提及聖母敬禮的問題。他所關注的是大公主義基督徒的合一，因此他希望：聖母瑪利亞能成為連結東西方教會的橋樑。

第三章把瑪利亞這位加里肋亞的猶太婦女，放在第一世紀巴勒斯坦的經濟和政治問題的環境中。路加為聖母論神學提供了聖經基礎，把瑪利亞描述為母親與門徒，並聚焦在她與降生成人的聖言之合作上。本章特別注重天使報喜（或譯「聖母領報」）的敘述，並批判父權制度對其所做的詮釋，從而突出所傳達的提高婦女權力的訊息。這個敘述所呈現的瑪利亞是一位先知，梅瑟和以色列歷史中的眾先知是她的預像，強調〈謝主曲〉(*Magnificat*) 中的先知性訊息，這訊息邀請窮人要在他們受壓迫的屈辱生命中奮起。這個敘述結束在五旬節當天，瑪利亞當時充滿著來自上天的德能。

第四章提出兩條信理在聖經與神學詮釋上的軌跡：其一是「瑪利亞是天主之母」這條定斷信理 (*dogma*)；其二是「聖母童貞懷胎耶穌」這個教會的隆重訓導 (*solemn teaching*)²⁰。我們

²⁰ 審訂者註：按照天主教的信仰理念 (*Catholicism*)，教會訓導權 (*magisterium*) 有特殊訓導權 (*magisterium extraordinarium*) 及普通訓導權 (*magisterium ordinarium*) 之分。特殊訓導權指教宗與大公會議以隆重方式宣布的信理之權柄，以這種方式宣布的信

將從尼西亞大公會議開始討論，這些古老教會訓導的神學詮釋有著很長的歷史。之後，我們將以當代神學家的視角來審視這些有關聖母瑪利亞神學命題中的象徵特質。我們也要討論：這兩大信理受到早期幻象說（Docetism）和諾斯替主義（Gnosticism）異端的影響，以及受到早期隱修制度（monastic）和克苦靈修（ascetic）的影響。我們還要強調：研究每條信理背後所隱藏的神學性問題之重要性，以及探討每條信理對基督徒團體信仰生活意義的必要性。

第五章討論「聖母始胎無染原罪」和「聖母榮召升天」兩個近代定斷信理的長期演化及發展。本章將針對每條信理的演化、聖經根據、歷史環境和神學意義進行探討。因為「聖母始胎無染原罪」這條信理，歷史上都是在奧思定（Augustine of Hippo, 354-430）²¹原罪論的背景下來理解的，所以本章先給奧思定原罪論做個簡要的考查。之後，再探討原罪論的當代神學反省，這些反省邀請我們重新審視聖母無染原罪信理的意義，以及對我們基督徒現實生活的影響。最後，聖母無染原罪和聖母升天都

理，若以格式化的確定條文樣式宣布，稱為定斷信理（dogma）；若沒有以格式化的確定條文樣式宣布，稱為隆重訓導（solemn teaching）。普通訓導權指教宗或主教們以牧函、詔書或通諭等不同方式，以牧者及導師身分帶領教會之權柄，以這種方式宣布的信理，也稱為一般訓導（common teaching）。

²¹ 審訂者註：北非 Hippo 主教，西方拉丁教父，古代教會偉大的神哲學家之一。以柏拉圖思想發揮基督信仰的神學，特別描寫天上與地下兩個領域，成為其名著《天主之城》。

是非常強而有力的宣告，用榮格的話來說，它們象徵提升「女性到天主的層面」。

第六章討論教會長期傳統中的聖母瑪利亞象徵，這些象徵一直深深吸引著基督徒的興趣，無論是在民間的聖母敬禮中，還是在神學的想像中。我們要批判聖母瑪利亞/新厄娃、新亞當/新厄娃這兩個象徵；也要對這兩個象徵給婦女生活帶來的消極影響，進行批判。本章還要強調：基督信理理論對婦女的壓抑與聖母瑪利亞沉默寡言、唯命是從的形象之間的關聯性，使得婦女被壓迫成為順理成章。全世界的歷史已經關注到婦女尊嚴的意識覺醒，也要求對基督信仰世界中婦女地位的模糊不清做批判性的詮釋，並邀請教會尋找更具意義的聖母象徵。

第七章關注的是：因為聖神論神學和聖三論神學發展得不够完整，導致屬於天主的仁慈特質就彰顯在聖母身上了。我們將探討天主男性及女性形象的意象、傳統神學思想體系中所存在的偏見、政治和女性神學的貢獻。我們認為，在當今貧窮、政治壓迫和邊緣化問題日益嚴重的複雜背景下，教會禮儀和民間敬禮中的聖母，要求教會應該擔當起其先知性的門徒身分。然而，聖母不再僅僅是一個完美的門徒楷模；在神學中，她更應該是活生生的天主圖像，這樣，我們更易於在受造物中，感受天主奧秘的臨現。

任何在神學上為聖母再塑形象，都必須關注人們去聖母朝聖地的朝聖現象，這現象常論及人們在結合信仰和生活上所做的努力。在本書附錄中，我們將討論基督信仰傳統中朝聖的靈

修意義及其重要角色，並跨越一些偉大的宗教傳統，來探索朝聖經驗的蹤跡。我們將特別關注十九及二十世紀聖母顯現戲劇性地突然爆增，及其默示性的訊息，追問這些民間信仰的虔誠表達，是否對我們理解天主、並走向祂有著重要的關聯性。我們需要問：如何解釋近來爆增的聖母顯現，以及為什麼人們靈修上需要這些超乎常態的顯現。任何有關聖母瑪利亞的研究，若忽略對此現象的探討，都不會是完整的。

第一章

瑪利亞：天主之愛的化身

從歷史角度觀察¹

聖母瑪利亞在基督救恩工程地位中的相關討論，第二世紀就已經出現了。她在教會的不同時代和文化中，都一再具體展現出其為天主之愛的典範，教會不斷地在她身上發現基督門徒的各種面貌。因著時代和文化的轉換，福音生活的根本要求也跟著轉換，不可能僵化地一成不變。每個時代都按照自己對成聖的理解，以及對門徒觀的理想，不自覺地塑造出自己的聖母形象。祈禱和信仰彼此之間總是有著很深的相互影響，所以民間敬禮的發展反應著傳統上人們所相信的：聖母瑪利亞具有轉求的德能。雖然在聖母論神學思想的演變及發展上，神學家們認為有諸多信理問題尚待解決，但普通教友卻仍然不斷地在祈禱和敬禮中，向這位天主之母表達高度的崇敬。本章將聚焦於探討歷代基督徒的聖母敬禮，他們把耶穌母親的形象大體塑造

¹ 本章改編自作者發表於澳洲雪梨 St. Joseph's College 所舉辦題名為 *Mary for the Third Millennium* 學術會議(1998年9月)的論文。亦刊於：*East Asian Pastoral Review*, vol.35 (1998), pp.273~292.

成天主之愛的化身。基督徒以想像力塑造出來的聖母形象，可以滿足信徒們本身的宗教需求。

歷代所創造出的聖母形象，沒有不帶地方色彩的，也沒有一個普世一致的瑪利亞形象。每個社群團體都有自己的聖母，她反映了敬禮者自我心目中的聖母形象及其關注點。每一個天主教社群團體都在表達自己的信仰價值，保持著特定的靈修觀點及做法。詹森（Elisabeth Johnson, 1941~）²贊同布朗（Raymond E. Brown, 1928~1998）所做的總結：「在基督徒的歷史中，正是由於對瑪利亞的生平所知不多，而使得她比耶穌被用作象徵的空間更加自由」³。用詹森自己的話來說：「由於與瑪利亞這個歷史人物的相關事件十分稀少，人們就更容易把理想信徒的各種美德和價值投射在她身上，而塑造出她的形象來」⁴。

聖母敬禮起源於何時並不清楚，但我們知道在教會最初時代的禮儀中，就有了對瑪利亞崇敬的表達。聖母敬禮沿用了一些地中海地區對「大母神」（Great Mother）崇拜的元素⁵：他們把

² 審訂者註：美國婦女神學學者，聖若瑟修女會會士。分析人類宗教歷史當中，因文化、性別或政治生活等多種原因，而以不同象徵、圖像、故事、概念所表達的豐富天主觀，特別指出婦女天主觀的特色。

³ Elizabeth A. Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints* (New York: Continuum, 2003), p.96.

⁴ 同上。

⁵ Jean Daniélou, “Le culte marial et le paganisme”, in Hubert du Manoir ed., *Maria: Etudes sur la Sainte Vierge* (Paris: Beauchesne, 1949), pp.159~181, 引自：Elisabeth Johnson, “Saints and Mary”, *Systematic*

對這位女神的稱號、祈求方式及角色，都歸給了瑪利亞；不過，把這種敬禮行為整合進基督信仰框架中的努力，並不總是很成功。

早在主曆 150 年，羅馬的普黎史拉地下墓穴（Catacomb of Priscilla）⁶中，就已有了童貞聖母及聖嬰的壁畫聖像。第二世紀發生的基督論爭論，造成了瑪利亞卓越性的增長，她的童貞特徵尤其被強調出來，用以對抗幻象論及諾斯替主義者的觀點（Docetic and Gnostic views），這些異端主張「耶穌的人性不是真的」。1930 年代，「發現了一份古老祈禱詞的草紙文獻殘片，是向瑪利亞的祈禱，她被稱為天主之母（*Theotoke*）。這份祈禱詞是以希臘文寫的，其文句與後來以拉丁文向瑪利亞呼求的祈禱詞完全一樣：*Sub Tuum Praesidium Confugimus Sancta Dei Genetrix*（哦，天主聖母，在祢的護佑下...）」⁷。這份出自第三世紀末或第四世紀內的祈禱詞，在拜占庭、科普特、衣索比亞及拉丁等各地教會中都被普遍採用，足以說明：在祈禱中表達聖母轉求德能的信仰理念，在教會初期就已經有所發展了。

Theology: Roman Catholic Perspectives vol. II, ed. Francis Schussler Fiorenza & John P. Galvineds (Minneapolis: Fortress, 1991), p.151.

⁶ 審訂者註：普黎史拉是一位僑居於格林多的猶太基督徒阿桂拉的妻子。兩人都是保祿的好朋友，曾收留保祿在自己家中居住，保祿有時稱她為普黎斯加（*Prisca*；羅十六 3；弟後四 19），有時又稱她為普黎史拉（*Priscilla*；宗十八 2、26；格前十六 19），普黎史拉是比較親熱的稱呼。後世羅馬的基督徒墓穴就以她命名。

⁷ Hilda Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, 2 vols (New York: Hawthorn Books, 1963), vol. I, p.48.

沙漠教父和教母

在君士坦丁時代，基督宗教為政府官方所容忍，最後還被正式定為國教，殉教的威脅不復存在，於是「背起自己十字架」的理想，就轉向以克苦禁慾的靈修生活（asceticism）來表達。童貞母皇聖母瑪利亞就成了禁慾獨身者的主保。她成了隱退埃及沙漠深處、度獨居生活的婦女楷模⁸。這一時期的文獻，把她描繪成一位完美的埃及修道婦女，只有在身體需要時才吃、才睡。她迴避那些只談論現世事物的親戚及婦女，而日進於德。她被看作是一位獨修者，只與天使作伴，過著最為嚴謹的苦修生活。

第四世紀，出現了一股民間聖母敬禮的熱潮。她也成為那些奉獻自己在家祈禱的貞女們的理想典型（與之大相逕庭的，是福音中的瑪利亞毫不猶豫地去拜訪表姐依撒伯爾，也參與聖殿的節慶）。自第四世紀起，已經開始有詠唱瑪利亞的聖歌，也開始以她的名字為教堂命名。在第五世紀中，教父們開始說瑪利亞發過貞潔願。漸漸地，在教堂裡正式發願的做法成了制度化的習俗。而童貞女預像（prototype）的瑪利亞，似乎理所當然地成了向天主做出這樣許諾的第一人。效法聖母瑪利亞成了一種制式的生活方式。

教父們把聖母瑪利亞理想化了，這樣的觀點使她與其他婦女之間的區隔加大。之所以造成這樣差距的根源，是在西方藝術中所表現的瑪利亞，她從來沒有被描繪成一位具有性徵的人

⁸ H. Graef, *Mary*, vol. I, pp.50~55.

物 (sexual being)。瑪利亞總是衣冠嚴整；反之，厄娃卻經常被畫成裸露著身體。這兩種不同的形象描繪，著實發人深思。

厄弗所大公會議之後的聖母敬禮

雖然聖母敬禮的根，是源自第四世紀基督徒世界裡的信仰觀點及做法，當時出現了一股聖人敬禮的熱潮，童貞聖母的敬禮是在這種情境下發展出來的⁹，這些敬禮行為主要集中於殉教者的朝聖地。更保險的說法是：刺激聖母敬禮發展的因素，是來自 431 年的厄弗所大公會議，這次大公會議確定了瑪利亞的獨特角色：她是「誕神者」(Theotokos)，意思是「誕生天主者」(Godbearer)，中文譯作「天主之母」。雖然這次大公會議所定斷的焦點是在基督論的問題上，卻也大力推動了聖母敬禮（這點要在第四章討論）。

如果耶穌基督真是降生成人的聖言，那麼生了祂的那一位，當然可以被稱作「天主之母」(DH 251)。聖母論的神學反省，並沒有引發對她的崇敬。這崇敬是源自於禮儀，而後才逐漸顯示出基督的母親在救恩史中應有的獨特地位。厄弗所大公會議之後，聖母的慶節逐漸增多，聖母敬禮也隨之日漸熱烈。人們對她的「純潔」更是極盡推崇和讚頌，以至於開始追問她過世之後身體是否會腐爛的問題。事實上，「死亡」這樣的字

⁹ Stephen Shoemaker, “Marian Liturgies and Devotion in Early Christianity”, *Mary, The Complete Resource*, ed. Sarah Jane Boss (London: Continuum, 2007), p.142.

眼似乎不配再與天主之母這般的尊榮聯繫在一起。她是多麼令人起敬起畏的「天主之母」(*Theotokos*)，造物主的超越性必然反映在她的身上。詩人及聖歌的作者們，應用下列各種舊約裡的預像(*typology*)來描述她：

「天主的聖山；焚而不毀的荊棘；亞郎的開花棒；不朽的約櫃；長明燈的黃金燈架；盛放瑪納的金器；耶穌得以來到世界上的雅各伯天梯；坐於君王右側的母皇(或譯『元后』)……等。¹⁰」

東方靈修神學的中心思想，是「因恩寵而得以天主化」(*deification by grace*)。聖母瑪利亞是那位最神似降生成人的聖言的人，也是天主最完美的肖像，可以從她身上默觀(*contemplated*)到天主的肖像。因為天主降生成為基督是東方教會神學思想的核心，於是瑪利亞就被尊為偉大的「天主之母」(*Theotokos*)了。由於她是默觀天主最卓越的一位，因而她已經達到了教會所渴望的最高榮耀。

教父時代

最令人驚奇的是，有人發現西方教會一直到聖奧思定(*Augustine of Hippo, 354-430*)時代，都還沒有提及任何有關聖母瑪利亞的慶節、祈禱文及聖歌。只有到了第五世紀，我們才有了第一首直接讚頌聖母瑪利亞的聖歌。直到第六世紀，她的名字

¹⁰ 引自：Archimandrite Ephrem, “Mary in Eastern Church Literature”, *The Mother* (August / September, 1989), p.315.

都還沒有被加進《羅馬感恩祭典》(Roman Canon)之中。「仁慈之母」和「痛苦之母」的名號，也是在第六世紀才加給她的。有關她的「聖母領報」(現稱「天使報喜」)、「聖母安眠」(現稱「聖母升天」)、「聖母取潔」(現稱「獻耶穌於聖殿」)等慶節，直到第七世紀都還沒被列入西方教會的禮儀年曆。

到了所謂教父時代的末期，有關瑪利亞的主要信理及敬禮才初現輪廓。與東方教會比起來，西方教會在談論聖母有關議題時，用語保守得很多，因而聖母論神學、連同崇敬聖母的禮儀及詩歌等，在東方的發展都遠遠勝過西方很多。

給予瑪利亞的敬禮和讚頌，都會有其一定的信理和禮儀背景。在戴都良(Quintus Septimius Florens Tertullianus, 約160~230)¹¹及奧思定的影響下，再加上神學對原罪的專注，瑪利亞滿被聖寵的形象被視為教會本身的預像。她與教會的緊密聯繫，是經過被尊稱為西方聖母論之父的聖盎博羅修(Ambrosius, 約339~397)¹²所肯定的，而且聖奧思定也肯定了這點。瑪利亞是否無染原罪的問題，在這階段還沒有被提及。

到了第六世紀中葉，人們已經開始慶祝「聖母領報」、「聖母誕辰」、「奉獻聖母」等慶節；「聖母升天」則似乎到第七

¹¹ 審訂者註：北非迦太基主教，辯護神學家。對倫理道德的要求極為嚴格，約於207年轉蒙丹派。致力於整合基督信仰與文化哲學的思想，對本位化工作有所貢獻。

¹² 審訂者註：義大利米蘭主教，神學家，是四位拉丁教父之一。反對亞略學說，影響奧思定的皈依。他被稱為西方聖母論之父，請參：Archimandrite Ephrem, p.315.

世紀初期，才只在高盧（現今的法國）被接受。人們平常比較關心的是：如何處理聖母「**母皇**」（或稱「**聖母元后**」）地位及其「**轉求德能**」的問題，至於她的「**中保**」身分則不會有問題。

中世紀前期

在第八世紀的西方教會中，我們可以看到希臘語系人士影響了拉丁文化區內的聖母論神學。這主要是因為不少希臘隱修士為了逃避皇帝的迫害，而遷移到西西里島定居的緣故。他們把拜占庭聖像中那位能為我們轉求的榮耀「**天地母皇**」之光輝，與那位能賜給普世人類仁慈母愛的慈祥聖母之光輝融成一體。

到了拜占庭時代晚期，第一位嘗試描寫瑪利亞生平的作者是埃皮法尼隱修士（Epiphanius the Monk，約歿於 800 年）。他採用了很多基督宗教典外文獻（apocrypha）¹³的材料，也用了新約資料，並按照拜占庭人所理解的美，把她呈現出來。他把瑪利亞描繪成一位高貴莊重的女人，「有著一頭明亮的棕髮及雙眼、黑眉

¹³ 審訂者註：有些流傳於主前第一世紀後半至主曆第二世紀初的猶太著作，為多部新約作品的作者在寫作時曾參考、引用過；另外也有些在主曆第二至第四世紀前半、流傳於基督宗教世界中的作品。這些作品對基督信仰理論基礎的形成有其重要地位，屬於研究新約神學思想時，必會接觸到的作品，它們為明瞭新約背景非常有價值。這些著作後來雖未被收入在「猶太經書正典綱目」及基督宗教的「聖經正典綱目」之中，西方人士稱這些作品為 apocrypha，過去有人中譯為「偽經」，這是不太恰當的譯法，今天聖經及神學界中，比較通用的譯法是「基督宗教典外文獻」，說明它們雖未被納入正典綱目之中，但仍有很重要的參考價值。

毛、直鼻梁、長臉、長手和長腳」¹⁴。

中世紀聖母敬禮的首要層面，來自於天主在她身上之作為所帶來的全然喜樂、她如何體現天主對全人類之愛，以及她如何有助於實現天主對整個世界的計畫。這種敬禮的中心，是在天使報喜時她那鎮定自若的「願主旨承行於我」(fiat)之精神。尤其在隱修院裡，這種近乎神秘的聖母敬禮迅速發展起來：聖堂、餐廳以及院落裡，都恭放著聖母的雕像；圖書館裡，都有關於聖母的作品；隱修士們每天都要念特敬聖母的「小日課」；就連聖經中的《雅歌》，也從瑪利亞的層面予以解釋；而童貞作為默想的主題，更是意義非凡。用詹森的話說：「對隱修士的聖召來說，活潑生動的女人是墮落而危險的：她們被隔離於隱修院的高牆之外；反之，隱修士們在這位童貞女身上看到了天界理想的女性，可以安慰振奮他們的心靈」¹⁵。

中世紀盛期（主曆 1000~1199 年）

當歐洲文化復甦，聖母敬禮也開始升溫。信友群湧入隱修院，參與聖母慶節的慶典。信友和隱修士們一起靜觀童貞瑪利亞的美麗和榮耀。興盛的貿易活動使得城鎮復興，新的商賈階級出現。一座座金碧輝煌的哥德式大教堂拔地而起，一般都是

¹⁴ H. Graef, *Mary*, vol. I, p.182.

¹⁵ Elisabeth Johnson, "Marian Devotion in the Western Church", *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, ed. Jill Raith (New York: Crossroad, 1986), p.414.

獻給聖母的，並且一個個思辨敏銳的神學學派也湧現而出。

在第十一、十二世紀期間，教會努力鞏固自己的權力，並把信理制度化。此時，常常把瑪利亞刻畫為頭戴冠冕、高坐寶座之上的母皇。十二世紀，聖母敬禮流傳廣泛。事實上，十二世紀是有名的聖母論神學黃金時期。有關聖母的神學反省，主要是由熙篤會會士在發展，尤其是伯爾納德（Bernard de Clairvaux, 1090~1153）¹⁶，他甚至創發出一種默想的寫作形式，表達對聖母的強烈敬禮。

這也正是十字軍東征、封建主義和典雅愛情（courtly love）的時期¹⁷。這方面的發展對聖母的信理和敬禮也都有其影響。瑪利亞被當作騎士所護衛的貴婦來讚美，所用的詞彙也都是騎士們所用的。她被冠上「我們的女士」（Our Lady）及「夫人」（Madonna）等封建貴族慣用的稱號；這些也都是純潔愛情的象徵。瑪利亞，一個巴勒斯坦普通的家庭主婦，本來是無法達到這貴族婦人的要求的。人們爲了要推崇她，必須先把她變成他們當中的一員。如此，瑪利亞就從一個納匝肋的年輕女孩，搖身變成偉大的天上母皇，位階高於教會，介於天主和極品天使之間。

¹⁶ 審訂者註：法蘭西神秘靈修學家，熙篤隱修會會士。以聖經及宗教經驗，作為隱修院的培育基礎。生平神學思想及靈修著作甚多，但未呈現整體性的思想體系，被稱爲「流蜜博士」（Doctor Mellifluus）。

¹⁷ 審訂者註：指中世紀對愛情的一種觀念，酷似騎士情夫與貴婦人間的愛情關係，對中世紀和文藝復興時期的文學曾起重要作用。

在拉丁宣講者和神學家之間，聖母無染原罪的信理成了討論和神學爭辯的主題。諸如爭論：聖母是否需要跟罪惡鬥爭？或聖母是否自受孕之初，在母胎中就被聖神所聖化？在這場爭辯中，奧思定的原罪論起了決定性的作用。另一方面，民間流行的文藝作品，把聖經及典外文獻中的故事，即對基督和祂的母親加以渲染美化。於是，敬禮她的慶節場面越來越講究，有的還加上守夜禮，有的甚至要舉行長達兩星期的齋戒（這些對童貞聖母過熱的敬禮，直到十六世紀，才在基督新教國家中遭改教者廢止）。

中世紀人們對於聖母的強烈關注，以及對她在人類救恩中崇高地位的強調，在一個男性占統治地位的宗教中，就「女性化」元素的產生而言，提供了催化作用。有人甚至提出以她來取代基督信仰中所缺少的「母性女神」（mother goddess）；在民間信仰的敬禮層面上，取代伊希斯（Isis）¹⁸、賽比利（Cybele）¹⁹，以及其他女神的地位²⁰。不過，因為如此地在神學上把她神性化的結果，使她與別的婦女完全隔離開來，人們在心理上也就無法讓她起到成為普通婦女楷模的作用了²¹。

¹⁸ 譯者註：古埃及司生育和繁殖的女神，冥神奧西里斯的妻子，太陽神霍魯斯的母親，被當作各種各樣的當地女神，受到西亞、希臘和羅馬人的崇拜。

¹⁹ 譯者註：母性女神，和其丈夫阿提斯在弗里吉亞，後來在希臘、羅馬及羅馬諸省尤其受到膜拜。

²⁰ 參：Theodore Roszak, *Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Post-Industrial Society* (New York: Doubleday & Co., 1973).

²¹ Eleanor McLaughlin, "Equality of Souls, Inequality of Sexes: Woman

這時期人們良心的特徵，就是有罪的意識，以及對審判的懼怕。天主教令人畏懼的形象，有如一個嚴厲的君王和公正的判官，讓人望而生畏。同樣，高調的基督論，也使基督遠離了普通人。祂就像一個高高在上的封建君王，讓人不敢接近。在人們的想像中，天主不會赦罪，除非做了該做的補贖；而有罪的人們對撒旦的誘惑，以及對地獄永罰危險的經驗，都好像真的一樣。於是，天主的慈愛就在耶穌的母親身上出現了：她就像一位擁有慈愛心懷的貴族婦人，有能力為那些請她轉求的人向自己的兒子申訴。她成了天主對人類慈愛的化身。

結果，敬禮聖母的多種途徑：各式各樣的祈禱、聖髑、朝聖地、慶節，以及各種治癒奇蹟的故事，都傾巢而出了。在這過程中，瑪利亞的光芒常常超越了耶穌，偶爾甚至超過了天主父。《路加福音》中〈謝主曲〉裡所描述的婢女，現在成了「我們的女士」（Our Lady），一位積極關懷尋求救恩之人的貴族婦女。對聖母的敬禮，也從公共禮儀轉向私人面的傾向，造成新敬禮的大量增加。把聖母瑪利亞作為天主慈愛的化身，甚至取代了天主，不僅代天主施恩，更接收了天主的光榮和讚美。請注意，中世紀版本標準的祈禱文《讚美天主頌》（*Te Deum*）：

「我們讚美妳，哦，天主之母；我們承認妳是卒世童貞者。……一切天使和總領天使、王權和國度都侍奉妳。天上的一切權能者和統治者都服從妳。眾天使的歌詠團、

格魯賓和色辣芬都站立在妳面前稱頌妳。所有天使同聲讚美妳，不停地歡呼：聖、聖、聖，童貞瑪利亞、天主之母。」

十三世紀

隨著知識生活水準的提高，以及大學的出現，基督信仰世界以隱修院為中心的社會結構發生了變化。新世代的人們急切地尋求：如何在傳統隱修院框架之外活出福音的精神。於是，一些新興的托鉢修會，諸如方濟會、道明會、聖母瑪利亞會（Servite）²²等，擔起了向平信徒宣講的使命。他們的宣講主要集中在耶穌人性貧窮的一面。就這樣，瑪利亞在耶穌誕生的馬槽和死亡的十字架等場景中，總是呈現出人性角色的一面。

同時，由於當時士林神學發展所理解的救贖觀，強調需要對罪做賠補（satisfaction，或譯「補償」）。瑪利亞於是就由令人敬畏的基督童貞之母，變成了「慈愛之母」（或譯「仁慈之母」），她甚至可以命令自己的兒子，成了基督和罪人之間的中保。

由於這時神學理念所發展的，是隱修院之外的嚴謹士林神學，特別強調人理智官能的運用，不再給感性和想像力留有任何餘地。問題有點複雜的是，當時無論學術或禮儀，所用的語言都是拉丁文。拉丁文的禮儀和士林神學，愈來愈遠離了人們日常的生活經驗，而當時一般人的生活是困苦的，並且常常處在危險之中²³。

²² 審訂者註：1233年在義大利創立，包括有修士和修女。

²³ E. Johnson, "Saints and Mary", p.146.

聖母無染原罪的神學爭辯依然持續。董思高(John Duns Scotus, 1266~1308)²⁴開始用一個新的觀點來審視這個奧蹟。他認為聖母瑪利亞同樣要依賴基督，是基督的恩寵保全了她，使她免除於罪；或者按照當時人們普遍接受的說法：她在母胎中就已被基督的恩寵聖化了。除了這些爭論之外，聖母瑪利亞僅僅出現在偉大的《神學大全》中，而且只出現在與聖言降生成人的奧蹟有關的問題討論中。

人們既然熱愛童貞聖母，所以自然而然希望有各式各樣恭敬聖母的管道；於是許多敬禮聖母的熱心方式，透過人們民間宗教的想像力，不斷地開發出來。中世紀的一些默觀式作品，如人們熟知的「榮福童貞瑪利亞之鏡」(Mirrors of the Blessed Virgin Mary)之類的，較早是由伯爾納德開始，給人們提供了機會，可以對聖母表達深度的熱情；這樣的做法，吸引了廣泛而眾多的讀者。比如，《聖詠》第九六/九七首的中世紀版本是如此翻譯的：

「請眾齊向聖母高唱新歌，因為她行了奇事。她在萬邦中顯示了她的仁慈；她的名號響徹地極。哦聖母，請記起那些困苦貧窮中的人們，助佑他們，讓他們的體力得以恢復。因為妳，哦聖母，是至甘飴的，至真實的；妳極其寬忍，滿富仁慈。」

²⁴ 審訂者註：蘇格蘭神學家，方濟會會士。神學思想趨近士林神學，屬思高學派的啓蒙者。倡導聖母無染原罪始胎，被稱為「精微博士」(Doctor Subtilis)及「敬愛瑪利亞博士」(Doctor Marianus)。

十四、十五世紀

早些時候的靈修學，把焦點放在聖母瑪利亞的人性上；十四、十五世紀時，由於默觀靈修的盛行，而逐漸把焦點轉向民間信仰中比較經不起批判的想像力。在人們的想像中，聖母瑪利亞堪受尊崇。她是天主之母，因而對天主的影響力不言而喻，自然而然成了天主向罪人們施恩的中保。她像一位溫柔慈祥的母親，無微不至地照顧自己的子女。然而，中世紀晚期的這種聖母論常被濫用。聖母論原本是在強調聖言降生成人的奧蹟，現今卻被瑪利亞有奇異能力的觀點所取代了，這位母親能夠解決一切的問題。洛朗坦（René Laurentin, 1917~2017）²⁵給十四世紀作出如下的評價：

「人們厭倦了知性主義的乏味枯燥，於是便開始在想像和感性世界中尋找快樂。這種頹廢並沒有讓人們對聖母的熱情有所降溫，反而由此滋生了一些真偽摻半的敬禮，這些敬禮有的是浮誇的奇蹟，有的是晦澀難懂的口號，甚至某些是自相矛盾的說教。²⁶」

因為這個時期的許多災難，包括「大瘟疫」（1347~1351）之類的大自然天災、「百年戰爭」（1337~1453）的戰禍、多位教宗奪權的「西方教會大分裂」（Great Western Schism, 1378~1471），以及在這殘酷的世界中沒有安全感，人們於是轉而向瑪利亞、仁

²⁵ 審訂者註：法國神學學者，天主教司鐸，梵二大公會議神學顧問。特別研究聖母學及神秘生活現象。

²⁶ E. Johnson, "Marian Devotions in the Western Church", p.411.

慈聖母祈禱，求她在各種危難中保佑自己。當整個歐洲至少五分之一的人口被瘟疫奪走生命之後，人們只能從十字架下痛苦聖母的形象中尋求安慰。因為有很多基督徒無法去耶路撒冷朝聖，方濟會士就鼓勵他們拜苦路（to follow the *Via Dolorosa*），與聖母一起走十字苦路。用這個方法來分擔聖母和她聖子的痛苦。

在聖母拯救罪人的德能成了敬禮焦點時，她的功能常常就自成一格，不再需要天主或耶穌了。這個時期的神學，就與民間宗教的想像力一樣，耶穌顯得越來越遠了。聖母成了溫和的轉求者，能夠改變她聖子的心意，有時候甚至能夠在過程中操控一切。她成了罪人們的中保，向遙不可及的、有時甚至記仇的基督轉求。任何優美的讚辭用在她身上，都不會太過分；一切的美麗、善良、德行，都屬她所有。她那理想化了的形象，與當時人們每天生活中常要面對的醜陋和危險，形成了鮮明的對比。

我們且慢對中世紀的聖母敬禮做表面的或草率的批判，不論是當時流行的宣講方式，或是敬禮的表達方式，儘管這些表達方式對我們今天的人來說，可能覺得有點奇怪。當時天主教誠樸的信眾，尤其是那些貧窮和受壓迫的人，需要在聖母身上尋求力量，以便能為他們詮釋生命，在他們的生活中經驗到天主的愛，無論他們的生活環境是多麼惡劣、充滿悲劇，都能感受到關心陪伴而永不放棄。

在流行的宣講中，尊稱聖母為「天上母皇」（或譯「天地元后」）和「罪人之托」，在個人救恩的過程中佔有核心地位。有

些人甚至把「天上母皇」這個稱號理解為被壓抑的史前時代母性女神之再現。當然，今天的神學家可能會詮釋這個稱號是她僭越了基督的角色，是聖母論墮落的表現；可是，人類學家則從另一方面分析，讚賞說：這是世界上表達「女性元素」的傳統稱號。這個具體把溫和、慈祥等女性特質顯現出來的角色，能與悲痛者一同哀傷，而不是懲罰他們的罪行。

敬禮這位使天主慈愛具體實現的「仁慈之母」，表達出人們在宗教經驗裡需要天主的女性面貌；以當時對天主的理解來說，這樣的經驗是不可能有的。有些女權主義作者則爭辯說：這是把父親有著嚴厲權威角色的父權制家庭結構投射到天上，母親只能平靜地為任性的孩子轉求，這是在消費女性。以男性為中心的思維來塑造女性形象，即便這個女性是光榮的聖母瑪利亞，都無法對婦女的境況有所改善。

十一至十五世紀之間的西方教會，正是聖母信理神學和敬禮蓬勃發展的時候：這時，東方教會卻相對地沉寂。這是因為在東方，沒有受到奧思定的原罪論及士林神學的信理所影響。同樣的道理，原罪的信理對「無玷始胎」（Immaculate Conception，或譯「始胎無染原罪」）在西方的爭論上，扮演著決定性的角色。這個主題將在第五章討論。

十六世紀

第一個向中世紀晚期教會中扭曲的陋習及流行的聖母敬禮挑戰的，是宗教改革運動。稍早前，敬禮童貞聖母的伊拉斯謨

(Desiderius Erasmus, 1466~1536)²⁷就曾呼籲要糾正對聖母敬禮的扭曲；類似的努力在往後的歷史中，一次又一次地重複出現。他注意到：敬禮聖母者忽略了天主，相信在天上統治的基督隸屬在他的母親權下；因而獻給聖母瑪利亞的蠟燭、聖像及聖歌，甚至成了基督徒倫理生活的替代品。

在宗教改革運動發生之前，這樣的淨化早就該進行了。新教的宗教改革人士悲歎人們不信賴唯獨經由基督通傳而來的天主恩寵和仁慈。他們禁止向聖人祈禱，因為這樣做減損了基督的功能，只有基督才是人與天主之間的唯一中保。基督新教和天主教的思想家都同樣拒絕某些過分的民間信仰理念，比如：聖髑具有神奇的治癒能力，因而成了敬禮的對象。

馬丁路德本人 (Martin Luther, 1483~1546)²⁸對童貞聖母有著很虔誠的敬禮，這在他早期宣講的道理中尤為可見。在為〈謝主曲〉的注釋中，他把瑪利亞描繪為一個有信德的女人，是天主向世界施恩的典範。他保留了好多天主教（有關聖母）的教導；只是到了後來，他的繼承者們才把這些教導摒棄。不過，他把

²⁷ 審訂者註：荷蘭神學家，人文學家，天主教司鐸。編訂希臘文《新約聖經》（1516），並按原文譯成拉丁文。主張神學不應以哲學為基礎，而應以聖經為根源。因此，對新教的宗教改革有所啓發，也給天主教日後的革新鋪路。

²⁸ 審訂者註：德國神學家，聖經學家，宗教改革者。初進入奧思定會，1518年因赦罪卷及一些神學上的問題，引發與教廷之間的辯論。1520年正式與天主教決裂，並要求德國諸侯起來改革教會，1521年1月3日教宗頒絕罰詔書，從此西方教會產生分裂。

過分誇大的天主教聖母敬禮，與舊約先知們譴責的巴耳神崇拜相提並論²⁹。路德強調：聖母尊榮的真正根基，在於她是一位信者；給聖母的一切特別祝福，都是因著耶穌基督的功德，而不是因為她自己的特殊功德。

宗教改革人士反對的，並不是聖母本人。他們是基於基督論上的考量，而拒絕了對她的敬禮。基本上，路德爭辯的目標，是在那些冠給聖母的不當榮耀。宗教改革人士認為：向聖母祈禱求恩，會減損基督做為天人間唯一中保的功能。今天已經有一些新教神學家體會到：基督新教在對待聖母問題上所持的反對立場，是一個嚴重錯誤：

「基督新教忽略了榮福童貞在降生奧蹟及整個救恩工程中的地位，這點讓基督新教完全專注強調男性陽剛的一面。……基督新教缺乏了溫和與柔情的一面，使得他們過度強調天主剛烈的先知性圖像，和祂專職審判的角色。……在基督新教的思想中發展一部成熟的聖母論，能有助於緩和天主嚴厲判官的形象，給他們提供一個健全的『仁慈的天主』概念。³⁰」

在爭論不斷的宗教改革運動之後，聖母瑪利亞幾乎在新教傳統中完全被剔除了。假如還有的話，那就是新教對聖母敬禮的批判，反而增強了天主教對聖母敬禮的熱情。天主教更加倍

²⁹ 引自：E. Johnson, “Marian Devotions in the Western Church”, p.414.

³⁰ Charles Dickson, “Mariology: A Protestant Reconstruction”, *American Ecclesiastical Review* (May 1974), pp.306~307.

努力，保持聖母的崇高地位。聖母的這個崇高形象，恰與瓜達露貝童貞聖母（Virgin of Guadalupe）的形象截然相反。1531年在墨西哥，她以一個印第安農婦的形象，顯現給狄雅哥（Juan Diego, 1474~1548）³¹，肯定了當地原住民對西班牙征服者們的抗爭³²。

十七世紀

十七世紀，宗教改革運動一百多年之後，聖母敬禮達到了第二高峰，尤其在成爲基督信仰世界精神領袖的法蘭西。法蘭西學派的靈修學理論基礎，是來自有名的法蘭西司鐸詠經團（French Oratory）創會人——貝呂勒（Pierre de Bérulle, 1575~1629）³³；他們的觀點直到廿世紀仍然興盛不衰。他們的聖母靈修學，顯然是當時廣泛神學背景和時代潮流的產物，可是現在看來，是太感性化、太誇張了。

法蘭西學派是楊森主義（Jansenist）³⁴的錯誤與過度行敬禮的

³¹ 審訂者註：墨西哥原住民，瓜達露貝童貞聖母於1531年12月四度顯現給他。2002年列聖品，是美洲籍的第一位聖人。

³² 有關瓜達露貝聖母顯現事蹟，見本書附錄。

³³ 審訂者註：法蘭西靈修學家，天主教樞機。思想注重基督化的靈修傳統，特別強調「基督降生爲人」的奧蹟，與另一靈修學派主張「以天主爲中心」的神秘靈修經驗不同。

³⁴ 審訂者註：楊森主義是十七世紀法國天主教內的一種神學思想，強調人的本性由於原罪而徹底敗壞，人已經沒有內在真實的自由意志，而是被自身的貪慾或基督的恩寵兩種力量所主導；重視預定及恩寵，提倡奧思定的神學立場；他們的行爲有點像清教徒的態度。此派人士與耶穌會強調人有真實自由的神學家之間，衝突持續百餘年；教宗克雷孟十一世譴責楊森主義爲異端。

綜合體。有些法國天主教人士甚至相信：爲了得救，只要行聖母敬禮就夠了。貝呂勒甚至進一步說：聖母瑪利亞在聖言降生奧蹟中所說的「願主旨承行於我」(fiat) 這句話，「比天主在創造宇宙時所用的聖言，更有效果、更有力量」³⁵。

歐德思 (Jean Eudes, 1601~1680)³⁶ 也是這個司鐸詠經團的成員，寫了不少聖母靈修學的作品。他把聖母瑪利亞視作司鐸的配偶。他 67 歲時，甚至起草了一份正式與聖母瑪利亞結婚的契約。他選擇默想母胎中的耶穌，這也是貝呂勒和整個法蘭西學派所喜歡的敬禮方式。

隨著德孟弗 (Louis-Marie Grignion de Montfort, 1673~1716)³⁷ 的推動，法蘭西學派的聖母敬禮達到了高峰。德孟弗被視爲聖母敬禮最傑出的導師。他廣爲人知的著作是 *The True Devotion to the Blessed Virgin* (暫譯《對榮福童貞真正的敬禮》)³⁸。他深信較完美的做法是：不直接走向天主，而是更謙卑地透過中保的轉求。其實這就是楊森主義者的態度，雖然楊森主義者本身相當反對德孟弗。德孟弗說：對榮福童貞只表達一點點象徵的愛，爲獲得

³⁵ H. Graef, *Mary*, vol. II, p.32.

³⁶ 審訂者註：法蘭西司鐸傳教士，建立了耶穌瑪利亞修會 (Congregation of Jesus and Mary) 及仁愛聖母修會 (Order of Our Lady of Charity)，已列聖品。

³⁷ 審訂者註：法蘭西司鐸，有名的宣講者及作家，他的很多作品成了天主教的經典之作，影響了好幾位教宗。特別推動聖母敬禮及玫瑰經祈禱。

³⁸ H. Graef, *Mary*, vol. I, p.57.

救恩並不足夠；所以他要求人們內心完全歸屬於她，這樣才能完全被她所塑造。

這種敬禮的教導和做法，真是讓人難以相信。自稱「聖母奴僕」的善會（Confraternity of the “Slaves of Mary”），在靈修精神上把自己視爲聖母瑪利亞的奴僕，他們在自己的頸上和腕上縛以很小的鎖鏈，作爲自己被束縛的標記³⁹。有人甚至發願爲了捍衛聖母無染原罪始胎的信念，而甘願致命（當時還不是定斷信理）。因識字人口不斷增加而出現的民間敬禮手冊，往往充滿著各種稀奇古怪的聖母敬禮。這樣的敬禮包含著一些荒誕故事：比如說聖母在三歲時，就已發甘做犧牲和僕人的聖願⁴⁰；或說當耶穌還在她胎中的時候，有天使般的亮光照耀她，讓她能看到耶穌靈魂的一切行動⁴¹。

十八世紀

十八世紀的啓蒙運動，是一個拒絕任何外在權威、而只服膺於理性權威的思想運動。這個強調質問自由、決策自由和行動自由的運動，給教會帶來了極大的危機。教會到那時爲止，一直都是唯一可以定斷「什麼是真理、什麼不是真理」的權威機構；但幾乎沒有一個啓蒙運動的思想家採用這些定斷的結果，因爲在他們看來，這些都只是過度浮誇的宗教迷信而已。

³⁹ 同上，p.34.

⁴⁰ 同上，p.35.

⁴¹ 同上，p.33.

他們強調的是理性主義，這讓前一段時期流行的浪漫、感性化敬禮，失去了立足之地。

他們在法國哲學家伏爾泰（François-Marie Arouet Voltaire, 1694-1778）⁴²的流行散文作品引導之下，視（聖母）顯現為騙人違反理性的無稽之談。甚至教會，都因愈來愈受世俗權勢的控制，愈來愈受啓蒙運動理性主義的誘導，而失去推動聖母敬禮的興趣。聖母慶節的數量，在地方教會的日曆中被縮減；聖母朝聖地淪為廢墟，過度的敬禮也被勸阻。法國大革命期間，一些教堂移除了聖母雕像，巴黎聖母院主教座堂豎起了理性女神的雕像。有關聖母的文學已不復存在，雖然有人透過宣講及小冊子來推動民間的聖母敬禮，但修會團體已不再進行特定的聖母敬禮了。推行聖母敬禮的耶穌會也被解散了。

從十九世紀到梵二大公會議

十九世紀標誌著「聖母瑪利亞時代」的開端。教宗良十三世頒布的六十個通諭中，有十一個是奉獻給聖母的。法國大革命的共和國理想失敗了。拒絕接受啓蒙運動的浪漫主義也失敗了；換句話說，傾向於不顧理性、而重視情感及神秘經驗的這種心態也消失了。有關聖母的教導和敬禮，在這樣的新氛圍中有了新契機。天主教在教宗碧岳九世長期的統治下，聖母敬禮

⁴² 審訂者註：法國哲學家。反對形式主義、不正義的社會制度及宗教的教條主義。藉其嚴格的批判思想，為啓蒙運動及法國大革命鋪路。他的理念成了《人權宣言》的部分內容。

又復甦起來了。

亞豐索（Alphonso Maria de Liguori, 1696~1787）⁴³的《瑪利亞的榮耀》（*The Glories of Mary*）這本書，是當時有關聖母敬禮最受歡迎的著作之一。對亞豐索來說：聖母瑪利亞在這個世界上的任務，就是把那些失落天主恩寵的靈魂提升起來，使他們與天主和好；而傳統上，這個任務應該是屬於基督的。亞豐索說：如果天主對一個罪人動怒，「瑪利亞就會把他置於自己的保護之下，阻止她自己聖子報復的手臂來拯救他」⁴⁴。

由於要求正式明定聖母始胎無染原罪為信理的呼聲日益高漲，意味著有官方正式認可聖母瑪利亞的需要。於是，原先於1439年在巴塞爾會議（Council of Basel）⁴⁵中通過的「聖母始胎無

⁴³ 審訂者註：義大利倫理神學家，天主教司鐸，創世主修會會士。其神學思想在楊森主義的嚴格派與耶穌會的蓋然論之間，尋找一條中庸路線。

⁴⁴ H. Graef, *Mary*, vol. I, p.75.

⁴⁵ 審訂者註：第十四、十五世紀是西方教會情勢紛亂的時期，1305年教宗克雷孟五世退居里昂加冕任職，並將教廷遷往亞維農，此期間召開了維也諾大公會議（1311~1312）；直到1377年教宗額我略十一世才把教廷遷回羅馬，此後又造成羅馬教宗與亞維農偽教宗對立的情況，而後又演變成亞維農本身的分裂，造成同時有三位自稱教宗的情況發生。這段期間召開了康斯坦斯大公會議（1414~1418），促使教宗額我略十二世自動辭職，並罷免了亞維農的偽教宗本篤十三世及偽教宗若望廿三世，促成教會重新合一，並選出新任教宗馬爾定五世繼任。而後於1423年的帕維亞會議中，決定每七年在巴塞爾召開常設會議，這是佛羅倫斯大公會議的先聲。繼任教宗尤金尼烏斯（Eugenius IV）於1431年召開巴塞爾會議，有歷史學者稱這是佛羅倫斯大公會議的第一部

染原罪」，到 1854 年終於被正式宣告為定斷信理。

到了十九世紀中葉，整個歐洲到處都出現了聖母顯現的記錄，尤其在法國：1830 年巴黎；1842 年羅馬；1846 年 La Salette；1858 年露德；1871 年諾曼第；1879 年愛爾蘭的諾克。不論在民間信仰的宣講中，或在神學的討論中，聖母的形象都變得越來越獨立自主了，不再像早期基督徒總是在聖三論、基督論和教會論的脈絡之中看待她。現在她高高站在高臺上，接受人們的敬仰；這表示她處在一個美麗和諧、與世無爭的世界中，與現實生活的喧囂與艱辛毫無牽連。人們過度誇大了對聖母的依賴。德孟弗推動之聖母敬禮的詮釋方法再度流行起來，啓蒙運動時期陷入谷底的靈修生活也隨之復甦起來了。德孟弗強調的「通過聖母到達耶穌」，就是這一點的例證。但，聖母也需要依賴基督，則幾乎沒人提及。

十九世紀可說是婦女受壓迫的時代。但 Rosemary Haughton（1927~，英國出生的女平信徒神學學者，現居美國）提醒我們：要把聖母瑪利亞塑造成這種嬌弱柔順的維多利亞式婦女的努力，實在

分，其前廿五場會議具有大公會議的權威。而後教宗於 1438 年將會議地點遷往費拉拉城（Ferrara），但一些與會者仍留在巴塞爾會場直到 1448 年，並在 1439 年罷免教宗尤金尼烏斯，另選出偽教宗阿瑪迪斯八世，再次造成教會的分裂。教宗尤金尼烏斯於 1439 年又將會議遷往佛羅倫斯繼續進行，直到 1455 年圓滿結束。巴塞爾會議通過聖母始胎無染原罪的這場會議，顯然不屬大公會議的一部分。

是在絕望中的最後、且註定要失敗的掙扎⁴⁶。十九世紀也是一個女性圖強的時代。女性參政運動象徵著意識和期望的改變，注定了令人困擾的性別特權問題將被持續地討論著。Ivone Gebara (1944~)⁴⁷和 Maria Clara Bingemer (1949~)⁴⁸補充說：

「對於基督徒而言，在每一個新的歷史時刻，聖母奧蹟所揭示的面向都各不相同，但肯定是深深觸及窮人和信徒所需要的一面，.....並在與男人平等的基礎上，讓婦女能夠積極參與.....。這樣的觀點在我們這個時代仍然未能實現，但這種強而有力的宣告會為未來帶來活力。⁴⁹」

二十世紀的前六十年，依然延續著聖母敬禮熱忱的重要地位，聖母顯現有了更多的記錄：1917年在葡萄牙的法蒂瑪；1932年在比利時的 Beauraing。對於聖母的頻頻顯現，我們該如何回應呢？聖母顯現的現象與二十世紀的默示性氛圍，是否有著某種關聯？依據某個聖母網站的相關資料，從1966年以來，聖母顯現有67次之多，這個統計可能有些誇張，但我們還是不禁要問為什麼？為了從事以聖母為中心的使徒工作，而成

⁴⁶ Rosemary Haughton, *Hope for a Tree*, unpublished paper, p.14.

⁴⁷ 審訂者註：巴西天主教修女，聖保羅天主教大學哲學博士，魯汶天主教大學宗教學博士，哲學及婦女神學學者。

⁴⁸ 審訂者註：巴西有名的系統神學女學者，羅馬額我略大學博士，研究重心在拉丁美洲議題及解放神學。

⁴⁹ Ivone Gebara and Maria Clara Bingemer, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, trans. Philip Berryman (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989), p.25.

