

天国与犹太犬儒主义 —— 克罗桑笔下的耶稣质疑

李方林 何高藻

提要：

本文从多个角度对圣经学教授克罗桑所描述的耶稣进行质疑，认为他并没有重新塑造出一个“真实的”耶稣。

李方林，四川大学学报编辑；何高藻，重庆大学外国语学院讲师。

主题词：耶稣犹太犬儒主义

耶稣对于历史学家和其他研究者来说，历来是一个比较困难的题目。他的生平事迹有许多无法考察之处，而他所传的福音，也有不少令人难以理解，却带有挑战性质的逆耳话语。作为历史人物，他常常受到质疑，其中原因，不外几点：一是关于耶稣的记载，几乎都来源于基督教会；二是人们认为四福音书的一些说法互相有矛盾；三是《新约》中记有许多神迹奇事，史实与宗教并存，不易区分。

约翰·多米尼克·克罗桑，芝加哥德保罗大学圣经学教授，毕生致力于福音书与耶稣的研究。他的《耶稣传》（高师宁、段琦译，中国社会科学出版社1997年版）发表于90年代，是一本较新的研究耶稣的著作。在此书中，作者称用跨文化人类学、历史学和文献考据学的标准衡量《新约》经文，以区分“事实与虚构、历史与神话”，重新塑造一个“真实的”耶稣。

作为传记，作者从耶稣的出生地直写到他的受死与复活，但他笔下的耶稣，与传统的耶稣差别甚大，可以说是面目全非。这不仅因为他完全用人类学的方法来解释福音书中的神迹奇事，根本在于，他在很大程度上改变了耶稣的思想，远远离开了对耶稣的客观描述，使人产生疑问：这是耶稣的福音吗？

在耶稣时代，犹太人由于受罗马政权的种族压抑而盼望一位君王或弥赛亚（希腊文作基督）的到来，届时神将施展大能，救他们脱离苦难。而耶稣思想的核心就是关于神的统治，又称“神国”（过去译为“上帝之国”，但近年来海外中文圣经已不用“上帝”一词，而改用更符合原文精神的“神”）。

“神国”同“天国”、“永生”、“救恩”也是同一意思。克罗桑对耶稣的阐释即是围绕天国这一概念而展开。

末世与现世 在《新约》中，施洗约翰是一位先知，他曾在约旦河为耶稣施洗。克罗桑认为，约翰是一

末世论者，这也是一种普遍的看法。关于末世论，其基本内容是：等待救主降临并审判世人，也就

是末日审判，审判的结果是善对恶的全面胜利。克罗桑的引人注目之处在于，他完全否认了耶稣天国论中的末世因素，把耶稣描写为一个与约翰对立的人物。 克罗桑的一个观点是：耶稣在传道之初是末世论者，他接受了约翰的信仰，但约翰被希律安提帕(大希律之子，罗马人任命的官员，于公元前4年大希律死后接管加利利和比利亚的领土)斩首之后，耶稣与约翰的理想分离，完全改变了看法。

