



解經講道注釋叢書 24

INTERPRETATION

但以理書

DANIEL

A Bible Commentary
for Teaching and Preaching



W. Sibley Towner 著

林晚生 / 譯 羅光亨 / 校譯

這套叢書的作者都是當代研究聖經的名家，他們有深厚的學術根底，又有愛人靈魂的牧者心腸。解釋聖經深入淺出，幫助讀者迅速掌握段落要義，卻不拘泥於個別字詞，且能顧及聖經文學的脈絡、神學意義、當代應用、合乎事奉的需求。但願您將這套書常置案頭，作為解經良伴，學道良師。……

中華福音神學院院長 **賴建國**

傳道人對於「講道」這事工為何會覺得那麼吃重？起因於華文世界缺乏良好的解經參考書。講道者能夠提出的聖經信息，就常限於經文的字面了解，個人信仰的體驗或經歷。這套注釋叢書，是由美、英各地，現今從事聖經或神學研究的學者，共同寫成一部適合牧者的禮拜講道，教師們的解經或帶領查經的良好參考書。……

聖光神學院新約教授 **陳嘉武**

本系列叢書融會貫通新舊約，為講道者、教師和用心研究聖經的學生闡述信息的註解。著者常會提出一針見血的見解，甚至破解某些難題，例如創世記十二：10-20 記載「亞伯蘭因飢荒下埃及時教唆其妻說謊」。著者花了9頁的篇幅點出，選民有信仰，使世人「因你得福」，喪失信仰就使他們「因你得禍」（創十二3）。……

東南亞神學研究院舊約教授 **郭榮敏**

這套叢書出版時的目標設定在教育與講道，幫助讀者從事聖經教學及講道的預備。不只適合神學生與牧者的研讀，肯定也能對所有有興趣更深入認識聖經的讀者，帶來讀聖經的樂趣。

台灣神學院舊約教授 **曾宗盛**

Interpretation 這套注釋叢書簡單易懂，很適合作為一般教會講道與教導之用。期待大家來使用這套注釋叢書，因為它們會幫助你對聖經信息的了解，深厚你的信仰反省，提昇你的教導品質，與加強你的宣教裝備。

台南神學院神學系系主任 **羅光喜**

聖經為神賜給古今基督徒的寶庫，在寶庫中蘊藏著稀世珍寶，如何獲得聖經中的珍寶，唯一方法就是藉著讀經與禱告，在此的讀經並非是膚淺的讀經，而是開礦的讀經。這種開礦的讀經須下工夫，要用思想更要藉著禱告。這套聖經注釋，是你認識聖經重要的工具書，成書不易，視為寶庫。……

中華基督教衛理公會牧師 **郝文章**

這套43本的注釋叢書，由41位學有專精的釋經學者與神學家所著，相信能為我們提供「第三種參考資料」。對於希望按真理分解真道的眾同工，能多一種參考資料是有益的，……

台北靈糧堂牧師 **周神助**

身為基督徒，我們擁有：寶貴的「聖經」——帶領我們，認識神。

身為一位讀聖經的基督徒，我們擁有：保惠師「聖靈」——啟示我們，讀得懂「聖經」。

身為一位21世紀的基督徒，我們擁有注釋書——幫助我們：按著正意分解真理的道。

身為一位21世紀渴慕讀聖經的基督徒，我深深期待這套叢書，引領我們進入神話語的豐富與奇妙。

台北基督之家牧師 **寇紹恩**

這系列書的作者都是注釋家及神學家，內容充滿了他們研究的成果與洞見。每位作者在詮釋中掌握聖經原文的意義，也反應了作者自己本身對教會及世界的意向與認知，讓我可以以學習者的角度，參與在作者思考脈絡裡，然後對照今日社會所處的情境和自己的看法，找出經文的新發現。……

台灣基督長老教會看西街教會牧師 **劉柏超**

《聖經》是上帝啟示人類的話語。宣講上帝的話語，正是每一位基督徒重要責任與使命。台灣教會公報社在成立125週年(1884-2009)之際，特別翻譯並出版《解經講道注釋叢書》，藉以讓宣講者能有更寬闊的參考資料，也同時讓世人更進一步瞭解上帝話語的奧妙。……

台灣基督長老教會德生教會主任牧師 **胡忠銘**

ISBN 978-986-6331-24-4



9 789866 331244 00350

作者簡介：

W. Sibley Towner

美國維吉尼亞州聯合神學院舊約教授

譯者簡介：

林晚生

台灣大學護理系畢

台南神學院道學碩士

曾任台灣教會公報社英文編輯

目前從事宗教書籍翻譯

校譯者簡介：

羅光喜

美國芝加哥神學院 Ph.D.

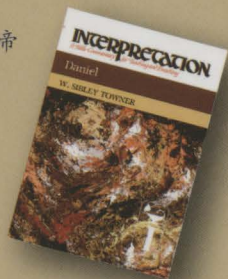
現任：台南神學院神學系所主任

但以理書簡介：

《但以理書》洋溢著對於上帝要拯救這個世界的目的不敗的深信。

本注釋書並非要來解答但以理的歷史背景、文學體裁的一致性、使用語言及作者是誰等方面的問題，而是逐步的對每一章節做神學評估。

期待讀者能藉由作者的剖析更相信上帝將會與我們同在(上帝將得勝)，所以我們應該勇敢的生活在當下，並勇敢的邁向更好的未來。



原書封面

這套「解經講道注釋叢書」，是為詮釋聖經的教會人士所提供特有的資源。其編纂規劃與寫作方式，都明確符合講道與教導之所需。這樣卓越、嶄新的聖經注釋，對於全面向現今世界傳揚上帝話語的事工有著一大貢獻。

這套新注釋融和了歷史學術及神學題旨，能針對經文提供完整的詮釋。使讀者瞭解經文述說的內容，進而與當今在信仰生活上所面臨的難處和關鍵性問題交流對談。教會在崇拜及傳道事工上積極使用著聖經，可是解說這些神聖經典的評註卻被忽略，這套注釋則讓詮釋經文的寫作藝術恢復了生機。牧者、老師、以及所有認真研讀聖經的學子們，都將看出這套注釋嚴謹地擔負起詮釋學的重責大任，適切表達經文的當代意義及重要性。

講道與教導時，從整部經文或一個段落來注解之，要比單就個別一節、一字斷章取義來得好。我們將注解經文的研討以及詮釋學的回響，都完整地合併成一篇易讀的評註。這套注釋的每一冊都從聖經語言的文學—歷史背景來闡明其意，依據教會在禮拜儀式上及神學上的運用來反映出經文的意義；每一冊都提出經文內容針對現今世人的信仰與生活所要表達的意涵。

聖經中的每一書卷，之所以能因著牧者或老師的使用而發揮最大功效，端賴牧者或老師用心斟酌中心題旨，考量崇拜儀式上和傳統信仰告白及讀經表上的運用，並推敲在基督教倫理及神學上的特定意義。

INTERPRETATION
但以理書

ii

但以理書/W. Sibley Towner著；林晚生譯；
羅光喜校譯—初版。—台南市：台灣教會公報社，
2011.12
256面；17x24公分。—(解經講道注釋叢書；24)
參考書目：面
譯自：Daniel
ISBN 978-986-6331-24-4 (精裝)
1. 但以理書 2. 注釋
241.45 100019901

INTERPRETATION
解經講道注釋叢書 24

但以理書

DANIEL

W. Sibley Towner / 著

林晚生 / 譯 羅光喜 / 校譯

出版者 / 財團法人台灣基督長老教會台灣教會公報社
社長 / 陳祐陞

<http://www.pctpress.org> E-mail: publish@pctpress.org

發行代理 / 財團法人台灣基督長老教會台灣教會公報社

地址：台南市701青年路334號

電話：06-235-6277#122 傳真：06-235-6287

文字編輯 / 林雯茜 · 美術編輯 / 林麗珍 · 蔡惠玲

初版 / 2012年2月

ISBN 978-986-6331-24-4

產品編號 / 02220024

© Copyright John Knox Press 1984

Printed in the United States of America

John Knox Press

Atlanta, Georgia 30365

Chinese edition published by permission

©2011 by Taiwan Church Press

First printing: 2/2012

ISBN 978-986-6331-24-4



9 789866 633124 4 0 0350

感謝

莊憲雄兄弟 莊陳清美長老

懷念雙親：

莊新樓 先生
莊涂金蕊 女士



贊助本書出版費用

INTERPRETATION
Daniel 但以理書

目錄

| | |
|--------------------------|------|
| 推薦序 | ix |
| 中文版序 | xiii |
| 叢書總序 | xv |
| | |
| 導論 | 3 |
| 爲何要讀但以理書？ | 3 |
| 本注釋書的處理方式：五方面的假設 | 7 |
| 古代近東年代與但以理書、其他經書對照表 | 22 |
| | |
| 注釋 | 27 |
| | |
| 第一部 六篇但以理被放逐在外國時的故事 1~6章 | 29 |
| 第1章 故事的開場篇 | 29 |
| 模範朝臣的故事 | 29 |
| 適合於王的食物 | 32 |
| 但以理書和第二以賽亞書的異象 | 35 |
| 第1章的神學評估 | 37 |
| 第2章 智慧人但以理 | 39 |
| 宮廷的競賽故事 | 39 |
| 神蹟的故事（2:1-30） | 42 |
| 這個夢及它的解說與結局（2:31-49） | 45 |
| 第2章的神學評估 | 53 |
| 第3章 「主啊，火窯裡很涼快！」 | 60 |

| | | |
|-------|--------------------------------------|-----|
| | 宮廷裡的衝突故事 | 60 |
| | 危機及衝突 (3:1-18) | 63 |
| | 懲罰、三位青年的歌詠， 及在火中的陌生者 (3:19-25) | 68 |
| | 神蹟及王的見證 (3:26-30) | 72 |
| | 第3章的神學評估 | 74 |
| 第 4 章 | 國王發瘋後來復原 | 76 |
| | 宮廷的競賽故事 | 76 |
| | 第4章的神學評估 | 86 |
| 第 5 章 | 上帝寫在牆上的字 | 88 |
| | 宮廷的競賽故事 | 88 |
| | 伯沙撒和瑪代的大流士 | 91 |
| | 問題 (5:1-9) | 92 |
| | 太后介紹但以理 (5:10-16) | 95 |
| | 但以理指控王 (5:17-23) | 95 |
| | 但以理破解牆上的謎語來向王講解 上帝對他的判刑 (5:24-28) | 96 |
| | 但以理收到了他的獎賞， 王也得到了他的 (5:29-31) | 98 |
| | 第5章的神學評估 | 98 |
| 第 6 章 | 上帝的人對抗獅子 | 101 |
| | 宮廷裡的衝突故事 | 101 |
| | 共謀 (6:1-9) | 103 |
| | 但以理的受難 (6:10-18) | 106 |

| | | |
|-----|-------------------------|-----|
| | 但以理獲解救 (6:19-24) | 110 |
| | 第6章的神學評估 | 114 |
| 第二部 | 三個啓示的異象及但以理的禱告 7~12章 | 118 |
| 第7章 | 人子的異象 | 118 |
| | 夢中的異象 | 118 |
| | 以動物爲象徵及神話的意義 | 121 |
| | 第7章的歷史背景 | 123 |
| | 夢的記述 (7:9-14) | 125 |
| | 千千萬萬圍繞的使者及案卷 | 128 |
| | 一切權柄都歸給了一位「像人子的」 | 133 |
| | 對於異象的解釋 (7:15-22、23-28) | 136 |
| | 福音書與人子 | 138 |
| | 第7章的神學評估 | 140 |
| 第8章 | 公綿羊與公山羊的異象 | 148 |
| | 異象 | 148 |
| | 異象及天使的講解 (8:3-14、19-25) | 153 |
| | 間插的短幕 (8:15-18) | 159 |
| | 解釋異象的兩個動機及結局 (8:26-27) | 160 |
| | 第8章的神學評估 | 161 |
| 第9章 | 但以理的新禱與加百列的信息 | 163 |
| | 第9章的內容 | 163 |
| | 有關七十年的背景和問題 (9:1-2) | 165 |
| | 爲禱告所做的準備 (9:3-4a) | 166 |

| | |
|----------------------|-----|
| 散文體的悔罪禱告 (9:4b-19) | 168 |
| 但以理書9:4b-19的神學評估 | 179 |
| 天使對於但以理的「感知」 | |
| 所做的解釋 (9:20-27) | 180 |
| 第9章的神學評估 | 185 |
| 第10~12章 最後一個異象與不祥的附錄 | 189 |
| 最後的異象：初讀 | 189 |
| 開始 (10:1~11:1) | 194 |
| 人類歷史的進程 (11:2-39) | 196 |
| 啓示書 (11:40~12:4) | 209 |
| 一個不祥的附錄及 | |
| 兩個重改日期的修飾 (12:5-13) | 216 |
| 第10~12章的神學評估 | 218 |
| 書目 | 235 |
| 進深閱讀 | 237 |
| 參考書目 | 238 |

