

以賽亞書僕人之歌與詮釋學

吳憲章

以賽亞書是新約作者的最愛，書中記載著完整的基督生平，如基督的出生、受死、復活，並提供三位一體的印證(賽六3；四十二1；六十一1)。奧古斯丁在此書找到信心高於理智的理由(賽七9)。天主教宣稱在這本書裡找到了聖禮儀式，如洗禮(賽一16；十二3)、聖餐禮(賽六十五13)、懺悔禮(賽五十五6-7)、聖職禮(賽六十一7)等的經文根據。馬丁路德也因本書(賽四十八)而高舉聖經過於教會與傳統！以賽亞書在這些解經史上的鴻流中不能免疫，連解放神學家也用本書來鼓吹他們的學說(賽十六5；三十二17；五十八6以下；六十一1以下)，強調女性運動的神學家更是用此書來強調上帝女性的形象(賽四十二14；四十九14-15；六十六13)。本是教會最愛的以賽亞書，卻成為兵家必爭之地。然而從近代詮釋學來看以賽亞書，最爭議的恐怕是僕人之歌中僕人身份的問題，因此，在進入本篇專文要處理的問題(第二僕人之歌)之前，從舊約批判學角度來看以賽亞書釋經發展，有助於我們處理四九章中僕人之歌中僕人的身份，也為華神這三年所要舉行的詮釋學研習會(特別是後現代化角度看詮釋學)拋磚引玉。

從舊約批判學角度看，以賽亞書是所有高等批判學的試金石。首先，在十九世紀末，在三股思潮(浪漫主義，理性主義，特別是達爾文進化論)衝擊下，Θυλιος Ωελληουσειν (1844-1918)¹等，用神不同的名稱、重疊或重複的經文、插入、及所宣稱的矛盾及不一致等範疇，首先以五經為實驗品(和祭物!)，發展出所謂的9EΔΠ等四個版本的理論。²第一位將這來源批判學(Σουρχε Χριτιχισμ)應用於以賽亞書上的是Βερηαρδ Δυημ，他認為該書的成書，源自三個不同的口傳，後來經過累積及編撰，而成為所謂的原始以賽亞(Προτο-Ισαιαη，1~39章)，第二以賽亞(Δευτερο-Ισαιαη，40~55章)，和第三以賽亞(Τριτο-Ισαιαη，56~66章)。³結果，原試圖對書中對先知以賽亞本人事件的重整，卻使得以賽亞書的研究成為高度複雜的工作。⁴

Ηερμανν Γυνκελ接著用不同途徑來重整以色列歷史和宗教禮儀。他主張口傳傳統遠遠早於記載傳統，強調來源批判學不能重整歷史，需藉著鑑定每個經文中不同的文學形式(φορμ)，來重整該形式背後、原代表著口傳時期的以色列禮儀(χυλτυσ)，方能重整以色列歷史。⁵Hugo Γρεσσμανν將這批判理論用於以賽亞書第四十~五十五章，⁶之後跟進的學者大有人在。⁷但是他們(任意)假設口傳遠早於筆錄，藐視4000B.X.就有筆錄(摩西難道不能寫五經來幫助以

¹ Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, trans. J. S. Black and A. Menkies (New York: Meridian Books, 1957). 原書名是 *Prolegomena zur Geschichte Israels*，於 1878 年出版。

² 這個資料假設(documentary hypothesis)又稱為 Graf-Wellhausen 假設，因為是 K. H. Graf 在他的 *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments* (Leipzig: Weigel, 1866)中首先倡導成名的。

³ Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt*, HKAT 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892; 5th ed., 1968), 7ff. C. R. Seitz 也支持這種理論，見他的 *Zion's Final Destiny: The Development of the Book of Isaiah* (Minneapolis: Fortress, 1991), 1-35；和“Introduction: The One Isaiah // The Three Isaiahs,” In *Reading and Preaching the Book of Isaiah*, ed. C. R. Seitz (Philadelphia: Fortress, 1988), 13-22.

⁴ Edgar W. Conrad, *Reading Isaiah* (Minneapolis: Fortress, 1991), 6.

⁵ Hermann Gunkel, “Die Propheten als Schriftsteller und Dichter,” In *Die Propheten* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923); idem, *What Remains of the Old Testament*, trans. A. K./ Dallas (New York: Macmillan, 1928).

⁶ Hugo Gressmann, “Die Literarische Analyse Deuterocesajas,” *ZAW* 34 (1914): 254-97.

⁷ Ludwig Köhler, *Deuterocesaja stilkritisch untersucht*, BZAW 37 (Giessen: Topelmann, 1923); S. Mowinckel,

色列民，非先用口傳不可？），⁸加上沒有任何口傳傳統的證據，且鑑定文體(Γενρε)的證據不客觀，因此此方法同樣遭受批判質疑。⁹

從釋經法的歷史角度看，每一個方法都有獨特的地方(和貢獻)，沒有一個方法可主導一切。在來源批判學和形式批判學(Φορμ Χριτιχισμ)後，各樣的讀經方法，如傳統批判學(Τραδιτιον Χριτιχισμ)、編撰批判學(Ρεδαχτιον Χριτιχισμ)、¹⁰ 正典批判學(Χανονιχαλ χριτιχισμ)、¹¹ 修辭批判學(Ρηετοριχαλ Χριτιχισμ)、結構批判學(Στρυχτυραλισμ)、讀者回應批判學(Ρεαδερ-Ρεσπονσε χριτιχισμ)等，如雨後春筍般，一波未落、一波又起。¹²這些隨著時代變遷的方法，提供了舊約解經上新的方法、亮光和衝擊，但有時甚至是誤導讀者偏離不該被時代改變的經文原意。特別是在解構主義(δεχονστρυχτιοναλισμ)、和讀者回應批判學等，都有藐視乃至拆毀經文的動機。這者後現代化的火苗已經從歐美，傳染到亞洲，且正逐漸在侵襲尚未體會這些批判學(及其背後預設的立場)之可怕的華人教會。¹³

