

# 濟利祿與聶斯多略的爭議

林玉英

## 1 · 前言

尼西亞大公會議（325 年）頒佈的信經宣認耶穌基督「與聖父同性同體」，第一屆君士坦丁大公會議（381 年）聲明耶穌「因聖神降孕，由童貞瑪利亞取得肉軀」，並尊稱聖神為「主」，至此，神學的核心問題：有關基督及天主聖三的信理基本上已確立。然而，這些宣信自然的又引起另一神學上的問題：耶穌人性的靈魂如何可以和諧地並存結合於一位同時又是真天主的基督內？McGuckin 認為，這探討的責任落在五世紀中葉濟利祿時期的人士身上。

這個發生於第五世紀的爭議主要是由於安提約基亞及亞歷山大兩大學派在神學反省模式上有所差異導致的。簡言之，安提約基亞學派強調聖言完全的人性，而亞歷山大學派則着重聖言的天主性，以捍衛該學派倡議的「動態救恩論」（dynamic soteriology）<sup>1</sup>。雖然雙方均擁護尼西亞大公會議的信仰——耶穌基督是真人真天主，兩學派在這時期的代表人物：聶斯多略及濟利祿，皆依循所屬學派的思路作出發點，前者關注耶穌的完整人性如何能不被祂的天主性削弱，後者卻關注基督的天主性不能被半點質疑。

天主教與東方亞述教會於 1994 年 11 月 11 日簽署了基督論的共同宣言，承認過往的爭議及分裂主要是由於誤解所引起的。在

<sup>1</sup> 這傳承主要來自亞大納修對救贖的理解：基督道成肉身重點在於天主的行動，這行動令人性得以更新重整，得以分享天主性。「動態」意指持續不斷。

宣言中，雙方教會宣認降生奧蹟的共同信仰：聖言因聖神的德能，由童貞聖母瑪利亞得到一個人性理性的靈魂，從祂受孕當立刻就與之融為一體；雙方亦同時表達理解對方在童貞瑪利亞的稱號上分歧的因由。東方亞述教會是一群聶斯多略的追隨者，他們並不承認由亞歷山大的濟利祿主持的厄弗所大公會議（431年），亦不服從該會議的教導。究竟在這一千五百多年之間發生什麼事，導致雙方教會在以往的分歧中取得在這方面的共融？

這個大公會議可說是熾熱及混亂的，在程序上，爭議事件中的一方成了會議主持及判決者，這樣有否影響會議的權威性？再者，會議在君士坦丁堡及安提約基亞的代表未能準時出席就決定舉行，因此，在反對者眼中，這個會議缺乏充分的代表性。本文章旨在對這個爭議稍作探討，研究兩位主角人物的基督論說，及聶斯多略是否教導「二子論」，一般統稱為聶斯多略主義的學說？

## 2 · 天主之母 - 爭議的觸發點

### 2.1 · 新約聖經的描述及濟利祿以前的教父著作

希臘文“*Theotokos*” 意指 *God-bearer*，一般譯作「天主之母」。已故聖教宗若望保祿二世說信眾自初世紀起已尊崇瑪利亞為神聖母親的事實。在初期教會，瑪利亞被稱為「耶穌的母親」（宗 1:14），這稱號回應著馬爾谷及瑪竇福音中的描述：「他（耶穌）不是瑪利亞的兒子嗎？」（谷 6:3），「他的母親不是叫瑪利亞嗎？」（瑪 13:55）。聖教宗亦提及，雖然「天主之母」這個稱號沒有被直接使用，瑪利亞作為天主之母這個事實已在聖經

