

圣徒之死:《马加比二书》中的殉道观

张 帅*

【摘要】第二圣殿时期,在犹太思想中逐渐孕育出殉道观,它产生于希腊化历史浪潮之中。安条克四世的宗教迫害,为殉道观的产生创造了客观环境。永生观和复活观逐渐兴起,在思想上推动了殉道观的出现。《马加比二书》正是在这样的时代背景中被创作出来的。书中殉道叙事的意义远超时代本身,殉道者早已延伸为象征“虔诚”的符号,并作为民族的“历史记忆”融入犹太民族的“生命经验”之中。

【关键词】殉道观;希腊化;安条克四世;《马加比二书》

“殉道”(martyr)一词源于希腊词汇“μαρτυρ”，意为“证人”“目击者”。在希腊语七十子译本《圣经》(Septuagint)中,常在有关于法律的语境下出现。后经早期基督徒的发展,逐渐引申出“迫害”(persecution)、“折磨”(suffering)与“死亡”(death)的含义^①,并随着宗教迫害的加剧,被不断赋予新的宗教内涵。卓格(Droge)和塔博尔(Tabor)对“殉道”作出了如下界定:第一,它们反映了反对和迫害的处境;第二,这些人选择死亡,书写者认为这是必要的、高尚的、英勇的;第三,这些人常常渴望死亡,事实上,在一些案例中,他们最终直接自杀;第四,人们常常认为,他们的痛苦和死亡会带来间接的好处;第五,对超越死亡的辩护和奖赏的期待,往往是选择死亡的主要动机。^②

根据卓格和塔博尔的观点,首先,“殉道”得以产生的前提条件为遭受外界“迫害”。如果不存在迫害行为,即无所谓“殉道”行为。其次,从结果来看,殉道

* 张帅,首都师范大学历史学院硕士研究生。

① Margaret Cormack ed., *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, New York: Oxford University, 2002, p. 3.

② 同上, p. 4。



者要渴望死亡,并且达成死亡。同时,“被言说”是殉道的必要条件之一,殉道者要得到言说者的称赞才能被称为“殉道”。再次,从动因来看,殉道者的初衷是为了死后得到超越死亡的奖励,这种奖励往往是精神信仰层面的。最后,殉道的本质是宗教性的,即为坚守信仰(律法)而牺牲自我。从严格意义上来说,在犹太早期经典中不存在相对应的宗教概念。直到第二圣殿时期,犹太思想中才逐渐孕育出殉道观,集中体现在《马加比二书》^①中,并对早期基督教的殉道思想产生了深刻的影响。^②

一、殉道观产生的社会渊源

《马加比二书》是在昔勒尼人耶孙(Jason)记载马加比起义的五卷史书基础上,通过缩写与改编而成篇。其完成年代尚存争议,多数学者认为应该在公元前2世纪中后期。^③ 时值塞琉古王国安条克四世(Antiochus IV)统治时期,也正处于希腊化浪潮的时代大背景中。

“希腊化”(Hellenism)这一概念由19世纪德国学者德罗伊森(Droysen)首次提出,它强调在亚历山大东征以后,希腊世界之文明广泛传布和影响于东方,把希腊——马其顿征服者描写成传布文明的积极因素的体现者,认为他们把希腊的政治制度和文化传播到亚洲和非洲的广大地区,进而与亚、非诸国固有文化融合,而这种融合是以东方的“消极的因素”为背景的。关于希腊化时代(The Hellenistic Age)的起止时间,学界意见不一。国内学者一般认为,应起始于公

① 本文中所用希伯来《圣经》英译本主要参考 JPS Hebrew-English Tanakh, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2000. 中译本参考和合本《圣经》2009年版。《马加比二书》英译本主要参考 Jonathan A. Goldstein, *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday & Company, 1983). 希腊语版本主要参考 Henry Barclay Swete ed., *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint*, Vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1905. 中译本主要参考思高本《圣经》2016年版。

② 相关讨论见 Daniel Joslyn-Siemiatkoski, *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*, New York: Palgrave Macmillan, 2009.

③ 相关争论参见: David A. deSilva 大卫·A. 德席尔瓦,《次经导论》[Introducing the Apocrypha], 梁工 LiangGong、吴珊 WuShan 等译,(北京[Beijing]: 商务印书馆 [The Commercial Press], 2010), 371; 黄海天 Huang Haitian,《〈马加比一书、二书〉的史学价值和神学意义》[The Historical Value and Theological Meaning of 1-2 Maccabees],《浙江大学学报》(人文社会科学版)[Journal of Zhejiang University] (Humanities and Social Sciences), 1999年第4期 [1999, Issue 4], 16-21.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

公元前323年亚历山大去世,结束于公元前30年罗马征服托勒密。^①亚历山大去世后,经过长时间的“继承者战争”,他的庞大帝国最终分为三部分:马其顿王国、塞琉古王国和托勒密王国。三大王国的统治者均以亚历山大的继承者自居,并积极向外传播希腊文化。在他们的推动下,希腊文化随着和平渗透与武力征服等方式,逐步影响到亚洲、非洲等非希腊地区,并对当地文化产生了巨大的影响。

