

從聖母看明清中國天主教的 宗教調適與文化互動

陳慧宏

〔摘要〕從明末耶穌會士積極進入中國以來，聖母的神學、信仰和圖像，也早就引入中國。相比於如何「翻譯」「天主教上帝」，傳教士如何「翻譯」聖母，是一個較少被討論的議題。聖母信仰與其圖像緊密結合，因此在中國天主教中對聖母的討論都集中在圖像上。聖母與觀音信仰與圖像結合或互用的議題，是明末以來這兩者圖像學最知名也最難解的問題。這也同時反映了聖母在地化的容易和困難，而這個面向，在耶穌或天主像上，並未得見。雍正時期禁教之後，中國天主教走向地下運作，中國教會的在地化似乎更為全面，聖母信仰也更見在地深耕。聖母若轉為在地女神的話，中國人或許更容易理解，卻與天主教神學背道而馳。而聖母引介中國之例，似乎說明，傳教士勢必面對觀音或其他女神形象轉化到聖母的中國解讀。本文預計對從明末到清末，這個長時期中聖母的議題，作統整性的探討。這段時期對聖母進行過如何的翻譯，在圖像和文字上都是，對於我們了解中國天主教史的意義，還待深入討論，這也是本研究的目的。

引言

2015 年 12 月，《國家地理雜誌中文版》有一篇關於聖母瑪利亞的專題報導，標題稱其為「世上最有力量的女性」。這個專題，是國家地理頻道名為《瑪利亞信仰》（*The Cult of Mary*）紀錄片的文字報導，而這個「最有力量」之謂，可以以下一段敘述證明：「祈求聖母代禱，以及對她的崇敬，都是全球性的現象……瑪利亞是普世的母愛象徵，也是磨難與犧牲的象徵，比正規的教義更能讓我們與超自然連結……瑪利亞無所不在……墨西哥的瓜達露佩聖母像是世上被複製最多的女性形象之一……穆斯林與基督徒都視她為最神聖的女性。」¹直至今日，祈求神蹟降臨面見聖母，仍是幾個重要天主教朝聖地信徒聚集的主要原因，大量的天主教藝術與禮儀圍繞著聖母，其顯靈的神力滿足世俗人對宗教需求的渴望。隨著十六世紀後天主教在全球逐步的擴張，瑪利亞信仰跨世紀的世界史，是以基督宗教為主體的世界史寫作中，不可或缺的重要一環。回溯到天主教開始全球擴張的十六世紀，除了歐洲，瑪利亞已經在亞非美三洲現蹤。英國史家米麗·魯賓（Miri Rubin）在其《上帝之母》（*Mother of God*）——一本論述聖母歷時演變的專著中說：「對歐洲史家而言，聖母持續出現」；換言之，歷經中古到近代，從歐洲到世界，她在福音書中的記載如此地少，卻「無所不在」。²

從明末耶穌會士積極進入中國以來，聖母的神學、信仰和圖像，也早就引入中國。相比於如何「翻譯」「天主教上帝」，傳教士如何「翻譯」聖母，是一個較少被討論的議題。聖母信仰與其圖像緊密結合，因此更多的中國天主教中聖母的討論，集中在圖像上。聖母與觀音信仰與圖像結合或互用的議題，是明末以來這兩者圖像學最知名也最難解的問題。這也同時反映了聖母在地

¹ 《國家地理雜誌中文版》，169 號，2015 年 12 月，頁 24。

² Miri Rubin, *Mother of God: A History of the Virgin Mary* (New Haven: Yale University Press, 2009), xxi-xxii. 第一段引言原文為：“For a historian of Europe Mary is a constant presence” (p. xxi).

化的容易和困難，而這個面向，在耶穌或天主像上，並未得見。雍正時期禁教之後，中國天主教走向地下運作，中國教會的在地化似乎更為全面，聖母信仰也更見在地深耕。³ 1910 年人類學家伯索·羅孚（Berthold Laufer，1874-1934）從西安某家族所獲的聖母抱子像，或白衣觀音像，現藏於美國芝加哥菲爾德博物館（The Field Museum），母本該是羅馬大聖母堂（Santa Maria Maggiore）聖路加式（St. Luke）聖母抱子像，此式明確於利瑪竇（Matteo Ricci，1552-1610）在華傳教時期已入中國，因此，這張畫常被推測與利氏有關、或為晚明作品。然而，它的留存也經歷禁教之後的清末，和更可能為禁教時期的作品來看，它所顯現的聖母/觀音雙圖像學，放在清末中國天主教的發展史上，有何特殊的歷史意義？而這個雙圖像學的議題，可上溯自晚明，之後三百多年，聖母的圖像和定義都經歷在地化，它似乎是說明中國天主教「宗教」調適的最佳之例，因為聖母在地化的容易卻也是難題即為，聖母若轉為在地女神的話，中國人或許更容易理解，卻與天主教神學背道而馳；當與中國的異文化了解有更多對話，但似乎無助於中國人了解耶穌。耶穌會是從一開始就對中國宗教極力駁斥嗎？他們在歐洲對地方傳統並不一定如此。而聖母引介中國之例，似乎說明，傳教士勢必面對觀音或其他女神形象轉化到聖母的中國解讀。聖母之例所看到的宗教調適與文化互動，在上述明清脈絡下，也歷經了禮儀之爭（耶穌會士的「去宗教化」）及索隱一派的发展。本文預計對從明末到清末，這個長時期中聖母的議題，作一個初步的探討。這段時期對聖母進行過如何的翻譯，在圖像和文字上都是，對於我們了解中國天主教史的意義，還待深入討論，這也是本研究的目的。

³ 以下兩個新近對中國聖母發展跨世紀的研究，都強調十七世紀之後中國聖母信仰的地方化，及其對中國天主教史發展的代表性：Song Gang, "The Many Faces of Our Lady: Chinese Encounters with the Virgin Mary between 7th and 17th Centuries," *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* 66 (2): 303-56 (December 2018); Jeremy Clarke, *The Virgin Mary and Catholic Identities in Chinese History* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013).

十六世紀天主教，在耶穌會士為主的歐洲傳教士努力下，於世紀末葉開啟在中國的發展歷史。最知名的早期耶穌會士利瑪竇，其文化調適方法及對中國經典的詮釋使用，是十六世紀以來耶穌會在中國歷史最為人知的一面。耶穌會在中國歷史研究的學術發展，其實跟此息息相關，也因此利氏的視角多少形塑了很大一部分過去學界的認知。這個視野的侷限，近來已多所討論。為了如何以中文詞彙翻譯 **God**，由利氏開始的努力，開啟了這個最著名的天主教在中國發展的翻譯爭議。**God** 與中國經典中「上帝」的關係，是利氏中文代表著作《天主實義》的知名論述，也顯示他開創性地在中國典籍和歷史中，為天主教定位。**God** 在中國定名為「天主」，而「耶穌是誰」也一直是十六至十七世紀耶穌會中文著作的首要議題。跟隨著這個議題，耶穌與天主某種意義上被等同性地解讀，而在明末清初的這段時期，另一位最重要的天主教人物應就是聖母瑪利亞。耶穌會士帶到中國的圖像，也是以天主像和聖母像為兩大類別。然而，在大量論說耶穌或天主是誰中，聖母瑪利亞是誰，是如何定義的？天主聖母在中國，有相當繁複精彩的文化互動，但對照對耶穌及天主定義的論述，某些程度上，它的定義不明。傳教士曾經給予的翻譯和解釋，中國讀者理解了什麼和如何理解，這類問題似乎很少被深究。然而，天主教在中國橫跨幾個世紀的歷史中，聖母信仰也被視為是深入民間的絕佳範例，或者它獲致了最徹底的在地化。對中國人而言，若了解了最重要的天主或耶穌是誰，那瑪利亞的角色是什麼？

本人認為，聖母瑪利亞在中國，是一段尚未被釐清的歷史。但實際上在論述天主之意和耶穌救贖之神學，聖母有其教義上的位階，也應該是不得不談的一個主角，但天主教在中國的論述，她的身份及角色在不同文本中可以是紛歧而互相無關的。聖母定義的混淆，從聖母與觀音圖像及信仰上的糾纏，也可以觀察得到。聖母與觀音，或甚至其因果問題，幾乎等同是無解的雞蛋相生問題。這個研究，希望將圍繞聖母瑪利亞在中國的許多爭議點，做一個較為系統的比較和分析。聖母確實在中國經歷神祇化，與觀

音圖像學混淆的問題就是一個最重要的觀察點，這部分也顯示出聖母瑪利亞在中國，可以與聖母傳播發展的世界史接軌，而過去學界似乎還沒有給予一個嚴肅的討論。聖母在中國的發展，在聖母的世界史中，有什麼歷史的意義？再者，聖母在中國的發展，對中國的天主教歷史，究竟有什麼意義？在以上問題意識之下，聖母是一個討論中國天主教史學之「歷史資源」和「方法論」很好的主題。

