

童貞女瑪利亞入華歷程 及其中國形象探析

戴國慶*

瑪利亞是聖經中的重要神學人物。隨着基督教的東傳，瑪利亞也由之被引介入華。在歷史上，瑪利亞的神學形象曾分別由唐時的景教徒、蒙元時期的方濟各會士輸入中國，但出於各種歷史機緣，瑪利亞神學形象並未在中國獲得充分地宣揚。明清之際，天主教傳教士借助海途來華傳播天主福音，瑪利亞再次被輸入中國。此次入華宣教的耶穌會士、方濟各會士、多明我會士等均推崇瑪利亞，正是在他們的不懈努力下，瑪利亞的神學形象終立足於中國大地。

1556年冬，多明我會士加斯帕·達·克路士隨葡萄牙商人造訪廣州。這也許是文獻上有據可查的天主教傳教士首次踏足中國大陸。在廣州城內，克路士驚奇地發現了基督教的一些蛛絲馬跡：

在廣州城，有一條很寬的清水河，河中有個小島。上面有一座他們教士的寺院，我在這座寺院內看見一個修得漂亮的高大禮拜堂，前有幾級塗金階級，木雕而成，堂內是一尊精美的女人像，一個小孩抱着她的脖子，前面點着一盞燈。我懷疑那是基督教的一些形跡，就向在那裡遇到的俗人及幾個偶像教士打聽那女人像是誰，但沒有人能告訴我，也說不清楚。它可能是聖母像，由聖·托馬斯留在那裡的古基督徒所製，或者為他們製作的，而結果都通通給忘記了。⁽¹⁾

克路士懷疑這尊女像就是瑪利亞，並與聖多默（即引文中的聖托馬斯）來華傳教相聯繫。雖然當時教會內部盛傳聖多默曾來中國傳播福音，但

是直至今日仍無可靠的證據予以證實，故方豪神父不得不承認這僅是“離史實太遠”的“傳說”而已。⁽²⁾

克路士所言的“女人像”大概是中國民間社會中所崇奉的女神或菩薩。屈大均曾總結過明清之際廣東地區的女神，羅列有禾穀夫人、天妃、龍母、斗姥、西王母、金華夫人等。這些女神大多具有賜子、護產、佑嬰的職責，如“廣州多有祠祀西王母，左右有夫人，兩送子者，兩催生者，兩治痘疹者。凡六位，蓋西王母弟子（……）壁上多繪保嬰之事，名子孫堂，人民生子女者，多契神以為父母。西王母與六夫人像，悉以紅紙書契名帖其下，其神某，則取其上一字以為契名，婚嫁日乃遣巫以酒食除之”⁽³⁾。但克路士的臆測並非毫無意義，它反而提醒我們關注中國歷史上瑪利亞入華及其形象問題，因為早在唐、蒙元時期瑪利亞便尾隨基督教傳教士而踏足中國。

一、唐代景教：瑪利亞的首次入華

唐代入華之基督教以“景教”而聞名於世。從明天啟年間至今，陸續有漢文景教文獻發現。

*戴國慶（1981-），2010年於華南師範大學獲歷史學博士學位，現於福建師範大學歷史學博士後流動站做研究。

在這些文獻資料中，有關瑪利亞的記載僅一鱗半爪，通過對史料的爬梳，我們或許可以勾勒出瑪利亞在華最初的形象，〈序聽迷詩所經〉中載：

天尊當使涼風，向一童女，名為末艷，涼風即入末艷腹內，依天尊教，當即末艷懷身，為以天尊使涼風，伺童女邊，無男夫懷任。令一切眾生，見無男夫懷任，使世間人等見即道：天尊有威力。即遣眾生，信心清淨，迴向善緣。末艷懷，後產一男，名為移鼠。父是向涼風，有無知眾生，即道若向風懷任生產。⁽⁴⁾

上引文中的“天尊”即為明末耶穌會士所使用的“天主”；“涼風”便是聖靈，明末耶穌會士翻譯為“聖神”；“移鼠”在明末被稱為“耶穌”，“童女”“末艷”便是童貞女瑪利亞。上引文講述的是瑪利亞無夫受孕、童貞生子的故事。

〈序聽迷詩所經〉即〈耶穌彌賽亞經〉，據佐伯好朗考證，此經作於貞觀九年至十二年間（635-838年）。此說若成立，〈序聽迷詩所經〉便是現存最早的漢文景教文獻⁽⁵⁾，“末艷”也就是瑪利亞最早的漢譯名。此經突出了末艷的“童女”身份，但強調的重點並不在童貞本身而是天尊的“威力”。天尊藉由童女懷孕生子，使人們“信心清淨，迴向善緣”，即讓信眾認識到天尊的全能而產生虔信之感，心無旁騖地崇奉它，以遷善改惡，回歸正道。顯然，童女末艷並未取得獨立的尊崇地位。

後世學者雖多批評景教文獻中的漢譯名有所不敬，如 Jesus 漢譯為“移鼠”、“翳數”，但 Mary (Maryam) 的漢譯名“末艷”似乎聲義兼備。《說文解字》解“豔”（豔為豔的異體字）字本意為“好而長也”、“美色曰豔”，在此用“豔”來形容一位“童女”恰如其分；“末”是“Mo”的對音漢字，此種音譯不止一例，如《通典》載唐開元年間查禁摩尼教曰：“末摩尼本是邪見，妄稱佛教，誑惑黎元，宜加禁斷。”⁽⁶⁾歷來對摩尼教持貶斥態度的〈佛祖統紀〉也多採用“末摩尼”、“末尼”的稱呼。⁽⁷⁾可見，在唐代“Mo”

音譯為“末”似乎也是通例。但上引兩例均貶斥摩尼教，“末”字便是此種負面情緒之表達，因為“末”字本意趨貶。《說文解字》云：“木上曰末”，表示“木之窮也”，末與蔑、莫、無，聲義皆通。把這個具有否定含義的“末”字放在“艷”字之前，景教徒恐怕不會不知道這將有損瑪利亞的“美色”，但他們卻樂於接受，可見瑪利亞在景教徒心目中的地位並不崇高。