公元前4世纪以来,生活在巴勒斯坦地区的犹太人受到了希腊文化的猛烈冲击。在此背景下,以大祭司耶孙(Jason)为首的犹太贵族阶层开始“自我希腊化”。他们摒弃祖先的律法,倡导违法风俗。不仅修筑希腊式运动场,引导贵族少年接受体育训练,还派遣使者到提洛祭献赫拉克勒斯。(《马加比二书》4:3—19)《马加比二书》的作者评价称“希腊文化和外方风俗达到了顶点”。(《马加比二书》4:13)与此同时,巴勒斯坦地区作为托勒密王国与塞琉古王国的必争之地,犹太人饱受战争的影响。公元前320年,托勒密(Ptolemy)占领巴勒斯坦,在统治了五年后被迫撤离,塞琉古王国开始了对巴勒斯坦地区的统治。直到公元前312年的加沙战役,托勒密才重新恢复了对巴勒斯坦的统治。^②在此后的一段时间,托勒密王国的统治者采取了相对宽容的民族和宗教政策,尊重犹太民族的生活习俗,犹太人可以按照“祖先的律法”生活,享有充分的自治权。对后世影响深远的希腊语七十子译本《圣经》便是在这一时期翻译完成。由此可见,托勒密王国的文化政策并非单向的、强制的,而是具有双向性和融合性。因此,在托勒密的统治下,巴勒斯坦地区的局势相对稳定。公元前198年托勒密战败,塞琉古夺取了耶路撒冷地区的控制权。安条克四世继位后,大举推行希腊文化。他命令帝国中所有的种族无一例外地都融合为一个民族,并普遍接受希腊神。^③他不仅在耶路撒冷树立异族神像,纵容士兵褻渎圣殿,还宣布任何奉行犹太教习俗的行为都是一种弥天大罪^④,犹太教有史以来第一次成为非法宗教。他们试图强迫犹太人不对孩子实施割礼,并用猪肉作为献祭品。^⑤这些都是违背犹太律法的行为。

^① 参见陈恒 Chen Heng,《关于希腊化时代的若干问题》[Some Questions about the Hellenistic Era], 于《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)[Journal of East China Normal University (Humanities and Social Sciences)],1997年第2期[1997, Issue 2],41-48。

^② 参见 Cecil Roth 塞西尔·罗斯,《简明犹太民族史》[A Short History of the Jewish People],黄福武 Huang Fuwu、王丽丽 Wang Lili 等译(济南[Jinan]:山东大学出版社[Shandong University Press],2004),75。

^③ 同上,79。

^④ 同上,80。

^⑤ Jusephus, *Jewish War*, 1. 34 (The Loeb Classical Library).



对于犹太民族而言,律法的重要性不言而喻,它不仅规范人们的行为方式,还是社会道德的基本准则。除此之外,塞尔茨认为:“律法是一种自愿接受宗教义务的制度,这些宗教义务把民众束为一体,尊奉律法与否决定着将来的祸福。”^①实际上,在希伯来传统中,律法是与上帝紧密相连的。根据希伯来《圣经》所述,律法是上帝在西奈山赐予摩西,而后代代相传。作为一个与上帝立约的民族,遵守律法就是坚守与上帝的约定。只有守约,上帝才能施慈爱直到千代。(《申命记》7:9)因此,遵守律法本身具有神学意义,直接触及犹太人的宗教信仰。在犹太人繁衍和发展的历史过程中,正是犹太教经典中的律法把“一代代的以色列人规范于一种单一的理念模式之中——一种人性获得高度纯化的模式”^②。据统计,在《托拉》中共有 613 条戒律,涉及宗教、律法、家庭、节期以及战争等诸多方面。这些戒律在犹太人与非犹太人之间造成了难以逾越的鸿沟,有效地塑造了犹太民族身份和民族意识。因此,从本质上来说,侵犯犹太律法,即是威胁到犹太人的民族身份和民族意识。

值得注意的是,“希腊化”浪潮不会危及犹太民族的生存。希伯来文明本身就是源于多元文化的历史环境中,正是通过不断地吸收和借鉴其他先进文明经验,希伯来文明才能大放异彩,成为西方文明的源头之一。^③但是,安条克四世在强行推行希腊化政策的过程中,要求犹太人违背律法,遵循希腊人的生活方式,这一行为客观上威胁到犹太民族的生存与延续,从而引发大规模的反抗。这种反抗实质上是犹太民族在极端处境下的“应激反应”。公元前 167 年,虔诚的犹太人在祭司玛他提亚(Mattathias)的领导下发动了起义,史称“马加比起义”。另一些虔诚的犹太人则采取以身殉道的方式,表达自己对律法的坚守。殉道观正是在这样的历史背景中孕育而生。

二、殉道观产生的神学基础

殉道观的产生,不仅根植于社会现实状况,更离不开神学思想的进一步发展,尤其是复活观和永生观念的兴起。就其本质而言,不论殉道观、复活观还是

^① 参见 Rober M. Seltzer 罗伯特·S·塞尔茨,《犹太的思想》[Jewish People, Jewish Thought], 赵立行 Zhao Lihang、冯玮 Feng Wei 译(上海[Shanghai]:上海三联书店[Shanghai Sanlian Bookstore], 1994), 74。

^② 许广灵 Xu Guangling,《犹太律法发展历程初探》[An Analysis to the Sources and Features of the Jewish Laws], 于《世界宗教研究》[Studies in World Religions], 2011 年第 2 期 [2011, Issue 2], 172-177。

^③ 参见 Abba Eban 阿巴·埃班,《犹太史》[My People: The Story of Jews], 阎瑞松 Yan Ruisong 译(北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press], 1986), 72。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