「厄瑪奴耳」（瑪 1:23）（意思是：天主與我們同在）這個名稱中得到引証。

其實，在濟利祿以前，教父們已認為「天主之母」這稱號包含著教會對聖言降生奧蹟的信仰。Eirini Artemi 於一份期刊列舉相信曾經使用類似稱號的教父，如安提約基亞的聖依納爵，在致厄弗所教會的信函中，提及瑪利亞被譽為天主的母親，是充滿恩寵及聖德；跟據早期教會歷史學家君士坦丁堡的蘇格拉底（Socrates Scholasticus），於厄弗所大公會議（431 年）之前兩世紀，奧利振已經在註釋羅馬書時維護了「天主之母」這名稱；又如亞大納修在反駁亞略異端時也使用了這個稱號。

O'Collins 亦謂這個聖母稱號很可能曾被奧利振使用，而且是普遍地被亞大納修、額我略·納齊盎及其他四世紀的人士使用過。正因教會傳統上廣泛接受瑪利亞為天主之母，難怪濟利祿，這位亞歷山大學派神學傳統的守護者，對聶斯多略公然反對這稱號作出激烈的反擊。

## 2.2 · 聶斯多略的觀點

聶斯多略在 428 年成為君士坦丁堡的總主教，聶氏屬於安提約基亞學派，深受德奧多（Theodore of Mopsuestia）的思想影響，德氏曾極力批評「天主之母」這個稱號。

在聶氏任君士坦丁堡總主教不久，當地隱修士的代表向聶氏詢問有關敬禮聖母為天主之母是否合乎正統信仰。這提問是由於這些隱修士與聶氏同行而來的人士衝突後所激發，因為聶氏的同伴提出應該稱瑪利亞為基督的人性之母（Anthropotokos）。聶氏

嘗試以較溫和的方式調停，謂兩者在各自的理解及使用內均屬適當。

於 428 年 12 月，普羅克洛（Proclus），一位當地曾經落選主教座的候選人，在一次聶斯多略也在席的講道中，稱呼瑪利亞為「天主之母」。是此講道深受聽者歡迎，然而，聶氏卻大為不滿，並且在翌年開始了一系列的講座，以更正「天主之母」這稱號的使用，及它代表的基督論之中的含意，為聶氏而言，這稱號非常接近阿波林主義<sup>2</sup>。他認為「天主之母」這名稱並不正確，因為瑪利亞不是誕生天主的人，而是誕生了一位基督徒因信仰而尊崇為神聖及被稱為神的人。相反地，稱瑪利亞為基督的人性之母亦非正統信仰，基督並非只是一個人，而是同時具有天主性。在聶氏眼中，「基督之母」（Christokos）是更好的稱號，更符合在新約聖經對瑪利亞的稱呼，亦清楚表達耶穌基督是真人真天主。瑪利亞不是天主的母親，但也不能稱為是基督的人性之母。

為反駁瑪利亞被稱為天主之母，聶斯多略引用聖經「他無父，無母，無族譜…」（希 7:3）支持其論點，Richard A. Norris 引述聶氏曾說瑪利亞作為受造物，是不能誕生創造者的。雖然他說瑪利亞誕生的是一個人，一個天主的工具，聶氏卻否認這個「子」只是普通的人，他認為在童貞瑪利亞內受生的，是聖神形成的一所殿宇，為使天主聖言寓居其中。因此，對聶氏而言，瑪利亞誕生的本身不是天主，而是天主所「吸收」（assume）的人，因著吸收他的那一位而被稱為天主。

---

2 此異端認為基督沒有人的靈魂，聖言已經取代了人靈的位置。參考：谷寒松，《神學辭典》，光啟，209 條

J.N.D. Kelly 在他的著作中引用了 F. Loofs<sup>3</sup> 的資料，引述聶斯多略認為天主是不可能有一位母親，沒有受造物能產生天主，瑪利亞只是誕生了一個人，天主神聖的器皿，而不是天主本身，天主不能在婦女內孕育九個月，亦不能受苦、死亡及被埋葬。

正當聶斯多略聲稱，稱呼瑪利亞為天主之母是異端，此稱號卻廣受亞歷山大學派接納。正當聶氏意欲徹底消除任何令瑪利亞被視為「神」的概念，他演繹的方式引起反對者的駁斥，並且標籤他為新的沙漠薩得的保祿（Paul of Samosata），恢復「繼承說」<sup>4</sup> 異端，即基督只是天主的嗣子或養子而已。