推薦序

對忙碌的現代人來講，一本好的注釋書，勝過十本不合用的書籍。在我個人蒙召事奉及教學三十年經驗中，《Interpretation》這套注釋書，往往是我預備講章及教學研究的最好伴侶。這一系列的作者都是當代研究聖經的名家，他們都有深厚的學術根底，又有愛人靈魂的牧者心腸。解釋聖經時深入淺出，幫助讀者迅速掌握段落要義，卻不拘泥於個別字詞，且能顧及聖經文學的脈絡，神學意義，當代應用，合乎事奉的需求。但願您將這套注釋常置案頭，作為解經良伴，學道良師。

中華福音神學院院長 **賴建國**

傳道人對於「講道」這事工為何會覺得那麼吃重？首先起因於華文世界缺乏良好的解經參考書。講道者能夠提出的聖經信息，就常限於經文的字面了解、個人信仰的體驗或經歷。因此其內容大都限於信德的勸勉、神恩的見證，用感性的話煽熱聽眾的信心。至於那較具深度的信仰內涵、上帝的永能和神性，如何在基督耶穌裡建立新造的生命，便不容易從經文中取出來造就信徒。

這一套名之為「解經講道」的注釋叢書，是由美、英各地，現今從事聖經或神學研究的學者共同寫成。為適合牧者禮拜講道、教師們解經或帶領查經的良好參考書。善加應用，一定會結出許多美好的屬靈果子。

聖光神學院新約教授 **陳嘉式**

《Interpretation》這套注釋書融會貫通新舊約，為講道者、教師和用心研究聖經的學生闡述信息的注解。

本叢書的著者常會提出一針見血的見解，甚至破解某些難題，例如創世記十二：10-20記載，傷風敗德的亞伯蘭，遇見迦南地飢荒，馬上逃亡埃及，途中因為怕死，俗語說，「美(suí)妻(bó)歹照顧」，他就教其

妻說謊，就是俗語說的，「賣妻做大舅」，從埃及的法老獲得相當可觀的聘禮。可幸的是上主出手警告法老，他就把妻子還給他，可是他未還他那些聘禮，而發了橫財。信仰之父這種表現，有何見證呢？著者花了9頁的篇幅點出，選民有信仰，使世人「因你得福」，喪失信仰就使他們「因你得禍」（創12:3）作反見證，傷害世人。可見選民的信仰是世人禍福的關鍵。

東南亞神學研究院舊約教授 郭榮敏

新舊約全本聖經為神賜給古今基督徒的寶庫，在寶庫中蘊藏著稀世珍寶，如何獲得聖經中的珍寶，唯一方法就是藉著讀經與禱告，在此的讀經並非是膚淺的讀經：「淺土石頭地上」（太13:5），而是開礦的讀經，這種讀經又稱之為深度的讀經，誠如聖經所說：「銀子有礦、煉金有方，鐵從地裡挖出，地中的石頭有藍寶石，各種寶物……」（伯28:1-11）

這種開礦的讀經須下工夫，要用思想更要藉著禱告：「你求告我，我就應許你，將你所不知道又大又難的事指示你。」（耶33:3）因此神在聖經中所啓示的亮光靈意，立現眼前豁然明瞭：「你的言語一解開，就發出亮光、使愚人通達。」（詩119:130）因此向讀者推薦這套聖經注釋，乃是你認識聖經重要的工具書，成書不易，視為寶庫。

中華基督教衛理公會牧師 郝文章

這套43本的注釋叢書，是由41位學有專精的釋經學者與神學家所著，相信能為我們提供「第三種參考資料」。對於希望按真理分解真道的眾同工，能多一種參考資料是有益的，不過在多多參考解經資料時，我們一定要更多回到聖經，也更多依靠整本聖經背後的作者——聖靈，如此我們的解經、講道必能更充實、更活潑、更有恩膏。

台北靈糧堂牧師 周神助

身為基督徒，
我們擁有：寶貴的「聖經」——帶領我們，認識神。
身為一位讀聖經的基督徒，

我們擁有：保惠師「聖靈」——啓示我們，讀得懂「聖經」。
身爲21世紀的基督徒，
我們擁有注釋書——幫助我們：按著正意分解真理的道。
身爲21世紀，渴慕讀聖經的基督徒，
我深深期待這一系列的叢書，引領我們進入神話語得豐富與奇妙。

台北基督之家牧師 **寇紹恩**

剛從神學院畢業時，覺得自己的講道經驗不足，對聖經經文的理解和詮釋，需要廣泛的學習及更努力去鑽研。在郭榮敏牧師的推薦下，就買了這一系列的套書。

這系列書的作者都是注釋家及神學家，內容充滿了他們研究的成果與洞見。每位作者在詮釋中掌握聖經原文的意義，也反應了作者自己本身對教會及世界的意向與認知，讓我可以學習者的角度，參與在作者的思考脈絡裡，然後對照今日社會所處的情境和自己的看法，找出經文的新發現。而且在英文解說的用字遣詞並不難理解，說明淺顯易懂，協助我對經文有更廣度與深度的認識，讓我在帶領查經或者講道的撰寫上更加得心應手。欣聞這套書將要翻譯成中文版，相信必能造就更多的牧者與信徒。

台灣基督長老教會看西街教會牧師 **劉柏超**

《聖經》是上帝啓示人類的話語。宣講上帝的話語，正是每一位基督徒重要責任與使命。當然，宣講者必須具備良好的聖經神學基礎，還要有靈修生活，更要有美好的靈命，才能達到果效。台灣教會公報社在成立125週年(1884-2009)之際，特別翻譯並出版《解經講道注釋叢書》，藉以讓宣講者能有更寬闊的參考資料，也同時讓世人更進一步瞭解上帝話語的奧妙。

台灣基督長老教會德生教會主任牧師 **胡忠銘**

這套《解經講道注釋叢書》(Interpretation)出版時的目標設定在教育與講道，幫助讀者從事聖經教學及講道的預備。不只適合神學生與牧者的研讀，肯定也能對所有有興趣更深入認識聖經的讀者，帶來讀聖經的樂趣。在未來，對台灣教會與全球華人讀者來說，《解經講道注釋叢書》這一系列的譯本將會繼續帶給我們許多的靈感與啟發。

台灣神學院舊約教授 **曾宗盛**

Interpretation這套注釋叢書簡單易懂，很適合作為一般教會講道與教導之用。由於各經本注釋的作者都是一時之選，所以其信息的掌握也相當好。中文版的出版，教會公報出版同工也都很盡力，除安排翻譯外，還加上另一組人員進行校對。因此，品質是可掛保證的。期待大家來使用這套注釋叢書，因為它們會幫助你對聖經信息的了解，深厚你的信仰反省，提昇你的教導品質，與加強你的宣教裝備。

台南神學院神學系系主任 **羅光喜**

中文版序

感謝神的恩典，差遣祂的忠僕馬雅各醫師在1865年從英國遠道來台，將福音的種子撒在這塊美麗的島嶼上。1885年巴克禮牧師以羅馬字發行台灣第一份報紙《台灣府城教會報》，通過文字媒體成為宣教事工重要的一環，這也是台灣教會公報社成立的宗旨，以文字傳播，穿越時間與空間的限制，將福音廣傳並釘根在台灣，讓更多沒有機會來到教會接觸到福音的人，經由文字來認識這位真神。也因此，台灣教會公報社在過去一直秉持出版有關教會歷史、信仰名人見證、母語、靈命增長及聖經釋義相關書籍。

在聖經注釋方面除了出版許多單卷研經釋義專書之外，本社也有系統規劃，針對慕道友及初信者出版《聖經導讀》25本(2003年)、《恩惠查經手冊》10本(2003年)，幫助初信者有系統由淺到深的挖掘聖經。另外還有《平信徒聖經注釋叢書》25本(2002年)、《新舊約聖經一日一章》(2005年)，讓信徒在個人讀經時更能深入瞭解神話語及靈命成長。此次欣逢台灣教會公報社創設125週年之際，能夠獲得美國John Knox出版社授權《Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching》的中文版權，讓本社在聖經注釋方面的書籍更廣泛充實，讓研讀者有更多的選擇性。

《Interpretation》這套解經講道注釋叢書是集合英美當代41位神學教授、聖經解經專家，歷經24年之久所共同創作完成的鉅著，在每位神學家不同研究領域中，參照各卷聖經時空背景所研

但以理書

XIV

得的注釋叢書，內容對基督徒信仰靈修有所助益，也對從事神學研究者及牧會牧師提供更豐富的解經講道資料。然而，由於本叢書原為英美作品，原書經文採用《RSV》及《NRSV》譯本，為方便讀者使用，中文版部份我們則採用《和合本》譯本。對於原書中注釋部份無法配合《和合本》的經文來說明時，中文版則加上譯者按語或依原書直譯。期盼能清楚表達原著意思，但是，翻譯作品難免受限文字限制，且從翻譯到付梓過程中，可能出現舛誤，尚祈讀者不吝指正賜教。

聖經是神的話語，神也在不同時代透過使徒、教父、神學家、牧師與傳道者來向當代人詮釋神的心意。我們預定用六年的時間翻譯出版這套《解經講道注釋叢書》，我們真摯的盼望這套書不只是台灣基督長老教會的資產，更是整個華人基督教會的共同資產。

台灣教會公報社社長 **陳祐陞**

2009年5月

本叢書中所使用的縮寫

| | |
|-----------|--|
| AB | 安克聖經 (Anchor Bible) |
| ANET | 古代近東文獻 (Ancient Near Eastern Texts) |
| JB | 耶路撒冷聖經 (Jerusalem Bible) |
| KJV | 英王欽定本聖經 (King James Version) |
| LXX-Dan | 七十士譯本但以理書 (The Septuagint Version of the Book of Daniel) |
| NRSV | 新修正標準譯本聖經 (New Revised Standard Version of the Holy Bible) |
| RSV | 修正標準譯本聖經 (Revised Standard Version of the Holy Bible) |
| TCV | 現代中文譯本 (Today's Chinese Version) |
| TEV | 現代英文譯本 (Today's English Version of the Holy Bible) |
| Theod-Dan | 希爾多修譯本但以理書 (The Greek Version of the Book of Daniel) |

叢書總序

這套注釋叢書在提供對聖經各卷的解釋。其規劃的注釋內容，以當代觀點來解說經文，以便滿足學生、老師、傳道人和牧者（神職人員）的需要。編纂這套注釋書的用意，並不是要取代用歷史鑑別法詮釋經文的著作，或取代輔助宣講信息之用的講道學著作；而是爲了提供第三種參考資料，將經文內容在歷史、神學上的研討成果完整地一併呈現。

