

丁道尔 新约圣经注释

腓立比书

目录

编者序	1
作者第一版序	3
作者第二版序	5
简写一览	7
一般参考书	7
英文注释书	9
其他语言注释书	10
导论	12
I 腓立比教会	12
II 写作日期与地点	14
一、罗马说	14
二、该撒利亚说	18
三、以弗所说	19
III 真实性与合一性	26
一、插入说	26
二、打断说	28
IV 背景与目的	28
V 书信的特色	31
大纲	38
注释	40
称呼与致意 (一 1~2)	40
II 保罗的感谢与信心 (一 3~7)	43
III 使徒的祷告 (一 8~11)	47
IV 保罗的雄心与喜乐 (一 12~26)	50
A 监禁的意外成果 (一 12~14)	50

增注: 一章 13 节	51
B 动机——真诚与假意 (一 15~18)	52
C 面对生死的两难与信心 (一 19~26)	55
V 对教会的劝勉 (一 27~二 18)	61
A 面对外敌: 要合一与无畏 (一 27~30)	61
B 面对结党: 要和谐与谦卑 (二 1~4)	68
C 基督的“道路” (二 5~11)	73
增注: 二章 5~11 节	82
D 劝勉的应用和保罗的榜样 (二 12~18)	85
VI 未来的计划 (二 19~30)	94
A 推荐提摩太 (二 19~24)	94
B 赞扬以巴弗提 (二 25~30)	100
VII 警告与鼓励 (三 1~21)	104
A 警告与声明 (三 1~3)	104
B 自传 (三 4~14)	109
C 呼吁: 信念与行为要相符 (三 15~17)	119
D 要拒绝假教师 (三 18~19)	121
E 基督徒真正的产业 (三 20~21)	123
VIII 鼓励、赞赏、问安 (四 1~23)	126
A 鼓励要站稳、要合一: 对事奉的赞赏 (四 1~3)	126
B 鼓励要祷告、要爱慕美事 (四 4~9)	128
C 赞赏腓立比人的礼物 (四 10~20)	133
D 问安 (四 21~22)	141
E 祝福 (四 23)	142
注:	143

选用的译本之外注意现行通用的各种译本。我们谨推出新丁道尔圣经注释，希望它和原先此套注释书一样，蒙神赐福使用，帮助一般读者更完满、更清楚地明白新约的意义。

主编 莫理斯 (LEON MORRIS)

编者序

原先的丁道尔圣经注释是为了帮助一般的圣经读者而编，着重经文的意义而不涉入学术性的钻研，尽量避开“过度专业性及蜻蜓点水式两种极端”。许多使用过这套注释书的人都认为它达到了编写的目的。

然而，时代改变了，这套曾经服务优良、造就多人的注释书，似乎已不如以往贴切了。新知识陆续发现，对圣经批判的讨论不断进行，一般人读经的习惯也改变了。在编写原先的丁道尔注释时，一般人普遍使用钦定本圣经，因此我们可按钦定本来注释；但是目前情况不复当年。

重修这全套注释并不是项轻易的决定，然而就目前来说是绝对必要的，因为新的需要得由新书来提升服务品质，至少需要全然重修旧书。所以我们保留了原先注释的目标，新的注释不致太精简或太冗长，其解经性重于讲道性。我们不包括全部的圣经批判问题，然而作者对新约学者们一般注意的问题也都留意到。当他们觉得某些问题必须正式提出时，就会在引言或注脚中予以讨论。

新的注释书其意不在于作批判式的研经，而在于帮助非专业的读者更明白圣经。我们不假设每位读者都具有希腊文的知识，所以书中讨论的希腊文都有音译；每位作者都必须使用希腊原文圣经作他们注释的根据，但作者可自由选择他使用的现代译本，我们也要求他们在

书中，我们知道“同心合意兴旺福音”，是使徒保罗非常珍视的，而在邓斯堡的浸信会，牧师与信徒也如此携手合作，实在是非常令难忘的经验。

一九五九年九月
马挺 (Ralph P. Martin)

作者第一版序

“别人劳苦，你们享受他们劳苦所得的。”主耶稣对门徒讲的这句话，用在写圣经注释的工作上最适合不过。笔者从前辈们在这一领域中的研究获益甚多，并在书中一一注明借助之处。大部分意见有出入的地方，笔者在检视从前注释提供的各种解释之后，再陈明自己的看法；但在一些事上（特别是争论不休的日期问题），则只列出可能性，让读者自行斟酌。

笔者也乐意在此感谢过去的老师和现在的朋友，对写作这本小书的帮助。已逝世的孟逊教授 (T. W. Manson)，在本书起步之时，曾给予鼓励和指导；他在曼彻斯特的讲座，和对毕业后研究的协助，在本中留下不可磨灭的痕迹。邓斯堡语言学校的考德文注释中繁复的句子。亚伯丁的教授亨特 (A. M. Hunter) 回答了一些疑问，尤其有关保罗之前的基督教；在这方面，他自己有独特的贡献。他和贝弗莎县立图书馆，以及在伦敦的威廉博士图书馆，协助借阅了罕见的宝贵书籍；而浸信会的特定基金资助笔者购买了一些重要参考书。

过去两年，笔者公余的时间大部分用来撰写本注释，并且预备一篇腓立比书二章 5-11 节诗歌的特别研究报告¹。笔者的教会，就是已快乐地事奉了六年地方，在这段时间提供的合作与帮助，令笔者铭感于心，因此愿意将本书献给他们，回报他们的忠诚与友谊。从腓立比

升“在基督里的喜乐”；当初保罗在写本书信时，这两个并存的观念对他是何等宝贵。

在此感谢我的博士研究生杰克森 (J. David Jackson)，校读了打字稿；也感激另一博士班学生盖特莱持 (Janet M. Gathright)，以优异的打字技能打出了原稿。

马挺 (Ralph P. Martin)

作者第二版序

这本注释书第一版出书后，已超过四分之一世纪。这段期间出版了几本有名的保罗书信研究，我引用了他们的资料，也将这些书列入校订后的书目中。

值得注意的是，保罗与腓立比教会的关系，可以从一个新的角度来看，即：他要说明反对福音者的特性，就是第三章所提到的。近日研究的另一个要点。为详细查考二章 6-11 节的“基督颂”，其中描写道成肉身的主如何走到十字架，而后登上宝座，成为宇宙生命的主宰。研究使徒的学者帮助我们更清楚看见，在使徒时代的黎明，第一代信徒如何高举耶稣，视祂为配受敬拜的宇宙之主。在二十世纪末，这些事件具格外重大的意义。

本注释的修订版对书信中的许多地方，在解释与应用方面也重新思考，并且加入了新近的研究讨论资料。同时，我尽量保持注释的清晰、易读，让使用的人得到帮助，而非愈发迷糊。为达到这个目的，我采用新国际本 (NIV)，不过效果如何，则必须由读者来判断。笔者在第二版脱稿时，诚心期望它能促进“同心合意兴旺福音”，并提

简写一览

一般参考书

Abbott-Smith	<i>A Manual Greek Lexicon of the New Testament</i> by G. Abbott-Smith, 1937
AVKJV	English Authorized Version(King James). 钦定本或英皇钦定本
BAGD	<i>A Greek-English Lexicon of the New Testament</i> by W. Bauer. Translated and edited by W. F. Arndt, F. W. Gingrich and F. W. Danker, 2nd ed., 1979.
<i>BJRL</i>	Bulletin of the John Rylands Library.
BZNTW	Beihefte to <i>ZNTW</i> .
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i> .
ET	English Translation.
<i>EQ</i>	<i>The Evangelical Quarterly</i> .
<i>ExpT</i>	<i>The Expository Times</i> .
GNB	<i>Good News Bible (Today's English Version)</i> , 1976.现代中文译本
<i>IBD</i>	<i>Illustrated Bible Dictionary</i> , eds. J. D. Douglas and N. Hillyer, 1980.

JB	<i>The Jerusalem Bible</i> , 1966.耶路撒冷圣经
LXX	Septuagint Version.七十士译本
Moffatt	<i>A New Translation of the Bible</i> by James Moffatt, 1935.摩法特译本
Moulton	<i>The Vocabulary of the Greek New Testament</i> by J. H.
Milligan	Moulton and G. Milligan, 1914-1930.
NCB	<i>New Century Bible</i> , London and Grand Rapids.
NEB	<i>The New English Bible</i> , 1970.新英文圣经
NIV	<i>The New International Version</i> , 1978.新国际本
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i> .
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i> .
Phillips	<i>Letters to Young Churches</i> by J. B. Phillips, 1947.
RSV	Revised Standard Version, Old Testament, 1952; New Testament, ² 1971.标准修订版
RV	English Revised Version, 1881.修订本
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series, Cambridge.
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , eds. G. Kittel & G. Friedrich, trans. G. W. Bromiley, 1964-75.
<i>ZNTW</i>	<i>Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft</i> .
1QS	<i>Rule of the Community</i> at Qumran.
1QM	<i>War Scroll</i> at Qumran.

英文注释书

Beare *A Commentary on the Epistle to the Philippians* by F.W. Beare, 1959.

Bruce *Philippians* by F. F. Bruce (A Good News Commentary), 1983.

Caird *Paul's Letters From Prison* by G. B. Caird (New Clarendon Bible), 1976.

Collange *The Epistle of Saint Paul to the Philippians* by J. F.Collange, 1979.

Craddock *Philippians* by Fred B. Craddock (Interpretation), 1985.

Getty *Philippians and Philemon* by Mary Ann Getty (New Testament Message 14), 1980.

Grayston *The Epistles to the Galatians and to the Philippians* by Kenneth Grayston (Epworth Preacher's Commentaries), 1957.

Hawthorne *Philippians* by Gerald F. Hawthorne Word Biblical Commentary), 1983.

Hendriksen *A Commentary on the Epistle to the Philippians* by W. Hendriksen (Geneva Series), 1962.

Houlden *Paul's Letters from Prison* by J. L. Houlden (Pelican New Testament Commentaries), 1970.

Kennedy *The Epistle to the Philippians* by H. A. A. Kennedy (Expositor's Greek Testament), 1903.

Lightfoot *Saint Paul's Epistle to the Philippians* by J. B. Lightfoot, 1896 ed.

Martin *Philippians* by Ralph P. Martin (New en-

tury Bible) 1976, revised 1980.

Michael *The Epistle of Paul to the Philippians* by J. H. Michael (Moffatt New Testament Commentaries), 1928.

Motyer *The Message of Philippians* by J. A. Motyer (The Bible Speaks Today), 1984. 中译二莫德著《圣经信系列:腓立比书》,台北:校园, 2000.

Moule *The Epistle to the Philippians* by H. C. G. Moule (Cambridge Greek Testament), 906.

Müller *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon* by J. J. Müller (New London/International Commentary on the New Testament), 1955.

Scott *The Epistle to the Philippians* by E. F. Scott (Interpreter's Bible), 1955.

Synge *Philippians and Colossians* by F. C. ynge (Torch Bible Commentaries), 1951.

Vincent *The Epistles to the Philippians and Philemon* by M. R. Vincent (International Critical Commentaries), 1897.

Wilson *Philippians. A Digest of Reformed Comment* by Geoffrey B. Wilson, 1983.

其他语言注释书

Barth *Erklärung des Philipperbriefes* by Karl Barth, 1928. ET *The Epistle to the Philippians*, 1962.

Bengel *Gnomon Novi Testamenti* by J. A. Bengel, 1742. ET *Gnomon of the New Testament*,

- 1862.
- Benoit *Les Epitres de Saint Paul aux Philippiens, etc.* by P.Benoit (La Bible de Jerusalem), 1949.
- Bonnard *L'Epître de Saint Paul aux Philippiens* by P. Bonnard(Commentaire du Nouveau Testament), 1950.
- Dibelius *An die Thessalonicher, i, ii; an die hilipper* by M.Dibelius (Handbuch zum Neuen Testament), 1937.
- Gnilka *Der Philipperbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum NT) by J. Gnilka, 1968.
- Heinzelmann *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, 8* (Das Neue Testament Deutsch); *Der-Brief an die Philipper* by G. Heinzelmann, 1955.
- Lohmeyer *Der Brief an die Philipper* by E. Lohmeyer, ed. W.Schmauch (Meyer series), 1956.
- Michaelis *Der Brief des Paulus an die Philipper* by W. Michaelis (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament), 1935.

导论

I 腓立比教会

腓立比教会的建立，是主耶稣基督之福音进入欧洲的记号；使徒行传十六章 12~40 节对这件事作了详尽的描述。路加在叙述保罗的工作之前，首先形容这都市为“马其顿地区的头一个城，也是罗马的殖民地”（徒十六 12）。这句话大概指腓立比为该区（或马其顿副省）的第一个城市，而不是其首都，因帖撒罗尼迦才具此荣衔²。其它资料对腓立比的记载，证实了这段话³。有人认为，路加全备的介绍显示他对这城特别关注，甚至反映出他对自己出生的这地方引以为荣。

这座城的历史至少可回溯至主前三百六十年，马其顿的腓立普二世 (Philip II)。他以自己的名字称呼它（腓立普城），并加强其防御。主前一六七年，它成为罗马帝国的一部分，但直到主前三十一年以后，才显出其重要性。在阿克田 (Actium) 一战中，奥大维 (Octavian) 击败了安东尼 (Antony) 和克利奥佩脱拉 (Cleopatra)，而腓立比“搬进了一批意大利移民，他们曾支持安东尼，因此必须将自己的地交给奥大维的退伍军人”⁴。那时该城的全名成为殖民地犹流奥古斯都腓立比。腓立比具罗马殖民地的尊荣，在使徒行传十六章 12 节特别提到，对本书信的背景也很重要。

这个头衔的好处包括：在地方上使用罗马律法，有时可以免缴贡物与税金等。其中最令人羡慕的，是拥有犹如意大利的权利，意思是指一种特权，“所有殖民地人士之法定地位，即有关拥有权、土地买卖、缴税、地方管理及法律，都与在意大利一样；事实上，靠着法律创造的假象，他们好像生活在意大利”⁵。因此，身为腓立比人是件光荣的事，而这封信的许多用语，也反映出它的特殊地位。

使徒行传的故事证实，在基督信仰的信息尚未传到之前，当地已有一个犹太人群体（徒十六 13）⁶；保罗向那些聚在一起祷告的犹太妇女传信息，主开启一位名叫吕底亚之妇女的心，她相信了这道。形容她的词句，也可以解释为：她似乎是归信犹太教的人。这让人忆起，犹太信仰对妇女特别有感召力⁷，而妇女在马其顿的地位相当高⁸。我们知道腓立比教会有一部分女性成员，因四章 2~3 节提到几位女士之名⁹。

使徒行传十六章后半所记的两则信主故事，显明福音不限于传给犹太人，或犹太教徒。使徒传福音的口号为“先是犹太人，后是希腊人”（罗一 16）。这里生动的记载两个人从外邦世界归主的经过：一位是女奴（十六 16~18），一位是罗马狱卒（19~34 节）。

这个城市的基督徒团体刚刚诞生，而这两则故事提供了一些市民的背景和资料。这座希腊化的罗马都市之宗教潮流包括：透过灵媒占卜、渴望“得救”（17、30 节）、厌恶犹太人的一神主义和道德观（20 节）¹⁰。除此之外，也可看出他们对罗马精神非常效忠，因此一方面引以为傲（21 节），另一方面，当他们发现自己竟然鞭打、囚禁了罗马人时，便甚是惧怕（38 节）。保罗在腓立比的讲道，和后来写的书信，都可以看出罗马爱国主义的背景，可参史温 / 怀特（Sherwin-White）所著《罗马社会》（*Roman Society*）一书。

在这种气氛下（腓二 15：“弯曲悖谬的世代”），教会诞生了；当时的境况在保罗心中留下不可磨灭的印象。他的书信回溯“头一天”的光景，就是神刚开始在他们心中动工的情形（一 3~6）。他第一次去时，是“福音初到的日子”（四 15）；此后多年，他仍然与教

会保持亲密联系。他视他们为他“喜乐的冠冕”（四 1），可向其他教会夸口（林后八 1 及下）¹¹。

至于教会的成员，除了清楚提到妇人吕底亚是与犹太教有关的人，其他加入这信徒团契的，似乎都来自外邦世界。一开始，教会在吕底亚家成立（徒十六 40），不过从书信内的会友名字看来（二 25，四 2~3），后来信主的都是异教徒。当使徒和同伴离开之后，路加似乎留在腓立比——使徒行传的“我们”部分不再继续，直到十章 6 节“我们从腓立比开始”。当然，像路加这样一位信徒领袖留在当地，对于日后的传福音和坚固教会的事工，都有莫大的助益。

II 写作日期与地点

一、罗马说

传统上将本书信与保罗在罗马被囚相连（徒二十八 16、30），现在一般人仍惯称腓立比书为监狱书信之一。那次监禁长达两年，所以问题为：这封信属于被囚的哪一段时间？

赖富特（Lightfoot）认为¹²，这是监狱书信中最早的一封。理由为，第一，腓立比书与罗马书在用语上接近；第二，它与歌罗西书和以弗所书的内容和用词都大不相同，而另外两卷则被置于罗马监禁的末期。

然而主张罗马日期的人，几乎一致拒绝这样安置腓立比书，理由如下：

- 1) 罗马与腓立比之间的旅途与信件往返，需要相当的时间。
- 2) 在写作期间，审判的法律程序尚未结束，这使得书信应靠近监禁末期，保罗已受过审问，或许会被定罪、被处决¹³，或会被放逐¹⁴。
- 3) 使徒用词和风格的不一致，不太具重要性。其它监狱书信用语不用，可以用题材不同来解释，而且我们必须记住，腓立比书的特色较着重提供数据，且语气亲切，与其它书信不同。赖富特所列与

罗马书的相似处，令人印象深刻，但这种相近，只表示同一个作者，在两封信中想到的都是谈类似的题目¹⁵。

将书信定在罗马监禁末期，是基于以下理由：

1) 作者是犯人¹⁶（见一 7、13~14、17），他入狱的原因很严重（一 20 及下，一 30，二 17），攸关生死。保罗或许会被释放，而为了腓立比人，他热切渴望这结局（一 19、23~24）；但他也有可能被判死刑（一 20~23，二 17），而得殉道者的冠冕（三 11）。

2) 从使徒行传中，我们只知道三次监禁：使徒行传十六章 23~40 节，记载保罗初访腓立比时曾入狱；使徒行传二十一章 33 节至二十三章 30 节，记载他在耶路撒冷被捕，后来在该撒利亚拘留两年（二十四 27）；使徒行传二十七章至二十八章 16 节，记载他以囚犯身分搭船到罗马，又在那里被囚两年（二十八 30）。腓立比书不可能写于第一次监禁；而以（有人认为）该撒利亚为写作地点的论证很弱；所以一定是写于罗马被囚时。

3) 一章 13 节所描述保罗监禁的场所，也支持这一点：“在御营全军……已经显明我受的捆锁是为基督的缘故。”原文 *praitōrion* 在 NIV 译为罗马的“禁卫军”，这是追随赖富特的看法；但这禁卫军人数太多所引起的困难，参见一章 13 节的注释。

信末的问安来自“该撒家里的人”（四 22）。赖富特与其它人认为，这是指首都内服事皇帝的奴隶或自由人。

不过，对以上的结论，学者们有所保留，不能认定为无可辩驳；其中的困难列举如下：

1) 一章 20~23 节、30 节、二章 17 节都暗示，保罗随时可能死亡；这种危险的状况，与使徒行传末尾相当自由的松懈气氛极不协调。如果腓立比书是在罗马写的，就必须假设保罗与当局的关系趋于恶化，以致他的处境和前景都黯淡一片：他一定是从所谓“自由监管”（*libera custodia*）——如使徒行传二十八章所记（参：优西比乌的《教会历史》（Eusebius, *Ecclesiastical History*, 二 22、1），变成严格监禁，并面对腓立比书一章 20 节及下、30 节、二章 17 节的危

险。

除了这两者状况不同之外，腓立比书所记对使徒的控诉，与他被遣送罗马的理由也不同。前者的罪为传道（一 13、16）；但在耶路撒冷他是因造成圣殿暴动而被捕（徒二十一 28，二十四 6，二十五 8），他被遣送罗马的理由也在此（参：徒二十八 17）¹⁷。所以有人猜测¹⁸，虽然圣殿暴乱的控诉（徒二十四 12）可以驳倒，但他还被控以更严重的罪，如：搅动社会安宁（徒二十四 5），而不知道判决会如何。

2) 戴斯曼首先详细分析，腓立比与罗马之间的遥远距离带来的问题¹⁹，他和其他人提出许多疑点，因为书信的内证要求这两地的人经常来往、交流。他举出，从保罗被囚之地至少有五次或来或往的旅程，而保罗的未来计划中，则预估有另外四次的旅行。列举如下：

a. 提摩太到保罗被囚之处。在往罗马的旅程中没有提到他（徒二十六~二十八），但保罗写信时和他在一起（一 1）。

b. 有消息从囚禁处传到腓立比，告诉他们保罗成为囚犯，且有需要（四 14）。

c. 腓立比人收集了一笔爱心奉献，由以巴弗提从腓立比带到监狱（四 18）。

d. 以巴弗提病了，这消息传到腓立比教会（二 26）²⁰。

e. 保罗得到消息，说腓立比人听说他们差派的人病了，而他能告诉他们，这个消息令以巴弗提很难过（二 26）。

书信中预期要有的旅程则为：

a. 以巴弗提把信带回腓立比（二 25、28）。

b. 提摩太不久会从保罗的监禁地去腓立比（二 19）。

c. 以上的旅程意味，提摩太完成使命后还会回到保罗身边，让他知道腓立比信徒的情形，“心里得着安慰”（二 19）。

d. 保罗未来的旅行（二 24）。

戴斯曼评论道，“那些艰巨的旅程”无法放入使徒行传二十八章 30 节；而副词“快”（二 19、24）和“立刻”（二 23），让人感觉

写作地点和腓立比城距离不远，所以在监禁期间来回旅行有可能；可见使徒不是被囚于罗马，而是在更靠近腓立比之处。他认为以弗所是另一可能。

反对传统日期的人，用距离和旅行的时间为论点，但回应者则指出，这要看如何计算腓立比到罗马的旅行时间²¹。赖富特估计一个月²²，不过七、八个星期可能较准确。即使用这较长的时间来看，事实上我们还是有证据证明保罗时代旅行还是相当快速、安稳²³，所以陶德 (Dodd) 和哈利森 (Harrison) 感到，把这些旅程放入使徒行传二十八章 30 节并不困难²⁴。

3) 有些学者从本书信得到一种印象，即腓立比教会创立后，到保罗写这封信之间，他没有去探视过他们²⁵。一章 30 节与四章 15 节及下，让读者忆起第一次宣教旅程的日子，似乎暗示自从那时候起，保罗没有再和腓立比信徒聚首。但如果保罗是在罗马写信，就不符合，因为在使徒行传十六章之后，他已经再度探访过该教会，载于使徒行传二十章 1~6 节。

一章 30 节的回顾（“就与你们在我身上从前所看见的一样”），暗示间隔不长；而若保罗在罗马写信，中间便相隔十一、二年。信中提到他们当初的信心（一 5，四 15），让人觉得写信的时间和保罗第一次造访，中间只有一小段空档。

4) 二章 24 节（参：门 22）表示，若能获释，使徒盼望能再去探访这教会。从前面几节（一 24~27）看来，他不是计划短暂的拜访，而是在腓立比人当中继续作宣教与牧养的工作。这是对使徒展望的重要提示。因为我们从罗马书十五章 23、24、28 节知道，他认为自己在东方的宣教工作已告一段落，因此打算未来向西行，远赴西班牙。倘若在写完罗马书十五章 23、24、28 节之后几年，保罗又表示要重返腓立比，就必须假定情况有了新的变化，让他改变了宣教策略²⁶。当然，这并非不可能；不过，值得注意的是，如果把腓立比书放在使徒行传二十章之前，那么腓立比书一章 26 节至二章 24 节的探访许诺，在使徒行传十九章 21 节、二十章 1 节以下，就成就了；而打发提摩

太到腓立比（二 19、23）的事，也可配合使徒行传十九章 22 节，哥林多前书四章 17 节，十六章 10 节以下。这样一来，罗马书十五章向西方宣教的证据，也可屹立不摇（参：革利免前书五 5~7）。

既然“相关人物、目标、以及旅程的顺序”都符合，这一论点便非常有力，将写作的时间往回推，似乎刚好成为拼图中主要的一块。倘若这些事件不可视为相同，就必须假定有人复制了极类似的状况²⁷。另一方面，使徒行传十九章 22 节提到以拉都，但腓立比书没有提到；而哈利森认为，使徒行传十九章 22 节打发提摩太的理由，和腓立比书二章 19 节并不相同²⁸。

如果以上的理由使罗马为写作地点的理论似有破绽，还有更好的见解吗？学者提出两、三种建议，以克服上述的困难，让人不再接受长久以来受到推崇的保罗书信顺序。其中之一，即保罗在哥林多写此信，只需在此一提，不值得探讨²⁹。

二、该撒利亚说

一七一三年，雷普吉葛 (Leipzig) 的奥德 (Oeder) 倡导此说；近日支持的注释家有弗莱德勒 (Pfleiderer)、司彼达 (Spitta)、罗梅尔 (Lohmeyer)、罗宾逊 (J. A. T. Robinson) 30，和霍桑 (G. F. Hawthorne) 等人；这个看法又再度受到重视。按照这个理论，本书信所提到的监禁，是指使徒行传二十三章 33 节，保罗在该撒利亚的拘留。罗梅尔将写作时间订在主后五十八年，使徒被看守在该撒利亚时期；他指出，使徒行传二十三章 35 节提到，希律的“宫”（原文为 *praitōrion*：参 RV 小字）是拘禁的地方，便是证据 31。他认为，这地方就是腓立比书一章 13 节的 *praitōrion*。这种认同或许成立；不过整个帝国许多省城都有这场所（如，哥林多）。当然，这里所指的不一定是罗马，但也没有必要认定腓立比书一章 13 节的 *praitōropm* 就在该撒利亚（参该节注释）。

反对这个理论的论点很明显。罗梅尔视全书信的最主要题目为殉道³²，但使徒行传二十三章 35 节的拘留（参二十四 23），并没有立刻会殉道的迹象。他的拘留是相当松散的，与腓立比书一章的“捆绑”、

“挣扎”成为强烈对比，所提到的朋友，与腓立比书二章 20、21 节也不相符。霍桑³³称这点为“最大的反对理由”。保罗被囚之地的基督徒团体，其规模与形态都不支持该撒利亚说（一 14 以下）³⁴。何况，在使徒行传二十三至二十四章，保罗一心一意想到罗马去，这是我们从使徒行传的记载得知的（参二十三 11），但腓立比书完全没有提到这个期望。一章 20 节及下、二章 17 节所提到的生死存亡关头，在该撒利亚，只要上诉该撒，便立刻无事，而且使徒行传二十五章 10~12 节记载，事实亦是如此。陶德称它为一张“王牌”³⁵，而如果他在该撒利亚，因官员的威胁有生命危险，这一招便能救他脱身；更何况这些官员还似乎保护他，防备犹太人“设谋”暗算他（徒二十三 12 及下）。根据使徒行传二十四章 26 节³⁶，保罗的经济状况还好，但在写腓立比书时，他接到由以巴弗提带来的礼物之后，身边的“需要”才得舒缓（腓四 12 及下）。

三、以弗所说

第二种可能性，源自保罗曾在以弗所被囚的假说。这段时间的遭遇，以及“在亚西亚省”遇到麻烦的背景（徒二十 18 及下；参：林后一 8），致使有些人认为，腓立比书的写作时间应在此段，而其中的一些难题也都可得到解释。

乍看之下，这个理论的基础似乎不稳，因为以弗所被囚说，并没有确定的证明。倡导本说之人很清楚这一点，并且坦承以弗所被囚始终是个假说³⁷。不过，根据这些学者的看法，这个假说的证据相当充分，以致虽然无法确定，但可能性极高。

我们不妨先检视支持此说的资料，看这样订定本书信的日期有无根据。

1) 哥林多前书十五章 32 节的神秘话语，提到“在以弗所同野兽战斗”³⁸，可以按字面解，或按寓意解；无论怎样解释，这句话都在描述一种经验，或是实际的，或是预想的。从寓意来解释，最常引用的是伊格那丢 (Ignatius) 的话（致罗马书五）：“从叙利亚到罗马，我一直在与野兽 (*thēriomacheō*) 争战……和十头豹绑在一起，就是

和士兵同行。”伊格那丢清楚区分他在护送的士兵手下所受的折磨，和未来在竞技场中可能的命运（五 2；参四 1~2）。在哥林多前书十五章 32 节，保罗可能是以生动的笔法，描写敌对他的人，而不是说他已被定罪，送入竞技场中与野兽搏斗。另外反对按字面解释的理由为，哥林多后书十二章 23~37 节，没有将这事列入他的难处。他身为罗马公民的特权，也可使他免受这种刑罚；不过我们必须考虑一种可能性，即，如果他的性命是因群众暴动受到威胁，而不是经审判判决，他的罗马公民权诉求可能无人听进去，因为曾有位罗马公民在米西那 (Messina) 被打³⁹，还有一位基督徒阿达拉斯 (Attalus)，头一天，当省长知道他是罗马人，就在竞技场上免他一死，但第二天“省长为了讨好群众……就将阿达拉斯又送到野兽当中”⁴⁰。

无论这个可怕的经验是事实，（如此，则“野兽”必须视为比喻：保罗并没有死在竞技场！）还是指某件很可能发生，却从未发生的事⁴¹，所用的词汇都暗示，在以弗所他曾吃过很大的苦头，甚至可能性命不保（参：林前十五 31、32b）。在那段期间使徒生命有危险的征兆，还不只这一处。

2) 哥林多后书十一章 23~27 节，证实保罗在罗马被囚之前曾多次入狱，遭匮乏；罗马的革利免曾说（五 6），保罗“七次被捆绑”。写给哥林多教会的前后两封信，透露他在以弗所附近受到一个很大的试炼，或一连串的试炼；而写哥林多前书的地点，就在以弗所。我们可以举出哥林多前书四章 9~13 节，和哥林多后书一章 8~10 节，特别是后者，语气十分阴沉，提到他在小亚西亚被可怕的重担压着，甚至连活命的指望都绝了。“事实上我告诉自己，必会判死刑”（林后一 9，摩法特）；靠着神的怜悯，他免于此难，未受“可怕的死”（10 节，摩法特）。哥林多后书四章 8~12 节，五章 1~10 节，六章 4~10 节（参：徒二十 18~19），都是以弗所的经历犹在眼前时写的，其中充满焦虑的情怀⁴²。

有人认为，罗马书十六章 3 节及下，也与这些惊险的遭遇相符。博闻 (C. R. Bowen) 评论道⁴³：“这些话的意思无他，必定是指使徒有处死的危险（参：罗十六 3：‘百基拉与亚居拉……为我冒了生

命的危险’，摩法特），而百基拉和她先生不顾自己的生命，设法将他营救出来。”他认为这件事就是哥林多前书十五章 32 节的面对野兽，但陶德却认为是指使徒行传十九章 23~40 节的动乱。前者也许假设性太强，无法确定，而后者对罗马书十六章 3、4 节的用语而言，又嫌太弱（参十六 7：“与我一同坐监的安多尼古和犹尼亚”）。我们只能说，使徒在以弗所（罗马书十六章或许是写给在那里的团体）和其附近的这段时期，受到致命的危难，惟靠神的干预和朋友们大胆的合作，才得脱逃。

3) 以弗所的监禁还有圣经以外的见证，不过价值有限。诸如：以弗所当地的传统中，有一座望楼被称为“保罗的监狱”；在“马吉安圣经前言”中，歌罗西书的前言记载：“他被捕之后，从以弗所写信给他们（歌罗西人）”⁴⁴。还有一伪经，讲到在以弗所竞技场中，保罗与狮子的故事⁴⁵。

反对以弗所监禁之假说，最明显、最有力的理论，便是使徒行传的沉默。这时应当介绍邓肯（G. S. Duncan）的一章论述⁴⁶，他解释使徒行传为何会有空隙；如果他的理由能让人信服，或十分可取，腓立比书便可能的确是写于以弗所。从保罗当时紧迫的灾难来看，若这封信写于以弗所时期，可否化解前面曾提到的困难？这个新见解最值得注意的要点如下：

1) 腓立比与保罗写作地点之间的“艰巨旅程”（戴斯曼认为是罗马说的巨大障碍），可以减轻不少。从以弗所到腓立比的旅途，我们能够相当精准地推算出来。使徒行传二十章 13 节以下记载，从特罗亚到米利都走了五天；那么，到以弗所大概需要四天。使徒行传十六章 11 节以下记载，特罗亚到腓立比要三天，如果逆风，则要五天（徒二十 6）。可见，以弗所到腓立比之间的距离，七到九天便可以走完；如果环境顺利，从出发到回来，两个星期便足够。如此一来，戴斯曼从书信内证所得的五次旅程，只要不到六星期的旅行，就可完成；另外四次未来旅程的计划，也只需要四、五个星期。

腓立比与罗马之间的来往，距离之长、需时之多，与此成为强烈

对比；所以戴斯曼认为，这一个因素强烈支持本书信源于以弗所。

2) 腓立比书一章 13 节、四章 22 节的需求，有石碑的证据可满足；参这几节的注释。以弗所是省会，可能有 *praitōrion* 在那里⁴⁷。“该撒家里的人”很可能指城中皇家的财务官员。这个看法有其优势，如，可降低禁卫军的人数（在罗马有九千），他们全数（一 13）都可听闻保罗是为基督的缘故被囚。

3) 到使徒行传十九章，保罗只去过腓立比一次，而书信中所提“你们初识福音的那段日子”（四 15），如果写信的时间与教会建立的时间相隔不久，读起来比相隔许久要自然。〔因此葛尼卡（Gnilka）认为：“保罗在教会成立到写信的这段期间，不太可能去探视过。”⁴⁸腓立比书二章的计划，也可准确地纳入使徒行传的记载：腓立比书二章 19 节（提摩太的使命）即为使徒行传十九章 22 节（参：林前四 17，十六 10）；保罗在二章 24 节（及一 26）所盼望的探望，则实现于使徒行传二十章 1 节（参十九 21）。

另一方面，哈利森却对这样巧妙的相同提出质疑。他说，保罗在使徒行传十九章的经验，显出他并不急着要离开以弗所（参：林前十六 5~9），因此无法反映想要“快去”（腓二 24）再度探视腓立比的心态。但是我们不知道保罗滞留在以弗所的原因（林前十六 9），可能他从监狱出来之后，城里又发生一些状况，因此是在他写腓立比书之后的事。哥林多发生对保罗使徒权柄信心动摇的危机，也许让他延后去探视马其顿；我们也知道，他的旅行计划有变动（林后一 15~17、23）。

还有一点也刚好符合写作日期较早的假设。使徒行传十九章 22 节的记载肯定，提摩太和保罗当时是一同在以弗所；而使徒行传却未记载提摩太来到罗马。而按腓立比书一章 1 节，提摩太当时是与使徒在一起。

腓立比书四章 10 节提到，腓立比人想要提供帮助给保罗，只是“没得机会”。如果写作日期订在罗马监禁时期，就绝不可能如此，因为这样一来，四章 16 节便是十二年前的事，而在这段间隔中，保

罗也回去探视了马其顿（徒二十3）和腓立比（二十6）。四章15节既提到“初识福音的日子”，四章15、16节所说的礼物，必定是第一次带给保罗的。如果保罗已经至少回去探视腓立比人两次，还说他们没有机会给他礼物，实在讲不通！正如孟逊（T. W. Manson）所说：“如果腓立比书是在罗马写的，保罗谈到腓立比人送礼物的话题就难以了解，除非将它视为一种斥责，而且是带讽刺的责备。”⁴⁹”

而如果此时距第一次送礼只有三、四年，就可说明腓立比人没有机会再度送礼，因为那段时间保罗乃是在东方，或在使徒行传十九章1节所说的“内地”。

陶德反对这一论点，他指出，保罗在以弗所工作时，腓立比人没有机会帮助他，因为他们本身经济困难（林后八1~6）⁵⁰。他也提到，当时保罗正在为耶路撒冷的犹太“穷人”募款，他一定觉得不合适收取个人的礼物，恐怕别人会控告他在财务上不光明正大。但是使徒从来没有暗示，过去经济的困窘造成他们耽搁支持他的事；四章10节意味他们尽管穷，还是有钱可用，只是无法送达使徒。哥林多后书第八章3节的记录显示，即使他们本身的需要很大，他们还“过了力量”来支持募款的事。保罗慎防贪婪的指控（林后十二14~19），从四章17节看来，不能成为反对保罗接受腓立比人礼物的理由；这种反对忽视了保罗与腓立比教会之间的特殊感情，因他视他们为最可贵的（参四15：“除了你们以外，并没有别的教会”）。

前面提过，与其它书信在用语和观念上的类似，只属次要考虑；不过，好些主张腓立比书写作日期较早的学者，列出它和哥林多前后书、罗马书，在文学与神学上都有关连。他们承认赖富特所举与罗马书平行之处，但却沿另一条途径来处理；如邓肯，他将哥林多的两封书信与腓立比书并列，视为在罗马书写作之前不久写成；把赖富特的意见颠倒过来⁵¹。

不过，至少还有两个因素，反对在以弗所或附近一带曾发生危险，使保罗被捕，性命不保，而构成腓立比书所流露期望与担心的背景之假设。

1) 信中完全未提到为耶路撒冷穷困教会收捐款的事；舒密德（J. Schmid）声称，这是反对以上说法的“主要理由”⁵²。我们知道，在这段时期，保罗的心思都用在这件事上，甚至行程的安排也以此为主（参：林前、林后、罗），而假设这封信是在第三次宣教旅程中写成，怎么会只字不提！

有人抗辩说，提摩太受差前去（徒十九22），就是二章19节所答应的，也许就是要办这件事⁵³，而保罗也期待很快就到他们当中。麦卡尔（Michael）和葛尼卡建议，有关捐款的事，可能是请以巴弗提当面告诉他们。

2) 反对以弗所假说的第二个理由，舒密德称之为“决定性的理论，足以推翻除罗马以外的任何说法”⁵⁴。简言之，问题在于：如果保罗落入以弗所或其它地方的官员之手，他为什么不用自己公民身分的特权，来向该撒上诉⁵⁵？这样岂不是可以免除一切将他定罪的宣判？腓立比书一章20节，二章27节设想审判可能对他不利（一17），死亡的阴影笼罩在他心头。如果保罗如此无助，有判死刑的可能，为什么他不像在该撒利亚一样，坚持所有地方审判都取消，转到罗马的法庭去？对这个问题有三种可能的解释。

第一，一章20节和二章17节的话，所形容的情形也许没有那么严重，还不至于令保罗担心会判死刑。麦卡利斯（Michaelis）的解释为：使徒在写信时，并未身处可怕险境，因为他在一章20节及下的经文中，同时思想到生与死的可能性；他将二章17节解释为一般性的说法，指保罗的使徒事奉每天都在为福音摆上生命（霍桑最近支持这观点）。但是从一章20节、30节，二章27~28节，三章11节等综合来看，他的使徒工作当时遇到特殊的危险，远比日常的困难要大（林前五31；林后四10，十一23）。后来提摩太后书四章6节也用到献祭与牺牲的比喻，那次亦是指对他生命特定的严重威胁⁵⁶。

第二，保罗所受的危险，也许不是来自法律的诉讼，而是循非法的途径，要取他性命。倘若这危机出于犹太反对人士（徒二十19），或群众暴动，提出罗马公民的身分便毫无作用；如果一章30节可按

字面解的话，这个可能性就更大了。他现在面对的冲突 (*agōn*)，和从前在腓立比的遭遇“一样” (徒十六)，亦即，在非法暴动中，他的公民权无法救他免于鞭打、杖责和监禁的羞辱。

第三，罗马书十六章 7 节提到安多尼古和犹尼亚“与我一同坐监”，有人认为，他们和使徒一同入狱，是不信的犹太人 (参：徒二十 19) 耸动群众暴乱的结果；保罗并未使用公民权，因为这两位不是罗马公民，他不愿将他们弃置不顾⁵⁷。

到这里，我们进入了猜测园地。如果保罗真在以弗所遇险，而为了某种理由，不肯用自己的特权从险境脱身，我们只能像麦卡利斯一样，说：他的状况我们无法获知；而且我们对以弗所的法庭所知极少，他的罗马公民权在那里会有多少分量，也无从知悉⁵⁸。

再回头来看传统所认为本书信的背景。他没有提到向该撒起诉，是因为正是这诉求把他带到罗马的法官面前。他的严重危机是，从人而言，他再也不能做什么了。他生命受到真实的威胁，可是他知道自己是在神手中；他的感觉起伏不定，期待与担心交替，正如书信所透露的心情 (如二 23~24)；他在等待命运的临到，但无论是生是死 (一 20)，都将是神赐给他荣耀基督的机会。

我们审查过一圈，又回到原点，发现在罗马监禁时写此书仍然有可能。因此，这个问题只能“敞开”，不作结论。我们觉得，邓肯对以弗所的写作日期有过分自信之嫌，他说：“本书信源自以弗所的观点论证甚强，已达无话可驳的地步。”⁵⁹ 邓肯的推论让人印象深刻，然而还不到全然可靠、令人折服的程度。大部分学者认为，这个问题尚未达结论，不过以弗所的分量似乎重了一些，但该撒利亚则可信度较小。然而，近日布鲁斯 (Bruce) 等人又回到本书信传统地点的看法。在难以作成决定的状况下⁶⁰，我们必须承认，每一种立场都有其道理，而没有一种选择具绝对的把握。

所以，本书信的出处有两种可能，一为较早，约于主后五十四至五十五年的冬天，保罗在以弗所或其附近入狱；这是麦卡利斯的倡议，有邓肯赞同⁶¹；另一为较晚的罗马时期，即使徒行传二十八章 30 节

的监禁，年代则在主后六十一年 (肯耐迪, Kennedy) 至六十三年年初 (舒密德) 之间。

III 真实性与合一性

“真实性”的意思是要了解这封信是否真正为使徒保罗的作品。由于信中生动展示出使徒的个性与情操，对其真实性没有严重的质疑；惟独二章 5~11 节的出处值得探讨，请参阅增注。

早期基督教会的文献中，可以找到充分的证据，证实确有腓立比书。坡旅甲的致腓立比人书 (*Polycarp's Letter to the Philippians*, 第二世纪初) 62，有几处明显是本书信的重复；更早的伊格那丢和革利免前书也曾引用。以后的爱任纽、亚历山大的革利免与特土良，并早期异端的作品，都有充分的证据。

