

# 三面瑪利亞

## ——論高一志《聖母行實》裏的聖母奇蹟故事的 跨國流變及其意義

李爽學

中央研究院中國文哲研究所副研究員  
臺灣師範大學翻譯研究所合聘副教授

### 「有母無父」

哥德 (Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832) 的《浮士德》(*Faust*) 寫浮士德學海迷航，懊惱青春盡為熒熒孤燐所篡，因而立下血契，把靈魂賣給魔鬼孟菲斯督非力士 (Mephistopheles)，並且否認聖父與聖子，以此換取年命回春，從而得享俗世知識、權力與感官之樂。哥德生當十八、九世紀，恰值近代德國文學史上颯鼓動地的狂飆運動 (Sturm und Drang) 風起雲湧之際。劇中浪漫與古典對峙顯然，而《浮士德》一戰功成，變成哥德畢生成就的代表。哥德之前近兩百年，英國的馬婁 (Christopher Marlowe, 1564-1593) 也曾逞千鈞筆力——亦即所謂「馬婁的強力詩行」(Marlowe's mighty lines)——首開西方以浮士德生平為詩劇主題的歷史先河。馬婁筆下《浮士德博士》(*Dr. Faustus*) 的主角因皓首窮經而有青春浪擲的俗世有情之嘆，故而出賣了天主所賜靈魂，交換人世短暫的榮華富貴與聲名愛情。

不論哥德或馬婁所撰，這兩部有關浮士德的詩劇有一個共同特點：浮士德出

---

本文在蒐集資料的過程中，多承得梅歐金 (Eugenio Menegon)、潘鳳娟、徐東風與韓若愚 (Rivi Handler-Spitz) 四位教授協助；從初稿到定稿，我也得感謝陳慧宏教授與本文的三位匿名審查人的指正。

賣靈魂的過程中不僅否認了天主聖三 (Trinity)，同時也割腕刺指，簽下血書，和魔鬼共訂約契。後一過程尤其殊義，因為否定天主或基督的叛舉雖然史不乏書，但在浮士德故事的雛形尚未出現之前，以「血契背主」如此重大的承諾而售魂求榮者卻是基督宗教的世界向所僅見<sup>1</sup>。浮士德的故事表面上是叛「主」傳奇，非關聖母，然而我們順藤摸瓜，再加細究，卻會發現瑪利亞才是整個傳奇的關鍵角色，乃浮士德叛主背恩後仍能得救的靈魂人物。此所以在歐洲中世紀，整個浮士德故事的雛形都包羅在各種以「聖母奇蹟故事集」(Mariale) 為題的民俗與宗教文學的雙重傳統中。這點下文會予再詳。這裏我想先行指出來的是晚明在華的耶穌會同樣強調聖母，宗教畫與文本中尤其常見。當時中國人對天主教三位一體的基基本神學其實認識有限，但對瑪利亞就知者尙夥。加以當時《程氏墨苑》(c. 1606) 等流行畫冊所收、教堂內所供或壁畫上所繪者大多亦為聖母容顏，因此，即使清人定鼎後，像張岱 (1597-1679) 等傳統士子在耶穌外，所知之天主教幾乎亦唯聖母而已。張岱一族和耶穌會略有淵源，本人也嘗見教中聖畫，讀過會士所寫，令人莞爾的是筆下認識的耶穌卻「有母無父」。晚年，張岱曾寄情於史傳，《石匱書》(c. 1678) 從而出焉，其中有如下關於歐洲宗教的「新知」道：歐邏巴「家家皆像天主母、天主及聖人而祝之」<sup>2</sup>。這裏「天主母」排序居首，重要性顯然

<sup>1</sup> 我所見過的浮士德雛形多以散體寫下，詩體之大者則有“Theophilus” (Ms Rawlinson Poetry 225, kept in the Bodleian Library, Oxford University), in *The Middle English Miracles of the Virgin*, ed. Beverly Boyd (San Marino: The Huntington Library, 1964), pp. 68-87; 以及 Gonzalo de Berceo, “El milagro de Teófilo,” in his *Los Milagros de Nuestra Señora*, ed. with notes by Jorge Zarza Castillo (Barcelona: Edlcomunicación, 1992), pp.145-168。浮士德故事和 Theophilus 的關係，請容下文再詳。

<sup>2</sup> [清]張岱：《石匱書》(上海：上海古籍出版社，2002年《續修四庫全書》第320冊)，卷204，頁46a。張岱和西學、西人的關係見 Jonathan Spence, *Return to Dragon Mountain: Memories of a Late Ming Man* (Toronto: Penguin Group, 2007), pp. 128-134。至於宗教畫與布道在華的聯結，見湯開建、陳青松：〈明清之際天主教的傳播與西洋宗教畫的關係〉，《安徽師範大學學報》(人文社會科學版)第33卷第6期(2005年11月)，頁662-668。「天主母」的強調有其由來：耶穌會士據《四福音書》宣揚瑪利亞從聖神受孕，所以耶穌「有母無父」。若瑟乃瑪利亞之「淨配」，故此只能說是耶穌的「養父」、「鞠父」或「代父」，非「生父」也。以上見[清]馬若瑟：《聖若瑟傳》(法國國家圖書館藏清刻本，編號 chinois 6747)，頁3b、7b、8a及11a。清初楊光先(1597-1669)反教排外，掀起曆獄，上述父子關係也曾令他憤怒不已，乃以儒家五倫觀痛斥如下：「耶穌之母瑪利亞有夫，名若瑟，而曰耶穌不由父生，……是莫識『父子』。」[清]楊光先：〈與許青嶼侍御書〉，《不得已》，收入吳相湘編：《天主教東傳文獻續編》(臺北：臺灣學生書局，1966年)，第3冊，頁1092。

在「天主」之上。

我們由是類推，可想看在明清之際部分中國人眼裏，瑪利亞幾乎就等於天主教，而這也表出了今天該教有別於基督教的特點之一。有鑑於此，下文中我擬從上述浮士德故事首重的「契」或「約」字談起，一探明末耶穌會士高一志 (Alfonso Vagnoni, 1566-1640) 所「譯」《聖母行實》(1629年刻就)一書，尤重該書卷三的「靈驗」或「奇蹟故事」(miracle) 中描繪的三種瑪利亞形象：人神中保、悍婦妒女與賜子女神<sup>3</sup>。我以這三種形象概括瑪利亞，不僅因為約或契的概念貫穿其間，乃相關故事意義彰顯的基礎關鍵，也因這些形貌在《聖母行實》中係常見典型，有其獨特的文化內涵，在西方常經敷衍，變成文學上的高眉之作。此外，中西文化有異，這些形貌也顯示在華為聖母立傳，高一志有其策略上的傳教與本色化 (indigenization) 考量，所譯或所選，都得重新打造才能融入明末信仰與文化的雙重語境之中。《聖母行實》又是中文世界首刊的瑪利亞傳，討論時——請容強調——我尤得較之於歐洲中世紀迄文藝復興時期主要的瑪利亞奇蹟故事的集子，為其間因約契關係引發的聖母形象的轉變溯本探源，強化異同問題的論述<sup>4</sup>。

<sup>3</sup> 《聖母行實》的初刊年份另有一六三一年之說，見徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》（臺中：臺灣中華書局，1958年），頁42。但衡諸下文會提到的《聖母經解》乃刻於同年，而此書又係《聖母行實》的續書或輔助讀物，應刻於其後，所以這裏我從 Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China, volume I: 635-1800* (Leiden: E. J. Brill, 2001), p. 618 之說，為《聖母行實》的初版繫年。

<sup>4</sup> 對歐洲中世紀的聖母奇蹟故事研究最精、最廣者，我想應推下書：Von A. Mussafia, *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden* (Wein: Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1886-1898)。這裏「奇蹟」(miracle) 的定義，我從劉易士 (C. S. Lewis) 之見：凡「以超自然的力量干涉自然者」皆屬之。見 C. S. Lewis, *Miracles* (1947; repr., San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001), p. 5；另請參較 Herbert Lockyer, *All the Miracles of the Bible: The Supernatural in Scripture, its Scope and Significance* (Grand Rapids: Zondervan, 1961), pp. 13-18。不過「奇蹟」的意涵，歐洲中世紀另有所指，攸關教堂儀式而不僅是某種顯現罷了，見 Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record, and Event, 1000-1215* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987), pp. 3-19。E. A. Wallis Budge, "Preface," to his trans. *One Hundred and Ten Miracles of Our Lady Mary* (London: Oxford University Press, 1933), pp. ix-x; especially his "Introduction to the Miracles of the Virgin Mary," in Budge, pp. xlvi-lvii 中講得更明白：一般而言，「聖母的奇蹟故事關乎教堂主日之禮拜，有時則為紀念聖母而在一年三十二個節日中逐一誦讀之。此時這些節日無異於主日，教徒得休息，不能工作。不論男女，只要可以動，都得上教堂去，而且要站著聆聽聖母的奇蹟故事。男人得梳理頭髮，女人得素服進入教堂，不得塗脂抹粉，也不可佩帶珠寶。主教等人員在誦念聖母傳奇時，都得依序轉向四方。聖幕後

## 人神中保

歐洲史上的聖母奇蹟故事集以英人所輯者為最早，自成一綿延有致的文學系譜。待其向歐陸瀾散，才分為兩脈：一為地方崇拜的產物，二則不分畛域，屬於全歐可見者<sup>5</sup>。高一志的《聖母行實》——尤其卷三——所收，淹有英倫與歐陸的故事，全書或通卷因而可以全歐性的聖母奇蹟集視之，更可作這類集子進入中國後的楷模觀<sup>6</sup>。對天主教徒而言，聖母靈聖，奇蹟大多應驗在三種人身上：騎士、青年愛侶與罪人 (Ward, p. 163)。浮士德為私欲出賣靈魂，即屬罪人一類。他的故事，中國古代的子部說部不乏類比。我們若可放下「天主與撒彈對峙」這類宗教框架不用，若可不以西方特有的神哲超越論繩之，則唐傳奇〈杜子春〉的故事中人顯然就是為一己之私而出賣靈魂的對應典型。然而時序進入晚明，方天主教耶穌會士逞其象寄風華之時，我們就不能說上述敘事學上所謂「聚焦化」(focalization) 的概念在華仍闕。最遲到了一六二四年，高一志在澳門便「譯」有《聖母行實》一書，五年後刊刻<sup>7</sup>。此書以中文逐轉了某一以血書為契而出賣靈

---

藏有奧秘，主教等必需投地祭拜三次，然後燃香去邪，向聖三的每個位格頂禮。接下來是站在瑪利亞塑像或畫像之前焚香三次，祈求她以中保之身介入天人關係。此時主教等會按教徒讀書的能力，依序誦念三篇聖母的奇蹟故事，繼之再焚香清淨聖幕。其他教士同時也得燃香祭拜聖母塑像或圖像，另一位則得向朗讀者施行同一儀式」。上述 Ward 的專著，也有專章討論中古聖母奇蹟集的各種閱讀成規與特色，見頁 132-165。下面提到 Budge 或 Ward 的專著，我一律以作者姓氏簡稱之，頁碼夾附正文中，不另添註。

<sup>5</sup> R. W. Southern, "The English Origins of the 'Miracles of the Virgin,'" *Medieval and Renaissance Studies* 4 (1958): 176-216. 歐洲聖母奇蹟集的歷史流變，Mussafia, 1: 1-22 有詳細的概論。

<sup>6</sup> 非關聖母之奇蹟，耶穌會所集者亦所在多有，例見《湖廣奇蹟》，收入鐘鳴旦 (Nicholas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink) 編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》(臺北：台北利氏學社，2002 年)，第 12 冊，頁 425-437。此書以下簡稱《耶檔館》。

<sup>7</sup> 《聖母行實》應該譯述於一六二四年以前。一六一六年南京教案發生，高一志為當朝逮捕，既而囚車遣返澳門，直到一六二四年才易名北上，再入中國。儘管如此，《聖母行實》及其他譯作仍應在教案稍弛後刊刻於山西絳州。以上參見 LE P. Louis Pfister, S. J., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773* (Shang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932-1934), 1: 89-92。在版本方面，除了一六二九年本外，《聖母行實》另有三個刻本：絳州本 (1631)、廣州大原堂本 (1680)、北京報領堂本 (1694)。我用的是大原堂本，見吳相湘編：《天主教東傳文獻三編》(臺北：臺灣學生書局，1984 年)，第 3 冊，頁 1273-1552。絳州本的第三卷，圖版可見網址：<http://archives.catholic.org.hk/books/FSM.12/index.htm>，檢索日期：2009 年 9 月 20 日。至於報領堂本，耶穌會羅馬檔案館收藏了一本，編號：JapSin I, 60。此外，民國以

魂的叛教傳奇：

賢士某，素備聖德，欽崇聖母，每行串經功課惟謹；積久動眾，教宣內外。會本郡教主卒，眾議共推賢士。賢士固辭免，執規行教如故，德益修。惡徒深嫉之，誣以他罪，訟于官。賢士不辯，觸逢官怒，失職敗名，舉國興謗言。賢士始不堪，憂疑不止，遂為魔徒巧誘，入一異境，伏叩巨魔，冀雪其枉；甚且從魔命，手立背棄天主血契。魔喜曰：「子且歸，尋如意矣。」譎哉魔也！蓋是時主教者，已旋悟其冤，魔知之，故居為己功耳。尋且旌其德，復其職，庶民亦復從如初。然賢士至此，仍不多魔功，自以背主違教罪重，心卒不安。于是自許自責，投入聖母案前，懇乞提祐，涕泣悲號，凡三晝夜不止。忽見原書血契，從空墜入手中。賢士幸消重罪，即趨主教之前，告解求赦；更圖補失倍功，登高臨眾，自鳴其非，并揚至慈聖母功德之靈驗。言畢，辭眾歸室，投跪聖母臺前，叩謝大恩，誓死不忘，尋踰所獲血書之所而逝。後主教者，賜瘞于聖堂之隅，仍列于聖品焉。（《三編》，第3冊，頁1445-1446）

此一故事出現在《聖母行實》第三卷，乃全卷百則聖母奇蹟故事之一，我姑且沿襲前用文字，題之為「背主血契」。不過此一故事在高一志手中流衍曲折，在歐洲史上也同樣複雜。《聖母行實》之外，一六二九年同年，高氏另刊有《天主聖教聖人行實》巨帙，也將同一故事「囿」為卷二「巴西聖人」(St. Basil the Great, 329?-379) 的生平奇遇之一<sup>8</sup>。即使在《聖母行實》第三卷，〈背主血契〉實則又有另一奇蹟前導之，性質亦為以契事魔的叛教傳奇，略謂某富室「以侈致貧；貪心忽熾，竟願從魔，投以契曰：『我自今不信天主，情願事爾，希爾濟我急而

---

後上海土山灣亦有現代刊本（1917年書目第36號）。吳編以下簡稱《三編》，引文頁碼隨文夾注。

<sup>8</sup> [明]高一志：《天主聖教聖人行實》（武林：天主超性堂，1629年）卷二：責撒勒「府中有鄙夫，欲用魔力，被魔誘，以指血書契，誓投役，永祀奉之，背天主聖教。因之……隨（墮）藉（藉）魔力成其私謀矣；而忽冒重刑，心大亂，晝夜不寧，至失望而欲赴井。〔巴西〕聖人知之，來見。既見，令齋戒數日，又令眾民合志代祈主祐，以顯聖能。聖人與諸人俯伏求禱，鬼魔遊空囂叫，由（猶）不服命。少頃，眾見血契自空墜下，至聖人前。聖人毀之，諭其人曰：『既幸蒙天主赦爾重罪，切勿再犯，以致主怒，百倍加罰也。』」（頁52a-b）《天主聖教聖人行實》雖譯自《聖傳金庫》(Legenda aurea)，但後書中此一故事並無以「血」書契之說。高一志的中「譯」，顯然加入了不少個人之「述」。《聖傳金庫》的相關傳說見 Jacobi á Voragine, *Legenda aurea*, ed. Th. Graesse (Vratislaviae: Guilemum Koebner, 1846), pp. 122-125。

援我難。』」（《三編》，第3冊，頁1441）<sup>9</sup>倘若走出中文本的系統，這位富室某的故事在歐陸散播更廣，我所知者有拉丁與法文的寫本，甚至向外又擴散到了非洲，出現衣索匹亞文的本子 (Budge, pp. 226-231)。然而除了血的意象不是這富室某傳奇的重點外，其故事梗概泰半沿襲高譯中那賢士某的架構，又以約契居首，變成了中國明代第三個「浮士德的雛形」。

賢士某故事中的人魔之約語帶嘲弄，回應了《聖經》大洪水後天化虹霓以饒恕凡俗之罪的天人盟約（〈創〉4:1-19:17）<sup>10</sup>。故事中所謂「魔徒」，因《四福音書》詳載耶穌為族人出賣之故，歐語本多以「猶太人」定其人種<sup>11</sup>。浮士德素稱「博士」，腹笥所涵大多係神學與所謂「黑色的魔術」(black magic)<sup>12</sup>，是以高譯中因貧而叛教事魔的富室某，想來並非馬婁或哥德的詩劇所源，而——是的——從中世紀經英國文藝復興時期迄德國狂飆運動的各種浮士德故事，正是建立在高一志所謂「賢士某」的傳說之上，至少是建立在賢士某與富室某匯流後的某約翰·浮士德 (Johann Faustus) 的故事之上。當然，其中有惡徒西蒙 (Simon Magus) 的奇巧幻設介入，而在德國中世紀，浮士德素來亦有原名，人多以「亞達拿的提奧菲勒士」 (Theophilus of Adana) 稱之，同樣以法術或神通著稱一時<sup>13</sup>。

<sup>9</sup> 「富室某」的故事，《三編》影印的大原堂本不全，我所用者乃法國國家圖書館藏的全本，編號：Chinois 7316。

<sup>10</sup> 本文所用《聖經》為武加大本，見網址：<http://www.fourmilab.ch/etexts/www/Vulgate/>，檢索日期：2009年9月20日。至於中文《聖經》，我用的是思高本，見思高聖經學會譯釋：《千禧版聖經》（臺北：思高聖經學會出版社，2000年）。引文之篇章節採隨文夾註。

<sup>11</sup> Cf. Joan Young Gregg, *Devils, Women, and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories* (Albany: State University of New York, 1997), pp. 217-218.

<sup>12</sup> 相關討論見 Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 172-185; Valerie I. J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1991), pp. 344-347。

<sup>13</sup> H. G. Haile, *The History of Doctor Johann Faustus* (Urbana-Champaign: The Board of Trustee of the University of Illinois, 1965), pp. 1-11; Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age* (Paris: A Picard et fils, 1907), vol 2, col. 4439-4440; also cf. Flint, pp. 338-344. 但是 Mary MacLeod Banks, ed., *An Alphabet of Tales* (London: Society of Early English Texts, 1904-1905), pp. 318-319 與 Clemente Sánchez, *The Book of Tales by A.B.C.*, trans. John E. Keller, L. Clark Keating, and Eric M. Furr (New York: Peter Lang, 1992), p. 172 卻說此人出身「西西里」(Cicilie/Cecily)，而這個地方似乎才是多數版本所認定者，參較 Gregg, p. 217; and Jacobi á Voragine, p. 593. 康乃爾大學懷特校長圖書館 (President White Library) 收藏有一拉丁文寫的瑪利亞奇蹟故事集的手稿，其中第二十九條也持同樣的說法，T. F. Crane 曾加整理，並附詳細之版本評述，見 T. F. Crane, "Miracles of the

我們仔細研究高一志筆下賢士某的故事，發現若要認識此一浮士德傳奇的雛形，扣門磚多半會涉及《聖經》。〈馬竇福音〉指耶穌就義前，嘗和門徒共度逾越節，並且以餅為肉，以葡萄酒為血，相約日後共享天國的福樂：「因為這是我的血，新約的血，為大眾傾流，以赦免罪過。」(26:28) 經中所稱「新約」(*novi testamenti*)，乃相對於〈格林多後書〉所提〈出谷紀〉中梅瑟代天主而與百姓共訂的「舊約」(*veteris testamenti*; 3:14)。梅瑟曾灑上「盟約的血」(*sanguis foederis*; 〈出〉24:8)，在《聖經》及曩昔的傳統中都顯奇特。不過賢士某以血立契這個母題，我們若溯其源，我想應該建立在耶穌的新約之血上面，至少其成分大過梅瑟所訂的舊約之血。經中的事實，賢士某在故事裏居然罔顧，辜負了耶穌立契乃為使人進入天國的好意。賢士某又歆血事魔，左違教中正道，其行止與《新約》中猶達斯(Judas)以三十銀錢為「約」而背主的往事無異(26:14-16; 27:3-10)。賢士某或提奧菲勒士傳奇和天主教聖典的聯繫之深，由此可窺一斑。

放在整個聖母奇蹟的文學框架中看，賢士某或提奧菲勒士的命運並不完全因賣主求榮或求財使然，而是由瑪利亞和信眾直接的互動促成。那賢士某一向「欽崇聖母」，好持串珠誦念——應該是——《玫瑰經》(*Rosarium*)！他墮落前專心致志侍奉聖母，墮落後得蒙瑪利亞救度，順理成章。巨魔計誘，賢士某難敵，開啓了天主教文學史上立血書、背叛主的例子，而高譯所言之「巨魔」，無疑乃群魔梟首——亦即徐光啓(1562-1633)以音譯之為「露際弗爾」(*Lucifer*)——的魔鬼或撒彈<sup>14</sup>。墮入地獄前，賢士某不提耶穌，反而「投踞聖母臺前」，懺悔求宥，說明三位一體的父系神聖觀過於陽剛，對常人而言實有待母系的陰柔予以調合，尤應以女性特有的溫煦突顯人類世系原為嚴父慈母的「家庭」本質，沖淡宗教過

---

Virgin," *The Romantic Review* 2/3 (July-Sept, 1911): 275-278。提奧菲勒士的故事在歐洲文化區流傳甚廣，時間從中世紀跨到近代都有。以下為我讀過，但在本文中無暇提及的本子：Budge, pp. 214-216; Ms Rawlinson Poetry 223, kept in the Bodleian Library, Oxford University, and summarized with commentary by Beverly Boyd, pp.128-129; *The South English Legendary*, Ms Harley 2277, British Museum, in Boyd, p. 105; Ms Rawlinson Poetry 225, Bodleian Library, in Boyd, pp. 68-87。Sánchez的*The Book of Tales by A.B.C.*一書，下文以作者名簡稱之。在Caesarius of Heisterbach的*Dialogus Miraculorum*裏，「提奧菲勒士」不作「富室某」，作「里爵的某騎士」(a knight of Liege)，見Barbara G. Walker, *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets* (San Francisco: Harper & Row, 1983), p. 608。

<sup>14</sup> 徐光啓：〈造物主垂象略說〉，收入徐光啓、李之藻、楊廷筠著，李天綱編注：《明末天主教三柱石文箋注——徐光啓、李之藻、楊廷筠論教文集》（香港：道風書社，2007年），頁115-116。