在後現代化思潮中談福音如何切入文化，華人教會不可避免會與其他文化、宗教相遇，正如同被擄巴比倫的以色列民需要面對外邦的宗教、文化、偶像一般(賽二6-8;但是四六1-2;五二11-12;五六6-7)。¹⁴然而與其他宗教、文化對話的同時，不要疏忽了後現代化的無神、反

“Die Komposition des deuterocesajanischen Buches,” ZAW 49 (1931): 87-112, 242-60; Antoon Schoors, *I am God Your Savior: A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL-LV*, VTSup 24 (Leiden: E. J. Brill, 1973); C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, trans. D. M. Stalker, OTL (Philadelphia: Westminster, 1969); R. F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40-55*, BZAW 141 (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1976); R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1981); idem., *The Second Isaiah* (Sheffield: JSOT Press, 1983).

⁸ 正如 K.A. Kitchen 所指出的，往往是先寫出來再傳誦的(參出廿四 12; 申卅一 9; 書八 30-35; 耶卅六章; 啟二~三章)。而且正如 S. N. Kramer 所指出的，在 4000BC 以前，人就有筆錄的證據(形式批判學者往往藐視古代人寫作的的能力)，Hammurabi 石板就已經是 1700BC 的作品。見 Archer, *A Survey of Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1974, Revised Ed.), 260; 或艾斯基著，梁潔瓊譯，*舊約概論* (香港：種籽，1985)，387-415 頁；K.A.Kitchen, *The Bible In Its World—The Bible & Archeology Today* (Downers Grove: IVP, 1979), 15-18.

⁹ 見 Edgar W. Conrad, “Second Isaiah and the Priestly Oracle of Salvation,” ZAW 93 (1981): 234-46; Tremper Longman III, “Form Criticism, Recent Developments in Genre Theory, and the Evangelical,” *WTJ* 47 (1985): 46-67; R. Morgan and J. Barton, *Biblical Interpretation*, OBS(Oxford: Oxford University Press, 1988), 211.

¹⁰ 代表性的學者如 R.G.Kratz 和 O.H.Steck 認為第一、二首僕人之歌是出自第一位編撰者(Redactor)之手，而之後的兩首僕人之歌(和賽六十 六二)是由另一位編撰者，藉著「僕人乃是以色列」的神學立場而添加成。見 H. G. Reventlow, “Basic Issues in the Interpretation of Isaiah,” in *Jesus and the Suffering Servant*. (Eds.) W. H. Bellinger, Jr. and W. R. Farmer (Harrisburg, PN: Trinity Press International), 1998, p. 32 ,

¹¹ 從詮釋角度來看，正典批判學的主角 Bervard Childs 的貢獻就在轉移七十年代，那將注視經文背後的「經文」(the texts behind the Text)，重新再轉回經文本身！

¹² 見(ed.)Paul R. House, *Beyond Form Criticism: Essay in Old Testament Literary Criticism* (Winona Lake, Id: Eisenbrauns, 1992); (eds.)S. L. McKenzie and S. R. Haynes, *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticism and Their Application* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1993); John Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (rev. and enlarged; Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996)等。

¹³ 曾慶豹在 後現代聖經詮釋學的「真理觀」(《時代論壇》第五三九期，一九九七年十二月)指出後現代聖經詮釋學所面對的「兩種死敵」，即「崇信存在著所謂『原意』的人」和「誇大聖經詮釋學的作用」的人，即是「原文崇拜者」。

¹⁴ 郭鴻標在 後現代思潮衝擊底下教會回應的建議(《時代論壇》第五五九期，一九九八年五月)中提醒，1. 教會需要發展一種對公共社會有效的的神學；2. 教會需要發展一種生活的神學；3. 教會需要發展一種普及化的神學。

神歷史根源。¹⁵對於後現代化主義者而言，真理只是個別群體的價值取向，是部落性的（Τριβαλ），而不是普遍性（Υνιπερσαλ）。後現代的真理觀原是反對任何放諸四海皆準的絕對真理，因此在神學建構上，當然樂於將教會所看重的「文本」，斧底抽薪！¹⁶因此，處在後現代化的讀者更該留心，方法應是經文的僕人，而不是主人，其目的在於使得經文清楚被聽見，絕不可喧賓奪主。¹⁷

賽四十12-26正闡述上帝不可被束縛，在多元的後現代化時代，解經者更不可為了標榜故事神學(ναρρατιωε τηεολογη) ，因而將聖經所呈現創造並救贖的「上帝」束之高閣，¹⁸甚至為了達到「五教共和」的泛神、汎靈觀點(違反賽四四6)，以真理和救恩為犧牲品，如此論調，在第一僕人之歌的光照下(四二8)，顯得極其迷茫可憐、墮落。¹⁹如此拒絕真理、拒絕經文可以成為呈現真理的管道，拒絕讀者(ρεαδερ)在讀經文後會有回應(ρεσπονσε)和責任(ρεσπονσιβιλιτη)，²⁰結果，「掩耳不聽真道」(提後四4)，所提倡的論斷，正好與以賽亞書中的第二僕人之歌中所闡述，上帝將使以色列和所有外邦人，通通因著受祂的僕人歸回的超文化、時空、種族的真理(四九6, 8)，完全抵觸！

從批判學看，僕人之歌的釋經，特別是到以聖經為文本的角度來「僕人」的身份之定位，變成非常重要。²¹Δσημ認為四個僕人之歌為獨立的作品(四二1-4; 四九1-6; 五十四-9; 五二13-五三12)，且與第二以賽亞中的文體不相干。²²這來源批判學的觀點，已經被強烈質疑並推翻，²³不在話下。本文將從四首僕人之歌，特別是第一和二僕人之歌，來鑑定「僕人」的身份並