立的一些平信徒團體，導致頗具軍隊意味的善會和運動蓬勃發展，比如：1921年成立的聖母軍（Legion of Mary）；1947年成立的藍帶軍（Blue Army），這些都是這類運動的例證。聖母軍是以軍隊的模式組織起來的，其成員許諾要在教會不斷進行的這場戰鬥中服役，以德孟弗的靈修精神來與世界及其邪惡勢力對抗，聖母軍成員成了聖母的奴僕，將自己完全交付給她。

1950年，聖母榮召升天被宣布為定斷信理，這讓聖母的榮冠加上了另一顆明珠。對聖母的恭敬和神學也隨著這些教會官方文獻的腳步而發展。用法國聖母論神學家洛朗坦的話說：「任何榮譽對於聖母來說都不過分」。Rosemary Haughton 比較現在和中世紀的聖母形象寫到：

「早先頭戴金冠、顯赫輝煌的母皇形象，甚至中世紀聖像藝術中那位溫柔活潑、年輕自信的母親形象，讓位給了一位謙卑憂鬱、幾乎尚未成年的童貞女：她為適應十九世紀的時代，而被允許愈來愈沒有胸部，金冠也被摘去了。甚至在伯爾納德（Bernadette, 1844~1879）⁵⁰的神視中，瑪利亞這樣一個年輕活潑、雍容華貴的『淑女』，也不得不按照時下的標準而變身：微傾的頭部、嬌弱的身體和順服的表情。這成了婦女，尤其是『虔誠』的婦女模範形象。許多人也確實都爭相仿效，並將其內在化，甚至到了認為除此

⁵⁰ 審訂者註：法國天主教修女，1858年2月11日至7月16日於露德18次體驗聖母瑪利亞的顯現。

程度之外，再也沒有表達虔敬的其他方式。⁵¹」

在二十世紀中，聖母立於天與地之間，成了一位類似天主的角色，被推崇為「諸寵中保」、「同救贖者」（*Coredeptrix*）、「教會之母」。天主教靈修學幾乎把聖母天主化了，視她為共同救贖者。把聖母瑪利亞形象在概念和想像上弄得混亂而誇張的高峰，是在 1950 年代，這正是梵二大公會議（1962~1965）召開的前夕。

每個時代都有每個時代的宗教需求

聖母敬禮如何開始的，我們不得而知。有人將之解釋為對母性崇拜的深度心理需求。John Shinnors（1920~）⁵²認同這種說法：聖母敬禮在某些方面，可能是借鏡於基督信仰之前的大地之母及生育女神的崇拜⁵³。但他也非常謹慎，並不把這種敬禮完全歸於心理需求。榮格心理學派把懇請聖母瑪利亞轉禱的呼求，定位為社會性的合作需求，是集體潛意識對各種女性和母性形象原型的表達。弗洛伊德心理學派則視這種敬禮為男性強烈戀母情節的昇華。所有這些理論，充其量只能是自圓其說⁵⁴。

⁵¹ R. Haughton, *Hope for a Tree*, p.15.

⁵² 審訂者註：印度神學家、耶穌會會士。致力促進第三世界神學及基督徒大公合一運動。

⁵³ John Shinnors, "The Cult of Mary and Popular Belief", *Mary, Woman of Nazareth: Biblical and Theological Perspectives* (New York: Paulist Press, 1989), p.163.

⁵⁴ J. Shinnors, "The Cult of Mary and Popular Belief", p.163.

每個時代都在根據自己的需求，來塑造聖母的形象。從敬禮和信理兩方面的傳統來說，歷史上她有過的名號不下百種：母親、童貞女、母皇、無染原罪始胎、仁慈之母、痛苦之母、和平之后、露德聖母、法蒂瑪聖母和瓜達露貝聖母……等。這些名號經常告訴我們更多的是：在歷史特定的情境中，我們有哪些需求，教會有哪些需求，而不是關於聖母本身。

長久的聖母敬禮歷史，滋養了大眾幾百年的想像力。所以，我們不要急於對聖母敬禮做表面性的草率批判，不論在民間信仰式的宣講上，或在敬禮做法的表達上，都不要太快做批判，儘管對我們今天來說，有些表達方式很荒誕。誠樸的信徒，尤其是窮人與受壓迫者，無論生活在多麼壞的悲劇處境中，都能在聖母身上找到力量，在苦難的生命中找到意義，感受到不被放棄的陪伴，而充滿了希望。

聖母敬禮及其對婦女生命的影響

天主教會中的聖母傳統對於男人和女人的影響，既有釋放的一面，又有壓抑的一面。

在其釋放一面的影響中，最重要的在於注意到：聖母傳統為女性形象在救恩史的核心處保留了地位。其次，在天主教信仰中，聖母形象的核心理念指向一個深層的洞察：把天主刻畫成一個行動只限於創造、救贖和施行正義的形象並不恰當⁵⁵。

⁵⁵ 見：Ann Carr, *Transforming Grace* (San Francisco: Harper and Row, 1988), pp.134~214. Sally McFague, *Metaphorical Theology: Models*

天主教信仰理念有把某些宛如天主的屬性（quasi-divine attributes）歸給聖母瑪利亞的傾向，比如給她「同救贖者」的名號，這傾向本身就是對天主形象在整個長期的教會傳統中，被頑強控制著的一個批判。

就消極一面而言，有一個有意義的觀察：在一些盲目、情緒高昂地盛行各種聖母敬禮的國家中，像墨西哥、或是除了智利以外的拉丁美洲國家，他們的婦女在公共和政治事務中的參與度，都是微不足道的。在這些來自西班牙基督信仰泉源的教會，以及類似情況國家的教會，都尚未開放讓婦女完全參與公眾的牧靈服務⁵⁶。

這是梵二大公會議的任務：在健全的神學和實踐範圍內，重新界定聖母敬禮。大公會議得之不易地，決定把有關聖母的教導置於有關教會的信理範疇內，放在《教會憲章》（*Lumen Gentium*，本書以下縮寫為 *LG*）第八章，這樣，聖母與聖徒團體（教會）的聯繫再次確定，象徵著聖母論神學的新起點。這將是我們在第二章中要討論的議題。

of God in Religious Language (Philadelphia: Fortress, 1985), pp.98~101.

⁵⁶ Ann Carr, "Mary in the Mystery of the Church", in *Mary According to Women*, ed. Carol Frances Jegen (Kansas City: Leaven Press, 1985), pp.12~13.

第二章

梵二的聖母論神學

梵二之前的聖母論神學

誠如我們在第一章所見，聖母在救恩奧蹟中角色的研究，數世紀以來都是聖母論學者孜孜不倦研討的議題，直到梵二大公會議。聖母論的著作大部分都出自專研聖母論的學者之手，他們的反省往往與其他神學議題互不相干。民間信仰的過度誇張，不但沒有什麼聖經根據，而且還會誤導人進到一種非常個人化的靈修情境，以為聖母擁有某些屬於天主的權能（divine prerogatives）；這個現象在梵二大公會議前夕達到高峰。梵二在健全的神學和實踐範圍內重新整頓了聖母論神學。

梵二的目的在於重新回到聖經以及早期教父傳統的豐富寶藏中，重新呈現聖母的形象：這個形象必須真實地反映教會對她的理解，使她成為當代男女世界中的成員。為了達成這個目標，「瑪利亞必須從中世紀和反宗教改革時期的光榮顯赫地位

中走下來，加入到我們當中」¹。梵二大公會議與保祿六世頒布的《敬禮聖母》勸諭，兩者都勸請聖母論神學要從自成一體的孤立系統中解脫出來，與我們不斷變化的時代、文化進行創造性交談，並且要與其他重要的神學議題建立串鏈關係：

「(如此) 聖母敬禮將會有堅實的基礎；最後結果將會是：由於研究啓示泉源及關注教會訓導當局的文獻，將克服誇大的追求新奇及特殊現象……如此，在神聖領域，任何不肖的私心都必須謹慎地予以杜絕。」(MC 38)

民間信仰式的聖母敬禮深受人們喜愛，但常常被扭曲和濫用。由於這種扭曲和濫用，聖母經常被置於與基督救主同等的地位，使得祂唯一救贖中保的身分變得可有可無。梵二大公會議對這些過度誇張的敬禮進行了討論，並給予嚴肅的糾正。大公會議強烈敦促「神學家與宣講聖道的人，在論及天主之母的特殊地位時，應該用心避免一切虛妄的誇大與心地的狹隘」(《教會憲章》67 號，本文獻以下簡作 LG)。同時，在推行有關聖母的信仰理論和敬禮時，易把聖母與基督及教會其他的一切分隔孤立開來，大公會議也扭轉了這一傾向。假如我們追蹤大公會議探討聖母論議題時的激烈爭辯點，就可注意到：他們強調的是基督中保的核心地位，以及聖母在救恩奧蹟和教會中的角色。本章還要討論梵二大公會議後的聖母論神學發展，作為總結。

從第二世紀起，聖母在基督救恩工程中的地位就已經成為

¹ Donal Flanagan, "The Sign of the Virgin, Doctrine and Life", *The Theology of Mary*, 44 (May & June, 1994), p.271.

討論的主題。好幾百年來，神學一直都在反省瑪利亞在天使報喜事件上與天主救恩計畫的合作，這是她一生奉獻生活的開始，最後是她在十字架腳下，與她的兒子一起把自己祭獻了而結束（若十九 25~28a）。聖母論神學的學者們一直努力想瞭解瑪利亞合作的意義何在。有些學者肯定：她在救贖工程中，做了及時就近的合作，並舉出了各種的合作實例。有兩個主題讓這類神學學者備感興趣：聖母是「同救贖者」（“co-redemptrix”）²，也是諸寵的「女性中保」（“mediatrix” of all graces）³。這兩個主題都關係到聖母在聖子救贖工程中的角色，以及救恩在人們身上的成果運用。另外有些學者認為：她的角色只在「主體救恩」（subjective redemption）⁴的範疇中。「女性中保」的名號可以追溯到十五世紀。教宗碧岳十世（1903~1914 任職）在他的聖母通諭《為至樂之日》（*Ad Diem Illum*）中寫道：

「瑪利亞在悲傷與痛苦中與聖子相伴，讓這位最可敬

² 審訂者註：在天主教神學傳承中，co-redemptrix 是給聖母的名號之一，意指她這位救主的母親，以受造者的身分自由地與天主救恩計畫合作，參與了救恩工程；但其身分與救主耶穌基督本質上不同，因此僅能類比地稱她為「同救贖者」。

³ 審訂者註：在天主教神學傳承中，mediatrix 是給聖母的名號之一，完整的譯法是「女性中保」，有別於耶穌基督的「中保」（the Mediator）名號。

⁴ 審訂者註：在傳統救恩論神學的基本議題中，把救恩分作「客體救恩」（objective redemption）及「主體救恩」（subjective redemption）兩幅度。所謂「客體救恩」，是指救恩行動本身，以及伴隨這行動而來的結果；所謂「主體救恩」，是指人的「成義」及「成聖」。

的童貞女與她的天主子成爲整個世界最有力的中保和護慰者。……因爲瑪利亞與耶穌基督在救恩工程中相連，她（在名義上）堪當承受耶穌基督（自身就堪當的）一切的功績。她是一切恩寵至上的分施者。⁵」

「同救贖者」之名號正式使用在碧岳十世的教會官方文獻中，教宗碧岳十一世（1922~1939 任職）再次使用。然而，在教會的訓導文獻中，更多提及的是瑪利亞在我們救贖中的合作角色，使其與「同救贖者」這個名號有所區分。

梵二大公會議的聖母論神學

梵二大公會議的教長們試圖把聖母論的議題，與會議的主要議題——教會——更加緊密地聯繫在一起。他們一方面「用心避免一切虛妄的誇大與心地的狹隘」（LG 67）⁶，這是基於大公主義基督徒合一運動的考量；同時也是爲了與新的聖經和歷史研究成果相符，這些新的研究成果在很大程度上啓發了大公會議的思考。梵二大公會議最終沒有單獨發表有關聖母論議題的文獻，而是將其置於《教會憲章》（LG）之中。

⁵ Pius X, Encyclical Letter *Ad Deum Illum*, in the *Papal Encyclicals 1803~1939* (A Consortium Book/ McGrath Publishing Co., 1981), p.14.

⁶ 引自 Frederick M. Jelly, "Characteristics of Contemporary Mariology", *Chicago Studies*, vol.27 (1988), pp.63~79.

《教會憲章》第八章的題目是「論基督及教會奧蹟中的天主之母榮福童貞瑪利亞」。這個題目本身就表達出聖母與她的聖子及其肢體教會的密切關係。孔格（Yves Congar, 1904–1995）⁷評論說：題目用了介詞「in」，來表達聖母是存在於基督奧蹟及教會「之內」的一分子，這對大公主義基督徒合一運動而言，具有很大的意義，因為它所側重的是以「分享導向」（“sharing oriented”）、而不是以「特權中心」（“privilege centered”）做為聖母論神學的方法論（LG 54）。這樣，梵二大公會議終結了聖母論神學的孤立特質，而且把它堅實地扎根於信仰真理的主流之中。但梵二大公會議並無意給出一套完整的聖母信理。

我們先把《教會憲章》粗略地整個鳥瞰一遍：

第一章標題是「論教會為奧蹟」，以宣告「基督為萬民之光」為開始，指出基督之光照亮了教會——即一個由所有相信基督、並為基督在世界做見證的會眾所組成的團體；教會藉宣講福音，把基督之光帶給了萬民。第二章，論及教會乃是在旅途中的天主子民。第三章，指出主教和司鐸的各種職責和作用。緊接著第四章，討論平信徒的責任。第五章，強調教會蒙召成聖。第六章，著重不同的修會。第七章，論及旅途教會的末世特質，以及天上教會與天主結合在一起的蒙福逝者，都邀請我們要懷有對永生的希望，因為我們都被烙上了聖神的印記，「這聖神是我們得嗣業的保證」（弗一 14）。

⁷ 審訂者註：法國神學學者，道明會會士，梵二大公會議神學顧問。
其思想重點為：強調平信徒的重要性、大公主義及聖神論。

最後，《教會憲章》第八章討論榮福童貞瑪利亞的角色，她在教會中的地位僅次於基督，而且非常接近我們（LG 52, 67）。大公會議在文件中用了五個大標題⁸：

- （一）**緒言**：論及榮福童貞瑪利亞、天主之母，在基督奧蹟和教會之中的角色。她因被賜予了極高的恩寵，而遠遠高過一切受造物，不過她仍是我們中的一員。
- （二）**論榮福童貞在救贖計畫內的職位**：聖經向我們顯示她在信仰旅途上邁進時，忠實地保持與她聖子的結合，直到十字架上。
- （三）**榮福童貞與教會**：瑪利亞自永遠，就被預定為天主之母。在救恩歷史中，她一身兼蓄並反映著信仰核心的真理。
- （四）**榮福童貞在教會內享有的敬禮**：我們應該珍視聖母敬禮的一些做法和操練；不過，信眾也應要小心提防那些無疾而終、一時高漲的激情。
- （五）**瑪利亞為向旅途中的天主子民昭示確切的希望與安慰**：她在天堂享受榮福；同時她也是我們現世教會的形象和第一朵奇葩。

會議中的論辯

大公會議在神學組起草委員會中，就已經以三分之二多數

⁸ Anna Carr, "Mary in the Mystery of the Church", in *Mary According to Women*, ed. Carol Frances Jegen (Kansas City: Leaven Press, 1985), pp.12~19.

票通過，要把有關聖母的草案合併在有關教會的草案之中；並以此，請求大公會議教長們在全體大會中做正式投票⁹。馬尼拉的桑托斯樞機（Rufino Jiao Santos, 1908~1973）被指名發言，負責解說不應合併的理由；維也納的柯寧樞機（Franz Koenig, 1905~2004）則被指名發言，解說應該合併的理由。

桑托斯樞機代表的那些教長強調：聖母在基督之下，有著超越一切的卓越地位，並且是使教會具體存在的重要工具。他論辯說：有關教會的草案太短，無法充分發揮聖母道理的綱要。他請求大公會議提供一份有關聖母信仰的完整信理理論。

另一方面，柯寧樞機則擔心：如果單獨發表有關聖母的訓導文獻，會引起人們的誤解，以為梵二的目的是在制定一個新的聖母定斷信理（a new marian dogma）。他論辯說：把有關聖母的教導融入到大公會議有關教會的信理中，就已經把聖母定位在大公會議核心訓導的脈絡中了。這有助於避免將聖母與基督奧蹟和教會分離，而產生的神學和敬禮上的過度誇大。

諾瓦克（Michael Novak, 1933~2017）¹⁰在梵二大公會議第二會期中所做的評論，顯示聖母議題如何在大公會議傳統派和改革派兩者之間，成了爭論辯駁的關鍵象徵¹¹。根據諾瓦克的說法，傳統派（強力主張要單獨發表有關聖母的文獻）沒有注意到福音會對

⁹ 引自：A. Carr, "Mary in the Mystery of the Church", p.12.

¹⁰ 審訂者註：美國神學學者，天主教平信徒，曾著書對梵二大公會議進行的過程做了評介。

¹¹ 引自：A. Carr, "Mary in the Mystery of the Church", p.13.

社會和政治產生的影響，而把個人敬禮與公眾生活隔離開來了，只把聖母敬禮當作迴避歷史中各種衝突的避難所。就大公會議中有關聖母敬禮的激情辯論，諾瓦克說：

「歷史上人們沒有時間有這樣的敬禮、這樣的態度……。事實上，這樣的敬禮態度要求人們從人類發展的真實、具體的日常生活中撤離出來。這並非偶然：『非歷史性的正統』（non-historical orthodoxy），對於女性的壓抑控制多於男性，尤其是下層社會；她們的生活自中世紀後期以來得到的改善最少。¹²」

卡爾（Anne Carr, 1934~2008）¹³總結了諾瓦克的評論：

「諾瓦克把下述各種現象聯繫在一起：從問題叢生的世界上撤離；聚焦在個人的罪行與過錯；忽視基督信仰中的聖經和禮儀基礎；畏懼改變；以及反共產主義等。這種靈修尤其在西班牙和義大利等地一度流行……，這些國家的階級結構依舊嚴謹，各類政治勢力的集團都在大力支持教會提倡個人私下式的聖母敬禮和聖人敬禮。¹⁴」

根據諾瓦克的說法：那些主張把有關聖母草案合併在有關教會的草案之中一起發表的人，都是那些「孜孜不倦地在從事

¹² 同上，p.12.

¹³ 審訂者註：美國新教婦女神學學者。思想重點在於從婦女的母性出發，反省天主聖三、和平、自我給予的各方面之共融性、合一性；此奧蹟在耶穌基督身上啟示給我們，而且充滿宇宙。

¹⁴ A. Carr, "Mary in the Mystery of the Church", p.12.

下述神學的人：天主聖言神學、禮儀神學、社會行動神學，以及主張回歸基督信仰早期傳統的神學」¹⁵。

經過長時間的激烈辯論，加上擔心這個問題會造成大會的分裂，大會最終以 1114 比 1074 的勉強多數票通過，決定合併發表。草案要把聖母置入更寬廣的整個救恩史的架構之中。梵二在不貶低她在救恩史中的卓越和特殊性的情況下，把她放在依賴與附屬於基督的一種關係之中，如此，使得她沒有與其他被救贖的基督肢體分離。

起草的作者們謹慎地把聖母放在輔助基督的一種關係之中，這有助於緩解大公會議前夕聖母敬禮的過度誇張之處。《教會憲章》把聖母放在諸聖相通背景中。天上諸聖的祈禱和榜樣給世上旅途中的教會帶來勇氣和希望。正是那些把聖母與基督——我們的救主——緊密結合在一起的恩寵與特權，使得她與我們每一位都親密地結合在一起；就像基督無法與其身體——教會——分離一樣，若聖母沒有與所有肢體緊密結合在一起，她也無法與基督的救恩性降生奧蹟緊密結合。

梵二大公會議的論據，以新約為堅實基礎，很少使用常遭基督新教人士攻擊的經外傳承。梵二大公會議並且建議神學家 and 宣講者在敬禮聖母一事上不要過度誇張。

梵二前夕，有些人懷著希望，認為會有新的聖母定斷信理（dogma）要制定：或許是稱聖母為「同救贖者」，或許是稱「諸

¹⁵ 同上，p.13.

寵中保」。但大公會議取消了單獨發布有關聖母的文獻，這個決定不再獨樹一幟地給她特權和榮耀。她是教會中最崇高、最卓越的成員，是「聽天主的話而遵行」的那位（路十一 28），如此她成了天主之子的母親。然而，她同時仍然還是亞當和厄娃的女兒，「也躋身於需要救援者的行列」（LG 53）。

大公會議中，教長們對早期聖母論神學家所強調的兩個重要事件——天使報喜和加爾瓦略山上的聖母——做了明確解釋，並詳細地把瑪利亞的一生都包括其中：

「連同天主聖言降生成人，童貞聖母自無始之始便被預定為天主的母親；由於天主上智的措施，童貞聖母在人間作了救主的母親……。她懷孕、生產、養育了基督，她在聖殿裡將基督奉獻給聖父，與死於十字架的基督共受痛苦，以服從、信德、希望和熾熱的愛情和救主卓絕地合作，為重建人靈的超性生命。」（LG 61）

整個文獻都在強調兩點：聖母瑪利亞的母親身分，她是使我們的救主耶穌進入此世的必要渠道；以及她的一生都不斷地在回應天主的召叫。這就是引導她最後走向十字架的「信仰旅途」（LG 58）。於是，《教會憲章》就把聖母定位在這樣一個以基督為中心、包括著所有現今活著與死去之人的整個教會之內。有關聖母論的反省，也就必須在《教會憲章》中心主題之基督論、教會論和末世論的範圍之中來理解了。本章的〈緒言〉特別注明說：童貞瑪利亞「側身於需要救援者的行列」，不過，她同時也是「教會最崇高、最卓越的成員」（LG 53）。

基督的中保角色

受大公主義基督徒合一運動的影響，梵二大公會議力求強調基督的唯一中保身分。由於梵二之前的神學強調聖母為「諸寵中保」，因而大公會議小心翼翼地，把她的中保身分置入基督與教會的框架之內。其實，像某些新教人士及一些天主教徒一樣，把聖母瑪利亞與其聖子放在兩個極端而對立起來，是完全沒有必要的。若把聖母的角色置於中心地位，那麼耶穌的角色一定會被扭曲，因她會把耶穌救恩使命的核心地位給沖淡了。

梵二大公會議反復強調基督是唯一中保，吸引所有信徒歸向祂（LG 52）。祂也是新約的司祭，祂的司祭職也被所有天主子民所分擔。梵二的教長們在談論聖母的中保角色之前，先強調基督是唯一中保。他們選用了《弟茂德前書》中強調救恩普世性的一段經文：「因為天主只有一個，在天主與人之間的中保也只有一個，就是取了人性的基督耶穌，祂奉獻了自己，為眾人做贖價」（弟前二 5~6）。聖母瑪利亞作為我們母親的角色，並不會抹煞基督的唯一中保的地位，反而更能顯示其效能：

「瑪利亞之為人類慈母的地位，絲毫不遮掩或削減基督為唯一中保的意義，反而顯出其力量。因為榮福童貞對人們所有的任何有益的影響，並非出自一種必然性，而是來自上主的心願，來自基督的豐富功績，依憑基督的中保身分，完全從屬於這種身分，並從而吸取其全部力量。聖母的地位絲毫不妨礙信友和基督間的直接契合，反而促進其實現。」（LG 60）

文獻中提到教會稱聖母為「女性中保」，但馬上加以解釋說：這個名號對於唯一中保耶穌基督的尊嚴和能力，並沒有任何增損。以這樣堅定信念的觀點而言，不同的文化中對聖母特別恭敬的信徒，能以不同的方式來敬禮聖母，是值得鼓勵的。

聖母有著一顆慈母的心，她時常為人生旅途中遭遇各種困難的人祈禱。因此，她在教會內被稱呼為（並不是文獻草稿所說的「教會稱呼她為」）「女性助手」（Auxiliatrix）¹⁶、「女性中保」（Mediatrix）……，而基督仍然是中心，信徒們與祂直接相連，所有人都因祂藉著聖神獲得力量¹⁷。

聖母的轉禱並非在憤怒的基督和我們人類之間做調停，而是代替我們沉浸在耶穌基督唯一中保的恩寵中。卡爾評論道¹⁸：

「上述〔《教會憲章》第八章的〕說法，有助於減輕基督新教對天主教傾向『把聖母說成是天主』的恐懼，尤其在十九及廿世紀的教宗碧岳九世、十世、十一世和十二世等人的言論中，把聖母孤立出來，超出在基督的唯一救恩之外了。〔《教會憲章》第八章〕儘量減少引用教宗的文告宣言，並大量引用聖經和教父著作，尤其是希臘教父，這就是在認同東方基督信仰世界，自古迄今一直尊稱瑪利亞為天主之母的熱忱。同時，真正的天主教傳統也沒有被丟棄：聖母

¹⁶ 審訂者註：在天主教神學傳承中，Auxiliatrix 是給聖母的名號之一，表明她這位救主的母親在救恩工程中的合作與貢獻。

¹⁷ Johnson, "Saints and Mary", p.483.

¹⁸ A. Carr, "Mary in the Mystery of the Church", p.15.

無染原罪始胎、聖母升天的信理得到確認，聖母敬禮也得到了鼓勵。」

雖然梵二《教會憲章》第八章反映出衆多大公會議文獻有其過渡性質，但其方法論根本上是以聖經、基督中心論、教會論、大公主義基督徒合一，以及牧靈性為根基的。這份文獻與一個半世紀以來所形成的聖母敬禮熱潮背道而馳。它糾正了以聖母及其特權為中心而加給她名號、制定信理的做法。梵二大公會議的教長們試圖提醒我們，要意識到膚淺熱情的危險。他們強調聖母是教會內最卓越的一員，是旅途教會中信仰的楷模。雖然《教會憲章》裡這簡短的一章，主題是「聖母是教會的預像和楷模」；但有趣的是：她並沒有被稱為是「教會之母」。

雖然這部憲章把以往某些特定而過分的論調加以嚴肅地糾正，遺憾的是，它並沒有在時代徵兆的氛圍下來給聖母做適當的定位。這方面，它並沒有與現代世界進行交談，而這正是梵二大公會議的核心精神所在；對真正的聖母敬禮也沒有提出任何建議性的指引。女性主義神學家隨即提醒我們：梵二大公會議依然稱頌聖母就是在服務他人、服務天主、服務基督、服務教會，以及服務整個救恩工程的那個女人（the woman）；可是，就她本身來講，她並不具備任何神學意義¹⁹。

女性們明白：數世紀以來，這樣的詮釋給她們帶來了多麼大的傷害；在父權制的教會中，她們被理解和看待為此等的「另

¹⁹ Mary Hines, "Mary and the Prophetic Mission of the Church", *Journal of Ecumenical Studies*, 28:2 (Spring, 1991), pp.281~297.

類」，連獨立的人格都不在自己的掌控之中。她們說：聖母再次又被如此濫用，而加深強調了這種見解。除此之外，對聖經文本不加批判的閱讀，使人們仍然沿用以厄娃做爲聖母的預像。這正是在梵二大公會議之後，留給我們應該繼續糾正的觀念，而該發展真正的聖母論神學。

梵二大公會議之後的餘波

對聖母論神學的興趣，在梵二大公會議之後開始衰退和減弱。之後，多年來對聖母的長期沉默，讓一些神學家擔心榮福童貞瑪利亞自此會被有意地貶謫了。對聖母論興趣減退的一個重要原因，是神學家們都被吸引到神學的主要領域，發掘教會論、基督論和聖經研究的新觀點。他們同時也投身於推行大公會議所要求的禮儀革新。梵二對當今世界的關注、對信仰要以聖經爲基礎的再三強調、對社會福音的召叫，似乎暫時遏制了聖母敬禮熱忱的升溫。

梵二大公會議之前，玫瑰經、九日敬禮，以及其他的聖母敬禮，發展到了與彌撒聖祭和其他聖事同等的地位。現在，由於對聖經的重視，並強調禮儀要用當地語言，因而玫瑰經和九日敬禮等就逐漸消失了。於是，聖母以及對聖母的敬禮，就在與基督及感恩聖事（彌撒聖祭）相關的地位上被看待了。

然而，當禮儀中對聖母的強調逐漸減退時，聖母敬禮的表

達方式轉向前往聖母顯現朝聖地朝聖的方式（本書〈附錄〉將具體探討這一現象）。從 1981 年開始，估計已經有七、八百萬人到過默主哥耶（Medjugorje，在東歐巴爾幹半島的波士尼亞赫塞哥維納共和國境內）的聖母朝聖地朝聖。我們需要在梵二的光照下，來分辨人們努力將信仰融入生活的這一現實，要向我們傳達的訊息為何。

近些年來，人們對聖母論的興趣有復甦的跡象，但與舊有的聖母論神學顯著不同。現在的神學家們不願意人們稱他們為聖母論神學家。梵二大公會議試圖糾正稍早的偏差，比如把聖母看成人類與耶穌之間的緩衝劑，確信「聖母因著自己的使命和聖子的功勞，而超越天上地下一切受造物」（LG 53）。聖母論神學已經被融入基督論中，我們是在以基督為焦點的範圍內來探討聖母。梵二大公會議審慎地闡述說：「聖母在教會內，於基督之後佔有最高的位置，而又距離我們很近」（LG 53）。

正如信仰上的先祖們，他們在自己的時代中發展並從事各種敬禮；同樣，梵二之後的教會亦需要接受繼承下來的各種做法，或在我們的時代發展新的敬禮聖母方式。教宗若望保祿二世在《救主之母》通諭中，常常提及聖母的信仰旅程（RM 16）。每當我們反省聖母和我們一樣具有真實人性時，就應該銘記於心：她的信仰旅程也是由不信走到確信的；她也是以一位母親的關懷之心，經驗過自己兒子「非正統」的言行，並在祂的死亡中懂得了痛苦的真諦。

梵二大公會議之後的發展

一、《敬禮聖母》勸諭

直到梵二大公會議閉幕後的第十年，保祿六世頒布了《敬禮聖母》（MC）勸諭，當代新聖母論神學才開始發展，整合了梵二《論教會在現代世界的牧職憲章》（*Gaudium et Spes*）所關注的問題，及《教會憲章》（LG）所強調的神學和大公主義。必須承認：《敬禮聖母》勸諭是大公會議後討論聖母敬禮的一份重要文獻，強調聖母敬禮必須「源於基督和祂的功效，在基督身上找到其完美表達，並引人進入基督，在聖神內到達天父」（MC 25）。教宗鼓勵各國主教團、各地方教會、各修會團體，要率先謹慎地更正聖母敬禮的表達方式（MC 37~38），並明確地提醒：

「梵二大公會議曾經以其權威，一方面譴責敬禮的內容及形式上的過分誇大，以至於歪曲了信理……；另一方面也譴責某些聖母敬禮上的偏差……只信賴一些純外表的形式，而忽略了真誠的承諾。」（MC 38）

教宗關切的是：

「有些敬禮做法，在不久前看來還適合表達個人和團體的宗教情操，但在今天就不一定足夠和適合，因為這些做法與過去的社會和文化模式相連。」（MC 36）

教宗同時警告說：

「某些民間信仰的流行作品中所看到的瑪利亞形象，就某些方面而言，與福音中的瑪利亞形象無關，也不符合從啓示中漸漸進展、而逐步形成的明確信理。」（MC 36）

本勸諭對發展聖母論神學和敬禮，分別從聖經、禮儀、大公運動和人類學四條線索提出了四個指導方針，強調並突顯出我們在諸聖相通中，與基督的母親也是我們的母親的關係（MC 29）。首先，在我們任何形式的聖母敬禮都應有聖經的出處，如此，聖母敬禮就應充滿扎根於基督福音的主題（MC 30）。其次，聖母敬禮應配合禮儀節期而舉行，它們的啓發點應該來自於感恩聖事，並將基督子民導向感恩聖事（MC 31）。第三，應該有大公主義基督徒合一的意識，尤其要意識到基督的中心地位，與所有基督徒一起敬禮天主之母。「避免過激，免得使其他基督徒對天主教的真正道理產生誤解」（MC 32）。最後，人類學的研究會將信理理論及敬禮導向與歷史文化的時空環境相協調。

教宗注意到，當今社會婦女情況的改變，也在很大程度上影響了聖母敬禮（MC 34）。今日婦女在持家上，擔起了「共同責任」，政治和公共生活中的一些職位也已經向她們開放。此外，她們有全面的就業選擇和進入科學研究以及高等教育的機會。這使她們的活動範圍不再局限於家庭。在此經驗背景下，婦女對歷史上塑造出的那些聖母形象不再熱衷，這些聖母形象只是一味地推崇溫順、謙卑和自我貶低。教宗保祿六世勸勉神學家要仔細研究這些難題（MC 35）。他在一個被多處引用的章

節中，把聖母瑪利亞描述為我們應該仿效的楷模，然而，

「……並不是在她所度的生活方式，也不是在她所處的社會文化背景，這樣的社會文化背景如今已不復存在。她之所以被高舉為楷模，是在於她在自己特定的生活情境中，完全負責地接受天主旨意的方式（參：路一 38）：因為她聽從天主聖言，並且身體力行，因為她的一切行動都出於愛德及服務精神。她之所以值得我們效法，是因為她是基督第一個、也是最完美的門徒。」（MC 35）

對那些參與團體決策的婦女來說，本勸諭特別強調聖母瑪利亞的「負責之承諾與獻身」（MC 37）。教宗還向婦女說出一個他所謂的「令人愉悅的驚訝」，他強調聖母瑪利亞不但不是一個屈從膽小的女人，相反，她是「一個經歷過貧窮、痛苦，和逃難、流亡生活的堅強女人」（MC 37）。這點給那些主張聖母敬禮在今天已經沒有任何道德意義的人，尤其是給那些在為自己尊嚴而奮鬥的女性，帶來了新希望。最後，聖母瑪利亞給那些為正義和解放受壓迫者工作的男女，提供了一個楷模門徒的典型，他們幫助有需要的人，為「在人們心中宣揚基督的愛」做積極見證（MC 37）。

二、《救主之母》通諭

教宗若望保祿二世的《救主之母》（RM）通諭寫於 1987 年的「天使報喜節」（Annunciation，或譯「聖母領報瞻禮」）開啓聖母年之際。聖母年意在慶祝榮福童貞瑪利亞兩千年誕辰，同時也是為慶祝耶穌降生兩千年紀念做準備。這通諭說明其目的，在

於「反省對聖母在基督的奧蹟中的角色，和她在教會生活中積極而又模範的臨在」（*RM1*）。這與十三年前的《敬禮聖母》勸諭有所不同，重點是信理理論性的，而不是敬禮性的，儘管這信理理論的反省，意在導向敬禮的更新。

雖然梵二已指出了神學研究應有的走向，但《救主之母》通諭卻是梵二之後對某幾個懸而未決的議題繼續做探討。正如我們所見，梵二稱聖母為中保的說法，充其量只是一種妥協。《救主之母》通諭特別強調「基督之母在歷史中的獨特臨在」（*RM4*），及天主之母與基督和與教會之間具有歷史意義的「雙重關係」（*RM5*）。首先，聖母是基督中保內的中保。其次，聖母的中保身分是與她的母親身分連在一起的；她的母親身分，使她與其他受造物的中保身分有所區別。最後，她的中保身分是歸屬在擁抱全人類的教會內，並非凌駕於教會之上（*RM40*）。

對教宗若望保祿二世來說，聖母在「信仰的旅途中邁進」；同時，「她以不顯眼，但是直接而有效的方式，將基督的奧蹟呈現給人類」（*RM19*）。不過，教宗的聖經詮釋方法受制於他把人劃分成了兩類。他說：聖神降臨時，她與門徒們一起在那座樓廳（upper room，即「最後晚餐廳」，見路廿二 11~12）裡，其中有「那十一位被選為宗徒的人，耶穌把祂從父所領受的使命傳給了他們」。接著他又注釋說「瑪利亞並沒有直接領受此宗徒使命」，她不在耶穌所派遣「去向萬國宣講」的人中間（*RM26*）。其實，《宗徒大事錄》裡並未把人做這樣的劃分，反而是說：

「五旬節日一到，眾人都聚集一處……有些散開好像

火的舌頭，停留在他們每個人頭上。眾人都充滿了聖神，照聖神賜給他們的話，說起外方話來。」（宗二1、3-4）

教宗的說法對其他男性，以及「那些由加里肋亞隨侍祂」的婦女門徒（路廿三49）來說，有失公平。路加說：「這些人同一些婦女及耶穌的母親瑪利亞並他的兄弟，都同心合意地專務祈禱」（宗一14），並補充說：伯多祿站起來向「當時在一起的眾人，大約一百二十名」說話（宗一15）。所有的門徒都是這個猶太人團體的一部分，他們聚集在那座樓廳中一起祈禱。

雖然教宗提及「自由而積極的婦女職務」（*RM 46*），他卻解釋說：聖母瑪利亞的母性幅度，總是以謹慎而隱秘的方式發揮作用。每個女人特有的聖召，都是其母親的任務，或是以守貞來踐行其母親任務的靈修形式，她將以助手、輔助者或僕人的謙卑服務，來活出自己的聖召。在《救主之母》通諭中，教宗列舉了這樣的各種德行：

「可以說，婦女們瞻仰聖母，可在她身上找到，以尊嚴度女性生活以及達到她們真正出頭的秘訣。以聖母為例，教會在婦女臉上，看到美的反映，反射出人心能有的最高尚的心情：完全自我奉獻的愛；能承受最大痛苦的力量；忠信不渝、竭力工作而不疲；以及把銳利的直覺融入支持和鼓勵的話語中的能力。」（*RM 46*）

《救主之母》通諭並沒有提及婦女在當今社會經驗中的改變，這點和保祿六世的《敬禮聖母》勸諭完全一樣。相反地，教宗認為婦女有能力「完全自我奉獻」、「承受最大痛苦」、

「忠貞不渝」、「竭力工作而不疲憊」(RM 46)。這些描述都是善意的，但卻破壞了那些正在努力實現自己完整人格的婦女之形象。婦女們也不會同意聖母之所以得到中保的殊榮，是因為她是個純潔與順服的人這樣的說法。

教宗也關心大公主義基督徒合一運動，而提及一千年前的俄羅斯皈依基督信仰。在此情況下，東西方教會都尊崇的「瑪利亞天主之母」(*Theotokos*) 這名號，這對教宗若望保祿二世來說，成了很重要的大公合一的關鍵(RM 33)。教宗列舉了童貞聖母的聖像：東方基督徒常藉著這些聖像，默觀她的信德與榮耀；教宗也祈求：希望聖母瑪利亞的眾多象徵，以及她在整個教會受到的諸多讚頌，能夠促成教會再次使用她的「兩片肺葉」——東方教會和西方教會——充分呼吸的日子早日實現(RM 34)。

三、《請看你的母親》牧函

1973年，美國主教團發表了一封名為《請看你的母親》(*Behold Your Mother*，以下縮寫為*BYM*)的牧函，函中清楚意識到聖母瑪利亞新厄娃形象的不妥，這是教父們曾使用過的形象，他們把其他所有女人都等同於舊厄娃(*BYM* 26-64)。為了避開聖母的這個形象，主教們就把聖母聚焦在解放這個典型上。美國主教團在早先的《救贖奧蹟中的同伴們》(*Partners in the Mystery of Redemption*)牧函草案中，就已經意識到：以往許多對聖母瑪利亞的描繪，傳達出的形象會令人不安。他們也知道：事實上有許多婦女很不滿，只把聖母瑪利亞的價值主要放在童貞和母親的身分上，並把她的角色局限在家務和家庭內。

在《請看你的母親》牧函中，主教們強調：「基督的救恩為所有女性所贏來的尊嚴，獨特地在瑪利亞作為女性自由的楷模身上實現」（BYM 142）。把聖母塑造成一位解放了的婦女先知形象，為今天的整個教會具有意義。整個教會中的男女都被挑戰，去活出教會的「謝主曲」之歌。對天主的德能保有望德，就可把教會和世界改變，成為所有人獲得解放及公義的團體。主教們也指出：「我們的信仰並不是尋找新的福音，而是引導我們去認識天主之母的卓越，增加我們的孝愛之情，以仿效她的德表」（BYM 142）。

本章總結

梵二大公會議決定把聖母瑪利亞置於論教會的文獻中，透顯出聖母論神學的重大轉變。相對於大公會議前夕，幾乎把聖母天主教化為救恩工程的共同領袖來說，這是教會往前走了很重要的一步。會議基於對大公主義基督徒合一氛圍的考量，不斷地強調基督是唯一中保，不再把聖母金碧輝煌地獨樹一幟，卻是在信友團體中有其神學性角色。她是教會中最卓越的一員，是教會信仰旅途生活中的典範。

梵二大公會議最明顯的一個成果，就是使聖母敬禮降溫。現在從救恩的幅度來看待聖母，與梵二大公會議的文獻相較，《敬禮聖母》勸諭與《救主之母》通諭都更明確地把聖母敬禮放在現今時代的社會文化背景中來討論。雖然這兩個教宗文件

都意在繼續探討某些大公會議中懸而未決的問題，然而，真正呼籲我們重新檢視聖母在我們現今時代所具有重要意義的，卻是解放神學，尤其是女性神學。這些神學建議我們要強調：聖母是天主的先知，她致力於實現天主在歷史中的救恩計畫。

教宗保祿六世在《敬禮聖母》勸諭中，稱聖母瑪利亞是基督第一個、也是最完美的門徒；知名學者布朗（Raymond E. Brown, 1928~1998）在《新約中的瑪利亞》（*Mary in the New Testament*）一書中，也以「完美門徒」這個概念為基調。美國的主教們回應解放神學的見解時，把焦點放在聖母的先知形象上，說她是一位致力於解放遭受社會不公對待之窮人的女人。女性主義神學家們則以婦女們的現實生活狀況和背景為基礎，開啓了聖母論神學的新起點，這點我們將集中在第七章中討論。

雖說大公會議對先前過分的聖母敬禮做了糾正，並強調把聖母看作完美門徒的說法值得讚賞，可是天主教傳統要求我們理解的聖母，並不單單只是人類回應天主的楷模，要我們像她一樣以「願主旨承行於我」的精神來回應天主（by her fiat）而已；也不單單只把她視為「天主的朋友和先知」，「為這個世界的好處做出獨特的貢獻」而已²⁰。聖母論神學難道也只局限在理智和倫理層面嗎？因為基督與所有受造物有著不可分割的聯繫，那麼祂與母親的關聯性，不可避免地，自然也彰顯了這個

²⁰ Charlene Spretnak, *Missing Mary. The Queen of Heaven and Her Emergence in the Modern Church* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), p.166.

奧秘。因此，一個單純強調「完美門徒」的聖母論神學，是遠遠不夠的。

既然她是既有天主性又有人性的基督之母，神學也就必須在瀰漫於一切受造物之內的恩寵之中來瞭解她。她以特別的方式，在我們中間呈現出天主的臨在，就如同多少世紀以來，在基督宗教藝術和禮儀慶典中所要表現的。由於她在身體、心理以及社會關係中，都與默西亞有所聯繫，單純的門徒形象實在不足以表達她的臨在。

無論是梵二或梵二之後的文獻，都未就此問題展開討論：「一個鄉村女孩因著參與了具有宇宙性影響的降生事件，以及因著她在自己肉體內孕育天主子的經驗，而在存有論層面上是否有所改變？」²¹但在禮儀中，尤其是在聖母慶節中，當我們慶祝天主性與人性位格在聖母體內結合時，我們認識到我們是生活在這個所有人都被賦予了天主性生命的恩寵境遇中²²。那麼，聖母參與了那個奧秘的誕生事件，這對她有何意義呢？

本書在第六及第七章中，將對長久以來、累積了重重意義的聖母論傳統進行批判，好讓我們能夠在聖母身上找回活生生天主的燦爛圖像。研究既是天主、又是人的基督之母的神學，必須從普遍臨在於所有受造物身上的恩寵之中來理解她。

²¹ Philip Endean, "How to Think about Mary's Privileges: A Post-Conciliar Exposition", in S. Boss ed., *Mary: The Complete Resource Book* (London: Continuum, 2009), pp.285-287.

²² 同上, p.286.

第三章

聖母瑪利亞與天主國

研究聖母論神學的核心要素，是在理解天主國的概念：因為我們就是在這國度的脈絡中，試圖理解聖母瑪利亞在聖經和整個基督信仰傳統的長遠歷史中，所具有的形象。這天主國的「國度」，是個默示性的象徵（apocalyptic symbol），意指天主介入歷史，更新、改造並釋放了這個世界和整個人類¹。這個「國度」也包含了天主對歷史中所有子民的仁慈眷顧和愛的行動，因此天主國有個雙重核心的焦點：確信未來的天國，同時確信當下的天國。這就是耶穌宣講的中心訊息。

關於天主國，是有些難以確定、奧妙得不容易說清楚。耶穌從未給它下過定義，因為它是終極的奧秘。祂只說：天主國像一粒種子，是一個現實（reality），有著個人性、社會性，以及宇宙性的特質，其起始點就在經驗到天主給人的釋放之愛，這個愛具體實現在近人身上。

猶太社會的體系，是圍繞著潔與不潔的主題而建構起來

¹ Norman Perrin, *The New Testament: An Introduction* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1974), pp.289-291.

的。在這樣的結構體系中，神聖意味著遠離所有不潔之人或不潔的事物。但耶穌卻宣稱祂是來「尋找及拯救迷失的人」（路十九 10）²；而且，祂給我們特別的格言是：「你們應當慈悲，就像你們的父那樣慈悲」（路六 36）。天主在歷史中對我們所行的慈悲行動，臨在於耶穌身上。天主時時關心我們人類如何生活，而耶穌就是天主慈悲的化身，祂讓盲者復明、使癱子行走、向窮人宣講、稱讚好撒瑪黎雅人、治癒癩病人、接納妓女和外邦人。所有全心渴望天主的人，都經驗到了關愛人的天主。

祂在自己同胞的人類身上，看到的不是罪惡，而是傷害、悲傷、疾病、迷茫和恐懼。我們這些耶穌的追隨者，如果能在路上與所遇到的人交心，給饑餓的人食物，以無邊的大愛走向那些最需要我們憐憫的人，我們就一次又一次地讓天主的慈悲在我們這世界上實現。匝凱由於與窮人分享了他所擁有的，耶穌就說：「今天救恩臨到了這一家」（路十九 9）。他的家，因他將財物分享給窮人，而受到了祝福。

我們知道：耶穌死後，十一位門徒「同一些婦女及耶穌的母親瑪利亞並他的兄弟」在那座樓廳（upper room，即「最後晚餐廳」）中專務祈禱，等候聖神降臨（宗一 14）。路加接著詳細解釋：「當時在一起的眾人大約有一百二十名」（宗一 15）；並且告訴我們說：「五旬節日一到，眾人都聚集到一處……眾人都充滿了聖神，因著聖神賜給他們的能力說起外方話來」（宗二 4）。伯多

² 審訂者按：迷失（lost）意即「失去的」，在這裡是表示那些被團體邊緣化的人，即所謂「不潔」的人。

祿試著引證《岳厄爾先知書》中的一段話，以說明五旬節（聖神降臨）的現象：「……我要將我的神傾注在所有有血有肉的人身上，你們的兒子和女兒都要說先知話（prophecy）³……」（宗二 17，引自：岳二 28）。在五旬節——教會誕生的日子，聖母瑪利亞與其他女性都接受了聖神，並且「按照聖神賜給他們的話」（宗二 4）發出先知的讚美，鼓舞人們大膽地宣講福音。

他們之所以會如此大膽地宣講福音，意味著他們選擇了一個全新的生活方式，為他人而活；耶穌就是為此而生，並為此而死的。他們有了這個信念：復活的基督就是天主國的標記，也就是天主國的初步實現。這是發起一場運動的召喚，以見證基督之慈悲和無私大愛的方式來榮耀天主，亦即意味選擇了一個全新的生活方式——為他人而活。我們今天就像初期教會團體一樣，也受召去把基督與天父之間的內在密切關係體現出來，把這天主性生命的德能轉化成對世界的慈悲和憐憫。

今日世界是一個讓人窒息的世界，生態環境滿目瘡痍，第三世界有著巨額債務，這對窮人們來說，更是無形的殺手。我們所面對的嚴酷現實，就是貧窮，尤其是在發展中的國家，因為政治上的殘酷迫害，無數家庭流離失所，困居難民營。用亞洲主教團的話來說，這些可恥的不公義，等於是「生存危機」⁴。

³ 審訂者註：《思高本》及《和合本》都把 prophecy 譯為「預言」。其實，「預言」只是「先知話」或「先知訊息」的一種。

⁴ “Journeying Together Towards the Third Millennium”, *Statement of the Federation of Asian Bishops*, Bandung, Indonesia, July 27, 1990,

每當我們廣施恩澤、止饑濟貧、抗拒惡勢，我們就與基督結合在一起，天主國的愛與慈悲就可以在我們中間實現了。

聖母瑪利亞參與了天主國的來臨

聖母瑪利亞，正是在這樣一個令人沮喪的時代和現實中，成了慈悲的典範。我們努力使人們從罪惡與死亡中解脫出來，並「從高座上推下權勢者，卻舉揚了卑微貧困的人」（路一 52），我們立志在世界上活出天主的慈悲，來光榮天主。

本章以下將選取兩段聖經文本，以顯示出新約作者對聖母瑪利亞非常不同的反省：一個比較短的經文，來自保祿；一個比較長的反省，來自路加。瑪利亞是一個生活在鄉村社區裡的年輕猶太母親，需要擔負給聖殿及皇帝的沉重稅賦。這兩段聖經文本反映出：初期教會各個團體，在讚頌聖母瑪利亞的方式上，曾各自做過不同的努力：有的說瑪利亞「歡躍於天主，她的救主」（路一 47）；有的以感恩之情向她的聖子歌頌說「時期一滿，天主子就降生成人」（迦四 4-5）。

這兩段聖經文本，都是出自教會，並且都是教會拿來做為教理講授之用，都是在講述天主恩寵臨在人間的故事，也就是天主進入到人類歷史中的事件。

一、保祿的《迦拉達書》

保祿教導的中心主題，就是耶穌基督。事實上，他思想中展現的「基督中心論」(christocentrism)非常強烈；「在基督內」這一表達方式，在他的書信中出現了超過 150 次⁵。但保祿很少像後來的福音書作品一樣，論及耶穌的言行；他談論的重點，在於基督的逾越奧蹟，以及人類如何透過基督的死亡及復活而參與在這奧蹟之中。

對保祿來說，成聖的標準就是活在信德內，以基督及基督的奧蹟為中心。保祿可能是在主曆 54 年左右寫了《迦拉達書》。在這封書信中，保祿努力讓這個基督徒團體對他曾經宣講過的福音保持忠信，他對迦拉達教會內某些保守分子提倡要繼續忠於猶太傳統，並對遵守某些猶太法律的問題十分關心。

「生於女人」

保祿急切地向迦拉達信友宣告：新的創造現在已經實現了，因為天主子已經因聖母瑪利亞而到來，「時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人，生於法律之下，為把在法律之下的人救贖出來，使我們獲得義子的地位」（迦四 4-5）。「生於女人」在猶太文化中，是一句很普通的話，表明這個人真的是人類的一員。上述經文所提及的女人，當然就是指聖母

⁵ Bertrand Buby, *Mary of Galilee: Mary in the New Testament* (New York: Alba House, 1994), p.25.