於出世的表象。歐洲同類故事中，此一賢士某係一教士，本為中國傳統所稱的「出家人」，不過方內方外乃是由「俗居」轉到「天家」的過程，名異實同，父或母系這性別問題同樣會捲入其中。人不能離群索居，而陽盛陰衰，亦非世福全璧。賢士某既不見容於男性的教士世界，自然得向女性象徵的瑪利亞祈福求救。

聖母一旦介入，她身為「中保」(Mediatrix) 的神力不輸其「子」耶穌<sup>15</sup>。在故事中，賢士某投在案前，開口悔罪，感天動地，「原書血契」焉能不「從空墜入手中」？這賢士某生前不獨收回了關鍵的約記，身後還因聖母福佑而位列聖品，榮登聖榜。有志於天主教的神職者，對這賢士某躍居人上的興趣，我看遠高於《浮士德》與聖母奇蹟之間的淵源，「約」的重要，又得說明。《聖經》由新、舊兩《約》構成，而打〈創世紀〉開始，約或契就是天人關係的重點，甚至得賴之開展。同類強調，教史上的重要人物如厄黨（如〈創〉2:15-20）、諾厄（如〈創〉9:1-17）、梅瑟（如〈谷〉19:5）或耶肋米亞（如〈耶〉11:2-3）的生平中比比皆是<sup>16</sup>，後世有關聖母的看法亦然：信徒必先種因，聖母方可賜果。

耶穌在馬廐降世乃天主教認定的教史開端，但詳而察之，讀者應可發覺母親瑪利亞在經中位階不高，出現的頻率尤低，難副後世所加之榮光。既然如此，瑪利亞又何可臻至「中保」的教中高位？《四福音書》中最早寫就的是〈馬爾谷福音〉。觀諸其中，瑪利亞出現在第六章第三節：當時耶穌自外返鄉，鄰人認出他係若瑟家人，而瑪利亞雖然在場，經中所記也僅止於此。〈宗徒大事錄〉是「教會史」的文類之冠，然瑪利亞不過在首章第十四節稍稍現身罷了：其時耶穌方才謝世，瑪利亞偕其眾徒在橄欖山一同禱告。至於保祿的書信，則從未直接提到瑪利亞。換句話說，我們若較諸耶穌或伯多祿等宗徒出現的次數，瑪利亞在賢士某或富室某等故事中的傳奇地位其實難解，至少不應讓後世的基督徒景仰若是。然而實情並非如此，瑪利亞反可和聖子平起平坐，地位尊貴，不遑多讓。如此現象，數世紀來反已種下苦果，至少讓天主教世界分成東、西兩個教會：雖可共生，卻難和解<sup>17</sup>。所以天主教的聖母崇拜絕非經有明載，反得俟諸四、五世紀方

<sup>15</sup> 聖母在天主教的傳統裏的中保地位，以下書中的相關章節所論最詳：Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary* (New York: Vintage Books, 1976), pp. 273-331。

<sup>16</sup> 有關「約」在天主教《舊約》神學中的重要性，參見下書 Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, trans. D. M. G. Stalker, vol.1 (New York: Harper, 1962-65), esp. pp. 129-135。

<sup>17</sup> 我指的是下文所述厄弗所 (Ephesus) 會議後教會的分裂，以及十四世紀開始的宗教改革。厄弗所之後東、西教會各行其是。宗教改革以後，基督宗教的新舊兩派迄今猶難磨合，而



才蔚起，尤可謂四三一年厄弗所 (Ephesus) 會議的共識，乃瑪利亞身居「神的母親」(*Theotokos*) 發酵使然。

「神的母親」的希臘原文指「懷神之人」(*Dei Genitrix*)<sup>18</sup>，早在厄弗所會議前即已見諸東方教父如奧利根 (Origen, d. 254) 等人的言論，三二五年舉行的奈西亞會議也已使用在案，廣泛見諸有關基督論 (Christology) 的討論之中。五世紀的君士坦丁堡大主教聶斯托留 (Nestorius, c. 386–c. 451) 向來懷疑神母之說，嘗為之翻案，寧可稱瑪利亞為「人母」(*anthropotokos*) 或「基督之母」(*Christotokos*)。聶氏之見明指瑪利亞不過人身，引起的爭議當然不小。如從其說，則耶穌乃人、神二性，「聖子」的身分便顯可疑。厄弗所會議上，亞山大學派的屈利耳 (Cyril of Alexandria, c. 378-444) 力陳聶斯托留之非，而屈氏要將耶穌定為「肉身之道」，瑪利亞就得回復神母之身，重新當「神」。西方教會其後勝出，聶派打成了異端，瑪利亞再獲女神信仰的合法地位，神性大增。在這種卡洛爾 (Michael P. Carroll) 所稱宗教政治與社會學的因素之外，瑪利亞在教會中還有處女崇拜的男性心理加持<sup>19</sup>，有時也因特定的歷史、地理與文化因素而使其神性益形鞏固，神母之身益顯當然<sup>20</sup>。瑪利亞身上，天、人似已合一。厄弗所會議分裂了天主教世界，意外卻奠定了瑪利亞信仰的合法與正當性，綿延成長達一千五百年的聖母崇拜。

如前所述，《四福音書》與〈宗徒大事記〉記載瑪利亞之處相對有限，我們今天熟悉的瑪利亞故事，許多係由未經收入《新約》的其他福音書共組而成。聖母顯靈及其早期的聖蹟部分亦然。凡此種種，最重要的源頭材料當係《雅各伯原始福音書》(*Protoevangelium of James*)<sup>21</sup>。一部詳實的瑪利亞傳記，因此在家世、

---

且儼然已是兩種宗教了。

<sup>18</sup> 希臘文中的“tokos”原係「有身者」(bearer)之意，不過厄弗所的「共識」逕自解為「母親」，“Theotokos”故可譯為「神的母親」。有關「神的母親」最簡便的概論性論述見 Sarah Jane Boss, “The Title Theotokos;” Richard Price, “Theotokos: The Title and Its Significance in Doctrine and Devotion,” both in *Mary: The Complete Resource*, ed. Boss (London and New York: Continuum, 2007), pp. 50-73。此書以下簡稱“Resource”；書中另收“Cyril of Alexandria on the Theotokos” (p. 74) 一文，值得參看。

<sup>19</sup> 瑪利亞的性別與男性——尤其是僧侶——的關係，詳 Warner, pp. 130-133。

<sup>20</sup> 這方面的討論，詳見 Michael P. Carroll, *The Cult of the Virgin Mary: Psychological Origins* (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 3-21。

<sup>21</sup> 《雅各伯原始福音書》全文可見於 William Hone, ed., *The Lost Books of the Bible* (repr., New York: Bell, 1979), pp. 17-91。

婚姻與出入埃及的敘述之外，還得包括她「聖」質天成，長於安娜 (Anna) 與傑欽 (Joachim) 家中，來潮與適人前都在聖殿度過等等。此外，若瑟迎娶瑪利亞還得解為毫無闖內圓房之意，託成志在護其童貞。瑪利亞所謂「永遠的童貞女」(Ever Virgin) 之稱，遂因《雅各伯原始福音書》而告奠定。此一外經當由某名為「雅各伯」者寫成，開篇立意即非耶穌傳記，而是聖母生平。出經的時間當在二世紀，比《四福音書》遲了約莫百年，是以從正統的立場看來，史實的成分相對可疑。至於瑪利亞多數的靈驗奇蹟，大多係經年歷月積澱而得，並且賡續成長<sup>22</sup>，歐洲中世紀時尤常為教區神父借為證道故事 (*exemplum*) 之用。前及提奧菲勒士一條的使用記錄，迄今猶存 (Ward, p. 29)。

證道故事的傳播無遠弗屆，聖母奇蹟在民間流傳亦廣，居口傳——時而亦為書寫——文學之首，中世紀所遺集子多達數百種<sup>23</sup>，在文學史上較有地位者有何若特 (Johannes Herolt, called Discipulus, fl. 1435-1440) 的《瑪利亞聖蹟集》(*Miraculis B. Virginis*)、《羅卡瑪德聖母奇蹟集》(*Les Miracles de Notre-Dame de Rocamadour*)、高因西的高提耶 (Gautier de Coinci, 1177-1236) 的《聖母奇蹟集》(*Miracles de la Sainte Verge*)、智者亞豐碩十世 (Alfonso X the Wise, 1221-1284) 的《聖瑪利亞歌行集》(*Cantigas de Santa Maria*)、博維的文笙 (Vincent de Beauvais, c. 1190-1264?) 的《歷史之鏡》(*Speculum historiale*)、柏昔歐 (Gonzalo de Berceo, 1190-1264) 的《聖母奇蹟詩》(*Los Milagros de Nuestra Señora*)，以及佛拉津的亞可伯 (Jacobi á Voragine, c. 1228-c. 1298) 所著《聖傳金庫》(*Legenda aurea*) 中的相關傳文等等。何若特的集子寫於十五世紀，其中故事和《聖母行實》第三卷頗多雷同，加以年代近，所以相關傳統或為高一志出卷所據之一<sup>24</sup>。

<sup>22</sup> 十九世紀以後「面世」的聖母奇蹟故事的例子，見 Michael S. Durham, *Miracles of Mary: Apparitions, Legends, and Miraculous Works of the Blessed Virgin Mary* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995), pp. 14-49。此書以下以作者之姓簡稱之。

<sup>23</sup> 不計用拉丁文與歐陸各地的俗語所撰者，光是用中世紀英文寫就而如今亦可見到的聖母奇蹟故事集至少就有四十四種，見 Peter Whiteford, "Catalogue of Middle English Miracles," in his ed., *The Myrales of Oure Lady: Ed. from Wynkyn de Worde's Edition* (Heidelberg: Carl Winter, 1990), pp. 97-133。

<sup>24</sup> C. C. Swinton Bland, "Translator's Preface," in Johannes Herolt, *Miracles of the Blessed Virgin Mary*, trans. Swinton Bland (New York: Harcourt, Brace and Company, 1928), pp. 1-7. Herolt 的拉丁文原著，以下簡稱 *MBV*。我所用的本子題為 *De Miraculis beatæ Mariæ virginis*, in Johannes Herolt Discipuli, *Sermones de Sancis, cvm exemplorum promptuario* (Venetiis: Apud Io. Antonium Beranum, 1598)。此書之英譯本則簡稱為 *MBVM*。兩書引用的頁碼均隨文夾注。另參較 Durham, pp. 13-178，或見 Sánchez, pp. 172-188。

從《雅各伯原始福音書》以來，聖母的奇蹟故事以歐洲中世紀所造者最夥，時常為劇情節所借或為民俗故事所本，往往又和瑪利亞傳說或「正史」上的其人生平縮結為一，所以虛實真假，紛云莫是。舉例言之，《雅各伯原始福音書》(1:1) 和福音書（如〈路〉1:26-27）都強調瑪利亞生於納撒肋 (Nazareth)，其後嘗居一室清修涵養。這個「史實」在一千二百年後溢出了《雅各伯原始福音書》，經人巧手焊接，變成眾所矚目的焦點之一，好事者每亦踵事增華，其說益備：有道是此時寇賊入侵納撒肋，而瑪利亞雖已升天，也只好遷地為良。此室因此拔起飛昇，渡海而由天神移至瑪際亞國 (Dalmatia)。可惜好景不過四年，該國「國民亦復輕瀆」聖母之室，瑪利亞於是二徙至義大利某山。不過問題依然，蓋其間有惡徒劫掠，迫使聖母三遷於鄰近山丘之上。儘管如此，這山丘仍患於山主貪奪，聖母不悅，終令全室四度飛昇，安置於義國中部東岸的羅肋多 (Loreto) 一地（《三編》，第3冊，頁1221-1227）。至此，世人方知聖母憤怒，不敢再穢潔室<sup>25</sup>。

上面的故事虛實互沁，可以看出《雅各伯原始福音書》影響之大。故事中的地名譯法，我實從高一志的《聖母行實》出之。此書文筆「明白暢曉，又有故事」<sup>26</sup>，閱之每難釋手。高譯前兩卷的底本為何，學界迄無研究，但各卷卷目之下，高氏悉稱為自己的「撰述」。雖然如此，羅雅谷 (Giacomo Rho, 1593-1638) 為之作序時，則以「譯」為之定位（《三編》，第3冊，頁1275），使人治絲益棼。我目前研究所及，也僅可確定一點：《聖母行實》縱有高一志個人的手筆，全書應當也有「譯」的一面，而且譯來絕非無端，應有本源，第三卷尤其如此。這一卷肯定是天主教在華的首部聖母奇蹟集，若再加上前二卷時而援引的奇蹟，則《聖母行實》全書的奇蹟故事總數當在百則以上。

高一志處理第三卷時，打破歐洲古來傳統，以十個欄目重編聖母故事，

<sup>25</sup> 從一二九四年以來，這個「史實」已經變成「另一個」聖母奇蹟，見 Durham, pp. 133-134。明末耶穌會士中，艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649) 曾親臨羅肋多朝拜，所著《職方外紀》中詳載之，見〔明〕艾儒略：《職方外紀》，收入〔明〕李之藻編：《天學初函》（臺北：臺灣學生書局，1965年），第3冊，頁1888。康熙年間，華籍司鐸樊守義 (1682-1707) 旅歐時，也曾前往一遊，見〔清〕樊守義：〈身見錄〉，收入方豪：《中西交通史》（臺北：華岡出版部，1977年），第4冊，頁194-195。有關聖母宮室的遷徙，另見 Alphonse Bossard, ed., *Dictionary of Mary*, trans. John Otto, revised and expanded ed. (New York: Catholic Book, 1985), pp. 258-260。

<sup>26</sup> 這是徐宗澤六十餘年前的評語，見徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，頁42。

手法猶如他晚出的《達道紀言》(1636)。可見在譯之外，通卷應當也有自述的成分。在上述瑪利亞崇拜 (Marianlatory) 的歐洲基礎外，入華天主教於聖母的傳記似乎也早有全盤規畫。一六三一年，羅雅谷嘗在龍華民 (Nicolas Longobardi, 1565-1655)、傅汎際 (Francois Furtado, 1587-1653) 與湯若望 (Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666) 「看詳」下撰寫了《聖母經解》一書，委請其時的光祿寺卿李天經 (1579-1659) 「閱」或潤筆之<sup>27</sup>。此書常呼應《聖母行實》的內容，甚至互文以解釋《聖母經》的獨特之處<sup>28</sup>。《聖母行實》果然為譯，若有單一底本，因此可能大肆敷衍，已經個人分說。就內文再看，高一志顯然也扮演過編次者的角色（《三編》，第3冊，頁1421-1422），個人時而跳入敘述，增添見聞（如《三編》，第3冊，頁1537-1538）。他的原作者本為全書的敘述者，如此添寫反而模糊或混淆了全書觀點，形成雙重敘述的現象。《聖母行實》第三卷故而行文拉雜，由不同版本的瑪利亞傳記及述其顯靈的集子綜理而成，尤其是何若特繼承的中古傳本。

<sup>27</sup> [明] 羅雅谷：《聖母經解》，法國國家圖書館藏本，編號：Chinois 7316，頁5b-6a。此書下引簡稱《經解》，引文隨文夾注。

<sup>28</sup> 以上述聖母清修之室為例，高一志固然曾在《聖母行實》述之，但《聖母經解》唯恐失察，仍舉《聖母行實》為「參考資料」而「增補」之曰：如德亞雖為「古教聖經所傳天主預定降生」之地，但在歷史上卻一再為「教外多（所？）奪」，所以「天主欲世人尊崇聖母，特顯聖蹟，命天神舉此室移數千里，越大海，息於羅肋多之地」。非特如此，聖母室繼之轉為「聖地」，有人詣之，「求祐輒應」，而「瞽者得明，病者得痊，死者復活」乃尋常事耳（羅雅谷：《經解》，頁5b-6a）。《聖母經解》還指出耶穌在成年前不僅曾居是室，復活後也介入了該室遷移的過程。《聖母經解》的注疏傳統與系統，可能另含《又聖母經傳》及多明我會士歐加略在清初所著《人類真安》二書（《又聖母經傳》乃《又聖母經》[*Salve regina*] 的傳疏，已收入王美秀、任延黎主編：《東傳福音》（合肥：黃山書社，2005年），第9冊，頁225-285；《人類真安》未見刊本，手稿可能完成於福建漳、泉一帶，現藏於牛津大學勃德蘭圖書館[Bodleian Library]，編號：MS. Chin.d.43）。我之所以如此推測，乃因《又聖母經傳》亦常提及《聖母行實》，並藉以印證說明，例子見同上書，頁284。可惜《又聖母經傳》不但著譯者不詳，目前可見者唯某民國前的舊抄本，而且抄寫時間亦闕，令人渺茫於其成書年代。《人類真安》寫於清初，現存抄本有嚴謨(1640-?) 題序。書中聖母奇蹟故事，歐加略幾乎完全循《聖母行實》分類的方式編排。此書另一不無意義之處是：其中聖母奇蹟不一定發生在歐洲，也有發生在中國或其他亞洲地區者，例如某方濟各（沙勿略？）在呂宋附近因船難而蒙聖母救助，從而得以在死前解罪一條即是，見[清] 歐加略：《人類真安》，〈《十五端經》救人靈魂于解罪〉，第五條聖母奇蹟故事。《又聖母經傳》及——尤其是——《人類真安》相關的問題，下面我會在正文或腳註中伺機再談。《人類真安》我乃承梅歐金 (Eugenio Menegon) 教授惠贈影本，而梅教授所藏又為杜鼎克教授所贈，謹此向二氏致謝。

上舉賢士某的故事，可在目前較易覓得的五、六種聖母奇蹟集的排印本中看到，其形態可分為二：一是正式掛以「提奧菲勒士」之名者，二為省略其名，然而內容完全相同者。後者最有名的自是何若特的《瑪利亞聖蹟集》。何氏生當十五世紀，本人是多敏我會士，也是此會中人在講道上的佼佼者，所著風行文藝復興時期，而出書那年距耶穌會士或高一志蒞華還不到百年。十五世紀之前，提奧菲勒士的故事不但已有希臘文本，而且早在九世紀就已譯出了如今可考最早的拉丁文本，係某「保祿執事」(Paul the Deacon)的手筆。根據瞭解，從九世紀開始，許多類似的故事便輾轉於證道僧當中，而各家熱衷使用的結果是名號縱使佚失，故事原本的力量仍存<sup>29</sup>。何若特的版本因此興起，謂之為《聖母行實》中賢士某——甚至包括那富室某——的故事的最近版亦不為過。保祿執事的本子以波斯侵略拜占庭帝國為背景，事發時間或可向上再推三百年，回到六世紀。但是時代的痕跡在何若特本中大都抹去，變成了高一志本目前的形式。我們從中可以窺知者，乃聖母故事的另一特徵，亦即任何故事中人都可能像浮士德或賢士某及富室某一樣背叛天主聖三。不過魔鬼一旦要求叛教者連聖母也一併反出時，此人通常會悚然驚醒，噤聲不敢<sup>30</sup>，《聖母行實》中有一「名士」就是如此（《三編》，第3冊，頁1428-1430）。何若特的相關版本引自海斯特巴赫的希瑟里(Cesarius of Heisterbach, 1170-1240)的《奇蹟叢談》(*Dialogus Miraculorum*)，於上面所陳，敘述尤詳(MBV, pp. 40-41/MBVM, pp. 123-126)。

康熙〈十架頌〉有「徒方三背兩番雞」一句<sup>31</sup>，典出《四福音書》（如〈竇〉26:69-75）。從《沙漠聖父傳》(*Vitae partum*)開始，天主教文學經常書寫、批判類似的行爲<sup>32</sup>，但後世叛教者何以膽敢否認耶穌/天主，獨獨於瑪利亞卻心存忌諱呢？這是一個十分有趣的問題，教義與文學上皆然。賢士某或富室某

<sup>29</sup> P. M. Palmer and R. P. More, eds., *The Sources of the Faust Tradition: From Simon Megus to Lessing* (New York: Oxford University Press, 1936), pp. 60-75.

<sup>30</sup> 我所知道的惟一例外是《聖傳金庫》中的說法。該書裏的〈瑪利亞出生記〉(“De nativitate beatæ Mariæ virginis”)裏的提奧菲勒士不僅背叛耶穌基督，連「祂母親」(*et matrem ejus*)也「否認了」(*abnegavit*)，見 Jacobi à Voragine, p. 593。

<sup>31</sup> 康熙：〈康熙十架歌〉，《普天頌讚》修訂版（香港：基督教文藝出版社，2003年），第170首。此詩的疏解，可見吳新豪：〈康熙十架頌〉，《宇宙光》第420期（2009年4月），頁82-84。

<sup>32</sup> E. A. Wallis Budge, trans., *The Paradise of Palladius*, in his ed., *The Sayings and Stories of the Christian Fathers of Egypt: The Paradise of the Holy Fathers* (London: Kegan Paul, 2002), 1: 266-267.

