

溫保祿編譯

救主之母瑪利亞

光啓出版社發行

溫保祿編譯

救主之母瑪利亞

——當代神學家論聖母——

光啓出版社發行

MARY, MOTHER OF THE SAVIOR

Translated & Edited

by

Fr. Heribert Welte, O.P

Kuangchi Press

目 錄

編者的話.....壹

前導 瑪利亞論 (K. Rahner) 一

第一部 聖經與瑪利亞論..... 一一

第一章 古 經..... 一一

第一節 「原始福音」(J. Michl, K. Rahner) 一一

第二節 「厄瑪奴耳」(H. Junker) 一九

第二章 新 經..... 三三

第三節 路加福音耶穌童年史 (J. Schmid) 三三

第四節 新經內瑪利亞的生平 (J. Michl) 三九

第五節 新經的瑪利亞論 (K. Rahner) 四六

第三章 偽經..... 四八

第六節 「雅各伯福音」 (J. Michl) 四八

第二部 瑪利亞論在歷史上的演進..... 五一

第四章 信理歷史與神學上的瑪利亞..... 五一

第七節 瑪利亞論的信理歷史 (A. Müller) 五一

第八節 現代瑪利亞論的情況 (A. Müller) 五八

第三部 教會信仰中的瑪利亞..... 六七

第五章 瑪利亞現世旅途的開始..... 六七

第九節 瑪利亞無染原罪 (H. M. Kosler) 六七

第六章 瑪利亞的職位與殊榮..... 七九

| | | |
|------|-----------------------------|-----|
| 第十節 | 天主之母 (G. Söll) | 七九 |
| 第十一節 | 瑪利亞母性的特點——童貞產子 (J. Schmid) | 八四 |
| 第十二節 | 與童貞產子和卒世童貞有關的問題 | 九七 |
| 甲、 | 「首生子」(J. Scharbert) | 九七 |
| 乙、 | 「耶穌的兄弟」(J. Binzler) | 一〇三 |
| 第十三節 | 「協同救世者」與「女中保」(H. M. Koster) | 一一二 |
| 第七章 | 瑪利亞現世旅途的完成 | 一一七 |
| 第十四節 | 瑪利亞肉身與靈魂被提升天 (M. Schnaus) | 一一七 |
| 第十五節 | 瑪利亞的顯現 (H. Lais) | 一二八 |
| 第四部 | 教會對瑪利亞的敬禮 | 一三〇 |
| 第八章 | 敬禮的性質 | 一三〇 |
| 第十六節 | 對瑪利亞的超越敬禮 (G. Söll) | 一三〇 |
| 第九章 | 敬禮的方式 | 一三三 |

| | |
|----------------------------------|-----|
| 第十七節 聖母的痛苦 (G. M. Resutti) | 一三三 |
| 第十八節 聖母聖心敬禮 (K. Schwandt) | 一三五 |

| | |
|-----------|-----|
| 附 頁 | 一三七 |
|-----------|-----|

| | |
|--------------|-----|
| 一、問題研究 | 一三七 |
|--------------|-----|

| | |
|-------------|-----|
| 二、附 註 | 一四二 |
|-------------|-----|

| | |
|---------------------|-----|
| 教宗、大公會議、人名、術語 | 一四二 |
|---------------------|-----|

編者的話

這本小書，是臺南碧岳神哲學院神學班五十七年度瑪利亞論的補充教材。資料來源，除了「童貞產子」與「童年史」是「新經註釋」Regensburger Neues Testament 內的資料以外，其餘各篇，都選譯自世界有名的德國「神學與教會大辭典」Lexikon für Theologie und Kirche 第一版。

這些資料在大辭典中，每一篇一個作者，每一篇是一個整體，現在將各篇集在一起成一本書，難免有前後重複又缺少連貫的現象，雖然我們在編排時，曾作了一些剪裁與分配，以求一個概然的系統，但恐還不能差強人意。

有時大辭典的資料過於簡略，我們就參考其他著作加以發揮，但有些在歐洲才能引起讀者興趣的事物和問題，我們都沒有翻譯。爲了行文悅目，本書中所提到的人名及其他專有名詞的西文原名，都編入附註。在附註中，凡教宗任期，大公會議年代，人的逝世年代以及較生疏的術語，都有簡要的註釋，讀者若需要參考，一索便得。在引用教父著作時，我們沒有舉出書名，因這些著作尚無中文譯本，列出一長串西文名稱，反覺累贅。

「聖母領報」與「卒世童貞」本來是很重要的論題，但在原文辭典中沒有很適合的資

料，且其含義已散見各篇，故無專論。在有些篇幅之後及書末的問題研究中，我們常常提出第二屆梵蒂岡大公會議的文件，以資印證，並藉以啓發思想，作為默想與講道的預備。如果這本書能夠供給忙於傳教的神父及傳教先生們，關於這方面一個臨時應急的參考，我們的心願就滿足了。

至於編排方面，我們將「瑪利亞論」這一篇作為本書的前導，因為此篇是討論「瑪利亞論」在基督教神學中的地位與性質。以後共分四部：

第一部探討與瑪利亞論有關的一些聖經問題。偽經「雅各伯福音」在瑪利亞論中有他的影響，又是新經以後的產品，故列之於後。

第二、三兩部，是縱觀在教會信仰與教會信仰中瑪利亞論的進展，以認識瑪利亞在救援史中的職位與殊榮。

第四部略談教會對瑪利亞敬禮的性質，並列舉兩個代表性的敬禮以概其餘。

最後，我們要感謝碧岳神學班的同學們，這些資料都是他們與我合作編譯而成的，我也要特別向羅漢小兄弟會曹會長致謝，他慨允武修士在暑假中幫我整理這些資料。碧岳神學院楊院長在各方面給我鼓勵和方便，是我忘不了的。在臨別臺南前夕，爲了向臺南的同道們告別，並感謝他們三年來在各方面的照顧與合作，特以野人獻曝之誠，

謹將此書

獻給

成主教世光及臺南同道們，暨
中國教會成年聖召

一九六八，九月十五

聖母七苦紀念日

溫保祿

編者的話

叁

前導 瑪利亞論

一、「瑪利亞論」的探討

從新約時代以來，在誠懇的基督徒的信仰意識中，一直含有關於瑪利亞的某些真理。從教父時期開始，也曾探討過瑪利亞在基督救世工程上的效能，但「瑪利亞論」在神學中的性質，地位及其先決條件，是現代神學才開始探討的課題。

當我們探討「瑪利亞論」時，我們應該研究下列各問題：

- (一) 爲什麼在基督教的神學中關於瑪利亞祇作一些傳記式的小註還不够？爲什麼在基督教的神學中要有一門「瑪利亞論」？
- (二) 瑪利亞論的神學，在全部基督教神學中佔什麼位置？瑪利亞論屬於基督教神學中的那一份？也就是說，瑪利亞論的根源在那裡？
- (三) 瑪利亞論本身的次序如何？瑪利亞論基本與統一原則是那一條信理？

二、瑪利亞論在基督教神學中是必要的課題

(一) 聖經與教會傳統的證據

——聖經——

瑪竇福音，路加福音，尤其是若望福音，對於瑪利亞的記載，顯示出他們是爲了闡明基督奧蹟重要的真理，而舉出瑪利亞的事蹟（如爲肯定耶穌是達味的後裔和默西亞，爲駁斥幻象說等等）。這表示初期教會與福音的作者認爲瑪利亞與基督的奧蹟有不能分割的關係。

——宗徒信辭——

古代教會把「生於瑪利亞之童身」列在宗徒信辭裡。這句話出現於極簡明極重要的文件中，表明它的含義是極關重要的，是教會必須宣講的，教友必須信服的真理。

——信理歷史——

厄弗所大公會議宣佈瑪利亞爲「天主之母」，以保護基督二性一位的真理，駁斥景教異端對基督奧蹟的曲解。又如一八五四和一九五〇年，教會會以隆重的方式宣佈「瑪利亞無玷始胎」與「瑪利亞肉體被提升天」爲普世基督徒當信的道理。教會訓導當局這樣作，表示基

督徒必需接受教會所宣佈的關於對瑪利亞的信仰，才是接受基督教會的全部信仰。

(一) 瑪利亞論與信仰生活

教會既然從古至今以那麼慎重的態度和隆重的方式宣佈了有關瑪利亞當信的道理，那麼信友們在信仰生活上就不應該以可有可無的態度漠視這些真理，因為這些真理是從聖經和教會真實的傳統而來，這些真理真是教會的信仰。

我們肯定關於瑪利亞的信理是從宗徒傳下來的信仰，而且我們說接受教會所宣佈的有關瑪利亞的信仰在每個基督徒全部信仰生活上之必要，這並沒有解決信理歷史學上所探討的許多問題。譬如：在一八五四年以前，瑪利亞「無玷始胎」的信理，在歷代的教會信仰中是以什麼方式包含着的？基督徒是明顯相信了或是隱含地相信了這些真理？同樣，這裡我們也還沒有說到對瑪利亞的信仰和敬禮在個人的生活中以及在善牧工作中應該佔什麼樣的位置，就是對男女老幼不同的心理狀態，敬禮瑪利亞的方式應該如何配合？又怎樣使望教者表現出對瑪利亞的信仰。

(三) 從啓示與救援工程看瑪利亞論的必要性

在聖經與聖傳內，顯示出天主實在啓示了關於瑪利亞的真理。因爲在救援史中，瑪利亞曾負有特別的使命。所以在天主的啓示中，也顯示了有關瑪利亞的真理，再者，基督的教會所信的救援工程，是天主在歷史中與人交往時所完成的，所以我們講到救援工程時就不該僅僅講救援我們的天主，而也應該講到天主在救援史中所選用的人。因而在講天主的救援時，必須談到那些負有特殊使命的人，他們領受了什麼恩惠，如何盡了他們的職守，在救援工程上有什麼功效，職是之故，在基督教神學中能夠而且應該有一門「瑪利亞論」。

——瑪利亞論與全部基督教神學——

既然瑪利亞論屬於基督教神學，所以研究瑪利亞論應該用基督神學所用的泉源和方法，並且依照研究基督教信理神學的法則去進行。不過研究瑪利亞論者，應該切記它是屬於基督神學的一部份，所以瑪利亞論一方面應該從基督神學出發，另一方面要對全部基督神學有所貢獻。

同樣，在講解有關瑪利亞的真理時，神學家及宣道者要使信友們明白對瑪利亞的信仰和敬禮，是信友接受天主的救援和信仰基督的一個必要部份。

三、瑪利亞論在全部基督神學中的位置

(一) 瑪利亞論與基督論的關係

關於瑪利亞的一切真理，都是來自她與基督的密切關係，因此，在研究瑪利亞論之前，應該對基督論先有一番徹底認識，尤其是基督論中的「救贖論」，對瑪利亞論格外重要，因為從瑪利亞與基督救贖工程的連繫上，我們才能明白瑪利亞的特殊使命。

但是我們不能把瑪利亞論看作祇是基督論的一個附錄，因為瑪利亞的使命與基督的救援工程是密切相關，不能分割的。

(二) 瑪利亞論與教會論的關係

基督論以後，同樣需要有「教會論」，來陳述基督的救贖工程如何在人類的歷史中發揮其功效而達於萬世萬民。但因瑪利亞論與基督論緊緊相連，不能分割，所以瑪利亞論應該作為教會論的序章。

這樣把教會論與瑪利亞論連在一起，也是一個很合邏輯的次序，因為在聖經上已經可以

看出教會與瑪利亞之間的關係（默·十二）。再者瑪利亞是基督救恩的領受者，也是教會的一個成員，她在基督的救援工程上，有了特殊的貢獻。所以她是教會最完美的肖像，也是教會成員最超越的典範。因此，瑪利亞論的正式位置是在基督論與教會論之間，作二者的連鎖。

四、瑪利亞論的基本原則

「天主之母」是瑪利亞論的基本原則

——「天主之母」的含義——

以瑪利亞爲天主之母的信仰，作爲瑪利亞論的基本原則，這不僅是現代瑪利亞論的趨勢，而且是教會一貫的傳統。但我們一開始研究這事，就該正確而清楚地認識瑪利亞爲「天主之母」的含義：瑪利亞與基督的關係不僅僅是血肉的關係；瑪利亞甘願接受天主之母的地位，是發自她整個自由和整個人格的行爲，她這行爲關係着整個人類的救援，是救援史的重要關鍵。

依照上面的解釋，就可以明白瑪利亞爲「天主之母」在救援工程上所具有的功能。「瑪利亞是我們靈魂的母親」，「瑪利亞是協同救世者」的真理，都是基於瑪利亞自由地接受了

「天主之母」的使命與地位，而使她與天主降生成人的奧蹟發生了不能分割的關係。這是因為在瑪利亞同意她的使命之時，聖言降生奧蹟和救援史決定性的階段正式開始。當天主向人類揭示聖子降生成人以完成祂的救援計劃時，瑪利亞以人類代表的身分，甘願接受了天主的邀請，承受「天主之母」的地位，這等於全人類在天主的聖寵助佑下，藉着瑪利亞接受了天主的救援，因此「天主之母」與天主救援計劃的實現也是分不開的。

——「天主之母」的代用詞——

瑪利亞論的基本原則有時也可用其他形式表示出來，如「瑪利亞是第二厄娃」，「瑪利亞是萬民之母」，「瑪利亞為基督奧體之母」等等，這些名銜與「天主之母」只有說法的不同，沒有含義的分別。

——「天主之母」與「以最完整的方式被救贖者」——

所謂「以最完整的方式被救贖者」，就是說瑪利亞被救贖的方式是超越的，因為她領受了無染原罪，終身無偏情無本罪及靈肉已被提升天的特恩，而這些特恩，都是她參與其聖子的救援工程之預備和效果。當瑪利亞以她承旨順命的態度接受了作「救主之母」的計劃時，因着人類命運的休戚相關，她這時不僅僅是有意識地接受了天主對她自己的慈愛，而且也同時為全人類接受了天主的救援計劃。因此，無論從瑪利亞被救贖的方式，或從瑪利亞在救援

工程中的使命與功效來看，「天主之母」實在含有以「最完整的方式被救贖者」之意。「以最完整的方式被救贖者」比「天主之母」更容易使人瞭解瑪利亞靈魂肉身早已被提升天的信理，也更容易解釋爲什麼瑪利亞論是基督論與救贖論不可少的一部份，和瑪利亞論該作教會論頭一章的理由。

——「天主之母」與天主原來的計劃——

天主原來的計劃是把自己的生命賜給人，天主要藉降生成人的奧蹟來完成祂的計劃，而瑪利亞的特殊被選，正包含在這個計劃中。從這個觀點，我們更容易明白聖母無染原罪的信理，因爲天主要把自己的生命賜給一個完全自由而甘願接納的人，罪惡正是這種自由和心願的阻擋。天主使瑪利亞與罪惡完全無關，這爲天主對人和對世界的計劃作了最好的準備。

——瑪利亞論的次要原則——

傳統的瑪利亞論，除了「天主之母」的基本原則以外，也提出下面幾個原則：

1. 「特殊原則」：就是瑪利亞的使命是特殊的，所以她從天主手中領受了特殊的恩惠。
2. 「適合原則」：就是天主把一切適合瑪利亞使命的恩惠都賞給瑪利亞了。
3. 「超越原則」：瑪利亞的使命與地位超越其他一切人，所以凡其他聖人受自天主的恩惠，瑪利亞或以同樣或以相等或以超越的方式都領受了。

4. 「相似基督原則」：瑪利亞的使命附屬於基督，也相似於基督，因此我們也可以按照基督的使命與恩惠來瞭解瑪利亞的使命與恩惠。

5. 「協同救世原則」：瑪利亞不但在天主聖言降生成人時，供給祂血肉，而且在基督整個的救世工程上，她有始有終地偕同基督，作特別的協助者。

6. 「與厄娃相似和對立原則」：瑪利亞在人類的精神生命上相似厄娃爲「衆生之母」的地位，而瑪利亞在救援工程上與基督的合作却與厄娃在人類元祖亞當墮落的罪行上對立，厄娃所破壞的，瑪利亞建設了。

以上這些有關瑪利亞論的次要原則，都應當按照「天主之母」的基本原則去衡量與應用。

梵蒂岡第二屆大公會議

關於瑪利亞論對教會的重要性有以下申明：

信友們仰望瑪利亞，她是照耀整個特選團體的聖德表率。教會以孝愛的心情思念她，在降生成人的聖言光輝照耀下默觀她，以虔敬的心情深入於聖言降生的崇高奧蹟中，並且益肖似其淨配基督。因爲瑪利亞深刻地加入了救贖事業的歷史，她似乎一身兼蓄並反映着信仰的

重要內容，當他受到歌頌和敬禮時，同時也號召信友們接近她的聖子及其犧牲，接近天父的眷愛。同樣教會在追求基督的光榮時，也就越加肖似其崇高的典型，在信仰、希望、及愛德上繼續前進，在一切事上尋求並追隨上主的意旨。

第一部 聖經與瑪利亞論

第一章 古 經

第一節 「原始福音」

一、什麼稱做「原始福音」

——溯源——

所謂「原始福音」就是創世紀所載的，在人墮落後天主向蛇所說的這一段話：「我要將仇隙置於你和女人之間，使你的後裔和她的後裔爲仇。女人的後裔要踏碎你的頭顱，你要力圖傷害她的腳根。」（創：叁·十五）

——名稱的起源與字義——

「原始福音」這個名稱首先是在十七世紀路德派神學家們的筆下出現的，這個詞表示創世紀三章十五節所記載的話，是人墮落後，上主立刻就給人預許了未來救援的喜訊，這個在

人類歷史開始時就宣佈的救援喜訊，稱為「原始福音」。

——此處聖經的原意——

按照上下文，創世紀三章十五節的意思是：人墮落後，天主就在引誘女人的蛇與女人之間建立了仇恨，而且這個仇恨要延續到他們的後裔，使他們的後裔也要彼此為仇。在這一個人類爭鬥上，女人的後裔要得勝，即女人的後裔要踏碎蛇的頭。

二、猶太教對於「原始福音」的四種解釋

(一)有的經師認為這節經文祇敘述人與蛇這種動物之間的厭惡與嫌恨，並沒有什麼更深的含義。

(二)有的認為此處是一種寓言，描述人掙脫罪惡倫理性的奮鬥。

(三)有的認為蛇代表魔鬼（參閱智：貳·廿四），創世紀的這一節經文是象徵凡遵守法律的猶太人必要得勝魔鬼。

(四)有的以為創世紀的這節經文是記述天主揭穿並阻擋魔鬼娶厄娃為妻的詭計。

將打敗魔鬼的那女人的後裔視為「默西亞」，這是基督教會的神學才給的解釋，猶太教還沒有這樣的看法。

三、教會對「原始福音」的解釋

——新經——

讀羅馬書十六章第廿節及默示錄第十二章，能使人聯想到創世紀三章十五節，但除此以外，全部新經沒有再講到「原始福音」了。

——教父——

從儒斯定開始，創世紀三章十五節慢慢就被視爲一種有關基督和瑪利亞的預言，依肋內對這種解釋加以發揮。但是這種解釋開始時並沒有得到普遍的響應，因爲：在有名的希臘教父如巴略納奇安松的額我略，金口若望等的著作中，找不到這樣的說法。同樣出名的拉丁教父如熱羅尼莫，奧斯定，大額我略也沒有這樣的見解。在教父時代，祇有在少數人的著作中有這樣的意見。如西彼廉，愛庇方、蒲魯登。

——中古世紀的神學——

創世紀三章十五節是一種有關基督和瑪利亞的預言。這種解釋法在中古世紀普遍起來了，因爲當時許多神學家在他們的著作中如此主張，這些神學家有：依西道、伯達、羅拜、文都辣、大雅博。但是多瑪斯却沒有採用這個解釋。這種解釋在中古時代特別普遍的原因，

是由於在拉丁通俗本中的一種翻譯法而引起的，譯者把原來「他（女人的後裔）要踏碎的頭顱」，譯成「她要踏碎你的頭顱。」譯者改了原來的男性承上代名詞而以女性承上代名詞代替，使讀者們以為踏碎蛇頭的是一個女人。這種翻譯並非出自熱羅尼莫的原始翻譯，而出自聖經其他拉丁手抄本中。

——近代前期的神學家——

在近代前期有更多的神學家認為創：叁·十五是有關基督和瑪利亞的預言，如：伯多祿加尼削、蘇阿勒茲等等。

——基督教革新派的看法——

路德以及其他新教派的作家們，一直到十八世紀，都承認創：叁·十五是有關基督的預言，但此處是否也包含有關瑪利亞的預言在內，他們表示懷疑。卡爾文派認為創：叁·十五與基督根本無關。

——「原始福音」在教會訓導當局的文獻中——

在教宗碧岳九世宣佈「聖母無染原罪」信理的「無可言喻的天主」詔書中，及在教宗碧岳十二世宣佈「聖母升天」的「廣錫恩寵的天主」宗座典章中，教會訓導當局把創：叁·十五作為宣佈「無染原罪」與「聖母升天」二信理的基礎。

四、「原始福音」與基督

——「原始福音」預告天主要使人類戰勝魔鬼——

教會傳統不接受創：叁·十五僅僅是人與蛇之間的嫌惡這種解釋法，而認為是一種比喻或預象，表明人在倫理生活上的奮鬥，仗賴天主的德能，必要獲得勝利。那個以蛇現身的魔鬼，雖然能夠不斷地騷擾人類，但人依靠天主的助佑，最後要打敗魔鬼。

——原始福音預告人將因基督而勝利——

從救援歷史的進展來看，人之所以能夠打敗魔鬼，獲得勝利，是因着基督的工程。祂以祂的屈尊紆貴降生成人，交出了自己的生命，服從至死，並以祂從死者中復活的德能打敗了魔鬼。既然如此，縱然創世紀的作者並不完全明白他寫下這句話的真正含義，但默感聖經作者的天主，在這句話裡含蓄地向人預告了基督的救世工程。

五、原始福音與瑪利亞

——基礎——

天主教神學常常以為「原始福音」除預象基督的救世工程之外，也預象瑪利亞與其聖子

一起打敗魔鬼。這種解釋法是以「原始福音」有倫理的寓意和預象基督的勝利為基礎。

——通俗本的譯法與「原始福音」為有關瑪利亞之預言的問題——

按照上述第四世紀已出現的那個「她」的譯法，則踏碎蛇頭的不是女人的後裔而是個女人，但厄娃自己並沒有踏碎蛇的頭，反而順從了蛇的誘惑，因此教友們在讀到這個譯法時，不能不想到另一個相似厄娃的女人瑪利亞。

上述拉丁手抄本的譯法，雖曾促進原始福音為有關瑪利亞之預言的解釋法，但「原始福音本身就指向瑪利亞」這種思想，並非由通俗本的那種譯法而產生，因為通俗本那種譯法在第四世紀才出現的而在第二世紀的教父依來內，却早已經認為創：叁·十五既含有關基督的預告，也包含有關瑪利亞的預言，所以「無可言喻的天主」詔書及現代許多神學家們，在申述創：叁·十五內含有瑪利亞論的意義時，並沒有引證拉丁手抄本的那種譯法。但是，「原始福音」與瑪利亞究竟怎樣連繫，天主教神學家們的意見也頗不一致。

——現代神學家對「原始福音」的看法——

祇有少數現代神學家認為創：叁·十五是直接預言瑪利亞，因為由全部創世紀上下文的關係看，這種說法沒有穩固的基礎。大部份天主教神學家以為創：叁·十五若依照精神的意義及象徵的意義解釋，則包含有關瑪利亞的預言，依此兩種解釋，則「原始福音」中的厄

娃，是瑪利亞的預象。有的神學家以為「原始福音」以更圓滿的意義包含有關瑪利亞的預言。換句話說，聖經作者在寫聖經時，並不知道這段經文更圓滿的含義，他祇順從天主聖神的引導，寫出了當時他所能瞭解的。天主在他的話中要表達的更深更圓滿的意義，由聖神所領導的教會，在基督完成了他的工程以後才發掘出來的。

