

約翰福音中的聖靈

張 略

引言

在符類福音中，使用「靈」(*πνεῦμα*) 來指聖靈的情況並不多，而且這字不時是用於邪靈。用 *πνεῦμα* 來指聖靈的，馬太福音有十二次¹，馬可福音有五次²，路加福音有十六次³，約翰福音則有十九次⁴之多（若將三8的「風」也計算在內）。這樣比較之下，可見「聖靈」在約翰福音中佔了重要的角色，難怪有人稱約翰福音為「聖靈的福音」，⁵初代教父亞歷山太的革利免則稱之為「屬靈的福音」，說它是「藉着聖靈的解釋，對耶穌的工作和話語的回想。」⁶本文旨在根據約翰福音的記載，探索聖靈在耶穌地上生活時的使命，及耶穌昇天後聖靈在教會中的角色，從而反省聖靈在現今教會中的工作。

甲、聖靈與道成肉身的基督

耶穌受洗與聖靈施洗（一32-33）

有關耶穌受洗的記載中，約翰福音在以下幾方面有別於符類福音：約翰福音沒有像符類福音那樣聲明施洗約翰是施行悔改的洗禮，使罪得赦，也沒有記載祂說出有關末世審判的講論。符類福音敘述耶穌受洗的經過時，說耶穌自己看見聖靈彷彿鴿子從天降臨（太三16；可一10；路三22）；⁷在約翰福音中，耶穌受洗的情景卻由施洗約翰以倒敘的方式說出來（一32-34），當中沒有提到從天上來的聲音，但指出聖靈降臨並住在耶穌身上，使施洗約翰認出耶穌就是神的兒子（一34），⁸表明祂就是那一位要

來的彌賽亞，施洗約翰嗣後稱耶穌為「神的羔羊」（一29），說祂先於自己存在（一30-31）。⁹由此可見，約翰福音的記述強調了聖靈在耶穌受洗時的臨在。¹⁰事實上從整卷約翰福音來看，這是要強調耶穌的身分、工作與聖靈的關係：基督有聖靈永久同住，並用聖靈替神的子民施洗，這是惟獨彌賽亞才可以作的，可見彌賽亞新時代的序幕已展開（賽十一1-2，四十二1，四十八16，五十九21，六十一1；結卅六25-27，卅七14等）。有別於舊約時代的先知，耶穌的一生中都有聖靈與祂持續地同在（*μένειν*）；¹¹常有聖靈同在並加力是耶穌整個事奉的特性，也是祂能擔負彌賽亞使命的重要條件。這樣看來，約翰福音中的基督論與聖靈論二者有密切的關係。¹²但耶穌「用聖靈施洗」是指甚麼，經文卻並沒有交代。

聖靈無限量的賜下（三34）

這段經文再一次表明，耶穌的身分和工作，與當時猶太教及有關的宗教運動有何不同之處。¹³三22-26說明爭論的起因——受耶穌吸引的人甚多，引起約翰門徒的憂慮；三27-30是施洗約翰的回答——對比他自己與耶穌的身分和工作的的重要性，並且指出耶穌才是「主角」。由三31開始，經文承接了三27施洗約翰的話，但究竟此段是記述他的話，還是作者的評論，則未能確定。¹⁴三31-36主要說明，耶穌之所以有這麼獨特的身分和能力，是因為祂源於「天上」，是神所差來的「代理人」（agent），¹⁵因此人要接受祂的印證（參六27），就是證明神是真實的：神的話語真實，神也忠於祂的話語。¹⁶

耶穌說的話，就是神的話語，因為神¹⁷已將聖靈無限量（*οὐκ ἐκ μέτρου*）地賜予祂（這是表明祂有聖靈同住〔一32-33〕的另一種說法），¹⁸也因為父已將所有權柄交在祂手裏，¹⁹其中包括了從聖靈而來的啟示。²⁰基督是神最終的啟示者（參來一1），惟有透過耶穌那充滿權柄和能力的言行，人才可以相信祂，因而得着永生（三36）。Burge 正確地指出，三34將三個重

要的主題連貫起來：耶穌的使命（「差來」）、祂的啟示（「神說的話」、「見證」）、和祂的受膏（「聖靈……是沒有限量的」）。耶穌是被父神差遣的，為要啟示父神；所賜給耶穌的聖靈，就是要確認這啟示是從神而來的。²¹

這段經文是與一32-33論到耶穌受洗時聖靈同在，以及祂會用聖靈施洗的經文互相呼應的。雖然這段經文所說的，是基督擁有聖靈，但也意味着耶穌是聖靈的使用者，祂可以用聖靈施洗（一34）。祂的話語「是靈，是生命」（六63下，參68），祂並將聖靈賜予信徒（七39、廿1-22）。²²

聖靈降在耶穌身上，使祂能完成祂作為彌賽亞的工作，²³這與舊約中聖靈降在一些合乎神心意的人身上，使他們完成神的心意，是一致的。²⁴

小結

從以上兩段經文，我們已可見在約翰福音中，耶穌在昇天之前是唯一有聖靈永久居住的人，並且祂有能力運用聖靈。有別於符類福音的地方是，作者並沒有將聖靈跟耶穌所行的神蹟拉上關係，而是強調了聖靈與神的道的密切關係。事實上，約翰福音的聖靈論與基督論是不可分割的。聖靈與神的道有這種密切的關係，固然是因為耶穌是那末世的先知，²⁵但同樣重要的原因是，耶穌乃是父神的代理人/傳言人。後者是約翰福音中獨特的、不可忽視的觀念，我們會在下文再作討論。聖靈證明基督是真理的啟示這重要的觀念，顯示出我們若要真切地明白基督的身分和工，就非透過聖靈的教導不可。

乙、聖靈、真理與生命

在探索聖靈、真理與生命三者的關係之前，我們必須對約翰福音中「真理」和「生命」的意義有概括的了解。

真理 (ἀλήθεια) 的含義²⁶

在約翰福音中，真理一詞共出現二十次之多。有關約翰使用這字的背景問題，歷來均有爭辯。²⁷但毫無疑問的，約翰福音中「真理」一詞的運用，在某些地方相當肯定地是受了希伯來語法的影響，例如-14的「恩典和真理」，反映了舊約希伯來文的 *hesed* 和 *'emet*，用來形容立約之神的慈愛和信實；三21的「行真理」（參約壹一6），也是希伯來用語。總括來說，約翰福音中所說的真理，主要是指從耶穌而來的啟示，祂就是神的啟示，因而是真理的化身。因此不單祂的言行表達真理，祂自己就是真理的表達。

生命的含義²⁸

約翰福音指出，新的創造的生命如何透過道——神的兒子耶穌——賜予世人（一3-4，五26，十一25）。所謂「生命」和「永生」，是指藉着基督而來的屬神的生命。人得着這生命，就是得着拯救。這種從神而來的恩賜，不是在來世才可以得到的，相信神兒子的人在今世已可擁有這生命。有這種生命的人，就不至於被定罪（五24）。

（一）從水和聖靈而生的生命（三5-8）

這段論述以尼哥底母在夜裏來找耶穌開始，而以人要離開黑暗來就光這主題作結。²⁹在尼哥底母說完引言之後（三1-2），我們期待尼氏會向耶穌發出問題。但耶穌卻預期了尼氏的問題，並立即作答。³⁰耶穌採用了尼氏在三2所說的「能」（*δύνασθαι*）字（在三2-10節之間，這字共出現了六次之多）³¹，引入祂要說的題目。耶穌說：「我實實在在的告訴你，人若不重生，就不能見神的國。」這些話卻引來尼氏的誤解，³²他以為耶穌是說人第二次從母腹出生。這是因為「重」（*ἄνωθεν*）一

字，可以指「從上頭」，亦可以是「再次」之意。耶穌又再解釋說：「我實實在在的告訴你，人若不是從水和聖靈生的，就不能進神的國。」將耶穌這兩句話並排起來，不難發現「見神的國」與「進神的國」是平行的，這兩片語的意思，大致上是一樣的，二者可能有的分別只是後者的語氣比前者強些。前者所強調的，是耶穌所帶來的啟示與神國的關係。³³ 另一方面，三 3 的「重生」與三 5 的「從水和聖靈生」平行。但「從水和聖靈生」是指甚麼？對這問題的解答，歷來眾說紛紜，一些較為重要的解釋如下：³⁴

1. 「水」是指洗禮

倘若「水」是指洗禮，仍有兩個可能性：一是施洗約翰悔改的洗禮，另一是基督徒的洗禮。按頭一個解釋，尼哥底母必須經過悔改的洗，³⁵ 並聖靈的更新，二者缺一不可。這種解釋的困難是，從尼氏的反應中，我們看不出他是這樣的理解「水」的意思。還有，尼哥底母來找耶穌這件事的上下文，都表明約翰的事奉（洗禮）在跟耶穌的事奉比較之下顯得微不足道（一 23、26，三 23、30）。再者，「人進神國先要接受施洗約翰的洗」這說法，更非新約一貫的教訓。當然我們可以聲言，這裏所說的「水」並非取其外在的意義，而是寓指悔改，但值得注意的是，約翰福音的記述從沒有說約翰的洗是悔改的洗；這完全不是作者記述施洗約翰洗禮的原意。

另有學者認為這裏指的是基督徒的洗禮。³⁶ 在他們看來，「從聖靈而生」一說，是在基督徒的洗禮中得到應驗，因此這裏是遙指耶穌成就救恩之後將會發生的事。這種預告將來的解釋顯然有其困難：這樣一來，耶穌所說的話只會使尼氏全然迷惘，他也不應怪責尼氏不明白祂的意思。再者，正如三 6 所強調的，經文的重點並非在「水」的作用，更遑論教會的禮儀，重點乃在聖靈的工作上。「水」這字的出現，不一定使讀者立時聯想到「洗禮」的禮儀。

2. 「水」與自然的出生有關

三6描述兩種不同的出生，一種是從肉身而出，另一種是從靈而生。因此有人認為三6與三5平行：「水」是指自然的出生，³⁷「靈」則指從神而生。人經過自然的出生是不足夠的，還要經歷屬靈的出生。這種解釋大致上也可再分為兩類：一類認為「水」是指在孕婦胎中的羊水；另一類則認為「水」是指男性的精液（根據拉比的解釋）。但 Carson 指出，以羊水或精液作為自然出生的表記者，在猶太古典中難以找到有力和清楚的證據。³⁸況且，按以上的理解，「水」和「靈」之間的連接詞（καί），便是表示相反意思的用法。但在希臘文的結構中，「水」和「靈」是受前面同一個介詞（ἐξ）所管制，因此更可能的解釋是，這裏所指的並非兩種出生，³⁹而是一種與三3的「重生」相對應的出生。

3. 「從水和靈生」即從屬靈的種籽而生⁴⁰

由於希臘文的結構可將「水」和「靈」看為同一概念，即用了重言法（hendiadys），一些學者將之看為屬靈的種籽（spiritual seed），有別於透過肉身的種籽而得的生命。但當時的人並沒有這樣的理解。當然耶穌可能首創新的用法，但若是如此，就如第一種解釋的困難一樣，他怪責尼氏身為猶太人的教師而不明白箇中意思，便顯得無理了。

最可能的解釋，是將「從水和靈而生」看為舊約先知所應許末世的潔淨和更新。⁴¹在舊約中，清楚將水和靈相提並論的經文，有以西結書卅六章25至27節。⁴²在那裏，水代表着潔淨，而靈則表示內心的更新，二者都屬於聖靈在末世的工作。這種末世的期望，在耶穌的年代，是人所共曉的。這可以解釋為何耶穌假設尼哥底母身為猶太人的教師應該明白這事。三8中聖靈如風一樣的這比方（「靈」與「風」在原文為同一字），亦出現於以西結書卅七章，該處記述神將生氣呼在枯骨中，使之有生命相和應。⁴³

這裏所說的「靈」，應該是指聖靈，而非人的靈，縱然聖靈是要更新人的靈。⁴⁴這是因為耶穌是以聖靈的工作來解釋「重生」，而且這理解更能與三5的「從上面」相配合，同時也是作者在約翰福音中一般的用法。因此這裏是要表明，「從上而生」是舊約中所應許的由聖靈帶來的潔淨和更新。這也解釋了為甚麼三6-7的重點是在聖靈的工作上。

從肉身而生的人，他的行事為人是由他天然的傾向所支配；但從神的靈而生的人，會受從上而來的啟示影響，他是向神開放的。這裏所說的儼然是兩種不同的人，他們有不同的生命，也有不同的生活方式。這種「二元」(dualism)的看法，亦同時見於六63。三8說明「從上而生」或「從靈而生」的過程是神祕的。正如人無法完全控制或明白風，卻可以從風所產生的結果，知道它的實在，同樣人雖看不見聖靈，不能控制和明白祂工作的機制，但從祂在人身上所作的工，即可以清楚無疑。這也是「從聖靈而生」的人的情況。

由三9起，我們可以注意到，討論的重點由人從靈而生，轉為神的兒子是神救贖人的途徑。經文指出，從上而來的生命，即永生，是透過相信神的兒子而獲得的。這樣，聖靈賜人生命，與人因相信耶穌而得永生，是兩個平行的過程。由聖靈而來的新生，是惟有神藉着祂兒子的介入，才得以成就的。惟有基督「被舉起來」，救贖之工得以完成，聖靈才被差來，新的創造才開始，人才可以有「從上而生」的經歷。⁴⁵

(二)在聖靈和真理中的敬拜(四23-24)

Brown 認為第四章繼續引伸了前兩章的一些重要課題，包括二13-22的聖殿和第三章所說從水和聖靈而生的事。⁴⁶或許更有涵括性的是，這些課題都表明，耶穌的到來是要應驗舊約的應許。「水」更是將這三章連貫起來的象徵。⁴⁷有關在此段中「活水」的解釋，會在段(四)討論。

撒瑪利亞人相信，神的祝福是由基利心山上向他們宣告的

(申十一-29-30, 廿七 4 [根據撒瑪利亞五經的經文])，他們以這山為聖山，並認為十誡吩咐人在這山上崇拜神。⁴⁸ 他們又相信，根據申十二 1-14 的記載，他們只可以在這一處地方獻祭。約翰福音第四章中的撒瑪利亞婦人以崇拜的地點來問耶穌，大概因為這是她心目中猶太人與撒瑪利亞人在信仰上重要的分歧。耶穌先指出撒瑪利亞人不知道他們所崇拜的是誰——他們是在神啟示的族類之外，繼而肯定救恩是從猶太人而來的。⁴⁹

但耶穌並沒有朝崇拜的地點這方向，繼續與撒瑪利亞婦人討論。耶穌表明「時候將到」，崇拜的地方不再是問題的核心所在，要緊的是崇拜的對象、崇拜的人和他們如何崇拜。四 21、23 先後指出「時候將到」，而四 23 更加上「如今就是了」一語。在約翰福音中，若沒有清楚的註明，「時候」一詞指耶穌被釘、復活和昇天的時候，或是與祂的受苦和昇天有關的事（十六 32），或是祂的受死和昇天之後所帶來的狀況。Lindars 正確的指出：「這裏的對比，並非聖殿的形式和禮儀跟教會屬靈崇拜的分別；而是把在耶穌以外的崇拜，與根據祂與父那種順服關係，就是將會在祂受苦中啟示出來的這種關係的崇拜，作對比。」⁵⁰ 透過耶穌，我們才得以成為神的兒女，與父神建立關係。⁵¹ 雖然四 21 明顯只指向將來基督完成救贖之後的事，但是四 23 更進一步的表明，人在耶穌現今的事奉中已經得以初嚐基督救贖的成果。換句話說，透過耶穌的同在與事奉，崇拜的真義已經預先的臨到人的中間；這崇拜可以透過耶穌在地上的工作而即時實現，⁵² 正如在耶穌當日，撒瑪利亞人已可以真正相信耶穌是基督，是救世主（四 42），並不需要等待聖靈降臨之後才相信，又正如五 24-25 所描述的，末世已透過耶穌在地上的工作臨到世上。這就是所謂已然末世論（realized eschatology）。⁵³

崇拜的正確對象是那位獨特的神。祂的本質是靈體，是不可見和不可知的（四 24；參三 8），祂也以靈的方式與人交往。⁵⁴ 人若要崇拜這位神，神就要求他必須⁵⁵ 以「靈」（*πνεῦμα*）和誠實/真理（*ἀληθεία*）敬拜祂。學者對這片語有不同的解釋。有

認為這是指人敬拜時主觀的態度，和合本便是接受這解釋，因而譯作「用心靈和誠實」，⁵⁶正如十一33和十三21均有 *πνεῦμα* 一字，和合本都譯作「心裏」。但這兩處經文均用了簡單的受格（simple dative case），與四24兼使用介詞（*ἐν*）的表達方式不同，其受格的用法亦有別。⁵⁷再者，「靈」和「誠實/真理」之前只有一個介詞 *ἐν*，因而應被視為一個整體。我們若將二者看為促成真正敬拜的客觀條件，解作「聖靈和真理」，就更與約翰福音中這兩個字一起使用的情況配合，例如約翰福音十四至十六章便提及真理的聖靈。事實上這兩個字在約翰福音中關係緊密，甚至有人認為它們近似同義。⁵⁸另一方面，在約翰福音中，*ἀληθεία* 一詞與介詞 *ἐν* 連用的，有四次之多（不包括十六13，因有異文作 *εἰς*），單在這裏已重複出現了兩次；這情況在約翰壹書中有一次，在約翰貳書出現三次，在約翰叁書中有三次。上述提到的例子中，有七次單是 *ἀληθεία* 一詞與 *ἐν* 一起使用，另外四次則是 *ἀληθεία* 與另一名詞連接一起出現：約四23-24的「用靈和真理」，約壹三18的「在行為和誠實上」，和約貳3的「在真理和愛心上」。在約翰福音的其餘兩次中（八44和十七19），*ἐν* 加上 *ἀληθεία* 都不是用作助動詞，即解作「誠實地」的。此外，當 *ἀληθεία* 與另一名詞連在一起使用時，這兩個名詞是指同一活動的範圍（如約壹三18是指從真理而出的行為），更支持我們對四24的 *πνεῦμα* 和 *ἀληθεία* 採客觀解釋。⁵⁹這亦與上文四14有關活水的解釋互相配合（這點容後討論）。同時，在舊約中，聖靈與神的道二者同樣關係密切，也可能是這段話語的背景。⁶⁰這點與我們在約三34的發現是一致的。

