

從「受苦」看腓立比書抗衡羅馬

葉應霖

建道神學院

Alliance Bible Seminary

一 導言

(一) 引言

筆者於本文的進路是：杖賴基督忠心「受苦得平反」的範例，保羅號召腓立比信徒活出效忠基督屬天政權，甘願為福音受苦的生命，去抗衡來自羅馬帝國與地方政權利益的宰制。

(二) 方法論簡介

羅賓斯 (Vernon Robbins) 在1996年發表「社會修辭評論」，致力結合「修辭評論」和「社會科學評論」。¹ 詮釋者除了須注重傳統的

¹ 有關「社會修辭評論」的起源，參 Vernon K. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology* (New York: Routledge, 1996), 15-16。

「歷史評論」及「修辭評論」之外，還須整合多種跨學科角度。²

整卷腓立比書的「命題」，是一章27至30節，亦是保羅眼中「唯一」（Μόνον）的命令。³ 腓立比書的「詮釋主題關鍵」（hermeneutical key），就是「屬天公民」（heavenly citizenship），亦是一個「政治題目」（political topos）。⁴ 藉此，保羅在腓立比書建立了一個「政治實體」（πολίτευμα）。⁵

甲 應用修辭評論於腓立比書的有效性

學者應用修辭評論去解讀新約書信，已經有多個世紀的歷史。⁶ 雖然書信與着眼說服技巧的修辭並非相同的事物，但它們都是同樣倚重論證的溝通媒介。⁷ 故此，嘗試以修辭評論去界定保羅書信的性質，並以

² Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 13-14.

³ Duane F. Watson, "A Rhetorical Analysis of Philippians and Its Implications for the Unity Question," *Novum Testamentum* 30 (1988): 60, 65-67, 79.

⁴ Timothy C. Geoffrion, *The Rhetorical Purpose and the Political and Military Character of Philippians: A Call to Stand Firm* (Lewiston: Mellen Biblical Press, 1993), 23-29.

⁵ 三20：πολίτευμα。參 Raymond Collins 的英文翻譯：state。Raymond F. Collins, *The Power of Images in Paul* (Collegeville: Liturgical Press, 2008), 55。

⁶ 近年，因着 H. D. Betz 及 G.A. Kennedy 的研究成果，修辭評論的應用又再一次吸引學者的注意。參 H. D. Betz, "The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians," *NTS* 21 (1975)；G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984)。

⁷ 根據亞里士多德（Aristotle）的《修辭手冊》（*The Art of Rhetoric*），演說可以因應聽眾及修辭處境分為三大體裁：控辯性（forensic）、議事性（deliberative）和褒貶性（epideictic）。D. L. Stamps, "Rhetoric," in *Dictionary of New Testament Background (DNTB)*, ed. Craig A. Evans and Stanley E. Porter (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000). 控辯性的內容通常與指控及辯護有關，其處境是法庭審判，時間焦點屬過去；議事性的內容通常與利害得失的決定有關，其處境是政治場景，時間焦點屬未來；褒貶性的內容通常與價值觀的褒貶有關，時間焦點屬現在。參 Duane F. Watson, "Rhetoric, Rhetorical Criticism," in *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments (DLNTD)*, ed. Ralph P. Martin and Peter H. Davids (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000)。

它的演說理論去透視書信的內容，其有效性是不容忽視的。⁸

乙 應用社會科學評論於腓立比書的有效性

誠然，聖經的遠古文化面貌，一定會與今日社會大相逕庭。⁹ 我們實在不應忽略古代社會的獨特性，以其他民族或時代錯配之觀念，去強

⁸ 問題的關鍵是兩種修辭手冊不同的應用觀念。第一種是規範性的；第二種是描述性的。前者假設古希臘修辭手冊的內容，是保羅書信的規範；後者則認為保羅書信當中的一些論證，能夠被古希臘修辭的技巧所闡明。筆者認為，修辭評論的有效性，正是建基於後者的觀點。修辭評論的應用，並非試圖證明或推論保羅是完全倚賴它而寫成新約書信；它的正確功能，其實是對保羅書信當中之論證的一種「歸納性描述」(inductive description)。修辭評論在詮釋保羅書信中的正確角色，應該是輔助讀者了解保羅如何演繹他的論證，而並非沈醉於修辭評論的種種形式。就如歷史一樣，不同人對它可有不同的理解，它的權威性亦不能亦不應高於保羅書信（及聖經）。但不能否認的是，「歷史評論」所帶來的角度與資料，的確能夠幫助我們明白保羅書信的歷史處境，明白保羅為甚麼會寫出這些書信。有關學者對應用修辭評論的不同看法，詳參 Jeffrey T. Reed, *A Discourse Analysis of Philippians: Method and Rhetoric in the Debate Over Literary Integrity*, JSNTSup 136 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 160-68; G. Walter Hansen, "Rhetorical Criticism," in *Dictionary of Paul and His Letters (DPL)*, ed. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, and Daniel G. Reid (Downers Grove: InterVarsity Press, 1993)。

⁹ 筆者並非首位採用「社會認同理論」(social identity theory)去詮釋聖經的人。早在1998年，埃斯勒(Philip F. Esler)就在一本加拉太書的注釋書中，詳細介紹並採用「社會認同理論」。在2003年，埃斯勒亦將這理論應用在羅馬書。在2007年，盧奧馬尼曼(Petri Luomanen)亦與一些聖經學者出版一系列的文章，去剖析並示範「社會認同理論」的有效性。其中一個值得提及的觀點，就是透過「社會認同理論」的「內在認知介面」(built-in cognitive interface)，我們能夠在一個批判的態度上，回應一般「社會科學評論」在應用上的兩大問題：「文化距離」(cultural distance)及「模型角色」(role of models)。所謂「文化距離」，就是古代聖經的「社會文化價觀及行為規範」(social values and norms)，與現代西方社會的落差；而「模型角色」，就是「模型」在詮釋過程中，會否因着其方法論的「先決性」(pre-determinism)，而導致詮釋者必定能夠找到他期望的證據，墜入「循環論證」的陷阱。根據盧奧馬尼曼，「社會認同理論」的「認知介面」可以補足以上「社會科學模型」在聖經詮釋方面的不足。參 Philip F. Esler, *Galatians* (London: Routledge, 1998), 40-57; Philip F. Esler, *Conflict and Identity in Romans* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 19-39; Petri Luomanen, Ilkka Pyysiainen, and Risto Uro, *Explaining Christian Origins and Early Judaism: Contributions from Cognitive and Social Science*, Biblical Interpretation Series (Leiden: Brill, 2007), 1-36; David G. Horrell, *Social Ethos of the Corinthian Correspondence: Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement*, Studies of the New Testament and Its World (London: T & T Clark International, 2000), 15-22。

解聖經時期的社會。¹⁰ 然而，遠古及當今社會之別，是不足以全然抹殺「社會科學模型」在理解聖經社會的有效性。¹¹ 事實上，根據「認知理論」(cognitive theory)，所有人類都有同樣性質的大腦、身體，以至「心智」(mind)。換句話說，我們擁有一個「身體化的心智」(embodied mind)。¹² 我們身體「先天性」(innate)的一致，是各種社會文化擁有一定「互通性」的基礎。¹³

¹⁰ Luomanen, Pyysiainen, and Uro, *Explaining Christian Origins and Early Judaism*, 16-18.

¹¹ 「社會科學評論」的根源，與十九世紀創立的「宗教社會學」(sociology of religion) 甚為有關。當時創立此學說的學者，大多視之以取締神學在道德上的位置。他們承自啟蒙運動無神論及「懷疑性的詮釋學」(hermeneutics of suspicion) 的假設，將一切宗教視之為人類社會的「附帶現象」(epiphenomenon)。過往引用社會文化的角度去詮釋經文的學者，常常會被批評為將自己今日的觀念，讀進昔日文本的世界 (anachronistic and reader-response)。倚賴文本未有清楚交代的社會文化處境，去支配文本的解讀，更是詮釋上的一大毛病。更嚴重的，是釋經者甚或會應用社會學去徹底取代教會的世界觀，嘗試用社會學的觀點去解釋人類所有的宗教行為 (例如 Webber 的 sociological functionalism)。例如，他們會淡化保羅的信主為一些社會現象行為，削弱那些首先發生在保羅裏面，在屬靈、奧秘及理性等方面的改變。難怪過往不少基督教學者都對「社會科學評論」的釋經拒而遠之。參 S. C. Barton, "Social-Scientific Approaches to Paul," in *DPL*, ed. Hawthorne, Martin & Reid; Grant R. Osborne, "Hermeneutics/Interpreting Paul," in *DPL*, ed. Hawthorne, Martin & Reid; Atsuhiko Asano, *Community-Identity Construction in Galatians: Exegetical, Social-Anthropological, and Socio-Historical Studies*, JSNT Sup 285 (London: T & T Clark International, 2005), 18; Bengt Holmberg, *Sociology and the New Testament: An Appraisal* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 13-14; D. Lyon, "Sociology of Religion," in *New Dictionary of Theology (NDT)*, ed. Sinclair B. Ferguson and J. I. Packer (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000)。

¹² George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999), 16-44.

¹³ 「認知人類學」教授布洛克 (Maurice Bloch) 指出，「文化人類學」的學者 (例如 Malina) 實在是低估了文化多樣性背後潛藏的人類普同性；他們常常根據人的陳述，或是透過儀式行為等外顯的現象，來推論社會文化的樣貌；結果通常就是誇大了人類文化的多樣性。參 Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights From Cultural Anthropology*, 3rd ed. (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), xi；黃宣衛：〈語言、社會生活與田野工作：評介 Maurice Bloch 有關認知人類學的一些觀點〉，《考古人類學刊》第62期 (2004)，頁129，引自 Maurice Bloch, "Language, Anthropology and Cognitive Science," *New Series Man* 26 (1991): 184。

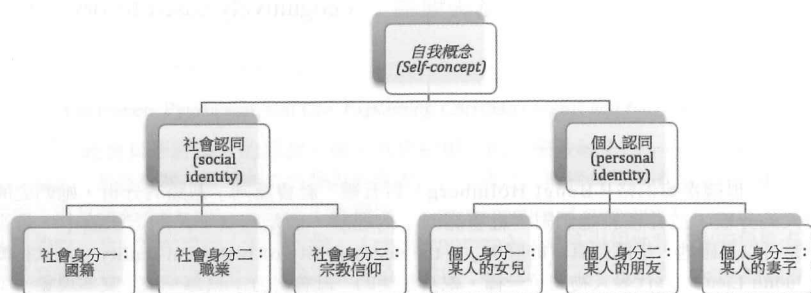
提出「社會認同理論」(Social Identity Theory)的學者相信,擁有相似理念的人會物以類聚去組成一個羣體;¹⁴ 一個個體的「社會身分」(social identification)就是這樣產生。組合一個個體的所有「社會身分」,就是他的「社會認同」(social identity)了。個體會比較眾多羣體,並選擇加入某些合乎他/她心意的羣體。為了提升個人的「自尊」(self-esteem),以爭取更高的「社會認同」,個體會對那些「內羣」(ingroup)成員作出偏好的評估,對「外羣」(outgroup)的則傾向負面。¹⁵ 作為一個「認知基礎理論」(cognitively-based theory),這

¹⁴ 根據霍姆伯格(Bengt Holmberg)對五種「社會認同」進路的分析,她們之間最大的分歧,並非在於她們對「社會認同」的理解,而是在其進路的方法論中,是否以為可以真確地「接觸到真實的歷史」(the accessibility of historical reality)。以利奧(Judith Lieu)為代表人物的第一種,視基督徒的「社會身分」只為一種「文本現象」;第二類是「意識形態的個人陳述」(post-factum ideological construct),代表人物有鮑爾(Ferdinand Christian Baur)。以上兩種進路,都着眼個人或羣體的利益,否定內存、客觀或公正的基督徒「社會認同」。第三類是「企業型社會認同」(identity constructed by entrepreneurs),重點代表是埃斯勒。這種觀念視保羅為一個宗教企業家,並將外地信徒的基督徒「社會認同」觀,加諸在收信人的教會。這進路亦是強差人意。第四種進路是由泰森(Gerd Theissen)發表的「『認同』作為符號系統中的自主內部組織」(identity as autonomous inner structure of the semiotic system)。泰森相信聖經文本為真實歷史的反映,宗教作為一個「符號系統」,既是社會的一部分,亦能透過「社會化」去感染人的價值觀及世界觀。值得注意的是,這種觀念與筆者在下文提及的「城市宗教模式」(polis-religion model)非常吻合最後一種是梅耶斯(Ben F. Meyers)的「『認同』作為基督運動的個人認知反饋」(identity as feedback-shaped self-understanding of the Christ-movement)。梅耶斯認為,初期教會信徒除了藉着經驗復活的基督,去發展他們的「社會認同」之外,還在往後的遭遇中,不斷修整他們的自我認知。基督徒「社會認同」的核心是一致的,是基督耶穌當初所賜,亦是源自「在基督裏」的更新經驗。然而,這「社會認同」卻須要信徒往後的澄清及修訂,以成為各信仰羣體的「自我定義」。在霍姆伯格眼中,最後兩個進路是較為完善的。筆者也同意他的論點。參 Bengt Holmberg, "Understanding the First Hundred Years of Christian Identity," in *Exploring Early Christian Identity*, ed. Bengt Holmberg (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 1-32。

¹⁵ Michael A. Hogg and Dominic Abrams, *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes* (New York: Routledge, 1988), 7, 21. 這就是「社會認同理論」中的「內羣偏私」(in-group favoritism)。根據「社會認同理論」(Social Identity Theory),人有一種天然的動機,去實現自己,並為自己維護一個良好、正面的自我理解。

模型將一個人的「自我概念」界分為兩方面（參圖一）：「個體認同」及「社會認同」。

在「社會科學評論」的幫助下，我們將會發現那細小的新興宗教羣體——腓立比教會，是如何定義及發展其「團體界限」的。¹⁶ 初期教會經驗的不單是一些新的神學觀念，還有是一個與當代周邊社會環境互動的新興社會羣體。



圖一：「社會認同理論」中的「自我概念」¹⁷

二 詮釋回顧

（一）腓立比書的受苦

菲茨杰拉德（Fitzgerald）認為，保羅的四種受苦實在與當代希羅

¹⁶ Barton, "Social-Scientific Approaches to Paul."

¹⁷ Esler, *Galatians*, 44.

世界中「斯多亞學派」的觀念相似。¹⁸ 故此，他的參照系統，就是當代的哲學與修辭學。然而，雖然保羅在形式及詞彙上確與當代的受苦文獻相似，但他的主要思路來源，其實是來自舊約聖經及傳統猶太教中忠心僕人受苦，並基督忠心受苦的事件。保羅不單採用了希羅哲學家的受苦觀，還改造了它們，以適應他的神學思想。¹⁹

事實上，往後教會對腓立比書的受苦詮釋，都是用為主受苦以至於死的角度（martyrological approach）。²⁰ 然而，隨着教會在歷史中得享更多的和平，信徒遭遇迫害以致殉道的機會卻愈來愈少。結果，腓立比書的受苦應用，亦演變為信徒向世界及肉體「死」。²¹

那麼甚麼是「平反」呢？筆者認為，「平反」就是指神的僕人，在為神受苦後經歷神的拯救。這拯救可以發生於今生或死後。透過得「平反」的期望，神的僕人能預先見證及經驗神的能力確實超越他的敵人，並得到更大的動力去面對此刻的受苦。在「平反」裏，神會賜下榮耀給神僕，並親自替他們伸冤。這預期中的歡呼慶賀，就是得「平反」。²² 故此筆者相信，當保羅在腓立比書論及受苦時，他視此為一種迫害。

¹⁸ John T. Fitzgerald, *Cracks in an Earthen Vessel: An Examination of the Catalogues of Hardships in the Corinthian Correspondence*, SBLDS 99 (Atlanta: SBL, 1988), 47-116; Scott Hafemann, "Suffering," in *DPL*, eds. Hawthorne, Martin & Reid. 這四類受苦包括：（一）被迫害的苦如入獄、被鞭打；（二）旅途中遇到的危險；（三）為福音而承受的苦如勞碌、飢餓；（四）為教會的憂心。布特曼（Bultmann）根據的經文是林前四9~13；林後四8~9，六4~5，十一23~29，十二10。參考的希羅文獻包括：Plutarch, *Moralia* 326D-333C, 361E-362A, 1057D-E; Epictetus, *Dissertationes* 2.19.12-32, 3.12.10, 4.8.31, 4.7.13-15; Seneca, *Epistulae Morales* 13.1-3, 85.26-27; Dio Chrysostom, *Dissertationes* 3.3。

¹⁹ 參 Hafemann, "Suffering"; C. G. Kruse, "Afflictions, Trials, Hardships," in *DPL*, ed. Hawthorne, Martin & Reid。

²⁰ L. Gregory Bloomquist, *The Function of Suffering in Philippians*, JSNTSup 78 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 18-34.