和魔鬼之間的關係是約既簽下，彼此便得遵守，依約而行。不過儘管書之以血，中國人所稱「歃血爲盟」的儀式味道濃，叛教者依然不敢顛覆故事中另外一個約，亦即他因「欽崇聖母，每行串經功課惟謹」所帶動的一切基礎約束：唯有「欽崇聖母」，日行「串經功課」這個聖母專屬的儀式，瑪利亞才會回報其人。

聖母慈悲，但不表示任何人她都憐憫，任何時間都有禱必扶。希伯來文中，《舊約》中的「約」(*berit*) 字由「石契」的本義轉義形成，有欽崇維護，始得善報的言外之意<sup>33</sup>，而這正是賢士某故事中的約契關係的最佳屬性說明。就結構言之，提奧菲勒士或賢士某的意義並不在售靈事魔，而在這個約契不過是個契中契或約中約，係建立在提奧菲勒士或賢士某日常即和瑪利亞訂有約盟的基礎之上。在大的盟約未解的前提下，提奧菲勒士等人和魔鬼合訂的那一紙小小的書契的效力又能有多大？基督之約可背，瑪利亞之約每天都在踐履，高一志筆下的賢士某當然不敢有違。聞得聖母名號，他當然驚慌。瑪利亞在賢士某或提奧菲勒士傳奇裏扮演中保，可謂叛教者的心靈和聖母有長期冥契使然。

《聖母行實》開宗明義講「聖母之所自生」及「其自幼至老歷年之行狀」，次借古聖先賢之言「以著聖母之大德」數端，因為「天主賚聖母之恩，而舉之於萬民之上者如此」（《三編》，第3冊，頁1275-1276）。這兩部分結束後，全書才來到文學性最強的第三卷<sup>34</sup>。類如賢士某或提奧菲勒士和聖母之間的約契關係，卷中俯拾皆是：有經誦念形成者，也有因心有所求而應驗者。從歐洲中世紀到高一志所處的文藝復興時期，聖母奇蹟集共同收錄的故事其實有限，其中某條便經誦念而形成約契，略謂某神職人員平日心腸慳吝，不曾替人設想，唯一的好處是每天都口念「萬福瑪利亞」(*Ave Maria*)。此僧死期到時，群魔將之推到耶穌面前治罪，但如同在那賢士某的故事中一樣，聖母此時也因此僧時常誦念自己名號，頓覺有約，於是往見耶穌，懇求輕治其罪<sup>35</sup>。這個故事的反面是：此僧平

<sup>33</sup> 輔仁神學著作編譯會：《神學辭典》（臺北：光啓出版社，1998年），頁828。

<sup>34</sup> 《聖母行實》分卷的方法頗似《聖傳金庫》中的〈瑪利亞還魂記〉（“*De assumptione beatae Mariae virginis*”）及前述她的出生記的筆法，因為亞可伯的傳文大致也都以聖母生平開篇，繼之以神學論述，最後則同高「譯」一樣以聖母的奇蹟故事作結，見 *Jacobi á Voragine*, pp. 504-527, 583-595。儘管如此，我並不認為高一志的書譯自亞可伯，因其內文及奇蹟故事的内容相去都頗有距離。

<sup>35</sup> 例見 *Nigel of Canterbury, Miracles of the Virgin Mary, in Verse (Miracula sancte dei genitricis Virginis Marie. Versifie)*, ed. Jan Ziokowski (Toronto: Published for the Center for Medieval Studies by the Pontifical Institute of Medieval Studies, 1986), pp. 71-76 (“*De presbitero qui nesciuit aliam missam nisi de Santa Maria*”）。

日倘不端心誦念瑪利亞的聖號，聖母就不會在聖子面前爲他調解了。誦念和救度，在聖母奇蹟故事中，故此形同因與果，更有某種契約法上所稱的對價關係 (consideration) 存在，可因其一而令其二得對等之補償 (*quid pro quo*)<sup>36</sup>。無形之中，「萬福瑪利亞」在故事中也已經物化，變成中世紀流行的贖罪券。聖母也同時應化，轉爲耶穌和人類之間的橋梁。由於基督宗教認爲人皆有罪，所以人人都需救贖，於是懺悔的對象便不止聖父或聖子，還要包括聖母。在一般民俗裏，後者的重要性抑且大過天主聖三，結果便是《聖母花冠經》每條經文的求禱辭都以如下一語發端：「今我求爾爲我轉求於爾極愛之子耶穌。」<sup>37</sup>非特此也，《聖母經解》更引某《行德鏡》而收類如上述模式的故事一則（頁 20a-b）。故事後之解釋，則和上文我所論者幾乎一致：

天主尊高無對，人類卑微。凡罪赦恩，豈敢直前求禱，勢必藉一主保以通其情。……吾主耶穌降生爲人，雖亦稱人中主保，又以其原有之性實是天主，罪人亦不敢直前求之。然則哀哀下民，非倚聖母而誰倚乎？蓋聖母本人類而爲天主之母，聞見同類苦患，其心必憐憫之，必代達其意願於其子前，且聖母所禱，其聖子耶穌必許之。而耶穌以人體主保人類於天主罷德肋之前，亦必得之。<sup>38</sup>（《經解》，頁 3a-b）

這段話中的聖母有慈悲之心，會代人求情，但比較有趣的神學前提乃其中另語：「聖母本人類而爲天主之母，聞見同類苦患，其心必憐憫之。」《聖母經解》裏，這句話稍後曾再語增著墨：「聖母見其同類弟兄有罪，墮爲魔奴，不得不興

<sup>36</sup> 天主教義本身就強調「價」的觀念：聖父救人乃以聖子的犧牲爲「價」，而人欲得聖子與聖父這「天主」之救或欲得此「價」，自己亦得以「七聖事」(seven sacraments) 爲「價」。這種「對價關係」，可舉艾儒略的話予以說明：「吾主之爲萬民贖罪也，乃捐一身爲萬民贖罪之價也。價在茲，必有取是價者，始得沾救贖之恩。今之七撒格勒孟多，正所以取之之路也。若無是七之一，吾主縱欲加恩，而已不取，其負吾主也多矣。」見艾儒略等鐸，李九標記：《口鐸日抄》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編：《耶櫝館》，第 7 冊，頁 64。

<sup>37</sup> 這裏所引見〔清〕石鐸璩述：《聖母花冠經》，頁 4a-5a。此書我所用者爲法國國家圖書館度藏之刻本，編號：Chinois 2864。此本刊刻的時間不詳。石鐸璩不是耶穌會士，是方濟會會士。

<sup>38</sup> 羅雅谷《經解》亦引聖伯爾納詳釋聖母的「中保」位置：「子不能辭，亦不能受辭，子必聽，亦受聽，蓋子不拂母情。凡主恩主愛，我等所需以向真福者，必賴聖母主保，方能求之，方能得，以故聖母稱諸恩之喉，諸恩之車云。」（頁 3b）《聖母行實》亦有如下之語：「聖母祈求聖子之言，必不虛負。以故後世聖賢凡欲其意易達於天主者，必冀聖母代請，鮮不副望焉。」（吳相湘編：《三編》，第 3 冊，頁 1307）

矜憐而迫切救拔。」（頁 33b）易言之，瑪利亞雖已稱「聖」，似與聖父聖子聖神處於同一位階，但她仍然是「人」，所以所擬拯救者多半也僅限於同類弟兄或姊妹。聖母生而為人卻能超凡入聖，而且是基督信仰而非世俗如儒家者之聖，她名號中的「聖」字的意義就值得我們深思：以靈聖救人猶小事耳，但以人救人所烘托者則是異常寫實的「大能」。除了「本質」(*substantia*) 或神學上所謂「品類」外，瑪利亞並無異於聖父聖子或聖神。她以人身降世，和耶穌道成肉身一樣都經天主安排，都在祂的計畫之內。耶穌帶來新約，聖母因此也常與人有約。這個約所形成的「允諾」(*fiat*)，在各種聖母奇蹟集所烙下的「救恩史」(*history of salvation*) 上——從文學的角度看——有時似乎還高過耶穌的應允。

對瑪利亞而言，前述念誦「萬福瑪利亞」的某僧口中的「萬福」一語，當然更是某種約定，而且約束力強，強到聖子得從母命而剜腕刺指，在故事裏——就像在經中——擬以自己的血液清洗該僧的罪業。就基督宗教的觀念言，世人萬罪，但罪的重量沒有一種會重過基督之血所不能洗淨者。基督流血，本為世人赦免罪過而流<sup>39</sup>，面對瑪利亞為人請求之命，祂更難違拗，必須惜忍而遵命照辦。況且在「聖母」一稱的詮釋上，耶穌會早已融合了儒門孝道觀而發展出了如下一說：「母之所求，子必許之。」（《經解》，頁 33a）馬婁的《浮士德博士》巧接耶穌流血的意義，又從上述某僧的故事求得靈感，也曾讓浮士德在墮入地獄前驚恐莫名，厲聲叫道：「看哪！看哪！基督的血向穹蒼傾注。」<sup>40</sup>血因具有此等力量，賢士某及某些提奧菲勒士的傳說方見血書成契。

## 悍婦妒女

上述惡僧的故事裏，耶穌除了母命難違外，祂必須以血赦罪另有一故：瑪利亞曾提出一疊日曆，滿載該僧誦念「萬福」或「亞物」(*ave*) 的次數。這疊日曆像極了明代流行的功過格，對神對人都有約束力<sup>41</sup>，而且力量大到除了懲惡揚善

<sup>39</sup> 羅雅谷《經解》的注文中故而也這樣說道：「世人蒙耶穌大光，照明天路，又蒙以寶血贖人罪，恩莫大焉。」（頁 16b）不過這裏所指之「血」，應為耶穌在十字架上所流者。

<sup>40</sup> Christopher Marlowe, *Dr. Faustus*, ed. John D. Jump (London and New York: Routledge, 1998), xix.146.

<sup>41</sup> 除了上面述及之「功」外，有「過」（罪）則基督徒更當記之，參見艾儒略譯著：《滌罪正規略》，收入吳相湘編：《三編》，第 3 冊，頁 1249-1250。明人功過格的契約性社會功能見 Cynthia J. Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order*



這種社會契約外，宗教上還另有一大約盟得遵守：信者得救。《聖母經解》的語境裏，這所謂信者信的對象當然是聖母。只要約定形成，瑪利亞便會像耶穌代人贖罪或求情。上面我所謂「誦念成約」，情形彷彿，《聖母行實》第三卷時而便見對應與呼應的奇蹟，可在中保外，為凡俗所認識的聖母再添一解。

至於心有所求會變成對價關係，乃因某種形式的期約回報有以致之，亦因回報必經程度不一的許願發心才能成全。《聖母經解》嘗引某中世紀的瑪利亞奇蹟集《古行鏡》中之故事道：某全德之婦「幼有邪行」，但「日於聖母前真心悔哭」，臨終前希冀以此功德免墮地獄。聖母尋聲果至，向索命群魔么喝道：「爾等焉敢害事我者？合去！」繼而又轉向耶穌道：「我不許邪魔拉某婦於地獄，因彼在世恆獻功於我而哭悔其罪故。」這個故事，何若特的《瑪利亞聖蹟集》內亦收 (MVB, p. 4/MBVM, pp. 18-19)<sup>42</sup>，顯示懺悔與瑪利亞出手救度的關係乃呈正比發展，約的訂者與受者都會因信仰上的對價關係而獲益。此外，《聖母經解》中此一故事裏，聖子耶穌已陷入了母命與天法都不可違的兩難之中。此刻聖母心意已決，扮演的角色又強硬了許多，所以「狠話」盡出：「全能者不難為其母……。」這句話雖然是翻譯，筆下卻帶有強烈的儒家孝道精神，而且也因為這句話，耶穌無奈，只好讓某婦死而復生（《經解》，頁 36a-b）。

似此奇蹟，《聖母行實》第三卷另有多則。這裏我擬舉為例子，藉以再談的是聖母奇蹟呈現的另一種約契關係，亦即經處女及女神崇拜蒸醇而形成者，尤指男性因女神的氣質及美貌而生發的自我想像。有約如此，其中當見俗世人情與天界空靈的交會，而且交會得常奪人魂魄，可以獨立成另類的故事形態。這種形態所呈現的聖母形象，便是前及「悍婦妒女」。《聖母行實》中，高一志譯了一個奇蹟故事，我姑且題之為「金環之約」，可證上文：

小童者，質清氣和，鄉黨愛之。一淫女欲與之私，誘以金環。小童未悟，受之。既而入聖母堂，仰觀聖像，嘆仰無已，即以金環獻之，誓定從是獨敬聖母，必不並容他情。忽聖像如活，伸手接環。善童惶悚，明知聖母賜允其願，且喜且讚，叩謝歸室。每以所見神跡慰其心，勵其修焉。至後日久心變，其親將為結婚，童亦忘前誓。正至婚日，忽聞天聲，呼其名，且責以忘前金環之約。童聞猛醒，即圖改徙，以絕諸端。立時辭親謝世，往

*in Late Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 1991), pp. 162-168。

<sup>42</sup> 此外，歐加略的《人類真安》亦收之，而且還稍加敷衍，見歐加略：《人類真安》，〈《十五端經》救人靈魂于地獄〉，第3條的聖母奇蹟故事。

投精修之會焉。 (《三編》，第3冊，頁1525-1526)

此一故事中的人神關係雖非董永與七仙女一類的中國俗傳，但「奪人魂魄」或動人處相當，尤似魏晉志怪與唐人傳奇。我們細思所以，原因在小童或瑪利亞都把彼此視同約契的雙方。用一個比較「像人」的說法，即兩者間因指環而形成的關係有若中國古人指腹為婚的正面婚約，浪漫得很，而本為淫女計惑之用的金環遂由邪改正，變成小童情訂聖母的信物。

在中國的《搜神》或西方聖杯追尋的故事傳統裏，傳信為盟通常最是令人銷魂。信物本身或屬物質，但收納了不少象徵資本，背後的意涵豈可等閒視之？如其為情所致，則可使人形銷骨立，《紅樓夢》中賈寶玉送給林黛玉的一方綃帕，《羅密歐與朱麗葉》中朱麗葉所貽的一枚戒指<sup>43</sup>，都可使持有者或接受者睹物思人，魂回昔日。我們為〈金環之約〉動容，還有更重要的一個原因：小童獻上金環，「誓定」畢生「不容他情」。除此之外，他當時一無所求，天真爛漫。儘管如此，聖母依然顯靈，接過金環，表示就此情定。她能以至美的天界聖品而「紆尊降貴」，接受凡人純情。精誠所至，金石為開：這往日的「金環之約」，後來確實也如約實現。我們暫且不管此一實現最後以何種方式收場，目前可以確定的是女神崇拜——還得是美麗的女神的崇拜——的男性心理，在此淋漓展現。

瑪利亞顏妍貌美，在天主教信仰中幾乎想當然耳，係先驗不移之論。《聖母行實》首卷故謂其「形神之潔，特超眾聖」（《三編》，第3冊，頁1288），又美其「儀容端飭，迥異凡女」（《三編》，第3冊，頁1290）。《聖母經解》是《聖母行實》的延伸之論，這方面論說尤詳：「聖母盛容超邁，然極莊嚴，令見者輒發愛敬而生貞德之願。蓋聖母備女德之諸美好而絕其反。」職是，徐光啓在萬曆年間初睹西洋畫中的聖母芳顏，才會「心神若接，默感潛孚」，而在〈聖母像贊〉中有如下詩句道：「作造物之貞母，為至潔貞身。」同因此故，聖弟阿厄削 (St. Dionysius of Alexandria, fl. 247-264) 嘆曰：「使我非明知其不為天地萬物之主，必將以天主視之。」（《經解》，頁14a）不論《經解》或其所引，當中刻畫的瑪利亞係中國儒家借《詩經·關雎》託喻而成的「天后」(Queen of Heaven)；她具有一切懿德，她莊嚴曼妙，睹之不但令人淫念不思，抑且會心生愛敬，進而致力於貞德之修。聖弟阿厄削的話也在詠嘆瑪利亞的威儀，不以凡

<sup>43</sup> [清]曹雪芹、高鶚：《紅樓夢》（北京：人民文學出版社，1982年），第1冊，頁420-421；William Shakespeare, *Romeo and Juliet*, ed. Brian Gibbons (London and New York: Methuen, 1980), 3.2.142。

俗之美擬之，甚至提高其位階，以天主方之。

天主教徒相信在希伯來或敘利亞原文的「姓名學」(*praesagium nominis*)裏，「瑪利亞」一名指「母皇」或「海星」(*stella maris*)。《聖母行實》於此特有分教（《三編》，第3冊，頁1320），《聖母經解》也多方發微，可見入華耶穌會士篤信之深<sup>44</sup>。他們持「母皇」一說，蓋聖母為耶穌之母，廣而言之亦為諸天神、諸聖祖、諸先知、諸宗徒、諸致命、諸童貞與諸聖徒之「母」（頁9b-13a）。又訓之曰：海星者，指人世這個苦海中的受光或施光者（頁9a）。當其為星也，實乃極星之屬，「恆居其所不動」，大有別於有其升沉的今世所謂「行星」，故可像中國民間宗教裏的媽祖一樣引舟夜歸，在俗界導人於迷航（14a-15b），或在苦海裏「燭照」衆生，為其引路<sup>45</sup>。「瑪利亞」一名因有此一內涵，故不論實義或況義，都是「人類之至尊」。至於她在天界的等級，更可稱「天主之下」，唯「聖母一人而已」（《經解》，頁16a）。

〈金環之約〉裏的男角見聖母聖像而心生愛慕，所強調者雖似兒女私情，但是我們不要忘了《聖母行實》於此所用乃「愛敬」一詞。〈金環之約〉中的男角不過是個小童，對瑪利亞投射的感情應該還有其他，而要明白這一點，厄弗所的大公會議是啓始。會中除了討論聶派異端的問題外，群聚的主教也曾如前文所示，議決瑪利亞為母性的代表。此議實承天主教上古的教父之見而來。耶穌或天主之愛，在凡人眼中會因性別而推為父性之愛，古教父遂也將瑪利亞宣聖，令其

<sup>44</sup> 然而據 Bossard, pp. 343-344 所述，「海星」之說乃誤解。此詞係聖熱落尼末最早考得，不過他原指“*stilla maris*”，亦即《聖母行實》所稱「滄海一滴」之意（吳相湘編：《三編》，第3冊，頁1375）。後世抄寫者誤“*stilla*”為“*stella*”，全詞遂轉為「海上之星」之意。也有人說這個「誤讀」是聖伯爾納慧心巧手所為，見聖伯納多（聖伯爾納）著，任佩澤譯：《聖母讚》（香港：永齡印務公司，出版年不詳），頁56。

<sup>45</sup> 職是，聖伯爾納有下言：「人不欲沉溺於波浪者，勿離己目於此〔海〕星之光」，又曰：「人涉世如涉海，或遇魔誘之獨風，或遇苦難之灘石，惟一心呼求瑪利亞，則魔誘息，苦難平。又或心生傲念如猛浪之沸騰，性好虛名如浮波之云芬，又或偶冒之邪風，炫於世俗之類風，身罹多罪如漏舟將沉，惡念恆生如猛獸截路，皆呼求瑪利亞，必得其救。」見羅雅谷：《經解》，頁14a-15a。另參見 Katherine Ludwig Jansen, *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 2000), pp. 20-21；以及方豪：〈校刻《天樂正音譜》跋〉，《方豪六十自定稿》（臺北：方豪發行，1969年），下冊，頁2230-2231。Crane 整理的康乃爾大學所藏的瑪利亞奇蹟故事集的第三條，也曾述及某僧因暴風雨突來而遇海難。他於是向聖母祈禱求救，而後就像媽祖指引中國漁船夜歸一般，該僧所乘之船的船桅果然出現了有如巨燭的一團火光引舟前進，而海面就此風平浪靜了下來，見 Crane, pp. 23-24。

「天主母」的崇高地位結合人間的母性與女性等特質，填補了單性信仰的欠缺。何況父系陽剛，而平信徒怎能令所宗匱乏陰柔的一面？人世由兩性組成，天界也得講究平衡。由是觀之，〈金環之約〉裏那童子所謂「嘆仰無已」就不僅指「愛敬」，也要包括「敬愛」。男童畢竟是男童，即使可以感知男女之情，也需母愛慰藉。質而再言，在聖母的盛容之外，〈金環之約〉裏的男童恐怕也滋生了佛洛伊德所稱的「戀母情結」(Oedipus complex)。高一志譯筆下的故事並未說明長大成年後男童擬娶的女子姿容與人格特質，否則精神分析或許真可在此挪來一用，提供另一個閱讀的角度，讓我們瞭解締結金環之約當下，那男童的心理狀態。

〈金環之約〉這個故事，我在何若特的《瑪利亞聖蹟集》中僅見類似者，不過就管窺所及，中世紀其實另有衣索匹亞文本。倘再以中世紀英文為觀察的座標，則以這種語言寫下來的聖母奇蹟集中，我們至少可得另二他本。其一出自《字母序列故事集》(*An Alphabet of Tales*)，其二見載於大英博物館 (British Museum) 手稿部的《抄本增補目錄》(*A Catalogue of Additions to the Manuscript, 1916-1920*) 之中。由此可知，〈金環之約〉不僅流傳於歐陸，連入華耶穌會罕見言及的英倫也盛行不已，而且「情節」和高一志所譯幾無二致。其中若有差別，唯高譯的小童乃親聞聖母之責罵破空而來，而英倫二本則說他是在「幻夢」(fantasy) 裏見責於瑪利亞。高本講得比較含蓄的「往投精修之會」，英倫二本亦效《新約》中耶穌的生平或沙漠隱修僧常棲之地，道是小童最終「拋妻棄產而遁入曠野」修行<sup>46</sup>。高一志所本當非中古英文，我們也不知道是拉丁文或南歐俗語，但是中譯和中古英文的差異有其意義，至少在情節上奇得比較合乎邏輯。由「小童」到他長成適婚之齡的時間較長，忘記婚約，當然可能，而他擬另娶他女，也符合儒家以孝為人倫中心的思想。是以譯成「往投精修之會」當然比「遁走荒野為僧」更投明代社會主流所好。倘非基督徒，怎能瞭解「精修之會」就是梅瑟及耶穌曾親身經歷的「曠野」或天主教的「空門」(〈宗〉7:29-30、〈瑪〉4:1-11)？

何若特《瑪利亞聖蹟集》英譯本書首，有近人苞兒 (Eileen Power) 寫的一篇〈導言〉。其中轉述了一則近似〈金環之約〉的故事，說來有趣。而更有趣的是，此一故事居然是由坎特伯利的聖多馬士 (St. Thomas of Canterbury) 經緯前

<sup>46</sup> See Banks, pp. 438-439; Department of Manuscripts, British Museum, *A Catalogue of Additions to the Manuscript, 1916-1920* (London: British Museum, 1933), pp. 272-275.

後。歐洲中古聖徒中，聖多馬士奇蹟最盛，就證道故事之易於變形而言，以之入替高一志筆下的小童並非不可能。話雖如此，苞兒仍然有話說，告訴我們聖多馬士遺事係出自希瑟里的《奇蹟叢談》。生前，聖多馬士是亨利二世座前的重臣，兩人的關係形同手足。後來他出任坎特伯利大主教，反對亨利以政領教，從而鬧翻。兩人各持己見，毫不退讓。一一七〇年，亨利及其從者派出殺手，聖多馬士終為所刺。死後，據說他常在葬身的教堂顯靈，感應事件層出不窮，教會得派專人看守木拱，日夜記之，終於演變成十二世紀以來奇蹟最多的聖徒，甚至迫使十四世紀的喬叟 (Geoffrey Chaucer) 招兵買馬，讓《坎特伯利故事集》(*Canterbury Tales*) 中的二十餘位朝聖者傾倒於墓前 (Ward, pp. 89-109)。話說回來，苞兒的興趣集中在聖多馬士的青少年時期：當時他在巴黎大學求學，曾在同學面前「吹捧」自己的「女友」之美，以絕色形容之。然而大夥都知道聖多馬士並無情婦，所說乃向壁虛構，是以毫不留情便報以噓聲。大夥謬矣！當年聖多馬士心想口說者，實為瑪利亞的容顏。真正有問題的是：聖徒嗣後自感愧疚，頻頻以不該有瀆聖顏自責。他向聖母合十懺悔，求恕其罪。奇異的是此時瑪利亞突然示現，而且拿出一只內裝一件十字褙 (chasuble) 的黃金匣子，命聖多馬士急招同學示之，就說是兩人訂情的「約記」(troth)<sup>47</sup>。

瑪利亞和聖多馬士的傳奇到此尚未完結；聖多馬士的奇蹟集內還記載他藏有用頭髮編織而成的衣衫一件，人多未見，更不知替他縫補破衣的人是誰。希瑟里的《奇蹟叢談》代之作答：原來都是瑪利亞顯靈，代行針黹。這可見兩人在天人兩界的聯繫之深<sup>48</sup>。上引苞兒的故事其實也未完結，因為她隨之評論道：聖多馬士的「女友」奇蹟故事誠然浪漫，卻顯示在某一個意義上，聖母謙、貞、哀三德中的謙德已經有損，徒然轉成反諷<sup>49</sup>：她不許人間有美勝之，所以刻畫上才會強調那股醋勁，投射出故事編者以男性為中心的性心理幻想過程 (*MBVM*, pp. xv-xvi)。

苞兒的評論及其相關背景複雜，在在又涉及〈金環之約〉的文學趣味，我們得進一步探討，尤可自中世紀另一英文本的《聖母奇蹟集》(*The Myracles of Oure*

<sup>47</sup> Also see Caesarius of Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, ed. J. Strange (Cologne: H. Lempertz, 1851), 1: 7.

