

# 從最小的到最大的，全都認識祂

——加爾文看教義整理與聖經詮釋之協作

李耀坤

## （一）加爾文——神話語之僕人

1541年9月中旬的一個主日崇拜，日內瓦居民聚集在市內的聖彼得教堂，充滿好奇地等待當天的講員出現。這是加爾文從施特拉斯堡回到日內瓦後，第一次主領的主日崇拜；也是自三年前，他被驅逐出日內瓦後，第一次向日內瓦市民所作的公開講話。正當眾人熱切期待他發表對被驅逐一事的看法時，加爾文卻只簡短地重申他對牧職的理解，然後便翻開聖經，回到三年前最後一次釋經講道的經文，如常繼續他的釋經講道。<sup>1</sup> 這樁軼事頗能反映加爾文以至所有16世紀的改革家，如何理解他們的職事以及當下的歷史任務。他們不自詡為思想家、教育家或社會改革家（縱然他們在這些領域中留下

---

1 384 號信件，見 *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, ed. W. Baum, E. Cunitz and E. Reuss (Brunswick: Schwetschke, 1863–1900), 11:365–66。以下簡作CO 11:365–66。

了不能磨滅的影響)，只是心無旁騖地作神話語的僕人。

打從接受改教精神開始，加爾文就認定整個運動的首要任務，在於幫助普羅大眾無障礙地閱讀和學習上帝的話語。當中不可或缺的，便是眾人能以自己的母語聆聽、閱讀和掌握福音。這信念在今日看似理所當然，但在 16 世紀卻被視為十分激進的主張。當時更有論者認為，教育程度不高的大眾，根本沒有能力明白上帝深奧的道理，因而反對把聖經翻譯成百姓平日所用的語言。<sup>2</sup> 加爾文的表兄奧利維頓 (Pierre Robert Olivétan) 在 1532 年已翻譯好的法文聖經亦因而受到打壓，遲遲未能出版；延至 1535 年，隨著出版人被放逐到瑞士的納沙泰爾 (Neuchâtel)，聖經才能在當地面世。加爾文當時還未投身日內瓦的改革行列，卻已在此聖經的序言中激憤地反駁這種偏見：

然而，我們卻聽到有不虔不敬的聲音提出責難，斷言在頭腦簡單的民眾中出版這些神聖的奧秘乃可恥的行為。……他們質疑，這些未受過教育的人既缺乏博雅的訓練，又對世事一無所知，如何能夠理解這些奧秘？但既然上主曾在牧人中揀選祂的先知，在漁夫中揀選祂的使徒，為何如今祂就不屑從這些人中揀選祂的門徒？……我所渴望的只有一件事，就是容讓信徒聆聽他們上帝的說話，學習祂的教導，因為祂願意他們從最小的到最大的，全都認識祂；……因為祂賜智慧給孩童

---

2 當時的共通學術語言是拉丁文，學界甚至有人質疑法文過於簡陋，不適合作為神學這類嚴肅課題的討論語言。然而，加爾文卻堅持把其主要著作翻譯為法文。1541 年法文版的《基督教要義》更向世人展示出法文雋永優雅的一面，獲 17 世紀的文學家推崇為經典模範，成為現代法文奠基性的文獻之一。參 Francis Higman, "Calvin and the Art of Translation," in *Lire et découvrir. La circulation des idées au temps de la Réforme* (Geneva: Droz, 1998) 371-89; Wendy Ayres-Bennett, *A History of the French Language Through Texts* (London and New York: Routledge, 1996), 153-56。

(太十一 25)，並吩咐將福音傳給窮人(太十一 5)。所以，當我們看到各階層的民眾都在上帝的學校〔即聖經〕中有所長進時，我們便得承認：祂確實應許將祂的靈澆灌凡有血氣的(珥二 28；徒二 17)。<sup>3</sup>