²¹ Bloomquist, *Function of Suffering in Philippians*, 34.

²² 「平反」的神學觀念亦曾見於舊約，參申三十二34~43。

（二）保羅反羅馬帝國的立場

讓筆者稍稍回顧五個有關詮釋保羅政治立場的角度：「教會傳統」、「歷史文化字義」、「政治倫理」、「保羅新觀」及「後殖民詮釋」。

甲 「教會傳統」

受着奧古斯丁及馬丁路德的影響，教會傳統上習慣於看信徒的生命持屬天與屬地雙重層次。屬靈生命以天國盼望為依歸，但肉體生活則屬於地上的層次，信徒理應順服地上掌權者。²³ 及至十七世紀，敬虔派漸漸冒起。由於他們將詮釋焦點置於新約聖經及人靈魂與耶穌的關係，充滿各樣政治處境色彩的舊約就更被人忽略。²⁴ 信徒遂將基督教視為一種簡單的個人道德信仰，²⁵ 基督教對政治的觸覺亦變得愈來愈低。²⁶ 這樣，腓立比書自然就不可能有任何抗衡帝國的信息。

乙 近代聖經學者

1. 歷史文化字義

近代着重「歷史文化字義」的聖經學者，對腓立比書反羅馬帝國的詮釋，其實是意見紛紜的。支持反帝國的例如有費依（Gordon Fee）。他認為，保羅在腓立比書描述的壓迫，正是因為信徒拒絕參與

²³ 孫寶玲：《新約倫理》（香港：香港浸信會神學院，2009），頁173～175。

²⁴ Tim Gorringer, "Political Readings of Scripture," in *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, ed. John Barton (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 67.

²⁵ Gorringer, "Political Readings of Scripture," 67.

²⁶ Gorringer, "Political Readings of Scripture," 67.

「帝王崇拜」。²⁷ 喬奇 (Dieter Georgi) 亦從管治的角度對比基督及凱撒，從而引伸保羅是反對羅馬帝國的。²⁸

布萊恩 (Christopher Bryan) 則拒絕「反羅馬帝國」的閱讀。根據舊約先知與政權之間的互動傳統，他認為保羅對帝國的角色，都是期望、呼籲並提醒她履行地上的責任。故此，保羅基本上支持羅馬帝國的管治，卻積極就她不公的施政提出意見。²⁹ 保羅引用 *πολίτευμα*，亦是一個「正面的激勵」(a *fortiori* argument)：既然信徒願意忠於帝國，他們就更應順服基督了。³⁰ 金世潤 (Seyoon Kim) 亦認為所有反帝國主義者的解讀，都是主觀的。³¹

2. 政治倫理

究竟教會對政權的立場可以有甚麼選擇？學者都有不同的分析框架。皮爾格林 (Walter Pilgrim) 認為教會可以視乎政權的情況而轉變其對政權的立場。可能的立場有三種：「批判性支持」、「批判性改革」、「批判性反抗」。³² 皮爾格林認為，由於保羅身處的政權大體上是積極地為社會謀求公義的，所以在保羅眼中，教會可以選取一個「批判性支持」的立場。³³ 然而，皮爾格林假設所有的保羅書信都擁有相

²⁷ Gordon Fee, *Paul's Letter to the Philippians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 31-32, 197.

²⁸ Dieter Georgi, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 73-77.

²⁹ Christopher Bryan, *Render to Caesar: Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 3, 83, 87, 90, 125.

³⁰ Bryan, *Render to Caesar*, 84; 參腓三20。

³¹ Seyoon Kim, *Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 10, 16, 21, 23.

³² Walter E. Pilgrim, *Uneasy Neighbors: Church and State in the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 192-97.

³³ Pilgrim, *Uneasy Neighbors*, 192-94.

同的政治處境，確實是忽視了個別教會，在面對地方政權時可能面對的「麻煩」。所以，皮爾格林就從未細緻了解腓立比教會正受政權壓迫的困境。

3. 「保羅新觀」

自從斯湯達爾 (Krister Stendahl) 於1963年發表〈使徒保羅與西方之內省良心〉一文後，不少學者都認同保羅與當代猶太教的連貫關係。³⁴ 例如萊特 (Wright) 就認為，保羅對福音的理解，是植根於舊約裏一神的觀念。³⁵ 保羅的神學核心就是要宣揚這位已經被升為至高的王。換句話說，保羅的神學核心在本質上是政治性的：「耶穌是主，凱撒不是。」³⁶

4. 「後殖民詮釋」

「後殖民詮釋」是一種「意識形態評論」。例如聖經文學會 (Society of Biblical Literature) 裏的「保羅與政治」(Paul and Politics) 小組，就認定聖經裏的人物都是銳意抵抗帝國政權的。³⁷ 「後殖民詮釋」會將社會政治的角度 (例如：權力的鬥爭與解放)，成為所有神學角度

³⁴ 馮蔭坤：《加拉太書註釋（卷上）》（台北：校園書房，2008），頁162。

³⁵ N. T. Wright, *Paul: In Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 69.

³⁶ 這位獨一真神是全地的創造主，亦是與以色列立約的神，有一天祂要來拯救祂的子民脫離異教的壓迫。故此，耶穌從死裏復活戰勝死亡的事件，就是祂作為神、彌賽亞以及全地之主的明證。地上的君王已失去了他們壓迫人民的最後武器：死亡。此外，萊特 (Wright) 強調二章與三章的連貫性，認為保羅在三章提到的「犬類、妄自行割的人」，不單是代表不信基督的猶太人，更在本質上與順從肉體的外邦異教無分別。所以，萊特認為保羅其實是用密碼的方法去表達反羅馬帝國的立場。表面上他是針對猶太人，但實質上卻是針對羅馬帝國。參 Wright, *Paul*, 69; N. T. Wright, "Paul's Gospel and Caesar's Empire," in *Paul and Politics: Ekklēsia, Israel, Imperium, Interpretation*, ed. Richard A. Horsley (Valley Forge: Trinity Press, 2000), 161-62, 174-75。

³⁷ Abraham Smith, "Unmasking the Powers': Toward a Postcolonial Analysis of 1 Thessalonians," in *Paul and the Roman Imperial Order*, ed. Richard A. Horsley (New York: Trinity Press, 2004), 51.

的第一優先。希恩（Erik M. Heen）借用來自人類學與後殖民的理論，認為「基督頌」就是保羅刻意將原屬羅馬帝王文化的至高榮譽——「神性」，去歸屬基督，即一種隱藏挑戰手段（hidden transcript）。³⁸

三 腓立比書的歷史背景

（一）帝國政權與帝王崇拜的發展及影響

傳統以來，新約學者傾向淡化帝王崇拜的宗教本質及其影響力。³⁹但在上世紀九十年代開始，這情況開始改變。⁴⁰普賴斯（Price）就批評，過往學者對帝王崇拜的研究，着實被太多西方基督教對宗教的假設所影響，⁴¹以致常視宗教單純為一些私人的信念。⁴²弗雷德里克森（Fredriksen）就提醒我們，在古代地中海一帶，宗教的核心不是信眾的個人心理狀況；她重視的是人如何在公共領域中，參與一些符合傳統及地方文化的祭儀（rituals）。⁴³或者羅馬帝王是神明這觀念是難以解釋的，但重要的是，羅馬宗教祭儀中的事物如符號一樣，不斷向人民的內

³⁸ Erik M. Heen, "Phil 2:6-11 and Resistance to Local Timocratic Rule: *Isa Theō* and the Cult of the Emperor in the East," in *Paul and the Roman Imperial Order*, ed. Horsley, 138-39.

³⁹ Pieter J. J. Botha, "Assessing Representations of the Imperial Cult in New Testament Studies," *Verbum et Ecclesia* 25 (2004): 16.

⁴⁰ James B. Rives, "Graeco-Roman Religion in the Roman Empire: Old Assumptions and New Approaches," *Currents in Biblical Research* 8 (2010): 249.

⁴¹ Simon R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 2, 9-14.

⁴² Paula Fredriksen, "Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries CE," in *A Companion to the Roman Empire, Blackwell Companions to the Ancient World*, ed. Stanley E. Porter (Oxford: Wiley-Blackwell, 2006), 589.

⁴³ Fredriksen, "Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries CE," 590.

心發出「呼喚的力量」(power of evocation)，超越理性的「語義類別」(semantic categories)，提醒他們羅馬帝王就是真正的神。⁴⁴ 故此，帝王崇拜能為整個世界作出「概念表達」(conceptualizing the world)；⁴⁵ 將帝王打造成「世界應有秩序」的象徵；⁴⁶ 並應驗先帝奧古士督對羅馬帝國的應許，將穹蒼回復至完美的階段，在地上建立了永垂不朽的世界秩序。⁴⁷

另一方面，學者對帝王崇拜的研究焦點，亦逐漸由整體帝國逐步轉向過別城市。根據索維奴(Christiane Sourvinou-Inwood)提出的「城市宗教」(polis religion)模型，學者能更細緻地因應城市的獨特性，去重構當中的宗教實況：⁴⁸ 宗教系統是以城市為單位的；⁴⁹ 宗教領袖是城市的掌權者之一；⁵⁰ 作為宗教祭祀儀式的專家，他們會與其他政權領袖一起商議，務將整個宇宙及神明世界放置在一個宗教制度裏，並為其建立相關的神廟、儀式及年曆；⁵¹ 宗教亦因此成為整個城市的「中心意識形態」，並為城市中所有的部分給予意義。⁵²

⁴⁴ Price, *Rituals and Power*, 8-9.

⁴⁵ Price, *Rituals and Power*, 7.

⁴⁶ Keith Hopkins, *Conquerors and Slaves: Sociological Studies in Roman History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 198; Joseph H. Hellerman, *Reconstructing Honor in Roman Philippi: Carmen Christi as Cursus Pudorum* (New York: Cambridge University Press, 2005), 81.

⁴⁷ Bryan, *Render to Caesar*, 82.

⁴⁸ Christiane Sourvinou-Inwood, "What Is Polis Religion?" in *The Greek City from Homer to Alexander*, ed. Oswyn Murray and Simon Price (Oxford: Clarendon Press, 1990), 295-322.

⁴⁹ Sourvinou-Inwood, "What Is Polis Religion?" 261.

⁵⁰ Mary Beard and Michael Crawford, *Rome in the Late Republic* (New York: Cornell University Press, 1985), 30.

⁵¹ Sourvinou-Inwood, "What Is Polis Religion?" 302.

⁵² Sourvinou-Inwood, "What Is Polis Religion?" 305.

筆者相信「城市宗教」這模型是尤其適用於腓立比市的。⁵³ 首先，腓立比市的人口規模並不多，應該只是約九千至一萬五千人。⁵⁴ 故此，相對其他城市來說，腓立比的宗教表達，應該會比較單一；帝王崇拜的影響力亦會明顯比其他神祇大。

甲 羅馬帝國與腓立比市的淵源

屋大維（Octavian）為了將自己包裝為全新世界秩序的開創者，腓立比市是一個重要象徵。⁵⁵ 在公元前42年，屋大維在腓立比平原，將策劃刺殺凱撒大帝（Julius Caesar）的人打敗。⁵⁶ 腓立比的勝利，無疑加

⁵³ 根據里夫斯（Rives），近期研究羅馬帝國宗教的學者，其實都已經採納了「城市宗教」模型，去探索帝國宗教在城市的形態。雖然這模型並非完美，特別是她未能解釋一些並未享有「公共祭祀」（public cults）的神祇，為何能得到人民的愛戴；此外，對於一些人口超過十萬的大城市來說，這模型亦不能涵蓋城市中多樣化的宗教表達。但根據里夫斯的研究，學者都並未因而拼棄這模型，而是提供一些輔助原則去補助她。參Gregory Woolf, "Polis-Religion and Its Alternatives in the Roman Provinces," in *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, ed. Hubert Cancik and Jörg Rüpke (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 76; Jörg Rüpke, *A Companion to Roman Religion*, Blackwell Companions to the Ancient World (Malden: Blackwell Publication, 2007), 4; Woolf, "Polis-Religion and Its Alternatives in the Roman Provinces," 77; Rives, "Graeco-Roman Religion in the Roman Empire," 274; Simon R. F. Price, "Response," in *Paul And the Imperial Order*, ed. Richard A. Horsley (New York: Trinity Press, 2004), 176; Craig Steven de Vos, *Church and Community Conflicts: The Relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian Churches with Their Wider Civic Communities* (Atlanta: SBL, 1999), 249; Lukas Bormann, "Philippi: Stadt Und Christengemeinde Zur Zeit Des Paulus," *NovTSup* 78 (Leiden: Brill, 1995), 55-59。

⁵⁴ de Vos, *Church and Community Conflicts*, 238-39.

⁵⁵ Joseph H. Hellerman, "The Humiliation of Christ in the Social World of Roman Philippi, Part I," *BibSac* 160 (2003): 326.

