

以賽亞書



Book of Isaiah

以賽亞書的作者只有一個，還是兩個、三個，抑或更多？

這卷書是一部著作，抑或三部獨立著述的合訂本？

是文集，是劇本？是先知的文集，還是文士的預言集？

寫作背景是以色列人被擄之前、抑或之後？

是巴勒斯坦，還是巴比倫？

希西家回答先知的話（賽三十九8），是自私的表現，

抑或敬虔的回應？

這本小冊子收錄了兩篇專文討論以賽亞書。

兩者立場不同，觀點各異。

讀者可以慎思明辨，批判思考，從而擴闊視野，

並且掌握以賽亞書研究的發展輪廓，

窺視各樣學術觀點及鑑別學如何應用在這卷書上。



以賽亞書

以賽亞書

作者：喬治·魯賓遜 羅蘭·哈里森 馬文·泰特
總編輯：孫淑喜
譯者：熊潤榮 邵樟平
編輯：曾淑儀 吳偉強
封面設計：張潤明
製作：譚啟文
出版及發行：漢語聖經協會有限公司
香港郵政總局5208號信箱
電話：(852) 2370-9981 傳真：(852) 2370-9993
網址：www.chinesebible.org.hk
電郵：info@chinesebible.org.hk
承印：陽光印刷製本廠
版次：二〇〇四年四月初版
國際書號：962-513-385-2

© 漢語聖經協會有限公司
版權所有·切勿翻印

The International Standard Bible Encyclopedia **Book of Isaiah**

by George L. Robinson/Roland K. Harrison/Marvin E. Tate

Chinese Bible International Limited
G.P.O. Box 5208, Hong Kong
Tel: (852) 2370-9981 Fax: (852) 2370-9993
Website: www.chinesebible.org.hk
E-mail: info@chinesebible.org.hk
First Edition, April 2004
ISBN: 962-513-385-2

George L. Robinson and Roland K. Harrison, "Isaiah"
English edition © 1982 Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan 49503
Chinese edition © 2004 Chinese Bible International Limited

Marvin E. Tate, "The Book of Isaiah in Recent Study," originally
published in James W. Watts and Paul R. House, eds., *Forming
Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of
John D. W. Watts*

Copyright © 1996 Sheffield Academic Press
Reprinted by permission of The Continuum International Publishing
Group

All Rights Reserved
Printed in Hong Kong

序

本會的事工方向，就是在出版林林總總聖經的同時，為查考聖經的人提供優質的聖經研究工具。神的話語得以解開，人就能靠近祂的心懷，走在當行的路上。

華人教會需要一套既有深度、又具闊度的聖經百科全書，這是毋庸置疑的。近年經基督教出版同業的努力耕耘，多套聖經百科全書、辭典、手冊，陸續翻譯面世，各具特色，為華人信徒提供了多種選擇，甚具百科全書的規模。而本會從上而來的異象，是承接歷史的使命，隨這些步伐，多走一里，投放巨大資源，翻譯一套聖經百科全書，項目要全備、涵蓋範圍要廣闊、既具備學術研究價值，又堅持合理的保守立場。

《國際聖經百科全書》（*The International Standard Bible Encyclopedia*，簡稱*ISBE*）是我們的選擇。*ISBE*原於1915年出版，接近一個世紀，一直被視為聖經參考著述的權威。*ISBE*年來經多次嚴謹而全面透徹的修訂，1988年版為最新近的修訂本，加入大量全新資料，而保留的資料也經全面更新，或因新近考古發現以及聖經研究的發展而改寫。多番嚴謹修訂，務求更貼近時代的步伐和學術的訴求，但又不減其原來的可讀性、深度和價值。我們深信，*ISBE*能夠滿足神學院老師、學生和牧者的嚴格學術要求，而對於一般信徒領袖及有志進深研讀聖經的信徒，也必有提升和刺激作用。

*ISBE*的權威屹立經年，固然因其本身資料全面而多元化，包羅聖經的經卷、神學、歷史、地理、風俗、文化、倫理、人物等等，也同時在於其跨宗派和

國際化的背景。執筆編撰*ISBE*具學術水平的學者超過600位，來自不同宗派，不同地域。而編輯陣容本身，也包括教會歷史、新約、舊約，以及聖經地理和考古的學者，其代表性不言而喻。

*ISBE*英文原書共四大冊，超過9,000條目，一些條目數十字，一些上萬字。最保守估計，中譯本超逾600萬字，部分條目的資料會進一步更新，甚至改寫，務求切合新世代華人教會的需要。

這項翻譯工程雖然艱巨，我們心目中卻有一個出版藍圖，就是分階段將我們的翻譯編修成果呈獻華人教會。換句話說，這是「化整為零」的過程，將*ISBE*以不同形式分階段出版。第一個階段，我們會從*ISBE*抽取一些篇幅較長、又較具分量的條目，如「使徒保羅與保羅神學」、「死海古卷」、「聖經中的巴勒斯坦」等，作獨立小冊陸續出版，俾能先饗華人信徒，讓他們窺見*ISBE*的精髓和規模，以禱告期待的心支持*ISBE*的出版。

細讀這些小冊子，就能鑽入*ISBE*那「書中有書」、「條目中有條目」的多元境界。

期望，五年以後，*ISBE*再進入「化零為整」的工序，八大冊中文版的《國際聖經百科全書》得以如期面世。

深願，這五年的耕耘，上主的恩手不住施恩帶領，賜下所需資源，也賜我們的翻譯、編輯和寫作隊工智慧悟性，盡心竭力，給上主獻上美好的祭。

漢語聖經協會

二〇〇二年六月

目錄

略語表	iv
以賽亞	1
以賽亞書的近代研究	79

略語表

一般略語

A	Codex Alexandrianus	《亞歷山太抄本》(見「新約的文本與抄本」TEXT AND MSS OF THE NT I.B)
abbr.	abbreviated; abbreviation	縮略語; 縮寫式
act.	active	主動語態
Akk.	Akkadian	亞甲文(阿卡得文)
Amer. Tr.	J. M. P. Smith and E. J. Goodspeed, <i>The Complete Bible: An American Translation</i>	《聖經全書: 美國人譯本》
Am.Tab.	el-Amarna Letters	《亞瑪拿泥柬》(見「亞瑪拿泥版」AMARNA TABLETS)
Apoc.	Apocrypha	次經
Apost. Const.	Apostolic Constitutions	《使徒憲章》
Aq.	Aquila's Greek Version of the OT	亞居拉的舊約希臘文譯本(見「七十士譯本」SEPTUAGINT)
Arab.	Arabic	阿拉伯文
Aram.	Aramaic	亞蘭文
art.	article	冠詞
Assyr.	Assyrian	亞述文
ASV	American Standard Version	《美國標準譯本》
AT	Altes (Ancien) Testament	舊約
AV	Authorized Version	《欽定本》, 又稱《英王詹姆斯譯本》(King James Version)
b.	born	生於
B	Codex Vaticanus	《梵蒂岡抄本》(見「新約的文本與抄本」TEXT AND MSS OF THE NT I.B)
Bab.	Babylonian	巴比倫文
bk.	book	書本
Boh.	Bohairic	波海利文
ca.	<i>circa</i>	大約
Can.	Canaanite	迦南文
cent(s).	century	世紀

CG	Coptic Gnostic	科普替諾斯底派（見「拿戈瑪第文庫」NAG HAMMADI LITERATURE）
ch(s).	chapter(s)	章
Chald.	Chaldean; Chaldaic	迦勒底文
col(s).	column(s)	欄
comm(s).	commentary; commentaries	註釋書
Copt.	Coptic	科普替文
d.	died	卒於
D	Deuteronomist	1. D底本（見「鑑別學」CRITICISM II.D.4）； 2.《伯撒抄本》（Codex Bezae，見「新約的文本與抄本」TEXT AND MSS OF THE NT I.B）
diss.	dissertation	論文（通常指學位論文）
DSS	Dead Sea Scrolls	死海古卷
E	Elohist	E底本／作者；伊羅興底本／作者
E.B.	Early Bronze (Age)	青銅器時代初期
ed(s).	editor(s), edition(s), edited (by)	編者；版本；編／合編
Egypt.	Egyptian	埃及文
E.I.	Early Iron (Age)	鐵器時代初期
<i>Einl.</i>	<i>Einleitung</i> (introduction)	引論；序言
Eng. tr.	English translation	英文譯本
ERV	English Revised Version (1881-85)	《英國修訂譯本》
esp.	especially	尤其；尤參
<i>et al.</i>	<i>et alii; et alibi</i>	及其他人；及其他地方
Eth.	Ethiopic; Ethiopian	埃塞俄比亞文
f.	following	及下一頁／節
ff.	following	及以下數頁／節
fem.	feminine	陰性
fig.	figuratively	象徵性的
gen.	genitive	所有格
Ger.	German	德文
Gk.；希	Greek	希臘文
H	Law of Holiness	聖潔法典（利十七—二十六；見「鑑別學」CRITICISM II.D.）
Heb.；來	Hebrew	希伯來文

以賽亞書

Hist.	History	歷史
Hitt.	Hittite	赫人語言
Hom.	homily	解經；講道
impf.	imperfect (tense)	未完成（時態）
<i>in loc.</i>	at/on this passage	在這一段
inscr.	inscription	銘文
intrans.	intransitive	不及物的
intro(s).	introduction(s)	引言；導論
J	Yahwist	J底本／作者；耶和華（雅 巍）底本／作者
JB	Jerusalem Bible	《耶路撒冷聖經》
K	<i>kethibh</i>	文本寫法（見「舊約的文 本與抄本」TEXT AND MSS OF THE OT）
L	Lukan source	路加來源（見「符類福音」 GOSPELS, SYNOPTIC V）
Lat.	Latin	拉丁文
L.B.	Late Bronze (Age)	青銅器時代晚期
lit.	literally	按字面意義
<i>loc. cit.</i>	<i>loco citato</i>	在上述引文中
LXX	<i>Septuagint</i>	《七十士譯本》
M	Matthaeian source	馬太來源
masc.	masculine	陽性
M.B.	Middle Bronze (Age)	青銅器時代中期
mg.	margin	頁邊；旁註
mid.	middle voice	中動語態
Midr.	Midrash	《米大示》
Mish.	Mishnah	《米示拿》
Moff.	J. Moffatt, <i>A New Translation of the Bible</i> (1926)	摩法特《聖經新譯本》； 《摩法特譯本》
MS(S)	manuscript(s)	抄本；手稿
MT	Mas(s)oretic Text	《馬所拉文本》（見「舊約 的文本與抄本」TEXT AND MSS OF THE OT）
n(n).	note(s)	註釋
NAB	New American Bible	《新美國聖經》
NASB	New American Standard Bible	《新美國標準聖經》
n.d.	no date	日期不詳
NEB	New English Bible	《新英文聖經》
neut.	neuter	中性

N.F.	<i>Neue Folge</i> (New Series)	新的系列
NIV	New International Version	《新國際譯本》
NJV	New Jewish Version	《新猶太譯本》
no(s).	number(s)	期
NRSV	New Revised Standard Version	《新修訂標準譯本》
N.S.	New Series	新的系列
NT	New (Neues, Nouveau) Testament	新約
Onk.	Onkelos (Targum)	盎克羅 (他爾根)
<i>op. cit.</i>	<i>opere citato</i>	在上面所引的書中
OT	Old Testament	舊約
Oxy. P.	Oxyrhynchus papyrus	《俄西林古蒲草紙抄本集》
<i>p</i>	papyrus	蒲草紙抄本 (附有上標數 目)
P	Priestly Code	祭司法典 (見「鑑別學」 CRITICISM II.D.5)
par.	(and) parallel passage(s)	及平行章節 (經文)
para.	paragraph	段
part.	participle	分詞
pass.	passive	被動語態
Pent.	Pentateuch	五經
Pers.	Persian	波斯文
Pesh.	Peshito, Peshitta	《別西大譯本》
pf.	perfect (tense)	完成 (時態)
Phoen.	Phoenician	腓尼基文
pl.	plural	複數
prob.	probably	很可能; 大概
pt(s).	part(s)	部分
Q	<i>Quelle</i>	來源; 原始資料 (見「符 類福音」GOSPELS, SYNOPTIC V)
<i>Q</i>	<i>qere</i>	讀為 (見「舊約的文本與 抄本」TEXT AND MSS OF THE OT)
repr.	reprinted	重印; 再版
rev.	revised (by)	修訂
RSV	Revised Standard Version	《修訂標準譯本》
RV	Revised Version	《修訂譯本》, 可指《英國 修訂譯本》或《美國標準 譯本》
Sah.	Sahidic	沙希地文

Sam.	Samaritan	撒馬利亞語／人的
Sem.	Semitic	閃族語
sing.	singular	單數
Sum.	Sumerian	蘇美爾文
supp.	supplement(ary)	補充；補篇
s.v.	<i>sub voce (vocibus)</i>	見條目
Symm.	Symmachus' Greek version of the OT	辛馬庫舊約希臘文譯本
Syr.	Syriac	敘利亞文
Talm.	Talmud	《他勒目》
T.B.	Babylonian Talmud	《巴比倫他勒目》
Tg(s).	Targum(s)	《他爾根》
Th.	Theodotion's revision of the LXX	狄奧多田舊約希臘文譯本
T.P.	Palestinian (Jerusalem) Talmud	《巴勒斯坦他勒目》(《耶路撒冷他勒目》)
TR	Textus Receptus	公認經文(見「新約的 文本與抄本」TEXT AND MSS OF THE NT IV)
tr.	translation, translated (by)	譯本；翻譯
trans.	transitive	及物的
Ugar.	Ugaritic	烏加列文
v(v).	verse(s)	節
v.	<i>versus</i>	與……相對／相比
var.	variant	差異；異文
vb(s).	verb(s)	動詞
viz.	namely	即；那就是
vol(s).	volume(s)	冊
Vulg.；《武》	Vulgate	《武加大譯本》(見「早期 譯本」VERSIONS)
《呂》		《呂振中譯本》
《和》		《和合本》
《思》		《思高譯本》
《現中》		《現代中文譯本》
《新》		《新譯本》
《當》		《當代聖經》
Ⲙ	Codex Sinaiticus	《西奈抄本》
<	derived from (etymological)	(詞源學上) 源自
=	is equivalent to	相等於
*	theoretical or unidentified form	假設的或未能辨認的詞形
§	section	段

近代出版物

AB	<i>Anchor Bible</i>
BETL	<i>Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium</i>
BKAT	<i>Biblischer Kommentar, Altes Testament</i>
BZAW	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
FSAC	W. F. Albright, <i>From the Stone Age to Christianity</i> (2nd ed. 1957)
HDB	J. Hastings, ed., <i>Dictionary of the Bible</i> (4 vols., 1898-1902; extra vol., 1904; rev. one-vol. ed. 1963)
IB	<i>Interpreter's Bible</i> (12 vols., 1952-57)
ICC	<i>International Critical Commentary</i>
IDB	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i> (4 vols., 1962; supp. vol., 1976)
Interp.	<i>Interpretation: A Journal of Bible and Theology</i>
JTOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
KAT	E. Schrader, ed., <i>Die Keilinschriften und das Alte Testament</i> (3rd ed. 1903)
LD	<i>Lectio divina</i>
NBD	J. D. Douglas, ed., <i>New Bible Dictionary</i> (1962)
NCBC	<i>New Century Bible Commentary</i>
NICOT	<i>New International Commentary on the Old Testament</i>
OBO	<i>Orbis biblicus et orientalis</i>
OBT	<i>Overtures to Biblical Theology</i>
OTG	H. B. Swete, <i>The Old Testament in Greek According to the Septuagint</i> (4th ed. 1912)
OTL	<i>Old Testament Library</i>
RGG	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i> (5 vols., 3rd ed. 1957-65)
SBLSP	<i>Society of Biblical Literature Seminar Papers</i>
SBS	<i>Stuttgarter Bibelstudien</i>
SVT	<i>Supplements to Vetus Testamentum</i>
WBC	<i>Word Biblical Commentary</i>
WMANT	<i>Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

古代作者及文獻

Josephus 約瑟夫

Ant. 《猶太古史》 (*Antiquities of the Jews*)

經外文獻

死海古卷

字首的數目代表洞穴編號；Q = 昆蘭 (Qumrân)；

p = 別沙 (pesher, 即註釋)

1QIsa^a

在昆蘭第一洞穴發現的第一份以賽亞書抄本

4QPs^a

在昆蘭第四洞穴發現的第一份詩篇抄本

以賽亞 ISAIAH

- I. 名字
- II. 個人歷史
- III. 蒙召
- IV. 文學泰斗
- V. 殉道傳說
- VI. 歷史背景
- VII. 內容分析
- VIII. 鑑別學問題
 - A. 回顧鑑別學研究
 - B. 不止一個作者的論據
 - C. 支持一個作者的論據
 - D. 預言文集
 - E. 昆蘭的發現
 - F. 成書的過程及日期
 - G. 僕人之歌
 - H. 塞魯士

以色列芸芸眾先知中，以賽亞顯然最偉大。他是公元前 8 世紀滿有恩賜的先知，用優雅的文筆高舉神救贖的恩典。僅為此緣故，「傳福音的先知」的美譽他已經當之無愧。

I. 名字

「以賽亞」這名字意為「耶和華是救贖」，與約書亞、以利沙、耶穌等名字近似。這名字的希伯來文是 *yēša'yāhû*，於公元前 8 世紀通用；後來的人則普

遍採用簡寫 *y^eša'yâ*，可見於公元前 5 世紀伊里芬丁（Elephantine）的蒲草紙文獻。以賽亞的希臘文是 *Ēsaïas*，拉丁文是 *Isaïae*。故此，AV《以斯得拉二書》（2 Esdras）2.18 和《便西拉智訓》（Sirach）48.22 便用了 *Essay*，新約（太三 3、14 等）則用了 *Esaias*。

II. 個人歷史

有關以賽亞個人的資料很少。以賽亞書開首稱他為亞摩斯¹ 的兒子，在耶路撒冷和鄰近地區作先知。他可以直接進見君王（參七 3），故有認為他是王室成員。傳統指他是烏西雅王（公元前 791/90-740/39 年）的表親。不論是否屬實，我們必須緊記，按古時慣例，先知可以在宮廷圈子中自出自入，與君王交往；有時關係友善（參王上十九 15-16），有時關係緊張（參代下十八 4-27）。同樣，有些先知特別關注聖殿崇拜及它對國家命運的意義。因此，以賽亞蒙召的異象顯示他跟耶路撒冷聖殿有密切接觸，而他又可能結交了一位祭司做朋友（八 2），這些都不難理解。

按照以賽亞書八章 3 節，以賽亞已經結婚，經文稱他的妻子稱為「女先知」，可能因為她也說過預言。他有兩個兒子，二人都有象徵性名字。一個叫施亞雅述（即「餘民將會歸回」），展示神的應許，就是一

1 不是同期的先知阿摩司，雖然兩者發音相近（見中文的阿摩司、亞摩斯，英文的 *Amos, Amoz*），《七十士譯本》甚至譯為同一個名字，但在希伯來文卻是兩個完全不同的名字。

小撮忠心的人會在國難中存留（七 3）。另一個叫瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯（即「擄掠速臨，搶奪快到」），象徵亞述瘋狂地四處征伐（八 3）。以賽亞應像以利亞一樣，身披麻衣，腳穿涼鞋。不過，有三年，他順服神的命令，棄掉這種先知裝扮，露身赤腳，只是腰纏一布，走在耶路撒冷的街道上，來強化他的信息：猶大倚賴埃及來對抗亞述，毫無益處（二十 2-6）。他這行徑在同胞猶大人眼中無疑看為怪異，有些人可能還叫他作「瘋子」，就如眾人稱呼那奉差膏立耶戶的年輕先知一樣（王下九 11）。以賽亞作先知、傳道者、王室謀士究竟有多久，我們不知道。但可以肯定，他最後一次露面，應是公元前 701 年，即西拿基立出征巴勒斯坦那年。如果有證據證明西拿基立曾兩度攻擊耶路撒冷，那次先知露面的時間就應該稍晚一些，即公元前 688 年。雖然以賽亞書一章 1 節沒有提及瑪拿西的名字，但並無甚麼有力的理據叫我們相信，以賽亞在瑪拿西作王之前已經死了。以賽亞書一章 1 節不提瑪拿西王，可能只是因為以賽亞晚年並不活躍。至於以賽亞何時離世，我們只能猜測。

III. 蒙召

根據一章 1 節這標題，我們可以很合理地相信，烏西雅在位時，以賽亞已開始事奉。可能是在烏西雅得了麻瘋病後，其子約坦攝政至接續作王期間（王下十五 5）；因為以賽亞是在這段期間見到異象。² 即

2 《和》賽一 1 譯為「得默示」的字句，希伯來文實為「見異象」。

是說，第六章的事件未發生之前，以賽亞已可能是活躍的先知。若是如此，第六章就不是一般人所以為的，是以賽亞的蒙召經歷，而是他再次奉差遣去警告百姓，神的審判與災難快要來臨（六 9-13），同時應許悔改的餘民將獲救贖（六 13）。又或許第六章是先知蒙召對百姓宣講，而第六章以前他只是對君王宣講。³ 無論如何，以賽亞在異象發現自己身處聖殿。他在那裡得著一個象徵式確據，代表他的罪得到赦免，同時蒙差遣去代表主，向自己的同胞宣講。他對神的呼召積極回應，可見他早已作好準備，隨時候命。雖然執行神的託付，最終使民族同胞的心更剛硬，但以賽亞一生事奉，都是竭盡所能，忠心完成神所託付的先知職分。不論在政治或屬靈層面，他的事奉範圍都極其廣泛，稱他為以色列的普世先知實不為過。

IV. 文學泰斗

論詞藻的優美，意境之卓越，以賽亞的著作無人能及。他的文學風格標誌著希伯來文學的巔峰。他的文學技巧，諸如運用圖像與隱喻，特別是關於洪水、風暴、聲音的（一 13，五 18、22，八 8，十 22，二十八 17、20，三十 28、30）；質問及對話（六 8，十 8-9）；對比和頭韻（一 18，三 24，十七 10、12）；

3 譯註：但也有學者認為第六章是先知第一次、也是惟一一次蒙召，只因編輯的原因放在第五章之後。參 J. A. Motyer, *Isaiah, (Tyndale Old Testament Commentary, 1999)*, 69。

誇張與比喻（二 7，五 1-7，二十八 23-29）；甚至雙關語或文字遊戲（五 7，七 9）等；凡此種種都使以賽亞書堪稱希伯來文學的偉大傑作。以賽亞的詞彙和同義詞，也以豐富多變見稱。舉例說，以西結共用了 1,535 個希伯來詞，耶利米用了 1,653 個，詩篇作者用了 2,170 個，以賽亞則用了 2,186 個。

以賽亞也是演說家，耶柔米就曾把他跟古希臘偉大雄辯家狄摩西尼（Demosthenes）相提並論。以賽亞也是詩人，常用詩的韻律與體裁傳遞信息（十二 1-6，二十五 1-5，二十六 1-12，三十八 10-20，四十二 1-4，四十九 1-9，五十 4-9，五十二 13—五十三 12，六十一—六十二，六十六 5-24）；有時甚至採用輓歌韻律，三十七章 22 至 29 節就是一首嘲諷西拿基立的輓歌，而十四章 4 至 23 節是另一首嘲諷巴比倫王的輓歌。

V. 殉道傳說

先知的終局，我們沒有任何確實的歷史資料。不過，公元 2 世紀末，有傳說他在瑪拿西王手下殉道；事緣他某些關於神和聖城的宣講，當代人認為是抵觸律法。《米示拿》（Mishnah）更明文說瑪拿西把以賽亞殺了。殉道者游斯丁（Justin Martyr，公元 150 年）與猶太人特來弗（Trypho）爭論時，也控訴猶太人用木鋸鋸死以賽亞。同期的猶太天啟文學《以賽亞升天記》（Ascension of Isaiah）亦附和這傳說，連公元 4 世紀的教父伊皮法紐（Epiphanius）也這樣提過。希伯來書十一章 37 節或有可能暗指以賽亞的殉道：「他們被石頭打死、被鋸鋸死」，但這完全不能證實。

無論如何，以賽亞應熬過公元前 701 年西拿基立圍困耶路撒冷的危難，也可能目睹希西家王之死（公元前 699 年）；因歷代志下三十二章 32 節說，以賽亞寫了希西家王的傳記。若是如此，以賽亞作先知就超過 40 年，到瑪拿西王在位初期（公元前 687/6-642/1 年）才結束。這樣的話，瑪拿西攝政期間（公元前 696/5-687/6 年），以賽亞無疑仍在作先知。

VI. 歷史背景

根據以賽亞書的書題（一 1），以賽亞在烏西雅、約坦、亞哈斯、希西家任猶大王時作先知。他的就職異象是在烏西雅王駕崩那年見到（六 1），其時約為公元前 740 年，可以說是他事奉的開始。我們知道，公元前 701 年西拿基立圍困耶路撒冷時，以賽亞仍在事奉。故此，最保守估計，他作先知是由公元前 740 至 701 年。年青的以賽亞目睹猶大在烏西雅領導下，迅速發展成為一個強大的商業與軍事國家，繁榮盛況與軍事力量僅次於所羅門時代。烏西雅作王共約 52 年，這包括了他從公元前 791/90 年開始與其父亞瑪謝（公元前 796-767 年）共政的時間。在他領導下，猶大繁榮穩定，建築城牆、城樓、堅壘，有龐大的常備軍隊，在紅海建設商港，發展內陸貿易，接受亞捫人進貢，戰勝非利士人及阿拉伯人等等。不過，伴隨權力財富而來的是貪婪、欺壓、宗教僵化、腐敗。聖殿收入當然大增，但信仰與生活總是分割；國家進步只是在物質層面。約坦在位期間（公元前 740/39-732/1 年，他有可能與父親共政了幾年），東邊漸漸興起一個新的勢力——亞述。早於公元前 853

年，亞哈王在夸夸（Qarqar）之役已接觸過亞述人。公元前 841 年，耶戶向亞述進貢。但這時亞述人再次展露侵略的慾望。提革拉毘列色三世（Tiglath-pileser III）在位期間（公元前 745-727 年；王下十五 19 稱他為「普勒」）開始西征。他於公元前 740 年左右控制了阿爾帕德（Arpad）、迦勒挪（Calno）、迦基米施、哈馬、大馬士革等地，迫使他們向亞述進貢。因為亞述西征的壓力，以色列王比加跟大馬士革王利汛結盟，企圖抵抗亞述擴張。猶大王亞哈斯拒絕加入這個聯盟，他們便決定入侵猶大，迫使亞哈斯退位，另立他比勒的兒子坐上大衛的寶座（王下十六 5；賽七 6）。引發了所謂「敘利亞—以法蓮聯盟」之戰（公元前 734 年），是以賽亞事奉年間一件極重要的事件。亞哈斯極其恐慌，差遣使者向提革拉毘列色求助（王下十六 7），提革拉毘列色當然求之不得。結果亞述劫掠迦薩，將加利利、基列的人全擄到亞述（公元前 734 年；王下十五 29），最後還佔領大馬士革（公元前 732 年）。亞哈斯要付出龐大金額作為保護費，猶大也因此蒙屈受辱（王下十六 7-9；代下二十八 19-21）。亞哈斯的政策，不論在政治上還是宗教上，均帶來致命災難。他為要取悅提革拉毘列色，親身前赴大馬士革參加提革拉毘列色的祝捷慶典。他在那裡看見一座敘利亞祭壇，就繪畫草圖，送返耶路撒冷，命人照樣造一座，放在聖殿裡，取代所羅門的銅壇。如此，亞哈斯身為君王，在耶路撒冷提倡拜偶像。他甚至焚燒自己的兒女作火祭（王下十六 10-16；代下二十八 3）。

希西家接續亞哈斯作王。他 25 歲（公元前 729

年)開始與父親共政,作王直至離世(公元前687/6年)。以賽亞最少比希西家年長15年。年青的希西家作王時,要承受父親遺留下來的重擔。烏西雅和約坦時代的繁華,在來勢洶洶貪得無厭的亞述人榨取下,迅速消逝。希西家開始執政,就推行改革。「他廢去邱壇、毀壞柱像、砍下木偶」(王下十八4、22)。他甚至邀請以色列的餘民一起歡慶逾越節(代下三十一)。但以色列的終局很快臨近。何細亞,這個舉棋不定的傀儡王(公元前732/1-723/2年),受埃及唆擺,拒絕向亞述年年進貢(王下十七4)。故此,撒縵以色列四世(Shalmaneser IV)接續提革拉毘列色作王後,立刻揮軍來到撒馬利亞城門口(公元前724年),圍城三年(王下十七5)。最後,撒珥根二世(Sargon II)繼承撒縵以色列作王,將城攻破,(也有可能是撒縵以色列攻陷了城,但撒珥根把勝利歸功自己),時為公元前722年。根據撒珥根自己記述,有27,292個以色列精英被擄至亞述。另外,他也把巴比倫及鄰近地區的人民遷徙至撒馬利亞地眾城邑(王下十七6、24)。以色列國從此消失,猶大情勢更形險峻,政治和宗教方面,都直接受鄰國亞述、巴比倫踐踏的威脅。猶大確實要承諾繳納沉重貢物,才僅僅免遭災劫。這是以賽亞事奉期間第二個政治危機。

其他危機接踵而至。其中一個是希西家病危,本來必死無疑(約公元前714年,要確定這年份有點困難)。他因無子,非常擔心大衛王朝的未來。他禱告神,神就施恩,給他多活15年(王下二十;賽三十八)。他患病時正值米羅達巴拉但(Merodach-baladan)帶領巴比倫獨立。米羅達巴拉但是亞述的死敵,滿有