加爾文深信，正正是這種錯誤的想法，導致中世紀晚期的教會在教義和實踐上出現種種誤解和偏差：

那些曾目睹二十年前那個世代〔筆者按：即改教前〕是何等樣光景的人當還記得，普羅大眾對於基督的認識，除了祂的名字外，幾乎一無所知；對祂大能的回顧既稀少又淺薄。這令人震驚的情況(這實在是壞到無可再壞的情況)之所以發生，無疑是因為人們把閱讀聖經這事情留給教士和僧侶，彷彿這與他們毫不相干。<sup>4</sup>

改革家畢生的目標，便是努力地把聖經重新交到教會全體會眾的手上。從 1540 年始，加爾文不斷出版拉丁文和法文的聖經注釋。當中，新約除了約翰貳、叁書和啟示錄外，所有書卷都已完成。舊約注釋雖然只有創世記、出埃及記至申命記、約書亞記、詩篇和以賽亞書是直接出自加爾文手筆，但由他的學生筆錄出版的舊約釋經講課，則包括耶利米書及哀歌、以西結書、但以理書、何西亞書及小先知書。與此同時，他每個主日崇拜都逐章逐段地宣講 (*lectio continua*) 兩篇講章，主要是新約和詩篇；而隔週連續六個週日的早晨崇拜，則宣講舊約經卷。根據日內瓦圖書館 19 世紀的

---

3 《奧利維頓法文聖經拉丁文序言》(1535)·CO 9:787-90；英譯：*Institutes of the Christian Religion: 1536 Edition*; trans. F. L. Battles (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 374；以下簡作 *Inst.* (1536) 374.

4 《屈梭多模講道集序言》·CO 9:831。英譯：W. Ian P. Hazlett, "Calvin's Latin Preface to His Proposed French Edition of Chrysostom's Homilies: Translation and Commentary," in *Humanism and Reform: The Church in Europe, England and Scotland, 1400-1643*, ed. James Kirk (Oxford: Blackwell, 1991), 140.

記錄，單是 1549 年 8 月以後有存稿的講章就達二千三百多份，數量可謂十分驚人。過往每逢提到加爾文的名字，人們很多時只會想起他的神學系統，又或某些神學觀念如「預定論」等<sup>5</sup>，卻忽略了他其實把一生絕大部分的時間和精力，都放在教導和宣講聖經之上。換言之，宣講聖道乃加爾文神學的生活場景 (*Sitz im Leben*)。因此，若要準確地討論、評估或應用加爾文個別的神學思想，我們實有必要明白他是如何理解聖經的性質，以及聖經注釋和教義整理之間的關係。<sup>6</sup>

## (二) 聖經——上帝向我們說話的媒介

對加爾文來說，聖經的性質跟基督信仰的上帝的本性息息相關。在註解提摩太後書三章 16 節「聖經都是神所默示的」這節經文時，他如此說：

這是區別我們的宗教與其他宗教的原理，就是我們知道上帝曾向我們說話，並且我們完全相信先知並沒有憑著自己說話，而只是作為聖靈的器皿，被差派把來自天上的說話宣告出來。……我們從摩西和眾先知所領受的說話，並不是他們一時的魯莽之言，而是他們在上帝的感動下，坦然無懼地親身見證的，確實出自

5 例如，歷史學家黃仁宇先生在其著中，就曾如此介紹加爾文：「喀爾文，法國人，他的神學立場以『命定論』(predestination)為核心。」見黃仁宇：《資本主義與廿一世紀》(台北：聯經，1991)，頁 100。

6 R. C. Gamble, "Calvin as Theologian and Exegete: Is There Anything New?" *Calvin Theological Journal* 23 (1988): 178–94. 另參 E. A. McKee, "Some Reflections on Relating Calvin's Exegesis and Theology," in *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective*, ed. M. S. Burrows and P. Rorem (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 215–26; S. Edmondson, "Christ and History: Hermeneutical Convergence in Calvin and Its Challenge to Biblical Theology," *Modern Theology* 21 (2005): 3–35。