至于书信的合一性，所有经文抄本的传统全都是完整的，因此可以确认。不过有人辩驳此信缺乏合一性，并提出各种不同的看法，主要的理由为第三章开始，其语调、风格、内容皆突然改变。并且其开头语 (三 1b)：“我把同样的话再写给你们，于我并不为难”，长久以来都令注释家感到困扰。使徒所谓“同样的话”是指什么？三章 2 节以下对持分裂主义的犹太基督徒严苛的抨击，后面 (三 18 及下) 又非难“基督十字架的仇敌”——可能是丢弃道德律的犹太或外邦基督徒 (参注释)；这些尖刻的内容，与这封大体上亲切、温和的信似乎很不相配。此外，三章 1a 节的“最后，我的弟兄们”，好像应该是本信的结尾，但后面却还有两章。这些现象有两种可能的解释。

一、插入说

三章 1a 节的突然改变，有一种理论为：这个段落原来是另一封保罗书信，后来不知如何被编进正典的书信中。雷克 (K. Lake) 提议，插入的部分为三章 1b 节到四章 3 节⁶³，但若有原信之外的部分，究竟是哪一段，学者的意见并不一致。马克奈—威廉士

(McNeile-Williams) 建议插入的应是三章 2 节至四章 1 节；包括布

鲁斯在内的一些人，则认为应到四章 9 节。这个理论并没有抄本的证据，其理由为：(1) 假定第三章与书信的其它部分不协调；(2) 坡旅甲的信中有一疑似见证的句子；在三章 2 节，坡旅甲提到保罗“不在的时候，曾写信（复数）给你们”⁶⁴。可见使徒写给腓立比教会的信不只一封；这很有可能是事实，也很容易了解⁶⁵。不过，这个证据是否即指正典书信中的一部分，却仍有争议。甚至麦卡尔认为，虽然三章 1~19 节是出自保罗的手，但却不是写给腓立比的，而是“致某些不可考的收信人”⁶⁶。

最近对本书信的研究，又发现一些证据，据称可以证明目前我们所保有的书信，是由几部分合成：(1) 三章 1b 节似乎是新的开头；(2) 第三章的反对者与第一章的仇敌似乎不同；(3) 四章 10~23 节有“谢函”的意味，在正典书信中似乎不应该这么迟才出现，所以被认为是另外写的；(4) 保罗在三章 20、21 节的末世语气，显示他期望会活到主再来时，正如哥林多前书十五章 52 节；但一章 23 节却正视可能会死的现实，这与哥林多后书五章 1~10 节相近，是他晚期才有的思想。因此腓立比书三章比一章更早⁶⁷。

但这些看法都面对其它观点的挑战，作者曾著书详加讨论⁶⁸。简言之，(1) 三章 1b 节可以视为前瞻性的语气，指第三章后面所写的警告与指示，这是提摩太和以巴弗提的到访将谈的事（二 23、28~29）；(2) 一章 27 节至二章 18 节的反对者，与三章 18 节及下所提的人士并不相同，保罗对他们的态度也可能不一样。不过，即使保罗在腓立比只面对一种主要的反对势力或异端趋势（很可能如此），我们仍然无法确定，第一、二章与第三章是在不同生活情境下写的；(3) 我们主张，早在一章 3、5 节，保罗已经承认他的读者慷慨送礼给他；(4) 无论是在哥林多前后书，或在本书信中，我们都不认为可以找到保罗末世观突变的踪影，都必须反对。在以上的答复之外，还应当指出正面的证据，即本书信在用语和观念上明显的关联性，使全信有合一感；我们并要质问，若有一位最终的编辑，他将本信编排成目前的顺序，理由又是什么⁶⁹？

二、打断说

格式与观念上的突然改变，也可能有另一原因，便是保罗在口述时被人打断，有新的消息传来，或许是在监禁之地发生了什么事，或许（更可能）是腓立比有新的扰乱出现，以致促使他针对福音的仇敌，再写出详细的警告。无论是哪一种状况，这段锐利警语的对象，必是犹太诺斯底派教师的活动所带来的危机⁷⁰，这是我们在第三章可以辨认出来的。因为有令人难过的消息传来，所以书信的话锋转向，详细处理这显然为新状况的问题；他的风格也受影响，口述的速度加快，话语出现重复（参三 2、7~9）。有人注意，他又重提前面的思想和话语，仿佛要作更进一步的说明。这一切都显示，此位思想家的心情激愤，因为面对该种情况，他惟一能作的，只是将自己对神的真理，和对他所挚爱的腓立比教会之安全的关切，用最深的情感表达出来。

“最后，我的弟兄们，要靠主喜乐”（三 1a），这句话可能原来是要作书信的结尾。然而保罗被所传来令人焦急的消息打断，便立刻转向，口述了一番严厉的警告。“同样的事”是瞻望性词汇，指以下的严肃劝勉，防范派系主义者。使徒可能曾写过一封信，现在已经遗失，信中论到这种运动的危险，让读者提高警觉，抵挡这些激烈的反对分子和诽谤者，特别如果这时期与他写哥林多后书十至十三章时间接近的话。请注意哥林多后书七章 5 节的证据：“我们从前就是到了马其顿的时候，身体也不得安宁，周围遭患难，外有争战，内有惧怕。”他是否刚接到消息，得知这批人又在腓立比活动，因此觉得为了教会的安全，必须重复以前的警告？这一段长篇讲论，一直延续到四章 1 节，然后才再度呼吁要靠主站立得稳，防止这一类灵性的危险。

IV 背景与目的

前面已经提过，使徒身为囚犯，而倘若蒙神怜悯能得释放，他对未来有所计划（见导论 II 一、“罗马说”）。他打算差派同工提摩太和以巴弗提的事，在讨论旅程的次数和被囚的地点时，已经谈及。打发以巴弗提回故乡腓立比（二 25 及下），可能是此信写作之时的

背景；保罗渴望向腓立比的信徒赞扬这位同工，并瓦解任何对他的批评（参这几节的注释），由此可见，这应是本信最明显的目的。斯科特（E. F. Scott）认为，腓立比书的主要目标，是渴望保证以巴弗提会受到欢迎⁷¹。不过，除了以巴弗提必须回去，使徒藉此表达他虽受监禁，心情仍然良好之外，写这封信还有其它的原因。

1. 在一章 3、5 节，四章 10、14 节及下，保罗感激教会的慷慨赠予。虽然他们本身经济困难（林后八 1 及下），但自从保罗第一次到他们中间（一 5，四 15），又离开之后，他们就资助他的工作。在帖撒罗尼迦（四 16）、在哥林多（林后十一 9），保罗都收到他们的礼物；而最可贵的，是教会差派一位信徒以巴弗提作“使者”，来“照顾”保罗的需要（二 25），一方面是托他再带礼物来（四 18），另一方面要他陪伴在使徒的身边，随时提供帮助（二 25、30）。

保罗对这样美好的举动十分感激。他在开头问安部分特别提到“监督”与“执事”（一 1），因为很可能是他们推动收集礼金，再交由以巴弗提带来⁷²。他用推崇的词汇来表达感谢之情，认为这些礼物不只是对他个人的帮助，更是对神与福音工作的贡献。腓立比人的行动与礼物别具意义，足能推展使徒的事工。因此，他们与他“同心合意”，来“兴旺福音”（一 5）。以巴弗提也“作工”（二 25）——这个字相当严肃、神圣，与宗教性的工作有关⁷³。

2. 显然以巴弗提来的时候，也带来腓立比教会发生各种麻烦的消息。这间颇孚众望的教会，最明显的缺点是不能合一。从二章 2~4 节、14 节，四章 2 节可以清楚看出，这教会有意见不和、内部纷争的情形；一章 27 节或许亦是影射。“众人”一字经常出现〔一 1、4、7（两次）、8、25，二 26，四 21〕，赖富特称之为“深思熟虑的重复”，与使徒呼吁他们要同心协力有关。这个将所有成员都包括在内的重复，一方面提醒他们分裂与争吵的错误，一方面在不动声色中，有效驱除了某些人以为保罗不会关心的错误念头。而二章 5~11 节则为放下自我、存心卑微的最高呼召，让他们真正明白，他们蒙召“在基督里”、成为教会肢体的意义，并提醒他们，这种特权对他们的个性与行为有何要求。

另外一个困惑，似乎是教会有“完全主义”派。这类基督徒相信，他们已经在灵性上“登峰造极”了，因而自以为完全；虽然书信中并未明言有这一批人，但保罗特别强调有些人“有别样的想法”（三 15），而前文则陈明他否认自己已经得着完全，只是不断努力向前。斯科特的评语相当公允：“保罗在此（第三章）处理的问题，无疑是腓立比教会曾热烈辩论过的。”⁷⁴最近的研究更准确地显示，这里是指一种错误的末世论，他们以为，既然信徒已经在基督里复活得新生命，这就是最终极而完美的拯救。这种“现实末世观”会酿成目前已臻完全的错误宣告，不再会受痛苦的应许，并导致否定将来的复活。这三条线索让人认出，它就是日后发展成诺斯底主义的派别，他们主要根据特别的知识（*gnōsis*），以宗教心态渡过今生。

再进一步，则是激励他们，面对试炼时不要软弱。从一章 27~30 节、二章 15 节、四章 1 节等资料看来，成立不久的腓立比教会，身处外邦世界，又有犹太诺斯底的错误教导潜伏身旁，面对这一切反对势力，感到惶惶不安。这封信是劝勉之文，使徒凭着自己面对殉道威胁的情况，要他钟爱的腓立比信徒和他站在一边，与基督一同受苦（三 10~11），在敌人面前仍然保持真诚、忠心。有一个钥字“知识”（*gnōsis*），出现于三章 8 节、10 节，是假教师很看重的一个字，却被“消毒”过，而用来反对他们。保罗也以自己是受苦的使徒为荣。

罗梅尔（Lohmeyer）在诠释这封书信时，完全从殉道的角度来讲，这样作未免将此一证据太极端化。这个看法认为，殉道者保罗在向备受逼迫的腓立比教会吐露心声，这就是全封信的主题曲；不过，大多数学者都不赞同。信中虽有证据显示，收信者因信仰而与人冲突（一 29、30），但罗梅尔所推测的证据却有问题。譬如，他建议腓立比书中的“喜乐”，总是指“殉道时的喜乐”⁷⁵，这就将此字在许多处的用法窄化了⁷⁶。

三章 1b 节起，风格与主题都改变了，所有读者都能察觉，各种解释亦纷纷出笼⁷⁷。假定第三章脱离原轨，是因为保罗接到消息，犹太派系的人在那里活动（参导论 III 二 “打断说”），这一章便提

供了另一个写信的理由。尽管按所用的词汇看来，这危险似乎只是随时可能临到，但腓立比教会显然已屈服于一些不良观念，因此保罗的警告是适时而切题的（如三 2）。

V 书信的特色

“使徒和他的朋友”是新英文圣经加给腓立比书的标题，道出其中的信息。所有的注释家都可赞同这标题，因为腓立比书给人的印象是关系亲密、话语恳切，使它在保罗书信中有独树一帜的特色。“喜乐”一字的动词与名词形式，在本信的四章中共出现了十六次。本革尔（Bengel）出名的评语实在有理 78: *summa epistolae; gaudeo, gaudete*: “书信总纲为：我喜乐，你们也要喜乐！”

这件事所以有价值，显然是因为保罗在最严厉的监禁试炼中，还得到力量，能够喜乐。他成为生命充满喜乐的榜样，而他“靠主喜乐”的劝勉，不是来自平静安全的象牙塔；相反的，作者保罗是名囚犯，在等待宣判，可能会被处死；只要稍加想象，便可从一章 20、22~23 节，二章 17 节，三章 10~11 节，体会出当时的压力。

喜乐是圣灵的果子（加五 22），而不是一种随时可能消散的情绪，一会儿让我们飘飘然，一会儿又弃我们不顾。因为不论外在情况如何，使徒从来不会被绝望、沮丧压倒。他从极痛苦的经验中，学到何谓处卑微（四 12），但他从不致彻底绝望（参：林后四 8~10）；在本书信中，他透露了秘诀为何。

四章 6 节教导说：“应当一无挂虑”，我们可以肯定，使徒乃是借着“祷告、祈求”的资源，内心得到平静安稳。透过这些方法，他明白神的平安在他心中，主的喜乐是他用之不竭的力量。

进一步说，他“在生命风暴与压力中的光辉”——这句冯胡格（von Hugel）的形容，适切而扼要地表达出书信中使徒的风采——还有一个理由，就是他与基督活泼的合一关系。“对我而言，活着就是基督，死了就是获益”（一 21），这句话透露出，他的心灵在患难中如何得到滋养、保护，面对未来满有盼望，至于肉身会有怎样的遭遇（一

20），全无关系。何况，对未来的希望是因主曾应许要在荣耀中回来，这概念像一根线，将全书串起来（参一 6、10，二 11，三 20~21，四 5）。

保罗最大的雄心，是与基督有更深的灵交（三 10），但这并不像希腊神秘宗教式自我中心的奥秘性敬虔〔如狄比留（Dibelius）所想⁷⁹〕。他不会忘记别人的福祉（一 24~27）；他喜乐的原因之一，是为别人的代祷蒙了应允（一 4、9~10），以及期望他们会照他所吩咐的去做（二 2）。他在主里的喜乐，不单是因灵里有高妙的经历（二 17），经常藉祈祷与主沟通，也是因能凭信心看出日常生活琐事的属灵意义。譬如，以巴弗提来到，并带来腓立比人的礼物（二 25，四 10）；又如，保罗确信，以巴弗提回去时会大受欢迎，他便因此感到高兴（二 28）。

无论在殉道逼近的阴影下，或在基督徒慷慨捐赠的光明中，使徒都能欢欣喜乐，这是由于，至终而言，他并不是因这些事喜乐，乃是“在主里”喜乐（三 1，四 4）。

这个思想让人注意到，整封信内都将主耶稣基督高高举起。若说本书信“充满基督”也不为过：开头几节这圣名就以高频率出现〔第一节“基督耶稣”（两次）；第二节“主耶稣基督”〕，而最后的祷告，祈求“主耶稣基督”的恩惠，这个新约的全套称谓（在保罗书信中）让人印象深刻。保罗的确信，可以由韦斯利的话道出：

我心充满基督，渴望

将祂荣耀的事宣扬！

保罗基督论最常被引用的一段，便是二章 5~11 节的诗歌；其中对基督的先存、道成肉身，及高升状况都有深入的教导；耶利米斯（J. Jeremias）认为这首诗是“教导基督三个存在阶段的最古老证据，成为后代整个基督论的根据与范畴”⁸⁰。

不过，主在信徒与教会生活的中心地位，却由信中不时提到主本身可以看出。这几章中时常出现的重要片语为“在基督里”（或“在主里”、“在祂里面”）。保罗的劝勉是“在基督里”（二 1）；他

“在主里”喜乐（四 10），也要他的读者如此（三 1，四 4）；他盼望“在主耶稣里”作未来的计划（二 19）；他对释放和再访问腓立比的展望，由“在主里”的思想所控制（二 24）。如果他得释放，能够和教会再重聚，将会令他“在基督耶稣里的欢乐……满溢”（一 26）；有效事奉的能力只有“在祂里面”才能得到（四 13）；同样，信徒惟有“在主里”站立得稳（四 1），才能坚定不移。

接待以巴弗提，不单要热诚、亲切，更要“在主里”（参二 29 的注释）；保罗的被困是“在基督里”，亦即是因为向祂尽忠的缘故（一 13，参 NEB）；二章 5 节论到约束基督徒行为的心态，可以“在基督耶稣里”找到，即，成为祂教会的一员（参 RSV）⁸¹。

保罗自白说：“对我而言，活着就是基督”（一 21），从以上所列的证据，可以清楚证实这句话。他的思想、生活，无一不直接连于得着他的那一位（三 12），基督是他最崇高的理想与目标，他要去认识，也要去宣扬，以致到了末日可以“在祂里面”、靠祂的义称义，并接受神从上头来、在祂里面的呼召，以致能把荣耀、赞美归给神（一 8~11）。

在思考书信的用语时，还有两个词汇应当留意。研究保罗用语的人发现一件有意思的事，使徒经常以一个词汇或片语，将某一书信的论点或立场提纲挈领地表达出来⁸²。如：罗马书为“神的义”，歌罗西书为“丰盛”，以弗所书为“天上”。这当然是过分简化保罗作品的主题，不过我们仍可探究，哪些片语可以总括腓立比书。有两个建议如下：

1. 一同（或译“团契”），*koinōnia*，是意义丰富的新约用字，近年来对这字的字义研究广受注意⁸³。基本上，它是指“和某人共同参与某事”。当初它常意味基督徒彼此分享共有之物（如，一 5 的“福音”，二 1 的“圣灵”），而现代则常指个人与基督徒同伴的关系，把这字用在指友谊性的聚会。

罗梅尔认为，保罗从来没有用后者的意思，这个名词指的并非基督徒彼此的契合。它一般是指参与某项客体，而非指主体经验；罗梅

尔称之为“客体的工作”⁸⁴。

koinōnia 在每段经文的意思，都随上下文而不同。有时候（如：罗十五 26；林后九 13）是指慷慨，但绝非抽象，而是具体、实在的给予，以致这个字可以指捐款（罗十五 26 很清楚）。

含 *koinōnia* 之意的想法，在腓立比书中有：一章 5、7 节，二章 1 节，三章 10 节，四章 14~15 节。以上资料在神学上较重要者为：

1) 一章 5 节：“你们有分 (*koinōnia*) 在福音里”。这个字表达出保罗所感谢神的事。不过这件事的准确意义何在？如果说，使徒竟然没有提到腓立比人“从头一天”就开始给他的实际帮助——似乎就是“你们初识福音的那些日子”（四 15）所指，简直令人难以置信。他们不断拿奉献来，就表示他们持续关切福音。因此，这里的意思便是“你们的合作，在帮助福音方面”（赖富特亦如此认为）。所用的介系词 *eis*，这里译为“在里面”，蒲草纸抄本亦可证实；它意指付钱的对象，那里是列入账册 85。腓立比人表示：他们愿意参与福音，不是“安静地享受它，而是积极为它的拓展努力”⁸⁶。

不过我们不必将教会的支持只限定在财物上。哥林多后书九章 13 节，译为“慷慨”最适合上下文；在这一节，我们也可提出同样的建议。腓立比信徒拥有的基督徒美德，以慷慨为标记；使徒赞美神，因为祂恩惠的工作临到祂的百姓，使他们借着礼物表达出真实的信心（林后八 1~2）。

撒斯曼 (H. Seesemann) 认为，这节看不出是指教会所给的礼物，因此将“一同”视为他们在基督里的信心，就是传道的第一天所产生的，亦即他们重生的那天⁸⁷。但是保罗常讲：“信心要透过爱心表达出来”（参：加五 6），而爱则必须有具体的行动。如此，*koinōnia* 两个主要的解释，就融合在一起了。

2) 二章 1 节：直译为“任何属灵 (*pneumatōs*) 的相交 (*koinōnia*)”。这个片语的解释，关键在于将属格，“属灵的”，视为属主体还是属客体，亦即，应当译为“由圣灵产生的相交，祂促

成的相交”⁸⁸，还是译为“在圣灵里的相交”，就是因信徒拥有祂而发生的相交。

撒斯曼和乔治 (A. R. George) 对此作了详尽的讨论，可作进一步咨询的参考⁸⁹。撒斯曼的论点很有说服力，他认为此属格必属客体，此句应如 NIV，译为“藉圣灵的相交”，或如 RSV “凡在圣灵里有分”。

他注意到，使徒认为信徒拥有圣灵，是一件众所周知的事，也是读者的经验，如加拉太书三章 2 节。并且，哥林多前书一章 9 节也有一类似的说法，意思为“在基督里有分”⁹⁰；早期教会的作者也留下证据，证实他们认为 *koinōnia pneumatos* 是指“在圣灵里有分”。最后，撒斯曼提出一个论点，是根据保罗在本节用字的形式；他把四个片语构成的使徒呼吁，变成两对。“属灵的相交”和“爱心与同情” (RSV) 连在一起，指基督徒内里的状况，而“劝勉”与“安慰”则是外面的表现。如果将“属灵的”，*pneumatos* 的属格视为属主体，则破坏了这里的平行，因为这便意指一个在信徒经验之外的行动，而不是他主观的经历，即他“在圣灵里的分”，这和“内心感受的同情”一样，都是他内在生命的品质。

以上所陈列的理由，似乎能令人信服，而“在圣灵里有分”则是最佳的翻译。

3) 三章 10 节：“与祂受苦……的相交”。这里的辩论点，同样为属格 *pathēmatōn autou*，“祂的受苦”之定义。一般皆同意，这个属格应当指客体，意思是：保罗有分于他主的受苦 (参 NIV, RSV)，而不是“祂的受苦所产生的相交”⁹¹。不过，罗梅尔却采用第二种意思，而评论道：“祂的受苦是信徒与基督或神相交的基础”⁹²。撒斯曼则注意到，“与基督或神”是加进去的，上下文并未给予保证。

这句话的要点很清楚，不过这一思想实在惊人。使徒渴望深切而亲密地认识基督，甚至希望可以经历祂那不可测的复活与受苦。这里用字的顺序颇不寻常。为何将复活放在十架之前？惟一令人满意的解释，是谨记：在使徒的思想中，当基督从死里复活时，祂的子民都在

此复活中有分，与祂一同起来，得到新生命 (罗六 4；西三 1、3)。所以，当我们认识，那新生命——就是祂复活的生命——能因我们用信心与祂联合，而进入我们里面，我们才可以进入祂不可测的受苦中⁹³。

“有分于祂的受苦”一语，解释时要十分谨慎。我们不能说，使徒的艰苦遭遇，或贫乏或遭迫害，能增加在加略山之痛苦的救赎能力。代赎的工作在那里已经完全成就。另一方面，我们也不可将这极富意义的词汇草率打发，说这只不过是指他用想象或同情，来分担主的苦难，或是指一般性的意思，表明他单单为祂受苦，或“与祂一同”受苦。

灵里与基督在祂的死和复活里联合，这个思想原本就是保罗一切经历和教导的中心，也是这段经文的要义。在这方面的知识上，他与祂的主如此贴近，以致可以视祂的使徒境遇为内心深处有分于祂的受苦，甚至几乎到认同的地步⁹⁴。但这种认同绝不可能完全，尽管他在别处亦用很强的语句表达 (如：林后四 10)，仿佛“身上常带着耶稣的死”。另一方面，这不可与被基督“奥秘的吸收”混为一谈，也不可贬损救主在加略山独特而完全的工作。

2. 本书信第二个具特色的词汇为“福音”⁹⁵。它出现七次 (一 5、7、12、27，二 22，四 3、15)。除了一章 27 节之外，所有的意思皆相同，是指神所交付保罗，要他以使徒身分从事的传福音工作。他这份“未受割礼之人的福音”事工——即向非犹太人传福音的使命 (加二 7)，有提摩太 (二 22) 等人相伴协助，包括妇女在内 (四 3)。腓立比人虽相隔甚远，却自保罗第一次把基督救赎的福音带到城中开始 (四 15)，常藉致赠礼物和“相交” (一 5)，来帮助这事工。为了福音的缘故，保罗成为囚犯 (一 13、17)，但他仍旧欢喜，因为虽然他被捆锁，福音却未被捆绑，神继续兴起新的传道者，将基督的信息传开 (一 18)，使祂被托付的福音，能在得胜中不断传向万邦 (一 12；参：帖后三 1)。

四章 15 节的形容特别令人注目：“正如你们腓立比人所知，在

你们初识福音的日子，……”（NIV，是意译）。书信的经文只说，“在福音的开始”，意指保罗第一次在腓立比讲道时（一 6；徒十六 12 及下）。“福音”一词在此有个别性的意味，NIV 表达得很好⁹⁶。但这一节也许还有更深的意义，意指保罗认为他到腓立比，开始拓展马其顿的事工，在策略上十分重要，实堪称为“决定性的转折点”。此后，马其顿——特别是腓立比，一直成为保罗宣教事工（即他对“福音”之委身）的前线。

大纲

- 称呼与致意（一 1~2）
- 保罗的感谢与信心（一 3~7）
- 使徒的祷告（一 8~11）
- 保罗的雄心与喜乐（一 12~26）
 - A 监禁的意外成果（一 12~14）
 - B 动机 真诚与假意（一 15~18）
 - C 面对生死的两难与信心（一 19~26）
- 对教会的劝勉（一 27~二 18）
 - A 面对外敌：要合一与无畏（一 27~30）
 - B 面对结党：要和谐与谦卑（二 1~4）
 - C 基督的“道路”（二 5~11）
 - D 劝勉的应用和保罗的榜样（二 12~18）
- 未来的计划（二 19~30）
 - A 推荐提摩太（二 19~24）
 - B 赞扬以巴弗提（二 25~30）
- 警告与鼓励（三 1~21）

- A 警告与声明 (三 1~3)
 - B 自传 (三 4~14)
 - i) 他的犹太传承 (三 4~6)
 - ii) 过去的弃绝、现在的目标、未来的盼望 (三 7~14)
 - C 呼吁：信念与行为要相符 (三 15~17)
 - D 要拒绝假教师 (三 18~19)
 - E 基督徒真正的产业 (三 20~21)
- 鼓励、赞赏、问安 (四 1~23)**
- A 鼓励要站稳、要合一：对事奉的赞赏 (四 1~3)
 - B 鼓励要祷告、要爱慕美事 (四 4~9)
 - C 赞赏腓立比人的礼物 (四 10~20)
 - D 问安 (四 21~22)
 - E 祝福 (四 23)

注 释

称呼与致意 (一 1~2)

1. 使徒按照传统的方式写本信的开场白。我们从犹太文学知道古代写信的方式，如旧约 (拉七 12；但四 1)，和日后的著作 (巴录后书七十八 2；译注：旧约旁经第四卷)，以及所存留的蒲草纸抄本等。开场白通常的格式为：作者的名字、收信人的名字和问候的话 (参：徒二十三 25~26) 97。保罗书信中值得重视的，是基督徒的色彩；而本书信的头几节最令人瞩目的，是神的名字被提到的频率。使徒明文宣告，他的基督信仰是以父神与基督为中心的。

另一个特色，是将保罗与提摩太形容为基督耶稣的仆人。提摩太的名字出现在这里，一方面因为使徒被囚时在他身边，另一方面也因为他和腓立比人有特殊的关系 (见二 19~24 注释)。书信中并没有暗示这位使徒的年轻同工在写信上有分。提到提摩太的原因，可能是保罗心存感激，因他在有需要时，可以信赖这位“信心所生的儿子” (参二 22) 对他的坚定、忠诚；他把提摩太和自己的名字放在一起，也是表示推崇 (参：罗十六 21，“与我同工”)，并为第二章将宣告的未来计划先行铺路。

这两个人都被称为基督耶稣的仆人，直译为“奴隶”。戴斯曼追查这种称呼的来源，溯至希腊人释奴的习俗：在付了一笔费用之后，

奴隶便可获自由，此后则变为那位神祇的虔诚信徒 98。以这种方式解释保罗自称的背景，支持者有布鲁斯、葛蒂 (Getty)、霍桑等人，霍桑且认为，基督徒领袖为“奴仆”，和二章 6~8 节的谦卑服事榜样有关。不过，保罗在此处的表达方式，也许更可能源自旧约。这词汇的希伯来形式，'ebed Yahweh，曾用于摩西（出十四 31；民十二 7；诗一〇五 26）和先知（耶二十五 4；但九 6、10；摩三 7），指他们有神所赐的权柄，担任主亲信的使者。因此，这是一个尊贵的头衔。“按犹太教的宗教用语，作仆人意味蒙神拣选”（罗梅尔对二 7 的注释）。这个称呼不是强调“事奉”，而是强调“作器皿”，亦即，神乐意透过祂的仆人来工作。因此，虽然保罗在书信的起头没有特别声明他是使徒（也许因为在腓立比他的使徒职分未受到挑战，而他和信徒之间又有特殊的情谊），但从这个用词，我们可以感受到他语调中的权威。提摩太也分享这荣衔，因为他很快就要到腓立比去（二 23；参：徒十九 22），他是奉保罗的名，要作使徒的专任代表。

这封信很温馨，充满牧者的关怀，但全信从头至尾都有使徒权威的标记。一开头，保罗就清楚表示，他对自己的使徒职分很清楚；他是带着神所赐的权柄（林后十 8）向读者说话，然而他所服事的，乃是权柄至高无上的那一位。梅钦 (J. Gresham Machen) 观察到重要的一点：“各卷书信中……保罗对基督的态度，不只是人对人，或学者对专家的态度，而是人对神的态度”⁹⁹。保罗对使徒地位的崇高观念，正印证了这一点。旧约中的神人从雅巍得着权柄。保罗也同样身列荣耀行伍，而他将自己的呼召追溯至基督耶稣，就暗示他深知主的神性。

写信给凡住腓立比，在基督耶稣里的众圣徒，这句面面兼顾的片语，将使徒在腓立比宣教之后建立的基督徒团体（徒十六 12 及下，参导论），作了一番描述。

圣徒，*hagioi*，在新约中此词均以复数出现，除了四章 21 节以外，不过那里亦是指一群人。这一词适用于所有新约基督徒，并不是指某些特别属灵的菁英。*Hagios* 意思是“圣”，在旧约里与一个意为“分别”的希伯来字相等。圣徒乃是分别出来的人，意义有二：消极方面，与罪恶分隔；积极方面，奉献给神和祂的事工。在旧约里，以

色列是神的圣洁子民，意即在此。这个国家与古代的列国有别（民二十三 9；诗一四七 20），是神所拣选、所呼召的；全国的生活都应为神作见证，因为它蒙召要成为“圣洁的回应”（出十九 5~6；利十九 1~2；申七 6，十四 2）。教会是以色列这神圣团体的接班人（见：彼前二 9~10），古时神呼召祂的子民“要圣洁”，如今凡在基督耶稣里的人也同蒙此呼召，在神末世的计划逐步实现的日子，作祂的子民，以致可以完成“至高者圣民”（但七 18、22、27）的目标。

基督徒蒙召过“圣徒”的生活，亦即，要圣洁，这乃是在基督耶稣里。我们惟有借着信心，与基督在祂的死与复活上联合，才能活出这样的生命。正如巴特 (Barth) 所言：“他们的圣洁是在基督耶稣里，且要一直在祂里面。要在祂里面，他们才能成圣。他们得被称为圣徒，惟独是从这一点来看，没有其它角度”（参：林前一 30）。

保罗特别提到诸位监督、诸位执事；*episkopoi, diakonoi*，这两个词汇既来自当时的社会，也来自旧约的宗教用语；并行的观念为督导与服事。不过，在早期基督教的著作中，它们是指教会生活的内部组织。有些注释家（葛尼卡、霍桑）辩称，虽然当时的职位尚未完整，这些名词仍是指有此职位的人。还有人认为，它们是指地方教会中一些负特定责任的基督徒领袖。该希腊文没有定冠词。而且腓立比教会有监督（复数），也值得注意。

在早期保罗所建的教会中，*episkopos* 的责任从使徒行传二十章 28 节清楚可见。这个字在那里译为“监督”，而所指的人显然在使徒行传二十章 17 节被称为“教会的长老”。这些领袖的责任为喂养并保护“神的羊群”。在腓立比教会的成员中，也有一些这类 *episkopoi*；虽然开头的问安语特别提到他们，不过全信并没有再高抬他们，甚至保罗在四章 10~20 节感谢腓立比人的馈赠时，也没有提到他们。使徒是向全教会写信，从其中看得出来有一小群人执掌教牧的职分，好像后来的革利免前书四十二章所言。昆兰派的文献中，特别是团体规条，记载了一名“监督”的工作。

Diakonoi 之名，在世俗社会是指负责团体中福利事宜的人（如，

分配礼物和食物)。基督徒的执事，一般咸认为可追溯自使徒行传六章那七位的工作，不过该处并没有用“执事”的头衔。这种人在教会负责管理一些事；然而在这里并不是指特定的职份。伊斯顿 (B. S. Easton) 引用哥林多前书十二章 28 节 (“帮助人的、治理事的”) 和十六章 15~16 节 (“圣徒的”，*diakonia*)，作为腓立比执事功用的模拟¹⁰⁰。

开头问安中特别提到这些人，可能因为他们曾主动收集赠礼，并打发以巴弗提来转交 (二 25，四 18)；后来的教牧书信中可看出，监督与执事在财务方面有责任。霍桑曾建议，若译为“服事的诸位监督”，就只指一批人。这个建议又让他提出保罗在一开头就提到他们的理由，即，他要提醒这些监督走服事的路。不过，这两个头衔互不相同的可能性较大。

2. 本节的问安语，将希腊文 (*Charis*, 恩惠) 和希伯来文 (*Shalom*, 平安) 结合为基督徒片语。使徒虽采用当日的文学体裁，却注入丰富的基督徒概念；因此，一般人在书信中用 *Chairein* 来问安 (参：徒十五 23，二十三 26)，他却用多彩多姿的 *Charis*, 恩惠。

恩惠是神赐给有罪的人类白白的、主动的、不配得的爱，在历史中，这样的爱在“基督耶稣的救赎” (罗三 24) 里，作了最完美的表达。平安，是罪人在经历中体会到这种恩惠工作的成果，主要的特色为：透过基督与神和好 (参：罗五 1~2)¹⁰¹。

II 保罗的感谢与信心 (一 3~7)

3. 保罗在书信的头几句就表示感谢之意，这也是按照一般信件的格式。戴斯曼评论道：“圣保罗通常以感谢神作为书信的起头，乃是随从一美好的社会习俗。”¹⁰² 我感谢我的神，与这句话相似的最早例证，为一封蒲草纸的信，写于主前一六八年，是一位愤怒的妻子写信要求她的先生回家。其中有两点值得注意：一是妻子的祷告，她不断向神祇祈求保佑她先生安全、发达；另一是她为先生的健康而感恩。这两个特色，在保罗书信中都按基督徒的方式出现¹⁰³。

介系词 *epi*, 引介了感谢的场景，“在一切我对你们的想念之中” (RSV)。NIV 的翻译比较活泼：“每一次我想念你们”，意为保罗每当想到他的基督徒朋友，就向神献上感谢。不过，还有另一种解释也有可能¹⁰⁴。这句话若译为：“因为你们对我的一切想念” (见：摩法特, Moffatt)，本节就是保罗因为亲爱的腓立比人在他被囚时想念他、为他祷告，而向神献上感谢；此处也影射了为他们最近送给他的礼物感恩。按照这个看法，保罗是在为教会在灵里和物质上提供的帮助致意，而第 3 节和第 5 节则连在一起，共同成为他感恩的双重场景：“为着你们想念我的实际行动，以及为着你们参与了福音事工”。保罗这句艰涩的希腊文，倘若如此解释，还有一个好处，即他在书信一开头，就为教会的礼物表示感谢，并不是到最后一段 (四 10~20) 才说“谢谢你们”。许多读者曾对这样的安排觉得很奇怪；有人辩道，保罗对礼物的感谢延到四章 10~20 节，因为那是另一段“附注”；但按我们的看法，第 3 节足能驳斥这说法。

4. 保罗的感谢到第 5 节才接续下去，所以第 4 节是括号之言，如赖富特和葛尼卡的说明。腓立比人纪念保罗的缺乏，为此他赞美神，并且向他们保证，他也为他们祷告；他的祷告是不住的 (我……祈求是现在分词)，也是面面俱到的 (为你们所有的人，包括整个信徒团体：见导论 V “书信的特色”)；他祷告时心中总是欢欢喜喜的。使徒即使在受苦中，仍然不断有喜乐在心间涌流，正是这书信的特色。

5. 他的思想继续往前，谈到感谢神的理由：因为从头一天直到如今，你们都参与福音事工。导论中已经讨论过参与福音，*Koinōnia eis to euangelion* 的意思 (导论 V “书信的特色”)。当使徒回想，教会如何从第一天——即教会透过传道而设立起来，记于使徒行传十六章——就开始支持他，最能够表达他想法的译文应为“慷慨” (如罗十五 26，“捐项”；林后九 13)¹⁰⁵。从真理在他们生活中运作的情形，可以看出他们对福音的接受与顺服，都是真诚的。在捐款上，他们满有慷慨解囊的恩惠 (见：林后八 7)，因此证实了他们对主和祂的事工真挚之爱 (林后八 8)。四章 3 节以及哥林多后书八章 1~5 节、九章 1~5 节，都不经意地提及腓立比人如何牺牲奉献，支持保罗的

事工。今天我们应当牢记这个教训：尽管我们口称热爱福音，但要从愿意牺牲多少来帮助福音事工，才能真正衡量出来。

6. “从头一天”（5节）一语，暗示神已经在腓立比人生命中工作，令使徒在此表达出他的信心。那在你们里面动了善工的，无疑是指神，祂藉福音的救赎恩典，建造了这个教会。保罗没有像在哥林多书信（林前三10）中所声明的，从人而言，他是教会的创始人；不过即使在那一段中，他也十分审慎，坚称基督才是惟一的根基（林前三11）。

善工，可以指腓立比人藉馈赠参与使徒的事工；如赖富特所说：“他们与使徒的合作，以及对他的爱”。哥林多后书八章6节在谈到提多为耶路撒冷收捐款的事时，用了完全一样的动词：“开始、完成”。所以，“此处所提的善工，乃是指这种‘在福音中有份’”（霍桑）。

另一方面，保罗的眼光也可能超越了腓立比人的慷慨捐献，而看见在他们生命里运作的恩典，使得他们受激励，愿意支持他为宣教事工的努力。若是如此，善工就是指神在他们得救时所作的工。既然保罗经常提到神开始在他读者生命中工作的时间（见：林前一4；西一5；帖前一5~6；门5及下；尤其加三3，那里也用到本节的一个动词），便可以证明这种解释是正确的。

神的救赎与更新的工作，将在基督耶稣的日子达到高潮，完全实现。这里提到了末世观，由此看来，霍桑认为第6节单指腓立比人慷慨捐助福音事工的见解难以成立。保罗放眼望去，观看他们对神恩的响应，是在怎样的大环境中。那开始救赎之工的，会继续进行这工，直到完工之日，就是主再临之日。此处的重点，不单在神主动的救恩（参：徒十六14所用来形容第一位腓立比信徒的话），也在于神在基督里的全能与信实。此处透露，保罗坚心相信，腓立比的教会即使饱受痛苦、常被攻击（一28，二15，三17及下）仍然会继续存在。与这种信心相应的，则是他对合一与立稳所提出的呼吁（四1）。读者必须站立得稳（一27），因为主有大能，祂又曾应许（太十六18），教会尽管受到各样试炼，仍然能保存。“圣徒的坚忍，立基于神对圣

徒的坚忍”（莫德，Motyer）。

7. 使徒对腓立比人亲切的关怀，仍然流露出他对神恩典工作的信心。我为你们众人有这样的感受，原是应当的。下文中，他向他们保证，虽然身系囹圄，他仍思念他们，而现在他先写了这样一句话。

感受，*phronein*，在本信中是保罗最爱用的一个字（保罗书信中，这动词总共出现二十三次，十次在此信）。参看二章2节（两次）、5节，三章15节（两次）、16节（见 Received Text）、19节，四章2节、10节（两次），便可明白它的范畴与深刻的含义。它在这几节里的意思，不单是指头脑的运作或情绪的反应，而是指“满富同情的关注，既出于理智，也出于内心”（麦卡尔）。它是从思想敦促动机，再由动机带出整个人的行为。在本书信中，*phronein* 的用法，大概可用类似“关切”一词来表达，就是为别人最大的好处着想¹⁰⁶。

在这里我们看见，使徒将他带领信主的人怀揣在爱中，把对他们的思念与牧者心肠赤裸裸地呈现出来。保罗身体虽不在信徒当中，但常常在意识上感到亲自与他们同在（林前五3~5；西二5）；不过我把你们放在我心里的比喻（亦见：林后七3；参：帖前二17），是他作品中想象力最丰富的说法。因为保罗的希腊文不易阐明，所以有人提出另一种翻译：“因为你们用如此的爱抓住我”，这是把希腊文的 *me* 和 *hyma*，两字的角色互换。如果能接受以上对第3节的解释，这一新翻译也有许多优点；这样一来，保罗便是在体察：腓立比人透过送礼物给他，显出对他的想念是何等深刻。

这一短句的生动活泼，必须与你们众人与我一同分享神的恩典一语参照来看；即，使徒和腓立比人不但一同有分于受苦和冲突，也一同分享神的恩典。这个结论让人惊讶，狄比留称之为“真实的保罗式吊诡”。使徒和教会虽然相距千里，但却能彼此感同身受，是基于一同有分于 (*koinōnia*) 神的恩典，并且有很深的一体感。介系词“与” (*with, syn*)，也成为本信特色之一。

保罗是为基督和福音的缘故，成了阶下囚；同时，他的受苦亦是

为了教会（弗三 13；西一 24；提后二 10）。借着分担使徒职分的苦难，腓立比教会也与他一同受苦（见四 14~15 的注释）；他们的表现为：致赠礼物、祷告、面对类似的敌人同样坚定不移、效忠基督（一 28~30：“一样的争战”）。同时，教会也分享使徒所领受的恩典，而“恩典”有神的能力彰显在人的软弱中之意，如哥林多后书十二章 9 节。

保罗在捆锁之中，或在辩明证实福音之时，可以有两种解释。一为指他讲道的事奉，这是莫德的看法；“辩明福音”是除去偏见、克服反对真理的障碍（见：林后七 11），“证实”则是正面的宣扬真理。另一解释是视此句与他的监禁有关；辩明和证实，*apologia* 和 *bebaiōsis*，是法律词汇，形容他在皇帝法庭前（参：提后四 16），或在省府首长前受审问。第二个观点是莫尔顿和米利根（Moulton & Milligan）提出的，他们根据蒲草纸文献的证据，说“*bebaiōsis* 这个字必须从专业用途来了解”；近日有些作者采用此说，如布鲁斯和霍桑。如此一来，保罗的这段话就出现明显的对比：“无论我在监狱中，或为福音的缘故在法官前接受传讯，你们都有分于神所赐我这使命的恩典”。

III 使徒的祷告（一 8~11）

8. 这一节用语强烈，刻画出分离的痛苦，尤其是因遭监禁的缘故。保罗要求神来作见证，证明他何等渴望 107 与他的信徒再见面；他迫切到一个地步，可以用与主自己的心一同渴想来形容（参：摩法特）。用基督耶稣的爱是希腊文优雅的意思，直译为“在基督耶稣的脏腹里”。古时候认为脏腹是掌控感情生活的（用于神，见：赛六十三 15；亦用于人，见：耶四 19）。

耶稣基督充满同情的关怀，从祂对教会的爱反映出来；使徒的爱也是循此模式。不过，许多注释家在这些字中看出较“神秘”的意义；例如，“他的脉搏与基督的脉搏一同跳动；他的心与基督的心一同悸动”（赖富特），好像基督是透过祂的仆人来传达祂的爱。