〈景教碑〉中甚至沒有提及“末艷”之名，僅是說：“神天宣慶，室女誕聖於大秦。”在此，“室女”指的便是瑪利亞，“聖”指代的是耶穌。現存漢文景教文獻，沒有發現用“聖”來尊稱瑪利亞，也沒有推崇瑪利亞“神之母”的身份。〈序聽迷詩所經〉和〈景教碑〉因為要敘述耶穌降誕，故不得不提及瑪利亞。“童女”、“室女”僅是對瑪利亞身份的限制性表述，其中並沒有推崇瑪利亞童貞的味道。由此可見，在唐代瑪利亞雖以“末艷”之名傳入中國，但景教徒對瑪利亞的描述嚴格限制在福音書的範圍內，並沒有提及尊崇瑪利亞的神學教義，這與景教的聶思脫里屬性是一致的。

公元4世紀末，基督教獲得合法地位並被推崇為羅馬帝國國教之後，整個帝國掀起了皈依的浪潮。羅馬帝國境內原有的多神信仰遭到滅頂之災，皇帝狄奧多西下令禁止異教崇拜，“帝國法令頒佈以後成長的一代，被吸引到正統基督教會的範圍之內，異教的瓦解是如此的快速而平靜，在狄奧多西逝世不過二十八年以後，立法者再也看不到異教有甚麼蛛絲馬跡遺留下來”⁽⁸⁾。民眾雖然摧毀了異教廟宇和神像，但他們的宗教感情並沒有隨之泯滅，而是轉移到基督教中。因此聖徒崇拜由此興起，瑪利亞也承接了民眾對異教女神崇拜的熱情。當時的人們認為瑪利亞既然是耶穌的母親——神人（God-man）的母親，那麼她也就是神之母（Theotokos, mother of God）。⁽⁹⁾但安提阿學派的君士坦丁堡宗主教聶思脫里從基督論的角度反對稱瑪利亞為“神之母”。他認為，耶穌的肉身雖由瑪利亞所生，但其神性卻來自聖

父。聶思脫里從理性的角度告訴人們，基督的神人二性不能混為一談，但這一觀點受到亞歷山大學派神學家奚利耳的反對。神學爭論夾雜上宗派鬥爭，並在民眾對瑪利亞虔心崇敬的強大壓力下，聶思脫里的主張在431年的以弗所會議上受到譴責，其追隨者被逐出教會。正因這一變故，聶思脫里派信徒流亡到波斯，其中的一支輾轉來到唐朝長安。

清末北京主教樊國樑神父否認景教乃是聶思脫里異端，其依據之一是景教碑中所言的“大秦國大德阿羅本，遠將經像，來獻上京”⁽¹⁰⁾。雖然學術界對景教之聶思脫里屬性早有定論，但景教入華後沾染上了濃重的佛道色彩並與皇室有密切的聯繫也是不爭的事實，想必華化的景教在一定程度上改變了聶思脫里的本色，在這個意義上樊國樑的疑慮並非全無價值。

首先需澄清的是阿羅本有無如同明季的利瑪竇那樣進貢經像。《唐會要》載：“貞觀十二年七月（……）波斯僧阿羅本，遠將經教，來獻上京（……）天寶四載九月詔曰：‘波斯經教，出自大秦，傳習而來，久行中國。’”⁽¹¹⁾官方文獻所載為“經教”，並未提及“經像”。阿羅本入京時應有經無像，景教碑言“經像”顯然是後來之附會。此種變故或許也是事出有因，林悟殊先生撰文指出：“可以推測，至遲到了景淨時代，中國景教已有聖像崇拜，否則景淨不會把‘經教’改為‘經像’。這一改動，實際暗示吾人，就中國景教徒的聖像崇拜的行為，即便敘利亞總會鞭長莫及，未加責難。”⁽¹²⁾問題是，在華的景教徒於聖像崇拜華化到何種程度，有無進一步突破，發展出對瑪利亞的尊崇。通過對唐時政教關係的分析或許可以得出些微答案。

據景教碑記載，景教依仗皇室支持而得以立足中國，景教徒也對唐太宗、高宗、玄宗、肅宗、代宗、德宗極盡奉承之能事，即便是曾被武則天廢黜過的中宗、睿宗的畫像也被景教徒鄭重其事地掛在寺內。在景教寺供奉諸像中，唐女皇武則天的缺席顯得格外引人注目，這當然不是疏

忽所致，而是勢之所然。景教碑載“聖曆年釋子用壯騰口於東周”，即在武則天聖曆年間（698、699年）發生了佛教徒壓迫景教的事件。在當時諸多宗教共存的环境下，各宗教之間相互傾軋實屬常態，景教碑中也披露了玄宗先天年間發生的另一場針對景教的糾紛，但這並沒有妨礙景教徒對玄宗歌功頌德。因為在玄宗朝，景教徒通過努力平息了風波，這當中必定也得到皇室的支持。可以推測，聖曆年間發生佛景糾紛後，武則天並沒有及時出面調解。景教碑所列諸像中，武則天的缺位恰恰表明她對景教一貫的冷落。佛教徒或許正是利用了此種政治態勢發起對景教的攻擊。

武則天崇佛固然可以解釋佛景之爭中偏袒佛教的立場，但這並不全面。因為同樣與佛教關係緊張的摩尼教卻得到武則天的青睞。對此，林悟殊先生認為武則天在反叛“正統”上與摩尼教心有靈犀一點通⁽¹³⁾，也就是說武則天對待各宗教的態度在很大程度上取決於宗教本身的教義。摩尼教中有一位“智慧善母佛”，集智慧、善良於一身，她的兒子光明之子被賦予戰勝黑暗的使命。摩尼教宣揚“智慧善母佛”正合武則天神化自己的本意。武則天崇佛，原因之一乃是，她可據此宣稱自己為彌勒佛轉世。朝廷官僚正是看準了武則天此種心態才敢大膽偽造，以投其所好。垂拱四年（688年）“夏四月，魏王武承嗣偽造瑞石，文云：‘聖母臨人，永昌帝業。’令雍州人唐同泰表稱獲之洛水。皇太后大悅，號其為‘寶圖’，擢授同泰遊擊將軍。五月，皇太后加尊號曰聖母神皇。”⁽¹⁴⁾可見，武則天不會放過任何神化自己、鞏固統治的機會。正是統治者有此種需要，歷史上才會有如此之多的祥瑞之物出現。