以完整的字義而言，「注釋」一詞乃涵蓋了經文內容、詮釋者以及詮釋者所要傳達的對象。這套叢書從聖經中引用的經文，正是「先知與使徒」時代就已寫下的文學資料，閱讀這些作品得以知悉、啓發和指引信仰生活。擔當詮釋工作的是學者們，他們致力尋求忠實於經文內容且能在教會運用的注解方式。這套叢書的寫作對象則是那些在信仰團體裡教導、傳講和研讀聖經的人。

這套注釋普遍採用解說性質的文體；依據人們運用聖經時所產生的問題和需求，來規劃並寫作。爲了闡明經文含意，也運用了當代學術研究的理解及成果。作者們是以釋經學者及神學家的身分，來寫作這些釋義；所擔負的責任既要處理經文敘述的內容，也要分辨經文關乎信仰與生活的意義。這樣的經文解說乃是解經者的統合性作品。

這套注釋所根據的經文是修正標準譯本聖經（RSV）以及新修正標準譯本聖經（NRSV）。由於這一翻譯版本的取得很便利，讓我們不必刊印經節的譯文，可以省下不少篇幅供注釋之用。注釋者

們也會參考其他當代譯本，若他們認為那對他們的解釋與讀經有幫助時。每一卷聖經會被劃分成恰當的段落，再將整個段落加以詮釋，而不是逐字或逐節處理。

作者們按照指派給他們闡述的經卷所需，來規劃該本注釋書的內容。聖經中各書卷有著不同特色、內容和編排；在教會禮拜儀式上的運用自不相同，教會所虔信的內容、所抱持的想法也呈現各不相同的風貌。本套叢書會斟酌各卷經文的特性和運用方式，來決定如何處理、如何強調以及安排多少篇幅。目標是要讓作者開展文章的架構，以展現最佳釋經內容。

作者與出版者希望，所完成的注釋乃是一本有解釋與可應用的注釋，不但詮釋了經文的意義，也表明其重要性。叢書中的每一冊，當然都反映著作者個人對教會、對世界所抱的理念，以及解決問題所採取的門徑。看來這是無可否認的事實，以此觀點而言，不論是哪一類，每一種解釋都是個人性的；都是對經文的一種讀法。然而，教界所有從事聖經解釋的人，都需要從其他同工對經文的學識與瞭解得到協助與激勵。如果這套叢書能服務與鼓舞人做那樣的解釋，這套叢書的籌畫與出版就實現了它們的目的了。

叢書編輯

James L. Mays

Patrick D. Miller

Paul J. Achtemeier



INTERPRETATION

導 論



INTERPRETATION
But 但以理書

導論

為何要讀但以理書？

但以理書1~6章是有關聰明的猶太青年但以理及他的朋友沙得拉、米煞及亞伯尼哥的故事情節，雖然就像《天方夜譚》裡的故事一樣，說到了國王、後宮及太監，也說到了外邦人污穢的禮儀及狂歡的宴樂，以及採用熱火窯及獅子坑的奇特處死方式，還有奇怪的夢及異象，這些都是我們所熟悉喜歡的故事。然而，在今日的聖經讀者與舊約但以理書之間卻有著其大無比的間隔。即使今日有些人曾歷經但以理書中所描述那般水深火熱的痛苦生活，或者有過奇怪的夢與異象的經驗，可是，卻還是無法真正體會到但以理書當時的實況，因為，那實在是極遠古之前遙遠之處的情形了。

至於但以理書的後半部7~12章，則似乎與前半部毫無相干。這裡所讀到的，是一個陌生的天地，裡面有許多象徵性的野獸以及帶有翅膀的天使，還有許多不同位階的天上使者以及一些天上審判的景象。此部分含有三篇奇異的啓示書及一篇很長的禱告文及天使所做的回應。每篇都是講到將要來到的「終末」，雖然每篇的局面會稍有不同，但都是以極度期待上帝的介入及死者的復活為每篇的最高潮。這樣的天地對我們來說是極其陌生的，而與但以理書前半部1~6章有趣的內容比較起來，可說是沒多少趣味

了。

那麼，我們爲什麼還要來讀但以理書並費神的想來了解它？教會裡的教師爲何要教導孩子及大人們來回到那久遠之前有隔閡的故事中，以找出據說隱藏在故事裡最真實的信仰經驗？爲何傳道者要來傳講但以理書中已逝的時間炸彈（the time bombs）呢？

有人可能會說，這是因爲但以理書是聖經中的一卷的原故。沒錯，但是爲什麼主流教會卻一直不太喜歡來講這本書？

也有人認爲讀但以理書是因爲它能爲那些處在危亡之際的人帶來希望，也能讓那些受迫害者踐踏的人得到鼓舞。或說，那是一本處在艱苦時代的書，而我們現在也正處在艱苦的時代。但是，真是這樣嗎？當初但以理書的讀者們所處的環境真的和我們（西方）現在的主日學及成人主日學的環境能相比擬嗎？沒錯，原子彈爆炸的磨菇雲陰影一直散佈在我們的知覺裡，而且，今日的世界可說是處在比西元前第二世紀時的世界更加危險的情況。但是，今日大多數但以理書的讀者卻不像當初的讀者一樣，當初的讀者是一群在帝國政策的高壓下求生存的少數民族，得擔心若不尊奉國教就得面臨被抄家滅族以及整個猶太教會被毀滅的危險。今日大多數的讀者不會經歷過自己的聖書被燒毀、禮拜儀式被禁止、被強迫吞食自己宗教所厭惡的食物，或者哀傷的看到剛行過割禮的初生男嬰們掛在被處死之母親們的脖子上。依照馬加比一書1:41-64及馬加比二書6~7章的記載，當初那些但以理書的作者及讀者就是處在那樣的情境下。像這些受到那麼殘酷迫害的人，他們最大的期待不是上帝對他們施憐憫，而是期望上帝對壓迫者的憤怒，也就是「祂對壓迫者的公義鋼鐵判書」或讓他們在受審日時的烈火慘叫。但以理書當初的讀者對這樣的信息可以感受到

欣慰，但我們感受得到嗎？

有人認為，啓示文學不僅產生自受壓迫的社會，也唯有那些處在可怕難熬的時代的人們才能完全體會到那種必須讓整個現有體制都被破壞後才会有希望的感受。確實，唯有當自己的國家與文化處在危急的時刻，人們才會重新喚起了啓示文學的精神，也才會把兩者發展為讓人印象深刻的歷史關連。想想西元前一世紀的昆蘭團體，在西元第一世紀時以《光明之子與黑暗之子的戰記》來表達出其對於羅馬帝國壓迫的回應。想想西元第二～三世紀時的孟他努主義者，因為他們主張新的耶路撒冷將建立在他們的所在地小亞細亞弗呂家的培浦查，並建立了千禧年國度，因而受到迫害。想想十六世紀宗教改革中的左翼人士，特別是由曼茲多馬斯所領導的慈味考先知們（Zwickau Prophets）在傳講末日信息時，以及在德國的蒙斯特城建立的重洗派王國，都受到極大的迫害。想想十九世紀在紐約州興起的基督復臨安息日會，當威廉米勒（William Miller）和他的跟隨者身穿白袍在等待1842年10月22日世界末日基督的再臨時，受到無數人的嘲笑。想想美國白人的黑奴們在他們的靈歌中所表達對末日審判時必還他們清白的深信。

不過，老實說，如果說要想能完全聽清楚但以理的聲音的人必定得是那些本身曾進到獅子坑裡的人，那麼，你我可能就都不在其中。只有奧茲維辛集中營的存留者、廣島原子彈爆炸後至今仍活著的、以及比夫拉（Biafra）與奈及利亞1970年戰爭（譯註：此戰爭中有40萬人餓死），及近代近東所發生數起悲慘事件中仍留住性命的老兵們，才有可能聽到但以理的聲音，並為這聲音做活的見證。至於今日但以理書的一般讀者以及美國基督教會或猶太教會的信徒對於磨菇雲所帶給人們的毀滅也只具有模糊的感受。

但以理書

6

我們通常是愉悅的過著不一樣而有秩序的生活日子，夏天度假泛舟，冬天就去滑雪或忙著採購聖誕禮物。在我們（美國）社會即使生活曾受過無比迫害的人，所受到的痛苦也無法與但以理書的作者當時日夜所受到的政治與經濟的折磨相比擬。

因此，本注釋書的論點是：但以理書這本宗教冊子不是只為生活在艱苦中的人寫的。雖然現代的猶太教徒及基督徒，甚至一般的廣大群眾，他們生活的情境無法與但以理書被寫作時的情境相比擬，但是但以理書對於所有這些人都同樣具有神學上的重大意義。一個人，不必一定得是個地下抗暴者或是曾身為奴隸，或是曾經歷鬼門關後仍活著的人，才能了解這本書所想要告訴大家的。這本書對於生活在優裕中的人也同樣具有作用，只是生活在優裕中的人，在讀這本書時，可能會感到這本書像是在對生活優裕的人做指控。

此書的一些近代讀者，特別是美國的新教主義者，雖然也認為但以理書具有其特別的指標性作用，但其所持的觀點，其前提與我們完全不同。他們認為此書對於我們的未來是一個時刻表，此書的價值在於可以幫助我們明確知道最後上帝將親自涉入人類事件及勝利的時辰。但是我們寫此注釋書的立場並非如此，我們反而認為但以理書的價值，可慶的，倒是與時刻表的作用毫不相干，因為要能確知那個時刻是不可能的事。沒有任何人類的著作，甚至是聖經中的任何一卷書，具有預知準確時刻的能力，因為人類畢竟是有限的肉體，其視力無法預知將發生或不遠轉角處會發生的事。而若爭辯說，但以理書可以打破人類限制，就是不把上帝道成肉身，在百姓中間當一回事。但以理書不是在勘測未來，但以理書是要讓我們知道有一位在從事我們未來得救的幫助

者一直在工作著。也可以說，這本書對於未來的宣說極具有某種宗教上的真實，因而引起我們對於上帝必將勝利的信心。正是因為這種的信心使我們認為但以理書是一本極有價值的書。

這本書洋溢著對於上帝要拯救這個世界的目的必定不敗的深信。這本書所洋溢著的信賴乃是，任何種類的暴政或迫害都不會是將來的浪潮；倒是人類經驗的結論最後會成為那些忠心順服上帝、善良及行真理的人的辯白。上帝最終必將得勝，一直忠信上帝的人也必將是得勝者。那是一種在順境或逆境中都能支持著聖徒們的信心。現代世俗的世界雖然也期望能有這種的信心，然而從科幻故事、天啓性小說，及不少的科技未來主義的著作來看，現在的世俗末世論大多無法具有這樣的信心。因為這樣的信心會使我們打破沉默和冷漠，並激勵我們去和其他的有心人來共同為人類及萬物的益處及安全而努力。

本注釋書的處理方式：五方面的假設

我們要詮釋有關但以理書的重要問題所得花費的時間與精力就像舊約中的任何一卷書一樣的多。然而，我們的策略是只就五方面的假設來認知而不去對每一樣問題都做詳盡的探討，並會在參考書目中介紹多本現代重要的注釋書以供想要進一步深入了解本書背景的讀者做參考。本書主要的工作不是要來解答有關但以理書的歷史背景、文學體裁的一致性、使用語言，及作者是誰等方面的問題，乃是要對但以理書逐章來探討，並對每個章節做神學上的評價。前者的工作雖然有趣、有其專門性，也必得到很大

的收穫；然而後者的工作，對於教會裡的教師或講道者的工作卻有著絕對必要的幫助。

以下是有關但以理書的歷史與文學方面的問題的五個主要假設。

主角 但以理不是一個歷史上的人物，他乃是由但以理書的作者（群）按著以西結書14:14、20中所說古代值得一提的挪亞、但以理及約伯等等義人中的一位而被模擬出來的人物，並且他也被形容為一位有聰明才智的人（結28:3）。就像猶太人的其它啓示文學一樣，會選一位古聖先賢的人物來做為傳達信息給另一個完全不同世代的人們。