瑪利亞。就像保祿很少提及耶穌及其生平事件一樣，當他回顧耶穌的母親時，也沒有多說什麼：她只不過是把耶穌帶到世界上來的那個女人而已。

爲了更好理解保祿在迦四 4 中的神學思想，我們必須把它安置在《迦拉達書》整個上下文脈絡中來討論。保祿在這封書信的前些段落中，曾把人活在法律之下與活在基督信仰之中兩種境況做了比較：「……人成義不是由於遵守法律，而只是因著對耶穌基督的信仰……」（迦二 16）；「……法律成了我們的啓蒙師，領我們歸於基督，好使我們由於信仰而成義」（迦三 24）。對保祿來說，最重要的是：「我們都藉著對基督的信仰，成了天主的子女」（迦三 26）。

迦四 4 也被安置在探討亞巴郎真正的兒子（及女兒）的上下文脈絡中（迦四 1~31），保祿稱他們是「恩許的子女」（迦四 28），是「按神恩而生的」（迦四 29）。

在法律監守下的男人和女人，都是處在從屬的地位。他們就像兒童或未成年者一樣，處於一位「啓蒙師」（“custodian”）權下（迦三 25），「仍屬於監護人和代理人權下」（迦四 2）。而耶穌爲天父所派遣，是來把他們從法律之下的處境中解放出來，以確保他們作爲亞巴郎後裔的嗣子地位⁶。耶穌來，不僅只是開啓了一個嶄新的時代，更是創造了一個全新的人類。

在這段文本之後，保祿提及亞巴郎的兩個兒子：一個生於

⁶ 見：Raymond E. Brown et al. eds, *Mary in the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), pp.41~44.

自由婦人撒辣：一個生於婢女哈加爾（迦四 22~24）。保祿在這段文字中，把撒辣描述為信者的典範和母親；這為後世把聖母瑪利亞稱為所有信者的母親的說法鋪了路⁷。Ivone Gebara（1944~）和 Maria Clara Bingemer（1949~）對這一點，有較為深刻的神學反省：

「宗徒所說的『時期一滿』，既是終結，也是起始；它是天主引導自己子民旅程的終結點。在這個旅程中，天主不斷地自我啓示，『多次並以多種方式』向子民說話；它又是萬有新狀態的起始點，天主從此開始進入歷史，取了人類的血肉和形狀，成了子民中的一員，而瑪利亞就是這群子民中的忠實信徒。⁸」

耶穌誕生在歷史中，就是為使所有人都能繼承許給亞巴郎產業之嗣子的救恩事件，無論是猶太人或外邦人。一個猶太婦女生下了猶太法律下的默西亞，這圖像正是天主國已經來到了的標記。因此，「時期一滿」，天主子的降生與躋成了歷史的核心中軸，也正是這時刻，這個「女人」用自己的血肉形成了「那位將被視為具有位格、且在歷史中行走的天主的血肉」⁹。

⁷ Joseph Grassi, *Mary Mother and Disciple* (Wilmington DE: Michael Glazier, 1987), p.18.

⁸ Ivone Gebara and Maria Clara Bingemer, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, trans. Philip Berryman (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989), p.55.

⁹ 同上，p.56.

二、聖母瑪利亞在降生奧蹟中的合作

《路加福音》聖母論神學的基礎

教宗保祿六世在其《敬禮聖母》勸諭中提到：「在某些方面，一些民間流行作品中的聖母形象，與福音中的瑪利亞毫無關聯」（MC 36）。本章將就教宗所關心的這個問題，做出簡單回應。我們將把瑪利亞放在第一世紀巴勒斯坦的情境中，就其特定的政治和經濟問題進行探討，然後提供一個有聖經基礎的聖母論神學。我們的研究將局限在《路加福音》中，主要聚焦於聖母瑪利亞在降生事件上的合作；尤其關注天使向瑪利亞報喜（Annunciation）與瑪利亞唱〈謝主曲〉（*Magnificat*）這兩段敘事內容。

《路加福音》通常被認為寫於主曆 85 年左右，這意味著他是為第三代基督徒而寫的。路加本人雖不一定是希臘人，但很有可能是在敘利亞的安提約基雅得知有關耶穌的喜訊、並皈依了的外邦人；是他告訴我們：在安提約基雅最先稱門徒為「基督徒」（宗十一 26）。《路加福音》應與其續集《宗徒大事錄》一起研究。《宗徒大事錄》告訴我們：耶穌的追隨者如何在各地教會中，繼續宣講祂的喜訊和實踐祂的使命；這些教會最初建立在猶太境內，而後到了撒瑪黎雅，並遍及整個地中海世界。

路加在他福音中的童年敘述裡，給聖母瑪利亞的母親及門徒典範的形象奠定了基礎。他為瑪利亞提供了充分的資訊，足

以勾畫出一個明確的形象；他讓她來訴說她自己。不過，我們要先看看瑪利亞生活其間的第一世紀納匝肋鄉村的世界。

納匝肋的瑪利亞：一個加里肋亞的猶太婦女

在加里肋亞，人們所熟知的那個瑪利亞或「米黎盎」（“Miriam”）¹⁰，歸屬於羅馬帝國殖民統治下的猶太民族。因為她還年輕，加上出身貧寒，或者由於她是女孩子又是猶太人，所以沒有什麼社會地位。加里肋亞是以武力征服建立起來的龐大羅馬帝國的一部分。納匝肋是巴勒斯坦低地的一個土地肥沃農業小村，距羅馬人的城市 Sepphoris 大概三、四英里路程，但遠離交通要道。據學者們的估算，耶穌時代納匝肋的居民大概有三、五百人¹¹。希伯來聖經根本就沒有提到過這個地方，猶太史學家若瑟夫（Josephus Flavius, 約 37~100）曾經提到過加里肋亞的 45 個村莊，但其中也沒有納匝肋這個小村子的名字¹²。

理論上說，納匝肋是個以農民為主的農業社會，與當時巴勒斯坦其他地方一樣，都處於羅馬政權的直接統治之下。瑪利亞是個「匠人」（*tekton*）的妻子；「匠人」（*tekton*）這個希臘字，

¹⁰ 審訂者註：瑪利亞是這個女人名字的希臘文發音，「米黎盎」是同一個名字的阿辣美話，或希伯來話的發音。

¹¹ Elizabeth Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints* (New York: Continuum, 2003), p.141。本章多處引用詹森的觀點。

¹² Elizabeth Johnson, “Galilee as Matrix for Marian Studies”, *Theological Studies*, 70 (2009), p.332.

指的是木匠、石匠，或兼具各種類似工藝技術的人。納匝肋是個農業小村，不可能有足夠多的生意讓一個匠人維持全家的生活，為當時的人來說，Sepphoris 只有很短的路程，若瑟和耶穌極有可能在那裡的建築工地上打過工。

儘管納匝肋很靠近羅馬人的城市，但這樣一個無關緊要的彈丸之地，在這裡的鄉村生活甚為簡樸。從羅馬時代初期起，這裡就沒有鋪砌的街道，沒有公共的建築，沒有公共的紀念碑，也沒有什麼大理石或鑲嵌的壁畫¹³。Jonathan Reed (1964~，美國聖經考古學學者)提及這個小村子時說：「這裡沒有任何奢侈品，它只不過是個猶太人的小村子，沒有任何政治重要性；人們成日為農事和稅賦而勞苦操心」¹⁴。

瑪利亞這個加里肋亞的猶太婦人，絕大部分歲月是在這樣一個小村子裡渡過的。她以一個猶太母親的身分，把她的兒子耶穌教養成一個猶太人。從耶穌成熟的宣講方式和內容，加上耶穌本人極富猶太信念的宗教行為來看，我們完全可以斷言：瑪利亞和若瑟一家過著謹守猶太教規矩的生活，每天定時祈禱，每週遵守安息日，每年都按照《妥拉》的規定在各時期的慶節去耶路撒冷朝聖。瑪利亞就是這樣一位在第一世紀受壓迫農業社會裡的成員，她在救恩歷史的關鍵時刻，把自己的生命完全交付給她至高無上、充滿光榮的天主，從而為整個世界的

¹³ E. Johnson, *Truly Our Sister*, p.143.

¹⁴ 同上，p.144.

益處做出了獨特的貢獻¹⁵。

就經濟方面而言，瑪利亞和她的丈夫都屬工匠階級，是當時下層經濟社會的一個族群。這個族群包括：種地的農民、佃農，以及為他們的需要提供服務的工匠¹⁶。工匠們沒有自己的土地，因此沒有固定的食物來源。雖然他們「沒有生活在臨時工以及莊園奴隸們的極度貧困中」¹⁷，但瑪利亞正是那些無數「深感無力、社會地位低下、由於沒有受到教育而過著貧窮生活」的婦女們的典型¹⁸。

此外，向臣屬地區人民徵收的稅賦也特別沉重。在羅馬侵佔期間，加里肋亞人要賦三重稅：「向耶路撒冷聖殿繳納傳統的什一稅、給羅馬皇帝納的稅，以及向受羅馬人委託、代羅馬皇帝統治的猶太國王納的稅」¹⁹。加里肋亞在凱撒尤里烏斯(Julius Caesar)的統治下，每年收成的四分之一用來向羅馬交稅。除此之外，人們還要受當地官僚——例如黑落德，以及受雇代徵稅收的各個機構——的層層剝削。

當時，幾乎每個家庭都要自食其力地準備食品、衣物及其他生活必需品，所以不難想像瑪利亞每天都為了自己的家庭而忙於準備食物、收拾院落、縫縫補補等。她忙於持家的例子，

¹⁵ 同上，p.305.

¹⁶ 同上，p.141.

¹⁷ John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 3 vols. (New York: Doubleday, 1991), 1:282.

¹⁸ E. Johnson, "Galilee as Matrix for Marian Studies", p.335.

¹⁹ 同上，p.334.

有的時候反映在耶穌後來宣講的某些比喻中，如：天國如同酵母，女人取來放在三斗麵中（路十三 20~21）；新布補在舊衣服上（路五 36）；新酒倒在舊皮囊裡（路五 38~39）。雖然這些家務事既繁瑣又費時，但這意味著：猶太婦女——包括瑪利亞在內——在家庭生活裡掌管著相當重要的事物。

納匝肋的瑪利亞生活之政治環境

瑪利亞生活的世界，是一個多語言的世界。羅馬人說拉丁話；知識分子、商人和統治階層說希臘話；猶太人在會堂裡聽到的是希伯來話；日常生活中用的又是阿拉美話，而加里肋亞的猶太人與耶路撒冷的猶太人所說的阿拉美話在風格上又不盡相同。

在納匝肋瑪利亞的一生中，以色列有過幾個不同的統治者。主前 37 年到主前 4 年是大黑落德統治時期，他是巴勒斯坦毋庸置疑的主宰²⁰，而瑪利亞和耶穌都是在這個時期出生的。大黑落德的奢華生活及他所取得的文化進步，都是以稅賦來作經濟支持的。當他死的時候，人們以造反來洩恨；隨之而來的，是羅馬人殘酷的鎮壓：村莊被燒毀，居民被販賣為奴。瑪利亞那時只是一個十五、六歲的女孩兒，帶著一個小小的嬰兒，目

²⁰ 參：Addison G. Wright, Roland E. Murphy and Joseph A. Fitzmyer, "A History of Israel", *The New Jerome Biblical Commentary* (Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 1993), pp.1219~1252.

睹了這場羅馬人的暴力和摧殘。

大黑落德的兒子黑落德安提帕，在提比略（Teberius）修建了宏偉的都城，重修 Sepphoris 城，並向人民徵收更多的稅：城市財富和權力上的炫耀，加劇了農民和上層社會的分裂²¹。由於羅馬人的征服，使得衆多奴隸和自由人都被迫離鄉背井，擠滿了各個城鎮。黑落德安提帕的統治期間，就是瑪利亞長大後生存的政治環境：在羅馬總督般雀比拉多手中，她更加經歷了十字架上的喪子之痛。

納匝肋的米黎盎對於痛苦和暴力毫不陌生。她經歷過羅馬帝國和耶路撒冷聖殿掌權者的豪取強奪、蠅營狗苟、不當勾當的壓榨²²。詹森（Elisabeth Johnson, 1941~）簡潔而又全面地對她的生命做了總結：

「義無反顧地承擔未婚先孕所帶來的危險、在棚廄裡分娩、逃亡別國避難，質詢、沉思、做村婦們的體力重活、首生子使命的擔心、痛失愛子、聖神降臨後自己年老孤寡的生活——在這所有的時刻，她都是歷代中活在社會邊緣、佚名失載的婦女們的姐妹，並與這些姐妹緊密團結在一起。²³」

²¹ E. Johnson, *Truly Our Sister*, p.155.

²² Sandra Schneiders, "Call, Response and Task of Prophetic Action", *National Catholic Reporter*, Jan 6, 2010.

²³ Elizabeth Johnson, "The Mary Face of Mary", *Concilium*, 2008/4, Diego Irarrázaval, Susan Ross and Marie-Therese Wacker eds., p.14.

瑪利亞蒙召受委為先知 (路— 26~38)

瑪利亞蒙召受委為先知的故事型態，是以梅瑟蒙召故事為藍本，這是遵循以色列歷史上先知受委的故事模式。這樣的故事有五個步驟：首先，一位天使或報信者現身致候；接著，受召者感到驚惶不安，卻受到撫慰不要害怕；之後，宣告天主的意向，並指出未來要發生的事情；隨後，受召者提出異議；最後，保證會有天主至高能力的庇蔭。這五個步驟在梅瑟蒙召受委的故事中都存在著：天主的使者從荊棘叢的火焰中顯現；梅瑟在恐懼中把臉遮起來；天主指示要拯救那個為奴民族的意向；梅瑟提出異議；最後，天主保證「我必與你同在」²⁴。這一切之後，梅瑟的生命才開始從事先知和解救被奴役子民的使命，因為他自由地同意是必要的。

路加在瑪利亞蒙召受委為先知的故事中，採用了同樣的五步驟模式：天使向她致候：「萬福，充滿恩寵者，上主與你同在！」這是用來向蒙天主為了特別目的而在救恩史中揀選的人的致候格式；瑪利亞因而感到驚惶不安，並得到典型模式「不要害怕」的鼓勵；報信者隨後宣告她將懷孕生子，祂將被稱為至高者的兒子；瑪利亞提出異議：「這事怎麼能成就？」天使向她保證：「聖神要臨於妳，至高者的能力要庇蔭妳」。這個猶太女孩，和梅瑟一樣被委以重任去實現天主的救恩計畫，為

²⁴ Elizabeth Johnson, "Mary of Nazareth: Friend of God and Prophet", *America*, June 17~24, 2000, p.13.

此，她自由地同意也是必要的。

與梅瑟在荒漠荊棘叢的火焰中遇到天主²⁵一樣，聖神要臨於瑪利亞，天主的能力要庇蔭她，使她「與生活的天主、賜予她豐富恩寵的天主的奧蹟相遇」²⁶，準備默西亞的來臨。她因信德而走過這坎坷的一生。她被委以先知的重任，與以色列歷史上某些關鍵時刻受天主派遣解救者的方式如出一轍；向她宣報她兒子誕生的模式，也與以色列歷史上那些蒙召受委以特別使命的人物的宣報模式一樣：向哈加爾宣報依市瑪耳的誕生；向亞巴郎和撒辣宣報依撒格的誕生；向亞納宣報撒慕爾的誕生；向依撒伯爾和匝加利亞宣報洗者若翰的誕生；現在是向瑪利亞宣報耶穌的誕生。

天使報喜：賦予德能的喜訊

路加在他的嬰孩敘事中提供了足夠的資訊，可以奠定聖母瑪利亞的形象，而且還讓瑪利亞來訴說她自己。他的天使報喜（聖母領報）故事，是以耶穌復活之後的語言形式來敘述啓示的喜訊。聖經學者們一致認為：雖然嬰孩敘事講述的是耶穌誕生的故事，但其編寫完成卻是在眾所周知的耶穌的宣講、死亡和復活事件之後。天使預報耶穌誕生的敘述型態，顯然與之前預報依撒格和三松誕生的敘述型態是同一類型。很有可能在路加

²⁵ E. Johnson, *Dangerous Memories: A Mosaic of Mary in Scripture* (New York: Continuum, 2004), p.88.

²⁶ 同上，p.93.

和瑪竇寫作嬰孩敘事之前這個傳統已經在教會中流傳了，而且他們兩方面給這個傳統做了不同的詮釋：瑪竇強調預報給若瑟，路加則強調預報給瑪利亞。路一 28~37 中天使向瑪利亞預報喜訊的語句，幾乎就是舊約中納堂先知許諾要給達味家室的敘述（撒下七 8~16）之改寫。

路加把瑪利亞蒙召受委為先知，與天使預報耶穌誕生的故事融合在一起了。他以「看」這個字作為天使報喜故事的關鍵字，也就是用這個字引出其中的重點訊息：「看，你將懷孕」：「看，你的親戚……」；「看，上主的婢女……」；「看，今後萬世萬代……」。而其所引出的重點訊息，就是：當聖神臨於瑪利亞之時，數世紀以來人們盼望已久的默西亞就會進到我們這世界上來了。

「臨於」這個詞，在希臘文中的意思是指帶著一股洶湧、無可抗拒的生命力和能量意涵的肢體動作：在此，它意味著天主臨在，創造出了新事物。例如：撒慕爾給達味敷油後，上主的神便「臨於」他；依撒意亞先知預言天主的神將自高天「臨於」我們（依卅二 15）；聖神「臨於」宗徒團體（宗一 8）。不幸的是，在基督徒的想像中，人們對《路加福音》的這段文本，完全從性行為的角度（literally sexual way）去詮釋²⁷。路加所要表

²⁷ 最新的英文版《羅馬彌撒感恩祭典》（*Roman Missal*）中的〈宗徒信經〉，已經把以往強調童貞瑪利亞是**因聖神德能而受孕**的譯法（He [Jesus Christ] was conceived by the power of Holy Spirit and born of the Virgin Mary），改成更直接地說是**因聖神而受孕**（who [Jesus Christ] was conceived by the

達的，是使他的團體明瞭聖神「臨於」瑪利亞身上，也創造性地臨在於他的團體中，賦予他們德能，讓他們在團體中能以天主慈悲之心對待最弱小的兄弟姐妹。

「至高者的能力要庇蔭你」（路一 35b）。在第一世紀的巴勒斯坦，若有一個小小樹蔭的遮擋，對於在炎炎烈日之下的人來說也是極大的享受。「庇蔭」在這裡，表示是有天主德能的保護，指向天主內在、救援性的臨在。祂的這種臨在，保護、指引著我們，並讓我們得到釋放。梅瑟支起帳篷的時候，有雲彩「遮蓋」（或譯「庇蔭」）了帳篷（出四十 35），上主的榮耀充滿了會幕；耶穌在山上變了容貌的時候，也有雲彩「遮蔽」了他們。現在，同一個賦予生命的聖神在瑪利亞身上、也在我們的世界上開創了一個新的時刻。

我們生命中的某些時刻及某些所在會充滿著神聖感。對於瑪利亞來說，聖神的庇蔭及由天主所給的喜訊，正是這樣的一個時刻。今天，同一個聖神也「臨於」我們身上，「庇蔭」著我們。當我們創造性地被賦予德能，而走向需要我們支持的人的時候、當我們保護弱小者的時候、當我們以慈悲之心對待孤獨和受傷害的人的時候，也正是我們蒙受恩寵的時刻，應該格外珍惜。

在路加的介紹中，瑪利亞是個年輕的女孩，可能十二、三歲左右。她住在一個不起眼的小村子，遠離猶太人和羅馬人的

Holy Spirit, born of the Virgin Mary.....)。審訂者註：中文版〈宗徒信經〉一直都譯為「祂因聖神降孕，由童貞瑪利亞誕生」，沒有改變：

權力中心，卻有天使來向她致候，邀請她參與天主的救恩計畫。瑪利亞是以「看，我是上主的婢女，願照你的話成就於我」（路一 38）來回應有關耶穌受孕的喜訊。爲了要理解路加所傳達的訊息，我們必須把這段天使報喜的故事與路八 19~21 一起對照著看。這段經文是路加給谷三 31~35 所做的詮釋：

「耶穌的母親和兄弟到他這裡來了，因爲人多，而見不到他。有人告訴他說：『你的母親和你的兄弟站在外邊願意見你』。他回答他們說，『我的母親和兄弟是聽了天主的話而實行的人』。」（路八 19~21）

路加在天使報喜的故事中，只是把這些話轉換成第一人稱的方式來表達，肯定耶穌的母親聽到了天主的話，並在生命中遵照實行了。瑪利亞的獨特點在她聽到了天主的話、反覆思索並在生活中踐行（路八 21）。路加所要告訴我們的是：瑪利亞此時此刻之所爲，與其後一生對信仰的堅毅和投身是同一的行動。

天使報喜的故事平平淡淡地結束在下面這句話：「天使便離開她去了」（路一 38）。當亞當和厄娃離開樂園之時，天使離開了他們；因而在他們離開樂園後，就必須擔當自己的責任，執行天主交給他們的任務。天使也離開了瑪利亞，現在她必須自己承擔起責任，完成天主交給她的使命生下兒子，並培養他的信仰。

以男性觀點來詮釋天使報喜的奧蹟

天使報喜的故事常常被說成：瑪利亞對天使的造訪深感意

外。很不幸，她對天使的回應，經常被詮釋成不假思索的反應，是一種對天主旨意消極的服從，或是像孩童般依賴天主之主動召喚。瑪利亞，溫柔可愛、順從、沉默、謙卑，一個順服家庭主婦的典型形象，也是每個女人衡量自己的標準：人們讚美這樣一個沒有完全活出自己能力的婦女：「你讓我做什麼，我就做什麼！」瑪利亞的回答，經常被人們認為是對天主計畫的消極依賴，並且被認為是聖善的榜樣，尤其是婦女們聖善的榜樣。

傳統上，瑪利亞「願主旨成就於我」(fiat)的精神，都以男性語言來詮釋為「順從」及「自我犧牲」。梵二《教會憲章》在引證天使報喜的時候，也顯出這樣的偏向：「瑪利亞將自己全盤奉獻給她的兒子和祂的事業，在祂手下，和祂一起，由於全能的聖寵，來為救贖奧蹟服務」(LG 56)。卡爾(Anne Carr, 1934~2008)對這種以男性父權式的偏見表示質疑：

「如此，她在神學中的圖像就完全是消極、順從……的。今天已經不能接受這樣的圖像了。我們必須說明，瑪利亞和其他宗徒一樣，是積極順服地接受信仰，這才是真正接受了基督信仰。²⁸」

英國史學家和神話學家 Marina Warner (1946~) 在她的 *Alone of All Her Sex* 一書中主張：數世紀以來，把聖母瑪利亞理解為怯懦、需要別人指引的一個女人，這樣的理解幫助人們塑造出理想觀念中的女性形象。她接著說，聖母瑪利亞的這些

²⁸ Ann Carr, "Mary, Model of Faith", in *Mary, Woman of Nazareth*, ed. Doris Donnelly (New York: Paulist Press, 1990), p.16.

傳統形象，不但沒有引起女性向這從屬地位提出挑戰，反而使其有了正當性 (legitimated)，成了壓制女性的藉口。詹森補充說：

「遵守父系社會的宗法秩序，以及服從男性的宗教權威人物，這樣的傳統需求……讓女性在面對這些文本時，顫慄不安而拒絕它們，因為它們會危害身心健康，以及解放中的心靈。²⁹」

天使報喜的故事並不是在訴說有關默許之事，而是在訴說有關賦予德能之事；是有關一個生活在宗法制度下的年輕女孩如何懷孕、生育兒子的故事：「上主與你同在……不要害怕……你在天主前獲得了寵幸……你將懷孕生子……至高者的兒子……他的王權沒有終結」（路一 28-33）。

瑪利亞那時候很有可能只有十二、三歲左右，這正是年輕女孩習慣訂婚的年齡。儘管數世紀以來人們習慣以男性語言來詮釋聖母瑪利亞溫順服從，但路加敘事故事中所講述的卻不是一個沉重不堪地負荷著天主使命的完全順服少婦，而是一個沉穩、貧窮、蒙受天主寵幸而願意與那深不可測的救恩計畫合作的婢女。天使報喜故事中的瑪利亞沒有被恐懼所震懾，她有足夠的勇氣冒險，相信在自己身上會有料想不到的事發生：「主與你同在」。路加試圖讓我們更加走進瑪利亞的靈修經驗，從那裡，她的讚語與禱詞泉湧而出。

要完全瞭解一個人，最好的方式就是深入他的祈禱；悄悄

²⁹ E. Johnson, *Dangerous Memories*, p.94.

進入他與天主關係的神聖地域，在他面對自己生命泉源之時，我們就可看到他生命中最真、最純、最誠懇的面貌³⁰。

瑪利亞在自己的生命中分辨天主的聲音，勇敢地自由回應天主的召叫，承擔天主賦予她的重大使命。她毅然決然地選擇了與天主配合。她的選擇不但改變了自己的生命，整個人類的命運也都因而發生了變化。因此，瑪利亞有她自己獨立自主的人格，她堅強負責、甘為人先地，接受了這個天主所給的使命。

人群中那個不知名的婦女稱她為「有福的」（路十一 27）。路加不停地邀請我們進入默觀的生命之中。「默存於心」（路二 19、51）這句話，讓人記起以色列歷史上那些在心中反覆思索某些重大啓示事件的人（創卅七 11；達七 28），說明啓示性經驗與由此經驗所帶來的洞見，並將之與使徒生活的投身牢不可分地結合。「這種思索會讓我們針對身邊的世界和事件，去考慮前所未曾想過的詮釋」³¹。

教宗本篤十六世在《天主是愛》（*Deus Caritas Est*）通諭中呼求聖母，祈禱說：「妳完全地把自己交付與天主的召喚，妳成為由祂產生的善的泉源」³²；同時，教宗也祈禱我們能「在這

³⁰ M. Ko, *Magnificat, El Canto de Maria de Nasaret* (Salamanca: Sigueme, 2005), p.24。引自：Carmina Navia, “Mary of Nazareth Revisited”, *The Many Faces of Mary, Concilium*, Diego Irrázaval, Susan Ross & Marie-Therese Wacker (London: SCM Press, 2008/4).

³¹ 同上，pp.23~25.

³² Benedict XVI, *Deus Caritas Est, On Christian Love* (December, 2005).

個饑渴的世界中，成為活水的泉源」³³。

上主的婢女或僕人 (*Doulé*)，若以父系社會的男性語言來詮釋，為婦女來說，是一個「極大問題」³⁴。不過，這些問題原本是可以避免的。當保祿用僕人 (*Doulos*) 這個字來形容自己的時候——「耶穌基督的僕人保祿，蒙召做門徒……」(羅一1)——他所考慮的是自己的使命和職務，並不是謙卑地服從。瑪利亞是由聖神賦予德能，而不是被迫懷了默西亞。她對自己的行動負責，有選擇的自由。如同亞巴郎和撒辣，她開始了一個想像不到的信仰旅程。

施奈德 (Sandra Marie Schneiders, 1936~)³⁵ 以對話的方式來探討聖經中的權威性，她解釋說：當對某人有所索求的時候，那人並不一定總要慷慨地答應；然而，因為是索求，在某種意義上它加給了人需要有所回應的義務³⁶。「聽到訴求，就意味著認識到回應的必要……承諾或贊同，或者兩者兼有」³⁷。「服從」來自拉丁語 *ob-audire*，意思是「聽」，即聽到天主的話而有所

³³ 同上。

³⁴ E. Johnson, *Truly Our Sister*, pp.254~255.

³⁵ 審訂者註：美國婦女聖經神學學者，聖母聖心修女會修女。思想重點在於將教會傳統神學適應今日教會，並發揮婦女神學的靈修幅度。

³⁶ Sandra Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, 2nd edition (Collegeville: The Liturgical Press, 1999), pp.56~57.

³⁷ S. Schneiders, *The Revelatory Text*, p.55.

回應。在路加筆下，瑪利亞是聽到並回應天主聖言的完美門徒。

耶穌的服從與派遣祂的那位有關：「祂聽命至死，且死在十字架上」（斐二 8）。出於對世界的愛，聖子認識到父的意願並順從祂。在這樣的背景中，服從和委順並不否定自主性，可以理解為沒有任何貶低或有強迫意味的委順³⁸。因此，聽從天主的話並不意味著剝奪了女性的自由意願。對天主邀請的每一個回應，都是信德的行為，都是在服從信德（羅一 5，十六 26）。

Killian McDonnell（1921~，美國本篤會會士，神學學者）引用菲茨邁爾（Joseph F. Fitzmyer, 1920~2016，美國耶穌會會士，新約聖經學者）的話提醒我們：舊約聖經習慣稱救恩史中的那些重要人物為「雅威的僕人」（梅瑟：列下十八 12；若蘇厄：民二 8；亞巴郎：詠一〇五 42；先知們：匝一 6）³⁹。他還補充說：「在路加筆下，僕人是一個光榮的稱呼，它既將瑪利亞置於顯赫的人物之列，也將她放在卑微的人群（*anawim*）中。為所有男人和女人來說，寧做上主院中的奴隸，勝於君王殿內的貴人」⁴⁰。在五旬節日，聖母瑪利亞與門徒們一起的時候，聖神如主所預許的，傾注在「甚至僕人和婢女身上……他們要講先知話」（宗二 18，引自岳二 28~32）。

³⁸ 同上。

³⁹ Kilian McDonnell, "Feminist Mariologies: Heteronomy / Subordination and the Scandal of Christology", *Theological Studies* 66 (2005), pp.534-535.

⁴⁰ Joseph Fitzmyer, *Romans* (New York: Doubleday, 1993), p.228, cited in McDonnell, p.533.

五旬節：聖母領受來自高天的權能（路廿四 49）

路加在《宗徒大事錄》中，把聖母瑪利亞與耶穌的門徒一同安置於耶路撒冷那座樓廳裡祈禱，與耶穌復活後留下的團體一起等候聖神降臨：「這些人同一些婦女及耶穌的母親瑪利亞並他的兄弟，都同心合意地專務祈禱」（宗一 14）。復活的基督在「離開他們，被提升天」（路廿四 51）之前對他的門徒們說：「看，我要把我父所恩許的，遣發到你們身上，至於你們，你們應當留在城中，直到佩戴上自高天而來的能力」（路廿四 49）。

耶穌死後，門徒團體「同一些婦女及耶穌的母親瑪利亞並他的兄弟」一起聚集在耶路撒冷（宗一 14），等待著復活基督的許諾。「但當聖神降臨於你們身上時，你們將充滿聖神的德能」（宗一 8）。在宗一 14，我們看到聖母瑪利亞與這個猶太團體的成員一起等待「自高天而來的能力」，這是五旬節預許的聖神禮物。當巨聲、狂風充滿房間並有火舌「停留在他們每個人頭上」（宗二 3）時，瑪利亞與耶穌的門徒及家人一起，都在那座樓廳中。

對於路加而言，耶穌死後聖母瑪利亞的出現極為重要。今天全球處在受壓迫的世界中，我們需求的，與第一世紀處於羅馬政權控制下的加里肋亞一樣急切，就是聖神的降臨，邀請我們聆聽天主聖言，並以慈悲仁愛的行動活出這聖言。卑微的人必被賦予德能講先知話。聖神在五旬節時降臨在她和門徒們身上，激勵他們大膽地宣講福音，因而掀起一場運動，見證耶穌的無私大愛。

「教會起始時，她與別的婦女一起，都是新希望的傳遞者；她就是以色列子民的代表、熙雍忠誠子民的象徵；同樣地，她也是新以色列、新天主子民、天主與人類所訂立新盟約的傳遞者。⁴¹」

聖母瑪利亞的〈謝主曲〉（路一 46~55）

在路加筆下，聖母瑪利亞是一個行動中的女性，她立即「起身，急速往山區去」，走上拜訪表姐依撒伯爾的先知性旅程（路一 39）。她「急速往山區去」的旅程，使聖盎博羅修（Ambrosius, 約 339~397）憶起《依撒意亞先知書》中描述的喜訊：「那傳布喜訊，宣布和平，傳報佳音，宣布救恩，給熙雍說『你的天主為王了』的腳步，在山上是多麼美麗啊」（依五二 7）⁴²。

這段經文通常被稱為「聖母訪親」（visitation，或譯「聖母往見」），描述了兩個蒙受特別恩寵而懷孕婦女的相遇；她們所孕育的孩子，在天主的救恩計畫中都有特殊的使命。在整部福音中，這是僅有的兩個女人相遇、並以她們兩人為焦點的場景⁴³。

由於路加對「聖母訪親」故事敘述得很簡潔，我們不妨運

⁴¹ J. Gebara and M. Bingemer, "Mary", *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology, Readings from Mysterium Liberationis*, ed. Juan Luis Segundo and Ignacio Ellacuria (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993), p.168.

⁴² E. Johnson, *Truly Our Sister*, p.259.

⁴³ Donald Senior, "Gospel Portrait of Mary", in *Mary, Woman of Nazareth*, p.104.

用一點想像力，看一下故事中的具體情節。我們無需想像瑪利亞剛剛經過長途跋涉，一到依撒伯爾家門口，還疲憊不堪、累得氣喘吁吁的當下，就脫口唱出這首先知性的讚歌。更有可能的是：依撒伯爾先熱情歡迎瑪利亞、與她興奮交談，之後還細心地照顧了這位風塵僕僕、遠道而來、懷了身孕的表妹，讓她吃飯、休息。此時，匝加利亞正啞口無法說話，這與兩個女人興致勃勃、神采奕奕的對話形成鮮明對比⁴⁴。瑪利亞匆匆而來，依撒伯爾的高聲讚頌，顯示這兩位母親滿心期待的歡愉。

「依撒伯爾祝福瑪利亞說：『在女人中你是蒙祝福的』
 （路一 42），這句話呼應著以色列歷史中幫助天主子民脫離凶險的著名婦女們所說的話。雅厄耳處置了以色列的一個敵人後，德波辣稱讚雅厄耳說，『雅厄耳，在女子中是可讚美的⁴⁵』（民五 24）；友弟德巧妙地殺死敵人總司令後，救齊雅稱讚她說：『我女！全世界婦女中，你分外應受至高者天主的降福』（友十三 18）。⁴⁶」

依撒伯爾受到聖神默感而先知性地聲稱「吾主的母親駕臨我這裡」（路一 43）。在《路加福音》中，她是第一個宣認耶穌是「吾主」的人。她致候說：「在女人中妳是蒙受祝福的」，

⁴⁴ Beverly R. Gaventa, *Mary: Glimpses of the Mother of Jesus* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1995), p.55.

⁴⁵ 審訂者註：blessed 有時可譯成中文的「祝福」、「降福」，有時可譯為「讚美」、「讚頌」。

⁴⁶ E. Johnson, *Dangerous Memories*, p.105.

這句話正是後來教會大公會議以權威所宣告的：瑪利亞為天主之母。瑪利亞和依撒伯爾兩人，當時一定已經意識到自己在救恩史中的角色：瑪利亞要誕生默西亞；依撒伯爾要誕生為默西亞預備道路的先知。隨後她們住在一起數週，一定彼此分享了各自的懷孕經歷，在信德道路上互相支持，共同關注以色列的命運。她們先知般地宣講了她們身上懷有的天主慈悲；她們這般地，向其他婦女昭示了女性對天主聖言的詮釋能力。

〈謝主曲〉中的先知訊息

瑪利亞和依撒伯爾兩人因與天主的親密關係日增，而對自己族人有了無限大的慈悲心；於是她們讚頌天主，因為祂實現了偉大成就：使她們成為下一代先知——前驅者若翰和救世主耶穌——的母親。她們的喜悅之情更是難以言表，不能自抑，在互相祝福之後更一同讚美天主⁴⁷。

路加團體的傳承憶及這兩位婦女的相遇，她們聽到了天主聖言後持續存乎於心。路加將此〈謝主曲〉歸給瑪利亞，最合適不過了，因為她無形的感染力，使她成為這門徒團體的典範。它是新約中出自女性之口言辭中篇幅最長的。這首「在默西亞時代即將來臨的當下，宣報出天主恩慈愉悅之情」的讚歌，讀起來也像是在抗議「聖經中對『卑賤者』保持沉默，並壓制婦女的聲音」⁴⁸。她讚頌天主為受壓迫者團體所做的勝利事蹟。

⁴⁷ E. Johnson, *Truly Our Sister*, pp.258~259.

⁴⁸ E. Johnson, *Truly Our Sister*, pp.263~264。審訂者註：詹森舉例：

這首讚歌是在模仿舊約中的讚美天主之歌，這是人們認出天主幫助他們扭轉逆境之後情不自禁地唱出的，像那些先於她的先知姐妹們：米黎盎（出十五 20~21）；德波辣（民五 1~31）；亞納（撒 上二 1~10）；友弟德（友十六 1~17）。

依撒伯爾和瑪利亞的對話及祈禱，頗為激進並具顛覆性，表達她們希望這不正義社會結構能有所改變。在聖經語言中，窮人/謙遜的人/卑賤的人都是「明確指向以色列人，一般來說，他們活在被統治、受壓迫的苦難情境中」⁴⁹。瑪利亞替窮人發聲，唱出受壓迫者的歌，表達了她和依撒伯爾對她們所處時代的以色列之關心。她們為「堅忍」提供了一個新視野，替應有的改變設下了新議程：世界要被徹底顛覆過來。要實現這種改變，只能「從高座上推下權勢者，並舉揚卑微貧困及活在世界邊緣上的人，使饑餓者飽饗美味」（路一 52~53）。

〈謝主曲〉有著極深的宗教意義，同時也有政治意涵。這兩位婦女都有著政治上的機智，也對社會有所敏感。她們讚美天主，因為天主樂於與窮苦人及無足輕重的人為伍；她們關心自己國家的未來，也擔心加里肋亞鄉民，他們為了付三重稅，

在《路加福音》有關耶穌復活的記載中，天使顯現給上墳的婦女，包括瑪利亞瑪達肋納、約安納和雅各伯的母親瑪利亞，告訴她們耶穌生前曾經預言過他會在第三日復活。這麼重大的喜訊，可是《路加福音》只說她們把這些事報告給宗徒，卻對她們在報告時所說的話語隻字未提。

⁴⁹ Herman Hendrickx, *A Key to the Gospel of Luke* (Quezon City: MST/Claretian Publications, 1992), p.35.

不得不向有錢有勢的人借貸，以至於債臺高築。潘霍華（Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945）⁵⁰將〈謝主曲〉與舊約中女先知們的革命性歌曲相提並論：

「它即刻成爲最富感情、最無拘無束、甚至可以說是最具革命性的降臨期讚美詩。這裡的瑪利亞可不是我們圖片上看到的那個纖弱、溫柔、充滿夢幻的瑪利亞，而是充滿熱情和交付，自豪執著而又敢於直言的瑪利亞。這首歌完全沒有某些聖誕歌曲的甜美和回憶，甚至沒有那種歡快的曲調，反而是對世間權貴將被摧毀、王者將被貶抑，以及對天主的大能和人類的無能爲力讚頌的一首剛強有力、銳不可當的歌曲。舊約女先知們的聲音，現在藉著瑪利亞之口而甦醒過來。⁵¹」

路加想要傳達希望的喜訊給自己團體中的窮人、病人、孤兒、寡婦和所有受壓迫的人，於是他選擇引用撒下二 1~10 中的〈亞納之歌〉。亞納原本膝下無子，抑鬱非常；她丈夫厄耳卡納與另一個妻子培尼納卻有好幾個兒女，因此她羞辱刺激亞納。撒下二 1~10 就是這個受嘲笑和被壓迫的不孕婦女，在生下兒子撒慕爾後唱出的喜樂讚頌之歌。我們可以想像：瑪利亞

⁵⁰ 審訂者註：德國信義宗系統神學家，其神學以耶穌基督爲中心，特別發揮基督徒在具體政治、文化、社會中的基督化倫理生活，不太注重教會制度。後因策劃刺殺希特勒失敗，被捕而遭處決。

⁵¹ 潘霍華 1933 年將臨期第三主日的彌撒講道詞：Dietrich Bonhoeffer, *The Mystery of Holy Night*, ed. Manfred Weber (New York: Crossroad, 1996), p.6。引自：E. Johnson, *Truly Our Sister*, p.267.

在深度祈禱時，一定對亞納生下撒慕爾後的心情和感受有所感同身受，於是唱出了這首感恩之歌。

聖經學者們一致同意：〈謝主曲〉是一首在路加寫作之前就存在的讚美詩；而路加又把路一 48 這句加插進來：「因為他垂顧了他婢女的卑微 (*tapeinōsin*)，今後萬世萬代的人都要稱我有福」⁵²。Helen Graham (生年不詳，美國瑪利諾會修女，在菲律賓服務) 說：「卑微的人」(*tapeinoi*) 是那些沒有希望、沒有前途的人，她又引用 L. T. Froestall (生平不詳) 的話補充說：「卑微」(*tapeinōsin*) 是理解〈謝主曲〉的核心要素⁵³。「卑微的人」(*tapeinoi*) 是那些低賤的、貧窮的、受壓迫的、寡婦、孤兒，但天主卻垂顧他們的痛苦和不幸，並「舉揚」了他們 (路一 52b)⁵⁴。

Herman Hendrickx (?~2002，在菲律賓服務的聖母聖心會司鐸，神學學者，致力神學菲律賓本地化) 認為：路加的團體生活在城市裡，他很有可能說的是那些生活在市鎮的窮人，他們現在接受了耶穌的福音⁵⁵。布朗 (Raymond Brown, 1928~1998) 補充說：

「路加對財富的特別強調和責斥 (路六 24~26，十二 19~20，

⁵² Helen Graham, *Mary of Nazareth: Spokesperson of the Anawim in the Gospel of Luke*, Unpublished paper, (Manila, 1993), p.1.

⁵³ J. F. Forestall, "Old Testament Background of the Magnificat", *Marian Studies* 12 (1961), p.211。引自同上，p.3.

⁵⁴ Helen Graham, *There Shall Be No Poor Among You: Essays in Lukan Theology* (Quezon City: JMC Press, 1979), pp.6~7.

⁵⁵ H. Hendrickx, *The Sermon on the Mount* (Manila: East Asian Pastoral Institute, 1979), p.35.

十六 25, 廿一 1-4), 在於當時團體中有太多窮人需要幫助……因此, 路一 51~53 的〈謝主曲〉在這樣的團體中, 肯定引起了人們的共鳴: 對他們來說, 基督的福音說明那些欺壓貧弱的有錢有勢者, 最終不是蒙受祝福的人。⁵⁶」

路加在〈謝主曲〉中把握了這些敏感的元素, 宣告情勢大逆轉, 並以此為序幕, 揭開耶穌宣布自己使命的序曲, 為貧窮和邊緣化人士帶來釋放(路四 18-19)。路加在〈謝主曲〉中提到的, 是耶穌後來在「真福八端」中所闡明的: 像瑪利亞一樣, 貧窮的人對世事有不同的理解: 溫良的人經驗到另一種德能, 饑餓的人可以做到渴慕正義。「天主國就是在不正義的世界中過正義的生活, 而正義總是關乎人的身體和生命的」⁵⁷。

〈謝主曲〉先知訊息的特徵, 在於天主是以仁慈悲憫的面目來臨, 滿全了對亞巴郎和撒拉所做的許諾。不幸的是, 數世紀以來, 人們只是死記硬背, 沒有了解原本宣稱的魄力和社會影響力。今天, 天主要我們重新再次傳唱這首頌歌:

「這首頌歌出自年輕的瑪利亞之口, 來自兩個婦女以

⁵⁶ R. Brown, *The Birth of the Messiah* (New York: Image Books, 1979), p.351.

⁵⁷ John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity: Discovering what Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus* (New York: Harper Collins, 1998), p.xxx。審訂者註: Crossan 認為耶穌降生到世上, 不是只為宣講一個思想或理想, 而是為把天主的公義帶到這個不公義的世界。祂宣講的天國絕非只是一些說辭、比喻或想法, 而是真真實實的生活態度, 是有血有肉的生活。Crossan 說的「正義總是關乎人的身體和生命的」, 其意在此。

及她們胎中之子的相遇，聲音仍然在空中迴蕩，不停地傳播天主在人類之中所行的事蹟，在千秋萬世中不斷宣布：權貴者將被推翻，富有的人將傾家蕩產。天主的國要在信徒團體中活現，弱小和卑微的人將在天主統治的充盈中得到賞報。⁵⁸」

〈謝主曲〉：文本的流傳和語言的發揮⁵⁹

知名的美國新教舊約學者 Walter Bruggemann (1933~) 解釋說：如果不同時代和不同團體的讀者對某段聖經文本都津津樂道、樂於閱讀和接受的時候，這段文本就會一直流傳，並且會在相繼的閱讀中不斷地得到「補充」(recharged)，延伸出新的意涵。當人們對這段文本進行反省、並賦予新意涵時，就是新啓示誕生的時刻，這樣，「當下被重新闡釋，現實得以改變」。在讀者和文本之間互動的關係中，會產生超越時間限制的語言，對當下啓示的新意涵便蘊含於這種語言之中。新的意涵來自對生活其間的新環境各層面的探究，Walter Bruggemann 寫道：新意涵所揭示的，是「有關那個片刻的某些事，如果沒有這種語言的表達，我們根本就無從知道、聽到、看到或認識到」。〈謝主曲〉是寶貴傳統流傳不息的最好寫照，其寶貴之處在於

⁵⁸ C. Navia, "Mary of Nazareth Revisited", p.25.

⁵⁹ Walter Brueggemann, "Texts that Linger: Words that Explode", *Theology Today*, Vol.54, No.2, July 1997, pp.180~199。本節採取 Brueggemann 的觀點。

其意義上不斷地得到「補充」(recharged)，在不同的歷史脈絡中，其用法也各不相同。

亞納所唱的讚頌之歌，再次鏗鏘有力地唱給路加團體那些受苦的貧窮人時，其用意和豐富的想像力與之前相比，已是截然不同。1960年代拉丁美洲基督徒基層團體興起時，是人們又一次傳唱此讚歌的時刻，因此有了解放的印記；今天，它再度廣為傳唱，帶給我們這些被目前經濟體系所困的人們一個具有挑戰性的訊息。這首讚歌總是被傳唱並被賦予新意：特別是在面對全球化的挑戰中，不同團體和運動正努力重新為自己定位的時候；在巴勒斯坦、伊拉克、阿富汗、斯里蘭卡和蘇丹等地，當人們一再地受到傷害時；它更在因為前所未有的紊亂世局所導致的兩千萬無家可歸、尋求政治避難的人群中傳唱。

頗具影響力的解放神學學者 Franz Hinkelammert (1931~，在中南美洲服務的德國司鐸，致力推廣解放神學)認為：自從1989/1990年社會主義垮臺以來，資本主義成了一統世界的體系⁶⁰。他發現整個世界全面性地分裂了：一邊是在世界市場獲益的上層階級；一邊是絕大多數貧窮和被排擠的人民，還有就是日趨失勢的中產階級。在這樣一個令人沮喪的社會現實中，聖神與所有受壓迫的人一同呻吟，在這個世界上我們需要的就是重新聆聽瑪利亞先知性的聲音。

⁶⁰ Franz Hinkelammert, "Changes in the Relationships between Third World Countries and First World Countries", *Mission Studies*, Vol. XII-2 (1995), pp.133 ff.

降生奧蹟的宇宙性幅度⁶¹

天主子的降生奧蹟是歷史的中央樞軸，而聖母瑪利亞以自己的血肉形塑了耶穌：「那將被認為是天主親自在歷史中行走之人的血肉」⁶²。Sally Cunneen (1926-2009)⁶³把聖母瑪利亞看作是立於天主與我們地球上的生命聯繫奧蹟中心點的那個女人。聖母瑪利亞毅然決然地選擇了配合，這不但改變了她自己的一生，更改變了整個人類的命運，因為降生奧蹟實現了在耶穌身上天主性與人性的結合。

降生奧蹟的重要意義，更遠遠超越我們的救恩和歷史。它延伸到時間的開始，從宇宙的初始到我們美麗世界的形成大約有 137 億年的時間。科學告訴我們：宇宙的演化到人類形成的時候達到高峰。在降生奧蹟中，耶穌身上天主也成了一個人。因此，在人身上天與地相遇，這對整個宇宙和我們來說，是極其重大的突破。然而，耶穌降世並不是一個孤立事件。千百萬年來，在他進入人類歷史之前，天主之神就已經寓居於這個世界上了。逐漸地，耶穌的來臨使人意識到祂與寓居在世界上的天主之神，原是一體，祂開啓了對人類命運的全新理解。所有

⁶¹ Kathleen Coyle, "The Incarnation, A Cosmic Mystery", *East Asian Pastoral Review* 40 (2003), 4,1.