<sup>48</sup> Caesarius of Heisterbach, 2: 5-6. Cf. Ward, p. 99.

<sup>49</sup> 我知道聖母謙德多指她不願居孕育耶穌之功，在天主前一向也以「婢女」自稱。見吳相湘編：《三編》，第3冊，頁1315，另見羅雅谷：《經解》，頁17a。

Lady) 予以驗證。在英國中世紀，聖母靈驗的集子曾虜獲不少善男信女的心，令其熱情閱讀。《聖母奇蹟集》提到有某牛津大學的學生非常敬重聖母，後赴羅馬宗座教堂參拜，所見卻是脂粉不施——也不甚美——的一具石雕，頗感失望，敬心全失。待他回到牛津，旋因重病而臥倒在床。某夜，瑪利亞示現，告以他在羅馬有瀆自己，故有今日之厄<sup>50</sup>。《西遊記》裏所謂「一飲一啄，莫非前定」的果報觀<sup>51</sup>，看來適用於這個故事，尤可解釋那牛津學生罹病的緣故。除了此一教訓，牛津學生的故事亦表出瑪利亞的儀態不容非議，而她姿勢之高，於聖母三德中的謙德又是諷刺。如以聖多馬士的傳奇再議，如可撇開上文中的神聖與褻瀆不談，傳奇中最難令人忘懷者，我想仍為聖母所贈的十字襟，因為此物和〈金環之約〉裏的金環俱表約記，顯示聖母和聖多馬士之誼有如已有婚約的未婚夫妻。聖徒猶在懸念之際，雙方便已開寫「愛的契約」了。

如此瑪利亞崇拜讀來引人遐思，而我們若想深入再探，則仍得捫回何若特的《瑪利亞聖蹟集》。其中也有中世紀故事謂：某騎士青春年少，暗慕主人之妻。就在他為色欲所惑之際，有隱修僧出現，勸其端正內心，以聖母為念。騎士依之，每日即課誦聖母名號，矻矻專心，於是色欲全消，後來連其主母都甚感訝異。當然，精誠所至，金石再開，故事裏的瑪利亞不但在某日顯靈，而且就倚在騎士馬前斂容正色說道：「我的容姿是否令你傾心？」答案不言可喻，不過令人更吃驚的是聖母接下來的大膽表白：「跟我來吧，我會成為你的妻子。」她又趨前「親吻」了騎士，曰：「我以這個吻訂下我們的婚約；他日我們就當我兒〔基督〕之前，正式拜堂完婚。」(MBV, p. 13/MBVM, pp. 45-46) 在天主教的傳統中，恭呼聖母聖號而不思他女乃是對瑪利亞最大的尊崇，表示呼喚者心中有「貞」(castitas)，而「貞」不僅是瑪利亞無涉性事的形容，也是她要求於所歡的聖德，通常會「回報」以某種形式的約定<sup>52</sup>。果然，上述騎士和聖母訂下婚盟後，五內僅存「貞」字，故事抑且反轉了聖德所屬的對象，變成了是那騎士在守貞 (MBV, p. 13/ MBVM, pp. 47)，而守貞之士，瑪利亞怎可毀約而令其失望呢？

耶穌會史上，上述騎士與聖母的關係常見。會祖聖依納爵 (St. Ignatius of Loyola, 1491-1556) 驍勇善戰，本業即騎士。他由俗領鐸之前，聖母曾顯靈促其

<sup>50</sup> Whiteford, pp. 71-72.

<sup>51</sup> 見〔明〕吳承恩：《西遊記》（臺北：河洛圖書公司，1981年），上冊，頁492。

<sup>52</sup> Cf. Gerd Lüdemann, *Virgin Birth? The Real Story of Mary and Her Son Jesus*, trans. John Bowden (London: SCM Press, 1998), pp. 12-14.

出家護教，效忠自己。聖依納爵此後神視 (vision) 頻仍，而他與瑪利亞心靈既濟，乾脆就效騎士傳奇《高盧的阿馬迪斯》(*Amadis de Gaula*) 中的情節——另一方面則依智者亞丰碩王 (Alfonse X, le Sage) 的前例——穿上基督的武裝，夤夜直奔蒙賽辣 (Montsarrat) 教堂的聖母座前，並且時站時跪禱告通宵，為心中至聖「武裝守夜」(*Vigilia de los caballeros*)，有如當時騎士之於自己仰慕的女性一般。對聖母的「貞」，聖依納爵身歷強調，自非凡夫俗子能比<sup>53</sup>。

騎士的婚約雖乏實體信物，然而凡夫俗子——此中想來還包括教會中人如已晉司鐸者——的女神情結則一覽無遺。如果信物在身，造成的當然又是另類的移情效果。《聖母行實》裏的小童故事，高潮迭起：我們映入眼簾者首先係一凡胎俗女，而且是位花癡淫女。其次聖母顯靈，欣然與男童締結金環之約。再其次的進展應在數年之後，就在童子長大成人，依俗迎娶一女之際。此刻瑪利亞忽焉再現，責那已經成人的童子以曩昔之約。對慣看仙女謫凡的中國讀者而言，約或信物或許俗套，然而在高譯的故事中，那惦記前約者卻非尋常仙子，更非薦枕以就劉、阮的天台神女，而是聖嬰之母，是天主教世界地位無雙的至聖至善至美的表徵，所以劇力不可小覷。即使在西方，這種情形依然，〈金環之約〉基本上就因類此女神崇拜所致，而且是在羅馬古典的基奠上發展出來的一段神人奇緣。

奇緣所涉羅馬神祇無他，乃時人宗教中愛與美的天界化身維納斯 (Venus)。回到上古，前述「金環」(ring) 的受贈者實為一女神，故事的編次者多半題之曰〈維納斯的指環〉(“Ring of Venus”)，法國作家梅里美 (Prosper Mérimée, 1803-1870) 曾改編之而在一八三一年發表了小說〈伊爾的維納斯〉(“La Vénus d’Ille”)。德國歌劇家華格納 (Wilhelm Richard Wagner, 1813-1883) 也曾據以創作，使之融入北歐神話，改編成連環歌劇《尼伯龍根的指環》(*Der Ring des Nibelungen*) 最後一齣的《諸神的黃昏》(*Götterdämmerung*)。一八七〇年，英國詩人莫理士 (William Morris, 1834-1896) 再度翻新故事，撰成長詩〈獻給維納斯的指環〉(“The Ring Given to Venus”)，收入所著大型詩集《詩話塵世樂園》(*The Earthly Paradise: A Poem*) 之中<sup>54</sup>。

<sup>53</sup> Joseph N. Tylenda, trans., *A Pilgrim's Journey: The Autobiography of Ignatius of Loyola* (Collegeville: The Liturgical Press, 1985), p. 26; also cf. St. Ignatius's *Spiritual Diary*, segment 1, chapter 4, in *Ignatius of Loyola: The Spiritual Exercises and Selected Works*, ed. George E. Ganss, S. J. et. al. (New York: Paulist Press, 1991), p. 239.

<sup>54</sup> 梅里美的〈伊爾的維納斯〉加油添醋硬是生出一另個新的故事框架來，而且將重點放在維納斯所代表的「愛」上，不是「美」。〈伊爾的維納斯〉的故事形態因此有別於羅馬人的

維納斯的傳奇乃羅馬上古女神神話的一環，和其時某青年有關：後者曾以開玩笑的態度，在女神塑像前獻上一枚戒指，並且為她戴上。孰料維納斯的塑像居然動了起來，戴上戒指的手指一夾，信物就此再難拔下。過了一長段時間之後，青年忘記此事，迎娶某女為妻。此時維納斯醋勁大發，居然闖入新房，公然要求新娘把「丈夫」還給她。原本歡天喜地的俗世婚禮，此時卻以新娘的香消玉殞收場。中古之世，希臘羅馬古典故事常經人天主教化，時人也挪轉了「維納斯的指環」，將女角易為瑪利亞 (*MBVM*, p. xvi)，其結果便是一連串「迎娶」聖母的傳奇<sup>55</sup>，其中的典型就是高一志逐以中文的〈金環之約〉。

瑪利亞之所以會和維納斯產生連繫，遠因有二。其一是天主教上古之際，厄弗所人早已有阿爾特米 (Artemis) 或雅典娜 (Athena) 的信仰，某名喚德默特琉 (Dimitrios) 的銀匠還以製造女神的銀龕聞名，發了大財。時人故常呼喚這位羅馬女神之名，認為她的偉大無神能及。然而此刻保祿也在厄弗所傳教，到處強調「人手製造的，並不是神」(〈宗〉19:26)。最後引起民怨，發生暴動，有賴城裏的書記官出面安撫，群情始寂。這位未留下名姓的書記官曾經說道：「厄弗所人啊！誰不知道厄弗所人的城，是偉大阿爾特米的廟，和那從天降下的神像的看守者呢？」(〈宗〉19:35) 厄弗所的女神崇拜，即使保祿把該地轉為基督之城後，看來也難以消滅，而且還綿延了數百年之久，使得中世紀日爾曼聖女馬克德博的梅哈堤 (Mechthild von Magdeburg) 首開以希、羅式「女神」(*göttinne*) 定位瑪利亞的風氣<sup>56</sup>。在希臘或羅馬宗教裏，阿爾特米或雅典娜向為「智慧」之神。她的光環，天主教眾「神」無以匹敵。若有，則惟聖化後的瑪利亞稍可企及<sup>57</sup>，而這應該是厄弗所會議之後，瑪利亞宣聖封神<sup>58</sup>，進而取代了阿爾特米的原因之

---

「維納斯的指環」。梅里美的法文原作可見於 Prosper Mérimée, *Colomba: La Vénus d'Ille. Les Âmes du Purgatoire* (Paris: Calmann Lévy, n.d), pp.14-293。莫里士亦然：「指環」本為某青年的結婚戒指，但誤送維納斯，因此生出一段風波。見 William Morris, "The Ring Given to Venus," in *The Collected Works of William Morris*, ed. May Morris (London: Routledge and Thoemmes Press; Tokyo: Kinokuniya, 1992), 6: 136-174。

<sup>55</sup> Walker, p. 609. 另參較 Ward, pp. 159-160。

<sup>56</sup> Hans Neumann, ed., *Mechthild von Magdeburg, "Das fließende Licht der Gottheit": Nach der Einsiedler Handschrift in Kritischem Vergleich mit der gesamt Überlieferung* (Munich: Artemis, 1990), p. 75. Cf. Barbara Newman, *God and Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003), pp. 274-275.

<sup>57</sup> 在中世紀，瑪利亞確實也為人視為「智慧的寶座」(Throne of Wisdom)，見 Eva De Visscher, "Marian Devotion in the Later Middle Ages," in *Resource*, p. 177。

<sup>58</sup> 這裏我是籠統說之。如同本文最後一節我會指出來的，瑪利亞封聖 (canonization) 乃她身



一。話說回來，阿爾特米畢竟不以「美」名世，這個屬性的代表天神仍歸羅馬人眼中的維納斯。姑且不論智慧，在天主教的神話中，即使包括美或愛，也惟有瑪利亞可以一身而兼具。厄弗所人改宗天主後數世紀，他們不再祭拜羅馬女神，虔敬的熱忱轉向「天主之母」<sup>59</sup>。數百年前羅馬人的「維納斯的指環」就此收編而轉換了配帶者，變成是「瑪利亞的指環」而引領風騷，使後人競相以此創作。

〈金環之約〉另又涉及《聖經》詮釋學上瑪利亞的固定形象：「新娘」。《舊約·雅歌書》首開天主教描寫性愛的「結婚頌」的託喻傳統，後世的解經人如聖安博(St. Ambrose)或聖伯爾納(St. Bernard of Clairvaux, 1090-1153)每亦借「預表論」(typology)論之，認為其中的「新娘」應指瑪利亞。至於「新郎」，自然就是耶穌或天主，至不濟也應該是「教會」的比喻<sup>60</sup>。如此讀法之對象轉到了〈歐瑟亞〉一卷後，瑪利亞正式變成「天主無瑕的新娘」<sup>61</sup>。蓋祂嘗借歐瑟亞之口，宣布那從埃及回來的「婦人」會稱歐氏為「依士」或「丈夫」，不再呼之為「巴里」或「我主」(〈歐〉2:18)。非但如此，天主還要「永遠聘娶」這婦人，「以公義、公平、慈愛、憐憫」等德性「聘娶」之(〈歐〉2:21)。雖然就經文的字面及其第一層的託喻觀之，天主擬聘之「婦人」係指「以色列人」，但在《新約》中，〈瑪竇福音〉卻告訴我們，瑪利亞為避黑落德迫害，曾經舉家逃往埃及(2:13-14)。所以從天主教的解經學觀之，歐瑟亞口中那「從埃及地上」回來的的女人便是瑪利亞，而耶穌遂也變成〈瑪竇福音〉中天主藉先知之口說出來的「兒子」：「我從埃及召回了我的兒子。」(〈瑪〉2:15)聖伯爾納乃解經權威，於聖母特有「研究」。他活躍於中古鼎盛之際，時人就因瑪利亞在《舊約》

---

分特殊所致，而且係在中古宣聖制度確立之前即告完成。此時所謂「聖徒」大多為「致命」(殉道者)、篤信者(confessors)與苦修者(ascetics)。中古之世，教宗伊納森三世(Innocent III, 1198-1216在位)將宣聖的權力由地方收歸教會中央所有。到了一二四三年，教廷又制定法規以為依據，嚴格考核準備位列聖品的人，除了奇蹟異象與社會工作或個人德行上的要求外，制度上還得由宣福禮(beatification)啓之，然後再由遴選委員會甄辦，以區分「貞人」(the blessed)與「聖徒」(「聖人」)，繼而昭告天下，完成工作。上述天主教的封聖制度，下書有扼要精論：Lawrence S. Cunningham, *A Brief History of Saints* (Oxford: Blackwell, 2005), pp. 36-39。

<sup>59</sup> 參見 Edward Schillebeeckx 著，香港公教真理學會譯：《瑪利亞：救贖之母》(香港：香港公教真理學會，1983年)，頁149。

<sup>60</sup> 聖伯納多(聖伯爾納)著：《註釋雅歌講道》，下冊，收入任達義編譯：《聖伯納多著作》第一卷(香港：聖伯納多瞻禮出版，1994年)，頁3。另參較 Eva De Visscher, in *Resource*, pp. 188, 198-199; Warner, pp. 121-127。

<sup>61</sup> Edward Schillebeeckx 著，香港公教真理學會譯：《瑪利亞：救贖之母》，頁124。

中曾以「新娘」的身分預現，故而以她替換了「維納斯的指環」中的女角。維納斯期待於為她戴指環之人者，不就是自己「新娘」的身分？

中古之時，維納斯轉為瑪利亞尚有近因一。據賈彤 (Elinor W. Gadon) 與華納 (Marina Warner) 的研究，在吟遊詩人四處走唱的全盛時期——尤其是在十三世紀——他們常因瑪利亞有王宮「后」位的實指與喻稱而對她歌頌連連，視之為「宮廷愛情」(courtly love) 追求的對象，從此讓瑪利亞從傳說與《聖經》中的刻板形象轉變為「有血有肉」的女人<sup>62</sup>。中古的聖母奇蹟故事中，有一則謂某人每日都會摘取五十朵玫瑰，編為花冠，獻給瑪利亞。這是《聖母花冠經》的由來，高一志也曾將故事譯出，而且就收在《聖母行實》第三卷。此人之名，中古奇蹟集多稱為「紮卡瑞阿」(Zachariah)<sup>63</sup>，而故事與高譯之別僅在五十朵的玫瑰後者易為六十三朵，藉以附會瑪利亞在世的六十三年與玫瑰珠規的規數（參見《三編》，第3冊，頁1315、1412）。這個當時人稱「紮卡瑞阿」者入會精修之後，高譯稱他常跪伏聖母臺前，「口吐奇美鮮花」，同時另有天神逐朵串之，製成花冠以「加賢士之首」（《三編》，第3冊，頁1439-1441）<sup>64</sup>。史上自此

<sup>62</sup> Elinor W. Gadon, *The Once and Future Goddess: A Sweeping Visual Chronicle of the Sacred Female and Her Reemergence in the Cultural Mythology of Our Time* (New York: HarperCollins, 1989), p. 216; Warner, pp. 134-148.

<sup>63</sup> 如 Budge, pp. 35-37。Budge, pp. 37-38 另又從何若特收錄了一篇不見於《瑪利亞聖蹟集》的拉丁文故事。

<sup>64</sup> 中古集中子，「天神」時作「聖母」，而「奇美鮮花」則化為「玫瑰」，見 Durham, pp.148-149。《聖母行實》所述顯然由兩個故事組成，一採花，一吐花。後者較常獨立成篇，如 John Mirk, *Mirk's Festival: A Collection of Homilies*, ed. Theodor Erbe (c. 1415; repr., London: Early English Text Society, 1905), pp. 16-17; 又如 Berceo, "El clérigo y la flor," in his *Los Milagros de Nuestra Señora*, pp. 37-39。Berceo 的故事，其實另含某一頗似《高僧傳》中鳩摩羅什的「不爛金舌」之說；十五世紀時，英國詩人里德加特 (John Lydgate) 也曾吟過，見 Boyd, pp. 123-124; also cf. Gautier de Coinci, "Histoire d'un moine mort dans la buche duquel on trouva cinq roses fraîches," in *Miracles et mystères: la littérature religieuse au nord de la France*, trans. F.-J. Beaussart et al. (La Ferté-Milon: Corps 9, 1989), pp. 82-83。在里氏之前，喬叟的《坎特伯利故事集》改編過這個故事，見 Geoffrey Chaucer, "Prioress's Tale" of *Canterbury Tales*, in *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*, ed. F. N. Robinson, 2nd ed. (London: Oxford University Press, 1957), pp. 161-164。喬叟的 "The Man of Law's Tale" 亦由聖母奇蹟故事改編，見 Robinson, ed., pp. 63-75。至於《聖母花冠經》的由來，石鐸璋曾引「聖若翰嘉俾斯大諾」之語而述之：「昔泰西有一修士虔奉聖母，每日採取香花製冠以獻之，勿有間斷。逮入聖方濟各會，遵行會規，不暇採花矣。遂以為憂，魔因誘惑（惑），謂〔之〕出會嗣其功，不然前功盡廢。於是決志出會，忽聖母顯於其前，謂之曰：『汝何愁苦而改易其志？我誨汝以永遠不壞之冠，勝於世上易萎謝之花冠，更愜予

便常見基督徒把「男女之愛」獻給瑪利亞，從而編出許多情歌來。聖安瑟倫 (St. Anselm, 1033-1109) 認為在仰望天主外，人世間最高的愉悅是瞻禮聖母<sup>65</sup>。在比喻的層次上，此刻進入修女院者都將自己「嫁」給了天主或耶穌，而修道院中的僧侶所「娶」，一般而言，也是相對應的瑪利亞<sup>66</sup>。俗世中的騎士階級更發展出一套儀式來：騎士可將戒指套在瑪利亞塑像的指頭上，如果指頭緊握，指環拿不下來，便表示自己和瑪利亞有緣，已得青睞而可入修院清修或「迎娶聖母」。何許的亞蘭 (Alain de la Roche, 1428-1475) 有此等經驗：在天使與過往的聖徒見證下，他嘗「嫁」給了瑪利亞。所以云「嫁」，因為這次儀式顛倒過來，變成是瑪利亞將一枚指環套在亞蘭的手指上。這枚指環還遵守中世紀俗規，由聖母用自己的頭髮編織而成。瑪利亞由是而有「愛神」之名，將維納斯的屬性接收過來。兩「神」都是高一志所謂的「海星」（《三編》，第3冊，頁1320），至此也變成了《聖母經解》中呼請的「晨星」，更擔當了中國媽祖般「天后」(Maria Regina) 的名號<sup>67</sup>。

〈金環之約〉當然比亞蘭的「故事」溫婉動人，換成中國人看來，或有如崑崙山上西王母和穆天子訂下的約盟：「道里悠遠，山川間之。將子無死，尚能復來。」<sup>68</sup>《聖母行實》中的小童態度更加嚴肅：他「仰瞻聖像，嘆仰無已，即以金環獻之，誓定從是獨敬聖母」。這裏的「敬」字如同《紅樓夢》裏的用法，除了「尊敬」外，兼寓母子或——特別是——男女之愛。此所以童子繼而才會說他「不容他情」。羅馬人依隨希臘人，同持人神同形之說。維納斯或許可以和人「開個玩笑」，然而天主教世界中的聖母何其尊貴，豈可容凡人以戲謔待之？小童既有金環之約，最後必得如是履約。諷刺的是，這個「約」又如前及的騎士傳奇：其中聖母確曾踐約，唯天人婚盟怎可見諸人世，而凡軀怎又可見到超凡的天

---

心，更增汝績。不必採花，惟誦《花冠經》，勝於採花製冠……。」以上見石鐸瑒述：《聖母花冠經》，頁1a-3b。

<sup>65</sup> St. Anselm, *Mediations*, quoted in Durham, p. 148.

<sup>66</sup> Warner, pp. 127-133.

<sup>67</sup> Isidore of Seville, *The Etymologies of Isidore of Seville*, trans. with introduction and notes by Stephen A. Barney et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 170. Also see John of Damascus, "A Discourse on the Dormition of Our Lady, the Mother of God," in *On the Dormition of Mary: Early Patristic Homilies*, ed. and trans. Brian E. Daley, S. J. (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1998), p. 196; Warner, pp. 103-117.

