

目錄

第一章 前言	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 假設前提.....	1
第三節 研究方法.....	2
第四節 敬拜的要素.....	3
一、敬拜的定義.....	3
二、敬拜的形式.....	7
第二章 從整卷以賽亞書看第六章的背景	15
第一節 先知的背景.....	15
第二節 寫作的背景.....	16
一、第一以賽亞的寫作背景.....	17
二、以賽亞書第六章在以賽亞書第 1-39 章中的文學脈絡分析.....	20
第三章 以賽亞書第六章經文釋義	22
第四章 個人敬拜的重要性	39
第一節 敬拜是神聖的事奉.....	39
一、上帝的本質和屬性.....	39
二、上帝在人的敬拜中立約.....	40
三、上帝在人的敬拜中說話.....	41
第二節 敬拜要有人的參與.....	42
一、敬拜者必須要成為聖潔.....	42
二、敬拜者必須要有所預備.....	43
三、敬拜者擁有中保的角色.....	43
結論	45
參考文獻	46

第一章

前言

本論文主要是針對敬拜的主題而衍生出的研究，特別是以《舊約》中的敬拜為其研究範圍。然而在深入探討敬拜的主題之前，有必要先從《舊約》幾個時期中的敬拜模式來釐清以色列人敬拜的本質、定義和要素，藉此分析並比較以賽亞書第六章中的敬拜模式，進而歸納出幾個重要的元素。

第一節 研究動機

當一般人論到敬拜時，很自然地就會聯想到教會的敬拜讚美團，其中有領唱（Worship Leader）、唱詩班（Worship Choirs）、樂團（Worship Band），以及任何有關用於敬拜之中的軟、硬體等設備。不過到底什麼時敬拜？或許有人會回答所謂的敬拜，就是要用「心靈和誠實來敬拜，因為上帝是個靈」（約 4:23-24）¹。當然，這樣的回答並沒有不對之處，但卻也不會令人感到非常的訝異，因為這是大多數基督徒唯一會異口同聲回答的標準答案。然而，追溯有關敬拜在《舊約》中的架構和神學闡釋時，它卻隱含了豐富的神學涵義。倘若「敬拜是教會之終極目的，而其實是從一開始就是這個目的」²的話，基督徒應當如何了解敬拜的本質以及其重要性，就必須嘗試從敬拜的始源來探討。

第二節 假設前提

本論文主要的研究與討論是以底下十點假設前提為研究基礎，茲敘述如下。

1. 以基督新教正典之《舊約》聖經的經文為研究對象。
2. 接受《舊約》聖經中多處有關敬拜的記載，但筆者在本論文中只會處理以賽亞書 6:1-13 的經節。
3. 本論文每當提及上帝所呼召成為聖潔子民的百姓時，都是以「以色列百姓」為其主要的描述，除非有特別說明北國以色列的百姓，或是南國猶大的百姓，否則在本文中一律都以以色列百姓為其統一。
4. 本論文假設敬拜的涵義在《舊約》聖經的事件中，提供了足夠支持本文所要

¹ 本論文所引用之經文的版本，若沒有特別說明的話，都是以《合和本》為主要之版本。

² 保羅·巴士敦（Paul Basden），《敬拜迷宮：尋找適合你教會的敬拜模式》（*The Worship Maze: Finding a Style to Fit Your Church*），鄭非兒譯（香港：基道，2001），ix。

探討有關敬拜的要素，因此《新約》聖經的範疇和啓示便不會在本論文中加以探究。

5. 敬拜在《舊約》希伯來文聖經中並沒有這個詞語的專有名詞，大多都是以下拜、屈膝、俯伏或是跪拜等等來表達敬拜的涵義，所以筆者接受這些動詞做爲本論文在對敬拜解釋的描述。
6. 本論文假設在《舊約》聖經中，對於敬拜描述的辭彙包羅萬象，因此筆者只針對「事奉」和「下拜」二個辭彙來做爲解釋敬拜定義的基礎，主要原因是因爲這二個辭彙用在敬拜概念的表達次數，較其它辭彙來的要多。
7. 本論文假設以色列人對上帝的敬拜，主要是在摩西的時代就已經建構完成雛形，因此在摩西時代之後的各個歷史時期，甚至是到所羅門聖殿時期的敬拜都將不在本論文研究範圍之中。
8. 本論文假設在先知以賽亞的世代中，仍然有許多猶大國的百姓是行耶和華眼中看爲正的事情，而以賽亞只是本論文用以探討敬拜的代表人物。
9. 基於方法論的需求，本論文假設以色列人的敬拜模式，在上帝對以色列人的救贖歷史中，是以漸進啓示展開，以至於在漸進的歷史中，可以尋得敬拜模式重要的要素。然而，筆者也假設這些敬拜的要素在每一個救贖歷史中都有其相異之處，甚至會按著歷史人物在生活 and 敬拜中的性格而呈現出不同的著重要素。
10. 本論文中每次提到「神」、「雅威」、「耶和華」、「上帝」、「耶和華上帝」和「上主」一詞時，都是指著以色列人應當敬拜之對象的稱謂。筆者之所以沒有將其稱謂統一性，主要是爲了保有原參考文獻所使用的語法表達。至於假神或是神明的稱呼，本論文一概都以「偶像」來處理，以達到分別和對照的手法。

第三節 研究方法

本論文主要是從以色列人在敬拜「漸進啓示」的歷史中來「歸納」以賽亞書 6:1-13 中敬拜的重要性。因此，筆者將在本論文的第一章中從探討敬拜的定義、概念以及其形成發展期，進而分析敬拜在各個形成的發展期中有何重要的要素。由於本論文是探討從以賽亞書的經歷中來研究敬拜的重要性，所以第二章筆者將會加以說明以賽亞書第六章的架構、歷史背景以及文學脈絡，目的是可以藉此來理解以賽亞當時代的社會現況以及以賽亞個人的處境，以便在第三章的篇幅中可以透過第二章所分析的歷史情境與架構來釋義以賽亞書 6:1-13 的經文。在第四章中，筆者將會比較第一章和第三章的敬拜要素，以此比較和分析其差異，進而從中歸納出個人在敬拜中的重要性，最後則是結論。

第四節 敬拜的要素

一、敬拜的定義

葛蘭·達曼 (Glenn Daman) 指出「一個教會的神學會反映在它的禱告生活、敬拜及事奉等方面……儘管敬拜會帶來歡樂，但它不應僅僅是娛樂……會眾需要明白事奉並非只是義務，乃是敬拜的一種表現」。³敬拜不單是一種主動參與的事奉，它更是一個吸引人轉向上帝的途徑。設想敬拜如果在教會或是基督徒的生活中佔有重要的地位，那麼教會或是基督徒應當如何來重視並理解敬拜的重要性？不可否認的，聖經中敬拜的元素不但是多元性的，同時它也關乎了敬拜者在「態度」和「行動」二個面向的發展，不但如此，《舊約》也有多處案例描述以色列人的敬拜是如何涉及到與拜偶像相關的諸多罪行，而這些事情都是上帝明明禁止的，因為獨有耶和華上帝才是以色列人應當敬拜的對象。⁴這也就是說，敬拜並不應只是停留在外表看的見的行動，同時也包括內在看不見的動機和態度。此外，從敬拜的字義上來看，它是一個「歸給」上帝的事奉，並且這個事奉包含了人在敬拜中對上帝的「敬畏的態度」和「愛」的涵義。⁵因此，當人的事奉或是敬拜的對象不再是以上帝為其中心時，敬拜便會開始淪落成爲是一種偶像的崇拜，甚至這樣的崇拜理念會漸漸地驅使人遠離上帝最初的命令，及至完全背道而馳！

儘管在《舊約》中並沒有關於「敬拜」這個詞句的通用術語，但是卻有許多相關的字被用來描述有關敬拜的動作。敬拜 (worship) 一詞是源自於古英文 *weorthscrip* 的縮寫，意思就是「有價值」(worth-ship)，也就是說人在敬拜中的行動，表明並宣告對其敬拜對象的價值。⁶除此之外，敬拜對其被敬拜的對象來說也有「應得」(deserve)、「尊敬」(esteem)、「尊榮」(honor)或「分別」(distinction) 等意思。⁷敬拜的行動是必須被分別出來單單歸給上帝的，並且敬拜也是一個尊敬和尊榮上帝的管道。爲此，葛蘭·達曼也強調敬拜並非只是體驗一場娛樂性的活動，敬拜更是人對上帝屬性和作爲的回應和尊崇。⁸由此可見，敬拜的價值不在於敬拜內容的豐富、莊嚴或專業，敬拜的真正價值乃在於耶和華上帝本身就是那一位配得一切絕對價值的上帝，而人只不過是透過在敬拜中事奉上帝的行動，來表達人對上帝敬拜價值的回應。然而，這並不是說人就可以忽視敬拜的內容，

³ 葛蘭·達曼 (Glenn Daman)，《牧養小型教會》(*Shepherding the Small Church*)，蔣恩惠譯（台北：道聲，2006），91。

⁴ 楊慶球主編，《證主聖經神學辭典（下）》（香港：福音證主，2001），993。

⁵ Israel Abrahams and S. David Sperling, "Worship," 2nd ed., *EJ* 21:230.

⁶ 保羅·巴士敦 (Paul Basden)，《敬拜迷宮》，5。

⁷ James H. Murray and C. T. Onions, eds., *The Oxford English Dictionary: Being a Collected Re-issue with an Introduction, Supplement, and Bibliography of a New English Dictionary on Historical Principles*, Vol. XII V-Z (Oxford: The Clarendon Press, 1978), 319.

⁸ 葛蘭·達曼 (Glenn Daman)，《牧養小型教會》，80。

反之人在敬拜中的預備、投入或操練，更可以反射出人對於敬拜事奉的委身。

另外，敬拜也必須被視為是一種神聖的工作，甚至是必須用合宜的行動、儀式或典禮來表達。⁹然而在敬拜的範疇中，怎樣的行動或表達才算是合宜的呢？關於這一點，《舊約》使用了許多聖經術語來描繪出敬拜的圖像，¹⁰不過筆者以下只會從「事奉」和「下拜」的概念來探討，主要是因為這兩個辭彙在《舊約》的敬拜表達中，被使用的次數遠遠超出其它者！

(一) 事奉的概念

《舊約》在描繪敬拜的圖像時，主要是來自於「事奉」(service)的概念，而事奉(בָּרַח)一詞在希伯來文的詞語表達中，原來有奴隸或是傭工辛勞工作的意思，¹¹但是一般當信徒理解敬拜的涵義時，它到底是一種事奉，還是說在其本質上對敬拜者是一種奴隸的工作呢？柏卡特(John E. Burkhardt)就指出敬拜雖然是趨向上帝的一種事奉行動，但是對於希伯來人來說，無論人的事奉與否，都不會影響上帝本身就是上帝的地位，因為上帝就其本質來說，本來就應當「配得」(worth-ship)這一切的敬拜與事奉，而人只是在敬拜中以尊崇的態度來回應其敬拜的中心價值——耶和華上帝。¹²同樣的，雷諾·艾倫(Ronald B. Allen)和哥登·巴洛(Gordon L. Borrer)在其合著的書中也提出一致性的看法，認為敬拜最主要就是在講述一個人對於上帝的回應，這個回應不但是積極的，也是參與性的，更是宣揚上帝的配得。¹³

如此看來，無論是柏卡特，亦或是雷諾·艾倫和哥登·巴洛都將事奉的概念指向敬拜的基本涵義，就是人以實際的行動來回應敬拜的中心價值——耶和華上帝。敬拜主要是以人在事奉中對上帝的回應為其出發點，因此筆者認為這樣的事奉不應該是強迫性的，反之是人在上帝的裏面發現並認識到上帝本身就是應當被敬拜的主體，進而以積極的態度來參與並宣揚上帝的至高。簡明來說，敬拜就是人在「經歷上帝」之後的回應與行動。反向思考來看，也就是說當人不認識上帝，或是不把上帝當作是敬拜的中心價值時，那麼人的敬拜便有可能會走向奴隸式的義務性事奉的危機。當上帝拯救以色列人，並揀選他們特來事奉祂時，祂並不只是呼召他們成為祭司的國度和聖潔的國民，祂更選召他們作自己名下的「子民」(參出 19:5-6; 利 26:12-13; 申 4:20)。因此，既是上帝的子民，便不再是奴隸！總的來論，以色列人的敬拜並不是奴隸式的事奉，而是全人投入性行動的回應；

⁹ Murray and Onions, *The Oxford English Dictionary*, 320.

¹⁰ Cf. Abrahams and Sperling, "Worship," 21:230. 作者列出六個 (*hishtahawah*, 'avad, yare', *sheret*, *darash*, *sagad*) 描繪敬拜圖像的常用術語，但這六個術語並不能完全闡述有關敬拜的整全面向，因為《聖經》中還有許多詞彙是用來說明敬拜的行動。

¹¹ 吳羅瑜主編，《聖經新辭典下冊(K-Z)》，中國神學研究院譯(香港：天道，1996)，792。

¹² John E. Burkhardt, *Worship* (Philadelphia: Westminster, 1927), 16.

¹³ Ronald Allen and Gordon Borrer, *Worship: Rediscovering the Missing Jewel* (Portland: Multnomah Press, 1982), 16.

敬拜也不是選擇性的，而是因為上帝本身就是敬拜的中心主體，獨有祂才是配得的！

然而，無論如何切入敬拜的定義，都無法說明其整全的奧義。但筆者認為若從事奉而非工作的概念來看，就必須回到耶和華上帝呼召摩西時的對話，並祂如何應許將帶領以色列百姓脫離埃及人的手，領他們到美好寬闊之地，到流奶與蜜之地，就是迦南人、赫人、亞摩利人、比利洗人、希宋人和耶布斯人的地方，且要在那裡的山上來事奉（出 3:7-12）。一般認為摩西的時代不僅孕育出以色列民族的歷史，更是形成敬拜模式的一個重要的時期，不但如此，他們在宗教意識與敬拜方式的層面上，更是受到出埃及以後所發生的種種事蹟所影響。¹⁴敬拜的根基雖然在族長時期就已經為希伯來人奠定了架構，但是以色列百姓在出埃及之後，在歷史中不斷經歷上帝的作為，而這些經歷也就成為他們敬拜上帝的基礎與理由。¹⁵大衛·彼得森（David Peterson）就指出以色列人之所以可以在敬拜中與上帝接合並產生關係，主要是因為上帝在啓示和拯救的行動中趨向他們。¹⁶這也就是說，當以色列人在紀念並回憶上帝在歷史中的作為時，敬拜的生活就藉由這樣的紀念而被建構了起來。

綜合來看，敬拜的概念為什麼可以構成希伯來人在生活中的重要地位，主要可以從以下二個論點來思考：

首先，上帝主動用束縛自己的立約應許和立約規條，來與以色列人及其他人建立關係，建立一個敬拜祂的聖潔群體。第二件是有關希伯來人出埃及的事件，上帝救贖以色列人，目的是激發那些親眼見證或後來聽聞耶和華如何對付埃及的人去敬拜祂。¹⁷

前者指出上帝為了要與以色列人建立關係，便在自身中主動與人立約，目的是要建立一個敬拜的聖潔群體；而後者則是說明為了達到前者的目的，上帝必須因為約的緣故來束縛自己，並在實際的行動中救贖以色列人歸於自己，使他們能以被分別出來敬拜祂。不過除了這些以外，筆者認為「關係」（relationship）的層面不應該被輕描淡寫的帶過，因為一個有關係的正常連結是必須在「經歷」彼此中被建立起來的。上帝既然揀選以色列百姓成為敬拜的聖潔子民——不單是在過去的歷史事件中，也是在日後以色列人的生活中——那麼祂就必須主動的來建立彼此之間的關係，而確實這可以從上帝與以色列百姓在歷史中的互動而習之。

保羅·巴士敦（Paul Basden）就指出基督徒可以從《聖經》中找到一切有關敬拜的素材，但這些素材都指向一個中心的真理，就是上帝總是在人的敬拜中採取主動，因此無論是個人性，亦或是群體性的敬拜，基本上都是人對上帝偉大行

¹⁴ 楊慶球主編，《證主聖經神學辭典（下）》，995。

¹⁵ 楊慶球主編，《證主聖經神學辭典（下）》，994。

¹⁶ David Peterson, *Engaging with God: A Biblical Theology of Worship* (Grand Rapid: Eerdmans, 1992), 73.

¹⁷ 楊慶球主編，《證主聖經神學辭典（下）》，995。

動的一種回應。¹⁸敬拜若是上帝用以維繫並發展與人在關係上的互動時，那麼人的角色就只是在看似是「主動」的回應中「被動」的被上帝的「主動」所引導，這也就是說人是無法藉由主動認識上帝而敬拜，反之人只是在經歷上帝主動的自我啓示中以敬拜來回應上帝的作為。¹⁹正如同詩人所描述說：「祢所揀選、使他親近祢、住在祢院中的，這人便為有福！」（詩 65:4）這樣看來，敬拜一方面是宣告上帝的配得，另一方面也是稱頌上帝的作為，同時也是一個人與上帝維繫並發展關係的管道。

(二) 下拜的概念

另外，《聖經》有關於敬拜的詞彙中，事奉雖然是其中一個主要的概念來源，然而另一字「**הָרַח**」在希伯來文的語意表達上，在敬拜的層面也是不容被忽視的！此字的原意有「下拜」或「俯伏」(bow down) 的意思，當然也隱含著「敬拜」的意涵，最早出現於亞伯拉罕獻以撒的故事情節之中（參創 22:5）。²⁰如果敬拜同時關乎「態度」和「行動」二個面向的話，那麼「事奉」(**עָבַד**)和「下拜」(**הָרַח**)在某種情境上，似乎也回應了這二個層次的表達，或是也可以這樣假設說，態度和行動都應該必須存在並包含在這二個動詞的語意之中。在《舊約》中每當提到「**הָרַח**」的表達時，在文法上通常都是以使役動詞的形態出現，這樣一個形態的表達不僅是屬於強烈的口吻，甚至帶有命令或是要求的語氣在其中。然而，這並不是說上帝命令或是要求人非得在敬拜中俯伏下拜，反之這樣一個行動卻可以反應出敬拜者對上帝表達出的內在態度 (inner attitude)。²¹由此來看，下拜的行動並不是一種刻板的敬拜形式，而是當人認識到上帝的至高、威嚴、聖潔和尊貴時，便會以最謙恭、降服和敬畏的態度俯伏在上帝的面前。

除此之外，筆者認為下拜也可以表達出人的有限、降服和信靠的舉動，意思就是說人的有限會迫使人找尋一個無限的可能性，並藉著放下人自己所擁有的有限，降服並信靠那一個無限。上帝命令以色列人只能向祂下拜（參出 20:5; 23:24; 34:14），並不是因為上帝是一位獨裁者，而是上帝知道祂自己本身就是無限的，是那一位獨有的，也是那一位以色列人配得敬拜和下拜的對象。在《舊約》中，人以為可以藉由遵守獻祭或是宗教儀式來換取上帝的祝福，但是上帝卻不斷透過眾先知來提醒以色列人，一個真正蒙上帝悅納的基礎是內在的真實，而不是外在

¹⁸ 保羅·巴士敦 (Paul Basden), 《敬拜迷宮》, 7。

¹⁹ 張永信, 《崇拜：神學、實踐、更新》, 增訂版 (香港：天道, 2008), 61。

²⁰ **הָרַח** 此字在創 18:2 以及 19:1 分別皆有出現，然而《和合本》聖經卻只表達出下拜的行動，並沒有明顯地表明出敬拜的涵意，就連 NRSV 版本也只表達出「bowed down to the ground」和「bowed down with his face to the ground」的意境。但是創 22:5 的經節，卻明顯說明亞伯拉罕和以撒是要前往那地方去「敬拜」(worship)。

²¹ Willem A. VanGemeren, *New International Dictionary of Old Testament: Theology and Exegesis*, Vol.2 (Cumbria: Paternoster, 1997): 43.