上主之口的說話。<sup>7</sup>

基督信仰的上帝不是一個寂靜無聲，對人世間發生的事情無動於衷的至高原理；相反，祂主動差派祂的僕人，將關於祂自己的事情和作為向其子民說明。祂藉著眾僕人所傳講的說話被記錄下來，就成了我們的聖經。然而，這些文字能規範和引導信徒的生命，其權威既不是建基於教會議決，亦不是引伸自文本作者或文本本身的內在素質，<sup>8</sup> 而在於上帝今天仍透過它們親自向我們說話。<sup>9</sup> 換言之，加爾文採納的是一種動態而非靜態的聖經觀。聖經不是一部百科全書，也不是信徒可按圖索驥的操作手冊，而是上帝與人得以相遇的媒介。

關於這種透過媒介的相遇，有兩點值得留意的地方。首先，在相遇的過程中，上帝的確有重要的信息傳達給我們。然而，這些信息不僅僅是世上眾多資訊中的一種，更是足以讓人立命安身的生命智慧。在《基督教要義》的頭一章，加爾文如此描述這智慧：

真實的智慧主要地是由兩部份所組成，即對上帝的認識，與對我們自己的認識。不過因為這兩種認識相互的密切關係，所以二者孰先孰後，很難確定。<sup>10</sup>

加爾文接著指出這兩個組成部分內蘊著一種動態的循環：當我們越

---

7 CO 52:383. 英譯：*Commentary on the Second Epistle of Paul to the Corinthians and the Epistles to Timothy, Titus and Philemon*; trans. T. A. Smail; ed. D. W. Torrance and T. F. Torrance (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1964), 330.

8 「眾先知和使徒並沒有誇耀自己的天才或取信聽眾的能力，也沒有堅持以理性為辯論的根據，他們不過宣揚上帝的聖名，使全世界順從祂而已。」《基督教要義》1, 7, 4 (香港：文藝，1996)，上冊，頁 37。以下簡作《要義》1, 7, 4。

9 「惟有當信徒認定它們來自天上，彷彿聽到上帝活潑的聲音〔vivae ipsae Dei voces〕，聖經在他們中才獲得完滿的權威」(《要義》1, 7, 1；CO 2:56)。另參 CO 2:58：“Itaque summa scripturae probatio passim a Dei loquentis persona sumitur.”

10 《要義》1, 1, 1。

觀照自己的本相，越察覺到當中既有可喜悅美善的事情，又同時有各種的破碎和敗壞時，我們的目光就不能停留在自己身上，而要引向這一切美善的終極源頭——上帝之上；但當我們越領悟上帝的公義、智慧、美善和權能時，在祂的大光中，我們又更清晰地照見自己的破損、愚昧和不潔。換句話說，聖經傳遞的，不是抽離的工具性知識，而是對整個生命存在的體悟。前者只能裝備我們更有效地支配事物、處理事情，後者卻徹底地改變我們對自己生命的演繹。故此，加爾文認為，真實的智慧跟我們對上帝的誠敬和愛慕是不能分割的。

第二點要留意的是，上帝選擇透過媒介來與我們相遇，本身就是一個體恤的行動。人不但因為智慧不足，不能參透上帝榮耀的本性，更因為生命中各種的不義、虛妄和不潔，迴避面對聖潔的上帝。就如上帝在西乃山與以色列民立約時，他們被上帝臨在的威榮所震懾，不敢直接與上帝相遇，於是上帝差派摩西向他們傳話。為著親近我們，上帝今日仍呼召我們的同伴作祂的使者，用我們熟悉的語言，向我們陳明祂寶貴的福音。加爾文認為，上帝就如一位悉心照料著年幼子女的母親一般，因應子女的年紀來調節自己的用詞語氣和表達方式，不惜降卑與子女相交，好讓他們的生命不斷成長。<sup>11</sup>

由此，我們就明白為何加爾文對全民學習聖經會如此執著。若閱讀聖經就如閱讀醫學課本般，只為獲取工具性知識，那麼讓神職人員在受訓期間研習聖經便已足夠。然而，若閱讀聖經和聆聽聖道為的是回到生命和智慧的源頭，領受祂的恩典，那麼每個信徒在有生之年都應不住地浸淫在當中。如何才能幫助信徒進入聖經的世界？加爾文認為當中涉及兩大工作重點——教義整理和聖經詮釋。