<sup>68</sup> 唐曉峰審訂：《穆天子傳》，卷3，收入趙敏俐、尹小林主編：《國學備覽》（北京：首都師範大學出版社，2007年），第3冊，頁105。

顏，遑論神聖？蘇格蘭國立圖書館 (National Library of Scotland) 所藏的一份手稿早就指出凡人想見聖母真身只有兩個辦法，一是眼睛瞎掉，一是命喪黃泉<sup>69</sup>。是以上述騎士故事中的婚約必得在身後方可舉行。地點：天堂。高一志筆下的童子大致亦然：他雖不必以死踐約，不過在聖母提醒前情後「即圖改徙，以絕諸端」，進而「辭親謝世，往投精修之會」。這是「遁世」；從某個意義上說，更是「絕世」或——像那騎士一樣——「棄世」！

奇蹟故事早已發展成爲歐洲中古民間文學的重要文類之一，〈金環之約〉等關乎聖母的歐語原本也是所謂「瑪利亞與新郎館」(Mary and the Bridegroom) 系列傳奇中的一環 (MVB, p. xvi)。民間所譜的瑪利亞故事，其敘述形態變動不居，不過母題恆常如一，總把瑪利亞寫成悍婦妒女<sup>70</sup>：任何男子只要曾掏心掏肺，對她誓守忠貞，就算情定終身；倘一時忘約而另結新歡，瑪利亞必然強勢介入，矜憫世人的哀德也會消失不見。男子即使回心轉意，聖母也不容新婦存在，甬談讓她地位凌駕在自己之上。所以聖母之心不可負，聖母之美也不容賽過，像極了徐光啓〈聖母像贊〉最後一句的描述：「美非常而莫倫。」<sup>71</sup>

《聖母行實》中，類此瑪利亞故事有數則，如果從何若特的《瑪利亞聖蹟集》觀之，同例更多，前引騎士傳奇就是其中之一。但我們若擴大比較，再就聖母奇蹟集的傳統整體來看，〈金環之約〉的衍枝添葉當以十五世紀的衣索匹亞文本稱最。其中編派了兩組約契，首先是人間的「婚約」：高一志筆下的「淫女」，在衣索匹亞文本中不僅不「淫」，而且還是個「處女」或「貞女」(virgin)。她和小童一見鍾情，乃餽之以指環一枚，作爲定情的信物。其後小童在無意間看到聖母塑像，驚爲天人，居然就此見異思遷而「毀約」，反手把指環戴在聖母手上：「妳比我所愛的女人更美，因此合該變成我的愛人。請把這枚戒指當作我的愛的信物；除了妳之外，我不會再愛上其他的女人。」天人之間的「婚

<sup>69</sup> Ms. Auchinleck kept in National Library of Scotland; "The Clerk Who Would See Our Lady," in Boyd, pp. 24-29.

<sup>70</sup> 不無意義的是，衣索匹亞文本的瑪利亞奇蹟集中，聖母曾當著對她矢志忠貞的一個男童道：「如果你將來要娶妻，只能娶有我的容貌與身材的人。」又道：「把手給我，〔並發誓道：〕除我之外，你不會娶其他女人，因爲我是個善妒的女人，醋意甚重。」見 Budge, p. 223, 224。

<sup>71</sup> 徐光啓：〈聖母像贊〉，收入徐光啓、李之藻、楊廷筠著，李天綱編注：《明末天主教三柱石文箋注——徐光啓、李之藻、楊廷筠論教文集》，頁 106。參見 Sánchez, pp. 179-180 對這位善妒而不容「移情別戀」的聖母的刻畫。

約」就此定下。問題是：及長，「小童」又「毀約」了，反擬迎娶先前的情人。瑪利亞乃「貞德」——我指的是「忠貞之德」——的化身，哪能任憑小童無緣無故又移情別戀？她馬上托夢，大罵負心：「……我們前此的婚約何在？看哪！你要娶一個可能會比我好的女人嗎？你愛上的人會比我更高貴嗎？」瑪利亞不僅慍悍若是，她在「瑪利亞與新郎偕」這套奇蹟故事中的「本性」也盡露無遺<sup>72</sup>，毫不猶豫的就說要「報仇雪恨」，要「懲罰」負心漢。聖母諸德中的「慈愛」(*caritas*)，在此也灰飛煙滅。

所幸「瑪利亞與新郎偕」或〈金環之約〉等奇蹟故事中，結局總是小童適時夢醒或受到告誡，嚇出一身冷汗，於是再毀前約，又忘了他的「貞女」或「淫女」，重返聖母身邊。「重返」是象徵性的說法，故事中的小童若非進入修會侍奉瑪利亞，就是遠遁沙漠，以苦修為她「服務」去了。衣索匹亞文本的〈金環之約〉因此有如《聖母行實》裏的中文譯本，蓋小童與瑪利亞兩人的「約」都要等到此時方稱踐履，而聖母也要等到此刻才會回復慈祥面貌，甚至——如就衣索匹亞文本再加比較——在小童辭世前為他張羅吃穿 (Budge, pp. 256-258)，細心呵護得仍有如中國古來傳說裏的仙凡奇緣。

## 賜子女神

衣索匹亞文本的〈金環之約〉乃本於博維的文笙等人所傳的同一拉丁文故事 (Budge, p. 258-261)，反映的其實是瑪利亞在歐洲的形象。然而高一志的《聖母行實》畢竟譯在中國，而且是為傳教而譯，不能不受這個社會的民情風俗與文化制約。這也就是說，高一志翻譯會受到「文化能動機制」(*cultural agency*) 的干擾，從而使其傳譯產生結局上的變化。職是之故，我們在《聖母行實》的〈金環之約〉中才會看中國人熟悉的天人情愫，盪氣迴腸。女神信仰的本土化現象又是歷史常態，高一志的〈金環之約〉已可窺知，但翻譯行動的「能動者」(*agent*) 的力量在此同樣也不可小覷<sup>73</sup>，我們若予細案，仍得往《聖母行實》第三卷的奇蹟故事中再探，而此其間令人印象最深者，我以為莫過於瑪利亞還有賜子的能力：

<sup>72</sup> 「瑪利亞與新郎偕」的故事，尚有變體或其他，參見 Warner, pp. 154-158。

<sup>73</sup> 「文化能動機制」與「能動者」的概念，我取自下文：Keith Harvey, "Translating Camp Talk: Gay Identities and Cultural Transfer," in *The Translation Studies Reader*, ed. Lawrence Venuti, 2nd ed. (New York and London: Routledge, 2004), pp. 411-412。

她有如中國傳統中「白衣大士」或「送子觀音」的天主教化身。

「送子觀音」雖有「觀音」一名，但在佛教的「六觀音」、「七觀音」、「三十三觀音」及「三十三應身觀音」中並無此一圖貌，亦即「送子」並非觀音身為佛門菩薩的屬性或能力。這個概念之所以形成，應為觀音信仰傳入中國後就地合法的結果，或因鬼子母與白衣大士的形像混淆所致，當然也可能因觀音「尋聲救苦」的產房效應使然。其形成契機當在姚秦鳩摩羅什（334-413 或 350-409）之前的西晉，蓋此時竺法護已出《正法華經》，而其中便有求子於觀音的說法：「若有女人無有子姓，求男求女歸光世音……。」其後鳩摩羅什的譯本亦謂：「若有女人，設欲求男，禮拜供養觀世音菩薩，便生福德智慧之男。」<sup>74</sup>不過有《法華經》之說並不表示信仰或崇拜形成，何況此時觀音乃男身，並非女性。趙翼（1727-1814）《陔餘叢考》第三十四卷稱：「許洄妻孫氏臨產，危苦萬狀。默禱觀世音，恍惚見白鬘婦人抱一金色木龍與之，遂生男。」<sup>75</sup>觀音以女身著白衣送子，這是歷代刻畫的典型，而如此呈現的原因當在《法華經》另有下文：為救度世人，必要時男神觀音亦可以比丘尼或婦人、童女應化，所以本身業已含帶了某種女性的質地，或許也包括了「母性」在內<sup>76</sup>。

許洄的故事發生在南宋寧宗慶元年間（1195-1200），是以整個崇拜的形成，時間上恐怕得往上再溯。最早的觀音送子傳說出自《冥祥記》，乃南朝劉宋時期某沙門告訴當時祭酒孫道德的話：「苟心欲求兒，當至心禮頌觀世音，如此可有後望也。」<sup>77</sup>自此以還，凡屬佛徒，只要無嗣求子，所求對象泰半便是觀音，而孕婦祈求生產順利，更會以觀音為膜拜的對象。此外，觀音也因藏傳密宗的度母故而從此變性，加入了女媧、註生娘娘與碧霞元君等中華文化所謂「子嗣神祇」

<sup>74</sup> [晉] 竺法護譯：《正法華經》，收入高楠順次郎、渡邊海旭都監：《大正新脩大藏經》（東京：一切經刊行會，1934年），第9冊，頁129b；[後秦] 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經·普門品》，同上書，頁57a。另見全佛編輯部編：《觀音寶典》（臺北：全佛文化公司，2000年），頁89-90。

<sup>75</sup> [清] 趙翼：《陔餘叢考》，（北京：中華書局，2006年），第3冊，頁739。這類故事還有不少，如《白衣經》應驗：「長沙孫琳妻，夙患產難，子多不育。虔誦白衣經，後臨盆夕，夢大士授紅丸令吞，曰：『免產厄，母子皆安。』遂刊經廣施。」此一故事我轉引自邢莉：〈救苦之愈疾二〉，《無量壽經修學網》，網址：<http://a.bonze.cn/wlsjwz/gyyg/44.htm>，檢索日期：2007年8月23日。史上觀音送子、育嬰與助產的傳說，我多得悉自邢莉：《觀音——神聖與世俗》（北京：學苑出版社，2001年），頁329-358。

<sup>76</sup> 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，頁57b；另參龔天民：《觀音菩薩真相》（臺北：校園書房出版社，1999年），頁30-31。

<sup>77</sup> 《冥祥記》中孫道德的故事，引自邢莉：《觀音——神聖與世俗》，頁330。

的行列<sup>78</sup>。《宣驗記》另載有一卞說（悅）之者，嘗因懇求觀音而得子息<sup>79</sup>。卞悅之生當何時，已難稽考，不過觀音在信仰上由男身變女性，我們似可確定事在唐代，所以「送子觀音」的女神概念的形成，最早也得俟諸隋亡之際<sup>80</sup>。大約十一世紀，佛教妙善公主的傳說再出，《全像觀音南遊記》一類通俗說部不僅將妙善與觀音結合為一，也深化了觀音女身的形象，民間深信不疑。在沙門內，觀音「女神」之身再難撼動<sup>81</sup>。

一般而言，女性的「送子觀音圖」多為觀音手捧或抱持一小兒跣趺而坐或正面站立，史上以唐人吳道子所繪最為膾炙人口。我們即使從敦煌莫高窟所出之《法華經變文·普門品》或從後世風行的《白衣觀音送子寶卷》內的插畫觀之<sup>82</sup>，「送子觀音」的圖像在神情姿儀上確實也有如西人所繪馬槽中的「聖子降世圖」(Nativity)。後者中，瑪利亞往往懷抱耶穌端坐，白衣示現更為典型。耶穌會士在晚明進入中國，他們四出傳教，隨身時常攜帶或所建教堂內亦常懸掛者便包含「聖子降世圖」在內<sup>83</sup>。利瑪竇著有《西字奇蹟》，書中收有一題為〈天主〉(“Tien Chu”)的瑪利亞懷抱聖嬰的立像<sup>84</sup>。當時見過包括〈天主〉在內的這

<sup>78</sup> Kenneth K. S. Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey* (Princeton: Princeton University Press, 1964), pp. 341-342. 參較廖苕茵：〈臺灣子嗣神祇的信仰與科儀〉，見國立臺中應用技術學院應用中文系編：《道教與民俗學學術研討會論文集》（臺中：國立臺中技術學院，2007年），頁217-245。

<sup>79</sup> 以上《宣驗記》故事乃出自《觀音應驗記：諸菩薩感應抄》（東京：東京大學史料編纂所，1955年影印京都青蓮院藏本），第55條。

<sup>80</sup> 參見邢莉：《觀音——神聖與世俗》，頁99-134。不過最晚也不會晚過紀元一〇〇〇年，見Glen Dudbridge, *The Legend of Miaoshan*, rev. ed. (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 14-15。

<sup>81</sup> Dudbridge, *The Legend of Miaoshan* 中雖不見《全像觀音南遊記》，但此書之中譯本則影印全錄之。見杜德橋著，李文彬等譯：《妙善傳說：觀音菩薩緣起考》（臺北：巨流圖書公司，1990年），頁172-212。

<sup>82</sup> 吳道子圖恐佚，然《一行居》略狀其形，至於《法華經變文·普門品》或後世盛行的《白衣觀音送子寶卷》內的插畫，部分見張總：《說不盡的觀世音：引經·據典·圖書》（上海：上海辭書出版社，2002年），頁16、47-48。另見彌永信美：《觀音變容譚——佛教神話學II》（京都：法藏館，2002年），頁308所收一幅一五八三年——亦即羅明堅與利瑪竇入華當年——的中國送子觀音塑像。另參同上書，頁309-311的相關插圖；以及劉秋霖等編著：《觀音菩薩：圖像與傳說》（北京：中國文聯出版社，2005年），頁279-289。

<sup>83</sup> 這一點，莫小也有陳述，見莫小也：《十七—十八世紀傳教士與西畫東漸》（杭州：中國美術學院出版社，2002年），頁53-128。

<sup>84</sup> 利瑪竇：《西字奇蹟》，見朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》（上海：復旦大學出版社，

些圖繪的中國士子，就常把「聖子降世圖」誤為「送子觀音圖」，為之驚詫不已<sup>85</sup>。類此「誤讀」或「錯覺」，亦可睽諸一五八四年日本耶穌會寄回羅馬的〈日本事情報告書〉。從德川到江戶幕府後期，日本多數時間鎖國，禁止天主教傳教，耶穌會士與日本教徒為掩人耳目，逃避迫害，發展出了「隱切支丹」的觀念，再因子安觀音或子育觀音像與聖子降世圖近似而形成了「瑪利亞觀音」（マリア觀音）的秘密崇拜，藉以延續教脈。子安觀音的祭祠，在中國明代乃常態，其實就是送子觀音或送子娘娘的民俗信仰，而日本——尤其在關西一帶——之有「瑪利亞觀音」之製，也因十六世紀從福建德化窯運銷而去的白瓷慈母觀音塑像使然<sup>86</sup>。瑪利亞與觀音的宗教互文，在東亞因此是國際現象，共同處是都因耶穌會而起，也都涉及了天主教的傳教活動<sup>87</sup>。

瑪利亞在西人傳說中像極了希臘神話裏的阿爾特米，也有人錯以為是羅馬神話裏的戴安娜 (Diana)，而無巧不成書，這兩位奧林帕斯山上的巨神都熟諳關乎嬰兒的各種情事如孕產與育嬰等等。古厄弗所當地原有的戴安娜神殿，在天主教時代即曾像阿爾特米的遭遇而改祠瑪利亞。這些和嬰兒有關的「女神」身分「一夕數變」，其實是信仰位移的結果，彼此一脈相承<sup>88</sup>。但儘管瑪利亞和子嗣的聯繫有中外的史嬪與淵源，對基督徒——尤其是對像高一志這類耶穌會士——

2001年），頁262。

<sup>85</sup> 南明重臣瞿式耜 (1590-1650) 長期信仰基督，在父汝說亡後撰〈顯考江西布政司右參議達觀瞿府君行狀〉，稱之「性不喜佞佛，而信根夙具，建小閣於浣溪，奉大士其中。」瞿氏為母所撰〈先妣施恭人行實〉亦稱之「心主慈悲而未嘗拈香佛前，膜拜祈福。師、尼、巫、覡縱橫其中，獨逡巡不敢闖吾門。年逾四十，始莊嚴一大士像瞻禮焉」。佛門中，「大士」多指觀音，但瞿氏這裏既言「不喜佞佛」，「未嘗拈香佛前」，又稱信奉「大士」，似有鑿柢，黃一農疑其應指聖母瑪利亞，我覺得有理。瞿文見江蘇師範學院歷史系蘇州地方史研究室整理，余行邁等點校：《瞿式耜集》（上海：上海古籍出版社，1981年），頁291、294。黃一農的看法見黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹：清大出版社，2005年），頁317。

<sup>86</sup> 彌永信美：《觀音變容譚——佛教神話學II》，頁251-252、307-308、563-564。觀音和「送子」或孕產之間的關係，除彌永信美《觀音變容譚——佛教神話學II》，頁305-330外，另見Yu Chun-fang, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara* (New York: Columbia University Press, 2001), pp. 127-137。

<sup>87</sup> 後世教士為方便傳教，乾脆內化瑪利亞，將之說成觀音，或以觀音為瑪利亞，cf. Yu, pp. 258-259。類似之舉，南美洲亦曾發生。耶穌會在玻利維亞傳教時，即以瑪利亞代替當地印第安人崇奉的大地女神，見彼得·克勞復·哈特曼 (Peter C. Hartmann) 著，谷裕譯：《耶穌會簡史》（北京：宗教文化出版社，2006年），頁38。

<sup>88</sup> Cf. Lesley Hazleton, *Mary: A Flesh-and-Blood Biography of the Virgin Mother* (New York: Bloomsbury, 2004), pp. 77-80 and p. 115.



而言，「瑪利亞送子」的能力其實內典已明。「蓋聖母初領天主降胎之報，即聞意撒伯兒聖婦蒙主賜孕，往賀。意撒伯〔兒〕甫聞聖母之言，遂覺孕子踴躍。」（《三編》，第3冊，頁1497）〈路加福音〉的所載更為詳明：「〔瑪利亞，〕看，你請安的聲音一入我耳，胎兒就在我腹中歡喜踴躍。」(1:44) 高一志因謂「據是，後聖立論皆云：『天主降世後，所施首恩，即托聖母施于孕育者』」，而「是後乏嗣及難產者，但望聖母恩祐，鮮不獲焉」（《三編》，第3冊，頁1497-1498）。這些話不啻說：瑪利亞除了可以用「生耶穌時所用繯帨」助人「易產」外（《三編》，第3冊，頁1498），本人也是歐洲舶來的中國式送子觀音一類的賜子女神。

高一志所謂立論之「後聖」，應指《聖母行實》繼之所引的「聖多敏我」（St. Dominic, c.1170-1221）。有道是「弗浪濟亞國」（Francia/France）有「一賢王諸福畢享，獨以乏嗣為憂，其后憂更甚」，遂「問計」於聖多敏我，而「聖人對曰：『賢后欲獲所求，無他營，獨以虔心奉聖母工課，從此立望無疑也。』」（同上頁）我們若由此再考，則聖多敏我的看法在他之前百年即可窺得，因為從十一世紀開始，各路神學家就已展開辯論上的攻防，使瑪利亞的形象產生急劇的變化，而其中最大者乃從她的「母性」的觀點出發，坐實了如下苞兒所言：「各方皇帝與國王若乏子嗣儲君，……每每伏乞聖母庇佑」（*MBVM*, p. x）。類此「奇功聖跡」，高一志的瞭解是「史不勝書」（《三編》，第3冊，頁1498）。職是使然，瑪利亞遂從〈金環之約〉裏的悍婦妒女又轉回了聖「母」的形象，恢復她身為女人應有溫婉，而且還因為「美就是主宰生育的定命神和送子娘娘」<sup>89</sup>，她同時也和子安觀音或妙善所應化者一樣，變成了「孕產」、「育嬰」或「送子」的專業女神。

中國民俗裏，觀音送子的靈蹟一般稱為「竊燈」（添丁）或「寄名」。歐洲中古的瑪利亞奇蹟集中，類此故事不少，聖母送子的傳說沸沸揚揚。從十二世紀開始，法國的羅卡馬鐸（Rocamadour）變成全歐聖母崇拜的中心之一，瑪利亞示現的聖蹟均記錄在案，所謂《羅卡馬鐸的聖母奇蹟集》便是此刻某修道僧所纂。此書寫來頗有史詩的雄心壯志，因為開書的楔子中就來了一段呼神式（*invocation*），籲請聖三中的聖神下凡，幫助敘述者謳唱聖母的奇蹟。書中有故事謂：某加里西

<sup>89</sup> 這是第俄提瑪（Diotima）在《會飲篇》中的話，引自 Plato, *Symposium*, 206 d., in *Plato: The Collected Dialogues, Including the Letters*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1989), p. 558。

亞 (Galicia) 人偕妻長途跋涉，最後來到羅卡馬鐸，面見教堂中的瑪利亞聖像。這對夫妻頗有年紀，但膝下猶虛，於是懇求聖母賜子，而且果然一舉得男<sup>90</sup>。故事隨後發展的糾葛曲折，多賴聖母化解。這個故事隨後還曾為人複製改編，播散於歐陸與英倫，把瑪利亞送子的傳說推向歷史的高峰，從而變成證道故事集中常見的瑪利亞形象，十五世紀的西班牙聖壇才人尚確 (Clemente Sánchez) 所著《字母序列證道故事集》 (*Libro de los enxiemplos por a.b.c.*) 中即曾著錄 (Sánchez, pp. 187-188)<sup>91</sup>。前述苞兒之見，這裏再添一證。

中國儒家的傳統以「無後為大」，農業社會又以「多子多孫」為福，因此子息的重要性只在婚誼之上，不在其下。有鑑於此——而這也是高一志譯書常見的「因地制宜」與「入鄉隨俗」 (accommodation) 的佳例之一——《聖母行實》第三卷特闢歐洲聖母奇蹟集所無之欄目曰：「聖母護生產者」 (《三編》，第3冊，頁1497)。其中共有故事七則，某些之性質頗近《觀音應驗記》一類書中所收的靈驗事蹟，亦即每條故事均有實人實地可考，偶爾連「朝代年紀」也會譯出。從上面兩節我們探討過的聖母的奇蹟故事看，這七則傳奇多數也具有約契的書寫套式，亦即聖母應驗往往係故事中人「許願」求子所致，而許願者當然也得——用個中國宗教術語——遵約「還願」。這種「還願」泰半與〈背主血契〉或〈金環之約〉的故事一樣，都以祈禱而得的子系奉侍聖母終篇。下面一則是典型：

弗斯辣郡，古有名室夫婦，賢而無子；聞聖母凡于欽崇之者，未嘗負望，乃入堂，伏求賜子；幸獲，即願獻聖母為役。未幾果孕。孕時，夢懷一狼，後入堂忽變為羔羊焉。既產，如願獻之聖母，遂養育訓誨，殫盡心力。乃小童忽被邪誘，漸逆親命。慈母苦責之，復述往夢，泣訓曰：「吾初夢所懷者狼也，入聖堂乃變羔羊。茲汝不肖，與狼何異？但不知何日轉善變羔羊耳？」小童聞言，大異且感，當蒙聖母牖增心力。遂辭親遯世，入精修名會。從是立志修德，與年俱長，屢蒙聖母親臨慰勵。至終時，降接升天域焉。

(《三編》，第3冊，頁1498-1499)

「弗斯辣」地處何方，我尚未查得，唯其地並上舉故事並非無中生有，殆無疑問。為得子嗣，故事裏的「名室夫婦」先向聖母許願，而所出雖一度誤入歧途，最後仍如父母所許之願而「辭親遯世，入精修名會」，繼而在德業有成後蒙聖母

<sup>90</sup> Marcus Bull, trans., *The Miracles of Our Lady of Rocamadour: Analysis and Translation* (Rochester: The Boydell Press, 1999), p. 97 and pp. 115-117.