武則天以務實的態度對待各宗教，凡有利於其統治的宗教均以寬容之心待之。現成的佛教、摩尼教教義中正好包含了武則天所需要的內容，故均受到禮遇。反觀景教，其教義中也有一位女性角色“末艷”，其作用在某種程度上與摩尼教中的“智慧善母佛”類似，景教徒祇要高揚“末艷”與“移鼠”的母子關係，或者尊“末艷”

為“聖母”，如此一來，贏得武則天的好感想必並不困難。此種變通雖可舒緩景教所處之困境，但也使他們背離其基本神學立場。武則天與景教關係冷漠的史實表明，景教徒並沒有迎合武則天的喜好，放棄自己的宗教原則，改變對瑪利亞的傳統態度。景教徒對瑪利亞崇拜消極、抵制的態度甚至會引發武則天的反感，這或許便是兩者關係冷落的癥結所在。當武則天去世後，景教徒外在的政治壓力大為緩解，他們更沒有必要去推崇瑪利亞了。因此，在景教碑中甚至沒有提及“末艷”之名，僅以“室女”代替。

由此可見，唐代景教徒並非一味地迎合中國社會而改變自己。雖然漢文景教文獻中充斥着佛道術語，但其核心教義並未發生根本變化。因此，對於景教碑中所言的“經像”，並不能誇大為景教徒普遍的聖像崇拜。瑪利亞雖以“末艷”之名出現，但在景教教義中並不彰顯，也沒有引起中國民眾的興趣。正因景教華化有限，沒有如同摩尼教那樣發展出民間形態，故當其遭受更大的災難——會昌滅佛後，便銷聲匿跡，不知所終。瑪利亞在華的首次之旅也隨之宣告結束。

二、蒙元也里可溫：瑪利亞第二次入華

蒙元帝國時期的基督教在漢文文獻中稱之為“也里可溫”。實際上，蒙元帝國境內基督徒的構成非常複雜，主要的派別為聶思脫里派和羅馬天主教會以及其它一些東方教派。

聶思脫里派並不崇拜聖像，出使蒙廷的方濟各會修士魯布魯克就曾證實說：“那些聶思脫里教徒和亞美尼亞人從不把基督像附在十字架上，給人的印象是他們對基督受難抱有疑惑，或者感到恥辱。”⁽¹⁵⁾後來魯布魯克曾就此事當面詢問一個聶思脫里派教徒，得到的答案是“那不是我們的習慣”，魯布魯克認為他們因教義的錯誤而丟掉基督像。⁽¹⁶⁾聶思脫里派對耶穌像持有如此態度，更遑論瑪利亞像了，何況聶思脫里派本來就抵制瑪利亞崇拜。因此，蒙元帝國境內的聶思脫里派教徒不可能把瑪利亞聖像和崇拜儀式帶入中國。

隨着蒙古西征，一些歐洲人如匈牙利人、波蘭人、羅斯人、格魯吉亞人、亞美尼亞人等來到蒙廷。魯布魯克在蒙哥的都城遇到了一位亞美尼亞僧侶。他原是耶路撒冷地方的隱修士，後來“受神召”來到蒙廷，試圖皈依蒙古汗。魯布魯克在他的住所發現了金鑲刺繡而成的救世主像、聖母像、施洗者約翰像。⁽¹⁷⁾這不大可能是三幅獨立的畫像，而更有可能是一幅圖像，內容是瑪利亞懷抱聖嬰，接受聖約翰的朝拜。另外，魯布魯克還結識了一位來自巴黎的金匠威廉。威廉按照法蘭西樣式製作了一尊聖母像，四周的窗格上刻有美麗的福音故事。⁽¹⁸⁾這些歐洲人大多是作為戰俘來到蒙廷，他們數量少，分佈零散，身份低下，維持自己原有的信仰尚有困難，更遑論宣教了。

1294年方濟各會僧侶蒙高維諾抵達元大都並建堂開教。在北京傳教的三十五年間，蒙高維諾把《新約》、《聖詠》等經文翻譯成蒙古文，並向所收養的兒童教授拉丁文和聖教禮儀⁽¹⁹⁾，其中很有可能包含瑪利亞崇拜的經文和儀式。因為同一時期的西歐正興起瑪利亞崇拜，12世紀被稱為“瑪利亞神學的黃金時代”。蒙高維諾所在的方濟各會以及多明我會在13世紀成為瑪利亞神學與崇拜的主要倡導者。⁽²⁰⁾在蒙高維諾之前，作為使節出使蒙廷的柏朗嘉賓和魯布魯克也時常向瑪利亞祈禱。如柏朗嘉賓提及聖母昇天節那天本應舉行貴由汗的登基儀式，但因當天下冰雹而推遲⁽²¹⁾，這表明即使遠離歐洲，身在漠北的柏朗嘉賓仍遵守着教會日曆，過着教會所規定之瞻禮日。魯布魯克也提到了聖母昇天節並多次吟唱“聖母萬歲”、“福哉聖母”。⁽²²⁾在元大都定居傳教的蒙高維諾想必也會積極踐行對瑪利亞的崇拜，同一時期蒙高維諾同會教友司各脫的“瑪利亞無染原罪說”或許也被他傳入中國。魯布魯克曾在一座聶思脫里派教堂內“愉快地高聲吟唱聖母萬歲”⁽²³⁾，這表明使華方濟各會僧侶或許會刻意突出對瑪利亞的崇拜，以區別於蒙元帝國境內人多勢眾而又“遠離聖道”的聶思脫里派教徒。