的形式。²²上帝要的只是以色列人可以完全在內在真實的降服並信靠祂，就像大衛·彼得森所指出的，尊榮（adoration）並不是一個與上帝親密的形式，也不是一個趨向祂的特殊元素，反之是透過認識祂慈愛的屬性和統治，因而產生出的敬畏（awe）或降服（submission）的態度。²³

二、敬拜的形式

如此看來，人可以在敬拜之中做什麼嗎？顯然是無法的！威廉·端力斯（William Dryness）就指出以色列人所信奉的耶和華上帝才是那一位親自帶領他們進入到敬拜之中的開啓者（出 20:24），²⁴他更進一步闡述說：

上帝教導人民如何敬拜，不單是因為人不曉得怎樣敬拜，更因為人根本不配敬拜上帝。因為罪的緣故，人不可親近上帝；律法為此提供人潔淨和奉獻的途徑——實即救贖。律法的指示不但給以色列人一個表達信心的機會，從上帝的一面而言，也實踐了祂對人的呼召，重修那已破壞的關係和溝通。²⁵

這樣說來，敬拜不但恢復並更新以色列人與上帝之間的關係，敬拜在某種意義上也成為上帝為以色列人所設立的儀式，以至於以色列人得以在信心的回應中，以顯而易見的行動使敬拜的生活具體的被活化出來。由此為出發點，便可以理解希伯來人在《舊約》中的種種敬拜的形式。以色列人敬拜的根基是在於他們對歷史的記憶，他們敬拜的生活不但在《舊約》的歷史事件中明顯可見，他們敬拜的發展更是擴及到整個以色列的歷史。²⁶可見敬拜的生活對以色列人來說，是無法從他們的生活中被切割出來的！簡單來說，以色列人的生存只為了一個目的，就是為了要敬拜上帝（live to worship）！

由於本論文並非要來研究以色列人在敬拜制度上的建構，反之筆者將著重墨於以色列敬拜發展的歷史，藉由深入探討來理解敬拜的意義與影響。除此之外，假設摩西時期是以色列在敬拜建構的主要形成期，那麼筆者認為在摩西時期之後的敬拜建構期，便不會在本論文中深入探討。這樣說來，以色列的敬拜建構是怎樣形成的呢？以下筆者將從上古、族長和摩西三個時期來說明，並且會在每個時期中藉由各時期的歷史事件來嘗試歸納出《舊約》中敬拜的基本元素。

²² 葛蘭·達曼（Glenn Daman），《牧養小型教會》，99。

²³ Peterson, *Engaging with God*, 73.

²⁴ 威廉·端力斯（William Dryness），《認識舊約神學主題》（*Themes in Old Testament Theology*），馮美昌譯（台北：校園，1996），132。

²⁵ 威廉·端力斯（William Dryness），《認識舊約神學主題》，134。

²⁶ Franklin M. Segler, *Understanding, Preparing for, and Practicing Christian Worship*, 2nd ed. (Nashville: Broadman & Holman, 1996), 14-5.

(一) 上古時期

承上文來看，以色列人敬拜的形式是如何發展的呢？從《舊約》的歷史排序來看的話，不難發現較為顯著的外在形式的敬拜最早是出現在該隱與亞伯的獻祭之中。話雖如此，筆者卻更有意將敬拜的形成假定是在伊甸園亞當與夏娃的生活。爲什麼呢？正如筆者在第一章第四節事奉的概念中所提到的，既然敬拜是一種上帝主動與人建立關係的管道，那麼在伊甸園中當亞當與夏娃在無罪的狀態之下與上帝和好的相處關係，或許就是一種真實的敬拜生活——受造之物是以上帝爲中心的，且是自由的，更是沒有恐懼的一種敬拜的生活。然而在人類的始祖犯罪之後，人不但必須要離開上帝的同在，上帝與人的關係也因爲人的罪的緣故而受到了破壞。上帝在伊甸園與人對話後就沈默不語（創 3:8-19），直到亞伯與該隱的獻祭事件之後上帝再一次說話（創 4:6-7）。經文雖然沒有交待期間到底過了多少個年日，不過有趣的是，上帝與人之間原本因爲人的罪而被破壞的關係，卻因爲亞伯和該隱獻祭的舉動而再一次蒙上帝的關注！

《聖經》記載亞伯是牧羊的，該隱則是種地的。有一日他們二人分別拿取供物——亞伯拿羊羣中頭生的和羊的脂油，而該隱拿地裏的出產——獻與上帝，然而獨有亞伯的獻祭蒙上帝看中（參創 4:1-5）。這到底是怎麼一回事呢？難道上帝偏愛亞伯，而厭棄該隱嗎？似乎不是如此！經文描述上帝回應該隱說：「你爲什麼發怒呢？你爲什麼變了臉色呢？你若行得好，豈不蒙悅納？你若行得不好，罪就伏在門前，它必戀慕你，你卻要制伏它。」（創 4:6-7）由此看來，該隱這個人的本質和他所行獻祭的事件似乎沒有受到上帝的悅納！獻祭通常是一種將祭物放在祭壇上獻給耶和華上帝的行動，不過從《舊約》獻祭制度的角度來檢視該隱的行動，布魯斯·華格（Bruce K. Waltke）指出許多有關獻祭的術語在這段經文中並沒有被採用，²⁷這樣的說明一方面對探討該隱的獻祭有些難度，另一方面也比較無法從祭司獻祭的制度中來追溯。

雖然如此，湯姆·塞切爾（Tom Thatcher）在其研究中從《七十士譯本》的解釋來針對該隱的獻祭提供了三個方向的說明。然而，筆者在此只會針對其中兩個與本論文有關的主題來解釋。經文脈絡指出亞伯和該隱的祭物都是以希伯來文「מְנִחָה」來描述，但爲什麼獨有該隱被拒絕呢？第一，《七十士譯本》的翻譯中指出，該隱之所以被上帝棄絕主要是因爲他在獻祭的過程中並沒有做「對」的事情，因爲他將所獻的祭物或禮物以最不規則的切法來獻給上帝。²⁸簡單來說就是

²⁷ Cf. Bruce K. Waltke, "Cain and His Offering," *WTJ* 48 (1986): 365-6.

²⁸ Cf. Tom Thatcher, "Cain and Abel in Early Christian Memory: A Case Study in 'The Use of Old Testament in the New,'" *CBQ* 72 no 4 O (2010): 734. 創世記 4:7《合和本》翻譯爲「你若行得好，豈不蒙悅納？你若行得不好，罪就伏在門前，它必戀慕你，你卻要制伏它。」NRSV 翻譯爲「if you do well, will you not be accepted? And if you do not do well, sin is lurking at the door; its desire is for you, but you must master it.」《七十士譯本》翻譯爲「οὐκ εἰν ὀρθῶς προσεβέγκης ὀρθῶς δε μὴ διέλῃς ἡμαρτεῖς」意思是「if you offer rightly but do no divide [the offering] rightly, do you not sin?」

該隱在獻祭的事上是有過失的！第二，湯姆·塞切爾指出該隱在執行祭禮之前就「已經」是犯罪了（創 4:7），既然如此，在有罪的狀況之下獻上不合標準的祭禮當然是不被接納的。²⁹不過為什麼該隱是有罪的呢？約珥·羅爾（Joel N. Lohr）根據第八節的描述指出，該隱之所以有罪是因為他早就已經預謀要來謀殺他的親兄弟亞伯（創 4:8）。³⁰這樣一個論述指出了該隱的有罪並非只是行為上的，也包含了內在的動機，而這些事情成爲攔阻他在獻祭中最大的敗筆！

在這個事件的幾個世代之後，在挪亞的身上再次看到獻祭做爲對上帝敬拜的一個明顯外在的行動。不過在此之間的世代中，藉由經文的脈絡也可看見在以挪士的世代，人是如何開始「呼求」耶和華的名（參創 4:26），隨後也有記載以諾與上帝「同行」的事蹟（創 5:24），雖然他們二人的事蹟在經文中都只是被輕描淡寫的帶過，但仍然依稀可見敬拜的形式隱含在他們的行動之中。筆者以下只針對以挪士的世代來探討，主要是因爲經文描述「在那個時候」（ וּכְאִלְּכֵן ）人才開始呼求耶和華的名。當然，這並不是說在以挪士以前的世代，人都沒有呼求上帝，不過這樣一個句子卻強調了人類開始以一個正式「公開」、「集體」和「按時」的敬拜行動來回應耶和華上帝的時期。³¹此外，筆者也注意到「人才開始呼求耶和華的名」這一句話的主要動詞並不是「呼求」這個字，而是以 *Hof'al* 第三人稱這個被動形態的「開始」（ הִלָּח ，“to be begun”）爲其主要的動詞。如此一來，這句話在語法上就有兩種可能性的解釋。第一就是「耶和華或雅威」（ יהוה ）的名字「被開始」呼叫；其次則是「求告耶和華名」——人敬拜耶和華——的這件事情「被開始」了。³²如此看來，敬拜是必須「被開始」的！敬拜雖然是上帝主動的教導，但卻必須要有人在其中主動的參與並開始一個敬拜，而不是選擇乾等、觀望或無所事事！

回到挪亞的世代來看，當時人終日心裡所思念的盡都是邪惡之事，以致於耶和華上帝因爲罪惡的緣故後悔造人在地上，並且決意要藉由洪水來毀滅整個世界萬物（創 6:5-14）。經文描述挪亞在當時的世代中是個完全人，並且他與上帝同行（創 6:9）。上帝主動呼召挪亞建造方舟，因爲祂準備要用洪水來審判那個世代的罪惡，然而凡進入方舟之內的，無論是人或是飛禽走獸，都可以在方舟的蔭庇之下得蒙生命的救贖。洪水過後，上帝顧念挪亞一家人和一切有生命的活物，因此便使大水退去（創 8:1）。直到大水完全退去之後，他們就都在上帝的吩咐之下離開了方舟，而這時挪亞就爲耶和華築了一座壇，並且拿各類潔淨的牲畜、飛鳥獻在壇上爲燔祭（創 8:15-20），頌揚上帝的拯救作爲。

《舊約》第一次提到祭壇（ מִזְבֵּחַ ）這個字便是出現在此處，相同於以賽亞在異象中所看見的祭壇（參賽 6:6）是同一個希伯來文字根，不過挪亞所使用的祭

²⁹ Cf. Thatcher, “Cain and Abel in Early Christian Memory,” 734.

³⁰ Thatcher, “Cain and Abel in Early Christian Memory,” 734.

³¹ 鄭炳釗，《創世記（卷一）》，天道聖經註釋（香港：天道，1997），419。

³² 參鄭炳釗，《創世記（卷一）》，418-9。

壇卻是自己用手所建造出來，並且其上有獻給上帝為「燔祭」(burnt offering)的各類潔淨的祭物。關於祭司禮儀的制度在挪亞當時的世代中雖然還沒有被建構起來，不過單從挪亞獻祭的行動來看，似乎可見挪亞早已對燔祭的意義有著基本的概念和理解了。³³

正當挪亞獻祭的同時，耶和華上帝因為祭物所散發出來馨香的味道而對挪亞說話和立約。這樣看來，挪亞的獻祭僅代表他一個人與上帝之間的關係嗎？路得·底波絲 (Ruth Padilla DeBorst) 指出挪亞在行動中所建造的祭壇和獻上的燔祭，都是以人和所有受造之物之名而做的，挪亞只不過是一個象徵性的人物。³⁴換言之，上帝在挪亞的敬拜中不但賜福他的後裔，同時上帝也和人類並一切的活物以彩虹作為記號來設立永遠的約 (創 9:9-12, 17)。

總結來論，從以上三個事件中，筆者以下歸納出十個敬拜的要素，並從而來理解敬拜的意義。1) 要有所預備，這不僅包括要預備敬拜所使用的祭物，對於敬拜者來說則是要預備個人的心。無論是亞伯、該隱或是挪亞，獻祭的祭物是必須自己要預備的，雖然說世上受造之物都是上帝所有，但人的預備卻可以反應出是否看中對獻祭的重要性。2) 有聖潔的概念。依循筆者在上文所述有關該隱的事件來看，假設他在獻祭之前就已經在心裡有謀殺亞伯的動機的話，那麼他就確實做了上帝所認為「不好」的事情了。因此，敬拜者不僅要是要預備自己的心，他也必須要自己省察是否有得罪上帝。此外，這裏所提到的不僅是人要自潔，包括所獻的祭物也都必須要潔淨和無殘疾的。雖然在亞伯和該隱的獻祭中並沒有明顯提及祭物要有潔淨的概念，不過在上帝以洪水毀滅世上萬物之前，祂命令挪亞要挑選無殘疾的動物進入方舟，由此可見上帝對「聖潔」概念的重要性，以至於挪亞在挑選獻祭的祭物時，也不敢馬虎行事。3) 要流血。雖然這個字詞在上述的三個故事裡並沒有在經文中被提及，不過單從亞伯獻上頭生的羊以及挪亞的牲畜和飛禽來看，便可知道祭物是必須經過被殺和流血的。當然，對於該隱所獻上的素祭來看，這個條件自然就不符合在這個敬拜的要素之中。無論如何，就故事的呈現來看，祭物的被獻確實是要經歷被殺和流血的過程。4) 在敬拜中有和好的關係。這樣的概念主要是從挪亞的事件中，看見上帝的拯救行動如何帶來萬物更新的關係——上帝與人、上帝與萬物、人與萬物——但這並不是說挪亞是為了要蒙上帝的拯救才來獻祭，反之是為了上帝已經成就的救贖而感恩，不但是個體的，也是團體性的，是代表整個受造之物的。不過，這樣一個和好的關係事實上在伊甸園就已經存在，但因為人的罪而被破壞了。因此，筆者認為敬拜中的和好關係並不單是一個結果，它更是一個修復萬物與上帝在關係上和好如初的管道。5) 敬拜中有約的概念。路得·底波絲指出上帝以彩虹的記號與人和萬物來立約，主要是為了要讓立約的三方——上帝自己、人類和萬物——看見 (see) 之後，

³³ Jack P. Lewis, "The Offering of Abel (Gen. 4:4): A History of Interpretation," *JETS* 37/4 (December 1994): 491.

³⁴ Ruth Padilla DeBorst, "God's Earth and God's People: Relationships Restored," *JLAT* 5 no 1 (2010): 13.

並記念（remember）這個約。³⁵如此看來，立約的行動是上帝主動的作為，而人則是以敬拜來回應這個約。6) 有呼召。上帝呼召挪亞，並分別他從邪惡的世代中歸於自己，目的除了要執上帝的命令以外，也是爲了要敬拜和事奉祂。7) 有中保。從挪亞的築壇和獻祭來看，他不僅是執行一個敬拜的儀式，他更代表人類和受造之物站立在上帝的面前，做爲一個敬拜和與上帝立約的中保。8) 有呼求，並且這個呼求有隱含對上帝禱告的行動，例如以挪士的世代呼求耶和華上帝的名一樣。9) 有上帝的話語。敬拜如果是上帝與人維繫關係的管道，那麼敬拜就不會只是其中一方的事情。因此，在亞伯和該隱的時代，上帝在敬拜中向該隱說話，直至挪亞的時代，上帝仍舊在挪亞的敬拜中說話。10) 要有敬拜的人。筆者認爲「人」在敬拜中的角色是一個不可或缺的基本元素，因爲舉凡《聖經》只要描述到有關敬拜的行動，大多就一定會有人的執行，這一點在上古時期也不例外！

(二) 族長時期

以色列族長時期的敬拜大多是以建立祭壇、奉獻地方或是物體的行動來回應上帝。當耶和華上帝向亞伯拉罕（當時名爲亞伯蘭）顯現時，上帝呼召他要離開本地、本族和父家往一個沒有清楚指示的地方去，而亞伯拉罕順服了（創 12:1-6）。隨後上帝在示劍再次向亞伯拉罕顯現，並在對話中給了他第一個有關後裔和土地的應許，於是亞伯拉罕就在那裡爲向他顯現的耶和華上帝築了一座祭壇（創 12:7）。後來，亞伯拉罕又在伯特利東邊的山地再次爲耶和華築了一座祭壇，目的是要在那裡呼求（קרא）向他顯現之耶和華上帝的名（創 12:8）。不同於以挪士時代的呼求，筆者認爲亞伯拉罕在這裏的呼求比較是屬於「遇見」或「經歷」上帝之後的回應，而以挪士時代的呼求比較是處於從先祖的口中「風聞」有耶和華的情境後，學習如何開始呼求耶和華的名，當然這都只是一種臆測，畢竟經文並沒交待後者主要的背景處境。不過亞伯拉罕和以挪士時代的呼求，都指向一個共通之處，那就是「公開的敬拜」。³⁶鄭炳釗就指出上帝應許要使亞伯拉罕的「名」爲大，而在亞伯拉罕的名爲大之前，他卻先以「公開的敬拜」——築壇和呼求——使人認識到耶和華上帝的名。³⁷呼求不僅是大聲的喊叫，呼求也是爲要使人聽見，那是一個宣告，也是傳揚或宣揚！

此後，耶和華上帝不斷向亞伯拉罕顯現，並且每一次上帝的顯現都會向亞伯拉罕帶來一次又一次清楚且聚焦的應許，而亞伯拉罕隨後都會以築壇獻祭或是奉獻的行動來回應對上帝話語的確信（參創 13:3-4, 14-18; 14:18-20; 15:1-21; 17:1-27），甚至是當上帝命令亞伯拉罕要獻上以撒爲祭時，他更是在信心與順服中，回應並獻上他的獨生愛子以撒爲祭物給耶和華上帝（創 22:1-18）。由於亞伯

³⁵ DeBorst, "God's Earth and God's People," 13.