首先，作者以犹太史学家约瑟弗斯(约公元37—100)在《犹太古史》中记录的约翰事迹为支持，提出约翰之所以被害，不是因为他谴责安提帕娶其弟妇希罗底一事，而是由于他的追随者太多，对政权构成了威胁。这样，对耶稣而言，接受约翰的末世天国，就是回到反抗外族奴役的传统题目，因此，耶稣改用另一种方式看问题。但是，约瑟弗斯仅仅是讲述约翰的故事，没有一个字提到耶稣，显然，耶稣与约翰产生分歧的说法，在约翰弗斯的著作里找不到根据。 其次，作者引用福音书材料，探寻其潜在意义，试图证明耶稣与约翰分道扬镳，其中最重要的是两段耶稣论及约翰的话，分别见于《路加福音》第七章和《马太福音》第十一章： 我告诉你们，凡妇人所生的，没有一个大过约翰的；然而神国里最小的比他还大。 约翰来了，也不吃也不喝，人就说他是被鬼附着的；人子来了，也吃也喝，人又说他是贪食好酒的人，是税吏和罪人的朋友。 作者认为，第一段引文表明，耶稣的天国不是从约翰开始，因为天国中任何一个人都在约翰之上。关于第二段引文，作者的解释是：约翰期待一个末世的天国和一个在末世施行审判的弥赛亚，耶稣却认为神“不曾，也不会通过迫在眉睫的末世复兴来发挥作用”(《耶稣传》第64页，以下引文未注明出处者同此)，因为约翰生活在末世论的苦行中，耶稣却“不是一个末世论的禁欲主义者”(第65页)。 然而，对于第一段引文，只要联系上下文，就可知耶稣并没有低估约翰，也没有否定约翰的天国，而是明确宣布约翰是他的使者，是为他“预备道路”的人，换句话说，约翰的工作为耶稣的天国奠定了基础。第二段引文的意思也很清楚：耶稣责备当时的人即不愿听他传的福音，也不肯接受约翰的警告。显然，两段话中都丝毫没有否定末世论的意思。反之，无论在约翰生前或者死后，耶稣的天国思想中都明确含有末世因素，这是耶稣的信仰之所在。 克罗桑在论述耶稣的天国时，皆以福音书为依据，并未引用别的材料，这就使问题比较容易澄清。他的中心论点是：耶稣的天国不是迫近的末世，而是“一个此时此地现有的国度”(第64页)：天国就在尘世，是一种新的生活方式。但事实并非如此，福音书说得很清楚，耶稣的天国包括末世与现世两种性质。耶稣传道之初，在《马太福音》第四章说：“天国近了”；在《马可福音》第一章则说：“日子满了”。“近”是指一个即将到来但尚未到来的天国，“满”是指一个已经到来的天国。其后，耶稣在《马太福音》十三章、十八章、二十四章以及《马可福音》和《路加福音》相应的经文中宣称：天国的种子已经撒下，正在生长，天国就在完全顺服地遵行神旨意的人们中

间。但是，耶稣不单说天国已经开始，他的天国也与末世审判联系在一起，四福音书中都有较长章节叙述耶稣的有关话语。正是在约翰死后，他多次提到“末日审判”和即将来临的大灾难，要求门徒作好准备，等待“那日子，那时辰”的到来。末日既是现存世界的终结，又是神显示其权能的日子，亦即天国的降临。后来，当耶稣被控造反、在罗马巡抚彼拉多面前受审时，他明确说：“我的国不属这世界。”总之，有关天国的现世性和对末世大结局的预告，是耶稣天国内容的两个方面，遍查福音书，找不到天国仅具有“此时此地”含义的证据。

同桌吃喝与治病在克罗桑的《耶稣传》里，耶稣的天国是一个人人平等的团体，耶稣倡导并实践一种彻底的平等主义，具体体现为“吃喝与医治”。一方面，耶稣公开与罪人、税吏、妓女同桌吃喝，这种不顾阶层等级的行为是对地中海社会基本价值观的反叛；另一方面，耶稣免费为人治病，只要求患者家庭提供食物。作者称这二者构成的耶稣运动的内核，也是他重塑历史耶稣的基础，书中概括为“一种共享的灵性(医治)和物质(吃喝)资源的平等主义。”(第137页)作者把耶稣的主要工作，即传道与医治，修改为同桌吃喝与医治，突出吃喝的作用，并把吃喝解释为一种彻底的平等主义，称之为耶稣精神的最高体现，这是对耶稣思想的随意改变。首先，耶稣与罪人等同桌的意义不在于宣扬平等，而在于传播福音，劝罪人悔改，正如耶稣在与罪人同桌时说：“康健的人用不着医生，有病的人才用得着，我本来不是召义人，乃是召罪人。”(可，2，17)其次，耶稣也与法利赛人(犹太教内的一个宗教派别，以严守摩西律法的形式为特点)同桌吃喝，而他对法利赛的严厉批评是众所周知的，这种同桌的行为与平等毫无干涉。第三，克罗桑对同桌的解释，停留在物质层面，即吃喝现象本身，这主要是为了把同桌与平等联系起来。然而，同桌还有象征的一面，就其内涵而言，耶稣同桌吃喝，是发出“到我这里来”的邀请，意思是加入“我”的团体，进神的国，与主基督一同坐席。可见，同桌所体现的是纯宗教的内容而非世俗的平等，其中即使有平等的因素，也是附带的，而非目的。庇护与巡行在传道的的方式上，克罗桑认为，耶稣的所作所为与罗马统治下的犹太习俗背道而驰。按当时的通常做法，耶稣应在他家乡安定下来，建立一个带有医疗性质的宗教团体，他本人是团体的庇护者，他的家人和亲信成为团体的代理人。但耶稣没有这样做，他总是巡行，总是在路上，从不在任何地方定居，这样就否定了罗马的庇护制度，即贫穷或弱小的被庇护者依附于权威的庇护者的制度。作者说，耶稣的这种传道方式非常激进，因为“彻底的巡行是彻底平等主义的必要伴随物”(第127页)，这也印证了耶稣的天国是一个无代理的平等团体，在团体中，个人之间直接接触，与神直接交往，不用任何代理人或固定地点作为中介(第130页)。这种观点虽新颖，却是作者设想杜撰，难以令人信服。首先，关于庇护制。没有史料证实犹太地区存在庇护制，作者自己也没有提出证据。书中所举的关于庇护制的例子，都是罗马的而非犹太的。虽然巴勒斯坦地区在公元前63年被罗马当局收