總括來說，父喜悅哪些人敬拜祂呢？就是那些憑藉耶穌復活昇天後所賜下的聖靈，透過這靈賜給人生命的能力，並憑藉真理，即聖靈所啟示的耶穌，那永活神的道，才可以有真實的敬拜者。⁶¹神是靈，人惟有透過聖靈，才可以經歷和認識祂。這靈亦是高舉真理、高舉基督的靈。當然我們不必全然否定主觀的理解，⁶²但客觀的理解是居先的。

(三)耶穌的話語是靈、是生命 (六63)

約翰福音第六章記載了兩個神蹟：五餅二魚餵飽五千人的神蹟（1-15節），和耶穌履海的神蹟（16-21節）。六32-59是有關生命糧的言論，隨着是兩類不同的人對耶穌言論所發的議論及耶穌的答話，分別載於六60-65和六66-71。

耶穌是生命糧這啟示，並不是所有人都会明白的，並且引來別人的誤解。⁶³ 這啟示與彌賽亞的筵席和智慧的筵席有關係。這些關於智慧的傳統，講述神邀請人參與智慧的筵席，但卻遭到拒絕。⁶⁴ 耶穌指出神將嗎哪賜給以色列人的列祖，使他們在肉身上得着滋養，⁶⁵ 他們最後仍要死去（六48）。但耶穌是生命糧，正如申八3所描述的神的話，是人所需的屬靈的滋養。不僅如此，這裏論到吃和飲的象徵性表達方式，與賽五十五1-23的描述中神的道所帶來的末世拯救，並與箴九5、西拉赫書廿四19-21所描述的智慧的作用有關。換句話說，耶穌是那賜生命的食物——話語。

在六63上，耶穌將靈和肉體作個對比。「肉體」是從自然而來的，不能給予人永生，而且這肉身的生命終要面對死亡的厄運。⁶⁶ 反之，聖靈能賜予人永遠生命；這說法已見於約翰福音第三章（參林前十五45），該處同樣表達了這種「二元」的對比。按舊約的了解，「賜生命」亦是聖靈的工作（參創一2；結卅七1起）。約五21已經說過父和子均有能力賜人生命。在六63下，耶穌隨着說「我對你們所說的話，就是靈，就是生命。」這裏的「我對你們所說的話」，並非僅指以上所說的話，而是指出於耶穌的口的話語。⁶⁷ 祂的話，是祂所擁有的從靈而來的生命。另一方面，這段經文所蘊含的「肉體」和「靈」的對比，與「嗎哪」、「耶穌所說的話」的對比，⁶⁸ 使我們有理由認為，耶穌所說的話是由賜生命的靈所授予的（參三34及其解釋）。人以信心接受耶穌口中從聖靈而來的話語，就是接受這從聖靈而來的生命。⁶⁹ 相信耶穌的話，亦即相信祂（五46-47）。⁷⁰

六63與上文六61-62關係密切。耶穌是那位原本在天上，然

後降下的人子（參一51，六27、53），祂的昇天只是回到原處去（參十七5）。祂的昇天與聖靈的降臨有密切的關係：祂的昇天，是在祂被釘死和復活之後，然後聖靈會降臨。⁷¹到那時，人便能透過祂的話語，得着聖靈所賜的生命。

（四）「活水」與聖靈

1. 與撒瑪利亞婦人談活水（四14）

耶穌在這裏所描述的活水，與撒瑪利亞婦人所關注的雅各井中的水，不啻有天淵之別，正如約翰福音第六章所描述的嗎哪跟生命糧迥然有異。這水一方面是耶穌所賜的（δῶσω 在14節出現兩次），另一方面亦是神的禮物（δωρεά τοῦ θεοῦ，10節）。耶穌所賜的活水，是會「湧」到永生的。究竟這活水是指甚麼？學者意見不一。有認為這是指耶穌的教導話語；⁷²有認為是耶穌所賜的聖靈；⁷³亦有學者認為兼指耶穌的啟示和聖靈。⁷⁴可以肯定的是，這活水不是指永生，因為它使人得享永生，而非永生本身。⁷⁵

按舊約的描述，神自己是「活水的泉源」（πηγή ὕδατος ζωῆς，耶二13；πηγή ζωῆς，十七13）；崇拜者可以喝神樂河中的水（πηγή ζωῆς，詩卅六8）。在末世救恩臨到的時候，神的子民可以從救恩的泉源中歡然取水（賽十二3）；神的靈的賜下，能解人的渴，並且「澆灌」神的子民（賽四十四3；參五十五1-3）。在舊約的次經中，這種形容神的圖象，已應用到智慧身上（巴錄書三12；傳道經十五3，廿四30起）。更有拉比將之應用在律法書和聖靈身上。⁷⁶從以上的猶太背景可見，「活水」的確可以有雙重的意義：即指聖靈和神話語的啟示，而事實上這兩者是息息相關的。這解釋亦與四23、24中「靈和真理」的解釋相脗合。當然，若問聖靈和啟示二者中哪個是「活水」的主要意思，答案或許是聖靈，因為「湧到」（ἀλλεοθαι）一詞，在七十士譯本中，用來形容神的靈降在參孫、掃羅和大衛身上一事。聖靈是「活水」，因為祂是賜生命的靈，惟有祂才能解決人心底最終

的渴求。這種對「活水」的理解，亦與七38-39裏耶穌的說法相脗合。

2. 「活水的江河」與聖靈的賜下（七37-39）

約翰福音七至八章所記述的事均在住棚節發生。在這節期，猶太人有汲水和點燈的儀式，因此「水」和「光」就成了這兩章中應節的重要主題。正如 Carson 所注意到的，耶穌在七33-36告訴眾人，祂將要回到差祂來者那裏去，那是他們不能到的地方。⁷⁷ 這主題是重要的，因為七37-39所講及的情況，有待耶穌離世歸父以後，才會實現。

在住棚節的第七天，祭司用一個金瓶子從西羅亞池汲水，在大祭司引領下拿回聖殿。當這遊行的隊伍到達接近聖殿內院的水門時，便有人吹起號角來，聖殿的詩班則唱出詩篇一一三至一一八篇。到唱至最後一篇詩時，男性的朝聖者便用右手搖棕樹葉，左手拿水果，並且三次高呼：「感謝上帝」。從西羅亞池取來的水，用作早上的獻祭，先倒進銀盤子裏，再澆在神的面前。這禮儀是紀念昔日百姓在曠野的時候，神透過摩西從磐石中流出水來供以色列人需用一事（參出十七1-7；民廿8-13；詩一〇五40-41，一二八15-16、24）。猶太人更相信，在末後的日子，神會將這裏水所象徵的聖靈傾倒給世人。猶太人且認為，末後聖靈的賜予就是先知以西結（四十七1-9；參啟廿二2）和撒迦利亞（十四11；參啟廿二3）所預期的、末世的活水江河。⁷⁸ 姑勿論「節期的末日，就是最大之日」是指節期的第七天還是第八天，⁷⁹ 耶穌在這裏清楚的表明，祂來是要應驗住棚節所期待的那日子。

先知以賽亞（五十五1）曾呼籲說：「你們一切乾渴的，都當就近水來」；耶穌表明祂就是把水供應他們的那一位。雖然作者在七38中，並沒有清楚說明他引用了哪段經文，但在住棚節這背景下，讀者應意會到這裏所用的不僅是一段經文，而是類似以上引述的舊約經文所提供的——一幅末世應許實現的圖畫。尤其值得

注意的是，亞十三 1 說：「那日必給大衛家和耶路撒冷的居民，開一個泉源，洗除罪惡與污穢。」約翰福音在此正要指出，這活水不是源出耶路撒冷的一個水泉，而是從彌賽亞的生命流出來的。⁸⁰

但這裏有一個難以解決的問題，就是「從他腹中要流出活水的江河」一語中，這「他」究竟是指耶穌，⁸¹ 還是指「信的人」？正如 Carson 所留意到的，以下四點是以上任何一種解釋都接受的：(1) 水是指聖靈；(2) 這聖靈的恩賜要待耶穌得榮耀之後，信徒才可以享有；(3) 這賜下聖靈的應許是與耶穌在住棚節的呼籲有關；(4) 耶穌是給人水喝，並使人不再渴的那一位。⁸² 事實上，約翰福音的其他地方都沒有說信徒成為活水的泉源，而十九 34 則記載，當耶穌被釘在十字架上的時候，從祂的肋旁流出血和水，又有人認為這「水」是聖靈的象徵，且應驗了第七章的這段經文。但在十九 24 中，經文沒有用「腹中」(κοιλία) 這詞；而且我們也毋須認為七 38 暗示信徒是活水的泉源。正如在四 13-14 那樣，經文也許只是說從信的人的腹中要流出活水的江河來。因此這裏的「他」是指信祂的人，從「他的腹中」是指從「他的心中」，⁸³ 但活水的真正泉源乃是基督。⁸⁴ 這活水所象徵的聖靈，是從基督而來，透過祂的信徒湧流出去。耶穌就是那末世的聖殿，有活水從這生命之源湧流出來(參二 19-20)。

這聖靈「還未」(οὐκ ἔστιν ἔτι, 七 39; 參七 6、39, 八 20、28)，並非表示在此之前聖靈不存在，或沒有聖靈的工作；事實上，筆者在上文已曾指出，聖靈在耶穌身上即有祂的工作(一 32, 三 34)。這裏乃是表明，在耶穌尚未完成救贖之工、得享榮耀以前，聖靈並沒有像在新約時期那樣與神的子民同在，並在他們當中工作。因此 Dunn 認為這裏所表達的，並非聖靈本體(ontologically)上不存在，而是祂在功用上(functionally)未發揮。對於門徒來說，他們惟有到耶穌復活和昇天之後，才經歷透過聖靈與耶穌所建立的關係。⁸⁵ 這段經文在廿 22 所描述之時已開始應驗。

上文已提到，十九34形容當耶穌肋旁被刺的時候，有血和水流出來的景象。血象徵着耶穌那有拯救之能的死亡（參約壹一7），水則象徵聖靈，及聖靈所賜予的生命。⁸⁶

小結

總括以上幾段經文，我們發現，一方面，聖靈的降臨要帶來一個新的紀元，藉着基督的「被舉起來」，創造一個新的信眾羣體。誰可以成為這新創造的一員？就是那些相信耶穌藉聖靈所說的話——真理——的人，他們可以得着生命。聖靈和真理，成為人得以進到神面前敬拜祂的唯一途徑。雖然人透過耶穌在地上的工作、言行已可以體會聖靈和真理的工作，因而人已可相信，但真正完整的信，仍要透過基督完成了救贖之工後，才可以實現，因為那時聖靈才會降臨，賜人新的生命。⁸⁷

丙、保惠師—聖靈

新約聖經中，約翰是唯一使用 *παράκλητος* 來稱呼聖靈的作者。在約翰福音中，這詞只在第十四至十六章耶穌臨別的講論（Farewell Discourses）出現，⁸⁸ 見於十四15-17、25-26，十五26-27，十六7下-11、12-15。這字在新約另一次的出現，是在約壹二1，和合本譯作「中保」。⁸⁹「[聖]靈」一字，在這幾段中，則出現了四次：四17、26，十五26，十六13。在探討這字的由來及其觀念的背景之前，我們先從約翰福音這幾段經文開始，了解聖靈—保惠師的身分和工作。

耶穌的臨別講論（十三-十六章），是在逾越節那一天，耶穌和門徒一同吃晚飯的時候（十三-十四章）和其後（十五-十六章）所講的幾番話。逾越節是記念神拯救以色列人出埃及，使他們得以自由的大日子，也是神要在基督身上所要達成的救贖之工的預示。耶穌知道祂離世歸父的時候將到，於是說了頗長的一段

話，一方面是對祂受苦離世的解釋，說明祂離世歸父的重大意義，另一方面是祂愛門徒的表示。這段話亦類似歷史名人的遺言，就好像在申命記的結語所詳細記載的摩西遺言一樣。

παράκλητος 一字的來源

(一)有關字源問題，⁹⁰ 歷來的學者有不同的理解

1. 這字來自 παρακαλεῖν 的完成式被動分詞，意即「被召喚到身旁〔作幫助〕」。因此作為名詞使用時，其意思與辯護律師同。⁹¹但這字在約翰福音中，並沒有這種含意；聖靈並非到來為門徒辯護，而是要控告這世界（十六8-11）。唯一可能的情况是，聖靈是耶穌的辯護律師，就是為耶穌作見證。⁹²但這字同時用在耶穌身上，使這說法缺乏說服力（十四16）。再者，聖靈並不是被召喚而來的，乃是被差來的（十四26，十五26，十六27）。⁹³雖然如此，這字源出法庭的情況，則無可置疑。
2. 這字來自主動語態的 παράκαλεῖν，並有兩個可能的解釋：（1）動詞指「代求」，相應的名詞即「代求者」、「中保」或「代言人」之意。在約壹二1，παράκλητος 的確有此用法，但在約翰福音中，聖靈並非代門徒發言，而是向門徒說明真理（如十六13），所以這個解釋欠說服力。另一個可能的解釋是，παράκαλεῖν 指「安慰」，聖靈因而是「安慰者」。⁹⁴這種理解符合約翰福音中耶穌臨別講論的背景——耶穌離別在即，向門徒說出這番話，目的是要安慰他們。然而，正如以上的幾種解釋一樣，這說法難以成立，因為耶穌在臨別講論中，並無直接說明聖靈有這方面的工作。
3. παράκλητος 與 παράκλησις（即「勸勉」、「教訓」）有關，也就是與使徒的宣講有密切的關係。⁹⁵這與聖靈保惠師作為真理的靈，為耶穌作見證這點，的確互相呼應，但卻顯不出 παράκλητος 為法庭上的用詞。

(二) παράκλητος 這觀念的背景

1. 希臘背景

(1) 一般的背景

猶太人並沒有用來指這種角色的特殊字眼，他們的「證人」一詞，可表示律師、檢控官、辯護人，甚而一切文件上的證據。但希臘人則發展了不同的字詞，用來指法庭上不同的角色。*παράκλητος* 是指被召在法庭中為他人辯護的人，但到底這字是否用在辯護律師身上的專門名詞，則仍具爭論性。⁹⁶ 無論如何，這種法庭上的用語，符合約翰福音的用法。

(2) 曼底安的諾斯底主義

布爾曼認為，*παράκλητος* 這觀念來自曼底安派和諾斯底主義的思想。⁹⁷ 在這種思想體系中，有不少的 Mandaean Yaruar（「支持者」、「幫助者」），是從天上而來的啟示者。這些幫助者就現在和將來的事給予信眾啟示，好讓他們得救，並有美好的行為。但這看法受到不少學者猛烈的批評。一方面這是因為曼底安派所謂的「啟示者」，並不是好像約翰福音中的「保惠師」一樣，為法庭上用詞。另一方面，啟示者之說與福音書中耶穌和聖靈是相繼而來的保惠師此種描述，也大相逕庭。⁹⁸

2. 舊約及猶太教的背景

- (1) 有學者認為這兒反映了舊約中承繼的情形，就是當前輩離開之後，由一位承繼者接續他的工作，例如摩西/約書亞、以利亞/以利沙、摩西/一位像摩西的先知等人的承繼關係。從這個角度去看，*παράκλητος* 一詞出現在約翰福音耶穌與門徒的臨別講論中，其理由就更顯而易見了。⁹⁹
- (2) 在舊約中，神呼召人安慰祂子民的做法，可見於以賽亞書四十章1節；七十士譯本在該處使用了 *παρακαλεῖν* 一字，希伯來文相應的字是 *nhm*，意即「安慰」。在昆蘭的文獻中

(1QH xi. 32; xxi. 3)，這字以名詞的方式出現，表明神是「安慰者」。其後，這字亦用在彌賽亞的身上，他是那「安慰者」。¹⁰⁰

- (3) 主後第二世紀的猶太拉比，就借用 *παράκλητος* 一字，音譯為亞蘭文 *prqlyt*。後者的同義詞是 *snvgwr*（希臘文作 *συνήγορος*），即「辯護者」；反義詞為 *qategor*（希臘文作 *κατήγορος*），即「控訴者」。這些字詞均為法庭用語。約伯記十六19-22和卅三23-26的「中保」一詞，在亞蘭文的他勒目中，亦稱為 *peraqit*。在猶太人的典籍中，這種「中保」的角色，可應用於天使、人（特別是摩西）、祭牲、善行身上。¹⁰¹ 這中保的觀念，可見於亞伯拉罕以先知身分為亞比米勒禱告一事（創廿七）。在較晚期的猶太教思想中，摩西更成為那「中保」。這「中保」觀念帶有祭司和先知的雙重意味，就如以西結是祭司，但同時也是先知。¹⁰² 按後期猶太教的天使觀，特別是在啟示文學中，天使的工作就是引導蒙啟示者明白真理。*ἀναγγέλειν* 一字，即「宣告」、「啟迪」，形容天使所做的工作，好叫人能明白真理。這字在約十六13-14中也出現，用在聖靈-保惠師的工作上。
- (4) 真理的靈與錯謬的靈在昆蘭的文獻中，整個宇宙被視為兩大陣營對壘的戰場。一方面是彼列，為黑暗勢力的元帥；另一面是天使長米迦勒，為忠於神的那些子民的中保。¹⁰³ 這與但以理書十二章1節不無相似的地方（參但十，十三21）。在1QS iii. 13-iv. 26有所謂「兩種靈的教義」。內容描述神創造人來管理這世界，亦創造了兩個靈，分別為善和惡兩種勢力的領袖。他們就是真理的靈和撒謊的靈（1QS iii. 18）。真理的靈又稱為光明的王（1QS iii. 20）、真理的使者（1QS iii. 24）、光明的靈（1QS iii. 25），和聖靈（1QS iv. 21）。撒謊的靈又稱為幽暗的使者（1QS iii. 21）、黑暗的靈（1QS iii. 25），和不潔的靈（1QS iv. 22），且不時被稱為彼列的靈（CD xiv. 5）。他們這兩者均為有位格的靈，會幫助人或阻