文學結構、成文日期及語言 但以理書是由數位不同作者在不同時期所寫的，特別是本書的前後兩半部的內容差異極大，使人不得不持這種論說。而事實上，前半部與後半部根本是由不同的語言寫成的。至於其內容，但以理書1~6章裡共有六個有關但以理和他的朋友的短篇故事，這種中、短篇故事的風格是廣為晚期以色列智慧圈的人士所喜愛的。從這些故事的用字及故事中對於文化實物的認識，顯示這些故事是受到波斯及希臘的影響。基本上來看，這些故事被認為是從西元前三世紀或者更加早些的時候所流傳下來的。至於但以理書7~12章裡所記載的三個啓示及一個禱告—異象，則較能說出它被寫作的準確時間約在西元前一百到一百三十五年間（這可從但11:2-39及12:5-13的談話來看出）。這些異象事件是由但以理自己來述說的，這些異象事件與西元前二百年內所寫的其他啓示文學具有相同的宗派觀點。至於本書為何會用兩種不同的語文來寫成（2:4b~7:28是用亞蘭文，其餘則是用晚期的聖經希伯來文），當然我們仍無法有確實的答案，

不過大多數的人都接受聖經語言學者金斯堡（H. L. Ginsberg）的觀點，就是整本書（不包括後來「添加」的9:4b-20的禱告文）原本就是用當時的混合語言亞蘭語來寫的。不過後來1:1~2:4a及8~12章被翻譯成希伯來文，可能是爲了讓某團體的人更願意來接納此書，因爲雖然地方上已愈來愈少人在使用希伯來文，但使用希伯來文，會讓這團體的人認爲這本書更具有神聖性（*Studies in Daniel*, pp.41-46）。雖然這樣的論說就不會顯得本書是由數個不同作者的作品所混合成的，但這種論說也顯示出，在但以理書的正文完成後，必仍有新的容貌繼續地出現。

任何讀但以理書的人其目的若是爲了要對本書做鑑定並使本書能合於其在神學上真理的宣稱，即使他們只專注在本書目前的容貌，也必會認爲此書若說是經過了一段很長的不同時期才完成的書，乃是極爲可能的事。眾所周知本書的兩半部極爲不同，過去常被認爲是一件很奇怪的事，然而，事實上可能並不那麼奇怪。因爲我們可以從下面幾點來看，首先是在但以理書第2章尼布甲尼撒王所做的夢的概要，在第7章中以動物的寓言又被展現出來。而驕傲的帝國將會遭遇到的下場（2:34）也與8:25裡啓示的異象所說的幾乎完全相同，就是這帝國至終「卻非因人手」而滅亡。此外，將滅絕那最後敵國的代理者乃是一塊非人手鑿出來的石頭，被認爲是一個「永不敗壞」的王國（2:44），也正是那終極與「永遠」的國，是要作爲「至高者的聖民」的獎賞（7:18、27）。有關前後兩半部相符合的例子還有許多可以來舉說，但這已足以顯示，但以理書就文學史上的觀點來說，雖然不是一體，卻是一本整體一致的書。而我們就是把但以理書視爲一本整體一致的書來從事我們的注釋工作。

作者的認定 本書的作者群應該就是與本書的主角相似的人，也就是作法與想法與但以理及他的三個朋友們相類似的人。在但以理書1~6章裡，這些人是把智慧、虔誠與信賴上帝的美德活出來的人。他們是堅守摩西律法並對於與上帝所立的約忠貞不移的高貴猶太人。不論但以理書1~6章的故事是如何從原本的故事演變並成為但以理書7~12章的前半部，目前，此前半部的部分，已經成為那些生活在危險艱難下的人，如何在上帝仍未涉入歷史並為祂的子民帶來最後的勝利前，該如何生活的最佳策略之寫照。總之，1~6章的故事讓我們看到聖民的作為是有功效的，因為在7~12章中我們雖然不知道這些聖民的姓名，但是他們卻是最後的得勝者。

在但以理書7:18裡第一次出現了有關至高者的聖民的名詞，他們最後得到永永遠遠統治王國的享受。在7~12章接下來的章節裡，他們也一再的出現。他們是「有能力的和聖民」（8:24）；他們是最後那位兇惡之王要以極殘忍的手法迫害的「多人」（8:25）。在第9章這篇不短的禱告文中，他們只是向主上帝祈求憐憫施慈愛的人，他們會向主祈求，是因為上帝把他們的城和他們都稱為是屬於祂名下的（9:19）。到了本書的後面，那些得勝者是「認識上帝的子民」（11:32），是「智慧人」（11:33、35）；他們尤其是「智慧人必發光……，那使多人歸義的」（12:3）。因為這些稱謂，我們應該對於西元前第二世紀的不同猶太教宗派的性質作一些了解。因為那些堪被稱為「義的」、「智慧的」的宗派團體，他們立約要對至高統治者上帝絕對的忠誠，像這種宗派團體的人正與對於但以理及聖民的描述相一致。

在不同宗派中最符合這樣標準的宗派要屬馬加比一書2:42及

7:13-17裡所提到的「哈西典人 (Hasideans/*hasidim*)」(譯註：意思是敬虔的人)，所以但以理書的作者群及聽眾們似乎也最可能是屬於這個派別的人。這個派別雖然與中世紀及近代的哈西迪派的猶太人 (Jewish hasidic sects) 有許多方面相類似，但彼此是不相干的。這些古代的**敬虔派** (*Hasidim*或Hasideans) 對於希臘化 (希利尼化) 的潮流是極力加以對抗的，不過他們不像馬加比王朝及後來的奮銳黨那樣急於以武力來對抗統治者 (馬一1:62-64)，而是採取嚴格的訓練，一切都應遵照「古時的宗教」與順服摩西之約，這約後來被擴大到宗教禮儀上。雖然目前沒有任何資料明確的記載有關敬虔派的事及後來它在歷史上的進展，不過我們大可相信，敬虔派內的一個支派約在半個世紀後曾離開原本的地方，去到目前死海的昆蘭那個荒郊野外去自成一個社區。其餘的後來則成為早期的法利賽人。從馬加比一書及二書中所稍微提示到的，我們可以斷定敬虔派的人非常小心地遵守安息日所規定的一切 (馬一2:29-38說，他們及與他們相同的人，在安息日寧死也不加以抵抗)，而從他們對於飲食的小心翼翼及對祭司的看重，可以看出他們應該是繼承古時祭司亞倫之族而來的 (參見馬一7:13-17)。在西元前第二及第一世紀，他們應該是與當時希臘化了的統治階級的祭司及馬加比的後代在耶路撒冷所新建立的哈斯摩年王朝 (Hasmonean aristocracy) 互相對立的。

我們因此以實用的假設，來認為敬虔派的但以理書的作者 (群)，一方面是昆蘭人精神上的祖先，另一方面又是早期法利賽人的祖先。如果有必要，我們也可以認為他們是耶穌精神上的祖先，因為耶穌在某種程度上是贊同法利賽人的價值與傳統的，只是耶穌從法利賽人傳統的末世觀引申出他自己的看法，所以，耶

耶穌也是屬於這個敬虔派的世系。不過，耶穌把敬虔派的傳統轉到自己特別的方向，把上帝國變成與人很接近，這種接近在空間上更甚於時間上，並以他自己的傳道方式來表明什麼是上帝國。

但以理和智慧人 撰寫但以理書的哈西典人士（敬虔派）乃是藉由他們族人有關智慧的傳統來寫出有關但以理和他的朋友的故事。在以色列的智慧者的圈子裡通常都以說故事的方式來從事教誨的工作。在正典聖經裡的以斯帖記，以及次經裡的《猶底特書》、《多比書》、《以斯得拉一書》3~4章三個侍衛所講的故事，還有為國際間所喜愛的亞希夸（Ahiqar）的故事（參看 Pritchard, ANET, pp.427-30），讓我們看到了古聖哲人與神學家經由聖卷媒介講述一些具有正義的男女的故事，來教導人很殷實的教義，即唯有對於上帝的主權忠誠堅信不移的人才能在遇到極大的壓迫下仍繼續生存，並因著他們的虔誠，而使上帝獲得榮耀。在正典經文但以理書的六篇故事組裡的故事，顯然就是屬於這種智慧傳統的類型。（而這組故事事實上應該比1~6章所保留的還要多，這可由希臘文版本的但以理書還附有《蘇撒拿傳》及《彼勒與大龍》這兩篇故事來獲得證實。此外，在昆蘭所發現的死海古卷的碎片中也發現有一些至今尚未為人所知與但以理有關的故事，包括「拿波尼都王的禱告Prayer of Nabonidus」——是一篇與但以理書第4章所說有關國王精神錯亂相回映的故事）。這些故事都是在描述一些年輕的男主角因著他們特殊的信德，而使他們的社會地位向上移動。我們也可看出，但以理就像是約瑟的新翻版，他和他的朋友是理想的朝廷官員，不僅具有行政的能力，又有解夢的能力以及各種的智慧，使他們適合在當時的巴比倫朝廷從事高等的職位。這些故事，都涉及神義論（theodicy）的問題，同時

也都具有一種文化間與國際間的觀點，並顯示出人類以成熟負責任的態度對事務做決定，而這些都是以色列智慧傳統中所在論述的事。

然而這些直接正面的觀察卻對於了解但以理書產生出一些問題。究竟智慧文學與啓示文學有什麼關係？但以理書把兩部分極不相同的文學結合在一起，是否在透露兩部分之間有著文學上與神學上的內在關聯？或者這僅是敬虔派的但以理書的某些編輯爲了要使他們宗派的啓示書具有權威，而隨性的決定借用古時著名的智慧人但以理的名字？

有不少研讀但以理書的人同意後者的看法，不過舊約聖經學者馮瑞德 (Gerhard von Rad) 卻持完全不同的看法，他認爲，智慧與啓示之所以會相連結，不僅絕非偶然，而且是從起初就存在於以色列的啓示文學的類型裡。他認爲，啓示文學是從智慧文學的傳統衍生出來的，智慧文學是猶太人啓示文學的根基（參見 “The Divine Determination of the Times,” *Wisdom in Israel*, pp.263-83及 *Old Testament Theology*, II, pp.301-15）。馮瑞德認爲從多方面可証明智慧文學與啓示文學的這種關係：啓示文學與智慧文學一樣並不重視歷史，認爲歷史僅是讓一些既定的事務依序來列出而已；啓示文學因此與智慧文學一樣，是關於所有一切事務的秩序，包括自然界的一切，並對於一切曆辰、地理、天體星球都極重視。在智慧文學與啓示文學裡對於解夢、解說異象都很尊崇，認爲解夢與解說異象都具有智慧的長處。例如，但以理書12:3裡說到，「智慧人」會有永生，乃是必發光如星，直到永永遠遠。在啓示文學裡有關時間與未來的意義，可以從傳道書的著名教導來看，就是，「凡事都有定期，天下萬務都有定時」（傳3:1）。兩

種文學本身都是與創造及新創造的神學有關，並把神秘的心靈洞察力與宇宙論作連結。最後，兩種文學對於發掘宇宙最終結果的秘密也都具有同樣的興趣，因而發展出一套如何發掘宇宙最終的結果的祕密背景知識，這與先知精神是極不相同的東西。