¹⁵ 同前引文，郭鴻標正確地指出，後現代思潮的根基在啟蒙運動，但在尼采的虛無主義（Nihilism）及至海德格（Martin Heidegger）對形上學的批判發展成為一種個人主義及多元主義的思想熱潮。後現代主義對固定的思維系統極之反感，認為這種由某個觀念統攝一切的系統化思考方式，抹煞了事物的多元性，因此強調從眾多角度瞭解事物的多元性。他且指出後現代思潮的幾個特徵：1. 否定超越個體的絕對真理；2. 後現代思潮強化宗教真理私人化現象。

¹⁶ 在《時代論壇》第五四六期中(一九九八年二月)黃錫木批評曾氏所持的現代詮釋學是：“文本只是詮釋的工具，是一位詮釋者發揮自我創作的媒介，因此，傳統對文本那所謂原來的解釋根本是不重要的，最重要的是詮釋者想藉著文本說甚麼，”其底牌則是“無文本（甚至是無聖經）無信息的「真理」”！

¹⁷ 參 George Coats, “Theology of Hebrew Bible” in *The Hebrew and Its Modern Interpreters*, ed. D. A. Knight and Gene Tucker [Chico, CA: Scholars Press, 1985], 257.

¹⁸ 倡導文化基督徒的劉小楓的自我告白(<關於當代大陸「文化」基督徒的社會評注>，《這一代人的怕和愛》，香港：卓越書樓，1993，頁118)，就有此傾向：“無神論的、但同時也是一種準宗教性和帶有信仰性質的全權意識型態話語，是「文化基督徒」的首要的神學處境。”

¹⁹ 高萬金，“編織的上帝：詮釋泰雅族傳統信仰的經驗，”《台灣神學教育年刊》，第一期(2000年10月)，頁79-122。這樣的論點基本的問題，仍然是聖經所闡述人類最根本的問題--罪(賽四三27)，見康來昌，“何罪之有？”《流浪的神》，台北：雅歌，2001年，頁214-220。

²⁰ Kevin J. Vanhoozer(*Is There a Meaning in this Text?* [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998], pp. 392-401)正確地指出，正當的讀者在讀了一段經文後，自當有反應，這反應(*reader response*)正好是讀者該有的責任(*reader responsibility*)。

²¹ 用彼得的話說：不順從基督真理的，不論是人或學說理論，都將因為安放在錫安山的房角石而絆倒(彼前二6-8; 林前一23)。

²² Duhm, *Das Buch Jesaja*, 227.

²³ T. N. D. Mettinger, *A Farewell to the Servant Songs: A Critical Examination of an Exegetical Axiom*, Scriptura Minora 13. Lund: Gleerup, 1983; F. Matheus, *Singt dem Herr ein neues Lied: Die Hymnen Deuterocesajas*, SBS141 (Stuttgart: Katholisches Biblewerk, 1990); A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, ConBOT 35 (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1992), 16-21; idem, “The Composition of Isaiah 40-55,” *JBL* 109 (1990): 207-28; G.P. Hugenerberger, “The Servant of the Lord in the ‘Servant Songs’ of Isaiah: A Second Moses Figure,” in *The Lord’s Anointed—Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, (eds.) P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, G. J.

因而探討受苦僕人的工作：上帝將使以色列和所有外邦人，因著受祂的僕人的工作而歸回，完全不受文化、時空、種族的限制(加三28)。

第一僕人之歌中的僕人

舊約常用僕人來表達上帝和祂百姓的關係，「耶和華的僕人」或「我的僕人」曾被用於摩西、大衛、約伯、許多先知，乃至尼布甲尼撒王和古列等，而用於以色列民共14次(如利廿五42)，其中7次在以賽亞書四十五五章中。雖然這段僕人之歌中，以賽亞沒有指明誰是這僕人，從以賽亞書中第一僕人之歌的解經史看，至少有這幾種可能：

- 一．歷史上的個人。許多學者則認為這個僕人是歷史上的個人，摩西、一位舊約先知、古列、所謂的「第二以賽亞」等，都曾經是學者眼光中的「耶和華的僕人」。²⁴曾然，第二以賽亞書中共出現20次「僕人」，其中只有一次是單數。但是正如Ροωλεψ所說，²⁵資料模糊兩可，無從斷定這受苦僕人的是哪一位歷史上的個人。
- 二．集體性的²⁶先知、祭司，或是將歸回的餘民。²⁷ΛΞΞ在MT的賽四二1中加入φΙακωβ(雅各)和φΙσραηλ(以色列)。但是耶利米和其他所有的先知雖都受苦，但是只有這僕人立下完全順服的榜樣，因此這僕人不是先知。²⁸另外，奧古斯丁將這僕人引伸到歷史上的集體：教會，新以色列，基督的新婦。²⁹但是被加爾文所推翻。
- 三．雅各、以色列。因為這段僕人之歌和四一8-10中所描繪的以色列，都有扶持(εμ; 四二1; 四一10)，和揀選(ρφβ)(四二1; 四二8, 9)，加上七十士譯本將四二1讀成「看哪雅各，我的僕人，我所扶持所揀選的以色列」。因此不少學者³⁰，和大部分的猶太拉比如Ρασητ等，都將這個僕人完全對等於以色列(四一8)。但是本是被揀選成為外邦的祝福的雅各□亞伯拉罕後裔(創十二1)，因為背棄與他們立約的神，因而被擄(王下十七; 賽卅九7)，談不上被神喜悅(直到他們經歷的聖靈澆灌，四四3)。³¹ Μοωινγκελ也認為第二以賽亞的四個僕人之歌中所描繪的僕人，與以色列有許多顯著的差異，特別是以色列被動，僕人卻是主動完成祂的任務；³²此外，他們不曾將公理傳揚給外邦，更看不到他們身上有耶和華僕人謙

Wenham (Grand Rapids: Baker, 1995), pp. 105-139.