礙人：「以色列的神和祂真實的使者幫助所有光明之子」（1QS iii. 24-25）；「在幽暗的使者的手中，掌握着所有撒謊之子，和他們所行的黑暗之路」（1QS iii. 21）。¹⁰⁴

這兩個靈在現世中不斷地鬥爭（1QS iv. 18-19）。這鬥爭是在人的心裏進行，因而是道德性過於宇宙性的。¹⁰⁵ 凡行在真理之靈的路上者，都被神的聖靈潔淨，並且與真理聯合。

總括來說，若將 *παράκλητος* 這字解作「幫助者」，¹⁰⁶ 雖有極廣大的涵括性，但未免過於籠統，不能顯出這字是法庭上的用語。我們可以同意，這字在希臘背景下一般的使用法，以及猶太背景中繼承者和中保的觀念，是約翰福音使用這字的背景。但我們不能因此就說，耶穌所說保惠師的角色，僅是這些思想的綜合。更正確的看法是，這些背景可以幫助我們明白耶穌如何理解聖靈和祂之間的關係。用「保惠師」這名詞，只是要強調聖靈某方面的工作。¹⁰⁷

有關聖靈—保惠師的言論

（一）第一段有關聖靈—保惠師的言論（十四16-20）

門徒在這時刻，內心充滿憂愁，因為耶穌說祂要辭別他們而去了。耶穌勸勉他們當信父，亦當信祂自己（十四1-14）。他們之所以憂愁，是因他們未明白耶穌離去（*πορεύομαι*，十四2、3；參 *ὑπάγειν*，十四4、5）的意義，也未明白祂會再次回來（*πάλιν ἔρχομαι*，十四3）。¹⁰⁸ 耶穌的離去和回來是十四1-31節中兩個重要的主題。

耶穌離去後，會以另一種方式繼續祂在地上的工作，就是透過聖靈—保惠師來行事。¹⁰⁹ 這位聖靈—保惠師的來臨，是因着耶穌的禱告¹¹⁰ 而賜下的¹¹¹（十四16；參十四13、14）。這聖靈是「另〔*ἄλλος*〕一位保惠師」，¹¹² 一方面表明耶穌在地上¹¹³ 生活時，是門徒的保惠師；另一方面，表明聖靈作為另一位保惠師，祂與門徒的關係，與耶穌在地上與他們的關係類同。透過聖靈—保惠師的工作，門徒可以繼續他們在地上的使命。聖靈不但是耶

耶穌在地上的同工（參一33和三34的解釋），亦是耶穌離世之後的承繼者。¹¹⁴ 同樣，透過這位承繼者——保惠師，門徒可以做「更大的事」（十四12）。從歷史和現實來看，這「更大的事」不可能指比耶穌所行的更偉大的記號——神蹟（有哪個記號——神蹟可以比得上耶穌所成就的？）。在約翰福音中，這片語的另一次出現是在五20，指審判和賜予生命的事。因着基督的離去——死而復活，門徒可以作比耶穌所作的更廣的工作，就是將這真理，透過聖靈——保惠師的工作，傳到普天之下，結出耶穌的死和復活所成就的果子。¹¹⁵ 這不只是宣教上的成果，亦包括神國度的彰顯。¹¹⁶ 耶穌在地上只有短暫的時候與門徒在一起，但聖靈——保惠師卻要永遠與門徒同在（參三2，八29，十六32，十七2；太廿八20）。¹¹⁷ 這誠然應驗了有關新約的應許（參結卅六27，卅七14），正如賽五十九21所預言的：「耶和華說，至於我與他們所立的約，乃是這樣：我加給你的靈，傳給你的話，必不離你的口，也不離你後裔與你後裔之後裔的口，從今直到永遠；這是耶和華說的。」¹¹⁸

聖靈——保惠師，就是那真理的靈。¹¹⁹ 世界對祂的態度，與門徒對祂的態度，成了強烈的對比（十四17）。¹²⁰ 這靈是傳遞真理給門徒的靈。¹²¹ 世界因為與神的關係不正常，所以必然無法洞悉這位保惠師。這種無能的產生，是因為世人拒絕從子的身上看見父。因此，正如世界無法認識子，它也無法認識聖靈（十四22）。但門徒卻愛耶穌和順服祂的命令（十四15），因而對這位保惠師的知識及經歷會越發加增。

耶穌的離開，是祂祈求父賜聖靈——保惠師給門徒的原因。祂的離去，可能會使他們感覺自己是被遺棄的孤兒（*ὀρφανός*，十四18）。「孤兒」一詞在舊約中，用來形容那些無依無靠的屬神的子民，他們備受無理的欺壓，因此這詞與「貧窮的人」有十分相似的意思，二者都指等待神拯救的一羣。神會為他們伸冤和辨屈，因此這詞亦帶有法庭上用語的意味。¹²² 在拉比的著作中，我們可以見到他們往往用父——子的關係來象徵教師——學生的關

係；拉比往往稱其學生為「子弟」。¹²³ 耶穌不會撇下他們，讓他們在這欺壓他們的世界中無以抵抗，失卻保護。祂的復活是肯定的，亦是他們得以經歷永生的基礎。¹²⁴ 父和耶穌與門徒的同在（23節），跟耶穌與他們同在（18-21節），是同一件事，是透過聖靈—保惠師而成就的（17節）。¹²⁵ 聖靈—保惠師成了耶穌與門徒互為內在的相交途徑。¹²⁶ 這段經文的上下文，都論到愛耶穌和遵守祂的誡命。

總括來說，這段經文強調了聖靈—保惠師來臨的必要，因為耶穌將要離世歸父。以下是這段的一些結論：

- A-1 聖靈—保惠師是耶穌的繼承者：祂是另一位保惠師，代替耶穌在地上與門徒維持關係，繼續完成耶穌的使命。祂要永遠與門徒同在。
- A-2 聖靈—保惠師是因耶穌的代求而賜下的。
- A-3 聖靈—保惠師是真理的靈，向門徒傳達真理。
- A-4 聖靈—保惠師具退隱性，祂是世界所不接受和不認識的。
- A-5 門徒會認識並經歷這位聖靈—保惠師的同在和工作，祂的同在也等於父和子與他們同在。

（二）第二段有關聖靈—保惠師的言論（十四25-26）

在十四25-31中，耶穌提醒門徒，祂的離去是無可避免的事（25節）。這引出了第二段論聖靈—保惠師的經文（十四25-26）。「我將這些話對你們說了」一語，是對上文的總結。¹²⁷ 這句話亦引出十四26，表明祂有更多有關聖靈—保惠師的教導要告訴門徒。這教導是耶穌還與門徒同在之時就說出的，暗示祂快要離去，這教導因而是必須的。

耶穌要求父因祂的名差聖靈來（參十四16）。正如子因父的名而來（五43，十25），是父的代理人，同樣，聖靈因耶穌的名而來，是耶穌的代理人，要取代耶穌在地上的角色，並且帶有耶穌的權柄。¹²⁸

這保惠師同時被稱為聖靈（τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον）。在約翰

福音中，這稱號只是在這裏¹²⁹以這種形式出現。這裏在形容詞之前使用冠詞，似是強調聖靈聖潔的特性。¹³⁰值得注意的是，約翰福音使用「聖潔」這形容詞的，除了這裏之外，還有兩次，一次用在子身上，說祂是「神的聖者」（六69），另一次形容父神，說祂是「聖父」（十七11）。另一方面，作者使用了 *ἐκεῖνος* 這陽性的強調代名詞來代表聖靈，表明祂是獨特而有位格的個體。

在約翰福音中，耶穌在地上的言行，都是啟示性的（七16-17、28，八28，等）。聖靈—保惠師來，是要繼續耶穌的啟示，祂的使命是要讓門徒不再對耶穌的教導一知半解，或甚而誤解；聖靈是要在耶穌復活昇天後到來，祂教導門徒的方法是使門徒想起耶穌所說的話（二19-22，十二16；參廿9），¹³¹有學者認為十四26像是整卷約翰福音書的鑰匙。¹³²

在約翰福音中，「想起」一詞以三個不同的動詞出現。*μνησθαι* 出現了三次（二17、22，十二16）；*υπομνήσκειν* 只出現一次（十四26）；*μνεμονεύειν* 則出現了三次（十五20，十六4、21）。這表明聖靈—保惠師的來臨是要澄清門徒所有的誤解；惟有透過聖靈—保惠師的工作，門徒才能真正明白耶穌的生平和言行的意義，並體會耶穌的身分和言行與舊約救贖歷史的關係（二19〔詩六十九9〕；十二16；參廿9）。¹³³十四26的「一切」（*πάντα*）不一定是從數量去看，而是耶穌整全的教訓之意（十六13），聖靈也使門徒明白耶穌基督的啟示的所有要義。因此，聖靈—保惠師的工作是限於解釋耶穌言行和身分的啟示，也使門徒可以正確地宣講有關耶穌基督的啟示。¹³⁴由於聖靈—保惠師的工作是「保全」在耶穌身上所顯出的神最終的啟示，也依循這啟示，祂乃是位居差祂來的父和子之下的。¹³⁵

總括來說，這段經文強調，保惠師的工作是以教導基督的啟示為核心，其撮要如下：

- B-1 祂是因子的名而差來的。
- B-2 祂是聖潔的靈。
- B-3 祂是教師：使門徒對耶穌基督的啟示有正確和可靠的認識。

(三)第三段有關聖靈—保惠師的言論 (十五26-27)

這段經文是以世界對耶穌和門徒的憎恨為背景 (十五18-十六4)。門徒正如耶穌一樣，要宣講真理，並將世界的罪揭露出來，因此世界恨他們是意料中事 (十五22、24；參三19、20)。正因世界對門徒持有這種惡劣的態度，耶穌差下保惠師，讓門徒能執行使命。

正如 Segovia 所注意到的，在這段經文的開始，作者描述保惠師的方法，是說明祂的差遣者 (耶穌)，祂的接受者 (門徒)，和祂的本源 (父神)。這樣做的作用是：(1) 將保惠師的權位放在差祂來的耶穌之下；(2) 表明保惠師來自在這世界之上的神；並且 (3) 表明門徒身為接受和擁有保惠師的人，是與這世界有所分別的。¹³⁶

這次耶穌說祂自己 (ἐγώ，有強調意味) 要差保惠師來。這位保惠師，就是真理的聖靈，是從父那裏而來的 (παρά τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται)；約翰福音常用 παρά 這介詞，表達從神〔身邊〕而來這意思 (就如子是從神而來的，一14，六46，七29，九16、33，十六27，十七8)，¹³⁷ 強調被差者是帶有使命的。這也與十五26上半句中「差」的意思平行，並且與十四26「父……所要差來」的意思一樣。子也是父所差來的 (八42，十三3)。既然父與子原為一 (十30)，那麼，父差保惠師來，與子差祂來，就有相同的含意。¹³⁸

古代看代理者 (agent) 的重點，並非他所專長的是甚麼，而是他究竟代表誰。¹³⁹ Borgen 列出了在猶太人心目中「代理者」六方面的特性：¹⁴⁰

1. 「代理人與差他的人相似」，因此與代理人交涉，即相等於跟差他的人交涉；
2. 代理人位居差他來者之下；
3. 代理人有特別的任務要完成，而且要服從差他來者的旨意；
4. 這差遣和使命，是從法律訴訟的角度進行的；

5. 代理人要向差他來者匯報；
6. 代理人可再委派代理人，作為他的任務的延伸。

這些均符合在約翰福音的記述中，耶穌作為子，與父的關係。¹⁴¹ Harvey 進一步指出，首長往往事務煩多，不能兼顧，所以需要代理人替他處理。¹⁴² 應用在聖經中，則神是「缺席了」；這並非因為祂過分忙碌，而是因為神已不復與祂的子民同在。耶穌作為神的代理人，成了神同在的媒介——祂帶來了神的同在。

我們可以說，聖靈—保惠師是耶穌離去後的代理者。¹⁴³ 祂與門徒同在，即代表耶穌與門徒同在。也可以說，祂是耶穌的「另一個己」（*alter ego*）。

當保惠師來的時候，祂（*ἐκεῖνος*）要為耶穌作見證。保惠師來，為要完成亞伯拉罕（八56）、摩西（五46-47）、以賽亞（十二38-41）和施洗約翰（一19起）等人為耶穌所作的見證。耶穌所應許的乃是，聖靈會降臨來證明耶穌自己，就好像法庭上的訴訟一樣（這點在十六8-11會繼續引伸）。但保惠師的見證，與門徒為主作見證，二者是不可分開的（比較徒五32）。聖靈—保惠師使門徒有道可傳，並為耶穌作見證。這申訴不是為門徒本身，乃是為耶穌而作的申辯；耶穌已不再像在地上時那樣，是主要作證的人了（五36，十38，十四10-11，十八37）。門徒要為耶穌和祂的見證作見證（十五27），不單因為聖靈感動他們，也因為他們從耶穌在地上事奉之時開始，即與祂親密地同在（*μετ' ἐμοῦ*；十五27）。他們的見證不是孤單的，因為有聖靈—保惠師與他們一起作見證。¹⁴⁴ 他們的見證，也是聖靈—保惠師的見證；聖靈—保惠師使他們甚至在備受逼迫的情況之下，仍有能力為他們所持守的信仰——耶穌的啟示——作見證（參可十三11；太十19-20；路十二11-12）。¹⁴⁵ 這樣，十五26下的「作見證」（*μαρτυρέω*）一詞，與十六2所描述的為主殉道，在意義上已非常接近，難怪教會日後稱殉道者為 *μάρτυς*（英文的 *martyr*）。

這段有關聖靈－保惠師的話強調，聖靈－保惠師的工作，與門徒為主所作的見證，二者有密切的關係。此段有關聖靈－保惠師的教訓可總結如下：

C-1 祂是由耶穌差來的；

C-2 祂為耶穌辯護作見證，取代了耶穌自己作見證；

C-3 祂是門徒的同工：門徒在保惠師的工作下，為耶穌作見證。

除了對內之外，祂也有對外的角色，這與上文所描述的祂與世界的關係互相脗合。

(四)第四段有關聖靈－保惠師的言論（十六7下-11）

在十五18-十六4，耶穌清楚的告訴門徒：由於世界恨耶穌，門徒將要面對逼迫的危險。耶穌在十六1-4上進一步預先警告門徒，他們將會被逐出猶太人的會堂，而且他們可能會有生命的危險。十六4下-7上基本上重複告訴門徒，祂現在（*vūv*；對比於4節下的「起先」）要離去，不能再與他們個人地同在。十六7下-11是第四段有關聖靈－保惠師的話。這言論進一步引伸了十五26有關保惠師在世上的使命。

耶穌指出祂的離去是與門徒有益的，正如祂的死有益於眾人一樣（十一50，十八14）。祂的離去是聖靈－保惠師來的先決條件（參七39）。¹⁴⁶言下之意是，這聖靈－保惠師要接續耶穌在世上作見證；門徒亦會在這聖靈－保惠師的引導下作見證。耶穌會差聖靈－保惠師來，好完成這重大的使命。

隨着聖靈－保惠師來臨的應許，是對聖靈－保惠師使命的描述。當祂（*ἐκεῖνος*）臨到門徒身上時，祂就透過門徒的見證向世界作見證。有關十六8-11的解釋，相當複雜，主要的解釋有三個：¹⁴⁷（1）將「責備」（*ἐλέγχειν*）¹⁴⁸一詞解作「揭露」（參三20），將 *οὗ*（和合本譯作「是因」）解作「意即」，下文分別說明罪、義和審判的本質：罪的本質是不信（參一11，三19，十五22）；義的本質是神叫耶穌從死裏復活和昇天（參十二23），耶

耶穌的義亦顯露這世界的「義」的不義；審判的本質是世界的王（指魔鬼；參十二31-32）受了審判，這世界對耶穌的審判是錯誤的，真正的審判會顯露出來，就是世界的王和它所管轄的世界受到審判。¹⁴⁹ (2) 將「責備」一詞解作「證明」，將 *δύ* 解作「是因」，下文分別證明世界有罪、非真義、受審判的原因。¹⁵⁰ 聖靈—保惠師證明這世界是有罪的，因為它們不信耶穌；證明這世界的義，是因為耶穌回到父那裏正可表明世界的「義」的本相——在與耶穌的義相比之下，世界的義頓顯出不可恃；證明這世界受審判，因為世界對耶穌的審判是錯誤的（七24），耶穌是那義者，祂的審判才是公義的（八16），這世界的王和它所掌管的世界反而都要受審判。(3) 接受對「責備」的第(2)種解釋，但將「為罪」解作「為世界的罪」，「為義」解作「為神的義」，「為審判」則解作終局的來臨。第(3)種解釋的問題，在於它不能一致地將罪、義和審判連於同一個主體。¹⁵¹ 因此我們只有從第(1)和第(2)這兩解釋中作出選擇。