⁵⁶ 除了屋大維（Octavian）之外，還有安東尼（Mark Anthony）。但在公元前31年的另一戰役，屋大維就擊敗了安東尼。參 Edgar M. Krentz, "Military Language and Metaphors in Philippians," in *Origins and Method: Towards A New Understanding of Judaism and Christianity: Essays in Honour of John C. Hurd*, JSNTSup 86, eds. John Coolidge Hurd and Bradley H. McLean (Sheffield: JSOT Press, 1993), 111-12; de Vos, *Church and Community Conflicts*, 235。

強了屋大維成為凱撒「合法」繼承人的基礎。能夠替被奉為神明的凱撒報仇，不單是替「神」行道，更叫屋大維成為「神的兒子」⁵⁷

在戰役後，大批退伍軍人被安置在腓立比。故此，腓立比市應該有不少羅馬公民。其實，無論羅馬公民在人數上是否大多數，他們在社會上設立榮譽、地位以至價值觀等方面的影響力，都是一個「意識形態上的大多數」。⁵⁸ 當地人民又同時受到羅馬帝國及傳統希臘文化的薰陶。⁵⁹ 這種兼具兩種文化的情況，在保羅傳道的城市中是獨特的，亦造就了腓立比市民雙重國籍（公民）的觀念。⁶⁰

⁵⁷ Andrew Wallace-Hadrill, *Augustan Rome*, Classical World Series (London: Duckworth Publishers, 2007), 85-86. 自從公元前49年，羅馬就陷入內戰。經過近二十年的混亂，屋大維取得最終勝利，並將內戰歸咎於一系列道德的危機、對傳統的不尊重，及生活中各樣「界線的模糊」（這些「界線」包括男女的角色、公共與私人空間的區別、自由與奴隸的分別等）。他的來臨，正是出於神的差遣，為要撥亂反正，替國家重新定立各樣界線，將和平與繁榮重新帶給羅馬。在此偉大的好消息（εὐαγγέλιον）論述中，屋大維成為了奧古士督（Augustus，即「可敬畏」的意思）與「救主」（σωτήρ）。為了傳揚這前無古人，後無來者的好消息（εὐαγγέλιον），奧古士督在腓立比「成名之戰」的意義與紀念價值，就可說是舉世無雙，震古爍今。故此，當屋大維擊敗安東尼，並開始為帝國鑄造新的錢幣時，他除了在錢幣中鑄上自己與維多利亞勝利女神的名字之外，還在錢幣上刻上腓立比市得重建的圖像；又在腓立比建立祭壇，以記念這場劃時代的戰役。安東尼在腓立比之戰的角色亦漸漸被淡化。Hellerman, "The Humiliation of Christ in the Social World of Roman Philippi, Part I," 326. 此外，另一個支持腓立比帝王崇拜影響力的背景，是亞歷山大與腓立比的關係。赫勒曼（Hellerman）認為，腓立比貴為亞歷山大的家鄉，敬拜帝王的傳統在此實在已根深蒂固。故此，後期羅馬帝國的帝王崇拜，亦會發展得更快及積極。參 Beth Severy, *Augustus and the Family at the Birth of the Roman Empire* (New York: Routledge, 2003), 34; Severy, *Augustus and the Family At the Birth of the Roman Empire*, 34, 133-34; Robert Jewett, *Romans: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 46-47; Mikael Tellbe, *Paul between Synagogue and State: Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians* (Almqvist & Wiksell Intl, 2001), 214n.22, 252; OGIS 2.458.36-41; Hellerman, "The Humiliation of Christ in the Social World of Roman Philippi, Part I," 326; Hellerman, *Reconstructing Honor in Roman Philippi*, 188n.65; Richard Horsley, *Paul and the Roman Imperial Order* (New York: Continuum, 2004), 10.

⁵⁸ Hellerman, *Reconstructing Honor in Roman Philippi*, 71.

⁵⁹ L. M. McDonald, "Philippi," in *DNTB*, ed. Evans and Porter.

⁶⁰ Hellerman, "The Humiliation of Christ in the Social World of Roman Philippi, Part I," 329.

乙 羅馬帝國及帝王崇拜對腓立比社會的影響

事實上，從腓立比人稱呼自己羅馬人（Ῥωμαῖος），及以羅馬長官稱號去稱呼官長（στρατηγός）可見，⁶¹ 腓立比市民十分擁戴羅馬人的文化。⁶² 在這背景下，不難想像帝王崇拜定必在腓立比有壓倒性的影響力。⁶³ 根據考古學的發現，愈遠離市中心，就愈多來自原居民色雷斯人（Thracian）的傳統宗教碑文；但愈接近市中心，就愈多以拉丁文著成，高舉帝王崇拜的碑文。⁶⁴ 由此可見，帝王崇拜的「地盤」，正是位於市中心的廣場。人愈接近帝王崇拜，他在社會中擁有的權力就愈高。這樣，帝王崇拜不單反映了社會的秩序，更積極地塑造腓立比市的社會垂直結構（social verticality），是整個城市的「中心意識形態」。⁶⁵

（二）猶太裔基督徒獲豁免敬拜帝王的歷史背景

在公元後第一世紀四十年代，「基督教」對一般人來說還是猶太教的一個分支。⁶⁶ 然而到了六十年代時，帝國政權已察覺到猶太教與基督教的分別。⁶⁷ 由此推論，在四十年代至六十年代期間，帝國的大眾正

⁶¹ 徒十六20~21。

⁶² Richard J. Cassidy, *Paul in Chains: Roman Imprisonment and the Letters of St. Paul* (New York: Crossroad Pub. Co, 2001), 273.

⁶³ Hellerman, "The Humiliation of Christ in the Social World of Roman Philippi, Part I," 333.

⁶⁴ David W. J. Gill, "Macedonia," in *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, ed. W. J. Gill David and Conrad Gempf (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 411-13; de Vos, *Church and Community Conflicts*, 250; McDonald, "Philippi." 超過80% 腓立比市內的碑文語言，都是拉丁文。與另一個同為羅馬殖民地的城市皮亞底二（Pisidian）相比，腓立比的拉丁文碑文多逾一部。參 Craig S. Keener, *The IVP Bible Background Commentary: New Testament* (Downers Grove: IVP Academic, 1994), Acts 16:21; W. J. Gill, "Macedonia," 411-13.

⁶⁵ Hellerman, "The Humiliation of Christ in the Social World of Roman Philippi, Part I," 334-6.

⁶⁶ Fredriksen, "Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries CE," 593.

⁶⁷ Tellbe, *Paul between Synagogue and State*, 64.

逐漸辨識到基督教與猶太教為兩個不同的團體。保羅正是在這期間寫下腓立比書。⁶⁸

基於帝國對傳統民族宗教的尊重，猶太人能豁免參與帝王崇拜。⁶⁹

⁶⁸ 有關學者對保羅的入獄地點，及書卷書寫年份的不同理解，參 Peter Thomas O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 19-26。

⁶⁹ Fredriksen, "Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries CE," 595. 猶太人享有特權包括稅務：免除向異教納稅，可以只向耶路撒冷的聖殿繳稅，以取替部分的帝國稅務；他們亦可以保持安息日的傳統、膳食法則、兵役責任等。另外，他們亦可以不用參與帝王崇拜。取而代之的，是每天兩次在聖殿中，為羅馬帝王及人民向耶和華神獻祭。他們又刻意保持自己的文化，拒絕同化於主流的政治及文化洪流中（尤其在帝國東部的城市）。然而，雷傑克 (T. Rajak) 對猶太人能享此特權表示懷疑。雷傑克認為，所謂保護猶太人「合法宗教法案」(*religio licita*) 根本是不存在的。猶太人本身亦並非不能與其他民族共處，所以他們其實是不需要這種特權的。約瑟夫 (Josephus) 對此的記錄亦反映其只是一些臨時措施。猶太人在不同城市就此能享的權利，亦不盡相同。故此，我們不能假設猶太人能在帝國各個城市，能穩定地並長期享有「合法宗教法案」的保護。參 Ben Witherington, *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1998), 180; Tellbe, *Paul between Synagogue and State*, 44-46; Flavius Josephus, *The Works of Josephus: Complete and Unabridged*, trans. William Whiston (Peabody: Hendrickson, 1996), 4.226; 14.223-40, 242, 245, 258, 261, 263-64; 16.163, 168; 19.280-85; 19.304-5; Oskar Skarsaune, *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity* (Downers Grove: InterVarsity, 2002), 57-58; Amnon Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation* (Wayne: Wayne State University, 1995), 103-7, 120-24; Horsley ed., *Paul and the Roman Imperial Order*, 8; Tessa Rajak, "Was There a Roman Charter for the Jews?," *JRS* 74 (1984): 107-23. Republished in Tessa Rajak, "Was There a Roman Charter for the Jews?," in *The Jewish Dialogue With Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction* (Leiden: Brill, 2002), 301-34。

面對以上的爭論，迪沃斯 (de Vos) 作出了獨到的分析。迪沃斯同意雷傑克對「合法宗教法案」的見解，又同意羅馬文獻甚少提供猶太人能獲豁免參與帝王崇拜的證據。但迪沃斯卻認為雷傑克在處理猶太人得享宗教特權的問題上，是矯枉過正的。迪沃斯指出，帝國其實亦沒有法律明文規定，所有人民、宗教及社團須要參與帝王崇拜；人民參加，是出於社會普遍的壓力，而非法律條例。故此，根據法律條文「合法宗教法案」的存在性，去界定猶太人有否獲得社會人士寬容參與帝王崇拜，是不合理的。此外，猶太人因着拒絕參與帝王崇拜，從而令其他人視之為社會破壞分子的事實，亦令他們變得需要特別的保護。值得注意的是，這保護（豁免參與帝王崇拜的權利）是建基執行上的慣性及「普遍事實」(*de facto*)，是一些大原則，而非明文上的規範 (*de jure*)。故此，猶太人實際上須要與各個地區政權商議，以讓這些原則變得實際。事實上，自亞歷山大 (Alexander) 東征西討後，猶太人在過去幾百年已習慣了，在一種多元宗教的環境下與外族人週旋。透過關係網絡的建立，他們亦擅於與羅馬政權打交道。參 Tellbe, *Paul between Synagogue and State*, 47, 52, 56; Fredriksen, "Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries Ce," 594-96; E. Mary Smallwood, *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian: A Study in Political Relations* (Leiden: Brill, 2001), 41-42。

相比之下，以外邦人為主的腓立比教會就沒有這個權利。正當信徒為此感到「頭痛」時，一班外地的猶太裔基督徒來到腓立比向他們獻計：讓信徒接受割禮，將教會正式（或非正式）歸入猶太教旗下，以獲取參與帝王崇拜的豁免。⁷⁰

四 從修辭評論看腓立比書的題目（topos）：政治上的對抗

（一）修辭評論中的題目

根據希羅時期的修辭評論，演說與信件當中的論證來源可以細緻地分為一些「題目」，描繪了各樣概念之間的關係。⁷¹

（二）腓立比書的題目：政治上的對抗

腓立比書的「題目」，正正就是政治。事實上，腓立比書無論在框架、術語、概念及例子方面，都有引用腓立比市作為羅馬帝國殖民地的政治現實。⁷² 從修辭評論的角度，一章27至30節是整卷腓立比書的命題：⁷³ 信徒必須願意為基督受苦，而這就是忠於基督福音的表現。進一

⁷⁰ Fredriksen, "Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries CE," 597.

⁷¹ Wikipedia, "Inventio," <<http://en.wikipedia.org/wiki/Inventio>> (accessed 25 December 2010).

⁷² Geoffrion, *The Rhetorical Purpose and the Political and Military Character of Philippians*, 23.

⁷³ Watson, "A Rhetorical Analysis of Philippians and Its Implications for the Unity Question," 60, 65-67, 79.

步說，這「題目」正吻合當時希羅時期戰爭中捍衛國土的類別；更準確的「題目」，應該是「政治上的對抗」⁷⁴

參照修辭布局方面，留意一章27節至三章21節這個段落的首尾部分，即論證觀點的始與終，保羅重複地採用 *πολίτευ*- 這羣組之字眼，去發展「屬天公民」這含政治意味的主題。參照三章17至21節「屬天公民」比喻的手法，從腓立比信徒「熱切等候救主，主耶穌基督，從天上降臨」的圖畫，保羅引用的文化處境，明顯是羅馬公民在帝國領域中，受外敵入侵的情況下，期待帝國軍事介入的拯救場面。⁷⁵ 因為惟有這文化框架，才與耶穌基督滅絕一切「基督十字架的仇敵」吻合；才須耶穌基督扮演「救主」（*σωτήρα*）的角色，令信徒「引頸期盼」祂的拯救。這樣，比喻的焦點就是基督，並視祂為故事中的主角，突顯祂與羅馬帝王的對比。⁷⁶ 這樣，保羅成功將天上基督與地上凱撒兩個「政治實體」（*πολίτευμα*）並列，放在信徒面前。信徒必須二擇其一。

（三）修辭布局

在以上的歷史背景下，保羅參考了當代的修辭理論，寫下一封以「政治上的對抗」為題目的書信：腓立比書。

| | |
|--------------------------|----------|
| 序言（ <i>exordium</i> ）： | 一章1至11節 |
| 敘述（ <i>narratio</i> ）： | 一章12至26節 |
| 命題（ <i>propositio</i> ）： | 一章27至30節 |

⁷⁴ Geoffrion, *The Rhetorical Purpose and the Political and Military Character of Philippians*, 36n.3.

⁷⁵ Justin P. Rossow, "Preaching the Story behind the Image: A Narrative Approach to Metaphor for Preaching" (Ph. D. diss., Concordia Seminary, 2009), 77-82, 272-77.

⁷⁶ Rossow, "Preaching the Story behind the Image," 80, 273.

| | |
|-------------------|----------|
| 論證（一）（probatio）： | 二章1至18節 |
| 論證（二）（probatio）： | 二章19至30節 |
| 反駁（一）（refutatio）： | 三章1至16節 |
| 反駁（二）（refutatio）： | 三章17至21節 |
| 結論（peroratio）： | 四章1至23節 |

五 從社會科學評論看腓立比教會「社會認同」的建立

為了有效建構另一個政治體系，保羅須要繼續塑造腓立比信徒的「社會認同」。信徒當初信主時，縱使已經聽聞耶穌或保羅的遭遇，但他們卻還未親身經驗壓迫。然而隨着信徒人數的增加，地方政權對他們的壓迫亦漸趨升。參照梅耶斯（Ben F. Meyers）的「『認同』作為基督運動的個人認知反饋」（identity as feedback-shaped self-understanding of the Christ-movement），⁷⁷ 信徒為福音受苦的經驗，會令他們不斷反思自己與基督的關係，並繼續塑造他們的「自我概念」。⁷⁸ 為了鞏固信徒的信心，保羅必須讓他們體會，「受苦得平反」此神學思想是這個「新興宗教」的必然部分。故此，當信徒面對政權壓迫之際，保羅的神學思

⁷⁷ 參 Holmberg, "Understanding the First Hundred Years of Christian Identity," 24-27。梅耶斯認為，初期教會信徒除了藉着經驗復活的基督，去發展他們的「社會認同」之外，還在往後的遭遇中，不斷修整他們的自我認知。基督徒「社會認同」的核心是一致的，是基督耶穌當初所賜，亦是源自「在基督裏」的更新經驗。然而，這「社會認同」卻須要信徒往後的澄清及修訂，以成為各信仰羣體的「自我定義」。

⁷⁸ Holmberg, "Understanding the First Hundred Years of Christian Identity," 25。

想亦同時在「展開」，以塑造信徒的倫理行為，就是擁抱「受苦得平反」的信念。⁷⁹故此，「受苦得平反」就是信徒「社會認同」的發展重點，亦是他們與羣外人士之「界限」。

（一）建構腓立比信徒「社會認同」的內部原理

一個羣體之能產生，是因成員彼此視對方為羣體的成員。⁸⁰當腓立比信徒體會大家是同屬一羣時，在他們的「社會認同」認知系統中，會多了一個共同擁有的「社會身分」——「腓立比教會」；信徒的心思，亦會從「自我認同」轉往「社會認同」，並以那「腓立比教會」的核心特徵，去「定型」（stereotype）自己及其他信徒。⁸¹

這特徵就是基督忠心受苦的見證。每個羣體都須要有一個「完美成員的典範」，即「內羣原型」（ingroup prototype）。這「內羣原型」會成為羣體成員共同擁有的「精神形象」，並以其「內在品格的歸屬」（attributed character）特質及「可察知的外在行為」（perceptible behavior），去構成「羣體行為典範」。⁸²

⁷⁹ Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: A Community, Cross, New Creation, a Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (New York: HarperOne, 1996), 18.

⁸⁰ Henri Tajfel, "Social Identity and Intergroup Behaviour," *Social Science Information* 13 (1974): 65-93.

⁸¹ Holmberg, "Understanding the First Hundred Years of Christian Identity," 28.

⁸² Rikard Roitto, "Behaving Like a Christ-Believer: A Cognitive Perspective on Identity and Behavior Norms in the Early Christ-Movement," in *Exploring Early Christian Identity*, ed. Bengt Holmberg (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 102-10.