永生观,其核心都是死亡观。探讨殉道、复活和永生实质上是在讨论关于死亡目的和死后最终归宿的问题。

论及希伯来《圣经》中的“死亡”观,无疑先要探讨希伯来传统中有关于“人的产生”这一问题。在《创世记》的创造故事中就提到上帝用六天时间创造出世间万物,到第七日歇了他一切的工,安息了。(《创世记》2:2)在第六日,神说:“我们要照着我们的形象,按照我们的样式造人……”神就照着自己的形象造人,乃是照着他的形象造男造女。(《创世记》1:26—27)这是希伯来《圣经》中第一次提到人类的产生。在《创世记》第二章,创造故事进一步提到了上帝造人的细节:耶和華神用地上的尘土造人,将生气吹进他的鼻孔里,他就成了有灵的活人,名叫亚当。(《创世记》2:7)尘土形成了人类的肉体,但肉体没有生命,上帝的生气成为人类的灵魂,人类便是肉体与灵魂的有机统一体。正因如此,人类才拥有了生命。人的灵魂直接来源于上帝,可以说人在一定程度上具有神性,所以才能够“管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地,并地上所爬的一切昆虫”(《创世记》1:26)。然后,上帝从亚当身上取下一根肋骨,创造了第一个女人——夏娃。(《创世记》2:21—22)

此时,在希伯来《圣经》中还未出现有关于死亡的概念。直到上帝嘱咐亚当道:“园中各样树上的果子,你都可以随意吃,只是分别善恶树上的果子你不可吃,因为你吃的日子必定死。”(《创世记》2:16—17)在此,希伯来《圣经》中第一次出现了“死亡”的概念。

关于希伯来《圣经》中死亡的起因,学界主要存在两种说法:第一种观点认为,因为亚当和夏娃偷吃分别善恶树上的果子,所以才被上帝惩罚。按照这一说法,死亡不是上帝创世计划中的一部分,而是上帝对人类罪恶的惩罚。因此,上帝降下了诸多惩罚,包括《创世纪》中提到的“你本是尘土,仍要归于尘土”(《创世记》3:19)。这句话暗示着人类不仅要经受怀孕的痛苦、耕作的劳苦,还要面临最终的结局——死亡。他们的结局,实际上代表了普遍意义上全人类的最终命运。第二种观点对第一种观点有所驳斥,认为死亡是上帝创世计划中的一部分,人的死亡在这一计划中已经被预设,而并非是源于上帝的惩罚。虽然在亚当和夏娃偷吃果子后,上帝降下诸多惩罚,但是他们并未在吃的日子死去。显然,上帝在警告中所提到的惩罚措施没有被实际执行。人类的死亡只不过是“你本是尘土,



仍要归于尘土”(《创世记》3:19)。也就是说,在上帝造人时,死亡就已经被预设。^①

事实上,在死亡和永生之间,上帝曾给予亚当和夏娃选择的机会。除分别善恶树以外,在伊甸园中还有一棵生命树。在下文中,上帝提到“恐怕他伸手又摘生命树的果子吃,就永远活着”(《创世记》3:22)。通过这句话可以看出,生命树的果子具有永生的功能。上帝曾对亚当道:“园中各样树上的果子,你可以随意吃,只是分别善恶树上的果子,不可吃,因为你吃的日子必定死。”(《创世记》2:16—17)这句话暗示了上帝准许亚当吃生命树上的果子。但是,他们却触犯了上帝的法则,也就放弃了永生的机会,选择了死亡的惩罚。

亚当和夏娃为何要违背上帝的命令偷吃分别善恶树上的果实?文中蛇的话语值得深思。蛇对夏娃说:“你们不一定死。”(《创世记》3:4)继而又说道:“你们吃的日子眼睛就明亮了,你们便如神能知道善恶。”(《创世记》3:5)蛇的话语道出了亚当和夏娃违背上帝的命令偷吃分别善恶树果子的根本原因,即他们想“如神一样知道善恶”。其罪恶的根本在于人的贪恋与私欲,在于人想成为神。在《以西结书》中存在类似的表达:“耶和華如此说:因你心里高傲,说‘我是神,我在海中坐神之位’,你虽然居心自比神,也不过是人,并不是神……因你居心自比神,我必使外邦人,就是列国中的强暴人临到你这里。”(《以西结书》28:2—7)可以看出,上帝对于神与人的界限是有界定的,对于人的僭越必降惩罚。可以说,死亡和永生都是上帝创世计划中的一部分。人类的选择则是触发上帝下一步创世计划的核心因素。

既然死亡是不可避免的,死去的归宿便成为人们所关注的问题。早期犹太教受美索不达米亚宗教的影响较大,相对于思考死后去向问题,他们更关注于现世生活。在犹太教中,来世的观念如果说不是被彻底地抛弃,也已经被放在了一个无足轻重的位子上。^②因此,卡希尔(Cahill)将犹太人视为“作为从精神上来

^① 相关讨论见:黄薇 Huang Wei,〈希伯来圣经中的死亡〉[Death in the Hebrew Scripture],收录于《基督教学术》(第10辑)[Christian Scholarship (10)],张庆熊 Zhang Qingxiong、徐以骅 Xu Yihua 编(上海[Shanghai]:上海三联书店[Shanghai Sanlian Bookstore],2012),191-194;贾延宾 Jia Yanbin,〈论犹太教的死亡观〉[On the Death Conception of Judaism],收录于《犹太研究》(第7辑)[Jewish Studies (7)],傅有德 Fu Youde 编(济南[Jinan]:山东大学出版社[Shandong University Press],2009),140;林中泽 Lin Zhongze,〈超越死亡:古代犹太人的死亡观及其历史演变〉[Transcend Death: Thanatopsis of the Ancient Jews and Its Historical Evolution],《历史研究》[Historical Research],2014年第5期[2014, Issue 5],111-127。