²⁴ Knud Jeppesen, 'Mother Zion, Father Servant: A Reading of Isaiah 49-55', in Heather A. McKay and D.J.A. Clines (eds.), *Of Prophet's Visions and the Wisdom of Sages: Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday* (JSOTSup, 162; Sheffield: JSOT Press, 1993), 112; H.-J. Hermisson, 'Israel und der Gottesknecht bei Deuteronesaja', ZTK 70 (1982), 1-24.

²⁵ Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*. 49-53.

²⁶ H. L. Ginsberg ('The Oldest Interpretation of the Suffering Servant', VT 3 [1953] 400-404)將但以理書十一33-35 和十二 3 中所題的「智慧人」，並其與賽五二 13 中「我的僕人行事必有智慧

()」當作是最早印證僕人是集合名詞的經文證據

²⁷ H. W. Robinson, *The Cross in the Old Testament* (London: SCM Press, 1955), 69; *idem*, *Corporate Personality in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress Press, rev. edn, 1980), 37-41. O. Eissfeldt, 'The Ebed-Jahwe in Isaiah xl-lv. In the Light of the Individual, the Ideal and the Real', *ExpTim* 44 (1932-33), 261-268.

²⁸ Bervard Childs, *Isaiah* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001), 414.

²⁹ Augustine, *Sermons on the Liturgical Seasons*. Tr. M.S. Muldowney, *The Fathers of the Church*, 38 (New York, 1959), 80-81.

³⁰ 如 Muilenberg 和 H.G.M. Williamson, "The Messianic Texts in Isaiah 1-39," King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Ed. John Day. *JSOTSup* 270, 1998, 239, 認為四二 1-4 最自然的讀法是指著以色列。

³¹ Rowley, *The Servant of the Lord*, 49; North, *Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, 107; Ralph W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation* (Philadelphia: fortress Press, 1979), 119.

³² S. Mowinckel, *He That Cometh* (trans. G.W. Anderson; New York: Abingdon Press, 1954), 207.

和、樸實無華、和堅忍的屬靈性格，因此，以色列僅是上帝僕人的一部份，但不完全等於耶和華的僕人。

- 四．古列。另一處與這裡所描繪的僕人接近的經文，就是四四26–四五1中的古列。古列被上帝攙扶他的右手，讓以色列得以歸回巴勒斯坦(代下卅六22)，下令去做祂所喜悅的事(下令建造耶路撒冷和聖殿；拉一1–2)，因此被一些拉比和一些學者認定他就是這位耶和華的僕人。³³雖然古列將巴比倫推翻，公平地審判巴比倫(十三17–22；四三14；四五13)，他並沒有領受上帝的靈；他可能因著審判巴比倫而達到「公理」，但是離「將公理傳給外邦□在地上設立公理；海島都等候他的訓誨」甚遠，更遑論有將公義和慈愛平衡兼顧，到「不喧嚷，不揚聲，也不使街上聽見他的聲音。壓傷的蘆葦，他不折斷；將殘的燈火，他不吹滅。」境界的屬靈性格。
- 五．以賽亞本身。³⁴先知以賽亞確實是代表上帝，將公理傳給外邦(外邦受公平的審判的信息，如十三 廿三)，讓眾海島都聽到訓誨，但是從以賽亞的蒙召看(六章)，他並沒有領受上帝所賜的聖靈。而從賽二章2–4看，得知末世訓誨要出於錫安，外邦要湧向耶路撒冷聽訓誨，以賽亞不是那位傳揚訓誨的那位，他不過得到默示並預言者而已。他更沒有「作眾民的中保，作外邦人的光，開瞎子的眼，領被囚的出牢獄，領坐黑暗的出監牢。」(6–7節)。這位耶和華的僕人，必須從四首僕人之歌，和那領受聖靈、被差遣去「醫好傷心的人，報告被擄的得釋放，被囚的出監牢」的那位(賽六一1–2)。
- 六．彌賽亞。正如Μυιλενβεργ所指出的，僕人之歌中的這僕人，需要四個僕人之歌的整體來決定。³⁵近代猶太學者不將受苦的僕人定位為個人，而是集體性的先知、祭司，或以色列國、或是將歸回的餘民。然而Ταργουμ, Κιμχη, Αβαρβανελ, Εγγελλ都將這個僕人讀為彌賽亞。從下面幾個重要的線索看出，以賽亞所要描繪的僕人，正是彌賽亞：這首僕人之歌的開場白與四十九與五二13(開始了受苦僕人□彌賽亞)一樣，都有「看哪」的強調語法來引導留心看這彌賽亞。古列王帶給人間列國懼怕與顫驚(四一5)，而這位卻和強而有力的古列不同的是，祂極其謙和(2–4節)。以色列民即使有了西乃的律法(四二21)，仍失敗、聾盲(四二20)，因而像申命記所記般被咒詛(四二22)，被擄(四二23–24)，他們仍然不明白(四二25)。但是這位僕人，真正的聾盲者(四二18–19)，卻是將以色列歸回的主要的管道耶和華的僕人。³⁶他與十一1–9中所描繪的彌賽亞相同，都同樣被聖靈膏抹，³⁷都同樣有用公義真實來掌管、得勝的特徵，都同樣不壓傷貧窮、脆弱者的憐恤心腸，並傳揚公理給外邦(二2–4)。Γρογαν還甚至主張四個僕人之歌描繪著基督一生生平線性寫照，第一僕人之歌預表著耶穌從受洗後地上的事奉；而第二僕人之歌是他被拿撒勒、加利利、乃至耶路撒冷的同胞與宗教人士所拒絕的縮影(「我卻說：我勞碌是徒然；我盡力是虛無虛空」，四九4)，而四九7乃是為第三、第四僕人之歌鋪路(羅九 十一)。³⁸

³³如 Rav Saadiah Gaon; Kara and Rabbenu Yeshayah , 和 Watts, *Isaiah 34-66*, 119.