聖母的中文翻譯

就如上言，傳教士如何「翻譯」聖母，是一個較少被討論的議題。利氏在晚年寫就的《基督宗教傳入中國史》中，於 1583 年 10 月項下，提出「天主」一詞，並稱聖母為「天主聖母」。利氏的中國紀錄類似他晚年回憶錄，故此統整詞彙之說，可視為在他晚年時期已經確立之說。而若追溯早些耶穌會士羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）的《新編西竺國天主實錄》，約在 1584 年前已完成。聖母音譯為「媽利呀」，天主所擇「道女」，「不必交感，遂化有孕」，而生耶穌，清楚說明無原罪受孕生子的聖母形象。⁴另附於《天主實錄》之祈禱文〈拜告〉則稱為「仙媽利呀天主聖母娘娘」。⁵這些佛道用詞後來在耶穌會脈絡雖不用，但對聖母無原罪以及作為對天主代禱者之角色，已清楚定義。⁶到 1605 年左右初次完成的《天主教要》，已經看到「卒世童貞瑪

⁴ 羅明堅：《新編西竺國天主實錄》，收入 Nicolas Standaert and Adrian Dudink 編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻：Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus》（台北：台北利氏學社，2002；以下簡稱《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》），第 1 冊，頁 59、63。

⁵ 羅明堅：《新編西竺國天主實錄》，頁 84。

⁶ 更多細節討論請見以本人下一文：陳慧宏：〈兩幅耶穌會士的聖母聖像：兼論明末天主教的「宗教」〉，《臺大歷史學報》59 期（2017 年 6 月），頁 81-83。

利亞，天主聖母，為我等祈，以致我等幸承基利斯督，所許洪錫」之語。⁷ 上述文本已經詳盡解釋了天主聖母的角色以及與天主的關係，從耶穌會士自己的中文著作，至少到 1600 年左右，天主聖母瑪利亞的翻譯名稱及角色定位，已經定案，或已經有了一個中文天主教義上的正式說法。作為一個包括天主經、聖母經、要理問答和祈禱文等的《天主教要》，是一個信徒手冊。然而，在《天主實義》比較傾向利氏的論說書籍中，重點是在於天主和天主教的定義，聖母的角色實際上只限縮於「貞女」：「[天主]……擇貞女為母，無所交感，託胎降生，名號為耶穌，耶穌即救世也。」⁸ 這句說明與上言《天主實錄》之「道女」，幾乎一致，然《天主實錄》更多了聖母無原罪始胎的解釋：「媽利呀仍前清潔，與未識人事者同。」⁹ 這點差異，可與胡國楨和藍克實兩位《天主實義》英譯者的說法相符——《天主實錄》是一個絕佳的初階教義問答（catechism），但《天主實義》由於缺乏關於信仰啟示部分的說明，不可能作為一個教義問答，只能是一個「福音前的對話」（“pre-evangelical dialogue”）。¹⁰ 以中國天主教史來說，影響較深遠的《天主實義》，對聖母的解釋幾乎不見。這個「利氏」的中國天主教，聖母其實並不具備意義，「貞女」或許說明無原罪始胎的部分意義，但文中沒有再說明，貞女一詞，或是以當時中國認為的守貞與道德高尚之連結，來借用作為對聖母之指稱。道女及貞女兩個詞彙，借用為翻譯聖母，對聖母

⁷ 《天主教要》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 1 冊，頁 336。

⁸ 利瑪竇：《天主實義》，收入《天學初函》（台北：台灣學生書局，1965），第 1 冊，頁 628。

⁹ 羅明堅：《新編西竺國天主實錄》，頁 59。

¹⁰ “Translators’ Introduction,” in *The True Meaning of the Lord of Heaven*, trans. Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J., ed. Edward J. Malatesta (St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1985), 13-15. 此書在 2016 年，由美國 Institute of Jesuit Sources, Boston College 出版再印擴充版，其書介亦強調利氏的重點在於“the purpose of life, human nature, and the existence of God.” 換言之，天主之義和人類本性與之關係是為重心，這個對天主教中文的說明方式，也可說是利氏開創的，是以他為中心的明末天主教教義說明代表作，流傳至日韓，影響不小。

的中文式理解是否產生如何的解讀，還待深究。康志杰對中國天主教貞女的研究，對獨身奉獻天主的中國貞女做了全面性的研究，聖母作為這群平信徒的最高女性典範也見於諸多資料。¹¹ 這部分在聖母貞女美德的強調上，確實可上溯至明末耶穌會中文著作中對聖母的翻譯，但同於明末亦可見聖母單一女神化的論述，似乎與貞女之調又有重點不同的落差。如果從本文追溯的聖母中文文獻來看，《天主實義》單一強調聖母的貞女角色而無其他，是最與清代之後貞女之聖母信仰結合的。

《天主教要》對聖母無原罪和天主代禱者角色之定義，已經清楚說明。對利氏作品詳細註解考證的德禮賢（Pasquale M. D'Elia, 1890-1963），指出利氏所著《基督宗教傳入中國史》中，早在 1583 年 10 月就提到 *Dottrina christiana*，即為《天主教要》這類書籍，是專門給信徒之教義書，性質與《天主實義》略有不同，後者不一定只給受洗信徒。¹² 類似《天主教要》這類供信徒使用的文本，從 1600 年後在耶穌會中文出版中，還為數不少，例如聖母的祈禱用書，就有《誦念珠規程》、《天主聖教啟蒙》、《聖母玫瑰經十五端》、《天主聖教日課》等。聖母的意義透過念珠玫瑰經的執行，逐漸在天主降生耶穌救世的教義中被說明及闡釋。耶穌會士艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）的《天主降生言行紀略》（1635）和《天主降生出像精解》（1637），聖母之意是作為耶穌之母親，為實現耶穌真正降於人世的重要工作，聖母是人間母親受孕誕生耶穌：「降孕聖胎而生，真人血脈，乃知雖為天主，亦真是人」，因此能讓世人「吾儕所當感恩而師法者。」¹³ 這個說明中，聖母是人母，在天主降生教義中不可缺席。艾儒

¹¹ 康志杰：《基督的新娘——中國天主教貞女研究》（北京：中國社會科學出版社，2013），特別見頁 287-307。

¹² Pasquale M. d'Elia, *Fonti Ricciane: Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615). Storia dell' introduzione del Cristianesimo in Cina scritta da Matteo Ricci*, 3 vols. (Roma, 1942-1949), 1: 193.

¹³ 艾儒略：〈天主降生言行紀略〉，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 4 冊，頁 46。

略兩書也不再使用道女及貞女，而聖母就是「聖母瑪利亞」。然在艾氏此著之前，約成於 1624 至 1629 年的《聖母行實》，卻傳遞些許不同的聖母形象。除了作為聖母無原罪童身受孕、和是作為天主代禱者之「天主之母」，聖母還是「母皇」，這是首次中文直譯出聖母之另稱“Queen of Heaven”，亦可譯為「天后」。¹⁴至此聖母為天后之意才正式被翻譯和解釋。1631 年的《聖母經解》中，對母皇之意的說明，佔相當篇幅，其作為「……吾主耶穌之母，即天主降生之母，亦即天地萬物之母」，意義彰顯在為「諸天神之母皇」、「諸聖祖之母皇」、「諸先知之母皇」、「諸宗徒之母皇」、「諸致命之母皇」、「諸精修之母皇」、「諸童貞之母皇」、和「諸聖人之母皇」八個面向。¹⁵然若從聖母聖像的圖像學來看，耶穌會士的文字翻譯還晚於圖像的引介。早於 1630 年代已入明末中國的兩幅聖母聖像，表達聖母天后圖像學，早將聖母天后之意傳達。¹⁶

在艾儒略著作中，聖母是人母，在天主降生教義中不可缺席。艾氏亦引用《聖母行實》來談聖母升天，將聖母的人性及神聖性，實都做了完備的說明。但《聖母行實》更進一步的討論，就是李爽學研究所言「三面瑪利亞」，呈現於該書卷三所談的聖母「靈驗」和「奇蹟」。簡言之，聖母顯靈的諸多故事，顯示出聖母角色神聖性的強調，《聖母行實》可能是首次有系統並大量地傳遞

¹⁴ 高一志：〈聖母行實〉，收入《天主教東傳文獻三編》（台北：台灣學生書局，1966），第 3 冊，卷 1，頁 7a（總頁 1297），和卷 2，〈欽崇聖母何義〉，頁 38a（總頁 1403）。從〈聖母行實〉所見聖母意義的解讀，最好也最詳盡的研究見李爽學：《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》（香港：香港中文大學出版社，2012），頁 151-203；關於「母皇」，特見頁 196-197。

¹⁵ 羅雅谷：〈聖母經解〉，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》（台北：台北利氏學社，2009），第 21 冊，頁 302-309。關於「母皇」一詞所具有的中文隱含，宋剛有精彩的分析：Song, “The Many Faces of Our Lady,” 334-35.