^② 徐新 Xu Xin,《犹太文化史》[A History of Jewish Culture](北京[Beijing]:北京大学出版社[Peking University Press],2015),76。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

说第一个在现实时间中生活的民族”^①。即便如此,犹太人对于死后的世界仍然有所思考。正如前文所述,人的灵魂来源于上帝的生气,肉体来源于泥土,人是灵魂与肉体的统一体。《创世记》中提及拉结去世时道:“她将近于死,灵魂要走的时候……”(《创世记》35:18)由此可见,死亡的本质是灵魂与肉体的分离。人死后肉体进入墓地,灵魂则进入“阴间”(Sheol)。从渊源上来说,希伯来传统中的“阴间”似乎更接近于美索不达米亚神话中的“冥府”,苏美尔语称为“库尔努吉阿”(Kur-nu-gi-a),阿卡德语称为“基迦勒”(Ki-gai),或“基迦鲁”(Kigallu),意为“死者的世界”“黑暗的房屋”“有进无出的房屋”“永不返回之地”。^②人死后灵魂都要进入地下世界,地下世界是黑暗凄凉、阴森恐怖而不值得向往的。^③在《吉尔伽美什史诗》中,恩基病重时梦到了“冥府”的景象,不论国王、王子还是祭司,不论在现世世界中多么高贵的人,最终都要归于“冥府”。美索不达米亚神话中的“冥府”与希伯来传统中的“阴间”概念相似,阴间是死者灵魂暂时栖居之处,并不具有惩罚邪恶的道德功能。^④不论现世的善人、恶人,国王、平民,先知、祭司,以色列人、外邦人,最终都要归于阴间。^⑤值得注意的是,相对于美索不达米亚神话对“冥府”各具特色的详细描述来说,希伯来传统中的“阴间”就显得语焉不详。在希伯来《圣经》中找不到关于“阴间”的具体叙述,没有人知道阴间到底是什么样子,这也侧面地反映出以色列人注重现世而轻视来世的价值观。即便“阴间”不具备惩恶扬善的功能,并且是人类的最终归宿,但它绝非是个让人渴求的地方。阴间没有工作,没有谋算,没有知识,也没有智慧。(《传道书》9:10)在希伯来《圣经》中,“阴间”通常与“悲惨”“痛苦”“恶人”等词汇相连。正如《诗篇》116:3 所述:

① Thomas Cahill 托马斯·卡希尔,《上帝选择了犹太人》[The Gifts of the Jews],徐芳夫 Xu Fangfu 译(北京[Beijing]:世界知识出版社[World Affairs Press],2001),126。

② 洪修平 Hong Xiuping 主编,《东方哲学与东方宗教》[Eastern Philosophy and Eastern Religion](南京[Nanjing]:江苏人民出版社[Jiangsu People's Publishing House],2016),29。

③ 参见张文安 Zhang Wenan,〈古代两河流域宗教中的生死信仰〉[Religious Beliefs of Life and Death in Ancient Mesopotamia],《古代文明》[The Journal of Ancient Civilizations],2009年第1期[2009, Issue 1],97-102。学界普遍认为,从概念上来说,希伯来语中的“Sheol”对应希腊语的“Hades”,都作“死亡的领域”(the realm of the dead)之意。参见 Daniel R. Schwartz, 2 Maccabees, p. 291。

④ 参见林中泽 Lin Zhongze,〈超越死亡:古代犹太人的死亡观及其历史演变〉[Transcend Death: Thanatopsis of the Ancient Jews and Its Historical Evolution],《历史研究》[Historical Research],2014年第5期[2014, Issue 5],111-127。

⑤ 在希伯来《圣经》中,只有以诺、以利亚没有进入阴间,而是被上帝直接接走。



死亡的绳索缠绕我，
阴间的痛苦抓住我，
我遭遇患难愁苦。
那时，我便求告耶和华的名说：
“耶和华啊，求你救我的灵魂！”

该章节集中体现了人们对于阴间的恐惧^①，因此，早期犹太人对死亡持消极态度。同时，也反映出犹太人渴望上帝的救赎，即所谓“神必救赎我的灵魂脱离阴间的权柄，因他必收纳我”（《诗篇》49:15）。虽然人无法抗拒死亡，也无法改变归于阴间的最终结果，但是人又渴求得到上帝的救赎。于是，“永生”和“复活”便逐渐替代“阴间”成为人们所追求的、生命的最终归宿。^② 以米勒（Miller）为代表的学者认为，这一思想的转变是受古代近东共有的永生观念影响；以凯勒曼（Kellermann）为代表的学者则认为，新观念的产生是受希腊思想的影响。^③ 不论孕育“永生”和“复活”观念的因素是“原生的”还是“外来的”，都在第二圣殿时期成典的希伯来《圣经》中得到了充分的体现。《列王纪下》首次提到“复活”这一概念。先知以利沙复活了书念妇人的儿子。（《列王纪下》4:18—37）在他死后，有一群人将死人抛在以利沙的坟墓里，一碰到以利沙的骸骨，死人就复活了（《列王纪下》13:21）。这里的复活或许只是更多地展现了上帝的“神迹”，它很难与作为一种观念的“复活观”画上等号。相比《列王纪下》中复活神迹的展现，《但以理书》中有关“复活”的叙述更像是一种观念。“谁在尘埃中的，必有多人复醒，其中有得永生的，有受羞辱、永远被憎恶的。”（《但以理书》12:2）“到了末期，你必须起来，享受你的福分。”（《但以理书》12:13）《诗篇》中也存在较为隐喻的表达：“因为你必不将我的灵魂撇在阴间，也不叫你的圣者见朽坏。”（《诗篇》16:10）《诗篇》的作者似乎在暗示，上帝不会将他的选民抛弃在阴间，他会使他们复活。《以赛亚书》的表达则更为直接：“死人要复活，尸首要兴起。谁在尘埃的啊，要醒来唱歌！因你的甘露好像在菜蔬上的甘露，地也要交出死人来。”（《以赛亚书》26:19）不仅是人的灵魂复活，更是肉体的复活。《以西结书》中上帝曾说：“我必使气息进入

^① 关于“阴间”（Sheol）概念的讨论见 Klaas Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Berlin: Neukirchener Verlag, 1986, pp. 66-71.