³⁶ 鄭炳釗，《創世記（卷二）》，天道聖經註釋（香港：天道，2005），61-2。

³⁷ 鄭炳釗，《創世記（卷二）》，62。

拉罕的事件較為居多，筆者在此就不逐一事件來加以說明。不過筆者認為當中值得注意的，就是亞伯拉罕對上帝的信心和順服完全展現在他的敬拜生活之中，而這樣的生活日後也深深地影響了以撒（參創 26:23-25）。

除此之外，在亞伯拉罕的後裔中，雅各的經歷同樣也可以看見敬拜的影兒。正當雅各因為騙取了以掃長子的名分後，他爲了要逃避從以掃而來的追殺，連夜趕路來到了一個地方，並選擇在那裏過夜（參創 27:1-28:11）。當夜雅各在夢中看見有上帝的使者在梯子上上去下來，不但如此，雅各更在夢中看見上帝向他顯現祂自己。因而當雅各從夢中醒來時，他便立刻宣告說：「耶和華真在這裏，我竟不知道！」（創 28:12-17）於是雅各便將所枕的石頭立作柱子成爲此事件的見證，並且澆油在柱子的上面，甚至他更給那個地方起名叫伯特利（創 28:18-22）。雅各的一生經歷了許多的波浪，雖然他在雅博渡口與天使摔跤得了勝利，然而他卻知道自己其實是最微不足道的，因此他說：「我面對面見了上帝，我的性命仍得保全。」（創 32:23-32）甚至到了晚年，雅各在經歷上帝的諸多作爲之後，仍然扶著杖頭「敬拜上帝」（創 47:31）。

除了上述筆者所列出的事件以外，族長時期敬拜的形式還可以包括「回應上帝的啓示而許願」（創 28:20; 31:13）、「潔淨的禮儀」（創 35:2）、「行割禮作爲遵守之約的標記」（創 17:9-14），以及「在禱告中獻上頌讚和感恩」（創 12:8; 13:4）、「祈求」（創 24:12; 25:21）和「代求」（創 18:22-23; 20:7）等等。³⁸歸納族長時期的敬拜要素，並比較上古時期的敬拜要素後，筆者認爲不難發現其中幾個重複性的要素，例如「要有所預備」（創 15:9-10）、「要流血」（創 15:9-10; 22:2, 13）、「有呼召」（創 12:1; 22:1）、「有立約的概念」（創 15:1-21）和「有呼求」（創 12:8）等等。

爲此，筆者無意在此再一次說明各個已經重複的敬拜要素，反之筆者卻要從族長時期的敬拜中提出另外二個較為顯著的要素。不過，筆者必須先申明這二個要素並不是在族長時期才獨有的，只不過是在族長的敬拜中較為明顯而已！這二個要素就是：1）敬拜者是需要有信心的。亞伯拉罕終其一身都是以信心在回應上帝，從被上帝呼召開始，直至他臨終前雖然仍未能看見上帝所應許的一切事情成就，他仍然以信心仰望上帝。亞伯拉罕對上帝的敬拜並不只是表露於情緒上的反應，也不只是呈現在築壇獻祭的儀式上，亞伯拉罕對上帝的敬拜更是顯明於他對上帝信心的回應與順服。2）敬拜中是有代替或代贖的概念。亞伯拉罕遵照上帝的命令，最初原本是要將以撒獻爲燔祭歸給上帝，不過這個行動卻在亞伯拉罕信心的回應中受到上帝的關注與制止，最後不但以撒沒有失去生命，亞伯拉罕更以羊羔做爲祭物，「代替」了以撒，並將羊羔獻上爲燔祭歸給了上帝。

³⁸ 楊慶球主編，《證主聖經神學辭典（下）》，995。

(三) 摩西時期

在稍早之前筆者已經說明過，一般學者認為摩西時期是以色列歷史和敬拜的形成期。舊約中敬拜的建構在摩西的時代提供了重要的相關事宜，並且也成為以色列人依循的主要根據，而這也使得希伯來人的敬拜由最初多以「個人」的關係中，進入到群體的層面。

那麼，這個依據到底是什麼呢？是由誰來擬定敬拜的相關事項呢？在以色列人出埃及地以後，上帝曾在西奈山曉諭以色列人說：「我在埃及人所行的事，你們都看見了……如今你們若實在聽從我的話，遵守我的約，就要在萬民中作屬我的子民，因為全地都是我的。你們要歸我作祭司的國度，為聖潔的國民。」（出 19:3-6）這不但說明了上帝救贖以色列百姓的目的，同樣也模塑並確立以色列身為神治的祭司國度的身分。換句話說，以色列的敬拜在於慶祝和宣揚上帝所制定的約，³⁹以執行他們身為祭司國度的身分。這經由上帝親自所制定的約，正是上帝在西奈山上所傳予摩西的（出 20:1-18）。

究竟上帝在西奈山上與摩西或是與全以色列人所頒佈的十誡是如何影響以色列人的敬拜呢？上帝吩咐說：「除了我以外，你不可有別的神。不可為自己雕刻偶像……因為我耶和華你的上帝，是忌邪的上帝……。」（出 20:3-6）從上帝的聲明中一開始就開宗明義的說明，這個敬拜的目的就是「獨有耶和華上帝才是以色列百姓敬拜的對象」，不過上帝為何要如此命令以色列的百姓呢？或許是因為以色列人當時還在埃及為奴時，間接受到埃及地區諸神崇拜影響的關係，以色列人對於異邦諸神的崇拜模式已耳濡目染。然而現今在上帝引領他們前往偶像崇拜更為猖獗的迦南地之前，有必要藉由建構一個敬拜的模式來規範以色列人的敬拜。為此摩西曾嚴厲囑咐以色列的百姓要拆毀一切外邦人在高山上、山崗上和各青翠樹下的祭壇和神柱，並且不可隨從外邦人的樣式來事奉耶和華上帝，反之要在耶和華上帝所選擇作為祂名居所的地方來敬拜祂（參申 12:1-33）。

耶和華上帝渴望與祂的選民維繫親密的關係，及至祂不再以山作為隱密處，反之願意住在人手所建造的會幕之中（出 25:1-9）。為此，上帝指派摩西要建立會幕，並將所頒佈的十誡放置在約櫃之中（出 25:26）。總結來論，西奈山之約不僅提供有關以色列人在敬拜上清楚的範疇與依據，此外也隨著會幕的建立，敬拜的建構與制度更在上帝的吩咐之下逐漸成為以色列人生活的中心。雖然當時只有利未支派和亞倫的後裔才能執行敬拜的事奉，不過他們卻是代表整體以色列的百姓。因此，假設會幕是當時以色列人敬拜耶和華上帝的中心場所，那麼筆者認為從會幕的呈現和規範來歸納敬拜的要素時，它同樣也可以包括前面二個時期所列的幾個要素。1）要有所預備（利 1-3 章）。2）無論人或祭物都必須要聖潔（利

³⁹ Segler, *Understanding, Preparing for, and Practicing Christian Worship*, 16.

1-10 章)。3) 要流血 (利 1, 4, 5 章)。4) 有約的概念 (創 24 章)。5) 有上帝的話語 (出 25:22; 民 7:89)。6) 有代求 (民 11:2; 21:7)。7) 有大祭司亞倫做為中保的角色在供職 (出 30:10; 利 16:34)。8) 有代替和代贖的概念 (利 1, 4 章; 16:5-34)。9) 有赦罪的恩典 (利 4:20, 26, 31, 35; 5:10, 13, 16, 18; 6:7)。

總結來論，筆者認為敬拜的要素是層出不窮的，確實是無法以隻字片語能以形容的！因此，筆者假設從上古、族長和摩西等三個時期中所歸納出的基本要素，並不是要提供一個絕對性的指標，反之這些要素可以幫助一個人在敬拜中來檢視自己的態度和動機。也就是說，當一個敬拜者開始理解這些敬拜的要素時，那麼就會以嚴肅、敬畏、聖潔和委身的態度，積極參與在敬拜中的事奉。最後，筆者雖然列出了許多敬拜的要素，不過簡明來說，根據前文三個時期的論述來看，筆者認為敬拜主要總歸三個面向的發展。第一，祭物的奉獻和犧牲。第二，人的參與和事奉。第三，上帝的作為，包括立約和拯救的行動，以及自我的主動彰顯和啓示。換句話說，敬拜的要素都是可以從這三個環節的互動和關係中來習之！

第二章

從整卷以賽亞書看第六章的背景

第一節 先知的背景

傳統一般都認為以賽亞書的作者是出自先知以賽亞本人，特別對於一些比較保守的學者來說，他們更認為整卷以賽亞書都是出自於第八世紀的先知以賽亞之手。⁴⁰但對於歷史鑒別學（historical criticism）的學者來說，大都認為以賽亞書的成書，是由三卷不同歷史背景的書卷所合併而成的，⁴¹至於更多詳細的內容，將會在下文中繼續來說明。

以賽亞是亞摩斯的兒子（賽 1:1），雖然經文並沒有交待亞摩斯的家世，但根據猶太人的傳說，認為亞摩斯和亞瑪謝王是兄弟的關係，也因為如此，以賽亞和烏西雅王就是堂兄弟的關係。⁴²以賽亞（יְשַׁעְיָהוּ）的名字在希伯來文的意義——耶和華已經拯救——不僅和「約書亞」及「耶穌」相似，他的名字更是做為他傳遞上帝救贖信息的表徵，不但如此，從以賽亞給他二個兒子——施亞雅述（賽 7:3）和瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯（賽 8:3）——命名的意義來看，更是顯出他相信耶和華上帝對以色列將來的救贖計劃。⁴³

以賽亞的工作環境主要是在猶大國的耶路撒冷，⁴⁴並且他的事奉更是活躍在烏西雅（或作亞撒利雅）、約坦、亞哈斯和希西家四位猶大國王執政之時（賽 1:1）。依照經文的陳述來看，以賽亞的先知事奉是在烏西雅王駕崩那年開始（賽 6:1），假使他繼續活到瑪拿西執政時，那麼他的先知事奉至少就有五十年之久，時間大約是在公元前 740 至 690 年期間。⁴⁵當然，要定出以賽亞事奉的始末之準確數據是不太可能的，因為就連在學者之間的共識，也都只能給出一個大略的可能性。例如唐佑之照著經學家同意的年代表所指出的時間，就又與上文所列之時間有些些微差距。⁴⁶然而，無論學者們如何推算以賽亞先知的職事時間，最終都認同以

⁴⁰ Walter Brueggemann, *Isaiah 1-39* (Louisville: Westminster John Knox, 1998), 3.

⁴¹ 梁國權、雷建華、黃嘉樑，《舊約先知書要領》（香港：基道，2007），116。

⁴² 傅理曼 (Hobart E. Freeman)，《舊約先知書導論》(An Introduction to the Old Testament Prophets)，梁潔瓊譯（台北：華神，1997），201。

⁴³ 參比爾·阿諾德 (Bill T. Arnold)、布賴恩·拜爾 (Bryan E. Beyer)，《舊約透析：全方位研讀舊約》(Encountering the Old Testament: A Christian Survey)，文子梁譯（香港：漢語聖經協會，2008），354-5。

⁴⁴ J. Barton, *Isaiah 1-39* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 13.

⁴⁵ 比爾·阿諾德 (Bill T. Arnold)、布賴恩·拜爾 (Bryan E. Beyer)，《舊約透析》，355。

⁴⁶ 參唐佑之，《以賽亞書釋義（卷上）》（香港：浸信會出版社，1998），15。關於以賽亞的事奉

賽亞是存在於公元前第八世紀末至第七世紀初期的人物，而當時與他同時期作先知的還有何西阿和彌迦。

先知以賽亞蒙召事奉，並且成爲一位先知的目的又是什麼？在舊約傳統中，當上帝呼召先知說預言時，大多是說明上帝在呼籲祂的百姓要離開惡行，悔改歸正，行祂眼中看爲正的事情。以賽亞的蒙召事奉也不例外，就在當時南國猶大情勢危急，整個國家無視於社會、道德和宗教方面的敗壞與責任，以賽亞便警告國家能夠避免受審判的唯一途徑，就是要藉著真正的悔改。

猶大國在烏西雅王執政之時，經濟的高峰期雖然足以媲美大衛和所羅門的黃金時代，但是他們過度「信靠」自己的態度，⁴⁷導致上帝的吩咐不再成爲他們生活的準則。另外，受到當時物質主義的影響，有權有勢的人過著貪得無厭的生活，同時又向窮人苛收租項(賽 5:8)，甚至他們干涉司法的判決與公正(賽 5:22-23)。⁴⁸他們棄絕公義，爲非作歹，或許正是因爲如此，上帝便說「他們聽是要聽見，卻不明白；看是要看見，卻不曉得。因爲他們的心蒙了脂油，甚至耳朵發沉，眼睛昏迷」(賽 6:9-10)。這樣一個敗壞，充滿黑暗以及災禍的社會，正是先知以賽亞在觀察猶大國的情形時所看見的，而這也是他蒙召成爲先知說預言時所處的社會。在這樣一個犯罪的群體之中，以賽亞在第六章的蒙召與回應就顯得與眾不同。

第二節 寫作的背景

承接上文來論，如果以賽亞是活躍在公元前第八世紀末至第七世紀初期的人物，那麼他的信息理當會呈現出當世紀的歷史背景。然而，超乎預期的是對於整卷以賽亞書的成書背景以及作者的統一性，一直以來在學者們之間都沒有一致性的看法，主要是因爲以賽亞書的歷史內容，從公元前第八世紀涵蓋至公元前第五世紀初，而光就歷史年代這一點來論，以賽亞書的統一性就足以受到質疑。雖然如此，學者們之間的共識卻不是爭論作者的統一性，而是內容的歷史排序，例如以賽亞書中的哪幾處章節是出自於哪個年代的作品。針對這一點，大衛·彼得森(David L. Peterson)就指出，「幾乎不會有學者否認以賽亞書是由在不同歷史背景下寫成的文本所組成，所爭論的多是有關以賽亞書的哪一部分源自哪一個時期，而不是爲其統一性爭辯」。⁴⁹這樣說來，以賽亞書到底是一卷書、二卷書，還是

時間，唐佑之認爲至少是從公元前 742 年(烏西亞王駕崩之時)開始，至公元前 701 年左右結束。

⁴⁷ 參黃儀章，《以賽亞書的神學信息：盼望與信靠》(香港：天道，2008)，198-281。有關以賽亞書中「信靠」的神學，黃儀章從猶大國如何信靠自己的能力而導致失敗的描述，轉而面對上帝在猶大國失敗中的盼望。上帝並沒有因爲猶大國的失敗而離棄他們，反之更爲他們預備一位救贖主，一位他們可以再一次信靠的對象。

⁴⁸ 嘉大衛(D. David Garland)，《以賽亞書》(Isaiah)，朱昌鏡譯(香港：天道，1996)，6。

⁴⁹ 大衛·彼得森(David L. Peterson)，《先知文學導論》(The Prophetic Literature: An Introduction)，伍美詩譯(香港：道聲，2007)，67。

三卷書，或者是更多呢？由於本論文並不是要來分析以賽亞書的文學形式或是歷史批判，因此筆者在這部分便不會深入探討，但為使讀者在後續的幾個篇幅中，能夠清楚知道本論文所要處理的經文出處之歷史情境，筆者認為簡略的說明或許是必要的。

總括來論，以賽亞書並非由先知以賽亞一個人獨立完成的，就如艾雷克·莫爾 (J. Alec Motyer) 所指出，以賽亞門徒學校的學生也參與在本書的編輯之中；另外他也提出早期教會在搜集資料之後，最後如何小心翼翼地統整並編輯出本書內容的一個假定。⁵⁰廣義來看，學者們雖然提出的論點眾說紛紜，但大體上可以歸納出一個共識，就是將以賽亞書視為三卷不同年代及作者的集成。筆者藉由引用大衛·彼得森簡明的陳述，以此了解以賽亞書整體內容的分法。

第 1 至 39 章主要出自耶路撒冷的以賽亞之手（或至少是該年代，大概是公元前 740-700 年）；第 40 至 55 章寫成於公元前第六世紀中葉（約公元前 550-515 年）；而第 56 至 66 章則寫於公元前第六世紀末或第五世紀初（約公元前 515-480 年），就是在聖殿被重建以後。⁵¹

後來的學者將這三卷書稱之為「第一以賽亞」、「第二以賽亞」，以及「第三以賽亞」來加以分別。當然，這樣的分法是經由學者透過對經文的內證，以及歷史和文學上的鑒別與研究所推算出來的，⁵²然而有關推算的方法與研究，筆者在此便不加以說明。不過套用大衛·彼得森的說法來論，第一以賽亞的寫作背景大概是在亞述帝國興盛時期，也就是希西家王執政時期；而第二以賽亞的內容提及有關被擄歸回的事件，因此學者相信這可能寫於猶大國被擄之後；至於第三以賽亞的內容，則是提及有關聖殿、耶路撒冷城和宗教禮儀的恢復與重建，因此有可能是寫於聖殿重建之後。⁵³依循上述諸位學者的分法來看，本論文所要處理的經文主要是出自第一以賽亞之中，也就是先知以賽亞自己的手筆。故此，筆者在下一個篇幅中，將會聚焦在第一以賽亞書，並加以深入探究其歷史背景。

一、第一以賽亞的寫作背景

為什麼要花大篇幅來介紹當世紀的歷史情境？甚至這樣的歷史與本論文所要處理的主題有什麼樣的關聯性？無庸置疑的是，筆者以為寫作背景的歷史不僅反應出當世紀的事件，它也說明了導致事件發生的一個事實。換個角度來切入，探討南國猶大在公元前第八世紀的國事以及歷史為什麼那麼重要，約翰·布萊特

⁵⁰ J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1993), 30.

⁵¹ 大衛·彼得森 (David L. Peterson), 《先知文學導論》, 66。

⁵² 有關以賽亞書在形式上的批判或研究，可以參考狄拉德 (Raymond B. Dillard)、朗文 (Tremper Longman III), 《21 世紀舊約導論》(An Introduction to the Old Testament), 劉良淑譯 (台北: 校園, 1999), 326-48, 或 Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 25-30.

⁵³ 參梁國權、雷建華、黃嘉樑, 《舊約先知書要領》, 116-7。

(John Bright) 認為主要是跟「先知性的信息」有著莫大的關係，⁵⁴簡明來論，也就是說先知性的信息是貫穿猶大國歷史的重要文獻之一。因此，讀者若忽略這一環節的關係，無論是在探討南國猶大的歷史，亦或是北國以色列的歷史，都將會呈現不完整的區塊。正因為如此，筆者認為先知的事奉並他們所處的歷史背景是值得讀者來關注的，以便取得較完整的歷史面貌。

除此之外，公元前第八世紀也是南國猶大經歷諸多君王治理的一個時期；另一方面，北國以色列也是在這個時期間遭受到滅國的命運；再者，南北兩國在此世紀的國事都明顯呈現出亨通、成功及繁榮，甚至領土均完整未損，但是到了第八世紀末期之後，這一切人們曾經引以為傲的政績都已不復存在。⁵⁵在先知以賽亞出來傳道之前，南北兩個無論在政治和經濟上都有著相當富庶與發達的地位，甚至猶大國在烏西雅王的執政下，曾有一段高水準的生活（代下 20:6），而北國以色列也在耶羅波安二世的治理下，恢復了所羅門王時期大部分的領土（王下 14:25-28），雖然南北兩國當時享有物質上的富裕生活，但就社會層面來論卻產生了不少道德上的腐敗，以及宗教靈性上的墮落。⁵⁶正因為如此，以賽亞在此階段的先知性事奉就更顯為重要，因為他的事奉不僅在他實際回應上帝的呼召中揭露了猶大人民的惡行，同時他也藉由傳講上帝的諭旨，來宣告上帝對猶大人民的忿怒與審判。

這樣看來，以賽亞的信息主要是關乎南國猶大的敗壞。經文描述他們是犯罪的國民，行惡的種類，更是敗壞的兒女，他們不但離棄耶和華，更藐視以色列的聖者（賽 1:4）。由於猶大國的邪惡、欺壓、不公義、與外邦的聯盟和宗教的墮落彌漫整個社會，如此的罪惡不僅造成諸多道德的問題，最終更導致耶和華上帝藉由大河翻騰的水猛然沖入猶大，漲溢氾濫，直到頸項，而這翻騰的大河就是亞述帝國的威勢，亞述必成為上帝對猶大國施展祂義怒和審判的工具。（賽 8:1-8）。傅理曼（Hobart E. Freeman）指出光是在第一以賽亞的時期中，南北兩國就有三次嚴重的國家危機是與亞述帝國息息相關，首先就是公元前 734 年的亞以（Syro-Ephraimitic）戰役；其次是 722 年的撒瑪利亞淪陷；最後則是 701 年的亞拿基立攻擊猶大國。⁵⁷由於本論文所研究的經文之歷史背景有可能涉及到「亞以戰役」的情境，因此筆者將在本章最後的文學脈絡中給予更多的說明，至於其它兩個危機將不在說明範圍之中。

論亞以戰役的歷史情境，布瑞瓦·喬德斯（Brevard S. Childs）指出主要是因為亞哈斯王和猶大人民否決了以賽亞的信息而導致出來的結果。⁵⁸依照此觀點來推算，時間大約是發生於公元前 734 年，就是亞蘭王利汛與以色列王比加聯盟，

⁵⁴ See John Bright, *A History of Israel*, 4th ed. (Louisville: Westminster John Knox, 2000), 288.