入其版图，但犹太人一直保持自己的传统，其社会结构也是犹太式的：每个社区以会堂为中心，长老是社区的民事当政者，也是裁判官和 维护公众道德的人。 其次，关于巡行。克罗桑认为，巡行是实现彻底平等的方式，而固定 在一个地方传道则不符合平等的精神：“因为地方之间是有等级的，此处胜过彼处，这个地 方胜过别的地方，这本身就象征性地摧毁了它所宣称的彻底的平等主义。”（第129页）这种 说法是很牵强的。且不说耶稣从未主张过彻底的平等主义，从逻辑上看，巡行与平等之间并无必然联系。一般而言，成员之间的平等与否应基于团体自身的性质，巡行并不能保证平等， 固定在一个地方也不一定就产生不平等。何况，耶稣巡行的目的非常明确，即采取主动方 式，向更多的人传道（可，1，38）。此外，巡行也是为了避免迫害。耶稣福音的内容非常激 进，为当时的犹太宗教领袖和权势者所不容，因此固定在一个地方非常危险。 第三，关 于代理人。若说耶稣否定了代理的方式，实在是没有根据。在人与神之间，耶稣自身即是中 介，四福音书对他的记录反复表明了这一点。例如，他在《约翰福音》第十四章说：“若不 借着 我，没有人能到父（神）那里去。”在耶稣与大众 间，他的亲信特别是十二门徒充当了代 理人的角色。这些门徒由他亲自设立，组成了一个以彼得为首的特殊小团体。耶稣授予他们 “治病赶鬼”的能力，并把传道的工作托付给他们：“我在暗中告诉你们的，你们要在明处 说 出来；你们耳中所听的，要在房上宣扬出来。”（太，10，27）作为耶稣的助手和传人，门徒 所起的代理作用是不容置疑的。 犹太犬儒主义在对耶稣的思想与活动重 新定位 后，克罗 桑进入了对耶稣形象的最重要的改变，这也是本书的中心内容：耶稣四处巡行，讲道，为人 治病，与人同桌吃喝，这些特征使他“看上去就像个犹太农民犬儒学者。”（第154页） 犬 儒主义是 古希腊一哲学派别，活动时期约在公元前四世纪到基督教初期，其创始人是苏格拉 底的弟子安提斯泰尼，但安氏的弟子第奥根尼是第一个被称为犬儒的人，他确立了犬儒的生 活方式和价值观念，并对之 作出系统阐述。 克罗桑对耶稣与犬儒派的比较大致有三个方面 。 第一，当耶稣“两个两个地”派 他的门徒到乡下去传道时，他有一条命令：“不要带钱 囊，不要带口袋，不要带鞋；在路上也不要问 人的安。”克罗桑认为，此规条“涉及了犬儒 主义。”（第145页），因为犬儒主义在流浪时也“不穿 鞋、不花时间作通常的问候和闲谈 ”（第148页）。 但是，对耶稣的规条如何“涉及了犬儒主义”， 作者并无解释。这种比较 如果仅是一般性的，就没有多大意义。因为它什么也确定不了，顶多只指出 了一种偶然的相 似 。问题的关键在于：耶稣与犬儒主义之间是否有历史联系，具体说，耶稣的条规 是否受到犬 儒主义影响，或他是否知道犬儒主义关于行装的规定，唯其如此，才能支持作者对耶稣的 结 论。但正是在这一点上，作者没有出示任何证据。 第二，克罗桑认为，犬儒派关于自由的 观点 是耶稣末世论的“希腊—罗马”形式（第148页）。作者本不承认耶稣的天国具有末世含 义，这里又提 出来，是要利用其反社会的内容。 犬儒派嘲笑人类习俗，否定人类的种种价 值观，追求从欲望下解