在解釋「原始福音」如何以「更圓滿的意義」包含瑪利亞的預言時，神學家們又有兩種意見：

1. 有的認為創：叁·十五所指的「女人」不僅是厄娃，而是整個的「女性」，「原始福音」中的「女人」，代表所有的女人，並且特別指「女中爾為讚美」的瑪利亞，因為由她產生了打敗魔鬼的全人類的救主耶穌基督。這種解釋是根據集體人格的觀念。

2. 有的神學家從已經完成的救援史看「原始福音」更圓滿的意義，因為由於救援史，我們知道瑪利亞乃基督之母，她與聖子耶穌常在一起，也與聖子一起得勝了魔鬼。這種看法是依據從中古世紀以來所沿用的「瑪利亞為協同救世者」的原則。

——在探討「原始福音」是否含有對基督與瑪利亞的預言時應該注意的事項——

1. 僅僅以精神的意義，在神學上沒有為信理作證的力量。

2. 如果創：叁·十五應該以更圓滿的意義來解釋，則當避免先入爲主的觀念。

3. 無論如何，創：叁·十五是在教會傳統光照下顯出它是一種有關基督與瑪利亞的預言，探討這段經文的人，若忽略全教會的信仰意識，而祇憑分析字句及其上下文，就不能看出它的深意。

六、現代教義神學與「原始福音」

——「原始福音」與教會人類史觀——

「原始福音」是對墮落後人類歷史的一種神學性的陳述。因此創：叁·十五不但預告人類與罪惡長久的鬥爭，而且也預告這個鬥爭的結束，就是人必將從天主方面得到救援而獲得勝利。依照全部聖經的教訓，人類的救援史並不是一個一個人救援史相加的總數，而是整個人類彼此休戚相關的行爲所構成的一個歷史。因此現代教義神學認爲原始福音至少是含蓄地預告救世主及其母親瑪利亞。

——「原始福音」如何包含瑪利亞論——

創：叁·十五可以用更圓滿的意義來解釋，而承認這段經文是預告基督的工程及他的母親瑪利亞已如上述。雖然這種解釋法是教會在救援工程完成之後才體認出來的。但教會是由

默感聖經作者同一的天主聖神所領導而前進的，所以縱然聖經作者自己對原始福音實際的深意並不完全明白，但天主却能藉着聖經作者的話把這段經文圓滿的含義留待教會去發掘。

——原始福音瑪利亞論的確定性——

從碧岳第九發表「無可言喻的天主」詔書以來，原始福音含有對基督與瑪利亞的預告已經無人能够完全否認。

第二節 厄瑪奴耳（依：柒·十四）

——字義與出處——

厄瑪奴耳是希伯來語，意即「天主與我們同在」。按照先知依撒意亞的預言，有一個女子將要生子，這孩子的誕生，是天主給當時猶太國王阿哈茲的一個記號，這孩子的名字就叫厄瑪奴耳（依：柒·十四）。

現代聖經註釋家對依：柒·十四的解釋，雖然各有門徑，但歸納起來，基本的解釋法祇有下列兩種：

一、「當代歷史」解釋法

這種解釋法以爲依撒意亞先知這一段話是給與阿哈茲王的預言，其要點如下：

——厄瑪奴耳爲當代救援的記號——

此處所給的記號是阿哈茲王拒絕向天主求一個記號以後（依：柒·十一—十一），天主藉先知所給的另一個記號：那名叫厄瑪奴耳的孩子誕生，本表示是一個救援的標記。保證阿哈茲王及他的國家要從敵人手中被拯救出來的記號。但因阿哈茲王缺乏信心，所以厄瑪奴耳的誕生，對他及其國家成了降災的標記。

——厄瑪奴耳是誰——

按照這種解釋，則厄瑪奴耳這孩子應該是阿哈茲王的小孩，或是先知依撒意亞的小孩，或是當時另外一個孩子。

——哈耳瑪應譯爲「女子」——

依上所述，則此處所用的哈耳瑪應該翻譯爲「女子」，不應該翻譯爲「童貞女」。

——厄瑪奴耳與默西亞——

有的神學家主張此處雖然是給與阿哈茲王當代的預言，但這個紀元前八世紀出生的「厄

瑪奴耳」也是耶穌誕生的預象，即是關係將來默西亞的一個預告，因為聖史瑪竇在寫福音時受聖神的默感，指出先知依撒意亞的這個預告在瑪利亞生產耶穌時得以應驗。（瑪：壹·廿二—廿三）

二、「直指默西亞的預言」解釋法

——「厄瑪奴耳」是預言，為當代是不幸，為將來是救援的記號——

有的學者根據列王紀下拾陸·五—九強調，天主本來願藉先知給國王一個記號的目的，是為鼓勵國王，祇該依賴天主，不要去依附亞述王。但因阿哈茲王對天主缺乏信心，而拒絕向天主求徵兆，他缺少了得到天主助佑的條件（參依：柒·九：你們若是缺乏信心，定然不能得救）。因此天主所給的那個救援的徵兆即厄瑪奴耳的誕生，在阿哈茲王當代並沒有實現，而且這個預言對阿哈茲王却變成了不幸的標記，即天主棄絕了他，向他及他的家族和國家預告將有嚴重的懲罰（依：柒·十六—十七）。

將來要誕生的那個「厄瑪奴耳」却與阿哈茲王不同，因為正如他的名字「厄瑪奴耳」——天主與我們同在——表示他要完全依靠上主，因此他也將得到天主的降福與助佑，厄瑪奴耳成長的情況很相似人在地堂生活的情況，他吃奶油與蜂蜜，他知道摒惡擇善，這都表示從

厄瑪奴耳開始，天主要給那些於災禍中遺留下來的人，開創一個新的救援時期。

——哈耳瑪應譯為「童貞女」——

這種解釋法，「哈耳瑪」應該如七十賢士本用「童貞女」來翻譯。再者此處（依：柒·十四）沒有提到小孩的父親，這暗示厄瑪奴耳的出生是極爲神聖而奇妙。（參閱與依撒意亞同時代先知米該亞的預言。米：伍·一）

——預言與其實現的時間距離——

按照這種解釋法，預言與厄瑪奴耳實際來臨的時間距離是混統不明的，正如聖保祿宗徒認爲他自己會活到基督再臨，依撒意亞先知也認爲天主對阿哈茲的懲罰，及新的救援中保厄瑪奴耳之誕生，是當時不久即將來臨的事件。先知預言，常有時間混統不明的情況，我們在預言實現以後，才看出預言與實現之間在時間上相距甚遠。

第二章 新 經

第三節 路加福音耶穌童年史

路加福音的童年史，是瑪利亞論重要的根據和豐富的泉源，因為瑪利亞領報以及耶穌誕生的記載，都在路加福音的童年史內。因此對路加福音耶穌童年史的特徵及其歷史性，應該作一番探討。

——編者——

一、特 徵

路加福音所載耶穌童年史，以其形式與內容來看，它是一個整體，跟路加福音其他部份有許多不同的特徵。由其特別虔敬的宣道體裁與含有特別強的希伯來語風，可以見之。

(一) 七 個 部 份

路加福音耶穌童年史共有七部份：

1. 若翰誕生的預報
路：壹· 五——廿五
2. 聖母領報
壹· 廿六——卅八
3. 聖母往見依撒伯爾
壹· 卅九——五六

- | | |
|---------------|---------|
| 4. 若翰誕生 | 壹 五七—八十 |
| 5. 耶穌誕生 | 貳 一—二十 |
| 6. 耶穌獻於聖殿 | 貳 廿一—四十 |
| 7. 耶穌十二歲上耶路撒冷 | 貳 四一—五二 |

(二) 各部份的連貫與統一

在上述七個部份的敘述中，兩個主要人物成胎的奇蹟與奇妙的誕生情況，是這七部份的貫穿線，而兩位母親的相會（壹·卅九—五六）使這七部份取得了一個直接的連繫。

(三) 各部份的獨立性

假如個別地看以上七部份，則每一部份又都可以獨立，各自成爲一整體，因爲：

1. 壹·五六與五七完全不相干，因此我們無法知道瑪利亞是在若翰誕生以前還是在若翰誕生以後回家的。

2. 壹·五七—八十敘述若翰誕生的事，關於耶穌和他的母親一句不提，好像與壹·卅九—五六兩個母親的會面所發生的事一點關係也沒有，作者在壹·五六—八十，似乎祇一意要追接壹·五—廿五所說的事以求完整。

3. 同樣，在貳·一—四十也不再提若翰以及他母親的事。

4. 第二章敘述耶穌的事，可是第二章所敘述的好像也與壹·廿六—卅八天使給瑪利亞報喜訊，她因聖神受孕的事無關。

(四) 若翰的童年史與耶穌童年史各自獨立

作者敘述兩個人的童年史時，除了壹·卅九—五六兩個母親會面的事情以外，他沒有說明若翰洗者的童年史與基督的童年史有什麼關係。

(五) 耶穌童年史與若翰童年史的連接

在耶穌的童年史中，則有通到若翰童年史的連接點，即壹·卅六天使告訴瑪利亞依撒伯爾懷了男胎，已有六個月。尤其是在壹·卅九—五六瑪利亞是主要人物。另外一個連接點是壹·廿六「到了第六個月」，但這一節可能是路加自己插入的，而非來自希伯來語的原始資料。

(六) 若翰童年史與耶穌童年史的「平行式敘述法」

從上所述，可發現路加福音一、二兩章兩個童年史是採用「平行式敘述法」寫成的，尤其在天使預報，奇蹟性的成胎，誕生和起名等情況中最為明顯。我們再把壹·五—廿五和壹·廿六—卅八相比較，更可以看出，不但敘述的方式是平式的，就連敘述的內容也是平行式進行的。由此可見，這種平行式敘述法是福音作者有意的作法。

(七) 童年史中的若翰似乎與耶穌地位同等重要

在新經其他部份，若翰祇是耶穌的前驅，而在路加福音耶穌童年史中，看起來若翰是一個與耶穌有同等地位的重要人物。若翰「在天主面前是偉大的」，他為「上主」準備完善的百姓（路：壹·十五—十七），而非耶穌的前驅，天使對若翰的讚詞，正是天使對基督的讚詞（壹·卅一），若翰的母親依撒伯爾的話（壹·四三）也不貶損他兒子的偉大。

在童年史中，我們看不出若翰的童年史是耶穌童年史的襯托部份或附屬品，反像是同等重要的兩個童年史。從這個跡象看，童年史不是初期教會一般意識的產品，也不是路加自己的著述，因為若是路加自己的著述，必更要反映出初期教會的意識，按初期教會一般的看法，若翰是耶穌的前驅，他是給耶穌預備道路的，他沒有耶穌那樣重要的地位。「那位應該興盛，我倒應該衰弱」（若：叁·三十），才是初期教會的一般意識。

(八) 童年史內「舊約式」的氣氛

初期教會主要的議題，是基督的聖死復活，但在路加福音的童年史中，這種意識隱微難辨。在他的童年史我們找不到默西亞及其前驅的生命之結局是那麽暗淡而悽慘。從西默盎的歌中所透露出來的普遍救援的思想（貳·三十一—三十二），沒有超過舊約時代先知們的信仰。整個童年史的精神氣氛，是舊約的精神，舊約的氣氛（參：壹·三二—三三；七一—七

四)。如果童年史原來的作者是一個充滿初期教會意識的基督徒，那麼，天使給匝加利亞及瑪利亞報喜訊的那些經節，就不會那麼寫，如果瑪利亞的讚歌（壹·四六—五五），匝加利亞的讚歌（壹·六八—七九），西默盎的歌（貳·二九—三二），都是基督徒寫的，一定也要大有出入，因為在童年史中這幾段重要的歌詞中，我們找不到一點初期教會的意識。

(九)「古經式」的記述

在童年史的記述中，那希臘文不僅有中東語的形式；也不僅充滿舊約時代猶太教的氣氛，而且是「古經式」的記述，因為若翰與耶穌的成胎與誕生，很相似依撒格（創：拾柒·十九）撒慕爾（撒上：一—二）燾默雄（民十三）等人物的成胎與誕生，而瑪利亞讚歌與匝加利亞讚歌，其內容也很類似古經中哈納的讚歌（撒上：一—十）。

(十)結 論

依上所述，關於童年史的來源及其作者，可得結論如下：

1. 兩個不同的傳授

依照童年史的內容與形式是「平行式」的，我們能够說，整個童年史（路：一—二）是參照着兩個彼此無關的傳授而寫成的。

2. 若翰童年史大概比耶穌的更早

若翰洗者童年史的資料大概比耶穌童年史的資料更早，因為若翰洗者的童年史好像與耶穌的童年史沒有關連。但是若翰洗者的童年史也不是在若翰公開生活以前寫成的，因為在若翰公開生活以前，有人編他的童年史，那也是不可能的，所以若翰的童年史很可能是他的弟子在祂被黑落德處死後不久編寫的。

3. 原作者對兩個童年史的處理

原作者在編寫這兩個人的童年史時，好像是以若翰洗者為標準，使耶穌與若翰的童年史相似，使二者平行進展。同樣，兩個童年史一律是舊約時代的氣氛，一律是古經式的語氣，也是原作者選擇材料和編寫時的貢獻。

4. 原始資料的作者

路加福音童年史原始資料的作者一定是一個巴勒斯坦猶太教進入基督教會的信友，還可能是司祭族裡的人，而所用的原文若非阿拉美文，就是希伯來文。

雖然路加福音的童年史並沒有專事描寫民情風俗，宗教思想與禮儀，但在童年史中，凡是提到巴力斯坦的民情風俗，猶太教的思想與禮儀，都是那麼恰當而深入，一個巴力斯坦以外的人，一個不是生活於猶太教的氛圍中的人，絕難想像到那麼精細的情節那麼深入的精神。

再者在這童年史中，可以看出原來的作者對於猶太教的聖殿和法律很重視，很熟悉（參：壹·五—二五；貳·二—二八；貳·四—四七），他關於聖殿與法律所寫的對那些進入了基督教會的外邦基督徒，沒有什麼吸引力和重要性。由此我們知道這些資料的收集和處理人，不但是猶太基督徒，且很可能是對聖殿與法律非常熟悉的司祭（肋未）族人。

5. 路加的处理

路加是一個希臘基督徒，大概他不通阿拉美文和希伯來文，所以他在編寫福音時，關於童年史的部份，很可能是用了一個已經從阿拉美文或希伯來文翻譯或希臘文的本子。這個翻譯本大概也是僑居希臘的猶太基督徒翻譯的，所以還完整地保存着原文的風格，而路加對這個翻譯本很是尊重，也很可能是照翻譯本直接鈔來編在自己寫的福音之內的，所以直到今天在希臘文的路加福音童年史中，尚能看到當時巴力斯坦的民情風俗及猶太教的思想與禮儀。

二、路加福音耶穌童年史的歷史價值

(一) 唯理聖經批判學

1. 用唯理的態度來批判聖經的學者們，說路加福音的童年史，祇是虔誠的猶太基督徒憑他們活潑而難以控制的想像力所捏造的熱心故事。在這樣因熱心而捏造的故事中，至多能使

人感到他們那種熱烈虔誠的猶太教的宗教感以外，沒有什麼歷史價值。

2. 唯理派的學者以上的主張，是根據童年史的內容：很相似古經裡類似的記載，耶穌的童年史與若翰的童年史那麼相似，童年史中奇蹟特別多，而整個童年史又是以充滿宗教虔誠的格調寫成的。

3. 但是他們也認為童年史不是路加自己捏造的，他是接受了猶太基督徒的傳授而加以整編的。

(二) 天主教學者的主張

消極的說明：

1. 以童年史的內容與古經相似或以耶穌童年史與若翰童年史相似來反對童年史的歷史價值，是不合理的，因為我們不能以一件事與另一件事或一個東西與另一個相同，就判定其中之一是假的。

再者，瑪竇福音雖然與路加福音無關，他寫的童年史也與路加福音的童年史大不相同，然而瑪竇與路加福音的耶穌童年史之間，也還有十一個地方相同，這是我們以後要說的。

2. 以充滿宗教虔誠的風格來否定童年史的歷史價值，這是一種偏見。一個有宗教信仰的人，自然會在他的筆下流出宗教的熱情。作品的風格，不但受作者性格的影響，也受題材的

影響，福音是記載初期教會信仰的書，他是宗教題材的作品，自然有宗教作品的風格，如果只因格式而否定一個作品內容的真實性，那麼全部福音就都沒有什麼歷史價值了，因為福音的作者，在寫福音時，曾把初期教會「宣講的格式」加以保存（啓憲：十九）。再者，同一個事實，能夠用不同的形式表達出來。同一件事在一個詩人或一個歷史家或一個講道者的口中，必有其特別的表達形式。

因此，我們不能夠因風格而否定作品內容的真實性。

3. 我們也不應該從童年史「平行式」的敘述方式，就肯定耶穌的童年史是捏造的，因為作者有權依照他寫作的目的採取他所需要的敘述方式。

積極的說明：

1. 聖經歷史批判學的任務，是應該給人講清楚經文的原意，即講清楚聖經作者的意向與目的就夠了。所以，若聖經批判學不超出自己的範圍，就不能對聖經所記載的事蹟加以肯定或是否定，而應該為聖經的讀者服務，告訴讀者聖經作者的本意是什麼。按照路加福音作者的自述，他是要讀者「認清所講授的道理，正確無誤」（路：壹 四），所以聖經批判學祇要在童年史中指出作者寫童年史的意向與目的以及所敘事件之歷史可能性就夠了。若對聖經事蹟本身的真假下判斷，就已超出自己的範圍了。

2. 如果不是某種否定奇蹟可能性的哲學成見作祟，又瞭解路加福音童年史在全部福音中真正的意義是描寫救援史決定性階段的開始。那麼在童年史中奇蹟特別多，也就沒有什麼能使人奇怪的了。因聖經記載了奇蹟而否定童年史的歷史價值，實在祇是否定奇蹟可能性的哲學成見的自然後果而已。

3. 我們若將路加的童年史與第二世紀的偽經「多默福音」，第六世紀的偽經「阿拉伯福音」以及「雅各伯原始福音」相比較，就會發現路加福音的耶穌童年史還真是樸實無華，足以置信的。

4. 按照童年史的內容，童年史真正的最後的根據，祇能是童年史內所提到的那個「把一切默存在心中」的瑪利亞，以及和耶穌和若翰的童年有密切關係的一些人。

(三) 路加福音童年史與瑪竇福音童年史的比較

1. 一種意見：

有些人認為，這兩個福音的童年史，或是互相抄襲，或是兩個都從一個非正典的童年史摘取而來。這種看法的依據，是一個不能否認的事實，那就是祇有這兩個福音，在記述耶穌公開傳道生活以前，有這麼一段童年史。

2. 我們的研究：

A 兩個福音的童年史是獨立無關的：

重點不同

雖然這兩個童年史有十個以上相同的地方，但若將這兩個童年史作一個全盤的比較，就會發現彼此是大不相同的，譬如耶穌誕生是童年史的中心事件，但兩個福音的輕重却大異其趣，在瑪竇福音的童年史中，僅僅一筆就帶過去了（瑪：貳·一），而在路加福音中，對耶穌誕生的描寫却極盡隆重莊嚴之能事（路：貳·一—二十），所以兩個童年史在內容的着眼點上是不同的。

氣氛不同

兩個童年史除了在內容的重點上不同之外，氣氛也大不相同。瑪竇福音的童年史，始終是悽悽慘慘，甚至刀光血影，令人毛髮悚然，慘不忍睹，就連賢士來朝這一安慰人心的事件，也沒有減少籠罩着瑪竇福音耶穌童年史的那一種恐怖的氣氛。所以在瑪竇福音耶穌童年史中，默西亞一開始就進入了一個仇視、拒絕、迫害他的世界，白冷的哭聲，瑪利亞與若瑟在逃亡埃及時的驚懼，證明他的來臨已經給許多人造成了痛苦。在路加福音耶穌的童年史中，氣氛却大不一樣，雖然在這裡也有貧乏與冷漠之感（貳·六），有西默盎預言的慘淡（貳·三四—三五），有匝加利亞缺乏信心受罰的不愉快事件（壹·十九—二十），及耶穌逗留聖

殿造成他雙親的痛苦（貳·四一—五〇）。但這一切並沒有破壞圍繞在路加福音全部耶穌童年史中的那種溫馨與喜悅，這裡的人物都是可敬可愛熱心出衆的義人，這裡的情景時時閃爍着上天的光彩，瑪利亞、依撒伯爾、匝加利亞、西默盎的歌聲，與天使雲中的高唱，洩洩融融，天地相應，路加福音童年史中的默西亞是被一群謙卑可愛的義人，雲中快樂的天使包圍着，讚美着，那慘淡的將來，還是很遙遠呢。

目的不同

兩部福音童年史的目的也不相同，瑪竇處處強調耶穌的一切都是爲應驗古經，而路加却不用這樣的說法，他的目的是要把自己「從起頭仔細訪查了的一切，按着次第寫出來」（路：壹·三），由這個序言可以看出，路加福音除了爲宣講基督是罪人與貧苦人的救主之外，他本有心使他的著作有一點傳記性質的樣子。所以路加可稱爲「福音作者中的歷史家」，因此他要在記述耶穌公開傳道工作以前，道出耶穌的身世，他或許採用了由阿拉美文或希伯來文翻譯成希臘文的耶穌童年史，或許當他在巴力斯坦時（參宗：貳壹·八、十八；貳柒·一）他親自去查訪過一些有關的人而獲得了他獨有的資料。

路加沒有獲得瑪竇的資料

路加福音的目的是要給外邦人證明耶穌是萬民的救主，所以若他知道賢士來朝這件事（

瑪：貳·一—十二），他必定不會放過這樣一個完全符合他寫福音目的至寶貴的實例，賢士來朝正是萬民救主在外邦人中的初果。

瑪竇沒有獲得路加的資料

反之瑪竇也不認識路加福音的童年史，因為瑪竇福音的目的是想要給猶太人證明耶穌是古經所預許的默西亞，而在路加福音童年史中，有證明耶穌為默西亞的事實與言論，如瑪利亞與西默盎的讚歌，為瑪竇福音的目的是很寶貴的資料，然而在瑪竇福音中却付之闕如。

路加也未知瑪竇童年史中的某些事蹟

我們再看路加福音，他不但不能認識瑪竇福音的童年史，而且連瑪竇童年史中的事蹟他也無從獲知，譬如路：貳·卅九，記載：若瑟與瑪利亞在聖殿行過獻「首生子」禮節以後，立刻就回納匝肋本城去了，其實照瑪竇福音，在行過獻「首生子」禮節以後，聖家逃到埃及去了，並且在埃及住了至少數月，也許幾年，以後才「進了伊撒爾地域」，再「退避到加利肋亞境內，住在一座城名叫納匝肋」（瑪：貳·廿一—廿三）。路加若知道有這樣的波折，一定會記下來。

結 論

根據以上的研究，我們可以說，二福音的童年史彼此無關，兩個童年史也不是根據一個

共同的什麼「藍本」摘取來的，如果有一個共同的藍本，他們該各自摘取與自己目的相符合的資料才是，但我們上面已經看到，適合瑪竇的，反在路加內出現，適合路加的，却保存在瑪竇福音內了。因此瑪竇福音的耶穌童年史與路加福音的耶穌童年史是彼此無關的，是每一個作者自己獨得的資料。

B 由二福音童年史的相同點，看耶穌童年史的歷史價值：

既然兩個福音的童年史是彼此無關的，但是這兩個無關的童年史中，却有下列許多相同的地方，這個事實對認識童年史的歷史價值就顯得非常重要了。

① 耶穌是一個名叫瑪利亞的童貞女懷孕而生的（瑪：壹·十八—廿；路：貳·廿六—卅八）。

② 這個童貞女因聖神受孕時已經許配給一個名叫若瑟的男子（瑪：壹·十八—廿；路：壹·廿七）。

③ 與瑪利亞訂婚的若瑟是達味族的人（瑪：壹·十六—廿；路：壹·廿七；貳·四）。

④ 孩子的成胎，是因聖神的庇廕，二福音都清楚地表示，瑪利亞的受孕與「男子」與若瑟無絲毫關係，因而耶穌沒有生身的父親（瑪：壹·十八—廿五；路：壹·廿六—卅八）。

⑤ 耶穌成胎，是在瑪利亞已經許配給若瑟，但尚未迎娶之前（瑪：壹·十八；路：壹·

七)。

⑥ 耶穌誕生，是在瑪利亞被若瑟迎娶以後（瑪：壹·廿四—廿五；路：貳·五）。

⑦ 耶穌誕生在「當黑落德爲王時」（瑪：貳·一）路加雖沒有這麼明顯說，但天使給司祭匝加利亞預報若翰誕生時，是在「猶太王黑落德的時候」，而耶穌祇比若翰小六個月（路：壹·五—廿六）。