⁵⁵ 傅理曼 (Hobart E. Freeman), 《舊約先知書導論》, 159-60。

⁵⁶ 傅理曼 (Hobart E. Freeman), 《舊約先知書導論》, 201-2。

⁵⁷ 參傅理曼 (Hobart E. Freeman), 《舊約先知書導論》, 160-1, 197, 202。

⁵⁸ Brevard S. Childs, *Isaiah* (Louisville: Westminster John Knox, 2000), 52.

抗拒亞述王提革拉毘列色三世之時。⁵⁹根據經文的描述來看，當時利汛與比加希望猶大王亞哈斯加入其結盟，共同抵制亞述人的侵略，不過亞哈斯卻拒絕加入抵制的行列，以致於亞蘭王利汛和利瑪利的兒子以色列王比加因為亞哈斯的拒絕，便轉而來攻打耶路撒冷，造成亞哈斯王和猶大人民的心不安（賽 7:1-2）。在看似無望的情境之下，先知以賽亞領受了上帝的信息，並鼓勵亞哈斯要信靠耶和華上帝（賽 7:4-9），不但如此，以賽亞也把從耶和華那裏得到的兆頭顯給亞哈斯看，為此堅固他的信心。然而亞哈斯偽裝敬虔，不但以拒絕兆頭來掩飾他對耶和華上帝缺乏信心（賽 7:10-12），又因為他的假敬虔與對耶和華上帝的不信，最終導致他的立場薄弱，轉而選擇信靠亞述，向提革拉毘列色三世進貢厚禮，請求他的援助（王下 16:7-8）。為此，猶大國成了亞述的附庸國（王下 15:29-30）！

在以賽亞的蒙召經驗中，耶和華上帝已經向他揭示有關猶大國的命運，就是以賽亞已經預見耶路撒冷不但會遭遇到被毀滅的光景，甚至城邑荒涼無人居住，其中的居民都將會被趕散（賽 6:11-12），雖然如此，以賽亞仍預見了將來猶大國的「餘民將回歸」⁶⁰（施亞雅述的意思）的盼望（賽 7:3）。此外，以賽亞也宣告在猶大國的動盪和患難中，必有一位名為「以馬內利」⁶¹——上帝與我們同在——的嬰孩將要誕生的兆頭（賽 7:14）。根據大衛·彼得森的說法來看，這個嬰孩有可能所指的就是以賽亞的第二個兒子「瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯」（賽 8:3）。⁶²

對於此兆頭的解釋，大衛·彼得森進一步指出「上帝與我們同在」（賽 8:10）的意思，代表著上帝會保護猶大免受外來攻擊。⁶³不過，「以馬內利」的意義也領受了含有「不祥信息……一個安慰肯定的主題，倘若君王或子民並沒有予以確信，這主題隨時可以成為警告之言」。⁶⁴上帝藉由以賽亞第二個兒子的誕生，來說明猶大國在面臨信靠或不信靠上帝的選擇中，將會引導出不同的結果。雖然亞以戰役後來並沒有構成猶大國任何實質上的威脅，但對於王與百姓投靠亞述的行徑來看，「以馬內利」安慰的主題，也就此成為猶大國的警告之語。由於百姓轉往求助亞述王，抗拒信靠耶和華上帝的保護，因此他們將要面對的審判就是受到亞述王的挾制與迫害（賽 8:5-22）。在如此動盪不安的處境下，猶大百姓缺乏屬靈的亮光，他們在黑暗中看不見盼望，最終不但放棄遵守上帝的律法，甚至以信靠靈媒和巫師的膜拜來取代尋求耶和華上帝的話語（賽 2:6; 8:19）。筆者認為在此環節下來檢視以賽亞的事奉，便更能夠掌握敬拜的真正涵義之一，正如上一章所提，敬拜如果是完全降服的話，那麼以賽亞在第六章經文中對耶和華上帝的敬拜，或許就隱含在他對耶和華上帝全然的信靠以及降服的態度。

⁵⁹ 傅理曼（Hobart E. Freeman），《舊約先知書導論》，160。

⁶⁰ 狄拉德（Raymond B. Dillard）、朗文（Tremper Longman III），《21 世紀舊約導論》，336。

⁶¹ 有關「以馬內利」可能的解釋，可參考比爾·阿諾德（Bill T. Arnold）、布賴恩·拜爾（Bryan E. Beyer），《舊約透析》，358-9。

⁶² 大衛·彼得森（David L. Peterson），《先知文學導論》，71。

⁶³ 大衛·彼得森（David L. Peterson），《先知文學導論》，72。

⁶⁴ 大衛·彼得森（David L. Peterson），《先知文學導論》，72。

二、以賽亞書第六章在以賽亞書第 1-39 章中的文學脈絡分析

接續，筆者在這個篇幅中將進一步針對文學脈絡來處理以賽亞書第六章在第 1-39 章中的寫作地位與背景。就編輯手法的脈絡來論，以賽亞書第六章的編排有著什麼樣的地位？一般來說先知的蒙召經驗幾乎都是記載在書卷的首章（參耶 1 章；結 1-2 章；拿 1 章），但是以賽亞的蒙召卻是在第六章才出現。關於這樣的編排手法，嘉大衛（D. David Garland）指出有些學者支持本章最初原本就是編輯在前頭的，只是後來的編者將其編排至現今的章節之中，不過也有些學者認為這個異象可能是一至六章這個段落的結尾。⁶⁵布瑞瓦·喬德斯曾經就文學脈絡（Literary Context）的角度來陳述，指出傳統上依據時間前後順序排列（chronological sequence）的記載，認為以賽亞書第六章在其脈絡中是一至五章的進程。⁶⁶

除此之外，楊以德（Edward J. Young）也說明有些學者根據本章第五節的說明指出，這個蒙召並不是第一次的經驗，反而比較像是一種「肯定」或是「就職典禮」（賽 6:5）。⁶⁷約翰·加爾文（John Calvin）認為以賽亞早在烏西雅執政之時就已經領受有關上帝的諭旨（賽 2-5 章）了，只不過一直到烏西雅駕崩時，先知再一次或多次領受自上帝而來更深刻的呼召。⁶⁸雖然約翰·加爾文沒有清楚的指明這是不是一種肯定或是就職典禮，但布瑞瓦·喬德斯指出「呼召」（call）的字義就足以表達以賽亞在先知職務上的就任（賽 1:1; 6:8）。⁶⁹換句話說，假設第六章是以賽亞蒙召成為先知的經歷，這就意謂著在此之前他並沒有執行任何有關先知職務的工作。不過，筆者認為若只單從字義的解釋來推算以賽亞的蒙召經驗是不夠的，因為它無法清楚說明其先後的問題。對於此，布瑞瓦·喬德斯指出另外有一組重要的學者也不同意照字義解釋的說法，他們認為第六章的蒙召經驗應該被視為是第二次蒙召敘事的描繪，而不是第一次，甚至他們更抵制使用「呼召」這個術語來表達以賽亞在先知職務上的確立。⁷⁰漢思·懷伯格（Hans Wildberger）同樣也指出這個字彙所表達的情境，並非是一種典型的蒙召敘事（call narrative），反之比較像是一種任務的制定（constitutive of the commissioning），⁷¹不過這樣的說法似乎在學者之間依然造成不同的爭議立場。

除了上述所提有關字義的表達和使用在諸位的學者論述之中仍未有一致的成見以外，布瑞瓦·喬德斯就以賽亞的神聖會遇進而提出了「回憶錄假設」（The

⁶⁵ 嘉大衛（D. David Garland），《以賽亞書》，17。

⁶⁶ Childs, *Isaiah*, 51.

⁶⁷ Edward J. Young, *The Book of Isaiah: The English Text, With Introduction, Exposition, and Notes*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 231-2.

⁶⁸ Childs, *Isaiah*, 51-2.

⁶⁹ Childs, *Isaiah*, 52.

⁷⁰ Childs, *Isaiah*, 52.

⁷¹ Childs, *Isaiah*, 52.

Denkschrift Hypothesis) 的觀點，⁷²也就是將第六章的經歷視為是第七和第八章所描述有關亞以 (Syro-Ephraimitic) 戰役的前述，藉此連結來說明以賽亞先知職事的委任。⁷³筆者在前文已經大略論述有關亞以戰役和第六章在文學脈絡上的關聯性，但是到底要把第六章視為一至五章的前述或結論，還是將第六章歸類至第七與第八章的前述或回憶錄？

筆者嘗試整理上述幾位學者的論點，歸納出以賽亞的「蒙召」(6:1-7) 與「事奉」(6:8-13) 的二條軸線。就蒙召的層面來看，學者大多都認為這並不是以賽亞首次蒙召做先知，反之比較像是先知職務的再確立。依照此說法來思考，筆者提出一個假定就是以賽亞書第六章 1-7 節，不但可以成為以賽亞書一至五章先知呼召的確立，同樣也可視為以賽亞在六章以後執行先知職務的認定。另外，就事奉層面來看，筆者比較傾向於布瑞瓦·喬德斯的說明，就是將以賽亞書第六章 8-13 節的先知委任，視為是以賽亞書第七至八章的前述和回憶錄。總的來論，學者們的爭論和論述雖有不同，但可以確定的是先知以賽亞的蒙召經驗是絕對真實的。因此筆者認為，無論本章編排手法如何，此經驗都直接影響並深化以賽亞先知事奉的使命感！

⁷² Cf. Childs, *Isaiah*, 42-4.

⁷³ Childs, *Isaiah*, 52.

第三章

以賽亞書第六章經文釋義⁷⁴

接續本文第二章對第一以賽亞書的歷史脈絡討論來看，先知以賽亞當時所處的時代背景，不僅在政治上面臨敵國的侵略，甚至猶大國百姓在宗教和道德層面上也是腐敗不堪，盡行不公義的事。直到以賽亞在第六章中的神聖會遇，立時將猶大國的敗壞情境和天上聖潔榮耀的國度，形成一個強烈的對比。為此，筆者在本章中將把第六章的經文脈絡，放在前一章論述的猶大國歷史背景的架構下來釋義，其目的不僅是要重新定義並檢視先知以賽亞在異象中的經歷和行動，同時也是要藉由釋義來突顯個人敬拜的本質和要素。

1. 在烏西雅王死（駕崩）的那一年，我看見了上主坐在高高且被高舉的寶座之上，並且祂的衣裳下擺充滿（遮滿）了聖殿。

當烏西雅王駕崩的那一年，正好是先知以賽亞看見異象的那一年，經文中雖然沒有交待這是不是以賽亞第一次看見異象，也沒有清楚說明這是否也是他第一次的蒙召，但是從上下文來看，以賽亞書第六章的編排手法好像是一至五章，以及六至 12 章的分水嶺，以以賽亞看見至聖者的主題來分隔出猶大國社會的敗壞與審判（賽 1-5 章）以及上帝的憐憫與救贖（賽 7-12 章）。另外，烏西雅王的死不僅說明猶大國無王且無倚靠的狀態，對比以賽亞的異象所帶出的盼望，就是上帝坐在天上的寶座上為王，是猶大國絕對可以信靠的大君王。以賽亞看見此異象之時，正好是亞述帝國興起並且逐漸開始併吞鄰近小國之際。馬有藻描述當時以賽亞面對亞述帝國可能會入侵的心境時指出，以賽亞深怕猶大國也許會成為亞述帝國的囊中之物，因而進入聖殿之中禱告，懇求耶和華上帝救拔國家脫離未來的危機。⁷⁵

以賽亞以第一人稱的手法說明「我看見上主（אֲדֹנָי），並且祂是坐在高處且被高舉的寶座上」。以賽亞是以「肉眼」看見了上主的形象嗎？魏德布拉納娃（S. H. Widyapranawa）指出以賽亞並非是以肉眼看見上帝，他所「看見」的只是一個上帝的本質和同在的象徵性概念，因為沒有任何一個人在見到上帝的面之後，仍然能夠存活下來（參出 33:20-23）。⁷⁶另外，漢思·懷伯格同樣也指出，看見（רָאָה）這個動詞確實也可以用來直接說明是「看見一個異象」⁷⁷（see a vision）或是「靈

⁷⁴ 在本章所釋義的經文，如沒有特別說明，都是筆者根據 *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5th ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997) 的希伯來文經文而翻譯的。

⁷⁵ 馬有藻，《神必救贖：以賽亞書詮釋》（台北：天恩，2005），33。

⁷⁶ S. H. Widyapranawa, *The Lord is Savior: Faith in National Crisis: A Commentary on the Book of Isaiah 1-39* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 30.

⁷⁷ Hans Wildberger, *Isaiah 1-12: A Commentary*, trans. Thomas H. Trapp (Minneapolis: Fortress Press,

性上的理解」⁷⁸ (spiritually attuned)。筆者認為以靈性上的理解來解讀以賽亞的異象，或許會顯得比較貼切！當然，除了上述二位學者之外，韋伯 (Barry Webb) 以及麥康維爾 (Gordon McConville) 也都支持「異象」⁷⁹之說的觀念，因為並不是以賽亞在肉眼中主動看見了上帝，反之乃是在被動的經驗看見上帝主動親自向以賽亞顯現並啓示了祂自己！

此外，這個異象不但指出獨有上主才是坐在寶座上的，同時也指責猶大國那些狂傲自大的百姓，在這一位坐在寶座上的上主面前都將降為卑，因為惟獨耶和華才是被尊崇的對象 (參 2:11-12)。另外，以賽亞也看見了上主的衣裳下襠遮滿了聖殿。以定冠詞為首的希伯來文字「ההיכל」，可以同時用來指「這個宮庭」或是「這個聖殿」。這樣說來，以賽亞到底是在皇宮內看見這異象，還是在聖殿內，亦或是在其它地方看見有關於皇宮或是聖殿的異象呢？在稍早的篇幅中，筆者已經說明以賽亞與皇室家族是親戚關係，所以他能夠自由進出皇宮或是聖殿，似乎就合理化了！但是從楊以德的論述來檢視，似乎也無法清楚知道以賽亞當時看見異象的地點是在哪里。⁸⁰不過漢思·懷伯格卻指出一般學者都認為異象中所提及的這個聖殿或是宮庭絕非世上肉眼所見的，反之這個異象主要是在描述一個存在於天上的聖殿或是宮庭的榮華與聖潔。⁸¹總的來論，儘管上述學者們的論述大不相同，但都將異象的本身指向耶和華上帝。因此，筆者認為以賽亞在何處看見異象並不是主要，反之他所看見的異象本身的內容才是最主要的關鍵。

學者們除了爭議有關以賽亞先知職事的身分外，有關他是否擁有「祭禮先知」(cultic prophet) 的職務也受到相當的討論。大衛·彼得森指出雖然整卷以賽亞書並沒有任何一處章節支持以賽亞是一位祭司，但是在他的信息所使用的語言中卻具備了許多禮儀的用語。⁸²換言之，以賽亞雖蒙召成為先知，但也有可能同時又具備祭司的身分。那麼何謂祭禮先知？彭巴頓 (J. Barton Payne) 認為只要提到有關舊約的儀式時，就必須先來關注上帝的聖所。⁸³「祭禮」(cult, cultic, rite) 通常是指公眾的崇拜或是宗教禮儀的活動，而「祭禮先知」則是指在舊約以色列王國時期駐守於聖殿中從事宗教儀式活動的先知。⁸⁴這樣說來，假若祭禮先知是駐守於聖殿中從事宗教儀式的話，那麼它與聖殿中從事宗教儀式的祭司有何不同之處？彭巴頓指出祭司的四個主要功用在於：①在聖殿中事奉，並為百姓代禱 (申 18:5、珥 2:17)；②個人的生活要成為眾人與上帝之約的榜樣 (申 33:9)；③要尋

1990), 260.

⁷⁸ Young, *The Book of Isaiah*, 237.

⁷⁹ 參韋伯 (Barry Webb), 《以賽亞書》(*The Message of Isaiah*), 李望遠譯 (台北: 校園, 2009), 28-34 和麥康維爾 (Gordon McConville), 《舊約文學與神學: 先知書》(*Exploring the Old Testament: The Prophets*), 紀榮神譯 (香港: 天道, 2008), 44。

⁸⁰ Cf. Young, *The Book of Isaiah*, 236.

⁸¹ Cf. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 260-1.

⁸² 大衛·彼得森 (David L. Peterson), 《先知文學導論》, 109。

⁸³ 彭巴頓 (J. Barton Payne), 《舊約神學》(*Theology of the Older Testament*), 黃漢森譯 (香港: 種籽, 2002), 455。

⁸⁴ 盧龍光等編, 《基督教聖經與神學辭典》(香港: 漢語聖經協會, 2003), 151-2。

求上帝的諭旨；④有責任教導上帝的律法（利 10:11、彌 3:11、瑪 2:7）。⁸⁵如此看來，祭禮先知是否也擴及到這四個面向呢？在經文的脈絡中雖然沒有明顯的提及有關以賽亞是否有執行祭禮先知的職務，不過雅各·齊尼（Jacob Chinitz）指出以賽亞雖然一方面在其道德熱忱中，指責並預言聖殿的腐敗行為將遭致毀滅的情境，另一方面他卻仍然強調並寄望聖殿本身和其宗教儀式的法則會具體的激勵和教育以色列百姓。⁸⁶儘管此論述仍舊沒有直接回答有關以賽亞祭禮先知的身份，但筆者認為並假定它間接導出一個方向，就是以賽亞若沒有常駐在聖殿之中，那麼他便不會知悉聖殿內部的事件。再者，除非以賽亞熟悉並了解聖殿本身和其宗教儀式的內容與意義，否則他便不會指責猶大國的官長和宗教人員如何爛用職權來溫飽自己（賽 1:21-23）。

就此脈絡來發展，達維·奈皮爾（B. Davie Napier）從職務的角度來對祭禮先知的職分提出較為具體的觀點，並指出先知的職務往往會與聖殿的祭禮儀式有所關連，雖然職務上他們是蒙召成為先知，但他們卻又能在聖殿中執行祭司職責的工作，達維·奈皮爾也表示除了先知耶利米和以西結以外，阿摩斯和以賽亞也都是被認定的早期祭禮先知。⁸⁷綜合以上諸位學者的論述，大多都將以賽亞的職務指向祭禮先知的角色，主要是因為他不但被呼召成為一位先知，領受並執行來自於耶和華上帝關乎國家與百姓的神諭，同時他也能夠自由進出聖殿進行日常生活的禱告與敬拜的活動。如此看來，以賽亞能以知悉聖殿內的敗壞，可能就是基於他時常進出聖殿時所察覺出來的，而反觀以賽亞在異象中看見天上榮耀聖所的崇拜時，更顯示出地上聖殿敬拜的虛空。

2. 在（寶座）上面有歸於祂（上主）的眾撒拉弗侍立著，每一個各有六對翅膀，他用二個翅膀把臉遮蓋起來，又用二個翅膀使雙腳遮蓋起來，又用二個翅膀飛翔。

先知以賽亞在異象中看見上主高坐在寶座上，並且有許多撒拉弗在其上侍立著。若按經文的解釋來看，撒拉弗是超越上主的嗎？並非如此！唐佑之指出「撒拉弗並非站在上主以上，而是以護衛的姿態侍立」，⁸⁸換句話說，上主才是那一位超越萬有之上的創造主。因此為了避免錯誤的理解，筆者認為經文中的「ממעל」一字，可以翻譯為「在寶座的周圍」或許較為恰當。

以賽亞在異象中描述撒拉弗的形體時提到他們有六對翅膀，並且這六對翅膀都有其功用。茱利安·蘿芙（Julian Price Love）指出撒拉弗本身就是火，他們被稱為「燃燒者」（burning ones），並且在舊約聖經中也只有在此處提及他們的角色，她認為撒拉弗可能暗指著上帝寶座光輝的本質，又或許就是上帝威嚴的彰

⁸⁵ 彭巴頓（J. Barton Payne），《舊約神學》，471-2。

⁸⁶ Jacob Chinitz, "The Prophets of Israel: Both Universalist and Particularist," *JBQ* vol. 35 Issue 4 (2007): 249.