<sup>91</sup> 另例可見 Boyd, p. 125; Durham, p. 157。

接引天域。還願之舉，至此具結。這種約契結構在尙確的《字母序列證道故事集》中亦可一見，蓋後書中的母親在求子之際也發了願，和聖母訂約道：得子後，她必以聖母之名捐資成立大型修院。較之高一志所譯，這位母親更明天人關係，在兒子歸正後隨即對他「曉以大義」道：「我兒，把你賜給我者把你賜給了我，所以你無疑是她的僕人。我也因此得暫懸他念，希望你為她服務。」為聖母「服務」者何？對這位母親來講，就是讓兒子「變成僧侶，然後在自己所築的修院長大成」。不過這個兒子歸正不久後即去逝，這位母親只好代為「出家」，以「謙誠敬誦瑪利亞」度其餘生 (Sánchez, pp. 187-188)。

不論尙確所述抑或弗斯辣郡的故事，其結構首尾或情節主從都互有呼應，信仰的工具性一覽無遺，說來又似晚明功過格的屬性。不過高一志所述曲折有致，倒非一般功過格近乎數學公式者可比，而其文學性也正顯現於此等「曲折有致」之中。弗斯辣郡名門因發願而有身孕，然而產前得夢，所夢者由「惡狼」轉為「馴羔」，預示所產之子必入邪道，「漸逆親命」，而後再由生母告以聖母應許的往事，點醒浪子：「吾初夢所懷者狼也，入聖堂乃變羔羊。茲汝不肖，與狼何異？但不知何日轉善變羔羊耳？」如此戲劇化的「勸子」過程，結果當然也是戲劇：該子聆訓後果然改邪歸正，而且一如前願「獻聖母為役」。這個「役」，在尙確的故事中就是「服務」。高一志所譯果有諷刺，我們得從中國人的觀念審之：向聖母求子本因膝下虛空，欲得子嗣承繼；如今子息既得，結果竟不能留守身畔，而且——且別忘了此刻天主教士已得絕色獨身——還得終身不娶，這不但使那古之名室如實「乏嗣」，無以延續生命，最後並得在聖母「慰勵」下偕之歸天。「送子觀音」或「送子娘娘」的「送」字，這裏變成了「送終」。

一般而言，《觀音應驗記》或其他有關「送子觀音」的故事中，凡人求子所得之子，觀音不會毫無理由便「接引西歸」，蓋中國人求子本為延續香火，使命脈不斷，豈能個個像唐玄奘那樣，打出生就註定削髮為僧，「重返靈山」？送子觀音這種佛門崇拜尤含強烈的儒家思想，特別是前引《孟子·離婁篇》所謂「不孝有三，無後為大」，或趙岐為之作注時所稱的「不娶無子，絕先祖祀」<sup>92</sup>。然而基督文明畢竟不是孔門倫理，歐洲中古的基督文明更是神權治下的產物，是以對基督徒而言，人生在世所作所為也不過是在為死後的生命預作準備，死亡與絕嗣因此並不可怕。可怕的是死後若墜入地獄，則萬劫不復。由是反觀，弗斯辣郡

<sup>92</sup> [清] 阮元校刻：《十三經注疏》（北京：中華書局，1980年），下冊，頁2723。

那對父母所許之願就不難理解。〈金環之約〉相關的故事多以死亡收場，而這類死亡實則無異於一場「神聖的喜劇」(divine comedy)，至少是這齣戲的開幕式。只要聖母樂於接受，有緣娶其為「妻」者對上述那死亡舞臺無不躍然欲登，趨之若鶩。弗斯辣郡那對名室夫婦一向以賢聞名，豈會不知這些道理？他們雖以生子為念，卻也無懼於向聖母獻子。及長，甚至也不反對子嗣「出家」，入院精修。聖母所賜子嗣不但再也不能延續香火，而且還得蒙其「寵納」——後面這個詞在故事中幾乎就是「死亡」的代稱！

除了此一反諷外，弗斯辣郡的傳奇另涵殊意。《聖母行實》第三卷或何若特《瑪利亞聖蹟集》一類故事集內，其實不乏夢見瑪利亞或聖母托夢的場景，而且這些場景也不限於「聖母護生產者」一欄所收的故事。不過弗斯辣郡那位賢母的夢具有象徵意義：故事中說她先「夢懷一狼」，而此狼繼而進入聖堂，忽地變為「羔羊」。在歐洲，「狼」(*canis lupus*) 和「羊」(*agna*) 一向為修辭學上所謂的「反對」(antithesis)，各有秉義。義大利人的祖先神話雖稱羅穆斯 (Romulus) 曾經母狼養育，但狼乃肉食性動物，具有摧毀與攻擊的本能，是以在以義大利為主的天主教文化中也有貶意。但丁《神曲》開卷有一頭母狼，詩人解之為一切「太過」(excess) 的化身，而天主教的七宗罪無一不是肇因於「太過」使然，例如「吃得太過」就變成「饕餮」(gluttony)，「愛得太過」就變成「貪婪」(avarice)，「性欲太過」即為「淫欲」(lust)，而「生氣太過」就變成「憤怒」(wrath)。犯下這些罪愆，任何人都得打下地獄 (the Inferno)，而這也是但丁筆下母狼的歸趨之處<sup>93</sup>。弗斯辣郡的童子雖有慈母「養育訓誨，殫盡心力」，但仍違逆所命，走上歧路，形同那夢中之狼或「我母教會」(Mother Church) —— 這個詞也指瑪利亞——的敵人，乃撒殫之屬。然而「羊」——尤其是「羔羊」——的象徵意涵就大大不同。以〈若望默示錄〉為例，其中形容人子耶穌的頭髮皓白，用的就是「有如潔白的羊毛」(1:14)。若望神魂登上天堂，在天主座前二觀耶穌。這次聖子便以確切的「羔羊」(*agnellus*) 形貌現身，而經中也寫道唯這隻羊才能揭開七只印封的書卷，把天國的奧祕傳給世人。此刻耶穌早在人間成仁，所以若望說眾長老中間站著的羔羊「好像被宰殺過」一般(5:6)。這些意象在在顯示「羊」有別於「狼」，在天主教的象徵系統中代表絕對正面的意義。弗斯辣郡的賢母夢見

<sup>93</sup> Dante Alighieri, *The Divine Comedy, Inferno* 1: 48, trans. John Ciardi (New York: W. W. Norton, 1977), p. 4; also cf. Carl Lindahl et al., eds., *Medieval Folklore: A Guide to Myths, Legends, Tales, Beliefs, and Customs* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 440-441.

狼變羊，在天主教的語境中可謂意蘊了然，點出了那即將出世的孩童未來的命運為何：他會誤入歧途，走上撒殫曾經走過的路，但不同處是他能辨別是非，會因慈母勸說而迷途知返，最後甚至可以如聖母或耶穌重返聖域，回到天上的都城。

用今天的頭銜來講，利瑪竇是耶穌會在華第一任的總會長，繼任者為龍華民，同為義籍神父。利氏所著《中國傳教史》載有有關龍氏的故事一則。在廣東韶州布道時，有信徒告訴龍華民道：家中偶像已經盡棄，獨留觀音像一尊。龍華民問故，答以家內懷孕，希望觀音助其順利生產。龍氏隨即順勢「回道」或「布教道」：瑪利亞曾無痛分娩，產下聖子，所以她才是這位信徒應該祈求的對象，可以其圖像替代觀音崇奉之。這位人夫思之有理，遂行之，而其妻果然產下一子，毫無痛苦<sup>94</sup>。從瑪利亞送子與產婦之神的角度看，龍華民的故事頗具象徵意義，顯示此時在天主教中國教區裏，「送子觀音」已可轉為「送子聖母」，內含心理加教理層次的變化。

天主教的傳統裏，歐洲中世紀廣為人所承認的助產女神，其實另有以童貞殉道的安提阿的聖女瑪加大（St. Margareta of Antioch，生卒年不詳）。但是在中國晚明，耶穌會尚未引進這位屠龍聖女<sup>95</sup>，其名不彰，瑪利亞順勢勝出，遂把送子和助產這兩種屬性一并扛下。上引龍華民的故事，同時也回應了時人蔡汝賢的一個觀察。就在利瑪竇與羅明堅來華後三閱寒暑的萬曆十四年，蔡氏任廣東左布政司史，掌邦交貢賜與海外事務。由於職務之便，他著有《東夷圖像》及《東夷圖說》二卷，後者內並繪有「天竺圖」一幅，其中就把「聖母聖子圖」畫成手抱嬰兒席地而坐的「送子觀音圖」。「天竺圖」中有僧侶跪在一幅應該是「聖母聖子圖」前；他身著天主教僧袍，頭禿髻髯，手上持玫瑰珠一串，分明是在向瑪利亞禱告，或在行某種教中科儀。萬曆十四年是西元一五八六年，天主教早已傳到印度東南沿海地帶，而利瑪竇及羅明堅為取信明人，稍早也曾以天竺來僧自居，所以蔡汝賢的印度想像涵有天主教士及聖母聖子圖，並非匪夷所思；饒富意義的是他把瑪利亞想像成觀音，或是在無以參考下只好以送子觀音圖為本，憑空造出一幅後人會予以效法的「聖母聖子圖」<sup>96</sup>。

<sup>94</sup> Matteo Ricci, *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, in *Fonti Ricciane*, ed. Pasquale M. D'Elia, S. I. (Rome: La Libreria dello stato, 1942), 2: 200.

<sup>95</sup> 有關安提阿的聖女瑪加大的生平及其在天主教文化史上的意義，見 David Brown, *Through the Eyes of the Saints: A Pilgrimage through History* (London and New York: Continuum, 2005), pp. 5-6。

<sup>96</sup> 蔡汝賢的知識確廣，《東夷圖說》內的「天竺」條還準確指出印度百姓以七日為一循環，

我們反向再看，上述龍華民與蔡汝賢的經驗適可說明清軍入關前，聖母懷抱聖嬰的圖像何以同時還有中國畫家再予華化。明人所傳的一幅「聖母子圖」，此時幾乎已內化而變成中國傳統的形貌：圖中聖母仍著西袍，但其面貌及身影近乎觀音，懷中所抱聖嬰也剃去了頭髮，唯前額尚餘瀏海一撮。「祂」依偎在瑪利亞懷裏，倘非手中捧著一本顯然是《聖經》的書，看來幾乎是道地的中國男嬰，整幅畫因此和傳統所見的「送子觀音圖」差別不大<sup>97</sup>。

## 優入聖域

「人神中保」與「悍婦妒女」乃歐洲中世紀常見的聖母形象，但即使是現代人所傳的瑪利亞傳，恐怕也難以迴避兩者不寫。「賜子女神」這個面向，歐洲傳統聖母奇蹟故事集內有之，不過不關類如「聖母護生產者」這種欄目。瑪利亞傳如果寫在中國，而且就寫在明清之際這個歷史當口，我想情況會有所不同：「賜子女神」這個面貌，作者應該會著力渲染，強調非常，乃瑪利亞在華少不得的第三種形象。入鄉隨俗，想當然耳。果不其然，歐加略 (Arcadio del Rosario, 1641-1686) 在清初撰《人類真安》，議論有關聖母的各種經文，並收錄了不少瑪利亞的奇蹟故事後，其中一部分的敘寫即步武《聖母行實》的第三卷，特立〈《十五端經》致人得子并死子復活〉一欄，收了三章瑪利亞送子或濟助孕產的故事。《十五端經》的「十五端」指「歡喜五端」、「痛苦五端」及「榮福五

---

第七日乃「禮拜天」。他們「誦經食已」，須感謝「天主」。他們居家的四壁，甚至「各置天主〔圖像〕」，而「為惺惺法其一念精專，行亦苦矣」。不過蔡汝賢以為此刻印度「人多奉佛為僧」，而這點若非混淆了史實，就是因早期天主教士無以譯「陡斯」(Deus)，所以代之以「佛」使然。十六、七世紀，除了天主教與伊斯蘭教外，印度人多奉我們今天所稱的「印度教」。就算是佛教，印度亦無左近中國人的觀音崇拜，遑論有「送子觀音」之說。以上等見〔明〕蔡汝賢：《東夷圖像·東夷圖說》（臺南：莊嚴文化事業公司，1996年《四庫全書存目叢書·史部》，第255冊影印明萬曆刻本），頁414、426。我的瞭解出自湯開建與陳青松：〈明清之際天主教的傳播與西洋宗教畫的關係〉，頁666。有關蔡汝賢涉外的事蹟，亦見湯開建：〈蔡汝賢《東夷圖說》中的葡萄牙及澳門資料〉，《世界民族》第6期（2001年），頁59-65。此外，《四庫全書提要》雖稱《東夷圖說》中的「圖像悉以杜撰，亦毫無所據」，我想應誤，理由見湯開建：〈中國現存最早的歐洲人形象資料——《東夷圖像》〉，《歷史月刊》第136期（1999年5月），頁122-128。

<sup>97</sup> 這幅畫可見於莫小也：《十七—十八世紀傳教士與西畫東漸》，頁58，莫氏以明人繪視之。

端」，而全經即聖母《玫瑰經》的另一說法。所以誦念《十五端經》，無異於向聖母禱告求助。在解「經」上，歐加略所著或許承襲《聖母經解》，但在瑪利亞的奇蹟故事這方面，我看《人類真安》看齊的是高一志。歐加略是西班牙藉的多敏我會士，《聖母行實》所述聖多敏我勸法國皇后向聖母祈子的故事，〈《十五端經》致人得子并死子復活〉多一欄即複述之。高一志所謂「奉聖母工課」一語，歐著講得更明白，指誦念《十五端經》及分送串珠等和瑪利亞崇拜相關的行爲。《人類真安》卷四還有〈《十五端經》救人于魔鬼〉數章，其中亦可見中文世界的第四個「浮士德的雛形」，寫某富室血書事魔的故事<sup>98</sup>。所幸此人後來勤誦《十五端經》，乃蒙救度。由《人類真安》深入思之，我們益可見奇蹟故事和瑪利亞生平的聯繫之深，而一部瑪利亞傳的內容因此必然徘徊在虛實之間。本文既以《聖母行實》爲題，最後不妨就此書所屬的「聖傳」(hagiography) 本質賡續再談，並循此爲聖母形象及其奇蹟故事中的天人約契等相關意義作結。

從羅馬上古以來，「聖傳」就是天主教文學重要的一支。現代學者多半認爲，這個文類的形成「非因史實有以致之」，而是由下面三個因素促成：「《聖經》中的常譚 (*topoi*)、文學上的巧思，以及道德上的箴規」。所以「聖傳」——尤其是其中之動人者——每可稱爲「神聖的虛構」(*sacred fiction*)<sup>99</sup>，有如中國傳統中搜神述異的說部雜俎一般。《聖母行實》裏，像瑪利亞送子、金環之約或浮士德的雛形等奇蹟不少。我們可以不論這些故事涉「史」的成分，也可以不論其道德上的正、負面影響，但是我們必需承認在聖傳書寫的影響下，歷代歐人的瑪利亞崇拜絕大部分確實出自文學虛構，某些還忒具巧思，曲折動人。中文裏，聖母稱「聖」，除了瑪利亞本身在歐洲民俗中早就受封爲「聖克多」(*sanctus*) 外，我想虛構係挑梁主因。

和聖傳書寫相比，宣聖或封聖就容不得虛構；天主教的正統中，奇蹟非經所謂「證實」，也不可如是稱之。天主教宣聖的辦法，粗定於教皇額我略九世 (Gregory IX) 在位之際 (1227-1241)。從茲以還，有聖德而未顯奇蹟者，不可位列聖品。近八百年來，此一規定代代遵行，九世紀以前——尤其是在莫洛文基 (Merovingians) 與卡洛琳基 (Carolingians) 兩個時代 (415-987) ——宣聖乃教士莫

<sup>98</sup> 歐加略《人類真安》這個故事的前半部原文如下：「昔年有一富貴人，後極貧窮。魔鬼誘之，以將救其貧，令其背叛聖教而崇事他，且〔令其〕以自己之血寫書送與爲憑。」

<sup>99</sup> Lynda L. Coon, *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997), p. xv.

大榮譽，奇蹟的傳聞當然不絕於耳。倘回到《舊約》與《新約》的時代，奇蹟又不知凡幾，幾可謂保祿開宗立教的正當性的基礎。如果否定奇蹟——尤其是否定「觸身去癩」這類醫療奇蹟——幾乎就等於否定基督，使之難副「救世者」之名。《新約》中，耶穌像佛教的藥師佛，屢屢顯現特異功能，為有恙者治病（如〈瑪〉8:1-17、9:1-8等）。後人雖曾反省這類以醫療能力決定宣聖與否的適切性，教會依然奉行如故，幾難撼動<sup>100</sup>，而耶穌既具印度藥師佛拔苦卻病的能力，瑪利亞焉能不具備中國觀音禳災釋厄的本領，何況身為女性，她取代後者的正當性豈非更高？天主教在華史上，不待高一志細「寫」聖母奇蹟，即使回到一六〇五年，就在利瑪竇給歐洲友人馬賽利(Ludovico Maselli)的信上，他也強調過瑪利亞的奇蹟，謂聖母嘗著白衣，命人救度身罹重病的中國教友<sup>101</sup>。

在形式上，天主教的聖傳包含兩個次文類：「行實」(*vita*)與「感應錄」(*miracula*)。前者記聖徒生平，後者則寫他們物故後顯靈，在凡塵拔苦消災的聖蹟。瑪利亞的地位非尋常聖徒可比<sup>102</sup>，但她畢竟是凡胎所出，所以從先世到去世都可列入「行實」的記載範疇。對信徒而言，瑪利亞又靈驗異常，是以所積感應必多，而且常在主日變成神父的證道故事，有其誦念上必需遵行的儀式。高一志用中文譯述瑪利亞的故事，志在她的身前身後，所譯併述故合「行實」與「感應錄」這兩個聖傳的次文類為一，而後者所收，奇蹟當係關目。從嚴格的傳記文類區分，《聖母行實》其實又混文類而成。高一志先由「行實」開書——我指的是前二卷——再繼之以聖母的「感應錄」，也就是《聖母行實》的第三卷。《聖母行實》因此不類歐人的聖母奇蹟專集，其謀篇之道之類似者唯《聖傳金庫》中的瑪利亞傳，故而又是虛實交錯，傳記與傳奇並陳，神聖與虛構掩映，而且彼此互文，使嚴肅的理論和趣味盎然的故事故一室共處。

感應錄首重奇蹟，不過奇蹟不一定如本文所論盡帶正面功能，《聖母行實》時而也呈現瑪利亞抑凶懲惡的一面。高一志安排了一個在歐洲也不見的欄目，專記教史上的異端及其難逃聖母懲處的噩運：〈罰儻不肖者〉（《三編》，第3

<sup>100</sup> 參見 Kenneth L. Woodward, *Making Saints: How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't, and Why* (New York: Simon and Schuster, 1996), pp. 191-220。

<sup>101</sup> 見利瑪竇著，P. Antonio Sergianni, P. I. M. E. 編，芸琪譯：《利瑪竇中國書札》（北京：宗教文化出版社，2006年），頁79。

<sup>102</sup> 徐光啓〈聖母像贊〉中有如下二句描述得相當傳神：「位越諸神兮益上，德超庶聖兮特張。」見徐光啓、李之藻、楊廷筠著，李天綱編注：《明末天主教三柱石文箋注——徐光啓、李之藻、楊廷筠論教文集》，頁106。



冊，頁 1543-1552)。這一欄內的人物，當然難入聖域，更不可能宣聖，聖母可就嚴厲以對了。其中第一條奇蹟關涉的對象，我們並不陌生：

中古西南國，有異端名搦思多畧者，違背聖教，私傳邪說，蠱惑善民，甚至誣聖母非天主真母。以故教主及當時聖賢，咸闢之。西總王亦不容居國中，投諸荒裔，竟染異俗惡疾，唇舌又被毒蟄殘虐，四體腐臭而死！凡聞其惡終者，莫不稱快。乃知聖母于善者為慈母，于惡者即為嚴司。

(《三編》，第 3 冊，頁 1543)

「搦思多畧」即「聶斯托留」，本文稍前所述的「神母」之爭便是由他挑起。聶氏隸屬於安提阿 (Antioch) 學派的神學信仰；他深受亞里士多德唯實論 (realism) 的影響，認為瑪利亞是人，不具神性，有悖西方或拉丁教會的體認。上引這一則所謂「奇蹟」，重點因而在聶斯托留「違背聖教，私傳邪說，蠱惑善民」，而——最糟糕的是——「誣聖母非天主真母」這個名為「基督論」，實乃「聖母論」的問題，所以瑪利亞嚴予懲處，令其身染惡疾，客死埃及異鄉。

《聖母行實》的講法，真假並陳。引文中的「中古」，非屬今人的歷史概念，而是高一志借自聖奧古斯丁 (St. Augustine of Hippo, 345-430) 《天主之城》(The City of God) 的《聖經》史觀。若以羅馬為準，「西南」兩字在此恐亦混淆了地理方位——因為聶斯托留駐鐸的君士坦丁堡位處東方——連「教主」與「西總王」一說也顛倒了時序，抹除屈利耳和亞歷山大學派的歷史存在。聶斯托留的故事在「翻譯」之外，高一志顯然也有個人的文字增損。不過從感應錄或此文類所倚的奇蹟故事的角度看，是否忠於史地並不打緊，即使虛構也無妨，重要的是「神聖」的概念是否因之建立。《聖母行實》——尤其是卷三——乃貨真價實的感應錄；且不管明代的中國人懂不懂西方，只要卷中故事能確切表出瑪利亞係「慈母」或「嚴司」的身分，便無礙於其乃上述文類的真身。

就天主教思想史而言，「聶斯托留事件」直接所觸及者，係瑪利亞在醫療或送子能力外之所以為「聖」的根本原因，而其所間接肇致者，又是史上「聖母崇拜」是否正當的長久爭執。在拉丁教父如特圖良 (Tertullian) 或希臘教父如奧利根 (Origen) 所處的二到四世紀，「瑪利亞問題」尚未演變成為天主教義爭辯的重心，雖則聖母的身前身後——尤其是她和若瑟之間的婚姻故事——早已有人試予詮釋 (SWMAE, 29-30)<sup>103</sup>。即使到了三至五世紀，以聖安東尼 (St. Anthony)

<sup>103</sup> 再如諾斯底派 (Gnosticism) 也編有《瑪利亞福音》(Gospel of Mary)，見 Robert J. Miller,

爲首的「沙漠聖父群」(desert fathers)裏，瑪利亞仍非信仰所繫，僅有時人愛卑發尼 (Epiphanius, c. 315-403) 對其容貌與身後鐵口直斷過 (SWMAE, 39 and 42)，而某普門師父 (Abba Poeman) 也表示十分景仰瑪利亞<sup>104</sup>。我們不用引用歐語論述，這方面只要證諸湯若望 (Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666) 口述、王徵 (1571?-1644) 筆受的《崇一堂日記隨筆》(《三編》，第 2 冊，頁 755-837) 即可見微知著。只是如此一來，在上述醫孕與文類關懷之外，我們難免又要一探本文第一節提到的一個問題：瑪利亞如何可以——用高一志寫聖多默 (St. Thomas Aquinas, c. 1225-1274) 時沿用韓愈 (768-864) 〈進學解〉的名詞來講——「優入聖域」<sup>105</sup>，變成十九世紀英人狄斯羅利 (Benjamin Disraeli, 1804-1881) 的小說《唐葵：新十字軍》(*Tancred: or, the New Crusade*, 1845) 裏所稱新、舊教分家後的差異癥結<sup>106</sup>？《聖母行實》首二卷乃中文世界最早也最集中的聖母生平與聖母論論述，所以上面的問題除了文前提到的「女神崇拜」外，我們不妨從這兩卷擷取一、二，試予再答。

《聖母行實》首重者係瑪利亞的「本質」，而這個問題在奇蹟故事中最容易令人聯想到其「天后」或「母皇」(Queen) 的地位。據〈瑪竇福音〉載，此一身分乃天主算定的計畫中事，所以瑪利亞才會與達味、撒落滿系出同源，同時又是治國與司教者結合的苗裔 (1:1-24)。瑪利亞位尊若此，所享榮寵當然高過後世所分的天神九品。歐洲上古與中古時人刻畫瑪利亞，又以爲座次僅在耶穌左

---

ed., *The Complete Gospels: Annotated Scholars Version* (Sonoma: Polebridge Press, 1994), pp. 357-367。

<sup>104</sup> Benedicta Ward, SLG, trans., *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1975), p. 187.