^② 事实上，并非所有的犹太人都接受“永生”和“复活”的观念。具体讨论见 Klaas Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 8. 谢克德（Shaked）认为，犹太人的“复活观”可能是受伊朗文化或希腊文化的影响。相关讨论见 W. D. Davies and Louis Finkelstein ed., *The Cambridge History of Judaism*, Vol. I, New York: Cambridge University Press, 1984, p. 323.

^③ 相关讨论见 Klaas Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 75.

你们里面,你们就要复活了。我必给你们加上筋,使你们长肉,又将皮遮蔽你们,使气息进入你们里面,你们就要活了。”(《以西结书》37:5—6)通过上述分析,虽然很难确定“复活”和“永生”观念在第二圣殿时期是否具有普遍性,但它们的确逐渐产生和发展,并作为殉道观产生的神学基础而存在。正是对“复活”和“永生”的信念,激励着人们为坚守上帝的律法而牺牲自我。殉道行为才有可能成为英勇的行为,才能具有一定的垂范意义。因此,从本质上来说,殉道观是永生观和复活观在神学思想上的延伸。

三、《马加比二书》中的殉道者

《马加比二书》的两个高潮叙事,第一个殉道叙事现实意义更为浓厚,第二个则更加具有神学色彩。第一位殉道者是名为以利亚撒(Eleazar)的老人,年已古稀。(《马加比二书》6:18—31)戈德斯坦(Goldstein)关注到了老人名字的意义,他认为“以利亚撒”这个名字显然在暗示该老人是祭司。因为亚伦的儿子、继承人也叫以利亚撒。^①在人物设定上似乎在暗示故事的主人公是一名虔诚的犹太人^②,他被异教徒强迫吃猪肉。在希伯来传统中,吃猪肉是违反律法的行为之一。《利未记》对犹太人可食用的食物(Kasher)作出了严格规定,被称为“犹太饮食法”(Kashrut)。其中规定:“凡蹄分两瓣、倒嚼的走兽,你们都可以吃。”(《利未记》11:3)并明确提到“猪,因为蹄分两瓣,却不倒嚼,就与你们不洁净”(《利未记》11:7),违背犹太饮食法吃食猪肉的行为被视为不洁净的行为。值得注意的是,“不洁净”不是一种罪,而是一种身体状态。在《利未记》中,除了食用不洁净的食物以外,产妇、患有某些皮肤病、患有漏症、男子梦遗、女子行经等情况都被视为不洁净,可以通过一系列宗教仪式进行洁净。(《利未记》11—22)在《密西拿》第六序列《托哈鲁》(Tohorot)中,对如何恢复个人洁净作出了细致的规定。可以说,“不洁净”是犹太人在日常生活中必然会经历的、甚至是常常无法回避的一种身体状态。因此,以利亚撒即便食用猪肉,在理论上也只是不洁净的行为,仍可以通过宗教仪式进行洁净。但是他却选择遵循犹太律法,拒食猪肉,最终殉道。(《马加比二书》6:18—31)作为一名虔诚的犹太人,以利亚撒拒绝食用猪肉的行为是符合犹太律法的行为,也是一名犹太人犹太性的外在表现。对于犹太教而言,检验一个人是否守教主要不是看他是否表达对上帝的“信”,而是看他

^① Jonathan A. Goldstein, *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 284.

^② Daniel R. Schwartz, *2 Maccabees*, p. 286.



否遵守律法,是否依据这些律法“行”。^①从本质上来说,遵守上帝颁布的律法,即是对上帝的“信”,是守教的表现。值得注意的是,以利亚撒生死抉择的叙事之间,《马加比二书》的作者穿插了一段耐人寻味的情节:

那些监督这违法祭餐的人,因为与他有多年的交情,便把他叫到一边,再三劝他带着自己预备而合法的肉,假装吃王命的祭肉;如此,就可免一死,而且因他与他们多年的交情,还可获得优待。但他断然拒绝了……(《马加比二书》6:21—23)

当执行者允许以利亚撒食用符合律法要求的肉,假装执行王命,便可得存活时,他依旧断然拒绝。这一情节的设计实际上表明,他的殉道行为并非简单的律法问题,而是被赋予了更深层次的实际内涵与目的。在后文以利亚撒较长篇幅的道德说教和作者的叙述中,这一内涵与目的被充分显露出来。他自述道:

像我这样年龄的人,绝不宜作伪,免得许多青年……他们也都因我的缘故而误入歧途……我已经给青年留下了一个可敬的神圣律法,甘心慷慨牺牲的高尚榜样(《马加比二书》6:24—28)。

显然,以利亚撒想以自己甘愿赴死的行为,为青年做榜样。作者在文末总结道:

他的死,不但给青年人,而且也给全国的人民,留下刚勇的模范,和大德不凡的记录。(《马加比二书》6:31)