⁸⁷ B. Davie Napier, "Prophets in Perspective,"

<http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=794&C=965>.

⁸⁸ 唐佑之，《以賽亞書釋義（卷上）》，85。

顯。⁸⁹經文描述每一個撒拉弗都侍立在聖潔之主的寶座旁，他們用二個翅膀遮住臉孔，避免直視上主聖潔的榮耀，另外他們同時又用二個翅膀遮住雙腿，魏德布拉納娃將雙腿解釋為「私密處」⁹⁰（private parts），然而在他的論述中並沒有說明其緣由，但筆者以為這或許是跟「聖潔」有相當的關連，不過楊以德卻在其著書中指出遮住雙腳，或是所謂的私密處，並不一定是直接反射出有關性的部分，反之或許是在描述人性的卑微以及不配。⁹¹簡言之，由於耶和華上帝的超越性，使得受造之物在祂面前只能謙卑屈身敬拜。最後，撒拉弗也用剩餘的二個翅膀來飛翔，以致於他們可以不停地的服事那一位高坐在寶座上的耶和華上帝。總的來看，筆者認為撒拉弗在這裏所要呈現出來的一個重要的角色，不只是在於他們有多麼靠近耶和華上帝，而是在於他們面對耶和華上帝時謙遜的心態，以及事奉的態度。為此，茱利安·蘿芙進一步說明儘管被稱為燃燒者的撒拉弗是如何的謙遜，在耶和華上帝的面前他們仍然被給予六對翅膀，用以遮蔽他們臉、腳和飛翔，藉此來突顯出他們對耶和華上帝的「謙卑」（humility）、「敬畏」（reverence）和「願意事奉」（readiness to serve）的態度。⁹²

無疑地，撒拉弗反映出一個在耶和華上帝面前真實敬拜的表態，對照上帝在地上的選民——猶大全國百姓——他們卻跪拜自己指頭所造出的偶像（賽 2:6-8），縱使他們被耶和華上帝揀選特來事奉和敬拜祂，但他們卻轉離、藐視以色列的聖者。一方面他們獻祭、守節和敬拜耶和華上帝，但卻被指控是在踐踏耶和華上帝的院子（賽 1:11-14）；另一方面他們用沾滿血腥的手向耶和華上帝禱告，反之卻被拒絕，不蒙垂聽（賽 1:15）。甚至公義原本充滿他們所居住的城市，如今卻成為兇手居住的地方（賽 1:21），以致於耶和華上帝向祂的對頭雪恨，向祂的仇敵報復（賽 1:24），因為他們的舌頭和行為都敵對了耶和華，惹怒了祂那充滿榮光的眼目（賽 2:8）。在此處，猶大百姓的敬拜（參賽 1:11-15, 2:6-8）與撒拉弗的事奉（參賽 6:2-3）成爲一個強烈的對比與張力，雖然上帝的百姓選擇離棄祂，甚至不敬拜祂，但是在天上的景象中卻有受造物撒拉弗的服事以及榮耀的敬拜，這說明了最終唯獨耶和華上帝是被高舉在至高之處，而人只能躲避耶和華上帝的驚嚇和祂威嚴的榮光（賽 2:9, 19, 21）。

3. 於是這個(撒拉弗)向那個(撒拉弗)呼喊，並且說：「聖哉！聖哉！聖哉(是)萬軍之雅威，祂的榮耀充滿這全地！」

接續，在撒拉弗的敬拜中，他們是以對唱啓應的方式來宣告上帝的聖潔。有關聖潔的主題在整卷以賽亞書中是極爲重要的神學，而每當先知以賽亞論及上帝的性情時，便會以聖潔的字眼來描述，甚至他最常稱呼上帝爲「以色列的聖者」

⁸⁹ Julian Price Love, "The Call of Isaiah: An Exposition of Isaiah 6," *Interpretation* 11 no. 3 (1957): 291.

⁹⁰ Widyapranawa, *The Lord is Savior*, 31.

⁹¹ Cf. Young, *The Book of Isaiah*, 240-1.

⁹² Love, "The Call of Isaiah," 291.

(קדוש ישראל)，光是在本書卷就共有 26 次之多。⁹³以賽亞是一位描寫上帝的屬性和作為極其深入和優美的神學家，但他的描寫並不是一種抽象的東西，反之他對上帝屬性的認識是來自於應用在以色列人所面對的問題上而有的實際產物。⁹⁴以賽亞是從現實所處的實況環境中，來認識上帝的屬性、作為和旨意。因此，黃嘉樑、梁國權和雷建華就指出，以色列的聖者是以賽亞對耶和華上帝獨特的理解，因為上帝的神聖帶出祂的超越性，是獨特的，也是無可比擬的，正因為如此，上帝的神聖性不僅突顯出偶像的無能，同時也反應出人的不聖潔。⁹⁵

以色列最初蒙上帝揀選之時，上帝就曾命令他們說：「我是耶和華你們的上帝，所以你們要成為聖潔，因為我是聖潔的。(參利 11:44, 45; 19:2; 20:7)」然而，以賽亞書卻指出這個國家不但沒有遵守上帝的命令，反之百姓心裡剛硬，活在不聖潔的生活之中(賽 6:5, 9)，最後遭致亡國和被擄的命運(賽 6:11)，耶和華上帝藉此審判來彰顯祂在道德上的聖潔與完美。⁹⁶不過，雖然說耶和華上帝是道德上的完美，但是大衛·彼得森卻認為祂的聖潔並不是一種道德上的中立，⁹⁷正如同布瑞瓦·喬德斯所指出在舊約聖經中所表達的聖潔，並不是一種「道德的特性」(ethical quality)，反之聖潔是上帝本性的本質，並且這個本質會使上帝從一切的污穢和褻瀆之事徹底的被分別出來，⁹⁸也就是說耶和華上帝的聖潔屬性是「超越」道德的規範與標準。

「聖潔」(קדוש)的基本意思是「分別」(利 20:26)，⁹⁹彭巴頓以此基本觀念為基礎，進而從以色列人在摩西的時代推演出聖潔的另外三個方面。然而，值得關注的就是聖潔最初是由上帝本質的觀念，進而發展成為以色列人在道德上的行為和生活的內涵。¹⁰⁰

①由於立約者神是和祂的受造者遠遠「分開」的(出 20:19)，故此聖潔就與神具有相同的意義(參賽 5:24; 哈 3:3)……②神要與那些承受約的人分享祂的聖潔；這些人也是「分別出來」歸神的(出 19:10, 14; 利 20:24)。神的聖潔並不是獨善其身的，而是擴展出來，吸引人到神的分別那裏去。因此，神被稱為「以色列的光」和「他(以色列)的聖者」(賽 10:17; 參詩 78:41)……③人要符合神道德的標準(利 20:7-8)。由於神道德的純潔，使祂要與邪惡分別出來(哈 1:13)……人道德上的敗壞所遭受的刑罰，必定是出於神的聖潔。¹⁰¹

耶和華上帝的聖潔本質雖然使祂與受造之物遠遠分開，但祂又在聖潔中分別

⁹³ 唐佑之，《以賽亞書釋義(卷上)》，85。

⁹⁴ 狄拉德(Raymond B. Dillard)、朗文(Tremper Longman III)，《21世紀舊約導論》，338。

⁹⁵ 梁國權、雷建華、黃嘉樑，《舊約先知書要領》，118。

⁹⁶ 狄拉德(Raymond B. Dillard)、朗文(Tremper Longman III)，《21世紀舊約導論》，339。

⁹⁷ 大衛·彼得森(David L. Peterson)，《先知文學導論》，129。

⁹⁸ Childs, *Isaiah*, 55.

⁹⁹ 彭巴頓(J. Barton Payne)，《舊約神學》，164-5。

¹⁰⁰ 彭巴頓(J. Barton Payne)，《舊約神學》，166。

¹⁰¹ 彭巴頓(J. Barton Payne)，《舊約神學》，165-6。

人出來歸於祂自己，使他們有分於上帝的聖潔屬性之中，成為聖潔的子民。然而人在道德上的敗壞與罪性，使得上帝的聖潔不得不使祂與罪惡區隔開來，甚至上帝的刑罰也在祂的聖潔中隨之而來。由於人無法達到像上帝那樣完全純潔、聖潔的地步，因此聖潔的上帝所要求的聖潔便藉由各種的規條和典章來指導其重要的關係和行爲，而這樣的聖潔標準也就深印在以色列人的生活中。¹⁰²

由此可見，聖潔這個詞不但說明了上帝的本質和性情是有別於人的本質和性情，並且再一次透過撒拉弗一連三次彼此對唱「聖哉、聖哉、聖哉」的敬拜中，更能表達出上帝是至聖的！上帝的神聖性是祂獨有的，是源於祂自身的，以此使祂與一切受造之物有所分別，正因為如此，上帝的聖潔性也使祂與罪的關係有所區隔。¹⁰³那麼，為什麼撒拉弗是呼喊「三次」聖哉、聖哉、聖哉呢？唐佑之指出三次的呼喊是表明上帝是全然的聖潔，並且獨有祂才是最為聖潔的上帝，因為聖潔乃是上帝絕對的本性。¹⁰⁴換個角度來論，楊以德從古老的觀點中指出這三次的呼喊是跟「三位一體」(Trinity)有所關聯的，不過約翰·加爾文卻認為這三次的呼喊並沒有明顯說明三位一體的神學，若單從這三次的呼喊來推論之，反而只是自吹自擂。¹⁰⁵

確實，三次的呼喊無法果斷地說明三位一體的神學理論，不過楊以德認為單從撒拉弗不屈不撓，堅持不懈的呼喊與敬拜的呈現，不難發現上帝就是那一位「三重」(threefold)的至聖者。¹⁰⁶這樣看來，次數(number)的多寡似乎不是學者們最主要關注的焦點，反之語法上的「重覆」(repetition)使用才值得討論，正如同艾雷克·莫爾指出這種重覆的語法在希伯來文中所要表達的是一種「最高等級的字」(superlative)，或是表明「全部」(totality)的意思。¹⁰⁷撒拉弗在敬拜中以重覆呼喊聖潔的呈現，除了要表明對這一位至聖者的敬畏以外，也唱出了上帝全然聖潔的屬性。然而，就字面的描述來看，上帝的聖潔屬性仍然是遠遠超越人類的理解所能加以解釋的！

在敬拜上帝的聖潔之後，撒拉弗接續宣告「上帝的榮耀」要充滿在這全地。上帝的聖潔和上帝的榮耀是緊密相連在一起的，因為上帝的榮耀是聖潔這個神聖屬性的外彰顯，¹⁰⁸而上帝的聖潔則是祂內在的榮耀。¹⁰⁹上帝的榮耀要充滿在全地，這個敘述不僅直接引到上帝的創造，同時也指出上帝的榮耀是可以在宇宙受造之物中找到的，無論是有形或無形的，亦或是有聲或是無聲的，每當受造之物轉眼環繞一看，便會看見上帝威嚴的記號，以此在上帝的榮耀中，向祂獻上敬拜

¹⁰² 彭巴頓 (J. Barton Payne)，《舊約神學》，415。

¹⁰³ Young, *The Book of Isaiah*, 242-3.

¹⁰⁴ 唐佑之，《以賽亞書釋義（卷上）》，86。

¹⁰⁵ Young, *The Book of Isaiah*, 243-4.

¹⁰⁶ Young, *The Book of Isaiah*, 244.

¹⁰⁷ Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 76.

¹⁰⁸ Widyapranawa, *The Lord is Savior*, 32.

¹⁰⁹ Childs, *Isaiah*, 55.

與尊崇。¹¹⁰榮耀雖說是上帝聖潔的外在彰顯，但它卻引導出受造之物對造物主應有的「尊崇」(honor)態度，因為當耶和華上帝彰顯祂的榮耀之時，理所當然祂就應當受到尊崇。¹¹¹如此說來，人類產生尊崇、敬拜上帝的行動，是因為上帝主動的彰顯，好使人可以從認識上帝的聖潔和榮耀的屬性而展開敬拜的行動。正如同撒拉弗所吟唱：「祂的榮耀充滿全地。(賽 6:3b)」這短短的一句頌讚不僅指出天地萬物都充滿上帝的榮耀，它們也在此榮耀之中參與了稱頌耶和華上帝威嚴的行列，因為「諸天傳揚祂的公義，萬民得見祂的榮耀(詩 97:6)」！¹¹²

撒拉弗在至高者上帝的寶座前不斷的稱頌、敬拜和事奉，其目的並不是在向大地見證上帝的榮耀，反之他們是在宣告上帝至高的主權(sov^{er}eign)，就是證實祂自己的聖潔性，以及擴展至全地的榮耀的主權。¹¹³然而，對猶大國的百姓來說，這樣的認知已不復存在。百姓膜拜偶像、追求自我的滿足，君王、政府官員和宗教領袖濫用權力來打壓弱勢族群，他們的狂傲向上帝的主權宣戰，他們的罪惡惹動了聖潔上帝的怒氣，他們雖然仍舊在形式上執行宗教的禮儀，但卻失去敬拜上帝的真實意義與內涵。

總的來論，上帝的聖潔是人類在有限的語言辭彙中所無以能形容的，祂的聖潔也使祂與罪有所區隔，甚至祂在聖潔中的榮耀彰顯，使得天下萬物都有分於祂的榮耀，不但如此，人類也可以藉由看見受造之物而看見上帝的榮耀，進而從內心產生對造物主的敬畏、尊崇和敬拜。如同布瑞瓦·喬德斯所描述，「聖潔——祂威嚴的榮耀——擊敗了不聖潔和驕傲(賽 2:19)，但對祂的與會者來說卻是敬畏(awe)和尊嚴(reverence)」。¹¹⁴由此可知，一個不聖潔，或者是犯罪的敬拜者是無法站立在上帝威嚴、可畏的聖潔榮耀之中；反之一個蒙赦罪和潔淨的敬拜者便可以以敬拜和尊嚴的態度侍立在上帝的聖潔榮耀之中。關於這一點，筆者將會在第七節中加以說明。

4. 於是這些門檻的根基就震動了，因為這呼喊者的聲音，並且這殿(或房子)就充滿了煙雲(或被煙雲所充滿了)。

由於撒拉弗在敬拜之中所發出來的呼喊之聲，以賽亞在異象中所看見的聖殿門檻的根基就開始震動了，隨後雲煙也就充滿了這個聖殿。這就是上帝同在的結果！單就經文的描述來看，會以為造成聖殿門檻的根基大震動和充滿雲煙的結果是因為撒拉弗的敬拜，但事實卻不是如此！雖然在經文的上下脈絡中並沒有特別說明，但若比較舊約幾處類似的經文來看(參出 19:18；詩 18:7-8, 97:2-5)，便會發現上帝的聖潔和榮耀的同在所帶出來的大能，才是真正導致聖殿門檻根基產生

¹¹⁰ Young, *The Book of Isaiah*, 244-6.

¹¹¹ Cf. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 266-7.

¹¹² Wildberger, *Isaiah 1-12*, 267.

¹¹³ Willem A. M. Beuken, "The Manifestation of Yahweh and the Commission of Isaiah: Isaiah 6 Read Against the Background of Isaiah 1," *CTJ* 39 (2004): 76.

¹¹⁴ Childs, *Isaiah*, 55.

大大震動的主因。¹¹⁵

此外，對於聖殿為何會充滿雲煙的解釋也是眾說紛紜，有些人認為這雲煙是從聖殿裏的祭壇上所散發出來的，¹¹⁶而杜恩（Duhm）則認為是從敬拜中的撒拉弗的嘴中所產生出來的，¹¹⁷而至於波克士（Procksch）則主張這個雲煙是那些唱出讚美之人的氣息。¹¹⁸不過，漢思·懷伯格卻有不同的看法，雖然他沒有反駁這些學者們的論點，但他卻強調雲煙的出現是跟「上帝的顯現」（theophany of God）有著密不可分的關係。¹¹⁹同樣地，楊以德也指出在聖經中每當雲煙的出現，往往就會伴隨著上帝的同在。¹²⁰這樣看來，雲煙有著什麼樣的功用呢？魏德布拉納娃認為這個雲煙之所以會充滿整個地方，為的是要讓人可以避開用眼睛直視上帝的聖潔。¹²¹艾雷克·莫爾也說到，聖殿門檻的震動是要禁止（prohibit）以賽亞進入到上帝聖潔的同在，正如同雲煙是爲了要禁止（forbid）以賽亞看見上帝一樣！¹²²但是爲什麼上帝要這麼做呢？這跟接下來第五節所提到有關「不潔淨」有著莫大的關係。

總結來論，以賽亞雖然是在地上看見異象，但這個異象卻將他轉移（translate）到聖殿最深處的地方——「至聖之處」（the Holy of Holiness）——一個以賽亞所能被允許瞥見神聖同在的地方。¹²³在異象中，以賽亞所處地上的聖殿實際上已經轉變成爲天上的帳幕，就是上帝居住、同在的地方。¹²⁴然而，這並不是說以賽亞在肉體中進入到一個「實質」的天上聖殿，反之卻是在闡述透過看見異象，以賽亞在靈性中體驗到了一場上帝神聖同在的敬拜。

5. 於是我就說：「禍歸向了我，因爲我滅亡了，因爲我是嘴唇（言語）不潔淨的人，並且我又住在一群嘴唇（言語）不潔淨的百姓之中，因爲我的雙眼看見了這君王——萬軍之雅威。」

當撒拉弗仍舊在呼喊聲中敬拜這一位高坐在寶座上的上帝時，先知以賽亞立時意識到自己在上帝的同在中是一個嘴唇不潔淨的人，不但毫無資格來敬拜這一位聖潔、榮耀的上帝，甚至他警覺到自己會有滅亡的可能性。那麼誰才有資格站在上帝的聖所？誰才能夠登祂的聖山呢？詩人指出只有行爲正直、作事公義、心裏說誠實話，以及手潔心清，不向虛妄，起誓不懷詭詐的人，才能夠住在上帝的聖山（參詩 15、24 篇）。這樣看來，有罪的人和潔淨之物是無法站立在聖潔之

¹¹⁵ 唐佑之，《以賽亞書釋義（卷上）》，86。

¹¹⁶ Wildberger, *Isaiah 1-12*, 267.

¹¹⁷ Wildberger, *Isaiah 1-12*, 267-8.