「責備」（*ἐλέγχειν*）一詞，在約翰福音中出現了四次（三20，八46 [2x]，十六8）；特別值得注意的是，在三20-21，它與另一詞「顯明出來」（*φανερούσθαι*）是平行的。因此這字在約翰福音中，的確可以解作「揭露」。¹⁵² 揭露的用意，當然是要表明其錯誤。因此筆者在這裏採取了第一種的理解。

雖然這世界宣告耶穌是有罪的，並且判以極刑，而門徒也同樣要面對這場空前的大審判（十六2），但這聖靈—保惠師透過門徒的宣講，要將整個情況扭轉過來，使這世界面對這場審判。但這並非一場抽象的宇宙性的大審判，這審判落實在人的心中，每個人都要面對聖靈透過耶穌的啟示所帶來的挑戰。¹⁵³

這段有關聖靈—保惠師的經文強調了祂與世界的關係；祂透過信徒的羣體，揭露了這世界的罪惡，叫這世界面對自己的不義和審判。總結如下：

- D-1 聖靈—保惠師是由耶穌差來的；
- D-2 祂是啟示者，揭露了世界的真相；
- D-3 祂是透過信徒的羣體來成就這事。

(五)第五段有關聖靈－保惠師的言論（十六12-15）

從聖靈－保惠師針對世界的工作（十六7-11；參十五26-27），耶穌轉而討論聖靈－保惠師在門徒中間的工作（十六12-15；參十四25-26）。這兩者是息息相關的，因為聖靈－保惠師是透過信徒羣體在世上所作的見證，把世界的罪揭露出來的。我們甚至可以將這段看為有關聖靈－保惠師言論的高峯。¹⁵⁴

這裏的「好些事」（πολλά）所指的，並非耶穌死後的新啟示，也不是教會中教義的發展，¹⁵⁵而是在耶穌的生平中所發生的事；惟有當耶穌復活、聖靈－保惠師來臨之後，門徒對這些事件，才可以得到圓滿的解釋和體驗。¹⁵⁶門徒暫時未能承受（βασιάζειν）這些真理，及其所帶來的一切後果。¹⁵⁷

當真理的聖靈來到後，一個嶄新的局面會因祂的工作而開展。祂（ἐκεῖνος）會指引門徒，正如耶穌曾指引他們一樣（參十四6）。這種引導（ὁδηγεῖν；參徒八31）是要他們明白並且順服神在基督耶穌裏的啟示。¹⁵⁸祂要「在真理中」（原文直譯，ἐν τῇ ἀληθείᾳ）引導門徒，¹⁵⁹保守他們在真理的範圍之下，對已啟示的真理作更多更深的探究，並且活在其中，不至走歪。聖靈－保惠師使信徒能夠在新的歷史環境中，為真理作見證。¹⁶⁰耶穌自己就是那真理（十四6）。

正如神子耶穌一樣，¹⁶¹聖靈－保惠師並非憑自己的權柄說話，聖靈的教導，亦好像子的教導一樣，是父神的心意。子從父所聽見的，祂就說出來（八26、40）；同樣聖靈將所聽見的說出來，內容在十六14-15有所說明。但「將來的事」究指何事？有認為是指將來發生的事，正如啟示錄所記載的，¹⁶²這當然包括了預言的啟示；但在本段的文脈中，並無任何迹象暗示將來的事是指這些事。另一可能性是，將來的事指臨別講論之後即將發生的事，就是耶穌的被釘、復活和昇天。¹⁶³或許我們不應將此詞的意思限於即將發生的事，它乃是泛指在整個救贖歷史中有關耶穌的救贖之事件，包括即將發生（耶穌的死和復活），和將要發生（基督的再來）的事，即所有涉及末世的事件。¹⁶⁴這裏所用

的「告訴」(ἀναγγελεῖν)一動詞，在十六13-16共出現了三次，¹⁶⁵表明一種將啟示宣揚出來的先知式宣告(參四25)，且是不斷而非一次過的宣揚。¹⁶⁶因此這裏所說的「將來的事」(τὰ ἐρχόμενα)，「包括保惠師自己為耶穌所作的見證，祂主要透過教會向這世界所做的工作(十六8-11)，因這天國的介入而帶來的、順服的新生活方式，以至和包括了最終的完成。」¹⁶⁷

十六14-16進一步表明，這將來的事與基督有密切的關係。¹⁶⁸聖靈—保惠師的到來是要榮耀耶穌(ἐμε, 強調的代名詞)，正如子在地上的工作是要榮耀父神一樣(七18, 十七4、6)；耶穌是聖靈—保惠師所宣告的核心主題，而榮耀基督的方法，就是將耶穌的身分和工作的意義向門徒宣告。¹⁶⁹「凡父所有的，都是我的」；父所要啟示的，在耶穌的身上即可以找到。

這段經文的重點，在於聖靈—保惠師是宣告和榮耀基督的那一位，祂會繼續引導門徒對真理/基督有更多的體驗和認識。總結這段經文，有以下幾點：

- E-1 保惠師是真理的靈；
- E-2 聖靈—保惠師是指引者及啟示者；
- E-3 聖靈—保惠師的工作是以基督為中心的，祂來為要榮耀基督；
- E-4 聖靈—保惠師並非獨立的一股能力，祂乃是將有關基督的事向門徒宣告。

小結

總括以上的觀察，我們可以歸結如下：聖靈—保惠師是有位格的；這不僅從文法上作者使用強調的陽性代名詞可見一斑，亦可見於運用「保惠師」這詞的希臘和猶太背景。祂是神的代理，正如耶穌是神的代理一樣。祂是由父和子那裏差來的(A-1, B-1, C-1, D-1)，帶有父和子的權柄。祂會在耶穌離去後，與門徒同在，繼承耶穌的使命和工作，使門徒繼續經歷父和子與他們的同在(A-5)。聖靈—保惠師是聖潔的靈，也是真理的靈；...

方面祂來是要向門徒傳達真理，使他們明白耶穌在地上的啟示和見證的真正意義（A-3，B-3，E-2，E-4）——祂誠然是門徒的教師和啟示者；另一方面，祂是要向世界為耶穌作見證，揭露這世界醜陋的真相（C-2，D-2）。祂要透過認識祂的門徒來完成這使命，因此祂是門徒的同工（C-3，D-3）。但正如這世界不接受基督一樣，它也不接受和不認識這位聖靈—保惠師（A-4）。總括而言，聖靈—保惠師最重要的任務，是要榮耀基督。祂啟示的核心，是基督的身分和工作。（E-3）

聖靈—保惠師與先知講道

若上文所述有關聖靈—保惠師的背景是正確的，則聖靈—保惠師的首要工作是為耶穌作見證，是先知性的，正如耶穌被描述為先知一樣（十四23，十五3，十七章等）。¹⁷⁰ 耶穌在地上時為真理作見證（八40、45），是神的代理人，代表神說話；作為先知，祂要向世界宣告祂從父所聽見的話（八26；參三31-32）。但世界卻不肯接受耶穌的「見證」（按此詞作為法庭上用語的含意），並因而受審判。現在這見證要透過聖靈—保惠師的工作而延續下去。聖靈—保惠師的見證一方面是為耶穌辯護，另一方面是向世界提出指控。

從以上有關聖靈—保惠師的經文，我們可以發現，祂不少的工作是與言詞的功用有關的：¹⁷¹ 「說出來」、「告訴」（十六13-15），「指教」（十四26），「見證」（十五26）。具體來說，聖靈—保惠師為耶穌所作的見證，當然大部分（若非全部）是透過門徒說出的。¹⁷² 這樣，新約的先知受感於這位聖靈—保惠師，而為耶穌作見證，就如使徒行傳描述五旬節聖靈降臨，裝備使徒，使他們成為先知（參徒二17-18），宣講基督的救恩。從另一角度來看，因為聖靈是耶穌的代理人，門徒亦成為那復活的主的代理人，可以作成那「更大的事」（十六12、13），將神蹟—記號所象徵的屬靈真理，向這世界宣講。¹⁷³

在這些有關聖靈—保惠師的言論中，我們可以看到有一個任

命的連鎖（chain of command）；¹⁷⁴ 父神是給予任命的那一位，使命先授予耶穌，再透過聖靈—保惠師傳到門徒的身上；這任務是針對這個世界的（十四16，十五26）。其中數方面的關係，可以見於下表：¹⁷⁵

耶穌	聖靈—保惠師	門徒的見證
(一)帶着使命而來： 耶穌從父而來（十六27） 父將子賜下（三16） 耶穌由父神所差（三17） 耶穌以父之名而來（五43）	聖靈由父神而來（十五26） 父因子而賜下聖靈（十四16） 聖靈由子所差（十五26，十六7） 保惠師奉耶穌之名而來（十四26）	耶穌差門徒進入世界（十七18） 參十六24
(二)身分： 在地上的第一位保惠師（十四16） 通往真理之道（十四6） 神的聖者（六69）	承繼的第二位保惠師（十四16） 真理的靈 聖靈（十四26）	新約中的先知 屬於真理的（十八37） 因真理而得成聖潔（十七18）

<p>(三)權柄的關係：</p> <p>耶穌不是按自己的權柄說話（七16，十二49；參十四24）</p> <p>耶穌是通往真理的道路（十四6）；祂是真理的見證（十八37）；祂的話啟示從父來的真理（八40）；父是真實的（七28）</p> <p>耶穌來要告知一切（四25-26）</p>	<p>聖靈不是按自己的權柄說話（十六13）</p> <p>真理的聖靈要引導門徒進入真理（十六13）</p> <p>聖靈來要告訴門徒將臨的事</p>	<p>門徒不是按自己的權柄說話（十七18，十五27）</p> <p>門徒是真理的見證</p>
<p>(四)作見證：</p> <p>父為子作見證（五37），子亦為自己作見證</p>	<p>祂來是要為子作見證（十五26）</p>	<p>門徒是見證人（十五27）</p>
<p>(五)內住：</p> <p>父與子常互為內在（十七21）</p>	<p>聖靈常在門徒裏面（十四16）</p>	<p>耶穌常與門徒同在（十四20，十七21）</p>
<p>(六)榮耀：</p> <p>子榮耀父神（八28，十二27-28，十四13，十七4）</p>	<p>聖靈榮耀耶穌（十六14）</p>	<p>門徒歸榮耀給神（十二43）</p>

(七)與世界的關係： 世界不認識子和父（八19）	世人不認識聖靈（十四17）	參約壹三1
世界恨耶穌（七7，十五18）	世界不接受祂（十四17）	世界恨惡他們（十五18）
世界受審（十二48）	指控這世界（十六8起）	門徒作為先知的角色

我們大可以同意加爾文的看法，認為新約正典的形成，就是聖靈—保惠師工作的最佳註釋。但問題是，這聖靈—保惠師與門徒之間緊密的關係，是否只局限於使徒的見證，¹⁷⁶甚而只是局限於新約的正典，¹⁷⁷還是可以普及地應用在信徒身上呢？我們的確有證據顯示，聖靈—保惠師與使徒之間有特殊的關係，因為使徒與耶穌的關係特殊：「要叫你們想起我對你們所說的一切話」（十四26），和「你們從起頭就與我同在」（十五27）均顯示，這特殊關係是以後信徒不可能重複的，而約翰福音就是這聖靈—保惠師工作的結果。¹⁷⁸因此，雖然聖靈—保惠師是先知的靈，使作為先知的使徒宣講基督的信息，但正如我們不能根據彼得前書五1，證明所有長老均與自稱長老的彼得在教會中有一樣的權柄，同樣我們不能根據這裏聖靈—保惠師與使徒的關係，來說明所有新約先知的話，均有同樣的權柄。

但反過來說，我們亦不能全然否定聖靈—保惠師在使徒以後的教會中不斷工作，將耶穌基督的啟示，在每一個年代向世界宣告；祂乃是使教會對這啟示能有正確理解的靈。¹⁷⁹正如 A. N. Wilder 所說：「這卷福音書可以為今天基督教的更新效力，能斥責派系主義，亦可作為真正普世性的準繩。它給神現今活潑的工作賦予首要地位，但亦不會揚棄過去救贖歷史事件的重要性。」¹⁸⁰亦正如 Dunn 所說：「自由和控制是同時存在

的——〔教會〕有自由重新詮釋和重塑原有的宣講信息，但這原有的信息仍有查核和限制的作用。」¹⁸¹這兩者形成一種動力的平衡。¹⁸²

總括而言，我們看到有關聖靈—保惠師的應許之實現，表明了一個嶄新時代的蒞臨，這取決於那決定性的時刻（ὁ ὥρα），就是耶穌的死、復活和昇天。耶穌在地上與門徒生活時，是他們的保惠師，而這位聖靈繼承了耶穌在地上的使命，成了另一位保惠師，亦是耶穌的密友至交。祂有兩方面極重要的工作，一方面是要保持耶穌與門徒之間那種合一的關係，那種生命的契合，¹⁸³甚而使之得以深化，叫門徒對耶穌的言行能有正確和深入的體會，使信徒明白救贖歷史的意義。另一方面，聖靈—保惠師使門徒有能力和信息面對這不信的世界；門徒是基督在地上的代理人，帶着基督所賜予的權柄，進入世界去為祂作見證。這兩方面是相輔相承的，門徒對這世界的使命，是建基於他們在基督裏的生命，他們與基督合一的關係，以及對真理的理解和體會。

丁、聖靈的授予（廿22）

約廿22可說是這卷福音裏最難解釋的經文之一，尤其當我們嘗試比較這段經文與使徒行傳第二章五旬節聖靈降臨的關係時，情況就更形複雜。

從約翰福音整卷書的鋪陳來看，父/子將聖靈賜予門徒一事，在第二十章之前已有提及，因此當作者記述耶穌在復活後叫門徒接受聖靈時，明顯是之前所說聖靈降臨這應許的實現。但是，這應許在哪一方面實現，如何實現，均是需要探索的問題。從約翰福音整體的神學來看，作者十分關注救贖事件的統一性；作者用「得榮耀」這字眼（啟示上的用詞）來表明，耶穌所要完成的整個救贖（特別十二23、28，十七1、5），乃是藉着祂的死、復活、昇天來完成的，這是作者筆下「被舉起來」的三重意思，也是父神所指定的那時候（ὥρα）的實現。¹⁸⁴耶穌「得榮耀」之後所帶給門徒的新景象，亦被作者視為這救贖—啟示的重要部

分。正如十二16所記：「這些事門徒起先不明白，等到耶穌得了榮耀以後，才想起這話……」。使門徒「想起」，正是真理之靈的重要工作。另一方面，耶穌在臨別講論中所一直強調的，是當祂死而復活後，會與他們重逢（例如十四18-19，十六16），¹⁸⁵而且會透過聖靈—保惠師與他們繼續同在。換句話說，按約翰福音的神學，聖靈的降臨是救贖—啟示的一個重要環節，¹⁸⁶緊隨着神蹟—記號的高峯事件——耶穌的復活。因此這卷福音在書末記載此事，是十分自然的事。¹⁸⁷

正如父差遣（πέμπειν）子，子亦照樣¹⁸⁸差遣（ἀποστέλλειν）門徒（參十七18）。¹⁸⁹這並不是說復活的主將祂的任務全然交託門徒；而是說門徒建基於耶穌所完成的使命，繼續分擔這使命，把它帶進一個新的階段。¹⁹⁰門徒若要完成這交付他們的使命，就非靠賴所應許的聖靈—保惠師不可（十五25-26，十六8-11）。

廿22說明承擔這使命是他們領受聖靈¹⁹¹的主要目的。經文說耶穌向他們「吹一口氣」（ἐνεφύσησεν）。在舊約的七十士譯本中，同一字見於神創造人時，將生氣吹在人的鼻孔裏（創二2），以及神叫以色列人復活（結卅七9；參詩一〇四29-30）的記載。要理解這節經文的含意，我們須要追溯至廿17，看耶穌在復活後，要門徒明白甚麼重要的真理。在廿17，復活的耶穌吩咐馬利亞告訴門徒（「我的弟兄」¹⁹²），祂已在昇天的過程中，然後說明這對門徒的意義：門徒要分享這兒子的身分。這裏雖然用了「我的父……你們的父；……我的神……你們的神」這說法，但重點並不是其中的分別，而是相似的地方。耶穌將要回到父那裏去，這父不只是耶穌的父，亦是門徒的父。¹⁹³但他們之成為神的兒女，除了建基於基督的死、復活和昇天之外，更是因着聖靈的工作（一12-13，三3-5）。因此廿22所記述的，正是這新的神子民羣體的創造。廿21所說的差遣，是門徒作為神的新子民之奉差遣。耶穌吹一口「氣」（πνεῦμα），代表耶穌將所應許的聖靈賜下（參三8，徒二2）。這裏並不是指門徒個人接受聖

靈，¹⁹⁴ 而是意味他們所代表的一羣人接受這新的位分。¹⁹⁵ 不然的話，多馬當天不在場，他豈不是沒有聖靈了麼？因此，耶穌這行動的確帶有象徵意義，但這並不表示耶穌的整個行動均是象徵性或比喻性的。這裏的象徵包括，耶穌吹一口氣，表示聖靈的賜予；門徒代表了神子民的羣體接受聖靈，獲得一個新的身分，這亦表明一個新的時代已經開展，乃是一個新的和末世的創造。¹⁹⁶ 這接受是立刻的，¹⁹⁷ 正如人可以即時接受基督一樣（一12，五43，十三20）。門徒得稱為神的兒女，這新的身分是來自聖靈的內住（參羅八15-16；加四5-6）。¹⁹⁸ 這裏與約翰福音的序言一1-5中有關創造的主題互相呼應。