¹⁶ 陳慧宏：〈兩幅耶穌會士的聖母聖像：兼論明末天主教的「宗教」〉。

這個層面的聖母意義。¹⁷ 在明末的天主教，當了解聖母瑪利亞的教義說明及重要意義後，聖母信仰應該是引導信者進入耶穌救世和天主之意，但「靈驗」和「奇蹟」通常也指向一般民眾信仰層次的脈絡。《聖母行實》對引介「靈驗」和「奇蹟」所給予的理由是：

自聖母始胎，以迨升天，其間功德，為諸賢所讚美者，前論已略析矣。茲述其所顯異跡，令人知所當趨，與所當避，以致欽崇之全功，獲聖母之寵于不替焉。聖母至慈至靈，時感時應，其靈驗聖跡，古今聖賢筆紀未能罄述。¹⁸

就所言異跡，是為了明瞭對聖母崇敬之由，並因此知道聖母之靈驗何在，事實上並不強調對天主了解的關係意義，反而顯示出聖母單獨信仰發展的可能，特別在靈驗及感應之意義上，為聖母發展為「獨立的」和「地方的」信仰，作了鋪陳。

另外，聖母童貞和貞女之意，也在地方上以另一種道德層次形塑天主教社群的發展，就如上言康志杰的研究。所以當聖母在中國可以為母皇之時，她亦是貞女。母皇或天后，瑪利亞可變成有「神性」的女神，貞潔之道德崇尚，似乎又與儒家正統觀念連結，雖然另有一類守身貞女，是與儒家傳統家庭觀中對女性角色生育的預期，背道而馳。當中國讀者從他們的語彙和概念中以不同面向的方式去理解，宗教的或非宗教的，聖母可能轉化為類似的在地女神，而當這個角色出現，它與天主的關係，應該需要再定義。

¹⁷ 李爽學：《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》，頁 151-203；——，〈三面瑪利亞——論高一志《聖母行實》裡的聖母奇蹟故事的跨國流變及其意義〉，《中國文哲研究集刊》34 期（台北，2009），頁 53-110。

¹⁸ 高一志：《聖母行實》，卷 3，頁 1a-b（總頁 1421-1422）。

某種程度上，在明末耶穌會的中文著作中，聖母的神聖性和升天，與天主唯一造物主之間的關係，以及其代禱角色的意義，若回應到當時中國的宗教脈絡，這三個面向是完全異質的文化元素？以《天主實義》的內容並流傳廣布來說，了解天主已經是中國人了解天主教的第一項功課，了解聖母或為第二項，但代禱的角色，中國的宗教信仰有類似的嗎？這兩個角色間的關係性，對天主教有重大意義，但當聖母信仰似乎可獨立發展並在地化後，這個天主與聖母的關係性是否也產生了變化？傳教士是不知道這個可能產生質變，是漠視這個變化，還是運用了這個變化？再者，以上幾項文本，其實是並存於明末中國的天主教脈絡，《天主實義》和《聖母行實》都一直有再印，特別是前者版本很多，不止作為利氏的「儒家天主教」代表作，也幾乎是明末天主教的指標作品。若從《天主實義》的教義和神學來看，聖母一點也不重要。

再者，明末以來天主教還有一個另類的聖母角色解讀，就是從《易經》的陰陽之說。雖然明末邵輔忠《天學說》的解讀法似乎相當獨特，也可能並未流傳太多，但到清初法國耶穌會士索隱派的解經，《易經》佔有重要的地位。邵輔忠的聖母為「有坤之象焉，坤，母也，故懷子即天主」，而天主則「有震之象焉，震，乾之長男也，代乾行權」，以乾坤兩卦之概念理解天主及聖母的關係。¹⁹ 然《易經》中坤為地應服從於天之乾，陰陽對比又與天主教義其實並不相合。聖母若為坤為母，則絕不可能為「天」之「后」，這亦是邵氏沒有觸及的問題。²⁰ 到索隱派耶穌會士白晉（Joachim Bouvet, 1656-1730），上帝是帝嚳，聖母是姜嫄，其子后稷則為神人兼備。²¹ 聖母的角色作為母親，其實也意謂著耶穌是誰。

¹⁹ 邵輔忠：〈天學說〉，收入《天主教東傳文獻續編》第 1 冊，頁 6a（總頁 13）。

²⁰ 關於此文本的更詳盡討論，以下一文已處理：陳慧宏：〈兩幅耶穌會士的聖母聖像：兼論明末天主教的「宗教」〉，頁 50-52，74-76。

²¹ 古偉瀛：〈明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變〉，《臺大歷史學報》25 期（2000 年 6 月），頁 103-106。另，關於帝嚳，和相關的耶穌會士在十七世紀中國的翻譯，以及傳教士解讀中國史的討論，最新研究可見 Nicolas Standaert, *The Intercultural Weaving of Historical Texts*:

在索隱解讀的耶穌會士心中，這個對古代經典溯源的做法，比起明末是再進一步追到中國最古老的經典（或其一），也是為了處理人類起源歷史的問題，因此點在中西雙方各自傳統中的說法還不一致。²² 聖母若解釋為姜嫄，但姜氏為人，不是童貞聖女而得受孕，與明末以來聖母的幾項定義，又有不合。就從明末到清初索隱派的文獻分析來看，聖母存在多種定義，而且彼此間甚至有衝突。我們是否可以再問，當白晉做出如此類同的解經時，他是否思考過聖母在天主教教義中的質變？

聖母在中國的圖像問題

在中國，就如同聖母的世界史所示，聖母信仰與其圖像緊密結合，因此更多的中國天主教中聖母的討論，亦集中在圖像上，雖然從明末以來，中國的聖母留存形象不多。聖母與觀音信仰與圖像結合或互用，是明末以來這雙圖像學最知名也最難解的問題，這也同時反映了聖母的在地化狀況，並不見於耶穌或天主像上。雍正時期禁教之後，中國天主教走向地下，或由民間教區自行運作，中國教會的在地化似乎更為全面，聖母信仰也更見在地深耕。羅孚在 1910 年於西安所獲的聖母抱子像，視覺上亦是一幅白衣觀音大士立像。然而，它的留存也經歷禁教之後的清末，和更可能為禁教時期的作品來看，它所顯現的聖母/觀音雙圖像學，放在清末中國天主教的發展史上，有何特殊的歷史意義？²³ 天主教在中

Chinese and European Stories about Emperor Ku and His Concubines (Leiden: Brill, 2016);

——, “Jesuit Accounts of Chinese History and Chronology and Their Chinese Sources,” *East Asian Science, Technology, and Medicine (EASTM)* 35 (2012): 11-87.

²² 這個議題的討論很多，可參看許理和（Erik Zürcher）較早一文的精要討論：“‘In the Beginning’: 17th-Century Chinese Reactions to Christian Creationism,” in *Time and Space in Chinese Culture*, ed. Chün-chieh Huang and Erik Zürcher (Leiden: E. J. Brill, 1995), 132-66.

²³ 將西安聖母像置於清末民初的脈絡再思考，參考本人以下一文：Hui-Hung Chen, “Shaping the Anthropological Context of the ‘Salus populi

國幾個世紀以來，聖母信仰也被視為是深入民間的絕佳範例，或者它獲致了最徹底的在地化。²⁴ 西安聖母像的留存到二十世紀，應也是說明了一個歷時發展的成果。

再者，聖母/觀音雙圖像學的議題，可上溯自晚明，到清末民初三百多年，聖母圖像或甚至信仰上與觀音混融借用的問題，若配合聖母在文獻上定義的多樣，我們應該如何在整合這些史料下，共同寫作聖母在中國發展的這段歷史？上述文字資料與圖像資料似乎揭示了不同的議題，過去的研究或大多就圖像論圖像問題，不論是傳教士借用了觀音，或觀音受到了聖母抱子像的影響而有新的圖像等，兩種可見的推論都無法證實，也讓這個雙圖像學的議題無法進一步討論。本人認為，無法進一步討論其實也牽涉到，我們對聖母在中國天主教的發展歷史，所知不多甚有關係。

Sinensis' Madonna Icon in Xian, China," in *Encounters between Jesuits and Protestants in Asia and the Americas*, ed. Jorge Cañizares-Esguerra, et al. (Leiden: Brill, 2018), 90-116.

²⁴ Jean-Paul Wiest, "Marian Devotion and the Development of a Chinese Christian Art during the Last 150 Years," in *Jidu zhongjiao yu jindai zhongguo* 基督宗教與近代中國 (*Multi-Aspect Studies on Christianity in Modern China*), ed. Weiying Gu and Xiaoyang Zhao (北京: 社會科學文獻, 2011), 187-221; Clarke, *The Virgin Mary and Catholic Identities in Chinese History*; 代國慶: 《聖母瑪利亞在中國》(新北市: 台灣基督教文藝出版, 2014)。



圖 1 聖母像，及其下方題記，《程氏墨苑》，約 1610 年，明萬曆滋蘭堂原刊本，木刻，書尺寸 23.6*14.9 公分，國家圖書館（台北），索書號 307.4 06841，©圖片及版權：國家圖書館（台北）。

西安聖母像和《程氏墨苑》所收聖母木刻畫，是明末兩件唯一現存的天主教聖像類（icon）作品，西安像的歷史脈絡可上溯至明末，即使完成年代有爭議。²⁵《程氏墨苑》為徽州程君房（本名程大約，字幼博，1541-1610 後）出版之墨譜，其中的聖母一圖，出現年代在第二版的 1610 年（圖 1）。這兩個聖母聖像的圖像學，主要說明聖母無原罪及聖母為天后的兩層意義，換言之，圖像上所見較不為強調慈悲母親的陰柔女性面，而更在於天后之尊的神聖面，也呼應了後特倫托公會（Council of Trent，1545-1563）羅馬教會對這類圖像的倡導，和對聖母形象及特質的強調。然而，天后之尊的理解，如何與理解天主產生接軌？在還未發現傳教士有進一步文字說明之前，現有資料卻已經可以證實