³⁴ 支持者有 Ibn Ezra, (ed.) Rosenberg, *The book of Isaiah*. Vol. 2., 336-337.

³⁵ Muilenberg, *Isaiah 40-66*, 464.

³⁶ Daniel J. Lewis, *3 Crucial Questions about the Last Days*. 45-47.

³⁷ 十一 2 的所描繪「耶和華的靈」「智慧的靈」「聰明的靈」「謀略的靈」「能力的靈」，「知識的靈」和「敬畏耶和華的靈」七靈(參啟一 4；三 1；四 5；五 6)，和四二 2-4 中的七「不」，有異曲同工、遙相呼應之妙。

³⁸ Grogan, 254, 285

七．集體和個人間交互。³⁹Οσωαλλτ認為彌賽亞是理想的以色列。⁴⁰Γρογαν認為第二僕人之歌是從第一僕人之歌所引發，兩者皆代表著個人(耶穌)和集體(以色列)。⁴¹Ροωλεψ則認為第一僕人之歌是集體性的，如同以色列一樣(賽四一8-9; 四二19; 四三10; 四四1,2, 21, 26; 四五4; 四八20)。但是他在第二僕人之歌讀成將來被潔淨的僕人以以色列。⁴²有些學者認為，⁴³作者特意不表明這個僕人是集體或個人;更準確的說，從整本以賽亞書來看，作者故意藉著僕人以用來既可代表以色列，又可代表個人。

如此複雜糾纏難解的看法，難怪更有學者認為，問「誰是那僕人？」的問題，正如問「誰是那浪子？」一樣愚拙。⁴⁴

第二僕人之歌

因著「耶和華說惡人必不得平安。」的出現(四八22; 五七21)，一些學者因而用它為分割點，而將賽四一 六六章區分為三大段，每段九章(四十~四八; 四九~五七; 五八 六六; Δελιτζσχη)。但是這樣的分段法太機械化，⁴⁵疏忽了四八與四九章間的文學連結(λιτεραρη λινκσ)。這兩章並列不該被當作不連貫的組合：⁴⁶

1. 當聽我言(四九1), 當聽我言(四八1,12,18)。
2. 眾海島當聽(四九1); 宣揚到地極(四八20)。
3. 耶和華選召我(四九1); 我(是耶和華)所選召(四八12)。
4. 自我出胎(四九1); 你自從出胎(四八8), 你腹中所生(四八19)。
5. 雅各歸回、復興(四九5-7); 雅各得救恩(四八20)。
6. 雅各，耶和華的僕人(四八12); 以色列是我的僕人(四九3);

Μοτυερ很創意地將四九章後，用交叉型架構來分段：⁴⁷

A1. 僕人對以色列和外邦雙重工作(四九1-6)

B1. 回應：耶和華對於僕人雙重工作的確定(四九7-13)

³⁹ Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*. 51; Oswalt, *Isaiah 1-39*, 52.

⁴⁰ Oswalt, *Isaiah 40-66*, p. 108.

⁴¹ Grogan, 285.

⁴² Rowley, *The Servant of the Lord*, 49; E. F. Davis, 'A Strategy of Delayed Comprehension: Isaiah liv 15', *VT* 40 (1990), 217-21; Ann Johnston, 'A Prophetic vision of an Alternative Community: A Reading of Isaiah 40-55', in Lewis M. Hopfe (ed.), *Uncovering Ancient Stones: Essays in Memory of H. Neil Richardson* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994), 31-40.

⁴³ Paul Hanson, *Isaiah 40-66*, 41-44, 223-224; Hans M. Barstad, 'The Future of the "Servant Songs": Some Reflections on the Relationship of Biblical Scholarship to its Own Tradition', in S.E. Balentine and J. Barton (eds.), *Language, Theology, and the Bible: Essays in Honour of James Barr* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 262-268.

⁴⁴ S.A. Cook, 'The Prophets of Israel', in S. A. Cook et al. (eds.), *Cambridge Ancient History* (3 vols; Cambridge: Cambridge University Press, 1970-), III, 492.

⁴⁵ Oswalt, John. *The Book of Isaiah Chapters 40-66*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. Oswalt, 287.

⁴⁶ 曾分別是 North 和 von Rad 的學生 Klaus Blatzer, *Deutero-Isaiah*, Hermenia (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2001) 20-21, 主張，第二以賽亞之歌應該從四八 16 開始(四九 12 結束)，因為(1)四八 16 有「差遣」僕人的主題；(2)四八 20-21 使得這僕人與出埃及記的摩西相對等，

⁴⁷ J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah—An Introduction & Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993), 383.

- X1. 錫安對耶和華的對話：沮喪與回應(四九14–五十三)
- A2. 僕人對於受苦任務的甘心與順服(五十四–9)
- B2. 回應：對耶和華該甘心順服(五十10–11)
- X2. 錫安被宣召對耶和華順服回應(五一1–五二12)
- A3. 僕人的受苦、順服、代贖、得勝與代求(五二13–五三12)
- B3. 回應：以色列與萬邦被邀進入僕人救贖的工作(五四1–五五13)
- X3. 錫安被三位一體的神更新(五四1–五五13)