¹¹⁸ Wildberger, *Isaiah 1-12*, 268.

¹¹⁹ Wildberger, *Isaiah 1-12*, 268.

¹²⁰ Young, *The Book of Isaiah*, 247.

¹²¹ Widyapranawa, *The Lord is Savior*, 32.

¹²² Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 77.

¹²³ Wolfgang Roth, *Isaiah: Knox Preaching Guides*, ed. John H. Hayes (Atlanta: John Knox Press, 1988), 43-4.

¹²⁴ Widyapranawa, *The Lord is Savior*, 33.

主的同在之中，因為祂的聖潔帶有公義的審判。¹²⁵唐佑之解釋，

公義與聖潔，在以賽亞書中常相提並論，聖潔的神是至高的，祂的公義要求敬拜者有義行……尊重神的公義必須有義行，除掉罪惡，一心向善……神的公義必須罰惡，所以猶大在神公義的審判之下，因為他們不能符合神道德旨意的要求。¹²⁶

正因為如此，上帝的同在並沒有為以賽亞帶來歡樂的氣氛，反之是帶來自己對生命完全滅亡的恐懼以及對罪惡意識的覺醒，及至呼喊道：「我滅亡了（נָדַמְתִּי）！」滅亡這個字，是用在災難或死亡之後的一種寂靜、無聲或緘默（silence）的表達，¹²⁷以賽亞以此來說明身處在上帝的聖潔同在中，意識到自己什麼都不是的那種畏懼和危機。以賽亞雖然在眾多撒拉弗敬拜的感召下，或許也會想要加入他們敬拜的行列，但是當他面對上帝的聖潔，以及站立在上帝的榮光之中，以賽亞認識到自己的不配，以至於他只能一連四次用第一人稱說明自己為什麼是個有禍的人——因為「我」滅亡了、因為「我」是嘴唇不潔淨的、因為「我」住在一群嘴唇不潔淨的百姓之中，以及因為「我」看見了萬軍之主雅威——在此處，撒拉弗的呼喊（賽 6:3）與以賽亞的呼喊（賽 6:5）產生強烈的張力，即便上帝並不需要他們的崇敬，¹²⁸不過撒拉弗以嘴唇所呈現出的聖潔敬拜，對比以賽亞與猶大百姓嘴唇的不潔，正好說明人的墮落是無法來敬拜上帝的，儘管這原本就是他們應當行的事情。¹²⁹

為什麼一個不潔淨或是墮落的人無法來敬拜上帝呢？韋伯指出「不潔淨」在舊約中是一個概括性的名詞，主要是指那些因著各種原因而導致不配出現在上帝面前的一切狀態。¹³⁰漢思·懷伯格也陳述說，不潔淨（אָמָא）這個字是在說明祭禮上的層面，因此一切涉及到祭禮層面之不潔淨的物品都無法帶入到聖所之中。¹³¹不是不潔淨的人無法敬拜上帝，而是因為他們的罪使他們無法在上帝的面前來事奉，因為上帝的同在會帶來聖潔，而聖潔會將上帝與不潔淨的事物分隔開來，甚至於上帝的聖潔也會帶出公義的審判，滅絕一切的不淨。正是在這樣的情境之下，先知以賽亞才會醒覺到自己的不潔淨，承認自己是一個有罪的人，甚至於整個國家都是如此。然而，以賽亞察覺到自己滅亡的危機並不是因為他對猶大百姓失敗的觀點，也不是因為他看見烏西雅王的不潔，更不是因為社會階層的腐敗，反之在上帝聖潔的榮耀之中，以賽亞認知到自己的不配，察覺到自己是一個「嘴唇不潔的人」。¹³²不過，這並不表示說以賽亞就是一個獨立的個體！布瑞瓦·喬德斯就指出以賽亞和百姓的罪在經文中是並列說明的，這就表示焦點並不只是在

¹²⁵ Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 17.

¹²⁶ 唐佑之，《以賽亞書釋義（卷上）》，20。

¹²⁷ Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 77.

¹²⁸ Beuken, “The Manifestation of Yahweh and the Commission of Isaiah,” 75.

¹²⁹ Young, *The Book of Isaiah*, 248.

¹³⁰ 韋伯（Barry Webb），《以賽亞書》，78。

¹³¹ Wildberger, *Isaiah 1-12*, 268.

¹³² Love, “The Call of Isaiah,” 292.

個體 (individual)，而是整個社群 (community)，也就是說以賽亞承受著與百姓相同的滅亡危機和腐敗。¹³³同樣的，漢思·懷伯格也從古代世界的思維來解釋，強調一個個體往往會承擔共同體的過失，並且負起責任以此來算為自己 (personal) 的過失。¹³⁴為此，筆者也認為以賽亞在異象中的經歷，並不只是關乎他自己的安危而已，從經文的描述來看，以賽亞在上帝同在中的一言一語，一舉一動，都跟整體猶大國的百姓牽連在一起。

此外，在經文的脈絡中並沒有直接說明罪的形式，但是單就嘴唇的不潔，以賽亞便呼喊自己是有禍的人了！唐佑之指出，以賽亞在這裏所提到的「禍」(אוֹר) 與第五章所提及的「禍」(חַיִּי) 是不完全相同的，前者的用法比較是一種認罪，求赦免的呼喊，而後者主要是指上帝的忿怒而言。¹³⁵漢思·懷伯格更進一步說明，指出之所以那些人會呼喊自己是有禍的，主要是因為他們的存活受到了威脅，因而他們的呼喊就成為他們自己是有禍的最佳見證。¹³⁶這禍的臨到並不是來自上帝的審判或是忿怒，而是人在聖潔之中的自覺以及悔改。那麼，為什麼以賽亞著重的是「嘴唇」上的不潔淨呢？布肯 (Willem A. M. Beuken) 指出先知以賽亞之所以無法在上帝的同在中發言，主要的理由似乎就是嘴唇的不潔淨，¹³⁷因為「嘴唇」可以證實並反映出一個人是不潔淨的，是有罪的，¹³⁸而這樣的人若按祭禮的角度來看，是完全無法站立在上帝的聖潔同在中！

6. 於是有從這群撒拉弗當中的一個向我飛了過來，並且在他的手中有一個灼熱的炭，是他從那祭壇上用火鉗取來的。

承上文來看，以賽亞並不只是在上帝同在的聖潔中察覺到自己是「不潔淨的」，他更立即以認罪來表達他的行動，隨後上帝便以潔淨以賽亞的嘴唇來回應他的認罪行動。¹³⁹因此，當先知以賽亞在上帝的面前認罪時，隨即有一個撒拉弗手中拿著火鉗向他飛了過去，這火鉗夾著撒拉弗從祭壇上所取來一個灼熱的炭。撒拉弗並沒有趕走有罪的以賽亞從上帝的同在中離開，反之他飛向認罪的以賽亞，手中拿著火鉗與灼熱的炭趨向以賽亞。至於撒拉弗的行徑是否直接來自上帝的命令，在經文中並沒有直接的說明，但是從下文來看，撒拉弗之所以趨近以賽亞，主要是為了要潔淨並赦免他的罪。這樣看來，撒拉弗能使罪人得潔淨嗎？斷乎不可！艾雷克·莫爾就指出，上帝在同在中所擁有的聖潔屬性不但說明了祂的超越性 (transcendence)、公義和審判 (judgment) 以及救贖 (salvation)，¹⁴⁰因此就這點來論，筆者認為就足以證明撒拉弗的工作不但是直接受命於上帝，赦罪之恩更是只有上帝才能給予。

¹³³ Childs, *Isaiah*, 56.

¹³⁴ Wildberger, *Isaiah 1-12*, 268.

¹³⁵ 唐佑之，《以賽亞書釋義（卷上）》，86。

¹³⁶ Wildberger, *Isaiah 1-12*, 268.

¹³⁷ Beuken, "The Manifestation of Yahweh and the Commission of Isaiah," 74.

¹³⁸ Young, *The Book of Isaiah*, 248.

¹³⁹ Donald E. Gowan, "Isaiah 6:1-8," *Interpretation* 45 no 2 (1991): 174-5.

¹⁴⁰ Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 17.

不過，上帝為何不直接以命令式的宣告來赦免以賽亞的罪，何以還要大費周章以祭壇上的炭火來取代之呢？這祭壇在此處有什麼樣的涵義呢？筆者嘗試歸納彭巴頓對祭壇（altar）的觀點之後，發現有二條主軸與本論文的研究有較大的關連性，因此筆者以下將從這二方面來說明，同時也會放在以賽亞的經驗中來檢視之。第一，彭巴頓認為祭壇的出現總是跟上帝的顯現有所關連，主要是因為族長時期的族長每當與上帝會遇之後，都會以建立祭壇來表達上帝顯現的真實性。¹⁴¹在以賽亞的經歷來看，這就表示上帝在祂的同在中向以賽亞揭露並顯現祂自己。其次，彭巴頓指明這個祭壇所預表的乃是潔淨和赦免的表徵，藉由祭物的犧牲與被獻，救贖才能得以生效。¹⁴²

不過，回顧本文第一章所提到三個時期的敬拜時，會發現每一個獻祭的敬拜都必有預備祭物的行動，但為什麼獨有以賽亞在異象中所看見的「壇」是沒有祭物的，而只有炭火呢？如果以賽亞所看見的壇上是沒有祭物的話，有沒有可能這個壇所指的是在聖所內的金香壇呢（出 30:6-8）？按彭巴頓對於祭壇的解釋來看，如果潔淨和赦免的行動是必須藉由祭物的犧牲和被獻才得以生效的話，那麼筆者假設以賽亞在異象中所看見的壇，或許就是會幕外的銅祭壇。那麼，祭壇上的祭物在哪裏呢？根據第七節的描述來看，以賽亞蒙上帝的赦免和潔淨是確實的，但是至於祭物有沒有被獻，卻在經文的脈絡中找不到任何的線索和說明。不過，筆者假設祭物雖然未被提及，但是或許已經有一個東西代替了祭壇上祭物的被犧牲和被獻的可能性，為此救贖的恩典才得以生效。

雖然上帝提供以色列百姓一個敬拜的方法和場所，但他們仍舊受到鄰邦異教崇拜的影響而遠離上帝的吩咐和命令。列王紀下記載著當烏西雅王（亞撒利雅）執政之時，邱壇並沒有從猶大國中廢去，依然能見到人民在邱壇獻祭焚香（王下 15:4），甚至南國猶大的昏君亞哈斯，也在邱壇上獻祭燒香（王下 16:4）。耶和華上帝曾如此宣告說：「自从我領我民出埃及地以來，我未曾在以色列眾支派中選擇一城建造殿宇為我名的居所……但選擇耶路撒冷為我名的居所……。」（代下 6:5-6）倘若耶路撒冷的聖殿是耶和華上帝的殿，是以色列人敬拜的中心，那麼為何百姓仍要在邱壇獻祭燒香，大大得罪耶和華上帝呢？筆者認為除非能夠釐清聖殿的祭壇和邱壇的相異之處，否則便無法理解上帝何以要禁止百姓在邱壇執行敬拜的儀式。

彭巴頓¹⁴³指出以色列人的中央聖所一直到所羅門時代才建立完成，在此之前百姓都在各地方之「高處」（或邱壇）敬拜耶和華上帝。不過，在以色列王國統一之時，大衛促成了兩個敬拜的中心，其一是耶路撒冷城（詩 46:5; 48:3），其二則是設有邱壇的會幕舊址基遍（代上 16:39），直到公元前 959 年所羅門完成聖殿的建造之時，所羅門的聖殿才成為上帝與以色列人立約的居所（王上 8:12-13）。

¹⁴¹ 彭巴頓（J. Barton Payne），《舊約神學》，58。

¹⁴² 彭巴頓（J. Barton Payne），《舊約神學》，457。

¹⁴³ 參彭巴頓（J. Barton Payne），《舊約神學》，459-61。

然而，公元前 930 年以色列王國分爲南北兩國之後，北國君王耶羅波安一世爲了要鞏固自我的勢力，禁止以色列人重新效忠大衛家，因此向北國以色列人發出虛假的情報，並在伯特利和但的邱壇那裡另立兩個殿，大大違背中央聖所的律例(參王上 12:25-33)，最後導致百姓不但到處林立許多非法的邱壇，甚至更假稱自己的邱壇才是以耶和華爲中心的敬拜之所。

邱壇最初原本也是敬拜耶和華上帝的所在，及至百姓爲了要滿足自己的慾望，再加上受到迦南當地神龕膜拜的影響，最終引導北國以色列人逐漸遠離以耶和華爲中心的敬拜。至於南國猶大，邱壇在以賽亞事奉的期間也是沒有廢去，甚至在亞哈斯執政之時，還一度把從大馬色得來異教樣式的祭壇，代替了聖殿原來的銅壇(王下 16:14)。儘管當時聖殿內部的崇拜混亂不堪，甚至是百姓在各處的邱壇膜拜偶像，以賽亞在經歷屬靈的洗滌之後，依然盼望昔日敬拜的中心——錫安——未來將會被恢復，因爲那裏是耶和華上帝真實臨在的聖殿(賽 6:1; 14:32)。

總結來看，祭壇和邱壇在本質上並沒有任何的差異性，因爲它們最初的目的都是以敬拜耶和華上帝而存有。然而，隨著以色列人敬拜的場所在上帝的指示下不斷的更新，邱壇也就在各處被建立了起來。但是最後在上帝選召耶路撒冷爲其居所的宣稱之下，以色列人的敬拜開始由多點式的邱壇，發展成爲以聖殿爲中央聖所的崇拜，而此時邱壇就不再是敬拜或獻祭的中心。這樣看來，無論是列祖的敬拜獻祭，亦或是會幕、邱壇和聖殿的崇拜，都可從其發展的過程中發現敬拜獻祭僅限於一個地點進行，就是在上帝選作祂啓示自己的地方。¹⁴⁴由此來檢視猶大國社會的情境，發現中央聖所的崇拜不但成爲有權有位之人打壓困苦人的場所，甚至在邱壇受到附近偶像膜拜的風俗影響之下，猶大國百姓不但遠離救贖他們出埃及的耶和華上帝，倚靠自己的力量，雖有執行祭禮的儀式，卻無法蒙上帝的喜悅。面對這樣的景況，以賽亞的呼喊就更加表達出那種面臨生命危機的急迫性！

7. 於是他就使炭觸碰到我的嘴唇，並且他說：「看哪！這個炭已經觸到了你的嘴唇上，(因此)你的罪孽已經除去了，並且你的罪惡將會被赦免。」

筆者在上一節中已經說明撒拉弗並沒有潔淨和赦罪的能力，他們只不過是執行上帝所吩咐的工作，因爲潔淨和赦罪的恩典是完全出自於上帝的。撒拉弗的意思是「火」，但是在面對祭壇上的火炭時，他們也只能用火鉗來拿取，也就是說祭壇上的火炭原比身爲火的撒拉弗來說還要來的灼熱。隨後撒拉弗將此灼熱的火炭觸碰到以賽亞的嘴唇上，並且宣告他的罪孽已經除去，罪惡也已經被赦免了。這樣看來，火炭似乎有著潔淨的能力，但其實不然！楊以德指出，火炭作爲潔淨的象徵，但它並沒有潔淨的功用，反之能夠施行潔淨工作的，就只有上帝而已，換言之，嘴唇的潔淨工作，也只有從上帝而來。¹⁴⁵

在此處，以賽亞用二個詞來形容罪，其一是「罪孽」(רָעָה)，另一則是「罪惡」

¹⁴⁴ 彭巴頓 (J. Barton Payne)，《舊約神學》，455。

¹⁴⁵ Young, *The Book of Isaiah*, 250-1.

(תַּחַת)。唐佑之解釋說「罪孽是罪愆，是故意犯的，罪惡是錯失，經意與不經意的都有」。¹⁴⁶漢思·懷伯格更指出這二個字幾乎都會同時出現，雖然廣義上都是泛指罪，但是就意義上來說卻又是二個不完全是同性質的術語。¹⁴⁷然而從以賽亞的實例來看，無論是罪孽或是罪惡，在上帝的恩典中都將會被赦免。上帝的「赦免」(כָּפַר)意即上帝的遮蓋 (cover) 或是上帝的贖罪 (atone)，是有救贖的涵義。換言之，以賽亞在整齣潔淨的劇碼之中，除了認罪以外，他並沒有做什麼來換得上帝的赦免或贖罪，一切全都是靠著上帝的恩典而來，並且這恩典是全然的，是不求回報的。

在此處，撒拉弗的事奉說明了上帝回應罪人的認罪，並且潔淨和赦免的行動是立即生效的。¹⁴⁸當魏德布拉納娃論及上帝的聖潔時提出了二個方向的思維，就其超越性來論，上帝的聖潔使祂和受造物之間產生距離；從救贖的角度來論，上帝的聖潔卻引導出一個祂與受造物之間的團契，是一個更新的關係。¹⁴⁹由此可見，上帝的聖潔看似可以致人於死地，但卻又能在人的認罪中潔淨其污穢，並赦免人一切的罪過。

8. 於是我就聽見了上主的聲音，說：「我可以差遣誰呢？並且有誰可以為我們去呢？」隨後我說：「看哪！我！你要差遣我！」

先知以賽亞得著潔淨之後，這才聽見上帝的聲音，而這也是本章第一次描述到上帝開口向以賽亞說話的情境。全能的上主，就是那一位以恩典來赦免以賽亞的，仍舊高坐在寶座上，祂說話並不是要來責備以賽亞，也不是要來審判猶大百姓，祂說話乃是發出呼召的聲音。很有意思的是，場景從一開始天庭敬拜的聲音，轉換到地上人因罪而發出的悔恨之聲，到現在焦點再次聚集在天上那一位坐在寶座上的上帝的聲音，一一看出人的有限以及渺小，但是上帝卻向這有限且渺小的受造之物發出最崇高的邀請說：「我可以差遣誰呢？並且有誰可以為我們去呢？」

然而，既是一位上帝在說話，為何會出現複數詞的「我們」呢？這裡的我們是包含撒拉弗在其中？還是單單指上帝祂自己呢？面對這個提問，楊以德的論述指出當上帝發出這個差遣與呼召時，是在執行祂至高無上的主權和目的，既是這樣，上帝就沒必要將撒拉弗也包含在其中，祂只需跟祂自己來進行協商即可。¹⁵⁰這樣看來，是上帝在呼召，也是上帝在尋找可以差遣的對象。

另外，在本節的第二部分提到的是以賽亞的回應，上帝的邀請雖然並沒有直接影射到以賽亞的身上，甚至上帝也沒有指定非要差遣以賽亞不可，但是以賽亞卻自願接受這個呼召，並且立即回應說：「看哪！是我，你要差遣我！」或許以賽亞在經歷一場會遇之後，他一方面堅信上帝的赦罪之恩會遮蓋本國之民一切的罪，另一方面他更是感受到身處在上帝的聖潔之中，有罪的猶大國百姓會有生命

¹⁴⁶ 唐佑之，《以賽亞書釋義（卷上）》，87。

¹⁴⁷ Cf. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 269-70.

¹⁴⁸ Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 78.

¹⁴⁹ Widyapranawa, *The Lord is Savior*, 32.

¹⁵⁰ Cf. Young, *The Book of Isaiah*, 254.