⁶² I. Gebara and M. Bingemer, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, p.56.

⁶³ 審訂者註：美國天主教平信徒女性神學學者，已婚，冠夫姓，與丈夫 Joseph Cunneen 一起創立 *Cross Currents* 季刊，介紹了許多影響梵二大公會議思想家的文章。

受造的事物，都奧妙地相互連繫在一起，沒有彼此分別的邊界。

天主雖然一直都臨於整個受造界中，但藉著降生奧蹟，天主以一種嶄新且動態的方式臨在，並改造宇宙，為其注入活力。這樣的宇宙性幅度，引導我們進入更深度的默觀，並敬禮臨在於宇宙間的天主之神；這天主之神臨在的奧蹟，無聲無息、無限且無形得實在令人難以想像，巨細靡遺地涵蓋著天地間所有的一切。它邀請我們活一個默觀的生命，因為天主觸摸的是整個的生命，我們整個都被神聖空間所包圍。人的本性已經被提升到屬天的層次，因為天主選擇透過瑪利亞的十月懷胎在耶穌內呼吸。

聖誕節禮儀中的感恩經，提醒我們降生奧蹟中的宇宙幅度。當天的禮儀紀念耶穌的誕生，「祂是天主光榮的反映，是天主本體的真相，以自己的大能支撐萬有」（希一3）。弗一9~10及哥一15~20也有著同樣的宣認。用 Eamon Duffy (1947~)⁶⁴的話說：

「她是天主人類身分最親密的泉源，給了降生的天主一個母親對孩子所能做的一切：給了祂血液及骨肉、神經和人性位格。在孕育的過程中，天與地的結合可謂天衣無縫；奇蹟發生了，人性被提升到天主本身的層次。⁶⁵」

⁶⁴ 審訂者註：愛爾蘭歷史學者，曾在英國廣播公司電台製作一系列介紹歷代教宗的節目，從伯多祿到教宗若望保祿二世。

⁶⁵ Eamon Duffy, "True and False Madonnas", *Spirituality*, September-October 2001, Vol. 7, No.38, 315.

耶穌在祂所處的時空中，把生活在開放中並對天主回應的理想人性具體地活了出來。聖言成了血肉，讓我們意識到天主對人的血肉和身體是如何的珍視。耶穌攝取了我們的人性、限度、脆弱，並且因為天主性與人性在基督身上的這個結合，使得人性實存的任何方面，無一不被恩寵所觸及。如此，祂「化身」為愛，反映出天主的大愛；祂的生命成為基督徒的動力所在。在祂身上，人類的超越性達到極致；人性生命與天主性生命如此緊密相連，甚至可以說已經被「天主化」（deified）了。

人性，與其他受造物一起，都被天主性所浸透了。天主聖神浸透了我們，猶如 2000 年前祂浸透了耶穌一樣。我們同樣也有潛能，可以「化身」或「活出」真理、價值與慈悲，可以使我們的生命反映出天主的這些真實面貌。

瑪利亞告訴我們天主臨在於人性中

這種默觀性地意識到天主臨在於我們中間，可以幫助我們體認到：我們就活在天主的奧秘之中。體驗到天主的奧秘，並不會導致我們從這世界上隱退，反而更召喚我們像瑪利亞一樣，積極參與使天國實現的行動，讓天主在基督內與全人類的結合在我們這世界上實現。我們都已經因基督而有了天主性，我們也已經與我們的根源緊密結合在一起，因為發生在納匝肋人耶穌身上的一切，同樣也發生在我們所有的人身上。

因為相信降生奧蹟，使我們得以全副精力給福音做出回應，並藉著我們內在充滿活力的一切，使天主降生在我們當中。

我們已不再是「可憐的被放逐之厄娃子孫」(poor banished children of Eve)⁶⁶。瑪利亞透過深刻地反省，給降生事件做出了詮釋。她積極獻身於救恩工程，使天主彰顯在耶穌身上。她告訴我們：天主臨在於人性之中了；她告訴我們：聖言繼續要在人的血肉——男人和女人的血肉——之中成為血肉。她召喚我們要堅強，勇於開創，以此回應我們生命中的神聖潛能，並提醒我們：人類的演變(human becoming)本質上是與不斷生成變動中的天主(becoming divine)相連在一起的。

本章總結

瑪利亞緊緊地與天主之治癒、救贖和釋放人的意向活在一起。她雖然並不完全瞭解耶穌的使命，但她始終保持忠信，將一切都默存於心，反覆思量(路二 51)。她像明智的經師一樣(參：德卅九 1~3)，將一切默存於心，反覆思索，在內心深處將此奧秘內在化(路二 19)。瑪利亞「沒有當時就明瞭自己所聽到的一切，但她仍舊樂於聆聽，讓這一切都沉入自己的記憶，並尋求理解其真意」⁶⁷。她思索、保存、記憶並珍視這一切，而且試圖以此來詮釋自己的生命。由於她積極地默觀天主聖言，以致

⁶⁶ 審訂者註：以往中國天主教以文言文「旅茲下土，厄娃子孫，悲憐嘆爾」把這個悲慘境況形容出來。

⁶⁷ R. Brown et al., *Mary in the New Testament*, pp.150~151.

她的生命成爲一個不斷演變的過程（process of becoming）⁶⁸。

《路加福音》結束時，最後把瑪利亞的形象聚焦在她的門徒身分上。我們看到：她與耶路撒冷團體的成員們在一起，等候五旬節被「來自高天的德能」所充滿，等待所預許要恩賜下來的聖神。接受了聖神的德能後，她與教會初期其他婦女一道，勇敢地宣講福音，「她是天主與人類新的慈悲盟約的標記」⁶⁹。

《路加福音》在嬰孩敘事裡，有關聖母瑪利亞的寶貴傳統一直流傳不息。天使傳報的，是爲所有卑微和受苦人的喜訊，首先在天使報喜的事件上宣報給瑪利亞，這喜訊是在降生奧蹟、天主進入了我們世界，而得以滿全。她那極富先知意涵的〈謝主曲〉，預示著福音所宣報的一切價值之大逆轉。這個喜訊對我們今天從事團體建樹的人來說，似乎更爲迫切，因爲我們建樹的團體要能夠默觀性地反映出各種現實之間的奧妙關聯性，且要源於公義、和平，以及對宇宙的敬畏。

瑪利亞這首唱出天主慈悲、因她懷胎而成爲血肉的讚頌之歌，在我們這個不正義的社會結構中不斷傳唱，迸發出新意，而賦予德能給那些迷失的人、卑微的人，以及最低層的億萬大眾，也就是我們這世界上「多餘的人」（“surplus people”）。

⁶⁸ E. Johnson, *Truly Our Sister*, p.278.

⁶⁹ I. Gebara and M. Bingemer, “Mary”, p.168.

第四章

聖母論的定斷信理之一

在第三章裡的聖經反省，主要集中在瑪利亞對聖言的聆聽，以及她在生命中對聖言所做的忠實回應。她受到舉揚，正是因為她的卑微和純樸；也是藉著這樣的卑微和純樸，像瑪利亞以及她所釋放的窮人，天國就在我們中間實現了。聖母論的一些定斷信理（dogmas），同樣也使瑪利亞受到光榮。接下來的兩章，我們要討論聖母論定斷信理的演化史。

本章將討論「瑪利亞天主之母」這一端非常古老的定斷信理；並討論「耶穌在瑪利亞身上童貞受孕」這一端到 649 年的拉特朗地區主教會議（Lateran Council）才有官方地位（official status, *DH* 503）的教會訓導（teaching），後來到 1555 年，教宗保祿四世頒布《既然有些人》（*Cum quorundam hominum*）詔書，才使之成為教會的隆重訓導（solemn teaching, *DH* 1880）¹。至於「聖母始胎無染原罪」和「聖母榮召升天」兩端定斷信理，則在第五章討論。不過，現在讓我們先簡單地談一談有關定斷信理的發展史。

¹ 審訂者註：有關教會訓導權，及其與信理的關係，請參本書第 9~10 頁註 20 的說明，此處不再重述。

定斷信理的演化變遷

以定斷信理 (dogmas) 及信理理論 (doctrines) 的方式來表述信仰奧秘，會有其歷史條件的限制。因此，它們的意義並不總是一成不變，而是會隨不同的歷史環境背景的變遷，而有所演化改變。任何格式化的定斷信理，都有其時代性的神哲學思想特色，因此不太可能適合每一時代及所有地方。它們的意義隨著時空的進展，從一個歷史世代到另一個歷史世代之間，甚至會有所改變。它們被各時代的神學詮釋所過濾，而不斷地被重新塑型。因此，神學探討的重要性就在於加深對啓示真理的知識 (GS 62)，並探討導致某些定斷信理被如此塑型的歷史環境。

當神學家塑型並闡述天主降生在人類歷史中的重要意義時，他們的詮釋工作，是在當代社會變遷的情境中、同時也在教會傳統的光照下進行的。神學家們的任務，就是給信仰經驗做出批判性的反省，考慮到：這種信仰經驗永遠不會存在於一個純粹的經驗狀態中，總是經過了詮釋的經驗。這種神學反省是使用特定時期、特定文化的象徵及概念來進行的。因此，教會信理理論的表述，會不斷地在修正，不斷地在充實中。神學家的任務是要去重新發現、並找回定斷信理在當前時代中已經失去的意義，也就是：定斷信理的表述應顧及整個的人——心智、感覺、身體——都能夠存在性地與真理相遇合，否則，我們會發現自己只不過是在重複述說定斷信理的格式而已。

在神學家努力回應已經聚焦在聖母瑪利亞身上之傳統的當

下，他們會仔細聆聽信徒團體各種運動所發出的不同聲音，而且會致力在教會生活中為聖母瑪利亞這個奧秘，尋求適當意義的表述方式。我們要對上述這傳統表達忠誠，所以讓我們先粗略地勾勒出聖母論定斷信理的歷史發展，並且突顯這些定斷信理在今天的神學意義。本章研究的是「瑪利亞天主之母」這項定斷信理，以及「耶穌在瑪利亞身上童貞受孕」這項教會隆重訓導（solemn teaching）。我們首先追溯兩者的聖經根源及其神學詮釋的蹤跡，然後再看它們在歷史中的各種詮釋、當代神學家們的理解、聖母論神學論述中的象徵特色，最後談談對今天的我們具有的意義。

一、瑪利亞天主之母

本定斷信理的聖經基礎

「瑪利亞天主之母」與其他定斷信理的不同點，在於它有著深厚穩固的聖經基礎。《路加福音》頭幾章富含舊約的象徵意義。瑪利亞被描述為「新約櫃」，一個旅行前往依撒伯爾家的天主寓居之所。恰如當年達味團隊把「約櫃」從猶大巴阿拉運到耶路撒冷的途中，受到人們的歡呼讚頌（撒下六 2-6）；同樣，瑪利亞這個「新約櫃」，也受到了表姐胎中嬰兒的雀躍和祝福。依撒伯爾因瑪利亞的母親身分而稱她是蒙祝福的，並宣

告她是「吾主的母親」（路一 43）。以色列人所敬禮的天主臨在之約櫃，如今藉由天主降生成人的奧蹟，顯現在我們每一個人的面前。在舊約中，只有大司祭才能走近約櫃；不過，從天主聖言在瑪利亞體內成爲血肉的那一刻開始，人類成了天主在世界上的寓居之所。

新約中稱瑪利亞爲母親，不下 25 次之多；但稱她爲童貞女的經文，則只有兩處（路一 27；瑪一 23）²。保祿在《迦拉達書》中說：「時期一滿，聖父就派遣了自己的兒子來，生於女人」（迦四 4）。祂就是瑪利亞的兒子，分享著聖父的天主性，祂在降生的那一刻起，就存在於瑪利亞的身體內。從永恆就已存在的天主子，在瑪利亞的身體內取得了肉軀，並承擔了我們一切的脆弱和匱乏。是祂給了我們權能，可以稱天主爲父，成爲天主的子女。我們也像祂一樣，可以藉聖神的德能從死者中復活起來。Eamon Duffy（1947~，愛爾蘭歷史學者）在他反省天主的母性議題時主張：宣稱瑪利亞爲「誕生天主者」（God-bearer），就是斷言她確實是生育了天主。

「（瑪利亞是）天主本身屬人身分最密切的根源，就是把一位母親能給她的孩子一切——血、骨、神經和人性特質（personality）——都給了降生成人的天主。在她的懷孕和生子事件上，天與地被結合在一起，遠遠超越分離的可能性：

² Ivone Gebara and Maria Clara Bingermer, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, trans. Philip Berryman (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989), p.94.

這是一個驚人奇蹟的產生，把人性提升到屬天的境界。³」

教會早期的各屆大公會議

瑪利亞天主之母這主題貫穿在教會早期的各屆大公會議中——君士坦丁堡（381年）、厄弗所（431年）、加采東（451年）。教會第三屆大公會議，即431年的厄弗所大公會議，給了瑪利亞 *Theotokos* 這個希臘文的頭銜，即「誕生天主者」（God-bearer）。*Theotokos* 這個詞由兩個字根元素組成：*Theo*（天主）和 *tokos*（那位生產的人），更確切地說，就是「那位誕生了天主的人」（the one who gave birth to the one who is God），意思是：她是天主聖言就人性而言的母親⁴。至於是誰最先使用了 *Theotokos* 這個名號，我們不得而知，很有可能是第四世紀的埃及神學家們⁵；可以確定的是，亞歷山大城的亞歷山大（Alexander of Alexandria，約歿於328）⁶曾經使用過這名號⁷。

³ Eamon Duffy, "Madonnas that Maim", *Christianity and the Cult of the Virgin Mary* (Aquinas Lecture, Glasgow, 1998).

⁴ 引自：Jaroslav Pelican, *Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 1996), p.55.

⁵ Rosemary Radford Ruether, *Mary, The Feminine Face of the Church* (Philadelphia: Westminster Press, 1977), p.59.

⁶ 審訂者註：埃及亞歷山大神學家，宗主教。於321年地方會議中拒絕亞略派，在尼西亞大公會議中，與亞大納修一起推動教會對耶穌基督的正確信仰，主張子與父同質體（homoousios）。

⁷ R. Ruether, *Mary, The Feminine Face of the Church*, p.59.

325 年尼西亞大公會議正式宣認基督的天主性，之後引發了衝突，爭論點在於該如何理解天主性和人性在基督身上的結合。這項複雜的爭論起自君士坦丁堡宗主教聶斯多略（Nestorius，約歿於 451）⁸和亞歷山大宗主教濟利祿（Cyril of Alexandria，約歿於 444）⁹之間的辯駁。聶斯多略及安提約基雅學派因亞略異端過分強調基督的人性而受到震驚；因而他們所關注的，是要把耶穌身上的兩個性體（天主性和人性）明確地區分開來，而主張瑪利亞應被稱為 *Christotokos*，即「誕生基督者」（Christbearer）或「基督之母」，而非「誕生天主者」（Godbearer）或「天主之母」。他們相信瑪利亞僅為基督人性的母親，非天主聖言的母親。

其實，聶斯多略本人並沒有拒絕「天主之母」（*Theotokos*）這個名號，但總是與另一個名號 *Anthropotokos*，即「人類之母」一起使用。如此來說，聶斯多略並沒有宣稱後來以他名字命名的異端。只不過，在激烈的論戰中他被解除了職務，他的學說

⁸ 審訂者註：小亞細亞人，428 年任君士坦丁堡主教，極力主張安提約基雅學派的基督論。依據當時教會對其思想的瞭解，聶斯多略相信耶穌基督有兩個位格，也就是祂的天主性與人性並存於耶穌基督的肉身之內。跟隨他思想的人繼續發揮說：瑪利亞僅是基督人性的母親，而非天主的母親，因而反對童貞女為「天主之母」，這個說法在 451 年的厄弗所大公會議被判為異端。

⁹ 審訂者註：古代埃及正統派神學家，亞歷山大城宗主教，聖師。強調耶穌基督奧蹟的「一」，但其使用的詞彙有時易引起趨向一性論的誤會。在厄弗所大公會議上，面對聶斯多略派，特別肯定聖母瑪利亞為天主之母的正確信仰。

被譴責¹⁰。

這場爭論引發了支持聶斯多略的東方主教和追隨濟利祿的亞歷山大派的大論戰。「厄弗所大公會議（433）及濟利祿與接受『天主之母』（*Theotokos*）名號的安提約基雅溫和派所達成的共識，對當時及以後各種聖母敬禮的發展起到了關鍵性的激勵作用」¹¹。濟利祿在大公會議教父們面前，就瑪利亞為天主之母所做的陳述，一直被視為是古代關於瑪利亞最偉大的講道辭。

這次大論戰的直接後果，就是為耶穌基督身上兩個性體（天主性及人性）的結合下了定義。厄弗所大公會議的推理邏輯是：假如基督是降生了的天主聖言，那麼誕生了祂的她，就可以被稱為「天主之母」：「如果誰不宣認厄瑪奴耳是真正的天主，因此童貞女是天主之母，因為她按著自肉身生下了那位屬於天主及成了血肉的聖言；那麼，這樣的人，應予以出通功」(*DH252*)。

大公會議定斷：耶穌只有一個天主性的位格，而不是如同聶斯多略派所爭辯的兩個位格。在一個基督內，天主子和人子兩個性體相結合的同時，並沒有使基督的天主性和人性任何一方受到減損。因為基督徒堅信：聖言成了血肉，並宣認同一的基督生於瑪利亞，為我們受難而死了，並被尊崇為主。因此，瑪利亞真真實實地是為天主之母，而不只是耶穌這個人的母親。亞歷山大的濟利祿在這場爭論中勝過了聶斯多略與對手，

¹⁰ Elizabeth Adamiak, "Developments in Mariology", *Concilium* 2008/4, p.37.

¹¹ E. Adamiak, "Developments in Mariology", p.37.

這點確保聖母敬禮的成功，因為這項勝利強調了她「誕生天主者」的獨特身分。從此，這獨特身分成了基督信仰核心傳統中的一個特徵：瑪利亞的童貞與聖善，都與聖言的降生緊密地相連在一起。

東方教會在慶祝天主之母的榮耀上，遠遠勝過西方教會。天主之母是他們對瑪利亞宣信的核心所在，東方的禮儀常使用她完整的名號來稱呼她：「我們至聖、無染原罪、最受祝福和尊榮的母親、天主之母、終身童貞瑪利亞」。東方教會靈修的核心因素，在於聖言降生的光榮，以及在瑪利亞身上的天主與人最親密之結合。對東方的信徒來說，「聖言成了血肉，這血肉是她的血肉，美妙、真實而又誠樸」¹²。「在祂身上，天主成了可見的；也是在祂內，我們被捲入不可見的天主之愛內」（聖誕節禮儀的集禱經）。

東方靈修的核心理念，就是藉由恩寵而天主化（*deification by grace*）的神學。在聖母瑪利亞身上，我們可以默觀天主的肖像，因為她是最為卓絕地默觀到了天主的那位。在東方的聖像傳統中，聖母瑪利亞總是出現在聖像群中最顯著的位置，也就是放置祭台的聖所之前的幃幕上，幃幕上端則繪有基督、眾天使、古聖祖以及諸位聖人。她是諸聖共融的核心，因為她達到了教會全心仰慕的最後光榮。

稍後，西方教會也接受了「天主之母」（*Theotokos*）這名號，

¹² Sally Cuneen, "Maximus's Mary: A Minister, not just an Icon", *Commonweal*, December 4, 2009, p.15.

在 451 年加采東大公會議的信經中加以採用。教宗良一世 (Pope Leo I) 提供的表達格式，把聶斯多略對耶穌兩個性體應區分明確的關注點涵括了進來。以加采東大公會議的字句來說，耶穌「...按著人性而言...由天主之母童貞瑪利亞所生」(DH 301)。加采東大公會議更加詳細地闡明了厄弗所大公會議的宣信。

另一方面，一性論者 (Monophysites：在希臘文中，monos 的意思是「一」，physis 的意思是「性體」) 則認為降生成人的基督只有一個性體，這個性體同時具有人性和天主性。這點違背了教會的正統觀點——基督有兩個性體，祂既是完全的天主，也是完全的人。這個信念在西方的討論，由於對術語的誤解及對希臘語言知識的欠缺，而變得撲朔迷離。加采東大公會議針對這種情況，於是強調耶穌的肉體和人性幅度：「聖子按著天主性而言，是在萬世之前由父所生；但同一個祂，按著人性而言，在最後的時日，爲了我們並爲了我們的救恩，由天主之母童貞瑪利亞所生」(DH 301)。加采東大公會議藉著強調聖言成了血肉、取得了完整的人性，而定斷瑪利亞有著真正確實的天主之母身分。

第五世紀的奧思定 (Augustine of Hippo, 354~430) 有意避免使用「天主之母」(Theotokos) 這名號，爲的是害怕人們把瑪利亞與地中海沿岸宗教的偉大母神相混淆了。他辯駁說：做基督的門徒，比做基督的母親更有福氣。在某次講道主題中，針對「不拘誰遵行我在天之父的旨意，他就是我的兄弟、姊妹和母親」(瑪十二 46~50)，奧思定談到：「我們確實有勇氣稱呼自己爲基督的母親，因爲藉著對基督信仰的承擔或孕育，藉著讓祂留在

我們滿是愛火的內心，我們將祂帶到了這個貧困的世界」¹³。

針對奧思定的講道，女性主義的聖經詮釋者對奧思定認定童貞是比婚姻更為神聖的生活方式，有所抱怨。但其他聖經學者則把奧思定的詮釋，看作是將婦女從傳統過分強調女性的母親身分中解放了出來；在此，瑪利亞的聖召成了對整個教會的召叫。

瑪利亞天主之母的神學意涵

厄弗所大公會議後，「天主之母」成了瑪利亞、身為降生成人之聖言母親的獨特榮耀名號。她受到尊崇，是因她與自己的聖子緊密相連在一起的緣故，也因著她在降生奧蹟中帶來了美好的禮物。對她的敬禮，總是聚焦在她天主之母的身分之上，她的聖像也總有嬰孩耶穌的出現。歌頌她天主之母身分的這條定斷信理，把我們的注意力集中到照亮在耶穌母親身上的天主之光榮。她是人類中最肖似降生成人的聖言，亦即天主完美肖像的那個人。

她的天主之母身分，是詮釋聖言降生成人奧蹟的關鍵。這個奧蹟邀請我們每一個人都成為「誕生天主者」（God bearers），讓天主降生到我們今天的世界上來。宣信天主取了和我們一樣的血肉，祂「空虛自己，取了奴僕的形體」（斐二 7）成了我們人類中的一員，也就是在宣稱天主的國已經臨在我們中間了。

¹³ Elizabeth Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints* (New York: Continuum, 2003), pp.118~119.

亞歷山大的濟利祿教導說：

「天主聖言在瑪利亞的子宮內受孕，是爲了讓我們轉向人類生命的最原始點——由於天主自己在女人的體內受孕，所有人的受孕現在因此都得到了聖化。¹⁴」

天主以讓人難以理解的方式臨在耶穌內，成爲一個孕育在瑪利亞體內狹小空間中的胎兒。Sarah Jane Boss（生年不詳：英國天主教神學學者）引用十六世紀西班牙神學家蘇亞雷斯（Francisco de Suárez, 1548~1617）¹⁵的話說：瑪利亞讓基督分享了自己的肉體，也以自己的血和奶滋養了基督，她的肉體更與天主聖言結合在一起¹⁶，用亞歷山大的濟利祿（d. 444）的話來說：「他可以祝福我們生命的開始」¹⁷。他也主張：當天主聖言降生在童貞瑪利亞身內之時，聖言不單單只與納匝肋的耶穌結合，而是延伸到整個人類¹⁸。蘇亞雷斯把天主之母的身分與受造界的光榮連接

¹⁴ “Third Letter of Cyril to Nestorius”, from the Documents of the Council of Ephesus (431), in N. P. Tanner (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils* (London: Sheed and Ward, 1990, Vol.1, p.58. Cited in Boss, *Mary: The Complete Resource*, p.11.

¹⁵ 審訂者註：西班牙神哲學家，耶穌會士。注意政治與法律的課題，不接受國王的傳統神律思想，在神學研究上綜合亞里斯多德、多瑪斯及思高三位神學家思想，被稱爲「卓越博士」。

¹⁶ 引自：Sarah Jane Boss, *Empress and Handmaid: On Nature and Gender in the Cult of the Virgin Mary* (London: Cassell, 2000), pp.60~61.

¹⁷ 同上，p.180.

¹⁸ 同上，p.22.

起來。他主張：在天主之母的奧蹟中，「就人有此可能性而言」，受造之人與天主是相連在一起的¹⁹。

一般人經常認為「天使報喜」奧蹟的重要性，主要在於瑪利亞接受了天主的旨意，似乎基督肉身受孕本身並不是瑪利亞受到稱頌的主要因素；相對於她的「願主旨成就於我」（*fiat*）之精神，及她自由地接受天主旨意的行動來說，基督肉身受孕反倒成了次要的因素。聖母論神學的使命，就是在整合瑪利亞天主之母身分的靈修和生理兩個層面²⁰。當一個女人「在自己體內懷孕誕生出一個人的生命，她的身心必然會微妙地發生變化」，據此說法，瑪利亞「肯定經歷了非常不尋常的變化，因為在她體內懷孕誕生出來的是天主」²¹。天主在瑪利亞肉體內，並藉著瑪利亞的血肉，已進入了我們的世界，滿全了「凡有血肉的，都要看見我們天主的救援」（路三6）這先知性的訊息。

在天主和人類的結合中，瑪利亞提供了人性特質。耶穌是經由瑪利亞腹中而來的，她就是體驗到這救恩新現實之團體的象徵圖像。經由女人的血肉而臨在於耶穌內的天主（*RM* 33），如今更是臨在於歷史上的窮人和邊緣人物身上。女性主義神學

¹⁹ Sarah Jane Boss, "Francisco Suarez and Modern Mariology", in *Mary: The Complete Resource*, pp.272~273.

²⁰ Richard Price, "Theotokos: The Title and its Significance in Doctrine and Devotion", in *The Complete Resource*, pp.62~63.

²¹ Charlene Spretnak, *Missing Mary: The Queen of Heaven and Her Re-emergence in the Modern Church* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), p.167.

家提醒我們：教會傳統長期忽略瑪利亞已婚的身分，而一廂情願地把她想像成一個童貞母親的理想化圖像。她們邀請我們，把她的婚姻歸還給瑪利亞，把她與若瑟的關係歸還給她；她與若瑟曾共享了生命，他倆因著婚姻而結合在一起，一起適應照顧新生嬰兒的生活，享受天主賜下的恩寵²²。路加寫道：

「……『他們』帶著耶穌上到耶路撒冷；『他們』去奉獻犧牲；西默盎遇到的是按照法律為耶穌行事的『父母』，孩子的『父親』和『母親』對他啓示性的話語感到敬畏。基督宗教藝術中很少提及的一個時刻，是『祂的父親和母親就驚異西默盎關於耶穌所說的這些話，隨後西默盎祝福了他們……』。²³」

然而，基督宗教是在希臘文化的信念中發展出來的。因為受了歷史性希臘文化的影響，我們的靈修精神深受二元論思想所影響。二元論把物質與精神、肉身與靈魂、男人與女人、感性與理性分割開來。這種把事物分割的理解方式，將男人等同於精神和理性；反之，婦女則被強烈地等同於肉體、本性和性感，如此，就把她們排除在任何象徵天主的可能性之外了。布朗（Raymond Brown, 1928~1998）曾經問過一個終極性的問題：

「我們有誰沒看到：多少世紀以來，沒有一位女性能夠公開站立在教會的祭台上……。假如女性不能主持能帶來耶穌臨在的感恩祭，根據的是教會的法律；那麼，又有

²² E. Johnson, *Truly Our Sister*, p.281~282.

²³ E. Johnson, *Truly Our Sister*, p.281.

誰能夠否認：把耶穌帶入歷史中臨在的是一個女人，而不是男人，所根據的卻是天主的法律？²⁴」

聖言降生成人的奧蹟，一直都排拒接受這類把生命分割成各自獨立存在部分的古老二元論假說。身為我們救主的母親，瑪利亞所關心的是整個宇宙的救援，亦即她聖子的救贖使命。正因如此，我們才會排拒上述分割疏離式之逃離現實世界的救恩觀。這種救恩觀對世界充滿了悲觀，不能欣賞天主創造的物質世界之美好。總之，瑪利亞天主之母的身分不單單只誕生了耶穌的人性，也「誕生了讓世界受造的天主之德能」²⁵。

相信聖言降生成人，也相信瑪利亞是天主之母，這樣的信仰邀請我們以活力來回應福音，藉由讓我們身內的一切完全充滿生命的活力，而把天主誕生到世界上來。瑪利亞告訴我們，天主性臨在於我們的人性之中；她也告訴我們，天主聖言不斷地在我們的血肉中成為血肉。我們也可以同她一樣，在當今經濟和政治的沮喪境遇中，獻身於天主在耶穌身上所彰顯的救恩工作上。她邀請我們與她一起成為「誕生天主者」(God bearers)，要以堅強及創造力來回應生命的神聖潛能，而把天主誕生到世界上來；因為現今對我們的召叫：去以舉揚弱小卑微和邊緣化的人，來把天主誕生到這世界上來，就像當初第一世紀時在巴勒斯坦的召叫一樣地緊迫。

²⁴ R. Brown, *The Virginal Conception and the Bodily Resurrection of Jesus* (London: Geoffrey Chapman, 1974), pp.67-68.

²⁵ R. Ruether, *Mary, The Feminine Face of the Church*, p.50.

二、耶穌的童貞受孕

雖然教會從未格式化地把「耶穌在瑪利亞身上童貞受孕」制定為定斷信理（dogma），但這個信念仍被視為教會的隆重訓導（solemn teaching）。保祿書信中沒有任何關於耶穌如何在聖母胎中受孕的記載，第一和第四福音²⁶對此也都保持沉默。瑪竇和路加的嬰孩敘事，是我們得知耶穌由童貞女受孕的唯一來源，他們證實：瑪利亞由於聖神德能的庇蔭，並不是由於男人的介入而懷孕了耶穌（路一26~38；瑪一18~25）。新約其他部分對於瑪利亞童貞懷孕耶穌，都保持沉默。

然而，聖經學者提醒我們，嬰孩敘事與其他的敘事，比如耶穌的死亡，並不在同一歷史意義的層面上。在耶穌受孕的奧蹟中，「可看到天主救恩工作在歷史的連續性中，有中斷的情況。童貞受孕，是使由達味開始直到若瑟為止的連續血統，有了奧秘性的中斷」²⁷。

耶穌的童貞受孕，這理念代表天主完全奧秘性的行動，這是《瑪竇福音》和《路加福音》中的共同觀點。事實上，這兩個版本在細節上完全不同，且這兩個記述的不合之處也難以調合。這兩位作者都把童貞之母孕育了耶穌，當作是天主揀選及

²⁶ 審訂者註：當今聖經學術界中，一般稱《馬爾谷福音》為第一福音，稱《若望福音》為第四福音。

²⁷ Bertrand Buby, *Mary, the Faithful Disciple* (New York: Paulist Press 1985), p.55.

恩寵的標記。「對他們來說，最初引進的童貞懷孕之概念是神學性的，或更確切地說，是出於基督論上的考慮」²⁸。

大家都很熟悉：在宗教裡，童貞受孕是身世源出於天主的標記。福音作者從基督論的角度，把耶穌不尋常的誕生事件理解為：耶穌源出於天主內，祂從誕生起就是天主子默西亞。這個孩子不能單從普通人類的血源出身來解釋。兩位福音作者都不知道對方所寫的嬰孩敘事；事實上，童貞女由聖神德能庇蔭而受孕，是他們兩位為數不多的相同觀點之一，這點說明了這個傳統一定比他們兩位所寫的福音書更古老，並且早已在他們各自的團體中廣為流傳，人人皆知。

路加敘述的天使報喜

猶如我們在第三章所見，路加敘述的天使報喜，包含了復活後所宣報的基督信仰。因聖神德能庇蔭而童貞受孕誕生下天主子，這已經是復活後的觀點了²⁹。瑪利亞被敘述成是第一個聽到福音的人，她雖不完全明白這些事的意義，但努力尋求理解。天使報喜關切的是耶穌的偉大，誠如我們之前所說，路加關注的主要是在基督論層面上的意義。天使報喜故事是標準的聖經表達方式，強調某人註定要在救恩史中扮演重要角色³⁰。

²⁸ R. Brown, *The Birth of the Messiah* (New York: Image Books, 1979), p.517.

²⁹ R. Brown, *The Birth of the Messiah*, p.525.

³⁰ R. Brown et al. eds, *Mary in the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), P.114.

預報耶穌的誕生，這事與猶太歷史有所關聯；猶太早期歷史中，就有過類似的預報事件。以天使來預報，只不過是在描述天主啓示的一種象徵方式。「這事怎麼能成呢？因為我是個童貞女」（路一 34）³¹：瑪利亞的這句問話，可以詮釋為一種文學手法，是預報模式中讓對話和故事持續進行的標準表述方式，而不是瑪利亞的迷惑³²。這句問話給了天使一個解釋的機會，表示這是在童貞情況之下受孕。如此一來，瑪利亞在《路加福音》中就被描述是藉由天主非比尋常的行動，而成了默西亞的母親。

路加所描述的瑪利亞形象，是在回應基督徒團體提出的問題，尤其是厄弗所團體³³。耶穌非比尋常地由童貞女受孕而生，比依撒格的誕生更引人注目。Joseph Grassi (1922~2010)³⁴指出：

「受到諾斯替主義影響的一些學說，趨向於貶損歷史、持續性，以及耶穌人性的真實性，尤其是祂死亡並復活後臨在於感恩聖事中。《路加福音》則把耶穌的母親視為歷史持續性和延續性的見證和保證。³⁵」

³¹ 審訂者註：這句話，《思高本》譯為「這事怎麼能成呢？因為我不認識男人」；《和合本》譯為「我沒有出嫁，怎麼會有這事呢？」

³² R. Brown et al., *Mary in the New Testament*, pp.114~115.

³³ Joseph Grassi, *Mary Mother and Disciple* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1988), p.69.

³⁴ 審訂者註：美國天主教新約倫理神學學者，原為司鐸，後還俗結婚，育有二子。

³⁵ J. Grassi, *Mary Mother and Disciple*, p.69.

瑪竇敘述的嬰孩誕生故事

關於瑪利亞這個人與其特質，《瑪竇福音》幾乎沒有給我們提供什麼資訊。她在《瑪竇福音》中既沒說過一句話，也沒人向她說話。那麼，《瑪竇福音》又是如何理解「耶穌在瑪利亞身上童貞受孕」這事件呢？

瑪竇應該很熟悉依撒意亞先知有關童貞女將要誕生達味王朝一位偉大君王的神視，並且將此理解為天主臨在自己子民中的標記。瑪竇重視來自先知的證據，這些證據顯示：按照耶穌的出生，就可以證實祂就是人們期待已久的默西亞、達味之子（瑪一20）、厄瑪奴耳（瑪一23、25）。他把焦點集中於「耶穌在瑪利亞身上童貞受孕」是因聖神的庇蔭而有的，這是他教導耶穌生來就是默西亞及天主子的獨特方式。

對於瑪竇和他的團體來說，童貞母親和嬰孩的形象十分重要。這個標記可以提醒大家：我們有一位慈愛的天主，忠信於祂自己的許諾，在世界上開啓一個新的時代。同一個標記也提醒大家牢記耶穌是誰：祂是天主的獨生子、厄瑪奴耳、天主與我們同在。瑪竇和路加都表達出了一項神學真理：耶穌完全生於恩寵，是來自天主的恩賜³⁶。

童貞受孕：歷史性的詮釋

從基督信仰早期到現代主義時期，即從第二世紀到十八世

³⁶ R. Brown, *The Virginal Conception*, p.23.

紀，這段期間絕大多數學者，除戴都良（ca.160~230）之外，都接受耶穌是由童貞受孕，而沒有人性父親的參與³⁷。簡單地說，他們贊成瑪利亞懷孕耶穌的時候，還是個童貞女；她的童貞並沒有因為生產而有所改變；在她與若瑟的婚姻生活中，她仍然保持著童貞。

耶穌的受孕，是因聖神德能的庇蔭，沒有男性的介入，這就是根據聖經而肯定的「產前童貞」（*virginitas ante partum*）。在後聖經時代的一些典外文獻（post-biblical apocryphal literature）把瑪利亞的童貞延伸到她在生耶穌之時，稱為「產時童貞」（*virginitas in partu*）。教父時代的教會，雖然缺少聖經依據，但仍發展出「產後童貞」（*virginitas post partum*）的信念：聖母瑪利亞終生保持童貞，在生了耶穌之後並沒有與若瑟發生性行為。基督宗教一直毫不質疑地保持這個信念。

至於「耶穌的兄弟姐妹」（谷六 3），天主教會詮釋作「堂表兄弟姐妹」（*cousins*）；正教會則詮釋作「同父異母的兄弟姐妹」（*stepbrothers and stepsisters*），也就是若瑟的前妻所生的子女。基督新教的聖經學者則傾向相信他們是瑪利亞和若瑟所生的孩子。在此，天主教把耶穌的兄弟姐妹詮釋為「堂表兄弟姐妹」的做法，是走入後來教會聖母卒世童貞（*semper virgo*）一般訓導（*common teaching*）的第一步。雖然教會在很長久的傳承中，一直相信瑪利亞在誕生耶穌之產前、產時、產後都在童貞的狀態中，

³⁷ 同上，pp.34~35.

但此信念直到十六世紀才成為教會的隆重訓導 (solemn teaching)。

聖母論神學發展的結果，使信友們把注意力集中到瑪利亞身體的童貞上。強調瑪利亞在受孕及耶穌誕生時的童貞，成了反對有幻象論和諾斯替主義傾向者 (Docetic and Gnostic tendencies) 的關鍵因素，這兩個學派的主張，都強調耶穌的人性、苦難和死亡都不是真的。拉內 (Karl Rahner, 1904~1984)³⁸ 補充說：

「在基督信仰形成很長一段時間之後，瑪利亞在受孕及耶穌誕生時童貞的這個信理理論，才有了這初具可識別形式的信理理論；並且最初還是在被懷疑具有幻象論傾向的神學圈裡出現的。³⁹」

拉內總結說：以生理幅度來詮釋受孕，「並非是信仰上必須遵守的」⁴⁰。「對基督徒大眾來說，這是一個沒有經過檢驗、卻被認為是理所當然的信理理論 (an unexamined doctrine taken for granted)」⁴¹。布朗的關注點在：

「在基督信仰的定斷信理史上，童貞受孕是被用來支持『原罪是靠性慾傳遞下來』的理論的。這個理論把原罪的傳遞與人類的繁衍，和由生育而引起的感官性慾的本質相提並論。童貞受孕是在解釋：耶穌沒有原罪，是因為祂

³⁸ 審訂者註：德國神學家，耶穌會會士，梵二大公會議的神學顧問。早期受海德格等人超驗哲學的影響；中、晚期則發揮其融合教會士林神哲學傳統，與現代思潮之神學體系。

³⁹ K. Rahner "Human Aspects of the Birth of Christ", *TI* XIII, p.191.

⁴⁰ 同上，p.194.

⁴¹ E. Johnson, "Virginity of Mary", *EC*, p.837.

並非是由性行爲而受孕的……(這個理論)與福音作者所描述的童貞受孕毫不相干。⁴²」

也有別的批判學者在問：童貞受孕是否真是把當時周遭文化所熟知的宗教觀點運用到耶穌誕生的模式之上，然而這一古老的世界觀顯然已經過時了。畢竟，古代許多超凡人物都被認為是因童貞受孕而來的；因此他們的出生來自天主，而不單單是人。此外，還有些人反對這樣按照字面去理解童貞受孕，認為這樣的理解是對性行爲的貶抑：如果耶穌是藉著男女性愛的結合而來到這世界，對祂來說就是一種污辱。

假如耶穌真的除了罪之外，完全跟我們一樣，那麼祂爲什麼要與人類有不同的受孕方式呢？他們辯駁說：過去，在期待天主的行動都要伴隨著奇能、團體信眾靠著奇蹟來支持的年代裡，人們一定樂於接受童貞受孕的歷史性。然而，他們也確信：天主已經在人類歷史中運作了，而且還會持續運作下去，這個歷史與我們今天的歷史是一樣的歷史。不過，他們也意識到：我們所處的歷史，並非「到處充滿奇蹟」⁴³。麥肯齊(John Lawrence McKenzie, 1910~1991)相信，所謂「瑪利亞卒世童貞」的證據禁不起歷史的檢驗，因此他提醒說：

「用來作為聖言誕生的人身器皿，不管是在祂誕生之前還是之後，只能爲祂所專用，做這樣的假設並不難；困難的是：還要假設這個器皿必須一直保持不受損壞的狀

⁴² R. Brown, *The Birth of the Messiah*, p.530.

⁴³ R. Brown, *The Birth of the Messiah*, p.29.

態。這個說法，暗含了分娩生育會使女性的生殖器官受到『損壞』，所以更進一步的建議便導向說：『最好』這個生殖器官從未被生物性功能地使用過。⁴⁴」

童貞受孕：當代的質疑

與其他神學領域一樣，在瑪利亞的童貞及她因聖神德能的庇蔭而童貞受孕的神學詮釋上，神學家們一直在設法處理新的因素。他們與一些基督新教的學者一起追問：耶穌童貞受孕是否「在信理理論上與聖言降生相符合」？或問：為什麼男性被排除？或再問：童貞受孕是確保耶穌無罪的必要條件嗎？⁴⁵他們說：迴避而不討論，這不是謹慎，而是怯懦，這樣只會將這個領域留給那些不負責任的宣道師，對信徒而言，可能產生不安的影響⁴⁶。布朗補充說：德國天主教會在處理這個問題時，把童貞受孕歸類為一個神學意見（*theologoumenon*）⁴⁷，「亦即耶

⁴⁴ John L. McKenzie, "The Mother of Jesus in the New Testament", *Concilium* 168, p.7.

⁴⁵ Karl Barth, *Church Dogmatics* (CD 1/2#15 cited in Fergus Kerr "Questioning the Virgin Birth", *New Blackfriars*, March 1994, 135.s.

⁴⁶ Rudolph Pesch, Otto Knoch and Gisela Lattke re cited in John Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Vol. I (New York: Doubleday, 1991), pp.244~245.

⁴⁷ 審訂者註：「神學意見」是指比個別神學家的意見更接近信仰內容的神學結論。這樣的結論，雖然不是教會訓導權直接教導，也不具有權威性要求信友同意或接受，但因與教會內許多其他明顯的教理有關，而推薦信奉為信理理論的，如「聖母為同救贖者」。

耶穌在一種獨特意義下是天主子的這個信念，在祂沒有人性父親的誕生敘述中被當成了歷史」⁴⁸。

另有一些神學家追問：否認耶穌有人性的父親，是不是也在否認祂有一個人正常發展的自然過程。作為一個人，難道不需要與人類歷史在血緣上相連嗎？童貞受孕與耶穌的真實人性之間能夠調合嗎？天主可以免除人類的合作，而使耶穌受孕嗎？沒有了人性的父親，真能使納匝肋的耶穌有人性嗎？沒有了血緣的聯繫，祂可能如《希伯來書》所說，「是一位在各方面與我們相似，受過試探的，只是沒有罪過」（希四5）的人嗎？因此，照這些觀點來看，童貞受孕並不一定要排除若瑟作為父親的身分。然而，布朗提醒：以上的論點雖是出於善意，卻表現出對基督信仰傳承要藉童貞受孕傳達的意義有所誤解。生理上的童貞並不是福音作者們肯定的重點。耶穌因聖神德能的庇蔭而受孕，是天主創造德能的非凡行動，與起初的創造本身一樣獨特⁴⁹。

有關聖母瑪利亞的神學命題之象徵特質

有人建議的詮釋途徑是：仔細考量耶穌童貞受孕這項教會正式隆重訓導（solemn teaching）背後所蘊含的豐富象徵意義。為此，在探索天主的無限奧秘時，我們需要審視象徵的力量，以及宗教象徵帶給我們的不同層次的意義。若想以默觀方式審視

⁴⁸ R. Brown, *The Virginal Conception*, pp.24~25.

⁴⁹ R. Brown, *The Birth of the Messiah*, pp.530~531.

瑪利亞的童貞及耶穌的童貞受孕奧蹟，我們需要對這些奧蹟的象徵性真理進行研究；若想領會其意義，我們就需要聚焦在象徵的力量之上。

象徵是從人的潛意識中產生出來的，因此無法刻意製造。它是某些人或某些事物臨在的一種模式，除了象徵這模式之外，我們無法以任何別的方法領悟到這些人或事物。它能幫助詮釋者領悟其所象徵的現實。沒有象徵的話，某些現實我們根本無法掌握。儘管象徵需要詮釋，但卻沒有一個詮釋會是完整、詳盡或充分的。藉由象徵自身提供的意義，其活力就可把我們導入更深層次的現實。因此，對宗教意義而言，象徵是最適當的媒介，會讓我們向奧秘開放。用里克爾（Paul Ricoeur, 1913~2005）⁵⁰的話來說：「象徵引發思想，同時它也強調思想需要不斷回歸到象徵的豐富基礎之上，因此兩者同等重要，保持平衡」⁵¹。

詹森（Elisabeth Johnson, 1941~）補充說：我們這裡所審視的宗教象徵，「能引發我們思量如何活出、並回應在耶穌基督內的天主救恩行動之門徒的生命」⁵²。新教神學家吉爾基（Langdon Gilkey, 1919~2004）⁵³指出：與其他西方基督教會不同的是，天主

⁵⁰ 審訂者註：法國哲學家，現象學大師。由於惡的問題，而熱衷詮釋學及象徵主義，以結構主義的詮釋學思想創造出批判詮釋學理論。

⁵¹ 引自：Sally McFague, *Models of God: Theology for an Ecumenical Nuclear Age* (New York: Crossroad Publishing Co., 1981), p.197.

⁵² E. Johnson, *Truly Our Sister*, p.98.

⁵³ 審訂者註：美國新教神學學者。關心基督信仰與科學、哲學及神

教人士可以持續地體驗到天主及其恩寵的臨在，藉由象徵的居間傳遞，滲透進整個的日常生活。特雷西 (David Tracy, 1939~)⁵⁴同樣也指出：象徵能啓發人們的想像力，使它聚合專注在許多理念上，「這些理念可以引發更多的思想，比可以由語言來確實表達的概念更多」⁵⁵。卡爾 (Anne Carr, 1934~2008) 強調：象徵所表達的真理，比起可以用歷史來證實的真理，只有更多，不會更少。象徵性的真理能幫助我們，以默觀的方式思量一個人物、事件或信仰真理。詹森引用里克爾的話解釋說：象徵不只爲我們提供了第一層面的意思，更將我們帶向字面意義之外其所要表達的「言外之意」(“surplus meaning”)。就宗教象徵而言，是指天主的無限奧秘⁵⁶。詹森進一步使用里克爾的論據，補充說：

「有關聖母論神學的論述都具有象徵性的結構，因此，它們雖都明顯而直接地指向這同一女子，但在解釋中，當其被視爲是有關教會、忠實信徒團體的命題時，其所要表達的神學意義才得以實現。她是教會的一員，是其中的一份子。⁵⁷」

話之間的關係。

⁵⁴ 審訂者註：美國神學學者，天主教司鐸。致力於分析反省神學之多元性及其不同之神學模型。

⁵⁵ David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad Publishing Co., 1981), p.140.

⁵⁶ E. Johnson, “The Symbolic Character of Theological Statements about Mary”, *Journal of Ecumenical Studies* 22 (1985), p.313.

⁵⁷ 同上，引自：E. Johnson, *Truly Our Sister*, p.98.

耶穌的童貞受孕：當代的詮釋

我們思量「耶穌在瑪利亞身上童貞受孕」背後的神學問題和象徵意義時，必須超越生理層面來做解釋。這個教會的隆重訓導（solemn teaching）其實是有關耶穌的命題。保祿在引證依撒格時稱他是「按神恩（聖神）而生的」（迦四 29）。同樣，聖神臨在瑪利亞身上並不一定意味著耶穌沒有一個人性的父親⁵⁸。被聖神庇蔭，並不是在特別強調沒有性關係，重要的是在強調瑪利亞對聖神的接受度。

早在 30 多年之前，拉辛格（Joseph Ratzinger, 1927~），即教宗本篤十六世，便曾觀察到：「耶穌『子』之名分並非基於其沒有人性父親的事實……因為我們信仰中所說的『子』之名分並不是在生理層面上，而是一個在存有論層面上（ontological）的事實」⁵⁹。越來越多當代神學家不再太強調瑪利亞生理上的童貞。他們對新約中並沒有明確提及瑪利亞誕生耶穌之後是否仍然保持童貞這樣的主張，保持著開放的態度⁶⁰。他們是以神學觀點關懷下述事實：瑪利亞童貞的意義，是在訴說她的聖潔、她對聖神的全然接受。瑪利亞的童貞所象徵的，不僅僅只是倫理上的德行，更是她的聖潔，是她與這個處處貶抑人性的世界的截然不同。雖然這些神學家一致贊同，「教會對於啓示有其自己

⁵⁸ 同上，p.98.

⁵⁹ Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity* (London: Burns and Oates, 1969), p.208.

⁶⁰ R. Brown et al., *Mary in New Testament*, pp.120~121.