這個結構除了沒有第一個僕人之歌引進(在四二1–9，太遠，因此無從整合進入)，其優點有：

1. 清楚表達出上帝藉著僕人更新的管道是彌賽亞(三個對比中的開始都在僕人之歌)，看出以賽亞寫僕人之歌與上下文有極緊密細膩的合一與完美。⁴⁸
2. 與下文連貫。正如Οσωαλτ指出，四九1 五二12引導五二13 五三12;並因彌賽亞的受苦，使以色列、萬邦所得的救恩，成就在五四 五五章。⁴⁹
3. 與上文連貫□先前上帝藉著古列來施行拯救做對比(四四24 四八22)，末後上帝施行拯救的高潮將放在彌賽亞的工作上。
4. 清楚闡述彌賽亞工作的範疇包括以色列和萬邦(B1, B3)。
5. 清楚闡述了耶和華藉著僕人更新的最後焦點，正是第一以賽亞開頭所關心的「錫安」(一8, 27)。
6. 第三以賽亞書和第二以賽亞書並不是沒有文學和神學關連的作品，兩部分有極完美的合一和一致性，而融合的核心，正好是僕人彌賽亞在錫安的更新上(X1, X2, X3)。

第一與第二僕人之歌

第一僕人之歌和第二僕人之歌中所描繪的僕人有下列幾個相關特點：

1. 眾海島等候他的訓誨(四二4); 「眾海島阿，當聽我言！遠方的眾民哪，留心而聽！」(四九1)
2. 上帝論到祂僕人、和對祂僕人說話(四二1–9); 僕人對萬邦說話(四九1)。第一個僕人之歌是個傳記(βιογραφησις)，第二個僕人之歌是個自傳(αυτοβιογραφησις)。
3. 兩個僕人都有天上來的印證：「看哪，我的僕人」(四二1); 「你是我的僕人」(四九3)。
4. 兩個僕人都是「外邦人的光」(四二6; 四九6)。
5. 兩個僕人的任務都包含「領被囚的出牢獄，領坐黑暗的出監牢。」(四二7; 四九9)
6. 第一僕人之歌中，上帝藉著祂僕人釋放萬邦; 第二僕人之歌中，上帝藉著祂僕人釋放以色列和外邦。兩個僕人之歌中所強調僕人事奉的群體，強調點有些微不同，第一僕人之歌強調這僕人的事奉對象在萬邦(上文描繪萬邦被偶像所網綁; 四一21–29)，而第二個僕人之歌(上文描繪著被擄巴比倫、等待上帝的僕人古列的以色列民; 四四24–四八22)強調先有以色列、

⁴⁸ G.P.Hugenberger(“The Servant of the Lord in the ‘Servant Songs’ of Isaiah: A Second Moses Figure,” in *The Lord’s Anointed—Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, (eds.) P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, G. J. Wenham (Grand Rapids: Baker, 1995), pp. 105-139)

推翻 Duhm 將僕人之歌在以賽亞書中的上下文為獨立不相干文體的看法，認為四首僕人之歌與上下文息息相關，而且僕人之歌上下文的整體性提供了以賽亞書的神學主題：第二出埃及記，這僕人如同摩西一般(申十八14–18; 卅四10)，是舊約所盼望再帶領以色列出埃及的彌賽亞，正如新約所闡述的神學。

⁴⁹ Oswalt, 287-288.

再有萬邦。

整個第二僕人之歌以回應四八章的「當聽我言」開始(四八1, 12, 18)。從主詞的轉變看，這段僕人之歌先描繪僕人說話(1-2節)，然後耶和華肯定祂的僕人(3節)；接著僕人說了灰心的話(4節)，然後耶和華再次說話肯定祂僕人(5-7節)。第二僕人之歌的爭議問題是：誰是這僕人？從下面理由看，這個僕人似乎是指著以色列說的：

1. 回應前一章所指「雅各是耶和華的僕人」(四八20)，耶和華對我說：「你是我的僕人以色列。」(四九3)；
2. 正如上文「雅各我所選召的以色列阿」(四八12)，這僕人說「耶和華選召我」(四九1)。
3. 回應「雅各出胎」(ο ≅ φ, Β, μι, 四八8)，這僕人自己說：「自從我出胎」(≅ φ, Β, μι, 四九1)；Μυιλενβεργ認為四九1暗指(αλλυδινη)著上帝呼召亞伯拉罕，而將這個僕人讀為亞伯拉罕的後裔以色列(五一1-3；四四2, 24；四六3；參加一15)。⁵⁰
4. 回應「雅各腹中所生的」(*ψ[μ, ε, 四八19)，這僕人說：「自出母腹」(ι ψΜιαι ψ[εΜ]μυι, 四九1)。
5. 回應「耶和華題名雅各」(四三1)，僕人自從出母腹，耶和華「就題我的名」(四九1)。

單單將四九1-13當作以色列的說法，無法排除下面幾個障礙：

1. 耶和華不僅題名雅各(四三1)，祂也題名古列(四五3-4)。上帝也在耶利米自母胎就選召他(耶一5)，因此，單單用四九1尚不足以說明這僕人是誰。
2. 被上帝揀選的第一個僕人之歌中的僕人，其任務是「開瞎子的眼，領被囚的出牢獄，領坐黑暗的出監牢。」(四二7)，而第二個僕人之歌中的僕人也是被上帝選召，其任務「對那被捆綁的人說：出來罷！對那在黑暗的人說：顯露罷！」，極為相似。
3. 第一僕人和第二僕人都有耶和華「我保守了你」「我使你做眾民的中保(![; τψρΙβ]λι)」的天上保證(四二6；四九8)。
4. 在有天上保證後，兩個僕人事奉的身份都是「外邦人的光」(四二6；四九6)。若第一個僕人指著是彌賽亞，第二個僕人也該是彌賽亞。
5. 從下文「耶和華從我出胎，造就我作他的僕人，要使雅各歸向他」(5節)，和「現在他說：你作我的僕人，使雅各眾支派復興，使以色列中得保全的歸回□」(6節)看來，這個僕人不應該是指著以色列(雅各)，因為犯了邏輯上自我矛盾(上帝藉著雅各來召回雅各？)。這是將1-4節當作是雅各解經上最大的致命傷。

如此觀察，增加了第二僕人之歌中所指的是第一僕人中所指彌賽亞的可能性。但是將整個第二僕人之歌(四九1-13)當作彌賽亞，⁵¹卻也過不了下面幾個經文上的難關：

1. 四九3的馬索拉手抄本明明寫的是「你是我的僕人以色列」，且有絕大多數手抄本的支持。

⁵²

⁵⁰ Muilenberg, 566.