揚州出土的元代基督徒墓碑，墓碑上所刻劃的瑪利亞懷抱聖嬰像被稱之為“揚州聖母”。圖片來源：顧衛民：《基督宗教藝術在華發展史》，頁95。

蒙元時期中國境內基督徒對瑪利亞的崇拜雖缺乏直接的漢文文獻支持，但卻有文物佐證。1951年在揚州出土了一塊墓碑，從拉丁文墓志銘可知，此墓的主人是一位名叫加大利納的女性，死於公元1342年6月。墓志銘上面刻有圖案，其中三幅再現了聖女加大利納殉道的場景。墓碑的頂端刻劃有瑪利亞抱耶穌像，學術界稱之為“揚州聖母”。⁽²⁴⁾這是在目前在中國境內發現的最早的瑪利亞藝術形象。幾天之後在同一地點又發現了另一塊墓碑，墓碑的主人安多尼死於公元1344年11月。墓碑上刻劃的圖像是末日審判，耶穌端坐在墓碑的頂端。而前一塊墓碑這個位置上刻劃的是瑪利亞，也就是說瑪利亞獲得了堪比耶穌的高位。據後世學者考證，揚州墓碑的主人乃是來華經商的意大利商人，兩塊墓碑的主人是兄妹關係，墓碑以及上面的圖案出自同一人或同一作坊。



揚州出土的元代另一基督徒墓碑，圖像所示乃是末日審判之時的場景。圖片來源：顧衛民：《基督宗教藝術在華發展史》，頁103。

墓葬是死亡的標誌，但兩塊墓碑圖案反映的主題卻是拯救與永生。如果把兩塊墓碑上的圖案作為整體來考察，羅馬教會所宣揚之獲得永生的完整過程便得以呈現：在第一塊墓碑圖案中，兩位天使把聖女加大利納的屍體放入墳墓中，這象徵着靈魂昇天堂，表明墓碑的主人加大利納渴望如同她的主保聖人一樣靈魂昇天，而這需要向瑪利亞祈禱。墓碑中出現瑪利亞抱耶穌像顯然與肉體的新生（生育）無涉，而與靈魂的得救有關。瑪利亞懷抱耶穌象徵了她參與了天主的救贖，因為耶穌由她而生，這是從消極意義上而言的；瑪利亞還參與了罪的赦免，因為通過瑪利亞的轉求，人的靈魂更易於上昇天堂，這便賦予了瑪利亞在救世工程中積極的角色，這個教義便是“女中保”。我們在此看到的是一位慈悲聖母的形象。第二塊墓碑圖像刻劃的是死人從墳墓中復活，接受端坐在正中央的耶穌的審判。這表明耶穌掌握着人永生與否的最終權柄。兩塊墓碑的圖像其實反映了人獲得永生的兩個階段：初次審判和末日審判，瑪利亞和耶穌便有了某種程度的分工。初次審判中瑪利亞的憐憫慈悲形象與末日審判中耶穌威嚴公正的形象形成了鮮明的對比，這也是安瑟倫所言的耶穌是“世界的審判者”，瑪利亞是“世界調解者”的藝術呈現。⁽²⁵⁾可見，同一時

期西歐方興未艾的瑪利亞女中保神學思想在14世紀的中國獲得一定的展現。

由此可以得出結論，蒙元時期來華傳教的方濟各會僧侶已把當時歐洲如火如荼的瑪利亞崇拜神學和儀式帶入中國，蒙高維諾雖翻譯了基督教經文，但其宣教活動局限於蒙古人、色目人以及在華的歐洲人，瑪利亞神學失去了與中國漢文化深入接觸和對話的機會。當朱元璋以“驅除韃虜”的口號推翻蒙元帝國之際，未華化的基督徒也隨遭驅逐和打擊，獨留一尊“揚州聖母”讓後人去遐想。

總之，瑪利亞的神學形象曾分別由唐時的景教徒、蒙元時期的方濟各會士輸入中國，但出於各種歷史機緣，瑪利亞神學形象並未在中國獲得充分地宣揚。隨着景教徒、也里可溫的消逝，瑪利亞也隱退出中國歷史舞臺。明清之際，天主教傳教士借助海途來華傳播天主福音，瑪利亞再次被輸入中國。此次入華宣教的耶穌會士、方濟各會士、多明我會士等均推崇瑪利亞，尤其是耶穌會士，他們深入中國各地，交接士人，用中文宣揚天主教義，正是在他們的不懈努力下，瑪利亞的神學形象終立足於中國大地。

三、明清之際天主教：瑪利亞第三次入華

16世紀以來，西歐人開闢了通往東方的新航道，葡萄牙人、西班牙人得地利之便首先出沒於中國東南沿海一帶，並分別在澳門、呂宋獲得立足之地。以傳播天主福音為己任的天主教傳教士也隨之把瑪利亞的神學形象帶入中國。西班牙聖奧古斯丁會修士馬丁·德·拉達曾於1576年6月至10月間出使福建，在其《出使福建記》中記載道：

（總督驚訝於我們也有印刷術，並向我們要一本印刷的書，我們就送他一本禱告書）但是，最引起他注意的是十字架和柱頭上的耶穌基督像，還有聖母和各使徒的其他圖像，那是當書簽用的，所以他留下這些，告訴我們說他對它們十分珍視。總督還問到我們最虔誠和最熟悉的禱告是甚麼。我們告訴他

說：“聖父”、“聖母”和“聖經”。他要求解釋，顯得很有興趣地聆聽，表示要記住，他還用了相當時間打聽這樣那樣的事。⁽²⁶⁾

顯然，總督雖對天主教義不甚了解，但卻對聖像、聖物表現出十足的情趣。拉達雖向他作了解釋，總督也一本正經地作出聆聽的姿態，但由於缺乏相應中文文獻的佐證，我們無法確切得知總督對天主教及瑪利亞了解的程度。不過在此之前，另一位中國士人對天主教聖像的描述以及表現出來的不解或許是中國士人初遇天主教之時的普遍感觀。葉權（1522-1578）於嘉靖乙丑年，即嘉靖四十四年（1565）遊歷嶺南地區，對澳門中的“夷人之教”作了近距離的觀察，他在《遊嶺南記》中記述道：

……事佛尤謹，番書旁行，捲舌鳥語，三五日一至禮拜寺，番僧為說因果，或坐或起，或立或倚，移時，有垂涕歎息者。其所事神像，中懸一檀香雕赤身男子，長六七寸，撐掛四肢，釘着手足，云是其先祖為惡而遭此苦，此必其上世假是以化愚俗而遏其凶暴之氣者也。下設木屏，九格，上三格有如老子像者，中三格是其先祖初生其母撫育之狀。下三格乃其夫婦室家之態，一美婦人俯抱裸男子不知何謂。通事為余言不了了。其畫似隔玻璃，高下凹凸，面目眉宇如生人，島中人咸言是畫。余細觀類刻塑者，以玻璃障之，故似畫而作濛濛色，若畫安能有此混成哉！⁽²⁷⁾