（二）建構腓立比信徒「社會認同」的處境互動

另一方面，腓立比信徒「社會認同」的建立，亦與其周遭的處境息息相關。⁸³ 作為一個新興宗教羣體，當他們拒絕那些猶太裔基督徒的「好意」時，他們不單「獨立」了，還正面向整個城市的「中心意識形態」說不，拒絕地方政權為他們的人生給予意義。

值得注意的是，若要比較兩個羣體，「集體主義」的文化必須過於「個人主義」；羣體亦須表現出「比較性的意識形態」。⁸⁴ 參照埃斯勒（Philip F. Esler）對第一世紀泛地中海地區一帶的研究，以及筆者在上文對腓立比市歷史文化的探討，腓立比市人民的普遍文化明顯是重視「集體主義」過於「個人主義」。⁸⁵ 此外，從保羅大量使用政治軍事對抗的用詞，及「政治實體」的主題可見，腓立比書實在是一卷充滿

⁸³ Roitto, "Behaving Like a Christ-Believer," 106.

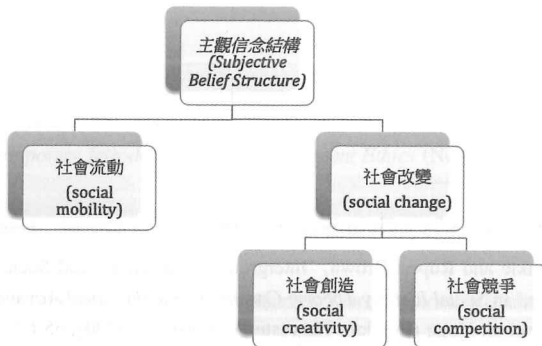
⁸⁴ Steve Hinkle and Rupert Brown, "Intergroup Comparisons and Social Identity: Some Links and Lacunae," in *Social Identity Theory: Constructive and Critical Advances*, ed. Dominic Abrams and Michael A. Hogg (London: Harvester Wheatsheaf, 1990), 65-67; Esler, *Galatians*, 45-49.

⁸⁵ Esler, *Galatians*, 46-49.

「比較性的意識形態」的書卷。由此可見，對於飽受政權壓迫的腓立比信徒來說，基督國度與羅馬帝國的「爭競式比較」是不能避免的。⁸⁶

相對羅馬帝國這「社會認同」來說，腓立比教會是一個「少數羣體」，是主流文化的異類。面對這強敵，保羅惟有將基督、提摩太、以巴弗提及自己的「委身履歷」，打造成一個「貫徹一致」的羣體，以提升這「少數異類羣體」的吸引力。當信徒察知到這羣體的一致性時，他們就會意識到她確實是羅馬帝國以外的「另一選擇」。⁸⁷ 因為以「受苦得平反」為核心，奉基督為主的「政治體系」，已深深地印在腓立比信徒的認知世界中，成為他們的首要的「社會認同」。

⁸⁶ 信徒若願意為福音受苦，拒絕帝國政權為他們的人生給予意義，並採納保羅提倡的「受苦得平反」範式，他們就配為基督國度的「公民」，亦不會向羅馬帝王燒香敬拜；相反，若信徒不願受苦，抵受不住地方政權的威迫利誘，那麼他們就不是基督國度的「公民」。兩者都是牽涉到「主觀信念結構」(subjective belief structure)的設定，不同的是他們對「為福音受苦」而帶來的「低下自尊」(lower self-esteem)，有着不同的處理(參圖四)。前者認為不能離開所屬羣體(腓立比教會)，亦不可以改變「支配羣體」(dominant group, 腓立比地方政權)，及「附屬羣體」(subordinate group, 腓立比教會)之間的「社會互動地位」(social dynamics and location)。但為了改善羣體的「社會認同」，保羅對信徒的受苦重新給予定義：「受苦得平反」範式。這策略，就是「社會創造」(social creativity)。相反，後者則認為可以離開腓立比教會，加入社會地位較高的羣體。這就是那些選擇離開教會的人的決定，即「社會流動」(social mobility)。參 Hogg and Abrams, *Social Identifications*, 26-29。



⁸⁷ Hogg and Abrams, *Social Identifications*, 180-82.

六 敵對政治體系中的三類敵人

(一) 詮釋歷史

腓立比教會的敵人有三類：⁸⁸ 以帝國為核心的地方政權、猶太裔的基督徒及腓立比教會的前信徒。地方政權及是腓立比教會的關鍵「對手」，他們對教會的壓迫，遠遠比其他兩類敵人大。雖然猶太裔基督徒及前信徒，並非地方政權體系中的成員，但根據他們影響腓立比信徒的來由，將他們理解為敵對政治體系的成員是合宜的。事實上，當那些「犬類、作惡、妄自行割」的猶太裔基督徒建議腓立比信徒「享用」帝國政權對猶太教的保護時，他們無疑會叫信徒走近羅馬帝國的懷抱，模糊帝國政權及「基督國度」之間的「界線」。那些前信徒離開教會後，亦是重投以帝國政權為首的利益網絡中。

(二) 中心命題：腓立比地方政權及民眾（一27~30）

以下是腓立比書一章27至30節的希臘原文。⁸⁹

⁸⁸ 縱觀整卷腓立比書，與敵人有關的經文包括一15~17（出於嫉妒分爭、結黨、不誠實的傳道者）、一28（敵人的驚嚇）、二15（彎曲悖謬的世代）、三2（犬類、作惡的，妄自行割的）、三18~19（基督十字架的仇敵）。根據岡瑟（John J. Gunther）的研究，學者對腓立比書敵人的身分，就起碼有十八種不同的解釋。這些敵人的可能身分，包括猶太裔基督徒、猶太人（非基督徒）、外邦基督徒、外邦人（非基督徒）、猶太裔諾斯底主義者、希臘化猶太裔宣教士、猶太裔律法主義者、外邦猶太主義者、羅馬政權人仕等。詳參 John J. Gunther, *St. Paul's Opponents and Their Background: A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings* (Leiden: Brill, 1973), 1-5; Demetrius K. Williams, *Enemies of the Cross of Christ: The Terminology of the Cross and Conflict in Philippians*, JSNTSup 223 (Sheffield: Sheffield Academic, 2002)。

⁸⁹ 希臘原文的版本為 NA 27th Edition, Accordance 8.4.7.

- 27a Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε,
 27b ἵνα
 27c εἴτε ἐλθῶν καὶ ἰδῶν ὑμᾶς
 27d εἴτε ἀπῶν
 27e ἀκούω τὰ περὶ ὑμῶν,
 27f ὅτι στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι,
 27g μιᾷ ψυχῇ συναθροῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου
- 28a καὶ μὴ πυρῶμενοι ἐν μηδενὶ ὑπο τῶν ἀντικειμένων,
 28b ἥτις ἐστὶν αὐτοῖς ἔνδειξις ἀπωλείας, ὑμῶν δὲ σωτηρίας,
 28c καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ·
- 29a ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ,
 29b οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν
 29c ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν,
 30a τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες,
 30b οἷον εἶδετε ἐν ἐμοὶ
 30c καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί.

甲 一章27節

27a節實際是27至30節整個句子的主句，⁹⁰ 其主要動詞就是 πολιτεύεσθε。參考各中英譯本，它們大都將 πολιτεύεσθε 理解為信徒應有良好行為。⁹¹ 然而這種翻譯，是未能準確掌握保羅使用 πολιτεύεσθε 的心意。事實上，保羅慣常用以敦促信徒要有良好行為的字，是

⁹⁰ Geoffrion, *The Rhetorical Purpose and the Political and Military Character of Philippians*, 23-24.

⁹¹ 翻譯包括：行事為人、生活度日；"conduct yourselves," "let your manners of life," "live your life"。

περιπατέω。⁹² 正確的翻譯應該是「作公民」⁹³ 根據史碧克 (Spicq)，πολιτεύομαι (πολιτεύεσθε 字根) 的意思其實是「視己為所屬社會一分子的觀念，去活出他所應有的行徑，並禁止自己作出一切與社會不相符的言行」。⁹⁴

雖然腓立比眼前的世界，仿佛都是在羅馬帝王的掌控中，但其實他們是屬於另一個以基督為首的「政治實體」。⁹⁵ 作為其公民，他們行事為人就當與其「組成本質」(constitution) 相稱 (ἀξίως)。⁹⁶ 參考《七十士譯本》，πολιτεύομαι 的用途總是一些政治行為，而非只代表另

⁹² Stephen E. Fowl, "Philippians 1:28b, One More Time," in *New Testament Greek and Exegesis: Essays in Honor of Gerald F. Hawthorne*, ed. Amy M. Donaldson and Timothy B. Sailors (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 169-70; C. Brwon ed., *New International Dictionary of New Testament Theology (NIDNTT)*, (ET. 3 vols: Grand Rapids, 1975-78), s.v. "πολιτεύομαι," 800.

⁹³ Geoffrion, *The Rhetorical Purpose and the Political and Military Character of Philippians*, 23; Walter Bauer et. al, eds., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and the Other Early Christian Literature (BDAG)*, 3d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2001), s.v. "πολιτεύομαι," 846.

⁹⁴ Ceslas Spicq and James D Ernest, *Theological Lexicon of the New Testament* (Peabody, Mass: Hendrickson, 1994), s.v. "πολιτεύομαι". 這裏亦是保羅唯一引用 πολιτεύεσθε 的地方。Kenneth S. Wuest 亦認為，πολιτεύομαι 是指向人作為團體的一分子，為了回應團體領袖，他應有的公共責任。參 Kenneth S. Wuest, *Wuest's Word Studies from the Greek New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1942), Php 1:27。能夠準確翻譯以上意思的譯本，包括《呂振中》(作公民)及 TNIV 的 "as citizens of heaven live"。

⁹⁵ Andrew T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 99.

⁹⁶ Jan Lambrecht, "Our Commonwealth is in Heaven," *Lotwain Studies* 10 (1985): 199-205, 202.

類的生活方式。⁹⁷ 在猶太人的觀念中，它亦有一種定義誰是神所揀選，有權成為神「合法」子民的功用。⁹⁸ 這種「合法性」事實上就是圍繞一個羣體身分的建立，是一個充滿政治味道的用法。⁹⁹

留意保羅兩次採用 *πολίτευ*- 這羣組之字眼時，他的上下文措辭都是與人面對沈淪 (*ἀπώλεια*) 或得救 (*σωτηρία*, *σωτήρα*) 兩極的遭遇有

⁹⁷ Markus N. A. Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1998), 97. 例如在斯十六15及馬加比二書六1, *πολιτεύομαι* 都是用於表達整體猶太人因着持守律法而面臨外敵的威脅。參 Fowl, "Philippians 1:28b, One More Time," 170. 但奧克斯 (Oakes) 反對從政治的角度去解讀 *πολιτεύεσθε*, 但迪沃斯已詳細地就他的觀點作出批判。參 Peter Oakes, *Philippians: From People to Letter* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 199; de Vos, *Church and Community Conflicts*, 282. 同樣，斯特拉曼 (H. Strathmann) 亦有類似的理解。但布勞利 (Brawley) 認為，這全因他誤將宗教與政治看為兩個可分隔的範圍。參 Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, ed., *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), s.v. "*πολιτεύομαι*," vol. 6, 527, 534; Robert L. Brawley, "From Reflex to Reflection?: Identity in Philippians 2.6-11 and Its Context," in *Reading Paul in Context: Explorations in Identity Formation: Essays in Honour of William S. Campbell* (Library of New Testament Studies), eds. Kathy Ehrensperger and J. Brian Tucker (New York: T & T Clark International, 2010), 136n.36.

⁹⁸ Ernest C. Miller, "Politeuesthe in Philippians 1:27 : Some Philological and Thematic Observations," *JSNT* 15 (1982): 86-96.

⁹⁹ 然而有學者認為，保羅採用這樣的手法，其實只是一個寫作的技巧，即藉着一些與政治有關之比喻手法，去有效鼓勵腓立比信徒勇於見證主。例如漢森 (Hansen) 就從保羅鼓勵信徒合一，並勸勉他們在這彎曲悖謬的世代作神無瑕疵的兒女，推斷保羅期望信徒應當在羅馬社會中活出良好的見證。天上的國度雖然比地上的更好，但保羅卻沒有對地上國度作出任何批判。漢森認為保羅在第三章藉着對比他過去與現在的地位，去帶出信徒在天上的，屬基督的公民身分 (三20; *πολίτευμα*)，是比地上的，屬羅馬帝國的更優勝。然而，筆者認為漢森在這裏的分析是錯誤的。漢森視三章2節與18至19節為一類敵人：猶太裔基督徒。遵循漢森的思路，這些猶太人的「屬靈地位」，在與基督徒比較之下，理應只是相對地較為不及，就如羅馬帝國的政權 (*πολίτευμα*)，不及基督的政權一樣。然而，細心的讀者可以發現，保羅對第三章下半部分之敵人的描述，是非常嚴厲的：基督十字架的仇敵，結局就是沈淪。保羅若是以此去類比基督政權與羅馬政權的關係，羅馬政權怎可能不是基督政權的仇敵呢？G. Walter Hansen, *The Letter to the Philippians* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 94-95; G. Walter Hansen, "Transformation of Relationships : Partnership, Citizenship, and Friendship in Philippi," in *New Testament Greek and Exegesis : Essays in Honor of Gerald F. Hawthorne*, ed. Amy M. Donaldson and Timothy B. Sailors (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 196-97.

關。¹⁰⁰ 在他的形容裏，世界上只有兩類人：基督國度的公民或敵人。留意一章27節至三章21節這個段落的首尾，即論證觀點的始與終，保羅都強調基督徒正確效忠之政權對象，是單在天上而非地上的。¹⁰¹ 從這首尾呼應的布局，保羅的修辭目的明顯是要對比天上基督與地上凱撒兩個「政治實體」（πολίτευμα），突顯信徒必須二擇其一。¹⁰²

換句話說，在腓立比信徒的自我觀念裏，在「社會認同」的框架下，已經多了另一個「政治實體社會身分」，就是「基督國度的公民」。這些公民的行事為人，必須與這「政治實體」的「組成本質」相稱，即符合其中的「行為規範」。¹⁰³ 故此，由於帝國的效忠者無論在帝王崇拜的態度，世界觀及價值觀方面，都與這「社會身分」水火不容，信徒必定會察覺到這兩個「社會身分」之間的矛盾及張力。¹⁰⁴

由此可見，在保羅眼中，腓立比教會實在是面對着一場帶有政治含義的爭戰。事實上，保羅在一章27至30節採用的字眼，都與司令官在戰役前鼓勵軍兵相似。¹⁰⁵ 保羅被帝國收監的事實，可能已令教會擔心福音

¹⁰⁰ Paul Zanker, "The Power of Images," in *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, ed. Richard A. Horsley (Harrisburg: Trinity Press, 1997), 55. ἀπόλλεῖα : —28, 三19; σωτηρίας : —28; σωτήρα : 三20。

¹⁰¹ Collins, *The Power of Images in Paul*, 55.

¹⁰² 參 Collins 的英文翻譯 (state)。Collins, *The Power of Images in Paul*, 55.

¹⁰³ Lambrecht, "Our Commonwealth is in Heaven," 199-205.

¹⁰⁴ Esler, *Galatians*, 45-6.

¹⁰⁵ de Vos, *Church and Community Conflicts*, 278; Joseph A. Marchal, "Military Images in Philippians 1-2: A Feminist Analysis of the Rhetorics of Scholarship, Philippians, and Current Contexts," in *Her Master's Tools?: Feminist And Postcolonial Engagements of Historical-critical Discourse*, Global Perspectives on Biblical Scholarship, no. 9, ed. Caroline Vander Stichele Todd Penner (Atlanta: SBL, 2005), 3; Geoffrion, *The Rhetorical Purpose and the Political and Military Character of Philippians*, 25, 35-82; Raymond Hubert Reimer, "Our Citizenship is in Heaven': Philippians 1:27-30 and 3:20-21 as Part of the Apostle Paul's Political Theology" (Ph. D. diss., Princeton Theological Seminary, 1997), 136.