本注釋書對於馮瑞德所說的啓示運動是從智慧傳統所衍生出來的這一點倒是不贊同。我們認為宇宙最終的期待是極具以色列人先知精神的，有關這方面我們會在最後有關「啓示文學的先知根源及社會背景」的那個假設裡詳細加以說明，而啓示文學主要就是要解說宇宙最後的結果，這也是使但以理書前後兩部成爲密不可分的原因。啓示文學的作者們長久以來就一直籠罩在以賽亞書40~55章那位在被放逐時期不知名的偉大先知作者的陰影下。然而，在舊約中智慧文學與啓示文學的互相貫通是應該被認定的。所有的舊約經書中最能顯出這種互相貫通的就是但以理書。若有人問啓示文學的作者：「在等待上帝最後勝利的來臨之前，我們該做什麼？」但以理書1~6章的故事中那些主要人物的行爲表現就是這個問題最好的答案。而但以理書7~12章的啓示文學中，也給予賢哲的人保證，只要他們對上帝的信心如同但以理書1~6章裡那些人一樣，則他們的未來也必將得到最後的勝利。在但以理書中爲何智慧與啓示會這麼緊密的連結在一起我們也很難說明，尤其是，口述的智慧文學通常是與那些具有國際觀的菁英圈的人較有關聯，而啓示文學則是較與鄉下而且排外的群眾有所關聯。可能在西元前第二世紀時，在敬虔派中不僅常可發現到有屬於傳講先知的末世論的人的後裔，同樣的，也常可發現到有寫經書的人及他們的傳統。對於古時小小的一個敬虔派團體，我們可能本來就不該把它裡面不同的組群做過度清楚的劃分。最後要

提醒大家，但以理書裡面的各部分都是到了舊約的末期才有的，那些寫但以理書的作者們，必定已經熟知一些經書，這些經書包括傳道書、箴言、約拿書、第二以賽亞書（賽40~55章），及以西結書。所以，但以理書的作者們在寫但以理書時，自然就會把智慧的故事及啓示的異象一起放入但以理書裡，而我們在寫這本但以理書的注釋時，也是要把智慧故事與啓示異象視爲是緊密結合在一起不可分的東西。

啓示文學的先知根源及社會背景 舊約裡的啓示文學只是屬於範圍更廣的末世論下的一種類別。「末世論」顧名思義就是論到有關終末的危機（eschaton）。所有舊約的偉大先知們，從阿摩司開始，都有著末世論的論調。通常，他們對於所看到的終末異象都是用所謂的「實際可行的終末」（realistic eschatology）的語氣來表達。之所以這樣稱謂，是因爲知道「耶和華的日子」將會臨到以色列人的歷史經驗裡。以賽亞書65:17-25的作者的異象甚至認爲耶和華將把整個世界完全改換。耶和華經由先知宣布說：

「看哪！我造新天新地；

從前的事不再被紀念，也不再追思。」（17節）

然而在該當的時刻，先知宣布的變成是這個世界的事：

「他們要建造房屋，自己居住；

栽種葡萄園，吃其中的果子。

他們建造的，別人不得住；

他們栽種的，別人不得吃；……」（21-22節）

耶利米也說到了一個新的時代將到，那時耶和華和祂的子民彼此之間將不再疏離，因為耶和華說：「我要將我的律法放在他們裡面，寫在他們心上；我要做他們的上帝，他們要做我的子民」（耶31:33）。這聽起來好像是另一個世界。這樣和睦的情形過去不會有，而且除了是在上帝所可能造的各種世界中最好的世界外，否則，這種世界不可能存在。而畢竟，這樣的世界仍舊是這個世界，而所談的仍舊是一揀選者耶和華與被選者以色列人民，以及寫在人民心上的約。這就是「實際可行的」或是「先知的」末世論。

啓示文學與「實際可行的」末世論的差別，在於啓示文學也是一種末世論，但是被擴大到整個宇宙的方向。先知們對於「耶和華的日子」的見解，是從創造神學的神話觀來出發的，這個日子成爲一個具有大災難的新世界。在這個日子，上帝的得勝是必須經由這世界甚至是整個宇宙的痛苦奮鬥才得到的。在這個日子之後的世界，將愈來愈像一個由新的亞當所在管理的新伊甸園。若依這樣來定義，則下列這些舊約書的經文都可被稱爲啓示文學：以賽亞書24~27章；撒迦利亞書9~14章；約珥書2:28~3:21；但以理書7~12章（不過有些人認爲除了但以理書外，其餘的，在性質上應算做是「原始的啓示文學」）。而若和非正典的啓示書做比較，但以理書所使用的啓示用語，可說只是有限度的使用。所指的非正典啓示書包括猶太文學僞經中的《以斯拉四書》（也是以斯得拉二書3~14）、《以諾一書》、《巴錄二書》、《西卜林神諭記》，及部分的《猶比理書》及《十二族長遺訓》。

用這種方式來區分這兩種末世論只是許多被建議的方式中的一種。雖然如此，但以這種實用的定義來解說啓示文學這種範圍廣泛的文體，確實有所幫助。對於先知的末世論強調其神話性，特別是有關衝突、審判、黃金時代、及救主（或黃金時代的國王）的神話主旨，是由佛羅斯特（Stanley Frost）所建議的（*Old Testament Apocalyptic*, pp.32-45）。他所說的一句名言：「啓示文學乃是……神話化了的末世論」乃是來自舊約學家袞克爾（Hermann Gunkel）。雖然這句話需要再做進一步的解釋才會變得非常有用，但其本身卻具有兩個非常重要的基本面貌：啓示文學乃是從較早的先知末世論世襲而來的，及我們只能把宇宙與實體論方面的啓示異象與創造的神學及神話關聯起來。

對於先知的末世論及啓示文學之間的差別的簡單了解，並不能解釋先知的末世論是如何演變為啓示文學。聖經裡當然也沒有提供明確的啓示文學之發展史，而任何了解啓示文學的發展只能混合可得的資料來進行重建。不過，對於啓示文學的發展，本注釋書的假設認為，從普洛傑（Otto Plöger）所推想的及漢森（Paul D. Hanson）所推想的，很能令人信服並有所幫助（前者著有《神權政體與末世論》*Theocracy and Eschatology*，後者著有《啓示文學的開始》*The Dawn of Apocalyptic*）。這兩位作者所寫的雖然不是同樣的東西，但都是從相同之點來開始：就是從被放逐巴比倫回來後的重建期，當時先知的期望與祭司的掌管是並列在一起的。當西元前520~515年間在重建聖殿及聖殿建好後，耶路撒冷成了神權政治的地方。其目的是在不顧史實的架構下，希望確保建立一個上帝與以色列人有正確關係的永久政體。他們恢復了燒化祭，每天在祭壇上升起上帝所喜愛的香味。祭司所編寫的摩西五

經被擴大為生活的規則，以便人民都能詳細知道應該遵守的法律條例。（有關人民都誓言必定遵守新的法律條例的記載在尼希米記8~10章又再次被記述。）不過，在人民都浸沉在神權政治的喜樂氣氛中時，有些人卻不為所動。這些人就是先知末世論的後裔，後來成為第二以賽亞書的作者的門徒，若非是門徒，至少也是深信這位作者所論述社會將被重建的異象的人。這些人甚至可能與那些非當權派的利未人組群有著同樣的精神淵源，這些利未人在被放逐前曾重寫律法書（申命記）及律法書的歷史（約書亞記~列王紀下）。

普洛傑（*Theocracy*, pp.47-50）對於這些人的描述，只說他們為了崇拜及理念的訓練而常「秘密在一起聚會」（我們可以猜想這可能就是猶太人會堂的雛形）。他們可能慎重地草擬了一些非當地該時期的一些理念，像是激進的歷史二元論（現世對上來世），這樣，使得他們對於未來所期盼的一個唯獨特別受揀選的團體，生活在真正變換更新了的未來世界，這與當時祭司們普遍的共識有尖銳的對比。他們所做的地下運動與那種以武力來抗暴及動用酷刑的運動也有所不同，乃是一種對於當時的社會風氣愈來愈無法苟同並加以抵制的非暴力運動。這群被普洛傑稱為早期敬虔的哈西典人，乃對於先知們所說將會有一個完全嶄新的世界發生的偉大異象開始祈禱、講論並寫作有關這個日子的到來。就這樣，開始了原始的啓示文學。最後，在馬加比時代當祭司的制度瓦解了，並在外來政權極度迫害的刺激下，這個運動乃專注在敬虔派的活動上。這個運動的成熟反射在那個時代最後時期的但以理書這本文學作品及一些非正典經文的啓示文學上。

漢森也是以類似方式來解說啓示文學的產生。就是那些被放

逐回來後的猶太人之間彼此愈來愈互相對立的組群對於猶太人該發展成何種理想的團體有著愈來愈對立的看法。漢森的論說避開了政治方面的分析，他提醒說，任何「政黨理論」都不足以解說使祭司及狂熱人士贊成或反對啓示的異象 (*Dawn of Apocalyptic*, p.20)。漢森較同意韋伯爾 (Max Weber)、曼海姆 (Carl Mannheim)、及特爾慈 (Ernst Troeltsch) 的看法，認為這是出於社會現實主義者及烏托邦社會理想者之間對於社會觀點的差異。前者與統治階級相聯，較意愛維持現有秩序，是屬於當時的正統「教會」，也就是聖殿制度下的人；後者較認同當時社會上被邊緣化的人，期望當前的現況能獲得轉變，在當時被視為是「異端」宗派的人。被放逐時期前的偉大先知們對於理想與現實、對將來的期望與維持現有秩序—這種信仰上對立的元素，得以保持在具有需要並有開創性的辨證張力中 (dialectical tension)。不過到了放逐回來後的重建期，「卻形成兩個極端，論述史實的祭司統治，變成了欠缺那種具有異象的先知預言；至於那些具有預言異象的，則與真實世界脫離，而只是生活在夢想世界裡」 (*Dawn of Apocalyptic*, p.210)。在回到耶路撒冷重建聖殿並重新熱誠的獻祭敬拜後的約一百年間，理想者漸漸對於祭司的統治失去認同，這種現象從撒迦利亞書裡可以清楚的看到，以至於他們愈來愈往激烈的啓示異象發展。到了撒迦利亞書第14章時，啓示的異象可以說是到達了最高峰，依漢森的看法，到了此時已經完全不再有現實與理想之間的辨證，而此時寫此經文的作者們的心，只剩下夢想。

這種兩個極端的理論若是正確的話，那麼，啓示的末世論其主要世系應該早在安提阿哥四世逼迫猶太宗教之前許久就已開始

發展，也就是在耶路撒冷的多數猶太人的生活尚未變成非常艱苦之前就已經開始了。先知的末世論會進展成爲啓示的末世論，是耶路撒冷猶太人中的敬虔派人士及異議人士抗議當時愈來愈握有權力與財富的祭司集團而開始的，因爲認爲這樣的祭司集團將爲耶路撒冷帶來這樣的終末。啓示文學與受壓迫的無產階級間過去的關係就是用這樣的理論來解說，但這並不一定需要在歷史的某一刻有極度受到迫害的情況發生才能促使啓示文學產生。這種理論不僅使啓示文學與先知精神有著緊要的關連，也不否認這些纂寫啓示文學的敬虔派人士及經文學者可能也與以色列的智慧圈人士及熱誠於獻祭敬拜的人都有接觸。

漢森認爲啓示文學從撒迦利亞書到第14章到最後完全成熟的發展軌跡來看，其實並非是一種正面積極的發展，因爲這種軌跡代表的是那些理想主義者愈來愈脫離現實。就像我們現代的一些異端或烏托邦運動一樣，這些人愈來愈脫離當代的政治現實，而愈來愈傾向把希望寄託在即將到來的上帝的解決。不過本注釋書對於從先知的末世論到啓示的末世論的發展運動的神學價值，持著與漢森不同的看法。本書的看法可總結如下：在從被放逐回到耶路撒冷後，由本土猶太人的祭司貴族當權時，啓示的末世論開始從先知的末世論中產生出來。當一些人看到先知的異象無法在猶太人的生活中落實時，他們就變得愈加激進。而早期的原始啓示文學也已爲啓示文學的盛開定下了根基，當安提阿哥四世伊皮法尼斯對敬虔派的猶太人進行大屠殺時，啓示文學終於達到頂峰，並產生它的功效。那些在大屠殺中劫後餘生的人從讀到、聽到這些作品來獲得繼續生存下去的力量。從但以理書所受到的歡迎接納與它的作用，以及它的結構及神學內涵被認定爲正典經