<sup>105</sup> 此一故事雖長，但在表彰聖母上借力使力，頗具意義，錄之謹供參考：「篤瑪所（案即阿奎那），天學名師，意大利亞國人也。生二歲，偶遇片紙，固握不釋，乳母奪之，輒哭；見其中所書，乃天神朝《聖母經》也，因大異，還之，遂止哭，吞之如飴。繇是識者預知其爲聖母寵祐，後必樹名于德學也。至十歲，文學已成，即攻格致之學，四載邁其曹耦。是後愈明物理，愈慕道德，欽崇聖母神形之蠲潔，侔等天神；道德之實學超絕人類，優入聖域焉。」見吳相湘編：《三編》，第 3 冊，頁 1488。有關「優入聖域」的典故，見〔唐〕韓愈：〈進學解〉，收入〔清〕馬通伯校注：《韓昌黎文集校注》（臺北：華正書局，1975 年），頁 27。

<sup>106</sup> Benjamin Disraeli, *Tancred: or, the New Crusade* (Teddington, Middlesex: The Echo Library, 2007), p. 136-137. 此書最著名的一句話如下：「基督宗教的王國有半壁江山信奉一個猶太女人，另一半則尊一個猶太男人爲主。」（“[H]alf Christendom worships a Jewess, and the other half a Jew.”）同上書，頁 137。

右<sup>107</sup>，故而在聖父、聖子與聖神這三位一體外，我總覺得天主教似乎還得外加一個「聖母」或「母皇」的位格，變成「四位一體」<sup>108</sup>。《聖母花冠經》謂「真福聖母瑪利亞」乃「天主聖父之長女，天主聖子之貞母，天主聖神之潔婦」<sup>109</sup>，而她怎可自外於牠們之間的「鐵三角」？用《聖母行實》借用的比喻再看，天主教中人「正如百骸合成一體，耶穌其首也，聖母其項也」，而最重要的是凡人「一身血氣，自首而下，未有不繇項以相貫者」，故「耶穌恩澤皆繇聖母以下」而「及于世人」（《三編》，第3冊，頁1318-1319）<sup>110</sup>，如此則聖母又怎可和世人元首區隔？這「世人」若放在信仰中繩範，就是「教會」。這一點，〈格林多前書〉挪借格林多城中醫神之廟（Asclepion）裏的類伊索式寓言為喻，論之已詳（12:12-26）<sup>111</sup>。

瑪利亞雖然貴為「母皇」，但身分並非人間系譜可以局限，因為論者每借預表論說之，令她在聖子降世前與人類始祖以及因其開展的救恩史結為一體：在蛇或魔鬼誘惑元祖厄黨與厄娃，使之墮落的同時，天主便曾宣告如次：蛇或魔鬼若

<sup>107</sup> 例見下書所收的諾斯底派《信智書》（*Pistis Sophia*）第十九章及四世紀左右在亞歷山卓所集的《聖母瑪利亞聖蹟故事集》（*The Miracles of the Blessed Virgin Mary*）中的敘寫，在 Mary Ford-Grabowsky, ed., *Spiritual Writings on Mary Annotated and Explained* (Woodstock: Skylight Paths, 2005), pp. 43 and 45。不過《信智書》中坐在天主旁邊的除聖母瑪利亞（the Virgin）外，還有瑪利亞瑪大勒納（Mary Magdalene）。

<sup>108</sup> 瑪利亞的位格是複雜的神學問題，非此一以「文學」為立論根基的拙作所能處理者，但下列文獻已論之甚明，可以參考：Tina Beattie, “Mary in Patristic Theology,” in *Resource*, pp. 75-105; “Part 3: Mariology,” in *Resource*, pp. 207-362; Jaroslav Pelikan, *Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture* (New Haven: Yale University Press, 1996) 一書。

<sup>109</sup> 石鐸璋述：《聖母花冠經》，頁7b。

<sup>110</sup> 在金尼閣口譯，張廣筆錄的《況義》裏，君為「元首」一喻亦借《伊索寓言》中的人體各部位之爭予以強調。金尼閣的關懷看似政治的成分高，但在這裏移作宗教性詮解亦無不可。器官之爭的寓言，見戈寶權：《中外文學因緣——戈寶權比較文學論文集》（北京：北京出版社，1992年），頁409-410。

<sup>111</sup> 〈格林多前書〉此喻與「醫神之廟」的關係見 Raymond E. Brown et. al. eds., *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1990), p. 810。「伊索式寓言」一詞，我指的正是前註中人體器官在爭執後重歸於好的故事。天主教的另一說法則以瑪利亞為「教會」（Mother Church）的象徵，其《聖經》典據及教中所依之論述可見 Bossard, pp. 66-69。《聖經》及天主教挪用《伊索寓言》的情形，可參見拙著：《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會證道故事考證》（臺北：中央研究院／聯經出版事業公司，2005年），頁45-123，不過 Brown 等人之書認為〈格林多前書〉此喻與《伊索寓言》應該無關。

敢方其所命，鼓舌惑人，日後「必令一女偕其胎子仇〔之〕」，又「令其足躡」蛇頂以懲罰之（《三編》，第3冊，頁1335）。耶穌為聖父化身，故為所寵，保祿視如厄黨第二（〈格前〉15:22; 〈羅〉5:14）。如此一來，尊貴如瑪利亞者當係紐曼 (John Henry Newman, 1801-1890) 所稱的「第二厄娃」(the second Eve) 或「新厄娃」(New Eve) 了<sup>112</sup>。不過這個「厄娃」不會「以邪魔語叛主命」而致「身遠於主」，反會「以天神語順主命」而致「腹中胎主」，變成了「贖罪厄娃」。第一厄娃乃聖熱落尼未或聖意肋溺阿 (St. Jerome, c. 347-420) 所稱的「諸凶惡之母」，從之「得定死之罪」；第二厄娃則為「諸福善之母」，從之者則「獲永生之望」（《經解》，頁10a）。易言之，厄娃和瑪利亞隔代映對，一個是聖伯爾納筆下的「愚蠢的女人」，一個則是「明智的女人」；一個是「驕傲的女人」，一個則是「謙遜的女人」，而前者總讓後者給頂替了<sup>113</sup>。瑪利亞故而有如耶穌，係為世人贖罪而生。上文或第二節所提那「真福」或「亞物」(Ave) 二音，在拉丁文中顛倒過來就是「厄娃」(Eva) 之名，彷彿暗示「瑪利亞乃厄娃之反對」（《經解》，頁8b），尤其是為了替厄娃贖罪才降世。因此，聖母不僅在象徵的層次上和人類元祖共時而生，在實時的層次上也是人類元始本身。她的存在不僅天主胸有成竹，抑且還先於耶穌，是人世首位的救贖者。既然如此，瑪利亞當然有如聖子乃至純、至善、至福、至美、至勇之人，而且三司全能，七德俱備，形神和合，又有如耶穌般早就跳脫了原罪的污染。所以萬民有愆，在耶穌之外，幾唯瑪利亞可扮演人神的中保<sup>114</sup>。此亦所以瑪利亞可在非人道的情況下孕懷耶穌，以「無玷生子」(virgin birth) 拯世濟民，又以「無原罪始胎」(immaculate conception) 化育百姓。

<sup>112</sup> 紐曼之說見一八六五年致普希 (Pusey) 的信，這裏我引自 *SWMAE*, p. 40。此外，亦請參見致命游斯丁 (Justin Martyr, c. 100-c. 165) 所謂瑪利亞乃「新厄娃」(New Eve) 之說，見 *SWMAE*, pp. 106-107。古教父有關瑪利亞濟補厄娃之罪的論述見 St. Theodore the Studite, "Encomium on the Dormition of Our Holy Lady, the Mother of God," in Daley, pp. 250-261。

<sup>113</sup> 這些名詞和話語出現在聖伯爾納論聖母的第二篇證道詞上，見聖伯納多著，任佩澤譯：《聖母讚》，頁73。清代耶穌會士洪度貞 (Humbert Augery, 1616-1673)，亦引聖奧古丁的話而在《聖母會規·小引》中說道：「厄娃害我而失利，瑪利亞生我而致益。彼傷而此醫也。」見鐘鳴旦、杜鼎克編：《耶檔館》，第12冊，頁443。有關「新厄娃」或「第二厄娃」的詳論，請見 Warner, pp. 50-78。

<sup>114</sup> Cf. Joseph Cardinal Ratzinger, "Introduction" to Pope John Paul II, "Encyclical Letter: Mother of the Redeemer," in *Mary: God's Yes to Man: Pope John Paul II Encyclical Letter, Mother of the Redeemer* (San Francisco: Ignatius Press, 1987), pp. 30-37.

羅明堅 (Michele Ruggieri, 1543-1607) 是最早履華的耶穌會士，曾就天主聖三以中文吟詩，其中敘及了上述的情形：「中間聖母無交配，誕聖原嶄室女躬。」在耶穌會內，瑪利亞神化至此，能力當然在兆民之上，可以像聖子或聖父一樣令人趨前求助<sup>115</sup>。神學上，聖子聖父為一體之兩面，瑪利亞的地位又高過一切人神，因此可稱天主之母，也可謂有如天主的至尊。易言之，瑪利亞既是耶穌之母，當然也是耶穌信徒中唯一得享至榮至寵者（《三編》，第3冊，頁1330）。「皇母」(Mother) 乃「母皇」，又是「皇女」(Our Lady)，設非如耶穌之同俱「天主性與人性」，曷以尊崇若是？非簪纓之族所出，天命所繫，又曷以臻此？聖母可以為「聖」，自不應以凡俗宣聖的條件規矩之。她是達彌央 (Peter Damian, 1007-1072) 引《聖經》比擬的「天堂之門」（《三編》，第3冊，頁1212）——徐光啓 (1562-1610) 因謂她「義鏡垂而群法，天門啓而衆臻」；吳歷 (1632-1717) 亦因此稱「乾坤莫囿貞懷蘊，久扃天衢今始開」——亦凡人昇天的階梯，當更不可以俗世庸擾加之<sup>116</sup>。

如是之聖母論，《聖母行實》首二卷頻見，而這兩卷縱然不完全是譯文，當有不少也是譯成中文的聖額我略 (St. Gregory the Great, 540-604)、聖基璜 (St. Chrysostom, 347-107)，乃至聖奧古斯丁等古教父的見解，是高一志入華時，論者對瑪利亞認識的總綱<sup>117</sup>。這類聖母論另負護教之責，可廓清自亞流派 (Arians) 至聶斯托留的拉丁教會異端，也針對當時已經崛起的基督新教在行自我防禦之實，有其歷史意義。由於瑪利亞的「萬德」——用聖伯爾納的話來說——長時都「以

<sup>115</sup> 從現代女性主義的角度來看，「無玷生子」這個深烙人心的神話剝奪了千百年來女性的主體自覺感，尤使夫妻間的性愛變成道德禁忌，致令魚水之歡又屈身於「傳宗接代」的前提之下，從而威脅或推遲了文藝復興時期人的尊嚴的出現。這方面相關論述見 Lüdemann, pp. 140-149。天主教對「無玷生子」似無異議，但「無原罪始胎」就不然。爭執的焦點仍在基督宗教特有的「原罪」意識上。上古與中古之交的聖奧古斯丁與集中古神學大全的阿奎那就各執己見，一個同意聖母沒有原罪，一個反對。兩派神學家的見解，下文有提要鉤玄的論述：Sarah Jane Boss, "The Development of the Doctrine of Mary's Immaculate Conception," in *Resource*, pp. 207-235。

<sup>116</sup> 羅明堅的詩見 Albert Chan, S. J., "Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and His Chinese Poems," *Monumenta Serica* 41 (1993): 143。徐詩見徐光啓：〈聖母像贊〉，頁116。吳詩見〔清〕吳歷撰，章文欽箋注：〈慶賀聖母領報二首〉，《吳漁山集箋注》（北京：中華書局，2007年），頁192。

<sup>117</sup> 此中問題繁雜，簡約之論可見 Pelikan, *Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture*, pp. 7-214。明清兩代好以古教父或中古聖徒的言行為《聖母經》注疏者，尚有前述《又聖母經傳》一書。

貞爲冠」(《三編》，第3冊，頁1375)，故可投合信徒在教義上之所好，尤其是男性信徒中之有所求於女性神聖者，使之生景然仰慕之心。即使曾手書血契叛主的「賢士某」或浮士德，也不敢有悖或背叛瑪利亞<sup>118</sup>。況且在「母皇」與「皇母」的雙重地位加持下，瑪利亞確可如耶路撒冷的牟德士圖 (Modestus of Jerusalem, d. 634) 所述，化身變成「橋梁」，調解天人<sup>119</sup>，使信仰者在天網恢恢下仍可獲得一線生機。

那「賢士某」或浮士德的故事依然可爲上述作例，哥德的詩劇尤其強調了這一點：浮士德的沉淪打開頭就言明是「信仰」幻滅使然<sup>120</sup>，而瑪利亞反而以對耶穌的「信仰」名留《聖經》之中(《路》1:45)，在天主教世界亦以此著稱，在哥德的劇中則又別有勝義<sup>121</sup>。因此，待浮士德重拾信心後，哥德遂如但丁般令筆下的「瑪利亞式人物」(Marian figure) 爲其掌燈引路，引領他在劇尾透過「神秘的唱詩班」(Chorus Mysticus) 讚美道：「永恆的女性引人向上而行」，尤可救濟男性，助其登上天界<sup>122</sup>。

在世之時，哥德乃汎神論者，深受史賓諾莎 (Baruch de Spinoza, 1632-1677) 與盧騷 (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) 的影響，但他仍然不顧自己所宗，反令《浮士德》劇末像高一志所譯那「賢士某」的故事一樣，不旦出現了「光明的聖母」(Mater Gloriosa)，也出現了對聖母體認最深的「崇奉瑪利亞的博士」(Doctor Marianus)。《浮士德》的結局因而不像馬婁的《浮士德博士》，沒有強要浮士德沉淪地獄。他的靈魂，劇中已經得救。在論者看來，哥德所稱「永恆的女性」當然包括瑪利亞在內，可見欽崇之心<sup>123</sup>。瑪利亞爲浮士德引路，而《聖母行實》卷三亦可見聖母代人求情，尤常以「皇母」之尊懇求天主或耶穌不要在最

<sup>118</sup> 各種聖母奇蹟集內，另有俗世搶匪或教中神棍膽敢否認聖三，但他們始終都不敢背叛聖母者，例如前文提過的 *MBV*, pp. 40-41 或 Nigel of Canterbury, pp. 83-90 (“De cleric pro pulla Deum negante”)。吳相湘編：《三編》，第3冊，頁1428-1431 裏的一則同型奇蹟故事亦然。有趣的是，《又聖母經傳》也有同類故事，例子見王美秀、任延黎主編：《東傳福音》，第9冊，頁284。

<sup>119</sup> Our Father the Holy Modestus, Archbishop of Jerusalem, “An Encomium on the Dormition of Our Most Holy Lady, Mary, Mother of God and Ever-Virgin,” in Daley, p. 94.

<sup>120</sup> Cf. Jaroslav Pelikan, *Faust the Theologian* (New Haven: Yale University Press, 1995), pp. 1-3.

<sup>121</sup> Cf. Ratzinger, pp. 24-27.

<sup>122</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Faust: Part Two*, trans. Philip Wayne (Harmondsworth: Penguin, 1976).

<sup>123</sup> Wayne, “Introduction” to his trans., *Faust*, p. 25.

後的審判中定人之罪。非特此也，高一志譯介的瑪利亞有時還會恃長求人，在奇蹟故事中動用「母皇」的倫理高階要求聖子開恩，切勿懲罰那些奉她為「皇女」的忠貞信徒。的確，聖母以「貞」名世，但在高一志的筆或譯筆下，她也有「悍婦妒女」的一面，恐怕會「要求」信徒比她更「貞」，最好能像〈金環之約〉中那幾經斥責後的小童般「信守前約」，全心奉獻而又生死與之。宗教上的女性美與母性德，這裏已經人性化了，全都奠基在前此我屢屢論及的約契關係上，而這個盟約不僅聖母、信眾得守，彼此亦可因之而互蒙其利，相得益彰。

從世俗的角度再看，「悍婦妒女」一面的瑪利亞確具占有欲，但在強調承諾與庇祐信徒的意義上，她也示範了天主教「母儀天下」的女德。正因瑪利亞乃人世懿行的化身，方其隨利瑪竇以來的天主教耶穌會士在中國流布之際<sup>124</sup>，即使僅僅是張「聖母子圖」也會令明代觀者詫為神品，驚為異物，以為所見乃域外攜入的送子觀音圖。利瑪竇猶徘徊於南昌與南京之際，姜紹書（生卒年不詳）嘗入所建教堂仰視壁上懸掛的「聖母子圖」，歸後著文美之「如明鏡涵影，蹣跚欲動」。其後北京北堂建立，繪飾盈室，百餘年後的張景運（生卒年不詳）回眸堂中瑪利亞的畫像，又目為之眩，神為之馳。蓋畫中聖母易服現身，「兩眸湛湛若秋水射人，自胸以上及兩胳膊皆赤露」，而「膚理瑩膩，居然生成」。如此之美加上瓔珞垂胸，「金碧璀璨」，自是「光彩奪目」如盛服示現的「賜子女神」觀音大士，張氏但覺「不可正視」<sup>125</sup>。如果懷中抱有聖嬰，親情躍然，張氏還會作何感想，我們不難思知。

明人、清人見瑪利亞繪像而心有體會的文字還有不少，不過上述張景運所記最為生動，而康熙時人李元鼎（生卒年不詳）所吟最稱得體。結合兩人所得，我覺得若在隱喻《聖母行實》所繪瑪利亞的三種形象，我們可取為本文的「結中之結」。癸巳年（1713）五月，李元鼎偕友人入北京南堂參訪，時距湯若望拜太常，以國師尊之已久。但南堂仍得皇室厚賜，改建得煥然一新。李元鼎見「堂內

<sup>124</sup> 利瑪竇不但隨身攜有聖母圖像，到廣東肇慶傳教之際，最早譯的經書也包括《聖母經》。見利氏致詹巴蒂斯塔·羅曼（Giambattista Roman）的信，見利瑪竇著，Sergianni 編，芸琪譯：《利瑪竇中國書札》，頁 69。

<sup>125</sup> 姜紹書的描述見〔清〕姜紹書：《無聲詩史》（上海：上海古籍出版社，1995-2002 年《續修四庫全書》，1065 冊影印清康熙五十九年李光映觀妙齋刻本），卷 7〈西域畫〉，頁 23a-b；張景運的形容見〔清〕張景運：《秋坪新語》，引自方豪：《中西交通史》，第 5 冊，頁 37。另外，莫小也：《十七—十八世紀傳教士與西畫東漸》，頁 83 亦引之，但「張景運」之名改為「張景秋」，不知所據為何？

結構精嚴，圖像靈幻若浮出畫面數寸，凜凜生動」，亦「不敢逼視」也。南堂這些壁畫，當然包括數十年後張景運在北堂也會見到的「聖母子圖」。李元鼎觀畫當時，頗有感觸，歸後遂裁五言詩一首誌之，其中云：「古殿靈光肅，新銜寵命溫。莊嚴金碧燦，浩淼霧雲屯。」這四句的前兩句或寫南堂承恩新成，後兩句則應指堂中壁上天堂的彩繪，張景運於乾隆時在北堂所見乃「四榜雲氣旋繞，迷離敞況」，而此時令張氏備覺難忘者，則是瑪利亞懷抱耶穌，獨立其中，一幅慈母形狀。在張氏眼裏，瑪利亞「莊嚴妙好，高髻雲鬟，面同滿月」，有如救世菩薩。而說其美也，瑪利亞尚不僅止於此：她穿著裸露，衣服自胸以下俱呈條紋狀而「繚繞糾結」，看似「霞暈數重，五色陸離，濤迴漩伏」。凡此美形妍貌和湛然眼波輝映，確實無異於我們在聖母奇蹟故事所見的同角色。張景運目睹的瑪利亞像或許已得朗世寧 (Giuseppe Castiglione, 1688–1766) 彩筆重繪<sup>126</sup>，所以真假莫辨。但巧笑倩兮，巧目盼兮，其栩栩如生狀，李元鼎在熙朝南堂見之，已頗不俗，所賦五言詩繼而才有如下二句，把個人在指顧間感受到的瑪利亞的神性、女性與母性的心理幽微盡托而出：「頂禮疑如在，瞻依覺欲言。」<sup>127</sup>

今天反省，張景運與李元鼎的刻畫，洵然。瑪利亞顏色動人，美冠群倫，當時果然令張氏嘆為「莊嚴妙好」，又使李氏「疑如在」、「覺欲言」，那麼一部《聖母行實》裏的輕責重斥，溫委話語，尤其是卷三相關的奇蹟故事與貫穿其間的各種有形與無形的約契，我想必定是他們澡眼以觀，洗耳恭聆最為深刻的印象。此中當然也包括聖母顯靈，赦免了「賢士某」或提奧菲勒士血書事魔的重罪，又提醒「小童」勿忘前盟，貞以守身，最後令「弗斯辣」名室求而得子，精修謝恩的種種約契。瑪利亞在中國明代所以能夠優入聖域，她身為「人神中