9. 使徒探望腓立比教会的心愿如此强烈，但碍于环境又不可能立刻实现，他感情的唯一出路，就只有祷告了。这是使徒为教会的几个感人祷告之一；如果要明了这个祈求的伟大、宽阔，几乎必须逐字推敲，才能探究出其中丰富的含义。

这个祷告所求的，是对其他信徒的爱能够在知识与见识上增长。第一个字通常意指头脑对属灵真理的领悟；但是圣经所谓的认识神，常是指神先自我启示，人再用信心领受，而产生的亲密知识；这里的主要观念也可能为此¹⁰⁸。对神和祂的作为愈有知识，愈能增进团契的和睦，使腓立比人更清楚，他们之间有信徒相通的关系。译为“见识”的 *aisthēsis*，也可以解释为“领会”、“分辨”，甚至“机智”；指运用使人作出道德决定的机能。（参：来五 14 的同源字，“道德机能”；和合本：心窍）七十士译本用这个字来翻译“智能”和“知识”（尤其在箴言中，如一 4、7、22，三 20，五 2），但在新约只出现这一次。

在一个有不合一倾向、彼此指责（见四 1 及下的注释），而必须改正的团体中¹⁰⁹，这两项基督徒特质非常需要。因此，保罗在给予劝勉和指正之前，先作了这个恳切的祷告。最能影响另一个人的方式，是为那个人祷告，而如果说指责或矫正的话，应当先放在祷告里，再用爱心说出；可惜基督徒对这个宝贵的功课似乎学得很慢。

10. 若有这样的美德，便会产生两个结果：(1) 他们能够分辨什么是最好的；并且 (2) 就基督徒品格和举止而言，他们能够变得纯洁而无瑕疵，以预备迎接神藉耶稣基督监察人隐秘心思的日子（罗二 16）。

动词 *dokimazō*，分辨，意指“拿来试验”，而在经过审查后，“接受经查验过的，赞同”。这个字常用来指钱币的查验；经过“同意”的钱币，便是正式的货币。不过，它使用的范围可以更广（如，试验牛，路十四 19）。此处这动词的对象可以译为“不同的东西”，或“最好的东西”（参 GNB、NEB 及其小注）。罗马书二章 18 节与这里用词的格式一致，是源自当时的流行哲学；两处的意思都似

乎是“真正有关系的事”（参：摩法特，“察觉何者重要”）。

使徒的祷告若应验，他的朋友便会有分辨的能力，在信徒团体中发挥出来，活出基督徒生活最重要的事。这类事当然包括彼此更加协调，培养兄弟精神，不再互相挑剔、结党分裂。现代读者则会想到奥古斯丁的格言：真正使人团结的，是共同的愿望、共同的目标。至于腓立比人，他们必须同心协力追求的品德，列在四章8~9节。由此我们或可察觉，腓立比教会在道德上有混乱情形，让保罗忧心，而发出劝勉。因此，他要他们“选择上好的”（GNB），分辨“最好与次好”（本革尔），这比单单择善弃恶还难得多。

他们蒙召要纯洁¹¹⁰。原文 *eilikrineis*，这个字可能源于 *heilē*，“阳光”，如此，则仍继续有查验的想法，即，在明亮的阳光下检验，显为没有混杂、纯洁、真实。摩法特译为“透明”，GNB 则作“毫无杂质”。这呼召也要人无瑕无疵，这个字与前一个字几乎相等；除非它有及物之意：“不让人跌倒”。后一种翻译也完全符合保罗的用语（见：林前十32；参：罗十四20~21），但这里却较欠妥（布鲁斯）。

11. 使徒对他的读者另外还有一个渴望，就是他们的生命能结满仁义的果子。莫尔（Moule）认为，这是展望他们将来在基督的日子时的情况；但这里很明显，应当仍然是他在为他们目前的经历与影响力祷告。公义的果子〔单数，如 NIV（但 RSV 则不然），是根据最好的抄本，也符合其它资料；加五22；弗五9；参一22〕，或是指凭信心领受的基督之义（三9），亦即，与神关系正确的果子（如：贺尔登，Houlden）；或是指这种正确关系的凭据，就是加拉太书五章22节所形容的伦理表现。但这两个看法可以互补。下一个子句靠着耶稣基督也许可算支持第一种解释，因保罗提倡在基督里因信称义的教义。但是旧约的背景（箴十一30；摩六12；参：雅三12）却赞同后者，意为“讨神喜悦的行为”（威尔森，Wilson）。在基督的日子，每个人都要面对严格的考验，关键在于：那人是否信靠神所预备的公义？是否活出这种讨神喜悦的风格？“救恩是充满恩典的生活，能够结出公义的果子”（葛蒂）。不过，这同时亦是自我省察的挑战。我们现在是否已预备要彰显“藉爱心表达出来的信心”（加五6）？

若答案是正面的，便更令人将荣耀称赞归与神，因为祂为不义的罪人所预备的是何等奇妙，赐下祂儿子完成救赎之工，又赐下圣灵的能力，以致能有如此的收成（加五22~23）¹¹¹。

IV 保罗的雄心与喜乐（一12~26）

这几节最好视为一整段，而以一章18节为其中中心思想。尽管教会之外仇敌迫害，教会之内有诽谤者拨弄是非，但使徒仍然为着一件事事实而大得鼓励：无论怎样，基督总被传开了。甚至，即使他遭监禁，神的道不但未被捆绑，反倒更加广传；虽然有些信徒在他被捕后，心生悲痛，或热心的方向有错，亦不能遮蔽那重要的事实，就是基督的信息已被宣扬。他入狱后前途难料，而因着他的仇敌，他又无法与同情他的基督徒相聚（二20~21）——这情形必然会令一个较平凡的人非常沮丧、绝望——然而，他的喜乐却更加添，因为福音广传的最高目标正在实现中。

A 监禁的意外成果（一12~14）

12. 这几节提供的数据，好像是在回答保罗入狱后光景如何的问题。我愿意你们知道，这句话显示，腓立比人也许写了信给他，或是托以巴弗提带去问候（二25），表达他们关心他的安全与安好。保罗回答的形式，是按当时的标准格式——今天所谓的“公告模式”——来描述周遭的情形。他告诉他们，最近发展的结果，我所遭遇的事（直译“我的事”，如：弗六21；西四7），更是叫福音兴旺。*Prokopēn tou euangeliou* 这个子句的意思，是旅客在途中虽遇险阻，仍然向前推进。当时保罗的事工遭到的重大阻碍，便是他被关在御营军中（一13）。出乎意料的是，他的活动虽然备受限制，可是就在他被囚禁的地方，基督的见证却大有能力地彰显，以致福音在异教世界中旗开得胜（参：提后二9）。

13. 福音广传的方法，是透过他为基督受的捆绑，亦即，他成为囚犯，是因为信从基督，而不是在政治或社会上犯了什么错。为基

督（直译“在基督里”），也可以指保罗在基督里受苦的榜样，亦即，在这点上与他的主联合，以致他的见证满有能力。

希腊文 *praitōrion* 一字，译为御营（NIV 小字，宫廷），有几种解释。在新约其它地方，这个字是指省长的官邸（如，罗马巡抚彼拉多的住处，在耶路撒冷；希律的宫殿，在该撒利亚）。这个字也可以指皇帝在罗马巴拉丁山丘上的皇宫；按照传统的解释，本节即指此处；但根据赖富特的探讨，这样来辨认地点并不正确¹¹²。从上下文看来，保罗心中所想的，是福音在人群中的进展，而不是地点。*Praitōrion* 也可以指卫队，而其余的人一语，似乎更配合指罗马军人的解释——无论据点为何。

RSV 译为“传及全御营军”，这是按照赖富特的看法，他相信这些卫队是在罗马。但是这个字也可以指罗马之外的省政府所在地，亦即该省的治理中心或法庭；而如果提到名字，则可能指驻扎于这类省政府中心的御营支队¹¹³。我们不难想象，御营兵在执行勤务时，会与囚犯接触，而其余的人便是指周围的人，包括外邦人和基督徒，他们听说了保罗是为信仰的缘故被囚。

14. 使徒入狱的第二个结果，是对信徒产生激励作用。这些弟兄们因为保罗下监却不屈不挠，得到极大的激励，以致比从前更加放胆为神的道作见证（在主里一语，最好视为与得到鼓励相联，而不要照 NIV 的译文）。“神的道”（NIV, RSV）这完整的词汇有很强的抄本支持；但 KJV 的简化形式有 P46 抄本支持，而 Nestle-Aland 经文也采用（译注：Nestle, 1851~1913, 为德国东方语言学家，编有《新约原文圣经》；参霍桑），或许这形式保存了最初形容基督徒传道的术语。基督徒大家庭在使徒被囚的光景下，仍能放胆无惧，是他在狱中能喜乐的另一原因。

增注：一章 13 节

如果保罗是在罗马写信，这里一定不是指皇宫，或他受审的法庭，而是指御营军；但如果这段经文是指传讯保罗，并即将审问他的法庭，则写作地点一定在某一省内（如，哥林多、以弗所、该撒利亚）。主

张写作地点为以弗所的人（见导论 II 三、“以弗所说”），指出从石刻记录中可看出，各省内都有这类议员卫队（将 *praetorium* 与 *praetoriauns* 视为等同）¹¹⁴，不过，这个证据的价值尚待商榷¹¹⁵。

所以，有两种可能性。其一，为传统的看法，即保罗是讲于罗马的御营军；其二，即此书的写作时期较早，这里是指驻扎于亚西亚省会的以弗所之议员卫队，或是位于海边的叙利亚首府该撒利亚之卫队¹¹⁶。若采第二种可能性，则可找到支持的石刻，证实在以弗所有此类卫队。在人数方面，这类在以弗所和该撒利亚的卫队，一定比在罗马的少；因此保罗提到的御营全军，可以按字面来解释。

这一段对以弗所入狱说较有利，而对罗马说则有负面影响。罗马的皇家卫队总数达九千之多，要让全体都晓得一个犯人，似乎难得多（虽然并非绝不可能）。

至于保罗与皇家官员的关系，详见四章 22 节的注释。而保罗入狱的地点问题，各种可能性利弊互见；这节无法对书信的出处提供决定性的证据。

B 动机——真诚与假意（一 15~18）

15~17. 这一段有各种解释。最关键的问题，就是在保罗入狱的地方，那教会中究竟是哪一群人传基督出于嫉妒纷争（15 节）。有些注释家想把这几节拉出使徒周遭的环境之外，认为这段话只是回顾过往，而没有特别指哪一群人。但是，尽管这段话与前几节缺乏逻辑的关连，这种解释仍不太可能。NIV 加了这是事实几个字，以使译文更平顺。

另一种解释如下。麦卡尔采用摩法特的译本，认为这几节是使徒在前面所提，某些“弟兄”的宣教活动的性质（14 节）。保罗说，有“许多”（NIV：大多数；和合本：多半）人从事这项可贵的工作，但动机却不尽相同；接着，他将其区分为嫉妒纷争和好意两种。布鲁斯不认为 14 节的“大多数”有区别之意；但是这个片语的确有区别的含义。

这些传基督出于嫉妒分争……出于自私的野心、不诚实……出自虚假的动机（15、17、18节）的人，究竟是谁？如果我们接受的观点，认为这群人包括于上述“许多人”所属的大团体（14节）之内，那么，保罗便是特意在作对比。有“许多人”灵性复兴、热心传道，但有一些人传道，却动机不良。因此，这些人不可能是异教徒，用亵渎的话论基督的名（参：徒十九13）；也不可能是传异端者，利用保罗入狱，大肆宣扬错误的教导。这些人一定是基督徒，可是他们对使徒没有爱心，渴望见到他留滞狱内，也要使他的监禁尽可能难受、痛苦。

这种嫉妒分争乃是针对他个人而发。这样传扬基督是出于自私的野心，亦即，争取他们一党人的利益¹¹⁷；而他们的目的乃是挑起争端（*thlipsis*，直译为“摩擦”，是一幅生动的图画，描绘犯人的铁链磨着他们手脚的痛苦）。趁我被捆锁时，亦即，趁他在狱中全然无助、不能自卫时，更加骚扰他。这种传讲只是空洞的借口（希腊文：*prophasis*；NIV：出自虚假的动机），并不实在。

但这一切计谋在使徒身上并不发生作用。“基督正被传开”（18节，摩法特），这就足以令他欢欣不已。所以他在苦难中能充满荣耀（参：罗五3）。

还有人这一段提出其它解释。肯耐迪认为，使徒相当信赖的一群人（14节），后来竟被指为要增添他捆锁的苦楚，这简直不可思议。他建议，将15节上的有些人，与前面的“许多人”（14节）断开，而假定使徒在此改换了一个角度。如此，15节是新的段落，无需回顾14节。可是，有人会质问，15b节的另一些人又指谁呢？这些出于好意传扬基督的信徒，必定包括在14节那批灵里复兴、积极传道的人之内吧？

还有人提议，出于错误动机的传道，并不是针对保罗个人。这样的形容符合某些受错误带领的基督徒，他们或是传反对犹太人的道，因为犹太人（按此观点）造成使徒在以弗所入狱（如：辛格，Syngé的主张）；也有可能他们刻意煽动当局的敌意；这样一来，保罗的监禁

便更加严重¹¹⁸。照第一种观点，他们错在“结党”传基督，把传道当作武器（如，痛斥、抨击犹太人），因为犹太人对保罗所作的事，而加以反击、报复。照第二种解释，这些传道人的信息，是要推翻罗马的统治，因而引起动乱。他们鼓吹殉道，因为相信末世之前必有苦难，而他们需要加速末世的临到。可是，使徒斥责这两种人的作法，并暗示他们只不过“因我的（保罗）捆锁，亦即，因我（保罗）的入狱，而惹动（他们之间的摩擦）。”

对这群神秘人物的较新解释，是指一群基督徒，他们（1）传讲基督（18节），但却（2）强调基督徒信息的某方面，是保罗不能接受的。他们的动机是嫉妒、仇视使徒，因为他是受苦的使徒，因此按他们的看法，他玷辱了基督徒的信息。他们另有一套宣教策略，在权势上要超越，在成果上要光荣；要和古代其他的宗教大师平行¹¹⁹。

另一群传道者则出于好意（15节）与爱心（16节）来工作，并且明白使徒是为辩明福音被置于此。这种辩明（*apologia*，见一7）是指他所受的法律审判。或许我们应当强调福音两字，亦即，他所称赞的这些朋友知道，他们入狱是因着效忠基督和其使命，并不是由于和当局者在政治上有任何瓜葛。

被置于此，*keimai*，是军事用语，强调他在狱中忍受艰苦，就像耶稣基督的精兵（参：提后二3~4）；和那些服役的罗马兵轮班看管他类似，他也是在“轮值”。

18. 这有何妨呢？将 *tigar* 翻译得很合适；直译则为“那又怎样？”对这种动机冲突而造成的状况，保罗将自己的反应简述在此。当他检视周围基督徒团体的分争，却发现一件至重要的事实：或是假意、或是真心，基督都被传开了。

这句话完全是指教会内这两群人的动机，而不是论他们信息的内容。使徒憎恶为一己之私传讲基督的心态，因为这种动机不纯，要触怒他，或让他受苦，但他并没有责备信息的内容——毕竟那是基督。哥林多后书十一章4节、加拉太书一章6~9节的作者，绝不会容忍错误的教义，或错失反驳虚假教导的机会；从三章2节及下看来，亦

是如此。

所以，那反对的群体不可能是犹太主义者，或“假使徒”，就是他在加拉太与哥林多严厉定罪的¹²⁰。无论他们的动机与原则为何，他们的基督徒立场仍是明显的。这是保罗最关注的一点，也是他能喜乐的原因。有些人（如布鲁斯书中所提）试图将 18 节解为，保罗对传讲不同信息的人态度有了软化，和在加拉太书与哥林多书信内的精神相当不同；但这种观点缺乏说服力，并且没有看出那些传假道者所提供的福音，在实质上差异何等大。

C 面对生死的两难与信心(一 19~26)

19. 这里再加上他能欢欣雀跃的第二个原因(18b, 是的, 而我还要欢喜), 因为他满有把握, 知道此时能得着两种帮助: 从人而来(你们的祈祷), 和从神而来(耶稣基督之灵的帮助)。保罗不断请求由他引导信主的人为他代祷(参: 罗十五 30; 林后一 11; 西四 3; 帖前五 25), 这一点深深显明他人性的需要。同样, 他也完全倚赖那在耶稣基督里丰富的圣灵(参: 徒十六 7)。译为帮助的 *epichorēgia* 意思是在内维系与支撑某个物体, 好像以弗所书四章 16 节提到, 如韧带般的扶持。究竟他所要求的帮助为何, 必须先澄清本节第一部分, 才能明白。这事显然是回顾 12 节所言, 使徒对福音的见证。接着, 他满怀信心地瞻望未来的得救, 这可能是指他个人最终的得救(参: 罗五 9, 得救的未来式), 也可能指他在法庭中能获胜。在此我们要小心, 从下一节看来, 这里的得救不可与他从监狱中得释放混为一谈, 因为那儿还提到死的可能性; 但霍桑辩称, 这种可能性根本不存在。

麦卡尔提出第二种解释, 颇值得注意。他引用约伯记十三章 16 节: “这可能成为我的拯救”。在七十士译本中, 这几个字与保罗的话完全相同; 使徒极有可能是在引用旧约。他满有把握, 知道无论是否被定罪, 他为基督而站的立场必定会被显为义; 这正是约伯的盼望: “我知道自己……有义”(伯十三 18)。

还有第三种可能的解释。我们可以将这段旧约引文作更进一步的推敲, 假定保罗是与约伯的苦难作认同。如此一来, 中心的问题就成

为显明“是对的”; 对约伯而言, 他所渴望的是证明自己的正直, 对保罗而言, 他则希望他使徒的身分能被高举, 令那些因他作受苦的使徒而轻视他、诽谤他的人无话可说。因此他呼求神和人的帮助, 以回复批评他的人。

若是如此, 他知道他能倚靠的帮助, 便是圣灵在他生命中所加添的力量, 因为主曾经应许祂的门徒, 当他们被交在诸侯、君王面前时, 圣灵会在他们里面说话(太十 20; 可十三 11; 路十二 11、12; 见: 柯兰吉, Collange)。他请教会为他代祷的内容也相同。

20. 在他所受的这试炼中, 既得着如此的灵里扶持, 他便盼望没有一事叫他羞愧, 尤其是他被带到审判台前时。或者, 这里可能指他身为受苦使徒的角色, 令他的朋友感到尴尬(吉威特, Jewett)。相反的, 他的“切慕”和“盼望”为: 无论结局是被释放或殉道, 他都能够放胆(*parrēsia*, 即, 在公众前直话直说)¹²¹, 高举基督。

Apokaradokia, 这个字亦出现于罗马书八章 19 节, 刻画动人, 可能是保罗自己合成的字; RSV 译为“殷切的期盼”, NIV 译作动词“我殷切地盼望”。它描写对未来热切的期待, 伸长脖子去瞄前面的景物, “别无旁骛地专注于未来(*apo*), 好像把头伸出去般努力前瞻(*kara, dokein*)”; 肯耐迪这段话解释得很好。使徒在等待审判时充满信心, 他最关注的不是自己的命运, 而是无论发生什么, 结果都能荣耀他的主。沙甫兹布利爵士(Lord Shaftesbury, 英国慈善家, 致力劳工阶级之改善, 1801~1885)的名言: “任凭一切消亡, 只求基督显大!”回应了使徒的信念; 我们一生的生命与事奉, 若以增进那位独独配受尊崇之主的荣耀、名声为宗旨, 才堪称动机纯正。

在我身上, 一语或许可以肯定使徒是在想到前途如何的观点, 不过有些注释家认为, 这是指他整个人或生或死都让主决定(参: 罗十四 8; 林前六 20)。这两大抉择形成强烈的对比。如果保罗被释放, 基督将因他继续使徒的事奉而显为大(参 24 节); 倘若判决对他不利, 他忠贞至死的殉道仍然能荣耀基督。这两种抉择在我们看来很艰巨, 但使徒却认为其终极目标均相同: 为荣耀主, 即, 基督的荣耀或

尊荣得以维持（葛蒂）。

21. 保罗这一节的宣言十分出名，虽然整体的意思相当清楚，属灵的真理也令人印象深刻，不过，连同 22、23 节来看，这段话多少有些语意不详。上一节对此句话的诠释稍有帮助。葛尼卡和霍桑都陈明，保罗的思想如何从 20 节的前提继续推演，并达到结论。然而这里并不是严格的逻辑推理。斯科特的观察为：“此处他的话语跳动不明，反映出他的心思在两种抉择之间摆动，无法达成决定。”但我们必须补充，这种摆动只基于不同的抉择，而不是出于未来的不肯定，因为他清楚，前途完全掌握在神的手中。

这一节有几种解释的方式，伯纳德（Bonnard）将其一一列出。最佳的意思为：“我活着是要荣耀基督；因此，倘若我死了也能荣耀祂，对我就有益处，我乐见这事，因为它能使我服事祂的一生告一终了。”如此，这里的益处不单是使徒在他的主面前领受天上的奖赏（23 节），也是他为基督无畏殉道的见证，能促进福音宣扬的结果。保罗在此想到的是殉道，可以从死一字的形式看出，这里用过去不定式，*to apothanein*。这个形式指死的行动，不是其过程（参：林前十五 31；林后五 14），也不是其状态（莫尔）。

使徒的这句话常被解释得太狭窄，视为他个人虔诚的盼望，就如 23 节的意思一样（参：林后五 8，“与主同在”）。对基督徒而言，死亡即护送他直接面对主，因主必实现祂的应许：每一个存信心而死的人，都能安然见主，“今日你要同我在乐园里了”（路二十三 43）。但是在本段，我们必须同样强调死乃有益处的观念，正如巴特所言，这对福音的宣扬有益；使徒的死和他的生（20 节）一样，都能使基督显大，因为无论在何种情况中，他都矢志服事主。本节的第一个字是对我而言，有强调之意。保罗存活的惟一理由，是能用他的生命从事这大好的事奉；而为这事奉死，则将成为其冠冕。韦斯利（Wesley）所写一首就任圣职的诗歌，抓住了保罗在此节与二章 17 节的思想：

预备行祢纯全旨意，
爱心信心贯彻始终，

无限怜悯印戳至死，
所献之祭方得完全。

22~23. 保罗的思绪在此显然相当激动，因为他的文句断续不工整。22 节直译如下：“但如果在肉身活着，对我有工作的成果，那么我将如何选择，我不能明说。”也就是说，我不敢透露自己的偏好。继续活在肉身中（直译：肉体），在此必然是指使徒在世的生命，与“活在罪中”（如：罗七 5、18）的意思不同。这句话提供了他未来盼望的基本假设。为了表白他的想法，他假定自己能熬过这次试炼，得着释放；不过在别处，他却没有如此乐观。下一步如何？生命既存留，就表示事奉会继续，宣教的工作可以进一步发展，也更有机会证明基督是他的生命。这便是有成果的劳苦，*ergon*，这一个字常用来论他宣教的活动。（参：罗十五 18；林后十 11；腓二 30；又参：徒十五 38，及腓一 6，这个字也用于说明神借着祂作器皿成就的工作。）他的抉择为：或是继续事奉（假定宣判将有利于他），或是以他的血作为祂事奉的封印——这点他没有说出来。当心头浮现这两种可能时，他承认道：“我不知道”该选择什么。霍桑想要除去人的选择，只从保罗对神旨意的顺服来解释，但这样一来，便否定了保罗白纸黑字所讲的话。

如果我们同意，是由于作者的情绪强烈，文句才出现断续的现象，便不需要假设这一节曾被后来的抄写者改动过。麦卡尔认为，原文应当没有但我在肉身活着以下诸字；他将 21 节直接连到本节的最后：“因我活着就是基督，我死了就有益处，我不知道该挑选什么。”然而这样一来，就把难解之结一刀斩除；但删除艰涩字句，是否定了句法结构的原则，在这里亦缺乏必要的理由。一个面对生死严肃问题的人，不必期待他会写出流利、细腻的散文。

他所面对的难题，好像从两个极端加压过来，令他举棋不定。他被“两边压逼”（赖富特的翻译），而双方的力量相等，以致让他无法倒向某一边。我被两者拉扯，*synechomai*，意思似为受外力控制（参：路十二 50；林后五 14）。但如果按他自己的意思来选择，结果便很

明显：他宁可拣选死亡，与基督同在。*Epithymia*，情愿，在新约中常用于坏的方面，如，邪恶的欲望、情欲等；这里的用法却不同。他这种强烈渴望的理由为：他确信，死亡即为通往与基督会面的门户。离开，是死亡的委婉说法；在军事上是指撤离营区（马喀比后书九 1），在航海上是指将船解缆，离开停泊处（参：提后四 6 同源的名词）¹²²。

与基督同在的原文为 *syn Christō einai*，此介系词片语“几乎一概指忠心的信徒在死后，或基督再来之后，与祂的相交。”¹²³ 最后一子句是全句的关键，将保罗的心意明白表达出来——虽则是以似非而是的方式：死时必能到基督面前，且有复活的盼望（三 20、21）。既然主曾应许，离世后能与祂同在，本节便清楚陈明：保罗在地为客旅时，凭信心亲身经历主的相伴，而到那时便将与祂重新聚首。虽然保罗在今生与他的主亲密相交，可称“在基督里的人”（林后十二 2），但他在此处所表达的期望，是在死后能与主更加亲密，关系更加完美，超过他目前的体验¹²⁴。这种未来的“与基督同在”，远比现在好，直译为“比更好还好多”，是三层的比较级，意指“最好不过”。

保罗的期待非常单纯，摒除了死后会进入没有知觉的状态，或会在另一炼狱中受管教的想法。坟墓之后的情形，我们多半一无所知，但我们只要清楚已向我们说明的部分，也就够了。“这样，我们就要和主永远同在”（帖前四 17；参：帖前五 10），这个应许让我们满有勇气，能面对如葛蒂（Mary Ann Getty）所言的挑战：“死亡的瞬间，是信心最终的考验”。

24. 不过，他个人对在荣耀中“与基督同在”的渴望，必须次于他对腓立比人的牧养责任。在衡量如何抉择时，不但要顾到他本性的“情愿离世”，也要顾及信徒实际的需要，而这一方的分量比较重。若神命定他要留下来为他们，更是要紧的，这更加配合神对教会的旨意；而在保罗的思想、计划里，照顾教会一直是项重要的因素（林后十一 28）。

25. 许多学者认为，这一节开始的语气，显示出一种新的信心。

20、23 节的气氛凝重，思想萦绕于殉道迫在眉睫，以致麦卡尔写道：“保罗……内心深处认为，自己的命运无他，惟有一死。”这位注释家又说，保罗在此思及他的想望，所表达的只不过是“根据他感到腓立比人对他的需要，而产生的信念”；这样的持续假设语句来解释此节，也未尝不可。

虽然有此可能，但以下却提出了对释放有新信心的理由。是否神赐他先知性的启示，让他有把握判决将有利于他？还是有消息传到，法官的决定可能对他有利？或是在默想之后，他充满信心，感到将平安无事？我们在此只能猜测，因为没有明确可靠的依据。若将这种把握感过度夸大也不正确，尤其从二章 17 节来看，那里使徒还是回到他难逃殉道命运的可能性。

无论如何，不管乐观的理由是否扎实，这节的情绪都充满期待。他的信念为：他将继续（希腊文加上“且持续”，同义动词再重复，表明强调）和他在腓立比亲爱的朋友同住。他期望回到他们当中，再度展开事奉。长进，*prokopē*，与一章 12 节为同一个字，但这里是指信徒属灵生命的长进，因为喜乐加深，信心扩大。麦卡尔的评论很有见地：“保罗惟一乐见的长进，是他们的信心”；保罗又举自己为榜样，说明他如何不断追求长进（见三 12~14）。也许这里的思想也包括：他们的信心，或他们对所认信之道的把握，可以因祷告蒙应允，他平安返回，而更加坚固。若在神的美意中，他能“再到他们那里去”（26 节，RSV），他们的喜乐一定会加添。

26. NIV 译：你们在基督耶稣里的喜乐将满溢，这是意译，将重点放在保罗期待回到腓立比去拜访，而不放在这拜访对他读者将产生的影响。RSV 较保持原文的顺序，而形容：倘若保罗再度回到这间教会，腓立比人的感受将如何。*kauchēma* 的本意为“夸耀”，或“高举”。因着创办人得释放，又出现在他们中间（*parousia*），和他们同在，腓立比人便可大大感谢神。荣耀应当归给神，因祂大施怜悯；不过保罗得胜的经历（因着我），乃是这次欢腾的理由；很可能当他们从他口中亲自听见，在拘禁期间，主如何恩待他，便会情不自禁地欢乐起来。这一重要经文之背景，吉威特看出不少亮光¹²⁵。尽管保罗

曾蒙召受苦，当他回到腓立比人中间时，因他蒙神眷顾得以归回，他的使徒身分便得彰显。这次的释放不是羞辱（一 20），反而肯定了他使徒的地位，因腓立比人或许开始有怀疑。在此，保罗要他们以他软弱为“夸耀”——很强烈的字——正如他自己所行（林后十二 1~10）。他“来到”他们那里，犹如王者驾临（*parousia*），在他们眼中地位将十分崇高¹²⁶。

V 对教会的劝勉（一 27~二 18）

我们必须视这段为一整体，没有分断；因一章 30 节的分章出于人为。使徒的思想一直连贯到二章 18 节，其中包括著名的二章 5~11 节，那是一首诗歌，讲到荣耀之主的降卑与高升，直回溯到遥远的永恒，祂道成肉身之前与父合一的情景，及至祂最终的得胜，为一切受造物尊崇。即使这首诗歌是另一篇独立的作品，插入本段，原来用于基督徒仪式，但在本信中却能完全融入，很能配合牧者劝勉的架构。请参阅二章 5~11 节的增注。

总括而言，一章 27 节至二章 18 节是“保罗对教会的期许”。由于有些人思想方向错误，对基督徒生活的了解有偏差，才导致这段期许的写作。近日对腓立比教会问题的研究，追踪到一种思想，是保罗认为与他的福音不符的说法。其中心为误导的末世论，相信基督徒团体已经与基督同复活，在地上就开始天上的生活。实际而言，这些基督徒相信：他们的生活当摒除困难与痛苦；据此推理，保罗身为使徒却受苦，他们便厌弃他。这种说法的另一面为：他们忘记了基督徒蒙召，要献身于卑微、利他的事工；因此，自私自利、骄傲等丑陋现象一一浮现，需要辨识、对付。保罗的响应正符合这些需要，以下将说明。他特别专注基督徒生活的性质，认为必须要“在基督里”，而祂的救赎故事，则是扣人心弦地表达出来（二 6~11）。

A 面对外敌：要合一与无畏（一 27~30）

27. 使徒对未来的盼望，和与腓立比人团聚的前瞻，至此都搁

下，而转来谈一个激动人心的召唤和劝勉。保罗开始思想基督徒团体的内在生命，而背景则为腓立比教会受到的强大压力。

开头第一句话，保罗便将他想望的标准列出：无论发生何事（希腊文 *monon*，直译“惟一”。巴特解为：保罗伸出警告的手指），你们行事为人当与基督的福音相称。这句话讲得很有技巧，将教会内部的情形（在彼此相爱、关怀等实际事务上需要调整、革新）与外在遇到的危险（即 28 节所示假教师的出现，带给他们的压力），两者连起来说。当然，正如大部分注释家的看法，“敌人”也可能指导教世界和其压迫；但如果保罗在第三章的警告，是接续这里要提高警觉的呼吁，那么，此处腓立比人所受的提醒，便是要防备那批一方面传讲福音信息、教导基督徒生活，另一方面却与保罗所传的内容不符之人（霍桑）。

Monon 是本节第一个字，有强调意味。因此其意义应为：“在一切之上，付一切代价”，正如加拉太书三章 2 节。使徒的喜乐不因任何难题受挫，然而，倘若腓立比人不能显出与基督福音相称的见证，这喜乐便会因忧愁而减损。他还在监狱的时候，他们一定不能让他失望，做出降低教会生活水平的事，或拒绝响应福音的呼召，活出天国子民的样式。使徒以圆融的手法，将标准列出，并鼓励读者做到；然后下文才谈及他们明显的错误和失败。

与福音相称，和保罗其它书信中的话类似（如：罗十六 2；腓四 1；西一 10），那几处经文都坚持，信徒的行事为人应当保持最高的标准。基督徒的呼召是崇高的。他们身为神的儿女、基督的肢体、永远荣耀的继承人，已有奇妙的特权。但他们不可只以基督福音的利益沾沾自喜，也应当牢记：“义务随权利而生”（位高责重），“多给谁，就向谁多要”（路十二 48）。一个在基督耶稣里“新造的人”（林后五 17），“行事为人”都应反映出感恩的心态，由此证明福音所带来的恩典已经进入他心中（参：约壹三 18）。

基督徒在教会中的生活，被比作公民身分（*politeia*），亦即古代罗马公民所享有的。所以有些注释家将动词 *politeuesthe* 直译为：

“行事为人有如公民”。“让你们的生活像公民一般”是最佳译文，比 NIV 更能传达这个字的意思；而从三章 20 节来看，保罗在使用“公民”这类的字时，显然想到了当时的背景。在使徒行传二十三章 1 节，这个动词并不带此意，而单纯意味“我行事为人”（参 RSV）。

腓立比是罗马殖民地，对其诸般特权相当自豪。参阅导论 I “腓立比教会”，罗马殖民地所享受的权益。当地居民存感激之情领受这些特权，心中满足而骄傲；正如后代革劳典（Claudian）所言：

罗马！惟独罗马魅力超卓，
征服的膀臂遍及各族群，
人类因她冠上同一名号，
浸淫在她情爱的怀抱中¹²⁷。

使徒行传十六章 21 节记载腓立比人所说的话，流露出这种自豪的情怀；当然，该城的基督徒也会以身为该地区“第一大城”（徒十六 12）的市民为荣。使徒并没有责怪他们的心态（参：罗十三 1~7），却运用这点来强化他们具双重身分的意义。腓立比人是罗马 *cives*，享有特权，但也有要负的责任！他们也当同样牢记，身为天上的国民（见三 20；弗二 19），他们的呼召不单是接受福音的好处，也要按照那里的模式来生活。如狄比留的定义，从 *politeuma* 一字，便可直接指明他们有义务。他说，这个字代表“一群外来的殖民者，他们的组织是家乡的 *politeia*”的缩影（亦见三 20 的注释）。他们必须忠于新都市成员的责任，那里“有基督作王，有福音为法律，有基督徒为公民”（本挪特，Benoit）。后来，坡旅甲曾同样提醒这间教会，要成为其社团中最有价值的公民（致腓立比人书五 2）。

以上对相称生活的呼吁，配合保罗可能到访的重大提醒，更具强化效果。无论我来见你们，或不在你们中间，只听见你们的消息，这句话要他们注意，不要等他回来；教会生活应当立刻作改革，让他在远方接到消息，能感到鼓舞。实在说，根据一章 7 节的强度看来，我们相信保罗与腓立比人非常亲密，对他们的思念极富情感（四 1），因此他只要提出呼吁，一定会生效。可是这里透出担忧的语气，可能

表示腓立比教会的确有问题；虚假的思想正在散播，保罗希望信徒能有所警觉，明白自己处境的危险。

他渴望见到的，是他们坚定不移，站立得稳，保守合一，同属一灵，表现出狮子般的勇气，奋斗……在任何事上都不被反对者吓倒。四章 1 节又重复这召唤，要他们不屈不挠、持守见证：“站立得稳”。下面几节加上了“在主里”几个字，可见这里的一灵，*heni pneumatē* 很可能是指圣灵（莫尔、伯纳德、莫德），而不是呼吁腓立比人要立定心意——如摩法特所译“同样的心灵”，或罗梅尔的意译“内部紧密结合”。圣灵能刚强人的灵，以面对试炼，因此这两种解释并不互相排斥。不过，从哥林多前书十二章 13 节与以弗所书二章 18 节看来，这里似乎主要是指圣灵。这位圣灵首要的职责是保守信徒连于基督的身体，祂是腓立比人应置身的“范畴”，使他们能维持勇敢的见证；保罗自己在监狱中，亦深深倚靠这一个恩典、能力之源（一 19）。

另一方面，有人以为，倘若教会的纷争是争执哪一些人恩赐比较高超，如哥林多前书十二章 1 节的 *ta pneumatika*，这里的呼吁便可能是一种指正，提醒他们那“一位圣灵”是在祂的恩典中给予这些恩赐，*ta charismata*（林前十二 4），并且是按祂的智慧，随己意分给各人的（林前十二 11）。所以，嫉妒毫无理由，因为这些全是礼物（参：林前四 7），更因为圣灵有赐下与收回的权利¹²⁸。

腓立比人面对这些压力，必须以内部和谐为基础来因应。对保罗的福音勇敢委身，以合一作教会生活的徽章，这些都凝聚在奋斗有如一人，*synathlountes* 一字中。这个单一的动词，出现于提摩太后书二章 5 节时，没有前置的 *syn*，“一起”，描绘战争中与竞技场上的比斗，参赛的武士乃进行生死之搏。所加的前置词，意味教会内须有真正同心的团体生活。摩法特的翻译极佳：“肩并肩作战”。这个意象会让腓立比的读者想起方阵战法，即一群训练有素的战士，排成密封的方阵作战。这个战术为马其顿的腓利普所用，他的儿子亚历山大大帝也沿袭（威尔森，Wilson）。

此外，他们的合一还要“心思一致”（RSV），*mia psychē*,

意即，阵线一致，不因内部的不和与争竞而削弱力量。NIV 译为有
如一人，不过 *psychē* 比较是指信徒内在的心境（摩提尔）。教会
分裂的状况，令使徒伤心，而仇敌不断出现，更使这情形为教会带来
极大的危险。因此，基督徒的争战具双重战线。消极方面，是面对仇
敌（28 节），他们必须不被惊吓、不致胆怯；积极方面，他们乃要
为福音信仰一同努力。

他们要努力维护的是什么？信仰似乎是他们见证的具体内容，即
“整笔”（一次）交付与教会的基督教真理（提前六 20；提后一 14；
犹 3），为要传扬至全世界。“我们列祖的信仰！神圣的信仰”，这
是每个世代神子民延续不断的呼吁，在逼迫的日子、教纲松弛的时代，
更是如此。“若在福音内涵的事上不能看法一致，就不可能还有一致
之处”（莫德）。周围异教徒的仇恨，以及假教师狡猾的入侵（三
18 以下），将令腓立比人提高警觉，使他们以保持信仰来抵挡后者，
并大胆拒绝前者，“不为你们的仇敌丝毫效劳”（28 节，腓力斯，
Phillips）

28. 腓立比人在勇敢作见证时，应当一点也不被仇敌惊吓。保
罗用非常强烈的方式表达这个负面说法。惊吓，*ptyromenoi*，是个
很生动的字，在希腊文圣经中只出现这一次，描述马匹受惊四窜奔逃，
无法控制。带来这种惊恐的，是扭曲保罗福音之人的力量，
antikeimenōn，腓立比人必须抗拒、克服。以上这个字应用范围很
广，包括福音书内所记耶稣的仇敌（如：路十三 17），使徒在以弗所
遇到的反对者（林前十六 9），以及帖撒罗尼迦后书二章 4 节的敌基
督，和撒但——与神和人敌对者（提前五 14~15）。这个字在本处
所指何人，有几种可能性。或许是指腓立比教会内假教师的影响力，
也许指罗马当权者，后来他们逼迫教会。那敌对你们的，可能隐约指
群众的暴力，腓立比民众（二 15）憎恨这幼嫩的信徒团体，因他们
纯洁的生活，以及对基督耶稣之呼召的崇高意识（三 14），不断向异
教徒的邻人发出挑战与斥责。当地的犹太人也可能煽起敌意，正如帖
撒罗尼迦一般（徒十七 5）；不过，在腓立比的犹太人为数不多，使
徒行传十六章并未提到在那里有会堂，而其 20 节暗示，对犹太人有

某种程度的憎嫌。然而，或许有一小部分人会带头吵嚷，让地方人士
不同情基督徒——该城的信徒多半来自异教世界（见导论 I “腓立
比教会”最后三段）。

如果我们认真解释一章 30 节的证据，保罗在那里将他首次到腓
立比和写信之时所遇见的冲突，与腓立比教会所受的骚扰，作了一番
比较。每一次事件，似乎都是因当地人的反对；若是如此，这说法便
对罗马的写作日期不利。在罗马（徒二十八 30~31）并没有像使徒
行传十六章的逼迫（参：帖前二 2）。倘若说，罗马的拘禁到了“争
战”（*agōn*）的地步，就必须假设使徒在那里的情形每下愈况。另
一方面，在以弗所曾有群众暴动事件（参导论 II 三 “以弗所说”，
原书 25~27 页），而保罗（参：林前十六 9）和腓立比人，在此情
况中都面对同样的仇敌。

若说保罗在此暗示的人，是诽谤他、反对他的教导，是认为他软
弱与受苦的生活特色不配称为使徒的人（即林后的背景；参：林后十
一 13，十二 13），采信度似乎更高。如此一来，保罗的争战便是：
保守他对基督徒生活的教导，以及他本人使徒的身分。29 节是此一
解释的钥匙。这样，腓立比书与哥林多后书的背景便大致雷同，即，
约公元五十五年，保罗在以弗所之时。

信徒遭到攻击，而在试炼中坚忍不拔，成为两项事实的信号：他
们的仇敌必然“沉沦”（如三 19，“毁灭”），而信徒本身必然“得
救”。神乃是整件事的负责人，这是出于神一词的含义。本挪特举帖
撒罗尼迦后书一章 4~7 节为例，评注道：“他们所忍受的逼迫，是
神所打发来的；他们必须扎实抗拒，就会有得救的把握”。

腓立比人受攻击的事实，有两方面含义；不过霍桑¹²⁹的解释却
另有一番新意。他认为，腓立比人对福音的忠贞，被敌对者引作附从
这信仰者必毁灭的证明。但按一般的读法，苦难成为反对福音之逼迫
者必亡的铁证，亦成为忍耐到底之信徒得着永远救恩的确据。参阅：
马可福音十三章 13 节，和罗马书十三章 11 节，便明白“得救”在此
指坚忍之信徒最终的情况，但其中也包括在试炼中神对他们的眷顾、

保守。腓立比信徒要坚立于使徒的信仰，不因患难动摇；但惟有主才能使他们有力量，在邪恶的日子里仍站立得住（弗六 13；参：罗十四 4，在另一种情境中，也同样有人的责任与神的恩典交互作用的现象）。