野心，戰無不勝；他作巴比倫獨立的政治首領 12 年（公元前 722-710 年）。他抓緊希西家奇妙病愈的良機，派使者往耶路撒冷恭賀希西家（公元前 712 年）；可能同時希望與猶大結盟，抵抗亞述（王下十二-十五；賽三十九）。這結盟卻胎死腹中，因為次年撒珥根揮軍非利士地，懲治亞實突與埃及密謀反抗（公元前 711 年）。⁴

跟著是以賽亞事奉期間最大的危機。情形如下：猶大及鄰國因要給亞述繳納沉重的苛索而抱怨日深。當撒珥根被弒，西拿基立繼位（公元前 705 年），四方八面的附庸國都趁機反叛。米羅達巴拉但雖然在公元前 709 年被撒珥根逐出巴比倫，此時亦重新控制巴比倫，至少維持了六個月（公元前 703 年）。希西家受埃及、非利士全地慫恿，⁵ 拒絕繼續向亞述進貢（王下十八 7）。與此同時，耶路撒冷興起了一個親埃及的強大黨派。因著這種種形勢，西拿基立於公元前 701 年率領一支龐大軍隊西討列國，掃平所到之處。推羅雖沒有被攻陷，但遭包圍；另一方面，約帕、伊利提基（Eltekeh）、以革倫，亞實基倫、亞捫、摩押、以東等地通通迅即歸服亞述。希西家驚慌失措，速速把聖殿及王宮府庫一切金銀帶到亞述王面前

4 米羅達巴拉但在公元前 710 年被迫向撒珥根臣服，撒珥根於 705 年去世後，米羅達巴拉但曾再度帶領巴比倫獨立，最後於 703 年被撒珥根之子西拿基立擊敗，被迫流亡，據載死於以攔。

5 但不包括以革倫的傀儡王帕迪（Padi），他是撒珥根設立的。

進貢賠罪（王下十八 13-16）。可是西拿基立並不滿意。他壓制猶大，攻取了 46 座有圍牆的城、並無數小村落，把 200,150 個猶大國民擄至亞述，並要求進貢銀 24,000 公斤、金 900 公斤，還擄掠了希西家的女兒、王室婦女，帶走王宮內男女唱歌的人，以及其他豐富的戰利品。他把這些戰績一一刻在碑文上。

但這不是終局。西拿基立集結大軍在非利土地，要攻打拉吉。他從拉吉打發元帥拉伯沙基率領一支強悍軍旅圍困耶路撒冷（王下十八 17—十九 8；賽三十六 2—三十七 8）。西拿基立在碑文上這樣描寫：「我把希西家困在耶路撒冷，像籠中鳥一樣。」但拉伯沙基未能攻陷耶路撒冷，返回西拿基立那裡。其時，西拿基立已經攻破拉吉，正揮軍直搗立拿。西拿基立打算再派兵攻打耶路撒冷，但聽見特哈加⁶ 帶著埃及軍隊迫近，只好單派使者帶信給希西家，要求他立刻投降（王下十九 9 及下；賽三十七 9 及下）。但希西家得到以賽亞鼓勵，決定不投降。就在那時，西拿基立雖然曾把特哈加的軍隊輕易擊敗，但這次亞述大軍卻不可思議地被瘟疫或其他原因擊打，潰不成軍。這位偉大的亞述征服者被迫撤退，返回尼尼微城；可能因為聽見米羅達巴拉但在巴比倫又蠢蠢欲動之故。就我們所知，西拿基立在餘下的 20 年統治，再沒有重返巴勒斯坦地，最多只有一次出征阿拉伯北部（公元前 691-689 年）。西拿基立於公元前 701 年入侵猶大，是以賽亞事奉期間重要的政治事件。若不是先知的政

6 他當時是埃及軍元帥，後來才成為「古實王」。

治才能，耶路撒冷可能已經被毀。那時以賽亞已傳道40年。他之後繼續事奉多久就不得而知。

VII. 內容分析

以賽亞書大致可分為六個部分：

(1) 一至十二章，是對猶大及耶路撒冷的預言。這部分以復興的應許和一篇感恩詩篇結束。

(2) 十三至二十三章，是審判與救恩的神諭，主要對象是列國，他們的國運直接影響猶大及耶路撒冷。

(3) 二十四至二十七章，是神在救贖以色列的過程中審判世界。

(4) 二十八至三十五章，是警告猶大不要與埃及結盟的一系列預言，結尾是對以東的預言，及以色列得救贖的應許。

(5) 三十六至三十九章，這部分摻雜著歷史、預言、詩歌，既是一至三十五章的附錄，又是四十至六十六章的序言。

(6) 四十至六十六章，是關於安慰、救恩、以色列將來得榮耀的預言。

仔細檢視這六部分，便更能夠瞭解先知的思想。

A. 一至十二章

一至十二章揭露猶大的社會罪惡(賽一一六)及政治旋渦(賽七一十二)。第一章是序言，先知介紹全書的主要思想：忘恩負義(2-9節)、形式化敬拜(10-17節)、赦免(18-20節)、審判(21-31節)。二至四章是三幅描述錫安的圖畫：(a)錫安高升(二

2-4)；(b)她現時拜偶像的淫行(二5—四1)；(c)她末後的潔淨(四2-6)。

第五章是對猶大及耶路撒冷的控訴，分作三部分：(a)神葡萄園的比喻(1-7節)；(b)六個禍哉，針對貪婪(8-10節)、荒宴(11-17節)、公然叛逆神(18-19節)、道德混亂且善惡不分(20節)、自欺的政見(21節)、錯誤的英雄主義(22-23節)；(c)宣告即將到來的審判：亞述人正迫近，無處可逃(24-30節)。

第六章記述先知就職的異象和差遣。這章放在一至五章先知責備百姓之後，顯出這其實是個辯護。百姓若對他所講的審判與災難信息表示無言抗議，先知便可辯解說，他既在烏西雅王駕崩那年宣告自己「禍哉」，他就有權向他們宣告「禍哉」了(六5)。以賽亞坦然告訴他們，猶大的罪無可救藥。他們的靈性已經麻木，有眼但不能看見。只有審判能夠幫助，就是他們所遺忘了的神公義的審判。不過，有一「聖潔的種子」，仍存留在以色列的血脈裡(六13)。

在七至十二章，以賽亞以一個實事求是的政治家角色出現。他警告亞哈斯不要跟亞述在政治上有糾纏。七章1節至九章7節(MT 6)是「以馬內利」的預言，歷史與預言交織。那時約公元前734年，以色列王比加大和馬士革王利汛組成「敘利亞—以法蓮聯盟」，企圖抵抗亞述。他們要求在耶路撒冷作王的亞哈斯加入。但亞哈斯選擇親亞述，拒絕加盟。為保護自己，他差遣使者帶著大批王室和聖殿的財寶去收買亞述王提革拉毘列色，要求派兵救助。就在這關鍵時候，以賽亞順從神的命令，以政治家的身分警告

亞哈斯這「沒有信心的王」，他所要行的，會帶來大災難，惟一平安穩妥之路，是忠於神，不與外邦結盟。「以馬內利」才是救贖，沒有政治陰謀可以成功，除非連神也反對他們。然而，亞哈斯仍不聽從先知滿有應許與救恩的信息，以賽亞就轉向他的門徒，叫他們把信息記下、封好，留待將來之用。以賽亞向他們保證，必有一嬰孩為他們而生，有一子要賜給他們；在他的日子，大衛的國必建立在公平公義的根基上。這位要成為彌賽亞的後裔，就是先知盼望的根據。這盼望雖是史無前例，但在他事奉的早期就已傳遞給跟隨他的門徒，叫他們寫下、封好。⁷

九章 8 節 (MT 7) 至十章 4 節是一首優美的詩，有四節；每節結尾都相同 (九 12、17、21 [MT 11、16、20]，十 4)。先知向以色列宣告神的怒氣積壓已久，並且毀滅將要來臨。先知說，其實神已降災予以色列，只是人沒有注意，例如外族入侵 (九 8-12)、打敗仗 (九 13-17)、社會混亂 (九 18-21)、被擄的威嚇 (十 1-4)。但以色列人完全不理會神的管教。故此，「耶和華的怒氣還未轉消，他的手仍伸不縮」。管教既然無效，就不能不審判。

在十章 5 至 34 節，先知宣告，亞述是神所使用的工具，是祂「怒氣的棍」。十一至十二章預言以色列從被擄之地歸回，包括一個異象，就是彌賽亞完美和平的國度。以賽亞對於國家未來的異象，不是止於被擄，遙望得更遠。對他來說，亞述衰落標誌著以色

7 見「以馬內利」IMMANUEL。

列歷史一個新紀元開始。亞述並沒有將來，衰落是必然的；但猶大有將來，災難不過是管教。有一個完美的君王將要興起，整個自然界會因他來到而歡欣，就是不會說話的動物也會如此（十一 1-10）。第二個大規模的出埃及事件要發生，因為主必「第二次」伸手從「地的四方」救回祂自己餘剩的百姓（十一 11-12）。到那日，「以法蓮必不嫉妒猶大，猶大也不擾害以法蓮」（十一 13）。這蒙救贖、再度聯合的國家要佔領他們應得的領土（十一 14-16）。他們要唱感恩的歌，向天下傳揚主的救恩（賽十二）。

B. 十三至二十三章

十三至二十三章是審判與救恩的預言，大部分都關乎前景跟猶大及耶路撒冷息息相關的外邦國家。這些預言給人輯錄在一起，就像耶利米書四十六至五十一章和以西結書二十五至三十二章。以賽亞的視野遍及世界。第一個預言講論巴比倫（十三 1-十四 23），他預言巴比倫城會全然毀壞（十三 2-22），也為其倒下的君王作了一首挽歌或嘲諷歌（十四 4-23）。那君王幾乎毫無疑問是公元前 8 世紀一個亞述君王（當時亞述統治巴比倫，「巴比倫王」是亞述王另一稱號）；緊接著的十四章 24 至 27 節是關於亞述的預言，正肯定了這個解釋。另一個關於巴比倫的簡短預言在二十一章 1 至 10 節，描述巴比倫城即將傾倒。這兩個有關巴比倫的預言連在一起，都是出自以賽亞。看來兩個預言都是寫於耶路撒冷（十三 2，二十一 9、10）。我們不能說其中一個的思維或語言運用不屬以賽亞時代（十四 13，二十一 2）；兩者都預言

巴比倫會滅亡（十三 19，二十一 9），毀於瑪代人的手（十三 17，二十一 2）；兩者都描述以色列人已經被擄，但不一定指所有以色列人都被擄去。

十四章 24 至 27 節描繪亞述人必定滅亡。

十四章 28 至 32 節是關於非利士的神諭。

十五至十六章是對摩押的預言，這段有像挽歌般的格律，與十三至十四章相似。這段神諭包含兩個獨立的預言，是以賽亞在不同時間宣講的（十六 13-14）。神諭當中，有三點值得注意：

(1) 先知對摩押受苦難深表同情（十五 5，十六 11）。正如德里慈（Delitzsch）說：「全卷以賽亞書，沒有別的預言，先知的心是如此被腦海所見的，痛苦煎熬，但他的口不能不發預言。」

(2) 摩押可悲地哀求避難所，以躲避敵人；她哀求的根據竟是彌賽亞的盼望，就是大衛家的寶座必永遠立定，而且能夠消滅一切仇敵（十六 5）。這個預言跟九章 5 至 7 節互相呼應。

(3) 神應許會有摩押餘民得救，但人數不多（十六 14）。先知預言摩押會因厭倦在邱壇禱告基抹而轉向尋求永生神（十六 12）。

十七章 1 至 11 節是關乎大馬士革和以色列的預言。以賽亞預言「敘利亞—以法蓮聯盟」會在公元前 734 年的戰爭中敗落，只剩下少數的人（十七 6）。先知在十七章 12 至 14 節大膽宣告，猶大的敵人會全然毀滅。他沒有道出敵人的名字，但這敵人就是亞述。

十八章描寫古實熱切地派遣使者往四方尋求幫助，預備戰爭，很可能也派人到了耶路撒冷。公元前

732年，亞述已經攻取大馬士革，公元前722年，撒馬利亞也淪陷。因此，埃及與古實都驚懼亞述人會入侵。以賽亞命使者返國，靜觀神如何破壞亞述攻取耶路撒冷的計謀。他也提到，當古實人看見神的手拯救了猶大及耶路撒冷（公元前701年），他們便會帶禮物往錫安山神的居所朝見祂。

十九章是論埃及的預言，既有警告（1-17節），也有應許（18-25節），是以賽亞其中最突出的一篇論外邦的預言。埃及被懲罰，因而拋棄偶像，轉向事奉耶和華（19-22節）。更值得注意的，先知還預言在那日，埃及、亞述、猶大將會組成一個三角聯盟，一起事奉神，使列國得福（23-25節）。以賽亞的宣教展望實在獨特。

第二十章描述亞述王撒珥根攻打埃及與古實，當中有一則簡短的象徵性預言，指亞述會得勝。以賽亞穿上被擄者裝束三年，要教導耶路撒冷居民明白，亞實突被圍困只是撒珥根征伐計劃一小部分；耶路撒冷城內親埃及分子常常主張投靠埃及，實在愚不可及，因埃及不能提供任何幫助。

二十一章11至12節是關乎西珥或以東的簡短預言。這是舊約裡惟一以溫柔語氣論及這以色列世仇。以東人極大焦慮，先知的語氣雖帶同情，但其回覆仍是使他們失望。二十一章13至17節是對阿拉伯一則簡短預言。先知懇切呼籲提幔人給底但的商旅水和食物，因他們被戰爭逐離原來的旅行路線。

二十二章是針對猶大這神權政體內的親外勢力，分兩部分：前部分是論異象谷的預言（1-14節），異象谷即耶路撒冷；後部分責備管理宮廷的舍伯那。

這章像是一個停頓，以賽亞在一連串論列國的預言之中，轉而針對耶路撒冷內輕浮的親外分子，特別是政府高官舍伯那。不顧後果的人忘記神，敵人來到城門口仍沉迷荒宴。浮誇的舍伯那，大概生來是敘利亞人，很可能是一個親埃及分子，其政策跟以賽亞和王敵對。以賽亞論舍伯那敗落的預言，後來確實應驗了（三十六 3，三十七 2）。

第二十三章論推羅。以賽亞預言推羅將會成為荒場（1 節），其繁榮的商業要沒落（9 節），其殖民地會獨立（10 節）；而推羅必被遺忘「七十年」（15 節）。但「七十年後」，其貿易復興，商業再繁榮起來；不過，它會把貿易所得的財富獻給耶和華（18 節）。

C. 二十四至二十七章

以賽亞書第三大部分是二十四至二十七章，論神對世界的審判，至終帶來以色列的救贖。這些預言跟十三至二十三章密切相關，所表現的情緒與十五章 5 節、十六章 11 節一樣，可說是先知論以色列鄰邦預言的大結局。論宗教重要性，為全書之最，指神的子民必須被神管教，而以色列中守信的必得著榮耀的救贖。

這幾章是對公元前 8 世紀亞述危機的屬靈註解。這些救恩信息，不是用來慷慨陳詞，而是用來默想，很可能是特別向先知的門徒講的（八 16）。儘管這幾章帶有天啟文學性質，但嚴格來說，它們是預言，不是天啟文學（apocalypse）。並不像但以理書第七章或啟示錄第四章，提到有人升天，或跟天使說

話。說帶有天啟文學性質，是因它們表明，所預言的必定會應驗。以賽亞常常運用這種預言，帶引讀者離開純粹歷史的範疇，奔向充滿色彩的遙遠未來（二 2-4，四 2-6，十一 6-16，三十 27-33）。

在第二十四章，先知宣佈大地（即猶大地）和其上的城（指猶大眾城）要受審判，之後美好的日子便會來到（1-15 節）。先知想像他聽到得救的樂歌，但是，唉！那是過早唱的樂歌，因為更多的審判將要來臨。在第二十五章，先知飛越至亞述災禍後的時期，把自己當作被贖子民的一員，代表他們唱讚美詩，替他們因得救而獻上感恩。6 至 8 節描述神在錫安山為列國擺設筵席，呼應二章 2 至 4 節，列國要上耶路撒冷。神用肥甘擺設筵席與列國慶祝。筵席上，神施憐憫，除去他們屬靈的瞎眼，使他們看見祂才是真正賜予生命和恩典者。祂也廢除了戰爭（參二 4）及戰爭帶來的「眼淚」，大地（即猶大地）不再成為列國的戰場，而是被贖子民蒙福的居所，平安快樂地過活。先知信息的目的是宗教性，不是政治性。

在二十六章 1 至 19 節，猶大人為耶路撒冷，就是神永不動搖的城歌唱。先知再次把自己當作被贖餘民的一員，生動描述他們信靠神，滿懷感謝，因神實在是可靠的「永久磐石」（二十六 4）。先知滿懷希望，欣然宣佈：願在主裡死了的人復活！願以色列的死人站起來！神要把生命賜給已死的人！（19 節）這是舊約聖經第一次清楚提到復活，不過這是國家的復活，且只限於以色列國（參 14 節），而且這純粹是以賽亞的文學手法，表達守信的以色列有盼望從被擄之地歸回（參何六 2；結三十七 1-14；但十二 2）。

在二十六章 20 節至二十七章 13 節，先知表明以色列所受的懲罰是暫時的。他首先鼓勵百姓和門徒繼續獨處禱告神，直至神的忿怒粉碎列國的權勢（二十六 20—二十七 1）。接著他預言神真正的葡萄園不會再受荊棘蒺藜傷害，就是外族入侵（二十七 2-6）。先知指出，相對於列國受神審判，以色列的懲罰是輕的（二十七 7-11），只要以色列悔改，神無論如何也會把祂餘剩的子民，從亞述和埃及「一一收集」（參十一 11）；他們會再次在耶路撒冷聖山上敬拜耶和華（二十七 12-13）。

先知在二十四至二十七章所表達的基本立場，跟二章 2 至 4 節和十三至二十三章相同。不過，先知經常把自己提升到遙遠的未來，不斷往返他自己的時代與將來以色列復興的時代。他怎樣把自己經常置身於以色列得拯救的時候，值得我們留意。他甚至認同自己為新以色列的一員，從當代混亂的政治事件中超脫出來。他憧憬以色列未來的救贖，欣喜入神，看到遙遠的將來，就是國家一切苦難都過去的時候。他看見的是如此確切，所以寫下這些異象時，情景有如昨日。例如，在二十五章 1 至 8 節，先知來到時間的終點，用歌唱來述說，世界霸權沒落後，列國都歸向耶和華。在二十六章 8 節開始，他以末日被贖選民的眼光，回顧以往，述說以色列是何等渴望神彰顯祂的公義，如今終於實現了。在二十七章 7 至 9 節，他把自己置身於國民的苦難中，卻清楚看到國家榮耀的未來，於是描述神給予以色列的，並非忿怒的懲罰，而是愛的管教。其實，讀者已預期有這一類天啟信息或預言，因為在這幾章預言之首，就有「看哪」這個詞。

以「看哪」來作引子，是以賽亞書所特有的，這樣的引介叫讀者期待將有獨特的信息。

這些預言的實際宗教意義，對以賽亞的時代非常重大。那個時代，戰爭頻仍，外族屢次入侵，人口凋零（二十四 6、13，二十六 18），猶大國的城市一片荒涼（二十四 10、12，二十五 2，二十六 5，二十七 10），音樂並歡笑聲都已消失（二十四 8），但人民仍拜偶像（二十七 9），亞述人拆毀的工作又未告終，別的禍患肯定還要來臨（二十四 16）。儘管如此，原來仍有可能蒙受赦免（二十七 9），神仍會保護祂的葡萄園（二十七 3-4），神的忿怒只是片時（二十六 20）。雖然祂要分散其子民，但也會「一一收集」他們歸回（二十七 12-13）。他們會和列國在錫安山享受神為萬民擺設的筵席（二十五 6-10），耶路撒冷會從此成為列國生活、敬拜的中心（二十四 23，二十五 6，二十七 13）。聽到這一切，患難中的子民必定大得安慰。以賽亞看見異象，有如此的信心，發出如此鼓勵人心的信息與詩歌，以及被贖子民對神的認信，對少數在猶大及耶路撒冷受苦的聖徒來說，是安慰心靈的活水泉源，而對忠心跟隨先知的門徒來說，猶如引路明星。

D. 二十八至三十五章

二十八至三十五章是先知的一輪警告，反對與埃及結盟。結尾是論以東的預言及以色列得贖的應許。像五章 8 至 23 節一樣，先知提出六個禍哉。

(1) 醉酒又好嘲諷的政客有禍了（賽二十八）！這一章是以賽亞書偉大的篇章。在 1 至 6 節，先知警

告以法蓮高傲的酒徒，他們的華冠（撒馬利亞）正速速敗落。接著先知責備耶路撒冷好嘲諷的政客，特別是謬行審判又嗜酒的祭司，與錯看異象又醉醺醺的先知（7-22節）。在最後一段，先知以耕種作比喻，指出神的審判是有規律，就如農夫不會整年開墾耕地，同樣，神不會永遠刑罰祂的子民；又如農夫不會用同一力度打各種穀粒，照樣，神不會管教祂的子民過於他們所應得的（23-29節）。

（2）只注重形式化宗教的人有禍了（二十九 1-14）！以賽亞第二個禍哉是向「亞利伊勒」宣告，那是神祭壇的壇床，⁸ 即耶路撒冷——以色列人在錫安向神獻祭的中心。但如今錫安山上的崇拜已變得因循守舊、公式化，並不真誠，都是承襲生硬背誦的條文（13節，參一 10-15；彌六 6-8）。故此以賽亞說，神一定要在猶大人中間作非比尋常的事，為要叫他們真正認識神（14節）。

（3）向神深藏謀略的人有禍了（二十九 15-24）！先知沒有說明他們隱藏甚麼計謀，不過必定是暗指他們與埃及人密謀，意圖反叛亞述，不再按條約年年進貢。以賽亞勇敢地抗議，譴責他們以為沒有求問過以色列聖者的謀略會成功。他們不過是泥土，神才是陶匠。這論點之後，以賽亞突然轉向將來的彌賽亞時代。他說，還有一點點時候，被亞述軍蹂躪的黎巴嫩會變為肥田，瞎子、聾子、靈性貧窮的人會因以色列的聖者而歡欣。

⁸ 即祭壇上實際有火燒的地方，《和》利六 9 譯作「壇的柴」、結四十三 15-16 譯作「壇上的供台」。

(4) 親埃及的人有禍了(賽三十)！第四個禍哉乃指固執地公然鼓吹與埃及結盟的政客。他們最終說服了王站到他們那邊，差派使者前往埃及，帶著財寶循出埃及的路走到以往奴役他們的人那裡，要收買他們的友誼。以賽亞極力譴責這些他不能阻止的事。埃及是坐而不動的「拉哈伯」——神話中的海獸，樣貌嚇人，但不能走動(7節)。當危機真的來到，埃及只會甚麼也不幹，帶給以色列羞辱與混亂。

(5) 倚靠車馬的人有禍了(賽三十一—三十二)！第五個禍哉，嚴厲責備人倚仗埃及軍力，卻不仰望以色列聖者。他們忘記了埃及軍不過是人，他們的馬也不過是血肉之軀，而血肉之身對屬靈戰爭並無用武之地。至終神要拯救耶路撒冷，只要以色列人轉離偶像歸向祂；那日，亞述會被征服，新的時代會臨到猶大。社會將會更新，而且是從上位者開始。人的良心會變得敏銳，道德是非不再模糊(三十二 1-8)。如德里慈指出：「人成為貴族，將會是因為其品格，不再是因為其血統或財富」。那時，安逸冷漠的婦女不會再危害國家的社會福利(三十二 9-14)。神的靈澆灌下來，一個完美大同世界將會隨之來臨，充滿公義、和平、富庶、安全(三十二 15-20)。

(6) 來自亞述的毀滅者有禍了(賽三十三)！最後的禍哉是指向不可信任的毀滅者本身，他們已經毀滅猶大諸城，現正開始圍困耶路撒冷(公元前 701年)。先知禱告時，在異象中看見亞述大軍崩潰，被困的耶路撒冷居民成為勝利者，像蝗蟲般衝出城門，掠取敗軍遺留的物品。侵略者毀滅耶路撒冷的計謀終告失敗。全地目睹亞述落敗，對神大能的作為無不滿

懷敬畏、讚歎。此後，只有公義的人才可以住在耶路撒冷。他們的眼必見榮美的彌賽亞王統管全地，而不像希西家王只管治狹小的領土。全地的居民都會享受神所賜的平安與保守，他們的罪蒙赦免，疾病痊愈（17-24 節）。先知就是以這幅美麗的未來彌賽亞圖畫，完滿地結束其「禍哉」預言。以賽亞從來沒有只宣告「禍哉」，而未加上相應之應許。

在三十四至三十五章，先知猛烈指摘列國，要求公義，尤其針對以東。他語帶審判。以東傷害錫安，罪大惡極（三十四 8 開始），注定滅亡。另一方面，以色列被分散的人會從被擄之地歸回，「他們必得著歡喜快樂，憂愁歎息盡都逃避」（三十五 10）。

E. 三十六至三十九章

三十六至三十九章，交織著歷史、預言、詩歌。這幾章既是一至三十五章的附錄，又是四十至六十六章的引言。所敘述的三件重要歷史事件裡，以賽亞都是主要人物：（1）西拿基立兩度嘗試奪取耶路撒冷（賽三十六—三十七）；（2）希西家患病與痊愈（賽三十八）；（3）米羅達巴拉但王差遣使者來猶大（賽三十九）。除了一些重要的增刪，列王記下把這幾章差不多一字不漏抄錄過去（王下十八 13—二十 19）。

兩段經文都是以一個日子開始：「希西家王十四年」。不少學者曾經嘗試解開這日子的疑團。如果作者是指公元前 701 年被圍困之事，難題就來了。因為根據聖經記載的希西家生平，耶路撒冷城被圍困是在希西家王第 26 年，不是第 14 年。假如我們接受某些學者的意見，認為希西家於公元前 729 年登基作猶大

王，那麼公元前 701 年就明顯是他作王的第 28 年。「希西家王十四年」應該不大可能是指神加給他 15 年壽數的第 14 年，而應是指他作王的第 14 年。總括而言，較明智還是將這「第十四年」視作整個部分的籠統標題，但特別指到第三十八章希西家作王第 14 年患病一事（公元前 714 年）；因為同年，希西家又預期撒珥根將入侵亞實突，這場病是希西家人生一大危機。⁹ 另見「舊約年代學」CHRONOLOGY OF THE OT V.B。

西拿基立於公元前 701 年兩度嘗試攻取耶路撒冷：一次從拉吉派拉伯沙基領兵前往（三十六 2—三十七 8），另一次從立拿派使者前往威嚇（三十七 9-13）。列王紀下十八章 14 至 16 節有一段經文沒有在以賽亞書三十六章 1、2 節之間出現，因先知的目的不是記述國家的羞辱。¹⁰

以賽亞最後論亞述的預言，是一個極偉大的預言（三十七 21-35），包含三部分：（1）一首嘲諷歌，指西拿基立無法逃避羞辱，帶有輓歌韻律（22-29

9 譯註：這說法似乎把西拿基立和撒珥根的入侵弄得混亂了。其實，以賽亞書三十六章 1 節更可能是指希西家與父亞哈斯共政後（公元前 729-715 年），單獨作王（公元前 715-686 年）的第 14 年，即公元前 701 年。參 H. H. Rowley, *Men of God* (Nelson, 1963), 98ff.; K. A. Kitchen and T. C. Mitchell, *OT Chronology in NBD*。

10 譯註：因王下十八 14-16 提到西希家拿聖殿和王室的財富進貢亞述王來陪罪。

節)。 (2) 一首短詩，鼓勵希西家要有信心，跟之前的韻律不同 (30-32 節)。 (3) 確切預告耶路撒冷必得拯救，風格較為平實 (33-35 節)。以賽亞的預言後來都應驗了，一字不差。

三十八章 9 至 20 節是希西家的感恩詩，慶祝他重病痊愈。這首作品文字優美，感情哀傷，卻沒有收錄在列王紀內 (參王下二十)。希西家於公元前 714 年染病。¹¹ 兩年後亞述的死敵米羅達巴拉但聽到希西家奇蹟地痊愈，便差人送信和禮物恭賀他。當然，這個桀驁不順的巴比倫人這樣做，無疑懷有政治意圖。雖是如此，希西家仍因米羅達巴拉但的使者到訪而自鳴得意，一時興之所致，把自己的寶庫供他們觀賞。此舉極為愚蠢，這些財富自然叫巴比倫人對耶路撒冷垂涎。

以賽亞不但嚴責希西家的所作所為，同時宣告耶路撒冷一切積存的財富巴比倫都將要掠奪 (三十九 3-6；參彌四 10)。這最後的審判預言是以賽亞所有災禍預言之中最奇妙的，因他清楚指明，神用來執行審判，並最終將耶路撒冷毀滅的，不是當時勢力如日中天的亞述人，而是巴比倫人。我們沒有甚麼實質理由懷疑這預言不是真的。事實上，這預言是接著四十至六十六章預言的基礎。

11 譯註：希西家也可能是於公元前 702 年染病。他便應該作王至公元前 686 年才離世。參 E. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (1982)。

F. 四十至六十六章

四十至六十六章是關於安慰、救恩、以色列將來得榮耀的預言。這大段經文順理成章分成三部分：

(1) 四十至四十八章，宣告塞魯士¹² 王會讓被擄的百姓歸回；

(2) 四十九至五十七章，描述耶和華的「僕人」受苦。這部分跟第一部分一樣，是以「惡人必不得平安」結束（五十七 21；參四十八 22）；

(3) 五十八至六十六章，宣告列國最後將會合一，不分彼此，神的子民會得榮耀。這部分最有代表性的經文是第六十章，就如第二部分的第五十三章、第一部分的第四十章。

1. 第一部分

現在我們詳細察看這三部分。第一部分（賽四十一至四十八）展示神藉著發預言的獨特能力，表明祂是神。先知能夠安慰百姓，就是因為以色列的神是無可比擬的全能者（賽四十）。四十章 1 至 11 節的序言描寫先知所聽到的四個呼聲：