的深刻洞見，因著啓示這洞見超越純粹的邏輯。然而他們說，這個原則該如何運用到諸如童貞受孕之類的生理事實的問題上，並不清楚」⁶¹。

如今，我們已經開始體悟到：瑪利亞童貞及耶穌童貞受孕信理理論的意義，只有在默觀聖言成爲血肉的奧蹟時才能體會得到。童貞象徵她靈性上的整全，以及她對天主的專注，這點從她在天使報喜時所表現的順服上，可以得到證明。在聖母瑪利亞身上，天主性與人性的結合得以圓滿實現。耶穌由瑪利亞這個童貞女受孕的理念，有助於強調：祂擁有人性的事實，以及祂同時又是天主之子的獨特性。由她所生的這一位，是來到世上的天主，在祂內，上天與下地合而爲一了。

深究瑪利亞童貞的「言外之意」（“surplus meaning”），我們可以發現它所象徵的是接受度，是完全的開放，是積極走向無限超越的天主。瑪利亞植根於天主之上，同樣，我們也要植根於天主之上。詹森鼓勵我們，從瑪利亞爲母親、童貞母親的稱謂中，或在她始胎無染原罪、榮召升天的奧蹟中汲取靈感，「所有這些在根本上所傳遞的，是對恩寵生活的意識以及對教會子民（the people of the *ekklesia*）的召叫」⁶²。在她獻身的忠信中，以及在她誕生耶穌的事件中，瑪利亞給世界帶來的是「天主和人的極度親密關係」⁶³。在她與天主恩寵的合作中，使得她在恩

⁶¹ R. Brown, *The Virginal Conception*, p.37.

⁶² R. Brown, *The Virginal Conception*, p.37.

⁶³ K. Rahner, “Courage for Devotion to Mary”, *TI XIII*, p.135.

籠中不斷成長，從一個恩寵中走向另一個恩寵，不斷經驗到自己是天主的獨特受造物。

我們理當重視諸如「瑪利亞天主之母」、「耶穌在瑪利亞身上童貞受孕」這類的神聖象徵，並且要有意識地塑造其持續發展的意義，及其在我們生活中的影響。反省並進入這類象徵的意義，也能夠給我們帶來「天主的極度親密感」。

學者們的審慎結論

解經學界 (Exegetes) 斷言：「耶穌的童貞受孕」無法藉由批判解經法 (critical exegetical methods) 得到證實。在布朗及菲茨邁爾 (Joseph Fitzmyer, 1920~) 等這類學者的審慎結論中，建議我們不應把聖經文本說成比它實際說的更多。根據布朗的說法：「整體而言，聖經中一切有把握的證據，給我們留下了一個無法解決的難題」⁶⁴。信義宗與天主教共同研究聖經的學者們也都體認到：「現代的科學研究方法，沒有能力追溯到歷史的階段」⁶⁵。拉內更進一步說：童貞受孕這一信理理論所包含的問題，必須重新思考，因為這個「由古人理解視野」所產生、並流傳下來給我們的信理理論，還有發展的餘地⁶⁶。

從啓蒙運動起，基督信仰世界就開始從事給所有的定斷信

⁶⁴ R. Brown, *The Virginal Conception*, p.66.

⁶⁵ R. Brown et al., *Mary in the New Testament*, pp.124~125.

⁶⁶ K. Rahner, "Mary and the Christian Image of Woman", *TI XIX*, p.211.

理尋求新詮釋的廣闊里程。拉內強調：在聖母論神學領域中，解經學與信理神學之間的合作尚未完全到位，換言之，二者相互依賴、相互借鏡的關係，還有待進一步建立⁶⁷。他很關心地強調：天主恩寵成就了最不可思議的事，在聖母瑪利亞身上，天主盡祂可能地把世界緊緊抱住。他說：瑪利亞「自由地接受聖言成了血肉的恩寵」，使她「爲了與世界一同分享與天主最大程度的親密，自由地，因著信德允許永生的天主在她內取得肉身」⁶⁸。博夫兄（Leonardo Boff, 1938~）⁶⁹則更進一步提醒：

「或許瑪利亞卒世童貞的信理理論，已經習以爲常地成爲教會永久信仰的一部分，但在真理的層次上（hierarchy of truths），它並非佔有核心的地位。……那麼，如今，當有關聖母論的一些真理不再被毫無疑問地接受，需要時時加以辯護和證實的時候，對區分什麼是屬於信仰的核心內容，什麼屬於次等層面，便顯得特別的需要。⁷⁰」

從文化觀點看童貞

近年來，宗教學及心理學雙方的學者們越來越關注宗教中

⁶⁷ K. Rahner, "Mary's Virginity", *TI XIX*, pp.224-226.

⁶⁸ K. Rahner, "Courage for Devotion to Mary", *TI XIX*, p.135.

⁶⁹ 審訂者註：巴西解放神學學者，方濟會會士。因與天主教訓導權衝突離開聖職，但繼續從事神學研究與反省，並致力慈善工作，爲窮人服務。

⁷⁰ Leonardo Boff, *The Maternal Face of God* (San Francisco: Harper and Row, 1987), p.141.

的女性。Eric Neumann（1905~1960，猶太哲學與心理學學者，榮格的學生）在他的《大母神》（*The Great Mother*）⁷¹一書中，說瑪利亞的童貞象徵著她創造性的獨立，而不是對性關係（sexuality）的排斥。童貞女一向代表著關懷與療癒，這種在一般人心中與女性相關聯的特性。假如沒有她，父系社會的文化就會主導一切了。值得慶幸是，數世紀以來，在人們的意識中，她溫柔的存在已經不可能被抹掉了。

神學家們也開始研究文化人類學家的觀點，他們所做的研究顯示：童貞受孕的信念是從地中海文化中發展出來的。在地中海世界中的偉大女神，如依斯塔耳（Istar）、伊希斯（Isis）、阿施塔蒂（Astarte）⁷²等，儘管她們都有自己的配偶，她們仍然被描述為童貞女。當童貞這個詞語用在這些女神身上的時候，並不一定意味著身體上的完整，或性關係上的節慾，而是指女性的獨立。

幻象論的影響

最早困擾基督信仰的異端是幻象論（Docetism）⁷³。從主曆70年開始，大約有一百年期間，幻象論成為基督信仰非常普遍

⁷¹ Eric Neumann, *The Great Mother*, trans. Ralph Manheim (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963).

⁷² 審訂者註：古閃米特人神話中主管生育和愛情的女神。

⁷³ Joseph Komonchak, Mary Collins and Dermot Lane eds., *The New Dictionary of Theology* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1987), p.535.

的一種看法。根據幻象論者的觀點：物質是惡的。當時有不少幻象論的鼓吹者主張：耶穌只不過是「看起來」像人。祂的人性雖然可以看見，但不是真實的；祂只不過是好像有人的身體，死去的也只是這個看起來像人的身體而已；實際上祂只是天主「穿上了」人形的外衣，因為祂的身體本質上是屬天的。祂不可能真真實實地成為人，因為屬世的、屬血肉的人性有損天主的尊嚴。幻象論者主張：物質，包括人的肉身，都是邪惡的。他們相信：耶穌通過瑪利亞的身體，就像穿過一個管子，或通過一條渠道一樣，如此而否認耶穌有真實完滿的人性，以及祂全面發展成一個真正的人時，有經過必須有的正常過程。

主曆 431 年的厄弗所大公會議特別審慎地強調：耶穌的誕生，不只是單純地通過瑪利亞物質性的身體而已，更是出自她身體最真實的本質。耶穌與人性的第一次接觸是來自瑪利亞——祂的母親，也偕同她，並在她內有了第一次與人性的接觸。

從早期描述耶穌誕生的傳說故事，到中世紀對耶穌超人般知識的揣測，都給人一種印象：天主聖子耶穌，無論是在白冷、加里肋亞，還是在十字架上，唯一所做的就是在「扮演」其做為人的角色。儘管這種思維早在第一世紀耶穌誕生後就已出現，隨後也被譴責了，但從那時起，這種思維就不斷再生，對基督信仰的某些思想及敬禮方式有著感染力。

十七世紀的楊森主義趨勢，及其更現代以基督信仰基要主義所表現的形式，都傾向否認耶穌的人性，甚至否認我們自己的人性。很多心懷善意的基督徒把耶穌看成過度靈性化、抽象

化，甚至完全脫離了我們人類的狀態，而祂的母親也成了半個天主（quasi-divine）。

諾斯替主義的影響

諾斯替主義（Gnosticism）⁷⁴幾乎是在基督信仰一開始就已存在的一種思潮。根據 1945 年在埃及 Nag Hammadi 地方發現的諾斯替文獻，證實這思潮一直到第四世紀還殘存著⁷⁵。諾斯替主義者尋求更高層次的意識，這種意識稱為「諾斯」（*gnosis*），意即「知識」或「洞見」。他們主張：人藉著神性知識的獲得，其屬靈的存在將從肉身的牢籠中得到救贖。他們在對真和善的渴求中，透過發掘人心理潛在的靈修潛力，尋求天主的光照⁷⁶。蔚為風潮的諾斯替主義，極力宣揚深度的二元論思想：物質世界是黑暗的；屬靈世界是光明的。根據他們的教導，物質的存在是極端邪惡的，因而人的生命被囚禁在由邪惡勢力及時空所掌控的受造界之中。

基督信仰中的諾斯替主義力圖超越信仰的基本教導，重新回到他們在耶穌訊息中所發現的靈性昇華之意識。第二世紀中，他們鼓吹的理念主張：耶穌不是來為人類而死的，而是來成為天主的使者，把天主存有的知識帶來。由於受到某些將性

⁷⁴ 參：J. Komonchak, *The New Dictionary of Theology*, pp.421~423.

⁷⁵ 參：Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* (New York: Vintage Books, 1989), pp.57~77.

⁷⁶ 同上，pp.64~65.

行爲等同於罪及有罪的觀念之影響，他們宣稱：耶穌和正常人的誕生過程不一樣。他們同時也強調：屬天的基督「通過瑪利亞，如同水經過水管」⁷⁷；母親除了消極地負起管道作用之外，別無任何參與。其實這只不過是古代某種信念的誇張表達而已，古代人們認爲：在受孕及嬰兒的誕生事件上，母親的功能，對嬰兒來說，只不過是「土壤」而已，嬰兒獲得的生命，是來自父親灑下的「種子」⁷⁸。

幻象論及諾斯替主義的主張，即對耶穌的人性不真實之觀點，必須加以反駁，以保持耶穌天主性及人性結合在一起的信念⁷⁹。教會以強調瑪利亞在耶穌受孕及誕生事件上是童貞的，即爲反對上述幻象論及諾斯替主義主張的觀點。在與這些思想傾向對抗的過程中，瑪利亞對聖神的接受成了關鍵性的論點⁸⁰。

隱修和克苦靈修的影響

在第三、四世紀時，瑪利亞的形象由於受到隱修和克苦靈修的影響，其卒世童貞就受到特別的強調，被視爲終生守貞和獨身者的模範。瑪利亞產前、產時和產後童貞的斷言得到更多的強調。這種過度的強調，使貞女們爭相仿效這種比婚姻生活

⁷⁷ Irenaeus, *Against Heresies* I. vii.2, III. xi.3. Cited in Pelikan, p.47.

⁷⁸ Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988), pp.111~114.

⁷⁹ J. Grassi, *Mary, Mother and Disciple*, p.112.

⁸⁰ 同上。

更加「高尚」的生活方式。

聖盎博羅修 (Ambrose, 約 339~397) 聲稱瑪利亞是貞女們的特別主保⁸¹。他在極力歌頌瑪利亞童貞的同時，也就貶低了性關係及婚姻⁸²。聖熱羅尼莫 (St. Jerome, 約 347~420)⁸³ 同樣認為童貞要優於婚姻生活。他同時也主張若瑟也是童貞，「如此在一個童貞婚姻中，一個童貞子得以誕生」⁸⁴。奧思定——當時西方基督信仰世界中最具權威的神學泰斗——也說：瑪利亞「童貞受孕、童貞分娩，之後也始終保持童貞」⁸⁵。這樣一來，其結果是對瑪利亞的敬禮，集中在她是童貞女和母親這兩點上，有時甚至以犧牲福音中所刻畫的婦女和母親為代價。

布朗注意到，將童貞視為比婚姻生活更為神聖，並且用聖經中有關「耶穌在瑪利亞身上童貞受孕」的章節來肯定守貞聖願的生活方式，這樣的連結有其基本上的困難：

「遺憾的是，在基督徒的思維中，明顯或不明顯地存在著一種態度，認為童貞受孕比由婚姻生活中夫妻因性結

⁸¹ 引自：Burghardt, "Mary in Western Patristic Thought", in J. B. Carol ed., *Mariology* Vol. I (Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1954), p.142.

⁸² Epist, 63, n.33.

⁸³ 審訂者註：西方四大拉丁教父之一，聖經學家，聖經拉丁通行本的譯者。

⁸⁴ *The Teaching of the Church Fathers*, ed. John Willis (New York: Herder and Herder, 1966), p.781.

⁸⁵ 同上，p.786.

合而來的受孕要高貴。這種態度，與童貞是基督徒生活的高貴形式的論調是相關聯的。⁸⁶」

然而，獨身者和隱修士所塑造出的形象，並未深入一般大眾的想像空間裡，也未大幅地影響到人們對聖母的敬禮行為，人們依然尊她為自己可親可愛的母親。

以父權角度詮釋的結果

以父權角度來詮釋瑪利亞的童貞母親身分是不恰當的，對婦女的性關係而言，甚至會是災難。首先，這樣的詮釋會助長人們把性行為在本質上理解為只為繁衍人類而已。其次，這樣的詮釋極度推崇女性這方面的聖召，即在生理和靈性意義上作母親的聖召。然而，要求女性極力效法童貞瑪利亞的純潔，以及她在納匝肋那些不為人知隱居歲月中的服侍，這對女性在自我肯定方面的成就上來說，是一個絆腳石。對許多人來說，最大的困難是把瑪利亞視為童貞母親，並把這個理想看做是女性的楷模，因為按照傳統的理解，這是不可能達到的理想。

天主之母及瑪利亞的童貞：希望的象徵

我們堅持拒絕因為瑪利亞天主之母身分及「耶穌在瑪利亞身上童貞受孕」而接受這些古老的二元論假設，把生命分割成獨立存在部分。瑪利亞作為我們救主的母親，她關注的是整個宇宙的救恩，這正是她的兒子來要救贖的。所以我們拒絕接受

⁸⁶ R. Brown, *The Virginal Conception*, p.39.

任何消極面對世界所表達出來的孤立和避世救贖觀，這種救贖觀無法領會天主所創造的這個有形世界的美善。因而，瑪利亞的母親身分，不僅僅是因為她誕生了人性的耶穌。「她誕生了天主的德能，世界本身是因此德能而受造的」⁸⁷。

我們像瑪利亞一樣，根源都在天主內。在如今這樣一個充斥著壓抑和剝削的時代中，瑪利亞童貞的象徵給我們帶來了希望。由於許多人仍然生活在貧窮而有辱人格的條件下，尤其是在所謂的第三世界中，因而有數不清的人，特別是婦女，他們的身分、尊嚴，甚至人格，都因為貧窮而被剝奪。在許多民族的思想及語言中，這種對婦女的人格污衊，已經成為人們生活中一種固有嫌棄女人的誹謗模式。這種誹謗，對那些被迫成為廉價人力市場的勞動力、而處在極度不人道及危險之工作條件下的婦女來說，更是痛苦難堪，她們在這樣的工作條件下，往往很容易受到性剝削，有時甚至導致賣淫。

藉由瑪利亞的童貞，被污衊的人格得以平反，被踐踏的人性尊嚴得以恢復，那些被認為是沒有用、而成為這世界裡的「多餘之人」（‘surplus people’），將會蒙召成為忠實的信使。我們應該感謝「耶穌在瑪利亞身上童貞受孕」這個強有力的象徵，以及這類敬禮上的直觀智慧；這智慧一直與教會的官方聲明及神學論辯並存著，這些官方和神學意見，有許多對大多數基督徒生活的影響力還有待發揮。

⁸⁷ R. Ruether, *Mary, The Feminine Face of the Church*, p.50.

第五章

聖母論的定斷信理之二

在第四章中，我們已經從聖經依據、歷史發展及其神學意義，給古代的一個定斷信理（dogma）「瑪利亞天主之母」（*Theotokos*），及一個教會的隆重訓導（solemn teaching）「耶穌在瑪利亞身上童貞受孕」進行了探討。本章將繼續追溯另兩個現代的定斷信理「聖母始胎無染原罪」及「聖母榮召升天」的長久演變和發展過程。這兩個定斷信理，在作為末世性的標記之上，給我們提供了能活出慈悲與義德生命的動力。同時，它們也指向天主國最終的實現，給我們提供希望：有一天，當眾人在基督內成為一體的時候（迦三 28），我們能在天主的國度中完全分享聖母這同樣的光榮。

三、聖母始胎無染原罪

「聖母始胎無染原罪」這個信理，不像「瑪利亞天主之母」及「耶穌在瑪利亞身上童貞受孕」一樣，它在新約中並沒有論

及，也無法由新約推演出來。然而，這並不表示這個信理就是過度盲目的聖母敬禮 (mariolatry) 或迷信，因為它是基督徒民間敬禮經過長期演變而產生的結果。這個敬禮在長期的發展過程中，雖然不斷受到神學家和主教們的反對，但仍持續存在著。

「聖母始胎無染原罪」這個定斷信理的演變歷史，先後經歷了 750 年的激烈爭辯，無數傑出的神學家、男修會團體和教廷聖部都涉足在這爭辯之中。

「始胎無染原罪」(immaculate conception，或譯「在無染原罪的狀態下受孕」) 這個詞，對第一世紀的猶太人思維模式及世界觀來說，是無法理解的。對一個猶太家庭來說，懷孕生子是天主祝福的標記，是可喜可賀的大事。洗者若翰的受孕和誕生對於依撒伯爾和匝加利亞來說，就是如此。「始胎無染原罪」這個詞很容易引起誤解。因此，有必要先說明它不是什麼：它並不在教導有關瑪利亞肉身受孕之事，也不在教導有關她在母胎中如何開始有生命的過程。我們必須避免單從生理角度來理解「始胎」(conception，或譯「受孕」) 的意義，而要著重這個定斷信理背後的神學命題：瑪利亞從她受孕的第一時刻起，就受到天主的護佑而沒有沾染上原罪。

先前提到過在基督徒合一運動下所完成的研究文獻《新約中的瑪利亞》(*Mary in the New Testament*)，作者們在其中特別強調瑪利亞在救恩史中的重要性。亞歷山大城的濟利祿 (Cyril of Alexandria，歿於 444) 在回應聶斯多略 (Nestorius，約歿於 451) 時，教導說：「天主聖言在瑪利亞的胎中受孕，為的是在人類的開

始時就聖化我們。在天主與人性的結合中，是瑪利亞——天主之母（*Theotokos*，或譯「誕神者」、「誕生天主者」）賦予了人性。因為天主自己在女人的身體裡受孕，所有人的受孕因此也都受祝聖了」¹。當瑪利亞自由地以願意做耶穌基督的母親來回應天主的時候，天主和人性在降生奧蹟中就完美地結合在一起了。對瑪利亞成為天主之母之降生奧蹟的理解和欣賞、加上瑪利亞本身就有的聖德——如《路加福音》第一、二章和《瑪竇福音》第一章所強調的——這些似乎都深深影響著「聖母始胎無染原罪」這項定斷信理的發展²。

聖母始胎無染原罪定斷信理的歷史

在西方教會傳統中，一旦關於原罪的信理明朗了，有關聖母瑪利亞和原罪的問題自然而然就出現了。原罪信理之所以會變得突出，是因為受到聖奧思定（Augustine of Hippo, 350~430）的影響。他的論辯，尤其是與白拉奇（Pelagius, 約 354~418）³及其追

¹ “Third Letter of Cyril to Nestorius”, from the documents of the Council of Ephesus(431), in N. P. Tanner, 1990, 58, 引自: Sarah Jane Boss, ed., *Mary: The Complete Resource Book* (London: Continuum, 2009), p.52.

² 聖母始胎無染原罪節日彌撒中所讀的福音，採用了耶穌受孕的經文（路一 26~38），這點在牧靈角度來看，會使教友的思想混淆，以為這個節日慶祝的是「耶穌受孕」。

³ 審訂者註：英裔羅馬等地神學家，靈修輔導者。思想依據嚴格的法律精神，強調個人良心及意志力，雖不否認原罪的事實，但肯定人性本善，反對奧思定人類完全墮落的神學思想。

隨者、年輕的義大利主教儒利安（Julian of Eclanum, 380~455）⁴之間的論辯，涉及了從羅馬到北非的基督徒。不過，東方教會幾乎完全沒有受到奧思定思想的影響〔有些正教會的神學家認為：如果東方和西方一樣接受了奧思定原罪論的思想，很可能他們也會接受 1854 年欽定的聖母始胎無染原罪這項定斷信理〕。奧思定對原罪的理解，深深地影響了傳統上對聖母始胎無染原罪這項定斷信理的理解。接下來，我們先要給 1854 年欽定的這項定斷信理頒布之前的歷史演進做一鳥瞰。

神學論辯

新約在有關聖母瑪利亞始胎無染原罪之事上，隻字未提。有些早期教父則強調聖母瑪利亞的聖德，卻沒有考慮她是否完全無罪。在東方，第三世紀的偉大神學家奧力振（Origen，約 182~251）⁵並不相信聖母瑪利亞沒有任何過錯⁶。以他的觀點來說，聖母瑪利亞的信仰和宗徒們一樣，都曾歷經過一段猶豫不

⁴ 審訂者註：義大利神學家，白拉奇派思想領袖。批評熱羅尼莫的聖經解經法，譴責奧思定具有摩尼教二元論的傾向，不接受其原罪論，指出罪並非遺傳的病，乃在乎意志。

⁵ 審訂者註：埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家、司鐸。神學思想上受柏拉圖主義影響。在三位一體的信理理論上，主張父與子永遠為一，子由父而出，但沒有交代聖神與父子之間的明確關係。在救恩論上，認為邪惡與懲罰僅是暫時性的，主張萬有復興（apocatastasis）的說法，受到教會的譴責。

⁶ Hilda Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, 2 vols (New York: Hawthorn Books, 1963), vol. II, pp.45~46.

定的過程。再一個世紀之後，君士坦丁堡宗主教金口若望（John Chrysostom, 約 344~407）⁷強調：她有著缺陷及不完美，因而，也曾受到她那身為天主之子的訓斥⁸。亞大納修（Athanasius, 約 296~373）⁹爲了維護基督的天主性，而成了與亞略異端者對抗的偉大護教者。他在尼西亞大公會議上（325）將瑪利亞奉爲聖德的楷模，但並不認爲她的善行已是毫無瑕疵¹⁰。

在西方，曾任里昂主教的教父依雷內（Irenaeus, 140~202）¹¹，這位基督信仰世界中的第一個偉大神學家，並不認爲聖母瑪利亞脫免了人類的所有缺陷¹²。戴都良對聖母論神學的影響力雖然遠不及依雷內大，他也認爲瑪利亞即使沒有罪，至少也有缺點¹³。瑪利亞完美、無玷童貞的形象，在第四世紀教父們思想中仍未成形。這樣的疑慮，一直持續到第五世紀，教會於 431 年的厄弗所大公會議正式宣布瑪利亞天主之母身分，強調她聖

⁷ 審訂者註：希臘教父、君士坦丁堡主教，主張安提約基雅學派的神學思想。任內促進教會禮儀生活革新，享有「感恩禮博士」美譽。

⁸ H. Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, vol. II, pp.75~76.

⁹ 審訂者註：埃及亞歷山大主教、神學家、教會聖師。以擁護純正信仰著名，被稱爲正統之父，在尼西亞第一屆大公會議上反對亞略異端，會後以多種著作推廣《尼西亞信經》。

¹⁰ H. Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, vol. II, p.53.

¹¹ 審訂者註：生於古小亞細亞、教父、里昂主教。幼年時曾聽波利卡普斯主教（Polykarpos of Smyrna, 69~155）講道。一生熱愛聖經真理，一方面分析譴責異端，一方面促進地方教會間的和諧。

¹² H. Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, vol. II, p.40.

¹³ 同上，pp.41~42.

德的時候。她的聖潔，在東方一直都是以光輝亮麗的語詞來讚美的。在西方，有關瑪利亞的用語則相對顯得比較保守，對她的母皇身分及轉禱德能的處理也相對節制。西方到了大約第七世紀時，她是否脫免了原罪的問題才被提出。

對於接受瑪利亞的聖德，用「始胎無染原罪」來表達，這做法其實更是基督信仰民間敬禮及祈禱的結果，而非學術或神學反省的成果。我們對瑪利亞聖德的認識是漸進的：我們讚頌瑪利亞高於其他所有人之上的權利，也是逐漸體悟到的。因此慢慢地我們就能說：她有著任何被救贖者都能有的聖德——猶如沃茲沃思（William Wordsworth, 1770~1850，英國著名詩人）形容她時所說的「獨自高立在我們被玷污的本性之上」（our tainted nature's solitary boast）。用麥卡比（Herbert McCabe, 1926~2001，生在英國的愛爾蘭道明會司鐸，神學學者）的話說：瑪利亞始胎無染原罪這條定斷信理的長期演變，在基督徒敬禮中所表出來的，是「情感勝過了公式般之理性系統的勝利，是人類靈性上的解放」¹⁴。這條信理，就被當成一種祈禱方式流傳下來，並不是事實的陳述。中世紀推動這條信理的人，所關懷的是瑪利亞整個人性的聖化，包括她的肉身——那個要與天主聖言結合的肉身。

在聖母始胎無染原罪這條信理的發展過程中，有一個重要的里程碑，就是聖安瑟莫（Anselm of Canterbury, 1033~1109）¹⁵的弟

¹⁴ Herbert McCabe, "The Immaculate Conception", *Doctrine and Life*, 1975, pp.871~872.

¹⁵ 審訂者註：義大利神學家，曾任本篤會隱修院院長，1093年擔任

子——坎特布里的艾特穆（Eadmer of Canterbury, 1005~1130）¹⁶的著作。艾特穆辯稱：瑪利亞始胎無原罪是可能的，「天主當然能得到；假如天主果然願意如此做，祂就做到了」（*Potuit, deuit, fecit*：或譯「如此做是可能的、恰當的，因此，做到了」）¹⁷。聖母論中的這一格言（*maxim*）常常造成糟糕的結果，因為神學家們認為合適的，往往是不明智、而且沒有基礎的。許多各式各樣揣測的說法，就是以類似的方式被提倡著，例如：瑪利亞在世時，是否就應該已經達到了榮福直觀（*beatific vision*）的境界¹⁸。

瑪利亞去世後一千年左右，多瑪斯（Thomas Aquinas, 約1225~1274）¹⁹和伯爾納德（Bernard de Clairvaux, 1090~1153）都還明確拒絕「瑪利亞始胎無原罪」這一概念。多瑪斯並沒有否認瑪利

英格蘭坎特布理的主教。以其名言「為知故我信」及「信仰尋求理解」，為士林哲學派開創新路線。首先指出天主的存在，發揮「存有論證」（*ontological argument*）。

¹⁶ 審訂者註：英格蘭神學家，本篤會會士，擔任安瑟莫的神學顧問，特別注重英格蘭教會之歷史背景。著有《論聖母瑪利亞在母胎中的開始》，可謂討論聖母無染原罪始胎的開端，至1854年成為天主教的定斷信理。

¹⁷ E. Johnson, "Blessed Virgin Mary", *EC*, p.834.

¹⁸ 審訂者註：中世紀士林神學傳統主張：任何人在世時，都無法直接認識天主的真面目。只有那些達到圓滿成全境界的人、死了升天之後，才能直接與天主聖三相遇，面對面地完全直觀天主，這是天人交往的最高境界，稱之「榮福直觀」的境界。

¹⁹ 審訂者註：義大利神學家，道明會會士。將亞里斯多德的哲學思想，帶入基督信仰的神哲學體系中，成為士林神學巨擘。因秉性敬虔純真，被稱為「天使博士」（*Doctor Angelicus*）。

亞出生之前已被聖化；他的異議多少關係到人的生命何時開始的理論，尤其在他主張靈性特質（animation）應出現在受孕之後的這一觀點上。他之所以反對的一個更重要理由，是屬於基督論方面的問題：始胎無原罪這個觀念，對他來說會威脅到基督唯一獨特的中心地位。伯爾納德和多瑪斯都提出這樣的質疑：一個被拯救的受造物，到底能有多神聖？他們論辯說：一個人除非先成爲俘虜，否則無法被營救。假如瑪利亞從未被俘虜過，也就是從未淪入不義和罪的境況中，她就不需要被拯救，就不需要基督了。假如瑪利亞在受孕之始就未曾沾染原罪，那麼，基督獨特以及救恩的贖罪就淪爲多餘的了。

這理論上的窘境，大約在 1300 年左右，被一個愛爾蘭方濟各會士董思高（John Duns Scotus, 1266~1308）給化解了。他發展出「預防性的救贖」（preservative redemption）理念，可造就更完美的人：使人預防性地未曾沾染原罪，這是比使人免於犯罪更大的恩寵。董思高指出：預防勝於治療，而且全面性的治療是建基在預防之上的²⁰。他認爲原罪是一種匱乏，是我們人類本性中的一種欠缺，他相信這種欠缺並不存在於瑪利亞身上，因爲「預防性的救贖」使她未曾沾染原罪，這比使人免於犯罪顯得更加完美。基督來臨的真正目的，是要給我們帶來圓滿的生命。在瑪利亞的情況中，這救贖恩寵是提前預付的（anticipatory）。董思高表明：即使在墮落的世界裡，一個人若是藉性行爲結合

²⁰ H. McCabe, "The Immaculate Conception", p.871.

而受孕，仍有可能是無罪的，而這種可能性已經在瑪利亞身上實現了。這方面的論辯，並沒有因董思高而了結，但他的觀點解決了基督論上的主要障礙。

1439 年的巴塞爾會議（Council of Basel）宣布：聖母始胎無染原罪「是虔敬的信理，與教會的禮儀崇拜、大公教會的信仰、正確的理性和聖經保持一致」。同時，會議也規定：「所有天主教徒都要認可、持守並宣認」這一信理²¹。巴塞爾會議的定義，並沒有將瑪利亞和有罪的人性分離；她只是蒙受了天主更多的恩寵罷了。然而，會議並沒有明顯地把天主提前預付的恩寵與耶穌的功勞聯繫起來。巴塞爾會議本身陰雲密布（由於其主張教宗的權力高於大公會議），結果導致會議後半的會期被視為無效，因而聖母始胎無染原罪的法令也就沒有了法律效力²²。好幾世紀以來，道明會的神學家一直都追隨多瑪斯的主張，否認聖母始胎無染原罪的信理；但到了十九世紀，他們也接受了這一信理。與此同時，對聖母始胎無染原罪的熱心敬禮、藝術和禮儀都在不斷發展。

聖母始胎無染原罪定斷信理的定義（1854）

「聖母始胎無染原罪」這項定斷信理，是教宗碧岳九世於 1854 年 12 月 8 日以《無可言喻的天主》（*Ineffabilis Deus*）詔書

²¹ 引自：Jaroslav Pelikan, *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture* (New Haven: Yale University Press), p.198.

²² J. Pelikan, *Mary through the Centuries*, p.198.

頒布的。詔書聲明：榮福童貞瑪利亞從她存在的那一刻起，就未曾沾染原罪：

「我們聲明：……榮福童貞瑪利亞在受孕之始，依靠全能天主獨一無二的恩寵與特恩，鑑於基督耶穌人類救主之功勞，免除一切原罪的玷污。」（DH 2803）

新定義並沒有考慮到巴塞爾會議的觀點，畢竟大多數天主教徒都不知道有這麼回事。「然而，沒有了這些觀點，1854年所給的這個定義，就一面倒地受到教宗碧岳九世任期內所面臨的問題所操控了。這對有關瑪利亞傳統的完整性而言，是有點失之公允」²³。這個定斷信理的頒布，遭到了好多天主教徒的抵制，也讓很多基督新教徒感到吃驚。反對意見來自正教會、聖公會和新教的神學家。聖公會反對的，不是所教導的內容，而是認為不應該將其作為定斷信理²⁴。

此次頒布所用的語言，完全是十九世紀中期天主教信理神學所用的語言，所表達的語氣傾向消極的一面。由於用語抽象、過分脫離大多數基督徒日常生活經驗，以致很難理解它的意義。不過，我們不要過於注重所表達的形式，而要注重所傳達的核心意義。我們今天可以用不同方式來表達這些意義。

這個信理所頒布的是：瑪利亞免受任何原罪的沾染。瑪利

²³ George H. Tavard, *The Thousand Faces of the Virgin Mary*, (Collegeville: The Liturgical Press, 1966), p.197.

²⁴ John Macquarrie, "Immaculate Conception", *Mary's Place in Christian Dialogue* (Wilton, CT: Morehouse-Barrow Co), p.98.

亞的聖德是針對原罪而言的，而罪則被視為是污點。對今天的我們來說，這樣的表達方式顯得太過分消極和被動了。因為原罪的信理理論，影響到我們如何理解瑪利亞受孕時沒有受到原罪沾染的意義，所以我們要先查考長期以來基督徒一直被教導的原罪道理。

有關原罪的傳統信理理論

除了少部分的次要觀點之外，教會官方傳下來給我們的原罪信理理論，大部分是來自奧思定。奧思定教導說：當亞當和厄娃濫用天主賜予的自由，拒絕接受自己受造身分的時候，邪惡就進入了世界。從那時起，人性便不再向善。自然傾向的欲望，經過這次的「墮落」之後，便成了束縛人的貪欲。因為亞當和厄娃的罪，人類失去了原始的道德和身體上的完整性。罪於是在人類子孫剛剛形成的那一刻就影響了他們，這是繼承來的污點，隨著基因一起傳遞下來！只有因耶穌基督而來的天主恩寵，才能帶來救恩。

傳統的原罪道理，往往強調藉由先祖在歷史初始所犯的罪，這個災難會降臨到每一個無辜的受造物身上。然而，西方基督信仰世界普遍以過時落伍的心態，來理解奧思定詮釋《創世紀》第三章原祖父母故事時所持的觀點，再加上他們把這個神話故事看作歷史事實，因而加深了對性行爲（sexuality）和人類本性的悲觀看法，乃至整個西方文化都染上了這樣的色彩。

奧思定的神學構思，來自他對自己痛苦的皈依歷程的反

省，以及他對聖經的詮釋——尤其是《創世紀》第二、三章及《羅馬書》五 12 這兩段文本，最後還有他與諾斯替主義和白拉奇主義之間的爭論。摩尼教式的諾斯替主義者相信：人類的生命被囚禁在由邪惡勢力所控制的受造界之中，但仍然擁有對時空之外的真和善的嚮往。邪惡是一種由外感染給人的傳染病（contagion）。唯一的希望就是逃離這個物質的世界、進入天主神性的領域。另一方面，白拉奇主義者則主張人有自由，反對摩尼教的宿命論，並強調天主給了人類行善的能力。對善的嚮往以及美善的實現，都與人的內在本性有直接關聯。因為從根本上來說，每個人都有自由去選擇善或惡，所以從理論上來講，每個人都可以生活在沒有罪的境界裡，儘管這樣的人很少。

奧思定所發展出來的原罪論神學，一方面是在回應諾斯替主義的悲觀二元論，另一方面也是在回應白拉奇主義簡化了的「罪」之觀點，這觀點認為「罪」只不過是在意識上對「惡」的自由選擇而已。我們不可低估奧思定神學對基督信仰在虔誠敬禮和思想上，有了數世紀的影響力。「他的觀點完全得勝，讓基督宗教傳統中三百多年的共識，在西方教會後來的許多世代中消蝕於無形」²⁵。後來，教會許多的各類會議都支持奧思定的教導，尤其是特利騰大公會議還隆重定斷：亞當因為違命而失去了原始的聖德和義德，由於他的罪招致天主的義怒和死亡。特利騰大公會議同時也確認：亞當犯罪的後果延伸到他的

²⁵ Elaine Pagels, *Adam, Eve and the Serpent* (New York: Vintage Books), p.99.

後裔身上。

因為從歷史角度來看，「聖母始胎無染原罪」要以原罪的方式來理解，所以上述的奧思定神學思想有助於我們把握這項「聖母始胎無染原罪」定斷信理的字面意義之詮釋。定斷用語——「免除一切原罪的玷污」——意味著聖母瑪利亞沒有被起初人性就有的災禍所殃及。

現代神學對原罪的反省

對人類生存狀態的反省，能讓我們更清楚地瞭解和理解罪的歷史及其傳遞方式。對於原罪的詮釋，我們應該在任何成熟人格所要經歷的矛盾及各種成長背景下來理解，而不是天主因原祖犯罪就降給人的世世代代的懲罰。

現代的神學吸取眾家科學之長，幫助我們回答奧思定的問題：邪惡來自哪裡？邪惡是如何傳遞的？隨著生物學的發展，我們知道：我們人類稱之為「罪」的一些行為，在動物身上也都存在。動物所做的事情，如果我們能做道德反省的人也做了，那就是罪。難道我們人類和動物的這些行為模式，是來自比我們原始人類更早的共同祖先嗎？神經科學的見解，可以幫助我們解釋：為什麼幼年時前額皮質受傷的人的行為會有問題。同時，也有研究證實由於基因缺陷、酶的缺失，會讓人傾向於下意識的暴力行為²⁶。這些都讓我們對邪惡的來源及其傳遞，要

²⁶ Daryl P. Downing, "Evolution, Evil and Original Sin", *America*, November 12, 2001, pp.14~19.

有新的探討和反省。

我們同時也要從心理學和人類學的觀點，來描述傳統上稱之為原罪的人類境況。新生嬰兒是依循快樂原則而運作的：當他們大哭時，只要媽媽餵奶，之後他們就會倒頭大睡。因為他們已經得到他們所欲求的了！如果他們每次大哭都能得到照顧的話，這些孩子在成長過程中會有一種無所不能的感覺，以為整個世界都在圍著他們打轉。另一方面，若媽媽不來照顧他們，不給他們及時哺乳，會使他們產生挫敗感，對自己沒有好感。他們會缺少安全感，感受到自己的有限，覺得自己被排斥；但同時，他們也會體認到這個世界上不是只有他們而已。在成長過程中，他們會發展出一套防禦機制，戴上偽善的面具，以免受到自我不滿的傷害。他們還會把這種自卑投射到別人身上，努力用成績、表現和成就來彌補自己的不足。在往後的生活裡，他們也有可能將邪惡投射到別人身上，於是就出現了種族主義、恐怖分子、國與國之間的問題……等²⁷。

回到奧思定的問題，我們可以問：邪惡到底是從哪裡來的？

大概在兩歲的時候，孩子開始有了與媽媽分開的感覺，同時也感覺到與媽媽緊緊相依的強烈需求。倘若父母親由於本身的需要而自顧不暇，使他們無法把孩子所需要的關愛和呵護表達出來，因而使孩子有了迷茫的不確定感。這有可能會再次讓他們感到沒有安全感或者被排斥。假如孩子喪失了安全感，

²⁷ Lecture delivered by Joy Pulikunnel at the East Asian Pastoral Institute, Manila, January, 2005.

這種兒時的缺憾和早期的匱乏感，就會被帶到成年後的生活之中。研究顯示：早期童年遭受創傷而失去安全感的經歷，是滋生歧視和偏見的溫床，也是在往後生活中造成惡性循環的主因。

此外，上一代遭受的惡事，經常會牽連到下一代。原罪的「遺傳」(inheritance)指的正是這個「連鎖反應」(chain reaction)。我們及我們文化中的世界觀和偏見，都會傳到下一代，他們會下意識地將其內在化。我們所進入的世界，是一個由別人錯誤的決定，以及有罪的處境所塑造的世界——這罪的處境並不是由於任何個人的責任所造成的，而是集體的責任。罪已經化身而存在於價值觀、習俗、偏見、成見、錯誤的信仰，以及不公義的社會制度和結構之中了。

在我們早期的社會化過程和教育中，所接受的是我們本有文化中的觀點。然而，我們的盲點會干擾我們看待事物的能力，讓我們看不到我們本該要看到的東西。那麼，邪惡到底來自哪裡？又是如何傳遞的呢？我們要知道，因為不願意改變而拒絕接受新觀點的失常心理，可以讓人精神阻塞，這必會導致人的心理畸形，這種扭曲正是我們生活中一切偏見的根源。當我們來到這世界的時候，我們就已經進入這樣一個惡性循環，成了這連鎖反應中的一環，這就是原罪「遺傳」的意思。

在 Gil Bailie (1944~，美國天主教平信徒思想家)的《隱藏的暴力》(*Violence Unveiled*)²⁸和 James Alison (1959~，英國天主教神學

²⁸ Gil Bailie, *Violence Unveiled: Humanity at the Crossroads* (New York: Crossroad Publishing Co., 1995).

家，退職司鐸）的《犯錯的歡樂》（*The Joy of Being Wrong*）²⁹二書中，都要我們在原罪的研究中，檢驗吉拉爾（René Girard, 1923~2015）³⁰有關「模仿的天性」（*mimésis*）在人類經驗中的中心角色這一突破性研究。「模仿的天性」是我們人類喜歡仿效別人的傾向。我們是模仿性的受造物，習於模擬別人。但「模仿的天性」比只是刻意地仿效別人更具影響力，更缺少清楚的意識成分。我們渴望別人所渴望的。「模仿的天性」所渴望的，極富感染力；我們渴望別人的金錢、財產和土地。衝突、競爭和暴力就源自於此。一旦暴力開始，更多的暴力會隨之而來。

在「模仿」激情泛濫的世界中，人們精通於這些被扭曲了的欲望，而且把它一代代地傳下去。基督徒的對策是：「要『模仿』（《思高本》譯作『效法』）基督，如同蒙寵愛的兒女一樣；又應該在愛德中生活，就如基督愛了我們，且為我們把自己交出，獻於天主作為馨香的供物和祭品」（弗五 1~2）。Gil Bailie 和 James Alison 兩人都相信吉拉爾有關「模仿天性」的研究，及

²⁹ James Alison, *The Joy of Being Wrong* (New York: Crossroad Publishing Co.,1998).

³⁰ 審訂者註：法國宗教學學者，致力於研究宗教起源的基本因素：主張一般社會上，人與人之間會互相模仿、比較。事實上，常有人自覺不如人，因而引起嫉妒與紛爭，如加音嫉妒亞伯爾（創四）。因此人類之間的張力日益高升，引起戰爭。為建立和好及和平，需要將雙方的罪，置於代罪羔羊身上，羔羊的血是消除雙方的罪的媒介。吉拉爾認為：天主子耶穌基督十字架的祭獻，就是這個和好的高峰。基督宗教應該繼續扮演此和好的角色。³¹ G. Bailie, *Violence Unveiled*, p.207.

由此「模仿」機能而產生並滋長暴力的事實。這有可能是自奧思定以來，對原罪或普世性罪惡的理解，所做最大的貢獻³¹。

我們都有原罪，表示我們都需要基督的恩寵，因為我們都「懷有基督的心意」（格前二 16）。保祿在羅五 20 中提醒我們：「罪惡在那裡越多，恩寵在那裡也越格外豐富」。強調恩寵普世性的當代神學，渴求完全、整合和超越的治癒，這與過去奧思定的悲觀主義人學大相逕庭。就像耶穌接納所有對祂的憎恨及惡意，而沒有讓恨意繼續傳播下去；我們也可以努力打破我們生命中的有罪模式：

「爲了愛我們，耶穌基督以對死亡的擁抱消除了我們的罪過，我們的心因而能夠滿懷慈悲地，去對待這個社會和世界。³²」

只要我們拒絕成爲邪惡的管道，就能打破惡性循環，並有能力面對恐懼和沮喪；這些恐懼和沮喪，讓我們無法相信自己是一個可以、而且肯定會被治癒的可取之人。在親善友誼的支持下，在祈禱中，或者在治癒過程裡，我們坦然面對自己的強迫性行爲，也能充分去意識過去別人對我們所做的傷害和冤屈。我們從耶穌學習寬恕我們的敵人，並接受生命中所受的傷害，而不把這些傷害傳遞下去。在天主恩寵的祝佑下，我們會成爲一個充滿熱情而又極富創造力的人，樂於關懷，善於分享，

³¹ G. Bailie, *Violence Unveiled*, p.207.

³² Kathleen Coyle, "Original Sin: A Residue of Some Primal Crime", *East Asian Pastoral Review*, 30 February (1993), p.340.

生活在彼此間內在深刻的共融裡。

聖母始胎無染原罪定斷信理的釋義

童貞聖母瑪利亞的「始胎無染原罪」，即是見證主的恩寵在每個人生命之初，就自由地被賦予了；這恩寵的德能遠先於罪惡的力量。這條定斷信理也傳達了一項美妙的訊息：我們被預定的光榮，遠勝任何人為的邪惡或罪過。拉內（Karl Rahner, 1904~1984）在 1954 年適逢聖母始胎無染原罪定斷信理頒布百週年的聖母年中，寫了一篇文章，並強調：

「聖母始胎無染原罪的整個奧蹟，不單單只在表達『從時間上說，聖母比我們更早得到天主的恩寵』這個事實；應該還有更深層次的區別，這一深度層次上的區別應該預先決定了時間上的不同。³³」

拉內補充說：每個出生在世界上的孩子都「已經包容在天主的恩寵和愛之中了」。正因天主的恩寵與愛已經臨在，因而孩子的救恩在洗禮中「有了聖事性的可見形式」³⁴。接著他解

³³ K. Rahner, "The Immaculate Conception" (1954), trans. Ernest 1961, p.207, *Maria*, 1 August 2000, 引自：S. Boss, *Mary, the Complete Resource*, p.288。編審者註：拉內主張在一個未受洗的嬰兒身上，上主仁慈的救恩與原罪以一種超乎時間的方式共存著。這個救恩藉著聖事，或遲或早地在某個時間點實現，所以救恩實現的時間並非重點。同樣地，聖母因為始胎無染原罪，所以她得到救恩的時間比任何人都早；但聖母跟我們最大的不同，並不在救恩時間的遲早上，而是她在天主預定的救恩計畫裡的角色。

³⁴ 同上，p.289。

釋說：瑪利亞對天主召叫的自由回應（路一 38），在天主的永久計畫中是被預定了的；一如耶穌基督自由接受自己的使命，甚至捨棄生命。因天主已經預定在基督身上降生成人，也就預定了祂聖子在世的母親。「如果她不是那位聖者所願意被完美救贖的，基督本身也就不是天主所願意的那樣站在我們面前」³⁵。

傳統的神學經常稱讚瑪利亞，認為她擁有無數超性的特恩，這些特恩使她完全脫離了我們人類的生存境況。通常她被理解為在不沾染原罪的情況下受孕的，因而就可脫免人性的激情、誘惑，尤其是那些與性事有關的一切，並總是認為天主在她身上的計畫是如此地清晰可見。如此理解瑪利亞的獨特，其實是在讓她失去人性。她無罪的獨特性常被強調，被拿來與其他受到罪損傷的人相提並論。相比之下，她的脫免於罪，使別人的罪顯得尤為嚴重，這使瑪利亞和平常人的差異更加顯著。

「把聖母始胎無染原罪的信理，在語言上說成是罪的缺乏時，其所表達的核心是恩寵的臨現」³⁶；因為在無原罪的情況下受孕，其意就是在恩寵中受孕。因為天主的恩寵和仁慈，在瑪利亞身上罪惡的牢籠被打破了。本定斷信理宣布她沒有原罪，以此慶祝天主在這女人、瑪利亞開始存在的那一刻，就已經戰勝了世界的權勢和國度。她以信德回應天主，因而把基督

³⁵ Elizabeth Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in Communion of Saints* (New York: Continuum, 2003), p.108.

³⁶ Karl Rahner, *Mary, Mother of the Lord* (New York: Herder and Herder, 1963), p.52.

帶到世界上來了；而罪惡因著基督，失去了它對世界的權勢。

天主並沒有脫免她在世上的痛苦，而是給予她獨特的祝福，亦即天主的自我通傳。主在她存在的那一時刻起，就賜予了她這一特別的禮物。這恩寵就是天主的愛，是「藉著所賜予我們的聖神，已傾注在我們心中」（羅五5）。就是這樣的恩寵，使瑪利亞自開始就與天主結合在一起，從不間斷。

拉內提醒我們：聖母瑪利亞是第一個在基督內獲救的人，預示在降生奧蹟中會給所有的人帶來恩寵。

「我們也是那被召叫的，也是自始至終被天主的德能所籠罩的；天主對我們的大愛和忠信，甚至延伸到我們最個別的地方。³⁷」

天主主動把祂的愛，「藉著所賜予我們的聖神，傾注在我們心中了」（羅五5）。這恩寵不單單賜給了基督徒，它是「普世性的，時時處處賜給所有的人，因為天主的救援意願是普世性的」；並且這恩寵「一直都是永恆之愛的給予，也就是救恩的給予……這個給予不會被取消，就算犯了最嚴重的罪也不會被取消」³⁸。因為這個世界是天主臨在之所在，所以這個恩寵會使人走向世界——家庭和友誼的世界、團體與創造力的世界、貧窮和悲痛的世界、傷心和苦難的世界。

在這個人們飽受貧窮和壓迫的苦難世界裡，這個定斷信理或許不是十分地明顯。不過，我們教會所崇敬的無玷童貞，卻

³⁷ K. Rahner, "The Immaculate Conception", p.52.

³⁸ E. Johnson, *Truly Our Sister*, p.109.