²⁵ 關於這兩幅聖像更細緻的討論，參考本人以下出版：陳慧宏：〈兩幅耶穌會士的聖母聖像：兼論明末天主教的「宗教」〉。

聖母與觀音曾有的牽連：信教士人楊廷筠（1562-1627）駁斥聖母與觀音之不同，是首見的中文文字史料比較兩者，也顯示此文本《代疑篇》出現的 1621 年前，聖母與觀音的混淆已經出現。聖母在地化的容易，在於她易於被比附與在地女神類同，但困難也在於此：聖母不是「神」，以天主教來說，聖母與觀音是絕對需要區分的。聖母的主題，例證了「調適」的難題——過去對耶穌曾在中國的觀察，大多在調適的成功，並以利瑪竇作為最代表性的人物。從 2007 年柏里安（Liam Brockey）的檔案研究，到 2009 年梅歐金（Eugenio Menegon）對儒家天主教（Confucian Christianity）模式提出批判，兩位的研究對整體中國傳教區發展的性質，和如何思考過去所認知主導的利氏調適，都提出了批判性的思考。「聖母」的主題，比「天主」更呈現對這個議題多元討論的可能，因為以圖像及文字資料兩者而言，資料更為豐富，但各式說法也更見紛歧。

就如上言，聖母在地化的容易卻也是難題即為，聖母轉為在地女神的話，卻與天主教神學背道而馳，而這個調適，似乎無助於中國人了解耶穌，雖然過去學界甚至推論過，傳教士或許利用了觀音信仰的普及，從聖母像與之類同來進行聖母的介紹甚而天主教義的介紹。再者，西安聖母像，究竟是聖母抱子像的中國風做法，或是白衣觀音像取材自羅馬古像，這兩種可能都有，在缺乏進一步脈絡建構的可能時，而對真正使用欣賞它的中國人來說，兩種圖像都是，還是必須擇一？這種討論的可能，使這類跨文化混融的圖像學，有吸引人的神秘，卻也說明其難解甚至無解的文化現象。再者，西安聖母像若是中國風的聖母抱子像，則耶穌頭光消失，更顯示整幅圖的神聖人物只存在於女性立像，這絕非聖母抱子像的圖像意義。而《程氏墨苑》所收聖母木刻畫，卻有標題為「天主」，雖然也是聖母抱子像，但天主究竟是哪一位，在非基督宗教的文化理解中，解讀為中心女像亦相當可能。明末以來，從圖像上已經看到借用觀音圖像學的可能，以及跨文化對

圖像解讀的難度。而且，這兩張聖像的解讀也隱含或預示了聖母被單獨神祇化的可能。從圖像能觀察到的在地化，以聖母之例，是可以觀察到文字資料所沒有呈現的可能文化互動。

世界史脈絡的思考

在天主教於非基督宗教文化發展的歷史中，聖母發展為獨立女神，甚至信仰熱度超越耶穌，在西班牙美洲殖民史中是最顯著的例子。其實，以耶穌會本身的發展來說，以耶穌命名自身團體，就強調對耶穌為中心的信仰和神學之看重。早在羅耀拉（Ignatius de Loyola, 1491-1556）時期，他所著的《神操》（*Spiritual Exercises*, 1548）——耶穌會士最重要的靈修指導手冊，其中提到聖母出奇地少，即使有提到聖徒（saints）的祈禱，但卻並沒有因此強調聖母，因為在天主教整體的聖徒信仰中，為首的就是聖母，《神操》文本對聖母的著墨是非常冷淡的。對應早期耶穌會歷史中聖母神蹟的意義，在如此重要的靈修指導中，聖母意義的隱晦，著實耐人尋味。美國學者約翰·歐瑪雷（John O'Malley）在提出《神操》的這點基督論（Christology）觀察時，更進一步引述羅耀拉重要的助手耶穌會士那戴爾（Jerome Nadal, 1507-1580）曾經說過的一句話：「注意避免聖徒的崇敬及祈求削弱了對上帝的崇敬及祈求，後者應該總是增加中。後者也全然不同於前者，而且全然地超越它。」²⁶ 在聖母信仰及圖像熱切發展的十六世紀下半葉，耶穌會士似乎很清楚理解到聖母單一信仰過度化的問題，甚至發出警告。以耶穌為中心的取向，因應宗教改革新

²⁶ John W. O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 266-70; 那戴爾的引言在頁 269, 歐瑪雷的英譯如下：“Take care lest devotion to the saints and their invocation weaken devotion to God and invocation of him, which ought always to be on the increase. The latter differs totally from the former and altogether excels it.”

的神人關係的思考，中古時代發展以來的聖徒信仰確實面臨挑戰，在羅馬教會一樣也興起以基督為中心的信仰崇拜，耶穌會也是其一，由其組織名稱也可以獲得明證。²⁷ 但耶穌會士並沒有因此而有意地弱化聖母，但對其崇敬的警告，可以顯示出在會士及信徒雙方，因過度崇拜聖母所衍生的與上帝崇敬產生衝突的問題，確實不時發生。那戴爾本身最重要的著作之一，就是《福音史圖畫集》（*Evangelicae Historiae Imagines*, 1593），跟羅馬大聖母堂的聖母抱子像一樣，是史料確記跟隨耶穌會士到達中國的物件，也是 1637 年在福建晉江出版的《天主降生出像經解》的圖像母本，後者可以稱得上是《福音史圖畫集》的中文翻譯簡縮版。那戴爾的想法，耶穌與聖母崇敬間的拿捏問題，與以耶穌為核心的《天主降生出像經解》之中文出版，之間有否何關係性，及其或許影響了中國天主教在形塑階段的內涵等問題，都還值進一步研究。

再者，羅馬大聖母堂的聖母抱子像，是 1569 年在教宗庇護五世（Pius V，在位 1566-1572）的核准下進行複製。然而，庇護五世早先於 1566 年，廢止了羅馬聖母大殿聖母升天日的大規模遊行，似乎與複製聖像提倡聖母信仰的做法剛好相反。羅馬聖母大殿的聖母抱子像是一個拜占庭傳統的古聖像，因為傳言為聖路加原始所畫或與其相關，大約六至七世紀或更早被帶到羅馬。它的信仰的起源跟這個聖像的神蹟力量有關，而它最早的傳世神蹟，就是教宗額我略一世（Gregory I，即 Gregory the Great，在位 590-604）在 590 年，手持此聖像在羅馬街頭遊行，為當時瘟疫流行的羅馬祈福，當遊行隊伍走到聖伯多祿大殿（St. Peter's Basilica）前，大天使彌額爾（Archangel Michael）出現在聖天使城堡（Castel Sant'Angelo，羅馬教會和教宗的守護城堡）上方，作勢將

²⁷ William A. Christian, Jr., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 31-33; Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China* (Taipei: Taipei Ricci Institute, in collaboration with Fondazione Civiltà Bresciana, Brescia, Italy, 1997).

有血跡的匕首放入劍鞘，表示他將以保護力非武器結束瘟疫。之後大約在九世紀，該聖像已被視為羅馬人的保護主，這個長期與羅馬緊密關聯的傳統，是它後來獲致尊號「羅馬人民的救贖」（*Salus Populi Romani*）之主因。

羅馬聖母大殿的建置，亦跟八月雪神蹟（*Miracle of the Snow*）是有關的，此亦是羅馬與聖母的另一個神蹟。據聞在 352 年，聖母顯靈在當時教宗利貝里烏斯（*Liberius*，在位 352-366）與另一位貴族的夢中，聖母傳遞了要為她在羅馬阿斯奎林山丘（*Esquiline Hill*）建立教堂的訊息，她指示他們將會在那裡發現白雪，那時是八月。結果夢醒第二天，兩位做夢者果真前往山丘，在那邊發現蓋滿白雪，因此促成了教宗在現場建置教堂，也就是羅馬聖母大殿的起源。²⁸ 後來再配合上 8 月 15 日的聖母升天節日，這個盛大節慶活動，是羅馬聖母大殿的年度盛事，然牽涉到大量信徒及聖像出巡等諸多細節，應是後庇護五世廢止活動的重要因素，因其理由之一是大眾信徒或有不當行為減損了事件的神聖性。此無疑顯示出某種官方力量對信徒行為約束的想法，也顯示出即使在十六世紀下半葉，當羅馬教會極力透過特倫托大公會議（*Council of Trent*）改革教會、宣揚圖像的宗教及教育性、並大力護衛教會的傳統，諸如聖母信仰等，但對正統性等行為分寸問題，特別牽涉到圖像和禮儀，也有其相當保守的一面。這個氛圍下，聖母在地化的議題，不論在內涵或圖像表達上，若有挑戰正統規範的可能，或處在邊界的模糊地帶時，不難理解也許相對應的警告聲音就會出現。特倫托大公會議雖然維護了圖像使用的傳統意義，但也在這波天主教改革中，圖像使用的範圍及合理性，受到諸多神學家和藝術家的討論，例如 *Johannes Molanus*（*Jean*

²⁸ 以上關於大聖母堂的諸多背景，參見 *Steven Ostrow, Art and Spirituality in Counter-Reformation Rome: The Sistine and Pauline Chapels in S. Maria Maggiore* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 1-4, 118-25; Reinhold Baumstark, ed., *Rom in Bayern: Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten* (München: Hirmer Verlag; Bayerisches National Museum, 1997), 492-93.