- (1) 恩典之呼聲（1-2 節）；
- (2) 預言之呼聲（3-5 節）；
- (3) 信心之呼聲（6-8 節）；
- (4) 報好消息之呼聲（9-11 節）。

12 或譯：古列。

然後，他高舉以色列所遺忘的神祂獨特的性情（12-16 節）。他勸勉百姓不要以為神不理會以色列的愁苦。以色列一定要等候神的救恩。他們不用喧鬧，要神立刻拯救。先知一再提醒他們要等候神，因為有這樣的一位神，以色列沒有絕望的理由（27-31 節）。

在第四十一章，先知宣告惟有耶和華是神，最大的明證就是祂有預知並預告的能力。先知問：「誰從東方興起一人？」雖然他沒有指明那人是誰，但無疑是指塞魯士（參四十四 28，四十五 1）。那時塞魯士還未在歷史舞台出現，先知已預言他一定會來。預言所用的動詞，是表達動作已完全的過去時態；這時態就像三章 8 節、五章 13 節、二十一章 9 節一樣，是表達確定性——預言必然會實現。四十一章 4 節回答先知的提問：「就是我耶和華，我是首先的，也與末後的同在。」1 至 7 節是神與列國對話。第 8 節指以色列是神的僕人。21 至 29 節，是神跟偶像對話。先知模擬神挑戰不會說話的偶像：「倘若你們真是神明，說預言吧！至於我，我要從北方興起一人，他會壓倒一切反對他的。我從『起初』、從『先前』就宣佈我的計劃，就是沒有任何人曉得這人曾否存在，或會否存在時（26 節），我就宣佈了；這樣，『未來』可以驗證我的預告，顯明我是獨一的神，惟有我耶和華知道未來。」先知在 25 至 29 節甚至把自己投射到未來，站在預言應驗了的立場來說話。正如我們在二十四至二十七章所見，這些都是以賽亞預言的特色。

在四十二章 1 節至四十三章 13 節，先知又宣告將有一個成就救贖的屬靈使者，他就是耶和華的「僕人」。神不單興起一位世俗的使者塞魯士來促成以色列的救贖，那只是祂普世救恩計劃的第一步，神更要興起一位屬靈使者。耶和華要藉著祂的「僕人」帶給被擄的人及外邦人救恩的喜訊。在四十二章 1 至 9 節，先知描寫這僕人完美的形象並祂要成就的工。先知看見將來榮耀的救恩，不禁發出感謝（10-17 節）。以色列長久以來都是瞎眼，又是耳聾，對神的訓誨充耳不聞（四十二 18-19）。但如今神決定不惜以最富裕的國家作贖價，拯救以色列，使他們可以向萬民宣告神的律法（四十二 18—四十三 13）。

赦罪之恩是神救贖的保證（四十三 14—四十四 23）。神定意要拯救以色列，全然出於恩典。救恩是禮物。神為自己的緣故塗抹他們的過犯（四十三 25）。迪爾曼（Dillmann）說：「這段經文是舊約論恩典的頂峰」。四十四章 9 至 20 節尖刻地暴露拜偶像的愚昧。木石造的假神完全無用。製造偶像的人是眼瞎、心矇，「以灰為食」（四十四 20）。

在四十四章 24 節至四十五章 25 節，先知細緻描述拯救以色列的英雄，以及他的使命。他就是塞魯士。他會建造耶路撒冷，立穩聖殿的根基（四十四 28）；他會制服列國，准許被擄的百姓歸回故土（四十五 1、13）。先知給塞魯士的稱謂極不尋常，甚至有點名過其實，指他是神的「牧人」（四十四 28）；也是「神所膏的」，即彌賽亞（四十五 1）；是「成就我籌算的人」（四十六 11）；是「神提名召的」——他雖不認識神，但神也給他名號（四十五 3-4）；

是「神所愛的」（四十八 14）；是「神攙扶右手的」（四十五 1）；是「成就神所喜悅的」（四十四 28）等；縱然他只是「從東方來的鷺鳥」（四十六 11）。先知這樣生動地談及塞魯士，有人以為這段經文撰寫時，塞魯士早已登上歷史舞台。其實這是錯誤的看法。公元前 538 年與塞魯士同時代的人，絕對不會用這樣的稱謂來談論他。先知以為，預言中（非歷史中）的塞魯士成就了他早期所宣講的預言。亦即是說，先知預言塞魯士將會興起，同時又指明，塞魯士興起證明預言應驗（四十四 24-28，四十五 21）。如此的預言現象，最好這樣來理解，即設想先知之前已將自己投射到未來，現在得了新的啟示，確定早期的預言一定會應驗。最特別的是四十五章 14 至 17 節，先知想像力飛騰，看到因塞魯士勝利，列國除掉偶像歸向神，認祂為世人的救主（四十五 22）。不管用任何理論分析，以賽亞的預言都是清楚指向未來的事。

四十六至四十七章更深入描述塞魯士的工作，不過他的名字只出現過一次。經文特別刻劃巴比倫的宗教全然崩潰，先知似乎關心巴比倫偶像受羞辱多過巴比倫城傾倒。當然，城破意味護城的神祇敗落，以色列獲得解放也有同樣意義。但這一切同樣是未來要發生的事；事實上，神能夠「從起初就指明末後的事」，又能夠成就一切所預言的，就足以證明神無可比擬的超然及神性（四十六 10-11）。

第四十七章是首挽歌，哀悼巴比倫城傾倒，跟十四章 4 至 21 節譏諷巴比倫王之嘲歌十分相似。

第四十八章是含有勸告的總結，扼要重述了四十至四十七章的論點。先知再次強調：

(1) 惟獨神有預言能力；

(2) 救贖是出於恩典；

(3) 塞魯士興起將是神與祂子民同在的最好明證；

(4) 神懲罰是為了管教；

(5) 只要神子民願意接受神的救恩，就是在管教當中仍有盼望。但是，惡人及不敬畏神的人，必不獲得平安和救恩（四十八 20-22）。第四十八章就是如此結束以賽亞所見以色列藉塞魯士得拯救的獨特異象。

2. 第二部分

第二部分（賽四十九—五十七）是關乎神藉以施行拯救的屬靈使者——耶和華的受苦僕人。在第四十九章，先知沒有進一步以預言來證明耶和華是獨一的神，也完全沒再提及塞魯士的勝利或巴比倫的滅亡，好讓可以更詳盡描繪受苦僕人的性情與使命。其實在四十至四十八章，先知已幾次提及這位既獨特又有點神秘的人物，有時他是個人，有時他是群體（參四十一 8-10，四十二 1-9、18-22，四十三 10，四十四 1-5、21-28，四十五 4，四十八 20-22）；先知在這裡更細緻描寫這僕人的先知及祭司職責、他的裝備、苦難、降卑、最後的高升。先知在這些預言中提及僕人約共 20 次；但特別有四段經文，先知所描述的僕人似乎不是指以色列群眾，而似乎是指以色列民族當中眾敬虔人的化身，或者更準確地說，是指體現了以色列民

族一切最好特質的一個以色列人。這四段經文是：

(1) 四十二章 1 至 9 節，是一首詩歌，描繪僕人的溫柔性情和普世使命；

(2) 四十九章 1 至 13 節，描寫僕人的使命，以及他的屬靈成就；

(3) 五十章 4 至 11 節，是僕人的獨白，描寫他怎樣藉著苦難得以完全；

(4) 五十二章 13 節至五十三章 12 節，描繪僕人受苦代贖，最後高升。這最後一段是先知異象的高潮，也就是以色列人彌賽亞盼望的頂峰。這部分包含了舊約啟示最深層的思想。它是那麼清楚、有力、真切、熱誠地高舉僕人，確是眾彌賽亞預言之首。坡旅甲 (Polycarp) 稱它為「舊約描寫基督苦難的金詩」。根據新約 (參徒八 32-33)，這段經文在耶穌基督身上應驗了。

3. 第三部分

五十八至六十六章描寫神子民未來的榮耀。在四十至四十八章先知已描述神藉屬世使者塞魯士拯救以色列，四十九至五十七章則描述帶給他們救恩的屬靈使者，就是耶和華的僕人。在這最後一部分，先知進而描寫在甚麼情況下，神的子民可享受神的救恩。他一如以往，以雙重的命令開始：「大聲喊叫，不可止息」(參四十 1，四十九 1)。

第五十八章談論甚麼是真正禁食，忠實守安息日。

在第五十九章，先知懇求以色列人棄絕罪惡。是他們的罪使神向他們掩面，阻礙他們的國家得著救

恩。在 9 至 12 節，先知把自己認同為百姓中一員，帶領他們向神祈禱。神因他們淒涼的景況憂愁，看到他們的無助，於是像戰士般武裝自己，公正地介入（15-19 節）。以色列會得蒙救贖。蒙救的人會開始組成一個新的國家，神會再次與他們立約，把自己的靈賜予他們，並與他們永遠同在（20-21 節）。

六十至六十一章描繪錫安未來的福分。他們素常指望的光（參五十九 9）開始照耀。「興起！發光！因為你的光已經來到！耶和華的榮耀發現照耀你。」（六十 1）先知在這裡停下來，描繪一幅蒙救贖群體的圖畫。正如二章 3 至 4 節所說，萬民流歸錫安，就是萬國所珍愛的山。外邦人要為她建築城牆，城的門長開不關，不怕再被圍困。外邦人認定錫安是全世界的屬靈中心，就是曾經奴役以色列的人也稱錫安為「永遠榮華的城」，為「耶和華的城」，神要坐在城內作城永遠的光（六十 10-22）。

第六十一章，德拉蒙德（Drummond）稱之為「基督教行動方案」。神的僕人再次出現，就是傳好信息的使者——儘管經文沒有明說他就是神的僕人（1-3 節）。在僕人的福音獨白之後，就是耶路撒冷重建與得福的應許（4-11 節）。這預言在耶穌基督身上逐步應驗（參路四 18-21）。

六十二章 1 節至六十三章 6 節描述救恩臨近錫安，列國會觀看這大事。錫安會有一個新名字——「我所喜悅的」（來：*hepsi-bāh*），這名字更能貼切地象徵錫安的特性，因耶路撒冷不會再稱為「被撇棄的」。此外，錫安的敵人會被征服。在一首激動人心的優美詩歌（六十三 1-6），先知描述神報仇的日子，

這得勝的戰士向攔阻以色列得釋放的列國發怒。以東是以色列的死敵，先知踐踏以東地，代表神審判列國。神以大能的膀臂擊殺以色列的仇敵，成就救恩，凱旋歸來。

在六十三章 7 節至六十四章 12 節，神的「眾僕人」向神就是「列國的父」祈求（六十三 16，六十四 8）。其實，以賽亞是用這「父子」的概念和用語開始他第一篇論猶大及耶路撒冷的預言（參一 2）。禱告下去，言詞越來越激昂。子民因神似乎拋棄了他們而絕望（六十三 19）。他們知道耶路撒冷的情況岌岌可危。「我們聖潔華美的殿，就是我們列祖讚美你的所在，被火焚燒。我們所羨慕的美地，盡都荒廢。」（六十四 11）這些言詞是迫切禱告下說出，不能按字面來解釋，就像六十三章 18 節和三章 8 節一樣。

最後，在六十五至六十六章，神回答子民的祈求。神清楚區分屬祂的僕人與以色列背道的百姓。惟獨祂揀選的後裔會得救（六十五 9）。惹祂發怒的人，在園中獻祭（六十五 3，六十六 17）；給時運擺筵席（六十五 11）；在墳墓間向死人求問；又像埃及人吃豬肉，喝可憎之物作的湯，以為其中有法力；在隱密處住宿，舉行異教儀式（六十五 4）；以為這一切會使他們比別人聖潔，可以不用履行日常生活的責任（六十五 5）。神定意要懲罰這些人，按他們所行的報應他們，使他們死於刀下（六十五 7、12）。但神的僕人會承受神的聖山。他們從心裡歡樂歌唱，指著真正的神為自己求福（六十五 9、14、16）。神會造新天新地，其中的子民會活到老年，像列祖一樣；他們會擁有房屋及葡萄園，享受這一切。彌賽亞國來

臨，就會帶來如此完美和諧的世代，連動物的本質也會改變，最兇猛的野獸也會和平共處（六十五 17-25）。宗教會變得屬靈化，不再集中在聖殿。神秘宗教會消失，好嘲弄的不信者會閉口。錫安的人口會增長迅速，他們都得著神的安慰而喜樂（六十六 1-14）。此外，列國會聚集錫安，觀看神的榮耀。每逢月朔、安息日，萬民都來耶路撒冷敬拜神（六十六 15-23）。

以賽亞書的結尾與起頭明顯一致，都是針對虛假的敬拜，指出義人得賞，惡人受罰。最初與後期的預言，惟一主要的分別是：以賽亞到了晚年，已有差不多 50 年的傳道經歷，可以描劃到一幅更光明的末世圖畫，是他事奉初期不可能做到的。他描繪的彌賽亞國度不單超越公元前 8 世紀的同輩，更比任何舊約先知所見的更深入，視野更廣闊。例如六十六章 1 至 2 節的用語，就預示耶穌在約翰福音四章 24 節所說的偉大原則——「神是靈，拜祂的必須在靈裡用真理拜祂」。¹³

VIII. 鑑別學問題

A. 回顧鑑別學研究

以賽亞是整卷先知書的原作者，舊約時期與初期教會從沒有人懷疑。新約作者引用以賽亞書的次數，比起引用其他舊約先知書加起來的次數還要多，這就證明初期教會認定以賽亞書是一個整體，是一位作者

13 經文為譯者按原文譯出。

的著作。新約多處引用以賽亞書（見太三 3，八 17-21，十二 17-21，十三 14-15，十五 7-9；可一 2-3，七 6-7；路三 4-6，四 17-19；約一 23，十二 38-41；徒八 28-33，二十八 25-29；羅九 27-29；十 16、20-21）。這些經文引自以賽亞全書，引用前 39 章的次數大約相等於引用後 27 章的。當中很多不是說引自以賽亞書，而是直指以賽亞本人，所以有「以賽亞先知說」、「先知以賽亞說」、「以賽亞預言」、「以賽亞再說」、「如以賽亞曾說」、「聖靈藉先知賽亞說」等語。因此，很明顯，新約作者認為全書不同部分皆出自以賽亞一人。

18 世紀末葉之前，以賽亞書的一致性在基督教圈子內一直沒有受到質疑。在某些猶太人圈子內，意見則似乎沒有那麼一致，這可能由於他勒目傳統的一句話「希西家王與同人寫了以賽亞書、箴言、雅歌、傳道書」，¹⁴ 提供了發揮的空間。所謂「寫」，技術上是指「編輯、編匯」。所謂「同人」，明顯是指公元前 8 世紀希西家委派去編匯當代某些文學作品的人（參箴二十五 1）。縱是如此，《他勒目》很清晰把以賽亞書成書時間擺在公元前 8 世紀的巴勒斯坦時代，也把書的現存編排視作出自「希西家王的人」之手。不過，中世紀一些猶太學者開始質疑這傳統。伊本·以斯拉（Ibn Ezra，1092-1167 年）¹⁵ 就否認

14 《巴比倫他勒目·論最後一道門》（T.B. *Baba Bathra*）15a。

15 或譯：以斯拉之子亞伯拉罕。

以賽亞是最後 27 章的作者。13 世紀的一個西班牙猶太人伊本·格卡蒂拉 (Moses Ibn Gekatilla)¹⁶ 寫了一本以賽亞書註釋，也否定四十至六十六章是公元前 8 世紀的以賽亞所撰寫，認為這 27 章屬回歸時期的作品。這些異議對當代基督教起不了波瀾，要等到 18 世紀歐洲理性主義才開始影響人對以賽亞預言的看法。

以賽亞書的現代文學鑑別學研究 (literary criticism) 可以說始自德德萊恩 (Döderlein) 在 1775 年出版的以賽亞書註釋 (*Esaias*)。他認為以賽亞書是由兩部獨立作品併合而成，但沒有提出具說服力的證據。在洛思 (R. Lowth) 的以賽亞書註釋德文版 (1779-1781 年)，科佩 (J. B. Koppe) 進一步提出，第五十章應該是被擄時期的人所寫，可能是以西結，但同樣沒有提出任何歷史證據。但這種批判潮流立刻吸引了德國學者。艾希霍恩 (Eichhorn) 的舊約導論就採納了中世紀猶太學者的意見，認為四十至六十六章不是亞摩斯的兒子以賽亞所寫。格澤紐斯 (Gesenius, 1821 年) 的註釋書提出，雖然四十至六十六章並非以賽亞本人撰寫，但這部分仍有基本的文學一致性。其他學者如克諾貝爾 (Knobel)、史密斯 (G. A. Smith)、柯尼希 (König)、托里 (Torrey)，都支持格澤紐斯的看法。但不是所有審視這問題的鑑別學者都同意，接受這 27 章是出於一位作者。(為方便起見，學者當時已開始用「第二以賽亞」〔*Second*

16 或譯：格卡蒂拉之子摩西。

Isaiah 或 Deutero Isaiah] 稱呼這位被假定為被擄時期撰寫最後 27 章的不知名先知)。施塔德 (Stade) 的《以色列人歷史》¹⁷ 就毅然否定現行的以賽亞書最後五章是以賽亞所寫。布德 (Budde) 於 1891 年將數目擴大, 包括五十六至五十九章。杜姆 (Duhm) 和馬蒂 (Marti) 認為這還是不夠; 1892 年, 他們更提出四十至五十五章是身在巴比倫的「第二以賽亞」所寫, 大概是在公元前 538 年塞魯士王下詔准許以色列人回歸以前, 而五十六至六十六章則是身在巴勒斯坦的「第三以賽亞」(Trito-Isaiah) 於公元前 538 年回歸後寫成。

杜姆和馬蒂的意見很快為人接納, 成為解釋以賽亞書成書的正式文學鑑別學理論。然而, 不是所有自由派學者都接受; 熱衷「把來源分拆」的學者已質疑四十至五十五章的一致性。就如呂克特 (Rückert) 早在 1831 年已提出: 因「耶和華說, 惡人必不得平安」(四十八 22) 這句子在五十七章 21 節再出現, 這節經文可把四十至五十五章再分成兩段, 即四十至四十八章一段, 四十九至五十五章另一段。屈嫩 (Kuenen) 於 1889 年提出, 五十至五十五章大部分源於公元前 536 年之後, 「第二以賽亞」可能有分參與寫作。科斯特斯 (Kosters) 否認第二以賽亞與四十至五十五章有任何關係。他的意見給徹恩 (Cheyne) 採納, 載於其《彩色聖經》。¹⁸ 而杜姆的看法就深深影響

17 *Geschichte des Volkes Israel* (1888).

18 *Polychrome Bible* (1898).

斯金納 (Skinner)，從他《劍橋聖經》(Cambridge Bible) 的以賽亞書註釋 (1896-1898 年) 可見一斑。是斯金納、戴維森 (A. B. Davidson)、史密斯 (G. A. Smith) 這三人把德國學者對以賽亞書的鑑別學研究推廣到英語世界。

學者開始把袞克爾 (Gunkel) 的形式鑑別學 (form criticism) 應用在以賽亞書上，認為四十至五十五章是「第二以賽亞」的詩集，沒按特定的次序編排。格雷斯曼 (Gressmann)、莫文克 (Mowinckel)、艾斯斐德 (Eissfeldt)、福爾茨 (Volz)，都支持這看法。在歐洲，科斯特斯、利特曼 (Littmann)、博克斯 (Box)、埃利格爾 (Elliger)、塞林 (Sellin) 仍贊成杜姆的推測，認為五十六至六十六章是「第三以賽亞」所寫。其他自由派鑑別學者則懷疑五十六至六十六章是否真的能夠肯定出自一人之手，因為根據他們推測的結果，這 11 章乃分別由多個無名作者所撰寫。這些學者總是把預言不斷肢解，最後把整個研究變成形形色色主觀而極端的推斷。他們包括徹恩、布德、伯藤威澤 (Buttenwieser)、馬蒂、利維 (Levy)、洛茲 (Lods)。

預言中稱為「僕人之歌」的部分 (四十二 1-4 或 1-9，四十九 1-6 或 1-9，五十 4-9 或 4-11，五十二 13 一五十三 12)，受到學者詳細檢視，成為文學鑑別學一般研究以賽亞書的一部分。而學者對「僕人之歌」的批判造成很大的意見分歧。教會最初 300 年，普遍認定以賽亞書的僕人為義人，不管這僕人是指個人還是指群體，並解釋第五十三章是彌賽亞預言。後來，「耶和華的僕人是彌賽亞」成為標準解釋。但 18 世紀歐洲學者開始否定以賽亞是預言的原作者，也漸漸摒

棄彌賽亞的解釋，指「僕人」乃以色列全國；此理論由色姆勒 (Semler, 1771 年)、科佩 (1779 年)、艾希霍恩 (1794 年) 等開始。到 19 世紀，瓦特克 (Vatke, 1835 年)、埃瓦爾德 (Ewald, 1840 年)、戴維森 (1863 年)、徹恩 (1870 年)、德賴弗 (Driver, 1888 年) 等作了一些修訂；他們大都認為「僕人」是指完美屬靈的以色列，而不是真的指歷史上一個民族。

這些詮釋理論發展之際（這些理論的重要性留待下文探討），學者又嘗試推測「僕人之歌」的作者，究竟是寫四十至六十六章的眾多「以賽亞」之中的哪一個，或哪幾個。菲爾克魯格 (Fullkrug)、利以 (Ley) 和布蘭克 (Blank) 認為「僕人之歌」是「第二以賽亞」在被擄時期寫的，而孔達曼 (Condamin)、塞林、利維等人則認為「僕人之歌」是「第二以賽亞」所寫，但延至回歸時期才編入以賽亞書內。歐洲學者如費希爾 (Fischer)、魯道夫 (Rudolph)、亨普爾 (Hempel) 等則提議「僕人之歌」是「第二以賽亞」差不多寫完他的書才寫的，所以勉強加插入書內不同地方。威爾浩生 (Wellhausen) 提出這個理論的另一版本，認為「僕人之歌」是早期不知名的作者撰寫，後來給「第二以賽亞」借用，編入他所寫的書內。還有另一看法，是杜姆、基特爾 (Kittel)、肯尼特 (Kennett) 等人提出，認為這些詩歌乃無名作者的作品，寫於「第二以賽亞」之後，後來給一個同樣是不知名的編者收入書內。這一切意見純屬臆測，這些學者沒有一個認為有需要或必須提出客觀資料來驗證他們的論點。他們都只是沿用格拉夫—威爾浩生 (Graf-Wellhausen) 學派極其主觀的方法，共通點都是無知、沒有根據。

這些把以賽亞書肢解的嘗試，不單是文學鑑別學上的討論，乃是一個時代的縮影，是 19 世紀盛行的進化思潮的表現，這股思潮可見諸人文學科或自然科學。黑格爾（Hegel）的哲學推論影響歐洲學者的思想，認為人類的社會與智慧必定不斷進步發展。故此，19 世紀的歐洲學術精英以為，他們已前進到一個地步，能夠以自己的優勢推翻早期匯聚的觀念和文學，揭露它們的錯誤與弱點，把累積千百年的所謂神話除掉，破天荒地顯示它們真正的性質及內容。19 世紀鑑別學者對自己能夠解決舊約各書卷的作者和成書日期的難題，有無限自信；即使單憑最脆弱的證據，甚或沒有證據，這些自由派學者都極度有把握地宣佈自己的研究結果，奉為最終真理。所以，我們不難在那時候的文章中讀到這樣的言論：以賽亞書是由多個作者寫成，這「是現代文學鑑別學一個確鑿不移的研究成果」。

不用多說，保守學者絕對不會接受格拉夫—威爾浩生學派所採納的方法和結論。這些認為以賽亞書擁有文學一致性的學者，因以賽亞書被弄得支離破碎而情緒激動，反應強烈。兩派無疑有互相謾罵譴責，但也有頂尖的學術討論。可以說，以賽亞書的歷史鑑別學和文學鑑別學爭辯把 19 世紀末葉舊約學術研究推到頂峰。其中最早出現，又或許是最出色的以賽亞書保守研究著作，由亞歷山大（J. A. Alexander）於 1846 年寫成，書中早已預計到許多後來用來反對以賽亞書是一本連貫文學作品的論據。他一開始便抨擊當代自

由派學者的根本弱點，就是採用了先入為主的方法，¹⁹然後堅持以賽亞是四十至六十六章的原作者。在這論點上，他提出，一位像以賽亞如此優秀博學之士，給被擄巴比倫的人寫了一系列如此重要的預言，但竟然在本地的舞台及人類的記憶中消失，沒有留下半點痕跡，這現象在整個文學歷史裡均無先例。亞歷山大也質疑怎可能把無名的「第二以賽亞書」沒頭沒腦地收入亞摩斯的兒子以賽亞的著作內，因按鑑別學者的理論，兩部分沒有甚麼共通地方。他又指出四十至六十六章甚少提到巴比倫和被擄。至於最後這點，托里許多年後提出了洞見。

德雷克斯勒 (Drechsler) 於 1845 年開始寫的以賽亞註釋，²⁰ 也支持四十至六十六章是連貫的，原作者是以賽亞。德里慈提出，三十六至三十九章把亞述時期和巴比倫時期連接起來，而一至三十九章是為四十至六十六章鋪路。施蒂爾 (Rudolp Stier) 同期寫了一本優秀的以賽亞書註釋，同樣強調全書預言的一致性。猶太裔意大利學者盧扎托 (Luzzatto) 於 1855 年出版了一本註釋。他支持四十至六十六章是亞摩斯兒子以賽亞撰寫。這 27 章都講述未來的預言，有別於前 39 章。

德里慈的以賽亞書註釋第一版於 1866 年面世。這書一出版，便立刻公認為出色著作，結合了語文學

19 見「五經」PENTATEUCH；「鑑別學」CRITICISM。

20 此書由德里慈 (Delitzsch) 和哈恩 (Hahn) 於 1857 年完成。

專門知識與屬靈洞見。這書第四版於 1889 年翻譯為英文，德賴弗加上序言。但在這第四版次，德里慈明顯改變以往的立場，遷就了當代大多數自由派學者的意見。不過，他沒有在原作者一事上完全投降，仍堅持四十至六十六章是「以賽亞臨終前的論述，所有預言都是從他無可比擬的氣質逐步發展出來。」²¹ 他在別處指出，這 27 章經文的作者「無論如何都是一個屬以賽亞類型的先知，不過卻是一種發展異常的以賽亞類型」。即使以賽亞真的不是親自撰寫這 27 章，這些經文的素材最終都是源於他。²²

雖然保守學者不斷反對，但杜姆的分割理論在自由派學者中間仍大有市場，而且予人印象，好像一切以賽亞書的文學鑑別學問題均已定案。鑑別學者這份看似驚人的共識卻只維持到 20 世紀 40 年代。1940 年，這表面假象開始露出破綻。1944 年，鑑別學者間的分歧越加明顯；該年，悉尼·史密斯（Sidney Smith）發表一連串演講，講論一些他相信可以說明四十至五十五章的歷史材料。他沒有採用袞克爾和格雷斯曼的形式鑑別方法（*Gattungsforschung*），卻把公元前 547 至 538 年的歷史事件直接連繫到這 16 章經文。接著他把經文按他認為先知原先講道的結構分為 22 小冊，包含所有「僕人之歌」。悉尼·史密斯把最後一首「僕人之歌」（五十二 13—五十三 13）

21 *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah* (1880), II, 125f.

22 同上，頁 129, 133。

與以賽亞自己的死拉上關係。

史密斯的著作出版後引起連串批評，其中有些嚴厲的批評卻毫無疑問是中肯的。他處理「僕人之歌」頗為失當，特別是第四首；大部分用以支持其論點的歷史證據也十分脆弱。無論如何，他把公元前 547 至 538 年的歷史與四十至五十五章對應，其處理手法是可取和出色的。可以說，學者對他如此嚴厲批評，是因他們恐怕自由派陣營對以賽亞書的鑑別學研究整體前景會每況愈下。

1962 年，莫奇萊恩 (Mauchline) 出版以賽亞書一至三十九章的註釋。這書明顯以保守的立場處理一向被認為是後期編輯加入的經文。他的研究發現，十三至二十七章實質上是以賽亞撰寫。他的結論跟多數自由派學者的見解有頗大分歧，因自由派認為其中某些部分是回歸時期才插入去。但莫奇萊恩的研究方法有一些矛盾，是一般自由派背景的著述中均會出現。例如跟其他鑑別學者一樣，他認為第三十九章提到巴比倫與以賽亞是原作者，兩者沒有抵觸，但卻認為十三章 17 至 19 節提到瑪代和巴比倫，便是表示該段經文是被擄時期的作品。其實，若他接受作者有可能預言未來，這些看似有問題的地方就會迎刃而解了。

麥肯齊 (J. L. McKenzie) 的「第二以賽亞」註釋出版，再次強調自由派學者的文學鑑別學立場。²³ 他刻意忽略任何與他不同的立場，也似乎懵然不知昆蘭抄本對以賽亞書文學鑑別學問題的影響 (見下文)。

23 AB (1968).

與此同時，保守學者像阿利斯 (Allis, 1950 年)、楊以德 (Young, 1965-1974 年)、布克斯巴曾 (Bukhsbazen, 1971-1974 年) 仍為以賽亞書的作者身分及全書一致性的問題辯護，鏗而不捨。

B. 不止一位作者的論據

上文概覽鑑別學的研究發展，顯示單憑以賽亞書內證，不足以解決原作者和寫作日期的意見差異，一個世紀以來毫無進展。在未進一步嘗試解決這個局面之前，我們還是值得仔細看看支持不止一位作者的論據，以驗證其正確程度。根據德賴弗的意見，共有三方面論據：²⁴

(1) 四十至六十六章的寫作時間指向被擄巴比倫末期，多於公元前 8 世紀。這個觀點假設被擄已經發生，而不是預告將要發生。預言的對象是已經被擄、正等候回歸巴勒斯坦的人。自由派鑑別學者既堅持人不可能準確地預言將來，以賽亞就不可能有這麼遙遠的觀念，且對超過百年後的聽眾講述。

(2) 指四十至六十六章的作者不是亞摩斯兒子以賽亞，是基於其文學風格的考慮。這 27 章經文的作者運用新的圖像和用語，最少在某程度上取代了一至三十九章的思想與詞彙。而某些現象，例如重複的字詞 (例：四十 1 的「安慰、安慰」) 在四十至六十六章更為顯著。這 27 章經文也有獨特的文學風格，例如把城市和大自然擬人化，用動人的詞句描寫國家

24 *Intro. to the Literature of the OT* (9th ed., 1913), 236ff.