<sup>126</sup> 這是莫小也的推測，見莫小也：《十七—十八世紀傳教士與西畫東漸》，頁 83。莫氏另文對明清之際北堂、南堂及東堂壁畫描述尤精，可參看。見莫小也：〈早期北京天主堂壁畫初探〉，收入卓新平主編：《相遇與對話——明末清初中西文化交流國際學術研討會文集》（北京：宗教文化出版社，2003 年），頁 451-471。

<sup>127</sup> 吳歷在康熙年間撰〈感詠聖會真理〉詩組，其中第七首頌聖母，有「蜜臘含芳處，瞻依十二流」之句，一寫瑪利亞容顏，一稱其神聖不可侵犯，可與李元鼎句輝映，彼此也互文了。詩見吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，頁 229；此詩進一步的疏論見章文欽：《吳漁山及其華化天學》（北京：中華書局，2008 年），頁 263-264。張景運繼之所寫，我仍引自方豪：《中西交通史》，第 5 冊，頁 37，李元鼎的詩則見〔清〕李元鼎：〈遊天主堂並序〉，《石園全集》（《四庫全書存目叢書·集部》，第 196 冊影印清康熙雍正修版印本），卷 14，頁 91-92。李元鼎的詩與序，我承廖肇亨博士指教而得知，僅此致謝。康熙年間北京南堂的壁畫，下書亦有描述，余三樂：《中西文化交流的歷史見證——明末清初北京天主教堂》（廣州：廣東人民出版社，2006 年），頁 331-337。



保」、「悍婦妒女」與「賜子女神」這三種既尋常又特殊，看似矛盾實則互補的形象，絕對是直接或間接的催促媒介。

# 三面瑪利亞

## ——論高一志《聖母行實》裏的聖母奇蹟故事的 跨國流變及其意義

李爽學

本文旨在探討明末耶穌會士高一志的《聖母行實》，尤重此書第三卷所收之一百則瑪利亞的奇蹟故事。在中文的書寫史上，《聖母行實》應該是第一部的瑪利亞傳，高一志可能綜理歐洲各家之說而成其「譯述」，在中國可稱「偉構」。本文雖然難以指出高一志「譯述」時的底本，但歐洲中古以還盛行大量的瑪利亞奇蹟故事集，本文仍擇其優者比較之，果然發現從浮士德博士的原型到各種歐洲文學的母題，我們都可見諸《聖母行實》中的瑪利亞傳奇。本文特別處理瑪利亞在華的三種形象：首先，她是人神的中保，體恤下民；其次，她是位愛嫉妒的新娘，尤其不許有人比她更美；第三種是「送子觀音」，對明代的基督徒或甚而是對教外人士而言，聖母懷抱聖嬰的立像像極了「送子觀音」，所以高一志在書中特闢欄目表彰之。瑪利亞的這三種形象和歐洲神學與社會變遷有關，明代的基督徒則從自己的文化出發，反視之為理所當然。就奇蹟故事的本質而言，《聖母行實》應該是文學想像而不僅僅是神學論述的結果。

關鍵詞：高一志 《聖母行實》 明末耶穌會文學 瑪利亞奇蹟故事 聖母崇拜  
中西文學關係

## A Ming Lady with Three Faces: Mary As Seen in Alfonso Vagnoni's *Shengmu xingshi*

LI Sher-shiueh

This paper discusses the Ming Jesuit Alfonso Vagnoni's *Shengmu xingshi* or *Vita of the Virgin Mary* (1631), a work that places special emphasis on the *Mariale* or miracles of Mary, and which is generally considered the first biography of Mary in Chinese. Although it is difficult to pinpoint the exact sources of Vagnoni's depiction of the *Mariale*, this paper identifies several popular collections of Mary's miracles dating from the European Middle Ages which may have influenced the author. Surprisingly, the first model of the Faustian stories, together with other literary motifs in the history of European literature, can be found in this three-*juan* life of Mary, which was put into Chinese in 1631. In addition to Mary's role as Jesus' mother, three other aspects of the Virgin receive prominent attention in Vagnoni's work: First, Mary assumes the role of the Intercessor between her followers and Jesus or God; second, she plays the role of the jealous bride who refuses any comparison of her beauty to that of other women, and finally, Mary appears as a Western counterpart to Guanyin, the son-giver, a role often overlooked in the European *Mariale* tradition. This paper argues that the three roles Mary assumes in Vagnoni's Chinese rendition were shaped by changing theological and social circumstances from the first century through the Ming. *Shengmu xingshi*, the first biography of Mary in the history of China, thus takes on pivotal significance both from a theological and from a literary standpoint.

**Keywords:** Alfonso Vagnoni    *Vita of Mary in China*    Jesuit literature in the Ming  
miracles of Mary    Marian cult    Sino-Western literary relations

## 徵引書目

- 戈寶權：《中外文學因緣——戈寶權比較文學論文集》，北京：北京出版社，1992年。
- 方豪：《方豪六十自定稿》，臺北：方豪發行，1969年。
- 王美秀、任延黎主編：《東傳福音》第9冊，合肥：黃山書社，2005年。
- 石鐸瑑述：《聖母花冠經》，法國國家圖書館藏之刻本，編號：Chinois 2864。
- 全佛編輯部編：《觀音寶典》，臺北：全佛文化公司，2000年。
- 江蘇師範學院歷史系蘇州地方史研究室整理，余行邁等點校：《瞿式耜集》，上海：上海古籍出版社，1981年。
- 艾儒略：《職方外紀》，收入李之藻編：《天學初函》第3冊，臺北：臺灣學生書局，1965年。
- \_\_\_\_\_譯著：《滌罪正規略》，收入吳相湘編：《天主教東傳文獻三編》第3冊，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- \_\_\_\_\_等鐸，李九標記：《口鐸日抄》，收入鐘鳴旦(Nicholas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第7冊，臺北：台北利氏學社，2002年。
- 余三樂：《中西文化交流的歷史見證——明末清初北京天主教堂》，廣州：廣東人民出版社，2006年。
- 利瑪竇：《西字奇蹟》，收入朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2001年。
- \_\_\_\_\_著，P. Antonio Sergianni, P. I. M. E. 編，芸琪譯：《利瑪竇中國書割》，北京：宗教文化出版社，2006年。
- 吳承恩：《西遊記》，臺北：河洛圖書公司，1981年。
- 吳新豪：〈康熙十架頌〉，《宇宙光》第420期，2009年4月，頁82-84。
- 吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，北京：中華書局，2007年。
- 李元鼎：《石園全集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第196冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997年。
- 李爽學：《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會證道故事考證》，臺北：中央研究院／聯經出版事業公司，2005年。
- 杜德橋著，李文彬等譯：《妙善傳說：觀音菩薩緣起考》，臺北：巨流圖書公司，1990年。
- 邢莉：《觀音——神聖與世俗》，北京：學苑出版社，2001年。
- 阮元校刻：《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年。
- 竺法護譯：《正法華經》，收入高楠順次郎、渡邊海旭都監：《大正新脩大藏經》第9冊，東京：一切經刊行會，1934年。
- 彼得·克勞復·哈特曼(Peter C. Hartmann)著，谷裕譯：《耶穌會簡史》(*Die Jesuiten*)，北京：宗教文化出版社，2006年。
- 姜紹書：《無聲詩史》，收入《續修四庫全書》第1065冊，上海：上海古籍出版社，

1995-2002年。

- 思高聖經學會譯釋：《千禧版聖經》，臺北：思高聖經學會出版社，2000年。
- 唐曉峰審訂：《穆天子傳》，收入趙敏俐、尹小林主編：《國學備覽》第3冊，北京：首都師範大學出版社，2007年。
- 徐光啓、李之藻、楊廷筠著，李天綱編注：《明末天主教三柱石文箋注——徐光啓、李之藻、楊廷筠論教文集》，香港：道風書社，2007年。
- 徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，臺中：臺灣中華書局，1958年。
- 馬若瑟：《聖若瑟傳》，法國國家圖書館藏清刻本，編號 chinois 6747。
- 高一志：《天主聖教聖人行實》，武林：天主超性堂，1629年。
- \_\_\_\_\_述：《聖母行實》，收入吳相湘編：《天主教東傳文獻三編》第3冊，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 康熙：〈康熙十架歌〉，聯合聖歌委員會等編：《普天頌讚》修訂版，香港：基督教文藝出版社，2003年。
- 張岱：《石匱書》，收入《續修四庫全書》第320冊，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 張總：《說不盡的觀世音：引經·據典·圖書》，上海：上海辭書出版社，2002年。
- 曹雪芹、高鶚：《紅樓夢》，北京：人民文學出版社，1982年。
- 莫小也：《十七—十八世紀傳教士與西畫東漸》，杭州：中國美術出版社，2002年。
- \_\_\_\_\_：〈早期北京天主堂壁畫初探〉，收入卓新平主編：《相遇與對話——明末清初中西文化交流國際學術研討會文集》，北京：宗教文化出版社，2003年。
- 許止淨：〈救苦之愈疾二〉，《無量壽經修學網》，網址：<http://a.bonze.cn/wlsjwz/gygy/44.htm>，檢索日期：2007年8月23日。
- 章文欽：《吳漁山及其華化天學》，北京：中華書局，2008年。
- 《湖廣奇蹟》，收入鐘鳴旦(Nicholas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第12冊，臺北：台北利氏學社，2002年。
- 湯開建：〈中國現存最早的歐洲人形象資料——《東夷圖像》〉，《歷史月刊》第136期，1999年5月，頁122-128。
- \_\_\_\_\_：〈蔡汝賢《東夷圖說》中的葡萄牙及澳門資料〉，《世界民族》第6期，2001年，頁59-65。
- \_\_\_\_\_、陳青松：〈明清之際天主教的傳播與西洋宗教畫的關係〉，《安徽師範大學學報》(人文社會科學版)第33卷第6期，2005年11月，頁662-668。
- 黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，新竹：清大出版社，2005年。
- 楊光先：《不得已》，收入吳相湘編：《天主教東傳文獻續編》第3冊，臺北：臺灣學生書局，1966年。
- 聖伯納多(聖伯爾納)著，任佩澤譯：《聖母讚》，香港：永齡印務公司，出版年不詳。
- \_\_\_\_\_著：《註釋雅歌講道》，收入任達義編譯：《聖伯納多著作》第1卷，香港：聖伯納多瞻禮出版，1994年。
- 《聖經》武加大本，見網址：<http://www.fourmilab.ch/etexts/www/Vulgate/>，檢索日期：2009年9月20日。

- 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，收入高楠順次郎、渡邊海旭都監：《大正新脩大藏經》第9冊，東京：一切經刊行會，1934年。
- 廖芮茵：〈臺灣子嗣神祇的信仰與科儀〉，收入國立臺中應用技術學院應用中文系編：《道教與民俗學學術研討會論文集》，臺中：國立臺中技術學院，2007年。
- 趙翼：《陔餘叢考》，北京：中華書局，2006年。
- 輔仁神學著作編譯會：《神學辭典》，臺北：光啓出版社，1998年。
- 劉秋霖等編著：《觀音菩薩：圖像與傳說》，北京：中國文聯出版社，2005年。
- 樊守義：〈身見錄〉，收入方豪：《中西交通史》，臺北：華岡出版部，1977年。
- 歐加略：《人類真安》，現藏於牛津大學勃德蘭圖書館[Bodleian Library]，編號：MS. Chin. d.43。
- 蔡汝賢：《東夷圖像·東夷圖說》，收入《四庫全書存目叢書·史部》第255冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1996年。
- 馬通伯校注：《韓昌黎文集校注》，臺北：華正書局，1975年。
- 羅雅谷：《聖母經解》，法國國家圖書館藏本，編號：Chinois 7316。
- 龔天民：《觀音菩薩真相》，臺北：校園書房出版社，1999年。
- 《觀音應驗記：諸菩薩感應抄》，東京：東京大學史料編纂所，1955年。
- Edward Schillebeeckx 著，香港公教真理學會譯：《瑪利亞：救贖之母》，香港：香港公教真理學會，1983年。
- 彌永信美：《觀音變容譚——佛教神話學II》，京都：法藏館，2002年。
- á Voragine, Jacobi. *Legenda aurea*. Ed. Th. Graesse. Vratislaviae: Guilemum Koebner, 1846.
- Alighieri, Dante. *The Divine Comedy, Inferno* 1: 48. Trans. John Ciardi. New York: W. W. Norton, 1977.
- Banks, Mary MacLeod, ed. *An Alphabet of Tales*. London: Society of Early English Texts, 1904-1905.
- Bland, C. C. Swinton. "Translator's Preface." In Johannes Herolt, *Miracles of the Blessed Virgin Mary*. Trans. C. C. Swinton Bland. New York: Harcourt, Brace and Company, 1928.
- Boss, Sarah Jane. "The Title Theotokos." In *Mary: The Complete Resource*. Ed. Boss. London and New York: Continuum, 2007.
- Bossard, Alphonse, ed. *Dictionary of Mary*. Trans. John Otto. Rev. ed. New York: Catholic Book, 1985.
- Boyd, Beverly, ed. *The Middle English Miracles of the Virgin*. San Marino: The Huntington Library, 1964.
- Brokaw, Cynthia J. *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Brown, David. *Through the Eyes of the Saints: A Pilgrimage through History*. London and New York: Continuum, 2005.
- Brown, Raymond E. et al., eds. *The New Jerome Biblical Commentary*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1990.
- Budge, E. A. Wallis, trans. *One Hundred and Ten Miracles of Our Lady Mary*. London: Oxford

- University Press, 1933.
- \_\_\_\_\_, trans. *The Paradise of Palladius*. In his ed. *The Sayings and Stories of the Christian Fathers of Egypt: The Paradise of the Holy Fathers*. Vol. 1. London: Kegan Paul, 2002.
- Bull, Marcus, trans. *The Miracles of Our Lady of Rocamadour: Analysis and Translation*. Rochester: The Boydell Press, 1999.
- Carroll, Michael P. *The Cult of the Virgin Mary: Psychological Origins*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Ch'en, Kenneth K. S. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- Chan, Albert. "Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and His Chinese Poems." *Monumenta Serica* 41 (1993): 129-176.
- Chaucer, Geoffrey. "Prioress's Tale" of *Canterbury Tales*. In *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*. Ed. F. N. Robinson. Oxford: Oxford University Press, 1957.
- Chevalier, Ulysse. *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*. Vol 2. Paris: A Picard et fils, 1907.
- Coon, Lynda L. *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.
- Crane, T. F. "Miracles of the Virgin." *The Romantic Review* 2/3 (July-Sept, 1911): 235-279.
- Cunningham, Lawrence S. *A Brief History of Saints*. Oxford: Blackwell, 2005.
- de Berceo, Gonzalo. "El milagro de Teófilo." In *Los Milagros de Nuestra Señora*. Ed. with notes by Jorge Zarza Castillo. Barcelona: Edlcomunicación, 1992.
- de Coinci, Gautier. "Histoire d'un moine mort dans la buche duquel on trouva cinq roses fraîches." In *Miracles et mystères: la littérature religieuse au nord de la France*. Trans. F.-J. Beaussart et al. La Ferté-Milon: Corps 9, 1989.
- De Miraculis beatæ Mariæ virginis*. In Johannes Herolt Discipuli, *Sermones de Sancis, cvm exemplorum promptuario*. Venetiis: Apud Io. Antonium Beranum, 1598.
- Department of Manuscripts, British Museum. *A Catalogue of Additions to the Manuscript, 1916-1920*. London: British Museum, 1933.
- Disraeli, Benjamin. *Tancred: or, the New Crusade*. Teddington, Middlesex: The Echo Library, 2007.
- Dudbridge, Glen. *The Legend of Miaoshan*. Rev. ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Durham, Michael S. *Miracles of Mary: Apparitions, Legends, and Miraculous Works of the Blessed Virgin Mary*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995.
- Flint, Valerie I. J. *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Ford-Grabowsky, Mary, ed. *Spiritual Writings on Mary Annotated and Explained*. Woodstock: Skylight Paths, 2005.
- Gadon, Elinor W. *The Once and Future Goddess: A Sweeping Visual Chronicle of the Sacred Female and Her Reemergence in the Cultural Mythology of Our Time*. New York: HarperCollins, 1989.

- Gregg, Joan Young. *Devils, Women, and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*. Albany: State University of New York, 1997.
- Haile, H. G. *The History of Doctor Johann Faustus*. Urbana-Champaign: The Board of Trustees of the University of Illinois, 1965.
- Harvey, Keith. "Translating Camp Talk: Gay Identities and Cultural Transfer." In *The Translation Studies Reader*. Ed. Lawrence Venuti. New York and London: Routledge, 2004.
- Hazleton, Lesley. *Mary: A Flesh-and-Blood Biography of the Virgin Mother*. New York: Bloomsbury, 2004.
- Hone, William, ed. *The Lost Books of the Bible*. Reprint, New York: Bell, 1979.
- Jansen, Katherine Ludwig. *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Kieckhefer, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Lewis, C. S. *Miracles*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001.
- Lindahl, Carl et al., eds. *Medieval Folklore: A Guide to Myths, Legends, Tales, Beliefs, and Customs*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Lockyer, Herbert. *All the Miracles of the Bible: The Supernatural in Scripture, its Scope and Significance*. Grand Rapids: Zondervan, 1961.
- Lüdemann, Gerd. *Virgin Birth? The Real Story of Mary and Her Son Jesus*. Trans. John Bowden. London: SCM Press, 1998.
- Marlowe, Christopher. *Dr. Faustus*. Ed. John D. Jump. London and New York: Routledge, 1998.
- Merimée, Prosper. *Colomba: La Vénus d'Ille. Les Âmes du Purgatoire*. Paris: Calmann Lévy, n.d.
- Miller, Robert J., ed. *The Complete Gospels: Annotated Scholars Version*. Sonoma: Polebridge Press, 1994.
- Mirk, John. *Mirk's Festival: A Collection of Homilies*. Ed. Theodor Erbe. Reprint, London: Early English Text Society, 1905.
- Morris, William. "The Ring Given to Venus." In *The Collected Works of William Morris*. Vol 6. Ed. May Morris. London: Routledge and Thoemmes Press; Tokyo: Kinokuniya, 1992.
- Mussafia, A. *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden*. Wien: Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1886-1898.
- Neumann, Hans, ed. *Mechthild von Magdeburg, "Das fliessende Licht der Gottheit": Nach der Einsiedler Handschrift in Kritischen Vergleich mit der gesamten Überlieferung*. Munich: Artemis, 1990.
- Newman, Barbara. *God and Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- of Canterbury, Nigel. *Miracles of the Virgin Mary, in Verse (Miracula sancte dei genitricis Virginis Marie. Versifie)*. Ed. Jan Ziokowski. Toronto: Published for the Center for Medieval Studies by the Pontifical Institute of Medieval Studies, 1986.
- of Damascus, John. "A Discourse on the Dormition of Our Lady, the Mother of God." In *On the Dormition of Mary: Early Patristic Homilies*. Ed. and trans. Brian E. Daley, S. J.



- Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1998.
- of Heisterbach, Caesarius. *Dialogus Miraculorum*. Ed. J. Strange. Cologne: H. Lempertz, 1851.
- of Seville, Isidore. *The Etymologies of Isidore of Seville*. Trans. with introduction and notes by Stephen A. Barney et al. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Our Father the Holy Modestus, Archbishop of Jerusalem. "An Encomium on the Dormition of Our Most Holy Lady, Mary, Mother of God and Ever-Virgin." In *On the Dormition of Mary: Early Patristic Homilies*. Ed. and trans. Brian E. Daley, S. J. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1998.
- Palmer, P. M., and R. P. More, eds. *The Sources of the Faust Tradition: From Simon Megus to Lessing*. New York: Oxford University Press, 1936.
- Pelikan, Jaroslav. *Faust the Theologian*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- Pfister, LE P. Louis. *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*. Shang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932-1934.
- Plato, *Symposium*, 206 d. In *Plato: The Collected Dialogues, Including the Letters*. Ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Price, Richard. "Theotokos: The Title and Its Significance in Doctrine and Devotion." In *Mary: The Complete Resource*. Ed. Boss. Oxford: Oxford University, 2007.
- Ratzinger, Joseph Cardinal. "Introduction" to Pope John Paul II, "Encyclical Letter: Mother of the Redeemer." In *Mary: God's Yes to Man: Pope John Paul II Encyclical Letter, Mother of the Redeemer*. San Francisco: Ignatius Press, 1988.
- Ricci, Matteo. *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. In *Fonti Ricciane*. Ed. Pasquale M. D'Elia, S. I. Rome: La Libreria dello stato, 1942.
- Sánchez, Clemente. *The Book of Tales by A.B.C*. Trans. John E. Keller, L. Clark Keating, and Eric M. Furr. New York: Peter Lang, 1992.
- Shakespeare, William. *Romeo and Juliet*. Ed. Brian Gibbons. London and New York: Methuen, 1980.
- Southern, R. W. "The English Origins of the 'Miracles of the Virgin.'" *Medieval and Renaissance Studies* 4 (1958): 176-216.
- Spence, Jonathan. *Return to Dragon Mountain: Memories of a Late Ming Man*. Toronto: Penguin Group, 2007.
- St. Ignatius, *Spiritual Diary*. In *Ignatius of Loyola: The Spiritual Exercises and Selected Works*. Ed. George E. Ganss, S. J. et. al. New York: Paulist Press, 1991.
- St. Theodore the Studite. "Encomium on the Dormition of Our Holy Lady, the Mother of God." In *On the Dormition of Mary: Early Patristic Homilies*. Ed. and trans. Brian E. Daley, S. J. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1998.
- Standaert, Nicolas, ed. *Handbook of Christianity in China, Volume I: 635-1800*. Leiden: Brill, 2001.
- Tylenda, Joseph N., trans. *A Pilgrim's Journey: The Autobiography of Ignatius of Loyola*. Collegeville: The Liturgical Press, 1985.

- von Goethe, Johann Wolfgang. *Faust: Part Two*. Trans. Philip Wayne. Harmondsworth: Penguin, 1976.
- von Rad, Gerhard. *Old Testament Theology*. Trans. D. M. G. Stalker. New York: Harper, 1962-1965.
- Walker, Barbara G. *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets*. San Francisco: Harper & Row, 1983.
- Ward, Benedicta, SLG., trans. *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record, and Event, 1000-1215*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.
- Warner, Marina. *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. New York: Vintage Books, 1976.
- Wayne, Philip. Introduction to his trans., *Faust: Part Two*. Harmondsworth: Penguin, 1976.
- Whiteford, Peter, ed. *The Myracles of Oure Lady: Ed. from Wynkyn de Worde's Edition*. Heidelberg: Carl Winter, 1990.
- Woodward, Kenneth L. *Making Saints: How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't, and Why*. New York: Simon and Schuster, 1996.
- Yu, Chun-fang. *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*. New York: Columbia University Press, 2001.