Vermeulen, 1533-1585) 的 *De picturis et imaginibus sacris* (*On Sacred Images*, 1570), 和 Gabriele Paleotti (1522-1597) 的 *Discorso intorno alle imagini sacre e profane* (*Discourse on the Sacred and Profane Images*, 1582)。²⁹ 本人先前曾對徐光啟 (1562-1633) 署名的《造物主垂像畧說》(1615) 進行過研究，其中對「聖像」的意義，與 Molanus 的闡釋互相呼應：聖像可以或應該再現「實體」，因此能夠引導觀者體會它所再現的主體，如耶穌或聖母，因此聖像可以作為崇敬的對象，因為它不會再現超出合理範疇的其他意義。³⁰ 當然，就如張琮 (Qiong Zhang) 指出，若既要傳遞一個本質和實體上無誤的聖像（從其歐洲原生的角度），又要配合中國觀者作出調適，或以順應中國人理解的方式引介聖像，假設傳遞和調適兩者傳教士都做到的話，卻正也顯示出一種有趣的矛盾 (intriguing paradox)。³¹

這類對聖像的思維，對研究聖母的海外傳播是很有意義的角度，因為聖母的跨文化引介，圖像的層面常先於文字及教義的層面，聖像意義的翻譯與使用，有時亦主導了聖母在地如何被理解。再者，以上對於聖母信仰或圖像可能的疑慮，幾乎還沒在中國傳教的歷史脈絡中被討論。對耶穌會文化調適的正面理解，也幾乎是一般的認知，而在這樣的認知中，我們很少去注意到耶穌會士

²⁹ Johannes Molanus, *Traité des saintes images* (Louvain 1570, Ingolstadt 1594), ed. François Bæspflug, Olivier Christin, Benoît Tassel, 2 vols. (Paris: Les Éditions du Cerf, 1996); Gabriele Paleotti, *Discorso intorno alle imagini sacre e profane*, in *Trattati d'Arte del Cinquecento: Fra Manierismo e Controriforma*, ed. Paola Barocchi, vol. 2 (Bari: Gius. Laterza & Figli, 1961).

³⁰ Hui-Hung Chen, "A Chinese Treatise Attributed to Xu Guangqi (1615): How the Jesuits in China Defined 'Sacred Images'," in *Europe Meets China, China Meets Europe: The Beginnings of European-Chinese Scientific Exchange in the Seventeenth Century*, ed. Shu-Jyuan Deiwiks, Bernhard Führer, and Therese Geulen (Sankt Augustin, Germany: Institut Monumenta Serica, 2014), 71-101.

³¹ Qiong Zhang, Review of *Europe Meets China, China Meets Europe: The Beginnings of European-Chinese Scientific Exchange in the Seventeenth Century*, ed. Shu-Jyuan Deiwiks, Bernhard Führer, and Therese Geulen, *Journal of Jesuit Studies* 3 (2016): 515.

對文化調適方面的負面想法。³² 就如中國的聖母/觀音的雙向議題，過去研究多從產生調適互融的正面性去理解，鮮少思考傳教士可能的焦慮，一如那戴爾的警語，如何在其中共同被考慮，這應是中國聖母主題可以進一步探討的世界史角度。

另一個世界史角度來看中國，是美洲案例所提供的比較性思考。若聖母與觀音，或中國女神產生的概念或圖像上的混融互動，確實與美洲聖母像和信仰發展可以類比，這個現象在中國東南沿海，觀音信仰盛行地區的發展，值得注意。上言《國家地理雜誌》稱墨西哥的瓜達露佩聖母像（*Virgin of Guadalupe*），是「世上被複製最多的女性形象之一」，其由早期流傳聖母曾經顯靈的故事，到逐步發展成廣布的聖母信仰，後變成聖母朝聖中心的顯靈地 *Tepeyac*，之前就是地方女神 *Tonantzin* 的聖地，因此兩者比擬的認同很可能發生，也是促成後來聖母信仰生根的助力（圖 2）。後於 1737 年，瓜達露佩聖母被正式聲明為墨西哥的主保。³³ 1999 年，教宗若望保祿二世（*John Paul II*, 1920-2005）再聲明瓜達露佩聖母為全美洲主保（*Patron saint of the Americas*）。³⁴ 這個起源於西班牙瓜達露佩一地的聖母，在中古晚期已具名聲，後再從美洲傳回西班牙，美洲對其再創造，使其信仰更具普世性的宗教意涵。³⁵ 另一個有神蹟的聖母，是 *Virgin of Copacabana*，1580 年代

³² 對耶穌會文化調適議題的一個比較研究，以下作者就提出，過去對耶穌會太容易接受異文化而調整基督宗教內涵的批評，最極致的例子就是中國，見 *Andrés I. Prieto*, “The Perils of Accommodation: Jesuit Missionary Strategies in the Early Modern World,” *Journal of Jesuit Studies* 4 (2017): 395-414.

³³ 瓜達露佩聖母像的研究很多，以下專著是廣被閱讀的其中一種，而 1990 年代關於拉丁美洲研究才剛開始在學界受到重視之時，這本書應名列關於此主題的首著之一：*Stafford Poole, C.M., Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797* (Tucson: University of Arizona Press, 1996).

³⁴ *D. A. Brading, Mexican Phoenix, Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition Across Five Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

³⁵ *William B. Taylor*, “The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion,” *American Ethnologist* 14 (1): 9-10 (1986).

興起於秘魯，**Copacabana** 是之前一位印加神，而與瓜達露佩聖母像一樣，地方因之前所有神祇信仰的神聖性，可能也是促成這個聖母信仰在地化建構之因。這過程中，融合和取代兩個概念可能是很難區分的。再者，在南美玻利維亞（**Bolivia**）盛產銀礦的 **Potosi**，有「山地聖母」（*Virgin of the Mountain, Virgen del Cerro*），亦起源盛行於十六世紀，在其圖像中，聖母描繪成與山地結合的形象，類似一位山地女神，因此聖母也被認為是物質及精神兩方面寶藏之來源，聖母不論在圖像及概念上，就是一位在地守護銀礦的山地神祇。³⁶ 這些與地方文化互動，甚至因此形塑獨特的地方聖母信仰及圖像，在中國聖母/觀音雙圖像可能面臨的文化調適和挑戰，其實與這樣的發展背景有極大的類似性，不過在中國的例子，還未得到更仔細的整體研究。對於中國之例在聖母傳布的全球史中進行比較研究，還待努力。



Nstra. Señora de Guadalupe

圖2 瓜達露佩聖母像（Our Lady of Guadalupe），Photo reproduction, Basilica of Santa María de Guadalupe, Mexico City

³⁶ Marjorie Trusted, *The Arts of Spain: Iberia and Latin America 1450-1700* (University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press, 2007), 174-79; Linda B. Hall, *Mary, Mother, and Warrior: The Virgin in Spain and the Americas* (Austin: University of Texas Press, 2004); Carol Damian, *The Virgin of the Andes: Art and Ritual in Colonial Cuzco* (Miami Beach: Grassfield Press, 1995); Elena Phipps, Johanna Hecht, and Christina Esteras Matrtín, *The Colonial Andes: Tapestries and Silverwork, 1530-1830* (New York: The Metropolitan Museum of Art, 2004), 259-68.

再者，中國的程氏聖母像之原圖，可追溯至西班牙塞維亞主教座堂（Cathedral of Seville or Sevilla）的古像，一如羅馬聖母大殿之拜占庭古聖像，有長遠的傳統。程氏聖母像是根據一個日本銅版母本，其下拉丁文題記提到，這幅古像是為紀念卡斯提爾（Castile）國王費迪南三世（Ferdinand III，統治時期 1217-1252）與回教摩爾人征戰，於拿下塞維亞城之勝戰後製作。或另一傳說為這幅聖母古像原為主教座堂壁畫，因在回教時代教堂被轉為清真寺，古像因此被隱藏於壁面下層，1248 年費迪南三世征服後，重修教堂才再見天日。據說費迪南在一連串對抗回教世界的戰役中，攜帶聖母像並虔心祈求聖母保護，所以征城成功後，聖母被認為是征服及勝利的象徵，特別是爭戰異教成功的勝利象徵。這個逐漸演變的聖母信仰，在西班牙征戰美洲時，特別被傳述。³⁷ 塞維亞古像，因此被視為能對異教展現神蹟，為天主贏得勝利。這個與西班牙與美洲有關的象徵意涵，是否有隨著塞維亞古像在中國的再製，傳遞到中國而被討論，尚不得而知。

本人有一個初步觀察，例如聖母形象在美洲的塑造，經常以在地媒材製作，或穿上在地材質的衣服及加上特殊當地元素裝飾等，由這些物質面向顯示出不同於當時西班牙的聖母像，這個特色其實是很值得注意，因為它們已經表示了明顯在地化的努力，也就是一種從物質上做文化性調適，希冀轉向精神上和宗教上的認同。美洲聖母像也在人物面容上替換掉歐洲樣貌的聖母，最經典的代表就是美洲的瓜達露佩聖母像，又被稱為「黑聖母」（Dark Virgin, Black Madonna）——黑膚面容並穿上在地服飾的女神形象，不同於其西班牙原型。³⁸ 雖然不盡然是每一例都如此，但相對上，當研究聖母/觀音雙圖像混融議題時，美洲案例上述特色的發展，可以給中國之例一些觀察的視角，並由比較研究得出一些世界史脈絡的分析。1924 年，中國全國主教會議宣布的標準

³⁷ Amy G. Remensnyder, *La Conquistadora: The Virgin Mary at War and Peace in the Old and New Worlds* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

³⁸ Jaroslav Pelikan, *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture* (orig. 1996; New York: History Book Club, 2005), 78-79.