及個人的命運，又運用慷慨激昂的抒情文字；這些元素使經文散發出優秀的文學素質。相比之下，先知以賽亞所寫的一至三十九章就顯得言簡意賅，文緒慎重，四平八穩。

(3) 四十至六十六章的神學思想也有分別。一至三十九章論神的榮耀，四十至六十六章卻論神的獨一與永恆。書的前部分指餘民是存留在耶路撒冷忠心的人，書的後部分指餘民是將要從被擄之地回歸巴勒斯坦的猶大人。一至三十九章描述的是彌賽亞君王，但在四十至六十六章，僕人的觀念取代了彌賽亞。

C. 支持一個作者的論據

上文提及第一個反對一個作者的論據，保守學者會這樣反駁：以賽亞書前後部分的時間差距只是想像出來的，不是真實的。就如自由派學者德賴弗也提出，²⁵ 亞摩斯兒子以賽亞許多時候會把自己投射至未來，在那裡描述未來的事如同已發生一樣（參五 13-17，九 1-7，二十三 1、14）。故此，為何一個偉大先知如四十至六十六章的作者不能用同樣的方法，詳細描述遙遠而未真正發生的事情呢？再者，被擄一事對以賽亞來說，其實不是真的那麼遙遠；這是個進程，很早以前由神的子民所引發，結局就是被擄至巴比倫，眾先知也預言過這件事。

保守學者也針對鑑別學者弱化、甚或否定預言未來的可能性，特別是他們指不可能在塞魯士出生前超

25 *Intro.*, 237.

過一個半世紀就預言他的名字。保守學者反駁說，約西亞出生前 300 多年，先知就預言他要來（王上十三 1-3）；與以賽亞同期的彌迦先知也是在彌賽亞出生前 600 年，就預言彌賽亞於伯利恆出生（彌五 2；太二 6）；以西結、撒迦利亞都預言過，巴比倫人會毀滅推羅（結二十六 2-21；亞九 1-4）。保守學者所引用的預言中，第一個關於約西亞的預言特別使自由派學者感尷尬，因為所有古希伯來抄本都顯示列王紀上十三章 1 至 3 節絕對沒有經文抄寫問題，他們都無力反駁保守學者對他們論據致命的批評。最後，他們只好放棄回應，但仍然堅持預言未來是不可能的。

自由派學者也拿不出令人信服的證據，證明四十至六十六章是寫於巴比倫。杜姆等人追隨格拉夫—威爾浩生學派的一貫傳統，憑臆測重構事情發生的經過，但這些鑑別學理論無論多巧妙，也不是真憑實據。托里是當代一位極激進的鑑別學者，也質疑這樣的進路；他直截了當地斷言，巴比倫和塞魯士在四十至六十六章只出現過數次，不過是後期編者拙劣地加進去，大體上這些篇章毫無疑問寫於巴勒斯坦。一些鑑別學者曾致力找出這 27 章經文的巴比倫背景，不論是宗教、建築或地理方面，但最終承認找不到任何文化地理資料來支持經文不是寫於巴勒斯坦。其實在四十至六十六章，除了猶大或耶路撒冷，沒再提別的猶大人居處，就已經證明經文是寫於巴勒斯坦。從以上討論，我們可以說四十至六十六章是預言猶大人將會被擄至巴比倫，而不是對被擄之人的宣講。聽講的人仍住在巴勒斯坦，還未被擄至巴比倫。

文學風格的論據通常既薄弱，又極之主觀，但格

拉夫—威爾浩生學派似乎不太認識這點。很奇怪，以這進路研究舊約的擁護者可以將經文看作某作者所寫，卻因為每一章經文的格式、詞彙不全是一模一樣，就否定某部分是他所寫，這種不合理的論調不能自圓其說。保守學者即時指出這論點不合理之處，再加上現今學者對古代近東語言有更多瞭解，不用再像以前那樣依賴文學形式或風格等論據。這種論據已公認為極不穩固，許多時更建基於對古代文學寫作處境完全錯誤的理解上。以下例子可以說明。

四十五章 7 節出現一個米索不達米亞的文學習語，自由派學者便一直強調第四十五章顯然撰於被擄時期，且寫於巴比倫，再推論至最少包括四十至五十五章。他們所說的習語現代學者普遍稱為「二極手法」(*merismus*)——即以一對相反詞語來代表一個特定處境的全貌。這文學手法源自蘇美爾人(Sumerians)，是一個十分古老的文學手法。這手法很早便傳往北方，結果滲入巴比倫文化，也向西方流傳，進入埃及的語言思想系統。單從表面來看，以賽亞書四十五章 7 節(神做光，又做暗；施平安，又降災禍)的「二極手法」可以源自埃及或米索不達米亞。但自由派學者的猜測使他們勢要定第四十五章成書於巴比倫，從不考慮這用語可能源自埃及。但若然這個「二極手法」果真那麼具決定性，以賽亞書第一章也不應視為公元前 8 世紀亞摩斯的兒子以賽亞所寫，因一章 2 節明顯出現這個手法——「天」與「地」。但即使最激進的鑑別學者，也不會如此武斷提出，第一章並非出自以賽亞。明顯地，以賽亞有運用「二極手法」，且當然不僅在四十五章 7 節和一章 2 節這兩次。故此，「二極

手法」的出現不能斷定任何部分的成書日期，不管是預言或其他。以賽亞書某些「二極手法」有重大意義，容後再探討。

19 世紀的學者認為一至三十九章與四十至六十六章在文學風格上有很大差異，但就算以他們當時已掌握的資料而論，這論點也明顯是錯謬的。因仔細研讀以賽亞書，就不難發現兩大段在一些特定的情況下，用詞非常接近。例如加強語氣的雙重語²⁶、婦人生產的痛苦²⁷、先知心目中錫安的位置²⁸。從風格的角度來看，「耶和華親口說的」這用語分佈在以賽亞書各處（一 20，四十 5，五十八 14），且從未出現在舊約其他地方，這點非常值得注意。另外，譯作「川流河湧」（三十 25）與「溪流」（四十四 4）的短語也只在以賽亞書出現。一至三十九章所謂「言簡意賅」的風格也出現於四十至六十六章，第五十三章就是一個明顯例子。下面表列前 39 章與後 27 章一些共同用語及思想接近的經文。

26 二 7、8，六 3，八 9，二十四 16、23，四十 1，四十三 11、25，四十八 15，五十一 12，五十七 19，六十二 10。

27 十三 8，二十一 3，二十六 17、18，四十二 14，五十四 1，六十六 7。

28 二 3，四 4，十八 7，二十四 23，二十八 16，二十九 8，三十 19，三十一 19，三十三 5、20，三十四 8，四十六 13，四十九 14，五十一 3、16，五十二 1，五十九 20，六十 14，六十二 1、11，六十六 8。

用詞相同

四十 5, 五十八 14	— 20
四十三 13	十四 27
四十五 11, 六十 21	十九 25, 二十九 23
五十一 11	三十五 10
五十六 8	十一 12
六十一 2, 六十三 4	三十四 8
六十五 25	十一 9

思想或圖像相似

四十 3-5, 四十九 11	三十五 8-10
四十一 17-20, 四十三 19	三十五 6-7
四十二 1, 六十一 1	十一 2
四十二 7	九 2 (MT 1)
四十二 13	三十一 4
四十二 18-20, 四十三 8	六 9
四十三 13	十四 27
四十三 24	— 14
四十三 26	— 14-19
四十五 9, 六十四 8 (MT 7)	二十九 16
四十五 15	八 17
四十七 3	三 17, 二十 4
四十七 10	二十九 15, 三十 1
四十九 2	十一 4
四十九 26	九 20 (MT 19)
五十一 4	二 3
五十一 9	二十七 1
五十三 2	十一 1, 10

五十四 7-8	二十六 20
五十五 12	十四 8, 三十二 15, 三十五 1-2
五十六 7	二 2
五十六 8	十一 12
五十六 12	二十二 13
五十九 3	一 15
五十九 11	三十八 14
六十 13	三十五 2
六十 18	二十六 1
六十 21	十一 1
六十一 8	一 11、13
六十二 10	十一 12
六十三 17	六 10
六十五 3, 六十六 17	一 29
六十五 19	三十五 10
六十五 25	十一 6
六十六 16	二十七 1

細讀這些經文，就會看到以賽亞全書的文學體裁與風格都非常一致，並非一分為二。而且，以賽亞的文學風格明顯有別於其他舊約先知，特別是以西結及其他回歸時期的先知。

神學思想方面，前 39 章跟後 27 章也出現同樣情況。關於這點，特別要提到神的一個名稱——「以色列的聖者」。在以賽亞書共出現 26 次，在舊約其餘書卷只有六次，其中一次更在與以賽亞書平行的列王紀經文（王下十九 22，參詩七十一 22，七十八 41，八十九 18〔MT 19〕；耶五十 29，五十一 5）。這獨

特的稱謂把書中出現這名稱的各個部分連接起來，並證明了是出自同一先知的手，他見過坐在寶座上的至高神，聽過天使對祂榮耀讚美（六 3）。「神是以色列的聖者」在一至三十九章出現 13 次，²⁹ 在四十至六十六章也有 13 次。³⁰ 「神是以色列的聖者」這個對神的概念，強烈辯明全書有一致的神學，並非前後兩部分有基本的差異。若以賽亞書如自由派學者所指是在漫長又迥異的歷史環境下累積而成，這獨特的稱謂就不可能在書中這樣平均且一致地分佈。另一個貫通全書也頗多出現的概念，是「大道」。³¹ 此外，書中提及聖殿和崇拜，顯示全書一致是在被擄前的巴勒斯坦地寫成。故此，一章 11 至 15 節反映被擄前聖殿崇拜盛行，而西拿基立入侵帶來像四十三章 23 至 24 節所描述的光景。六十六章 1 至 3、6、20 節不但同樣假設仍然有聖殿與獻祭，而且先知責備的事情，正是接著的世紀耶利米所非常關注的，就是以以色列人宗教表面化的問題。

一個貫穿全書極重要的神學概念，就是以賽亞嚴斥拜偶像。這些責備，特別在四十至六十六章，顯示

29 一 4，五 19、24，十 20，十二 6，十七 7，二十九 19，三十 11、12、15，三十一 1，三十七 23。

30 四十一 14、16、20，四十三 3、14，四十五 11，四十七 4，四十八 17，四十九 7，五十四 5，五十五 5，六十 9、14。

31 十一 16，三十五 8，四十 3，四十三 19，四十九 11，五十七 14，六十二 10。

了一幅一致的圖畫，就是被擄前，人對迦南神祇的崇拜及其淫亂的禮儀，仿如在烏加列(即拉斯珊拉[Râs Shamrah])的考古發現所顯示的。鑑別學者忽略了，除了四十七章 13 節提及巴比倫的拜偶像禮儀，其餘四十至六十六章也有經文指向被擄前迦南人的拜偶像禮儀。³² 特別是四十四章 9、25 節及五十七章 5 節三處經文，除了將之視作被擄前迦南偶像崇拜，不可能有其他解釋。若然這幾節經文真是被擄期間一個無名先知所寫，那麼他就非常古怪，竟那樣關心一些對在巴比倫的同胞來說，不再有社會及宗教意義的事情，因拜偶像之風已在巴比倫被擄的人中間消失。但既然古希伯來先知只會針對聽眾切身的問題，惟一的結論就是：學者用被擄或回歸時期的角度詮釋四十至六十六章，實際上是錯誤理解他們聲稱所擁有的證據。毫無疑問，就如基桑 (Kissane) 有力地指出，³³ 四十至六十六章的社會和宗教背景實際上是被擄之前的。如果 19 世紀的鑑別學者肯誠實地把四十至六十六章與以色列的歷史對照，便會立刻明白其中某些部分是不可能寫於被擄時期。如四十四章 9 節提到錫安的保障和猶大的城市仍然存在。這情況與我們所知的被擄時期有很大差異。又如六十二章 6 節提到耶路撒冷的城牆仍在，耶路撒冷欣欣向榮，這根本不可能是

32 例：一 13、29，二 8，八 19；參四十 19，四十一 7、29，四十二 17，四十四 9、25，四十五 16，四十六 6-7，四十八 5，五十七 5-6，六十六 3、17。

33 E. J. Kissane, *Book of Isaiah* (1943), II, xlvi ff.

描述被擄或回歸初期的情況。相反地，以賽亞是公元前 8 世紀南國的人，在異象中認定被擄將會是一件史實（參一 7-9，五 13，十四 1-4），他的預言自然會帶有他時代的背景。故此，神學、宗教、歷史都支持以賽亞全書背景是一致的，而且它的寫作時代與環境是公元前 8 世紀的巴勒斯坦。

其實以賽亞書後 27 章論及當代宗教道德情況與公元前 8 世紀情況的吻合程度，遠超過大多數鑑別學者肯承認的。³⁴ 四十至六十六章的教義吻合彌迦先知的教訓，特別引人注目。³⁵ 明顯地，兩位先知對古代近東國家有同樣的認識，同樣肯定未來是在神掌管之中，同樣欣然相信有一餘民會從被擄之地歸回，繼續列祖的信仰。

至於所謂神學觀點的差異，保守學者通常認為四十至六十六章的神學觀點不是跟一至三十九章不同，只不過後 27 章涉及範圍比前 39 章更廣泛。例如，一至三十九章描述彌賽亞是一個作王的大衛後裔，四十至六十六章則描述他為耶和華的僕人。雖是如此，五十五章 3 節仍提到大衛，表示彌賽亞大衛君王的身分並沒有被僕人的理想取代。其實，全書有顯著的平

34 吻合的情況，可參看四十四 23-24，四十五 8，五十 1，五十五 12-13，五十六 1，五十七 1，五十九 3，六十一 8，六十三 3-5 等。

35 參賽四十一 15-16 與彌四 13；賽四十七 2-3 與彌一 11；賽四十八 2 與彌三 11；賽四十九 23 與彌七 17；賽五十二 12 與彌二 13；賽五十八 1 與彌三 8。

行結構和思想，特定的神學重點會同時出現在前後的平行經文中，所以很難否定全書的一致性，或其公元前 8 世紀的巴勒斯坦背景。沒有任何根據支持一至三十九章內的餘民是留在耶路撒冷忠信的人，而四十至六十六章的餘民則是將要從被擄之地回歸家鄉的人。如上文所述，根本沒有可能從四十至六十六章內找到證據支持這 27 章經文是在猶大地土以外寫成的。所提及的地理、迦南人偶像的敬拜、聖殿、大衛家等，都清楚指明成書背景是巴勒斯坦地，不是巴比倫。

順帶一提另一有力論點反對不止一個作者的理論，這論點與先知信息的預言成分有關。預言是先知工作的要素（參申十八 22），以賽亞在這方面極有恩賜。他常常由失望突然躍入希望，由警告跳入應許，由現實轉至理想。他既對當代的人宣講，也對未來的世代傳話，用的動詞時態慣常是將來式或先知完成式（*prophetic perfect*）。³⁶ 就如「敘利亞—以法蓮聯盟」攻打猶大前（公元前 734 年），他就預言 65 年之內以法蓮必然破壞（七 8），在小孩瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯懂得叫「爸爸、媽媽」之先，大馬士革和撒馬利亞的財寶必被掠奪（八 4，參七 16）。這兩個是他早期眾多預言之—（參一 27-28，二 2-4，六 13，十 20-23，十一 6-16，十七 14）。撒馬利亞快要滅亡（公元前 722 年），以賽亞就預言推羅城會遭人遺忘 70 年；70 年後她的貨財會歸耶和華為聖（二十三 15、

36 先知完成式，指希伯來文法上，先知用完成式來描寫未來之事。

18)。同樣，亞實突被圍攻前（公元前 711 年），他預告三年內摩押必被藐視（十六 14）、一年之內基達的榮耀必敗落（二十一 16）。耶路撒冷被西拿基立圍困前（公元前 701 年），他預言耶路撒冷的敵人傾刻間要像飛糠（二十九 5）。再過片時黎巴嫩就變為肥沃的田地（二十九 17），而亞述必因非人為原因羞愧，倒在刀下（三十 17、31，三十一 8）。還有，再過一年多，耶路撒冷安逸的婦女必戰兢（三十二 10、16-20），但義人會一路歌唱返回錫安，看見耶路撒冷成為安靜的居所（三十三 17 及下，三十五 4、10）。西拿基立卻必因聞訊，不發一箭而返回亞述（三十七 7、26-29、33-35）。

同樣，西拿基立圍攻耶路撒冷失敗之後（公元前 701 年），以賽亞仍繼續預言未來。他為了要向受苦和不信的餘民宣告耶和華是獨一的神，說明他們拜偶像的愚蠢，於是指出他以往事奉期間所說的預言已經陸續應驗。³⁷ 毫無疑問，這些預言在全書內都是一致，且清晰有力。

D. 預言文集

奧伯萊（W. F. Albright）指出，³⁸ 學者越來越留意到，舊約聖經大多數預言其實是不按時間次序排

37 參四十一 21-23、26，四十二 9、23，四十三 9、12，四十四 7-8、27-28，四十五 3-4、11、13，四十六 10-11，四十八 3、5、6-8、14-16。

38 *FSAC*, 275.

列的神諭集、講道集。希伯來先知的教導不是要詳細解釋一套神學系統，而是要把從與神靈交中接收的話語宣佈出來。他們針對當代的需要而宣講；關心的是當代的情況，而不是要把所宣講的內容與歷史某階段聯繫，這是編年史官的工作。故此，就算在篇幅相對較短的經文，不同時間的信息也可並列一起，不足為怪。他們將信息寫下，為要保留下來，傳給當代及後世的人。我們要記得，在古代近東，任何重要事情會在事發之時或不久之後就寫下來。

按照定義，「文集」可以是作者經過一段頗長的寫作時間後，才集結成的文學作品；這種情況也很常見。因此文集不單流露作者不同時期的寫作風格，同時也反映出不同時期的社會、歷史、宗教情況。這些情況改變可能正是最初促使作者寫出文集不同部分的原因。此外，文集一般只是作者的選集，不是全集。有些現存舊約小先知書可能已收錄了作者所有寫過、講過的東西，但主要的先知如以賽亞、耶利米，一生的寫作極可能多於現存的大先知書。按以賽亞書一章 1 節來看，以賽亞書為文集的說法是正確的。這一節經文是全書的標題，指到以賽亞在烏西雅、約坦、亞哈斯、希西家年間得默示。二章 1 節與十三章 1 節也支持以賽亞書是文集，這兩節經文很可能是先知早期兩卷講道集的標題。

雖然以賽亞書是「文集」，但並不是隨便選些講章，胡亂編輯一番而成。現存的以賽亞書是按當時古代近東一個文學習律編排，下面會詳細討論；現在我們要知道的是，現存的以賽亞書在某程度上是按時間順序排列。如二至五章應該是源自以賽亞事奉最早

期，七章 1 節至九章 7 節很可能是寫於公元前 734 年「敘利亞—以法蓮聯盟」戰爭期間。十八至二十章可能寫於公元前 715 至 711 年，雖然這方面仍有些疑問。三十六至三十九章的歷史敘述（與王上十八 13—二十 19 差不多一樣）人曾視為寫於以賽亞死後，因其中提及西拿基立之死（公元前 681 年）。但按猶太人傳統，以賽亞在瑪拿西作王（公元前 687/6-642/1 年）初期仍活著。若果這是真的話，這幾章就有可能是寫於以賽亞生前。這四章經文也可能是以賽亞的門徒在他死後編成。無論如何，這幾章經文不會如自由派學者所說是與以賽亞無關或不是他所寫，因為以賽亞在這幾章所載的歷史中扮演重要角色。我們有理由相信，這幾章是列王紀編者使用的資料來源之一，是他將以賽亞的材料編入列王紀內。歷代志下三十二章 32 節提到另一處地方取得以賽亞所記述的希西家生平資料——《猶大和以色列諸王記》，這節經文似乎暗示這些記載取自以賽亞的默示。³⁹ 列王紀並沒有以

39 《和》譯作「都寫在亞摩斯的兒子先知以賽亞的默示書上和猶大、以色列的諸王記上」的（代下三十二 32，粗體為筆者所加，以突顯問題所在），也許應譯為「都寫在《猶大和以色列諸王記》內亞摩斯的兒子先知以賽亞的默示中」（參近代主要英文譯本）；換句話說，「先知以賽亞的默示」並不是一本獨立作品。「猶大和以色列諸王記」是一本現已失傳的歷史記載，歷代志還提到「以色列諸王記」（代上九 1）、「大衛王記」（代上二十七 24）、「列王傳」（代下二十四 27）等。我們並不知道這些名字是否指同一作品，也不知道這（些）作品跟撒母耳記及列王紀的關係，又或者是否就是列王紀提到的「以色列諸王記」（王上十四 19）、「猶大

賽亞書三十八章 9 至 20 節希西家的詩，顯示列王紀的編者認為這段經文不合他用。無論如何，以賽亞書作者明顯沒有意圖一定要把全書按時間順序排列，例如九章 8 至 21 節就很可能以賽亞最早期的宣講。又例如，十七章 1 至 14 節論大馬士革的預言應發生於公元前 735 年以前，與第七章論及的事非常接近。

四十至五十五章大致上也順著時間次序編排。這些經文預言被擄回歸及國家重建。四十一至四十五章論及塞魯士的工作，四十六至四十七章預言巴比倫敗落，四十九至五十四章預告耶路撒冷將來的榮耀。至於五十六至六十六章，有人指是從被擄前的角度與從被擄後的角度發出的預言，交替排列。這提議不容忽視。⁴⁰

以賽亞書文集編排方式的另一建議，是從內容出

列王記」（王上十四 29）等。有學者認為這些著作是王室的官方歷史記載，但這種說法有很大疑問，因為有些事情似乎不會寫在官方的歷史記載上（參王上十六 20：「心利其餘的事，和他背叛的情形，都寫在以色列諸王記上」）；而且官方歷史記載也不是一般人可以輕易讀到，但列王紀和歷代志的作者似乎叫有興趣的讀者去參考這些著作。所以有學者提出，這些是眾先知對猶大和以色列君王言行的記錄；這說法有經文的支持：代上二十九 29-30、代下九 29、十二 15、二十 34、二十六 22 等。

- 40 例：立足於被擄前的有五十六 1—五十七 12，五十九 1—六十 22，六十二 1—六十三 19，六十五 1-25；立足於被擄後的有五十八 1-14，六十一 1-11，六十四 1-12，六十六 1-14。而五十七 14-21 和六十六 15-24 則把兩類的預言併合。

發。有學者認為一至三十五章是一連串由以賽亞當代境況所引發的宣講、三十六至三十九章是歷史材料、四十至五十五章假設了被擄至巴比倫的情形(上文已討論過這類看法)、五十六至六十六章則是前 55 章內一些主題所引發的各類宣講。一章 1 節、二章 1 節、十三章 1 節,是以賽亞本人早期編輯的三個文集之標題,後來的編者就是取材自這些文集。以上說法純粹從西方角度出發,雖然能夠部分解釋書內某些平衡內容的現象,但不能為整卷書的編輯手法提供一個滿意解釋。很明顯,這預言文集如何有今日的編排,其複雜程度實在是任何學者(不論是自由派或保守派)所未曾想過的;他們都是從西方的理論假設來理解這古代的東方文學作品。

E. 昆蘭的發現

在昆蘭找到的死海古卷,給以賽亞書的作者和編輯難題打開了一條新的出路。在昆蘭第一個山洞發現了一卷以賽亞書的完整抄本,學者冠以 1QIsa^a 的代號。⁴¹ 古卷保存得出奇地好,共有 54 欄希伯來文字,字體清楚,寫在 17 塊一塊接一塊縫在一起的皮革上。皮革展開的總長度約 7.3 米、闊約 0.3 米。每欄平均有 29 行,有清楚的分段,但並不如今日的聖經一樣分章分節。雖然抄本明顯經常在當代為人使用,但抄本上只有 10 個磨掉的洞和 12 個小孔,所以經文修復的工作相對容易。抄本明顯有抄寫錯誤,也有改

41 這卷書是現存死海古卷裡惟一完整的聖經書卷。有學者稱之為《大以賽亞書卷》(Great Isaiah Scroll)。

正這類錯誤的痕跡，有少數地方更清楚見到幾個不同人的筆跡。除了拼寫上的差異，及使用某些輔音字母來代表元音外，⁴² 1QIsa^a 的文本跟後期的《馬所拉文本》可以說是完全一樣。

學術界知道在昆蘭發現以賽亞古卷後，很多人都希望可以至終解決有多少個以賽亞寫成現有的以賽亞書。古卷的攝影版顯示第三十九章末與第四十章起頭並沒有分隔，不像一些以賽亞書現代譯本所編排的。第四十章是在欄底最後一行開始，假如抄寫的文士所臨摹的抄本真的將第三十九章與第四十章分開，他其實可以就在一新欄開始抄寫第四十章。不過在第三十三章末卻確有一個間隙——第三十三章完結後隔了三空行才開始第三十四章。倘若學者要給予這現象甚麼意義的話，那就是第三十四章開始是由「第二以賽亞」所寫，比鑑別學者一貫認為的早了六章經文。事實上，最少有一位 19 世紀的學者羅伯遜·史密斯 (W. Robertson Smith) 就真的這樣建議過，⁴³ 不過遭多數自由派學者拒絕。他們都認為從第四十章開始的經文，才是由一個不知名的被擄先知所寫成。

卡勒 (Paul Kahle) 是第一個人嘗試解釋第三十三章末的間隙。⁴⁴ 他認為這現象支持托里的理論——

42 希伯來文字母並沒有元音，在不同時期會用不同方式去標示某些長元音。

43 *Prophets of Israel* (1895), 355.

44 *Die Hebräischen Handschriften aus der Höhle* (1951), 72f.