### 2.3 · 濟利祿的觀點

反擊聶斯多略的主要人物是濟利祿。濟氏屬亞歷山大學派，師承阿大納修，被 Francesca Aran Murphy 形容為亞歷山大傳統有深度及重要的發言人。當發生於君士坦丁堡的事件傳出後，亞歷山大主教濟利祿開始作出行動，首先，他在牧函中評論此事，卻沒有提及聶氏的名字。除此之外，濟利祿在致埃及的隱修士的信件中特別提及了聶氏的事情，且集中論述基督兩性體的結合及瑪利亞為天主之母的問題上。他堅稱「天主之母」的稱號的正確性隱含在基督天主性內。雖則在聖經中沒有直接如此稱呼瑪利亞，宗徒們堅信耶穌基督是天主，教父們也為這信仰助証。這個稱號並不單涉及童貞聖母的榮譽和尊位，更是護衛著基督天主性、人性真實結合的信仰，濟利祿認為聶氏的否認是損害降生奧蹟的外

---

3 德國神學家〔1858-1928〕，曾於(1888-1926)任教哈勒大學（Halle University），是一位研究信理神學的學者。

4 參考：谷寒松，《神學辭典》，光啟，701 條

顯行動。換言之，這稱號包含天主整個救恩計劃，因此，他需要全力對付聶氏。

除卻上述的信件外，濟利祿還與東方主教們聯合起來，並且致函羅馬主教切萊斯蒂努斯（Pope Celestine I），謂羅馬的教徒對聶氏的教導感到驚駭。

當濟利祿的牧函的副本傳至君士坦丁堡，同樣性急的聶斯多略回敬一封不甚禮貌的信件，抗議濟利祿的攻擊。濟利祿不甘示弱，開始發第一封信給聶氏，這樣就開始了二人之間書信來往。從他倆的信函中，揭示了爭議核心就是關於在耶穌基督內並存的兩本性與結合方式。

### 3 · 爭論的核心 - 基督的二性及結合方式

#### 3.1 聶斯多略的「相加」（Conjunction）

安提約基亞學派出身的聶斯多略，他的學說主要維護基督的完整人性。他堅持基督的兩性體在並存中必須是沒有改變及各自獨立，且不能相混的。最重要的是，聖言絕不能成為這神人受苦的主體，遑論經歷受難至死。再者，若要救贖有實效，基督必需真正經歷人性的成長、誘惑、及受苦。如果基督的人性混合了天主性，那麼就不能有真實的人性經歷。因此，神性及人性必需各自完整、獨立，有各自的本質，這並非是說兩個本質均具一個生存實體，而是兩者均是客觀真實的本質。雖然聶斯多略聲明，基督是獨一的存有，只有一個位格（**prosopon**），然而，他卻表達了一個特別的看法：結合了天主性及人性的位格稱為基督，兩個性體仍然存在，天主性的是聖言，人性的是耶穌。這好像是

說，結合起來的基督，與聖言及耶穌有所不同，但後兩者相加起來就是基督。

這個特別的看法，如 McGuckin 指出，是由於聶斯多略認為，先存的聖言並不是基督或納匝肋耶穌，而基督又超越耶穌，「基督」這名號包含耶穌與聖言結合的整個奧蹟，在基督的位格內彰顯著聖言天主性與耶穌人性（*prosopa*）的差別。正如 O'Collins 察覺到，這個說法的問題出自聶氏將位格（*prosopon*）用作包括兩個不同本質加起來的彰顯。此外，聶氏還選用了同一的術語去說出基督的兩性（*prosopa*）一位（*prosopon*），而兩性（*prosopa*）是存在於基督的位格（*prosopon*）內。他致力表達精準，卻做成更大混亂。又因聶氏非常關注基督兩性體的獨立，避免做成誤解，以為基督是由兩性體混合起來而成的，因此，他提出「相加」這個詞語表達基督內兩性體如何並存。