這新的身分，為他們帶來新的權柄和使命。這權柄是與門徒受了聖靈後，執行耶穌所授予的使命息息相關的。這裏的「赦免」和「留下」是父賜予子的權柄；祂有權賜人生命，亦有權定人的罪（五22-29；參九39-41）。透過聖靈，這種審判權同樣授予門徒。這權柄亦與太十六18和十八18所說的有緊密關係，¹⁹⁹ 均指一種審判上的權柄（參啟一5）。門徒並沒有自主的審判權；最終的審判權是出於神，²⁰⁰ 因為這段經文所強調的是，門徒將要承擔使命，並且聖靈將使他們有能力完成使命，焦點在於他們為基督作見證一事（路廿四47）。正如耶穌滿有聖靈的能力完成祂的使命，說出從神而來的話（一32，三34），門徒亦同樣需要聖靈的加力，使他們為耶穌——永活神的道——作見證。²⁰¹

至於這裏門徒接受聖靈與使徒行傳第二章聖靈降臨的關係，歷來眾說紛紜，迄無定案。有認為約翰福音的記述並非歷史，因此我們不需要將它與使徒行傳中聖靈降臨的記述加以協調；有認為這只是對同一件事不同的神學性描述；²⁰² 亦有認為兩者來自兩個不同的傳統，²⁰³ 甚至否定兩次的記載有任何歷史價值。²⁰⁴ 但晚近不少學者發現，約翰福音對歷史和地理的記載，均十分可靠。因此我們不能斷然假設這兩件事並無歷史的相關性。²⁰⁵

另一類的處理方法，是將耶穌在約翰福音第二十章中賜聖靈一事，看作象徵性或比喻性的行動。²⁰⁶ 此外，有不少學者認

爲，約翰福音和使徒行傳分別記載了兩次不同的賜聖靈事件，但對這兩次的賜予，則有不同的解釋：²⁰⁷ (1) 有認爲約廿22是指非個人性的賜予，而使徒行傳則是有關個人性的賜予（Swete）；(2) 有認爲約翰福音所說的是點滴的賜下，而五旬節那次則是有能力的賜下（Calvin）；²⁰⁸ (3) 有認爲前者賜予門徒赦罪的權柄，後者則賜予門徒恩賜和能力（J. Chrysostom）；²⁰⁹ 類似的觀點認爲，前者是賜予門徒/教會權柄和使命，但要等待五旬節聖靈來臨的時候，才是聖靈—保惠師應許的實現；(4) 聖靈的賜下可以是多次的，門徒在約翰福音這段經文中的經歷，是五旬節聖靈降臨的先決條件；前者使門徒得生命，後者則使門徒有能力 and 恩賜；前者的焦點是得着聖靈，後者的重點是聖靈充滿。²¹⁰

綜觀以上各種解釋，(1)和(2)均缺乏有力的證據，(3)和(4)的理解類似，因爲正如我們在解釋正文時所見，得着新的身分和得到新的權柄—使命²¹¹並非分割的。因此真正的選擇，是在(3)-(4)和象徵性解釋之間。

持象徵性看法的學者認爲，這裏所記載的若是指聖靈真實的賜下，就並沒有對門徒產生重大的轉變和影響，而這與約翰福音所描述的聖靈—保惠師降臨後的景況，有很大的差距。²¹² 但有關聖靈—保惠師的應許，只是強調了聖靈與門徒某方面的關係，例如其中並沒有將聖靈看爲創造的靈（約廿22的「吹氣」與使徒獲新身分則意味聖靈爲創造的靈）。在這裏，因耶穌還未昇天，這新的關係、方式仍未實現，聖靈—保惠師的工作尚未全面展開，然而人亦不能否認祂已在工作。正如我們不能說，聖靈降臨在耶穌身上之前，祂沒有聖靈同在，同樣我們不能說在五旬節之前，聖靈不會降到門徒身上，與門徒同在。況且我們不能假設，聖靈—保惠師一來臨，他們便立刻豁然開竅，明白了耶穌所作的一切；事實上人對真理的領會，是需要一個過程的——除非我們說在五旬節聖靈降臨的那一天，門徒才明白福音的真相。然而這並非路加在使徒行傳中的描述；事實上，在五旬節聖靈降臨之前，門徒已清楚知道，耶穌的死應驗了聖經的話（參徒一16），

並且他們要為耶穌作見證（徒一22），而復活了的主也是藉着聖靈指導門徒（徒一2），預備他們執行普世宣教的使命。五旬節當天，聖靈只是以大有能力的方式彰顯其權能。因此，約翰的記載表明了聖靈臨在的部分實現，另一部分則有待五旬節才實現。²¹³

約翰福音在這裏的記載，與路廿四44-49可能有同一史源：這裏的受聖靈是與「開他們〔門徒〕的心竅，使他們明白聖經」對應的；他們由此明白基督的奧秘；²¹⁴ 在約翰福音中，耶穌亦曾應許這時刻的來臨（七37-39）。聖靈的降臨是信徒得以承擔使命的先決條件。²¹⁵ 但這降臨有別於五旬節聖靈的降臨，耶穌復活當日他們首先被真理的靈潔淨，正如十七17-19所說，他們必須靠真理成聖，然後才能成為耶穌的見證。

聖靈在五旬節降臨時，並非好像臨到門徒那樣，分兩個階段臨到當日信衆身上。使徒在這裏的經歷，是獨特的（使徒能代表神子民的整個羣體已是獨特的了），不能視之為所有信徒經歷的常規。²¹⁶ 我們不能將聖經中只是描述性（descriptive）的歷史記載，看為常規性的（normative）。²¹⁷ 若我們一貫的援引描述性經文作為常規的話，信徒就必須先是（猶太人）耶穌的門徒，然後才可以接受聖靈所賜予的新身分，再接受聖靈的能力！

從耶穌臨別的講論，我們發現祂所描述的聖靈—保惠師有兩方面的工作，一方面是針對門徒的，要安慰他們，帶來基督的同在，並且使他們能真切明白耶穌在世的言論，和祂的死、復活、昇天的意義。另一方面，透過聖靈—保惠師的工作，門徒要成為耶穌的見證。按以上對廿22-23的理解，在耶穌復活之後，聖靈—保惠師已開始在門徒的生命中工作。在耶穌復活之後，從沒有一個時候，基督沒有與他們同在，甚至在耶穌昇天之後，聖靈仍使他們體會到基督與他們同在，並且帶領他們逐步明白真理，奠定他們日後宣揚真理的根基。

總結及反省

基督在地上生活時，聖靈與祂同在，是啟示和真理的靈。聖

靈在基督身上，表明基督是「成了肉身」的道，誠然是真理的化身。因此，惟有透過聖靈的啟迪，我們才可以真正明白基督在地上的工作和言行的意義，且對發生在基督身上的救贖事件有正確的詮釋。基督以聖靈替門徒施洗，門徒若要得着聖靈，必須靠賴基督的救贖工作；聖靈又是賜生命的靈，透過祂，信的人便可得着新生命，與神建立新的關係。聖靈使門徒能與耶穌維持那種互為內在的關係，彼此可以相處無間。這是基督以另一種形式與門徒同在，亦是神與人同在的另一種方式。²¹⁸ 新約的敬拜，同樣是以基督為核心的，透過聖靈和真理，人得以進到神那裏去。因此真正「屬靈」的敬拜，並非僅是在感情上的一種宣洩。在崇拜中，我們必須問，基督究竟佔怎樣的地位？這是新約敬拜的試金石！

另一方面，聖靈亦是協助門徒宣講基督的靈，讓他們將基督的救贖向每一時代宣講；這正是持福音信仰者的立場：最好的傳福音方法，是將耶穌基督的救恩，傳達得最清楚的方法，叫世人悔改信主，得到聖靈所賜的生命，繼而承擔這宣教的使命。正如啟廿二17所說：「聖靈和新婦都說：『來！』聽見的人也該說：『來！』口渴的人也當來；願意的，都可以白白取生命的水喝。」

在約翰福音中，聖靈的工作是圍繞着基督，以基督為核心的。聖靈的見證，不論對信徒或對世人，均不是無限制或搖擺不定，甚或朝令夕改的。祂的見證，緊緊地繫於神透過基督所完成的救贖歷史。但這並不表示，聖靈對內的工作在正典完成之後便結束；我們仍需要聖靈的幫助，讓我們曉得基督的救贖對我們身處的環境和時代的意義，讓福音能夠在我們的處境中深化於我們的生命裏。這亦是約翰寫這卷福音時的經歷，他為自己所身處的羣體的需要，詮釋基督的福音，以切合他們文化和歷史的背景（不論是正面的肯定，還是負面的指斥）。這仍是教會今天的任務。更新的理解，自然有助我們在歷史時空中，為主作見證，聖靈也使我們曉得如何使用這時代的言語，針對這時代的需要，呼籲世人悔改。因此，雖然聖靈對福音的內容有「保守」作用，但

我們應該靠着聖靈的啟迪，明白我們身處的環境和受眾，叫福音能夠深刻地向生活在每一獨特歷史時空的人，提出挑戰。我們仍要不斷地向這位啟迪的靈開放自己，好讓基督在教會中得着榮耀。

註釋

¹ 太一18、20，三11、16，四1，十20，十二18、28、31、32，廿二43，廿八19。

² 可一8、12，三29，十二36，十三11。

³ 路一15、35、41、67，二25、26、27，三16、22，四1、14、18，十21，十一13，十二10、12。

⁴ 約一32、33 (2X)，三5、6、8 (2X)、34，四23、24，六63 (2X)，七39 (2X)，十四17、26，十五26，十六13，廿22。

⁵ 見 D. G. Vanderlip, "Interpreting the Gospel of John," in *Scripture, Tradition, and Interpretation*, Essays Presented to E. F. Harrison, ed. W. W. Gasque and W. S. LaSor (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 304. 有關約翰福音書中的聖靈教訓的重要性，請參 G. M. Burge, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 3-5.

⁶ G. R. Beasley-Murray, *John* (WBT; Dallas: Word, 1989), p. 3.

⁷ 聖靈彷彿鴿子那樣降下的方式，有何象徵意義，歷來眾說紛紜，難有定論。詳參 W. D. Davies & D. C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, 2 Vols. (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1988) 1:331-334 臚列出來的十一種不同的解釋，並參 Carson, *John*, p. 153 所提出的另一新建議。

⁸ 聖經公會의 文本選用了「神的兒子」這異文，其他的異文有「兒子」、「蒙揀選的」，理由見於 B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: United Bible Societies, 1975), Corrected Edition, p. 200; R. Bultmann, *The Gospel of John*, trans. G. R. Beasley-Murray (Philadelphia: Westminster, 1971), pp. 92f. n. 6. 無論是採哪一種異文，在解釋上並沒有多大的分別。參 Barrett, *John*, p. 178.

⁹ 這裏大概是指耶穌的先存性 (pre-existence; 參一15)。R. E. Brown, *The Gospel According to John*, 2 Vols. (AB; New York: Doubleday, 1966, 1970), 1:56; C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 2nd ed. (London: SPCK, 1978), p. 177; R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, 3 Vols., trans. K. Smyth et al. (New York: Crossroad, 1980-82), 1:302f.; B. Lindars, *The Gospel of John* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1972), p. 110; D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Leicester: IVP, 1991), p. 151.

¹⁰ 參 J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (Philadelphia: Westminster, 1970), p. 33.

¹¹ 這裏「同住」(μένειν) 一動詞，是現在式的，表明不斷的同住。Burge, *The Anointed Community*, p. 55 認為，這裏可能反映了舊約七十士譯本其中一

種使用這字的方式，指神及凡屬於祂的事物都是永存的，例如神是永存的（但六26），祂的旨意是永存的（賽十四24）等。

¹² 但這兩者仍是有分別的，參 Burge, *The Anointed Community*, p. 87. 這裏描述耶穌需要聖靈的同在，可能是要強調耶穌作為人的事實，因為所有人都需要聖靈的同在和加力。有關此點，參 E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (London: SPCK, 1961), p. 163; L. Morris, *Jesus is the Christ: Studies in the Theology of John* (Grand Rapids/Leicester: Eerdmans/IVP, 1989), p. 147.

¹³ 這裏是自從第二章開始，耶穌完成並超越猶太教的第四件事：二1-11（猶太人的潔淨之禮）、二12-25（聖殿）、三1-12（末世有關「水和靈」更新的應許）、三22-30（施洗約翰的洗和它所代表的潔淨之禮）。

¹⁴ 有認為這裏是施洗約翰所說的話，支持這看法的學者有 Barrett, *John*, p. 225; J. R. Michaels, *John* (NIBC 4; Peabody: Hendrickson, 1989), p. 66. 但 Bultmann, *John*, p. 160 n. 2 則認為這是耶穌本人的話；支持的學者有 Brown, Bernard, Schnackenburg。還有第三種的看法，認為這是作者的評論，就好像三16-21一樣。支持這種看法的有 R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel: A Commentary* (Oxford: OUP, 1956), p. 120; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: CUP, 1953), pp. 309-310; L. Morris, *The Gospel According to John* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1971), p. 243; Carson, *John*, p. 212; Burge, *The Anointed Community*, pp. 81-82.

¹⁵ 有關耶穌是「神的代理人」這觀念，請參 P. Borgen, "God's Agent in the Fourth Gospel," in *Religions in Antiquity*, ed. J. Neusner (Leiden: Brill, 1968), pp. 137-148, 轉載於 *The Interpretation of John*, ed. J. Ashton (Philadelphia: Fortress, 1986), pp. 67-78. 本文以後所引的頁數，乃採自後者。

¹⁶ Schnackenburg, *John*, 1:384.

¹⁷ 「賜予」一詞的主詞，可以是「神所差來的」，那麼，全句的意思是，基督不僅有限量地將聖靈賜予凡相信祂的人。但近代學者一致認為，「賜予」的主詞應是父神，因為這最合乎上下文的意思，最能與三35的「父……將萬有交在他手裏」銜接。支持此論點的有 J. H. Bernard, *The Gospel of John*, 2 Vols. (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), 1:125; Barrett, *John*, p. 226; Schnackenburg, *John*, 1:386; Beasley-Murray, *John* (WBC 36; Waco: Word, 1987), p. 54; Carson, *John*, p. 213 with n. 1; Burge, *Anointed Community*, p. 83; 但 Brown, *John*, 1:158 則持不同的見解。

¹⁸ 有學者認為，「沒有限量」一片語，與第四世紀猶太拉比 Aha 所說的有類似的地方。他在 *Leviticus Rabbah* 15:2 論到先知的職分時說，聖靈降在先知的身上，是按各先知不同的使命而量給他們的。若在耶穌的年代，這種思想已在猶太教流傳的話，約翰便是把耶穌描繪為一位與眾不同的先知，因聖靈在祂身上是永

久、充滿而無限量的。參 Burge, *Anointed Community*, p. 84; Carson, *John*, p. 213.

¹⁹「將……交在某人手裏」是希伯來語法，意即授予能力和權柄。BDF § 217 (2)。

²⁰Schnackenburg, *John*, 1:387; Carson, *John*, p. 213, Carson 認為「父愛子，已將萬有交在他手裏」是較為一般性的講法，而聖靈沒有限量的賜下則屬一種特別的表現。

²¹Burge, *The Anointed Community*, p. 84.

²²Schnackenburg, *John*, 1:386; Burge, *Anointed Community*, p. 84. 亦見 Dunn, *Baptism*, p. 32; Morris, *Jesus*, p. 148.

²³M. E. Isaacs, *The Concept of Spirit* (Heythrop Monographs 1; London: Heythrop College, 1976), p. 122.

²⁴F. Baumgartel, “*ἐνέμα*,” *TDNT*-6:362; Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John* (Kampen: Kok, 1959), p. 1.

²⁵參如 O. Cullmann, *Christology in the New Testament*, trans. S. C. Guthrie & C. A. M. Hall (London: SCM, 1963), Chapter 2 “Jesus the Prophet,” pp. 13-50 論到耶穌是猶太人所盼望在末世要來，好像摩西那樣的那先知。Burge, *Anointed Community*, pp. 107ff. 將基督與神的這兩者密切的關係歸因於耶穌是末世要來的那先知；這種關聯是可能的。

²⁶特別參 Schnackenburg, *John*, 2:225-231, 235-237; I. de La Potterie, “The Truth in the Fourth Gospel,” in *The Interpretation of John*, ed. J. Ashton, pp. 53-66.

²⁷R. Bultmann (*TDNT*-1:232ff.) 和 C. H. Dodd (*Interpretation*, pp. 170ff.) 均清楚地將希伯來和希臘思想中對「真理」的觀念，作嚴格的區分。前者的意思，是「堅定」、「信實」和「可靠」，因此是道德性的。後者指「真實」或「現實」，與「虛假」、「現象」相反，因此是認知性的。以上學者認為，約翰筆下的「真理」一詞，沿用了希臘式的思想。支持這種看法的，還有 W. F. Howard, *Christianity According to St. John* (London: Duckworth, 1943), pp. 183ff., 雖然他承認約翰部分受了希伯來思想的影響。

²⁸特別參 Beasley-Murray, *Gospel of Life: Theology in the Fourth Gospel* (Peabody: Hendrickson, 1991), pp. 1-13.

²⁹Brown, *John*, 1:137.

³⁰這是另一個例子，說明耶穌能「知道人心裏所存的」（二24），亦顯示作者將尼哥底母歸入二23所述那羣人之列。

³¹在約翰福音中，常存在着「能」與「不能」的二元對立：惟有神才可以達成的，與這世界所不能明白和達成的，成了強烈的對比。參 M. de Jonge, *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God*, trans. J. E. Steely (SBLSPS II;

Missoula: Scholars, 1977), p. 24 n. 37.