存活的威脅。因此，當上帝發出呼召時，以賽亞便毫無疑問的接下這個使命！

9. 於是祂（上主）就說：「你要去，並且你要對這個百姓說：『你們要繼續聽，但是你們不會明白；你們要繼續看，但是你們不會知道。』」

接續，上帝在異象中對以賽亞說明其呼召的工作內容，就是要差遣他去對這群百姓說話。上帝的信息透過話語臨到了人類，但唯有那些願意去的人才能夠使上帝的信息得以傳揚開來。因此，上帝一連二次使用了祈使式的語法，差遣以賽亞不僅要去（לך），還要說（ואמרת），這樣一個急切性，不僅看出上帝希望自己的百姓可以藉由領受祂的話語而遠離罪惡，回轉歸向祂，祂也期盼自己能夠再一次與選民建立關係。

然而，上帝是真實了解自己的選民是如何的硬著頸項，祂以不滿意的口吻稱他們為「這百姓」，¹⁵¹一方面看似是保有那分關係，另一方面卻又像是在數落他們。上帝知道這百姓的愚鈍與不信，將會成為以賽亞在傳講上帝信息時最大的攔阻與艱難，因為人們不肯聽從。因此上帝先給以賽亞打了一劑強心針，並差遣他「要說出」所傳達給他的信息，就算百姓不聽從，還是要繼續地說，因為這是一個吩咐，是一個命令，不是一個選擇。

這樣看來，百姓聽見的是什麼呢？看見的又是什麼呢？楊以德指出這些事情就是記載在以賽亞書第一至五章的話語，就是那一切先知以賽亞從上帝所領受要傳達予猶大國百姓的話語，然而他們的硬心使他們無法明白，也無法知道。¹⁵²正如同以西結所言，因為以色列全家不肯聽從，所以他們是額堅心硬的百姓（參結 3:7）。漢思·懷伯格並不認為這只是一件聽從或不聽從的單純問題而已，百姓之所以受到上帝的指責，乃是因為他們在聽見和看見之後，仍然無法行出信仰和生活形態最基本的「公義」，這就是為什麼先知以賽亞不僅提及「聽見」，同時也要「看見」的真正意義（參賽 5:12）。¹⁵³

10. 你要使這百姓的心蒙上脂油，你要使他們的耳朵沉重，且你要使他們的眼睛昏花，恐怕他們用他們的眼睛看見，（恐怕）他們用他們的耳朵聽見，（恐怕）他們的心明白，他們就回轉過來，祂就醫治他們。」

在此段經文中，可以分為兩個部分來說明，其劃分是從「你要使這百姓……眼睛昏花」為一個單位，另一則是從「恐怕……醫治他」。前段經文主要是接續上一節的說明而來，上帝提醒以賽亞當他繼續不斷傳講上帝的信息時，這百姓的心就會越發剛硬，好像蒙上了脂油一樣，他們聽不見是因為耳朵沉重，他們看不見是因為眼睛昏花。這樣說來，難道沒有一個人可以得救嗎？面對這樣的信息，無論是以賽亞，或是對猶大全國的百姓來說，似乎都是一種絕望。然而，這並不是上帝的計劃！

¹⁵¹ 唐佑之，《以賽亞書釋義（卷上）》，88。

¹⁵² Young, *The Book of Isaiah*, 256.

¹⁵³ Wildberger, *Isaiah 1-12*, 272.

上帝接續在後半段的經文中說明祂對這百姓的心意，就是「他們會持續看見，也會持續聽見，甚至他們的心會持續明白，並且回轉過來，上帝就要來醫治他們」。這樣的結局聽起來很不錯，甚至有可能是以賽亞所期待的。然而在此之前，上帝卻用了「恐怕」（19）一字來形容祂對自己選民的認識。恐怕這個字在中文的語法帶有一點反面的意味，意思有可能是預期的結果時常是與當下真實的情境有所不同。上帝最終的期盼是要藉由百姓的回轉來醫治他們，但是另一方面上帝卻又知道百姓的硬心會使他們無法意識到自己現實的問題。恐怕也有「否則」和「不然」的意思，唐佑之認為把它翻譯成「但願」或許更能夠清楚表達上帝的心意。¹⁵⁴然而筆者以為，「但願」雖然可以清楚說明上帝在此事件的心意，但是「恐怕」的意思卻反而比較能保留住上帝的心意和百姓硬心之間的張力感。

11. 於是我說：「主啊！這要到幾時為止呢？」然後祂就說：「直到眾城毀壞，沒有人居住，且（直到）眾房屋空無一人，且（直到）這土地極其荒涼。」

先知以賽亞基於對國家的愛，以及對自己民族的擔憂，就說：「主啊！這要到幾時為止呢？」以賽亞以十分典型的哀歌口吻和形式提出了疑問，而這個哀歌的形式是只有在以色列面臨仇敵的壓迫時才會使用的。¹⁵⁵現在以賽亞提出了這個哀歌，但是他是為什麼而問呢？以賽亞是想要知道百姓硬著心會到幾時呢？還是他想要知道上帝忿怒的結束，或是救贖的開始呢？亦或是他想要知道自己要從事徒勞的職事到什麼時候呢？¹⁵⁶經文中並沒有明確表達這個敘述，不過筆者假設單就以賽亞的職務來看，他或許想要知道這樣徒勞的事奉要到什麼時候。但是就前文所描述來看，他又或許想要知道百姓硬著心會到幾時。然而就上帝在下文接續的回應來看，似乎是跟上帝忿怒的終止和救贖的來臨有所關聯，因為聖潔的種子將會再次萌芽、成長和茁壯。無論如何，可以確定的就是以賽亞所提這個問題是在面對國家和百姓的罪惡時向耶和華上帝所發出一種請求。

就以賽亞得潔淨和赦免的經驗來看，他知道上帝雖然是審判的主，但他更深信上帝也是一位救贖的主。然而在上帝的答覆中，並沒有回應以賽亞的期待，反之上帝卻指出這樣的事情會一直到眾城毀壞，無人居住，且這地變成荒涼為止。上帝的宣布是真實的，祂所命定要臨到百姓的審判也是確切的，是無人能以修改的。但是面對國家將來的危急，以及身處罪惡之中百姓的審判，以賽亞只能將自己放在雙重的角色上，就是忠實、熱切的傳講上帝的話語，就算那些話是百姓所不願意接受的；其次就是雖然這群百姓不接受上帝的話語，以賽亞仍然要向他們展示出掛念和關愛。¹⁵⁷

12. 且（直到）雅威將人遷到遠方，並且會有許多的荒蕪在這地的中間（或並且在這地的中間會有許多被拋棄的土地）。

¹⁵⁴ 唐佑之，《以賽亞書釋義（卷上）》，88。

¹⁵⁵ Wildberger, *Isaiah 1-12*, 273.

¹⁵⁶ Cf. Young, *The Book of Isaiah*, 262.

¹⁵⁷ Young, *The Book of Isaiah*, 262.

這一節是接續上一節而來，同時也是繼續回應以賽亞所提出的問題。上帝說明這土地之所以會荒蕪，甚至被拋棄乃是因為上帝要將百姓從此地遷到遠方去，而當上帝將以色列百姓從原本所居住的應許之地上拔除時，這就意謂著那個地方是已經被遺棄了。對於在這裏所提到的情況來看，唐佑之表明是在指北國以色列所言，他們大約是在公元前 721 年時，被亞述帝國擄到他處，同時又因為戰爭和疾病的緣故，導致百姓死亡的人數增多，因此荒涼的景況就出現了。¹⁵⁸

13. 在它（地）之內剩下的人若還有十分之一，雖然回轉，也必被燒毀。然而如同這一株香樹和橡樹，雖被砍伐，殘幹卻仍存留，聖潔的種子就是它的殘幹。」

儘管荒蕪的災難不斷上演，甚至是南國猶大所倖存的十分之一也將遭到滅亡，上帝仍舊為猶大國留下餘民，這就好像一株香樹和橡樹一樣，雖被砍伐，樹的殘幹卻仍然存留，生命健全。¹⁵⁹猶大國也不例外，雖然飽受災難，甚至遭受滅亡，猶大國的殘幹卻依然存在，並且有聖潔的種子從中發出。種子（זרע）在這裏是以單數的形式來呈現，不過這個聖潔的種子在語法上是對於餘民的一個集合名詞呢？還是它也可用來暗指特定的對象來說的呢？艾雷克·莫爾指出這個聖潔的種子與耶西的根（賽 11:1）是有關連的，如果確實如此，那麼這個聖潔的種子就是暗指那一位上帝所應許要來統治以色列人的彌賽亞。¹⁶⁰不過艾雷克·莫爾同時也強調這個種子也可以是用來指那些將來要來承受應許的百姓——餘民（remnant）——就是那一群被上帝所揀選且呼召成為聖潔子民的人。¹⁶¹筆者認為二種解釋都有它們存在的依據和理由，但若按經文的陳述來看，筆者比較傾向於後者的解釋，就是將這聖潔的種子看為是將來要承受應許的聖潔子民。

綜合本章的釋義來看，筆者發現以賽亞從一個原本是有罪和不潔的身分，轉而在上帝的同在中領受赦罪恩典而得著潔淨。這樣的過程不僅說明人是無法靠自己的力量成為聖潔的，甚至人所倚賴的敬拜儀式更是無法拯救自己脫離罪惡的轄制。對比猶大國的處境，雖然他們的宗教領袖每天都在聖殿中操手著服事的職責，但是他們卻失去敬拜上帝真正的意義。他們隨同政要欺壓百姓，雖然聽見書卷上所記載上帝的話語，但他們卻沒有看見自己的行為，以及社會的亂象，以至他們的事奉以及敬拜開始偏離了上帝的心意。他們不但行上帝眼中看為惡的事，甚至允許百姓祭拜自己手所造的偶像。

從猶大國的失敗來看，敬拜上帝的行動不應該只是發生在聖殿之中，敬拜的行動更是應該要深化在個人的平時生活。不過，上帝對於猶大國的判決已定，並且也傳達給先知以賽亞，好使他可以將上帝的心意宣達在這百姓之中。然而，猶大國百姓不但不接受，心硬的程度更隨著上帝話語的加重而堅硬。儘管如此，上帝仍舊在審判中為猶大國存留餘民，為要成全祂的救贖計劃。

¹⁵⁸ 唐佑之，《以賽亞書釋義（卷上）》，89。

¹⁵⁹ 唐佑之，《以賽亞書釋義（卷上）》，89。

¹⁶⁰ Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 80.

¹⁶¹ Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 80.

最後，總結以賽亞在異象中的經歷，這個異象如何呈現敬拜的重要性呢？筆者嘗試從其經歷，歸納出九點較為明顯的敬拜要素。1) 敬拜要有所預備。在以賽亞的經歷中，經文雖然沒有描述他是否有預備祭物，但筆者認為「預備」在此處不一定是指著祭物而論，也可以指著「人」。這也就是說以賽亞身為祭禮先知的職務，一直都在預備他這個人在敬拜中的角色，直到在異象中與上帝相遇。2) 有聖潔的概念，這不僅包含了上帝聖潔的屬性(賽 6:3)，同時也指出人在至聖潔的上帝面前，必須成為聖潔的人(賽 6:5-7)。3) 敬拜中帶有上帝的話語(賽 6:8-13)。4) 有認罪的行動(賽 6:5)。5) 有赦罪的恩典(賽 6:6-7)。6) 祭拜者有呼求或代求(賽 6:3, 5)。7) 有神的差遣和人的回應(賽 6:8)。8) 有中保的角色(賽 6:5)。在上帝聖潔的同在中，以賽亞不但為著自己的罪惡在上帝面前認罪，他更以中保的角色代替猶大國百姓的罪，在上帝的面前來認罪。9) 有應許的概念(6:9-13)。上帝雖然因著猶大國百姓的罪惡而施行祂公義的審判，然而祂的信實終究紀念祂曾經與亞伯拉罕、以撒和雅各所立定的約，以致於上帝在約的牽制下，仍舊在審判中賜給猶大國一個盼望和應許，就是雖然國家不再有，城鎮荒涼無人居住，百姓被擄或被滅，但耶和華上帝仍然為猶大國存留聖潔的種子！

第四章

個人敬拜的重要性

從亞伯、挪亞、亞伯拉罕的個人敬拜，到摩西時期和以賽亞時代的以色列百姓的群體敬拜，都可以清晰看見敬拜的要素如何在一個人對耶和華上帝的敬拜中被呈現出來。本論文不斷透過探討以色列人在歷史中敬拜建構的發展，不僅發現以色列人的敬拜不但是由個人性的關係，向外擴展進入到群體性的層面，同時敬拜也從群體性的互動關係，再向內影響並深化個人性的敬拜生活。一個敬拜的群體之促成既然是由多個個體聚集而有，那麼每一個個體在群體中所扮演的角色理當值得重視與探討。

不過，當敬拜獨有儀式而失去了真正的內在價值和神學意義時，這對身為一個上帝所選召的敬拜者來說，會產生什麼樣的損失或是危機呢？再者，本文所歸納出的敬拜要素，應當如何引導和預備一個敬拜者在敬拜中的外在行動和內心裏的態度呢？為此，筆者在本章中將從上古時期、族長時期和摩西時期的敬拜要素，進而比較以賽亞在異象中所經歷的個人神聖會遇，以此來說明並檢視個人在敬拜中的重要性。

第一節 敬拜是神聖的事奉

敬拜的事奉之所以重要，主要是因為敬拜是具有其「神聖性」！但是敬拜的神聖並不是因為它有什麼特殊潔淨的功效，敬拜的神聖性是因為它的對象是至聖潔的耶和華上帝。確切地說，就是敬拜是一個關乎上帝的事奉，並且敬拜的每一個環節都涉及到上帝的本質和屬性，以及祂主動的啓示和行動。

一、上帝的本質和屬性

改革宗的教義強調人生存的目的就是要追求一個敬拜上帝的生活，因為萬物的存在都是爲了要讚美和榮耀上帝。¹⁶²換言之，上帝就是一切受造之物存在的最基本的根基，因此上帝應當要因著祂本身就是上帝的緣故而被敬拜，而不是爲了利益的緣故，因為上帝本來就應當「配得」這樣的敬拜。詩人曾經這樣描述說：「耶和華本爲大，該受大讚美，其大無法測度。」(詩 145:3)此處的「讚美」(וּמְהִלָּה)在原文中是以 Pu'el 的被動形態來表達，意即「被讚美」(to be praised)。詩人要

¹⁶² William Stacy Johnson and John H. Leith, eds., *Reformed Reader: A Sourcebook in Christian Theology*, V. 1 (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993), 49.

表達的意境即是這一位至高至大的耶和華上帝是要被讚美的，不為別的原因，就單單只因為祂是耶和華上帝的緣故。這樣的實在性，同樣也在以賽亞所看見的異象中被突顯出來！艾雷克·莫爾指出這個以賽亞所看見的異象是在描寫上帝至高無上的地位，並且上帝至高無上的本質是在撒拉弗呼喊三次聖潔的敬拜聲中被定義出來的。¹⁶³

確實，當以賽亞面對猶大國在政治上駕崩的烏西雅王時，耶和華上帝卻在異象中向以賽亞顯明，祂就是那一位高坐在寶座上的上帝，是以賽亞可以完全信靠的上帝。此外，當以賽亞面對猶大國在宗教上的腐敗時，耶和華上帝卻在異象中以撒拉弗的敬拜來說明，獨有上帝才是配得被敬拜的對象，是以賽亞可以尋找的那一位。地上的王位和政權會改變，但耶和華的寶座永不動搖；地上的猶大國百姓雖然沒有將耶和華當得的敬拜和榮耀歸給祂，但天上的撒拉弗卻不間斷地以歌頌來敬拜耶和華，撒拉弗深知道獨有這一位至高的上帝才是配得被讚美的。

既然耶和華上帝是配得被敬拜的，那麼關於祂所有的「屬性」就不能從祂的本質中被抽離出來。綜觀上古、族長和摩西時期來看，上帝眾多屬性中，其神聖的本質以致對「聖潔」的要求貫穿整個敬拜的要素，而這樣一個聖潔的要素在以賽亞的經歷中更顯重要。筆者一再強調，敬拜在其本質上是無法提供任何潔淨的功效，然而能夠使敬拜成為聖潔的主因，乃是這一位至聖潔的耶和華上帝。敬拜的中心是耶和華上帝，但祂本質的同在卻會帶來聖潔的屬性，而這聖潔的屬性一方面會對有罪的人產生威脅，另一方面也會把聖潔的上帝從有罪的人中分別出來。當上帝呼召以色列的百姓時，是要他們成為一群敬拜祂的「聖潔子民」，不是因為以色列的百姓能夠成為聖潔，而是因為聖潔的上帝分別他們成為聖潔的子民。由此可知，敬拜者之所以能夠來到上帝的面前敬拜祂，並不是因為敬拜者是聖潔的群體，乃是因為上帝主動在救贖的行動中，分別敬拜者成為聖潔的群體，為此能以執行敬拜上帝的事奉。因此，對上帝而言，敬拜者是必須要成為聖潔，就像上帝聖潔一樣；但是對一個不聖潔的敬拜者而言，冒然進入到上帝聖潔的同在中，只會遭遇到生命的威脅和審判（出 19:20-25；申 23:14）。

二、上帝在人的敬拜中立約

上帝與人或受造之物立約的行動，在上古、族長和摩西的時期中都是顯而易見。雖然上帝立約的行動有時是在人的敬拜之前，但有時卻也是在人以敬拜做為回應上帝的作為之後。無論何種，綜合上帝在三個時期的立約行動來看，它總是與「上帝的拯救」和「上帝的應許」二個面向的發展有著莫大的關連。雖然上帝與人或萬物立約的概念在上古時期就已經存在，不過上帝與以色列百姓的關係卻主要是圍繞著「上帝與亞伯拉罕」所立的聖約之中。比爾·阿諾德和布賴恩·拜爾指出，上帝在列祖時期主要是與亞伯拉罕立約並賜下應許（創 15, 17 章），到

¹⁶³ Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 17.