這是筆者目前所能檢索到的明季中國士人對天主教以及瑪利亞形象最早的文字記錄。葉權所言的“檀香雕赤身男子”、“撐掛四肢，釘着手足”顯然描述的是耶穌苦像；木屏中九格圖像的主題或許就是福音書所載之耶穌降誕、講道、受難等故事；“一美婦人俯抱裸男子”即為聖母子像。在當時的歐洲，就聖母子像所表達的內容而言，可分為兩類：一是，瑪利亞懷抱聖嬰，此類

聖母子像在明清之際的中國也廣為流傳⁽²⁸⁾；一是，瑪利亞懷抱在十字架上受刑而死的聖屍，類似的聖母子像在明清之際的中國內陸鮮有發現。如果我們把葉權所言的“裸男子”等同於他在上文中所言的“赤身男子”，那麼此一聖母像便屬第二類。另外，值得注意的是，葉權出於直觀感覺而稱瑪利亞為“美婦”，這顯然得益於西洋獨特的立體畫風，即他所言之“高下凹凸，面目眉宇如生人”。葉權對瑪利亞的了解和評判僅限於其外在的儀貌，對瑪利亞的神學身份並不知曉，故他才向通事問詢，但通事也未能解其疑惑，最終“不了了”。直接的原因乃是當時傳教士尚未在中國用漢文傳教，以致中國人對其所奉之宗教甚為隔膜不解。此種情況下，中國士人的個人揣測便不可避免，其實在字裡行間，葉權已對“島夷”所奉之教作了定性，“事佛”、“番僧”等字眼表明葉權已把天主教視為佛教一種，或至少是把它與佛教等量齊觀。此乃明季中國士人初遇天主教時的普遍研判。或許正是在此種言論氛圍下，羅明堅、利瑪竇在肇慶定居時自覺地“剃髮

衣僧”，以“天竺僧”自居。羅明堅、利瑪竇此種“佛化”天主教策略在一定程度上舒緩了中國官員對其來歷的疑慮，但與此同時，卻也加深了中國民眾對天主教及瑪利亞的誤解。

在成書於萬曆丙戌，即萬曆十四年（1586）的《東夷圖說》中，廣東左布政司使蔡汝賢言“佛郎機”人“其俗不尚鬼，信佛，喜誦經，每六日一禮拜佛。先三日食魚為齋，至禮拜日則雞豬牛羊不忌”⁽²⁹⁾。顯然此種宗教習俗與佛教大相徑庭，實際上，蔡汝賢在此所言乃是澳門葡萄牙人的天主教信仰。蔡汝賢錯誤地認為佛郎機人此種宗教信仰乃是得自於“天竺”僧人：

先是嶺南香山有湧曰濠鏡，為諸番互市之地，夷商雜處，財貨充溢，其勢必至干爭，矧夷性嗜利尤易信也。天竺僧自彼國渡海遠來，歷三年始達濠鏡，諸夷信其法，遂奉之以要求諸夷。諸夷事之惟謹，不敢或違，固怵於輪回、果報之說，乃僧之戒行，亦足動人哉！⁽³⁰⁾



蔡汝賢在《東夷圖說》中所描繪的“佛郎機”人
圖片來源：《東夷圖說》



《東夷圖說》中所描繪的“天竺僧”拜“佛”圖畫。
圖中的女人抱嬰像實乃明季中國士人所繪製的第一幅聖母子像，圖片來源：《東夷圖說》。

蔡汝賢還進一步追溯了“天竺”國的宗教信仰情況：“天竺即古身毒，有五天竺，在海之西南，距中國遠甚。人多奉佛為僧，不如葷，不殺生。每七日一禮拜天，食輒誦經，食已復誦，謂謝天也（……）左右前後，坐臥器皿，各置天主。”⁽³¹⁾蔡汝賢在此既言“天竺僧”信奉佛教，又言其所崇奉的神明為“天主”，此種混亂的印象當源自羅明堅宣揚的“佛化天主教”。羅明堅和利瑪竇在廣東傳教期間以佛教僧侶的面貌示人，羅明堅在編撰刊於1584年的《新編西竺國天主實錄》中署名即為“天竺國僧”。⁽³²⁾蔡汝賢當時位居廣東左布政司使一職，專司“外夷”事務，想必他與羅明堅、利瑪竇也有所交往。值得注意的是，蔡汝賢把“天竺僧”與聲名狼藉的“佛郎機”區別對待，甚至認為“天竺佛法”可以“要束諸夷”、“亦足動人”。可見，蔡汝賢對傳教士及其所宣揚之宗教的看法較為積極，這不得不歸功於羅明堅、利瑪竇所採用的“附佛”傳教策略。⁽³³⁾

難能可貴的是，蔡汝賢在《東夷圖像》“天竺”名目下，收錄了一幅“天竺僧”敬拜“佛”的圖畫。畫作的內容是一位“天竺僧”手拿一串念珠，雙膝下跪，敬拜一懷抱嬰兒的女人。⁽³⁴⁾“天竺僧”的外貌合於蔡汝賢在《東夷圖說·天竺》中所言之“男子髡首穿耳、懸鐺趺足，服色尚白，

制如袈裟”⁽³⁵⁾。湯開建先生考證說：“這裡拜的不是觀音而是聖母瑪利亞。”⁽³⁶⁾既然蔡汝賢在《東夷圖說·天竺》中所描述之“天竺國人”的宗教敬拜習俗乃典型的天主教禮拜儀式，那麼“天竺”圖像中所畫的嬰兒女人像為聖母子像便確定無疑了。由此看來，“天竺”圖中的母子像是目前所能查找到的明季最早的中國教外士人所繪製的瑪利亞圖像。僅就畫作圖像而言，蔡汝賢忠實地反映了當時傳教士對聖母子像的頂禮膜拜之情；蔡汝賢對此畫的注解雖是誤讀，但卻又是羅明堅、利瑪竇“佛化天主教”的生動反映。隨着利瑪竇“易服改裝”，北上傳教，更多的中國人獲知天主教，並有機會接觸到瑪利亞聖像。他們雖不再視天主教為佛教，但也一時未能徹知瑪利亞的神學形象及涵義，而這卻是利瑪竇“合儒”傳教策略使然。