是納匝肋的貧窮瑪利亞、耶穌的母親、當時社會結構中無足輕重的一員。她體現了天主對最卑微、最弱小、最受壓迫之人的偏愛³⁹。她天主之母的身分是詮釋降生奧蹟的關鍵，也是理解她始胎無染原罪的關鍵。可惜，我們現有表達聖母始胎無染原罪的圖像和象徵，卻是由十六、十七世紀西班牙畫家們留傳下來給我們的，他們的作品並沒有把基督融入畫中表達出來。只有瑪利亞、一個穿著白袍的童貞女，孤獨地站在那裡，缺了她的兒子；其實，她的這個兒子才是使她成為始胎無染原罪的真正緣由。在當代聖像藝術中：

「始胎無染原罪童貞瑪利亞取代了威儀的童貞聖母及聖嬰耶穌的聖像，成了天主教聖母敬禮的主要焦點；瑪利亞人性的母親身分，也讓位給了道德上的聖潔；她的威儀也被謙卑所取代。而且，當今時代亦是如此，始胎無染原罪聖母的聖像也從原本抱著耶穌，轉換成了孤獨一人。⁴⁰」

美國天主教的主教們在描述「聖母始胎無染原罪」和「聖母榮召升天」兩大定斷信理時指出：它們不是「獨享的特權，而是為整個教會充滿意義的奧蹟」（BYM 102）。聖母瑪利亞從受孕的那一時刻開始，就滿懷著天主的愛；我們亦同，從受孕的那一刻開始，也分享在天主的愛裡。在我們生命中，天主的

³⁹ E. Johnson, "Galilee as Matrix for Marian Studies", *Theological Studies*, 70 (2009), p.341.

⁴⁰ Sarah Jane Boss, *Empress and Handmaid: On the Nature and Gender in the Cult of the Virgin Mary* (London: Cassell, 2000), p.147.

愛時時刻刻伴隨著我們，分秒不離。在這個分裂和暴力的時代中，對瑪利亞始胎無染原罪的反省，邀請我們去體會「那穿透我們平時生活的紛擾雜沓、使天主恩寵傾注的超越之美」⁴¹。

聖母始胎無染原罪：邀請我們過默觀的生活

瑪利亞「把這一切事默存在自己心中，反覆思想」（路二 19）。她一直注視著那臨在於她內的天主聖神。她是我們默觀的榜樣。默觀祈禱能幫助我們清楚地認識自己，以及在天主內的一切。儘管我們很少留意到，但默觀確實是我們存在的一個層面。人們通常只有在死亡中，才完全認識到真正的自我。因為我們經常過於理性化，被成就和控制慾所驅使，可能不夠注意在我們之內天主的臨在。默觀並不是讓我們走向一個遙遠的天主，而是深入到自我生命更深層的意識中，發現天主已在那裡。

天主的恩寵勝過邪惡的統治權能；因為天主極其豐富之愛的美善，所以這世界無時無刻不充滿天主的臨在和慈悲。瑪利亞有著在天主恩寵和默觀之中的成長經驗，會歡欣於她的天主、造物主，頌揚上主，歡躍於天主、她的救主（路一 46~47）。對於我們也是一樣，神聖臨在於我們的日常生活，這是天主的恩賜，儘管我們只是驚鴻一瞥而已。

聖母始胎無染原罪的象徵，指向一個現實與良心的純潔狀態，這是我們在「知善惡」之前，即在我們尚未犯罪或感受痛苦之前的現實，是臨在於我們所有人存在的核心當中，我們能

⁴¹ S. J. Boss, *Empress and Handmaid*, p.67.

在這自我的核心處，體驗到在我們內天主神聖與偉大的臨在。這是我們最真實的自我，在這裡，我們能與萬有結合成為一體。這是我們「在起初」就擁有了的現實狀態，這個現實狀態不會消失，只是我們一時看不見它，因為原先的整體還保存著。

聖母始胎無染原罪的奧蹟，是關乎我們的，因為在瑪利亞身上，我們發現了真實的自我⁴²。然而，我們平時所經驗的，卻不是這個真實的自我。「原祖墮落」的神話（創二～三）要告訴我們的，就是這樣一個難以解釋的事實：我們與我們真實的自我疏離了。要喚醒我們存在的真實自我，必須使我們停留在表面的那個虛假自我消退。事實上，上述的喚醒行動，是要回復我們與天主的合一，在天主內與萬有合為一體；這就是牟敦（Thomas Merton, 1915~1968）⁴³論及默觀時所說的「專注於一體」（being attentive to this oneness）：

「在專注中，在學習聆聽中（或者說恢復那只有在呼吸中才能學到的聆聽的天生能力），我們會發現自我會融入在難以言喻的喜樂之中：這種喜樂是在愛的隱地裡，與萬物合為一體、無法說明的喜樂。⁴⁴」

在個人的層面上，我們的生命夾雜著各種痛苦和焦慮，有

⁴² 見：William Shannon, "Original Blessing: The Gift of the True Self", *The Way*, January 1990, pp.37~46.

⁴³ 審訂者註：美國神秘靈修學者，熙篤隱修會會士。特別研究東方哲學與神秘靈修。

⁴⁴ 引自：W. Shannon, "Original Blessing", p.38.

時也會感覺沒有價值、沒有意義，尤其當我們面對死亡的時候更是如此。聖母始胎無染原罪的象徵就提醒我們：生命從根本上是好的、有意義的，在天國來臨時它將最終達致圓滿。

聖母始胎無染原罪：邀請我們活出先知性的熱情

在肯定聖母始胎無染原罪的同時，我們也要想到納匝肋的瑪利亞知道愛天主要求正義的行動。她以先知的熱情祈求：權勢者被推下，卑微的人被舉揚，饑餓者飽享美物（路一 52-53）。她對天主的熱情喚起她對窮人的憐憫。對天主的熱情，也邀請我們為世上的窮人發出先知的呼聲。窮人們被奴役、壓迫、剝削、排斥、掠奪，他們的財產被盜竊。制度化的自私、剝削和不負責任，導致千百萬人的過早夭折。

在慶祝聖母始胎無染原罪的時候，我們宣信在瑪利亞天主之母這個女人身上，物質和精神上的整個現實界的終極意義已經實現了。我們宣信：這個分裂又疏離的絕望境地、這個陷在罪惡中的社會結構，在她身上已經走到末路了。在她身上，我們懂得了得救的意義。原罪的象徵，指向一個不忠信的世界。始胎無染原罪的象徵顯示：即使這個世界累積的罪惡再深再重，也不能超越天主救援我們的願望。因此，它是一個末世性的象徵，是基督徒希望的堅實基礎，也是在全球化的暴力與剝削中，基督徒團體致力於正義與和平的強大動力。

我們的語言、世界觀、價值觀、生活型態和偏好，已經都被控制我們生活的社會、經濟和政治體系所塑造成型了。社會

生產的成果，往往只是為那些富人所享用。法律為了維持穩定，也傾向為富人及權勢者的利益，使社會僵化了。我們要向這些毫無節制的貪婪統治結構挑戰，也要向各種毫無效率的金融體系以及沒有任何誠信可言的合作組織挑戰。宗教，也是一樣，經常被合法地用來支援這些不公義的結構。我們更需要以極大的創造性想像力，來解決核武問題。Jonathan Schell（1943~2014，美國作家，反核運動人士）觀察到：我們現在大概擁有兩萬兆噸的核能爆炸物，而一兆噸就相當於 80 個廣島爆炸能量。

聖母始胎無染原罪是一個象徵：召喚我們在政治和環保上有所作為，並提醒我們：在這些方面我們不可以是中立的。它是一個末世性的象徵，指出我們的去向，也給我們提供了一個該前往的希望所在。在瑪利亞無玷受孕這件事上，我們看到了我們將來之所是。她提醒我們成聖是可能的。

在瑪利亞身上，我們看到了教會的終向。像童貞的以色列⁴⁵一樣，她不屬於這個世界，只保留給雅威。瑪利亞的童貞和始胎無染原罪，在這意義上是一致的。教會的希望聖母升天上表現出來。在瑪利亞的極度聖善中，我們看到教會的終向就是「沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成為聖潔和沒有污點的」（弗五 27），直到最後「眾人在基督耶穌內已成了一個」（迦三 28）。

⁴⁵ 審訂者註：童貞的以色列，見：耶卅一 4；亞五 2。

四、榮福童貞聖母瑪利亞的榮召升天

關於聖母升天，聖經上並沒有任何具體的資訊。然而，從最早的幾個世紀開始，基督徒們似乎就確信聖母卓絕的聖德和她在天主計畫中的地位。他們確信：在天主的計畫中，瑪利亞一生都卓絕出眾，當然她最後的歸宿也肯定與眾不同。如此，慢慢地，導致人們對她肉身升天的信仰。教父時代後期，人們已經有了對瑪利亞安眠或瑪利亞升天的信念。最早討論有關瑪利亞死亡議題的，是撒拉米斯的埃皮法尼（Epiphanius of Salamis, 約 315-403）⁴⁶的作品。他舉出兩種可能性：她死了，或者沒有死。不過，他接著承認：他不知道哪個才正確。

直到六百年後，才有了有關聖母榮召升天的文字作品出現，大概是因為當時在基督宗教典外文獻（apocryphal writings）中，流行談論瑪利亞離奇古怪的傳說故事情節。有關聖母升天最早的講道，出自 Theotoknos of Livia（第六世紀巴勒斯坦 Livias 教區主教，他的講道集於 1955 年出版；1950 年教宗碧岳十二世宣布此定斷信理時，該書尚未面世）。Theotoknos 隨從希臘傳統，把恩寵看作是天主化的因素，所以他強調童貞、恩寵和肉身不朽之間的連貫關係。

⁴⁶ 審訂者註：賽浦路斯島隱修士，後成為撒拉米斯主教。推廣尼亞第一屆大公會議的信理理論，反對阿波林主義及奧力振學派。其著作《藥盒》（*Panarion*, 374-377）將異端視為病症，記述八十種異端，包括希臘哲學派別、猶太教派和撒瑪黎雅派，最後闡明基督信仰之正統教義。

早在第五世紀，教會中就有許多人深信：聖母肉身並沒有在墳墓中朽壞，而是在她死後不久就被提升，與她的靈魂重新結合，並因聖神的德能而轉化。第六世紀，因對瑪利亞的童貞及天主之母的敬仰，而引導出紀念她生命終結的敬禮。教會 8 月 15 日慶祝她安眠和升天的節日，相信她就是在這一天去世的。有一部基督宗教典外文獻敘述了有關她死亡、埋葬、空墓、肉身被接升天的細節，與她升天節日的慶典息息相關⁴⁷。之後，在不同的東方教會中，天主之母、卒世童貞、全然聖善者（the All Holy One）的安眠，成了一項流行的禮儀慶典。這項慶典大概在七世紀中葉傳入了羅馬，在那裡成為瑪利亞的主要節日。

這個信理理論之信念的發展，主要是通過宣講和敬禮性的文學作品。就瑪利亞作為天主之母的使命來說，她嘗到死味、但沒有經歷墳墓裡的腐朽，也是理所當然的。雖然東方教會相信聖母升天的信理理論，並有其慶典禮儀，但在西方卻引起質疑，例如熱羅尼莫（Jerome, 約 347~420）、奧思定、聖貝達（The Venerable Bede, ca.673~735）⁴⁸和聖安瑟莫等人，都在其作品中表達對此的懷疑。直到第十四世紀，她肉身升天的理念都還未被牢固地確立⁴⁹。頭戴榮冠的童貞聖母，表達出中世紀教會對自身

⁴⁷ E. Johnson, "Assumption of the Blessed Virgin", *EC*, p.104.

⁴⁸ 審訂者註：英格蘭神學家、歷史學家、本篤會士。為古代教會神學與中古時期神學之間的橋樑。所著《英格蘭教會史》是研究盎格魯撒克遜各部族基督信仰歷史的重要資料。

⁴⁹ S. Boss, *Empress and Handmaid*, p.181.

所有的最大期望：能夠親近基督，不僅統治現世，也要統治來世：「頭戴皇冠，身披華袍，經常端坐於寶座之上；廣義上，她代表了教會，具體說，她代表了教宗的權威」⁵⁰。

定斷信理的宣布

長期以來，榮福童貞瑪利亞肉身升天，不論平信徒或神學家都認為是真的，並顯示在東西方教會的傳統禮儀中。1950年11月1日教宗碧岳十二世在《美妙豐富的天主》（*Munificentissimus Deus*）通諭中，宣布聖母升天為定斷信理：

「因著我們的主耶穌基督的權柄，也因榮福宗徒伯多祿和保祿，及我們自己的權柄，我們宣布並聲明以下是天主啓示的定斷信理：始胎無染原罪的天主之母、卒世童貞瑪利亞，在結束世上的生活之後，肉身與靈魂都被提升到天上的光榮之中。」（*MD 757; DH 3902*）

這次聲明，並沒有提及瑪利亞的死亡，也沒有談到她是如何死的，而是謹慎地說「在結束世上的生活之後」。教宗碧岳十二世宣布的是她「被提升天」（*analepsis*），而不是「安眠」（*koimésis*）：

「以下說法是恰當的：瑪利亞的至聖肉身、誕生天主的肉身、天主的容身之所，這肉身是天主化了的（*divinized*），不致腐朽，且被天主的神聖恩寵所光照，而充滿榮耀……。這肉身有短暫時間被交於大地，並在她的靈魂懇求天主

⁵⁰ 同上。

中，光榮地被提升天。」(MD 754)

宣布瑪利亞升天為定斷信理，是肯定她現在分享完滿的復活，這復活是天主在把耶穌從死者中復活起來時，已經向全人類做出的許諾。如此，瑪利亞的升天，完全是依靠耶穌的復活而有的。她在世的生命已經結束，她在聖言降生時就已開始的、對耶穌基督的投身，以及與耶穌基督的聯繫，現在進入最後也是最完美的階段。她現在的生活超越了死亡，超越了審判。她現在所享受的光榮，也將是我們在天主的仁慈中最終希望能享受到的。

教宗的敕令，提及廿世紀的血腥戰爭及唯物主義的蔓延，並譴責這些對生命的殘害，和對身體的褻瀆，如何地威脅到天主賞賜給我們的身分意識。以瑪利亞為我們的楷模，「我們靈魂和肉身的崇高結局，以此引人注目的方式，可能讓所有人都能有目共睹」(MD 758)。肉身的升天，舉揚了納匝肋那個默默無聞、站在十字架下、陪伴自己被捨棄的兒子的瑪利亞。以 Ivone Gebara (1944~) 和 Maria Clara Bingemer (1949~) 的話來說：「升天是天主鍾愛世界上貧窮弱小和無能為力的人這一奧蹟的榮耀高潮」，提供「他們將在降生的天主最終的勝利中，分享這一光榮」的希望⁵¹。

梵二大公會議強調瑪利亞在天上的肉體和靈魂之光榮，是

⁵¹ Ivone Gebara and Maria Clara Bingemer, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989), pp.120~121.

一體的。「肉身和靈魂」升天，是在斷言：整個人都得救了。基督信仰教導我們：死人復活的時候，每個人都會得到一個轉化了的的身體（不是那具遺留下來的屍體），並且整個被提升進入永生，因為靈魂和肉身無法分開。瑪利亞雖然沒有罪，但她仍未脫免在死亡中的終極轉化。在我們極度尋求永生的時候，死亡往往被視作不可逾越的障礙。然而，死亡不是懲罰；它是天主給我們人類生命安排的一部分。《教會憲章》中也強調教會與童貞瑪利亞榮召升天的關係：

「耶穌的母親現在身靈同在天堂安享榮福，她正是教會將來圓滿結束時的預像與開端；同時，在此人世，她給旅途中的天主子民指出確切的希望與安慰，直到主的日子來臨的時候。」（LG 68）

梵二大公會議敦促我們祈禱：求聖母為我們向基督轉求，一如她在教會開始時所作的，「直到人類大家庭中的各民族都能快樂地集合為天主的子民，以光榮至聖天主聖三」（LG 69）。聖母榮召升天是教會未來圓滿的一個標記，也是我們這些旅途上子民的安慰。

強有力的象徵

與聖母始胎無染原罪的定斷信理一樣，聖母榮召升天的教導也持續廣為人知了好多世紀，直到現代才被定斷為信理。皇帝莫里斯（Emperor Maurice）約於主曆 600 年時，下令在 8 月 15 日慶祝「天主之母進入安眠」（Falling Asleep of the Mother of God）。

在羅馬，約於主曆 700 年時，稱之為「聖母瑪利亞安眠節」；在高盧，約於主曆 800 年時，以「聖母蒙召升天」的名稱來慶祝⁵²。1950 年，當「聖母蒙召升天」被頒布為定斷信理時，好多人擔心這一做法會成為基督徒合一之路上的另一個主要障礙。但讓人意外的是，基督新教的精神病學家榮格（Carl Jung, 1875~1961）卻將此舉視為近 400 年來最重要的宗教事件。

榮格感受到唯物主義世界觀，加上科學和技術的進步，危及了人類靈性傳統。他說：教會需要有一個女性象徵，並且「女性，和男性一樣，同樣需要有一個代表性的人物」⁵³。他意識到：在女性尊嚴的重新認識過程中，必須有意識地承認、並在陳述上給予象徵性的表達。他甚至稱聖母瑪利亞為「天主聖三的第四個位格」（fourth person of the Trinity）⁵⁴。當然，榮格在這裡要表達的，並不是一個神學命題，也不是要把瑪利亞整合成為如同天主聖三中的一位。他所關心的，是藉著把女性（女性通常被認為是邪惡的標記）舉揚到具有天主性的高度上，讓教會為我們陳述一個強有力的象徵性表達。看到聖母瑪利亞在天上受到加冕、得享尊榮，這意味著我們開始以新的眼光看待女性了。

宣報聖母瑪利亞榮召升天，也意味著宣告了那個女人已被

⁵² *Mary in the Documents of the Church*, pp.57~58.

⁵³ Carl. C. Jung, *Answer to Job* (Princeton University Press, 1969), p.103.

⁵⁴ 編者註：相關討論可參：盧德著，《榮格宗教心理學與聖三靈修》（台北：光啓文化，2009 修訂再版），215~227 頁。

舉揚，那個誕生耶穌，跟著耶穌一起度平淡、貧苦、不為人知的生活，那個站在十字架下，與被人定罪的兒子在一起的女人，已被天主所舉揚。「聖母榮召升天，是天主偏愛世上的貧窮人、弱小者及孤立無援之人，是這個奧秘的最高表現」；這位與弱小者緊緊地站在一起的人，將「分享降生成人的天主的最後勝利」⁵⁵。天主已經高舉了低下卑微者，就像聖母瑪利亞早先在讚頌解放之歌《謝主曲》中所唱的一樣。

聖母榮召升天的慶節，邀請我們以全新的眼光去看待受造界。蘇亞雷斯（Francisco Suárez, 1548~1617）認為：聖母瑪利亞的肉身一直存留在基督內，因為「基督與祂人性母親的關係，和與祂永生之父的關係是平行的」⁵⁶。Sarah Jane Boss（生年不詳，英國天主教神學學者）反省蘇亞雷斯的思想時補充說：

「在母親與人而天主之子之間，分享血肉，以及隨之而來的身分，一直持續到進入到光榮的境界，這樣的信理論顯示：物質性的受造界能夠受到光榮，也有與天主結合的能力。在聖母瑪利亞身上，物質性的受造界有了與天使和聖人們在天主前分享到的榮耀對應的形象。⁵⁷」

當天主走向世界時，塵世就會與天主相連在一起，世界也就成了天堂的反映。世界——整個物質性的受造界——是神聖

⁵⁵ I. Gebara and M. Bingemer, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, pp.120~121.

⁵⁶ 引自：S. Boss, *Mary, the Complete Resource*, p.274.

⁵⁷ S. Boss, *Mary, the Complete Resource*, p.275.

的；它有著承受光榮的能力。受光榮的母親與人而天主之子的結合，象徵著整個實在界的終極意義：物質成分及靈性成分都會圓滿實現。

聖母瑪利亞與耶穌息息相關，完全超越了死亡的界限。她已經達到了所有被選的人最後所要達到的光榮境界。同樣，我們也將與天主及所有人共融在一起。「瑪利亞榮召升天是全人類藉天主恩寵、在復活基督內、於末世時光榮改變的象徵」⁵⁸。如同對聖母瑪利亞的獨特召叫會達致圓滿，我們每個人的生命也終將達致圓滿。在聖母瑪利亞的身體內，光榮的物質性受造界開始參與、進到基督的復活身體內（LG 69）。她的榮召升天，不僅預示了全體基督徒的復活身體，也預示了現在這可朽的宇宙得救後的狀態：

「整個物質世界完全得救後的狀態，也必須閃耀在聖母瑪利亞身上，如同教會的原型閃耀在她身上一樣……整個宇宙在末世時的得救後狀態，也會閃耀在她身體上。」⁵⁹

在過去的兩個世紀裡，我們經歷了殘酷的戰爭，人類的生命及核心文明受到大規模的破壞，對生態無休止的掠奪，核子戰爭持續給人帶來威脅：天主教會在這樣的當下，透過一個女人、瑪利亞、天主之母，確認這整個現實狀態的終極意義都已

⁵⁸ Elzbieta Adamiak, “Development in Mariology”, *Concilium*, 2008/4, p.41.

⁵⁹ 引自：Rosemary R. Ruether, *Sexism and God-Talk* (Boston: Beacon Press, 1983), p.151.

經在她的身上實現了。在這個因為貧窮、饑饉，以及壓迫而給數以百萬計的男女老幼帶來死亡的時代中，我們倍感無助。不過，被饑餓、疾病和暴力所吞噬的生命，將在天主不可言喻的光榮中得到改變。

然而，我們因為團結共融的串連，以及對全球性環保工作的關懷等諸多發展而受到鼓舞。這些都是我們在不正義和壓迫中的希望標記。聖母始胎無染原罪和聖母榮召升天給我們指出：在聖母瑪利亞身上，人性已經達致完美、神聖和光榮的境地，所以這些都是可能的。未來的神學研究，希望會聚焦在這些定斷信理之上，如同美國主教們所說的：「〔這兩個定斷信理所表達的〕不是獨享的特權，而是為整個教會極富意義的奧蹟」（BYM 102）。

聖母始胎無染原罪和聖母榮召升天這兩項定斷信理，是指向天主國的最終圓滿實現，並邀請我們為了改變現況、成為「誕生天主者」（亦即把天主帶給人）而努力。在我們對時期圓滿的盼望中，「使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」（弗一10）。

第六章

聖母論各種象徵的傳統

聖母論傳統帶著深刻的象徵性真理

前幾章，我們已經注意到聖母瑪利亞象徵的強大力量。數世紀以來，不論是在聖經與神學的反省中，或是在民間信仰的敬禮中，瑪利亞的象徵都激發出基督徒的想像力。爲什麼瑪利亞始終能在絕大多數的基督徒世界裡，保有這麼重要的地位？甚至在世俗化的世代裡，如在面對越南、中國、東歐及中歐等共產黨的迫害時，仍然如此。是否主要是因爲有信理或信經的隆重宣布的關係？當今各種不同的聖母敬禮和朝聖地的湧現，都在證明聖母論傳統傳達著一個深刻的象徵性真理。本章所關心的，是宗教象徵的力量，尤其是聖母瑪利亞象徵的力量。首先，我們看看象徵的意義。

象徵是將兩個實體連接在一起，使二者結合成一種新的密切關係。象徵是一種「綜合了手勢、聲音、圖像和話語（文字）的複合體系，能藉以喚醒、誘導、說服人們進入（參與）到這體

系所指向的現實境界中」¹。這是一種動態的過程，可透過分享象徵本身所提供的意義，將我們導向更深入的現實境界。因此，象徵是表達宗教意義的適宜途徑，使我們能向奧秘開放。解放神學家們懂得象徵比概念更能帶來社會的改變，所以他們已能運用聖經中的象徵，諸如出埃及事件、解放者耶穌、〈謝主曲（*Magnificat*）等，把拉丁美洲在城市和農村中受壓迫的基督徒，放到他們神學反省中的首要位置上。這些基督信仰傳統中的象徵，已被用來與貧窮人的生活對話（有關象徵，在第四章的相關部分已有更多探討）。

作為教會的我們，需要瞭解宗教象徵的力量，尤其是聖母瑪利亞的象徵。猶如詹森（Elisabeth Johnson, 1941~）所言：瑪利亞已經成了「基督徒的集體位格，具體地象徵出基督徒生命的過去、現在和未來」²。數世紀以來，聖母瑪利亞的形象和象徵一直啟發著基督徒，讓他們默觀反省生命中的奧秘幅度，同時也喚醒、推動、釋放並滋養了整個團體的靈修。

Dorothe Sölle（1929~2003，德國解放神學學者）提醒我們：在這個世界上，假如不回歸到神秘主義，宗教將無法持續作為改變

¹ Stephen Happel, "Symbol", in *The New Dictionary of Theology*, p.977. 亦參：Gerard A. Arbuckle, "Communicating through Symbols", *Human Development*, Vol.8, No.1, Spring 1987 及 "Appreciating the Power of Symbols", *Human Development*, Vol.8, No.4, Winter 1987.

² Elisabeth Johnson, "The Symbolic Character of Theological Statements about Mary", *Journal of Ecumenical Studies* 22:2 (Spring 1985), pp.312~335.

的力量；而神秘主義者是需要象徵的³。我們如何能將聖母論傳統中的先知性、美感、熱情和詩意，融合在一起呢？我們又如何能捕捉到其中的詩意，用來慶祝天主之母的眾多榮耀呢？

Eamon Duffy (1947~，愛爾蘭歷史學者)認為：一直以來，聖母論神學基本上都把瑪利亞看成是一個順服天主的模範，一個我們都應效法的對象⁴。Duffy 向來主張：現今若還如此看待瑪利亞的話，對《路加福音》中的嬰孩敘事來說，是太道德化而顯得冷酷無情了，而且也不太公平了；其實，這樣看待瑪利亞，是「將聖母論傳統中大部分的詩情畫意擱置一旁，反而尋求直觀理解和明確的關聯性」⁵。Duffy 還說：基本上，這樣做，是把焦點太關注在理性化、抽象化之上，不應該把聖母瑪利亞主要看作是一個楷模，而應該把她看作是天主恩寵及德能的原型奧蹟。在基督信仰世界的藝術史中，顯示聖母瑪利亞的聖像最容易被接受和喜愛；它們表達出人們在每個時代對信仰所做的各種詮釋方法，其中《路加福音》的天使報喜敘事，是許多人耳熟能詳的藝術畫面的泉源。

跟其他宗教象徵一樣，聖母瑪利亞的象徵也層層疊疊地積累了多層意義，人們長期以來對之始終熱情不減。《聖母德敘禱文》(Litany of Loreto) 提醒我們：聖母瑪利亞的角色實在太複

³ Dorothee Sölle, *The Silent Cry* (Philadelphia: Fortress Press, 2001).

⁴ Eamon Duffy, "True and False Madonnas", *The Tablet* (February 6, 1999), p.171.

⁵ 同上。

雜、太豐富了，絕對不是可以簡單概括的。瑪利亞像「千面人」一樣，能激發我們的想像力：她是喜樂之源、上天之門、曉明之星。我們慶賀她諸多的榮耀：耶穌之母、天主光榮臨在的結約之櫃，也是天主之光照耀全人類時必須穿過的上天之門。

在諾維奇的茱莉安（Julian of Norwich, 1342~1420）⁶的啓示中，我們受邀去默觀聖母瑪利亞，不是爲了知道我們該做什麼，而是在她內看到我們是如何地被愛⁷。對聖母瑪利亞持續而堅韌的虔誠的敬禮，以及對某些敬禮形式堅持不懈地踐行和遵守，這些事實上可能都是最好的說明：表達出聖母瑪利亞擁有改造人的德能，給人的生命帶來神聖改變。她的獨特性在於她是聖神忠實的合作者，這使她成爲天主聖子的母親，與默西亞有了身體、心理和社會上的種種關係。

相較於其他教會傳統，拜占庭傳統更能掌握到聖母論傳統中的榮耀和詩意，尤其是慶祝瑪利亞天主之母的諸多榮耀。拜占庭傳統中的聖母敬禮，幾乎完全體現在禮儀中了。在東方基督信仰世界中，禮儀並不是在對過去事件的紀念，而是參與在救恩事件的本身之中。因爲救恩事件雖然發生在歷史中，但它們也是發生在時間範疇之外的，是在時間內、但又超越時間。

⁶ 審訂者註：英格蘭女性神秘靈修學家，思想受新柏拉圖主義的影響，其著《天主愛的十六個啓示》（約 1393）被認爲是中世紀宗教靈修的重要文獻，其中心思想爲耶穌的苦難與天主聖三的奧蹟。

⁷ Julian of Norwich, Trans E. College and J. Walsh, *Classics of Western Spirituality* (New York: Paulist Press, 1978).

禮儀是進入末世性天主國度現實的旅程或入口，同時也是現世和完全實現的天主國之間交會的處所。瑪利亞曾經生活在現世的歷史中，現在她活在天主內。拜占庭教會在降生奧蹟中默觀聖母瑪利亞，她對聖言降生的回應以及她的讚歌〈謝主曲〉（*Magnificat*），被認為就發生在我們今天。瑪利亞與基督的共融，顯示她是我們喜樂的泉源，是教會內的喜樂，是整個受造界中的喜樂。

基督信仰的象徵與使其產生的文化

聖母（或天主）的形象，不是某一個人創造出來的。就像其他的宗教圖像一樣，它們之所以會在某一文化中產生或消失，原因是非常複雜的。基督信仰的文化是高度父權式的。仔細研究其統治結構，就不難發現這種文化如何塑型了我們的宗教思維，如何影響了我們的神學象徵。這在我們有關天主語言的表達上最為明顯。在一些天人關係結構中，男性優先佔有了天主的形象；在與天主的關係中，女性總是次等的。即使保祿（除了迦三 28 外）也在格前十一 3~7 重申父權社會關係的秩序：

「但我願意你們知道：男人的頭是基督，而女人的頭是男人，基督的頭卻是天主。……男人當然不該蒙頭，因為他是天主的肖像和光榮，而女人卻是男人的光榮。」

對教會或社會給女性的相當內化、但不再合理的形象，神

學必須作出批評。要做到適當的批判，就必須重新審查我們所用的一些比喻、象徵、模型和語言等，這些都是支持我們採用階級化、二元化、靜態化的方式，來表達天主與世界、我們自己與世界之間的關係。古代神話故事把女人等同於混亂、黑暗、物質、罪惡等等；很明顯，這樣的看法也反映在基督徒對情欲的詮釋之中（尤其是在對傳統原罪的理解中），把性事詮釋為污穢，因此女人就成了危險的誘惑者、罪惡的象徵。聖母論神學就是在這樣的背景下，理解瑪利亞形象的象徵性德能；她的形象從基督信仰最初幾個世紀起，直到我們現時代一直都在改變中，也對婦女的生活產生影響。

對我們來說，許多象徵已經失去了它們的指引性影響力，尤其是有關聖母瑪利亞的象徵，為了重新找回它們的指引性影響力，我們首先必須讓一些象徵消失，讓另一些象徵顯露出來，剩下的也需要加以批評性地詮釋一番。然而，要取代或改變這些象徵需要時間，因為人們很難放棄自己所熟悉的、在感情上已經產生依賴的東西。對於宗教象徵和隱喻，人們更不願意放棄；這些象徵和隱喻為他們來說，積累了層層深意，長期以來他們都對其深愛有加。

尼采（Fridrich Wilhelm Nietzsche, 1844~1900）⁸曾經提醒我們：「我們所說的真相，都是陳腐的隱喻，都已經沒有力量影響我們的感官」。我們傳統中的一些聖母瑪利亞隱喻，都已經很陳腐。

⁸ 審訂者註：德意志哲學家，語言學家。他的思想影響後來的存在主義哲學及神死神學。

其中兩個已經令人感到厭煩的例子，就是厄娃和瑪利亞，以及新亞當和新厄娃之間的類比。現在我們就要對這兩個類比進行研究，探討它們對悠久的聖母靈修傳統的歷史性影響，尤其關注這些形象對女性生活的影響。

厄娃和瑪利亞之間的類比性象徵

厄娃和瑪利亞之間的類比性象徵，是聖母論傳統中最基本的主題之一。把聖母瑪利亞與厄娃作對比，最早出現在第二世紀前半，從此就未曾在人們的視野中消失。儘管很難重建這個類比的最初起源，但我們有理由相信：是羅五 14 中的亞當和基督之間的類比，啟發了教父們在宣講中對這個题目的興趣。厄娃代表了墮落女人的性慾，是誘惑和死亡的象徵。著名的聖母論神學家 Walter Burghardt (1914~2008，美國耶穌會司鐸) 曾經寫道：「厄娃和瑪利亞之間的類比，是教父時代對聖母的第一個真摯洞見」⁹！厄娃和瑪利亞之間的對比，就是背命與服從、不信與信德、死亡和生命。

聖經中著名的原始福音 (Protoevangelium)：「我要把仇恨放在你和女人，你的後裔和她的後裔之間，她的後裔要踏碎你的

⁹ Walter Burghardt, "Mary in Western Patristic Thought", *Mariology*, Vol. I, ed. Juniper B. Carol (Milwaukee: Bruce Publishing, 1954), p.109.

頭顱，你要傷害他的腳跟」（創三 15），它也被稱為「第一個好消息」。在天主教的聖母論神學中，這段福音曾被理解為瑪利亞在天主的救恩計畫中為「同救贖者角色」（co-redemptive role）的預像。由於第一個厄娃服從了蛇，她帶來了背命與死亡。踏碎蛇頭顱的女人之形象，在西方教會中更加深了人們對創三 15 在聖母論神學層面的理解（代名詞「他」是指向所有後裔的集體稱謂，可是被誤譯為「她」，在字面上有了意謂瑪利亞的獨特含義）¹⁰。然而，當代學術界理解：早期教會是在適應的意義上應用創三 15 的經文¹¹，其原始意義並不指向瑪利亞。《創世紀》第三章在古典解經學裡，厄娃被描繪成罪惡的起源。「如此，男性與女性之間原本在人學和倫理學上就有的不同，現在更有解經及神學上的基礎了」¹²。

鮮明的對比，在服從忠信的瑪利亞與引誘人犯罪的女人厄娃之間形成了。雖然猶思定（Justin Martyr, ca. 100~165）¹³、依雷內（Irenaeus, ca. 140~202）和戴都良（Tertullian, ca.160~230）都對此象徵

¹⁰ 審訂者註：作者指的是十六世紀出版、盛行於天主教會內的 *Douay-Rheims Bible*，誤把創三 15 中的「她的後裔要踏碎你的頭顱」，翻譯成「她要踏碎你的頭顱」。

¹¹ 見：R. Brown, “Hermeneutics”, *The Jerome Biblical Commentary*, eds. Raymond Brown, Joseph Fitzmyer and Roland Murphy (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1968), Nos.80~81.

¹² Ida Raming, “From the Freedom of the Gospel to the Petrified Men’s Church: The Rise and Development of Male Domination in the Church”, *Concilium* 134 (1980), p.5.

¹³ 審訂者註：撒瑪黎雅護教學家、哲學家，被羅馬皇帝判處死刑。

手法的發展加油添醋，但將此深入基督教世界的思維裡的，則是依雷內¹⁴。猶思定總結：瑪利亞與天主的合作、厄娃受撒旦誘惑的後果，兩者間形成了強烈的對比：

「〔天主子〕藉由童貞女成了人，同樣地，當初因蛇之誘惑而來的背命，也要藉由她而被摧毀。對於厄娃來說，當她還是一個不會死的貞女時，因為接受了來自蛇的鼓動，而帶來了背命與死亡。然而，對於童貞瑪利亞來說，當天使加俾額爾報告給她主的聖神將臨於她時，她滿懷信德與喜樂……回答說：『願照你的話成就與我』。¹⁵」

依雷內，這位可能是第一個研究童貞瑪利亞的神學家，如此說：由厄娃背命帶來的混亂如麻之死結，因著聖母瑪利亞的服從而被解開了：

「就像亞當的妻子厄娃，當她還是個童貞女時……因著她的背命成了她自己 and 整個世界死亡的緣由一樣；瑪利亞也是如此，當她訂了婚卻還是個童貞女時，因著她的服從成了她自己 and 整個人類救恩的緣由。……如此，厄娃背命的繩結因瑪利亞的服從而解開了；童貞女厄娃因為拒絕相信而緊緊束縛封閉了的，童貞瑪利亞因她的相信而打開了。¹⁶」

¹⁴ Michael O'Carroll, *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary* (Dublin: Dominican publications, 1982), p.140.

¹⁵ 引自：J. Carol, *Mariology*, Vol. I, p.111.

¹⁶ J. Carol, *Mariology*, Vol. I, p.112.

另外，依雷內還有一整段平行的文字，被 Burghardt 形容為「同樣令人印象深刻」，值得在此全文引述：

「因為，當厄娃被一位天使的言辭所誘惑，在違背天主命令後逃離天主；瑪利亞同樣也因一位天使的言辭而聽到了帶給她的喜訊，她服從了天主的命令而誕生了天主。儘管厄娃違背了天主，瑪利亞卻信服了天主，因此童貞瑪利亞成了童貞厄娃的庇護。人類因著一個童貞而被判死刑，也因著一個童貞而被解救；一個童貞的背命被另一個童貞的服從所彌補。¹⁷」

這些基本理念——童貞、背命和死亡，已藉由童貞、服從和生命，而得到了補救——被後來的戴都良所強調。他和猶思定及依雷內一樣，相信：「因某一性別（女人）所丟失的，將因同一性別（女人）而恢復並保存」¹⁸。戴都良在向婦女講話時，曾問她們：「妳們知道妳們每個人都是厄娃嗎？天主對妳們這一性別的詛咒，一直到現在仍然繼續，有罪的妳們必須承受這種困苦」¹⁹。

熱羅尼莫 (Jerome, ca. 347~420) 認為女人被當作男人是一種榮耀。他向 Lucinus (審訂者按：當時的羅馬皇帝) 談到 Theodora (審訂者按：Lucinus 皇帝的皇后) 時說：「她已經成了你的姐妹，從女

¹⁷ 同上。

¹⁸ J. Carol, *Mariology*, Vol. I, p.112.

¹⁹ 同上。

人變成了男人，從下屬變得與你平等了」²⁰。他還補充說：「由於女人是為生兒育女的，她與男人不同，就如同身體和靈魂的區別。但是當她願意服侍基督而不是世界的時候，她就不再是一個女人，可以被稱為男人了」²¹。

在古人的思維中，把女性等同於肉身，把男性等同於靈魂，因而不可避免地將女性描寫成低於男性，這是常識。除非記得這點，否則很難理解在這些作品中，為什麼要拿對聖母的敬禮，來與對女性身體的厭惡感做對比。聖盎博羅修（Ambrose, ca. 339~397）說明：*vir*（男性）是 *animi virtus*（堅強的靈魂）的字根，*mulier*（女性）是 *mollities mentis*（柔弱的心智）的字根。

有一個象徵，與把瑪利亞描述為新厄娃這個象徵相關，那就是新亞當和新厄娃之間的類比。基督救世主是新亞當；教會是新厄娃，是祂救恩工程的助手。盎博羅修和奧思定都把瑪利亞和教會描述為童貞女和母親。基督扮演著卓絕的神性伴侶的角色，瑪利亞或教會則扮演生育的角色。瑪利亞生了基督，是頭；祂的肢體教會，是由聖神而生的。來自受造順序的男性中心體系（androcentric system），被轉換成了救贖的順序。

Kari Elisabeth Borresen（1932~2016，挪威天主教神學學者）指出：「以婚姻象徵手法（nuptial symbolism）運用在新亞當和新厄

²⁰ 引自：Kari Vogt, “Becoming Male: One Aspect of an Early Christian Anthropology”, *Concilium* 182, p.78.

²¹ 引自：Mary Gordon, “Coming to Terms with Mary”, *Commonweal* (January 25, 1982), p.11.

娃之間，這樣的類比主題，是基於父權社會所認定的婚姻結合中不平等的雙方」²²。然而，這種男性中心主義（androcentrism）慢慢地被打破，這種象徵手法也逐漸變得不合時宜。

教父們的見解，尤其是猶思定、依雷內和戴都良的思想，在尼西亞大公會議後的東西方教會中依然流傳著，因而厄娃和瑪利亞之間的類比，像熱羅尼莫名句「死亡來自厄娃，生命來自瑪利亞」等等的，一個接一個「如同不盡的浪潮，席捲了整個中世紀的拉丁文獻，直到我們這個時代」²³。這種對女人性別的扭曲看法，在士林神哲學裡一直延續著。多瑪斯甚至更進一步說：女人是不完整的存有……是設計拙劣的男性，並且說女人註定要生活在男人的影響之下，這是不可改變的，她們沒從主那裡得到授權。

宗教裁判所的法官以及女巫獵手的作為，就在厄娃及瑪利亞是預像的理論中，所表現出來對女性的消極看法，而得到合法化。1486年，有兩個道明會士寫了一本有關迫害巫師的手冊《女巫之錘》（*Malleus Maleficarum*），很明白地把行巫術與作者所想像的女人低劣本性，聯想在一起。

由於女性不論在心智上或身體上，都是比較軟弱的；她們很容易被巫婆的咒語所迷惑，是不足為奇的。因為從才智或靈性生活的理解上，她們似乎與男人有著不同的本性……不過，

²² Kari Borresen, "Mary in Catholic Theology", *Concilium* 168, (1983), p.51.

²³ J. Carol, *Mariology*, Vol. I, p.117.

其自然原因在於她們的肉欲比男人更強，這在她們許多淫欲醜事中可以看得很清楚。並且我們該知道，第一個女人在形成的過程中，就有了一個缺陷，因為她的形成來自一條彎曲的肋骨，就是男人胸上的一條肋骨，彎曲得好似與男人的方向相反。由於此缺陷，她是一個不完美的動物，總是欺詐成性²⁴。

在較近的時代，1854年12月8日，當聖母榮福童貞瑪利亞的始胎無染原罪被欽定為信理時，教宗碧岳九世在《無可言喻的天主》（*Ineffabilis Deus*）詔書中，把瑪利亞比作「墮落前的厄娃」。而後，他繼續將瑪利亞描述為「荊棘中的百合」和「不朽的良木」。教宗將瑪利亞比作「荊棘中的百合」，對荊棘而言並不很受用，因為荊棘從它們的本性來講，永遠不會變成百合；而將其描述為「不朽的良木」，則似乎在暗示其他的都是朽木。

梵二大公會議引述依雷內和熱羅尼莫的話，再次使用厄娃及瑪利亞是預像的理論，把瑪利亞描述為「眾生之母」（LG 26）。之後，厄娃及瑪利亞的主題，在把瑪利亞比做教會的上下文中，再度提及：「她是新厄娃，沒有聽從古代的毒蛇而毫不猶豫地信仰了天主的使者」（LG 63）。到了更近的時代，1988年7月2日，教宗若望保祿二世發布《婦女的尊嚴與聖召》宗座牧函（*Mulieris Dignitatem*），把厄娃與瑪利亞的類比做了較長篇幅的反省，並總結說：「在瑪利亞身上，厄娃有了婦女尊嚴的真實本

²⁴ J. Sprenger and H. Kramer, *Malleus Maleficarum*. trans. Montague Summers, pt1. q.6 (London: Pushkin Press, 1948).

質，也就是婦女人性的本質」(MDi 11)。

對厄娃與瑪利亞之間類比性象徵的批判

要對如此長遠的聖母論象徵傳統進行批判，我們必須先要對主導這些象徵產生的文化加以檢驗，也要對使這活生生文化出現的主流意識型態加以檢驗。

女性主義學者們認為：厄娃與瑪利亞這樣的類比象徵應該除去了。爲了舉揚瑪利亞而貶低厄娃，這樣做，事實上是在貶低全體女性。爲了要把她放到至聖童貞之母的高檯上，而拿她來與罪人——所有平凡婦女的象徵——做比較，這樣的做法很難消除在平凡婦女和聖母瑪利亞之間的鴻溝²⁵。Donal Flanagan (1929~，英國北愛爾蘭神學學者)爲我們列出了如此把瑪利亞挑出，視她爲新厄娃或新女性的後果：

「把聖母瑪利亞如此挑出所要付出的代價，也就是把其他所有婦女等同於第一個厄娃，看作在她們天然狀態中是浮躁、不可靠的、道德低下之存有物。如此的二分法……是男性以突顯兩個相隔且相矛盾的女性象徵，來分裂女性的做法，並非始於基督信仰²⁶。它是基督信仰的聖母論傳

²⁵ Donal Flanagan, *The Theology of Mary* (Hales Corners, WI: Clergy Book Service 1976), p.97.

²⁶ 請參照：諾斯替思想在基督信仰上造成效果之研究，見：Joseph

統到了時候自行產生之厄娃及瑪利亞相對的二分法。這使得男性基督徒把他們全部的尊敬、光榮和愛，全部投射到一個理想中的、超脫塵俗的女人瑪利亞身上，以減輕他們在一個父權男性支配的社會裡、要求婦女臣服與俯就時所引起的內疚。²⁷」

把「誘惑人」的厄娃負面形象投射到其他女性身上，對於我們努力要把全部人類，不分男女、在罪惡及恩寵中都整合成一體的這件事，並沒有什麼幫助。詹森指出：「在教會最早的幾個世紀裡，醜化婦女成了榮耀聖母瑪利亞時的陰暗面」²⁸。這個問題的最佳例證，莫過於「聖母—娼妓情結」（Madonna-whore Syndrome），使得男性們「在聖母瑪利亞身上愛慕、尊敬自己理想中的女性，但卻不自覺地忽視或控制了女性，甚至可以絲毫不受良心的譴責」²⁹。

瑪利亞「女人中唯獨她一人」（alone of all her sex，或譯「在女性裡鶴立雞群」）是唯一神聖而純潔的，成了絕對的例外。在這樣的背景下，童貞被詮釋成為福音中的復活生命，女性藉以脫離厄娃的兩個詛咒（創三 16）：產痛和受男人轄制。女人藉著選

Komonchak, Mary Collins, and Dermot Lane, eds. *The New Dictionary of Theology* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1987), p.535.

²⁷ D. Flanagan, *The Theology of Mary*, p.97.

²⁸ E. Johnson, "Marian Tradition and the Reality of Women", *Horizons* 12/1 (1985), p.123.

²⁹ 同上，p.124.

擇童貞，而變成靈性上的男人，超越了女性特質，而這些女性特質經常被看作道德上危險和軟弱的象徵。

由於統治系統對整個神學性象徵領域的偏見，影響到傳統的聖母論象徵，就像「瑪利亞是新厄娃」及「新亞當和新厄娃之間的類比」的象徵理論，無形中都在發揮使女性受到壓抑的作用。關注自己的性別身分、人格成長、知識和社會成就的女性們，一定都會拒絕這種貶低女性身分的形象。

厄娃及瑪利亞是預像的理論，依然存在於我們的文化中，它們發生作用，扭曲著女性的形象，從一個極端到另一個極端——「狡詐的誘惑者」或「純潔的高貴形象」。它給我們留下的印象，不論是否言明，都是不能信任女性，不能以為她們能像男人一樣做事。

儘管今天已很少人會再用像《女巫之錘》(*Malleus Maleficarum*)那樣明目張膽的語言，但在我們教會的官方思想中，依然存在著這種預像的理論，比如表明在《天主教教理》中的，不論教會是否意識到或是願意承認，似乎更關聯到如何禁止女性進入神職。我們現在仍然提防著厄娃危險的女兒們！

美國主教們在《請看你的母親》牧函(*BYM*, 1973)中，全篇避免使用聖母瑪利亞是新厄娃的表達方式，而稱她為女性自由的楷模。多麼希望教會其他文獻能步其芳蹤！但現今《請看你的母親》牧函仍然只是一個特例。

糾正傳統上的扭曲

也許以下的發現，會讓很多人感到意外：厄娃在希伯來聖經中，除了《創世紀》前幾章外，只有在大約成書於主前第二世紀的《德訓篇》中，才再度出現³⁰。《德訓篇》的作者說：「罪惡的起源，來自婦女；爲了她，我們都要死亡」³¹（德廿五 24 或德廿五 33³²）。《德訓篇》的作者直言不諱地說：罪惡和死亡通過一個女人進入世界。儘管在《創世紀》中女人的名字是厄娃，即衆生的母親的意思，這位作者卻反而將其視作死亡之母。他是我們所知道的第一個把罪惡和死亡怪罪在女性身上的人，並爲《創世紀》的敘述故事提供了最持久的解釋之一。Anne Primavesi（1934~，愛爾蘭天主教神學學者，評論說：

「《德訓篇》的作者對罪惡、死亡與女性的聯繫，在基督徒的意識裡廣爲接受，使人們都認爲天主本來就不願意她去吃生命果（犯罪），天主也不願意她死。這一切都是出於她自己。³³」

只是從《德訓篇》開始，女人與罪惡才被劃上了等號。創三根本就沒有「墮落」的概念，任何其他希伯來聖經章節也沒

³⁰ 見：Ann Primavesi, *From Apocalypse to Genesis* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), pp.222~226.

³¹ 同上，p.226.

³² 審訂者註：德廿五 24 爲《希臘七十賢士譯本》之章節，《思高本聖經》是按《拉丁通俗譯本》分章節，爲德廿五 33。

³³ A. Primavesi, *From Apocalypse to Genesis*, p.226.