另外一种观点认为，任何一个世代，不敬畏神的权势、逼迫教会，都是对信仰极大的考验。为何全能、全爱的神竟容许他的百姓受苦，被世上邪恶的势力蹂躏、施虐？在这类困惑和恐惧之下，腓立比幼嫩的教会可能觉得非常沮丧，以致否定神的能力或祂的美善。因此，保罗要帮助他们更清楚了解神的旨意；他沿用旧约先知的方式（如：以赛亚、哈巴谷、耶利米），从神义论来说明当前的状况，即从神的原则来解释他们的受苦。这些原则包括：神是信实的，必在各个时代中保存祂的教会，使“阴间的门（或译：权势）”不能胜过它；以及神必要审判，凡反对祂真理的人，祂必报应。

另有人读这几节时，认为“敌人”是指那些诱惑腓立比教会的人，让腓立比人误以为，基督徒的经历不应当有苦难。信徒已经“在基督里复活”，并得“完全”（三 12~15），因此今生将不再受试炼。保罗必须扭转这种错误的观念。他说明，苦难原是基督徒见证不可或缺的一部分，也是忠诚的标记——能显出神的信实，因祂能保存（得救的含义）教会，通过试炼。这里的考验便是放弃保罗的教训之诱惑，并因为他是受苦的使徒，便贬抑他。

29. 虽然外在反对福音的力量极其凶猛，但神仍旧掌权，执行祂的旨意。这里所言更增强了这个意思：因为你们曾得着保证（即，神的保证；这个被动形式必须视为希伯来思想的常见特色），为基督的缘故……也要为祂受苦。所以，他们的受苦并非出于偶然，也不是表示神在生他们的气，要处罚他们。相反的，却是神喜悦的记号；正如加尔文（Calvin）所言：“为神领养的儿女，盖上封印”。为基督受苦，不但满足了神对祂子民在世上的旨意（徒十四 22；帖前三 3；帖后三 12），其本身亦是祂恩典中的赏赐。这事已经得保证，*echaristhē*，这个字源于 *charis*，“恩惠”、“恩宠”。这个提醒是一则鼓励，对所有世代受苦的神子民，也成了很大的安慰。为基督受苦，也

可意指“为福音的信仰”（27 节）受苦，事实上这是神所赐的特权；基督也亲自与受苦的信徒认同；保罗在大马色路上与主相遇的事件，便可成为生动的例子。他从前视耶路撒冷的基督徒为仇敌，但基督分受他们的苦难（徒九 4~5：“我就是你所逼迫的耶稣”；参：赛六十三 9）。因此，腓立比人蒙召，不单要享受相信主的各项特权——连能够相信、具有信心，都是神的恩赐——也同样要为祂忍受剥夺与痛苦，正如使徒本人一样（林后一 5，十二 10）。从哥林多教会的纷争，我们可以瞥见保罗面对怎样的冲突（林后七 5），他必须为他的福音辩护，说明主（林后十三 4）与祂的使徒（林后四 7~12）都受苦的原因。

30. 保罗陈明，腓立比人的苦难，和他蒙召要受的苦，之间有类同性。同样的斗争（*agōn*），是使徒与教会都参与的。这里所强调的字无疑为同样，用鼓励的语气提醒读者，他们虽远在腓立比，但同样为信仰而战，可能要抵挡的扰害者也雷同（参 28 节）；不仅如此，他们也领受同样的恩典，透过那位爱他们的主，可以一同得胜有余（一 7）。

他们已经听见他入狱，也一定关心他被囚的生涯究竟如何。他成为带锁炼的领导者（一 13、17），令他们感到困惑。他的信至少会在这方面让他们宽心。他的锁炼已显明是“为基督的缘故”（一 13），在十字架的旗号下作忠诚的仆人¹³⁰。虽然前途未卜，与仇敌的斗争猛烈，外有争战、内有惧怕，但他仍能以充满把握的心克服沮丧；他们因此可得鼓励，在所面对的斗争中作出同样的表现。*Agōn* 在别处用来形容他停留腓立比期间，身体受到的患难（帖前二 2：“强大的反对”），以及歌罗西书二章 1 节的“竭力”。而哥林多后书一章 8~10 节也有类似的背景。

B 面对结党：要和谐与谦卑（二 1~4）

1. 所以，一字（希腊原文）是回顾一章 27 节，它成为一座桥，前方衔接使徒的呼吁，要教会在面对威胁时保持合一；后面则连上该召唤的续篇，要他们进入和谐、互助的关系，使他的心可以喜乐。

他根据四项理由，要教会解决一切内部的纷争与敌意；在他的心中，他所呼吁的事都是实在可行的。因此，若，最好译为“既然”；如果要维持 NIV 的用字，就必须补充一句：“而实况正是如此”。保罗认为，他的吁求都基于真实的经验，就是收信之基督徒的亲身体验；对这一点，他深信不疑。

这四项“呼吁的理由”，对解经者而言，每一项都有其自身的问题。鼓励，*paraklēsis*，可以译为“劝勉”，如哥林多前书十四章 3 节 (AV)，大部分注释家都采此意。如果我们接受这个意义，接下来的“在基督里”之短辞，就成了使徒权威的表达；保罗在这里的劝言，和后面的话 (四 7)，都加上这一笔。因此，霍桑译为：“如果……我曾在基督里给你们鼓励。”他向他们提出呼吁，仿佛有主的授权。也有可能保罗是想到主耶稣的某些教训，诸如约翰福音十七章——这段话很早就已流传——祂祷告说，要祂的子民“合而为一” (十七 22)。NIV 则视之为鼓励的理由，因此这项鼓励就有特定的内容：“从与基督连合而来的鼓励”。但这种作法成了解释，而非翻译。

另外还有一个属灵的事实，也应当能将腓立比人在这信仰的家中联为一体，那就是爱。爱具有约束力 (*paramythion*; NIV 作安慰)，既然保罗爱他们，他们也有兄弟般的情谊，彼此的差异应该可以解决。这里的爱，也许等于基督对教会的爱 (巴特的解释，他引用林后五 14；参：弗五 25)，这个诠释颇受欢迎，因为这个片语显然回溯以上的“在基督里”。

与圣灵有什么交通 (*koinōnia*)，这个片语是出名的难题，导论已经讨论过 (见导论 V “书信的特色”第 1. 段 2) 项，原书 49~50 页)。大部分人同意，其含义当为“在圣灵里相交，参与在其中” (见 NIV, GNB)，而不是“由圣灵所产生的相交” (但布鲁斯试图将这两个意思综合起来)。圣灵的恩赐，以及信徒对祂的内住与作为的体验，是使徒呼吁的起点。他认为这是众所周知的真理，也可以透过个人的经验证实；信徒在内心和生活中，都明白圣灵的这种 *koinōnia*，其中充满神恩典的作为。参阅使徒行传十九章 2 节与加拉太书三章 2~5 节。他们既然都有分于圣灵，便应该能够过“在

基督里成为一身” (罗十二 5) 的团体生活。这个教义足以替一切结党纷争的灵敲起丧钟，因为他们都藉“一位圣灵”之洗归入一个身体 (林前十二 13)；他们共享的这位圣灵，经由此一结合动作使他们归入基督，得以进到父面前 (弗二 18)；因此，“身体只有一个” (弗四 4)，大家都在其中成为肢体。这种肢体关系要求他们以和平来保守在圣灵里的合一 (弗四 3)。这是所有基督徒合一的基本神学基础。重点在于“在圣灵里的生活”，这是圣灵所赐合一的先决条件 (与霍桑的看法不同)。

温柔和悲悯，这一片语应视为重名法；因此狄比留译作“深切的同情”。歌罗西书三章 12 节支持此说。希腊文 *splanchna*，是以脏腹为情感的中心，基督徒作者常用此字描写温柔的感觉 (参赖富特)，见一章 8 节的注释；译为悲悯的字是 *oiktirmoi*，它刻画内心深情的外在表达，如深深的叹息、热情的行动。使徒以同情的能力作他呼吁的基础，无论是指主对教会的同情——它因内部的分裂而有明显的需要，或是指保罗牧者的关怀，如一章 8 节所表白的。从前一节的话来看，这里毋需将二者作截然的区分。

保罗的呼吁非常恳切，只要稍微用心思想，读者必会被他多重的考虑、严肃的态度所感动。他没有肤浅地劝告说，他们应该撇弃不同，和平相处；乃是将他们的思想提升至本段开场白的那些伟大主题之上。他想凭着这些高超的大题目来影响他们，说服他们，即：主自己对教会的旨意——要教会在祂里面合而为一，因为祂与父也合而为一；源于神对人之爱的那种爱所具有的约束力 (约壹四 7~12、19)；腓立比人一同有分于一位圣灵——那位赐生命的主；以及基督徒对其他信徒应当有的温柔同情之本性。每一个世代中，凡基督教界有分裂，或地方教会有结党纷争，破坏彼此的相交，拦阻对外的见证，都应当宣讲这段意义丰富的真理。

2. 如果教会能响应这里的呼吁，调整彼此的关系，使教会生活再像神的家一样，保罗的喜乐便满足了。腓立比教会的问题相当严重，这应当是无可置疑的；不过布鲁斯则认为情况轻微，四章 2 节的不和乃是独立的个案。可是有证据显示，不睦的气氛传播深远 (见导论

Ⅲ 一、“插入说”最后一段及二、“打断说”，原书 38~39 页)。以上四重呼吁若要完全实现，应当达到四项结果，亦即：教会应当意念相同(RSV,“一个心思”；参三 15)、爱心相同(回应第一节中的“爱”)、在灵里合一(直译：“一起在灵里”，如一 27，不过这个字也具“全心全意”之意)、同一个目标(这里重复用以上列出的动词 *phronein*)。这一系列的表达，都在描绘教会的合一，作者用心良苦。使徒对他们的期许，腓立比人不要再有任何怀疑；他们应当有同样的观点：“只要你的心能与别人合一，想法也就能相同”(柯兰吉)。这样一来，不良现象便能除去，合一与和好将盛行无碍。

3. 这里所用的伦理词汇，暴露出教会内部灵里的软弱，也提出一帖万灵丹。自私的野心，*eritheia* (RV,“结党”)，与一章 17 节为同一个字，那里用这字形容保罗仇敌的不良动机。对腓立比人，这字则是形容分派系的争吵，及一些小小的自夸。我们不妨将它译为“喜好斗嘴”，虽然这还不足以传达出该字隐含的自我表现之意。加拉太书五章 19~21 节称这现象为“罪性(和合本：情欲)的行为”，它使教会内部的生活扭曲变形。不过，以下的分析指出更严重的事。倘若自私的野心是外显的症状，其根本原因则在于虚浮的妄念，直译为“空洞的荣耀”，加拉太书五章 26 节同样指斥这种虚念。麦卡尔评论道：“分党派和求虚名是腓立比基督徒团体面对的罪恶挑战。前者常成为危害蓬勃发展之教会的主因。”此处第二个用词所指的空洞妄念、无价值的野心，通常是麻烦所在。*kenodoixa* 是个很生动的字，意即自称臻于完美，这是三章 12~15 节所斥责的。保罗在此先表达他反对这种说法(现在就有“荣耀”)，后来且说明，惟有等到主再来(三 20)，“荣耀的身体”才可能实现。因此，若声称已经达到那未来才可能实现的状况，便是一种虚浮的荣耀(柯兰吉)。

这些罪恶倾向的解毒剂，在于培养、实践一种德性，即保罗最看重的品德，谦卑，*tapeinophrosynē*；在使徒行传二十章 19 节，他用这字来描写自己。按伯纳德的解释，这是一种在神面前的谦卑，以致我们在与人相处时也能谦卑。对这两则相关定义，最佳的诠释为彼得前书五章 5~6 节：我们应当以“谦卑束腰，彼此顺服”，因我

们乃是自卑，“服在神大能的手下”。除非我们的谦卑始于承认自己是受造者，需要倚赖神，并表明我们在祂眼中真正的光景，否则在世人看来，我们无异是装腔作势，假意客套。古代人对真正圣经式的谦卑不以为然，甚至鄙视，因为误解它意味在同侪面前畏缩奉承。马歇尔(L. H. Marshall)写了一篇对本字的研究，他认为：“显然透过耶稣的教训，谦卑才被视为一种美德。”¹³¹这句评语惟一的例外，应数昆兰人士的生活与榜样。他们钟爱谦卑，视为美德，并以此为合一的基础，来过他们的修道生涯。保罗的思想也相近，但不同的是，他的诉求对象为耶稣。因此，他在二章 8 节中立下此一召唤的基础，那里的动词，“自己卑微”，*etapeinōsen heauton*，响应了这里的名词。

存这种态度对神、对人，也必须先了解自己的软弱与失败；这正是以下劝勉的主要思想：将别人置于自己之上(见：罗十二 10)。*Tapeinophrosynē* 一字可能是保罗自己合成的；他不但给予如此的忠告，也身体力行。参阅四章 12 节，那里的“被贬低”(RSV)，其实是“不如别人”之意，*tapeinousthai*。

4. 使徒在此对读者的劝勉，是为别人的“好处”着想(如摩法特)，还是只关注于恩赐方面，即在别人身上可以看出的属灵秉赋？如果“顾”字的意思足以成为解答之钥，第二种解释就比较可能，因为保罗在使用 *skopein* 一字时，有“以此为你们的目标”之意(赖富特)。我们应当注意其他基督徒的优点和特质，一旦有所发现，便予以肯定，并起而效法。这种解释意思甚佳，比摩法特所译：“每个人在注意到自己的同时，也要注意别人的好处”，更为可取。此外，它也为以下 5~11 节论主的道成肉身铺路；保罗或许也藉此句话，委婉地纠正腓立比人中专顾自求完美的一批人(参三 12~15)。他们自我中心的态度和高傲的举止，已经破坏了教会 *koinōnia* (相交)的精神。

因此，我们不要专注于自己关心的事，以及只顾培养自己的灵性，而忽略了别人身上所彰显的美德。根据以往对第 5~11 节的了解，我们应当以那位曾说：“我给你们作了榜样”(约十三 15)的主为标

竿，跟随祂的脚踪行（彼前二 21）。以下这几节还有另一种可能的解释；从保罗所引用宏伟之诗歌的要旨来看，这种诠释更为可取，亦即，这个伦理呼召并不是“跟随耶稣的脚踪”，而是接受一种有益于被高升之主治理之民的生活。保罗引用该诗，是要提醒腓立比人，他们如何才得以“在基督里”，并借着重温“救恩故事”，呼吁他们要遵行祂的“道路”——包括道成肉身，也包括升为至高。保罗将耶稣在世的生活摆列在他们眼前，不是要他们去模仿，更不是作为几种参考模式之一；他最重要的目的，是回顾基督拯救事件的重要性（葛蒂）。

思念别人的长处，再加上牢记基督虚己降世、现今“掌权”的实况，应当能遏止追求“虚浮荣耀”的倾向；亦即，一方面以自己的道德成就为荣，另一方面又无情地指责他人的失败。

C 基督的“道路”（二 5~11）

5. 下面这几节非常庄严宏伟，将主自己的心态生动地刻画出来，对腓立比人而言，成为追求合一与谦卑的最大动力。不过，本节劝勉的含义，较准确的直译应为：“让你们当中存这种心思，正如在基督耶稣里一样”。这句话的第二部分没有动词，最近有些注释家添上，他们不用“是”（‘to be’；不过莫尔提出沿用此一动词的理由；见第 6 节注释第五段），而用与第一部分相同的动词（霍桑则稍有变化）。葛瑞斯顿（Grayston）的翻译值得称道：“你们当中要这样思想，就如你们在基督耶稣里思想，亦即，有如祂教会的肢体一般”，他评注道：“他们在彼此的关系上，应当存这种想法（1~4 节所形容的），因为这是‘在基督里’之人惟一恰当的心态。”这个解释赋予“在基督耶稣里”的意思，和保罗通常所指“与基督联合”的用法相同，其含义常接近“在与祂的子民相交之中”。

事实上，第 5 节成为下面一段的钥匙。然而希腊文因为后半没有动词，而文意不明；解经的要点，就在探索应当添入什么动词¹³²。

因此，“在你们当中”（*en hymin*）并不是根据一个人的道德模范而灌输德行；这片语意指“在你们教会的相交中”，在这被纷争破坏、被高傲侵袭的状况中。保罗在 6~11 节中，引用一首描绘基督的诗，

藉这一令人永难忘怀、且无话可说的方式，显明：道成肉身、又升为至高的主所建立的团体，必须具备祂的精神，以放下自我、谦卑为怀为生活模式，而祂的道成肉身与十字架，正是这种模式最完美的典范。这一段引起许多讨论，其中之一为：保罗是否在作类似“效法基督”的道德呼吁？还是在设立一个理由，要“在基督里”的人活出合一与谦卑的生活，以符合他们的身分，而他们的心思要环绕 6~11 节之诗歌所颂扬的救恩事件？大家都同意，这首诗歌具有激励作用；问题是：劝勉的性质是什么？是否为以这几节为榜样，要信徒跟随耶稣的脚踪？还是要他们过“在基督里”的生活，因为他们已经顺服那位道成肉身、顺服至死、现在升为至高的主，而进入了蒙救赎的团体中？本注释采用第二种看法，来诠释保罗的用意。对这个问题研究最透彻的，是邓尼（James Denney）¹³³。此处引用他的一段话来作说明：“保罗想到（基督的荣耀），他不是往回看，乃是向上看。……人的得救，不是靠追忆从前某位人士的所言所行，将其活化于心中，而是靠接受那位永远长存、永远掌权者的灵，祂满有权能，带来释放与生命。……如果基督教要成为活的宗教，就必须如此。”使徒的这番用心，导出以下一段基督论。

6. 以下的注释将说明经文字句的意思。至于这几节的形式、风格与作者等问题，请参阅增注。

既是神的本性，是回顾我们的主在进入时间之前、为三一神之第二位存在的情形。译为既是（being）的动词，*hyparchōn*，不一定具此意，但由上下文看来，这是惟一令人满意的译法。RV 小字译为“原是”，清楚是指道成肉身之前的情形，保罗在别处亦曾提及（参：罗八 3；林前十 4；林后八 9；加四 4）。“神的模式”（NIV 小字）可以有两种解释。从前的注释家（如，吉弗德 Gifford、赖富特，霍桑亦沿用）从哲学角度来解释这个字，认为它是指神的基本特质，“与这个字在希腊哲学中的含义大体相同”¹³⁴。较新的观点认为，“模式”，*morphē*，和“荣耀”，*doxa*，一字相关¹³⁵。若把这个事实应用在使徒对基督位格的教导，可以发现许多证据，显示他认为先存的基督与得荣耀的基督皆为神的形像（即“模式”）与荣耀（林后

四 4；西一 15)；而这些字都根源于旧约所载，亚当是按神的形像受造（创一 26~27；参：林前十一 7），并且反映出神的 *kabōd* 或光辉（诗八 5 有此暗示），而他后来堕落时，便失去了这份光辉。

与神同等，也有几种解释法。主要问题在于，它是否等于具有“神的模式”（霍桑），还是指先存之时与道成肉身之时的主将来才会“经历”的某些事，亦即祂本来可以获取这些经历，但祂拒绝这样作。

有些注释家认为，第一种解法是正确的，理由有两类，第一类，如赖富特所主张，道成肉身之前的圣子已经与圣父同等，但祂定意不抓紧这一点。另一类理由则主张，祂不必抓住与神同等这一点，因为祂既是永生的圣子，就已经拥有这特色。然而，此处的动词真正的意思是“去抓”，“强夺”，它是否可以转个弯解为“抓紧”，还有问题；至于第二种解释，对整句话的结构并不公允，对第 9 节“升为至高”的力量也打了折扣。肯耐迪和一些人尝试以不同的方法来解析；他们认为这段话的背景是创世记的故事，亚当受试探，要“如神”一般（创三 5）¹³⁶；因此他们将第一个亚当与末后的亚当作比较。前者愚蠢地要抓住与神同等，因着骄傲、不顺服，失去了创造他的主之荣耀的形像；后者选择谦卑顺服之路，以致被神高举，成为主（9~10 节），即被置于与神同等的地位，是祂从前未曾拥有的，因为惟独透过“死的苦”，祂才得着“尊贵荣耀为冠冕”（来二 9）。

可抓紧的事，是钥字 *harpagmos* 的译法之一，这个字可以译为主动式，如 AV/KJV，也可译为被动式，如 RSV：“不认为与神同等是一件要抓紧的事”。两种译文在语意学上都说得通。真正的困难在于：它是否意味，基督很享受与神同等，却因成为人而放弃了？还是祂可以藉自我肯定来抓住与神同等一事，但却拒绝这样作，而宁肯拥抱神的旨意，接受道成肉身与十字架？抑或此诗歌是说：“耶稣认为像神一事不应当强取”（莫尔）？

如果本文之钥在于将第一个亚当与第二个亚当作比较，那么，后二种看法就更可取；大致而言，这是近代流行的观点，斯陶弗（Stauffer）甚至认为，这种解释已成定论：“以往对 *harpagmos*

的争论，可谓已成过去。与神同等不是先存的基督所具备的一种地位，*res rapta*，后来祂放弃了；这乃是一种进展的可能性（*res rapienda*），而祂拒绝去行。¹³⁷”

不过，还有另外一种可能性，简述如下¹³⁸。*Harpagmos* 可以有“好运气、幸运的发现”之意。伯纳德用跳板（*tremplin*）为喻，来说明先存的基督面前的机会。祂存在于神的“状况”或“阶级”中，为神独特的形像与荣耀，但却拒绝利用这个有利的地位，发挥特权，高举自己，与神对立。

在这里，钥字 *harpagmos* 被解释为抓住一份特权，这特性能开展未来的有利机会；拥有者大可尽量为自己谋利。基督在先存的状态中，已经于神格中有独特的尊荣；这个地位极为有利，祂大可加以发挥得淋漓尽致，用尽自己的权利，抓住祂职分本有的荣耀与名声。而就在此刻，祂选择了道成肉身。祂认为，以这种方式获得神的尊严，乃是一种试探，因此予以拒绝；祂不愿被尊为与神同等，作“主”，而宁可选择道成肉身、卑微到底的命运。

这一节的解释，观点相当分歧；如果单单只举出一种，而将其它曾经发表过的高见都弃置不提，似乎太嚣张。然而在此我们惟一能作的，是探究一种最能帮助了解这段意义深远的话的方式¹³⁹。与这解释相关的，是旧约的思想，而文中隐约将两个亚当互作比较。另有人建议，如后期犹太作者所解释撒但之受试探与堕落，乃是本段的线索所在（如斯陶弗）；不过这种可能性较小。

“神的模式”（RSV, NIV；既是神的本性为解释性的意译，而非 *en morphē theou* 的翻译）将我们带回基督在永恒中的“状况”。有人尝试否定这一方面的教导 140，但在面对选择时（从 6b 节来看），祂需要放弃一种“状况”——即祂在进入时间之前的荣耀（约十七 5）——才能道成肉身；因此便说不通。一旦肯定了基督的先存状况，我们便看出，“两个亚当”的模式可以支配此段的思想。创世记第一章中，亚当反映出永恒神子的荣耀，而神子则从永远到永远“与神同在”（约一 1，十七 5），祂是那位眼不能见、口不能述之神本体的真像

(来一 3)。亚当，这位神的儿子（路三 38），受造比神略小一点（诗八 5，NIV 小字），他自以为可以“如神”一般（创三 5、22），亦即，不再倚靠造他的神，而要独立自主；这便是他的“抢夺行为”。可是，他的这番渴望落空了。

然而，永恒的神子在面对类似的试探时，却放弃了祂应有的权利；其实祂只要抓紧，就可以保有这一份权利，亦即，与神同等；但祂反倒选择了藉顺服、受苦之路，进入掌权。这个伟大无比的决定，所带来的情形，记载于下面几节。

7. 第 6 节之重大决定的结果，记在这一节。祂既然不抓住与神同等，便不得不接受放弃的后果。反而使祂自己成为无有，更直接的译法为，“反而倒空自己”，*heauton ekenōseh*；这个片语后来成为所谓道成肉身“*kenosis*（虚己）论”名称的来源¹⁴¹。对这一片语最好的解释法，是根据紧接着的下文所带来的亮光。如此，它便是指“道成肉身之前的放弃，及同时发生的‘取了奴仆形像’的动作”¹⁴²；这样来读本节经文，比从前的“虚己观”更好；该观点的说法为：在成为人的时候，祂剥除了自己神性的相对特性，即如全知、全能、全在；甚至连祂永恒的自觉也除尽了。本节其实并没有讲到这类事，乃是教导说，祂的“虚己”，或倒空自己，是取了奴仆的形像，这步骤必然包含对祂荣耀的限制，祂将其搁置一旁，以便能生为人的样式。

仆人的本性，大部分旧的解经书都认为，这是对祂人性的生动描写。祂分享我们的人性，包括一切的软弱与有限（罗八 3；来二 7、14）；祂进入这世界，一生都受制于这种本性，惟一荣耀的例外，是祂没有罪。祂真正的地位被祂肉身的软弱遮掩，祂的荣耀被祂的人性隐蔽。所谓“虚己”，便是指如此放弃自己的举动，亦即，在成为人的时候，祂放下了自永恒以来一直享受、属祂本性的荣耀（约十七 5、24）。

不过，还有一种可能的解释，其出发点为对仆人的看法；在犹太教中，这是一个尊贵的头衔（罗梅尔的话，前面曾引用，见一 1 注释第三段），此处可能是指最伟大的神仆，即以赛亚预言中受苦的仆

人。当然，七十士译本将希伯来文 *e&bed Yahweh* 译为 *pais*（译注：仆人），而非本节 *doulos*（译注：奴仆），但这并非不能克服的难题，因为这两个名词可以互用，而亚居拉（译注：二世纪时，翻译旧约的人）将以赛亚书五十二章 13 节译为 *ho doulos*，而不用七十士译本的 *ho pais*。

很多人也用以赛亚书五十三章来了解第 7 节。我们的经文，*heauton ekenōsen* “祂倒空自己”，这个表达法在希腊文中别处都找不到，在文法上也很艰涩，这个事实或许暗示，其根源为闪语，而本节只是翻译。耶利米斯认为此处原文为以赛亚书五十三章 12 节：“祂将命倾倒，以至于死”，而声称，“这个说法意指生命的降服，而不是道成肉身的 *kenosis*。”¹⁴³ 这个崭新的解释过去曾有人注意，但没有一本注释书对其认真。它将本节完全从道成肉身之神学移开，而将所有的注意力都放在十字架上，那是主为了顺服神旨、救赎我们，而付出的代价。但是这解释也有困难¹⁴⁴。本诗论到耶稣接受 *doulos* 的理由，很可能更单纯：(1) 让耶稣的角色成为以色列受苦的义人之一，这些人即一般人所称的“神的仆人”；(2) 指明耶稣没有特权，藉此强调祂“放弃自我”的决定（8 节；如莫尔）；(3) 刻意与神在恩典中要赐给祂的地位，和“主”的称号（11 节）形成对比。

8. 既有人的样子，这进一步的形容，似乎只是重复前面的句子；看重本诗韵律与仪式结构的人（如狄比留），认为这只是诗句的重复。不过这句话清楚表明，我们的主是真正的人，并不是只变成像人的模样（7 节“人的样式”可能让人以为如此）。另一方面，有些学者，尤其是罗梅尔，将这句率直陈明主的人性的话力量削弱；他认为人的样子之片语，代表亚兰文 *k'bar' ēnāsh*，意为，“如一位人子”，即一个具有神威严的人，好像但以理书及以斯拉的启示（即伪经《以斯得拉二书》十三章）（参：启一 13，十四 14）。按照这个看法，此头衔不是指祂的人性，而是指祂超越的状态，即为天人者，来到世上要完成救世的使命。保罗的作品中可以找到天人者教义的痕迹（如：林前五 45 及下），不过不够令人信服。布鲁斯认为，第 8

节与但以理书七章 13、14 节类似，只不过那位“看来像人的”(GNB)，现在已被高举，且“从神领受了权柄与荣耀”，因此，祂的国成了永远的国。

在寻找类比的时候，最好思考此子句和两个亚当的关系，根据创世记的记载，它是否有衔接二者的作用？更可取的看法，是它为下文作准备，将下文与以赛亚书五十二章 14 节、或五十三章 3 节耶和華仆人的形像结合起来。祂倒空自己，意指祂在地上终其一生尽心尊崇父神，并接受人类的命运。不过，此处关注的焦点，无疑为祂生命的高潮，亦即，祂受羞辱、痛苦、死于加略山。以赛亚书五十三章 8 节与此段类似，七十士译本读为 *en tē tapeinōsei*，与 *etapeinōsen heauton* 祂谦卑自己互相呼应。

祂的顺服成为祂的神性与权柄的标志，因为，诚如罗梅尔精采的见解，惟有神才能视死亡为顺服；对一般人而言，死亡乃是必然临到的。惟有这位顺服的人子能够选择死亡作自己的命运；而祂是为了爱才这么作。祂的爱一方面向着父神的救赎大计，一方面向着祂所降临的世界：“我来了，为要照你的旨意行”（来十 7）。祂彻底顺服，以至于死的价值，就在于如此完全紧抱神的旨意。但我们不可以读得太快，好像经文在明说，这份顺服是向着神的。它没有这样说，所以这个问题也没有答案。也许它只不过是说，耶稣的一生全是服从，因为这原是奴隶的特色，他向主人只能顺服（柯兰吉）。

以至于死，这几个严肃的字，也许不单言及祂降卑的极限而已。这词汇或者暗示，祂降至阴间，被死亡的魔鬼权势所掳〔罗梅尔；盖士曼 (Käsemann) 采用此观点，引于 113 页，贝尔 (Beare) 也赞同〕。有关此种死亡权势的思想，请参阅希伯来书二章 15 节。无论我们觉得这种思想多么奇怪，它却深植于新约之中（参：徒二 27、31；罗十 6~8；弗四 8~10；最著名的则为彼前三 19）。

死在十字架上，必须由两方面来看。对于住在罗马城的基督徒读者而言，它必定别具深意，因为当地有一股相当强的势力，反对以这种方式处死刑。西塞罗（按：主前 106~43，罗马政治家与学者）形

容十字架极刑为：“最残忍、最恐怖的刑罚方式”他的感受是：“罗马公民要远离十字架这名，不单身体要远离行刑处，甚至思想、眼睛、耳朵都要避开”¹⁴⁵。

我们也需记住，作者是位犹太人（三 5），对他而言，被罗马人钉十字架而死，按照申命记二十一章 23 节的规条，意味受刑人已被划在以色列人之外，受到驱逐，不得在神的约中有分。这个思想使十字架成为犹太人的绊脚石（林前一 23）；但，对保罗这位基督徒而言，它却成为他的十字架与和好教义的核心（参：罗五 1~11；林后五 21；加三 13）¹⁴⁶。不过，这里假定读者已明白十字架的目的，所以只陈述其事实；有些学者认为，这样的省略可以证明，这首诗写于保罗之前。参阅增注。无论如何，基督的故事至此来到第一个高潮。这三节（6~8）大笔一掠，从最高点划到最低点，从神的光降至死亡的黝暗（罗梅尔）。

9. 思路来到这个关头，忽然将主角改换，不再是道成肉身、完成救赎那幕戏的主角。在这节之前，焦点都放在神子的自我降卑与顺服；现在则是神采取主动。而此处提出耶稣基督之名，6~8 节则从缺。

神子基督的顺服受到推崇，父神将祂高举起来，使祂从死里复活，并高升到荣耀的地位。圣子甘心顺服，以致死于十字架，父神的回应则是使祂复活、得荣、作主。这种先降卑后高举的模式完全合乎圣经，在耶稣的教导中尤其明显（见：太十八 4，二十三 12；路十四 11，十八 14；参：林后十一 7；腓四 12）。

所以（表明祂顺服至死的结果）神将祂升为至高（赋予这动词最高级的含义，或许是正确的），这句话包括了复活在内，不言自明；而它主要是表达高举的真理，如使徒行传二章 33 节所记（参：徒五 31）¹⁴⁷。这里译为升的动词，七十士译本也用来翻译以赛亚书五十二章 13 节。前面曾经提到，布鲁斯认为，这里与但以理书七章 13、14 节有关连。

屈身至最低的那一位，现在被高举至与神同等的荣耀地位；亦即，

祂原先就有这份权利，但祂却从未抓住不放，而现在祂终于享受到这份尊荣。因此，这里的高举不是指祂的本性，或在神里面固有的地位。此举所赋予祂的，乃是惟独经过祂在世的顺服与牺牲之后，才能属于祂的事；尤其特指祂成为宇宙之王。

这份归给祂的尊荣，藉赐给祂名来表达，亦即，说明祂的资格；祂选择不用理所当然的权利，或强夺（第6节的 *harpagmos*）来获得这资格，而透过顺服与降卑来取得。过去祂拒绝自取的荣誉，现在父神乐意授予祂：赐给祂（*echarisato*）有“因恩宠（*charis*）而赐予”之意。“耶稣”这人名很重要，不可低估，因为它表明：一切权柄都已经交在拿撒勒的耶稣，这位历史人物手中；祂不是某种宇宙密码，更不是位暴君，而是基督徒可以辨认、有名有姓的人物。这个因素掌控了以下所言祂的主权。

从11节看来，至高之名便是“主”。这个字（*kyrios*）在七十士译本中，用来翻译神的名字耶和華（或译：雅巍），不过可能曾受基督徒影响；其字根意义指：根据胜任度与权柄而来的治理权，支配所有物的能力。既然它与旧约中神的名字有特殊的关连，在此处赐下这名，便是声明：耶稣基督已被升至属于神自己的地位，成为一切受造物的主宰。按照以下的经文所言，这一点有两项醒目的证明。

10~11. 因祂的名，就是那超乎万名之上的名，万膝必须跪拜，万口必须承认（即宣告）耶稣基督是主。这份宣言的两方面，都根据以赛亚书四十五章23节，其上下文宣告，以色列的神是独一无二伟大的真神。将这一段旧约用在我们的主身上，无疑是最清楚不过的证明，显示祂在父神右边、崇高无比的地位。然而我们也应该在此看出，用这段犹太人的经典，是要证明神的独一性¹⁴⁸。另一方面，祂处于这高举的地位，是要使荣耀归与父神。祂的宝座绝不与父神竞争（启三21）；祂的主权立基于神的全权与明确的意念，而神的目的是要使万物在基督里面同归于一（弗一10；参：弗一20~23），以致最终神能成为一切的主（林前十五28）。

在天上的、地上的，和地底下的，这三元一组的片语，表达出我

们主耶稣基督的宇宙权柄。在希腊文中，这几个字是三个形容词以虚词相连。AV/KJV 和 RV 认为，这几个形容词意指中性名词，因此译为“东西”（赖富特亦同）。这种看法的结论为：倘若这些形容词是中性的，我们最多能说，这段经文叙述“全宇宙归服于神的概念”¹⁴⁹。但这里所指的，更可能具个人性，诚如伊格那丢类似的想法（*Trallians* 9.1）。那些在天上、地上、地底下有智慧的生灵（参 GNB），莫不屈膝顺服，并开口承认——即如最早期的基督徒信条——耶稣基督是主。

增注：二章 5~11 节

以上在诠释这几节之时，已经提及一些现代研究的主要趋势。关于作者、风格、背景等方面，还可补充说明如下。

最近几年，保罗信中的这一段都被视为一首颂赞基督的诗歌，证据则为其中词藻的庄严宏伟，以及文句的结构。每一个字皆经过精挑细选，所以，如果朗读出来，重音明显，每一行都有韵律。倘若这段经文是用诗体写的，便很容易明白这些事实。此外，有些字极其罕见，也必须列入考虑。罗梅尔在《主耶稣》（*Kyrios Jesus*）一书中的结论为：这一段乃是早期基督徒的认信，属于仪文类的文字，而非书信式散文。这个观点已为大多数人接受¹⁵⁰。

不过，罗梅尔还有进一步的看法。他认为，这首诗原来为一位基督徒诗人所写，他的母语是闪语，而巴勒斯坦的教会在圣餐时吟唱此诗。此外，既然对本诗的出处持这种观点，加上其中有些字在保罗书信中再未出现过，他认定，作者不可能是使徒本人。支持作者并非使徒的理由为：保罗常教导的许多观念，在此都从缺，诸如十架救赎的重要性（“且死在十字架上”一语，在罗梅尔的分析中被删除，因为它破坏了诗句的韵律）、对复活的强调（其它地方在论主高升时必会提到复活），以及教会的角色等重要真理。

近日新约研究十分看重的题目，是保罗从在他之前的基督徒先辈——就是比他先在主里的（参罗十六7）——得到什么¹⁵¹。至于这首“基督颂”，只有两种选择，一为：保罗承袭了此一早期基督徒的认

信，而在这封信劝勉的部分引用，以增强他呼吁的庄严性，要腓立比人接受他们“在基督耶稣里”蒙召的全面意义；另一观点则为：这段话是保罗从前所写的，现在他以牧者身分，用它来强化对腓立比教会的关怀。在这二者间的抉择，牵涉到技术性的研讨¹⁵²。不过，我们可以注意到两件相关的事。第一，如果这段是仪文形式的诗歌，便可以说明我们所发现的一些独特之点，诸如罕见的用字，和缺乏使徒在别处详尽发挥的观念。他所选的词汇和主题，必定受到他心目中之作品的形式所规范。第二，我们从哥林多前书十三章等篇章，知道保罗有写激昂式诗体文字的才华。可是我们也知道，他会运用传统，尤其是信条类（林前十五 3~5），及基督论的教导（西一 15~20）。权衡之下，他们暂时可说，资料的指向为：二章 6~11 节含有传统的教导，是经仔细琢磨的颂赞诗，保罗从先辈领受，应用于此。

目前似乎可以确定的是：无论作者为谁，这几节都非常特殊，是引言的形式，保罗用来支持他对腓立比人的呼吁。正如亨德（Hunter）所言，这段话“仿佛一块‘皇室用布’织补在整个劝勉当中”。

至于这几节的形式，倘若它原本真是颂诗，应当可以分节排列。罗梅尔便作了这样的展示。他将经文排列成六节诗，每节有三行。

- (1) 原是神的形像，
 祂不以这点为强夺的
 与神同等；
- (2) 反而倒空自己
 藉取奴仆的形像，
 成为人的样式。
- (3) 既然在地上像人的样子，
 祂就自我谦卑，
 完全顺服以至于死（甚至死在十架上）。
- (4) 所以神将祂升高，
 并赐给祂一名，

- 是超乎万名之上的名；
- (5) 以致因耶稣的名，
 万膝都要跪拜
 天上、地上、地底下，
 - (6) 并且万口都要承认：
 “耶稣基督是主”，
 使荣耀归给父神。

后来的探讨简化了以上的排列，但也付出代价，删去几段经文，以配合全诗的韵律。耶利米斯的重组，强调我们的主存在的三方面，亦即，祂的先存、道成肉身，及高升为主的地位。他将全诗排为三节，如下：第 1 节为 6 节与 7a 节；第 2 节为 7b 节与 8 节；第 3 节为 9~11 节。但这种安排必须删去几个片语（“天上、地上、地底下”，“使荣耀归给父神”，以及“且死在十架上”），以求得着完全平衡的诗。另外，还可以将这几节排成轮唱的形式，两行一组；这并非不可能做到，不过，霍桑认为这样的安排全属虚构¹⁵³。

在背景方面，解释之多可谓五花八门。欧陆的学者，尤其是主张将新约“非神话化”的人，都从希腊或诺斯底思想中，一位“天人”的背景来看此诗。这位天人降到世上，执行救赎人类的任务¹⁵⁴。尽管这个神话和其用词，与使徒用来表达他对基督之认识的话语，在外表上有些类似，但这个神话影响了使徒思想的理论，非常值得怀疑。

我们相信，这几节最容易明白的背景，乃是旧约圣经〔如凯尔德（Caird）、葛蒂、布鲁斯、霍桑〕。使徒的思想最可能依据两个观念而来，亦即，有关亚当的教导，和两约之间的作者藉箴言第八章所发展的智慧观（西拉书 24；所罗门智慧书二~七章）。祂以神的形像之神性存在，与智慧的角色相仿；祂拒绝抓住与父神同等，则与第一个人所遇到的试探类似。以赛亚书五十二至五十三章中，受苦仆人的图画也成了预表，预示主的顺服、受辱，与高升。这段庄严宏伟的文辞，乃是这几种观念的融合，在圣灵的引导之下，赐予叙利亚和安提阿的早期基督教会；还有可能，是透过初生的教会，尤其是司提反

学派¹⁵⁵，传给使徒本人的。这段话记载了主的先存、受辱与得荣，祂永远是教会崇拜的对象，也将是一切受造物的治理者。

D 劝勉的应用和保罗的榜样(二 12~18)

12. 前几节基督颂的两个主要重点，是祂的顺服(二 8；参：来五 8)，及祂领受了主的名号(11 节；参：罗十四 9)。祂“道路”的这两方面，就像从一个永恒航行到另一个永恒。如今，这两方面都应用在腓立比的情况中；所以一词，将这个故事与应用连接起来。既然祂曾顺服，你们也应该顺服！而祂现在是主，你们就当活在祂的管理之下！不过这并不是严厉的军事化命令，缺乏爱的成分。使徒加了一句我亲爱的朋友，软化了他的劝勉，提醒他们，他的命令，就像神的命令一样，不是让人感到为难(约壹五 3)；他奉神的名说话，乃是表达牧者关爱的情怀。

在腓立比的时候(徒十六章)，他知道他们顺服他，视他为神的使者。从人的角度而言，因着他们顺服福音(参：徒十六 15、33)，这个教会才能成立。保罗经常提醒读者，他们最初顺服了福音的宣告与呼召(如：罗六 17，十六 19)，现在也应当继续顺服他以使徒身分所吩咐的话(如：林后七 15，十 6；帖后三 4；门 21)。

如今，在我不在那里的状况下，他们对神的旨意仍要顺服如常；他对他们的这段训勉，就像前面要他们合一、壮胆一样。目前保罗因被监禁，不可能亲自与他们同在，不过当他往乐观方面想时，便期待能与腓立比人再聚首(参一 26)。在书信的其它部分，他担心这次的囚禁、审问，可能出现最坏的结果(见一 20，二 17 的注释)，而我在那里一词，可能带着不祥的担心，恐怕一旦他殉道，就再也不能和他们联络了。因此，他不单是因为距离，也是因着未来的可能性，而更加思念他们(见一 7~8 的注释)，并且存着信心向他们呼吁：在教会生活急切需要改进的方面，当顺服他的话。

腓立比教会内的不和与不安，是解释这节经文与全段的要素。继续作出你们的得救，这句话常被断章取义，并被拿来当作神学讨论的基础；不论从新约神学的一般声明来看，这种讨论多么有需要、多么