作者的总结再一次回归了撰写以利亚撒殉道行为的现实目的。作为年高九十的老人,在面对迫害并有可能会生存时,却毅然决然地选择了死亡,坚决不违背律法、不作伪。从历史书写的角度来看,《马加比二书》的作者为当时和后代的犹太读者,树立了一名坚守律法而牺牲自我的“垂范”,旨在教导犹太人在面临民族危机时,如何坚定信仰,维护自身犹太性。

《马加比二书》中第二个叙事高潮是关于一位母亲和她的七个孩子。他们被强迫吃律法禁止的猪肉。(《马加比二书》7:1)这位母亲在七个孩子因拒食猪肉被酷刑折磨致死后,毅然殉道。残酷的刑法与虔诚的信仰在本段叙事中形成了鲜明的对比。通过梳理母亲及孩子的言语,可以发现其中反映的现实目的和神学思想,主要包括以下四个方面:

其一,犹太人遭受迫害的根源在于整个民族对上帝意志的违背,其本质是上

^① 参见徐新,《犹太文化史》,76。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

帝对犹太人的惩罚。

人物	言语	出处
第六个孩子	“我们遭受这一切,正是因为我们得罪(ἀμαρτόντες)了上帝,因而遭受了这样严重的灾难。”	《马加比二书》7:18
第七位孩子	“我们受难是为了我们的罪恶(ἀμαρτίας)。……愿全能者向我们全族所发的义怒,在我和我的哥哥们身上,就此止息。”	《马加比二书》7:32—38

其二,对律法的坚守是犹太人赎罪的方式。

人物	言语	出处
第一位孩子	“我们已经准备,宁死不愿背叛我们祖先的律法(νόμους)。”	《马加比二书》7:2
第二位孩子	“你使我失去现世的生命,但是宇宙的君王,必要使我们这些为他的律法(νόμων)而殉难的人复活,获得永生。”	《马加比二书》7:9
第三位孩子	“这些肢体是从天上得来的,但是,现在为了他的律法(νόμους),我不吝惜这一切,希望有一天从他那里仍再次得到。”	《马加比二书》7:11
母亲	“世界的创造者……也必仁慈偿还你们的灵魂和生命,因为你们现在为爱护他的律法(νόμους)舍生致命。”	《马加比二书》7:23
第七位孩子	“……我只听从摩西给我们祖宗立定的律法(νόμου)命令。”	《马加比二书》7:30

其三,他们坚信上帝会降罚于施暴者。

人物	言语	出处
第四个孩子	“可是为你,却没有进入生命的复活(σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται)。”	《马加比二书》7:14
第五个孩子	“你等着看吧!你必要看见他的大能,看他要怎样惩罚(βασανιεῖ)你和你的子孙。”	《马加比二书》7:17
第六位孩子	“可是,你不要想你对抗上帝,能侥幸免罚(ἀθῶος)!”	《马加比二书》7:19



续表

人物	言语	出处
第七位孩子	“你这迫害希伯来人的罪魁！决不能逃脱上帝的手！……因为你逃脱不了全知全能上帝的审判（κρίσιν）。……你却因着上帝的审判，将受你骄傲应得的刑罚（πρόστιμα）。”	《马加比二书》 7:31—36

其四，他们坚信自己最终会得到上帝的怜悯与宽恕，死后可得复活和永生。

人物	言语	出处
第二位孩子	“你使我失去现世的生命，但是宇宙的君王，必使我们这些为他的律法而殉难的人复活（ἀνάστήσει），获得永生（αἰώνιον ἀνάβίωσιν）。”	《马加比二书》 7:9
第三位孩子	“……我不吝惜这一切，希望有一天从他那里仍再次得到（καὶ παρ’ αὐτοῦ ταῦτα ἐλπίζω κομίζεσθαι）。”	《马加比二书》 7:11
第四位孩子	“深信上帝使人复活（ἀναστήσεσθαι）许诺的人，死在手中，是求之不得的。”	《马加比二书》 7:14
母亲	“……也必仁慈偿还你们的灵魂和生命（καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν μετ’ ἐλέους），因为你们现在为爱护他的律法舍生致命。”	《马加比二书》 7:23
第七位孩子	“……如今他们按照上帝的盟约，得到了永生（ἀενάου ζωῆς）。”	《马加比二书》 7:36

虽然这一时期殉道事件很可能真实发生过^①，但《马加比二书》中的殉道叙事极有可能是作者根据不同底本的故事创作而成。作者通过展现故事主人公的“言说”来表明故事创作的主要目的。同时，在“言说”的背后反映出虔诚的犹太群体对于安条克四世强行推行希腊化政策的反对态度。同时，也对整个民族当下的危急处境和未来的发展方向作出神学解释。从神学思想层面来说，《马加比二书》中的这段叙事，悲壮而又富有内涵。母亲及七个孩子与施暴者的对话，充分展现出希腊化时代犹太人的价值观及神学内涵。在虔诚的犹太人眼中，安条克四世是上帝惩罚犹太罪恶的工具。他们的罪恶无疑是接受希腊文化，倡导违法的新风俗。（《马加比二书》4:11）根据《以赛亚书》14:12—14的暗示，安条克

① Daniel R. Schwartz, *2 Maccabees*, p. 299.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