了以撒（創 26:2-5）、雅各（創 26:13-15）和約瑟（創 48:3-4; 50:24）的時期，上帝也不斷與他們重申祂與亞伯拉罕所立的約和賜下的應許。¹⁶⁴直至摩西時代，上帝基於記念「亞伯拉罕、以撒和雅各的約」，便拯救以色列百姓脫離埃及為奴之家的壓迫（出 2:24; 6:5）。當上帝引領以色列百姓出埃及，便在西奈山與摩西並全以色列家立約，而此時也才正式確立了上帝與以色列百姓之間的關係（出 19 章），¹⁶⁵就是上帝要做以色列全家的上帝，而以色列全家要做上帝的子民。

然而，在以賽亞的異象中，似乎並沒有看見任何有關立約的行動或是相關詞句的表達。不過若將上文所述有關三個時期立約的架構，放在以賽亞的異象來平行對照的話，便會發現上帝的救贖計劃與應許在猶大國的歷史中是不曾間斷的！縱使上帝定意要使耶路撒冷城荒涼，無人居住，地土被廢棄，甚至將其中的人民遷至遠方去，但是上帝卻仍然在審判之中賜給猶大國一個清晰可見的應許，就是聖潔的種子必再次從猶大國被砍下的樹幹之中生長出來（賽 6:11-13）。筆者認為這樣的應許雖然沒有帶出任何立約的形式，但這個應許卻成為上帝為紀念與亞伯拉罕、以撒和雅各所立之約的憑據。上帝的救贖計劃不但顯明在祂的立約之中，上帝在救贖行動中所賜下的應許，更是約的核心，是永恆不變的！¹⁶⁶如此看來，敬拜之所以重要，除了是因為敬拜是一個人經歷上帝的救贖恩典後所做出的回應，敬拜也是一個敬拜者在上帝與人立約的關係中，領受上帝永恆應許的管道。

三、上帝在人的敬拜中說話

敬拜若是上帝與人維繫並發展關係的管道，那麼在這個關係之中則必須要有所互動。由於人無法靠自己的能力和智慧來理解如何敬拜上帝，因此上帝藉由在各個時期中呼召人，且與他們立約來建立關係，以此教導並向他們啓示關乎祂自己的事情。約翰·加爾文就指出，無論是亞當或是挪亞，亦或是亞伯拉罕和其他的族長，甚至是到摩西和眾先知的時代，都是藉著「上帝的話語」來幫助人更深刻地認識上帝。¹⁶⁷上帝渴望與人維繫並發展關係，祂更是與人說話的上帝。

耶和華上帝透過說話與人立約，耶和華上帝也在與摩西的對話中制定敬拜的事宜和條例，耶和華上帝更在與以賽亞的談話中指明猶大國將要被審判的命運。在以賽亞的時期，猶大國的百姓名義上雖然繼續執行敬拜上帝的呼召，實質上他們卻早已不再遵守上帝的話語，以至於上帝在異象中如此對以賽亞說：「你們聽是要聽見，卻不明白，看是要看見，卻不曉得。」（賽 6:9）這樣看來，上帝重視敬拜者一方面要聽上帝的話語，另一方面則是要遵行上帝的話語。因此，筆者認為敬拜的最高潮就是要聽見「上帝在說話」！上帝在說話中的啓示，其目的不是

¹⁶⁴ 比爾·阿諾德 (Bill T. Arnold)、布賴恩·拜爾 (Bryan E. Beyer)，《舊約透析》，100。

¹⁶⁵ 比爾·阿諾德 (Bill T. Arnold)、布賴恩·拜爾 (Bryan E. Beyer)，《舊約透析》，101。

¹⁶⁶ 比爾·阿諾德 (Bill T. Arnold)、布賴恩·拜爾 (Bryan E. Beyer)，《舊約透析》，101。

¹⁶⁷ 約翰·加爾文 (John Calvin)，《加爾文：基督教要義 (上冊)》(Calvin: Institutes of the Christian Religion)，錢曜誠編，加爾文基督教要義翻譯小組譯 (台北：加爾文出版社，2007)，1.6.1。

爲了要來審判人或是約束人，上帝說話的目的其實是要透過啓示祂自己，使敬拜者得以更深刻地認識祂和祂的屬性。因此，當敬拜者來到上帝的面前來敬拜，若不謙卑自己，省察自己，那麼當上帝在說話時，便會耳朵發沉，聽不明白，眼睛昏花，看不見上帝的作爲！

第二節 敬拜要有人的參與

一、敬拜者必須要成爲聖潔

愛德華茲（Jonathan Edwards）曾指出上帝是透過在祂的工作中，或是置身於工作之中來發覺祂自己，榮耀祂自己，這也就是說上帝所做的一切行動都是爲了要榮耀祂自己。¹⁶⁸不過，這並不是說上帝爲了要使自己快樂些，或是爲了使自己被尊榮才做出如此榮耀自己的行動，反之上帝更喜愛透過祂的工作，也就是透過「受造物」來看見祂自己、祂的完美和祂的榮耀。¹⁶⁹也因為如此，人類能以敬拜的事奉來接近上帝，全部都是出於上帝自願性的作爲。

從耶和華上帝呼召挪亞、亞伯拉罕、摩西和以色列的行動來看，凡歸向耶和華的人都必須是要聖潔的，而這一點在摩西的時期特爲明顯！當上帝呼召以色列百姓時，上帝並不單只是要他們成爲一群祭司的國度，祂更要他們成爲一群「聖潔的國民」（出 19:6）。因此，以色列百姓每次來到上帝的面前時，特別是在執行敬拜職務的祭司，他們都必須要省察並自潔，不然耶和華便會忽然出來擊殺他們（出 19:10, 14, 22; 利 20:7）。魏德馬·堅仁（Waldemar Janzen）指出十誡的前兩誡（出 20:2-6; 申 5:6-10）是舊約在描寫「惟有敬拜耶和華上帝」最具指標性的基礎經文，¹⁷⁰而這樣的命令也引導以色列人的敬拜單單指向耶和華上帝。不但如此，摩西也曾如此警戒以色列百姓說：「以色列啊，你要聽，耶和華我們的上帝是獨一的主。你要盡心、盡性、盡力愛耶和華你的上帝。」（申 6:4-5）由此可見，當耶和華上帝揀選以色列人做爲其名下的子民時，他們終極的目的就是要來單單事奉和敬拜祂，並且全心全意的來愛祂。然而，這樣一個理想的願景卻沒有實踐在以賽亞的時代情境之中。

先知以賽亞知覺自己的國家猶大國不但已經得罪了耶和華，國中的百姓更是行了許多耶和華眼中看爲惡的事情。猶大國百姓雖名爲上帝祭司的國度和聖潔的國民，但他們卻反其道而行，不遵守上帝的命令和典章。因此，當以賽亞警覺自己在撒拉弗的敬拜行列中，站立在至高者、那位坐在寶座上至聖潔的耶和華上帝面前時，他立刻承認自己和國民的罪惡。以賽亞藉由撒拉弗聖潔的敬拜事奉得以

¹⁶⁸ Johnson and Leith, *Reformed Reader*, 53.

¹⁶⁹ Johnson and Leith, *Reformed Reader*, 53.

¹⁷⁰ Waldemar Janzen, "The First Commandments of the Decalogue and the Battle Against Idolatry in the Old Testament," *Vision* 12 no 1 (2011): 17.

認識到耶和華上帝——以色列的聖者——聖潔的屬性，因此有罪的他自知自己在上帝的聖潔臨在之中，將會有滅亡的可能性，遂以認罪的呼求來回應。總結來看，聖潔是一個敬拜者進入上帝同在最主要，也是最基本的要素！因此，一個不聖潔的敬拜者若是沒有預備好自己，便隨意進入到上帝的聖潔之中，那麼便會遭致滅亡的可能性。

二、敬拜者必須要有所預備

接續前文，為什麼一個敬拜者來到上帝的面前時需要預備呢？那麼到底要預備什麼？筆者認為這裡所論及到的預備，主要可以從「祭物」和「敬拜者本身」兩個主體來探討。挪亞、亞伯拉罕、摩西和以色列的百姓在敬拜中都有預備祭壇上的祭物，由於這些祭物在整個敬拜的儀式中是要獻給耶和華上帝的，因此祭物本身也必須是聖潔，且是無殘疾的。對祭物來說，它可以是敬拜者用以回應並感謝上帝救贖作為的物品，它同時也可以是上帝與人立約的證物，甚至它也是代替人犯罪的犧牲，也因為如此，凡被獻在祭壇上歸給耶和華的祭物，都是必須要經歷「被殺」和「流血」的過程。祭物預備的妥當不僅是上帝所喜悅的（創 4:7；利 1:3-4；22:19-29），祭物的預備也在敬拜的某種程度上，連結了上帝和敬拜者之間的關係。

至於先知以賽亞在異象中所看見的壇，上面是否有祭物的可能性，筆者在第三章的釋義中已經有大略地說明。不過，除了要預備所獻上的祭物以外，敬拜者本身也必須要成為預備的對象，正如同耶和華上帝吩咐摩西和以色列的百姓要「預備」好自己（出 19:11, 15），並且這個預備是關於以色列百姓必須要自潔，分別自己成為聖潔的行動。同樣地，以賽亞身為祭禮先知的職務，一直都在預備他這個人在敬拜中的角色，直到在異象中與上帝相遇。因此，就敬拜者這一位事奉在聖潔上帝面前的人來說，他必須時刻省察自己，倘若發現自己的罪過，他就必須要自潔，好在前往朝見耶和華上帝之前，預備好自己！

三、敬拜者擁有中保的角色

筆者在此定義這個「中保」的角色，主要是指一個人在上帝和一個團體之間，做為連結兩造關係的一個管道或媒介。不過，中保的角色在敬拜中，為什麼對一個敬拜者來說是重要的？縱觀以色列的歷史來看，挪亞的敬拜不單只是表明他個人的行動，他也是代表他的家庭，甚至是整個凡有血氣的活物在上帝的面前敬拜。至於摩西，他也時常以中保的角色在耶和華上帝和以色列百姓之中代表耶和華上帝說話，同時他也代替以色列百姓在耶和華上帝面前禱告和祈求（出 32:31-32；民 21:7）。摩西的哥哥大祭司亞倫，當時在執行會幕敬拜的職務時，也是扮演中保的角色，代表全以色列百姓在上帝面前贖罪（出 30:10；利 16:34）。先知以賽亞

也不例外，正當猶大國的敬拜失去了意義，甚至百姓得罪上帝，遠離上帝的命令時，以賽亞的呼召、認罪和差遣卻成爲上帝和猶大國百姓的中保。先知以賽亞向上帝呼喊說：「主啊，這要到幾時呢？」這一句話涵蘊了先知顧念百姓的景況，所發出的呼求更突顯出先知中保的角色（賽 6:11）。

綜合以上論述來看，筆者認爲一個敬拜者在敬拜中雖爲個體，但敬拜者同時又是屬於一個群體。換句話說，敬拜者的生活是脫離不了群體的關係，無論是信仰團體，亦或是國家社會！也因爲如此，敬拜者不能總是在敬拜中關乎個體的需要。這樣並不是說筆者反對敬拜是做爲上帝與個體維繫關係的管道，反之筆者卻是要點出敬拜者另一個面向的角色，就是敬拜者也是上帝和群體二者之間的代表者。這並不是說上帝就一定會在敬拜中與敬拜者說話，但是筆者更確信的是，一個敬拜者可以藉由禱告、祈求、呼求和認罪，把一個群體交在上帝的面前。

總之，耶和華上帝藉由建構敬拜的事奉與人維繫並發展關係，然而敬拜的建構與意義不能只停留在會幕的儀式之中，它必須深化在每一個敬拜者的生活裡面。耶和華上帝呼召以色列百姓進入祭司的國度，其目的是要與人建立關係，而不是與敬拜的儀式發展關係。因此，筆者假定敬拜的儀式是爲了要強化敬拜者對敬拜意義的理解，但是只有真實敬拜的生活才能夠維繫上帝與敬拜者之間的關係。

結論

綜覽本文對敬拜的詮釋和以賽亞在異象中個人的經歷，以及《舊約》各個時期和以賽亞在神聖會遇中所提供的敬拜要素，筆者在此要從這些探討的敬拜涵義和敬拜要素中，來總結敬拜事奉對敬拜者的重要性。敬拜的事奉並不是一個選項，而是人理當要去實行的，因為耶和華上帝本來就是應當配得被敬拜的。宗教改革家慈運理（Huldrych Zwingli）曾指出，人如果要來享受（enjoy）上帝，就必須只相信上帝；人必須只享受所相信的上帝，而不是享受那些上帝所創造的事物（employ）。¹⁷¹敬拜是一個人享受上帝自己的過程，因此敬拜不可以只是一個人生活中的附屬品，敬拜必須成爲人的生活，人的生活就是爲了要敬拜和榮耀上帝。以此來看，人的敬拜便不會再是一種奴役式的事奉，而是自由且享受的時刻。此外，敬拜除了是一個歸向耶和華上帝的事奉，敬拜更是一個關乎耶和華上帝對人在救贖和立約的行動，因此敬拜者不但要預備好自己來朝見上帝的面，敬拜者更是要省察自己，成爲聖潔。最後，敬拜不單只是關乎個體的事，敬拜也是群體性的，正如耶和華上帝呼召全體以色列百姓成爲祭司的國度一樣。因此，敬拜者要知道他所獻給耶和華的敬拜不單只是代表一個個體，同時也是代表整個群體！

最後，本論文要藉由大衛王的禱告來總結對於敬拜這個主題的探討。

全地都要向耶和華歌唱！天天傳揚祂的救恩！

在列國中述說祂的榮耀！在萬民中述說祂的奇事！

因耶和華本爲大，當受極大的讚美；祂在萬神之上當受敬畏。

外邦的神都屬虛無；惟獨耶和華創造諸天。

有尊榮和威嚴在祂面前，有能力和喜樂在祂聖所。

民中的萬族阿，你們要將榮耀、能力歸給耶和華，都歸給耶和華！

要將耶和華的名所當得的榮耀歸給祂，拿供物來奉到祂面前；當以聖潔的妝飾敬拜耶和華。（代上 16:23-29）

¹⁷¹ Johnson and Leith, *Reformed Reader*, 50.

參考文獻

英文期刊

- Beuken, Willem A. M. "The Manifestation of Yahweh and the Commission of Isaiah: Isaiah 6 Read Against the Background of Isaiah 1." *Calvin Theological Journal* 39 (2004): 72-87.
- Chinitz, Jacob. "The Prophets of Israel: Both Universalist and Particularist." *Jewish Bible Quarterly* vol. 35 Issue 4 (2007): 249-54.
- DeBorst, Ruth Padilla. "God's Earth and God's People: Relationships Restored." *Journal of Latin American Theology* 5 no 1 (2010): 6-17.
- Gowan, Donald E. "Isaiah 6:1-8." *Interpretation* 45 no 2 (1991): 172-6.
- Janzen, Waldemar. "The First Commandments of the Decalogue and the Battle Against Idolatry in the Old Testament." *Vision* 12 no 1 (2011): 14-24.
- Lewis, Jack P. "The Offering of Abel (Gen. 4:4): A History of Interpretation." *Journal of the Evangelical Theological Society* 37 no 4 (1994): 481-96.
- Love, Julian Price. "Call of Isaiah: Exposition of Isaiah 6." *Interpretation* 11 no. 3 (1957): 282-96.
- Thatcher, Tom. "Cain and Abel in Early Christian Memory: A Case Study in 'The Use of Old Testament in the New.'" *Catholic Biblical Quarterly* 72 no 4 O (2010): 732-51.
- Waltke, Bruce K. "Cain and His Offering." *Westminster Theological Journal* 48 no 2 Fall (1986): 363-72.

英文書目

- Abrahams, Isarel and S. David Sperling. "Worship." Pages 230-3 in vol. 21 of *Encyclopaedia Judaica*. Edited by Fred Skolnik and Michael Berenbaum. 22 vols. 2nd Edition. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Allen, Ronald and Gordon Borrer. *Worship: Rediscovering the Missing Jewel*. Portland: Multnomah Press, 1982.
- Barton, J. *Isaiah 1-39*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Bright, John. *A History of Israel*. 4th ed. Louisville: Westminster John Knox, 2000.
- Brueggemann, Walter. *Isaiah 1-39*. Louisville: Westminster John Knox, 1998.
- Burkhardt, John E. *Worship*. Philadelphia: Westminster, 1927.

- Childs, Brevard S. *Isaiah*. Louisville: Westminster John Knox, 2000.
- Johnson, William Stacy and John H. Leith, eds. *Reformed Reader: A Sourcebook in Christian Theology*. vol. 1. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993.
- Motyer, J. Alec. *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary*. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1993.
- Murray, James H. and C. T. Onions, eds. *The Oxford English Dictionary: Being a Collected Re-issue with an Introduction, Supplement, and Bibliography of a New English Dictionary on Historical Principles*. Vol. XII V-Z. Oxford: At the Clarendon Press, 1978.
- Peterson, David. *Engaging with God: A Biblical Theology of Worship*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
- Roth, Wolfgang. *Isaiah: Knox Preaching Guides*. Edited by John H. Hayes. Atlanta: John Knox Press, 1988.
- Segler, Franklin M. *Understanding, Preparing for, and Practicing Christian Worship*. 2nd ed. Nashville: Broadman & Holman, 1996.
- VanGemeren, Willem A. *New International Dictionary of Old Testament: Theology and Exegesis*. Vol. 2. Cumbria: Paternoster, 1997.
- Widyapranawa, S. H. *The Lord is Savior: Faith in National Crisis: A Commentary on the Book of Isaiah 1-39*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Wildberger, Hans. *Isaiah 1-12: A Commentary*. Translated by Thomas H. Trapp. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Young, Edward J. *The Book of Isaiah: The English Text, With Introduction, Exposition, and Notes*. Vol. 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

中文書目

- 大衛·彼得森 (Peterson, David L.)。《先知文學導論》(*The Prophetic Literature: An Introduction*)。伍美詩譯。香港：道聲，2007。
- 比爾·阿諾德 (Arnold, Bill T.)、布賴恩·拜爾 (Bryan E. Beyer)。*《舊約透析：全方位研讀舊約》(Encountering the Old Testament: A Christian Survey)*。文子梁譯。香港：漢語聖經協會，2008。
- 吳羅瑜主編。《聖經新辭典下冊 (K-Z)》。中國神學研究院譯。香港：天道，1996。
- 狄拉德 (Dillard, Raymond B.)、朗文 (Tremper Longman III)。*《21世紀舊約導論》(An Introduction to the Old Testament)*。劉良淑譯。台北：校園，1999。
- 保羅·巴士敦 (Basden, Paul)。*《敬拜迷宮：尋找適合你教會的敬拜模式》(The*

- Worship Maze: Finding a Style to Fit Your Church*)。鄭非兒譯。香港：基道，2001。
- 威廉·端力斯 (Dryness, William)。《認識舊約神學主題》(*Themes in Old Testament Theology*)。馮美昌譯。台北：校園，1996。
- 約翰·加爾文 (Calvin, John)。《加爾文：基督教要義 (上冊)》(*Calvin: Institutes of the Christian Religion*)。錢曜誠編。加爾文基督教要義翻譯小組譯。台北：加爾文出版社，2007。
- 韋伯 (Webb, Barry)。《以賽亞書》(*The Message of Isaiah*)。李望遠譯。台北：校園，2009。
- 唐佑之。《以賽亞書釋義 (卷上)》。香港：浸信會出版社，1998。
- 馬有藻。《神必救贖：以賽亞書詮釋》。台北：天恩，2005。
- 張永信。《崇拜：神學、實踐、更新》。增訂版。香港：天道，2008。
- 梁國權、雷建華、黃嘉樑。《舊約先知書要領》。香港：基道，2007。
- 麥康維爾 (McConville, Gordon)。《舊約文學與神學：先知書》(*Exploring the Old Testament: The Prophets*)。紀榮神譯。香港：天道，2008。
- 傅理曼 (Freeman, Hobart E.)。《舊約先知書導論》(*An Introduction to the Old Testament Prophets*)。梁潔瓊譯。台北：華神，1997。
- 彭巴頓 (Payne, J. Barton)。《舊約神學》(*Theology of the Older Testament*)。黃漢森譯。香港：種籽，2002。
- 黃儀章。《以賽亞書的神學信息：盼望與信靠》。香港：天道，2008。
- 楊慶球主編。《證主聖經神學辭典 (下)》。香港：福音證主，2001。
- 葛蘭·達曼 (Daman, Glenn)。《牧養小型教會》(*Shepherding the Small Church*)。蔣恩惠譯。台北：道聲，2006。
- 嘉大衛 (Garland, D. David)。《以賽亞書》(*Isaiah*)。朱昌鏡譯。香港：天道，1996。
- 盧龍光主編。《基督教聖經與神學辭典》。香港：漢語聖經協會，2003。
- 鄭炳釗。《創世記 (卷一)》。天道聖經註釋。香港：天道，1997。
- 鄭炳釗。《創世記 (卷二)》。天道聖經註釋。香港：天道，2005。

網路資料

Napier, B. Davie. "Prophets in Perspective."

<http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=794&C=965>.