---

11 《要義》1, 13, 1。

### (三) 教義整理的任務

在現代詮釋學中，所謂詮釋循環 (hermeneutic circle)，指的是在確立文本的整體意思時，我們必須參照當中各個組成部分的意思；但在確立個別組成部分的意思時，我們又必須參照文本整體的意思，如此就構成一個循環的活動。這種循環並不意味理解文本是不可能的事，但卻讓我們意識到它是一個遊走於「整體」與「部分」之間的動態過程。雖然 16 世紀尚未出現「詮釋循環」一詞，但在人文主義訓練中成長的加爾文卻對此有深刻的體會。他在改教運動中一鳴驚人的作品——1536 年出版的《基督教要義》，就是從整體入手輔助信徒掌握聖經的工具。此書參考了路德《小信仰問答書》的編排，把信仰重點簡明地陳述出來，以便信徒對自己的信仰有一個概括性的認識：

我的目的只是為傳遞若干基礎的認識，藉此讓那些被感動而對信仰懷有熱忱的人得到造就，邁向真正的敬虔。我特別為著我們法國的同胞作這事情，因我眼見他們當中對基督如飢似渴的人非常多，對祂只有些微認識的人卻非常少。<sup>12</sup>

當加爾文被邀加入日內瓦的改教運動後，他開始為平信徒撰寫信仰問答書，而《要義》的作用則轉為訓練牧職人員。在 1539 年第二版的《要義》，他在「致讀者的信」中這樣說：

本書是準備為神學生研究上帝聖道之用，好叫他們容易入門，進展無阻。因為我想我已對宗教各部門提供了這樣一個綜合的體系 [religionis summam omnibus partibus ... complexus esse ... et eo quoque ordine digessisse]，使任何人只須相當留意，便不難決定他研究聖經的主要目標應當

---

12 CO 1:9; *Inst.* (1536) 1.

是甚麼，並應當為著甚麼目的而引用其中所包含的。有了這種準備以後，我將來若刊行任何解釋聖經的著作，就無須對教理作長篇的討論〔*de dogmatibus longas disputationes*〕，或旁涉共通課題〔*locos communes*〕，而可以把材料緊縮於一個小範圍內。<sup>13</sup>

從這段說話中，我們更清晰地聽到加爾文如何理解教義與聖經的關係。首先，教義整理的目的，並不是要取代聖經，而是幫助神學生更有果效地遨遊聖經的天地。情況就如旅客到外地自由行，為免因人地生疏而迷途，必然配備清晰的地圖和旅遊指南。同樣地，教義著作為聖經讀者起著導向的作用，幫助他們在繁多的內容中尋找脈絡，理出頭緒。

其次，教義著作跟另一樣輔助工具——聖經注釋之間，也存在著一種分工的關係。<sup>14</sup> 聖經一些共通的課題（*loci communes*）如稱義、照管等，常見於不同的經卷之中，它們對理解聖經的信息十分重要，但若每次出現時，注釋書皆重複解釋，必然令討論變得累贅，讀者的思路也會被打斷，離開了正在研讀的經文脈絡。更合適的做法，是把共通課題匯集在教義著作中一併分析和討論，好讓讀者對當中的來龍去脈先有一個概括的認識。這樣，讀者在研讀個別經文時，就有足夠的背景去辨識該處的獨特信息。

13 CO 1:255–56. 《要義》中譯本（文藝 1996 版）上冊「作者自序」頁 2 把 “*locos communes*” 譯為「普通題目」。加爾文出版社的新譯把 “*in locos communes evagar*” 翻譯為「變得離題而陳腔濫調」並不合適；參〈約翰·加爾文致讀者書（1559 年版）〉，收《加爾文基督教要義》（台北：加爾文出版社，2007），上冊，頁 62。其實 *Loci communes* 是指聖經中的共通課題，墨蘭頓於 1521 年為改教運動撰寫的首份教義作品就取名 *Loci communes*。它們不但不是「陳腔濫調」，更且對理解聖經信息起著重要作用。

14 更詳盡的討論，參 Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (Oxford: OUP, 2000)。