实在，但对本书信的这段话，却毫无关连。常有人将腓立比人当作的事，作出，与 13 节神行的事作为对比，应用于个人得救的实践。正如穆勒(Mueller)所说，神藉恩典已经在我们的“里面作的事”，我们应当把它“作在外面”。

然而，真正的解经必须从为得救下定义开始，不是按个人而言，乃是按腓立比教会整个生活来看。读者受到鼓励，要专心致力来改革教会生活，在这件事上“下工夫”(摩法特)，直到全体的灵性恢复健康，不再起分争、闹别扭。得救(*sōtēria*)可以有这个意思，正如使徒行传二十七章 34 节：“你们的健康”(NIV 意译为：“你们需要它才能存活”；和合本：“关乎你们救命的事”)，而动词作出，*katēgazesthe*，最好译为“下工夫”。你们自己的，*heautōn*，极不可能指个人(参穆勒，“你们自己的，而不是另一个人的”)，因为使徒正在勉励腓立比人，要注目于别人的益处(见二 4 的注释)，不要只顾自己。这里所指的，必定是一章 28 节的事，那里关切到整个信徒团体的得救。

这段经文的语气足以肯定这个解释；麦卡尔对此作了有力的说明¹⁵⁶，后来的注释家也接受，如霍桑。在二章 5~11 节伟大的篇章之后，还会强调个人得救，实在难以自圆其说；而以下几节最好的解释，应当是指腓立比人在教会之内彼此相交的态度。

面对这项任务，他们应当有的态度是谦卑，当恐惧战兢，完全倚靠神加添力量，才能完成使命(13 节)。使徒在哥林多后书七章 15 节和以弗所书六章 5 节，用了同样的片语，那里也是形容对人的态度。所以这里乃是指：腓立比人在彼此的关系上，应当以这种精神为特色。

13. 教会内和谐的关系，也就是它整体的“得救”，非常迫切需要恢复；而惟有倚靠神的能力才作得到。连接词因为显示，当神在他们里面工作，他们才能“作出”这种改革。在你们里面，麦卡利斯(Michaelis)和马歇尔都认为是指“在你们心里”；当然，和好与和谐的精神必须先于内心，才会影响整个团体。不过“在你们中间、在你们当中”是较好的翻译，正如二章 5 节，那里用了同样的片语。

这里的词汇显示，神在腓立比教会的工作很强。祂被形容为那位工作者，*ho energōn*，这动词意指有效的工作（见三 21 的注释，那里用名词 *energeia*）。祂的作为是让人“立志”并“行事”；第二个动词 *to energein* 重复了稍前描述神的字。祂促使他们立志，要改革祂子民的情形，并且将这种“善意”，*eudokia*，在他们当中完全实践。

这个解释，不将成就祂的美意一语视为神对腓立比人的美意，“要实现祂美善的旨意”（赖富特）；而是视为一种善意的模式，就是当祂激发人立志，加添力量，使他们建立情谊时，这种恩典的作为在团体中所鼓动的善意。*Eudokia*，可解为相当于旧约的 *ratsōn* 一字，如此，它便是指神的旨意，祂藉拣选与赐福，来表明祂的喜悦（如：路二 14，按照多数近代的解释，其依据为死海古卷的证明）。但这个字也同样可以指人的善意，由一章 15 节便可看出（参：罗十 1；帖后一 11；那里可译为“每一个善意的决定”）。参麦卡尔、柯兰吉，与霍桑。

因此，有两种可能性：一为视 *eudokia* 为神的意图，要祂的子民在爱中相交，合而为一；另一则为——借麦卡尔的话——“基督徒团体应以善意为特色”。而这两种状况都需要神来行动，才能保证会有理想的结果。

14. 从本节指责发怨言、起争论来看，更可肯定这几节应当从“团体”的角度来解释。在旧约时代，这些罪污染了神子民，使他们失去保护（参：出十六 7；民十一 1）。他们不但抱怨摩西，更严重的是，竟背叛神本身（见：出十六 8）。不过，这里的模拟并不完全等同，因为腓立比人发怨言、起争论，很可能只在彼此之间，而不致向着神（与贝尔、凯尔德的看法相异）。这里与前几节的思想没有中断的迹象，使徒继续警告，在教会相交的生活中不可以埋怨、吵闹。起争论，*dialogismoι*，按蒲草纸卷的证据，在法律上可有“纠纷”、“诉讼”之意（见莫尔顿和米利根，他们的建议为“外在的争辩与讨论”）。可以想象，在异教法庭中裁决争闹的烦人现象，也出现在腓立比，好像在哥林多一样（参：林前六 1~11）。若是如此，这个教会由贪图

“虚浮的妄念”（二 3）之毒根，所生出的分争问题，已经不再是琐事，而变得十分严重了。另外一种现象是发怨言，*gongysmoi*，这个字含有恶意，在哥林多教会问题中也使用过（林前十 10）。

15. 这些劝勉与警告的目的很清楚。腓立比人应当整顿自己的家，这样才能实践神的旨意，在社会中为祂作见证。神的旨意首先是要他们成为无可指摘、纯洁完美。动词成为，*genēsthe*，更准确的意思是“证明你们自己”。前面已经提到教会内部的情形，由此观之，这里必然是要他们弥补、改善，将分争、吵闹的旧酵除尽，使教会成为她所宣告应有的样式，能够服事神，完成祂的心意。

无可指摘，*amemptoi*，使徒在别处也用过，形容他的读者（帖前五 23），以及他自己的榜样（帖前二 10）。这字意味“无可责备，所过的生活别人没法挑毛病”。三章 6 节也用同一个字，讲到他在守祖先传下的犹太律法时，何等一丝不苟；不过这两处的角度不同，所以意思也完全不一样。此处的上下文，人的功劳毫不存在，“无可指摘”乃是神的恩典作成的（13 节）；它的情境是团体，形容教会的生活与特性，而不在论个人道德的培养。

纯洁完美，*akeraioi*，是道德用语；主曾以这字告诫门徒，要“驯良像鸽子”（太十 16）；罗马书十六章 19 节则说：“在恶上无知（和合本：愚拙）”。第一世纪的文学中，用这字形容没有稀释的酒，或没有掺劣质合金的金属，因此有“纯粹、不掺杂”之意。希腊文有一译本，用这字翻译雅歌书五章 2 节和六章 9 节，即形容书拉密女为“我的鸽子，我无瑕疵的那位”，“我的完全人”的话，十分有意思。

这两个道德词汇放在一起，让我们瞥见神对祂子民的理想。他们的品德与行为，都应当让外人无话可说；他们要注意，务使自己“在公众面前的行为无可指责”（罗十二 17，腓力斯）；同时，他们也当不容异类成分侵入，削弱力量，或污染教会的本质，因教会原是“贞洁的童女”（林后十一 2）、基督的新妇。这两个字提供了最恰当の説明，刻画出我们行事为人怎样才能“与基督的福音相称”（一 27）。

不过，保罗在这个题目上还有话要说。神的儿女，即经由领养与恩典成为祂家中成员的人，必须没有过失，*amōma*(RV,“无瑕疵”)，尽管周围的世界仇敌环伺——弯曲悖谬的世代。

我们必须以申命记三十二章 5 节 (RSV)，作为使徒下面对教会期许的背景资料。摩西在歌中承认，古时的以色列民向神行事邪僻，有了瑕疵 (七十士译本，*mōmēta*)，因此就不算是祂的儿女 (七十士译本作 *tekna*)；他们是弯曲悖谬的世代 (七十士译本，*genea skolia kai diestrammenē*)。保罗在本段中用了 *tekna*, *mōmēta* (他写为 *amōma*)，*genea skolia kai diestrammenē*，显示他乃是引用旧约经文。

不过，他虽然借用这段旧约对背道之以色列的控诉，却作了一些改变。尽管教会失败、犯严重的错误，他也不能容许她被弃绝，不再成为子嗣。腓立比人仍是神的儿女，蒙召要“无瑕疵”，即，与神的性情有分，正如摩西在前一节所形容，神“信实而无过失，公义而正直” (申三十二 4, RSV)。第 4 节说：“祂的作为完全”，所用的希伯来文为 *tāmim*，在其它地方，七十士译本用 *amōmos* 翻译这个字，特别是在形容祭物“没有瑕疵”时。这个线索帮助我们了解，何以二章 17 节的思路接至献祭与事奉上。

我们也当注意，申命记用弯曲悖谬的世代形容犯错的以色列 (参：诗七十八 8)，但保罗却用它指周围的世界，教会处于其中，在那里作见证。包围教会的，是满怀敌意的世界。它与不肯相信的犹太人一样，都拒绝基督徒的信息，然而它的拯救惟赖基督。

信徒的职守正是在 (直译“在当中”，*meson*) 这样一个世界中。希腊文小小的 *meson* 一字——保罗在七十士译本的引句中加上的——却意义重大。在基督里的信徒已蒙救赎，脱离这个邪恶的世界 (加一 4)，不再与它同受审判 (林前二 6, 七 31；加六 14)，也不再具有分于它的精神 (约壹二 15~17)。他们不属于这世界，因为它与神隔绝，对祂的存在漠不关心，敌视祂的统治 (参：约十七 16)；可是他们仍然“在”这世界上 (约十七 15)，又没有撤退的命令，

不能遁世隐居，躲在与世隔绝之处。相反的，基督徒奉命要进到世界去 (约十七 18；可十六 15)。身为主的子民，我们最恰当的位置就是在世界中，因为惟有在那里，才能产生真正的见证，为基督发挥最大的影响力¹⁵⁷。

教会在社会中的见证与影响，这里用明光照在黑暗中来形容 (参：彼后一 19)。使徒在这里的想法，一般人以为是指明星在黑暗的穹苍中闪耀；因此，腓立比人所受的训勉为：“在黑暗的世界中要发光如明星” (摩法特)。有人用但以理书十二章 3 节 (七十士译本)，来支持这个翻译：“智慧人必发光，如同天上的星星 (*hōs phōstēres*)”。

但是反对这样解释的理由很充分，正如罗梅尔所列。保罗的动词是 *phainesthai*，一般的意思是“看来”，而不是 *phainein*，“发光” (如：但十二 3)。“光”，*phōstētes*，也可以指任何一种有光的物体 (如，火炬、灯笼、灯塔之光 158)。新约惟有另外一处提到光；即启示录二十一章 11 节，那里形容圣城反射神的荣耀，有如宝石之光 (*phōstēr*)。世界，*kosmos*，在这里不是指属物质、自然的受造世界，乃是从伦理、宗教的角度而言，正如我们所说“世界的精神”，或“世俗人”。犹太人的文学中也曾有例子，讲到亚当、以色列、妥拉，与某些拉比，是世上的“持光者” (如：Test Levi 十四 3；参：徒十三 47；引用：赛四十九 6；罗二 19) 159。

“持光者”的翻译，与马太福音五章 14~16 节吻合。门徒要成为世上的光，意即，他们要提供器皿或工具、灯笼，让那世界的光 (约八 12) 可以照出来。如此，保罗的读者应当让周围的世界——就是充满罪恶、悖逆的黑暗世界——清楚看见他们有如启示录一章 12 节的灯台，复活基督的光芒从其中照射出来。他们是神的儿女也是“光明之子” (帖前五 5)；这个称呼，某些昆兰团体的派别亦使用 (1QS 1.9; 2.16; 1QM 13.5,9)。

16. 这新的一节，句子并没有断开；译为提供 (*hold out*, *epechontes*, 和合本：表明出来) 的分词，应当视为祈使语。腓立

比人既是基督的“持光者”，他们在世上的榜样和见证就应当描绘出生命之道。这个片语的翻译有些困难。*Epechein* 意为“抓住或抓紧”（摩法特，RSV），虽也有“提供”之意（AV/ KJV, RV, NIV），但前者比较可取。这个动词的受词显然是福音的同义词，因为道能将神的生命带进人的生命，只要他们听见信息、愿意顺服。参阅使徒行传五章 20 节。这种说法比认为这里指基督本人为“生命之道”（如：约壹一 1）的可能性较高。腓立比的基督徒要在福音真理上站立得稳，紧紧抓住它，就如持火炬者紧握火把不放一般；不容任何反对打击士气（参一 27）的注释。这样，他们便执行了职守，真为神的儿女，在黑暗、无知的世界当中，发挥极强的影响；世界虽想恐吓他们，使他们惊惶（一 28），打压他们的美好见证，却办不到。这个动词的两重含义，正好可以结合来用。我们惟有“抓紧”福音真理，才能有效地将它“提供”出来。

保罗伟大的牧者心肠，此处又展露无遗，正如哥林多后书六章 11 节。腓立比人是透过他才信主（林前三 5），因此理当听他的命令行事。否则的话，到了最后算帐之日，基督的日子，他们就不能成为他的“喜乐与冠冕”（参四 1 的注释），而他将面对可悲的实况，即他使徒的关怀与劳苦都一无所获。他的用语让人想起以赛亚书四十九章 4 节，耶和华的仆人承认：“我劳碌是徒然”，*kenōs ekopiāsa*。使徒却没有讲出为信徒焦虑、战兢的话（参：加四 11；帖前三 5），反而相对用信心宣称，他的工作不致一无所获（参：林前十五 58）。他有把握，至终他可以夸口，即因他们的顺服（二 12）而欢欣，因为他们听了他的话，改革了教会生活，在世上保持勇敢的见证，坚忍到底（一 6）。如此，他们便会如同其余的教会一样，成为他“荣耀的冠冕”（帖前二 19）。

在运动场上赛跑的意象，可从我没有（空）跑一语看出；在跑完全程时，发现自己竟被取消资格（林前九 27），就是白忙了一场，空跑。他最害怕自己使徒事工变成如此（参：加二 2）。戴斯曼认为，徒劳，*eis kenon ekopiāsa*，和保罗织帐篷的知识有关，如果一块布织坏了，就废弃无用，*eis kenon*¹⁶⁰，拿不到工资！他表达了希

望：情况必不致如此；到了终点，他必满有喜乐（徒二十 24；参：提后四 7），他的工作必能在基督的日子通过考验，得到奖赏（林前三 13~14）。这是他自己信徒的信心与期望。

17. 前一节的体育场和纺织间的意象，在此很快转为献祭与礼仪的词汇。使徒以全书最严肃的口吻提到这件事，视为基督殉道如同就在眼前的事实¹⁶¹。然而祭坛与献祭仪式的场景，却弥漫着喜悦的气氛，因为他乐意接受神对他生命的旨意。他邀请读者也来分享这份受苦中的喜乐。

麦卡利斯将保罗话语的严肃性淡化，其实没有必要（参导论 II 三 “以弗所说”，最后数段）。只要宣判对他不利，或他的命运有任何变动，都可能令他丧命：即使我如酒祭被洒出，浇在祭物与从你们的信心而来的事奉上……。这里的每一个字都难处重重，需要准确的定义。我被洒出，*spendomai*，是现在式，表明“受刑的可能性，在他心目中历历如绘”（麦卡尔）。他在别处乐观地提到释放出监，和腓立比人团聚（参一 24~6，二 24），可是这里却认真面对立刻会死亡的高度可能（参：提后四 6，在他生命终结前的类似话语）。不过，此处有一线希望，因为事实上，定罪只是一种可能而已；然而这里的表达，用语亦十分谨慎。*Alla ei kai*，但即使，这翻译比较好，优于“也许”（GNB），或任何足以表达这种机会不大的偶发情形的译法（如，AV/KJV, RSV 或许也可以算；见下文）。肯耐迪评注道，这个片语容许死亡有可能发生，与 *kai ei* 有差别，后者意为该假设几近不成立。这里动词意为“洒出如奠酒祭”，在献祭用语上，是指暴死，或流血之死。他将自己流血致死，比作酒或香水的浇洒，一般向外邦神明献祭时，以这个仪式为最后一个步骤。

不过，这个动词只形容奠酒，至于献祭礼仪的主要部分，却未包括在内。真正的祭物乃是腓立比人的信心。如果没有这一点，保罗的奠酒便不完全；韩索曼（Heinzelmann）与伯纳德指出，这个献祭的行为才是本句的要点。他们将信心献上，即是与使徒保持密切的相交（参一 7 的注释），并积极支持他的需要（参四 14 的注释）。他们的礼物是在极穷困中拿出来的（林后八 2；参四 19 的注释），乃

是一种牺牲（译注：英文与献祭同一字）的服事（将 *thysia* 和 *leitourgia* 视为一个片语，有同一个定冠词），是神所悦纳的“馨香的祭”（四 18）。

十五节要腓立比人“无瑕疵”，这思想一直延续至此处，因为这个形容词特指献祭的牲畜，牠们必须没有疤痕、状况良好，才能用在希伯来人的仪式中（参：利一 10，二十二 17~25；彼前一 19；参：来九 14）。所以，当使徒在前面提到奠酒之祭时，也许他心目中是想到旧约的献祭情形（参：民十五 1~10，二十八 7；不过柯兰吉与霍桑指出，动词“浇洒出”不一定指流血之祭，即，祭牲被杀死）。若是如此，介系词在上，*epi*，就必须有“此外”、“伴随”之意，因为，在犹太祭礼中，奠酒是洒在祭坛的附近或周围，而不是浇在祭物之上（参约瑟夫，*Antiquities* 3.9, 4）。

因此，结论可以如下。这里指称腓立比人正如祭司，向神行献祭的服事（参：罗十二 1；彼前二 5）。他们的信心就是祭物，这信心可由他们牺牲奉献、送礼物给保罗，分享他的患难（四 14）这件事，具体表明出来（来十三 16 正为此意）。保罗的血，就是（他担心会）为基督殉道而流的血，是伴随的奠酒祭。很重要的一点是：动词我被洒出来是被动式，具寓意性。保罗并没有献上任何东西；有人读本节时，以为他献上自己的生命，或腓立比人的信心（如麦卡利斯，陶德与葛瑞斯顿也相似），但并非如此。麦卡利斯认为，这祭礼是以保罗为腓立比人之信心所作的宣教工作为祭物；他引用罗马书十五章 16 节。但这个观点不如以上所介绍的可取。霍桑的解释则为，保罗乃“以图示的方式表达自己身为使徒所受的苦”，并没有展望可能被杀的意思；但从提摩太后书四章 6 节，以及本节开头强烈的反义字看来，这个解释缺乏说服力。从腓立比书一章 15~26 节，可以肯定在他写作时，心中的确感到这是相当关键的时刻。

在面对可能领受殉道的冠冕时，使徒的态度是充满喜乐（我是高兴欢喜）。这种出人意料的反应，并非病态地渴望死亡，如若干年后伊格那丢的例子。他用了保罗所写动词的同源字，意指殉道，但对死亡的观念却十分不同：“最好让我能被洒出来（*spondisthēnai*）给神”

（罗二 2）。对保罗而言，他的喜乐乃是基于相信死了有益，因为基督能因此显为大，福音能传开来（见一 21 的注释）。他的喜乐，和在腓立比为他献祭的朋友是相同的。

18. （你们）也照样，*to de auto kai*，这个片语只是重复上一节的思想。这里呼吁读者，在领受以上的话时要存欢欣的心，分享他的喜乐。

第 17、18 两节，刻画出一幅令人难忘的景象：保罗在监狱中经历到何等的喜乐，同时，他竭力想将这喜乐深植于腓立比人中。这两节也展示出，基督徒的感同身受、相知相交之情何等亲密；而整卷书信处处都流露出这种特色。喜乐一字的前缀，第 17 节的 *synchairō*，十八节的 *synchairete*，别具意义。译为一同的 *syn*，是代表共同经验的介系词。这里用来强调教会内部合一的重要性；一切分裂都要除去（一 27）。它也标识出使徒与教会的亲密关系（参一 7），以及使徒和教会某些个人的密切契合（二 25，四 3）。更重要的是，借着物质的帮补（四 14），腓立比人已经证明，他们与保罗之间的连结是互惠互助的。

VI 未来的计划（二 19~30）

A 推荐提摩太（二 19~24）

本书信在这里改变了主题，保罗谈到对未来的期盼，以及他想打发提摩太去腓立比探望他们。这些计划（被称为“旅行讲论”¹⁶²，说明保罗的想法，就是他想要重访他所建立的教会，以弥补书信之不足）用字相当谨慎，提供我们一些颇具价值的线索，能了解这书信最大的问题，即戴斯曼所称，本书信“在何种情况下”写成：因为“未来将有一些旅程，另外，使徒和他的同伴也经历到一些事”¹⁶³。

19. “但是”（*de*；NIV 未译）将此节与 12 节连起来。使徒已经提到，由于他遭监禁，无法在他们当中。但他很关心腓立比人的状况，所以他将打发提摩太去。当时提摩太随侍在保罗身旁（参一 1），

可以作他的使者和代表。他盼望这位年轻的同工能够捎来令他满意的信息，叫我知道你们的事，心里就能欢喜。因此，提摩太的使命，是作这封信有力的跟进工作，实现信中所呼吁的合一与坚定不移。提摩太常代表保罗，到各教会去，见哥林多前书四章 17 节，十六章 10 节，与帖撒罗尼迦前书三章 2 节。

使徒身为囚犯，前途未卜，甚至性命难保，由此观之，这一未来的旅行非常重要，而在主耶稣里一语，便强化出这一点。霍桑译为“在耶稣的主权下”，是很特殊的译法，但富联想力。很凑巧，它可以支持我对二章 5~11 节的观点。他在别处谈到未来的行程时，从来没有用过这个片语（参：罗十五 24；林前十六 7；林后十三 2；提前三 14；门 22）；正如罗梅尔所指出，这个事实绝非偶然。这里用这片语，不单是指他本能地将所有事情都与他的主相连，一定还别具深意。在危急存亡关头，前程逆料，明日如何都难预估，他只能在主耶稣里或“在主里”（参二 4 的注释）作计划。这乃是指，他的盼望受制于主对他情况的旨意；同样，他的计划并非依据人对得自由、被释放的计算，而是立足于神对他的计划。（见导论 II 三、“以弗所说”最后四段。）

提摩太探访的目的，由我就能欢喜一语表达出来。代名词我具强调作用，前一字为 *kai*，译为也。这结构的力量如下：“不仅你们将会得着我近况的第一手资料，而感到鼓舞，当提摩太回来，我知道你们在腓立比的情形时，也会受到激励”。因此，这一句话包括两趟旅行：提摩太到腓立比去，又回到保罗的监狱来报告。

动词 *eupsychein*，在新约只出现这一次。七十士译本没有用过，古典希腊文的作品也十分罕见，但是墓碑上面却常用，意为“再见，愿你的灵魂安好”。这里用祈使形式 *eupsychei*，代表对死者恭敬的期望。根据这个用法，罗梅尔提出一种可能性，即保罗或许心中想着他很快会面对死亡。不过，经文却与此相反，他显然期待，在提摩太回来的时候，他能活着得知腓立比人的消息，因此他用第一人称单数假设语态 *eupsychō*，以致我也能欢喜；不过二十三节显示，他的前途尚难肯定。

20. 这里推荐提摩太为可靠的同工。我没有别人像他（直译，“有同样的心灵”），使徒这句话是很高的赞许，将提摩太放在非常崇高的地位，俨如保罗所倚赖的关键人物。这里的形容词 *isopsychos*，与前一节的“欢喜”是同源字，也像它一样非常罕见。狄比留甚至认为，这两个字是故意使用的文字游戏，似乎保罗刻意用不常见的字，而且一字连一字。七十士译本诗篇五十五篇 13 节（和合：五十四 14），“与我同等的人”，显示这个字用于形容关系密切。这段话的意思似乎是，在他被监禁的地方，所有的基督徒朋友，即与他同在的弟兄（四 21）、“众圣徒”和在该撒家里的人（四 22），没有一个像提摩太一样，能分享他对腓立比人的深情。另外一种翻译（如，柯兰吉：“他是惟一真正分享我的关注之人”¹⁶⁴）有破绽，因为保罗的希腊文结构不可能指他在讲自己，如果这是他的意思，他必会写成：“我没有别人像我自己”¹⁶⁵。参葛尼卡、贝尔、麦卡尔、威尔森。

没有别人具提摩太同样的心灵，这一点使提摩太在腓立比的事上，成为保罗的左右手。他将真正为你们的好处着想，即，他对你们教会的福祉有真正的兴趣和关怀。保罗选择一位赴此趟旅程的人，首要的条件便是这种细心关注的表现。倘若下一节是论同一情况，此处的思想可能为，他是惟一愿意去腓立比的人。

真正地，*gnēsios*，是副词（译注：英文译为形容词；参四 3），让人忆起提摩太和保罗的关系，“因信主作我（的）真儿子”（提前 1 2）。参看哥林多后书十一章 28 节，我们可以明白，他对使徒的宣教与牧养工作非常投入，深具他的精神与态度。两人都“为众教会挂心”。这里与四章 6 节或哥林多前书七章 32 节并不冲突。那里所禁止的，是为自己和己利的焦虑、担心。提摩太的“挂心”乃是为别人属灵的福祉。

在基督徒的经验里，这类表面似乎冲突的事常同时发生，但却与上述状况相反，让人讶异。我们发现自己为自己的事焦虑，无暇顾及他人的福祉，实在有罪。要解除“挂虑”私利的最好办法，是扩充视野，放宽心胸，以致能分担别人的重担。因此哥林多前书十二章 35 节说，我们作基督徒的，对其他信徒有责任，那里也用同一个动词

*merimnaō*166。

21. 这一节是否代表使徒痛心的抱怨？是否当他想找一位信徒到腓立比去，竟没有人挺身而出，因为他们都“忙于自己的事”，并“不真正关心耶稣基督的事”（腓力斯）？是否他在这里正如麦卡尔所说：“犯了粗野暴躁的毛病”，同时又夸大其辞，莽撞地定罪每一个人，*hoi pantes*（即，所有的人，无例外），指责他们都只顾自己？这句话的语气或许反映出，他所在地之教会正有纷争不和（见一 15~18 的注释）；即便如此，倘若这一节单按表面来看，我们必须假定，当时除了提摩太之外，的确再没有他可以信赖的基督徒。在哥林多的危机中，保罗感到一切从人来的支持都丧失了（林后一 8，四 7~12）；这种判断也许意指在哥林多诽谤他的人（林后十一 1~十二 13）。他在一章 17 节提到的反对者，或许情况也类似。

不过，还有其它的可能性。保罗也许指所有在他身旁的基督徒，没有一个人他可以托付如此重大的使命。或许有些人相当良善、忠心，但保罗没有要求他担任前往腓立比的使者，因为他们缺乏资格与气质。因此，这句话不是急躁的批评，而是陈述可叹的事实，即没有别人具备足够的恩赐与属灵气质，能执行此项任务。不过，这个观点对经文激烈的措词而言，有欠公允。

另外，我们或许可以主张，这句话其实是段旁白，是保罗对他周围世界状况的评语，写在括号里。这个句子简短、直率，好像附带语的样子。它并没有提到信徒，只是代表他个人严肃的思考，因他念及在这自私自利的世界（参：罗五 7 中类似的反思），要找到一个像提摩太这样的人，真正关切别人的福祉，愿意跋山涉水，去腓立比教会解决他们的争斗，实在太难得了。这件事可能相当棘手，需要技巧、智慧与忍耐。凡有一点牧养经验的人，都不会否认提摩太的任务十分艰难；尤其他又是个年轻人（提前四 12），身体不健壮（提前五 23），个性很拘谨（林前十六 10）。他愿意去帮助，乃是无私、利他的最好榜样，与二章 1~4 节的结党精神完全相反。请与哥林多前书十章 24 节，十三章 5 节对照，那里用同一个动词“求”*zēteō*。

22. 提摩太不仅受保罗器重、赞赏，对腓立比人，他也是最受欢迎使者。你们知道提摩太已经证明他自己，意思实为：“你们知道他已经通过考验，证明自己品行端正、值得信赖”。保罗第一次到他们的城（徒十六），提摩太便随行在侧，他们知道他与神仆人的亲密关系，在使徒的工作上同劳。他们既了解他的经历，就可以确信，经过艰辛万分的宣教旅程与各种变迁的磨练，他的考验已经十分完备。证明，事实上是名词（*dokimē*），与一章 10 节的动词“证实”有关（参该节的注释）。提摩太已经受过考验，证明为可靠。

此外，他在福音工作上陪伴保罗，这里用儿子与父亲的亲密词汇，来描写这样的相伴。如同儿子待父亲指出传道人与信徒之间的关系（参保罗在别处类似的观念：林前四 14~15；门 10；参加四 19；帖前二 11）。在福音方面，保罗是他的父亲，引领他认识基督，在主的事上教导他（徒十六 1~3；提前四 14；提后一 6），视他为“我所亲爱的儿子”（林前四 17）。在第一世纪，孝顺是儿子的责任，这一点从极强的动词事奉，*edouleusen*，表达出来，直译为“如奴仆般事奉”。但保罗并没有真正说，提摩太事奉他像奴隶一般。他乃将这句子技巧地转到另一个方向，因为他可能充满了这样的想法：他，诚如提摩太一样，本是耶稣基督的奴仆（一 1）。因此，他写道：“他和我如同奴仆一样，为福音的扩展而服事”。在福音的工作上，*eis to euangelion*，关于这个片语的注释，请参一章 5 节及导论 V “书信的特色”第一个段落 1），原书 48 页。

保罗与提摩太同负一轭，为了一项目标，即福音（参导论 V “书信的特色”最后两段，原书 51~52 页）。此处虽偶然提到保罗的年轻同工，但却提醒我们，在神的教会中，若要有地位和尊荣，必须建立在事奉上，就是服事那位曾取了奴仆形像（二 7）而来的，关心祂的事。

23. 在推荐提摩太之后，使徒希望他能很快打发他去，*exautēs*，即，立刻。但这个应许有条件：只要我一看出我的事情将如何。当保罗清楚知道他拘禁的结果为何（葛尼卡的解释），他就差派提摩太到他们那里去。这样，提摩太便能带去保罗的消息，或被定

罪，或被释放。目前这封信发出去时，他的前途尚不明朗。

这一节可以用来反对保罗被关在该撒利亚（徒二十三 33 及下），如肯耐迪的说法；而霍桑却忽略此说，并加上一句（有些强辞夺理），保罗只不过在等“省长交下来开释的最后判决书”。凯尔德的说法比较可靠：保罗“对他的释放并没有太大的把握，否则他就不需要差遣提摩太”；同样，这对保罗在罗马被囚的看法也不利，若依据使徒行传二十八章 30~31 节，他不太可能如此计划，除非我们假定，有一些事没有记在使徒行传中（如，提摩太来到罗马，而他改变计划，再到东方恢复使徒的工作）。参导论的第二段。若本书信的写作日期较早，提摩太的这次任务便可能记在使徒行传十九章 22 节。

24. 他入狱的结果既无法确定（一 22~23），所以他的期望有一个先决条件，便是惟有在主里面，他才有把握作前瞻。这个片语再度流露出犹疑，在本信其它几处也可找到这种感觉（参 \cf6 一 20~26，二 19 的注释）。若说他有任何把握，知道眼前的难处必以欢乐收场，就只能从顺服神旨意的角度来看；因此，在主里面或许等于“若主许可”，如哥林多前书四章 19 节。

另一方面，它也可能指，倘若他要逃过一死；惟有靠神的干预（参：林后一 9~10 类似的想法，有可能这几节指同一件事）。动词我相信，*pepoitha*，是很强的字，可支持这个看法。因此，当时的状况为：保罗在等法官的裁决。一旦知道消息，他将派提摩太到腓立比去。如果判决对他不利，提摩太便担任保罗的使者，奉使徒的名行事，因他“在主耶稣里”被差派。而如果裁决对他有利，使他获释，保罗更会在“不久后”（RSV）前去，即，跟在提摩太之后，也可能指他“一定会”去（即，他会信守诺言：*tacheōs* 的这种含义，见：启二十二 20）。

在这方面，使徒行传并没有写到罗马监禁之后的释放，我们也不知道其后保罗有无与腓立比人接触。然而，若此信写于较早，保罗所承诺的拜访，便实现于使徒行传十章 1~6 节。参阅导论 II 一“罗马说”）；三“以弗所说”）。

B 赞扬以巴弗提（二 25~30）

使徒从思考未来的计划，转而谈及目前的状况；当下他最关心的，是向腓立比教会赞扬以巴弗提。保罗写信时，这个人是否仍在他那里，或者已经起程返回腓立比，并不明确。大部分注释家采取前一个看法，并认为是他将本信带到教会，不过布坎南（C. O. Buchanan）¹⁶⁷ 找到一些暗示（如 26~27 节），认为他已经离开保罗一行人，或是回到故乡，或是正在路上。

25. 假定以巴弗提是带这封信的人，那么，“我曾认为有必要打发”（RSV）的时态，必须被视为“书信的过去式”，即作者将自己置于读者的地位，因为当他们读这封信时，作者目前的行动与思想已成为过去的事。以上的翻译主张这种解释，但 NIV 却选用现在式：但我认为有必要差回，这与现代的用法比较接近。请注意 NIV 加入“回”字，希腊文没有此字。参阅以下的说明。

以巴弗提的意思是“动人”，古石刻上常见这个名字。他与歌罗西书一章 7 节、四章 12 节的以巴弗不是同一个人，不过，在希腊原文中，后者乃是前一个名字的缩写。使徒用极热情的词句，谈到以巴弗提与他作伴的价值。他曾是我的兄弟，即，同作信徒；与我同工，即，同样服事神的国。这个片语代表一个希腊字，*synergos*，可能回顾腓立比教会初建的日子，以巴弗提与保罗的关系。它也可能指在保罗监禁的地方，他参与了福音的工作（参四 3）。一同当兵，描述了两人一同作战的同袍情谊，不但在腓立比，也在使徒目前的情况中（参：门 2）。

这里特别提到这位使徒的宝贵同工所做的一件服事（参 30 节）。他奉教会之名，作他们的使者（直译：“使徒”），带给保罗金钱为礼物，表达他们对福音事工的参与（参一 5 与四 18 的注释）。腓立比人（也包括他自己）要他在那里留一阵子，陪伴保罗，这一点似乎很清楚。不过有些人认为，他本来想在任务完成后就回去；然而 25 节和 28 节的用语否定了这个看法：两处的动词都是打发，而不是“打发回去”。他到保罗那里，是要留下来陪他。

以巴弗提担任一个团体——即腓立比教会——所授权的代表，这幅图画与希伯来文 *shaliach* 的意思吻合（参：林后八 23）。这个字即为此处 *apostolos* 一字的背景，它并没有专门术语的意味，反倒接近约翰福音十三章 16 节：“被差的人”。

以巴弗提把礼物交给保罗后，就留下来帮助他：是你们差遣来照料我的需要的。NIV 这句话翻译了一个名词 *leitourgos*，“仆人”；在第一世纪的文学中，这个字表示从事与宗教事务相关的神圣、严肃的工作。保罗在罗马书十五章 16 节，把这个字用在自己身上，在罗马书十五章 27 节和哥林多后书九章 12 节，又用这字指为耶路撒冷穷人捐款的事。（参二 17，同根字的进一步用法。）因此，这种事奉被赋予神圣的性质，保罗认为那不单是作在他身上，也是作在主身上。

26. 腓立比人派以巴弗提来探望、服事的美好计划，却遭到波折。不幸，他生病了；或是在去看保罗的途中（凯尔德、布鲁斯），或是在抵达之后。生病的消息不知如何传到了腓立比，而从那里有消息捎给保罗，说腓立比人很关心他。从这里又可看出有两趟旅程。这件事让以巴弗提感到非常难过，这里用的两个字意思很重，很想念你们众人 (*epipothōn*)，和极其难过 (*adēmonōn*)。第一个字可参一章 8 节的注释，那里则用来形容保罗热切渴望再度见到腓立比人。第二个字曾用来形容主在客西马尼园的哀恸（太二十六 37；可十四 33），指心思意念极度焦虑，“陷入混乱、不安、手足无措的情景”（赖富特）；而“非常烦恼”（GNB）的译法，尚嫌太弱。

至于他生什么病，我们只能揣测。这里的用字不但可以指身体的疾病，也可以指精神错乱，也许囚牢的压力对他太沉重。不过，我们可以肯定，它与基督的工作直接相关（30 节）；是因为他去探望保罗，在狱中事奉他（30 节），才得病的；而这病不但让腓立比人不安，也同样让保罗担心（27~28 节）。

以巴弗提很想回家乡，去与基督徒朋友团聚，其理由有各种解释，或是想家（难过一字可以有此含义）；而如果他是教会领袖，离开了

“群羊”，便会有牧者的挂念；但更可能他想回去的原因，是要在腓立比为保罗的福音辩护。罗梅尔则根据他所假设，腓立比教会是个受逼迫的团体，而认为以巴弗提对信徒的想念，是因他渴望去帮助他们，抵挡福音的仇敌。

27. 保罗写信，向读者保证以巴弗提的病已经好了，靠神的恩典，他们的代表已经康复。这是神怜恤他最自然的意思。这种神的怜悯也显于别处，医治人的身体与心灵（如：可五 19），安慰忧虑者（林后一 3 以下）。这位生病的腓立比人，和关心他的使徒，都经历过神这类恩典的工作，倘若这些话的用意，是表达使徒的保证：一切都已安然无恙，那么，以巴弗提很可能还没有回家；不过也可能在保罗写这些话时，他已经上路。

这场病一定十分严重，病人曾 *in extremis*，几乎要死。30 节曾用类似的片语；这一词在二章 8 节亦用于救主在十字架上的死。但这几句话彼此没有重大的关连。有人主张其间有关系，但其实，以巴弗提并不像加略山受苦的主一样；因着神的怜恤，他从死门中被拯救出来。他的生命得以保存（与罗八 32 成对比），或是透过祷告蒙垂听，或透过使用药物，或由医生诊治，保罗没有说。“使徒所关心的，不是医治本身，而是其意义”（柯兰吉）。同时，保罗的担子也减轻了；因为如果以巴弗提死了，使徒在囚禁中便会更加忧伤。忧上加忧反映出很大的沮丧，这是神仆人曾体验过的，有些注释家认为，哥林多后书一章 8 节及下，便是指这类体会（参导论 II 三 “以弗所说” 第一个段落 2），原书 27~28 页）。

28. 保罗重新回到他目前的计划。我越发急切是翻译一个比较副词 (*spoudaioterōs*)，它也可以作最高级用，如在哥林多后书八章 17 节。因此最好译为：“我非常急切地打发……”，因为这动词 (*epempsa*，直译“我曾打发”) 在希腊文也可能是书信的过去式（如 25 节）；除非以巴弗提已经出发回家了。

他回到腓立比，那里的弟兄应当用欢乐相迎；使徒插入以下赞扬的话，免得有任何闲言闲语论断这位教会的使者；他也表明，以巴弗

提回去的决定，他负全部的责任（25节）。因为这趟回去原非所料，可能会令教会失望，有些人会认为，他没有完成使命，在保罗最需要有人相伴的时候，竟然弃他而去（参二 20~21）。保罗事先回答这种批判，他大大称许他们领袖的表现，并说明让他回去的种种状况。他们不但不可以挑毛病，还要欢乐，因为他已经恢复健康，又能重新与他们团聚。

少些忧愁一语，又透露出使徒在监禁中，内心的“争战”（参一 30）。如果他听说，以巴弗提受人攻击，视为丢弃者、软弱者，他就会更加难过了。他感到，他们的使者应该回去了，因此腓立比人也必须接受这点，视为神对环境的安排，并看出神的作为大过他们的计划。

29. 以巴弗提当受到欢迎，在主里欢欢乐乐。如果在主里与动词相连，意思可能是“如同主接待他一样”（参：罗十五 7）；而如果这个片语是欢欢乐乐的条件，意思则为“用不掺杂的欢乐，就是在基督里的教会应有的欢迎特色”，如享受主餐，或热心款待¹⁶⁸。罗马书十六章 2 节，与第二种用法类似。按照理想，这两种解释应当指同一回事。我们对其他信徒的态度，应当像主对我们的态度一样，尤其凡有误会他们的动机，诽谤他们的作为之可能时，必须严加拒绝。主一直用爱接纳我们，而爱“总是乐意相信最好的事”（林前十三 7，摩法特）。另外一种可能，在主里是形容“在基督里”之人应当表现出来的生活品质（如二 5）。这是柯兰吉的看法。

在呼吁他们要热情接待回去的使者后，这里又加上一笔对他品格与价值的评价，让人难忘。使徒的呼吁直译为，“视这样的人为有价值”，*entimous* (NIV, 尊重像他这样的人)，理由记在下一节。

30. 以巴弗提曾经为基督的工作受痛苦，甚至面对死亡。虽然只有一个抄本仅具“工作”一字，大部分注释家却追随赖富特，接受此较短的形式（参：徒十五 38）。其它抄本读为“主的工作”，但这种读法，就如 NIV 的翻译，似乎是插入的，要解释原来单纯的形式。

许多抄本为分词 *paraboleusamenos*，意思是“冒生命的危

险”；这个读法较被接受，NIV 的翻译也反映出来；另一种读法多加了一个希腊文字母 (*paraboleusamenos*)，为 AV/KJV 接受，译为“不顾他的性命”。戴斯曼曾举例说明，他引用在黑海边奥尔巴 (Olba) 找到的一块碑文，日期为第二世纪末，是纪念某位卡索色斯 (Carzoazus)，他“冒险 (*paraboleusamenos*)，以 (法律) 律师的身分，争取 (将他客户的案子提到) 直陈 (*mechri*) 皇帝 (奥古斯督与提庇留)” 169。

这个读法意义较佳，近代大部分编译者都接受。它是赌博用语，为了基督的事工，为了使徒的益处，以巴弗提代表腓立比教会冒险闯荡，没有人能帮助他，因为教会在千里之外。这个字本身就是挑战，责备只求舒适、不提要求的基督徒，并呼吁要无限量地舍己，谦卑地牺牲。这样的人从不顾及享受与安全，只求克尽职守。麦卡利斯提出一种苛刻的看法，认为他或许作了某些傻事，伤到自己；我们无法接受这种意见。

要补足你们不能给我的帮助，这句经文可能看来有一丝抱怨之情，其实保罗完全没有苛求腓立比人的意思。这里的思想与哥林多前书十六章 17 节类似，司提反、福徒拿都与亚该古来到，补足了哥林多人不在的缺欠。这里的服事 *leitourgia*，是福音的事工，保罗与腓立比人正一同积极进行。他们的参与，是藉提供礼物，并且借着让以巴弗提作他们的“使者”，来“*leitourgos* (服事) 我的需要” (25 节)，和使徒肩并肩，一同劳苦。

Ⅶ 警告与鼓励 (三 1~21)

A 警告与声明 (三 1~3)

1. 最后 (*to loipon*)，我的弟兄们，这个片语似乎应该带出书信的结尾，但却非如此。使徒插入了一段冗长的讨论，到四章 8 节才又提出要下结论的允诺。话说回来，*to loipon* 也可以译为“好吧，那么” (霍桑)、“此外”，或“进一步说，那么” (莫德)，而不必为“总