文，我們要說，那些認為啓示文學只是一種「缺乏勇氣」的神學或是一種無法掌握現實的靜默幻想主義，他們的觀點錯了。對於啓示文學的所有神學假設我們雖然不是全然贊同，但是從接下來我們所做的討論中，讀者可以肯定的看到啓示文學不僅對於當時甚至對於今日都具有其有效性及其重要性。這種肯定乃是基於啓示文學從一開始就發出的呼籲：「不要無奈地接受現況。不要無奈地接受眼前的世界。不要無奈地接受人家所謂無可避免的事。我們可以期待會比眼前更好的。上帝將得勝。因為我們相信這是真實也必會這樣，所以我們可以勇敢的生活在現在，並勇敢的邁向更好的未來。」

古代近東年代與但以理書對照表

| 年代(西元前) | 古代近東 | 但以理書參考章節 |
|-----------|--|---------------------------------|
| | ※本表所列所有年代可歸屬於右邊章節所說的 | 但2:31-45; 7:2-8, 17 |
| | 新巴比倫帝國 | |
| 605/4-562 | 尼布甲尼撒王 | 但1:1; 2:1 但5:24-28? |
| 562-560 | 阿摩-瑪爾杜克 (Amel-marduk) 或稱為以未-米羅達王 (Evil-Merodach) | |
| 560-556 | Neriglissar王 | |
| 556 | Labashi-Marduk王 | |
| 556-539 | 拿波尼度王 (Nabonidus) | |
| | 波斯帝國 | |
| 550-530 | 居魯士王或稱為古列王 (Cyrus) | 但6:28; 10:1 |
| 549-539 | 伯沙撒王 (在巴比倫共同攝政?) | 但5:1, 24-28? 7:1; 8:1 |
| 539 | 巴比倫被居魯士王攻陷 | 但5:30 |
| | ※本表所列其餘的事件可能可歸屬於右邊的章節所說的 | 但8:3-26; 11:2-39 |
| 530-522 | 剛比西斯王 (Cambyses) | |
| 522-486 | 大流士王一世或稱大利烏王 (「瑪代人大流士」?) | 但5:31; 6:1; 9:1; 11:1 |
| 486-465 | 薛西王一世 (Xerxes I) (以斯帖記裡稱為亞哈隨魯王Ahasuerus) | 但9:1(?) |
| 465-424 | 亞達薛西王一世 (Artaxerxes I) Longimanus | |
| 423 | 薛西王二世 (Xerxes II) | |
| 423-404 | 大流士王二世 (Darius II Nothus) | |
| 404-358 | 亞達薛西王二世 (Artaxerxes II Mnemon) | |
| 358-338 | 亞達薛西王三世 (Artaxerxes III Ochus) | |
| 338-336 | Arses王 | |
| 336-331 | 大流士王三世 (Codomannus) | |
| | 馬其頓帝國 | |
| 336-323 | 亞歷山大大帝 (Alexande the Great) | 但7:7; 8:5-8, 21; 10:20; 11:3 |
| 331 | 亞歷山大在高加美拉擊敗大流士王三世 | 但11:3 |
| 323 | 亞歷山大大帝去世， 繼業者戰爭開始 | |

古代近東年代與其它經書對照表

| 其他參考經本 | 巴勒斯坦 | 年代(西元前) |
|--------------|---------------------|---------|
| | 猶大王國的結束 | |
| | 約雅敬王 | 608-597 |
| | 約雅斤王 | 597 |
| 列王紀下24:10-17 | 第一批人被從耶路撒冷放逐 | 597 |
| | 被放逐到巴比倫 | 597-538 |
| 列王紀下25:1-21 | 第二批人被從耶路撒冷放逐 | |
| 耶利米書39:1-10 | 摧毀聖殿和耶路撒冷 | 587 |
| 52:4-27 | | |
| | 聖殿重建(受波斯管制時) | |
| 以斯拉記1:1-4 | 重建的詔令 | 538 |
| 以斯拉記6:1-18 | 聖殿的重建 | 520-515 |
| | 以斯拉的使命(?) | 458 |
| | 由馬其頓王國統治 | 332 |
| | 亞歷山大大帝征服巴勒斯坦 | |

古代近東年代與但以理書對照表

| 年代(西元前) | 古代近東 | 但以理書參考章節 |
|------------|--|---|
| | 埃及 | |
| 323-285 | 托勒密一世 (Ptolemy I Lagi) | 但11:5 |
| 312/11-280 | 西流古一世 (Seleucus I Nicator) | |
| 301 | 繼業者戰爭結束 馬其頓分裂到四個繼業者手下 | 但8:8, 22; 11:4 |
| 285-246 | 托勒密二世 (Philadelphus) | |
| 280-261 | 安提阿哥一世 (Soter) | |
| 261-246 | 安提阿哥二世 (Theos) | |
| 252 | 托勒密二世的女兒 (Berenice) 嫁給安提阿哥二世 | 但11:6 (2:43?) |
| 246-226 | 西流古二世 (Callinicus) | 但11:7-9 |
| 246-221 | 托勒密三世 (Euergetes I) | |
| 226-223 | 西流古三世 (Ceraunus) | 但11:10 |
| 223-187 | 安提阿哥三世 (the Great) | 但11:11-19 |
| 221-203 | 托勒密四世 (Philopator) | |
| 203-181 | 托勒密五世 (Epiphanes) | |
| 193 | 托勒密五世娶安提阿哥三世的女兒 (Cleopatra) | 但11:17 |
| | 安提阿哥三世結束 | 但11:18-19 |
| 187-175 | 西流古四世 (Philopator) | 但11:20 |
| 181-146 | 托勒密六世 (Philometor) (與托勒密七世 Euergetes II 共同統理) | |
| 175-163 | 安提阿哥四世伊皮法尼斯 (Antiochus IV Epiphanes) | 但7:8, 11, 20-22, 24-25; 8:9-11, 23-25; 9:26-27; 11:21-39; 9:26; 11:22 |
| 169 | 安提阿哥四世第一次攻打埃及 | 但11:25-27, 28 |
| 168 | 安提阿哥四世第二次攻打埃及 | 但11:29-30a 但7:21-25; 8:24-25 但8:11-13b; 9:26-27; 11:31; 12:7, 11 但11:34a, 38 |
| 163 | 安提阿哥四世伊皮法尼斯身亡 | |

古代近東年代與其它經書對照表

其他參考經本

巴勒斯坦

年代(西元前)

| | | |
|----------------------|--|---------|
| | 由埃及統治 巴勒斯坦由托勒密王朝統治 | 301-198 |
| 以下年代由敘利亞統治 | | |
| 馬加比二書3:1-4:6 | 安提阿哥三世在巴尼亞斯(Banias)打了勝戰 | 198 |
| | 安提阿哥四世 | 175 |
| 馬加比二書4:8-19 | 耶路撒冷成爲都市國家。耶遜(Jason)篡奪大祭司職位，阿尼亞(Onias)因而被廢位。 | 174 |
| 馬加比二書4:23-26 | 耶遜被廢位，由買納拉(Menelaus)接替爲大祭司。 | 172 |
| 馬加比二書4:33-35 | 阿尼亞被謀殺。 | 170 |
| 馬加比一書1:16-19 | | |
| 馬加比一書1:20-24 | 安提阿哥四世由買納拉(Menelaus)陪同掠奪聖殿財物。 | 169 |
| 馬加比二書5:5-21 | | |
| 馬加比一書1:29-35 | 阿波羅紐(Apolloniu)在耶路撒冷築護城堡。 | 168 |
| 馬加比一書1:44-50 | 耶路撒冷受迫害。猶太人開始起義反抗。 | |
| 馬加比二書6:7-7:42 | | |
| 馬加比一書1:54 | 基斯流月15日(安提阿哥四世在祭壇上立了一個)「毀滅性的可憎之物」(褻瀆聖殿) | 167 |
| 馬加比二書6:3-6 | 瑪他提亞與他的兒子們起義。 | |
| 馬加比一書2:15-28, 42-48; | | |
| 3:10-26; 4:1-25 | 聖殿被用來作爲拜希臘主神宙斯 | |
| 馬加比二書6:1-2; | | |
| 8:1-36 | | |
| 馬加比一書4:36-59 | 基斯流月25日 | 164 |
| 馬加比二書10:1-19 | 潔淨聖殿 | |
| 馬加比一書6:1-16 | | |
| 馬加比二書9:1-28 | | |

INTERPRETATION

但以理書

Illegible text



INTERPRETATION

注 釋



INTERPRETATION

但以理書

第一部 六篇但以理被放逐在外國 時的故事

一～六章



故事的開場篇 第1章

模範朝臣的故事

在初讀第1章有關但以理的故事時，會讓人認為這個故事的主旨是在說到有關聖經宗教上的神聖主題：任何信賴並順服上帝的人最後必被證明他們這樣做是正確的，而且即使是被放逐到了巴比倫，仍將成爲重要的人物。這個主旨我們可以從第20節的總結來看，當但以理和他的三個朋友從猶大被放逐到巴比倫並經過只吃素食和嚴格的宮廷教育之考驗後，尼布甲尼撒王考問他們一切事，結果「就見他們的智慧聰明比通國的術士和用法術的勝過十倍。」但是當我們更仔細來讀這一章時，就會看到故事的主旨所要表明的要比行公義或賞善罰惡具有更深一層的意義。讓我們來看這一章是怎麼來表明這個主旨的。

但以理書在1～6章裡都有著同樣的背景，就是猶太人的青年

菁英被帶到巴比倫時（當時他們已是「通達各樣學問、知識聰明俱備」，1:4），立即得以與非猶太人中最具有聰明才智的人在一起，使彼此能有互相競賽的機會。我們不知道那位把這篇但以理和他的朋友的故事寫下來的作者是否知道，這篇故事的背景，誠如今日我們已相信的，只是虛構的而已，而且這故事也不是由曾親眼目睹或活在主前第六世紀但以理故事時代的人來講述，而是由在但以理時代之後的三~四個世紀的敬虔猶太人圈子裡的人來講述的。我們也不知道講述這篇故事的人採用這種傳統的背景，是取其表面價值，或僅是爲了增添故事的生動性。不過，這些問題已經不關緊要了，因爲這篇故事已經成爲六篇集輯在一起的宮廷故事之一，這六篇故事的典型，就是那些相信上帝的信徒經驗到這位上帝是有效力並值得信賴的。故事的背景這樣安排，其主要作用，是要讓忠誠於至高全能的上帝者，在獲得上帝爲他們伸張公義之前所必須經歷的過程，顯得緊張又危險。

故事的每個細節對於這篇故事的了解都是必要的，即使故事的內容讓我們讀起來覺得是一個既奇怪又有時限的「東方宮廷故事……充滿著神蹟及許多令我們不敢相信的事」（Jeffery, “Daniel,” p.359），但讓故事就是這樣吧！上帝的道成肉身但在但以理書第1章裡就是這個樣子。在做注釋時，我們雖然盡量不要使注釋與故事裡主前第三世紀居住在外國的巴勒斯坦猶太人所遵守的禮儀聯結在一起，因爲這對於二十世紀的信徒在神學上的需要沒有什麼幫助，但是我們還是應珍惜這篇故事是以這種生動、具有文化原味的方式來讓我們了解這篇故事所要帶給人的信息。