中華聖母像，以及當時流傳的幾件中國聖母圖，面容是否完全是中國人物形象，還存在不確定的解讀，但聖母聖子兩位人物，卻是明顯著裝中國宮廷式服飾（圖 3）。過去說法，大多集中在人物面容轉變的問題上來談圖像的漢化。³⁹ 從美洲十六世紀案例就已顯示，或許服飾及物質條件的調適，就已經達到一種聖母像的「漢化」，或圖像主角已經被視為一個「在地的」聖母。



圖 3 中華聖母像，1924 年中國全國主教會議公定，流傳版本很多。原作來自供奉於 1905 年興建於河北東閭大聖母堂內之聖母油畫像。

以上說明地方文化的力量，甚至因此形塑獨特的地方聖母信仰及圖像，中國聖母/觀音雙圖像所可能面臨的文化調適和挑戰，與這樣的發展有類似性，不過中國之例，尚未得到仔細的整體研究，而如何放在聖母傳布的全球史中來進行，也尚待努力。

³⁹ 宋稚青：《中華聖母敬禮史話》（台南：闢道出版社，2005）；Wiest, “Marian Devotion and the Development of a Chinese Christian Art during the Last 150 Years,” 187-221.

觀音：民間宗教和信仰

若論聖母觀音混融及互動，明末以來中國的北方和南方，也有不同的條件。白衣觀音形象但據歐洲聖母本本的西安聖母像，是在北方，高一志初出版《聖母行實》是在山西絳州。再者，山西和陝西兩地，在耶穌會十七世紀及後來發展的階段，因地緣一直與北京傳教區有最主要的往來。《聖母行實》的三位耶穌會士審定者，龍華民（Niccolò Longobardo，1565-1655）、羅雅谷（Giacomo Rho，1610-1638）和湯若望（Johann Adam Schall von Bell，1591-1666），皆於 1620-30 年代在山陝和北京活動。湯若望約在 1622 年後去西安，傳言著有《聖母堂記》，這文本僅存陳垣紀錄說曾見其抄本，其他著錄未見。⁴⁰ 湯氏也是這邊所提幾位傳教士中，後來在北京最有發展紀錄的，北京與西安後續發展的關係，可否從湯氏身上獲得觀察，還待研究。《聖母行實》若是首次勾勒出神蹟聖母的文本，則顯靈和母皇的概念，是否特別在北方脈絡發展？顯靈及神蹟，是觀音信仰的顯著特徵，亦是毫無疑義的。據李爽學對《聖母行實》文本分析，「三面瑪利亞」之第三面即為「送子觀音」，是反應本土化女神信仰影響之一面，或可顯示《聖母行實》中觀音信仰借用之可能。⁴¹ 再者，徐光啟的〈景教堂碑記〉中，提及絳州東南興建教堂，是由韓霖和韓雲兩兄弟捐資籌劃，兩位皆從徐氏學兵法，而兩位信教士人還留有其他文獻。⁴² 若聖母與觀音的關係在山陝可見，則這與韓氏兄弟與另位信教士人王徵（1571-1644）對地方天主教發展的影響等，

⁴⁰ 陳垣之說在 1930 年，此處轉引自以下一文：顧衛民：〈中國的湯若望介紹與研究的回顧(1799-1992)〉，收入朱維錚主編：《基督教與近代文化》（上海：上海人民出版社，1994），頁 112。

⁴¹ 李爽學：《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》，頁 181-191。

⁴² 徐光啟：〈景教堂碑記〉，收入徐光啟撰，王重民輯校：《徐光啟集》（台北：明文書局，1986），頁 532。關於韓霖，最細緻和精彩的研究參考黃一農：《兩頭蛇：明末清初第一代天主教徒》（新竹：國立清華大學出版社，2005），頁 229-310。

有否關連性也可以再深究。以上是對西安像和《聖母行實》相關背景的追索。

在歐洲，聖母變成一個信仰（cult），在中古時期，Elisabeth Johnson 就定義其為中古時期精神崇敬面向上（medieval spirituality）最顯著的一個特徵。從修道院內的崇敬開始，從教會、神職人員到一般大眾，它演變成西方基督宗教內一個表示親密性和廣泛性的元素（“intimate and pervasive element”）——瑪利亞成為一個中介的母親，介於帶罪者和耶穌之間，她在中古晚期已經是一個基督宗教崇敬對象人性化最絕對之例（“full-blown personalizing of Mary”），連帶地，耶穌與她的個別性關係也被著意凸顯。瑪利亞是耶穌的母親，擁有耶穌最多的神聖恩寵，也在人類救贖上，能扮演最令人信服的代禱者。聖母從一個被崇敬與祈禱的對象——「客體」（object），演變成一位行動的「主體」（acting subject），也在其普及化的發展中，變成民間基督宗教很重要的一面，與諸位聖徒一樣，聖母和聖徒的信仰，是中古基督宗教最具特色的時代發展。⁴³ 它們的興盛，與一般信眾的宗教需求之間是互相成長刺激的，而各式祈禱、圖像、方言手冊、和朝聖等宗教物件及行為，都與聖母和聖徒的信仰脫離不了關係。在宗教改革時期，聖母和聖徒信仰所受到的強烈抨擊，也表示了它們在地的深根和普及。當馬丁·路德（Martin Luther, 1483-1546）開始的新教神學家強調聖經的唯一權威性，而聖母因為聖經的文本脈絡並不足以證明其信仰的諸多面向時，這個聖經權威的取向很容易也合理地排除聖母於正統信仰之列。然而聖母和其信仰，就更成為聖經權威和教義發展兩者二分下的一個主要分歧點——後者在十六世紀下半的天主教改革中，再度獲得教會法規的認定，聖母的教義及信仰的傳統，因此都是羅馬教會定義天主教的關鍵

⁴³ Elisabeth A. Johnson, “Marian Devotion in the Western Church,” in *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, ed. Jill Raitt (New York: Crossroad, 1987), 392-410；上面兩個引文各出自頁 392 和 393。

要素。⁴⁴ 聖母學（Mariology）既然跟隨著教義的歷史發展，並與護衛傳統是有關的，則她的神聖性絕不是在於轉化成單一女神而獲致，而是在她與耶穌的獨特關係上。

然而在像明末，當耶穌的定義對大部分中國人都還很陌生之時，超出聖母學的多樣詮釋就有可能發生。在中國，天主教透過耶穌會士與儒家士人有諸多互動，而從宗教傳播及文化史的角度來說，它則對明末中國人提供了一個新的宗教觀和宇宙觀。所以若從宗教傳遞及交流互動的面向來看，天主教的「競爭對象」，就是儒釋道三教，或三教合一，或其他的各式民間宗教和信仰。在此指稱，採用歐洲漢學家柯若樸（Philip Clart）的定義：民間宗教傾向指有組織的宗教，民間信仰則指涉廣泛的地方或社群信仰等。⁴⁵ 聖母觀音混融互動的問題，應該從這個方向來檢視，因為觀音在明末，正是一個橫貫佛道及各式民間宗教和信仰的宗教人物，它與聖母若從圖像史料看來有所互動，那是否在說明這個競爭關係的任何意義？觀音作為菩薩，發展成一個具特色的信仰，它最顯著的宗教角色即在於慈悲及救世。觀音信仰及傳播，中國有最關鍵的地位，西方學者尊其為半個亞洲都信奉的女神，而在這個女神傳統中，最為突出的就是中國女性化的觀音。⁴⁶ 觀音因為自身可以獨立行使救苦救難之能力，或賜子等福報之給予，因此與天主教聖母意義上實不同。聖母是祈禱者與天主間的中介代禱者，天主才是救世者。而在道教各宗派的救世信仰中，諸神祇

⁴⁴ 路德、新教和聖母的論述及演變，可見 Pelikan, *Mary Through the Centuries*, 13-15, 153-63.

⁴⁵ Philip Clart 柯若樸主編：《Chinese and European Perspectives on the Study of Chinese Popular Religions 中國民間宗教、民間信仰研究的中歐視角》（台北：博揚文化/萊比錫孔子學院合作出版，2012），頁 IV；Philip Clart, “The Concept of ‘Popular Religion’ in the Study of Chinese Religions: Retrospect and Prospects,” 收在魏思齊（Zbigniew Wesolowski, SVD）主編：《輔仁大學第四屆漢學國際研討會：「中國宗教研究；現況與展望」》（台北：華裔學志漢學研究中心、輔仁大學出版社，2007），頁 166-203。

⁴⁶ Chün-fang Yü, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara* (New York: Columbia University, 2001), 1-7.