结而言”(GNB, JB)或“再见”(NEB)。在主里喜乐的呼吁,是本书信的特色,在四章4节又重复出现。在主里或是指“因为你们是属主的”,或“因为祂作成的事”;也有可能这整个片语等于用基督徒的话说旧约的欢呼:哈利路亚,“赞美上主”,我们在诗篇中常常读到。摩法特的翻译,将在主里喜乐的劝勉用来解释那同样的事,因为保罗没有对“同样的事”下定义。事实是:既然使徒写到这些事,它们显然不是从前对教会的口头训令¹⁷⁰。我们也应当注意,为了读者的安全,保罗不会犹疑(这是于我并不为难真正的意思¹⁷¹)。“把这话再写”这句难明的话,有以下几种解释。

a. 摩法特译为:“我在信中再重复‘喜乐’一词”,这个翻译很大胆,把此片语和要喜乐的劝勉相连。它也可找到一些支持。麦卡尔反对此看法,他说:“本书信固然处处可闻喜乐之声,但一直到三章1节上,才直接吩咐他们要喜乐”,但他忽略了二章18节;二章18节经文有可能包括这项要求,而三章1节上乃是重提这要求。惟一可用来反对的理由,是如赖富特所言:“这个吩咐与腓立比人的安全(和合本:妥当)没有直接的关系”(布鲁斯也如此认为)。不过,他们在试炼中倘若陷入沮丧、消沉,或许在保罗看来也十分危险。NIV采用这个观点,并加了再度一词,希腊经文并没有这个字。

b. 赖富特认为,同样的事是指防范教会内分争的警告,这也有可能。四章1节以下又重提这项警告(赖富特认为,它与三章1节的吩咐是衔接的,而整个第三章则是思想的出轨,因使徒的思潮被岔开)。

c. 麦卡尔和贝尔认为,1a~9节是出自另一封保罗的信,不是写给腓立比人的,因此我们无法得知同样的事是什么意思。见导论III一“插入说”。

d. 此刻也许保罗正往前瞻,想到以下防范福音仇敌的警告(2节及下)。这是下文极佳的前言。对于警告腓立比人注意假教师一事,保罗毫不迟疑,视为紧要。可能他从前曾带话过去,提出警告,这些信现在已经遗失;而他又旧事重提。这种重复的警告,对他们有益,

是你们的保障。这是肯耐迪、斯科特、本挪特,和葛蒂的看法。也许使徒得到消息,某种危险正接近腓立比教会,于是他便开始了本章的长篇大论。参阅导论III二、“打断说”。

2. 本书信的话锋在此猛然一转,出人意料。参阅导论III一“插入说”及二“打断说”,原书37~40页。三重警语的用词强烈而激动,动词用命令式加以重复, *blepete*, “要注意”、“要提高警觉”,显示出这个严肃警告的迫切性和重要性。这个字不像中性的“要思考”一般。辛格假定这里指几组不同的人,但这看法颇不可能。保罗心中只有一个与他作对的团体,他用三种方式来形容它:犬类……作恶的……妄自行割的。

这些人究竟是谁?只有两种可能:犹太人,或犹太基督徒。这两种人一直是使徒身上的刺。哥林多后书十一章13节讲反对者“行事诡诈”,与这里所指的,是同一批人。此处用讽刺的口吻,说割礼是“刀割”(NIV:切割自体者),由此可见,这里不是指犹太人。而哥林多后书并没有反对割礼的辩论,也值得注意;在那里,保罗的仇敌是祖籍犹太的巡回传道者(林后十一22),他们外表极富吸引力,成为保罗卑微形像的挑战。保罗对于犹太人按照犹太教规行事,一向相当尊重(罗二25,三1~2,十五8;西四11;参:腓三5),但让他愤怒的是,有人坚持外邦基督徒需要接受这种仪式,才能成为“完整的基督徒”,这是犹太派的要求(徒十五1)。他以尖锐的话向加拉太人说明(五2及下),要反对这种错误的割礼教义和观念。

这批教师的活动,很可能随时会伤害腓立比教会;对他们的指控,用词非常猛烈。犹太人认为,犬类是“最卑贱、狂妄、讨厌”的动物172,是不洁的(太十五26;启二十二15)。保守的犹太人用这个充满轻视的别号,来称与以色列为敌的外邦人,他们也是神的仇敌(以诺书八十九42)。在本节中则相反,神的仇敌成为这些犹太基督徒的使者,因为他们所传的福音不正确(林后十一3~4、13~15),所以为神所弃绝(林后十一15b;参《十二使徒遗训》, *Didache*, 九5, 引用太七6;伊格那丢,《致以弗所人书》七1,形容传异端的教师为“疯狗”)。不过,保罗心中所想的,或许不是这些假教师的

羞辱,或傲慢的态度——如狄比留的看法——而是他们像狗一样叫个不停(诗五十九 6、14),并且像狗一般紧追着他的脚踪,要“打扰”他的工作。

作恶的人,与哥林多后书十一章 13 节的形容相互呼应。在这两段话中,如果将重音放在“作事的人”,*ergatai*,便形成讽刺语,暗示他们反复强调要“作事”才能保证得救。这种“信赖肉体”(4 节),即是相信藉宗教与道德行为,可以累积功德;加拉太书与罗马书皆对此说大举挞伐,不过理由稍有不同。

那些妄自行割的,是指行割礼;不过保罗并没有用正式的名称 *peritomē*,却用双关语嘲讽它为乱割, *katatomē*,即切割身体,有如利未记二十一章 5 节所禁止的异教习俗〔参:王上十八 28,以及区伯利(Cybele;译注:弗吕家女神)的信徒狂野的礼仪,记于路其安努(Lucians;译注:约 115~190,希腊讽刺诗人)的驴和亚普类乌(Apuleius;译注:二世纪罗马作家兼哲学家)的金驴等书中〕173。加拉太书五章 12 节也用类似的话讽刺犹太派人士,那里的 *apokoptein*,“切掉”,是指他们专门注意割礼的外表行动,这字也有“去势”的嘲讽含义。

3. 割礼的正式名称, *peritomē*,保留给基督徒;从罗马书二章 25~29 节和歌罗西书二章 11 节看来,这名称必是指教会为神立约的子民,承受祂向古代以色列所作的一切应许(罗九 24~26;彼前二 9~10)。割礼,一词要按上下文来了解其意。这里,正如狄比留所说:“其思想不是身体上的记号,而是教会深知自己为神的新子民”。这个字原本指犹太人,“按肉体说”的以色列,参阅加拉太书二章 7~9 节、12 节。然而,由信主的犹太人和外邦人组成的基督徒教会,是新以色列人,“神的以色列”(加六 16),因此可以被称为受割礼的,因为这名词现在具备新的、内在的、属灵的内涵(罗二 28~29 清楚说明此点)。它的价值直接由它的新意义而来;否则它就毫无意义(加五 6,六 15),如果单照字面而行,缺乏真信心,只会带来灭亡(加五 2~4)。将犹太教的仪式加在外邦基督徒身上,理由之一是犹太基督徒宣称:藉仪式可以称义,而保罗反对这一点;理由之二是因为他

们一直在教会中区分犹太人与外邦人,保罗则否定这一点(加三 26~29;西三 11)。

在旧约、昆兰古卷(利二十六 41;申十 16;耶四 4;1QS 五 5、26;参《巴拿巴书》9)、和斐罗(Philo)的书中,都曾表明:以肉身的仪式作为蒙拣选国度成员的标记,是不够的。真正的割礼是灵性的工作,对基督徒而言,洗礼这记号已将其表达出来了(西二 11~13)。没有一件事比它更清楚,可以表明:旧约的仪式已为新约对内心归向神的坚持所取代;同时,礼仪的价值仍然保存,而被赋予更深的意义,不再只是外在的行动而已(如割礼)。

这里列出三项基督徒的地位和特权,与犹太派的形式主义正相反。以神的灵敬拜,这句话清楚陈明基督徒敬拜的属灵特色,符合主的教导(约四 24)。无论外在采用或不用某些形式、典礼,敬拜不可或缺的主要特性乃是“在灵里、在真理中”;而“忧伤痛悔的心”(诗五十一 17)也同样重要;注意力不能从这里移开。惟有圣灵能激发人如此敬拜;每一次我们聚集,来从事这项至高无上的事——敬拜主我们的神——都当以祷告的心承认这点,并提醒自己,要完全倚赖祂¹⁷⁴。

“神的以色列”另一项特色为:其成员在基督耶稣里夸耀。*kauchōmenoi*,最好译为“欢欣雀跃”(如一 26,二 16;参:罗五 2;林前一 31;林后十 17)。这个动词显然是保罗最爱用的字之一,在此难以列举所有的出处。他的书信中共享了三十五次,新约其它地方只出现两次。这个字主要形容两种极端的宗教态度:或是骄傲自信(如:加六 13),或是谦卑降服于神藉耶稣之十字架所启示的救恩(如:加六 14)。这个字的根源可回溯自耶利米书九章 23、24 节(参:林前一 31)。

信徒在救主里的欢欣,是出于祂已完成的工作。我们的“夸口”不是因自己——己的本性是罪——而是因另一位,惟独祂的膀臂能带来拯救,我们应当完全信赖祂,放弃一切自信。这种态度能挫败骄傲,尤其使我们不能靠宗教美德与成就自夸;而让我们高举神全权的恩

典，和我们不配得的无价礼物。

靠着肉体，只是另一种表达法，指宗教人士内在的倾向，要靠自己的努力来到神面前，赢取祂的称许和接纳；保罗提到这点，只是要人警惕，并予拒绝。敌对人士则倚仗宗教仪式，靠自己来博得神的赐福。这里的肉体或许和行割礼有关（参：加六 12~13；弗二 11、15）；它也可能与“在灵里”相对，如罗马书二章 28、29 节（参三 19 的注释）。无论如何，这种错误的信赖，与基督和其工作完全对立。加尔文指出，一个人若将信赖置于基督之外的事，就是靠着肉体；这就与福音相反，对灵魂有害。所以，我们必须拒绝这种信赖¹⁷⁵。

B 自传（三 4~14）

i) 他的犹太传承（三 4~6）

以上教会立场与犹太主义（犹太基督徒教师自然包括在内）鲜明对立的宣言，铺了一条路，特别引介出那位曾一度“靠着肉体”之人，他随之将自己的生平与经验详加解说。保罗卷起幕帘，让腓立比人看清他过去的宗教经验，以致他们能了解，为何他会如此直率地警告他们。

到第 6 节为止，他从以前的专业角度来介绍他的履历。转折点是第 7 节的检讨。在研读 4~6 节这一段时，必须牢记这种角度；诚如伯纳德所言，它乃是“流传至今的古典文字中，最惊人的自白之一”。使徒似乎呕心沥血地要澄清他的立场；理由乃是：仇敌辩称，他的教导还需要补充，加上某些礼仪，尤其是割礼。他以整全的军备否定他们错误的教义，即：复述他自己在律法以下的经验、他如何归向基督、并评析他信主的结果——失了什么、得了什么。

4. 任何一个人，是面向假想的辩论者，向他挑战，要他藉比较来定输赢。他难道比保罗有资格评判这件事？他在专业上能比保罗更杰出吗？无论这个人举出那一种特长，保罗都可反驳：我有更多。他的这番话，又是把自己“当作愚妄的”（林后十一 16 及下，十二 11），刻意回到昔日，从尚未信主的眼光来看。不过，为了让自己有权发言，

让腓立比人能回答他仇敌的讽刺，他必须把自己的资格列出来。因着护教的需要，他不得不证明自己是“真正的犹太人”（本挪特）；哥林多后书十一章 21 节及下与此类似。他的说明如下。

5. 接下来列举了一连串资格，证实他的确为血缘正统的真犹太人。他具备的优势共有七项，分成两类；本革尔风趣地说，保罗仿佛扳着手指，一项一项地简洁数出。这张清单上，有四项是与生俱来的资产，另外三项则是他个人的抉择与信念。

第八天受割礼，直译为“至于割礼，八天大”，证明他的双亲“遵守律法的规定”（利十二 3），以及他真正为“纯犹太人”。他不是归信的外族人，长大后才受割礼，而他的仇敌中有人可能如此，他们或许是成人后才皈依犹太基督教；他也并非以实玛利人，这族人年满十三岁才能受割礼（创十七 25；参：约瑟夫，*Antiquities*, 1.12, 2）。最值得夸耀的事放在前头：他一生下来便是血统纯正的犹太人，并在先祖信仰的熏陶下成长。因此他讲话有权威，无人可挑战；那些可能快到腓立比教会的仇敌，主要的教条便是割礼的需要，他们在他面前无话可说。保罗把割礼放在他履历表的头一条，来抗衡这种错误的观念，证明他对此仪式真正合义的解说，是有耳皆需听的。

谈过正确奉行犹太国标帜之后，保罗接着提出他有利的地位，即隶属以色列族。这里的以色列为此一蒙拣选之族立约的名字，保罗以身列其中为傲（参：林后十一 22；罗十一 1），他是“血统纯正的犹太人”（葛尼卡）。

在神拣选之子民的国中，他声称属于特定的一族，便雅悯支派。这一支派虽然小（“小便雅悯”，诗六十八 27），却受人崇敬，它高超的地位有几项理由。因位于南方，它可能抵挡了异教由北方的入侵（葛尼卡的看法）。圣城与圣殿都在它的疆界内，令它独具殊荣。在王国分裂时，它效忠大卫家；而早先在战场中，它也被器重（士五 14；何五 8）。还有一点，即以以色列的第一个王出自这一家族（撒上九 1~2、21，十 1、20~25），而使徒原先的希伯来名字与这位王相同，这使他对自我的本族更感骄傲（贝尔的看法）。

希伯来人所生的希伯来人，意思正如摩法特的翻译：“希伯来人的儿子，父母皆是希伯来人”，由此可见，他从小所受的教养是用本族的母语。能说古代传下的语言（希伯来文和亚兰文），表明效忠古文化，令人特别注意；使徒行传二十二章2节，保罗用亚兰文向群众说话，便可为证。耶柔米记载了一段传闻，说保罗家是在罗马人蹂躏巴勒斯坦时，从加利利的一个小城逃到基利家的大数（徒二十一39，二十二3）。倘若这项传说可靠的话，对他种族的纯粹就是进一步的证实；但耶柔米的传说有可能是根据这里的经文而衍生的。

使徒下面谈到三项优势，是他足以自夸的成就。在效忠律法——即犹太人非常宝贵的神圣妥拉——方面，他乃是教中最严谨一派的成员（徒二十六5），即法利赛人（加一14）¹⁷⁶。

6. 他作法利赛人的热心，按照他的自白，反映在对拿撒勒党（就是早期的基督徒）的仇恨上；他积极逼迫他们，从耶路撒冷直到大马色（参：徒二十二3及下，二十六10及下；林前十五9；加一13；提前一13）。保罗似乎永远不能忘记他逼迫人的事，那是因他对神的热心方向错误（徒二十二3；参：罗十2），也是因他在这里所提偏颇的人生目标。这个回忆不断在他脑海中浮现，以致他用动词的现在分词，*diōkōn*，正在逼迫，仿佛在他写作时，这个行动就在他眼前。但是他也知道，神已施怜悯，饶恕他、拯救他（提前一12~13），并将最凶狠的逼迫者变成最忠诚的使徒，从前逼迫教会的（徒九4~5），现在成为其最无畏的宣教士。这里用“教会”，显示这个词汇不单指各个地方性基督徒团体，更指神的教会（有些抄本有“神的”一词），整个基督的身体，按舒密德的话，这种“全体”感，“在每一个信徒团体中——不论多么小，都能整合地呈现出来。”¹⁷⁷

从律法的义来衡量，在他自己看来，他是无可指摘的，*amemptos*（参二15同一个字）。明白他用什么标准来评估过去的的生活，是很重要的。这里用慎选的字形容这标准：“在律法之下的义”（RSV），惟有在遵守律法方面，他的行为才有无可指摘的记录¹⁷⁸。从罗马书第七章和加拉太书第二章，我们知道身为基督徒的保罗，绝不会认为自己过去的一生毫无错失。这里他没有说到内在的冲突，就是活在律

法下会有感受，因为此处的角度不同。这一节只是全部故事的一部分，真正全面的图画，要由使徒在别处的话语来补充、修正¹⁷⁹。

有文件证明，某些拉比认为，只要严守律法，巨细靡遗、精准力行，便可达到无可指摘的地步。保罗在此自称，他已经达到这种标准了。

ii) 过去的弃绝、现在的目标、未来的盼望（三7~14）

7. 按照本章的次序，现在到了使徒清楚告白的时候。他信主之后，对自己的灵性生活整个重新评估。头一句话便是强烈的断言：而从前对我有益的，我现在当作有损的，是因基督的缘故，最后几个字说明了此一戏剧化转变的动机和理由。因为基督对他意义重大无比，所以保罗愿意将从前的一切优势——即第五、六节所描写的——弃掉，好像将它们都一笔勾销，注为损失。而丢弃这些，不再与它们发生关连，他还不以为满足；正如巴特所见，他乃是惊恐地拒绝它们，视他们为债务。

益与损的对比，是拉比常用的¹⁸⁰，马太福音十六章26节、马可福音八章36节耶稣的教训，也以此为背景。主耶稣的话与犹太传统的教训类似，而当使徒回顾自己的一生，这个比方顿现眼前，似乎就应验在他身上。

我现在认为，在希腊文为完成式，表示一个过去的动作，现在依然有效。这是指他信主的决定，从人的角度来说；这也提醒我们，保罗生命的改变并不是渐进的、不自觉的，而是戏剧化的，但却有长久的影响。这个强烈的动词 *hēgēmai*，曾用于二章6节，见证他的决定是出于自觉，是他亲自作的，是对神的恩典和基督呼召的回应。这一节无疑在回顾他于大马色路上遇见主的经历（徒九6）¹⁸¹。

8. 使徒的思想此刻又往前推进，由原文的强烈虚词可以看出：*alla men oun ge kai*，译为不但如此。这个有力的引介语，表示以下为重要的宣告。现在，保罗的思想更加开展，不仅包括前几节所列的优势，而且将万事含括在内，就是一切被“宗教”人士视为功德，可以讨神喜悦的事。我们再想不出任何一句话，能比这句话更彻底，让藉

功劳、特权来到神面前的“宗教”无立足之地。倘若有人向往藉某件事夸口，或认为自己有某种德性，却看不见他（或她）只能靠神的恩典而活，那些支撑他有这种想法的，都被算为损失、垃圾。

使徒的告白用词刚烈，角度宽阔，所以韩索曼认为，保罗在此所想的，并非多年前信主时的决定，而是每时每刻不断的抉择，抗拒倚靠基督以外之事的试探。因此动词时态从过去式转为现在式。他的选择面很广，身为犹太人（5~7节）和基督徒（8节），他本可以靠各项特权自夸，但在得到那无上的至宝之后，其它一切都不值一提。这至宝是用“认识”一词表达（参10节），此处的形容不容读者对其独特性有丝毫怀疑。认识我主耶稣基督，不仅超越犹太教与“宗教”，甚至到一个地步，是与它们有天渊之别的。

这一节用名词“知识”，*gnōsis*，这是保罗在信主的时刻得到的光照，是神赐给他的礼物；这名词相当于希伯来文 *da`ath*，来自动词 *yada`*，“知道”。它的用法之例，如：神因拣选和恩典、对祂子民的认识（摩三2，对全国；出三十三12、17与耶一5，对个人；参：提后二19），以及神子民在爱与顺服中对祂的认识（参：耶三十一34；何六3，八2）。保罗的用语“认识基督”流露亲密之情（我主），散发出二者有直接关系的温暖；因此可以视为“与基督相交”的意思，保罗在信主当天，就被引介进入这种关系（参：林后四6）。与永活的基督如此交往，就是以信心在道德与灵性上与祂联合；使徒在别处则用一名言：“在基督里”，来表达（参：林后五17，十二2）。

保罗能够与基督耶稣关系如此亲密，并非没有付出代价。在响应主的启示时，他将一切“得着”都丢弃，并放下一切骄傲：为祂的缘故，我失去一切，这字原文为 *ezēmiōthēn*，和前一节与本节的 *zēmia*，损失，有关。此处用过去式，回顾该项交易完成的场合；当他于大马色路上将自己献给基督时，无疑同时作了这样的弃绝。

保罗第三次用同一个动词，当作，来宣告他已下定决心，结束从前的生活；一切都成为过去（参：加六14）；他从前以为可取悦于

神的事情，现在都要重新评估。他的眼睛已蒙光照（弗一18），心灵已被神的灵更新（林前二11~15；弗四23），如今再来衡量，这些事情都已不值一提，且用很粗鄙的话来弃绝它，垃圾 AV/KJV 译为“粪便”。也许 KJV 的翻译太过分了。*skybala* 可以只是指“残屑”（RSV）或“废料”（GNB 美国版）。这个字可以指两种东西，或是人体的排泄物，或是不要的食物，将丢在垃圾堆上。有人将后者与第二节的“犬类”相连，未免想象力过高；不过莫尔顿和米利根认为，*skybalon* 是出自 *es kynas balein*，“丢给狗”。类似“堆肥”之词，可以让现代读者体会这个字的可厌、可辱；这种表达足以呈现使徒完全撇弃了他未信主之前的一切。所有“靠肉体”的想法、作法，都被轻视、抛开，看作肮脏的堆肥，避之惟恐不及（参：赛六十四6；亚三3~5）。对一切不在基督里、不靠祂救赎之功的宗教仪式，神的评价正是如此（霍桑）。

保罗重估的目标，乃是个人最大的得着为何。他失去了一切，为要得着——基督。此处，以致我可以得着（*kerdēsō*），与第七节的“益处”（*kerdos*），成为对话，而“损失”与已经失去亦是一对。保罗得着基督，究竟是什么意思？答案可能为：指信徒可以运用基督的一切丰富；或指保罗的根基完全立在基督上。他要基督作满足他一切需要的救主，成为他公义的理由，以致到了审判之日，他能有生命的产业（参一11），即基督的公义，这乃是在基督里面的（参一21，对使徒而言，“死了”就是 *kerdos*）。基督的本身与工作合而为一，不可分割。得着祂，就是以祂为我们胜过一切的功德；按墨兰顿（Melanchthon；译注：1497~1560，德国学者，路德密友）的名言：借着信靠顺服，亲密地认识祂，就是认识祂救恩的福祉。

这些含义深远的字汇，无论意义为何，乃是为每一个称为基督徒的人说的。保罗在此并非指某一种人，或所谓的“神秘派”（狄比留），或殉道者（罗梅尔）。所有人都需要弃绝骄傲，单单以基督作救恩的来源。

9. 使徒的思想移向未来审判之日，他渴望那时他得以在祂里面。与加拉太书二章17节相较，赖富特指出，这个动词带有吃惊的

意味。这个片语准确的含义，正如伯纳德所说：“在基督里不是别的，乃是有从神而来的义”。在神的审判台前，拥有这种义才能免罪。因此保罗明说，第一，这种义与自己的义正一百八十度相反，亦即，它不是人靠遵行律法可以得着的。第二，他强调，它是神在基督里的礼物，赐给每个信徒。从神而来的义，这形容语可溯自以赛亚书五十四章 17 节 [参巴录书 (旧约旁经) 五 2、9]：“穿上从神而来之义的袍子……连同从祂而来的怜悯与公义” (RSV 所译)。祂是得救之义的创始者，能将这义传给罪人。第三，传递神之义 (或神的拯救能力，为祂的子民发出，如：赛四十六 13，五十一 5) 的媒介，是信心。透过信心 (*dia pisteōs*)，在基督里，并且按照信心 (*epi tē pistei*)，即，根据人对福音信息的响应。神首先主动在基督里预备得救的义；人的信心，乃是存感恩的态度承认神的预备，并且接受它¹⁸²。

10. 译为我想认识基督之句子的文法结构，有好几种不同的解释。它或许表明目的：“使我可以认识祂”，和第八节“为了我可以得着基督”类似；它也可能指结果：“因此我可以认识祂”；也有可能这是前面曾提过之思想的延伸 (将不定词，*tou gnōnai*，视为具解释作用)，意思是：靠信心而得之神的义，使信徒能认识基督，及祂救恩的福祉¹⁸³。

这种认识基督，表达出基督徒与他的主之间藉信心而联合。底下的话再作进一步的解释：并且，有“亦即”、“就是”之意。祂复活的能力，是基督的能力，*dynamis*，在胜过死亡时释放出来，现在正在信徒的生命中工作，将祂从死在罪中的情况救活，使他进入在基督里的新生命 (参：罗六 4 及下；弗一 19 及下，二 5)。有分于 (*koinōnia*) 祂的受苦，这句话刻划出，使徒的遭遇和主在十字架上所受的苦，有密切的关系；神呼召他作基督的代表，在使徒的生涯中亲尝苦难，甚至可说，他的受苦乃是“基督的死”在他身上发动 (林后四 10；参：罗八 36)。这几节不可能还有别的含义；它们将保罗为基督受苦的意义，作了最生动、最深刻的诠释。请参阅 *koinōnia* 的说明，导论 V “书信的特色” 1. 段。

效法基督的死，最佳的说明是参照罗马书八章 29 节和腓立比书

三章 21 节。它包括罗马书六章的教导和经验，那里以基督的死和复活，作为祂子民同样经历的代表。祂为罪而死，并且向罪死，因此我们在祂里面也同样向老我的权势死，向新的生命活。祂死在加略山时，我们也随祂而死；不过这件事的实现，需要罗马书六章 11 节的劝勉，那句话等于是说：“要效法祂的死”。不过，死乃是生的门坎。保罗向自己死，以致能向神活 (加二 20)。他的自我、过去是以法利赛人为代表 (参 4~6 节)，现在已被推翻——自我被钉于十架 (加五 24，六 14)——让基督能在他身上作王，显明祂为至高的主¹⁸⁴。

11. 然而，保罗继续说明，恩典工作的完成，还要等待从死里复活。在今世，基督徒已与基督同复活，活在祂得胜生命的能力中；但信徒仍渴望未来的成全，那时内在的冲突 (加五 16 及下) 将会平息，复活之后将是全然蒙福的光景。这是基督徒生命“尚未”实现的部分 (葛蒂)。此处的片语直译为“从死尸中复活”，*exanastasin* (新约只出现这一次) *tēn ek nekrōn*。请参照路加福音二十章 35 节类似的片语。两处经文都是指义人的复活。提到这句话的原因，可能是因有某种异端出现，如在哥林多，他们教导说，信徒惟一的复活盼望，已经在得着新生命时便实现了 (林前十五 12；参：提后二 18，及坡旅甲致腓立比人书七 1)¹⁸⁵。

使徒极其渴望完全像他的主 (三 21)。他对自己的复活毫无怀疑。本句的条件语，如此，总可以 (*ei pōs*，意指下一句所要达成的目标，不是主体可以完全掌控的；布鲁斯的解释) 反映出他对未来将发生的事没有把握，在一章 22、23 节已经说明过；即，这里是指他的审判事件，其结果在他写信时仍难逆料。他乐意面对死亡，因为那一步会让他更接近复活，但他也承认，或许神的旨意是要他为腓立比人的缘故，仍然存活。此处并非对他的得救和最终的福气没有把握。他知道，没有一事能令他与神的爱隔绝 (罗八 38~39)；不明确的乃是，他会怎样回到神那里，是否会经过殉道。

12. 这一节开启了一个新的段落。保罗说明，他目前的成就与未来想得到的事之间，有段差距。钥字为得到，与得着 (尤其是后者)。*katelēmphthēn* 是被动语态，NIV 却译为主动：基督耶稣得着我；这

句话是回顾他信主之时的情形。使徒的目标乃是要得着 (*katalabō*)，即，使其成为自己的产业，就是复活的基督向他显现的目的；而他坦白承认，他努力的目标如今尚未被（他）得着。因此，他的一生便是向着未来的目标继续追求¹⁸⁶。

他所展望的完全，需要仔细的定义。回顾前一节所提到的死里复活，可知他心目中的完全，是惟有在复活之日才能得到的；他显然还没有达到那个地步。因此，使徒否定今生可以实现终极的完全。他可能正在关注腓立比人受到的某种教导，该教义宣称，现今已可达到完全；或许这是根据一种错误的信念，以为在洗礼时，信徒“已经复活”，他们在基督里的生命已经完全。

他提到未来的复活，便是表明：成圣的恩典之工是渐进的；救恩已开始，但尚未完成，信徒的生活便处于此张力中；而基督徒经验的至善境界，只能于基督再来时才能实现。最终的完全，今生无法达到，而教会在地上是天路客，总有前进的空间。

啊，人的目标应当超过他手中所得，

否则，天堂还有何意义？（布朗宁，Browning）

不过，今生有相对的完全，与我们身为蒙赎、成圣的信徒相配；保罗已体验到，也要他的信徒去追求（参：弗四 13；西一 28）。参阅 15 节的注释。

此时，他继续在追求。动词 *diōkō*，在这里和十四节译为追求，是打猎用语，意为，“我追赶”；也可用于赛跑。这是很强的描述语，形容积极、热切的努力。它在几处经文中与得着合用（罗九 30；参：出十五 9；《革利免后书》十八 2），意为“追逐而追上”，“追赶并抓到”。这样解释非常合适。使徒在基督徒的跑道上奔驰，明知他尚未完全，但却充满信心，至终必然得救。即使达到完全是不可可能的，他目前仍旧不会退席、不闻不问。他乃是振奋精神，全力以赴，追求在他前面的理想，至终要获得他所垂涎的奖赏（14 节）。请参阅下一节的注释。

13. 弟兄们，我不认为自己现在已经得着了，这否定句重复了

12 节。此处动词的受词，或是对基督完全的知识（他在信主时已经历到一些），或是复活的福分。从下文看来，前者较可取。请注意 NIV 加上了“现在”（yet）一词，这很重要；它是根据最好的抄本。因为上下文要求加上这词。（按抄本的证据，有两种选择：或是 AV/KJV 的“不是”，*ou*，或是 NIV 的不是现在，*oupō*；要在两个读法之间作抉择并不容易。）使徒并不满足，他绝不会无心追求，或放松终极完全的盼望；对自己目前的状况，他也没犯沾沾自喜的错误。

他一生的座右铭，记在以下自白中。而我只有一件事，原文极简洁，直译为：“而——一件事”，*hen de*。他在口授的时候，情绪显然相当激动，思绪奔腾，话语间断，词藻唐突。一件事没有定义，只能从下文来推测。忘记背后，是一瞥使徒过去的生涯，或是指 5~6 节的犹太优势，或是指他过去基督徒的经验，作使徒的成功与失败，胜利与悲哀。支持第一种观点的理由，是在第 8 节可以观察到他的觉醒；如果任何“靠肉体”的倾向复苏，而他竟屈从，他的追求就必定会受拦阻。加拉太人的错误正在于此。犹太派加给他们束缚之轭（加五 1），让他们陷入回到过去老主人权下的危机（加四 9），他们的灵性进程便受到了阻碍（加五 7）。保罗克服这试探的方法，是刻意不断忘记，*epilanthanomenos*（现在分词）。按圣经的角度，“忘记”的意思，并不是从心思中去除（即使作得到的话），而是“记住”（*anamnēsis*）的相反；在圣经里，“记住”是充满活力的重要回想，将埋在历史中的事，从过去带回现在，使从前事件的效果，发挥于现今。列王纪上十七章 18 节便是很好的例子。那位寡妇指责伊莱贾，使神“想念”她的罪，而她儿子的死，便肇因于这种“想念”的能力。保罗刻意忘记过去，是指这个意思。他不让过去对他现在的灵性状况产生任何影响。

与这种消极态度并行的是，积极地专注于一件最有价值的事，努力面前的。这是刻画赛跑者在比赛中尽上一切力量¹⁸⁷。终点的标竿与得胜的奖赏激励着他，让他能“跑完全程”（徒二十 24）。他也必须“跑得不偏不倚”（林前九 26，摩法特），使尽一切力气。在此保罗所想的，乃是最终之日，复活之时，所有忠心的信徒都要在审

判中得奖赏（林前三 14，九 25；提后四 8）。

14. 奖赏的思想，在此更多发挥。为要在跑尽今生路程后得到奖赏，使徒将他的眼睛定在标竿上，*skopon*（二 4 用其同源动词 *skopein*，“守望”、“注目”），并且向其奋力前进，*diōkō*（见 12 节的注释）。他没有定义所渴望的奖赏是什么。神从天上召我（直译，“‘上来’的呼召”，是（神）对保罗说的话）188 不是指奖赏的内容，而是指神的呼召临到他，让他能进入赛程，去得奖赏。保罗在信主之时就听到这个呼召，是基督耶稣向他说的，他也立刻响应。在神的怜悯中，同样的呼召也临到所有信徒，要他们因着基督在十字架上的和好工作，离开犯罪背逆的光景，与祂在基督里相交。因此这是“天上”或“向着天”的呼召，要我们到神面前去。

既然基督是神向罪人呼召的基础，神又透过祂发出呼召，我们便可相信，祂本身就是那奖赏（布鲁斯）。不过，本革尔将这个词汇解释为生命的冠冕（参：林前九 25；提后四 8；雅一 12）。功德的观念丝毫不存，因为这里的提醒为：若要跑完全程，必须有神大能的呼召与保守的恩典。我们的责任是“配得过所蒙的召”（帖后一 11），并继续努力，仰望耶稣，以忍耐和勇气跑完全程（来十二 1~2）。

C 呼吁：信念与行为要相符（三 15~17）

15. 由本节可以看出，上一段对基督徒之完全的谈论，是针对某种争辩而说的。显然在腓立比教会中，有些人想法不一样，即，他们所接受、所奉行的观点，与保罗的教导不同。动词 *phronein* 显示，保罗心目中的这批人，不但见解与他不同，连外在的表现与作风也迥异。当时必定有人教导，今世便可达到终极的“完全”。使徒从两方面回答这个问题。第一，他坚持从成熟度才能真正评估完全，而这种成熟度会不断追寻更圆融的地步。我们所有成熟的人，便是指这个意思。成熟即为“灵里成熟”（GNB），所用的字是 *teleioi*，可以指“完整，按照目前的标准已发展完全”，如哥林多前书十四章 20 节与希伯来书五章 14 节。这与 12 节并不冲突；他用成熟一词，也不像赖富特所以为的，有讽刺意味。他期待每个基督徒都达到相对而有进展

性的“完全”，但却反对能达到终极完全的说法；只要我们还在世上，终极的完全永远是未来的事。腓立比教会中或许有一批人，认为他们的属灵成就超越其它信徒，而看轻他们，就像后期的诺斯底派轻视那些无法达到完全阶段的人。保罗却否定这类宣称。

对于错误的完全观，第二个反击为：倘若有人倾向于不同的想法，神也必以此（即，保罗对真正完全的说明，而不是与他的教导不符之观念）指示你们。他非常有把握，自己所说的乃是真理，以致求神帮助，光照那些与他信念不同的人，改变他们的思想与行为（参：加五 10）。

这个情形和哥林多教会的状况有几分类似。在哥林多教会也有同样骄傲的灵，依据错误的声明，对复活产生谬解，而在教会的会友中，也产生相似的现象，即分党与争辩¹⁸⁹。

16. 这一节较直译的译法为：“只到我们已达到的地步，让我们照这样行”，这句简洁而技巧的话，是要读者接受保罗在本章前面所阐释的真理。使徒确信，凡渴慕认识全备真理的人，必会得着神的启示为赏赐（15 节）。同时，他则说，在得到更大光照之前，只要心胸开阔、愿受教导就够了，并按照目前已有的亮光来生活。以后的教会历史充分证明，各种成圣的教义，以及对基督徒生活的误解，可以造成何等大的混乱与不和。如果他们能记住使徒这番温和、中肯的话，就可以防止这种不愉快的景象。

17. 有人或许反对说，这种行为的标准并不清楚，保罗的回答乃是，在读者面前立下活生生的行为模式，是他们可以效尤的，那便是他自己的榜样，以及那些跟随他之人的榜样。对基督教而言，伦理教导不是一套文字的观念与格言，讲论生活的各个层面，而是具体呈现于一个生命中——最主要是主耶稣的生命，亦可间接从最初跟随祂之人的生命看出。希伯来文 *halākāh*，指实际的行为（直译：“行走”，如诗一 1；和合：从），与头脑的活动不同；新约的概念和希伯来文这个字相呼应。因此使徒用希腊文动词 *stoichein, peripatein*，这两字是该希伯来文的直译。对我们今日的人而言，透过圣经，同样可

以找到这模式；圣经揭示那位世界之光的生活，而借着圣灵的更新（林后三 6），我们能将福音的教导应用于目前的景况中。不过，许多杰出的属神儿女，在生命中领受祂的恩典，也堪作为我们的榜样。

保罗自称能作别人的典范，要一同效法我……照我们榜样而行……，似乎是自吹自擂、爱慕虚荣，但哥林多前书十一章 1 节说明其条件：“效法我的榜样，像我效法基督的榜样”，或“像我属于基督一样”。使徒和他同工们的榜样，*typos*，（提摩太、以巴弗提；参：帖前一 6；帖后三 7、9），就是腓立比人要密切注意的，*skopeite*（参 14 节与二 4），并不是空洞的伦理概念，乃是指前几节的教导。他们要像使徒一样，学习弃绝所有“人为”的义，将自己置于十字架的审判之下，顺服它向罪死、与神相交的呼召（10 节）。他们也要像他一样，丢弃自满，在基督徒的生涯中奋力向前（12、14 节）。因此，这个呼召要点不在效法，而在承认保罗使徒的权柄 190。

D 要拒绝假教师（三 18~19）

18~19. 保罗和同工们的实际行为，是腓立比人的目标。但他们要远离另一种榜样，就是许多挂名基督徒的样式，他们的生活羞辱了他们所称的名，让使徒心痛不已。这里所指的人显然是挂名的信徒，肯耐迪的说明很具说服力¹⁹¹；不过，至于他们是犹太人还是外邦人，则难以判断。

如果是犹太基督徒，他们便是保罗在三章 2 节以下所提到的那群人；几个比喻的解释也迎刃而解。他们对基督十字架的仇视，是因他们认定律法为得救的途径，使得加略山的牺牲失去拯救的意义和必要性，不再是救赎的不二法门（参：加二 21，RSV）。他们的结局就是沉沦，意即，他们既与单靠基督得救的盼望一刀两断（加五 4），就再没有前途，只能与未得救的人一同落入灭亡（如：罗九 22）。他们的神就是自己的肚腹，则指他们区分洁净与不洁净的食物，犹太基督徒有这种特色（参：徒十五；罗十四，十六 18；林前八~十；西二 16）。犹太基督徒另一则信条就是割礼（参三 2、5），使徒说：他们的荣耀在他们的羞辱，也许就是讽刺这一点。此处荣耀几乎等于

“神”，如诗篇一〇六篇 20 节；希伯来文的羞辱（*bōsheth*），在旧约是专门嘲弄假神（*bacal, becalim*）用的，犹太人曾把它们当偶像来崇拜（参，如：耶十一 13）。倘若保罗是想到割礼，羞辱便是指在行仪式时必须裸露身体（参：创二 25，三 7、10~11；结十六 8；启三 18）。弥迦书一章 11 节与那鸿书三章 5 节，将裸体与羞辱并列。他们的思想 *phronountes*，集中在地上的事，因为他们的信心是建立在规条和仪式上，而基督来到，已经把这些废弃了，祂的福音能满足罪人的需要。

另一方面，这几节最好视为描写保罗在哥林多后书十至十三章所提反对他的人，亦即，犹太基督徒中诺斯底派（或译：惟智派）的教师，指出他们错误的观念为道德律的松弛。他们倾向于接受废弃道德论，亦即，以为只要思想得光照、灵魂得拯救，身体便无关紧要，所以可以抛弃道德规范、不顾行为准则。肉体犯罪并不会污染灵魂，所以道德的束缚可以丢在一旁。罗马书第六章 1 节以下反对这种错误的教导，说明不能用恩典的教义作放纵的理由；哥林多前书第六章 9 节以下教导，身体是神圣的，是圣灵的殿；哥林多前书第八章与歌罗西书，都指责倚靠“知识”的想法，以为知识是基督徒惟一重要的经验。这些经文都清楚表明，保罗在他所建立的教会中，必须纠正错误的教导和不符合基督徒的作法，这些不仅有碍恩典的教义，也破坏了他对道德标准的坚持。

如果这里是在指斥这类不实的观念，我们也很容易说明基督十字架的仇敌……他们的神就是自己的肚腹（*koilia*，用于性器官，如林前六 13，布鲁斯）（亦即，他们放松的食欲与贪婪），他们的荣耀就是自己的羞辱（即，不道德的行为），他们的思想专在地上的事（即，他们对感官的追求）。倘若此处所关注的是这类人，他们相信自己有“自由”为所欲为，于是罔顾道德尺度（如哥林多前书的情形），保罗的严厉便有其道理。麦卡儿则认为，这种人不可能已经侵入像腓立比这样的教会，因此他根据这一点，支持分隔论，即主张第三章原来不属于本信（参阅导论 III 一 “插入说”）。但哥林多后书十至十三章的资料显示，哥林多已经受到这种侵害（林后十一 3~4、13~15）；

而这危机离腓立比亦不远。正如三章 1 节以下，保罗会预先警告腓立比人他们将遭遇的事（参：徒二十 29~30）。正如我从前屡次告诉你们，可以证实这一点，也指出他曾教他们辨认犹太籍的分裂派教师（参：林后十一 22），及主张惟智并废弃道德的人（参：林后十 3~5，十二 21）。其它的可能解释，请参阅柯兰吉与霍桑的注释。

E 基督徒真正的产业（三 20~21）

20. 前两节算是一种旁白，是因 17 节的动词“活”而激起的。信徒真正的“生活”样式，令保罗想起福音仇敌的“生活”；他在 18、19 节用鲜明的话，将他们暴露无遗。

如今，同一个思想开启了新的对比。“以地上的事为念”（19 节）的人，与基督徒公民身分在天上正成对比。是我们的（头一个字，表示强调）公民身分在天上，而不是那些仇敌的；他们在真正的产业中无分无权。这样，可是，*gar*（这个字出名地难译），就有表达对比的意思，“不过，当然”。

公民身分，*politeuma*，可以译为“联邦”（RSV）、“行事为人”（参一 27）、或“天堂的侨民”（摩法特）。底比留斯意译为：“我们的家在天堂，在地上我们乃是天上公民的侨民。”司徒弗更进一步说明，保罗此处的话惟一令人满意的说法，是将 *politeuma* 译为“首都或故乡，其公民都登录于册”¹⁹²。此处本字的背景，是读者的情况，他们所居之城为罗马军队的殖民地，与首府罗马直接相关（参阅导论 I “腓立比教会”，及一 27 的注释）。