另一邊廂，他的反對者將他的說法理解為：一位被「吸收」了的耶穌，及一位聖言寓居其中的兩主體「相加」起來，如此說來，聖言並不真正成了血肉，「相加」只是一種倫理寓寄，並非真正的結合。又如上文所載，聶氏使用 *prosopa* 一字代表性體，但濟利祿理解這詞為位格，因此反對者結論出他教導「二子論」學說，而在基督內存在兩種性體。

這裏需要作一點補充，當時使用的一些術語，可以有多種不同意義，*hypostasis* 是一個例子。它可以等同 *prosopon*，今天稱作「位格」（*person*），或「自立體」，也可指「性體」（*ousia / nature*）。在尼西亞信經（325）其中的一個絕罰，*hypostasis* 與 *ousia* 相當於同意詞，但在君士坦丁堡第一屆大公會議（381）後的主教函（382）內，*hypostasis* 被用作「位格」、或稱「自立體」，*ousia* 為「性體」。這些名詞還在教會術語形成的過程中，

兩位主角又不固定地使用，因而使事情變得更複雜。聶斯多略理解 **prosopon** 為「位格」，**hypostasis** 為「性體」，這就是當濟利祿提出「位格的結合」（**hypostatic union**），以替代他本人的「相加」，聶氏誤認濟氏在提倡形態論；當聶氏使用了 **prosopa** 代表基督的兩性體時，濟利祿以為他是提出有兩個子，一個是人性的，另一個是天主性的。他們互相誤解對方所指。

### 3.2 濟利祿的「位格的結合」（**Hypostatic Union**）

當聶斯多略全力區別基督的兩性體以維護基督人性的完整，濟利祿關注的卻是基督單一的位格，及保存亞大納修傳承下來的基督論。「動態救恩論」為亞歷山大學派的傳統，亞大納修歸納降生奧蹟為天主救贖行動中天人的相遇，一個神聖的交換。濟利祿在這基礎上發展：道成肉身是天主自由行動，並且是為人類的益處，聖言取了人性，使墮落的人性得以重整。道成肉身、受難、在十字架上死亡及復活，均是救恩的外顯行動，透過有限的肉身來成就。因此，濟利祿強烈反對聶斯多略的「相加」說法，他認為這說法並沒有指出在基督內天主性及人性真正的結合，這樣的外在的組合，並不能使人類得到救贖之效。

濟利祿又認為，基督內的兩性，均不會使另外一性體被削弱，相反，聖言成了血肉，藉著與人性互存結合，直接親身在歷史當中存在。同樣地，人性所不能超脫的自然限制，因著與天主性結合而能超越其原來狀況。

在與聶氏的信函中，濟利祿使用了位格 **hypostasis** 這詞，認為它較 **prosopon** 更適合，更能表達降生聖言的單一神聖主體，他更使用「位格的結合」（**hypostatic union**）去形容天主本性與人性的結合，這就是降生成人的基督。

濟利祿的基督論着眼於位格的單一，而不是性體的不同。對安提約基亞學派而言，這類比靈魂與肉身結合的概念，像似形與質的結合。更甚者，安提約基亞學派將 *hypostasis* 及 *ousia* 理解為同義詞，而性體是不能有所改變或混淆的。由於對神學術語在認知上的差異，從聶斯多略的角度，他堅決抗拒濟利祿的基督論是不難理解的。

這爭議導致厄弗所第一屆大公會議（431）的舉行，濟利祿的基督論最後得到與會者的應同。

#### 4 · 厄弗所大公會議

是次大公會議在厄弗所舉行，是不利於聶斯多略的。首先，聶氏意願在君士坦丁堡或其周邊地方舉行，因為那裏的神學家較能明白他的思想。其次，能理解他的基督論及承諾在會議上支持他的安提約基亞主教若望（John of Antioch），因行程延誤而未能夠如期出席。當若望最終抵達時，濟利祿主持的會議已作出開除聶斯多略教籍的決定。這決定最終得到教宗切雷斯蒂諾（Pope Celestine I）的認同。