脱出来的自由。他们拒绝文明带来的一切：居室、衣着、饮食、家庭、财产、礼仪、科学技艺，主张返回自然，摆脱宗教、道德和国家权力的控制，结果发展成为一种怪里怪气的理论。例如第奥根尼相信，人虽然没有皮毛或羽毛的保护，但仍能像其他动物一样裸体生活，他用青蛙和别的身体构造比人更软弱的动物为例，以支持他的观点。传说他死于吃生章鱼，或是在和狗分吃生章鱼时被咬伤后死去。从表面看，耶稣的末世论与犬儒的自由观都表现为对现存世界的否定，但实际上，二者甚为不同。除了反对玛门即金钱的罪恶外，耶稣批评的主要目标是犹太正教按其传统建立起来的宗教秩序，并没有涉及人类文明。他特别谴责法利赛人在维护信仰时所持的傲慢、冷酷、虚伪的态度，因而提出谦虚、宽恕、怜悯、慈善、诚实等基督教道德原则，这是其宗教改革的根源。耶稣虽然呼吁信众舍弃一切跟从他，但对于既定的社会体制，并未提出反对意见。一个显著的例子是，他总是承认罗马帝国的权威。其后，使徒保罗在《罗马书》第十三章中有一段话，可以说明基督教对世俗统治的态度，也是他对耶稣思想的深刻领会：“没有权柄不是出于神的。凡掌权的都是神所命的。所以抗拒掌权的就是抗拒神的命；抗拒的必自取刑罚。”这种同当权者妥协的态度，既有对现实利害关系的考虑，更有其深厚的犹太教预定论根源，与犬儒的自由观实在难以吻合。第三，克罗桑把耶稣的天国描写为赤贫者、游民与乞丐的天国(第80—83页)，又特别提出一后期犬儒哲学家埃皮克提图(公元55—135)，认为他的“贫困作王”(第150页)的思想，与耶稣的“穷人天国”相似。“贫困作王”与犬儒派的自由观一致，其大意是：一无所有使犬儒者精神淡泊，不受患得患失的影响，也能忍受他人的侮辱与攻击，彻底的贫困导致彻底的自由，使犬儒者得以真正为王。但作者把耶稣的天国释为穷人的天国是不确的，他的教义中也没有类似于“贫困作王”的意思。耶稣虽然说过“骆驼穿过针眼，比财主进神的国还容易”(可，10，25)之类的激烈言辞，却不等于所有跟随他的人都要一贫如洗。耶稣的信徒中，有产业的人不少，例如著名的约翰、雅各兄弟，其加利利的家中雇有佣工，生活优裕，在耶路撒冷还有房产，而耶稣并未要求他们放弃财富。耶稣的教义表明，他的天国是为神所拣选的人预备的，不以贫富为取舍。当然，天国对人也有要求，除了极高的道德标准而外，它要求人像小孩一样单纯、谦卑、顺从，听命于神，并怀着绝对的忠诚与奉献之心。

下面的一段话出自埃皮克提图，作者认为与耶稣的教训非常接近，以此证实耶稣“亲自重新发明了犬儒学派的轮子”(第154页)：……当他受鞭打时，他必须爱那位鞭打他的人，仿佛他就是他们所有人的父亲或兄弟那样。……但什么是犬儒学派的凯撒或总督，或还有哪位能超过差遣他进入此世界的、他所事奉的神，即宙斯?……如今犬儒学派的坚韧的忍受性的精神必须达到这样的程度：普通人认为他是无知觉者，是一块石头；但他本人把他的身体给予任何人去使用，因为他认为是应当的。