⁵¹ 福音派的學者如 Grogan(284-85)，Oswalt(291)，Motyer (383-386)等。

⁵²唯一一個認為「以色列」是被後來添加的手抄本是 Kennicott 96。但是除了 Westermann(和支持 Duhm 的學者)認為「以色列」是添加在旁的註釋(gloss)以外，沒有學者支持四九3中的以色列該從馬索拉手抄本中刪除。見 H.H.Rowley, *The Servant of the Lord*. Lutterworth, 1952, p.8; North, *Second Isaiah*, p. 187.

2. 第二個僕人有「我勞碌是徒然；我盡力是虛無虛空」的感嘆(四九4)，但是第一個僕人卻是「不灰心，也不喪膽，直到他在地上設立公理；海島都等候他的訓誨。」(四二4)。
3. 這個僕人以以色列帶著軍隊般的風格(四九2)，和其他三個僕人之歌中謙和、捨己的容貌不太吻合(四二2;五十六;五三3-9)。

從第二僕人之歌的僕人身份的鑑定看，整個問題的關鍵，在歷代學者僅僅在於集體或個人名詞中間做選擇，而完全忽略第三種可能：四九1-4所指的僕人，就是3節所說的以色列，而5-13節所指的，就是四二1-9節所說的彌賽亞。

1. 在四九3，馬索拉手抄本寫的是「你是我的僕人以色列」，絕大多數手抄本的支持(包括死海經卷、七十士譯本)。而四九5-8的經文中所指的僕人，絕對不會是以色列(雅各)，而且這僕人「對那被捆綁的人說：出來罷！對那在黑暗的人說：顯露罷！」的任務，「外邦人的光」和「我使你做眾民的中保(![; τῦρΙβ]λι)」的角色，除了是四二1-9中所題的僕人彌賽亞，不作第二人選。因此，第二個僕人之歌描繪著兩個僕人，首先是失敗的以色列，接著是成功的彌賽亞。⁵³
2. 正如中古世紀的猶太著名拉比 βν Εζρα, Ρασηι, Κιμχηι 和近代學者如 Αλεξανδερ, Δελιτζσχη, Ωεστερμανν等所指出的，四九3「你是我的僕人」是單數。但這個僕人不應當是先知，因為「要聽我言」的宣召，並不是指著聽先知說話，而是聽差遣先知的上帝說話(四六3; 四八12; 五一1, 7; 五五2)。⁵⁴最合適的讀法，仍然是最靠近的上下文，四九3和四八20所題的以色列。⁵⁵
3. 從局部性經文看，以賽亞有藉著以色列的失敗，成為呈現彌賽亞帶給以色列救恩的文學筆法。最好的例子就是在第一僕人之歌後，以賽亞對以色列說：「你們這耳聾的，聽罷！你們這眼瞎的，看罷！使你們能看見。」(四二18)接著，他將焦點轉向以色列的盼望，那將來要來的彌賽亞：「誰比我的僕人眼瞎呢？誰比我差遣的使者耳聾呢？誰瞎眼像那與我和好的？誰瞎眼像耶和華的僕人呢？」(四二19)第三僕人之歌上下文亦然，當頑梗剛硬的以色列(四八4)，對於耶和華的呼喚沒有回應(五十2)，以賽亞將救恩的焦點，轉向有受教的舌頭、受教耳朵的僕人□彌賽亞(五十四-5)。
4. 從較廣的經文來看也是如此。譬如，所謂的「第一以賽亞書」結束前，以賽亞描繪著以色列竟然有這種自私的君王希西家對他說：「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。」(三九8)接著，以賽亞筆鋒轉向未來以色列的盼望，那帶來盼望安慰

⁵³ Childs, pp.384-5,認為在第二以賽亞書中，僕人和以色列不能像 Duhm 二元論的切割。

⁵⁴ Clifford, Richard J. "Second Isaiah," *The Anchor Bible Dictionary*. ed. D.F.Freedman. Vol. 3. New York: Doubleday, 1992, 492 認為這個僕人是所謂的第三以賽亞先知，耶和華差派他和祂的靈(四八 16)，去鼓勵同胞睜脫巴比倫，但是卻被同胞所拒絕，甚至被殺(四九 4)。如此完全只是揣測性的政治性讀法，沒有任何歷史記載印證！

⁵⁵ Muilenberg, 567. Delitzsch 正確的指出，四八 19 中「你腹中所生的，」原文是複數，而四九 1「自從我出母腹，」是單數。因此四九 1-4 節所指的僕人，就是 5-7 節中所指的彌賽亞。但是和 Oswalt(289)和 Grogan(285)一樣，Delitzsch(256-57 頁)在處理 3 節的時候，只能繞到創三 15; 賽七 14; 彌五 2; 詩廿二 10; 太一 21-22 來牽強地解釋經文明明寫著的「以色列」。第二個僕人之歌不能對等於上文所說的雅各(集合名詞)。其實，以賽亞已經在四八 19-20 將集合名詞(「你的後裔」「你腹中所生的」「你們」)，巧妙地轉成單數集合名詞(「他的僕人」)。因此，四九 3 的單數，文法上所指的正好就是雅各—以色列。