此处使徒暗示，腓立比基督徒效忠的对象有二。按罗马国民的身分，他们是遥远的首府罗马市的公民，皇帝就住在那里。按“另一个主耶稣”（徒十七 7）仆人的身分，他们乃是那个首府的公民，万王之王在那里定居，他必将降临，在地上建立王权，拯救祂的子民（帖前一 10）。而此刻他们住在地上，好像外国人暂时在他国居住，国籍却不在该处（参：来十一 13；雅一 1；彼前一 1，二 11）¹⁹³。

从那里，*ex hou*，只能指 *politeuma*，而不是指 *ouranois*，

天上，如 NIV 翻译的含义。从我们的首府，即事实上（希腊文 *hyparchei*）座落在天上的城，我们期待一位救主降临，祂应许要带来最后的拯救，使我们脱离这满怀敌意之外邦世界的试炼与逼迫。保罗书信里很少用救主一词，来作主耶稣的称号，只在以弗所书五章 23 节；提摩太后书一章 10 节；提多书一章 4 节，二章 13 节，三章 6 节出现过。泰勒（V. Taylor）的解释为：早期基督教文字忽视这个名词，是因希腊宗教中常用它指各种神祇，视为“众救主”，而在对该撒的敬拜中，也把这个尊称归于皇帝¹⁹⁴。既然周围的宗教如此使用这个词汇，基督徒或许就不太愿意这样称他们的主。

这里用这个称呼，理由可能是保罗在用一意象，其中不可避免要以罗马皇帝来作对比。因此，他以主耶稣基督，来与罗马首都的元首相对。救主，*sōtēr*，是罗马皇帝的头衔，因主前四十八年曾有一道御旨，要以弗所人称犹流该撒为“宇宙人类的救主”；此后，它就成为当权的该撒常用的称号。

保罗在这里用这字，有描述意味。在遭遇试炼时——如同腓立比人目前的经历（一 27~30，二 15），基督徒应存期待的态度，就是专注于基督的降临，祂来要作救主（希腊文 *sōtēr* 前面没有定冠词），即，彰显能力拯救祂的子民脱离逼迫者，使他们扬眉吐气。这幅图画可回溯至旧约，那里常形容神来救援祂受苦的子民（如：赛三十五 4）。罗梅尔声称，当时罗马政权是迫害腓立比教会的仇敌，但这个说法缺乏证据。此处该撒与基督的对比只是概略而言，也许是因为腓立比基督徒住在罗马殖民地的特殊状况，所引出的联想。

保罗说，我们热切地等候（*apekdechometha*）祂的降临；他所用的动词，通常是指对未来许多事情的期盼（参：罗八 19、23；林前一 7；加五 5）。希伯来书九章 28 节用了同一个动词，与这里完全相同。所期待的拯救，无论是指我们最终的救赎，还是指完全脱离逼迫教会者，都正与 18、19 节所提到的那批人形成对比，他们的命运便是“灭亡”。

21. 本节对主再临的目的，作了更进一步的说明；此外，也驳

斥了前面所提不合基督徒的看法：“他们的荣耀就在他们的羞辱，他们专顾地上的事”（AV）（参：西三 5，那里暴露了肉体的罪，加以痛责，并用了类似的片语：“在地上”；又参：林后五 1）。这样相连作解释，比麦卡尔的说法更好，他认为：因为使徒和教会都在肉身上受痛苦，才激发他们思想，主再来会改变信徒的身体。

使徒所形容的这种改变，包括我们卑微的身体完全变化；“卑劣的”（AV/KJV）把 *tēs tapeinōseōs* 翻译得太过分了。名词 *tapeinōsis* 直译为“卑微的地位”、“耻辱”；参阅二章 8 节，那里用同源的动词：“他卑微自己”，并参路加福音一章 48 节。我们的身体是卑微的，因为由于犯罪，它处于羞耻的情况中。它的特色是脆弱（参：创三 19；诗一〇三 14）与软弱，罪很容易便能对它发号施令（罗七 14 及下）。但身体原是神创造的，是好的（林前六 13 及下）。斯多亚派与诺斯底派认为身体本为恶，这种贬抑的看法并不正确。

“我们卑微的身体”有一天会为新的“灵性的”身体取代。哥林多前书十五章 42 节及下，也说明了信徒死后身体的变化¹⁹⁵。本节连同帖撒罗尼迦前书四章 15~17 节，主要是论主回来时，地上教会的情景。不过，两种群体最后的结果都一样：死人要复活，拥有灵性的身体；活人要经历改变。“我们都（即，无论死人活人）将被改变”（林前十五 51）。

“于是我们将有天上（那一位）的形像”，指荣耀的基督（林前十五 49），这便是像祂荣耀的身体所指的盼望；亦即，祂现在于高升、荣耀的情况中所具有的身体；与祂在道成肉身时的身体，形成了强烈的对比（二 7~8；参：来十 5 及下）。“祂荣耀的身体”是信徒灵性身体的模型；借着祂的能力，我们将被造成像那样 *symmorphon*（参二 6，*morphē*，“形像”），并与祂一同得荣耀（罗八 17；参：约十七 24）。这种相像不单是在外表上；三章 10 节用其字根 *sym-morphos*，译为“成为像”，由此可见，相似之处乃在分享那尊贵身体的本性，有分于其生命，承受真正完满“向神活”的本质，与基督完全相像（罗八 29；约壹三 2）。我们赞同麦卡利斯，认为身体，*sōma*，

不是单指外表的样式，而是指“全人”。神救赎的工作，在我们基督徒一生的经历中不断运行（林后三 18），而等到那时，“最后的产品”才完成；基督将在我们里面成形（*morphē*）（参：加四 19）。这段话与二章 6~11 节，在用字与观念上的关联值得注意（马挺；霍桑认为 20~21 这两节是“教会最早的诗歌之一”）。

改变的过程，是透过那使祂能叫万物归于自己权下的能力来进行。能力，*energeia*，代表在发挥功效的能量（参：弗三 7），基督的复活便是其最大的彰显（弗一 19~20）。不过，此处基督本身是这大能作为的发动者（如：西一 29），保罗说明，要改变信徒身体的能力必然充足，因为祂不但能掌控信徒身体结构的困难成分，还能制服万物、整个宇宙，使一切都在祂控制之下。这个思想与二章 10~11 节呼应，那里提到宇宙的每个范畴都臣服，承认“耶稣基督是主”（麦卡利斯、霍桑、布鲁斯）。“臣服”的来源是诗篇八篇 6 节，它用于此处，哥林多前书十五章 27~28 节和希伯来书二章 5~9 节，可以互相参照¹⁹⁶。

VIII 鼓励、赞赏、问安（四 1~23）

A 鼓励要站稳、要合一：对事奉的赞赏（四 1~3）

1. 在主里站立得稳，这句劝勉应当是本信前一部分的结束语。然而，罗梅尔的看法却与大多数注释家不同，他认为这一节是以下言论的严肃开场白。使徒用十分亲密的称谓来谈到他在腓立比的朋友，在保罗书信中，这种称谓相当特殊。最接近的是帖撒罗尼迦书信。

我所想念，*epipothētoi*，让人想起一章 8 节，表达出他极渴望再见到他们。我的喜乐、我的冠冕，这一热情的措词，与保罗对帖撒罗尼迦人的赞誉类似（帖前二 19~20，三 9）。冠冕的希腊文 *stephanos*，可比喻温柔之爱，不过一般用来指节期中戴的花冠，表示快乐之情，也可指运动会中颁给得胜者的花冠（参：林前九 25）。如果这个意象可以用在此处，便是指腓立比基督徒将被视为他的“报

偿”，确认他使徒的权柄（林前九 2），证明他在主里的劳苦没有徒然（林前十五 58；参：腓二 16）。在最后那日，他们将成他的冠冕（参：诗十二 4，十七 6；七十士译本在此用 *stephanos* 的这个含义）。希伯来书十三章 17 节也有同样的观念，即在最后之日，恩典的得胜可以从圣徒得保全显明出来，而他们属灵的导师将会快乐无比。因此，腓立比人所得的鼓励为：要与主联合，在主里面站立得稳，不畏惊吓与攻击，不论是从外在来的迫害，还是侵入教会内部的错误教义。

2~3. 许多人曾试图发掘这几节中名字的神秘意义，却徒劳无功。*Euodia* 和 *Syntyche*（和合本：友阿爹和循都基）是妇女的名字，应当是教会的会友，她们彼此争吵；第三节的这些女人，最自然的解释是指她们。因此我们知道，保罗认为在某些福音工作上，她们是他的同工 197。或许她们提供物质的资助，如吕底亚从前所作的（徒十六 15、40）。使徒显然和她们很熟，对她们的不和很难过，在此极力要她们在主里彼此相和，即，作风要像个基督徒。“相和”译自 *to auto phronein*，“要有同样的心思”，这个片语用了保罗最喜欢的动词，*phronein*（见一 7 的注释）。他们在和好、相爱时，所需要共有的“心思”为：把教会的好处放在个人利益之上，并以道成肉身之主的谦卑为激励，照祂对祂子民的期望去行（二 3、5）。这里没有提她们吵架的原因，不过从用词看来，可能不只是意见不同而已（布鲁斯）；她们的争吵已经对教会产生不良影响（葛蒂从牧养角度评道：“长期的对立只会使教会软弱，使想在教会领袖中寻找榜样的人感到可耻”）。

在帮助双方和好的工作上，保罗想借助另一位腓立比信徒的力量。他被称为忠诚的同负一轭者，这个称呼很特别，也许是对某位基督徒赞赏之词，他的名字却未披露；另一种可能为：这两个字可以连起来，当作一个名字：“西吉古斯（同志），的确名副其实”（参 NIV 小字）。罗梅尔采前一个观点，称他为“一位受苦的弟兄”，为信仰的缘故和保罗一同坐监，不过他怎能帮助在远地的这些姊妹，倒是费解，而二章 20 节也反对这个看法。假如希腊文 *gnēsie syzyge* 应

当译为人名，这种一语双关的用法，腓利门书中的阿尼西母倒是一例（参：门 11 节，这名词的双关语，读名意为“有用、有利”）。对“西吉古斯”，保罗用双关语提醒他，要名副其实，作真正的“同负一轭”者，来帮助这两位有嫌隙的姊妹和好。如果此处不是双关语，这个称呼隐藏了一位基督徒的名字，我们便无从知道他是谁；不过，布鲁斯提出路加，因为他与腓立比人关系深厚（徒十六 12~40；导论 17 页）；而提摩太在二章 20 节也曾被称为“忠诚的”（柯兰吉）。霍桑则揣测，这是隐指整个腓立比教会；但这不太可能，因为如此解谜太过复杂。

革利免是一位腓立比基督徒，若非这里提及，我们便不会知道他。有人试图指认他为罗马的革利免，就是曾写信给哥林多教会的教父，但这种联想纯属猜测（参赖富特的注释）。这名字在第一世纪相当普遍，而像腓立比这样的罗马殖民地，更应当对它不陌生；因此究竟此人为谁，毫无线索可循。其余未提名的帮助者，都被尊称为我的同工（如对以巴弗提的称呼，二 25）。虽然我们不知道他们的名字，可是神的记录，生命册，却都登录得一清二楚；无论旧约或新约时期，凡向神尽忠的选民，名字都记在其上（参：出三十二 32；诗六十九 28，一三九 16；路十 20；启示录中有五、六处提到；两约之间的文学与拉比的作品亦都提到）。基督徒的事奉，地上可能无人注意，但重要的是，神都记念，到末日时要给予嘉勉（林前四 5）。

B 鼓励要祷告、要爱慕美事（四 4~9）

4. 第 2~3 节谈过个人的事之后，使徒转向全教会，激励他们要在主里喜乐（参三 1 的注释），接着又训勉他们实践基督徒的美德（5~9 节）。

要不住喜乐的呼吁（参：帖前五 16），并不是空话。对一群陷入怀疑与恐惧（一 28）、仇敌又四面环绕（二 15）的基督子民，这句振奋之言好似清亮的号音，在此书信中重复出现，让人不能错失。保罗绝对有资格提出这个要求，因为他自己也在“一样的争战”中（一 30），与腓立比人并无不同；此外，他们应当记得，他头一次去时（徒

十六 19~24)，曾以信心与喜乐大胜绝望（徒十六 25）。在主里，是此训勉的主要因素。腓立比人要在主里有信心，面对逼迫的剧痛，才有喜乐的光荣可能性。伯纳德评注得极佳：“保罗对喜乐的呼吁，从来不限于鼓励而已，乃是将沮丧的教会抛向他们的主；这些呼吁的重点，乃是要他们恢复信心。”

5. 要温柔，*to epieikes* (RSV, “宽容”) 的要求，对象由向众人界定，显示使徒是想到教会与外界的关系，而不是基督徒彼此之间的交往。*Epieikeia* 是名词，在本文中作形容词用，是伦理词汇，保罗在哥林多后书十章 1 节亦曾使用。七十士译本的诗篇八十五篇（和合：八十六）5 节，用这个形容词来翻译“预备饶恕”；马歇尔将它的含义作了全面的说明：“心存美意，对人的错误宽大为怀，处置人的失败满有怜悯，因为考虑他们全盘的光景”¹⁹⁸。也许最接近的英文为“graciousness”（仁慈）；在这里，它是指在试炼中甘愿顺从的灵，其表现便是拒绝还击。对腓立比人而言，这个理想或许高不可攀，但正如麦卡利斯所指出，前一节已经提醒，这种品质“是在主里喜乐的外在流露”。

要靠神的恩典表现出仁慈的性情，这个要求又因以下严肃的提醒更形巩固：主已经近了。这句话或是引用诗篇一四五篇（LXX：一四四）18 节，或是早期基督教对主再来的警语和祈求的某种版本：*Marana tha*，“我们的主，来吧！”（林前十六 22；参：启二十二 20）。麦卡利斯、凯尔德、布鲁斯和葛蒂主张第一种解释，意为“因与主相交而经历到祂的临近”；七十士译本诗篇一一八篇（和合：一一九）151 节支持此说。但是，主再来是要为祂受逼迫的子民伸冤（参三 20 注释），这种末世意味需要第二种解释（参：帖后一 7 及下）。《十二使徒遗训》十章 6 节也支持这个含义，它证明这个亚兰文应视为一种祈求，而不像某些译本翻的直述句 199。亦可参《巴拿巴书》二十一章 3 节：“万物与那恶者一同毁灭的日子近了；主和祂的奖赏都近了。”这里可能将主临在的两种“时态”都包括在内（霍桑）。

6. 使徒在本段中对祈祷的教导，历世历代的基督徒莫不转而求

助，并从中得着鼓励与祝福。请记住，腓立比人被仇敌环伺，有气馁的倾向（一 28，三 1，四 1），因此，这些话一定带给他们很大的安慰与希望。不要忧虑，这是负面的命令，理由是忧虑（*merimna*）显示对神的眷顾缺乏信心，等于“下意识地褻渎”祂（章伯斯，Oswald Chambers）；参阅马太福音六章 25~34 节、路加福音十二章 22 节，那里也用同样的动词。本节余下的话，正如狄比留所说，成了主教训的“实际应用说明”。

使徒用命令语来讲这教训（*merimnate* 是命令式），因为他继续说：反而（*alla*）在凡事上要靠祷告和祈求。这段话的头几个字，本身似乎是不可能做到的，但由于祷告的真实性、可能性，便成为合理的事。我们可以脱离一切焦躁、愁烦，因为可以将所有的难过与问题，都在祷告中带到神面前。因此，本革尔的注释非常恰当、正确：忧虑与祷告（*curare et orare*）比水和火更不能彼此相容。

此处用四个词来描写灵魂内在的生活。祷告，*proseuchē*，和祈求，*deēsis*，在使徒书信中常一起出现，按照艾伯特与司密斯（G. Abbott-Smith）的希腊文辞典，这两个字可以有所区分。他说，*proseuchē* 是泛指一般的祷告，而 *deēsis* 则注重需求。另一方面，*deēsis* 也用在人对人的要求上，而 *proseuchē* 只限于对神的祷告。要求，*aitēmata*，这个字特指有明确请愿之内容的祷告（参：路二十三 24；约壹五 15）。因此，再借用章伯斯的话，祷告不是感性地“在神面前呢喃”，而是可以直接提出特定的要求（如：路十一 5、9~10）。感谢，*eucharistia*，是真祈祷的重要和音。纪念神的美善与怜悯，能使我们避开不知感恩的种种陷阱，如：过分担心眼前的困难、忘记神过去对我们所施的恩、忽略比我们更需要的人。

7. 忧心忡忡的人，凭信心祈祷后，立刻产生的果效，便是享受神的平安；祂曾应许，凡遇到难处而坚心投靠祂的人，必能得平安（赛二十六 3）。所有格神的指其来源（参四 9b）。这乃是祂所赐的平安，因为祂是王，有权赐与。平安，*eirēnē*，旧约中描写，神使一切仇敌臣服，彰显祂全权的治理后，立刻临到的，便是这项福气（*shalom*；参：赛三十二 17）。按新约的说法，惟有先接受祂和好的恩典，我们

才能认识祂的平安（参一 2 注释）²⁰⁰。神的平安来自与神和好，这是透过主耶稣基督完成的（罗五 1），祂用自己在十字架上的血，成就了和平（西一 20）。

超越一切领悟，这个形容词可以指“所成就的，超过我们最聪明的预料、最精密的盘算”；或“超越一切人的想法（*nous*），高过我们所有的梦想”（参：摩法特），因此越过我们能理解的范围（弗三 20）。动词超越，*hyperechousa*，与三章八节译为“凌驾一切之上的伟大”，或“至极的美好”之名词同源，两处的意思似乎都指绝对的独特，而非相对的高一等。因此，第二种译法较为可取（毕尔）。

保罗用军事比喻来形容神平安的作为，几乎将平安拟人化。将保守，*phrouresei*，最好以军事词汇来表达：“将保持守卫”（参：林后十一 32，该动词这方面的含义）。腓立比人住在军队驻防之城，对罗马哨兵接班守卫的景象十分熟悉。使徒解明道：神的平安也同样会屯兵防守你们的心情和你们的想法。本仁·约翰用这幅图画，描写神的和平先生在人魂城受命，担任巡逻者；这故事应与本节一同来谈。只要神的和平先生守住职份，“便没有麻烦，只有和谐、快乐、欢喜和健康”。可是当以马内利王因被冒犯而忧伤，离开了这城，他也离开岗位，随行而去。这故事是一则有利的提醒，我们只能在基督耶稣里享受神的恩赐，亦即，我们要顺服祂、臣服于祂的权威之下。保罗在歌罗西书三章 15 节强调这一实际的问题，他指出，基督的平安要“作主”，亦即，在基督徒的心中作裁判，解决一切疑难，使信徒不断倚靠祂的主（GNB：“平安……将指引你们作决定”）。

8. 最后，*to loipon*（参三 1），也许只比“还有”稍强一点，不过它与前面几节或许有逻辑关联，不妨译为：“那么，由此可接来说”²⁰¹。按这第二种观点，最后所引介的一系列美德，乃是接续 8、9 节神之平安的思想。这说法令使徒的劝勉意义更丰。倘若要持续享受内心的平静，和其外显的果效，就必须采取几个步骤。本节是由动词思想（*logizesthe*）所主导。这个字的意思不只是“记住”（摩法特），还包括“思考（*logos*）、反思、让这些事塑造你们的行为”。下一节继续保罗的信息，要求拿出具体的行动：“行出来”。

列出一连串德行，是斯多亚派（译注：禁欲主义）修行的特色，智慧书与斐罗的作品中，也常列举恶行与美德。不过，更值得注意的是，这里所有的词汇，除了译为可爱慕的（和合本：有美名的）之外，都出现在七十士译本（罗梅尔详列其出处）。狄比留认为，这些伦理用词乃是保罗时代“流行的道德哲学词汇”，这固然是事实，不过七十士译本也不能忽略，使徒的思想可能深受其影响。

以下一些词汇需要说明²⁰²。高贵的，*semna*，亦可译为“可敬的”（RSV）或“配受尊敬的”；也有可能译为“庄严的、崇高的”。可爱的，*prophilē*，新约只在这里出现，用在事情上，有“令人愉快、吸引人”之意；但正如马歇尔（L. H. Marshall）所说，因为“我们可能心思扭曲，被邪恶的事吸引，所以较好的译法为‘美丽的’”。可爱慕的，*euphēma*，不是指“被称许的”，而是“称许某事”；摩法特所译“优秀的”，将这字两面的意思都包括了。

这张美德清单没有再加长，使徒盼望腓立比人生活有优美素质，他似乎将想列入的一切德行，都概括在若有什么美事，或值得称赞的事几个字之内了。美事（*aretē*）是名词，在古典与当代的希腊文中经常出现，在保罗书信中却只出现这一次，在新约其它书卷中，也只出现过两次（彼前二 9；彼后一 3）。这个字可以指任何一种活动最好的表现，也可指这种优越表现获得的名声。值得称赞的事，*epainos*，可以译为“配得你们称赞的事”，或“神会称许的事”（如：罗二 29）。本段中，保罗列举了当代宗教事件最佳的德行，尤其是罗马人特有的高尚气质，由此观之，第一种意义可能性较大。按马歇尔的话，此处“称赞”的意思，是“指其正统的用法，即一般都赞同的……众人皆认为可取的事”；这乃是诉诸读者市民的良知，他们住在罗马文化前哨之地，在本书信后面（四 15），他以正式的罗马名称来称呼他们：*Philippēsiōi*，等于拉丁文 *Philippenses*²⁰³。

9. 保罗并非不记得卑鄙、邪恶的黑暗面（参：罗一 20~32；林前六 9~10；加五 19~21），但他却列出他们周围之人流露出的最佳德行“典范”。接着，他在腓立比人面前举一个他们非常熟悉的人作榜样：他自己。所学习的、所领受的、所听见的、所看见的，这

一连串动词显示，他的读者很能领会他的品格，而靠着神的恩典，他在前面所列的美德，都展现在他身上。我们在三章 17 节曾观察到，保罗以自己的品德与行为作别人的典范，似乎有大言不惭、矜夸自视之嫌，然而，在下这个结论之前，我们必须考虑两件事。哥林多前书十一章 1 节有一条条件句，必须留意²⁰⁴。再有，所领受的，*parelabete*，这个字也提供了重要思路，它用于承受一种传统（参：林前十一 23，十五 3）。在新约圣经完成、且被接受为具权威的经典之前，“传统”是基督徒信仰与行为的标准，而那些活出主的美德并具主的权柄的人，他们的教导与榜样便是“传统”的具体表现。保罗在好几处提到这种“传统”（或“命令”或“规条”）（参：林前十一 2，十五 1 及下；加一 9；西二 6；帖前四 1~2；帖后二 15）。在还没有写成文字，集成新约经典之前，这些传统是经由众使徒，让人学习、领受、听见、看见。

以使徒的榜样与教训，作生活模式之典范的人，会蒙神赏赐平安（7 节），就是从平安之神那里来的。神的祝福没有比这项更好的；而“思念这些事”（8 节）的动力也莫大于此。

C 赞赏腓立比人的礼物（四 10~20）

10. 保罗回到这封信的主题，向教会谈及个人的事。他提起从腓立比收到的礼物，以及藉这份最近的礼物所证实他们的慷慨（参一 5 的注释）。藉以巴弗提带来的这份礼物（四 18），成为他在主里喜乐的原因，是主把这种慷慨放在祂子民的心中。

终于（和合：如今），似乎有讽刺、苛求的暗示，似乎保罗在责备腓立比人忘了他，或太慢才送钱给他。但希腊文 *ēdē pote* 完全没有这种意思（见：罗一 10 同样的片语），而下一句提出教会的礼物不免延误的原因。

麦卡尔从这段的口气，塑造出相当复杂的背景，假定保罗曾写过一封感谢信给教会，而其中的话让腓立比人感到不满，而本段则是要使他们能释怀。毋庸置疑的是，这几节的确显示使徒有几分紧绷，但这可以另有解释，在提及钱的问题时，他一向相当保守，甚至接近尴

尬，从哥林多前书九章 15~18 节便可察觉²⁰⁵。这种不释放的感觉，是由于他一方面想对所受到的帮助表达谢意，另一方面又要表明，自己对于钱是置身度外的。笔者认为，这种对钱自然的特异反应，是许多神仆共有的经验；麦卡尔提出的难题，这种情怀已足以回答。

你们对我的思念，翻译 *phronein* 一字（直译“思想”），本书信常用这个动词。参阅一章 7 节的注释。在这一节最好译为“主动的关切”，腓立比人重新兴起他们的热望，努力要送钱财来帮助使徒。重新兴起，*anethalete*，在新约只出现在这里，但七十士译本用过；这是个很有意思的字，为保罗从当时的园艺学借用来的，意指植物与花“再度开花”（如：结十七 24）。这个意思在此可有两种解释，或指“你们复兴了，以致影响到对我的关怀”，或指“你们复兴了对我的关怀”（RSV, NIV, 这译法较可取）。腓立比人一向关切，即，具思念之情，并有意援助使徒；他们所缺少的，只是机会，*kairos*，把他们的关切（动词为 *ēkairēisthe*）表达出来。

保罗没有说明他们为何缺乏有利环境，不能送礼过来。这件事与本书信的写作时间直接相关。参阅导论 II 三 “以弗所说”（有关送礼的讨论）。无论是使徒被囚的地点无法接近，或者是腓立比人太穷，以致无法送礼物来，皆未成为怪罪的理由，这些乃是他们无法掌握的因素。

11. 所以使徒在此花了一番工夫，来排除一切误会；其实即使腓立比人的帮助没有来到，他也不会失望或气愤。于是他在 11b~13 节插入了一段话，成为他“知足”（*autarkeia*）的名言。

他已经学会了内心宁静的秘诀，能不受周遭环境的影响。无论情况如何，他都能从其中看出神的旨意。AV/KJV 的翻译，似乎带有宿命论或无可奈何的顺从之意，让人不再有雄心大志，失去奋斗精神，但其实并非如此。相反地，这里乃是指：对外在境遇不焦躁挂心；由于他专注真正重要的事，那眼不可见的永恒之事（林后四 16~18），而其中最重要的，乃是他与基督的相交，祂的能力是他取之不尽的泉源（13 节）。

知足, *autarkēs*, 在新约里只出现于这一节。在斯多亚派的人生观中, 这个道德名词扮演重要角色。例如, 第三世纪的戴奥革尼 (Diogenes Laertius) 推崇苏格拉底为“自我满足”的榜样, 他以平静和坚强面对人生一切横逆。然而从 13 节看来, 保罗对这个字的用法和斯多亚派的理想相当不同 (参: 林后九 8)。虽然是用斯多亚的词汇, 但保罗心灵宁静的秘诀却在基督 (一 21)。这个动词是过去式, 显示他从前就学会了这个功课。这并不是经由耐心、操练、专心致力学成的, 而是在他信主之时便突然领悟的; 后来他的生涯与经历, 不过是与主亲密关系的外在表现, 这关系在一刹那间便开始了。他的“自我满足”来自三章 10 节的实际体验。

12. 接下来, 这里精采地描写使徒如何置身度外; 我知道的重复, 和一连串高昂的不定词: 处卑贱, 或处丰富, 或饱足、或饥饿, 或有余、或缺乏, 更使这个见证感人不已。他的处卑贱 *tapeinousthai*, 反映出主的样式 (参二 8: “他自己卑微” *heauton etapeinōsen*), 且符合他对人的教导 (参二 3: “谦卑” *tapeino phrosynē*)。这个字意指: 为基督的缘故自愿接受卑微的地位, 甚至贫穷。可能他在成为基督徒之后, 遭家人断绝关系, 三章 7 节或许指此 (参: 林前四 10~13; 林后六 10)。他本有权要各教会供应他, 但他也拒绝使用, 其中的思想与情感也包括在此。

与 *tapeinousthai* 相反的, 是处丰富, *perisseuein*, 直译为“满溢”, 意指富绰的生活。这或许是指他信主之前的日子; 另一种可能为蓝赛 (Ramsay) 的理论, 即使徒到了晚年, “手边有不少钱可用”²⁰⁶。这个说法是以罗马监禁为背景。蓝赛辩称, 他在罗马的审判所费不貲, 所以保罗手边应当有不少经费可用; 但这纯属猜测。这个字也同样可以指灵里的富足, 如: 罗马书十五章 13 节。

我都得了秘诀, *memyēmai*, 这个片语的格式, 采用了异教神秘教派术语, 用于其信徒入教之时。新约中仅在此处出现。如果保罗当时想到这个字对当时人的意义, 或许是指: 正如入教不是一件简单的事, 他所置身的训练得胜生活之学校也同样严格; 这项事实由他其余的书信可充分证明。他的“入学”并不是件神秘、激情的事, 乃是

愿意为基督而成为众目所瞩的人物 (林前四 9 及下), 忍受一切苦难 (林后十一 23 及下)。

以下的动词刻划出他作使徒的生活经历。或饱足、或饥饿, 回应了耶稣在路加福音六章 21 节的教训, 而对这些剖切的话, 最佳的注释; 为保罗在哥林多后书十一章 21 节以下的辩解。哥林多后书与这一段都采韵律形式, 值得注意 (霍桑、马挺)。

13. 他的收获还不只这些。他的“自我满足”、处变不惊, 并不是透过机械式的自我训练, 或类似斯多亚派的苦修模式得着的, 而是与那位活的主相连。祂的名字在最好的抄本中并未提出 (因此 NIV 翻译为: 透过那加给我力量的), 但祂的影响无可辩驳。事实上, 前置词透过, 比用名词或代名词更为重要。

这则英勇的告白深具属灵价值, 不仅由本段可以看出, 其影响力由克伦威尔 (Oliver Cromwell, 1599~1658; 英国护国爵主, 清教徒之伟大护教者) 的例子可见一斑。这一节经文曾经挽救了克伦威尔的生命。在儿子去世后, 他意志消沉、心情沮丧, 而这句话对他仿佛“黑暗中的一道亮光”。不过, 按解经学而言, 此处的凡事必须与前面的 11、12 节相连。使徒乃是在强调, 无论景况如何, “在每一种情况之下”, 他都发现, 与基督连结会得到力量, 足以进行他使徒的事工, 并且能够满足他推展福音的心愿。因此, 这句话并不意味保罗是个行异能者, 或属灵的“超人”, 远远高过其余的人, 以致他的生命对其他渺小的人毫无激励作用。屈梭多模 (Chrysostom, 344~407, 古代最著名的讲员, 曾为君士坦丁堡主教) 适切地提醒道: “虽然他是位使徒, 但他也是凡人”; 然而这个人对于基督能应付各样状况, 有着十足的信心, 并且祂的“能力”, *dynamis* (参 *endynamounti*, 这里使用分词), 是在人的软弱中显得完全 (林后十二 9~10)。这便表示, 此一夸胜的插句: 透过那加给我力量的, 我凡事都能作, 可以实现在今日每个基督徒身上。

14. 保罗回到本段的主题, 再度称赞该教会的体贴, 用礼物——大概是金钱——协助他的工作。他赞许他们乐意同受

(*Synkoinōnēsantes*) 他的患难。原是美事，他用了一个惯用语。*Kalōs*，加上过去式的动词，可表达有礼的请求，如使徒行传十章 33 节，约翰三书 6 节。这个动词形容出使徒和他的朋友之间关系的密切，指的是“和我彼此相交，*koinōnia*”，即，他们在福音的事工上，与使徒完全认同（参一 5 的注释）。

我的患难，*thlipsis*，在这里绝不仅指“我的困难”或“我个人的需要”。*Thlipsis* 是术语，专门指末世将临到世界的灾难或痛苦；参马可福音十三章 19 节，帖撒罗尼迦前书一章 6 节。由此可见，腓立比人赠送礼物，所得的称许不只是救济了使徒，而是有分于使徒的苦难，而这苦难是在末世之前，也在为末世作准备；伯纳德认为，借着他们的礼物，福音能遍及万民，预备末世的到来（可十三 10）。乍看之下，这个想法似乎有些突兀，但它却是解释下文（15 节）之钥。

15. 这里的历史事件，是指记在使徒行传十六章的事，此处以你们初识福音的日子（参一 5）来形容，回溯保罗最初在腓立比传道之时，不过也暗示，保罗的使徒工作有了新“起步”的时机²⁰⁷。

此外，正如你们腓立比人所知，麦卡尔根据这个片语，重新架构腓立比书。他认为这里是使徒“责难的语气”；他假定曾有一封来自腓立比的信，暗示使徒要记得他欠他们的，因此他感到不满。他的责备口气，因着插入收信者的名词而显缓和，就如加拉太书（三 1）和哥林多后书（六 11）一样。麦卡尔对这段文字的观察很有意思，在细节上也值得参考²⁰⁸；但请参阅四章 10 节的注释。

保罗得到钱财资助的方式，是用动词分享（参 14 节），*ekoinōnēsen*，来表达。这个动词显示，腓立比人如何参与了使徒的事工。他们之间的基督徒情谊，可由实际的礼物表明出来。摩法特的翻译意味，腓立比是惟一供应保罗钱财的教会：“除了你们，没有其他教会和我有财务来往”，但正确的了解是否如此？这个翻译并没有将原文的意思表达得很清楚，此外给予和接受，*doseōs kai lēmpseōs*，是指双向的交换。教会给使徒物质的礼物，但属灵的祝福则反向而行。

这与哥林多前书九章 11 节相符（参：罗十五 27）。腓立比人在享受这种双向交换上，是独一无二的：没有一间教会……只有你们。

这些字究竟带有多少绝对性，自然要看我们如何翻译我离开马其顿时这一子句。这句话可以指，当初保罗离开马其顿时，没有其它教会送礼与他相交。另一方面，这子句可以读为：“当我离开了马其顿”，那么，保罗与以后建立的教会之间，便都缺乏这种给予和接受的特性，如此，腓立比教会便相当独特了。“从马其顿来的弟兄”曾带礼物到哥林多去给保罗，参哥林多后书十一章 9 节；而哥林多后书十一章 8 节、十二章 13 节则暗示，除了腓立比之外，还有其它教会帮助保罗。他拒绝接受哥林多教会的资助（林前九 15~27；林后十一 9）²⁰⁹。

16. 使徒在帖撒罗尼迦的事奉，见使徒行传十七章 1~9 节。这一节所引起的问题，在于腓立比人的礼物是何时给的，以及一次又一次的准确内涵为何。保罗提到他在帖撒罗尼迦曾经“辛苦劳碌”（帖前二 9；帖后三 8），可能所给他的礼物，对他的经济状况没有太大帮助。甚至是以感激之情回忆，他离开腓立比没有多久，他们就送礼物来帮助他。一次又一次，*kai hapax kai dis*，应当是“超过一次”（摩法特）之意，并没有暗示总共几次²¹⁰。倘若第一个字 *kai*（“和”）与下面几个字不相连（NIV 未将它译出），而是一个连接词，这里的意思就可能为：“我在帖撒罗尼迦时，和我在别处时，不只一次”你们送礼物来帮助我的需要，*chreia*。

17. 本节中，保罗在追溯这教会的慷慨时，明显用了一个商业术语。他宣称，自己绝对不贪求礼物（林后十二 14）；他对金钱兴趣缺缺的清楚声明，可能在当时确属必要，因为也许有人指控他不够光明正大（见导论 II 三 “以弗所说”，有关陶德反对的论点，）。他所看重的，反倒是可以算在你们帐上的。此处的钥字都是当时的商业术语。*karpos* 是一个希腊字，在 NIV 没有另外翻译，意思是“果子”，意指“利息”；自然增添入帐，算，*pleonazonta*；帐，*logos*（这个字在四章十五节译为“关于”给予和接受的事）。莫尔的翻译带出这种商业味道：“算在你们帐上的利息”。腓立比人所给的礼物，就好像一笔投资，在天国的事奉中会得着丰厚的红利，如同累积利息（*karpos*；

参：莫尔顿和米利根对相关之字 *karpeia* 的批注) 在储蓄者的信贷款 (*logos*) 上。到了最后之日，这种以实际金钱资助所表达的慷慨、无私之事奉，必不会被忽略，或得不着奖赏 (参一 11)。这是保罗为捐助他的人所存的雄心；这真是对腓立比人道谢最不同凡响的方式。

18. 使徒接来自白的话中，仍旧用经济词汇：我已经收到全额，甚至超额。蒲草卷的证据，对了解“我已经收到”，*apechō* 的特殊含义，提供了很大的亮光²¹¹。本处的意思是“那么，这就是我的收据” (GNB)，这是商业场合开收据的术语 (参：太六 5；可十四 41)。甚至超额，所译的动词为 *perisseuō* (参四 12)，保罗乃是承认，他们的慷慨给予，使他的需用满足后 (四 16) 尚有余。

我的供应充足，*peplērōmai*，继续肯定他所有的物质需要，都因腓立比人对他的事奉而得充足；此处否定他有任何不感激、不体贴之情。这份由以巴弗提 (参二 25) 带来的礼物，被形容为在神眼中是可收纳的，此种描述更可以澄清这一点。倘若连神都喜悦，视为可收纳、令祂喜悦的祭物，腓立比人一定认为，使徒也会由衷地感激。他们的礼物又被形容为馨香之祭，这个词汇取自旧约 (创八 21；参：出二十九 18；利一 9、13；结二十 41)，它提示我们：一切基督徒真诚的事奉，即付出牺牲与舍己代价的服事，不仅促进了基督的大业，扶持了神的仆人，其本身也是一种敬拜，蒙神悦纳。

使徒虽然在前文用经济与交易的词汇来谈教会的礼物，如今却将读者的思想提升，超越赠予和收纳礼物的实际动作，而论及激发这件事的精神，和这项事奉的终极目标。他使用商业用语，有打趣的味道，最多不过是当作比方。而教会及时的帮助，和他自己的感恩之情，则被置于最高的层次，因为此处用极严肃的话来刻画它，称之为神喜悦的祭物。我们一切的服事和管家职分的赏赐，便是神的喜悦 (林后五 9)。

19. 本节与前一节的衔接，由并且 (或“而”，“接下来”)，*de*，显明，这暗示：为了帮助使徒、腓立比人，自己落到穷困的地步。倘若哥林多后书八章 2 节以下是本信的背景，情况很可能如此。保罗

向他们保证，因为他们没有疏于注意神的需要，祂也不会错过供应他们的需要。麦卡利斯采用这观点，他以哥林多后书八章 2 节为证据，指称当时腓立比教会“正在经济困境之中”。将供应 *plērōsei* (这个字与 18 节所译的动词“我已经充足”相同) 和需要 *Chreia* (在四章 16 节，以及前面二章 25 节，这字曾用来形容使徒的需要) 等字的使用，可以支持他的观点。按照这种看法，保罗向他在腓立比的朋友所提的，是重申神的信实，祂既然供应了祂仆人的物质需要，也必能供应他们的一切需要。将供应，准确的含义为期待的祷告，而不是事实的陈述，这个见解相当有助益²¹²。

不过，若排除神供应他们属灵需要的层面，就不正确了；很可能一切的加入，表示这两方面的需要都在使徒的心目中。无论他们的缺乏为何，神都会补足。使徒乃是说：“你们送礼物来，慷慨地供应我物质上的需用，神必会奖赏这种自我牺牲的服事。祂是我的神，必不会令你们失望，你们有任何需要，祂必充分供应。”事实上，神的这种供应之来源与范围，是用极有深度的话来描写：按照祂在基督耶稣里荣耀的丰富。麦卡尔注意到，神供应的衡量，是用前置词按照 (*kata*) 来表达，显明“未来的奖赏不单是来自祂的财富，更是与祂的财富相配——其规模与祂的财富相称”。谁能估计这份丰富的广度与深度 (参：罗十一 33)？从这样的来源中，人一切可想见的需要，都能充分供应，还绰绰有余。

荣耀的 (直译“在荣耀里”)，一词究竟指什么，解释有几种。它可被视为副词，形容供应，意思是：“用荣耀的方式供应”；它亦可指未来神国度为信徒存留的荣耀：“在荣耀中” (参：莫德)。然而更可能的是：它与丰富相连；如此，这片语的意思便是荣耀的丰富。根据旧约中荣耀 (希伯来文 *kabōd*) 的某些含义，丰富、荣耀两个字可算同义词。请参阅创世记三十一章 1 节与以赛亚书十章 3 节，“荣耀”在这几处等于财富、财宝，如 NI V。

神丰富的怜悯与供应，可由在基督耶稣里看出。神完备的启示与救赎，都在祂里面 (西一 27，二 3)，因此我们在祂里面是“富足”的 (林后八 9)，亦即，我们用信心与祂联合之后，就连于一切真财

富的供应之源。

20. 此处突然冒出的颂荣，延长了神的荣耀之话题，将荣耀归给那位我们的神与父。这里的思绪乃是向神发出赞美，为祂一切的良善与恩惠献上感谢。它也表达出保罗的感激，因为神的子民对他的需要有顾念的心，且在他福音的事工上与他亲密同工。班杰尔说：“这段颂荣是整卷书信喜乐的流露”，亦即，这是保罗在监狱中经历到一切令他喜乐的事之后，所作的合宜反应。仪式用语阿们，直译为“确认”，源于希伯来文动词“坚定不移”；这字强调此颂荣的真理，因为作者与读者都加入了这个告白，并且亲自验证了其真实性。

D 问安(四 21~22)

21~22. 最后是向教会问安，众圣徒(参一 1 同样的片语)是尊称。保罗在本信中从头到尾都很谨慎，要将腓立比整个基督徒团体都包括在他牧者的关怀中。动词问安，*aspasasthe*，在第二句中又重复：都问你们安。那些在他坐监之地的基督徒弟兄们，包括提摩太在内，都和他一同凭信徒之谊致意。这个作法是借用古代写信的习惯，不过改以基督徒的内容²¹³。

和保罗一同问安的信徒，不一定都和他一起在监狱中；此处特别提到其中的一群人：在该撒家里的人。他们问安的背景，很可能是因为：保罗入狱处的基督徒皇家服务人员，对身为腓立比公民的基督徒特别有兴趣，因为腓立比是罗马的殖民地。曾有人认为，该撒家里的人(希腊文 *hoi ek tēs kaisaros oikias*，相当于拉丁文的 *familia Caesaris*)一语可以肯定保罗被囚于罗马，那里即是本书信的背景；但可以确定的是，这一词不是指皇帝的家属，或罗马议会的成员。译为“皇帝的奴隶”(摩法特)又将这群人限于奴隶中，删去了自由身分的人士，不甚合适，除非“奴隶”是广义地指“仆人”，即市民的公仆。请参阅布鲁斯书中引自罗马书十六章 3~16 节的一些证据。不过这个词颇具弹性，可以泛指任何城市中在政府服务的人，包括以弗所在内(葛蒂)。

以上所描述的情形，都可以适用于以弗所，在那里有石刻的证据，

证实曾有“该撒的家”存在，即“政府之家”的成员，以市民公仆与政府官员的身分，为皇帝效劳。狄比留引用一处碑文，显示从事公众服务的人包括自由人与奴隶，他们成立了一种公会，自称为“我们的主奥古斯都”的仆人。