³² 約翰福音往往透過人的「誤解」將真理闡釋出來，而「誤解」的內容，往往與耶穌所要完成的救贖有密切的關係。這些「誤解」，要待「那時候」，即耶穌受死復活昇天，聖靈降臨之後，才得以糾正。這點容後再作討論。參 Burge, *Anointed Community*, p. 212. 有關這主題在約翰福音中的角色，參 D. A. Carson, "Understanding Misunderstanding in the Fourth Gospel," *TynBul* 33 (1982):60-61, 和 R. A. Culpepper, *The Anatomy of the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1983), pp. 152-165.

³³ 認為兩者的意思是完全一樣的，有 B. F. Westcott, *The Gospel According to St. John*, rep. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 49; Schnackenburg, *John*, 1:366. 認為稍有分別的有 Brown, *John*, 1:130; Carson, *John*, p. 191.

³⁴ 我們不可能單將「水」看作「靈」的象徵，不然的話，作者為何不單用「靈」，而要加上「水」？因此「水」必定另有含意。Michaels, *John*, p. 56.

³⁵ 持這論點的有 Westcott, *John*, p. 50; Burge, *Anointed Community*, p. 165.

³⁶ 持這論點的有 Bernard, *John*, 1:clxiv, 104; O. Cullmann, *Early Christian Worship* (ET; London: SCM, 1953), pp. 76-77; E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, ed. F. N. Davey (London: Faber & Faber Ltd., 1949), p. 215; Barrett, *John*, p. 209; Lindars, *John*, p. 152; F. F. Bruce, *The Gospel of John: Introduction, Exposition and Notes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), pp. 84-85; J. Wijngaards, *The Spirit in John* (Zacchaeus Studies: New Testament; Wilmington: Michael Glazier, 1988), pp. 41-42, 46-47; Michaels, *John*, pp. 56-57; Burge, *Anointed Community*, pp. 165-167 認為「水」是指約翰的洗禮，然而對此書的基督徒讀者來說，則是指基督徒的洗禮。詳細的討論，參 Brown, *John*, 1:141-144; Burge, *Anointed Community*, pp. 152-154, 159-167.

³⁷ 新近支持這種論點的有 Ben Witherington III, "The Waters of Birth: John 3.5 & 1 John 5.6-8," *NTS* 35 (1989):155-160.

³⁸ Carson, *John*, p. 191.

³⁹ M. J. Harris, *NIDNTT*, 3:1178.

⁴⁰ Morris, *John*, p. 218.

⁴¹ Beasley-Murray, *John*, p. 49; Carson, *John*, pp. 194-195.

⁴² 這種思想亦深入猶太人的啟示文學作品中，並見於昆蘭的作品。參 Beasley-Murray, *John*, p. 49.

⁴³ 另一對「水和靈」的解釋，認為「水」是代表舊約的律法。但在拉比的著作中卻沒有「從律法而生」這種說法。參 Carson, *John*, p. 193. D. B. W. Robinson, "Born of Water and Spirit: Does John 3:5 Refer to Baptism?" *RTR* 28 (1966): 15-23 則認為水是指「舊的宗教」，即猶太教。這同樣沒有甚麼具體的支持，而且必須將 και 看為引出相反意思的連接詞。亦有人認為「水」是後來初代教會加

上去的，原本並沒有這字。Burge, *Anointed Community*, pp. 166-167 所得的結論，與這裏所接受的類同，但他卻沒有留意到這段經文的舊約背景。

⁴⁴ Carson, *John*, p. 195則持不同的見解，他認為這裏是表明人心的轉變。但在約翰福音中，*πνεῦμα* 一字共出現二十五次，其中除了十一33、十三21和十九30用在耶穌身上之外，從沒有用在人的身上。參四23-24的解釋。

⁴⁵ 有關這點，參 G. R. Beasley-Murray, "John 3:3, 5: Baptism, Spirit and the Kingdom," *ExpT* 97 (1986):169.

⁴⁶ Brown, *John*, 1:181.

⁴⁷ Barrett, *John*, p. 228.

⁴⁸ 有關這點，請參 Brown, *John*, 1:171f.; Carson, *John*, p. 222.

⁴⁹ Barrett, *John*, p. 237; Carson, *John*, pp. 223f. 事實上，耶穌生為猶太人。此點參 Lindars, *John*, p. 188.

⁵⁰ Lindars, *John*, p. 189.

⁵¹ 參羅八15-16；加四6。

⁵² Brown, *John*, 1:517-518; Carson, *John*, p. 223.

⁵³ M. M. B. Turner, "The Concept of Receiving the Spirit in John's Gospel," *VoxEv* 10 (1976):31. 參 Bernard, *John*, 1:149; Carson, *John*, p. 224.

⁵⁴ Barrett, *John*, p. 238f.; Lightfoot, *John*, p. 134; Brown, *John*, 1:172; E. Schweizer, "*πνεῦμα*" *TDNT*-6:439; Burge, *Anointed Community*, p. 192. 在新約中，「神是……」的公式出現了三次，均見於約翰的作品，描述上帝神祕的本質，及祂與人的關係。另兩次為「神是光」和「神是愛」，分別記於約壹一5，四8。後兩者與約四24不同的地方，在於其公式有 verb to be。尤參 R. E. Brown, *The Epistles of John* (AB 30; Garden City: Doubleday, 1982), pp. 194-195.

⁵⁵ *δεῖ* 含有神要求的意味。

⁵⁶ Dodd, *Interpretation*, p. 314; Bernard, *John*, 1:149; Lightfoot, *John*, p. 124; Westcott, *John*, p. 73; Morris, *John*, p. 271; Bruce, *John*, p. 111. 參 E. D. Freed, "The Manner of Worship in John 4:23f.," in *Search the Scriptures*, ed. J. M. Myers et al. (Gettysburg Theological Studies 3; Leiden: E. J. Brill, 1969), pp. 33-48 認為這裏是先知所要求的敬拜，即在態度和行動上公義的表現。但這解釋與本段經文的脈絡不符合。對這看法有力的駁斥，見 Burge, *Anointed Community*, pp. 194-195.

⁵⁷ 四24是 instrumental use; 十一33和十三21則是 locative use.

⁵⁸ de La Potterie, "The Truth," p. 59; Michaels, *John*, p. 77.

⁵⁹ Brown, *The Epistles of John*, p. 452; I. H. Marshall, *The Epistles of John* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 196.

⁶⁰ 例如尼九20、30；詩卅三6，一四七18；賽十一2，五十九21，六十一1

上。參 Carson, *John*, p. 226; J. Woodhouse, "The God of Word (ii): Word and Spirit," *The Briefing* 11 (1989):1-3.

⁶¹ Schnackenburg, *John*, 1:437; Brown, *John*, 1:180f.; Beasley-Murray, *John*, p. 62; C. K. Barrett, "The Holy Spirit in the Fourth Gospel," *JTS* 1 (1950):6; Burge, *The Anointed Community*, p. 194; W. Russell, "The Holy Spirit's Ministry in the Fourth Gospel," *Grace Theological Journal* (1987):232; Cullmann, *Early Christian Worship*, pp. 35-36.

⁶² Barrett, *John*, p. 238, 和 Carson, *John*, p. 226, 都努力嘗試將主觀和客觀的理解合併起來；但我們始終要問哪一種解釋居優先地位。

⁶³ D. A. Dorman, "The Son of Man in John: A Fresh Approach through Chapter 6," *Studia Biblica et Theologia* 13 (1983):127ff. 注意到在第六章中有兩個基本的主题：(1) 耶穌基督是生命糧的啟示；(2) 對讀者來說，人有必要接受這啟示；耶穌的聽眾中，有接受這啟示的，如彼得（六48），亦有拒絕的，如猶大（六70-71）。

⁶⁴ 參 A. Feuillet, *Johannine Studies*, trans. T. E. Crane (New York: Alba, 1964), p. 87; B. Gartner, *John 6 and the Jewish Passover* (Coniectanea Neotestamentica 17; Lund: Gleerup, 1959), pp. 21f.; Brown, *John*, 1:266-267, 301; Lindars, *John*, p. 251; Barrett, *John*, p. 293; Burge, *The Anointed Community*, p. 180.

⁶⁵ 同上註，另參 Beasley-Murray, *John*, p. 92. 他亦指出，這反映了一些猶太教師稱律法為嗎哪。

⁶⁶ Michaels, *John*, p. 121認為，在六51，「肉」一詞首次出現時，是指耶穌的死亡，因此這詞在六63的意思，與「死亡」相近。參 Burge, *Anointed Community*, pp. 185-186. 六51-57的「肉」與六63的「肉體」一詞，在意義上有所分別，這亦可能構成猶太人對耶穌話語的誤解。兩者的分別，就正如 Barrett, *John*, p. 302 所說：「這種肉體與曠野中的鵝鶉無異 [六63]，但人子的肉卻是聖靈的媒介 [六51-57]。」

⁶⁷ 這裏首要的意義，大概並非指聖餐所用，物質的餅和杯及其屬靈意義的對比，不過作為次要的意義，這對比是可能的。但 Brown, *John*, 1:274 認為，在六51-58，聖餐的象徵是首要的意義；同意他的看法的有 Burge, *The Anointed Community*, p. 181、186. 認為這裏所說的主要是指聖餐的，有 Cullmann, *Early Christian Worship*, pp. 93ff.; Gartner, *John* 6, p. 32. 他們主要的論據，可參 Burge, *The Anointed Community*, p. 178. 這裏所指的對比，亦並非如約翰福音第三章（三6）中，耶穌與尼哥底母論「重生」時所言的「肉身」（從地上來）與「靈」（從上頭而來）的對比。

⁶⁸ Barrett, *John*, p. 305 更進一步指出，約翰在這裏是要表明，耶穌就是在序言中所說的那「道」。

⁶⁹ 將「靈」和「生命」看為重言法的解釋，見 C. H. Dodd, *Interpretation*, pp. 342f.

⁷⁰ Carson, *John*, pp. 301f.

⁷¹ Carson, *John*, p. 302.

⁷² 新近支持這種說法的有 J. D. M. Derrett, "The Samaritan Woman's Purity (John 4:4-52)," *EvQ* 60 (1988):291-298. 並參 Barrett, *John*, p. 235; 他認為「水的泉源」可能意味著舊律法與耶穌所帶來的新律法之對比（參耶卅一31-34）。S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel: The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity According to John* (NovTSup 42; Leiden: E. J. Brill, 1975), pp. 478-485 雖然贊成這裏的水是啟示和聖靈的象徵，但卻以前者居先。

⁷³ 認為活水主要是指聖靈的，有 G. H. C. MacGreggor, *The Gospel of John* (MNTC; London: Hodder & Stoughton, 1928), p. 99; Barrett, *John*, pp. 233f.; Morris, *John*, p. 260f.; Michaels, *John*, p. 70; O. Bocher, "Water," *NIDNTT*-3:991.

⁷⁴ Brown, *John*, 1:179; Schnackenburg, *John*, 1:427, 432; Lindars, *John*, p. 184; Burge, *The Anointed Community*, p. 104; L. Goppelt, "ὁδωρ," *TDNT*-8:326; B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel: A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42* (Coniectanea Biblica 6; Lund: Gleerup, 1974), pp. 217-218.

⁷⁵ 但參 Bultmann, *John*, p. 186; A. M. Hunter, *The Gospel According to John* (Cambridge: CUP, 1965), p. 47.

⁷⁶ 有關舊約和猶太教（包括昆蘭羣體）對這方面的解釋，詳見 Pancaro, *Law in the Fourth Gospel*, pp. 473-477; Olsson, *Structure*, pp. 212-215.

⁷⁷ Carson, *John*, p. 321.

⁷⁸ 七38的「如經上所記」究竟指哪段經文？有人認為是指結四十七1-12，參 Z. C. Hodges, "Rivers of Living Water — John 7:37-39," *BibSac* 139 (1979):239-248; B. Grigsby, "Gematria and John 21:11 — Another Look at Ezek. 47:10," *ExpT* 95 (1984):177-178. 亦有人認為這是指撒迦利亞書十二至十四章；見 Russell, "Holy Spirit," pp. 233-234. 耶穌在這裏大概不是指某一段經文，而是在舊約中有關末世的應許。參 Lightfoot, *John*, pp. 183f.

⁷⁹ 這日究竟是指住棚節的第七日還是第八日，歷來皆有爭論。主張這是第七日的，認為舊約規定住棚節為期七天，而且汲水和燃燈的儀式都不會在七天之後進行（Brown, *John* 1:320）。主張這是第八天的學者，則認為這是當代猶太人實際的做法（參 Josephus, *Ant.* iii. 245），這天更是安息日，是與前七天分別出來的（Barrett, *John*, p. 326; Carson, *John*, p. 321）。

⁸⁰ Russell, "Holy Spirit," pp. 234f.

⁸¹ 支持這種看法的，有 J. B. Cortez, "Yet Another Look at Jn 7:37-38," *CBQ* 29 (1967): 75-86; G. Fee, "Once More — John 7:37-39," *ExpT* 89 (1978): 116-118; Hodges, "Rivers of Living Water," pp. 239-248; Bultmann, *John*, p. 305; Beasley-Murray, *John*, pp. 115f.; Schnackenburg, *John*, 2:154f.; Brown, *John*, 1:320.

⁸² Carson, *John*, p. 323; 參 Michaels, *John*, p. 139.

⁸³ Carson, *John*, p. 324; Michaels, *John*, p. 139. 這種理解可以避過了這段經文在解釋上一個極困難的問題，就是如何分句的問題。基本上有三種可能性：(1) 耶穌……說：「人若渴了，可以到我這裏來喝。信我的人，就如經上所說，從他的腹中要流出活水的江河來。」耶穌說這話是指着信他之人要受聖靈說的……。〔和合本〕(2) 耶穌……說：「人若渴了，可以到我這裏來。信我的人，就來喝。就如經上所說，從他腹中要流出活水的江河來。」耶穌說這話是指着信他之人要受聖靈說的……。或(3) 耶穌……說：「人若渴了，可以到我這裏來。信我的人，就來喝。」就如經上所說，從他的腹中要流出活水的江河來。但耶穌說這話是指着信他之人要受聖靈說的……。在這三種譯法中，前兩種較為接近，都將「就如經上所說」這段話，視為耶穌所說的，並認為從「耶穌說這話」開始，才是作者的評論。但前兩者對「從他腹中」的「他」究竟指誰，則較為含糊不清。最後一種譯法，是將「就如經上所說」這段歸為作者的評論，因而清楚地將「從他腹中」的主角解作耶穌。但根據我們這裏的理解，姑勿論哪一種譯法較為準確，對經文的意思並不會有太大的影響。

⁸⁴ 持這種見解的，有 Carson, *John*, pp. 323f.; Michaels, *John*, pp. 139-140. 亦參 Bernard, *John*, 1:282f.

⁸⁵ Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, p. 180.

⁸⁶ 大部分學者都持這見解，見 Dodd, *Interpretation*, p. 428; *Historical Tradition*, pp. 133-135; Lindars, *John*, p. 587; Schnackenburg, *John* 3:294; Michaels, *John*, p. 331; Carson, *John*, pp. 624-625; Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, pp. 180、187-188等，並參約壹五6、8。至於這裏是否如 Cullmann (*Early Christian Worship*, p. 115) 所說是指聖餐，則學者多表懷疑；但參 Brown, *John* 2:946-953，他認為這裏可能是指洗禮和聖餐，並參 O. Bocher, "Water," *NIDNTT*, 3:990.

⁸⁷ 有關「信心」在約翰福音中的意義，請參拙作「約翰福音中信心與神蹟的關係」，《中國神學研究院期刊》期11（一九九一年七月）：78-112，尤見頁98-102。

⁸⁸ 有關這五段聖靈—保惠師的言論是否原屬臨別講論的一部分，還是後來由編者加插進去的片段這個問題，歷來說紛紜。N. Windish, *The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel*, trans. J. W. Cox (Facet Books: Biblical Series 20; Philadelphia: Fortress, 1968), pp. 2-3 認為這些有關聖靈—保惠師的言論俱是外加

的。但反對之聲甚衆，如 Bultmann, *John*, p. 552 n. 1; Lindars, *John*, p. 468f 等。總括來說，我們不需否認約翰福音使用了傳統的資料，但任何史料來源的假說，均是臆測居多的，參 L. Morris, "The Composition of the Fourth Gospel," in *Scripture, Tradition, and Interpretation*; D. A. Carson, "Current Source Criticism of the Fourth Gospel: Some Methodological Questions," *JBL* 97 (1978): 411-429; *idem John*, pp. 41-45; M. Hengel, "The Interpretation of the Wine Miracle at Cana: John 2:1-11," in *The Glory of Christ in the New Testament*, Fs to G. B. Caird, ed. L. D. Hurst & N. T. Wright (Oxford: Clarendon, 1987), pp. 90-95; Schnackenburg, *John* 3:74, 92-93.

⁸⁹ 不同的中文聖經譯本，對 *παράκλητος* 有不同的譯法，茲列出如下：

	約翰福音	約翰壹書
和合	保惠師	中保
呂振中	幫助者 〔旁〕保惠師、代替祈求者	代替祈求者
現代中文	慰助者	——
新譯本	保惠師	維護者
思高	護慰者	護慰者

⁹⁰ 參 R. E. Brown, "The 'Paraclete' in the Light of Modern Research," in *SE* 4, ed. F. L. Cross (Berlin: Akademie Verlag, 1968), pp. 159-160; *idem*, "The Paraclete in the Fourth Gospel," *NTS* 13 (1966-7): 115-119. 後者較前者在討論背景的問題上，更為詳細。Schnackenburg, *John* 3:144-147.

⁹¹ 支持此說的，有 Dodd, *Interpretation*, p. 414.

⁹² S. S. Smalley, *John: Evangelist & Interpreter* (Exeter: Paternoster, 1978), p. 230.

⁹³ G. Braumann, "Advocate, Paraclete, Helper," *NIDNTT*: 1:89.