會否停止擴展，並叫他們更懼怕敵人的驚嚇。¹⁰⁶ 這正是保羅為何在書卷的「敘述」部分，如此強調福音正繼續被傳開的原因。¹⁰⁷

面對這場戰役，保羅必須向信徒提供戰勝仇敵的指南。27a節的 *πολιτεύεσθε* 的定義，就是由以下三個動詞所解釋的：*στήκετε*, *συναθλοῦντες*, *μὴ πυρρόμενοι*。*στήκετε* 是當中之主句的限定形式動詞（main verb），一般解為「站立」或「對某信念作出堅固的承擔」。¹⁰⁸ *στήκω* 亦是第一世紀「迫害環境中之教導」的常見用語。¹⁰⁹ 所以，在一個心志下站立得穩，就是他們「作公民」的方法。分詞 *συναθλοῦντες* 及 *πυρρόμενοι*，在文法上是 *στήκετε* 主句的詳細解釋。*συναθλοῦντες* 的意思是「一同在鬥爭中交戰」，¹¹⁰ 在此有一種召集士兵一同列陣抗敵的思。¹¹¹ 保羅在27g節勸他們要同心一起奮鬥。問題是 *τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου* 的確切意思。¹¹² 大部分的解經家，都將 *τῇ πίστει* 理解為興趣與格動詞（dative of interest），即希望信徒「為」了一些東西去奮鬥。¹¹³ 然而筆者認為 *τῇ πίστει* 的正確功能，應該是方法與格動詞（dative of instrument），

¹⁰⁶ Krentz, "Military Language and Metaphors in Philippians," 119.

¹⁰⁷ Andries H. Snyman, "A Rhetorical Analysis of Philippians 1:27-2:18," *Verbum et Ecclesia* 26 (2005): 786.

¹⁰⁸ *BDAG*, s.v. "στήκω," 944.

¹⁰⁹ Karl P. Donfried, "St. Paul, the Traveller and the Roman Citizen," in *The Theology of the Shorter Pauline Letters*, ed. Karl P. Donfried and I. Howard Marshall (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 88.

¹¹⁰ *TDNT*, s.v. "ἀθλέω συναθλέω," vol.1, 167.

¹¹¹ Reimer, "Our Citizenship is in Heaven," 147-49.

¹¹² 值得注意的是，在整個新約中，這片語只曾在此出現。*NA* 27th Edition, Accordance 8.4.7.

¹¹³ I-Jin Loh and Eugene A. Nida, *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Philippians Helps for Translators* (New York: United Bible Societies, 1977), 40.

即信徒是「藉」着一些東西去奮鬥。¹¹⁴ 因為 27g至28a節在命題中的角色，正是信徒站立得穩（στήκετε）的指南。換句話說，信徒能夠站立得穩（27f節），是基於27g與28a兩個行為規範。參考27f與28a兩節的內容，保羅明顯是在討論一些抗敵原則。若將 τῆ πίστει 理解為興趣與格動詞，就是以為保羅的思路，會突然從給予指示中，轉為提醒信徒抗戰之目的。然而，保羅其實已經在27a節，叮囑信徒要按着基督的福音「作公民」。此外，絕大部分的 興趣與格動詞都是見於人而非事物。相反，方法與格動詞卻慣常是應用於事物。¹¹⁵ 縱觀以上的分析，27g節的意思，就是信徒要同心一起，靠藉符合福音的信心去奮鬥。¹¹⁶

乙 一章28至29節

28a節的 πτυρόμενοι 的意思是「被驚恐」。¹¹⁷ 留意保羅在此沒有採用較常見的 φοβούμενοι 或 φόβος，而選擇了用這個罕見的字。¹¹⁸ 根據 *LSJ* (*Liddell and Scott's Lexicon*)，πτύρω 在古典希臘文學中，會有時用以描繪在戰役中，被突如其來的物體所驚嚇的馬匹。¹¹⁹ 從保羅採用

¹¹⁴ Ronald Knox, *The New Testament in English* (London: Sheed & Ward, 1944), 266. 諾克斯巴達Knox) 認為 πίστει 在這裏的意思，是一個「信念系統」(a system of beliefs)，而非常見的「信心美德」(the virtue of faith)。

¹¹⁵ Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics : An Exegetical Syntax of the New Testament with Scripture, Subject, and Greek Word Indexes*, 4th rev. ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 142, 162.

¹¹⁶ Loh and Nida, *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Philippians Helps for Translators*, 41. 值得注意的是，筆者在此對信心（πίστει）的理解，與筆者就保羅另外三次（一25，二17，三9）使用 πίστις 之功能是完全一致的。在這四處經文裏，保羅都是將這信心，理解為信徒在信主後，繼續走成聖路的一個推動力。

¹¹⁷ *BDAG*, s.v. "πτύρω," 895.

¹¹⁸ 這是 πτύρω 唯一一次在新約出現。

¹¹⁹ *Liddell-Scott Greek Lexicon (LSJ)*, s.v. "πτύρω," 1341, available from <<http://www.archive.org/details/greekenglishlex00liddrich>>.

此字去督促腓立比信徒來看，保羅實在是擔心信徒，會因着敵人突如其來的壓迫而自亂陣腳。¹²⁰

28b節是27f至28a節的一個「關係子句」，在意義上 ἥτις 就是指向前面保羅對腓立比信徒的抗戰指示。28b節從結構上，可說是一個「附加說明句」，以描述敵人對當前處境的看法。從功能的角度，連同29節它可說是保羅為教會的受苦經歷所寫的一個「神學注釋」。¹²¹ 作為27至30節這命題的「注釋」，它的解釋，對理解整卷腓立比書來說，有着舉足輕重的功用。

姑勿論 ἥτις 的先行詞指涉對象是27節的 τῇ πίστει，還是保羅在27至28節的整段勸勉，學者一般都理解，腓立比教會在壓迫中的信心，是他們敵人 (αὐτοῖς 的先行詞是 ἀντικειμένων) 將要沈淪的「明證」(ἔνδειξις)。¹²² 然而這些敵人是如何能察知這「明證」呢？這些敵人既能攔阻保羅傳福音，他們怎會在見證腓立比教會的堅忍信心後，就意會自己將要遭遇滅亡？

留意保羅在這裏採用了 ἔνδειξις 這個字。這字可以有兩個意思：「徵兆」(sign) 或「實證」(demonstration, proof)。¹²³ 前者的意思

¹²⁰ Ralph P. Martin, *Philippians: Based on the Revised Standard Version* (Marshall, Morgan & Scott, 1976), 84.

¹²¹ Ralph P. Martin and Gerald F. Hawthorne, *Philippians*, rev ed., WBC 43 (Waco: Thomas Nelson, 2004), 168-70.

¹²² O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, 156-57. 這種理解是出於 ἀπωλείας 與 σωτηρίας 在聖經別處的主要用法，是指向人於末世時的下場。然而，詮釋者實在不應將別處對 ἀπώλεια 及 σωτηρία 的理解強加於本節。事實上，保羅就曾在腓一19以 σωτηρίαν 去代表他將獲釋。ἀπώλεια 在聖經，或當代的希臘文獻中，亦有代表一些身體上，自然上的毀滅，而不一定是指人在末世時的下場。參 NIDNTT, s.v. "σωτηρία," 205; BDAG, s.v. "ἀπώλεια," 127。參太二十六8。

¹²³ BDAG, s.v. "ἔνδειξις," 332.

與另一個保羅常用的字——σημειον相似。當學者理解沈淪對象就是那些敵人時，他們對 ἔνδειξις 的理解就是這意思。¹²⁴ 然而，留意保羅在這裏沒有採用較常用的 σημειον，而是刻意採用較少用的 ἔνδειξις 這個字。¹²⁵ 事實上，保羅另外三次採用 ἔνδειξις 的經文，三次都是選用了後者「實證」的意思。¹²⁶ 故此 ἔνδειξις 在這裏的意思，好可能是「實證」多於「徵兆」；即在心智或情感上被催使去接受一些事情。¹²⁷

對那些敵人來說 (αὐτοῖς)，信徒在壓迫中的信心，是一個「滅亡的實證」(ἔνδειξις ἀπωλείας)。這種「實證」，不是根據末世基督重臨時的救恩框架，而是敵人此時此刻的評估。在敵人眼中，信徒在面對重重壓迫下的堅持 (27f~28a節)，只是反映信徒的頑梗，該受更大懲罰以至毀滅 (ἀπώλεια)。¹²⁸ αὐτοῖς 在此是一個倫理與格動詞 (ethical dative)，表達人對某行動的觀點。¹²⁹ 至於 ὑμῶν δὲ σωτηρίας，筆者認為保羅是強調腓立比教會將會 (及已經) 擁有來自基督的拯救。¹³⁰

保羅宣告，這種在壓迫中仍然為福音齊心努力的堅忍過程，正是他們將會 (及已經) 得着救恩的「實證」。換言之，28b節作為信徒

¹²⁴ Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, 169n.55

¹²⁵ 在所有保羅書信中，ἔνδειξις 曾出現4次，σημειον 則曾出現8次。NA 27th Edition, Accordance 8.4.7.

¹²⁶ 羅三25、26；林後八24。

¹²⁷ BDAG, s.v. "ἔνδειξις," 332.

¹²⁸ Fowl, "Philippians 1:28b, One More Time," 175; Hansen, *The Letter to the Philippians*, 100.

¹²⁹ Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*, 146-47.

¹³⁰ W. Hall Harris, ed., *The Net Bible* (Texas: Biblical Studies Press, 2005), Phil 1:27n.47. ὑμῶν/n 是 "possessive genitive"，參 Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 81。由於28b節的第二子句："ὑμῶν δὲ σωτηρίας" 是一個「省略句」(elliptical sentence)。詮釋者必須將省去的重新加上，才能從經文得出一個完整的意思。參Martin and Hawthorne, *Philippians*, 168.

受苦的「神學注釋」，其實是包含了兩種對信徒受苦、天壤之別的評估：¹³¹ 在敵人眼中，為福音受苦是自取其辱的；但在保羅眼中，信徒的受苦卻是神的旨意。29a節 *πάσχειν* 的意思是「受苦」，¹³² 通常被用以表達「從軍事敵人中受傷害」。¹³³ 因着基督，信徒要「代表」（*ὑπέρ*）基督受苦，而這亦是神的賜福！

由此可見，基督國度的「公民」與帝國政權人士，在為福音受苦的評估上，有着嚴重的分歧。這分野代表了兩個羣體之間的「界線」，亦是保羅顛覆政權對信徒受苦解釋的策略，堅固了信徒擁戴「基督國度」的「社會認同」。

丙 一章30節

30a節的動詞是 *ἔχοντες*，是指涉29c節的 *πάσχειν* 及其主詞（29a節的 *ὑμῖν*）。30bc節是30a節的關係子句，亦是其解釋。留意30bc節的兩個動詞 *εἶδετε* 及 *ἀκούετε* 的時態，前者是「不定式」，反映一次或一個整體的「點態」（*punctiliar*）；後者是「現在式」，反映一個持續或重複的「線態」（*linear*）。¹³⁴ 故此，前者應該是指教會過去曾看見的一次事件，後者則是信徒現正目睹的情況。¹³⁵ 如無意外，前者就是記載

¹³¹ Fowl, "Philippians 1:28b, One More Time," 172.

¹³² *BDAG*, s.v. "πάσχω," 785.

¹³³ Krentz, "Military Language and Metaphors in Philippians," 126.

¹³⁴ William D Mounce, *Basics of Biblical Greek Grammar*, 2d ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 201.

¹³⁵ Loh and Nida, *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Philippians Helps for Translators*, 44.

在使徒行傳十六章，保羅被腓立比政權毆打收監的事件。¹³⁶ 保羅告訴腓立比信徒，其實他們現在經歷（ἐχθοντες）的爭戰（ἀγώνα），是與他們從前在他身上所看見，現在所聽見的「一樣」（30a節 τὸν αὐτὸν）。留意保羅刻意將「一樣」（τὸν αὐτὸν）放在30a節的起首，因為他的重點，正是強調腓立比教會與他，是為着完全相同的原因受苦。

信徒現在的受苦，是如何與保羅過往及現在的 ἀγώνα「一樣」呢？參考 ἀγώνα 的當代用法，其意思除了包括競賽地方、競賽本身及一般衝突之外，還會常見於形容軍事戰役中的爭鬥。¹³⁷ 在七十士譯本，ἀγών亦絕大部分用以表達軍事衝突。¹³⁸ 故此當保羅採用 ἀγώνα 時，他所指的爭戰很可能與實際的武力衝突有關。

此外，根據使徒行傳十六章的記載，保羅當時因為將一隻巫鬼從使女身上趕出，以致得罪了使女的主人們。結果，他們被一眾腓立比居

¹³⁶ Loh and Nida, *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Philippians Helps for Translators*, 44. 某些學者（例如 Hawthorne, William Hendriksen）認為，一27~30的敵人與三2~11（或三2~21）的是同一班人。但迪沃斯卻斬釘截鐵地否定它的可能性。他認為，保羅在一30明顯是指向他過去在腓立比的經驗。事實上，根據路加在使徒行傳的記錄，保羅在他的初期宣教旅途中，根本從未直接受到猶太人或猶太裔基督徒的攪擾。參 Martin and Hawthorne, *Philippians*, 72; William Hendriksen, *New Testament Commentary: Exposition of Philippians* (Grand Rapids: Baker, 1962), 87; de Vos, *Church and Community Conflicts*, 263; Fowl, "Philippians 1:28b, One More Time," 171。

¹³⁷ TDNT, s.v. "ἀγών," vol.1, 135-40. 例如，被譽為西方史學之父的古希臘史學家希羅多德（Herodotus），就在他的著作*The Histories*中，以 ἀγωνίζομαι（ἀγών 的同源動詞）去表達波斯王澤克西斯（Xerxes）的士兵，如何在與希臘人的塞莫皮萊（Thermopylae）戰役中屢戰屢敗（τότε μὲν οὕτω ἠγωνίσαντο τῇ δ' ὑστεραίῃ οἱ βάρβαροι οὐδὲν ἄμεινον）。戴奧尼索斯（Dionysius of Halicarnassus）亦曾在 *Roman Antiquities* 中使用 ἀγών 去形容一隊軍隊在捍衛國土時所面對的危險（τὸν ὑπὲρ ἀπάντων ἀγώνα）。參 Herodotus, *Book 7 Polymnia*, 7.211.3-212, quoting from <<http://www.sacred-texts.com/cla/hh/hh7210.htm>> (accessed 28 October 2010); Krentz, "Military Language and Metaphors in Philippians," 126, 引自 Dionysius Halicarnassus, *Ant. Rom.* 3.16.2。

¹³⁸ TDNT, s.v. "ἀγών," vol. 1, 135-40.

民攻擊，並被代表帝國的地方官長（στρατηγοὶ）剝去衣裳，棍打並鎖上木狗。為甚麼保羅會慘遭這樣的對待？其實在公元前一世紀，帝國或還會透過禁止人民改變宗教，去抑制外地宗教的發展；但在公元後第一世紀，這措施已經停止。¹³⁹ 帝國初期對基督徒的壓迫，都是一些偶爾發生，局部地區的個別事件。¹⁴⁰ 政權對宗教信仰的壓迫，通常都是因他們危害治安及引起暴力行為有關。¹⁴¹ 在大部分的帝國地區，基督徒更享有一定程度的自由，基督徒的身分並不會令他們被捕。¹⁴²

由此可推論，保羅在腓立比慘痛遭遇的本質，並非在他鼓勵人改變宗教。事實上，在腓立比人眼中，他「攪亂腓立比市的秩序」，及「傳我們羅馬人所不可受不可行的規矩」。¹⁴³ 換言之，他的傳道正影響到社會的穩定。保羅與西拉只是兩個手無寸鐵的中年人，為甚麼他的傳道能引發起這種帶有政治意識的指控呢？

驟眼看來，這可能只是使女的主人們，在失去了倚靠使女賺錢機會後的一個誣告。換言之，那指控的內容是捏造的。¹⁴⁴ 然而，細心了解那使女的巫鬼背景，便可理解腓立比人民的強烈反應。留意，她是被 πνεῦμα πύθωνα 充滿的。¹⁴⁵ πνεῦμα 與 πύθωνα 組成一個並

¹³⁹ A. A. Rupprecht, "Legal System, Roman," in *DPL*, ed. Hawthorne, Martin & Reid.