其三，教義整理也涉及反思和回答當代迫切的信仰疑問和辯論（*de dogmatibus disputationes*）。這些辯論往往涉及對其他相關經文作綜合性的理解，引述前人的洞見，檢視甚或反駁某些的詮釋。這些反思對當代以及後世教會的信仰立場和實踐舉足輕重，必須予以充分的處理。然而，跟上一點的情況相似，若每次遇到有爭議的經文都提及這些複雜的辯論，只會分散讀者對經文的專注。把它們集中在教義作品中交代，才是更合適的安排。

對加爾文來說，任何的教義系統皆不可能是封閉、自存自足的體系；它們只能是服侍聖道的僕役，不住地向著聖道開放、順服。

#### （四）聖經注釋的任務

若信仰問答書或《基督教要義》等教義著作是從整體入手，幫助信徒聆聽聖道，那麼，講章和注釋書就是從個別經卷和段落入手，幫助信徒明白聖經。在這方面，我們需要區分兩個層面的教導及兩者的關係。一方面，加爾文認為，每當我們閱讀聖經或聆聽聖道，每當我們的心被聖經的勸勉、安慰、教導、甚或督責所攫住，以致生命得著改變時，那發生在眾先知和使徒身上的奇妙事情，今日也在我們身上發生：「那位令摩西和眾先知確認他們召命的聖靈，現在也向我們的心作見證，讓我們曉得是祂藉著祂的僕人來教導我們。」<sup>15</sup>換言之，聖靈才是那位最真實、獨一、內在的導師。祂昔日感動聖經作者順服地宣告上帝的話語，今日同樣感動我們順服地聆聽這些話語，把屬天的智慧傳給我們。另一方面，加爾文不接受當時一些極端屬靈論者如閔次爾（Thomas Müntzer）對「惟獨聖經」的演繹。他們鄙棄教父以至當代釋經家的著作，全盤否定學術研究對信徒明白聖經有任何助益，甚至謔稱威登堡的聖經學者為「有害的聖經盜

---

15 提後三 16 注釋，CO 52:383。英譯：Torrance and Torrance, *Commentary*, 330.

賊」。<sup>16</sup> 對此，加爾文指出我們不應忽略外在導師的作用：

上主藉祂的靈光照我們，〔引導我們得著屬天的智慧；〕然而，出於相同的考慮，祂也另外賜予我們輔助，為的是成為我們在探求祂的真理時的幫助。因此，我們就沒有理由輕蔑它們為多餘，甚或置之不理，彷彿毫不相干。我們當謹記保羅所說的話：「萬有全是屬我們的，並且我們是屬基督的。」（林前三 21~23）故此，就讓那些上主供應給我們的東西為我們效力吧。要點是：人若不應把上帝的話語從普羅信徒中奪去，他也不應拒絕供給他們所預期的資源，好叫他們真正明白話語的意思。……明顯地，信徒應得到詮釋員的協助——他們在上帝的知識方面走得較前，以致他們能夠引導其他的人。<sup>17</sup>

對加爾文來說，內在導師與外在導師之間，存在著主僕關係而非對立的關係。教父以至當代改革家的著作不是要轄制我們，乃是要服侍我們，幫助我們辨識和效忠耶穌基督。<sup>18</sup> 他們的任務不是要催逼我們盲目跟從他們，而是要引導我們慎思明辨他們的詮釋：

讓我們存敬重和不偏不倚的心，對他們所有著作都作率直的評估；並讓我們經過詳細的檢視才採納任何教導。因為，所有基督的僕人都無意令他們的著作得以豁免於保羅〔在加一 8〕所訂的〔檢視〕原則之外。就算是天使的說話，也需以此原則來檢視。<sup>19</sup>