⑧ 「耶穌」這名字是天使預報的（瑪：壹·廿一，給若瑟；路：壹·卅一給瑪利亞）。

⑨ 耶穌屬於達味族（瑪：壹·一；路：壹·卅二）。

⑩ 耶穌誕生在猶大地區白冷境內的達味城（瑪：貳·五—六；路：貳·十一）。

⑪ 二者都記有聖家居住納匝肋的事（瑪：貳·廿七；路：貳·卅九）。

3. 二福音童年史相輔相成

路加的記載消除對瑪竇能有的誤解

有人說瑪竇童年史耶穌誕生於白冷，是根據依：柒·十四的先知預言推論出來的，但路加沒有引用先知預言，仍舊有耶穌誕生於白冷的記載，由此可見，生於白冷，生於童貞女這兩個事蹟，不是瑪竇依據古經的預言憑空編造的。

瑪竇有而路加所無者

瑪竇所記載的聖家逃亡埃及，居住埃及，路加却付之闕如。

路加有而瑪竇所無者

同樣，天使奉天主差遣到瑪利亞那裡預報默西亞降生的喜訊（路：貳·廿六—卅八）和耶穌誕生（路：貳·一—廿）是整個耶穌童年史的中心事件，瑪竇福音的童年史却若有若無地附帶一筆就過了。

路加說明耶穌誕生在白冷及聖家去納匝肋的理由

耶穌誕生以前，若瑟與瑪利亞住在那裡，瑪竇沒有說，祇說耶穌誕生在白冷（瑪：貳·一），他記載聖家從埃及回國後，在夢中得了指示，就「退避」到納匝肋。他好像根本不知道納匝肋是聖家的本城，因比照瑪竇的記載，我們就不知道聖家究竟為什麼要退避到納匝肋。但從路加福音中，我們却得知原來納匝肋就是聖家的故鄉，所以路加說他們「便返回了加利肋亞——他們的本城納匝肋」（路：壹·廿六；貳·四；貳·卅九）。

瑪竇僅僅記載耶穌誕生在白冷，而路加却知道耶穌誕生在白冷的原因是：當時正值戶口普查，若瑟與自己已懷孕的聘妻瑪利亞到祖籍白冷達味城去登記，他們在那裡的時候，她產期滿了，便生了她的頭胎男兒（路：貳·一—十七）。

（四）童年史的歷史價值與基督論及瑪利亞論

綜上所述，二福音的童年史，一方面有許多不同而難以適合之點。另一方面又含有十一個相同之點。根據這個事實，天主教神學家們以為，二福音童年史有其特殊的歷史性，因此，兩部福音的童年史是基督論與瑪利亞論一個穩固的基礎，尤其是因為這兩個彼此無關的童年史却都記載了基督生於童貞女及基督是達味的後裔，兩個頗屬重要的事蹟。但是，關於二福音童年史原來的傳授或原來的作者問題，後來的編者如何取得材料以及編排方法問題等，都催迫着神學家們繼續研究，以便能更清楚地認出什麼是童年史的作者所採用的形式，什麼是他要表達的內容。

第四節 新經內瑪利亞的生平

一、概說

——那些經書有記載——

有關瑪利亞的事蹟，新經內記載得很少。祇在下列的幾部經書內，可以略見端倪：
四部福音都有記載，但有的較多，有的較少。

宗徒大事錄——祇有一次提到瑪利亞。

在保祿致迦拉達人書——第四章四節內祇說基督「生於女人」。

——耶穌童年史與瑪利亞——

新經關於瑪利亞事蹟的記載，大部份是在耶穌的童年史中，因此，資料最多的是瑪竇及路加福音的第一、二兩章。（參閱「路加福音的耶穌童年史」及「童貞產子」）

——若望福音有關瑪利亞記載的歷史價值——

由於若望福音的詞彙及神學思想與對觀福音有很顯明的出入，所以神學家們對於若望福音的歷史性特別注意，他們以文體類型去衡量和判斷若望福音的記述。但是我們能够毫無懷疑地肯定，若望福音所記載的瑪利亞的各項事蹟，絕不是純粹的喻意，而是有歷史事實作為根據的。（參閱啓示憲章第十八及十九節釋義）

二、新經內瑪利亞的生平

（一）對觀福音共有的記載：

瑪利亞是耶穌的母親（谷：陸·三；瑪：拾叁·五五）。

瑪利亞是若瑟的妻子（路：肆·廿二；谷：陸·三）。

瑪利亞與「耶穌的兄弟姊妹」在一起（谷：叁·卅一——卅五；瑪：拾貳·四六——五十；

路：捌·十九—廿一；谷：陸·三；瑪：拾叁·五五，參：「耶穌的兄弟」章）。

(二) 耶穌童年史中的瑪利亞

——瑪利亞的家世——

瑪利亞是住在加利肋亞省納匝肋小鎮的一個少女，她已經許配給達味族的一個男子若瑟（路：壹·廿六—廿七）。

瑪利亞自己是否是達味族的人，從聖經上看很難加以肯定或否定（參羅：壹·三；路：壹·卅六）。

瑪利亞婚前發守貞願的問題——

奧斯定根據路加福音第一章三十四節：「我不認識男子」以為瑪利亞在領報前已經發了永遠守貞的願。有些神學家認為瑪利亞也許祇決定要永遠守貞，並沒有發願。但從古以來大多數神學家都與聖奧斯定採取同樣的看法。可是現在天主教的神學家漸漸放棄了以上的看法，因為：

「我不認識男子」不必解釋為瑪利亞已經發了永遠守貞願。瑪利亞已經許配給若瑟的事實（瑪：壹·十八）與守貞願不能合理並存，而且守貞並不是猶太人的理想，猶太人很重視婚姻，瑪利亞也是一個猶太女子，所以說她在領報以前已經發守貞願，與猶太人的精神與習

慣不合。

——瑪利亞領報（路：壹·廿六—廿八）——

童貞女瑪利亞已經許配給達味家族中的一個名叫若瑟的男子，在尚未迎娶時，天使嘉俾額爾奉天主差遣，給她帶來天主的喜訊，向她報告說，她是天主所祝福的，天主與她同在，她將懷孕生子，並要給這孩子取名叫耶穌。她這個兒子要被稱為至高者之子，上帝。天主要把他祖先達味的御座賜給他，他要為王統治雅各伯家，直到永遠，他的王權沒有終盡。這孩子的成胎與男人無關，而是天主聖神降臨於瑪利亞，至高者的能力庇蔭她，因此由她而生的那位聖者，將稱為天主的兒子。她向天使表示了她的同意，她願意作這個即將來臨默西亞的母親。

——瑪利亞往見其表姐依撒伯爾（路：壹·卅九—四五）——

瑪利亞同意作默西亞的母親以後，天使便離她而去了。瑪利亞就在那幾日起身，急速往山區去，到猶太的一座城，往訪她的親戚依撒伯爾。依撒伯爾聽到瑪利亞的請安，就因聖神的光照，認出瑪利亞就是默西亞的母親。瑪利亞在依撒伯爾家住了大約三個月。

——若瑟迎娶瑪利亞（瑪：壹·十八—廿四）——

當若瑟正要迎娶瑪利亞的時候，發現她已經懷了孕，就想暗暗地休退她，但當他正在思

慮這時，上主的天使在夢中顯現給他，告訴他在瑪利亞胎中，受孕的是出於聖神，所以不要怕娶瑪利亞，他醒來後就娶了他的妻子。瑪竇福音此處記載了瑪利亞以童身受孕的事實，並且說瑪利亞童貞產子使先知依撒意亞的預言（依：柒·十四）得以應驗（瑪：壹·廿—廿三）。

——瑪利亞獻耶穌於聖殿（路：貳·廿二—卅九）——

路加記載瑪利亞在白冷生了耶穌以後，一滿了取潔日期，耶穌的父母便帶着孩子上耶路撒冷聖殿去，把他獻給上主。他們在聖殿遇到了一個正義虔誠，期待默西亞來臨的老人西默盎。這老人申言這孩子已被立定，使許多人跌倒和復起，並成爲反對的記號，又對瑪利亞說「有一把劍要刺透你的心靈」。他們按着上主的法律行完一切後，便返回了加里肋亞——他們的本鄉納匝肋。

瑪竇的記載與路加的不同。瑪竇福音說，耶穌誕生於白冷以後，聖家並沒有立刻回納匝肋。在回納匝肋以前，還有賢士來朝，聖家逃往埃及，嬰兒致命等事蹟。聖家居留埃及直到謀殺耶穌的黑落德死了以後，才由天使的通報回了納匝肋（瑪：貳·廿三）。

——耶穌十二歲在聖殿（路：貳·四一—五一）——

路加另外記載，耶穌十二歲那一年，聖家照節日的慣例上耶路撒冷聖殿去，過完了節，

他們回去的時候，孩童耶穌却留在耶路撒冷，他的父母焦急地尋找三日，最後在聖殿找到了他，他的母親問他爲什麼這樣對待他們，耶穌所回答的話，他們都不明白是什麼意思。

——瑪利亞與耶穌童年史——

路加福音中，兩次提到瑪利亞「把這一切事默存在自己心中」即第二章十九節和同章五十一節。路加在這兩處暗示，他寫的福音，耶穌童年史資料的源泉是瑪利亞。

(三) 路加關於瑪利亞特有的記載：

有一個婦人在聽耶穌講道時，從人群中高聲讚美耶穌的母親（路：拾壹·廿七—廿八）。在宗徒大事錄上記載，耶穌升天後，瑪利亞偕同當時耶路撒冷信仰耶穌的那個小小的團體，同心合意地專務祈禱（宗：壹·十四）。

(四) 若望關於瑪利亞的記載：

——概況——

若望福音從不稱呼瑪利亞的名字，祇稱她爲「耶穌的母親」，或「他的母親」，而且也祇有三次提到瑪利亞的事蹟：

1. 瑪利亞參加加納婚宴（若：貳·一—十一）。
2. 瑪利亞和耶穌以及耶穌的兄弟，耶穌的門徒等下到葛法翁去，在那裡住了不多幾天。

(若：貳·十二)

3. 耶穌被釘在十字架上時，「他的母親」站在十字架旁（若：拾玖·廿五）。

——加納婚宴——

在加納婚宴中瑪利亞發現席上的酒缺了，她遂對耶穌說：「他們沒有酒了」。耶穌回答她說：「女人，這於我和你有什麼關係？我的時候尚未來到」。瑪利亞對僕役說：「他無論吩咐你們什麼，你們就作吧！」

——在十字架旁——

在耶穌的十字架旁，站着他母親和他母親的姊妹，還有另外幾個婦女。這次耶穌又用「女人」稱呼自己的母親，並且把自己特愛的門徒托給她，也同樣把自己的母親托給了那個特愛的門徒。從那時起，那個門徒把她接到自己家裡。

——「女人」——

耶穌用「女人」稱呼自己的母親，不合猶太人的習慣。所以這個名稱大概不是耶穌親自用的，而是在用希臘語寫成福音時才採用的，爲了表示耶穌和福音作者對瑪利亞的尊敬。另外還有一個解釋法，認爲是耶穌親自用了這名稱，爲表示祂在執行祂的使命時，血肉的關係是無關緊要的（瑪：拾貳·四六—四九；谷：叁·卅一—卅五；路：捌·十九—廿一）。

(四)從新經所載縱觀瑪利亞的生平

在新經中關於瑪利亞出生的事件，出生的地點，以及關於她的父母，都沒有什麼記載。我們在新經中第一次遇到瑪利亞時，她是一個已經許配給若瑟的童貞女，她住在納匝肋，因天主的奇蹟，她保持了童貞而成爲默西亞的母親。天使的報告，打消了她未婚夫若瑟的疑慮，而在她懷孕時，若瑟正式迎娶到她家裡，瑪利亞在白冷生了她的兒子。從埃及返回本國以後，跟她的丈夫和她的兒子住在納匝肋。

在耶穌公開生活中，聖經上很少記載她的出現，但當她的兒子被處死刑時，她却正在耶路撒冷，最後且站在她兒子的刑架旁。耶穌死後，跟隨耶穌的那個小小的團體並沒有瓦解，瑪利亞也就在這個團體中。依照若望福音十九章廿七節的記載，以後她與耶穌特愛的那個門徒在一起——根據一般神學家可靠的看法，耶穌特愛的這個門徒就是若望自己。至於她何時死亡離世，死在什麼地方等等以後的情節，聖經上都沒有記載。

第五節 新經的「瑪利亞論」

——新經與瑪利亞論的基本原則——

根據新經的記載，瑪利亞同意天主的計劃，而作默西亞的母親，這在普世教主降臨人間

的事件中是一個決定性的因素。瑪利亞以自由的信仰與服從，謙卑而甘願地接受了作基督之母的使命。所以她生育基督，不僅僅是血肉的行爲而更是她自由地與天主聖寵合作的行爲。因此，依照聖經，瑪利亞爲「天主之母」應該是瑪利亞論的基本原則。

——「天主之母」是瑪利亞論其他信理與新經的連接點——

瑪利亞論的其他信理，如「瑪利亞滿被聖寵」，「無染原罪」，「沒有本罪」，「卒世童貞」，「肉身與靈魂已被提升天」等等，雖然聖經上沒有字字句句的說出來，但是我們仍然可以說這些信理是根據聖經，因爲這些殊恩異寵，都包含在瑪利亞爲天主之母的使命以內了，也就是說，爲相稱地作天主之母，這些特恩是需要的，也是合理的。

——「瑪利亞論」與解經——

教會對於瑪利亞的信仰，如何包含在聖經內，我們不能只靠學術性的研究來確定，而應該依靠教會對聖經的解釋，教會當局在聖神協助下，引導信衆日漸進入全部的啓示真理。所以只有依靠全教會的信仰意識，我們才能認出對於瑪利亞的信仰在聖經內的根據。

第三章 偽經

第六節 「雅各伯福音」

——古代教會對此書的評價——

「雅各伯福音」又稱「雅各伯原始福音」。儒斯定與克來孟可能採用過，奧力振清楚地稱此書爲「雅各伯書」。

約在第六世紀初葉的「蓋拉西書籍存棄法令」中說明雅各伯書是偽經，不可視爲正經。此書現存有：希臘、敘利亞、科普及古俄文等譯本。

——體裁與內容——

此書敘述瑪利亞和耶穌的生平，至大黑落德謀殺衆嬰爲止，有些似摘錄正典的福音，但作者對基督時代猶太人的風俗習慣，顯然清楚，因此在他的敘述中充滿了奇異的幻想，而以各種怪誕神奇的描述，以博取一般民衆的歡心與感動。本書稱聖母的雙親是若亞敬和亞納，瑪利亞是被奉獻於聖殿服務的女子，她與一個繆夫若瑟定了婚。本書宣稱聖母是卒世童貞，特別強調她在分娩時也是童貞。

——作者——

本書的作者自稱是當時住在耶路撒冷的耶穌的兄弟雅各伯，但根據考證，此書是第二世紀的產品，大概也不是在巴力斯坦寫成的。

——此書對教會的影響——

此書是有關瑪利亞生平傳說的重要泉源，也是其他類似此種著作的依據，對教會的藝術和禮儀都有很大的影響。參閱「耶穌的兄弟」。

第二部 瑪利亞論在歷史中的演進

第四章 信理歷史與神學中的瑪利亞

第七節 瑪利亞論與信理歷史

一、始 初 時 期

——「當永遠受讚頌的奧蹟」——

安底約吉的致命聖人依納爵，申言瑪利亞童貞產子，與基督的死亡，是應該永遠讚頌稱揚的奧蹟。

——厄娃與瑪利亞的比較——

原始福音觸發了儒斯定想到把厄娃與瑪利亞相比較。厄娃不信也不服從，給人類帶來了墮落的災禍，瑪利亞信了，也服從了，爲人類獲得了救援。這種思想是瑪利亞論最早的也是很久最有力的思想。依來內把這思想稱之爲相對輪迴原則，戴爾都良則稱之爲對比行爲。

這種思想，開始時並不是以亞當與基督相對而得的結論，而是直到愛庇方才把基督看成第一個亞當，瑪利亞是在第二個亞當身旁的新厄娃。

——教會與瑪利亞的比較——

第二種瑪利亞論的思想，把瑪利亞在救援史中的職分跟教會在救援史中的職分等量齊觀；正如童貞瑪利亞是基督之母，同樣教會也是基督奧體各肢體的母親。這種思想，首先出現在依來內的著作中，以後在依玻理和戴爾都良的著作中相繼出現，到第四世紀時，就很普遍了，到奧斯定時代已達到了最高峯。這種思想把教會描寫成一個生產，撫育孩子的婦女，慢慢地把教會這種作母親的性質也歸於瑪利亞。（參教憲56）

二、教父時代瑪利亞論的發展

（一）「天主之母」

瑪利亞爲天主之母的尊嚴，首先由依玻理用「生育天主者」表達出來，後來奧利振也採用，在第三或四世紀左右，這個稱呼已經進入了希臘語祈禱文中，如最古老的希臘文聖母對經中，在厄弗所大公會議時，教會訓導當局開始宣講瑪利亞爲生育天主者，而在加采東大公會議以後，「生育天主者」就進入了教會當局的正式文件。

(二)「卒世童貞」

在厄弗所大公會議以前，瑪利亞是否是卒世童貞，主張還不一致。

1. 分娩時的童貞問題

在安提約吉的致命聖人依納爵和依來內的著作中，已經暗示瑪利亞分娩是童貞。

第二世紀的偽經以及亞力山大克來孟的著作，第五世紀冒名匪開與亞波羅尼的對話錄，尼沙的額我略都肯定瑪利亞分娩時爲童貞。

戴爾都良，奧利振及熱羅尼莫等，却都否認瑪利亞分娩時爲童貞。

2. 卒世童貞

奧利振，亞力山大的伯多祿，尼沙的額我略，依拉利及熱羅尼莫，都認爲瑪利亞分娩後至終保持童貞。

但巴西略認爲，否認瑪利亞產後童貞，並不違反教會的信仰。

金口若望，艾佛朗，愛庇方，盎博羅削，奧斯定諸教父，都普竭盡所能爲瑪利亞分娩時分娩後的童貞辯護，他們終於得到了最後勝利，因爲後來教會當局採用了他們的主張。奧斯定甚至以爲瑪利亞在領報以前已經發了永久守貞願。

3. 拉特朗會議宣佈「瑪利亞卒世童貞」的信仰。

(三) 教父們對瑪利亞聖德的看法

——未全免於小罪的困擾——

依來內，戴爾都良，奧利振，巴西略，金口若望，艾佛朗，亞力山大里的濟利祿諸人，都以爲瑪利亞沒有完全免於小罪的困擾。

——意見不明——

依拉利，威羅那的斐諾，關於瑪利亞的聖德，他們的意見模稜兩可，不很清楚。

——瑪利亞聖德圓滿——

盎博羅削強調瑪利亞聖德超群，白拉奇則首倡瑪利亞的聖德圓滿無缺，而奧斯定則申言瑪利亞未曾受任何罪的沾染，她完全無罪。

——東方教會與無染原罪——

在厄弗所大會以後，東方教會對瑪利亞聖德的看法頗不一致，但是克里達島的安德肋及若望達瑪森的意見，則趨向瑪利亞無染原罪的道理。

——西方教會與無染原罪——

在西方有下述兩個阻礙，使瑪利亞無染原罪的真理未能早日明朗化。

第一：奧斯定雖然主張一切罪都與瑪利亞無關，但是在他反對白拉奇的邪說時，却又非

常強調原罪的普遍性，因此許多神學家認為，奧斯定對瑪利亞有無原罪的問題，他的意見不清楚。

第二：教父時代的人，普遍地以為原罪是由生殖行為所遺傳的，既然瑪利亞也是父母生的，如何能免染原罪？

以上這兩個難以解決的問題，阻礙了瑪利亞聖德觀念的演進。

但另一方面「瑪利亞為童貞」，却也在推進瑪利亞聖德圓滿的信仰。因為在那個時代特別強調守貞生活的神聖，當時流行的苦修生活，都以守貞為基本要務，認為守貞與聖德是緊相連的，瑪利亞既然在貞德上無玷無瑕，當然她的聖德也是圓滿無缺的了。

三、教父時代以後瑪利亞論的演進

——這時期的主要議題——

瑪利亞肉身與靈魂被提升天。

瑪利亞始胎無玷。

瑪利亞在救贖工程中的職分——「協同救世者」。

——「瑪利亞站在十字架旁」的意義——

在教父時代，神學家們認為瑪利亞為「天主之母」，是她參與救贖工程的基礎，而在教父時代以後的古神學家們，也越來越重視瑪利亞站在十字架旁的事實及其對救援工程的關係，這些神學家有：伯多祿達彌盎，包諾瓦的阿諾德，路拜和奧道等。

——「女救主」與「協同救世者」——

從中古世紀的神學家們開始，就認為瑪利亞在救援工程上的職分是延續不斷的，因此從第九世紀起（在東方教會則更早），已經稱瑪利亞為「女中保」，有時也稱之為「女救主」，從第十五世紀時起，又把「女救主」改稱為「協同救世者」。

——中古世紀大神學家們對瑪利亞論的貢獻——

中古世紀赫赫有名的神學家，如安瑟倫，伯爾納多，大雅博，多瑪斯，文都辣，斯哥都等等，對瑪利亞論都有貢獻，但他們的貢獻仍舊是零星片段的，還不能使瑪利亞論形成一個有機的整體。

——宗教革命以後「瑪利亞論」之發展——

唯名論的氣燄消失之後，在十六和十七世紀中，瑪利亞論有一個新的高潮，這是因為那時代出名的神學家如蘇阿勒茲，伯多祿，加尼爵，伯辣彌諾，布林底希的羅南斯等人，都會著書立說，盡力闡發關於瑪利亞的道理。

在十八世紀對瑪利亞論最有貢獻的是若望歐特，路易蒙福，利果里的亞豐索等人。在這個時代，他們一方面以熱心的敬禮推廣並加強對瑪利亞的尊敬，另方面也竭力維護教會傳統瑪利亞的道理。

——十九世紀瑪利亞論的新趨勢——

紐曼和謝本根據教父們의 思想和教父神學，討論基督徒對瑪利亞的信仰，這又是瑪利亞論一個新的階段。

——現代「瑪利亞論」的中心論題——

在現代，瑪利亞論研究的焦點是瑪利亞對救援工程的貢獻，因此現代神學家正在努力將教父時代的觀點與中古世紀的觀點統一起來，就是綜觀瑪利亞與教會的對比，以及她與教會的關係，所以有關瑪利亞論最古老的思想，在今天又重新被重視。這次大公會議在教會憲章第八章中，將瑪利亞與教會相提並論，就是這個思潮的一個效果。

第八節 現代瑪利亞論的情況

一、信仰的產業

過去教會會正式宣佈了六條關於瑪利亞的信理，都是天主教教友應當誠心信服的：

(一)童貞瑪利亞因聖神受孕，生產耶穌。

這個信仰是根據聖經，參閱「童貞產子」章。

(二)瑪利亞真是天主之母。

這是厄弗所大公會議宣佈的信理。鄧111a。

(三)在耶穌誕生時和誕生後，瑪利亞繼續保持了童貞。——

瑪利亞卒世童貞。鄧256，鄧288第二註解，鄧393。

(四)因着天主的特恩，瑪利亞一生脫免任何本罪。

這是特倫多大公會議在講到人多麼需要天主的聖寵的助佑時所說的，所以有人以為特倫多大會是直接宣佈聖寵的重要性，祇間接說明瑪利亞無本罪，因此有人想把這端道理當作近乎信理的意思而已。鄧833。