¹⁴⁰ Fredriksen, "Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries CE," 602.

¹⁴¹ Rupprecht, "Legal." 一個新興宗教若不願意參與帝王崇拜，亦有可能會引致社會的不安。

¹⁴² Fredriksen, "Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries CE," 602.

¹⁴³ 徒十六20~21。

¹⁴⁴ Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Oxford: Blackwell Publishers, 1971), 499-500.

¹⁴⁵ 徒十六16。

置 (apposition) 的結構，故它們代表同一主體，後者澄清前者。¹⁴⁶ πύθωνα 的字根是 πύθων，是希臘神話中看守「德爾斐神廟」(delphic oracle) 之巨蟒的名字。¹⁴⁷ 根據希臘神話，這條巨蟒後來被阿波羅神祇所殺，而阿波羅亦取而代之，成為「德爾斐神廟」的敬拜對象，其祭司亦擁有預知未來的能力。¹⁴⁸ 故此，由於那使女是被 πνεῦμα πύθωνα 所充滿，她的實際功能就如一個女祭司，擁有預知未來的能力，亦是腓立比市敬拜阿波羅神祇的一個代表性人物。¹⁴⁹

值得注意的是，阿波羅神祇與奧古士督有着非常親密的關係。¹⁵⁰ 事實上，在帝王崇拜的宣傳裏，阿波羅神祇就是奧古士督的真正父親與守護神；故亦廣泛地被視為奧古士督最尊崇的傳統希臘神祇。¹⁵¹ 為了報答阿波羅神祇對他的眷顧，奧古士督就曾到處興建敬拜阿波羅神祇的廟宇。¹⁵²

故此，當保羅奉耶穌基督的名，將那巫鬼從使女身上趕出時，腓立比人民覺得保羅是衝着阿波羅神祇而來，甚至企圖動搖以帝王崇拜為

¹⁴⁶ Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*, 198-99.

¹⁴⁷ J. W. Van Henten, "Python," in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, ed. van der Horst, Pieter W., van der Toorn, Karel, Becking, and Bob (Downers Grove: Eerdmans, 1999).

¹⁴⁸ D. H. Wheaton, "Python," in *New Bible Dictionary (NBD)*, ed. D. R. W. Wood and I. Howard Marshall (Leicester: InterVarsity Press, 1996).

¹⁴⁹ Colin Brown, "Magic, Sorcery, Magi," in *NIDNTT*, ed. Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan, 1986).

¹⁵⁰ Karl Galinsky, "Continuity and Change: Religion in the Augustan Semi-Century," in *A Companion to Roman Religion, Blackwell Companions to the Ancient World*, ed. Jörg Rüpke (Malden: Blackwell Publication, 2007), 74-75.

¹⁵¹ Suetonius, *Augustus*, 94; Peter Herz, "Emperors: Caring for the Empire and Their Successors," in *A Companion to Roman Religion*, ed. Jörg Rüpke, 306.

¹⁵² Jonathan Williams, "Religion and Roman Coins," in *A Companion to Roman Religion*, ed. Jörg Rüpke, 156.

核心的社會秩序，是不足為奇的。¹⁵³ 保羅的「救人的道」，聽在腓立比民眾的耳裏，確實會令他們感到有抗衡帝國之含義。¹⁵⁴

事實上，根據「城市宗教」模型的觀點，當保羅擾亂帝王崇拜的秩序時，正正就是在動搖腓立比的政治秩序。正如使女一連多日的喊叫，已令保羅覺得厭煩；以一般腓立比人來說，保羅一連多日傳揚的福音，好有可能已開始擾亂了腓立比市固有的社會宗教結構，動搖了以奧古士督為核心的帝國管治。

是誰有這能力，能叫保羅及信徒陷入困境，並能叫信徒擔憂福音的傳開已被攔阻？最有可能的就是以帝國為核心的腓立比地方政權。

丁 小結

若保羅一次「稍微」不尊重阿波羅神祇，也能引發地方政權的攻擊，那麼一眾信徒有組織性地拒絕參與帝王崇拜這行動，就定會令腓立比政權以至民眾覺得，是一個抗衡帝國、危害社羣治安、冒犯諸神的挑釁。¹⁵⁵

為了確保腓立比信徒忠於基督政權，保羅突顯了基督政權與凱撒政權的不兼容性，為這兩個「社會身分」之間定下清楚的界線。這界線就是人對為福音受苦的評估。

¹⁵³ Mikael Tellbe, "The Sociological Factors Behind Philippians 3.1-11 and the Conflict At Philippi," *JSNT* 55 (1994): 49, 64.

¹⁵⁴ 徒十六17：「救人的道」。

¹⁵⁵ de Vos, *Church and Community Conflicts*, 264; Tellbe, *Paul between Synagogue and State*, 263.

(三) 反駁(一)：猶太裔基督徒(三1~16)

甲 三章1至3節

首先最關鍵的，是識別三章2節中「犬類，作惡，妄自行割」的身分。留意保羅連續用了三組「定冠詞」加 k- 字頭的「名詞片語」，去代表那些敵人。¹⁵⁶ 關鍵在第三個——κατατομήν，字面意思是「切斷」。¹⁵⁷ 參考保羅在三章3節，藉着引用 περιτομή（「割禮」¹⁵⁸）去強調信徒是屬神的，並與 κατατομή 作對比。故此筆者認為，保羅是在嘲諷那些以割禮為榮的猶太人，其實都是在「自行割損」（新漢語譯本）。¹⁵⁹ 故此，信徒要提防的對象，其實是一班猶太人。

此外，他們亦是基督徒。反對的學者認為，三章4至10節的重點，其實是「如何稱義」。¹⁶⁰ 那些猶太人仗着自己的民族身分，認為進入神國的人必須接受割禮；又誤解人能靠自力，便可達到神聖潔的標準。¹⁶¹ 有見及此，保羅便於三章13至16節，探討信徒能否在地上完全成聖的問題。

¹⁵⁶ 第一個是 κύνας，字面解釋是「狗」（眾數）。參考舊約與古典希臘文的文獻，猶太人一向視其為不潔及下賤的動物；引伸用以暗隱外邦人的下賤或無恥。跟着是形容詞 κακούς，意思是「邪惡的」或「有害的」。與 ἐργάτας 一起就組成「邪惡的工人」。參 *BDAG*, s.v. "κύων," 501; Martin and Hawthorne, *Philippians*, 174; *BDAG*, s.v. "κακός," 501; *BDAG*, s.v. "ἐργάτης," 390。

¹⁵⁷ κατατομή 只此一次在新約出現。在腓羅 (Philo) 及約瑟夫 (Josephus) 的文獻中，亦不見其蹤影。所以，要理解保羅的意思，要用一點「直覺」。TDNT, s.v. "κατατομή," vol 8, 109-10; *BDAG*, s.v. "κατατομή," 528.

¹⁵⁸ *BDAG*, s.v. "περιτομή," 807.

¹⁵⁹ TDNT, s.v. "κατατομή," vol 8, 109-11.

¹⁶⁰ Martin and Hawthorne, *Philippians*, 173-78.

¹⁶¹ A. F. J. Klijn, "Paul's Opponents in Philippians 3," *Novum Testamentum* 7 (1965): 284.

然而，筆者認為這樣的可能性實在不大，因為從整體腓立比書的風格來說，保羅從沒像他在加拉太書中，以辯論的手法去討論割禮與得救之間的神學問題。若割禮背後的問題是作為神子民的必要條件，那麼保羅沒有理由不像加拉太書三章一般，討論有關信心及作為亞伯拉罕子孫的關係。然而，保羅卻沒有為接受割禮或持守律法等問題，給予甚麼篇幅。¹⁶² 故此，割禮在這裏的爭議，應該是關乎信耶穌後的事情。¹⁶³

乙 三章4至12節

參考4至12節的「以基督耶穌為我們所誇耀的」及「以肉體為憑藉」的對比，保羅顯然是在對比他的優秀背景與認識基督的寶貴。¹⁶⁴ 留意「肉體」（σαρκί）在這裏的意思，是一些值得猶太人引以為榮的背景及功績。保羅說，與那些猶太裔基督徒相比，他實在更有理由去憑藉他的猶太民族背景而引以為榮，因他既是一個純種猶太人，又徹底地堅守猶太民族的優越傳統。

然而，保羅已經徹底地改變他對其猶太裔背景的看法。¹⁶⁵ 在7至8節他多番採用與「獲利」或「損失」有關的字詞，去描述他「價值觀」的轉變。¹⁶⁶ 與基督耶穌相比，這些「優質品牌」已經由 κέρδη（有利、

¹⁶² de Vos, *Church and Community Conflicts*, 269.

¹⁶³ Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, 260-61. 特比 (Tellbe) 基於以下幾點，支持這些「狗」實在是基督徒：第一，參照猶太教宣教師的習慣，他們並不常就割禮向外邦人施壓。第二，參考其他保羅書信，保羅從未就猶太人（非基督徒）對教會的影響，與他們產生爭執。第三，根據腓立比書第三章的內容以及 ἐργάτας 的用法，這些猶太人似乎並非全然否定基督，並好有可能是一些「基督教」宣教師。最後，參考使徒行傳十五章及加拉太書對猶太人基督徒的描述，猶太裔基督徒鼓勵外邦信徒接受割禮，亦確實不足為奇。

¹⁶⁴ 「憑藉」是新漢語譯本對 πεποιθότες πεποιθήσιν, πεποιθέναι 的翻譯。中文和合本翻作「靠」。

¹⁶⁵ 腓三7。

¹⁶⁶ TDNT, s.v. "ζημία, ζημιόω," vol 2, 890-91.

好處)，降格為 ζημίαν (不利、壞處)，再淪為 σκύβαλα (廢物)。¹⁶⁷ 故此，他已不再看重其猶太裔背景：ἡγημαίήγοῦμαι (「認為」，7~8 節)、ἐπιλαιθανόμενος (「不再記念」，13 節)、ἐζημιώθη (「損失」，8 節)。¹⁶⁸ 這樣，保羅着眼的就不是一些客觀的地位損失，而是個人經驗中事物的貶值，即價值觀的轉變。¹⁶⁹ 一方面，保羅希望信徒「免疫」於猶太人民族背景的吸引力，以致免受那些猶太裔基督徒的影響；另一方面，就是為了他們能更深認識基督。

惟靠「基督的忠心」(ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, 9 節)，人才可得着從神而來的義。¹⁷⁰ 保羅在整個反駁 (1) 部分的重點，實在是削弱猶太裔基督徒在信主後對其民族背景的「憑藉」。故此，保羅在 ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ 關注的，應該是值得信徒憑藉的「對象」，而非憑藉的行動。事實上，將 πίστις Χριστοῦ 理解為主詞性所有格 (subjective genitive)，即基督的信實 (faithfulness of Christ)，的確更符合保羅強調基督忠心為福音受苦的角色。¹⁷¹

¹⁶⁷ TDNT, s.v. "κέρδος," vol 3, 672; TDNT, s.v. "ζημία," vol 2, 888-92; BDAG, s.v. "καυχάομαι," 932.

¹⁶⁸ BDAG, s.v. "ἡγέομαι," 434; BDAG, s.v. "ἐπιλαιθάνομαι," 374; BDAG, s.v. "ζημιώω," 428.

¹⁶⁹ TDNT, s.v. "ζημία," vol 2, 888-92. 就如奧布賴恩 (O'Brien) 說，ἐζημιώθη (deponent verb) 的「被動語態」，在功能上其實是一個「中間語態」，即代表保羅是那些損失的「始作俑者」。O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, 389.

¹⁷⁰ 有關 πίστεως Χριστοῦ 的理解，筆者認為主詞性所有格 (subjective genitive) 較受詞性所有格 (objective genitive)，更符合上下文的處境。詳參 Paul Foster, "Πίστις Χριστοῦ Terminology in Philippians and Ephesians," in *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies*, eds. Michael F. Bird and Preston M. Sprinkle (Baker Academic, 2010), 91-109.

¹⁷¹ 並可更突顯那些「廢物」的無能。

保羅在三章10節，進一步說明他要認識的基督是一位受苦的基督。不少解經家都指出，原文第一個 καὶ 的功能，其實是「解釋性」，即後面的內容是前面句子更全面的解釋。¹⁷² 故此，「認識基督」在這裏的意思，就是在今生經歷與基督一同受苦，經驗那無比的復活大能。¹⁷³

11節的內容，不是代表保羅對復活缺乏確信，而是強調保羅對復活的期盼及他的謙卑。¹⁷⁴ 正在與主一同受苦的保羅，此刻的焦點就是「現在進行式」的受苦。基督先受苦後得復活及平反的範式，正是保羅事奉的「神學秩序」。故此，信徒邁向復活的旅程，一定不可以繞過基督十字架受苦的路。¹⁷⁵ 那些猶太裔基督徒可能以為，基督十字架的意義就是成就救恩，受苦無疑已經是「完成式」了。但保羅強調，基督十字架對信徒還有「現在進行式」的意義。這意義，就是透過參與基督「先受苦後得平反」的範式，去認識基督。故此，這些猶太裔基督徒就成為了信徒建立「受苦得平反」羣體的「絆腳石」，因為他們不是「受苦得平反」這個「羣體行為典範」的支持者。¹⁷⁶

¹⁷² Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 673; J. Harold Greenlee, *An Exegetical Summary of Philippians*, 2d ed. (Dallas: SIL International, 2008), 173.

¹⁷³ 留意 συμμορφιζόμενος 分詞的時態是現在式，代表這是一個今生不斷的過程；它的被動語態強調這受苦個程的「主動經手人」（active agent）是神，而非保羅。O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, 408.

¹⁷⁴ Loh and Nida, *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Philippians Helps for Translators*, 107. 雖然 εἰ πως 的英文直譯是 "if, in some way" 或者 "if, perhaps"，但在此的修辭作用其實是一種「期待的表達」（an expression of expectation）。參 O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, 412。

¹⁷⁵ A. E. McGrath, "Cross, Theology of the," in *DPL*, ed. Hawthorne, Martin & Reid.

¹⁷⁶ Roitto, "Behaving Like a Christ-Believer," 93-114.

丙 三章13至16節

故此，腓立比信徒應如保羅一樣，在「受苦得平反」的範式中不斷努力。故此，保羅在三章13至16節多番強調自己尚未完全，就是希望他們不要以為信主後，就可以僥倖墮懶，以致逃避為主受苦的路。

（四）反駁（二）：離開腓立比教會的人（三17~21）

本段的敵人與前面反駁（一）的不同。留意保羅在18節，以「基督十字架的仇敵」去形容這些仇敵，並因他們而「哀哭」（κλαίω）。¹⁷⁷ 相對反駁（一）中保羅僅用 βλέπετε 去叮囑信徒提防那些猶太裔基督徒，這裏的「基督十字架的仇敵」的影響明顯較為「切身」，對保羅的情緒亦做成更大的影響。¹⁷⁸

¹⁷⁷ *BDAG*, s.v. "κλαίω," 545.