四世是巴比伦和亚述的后世国王。^① 因此,他的统治本质上是上帝所授意的,是上帝意图的一部分。作为虔诚的犹太人,唯一需要做的事情是坚守《托拉》,接受上帝的惩罚。顺从王的统治,即是顺从上帝的意志。值得注意的是,文本叙事创设出一段窘迫的情景:作为一个虔诚的犹太人,当国王命令他们违背《托拉》诫命食猪肉的时候,他们是要服从王命违背《妥拉》,还是坚守《托拉》违背王命?从本质上来说,遵从王命和坚守《托拉》都是上帝的意志。因此,对于虔诚的犹太人来说,只能选择死亡。这样既遵循了王命,又不违背《托拉》中的律法。他们希望通过自身的牺牲,能够赢得上帝的怜悯和宽恕(《申命记》32:36),期待上帝的惩罚就此为止。在最后一个孩子的话语中,充分体现出这一思想。他发出呼喊:“愿全能者向我们全族所发的义怒,在我和我的哥哥们身上,就此止息。”(《马加比二书》7:32—38)这句呼喊表明,殉道不仅是个人行为,还具有更高层面的民族意义。即便如此,母亲和孩子的殉道也只是以色列遭受苦难的一部分,他们的自我牺牲并不能代替整个民族赎罪。^② 同时,犹太人认为上帝终究要惩罚安条克四世及施暴者。正如《以赛亚书》所述,上帝终究会惩罚这些施暴者。(《以赛亚书》10:22—27)而坚守信仰的犹太人,会得到上帝的怜悯和宽恕,从而得到上帝的救赎,获得永生和复活。

四、“自我”的言说与“他者”的塑造

希伯来《圣经》的写作不是写给一个人或者少数几个人看的,而是写给整体性的民族来阅读的。人们通过对《圣经》的阅读,为社群寻找一个空间与时间的坐标,从而形成明确的文化身份。^③ 对于次经来说也是如此,虽未被纳入正典《圣经》,但它的影响不容小觑。希伯来《圣经》的正典过程大致于公元1世纪左右才最终完成。因此,在第二圣殿时期,次经同样是犹太社群的经典文本之一。在七十子译本和库兰群体的《死海古卷》中均收录有《马加比二书》,足以证明在希伯来《圣经》完成正典前,次经具有一定的受众群体,并被部分犹太社群所尊奉。在希腊化时代,犹太社群置身于多元族群的时代浪潮之中,必然产生自我身

^① Jonathan A. Goldstein, *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 316.

^② 同上。

^③ 参见李焯昌 Archie C. C. Lee, 游斌 You Bin, 《生命言说与社群认同》[Discourses and Community Identity] (北京 [Beijing]: 中国社会科学出版社 [China Social Sciences Press], 2003), 16.



份认同的危机以及族群重建的迫切需要。^①《马加比二书》中的殉道叙事是犹太族群在希腊化极端背景下集体意识的反映,因此具有一定的现实意图。

在殉道叙事中实际上包含两个向度,即“自我”的言说与“他者”的塑造。值得注意的是,“他者”不仅包括外邦人,还包括推崇希腊文化的犹太人。在殉道叙事的角色设定上,作者运用对比的方法,将“他者”与“自我”的形象进行了预设。突出“他者”的残暴,反衬自我的虔诚。

首先,对“自我”虔诚的言说。《马加比二书》充分展现出犹太人的虔诚。在以利亚撒的殉道故事中,他本可以假装吃食猪肉,便可活命,但是他却拒绝了。因为他不想让青年误入歧途,希望通过自己的殉道行为给他们树立坚守律法的榜样。在以利亚撒后续的言说中,他再次强调了自身的虔诚:“具有圣智的上帝,明知我能逃脱死亡,但是为了敬畏他,我的肉身,在痛打之下,虽受到很大的痛苦,但我的心灵却是喜乐忍受这一切。”(《马加比二书》6:30)对于以利亚撒来说,肉体的痛苦是不言而喻的。但是出于对上帝虔诚的信仰,心灵的快乐已超越肉体的痛苦,虔诚的信仰已超越世俗的苦难。在母亲和七个孩子殉道的故事里,通过殉道者的自我言说,宣示对上帝的虔诚。不论是对律法的坚守,还是对复活和永生的期待,以及对全能者大能的信任,都是他们虔诚信仰的表现。第七个孩子的言说可以视为整个殉道叙事在神学意义和现实意图层面的总结:“我要如同我哥哥们一样,甘心为祖宗的律法,舍弃我的肉身和生命,求上帝早日怜悯我们的百姓,并用苦难与灾祸,迫使你们承认他是唯一的上帝。愿全能者向我们全族所发的义怒,在我和我哥哥们的身上,就此止息。”(《马加比二书》7:37—38)在这里,殉道叙事由个人对律法的坚守上升到对整个民族的救赎高度,作者的最终意图也在此凸显。

其次,体现在“他者”的行为上。他们用力拉开一名古稀老人的嘴,强迫他吃猪肉。(《马加比二书》6:18)在威逼利诱未果后,他们转变为仇视态度,最终导致以利亚撒受重刑而死。(《马加比二书》6:21—31)在母子八人殉道故事中,“他者”的行为更为残暴。他们不仅用鞭子和牛筋痛打母子,而且还将其中第一个孩子的舌头割下来,剥去头皮,割下四肢,然后放在烧红的锅里煎蒸。第二个孩子也遭受同样的命运,头皮和头发被一起削去,身体被分解。最终,七个孩子和母亲被以同样的方式迫害致死(《马加比二书》6:1—42)。《马加比二书》描述的殉道者基本都是老人、妇女和儿童。在第一则殉道叙事中,以利亚撒是一位年已古

^① 参见马宏伟 Ma Hongwei,《〈旧约〉中的“他者”想象与犹太族群身份建构》[The Imagination of the Other in the Old Testament and the Construction of Jewish Ethnic Identity],于《世界宗教文化》[The World Religious Culture],2019年第1期[2019,Issue 1],134-141。