⁹⁴ 支持此說的，有 J. G. Davies, "The Primary Meaning of Parakletos," *JTS* n.s. 4 (1953): 35-38. 他指出在七十士譯本中，當 *παράκαλειν* 一字與一些在約翰福音中經常使用的字彙一起出現時，便有「安慰」的含意。但問題是，*παράκαλειν* 一字並未有在約翰福音中出現過。

⁹⁵ 支持這說法的有 Barrett, "Holy Spirit in the Fourth Gospel," pp. 1-15.

⁹⁶ 參 *LSJ*, s.v. "*παράκλητος*," p. 1313; J. Behm, "*παράκλητος*," *TDNT*: 5: 803. 近新學者 K. Grayston 在 "The Meaning of PARAKLETOS," *JSNT* 13 (1981): 67-82, 證明這字並沒有用作專門術語（指辯護律師），故應譯作「支持者」或

「支援者」。他的論點相當具說服力，但卻不能抹煞這字用於法庭上時，具有法律意味。這字在法庭的背景之下應如何翻譯，則視乎這人在其中的角色如何。參 Beasley-Murray, *John*, p. 256; *idem. Gospel of Life*, pp. 71f.

⁹⁷ Bultmann, *John*, pp. 567-572. 曼底安派是一個源於巴比倫，而滲雜了巴比倫、波斯、猶太教、基督教和諾斯底主義的思想。

⁹⁸ 詳細的批評，請參 Behm, “παράκλητος,” *TDNT*-5:808-809; Brown, “The Paraclete in the Fourth Gospel,” pp. 119-120; Brown 更引用 Lady Drower 的發現，認為曼底安派所謂的幫助者，意思可能是「光明的燃點者」，若是如此，則布氏的理論便不攻自破了。

⁹⁹ 在舊約和猶太教典籍中有關這方面的其他例子，及這些與猶太文獻中臨別言論的關係，請參 Wijngaards, *The Spirit in John*, pp. 68-69.

¹⁰⁰ 參 H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munich: Beck, 1922), 1:195; 2:125. 亦參 A. R. C. Leane, “The Johannine Paraclete and the Qumran Scrolls,” in *John and Qumran*, ed. J. H. Charlesworth (London: Geoffrey Chapman, 1972), pp. 42-43. 新近大力支持這看法者，有 Wijngaards, *The Spirit in John*, pp. 55-60.

¹⁰¹ 參 B. Vawter, “Ezekiel and John,” *CBQ* 26 (1964):456.

¹⁰² *ibid.*, pp. 457-458; 詳參 J. Behm, “παράκλητος,” *TDNT*-5:809-811.

¹⁰³ 1QS iii. 18-xix. 24。

¹⁰⁴ 有關昆蘭羣體與約翰福音二者關係的研究，詳參 R. E. Brown, “The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles,” in *New Testament Essays* (Ramsay: Paulist Press, 1965), pp. 102-131, 及 Charlesworth, ed. *John and Qumran*.

¹⁰⁵ Schnackenburg, *John*, 2:232.

¹⁰⁶ 如 R. Hoferkamp, “The Holy Spirit in the Fourth Gospel from the Viewpoint of Christ’s Glorification,” *CTM* 33 (1962):521; Isaacs, *Spirit*, p. 95.

¹⁰⁷ Vanderlip, “Interpreting,” pp. 168f.

¹⁰⁸ Westcott, *John*, p. 168 認為，這「回來」包括了所有的方式——耶穌復活後向門徒顯現、聖靈在五旬節降臨、耶穌迎接剛死的信徒，以及將來基督的再來。但這種說法過於籠統。亦有學者認為，原本耶穌所說的回來，是指祂末日的再來，但作者卻將之重新解釋為耶穌的復活或聖靈的降臨。換句話說，作者用教會透過聖靈對復活基督的體驗取代了基督再來的盼望。這種假設不但毫無必要，而且並無任何實質的根據。

¹⁰⁹ B. Vawter, “Johannine Theology,” in *The Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al. (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1968), p. 836. Vanderlip, *Christianity*, p. 164; Carson, “Paraclete,” p. 565.

¹¹⁰ 原文強調了「我」(ἐγώ)一字。耶穌為門徒祈求聖靈的臨在這點，在路十

9-13同樣提及。這裏「祈求」一動詞，是在臨別講論中耶穌向父一連串祈求的首次（另見十六26，十七9、15、20，參十一22）。

¹¹¹「賜下」（*δώσει*）這動詞，在新約中常與聖靈有關（羅五5），表明聖靈是父神所賜的禮物（徒二38，八20，十45，十一17）。五旬宗的學者 H. M. Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit: An Engaging Critique of James D. G. Dunn's Baptism in the Holy Spirit* (Peabody: Hendrickson, 1984), p. 134 認為，這裏的「賜下」，與其他幾段經文所用的「差來」有極大的分別，「賜下」是與生命有關的（例如四14，七39；參六32、33），而「差來」則與使命有關。但他的說法缺乏說服力，例如三34的「神賜聖靈給他〔耶穌〕」，肯定不涉及耶穌有否從上而來的生命。縱然「賜予」和「差來」的確有所不同，前者強調這是從神而來的禮物，後者則說明來者有使命在身，但在三16-17，神將祂的獨生子賜給世人，與神差祂的兒子降世，這兩句話是並排的，說明兩者只有含意上的分別，並不意味神學上的歧異。因此 Ervin 將廿3看為第一段有關聖靈—保惠師的經文的實現，便顯得沒有依據。

¹¹²有人認為 *ἄλλος* 是指「有同樣性質的另一位」，有別於希臘文的另一字 *ἕτερος*，但 Carson, *John*, pp. 266-267, 500 對這字在約翰福音的用法鑽研一番後，有力地否定這是作者使用 *ἄλλος* 一字的重點。持類似論點的，有 Schnackenburg, *John* 3:74。也有學者（如 Michaelis）認為 *ἄλλος* 是多餘重複的寫法，但對此有力的反駁，見於 Behm, *TDNT*-5: 799, n. 1 和 Holwerda, *Holy Spirit and Eschatology*, pp. 26-27, n. 4。

¹¹³這裏並沒有表明耶穌是在天上的保惠師。約壹二1則不同，經文聲明耶穌是天上的保惠師。Schnackenburg, *John* 3:74。

¹¹⁴D. B. Woll, "The Departure of 'The Way'," *JBL* 99 (1980):230ff.; 參註 109。Windisch, *Spirit-Paraclete*, p. 18 指出，在約翰福音中，耶穌有先鋒——施洗約翰，亦有承繼者——聖靈。

¹¹⁵Barrett, *John*, 460; E. Schweizer, *The Holy Spirit*, trans. R.H. and I. Fuller (Philadelphia: Fortress Press, 1980), p. 171; Brown, *John*, 3:633; Schnackenburg, *John*, 3:71f.; Bruce, *John*, p. 300; G. C. Nicholson, *Death as Departure, The Johannine Descent-Ascent Schema* (SBL Dissertation Series 63; Chico: Scholars, 1980), p. 154; Woll, "Departure," p. 232; Beasley-Murray, *The Gospel of Life*, p. 118。

¹¹⁶Schnackenburg, *John*, 3:71f。

¹¹⁷這裏使用了 *ἐν ὑμῖν* 來表達聖靈與門徒同在的方式。Westcott, *John*, p. 205 注意到作者用了三個不同的前置詞來形容聖靈與門徒的關係：(1) *μεθ' ὑμῶν*（十四16，十五27）表示團契的關係；(2) *παρ' ὑμῖν*（十四23、25，十七5）表示個人的同在；(3) *ἐν ὑμῖν*（十四17）指互為內在的關係。但 Bernard, *John*, 2:546; Schnackenburg, *John*, 3:75, 141 對這三個介詞片語有不同的看法。M. E.

Boring, "The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus," *NTS* 25 (1978):114 n.1 認為, *ἐν ὑμῖν* 應譯作「在你們中間」,而非「在你們心裏」的主張是值得考慮的,尤其是因為「互為內在」的觀念基本上屬於立約的觀念,見下註。

¹¹⁸ 參 E. Malatesta, *Interiority and Covenant* (AnBib 69; Rome: Biblical Institute Press, 1978), pp. 42-77; Carson, *John*, p. 516; J. Rea, "The Personal Relationship of Old Testament Believers to the Holy Spirit," in *Essays on Apostolic Themes*, Fs to H.M. Ervin, ed. P. Elbert (Peabody: Hendrickson, 1985), p. 102.

¹¹⁹ 「真理的靈」此片語,是與「保惠師」同位的 (in apposition)。有關「真理的靈」的猶太教背景,參上文「*παράκλητος* 這字的來源」一段。

¹²⁰ 「世界」(17節上)與「你們」(17節下)是平行而對立的,見十四190有關「能」與「不能」的二分思想,請參註31。

¹²¹ 「真理」所有格的用法,可看作同位的用法(參約壹五7),或顯示性質的用法,但在離別的講論中,所強調的是為真理作見證的靈。見 Brown, *John*, 2:639; Barrett, *John*, p. 14; Westcott, *John*, p. 205; Carson, *John*, p. 500.

¹²² 有關這字的舊約背景,詳參 Holwerda, *Spirit and Eschatology*, pp. 38ff.

¹²³ 同上書,頁41-42。參 Barrett, *John*, p. 463; Brown, *John*, 2:640; Carson, *John*, p. 501.

¹²⁴ 這裏耶穌說的「回來」有三個可能的解釋:(1)指基督的再來;(2)指耶穌復活後向門徒顯現;(3)指耶穌透過聖靈,臨到他們中間。Bultmann, *John*, p. 617 認為是一者合一。但不利於第三種理解的是,約翰福音中有否這種觀念是值得質疑的(但參 Holwerda, pp. 65-76 為這種理解所作有力的爭辯)。十四19-20 可以說是耶穌對十四18的解釋——耶穌活着,說明了耶穌的復活;因此最可能的解釋,是第二種。詳細的論據,參 Michaels, *John*, p. 269; Schnackenburg, *John*, 3:78f.; Beasley-Murray, *John*, pp. 258-259; Carson, *John*, pp. 501-502。有關 *ἐρχεσθαι* 一字在臨別講論中的出現(共廿四次之多)和意義,參 D. E. Aune, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity* (NovTSup 28; Leiden: Brill, 1972), p. 126.

¹²⁵ Woll, "Departure," pp. 234-235 認為,神與耶穌的同在,延伸至神與門徒同在的現象,是門徒得着承繼權柄的依據。參以下有關門徒為新約先知的討論。

¹²⁶ Burge, *Anointed Community*, p. 139.

¹²⁷ 這片語在臨別講論中,一共出現了六次(十五11,十六1、4、6、25、33),全是指上文曾說過的事。

¹²⁸ *ἐν τῷ ὀνόματί μου* (「因我的名」)這片語在臨別講論中出現了多次:十四13、14,十五16,十六23、24、26。B. M. Newman & E. A. Nida, *A Translator's Handbook on the Gospel of John* (London: United Bible

Societies, 1980), p. 463 正確地將其用法分列如下：(1) 因門徒是屬耶穌的；(2) 因為耶穌求父；(3) 用耶穌的權柄；(4) 取代耶穌的地位；(5) 作為耶穌的代表。有關「代理」的觀念，參本文第108頁。

¹²⁹ 其它兩次則以沒有冠詞的形式出現，即 *νεῦμα ἅγιον*，見一33和廿22。

¹³⁰ 參 BDF § 270。

¹³¹ 在這裏，「指教」和「叫……想起」大概是同義的，也是彼此補充的。因此我們可以說十四26節的最後兩句話是平行的。參 Bultmann, *John*, p. 485 n. 1; Brown, *John*, 2:650-651; Schnackenburg, *John* 3:118; Carson, *John*, p. 505. 持相反看法的則有 Westcott, *John*, p. 208; Morris, *John*, p. 657.

¹³² Cullmann, *Early Christian Worship*, pp. 48-49; 參 Burge, *Anointed Community*, p. 212.

¹³³ J. Painter, *John: Witness and Theologian* (Mitcham: Beacon Hill Books, 1975), p. 84. Painter 更指出，門徒所記起的有關耶穌得榮耀的救贖事件本身並沒有改變，但透過新的觀點（耶穌已得榮耀）、新的背景（舊約經文）、和新的啟示（保惠師），整個回憶就改變了；同上書，頁84-85。參 Olsson, *Structure*, pp. 263ff.

¹³⁴ Boring, "Christian Prophecy," p. 27.

¹³⁵ Burge, *Anointed Community*, p. 213.

¹³⁶ F. F. Segovia, *The Farewell of the Word: The Johannine Call to Abide* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991), p. 199.

¹³⁷ 參 Westcott, *John*, p. 225; Morris, *John*, p. 683 n. 62; M. J. Harris, *NIDNTT* 3:1202-1203. 這裏不是說聖靈由神而生，若是這個意思，*ἐκ* 這介詞就更適合了。

¹³⁸ Hoferkamp, "Glorification," p. 522.

¹³⁹ 有關古代和近代對代理人的不同理解，參 A. E. Harvey, "Christ as Agent," in *The Glory of Christ in the New Testament*, ed. L. D. Hurst and N. T. Wright, *Studies in Memory of G. B. Caird* (Oxford: Clarendon, 1987), pp. 239-240.

¹⁴⁰ Borgen, "God's Agent," pp. 68-72.

¹⁴¹ 同上註。Harvey, "Christ as Agent," p. 241 的結論，與 Borgen 的相似。但 Harvey 不同意 Borgen 所提出的「審判神祕論」的看法；見 Harvey 文，p. 241 n. 8.

¹⁴² Harvey, "Christ as Agent," p. 243.

¹⁴³ Beasley-Murray, *John*, p. 17.

¹⁴⁴ F. Mussner, "The Paraclete and Apostolic Tradition," *Theology Digest* 12 (1964):113 注意到連接十五26-27的 *καί* 字，表明了聖靈—保惠師的見證和門徒所作的見證是聯合的；並且聖靈—保惠師的見證是具體地落實在門徒的見證中。

¹⁴⁵ A. A. Trites, *The New Testament Concept of Witness*, (SNTSMS 31; Cambridge: CUP, 1977), p. 114.

¹⁴⁶ 但這並不表示兩者不能同時間工作，正如耶穌在地上生活時是憑着聖靈行事（參本文對三34的解釋）。但兩者不能同時以「保惠師」的形式在信徒中工作，則是真實的。因此 Howard, *Christianity According to John*, p. 76 筆下，「這兩位保惠師不可能同時間工作」這句話，除非有上述所理解的意思，不然則是錯誤的。事實上，約翰福音所強調的，並非聖靈在耶穌身上的引導，而是聖靈—保惠師承接耶穌所完成的工作。參 Vanderlip, *Christianity*, p. 164.

¹⁴⁷ 詳參 D. A. Carson, "The Function of the Paraclete in John 16:7-11," *JBL* 98 (1979):548-558 的分析。亦見 Burge, *Anointed Community*, pp. 209-210 對 Carson 立場的總結及評論。

¹⁴⁸ 這字的含意廣泛，但在新約中的用法則較有局限，詳參 F. Buchsel, "ἐλέγχω," *TDNT*-2:473-474.

¹⁴⁹ 對這論點的一個有力爭辯，見於 Lindars, *John*, pp. 500-506；其他支持這觀點的學者包括 Westcott, Bernard, Lightfoot, Painter, Beasley-Murray。參 Moulton and Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, s.v. "ἐλέγχω" 但見 Segovia, *Farewell*, pp. 229-235.

¹⁵⁰ 對這論點的一個有力爭辯，見於 Carson, "Paraclete," pp. 558-565.

¹⁵¹ 持這論點的有 Barrett, Brown, Holwerda (*Spirit and Eschatology*, pp. 56ff.)。

¹⁵² Lindars, *John*, p. 501; J. Painter, "The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity," *NTS* 27 (1981):538-539. 亦參 Beasley-Murray, *John*, p. 281.

¹⁵³ Beasley-Murray, *Gospel of Life*, p. 62. 同意 F. Porsch 的觀點。

¹⁵⁴ Beasley-Murray, *John*, p. 282; Carson, *John*, p. 539.

¹⁵⁵ Brown, *John*, 2:714.

¹⁵⁶ 這種說法，與十四26所說聖靈—保惠師要使門徒想起耶穌說過的一切話（26節下），二者並無矛盾；一方面是聖靈—保惠師將一切事指教他們（26節上），另一方面，十六13清楚說明「好些事」是指與耶穌的啟示有關的真理，非超越耶穌啟示之外的真理。參 Carson, p. 539. Burge, *Anointed Community*, p. 214 則接受 Porsch 的看法，認為耶穌在十六25將祂的啟示歸入兩個不同的時期：一個是祂還在地上時用比喻（*ἐν παραβολαῖς*）說話的時期，另一個則是聖靈對耶穌的言行作出解釋的時期。但這第二個時期的啟示是否如他所說的（頁215）是漸進的新啟示（雖然他小心地指出這些啟示不能脫離歷史上耶穌的原有啟示），則值得商榷。

¹⁵⁷ 這裏的用法是象徵性的，指「受苦」、「忍受」；BAG, s.v. "βαστάζω" p. 136 (2bβ)。此字只在這卷福音中出現（十31，十二6，十九17，廿15）。惟有當聖

靈一保惠師來到時，門徒才有能力忍受這真理所帶給他們的一切逼迫和苦難。參 Büchsel, “*βασιτάω*,” *TDNT*-1:596 並 n. 1; Brown, *John*, 2:706-707. Segovia, *Farewell*, p. 237 n. 28 則認為此字有雙重含意，除了以上的解釋外，這裏還意味門徒尚未有能力理解神要繼續向他們啟示的真理。

¹⁵⁸ *ὁδηγεῖν* 一字，與名詞 *ὁδός* 「道路」是同字根的。按舊約的說法，真理和神的靈常引導神的子民，見詩廿五 4-5（「真理」），一四三 10（「你的靈」），八十六 11。約十四 4-6 說耶穌是通往父神的路，而聖靈一保惠師的工作，則是引入往那條路。尤參 Segovia, *Farewell*, pp. 238f. n. 29. Schnackenburg, *John*, 3:134, 144 認為這段話的背景，是將聖靈看為智慧文學所說的智慧。

¹⁵⁹ 另一個甚可能正確的異文，是 *εἰς τὴν ἀληθειαν*。認為這異文更可靠的學者，大不乏人，如 Barrett, Dodd, Grundmann, Michaelis, Lindars。例如 Lindars, *John*, p. 504 就認為 *εἰς* 更能表達使門徒最終完全理解真理的過程，而且這與上下文是配合的。但正如 Metzger, *Textual Commentary*, p. 247 所指出的，正因「引導」這動詞與 *εἰς* 連用是較為普遍的，*ἐν* 便明顯是較困難的異文；抄寫的人只會嘗試改良異文，而不會使之更困難。而且抄寫的人可能受了七十士譯本的用法影響，將原文改為 *εἰς*。Brown, *John*, 2:707 試圖迴避這問題，認為兩者在解釋上沒有多大的分別，但他這種說法太過含糊，參 Harris, *NIDNTT*-3:1185-1186。

¹⁶⁰ Michaels, *John*, p. 284; Olsson, *Structure*, p. 269.