这里所说的耶稣与犬儒派的相似之处，概言之有四点：(一)爱自己的仇敌；(二)耶稣亦称受神的

差遣而来；(三)忍受苦难；(四)为世人牺牲自己。然而，这种比较似是而非，难以说明问题。因为：作者所引的埃氏的观点，与正宗犬儒派相差甚远；埃氏出生在耶稣受死之后，不可能对耶稣发生影响；最重要的是，耶稣的全部教训都基于犹太文化和传统，绝无希腊的成分。对耶稣和犬儒作比较研究，自然无可非议，但把耶稣说成一个犬儒主义者，就太令人匪夷所思。为了达到目的，克罗桑用了跨文化人类学、历史学和文献学的方法，声称对耶稣作“一种准确而又无偏见的描述”（第3页），结果却相反。书中对耶稣形象的改变，都仅有“大胆假设”，而无“小心求证”。跨文化人类学，据作者解释，其作用不仅在于考察同一时期的“这个或那个社会”，还在于考察“对所有同样的生态和技术类型来说是共同的东西。”（第4页）但此方法过于宽泛，只能提供某种背景，难以处理具体的、作为个人的耶稣。例如，作者从跨文化人类学的角度提出，古代社会的农民通常是文盲，所以不可能把耶稣描写成有文化的木匠。然而，这仅是推论，不能算确证，耶稣究竟是否识字，仍只能存疑。此类例子，书中甚多，可见跨文化人类学效力有限。历史学在这里同样难起作用，因为同时代的史书对耶稣记载极少。事实上，关于耶稣生平尚不能从《新约》以外的任何材料得到证实，而现今的研究者们也承认四福音书的历史文献性质。就标准历史著作而言，只有犹太历史学家约瑟弗斯和罗马历史学家塔西陀（约公元55—115）曾简略地提到耶稣。此外，在公元一至二世纪的犹太拉比著作中，有几处偶然涉及耶稣的传闻，都极简单，并早已为人们所知。至于克罗桑所说的文献考据学，具体而言，就是在《新约》经文之间，以及《新约》与其他福音文献之间进行比较与考察。《新约》以外的福音，较著名的有《彼得福音》、《巴拿马书信》、《多马福音》，其中《多马福音》较为完整。但《多马福音》仍源于正典福音，并非直接来自有关耶稣的传述而且被信仰极端的基督徒修改过。其余的文献都残缺不全，就其所记录的耶稣事迹而言，与正典福音大同小异。总之，从作者所引用的上述文献的情况看，无论是《新约》还是其他史料，都难以支持他对耶稣及其思想所作的阐释与结论。（责任编辑：建民）

参考文献：①汉弗雷·卡本特《耶稣》，工人出版社1985年版。

②幸德秋水《基督何许人也——基督抹煞论》，商务印书馆1997年版。③E·策勒尔《古希腊哲学史纲》，山东人民出版社1996年版。④罗素《西方哲学史》（上卷），商务印书馆1982年版。⑤欧内斯特·勒内《耶稣的故事》，江苏人民出版社1998年版。⑥《证主圣经手册》，香港证道出版社1981年版。⑦周一良、吴于廑：《世界通史》（上古部分），人民出版社1973年版。⑧

D. H. Rankin: Sophists, Socratic and Cynics, Croom Helm, Barnes & Noble Books, Totowa, New Jersey, 1975.

(上接第69页)

B15 罗香林《唐代桂林之摩崖佛像》，香港中国学社1958年版。 B16 桂林博物馆《广西桂林窑址》，《考古学报》1994年4期。

B17 明复编《中国佛学人名辞典》，100页，中华书局1988年版。

B18 (日)真人开元著，汪向荣校注《唐大和上东征传》，8页，中华书局1979年版。 B19

B20 《柳州复大云寺记》，见《柳宗元集》第三册752—753页，中华书局1979年版。

B21 民国《全县县志》第十篇“文化、宗教”，广西壮族自治区博物馆油印本。 B22 以上广西唐、宋、元、明、清佛寺的数字，见广西地方志编纂委员会编《广西通志·宗教志》，191页，广西人民出版社1995年版。 B23 林志杰《楚圆禅师传略》，《广西民族学院学报》(哲社版)1995

年2期。 B24 朱哲《当代名僧巨赞法师传略》，《世界宗教研究》1997年2期。 B25 杨基常

主编《广西区情教育读本》，49页，广西民族出版社1998年版。 B26 顾有识、陆炬烈《壮族原始宗教的封建化》，见宋常恩主编《中国少数民族宗教初编》，301—315页，云南人民出版社1985年

版。 B27 广西壮族自治区编辑组《广西壮族社会历史调查》，432页，广西民族出版社1987年

版。 B28 B30 杨基常主编《广西区情教育读本》，49页，广西民族出版社1998年版。

B29 广西自治区编辑组《广西仫佬族毛难族社会历史调查》，第209—210页，广西民族出版社1987

年版。 B31 《中国民族指南》，191页，海洋出版社1990年版。 B32 覃光等《中国少数民族宗

教概览》367页，中央民族学院出版社1988年版。 B33 胡大雷、何林夏《粤西文化中华文化研究》，283—284页，广西师范大学出版社1993年版。