由此可見，聖經詮釋的工作是必需和有益的，但信徒不用也不應假設所有的內容皆必然正確，必然有價值。怎樣才是良好的聖經詮釋

16 Hazlett, "Latin Preface," 139。

17 《屈梭多模講道集序言》，CO 9:832。英譯：Hazlett, "Latin Preface," 141-42。

18 CO 1:16-17; *Inst.* (1536) 6-7。參《要義》（文藝 1996 版）上冊，「題獻」，頁 8-9。

19 《屈梭多模講道集序言》，CO 9:835。英譯：Hazlett, "Latin Preface," 146。

作品？在修訂 1539 年版《要義》的同時，加爾文亦著手撰寫他第一部聖經注釋書——羅馬書注釋。此書的開首收錄了一封加爾文致巴塞爾的希臘文教授格瑞納 (Simon Grynaeus) 的信函，當中討論到怎樣才是一個良好的聖經詮釋者：

我們都認為，詮釋者的特殊能力在於其透澈簡潔〔*perspicua brevitatis*〕。由於呈現聖經作者的思想〔*mens scriptoris*〕幾乎是注釋者唯一的任務，故此他帶領讀者離開作者的意思越遠，他就越是偏離自己的目標，起碼是離開了正題。<sup>20</sup>

換言之，注釋者不應令讀者或聽眾把注意力放在注釋者自己身上，而是應該運用他一切的知識和語文能力，引領他們進入聖經作者的原意之中。在信中，加爾文更本著這原則來評論多位前輩的羅馬書注釋。他高度讚賞墨蘭頓的學養、魄力和技巧，指出墨蘭頓惟一不善之處在於他的討論過於選擇性：對他認為值得注意的地方，就用大量的篇幅解說，卻故意略過很多與經文有關的其他問題，這對一般的讀者構成很大的困難。墨蘭頓對主要重點的綜合性討論有其重要性，加爾文則採取另一做法，就是把它們歸入教義著作中來討論，以便注釋能緊扣著經文的脈絡作全面的解說。如此，按照不同的分工，兩者在內容的處理上應有相應的理序：教義著作的內容按照「適當教導的理序」(*ordo recte docendi*)來安排，聖經注釋則按「脈絡的次序」(*ordo contextus*)來處理。<sup>21</sup>

至於布塞珥，加爾文認為他學識之淵博、涉獵之廣闊，當世無人能及，但他驚人的文思卻令他難以收筆。他著作分量之豐，不是

---

20 CO 10:410.

21 參 Randall C. Zachman, "Gathering Meaning from the Context: Calvin's Exegetical Method," *Journal of Religion* 82 (2002): 1–26。更詳盡的討論，參 Muller, *The Unaccommodated Calvin*, passim。

一般讀者有足夠的時間和專注力可以應付。對加爾文來說，布塞珥的問題剛好和墨蘭頓相反，他的討論過於包羅萬有。注釋書固然涉及文法和修辭的考慮，但它不是文法課本；它涉及歷史和文化討論，但卻不是考古研究；它涉及討論前人對經文的理解，但它不必鉅細靡遺地把所有意見都羅列出來。注釋者的才學不應喧賓奪主，他一切的知識，不論是對文法、修辭、歷史、文化以至教會傳統的認識，皆不過是聖道的僕役，幫助普羅信徒跨越障礙進入聖經作者的原意。

在釋經方法上，加爾文傾向跟隨安提阿的釋經傳統。他批評俄利根濫用靈意解經，罔顧文本的脈絡，混淆多於呈現作者的意思；相反，屈梭多模則是眾教父中最優秀的釋經家，因他竭力不容自己離開經文真實而直接的意思。<sup>22</sup> 這說法並不表示加爾文只容許按字面意思來解讀經文 (literalistic reading of the text)，他的人文主義訓練讓他明白到，認識不同的文學體裁、修辭技巧、慣用語，以至引用典故，對正確理解作者的意思十分重要。因此，要準確地在某一語言和文化脈絡中掌握經文真實而直接的意思 (genuine plain sense of the text)，詮釋者必須對文學和修辭有認識，對文本語言有相當