(四)瑪利亞在母胎成胎之時，沒有沾染原罪。

這是碧岳九世宣佈的信理。鄧1641。

(五)瑪利亞的身體與靈魂一同被提升天。

這是碧岳十二世宣佈的信理。鄧2333。

二、現代瑪利亞論的議題

——「無染原罪」與「無私欲偏情」的關係——

瑪利亞既然從成胎開始就沒有染原罪，那麼她一生之中沒有受私慾偏情的困擾，也是理所當然的。這是現代神學家們從瑪利亞無染原罪的信理推演出來的一般意見。

——「天主之母」與「王后」——

教會尊稱瑪利亞爲「后」，如「王后」，「一切受造物之后」，「人類之后」等等。碧岳九世稱她爲「天地之后」，良十三世稱她爲「宇宙統治者之后及元后」，碧岳十二世稱她爲「世人之后」。一九五四年，教宗碧岳十二世時頒「天上母皇」通諭，定了「天地元后」的瞻禮，這尊稱瑪利亞爲「后」的傳統達到了最高潮。這個歷史傳統表明瑪利亞所得聖寵，超越一切受造物所得的聖寵。這個尊稱瑪利亞爲「后」的傳統意識，已經包含在瑪利亞爲天

主之母的信理之內了。

——分娩時童貞的新解釋——

在解釋瑪利亞「分娩時童貞」的信理時，現代神學家一方面維護傳統信仰的完整，即瑪利亞分娩時童貞毫無所損，另一方面過去有些不太合理的解釋，他們也加以指正，以求更合理的解釋。瑪利亞在懷孕與生育耶穌的事件上，如同一切作母親的一樣，給孩子貢獻出母親所有的一切，毫無保留，毫無例外，毫無特權。無染原罪又無本罪的瑪利亞是以完全翕合主旨的心意，接受生產的喜樂與痛苦。因此，現代神學家主張，瑪利亞分娩時的童貞應該從這個「完全翕合主旨」的態度上去探討，不應該把瑪利亞分娩時的童貞僅僅當作狹窄的生理現象。

——「無染原罪」與「原罪律」——

一方面我們相信瑪利亞無染原罪，再方面我們也相信瑪利亞是以「超越的方式」被救贖的。雖然現代神學常跟隨若望司各脫用「先贖」的理論調和了瑪利亞無染原罪與她也須被救贖這兩個似乎矛盾的道理，但是現代神學正在激烈地討論原罪的性質與流傳方式，因此，瑪利亞如何屬於「原罪律」，也須要神學家們重新探討。

——瑪利亞的死亡問題——

瑪利亞靈魂肉身被提升天的信理，並沒有涉及瑪利亞會否死亡，但是現代大部份神學家

們，認爲瑪利亞如同基督，曾經接受過死亡。

——「諸寵中保」與「協同救世者」——

教會當局未曾定斷瑪利亞如何參與基督的救援工程，但在許多文獻中，常提到瑪利亞協同救世的事實，依照前幾任教宗的言論，我們不能建立一個確實的理論，來證明瑪利亞如何作「諸寵中保」，她又如何能被稱爲「協同救世者」。碧岳十二時代，神學家們有意推動把以上兩端定爲信理，但碧岳十二本人的態度却表示保留，以致於直到今日，這兩端道理，仍舊在神學家的研究中，尚未達到定爲信理的成熟階段。瑪利亞如何參與了客體的救贖工程（即基督的救贖工程）而被稱爲「協同救世者」，現代神學家們的意見，也迥然不同。（參「協同救世者與女中保」。）

三、瑪利亞論與教會全部信仰的連繫

（一）「天主之母」與全部信仰的連繫

——「天主之母」真正的意義——

瑪利亞爲天主之母，是瑪利亞論的基本原則，已如所述。我們這裡要再一次強調瑪利亞作天主之母，真正的意義是在於她全心委順天主，完全翕合主旨而甘願接受作基督之母的使

命那種態度。

——天主之母與基督及其救援工程——

瑪利亞作天主之母，是天主降生成人，與人類訂定新盟約的一個極關重要的因素，因此瑪利亞爲天主之母與基督及其救援工程緊緊相連。再者「天主之母」與降生成人聖言的關係，是精神與肉體以及她全部存在的完全的關係，瑪利亞因着天主的聖寵給了聖言人性及祂在人間的存在，聖言經過瑪利亞，成爲人類家庭中的一員，瑪利亞的這種職分是關係着全人類救援的職分，所以「天主之母」的職分，以普世的救援爲目的。

——「天主之母」與救援論及教會論——

瑪利亞的職分並非僅僅作降生成人的聖言與將被救贖的人類之間的橋樑，瑪利亞也是被救贖者之一，是基督與體的一個肢體，當瑪利亞接受她的使命時，她以全人類代表的身份，把握住天主主要藉聖子與人類訂立新約萬載一時的機會。再者瑪利亞與天主聖言精神的肉體的關連，也以類似的方式存在於每一信友內，因爲每一個信友不僅藉着信德在精神上接納天主聖言，而且藉着有形可見的教會與聖事，與降生成人的天主聖言，耶穌基督的「肉體」有接觸。同樣每一個信友從天主手中領受聖寵，跟瑪利亞一樣，並不僅僅爲了自己，而且也促進他人的救援，因此，不管是與基督親密結合，或作救援恩寵的中保，瑪利亞在各方面都是教

會和每一位信友的典型。

由於「天主之母」與基督的救援工程及與教會這樣緊密的關係，因此以「天主之母」為中心的瑪利亞論與教會的全部信仰都有連繫。

(二)「天主之母」與瑪利亞論其他信理的連繫

——「天主之母」為童真的意義——

瑪利亞論的一切信理，都應該與全部信仰保持連繫，且闡明全部信仰。基督生於童貞女，這一奇妙的事件，說明救援工程雖然是在人與天主合作中進行的，但天主在救援工程的各方面都是創始者，並且說明救援工程的性質是純粹超自然的。

——「天主之母」卒世童真的意義——

基督的母親以最親密的方式與其聖子的人性相結合，瑪利亞卒世童貞，正表明她的愛，她的心，她整個的存在，自答允作天主之母起，永不屬於世上任何人，永遠把自己奉獻給她的使命，完全歸屬於她的聖子。

——「天主之母」的使命與她的聖德——

瑪利亞以最完整的方式參與基督的救援工程，所以她一方面需要具有圓滿的聖德，以能相稱地完成她的使命。因此，在她成胎時，天主賞賜她無染原罪的特恩，為使她整個的生活

無一刻屈居在罪惡之下，另一方面，她的聖德也正是救援工程的佳果。

但是我們必須注意，瑪利亞無染原罪，瑪利亞聖德圓滿，絕沒有使瑪利亞的生活與我們有什麼不同，除了她無罪之外，與我們完全一樣。她的聖寵也是漸增的，而非瞬息具有一切，她也要走晦暗的信仰的道路，她並非生而知之，也是學而知之的，她與我們一樣能受各種痛苦的打擊。總之，天主除了給她在救援工程上善盡職守的恩典外，她並未領受與她無關的奇恩，天主所賞她的一切，都與她在救援工程上的使命有關係。

——「天主之母」聖寵的特點——聖寵的肉體化——

天主之母的使命，使得瑪利亞所領受的聖寵，在她身上「肉體化」，我們也可以說，天主之母的聖寵貫透了瑪利亞精神與肉體的整個的存在，尤其下列兩個奧蹟，是「聖寵肉體化」最明顯的表徵。

1. 「分娩時的童貞」與「聖寵肉體化」

瑪利亞分娩時爲童貞，是聖寵在瑪利亞身上肉體化的表現，雖然瑪利亞在生產時與一般婦女的生產究竟有何不同還是一個尙待解決的難題，但依照教會傳統「瑪利亞分娩時童貞」的信理，我們應該承認天主之母瑪利亞所領受的聖寵，使得她整個的存在，都起了超自然的變化，因此，就連在肉體上也使她的生產有了一種超然的特徵。

2. 肉體被提升天與「聖寵肉體化」

瑪利亞肉體已經被提升天的信理，說明聖寵在瑪利亞肉身上所表現的能力。聖寵不但使瑪利亞在現世生活中與基督心心相印，同死同生，而且使她整個的存在，於結束現世生活以後，也實實在在相似死而復活的基督，進入了基督的永遠榮福中。

天主使瑪利亞肉身早日被提升天，表示天主所預許給人類肉身的復活，在瑪利亞身上已經開始實現了。

——「天主之母」與「協同救世者」——

瑪利亞作天主之母是她參與救世工程的基礎，使她能够作天主之母的有兩個因素：

1. 她甘心接受天主的邀請，因此藉聖神而受孕。
2. 她心甘情願地擔當了生產，乳養，撫育以及做母親的一切責任。

因上述的兩個因素瑪利亞成了天主之母，以同樣兩個因素，她也成了「協同救世者」，因爲：

1. 她的受孕是領受普世的救主，因此她也替普世領受了救援。
2. 她主動地接受了生產，乳養，撫育，一生陪同基督以及做母親的一切責任，就這樣她也主動地參與了基督的救援工程。

——天主之母與救援工程的期限——

瑪利亞整個的存在，都是爲了她的兒子，而她更以母親的地位及母親的愛，參與她兒子的救贖工程，所以她兒子的工程延續到何時，她的使命也就要延續到何時，因此被提升天的天主之母瑪利亞成了萬世萬代信友的母親，那麼她也要以母親的身份與愛心陪同她的聖子一直到救援工程在一切基督信徒的身上完成爲止。

第三部 教會信仰中的瑪利亞

第五章 瑪利亞現世生命旅途的開始

第九節 「瑪利亞無染原罪」

一、信理的內容

——概念——

瑪利亞無染原罪並非指童貞瑪利亞受孕和生產耶穌的奧蹟，更非說瑪利亞自己也是童貞生的。而是指瑪利亞在其母親胎中成胎之初，因全能天主特殊的恩寵，憑着人類救主耶穌基督的功績，得以免受原罪的污染。鄧HON。

——由本信理推論出來的兩端道理——

從訓導當局在宣佈瑪利亞無染原罪的文獻或從該信理內容，不能嚴格地推論出以下兩端道理，但是一般神學家們認為這兩個結論是正確的：

1. 由於無染原罪，瑪利亞自生命之始就處於聖化恩寵的境界，這種恩寵是空前絕後絕無僅有的，天主祇賜給了瑪利亞。

2. 無染原罪使瑪利亞一生免於任何私慾偏情的騷擾。

二、無染原罪的信理歷史

(一) 厄弗所大公會議以前

——潛在的信仰——

在厄弗所大公會議以前的時代，關於瑪利亞無染原罪，祇有幾個小小的思潮，譬如瑪利亞是第二厄娃，瑪利亞卒世童貞，瑪利亞的聖德圓滿無缺，瑪利亞是「生育天主者」等等，在這幾個思潮中，潛藏着瑪利亞無染原罪的信仰。

——偽經「雅格伯福音」——

第二世紀「雅格伯原始福音」，雖然是偽經，但也有早期教會神學思想的反映。在這本著作中說，瑪利亞的母親亞納，年老胎荒而受孕，是由天主直接干涉的一個特殊事件，這偽經也稱瑪利亞為「義德之果」。

東方教會

依玻理說：「腐朽達不到瑪利亞」，顯靈蹟者額我略說：「瑪利亞的身靈是神聖的」，亞力山大里的徒弟穆稱瑪利亞爲「恒常無瑕可指的童貞」，愛庇方認爲雖然瑪利亞這女子是由人道生的，但是她「完全充滿恩寵」。

——救主之母應該是潔淨無瑕的——

納齊安松的額我略，和耶路撒冷的索福尼認爲，爲了能够適合生育至高者之子耶穌基督，瑪利亞在懷孕前應該是被淨化了的。表面上看來，這種「被淨化」的說法，好像假定了原罪在瑪利亞身上的存在，但是「懷孕至高者之子」的母親，應該是「潔淨無瑕的」，這一個觀念却促進了瑪利亞無染原罪信仰的進展。

——接近無染原罪信理的東方教會神學家——

尼西比的雅各伯和艾佛朗，認爲除了基督之外，祇有瑪利亞無瑕可指，完全美麗。這種思想與無染原罪的道理已經是很接近的了。

2. 西方教會

在西方，盎博羅削說，瑪利亞的聖德不能小於適合作基督之母的聖德。她的聖德應該圓滿無缺，所以她視瑪利亞爲無玷的童貞。厄克蘭的如連（白拉其派），認爲所有的人，尤其是聖母瑪利亞，不能從生命一開始就屬於魔鬼的權下。奧斯定說：瑪利亞與罪無關，但是他

指的罪是指原罪或本罪不清楚。

(二) 厄弗所大公會議以後

厄弗所大公會議以後，瑪利亞無染原罪的信仰漸漸地更清楚更普遍。

1. 東方教會

——東方教會有接近意見的神學家——

樸勞克，安哥拉的戴歐道，耶路撒冷的索福洛尼，君士坦丁堡的葛爾曹，克里達島的安德肋，達馬森的若望，小亞細亞歐伯阿的若望，泰拉西，斯都弟弘的德道，傳西，尼哥美弟亞的喬治，戴奧諾。

——景教，一性論和回教——

在景教異端，一性論以及回教的可蘭經中，也有頗為接近瑪利亞無染原罪的說法。

——拜占庭時期的神學家——

拜占庭時期（九至十五世紀）的神學家們，除了少數例外，大部份都主張聖母無染原罪的道理。在這個時期以後，因西方基督教革新派的影響，反對這端道理的人有所增加。

——俄國東正教的神學家——

俄國東正教的神學家們對這端道理的主張也不一致。主張者有基輔（烏克蘭首都）學派

的伯多祿毛其拉，若斯多夫的狄米特里。反對者有柯米阿司夫，布加可夫。大部份俄國東正教的神學家反對此信理的原因，固然是由於他們對原罪的見解有所不同，但他們反對西方教會，這種心理狀態，也是促成他們反對此信理的原因之一。

2. 西方教會

——主張「無染原罪」的神學家——

伯多祿季梭魯，都靈的馬克西蒙，賽都利采利烏斯，魏南爵福都納。

——禮儀史與「無染原罪」——

第七世紀初葉，在東方有紀念瑪利亞在母腹成胎節，該節日本來紀念聖婦亞納年老胎荒而受孕的奇事，第九世紀時，這節日傳到義大利的南部，十二世紀時傳到了英國，不久以後傳到了法國。這時這個節日的性質開始改變。

——十三世紀的主張者與反對者——

坎塔布里聖安瑟倫的弟子不列顛的隱修士艾特穆主張瑪利亞無染原罪，他撰寫了有關這個問題的第一篇專論。對敬禮聖母非常熱心的伯爾納多却力加反對，申斥瑪利亞無染原罪的主張為標新立異，毫無根據。

——反對者所持的理由——

反對瑪利亞無染原罪者所持的理由：

在傳統信仰中沒有足夠的證據。

所有的人都因原罪而需要基督的救贖，所以瑪利亞也需要救贖，因此瑪利亞不能沒有原罪。

——「先贖」——

也許在一二五〇年左右，已經有人用「先贖」的理論解釋瑪利亞無染原罪的道理，而在十四世紀開始時，許多有名的神學家已經公開地主張，瑪利亞因基督功勞的「先贖」效果，而得免於原罪的玷污。這些人如：鶴道的魯道爾夫，華勒的基容，美洛尼的方濟各，司各脫。上述諸人，究竟誰先提出這個「先贖」的理論，專家們尚未確定。這些神學家的主張，對無染原罪信理歷史的演進，有決定性的影響。

——教宗與特倫多大會的立場——

教宗熙篤四世（鄧·734-735），碧岳五世（鄧1073），亞力山大七世（鄧1100），以及特倫多大公會議（鄧792），對於無染原罪的道理，都會有贊成和擁護的表示。

——隆重宣佈爲信理——

教宗碧岳九世，終於在一八五四年十二月八日發表「無可言喻的天主」詔書，隆重宣佈

瑪利亞無染原罪，爲啓示性的真理。

三、無染原罪信理的根源

——本信理包函在啓示內——

按照「無可言喻的天主」詔書，本信理包函在啓示內。就是說雖然本信理的形式，沒有以清楚的方式寫在聖經內，並且在宗徒時期也沒有以清楚的方式在傳授中表達出來，但是這信理是屬於啓示性的真理。是從宗徒傳下來的信仰之一部份。

——教會如何認出本信理包函在啓示內——

教會訓導當局並非從聖經確定的字句，以邏輯的方式推論，而道出無染原罪的真理。教會是以她對啓示綜括的信仰意識爲出發點，去探討瑪利亞在救援史中的使命及適合於此使命的恩惠。這個綜括的信仰意識，包函着整個的啓示內容，這個信仰意識，在宗徒時期產生了聖經，靠這個信仰意識，初期教會才得以辨識正經與僞經（啓示憲章釋義第八節）。在解釋聖經，天主聖神藉教會這一個概括的信仰意識，使教會「將上主之言忠實地保存，陳述並傳揚」，因此，教會不僅僅藉聖經吸取關於啓示的確定性，而且也藉着這個信仰意識才能認出啓示的含意。

所以教會並不需要從聖經上某經節字面的意義，指出無染原罪信理明明白白的聖經根據。教會對聖經上某處經節，認識其「精神意義」或「更圓滿的意義」，也促進她對啓示真理的真正瞭解。

——本信理在聖經內隱含的依據——

按照「無可言喻的天主」詔書，無染原罪信仰在聖經內隱含的依據是：

創：叁·十五，即原始福音。

古經上的預象，如地堂，方舟，結約之櫃，雅歌中的新娘，封閉的花園，封閉的泉源。路：壹·二八—四二；默：貳壹·二。

四、無染原罪信理的意義

無染原罪信理，充份表達了教會人性論。無染原罪的特恩，使瑪利亞成爲教會人性論的一個典型的例子。換言之，我們從瑪利亞所受的特恩，能認識天主對人原來的計劃，人與基督的關係，人在世上生活的使命反此使命與人命運的關係。

(一) 瑪利亞無染原罪表明基督徒的一切以基督為中心

——基督是聖寵之源——

「無染原罪」雖然是一種獨特的聖寵，但這聖寵正如其他的聖寵一樣，也是因基督的功績而賜與的。瑪利亞並非因自身的任何功績，却是純粹由於天主上智仁慈的慨然恩賜，而獲得如此超越的特恩。由此我們可以知道，基督是一切恩寵的根源，沒有基督，就沒有恩寵。基督說：「你們離了我，什麼都不能作」，這句話不但是指一般信友說的，也是指他的母親說的。

——聖寵與基督徒的使命——

天主賞賜瑪利亞無染原罪的特寵之恩，乃為使她能够相稱地負起在基督工程中的使命。因此，無染原罪的恩寵也向我們說明，人得了被揀選為基督徒之恩，不僅是為他們自己的得救與幸福，也是為了延續基督的救世工程。所以基督徒應該按照各人所得的聖寵，在自己的工作崗位上進行使徒工作（參閱「教友使徒工作法令釋義」，第三章）。

——聖寵使人相似基督——

無染原罪的特恩，是天主給瑪利亞作「天主之母」的預備，而「天主之母」一生冰清玉潔，與基督心心相印，契合無間。瑪利亞的一生最相似基督的人性。正如基督的人性祇為天主第二位而存在，同樣，瑪利亞這個人也是祇為基督而存在。由此我們可以領悟：基督徒所領受的任何恩惠都使他相似基督。瑪利亞是基督徒的典型。

(二) 無染原罪與聖寵的性質

——聖寵與天主的計劃——

因基督功績的「先贖」之效，瑪利亞領受了無染原罪之恩，這是聖寵最佳的效果，這也說明聖寵不僅是為醫治罪惡，且也是為了預防墮落。由此，我們可以知道，天主對人的計劃：祂提拔人到兒女的地位，賜人種種特恩，要人與祂保持永久的友誼，不願人有一刻背離祂而沾染任何罪惡的污點。

——聖寵是純粹的恩惠——

無染原罪的特恩，使瑪利亞在母腹成胎時就已被聖化，很明顯的，這個恩惠不是由於功德，而是天主白白賜與的。這表明一切聖寵都是天主的賞賜，人的功行並非聖寵的原因。

——聖寵與人神交往的真象——

聖寵純粹是出於天主的賞賜，已如上述，所以人類對於聖寵，祇能站在接受或拒絕的地位。瑪利亞代表人類作人與天主交往的典型，而表明人在天主聖寵面前，應該如同瑪利亞一樣，是接受者，順從者，這就是人神交往的真象。

(三) 無染原罪與教會

魔鬼在無染原罪的瑪利亞身上毫無用武之地，瑪利亞正是童貞教會的預象（參默：拾

貳·一—六），所以瑪利亞無染原罪象徵魔鬼絕無能力打敗基督的童貞教會，基督不准許魔鬼在祂的淨配教會身上取勝。

(四)無染原罪闡明本性與超性的和諧

本性與超性的和諧在瑪利亞無染原罪的真理上充分表達出來。天主造人的目的就是爲給人超性的聖寵，使人成爲天主的兒女。原來人的本性正是爲承受這種超自然的恩典而造的。人因着罪惡使超性與本性不能協合，無染原罪的瑪利亞，從生命的開始直到結束，從未間斷過這個「天人合一」的生命，所以她是自然與超自然協合的典型。

(五)無染原罪與世界更新

無染原罪的恩惠，照一般意見也包涵不染偏情的特恩，這告訴我們，基督的救援要更新世界，基督的救援要開創「新天地」，瑪利亞就是這新天地中第一個並且是典型「造物」。這就是說基督要如同改造瑪利亞一樣，用祂的救恩來改造世界。基督改造世界的工程已經在瑪利亞身上開始實現了，由此，我們也可以了解瑪利亞靈魂肉身的升天與瑪利亞無染原罪的恩惠有密切的關係，因爲她沒有受到罪的侵害，所以她可免於死亡的腐朽。

(六)無染原罪與神學方法論

無染原罪的信理在教會信仰中本是隱藏的，由於教會對啓示的認識，日漸加深，日漸清晰，才慢慢認識了無染原罪的真理，這是天主教神學在研究啓示真理時不但依據聖經，也依據聖傳，教友信仰意識和教會訓導權的指導一個最明顯的例子。（啓憲第二章）

五、第二屆梵蒂岡大公會議關於瑪利亞無染原罪和終身無罪的意義，有以下的申述：

仁慈的天父願意在聖子成人以前，先取得那已經被預定爲母親者的同意，這恰如在過去是一個女人促成了死亡，同樣也讓一個女人帶來生命。這一點對耶穌的母親特別相稱，她給世界產生了重建一切的「生命」，她也由天主具有了相稱於這項崇高職責的恩賜。因此如果教父們慣稱天主之母爲純聖，沒有絲毫罪污，好像被聖神塑造爲一個全新的受造物，是毫不足爲奇的。納匝肋的貞女從受享之始已飾有一種特殊聖德的光輝，天使奉天主的命令祝賀她爲「充滿聖寵者」，她向天使回答：「主的婢女在此，願照你的話完成於我」（路：壹·卅八）。這樣，瑪利亞以亞當女兒的身份，同意了上主的話而成了耶穌的母親；她以全部心靈，又不爲絲毫罪惡所阻，接受了上主的救世旨意，作爲主的婢女，她將自己全盤奉獻給她的兒子和祂的事業，在祂手下，和祂一起，由於全能的聖寵，來爲救贖的奧蹟服務。

第六章 瑪利亞的職位與殊榮

第十節 天主之母

——「生育天主者」——

「生育天主者」這個稱呼瑪利亞的名詞是依玻璃第一次運用的，這觀念來自安底約吉的神學派，在第三和第四世紀時，許多教父以及當時教會其他著作家們的著作中，也常見到同樣的用法。在第三至四世紀的最古老的希臘文聖母對經中「生育天主者」已經進入祈禱文，後來根據厄弗所大公會議的道理，這名詞就被正式而普遍地採用。註1112，鄧113。