因此，从这一节无法定夺保罗写作的地点。

E 祝福(四 23)

23. 结尾的祝福是按保罗典型的方式。主耶稣基督的恩惠成为整卷书信的冠冕，亦构成使徒为他的“喜乐和冠冕”之代求，就是为他与神在腓立比的圣徒“亲爱”的交谊(四 1)而献上的祷告。他渴望那成为他一生目标(一 21)，以及本封书信主题的主，可以与你们的灵同在(按最佳抄本所加)。

最后的阿们(参四 20)，大部分现代经文编辑都将它删去，可是它的证据相当强²¹⁴。它成为使徒为腓立比教会——也是为历世历代、各个地方耶稣基督的教会——的祈祷之恰当响应。

注:

- ¹ 1959年丁道尔新约讲座,后来由丁道尔出版社成单册,书名为 *An early Christian confession: Philippians ii 5-11 in Recent Interpretation*(London,1960)
- ² A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford University Press, 1963), 93 页以下。
- ³ 关于腓立比的考古学,最有权威、最详尽的著作,为 P. Collart 所写: *Philippes, ville de Mace*doine* (Paris, Ecole Francaise d'Athe&nes, Travaux et Me*moires, Fasc. V, 1937), 他还有一篇文章登于 *Dictionnaire d'Archeologie chre*tienne et de Liturgie*, 14/1. 1939, 712~741 页。
- ⁴ K. Lake 与 H. J. Cadbury 合编, *The Beginnings of Christianity*, 4 (Macmillan, 1933), 187 页
- ⁵ 同前书, 190 页。
- ⁶ 这里的考古学细节, 请参 Collart, *Philippes, ville de Mace*doine*, 321 页以下, 458 页以下。
- ⁷ “在犹太教的传教事工上, 可以发现妇女的心最容易受感动”, E. Schurer, *A History of the Jewish People in the time of Jesus Christ*, 2.2(T. & T. Clark, 1893), 308 页。
- ⁸ 参 W. Tarn 与 G. T. Griffith, *Hellenistic Civilization* (E. Arnold, ³1952), 98, 99 页, “马其顿培育的男子, 或许堪称世上最强悍的, 而其妇女在各方面亦不让须眉; 她们积极参与公众事务, 接待外宾, 并从丈夫那里为他们争取权利, 又建造庙宇, 盖造城市, 雇用军兵, 指挥军队, 防守城池, 有时还摄政, 甚至一同担任治理的官长。”
- ⁹ W. D. Thomas, 'The Place of Women at Philippi, *ExpT*, 83, 1971~72, 117~120 页。
- ¹⁰ 参 J. N. Sevenster, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*

(Brill, 1975)。

- ¹¹ 参 Polycarp 所写 *Epistle to the Philippians*, 11:3, 那里提到使徒对腓立比人的称赞: “他在所有的教会中都夸赞你们。”参 “马吉安” 版对此书信的前言: “腓立比人是马其顿人。他们接受了真理的道之后, 在信仰上坚毅恒忍, 并且没有接受假先知。使徒称赞他们, 从罗马的监狱中透过以巴弗提写信给他们。”
- ¹² J. B. Lightfoot, *St Paul's Epistle to the Philippians*, 第二章。
- ¹³ 或许这个案子也会不了了之。参 H. J. Cadbury 的 Note xxvi: 'Roman Law and the Trial of Pual' 刊于 *The Beginnings of Christianity*, 5, 297 页以下, 以及 J. J. Gunther, *Paul: Messenger and Exile* (Judson, 1972) 第六章。
- ¹⁴ 我认为, 权衡之下, 这最可能; 参 R. P. Martin, *New Testament Foundations*, 2 (Paternoster/Eerdmans, 1978), 298~300 页, 教牧书信的证据也包括在内。
- ¹⁵ 参 G. S. Duncan 的警告, *ExpT*, 67, 1956, 163 页: “教义发展的理论, 就像依据文学之类的论证一样, 在决定历史顺序的问题上, 最多只具次要地位, 而如果应用不当, 会严重误导研究的结果”; 亦参 W. Michael is, *Die Datierung des Philipperbriefes* (Mohn, 1933), 17 页, 主张本书信日期的问题, 不可按照语言和风格来定。
- ¹⁶ T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester University Press, 1962), 149~167 页, 认为书信中有暗示, 指保罗在写信时是自由的。他主张审判已经结束, 使徒当时是自由之身, 而他的“锁链”是他在各地方依旧遇到艰难。这样来解释一 7、12 以下、16 以下、30, 不太可能是正确的。这几节显示, 保罗在写信时仍然在监牢中。
- ¹⁷ 参 P. Benoit, *Les épîtres de Saint Paul Aux Philippiens* 等, 11、12 页。
- ¹⁸ Bruce, *Philippians*, xxiv 页。
- ¹⁹ A. Deissmann. 'Zur ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus', 登于 *Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay*, 由 W. H. Buckler 与 W. M. Calder 所编 (Manchester University Press, 1923), 121~127 页。
- ²⁰ 有人建议, 以巴弗提是在前往保罗的监狱途中生病的, 而不是到了保罗那里才生病。主张此看法的有 B. S. MacKay, *NTS*, 7, 1960~61, 161~170 页; C. O. Buchanan, *EQ*, 36, 1964, 157~166 页。这个建议是依照二 30, 但论证不强, 下文将说明。
- ²¹ 陆上的距离为 730 哩, 再加上横越亚得里亚海需要一两天。
- ²² Lightfoot, 38 页, 小注 1。P. N. Harrison, *Polycarp's Two Letters* (Cambridge University Press, 1936), 113~116 页, 讨论到这个计算, 并评论道: “为了要在三十三天内 (“约一个月”) 完成这趟旅行, 他们必须用三十一天走完七百三十哩, 平均速度每天要走二十三哩半, 不可以休息” (113 页)。他用伊格那丢的旅程作例子, 声称四十九天比较有可能 (116 页)。

- ²³ 参 L. Casson 所作的研究, *Travel in the Ancient World* (Hakkert, 1974), 第九章, 那里提到新约时代旅行的速度与可靠度。
- ²⁴ C. H. Dodd, *New Testament Studies* (Manchester University Press, 1953), 96 页以下; P. N. Harrison, *NTS*, 2, 1956, 260 页。
- ²⁵ 例如 W. Michaelis, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (Deichert, 1935), 3 页。他发现二 12 与一 26 可以增强这种感受。其他的学者 (如 W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* [Cambridge University Press, 1939], 180 页) 则从四 15 以下得到正好相反的印象, 而 C. H. Dodd, 前书, 99 页, 却不受这类论证影响, 他主张比罗马更早的日期。
- ²⁶ 有人主张保罗放弃了要到西班牙的计划, 参 A. Schlatter, *The Church in the New Testament Period* (ET, SPCK, 1955), 220、236 页。但根据早期基督教的传统, 这是不可能的, 参 G. Ogg, *The Chronology of the Life of Paul* (Epworth Press, 1968; 在美国书名为 *The Chronology of Paul*, Revell), 二十一章。Dodd, *New Testament Studies*, 96 页建议, 保罗曾改变计划, 理由为: 他本来希望罗马的教会支持他到西班牙宣教, 然而从腓立比书看来, 罗马教会有一大部分反对他, 所以他决定将罗马书十五章的计划延期, 并重新拜访腓立比, 以抵挡那里犹太人的骚扰。Bruce *Philippians*, xxiv 页同意保罗的旅行计划并非一成不变, 假定腓立比书是从罗马写的, 他从使徒行传和罗马书的日期便推测出, 当时的计划免不了要改变。
- ²⁷ W. Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament* (Haller Verlag, ²1954), 208、209 页。亦参 G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry* (Hodder & Stoughton, 1929), 77~80 页。
- ²⁸ 在前述处, 258~259 页; 但见 Duncan 在 *NTS*, 3, 1957, 218 页的回答。
- ²⁹ 详论请见 Martin, *Philippians* (NCB, 1976=1980), 44、45 页。
- ³⁰ J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (SCM, 1976), 57~61 页。对他论点的评估, 见我所著 *Philippians* (NCB, 1976=1980), 45~48 页。
- ³¹ E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper* (Vandenhoeck & Ruprecht, 1929), 40 页以下。对 Lohmeyer 的注释之批判, 参 W. K. L. Clarke, *New Testament Problems* (Macmillan, 1929), 141~150 页。亦参 L. Johnson, 'The Pauline Letters from Caesarea', *ExpT*, 68, 1956, 24~26 页。
- ³² Lohmeyer, 前书, 3 页: “保罗仍旧认为有可能得释放, 不过他似乎更渴望死亡, 期待死亡能带他进入与基督永远的联结中。”
- ³³ Hawthorne, xliii 页。
- ³⁴ Bruce, *Philippians*, xxiii 页: “在政治上, 该撒利亚为穷乡僻壤”。
- ³⁵ Dodd, *New Testament Studies*, 103 页。
- ³⁶ W. M. Ramsay *St. Paul the Traveller and Roman Citizen* (Hodder & Stoughton, ¹⁸1935), 310 页以下。

- ³⁷ Michaelis, *Einleitung*, 207 页; Collange, 18 页。不过, 若称这种明确证据的缺乏为“致命的瑕疵” (Hawthorne, xxxix 页), 也太过分, 因为还有几个非直接的资料。
- ³⁸ 参 BAGD, s. v. *thēriomachēō*。
- ³⁹ Cicero, in *Verrem*, 5:62, 63、66。
- ⁴⁰ Eusebius, *H. E.*, 5:1, 44、50。
- ⁴¹ 参 A. J. Malherbe, *JBL*, 87, 1968, 71~80 页。
- ⁴² 参 M. J. Harris, '2 Corinthians 5:1~10: Watershed in Paul's Eschatology?' *Tyndale Bulletin*, 22, 1971, 32~57 页, 提及以弗所的审判可能影响了保罗的看法。A. Deissmann, *Bible Studies* (T. & T. Clark, 1901), 257 页, 认为“死刑的宣判”是官方决定判处死刑, 但 C. J. Hemer 向这观点挑战, 'A Note on 2 Corinthians 1:9', *Tyndale Bulletin*, 23, 1972, 103~107 页。
- ⁴³ 'Are Paul's prison letters from Ephesus?' 刊于 *The American Journal of Theology*, 24/1, Jan 1920, 116 页。
- ⁴⁴ Deissmann, *Anatolian Studies*, 127 页。
- ⁴⁵ G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry*, 69、70 页提到这故事的一种译本, 记于 R. McL. Wilson (编), *New Testament Apocrypha* (ET, Lutterworth, 1963), 338 页以下。
- ⁴⁶ Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry*, 九章, 95 页以下。
- ⁴⁷ 质疑这点的人有: Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, 178、180 页; B. Reiche, 'Caesarea, Rome and the Captivity Letters', 刊于 *Apostolic History and the Gospel*, 编辑为 W. W. Gasque 和 R. P. Martin (Paternoster / Eerdmans, 1970), 277~286 页。参后者 72 页。
- ⁴⁸ Gnllka, *Der Philipperbrief*, 101 页。
- ⁴⁹ Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, 157 页。
- ⁵⁰ Dodd, *New Testament Studies*, 98 页。这点以及相关之事, 参 B. Holmberg, *Paul and Power* (Fortress, 1983), 特别是 88~95 页。
- ⁵¹ 参 Duncan, 'Were Paul's Imprisonment Epistles written from Ephesus?', *ExpT*, 67, No.6, March 1956, 164 页。
- ⁵² *Zeit und Ort der Paulinischen Gefangenschaftsbrieife* (Herder, 1931), 114 页。
- ⁵³ 参 Harrison 的探讨, *NTS*, 2, 1956, 258、259 页。
- ⁵⁴ *Zeit und Ort*, 107 页。
- ⁵⁵ 这是运用 *provocatio*, 即申请在皇帝的法庭受审, 这是罗马公民的特权, 经由 *lex Iulia*, 或 *appellatio*, 即申请重审已经判决的案子。罗马法中这些术语, 详见 Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 68 页, 及该书的其它部份。

- ⁵⁶ Dodd (上述书 103 页, 小注 2) 写道: “从腓一 20 看来, 这乃是 ‘攸关生死’ 的事, 而保罗相信, 他会得免一死 (一 25) 。这不是基于概率的计算, 而是他深信, 他活着为教会非常重要, 所以他一定能不死, 甚至会有神迹出现。”
- ⁵⁷ F. J. Badcock, *The Pauline Epistles* (SPCK, 1937), 63 页。但有人将 “一同坐监的” 解释为比方, 指 “基督的囚犯”。参 C. F. D. Moule, *The Epistle to the Colossians and Philemon* (Cambridge University Press, 1957), 136、137、140 页; 参 W. H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter* (Neukirchener, 1979), 77 页。
- ⁵⁸ Michaelis, *Einleitung*, 209 页。
- ⁵⁹ Duncan, *St Paul's Ephesian Ministry*, 6 页。这观点大半靠将教牧书信放在保罗的 “中段生涯”, 但此权宜之说不能令所有注释家满意 (如 Houlden, 42 页) 。
- ⁶⁰ 同意者如 D. Guthrie, *New Testament Introduction* (Tyndale, ³1970), 535 页; A. H. McNeile 与 C. S. C. Williams, *An Introduction to the Study of the New Testament* (Oxford University Press, ²1953), 183 页; [USER1]Moule, *Colossians and Philemon*, 24、25 页。Dibelius 的注释书, 末尾重申这个不肯定性。他的结论为: “因此, 这个问题无法下定论, 因为, 虽然我们认为很难想象这封信会在罗马写成, 但以弗所假说仍然只是假设而已” (第三版, 98 页) 。但是最近的德国学者 (参 Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, 和 G. Luedemann, *Paul, Apostle to the Gentiles*, Fortress, 1984) 对于保罗在以弗所受审采取更积极的态度, 并认为腓立比书与哥林多后书关系密切。
- ⁶¹ ExpT, 67, 1956, 163 页; NTS, 5, 1958, 43 页
- ⁶² 关于出处, 参 J. Moffatt, *Introduction to the Literature of the New Testament* (T. & T. Clark, ³1981) 176 页。早期对腓立比书的见证, 全数收集于 A. E. Barnett, *Paul becomes a Literary Influence* (University of Chicago Press, 1941) 。
- ⁶³ K. Lake, *The Expositor*, 7, 1941, 481~493 页。
- ⁶⁴ Lightfoot 认为复数的 *epistolai* (letters) 意指一封重要的信 (参: 拉丁文 *Litterae*), 如在 Eusebius, H. E., VI . II . 3;43.3。叙利亚经典 (第四世纪) 提到给腓立比人的第一封信, 一般注释家都认为是文士的错误。
- ⁶⁵ Bauer 和 Harnack 主张, 复数的 *epistolae* 必须视为真实的复数。Bauer 引当代用法为证, 认为该字指几封信, 而 Polycarp 在自己的信 13:2 也将单数与复数作了区分。因此, Bauer 说, 复数表示保罗曾多次写信给腓立比人。Harnack 辩称, 复数意味 Polycarp 在指保罗书信集, 其中包含对个别教会的消息。Polycarp 所提到的信, 或许包括帖撒罗尼迦书信, 因为他讲到所有给马其顿教会的信, 包括腓立比在内。Harnack 从 Polycarp 在 11:3 所写的话找到支持。在此他又用复数, 而且他话语的下半句: “他在所有的教会中都夸赞你们” 和帖后一 4 类似。同时, Polycarp 11:4 似乎是引用帖后三 15。由此可肯

- 定 Harnack 的理论, 即 Polycarp 知道的是保罗书信集, 因此, 他或许以为帖后一 3、4 是指腓立比教会。不过, 这个理论遭到 W. Michaelis 的公正批判。这一讨论的书目, 可参 W. G. Kummel, *Introduction to the New Testament* (ET, SCM, ²1975), 332~334 页, 以及 Martin, *Philippians* (NCB, 1976=1980), 11~13 页。F. F. Bruce 最新的立场, 见于他的一篇讲稿, 刊于 BJRL, 63, 1980~81, 273~281 页。尚可参阅 Barnett, *Paul Becomes a Literary Influence*, 174、178、179 页。
- ⁶⁶ Michael, 132 页。
- ⁶⁷ 参 Bruce, BJRL, 63, 1980~81, 279~280 页, 对这点尝试提出响应。
- ⁶⁸ Martin, *Philippians* (NCB, 1976=1980), 14~22 页。
- ⁶⁹ 参 Kummel, *Introduction*, 334 页; Guthrie, *New Testament Introduction*, 536~539 页; Hawthorne, xxix-xxxii 页。
- ⁷⁰ 关于这种派系影响的形成更详尽的说明, 参笔者所著 *Philippians* (NCB, 1976=1980), 22~36 页。
- ⁷¹ Scott, 10 页。
- ⁷² Michaelis, *Einleitung*, 202 页。但反对的理由为: 四 10~20 没有提到他们。
- ⁷³ W. Barclay *A New Testament Wordbook I* (SCM, 1955), 74~76 页; 最近收录于 *New Testament Words* (Westminster, 1974), 176~178 页。
- ⁷⁴ Scott, 11 页
- ⁷⁵ Lohmeyer, 16 页, 小注 3。
- ⁷⁶ 相关的批判, 见 W. K. Lowther Clarke, *New Testament Problems* (Macmillan, 1929), 142、143 页。
- ⁷⁷ 参前文 III 一、“插入说”和二、“打断说”。
- ⁷⁸ J. A. Bengel 对一 4 的注释。
- ⁷⁹ M. Dibelius, 三 8 中, 89 页。
- ⁸⁰ J. Jeremias, 'Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen.' 刊于 *Studia Paulina in honorem de Zwaan*, 由 J. N. Sevenster 和 W. C. van Unnik 所编 (Bohn, 1953), 154 页。尽管最近有人向这结论挑战, 或视这段经文为指在世的耶稣, 或偏向于排除二 6 内基督先存的成分, 但这个论点依然足以自卫。关于这种辩护, Christ the Lord, *Studies in Christology presented to Donald Guthrie*, 为 H. H. Rowdon 所编 (IVP, 1982) 书中有多篇相关的文章。
- ⁸¹ 关于这个意思, 见二 5 的注释。参 R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1 (ET, SCM, 1952), 311 页: “ ‘在基督里’ 不是指神秘连结的公式, 主要乃是教会性的公式。”
- ⁸² R. M. Pope, *Studies in the Language of St. Paul* (Epworth, 1936), 110 页。
- ⁸³ 关于书目, 参笔者为 IBD part I 写的文章, 列于 'Communion' 之下; 还应

- 当加上: P. T. O'Brien, 'The Fellowship Theme in Philippians', *Reformed Theological Review*, 37, 1978, 9~18 页; G. Panikulam, *Koinōnia in the New Testament* (Pontifical Biblical Institute, 1979); J. Hainz, *Koinōnia. 'Kirche' als Gemeinschaft bei Paulus*, *Biblische Untersuchungen* 16 (Fr. Pustet, 1982)。
- ⁸⁴ Lohmeyer, 17 页。参 Lake 和 Jackson 合着 *The Beginnings of Christianity* 5 (2), 1933, 390 页。但这必须参照他在三 10 所说的 (138、139 页), 那里 *koinōnia* 之后为所有格, 如果它是指宗教所有物, 则成为相交的基础与标准, 藉此才有可能实际相交。
- ⁸⁵ Moulton-Milligan, 186、187 页。
- ⁸⁶ J. Müller, 40 页
- ⁸⁷ H. Seesemann *Der Begriff Koinōnia im N. T.*, *BZNTW* 14 (Topelmann, 1933), 74、75、76 页。但是 Hainz (*Koinōnia*, 93~95 页) 对这种解释却提出批判; 而 Seesemann 则引用 Theodoret: “在福音中相交, 就是保罗所谓的‘信心’”。Hainz 较赞同 Lohmeyer 的观点, 即保罗是在指他使徒的工作。
- ⁸⁸ 这种想法在保罗其它书信中用“圣灵的合一”来表达 (弗四 3)。
- ⁸⁹ Seesemann, *Der Begriff Koinōnia*, 56~62 页; 在 Seesemann 之后, 有 A. R. George, *Communion with God in the New Testament* (Epworth, 1953) 178 页。
- ⁹⁰ 参 George, 前书, 175~177 页。但 Hawthorne 根据哥林多后书十三 14, 主张“由圣灵产生的相交”; 不过, 这个解释有困难, 进一步讨论见 Hainz, *Koinōnia*, 51~55 页。
- ⁹¹ Seesemann, *Der Begriff Koinōnia*, 83~86 页; George, *Communion with God*, 183, 184, 页; Hainz, *Koinōnia*, 95~99 页。
- ⁹² Lohmeyer, 139 页。
- ⁹³ 讨论保罗对于死亡、复活、与基督同住的教导之书, 不胜枚举。参 R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ*, *BZNTW* 32 (Topelmann, 1967)。
- ⁹⁴ Seesemann, *Der Begriff Koinōnia*, 86 页。参 B. M. Ahern, "'The Fellowship of His Sufferings' (Phil 3, 10)", *CBQ*, 22, 1960, 1~32 页。
- ⁹⁵ 这个辞的背景, 参 G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, *SNTSMS* 27 (Cambridge University Press, 1967); J. A. Fitzmyer, 'The Gospel in the Theology of Paul' 刊于 *Interpreting the Gospels*, 编辑为 J. L. Mays (Fortress Press, 1981), 1~13 页; 关于新约提到“福音”之处, 参 R. P. Martin 'Gospel', *International Standard Bible Encyclopedia*, 2, G. W. Bromiley 等编辑 (Eerdmans, 1982), 529~534 页。
- ⁹⁶ 参 P. T. O'Brien, 'Thanksgiving and the Gospel in Paul', *NTS*, 21, 1975, 144~155 页, 尤其 153 页及下。
- ⁹⁷ 参 W. G. Doty, *Letters in Primitive Christianity* (Fortress Press, 1973) 21~33 页。
- ⁹⁸ A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (Hodder and Stoughton, 1927), 322 页。
- ⁹⁹ J. Gresham Machen, *The Origin of Paul's Religion* (Eerdmans, 1947), 198 页。
- ¹⁰⁰ B. S. Easton, *The Pastoral Epistles* (SCM, 1948), 224、225 页。亦参 H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* (ET, A. & C. Black, 1968)。
- ¹⁰¹ “和好”是保罗教导与生活之钥, 这个观点见 R. P. Martin, *Reconciliation. A Study of Paul's Theology* (Marshall, Morgan and Scott / John Knox Press, 1981)。
- ¹⁰² Deissmann, *Light from the Ancient East*, 181 页。古代信件的本, 参 C. K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents* (SPCK, 1956), 27~29 页。
- ¹⁰³ 参 P. T. O'Brien, 'Thanksgiving within the Structure of Pauline Theology' 刊于 *Pauline Studies: Essays Presented to F. F. Bruce*, 编辑为 D. A. Hagner 和 M. J. Harris (Paternoster / Eerdmans, 1980), 54~63 页。
- ¹⁰⁴ P. Schubert 为这点作了详尽的辩护, 见 *Form and Function of the Pauline Thanksgiving*, *BZNTW* 20 (Topelmann, 1939), 71~82 页。他主要的两个论点为: (1) 在其它保罗书信中, *epi* (for) 和“与格”在一起的结构, 都带出感谢的理由; (2) 在其它书信中, 感谢引出“书信最重要的主题”或“书信的情境”, 本书亦然。这封信的目的是要表达使徒对腓立比人赠礼的感谢, 因此这里藉思念一词暗示所赠的金钱。所以这不可能是保罗对他们的思念, 而是指他们藉赠予礼物所显示对他的思念 (即支持)。关于这点的探讨以及最终的赞同, 参 P. T. O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul* (Brill, 1977), 20~33, 41~46 页。
- ¹⁰⁵ 见 *IBD* 1, 307、308 页。
- ¹⁰⁶ 对这个字进一步的讨论, 见 A. Richardson (编), *A Theological Word Book of the Bible* (SCM, 1950), 257、258 页。
- ¹⁰⁷ 这里的字是 *epitheto*: “我渴望”、“热切地盼望”, 保罗在提到想与他的基督徒朋友会面时, 特别用这个字。参罗一 11; 帖前三 6; 提后一 4。
- ¹⁰⁸ “*Epignosis*”——这里的用字——“几乎已经成为专用语, 意指因接受基督徒信仰而对神的真确知识”, R. Bultmann, *TDNT* 1, 707 页。
- ¹⁰⁹ R. Jewett, 曾针对这两个字写评论, 视为保罗对腓立比伦理问题的答案, 'Conflicting Movement in the Early Church as reflected in Philippians', *NovT*, 12, 1970, 362~390 页, 节录于 R. P. Martin, *Philippians* (NCB, 1976=1980), 29~34 页。
- ¹¹⁰ 参 Barclay, *New Testament Words*, 32、33 页。
- ¹¹¹ 有关这几节的研究, 和保罗对祷告的教导, 可参 G. P. Wiles, *Paul's Inter-*

- cessory Prayers SNTSM 24 (Cambridge University Press, 1974), 205~215 页。
- ¹¹² 可以参考 Lightfoot, 99~104 页的全面说明。
- ¹¹³ 参下文这个字的增注。
- ¹¹⁴ 参 Dibelius, 55 页。
- ¹¹⁵ 挑战者有 Reicke, 'Caesarea, Rome and captivity Letter's' 刊于 *Apostolic History and the Gospel*, 277~286 页, 以及 Bruce, *BJRL*, 63, 1980~1981, 263、264 页。
- ¹¹⁶ 持此看法者有 Hawthorne 和 Robinson, *Redating*, 60, 77、79 页。
- ¹¹⁷ 参 Barclay, *New Testament Words*, 39~41 页。
- ¹¹⁸ T. Hawthorn, *ExpT*, 62, 1950~51, 316 页以下。Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, 161 页以下将这种引起争论的讲道设定在哥林多, 他也相信, 一 13 的 *paretorium* 亦是在那里。他认为, 林前一至四章为 15 至 18 节提供了最好的说明。如此一来, 此处的各个团体就与哥林多教会分裂的团体吻合。参阅导论 II “一 罗马说”, 原书 17~18 页进一步的说明。
- 对 15 至 17 节的另一看法, 请参 O. Cullmann, *Peter, Disciple, Apostle, Martyr* (ET, SCM, 1962, 105 页以下)。他认为腓立比书写于罗马狱中, 并且指出, 这几节所用的词“嫉妒纷争”与《革利免前书》所用的相符, 该信是写给在罗马的教会, 信中提到该处基督徒对使徒的憎嫌。
- 但是, 这两处的用字并不像 Cullmann 所说的一致。《革利免前书》的 *zēlos*, 腓立比书第一章并没有出现 (参林前三 3; RV; 雅三 16)。参 Michaelis 的批判, *Einleitung*, 206 页。
- ¹¹⁹ 参 Jewett, 'Conflicting Movements', 362~390 页。
- ¹²⁰ Lightfoot 称这一派为犹太派, 但他将加拉太的犹太派和这几节的人作了区分, 认为他们代表一种不全备的基督教观。然而, 倘若福音的真理已经岌岌可危, 保罗还会用这么满足的态度写信吗? 也有人认为, 他们可能是基督徒, 却与保罗为敌, 想要藉成功的讲道来令他嫉妒, 或许他们感到保罗的个性太强了 (Getty)。若是如此, 他们就忘了使徒对爱的教导, 如, 林前十三 4~7, “爱是……不嫉妒……不轻易发怒, 不计算人的恶”。
- ¹²¹ 参 W. C. van Unnik, *BJRL*, 44, 1961~62, 466~488 页。
- ¹²² 参 G. M. Lee 对 22~23 节的注释, *NovT*, 12 (1970), 361 页。
- ¹²³ Deissmann, *Light from the Ancient East*, 303 页, 小注 1。
- ¹²⁴ 完整的讨论见 George, *Communion with God*, 150~155 页, 和 M. J. Harris, *Raised Immortal* (Marshall, Morgan and Scott, 1983)。
- ¹²⁵ Jewett, 'Conflicting Movement', 387 页。
- ¹²⁶ 关于保罗的行程, 包括可能有几次到腓立比, 见 Ogg, *The Chronology of the Life of Paul, / The Odyssey of Paul*。

- ¹²⁷ 引起 T. R. Glover, *Paul, of Tarsus* (SCM, ⁴1938), 123、124 页。
- ¹²⁸ 参 R. P. Martin, *The Spirit and the Congregation. Studies in 1 Corinthians 12~15* (Paternoster / Eerdmans, 1984) 论及错误的末世论和对属灵恩赐的骄傲自夸。
- ¹²⁹ 参他的文章, Hawthorne, *ExpT*, 95, 1983, 80 页及下。
- ¹³⁰ 参 E. Stauffer, *TDNT*, 1, 139 页。
- ¹³¹ L. H. Marshall, *The Challenge of New Testament Ethics* (Macmillan, 1946), 93 页。
- ¹³² 在 Martin, *Philippians* (NCB, 1976=1980), 91~93 页中列出各种可能, 而认为 Grayston 的建议最可取, 如上文。亦可参照 Craddock 的注释。
- ¹³³ *Second Corinthians, Expositor's Bible* (Hodder & Stoughton, 1894), 140~141 页。
- ¹³⁴ Lightfoot, 132 页; 参 E. Gifford, *The Incarnation* (Longmans, Green, 1911 版), 12 页以下, 以及 Hawthorne, 83、84 页。
- ¹³⁵ 参笔者的作品, *ExpT*, 70, 1959, 183、184 页, 以及 *Carmen Christi* (Eerdmans / Paternoster, ²1983), xix-xxi, 102~120 页。
- ¹³⁶ 特别参 J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (SCM / Westminster, 1980), 114~121 页。
- ¹³⁷ E. Stauffer, *New Testament Theology* (ET, SCM, 1955), 284 页, 小注 369。
- ¹³⁸ 笔者详论见 *Carmen Christi*, xxi-xxiii, 134~164。
- ¹³⁹ 笔者曾对这几节的问题与解决作过更详细的说明, 见 *Tyndale Lecture, An Early Christian Confession: Philippians ii. 5-11 in recent interpretation* (Tyndale, 1960), 后来又申论于 *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship SNTSMS, 4* (Cambridge University Press, 1963; Eerdmans / Paternoster 21983) 以及 *Philippians* (NCB, 1976=1980) 94~98 页。最近相关的研究很多, 特别值得注意的为: C. F. D. Moule, 'Further Reflexions on Philippians 2:5-11' 刊于 *Apostolic History and the Gospel*, 264~276 页。
- ¹⁴⁰ 如, 在 Dunn, *Christology in the Making*, 114~121 页。
- ¹⁴¹ 参 Beare 对虚己论的注释, 159~174 页 (E. R. Fairweather 的文章)。对这个理论尖锐的批判与评论, 见 L. Morris, *The Lord from Heaven* (Tyndale 1958), 73、74 页。
- ¹⁴² V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching* (St. Martin's / Macmillan, 1958), 77 页, 以及笔者的短文, *IBD*, 2, 73、74 页。
- ¹⁴³ J. Jeremias, *The Servant of God* (ET, SCM, 1957), 97 页。
- ¹⁴⁴ 见 Martin, *Philippians* (NCB, 1976=1980), 97、98 页。
- ¹⁴⁵ 参看 M. Hengel, *Crucifixion* (ET, SCM, 1977), 内有丰富的资料。

- ¹⁴⁶ 亦参 Martin, Reconciliation.
- ¹⁴⁷ 描写升天的图画是坐在神的右边, 意思是与神同掌权, 即, 领受了与神同等的尊荣; 参 W. Foester, TDNT, 3, 1088 页。
- ¹⁴⁸ 参 Martin, Carmen Christi, xxv-xxxiii 页。
- ¹⁴⁹ 赞同者有 W. Carr. Angels and Principalities, SNTSMS 42 (Cambridge University Press, 1981), 86~89 页。
- ¹⁵⁰ E. Lohmeyer, Kyrios Jesus (Winter, 1928=1961)。
- ¹⁵¹ 见 A. M. Hunter 详尽的探讨, Paul and His Predecessors (SCM, 1940, 1961 修订)。
- ¹⁵² 这方面详细的讨论与书目, 可参看作者的 Carmen Christi, 第三章, 而 Philippains (NCB, 1976=1980), 109~116 有最新资料。
- ¹⁵³ 参 Martin, Carmen Christi, 36~38 页; Collange 等人都接受这个分析。
- ¹⁵⁴ 参, 如, E. Ka/semann, 'A critical Analysis of Philippians 2:5-11', 刊于 Journal for Theology and Church, 5 (Harper, 1968), 45~88 页。但这个建议受到批判, 见 W. Pannenberg, Jesus, God and Man (ET, SCM, 1968), 151~154 页。
- ¹⁵⁵ Martin, Carmen Christi, 297~313 页。
- ¹⁵⁶ 参他特别写的注释; 更详尽者, 见 Expositor, 系列第九, 12, 1924, 439~450 页。亦参 I. H. Marshall, Kept by the Power of God (Epworth, 1969), 113、114 页的批判。但他将 13 节“在你们里面”解为“在你们心里”, 却不足以支持他的反对。
- ¹⁵⁷ 关于教会蒙召要“在世界上”, 却活出与众不同的生活, 见 R. P. Martin, The Family and the Fellowship: New Testament Images of the Church (Paternoster / Eerdmans, 1979), 97~111 页。
- ¹⁵⁸ 主张者为 S. K. Finlayson, ExpT, 77 (1965~66), 181 页。
- ¹⁵⁹ Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. (Beck, 1922~1956)i, 237 页; iii, 357 页; H. Conzelmann, TDNT, 9, 324、327 页。
- ¹⁶⁰ Deissmann, Light from the Ancient East, 317 页。
- ¹⁶¹ 反对 Hawthorne, 104~106 页, 他淡化了保罗面对的艰难; 对照 Motyer, 135 页。
- ¹⁶² 参 Doty, Letters in Primitive Christianity, 43 页, 他提出这类计划的表, 很有帮助。
- ¹⁶³ 参 Deissmann, Light from the Ancient East, 238、239 页。J. L. White, The Form and Function of the Body of the Greek Letter: A Study of the Letter-Body in the Non-Literary Papyri and in Paul the Apostle (Scholars Press, 1972), 143 页以下有合时宜的说明, 把 Deissmann 的讨论加上了最新资料。
- ¹⁶⁴ 参 Carid, Houlden, Hawthorne, P. Christou, JBL, 70, 1951, 293~296 页。
- ¹⁶⁵ 另外一种翻译加上代名词 hymin, “与你们”, 意思为“与你们有许多相同

- 之处”。由于提摩太对腓立比人特别欣赏, 所以突显出来。
- ¹⁶⁶ 这个字的解析, 见 Martin, The Spirit and the Congregation, 29、30 页。
- ¹⁶⁷ Buchmann, EQ, 36, 1964, 157~166 页。
- ¹⁶⁸ Getty, 46 页。
- ¹⁶⁹ Deissmann, Light from the Ancient East, 88 页和小注。
- ¹⁷⁰ V. P. Furnish, NTS, 10, 1963, 80~83。
- ¹⁷¹ Dibelius 认为希腊文 ouk okneron, RSV, 'not irksome' (不厌倦) 与一种体裁公式 ouk okno, “我不退缩”, 相等, 即回头指前面二 28~29 对喜乐呼吁。
- ¹⁷² 参 Strack-Billerbeck, i, 722~725 页。
- ¹⁷³ 参 T. R. Glover 在 The Conflict of Religions in the Early Roman Empire (Methuen, 1910), 20、21 页形容。
- ¹⁷⁴ 有关“圣灵在我们的崇拜中”之讨论, 见 R. P. Martin, The Worship of God, Some Theological, Pastoral and Practical Reflections (Paternoster / Eerdmans, 1982), 第十章。
- ¹⁷⁵ 有关保罗对“肉体”的教导, 见 Martin, Reconciliation, 59~61 页。
- ¹⁷⁶ 这一派人代表犹太社会中最虔诚、最严格的成分, 参与 Josephus, Anti-quoities, 17.2, 4, 18.1, 3; Jewish war, 2.8, 14 和 J. Jeremias 的探讨, Jerusalem in the Time of Jesus (ET, SCM, 1969), 246~267 页。
- ¹⁷⁷ 见 TDNT, 3, 506 页。
- ¹⁷⁸ 见 Martin, Reconciliation, 24~31 页, 尤其 26 页。
- ¹⁷⁹ 这个看法假定罗马书第七章保罗在信主之前亲身体验 (如 C. H. Dodd, The Epistle of Paul to the Romans [Hodder and Stoughton, 1932], 107, 108 页)。对罗马第七章另一种看法, 参 J. D. G. Dunn, 'Romans 7:14-25 in the Theology of Paul', Theologische Zeitschrift, 31, 1975, 257~273 页。
- ¹⁸⁰ Strack-Billerbeck, i, 749 页; 参 Aboth 2:1。
- ¹⁸¹ 参 Seyoon Kim, The Origin of Paul's Gospel (Eerdmans, 1982), 56, 297~300 页。
- ¹⁸² 有关“神的义”之书目, 见 Martin, Philippians (NCB, 1976=1980), 131~133 页; 以及 J. Reumann, Righteousness in the New Testament (Fortress, 1982), 尤其 62、63 页对三 9~11 作了合时宜的说明, 不过他偏爱 Collange 累赘的翻译, 这倒值得商榷。
- ¹⁸³ 参 Collange 与 Hawthorne 对这里文法的专论。
- ¹⁸⁴ Tannehill, Dying and Rising with Christ, 根据这一节写了相当好的文章, 探讨他所谓“顺应的能力” (104~112) 页。
- ¹⁸⁵ 参 Martin, The Spirit and the Congregation, 107~144 页。
- ¹⁸⁶ 这一节可以告诉我们保罗对信主的看法: 见 J. Dupont, 'The Conversion of

- Paul, and its influence on his understanding of salvation by faith', 刊于 *Apostolic History and the Gospel*, 十一章。
- ¹⁸⁷ 有关“竭力” *ekteinō* 一字, 见 V. C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif* (Brill, 1967), 139~156 页。
- ¹⁸⁸ 奥林匹克运动会的背景, 见 Collange, Martin, Hawthorne 对该处的批注。
- ¹⁸⁹ 细节请见 Martin, *The Spirit and the Congregation*。
- ¹⁹⁰ W. Michaelis, *TDNT*, 4, 667 页以下。
- ¹⁹¹ Kennedy, 461 页。他提出以下几点: (1) 动词“生活” (18 节) 显示是用于基督徒 (参 17 节); (2) 倘若所提到的人不是基督徒, 使徒的眼泪就没有意义, 参徒二十 31。但是他在罗马书九 1~3, 十 1, 也用类似的情感提到他对尚未信主的同胞之渴望。(3) “仇敌”如果是指异教徒, 未免太迂腐。
- ¹⁹² Stauffer, *New Testament Theology*, 296~297 页。不过, 保罗所指明的这个教会, 其中也有犹太人。他们是以色列人, “真受割礼的” (三 3, RSV), 置身于外邦世界中 (Gnilka)。
- ¹⁹³ 保罗这个用词, 表露出早期基督徒对这类教训的应用, 这方面可以与 *Epistle to Diognetus*⁵ 参与。
- ¹⁹⁴ V. Taylor, *The Names of Jesus* (Macmilian, 1953), 109 页。
- ¹⁹⁵ 有关这几节及下面的其它经文, 见 Martin, *The Spirit and the Congregation*, 134~142 页。
- ¹⁹⁶ 见 Martin, *The Spirit and the Congregation*, 112~114 页; A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*, *SNTSMS* 43, (Cambridge University Press, 1981), 87~109 页。
- ¹⁹⁷ 见 W. D. Thomas, 'The Place of women in the Church at Philippi', *ExpT*, 83, 1971~72, 117~120 页。
- ¹⁹⁸ Marshall, *The Challenge of NT Ethics*, 305~308 页; 参 Barclay, *New Testament Words*, 38、39 页。
- ¹⁹⁹ 见 Martin, *The Worship of God*, 148 页以下, 195~197 页。
- ²⁰⁰ 尤见 Martin, *Reconciliation*, 139, 145~154 页对罗五 1 以下的说明。
- ²⁰¹ 有关 *to loipon* 的各种含义, 见 C. F. D. Moule, *An Idiom-book of New Testament Greek* (Cambridge University Press, 1953), 161、162 页。
- ²⁰² 参 Marshall, *The Challenge of NT Ethics*, 303~305 页, 最新资料见 Hawthorne, 187~189 页。
- ²⁰³ 有关保罗所赞许的罗马精神, 见 J. N. Sevenster, *Paul and seneca* (Brill, 1961), 152~156 页。
- ²⁰⁴ 这节的注释, 见 W. P. de Boer, *The Imitation of paul* (Kok, 1962), 特别 169~188 页。

- ²⁰⁵ 有关保罗与他建立的教会之间财务的关系, 见 Holmberg, *Paul and Power*, 88~95 页。
- ²⁰⁶ Ramasay, *St. Paul the traveller and Roman Citizen*, 311 页。
- ²⁰⁷ 有关其所含的意义, 见 Martin 与 Hawthorne 的注释书; 以及 Luedemann 的研究, *Paul Apostle to the Gentiles*, 104~107 页。
- ²⁰⁸ Michael, *ExpT*, 24, 1922, 106~109 页。
- ²⁰⁹ Holmberg, *Paul and power*, 24 页辩称, 例外的是哥林多教会, 而不是腓立比教会; 因此上述的第一个观点可能性较大。
- ²¹⁰ 见 L. Morris 论这个片语的文章, 刊于 *NovT*, 1, 1956, 205~208 页; 以及 I and II Thessalonians (Tyndale New Testament Commentaries, IVP / Eerdmans, 1984), 23 页。中译: 莫理斯, 《丁道尔新约圣经注释: 帖前后》, 台北: 校园, 1992。
- ²¹¹ 见 Deissmann, *Light from the Ancient East*, 111、112、331 页; Barclay, *New Testament Words*, 17~20 页。
- ²¹² Hawthorne, 208 页引用 Wiles, *Paul's Intercessory Prayers*, 101~107 页。
- ²¹³ 见 Doty, *Letters in Primitive Christianity*; E. E. Ellis, 'Paul and his co-workers', 刊于他所著 *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (Eerdmans, 1978), 13~22 页; 但另一个观点, 见 Ollrog, *Paulus and seine Mitarbeiter*, 78 页。
- ²¹⁴ 细节可见 Hawthorne, 212 页。

新约圣经注释
腓利比书

作者：丁道尔

青新出内部准印证（03）第 82 号

二 00 三年第一次印刷

开本：889×1194 1/32

印数：1-2000 册

印刷：民族印刷厂承印

（基督教内部资料）