有時確實被視為天界與人界的代禱者（intercessors and mediators），而信者為了救贖和超生，需要敬拜神祇來祈求更高境界的獲致。在道教這個禮儀中，代禱者的幫助，大多並不牽涉指引信者更有意識地、並更複雜地理解天或天界。⁴⁷ 中國的宗教，其實沒有提供同樣聖母意義的角色，讓天主教聖母為了中國化而可以直接仿效，或在同質層面進行取代。當然，這個推論多少有些後見之意，文化交流常就是在轉譯或誤解中產生意義，即使沒有同樣的中國宗教的聖母，也並不代表中國宗教圖像中就一定需要抗拒天主教聖母。只是上面更細緻的思考，可以讓我們有更清楚的理解，聖母和觀音的互融，或許有很多層面的解讀，不只僅是因為形似，她們兩者就一定會進行宗教意義的互轉。⁴⁸

至於在南方，普陀山的觀音聖地約在十三世紀後正式建置，中國東南沿海觀音信仰因此更見興盛，而同此地緣最盛的海神信仰，就是媽祖，正是歐洲傳教中心澳門最重要的地方女神。觀音與媽祖，在傳說生平故事上屢見混融或轉借，而觀音被再詮釋與轉化而與民間無生老母有關，都可見於明末的江南地區。從長江下游、普陀山、到福建北方，這一個廣大的區域，或模糊地指涉為長江下游的江南，不只民間無生老母信仰興盛，也是明末耶穌會重要的傳教區，並一路發展到清代。其實，我們從明末的耶穌會出版及相關圖像，是可以清楚看到天主是救世主的觀念，已經藉由白話文本在傳遞，例如徐光啟的《造物主垂象畧說》，就以白話語調說明耶穌是救世者，又稱造物主或天主，因為降生為人所以得見其聖像。以徐光啟的地緣，此白話小冊大約流通於松江

⁴⁷ 關於道教的諸神代祇角色，參考 Yü, *Kuan-yin: The Chinese Transformation*, 17.

⁴⁸ 本人另有一篇論文討論聖母神化與觀音在明末的關係，即聖母之天后意義，促成在地方文化將聖母神祇化，因此與觀音的互動就更可見，見陳慧宏：〈明末天主教聖母圖像所見的聖母神化與觀音信仰〉，《國際比較文學》，第1卷第1期（上海，2018），頁61-75。

一帶的江南地區，也在而後南京教難時被官方文書提及。⁴⁹

當然，具體指出聖母與觀音信仰的互通或混淆，就是明末信教士人楊廷筠的《天釋明辨》，其〈觀世音〉一節：

西國奉事天主者，無不虔奉聖母，藉之轉求，故所繪聖像，有天主手撫天地者，有瑪利亞手捧耶穌者，像有多端，而聖母手捧則第舉出生之一時事……而竺國摹仿其事，遂以慈悲救難歸之觀世音……令世之女流，便於奉事，其迹雖近似，而來歷大相懸矣⁵⁰。

另楊氏的另著《代疑篇》（1621），是目前唯一最早對聖母抱子像及聖母童貞生子提供天主教教義「正確」解釋的中文史料，文末也明確表示聖母與觀音之不同。⁵¹ 楊氏的文本顯示兩者相近和相同的意見可能頗為普及，楊氏為浙江杭州人，活動範圍亦是江南。因此，西安聖母像的兩者類同關係之視覺表現，在明末應該並非孤例。

就如鐘鳴旦（Nicolas Standaert）的楊廷筠研究指出，中國傳統並沒有天主教所言個人創世的觀念，除了民間宗教的無生老母信仰。⁵² Richard Shek 稱此信仰是所謂的中國「另類道德宇宙觀」（“alternative moral universe”）中最顯著的一個，亦即非儒家正統的「異端」。⁵³ 無生老母是一個中央化的中心女神，存在甚多不

⁴⁹ 徐光啟述：《造物主垂象畧說》，收入《天主教東傳文獻三編》（臺北：台灣學生書局，1966），第 2 冊，頁 547-563；另參見 Chen, “A Chinese Treatise Attributed to Xu Guangqi (1615),” 71-101.

⁵⁰ 楊廷筠：《天釋明辨》，收入《天主教東傳文獻續編》（台北：台灣學生書局，1966），第 1 冊，〈觀世音〉，頁 22b-23a（總頁 284-285）。

⁵¹ 陳慧宏：〈兩幅耶穌會士的聖母聖像：兼論明末天主教的「宗教」〉，頁 98-99。

⁵² Nicolas Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought* (Leiden: Brill, 1988), 110.

⁵³ Richard Shek, “The Alternative Moral Universe of Religious Dissenters in Ming-Qing China,” in *Religion and the Early Modern State: Views from China*,

同的民間秘密教派中。從較早白蓮教未來神彌勒佛，到明中葉後無生老母，前者還較多地在降生救世的未來意義，後者無生老母則成了創世主和女上帝，同時又是救世主，在她的完整意義上，其實與天主教之耶穌最為吻合。⁵⁴ 當時普遍流行的觀音信仰，也在救世的意義，不在創造宇宙。所以明末以來，最流行的兩個救世信仰，就是觀音與無生老母。大眾誦唸法華或觀世音，在劫難時冀望得到拯救，已經是明末民間佛教很熟悉的觀音信仰特質。宋剛的研究也推論，明末觀音女神救世信仰的普及，為聖母信仰的引進提供一個有利的環境。⁵⁵ 在這個思維下，我們應該可以加入無生老母的更大脈絡，因為跟很多中國民間神祇一樣，無生老母有時也被視為是觀音的化身。民間宗教或信仰的普及和通俗化，其來世救贖的觀念是很重要的，幾乎是幾個較大派別的中心思想。耶穌作為一位救世主，在宗教性質理解上，幾乎很難不與這個民間觀念混融。再者，若我們在聖母/觀音圖像上，思索聖母被女神化的可能，則明末天主教在最重要的兩位人物，耶穌與聖母，都得見與民間宗教和信仰的關係。上述兩幅明末的聖母聖像，在與中國觀者的宗教經驗接軌上，確實相當有可能在於「女神救世」的觀念。比起耶穌或天主，聖母主題提供更明顯的一個跨文化互動因素。

Russia, and the West, ed. James D. Tracy and Marguerite Ragnow (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 13-51.

⁵⁴ 關於無生老母，參考以下：Shek, “The Alternative Moral Universe”；Yü, *Kuan-yin: The Chinese Transformation*, 412-413, 449-486；喻松青：《民間秘密宗教經卷研究》（台北：聯經出版，1994），頁 30；洪美華：〈明末清初秘密宗教思想信仰的流變與性質〉，收入《明清之際中國文化的轉變與延續學術研討會論文集》（台北：文史哲出版，1991），頁 587-629；鄭志明：《無生老母信仰溯源》（台北：文史哲出版，1985），頁 1-3。

⁵⁵ Gang Song, “Between Bodhisattva and Christian Deity: Guanyin and the Virgin Mary in Late Ming China,” in *The Constant and Changing Faces of Goddess: Goddess Traditions of Asia*, ed. Deepak Shimkhada and Phyllis K. Herman (New Castle, U.K.: Cambridge Scholars Publishing, 2008), 117-18.

若無生老母提供女神中心一系的另類宇宙觀，則其羅教一系有關的各秘密教派在江南的流行，與耶穌會在此區的大量活動，究竟有否關係，是很值得深究的。唯一談過天主教在明末與秘密教派「無為教」關係的，就是歐洲學者田海（Barend J. ter Haar）。他實際舉出從無為教轉信到天主的例子，就是集中在明末江南地區的杭州及福建北方。而天主教在多次教難常被官方類同於白蓮教，也在田海更早的研究中，做過部分的分析。⁵⁶ 田海最重要的論證，就是天主教進到中國，其實很大程度上與各式的新興宗教派別（new religious group），彼此互動及挑戰。田海認為，作為一個組織性的宗教，傳教士和羅馬教會，並不會認同天主教在此跨文化脈絡中被解讀為新興教派。雖然此說有後設立場的推斷，但呼應於明末傳教士對佛道兩教的漸行漸遠，並與儒家正統尋求結合，天主教與民間秘密宗教與信仰，正因為正統與否，更不可能有任何牽連關係，也因此相當影響了研究者的視角。耶穌會士與佛道兩教的互動，近些年來也已有具體研究觸及，這些思維應該超出以儒家正統範疇來觀察耶穌會的方式，甚至可以更進一步說明耶穌會與佛教或民間信仰在明末的曖昧關係。⁵⁷

⁵⁶ Barend J. ter Haar, "The Non-Action Teachings and Christianity: Confusion and Similarities," in 柯若樸：《中國民間宗教、民間信仰研究的中歐視角》，頁 295-328；Barend J. ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History* (1st ed., 1992; Honolulu: University of Hawaii Press, 1999).