有。這個概念來自希臘文學的作品。柏拉圖曾提到天堂裡的完美生物的翅膀脫落，而墮入塵世，生為人類。把這個神話看成是歷史、並把它與奧思定對原罪的詮釋混為一談的字面詮釋法，對世世代代的基督徒造成了極大的傷害。

厄娃成了世界之罪的承擔者。當我們清楚了這些被視為正確的聖經詮釋法中所存在的偏見，也明瞭了女性之低劣只是解經學上的不當推定，我們就會用一個全新的眼光來看待厄娃。當厄娃、並擴及所有女性都被給予了應有的定位之時，厄娃和瑪利亞之間的類比性象徵可望就會失去其影響力了。

基督信仰傳統中對女性的壓抑

聖母論神學當代研究所探討的，是下述兩者的相關性：基督信仰中女性影響力衰微，以及聖母敬禮相應成長的相關性。在希臘羅馬化的基督信仰中，可能是出於對諾斯替異端的警惕，聖經中天主的一些女性形象，很快就在有關天主的信理理論中受到壓抑。

用以詮釋天主的「智慧」，希伯來語是 *Hokmah*，希臘語是 *Sophia*，二者都是陰性名詞；但在基督宗教的翻譯中，用了斐洛（Philo, ca.20 BC~50 AD）³⁴的 *Logos* 概念，成了陽性名詞，

³⁴ 審訂者註：亞歷山大猶太哲學家、作家。致力於將希臘的倫理、哲學與耶穌的教訓加以整合，並以寓意方法解釋聖經。

並被定義為「天主之子」。而天主以中介方式臨在的 *Shekinah* 這個陰性字，也不再得到強調。天主的神，在希伯來語裡也是一個陰性名詞 *Ruah*，翻譯成希臘文時，卻成了中性名詞 *Pneuma*，拉丁通行本聖經則翻譯成了陽性的 *Spiritus*。在創造之始，是天主的神 *Ruah* 在水中帶來了豐富的生命，現在她臨到瑪利亞身上，讓她的身體孕育了生命。

今天神學界面臨的挑戰，是要重新發現在這個傳統中所失去的東西。儘管天主的行動給我們帶來了安慰和治癒，佔主導地位的父權傳統卻有著優勢，導致女性被看作是天主創造的被動接受者；因而女性在本性、教會、靈魂，以致聖母瑪利亞等角度上看，都被表達成爲被救贖的人類原型。

第二世紀的時候，教會中的權力運作，從建基於靈修恩寵和救恩工程中的資源爲基礎的神恩共融模式，開始轉向了父權社會以家族男性爲首的模式³⁵。於是，這現象逐漸導致女性在教會中的領導角色被降移到邊緣地位；儘管某些先進的女性仍然被允許從事教導工作，但她們的教導已經僅限於在婦女的範圍之內³⁶。因爲在東地中海地區中，社會上的男女兩性之間絕對分開隔離，所以在爲女性服務的牧靈工作上，仍然有女性參與的需要。

³⁵ Elizabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1983), p.287.

³⁶ 同上，p.290.

牧靈書信（《弟茂德前、後書》，《弟鐸書》）強調聽命順服於有權柄的人。像妻子（鐸二5）、兒女（弟前三4）及奴隸（鐸二9）等，在父權式家庭中都必須順從，他們也必須在團體中遵守自己的從屬地位和角色。在如此短的時間內，女性卑賤低下的看法，竟然變得如此根深蒂固，以至於這些保祿弟子、或弟子的弟子所寫的書信中，對婦女的消極態度，壓倒了保祿早期親自所寫較具解放性的態度（參閱：迦三27~28）。

這種順服從屬的文化模式，透過保祿「頭和肢體」（格後十一3）加上「新郎和新娘」等的比喻後，就更加強化了。這就影響到了基督與教會之間的關係，因為教會（或新娘）成了必須要完全依賴、順從他的頭（或新郎）。然而，儘管如此，拜占庭學者 Valerie Karras（1957~，美國東正教神學學者）說：「在拜占庭教會中，女性繼續扮演著積極的並為教會所認可的角色，甚至在十二世紀後期祝聖的女執事開始減少的時候，或是以後的時日都是如此」³⁷。

傳統聖母瑪利亞的形象合理化了對女性的壓迫

早期教會及其職務的父權化，在神學上和基督論上逐漸地成了理所當然。數世紀以來，所產生的女性形象，自然而然地

³⁷ Sally Cunneen, "Maximus's Mary: A Minister, Not Just an Icon", *Commonweal* (December 4, 2009), p.16.

成爲一個補足父親所缺男人角色的母親，是一個從屬者與依附者。女性在教會內和社會上的形象，是在彼此相互強化的。卡爾（Anne Carr, 1934-2008）列出了教會內女性持續面對的主要問題：性別排他的語言、父權、神職的制度結構、以男性爲中心來建立天主和耶穌的象徵，以及教會支持在教會內和社會上的性別歧視³⁸。每當女性的地位及影響力衰退時，對聖母瑪利亞的敬禮就會日漸增強。Rosemary Haughton（1927~，英國出生的女平信徒天主教神學學者，現居美國）如此解釋：

「……必須讓基督身體內的女性因素能找到合適的方式，並有效地『呈現出來』，在聖母瑪利亞強有力的象徵中也要如此；對她的敬禮，要採用聖經中智慧書的章節來慶祝她的特質和行動。³⁹」

尋找另外可以替代的傳統

象徵和信理理論，都是我們不斷在傳統中尋求更完整的自我理解過程時的路標及嚮導。如果缺乏謹慎的詮釋，聖母瑪利亞的象徵就不會恢復她以往曾有過的許多效果及嚮導功能。女

³⁸ Ann Carr, *Transforming Grace* (San Francisco: Harper & Row, 1998), pp.14-17.

³⁹ Rosemary Haughton, "There is Hope for a Tree" (Study Paper, unpublished), p.14.

性們正在追問：她們究竟是如何與罪惡劃上等號的？到底又是什麼樣的力量，使得基督信仰會以那麼深的矛盾心理來對待女性？她們的不平等已經在教會法規裡被制度化了，並已得到神學論述及牧靈實踐上的支持。

神學研究若是為尋求新的傳統，為給創世敘事故事提供能適應時代的有益詮釋的話，過去也許可以為這研究提供一些既有模式；不過，神學還是必須在深植於基督徒意識中的其他象徵裡，發掘出新的意義來。這種研究在某種程度上有其迫切性，因為在全球範圍內對女性尊嚴意識的覺醒，要求我們在現代必須對聖母瑪利亞的象徵做出有意義的表達。這並非不可能，因為今天女性的想像力和思維方式，已經在神學中佔有適當的地位。

聖經研究的學者們也開始認識到：有一些婦女在當年新興的基督信仰團體裡，及基督徒使命事工中⁴⁰，有著各樣的領導角色；女性在教會和社會歷史中的貢獻，也被重新發現了⁴¹。回溯富有創意的過去，是走向未來的跳板。

1986年出版宣信者馬克西母(Maximus the Confessor, 580~662)⁴²

⁴⁰ Fiorenza, *In Memory of Her*.

⁴¹ Mary T. Malone, *Women and Christianity*, 3 Vols (Maryknoll: Orbis Books, 2001).

⁴² 審訂者註：希臘教父神學家。致力於保護正統天主聖三論的神學，反對有關基督奧蹟的一性論與單志論。他認為人本來渴求接近天主，在恩寵中實在地達到此目標。著有《禮儀導論》，發揮禮儀的象徵性解釋。

有關聖母瑪利亞的著作，也徹底地改變我們對聖母瑪利亞在世間角色的理解⁴³。他把瑪利亞塑造成一個終身伴隨兒子從事使命事工的人，是一個早期猶太基督徒教會團體的領導者，也是許多福音中耶穌生活故事的來源.....。特別是，他在其著《童貞女的一生》（*Life of the Virgin*）中說：聖母瑪利亞及一些婦女在早期基督徒教會團體中，有著很重要的角色；可是當時的拉丁教父們卻斷然地把瑪利亞形容成一位完美的女性，而將瑪利亞和別的婦女劃分開來，敦促厄娃的女兒們去效法瑪利亞的純潔和服從⁴⁴。

然而，對傳統的聖母瑪利亞形象給了最無情的批判的，是女性主義神學家們。她們認為：父權中心的聖母論神學只將一個女人理想化，而傷害了其他所有婦女。把聖母瑪利亞與其他婦女分開，「女人中唯獨她一人」（*alone of all her sex*），這點是爲了說明她之可以被接受，正是因爲她沒有像其他婦女一樣不可避免地就存在於墮落境況中。女性主義者也論辯說：壓迫女性的因素，滲透到聖母論的傳統中了，使得聖母敬禮及一些聖母論信理理論的詮釋傷害了女性，並持續地阻擋著婦女的解放。她們論辯說：把聖母瑪利亞的形象塑造成順服的完美模範，這種鼓吹順服是女人最值得稱讚的德行的心態，完全是父權主義的產物。

以往，在基督信仰神學裡，都以父權主義、帝國主義、甚

⁴³ Sally Cunneen, "Maximum's Mary", p.15.

⁴⁴ 同上。

至凱旋主義式的隱喻來談論天主。天主存在於世界之外，以一種外在的力量統治它，要麼以天主性的干預來直接統治，要麼透過控制人類的意志來間接統治。聖母瑪利亞的象徵能夠改正，或至少平衡了這種誇大的控制傾向。而數世紀以來，把聖母瑪利亞準天主化了的事實，點出了一個深沉的直覺：單純用絕對控制者的圖象，比如：父親、統治者、立法者、歷史的掌控者……等等來象徵天主，是不恰當的。只要她所代表的僅僅是這種「男性」統治者之旁輔佐的小角色，她就無法成爲女性解放的象徵。

假如聖母論的象徵所要通傳的，是一個深沉的象徵性真理，那麼我們怎樣才能使這真理能與今日男女的生命展開對話，從而使它們能夠引發、推動、解放並滋養團體的靈修呢？

現代以畫像或雕像來表達的聖母敬禮，比如露德和法蒂瑪聖母所表現出的，是一個「順服的年輕女人的蒼白圖像，身穿長白衣，以祈禱的姿勢站立……既沒有中世紀童貞女們的權威感，又沒有任何可見的、顯示她天主之母身分的標記」⁴⁵。聖母瑪利亞權威在這些圖像中的衰退，也是與她基督之母顯赫地位改變了有關的一個重要因素。

Sarah Jane Boss 主張：中世紀的聖母論圖像所表達的，是聖言降生和瑪利亞天主之母的身分；而現在的圖像，例如法蒂瑪、露德等，都與聖母始胎無染原罪，也就是瑪利亞從受孕之

⁴⁵ Sarah Jane Boss, *Empress and Handmaid: On the Nature and Gender in the Cult of the Virgin Mary* (London: Cassell, 2000), p.40.

始就沒有沾染原罪的教導有關。早期東方教會的聖像和中世紀所表現的聖母瑪利亞，「是肉身性的母親，誕生天主者，這樣的表達，已經逐漸被天主教敬禮中一個祈禱的少婦所取代，與她母親的職能沒有任何本質上的關聯」⁴⁶。這就導致它所強調的重點發生變化：從瑪利亞肉身上的功能活動及其神聖意義，轉變成為她純道德層面的質素。

聖母瑪利亞曾經一度是個無所不在、多層面的象徵。因為話語對經驗的表達總是詞不達意，我們要表達內在的神秘經驗，不能只依靠話語。瑪利亞所代表的意義，並不是用簡單的話語就能說清楚的，那個意義是來自人內心最深處、由信望愛所引發的感受。

在瑪利亞身上，大地開啓，萌生出了救世主。她是生活的天主極美的聖像、聖三之愛的聖像……。透過她，教會吸入也呼出聖父、聖子之神聖氣息。她讓我們感知，而被吸引進入天主慈悲奧蹟的寬廣高深⁴⁷。

只有當聖母瑪利亞被視為一個擺脫神權或人性的階級權力體系的新人性的極致象徵時，才能為人們帶來解放。然而，聖母瑪利亞的臨在，必須不能成為貶低其他婦女獨特的見證及使命事工。如同在五旬節當日，她「與其他門徒一起，是團體中

⁴⁶ 同上，pp.40~41.

⁴⁷ Tony Kelly, "From Myth to Reality", *Mary for the Third Millennium*, Marian Conference, St. Joseph's College, Hunter's Hill, Sydney, September 1998.

所有獨特成員當中的獨特一員，整個團體都因著神聖的力量和臨在而生活，渴望將那份溫暖和光明帶給世界」⁴⁸。而後，她與教會的信友團體一起，呈現給我們的，是「在新天新地中，女人與男人、大自然和人類、受造物 and 天主之間，和好性的整合」⁴⁹。依雷內恰如其分地表達出聖母瑪利亞為我們的意義：「是天主親自給了我們童貞女這個標記！」

⁴⁸ René Laurentin “Mary, Model of the Charismatic” in *Mary, the Spirit and the Church*, ed. Vincent Branick (New York: Paulist, 1980), cited in Johnson, *Truly Our Sister*, p.303

⁴⁹ Rosemary R. Ruether, *New Heaven, New Earth* (New York: Seabury Press, 1975), p.59.

第七章

聖母論神學的新走向

聖母瑪利亞顯示出天主慈愛的形象

在前幾章裡，我們已經指出聖母敬禮在歷史上發展的首要因素，在於她的象徵力量。雖然教會官方的信理理論，可能在知識上對天主的崇拜與對瑪利亞的敬禮作出了區別，但就絕大多數天主教徒而言，他們還是繼續從聖母瑪利亞這個女性角色身上，來體驗天主的慈愛眷顧。每當提及聖母瑪利亞與女性特質時，我們就會意識到其間有著一股張力：一方面視女性特質為邪惡與誘惑；另一方面又要在女性特質中尋求慈愛、關懷和寬恕。

中世紀神學的過度誇張

第一章中，我們已看到中世紀的作者們將天主的國分成兩大區塊：公義和慈愛。耶穌是公義的「君王」；聖母瑪利亞則

是慈愛的「母皇」（或稱「元后」）。每當天主至高無上的公義越被過度誇大時，對瑪利亞的敬禮就相應地越是發展。在教會漫長的歷史進程中，基督信仰中的天主變得越來越遠，越來越像個公義的判官。信友們相信：如果沒有相應的補贖，天主不可能給人赦罪；聖母瑪利亞則讓信友們體驗到天主慈愛的面貌。

聖母瑪利亞所呈現的這個「母親給予生命」之特質，正是耶穌所宣講的天主之特質。就此而言，過去視天主為仁慈卻強勢的父親，聖母幫助我們把這個不恰當的理解給平衡修正了。藉著顯示出天主對人類細心療護的一面，她確保那些常與女性相關聯的在身體方面、感覺方面，以及關懷品質方面的宗教價值，得到人們的瞭解。

在聖母論傳統裡，向這位仁慈之母所做的敬禮，事實上常常要傳達的是我們對天主恩寵的經驗。對天主之母做敬禮，很多時候其實是在對大母神天主（God the Mother）做敬禮¹。瑪利亞這位仁慈之母，所展現的是無限的恩寵、無窮的仁慈，並時時準備回應人們的需求。難怪她的慶節成倍增多，對她的敬禮表現在藝術作品中、在為了榮耀她而建造的大教堂裡，也在因她的名而行的奇蹟上。

在這悠久的歷史過程中，起初，聖母敬禮與對天主的敬禮之間是保持平行的，之後才使得對天主的敬禮相形失色。誠如我們在第一章所看到的：有些聖詠會為了光榮她而被改寫，用

¹ Elisabeth Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints* (N.Y.: Continuum, 2003), p.77.

瑪利亞來替換天主：「請向我們的母親高唱新歌，因為她行了大事」²。人們也用「我們天上的母親」來向她祈禱，她可以成為「賜給我們日用糧」的依靠者。詹森（Elisabeth Johnson, 1941~）在評論中世紀這個階段時，加上了一句：瑪利亞仁慈的角色如此偉大，使神學家們把新約作者歸給基督的一切，都歸給了她：

「因為在她的肉體內寓居著整個圓滿的天主性（哥二 9）；從她的滿盈中，我們都領受了恩寵（若一 16）；因為她空虛自己，天主高高地舉揚了她，一聽到她的名號，無不屈膝叩拜。³」

瑪利亞這人物已擁有了只適用於天主的特質（*prerogatives*），因為聖母敬禮填補了由於聖神論（*pneumatology*）發展不足而留下的空白。

發展不足的聖神論

基督信仰的神學只呈現了天主論神學的一面而已，幾乎沒有同時考慮到基督與聖神，或者說沒有同時考慮聖言降生奧蹟及恩寵這兩個主題，因而幾乎與基督徒的生活關係脫節了。我們現在理解的天主聖三，似乎與人們的生活經驗關係薄弱，所

² 見：E. Johnson, "Mary and the Female Face of God", *Theological Studies*, 50 (1989), p.508.

³ E. Johnson, "Mary the Female Face of God." p.509.

講的聖三道理，也都太複雜難懂。根據拉內(Karl Rahner, 1904~1984)的估計，幾乎所有基督徒都只不過是獨一神論者(monotheists)。他評論說：如果聖三道理被當作錯誤而拋棄了的話，大部分宗教著作幾乎可以不用改變⁴。

在傳統上，對聖神的神學反省，幾乎都是在探討完首要問題——如：聖父的天主、天主在聖子內的降生、父和子的關係、以及天主的創造與救贖等——之後，才附帶提及的。詹森注意到：聖神論神學一直以來仍然處在萌芽狀態⁵；她進一步指出：這個情況非常嚴重，甚至連多瑪斯(Thomas Aquinas, ca.1225~1274)都無法為聖神找到一個合適的名字：

「在天主內有兩個生發(processions)，其中一個是愛的生發，我們根本就找不到一個適當的名詞來表達這個生發……因此，由此生發而來的關係也是如此，人們不能給它一個合適的名字。⁶」

天主教徒經常給人一種印象：在靈修上，聖母瑪利亞總是親臨給予指引和啟發，她把信徒塑型成基督，也把基督徒與基督連結在一起——信徒們通過她走向耶穌。她已經被稱為中保、轉禱者、助佑者、安慰者等，這些原屬於聖神、施慰者的名號：

⁴ Karl Rahner, *The Trinity* (New York: Herder and Herder, 1970), pp.10~11.

⁵ E. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad Publishing Co., 1992), p.128.

⁶ *ST* 1, q 36, a. 1, 引自：同上，p.128.

「我也要求父，祂必會賜給你們另一位護慰者，使祂永遠與你們同在」（若十四 16）。近來，尤其是梵二以後，神學家們已經特別注意到、特別是來自基督新教神學家的批評：天主教是以聖母敬禮來取代聖神臨在的經驗。Elsie Gibson（1907~2003，美國基督新教牧師）在常被引用的〈聖母瑪利亞與基督新教徒的心思〉（“Mary and the Protestant Mind”）這篇文章中指出：

「在我開始學習天主教神學時，每當我期望看到有關聖神論信理理論的闡述時，我看到的都是聖母瑪利亞。新教徒一般歸給聖神的行動，都被歸給了聖母瑪利亞。⁷」

近些年來，在對天主聖三的解釋中，已經有人嘗試把聖神看作是「天主性中的女性位格」（feminine person of the godhead，或譯「天主性中的陰性位格」）⁸，是在此女性面的聖神內，天主聖言在世界上才得以臨現。將天主聖神看作是天主陰性（女性）的一面，會導致進一步的困難；聖三中給我們留下的，是兩個男性圖像和一個模糊不清的第三位格：「兩個男人和一隻小鳥」，這是最近一篇談論天主聖三文章的幽默標題。

然而，談論天主的女性幅度，並無助於我們對女性形象亦可指向天主、並有能力把天主呈現出來這事上的瞭解。

「聖神」一詞，就像其他所有用於天主的詞語一樣，本身

⁷ Elsie Gibson, “Mary and the Protestant Mind”, *Review for Religious* 24 (1985), p.397.

⁸ 例如，請見：Leonardo Boff, *Trinity and Society* (Maryknoll: Orbis Books, 1988), pp.196~198.

是一個類比。在聖經中，它與噓氣、火焰、風和光相連。這些形象都會喚起並強調「愛之動態、外向與活生生的本質，表達的是靜態的對立面」⁹。在希伯來文聖經裡，我們看到天主的神將生命的氣息呼出到受造界的混沌之中（創一2）。現在的神學家非常謹慎，不去限制聖神，不再宣稱聖神只有在五旬節才被授予。聖神是天主廣泛而普遍的臨在，以及祂在宇宙之內的德能；祂寓居在大自然的核心之內，慈祥地注入活力，使宇宙能在原始能量的爆發中生發、演化；祂仁慈地支撐著一切有限與會死亡的受造物，並引導世界走向難以想像的未來。

在聖經中，聖神是使救恩得以實現的德能，一直與天主緊密結合在一起，並臨在於人類的生命內。我們在聖神內所認識的耶穌基督的天主，是以愛和共融奧蹟而存在的絕對奧秘之天主。這個天主生命的共融，是在基督內、作為聖神與我們同在。當我們在耶穌生命經驗的光照下，看到天主的深處時，我們會發現天主是一個自我給予的現實，是不斷外溢的生命。天主這超乎一切想像的奧蹟，是滿溢的愛、深不可測的仁慈，渴望與祂所創造的一切結合。「因為天主的愛，藉著所賜予我們的聖神，已傾注在我們心中了」（羅五5）；祂向我們噓氣，使我們在這個充滿壓迫的世界中出生並重生。

聖神是以天主內在德能的方式滲透彌漫在聖父及聖子之內的（*perichôresis*）。聖父是在聖神內生了聖子。聖神洞察天主的

⁹ E. Johnson, *She Who Is*, p.142.

深奧事理（格前二 10），是天主生命的自我通傳（格前二 13），是天主亮光的自我彰顯（若八 12），是天主真理的自我啓示（若十四 17），是天主慈愛的自我流露（羅五 5）。耶穌經驗到祂自己就是傳遞聖神的管道。耶穌因聖神而誕生（路一 35），充滿著聖神（路四 1），被聖神傅油（路四 18），因聖神而喜樂（路四 14），由聖神授予德能（瑪十二 28）。用奧力振的話來說就是：「天主聖言在聖神內聖化我們」¹⁰。當天主被定像為奧蹟的時候，祂非常親近於我們，比我們自己更親近，天主臨在的事實是能夠以親密與活力的方式經驗到的。

在當代的聖三論神學中，因聖母瑪利亞角色而產生的聖化、轉禱、安慰等特質，必須重新回到聖神身上，聖神是我們存在及我們成長的生命力；但祂的存在及活動，事實上已經從好多基督徒的神學意識中消失了。聖神才是生命之源，聖母瑪利亞不是。聖神才是天主奧蹟的寓居之所，聖母瑪利亞不是。是聖神，使大地不斷更新。聖母瑪利亞在救恩史中的地位，應該是教會內這個天主奧蹟臨現的見證者。

以有限者的圖像來談論天主

天主的圖像意在喚醒我們對天主的經驗。天主的奧蹟是活

¹⁰ Origen, *PG*. 26, 589.

生生的關係性奧蹟，超越一切有限的圖像，因為沒有任何圖像能夠把握或完全表達出這個神聖奧蹟。在基督信仰的傳統中，我們稱呼天主為萬王之王、萬主之主、君王、統治者，我們對祂要無條件地服從；這樣的表達，是要傳達下述理念：天主類似於父權體制中的領袖；而且，這些領袖就代表了天主。這是個男人的世界，為天主的象徵所提供的典範，是父權體制中的男人及統治者。

有問題的，並不在於用了男性的隱喻，而在於我們用隱喻的時候，完全不考慮女性，而且把男性的隱喻當真（exclusively and literally）。比如：因「天主是父親」的隱喻被過度字面化理解，以「母親」作為天主的象徵因而黯然失色。女性主義者的神學論述強調：獨佔性地使用男性圖像，排除了女性也適合作為隱喻來象徵天主的事實，從而也貶低了女性的尊嚴，使男性在社會中的主導地位成為理所當然。這種獨佔性地使用男性圖像，似乎已使得女性圖像失去了宗教意義，以及指向最高真理的能力。

要完整地彰顯出天主是個奧秘，需要有以女性作為天主的圖像。但因官方的表述及教導，壓抑了這類的圖像，所以這些圖像就在聖母瑪利亞身上具體顯現出來，她發揮了啓示天主永恆之愛、為罪人獲得恩寵的作用。在一個「婦女不能作為正經的對話夥伴，親近天主就意味著必須遠離女人」的傳統裡，聖母瑪利亞代表了在人與天主間關係的形象上，女性的圖像同樣有能力反映出天主的肖像。

在男性和女性隱喻中反映天主

使用男性或女性的不同隱喻，會產生不同的天主形象。每一種天主形象都會對天主有著不同的體悟；各類的天主形象對於表達天主來說，都是不可缺少的，不只是爲了表達天主滋養和照顧的一面，也是爲了表達天主的德能、啓發、創造和救贖的一面。由於女性被排斥在參與天主之外，天主的形象也因而顯得相對貧乏了。

用女性隱喻來談論天主，並非意味天主有著更多的女性幅度；就好比用男性隱喻來談論天主，也不意味天主有著更多的男性幅度一樣。天主根本沒有「幅度」可言¹¹。如果女人也是按照天主肖像造成的，那麼女性隱喻也能如同男性隱喻一般，用以完全或有限地用來談論天主了。女性圖像不只有能力把天主的慈愛彰顯出來，且有能透過聖神賦予生命力的恩寵向世界上的各種權勢挑戰。詹森對此有著極富振奮性的見解：

「因爲是藉女人的身體生育、滋養，而帶來人類的新生命；並且按照傳統的社會結構，通常大部分時候還要靠她們負起養育責任，使新生命長大成熟。以母親作隱喻來談論天主的語言，在表達人類與造生、照顧萬物的奧秘之間的關係時，會帶有獨特的力量。¹²」

¹¹ E. Johnson, *She Who Is*, p.54.

¹² E. Johnson, *She Who Is*, p.171.

今天，基督信仰的資訊比以往更需要強調天主的慈愛和憐憫。我們的世界需要直覺和寬容的天賦、需要探索理想的才智、需要有義怒的能力，同時也需要我們同情和相愛的寬大胸懷。這些是所有基督徒應有的品質，不只是女性。一旦我們能認識到天主的關愛和永恆，以及正義和超越的奧秘，聖母瑪利亞的象徵就不必再承擔起把一個離我們很遠的父權式天主拉近的功能了，因為天主一直近臨於受造界——在天主內「我們生活、行動、存在」（宗十七 28）。在基督信仰傳統中，聖母瑪利亞也不再承擔著天主圖像的任務。

就像拉庫尼亞（Catherine Mowry LaCugna, 1952~）¹³指出的：基督信仰神學的唯一選擇，是聖三型的神學；換句話說，是要從其最原始的根基開始，藉著基督、在聖神的德能中，體驗被天主所愛、所救贖。在基督內，我們與耶穌所宣講活生生的天主相遇了，藉著基督，我們對活生生的天主保持忠信。拉庫尼亞說：這樣的神學是在研究「愛的奧秘、關係、位格，以及天主在基督和聖神的位格內自我啓示之中的共融」¹⁴。天主的本質，是要與別的位格保持關係。這是一個自我給予和自我接受的奧秘；其中並沒有不平等、分裂、階級這些因素存在的可能。所

¹³ 審訂者註：美國女性神學學者，其神學思想特色：(1)主張神學中的性別語言（如父與子），並非表達天主存有本身的屬性，而是表達天主與人類來往的特色；(2)強調天主的存有，指出天主與我們同在的動態關係。

¹⁴ Catherine LaCugna, *God for Us: The Trinity and the Holy Spirit* (San Francisco: Harper and Row, 1991), p.1.

以，我們需要有新的方法來為天主聖三塑造新形象。這些新形象，需要能象徵出天主在降生和恩寵中徹底的自我給予，邀請我們默觀天主在人類和歷史中那不可言喻的臨在。

當我們反省聖經中慈愛的天主、藉基督參與天主的生命、並回歸聖神論的方式來研究神學時，這些都會給我們帶來新的機會重新思考天主：祂不是一個既遙遠、又超越、卻不可思議地介入我們生命的天主，而是一個涵蓋一切天主之愛及生命的泉源。拉庫尼亞說：這樣的反省會使我們「進入天主的生命中，也就是：以最可能的深邃方式，進入到耶穌基督的生命中，進入到聖神的生命中，進入到別人的生命中」¹⁵。因為天主寓居在我們心內，以聖神的德能改造我們，「漸漸地光榮上加光榮，都變成了與主同樣的肖像」（格後三 18）。

這樣的默觀，有助於我們把聖母瑪利亞放在一個天主的受造物的適當背景下來看待她：她是一個被聖神完全聖化及蔭庇的人物。不過，要做這樣的反省之前，先得要排除在我們心中一些有關天主與聖母的先入為主的觀念，「去除我們原有的一些圖像、象徵和理念，這些都會阻擋我們去經驗到活生生的天主」¹⁶。我們稱呼天主的方式，會給我們指示出自己如何看待天主；同時也透露出我們如何看待自己。因為語言為我們來說，是塑造意義領域的工具，因此需要不斷地更新。假如我們不打算讓天主的名字及稱號變得毫無意義，或被誤用的話，宗教語

¹⁵ 同上，p.382.

¹⁶ LaCugna, *God for Us*, p.366.

言也是需要更新。

神學理念上的偏見

我們所繼承的古典神學，是從父權社會產生的，並受到父權社會支持，因此並未意識到它本身在意識型態上有所偏見。聖母論的神學家，或是神職人員，或是男修會會士，都是一些在教會中有權勢的人，因此不是被社會邊緣化了的人。他們由於受到自身文化視野的限制，因而想像出來的天主形象，以及聖母瑪利亞的形象，都是掌握住權勢的統治階層的圖像，反映了他們這一特定社會階層的宗教利益。因此，聖母論神學中的思想和象徵都是以男性為中心的角度塑型而成的，這點也是可以理解的。

其次，有一些主題無論如何無法進入傳統神學的意識範疇內，聖母論神學尤其是這樣。在過去的二十年間，基督信仰的女性主義神學家開始挑戰西方宗教傳統中的男性中心及聖統階級制度的特徵。她們堅持女性應該享有同等的地位，神學應當好好分析一下二元論的分類法：這種分類法把人分成為男性和女性、靈魂和肉身、理性和感性、精神和物質等。若能避免這種二元論的做法，則可促進男女彼此認可與欣賞雙方共同的特徵——人格特質。這樣的做法，有助於我們集中討論團體的特徵，而不是專門在討論性別上的不同。

拉內曾經在很有見地的評論中解釋說：雖然教會經常不加批判地就認同這個社會，然而，在過去幾個世紀中，是婦女的形象使得教會有能力阻擋社會建立起純由男性統治的制度。他還說教會有需要慢慢地、痛苦地，在世俗社會的變化中學習：

「……給予女性她們應該得到的，無論是生來就該得的，還是按理應該得的——這是一個距離實現還很遠的歷史進程。但教會基於對自己信仰的理解，對此進程有其自身的起始點和動力。而這個起始點與動力，事實上即以教會自身的聖母瑪利亞形象為原型而呈現出來。¹⁷」

在靈修上，今天我們要發展的，不是針對身體的靈修，而是透過身體、並在身體內發展的靈修，也是藉由與別人建立關係而來的靈修發展。在這個被各種形式的霸權統治、全球性戰爭、軍國主義、饑餓和貧窮等主宰控制的世界裡，基督信仰的女性主義者如此宣稱著：聖母瑪利亞是在這掙扎的歷史進程中重要的慈愛象徵。當她不再需要維持著天主女性肖像的負擔時，她就能恢復成爲一個真正的女人和門徒，爲世界上的邊緣人和受壓迫者尋求希望，並帶來希望（路一 52-53）。

瑪利亞：歷史中一位有著獨特地位的有限的人

討論瑪利亞時，應把焦點放在她是歷史中一個有限度的

¹⁷ K. Rahner, *The Trinity*, p.211.

人，但在歷史中佔有獨特地位。教會永遠視她為救恩史中，具有獨特功能的一員。不過，拉內提醒說：她在歷史中的獨特功能，並不足以讓我們「將整個人類現實的圓滿單獨歸屬給她，這事只有在人類整體和整個歷史中才能實現」¹⁸。我們必須把她看作是一個貧窮的婦女，有她生活特定的歷史社會和宗教環境。拉內還說，我們必須把焦點放在瑪利亞自身上：

「……不要把她看作一個屬天的存有（heavenly being），她是一個人：一個有活力、能為自己和別人遭受苦難的人：一個會在諸多不確定中學習的人；一個在信、望、愛中接受自己能在救恩史中發揮功能的人；由以上事實可知，她是所有信者的楷模和母親。¹⁹」

政治和解放神學

當神學把聖母論象徵中，原本屬於天主的成分重新歸還給天主的奧秘，聖母論就可從一些誇大了的敬禮中得到淨化。與此相關的一個發展是，在為受壓迫者發聲的解放神學中，瑪利亞這個人再次變成了重要人物。解放神學關注的是權力的重新界定，以及最終的社會重新定義。解放神學產生於受壓迫群體的經驗，這些群體把聖母瑪利亞看作是他們爭取解放中希望的

¹⁸ K. Rahner, *The Trinity*, p.213.

¹⁹ 同上，p.215.

標記。博夫兄弟（Leonardo Boff, 1938~；Clodovis Boff, 1944~²⁰）如此形容她：

「……納匝肋的瑪利亞，人們當中的一個婦女，遵守著當時的宗教慣例……為自己的兒子擔心……跟隨著祂直到十字架下……雖然瑪利亞她很平凡，可是正因為她的平凡，成就了我們在信仰中對她所稱頌的一切……²¹」

梅茨（Johannes B. Metz, 1928~）²²指出：政治神學家們用不同的範疇——記憶、敘事、共同理念（solidarity）——作為其神學構造的理性基礎²³。回憶先我們而去的領導者和聖人們的共同理念，並敘述他們為解放所做的努力及奮鬥的故事，這樣的行動具有激發我們為正義而行動的能力。在諸多衝突中，先我們而去的聖人是天主恩寵的使者。就是在這種境況下，聖母瑪利亞完全吸引了窮人的心神。他們在默觀中，將聖母視為她那個時代天主給窮人們的先知，在期待中歡唱她的解放讚歌，在歷史中實現天主解放的計畫。

博夫兄強調：聖母瑪利亞特別是頌唱天國即將來臨正義讚

²⁰ 審訂者註：博夫弟，巴西解放神學學者，天主教司鐸。其特色在於將解放神學、知識論及方法論作深入淺出的反省。

²¹ Elsie Gibson, "Mary and the Protestant Mind", *Review for Religious* 24 (1985), p.397.

²² 審訂者註：德國神學學者，天主教司鐸。以基督的觀點，致力於將神學與社會、文化、政治生活等整合，對社會做建設性評論，為解放神學鋪路。

²³ 引自：E. Johnson, "Restructuring a Theology of Mary", *Mary: Woman of Nazareth*, pp.71~79.

歌的解放使者（路一 46-55）²⁴。在這個世界上，貧窮的和被邊緣化的人可以發現她與他們團結在一起。這可以是反省耶穌的母親瑪利亞的良好開端，她是耶穌的母親，也是祂的門徒，更是一個有信德的女人。他說：解放神學家的任務，就是發展她的先知形象：

「……作為一個堅強、堅決的女人，這個女人致力於為在歷史性的社會不義中受苦的窮人們，帶來默西亞式的解放。今天我們看到這個形象在一個受壓迫民族的內心深處已經成形，他們渴望在社會上發聲，從邪惡中解放。²⁵」窮人可以認同一個貧窮的村婦、一個受外來統治者壓迫之民族的成員；他們瞭解帶著新生嬰兒逃難的滋味，也能體會因冤獄錯判而帶來的喪子之痛。拉丁美洲的主教們相信：我們可以挽救女性象徵的意義，讓它來提升女性完整的人性尊嚴。第三屆全體拉丁主教會議聲明：

「在聖母瑪利亞身上，福音已滲入到女性特質之中，使這特質得到救贖並提升……聖母瑪利亞是女性偉大的保證，她足以使血肉靈性化、使聖神體現化的德能，去實踐她作為靈魂中心的聖召，而指出作為女性的具體方式。²⁶」

²⁴ 請見：Leonardo Boff, "Mary, Prophetic Woman of Liberation", *The Maternal Face of God*, trans. R. Barr and J. Dierksmeier (San Francisco: Harper and Row, 1987), pp.188-203.

²⁵ 同上，p.189.

²⁶ *Third General Conference of Latin American Bishops* (Washington: National Conference of Catholic Bishops, 1979), p.299.

女性神學

女性神學和解放神學一樣，也以受壓迫者的經驗作為起點。女性神學家的視角，是對整個神學的一個定位：並有一個關鍵性原則，就是推動婦女完整人性尊嚴的提升。無論在理論上或在現實中，女性直到現在都還處於社會邊緣的地位。不過，女性神學也提醒：婦女需要解放，並不是說男性就已經獲得了自由²⁷，因此它拒絕所有對人性尊嚴的剝奪，無論是對男人或女人，並且宣布社會需要轉型。女性主義神學家已經在基督信仰的悠久傳統中發現瑕疵。這個傳統，經常過分強調分別性與差異，而不太強調相似性和關係。女性神學家也在研究檢討傳統的靈修學：這種靈修學的發展，是以男人和女人的自然情感、並以女人的天然本性作為代價，而這個代價非常慘重。女性神學家們已經在為創造另一種傳統而努力。

解放神學家所關注的，是如何重新定義「權力」和「社會」；女性神學家則特別關注如何重新定義「關係」。只是針對現有的社會進行反省是不夠的，還需要反省社會應該是怎樣的。因為個人是被他們所生活的社會創造出來的，要改變個人以及社會中壓迫人的結構，就必須在世界上創造出一種新的文化、新的本質、新的存在方式。因此，支撐這些壓迫人結構的扭曲象

²⁷ Regina Coll, *Christianity & Feminism in Conversation* (Mystic CT: Twenty-Third Publications, 1994), p.82.

徵體系就需要改變，這樣，有親密關係及自由氣氛的新社會團體，才有可能在教會和社會之中存在。

最後，這些神學家注意到：在任何一個社會中，貧窮人中最窮的都是婦女，尤其是那些獨自照顧養育孩子的婦女，或是那些被虐待或被邊緣化的人。她們在以特殊的方式呼求慈愛。

拉內深信：如果聖母論神學要為我們這個時代呈現出有意義的聖母瑪利亞形象，這個形象「有可能只能由女性、女性神學家才能正真創造出來」²⁸。巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar, 1905~1988，他本人反對女性晉升司鐸，²⁹也抱怨教會內以男性為主導的不平衡，因此：

「在很大程度上，教會奧蹟的特徵消失了，成了一個不斷在座談、編制、開顧問會、開大會、開主教會議……組織了又重組、社會實驗、統計數字的教會。這是一個比任何時候都更是男性化的教會，或許我們真的不願意說它是一個無性別的實體。³⁰」

巴爾塔薩以恐懼的心情繼續補充：

「基督宗教若沒有了聖母論神學，就會有不知不覺變得非人性化的危險。教會變成實用性的、呆板而繁忙的企

²⁸ K. Rahner, *The Trinity*, p.217.

²⁹ 審訂者註：瑞士神學家、靈修學家、天主教司鐸。任國際神學委員會委員，在任職樞機前兩天去世。研究從教父時代起的教會思想史，並由此發揮審美神學為中心的思想體系。

³⁰ Hans Urs von Balthasar, *Elucidations* (San Francisco: Ignatius Press, 1998), pp.112~113.

業，沒有停靠點，被策劃得離其真正本質越來越遠。因為在這個以男人為主的陽性世界裡，我們所有的，是用一個意識形態替換另一個，所有的事情都成了爭議、批判、尖銳、缺乏幽默感，最後成了枯燥。於是，人們大量地逃離教會。³¹」

女性神學的聖母論正在以全新的形式出現，為聖母瑪利亞提供了一個全新的形象；這新形象與那個受到文化制約的傳統形象非常不同，傳統形象幾乎無法提升婦女的完整人性尊嚴。正因為聖母瑪利亞是個女人，所以她的故事毫無疑問地會與其他女性的故事，因有著姐妹之誼而產生共鳴。

天使報喜敘事（路一 28~33）中，那個沉靜而貧窮的婦女蒙得了天主的寵幸，願意與天主的救恩計畫合作，成了今天世界上被邊緣化了的婦女們的勇敢楷模。她以共同理念（solidarity），與社會裡貧窮人中的最貧窮者站在一起。詹森補充說：「這共同的理念（solidarity）具有政治意義，因為天主在這樣的女人身上行了偉大的事」³²。

這些以實踐為導向的神學，帶給我們的挑戰是：提示我們站在解放神學的角度來詮釋聖經，重新讀出聖母瑪利亞在我們這個時代中的重要意義。聖母瑪利亞的歷史性形象現在開始要與當前的時代、文化及問題交談了，也要與努力使天國在世界

³¹ Urs von Balthasar, *Elucidations*, pp.112~113.

³² E. Johnson, "Saints and Mary", *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives* (Dublin: Gill & Macmillan, 1992), p.487.

實現的人們交談。為這個新的起點，我們所需要的，便是社會中受壓迫和被邊緣化的人的經驗。

使聖母瑪利亞的歷史形象復甦

羅納剛 (Bernard Lonergan, 1904~1984)³³ 使我們注意到，當代對神學的理解有了非常顯著的變化。雖然神學過去常被定義為一門談論天主的學問，「是一個在所有時間、所有地方都適用的學術體系」³⁴；但今天神學的任務，卻是在解釋每個歷史時間點、在不同文化的背景下對天主的信仰。在這樣的理解下，神學家們必須批判沉默和順服的婦女形象，這樣的婦女形象把聖母瑪利亞塑造成一個甜美、而沒有任何怨言的婦女，而且，這樣的婦女形象無法提升那些被邊緣化、受壓迫的女性，她們「遭到打擊、受到折磨、忍受饑餓、緘默無語，而且不自由」³⁵。

我們必須使聖母瑪利亞復甦成爲一個堅強而機智的女人；她是我們信仰中的姐妹，毫不猶豫地宣報天主對壓迫者的關

³³ 審訂者註：加拿大神學學者，耶穌會士。神學思想屬於先驗神學學派，致力研究「理性探求的本質」及「神學方法」。

³⁴ Bernard Lonergan, "Philosophy of God and Theology: Relationship between Philosophy of God and the Fundamental Specialty", *Systematics* (London: Darton, Longman & Todd, 1973), pp.33~34.

³⁵ Virginia Fabella and Mercy Oduyoye, *With Passion and Compassion* (Maryknoll: Orbis Books, 1988), p.121.

照。我們必須在當代世界的這個錯綜複雜情境中，使聖母瑪利亞的歷史形象復甦起來。這是一個崇尚武力、霸權統治、弱肉強食的世界。囤積核子武器和對地球的永久破壞，都在向我們昭示問題的嚴重性和多樣性。暴力和赤裸裸的貧困、殘酷的政治迫害和凋敝的民生，都需要我們的同情注目。

不過，這也是一個開始抵制二元論、兩極化和政治控制/屈服的世界。在當前的世界良心中，產生了兩個議題：對生態的關懷；及對現實一種不分等級、具有包容性新看法的理解。它們將對廿一世紀的世界和教會產生重大深遠的影響。極富創造性與關懷性質的各種運動，正將它們豐富的遠見願景注入到世界和教會的生命體系中，挑戰現有的各種網絡關係和組織架構。我們目前正處在這個能夠激賞傳統上屬於女性的關懷特質的新的世界良心之中；就是在這樣的情境裡，我們把聖母瑪利亞看作楷模。

賴聖神的德能和臨在而生活

瑪利亞在天使報喜時，獻身於天主對她的計畫，並參與了耶穌的使命，這就使她成了天主國裡的中心人物。從納匝肋的農家，到耶路撒冷的那個樓廳（upper room，即「最後晚餐廳」，見路廿二 11~12），她一直在黑落德統治下的經濟政治環境中生活與掙扎。她反覆思索她那年輕兒子的使命，隨著祂長大成人，

開始從事祂的父所給的危險使命，危險來自猶太有權勢者的威脅，以及人民面對羅馬佔領力量之強烈敵意。在年復一年的各種苦痛和喜樂、焦慮和希望中，她對那仁慈的天主一直保持著信德。她更以先知性的權威，唱出了她要獻身去改變那個罪惡的社會實相。聖經神學界與近來的宗座文獻，都強調聖母瑪利亞是當今積極門徒的楷模：

「她之所以被奉為楷模，是因為她以自己獨特的生活方式，完全負責任地接受了天主的旨意（路一38），因為她聽從天主聖言，而且身體力行，她的一切行動出於愛德和服務精神。她之所以值得效法，是因為她是基督的第一個、也是最完美的門徒。」（MC 35）

雖然耶穌使命的對象是所有的人，但主要還是針對那些當時被社會和宗教系統所排拒和忽視的人。貧窮人總是渺小的、匿名的，在歷史上「微不足道」（nonpersons）。他們的身分與瑪利亞——耶穌的母親——一樣：她與他們有一樣的生命經歷，同樣被選，在歷史上的天主解放行動中扮演重要的角色，並為那些被社會貶低的生命帶來尊嚴。這個相同的身分，把聖母瑪利亞牢牢地定位在我們當中，成為我們基督門徒的模範。

聖母瑪利亞邀請我們「進入到內在的默觀中，對我們周圍世界所發生的一切，做出前所未有的詮釋」³⁶。她在自己的〈謝

³⁶ Beverly Gaventa and Cynthia Rigby, *Blessed One: Protestant Perspectives on Mary* (Louisville and London: Westminster, 2002), p.17.

主曲〉中，召喚我們為那些不能表達抗議或希望的痛苦者發聲。在此，膽怯沒有立足的餘地，因為我們都像聖母瑪利亞一樣，被召喚來聆聽天主聖言，並默存於心。

當代聖母論神學反省的主要焦點，集中在耶穌的母親也是祂的門徒。她在與聖神的忠誠合作中，親自參與了默西亞的誕生，而且她終生對天主的忠信，使她與世界的救恩奧蹟緊密相連。她是天主恩寵和德能的主要奇蹟。任何有關聖母禮儀或敬禮的做法，都必須明顯地召喚教會成為具有包容性、解放力和先知性的門徒特徵。這樣的門徒特徵，在聖母瑪利亞身上體現出來，也含括了委任男女信友英勇地去完成使命。

瑪利亞並沒有因膽怯而退縮，也沒有因要順從父權制度下的服從理念而不前進。古鐵雷（Gustavo Gutiérrez, 1928~）³⁷提醒我們：「她對神聖天主的默觀，不等於其對歷史的逃避；她喜樂於主無條件的愛，並不是說她忘記了正義的要求」³⁸。她給了教會最為經唱不衰的讚頌曲（路一 46~55）；這首歌頌解放的讚頌曲，與米黎盎、德波辣、亞納和友弟德的解放傳統一脈相承，指向受造界的新秩序，這個秩序為窮人和被社會邊緣化的人來說是福音。

³⁷ 審訂者註：秘魯天主教司鐸，解放神學領導者，後轉入道明會，對拉丁美洲的社會、歷史及神學有深入的見解與批判。

³⁸ Gustavo Gutierrez, *The God of Life*, trans. Matthew J. O'Connell (Maryknoll: Orbis Books, 1991), p.179.

復甦的聖母：「活生生天主的精美聖像」

聖母論神學的起點，是研究天主三位一體的內在生命；被天主所愛的經驗；在基督內、藉著聖神的德能，被天主所救的經驗；以及天主聖三生命內的自我通傳。因此，誠如前面提到過的，我們需要有一些新的方法來形塑天主聖三，好把天主在降生奧蹟的恩寵中無條件自我給予的事實給象徵出來。

對天主聖三生命有些瞭解之後，聖母論神學的研究又當如何？爲了重讀瑪利亞在我們這個時代的意義，最有意義的起始點，就是那些受壓迫者的經驗，通過這些經驗，那些無權無勢需要花大部分時間從事勞動的弱勢族群，便可與納匝肋的瑪利亞完全認同，因她同樣生活在被無休止的剝削和掌控之中。

因此之故，梵二後神學的焦點集中在納匝肋的瑪利亞，擺脫了誇張地尊崇她爲半個天主的困擾，重新視她爲低於天主的人類。然而，基督信仰的神學也需要以互補的方法來研究聖母論。若用巴爾塔薩的話來說，即教會需要「喚回其神秘主義特色」。我們不要再在「天主之母瑪利亞」及「完美門徒的納匝肋瑪利亞」兩者之間擇一，猶如我們無須在耶穌到底是真天主還是真人，兩者之間擇一一樣。

天主曾許諾：罪惡在基督內會被克勝；在此事上，瑪利亞也以一種獨特的方式參與其內，不過是輔助性質的。「她不僅

僅是救恩最完美的接受者，更是宣報此救恩的重要部分」³⁹，而且她有代禱的功能，為人們的生命帶來神聖的變化。

當代神學如何可以表達：瑪利亞就是「活生生天主的精美聖像，天主聖三之愛的聖像，能使我們感知到天主奧蹟的不可測度性（immensity）」⁴⁰呢？

數世紀以來，基督宗教的藝術和詩詞，都在試著描繪她的聖善，這是她神秘經驗的果實，把她表現為「永恆之光的輝耀，天主威嚴的無玷之鏡」⁴¹。畫家和雕刻家們用盡自己畢生的精力，塑造聖母瑪利亞慈愛的表情和專注的沉思。然而，他們都用了誇張的象徵手法，試著呈現出她敬拜天主時的安詳優雅之姿態。她代表著天主在我們當中一種特殊的臨在方式。

聖母論的定斷信理把她呈現為天主奧蹟臨在、並籠罩整個受造界的象徵。瑪利亞天主之母的身分，讓我們憶起創造世界之天主德能裡的生育德能。瑪利亞的童貞懷孕象徵著她向天主無限的開放，給我們帶來與天主極度的親近。她的始胎無染原罪為我們是一個邀請，要我們在恩寵和默觀中成長，生活在天

³⁹ Philip Endean, "How to Think about Mary's Privileges: A Post-Conciliar Exposition", in S. Boss ed., *Mary: The Complete Resource Book* (London: Continuum, 2009), p.290.

⁴⁰ Tony Kelly, "From Myth to Reality", in *Mary for the Third Millennium*, A Marian Conference. St. Joseph's College, Hunters' Hill (Sydney, 1998), endnote 315.

⁴¹ Maurice Vloberg, "The Iconographic Types of the Virgin in Western Art", in S. Boss ed., *Mary: The Complete Resource*, p.559.