第1章一開始，故事中的主要人物但以理和其他三位高貴無瑕疵的青年是處在有利的情勢。雖然他們被放逐，應該是處在極

惡劣的情勢下，然而故事的描述只是把這一切輕描淡寫的帶過，說：之所以會發生被放逐事件，是因為主把王位和聖殿的寶物許給尼布甲尼撒王（1:2）。作者對於故事的經過交代得有點不清楚，因為尼布甲尼撒王雖然自從猶大王約雅敬在位的第三年就開始侵犯耶路撒冷，然而，被俘虜到巴比倫的卻是繼承約雅敬王位的兒子約雅斤（參看王下24:1-17，不過代下36:5-7卻與但1:2的說法相近）。顯然故事的作者是善於寫作卻不擅於歷史事件。故事裡所描繪的尼布甲尼撒王是一位極具權力卻又無害的專制君王，他的官員太監長亞施比拿以及在看管訓練這些年輕人的守衛，也是仁慈有理性的人。

與約瑟時代的法老王一樣，尼布甲尼撒王也需要一些能解夢的人及賢明睿智的人在他身旁，所以當他從那些自猶大被放逐的人中來找尋這樣的人時，對各方面的人來看都是極為合理的事。（有些學者認為「教他們迦勒底[巴比倫]的文字言語」，是一個術語，意指學習巴比倫南部的占星家如何對預兆做解讀的一門學問。）然而當但以理一方面樂於接受王所給予的良好教育（1:17），卻又決心不沾王所賞賜的佳餚美酒時（1:8），故事的情節因而就變得複雜有趣了。而這個意味深長的拒絕使得有了比賽或觀看經過嚴峻考驗的後果的機會（1:15），也因而使得故事進入了高潮。當然，但以理決心要這樣做也使得他必須冒著極大的危險。萬一他所吃的「豆類食物（pulse）」（KJV）使他和他的朋友顯得如同許多素食者一樣面黃肌瘦又無力時，他和他的朋友可能會被處死。太監長就是為了不想承擔這個責任所以拒絕這些被放逐青年的要求（1:10），然而當這個責任轉到他所派來看管這些年輕人的守衛之手時，他倒是沒有反對。至於寫但以理書那位謹

守猶太人禮儀的作者及後來數世紀讀這本書的敬虔人士，倒是不認為但以理下這種決心是在拿自己的生命做賭注。因為以色列人的上帝不只是以色列真實的主，同樣也是巴比倫的主，這是自古以來就認定的，所以當但以理下這種決心時，其結果會是如何根本是無庸置疑的。雖然是但以理自己決心不玷污自己（1:8），但卻沒有說明是爲了律法上或道德上哪方面的問題。不過必定是與食物有關，只是不清楚是爲了哪一點。然而，上帝支持但以理的決定，並決定要積極影響太監長的心。上帝即使沒有出聲仍舊積極的在參與事件的策劃，不令人意外地在巴比倫時上帝就是這樣做。

試吃素食可能只是私下的事，而這些猶太人的獲勝也只有幾位相關的人知道。然而上帝持續不變對「以色列人」的維護（1:3），其進一步的成果，卻在但以理和他的朋友們的驚人專業才智上，公開向眾人展現出來（1:17-21）。

這個故事像似只在講述大家所熟悉的主題，就是，上帝是信實可靠的。然而，這是一個聖經上的故事，因而，也必然會與人類有關。在此，但以理和他的朋友們就是要被用來做爲一個宣告不變的真理的活範例。因此讀者必須知道，這些猶太青年做的是甚麼，他們的拒食王宮食物和上帝的恩寵是如何關連的，就人類這方面來說，這篇故事的主旨就是在此。對這一點我們要注意，但以理書第1章的歷史年代極爲混亂，所以若能對照正典經文的事蹟年代，必將對於讀這篇故事有很大的幫助。

適合於王的食物

我們很難知道在西元前第三或第二世紀時，一位謹守猶太人

規律的人若進食國王的佳餚美酒，在哪一方面會認為被玷污了自己，更無法知道在西元前第六、七世紀尼布甲尼撒王時，會是爲了甚麼而這樣被認為。是因爲這些食物太豐富了或是因爲這是王給的？若是因爲後者，那麼，是爲了王是一位異教徒或是因爲一位被俘虜的人最好不要受惠於王以免使自己變得墮落？然而因爲但以理立志，不以王的膳和王所飲的酒玷污自己（1:8），所以大部分的近代經文注釋者都認為但以理對於這些食物的顧忌，主要是與自馬加比時代開始謹守猶太教規矩的人對於進食所該注意的事項有關。以色列人自從申命記開始，甚至可能自從成爲以色列民族後，若在王所賞給的佳餚中見到有豬肉，就必定不吃。可是在但以理書中並沒有提到豬肉。而當我們閱讀數本與但以理書第1章約同時期所講述的書時，也都無法確知原因。雖然在《多比書》11節、《猶底特書》10:5；12:1-4、馬加比一書1:63，以及以斯帖記4:17中我們也看到爲了其它不同的情形而毅然拒食外國人的或宮廷的食物，以免玷污自己。不過這樣做比較，卻有些瑕疵，因爲：（a）這幾本書都是與但以理書同時期的書，因而無法證明但以理所遵循的早先法規或經書就是這些書中所說的規定。（b）這幾本書裡也沒有清楚的說明不食外國人的或宮廷的食物的確切原因是甚麼，頂多，都只是在意食物裡的肉未先把血清除乾淨（後來成爲猶太人在牲畜屠宰時最重要的潔淨禮儀kosher slaughter）。所以從正典經書或次經裡都無法讓我們下結論說，但以理拒絕王膳乃是爲遵守這個已知的律法，當然，更不會是爲了在但以理書之後猶太人才有的飲食規定（kashrut）。而當說到「玷污自己」（1:8，這句話的希伯來原文是用反身用法，在整個舊約裡就只出現這一次），這句話也無法幫我們了解食物的癥結是出在哪裡。

頂多，我們只能說一個人被血沾污了（賽59:3；哀4:14；在賽63:3說，耶和華從波斯拉來，他的衣服「被血污染了」）

對於但以理的行爲經過詳細的檢驗後，看不出與任何猶太人食物的教規有緊密的關聯，這樣，可能反倒是可欣慰的事，因為這樣的故事若與其傳統的飲食教規有著緊密的關聯，我們對於這個故事的想法就將會受限。然而，現在既然是與過去教規上的飲食禁忌或誡令沒有確定的關係，而這個故事又被認定爲正典經文，那麼，但以理書第1章就不設限於只是用來做爲哈西典敬虔派人士有關飲食教規及素食對健康的助益上的教導，而是用來做爲一個恆久不變的象徵，表明人類對於一位信實可靠的上帝的信賴經驗。

如果但以理不沾王的食物並非與任何飲食教規、碰觸血的禁忌、或健康考量等方面有確切的關聯，那麼究竟是爲了甚麼呢？包德雯在她所著的《但以理書注釋》（Joyce Baldwin, *Daniel*, pp. 82-83）提出一個可能性，雖然仍只是屬於純理論，但與正典經文所可能認許的較接近。包德雯先提說：「目前無法立刻明白爲何『王膳』會使他們變得不潔淨」，但同時她也指出：「所有在巴比倫及敘利亞的食物都算是不潔淨的（結4:13；何9:3、4），若是如此，則無論吃甚麼（理論上也包括蔬菜在內），都無法避免會變得不潔淨」。包德雯因此從但以理書11:26來得到線索。這一節裡清楚說到，喫王膳的、必敗壞他。王膳在原文中是用 *pat-bag*，這個字在舊約中很少被使用，僅在但以理書1:5及11:26出現過。吃了王膳必使自己與王有了關聯，會變成王朝中的人或王朝的影子。換句話說，他們會變成身不由己，必須臣服於王。包德雯下結論說：

但以理拒食王膳就像是拒絕成爲仰賴王的人，因爲他要讓自身保有自由，以便得以服侍所該當服侍的上帝。但以理擔心玷污自己，因此比較是爲了品德上而非教規上的關係。因爲從王得到賞賜和恩惠後，不就意味此後得對王盡忠，甚至不論王以後在政策上會做甚麼樣的改變，也都得盡忠於王。（p.83）

在探討有關王的食物上的問題，我們認爲但以理和他的朋友拒食並非出於正典中教規的原故，這點，應給予極度的重視，並對於但以理書11:26的證據給予同樣的重視。我們甚至因此對於「玷污」這個詞稍微重新做了注釋，不對於血及帶有血的肉的問題多加重視，而把但以理拒食王膳的原故保留如聖經但以理書第1章所記述的狀態。

最後的分析是，從經文裡我們只能對於但以理拒絕王膳的作用來做探討（及這個拒絕後來所顯出的奇妙見證），而無法探討但以理拒絕的動機。但以理的作爲，不論是出於順服上帝、或謹慎行事、或政治睿智，或僅是一種象徵，都已經使他及他的同伴與同時在巴比倫智慧學院接受教育的其他學生顯得有所不同。他們的拒絕也使他們個人的身分變成極爲顯著，並因爲他們試著只吃蔬菜的結果獲得成功，使他們成爲與別人截然不同的一組特殊人物。下面我們就來探討這種與別人顯然不同的身分在神學上的意義。

但以理書和第二以賽亞書的異象

在研究但以理書1~11章的用意及來源時，加密（John

Gammie) 認為但以理書1~6章裡的故事，雖然不是第二以賽亞書的注釋本，但是這些故事的傳述，可能是爲了「讓人能看到第二以賽亞書裡所講的許多話，從那些在外國的宮廷中任職的以色列人之子，驗證了『先知的預言得到實現』」，而且他們在宮廷中的作爲「也使他們成爲外邦人的光（賽42:6，49:6），因而使外邦的王族貴人得以明白萬事萬物是由耶和華在掌管的…。」（“On the Intension and Sources of Daniel i-vi,” p.291）。但以理書第1章在許多方面就呈現了加密所說的情況。表面上是在主前第八到第七世紀猶大王希西家時代所寫的以賽亞書49章，在其22-23節裡就預言了列王將要做以色列人兒女的「養父」（加密：「導師」）；而在但以理書第1章（表面上是在主前第六世紀被放逐在巴比倫時寫的），裡面四位高貴的以色列青年就是樂於受到巴比倫王的贊助和教育。寫但以理書第1章的作者是否如加密所認爲的，想藉故事間接的來對在主前第三世紀末期到第二世紀初期作者真正所屬的時代的人表明，「被放逐在外的猶太人能成功的過著卓越顯著的生活，同時卻又不與外界妥協並且不使自己受玷污，正顯示以賽亞書的預言得到實現」？若是這樣，那麼，但以理書1~6章裡的每個故事都與第二以賽亞書有著這樣的關聯。

而更值得注意的，可能是有關耶和華在巴比倫掌權的斷言，從耶和華甚至有在個別的巴比倫人的內心深處來爲但以理和他的朋友的嚴格行爲辯白（1:9）—可看出耶和華的力量要比地震或焚風更爲顯著，而在不同時刻一直被重述以及在但以理書1~6章中又被提到的，就是第二以賽亞書所不斷宣說的：耶和華的統治普及全世界各地（賽43:3-7）、普及列國（40:15-17）、勝過所有無用的神明偶像（46:1-11）、高過地上所有的君王（40:23-24）、特

別是高過波斯王古列（44:24～45:13）。當然，像是以西結書及以賽亞書56～66章這些有關被放逐時期及剛自巴比倫返回耶路撒冷時期的先知書也同樣的宣說：以色列人的上帝是宇宙的統治者。不過，從以賽亞書40～55章及但以理書1～6章裡所使用的語言上及神學上的密切關係，我們似乎可以很有把握的說，但以理書1～6章的故事其作用之一，乃是要向猶太人保證，只要是順服並具有智慧的以色列人，都必能使以賽亞書40～55章中那具有希望與應允的異象獲得實現。