---

22 《屈梭多模講道集序言》，CO 9:834-35。英譯：Hazlett, "Latin Preface," 144-46。近代有學者留意到，加爾文在注釋經文時，也偶有離開直接文義的情況，參 John L. Thompson, "Calvin's Exegetical Legacy: His Reception and Transmission of Text and Tradition," in *The Legacy of John Calvin*, ed. D. Foxgrover (Grand Rapids: Calvin Studies Society, 2000), 31-56; Gary Hansen, "John Calvin's Nonliteral Exegesis," in *Calvinus Sacrarum Literarum Interpres*, ed. H. J. Selderhuis (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 27-36。在這方面，我們認同布納特 (R. Burnett) 的分析：與同代的人相比，加爾文的確努力實踐他那忠於文本的釋經原則；然而，「直接的意思」(literal sense) 本身卻不意味「字句」(sign) 與「所指」(thing signified) 必須完全重疊，排斥一切修辭以及用典的複雜考慮。在深受實證論及原子式框架薰陶的現代人眼中，加爾文的某些詮釋或許仍是過於「轉折」和「傳統」了。參 Richard Burnett, "John Calvin and the Sensus Literalis," *Scottish Journal of Theology* 57 (2004): 1-13。

的造詣，也要參考其他注釋者或猶太拉比的意見。除此之外，詮釋者亦應該留意作者的歷史處境、宣講對象及宣講目的。與同代的人比較，加爾文對歷史和文法的重視可謂十分嚴謹。在一封 1540 年寫給韋瑞特 (Pierre Viret) 的信函中，加爾文談到路德的以賽亞書注釋，批評路德對字詞的性質與歷史處境不太小心，只努力達致有果效的教導。<sup>23</sup> 加爾文並不反對從注釋中引伸出適切當代處境的教導和應用，他自己的作品就幾乎不放過任何撥亂反正的機會，指出當時羅馬天主教如何違背聖經的教導。他所提倡的，是在經文與釋義之間保持一種主從的區別。詮釋者不管多麼有見地 (加爾文真誠地以路德的忠實學生自居)，也不能與聖經作者搶嘴，因為在聖靈的工作下，經文並不是一串死的字符，而是聖經作者在其獨特的文本與歷史脈絡中繼續不斷的言說。所有的詮釋活動皆建基在聖經的自我詮釋之上。

## (五) 結語

在加爾文臨終前一個月所立的遺言中，他這樣總結自己一生的工作：

我，約翰加爾文，日內瓦教會神話語的僕人。……按照神加給我的恩典和憐憫，我慇懃地竭盡所能，不但在公開講論中，也在寫作和注釋中，純全正直地宣講祂自己的話語，並準確地詮釋祂自己的聖經。<sup>24</sup>

這位垂死的病人以堅定的口吻，遙遙呼應著三十年前在法文聖經序言中那位慷慨陳詞的青年人。不論是教義的建構還是經卷的注疏，改革家畢生殫精竭力的所要完成的，不外乎是幫助信仰群體中的信徒，從最小的到最大的，都能一同傾聽上帝活潑的道。

---

23 CO 11:36.

24 CO 21:162-63.

歷史證明，加爾文遺留下來的的神學思想及釋經傳統顯出堅韌的生命力，縱然經過四個多世紀，仍不斷在後世教會的反思和實踐中產生回響。就正如所有深具影響力的思想家一樣，當中有人對他推崇備至，也有人對他深惡痛絕。然而，就是加爾文最忠實的支持者，也不應單單停留在他的「系統」或詮釋之中，因為這不但背離他的本意，也減損了他最渴望得著的榮耀：

讓我們存敬重和不偏不倚的心，對他們所有著作都作率直的評估；並讓我們經過詳細的檢視才採納任何教導。因為，所有基督的僕人都無意令他們的著作得以豁免於保羅〔在加一8〕所訂下的〔檢視〕原則之外。就算是天使的說話，也需以此原則來檢視。<sup>25</sup>

能服侍聖道，並不斷接受聖道的檢視，讓聖道修正其教導，這才是基督僕人的最大殊榮。如此，即或在率直的評估和詳細的檢視之後，我們最終決定必須離開加爾文的某些主張，我們仍獲益於他忠心的服侍，並且無減於與他的團契；那就是，與他一同順服那永活的聖道。

---

25 《屈梭多模講道集序言》，CO 9:835。