第三十四、三十五章與四十至六十六章是「第二以賽亞」所寫。但卡勒卻沒有嘗試解釋為甚麼三十六至三十九章會插入托里的「第二以賽亞書」。這問題懸而未決，直至布朗利 (W. H. Brownlee) 於 1964 年出版他的《昆蘭古卷對聖經的意義》。⁴⁵ 他是第一個嘗試用古代近東作者的立場，而不是西方立場來看以賽亞成書問題。他指出古代的人把一卷書分為兩部分是很平常的事，⁴⁶ 可能是為了把厚厚的書卷變得輕便些。此外，有很好的理由讓我們相信，古代高質素的文學作品通常在寫作時就計劃好在中間自然地一分為二。約瑟夫 (Josephus) 顯然認為希伯來先知的寫作也採用了類似做法，因為他用複數的書去稱呼以西結、但以理、以賽亞等人的個別著作。⁴⁷ 這「複數的書」很可能就是指一卷書分為二半——即現代所謂「二部之作」(bifid form)。在現存的以賽亞書，這二部的結構就是每部有 33 章。1QIsa^a 在第三十三章末有間隙，布朗利使用此證明古以賽亞書這部重要文學作品是用了古代「二部之作」的方式寫成。對布朗利來說，現存的以賽亞書是以賽亞的門徒(他用了一個現代的西方名詞：以賽亞學派 [Isaianic school]) 努力的主要成果，把老師的講章分成二部分出版。

布朗利也分析到一至三十三章和三十四至六十

45 *Meaning of the Qumrân Scrolls for the Bible.*

46 參 H. St. John Thackeray, *Septuagint and Jewish Worship* (1923), 130ff.。

47 參 *Ant.* x.5.1; x.2.2; x.11.7。

六章的結構與內容是平行的，如下列圖表：

內 容	1-33 章	34-36 章
毀壞與重建	1-5	34-35
自傳式資料	6-8	36-40
執行祝福和審判的工具	9-12	41-45
論列國預言	13-23	46-48
普世和以色列的救贖	24-27	49-55
倫理道德的講章	28-31	56-59
以色列的復興	32-33	60-66

對布朗利來說，上表並不是以賽亞書的底本分析；而是要表達出原來的編者在成書過程中如何刻意使全書有平行的結構，均衡的內容。

布朗利的分析可算是自由派學者切實面對以賽亞書真正問題的最佳努力。以賽亞書真正的問題所在，是我們的研究方法，不是歷史或神學問題。以往鑑別學者有太多主觀臆測，沒有認真面對客觀資料。他們方法的致命漏洞，就是把西方觀點強加於東方文學作品之上，而且還抱有先入為主的觀念，使錯誤倍增。現代研究一定要重新檢查 19 世紀學者武斷的推論，用客觀、科學的方法來處理一切有關資料，務求正確理解經文。用以賽亞書為例，1QIsa^a 就清楚顯示現存以賽亞書正典是古代近東一部十分精細、極匠心獨運的文集。布朗利的推論是正確的，以賽亞書是一本「二部之作」。細心察看，更可發現採用了古蘇美爾人的文學技巧「二極手法」(*merismus*)，把這二部連合起，這是典型美索不達米亞抄寫員所用的手法。

這技巧是用一對相反詞來代表整體。以賽亞書的二部都是用這技巧來標示它們的開首：一章 2 節的「天哪……地啊……」用作第一部分引言，三十四章 1 節的「列國啊……眾民哪……地……世界」則引入第二部分。

故此毫無疑問，布朗利以上勾劃出來的前後兩部分，以及平行的主題，都是聖經作者刻意編排，不是出於巧合。以賽亞書明顯分為「二部」，好讓有需要時方便分開流傳。按這書卷的篇幅來看，實在很可能曾這樣流傳過。這二部經文的安排是經過精心策劃，高度文學藝術與實用考慮兼顧，也是完全按著古代抄寫員共同接受的編輯技巧建構而成。在昆蘭發現的大以賽亞書古卷（1QIsa^a）證實了以上的論點。不論這二部曾經怎樣流傳，我們可以肯定現存的以賽亞書在昆蘭文士開始抄寫以前，人就老早視為單一的作品。

F. 成書的過程及日期

以上文的資料為基礎，我們可以有新而負責任的進路來處理以賽亞書的成書過程及日期。昆蘭的發現要求我們重新研究公元前 8 世紀的以賽亞是原作者的傳統理論。昆蘭社群已知是馬加比時期或稍早的一個分離團體。他們所有的聖經古卷都是抄本，不是原本。所以，沒有一本聖經古卷是在馬加比時代寫成，因為由原著到普遍接受為聖經正典需要一段頗長時間。一個書卷能進入希伯來正典的「先知書」或「聖卷」（正典第二、三部分）的一個條件，就是要與摩西律法書的思想相符。這條件要求這書的抄本在宗教領袖和敬虔人士中間傳閱。故此，由成書至給人承認為正

典，之間必定相隔一段時間；縱或人已宣講過其內容，情況也沒分別。

伯羅斯 (Burrows) 等人鑑定 1QIsa^a 的年份約為公元前 100 年。⁴⁸ 如果這是正確的話，現存的以賽亞書起碼在公元前 2 世紀初便存在。但原著肯定源於更早時期，就如伯羅斯所說：「以賽亞書肯定來自比這抄本 [1QIsa^a] 可鑑定最早的年份早幾個世紀。」⁴⁹ 那麼原初的「二部以賽亞書」屬於多早的時期？昆蘭其他的發現提供了重要線索。第四洞穴發現有一個給鑑別為公元前 2 世紀的詩篇殘篇 (4QPs^a)。它明確而清楚顯示，詩篇正典在馬加比時代已經成形確立。⁵⁰ 單是這證據，已叫眾多學者放棄了「馬加比時代詩篇」的想法，改而推斷正典詩篇最晚是成書於波斯時期 (公元前 539-331 年)，而不是希臘時期 (公元前 331-65 年)。這詩篇殘篇也顯示，沒有一本舊約正典寫於公元前 330 年以後。拿以賽亞書為例，它最遲的成書時間是波斯時期中葉。

這些客觀證據直接挑戰眾多關於以賽亞書原作者的鑑別學理論。首先，這些證據一致否定福爾茨的理論；他認為六十五至六十六章寫於公元前 331 年之後。⁵¹ 第二，這些證據顯明肯尼特等人理論的錯謬。

48 參 M. Burrows, *Dead Sea Scrolls* (1955), 118。

49 Burrows, 109.

50 參 F. M. Cross, *Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies* (1961), 165。

51 *Jesaja* (1932), II, 200.

他們認為受苦僕人的概念是因敬虔的猶太人被安提阿古四世 (Antiochus IV Epiphanes, 公元前 215-163 年) 逼迫而引發。⁵² 同樣, 杜姆的理論也站不住腳, 他認為二十四至二十七章寫於許爾堪 (John Hyrcanus)⁵³ 時代。⁵⁴ 任何「第三以賽亞」或更多的以賽亞有分寫成五十至六十六章的理論也同樣不能成立。⁵⁵ 昆蘭的發現顯明這一切理論全是臆測, 沒有事實根據。

雖然「第三以賽亞」的理論已被推翻, 不用再理會; 但「第二以賽亞」的問題是要從另一角度來解決。差不多所有自由派學者都認為「第二以賽亞」是「近代鑑別學者一個確鑿不移的研究成果」。不過他們從沒有證明真的有這一個無名先知活在被擄的人中間。若細閱他們這一方面的著作, 就發現他們好像不認為需要證據支持他們的理論, 似乎都認為只要提出有這位無名的先知, 便不用任何證據來證明有這人存在。這種所謂「自由派正統思想」甚至滲透了布朗利那些在其他方面令人欽佩的學術研究。正如上文提過, 他假定被擄時期的「第二以賽亞」是編成以賽亞

52 R. H. Kennett, *Composition of Isaiah* (1909), 85; *OT Essays* (1928), 146.

53 反抗安提阿古四世而興起的馬加比運動裡, 其中一位成員。

54 *Des Buch Jesaia* (1892), 9f.

55 參 J. L. McKenzie, *Second Isaiah* (AB, 1968), lxvii-lxxi。

文集的以賽亞門徒群體當中一員。

這「第二以賽亞」的概念是布朗利的論據中最弱的一環，明顯削弱了他部分的結論。他就如其他鑑別學者一樣，把這概念看成「正統」理論的基礎，沒有用批判角度來批判它。單從表面去看，「第二以賽亞」的理論對被擄時期的歷史、文學、屬靈氣候都應該有很重要的意義。假如這理論是對的話，先知以賽亞死後 150 年內，他的門徒便是在一個神學真空內，努力傳遞老師的口傳教訓。為甚麼說他們處身真空內呢？因為以賽亞的工作早已讓位給耶利米的苦難神學和他事奉帶來的深遠影響，繼之而來的是猶大被擄至巴比倫的苦難，以及以西結在被擄社群中作先知、祭司、牧者。還有是但以理在異教宮廷向新巴比倫朝野見證希伯來人的信仰，因他美好的靈性、智慧，最後身處三總長之一，統管全帝國。然而，所謂以賽亞門徒的著作竟然隻字不提耶利米的著作或思想，也沒有理會以西結深深影響希伯來人宗教生活的見證與教導，又忽略但以理滿有恩賜的希伯來先知、聖徒的生活模範。

說四十至六十六章寫於巴比倫的理論，雖然在這些經文內事實上找不到支持的基礎，但認為它們是以賽亞門徒寫於巴比倫的學者卻假設，這些門徒並沒有和其他被擄的猶大人及他們的領袖接觸。這假設完全忽略當代歷史環境。其實以賽亞門徒無可避免要反思耶利米和以西結在被擄猶大人中間的教導與傳統。這「第二以賽亞」的理論要讀者天真地相信先知以賽亞在巴勒斯坦的口述傳統，在被擄時期藉一不知名先知在巴比倫獲得新生。這不知名先知用同樣無可比擬的

華麗詞藻、優雅文筆增訂早已去世的老師的著作，而這部著作竟然與當代重要的神學問題，如以西結書所提及的，毫不相干！如果這不知名先知真的如 19 世紀歐洲學者所幻想的存在，如果他真的有在被擄期間宣講、寫作，那麼他寫的四十至五十五章就不應該反映被擄前巴勒斯坦的背境，而應該與以西結和但以理一樣，反映當代米索不達米亞的環境、社會、道德、宗教情況。細心閱讀四十至五十五章，就發現這幾章只是籠統指到被擄一事，其內容根本不能與被擄的猶大人在提勒亞畢⁵⁶ 的情況拉上關係。

也許推翻「第二以賽亞」理論最重要的論據是這先知對耶利米和以西結在「新約」這神學課題上的連貫性，一無所知。耶利米已經預言日子將到，昔日以色列全體立的約要給個人性的約取代（耶三十一 31-34）。以西結更強調每個人都要向神為自己的罪行負責（結十八 1-24）。相對之下，這「第二以賽亞」竟然對新約及其屬靈含意，懵然不知。他兩次提到約的觀念都只是「神的僕人」會做「眾民的約」（賽四十二 6，四十九 8）。至於五十四章 10 節提到「平安的約」是指神的慈愛。這反證「第二以賽亞」的論據是如此強而有力，自由派學者只能避而不談。直到如今，仍沒有一個自由派學者敢去處理以西結先知的事奉與寫作跟所謂「第二以賽亞」的歷史關係。這其實不足為奇，因為以西結書二章 5 節就指到被擄的人中沒有別的先知像以西結一樣警告百姓。以西結書二十

56 提勒亞畢（*Til Abūbi*），可能在尼普爾（*Nippur*）附近，參結三 15。

二章 30 節也提到神告訴以西結，雖然祂尋找過，但找不到一個可站在破口防堵的人。要是真的有「第二以賽亞」活在被擄的人中間服侍，便不會有這種情況。因為灰心的人聽到他的言行，應該會心靈復蘇，再攀屬靈高峰；這也正是贊成「第二以賽亞」理論的人常認為他會帶來的果效。當然，在那種處境下，一個有他那樣傑出恩賜的人也應該最合適在被擄灰心的人中做神差遣他的任何工作。

可是，以西結書顯示出，根本沒有這樣一個人在被擄的人中。所有在被擄人群中間的事奉，都是以西結作的。而但以理就在另一個層面影響巴比倫的國事。以西結的歷史真實性不容置疑，與虛構出來的「第二以賽亞」完全兩樣。假若真有「第二以賽亞」那麼偉大的先知，在同胞經歷歷史中靈性最嚴峻危機時，用最崇高的話語、最高尚的靈性，把神的啟示慷慨地滋潤他們，之後卻在歷史中被人遺忘，連名字也失傳，這在希伯來人歷史上實在絕無僅有。倘若他那無可比擬的巨著，只成為比他平庸的巴勒斯坦先知著作的附錄，而 2,000 年來猶太人傳統也一致認為全書是平庸的以賽亞的著作，無論這位「第二以賽亞」多麼死心塌地追隨「第一以賽亞」，這理論也難以令人置信。自由派學者至今還不能證明真的可以有一個平庸或無經驗的編者把先知以賽亞的作品與後人的作品混在一起，令人無法分辨書中哪些是公元前 8 世紀先知的作品，又按時間次序去重新編排書中內容。如果對「第二以賽亞」的錯誤還需要論證的話，就是這理論假設猶太人竟允許有人把這本聖經肢解、重編。按猶太人對聖經近乎迷信的尊崇態度來看，這假設根本

是完全不可置信。

假如「第二以賽亞」是真實人物，不是 19 世紀鑑別學者幻想出來的，那麼他在希伯來人思想史及宗教歷史的地位一定獲得確定。但如上文所說，雖然經文描繪這人擁有出色的才幹並能力，可是以西結與但以理卻對他卻毫無所知。回歸時期，這人的名字與教訓也沒有對哈該、撒迦利亞、以斯拉、尼希米有絲毫影響。相反地，以西結的思想就深深影響回歸後猶太人社群的聖殿及會堂敬拜。同樣，猶太教律法主義的特色是源自全心應用摩西律法，而非一位被擄時期不知名先知的教導。因為「第二以賽亞」所關注的是被擄前迦南地的偶像敬拜，這對巴比倫的猶太人或回歸後的猶太人來說都毫無意義。在巴比倫根本沒有沉溺於迦南宗教儀式的條件；而在被擄後歸回的群體中，被擄一事已令迦南的巴力崇拜全無意義。

被擄時期和回歸後的猶太人從未有過「第二以賽亞」或「第三以賽亞」的傳說。這個事實證明，這人或這些人不單是人假想出來的，而且存在的可能性極低。沒有客觀證據支持自由派學者的理論，認為以賽亞書有不止一個作者。自由派雖然滿有自信地散佈他們的論點，但他們對以賽亞書的研究滿是沒有根據的假設、有偏見的論點、沒有事實支持的結論，就如他們對摩西五經的研究一樣。他們的研究既是如此不科學化，有需要重新研究。新的研究要用歸納的科學方法，研究所有客觀資料後，再作出結論；這樣的結論才可靠。

根據以上以賽亞書原作者理論的探討，本文作者只能誠實地拒絕任何贊成第二或第三以賽亞存在的

理論。理由是它們已證實是完全沒有任何現今科學方法認為是事實的證據。我們不得不下結論說，第二和第三以賽亞的理論只是 19 世紀自由派學者最成功地錯誤引導學術界的神話之一。按 1QIsa^a 的證據來看，以賽亞書只有一個作者，就是亞摩斯的兒子以賽亞。以賽亞書是編纂自這位以賽亞的著作之文集，極可能從成書開始便以「二部」形式流傳開去。他有門徒在旁協助是一個可能性，我們不能排除。從現存以賽亞書精細而充滿美感的文學結構看來，以賽亞這位大師級先知極有可能在編訂過程中扮演主要角色。所以，現存的以賽亞書很可能是先知死後 50 年內就已完成；換句話說，我們有合理的把握將成書時間定為公元前 630 年左右。

G. 僕人之歌

聖經很少有經文如「僕人之歌」般引起這麼多舊約神學討論。我們已經提過，「僕人之歌」至少有四首：四十二章 1 至 4 節、四十九章 1 至 6 節、五十章 4 至 9 節或五十章 1 至 11 節、五十二章 13 節至五十三章 12 節。教會最初三個世紀都認為「僕人」是指義人，有時是個人，有時代表群體。後來就普遍認為應該是指彌賽亞，這共識一直維持至 19 世紀。其時，自由派學者如色姆勒、科佩、艾希霍恩等認為彌賽亞是描繪以色列全國的圖畫，不是指大衛家的君王。瓦特克和埃瓦爾德更確認這看法，認為屬靈的以色列有一天會成為垂死的以色列民族復興的途徑。其餘學者如徹恩、戴維森、德賴弗，都欣然接受這理論，但都沒有嘗試證明一個理想中的以色列怎樣能夠代替在

現實生活的以色列受苦受死，達成救贖目的。上述理論的另一版本認為「僕人」是叛逆以色列中一小撮忠信分子，他們捨身救贖其餘的同胞。但這理論若應用到以西結和但以理所描述的被擄情形，就完全不吻合。另有人嘗試把「僕人」與以色列的先知體制聯繫起來，亦有認為是某一個個別人物如希西家、以賽亞、耶利米等，但都不成功。德里慈提議「僕人」概念最低層次的意義是指整個以色列國，進一步發展到指屬靈的以色列，再不是在現實生活的以色列，最後發展到代表一個人、一個救贖主彌賽亞。⁵⁷

莫文克認為「僕人」其實就是「第二以賽亞」。⁵⁸ 他不滿眾多自由派學者都擁護「僕人是群體」的解釋而作出這提議。他認為，在僕人之歌附近的經文，「僕人」真是指以色列國；但在僕人之歌本身，「僕人」要做宣教工作，可見他是一個個體。就算不提上文所說有沒有「第二以賽亞」這被擄時期無名先知的問題，莫文克的理論也通不過第四首「僕人之歌」（五十二 13—五十三 12）。他後來更改自己的理論，認為「僕人」在僕人之歌完成前已被殺，是「第二以賽亞」的門徒把這些僕人之歌收集起來。⁵⁹

另一個挪威學者尼貝里 (Nyberg) 認為「僕人」

57 Delitzsch, 236.

58 *Der Knecht Jahwäs* (1921).

59 參 *He That Cometh* (1956), 228f.; *ZAW*, 49 (1931), 87ff., 242ff.。

是一個形而上的人物，跨越過去、現在、未來。⁶⁰ 他這「超人」理論不但將所有可能理論的優點共冶一爐，也從其他信仰的宗教和神話傳說中取材，某程度上反映了格雷斯曼和袞克爾認為「僕人」源自神話的觀點。⁶¹ 但他們二人的理論有不能解決的困難，因為他們不能證明聖經的資料與自然宗教的神話有甚麼實質關連。

學者面對的困難只要讀一讀「僕人之歌」就能明白。看看「僕人」和他工作範圍的描寫，他可以同時指向個人和群體，同時包括實際的和理想的層面。若果單用群體的角度去解釋，立即面對以賽亞書的僕人跟舊約聖經記載的以色列截然不同的事實。同樣，「僕人」極可能從來就不是用來描寫某一個個人，所以任何解釋為烏西雅、耶利米、塞魯士等歷史人物的理論都是臆測而已。「僕人」也不會是指被擄前某一個君王在每年慶祝耶和華為王的節日，⁶² 在禮儀中接受某種象徵性懲罰，而成為彌賽亞僕人。贖罪的禮儀是祭司的職事，不是君王的。再者，到目前為止，仍沒有人能夠提供真憑實據，證明以色列有像巴比倫稱為 *akitu* 的「登基節」，每年慶祝耶和華登基為王。

60 *Svensk Exegetisk Arsbok*, 7 (1942), 5ff.

61 參 H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (1905); H. Gunkel, *RGG* (1912), III, cols. 1540ff.

62 學者認為以色列人受異教風俗影響，將每年元旦日定為慶祝耶和華登基為王的節日。

有學者認為，某些學者接受傳統自由派對僕人之歌的描繪，只接受四首「僕人之歌」，對現有經文採取過分狹窄的看法。所以布朗利便提議五十一章 4 至 6 節或 1 至 8 節、六十一章 1 節及下、六十二章 10 至 12 節也是僕人之歌。⁶³ 哈里森 (Harrison) 也認為，⁶⁴ 自由派學者因要維護多個作者的理論，完全忽略了一至三十九章內一段散文式預言。這個預言是在二十二章 20 至 25 節，描述希勒家之子以利亞敬為神的僕人。他統管耶路撒冷及猶大家，但後來會被革職，喪失權力。從歷史的角度，這段經文值得我們留意，因為考古學家在伯美森廢丘 (Tell Beit Mirsim) 與伯示麥找到三個公元前 6 世紀的瓦瓶手柄，蓋有印章，其上刻有「屬於約雅斤的僕人以利亞敬」(參王下十八 18、26、37；賽三十六 3、11、22，三十七 2)。

眾多「僕人」理論中，最切合所有資料的，就是傳統的彌賽亞理論。整體上，「神的僕人」的描寫靈活，可容納「受苦僕人」與「彌賽亞基督」的不同。要記得，以賽亞書內不單是用「僕人」來描劃彌賽亞。這種錯誤印象完全是鑑別學者造成，硬要把書任意分為不同部分，又聲稱各部分是在不同歷史時期由不同作者撰寫。我們很難相信以賽亞並不瞭解「僕人之歌」的歷史意義及屬靈意義；縱使他不明白全部的意義，最少也會明白部分。他當代的人隨從異教遠離神，或會對這些預言的末世意義或其他意義漠不關心。當

63 Brownlee, 193ff.

64 Harrison, *Intro. to the OT* (1969), 797.

然，耶穌在世時，當代的人也不能理解祂就是「僕人之歌」所指的基督。諾思（C. R. North）說得對，不論「僕人」原初指甚麼，基督都完全應驗了。⁶⁵

H. 塞魯士

以賽亞書四十四章 28 節及四十五章 1 節出現這波斯王的名字，很多自由派學者便因而認為，已有足夠理由視四十至五十五章是被擄時期在巴比倫寫的。保守派學者就塞魯士⁶⁶（公元前 539-530 年）的名字主要有三種回答：

（1）自由派學者主張這些經文是被擄時期才加進去，是因為他們不理會聖經有真正預言的事實。保守派學者指出，無論如何，以賽亞書本身視塞魯士為預言中的人物，這是一些自由派學者也接納的。⁶⁷ 故此，經文最遲在被擄開始時就已寫成。

（2）部分保守學者如阿利斯、⁶⁸ 楊以德，⁶⁹ 認為這兩節經文是先知預先看到了 150 年後塞魯士所做的事。阿利斯未經批判，就接受約瑟夫的說法，⁷⁰ 指塞魯士因讀到以賽亞書內自己的天命，定意要應驗

65 *IDB*, IV, 294.

66 或譯：古列。

67 例：G. A. Smith, *HDB*, II, 493。

68 *Unity of Isaiah* (1950), 51ff.

69 *Intro. to the OT* (2nd ed, 1960), 237f.

70 *Ant.* xi.1.1.

書內所寫關於他的事。無論如何，阿利斯和楊以德都確認，舊約聖經預言是真實的，以賽亞確是預言塞魯士會興起。

(3) 另一種處理方法，是視塞魯士的名字為回歸期間一個抄寫員加上去的註釋。他認為塞魯士完成了以賽亞所預言「僕人」的工作，故加以註明。事實上，四十四章 28 節和四十五章 1 節是預言中惟一提到塞魯士名字的地方。若把 *l'kôreš* (「論塞魯士」) 這詞從希伯來文本拿走，不但文字更流暢，經文更會與四十至六十六章一致，將焦點集中在耶路撒冷未來的復興與榮耀。托里是首先這樣提議的學者之一。⁷¹ 他認為如果把塞魯士的名字看為是後人加上去的註解，四十至六十六章就差不多全部源自巴勒斯坦。認為 *l'kôreš* 是 *hōreš* (「工人」) 的誤抄就不能成立，因為「工人」絕不能表達四十五章 1 節之「受膏者」的涵意。

參考書目

註釋書：初期教父為以賽亞書全書或部分寫過註釋的，有優西比烏 (Eusebius)、大巴西流 (Basil the Great)、屈梭多模 (Chrysostom)、狄奧多勒 (Theodoret)、迦薩的普羅科皮烏斯 (Procopius of Gaza)、賽勒斯 (Ephraim Syrus)、耶柔米 (Jerome)。值得留意的猶太人學者，有伊本·以斯拉 (Ibn Ezra)、金希 (David Kimchi)、阿巴伯內爾 (Abarbanel)、

71 *Second Isaiah: A New Interpretation* (1928), vii-viii.

熱魯撒爾米 (Tanchum Jerushalmi)。改教家的註釋，可參路德和加爾文。**Campegius Vitringa** (1732)的註釋特別有價值。比較後期，又值得一提的，有 **E. F. Rosenmüller**, *Scholia* (1826); **Wilhelm Gesenius**, *Jesaja* (1821); **J. A. Alexander** (1865); **Moritz Drechsler** (1845)，由 Hahn 及 Delitzsch 完成；**S. D. Luzzatto** (1855); **Franz Delitzsch** (repr. 1949); **G. A. Smith**(1888-90); **Bernhard Duhm** (1892); **A. Dillmann** (rev. ed. 1898); **G. H. Box** (1908); **J. Ridderbos** (1922); **F. Feldmann** (1925-26); **J. Fischer** (1939); **E. J. Kissane** (1941-43); **A. Bentzen** (1944); **A. Penna** (1958); **I. W. Slotki** (*Soncino*, 1959); **E. J. Young** (1961); **V. Buksbazen** (1971-74).

一至三十九章註釋書：**G. B. Gray** (*ICC*, 1912); **O. Procksch** (*KAT*, 1930); **R. B. Y. Scott** (*IB*, 1956); **J. Mauchline** (1962); **A. S. Herbert** (1973); **O. Kaiser** (*OTL*, 1973).

四十至五十五或至六十六章註釋書：**R. Levy** (1925); **C. C. Torrey** (1928); **P. Volz** (1932); **J. Muilenburg** (*IB*, 1956); **C. R. North** (1964); **J. L. McKenzie** (*AB*, 1968); **C. Westermann** (*OTL*, 1969).

標準導論：**S. R. Driver** (9th ed. 1913); **R. H. Pfeiffer** (1941); **W. O. E. Oesterley and T. H. Robinson** (3rd ed. 1958); **A. Weiser** (5th ed. 1963); **A. Bentzen** (1952); **O. Eissfeldt** (Eng. tr. 1965); **E. J. Young** (2nd ed. 1960); **G. L. Archer** (1964); **R. K. Harrison** (1969); **B. S. Childs** (1979).

專書：**H. Gunkel**, *Ein Vorläufer Jesu* (1921); **S. Mowinckel**, *Der Knecht Jahwäs* (1921); **J. Fischer**, *Wer ist Ebed?* (1922); **L. Köhler**, *Deuterocesaja (Jesaja xl-lv) stilkritisch untersucht (BZAW, 37, 1923)*; **J. Begrich**, *Der Psalm des Hiskia* (1926); **A. Bouflower**, *Book of Isaiah in the Light of Assyrian Monuments* (1930); **K. Elliger**, *Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritocesaja (Beiträge zur Wissenschaft vom AT, 4, 1933)*; **L. Glahn and L. Köhler**, *Der Prophet der Heimkehr* (1934); **J. Lindblom**, *Die Jesaja-Apokalypse* (1938); **W. A. Wordsworth**, *En Roeh* (1939); **S. Smith**, *Isaiah Chapters xl-xv: Literary Criticism and History* (1944); **O. T. Allis**, *Unity of Isaiah* (1951); **E. S. Mulder**, *Die Teologie van die Jesaja-Apokalipse* (1954); **E. J. Young**, *Studies in Isaiah* (1954); **S. H. Blank**, *Prophetic Faith in Isaiah* (1958); **S. P. Schilling**, *Isaiah Speaks* (1958); **E. J. Young**, *Who Wrote Isaiah?* (1958); **B. S. Childs**, *Isaiah and the Assyrian Crisis (SBT, 2/3, 1967)*; **J. W. Whedbee**, *Isaiah and Wisdom* (1971); **R. N. Whybray**, *The Heavenly Counsellor in Isaiah 40:13-14* (1971); **W. S. LaSor**, *Israel* (1976), 11-29; **A. A. MacRae**, *The Gospel of Isaiah* (1977).