——「天主之母」——

「天主之母」是榮福童女瑪利亞一切名銜之中最高含義最豐富以及最通行的稱呼。

一、「天主之母」的歷史

「生育天主者」與「天主之母」

「生育天主者」為「天主之母」這一稱呼打好了基礎，因為這兩個稱呼常表示同一個意義。在三、四世紀的信理爭端中，「天主之母」這觀念得到了教會大眾的支持，厄弗所大公

會議後，它就正式而普遍地進入了教會禮儀和教友的信仰意識。鄧尼。在厄弗所大公會議以前，教會所宣佈的有關基督的信辭裡，早就含有瑪利亞爲天主之母的信仰意識了，因爲尼采大公會議所宣佈「基督與聖父同性同體」，「天主子成了血肉」，已經包涵瑪利亞爲天主之母的信仰。同樣，君士坦丁堡大公會議所宣佈的「她藉聖神的工化，由童貞瑪利亞取了肉驅而成爲人」，也含有瑪利亞爲天主之母的意識。而加采東大公會議根據以上關於基督論的信辭，就正式採用「生育天主者」來稱呼瑪利亞（鄧尼）。景教異端的首領聶斯托良曾建議用「生育基督者」稱呼瑪利亞，而不採用「生育天主者」或「生育人者」。這個折中的意見被大公會議拒絕了，因爲「生育基督者」雖然對，但是從這個稱呼中也反映出聶氏對基督論的錯誤見解，而且在景教異端流行的那個時代，這個稱呼也極易引人陷入二性兩位的錯誤中。

二、「生育天主者」與基督論

當教會對天主降生奧蹟之瞭解日漸加深時，對瑪利亞爲「生育天主者」的瞭解也日漸明朗。瑪利亞爲「生育天主者」這個信仰也保護基督二性一位的奧蹟與真理，因爲「生育天主者」，關於基督作了兩個肯定而棄絕了兩個極嚴重的異端：

(一)「生育天主者」乃堅決肯定基督是真實的人，具有完整的人性，而棄絕基督人性幻象

說及諾斯底斯派（唯知論）由輕視物質而輕視人性的謬說。

(二)「生育天主者」也堅決肯定耶穌基督是真天主，有完整的天主性，因此，否認耶穌是真天主的猶太主義被摺棄了。在信理歷史的演變中，承認瑪利亞爲天主之母或否認瑪利亞爲天主之母常是正道與邪說的分水嶺，而且歷史很明顯的表示出來，凡否認瑪利亞爲天主之母的，在基督論上總不免要跳入錯誤的陷阱。教父們早就看出「生育天主者」即瑪利亞爲「天主之母」的真理對於信仰基督的重要性。所以納齊安松的額我略，在厄弗所大公會議幾十年前已經寫道：「誰若不承認至聖瑪利亞爲天主之母，他就離異了天主」。

三、「天主之母」在聖經上的根據

雖然聖經上未曾記載耶穌直接以「母親」稱呼瑪利亞，但瑪利亞爲「天主之母」的兩個主要因素，在經上有足夠而且清楚的證據：

(一)基督生於瑪利亞。

(二)基督真是天主子。

四、「生育天主者」與「天主之母」二者含義的出入

從第五世紀開始，「天主之母」慢慢地代替了「生育天主者」。「天主之母」把基督與瑪利亞的奧蹟更清楚地表明出來。「生育天主者」這個「生育」二字能使人誤解基督與瑪利

亞之間僅僅有母子血肉的關係，但「天主之母」的這個「母親」的含義却強調也更正確地表明了瑪利亞與基督的關係除了她生育無養耶穌以外，更重要的關係，是瑪利亞在精神上，心理上，以及在基督的救贖使命上與基督親密的結合，不可分割。因此「天主之母」這個尊銜也給「瑪利亞為萬民精神之母」的信念奠定了一個穩固的基礎。

五、瑪利亞為「天主之母」與基督徒的信仰

有些基督徒竟認為稱瑪利亞為「天主之母」未免太過份，因為瑪利亞也不過是一個受造物，在生育基督時，她祇能對基督的人性有所貢獻（基督取其血肉而成胎）。但按照基督論正確的原則，信瑪利亞為天主之母，不但是恰當的，而且是必要的。因為：

(一)教會的信仰認為基督的聖三（天主性與人性）從成胎的那一刹那就此在天主子的位格上永遠結合，不再分離，所以基督的位格是一個神而人的位格，瑪利亞所生的那一位就是降生成人的天主第二位。

(二)以瑪利亞的生產來說，我們就應該承認，凡一個母親在生育兒女上所能有的貢獻，瑪利亞對於基督也毫無所缺。所以瑪利亞真是天主降生者基督的母親。

(三)再者，母親所生的是生「一個人」，就是生一個具有獨立完整位格的新人，母親對兒女的關係是「人對人」，「位格對位格」的關係，所以我們不能說瑪利亞單生了基督的人

性，而應該說她生的那個人就是天主子。

(四)按照基督論「屬性交流的原則」，即由於基督的天主位格包涵了二性，而此一性可按任何一性來稱謂，因此我人可用人性事物刻劃天主聖子，以天主事物形容基督其人（參光啓版「天主教信理神學」二六七頁）。既然在基督身上「可用人性事物刻劃天主」，那麼依此原則我們也可以用「被生育者」來稱呼天主第二位耶穌基督。由上所述，即基於天主子降生成人的奧蹟，而稱瑪利亞爲「天主之母」是恰合基督徒之信仰的。

六、「天主之母」與瑪利亞論，基督徒信仰生活及教會藝術等的關係。

天主教大部份神學家認爲「瑪利亞爲天主之母」是瑪利亞論的基礎，因爲「天主之母」的使命和尊嚴是瑪利亞領受其他一切恩寵的原因。換言之，她無染原罪，滿被聖寵，靈肉被提升天等等殊恩異寵，都與她作「天主之母」有密切的關係。

聖教會自古迄今，在禮儀中，在教友生活中，在熱心敬禮中以及在文學藝術等等表現上，瑪利亞爲「天主之母」是一個永久新鮮的題材，是渾渾遠流長，不竭不盡的源泉。

七、瑪利亞與非基督宗教的神話

歷代教會堅決地拒絕那些企圖把瑪利亞爲天主之母的教義與外教神話混爲一談，而且在教父時代，教父及教會著作家們根本就不理睬圍繞在他們四周充滿奇光異彩的神話。研究中

國宗教裡神話的來源，演變史及其含義，如觀世音、媽祖等，並指出這些神話與基督教會關於瑪利亞信仰的異同，是中國本位化神學的任務之一。

八、由「天主之母」的信仰而產生的幾個推論

(一)有人從瑪利亞爲「天主之母」探討瑪利亞與天主聖父及聖神的關係，這些推論沒有什麼明顯的根據；因爲瑪利亞也祇是一個受造者，她與別的人一樣，是一個領受恩寵者。再者，除了她是「天主聖子之母」以外，關於她與聖父聖神的關係，沒有別的啓示。

(二)又有人討論，做「天主之母」的恩寵，是否與一般人所得的聖化恩寵不同？或比一般人領受的恩寵更高一級？這樣的推論，在教會的傳統中也無根據可憑。

(三)瑪利亞爲「天主之母」這個卓越的尊嚴，不斷地激起人們的思潮，使人多所推想。但是即使人們推論得正確，其結論的卓越性和崇高性也不能超越「天主之母」的榮銜。因爲「天主之母」已經把瑪利亞的使命與尊嚴表達無遺，所以「天主之母」是教會有關瑪利亞一切真理和敬禮最豐富的源泉與最奧秘的核心。

第十一節 瑪利亞母性的特點——童貞產子

教會從古以來就相信基督生於童貞女，而且稱瑪利亞爲「卒世童貞」，既然「童貞產子」是一個驚天動地的奧蹟，因

此在探討瑪利亞論時，應該對這一個信仰在聖經中的根據作一個詳細的研究。

—編者—

一、前 導

「童貞產子」在教會信仰的歷史中可以上溯到宗徒時代的初期教會，但是它却遭受到古今唯理主義以及「唯理聖經批判學」激烈的攻擊。事實上，如果有一種哲學，先已抱定否認任何超自然事件可能性的態度，它就必然也要否定耶穌真實的天主性和他生於童貞女的奧蹟。

「現代唯理主義」及「現代唯理聖經批判學」的學者們，以為「童貞產子」是後代教會捏造的信仰，他們舉出了三個理由：

(一)新經除瑪竇和路加福音第一、二兩章以外，其他無論是馬爾谷或若望福音或保祿書信，一次都沒有再提到這件事。

(二)新經內有些記載與「童貞產子」的信仰相矛盾。

(三)從古經思想及外教神話中，可以證明「童貞產子」的信仰是教會捏造的「故事」。

二、「童貞產子」信仰無可動搖的根據

——經意概述——

瑪竇福音第一章十八—廿五以及壹·十六；路加福音壹·廿六—卅六都很清楚而堅決地說明若瑟沒有「認識」瑪利亞，瑪利亞因聖神受孕而生耶穌。瑪竇特別引用了先知對厄瑪奴耳誕生的預言（依：柒·十四）作事實的佐證。而且瑪竇與路加二作者都記載瑪利亞懷孕時是訂婚但尚未出閣的童貞女。

——「唯理聖經批判學」「刪除經節」的主張——

哈爾納克以及別的一些神學家，主張在上述的記載（路：壹·廿六—卅八）中，應刪除路：壹·卅四—卅五：「瑪利亞向天使說：這事怎能成就？因為我不認識男人。天使答覆她說：聖神要臨於妳，至高者的能力要庇廕你，因此那要誕生的聖者，將稱為天主的兒子。」他們又要把二十七節所說的兩次「童貞女」刪除。而且他們以為路：叁·廿三「耶穌開始傳教的時候，大約三十歲，人都以為他是若瑟的兒子」（依人看來，他是若瑟的兒子），也是應該刪除的。

——「刪除經節」相反聖經科學的原則——

這樣刪除經節，站在合理的「聖經批判學」的立場，是一種反科學逞私意的作法，因為：

1. 刪除路：壹·卅四—卅五節就是把路：壹·廿六—卅八這段記載的核心給刪掉了。因為這段記載的核心就是報告默西亞奧蹟性的誕生。並且（卅七）天使說「在天主前沒有不能的事。」若瑪利亞的受孕不是超自然的事件，這句話在這裡也沒有意思。

2. 再者，依據聖經原文，路：壹·卅四—卅五節有極濃厚的希伯來語氣，可見它絕不能是後加的。

3. 關於受孕生產的事，天使沒有像若翰誕生前，給作父親的報告這喜訊，而給作母親的瑪利亞報告了，顯然這事首先與瑪利亞的關係最為緊要，而與養父若瑟沒有直接的關係。

4. 根據聖經學，瑪竇福音的童年史與路加福音的童年史是各自獨立，彼此無關的，但是瑪竇壹·十八—廿五却也清清楚楚地記載了「童貞產子」的事實，且瑪竇這段經文唯一的目的，就是記載「瑪利亞童貞產子」的事實。所以瑪：壹·十八—廿五正是路加福音記載的真實性一個很有力的旁證。

由此可見，刪除路加：壹·卅四—卅五節真正的理由，僅僅是一種反對奇蹟的哲學成見而已。

——新經其他部份沒有「童貞產子」記載的原因——

既然瑪竇福音的耶穌童年史與路加福音的耶穌童年史彼此無關，但二者却都有「童貞產子」的記載，所以此二福音內基督徒生於童貞女的事蹟，一定是依據更早的傳授而寫成的。

除瑪竇與路加在耶穌童年史中提到「童貞產子」的事以外，新經的其他部份，連馬爾谷及若望福音在內，都不提「童貞產子」的事件，甚至連一次暗示也沒有。這並沒有什麼值得奇怪的，因為「童貞產子」這件事，在耶穌與宗徒傳福音的工作中，沒有提出來當眾宣講的必要。實際上耶穌與宗徒們要人信祂是從天主來的使者，是默西亞，是天主子，「童貞產子」對喚起當時猶太人這樣的信仰，是沒有力量的，因為照猶太人的傳統觀念，默西亞將是達味的後裔，從來沒有想到默西亞要生於童貞女這件事。

依照聖經，在宗徒們的證言中，他們不提耶穌的童年史，（宗：壹·廿二—卅七）這是因為宗徒們訓導的中心，是耶穌為默西亞，天主子，及其以言以行所完成的救援工程的意義，耶穌生於童貞女對宗徒們這樣的訓導工作沒有什麼直接的幫助和直接作證的力量。而保祿宣講福音時，也集中在耶穌十字架上的聖死及他的復活升天，且把這些事當作天主子救贖世界所完成的主要工程。保祿在迦：肆·四所說基督「生於女人」，是聖經形容人性的軟弱一種慣用的說法（參約：拾肆·一；瑪：拾壹·十一；路：柒·廿八），所以保祿在這裡所

說的「生於女人」，並不是要否認或是肯定基督生於童貞女，而是要說明天主子降生成人，取了人性的一切，他實在是屬於人類大家庭的一份子。

三、新經內沒有相反「童貞產子」的記載

——納匝肋人稱若瑟爲耶穌之父——

反對者說，福音有許多地方記載：猶太人，特別是耶穌小同鄉納匝肋人，都認爲耶穌是若瑟的兒子，若瑟是耶穌的父親（瑪：拾叁·五五；路：叁·廿三；肆·廿二；若：貳·四五；陸·四二），如果承認這是事實，就該承認「童貞產子」與此相矛盾。

我們認爲，童貞產子以及納匝肋人以爲若瑟是耶穌的父親這兩個都是事實，二者之間的矛盾僅僅是表面的，因爲大眾認爲若瑟是耶穌的父親是很自然的，「童貞產子」本來就是隱秘的，極少數人知道的事實。福音的作者也僅僅是引述當時衆人對耶穌及聖家的一般見解而已，並非否定他在第一、二兩章內明明記載的「童貞產子」。

——瑪利亞稱若瑟爲耶穌之父——

路加福音的作者，有好多次稱若瑟與瑪利亞爲「他的父母」（路：貳·廿七、卅三，四一—四三），而且連瑪利亞自己也對耶穌說：「你的父親和我……」（路：貳·四八），反

對者又由此推論說，福音成書之前，關於耶穌的身世，曾有兩個彼此矛盾的傳授，一個傳授主張「童貞產子」，另一個則認為耶穌是若瑟的親生子。而路加在寫福音取用這傳授的資料時，沒有把這兩個傳授中的矛盾調和起來。

我們以為即使在教會之外，甚至於在教會之內，真有這種對耶穌身世矛盾的傳授，但由此而肯定福音作者自己也毫無立場地傳授這兩種矛盾的見解，在福音內是沒有根據的，再參照瑪竇福音，他的寫法，顯然就是為排除對耶穌身世的任何誤解，所以他常用「嬰兒和他的母親」的筆法，表示耶穌不是若瑟的親生子，照普通意義瑪利亞也不是若瑟的太太。

再者，按照日常生活的習慣，瑪利亞對耶穌講話時，稱若瑟為「你的父親」，也是很自然的。還有按社會及法律上的地位，若瑟實在是也是聖家之長，因為他照顧聖家物質與精神的需要，他對聖母，對耶穌，實在是盡了做一家之主應該盡的一切責任。

——若瑟祖譜的問題——

反對「童貞產子」信仰者又說，假使耶穌不是若瑟的親生子，福音上的祖譜就沒有什麼意義。這說法也明顯不合聖經原意，因為瑪竇與路加福音二祖譜都清楚地表明耶穌不是若瑟生的（瑪：壹·十六—十八；路：叁·廿三）。福音作者寫祖譜的目的，就是要說明若瑟與耶穌在法律上的關係，由此關係證明耶穌是達味之子。

——童貞產子與瑪利亞對耶穌的態度——

反對者又說：若瑪利亞生產耶穌的事件，真如教會所信仰的那樣神奇奧妙，瑪利亞一定會感到她所生的這個孩子是非凡的人物，所以她也必定對她的這個兒子有很大的尊敬，可是在福音上看不出這一點，反之，她對她兒子也責斥，也表示不懂她兒子的話（路：貳·四八—五十）。並且聖經記載，有一次「他的人出來要抓住他（耶穌），因為他們說，他瘋了。」（谷：叁·廿一）在這些「他的人」中，應該有瑪利亞在內。

但我們細看谷：叁·廿一，並沒有指名是瑪利亞說她的兒子瘋了，聖經僅僅說「他的人」，「他們」說「他瘋了」。即使瑪利亞在這些人之內，我們還是不能就由此肯定瑪利亞也說了這句話，因為從聖經別處看（若：柒·三一—五）這句話出於所謂「耶穌的兄弟」那些人的口中，最為恰當，這些人在耶穌復活以前，對耶穌的使命不瞭解，所以那時常常責斥耶穌，對耶穌倨傲不恭。可是瑪利亞却與他們不同，按照福音的記載，她雖然有時「不懂」，但她「把一切事默存在心中」（路：貳·五一）。再者，有些神學家認為，在耶穌還沒有開始顯蹟以前，瑪利亞在加納婚禮上那樣純樸自然地請求耶穌救急。瑪利亞的態度表現出對她的兒子有極大的信心，她這個信心就是憑着她生育耶穌奇妙的經驗而來，所以按照福音，我們不能說童貞產子的經驗沒有影響到瑪利亞對耶穌的態度。

——耶穌受洗與童貞產子無關——

有的反對「童貞產子」者說，耶穌受洗時，天父才收納他爲天主子。因此在耶穌受洗以前，他與普通人一樣，他的誕生也與普通人一樣，沒有特殊的奧妙。

這個看法是完全錯誤的，因爲耶穌並非在受洗時才成爲天主子，他受洗是他實行默西亞使命的開始，耶穌受洗與童貞產子根本沒有什麼關係。

四、童貞產子與厄瑪奴耳的預言

——反對者的意見——

有些唯理主義的學者，尤其是哈爾納克，以爲「童貞產子」的信仰，是巴力斯坦猶太教進入基督教的信友因依撒意亞先知關於「厄瑪奴耳」（依：柒·十四）的預言製造出來的。他們以爲瑪竇福音所引用的這個預言是產生這信仰最主要的原因。

——引用預言僅爲保護已有的信仰——

我們從瑪竇福音本身看（瑪：壹·十八—廿五），他引用關於厄瑪奴耳的預言，是要肯定瑪利亞童貞產子的事實，使依撒意亞先知的預言得以應驗，他用這預言來護衛信友已有的信仰。再者路加福音並沒有引用先知的話，仍舊記載了「童貞產子」的事實。可見瑪竇不是

這信仰的製造人，他與路加一樣，祇是這信仰的證人與傳授者。

——默西亞「生於童貞女」非猶太人的思想——

還有在猶太教內，不但沒有默西亞要生於童貞女的觀念，而且猶太教也沒有把依：柒·十四那段預言當着默西亞身上的預言，天使給瑪利亞報喜訊時，她回答說：「我不認識男子」（路：壹·卅四）。瑪利亞這態度正是一般猶太人對默西亞降生所抱的態度，他們以為默西亞也該由人道而生，默西亞生於童貞女，實在超乎猶太人的想像之外。因此，瑪：壹·廿二對依：柒·十四所給的解釋，為猶太人是完全陌生而又新奇的。

基督升天以後，教會才把依：柒·十四當作默西亞生於童貞女的預言。由此可見，正如瑪竇福音所表示的：是童貞產子的事實使古經的預言得以應驗，而絕非由預言產生了「童貞產子」的信仰。

五、童貞產子與神話

——反對者的意見——

有些唯理主義的學者說，「童貞產子」的信仰是由巴比倫或埃及或希臘神話對基督教的影響而來的，因為在上述各古國中，尤其在希臘文化界的神話中，神人交歡而生子的神話很

多。照希臘神話的看法，世上的偉人有些是神人結合而生，如畢達哥拉斯，柏拉圖，亞歷山大大帝，奧古斯都大帝以及有些偉人都是神人之子。埃及從古以來就恭敬法老如神明，因為依照埃及神話，法老都是后妃和阿蒙萊大神的兒子，埃及大神阿蒙萊接近王宮后妃時，喬裝成國王法老，得以與后妃交歡，阿蒙萊由此獲得再生。

主張這看法的學者推定，瑪利亞因聖神受孕，童貞而產子，是希臘文化界的基督徒根據以上神話創造的。基督徒既信耶穌為天主子，所以他們就借用神話來製造耶穌誕生的奇蹟。

——福音作者不能傳授神話——

上面這種看法，不能解釋基督生於童貞女的信仰，因為在福音成書的那個時代，沒有人以為羅馬皇帝或埃及法老真是神的兒子，事實上這類神話是一種諂媚王侯的作品，連正直的外教人也不信以為真。

我們再看福音的作者乃是以莊重嚴肅的態度傳授「童貞產子」的信仰，若童貞產子祇是某些人製造的神話，而非教會公認的信仰，聖經作者不會也不敢傳授這一類荒誕而使人不能置信的事。正如伯後：壹·十六說：「我們曾將我的主耶穌基督的大能和來臨宣告給你們，並不是依據虛構荒誕的故事，而是因為我們親眼見過他的尊榮。」他們寫作的目的，就是為使人認清初期教會所講授的道理，正確無誤（路：壹·四），而且也「為叫他們信耶穌是默

西亞，天主子，並使信者賴他的名得有生命。」（若：貳拾·卅一）

再者根據聖經學研究的結果，我們能够證明福音上耶穌童年史的背景，不是希臘文化界的思想，而是巴力斯坦的猶太基督徒的生活和信仰，因此希臘與中東等地的神話，不能是形成「童貞產子」信仰的原因。

——聖經的上主與神話裡的神明迥然不同——

再者，外教神話裡對神的觀念，與猶太教和基督教對神的觀念迥然不同。在猶太教及基督教的觀念裡，上主是超越一切的純粹精神體，而與希臘及中東等地神話中神人可以作肉體聯姻，神含有物情的欲望完全不同。所以路：壹·三五天使向瑪利亞說：「聖神要臨於你，至高者的能力要庇廕你。」其含意絕不是說如同外教神話內的神人交歡，而是表明瑪利亞的生產，耶穌的降生，是超越欲情的至高者天主的工程，再者，「聖神要臨於你，至高者的能力要庇廕你」，也不是一個避諱的暗示神人交歡的說法，因為「聖神」在阿拉美語是一個陰性字而非陽性字。

——神話裡的童貞女神——

還有一點，在希臘及中東的神話中，從來沒有人生於童貞女的傳說，而在福音中，基督生於童貞瑪利亞却是作者堅決肯定的事實。雖然在巴比倫神話中有一個女神伊斯達也如同希

臘女神愛弗姥一樣，有時被稱爲「童貞」，但這兩個所謂的「童貞女神」，在神話中實際上是活躍於衆神之間的神妓，因爲她們沒有自己的丈夫，就以「童貞」稱呼他們。

因此，新經所傳授的「童貞產子」的信仰，不是古經的預言，也不是由外教神話產生的。

六、童貞產子也非教會「思想」的產品

——童貞產子沒有證明基督的身份與使命的價值——

「童貞產子」的信仰也不是基督教會本身思想的產品，因爲保祿及希伯來書，對基督的身份會作過最透徹最詳盡的闡明，却沒有提到基督生於童貞女。按照保祿及希伯來書作者的**思想**，證明基督是天主子及由他所完成的救援工程，並不需要基督生於童貞女來作證。基督生於童貞女並不保證他天主性的尊嚴，也不保證他救援工程的真實性。保祿不是從「童貞產子」推論基督的身份和他的工程。

七、基督生於童貞的意義

——巴爾特的意見——

巴爾特認爲基督因聖神生於童貞女的意義是，以這個方式降生成人，才能避免沾染人罪，使他成爲無罪的人，並成爲能「從罪惡中拯救其民衆」（瑪：壹·二一）的默西亞。但我們應該記得猶太基督徒對於婚姻與生育是毫無輕視的，他們也不以爲由人道而生的孩子就玷染罪污，因此巴爾特這種解釋法也無可取。

——天主教神學家的主張——

按照現代天主教神學家的主張，基督生於童貞女，是表明基督的來臨以及他的救援是絕對超自然的事件，是遠遠超越人力而純粹是上主的工程。

第十二節 與童貞產子及卒世童貞有關的問題

甲、「首生子」

——前言——

現代有些非天主教神學家，根據路：貳·七，瑪利亞「生了她的頭胎男兒」，認爲耶穌誕生以後，瑪利亞又生了其他兒女，因此反對瑪利亞卒世童貞的信仰，所以我們在探討瑪利亞論時也須要對「首生子」的用法，作一番詳細的研究。