主和天主的受造物的喜樂之中。她的榮召升天象徵著我們在天主的恩寵和復活基督內的轉化。

我們必須找到新的方式，超越聖經嚴格詮釋對瑪利亞的呆板描述，而能把天主之母瑪利亞與納匝肋的村婦瑪利亞放在一起，作為相互補足的真理來理解。天主之母瑪利亞及納匝肋村婦瑪利亞，不需要互相競爭。我們要瞭解，這個世界從起初就沐浴在天主的恩寵之中。我們也要瞭解，啓示並不是天主給不信神的人的一個有神的信息，而是一個確信，確信天主生活在永不改變的愛中，與所有受造物同在，甚至包括那些最低賤、最被人鄙視的人。

「基督對此奧秘的彰顯，不可避免地與她的母親相連，這就是為什麼她在所有健全的基督信仰神學中，都佔有重要的地位。⁴²」

希望藉著恢復天主精美聖像中的聖母瑪利亞，加上我們在第三章對福音中的瑪利亞的歷史形象所做的綜合反省，能為我們未來的神學反省和靈修，探索開闢一條新路。“Mary, So Full of God, Yet So Much Ours!”

⁴² P. Endean, “How to Think about Mary’s Privileges”, in S. Boss, *Mary: The Complete Resource*, p.291.

附 錄

朝聖、神靈顯現和民間敬禮

普世性的朝聖經驗

今天朝聖的人數與日俱增，不斷湧向世界幾大主要朝聖地；而從這些朝聖中心印發的雜誌及報紙，也刊載了許多虔誠的文章，傳遞出當地節慶日的講道內容。由於對聖母顯現與神視的熱情日益高漲，以及前往聖母朝聖地朝聖人潮的川流不息，我們且先探討一下朝聖在基督信仰傳統中的重要角色。朝聖是基督信仰傳統中，最古老的身心操練（physical-spiritual exercise）的方法之一，可以被描述為個人或團體前往某一特定地方的一段旅程，目的是為了某些特定的意向，去向天主或當地的聖人求助。朝聖是一段內、外兼修的旅程；給人時間和空間去從事發現、分辨、治癒和接受光照；是一段尋求聖者的旅程。

朝聖是一個普世化了的現象：沒有什麼文化、宗教或地域的界限。這種神聖旅程的經驗，在整個歷史上，一直與一個民族的形成及更新形影相隨。朝聖者離開家園，啓程到另一個神聖的地方，為獲得身體和靈性上的治癒，甚至希望能直接經驗

神聖者，使生命得以更新。朝聖者在朝聖旅程中，可以體驗靜默、遇到各種象徵，並感受與同行者及與天主間更深的關係。這些經驗潛移默化地改變了朝聖者，當他們回到日常生活中時，就會懷有新的希望和靈感。一般而言，朝聖者很難用言語表達出這種深沉的經驗。

朝聖旅程本身，與在朝聖地與神聖者相遇的經驗同等重要。基督新教倫理學家尼布爾（Richard Helmut Niebuhr, 1894~1962）¹形容朝聖者為一群「行動中的人——穿越不屬於自己的領地，尋找一種我們可以稱之為『完滿』的東西……一個精神指標所指向的目標」²。人類學家們指出，朝聖有著「通過禮儀」（rite of passage）³三階段的形式：朝聖旅程開始的「脫離階段」（separation），通常包括離開原先生活所在地域及社會關係；「邊緣化階段」

¹ 審訂者註：著名美國倫理神學家，是著名美國神學家尼布爾（Reinhold Niebuhr）之弟。思想屬新正統派，反對自由派，自稱為基督徒的馬克斯主義者，二次大戰後看到馬克斯主義的後果而逐漸遠離，轉向政治神學。

² Jean D. Clift & Wallace B. Clift, *The Archetype of Pilgrimage: Outer Action with Inner Meaning* (Mahwah, N. J.: Paulist Press, 1996), pp.1~2.

³ 審訂者註：「通過禮儀」是人類學用語，指的是人生進入另一個新階段時所舉行的儀式，例如：基督宗教的嬰兒洗禮（出生）、民俗中的滿月禮（正式命名）、民俗中的成人禮，及基督宗教的堅振禮（成年）、婚禮、病人傅油禮（患病）、喪禮（死亡）等。「通過禮儀」通常有三個階段：與原先身分生活的社會情境「脫離」；成了社會的「切割邊緣者」；最後「回歸」社會，以新的身分繼續度乏味及嚴酷的日常生活。

(liminal stage)，包括旅程本身及在朝聖地期間與神聖者的相遇，和對生命的反省；「回歸階段」(homecoming)，朝聖者已經準備妥當，以新的希望和意義來面對日常生活中的乏味及嚴酷。

各宗教傳統中的相似之處

所有的朝聖傳統，無論是猶太教的、伊斯蘭教的、基督宗教的，都有人類經驗中一些基本模式和相似之處。有些相似的靈修經驗跨越不同的宗教傳統。印度教徒會到恆河去洗浴，是眾所周知的。在印度教的日曆中，聖水沐浴節(Kumbha Mela)是最隆重的朝聖節日，每隔十二年在恆河和亞穆那河交匯處舉行一次，吸引著五千萬人到河水中沐浴潔淨自己，以求打破周而復始的輪迴。伊斯蘭教則有哈吉，去麥加朝聖之旅(hajj to Mecca)。伊斯蘭教徒相信亞巴郎和他的兒子依市瑪耳是第一批朝聖者。1994年有250萬朝聖者去麥加朝聖。麥迪那(Medina)據稱是穆罕默德開始他「臨終告別朝聖之旅」(Farewell Pilgrimage)的地方。在猶太教傳統中，亞巴郎、梅瑟和古聖若瑟的旅程都有祭壇作為紀念，這些祭壇也都變成了人們共同的朝聖地。對於猶太人來說，安置約櫃的聖殿是最重要的朝聖地。

在天主教傳統裡，朝聖向來都是非常重要。西歐最早的朝聖地是羅馬城牆外墓地周圍埋葬致命者的地方。對於早期基督徒來說，他們相信聖人或有聖德的人，就某種意義來說，會臨

在於他們死後的遺留物中；凡是碰觸到聖人墳墓或遺骸的人，都可獲得來自天上的力量⁴。從很早的時候，就開始有人去聖地（Holy Land，巴勒斯坦聖地）朝聖。當基督宗教在 313 年被君士坦丁大帝合法化後，朝聖的人數更加增多；他的母親皇后海倫娜在 326 年也曾到聖地朝聖。

接近神聖

對所有人來說，內心的旅程與內在生命的奧秘是一樣的。我們有接觸到神聖之地的渴望。當我們試圖表達神聖經驗時，我們的人性心理會希望接觸到具體的象徵。這些象徵為以色列人是約櫃、聖殿；為基督徒則是教堂、聖事和聖儀。聖殿和聖堂都是神聖之地，在那裡人們以特殊的方式經驗到天主。人們願意靠著接近神聖、獲得寬恕、希望並渴求神蹟，來回應內在的召喚或者還願。朝聖者想要親身接觸到朝聖地，羅馬聖伯多祿銅像的腳趾被朝聖者摸得閃閃發光，可說是最好的見證。

著名的瑞士精神病理學家榮格（Carl Jung, 1875~1961）把朝聖描述為一種原型（archetype），亦即整個人類歷史所共有的一種模式。儘管朝聖者去的地方不同，意向不同，但就其目的和一般發生在朝聖者身上的事情而言，卻有些類似。談論到朝聖者

⁴ Clift & Clift, *The Archetype of Pilgrimage*, p.29.

的宗教經驗，榮格認為：無論世界怎麼樣認為，朝聖者都擁有了極為珍貴的寶藏；這寶藏使他們感覺到生命的意義和美善，為世界和人類帶來一份光亮，這是天主的恩寵⁵。

朝聖者的靈修

基督徒的靈修旅程，是以門徒的身分跟隨耶穌，這門徒身分涉及我們的仿效耶穌、親近耶穌和服務他人。皈依帶來轉變，轉變帶來行動力，行動力激發朝聖的旅程。新約清楚地告訴我們：與耶穌相遇的經驗，邀請我們做重大的轉變，即「跟隨我」的召喚。耶穌自己的旅程，就是天主子捨棄天主性降生成人、自我空虛的旅程，亦是一個捨棄自我的旅程、天主子自我空虛的旅程。朝聖者要像厄瑪烏二門徒與耶穌一起走在路上的經驗一樣，在路上自由地與陌生人交談、討論自己生命中所發生的故事，並在這些故事的光照下反省聖經的意義。

在基督信仰的世界裡，隱修院的默觀修士與神秘靈修者，非常注重日常生活中的內在救恩旅程，與神秘地委順於天主。對普通教友來說，朝聖則是他們得以一窺修道生活堂奧的最佳經驗。文化人類學家 Victor and Edith Turner 簡明扼要地指出：「如果說神秘靈修是內心的朝聖旅程，那麼，朝聖旅程就

⁵ Clift & Clift, *The Archetype of Pilgrimage*, p.42.

是形諸於外的神秘靈修了」⁶。旅程中的靜默和靈修經驗，為一個人能接受天主在「無可言喻的歎息」（羅八26）中賜予的禮物做好準備——藉著反省和默觀，進入與天主的親密關係，我們有希望能夠與自己在天主內的生命相合拍。

禮儀的重要性

在朝聖地舉行的禮儀，是為幫助朝聖者經驗到神聖。天主教朝聖地中的禮儀包括遊行、灑聖水祝福、舉行感恩聖事慶典，以及行病人傅油禮。由於在禮儀中使用了象徵、聖歌和其他的中介圖像，因而喚起感性上的意義和價值，激勵人們的日常生活。禮儀極具表現力，它的奧秘之處恰恰就在其本身，它同時顧及了身體與心靈。每一個姿勢，都是蘊含於行動中的象徵，幫助朝聖者在可見的形式中經驗到神聖。它提醒我們是活在時間和永恆之間的門檻上，幫助朝聖者覺察到自己生命中的奧秘。朝聖地帶回來的紀念品，能使朝聖者在朝聖旅程結束之後，在相當長的時間內，仍能持續體驗此時此刻的神聖經驗。

⁶ Victor and Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives* (New York: Columbia University Press, 1978), pp.205~206.

朝聖地

人們相信朝聖地是曾經發生過奇蹟，或可能再次發生奇蹟的地方。它們就像是把天庭和人世分隔開來的「帳幔上的間隙」（“tear in the veil”）⁷。已經形成規模的朝聖地，會像其他社會機構一樣地運作。這些地方會提供某些固定的禮儀和敬拜，並且會有特定的「朝聖季節」來滿足大批朝聖者的心願。然而，確切地說，朝聖是具有神恩性的，它是朝聖者對某一神恩所做的決定性和個人的回應。因此，正統宗教對朝聖的態度都趨於複雜矛盾。絕大多數的朝聖地都會有一些超乎平常的信念，如：特別相信聖髑、聖像，或從聖泉池中流出來的聖水等，但這些只能讓那些真正內心皈依的人受益。

有趣的現象是：自中世紀起，天主教的朝聖地大多數是聖母朝聖地。如今，每年都有大批朝聖者湧向露德、法蒂瑪和默主哥耶（Medjugorje，在東歐巴爾幹半島的波士尼亞赫塞哥維納共和國境內）等地。前往印度南部威蘭卡尼（Velankanni）聖母朝聖地的人數也不少於露德。巴基斯坦的米黎安瑪巴德（Miriamabad）國家聖母朝聖地，每年也吸引了大批朝聖者前來，有基督徒也有穆斯林。越南天主教徒最近慶祝了羅榮童貞榮福聖母（Virgin Mary at La Vang）顯現兩百週年，他們相信聖母瑪利亞在他們因信仰而

⁷ Victor and Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, p.7.

受到迫害時扶助了他們。上海附近的佘山聖母朝聖地，每年更是吸引了大批朝聖者，不僅來自中國大陸，也有來自臺灣和香港的信徒。菲律賓人敬禮聖母的方式，也是去聖母朝聖地朝聖，尤其是 Antipolo、Manaog、Baclaran 等朝聖地。秋田朝聖地（Akita no Seikon）是在日本北方的重要聖母朝聖地。

民間虔誠敬禮、神靈顯現和神視

民間虔誠敬禮充滿了極強的人性、感性色彩，但也特別趨於盲目地接受信仰上的種種說法。它往往尋求可見、可感觸的憑據，諸如外在的標記或奇蹟，作為神靈親臨的標記。經驗到神靈顯現的通常是貧窮人，尤其是貧窮的婦女以及年輕人，他們對這種神靈顯現的經驗描述得非常詳細。貧窮人緊緊擁抱著教會，視之為安慰和慰藉的管道，在教會裡，他們可以尋求到支持和救恩。由於天主在過去曾經干預了人類的歷史，因而信徒們也懷有天主現在還會再次這樣做的希望。

主曆 2000 年時，印尼爪哇上空據說出現一團黑雲，酷似耶穌人頭的肖像，籠罩著當地教堂。當地基督徒把這個顯靈現象看作是奇蹟，數以千計的人到此教堂來朝聖。一個朝聖者說：「雖然我沒有親眼看到，但我相信這是真的」。印尼是在穆斯林主導下的國家，多年來對基督徒的暴力持續不斷。有文件資料顯示：在這次顯靈報導之前的 18 個月裡，有 175 座教堂被

毀，4000 多名基督徒被殺害，另外據稱有數百人被逼皈依了伊斯蘭教。據當地的牧者說，他從未見到人們如此熱心、如此虔誠過。他更解釋說：人們此時都轉向內在的信仰，是因為外面的世界實在危險。布朗（Raymond Brown, 1928~1998）對於一個「遍布神蹟」的歷史記錄，表示擔憂：

「在過去的時代裡，奇妙事蹟隨著天主在人間的行動而發生，以及神蹟支持著信仰，都是意料中的事。然而現在，神蹟卻引起好多基督徒的懷疑。這並不單單是因為理性主義或對神蹟的盲從輕信使然，而是來自基督徒對猶太基督信仰傳統（Judeo-Christian tradition）獨特性的瞭解：這個獨特性，就是相信天主一直在人類歷史中運作，就像祂現在就在我們當中運作一樣。一個遍布神蹟的歷史，並不是我們所生活的歷史。⁸」

教會對神靈顯現時到底發生了什麼，並沒有給予任何具體的教導。也許這是天主自由給予的一個特殊時刻，藉著這樣的時刻，天主聖神啟發某個諸如年輕人、沒有文化的人和村婦等人的想像力，要他們接受一項來自天上的訊息⁹。也許這可以解釋為天主特別親近了某人，即使他不屬於平常進入神聖領域的正式管道之內。

拉丁美洲的神學家們透過對窮人，尤其是那些被剝削的貧

⁸ Raymond Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (New York: Paulist, 1973), p.29.

⁹ E. Johnson, "Saints and Mary", in *Systematic Theology*, p.174.

困婦女之宗教經驗的反省，而注意到貧困、不正義和缺乏安全感如何促成了人們的宗教經驗；他們更進一步將其解釋為發生在人類關係層面的不尋常事件。當我們常用的語言和姿態已經變得不再讓人信服，天主的恩寵就會介入，說出人們內心早已知曉而又沒有順從之事。「神蹟是詩，是象徵最高的表現，有的時候也是先知能力的最高表現——摒棄現存邪惡，要求恢復正義」¹⁰。因此神靈顯現的「共同點，是日常生活中『非常規』元素的突然進入，干預自然的正常功能」¹¹。

各處的聖母顯現

「顯現」是指有形可見的超性神視。在整個歷史中，信徒們不斷地敬禮聖母，在有急需的時候轉向她，祈求她的憐憫和助佑；有些基督徒甚至宣稱聖母瑪利亞親自顯現給他們了。

主曆 1000~1200 年間，以墓地和聖髑為主的聖人敬禮，開始被更能親近、更有效力的聖母德能所取代。從中世紀以來，當榮福童貞聖母的敬禮逐漸成為整個天主教徒信仰生活不可缺少的一部分時，宣稱聖母顯現的事蹟也就越來越多。在聖母顯

¹⁰ Ivone Gebara and Maria Clara Bingermer, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, trans. Philip Berryman (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989), pp.147~148.

¹¹ 同上，p.148.

現的事件中，見到神視者可體驗到一些前所未有的奇妙經驗。人們好像都預備好去接受到一個偉大的神蹟，而使生命有了徹底的改變¹²。

雖然有關聖母顯現的文獻很多，但大部分是一些熱心敬禮以及辯護性的作品。作者們都意在捍衛、並宣揚他們所相信的聖母顯現的真實性。論及聖母顯現的學術性作品並不多見。這使得下述各類研究的困難度增加不少：聖母顯現之本質及相關現象的研究；發生時社會中的歷史、宗教性背景的研究；敬禮者的世界觀的研究；以及這些因素與聖母（或受敬禮的聖人）之間關係的研究。這類的研究必須發掘：對見到神視者來說，顯現所蘊含的意義何在；以及在顯現經驗裡，他或她是在怎樣的過程中獲取意義的。

在許多顯現中，信者和天主或信者和聖母之間的關係，通常是契約型的：信者要祈禱、悔改，或還願，來換取天主的賜福。聖言降生成人則不同，它強調的是天主因慈悲而進入我們的世界。在我們維護窮人、給饑餓者食物、爲了和平和正義而飽受磨難的當下（瑪廿五 31~46），就是天主進入到我們人類歷史的時刻。我們不能像加里肋亞人一樣，在天空的雲彩中尋找天主（宗一 10），而要在日常生活彼此照顧之中找到祂。因爲天主聖言是在我們生活的世界中成了血肉，天主的恩寵會碰觸我們生活的一切現實。

¹² Gebara and Bingemer, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, p.148.

聖母顯現的共同現象

數世紀以來，聖母瑪利亞讓見到神視者所體驗到的形象，有某些共同現象。第一個常見的聖母形象是個治癒者，可使病人康復。在醫學知識匱乏的中世紀，好多疾病的成因不明，甚至把生病當作是因道德罪過而招致的懲罰，人們因而尋求神蹟式的治療。於是，聖母朝聖地就成了人們尋求治療的場所，而人們也將許多奇蹟般的治癒歸功於她。至於治癒是來自自然因素，還是心理因素？對這些疾病痛苦得到解脫的人來說，沒有什麼不同，他們反正視其為神蹟。儘管現今已很發達的醫藥，對於治癒的評估有了不同的標準，但在聖母朝聖地的神蹟式治癒現象仍然屢見不鮮，尤其是在露德，因為在科學無能為力的時候，人們還是會繼續尋求神蹟。

另一個在民間信仰想像中的共同現象：聖母瑪利亞仍然是天地之間的一個代禱者。她不僅代我們向天主祈求，更因為她是天主之母，事實上會影響天主的審判。她是仁慈之母，可以運用代禱者的德能為我們轉求。因為人們相信她有這樣的德能，使得她的朝聖地更加盛行不衰，朝聖地的神蹟故事也屢傳不息。參與某些規定的敬禮，可以得到全大赦，更讓人們確信自己的罪已經得到了寬恕。

十九、廿世紀顯現中的先知性訊息

聖母的朝聖和聖像，在十九及廿世紀中，戲劇化地復甦起來。從 1928 到 1971 年之間，總共不到五十年，就有了 210 件聖母顯現的記錄。中世紀的朝聖，開始於地方性或區域性的聖母敬禮；但工業革命後的朝聖，則始於某一特定的神視或顯現經驗。1858 年聖母顯現給伯爾納德 (Bernadette Soubirous, 1844~1879) 這位患有哮喘病的貧窮農家女的故事，震動了整個天主教世界。十九世紀的歐洲，天主之母與農民們的相遇並不少見。伯爾納德的故事，其實是庇里牛斯山脈農民神視傳統故事 (tradition of Pyrenean peasant seers) 的代表，這個傳統可以追溯到數世紀之前。十九世紀的露德地方偏遠窮困，連教堂、診所或火車都沒有。據稱，越來越多來這裡祈禱的朝聖者經驗到悔改、修和與治癒。聖母不停地召叫人們悔改，這點反映了十九世紀的罪惡感現實；對比之下，一方面是聖母瑪利亞的純潔和美善，另一方面是罪人的罪孽和不堪。顯現的訊息，只不過在強化了傳統的信理理論。

在此十二年之前的 1846 年，La Sallete 聖母顯現給兩個小孩，要他們忠實地祈禱，並指出人們因罪過將受的懲罰：無法收穫莊稼，他們用以裹腹的馬鈴薯，只夠吃到耶誕節！正如中世紀之後的聖母論神學，這些顯現是在強調瑪利亞與其他基督徒的不同：她有代禱的德能，而人類卻是無助的，而且世界正在罪惡及無信的情況中沉淪。

1917年，三個小孩在葡萄牙法蒂瑪遇到聖母顯現的經驗，引起人們關注這處於戰爭危機中的世界。三個孩子蒙恩看到默示性的神視以及先知性的警告。Eamon Duffy（1947~，英國劍橋大學教會歷史學教授）評論說：

「眾所皆知：法蒂瑪聖母被特別刻畫成一個冷戰專家（Cold Warrior），她所傳布的訊息是對共產主義充滿畏懼的斥責，號召人們多念玫瑰經以對抗核子戰爭給人們帶來的威脅。共產主義的蘇俄是聖母瑪利亞的仇敵，所以，所有對抗共產主義的人都是她的朋友。我還深深記得曾經讀過號召支持伊比利亞半島右翼政權的宗教小冊子，那是為給薩拉紮和佛朗哥的獨裁統治（regimes of Salazar and Franco）¹³背書，說他們是天授之權。¹⁴」

顯現在民間信仰中的默示性意識型態

要討論現代的各種神靈顯現的現象，首先要檢討的是涉入這些顯靈現象之人的世界觀。為其中很多人來說，聖母瑪利亞就是在困惑時期出現的那位「身披太陽」的女子（默十二）。她

¹³ 審訂者註：薩拉紮和佛朗哥分別是伊比利亞半島上兩個國家——葡萄牙與西班牙在第二次世界大戰前後的獨裁統治者。

¹⁴ Eamon Duffy, “May Thoughts on Mary”, *Priests and People* (London: The Tablet Publishing Co.), May 1991, p.193.

以請求、警告、哭泣的方式出現；她所傳達的訊息及秘密，都與當時世界的處境息息相關。作為天主慈悲的化身，她為我們向天主或基督代禱，並涉入歷史、去改變事件已經形成的發展因素。她的默示性警告，是對當今世界罪行的斥責。天主顯示憤怒，是由於人類的罪惡打亂了原本的秩序，因此祂的公義要求立即懲罰，這懲罰可以因祈禱和悔改得到緩解。祈禱和齋戒能阻止戰爭；人們若是祈禱、齋戒，並去告解，就能夠與天主重歸於好。John Shinnors (1920~) 相信：這類特別啓示的有關訊息，與見到神視者本人對世界的理解有很大的關聯性。他視這些千年的先知性訊息為：

「……對現有社會秩序的指責。這樣的社會秩序要麼已經崩壞，要麼徹底受控於某些現有的體制或習俗，已經腐敗、殘酷了，因此需要一個正義的社會，一個烏托邦來替換。現代的聖母顯現，始終把現有的社會看作是腐敗的，應該要改變。這些聖母顯現喚起了人們對穩定、安逸和墨守成規的情懷——尤其是在天主教的傳統中。¹⁵」

儘管有很多默示性的警告，以及世界將崩潰的預言，聖母瑪利亞始終強烈表達出她的人性，她是母親、也是扶持者，是安慰者、也是輔導者。是她的溫柔、寬恕和安慰的特性，讓我們感覺到她的和藹可親。Sarah Jane Boss (生年不詳，英國 Wales

¹⁵ John R. Shinnors, "The Cult of Mary and Popular Belief", in *Mary, Woman of Nazareth: Biblical and Theological Perspectives* (New York: Paulist Press, 1989), p.196.

大學聖母論神學研究中心主任) 評論說：在近期的聖母顯現中，人們默想和體驗的焦點，並不在瑪利亞生理母親的身分上；她說：

「中世紀，童貞聖母所彰顯的，是她在生理上是天主之母的身分；不過，在天主教敬禮傳統中，慢慢地被一個祈禱的年輕婦女形象所取代。她的身體及她的母親身分，與其功效沒有任何關聯。然而，她一直並且保證將來仍然會和藹可親。¹⁶」

聖母朝聖地的信德和商業

朝聖者去聖母朝聖地祈禱，尋求聖母瑪利亞的助佑，並為過去的罪做補贖。然而，在沒有神職人員的情況下，朝聖者依賴某些聖物：聖水、念珠、聖牌和聖像等幫助他們與心靈世界建立某種關係。他們搜集聖髑和紀念品，藉著觸摸某些有形的事物來證實天主可見的臨在：如此，許願所用的蠟燭為聖地的燭光遊行，就成為必需的。精神和物質、商業和宗教的融合，使民間信仰有了新而有趣的表達¹⁷。

對於學者來說，他們很容易批判宗教商業化的膚淺和虛假，更會把這樣的朝聖者，尤其是婦女，看為迂腐、落後。然

¹⁶ S. Boss, *Empress and Handmaid*, p.40.

¹⁷ Suzanne Kaufman, "Our Lady of Lourdes: Faith and Commerce at a Marian Shrine", *Concilium*, 2008 (4), pp.116~117.

而，我們必須把去聖母朝聖地詮釋成當代聖母信仰的活潑表現，因為去朝聖地也好、市場買賣行為也好、還是新科技的應用也好，都是朝聖經驗不可或缺的一部分。它們為我們信眾信仰的表達提供了新的途徑，同時也在靈修上強化了我們與童貞聖母的關係¹⁸。

瓜達露貝聖母的訊息

與十九、二十世紀其他聖母顯現的默示性訊息不同，瓜達露貝聖母顯示出的是天主慈悲的面目。聖母那包容一切的熱情和愛，傳達了陪伴與關懷的力量。墨西哥基督徒的信德，與他們的聖母敬禮從開始就密不可分。他們的信仰一直在尋求當地固有的表達方式。特佩亞克山（Tepeyac）曾經是印第安女神特納辛（Tonantzin）的聖地，聖母在這裡顯現給胡安·狄雅哥（Juan Diego, 1474~1548），一個阿茲特克（Aztec）印第安人。聖母瑪利亞在這裡認同這個被征服民族的女神，不僅僅表現在她的身體、語言和服飾上，甚至表現在她選擇這個印第安聖地和環繞她的天堂象徵上。

聖母瑪利亞就在這樣的場景中，以溫柔的話語向人們說話，徵求他們的合作，請他們成為她的使者。當時正是整個墨

¹⁸ 同上，p.124.

西哥民族遭受西班牙殖民者侵略和剝削，墨西哥的原住民受到奴役，婦女們慘遭蹂躪的當兒，聖母就在此時帶給人們希望的訊息。他們的人性受到質疑，有人努力想要剷除他們的宗教，這個遭受奴役的民族已經被帶到了絕望的邊緣。他們身上早已蕩然無存的人性尊嚴，在胡安·狄雅哥身上再次被拾回，聖母瑪利亞就是要透過他來傳遞自己的訊息，他成了瑪利亞信任的使者。

在聖母瑪利亞身上，印第安女性被西班牙殖民者恣意踐踏的尊嚴也得到了恢復。聖母瑪利亞與狄雅哥的對話彬彬有禮，滿是尊重，表示她希望人們能夠努力掙脫被邊緣化和受壓迫的困境，為自己的生活和未來努力。瓜達露貝聖母的圖像，是嬰孩耶穌在她的體內。聖母在她的愛子——降生到他們的生活和文化中的耶穌——身上，為人們帶來了新生和希望。詹森（Elizabeth Johnson, 1941~）補充說：

「〔她〕成了印第安人以女性形象表達的天主，與西班牙人以男性形象所表達的天主之結合體。女性天主觀是西班牙人視為邪惡，並努力想要消除的；反之，男性天主觀卻是印第安人無法懂透的（因為在那瓦特人，也就是墨西哥南部和中美洲印第安各族人的宇宙觀中，任何事物都要有男性與女性協調的陰陽結合）。任何一種對天主的理解，都是一種擴展，因此而產生新的表達；這樣的表達幫助我們對天主的自我

有更豐富的理解。¹⁹」

她以無所不包的愛和熱情，給弱小者傳達了關懷與陪伴的能量。她以人們能夠理解的方式來到她們中間，以她們所熟知的服飾象徵，成了她們當中的一個。如此，對於那些努力掙扎尋求政治和經濟獨立的人，對於那些有訴求的人來說，聖母瑪利亞無疑給她們帶來了啓發激勵。她的聆聽、治癒和肯定，促使人們去欣賞並維護自己的尊嚴。當人們爲了正義而不斷奮鬥的時候，這種象徵就越與人們所追求的社會和經濟的解放相聯繫，不僅僅是在墨西哥，也在整個美洲大陸各處。

墨西哥瓜達露貝聖母的解放訊息，給廿一世紀拉丁美洲窮人、移工、亞洲移民，以及美洲非裔社群等，帶來了嶄新的意義²⁰。Barbara Pope（1941~，美國婦女研究學者）注意到：與瓜達露貝聖母相比較，發生在十九、二十世紀的聖母顯現，大部分都沒有關於社會改革或者解決剝削和壓迫問題的訊息；相反地，她說：那些訊息的政治導向都是後退，而非前進²¹。卡爾（Ann Carr, 1934~）就十九、二十世紀大量的聖母顯現評論說：這些顯現固然給人們帶來了極大的希望和敬畏，這些朝聖地也吸引了來自各個階層的朝聖者，甚至將瑪利亞加以神化，然而，卻從來沒

¹⁹ E. Johnson, *Mary, Woman of Nazareth*, p.41.

²⁰ Walter Brueggemann, "Texts that Linger: Words that Explode", *Theology Today*, Vol.54, No.2, July 1997, p.180.

²¹ Barbara C. Pope, "Immaculate and Powerful", in *Immaculate and Powerful: The Female in Social Image and Social Reality*, ed. Clarissa Atkinson (Boston: Beacon Press, 1985), p.195.

有強調過她在耶穌救贖工程中的積極合作²²。

聖母顯現的新浪潮

無論我們用什麼樣的方式來詮釋當代聖母顯現的現象，以及前往聖母朝聖地朝聖的浪潮，神學家都必須探討為何基督徒團體表達其信仰的虔誠敬禮，會用「相信童貞聖母的顯現」及「去聖母朝聖地朝聖」的這兩種方法。不少聖母顯現的事件已經發生或持續發生在民不聊生的國家，或社經狀況非常糟糕的地方。聖母瑪利亞的臨在成了希望的標記，並已帶給人們生活上的安慰。Turner 認為：近代的趨向，可能代表以下的徵兆：

「『女性主義』的復甦，尤其在經歷了幾個世紀的『男性』去除聖像運動、科技發展、社會官僚化、理性征服，與自然工具運用之後²³。在聖母顯現與朝聖的歷史中，難道我們看不出女權的進步？從一個幾乎是匿名幕後的保姆角色，到一個有個性、自由解放的女性角色？或是透過西

²² Ann Carr, "Mary in the Mystery of the Church", in *Mary According to Women*, ed. Carol Frances Jegen (Kansas City: Leaven Press, 1985), p.9.

²³ 審訂者註：Turner 認為西方傳統文化在性別上的成見，認為女性是能指（signifier），男性是所指（signified）。女性主觀、重形式、重感情，而男性客觀、重內涵、重理性，導致女性喜愛聖像，而男性則加以排斥。

方『男權』文化眼中看到的因果報應與新時代的來臨？²⁴」

教會審慎的態度

前往聖母朝聖地朝聖的人，往往會有一個很深的信仰經驗，那就是朝聖歸來會有一種皈依和生命更新的感覺。儘管教會認可了，但這些聖母顯現事件並不屬於「信仰寶庫」（deposit of faith）的範疇，所以我們能給它們的可信度，只能達於人性的標準，猶如我們對任何其他人性經驗中的可信度一樣。在私下的啓示中，接受啓示之人的人性特質起著關鍵性的作用，它對即使是最真實的經驗都會產生影響。調查某個聖母顯現事件是否屬實，以及決定這顯現事件是否有價值「讓所有人相信」，這是屬於事發當地主教的權限。

教會也清楚意識到：巫術的跡象（vestiges of magic）不僅存在於我們今天的成人世界中，也存在於某些高級宗教裡——在他們的教義和禮儀中。所以我們需要審慎和分辨。教會不能忽略某些人所相信的超自然現象，但也不能不意識到某些所謂的奇蹟事實上是幻覺，是因某些不正常的心理因素造成的，而需要特別審慎的調查。

即使是教會認可的聖母顯現事件，如果我們經過認真的思

²⁴ V. Turner and Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, p.238.

考和反省，卻感覺難以相信，那就沒有必要去相信。比利時神學家史勒貝克（Edward Schillebeeckx, 1914-2009）²⁵指出：教會對聖母顯現事件或私下啓示的認可，絕非是對其歷史真相和真實性永無錯繆的保證，而只是爲了讓人們對聖母顯現事件的信仰不被扭曲，或傷害到信衆，同時也是一種肯定，正如他所言的：

「這只是教會官方對調查過程中所呈現的證據，有足夠的確認；在理性基礎之上對接受此顯現是否真實，所作出的審慎的肯定……。教會只不過是在肯定人們可以在顯現地，以特殊的形式來敬禮聖母，在教會的判斷中，它們不相反信德和倫理，並且有足夠的證據使得人性信仰對其予以虔誠和謹慎的認可。²⁶」

教會對聖母顯現的訓導

有關聖母顯現期間發生了什麼事，教會有些什麼明確的教導呢？有些神學家認爲：聖母顯現使教會的神恩要素彰顯出來；在這神恩中，人們的想像力被引發出來，而接受到來自天上的訊息。另一些神學家認爲：聖母顯現可以解釋爲天主親臨

²⁵ 審訂者註：比利時神學學者，道明會會士。思想特色爲融合傳統士林神學與近代聖經學及人文科學。

²⁶ Edward Schillebeeckx, *Mary, Mother of the Redeemer* (New York: Herder and Herder, 1964), p.197.

那些以非正式管道走進神聖的人。

儘管神學家們有不同的解釋，但他們都接受：這現象無論是神視，還是神靈顯現，都不會對信仰寶庫有所增減，教會將其視為私下的啓示。假如這是真實的神靈顯現，就可以提升人們對信仰的投身，或對信仰更深的理解。如同其他敬禮一樣，儘管教會官方批准或認可了某一聖母顯現事件，也不會要求信徒必須相信其歷史性。就其啓發人們擁有更深的信德和更好的社會實踐而言，聖母顯現事件是值得尊重的，我們要以它的愛、正義與和平等果實來判斷它。以下是美國天主教主教團提醒的一句話：

「私下的啓示即使傳遍整個世界，比如露德聖母，甚至已經被教會禮儀年曆所認可，教會也並不要求教友必須接受這個事件，或由此而來的任何特別形式的敬禮。」(BYM 100)

民間信仰敬禮作法的引導

民間敬禮的歷史告訴我們：如果教會當局和禮儀專家們對聖母敬禮不加以規範化，則會導致其禮儀偏頗，甚至過度。神學家們應該探求在敬禮聖母過程中所出現的偏頗或過度，是由於禮儀的匱乏？還是由於人們內在和靈修需求無法在團體禮儀中得到滿足，只得到非凡經驗中去尋找？他們也要探討早期基

督徒們在瑪利亞身上所看到的天主性特質，今天如何可以歸還給那位慈悲、寬仁的天主。

Duffy 說：「逾越奧蹟成了人們頭腦所掌握的東西，不再是透過相遇與共融而提升和改造我們的現實」²⁷。我們現在的堂區禮儀所慶祝的是慈悲寬仁、緩於發怒的天主嗎？祂富於慈愛忠誠，對萬代人保持仁愛了嗎（出卅四 6~7）？各位牧者如何將天主聖子在「時期圓滿」時、生於瑪利亞、成為血肉的降生奧蹟表達出來？有使之成為歷史的核心，從而對聖母的敬禮最後能將我們導向她的聖子嗎？

Duffy 總結說：我們需要追問的是，為什麼在敬禮中我們的感情或情緒會如此的強烈，而不是斥責敬禮中的過分之處，成了「病態基督信仰的異端熱火，急切需要禮儀上的革新，來治癒這個病症」²⁸。教會聖統階層不太可能完全有效地掌控住聖母的敬禮，但卻可以導正，使其敬禮方式更形正規。比如露德聖母的敬禮，就是以基督為中心的，因為露德聖母朝聖地是教會官方認可的，感恩祭、病人傅油和聖體遊行成了朝聖的重點。

任何神學上對聖母瑪利亞形象的重塑，都必須把民間信仰想像中的聖母形象考慮在內，因為無數的朝聖者湧向朝聖地，在聖母身上默觀天主與人之間的親密感。保祿六世在《聖母敬

²⁷ Eamon Duffy, "Popular Religion", *Priests and People*, June 2000, p.221.

²⁸ 同上。

禮》(MC)通諭中說，聖母論神學必須努力強調：

「至聖童貞的角色，……主之門徒的完美模範：即一方面建造世間暫時的居所，同時還辛勤地邁向天上永恆之城界；同時，她也為解放受壓迫者而伸張正義，以及救助窮人之愛德而工作。但最重要的是，她要在人們心中建立起基督的愛，成為一個積極的見證人。」(MC 37)

由於所有的信徒都在他們靈修生活上擁抱著民間信仰敬禮的某些做法，民間信仰的敬禮會需要這位「神聖如天主，平凡如我們」的聖母瑪利亞，她是一個至極完美的治癒者、懷著愛心的代禱者、先知、護慰者和朋友。普通百姓會提供神學家和牧靈領袖所忽視的：露德和法蒂瑪、上海佘山、越南的羅榮(La Vang)、印度南部威蘭卡尼(Velankanni)，以及一個充滿希望的瓜達露貝，可能會永遠與我們同在。

本書人名一覽表

Alexander of Alexandria (亞歷山大城的亞歷山大) ca. d. 328 : 埃及亞歷山大神學家，宗主教

Alison, James 1949 : 英國天主教神學家，退職司鐸

Ambrosius (盎博羅修) ca. 339~397 : 北非迦太基主教，辯護神學家

Angelico, Fra (安吉利科) 1400~1455 : 義大利道明會士，文藝復興早期佛羅倫斯畫派的著名畫家

Anselm of Cantebury (安瑟謨) 1033~1109 : 義大利神學家，曾任本篤會隱修院院長，1093 年擔任英格蘭坎特布理的主教

Aquinas, Thomas (多瑪斯) ca.1225~1274 : 義大利神學家，道明會會士

Athanasius, (亞大納修) ca.296~373 : 埃及亞歷山大主教、神學家、教會聖師

Augustine of Hippo (奧思定) 354~430 : 西方拉丁教父，古代教會偉大的神哲學家之一

Bailie, Gil 1944~ : 美國天主教平信徒思想家

Balthasar, Hans Urs von (巴爾塔薩) 1905~1988 : 瑞士神學家、靈修學家、天主教司鐸

Bede, The Venerable (貝達) ca.673~735 : 英格蘭神學家、歷史學家、本篤會士

Bernard de Clairvaux (伯爾納德) 1090~1153 : 法蘭西神秘靈修學家，熙篤隱修會會士

- Bernadette Soubirous (伯爾納德) 1844~1879：法國天主教修女，
1858年2月11日至7月16日於露德18次體驗聖母瑪利亞的
顯現
- Bérulle, Pierre de (貝呂勒) 1575~1629：法蘭西靈修學家，天主教
樞機
- Bingemer, Maria Clara 1949~：巴西系統神學女學者
- Boff, Clodovis (博夫弟) 1944~：巴西解放神學學者，天主教司鐸
- Boff, Leonardo (博夫兄) 1938~：巴西解放神學學者，方濟會會士
- Bonheoffer, Dietrich (潘霍華) 1906~1945：德國信義宗系統神學家，
因策劃刺殺希特勒，失敗被捕而遭處決
- Borresen, Kari Elisabeth 1932~2016：挪威天主教神學學者
- Boss, Sarah Jane 生年不詳：英國天主教神學學者
- Botticelli, Sandre (波提切利) 1445~1510：義大利文藝復興時期畫家
- Brown, Raymond E. (布朗) 1928~1998：美國新約聖經學家，天主
教司鐸，索爾匹斯會 (Sulpician) 會士，新約聖經學者
- Bruggemann, Walter 1933~：美國新教舊約聖經學者
- Burghardt, Walter 1914~2008：美國耶穌會司鐸
- Carr, Anne (卡爾) 1934~2008：美國新教婦女神學學者
- Congar, Yves (孔格) 1904~1995：法國神學學者，道明會會士
- Cunneen, Sally 1926~2009：美國天主教平信徒女性神學學者，已
婚，冠夫姓
- Cyril of Alexandria (濟利祿) d.444：古代埃及正統派神學家，亞歷
山大城宗主教，聖師
- Diego, Juan (狄雅哥) 1474~1548：瓜達露貝聖母顯現給他的墨西
哥農夫
- Duffy, Eamon 1947~：愛爾蘭歷史學者

- Eadmer of Canterbury (艾特穆) 1005~1130：英格蘭神學家，本篤會會士，擔任安瑟莫的神學顧問
- Epiphanius of Salamis (撒拉米斯的埃皮法尼) ca.315~403：賽浦路斯島隱修士，後成為撒拉米斯主教，第一位嘗試描寫有關瑪利亞的死亡的作者
- Epiphanius the Monk (隱修士埃皮法尼) ca. d. 800：拜占庭時代晚期的隱修士，第一位嘗試描寫有關瑪利亞生平的作者
- Erasmus, Desiderius (伊拉斯謨) 1466~1536：荷蘭神學家，天主教司鐸
- Eudes, Jean (歐德思) 1601~1680：法蘭西司鐸傳教士，建立了耶穌瑪利亞修會 (Congregation of Jesus and Mary) 及仁愛聖母修會 (Order of Our Lady of Charity)
- Fitzmyer, Joseph F. (菲茨邁爾) 1920~2016：美國耶穌會會士，新約聖經學者
- Flanagan, Donal 1929~：英國北愛爾蘭神學學者
- Froestall, L. T. 19??~：生平不詳
- Gebara, Ivone 1944~：巴西天主教修女，宗教哲學學者
- Gilkey, Langdon (吉爾基) 1919~2004：美國新教神學學者
- Girard, René (吉拉爾) 1923~2015：法國宗教學學者
- Gibson, Elsie 1907~2003：美國基督新教牧師
- Graham, Helen 生年不詳：美國瑪利諾會修女，在菲律賓服
- Grassi, Joseph 1922~2010：美國天主教新約倫理神學學者
- Gutiérrez, Gustavo (古鐵雷) 1928~：秘魯天主教司鐸，解放神學領導者，後轉入道明會
- Haughton, Rosemary 1927~：英國出生的女平信徒神學學者，現居美國

- Hendrickx, Herman ?~2002：在菲律賓服務的聖母聖心會司鐸，神學學者
- Hinkelammert, Franz 1931~：在中南美洲服務的德國司鐸，神學學者
- Irenaeus of Lyons（依雷內）ca. 140~202：生於古小亞細亞、教父、里昂主教
- Jerome（熱羅尼莫）ca. 347~420：西方四位拉丁教父之一，聖經學家，聖經拉丁通行本的譯者
- John Chrisostom（金口若望：約 344~407：希臘教父，君士坦丁堡主教，曾主張安提約基雅學派的神學思想
- Johnson, Elisabeth（詹森）1941~：美國婦女神學學者，聖若瑟修女會會士
- Josephus Flavius（若瑟夫）ca. 37~100：以希臘文寫作的猶太史學家
- Julian of Eclanum（儒利安）380~455：義大利神學家，白拉奇派思想領袖
- Julian of Norwich（茱莉安）1342~1420：英格蘭女姓神秘靈修學家
- Jung, Carl Gustav（榮格）1875~1961：瑞士心理分析學家，精神病理學家
- Justin Martyr（猶思定）ca. 100~165：撒瑪黎雅護教學家、哲學家
- Karras, Valerie 1957~：美國東正教神學學者
- König, Franz（柯寧）1905~2004：樞機主教，梵二時任維也納總主教，代表贊成聖母信理合併入教會憲章方面發言，說明應該合併的理由
- LaCugna, Catherine Mowry（拉庫尼亞）1952~：美國女性神學學者

- Laurentin, René (洛朗坦) 1917~2017: 法國神學學者, 天主教司鐸
- Liguori, Alphonso Maria de (亞豐索) 1696~1787: 義大利倫理神學家, 天主教司鐸, 創世主修會會士
- Lonergan, Bernard (羅訥剛) 1904~1984: 加拿大神學學者, 耶穌會士
- Lucinus: 熱羅尼莫時代的羅馬皇帝
- Luther, Martin (路德) 1483~1546: 德國神學家, 聖經學家, 宗教改革者
- Maximus the Confessor (馬克西母) 580~662: 希臘教父神學家
- McCabe, Herbert (麥卡比) 1926~2001: 生在英國的愛爾蘭道明會司鐸, 神學學者
- McDonnell, Killian 1921~: 美國本篤會會士, 神學學者
- McKenzie, John Lawrence (麥肯齊) 1910~1991: 美國耶穌會會士, 聖經學者
- Merton, Thomas (牟敦) 1915~1968: 美國神秘靈修學者, 熙篤隱修會會士
- Metz, Johannes B. (梅茨) 1928~: 德國神學學者, 天主教司鐸
- Montfort, Louis-Marie Grignon de (德孟弗) 1673~1716: 法蘭西司鐸, 有名的宣講者及作家, 特別推動呈母敬禮及玫瑰經祈禱
- Nestorius (聶斯多略) ca. d. 451: 小亞細亞人, 428 年任君士坦丁堡宗主教
- Niebuhr, Richard Helmut (尼布爾) 1894~1962: 德裔美籍信義宗牧師神學家, 思想屬新正統派
- Nietzsche, Fridrich Wilhelm (尼采) 1844~1900: 德意志哲學家, 語言學家
- Novak, Michael (諾瓦克) 1933~2017: 美國神學學者, 天主教平信徒

- Neumann, Eric 1905~1960：猶太哲學與心理學學者，榮格的學生
- Origen, (奧力振) ca. 182~251：埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家、司鐸
- Pelagius, (白拉奇) ca. 354~418：英裔羅馬等地神學家，靈修輔導者，肯定人性本善，反對奧思定人類完全墮落的神學思想
- Philo ca.20 BC~50 AD：亞歷山大猶太哲學家、作家
- Pope, Barbara 1941~：美國婦女研究學者
- Primavesi, Anne 1934~：愛爾蘭天主教神學學者
- Rahner, Karl (拉內) 1904~1984：德國耶穌會會士，神學學者
- Raphael (拉斐爾) 1483~1520：義大利文藝復興時期畫家、建築師
- Ratzinger, Joseph (拉辛格) 1927~：德國神學學者，2005年獲選為教宗，名為本篤十六世，2013年辭教宗職
- Rayan, Samuel (萊恩) 1920~：印度耶穌會會士，神學學者
- Reed, Jonathan 1964~：美國聖經考古學學者
- Ricoeur, Paul (里克爾) 1913~2005：法國哲學家，現象學大師
- Santos, Rufino Jiao (桑托斯) 1908~1973：樞機主教，梵二時任馬尼拉總主教，代表反對聖母信理合併入教會憲章方面發言，說明不應合併的理由
- Schell, Jonathan 1943~2014：美國作家，反核運動人士
- Schilebeeckx, Edward (史勒貝克) 1914~2009：比利時道明會會士，神學學者
- Schneiders, Sandra Marie (施奈德) 1936~：美國婦女聖經神學學者，聖母聖心修女會修女
- Scotus, John Duns (董思高) 1266~1308：蘇格蘭方濟會會士，神學家
- Shinners, John 1920~：印度耶穌會會士，神學家

- Sölle, Dorothe 1929~2003：德國解放神學學者
- Suárez, Francisco（蘇亞雷斯）1548~1617：西班牙神哲學家，耶穌會士
- Tertullianus, Quintus Septimius Florens（戴都良）ca.160~230：北非迦太基主教，辯護神學家
- Theodora：熱羅尼莫時代羅馬皇帝的皇后
- Theotoknos of Livia：第六世紀巴勒斯坦 Livias 教區主教
- Tracy, David（特雷西）1939~：美國神學學者，天主教司鐸
- Vinci, Leonardo da（達芬奇）1452~1519：義大利文藝復興時期畫家、建築師
- Voltaire, François-Marie Arouet（伏爾泰）1694~1778：法國哲學家，啓蒙運動先驅
- Warner, Marina 1946~：英國女歷史學者、神話學家
- Wordsworth, William（沃茲沃思）1770~1850：英國著名詩人

國家圖書館出版品預行編目資料

平凡中的聖者瑪利亞：聖母論的歷史沿革 /

Kathleen Coyle 著、周飛 譯

——台北：光啓文化，2017.11

面： 公分· ——（輔大神學叢書 130）

譯自 MARY-- So Full of God, Yet So Much Ours

ISBN 978-957-546-877-4（平裝）

1. 天主教；2. 神學；3. 歷史

242.293

106018755

輔大神學叢書 130

平凡中的聖者瑪利亞 聖母論的歷史沿革

2017年11月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

著 者： Kathleen Coyle

譯 者： 周飛

編 輯 者： 天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

編委：房志榮、谷寒松、胡國楨、潘永達、楊素娥

主編兼執編：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 257 傳真：886-2-22092010

Email: ruth0010@gmail.com

准 印 者： 台北總教區總主教 洪山川

出 版 者： 光啓文化事業

{ 10688 } 台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

發 行 人： 甘國棟

光啓文化事業網址：http://www.kcg.org.tw; Email: kcg@kcg.org.tw

承 印 者： 永望文化事業有限公司

定 價： NT\$300.

光啓書號 103029

ISBN：978-957-546-877-4



這是一本全方位敘述聖母論神學的優秀作品。

首先，作者跳脫傳統純粹以基督論為中心來談論聖母角色的框架，開啟了以聖神論為中心來談論聖母功能的途徑；並且不再以純男性觀點來形塑聖母的形象，多少反映出女性神學工作者該有的眼光。

其次，作者不只在橫的理論方面，把聖母信理介紹得相當齊全；在縱的歷史發展上，對於聖母的某些形象及象徵、有關聖母的四大定斷信理，及某些聖母敬禮的發展形成，都有很詳細清楚的交待；尤其對聖母論神學日後發展的可行方向，談得相當深入。

ISBN978-957-546-877-4 \$300



9 789575 468774 00300

光啓書號 103029

定價 300元

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group