G. L. ROBINSON

R. K. HARRISON

以賽亞書的近代研究

BOOK OF ISAIAH IN RECENT STUDY

- I. 引言：沃茨的觀點
- II. 「一位先知」解釋法
- III. 「三卷書」解釋法
 - A. 第二以賽亞
 - B. 第一以賽亞
 - C. 第三以賽亞
- IV. 「一卷書」解釋法
 - A. 主題與經文的延續性
 - B. 編修分析
 - C. 文學闡釋
- V. 結論

I. 引言：沃茨的觀點

1980年代中期，沃茨（John D. W. Watts）出版了兩冊相當具創見的以賽亞書註釋書。¹ 該書面世的時間，適逢以賽亞書研究剛剛興起一股巨大的改革浪潮；時至今日，這股浪潮仍然澎湃，未達頂峰。沃茨在書中提出了幾點創見。首先，他定下的首要目標是要解釋「以賽亞書」，把以賽亞書視為一個整體，一部「給有文學修養者閱讀的文學作品」。在註釋書中，沃茨嘗試將焦點放在以賽亞書的現存形式，避免「慣

1 *Isaiah 1-33* 在 1985 年出版，*Isaiah 34-66* 在 1987 年出版，均屬於 *Word Biblical Commentary* 系列。

常的分析方法，將它分割成不同部分」。²

其次，沃茨假定本書的成書日期，大概是在公元前 435 年，認為寫作對象是這段期間居住在耶路撒冷的各個猶太社群。³ 他在書中指出，以賽亞書的寫作目的，是為了討論以下問題：

- (1) 民眾過著宗教混雜的生活；
- (2) 被擄者仍然留在異地；
- (3) 猶太社群陷於四分五裂；
- (4) 以色列在列國中間的角色。

他把這些問題總結為：

古往今來，猶太教的根本問題是……耶路撒冷、散居者 (*Golah*) ——「分散」在巴比倫、埃及和其他各地——以及在猶大地和以色列人昔日領土內的人民三者之本質與角色。⁴

他還補充說，以斯拉和尼希米奠下的基礎，很可能不甚穩固。以賽亞書雖然肯定聖殿的重要角色，卻並不認為祭司可以解決問題。

第三，沃茨把以賽亞書的文體，界定為戲劇形式的「異象」。「異象」(*h^azōn*) 一詞是來自以賽亞書一章 1 節：「亞摩斯的兒子以賽亞看見異象」。⁵ 沃

2 Watts (1985), xliii.

3 同上，頁 xxx。

4 同上，頁 xxxi。

5 引自《新》，《和》譯作「得默示」，希伯來文的意思其實是「見異象」。

茨認為它就是本書的標題。他指出，「異象」是一種先知文體，特別切合以賽亞書及十二小先知書（其他標題用語還有 *dābār* [「話語」] 和 *massā'* [「負擔」]）。他更進一步指出，以賽亞的「異象」是以戲劇形式表達出來，「適合用於人工化的舞台場景」。⁶ 他的聖經譯文把不同部分的經文，分配給不同的發言者，耶和華、天、地三者所佔的對白特別多；至於合唱部分，則用來強調基本要點（例：八 8-10，十 21，十四 31，二十八 5-6，四十二 10-12）。沃茨寫道：

這本註釋書把「異象」理解為一種戲劇，耶和華及祂的助手（天和地，一 2）是當中的主角……戲劇的「境界」，一方面有歷史的向度，涉及公元前 8 世紀的諸王與先知以賽亞，書的後半部則涉及波斯時期。另一向度則涉及坐在天上寶座上的耶和華與祂的朝臣，察看巴勒斯坦及美索不達米亞 300 年來的歷史，道出種種評論。既是異象文體，便當有一個「舞台場景」給耶和華和祂的助手在其中觀看並參與發生在耶路撒冷、巴比倫及其他地方的世俗事情。⁷

為了配合這個進路，沃茨把以賽亞書分為 12 幕劇，每幕有多個場景及片段：

第一幕： 有如葡萄園中的草棚（一一六）

第二幕： 緩緩流水（七一十四）

6 同上，頁 xlv。

7 同上，頁 xlix。

- 第三幕： 機遇與失望（十五—二十二）
- 第四幕： 推羅失陷的衝擊（二十三—二十七）
- 第五幕： 猶大國追悼會（二十八—三十三）
- 第六幕： 咒詛變為祝福（三十四—三十九）
- 第七幕： 耶路撒冷的喜訊
（四十 1—四十四 23）
- 第八幕： 塞魯士⁸ ——耶和華的受膏者
（四十四 24—四十八 22）
- 第九幕： 管治者的僕人
（四十九 1—五十二 12）
- 第十幕： 耶路撒冷的復元之痛
（五十二 13—五十七 21）
- 第十一幕： 錫安之光亮起（五十八—六十一）
- 第十二章： 全為錫安——新天新地
（六十二—六十六）

沃茨採取一種文學進路，要解釋整個「最終製成品」——這作品是多位作者／編者／編撰者把大約公元前 750 至 435 年的以色列歷史資料，加以篩選，巧妙編排，特別強調以賽亞在耶路撒冷的事奉。他似乎沒有理會四十至五十五章的信息是否出自被擄巴比倫期間的一位先知（一般稱作「第二以賽亞」〔*Second Isaiah* 或 *Deutero Isaiah*〕或「被擄時期的以賽亞」〔*Exilic Isaiah*〕）；又或者五十六至六十六章是否出自公元前 539 年後在耶路撒冷的「第三以賽亞」。他假定作者是約公元前 435 年的一群人，他們將自己看

8 或譯：古列。

成是(1)約於公元前 700 至 750 年，在耶路撒冷事奉的先知以賽亞、(2)四十二至四十八章在被擄時期的「僕人」、(3)四十九章、五十章、五十三章以及六十一章 1 至 4 節那位受苦的耶路撒冷「僕人」、(4)五十五章 1 至 6 節「眾僕人」的群體。沃茨沒有詳論「作者」的身分、這群人的性質，或以賽亞書如何寫成，只提出這群人抱有四個基本觀念：

(1) 波斯帝國摧毀了舊有秩序，一個新時代（或創造）已經隨之展開。

(2) 新的秩序裡，世界各地人民都應流歸錫安，聽取神的話語，敬拜神——上帝之城的異象。

(3) 以色列應該承認，波斯政權是神為她預備的出路，因此，任何敵對波斯或波斯權力的行動，都應反對。

(4) 要譴責背道的敬拜，特別是偶像崇拜及異教禮儀；耶和華繼續尋找留心聆聽且有回應的人，他們願意作祂忠心的「僕人」。⁹

然而，我們不應假定，沃茨主張要忽視歷史；相反，他其實非常重視經文與歷史事件之間的關係。例如，沃茨把第二十三章論推羅傾覆的經文，與二十四至二十七章的末世預言連起來解釋，當中還把二十七章 1 節的「鱷魚」，解釋為推羅的象徵。¹⁰ 這種解釋可能會引起熟悉以賽亞書一般解釋的人之興趣。至於把四十二章 1 至 4 節和 6 至 9 節的「僕人」，解釋

9 同上，頁 xxxi-xxxii。

10 同上，頁 348f。

為塞魯士，¹¹ 若從四十四章 21 節至四十五章 17 節（可能還有四十一 25）的角度來理解，也許不見得太出奇。可是，對於他把四十九章 5 至 6 節、五十二章 13 節以及五十三章 11 節的「僕人」，看成是波斯王大流烏一世；把六十一章的看成是亞達薛西一世，至少會令到部分讀者詫異。¹² 把所羅巴伯理解為五十章 4 至 9 節所論及的忠心教師與領袖，並在五十三章被處死，卻在五十章 10 節至五十一章 2 節獲大流烏證明為清白（大流烏亦是五十一 4-8 的發言者）。在四十九章 5 至 6 節，沃茨將大流烏解釋為應許中「外邦人的光，列國的命運如今與波斯帝國緊緊連繫起來」。¹³ 筆者可以斗膽說，大部分讀者未必信服這樣用歷史去解釋經文。

然而，沃茨的基本立場，卻獲得最近兩份研究「第二以賽亞」的專文支持。克拉茨（R. G. Kratz）從編修及歷史的角度研究四十至五十五章，特別關注塞魯士的問題。他指出，編者在「第二以賽亞」的基本文稿中加入了好些塞魯士的篇幅（主要在目前的四十至四十八章內，約寫於公元前 539 年），新增的內容反映了大流烏一世的早期統治（約公元前 520-510 年），為這基本文稿加上神藉著塞魯士施行拯救的宣告（也加上一個「關於錫安的擴寫部分」，主要出現在四十九至五十四章）。頭兩篇「僕人之歌」是後加

11 Watts (1987), 110, 118f.

12 同上，頁 114, 117, 119, 187, 222-33, 302。

13 同上，頁 187。

的(這可能還包括第三篇),為要顯出塞魯士是僕人、牧人、耶和華的受膏者,他來處理以色列及列國。拉托(A. Laato)的專文集中研究四十至五十五章的「耶和華的僕人」與塞魯士。他認為那位僕人和塞魯士承擔同一個「被擄時期的彌賽亞任務」(exilic messianic program),¹⁴ 這任務溯源於約西亞統治時期及他突然的駕崩。不過,拉托沒有把塞魯士等同於那位僕人。塞魯士只是開創政治新局面,讓被擄者可以重歸故土,而真正帶領百姓回歸並重建新錫安的,卻是那位僕人(忠心的以色列/先知以色列)。¹⁵ 順帶一提,拉托認為四十至五十五章的編修工作,約在公元前539年完成:「巴比倫時期結束並非標誌編輯過程開始,反而是標誌過程完結」。¹⁶

總括而言,沃茨的註釋書確有值得商榷之處;事實上,說它有「相當多個人的奇特觀點」¹⁷——特別是其下冊——也是言之成理。不過,縱使有商榷之處,也不可以埋沒書中的創新見解,以及作者勇於提出創見的精神。沃茨視野廣闊,技巧高超,能夠採取一種嶄新方式來掌握以賽亞書的大量材料。若要正確明白他在書中的見解,就必須綜覽近期以賽亞書的研究發展。我們可以把以賽亞書的研究發展籠統分為三

14 Laato (1992), 282.

15 同上,頁282f。

16 同上,頁283。

17 Williamson (1994), 17.

個階段：「一位先知」解釋法、「三卷書」解釋法、「一卷書」解釋法。以下將會簡略討論這三個階段，希望藉此提供足夠的背景資料，讓讀者可以明白沃茨這部作品。

II. 「一位先知」解釋法

這是研究以賽亞書的傳統取向，假定出生於耶路撒冷的以賽亞（公元前約 750-700 年）乃全書的作者。這個研究進路不會把以賽亞書分成多個來自不同歷史時期的部分，再將它們看成是不同作者的著述，而是接受先知以賽亞就是全書的惟一作者。當代支持這取向的解經家，也有少數同意書中部分內容，在理論上有可能並非出自以賽亞手筆，而是後來加上，例如在四十四章 28 節及四十五章 1 節明確提到塞魯士的地方。此外，亦有學者接受此書有可能出自以賽亞的門徒（八 16），在以賽亞死後「隨即」執筆寫成。¹⁸

筆者在此不會詳細追溯這取向的性質與歷史。在現代的研究中，這取向仍有學者沿用；近期有兩本以賽亞書註釋書可以作為代表。奧斯瓦爾特（J. N. Oswalt）主張以賽亞書全書前後一致，並呼籲要「重新嘗試視之為一整卷書來解釋」。¹⁹ 他同時主張「是

18 A. E. Hill and J. H. Walton (1991), 320 主張，不管在甚麼時間執筆，「所寫的內容都忠實反映了以賽亞所說的話」。

19 Oswalt (1986), 23.

一位作者——阿摩斯的兒子以賽亞——撰寫這卷書的主要內容」。²⁰ 不過，奧斯瓦爾特卻願意接受原來資料的年代次序有過改動，以及「以賽亞本人或他的同工」加上了一些編輯或轉接語句。²¹ 他認為，以賽亞書可能是一本文集，包含不同內容，無須要求「書中不同部分，在結構上要有緊密連繫」。²²

奧斯瓦爾特支持以賽亞是全書作者的理由，與傳統的大同小異：全書的寫作風格沒有明顯迥異，即使有，也可歸因於先知在不同時期及處境下執筆。全書有一個貫徹的主題，最為重要：一至三十九章論到的問題，預期會在王國沒落後的時期出現，正需要四十至五十五章的內容來作支持。鑑別學者無法就以賽亞書不同部分的成書日期及作者問題達成共識，而且，「這種探求結果貶低了這卷書宗教信息的價值」。²³ 奧斯瓦爾特認為，四十至六十六章很少提及確實的歷史資料，正因為其內容真的來自耶路撒冷的以賽亞。²⁴ 奧斯瓦爾特支持這取向，顯然是基於神學理由，²⁵ 亦

20 同上，頁 25。

21 同上，頁 26。

22 同上，頁 26，註 8。

23 同上，頁 24。

24 這與蔡爾茲 (B. S. Childs) 的見解相反；蔡爾茲認為，為了使整部作品看似出於以賽亞手筆，因而刪去了原來的歷史資料。

25 見同上，頁 25。

為了維護先知的某些預言。然而，奧斯瓦爾特維護以賽亞書是由一位先知所寫的取向，不應令讀者忽視其註釋書的整體貢獻。奧斯瓦爾特是學識淵博的學者，他的著作對於經文中語言學上及內容上的問題，許多時候都能給讀者很大幫助。

同樣的評語，基本上也適用於莫蒂爾 (J. A. Motyer) 近期的以賽亞書註釋書。莫蒂爾的註釋書只有一冊，較奧斯瓦爾特更側重文學方面的討論。莫蒂爾支持以賽亞是整卷以賽亞書的作者，理據跟奧斯瓦爾特及他們的前人雷同。不過，他較為強調四十至五十五章、五十六至六十六章均反映巴勒斯坦處境的看法。依他看來，說四十至五十五章反映巴比倫處境，是毫無根據；反之，它的巴勒斯坦處境，卻指出以賽亞書是被擄前的作品。他強調書中沒有明確的資料顯示被擄的處境：四十至五十五章「與我們所知，被擄者在巴比倫的真實經歷，完全扯不上關係……先知只運用慣常典型的描述，並不是報道事實」。²⁶ 他認為，諸如四十三章 14 節至四十八章 22 節這個涉及巴比倫的段落，並非從「見證人親身參與」的角度來寫，其中表達的是作者的預言多過是作者的處境。見證人該會提供的細節，「例如在城中的所見所聞、生活節奏、社會結構、當地風貌，都一一欠奉」。²⁷ 莫蒂爾且不接受四十四章 28 節和四十五章 1 節提及塞魯士的地方，是後加的補遺，這點與某些支持以賽亞書是由一位先知所寫的學者有別。

26 Motyer (1993), 28.

27 同上。

莫蒂爾並不接受沃茨對以賽亞書的見解，認為這書一開始就是出於（以賽亞本人的）「慎密思想」，而不是來自公元前 5 世紀一位佚名編者與一群門徒及傳道人。莫蒂爾謹守逐字默示（verbal inspiration）的觀點，認為神監管著眾先知的說話，以致他們所傳的，確是「神自己的話」。²⁸ 他指稱，假如以賽亞也有這信念，就絕不會讓自己的信息只有「部分筆錄，大部分卻是口授，讓後人有機會隨意修改」（參賽八 16-20）。正如上文提過，莫蒂爾對以賽亞書的文學問題給予關注，值得稱許；而且，他對修辭鑑別學（rhetorical criticism）的運用，有時亦恰到好處。他在這方面的成就，正得力於認定這卷書乃出自「慎密思想」，以及相信逐字默示這個被人擱置久了的觀念。無論如何，奧斯瓦爾特及莫蒂爾的著作，均見證「一位先知」解釋法不斷有學者支持。

III. 「三卷書」解釋法

自從杜姆（Duhm）的以賽亞書註釋書在 1892 年出版之後，以這個方法來解釋以賽亞書已成為主流。由於他的基本論點已廣為人知，這裡無需贅述了。²⁹ 這個取向突顯以賽亞書不同部分的差異，把全書分為三個互不相連的部分作為解經的基本假設：一至三十九章、四十至五十五章、五十六至六十六章。總的來說，就是視這三個部分為獨立的著作，

28 同上，頁 31。

29 參 Seitz (1991), 1-35。

處於三個不同的歷史時期，由至少三位主要的先知撰寫。「第一以賽亞書」（賽一—三十九）自成一個單元，主題環繞以賽亞在耶路撒冷的先知工作；又認為四十至五十五章出於一位被擄時期的先知（一般稱為「第二以賽亞」）；而五十六至六十六章，則出自第三位先知（即「第三以賽亞」〔Trito/Third Isaiah〕），他的寫作背景不是被擄時期，而是回歸時期的巴勒斯坦地。一般的導論和註釋書，都會分開這三個部分，獨立討論。例如，安德森（B. W. Anderson）給人廣泛採用的舊約導論，其第四版討論「以賽亞書」時，只處理頭 39 章（「以賽亞的真品」），³⁰「第二以賽亞」（賽四十一—五十五）則留待 113 頁之後才討論。³¹至於「第三以賽亞」（賽五十六—六十六），則在往後數頁中，在「延續以賽亞傳統」和「第二以賽亞的門徒」等標題之下，簡略探討。³²該書最初數版，一直把「第三以賽亞」放在歷代志後面，直到 1986 年那一版，才作出改動，將五十六至六十六章的探討緊接在「第二以賽亞」之後。當然，安德森這部傑作旨在從一個歷史框架中探討舊約書卷，所以將以賽亞書分成不同部分是可以理解。不過，這卻說明了「三卷書」的解釋法受人廣泛採用。這個解經傳統有一些重要的導論書都傾向把以賽亞書分成三卷書，然後順序逐一討

30 Anderson (1986), 321f.

31 同上，頁 468-502。

32 同上，頁 502-4。

論。³³

A. 第二以賽亞

雖然有很多學者採納「三卷書」解釋法，這並不等如他們對以賽亞書的具體解釋達成了共識。事實上，他們之間明顯沒有共識，正好表明這個解釋法背後的假設有重大缺陷。從某些方面來說，學者對於四十至五十五章的共識，遠勝一至三十九章及五十六至六十六章。他們普遍接納那位由學者重構出來的被擄先知「第二以賽亞」，大約是在公元前 550 至 540 年的巴比倫背景下工作。他們亦往往假定四十章 6 至 8 節代表了某類蒙召經驗。斯馬特 (J. Smart) 以雄辯的筆法談論「第二以賽亞」的牧養元素，並指出這元素在大部分先知書中「只剩下少許殘餘部分」：

可是，「第二以賽亞」卻明確而突出地流露了先知像牧者般對同胞的真摯關懷。心靈破碎與灰心喪志的以色列人，看見這位奔走於他們中間的神人。他帶來的話語成了飢餓者的糧食——糧、奶、酒、水（參五十五 1、10、11）——全是人賴以維生的東西。³⁴

33 例：艾斯斐德 (O. Eissfeldt)、弗雷爾 (G. Fohrer)、倫托夫 (R. Rendtorff)、韋澤 (A. Weiser) 的導論；而在撒迦利亞書之後才討論「第二以賽亞」的，有索金 (J. A. Soggin)；施密特 (W. H. Schmidt) 則把「第二以賽亞」和「第三以賽亞」放在以西結書之後。

34 Smart (1965), 13；另參 G. von Rad (1965), 249f.。

「第二以賽亞書」的文體與統一性問題，一般的解決方法，是以主題或宣道信息將小單元的內容（救恩神諭、爭辯、審判的說話、末世詩歌），串聯成為較大的單元。³⁵

將四十至五十五章分為兩個大單元，似乎很有道理，即四十至四十八章（僕人與塞魯士）、四十九至五十五章（僕人與錫安）。當然，這兩個較大單元內，也可識別出一些較小單元。³⁶ 對所謂「僕人之歌」（四十二 1-4、5-9，四十九 1-6，五十 4-9，五十二 13-五十三 12）的解釋，一直是個問題。雖然如今似乎已大致達成共識，認為這幾段經文不管其來源與歷史如何，都必須放在以賽亞書四十至五十五章的脈絡來理解，不可抽取出來，自成個別單元來閱讀。³⁷ 這對於解釋「第二以賽亞書」中的僕人觀念，有著重要意義；於是人必須將那僕人在某種意義上理解為以色列，因而可免於胡亂猜測，把僕人等同為某個人。

然而，值得留意，「第二以賽亞書」廣泛為人接納的一致性被近期的研究質疑。學者提出「編修歷史」的問題，以及建議一個更為複雜的一致性。赫爾米松（H. -J. Hermisson）³⁸ 檢閱了一些質疑四十至五十五章一致性的著作，尤其是基佐（K. Kiesow）、

35 Melugin (1976), 175.

36 Clifford (1993), 491.

37 T. N. D. Mettinger (1983); P. Hanson (1995), 40f.

38 Hermisson (1989), 287-312.

梅倫迪諾 (R. P. Merendino)、韋爾默朗 (J. Vermeylen) 等學者的著作。他承認這個立場在研究「第二以賽亞」的學術圈子中，僅屬少數，尤其是對比於集中研究作品最後形式的學者人數而言。然而，他仍嘗試檢視關乎「第二以賽亞書」的一些假定，並有系統地討論了應用編修分析 (redactional analysis) 的相關準則。例如，他留意到四十至五十五章的一致性，若以一位先知的性情及工作來解釋，並不容易——赫爾米松認為先知的傳記，以及認為有一位假設出來的被擄先知把該書逐步編撰的說法，都不是該書一致性的合法解釋。他認為，經文中的各種張力並內容差異，均指向一個複雜的寫作過程；始自最古老的資料集 (公元前 539 年前)，然後再結合其後兩層較後期的編輯材料：

(1) 一層是「臨近」 (*qarob*) 的編輯材料，強調耶和華的拯救即將臨到，藉此鼓勵百姓重燃信心 (例：四十六 8、12-13，四十八 17-19，五十一 1-2、4-8，五十四 11-17)。

(2) 一層是反對偶像的編輯材料 (例：四十四 9-20，四十六 5-7)，也包含了其他零碎的經文 (包括四十八 1-11 那段長長的經文)。

威廉森 (H. G. M. Williamson) 評論赫爾米松的作品，對此作出初步回應。³⁹ 他質疑「臨近」那層編輯材料，是否真的與「第二以賽亞」的神學不可兼容 (赫爾米松假定這是出於另一位作者手筆，是基於這

39 Williamson (1994), 24-27.

層編輯材料與其他內容並不協調)；同時，指出赫爾米松就五十一章 4 至 8 節所提出的論點是錯誤的(在「第二以賽亞書」的佈局中，「公義」和「救恩」可以是將來的事)。此外，他認為否定「第二以賽亞書」的文脈有先知自傳式發展，是推論得有點過分。威廉森認為，假定像「第二以賽亞」那樣的一位先知，一開始宣講信息，說救恩及耶和華的榮耀即將降臨(留意四十 27-31)，就遇到反對，十分合理。他認為，四十九章 1 至 6 節承上啟下，將上下兩部分(賽四十一-四十八；賽四十九-五十五)連接起來，並顯出講者對僕人職分有進一步理解。⁴⁰

威廉森非常坦白，表明自己支持「第二以賽亞書」是出自一位先知；在數個次要的註解與補充中，他也有提及這個觀點。不過，筆者相當肯定，他如今稱為「個別學者的個別見解」的，⁴¹ 將來必定會逼使他作出更全面回應。上文提過克拉茨的專文，他辯稱四十至五十五章經過五個層次的編修，又後加了一些小補充(那五個層次分別是：基本層次、錫安的擴充部分、古列的補充層次、「偶像」層次，和「僕人—以色列」層次)。奧爾斯霍特(J. van Oorschot)最近出版了一本著作，研究「第二以賽亞書」的文學及編修歷史。時間與篇幅關係，本文未能全面評論他的著作，但值

40 同上，頁 25；赫爾米松接納傳統的僕人之歌(四十二 1-4，四十九 1-6，五十 4-9，五十二 13—五十三 12)是最古老的資料集的一個組成部分。

41 Williamson (1994), 26.

得一提，他在以下的經文，找到編修的基本層次（可分為「甲」：爭辯的話；「乙」：審判的話；「丙」：救恩的話）：甲—四十 12-31；乙—四十一 1-4、21-29，四十三 8-13，四十五 20-25；丙—四十一 8-16，四十三 1-7、16-21，四十四 2-4、24-28，四十五 1-7、11-13，四十六 9-11。其次，他還追溯出有一個「第一耶路撒冷編修」（first Jerusalem redaction），當中包括四十章 1 至 5 節及 9 至 11 節的序言，五十二章 7 至 10 節的跋，再加上一些經文（四十七 1-15，四十八 20-21，四十九 14-23，五十一 9-10、17-19，五十二 1-2）。這些經文當然是集中論到耶路撒冷／錫安、被擄者的回歸，以及耶和華的普世救贖工作。奧爾斯霍特接著把四十至五十五章餘下的內容，再分為五個附加的編修層次。篇幅關係，本文不能詳列。

像赫爾米松、奧爾斯霍特等學者的編修分析，許多時候都會流於過分主觀，自圓其說，證據非常薄弱。然而，「第二以賽亞書」有兩個重要因素，我們卻必須牢記。第一，克萊門茨（R. E. Clements）指出，倘若通常稱為「第二以賽亞書」的 16 章經文，真的是出於一位作者手筆，那麼，「這部分就相當獨特了，因為這卷書的其他預言及預言解釋，都是錯綜複雜」。⁴² 以賽亞書裡面，也可能沒有如此一致的資料。這個可能性當然有，但這樣假定卻引起爭議。第二，個別零碎的證據可能沒有多大意義，但是，零碎匯聚起來，論據所累積起來的說服力量就相當巨大了

42 Clements (1985), 110f.

(威廉森提出這個看法)。⁴³ 因此，「第二以賽亞書」的確有可能是編修過程的產品。這個結論若然成立，四十至五十五章就不大可能像斯馬特上述所言的，是出自一位被擄先知的手筆。當然，單單一位先知，既負責撰寫這 10 多章主要內容，又負責往後的修改補充，這可能性是有的，但似乎有多於一人參予的可能性更大。

B. 第一以賽亞

「三卷書」的解經取向中，一至三十九章的情況，可以稱得上是一團糟（儘管情況正在改善）。問題不在於大段落的劃分，普遍已接受了（賽一一一二；賽十三一二三；賽二十四一二七；賽二十八一三十二；賽三十三一三五；賽三十六一三十九）。可是，若嘗試去瞭解將各章編排成獨立作品所依據的邏輯，簡單的局面便無復存在，複雜的分析倒有不少。例如，弗雷爾（G. Fohrer）將以賽亞的講道，分成七個細小結集（每結集分為主體、殘篇、應許；例子分別有一 2-26，一 29-31，二 4），再加上後期經文，以及傳統的複雜組合；乍看之下，已經令人難以接受。索金（Soggin）強烈反對弗雷爾的分析，認為「不論這分析正確與否，都令研究者生厭」。⁴⁴ 然而，弗雷爾的分析正好顯示了「三卷書」解經取向的困難。維爾登貝格（H. Wildberger）論以賽亞書一至三十九

43 Williamson (1994), 29.

44 Soggin (1980), 258.

章的註釋書，獲得高度評價；該書為這些章節的發展所做出的方案，與弗雷爾的分析相似，卻沒有那麼複雜，且較為統一。

這個解經進路有多方面的問題要解決：以賽亞書一章 1 節是否全書的標題，抑或只是第一章的標題，或二至十一章的標題，或一至三十九章的標題？它與二章 1 節的標題有何關係？那假定是以賽亞蒙召經歷的段落，為何出現在第六章？六章 1 節至九章 7 節是否自成一個單元，加插在五章 25 至 30 節和九章 8 節至十章 4 節中間，抑或原來的次序是五章 25 節、九章 8 節至十章 4 節、五章 26 至 30 節？巴比倫與瑪代為何成了十三至二十三章的主要角色（參十三 17-22，十四 14-27）？二十四至二十七章（一般認為寫在被擄時期結束後），如何與十三至二十三章，以及二十八至三十五章連起來？事實上，二十八至三十二章，或二十八至三十三章，或二十八至三十五章，是否自成一個清晰的單元，抑或只是一個鬆散的結集？十二和三十五章為何與「第二以賽亞書」有那麼多近似之處？三十六至三十九章是否取材自列王紀下十八章 13 節至二十章 19 節？⁴⁵ 它們在一至三十九章又有何作用？學者始終未能找到令人滿意的方案，將一至三十九章的內容，與歷史事件的時序相連起來。⁴⁶

45 「三卷書」解經進路通常都是如此假定。

46 杜姆認為一至三十九章的內容涵蓋了 700 年，由生活在公元前 8 世紀的以賽亞，一直至公元前 2 世紀。

近期的編修進路 (redactional approaches)，對一至三十九章的分析，較有條理。兩本近期出版的註釋書，可以說明這點。克萊門茨指出，現有形式的一至三十九章，目的不單在於保存以賽亞的話，更是要按往後的歷史來詮釋先知的信息。⁴⁷ 特別明顯的例子可見於十三至十四章及三十六至三十九章論巴比倫的神諭中，當然還包括二十四至二十七章、三十四至三十五章 (當中沒有任何屬於以賽亞的說話)。以賽亞預言的主要結集，見於二至十二章，因為第一章 (「主要由以賽亞親口說的預言所組成」) 一方面概述了以賽亞的講道，同時「又是理解全書的指南」。⁴⁸

克萊門茨指出，在一至三十九章可以發現到早期資料結集的痕跡；因此，毋庸置疑，這部分曾有過悠長的流傳歷史。資料結集大概始自以賽亞本人，這正好說明，先知的回憶錄 (六 1—八 18)，為何會放在五章 1 節至十四章 27 節這個較大結集的中心位置，因為這大段落「絕大部分都是〔以賽亞〕親口說的預言」。其他資料結集可見於二章 6 節至四章 1 節，以及二十八至三十一章 (警告猶大及耶路撒冷將有審判臨到)。

人常根據八章 16 節，假定以賽亞的門徒組成一個「學派」或組織；克萊門茨對此甚表懷疑。然而，克萊門茨相信，先知並非單獨工作，的確有些聽眾與

47 Clements (1980), 2f.

48 同上，頁 2。句中所說的「全書」究竟是指一至三十九章，還是一至六十六章，並不清楚。

跟隨者在他死後，為了讓其他人認識和思考他的話語，而將他的預言滙集成書。至於誰有分參與，在何處進行，就只能推測；惟一可能的定論，是該書的主要形式，大概成形於約西亞統治期間（即公元前 640-608 年）。在這方面，克萊門茨採納了巴特（H. Barth）觀點，但加以修訂了。⁴⁹ 巴特申論以賽亞的預言，在約西亞年間有了一次「亞述編修」（Assyrian Redaction）。巴特的論點是，編修的基本重點是要指出，以色列的神耶和華即將推翻亞述這個世界強國。編修日期定在約西亞年間，一方面因為當時亞述還未傾覆（因此，是在公元前 612-609 年之前）；另一方面，因為經文又逼切渴望能盡快掙脫亞述的轄制（參十 24-27，三十 27-33）。

不過，克萊門茨不同意巴特某些看法（例：九 3-7〔希伯來文聖經：八 23c—九 6〕屬於以賽亞），他寧可稱以下的經文為「約西亞編修」（Josianic Redaction）：七 20-25，八 9-10，十 16-27、33-34，十四 24-27，十七 12-14，二十八 23-29，二十九 5-8，三十 27-33，三十一 5、8-9，三十二 1-5、15-20。此外，三十六至三十七章記述神拯救耶路撒冷脫離西拿基立攻擊；根據克萊門茨判斷，這段落也可能出自負責「約西亞編修」的同一班人。⁵⁰ 一至三十九章其他部分，亦必須假定曾給後人編修過，尤其是在公元前 587 年之後的時期，以處理以賽亞預言的審判得到

49 Barth (1977).

50 Clements (1980), 5f.

應驗(例：二 18-19，五 14-17，六 12-13，八 19-22，十七 7-9，二十二 4-8a、8b-11、24-35，三十二 9-14)，保存大衛王朝的盼望、展示耶路撒冷的將來(三十二 1-5、15-20，十一 1-5)。下一個編修階段伸延至公元前 5 世紀(例：賽二十四—二十七，三十四—三十五)。然而，克萊門茨卻堅拒將編修過程延展至希羅時期。⁵¹

第二本是塞茨(C. R. Seitz)撰寫論一至三十九章的註釋書。⁵² 像克萊門茨一樣，塞茨也深受巴特作品影響。然而，他卻把巴特有關「亞述編修」的論點，作出兩大修改：(1) 將日期推近至以賽亞實際事奉年間，大概是瑪拿西作王時期；(2) 重點人物由約西亞轉移至希西家。⁵³ 塞茨特別強調，須按整卷書的脈絡來解釋三十六至三十九章，來理解這大段落的作用，反對有理論說這幾章經文不過是借用列王紀下十八章 13 節至二十章 19 節。塞茨從這個立場出發，進而以亞哈斯(賽七一八)和希西家(賽三六一—三十九)兩個極端相反的統治，來固定一至三十九章的文學結構。這兩個政權展示了許多可供對照的圖畫：亞哈斯拒絕向神求取一個兆頭，顯示出對神缺乏信心是他統治時期的特色；希西家則願意聆聽以賽亞的話，並向耶和華祈求，結果蒙救脫離亞述的攻擊。以賽亞責備亞哈斯，卻扶助希西家，因為前者不肯聽

51 同上，頁 7f。

52 Seitz (1993a).

53 同上，頁 101f., 195。

神的話，後者卻願意。⁵⁴ 希西家不單掃除大衛家在亞哈斯統治時期遺留下來的積弱，重振國力，還拯救了錫安。

有關希西家的內容，塞茨對三十九章 1 至 8 節的解釋，相當引人入勝。他指出，按照一般解釋，希西家在這幾節經文中的表現，跟在三十六至三十八章大相徑庭。希西家讓巴比倫一位使者觀賞王宮及國庫裡的一切，遭受以賽亞斥責（三十九 3-7）。以賽亞告訴希西家，使者見到的一切，連同一些王子，將要被擄到巴比倫（三十九 5-7），因而危害大衛家系的延續。希西家在第 8 節的回應（「你所說耶和華的話甚好，因為在我的年日中，必有太平和穩固的景況」），人往往解釋為自私的反應，只顧自己幸福，不理將來惡果。塞茨認為要從歷代志下三十二章 30 至 31 節的記載來理解這事。⁵⁵ 那裡將以賽亞書第三十九章的事件，與希西家的豐功偉績及敬虔表現並列（比較：代下三十二 25 對希西家作出負面評價，接著在 26 節便記述他的順服）。塞茨根據這點來反駁，認為希西家展示財富是神祝福的標記，也是亞述人攻擊錫安卻換來自取其辱的失敗記號。⁵⁶ 使者是「從遠方的」巴比倫而來；經文藉此引介四十至五十五章的主角巴比倫人出場，作為亞述的接班人。按照塞茨解釋，以賽亞對希西家的回應，應看成是先知預言神將來的作

54 同上，頁 195。

55 這也是阿克羅伊德的意見，見 Ackroyd (1987), 152-71。

56 Seitz (1993a), 265.

為，不是審判希西家的行為。同樣地，我們也應該把希西家的回答，理解為他認同先知的預言（這話「甚好」），並且既接受神在他有生之年所賜予的平安，也接受將來是他不能控制。

他聽見了神宣告將來審判的話，但至終並沒有幸災樂禍，也不是漠不關心，只是說：「在我的年日中，必有太平和穩固的景況。」王這番說話從未受到先知責備，只是指向他未可知的將來（5節）。⁵⁷

塞茨還指出，先知的話其實是向讀者說。先知要提醒他們，神一直沒有忘記祂的審判計劃（見諸以賽亞的講道中），不過，計劃並不涉及希西家。

克萊門茨與塞茨的解釋值得欣賞，因為幫助我們從過往某些論一至三十九章的鑑別學註釋書釋放出來。我們期待這兩位學者會出版更多著作。克萊門茨評論塞茨的註釋書，⁵⁸ 指出塞茨只處理一至三十九章是「有少許異常」，因為這部分與以賽亞書「往後部分的內容及脈絡」（尤其一至三十九章的「巴比倫編修」〔*Babylonian redaction*〕部分）有一定關係。克萊門茨⁵⁹ 與塞茨⁶⁰ 均贊成把一至三十九章作為一

57 同上，頁 266。

58 *JBL* 114 (1995), 503f.