利瑪竇被公認為中國天主教事業的開創者，他所實行的“適應”策略是天主教立足中國的關鍵所在。此種“適應”策略的特色是天儒互援與自然理性推論。在利瑪竇中文著作中基督奧義隱而不現，瑪利亞也從未成為其著述的主題，但這僅是歷史的一個方面。1599年利瑪竇在致高斯塔神父的信中提到，他不祇一次向中國人述說瑪利亞與耶穌所住過的房子被神奇地搬到他的家鄉一事。⁽³⁷⁾在利瑪竇等人從肇慶到北京步步為營的宣教事業中，幾乎每一關鍵環節都顯露出瑪利亞的身影，現列表如下：

地點	事件
廣州	1581年羅明堅隨葡商暫住廣州期間，設立了一小聖堂，以獻給瑪利亞。
	1585年麥安東神父認為他之所以能夠隨同羅明堅北上，是因為耶穌基督假借一張聖母的聖像而伸出援手，並希望聖母作傳教區的主保。
肇慶	1585年羅明堅、利瑪竇建了一座西洋建築作為會院，並把它獻給瑪利亞，王泮命名為“僊花寺”。
	王泮想要得子，請求傳教士祈禱。利瑪竇送給他一幅聖母像，後果得一子。
	王泮的父親頂禮膜拜兒子得自傳教士的聖像。
	不育女子紛紛祈求聖母瑪利亞。
紹興	肇慶民眾認為天主教是一拜女神的宗教，利瑪竇不得不把聖母像換成救世主像
	1585年，羅明堅送給鄭一麟聖母像，得以隨之北上，以教授如何侍奉聖母。
	在紹興，羅明堅受到鄭一麟和王泮的父親的接待，並給王泮父親施洗。

韶州	瞿太素求子，請求利瑪竇給他祈禱。
	龍華民報道說，最受歡迎的是救世主像和聖母像。
	龍華民用聖母像取代送子娘娘像。
	龍華民發現在周圍的村莊民眾臨摹了利瑪竇進貢的聖母像，並把它和其它神像並列膜拜。
南雄	1592年由佛教皈依天主教的富商葛若瑟在家中供奉聖母像。
南昌	送建安王聖母像，建安王命人摹描了兩份。
南京	1603年徐光啟瞻仰聖母像後決定受洗入教，徐光啟的兒子僅有一女，打算娶妾以生子，徐光啟敬拜聖母像、一心祈求聖母賜子，並打消了給兒子娶妾的念頭。
	曾德昭報道說，南京成立了一個聖母會，通常因聖母而取得成果。
濟寧	1600年，利瑪竇送給河漕總督劉心同夫婦一幅聖母像。劉心同修改潤色利瑪竇的土物奏疏。
臨清	1600年太監馬堂敬拜聖母像，並許諾將聖母像妥當安置在皇宮內。
北京	1601年利瑪竇向萬曆帝進貢兩幅聖母像，萬曆帝轉送給崇佛的母后。
	1604年聖誕節，在教堂懸掛聖母像。
	1605年在北京購置了房舍，在祭臺上安放聖母子像。
	1605年艾田造訪利瑪竇，因聖母子像而誤認同屬一宗。
	1605年一位教友生病，聖母顯靈而病愈。
	1606年送給程大約一幅聖母子像，程氏刊印在其著作《程氏墨苑》中，此書傳佈甚廣。
	1606年北京近郊有一“聖母昇天”村，並修了小聖堂獻給聖母。
	1610年龐迪我送給司禮監秉筆太監聖母像，以尋求葬地。

資料來源：《利瑪竇全集》、《利瑪竇行實》、《利瑪竇評傳》、《大中國志》等。

可見，在利瑪竇時代，瑪利亞的神學形象便廣被宣揚，謝和耐先生所言之“耶穌會士們試圖傳入東亞的第一種信仰恰恰就是對聖母的信仰”⁽³⁸⁾並不為誣。尤為值得注意者，瑪利亞聖像早早地便流入中國民間社會並被民眾自發崇拜。這表明外來天主教之某些因素在不借助任何外力的情況下仍可被中國社會所認可接受。其中不論包含多少誤解，卻也表明異質的雙方在某一點上取得了共識，具有了展開對話的可能。在此基礎上發展出本土崇拜儀式和中國化藝術形象便指日可待。與此形成鮮明對照的是，利瑪竇罕有言及瑪利亞的生平事跡與神學教條，在《天主實義》中僅言耶穌“擇貞女為母，無所交感”⁽³⁹⁾；送給程大約的四幅宗教畫作中，利瑪竇唯獨沒有對聖母子像作出文字說明。程大約在《程氏墨苑》中把這四幅畫列於“緇黃”類，並在目錄中標示這幅聖母

子像為“天主圖”。⁽⁴⁰⁾《程氏墨苑》在明末流傳頗廣，謝肇淛便在其筆記《五雜俎》中屢屢提及此書。當謝肇淛觀賞完這幅畫作後，自然會“望畫生意”，認為“其天主像乃一女身，形狀甚異，若古所稱人首龍身者”⁽⁴¹⁾。把瑪利亞誤視為利瑪竇所崇奉之神明絕非獨有謝氏一人，明季士人姜紹聞也模稜兩可地說道：“利瑪竇所攜西域天主像，乃女人抱一嬰兒。”⁽⁴²⁾

利瑪竇去世後，耶穌會士公開宣揚基督論，瑪利亞的生平事跡及神學涵義由此漸趨明朗，這也就大大減少了中國民眾誤解瑪利亞的機率。1619年，耶穌會士羅儒望的《誦念珠規程》刊刻，柯毅林先生評價道：“這是第一部完全獻給瑪利亞並詳述念頌玫瑰經方法的書。”⁽⁴³⁾這部書圖文並茂，講述了聖母瑪利亞歡喜事、痛苦事、榮富事各五條，其主旨在於指導信徒誦唸玫