在召開是次會議前，濟利祿已開始聯結東方主教，並爭取羅馬皇帝狄奧多修二世（Theodosius II）的支持。濟氏於 430 年夏致函教宗，附上聶氏的一些書信，並謂信友們都避開聶氏的講道。教宗將收到的函件交給西方教會的專家評定。審查的結果並不利於聶斯多略。

在這段期間，君士坦丁堡方面要求召開會議，以解決上述爭議。羅馬皇帝決定在 431 年 6 月 7 日聖神降臨節，於厄弗所進行會議。當時的厄弗所已經是一個敬禮童貞聖母的中心。

濟利祿對事情發展並不知情，他連同東方教會的主教召開一個主教會議，譴責了聶斯多略，因着教宗委托他執行這次會議的決定，濟利祿向聶氏發出第三封信，附加那後來受到劣評的十二絕罰。聶氏隨即將那十二絕罰發送給若望，結果是安提約基亞的主教們聯合起來維護聶斯多略。

於 431 年 6 月初，聶斯多略已抵達厄弗所，但會議日期已屆，教宗代表、東方主教等還未到達，耶路撒冷及其他巴力斯坦的主教也是在過了指定日子五天後才抵埗。因行程延誤，安提約基亞主教若望派遣了先行人員，代表東方主教們，帶着他的信件及一個口訊，口訊是：如有延誤，就處理必需要做的事情。其實若望是說他需要額外一星期才能到達，如再延誤，濟利祿可以開始進行會議。雖然有多位主教聯名要求等待那些東方主教，濟利祿卻以若望的口訊託辭，堅持不再等候，並於 6 月 22 日舉行會議。

皇帝的代表嘗試解散會議不果，聶斯多略本人拒絕出席，這在厄弗所主教座堂舉行的會議，在與會者沒有反對的情況下，濟利祿出任主席。會議上宣讀了濟利祿致聶斯多略的第二封信，超過一百二十名主教作証，謂信件所言符合尼西亞的正統信仰，聶氏的回覆卻被主教們譴責，但當濟氏的第三封信被宣讀時，聽者保持緘默，也沒有表示贊同。雖則如此，會議正式革除聶氏的主教職，並隨即在翌日書面通知聶氏。

若望及他的隊伍在 6 月 26 日到達。若望對濟利祿的行事非常忿怒，他聯同其他不滿的主教召開另一會議。此會議的出席者發現濟氏的十二絕罰滿有亞波林及亞略的異端。他們向皇帝呈報此事，皇帝於是遣派官員帶着御令，宣告兩個會議均屬無效，但卻

認可開除聶斯多略及濟利祿二人的教藉。教宗的特使在 7 月 10 日抵達，會議隨即重新展開。

雙方向皇帝上訴，皇帝決定傳喚雙方的神學家，每方七位再行探討，然而並沒有得到結論。結果，皇帝還是將濟、聶二人免職及流放，聶斯多略需要回到安提約基亞的隱修院，濟利祿則在十月份得以返回亞歷山大，而濟氏主持的會議最終得到教宗的應可。

在神學方面，厄弗所大公會議重申尼西亞大公會議訂定的信仰，並且頒佈瑪利亞為「天主之母」，因為瑪利亞確實誕生了具神性位格的天主聖言，降生成為同是真人的耶穌基督。這稱號是有關童貞聖母的四個信理的首個。