拯救的大牧人—彌賽亞(四十1-11)。

5. 從以賽亞書四十到五十五章看，正如一些學者所觀察的(如Σμιτη, Πιεπερ)，以賽亞在呈現了大牧人彌賽亞後(四十11)，又轉回對將來要被擄巴比倫的以色列、上帝的僕人，傳達安慰的信息(四十27; 四一8-16)。接著，以賽亞又將他的讀者的眼光移向彌賽亞□第一個僕人(四二1-9)。在第一個僕人的身份、任務深深注入讀者心中後，以賽亞又將筆鋒轉向以色列救恩短暫的過門□古列。在四四24-四八22中，以賽亞清楚描繪著，上帝如何藉著古列救以色列，為了是給第二個僕人之歌鋪路。⁵⁶
6. 古列確實是神所用以釋放被擄巴比倫的以色列之器皿(四四28; 四五1, 13)。但是網綁以色列的，不僅是巴比倫帝國政治性的網綁，還有和萬邦一樣，被偶像、黑暗、罪惡等靈性的網綁。釋放以色列政治性的網綁，需要強而有力的古列(四五1-2)。但是釋放以色列和萬邦靈性的網綁(四二7; 四九9)，需要的不是靠刀槍。上帝的僕人以以色列靠刀槍(四九2)。得到的結果，卻是「我卻說：我勞碌是徒然；我盡力是虛無虛空。」(四九4α)就在以色列體會自己的勞力是枉然的時候，以賽亞將他讀者的眼光轉向上帝，「然而，我當得的理必在耶和華那裏；我的賞賜必在我神那裏。」(四九4β)其中我當得的「理」(φΠ;ω]μ)，正就是第一僕人彌賽亞事奉的焦點：「將公理(φΠ;ω]μ)傳給外邦」，「憑真實將公理(φΠ;ω]μ)傳開」(2節)，和「在地上設立公理(φΠ;ω]μ)」(四二1-3)。藉著這個過門，以賽亞靈巧地將盼望再度推到彌賽亞、那謙和的僕人身上(四九5-13; 四二2-4)。
7. 從第一僕人之歌的上下文看，耶和華所召的雅各(集合的僕人；創十二1-3; 出十九3-6)，即使有了西乃的律法(四二21)，仍失敗、聾盲(四二20)，因而像申命記所記般被咒詛(四二22)，被擄(四二23-24)，他們仍然不明白(四二25)，以賽亞強調，神的旨意沒有改變，祂仍要用祂的僕人完成大使命(四二5-17)，⁵⁷而讓上帝旨意可以進入又聾又瞎的以色列民的關鍵(四二18)，就是比以色列更聾且瞎的彌賽亞(四二19)，那位能「開瞎子的眼，領被囚的出牢獄，領坐黑暗的出監牢」的第一位僕人(四二7)。在第二個僕人之歌的上下文也雷同，當一出母腹就被上帝呼召的僕人雅各失敗後(四九1-3)，上帝就藉著從出胎就作祂僕人的彌賽亞，使得雅各歸向祂，又成為外邦人的光。⁵⁸和被擄巴比倫的以色列一般，這位僕人被藐視、厭惡(四九7α)，但卻因而被列國尊崇(四九7β)，且成為眾民的中保(四九8)，使被擄的歸回(四九9)，得救贖的好處(四九11-13)。⁵⁹

當然，因為這是預言彌賽亞的經文，耶和華僕人的身份需要後面的經文來印證(彼前一10)。從以賽亞書之後的經文來看，要達到在地上設立公理，甚至海島、外邦等候他的訓誨

⁵⁶ Oswalt, 287.

⁵⁷ Daniel J. Lewis, *3 Crucial Questions about the Last Days*. Baker. 1998, 45-47.

⁵⁸ Childs, *Isaiah*, 384-85, 在四二 1-4 用暗喻解法(metaphorical)，將第一僕人當作「以色列」集體。但是在第二僕人之歌，卻接受 H.W.Robinson 的「整合型個性」(corporate personality)，而將第二僕人讀成「以色列」集體和「彌賽亞」個人的不可分連合。他批評 Duhm 不該將「集體」和「個人」從上下文中分開。

⁵⁹ N.T.Wright, "The Servant and Jesus: The Relevance and the Colloquy for the Current Quest for Jesus," in *Jesus and the Suffering Servant*. Eds. W. H. Bellinger, Jr. and W. R. Farmer (Harrisburg, Pa: Trinity Press International, 1998), 294 指出：“Isaiah 40-55 as a whole was thematic for Jesus’ ministry and Kingdom announcement....as the historical and concrete acting-out of the return of Yahweh to Zion to defeat evil and to rescue his people from exile, that is, to forgive their sins at last.”

(ηρ;τ)，讓讀者回想到錫安被高舉後的榮耀景況(二3)，當然需要等待立約的使者來到後，方才出現(瑪三1)。⁶⁰從新約看，當施洗約翰給耶穌受洗後，聖靈的降臨，和天上來聲音「這是我愛子，我所喜悅的」兩個印證(太三17;可1:11;路3:22;參詩二7;太十七5)，⁶¹和這位「上帝的真兒子」耶穌四十天禁食後，得勝試探，成為曠野四十年失敗的以色列人，唯一得救的管道，⁶²在在都呼應著以賽亞第一個僕人之歌。馬太在他的福音書裡甚至完全引用這段經文(太十二17-20)，並毫不猶疑地表明，這位僕人，就是藉童女懷孕、道成肉身的耶穌(參太一23;賽七14)。

⁶⁰ Oswalt, *Isaiah 40-66*, 112.

⁶¹ Henri Blocher, *Songs of the Servant* (London: InterVarsity Press, 1975), 15; 參 C. Westermann, *Isaiah 40-66, A Commentary*, OTL, trans. D.M. Stalker (Philadelphia: Westminster, 1969), 94.

⁶² 吳獻章，「危險的試探」，許宏度編，書名????台北：華神出版社，2001，頁數???