已經完全中國化的聖母子像，1911年發現於西安，現存芝加哥博物館，被認定為明末作品。圖像來源：顧衛民：《基督宗教藝術在華發展史》頁118。



《程氏墨苑》中收錄的〈天主圖〉此畫為利瑪竇所贈。圖像來源：程大約：《程氏墨苑》卷十二。



東閭聖母（清末民初），圖像來源：宋稚青：《中華聖母敬禮史話》。此像原供奉於東閭大聖堂（1905年興建），1924年由中國全國天主教會議宣佈為標準中華聖母像。



瑰經、作默想神功，瑪利亞生平和平和神學教義雖多有涉及，但遠未完整呈現，基本上仍局限於福音書所框定的範圍內。在17世紀最初的三十年內，瑪利亞並未成為耶穌會士的敘事中心，其生平多附屬於耶穌的生平事跡，這實是福音書中瑪利亞形象之反映，艾儒略的《天主降生言行紀略》是其典型代表。福音書中瑪利亞的形象同樣也為教外中國人所獲知，劉侗、于奕正在《帝京景物略》便記載道：“漢哀帝二年庚申，誕於如德亞國童女瑪利亞身，而以耶穌稱，居世三十三年。”⁽⁴⁴⁾眾所周知，福音書完全沒有提及瑪利亞領報之前以及耶穌受死昇天之後的事項，其完整生平實有賴於諸多偽經的記載。高一志所編譯的《聖母行實》一書便是基於偽經、聖徒傳記以及教會傳統而書寫的第一部漢文瑪利亞傳記，1631年刊刻於山西絳州⁽⁴⁵⁾，瑪利亞完整神學形象由此才得以展現。明清之際的中國奉教民眾或親耳聆聽傳教士講道，或目覽口讀天主教宣教書籍，由此，他們對瑪利亞神學形象了然於胸。尤其著者，徐光啟、張星曜、吳漁山等奉教士人均有歌詠瑪利亞的詩作留世；相比較而言，教外民眾遲於教內人士而獲知瑪利亞的完整事跡。就筆者所知，談遷是較早一位記載瑪利亞完整生平教外之人，在《北遊錄》



〈余山聖母〉。圖像來源：余山教堂聖物部。

一書中他記載道：“聖母瑪利亞，本王族，童貞不嫁，忽娠天主，六十三卒。後三日復甦，昇天。”⁽⁴⁶⁾順治十一年正月（1654），談遷拜訪湯若望，此一信息便是此次參訪所得，雖僅二十七字，但涵蓋了瑪利亞的王族身份、童貞產子、壽終昇天等事項，囊括了瑪利亞的一生。可見瑪利亞的生平事跡給談遷留下了深刻印象。這也表明，至遲到17世紀中葉，瑪利亞已在中國獲得相對廣泛的宣揚，教外中國人同樣可以較易地獲知瑪利亞的生平事跡。

作為精英階層的士人官宦對瑪利亞聖像的興趣與好感並不亞於下層民眾，用所謂的“大傳統”與“小傳統”的理論框架或許並不能給出滿意的解釋。當然他們的尊崇具有更多的理性色彩和思辨傾向。正是在士大夫與傳教士的辯難中，隱藏在聖像背後的神學教條被重新檢視。傳教士不得不向中國固有傳統讓步，賦予瑪利亞神學一些新的詮釋，艾儒略在《天主降生言行紀略》中對瑪利亞耶穌“母慈子孝”關係的塑造以及高一志在《聖母行實》中對瑪利亞“淑女”形象的渲

染便是傳教士在中國文化背景下對瑪利亞所作的自覺調適。除此之外，瑪利亞童貞引發了教內、教外人士廣泛的關注。就此問題，雙方展開了頗具深度的攻防、辯難。正是在此種互動態勢下，頗具中國本土色彩的瑪利亞童貞神學理論初步形成。由此，在明末清初相對和平的傳教環境下，華化瑪利亞神學已初露端倪。

禮儀之爭後，耶穌會所秉持的“適應”策略難以為繼，瑪利亞本土神學建設也放慢了腳步。儒學與天主教之間模糊的互補關係被彼此間的對立所取代，這祇能導致禁教與教難頻繁而至。在嚴酷的環境下，天主教卻屢禁不止，其中的原因耐人尋味。雍正年間備受迫害的蘇努一家其信仰反而愈加堅貞，蘇努十一子庫爾陳（聖名方濟各）曾說，上帝的恩寵和聖母的保佑讓我們精神上保持了我們從未享受過的平靜和安寧。⁽⁴⁷⁾他們不僅從宗教中獲得慰藉，而且還因宗教信仰而產生新的身份認同，維繫他們共渡時艱。

19世紀中葉清政府迫於西方的壓力而弛禁天主教，但天主教與中國官民的衝突反而更趨激烈。部分原因是傳教士放棄了“適應”策略而回歸了“歐洲人主義”的高傲立場。但另一方面，天主教在中國社會中的韌性和適應力也不應被忽略。1870年天津教案和世紀之交反洋教的義和團運動分別催生出本土聖母瑪利亞朝拜中心——上海余山和河北東閭⁽⁴⁸⁾，這兩個朝拜中心都因聖母瑪利亞“顯靈”而聞名。這如同佛教的四位菩薩，瑪利亞在中國也擁有了自己的“道場”，其意義自不待言。1924年第一屆全國主教會議在上海舉行，會議期間全體人員至余山敬拜聖母，通過了奉獻中國於聖母的提議，並決定把東閭聖母像作為標準中華聖母像。至此，由信教民眾發展起來的本土聖母崇拜正式獲得教會當局的認可，中國天主教會也給普世教會增添一位“中華聖母”。聖母瑪利亞終究根植於中華大地，澳門大三巴牌坊上的聖母遺像與內陸後起之余山聖母、東閭聖母南北相對，共同守望、護佑着這塊神州熱土！