¹⁶¹ 參七 17，八 26-28、38、40、42，十二 49，十四 10。

¹⁶² Bernard, *John*, 2:511; 參 Lindars, *John*, p. 505.

¹⁶³ 如 W. H. Cadman, *The Open Heaven: The Revelation of God in the Johannine Sayings of Jesus*, ed. G. B. Caird (Oxford: OUP, 1969), p. 194-195. 他注意到「將來的事」這片語在十八 4 再次出現，指在十八和十九章中將會發生在耶穌身上的事。

¹⁶⁴ Lindars, *John*, p. 505; Newman, *Translators' Handbook*, p. 507; de Jonge, *Stranger from Heaven*, p. 25 n. 44; Holwerda, *Holy Spirit and Eschatology*, p. 62; Carson, *John*, p. 540. Segovia, *Farewell*, pp. 242-245 更指出，這方面顯然超過了耶穌在十四 16-17 對保惠師角色所規限的工作範圍，將啟示的宣講內容引伸至耶穌在地上時所沒有說過的話。但整個上下文卻告訴我們，即或如此，這些啟示的內容仍是以基督或福音為核心的。

¹⁶⁵ 七十士譯本的以賽亞書中，這字一共出現了五十七次之多，用於先知的宣講。

¹⁶⁶ Brown, *John*, 2:708; Carson, *John*, p. 540.

¹⁶⁷ Carson, *John*, p. 540. 參 Mussner, “The Paraclete and Apostolic Tradition,” p. 114.

¹⁶⁸ 13 節的「他所聽見的」，是與 14 節的「他要將受於（將來式）我的」和 15 節

的「他要將受於（現在式）我的」平行。13節的「將來的事告訴你們」則與14和15節的「告訴你們」平行。可見這三節經文關係的緊密。這亦反映出作者以重複來強調語氣的筆法。參 Morris, *John*, p.701 n.34; de Jonge, *Stranger from Heaven*, p. 25 n.43.

¹⁶⁹ Beasley-Murray, *Gospel of life*, p. 62.

¹⁷⁰ 在約翰福音中，耶穌被視為末後要來的那先知，應驗了申命記十八15-19的預言。有關這點，參 T.F. Glasson, *Moses in the Fourth Gospel*, SBT 1/40 (London: SCM, 1963); J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville: Abingdon, 1979), pp.102-128; de Jonge, *Stranger from Heaven*, pp. 29-36.

¹⁷¹ 參 Boring, "Prophecy," p.113; D. Hill, *New Testament Prophecy* (Basingstoke: Marshall Morgan & Scott, 1979), p. 150.

¹⁷² 筆者贊成 Carson, "Paraclete," p. 563 這種較為穩妥的說法。

¹⁷³ Beasley-Murray, *John*, p. 15.

¹⁷⁴ Boring, "Prophecy," pp. 114-115.

¹⁷⁵ 這表有不少地方取材自 Martyn, *History and Theology*, pp. 148-149. 亦參 Hoferkamp, "Glorification," pp. 521-522; Woll, "Departure," pp. 235-236 with n. 46.

¹⁷⁶ 如 Carson, pp. 505, 541-542就認為十四26所說的應局限於聖靈與第一代門徒的關係，闡明他們為何會對耶穌的真理有正確和全面的理解。

¹⁷⁷ Mussner, "Paraclete," p. 116.

¹⁷⁸ Brown, "Paraclete," pp. 129f.; Mussner, "Paraclete," p. 116; Carson, *John*, p. 541; Olsson, *Structure*, p. 274; J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (London: SCM, 1975), p. 352 等。此外，有學者認為，聖靈—保惠師其實是指約翰福音的作者——「耶穌所愛的那門徒」（參十九35，廿一24），或代表了這門徒為此書的權力來源；參 Culpepper, *Johannine School*, pp. 267ff.; *idem* "The Theology of the Gospel of John," *Review and Expositor* 85 (1988):430; Brown, *John* 2:1142; Olsson, *Structure*, p. 274; Wijngaards, *Spirit*, pp. 70-72. 有關約翰福音成書的背景（Sitz im Leben），與「耶穌所愛的那門徒」和 *παράκλητος* 的關係，歷來眾說紛紜。正如 Aune, *Cultic Setting*, p. 64 所說的，要找出原來約翰羣體的背景，既困難重重而且臆測成分居多。一些例子可見於該書頁56-84（其中頁65-84是 Aune 自己的假設）。另外一些重要的假設，見 J.L. Martyn, "Glimpses into the History of the Johannine Community. From Its Origin through the Period of Its Life in which the Fourth Gospel was Composed," in *L'Évangile de Jean. Sources rédaction, théologie* (Gembloux: Duculot, 1977), pp. 149-175, 和 R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times* (New

York: Paulist Press, 1979), esp. pp. 138-144, 論到 *παράκλητος* 與約翰羣體之需要的關係。Brown 自己曾在這書的序言中說，若讀者能接受他這偵探式的著作的六成，他已異常高興（頁7），可見其中猜測成分之高。與此有關的，是 Brown, *Community*, 頁28認為作者引進聖靈—保惠師這一概念，來證明約翰羣體對耶穌生平的詮釋是正確的，特別是印證他們的「高超基督論」（high Christology）。但這同樣是假設，未能提出足夠的證據以證實這是當時實際的情況。

¹⁷⁹ Brown, *John*, 2:1141-1142; de Jonge, *Stranger from Heaven*, p. 12; E. Käsemann, *The Testament of Jesus* (E. T.; The New Testament Library; London: SCM, 1966), p. 46; Olsson, *Structure*, p. 269; Vanderlip, "Interpreting," p. 306; Schnackenburg, *John*, 3:120; G. W. Barker, W. L. Lane, J. R. Michaels, *The New Testament Speaks* (New York: Harper & Row, 1969), pp. 394-395; Dunn, *Jesus and the Spirit*, pp. 352f., 356; Beasley-Murray, *John*, p. 18.

¹⁸⁰ Vanderlip, "Interpreting," p. 306 引述 A. N. Wilder 有關約翰福音的評論。

¹⁸¹ Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 352.

¹⁸² 同上，頁353。

¹⁸³ Schnackenburg, *John*, 2:430. Carson, pp. 516f. 在討論約十五 1-8 的葡萄樹與枝子時，指出耶穌與祂的門徒之間這種合一的關係，在舊約的應許中，是與新靈降臨在祂的子民中間有關的。神與人的同在，是透過這靈的更新和賜予生命而達成的。

¹⁸⁴ 請參拙作，《約翰福音中信心與神蹟的關係》，頁83，並 Painter, *John: Witness and Theologian*, pp. 50-51.

¹⁸⁵ 參 Michaels, *John*, pp. 285-287 對此段經文相當有洞見的分析。

¹⁸⁶ 特別參 Painter, *John: Witness and Theologian*, pp. 69-70; de la Potterie, *Hour*, p. 176.

¹⁸⁷ 但若採 Schnackenburg, *John*, 3:325-327 的主張，認為這件事與一33論信徒受聖靈之洗的應許互相呼應，則與徒一5 互有矛盾。

¹⁸⁸ *καθώς* 一字在約翰福音中出現的次數，比在任何新約著作都多。這「正如」往往是以父神和子為中心的（同樣的情況出現於約翰壹書中），既表明了父的旨意，亦表明子要成為門徒的最終典範。在新約中，耶穌亦被稱為「使徒」（來三1；和合本譯作「使者」），正如祂的門徒被稱為使徒一樣。

¹⁸⁹ 有關 *πέμπειν* 和 *ἀποστέλλειν* 這兩個都譯作「差遣」的希臘字在意義上的分別，請參 K. H. Rengstorff, "ἀποστέλλω" *TDNT*-1:398-447; Westcott, *John*, p. 298; 尤其重要的，是新近一篇研究這兩字異同的文章——C. Mercer, "APOSTELLEIN and PEMPEIN in John," *NTS* 36 (1990):619-624; Rengstorff 認為這兩字的分別與差事是否帶着權柄有關，Mercer 修正這看法，主張 *ἀποστέλλειν* 的重點，在於被差者負有特別任務，而 *πέμπειν* 則無此含意，多用來指出誰是差遣的人。Barrett, *John*, p. 569 則持相反看法，不同意兩者之間有任何分別。

¹⁹⁰ 廿21上所用的 ἀποστέλλειν 是以完成式出現，強調了這差遣所帶來的恆久作用；Westcott, *John*, p. 294; C. Mercer, "APOSTELLEIN and PEMPEIN," p. 621; Schnackenburg, *John*, 3:324; Beasley-Murray, *John*, pp. 380-381; Morris, *Jesus*, p. 166; Carson, *John*, p. 649.

¹⁹¹ 這裏「聖靈」一詞是沒有冠詞的（參七39），但與有冠詞的說法的唯一分別，可能是後者強調了這靈的聖潔。持相反意見的有 Westcott, *John*, p. 350。這裏亦不可能指聖靈以非個人性的方式賜下來（impersonal gift），有別於五旬節的個人性賜予，特別是因為徒二4的「聖靈」同樣是沒有冠詞的。Morris, *Jesus*, p. 166.

¹⁹² 筆者不同意 Dodd (*Historical Tradition*, pp. 147, 324) 的看法。

¹⁹³ Brown, *John*, 2:1016, 他更留意到這裏的用法與路得記一16的相似。Beasley-Murray, *John*, p. 378; Carson, *John*, p. 645.

¹⁹⁴ 從文理來看，οἱ μαθηταί 似乎不應包括十一使徒以外的其他門徒（筆者反對 Morris, *John*, p. 844），因在約翰福音中，這片語往往是指十二使徒，參十三5、22、23，十六17、29，十八1、2。在六70、71，猶大被稱為十二門徒之一，而且廿24告訴我們，多馬是十二門徒之一，當耶穌復活顯現時，不在他們中間。這裏所指的雖是使徒，但卻不是指他們個人，而是指他們所代表的羣體。參 Carson, *John*, p. 646; Brown, *John*, 2:1034-1035, 1038; Morris, *John*, p. 847; Schnackenburg, *John*, 3:325; Bultmann, *John*, p. 693。但參 Dunn, *Baptism*, p. 180 n. 13 所列出的幾種可能性。Holwerda, *Holy Spirit and Eschatology*, pp. 23-24 則認為這裏是指使徒，不包括其他信徒在內。

¹⁹⁵ Brown, *John*, 2:1034-1035; Morris, *Jesus*, pp. 166ff.; W. Dumbrell, *The End of the Beginning* (Homebush: Lancer Books, 1985), p. 155; 參註 199。

¹⁹⁶ de la Potterie, *Hour*, p. 177.

¹⁹⁷ 有學者認為這裏所說的接受，只是象徵性的。但這裏所用的 aorist imperative，絕對不應解釋為將來才發生的事。

¹⁹⁸ J. Rea, "Personal Relationship," pp. 101-102.

¹⁹⁹ 有關馬太福音十六18和十八18的文法結構問題，請參 D. A. Carson, "Matthew," *Expositor's Bible Commentary* 8 (Grand Rapids: Zondervan, 1984), pp. 370-374。對這兩段經文不同的解釋，參 Davies and Allison, *Matthew*, pp. 635-641, 787；他們也將這權柄看為神子民羣體的權柄。

²⁰⁰ Carson, *John*, p. 655指出「赦免」一字用了完成式，主要不是表達時間，而是表達一種狀態；而被動的語態暗示神是赦免罪的那位。參 Bruce, *John*, p. 382.

²⁰¹ Lindars, *John*, p. 613; Carson, *John*, pp. 655-656; Morris, *Jesus*, pp. 168-169。亦有學者認為這權柄是與教會對洗禮的控制有關，參 Brown, *John* 2:1042；這是可能的，但正如 Barrett, *John*, p. 571 所言，這權柄不應局限於洗禮

方面。亦參 Schnackenburg, *John*, 3:327 所列的其它可能性。Carson, *John*, pp. 648-649 指出，門徒/神子民的羣體摹擬耶穌的見證，是摹擬耶穌順服父神，完成父神的心意，並祂來到世間作見證的目的，即與「赦免」和「留下」罪（廿三），並約翰福音的寫作目的有關（廿30-31）；就是如何因信耶穌基督而得永生（三16），在真理中得自由，不再作罪的奴僕（八34-36），而並非表示門徒要效法耶穌的趕鬼、治病和幫助貧窮人（路四18、19，七22）。

²⁰² Brown, *John*, 2:1038-1039; Bernard, *John*, 2:526, 677-678.

²⁰³ Dodd, *Interpretation*, pp. 429-430; Barrett, *John*, p. 570, 後者更認為，這兩個不同的傳統應來自同一個「原本的傳統」。

²⁰⁴ Bultmann, *John*, pp. 691-692.

²⁰⁵ 本文因篇幅所限，不能就福音書（尤其是約翰福音）的歷史性問題，作全面的評價，讀者可參 J. A. T. Robinson, *The Priority of John* (Philadelphia: Westminster, 1986); C. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (Leicester: IVP, 1987) 等。

²⁰⁶ 這看法，為摩普綏提亞的狄奧多若（Theodore of Mopsuestia，約主後350-428）所倡議，但在主後553年於康士坦丁舉行的第五次大公會議中被否定。近代支持這看法者，主要是 Carson; 見 D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility* (Atlanta: John Knox Press, 1981), pp. 140-144, 169-170; 同作者 *John*, pp. 651-655. 亦參 G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 289.

²⁰⁷ 有關的不同解釋，詳參 Turner, "Receiving," pp. 28-34; Carson, *John*, pp. 646-655.

²⁰⁸ 參 Hunter, *John*, p. 188, 他持類似的看法。

²⁰⁹ 近日支持這看法者，有 Holwerda, *Holy Spirit and Eschatology*, 特別頁24。

²¹⁰ Dunn, *Baptism*, pp. 178-182; Ervin, *Conversion-Initiation*, pp. 133-140. 但 Bruce, *John*, p. 392 則將這兩者的次序倒轉。

²¹¹ 「門徒在約翰福音廿2才得救—得着生命」的解釋，可能過分狹窄，若我們將之看為新約羣體的身分，便能與(3)的理解配合起來。

²¹² Carson, *John*, p. 650.

²¹³ Michaels, *John*, p. 349.

²¹⁴ de la Potterie, *Hour*, p. 117.

²¹⁵ 同上，頁178。

²¹⁶ 這是一些五旬宗的學者的看法，如 Ervin, *Conversion-Initiation*, pp. 136-140.

²¹⁷ 參 G. D. Fee and D. Stuart, *How to Read the Bible for all its Worth* (London: Scripture Union, 1982), pp. 99-102; G. D. Fee, *Gospel and Spirit*:

Issues in New Testament Hermeneutics (Peabody: Hendrickson, 1991), chapter 6, "Hermeneutics and Historical Precedent — A Major Issue in Pentecostal Hermeneutics," pp. 83-104.

²¹⁸ John Painter, *The Quest for the Messiah* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991), p. 357.

The Holy Spirit in the Gospel of John

(An Abstract)

Luke Cheung

Lecturer

China Graduate School of Theology

When Jesus was on earth, the Holy Spirit was present with him and showed him to be the Word made flesh, the very embodiment of truth. Consequently, it is only through the illumination of the Holy Spirit that we can truly understand the work and deeds of Jesus on earth as well as their significance. Conversely, it is Christ who baptizes believers with the Holy Spirit, and believers depend on Christ's redemptive work to be endowed with the Spirit. As the life-giving spirit, the Holy Spirit enables a believer to obtain new life and establish a new relationship with God. It is also the Holy Spirit who enables believers and Christ Jesus to maintain a mutually-indwelling relationship. This is another form of Christ's presence with his disciples. New Testament worship is Christocentric and not merely the expression of one's feelings: it is through the Holy Spirit and through truth that man is to approach God in worship.

Furthermore, the Holy Spirit helps believers to proclaim Christ's redemption in every generation, so that man may repent, believe in Christ, be given new life and in turn engage in the task of evangelization.

In the Gospel of John, the work of the Holy Spirit is centred around Christ. Whether witnessing to believers or to the world, the work of the Holy Spirit is closely tied to the historical redemption achieved by God through Christ. As such, the Holy Spirit preserves the integrity of the content of the Gospel. Nevertheless, the work of the Holy Spirit is not

finished with the completion of the canon; we need the illumination of the Holy Spirit for understanding our times and our listeners, so that the Gospel may present its challenge to each individual and Christ may be glorified in his Church.

(English abstract by Esther Yue L. Ng)