59 Clements (1980), 2.

60 Seitz (1993a), 4-7；另參 Seitz (1993b), 260-63。

個單元來寫註釋書。⁶¹ 不過，兩位學者都避免把「第一以賽亞書」當成一本獨立的著作來處理，反而假定一至三十九章是組成整卷以賽亞書的一部分。因此，從某方面來看，把他們歸入「一卷書」解釋法的類別，比起歸入「三卷書」解釋法，可能更為合適。

上文已提過威廉森的以賽亞書註釋書。這部著作對於重新建構以賽亞書的歷史發展，作出了重要貢獻，尤其「第一以賽亞書」的歷史發展。威廉森假定，耶路撒冷於公元前 587 年淪陷之前，以賽亞的預言（未必是先知本人的原話）已經給人收錄為第一部重要文集。⁶² 當「第二以賽亞」在巴比倫的被擄百姓中間事奉，這些材料便發揮了非常重要的影響力。這位先知認為

在某種意義上，先前的作品是一本密封的書，一直密封至審判的日子過去，救恩的日子來臨。他相信自己正要宣佈這日子即將來臨……同時……為了使他的信息，與神在過去及往後對待以色列的方式連上關係，他把先前的預言加入在他的著作裡面，並運用編輯技巧，把兩本著作揉合起來……。⁶³

看過這段說話，便不會詫異威廉森的處理手法：他注

61 塞茨更提出在第三十三章及第三十四章之間，有一個「重要分隔」，參 Seitz (1993a), 241。

62 這點大致近似巴特及克萊門茨的見解。

63 Williamson (1994), 240f.

重「原始以賽亞書」(Proto-Isaiah)對「第二以賽亞」的影響，及其被借用的情況，以及「第二以賽亞」對「原始以賽亞書」所作的編修，使它適切於新的處境。

威廉森認為，「第二以賽亞」感興趣的，是「原始以賽亞書」的「錫安傳統」(Zion Tradition)，並且「第二以賽亞」要按耶路撒冷失陷及被擄的現實來重新解釋這傳統。對「第二以賽亞」來說，在這傳統的源流中，有些元素仍能「有力地對絕望的百姓說話」。⁶⁴ 對「第二以賽亞」這位先知來說，耶利米與以西結跟他的時代太接近了：「惟有在以賽亞書，才能更全面地看到神以審判與憐憫來對待錫安」。⁶⁵ 當然，對「第二以賽亞」有用的，還有其他元素；威廉森在其著作第3至4章便闡述了其中一些元素。他在第5章非常重視以賽亞書八章16至18節、八章1至4節、三十章8節，留意其中提到寫上、刻上或「捲起」先知的話，作為將來的「見證」。這些經文讓我們看出，「第二以賽亞」怎樣理解自己的事奉，就是去「打開一本長期封住的書」，⁶⁶ 為此，他努力抽取「原始以賽亞書」的文學資產。威廉森的基本假定是，「第二以賽亞」修訂「原始以賽亞書」到一個地步，使兩部作品看似一部著作——他撰寫的以賽亞書四十至五十五章，成了經過修訂而成的「第一以賽亞書」之續篇。「第二以賽亞書」(賽四十一至五十五)從來

64 同上，頁242。

65 同上。

66 同上，頁113。

沒有脫離過「第一以賽亞書」的文學形式而獨立存在。

威廉森認為，以賽亞書一至三十九章有些部分，屬於「第二以賽亞」之後另一次編修（例：第一章是為全書後加的序言；另外還有賽二十四一二二十七，三十四一三十五，三十六一三十九）。「第二以賽亞」對二至三十九章進行的主要修訂，見於：二 2-4，五 24-29，八 21-22，十一 11-16，十二章，十三 1—十四 23，三十三章（至少有一部分）。第三十三章「是原來的連接點，把耶路撒冷的以賽亞之文學資料，與『第二以賽亞』補上的第四十章及往後各章聯繫起來」。⁶⁷ 值得留意，威廉森認為「第二以賽亞」既有撰寫新的經文（例：十一 11-16），也有重新編修早期資料（例：五 25-29）。威廉森的研究尚未完成，他會如何處理以賽亞書五十六至六十六章，以及該書的最後形式等問題，我們還得拭目以待。

馬修斯（C. R. Mathews）⁶⁸ 贊同施特克（O. H. Steck）的看法（見下文），認為「第一以賽亞書」的三十四至三十五章曾經給人編修，日期在「第二以賽亞」之後。不過，對於三十四與三十五章之間的關係，她卻因取向不同而拒絕施特克的見解。⁶⁹ 施特克假定，第三十四章是組成「第一以賽亞書」的一部分，至於第三十五章，卻是為了連接「第二以賽亞書」而寫。馬修斯則認為，三十四及三十五章皆是在「第三

67 同上，頁 238。

68 Mathews (1995a).

69 同上，頁 260。

以賽亞」時期加上。她的分析一開始便指出，第三十四章似乎在一個**不適當的脈絡**中出現，因為讀者顯然會期望，它應出現於十三至二十三章論審判列國的神諭之中。審判以東的神諭，為何要與其他的審判神諭分開呢？她的結論是：從整卷書的解釋來看，以東的神諭具有不同的作用。⁷⁰ 第三十五章似乎亦與上下文脫節，促使我們思想它在書中的作用。⁷¹

馬修斯論說，第三十四章應該與六十三章 1 至 6 節（同樣涉及以東）一併理解；而且，兩段經文應該同屬一個背境。照她解釋，六十三章 1 至 6 節形容神做戰士在前赴錫安施行審判及伸冤工作的途中，來到了最後一站。⁷² 她認為三十四至三十五章也出現同一基本模式。施特克認為，第三十五章描寫沙漠的改變，其實是暗喻以東被毀之後的轉變，好讓被擄的人可以穿越那地回家；馬修斯不表認同。反之，她認為第三十五章是暗喻錫安的曠野；因此，第三十四章是把以東描述為典型敵人或敵人代表，用來與第三十五章作一對照；這說法較有說服力。⁷³ 馬修斯有部分理據，來自以西結書三十五至三十六章，這一對篇章（「互補經文」〔diptychs〕）有類似的編排：第三十五章審判以東的神諭之後，是第三十六章論以色列諸

70 同上，頁 252。

71 同上，頁 253。

72 同上，頁 255-60。

73 同上，頁 256。

山的神諭。在多方面的證據支持下，她提出：「以賽亞書第三十五章是運用『第二』及『第三以賽亞』的資料寫成，為要與第三十四章作一對照」。⁷⁴

順帶一提，依筆者看法，馬修斯的研究帶來了一個可能性，就是以賽亞書可能經過一次「以東編修」(Edom Redaction)。若然屬實，我們便可以粗略看到以賽亞書的編修發展：(1) 亞述—約西亞編修 (an Assyrian-Josianic redaction)、(2) 巴比倫—第二以賽亞編修 (a Babylonian-Second Isaiah redaction)、(3) 第三以賽亞—以東編修 (a Third Isaiah-Edom redaction)、(4) 回歸後「以賽亞社群」的末世性(或異象性)編修 (an eschatological [or visionary] redaction)。

C. 第三以賽亞

這部分的以賽亞書，一直引起諸多爭議。五十五至六十六章內容迥然不同，自然帶來了統一性的問題。當中部分經文顯然與「第二以賽亞書」相似(賽六十一—六十二，五十七 14-21，六十六 7-16)，另一些經文則有所不同(例：賽五十六，五十七 1-13，五十八，五十九，六十三 7—六十四 12)。這些內容是否全部或大部分出自一位先知的手筆？若基本上出自一位先知，那麼，他是否撰寫「第二以賽亞書」的同一位先知；抑或，我們應該考慮有一位「第三以賽亞」？此外，牽涉到歷史背景的問題亦不少。這部

74 同上，頁 261。

分的內容，究竟是屬於尼希米之前不久的時期（約公元前 450 年，正如杜姆的說法）；抑或是以公元前 520 至 500 年的耶路撒冷作為背景，並可能是出自「第二以賽亞」或他其中一名門徒；抑或應該假定包含有不同背景，涵蓋公元前 7 世紀至 3 世紀？

這些問題大致的主流答案都已眾所周知，本文無需贅述。支持「第三以賽亞書」基本上是一個整體的論據，經常都會引用埃利格爾 (K. Elliger)⁷⁵ 的文學及風格分析。埃利格爾認為，「第三以賽亞」可能是「第二以賽亞」的門徒；這位門徒與哈該和撒迦利亞同處重建聖殿的時代，負責收集及補充「第二以賽亞書」四十至五十五章的神諭部分。埃利格爾認為，五十六至六十六章只有極少部分是外加的（五十六 3-8，五十七 13c、20，五十八 13，五十九 5-8、21，六十 12、17b，六十五 20b，六十六 17、18-20、23）。值得留意，埃利格爾一方面反對部分解經家認為「第二」和「第三以賽亞書」之間沒有明顯的分界（即認為四十至六十六章均出於一位作者，也許是在兩個不同處境下完成）；但另一方面，對於另一些解經家主張五十六至六十六章是出自不同作者，反映出不同歷史背景，⁷⁶ 他也不表贊同。

然而，埃利格爾的進路卻未能得到以賽亞書解經家普遍認可。他們大都認為，只有一位作者的假定難

75 Elliger (1928).

76 Seitz (1992), 502.

以令人信服。⁷⁷ 索金留意到大部分學者認為「第三以賽亞書」是一本大約由 12 段文字組成的文集，他也評論說：「若然真有『第三以賽亞書』這本書的話，就是一本湊合而成的書。」⁷⁸ 艾斯斐德 (O. Eissfeldt) 認為，埃利格爾的風格分析並不如他自己想像中那樣合理：

我們若檢視各部分的背景，就會發覺它們不似是屬於同一時期，也不像是出於同一詩人。⁷⁹

他接著指出，「相反的看法同樣得不到證明」，經文既沒有明確提及任何具體事件，要準確斷定任何一部分經文的時間，十分困難。⁸⁰ 他指出，五十六至六十六章雖然提到聖殿，但幫助不大，因為我們仍不能確定所指的是公元前 520 至 515 年之後重建的聖殿，抑或是較早前，或較後期的情況（五十六 7，六十 14、15——完成？六十一 4——未完成？六十四 10-11——被毀？六十六 1-3——建造或重建？）。

這是詩歌體裁，詩體通常是超越現實情況，所以不該把詩句當作散文或歷史著述來解釋。⁸¹

77 Emmerson (1992), 55, 58.

78 Soggin (1980), 336.

79 Eissfeldt (1965), 344.

80 同上。

81 同上。

他認為，試圖依據宗教歷史或思想史來確定經文的寫作日期並不恰當，因為不但資料不足，而且五十六至六十六章所提及的宗教現象可以發生於不同時期：「一如許多其他地方，這裡我們必須將注意力集中於理解內容；成書日期的問題，認清各樣可能性就已經足夠了。」⁸²

宗教歷史的進路雖然困難重重，但仍有學者採用。以此進路來研究「第三以賽亞書」的最著名例子要算是漢森（P. Hanson）。⁸³ 他對被擄歸回初期的以色列社群，作出較闊層面的社會及歷史分析，以賽亞書五十六至六十六章便是這個研究其中一個重要部分。他的著名論點是：被擄歸回初期的以色列社群分為兩派，一是聽從「第二以賽亞」神諭的「異象派」（visionaries），一是支持聖殿的祭司領導階層，以哈該書、撒迦利亞書一至八章，及其後的以斯拉記為代表。（漢森的分析還包括以西結書及歷代志。）祭司領導階層支持波斯人所設立的政府；但「異象派」卻堅守末世的理想，反對祭司領導階層非末世的觀點。漢森突出反映內部分裂的辯論性經文（例：六十五 8-16 和六十六 5；以及五十七章的架構，由 1-2 節及 19-21 節構成）。他嘗試沿著背景及預表的脈絡來處理五十六至六十六章的內容，得出的解釋，比「第二以賽亞」有更強的天啟末世論（apocalyptic eschatology）：六十至六十二章、五十七章 14 至 21

82 同上。

83 P. Hanson (1979), 32-208；另參 Hanson (1995)。

節描述「第二以賽亞」的門徒所預期的理想社群；六十三章 7 節至六十四章 11 節是一首社群哀歌，先知代表百姓向神呼求；五十八章 1 至 12 節及五十九章 1 至 20 節顯示理想漸漸受到破壞；在六十五章 1 至 25 節出現越來越大的張力，分裂不斷擴大，仇恨不斷加深（六十六 1-16）；在五十六章 9 節至五十七章 13 節出現了爭論與驅逐，而六十六章 1 至 6 節的衝突越見尖銳。漢森既反對人尋找「第三以賽亞書」的作者身分，也不試圖重構它的編修過程。儘管他的進路經常給人引述，其作品的啟發性與原創性又備受讚賞，然而，他的立論卻遭到廣泛反對。⁸⁴

沿著傳統歷史及編修歷史路線探討「第三以賽亞」的作品源源不絕，大量湧現。筆者只能非常簡略地概述其中幾位作者。韋斯特曼 (Claus Westermann) 對以賽亞書四十至六十六章的分析，⁸⁵ 可以作為討論的立足點。⁸⁶ 韋斯特曼假定六十至六十二章是「第三以賽亞書」的核心；它是固定在五十九章與六十三至六十四章所提供的架構之內（這些經文是社群哀歌，而核心部分六十至六十二章對框架經文的哀求，提出了神的回應）。他推斷「第三以賽亞」是回歸時期一位先知。他的寫作目的是要向一小群幻想破滅又失去盼望的人，延續及振興「第二以賽亞」的信息（六

84 見 Emerson (1992), 81-97。

85 Westermann (1966).

86 塞茨稱之為「形式鑑別學與傳統鑑別學分析的一個典範」，見 Seitz (1992), 505。

十一 1-3 和六十二 1-6 反映先知的角色)。這位先知的信息是「救恩，惟獨救恩」。⁸⁷ 根據這個準則，韋斯特曼認為只有五十七章 14 至 20 節，六十五章 16 節下半截至 25 節及六十六章 6 至 16 節，是屬於「第三以賽亞」。五十六至六十六章其他部分，均來自形形色色的編輯修訂。他把內容分為四個組成部分：(1) 六十至六十二章是核心（加上五十七 14-20，六十五 16b-25，六十六 6-16，也許還有五十八 1-12）；(2) 五十六 9—五十七 13，五十七 21，五十九 2-8，六十五 1-16a，六十六 3-5、17——強調虔誠人與惡人之間的分裂；(3) 六十 12，六十三 1-6，六十六 6、15-16、20、22-24——修正「第三以賽亞」對待外邦列國的友善態度；(4) 五十六 1-2、3-8，六十六 18-19、21（也許還有六十六 1-2）——開頭和結尾的增補。

塞凱恩 (S. Sekine) 較近期的研究對五十六至六十六章進行既複雜又細緻的嚴格編修分析。⁸⁸ 正如韋斯特曼一樣，他在六十至六十二章分辨出哪些是「第三以賽亞」的著作，並指出在編修過程中，加入了五十六章 1 至 8 節和六十六章 18 至 24 節，就像一對括號，將經文的現有形式整合起來。根據他的分析，五十六至六十六章的內容可以分成兩個基本編修層次。第一個層次增補了一系列編修性段落，結合之後的形式可見於以下段落：五十七 13b-15、18-21，五十八 1-2，五十九 15b-21，六十 1-22，六十一 1-11，

87 Westermann (1966), 296.

88 Sekine (1989).

六十二 1-12，六十三 11a，六十四 4a，六十五 1、16b-23、24、25，六十六 5-6、17、18-24(引自 MT)。第二個層次分為七個部分：(1) 五十六 1-5，加上五十八 3-14；(2) 五十六 9—五十七 13a；(3) 五十九 1-15a；(4) 六十三 4b-8；(6) 六十五 2-16a；(7) 六十六 1-4。此外，他用了長長的補篇來指出，埃利格爾的方法論與論據有嚴重弱點。塞凱恩指出五十六章 1 至 6 節及六十六章 18 至 24 節是兩段括號式經文，似乎有理；可是，他把編修層次劃分的方式，極為主觀——對許多人來說有欠說服力。不過，依筆者看法，塞凱恩把五十六至五十九章和六十五至六十六章的內容，納入「第三以賽亞」的基本層次，是正確的一步。

史密斯 (P. A. Smith) 最近寫了一篇專文，探討五十六至六十六章的架構、成書過程、作者身分。他認為六十章 1 節至六十三章 6 節是屬於「第三以賽亞」的作品(他活躍於回歸時期初年)。在這位「第三以賽亞」之後，一直至到公元前 515 年聖殿重建工作完成，期間有第二位「第三以賽亞」撰寫了以下段落：五十六 1-8，五十六 9—五十七 21，五十八 1—五十九 20，六十五 1—六十六 17。⁸⁹ 五十六至六十六章這個段落，以六十六章 18 至 24 節的附錄作結；這是較後寫成(最早也要到公元前 5 世紀中葉)，描繪一個景象，就是全人類要在新天新地敬拜耶和華。六十三章 7 節至六十四章 11 節的哀歌屬於被擄時期，插

89 Smith (1995), 204-7.

入於六十章 1 節至六十三章 6 節及六十五章 1 節至六十六章 17 節之間，十分配合上下文。然而，「第三以賽亞書」的大部分內容，都應按公元前 538 至 515 年的歷史背景來理解，就是根據第一次歸回至聖殿重建的歷史，而不應根據以斯拉和尼希米時期的背景。史密斯提出的編修發展過程，比塞凱恩及劉氏 (Lau) 等學者的簡單得多。

施特克 (O. H. Steck) 亦專注研究「第三以賽亞書」的編修分析。⁹⁰ 據他來看，六十章 1 節至六十二章 9 節，是五十六至六十六章的核心兼最古老部分。施特克認為，以賽亞書六十二章 10 至 12 節是一個非常重要的編修單元，大概是在六十至六十二章其他內容完成之後才編入，是一個獨立的編修層次。他認為一至三十九章對六十至六十二章的內容並無重大影響，惟一例外是六十二章 10 至 12 節。他將這三節經文與他早期論以賽亞書第三十五章的觀點聯繫起來。⁹¹ 上文已經指出，施特克認為第三十五章是一道橋樑，把「第一以賽亞書」與四十至五十五章連接起來；這章經文有可能是在這兩卷書併合起來的時候才寫上去。施特克認為平行經文(尤其三十五 8-10 與六十二 10-12) 顯示出撰寫這兩大段經文的時候，「第二以賽亞書」的形式包括了六十至六十二章大部分內容；而與「第一以賽亞書」併合之前(不管併合了多少篇幅)，四十至六十二章 10 節其實是個獨立

90 Steck (1991).

91 Steck (1985).

單元。施特克接著將五十六至六十六章分為五十六至五十九章；六十三章 1 至 6 節和五十六章 1 至 8 節；六十三章 7 節至六十六章 24 節等獨立層次，進行編修分析。

施特克的研究之所以重要，還因為他的結論指出，以賽亞書這部「巨冊」中的「第三以賽亞書」，乃是文士所作的文字預言（*scribal prophecy*），把舊有的預言集延續及擴寫。材料並非來自一位用言語事奉的先知，也不是來自多位這樣的先知在不同背景下的講話。這是一份文字作品（從來不曾以一本獨立的著作存在），為要延續及闡釋早前的預言：六十至六十二章簡直是四十至五十五章的續篇，而五十六至六十六章其他內容，則分別是在三個編修階段中加上；因此，全部內容都應該根據以賽亞書的編修歷史來理解。⁹²

這個研究進路的重要轉變，也見於劉氏近作。⁹³ 劉氏參照「第三以賽亞書」一般公認的結構編排，做了精細的編修分析：「第三以賽亞」的著作是六十至六十二章。其餘內容代表了三個「傳統繼承者的循環」（*tradent-circles*），再加上一些獨立部分（I——五十七 14-21，六十六 7-14a，六十五 16b-25；II——六十六 18-24，五十七 3-13，六十六 1-4、5-6、14-17，六十五 1-7、8-12、13-16a；III——五十九 1-21，五十六 9-12 和五十七 1-2，五十八 1-14；獨立部分有：五

92 Steck (1991), 44-45.

93 W. Lau (1994).

十六 1-8，六十三 1-6，六十三 7—六十四 11)。劉氏嘗試按照四十至五十五章基本信息的發展，以及以色列人歸回後在社會及神學方面出現矛盾的背景，來分割出各個編修層次。筆者質疑他那精細的文本手術，究竟能夠說服多少人同意他所指出的細節；不過，他堅持「第三以賽亞書」是「文士預言」(scribal prophecy) 這觀點，卻是饒有趣味。他主張那些「文士先知」(scribal prophet) 是真正的「作者」，不只是編纂者。⁹⁴ 這些身為文士的先知、作者兼傳統繼承者，就著新的處境，把以前的先知信息重新反省、延續、重新詮釋。他們並非用口述方式來傳遞信息(並不像阿摩司或耶路撒冷的以賽亞等被擄以前的先知所做的)，而是透過寫作形式。上文已經提過，學術界似乎已越來越接受以這個進路來研究以賽亞書四十至五十五章。「被擄的先知」很可能成為了「作者」，他們的筆桿比說話更有力量。

IV. 「一卷書」解釋法

這個「一卷書」進路，是以賽亞書研究一次典範轉移(paradigm shift)。正如筆者在文章開始指出，沃茨的註釋書代表了這個新的典範；不過沃茨的註釋書面世之前，已有學者採用過這模式來解釋以賽亞書。從蔡爾茲(B. S. Childs)對以賽亞書的分析，⁹⁵ 我們可以找到一個重要的立足點。蔡爾茲回顧以賽亞書

94 同上，頁 7-21。

95 Childs (1979), 311-38.

的歷史進路研究，指出這些研究「引發」問題，「卻沒有提出明確答案」；他卻沒有利用這缺點來力證這種鑑別學進路的弊病。⁹⁶ 他尋求一個「詮釋學上〔更〕徹底的解決方法」，⁹⁷ 提出「以賽亞書正典型態」的主張。⁹⁸ 在這方面，他的入手點是「第二以賽亞書」為何奇怪地欠缺歷史背景——這部分的經文欠缺了獨立著作應有的記號（例：標題）。他留意到經文有好幾處地方提及塞魯士（四十四 28—四十五 1），可是當中提及的歷史細節相當少；他辯稱，塞魯士已變成一個「神學投射」（theological projection），⁹⁹ 多過是一位歷史人物。四十至五十五章的神學背景已蓋過了歷史背景。

他認為，「第二以賽亞書」的信息背景是公元前 8 世紀的以賽亞時代，內容卻給轉化成指向未來的預言：¹⁰⁰ 一個原本對應被擄時期獨特背景的信息，變成了「完全末世性」信息，關係到神對以色列及列國的救贖計劃。他推測，人為了把四十至五十五章的信息轉化為適合以色列後代的預言，刻意將有關的歷史弄得模糊不清。¹⁰¹ 至於「第二以賽亞書」提到的「先

96 同上，頁 323。

97 同上，頁 324。

98 同上，頁 325。

99 同上，頁 326。

100 同上，頁 325。

101 同上，頁 327。

前的事」(見四十一 21-23, 四十二 9, 四十三 9, 16-19, 四十八 3)究竟指甚麼, 這個長久爭論的問題, 蔡爾茲的答案是:「先前的事」乃指「第一以賽亞書」的預言, 在新的處境中得到證實。他質疑「第二以賽亞書」曾否脫離與「較早期形式的『第一以賽亞書』緊扣相連的狀態」, 而獨立地流傳過。¹⁰² 他接著指出(不過沒有交代細節), 「第三以賽亞書」從屬於「第二以賽亞書」; 從正典立場來看, 儘管傳遞過程各有不同, 「第二」及「第三以賽亞書」對「『第一以賽亞書』發揮的作用近似」。¹⁰³ 以賽亞書的最後形式是一本「與其歷史背景割離」的作品, 有了「一個非歷史性的全新架構」, 它的信息因而適用於將來所有世代。讀者只要將蔡爾茲的研究進路, 與一般歷史鑑別學導論作一比較, 都會立即發現兩者的分別。

梅盧金 (R. F. Melugin) 的著作,¹⁰⁴ 比蔡爾茲的導論更早面世, 而且, 見解精闢, 結論高瞻遠矚, 常為人徵引。他認為, 四十至六十六章雖然「有自成一部作品的完整性……但事實上, 終究仍與整卷以賽亞書息息相關」。¹⁰⁵ 他認為, 除非先確定了四十至五十五章與整卷書的關係, 否則, 我們始終不能全面瞭解其信息。四十至六十六章從來沒有打算要單獨存

102 同上, 頁 329。

103 同上, 頁 334。

104 Melugin (1976).

105 同上, 頁 176。

在，或成為一部獨立作品；當中的講論所指向的情境又極不清晰。他接納公元前 6 世紀的背景可以算是一個正確的「學術重構」，但同時指出，內容之中只有很少具體的歷史資料。他假定，先知書的歷史標記存在於早期的資料中，可是，把有關資料放進以賽亞書時，那些歷史標記大部分都被刪掉。此舉是為了將一章 4 至 9 節、二十二章 1 至 14 節、三十章 13 至 14 節所提到的審判¹⁰⁶ 與最終的審判¹⁰⁷ 相連起來。對於第三十九章希西家得以幸存的記述，編修者理解為罪大惡極的猶大得以幸存，以及耶路撒冷的以賽亞所宣佈的全面審判暫時推延了。當然，來到四十至五十五章，暫延的審判已告完結，榮耀的將來快將來臨。

這種「一卷書」解釋法，克萊門茨在 1982 年發表的著名專文大力支持。他的主要論點是，四十至五十五章與以賽亞書早期篇章之間的連繫，是「編輯該書的文士刻意編排」。¹⁰⁸ 他提出理據，支持該書的頭兩個主要部分，是由一個主題（即耶路撒冷與大衛王朝的命運）緊密地連接起來。五十六至六十六章的情況沒有那麼明顯，不過，卻有理由相信這個部分「承傳」了那位佚名先知在四十至五十五章所傳遞的信息。¹⁰⁹ 以賽亞書的整體結構，「有跡象顯示乃經過

106 一般理解這審判與亞述人入侵，耶路撒冷最後得解救的事件有關。

107 這審判雖延遲了，但最終以色列人還是被擄到巴比倫。

108 Clements (1982), 128.

109 同上，頁 123, 128。

編輯規劃，並且……在發展過程的某些階段，有不少嘗試要把它當作是一本完整的書來閱讀及解釋」。¹¹⁰ 證據包括該書較前部分的「中期摘要」，假定了四十至六十六章的存在（例：賽三十五，十一 12-16，十九 23，二十七 12-13，十八 7 與四十五 14 節有連繫）；更重要的，一至三十五章的複雜結構與往後的篇章唇齒相依。¹¹¹ 他後來有一份專文，採取的立場是：四十至五十五章「一開始」，就是為了接續及補充耶路撒冷的以賽亞之言論集；¹¹² 而四十至五十五章「不應再視作自成一體的獨立著作，像近年普遍以為的那樣」。¹¹³ 因此，人要重構一位名叫「第二以賽亞」的先知之「生平及時代」，就極有問題。