¹⁷⁸ 根據 *TDNT*、*NIDNTT* 及郭伯特 (G. D. Kilpatrick) 對 βλέπω 的用法，βλέπω 通常代表的意思是「看見」。其最激烈的隱喻意思，就只是「小心謹慎」(being careful)。所以，縱使保羅連續三次使用 βλέπω，是明顯有加強語氣的意思，但從他的選字，筆者認為那些猶太裔基督徒對腓立比信徒的影響，仍然是相對地有限。

這批人就是一些曾經參與教會，卻在政權的壓力下離棄信仰的人。¹⁷⁹ 由於他們不願為福音受苦，背棄基督，成為了祂的仇敵。¹⁸⁰ 為防更多信徒加入他們，保羅批評他們為「基督十字架的仇敵」。κοιλία的字面意思是男性的胃或性器官。¹⁸¹ 以κοιλία為神的意思，就是指在飲食及性生活方面，無條件順服人的慾望，並以此生活方式為榮。¹⁸²

作為腓立比教會的前信徒，他們曾經是基督耶穌的「代表」。故此，他們的離開，實在令保羅非常痛心。¹⁸³ 離開教會後，他們順從了

¹⁷⁹ Loh and Nida, *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Philippians Helps for Translators*, 116. 某些解經家將三2成為解釋三18~21的基礎，認為這些「基督十字架的仇敵」是猶太裔基督徒。他們藉着高舉「猶太食物規條」，鼓勵腓立比信徒加入猶太教的行列（基督徒）。然而，這理解最大的弱點，就是假設保羅採用猶太人慣常批評人輕忽律例的用法（以κοιλία為神），轉而向他們發出攻擊。正如筆者在上文剖釋，腓立比信徒面對的挑戰，不是接受割禮才能成為神子民的神學問題（加拉太信徒的挑戰）。故此，筆者實在很難想像保羅會單純因為這些食物律例，便對這些猶太裔基督徒作出這般激烈的批評。霍桑（Hawthorne）則認為這些敵人亦有可能不是基督徒。但筆者認為機會很低。首先，根據特比的分析。保羅從未就猶太人（非基督徒）對教會的影響，與他們產生爭執。第二，腓立比沒有猶太會堂，故其猶太人人數應該不多。他們對教會的影響力應該很有限。參Tellbe, *Paul Between Synagogue and State*, 260-61; William Mitchell Ramsay, *St. Paul, The Traveller and the Roman Citizen* (New York: G.P. Putnam Hodder, 1896), 214。另一個建議是擁有特別聖靈臨在的人 (divine man)。可能性甚低，參Wendy J. Cotter, "Our Politeuma is in Heaven: The Meaning of Philippians 3:17-21," in *Origins and method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity: Essays in Honour of John C. Hurd*, JSNTSup 86, ed. B. H. McLean (Sheffield: JSOT Press, 1993), 94。

¹⁸⁰ Hansen, *The Letter to the Philippians*, 30; Paul A. Holloway, *Consolation in Philippians: Philosophical Sources and Rhetorical Strategy (SNTSMS)* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 144.

¹⁸¹ Chris Mearns, "The Identity of Paul's Opponents at Philippi," *New Testament Studies* 33 (1987): 194-204.

¹⁸² Karl Olav Sandnes, *Belly and Body in the Pauline Epistles* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 145-48, 154.

¹⁸³ Sandnes, *Belly and Body in the Pauline Epistles*, 144.

社會的主流文化。¹⁸⁴ 參考上文「城市宗教」模型的觀點，參與帝王崇拜與投身「市政利益關係網路」（civic networks of benefaction），本身就有着唇齒相依的關係。¹⁸⁵ 帝王崇拜既能容納傳統希羅神祇，又能結合社會上權力的傳承，這些「前信徒」為了提升「自尊」，必然會以行動來表示他們對主流文化的認同，以成為他們的一分子，專心以地上的事為念。¹⁸⁶

面對這班前戰友，保羅強調腓立比信徒的國度是屬於天上的，有着截然不同的「行為規範」，並等候真正的救主（σωτήρα）降臨。值得注意的是，在七卷保羅所著的「無爭議書卷」中，這是保羅唯一一次用 σωτήρ 去稱呼耶穌，藉此刻意對比耶穌基督與羅馬帝王，以抗衡主流文化對地上國度的崇拜。¹⁸⁷

這些前信徒所作的，正是「羣體行為典範」的相反。當基督、保羅等都主動加入受苦的行列，這些「前信徒」卻「變節」，離開受苦的陣營。他們的「偏差行為」，不單破壞了羣體內部對受苦的「一致性」，模糊了羣體與外間的界線，削弱了信徒之間的合一（social consensus），還對信徒遵循「羣體行為典範」的風氣，造成嚴重的打

¹⁸⁴ Sandnes, *Belly and Body in the Pauline Epistles*, 157-58.

¹⁸⁵ Philip A. Harland, "Honouring the Emperor or Assailing the Beast: Participation in Civic Life among Associations (Jewish, Christian and Other) in Asia Minor and the Apocalypse of John," *JSNT* 77 (2000): 110-13.

¹⁸⁶ Robert Todd Van Dyke, "Discerning the Powerful Reign: Paul's Political Theology in Philippians" (M. Div. diss., Emmanuel School of Religion, 2000), 12-15; Hellerman, "The Humiliation of Christ in the Social World of Roman Philippi, Part I," 322.

¹⁸⁷ Loh and Nida, *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Philippians Helps for Translators*, 119; O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, 462; Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, 381.

擊，削弱羣體的存在意義。為了防止更多信徒步他們的後塵，保羅惟有將他們貶抑為「異類」，減低他們對羣體的吸引力。¹⁸⁸

七 抵禦敵對政治體系的三類見證人

保羅的策略，是打造一個不單足以抗衡羅馬帝國，更是無堅不摧，更勝一籌的政治體系。無論在君王的品格、人民生活的「組成本質」、地域、軍兵與人民方面，都比羅馬帝國優勝。

這政治體系的君王，就是耶穌基督。三章20至21節以「救主」（σωτήρα）和「主」（κύριον）的稱號，去描述祂從天上降臨，將「全世界」（τὰ πάντα）歸服自己。透過這些稱號，保羅描繪了一幅帝王到訪自己殖民市，獲得熱烈期待的景象。腓立比書的「題目」既為「政治上的對抗」；教會的「政治體系」敵人又是那麼的真確，對於極度敏感帝國文化的腓立比信徒來說，他們無疑會將基督與羅馬帝王相比。

至於基督的福音，就是這政治體系的「行為規範」。正如保羅在書卷的「命題」中說，你們作「基督國度的公民」的，必須符合基督的福音。在腓立比書，福音（「好消息」）的意思，就是神要藉着忠心僕人的受苦，去成就福音的擴展，並會為他們平反。這福音就是基督生平寫照，更是腓立比信徒信主後的必經路。在神眼中，受苦是神救恩計劃的一部分（ὑμῶν δὲ σωτηρίας καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ），是一個範式。¹⁸⁹保羅是從何確知這個範式的呢？首先是從基督的生平，其次是他的經驗。

¹⁸⁸ Roitto, "Behaving Like a Christ-Believer," 106-7.

¹⁸⁹ 腓一29。

（一）論證一：基督（二1~18）

甲 二章5至11節：「基督頌」——「受苦得平反」範式的根基

「基督頌」的功能，其實是建立一個忠心信徒為福音受苦並蒙神平反的範式。¹⁹⁰一方面，這範式能為保羅在腓立比書的命題（一27~30），提供最有效的「論證」；另一方面又為以基督為首的政治實體，豎立「組成本質」，成為腓立比信徙行事為人（作公民，πολιτεύεσθε）的規範。這兩個功能就像一個錢幣的兩面，前者是從修辭評論的角度，後者是從「社會認同」的角度。¹⁹¹第三章的「保羅自述」不是「基督頌」的倫理模仿，¹⁹²而是保羅受「基督頌」影響後產生的觀點改

¹⁹⁰ 這樣，「基督頌」的主要功能不是探討基督論、或祂在降生前與神關係的神學問題、或福音的宣講（kerygma），亦不是信徒倫理上的仿效對象。篇幅所限，筆者在本文未能回應「基督頌」中所有具爭議性的詮釋問題。但筆者希望在此稍為表達幾個立場。第一，ὕπαρχων 是一個妥協分詞（concessive participle）。第二，μορφῇ θεοῦ 的解釋重點應該是神的「榮耀」（δόξα），引申基督已經擁有神的特質。第三，ἀρπαγμὸν 的意思不是一些「東西」，而是強調那行動背後的概念；此行為就是藉着奪取一些東西去使自己得益處（"a matter to be seized upon" in the sense of "taking advantage of it"）。這樣，τὸ εἶναι ἴσα θεῶ 就不是要得着的目標，而是得益的起源。第四，「基督頌」的重點不是討論基督的「先存性」，而是祂成為忠心僕人的過程裏所表現的品格特質。第五，在帝王崇拜的背景下，基督本為神但卻捨己的表現，正正與羅馬帝王本為人卻力爭成為神的圖畫，形成強烈的對比。詳參 O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, 203-32; Heen, "Phil 2:6-11 and Resistance to Local Timocratic Rule," 138-41。

¹⁹¹ 不錯，腓立比信徒的應有行為，確實與基督的生平有十分密切的關係。但這並不代表信徒或保羅，能將基督一生的事奉，全部「照辦煮碗」。參 O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, 259。

¹⁹² 細心比較「基督頌」與「保羅自述」時，多德（Dodd）發現他們明顯有多個不平衡的論述。縱使保羅的人生有多方面值得腓立比信徒學習，但我們卻找不到任何強調保羅謙卑自己的證據。參 Brian J. Dodd, "The Story of Christ and the Imitation of Paul in Philippians 2-3," in *Where Christology Began: Essays on Philippians 2*, ed. Ralph P. Martin and Brian J. Dodd (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998), 154-58。

變。¹⁹³ 保羅與信徒，都會像基督一樣，經歷「受苦後得補償的形態」(dynamic of recompense)。¹⁹⁴

從「基督頌」清楚可見，這範式不單包括基督今世的受苦，還有在死後的升高，即得平反。換言之，不單基督的受苦是腓立比信徒的受苦「原型」，祂蒙神升高的經驗（二9~11），亦是「原型」的一部分。「基督頌」的首要功能，就是為了傳遞這個觀念。其中最要緊的信息，就是蘊藏於祂死亡的方式。

第一段

| | |
|----|---------------------------------------|
| 5 | τοῦτο ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, |
| 6a | ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων |
| 6b | οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ |
| 7a | ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν |
| 7b | μορφὴν δούλου λαβών, |
| 7c | ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· |
| 7d | καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος |
| 8a | ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν |
| 8b | γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, |
| 8c | θανάτου δὲ σταυροῦ. |

第二段

| | |
|-----|--|
| 9a | διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν |
| 9b | καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάν ὄνομα, |
| 10a | ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάν γόνυ κάμψῃ |
| 10b | ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων |
| 11a | καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι |
| 11b | κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς |
| 11c | εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς. |

¹⁹³ Stephen E. Fowl, "Christology and Ethics in Philippians 2:5-11," in *Where Christology Began: Essays on Philippians 2*, ed. Martin and Dodd, 148.

¹⁹⁴ 這形態就是範式。

5節是「基督頌」的引言，總結了保羅的心意，就是要信徒學習耶穌的一些「想法」（φρονεῖτε）。參考6至7節六個子句的詞序，保羅都將一些補足語或受詞放在句子的起首，但在8ab節，保羅卻突然連續於兩個子句中，將動詞放在最前，以表達保羅對那行動的重視。¹⁹⁵ 留意這兩個動詞：ἐταπείνωσεν（降卑）及 γινόμενος（成為）的時態都是「不定式」。¹⁹⁶ 保羅在此強調的，應該不是基督在品格上的謙卑，而是祂在死亡的方式上（μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.），對上帝完全的順服（ὑπήκοος）。¹⁹⁷ 留意保羅在8bc節不單說基督順服至死，還重複地使用 θανάτου 這個字，以引入基督死亡的方式，是如何地痛苦與卑賤，以突顯祂對神徹底及主動的順服。¹⁹⁸ 故此，「基督頌」第一段的重點，就是描述基督從最顯赫的地位，降至最卑賤的十字架。¹⁹⁹ 但在第二段，基督卻被上帝升為至高。²⁰⁰ 被釘十字架的基督，已從最為人唾棄的十字架上，升為全地最高的主。至此，我們看見「基督頌」一個特別的「流向」，就是由最高降至最低，再由最低升往最高。

¹⁹⁵ Mounce, *Basics of Biblical Greek Grammar*, 31-32; Loh and Nida, *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Philippians Helps for Translators*, 60; Stanley E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 296.

¹⁹⁶ *BDAG*, s.v. "ταπεινώω," 990; *BDAG*, s.v. "γίνομαι," 196.

¹⁹⁷ Loh and Nida, *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Philippians Helps for Translators*, 60; Brawley, "From Reflex to Reflection?" 140.

¹⁹⁸ Loh and Nida, *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Philippians Helps for Translators*, 61; Brawley, "From Reflex to Reflection?" 141.

¹⁹⁹ Ralph P. Martin, *Philippians*, TNTC 11 (Downers Grove: IVP Academic, 1987), 112.

²⁰⁰ Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 296.

焦點是在那最低點。²⁰¹ 在第一世紀，十字架是一個社會公認的羞恥標誌。²⁰² 無論是羅馬公民，希臘人以及猶太人，都對十字架及以此為記號的基督徒，有極其負面的觀感。²⁰³ 作為一個被釘十字架犯人的跟隨者，信徒好可能會經驗羞辱與壓迫。²⁰⁴ 他們的社會地位及自尊（self esteem），都會受到主流文化的貶抑。

然而，假若基督釘十字架是祂對神順服的表現，亦是神將祂升為至高的原因，十字架所代表的受苦，就不再是羞恥而是光榮了。信徒能與基督一同受苦，就更能提升「自尊」，得着更高的「社會認同」。²⁰⁵ 為福音受苦亦不再是失敗；相反，它能成就福音的擴展，並叫父神得享榮耀。縱使世人認為他們受苦是快將滅亡的明證；但原來受苦是神救恩計劃的一部分。²⁰⁶ 既然與上帝同等的基督也甘願為福音受苦，信徒又怎

²⁰¹ 從文學的角度，這句子實在並不符合「基督頌」其他句子的韻律 (scansion) 與排序 (strophic arrangements)，並認為這句子是保羅刻意加插的，代表「基督頌」的神學焦點，其實就在蘊藏於基督的釘十字架。參 Snyman, "Rhetorical Analysis," 792; Moisés Silva, *Philippians*, 2d ed., BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 107-8; McGrath, "Cross"。

²⁰² Joseph H. Hellerman, "The Humiliation of Christ in the Social World of Roman Philippi, Part II," *BibSac* 160 (2003): 427. 有關基督釘十字架的羞辱，參林前一18~25；加三13；來六6，十二2。申二十一23：「他的屍首不可留在木頭上過夜，必要當日將他葬埋，免得玷污了耶和華你上帝所賜你為業之地。因為被掛的人是在上帝面前受咒詛的。」

²⁰³ 亨吉爾 (Martin Hengel) 就形容，除了教會之外，十字架從來都不會被用於任何正面的表達或比喻中，「且死在十字架上」(θανάτου δὲ σταυροῦ) 亦是基督受辱的最強烈表達。參 Martin Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross* (London: SCM Press, 1977), 88。

²⁰⁴ Hellerman, "The Humiliation of Christ in the Social World of Roman Philippi, Part II," 427; Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, 1-90

²⁰⁵ Hogg and Abrams, *Social Identifications*, 21; Esler, *Galatians*, 43; Roitto, "Behaving Like a Christ-Believer," 107.