【註】

- (1) C. R. 博克舍編註，何高濟譯：《十六世紀中國南部行紀》，中華書局，1990年，頁149-150。
- (2) 方豪：《中國天主教史人物傳》，宗教文化出版社，2007年，頁5。
- (3) 屈大均：《廣東新語》，中華書局，1985年，頁214。
- (4) 高楠文書：〈序聽迷詩所經〉，轉引自林悟殊：《唐代景教再研究》圖版，中國社會科學出版社，2003年，頁397-398。此經文也可參見王美秀、任延黎主編：《中國宗教歷史文獻集成·東傳福音》1冊，黃山書社，2001年，頁34。
- (5) 翁紹軍註釋：《漢語景教文典詮釋》，漢語基督教文化研究所，1995年，頁83。
- (6) 杜佑：《通典》卷四十，中華書局，1988年，頁1103。
- (7) 〈佛祖統紀〉的反摩尼教立場已有學者指出，林悟殊先生就曾說：“〈佛祖統紀〉中，凡涉及摩尼教，必多所詆譏，表現出一副勢不兩立的架勢”，可參見氏著《唐代景教再研究》，中國社會科學出版社，2003年，頁115。
- (8) 愛德華·吉本：《羅馬帝國衰亡史》卷三，吉林出版集團，2008年，頁60。
- (9) Karl Rahner, *Mary, Mother of the Lord: Theological Meditations*. New York: Herder and Herder, 1963. p. 54.
- (10) 樊國樑：《燕京開教略》，北京救世堂印，1905年，頁15。
- (11) 王溥：《唐會要》卷四九，中華書局，1955年，頁864。
- (12) 林悟殊：〈西安景碑有關阿羅本入華事辨析〉，《文史》2008年，第1期。
- (13) 林悟殊：《中古三夷教辨證》，中華書局，2005年，頁348。
- (14) 劉昫：《舊唐書》卷六，中華書局，1975年，頁119。
- (15) (16) (17) (18) 耿昇、何高濟譯：《柏朗嘉賓蒙古行紀·魯布魯克東行紀》，中華書局，1985年，頁232；頁249；頁261；頁288。
- (19) 阿·克·穆爾：《一五五〇年前的中國基督教史》，中華書局，1984年，頁196-199。
- (20) Hilda Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion, Vol. I, From the Beginnings to the Eve of the Reformation*, New York: Sheed and Ward, 1963, p. 265.
- (21) (22) (23) 耿昇、何高濟譯：《柏朗嘉賓蒙古行紀·魯布魯克東行紀》，頁101；頁241、232、256、261；頁256。
- (24) 顧衛民：《基督教藝術在華發展史》，上海書店出版社，2005年，頁92-100。
- (25) Hilda Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion, Vol. I, From the Beginnings to the Eve of the Reformation*, p. 212.
- (26) C. R. 博克舍編註，何高濟譯：《十六世紀中國南部行紀》，頁181。
- (27) 葉權：《賢博編》，中華書局，1987年，頁45。
- (28) 對於聖母子像等西洋畫作在華傳播的研究，可參見向達：〈明清之際中國美術所受西洋之影響〉，載氏著：《唐代長安與西域文明》，三聯書店，1957年；方豪：《中西交通史》（下），第九章圖畫，嶽麓書社，1987年；王慶餘：〈利瑪竇攜物考〉，載《中外關係史論叢》第一輯，世界知識出版社，1985年。
- (29) 蔡汝賢：《東夷圖說·佛郎機》，四庫全書存目叢書，齊魯書社，1996年。
- (30) (31) 蔡汝賢：《東夷圖說·天竺》，四庫全書存目叢書。
- (32) 羅明堅《新編西竺國天主實錄》，鐘鳴旦、杜鼎克主編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》1冊，臺北利氏學社，2002年，頁5、9。
- (33) 林中澤師認為傳教士之所以自稱“天竺僧”，乃是“因為西士們急於與聲名狼藉的葡萄牙商人保持距離，以便獲得定居內陸的機會”。顯然，傳教士此種策略成效顯著，蔡汝賢便聽信了羅明堅之言，而對西士們抱有積極的態度。可參見林中澤：〈從利瑪竇的書信和日記看晚明的天、釋關係〉，《學術研究》2009年4期。
- (34) (35) 蔡汝賢：《東夷圖說·天竺》，四庫全書存目叢書。
- (36) 湯開建：《中國現存最早的歐洲人形象資料——〈東夷圖像〉》，故宮博物院院刊，2001年第1期。
- (37) 利氏致高斯塔神父書（1599年8月14日，南京），《利瑪竇書信集》，頁255。相關背景參見史景遷：《利瑪竇的記憶之宮》上海遠東出版社，2005年，頁322。高一志：〈聖母行實〉卷一“聖母宮室”，《天主教東傳文獻三編》3冊。
- (38) 謝和耐：〈入華耶穌會士與中國明末的政治和文化形勢〉，載安田樸、謝和耐主編：《明清間入華耶穌會士和中西文化交流》，巴蜀書社，1993年，頁94。
- (39) 利瑪竇：〈天主實義〉，朱維鈺主編：《利瑪竇中文著譯集》，復旦大學出版社，2001年，頁94。
- (40) 程大約：《程氏墨苑》卷十二，四庫全書存目叢書。
- (41) 謝肇淛：《五雜俎》上海書店出版社，2001年，頁82。
- (42) 姜紹聞：《無聲詩史》卷七，續修四庫全書。
- (43) 柯毅林：《晚明基督論》，四川人民出版社，1999年，頁151。〈誦念珠規程〉文本可參見鐘鳴旦、杜鼎克主編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》1冊。
- (44) 劉侗、于奕正：《帝京景物略》，北京古籍出版社，2000年，頁153。
- (45) 費賴之神父、徐宗澤神父、陳綸緒神父均主1631年刊刻，可參見費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》（上），中華書局，1995年，頁94；徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，上海書店，2006年，頁31；Albert Chan: *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV*. M. E. Sharpe, Inc., 2002, p. 115；鐘鳴旦則主刻於1629年，可參見其所主編的 *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*. Leiden: E. J. Brill, 2001, p. 618. 本文從1631年說。
- (46) 談遷：《北遊錄》，中華書局，1960年，頁45。
- (47) 耶穌會傳教士巴多明神父致本會某神父的信（1726年8月24日，北京），《耶穌會中國書簡集》Ⅲ，頁69。
- (48) 可參見史式微：《江南傳教史》第二卷，上海譯文出版社，1983年，頁188-191，頁215-216。姚景星：〈上海朝聖地——佘山聖殿簡史〉，載《天主教研究資料匯編》104輯，上海光啟出版社，2009年1月。宋稚青：《中華聖母敬禮史話》，聞道出版社，2005年。