——首生子的概念——

在古經中凡是第一次開胎生的男孩或雄性的畜牲，皆稱之爲「首生子」。

一、天主對「首生子」的權利

——一切「首生子」都屬於天主——

「依撒爾子民中無論是人或是牲畜，凡是開胎首生的，都應祝聖歸我，這些都屬於我。」
（出谷紀：拾叁·二）「所以一切首開母胎的，你們都該歸於上主，牲畜中的頭胎者，若是公的，都應該屬於上主。」（出：拾叁·十二—十五；貳貳·二九—三十；叁肆·十九）

——以民可以用錢代替長子的奉獻——

「你首生的兒子，你要贖回，不可空手來到我面前。」（出：貳肆·二十）

——獻給上主的肋未族是全依撒爾長子的代表——

「你要將肋未歸於我（我乃上主），藉以代替依撒爾子民中的一切長子。又要肋未人的畜牲代替依撒爾子民由牲畜所得的頭胎牲畜。」（戶：叁·四一）

——奉獻和贖回長子的含意——

不管依撒爾人奉獻長子給天主的習慣之來源到底如何，在梅瑟法律中，這件事的意義是爲紀念天主救他們出埃及時，以強力殺死埃及人的長子，而保留了他們的長子。

按照古經家長們應該向兒女解釋奉獻並贖回長子的習慣。「將來若你的兒子問你：這是什麼意思？你就這樣回答：上主用有力的手將我們從埃及，從爲奴之家領出來。因爲法郎硬不釋放我們，上主就殺了埃及國所有的長子，無論是人和牲畜都殺了；因此爲恭敬上主，我將一切首開母胎的公牲畜祭獻於上主，但是我要把我的首生的男孩贖回。這是你手中的記號，額上的記念，因爲天主用強有力的手領你們出了埃及。」（出：拾叁·十四—十六）所謂「這是你手中的記號，額上的記念」這句話的意思是天主願意他們時刻不忘，自己要回憶，向別人要講述出埃及得救的恩典。

——祭獻的方式——

依照猶太法律的規定，奉獻首生動物的方式，就是要把首生牲畜肥美的油脂和血奉獻給天主，而其他的肉則給司祭作食物。但是不要將牛或綿羊或山羊的首生贖回，因爲是聖的，要用牠們的血灑在祭臺上，將油脂焚化成烟，作爲悅樂上主馨香的火祭，這牛羊的肉是你（司祭）的。」（戶：拾捌·十七—十八）

——不可祭獻的動物之代替法——

按照古約的法律有些動物不能被祭獻，因此他們的首生者應該被殺死，或用他種動物代替。

「頭生的驢，你應用羊代贖；你若不贖，當打斷他的頸項。」（出：拾叁·十三）「這初生的，若是殘廢的，如瘸腿的，或瞎眼的，或有任何惡劣缺陷的，都不得祭獻與上主你的天主。」（申：拾伍·二一）

以上這一切關於「首生者」屬於天主的思想，以及奉獻和贖回他們的習慣和法律，表示天主對依撒爾民的絕對主權。

二、「首生子」的特權

——得雙倍的產業——

按照梅瑟的法律，「首生子」享有特殊的權利。他應得雙倍的產業。「一人如有兩妻，一爲所愛，一爲所惡，所愛所惡的，都給他生了兒子，然而長子却是他所惡的妻子生的，當他把產業分給他的兒子時，不可將寵室的兒子視爲長子，將他放在所惡之妻子生的長子之上，然應承認所惡之妻子的兒子爲長子，將自己所有的，多給他一分，因爲他是自己力量強壯時所生的，長子名分應屬於他。」（申：貳壹·十七）

——首生子有權得到父親特別的祝福並繼承父職爲家族之長——

「首生子」的這個權利，尤其可從聖祖們的歷史中看出來，如當依撒格受騙而把雅各伯當長子祝福時說：「願你作你弟兄們的主人，你母親的兒子要向你膜拜。」（創：貳柒·二

九) 當黑撒烏一知道自己長子的祝福與權利被雅各作騙奪以後，他向父親依撒格說：「他名叫雅各伯，豈不是名符其實嗎？他已欺騙了我兩次，以前奪去了我長子的名分，現在又將我的祝福奪去。」(創：貳柒·三六)「猶大啊！」你的兄弟們將要稱讚你，你的手必得壓在你敵人的頸上，你父親的兒子們要向你下拜。」(創：肆玖·八)

由雅各伯與黑撒烏關於長子應得的權利與祝福的爭奪中(創：貳柒)，可見在聖祖時代，父親可以把長子的權利與祝福給幼子，但是後來梅瑟的法令規定，父親雖然寵愛幼子，可是關於產業的特權仍然應當授與長子。(看以上申：貳壹·十七)

——長子喪亡為家族是最不幸的事件——

長子如不幸喪亡，為家族是最嚴重最痛苦的事件，故此，聖經上形容一個人痛苦到極點時，說他痛苦得如同喪失獨生子。

三、首生子的廣義用法

——依撒爾子民是上主的長子——

「你要對法郎說：上主會這樣說：依撒爾是我的長子。」(出：肆·二二)

「上主啊！求祢憐憫那因祢得名的民族，就是祢視為長子的依撒爾民。」(德：叁陸·

十四)

——默西亞爲長子——

預許的默西亞是達味的後裔也稱爲上主的長子。「我立祂爲長子，要祂超過世上所有的王位。」（聖詠：八十九篇，二八）

——「癩病」被視爲死亡的長子——

病症侵蝕他的皮膚，死亡的長子消耗了他的肢體。（約：拾捌：十三）

——新經稱基督爲「首生子」——

(一)基督被稱爲天主的首生子

當天主領着「首生子」進入世界的時候，又說：「天主的衆天使都要崇拜祂。」（希：壹·六）

(二)基督是許多弟兄中的長子

「因爲他所預知的人，也預定他們和自己的兒子的肖像相同，好使祂在衆弟兄中作長子。」（羅：捌·二九）

(三)稱復活的基督是死者中的「首生者」

「祂又是身體——教會的頭；祂是元始，是死者中的「首生者」，爲使祂在萬有之上佔首位。」（哥：壹·十八）

(四) 基督是宇宙間一切受造物的「首生者」

「祂是不可見的肖像，是一切受造物的首生者。」（哥：壹·十五）

(五) 基督是瑪利亞的首生子（路：貳·七）

根據以上古新經「長子」的用法，我們得知「長子」是專用名稱，它並非僅僅指出生的次序，更重要的意義，是表示長子在家族中的地位與權利，因此不能依據路加福音二章第七節，就肯定瑪利亞除生了耶穌以外，又生了其他的兒女，而反對瑪利亞為「卒世童貞」的真理。

乙、「耶穌的兄弟」

新經內許多地方說到「耶穌的兄弟」，有些人就根據那些地方，否認「瑪利亞卒世童貞」的信仰，所以我們對「耶穌的兄弟」這個問題，應該作一番探討。

——編者——

一、問題的核心

(一) 聖經內有關耶穌兄弟的記載

1. 谷：叁·三一—三五（參平行處）耶穌的母親和他的兄弟們來了，站在外邊派人到他跟前叫他。那時群眾正圍着他坐着，有人說：「看，你的母親和你的兄弟在外邊找你。」耶

穌回答他們說：「誰是我的母親和我的兄弟？」遂環視在他周圍坐着的人說：「看！我的母親和我的兄弟。因為誰奉行天主的旨意，他就是我的兄弟，姊妹和母親。」

2. 谷：陸·三（參平行處）「這人不是那木匠，瑪利亞的兒子，雅各伯、若瑟、猶達、西滿的兄弟嗎？他的姊妹不是也都在我們這裡嗎？」（此處指出四位兄弟的名字，「雅各伯、若瑟、猶達、西滿」。）關於「耶穌的姊妹」，聖經祇此處提到一次，她們到底是耶穌什麼親等的姊妹，在神學上沒有引起注意，因此本章也集中在討論「耶穌的兄弟」問題。

3. 若：貳·十二他和他的母親，兄弟及他的門徒下到葛法翁，在那裡住了不多幾天。」

4. 若：柒·三一—五「於是他的弟兄們對他說：『你離開這裡往猶太去吧，好叫你的門徒也看見你所行的事，因為沒有人願意顯揚自己而在暗地裡行事的；你既然行這些事，就該將你自己顯示給世界。』原來連他的弟兄們也不相信他。」

5. 宗：壹·十四—「這一切人同一些婦女及耶穌的母親瑪利亞並他的弟兄們，却同心合意地專務祈禱。」

6. 迦：壹·十九—「除了主的兄弟雅各伯，別的宗徒我都沒有看見。」

7. 格前：玖·五—「難道我們沒有權利攜帶一位為姊妹的婦人，和其他的宗徒及主的弟兄並刻法一樣嗎？」

(二)「耶穌的兄弟」是否是耶穌的養父若瑟與別的婦人生的兒子？

1. 許多教父和現代東正教以為，若瑟與瑪利亞結婚時，已經是一個鰥夫。所謂「耶穌的兄弟」是若瑟與其前婦所生的兒子。

2. 這種看法是來自「雅各伯原始福音」，但這書是偽經，沒有歷史價值，所以不能作為這事的依據。（參「雅各伯福音」。）

3. 在聖經中這種看法也沒有一點根據，尤其在瑪竇和路加福音前兩章中，沒有一點暗示說若瑟是一個會結過婚甚且生了許多孩子的鰥夫。

(三)非天主教學者的意見

天主教以外大部份學者認為所謂「耶穌的兄弟」都是若瑟與瑪利亞的婚生之子，那是耶穌的親弟妹。在古代的教會，有些人已經有上述非天主教人的主張。

(四)天主教的主張

天主教依據釋經學及賀基西的著作，主張所謂「耶穌的兄弟」都是耶穌的遠親。

二、「耶穌的兄弟姊妹」，不是若瑟與瑪利亞生的

——「非弟妹」——

所謂「耶穌的兄弟姊妹」，不是耶穌的「弟妹」。因為按照路加福音第二章四一節至五

一節，耶穌十二歲那一年瑪利亞會參加巴斯卦慶節往耶路撒冷的朝聖，照當時的風俗，女人並沒有責任參加。就算瑪利亞當耶穌十二歲那一年願意參加朝聖，但如果當時耶穌真有四個以上的姊妹，他的母親就無法離開這群十二歲以下的孩子們。再者，從聖經上看耶穌的「兄弟」對待耶穌的態度和言辭，是作兄長的態度，而非姊妹的態度（參若：柒·三一—三五）。

——「非兄弟」——

如果耶穌的兄弟比耶穌大，就不是聖母瑪利亞的兒女。因為聖經上很清楚地記載，瑪利亞懷孕耶穌時是童貞女，耶穌是瑪利亞的「首生子」（參瑪：壹·廿三；路：壹·廿七；貳·七）。

——在新經內「若瑟與瑪利亞之子」——

在全部新經內沒有一處說若瑟和瑪利亞還有其他兒女，僅僅耶穌被稱為若瑟與瑪利亞之子（參路：叁·廿三；肆·廿二）。而耶穌在十字架上臨終前，曾將他的母親托給他特愛的門徒（若：拾玖·廿六—廿七）。假使瑪利亞有別的兒子，耶穌這樣做就不合情理，因此可見耶穌是瑪利亞唯一的兒子。

——「兄弟」廣義的用法——

希臘語的「兄弟」，雖然平常是指同父同母的兄弟或是同父異母的兄弟，但是在受到中

東語影響的希臘語文學中，「兄弟」也用以稱比較遠的親戚，這種比較廣義的用法，在古經中，在猶太史家若瑟夫的筆下及在埃及發現的紙草紙中都有先例。因此，福音的作者很可能採用了這種廣義的用法而稱耶穌的那些遠親為「耶穌的兄弟」，以表示對那些人的尊敬。

——「等她生了兒子」的用法——

瑪：壹·廿五若瑟「沒有和她（瑪利亞）同房，等她生了兒子，就給他起名叫耶穌。」有些非天主教解經者從這句經文推論說，瑪利亞生了耶穌以後，若瑟與瑪利亞同房，生了其他的兒女，他們就是「耶穌的兄弟」，但這種說法沒有根據。因為根據那段聖經的本意，看聖經的作者在這裡要強調的是懷孕生產耶穌的是童貞女，因此應驗了依撒意亞先知書第七章十四節童女產子的預言。瑪竇福音的作者，祇要否定耶穌是若瑟所生的兒子。他並非要肯定在耶穌誕生以後，若瑟和瑪利亞有了夫婦的關係。關於這種用法古經也有先例（參創：捌·七；撒下：陸·廿三；瑪加伯上：伍·五四）。

——「首生子」——

非天主教解經者根據路：貳·七「首生子」認為瑪利亞除耶穌外也生了別的兒女，但「首生子」這個字，也不證明瑪利亞生了耶穌之後，又生了別的兒女，因為無論有沒有生其他的子女，第一個出生的兒子均稱為首生子。（參出：拾叁·二；戶：叁·十二）在紀元前五

年建造的一個猶太女人的墓碑上，稱她唯一的小孩爲「首生子」。（參閱「首生子」）

三、西滿與猶達非耶穌的兄弟

賀基西直接肯定西滿是克羅帕的兒子，但關於猶達，賀基西沒有說得那麼清楚。可是，依據賀基西著作的上下文，以及谷：陸·三；瑪：拾叁·五五，我們可以推論西滿與猶達都是克羅帕的兒子。

四、雅各伯與若瑟是耶穌的遠親兄弟

——十字架旁「次雅各伯和若瑟的」母親瑪利亞不是聖母瑪利亞——

按谷：拾伍·四十，在十字架傍除了其他的女人之外，還有「次雅各伯和若瑟的母親瑪利亞」。瑪：貳柒·五六說「雅各伯和若瑟的母親瑪利亞」。這個瑪利亞，在谷：拾伍·四七被稱爲「若瑟的母親瑪利亞」。又谷：拾陸·一稱爲「雅各伯的母親瑪利亞」。瑪寶福音有二次稱她爲「另外的一個瑪利亞」（瑪：貳柒·六一；貳捌·一）。

在福音中把這個名叫瑪利亞的女人與耶穌的母親瑪利亞分辨得很清楚。因爲童貞瑪利亞常常被稱爲「他的母親」，就是耶穌的母親。這種用法在馬爾谷福音有一次，瑪寶和若望福音各有八次，路加福音有五次，宗徒大事錄也有一次。他們好像常常把「他的母親」這一稱呼，當作代替「瑪利亞」的專有名詞。由此可見福音所載，十字架旁「次雅各伯和若瑟的母

親瑪利亞」與耶穌的母親瑪利亞不能同是一人，因為照聖史的習慣，既然平時慣用「他的母親」指稱聖母，在十字架傍這「悲壯的時刻，若要說到耶穌的母親，必定也要用「他的母親」這一稱呼來顯示這時刻聖母的嚴肅與悲壯。

在谷：拾伍·四一；瑪：貳柒·五六所說的「（次）雅各伯和若瑟」這兩個人就是谷：陸·三；瑪：拾叁·五五所說的「耶穌的兄弟」雅各伯和若瑟，因為不但這四處所舉的名字相同，次序的安排也是一樣，而且在馬爾谷福音的原文中，在谷：陸·三說到「若瑟」時，原文用很少見的「Joses」，而不用慣用的「Joseph」，此時說這個若瑟是耶穌的兄弟，而谷：拾伍·四十四及四七提到這名字時，雖然沒有用「耶穌的兄弟」這樣的稱呼，但原文仍然用「Joses」，而且除馬爾谷福音此二處「若瑟」用「Joses」之外，四部福音甚至整個新經沒有別的地方再用過，由此可見，這四處所指的雅各伯與若瑟，就是福音中慣常稱為「耶穌的兄弟」那四個人中的雅各伯和若瑟，照谷：拾伍·四十四，四七，很顯然的，他們的母親是另外一個瑪利亞，而非聖母瑪利亞。

因此，雅各伯和若瑟祇是耶穌的遠親兄弟，這種解釋在第二世紀人賀基西的著作中已經有，因為照他的說法，雅各伯就是耶穌的遠親兄弟。

五、雅各伯和若瑟與耶穌實在的親戚關係，不清楚

——若：拾玖·廿五的問題——

爲探討雅各伯，若瑟與耶穌的親戚關係，我們不能依靠若望福音第十九章廿五節：「在耶穌的十字架旁站着他的母親和他母親的姊妹，（還有）克羅帕的（妻子）瑪利亞和瑪利亞瑪達肋納。」因爲在原文中這句話到底列舉四個或是三個女人，不清楚，我們也不知道原文「克羅帕的」瑪利亞（若：拾玖·廿五）。與「雅各伯的瑪利亞」（谷：拾伍·四一；瑪：貳柒·五六）是否一人或是兩人。我們也不知道如何解釋「克羅帕的瑪利亞」這說法的真意，是說克羅帕的太太瑪利亞呢，還是說克羅帕的女兒瑪利亞？我們也不知道若：拾玖·二五瑪利亞的「姊妹」如何解釋。

——「耶穌的兄弟」雅各伯非「宗徒雅各伯」——

爲解決雅各伯與耶穌的關係，有些人以爲雅各伯宗徒就是聖經所載「耶穌的兄弟」中的那個雅各伯。但是，谷：叁·十八，雅各伯宗徒的父親稱爲阿耳斐（Alphaios），而被稱爲「耶穌的兄弟」那個雅各伯父親的名字叫「克羅帕」。

雖然迦拉達書第一章十九節，保祿說：除了主的兄弟雅各伯，別的宗徒我都沒有看見。但「宗徒」這個字也常用來稱呼十二宗徒以外的信友，如稱保祿與巴爾納伯爲「宗徒」（宗：拾肆·四、十四）。

再者根據谷：叁·卅一；若：柒·五；宗：壹·十四；格前：玖·五，所說的「耶穌的兄弟」雅各伯與耶穌宗徒雅各伯的生平不一樣，所以事實不容我們承認這兩名叫「雅各伯」的人是同一個人。

——依賀基西的著作能作的結論——

雅各伯和西滿不是同父的兄弟，因為賀基西說西滿是克羅伯的兒子，但在同一句話裡却並未稱各雅伯是西滿的兄弟。而且賀基西強調猶達與西滿是達味的後裔，但他好像認為雅各伯是肋未族的人，因此雅各伯、若瑟與猶達、西滿雖然稱為「兄弟」，却可能是同母異父的兄弟，雅各伯與若瑟的父親不是克羅伯而是另外一個與聖母有親戚關係的人。（參閱路：壹·五，依撒伯爾屬於肋未族。）

——最後的假設——

假定「雅各伯的母親瑪利亞」與「克羅伯的妻子瑪利亞」同是一個人，那就說明這個瑪利亞曾經結過婚，且與她第一個丈夫生了雅各伯與若瑟，丈夫死後，再與克羅伯結婚生了猶達與西滿。果真如此，則克羅伯與聖母瑪利亞有親戚關係，故將他的兒子統稱為「耶穌的兄弟」。這一說法在賀基西的著作中也有證據可憑。因為他說克羅伯是耶穌養父若瑟的兄弟。

六、「耶穌的兄弟」稱呼之來源

瑪竇福音與路加福音在第二章以後都沒有再提到耶穌的養父若瑟，根據這點線索可推論若瑟早已去世。若瑟去世以後，聖母瑪利亞帶領着耶穌遷到她的親戚克羅帕家裡去。因此那些與耶穌一起長大的孩子們，都稱爲「耶穌的兄弟姊妹」，照阿拉美語的習慣，與中國一樣，堂表兄弟都可直接稱爲兄弟。說亞拉美文的初期教會，在耶穌升天以後爲了對耶穌親戚表示尊敬還繼續這種稱呼，而且在說希臘語的教會中，仍舊保存這種傳統的稱呼法，因此福音作者也就照實記載下來了。

第十三節 「協同救世者」與「女中保」

一、「天主之母」與「協同救世者」

我們說瑪利亞是天人之間的中保，乃基於天主聖言藉瑪利亞降生成人救贖人類的事實。既然聖言降生救世的工程，是藉着瑪利亞實現的，因此瑪利亞成了這個工程不可缺少的因素。所以教會有理由說救恩是自瑪利亞開始而普及於衆人。

二、「協同救世者」觀念的進展

從新經的記載中，我們可以看出宗徒時期的教會，已經相信瑪利亞是有意識而自由的，以信仰和服從接受了作天主之母的使命。他們也由此意識到瑪利亞作救主之母的尊嚴和

她在救援史上的重要性。（參瑪：壹；路：壹·廿六—五六）。猶斯定，依助乃，戴爾都良已開始將瑪利亞作救主之母在救援史中的功效與厄娃在人類墮落史中的影響相比較。

從第三世紀起虔心祈禱生活的教友及神學家們，就以瑪利亞在天主前有轉求的能力來解釋她為「協同救世者」的地位。從第十二世紀以來也將瑪利亞站在十字架旁的事實與態度視爲她參與其聖子救援工程的表現（如包諾瓦的阿諾德和文都辣）。

三、「女救主」和「協同救世者」名稱的歷史

稱瑪利亞爲「女救主」是第十世紀時才形成的固定名稱。但是這個名稱的因素，可上溯到早期教會，因爲早在第四世紀的艾佛朗和盎博羅削就會經以類似的說法稱瑪利亞是「除基督以外，全世界的女中保」。到了第十五世紀則又有「協同救世者」的名稱出現。

四、現代神學家們的兩個議題

（一）現代神學家對瑪利亞爲「協同救世者」有兩個重要議題：

1. 用「協同救世者」稱瑪利亞是否適當？是否會因此在基督教的宗教生活上減損基督的尊嚴，是否會因此阻擋基督徒合一運動？

2. 稱瑪利亞「協同救世者」真正的含義何在？依據教宗們（碧岳九世至碧岳十二世）的申明，天主教的神學家們公認瑪利亞實在曾參與了基督的救援工程，所以問題不在瑪利亞會

否參與救援工程，而在她究竟以什麼方式參與了她聖子的工程。

(二) 解答的途徑：

1. 有的神學家把瑪利亞看成新厄娃，她在僅次於基督的地位上，與新亞當基督一起爲人類獲得了天主的恩惠。

2. 有的神學家把瑪利亞與教會在救援史上的地位相比較，而將她視爲教會的化身。因爲她在領報的時候，自願接受要降生的救主而使救主居我人間。瑪利亞是自願接受天主恩惠的第一個人，做了教會內一切願意獲救人們的代表。因此瑪利亞的角色正如教會的角色在救援工程上是不可缺少的因素。

五、女中保的名稱

稱瑪利亞爲「女中保」，在東方教會是第八世紀，在西方教會是第九世紀才以固定的方式出現。這個名稱的意思是說瑪利亞因着她所領受的恩寵與使命，成了基督與人之間的中保，通過瑪利亞，人歸向「唯一的中保」基督。

有的神學家以爲瑪利亞爲中保的道理，可以宣佈爲信理，也有的以爲這道理祇是神學上確定意見。從碧岳九世以來，教宗們常常向信友們推薦「諸寵中保」瑪利亞的轉求之能，教宗本篤十五世於一九二一年曾准許某些地區舉行「諸寵中保」的慶節和彌撒。

梵蒂岡第二屆大公會議的教會憲章第六十二節說：瑪利亞「在教會內被稱爲中保」。『協同救世者』的名稱則未被採用。

六、梵蒂岡第二屆大公會議關於瑪利亞參與了基督救援工程以及她以母愛繼續實現其協同救世之使命有以下的申述：

——在領報時——

瑪利亞以亞當女兒的身份，同意了上主的話而成爲耶穌的母親；她以全部心靈，又不爲絲毫罪惡所阻，接受了上主的救世旨意，作爲主的婢女，她將自己全盤奉獻給她的兒子和祂的事業，在祂手下，和祂一齊，由於全能的聖寵，來爲救贖的奧蹟服務。所以教父們認爲聖母並不僅是天主手中一個消極被動的工具，而是通邁她自由的信德和服從，成爲天主救人的事業的合作者。事實上，正如聖依肋乃所說的：「她由於服從而成爲自己和全人類得救的原因。所以，古代不少教父在講道中，很樂意和聖依肋乃一同強調：『厄娃不服從的死結，由於瑪利亞的服從而解開，貞女厄娃因缺乏信心而束縛的，因貞女瑪利亞的信心得以解開』；將瑪利亞和厄娃比較，他們都稱瑪利亞爲『生活者的母親』，他們經常宣稱『由厄娃而死亡，由瑪利亞而生還』。（教憲五六）