稀的老人；在第二则殉道叙事中，主角是母子八人。从这一视角来看，故事的主角均属“弱势群体”，尤其是第二则故事中特殊的人物关系更是营造出悲惨的阅读效果。试想，在一位母亲面前接连用残忍的手段折磨并杀掉她七个孩子；在一个少年面前，依次虐杀他的兄弟。这种残暴程度远超出人类的伦理道德底线。殉道叙事看似讲述的是一个“很久以前”的故事，故事发生的时间与其读者所生活的时代相差甚远。但实际上，它的情感表达超越了故事本身。其中的“母子一兄弟”关系设定，更是将身处不同时代的读者带入到故事主人公的思想与情感处境之中，从而引发“共情”。主人公悲惨的境遇，反衬出“他者”的残暴，“自我”的虔诚跃然纸上。作者正是在对立之中来寻找民族身份，在对他的塑造之中寻找自我。^①

五、余论

事实上，《马加比二书》中的殉道故事并非凭空出现，而是存在一定的文本渊源。在《但以理书》3:8—25 中就存在类似于殉道的情节。但是，相对于《马加比二书》中的殉道故事而言，《但以理书》中“殉道”情节还处于旧神学传统中。在《但以理书》中，但以理的三个朋友从未想过死亡，因为他们坚信“我们所侍奉的神，能将我们从烈火的窑中救出来”（《但以理书》3:17）。并且他们的确没有死亡，上帝拯救了他们。在《马加比二书》中，不论是古稀老人以利亚撒，还是母亲和她的孩子们，他们都是渴望死亡，坚信自己的虔诚可让自己死后得到复活和永生。并且，他们的确死亡了。因此，从《但以理书》类似殉道的情节到《马加比二书》中的殉道故事，实际上体现着从旧的神学传统到新的神学传统演化的过程。殉道观念的产生，是建立在犹太人死亡观、复活观和永生观的进一步发展的基础之上。这种发展，既有社会因素，又有神学思想因素。尤其是正值希腊化时代，希腊文化的强势注入，就如同催化剂一般，为犹太教这一古老的宗教注入了新的文化内涵。

实际上，不论殉道事件是否真实发生过，其象征性意义远超越历史真实本身。正如李炽昌和游斌在《生命言说与社群认同》一书中所述：“最初的经典写成之后，它就脱离了作者，成为一种自性的存在。”^②《马加比二书》中殉道叙事的意义远超时代本身，殉道者早已延伸为象征着“虔诚”的符号，并被建构为民族的历史记忆，逐渐融入犹太族群的生命经验之中。自此以后，每当犹太民族面临苦难

^① 参见李炽昌、游斌，《生命言说与社群认同》，68。

^② 同上，1。



与危机之时,经典中的历史记忆便被“重新激活”,成为犹太人应对民族灾难的内在凝聚力。

参考文献

(一)中文参考文献

1. [以色列]阿巴·埃班,《犹太史》,阎瑞松译,北京:中国社会科学出版社,1986。
2. [美]托马斯·卡希尔,《上帝选择了犹太人:一个游牧民族如何改变了世界》,徐芳夫译,北京:世界知识出版社,2001。
3. [美]大卫·A. 德席尔瓦,《次经导论》,梁工、吴珊等译,北京:商务印书馆,2010。
4. [英]塞西尔·罗斯,《简明犹太民族史》,黄福武、王丽丽等译,济南:山东大学出版社,2004。
5. [美]罗伯特·S. 塞尔茨,《犹太的思想》,赵立行、冯玮译,上海:上海三联书店,1994。
6. 洪修平主编,《东方哲学与东方宗教》,南京:江苏人民出版社,2016。
7. 李炽昌、游斌,《生命言说与社群认同》,北京:中国社会科学出版社,2003。
8. 徐新,《犹太文化史》,北京:北京大学出版社,2015。
9. 陈恒,《关于希腊化时代的若干问题》,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版),1997年第2期。
10. 黄海天,《〈马加比一书、二书〉的史学价值和神学意义》,《浙江大学学报》(人文社会科学版),1999年4月。
11. 黄薇,《希伯来圣经中的死亡》,《基督教学术》第10辑,张庆熊、徐以骅编,上海:上海三联出版社,2012。
12. 贾延宾,《论犹太教的死亡观》,《犹太研究》第7辑,傅有德编,济南:山东大学出版社,2009。
13. 马宏伟,《〈旧约〉中的“他者”想象与犹太族群身份建构》,《世界宗教文化》,2019年第1期。
14. 许广灵,《犹太律法发展历程》,《世界宗教研究》,2011年第2期。
15. 张文安,《古代两河流域宗教中的生死信仰》,《古代文明》,2009年第1期。

(二)外文参考文献

1. Cormack, Margaret, *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion* (New York: Oxford University, 2002).
2. Daniel, Joslyn-Siemiatkoski, *Christian Memories of the Maccabean Martyrs* (New York: Palgrave Macmillan, 2009).
3. Davies, W. D. and Finkelstein, L. ed., *The Cambridge History of Judaism* (New York: Cambridge University Press, 1984).
4. Goldstein, Jonathan A., *II Maccabees: A New Translation with Introduction and*

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

Commentary (New York: Doubleday & Company, 1983).

5. Josephus, *Jewish War* (The Loeb Classical Library).

6. Schwartz, Daniel R., *2 Maccabees* (Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2008).

7. Spronk, Klaas, *Beatific afterlife in ancient Israel and in the ancient Near East* (Berlin: Neukirchener Verlag, 1986).

8. Swete, Henry Barclay, ed., *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint*, Vol. 3, (Cambridge: Cambridge University Press, 1905).