## 5 · 聶斯多略的基督論再探

傳統上，聶斯多略主義是說耶穌基督有兩個位格，是二子論的異端。聶氏本人否認這是他的陳述，但當教宗認可濟利祿主持的會議並對聶氏的譴責後，這項爭議像已被一鎚定音而完結了。然而，於二十世紀初，聶斯多略本人在厄弗所大公會議後約二十年寫成的辯解書（*the Book of Heracleides*）被發現、翻譯及出版。在該辯解書內他宣稱認同教宗良一世在加采東大公會議（451）所頒佈的信理：只有一位基督，擁有與聖父同一的天主性，也具有與人類同一的人性，兩性體結合在一個位格中，不分離也不相混；這些事情均促使聶氏的基督論被重新評估。

在辯解書於 1895 年被發現前，F. Loofs 已開始搜集重建聶氏立論的所需文件，包括聶氏及其支持者的作品、儲存於會議檔案的信件等，使現代神學家能夠從不同的角度探討聶氏的基督論。

本文所述的資料顯示聶斯多略並不是說耶穌基督有兩個位格，究竟出現什麼問題導致他被判斷為異端者？相信這與上述提及的不同學派對神學術語的理解及使用有極大關係。除此之外，在此紛亂的情況下，聶氏還致力以「相加」試圖解釋一個「互存」的學說，以說明基督內兩性體的結合。他缺乏適當的用詞來表達。**Grillmeier** 指出，要了解聶氏言論，必須明白他對降生奧蹟的看法。為聶氏而言，道成肉身絕對不是基督人性的行動，而是神聖的行動。基督神聖的位格佔用基督人的性體，而神聖性使用了人的位格。他認為這樣的「互存」，一方是主動及屬神的，另一方是被動及屬人性的，他運用「互存」這概念去強調在降生奧蹟中天主的自由。其實，這概念是從「基督內的兩性體並存」這信仰發展出來的，希臘文以「互滲互存」（perichoresis）來表達。根據 **Grillmeier** 的說法，聶斯多略使用天主聖三的三位一體「互滲互存」與基督兩性的結合作平衡對比，清楚表示出聶氏的神學思想。正如天主三位，是同一的性體，又互相滲透，這樣，基督的兩性體也是互相滲透而又不相混地結合在一個位格內。聶氏以聖三「互滲互存」作類比來解說基督的本體論。**Grillmeier** 認為這證明聶氏真誠地維護基督兩性堅實的結合。

聶斯多略正確理解到基督內的兩性體均是完整及獨立的，他以位格作為這兩性體相加的一個實體。以位格去探討確屬無誤，問題是，這結合並不是基於位格上的交流。

如果聶氏注意到當代基督論的神學立場，他會明白他的論據並不符合教會的傳承。這傳承，即現今的「屬性交流」<sup>5</sup>的學說觀

---

5 屬性交流是在耶穌基督一個位格內，結合了兩種性體，便可以把神的屬性經過位格歸屬給人性的耶穌，而把人的屬性經過位格歸屬於天主性的基督。參考：谷寒松，《神學辭典》，光啟，705 條

念，是包括任何行動，無論是天主性或人性的作為，均屬同一主體的行動。這學說支持着「天主子死於十字架上」、「耶穌的母親是天主之母」的說法。事實上，「天主之母」這稱號概括了基督就是天主聖言的信仰。**Grillmeier** 稱聶氏沒有認真參考及思考這傳承，是他在神學方面的疏忽。

與此同時，**Grillmeier** 發現聶氏關注到這學說被誤用在阿波林教派及亞略教派，甚至在濟利祿的文章出現，這可能是聶斯多略沒有給予這古老傳承應有的重視的原因。**Grillmeier** 更為聶氏辯護，認為如果他誤解了這傳承的一部分，只是真誠的願意保存另一部分。他的反對者將他有所偏差的陳述，與他正確的瞭解分開而且對後者毫不理會，亦沒有考慮他的哲學背景。然而，**Grillmeier** 認為最重要的是聶氏未能超越對性體與位格的關係的理解。承然，聶斯多略的基督論確有不足之處，但他曾教導二子論的斷案得以洗脫。