除了介紹蔡爾茲、梅盧金、克萊門茨三人的著作趨向接受「一卷書」的解釋取向外，也該指出阿克羅伊德（P. R. Ackroyd），倫托夫（R. Rendtorff），斯威尼（M. A. Sweeney），安德森亦有重要的貢獻。不過，筆者接著將會探討由這取向發展出來的三條主要研究路線：（1）主題及經文的延續性；（2）編修分析；（3）文學闡釋。篇幅有限，以下只能像論述前兩種解釋進路一樣，作出簡略且不全面的綜論。

110 同上，頁 121。

111 同上，頁 121-23。

112 Clements (1985), 101.

113 同上，頁 106。

A. 主題與經文的延續性

尋找以賽亞書主題的延續性，乃「一位先知」解釋進路的基本特色。採取傳統歷史和編修進路的學者，也有把它看成一個重要元素。一些用語及主題特色，可說隨處可見。例如，「以色列的聖者」在以賽亞書第一部分出現 13 次，在第二部分出現 13 次，並在六十章 9 和 14 節出現，又在五十七章 15 節以另一形式出現。¹¹⁴ 在以賽亞書，這個用語始見於一章 4 節。其他重要主題元素包括錫安／耶路撒冷、¹¹⁵ 耶和華的榮耀、公義、餘民的觀念。克利福 (R. J. Clifford) 主張，書中與宇宙起源相關的語言，尤其與創造相關的語言，便可顯出這卷書的一致性。¹¹⁶ 劉氏在五十六至六十六章找出四個主導內容的主題：¹¹⁷ 錫安傳統；神僕傳統；以色列聖者；出埃及傳統。在以賽亞書其他部分，也可發現這幾個主題(賽一一三十九的僕人，見二十 3；¹¹⁸ 賽一一三十九的出埃及，見十一 10-16)。倫托夫強調第四十章幾個用詞：「安

114 這個表達方式在其他聖經書卷共出現過四次：王下十九 22；耶五十 29，五十一 5；結三十九 7；另參伯六 10、何十一 9、哈一 12、三 3 的「那聖者」。

115 見 Seitz (1991)。

116 Clifford (1993)。

117 Lau (1994), 320f.

118 另參 W. A. M. Beuken (1990)。

慰」、「罪孽」、「榮耀」。¹¹⁹ 他繼而指出，以賽亞書其他兩個重要部分，便是靠這幾個重要觀念連繫起來（「安慰」連接十二 1，四十九 13，五十一 3、12，五十二 9，六十一 2，六十六 13；「罪孽」連接一 4，二十二 14，三十 13，四十 2，五十九 2、3a、12、20，六十四 5、6-7；四十 5 的「榮耀」，將六 3，三十五 2，五十九 19，六十 1，六十六 18 連接起來）。他認為「第四十章的核心主題，也可在以賽亞書第一及第三部分找到」；由此推論，至少在某些例子，這類貫穿各部分的連繫似乎「是人刻意編造，為要將三個部分相連起來」。¹²⁰ 當然，所有主題元素都要從傳統歷史和編修分析的角度來個別評估。它們的重要性各自不同，但集合起來的力量，卻使各主要部分內各個段落，以及各部分之間，強烈地營造出一個整體性。

威莉 (P. T. Willey) 曾對「第二以賽亞書」的耶和華僕人及「錫安女兒」這兩個圖像，作了一個經文互涉 (intertextuality)¹²¹ 研究。她形容它們是「徹頭徹尾貫穿『第二以賽亞書』的地理政治性圖像」。¹²² 「錫安」在四十至五十五章是一座城，可是這城給擬人化為一個帶著孩子的婦人 (四十九 14-26，五十一 1-8，五十四 1-17)。至於僕人，則等同於以色列／

119 Rendtorff (1993), 149-55.

120 同上，頁 155。

121 或譯：文本互涉；指文本之間的相互影響。

122 Willey (1995), 209.

雅各。這兩個圖像在經文中連起來了：「第二以賽亞」的發言對象是陽性單數詞以色列／僕人，及陰性單數詞錫安，而所有部分便是以陽性複數詞「你們」所代表的對象連繫起來。威莉指出，在四十九至五十四章，僕人和錫安出現在不同部分，但彼此緊接（僕人：四十九 1-13；錫安：四十九 14—五十 3；僕人：五十 4-11；錫安：五十一 17—五十二 12；僕人：五十二 13—五十三 12；錫安：五十四 1-17），而錫安和複數的「你們」均出現在五十一章 1 至 16 節。

威莉的經文互涉研究，還在以賽亞書以外的其他書卷，尋找可能與「第二以賽亞書」中的錫安及僕人經文有關的經文。在這方面，她特別重視耶利米哀歌一至二章和四至五章提到的「錫安女兒」（*Daughter Zion*），¹²³ 亦有留意耶利米書二至三章與那鴻書二章 1 節（中英文聖經為一 15）。她嘗試把「耶和華的僕人」與耶利米哀歌第三章那個「自我認同的男性人物」（一位 *geber*）連接起來；這人物「思量自己受苦所用到的措詞，許多都與『錫安女兒』在耶利米哀歌一和二章的自我描述相同」。¹²⁴ 在耶利米哀歌第三章的那個人物，是「錫安女兒」的男性對應人物，他體現群體所受的苦難，模式與「第二以賽亞書」的「錫安女兒」及僕人相類似：「僕人扮演了那個男性

123 《和》一般譯作「錫安城」、「錫安百姓」、「錫安的民」、「錫安民」，或只譯作「錫安」。

124 Willey (1995), 296.

人物 (*geber*) 所指定的角色」，¹²⁵ 尤其是在以賽亞書第五十和五十三章。威莉仍在進行她那個旁徵博引又啟發思考的研究，筆者期望她將會論及「第三以賽亞書」(六十二 11) 和「第一以賽亞書」(一 8, 三 16、17, 四 4, 十 32, 十六 1, 三十七 22) 有關「錫安女兒」的內容。順帶一提，她的專文還對經文互涉理論有精湛解釋。¹²⁶

B. 編修分析

嚴格來說，編修分析致力於分辨現有經文中的編修痕跡，並追溯整個編修的歷史過程：怎樣增添擴充，進而形成更長的經文段落，最終成為現有經文的文學形式。形式鑑別學 (*form criticism*)、傳統鑑別學 (*tradition criticism*)、修辭鑑別學 (*rhetorical criticism*)，均與編修鑑別學 (*redactional criticism*) 息息相關；文學鑑別學 (*literary criticism*) 和歷史鑑別學 (*historical criticism*)，跟編修鑑別學也同樣關係密切。事實上，解釋聖經經文，運用的方法總是綜合了各種鑑別學。

筆者已經概述了近期對以賽亞書不同部分的編修研究。有些時候，從事編修分析的研究人員用了一些過分微妙的論據，把聖經內容分解得支離破碎，甚至只針對片言隻字來解釋；如此一來，便與昔日來源鑑別學 (*source criticism*) 與形式鑑別學 (*form*

125 同上，頁 299。

126 同上，頁 273-78。

criticism) 的最大弊病不遑多讓。他們的著作喜用冗贅艱澀的詞語，令人讀得厭煩！但編修鑑別學有一股內在動力，推向整體進發；對以賽亞書來說，就是邁向「大以賽亞」(Great Isaiah)或「以賽亞全書」(Isaiah Book) (施特克用語)。以賽亞書的編修鑑別學研究，遲早都會由分析個別部分，進展到分析整卷書。

倫托夫提出一個有趣的判斷，認為分析以賽亞書的成書歷史，有兩個同樣合理的基本進路：歷時性闡釋 (diachronic reading)，致力找出一部作品達到最後形式前的各個階段；而共時性闡釋 (synchronic reading)，則致力處理整部作品的結構及意義。¹²⁷ 他雖然承認過分簡化了問題的複雜性，卻堅持有這兩種研究形式。這是個有用的區分；不過，以賽亞書的編修研究其實大都兼備這兩種進路的元素。例如，施特克的研究肯定可歸類為基本上是「歷時性闡釋」，但是，他對文學問題卻表現出極其敏銳的觸覺，並致力尋找更廣闊的文學脈絡。

C. 文學闡釋

主題及編修研究與這個進路有重疊的地方。進行文學闡釋的學者或多或少會採用其他鑑別學方法；不過，重點仍是以理解及投入的態度闡釋經文，而歷史問題只放在次要位置。這個進路所提出的解釋，可能很少涉及文本發展的歷史過程。以下將會簡略討論這進路近期的三個例子。

127 Rendtorff (1991), 16f.

康拉德(E. W. Conrad)的《閱讀以賽亞書》,¹²⁸ 書名本身已經饒有意義,而該書第1章的標題正是「選擇閱讀策略」。他的策略假定以賽亞書的文本是「一個整體,要致力發掘這個整體是甚麼」。¹²⁹ 他指出,沒有興趣將經文某部分,與外在於經文的歷史背景,或經文的發展歷史扯上關係;感興趣的只是「經文本身的文學世界」。¹³⁰ 他的闡釋過程包括檢視「能顯示經文整體性的修辭技巧與模式」。¹³¹ 他書中的不同闡釋,有兩個似乎特別有趣。第一,他對以賽亞書裡「主的計劃」之作用,討論得相當深入;第二,他嘗試描劃書中隱含的社群之主要特性及其關心的問題,不過在這方面並沒有探討得很全面。

米斯考爾(P. D. Miscall)「對以賽亞書經文的闡釋,既重視整體性,又盡可能重視各部分在該書出現的次序」。¹³² 米斯考爾對沃茨的註釋書表示欣賞,並自言借鑒了這部著作。他不僅採納沃茨的描述性措詞「異象」(一1),亦借用他形容以賽亞書為戲劇這個觀點。

以賽亞用類似戲劇的手法來展示他的異象。全書以戲劇性講話為主導……書中的角色沒有描繪

128 Conrad, *Reading Isaiah* (1991).

129 同上,頁29。

130 同上,頁30。

131 同上。

132 Miscall (1993a), 9.

成明確的歷史人物，他們乃是以賽亞偉大詩歌所塑造的形象。¹³³

米斯考爾的註釋書並沒有太多用上經文互涉 (intertextuality) 和自由闡釋方式 (free reading styles) 等方法；不過，他卻在另一篇作品，透過取代 (displacement)、去除中心化 (decentering)、分散 (dispersal) 等方式，來進行經文互涉的闡釋。

我們的經文所呈現的，不是借用或傳統影響，亦不是接連不斷的傳統融入經文之內；而是經文之間出現了互相取代及去除中心化的情況（我們在此不用緊隨歷史的先後次序），只要分散與區分另一段經文的構成部分或元素，便能看見；這些元素就是：字母、字詞、句子、主題、意象、角色、情節。¹³⁴

在這篇文章中，他專注把以賽亞書當作一本書來研讀，¹³⁵ 並探究以賽亞書與創世記一章 1 節至二章 4 節上半截之間的關係，視它們為「互涉的經文」(intertexts) 來研讀。在更早的一份文章，他（「以一種良好的解構方式」¹³⁶）探究以賽亞書有關光的意

133 同上，頁 15。

134 Miscall (1993b), 45.

135 同上，頁 47。

136 Miscall (1991), 104.

象。他由以賽亞書二章 5 節（「來罷，我們在耶和華的光明中行走」）開始，來來回回於他稱之為「迷宮」的經文（例：十 17，三十 26，六十 1、19），尋索光的意象。這個進路讓讀者可以選擇跟隨哪些經文脈絡，決定最終是否將這些脈絡接連起來，或是讓它們繼續沒有答案。¹³⁷ 此外，他亦追尋火與水、良善的光、邪惡的黑暗、水、乾涸、太陽與影子，以及煉淨等意象。學者若有米斯考爾同樣卓越的技巧，採用這種闡釋方式，結果可以是十分有趣，啟發思考；可是，若教會大多數信徒及傳道人使用這種方式，筆者卻不敢想像會有甚麼後果。

達爾（K. P. Darr）有一本著作，¹³⁸ 採用了與米斯考爾雷同的方法。但她亦從讀者回應（reader-response）的角度進行研究。這種「以讀者為中心的方法」（a reader-oriented method）¹³⁹ 有三個前設作為基礎：（1）文學作品具有修辭學功能，運用了各種文學技巧與讀者溝通。（2）經文的修辭策略與讀者的解釋能力之間互動，才產生意義。（3）古代文獻裡許多歷史、社會、語言、文學元素，對現代讀者今天怎樣解釋文獻，有直接關係；這表示人閱讀古代文本，必須盡力重構文本的獨特文化因素。¹⁴⁰

137 同上，頁 107。

138 Darr (1994).

139 同上，頁 23。

140 同上，頁 24f。

因此，達爾既採用現代的文學鑑別學分析，又對歷史鑑別學研究表示極之欣賞。

達爾的進路，在處理諺語功能方面，有一個十分吸引的例子，就是希西家在以賽亞書三十七章 3 節所引用的一句諺語：

今日是急難、責罰、凌辱的日子，就如婦人將要生產嬰孩，卻沒有力量生產。

達爾按照第三十七章希西家的處境，研究這句「沒有力量生產」的傳統說話，然後再研究以賽亞書其他相關經文（二十六 17-18，六十六 1-16）。諺語功能的分析應該擴展至先知文學，達爾已經明確顯示出這種研究的價值了。

在這個進路類別，我們可以再次談談沃茨的註釋書，因為他提出用一個 12 幕的戲劇來理解以賽亞的「異象」（見上文）。他用戲劇來解釋整卷書，有欠說服力；似乎過於主觀，矯揉造作。而且，沒有任何歷史根據證明當時以色列有過戲劇上演，更使預言式戲劇這個立論顯得問題重重。若說以賽亞書某些部分近似戲劇，也許還有點可能，但若說有這麼長篇的戲劇，就不大可能了。當然，近似所謂「街頭劇場」(street theater) 的上演，或先知就是「街頭演員」(street actors)，都很可能是以賽亞書中一個元素(例：賽七，二十)。此外，否定沃茨的立論後，便為以賽亞書及其他先知文學留下一個未解之謎：先知如何向公眾宣告？若然不用戲劇，又用甚麼途徑傳遞？斯威尼推斷說：「整體而言，以賽亞書的作用是在公元前 5 世紀中葉至末葉，呼籲人重新建立及維繫在耶路撒冷的猶

太社群」，並且「對象是回歸時期普遍的猶太人」。¹⁴¹這是一個中肯的結論，但問題是：這書如何發揮這個作用？如何對普遍的猶太人說話？

V. 結論

研究以賽亞書的著述，數目驚人。筆者在此只能精挑細選其中一二，對這些手頭可及的作品相當膚淺地討論一下。本文若能勾勒出這個研究的粗略輪廓，便可算達到了目的。有一點可以肯定，筆者遺漏了好些主要著作。因為筆者定意將焦點放在文學方面，所以忽略對以賽亞書作神學解釋的作品。交代了這些限制後，筆者在結論中將會提出一些問題，是筆者認為在以賽亞書的研究領域中仍有待探索。某些研究可能永遠不會完結，卻值得我們留意。

首先，若強調以賽亞書是一卷書，我們便要問，究竟要尋找的整體性是甚麼？卡爾(D. Carr)指出「整體」可以有不同的意思；他力言以賽亞書全書缺乏「單一宏觀的結構性角度」(a single macro-structural perspective)。¹⁴²反之，他認為以賽亞書有多個「宏觀的結構性觀念」(macro-structural conceptions)。¹⁴³卡爾最大的貢獻，也許在於提出「結集」(collection) 這個觀念「較能夠說明」「以賽亞書所欠缺的文本整

141 Sweeney (1988), 185.

142 Carr (1993), 71.

143 同上，頁 77。

體性」。¹⁴⁴ 至於結集的性質及功能，與先知文學（以及聖經其他類型著作）的關係，須作進一步探討。這個結集觀念足以解釋為何以賽亞書有高度複雜的整體性，卻無須要有一個緊密得恰到好處的宏觀文學結構。所謂「結集」，不應看成是將資料任意併合。智慧文學及詩篇的研究已經證明了這點。結集的整體性可以按著編修、主題、修辭、經文互涉等不同路線而發展出來。附帶一提，我們當知道，這種結集式文體在現代文學中相當普遍，並非與我們本身的文學處境大相徑庭。

馬修斯提醒讀者，若以嚴格的線性方式來閱讀以賽亞書，就會十分困難。¹⁴⁵ 例如，以賽亞書一般是按著歷史時序來編排內容，不過，當讀者讀到十三和十四章，內容卻突然離開了該書第一部分一直談及的亞述背景，轉而出現審判巴比倫的神諭。這些神諭較吻合四十至五十五章的內容。馬修斯認為

將亞述及巴比倫的材料混合一起的情況，顯示對「第一」、「第二」和「第三以賽亞」來說，歷史並不單單是向前發展的事件、不單單是「後來」的事情取「之前」的事情、不單單是揭示不斷出現的新境況。相反，此刻所揭示的事，就歷史個別性來說，雖然可以說是新的，但在某些重要層面卻與過去類同……。¹⁴⁶

144 Carr (1993), 79.

145 Mathews (1995a), 251, 263-65.

146 同上，頁 251。

這些事件，在耶和華對人類事務超歷史(*metahistory*) 的參與中，是類同的事件——時序上是分隔，但在超歷史層面卻是類同。正如前文提及，馬修斯在第三十四章找到近似情況，這章審判以東的神諭按理應該出現在十三至二十三章；以經文互涉的角度而言，與六十三章 1 至 6 節類同。這些例子使馬修斯在結論提問，「我們說以賽亞書是一本先知書」，究竟是甚麼意思。¹⁴⁷ 她引導我們把預言理解為一種文學現象，注意「先知經文的產生過程」；因此，「想想我們所假設的編者認為自己正在做著甚麼工作，可能很有啟發性」。¹⁴⁸

其次，馬修斯的反省自然帶出以下問題，就是以賽亞書有多大程度是文士預言(*scribal prophecy*) 的作品。這顯然值得進一步探索。我們不用懷疑部分核心材料是來自公元前 8 世紀那名耶路撒冷的以賽亞；不過，假定那位「被擄時期的以賽亞／第二以賽亞」是傳統的先知，卻值得懷疑；至於「第三以賽亞」就更不用說了。現在是否就應該把那位「被擄時期的以賽亞」埋葬呢？也許尚未是時候，不過，開始著手籌備葬禮也未嘗不可！而「第三以賽亞」存活的可能性就更加渺茫。

相關的問題於是湧現。說有一位「先知—牧者」(*prophet-pastor*) 的人物在被擄到巴比倫的百姓中間生活過，其可能性越來越渺茫——儘管仍有可能是真

147 同上，頁 265。

148 同上。

的。四十至五十五章寫於何地，似乎再次成為有待解決的問題。文士預言的性質及作用，這整個問題我們必須審慎研究：這些擔任文士的先知是誰？憑甚麼權威來寫作？寫給甚麼對象？他們的著作怎樣散播開去，怎樣保存下來？¹⁴⁹ 我們更加熟悉這些先知之後，很可能會喜愛他們；雖則，我們將會非常想念那位「被擄時期的以賽亞」。

第三，我們對於被擄及回歸時期猶太人社群，在社會、經濟、政治面貌上的新洞見，都應該用來研究以賽亞書。例如，有推斷認為經文暗示有一個以賽亞先知的社群（正如康拉德在上文所提出），我們需要加以核實，並且要與我們所知的回歸時期耶路撒冷社群的社會、經濟情況互相參照。

第四，我們需要把以賽亞書文集裡面，不同主題和經文組別的一致性，加以區別、分類、評估、推展。這些問題的研究，如今散見於不同作品中，它們的重要性顯然並不一樣。而且，還有其他問題有待發掘。總的來說，在未來一段日子，以賽亞書仍是找尋博士論文題目的理想園地。

最後，對以賽亞書作「一位先知」取向的研究，將會面臨被邊緣化的命運。依循這條路線的學者，其研究成果在過去一個世紀並無多大進展。迪拉德 (R. B. Dillard) 和朗曼 (T. Longman III) 這兩位保守派學者，在他們的舊約導論中把問題處理得很好。他們並不認為以賽亞書是出自耶路撒冷的以賽亞：「一位後

149 權威的問題，Lau (1994), 7-10, 316-29 的評論值得留意。

來的作者看了以賽亞有關被擄和餘民的預言，發現有關事件正在他的時代發生」。他們明智地指出，作者是誰這個複雜問題，不能用「口號或神學聲明」來定案；以賽亞書的作者問題，不應該用作「神學上的『示播列』（士十二 6）——用來測試信仰是否正統」。¹⁵⁰他們繼而指出，整個作者問題「大體上仍是懸而未決：究竟是由公元前 8 世紀的以賽亞所寫，抑或由其他人在後期引用他的洞見而寫成」。這些都是智慧之言，其他學者應該聆聽。

參考書目

P. R. Ackroyd, *Studies in the Religious Tradition of the OT* (London: SCM, 1987) 其中討論以賽亞書的專文有 “An Interpretation of the Babylonian Exile: A Study of II Kings 20, Isaiah 38-39,” 152-71 (originally published in 1974); “Isaiah 1-12: Presentation of a Prophet,” 79-104 (1978); “The Death of Hezekiah: A Pointer to the Future?” 172-80 (1981); “Isaiah 36-39: Structure and Function,” 105-20 (1982); **B. W. Anderson**, *Understanding the OT* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 4th ed., 1986); “The Apocalyptic Rendering of the Isaiah Tradition,” in J. Neusner, *et al.* eds., *The Social World of Formative Christianity and Judaism. A Tribute to Howard Clark Kee* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 17-38; **H. Barth**, *Die Jesaja-*

150 Dillard and Longman III (1994), 275.

Worte in der Josiazeit: Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung (WMANT, 48; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977); **W. A. M. Beuken**, "The Main Theme of Trito-Isaiah 'The Servants of Yahweh,'" *JSOT* 47 (1990), 67-87; **D. Carr**, "Reaching for Unity in Isaiah," *JSOT* 57 (1993), 61-80; **B. S. Childs**, *Intro. to the OT as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979); **R. E. Clements**, *Isaiah 1-39* (NCBC: Grand Rapids: Eerdmans, 1980); "The Unity of the Book of Isaiah," *Interp.* 26 (1982), 117-29; "Beyond Tradition-History: Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes," *JSOT* 31 (1985), 95-113; **R. J. Clifford**, "The Unity of the Book of Isaiah and Its Cosmogonic Language," *CBQ* 55 (1993), 1-17; **E. W. Conrad**, *Reading Isaiah (OBT)* (Minneapolis: Fortress Press, 1991); **K. P. Darr**, *Isaiah's Vision and the Family of God* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994); **R. B. Dillard and T. Longman III**, *An Intro. to the OT* (Grand Rapids: Zondervan, 1994); **B. Duhm**, *Das Buch Jesaja* (HKAT 3.1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 4th ed., 1922; originally published in 1982); **O. Eissfeldt**, *The OT: An Intro.: The History of the Formation of the OT* (trans. P. R. Ackroyd; New York: Harper & Row, 1965); **K. Elliger**, *Die Einheit des Tritojesaja* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1928); **G. I. Emmerson**, *Isaiah 56-66 (OTG)* (Sheffield: Sheffield Academic

Press, 1992); **G. Fohrer**, *Intro. to the OT* (trans. D. E. Green; Nashville: Abingdon Press, 1968); **P. D. Hanson**, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress Press, 1979); *Isaiah 40-66* (Interpretation: Louisville: John Knox Press, 1995); **R. K. Harrison**, *Intro. to the OT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969); **H.-J. Hermission**, "Einheit und Komplexität Deuterjesajas: Probleme der Redaktionsgeschichte von Jes 40-55," in J. Vermeulen, ed., *The Book of Isaiah* (BETL, 81; Leuven: University Press, 1989), 287-312; **A. E. Hill and J. H. Walton**, *A Survey of the OT* (Grand Rapids: Zondervan, 1991); **K. Kiesow**, *Exodusteste in Jesajabuch: Literakritische und motivgeschichtliche Analysen* (OBO, 24; Fribourg: Universitaires Fribourg, 1979); **R. G. Kratz**, *Kyros in Deuterjasaia-Buch: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen, Entstehung und Theologie von Jes 40-55* (Forschungen zum Alten Testament 1; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1991); **A. Laato**, *The Servant of Yahweh and Cyrus: A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55* (ConBot, 35; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1992); **W. Lau**, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66* (BZAW, 225; Berlin : de Gruyter, 1994); **C. R. Mathews**, "Apportioning Desolation: Contexts for Interpreting Edom's Fate and Function in Isaiah," in E. H. Lovering, Jr., ed., *SBLSP* (Atlanta: Scholars Press, 1995a), 250-66; *Defending Zion: Edom's Desolation and*

Jacob's Restoration (Isaiah 34-35) in Context (BZAW, 236; Berlin: de Gruyter, 1995b); **R. P. Merendino**, *Der Erste und der Letzte: Eine Untersuchung von Jes 40-48* (SVT, 31; Leiden: Brill, 1981); **T. N. D. Mettinger**, *A Farewell to the Servant Songs: A Critical Examination of an Exegetical Axiom* (trans. F. H. Cryer; Lund: Gleerup, 1983); **R. F. Melugin**, *The Formation of Isaiah 40-55* (BZAW, 141; Berlin: de Gruyter, 1976); **P. D. Miscall**, "Isaiah: The Labyrinth of Images," *Semeia* 54 (1991), 103-21; *Isaiah* (Sheffield: JSOT Press, 1993a); "Isaiah: New Heavens, New Earth, New Book," in D. N. Fowell, ed., *Reading Between Texts* (Louisville: Westminster/John Knox, 1993b), 41-56; **J. A. Motyer**, *The Prophecy of Isaiah: An intro. and Comm.* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993); **J. van Oorschot**, *Von Babel zum Zion: Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Berlin: de Gruyter, 1993); **J. N. Oswalt**, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1986); **G. van Rad**, *OT Theology*, II (trans. D. M. G. Stalker; New York: Harper & Row, 1965); **R. Rendtorff**, *The OT: An Intro.* (trans. J. Bowden; Philadelphia: Fortress Press, 1986); "The Book of Isaiah: A Complex Unity, Synchronic and Diachronic Readings," in E. H. Lovering, Jr., ed., *SBLSP 1991* (Atlanta: Scholars Press, 1991), 8-20; "The Composition of the Book Isaiah," in *Canon and Theology: Overtures to an OT*

Theology (OBT; trans. M. Kohl; Minneapolis: Fortress Press, 1993), 145-69 (originally published in *VT* 34 [1984], 295-320); **W. H. Schmidt**, *OT Intro.* (trans. M. J. O'Connell; New York: Crossroad, 1984); **C. R. Seitz**, *Zion's Final Destiny: The Development of the Book of Isaiah: A Reassessment of Isaiah 36-39* (Minneapolis: Fortress Press, 1991); "Isaiah, Book of (First Isaiah)" and "Isaiah, Book of (Third Isaiah)," in D. N. Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary H-J* (New York: Doubleday, 1992), 472-88, 501-7; *Isaiah 1-39* (Interpretation; Louisville: John Knox Press, 1993a); "On the Question of Divisions Internal to the Book of Isaiah," in E. H. Lovering, Jr., ed., *SBLSP 1993* (Atlanta: Scholar Press, 1993b), 260-66; **S. Sekine**, *Die tritojesajanische Sammlung (Jes 56-66) redaktionsgeschichtlich untersucht* (BZAW, 175; Berlin: de Gruyter, 1989); **J. D. Smart**, *History and Theology in Second Isaiah: A Comm. on Isaiah 35*, 40-66 (Philadelphia: Westminster Press, 1965); **P. A. Smith**, *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth, and Authorship of Isaiah 56-66* (Leiden: Brill, 1995); **J. A. Soggin**, *Intro. to the OT* (trans. J. Bowden; Philadelphia: Westminster Press, rev. ed., 1980); **O. H. Steck**, *Bereitete Heimkehr: Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja* (SBS, 121; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1985); *Studien zu Tritojesaja* (BZAW, 203; Berlin: de Gruyter, 1991); **M. A. Sweeney**, *Isaiah 1-4 and The Post-Exilic*

Understanding of the Isaianic Tradition (BZAW, 171; Berlin: de Gruyter, 1988); **J. Vermeulen**, "Le Motif de la creation dans le Deutero-Isaie," in P. Beachamp, ed., *La Creation dans l'Orient Ancien* (LD, 127; Paris: Cerf, 1987), 183-240; "L'Unite de livre d'Isaie," in J. Vermeulen, ed., *The Book of Isaiah* (BETL, 81; Leuven: University Press, 1989), 11-53; **J. D. W. Watts**, *Isaiah 1-33* (WBC, 24; Waco, TX: Word Books, 1985); *Isaiah 34-66* (WBC, 25; Waco, TX: Word Books, 1987); **A. Weiser**, *The OT: Its Formation and Development* (trans. D. M. Barton; New York: Association Press, 1961); **C. Westerman**, *Isaiah 40-66* (OTL; trans. D. M. G. Stalker; Philadelphia: Westminster Press, 1969); **H. Wildberger**, *Jesaja 28-39* (BKAT X/3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982); **P. T. Willey**, "The Servant of Yahweh and Daughter Zion: Alternating Visions of Yahweh's Community," in E. H. Lovering, Jr., ed., *SBLSP 1995* (Atlanta: Scholar Press, 1995), 267-303; **H. G. M. Williamson**, *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

MARVIN E. TATE

本系列已出版的項目

- 1 《使徒保羅與保羅神學》
- 2 《聖經中的巴勒斯坦》
- 3 《死海古卷》
- 4 《以色列民族史與以色列宗教》
- 5 《啟示錄七教會》
- 6 《耶穌言訓與雅各書》
- 7 《猶太社群》
- 8 《古代四大帝國》
- 9A 《聖經研究篇——總論與正典》
- 9B 《聖經研究篇——聖經的語言》
- 9C 《聖經研究篇——經文與抄本》
- 9D 《聖經研究篇——聖經譯本(上)：
初期譯本》
- 10 《先知》
- 11 《神同在》
- 12 《聖殿》
- 13 《以賽亞書》