——瑪利亞一生陪伴基督與到十字架下——

榮福童貞瑪利亞在信仰旅途上前進，忠實地保持了她和聖子間的契合，直到十字架下，她站在那裏，不無上主的安排（參閱若：拾玖·廿五），和她的獨子一起受了極大的痛苦，以慈母的心腸將自己和祂的犧牲聯繫起來，熱情地同意將親生的兒子奉獻為犧牲品。（教憲五八）

她懷孕生產、養育了基督，她在聖殿裏將基督獻給聖父，與死於十字架的基督共受痛苦，以服從、信德、希望和熾熱的愛情和救主超絕地合作，為重建人靈的超性生命。（教憲六一）

——瑪利亞升天後如何作中保——

在聖寵的境界裏，瑪利亞為母親的這種職分，一直延續不斷，從天神來報時她以信德表示同意，她毫不猶疑地在十字架下堅持此一同意，直到所有被選者獲得榮冠的時候。事實上，她升天以後，猶未放棄這項救世的職分。而以她頻頻的轉求，繼續為我們獲取永生的恩惠。以她的母愛照顧她聖子向在人生旅途上為困難包圍的兄弟們，直到他們被引進幸福的天鄉。因此榮福童貞在教會內被稱為保護人、輔佐者、援助者、中保，不過這一點的意思，對基督唯一中保的尊嚴與能力，並無任何增損。（教憲六二）

第七章 瑪利亞現世旅途的完成

第十四節 瑪利亞肉身與靈魂被提升天

一、概 念

——「被提升」的意義——

「被提升」在拉丁文是含有被動性的變格名詞，與耶穌「升天」所用的含有主動性的名詞不同，「被提升」意即瑪利亞在世上的生活結束後，她的肉身與靈魂，被天主接納進入了她復活升天的聖子的光榮之中。本信理特別強調瑪利亞的肉身與靈魂一齊被提升天。

——瑪利亞的被提升與基督的救援工程——

瑪利亞被提升天，是基督的救援工程在瑪利亞身上的圓滿實現。一般信友在基督重臨時才能獲得的恩許，惟獨瑪利亞，由於天主上智的計劃，並因她與基督特殊的關係，得以提早獲享此救援工程的圓滿佳果。

——「被提升」與「天地元后」——

因爲瑪利亞領受了救援工程圓滿的佳果，所以被稱爲「天地元后」。這表示在一切受造物中，祇瑪利亞已經完全進入了「基督的王國」，並以最卓越的方式，分享萬王之王，耶穌基督的王權（參默：叁·廿一）。

二、瑪利亞被提升天的信理與聖經

(一) 教會訓導權對聖經的解釋與本信理

聖母升天的信理如同所有的信理一樣，也是依據聖經。聖經中雖然沒有明白地記載瑪利亞被提升天的事實，但本信理在聖經中還是有含蓄的根據，不過，因其含蓄的方式非常特殊，如果釋經學者，祇用聖經學上的歷史批判法，祇在聖經表面的文字中去尋求，就難確定瑪利亞被提升天的真理如何包含在聖經內。靠教會傳統的信仰意識及教會訓導當局的指導，我們才能認得本信理包含在啓示內的確實性（參啓示憲章九、十）因爲聖經是基督藉聖神託給教會的書，所以當教會解釋聖經時，那就是曾經默感聖經作者的聖神講解祂自己的著作。

(二) 本信理在聖經內的根據

——基督和信友之間的關係與本信理——

瑪利亞被提升天信理的根據，應該從全部聖經總括的道理去了解。換言之，聖經內關於

信友與基督的關係，及瑪利亞與基督的關係所陳述的一切，是本信理真正的根據。因為瑪利亞是一切信友中與基督關係最特殊的信友，因此瑪利亞也以特殊而卓越的方式，獲得信友將要獲得的一切。

按照保祿的教訓，基督徒生活在基督內，與基督同死同生，因此信友的生命受基督生命的改造更新。基督的生命，透過信友的生命，使信友的生命越來越肖似死而復活的基督（參斐：叁·廿一廿一）。

——瑪利亞和基督的關係與本信理——

在一切信友中，瑪利亞與基督的關係最密切，因為她作了基督的母親。她是救主最特出最慷慨的伴侶，而且她以服從，信德，希望和熾熱的愛情，與救主作了最完整的合作。

——瑪利亞的無罪與本信理——

因着瑪利亞無染原罪及終身無罪的生活，基督對信友改造更新的能力和聖寵，在瑪利亞身上能毫無阻碍地發生效效，因此復活的基督，能够順利地使他母親的存在，成爲她自己最完美的肖像。

(三) 瑪竇福音貳柒·五一—五三與本信理

——長眠聖者的復活與聖母升天——

瑪竇廿七章五一—五三所載耶穌復活後，許多長眠的聖者，由墳墓中出來，進入耶路撒冷，顯現給許多人。有些神學家主張，這些聖者的復活，是決定性的復活與光榮，所以這些神學家也將聖經上此一事實，拿來作為聖母升天的依據。因為如果舊約的義人在基督救援工程甫告完成之時，立即榮享完全的救恩，那末救主之母蒙受同樣的恩惠，不是最恰當的嗎！

——「初果」與「等待收獲」——

但又有些神學家認為上面那一種解釋的基礎不夠穩固。這些神學家們說，在世界末日之前，瑪利亞是唯一獲得肉身復活之恩的人。瑪利亞是基督救援工程的初果。在世界末日，其他信友的肉身才能光榮復活，因為他們生來就因原罪而屬於已經敗壞了的人類，且也會因自己的罪增加了世上的罪，加入了「罪人」的行列，因此，每位信友，要等到世界末日，人類全部歷史完成之後，才能得到個人光榮歷史的完成。因此瑪利亞被提升天的事實，一方面是天主向人昭示，基督的救贖大業已經實現且已產生了完美的初果，另一方面，救贖工程的全部果實，在世界末日，才能全部收獲而納入主的倉庫。

（四）格前：拾伍·廿三與本信理

在此處保祿好像說除基督外，其他人都要等到基督第二次來臨時，才能復活。其實，我

們看此處上下文，就知道保祿不是要說一切人都要等到基督重臨時才能復活，連一個也不例外，而是要說基督的復活是其他人復活的原因。因此，保祿此處言論，與聖母升天的信理並無衝突。

(五) 結 論

我們不是單憑聖經一二節經文去推論聖母升天的道理，也不是單憑一二位神學家的分析即相信聖母升天，連從全部聖經的字面意義去研判，也不能獲得這信理在聖經內確實的根據。

我們整個的信仰是靠教會訓導權的指導與判定，關於聖母升天的信理更是如此。因此，當教會訓導當局根據傳統的信仰意識，宣佈了這個信理之後，我們才能有根據地說，在聖經內確實有瑪利亞復活升天信理的種子。

三、本信理在傳授中的進展

(一) 本信理傳授的特徵

——沒有「歷史性的傳授」——

基督的復活和升天與瑪利亞被提升天，在傳授中有很大的分別。前者是由親見親聞的證

人，或用手授，或以書寫，把這事實傳給了教會，這稱爲「歷史性的傳授」，而後者，却没有親見親聞見證人的證據可憑。所有的傳說，諸如宗徒們看到瑪利亞的墓已空，又見她慢慢上升高天等等，都是教友們的傳說而已，在歷史中沒有根據。

——「信理的傳授」——

瑪利亞被提升天的信理，是在教會全部信仰意識內傳授的，換言之，初期教會傳下了關於基督與信友，及基督與瑪利亞的關係所信的一切。在這傳授中，包含着瑪利亞被提升天信理的種子。這傳授法，神學家們稱爲「信理的傳授」。

(一) 本信理的萌芽時期

有些教父將瑪利亞與厄娃相比較，厄娃參與了新亞當基督對罪惡及魔鬼的戰鬥，並與他一起獲得了圓滿的勝利，就是完全克服了罪惡與死亡。因此新厄娃也以優越的方式分享了新亞當勝利的果實。

(二) 本信理的成長與成熟

——「童貞瑪利亞的遷移」與後期教父——

「童貞瑪利亞的遷移」是第四世紀一種神怪小說之類的作品，在其怪誕不經的描述中，却有些可取的神學思想，如這作品始終認定瑪利亞也會死亡，並見瑪利亞的死是特殊的。這

些神學思想對有些東方教父有相當大的影響，而且促進瑪利亞升天的信仰，但是在後期的東方教父中有些人如耶路撒冷的穆德斯都，克里達的安德肋，君士坦丁堡的葛爾曼，達瑪森的若望，根本沒有受過此書的影響，也曾闡述過瑪利亞被提升天的道理。

中古時期

——託名奧斯定的著作——

從第十世紀起大部份神學家已經堅決地講聖母升天的道理，尤其是十二世紀末，有一本託名奧斯定的著作相當流行（爲九至十一世紀的作品，誰是真正作者尚未解決）。此書是依據神學思想，反駁那反對聖母升天的烏蘇阿的著作「殉道錄」和一封託名熱羅尼莫的書信。

——託名大雅博的「談瑪利亞」——

一本託名大雅博的書叫「談瑪利亞」是第十四世紀的著作，曾列舉聖經，聖傳，禮儀與神學方面的證據，主張聖母升天，而結論說榮福天主之母瑪利亞肉身靈魂被提升天是確實的道理。

——近代時期——信理的頒定——

在第一屆梵蒂岡大公會議中，有一百九十五位主教要求把聖母升天的道理定爲信理。
一九五〇年十一月一日，教宗碧岳十二世，得到幾乎全球主教的同意之後，特以「廣賜

恩寵的天主」宗座典章，隆重頒定信理如下：「無玷卒世童貞瑪利亞，天主的母親，在結束塵世生活之後，身體與靈魂一同被提升到天國的榮耀裡去」。第2333。

四、一些尚未確定的議論

(一) 瑪利亞的死亡

前述碧岳十二頒定聖母升天的宗座典章中，用瑪利亞「結束塵世生活」而不用「死亡」是爲了避免斷定還需要神學家們研究的「瑪利亞是否曾經死亡」的問題。大多數神學家，一方面認爲瑪利亞既無染原罪又終身無罪，而且又因她與基督——生命之源有密切而又獨特的關係，所以她不必像一般人必須經過死亡。但是另一方面，他們又以爲，既然瑪利亞是基督最慷慨最忠信的救世伴侶，她放棄自己的一切，把自己完全投入了她聖子的救世工程，所以，若說她沒有經過死亡却又會完全參與了基督世上生活的命運，也顯然不合情理，因此她應該如同基督一樣，承行了聖父的意旨，由接受痛苦而順從了死亡的自然律，以肖似她的聖子。

(二) 瑪利亞被提升與我們得救的分別

基督徒所盼望的，不僅是精神不死，靈魂享見天主，而且也盼望肉身的復活，整個人分享基督的生命與光榮。但我們一般信友在世界末日才能得到光榮復活，瑪利亞却提前得到

了，瑪利亞的肉身與靈魂提早復活與升天，與我們將來的復活與升天，祇有時間先後的分別，沒有本質上的差異。而且瑪利亞的復活與升天，是天主為堅定信友的信德所給的一個示範和保證。

(三) 被提升的方式

——藝術家的表現法——

在宗教藝術如雕刻與繪畫的表現上，瑪利亞被提升天，如同基督的升天一樣，常被刻劃成飄飄然高舉升空，彩雲擁托天使迎迓，顯示出一種脫離塵世的大氣派，但這祇是藝術家馳想像的表現手法而已，教會訓導當局在宣佈本信理時，關於瑪利亞被提升天的方式，並沒有作什麼說明。

——神學家的看法——

在神學上講瑪利亞被提升天，是她那「滿被恩寵」和享見天主之樂的靈魂，重新獲得了一個物質的身體，並且在這物質的身體中，充份表現了她參與基督生命與光榮的新的美滿的存在。

——塵世與永生中肉體同一性的依據——

有的神學家說，世界末日人復活，靈魂重新獲得肉體時，復活的身體不管是什麼物質形

成的，仍然是同一個人的身體，因此也是同一個人的復活。這些神學家們認為，一個塵世的人與復活得永生的人之「同一性」，是依據同一個靈魂，而非依據同一個物質。教會當局關於這個理論，不加可否。因此，雖然基督復活後顯現時，向宗徒們表示他復活後的身體，還是原來那個受過釘傷槍刺的身體，但關於瑪利亞那個被提升天的身體，到底是原來的身體，還是「重新形成」的身體，神學家們可以自由討論。

五、由本信理看教會對宇宙人生的態度

——本信理顯示基督徒的生命觀——

本信理昭示我們，基督徒不是唯精神論者，因為基督徒不僅盼望一個從今世直到永遠的精神的生命，而且也盼望肉體的改變與永生。我們的盼望超越唯心論與唯物論的盼望，我們盼望整個人的永生、永樂。

——本信理與「人性學」——

瑪利亞肉身與靈魂的被提升天，表明人的靈魂與肉身，不管在塵世或在永生，常是一個統一的存在。現代的人性學家們，大多主張人是一個不能分割的統一的存在，這與本信理所昭示的道理相互輝映，因此，從人性學觀點看，本信理能使現代人較容易接受肉身復活的信

仰。

——本信理與教會宇宙觀——

瑪利亞被提升天的信理，說明天主並沒有捨棄宇宙，相反的，天主在瑪利亞被提升天的信理中又一次向人保證，祂永久保留着物質的宇宙。而且以人的身體而論，是將物質世界匯集於一身，於是，物質世界便藉人而抵達其極峯並藉人而高唱頌揚造物主的聖歌。因此，不但人在天主前有永久的價值，就連爲人所造的宇宙在天主面前也有永久的價值（參現代·十四）。

——本信理愈顯主榮——

受恩者得恩越多，賜恩者光榮越大，瑪利亞被提升天是因耶穌的功勞和天主的德能，是天主全能的傑作。所以本信理與其他任何信理一樣，能够愈顯天主的光榮。

六、天上的母親與世上的兒女

「瑪利亞升天以後，猶未放棄她救世的職分，而以她頻頻的轉求，繼續爲我們獲取永生的恩惠，以她的母愛，照顧她的聖子尚在人生旅途上爲困難所包圍的弟兄們，直到他們被引進幸福的天鄉。」（教憲六二）

第十五節 瑪利亞的顯現

——顯現的可能性——

既然我們相信天主是全能的，而瑪利亞在天主救世的計劃中，又有特殊的使命與地位，所以瑪利亞顯現的可能性是不容否認的。實際上教會內早就有人認為瑪利亞曾以有形的方顯現給世人。

——辨別真偽顯現的困難——

雖然教會承認瑪利亞的顯現是可能的，但教會對辨別顯現真偽的態度却是非常認真而謹慎的。因為有些異像可能是由人的幻想，生理或心理的病態等原因產生的，因此，傳說中瑪利亞顯現的數目，遠遠超過教會當局所承認的。

——教會承認顯現的意義——

教會對某些顯現的承認，並非以教會不能錯誤的至高神權來保證該事件的絕對真實性，而僅僅是表明：

- 一、某一件顯現是不違反信仰和道德的。
- 二、承認該顯現有可信的理由，即其可靠性，猶如一般的歷史事件一樣，有合理的證

據。

三、教會准許公開宣傳和舉行紀念該顯現的公共敬禮。

——教會當局所承認的比較有名的顯現——

茲將教會承認的四個有名的顯現列表如左：

| | 顯現地名 | 顯現年代 | 教會承認年代 |
|---|----------------------|------|--------|
| 1 | 墨西哥瓜大魯伯 Guadalupe | 一五三一 | 一七五七 |
| 2 | 法國拉撒來特 La Salette | 一八四六 | 一八五一 |
| 3 | 法國露德 Lourdes | 一八五八 | 一八六二 |
| 4 | 葡國法地馬 Fatima | 一九一七 | 一九三〇 |

第四部 教會對瑪利亞的敬禮

第八章 敬禮的性質

第十六節 對瑪利亞的「超越敬禮」

「超越敬禮」的意義

天主教與東正教對瑪利亞有一種特殊的敬禮，與對別的聖人敬禮不同。這種敬禮稱爲「超越敬禮」。在彌撒禮儀中可以看出教會這種敬禮的表現，例如在「行祭常典」中說：我們「首先」紀念卒世童貞榮福瑪利亞。超越敬禮的「超越」是指對於一般聖人說的，因爲瑪利亞也是受造物，當然不能用對天主的欽崇朝拜禮恭敬她。但是她是「天主之母」，她充滿天主的恩寵，而在天主的救援工程上又負有特殊的使命，佔有特殊的地位，所以她應當受到一種超越一般聖人的敬禮。

「超越敬禮」與教會的信仰意識

教友的信仰意識常常走在神學的前面，當教友們在其活潑的信仰中，意識到某種啓示的

真理，又以外表的敬禮表達內心的意識時，神學才開始研究這敬禮的合理性及其在啓示中真正的根據。對瑪利亞的超越敬禮，也是由教友的傳統信仰意識開其端，然後神學家們才加以注意，研究和陳述。所以中古世紀最大的神學家如多瑪斯、文都辣等，他們並沒有創造「超越敬禮」這個字，他們也是由傳統接受了「超越敬禮」這個名詞及其內容，但他們確曾以神學性的術語對「超越敬禮」加以闡述。

——教會訓導當局對「超越敬禮」的態度——

有些人常常誤解天主教與東正教對瑪利亞的「超越敬禮」，但教會訓導當局的態度是嚴肅而謹慎的，也摒棄一切違反教義的敬禮方式。本來爲避免誤解，教會可以放棄「超越敬禮」這個名詞，但教會絕不能放棄向瑪利亞實行超越的敬禮。

——第二屆梵蒂岡大公會議關於敬禮聖母的申明——

「瑪利亞，因爲她是天主的母親，參與了基督的奧蹟，由於天主聖寵舉拔，她只在聖子以下，高出一切天神世人以上，所以理當受到教會特別的崇敬。從很古老的時代榮福童貞已被尊以「天主之母」的榮銜，信友在一切危難急需中，都呼求投奔她的護佑。厄弗所會議以來，天主的子民對瑪利亞的敬禮，在敬愛，呼求及效法方面，有了驚人的發展，恰如她的預言：「從今以後萬世萬代要稱我有福」（路：壹·四八）。

這項在教會內經常存在的敬禮，雖具有絕無僅有的特徵，但對降生的聖言，對聖父及聖神的欽崇禮，仍然有本質上的區別，而且特別能促進這項欽崇禮。（教憲28）。

第九章 敬禮的方式

第十七節 瑪利亞的痛苦

——敬禮瑪利亞的痛苦在聖經上的根據——

這種敬禮發源於熱心基督徒對聖經深切的默想，尤其是下列三處聖經，是敬禮聖母痛苦的根源。路：壹·三八瑪利亞同意天主對她作天主之母的計劃；路：貳·三五西默盎預言要有一把利劍刺透瑪利亞的心靈；若：拾玖·二五瑪利亞站在耶穌的十字架旁。

——敬禮的開始，演進與表現——

東方教會從第四世紀，西方教會從第九世紀，開始紀念瑪利亞站在十字架旁的史事，而神學則先從神修觀點，以後從救援觀點來探討瑪利亞站在十字架旁的意義。中古世紀的藝術如彫刻，繪畫和詩歌等，有許多赫赫有名的作品，非常生動地表現出基督徒對受苦的基督之母瑪利亞的熱愛與尊敬。

——「聖母七苦」——

中古世紀的基督徒，除了默想上述三處聖經中記載的瑪利亞痛苦之外，也漸漸想到聖母

一生中所遇到的其他痛苦。開始時，各地教會紀念聖母痛苦的內容並不一致，後來才漸趨於統一，而列舉「聖母七苦」用以概括聖母一生所受的痛苦。這七苦就是：

- 一、瑪利亞聽到西默盎的預言之苦。
- 二、聖家逃往埃及之苦。
- 三、與耶穌三日失散之苦。
- 四、在苦路與耶穌相遇之苦。
- 五、站在耶穌十字架旁之苦。
- 六、懷抱耶穌屍體之苦。
- 七、埋葬耶穌聖屍之苦。

——七苦紀念日——

從十五世紀起，對聖母的痛苦已經有地方性的敬禮，教宗碧岳七世，曾經要全教會紀念聖母的痛苦，碧岳十世規定九月十五日為聖母痛苦紀念日。從一七二七至一九六〇年，拉丁教會在耶穌苦難主日星期五也舉行這項紀念。

第十八節 聖母聖心敬禮

——聖母聖心敬禮的意義——

在對瑪利亞的敬禮中，特別敬禮她的聖心，其意義是：教會以瑪利亞的聖心作爲她對天主、對聖子耶穌、對衆教友之愛的象徵，以及她的聖德和她在天主子民中母后地位的象征。藉着對瑪利亞聖心的敬禮，基督的信徒向天主之母亦爲萬民之母瑪利亞表示尊敬，感恩和兒女的孝愛之情。

——此敬禮與耶穌聖心及對其他聖人敬禮的分別——

對聖母聖心的敬禮與對耶穌聖心的敬禮絕然不同，因爲對耶穌聖心的敬禮就是我們對天主實行一種欽崇和朝拜；對聖母聖心的敬禮與對一般聖人的敬禮也不同，因爲聖母瑪利亞是「天主之母」，對她應當有一種超越一般聖人的敬禮。即所謂的「超越敬禮」。

對聖母聖心的敬禮，並非是一種孤立的敬禮。因爲凡誠懇地恭敬孝愛聖母的信友，不管他們用的什麼方式，至少也都含蓄地敬禮聖母聖心了。

——聖母聖心敬禮的依據——

聖母聖心敬禮的依據是教會的生活和教會的禮儀，其原始因素可以回溯到教父時代及聖

經。這種敬禮也是依據對「心」的解釋。這裡所說的「心」，不僅是指的血肉之心，而更是指的整個人的存在與人格的象徵，是人的理智，意志與情感的中心，是人整個精神生活統一的源泉。所以此處所說的「心」，是指那代表一個人全部生命與生活及其人格的那個精神核心，平常以血肉之心，作為以上所說的「心」的意義之象徵。

—— 聖母聖心慶日 ——

一九四四年拉丁禮教會正式規定八月廿二日為聖母聖心慶日，這個慶日，經過約三百年曲折的歷史，終於普及於全拉丁教會的各地區。

—— 奉獻世界與聖母聖心的意義 ——

在第二次世界大戰時，教宗碧岳十二世曾把世界奉獻與聖母聖心，其意義是承認瑪利亞在救贖工程上的地位，並表示我們祈求她以母愛來照顧我們世人，也向她許下我們要做她忠信的兒女，願意為我們的罪過做補贖。

附 頁

一、問題研究

瑪利亞論

一、瑪利亞論與基督論有何關係？在基督論中爲何不能省略瑪利亞論？

二、瑪利亞論與教會論有什麼關係？爲何能說「教會是人類歷史中的瑪利亞」？將瑪利亞論置於教會論之前，對瞭解教友在救援史中的地位有何幫助？

三、試申述「天主之母」，「救主之母」，「新厄娃」，以基督爲首的「神妙身體之母」的關係與分別，你喜歡從那個角度看瑪利亞的地位？

四、如何引導年齡、性別、個性、身份不同的教友，依其生活情況適當地敬禮聖母？那些慣用的敬禮方式適合一切人？

「原始福音」與「厄瑪奴耳」

按照教會憲章五十五節，是誰並且憑著什麼認明了「原始福音」與「厄瑪奴耳」預言真正的含義？

童年史

- 一、請閱讀「啓示憲章」十二節「如何解釋聖經」及十九節「福音的歷史性」。
- 二、教會憲章五十六至五十七節關於耶穌童年史列舉了那些事蹟與人物？

新經內瑪利亞的生平

關於瑪利亞的一切，我們是字字句句根據聖經嗎？（請參閱啓示憲章第九節「聖傳與聖經彼此間的關係」及第十節「聖傳、聖經、天主子民和訓導權」。）

偽經雅各伯福音

偽經「雅各伯福音」對教會敬禮瑪利亞有什麼影響？它何時被判爲偽經？

瑪利亞論的信理歷史

- 一、爲何教父們自然地先探討瑪利亞在救援史上的地位，以後才探討她的殊榮？
- 二、教會憲章五十五節說「舊約和新約的典籍，以及可敬的傳統，都以一種愈來愈明朗的方式指出了救主母親在救贖計劃中擔任的角色」，你能在新舊約與聖傳中給這句話找出一些證據嗎？