⁵⁷ 古偉瀛：〈從羅明堅到利瑪竇：早期教會詞彙中譯的演變〉，「跨國界的文化傳釋：東亞各國間的文化交流跨學科研究計畫」講論會論文（台北：臺大文學院，2013）；古偉瀛：〈啼聲初試：重讀羅明堅的教會詞彙〉，收入姚京明、郝雨凡編：《羅明堅〈中國地圖集〉學術研討會論文集》（澳門：澳門特別行政區政府文化局，2014），頁 242-261；Liming Song, "Two Daoists Who Encountered Matteo Ricci in Nanjing: Xingshenzi 醒神子 and Li Chedu 李徹度," *Sino-Western Cultural Relations Journal* 37 (2015): 1-11; Ronnie Po-chia Hsia, "The Jesuit Encounter with Buddhism in Ming China," in *Christianity and Cultures: Japan and China in Comparison 1543-1644*, ed. M. Antoni J. Üçerler, S.J. (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009), 30-40; 夏伯嘉：〈宗教信仰與夢文化：明清之際天主教與佛教的比較探索〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 76 本第 2 分（2005 年 6 月），頁 209-248。



圖 4 The Virgin and Child, carved ivory statuette, Hispano-filipino or Chinese, ca. 1700-1720
©圖片及版權: Victoria and Albert Museum, U.K., no.: 1459-1902.



圖 5 德化窯白釉觀音像，約 1690，高 13.5*長 3.5*寬 6 公分，廣東省博物館藏（筆者攝）。

再者，日本禁教後所產出的瑪利亞觀音，很多白瓷形象卻來自福建工坊，而福建的工匠移民，是菲律賓華人的主體，據說他們也因優秀的技術被西班牙教區聘請製作教會或教堂所需儀式物件等，包括聖母像。而菲律賓的工藝品，就是透過馬尼拉大航海船（Manila Galleon）的航線，運送至美洲和西班牙。現在所謂中國風的物件，十六世紀以降在這些地方的出現，都應是來自呂宋。⁵⁸ 再者，十六世紀印度洋的象牙貿易，讓沿海港口與葡萄牙及西班牙因商貿而結合，中國的廣州、澳門、和福建漳州等，也在這個國際貿易網絡中。聖母或耶穌聖子，是這段時期的象牙雕像主

⁵⁸ 現今西班牙的歷史和藝術史研究，都已經有了這部分世界史的視野，例如 Trusted, *The Arts of Spain: Iberia and Latin America*, 191-205; Rodrigo Rivero Lake, *Namban: Art in Viceroyal Mexico* ([Madrid]: Estiloméxico Editores, 2005).

題之一，特別是聖母，歐式到中國風格都可見，或研究上慣稱為中葡（Sino-Portuguese）、中西（Sino-Spanish）、或中菲（Sino-Filipino）、或西菲（Hispano-Filipino）風格的象牙雕，數量不少（圖 4）。⁵⁹ 近些年更有 1601 年的馬尼拉大航海沉船遺跡報告出版，在其中發現超過 300 件的象牙雕，聖母抱子、聖嬰、和聖徒故事等主題皆有。⁶⁰ 這類象牙雕皆不大，約手掌大小，或為教堂或教友使用，或早期研究者 Derek Gillman 認為大多為裝飾小物為賞玩之用，雖然它所包含的宗教人物主題相當多，除了以上的基督宗教類別，還有中國神祇人物等。⁶¹ 這個象牙貿易，加上白瓷外銷瓷器貿易—以德化窯為中心（圖 5），這個含括在中國東南沿岸的浙江、福建、廣東，以及日本、呂宋、美洲和西班牙的貿易網絡，也是一個聖母/觀音/媽祖共現並存的發展脈絡，福建工匠對聖母抱子主題的興趣及關心，加上來自觀音/媽祖的女神信仰核心地區，在製作經驗及地緣上，都有相當程度地跨主題重疊。這樣的世界史還有待深究。就如《國家地理雜誌》的專題所示，聖母信仰是一個世界性連結的宗教現象。⁶² 聖母與觀音在中國的互動，特別在圖像發展上，讓這個世界史脈絡具體呈現。

⁵⁹ *Chinese Ivories from the Shang to the Qing* (London: Oriental Ceramic Society, 1984); *Portuguese Expansion Overseas and the Art of Ivory* (Lisbon: Calouste Gulbenkian Foundation, 1991).

⁶⁰ Marjorie Trusted, "Survivors of a Shipwreck: Ivories from a Manila Galleon of 1601," *Hispanic Research Journal* 14 (5): 446-62 (October 2013).

⁶¹ *Chinese Ivories from the Shang to the Qing*, 35-64.

⁶² 對亞洲女神的研究，也將聖母/觀音議題引入的以下論文集，兩位編者就特別指出，相比於西方，亞洲的女神傳統豐富而多樣：Deepak Shimkhada and Phyllis K. Herman, eds., *The Constant and Changing Faces of Goddess: Goddess Traditions of Asia* (New Castle, U.K.: Cambridge Scholars Publishing, 2008). 論文集所收宋剛的研究，上已提及，認為聖母及觀音在信仰和圖像上的互通，傳教士似乎也策略性地促成這類誤解，見 Song, "Between Bodhisattva and Christian Deity," 101-20。在上述編者鋪陳的思考下，聖母隨著傳教士進入中國，也進入了一個豐富的女神信仰地區，它們對聖母信仰的互動關係，理當值得更細緻的研究。

從明末到二十世紀，中國在圖像和文字雙方面對聖母進行過如何的翻譯，是這個統整但也初步探究的出發點，而聖母議題對於我們了解中國天主教史的意義，是本研究的目的，雖然此初步研究所達到的目的還相當有限。天主聖母若被理解成中國女神，背後可以反思的是，耶穌會士或相關史料顯示，耶穌會在「宗教」面向上與中國的互動。既然聖母之例，似乎是中國天主教「宗教」調適的最佳之例，則在重新思考利氏調適（可以說是「去宗教的」），和傳教士對中國宗教態度的兩個方面，本人認為聖母信仰及圖像的研究，可以帶來這些議題的新視野，並進一步討論中國天主教史學之「歷史資源」和「方法論」上的相關問題。

再者，上言中國之例在聖母傳布的全球史中進行比較研究，應如何思考？

聖母的「多面」（“many faces”），更早在美洲的聖母研究已經提出。⁶³ 聖母信仰除了在歐洲中古晚期發展成具多項身份特徵之外，在跨文化視野下，西班牙聖母信仰在美洲經歷的轉化和再造，也因此是讓聖母面容更見多元、信仰內涵更別具多重特徵之主因。李爽學的「三面瑪利亞」之稱，是首次具體地將耶穌會文本中的中國聖母做解析，這個三面之意，足以代表聖母的宗教意涵和功能甚至超越耶穌，這跟過去學者對聖母在世界史上的比較觀察，有一致性。⁶⁴ 因此宋剛的最新研究，則是首次指稱中國之例亦是「多面」聖母，不只擴充增補「三面瑪利亞」之意涵，最重要也能將中國聖母與其他地區與文化發展之例，進行世界史的比較，在聖母之「多面」論述中，中國之例不再缺席。

⁶³ 首次提出「多面」聖母，是 Douglas Monroy 對 Linda Hall 西班牙和美洲聖母的專著之書評，見 Douglas Monroy, Review of *The Many Faces of the Virgin: Mary, Mother and Warrior: the Virgin in Spain and the Americas*, by Linda Hall, *Anthropology Humanism* 31 (1): 94-95 (2006). Amy Remensnyder 有同主題之專著，亦論此義：Remensnyder, *La Conquistadora*, 8.

⁶⁴ Remensnyder, *La Conquistadora*, 6-11.

[Abstract] Since the Jesuits entered China for active ministry in the late Ming Dynasty, the theology, beliefs, and images of the Virgin Mary have also been introduced to the country. Compared with how to “translate” the “Catholic God,” how the missionaries “translate” the Virgin Mary is a less discussed topic. The faith of the Virgin Mary is closely integrated with her image, and thus the discussion of the Virgin Mary in the Chinese Catholic Church has been focused on the image. The issue of the integration or interoperability between the Virgin Mary and Guanyin (the Bodhisattva of Compassion) is the most well-known and most challenging problem in iconography since the late Ming Dynasty. This also reflects the easiness and difficulty of the inculturation of the Virgin Mary, while this aspect is not apparent with the image of Jesus or God. After Emperor Yongzheng proscribed the Catholic Church, the operation of the Chinese Catholic Church turned underground, and the inculturation of the Chinese Church seemed to be more comprehensive. The faith of the Virgin Mary was also more deeply cultivated. If the Virgin Mary became a local goddess, it might be easier for the Chinese to understand but it would run counter to Catholic theology. This example of the introduction of the Virgin Mary to China seemed to indicate that the missionaries were bound to face the Chinese interpretation of having the image of Guanyin or other goddess being transformed into the Virgin Mary. This article is expected to make a systematic discussion on the issue of the Virgin Mary from the late Ming Dynasty to the end of the Qing Dynasty. There were different “interpretations” to the Virgin Mary during this period, both in terms of images and texts. It has yet to be discussed in-depth for our understanding of the significance of Chinese Catholic history and this is also the purpose of this study.