²⁰⁶ 腓一28。

能不一樣受苦呢？受苦的基督，已落實成為他們的「內羣原型」與「羣體行為典範」。

當保羅將「基督頌」放在「論證一」的部分時，他實在是將基督、他自己及腓立比信徒的受苦，組成一個「同為福音受苦」的行列。藉着「類比聯想」（analogical association），信徒對自己受苦經驗的觀感，會變得正面。²⁰⁷

篇幅所限，筆者在此未能就「基督頌」的上下文作出剖析。然而，二章1至4節及12至18節的修辭功能，其實都是鼓勵信徒加入受苦的行列。²⁰⁸

²⁰⁷ Roitto, "Behaving Like a Christ-Believer," 113.

²⁰⁸ 留意保羅在二1連續四次採用 εἴ τις，並配上四種腓立比信徒已經活出的特質，去成為他在2~4節勸勉的基礎（Silva, *Philippians*, 87; Michael J. Gorman, *Apostle of the Crucified Lord: A Theological Introduction to Paul and His Letters* [Grand Rapids: Eerdmans, 2004], 431）。筆者認為，二1的「條件子句」（protasis）與「結論子句」（apodosis）之間的關係是屬於「第一類」，即在保羅眼中，那四個「條件子句」的內容都是真確的（Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 689-94）。故此，保羅其實是想與腓立比信徒進入一個「對話」，讓腓立比信徒回想自己在過往是怎樣一同經驗過「在基督裏的勸勉」、「愛心的安慰」、「聖靈的交通」及「慈悲與憐憫」之後，基於這自身的經驗，便生發出動力去順服2~4節中有關合一的勸勉。正如詩文（Snyman）說，建基個人經驗的論據是非常有效的，因為她們是不證自明及不能被反駁的（Snyman, "A Rhetorical Analysis of Philippians 1:27-2:18," 793）。這樣，二1（條件子句）與二2~4（結論子句）之間的關係，就是「證據—推論」（evidence-inference, Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 683）。故此，保羅希望信徒能再接再勵，讓他的喜樂可以達到完全的地步（πληρώσατέ μου τὴν χαράν）（Snyman, "A Rhetorical Analysis of Philippians 1:27-2:18," 793）。事實上，πληρώσατέ的意思除是充滿之外，還有一種「完成一些已經開始的事情」的意思（BDAG, s.v. "πληρώω," 827-30）。為此，保羅在二3~4給予信徒進一步有關合一的指示。另一方面，從「社會認同理論」的角度，保羅在此亦可以強化信徒彼此之間的關係，鞏固羣體的「社會認同」。

另外，保羅亦鼓勵信徒積極配合上帝的工作（二12~15），以免保羅失望（二16~18節）。同樣，無論保羅能否與信徒同在，腓立比信徒都應一如以往般順服主，繼續活出救恩。因為是神！是神與他們同在，並賜他們能力去面對壓迫。因此，信徒應該心存戰兢去慎重看待這過程。換言之，保羅是在處理信主後的成聖，而非信主前的得救，而這就是神的「美意」（εὐδοκίας, 腓二14）。這樣，信徒就不應發怨言或起爭論，像那些

(二) 論證二：提摩太及以巴弗提（二19~30）

在二章19節，保羅將焦點轉往另外兩個見證人：提摩太及以巴弗提。留意保羅用 ἐδούλευσεν（字根 δουλεύω）這個字，去形容他與提摩太對福音的徹底盡忠，²⁰⁹ 並它的同源字 δοῦλος（奴隸），²¹⁰ 去形容自己、提摩太以及耶穌基督。作為耶穌基督的 δοῦλος，就是作福音的 δοῦλος，一心追求「耶穌基督的事」。這事，正是見證自己是基督「受苦得平反」「典範原型」的最佳代表。他們既活出羣體的「行為典範」，自然就是帶領教會走向真理的最佳人選。²¹¹

對神欠信心的人一般去離棄上帝 (Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians*, 157)。面對政權的壓迫，信徒應當明光照耀，無可指摘，這樣保羅也就沒有枉費努力。事實上，為了信徒，保羅已成了被澆奠的酒，向神忠心地擺上自己 (Keener, *IVP Bible Background*, Php 2:17)。因着信，腓立比信徒支持保羅，委身福音，正是他們給神的「獻祭供物」(τῆ θυσία καὶ λειτουργία)。值得注意的是，筆者認為二17的 τῆς πίστεως ὑμῶν 的屬格 (genitive) 特質，不是受詞 (objective) 或解釋性 (exegetical)，而是主詞 (subjective)，是來源受格 (genitive of source)。換言之，信徒能夠擺上「獻祭供物」，是源自他們對神的信心 (Loh and Nida, *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Philippians Helps for Translators*, 74-75)。參考信心 (πίστις) 在腓立比書的神學位置，及在本書卷其他幾次的用法，它都是與信徒怎樣在「信心」的影響下，經歷成長有關 (腓一25、27，三9)。而保羅在本書要處理的「信心」問題，正是受苦在信徒生命中的價值，即信徒應否於「為福音受苦」的範疇上，擺上信心。此外，由於筆者相信，保羅在此的修辭策略，其實是在肯定腓立比信徒在過去，已經基於「他們」的信心 (τῆς πίστεως ὑμῶν)，為福音（及為保羅）擺上一次又一次的供物。相對解釋性屬格，來源受格的詮釋是更富動感，並更能表達腓立比信徒在當中的投入與參與。藉此，保羅再一次成功地將腓立比信徒過去對他的承擔，給了肯定，並將其「升格」至一種能令保羅喜樂，配得與他的事奉相提並論的層次。所以保羅說：「你們也要照樣喜樂，並且與我一同喜樂」(Snyman, "A Rhetorical Analysis of Philippians 1:27-2:18," 805)。就在保羅的讚揚與感恩中，能與保羅一起為福音受苦，已成為信徒心目中的「羣體行為典範」。

²⁰⁹ BDAG, s.v. "δουλεύω," 259.

²¹⁰ BDAG, s.v. "δοῦλος," 259-60.

²¹¹ Roitto, "Behaving Like a Christ-Believer," 107-8.

為了照顧保羅，以巴弗提樂意為福音受苦。²¹² 從他掛念教會之情，可見他不單沒有因病而埋怨教會，反倒甘願承受喪命的風險。²¹³ 與提摩太相比，以巴弗提對信徒實在有更大的感染力，因為不少信徒，都與他一起在主裏成長。他們知道他的為人、性格及背景。故此，對於腓立比信徒來說，以巴弗提的見證是更「埋身」的，能叫他們聯想到基督為福音受苦。²¹⁴

至此，一個「貫徹一致」，為福音受苦的羣體已經成立。這「一致性」能提升這「少數異類羣體」（minority deviants group）的吸引力，讓信徒察知她確實是羅馬帝國以外的「另一選擇」，地方政權亦非現實的唯一「仲裁者」。²¹⁵ 因為以「受苦得平反」為核心，奉基督為主的「政治體系」（πολίτευμα），已經深深地印在腓立比信徒的認知世界中，成為他們的首要「社會認同」。

（三）敘述：保羅（一12～26）

在一章12節，保羅開始敘述他在「受苦得平反」範式的個人經歷。「捆鎖」（δεσμοῖς）是指保羅被帝國收監。²¹⁶ προκοπήν 的意思是「擴展」，²¹⁷ 所以 εἰς προκοπήν τοῦ εὐαγγελίου ἐλήλυθεν 的意思，就是「已經帶來福音的擴展」。問題是 μάλλον 的意思，究竟是「更進一步」，還是「反而」的意思。²¹⁸ 作為福音的使者，保羅被收監理應減

²¹² 腓二26～27。

²¹³ 腓三30。

²¹⁴ Sandnes, *Belly and Body in the Pauline Epistles*, 142.

²¹⁵ Hogg and Abrams, *Social Identifications*, 181.

²¹⁶ Silva, *Philippians*, 65.

²¹⁷ BDAG, s.v. "προκοπή," 871.

²¹⁸ BDAG, s.v. "μάλλον," 614.

緩福音傳開的速度，但這裏的結果卻恰好相反。所以，*μᾶλλον* 在這裏的意思，應該是「反而」。²¹⁹ 保羅強調，這些表面看似負面的事，卻「反而」（*μᾶλλον*）帶來福音更進一步的擴展。²²⁰

不少解經家都認為 *τοὺς δεσμούς μου φανεροὺς ἐν Χριστῷ γενέσθαι* 在原文次序上（word order）有點不尋常。²²¹ 其中一個的理解，是先將 *τοὺς δεσμούς μου* 與 *ἐν Χριστῷ* 連結。這樣，以上的翻譯便應該是：「我在基督裏（或我為了基督）的捆鎖，已經讓人知道了」。²²² 然而，在以上兩個有關係的原文字組之間，加插 *φανεροὺς* 這個「謂詞形容詞」（predicate adjective），是非常不尋常的。²²³ 另一個的可能，是按照原文的次序去將 *τοὺς δεσμούς μου* 與 *ἐν Χριστῷ* 分開理解；這樣，以上的翻譯便應該是：「我的捆鎖，已經顯明是在基督裏」或「我的捆鎖，已經顯明是為了基督」。²²⁴ 然而，若保羅是要強調他是為了基督去坐牢，他應該會用 *ὑπὲρ Χριστοῦ*，而非 *ἐν Χριστῷ*。²²⁵ 故此，保羅在這裏的意思是強調他的坐牢，其實是基督救恩計劃的一部分（*ἐν Χριστῷ*），能帶來福音的擴展。²²⁶ 保羅說，宮中全體的衛兵以及其餘所有的人（*τοῖς λοιποῖς πάσιν*），都已經知道了這個事實。

²¹⁹ 這個消息確實令信徒感到非常意外，部分腓立比信徒可能因此攻擊保羅，削弱他在福音事工上的名聲（一15~17）。參 L. Ann Jervis, *At the Heart of the Gospel: Suffering in the Earliest Christian Message* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2007), 45。

²²⁰ Cassidy, *Paul in Chains*, 168; O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, 90.

²²¹ O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, 91; Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, 112; Silva, *Philippians*, 62.

²²² Silva, *Philippians*, 62.

²²³ Silva, *Philippians*, 62; O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, 92; Marvin Richardson Vincent, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1897), 16.

²²⁴ Silva, *Philippians*, 62.

²²⁵ Silva, *Philippians*, 62; O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, 92.

對於一般人來說，保羅的入獄明顯是服在帝國政權的手下。但在保羅眼中，福音不單已經透過他的捆鎖，傳揚至他周邊所有人；他的捆鎖更是出於基督，能成就祂的計劃；他更可藉此認識基督，效法祂的死。²²⁷ 換言之，他的經歷正是「受苦得平反」的反映。

留意保羅說，羅馬帝國的全體衛兵已經察覺，捆鎖保羅的權柄，是在基督的手中。為甚麼保羅在此不單提及衛兵（πραιτωρίω），而是說「宮中全體的衛兵」呢？為甚麼他不只說「所有人」，而說「宮中全體的衛兵」及「其餘所有的人」呢？

其實保羅在此提及 ὅλω τῷ πραιτωρίῳ，是與衛兵效忠羅馬帝國的身分有關。試想，就在「基督國度」及帝國政權對役之際，就連敵方陣營的軍隊都已明瞭，他們最為人所震懾的權柄——對人生命隨意的處置，都是在基督手中時，這些衛兵實際上已發現，「基督國度」已「完勝」羅馬帝國了。換言之，在「受苦得平反」的範式裏，福音不單不會受限於人的壓迫（例如他的入獄），「反而」會在基督的權柄（ἐν Χριστῷ）中，得着擴展。²²⁸

這樣，由於腓立比信徒現在面對的鬥爭，是與保羅過去及現時面對的「一樣」，他們就可以從這些衛兵的發現及保羅的經歷，得着鼓勵。就如保羅的入獄是 ἐν Χριστῷ，他們被地方政權壓迫，也是來自神的；他們的受苦不是步向沈淪，反而是救恩的明證。²²⁹ 若帝國政權的軍兵都能明白，腓立比信徒就當然能更認識其真確性，並選擇加入「受苦得平反」的行列。雖然有人存心不良要害保羅，卻無阻福音的擴展並

²²⁶ O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, 92.

²²⁷ Silva, *Philippians*, 62. 參腓三10。

²²⁸ μάλλον，腓一12。

²²⁹ 腓一28。

他的「得救」。²³⁰ 事實上，按照「受苦得平反」的範式，無論保羅是次的下場是生是死，他都會經歷從基督而來的好處。基督「受苦得平反」的範式，已經彰顯在他的生命中。

或者，那些猶太裔基督徒對腓立比信徒的「好意」，可能已經動搖了個別信徒對受苦的觀念。作為一個「神學敘事觀念」（theological narratives），「受苦得平反」是不容易去被證實的。²³¹ 信徒會透過商議去尋找那真理。²³² 誰能贏得這場商議，就視乎誰能表達自己成為那「內羣原型」的最佳代表，並活出那「羣體行為的典範」。透過見證自己的受苦，是與那「內羣原型」同出一徹，保羅使自己比那些猶太裔基督徒及「基督十字架的仇敵」更具影響力。腓立比信徒的「社會認同」，就是在這「交互主觀」（intersubjectivity）的過程上，趨向受苦的基督。²³³

八 結語

因此筆者認為，腓立比書實在是一卷支援信徒抵抗帝國壓迫的信。腓立比信徒對帝國的抗衡，就是基督「受苦得平反」敘事的引申。這是一種「基督為中心的神學引申」（theological Christ-centered extension），亦是以「處境為驅動的羣體應用」（context driven community application）。

²³⁰ 腓一15~19。

²³¹ Roitto, "Behaving Like a Christ-Believer," 107-8.

²³² John C. Turner, "Explaining the Nature of Power: A Three-Process Theory," *EJSP* 35 (2005): 1-22.

²³³ Roitto, "Behaving Like a Christ-Believer," 95, 108.

撮 要

腓立比書是一封以「政治上的對抗」為題目的書信。藉賴「社會修辭評論」，筆者將驗證腓立比教會各類敵人的身分，並展示保羅的修辭策略，是如何透過建立另類的 *πολίτευμα*（政治實體），刻意對比以耶穌基督及羅馬帝王為首的兩個羣體，並以「受苦得平反」的神學思想，去詮釋教會的受苦遭遇。基督耶穌的見證，就是這新興宗教羣體的「內羣原型」（in-group prototype）。但凡願意跟隨主「受苦得平反」的神學秩序，並與保羅、提摩太及以巴弗提一起加入這「受苦團契」，就配得在這羣體「社會身分」（Social Identity）的界線之內，並能更深認識基督，領受神的賜福。以下四方面是腓立比書四個抗衡羅馬帝國的信息：隨意處置人命的終極權力、生命意義的陳述權、帝國政權的權威及宇宙觀及公民效忠的優先性。留意，這抗衡並不包括鼓勵信徒推翻羅馬帝國，建立地上另類的帝國。

ABSTRACT

The Epistle to the Philippians is a letter with a topos of "Political Confront." Through "socio-rhetorical criticism," I will verify the historical identities of the enemies inside the epistle, and show the rhetorical strategy of Paul in building a *πολίτευμα* (political entity) of a different kind, to deliberately compare the groups headed by Jesus Christ and Roman emperors, and interpret the suffering through the theology of "suffering and vindication." The testimony of Christ Jesus has become the "in-group prototype" of this new religious group. Anyone who is willing to endorse and follow this "suffering and vindication" theological order, and join the suffering *κοινωνία* of Paul, Timothy and Epaphroditus will be worthy of staying inside the boundary of this social identity, know Christ deeper and receive the blessing from God. The anti-Rome message contains four aspects: the ultimate power in handling physical lives of people; the adjudicating of the meaning of lives; the ultimate authority and cosmology of the Roman empire; and the allegiance priority. However, the earthly overthrow of the Empire, as proposed by some, is not included.