- 三、請參閱教會憲章五十六節教父們對瑪利亞的言論。

現代瑪利亞的情況

- 一、爲什麼神學家對「分娩時的童貞」能够而且應該提出新的解釋？
- 二、「聖寵肉體化」在基督徒的生活中應該有什麼表現？
- 三、在教會生活與教會工作中，如何能够使人認得出瑪利亞是教會的典型？

無 染 原 罪

甲：

- 一、爲何在天主永久的計劃中，就決定要救世者的母親免於罪污？（參教憲五六）
- 二、罪惡如何阻擋人與救世主合作？請舉例。
- 三、聖德如何加強人與救世主合作，請舉例。（參閱鐸職十二）

乙：

- 一、瑪利亞藉着誰的功績領受了殊恩異寵？
- 二、瑪利亞在何時領受了無染原罪的恩寵？這在救贖論上有什麼意義？
- 三、由無染原罪的信理，如何解釋堯、舜、禹、湯、文武、周公、孔、孟等中國的先賢也能得救？（參教憲十六啓憲三）

天 主 之 母

- 一、試述「天主之母」對基督徒信仰的重要性。

二、試述「天主之母」如何闡明基督救援工程的價值與其真實性

童貞產子

一、瑪利亞經驗到她奇妙的「受孕」與「生產」，對她的信德望德，與愛德會發生什麼樣的影響？

二、我們相信基督生於童貞女，在我們全部信仰生活上有何表現？

三、天主教神學家，一方面堅信天主子由童貞女懷孕而降生成人，另一方面又說天主子也能由人道而降生，這是爲了避免什麼樣的誤解？

「首生子」與「耶穌的兄弟」

一、請將以往中國家庭制度中長子的地位與權利跟聖經內長子的地位與權利作一比較，有何異同？

二、猶太人「兄弟」的稱呼法與中國習慣有何異同？

「協同救世者」與「女中保」

一、瑪利亞如何成了「協同救世者」？

二、祇瑪利亞一人是基督的「協同救世者」嗎？

三、你知道在你領洗前後以至於今，那些人爲你的超性生命而辛勞了？這些人也能稱爲

基督的協同救世者嗎？

四、你自己能以什麼方式做基督的「協同救世者」？

肉身與靈魂被提升天

甲：

- 一、試由本信理申述家庭關係與社會關係的價值。
- 二、試依本信理申述天主教與唯心論及唯物論的分別。
- 三、試依本信理申述天主教的人生觀及宇宙觀。

乙：

- 一、本信理包含在宗徒信經那一條之內？
- 二、你能用宗徒信經中「我信其降地獄」這一條闡明本信理嗎？
- 三、試由本信理申述基督救援工程的概念。

顯現

瑪利亞的顯現也屬於一種啓示，試申述這種啓示與基督的啓示有何分別（參啓示憲章第四節釋義）。

超越敬禮

一、如果一個教友真的明白基督是我們得救唯一的原因，但因某種心理因素或某種現實情況的影響，在情感上却更容易敬禮聖安多尼，這違反真正的信仰嗎？

二、請說明敬禮聖母的本質與意義（參教憲六六一—六七）。

瑪利亞的痛苦

一、在教會憲章第八章內，如何陳述聖母的痛苦？（參教憲五七、五八、六一、六二）

二、爲何以「七苦」來紀念瑪利亞的痛苦？

聖母聖心敬禮

一、在聖母聖心敬禮中，「心」代表什麼？

二、請將日常慣用的「心」字與聖母聖心敬禮中那「心」字的含義作一比較。

二、附註

1. 教宗

熙篤四世 (Sixtus IV) 一四七一—一四八四。

碧岳五世 (Pius V) 一五六六—一五七二。聖人，慶辰五月五日。

亞力山大七世 (Alexander VII) 一六五五—一六六七。

碧岳七世 (Pius VII) 一八〇〇—一八二三。

碧岳九世 (Pius IX) 一八四六—一八七八。

碧岳十世 (Pius X) 一九〇三—一九一四。聖人，慶辰九月三日。

本篤十五世 (Benedict XV) 一九一四—一九二二。

碧岳十二世 (Pius XII) 一九三九—一九五八。

2. 大公會議

尼采大公會議 Council of Nicaea I

公元三二五年召開的歷史上第一次大公會議，反亞略異端，宣佈聖子與聖父是「同性同體」的，此乃「天主之母」榮銜的基礎。

君士坦丁堡大公會議 Council of Constantinople I

公元三八一年召開的歷史上第二次大公會議，重申尼采大公會議所宣佈的聖子與聖父「同性同體」的信仰，並宣佈聖神是「主及賦予生命者，是由聖父所發者，祂和聖父聖子，同受欽崇同享光榮，祂會藉先知們發言」。

厄弗所大公會議 Council of Ephesus

歷史上第三次大公會議，公元四三一年召開，反駁奈斯多尼派（景教）基督二位格的異說，強調基督之位格唯一，因此承認瑪利亞爲天主之母。

加采東大公會議 Council of Chalcedon

歷史上第四次大公會議，公元四五一年召開，反駁基督一性論，宣佈基督「二性一位」的信理，而且正式採用「天主之母」的名稱。

拉特朗會議 Council of Lateran

公元六四四年在羅馬拉特朗大殿召開的一個會議，此會議會宣稱瑪利亞爲「卒世童貞」。

特利騰（特倫多）大公會議 Council of Trent

歷史上第十九次大公會議，一五四五年召開，一五六三年結束，是宗教革命以後對教會信仰與生活有很大影響的大公會議。在有關原罪的文件中，特別聲明對於瑪利亞是否染有原罪的問題不願遽下定斷。

梵蒂岡第一屆大公會議 Council of Vatican I

第二十次大公會議，一八六九年召開至一八七〇年結束，宣佈「教宗不能舛錯」的信理。會中有一百九十五位與會人員要求宣佈「瑪利亞肉身與靈魂被提升天」爲信理。

梵蒂岡第二屆大公會議 Council of Vatican II

一九六二年召開，一九六五年結束，歷史上第廿一次大公會議，在本大會主要文件「教會憲章」中有專論「基督及教會奧蹟中的天主之母榮福童貞瑪利亞」的一章，即第八章。在大會中教宗保祿六世特別稱瑪利亞爲「教會之母」。

3. 人名 (依筆畫爲序)

巴西略 (大) Basil the Great

希臘教父，聖師，慶辰六月十四日，三七九年歿，尼沙的葛利哥里之兄。

文都辣 (文篤) Bonaventure

方濟各會會士，聖師，慶辰七月十四日，一二七四年歿。

方濟各 (美洛尼) Francis de Maronis

方濟各會會士，司谷脫的學生，神學家，一三二八年歿。

巴爾特 Barth, Karl

「基督教革新派」神學家，對「基督教革新派」現在很有影響力，一八八六年生於瑞士。

白拉奇 Pelagius

因反對摩尼教而過度強調人的行善能力，「白拉奇異端」由之而起，第五世紀初歿。

布加可夫 Bulgakov

主教，俄國教會神學家和教會歷史家，一八八二年歿。

西彼連 Cyprian

殉道者，拉丁教父，慶辰九月十六日（以前九月十四日），二五八年歿。

艾佛朗（敘利亞） Ephrem the Syrian

聖師，慶辰六月十八日，三七三年歿。

如連（尼克爾） Julian of Eclanum

白拉奇異端主要神學家，約四五四年歿。

安德肋（克里達） Andrew of Crete

聖人，慶辰七月四日（希臘教會慶祝），七四〇年歿。

安瑟倫 Anselm of Canterbury

本篤會會士，聖師，慶辰四月廿二日，一一〇九年歿。

艾特穆 Eadmer

本篤會會士，神學家，約一一二四年歿。

多瑪斯·亞奎那 Thomas Aquinas.

道明會會士，聖師，慶辰三月七日，一二七四年歿。

克來孟(亞力山大) Clement of Alexandria

亞力山大神學派的著作家，約二一六年歿。

伯達(可敬) Bede the Venerable

本篤會隱修士，聖師，慶辰五月廿七日，七三五年歿。

伯多祿達彌盎 Peter Damian

本篤會會士，聖師，慶辰二月十三日，一〇七二年歿。

伯多祿(亞力山大) Peter of Alexandria I

亞力山大神學院院長，主教，聖人，慶辰十一月廿五日(或廿六日)，三二一年歿。

伯多祿·季梭魯 Peter Chrysologus

教父，聖師，慶辰十二月四日，四五〇年歿。

伯爾納多 Bernard of Clairvaux

熙篤會隱修院院長，聖師，慶辰八月廿日，一一五三年歿。

伯多祿·加尼修 Peter Canisius

耶穌會會士，聖師，慶辰四月廿七日，一五九七年歿。

伯多祿·毛奇拉 Peter Mogila

烏克蘭首都基輔的主教，神學家，一六四七年歿。

狄米特里·若斯多夫 Dimitrij of Rostov

若斯多夫的主教，有名的作家和講道者，俄國教會的聖人，慶辰九月廿一日，一七〇九年歿。

依納爵 Ignatius of Antioch

宗徒時代的教父，殉道者，慶辰二月一日，約一一七七年歿。

依肋內 Irenaeus

殉道聖人，慶辰七月三日，（以前六月廿八日）約二〇二年歿。

依玻理 Hippolythus of Rome

教會拉丁文著作家，聖人，慶辰八月十三日，二三五五年歿。

依拉利 Hilary

聖師，慶辰一月十四日，三六七七年歿。

依西道 Isidore

拉丁教父，聖師，慶辰四月四日，六三六年歿。

阿諾德 (包諾瓦) Arnold of Bonneval

本篤會會士，神學家，約一一五六年歿。

亞豐索·利果里 Alphonsus Liguori

「贖世主會」會主，主教，聖師，慶辰八月二日，一七八七年歿。

迪第穆 (亞力山大) Didymus of Alexandria

亞力山大神學院院長，神學家，獨身教友，約三九八年歿。

若瑟夫 Flavius Josephus

猶太名歷史家，第二世紀初歿於羅馬。

若望金口 John Chrysostom

希臘教父，聖師，慶辰一月廿七日，四〇七年歿。

若望·達瑪森 John of Damascus

教父，聖師，慶辰三月廿七日，七五〇年歿。

若望歐伯阿 John of Euboea

第八世紀神學家。

若望歐特 John Eudes

聖人，神學家，慶辰八月十九日，一六八〇年歿。

拜拉明 Robert Bellarmine

耶穌會會士，樞機主教，聖師，慶辰五月十三日，一六二一年歿。

柯米阿可夫 Chomjakow

俄國教會教友，神學家，一八六〇年歿。

哈爾納克 Harnack

「基督教革新派」的神學家，一九三〇年歿。

盎博羅削 Ambrose

教父，主教，聖師，慶辰九月七日，三九七年歿。

馬克西蒙(都靈) Maximus of Turin

主教，聖人，慶辰六月廿五日，約四二〇年歿。

泰拉西 Tarasius

君士丁坦堡宗主教，聖人，慶辰二月廿五日，八〇六年歿。

馬丁·路德 Martin Luther

「基督教革新派」的開創者，一五四六年歿。

紐曼 John Henry Newman

樞機，神學家，一八九〇年歿。

索福尼（耶路撒冷） Sophronius of Jerusalem

教父，耶路撒冷宗主教，慶辰三月十一日，六三六年歿。

慕容（華勒） William of Ware

方濟各會會士，神學家，十四世紀初歿。

賀基西 Hegesippus

第二世紀反諾士底斯派的著作家。

喬治（尼哥美第亞） George of Nicomedia

主教，約八八〇年歿。

傅西 Photinus

君士坦丁堡宗主教，神學家，八九一年歿。

斯哥都（亦譯為思高或司谷脫） John Duns Scotus

方濟各會士，神學家，一三〇八年歿。

奧利振 Origen

屬於亞力山大神學派，是教會希臘文著作家，約二五四年歿。

額我略（額靈蹟者）Gregory Thaumaturgus

聖人，慶辰十一月十七日，約二七〇年歿。

雅各伯（尼西比）Jacob of Nisibis

聖人，慶辰七月十五日，三三八年歿。

塞諾（威羅那）Zeno of Verona

主教，聖人，慶辰四月十二日，約三七一年歿。

額我略（納奇安松）Gregory of Nazianzus

希臘教父，聖師，慶辰五月九日，三九〇年歿。

額我略（尼沙）Gregory of Nyssa

教父，慶辰三月九日，三九四年歿。大巴西略之弟。

愛庇方 Epiphanius

教會著作家，四〇三年歿。

奧斯定 Augustin

拉丁教父，聖師，慶辰八月廿八日，四三〇年歿。

葛爾曼(君士坦丁堡) Germanus of Constantiople I

宗主教，七三三年歿。

奧道(烏錫岡) Odon d'Ourcamp

熙篤會修院院長，神學家，約一一七一年歿。

雅博(大) Allert the Great

道明會會士，聖師，慶辰十一月十五日，一二八〇年歿。

路易·蒙福 Louis Marie Grignon de Montfort

「聖母忠僕會」會祖，聖人，慶辰四月廿八日，一七一六年歿。

蒲魯登 Prudentius

古代西方教會最有名的詩人，約四〇五年歿。

熱羅尼莫 Jerome

拉丁教父，聖師，慶辰九月三十日，約四二〇年歿。

德道(斯都弟弘) Theodore the Studite

聖人，慶辰十一月十一日，八二六年歿。

魯道爾夫(鶴道) Rudolf of Hotoz

十三至十四世紀神學家。

樸勞克 Proclus of Constantinople

主教，聖人，慶辰十一月廿四日，四四六年歿。

儒斯定 Justin

殉道聖人，慶辰四月十四日，一六五年歿。

戴爾都良 Tertullian

拉丁文護教著作家，約二二〇年歿。

戴歐道(安哥拉) Theodotus of Ancyra

主教，約四四〇年歿。

濟利祿(亞力山大) Cyril of Alexandria

聖師，慶辰二月九日，四四四年歿。

賽都利·采利烏斯 Sedulius Caelius

第五世紀教會詩人，聖母通用彌撒進臺詠第一句「萬福至聖之母……」(Salve

Saneta Parens) 是他的作品。

穆德斯都 *Modestus of Jerusalem*

耶路撒冷宗主教，聖人，慶辰十月十七日，約六三四年歿。

謝本 *Scheben Mathias Joseph*

神學家，一八八八年歿。

額我略—高利哥里 (大) *Gregory the Great*

教宗 (五九〇—六〇四) 拉丁教父，聖師，慶辰三月十二日，六〇四年歿。

魏南爵·福鄰納 *Venantius Fortunatus*

聖人，慶辰十月十四日 (在法國慶祝)，第五世紀初歿。

羅拜 *Rupert of Deutz*

神學家，約一一三〇年歿。

羅南斯 (亦譯為老倫佐) *Lawrence of Brindisi*

嘉布遣會會士，聖師，慶辰七月廿一日，一六一九年歿。

蘇阿勒茲 *Francisco Suarez*

耶穌會會士，神學家，一六一七年歿。

4. 術 語

一、性論 Monophysitism

是第五世紀歐迪奇 (Eutyches) 創始的異端，主張在基督內祇有一性，無二性的存在，基督的人性爲天主性所吸收。敘利亞，亞美尼亞，阿比西尼亞及科普教會，至今猶信奉此異說。

七十賢士本 Septuaginta

是由希伯來文翻成希臘文的古經譯本，約在紀元前二五〇至一五〇年之間於北非亞力山大譯成。

人性論 Anthropology 又譯爲「人類學」。

女中保 Mediatrix

女救主 "Redemptress"

「天上母皇」通諭 Encyclic "Ad Caeli Reginam"

教宗碧岳十二世於一九五四年十月十一日發表。

厄瑪奴耳 Emmanuel 希伯來語

升天 Ascension

生育天主著 Theotokos

比喻 Allegory

幻想說 Doceitism

是第一世紀末興起的一種異說，否認耶穌真正具有人的身體，聖言世上的人性生活，尤其是痛苦與死亡，僅僅是一些幻想而已。在若望福音及其書信中，以及保祿的哥羅森書中，有反駁此異說的痕跡。

平行處 Parallel texts

瑪竇，馬爾谷，路加三福音記載的事蹟大致相同，故此三福音被稱爲「對觀福音」，有時祇引用三者之一某處經節，而加上「平」，即「平行處」，表示在對觀福音中其他地方也有此事蹟的記載。

先贖 Praeredemption

同一性 Identity

匝開與亞波羅尼的對話錄 Consultationes Zachari et Apollonii

伊斯達 Ishtar

更圓滿的意義 *Sensus plenior*

聖經學術語。在寫成聖經時，除了人是聖經的作者外，天主聖神也是聖經真正的作者。所以聖經學認為，除了人的作者直接願意表達的意思之外，天主聖神也能藉人寫出的聖經文字表達祂更深的意義，這更深一層的意思常常是當時的作者沒有想到的。「更圓滿的意義」就是教會在聖神領導下透過聖經表面的意義而認出了經文那更深一層的含義。譬如「原始福音」（創：叁·十五），寫聖經的人只想到人類仗賴天主的助佑終將戰勝罪惡，但聖神領導教會認識此經文實在也是基督戰勝魔鬼的預言。

協同救世者 *Corredemptress*

協同救世原則 *Principium associationis*

宗座典章 *Constitutio Apostolica*

阿蒙萊 *Amom-Re*

聶斯托良派（景教）*Nestorianism*

是第五世紀君士坦丁堡宗主教聶斯托良（*Nestorius* 約四五年歿）所引起的一個異端。此異端主張：基督內有二個主體或二個位格，童貞瑪利亞之子與天主之子不是同一位格。瑪利亞祇是「人的母親」，或「基督的母親」，稱瑪利亞為「天主之母」不恰當。

後裔 Semen

拉丁文的原義乃「種子」，但按聖經用法則爲後裔。

科普文 Coptic language

埃及教會從三至十世紀慣用的語文。

哈耳瑪 Alma 希伯來語。

相對輪迴 Reincarnatio

信理 Dogma

教會當局正式宣佈的基督徒當信的啓示真理，一般稱爲「信條」。

紙草紙 Papyri

原始福音 Protoevangelium

被提升 Assumptio

「基督教」、「基督徒」、「基督教革新派」

我們這本書中所說的基督教，是指一切信仰基督的教會。所謂基督徒即上述教會的一切信徒。但在需要說明時，我們也採用「天主教」、「東正教」、「東方教會」、「西方教會」「俄國教會」、「基督教革新派」等等名辭。所謂「基督教革新派」，是泛指十六世紀宗教

革命以後興起的一切信仰基督的各教派。

唯名論 *Nominalism*

唯理聖經批判學 *Rationalistic biblical criticism*

是十九和二十世紀初很流行的解經學派，此派以唯理主義的方法研究聖經，因此要刪除聖經內任何超自然事蹟的記載，或對聖經所載的超自然事蹟，從純自然角度去解釋，總不承認有奇蹟的可能性。

通論 *Encyclica*

偽經 *Libri Apocryphi, Apocrypha*

所謂偽經，是指那些以聖經姿態出現的書籍。這些書籍常常冒名舊約時代的先知，新約時代的宗徒，或其他名人為作者，但實際上來源不明，且含有異端嫌疑，又常常浮誇失實，怪誕不經，因此教會當局不承認它們是正經，而稱之為偽經。

教父 *Fathers of the Church*

所謂教父就是古代教會有名的作家，他們在生時，因其著作與訓誨，作了教會信仰的導師。

列入教父的條件：

一、著作內容在重要的道理上沒有錯誤。

二、按照古代教會對基督徒的理想，度聖善的生活。

三、教會認可他的著作，譬如向教友推薦或在教會當局的正式文件中引用。

四、要在公元七百五十年以前的人。

因此，所謂教父時代，即公元一百年至七百五十年之間。在這時期內的其他作者，都稱爲「古代教會著作家」Ecclesiastical Writers。

教父如果用拉丁文著作，則稱爲「拉丁」或「西方教父」。最有名的四位西方教父是：盎博羅削，熱羅尼莫，奧斯定，大額我略。

教父如果用希臘文或敘利亞文等東方教會的語言著作則稱爲「東方教父」，如大巴西略，納希安松的額我略，和金口若望。

詔書 *Bulla*

集體人格 *Corporate Personality*

童貞女 *Parthenos* 希臘語。

「無可言喻的天主」詔書 *Bulla "Ineffabilis Deus"*

碧岳九世一八五四年十二月八日發表。

預象 Type

「預象」的意義亦稱「精神」或「象徵」的意義 Typical Spiritual, Symbolical sense。

所謂預象即以前的某事物是以後某事物的預演。按照新經的看法（格前：拾·六、一），舊約時代的事物，常常是新約時代事物的預象。所以在教父著作中，在禮儀中，在中古世紀神學家的著作中，常常指出舊約時代某事物即是新約時代某事物的預象。譬如依撒爾子民在梅瑟領導下出埃及過紅海進福地，即是新約時代天主子民在基督領導下掙脫魔鬼，經過聖洗，獲得自由與生命的預象。

超越敬禮 Hyperdulia

瑪利亞的遷移 Transitus Mariae

愛弗姥 Aphrodite

宗座典章 Constitutio Apostolica

「廣錫恩寵的天主」"Munificentissimus Deus"

教宗碧岳十二世一九五〇年十一月一日發表。

對比行爲 Aemula Operatio

蓋拉西書籍存案法令 *Decretum Gelasianum vel Decretum Gelasii Papae de recipiendis et non recipiendis libris*

大概不是教宗蓋拉西 (Gelasius I 四九二—四九六) 發表的，而是第六世紀私人編的一個正經與偽經的目錄，這個目錄可能是根據教宗達瑪蘇 (Damascus 三六六—三八四) 於三八二年召開的羅馬會議的某項文件編輯的。

鄧、郎「鄧清格」Denzinger

本是人名，天主教神學家。但由他開始編了一本關於教會重要文件的摘要選輯，因此以人民作書名。外文縮寫為「D」或「DS」，中文用「鄧」。該書分條羅列，在神學著作中甚至大公會議的文件中都常常引用。

諾士底斯派 (玄識論，唯知論) Gnosis, Gnosticism

是紀元前就興起的一種思想潮流，在紀元後初期教會時代很是流行，對教會會有過很大的危害，在歷史中直至今日尚未絕跡。這派思想的要點是二元論，認為宇宙間有善惡二元，人的精神來自善元，物質的身體來自惡元，人該從肉體與物質的拘鎖中解救出來。所以他們輕視物質，輕視肉體，輕視婚姻，也輕視歷史與法律，而只要憑着哲學的知識與嚴厲的苦修達到至善的境界，歸於善元而得救。

屬性交流原則 *communicatio idiomatum*

所謂「屬性交流原則」是指天主性與人性在基督內結合以後，我們人稱呼基督的方法。基督內二性祇能歸於一個位格，因此，我們能把天主的屬性歸於在納匝肋誕生的那個耶穌其人，而說瑪利亞的兒子耶穌是全能永生的天主，反之，我們也能把耶穌人性的屬性歸於天主第二位，而說天主子生於瑪利亞。（關於應用此原則應注意事項請參閱「天主教信理神學」二六八—二六九頁光啓初版。）

中華民國五十八年一月初版
中華民國七十一年五月再版

救主之母瑪利亞

—當代神學家論聖母—

◀版權所有・翻印必究▶

| | | |
|------|------------------|---|
| 編譯者： | 溫保 | 祿 |
| 准印者： | 臺中教區主教蔡文興 | |
| 發行者： | 鄭聖 | 冲 |
| 出版者： | 光啟出版社 | |
| | (400)臺中市忠孝路197號 | |
| | 郵政劃撥：中20479號 | |
| 登記證： | 行政院新聞局版臺業字第0064號 | |
| 承印者： | 互愛傳播服務中心 | |
| | (400)臺中市郵政信箱641號 | |
| 定價： | N.T. \$ 40.00 | |

10305