## 6 · 結語

這個在第五世紀發生的爭議顯示教會有需要定立一個共同承認的神學術語，以表達耶穌基督是一個位格，及具有兩個性體的真人真天主。雖然聶斯多略與濟利祿的進路並不相同，卻向着一個共同目標。在教會傳統中，濟利祿的學說被譽為正統，而聶斯多略的則是異端。然而，**McGuckin** 評論聶氏的水平並不比濟氏或其他當代的主教為低。正如 **Grillmeier** 所言，聶氏的悲劇在於他未能超脫舊有的思想模式，及性體與位格的關係。雖然聶氏在這方面的基督論沒有突破，他的教導清楚地絕對不是聶斯多略主義。

天主教在歷史中啟示自己，天主的自我啟示，藉着自己的唯一的聖子完全顯示出來。藉着先賢，特別是最初數世紀的教父的反省，這個奧秘在歷史過程中繼續呈現。在這個爭論中，如果說是由於兩位主角的性格引起：聶氏的驕傲及濟氏的盛氣，他們的性格被轉變為天主啟示的工具；又或許如 **McGuckin** 所言，是教會兩大學派之間的衝突，這兩學派也是被用作互補，以傳遞教會信仰的寶庫。在 451 年舉行的加采東大公會議聲明，基督完整的天主教性、完整的人性，結合於唯一的真人真天主的基督位格上。會議信條文強調兩性體在結合後仍保有各自的特性，不相混淆。

今天蒙福的信徒繼承着教會得來不易的信仰寶庫，教會的先賢已為我們闡明基督兩性一位的信理，信友也可以在每年一月一日慶祝天主之母節。已故教宗真福保祿六世曾經解釋在一月一日敬禮天主之母，意義在於聖誕慶期內紀念童貞瑪利亞在救贖奧蹟中的角色，這亦是羅馬舊禮儀中的安排的意義。

## 參考書目及文章

1. Artemi, Eirini. International Journal of Social Science and Humanities Research, Vol.2, Issue 1, pp. 27-30, *The Modulation of the Term Theotokos from the Fathers of 2nd Century to Cyril of Alexandria*. [www.researchpublish.com](http://www.researchpublish.com) [assessed 10 January 2019]
2. *Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East*, given at St. Peter's, on 11 November, 1994 [www.vatican.va/.../rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_1111194\\_assyrian-church\\_en](http://www.vatican.va/.../rc_pc_chrstuni_doc_1111194_assyrian-church_en) [assessed 13 February 2019]
3. Grillmeier, Aloys. *Christ in Christian Tradition, From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, pp. 446-486. Sheed and Ward: New York, 1965.
4. Kelly, J.N.D..*Early Christian Doctrines*, pp. 310-315. Harper & Row, Publishers, London 1958, London-New York 1977.
5. McGuckin, John. *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, pp. 21-212. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2004.
6. Murphy, Francesca Aran. *The Oxford handbook of Christology*, p. 131. Oxford University Press 2015.
7. Norris, Richard A. *The Christological Controversy*, pp. 124-130. Fortress Press, Philadelphia 1984.
8. O'Collins, Gerald. *Christology, A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*, pp. 188-191. 2nd Edition, Oxford University Press, 2009.
9. Pope John Paul II. *Theotokos, Woman, Mother, Disciple, a Catechesis on Mary, Mother of God*, pp. 21-23. Pauline Books & Media, 2000.
10. Pope Paul VI, *Marialis Cultus, for the Right Ordering and Development of Devotion to the Blessed Virgin Mary*, 1974 [w2.vatican.va/content/.../hf\\_p-vi\\_exh\\_19740202\\_marialis-cultus.html](http://w2.vatican.va/content/.../hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus.html) [assessed 14 February 2019]
11. Russell, Norman. *Cyril of Alexandria*, pp. 33-130. Routledge, London & New York, 2000
12. 谷寒松，《神學辭典》，209, 701 及 705 條，光啟出版社，1998 年 11 月修訂初版。