第1章的神學評估

但以理書第1章裡有甚麼仍待討論的？做為正典經書，第1章就神學上所要對我們說的重點是甚麼？對於這個問題雖然得到的解答有許多不同，但基本上都同意重點之一就是它是在宣說以色列人的上帝是信實可靠的上帝。即使被放逐到遙遠的地方，環境又惡劣的情況下，上帝的百姓仍能具有希望的結果。一位忠誠於自己民族的承襲及所信仰的上帝的猶太人，在巴比倫仍能具有極大的成就。然而，之所以能如此，並不在於他對於佳餚美酒的拒絕以及上帝能使「但以理在太監長眼前蒙恩惠、受憐憫」（1:9）。一位被放逐的猶太人能成為一位勝利者是因為以色列人的上帝是一位勝利者！

雖然，這項神學真理的宣告在但以理書上明確無疑的呈現在經文中，但是故事本身若除了這項宣說之外還有更多要說的，那麼，就不應該對於這項宣說過分的強調。因為若強調上帝是絕對信實可靠的，有時會誤導人，讓人以為每當上帝的子民在遇到危險、被脅迫或放逐時，只要順服上帝，這樣，若向上帝懇求，上

帝必將涉入，使人們脫離困境。在奧茲維辛集中營的猶太人他們也是順服上帝並拒絕使自己被玷污，而上帝也掌管那個地方，但是那些猶太人還是被送進毒氣房。而基督徒在德國納粹黨下、在中國文革下、在中南美洲的獨裁政權下也都順服上帝，但是殺害小組的人卻仍登門而入。

因此，當我們這個世界仍舊浮現各種不同族國神明的見解時，我們一方面不否認上帝是信實可靠而且祂的主權是及於全世界的，但同時我們要把但以理和他的朋友的行為這一段故事當作另一個獨立的神學價值來看。從第1章的經文裡讓我們只能看到但以理拒食的作用，但卻無法看到他拒食的動機。因此，讀者無法來指說但以理為甚麼要這樣做。因為但以理這樣做可能是為了守上帝頒給猶太人的律法，而這就與王膳的肉裡仍帶有血有關；也有可能是為了謹慎的原故，因此必須使自己不受拘於王、不被王吸收、保持自己心思的清晰。也有可能是為了政治的考量或僅是一種象徵性的拒絕。而可能，我們唯一能確知的，就是這些猶太青年「不沾」王的佳餚美酒。這是適合於王的食物，但是依但以理的判斷，這食物卻不適合於萬王之王的僕人。這使得這些猶太人變得與其他也在巴比倫學院接受智慧教育的一般聰明青年顯得極為不同。因著這種顯著的身分，使他們產生力量：要讓猶太人青年一定得以令人見識到！倘若他們「也沾」王的佳餚美酒時，必將使他們失去讓人見到他們是一個不玷污自己並順服上帝的以色列人：結果，他們也將只如其他的人一樣得到王所賞給的王膳。而因但以理的「不沾」，使得但以理能專注於自己所要達成的，也讓人清楚他的身分，而結果證實了，這是使以色列人成為特別及受上帝揀選的百姓的要素。

我們可以把但以理書第1章及其它在1~6章的故事當做是下面所提到一個處在過渡時期倫理道德問題的解答：假使我們確信上帝在這個世界紀元的終末及祂的新紀元的開始時必將親身介入，那麼我們這些信賴上帝的人在當前這個時候該以何種方式來生活？有關這個問題，但以理書第1章的解答是：要生活有力，把你對於上帝的信賴讓你的統治者的中心人物都知道，藉著上帝的幫助，讓你在統治者所視為是具有智慧與知識的事件上勝過其本國的人，也要盡量保守自己同胞的安全，並以忠誠來榮耀上帝。千萬要切記，你若要想通過這種艱鉅的挑戰，就要不與一切妥協，免得自己無法專注、被吸收，並連自己的身分也消失。所以，要保有自己不同的身分、不妥協、不受小惠的拖累、並在世上的強權壓力面前，挺直腰幹。這種生活就是聖潔的人在過渡時期該有的生活倫理特徵，直到上帝親身介入。那時天下諸國將成為另一個由上帝所立的國，而且這個屬於聖者們的國必存到永遠（但2:44，7:27）。



智慧人但以理 第2章

宮廷的競賽故事

第二篇有關但以理的生活系列依舊是在描述被放逐在外的理想猶太人仍能成功地參與在異邦人最高階層中的故事。這篇故事說到但以理因著「天上的神」所給他的「智慧與力量」而能從

事一般被認為世人所無法做到的事(2:11)。因此，第2章可以說是在講述一個神蹟的故事，當然，它也可以如同韓福瑞(W. Lee Humphreys)在他所寫的文章「被放逐在外的猶太人生活型態」中(“A Life Style for the Diaspora”)所說的，是一個「宮廷的競賽故事」。與但以理書第4、5章相同，這個宮廷的競賽故事是在強調一個宮廷的朝臣有著比別的朝臣更高的智慧或能力；而這種智慧是在危急情況發生時展現出來的，因此，這個朝臣為危急情況所提出的信息份量，在這個故事中乃是次要的事。

自古聖經的注釋者就曾指出，第2章的**故事人物**可能是在模仿創世記37~50章裡約瑟故事的人物。讓我們來做比較看看：把2:1的尼布甲尼撒王視如創世記41:8的法老王，我們就會發現，尼布甲尼撒王如法老王一樣，都是該時代外國中最強盛的君王；尼布甲尼撒王也和法老王一樣，會做噩夢，並因而「心裡煩亂」。而2:2裡所提到的術士、用法術的、行邪術的、和迦勒底人(占星家)這四種有特殊才智的人就如同創世記41:8裡所提到的巫師和占星家這兩種人一樣，他們在宮廷中都有其特殊的作用，而且通常都能為宮廷解決一些向他們所提出的問題。但以理書2:14裡的侍衛長亞略就如同創世記39:1的侍衛長波提乏。亞略的亞蘭文頭銜可意指「侍衛長」(RSV；參王下25:8、18)、「主櫛」(LXX-Dan和Theod-Dan)、「大決行主」或「皇家警衛長」(Hartman和DiLella)，以及「憲兵司令」(Montgomery)。(波提乏雖然是約瑟的主人，但真正讓王注意到那位猶太人解夢者的能力及存在的是那位無名的酒政，所以，在但以理書裡，可以說是把波提乏及酒政兩人的角色融為一人)。當然，但以理就等同約瑟，兩人都為眾所知，是一個對於以色列人的上帝敬虔與順從的人。兩個人都善於解夢，兩

人也都在成功的爲王解夢後謙卑的表示完全是上帝的力量使他們得知夢的真象（創41:16；但2:27-30）。最後，我們可看到兩個故事的情節也相似，兩個故事都對於夢做了正確地解說，（但以理不僅如約瑟能把王的夢正確解說出，更連王所做的夢是甚麼也都能說出）；兩個故事的主角不僅生命都獲得保住，也都得到王的授權來管理王所有的臣僕；兩個故事的結果也都有著外邦人的王見證了以色列人的上帝的能力的特殊情景（創41:38；但2:47）。

解夢者但以理的故事會和創世記第41章約瑟故事情節這麼相近，其實並非純屬偶然。摩西五經的作者乃是想要藉由約瑟的故事，來做爲將來所有虔誠並聰慧的猶太人嚮往在高階層服事時的一個聰慧朝臣的典範。在希臘化時期的猶太人作者知道約瑟故事的用意，並藉由如偽經《約瑟遺訓》及《約瑟與亞西納》的羅曼史，來做爲一個被放逐到外國的猶太人如何也能成功的範例。不論但以理書第2章的作者是誰，已有先前的故事可以來把但以理也描述如同約瑟，甚至是一個超級的約瑟，好使他有能力來面對比第一個約瑟所面對的情境更難以解決的情況。然而，但以理書是聖經中的一卷，對於以敬虔的心看待聖經的我們在發現此篇的作者其實就是要把但以理呈現如同一位新約瑟一樣時，究竟有甚麼關係嗎？其關係是：但以理書雖是一本在教導我們有關宗教真理的書，然而，但以理只是一個虛構的故事人物，故事的作者們，是比但以理故事更爲晚期的人，但爲了讓與他們同時代的同胞來讀，而把但以理描述如同約瑟。對於但以理書第2章只是一篇虛構的故事，當然是從常識及內在證據來知道的。知道是這樣其實是件好事，因爲這樣，我們就不必去追究但以理的確實身分，也不必去過於煩惱這篇故事在年代上及一些記述上的瑕疵。這樣也讓

我們得以只去關注下列幾項重要的問題：但以理是在代表哪一種人？他是在向哪一類的人講話？經由但以理的口所宣說的以色列人的上帝是何種性質與目的？

顯然地，那群聚集在一起並書寫但以理書第2章及但以理書1~6章其它「宮廷故事」的人們，必定是把那些從巴勒斯坦地區被放逐到外國並居住在外國人社會中的猶太人的情境及可能得到的機會，視為如同約瑟一樣。在波斯帝國晚期到希臘帝國早期時會產生這種觀點的地方被認為較可能在被放逐的猶太人中而不是在猶大地區的猶太人中，因而使得學者們認為，這些故事（以及與這些故事同時期書寫的中短篇故事如以斯帖記、《多比書》、及在《七十士譯本》但以理書後面又添加的故事）應該就是源自以色列之外的地方，可能是在巴比倫的猶太人團體裡。學者們的這種理論是針對故事的說法來評定，因為這些故事都是發生在被放逐到東邊（巴比倫）的猶太人中。依地理上來分析這些故事雖然應該就是此種的背景，但是我們必須承認，我們很難明白為何但以理書1~6章的故事後來會和但以理書7~12章這種與猶大地區甚至是耶路撒冷地區所產生的啓示文學合併在一起。

神蹟的故事 (2:1-30)

但以理第2章故事的發展共有五幕：**第一幕**—問題：國王的夢及哲士們受到折磨 (2:1-12)；**第二幕**—但以理的涉入及表明他的力量的秘密 (2:13-23)；**第三幕**—但以理對王的宣佈及把夢照本宣說的神奇事件 (2:24-30)；**第四幕**—夢的內容及它的解說 (2:31-45)；**第五幕**—結局及國王的讚美詩 (2:46-49)。

王作了一個令他心煩的夢 (2:1)，但這個問題的危險性比起

那些解夢者所遇到的要小多了。作者很有技巧地在故事的**第一幕**裡以戲劇性的諷刺來表達這種微妙的差異。到第6節結束時讀者知道了國王不僅要解夢的哲士們把他的夢解釋出來，甚至連他所作的夢是甚麼也都要說出來，在第10節這些哲士們也終於確知王所要他們作的就是這樣。在與王周旋一陣子後，他們終於默認了（2:11）先知耶利米早前就曾對於假先知們所說過的話——這些假先知們沒有人能領會及聽到上帝的話（耶23:18）。他們無法得知上帝所給與王的信息，並在無意間把整個故事的重點與結局正確的論述出來，說：「除了不與世人同居的神明，沒有人在王面前能說出來。」確實是這樣，只有神明，或應說是唯一的真神上帝，通過上帝所認定具有資格的解夢者，把王所心煩的困擾完全解開來。

第二幕的故事轉而講述因為王的失望與震怒而下令要殺掉巴比倫所有的哲士，因而連同但以理及他的三個朋友的生命也都受到威脅。面對這個危險，但以理懇求上帝施恩並從「天上的神」得到有關這個夢的「奧秘」。

在但以理書這裡用到「奧秘」這個字，原文是用亞蘭語的 *raz*，這個字是借用波斯語而來的。整本舊約裡僅但以理書第2章在述說這個夢之前（2:18-19、27-30）及說完之後（2:47）使用了這個字，以及在但以理書4:9裡又使用了一次，也是與解夢有關。這個字所在說的奧秘不是經由理智或傳統的智慧所能得知的，而是必須經由神的啓示。但以理斷言唯有神能顯明這種奧秘的事（2:28），尼布甲尼撒王也這樣的斷言（2:47）。神也只經由祂所揀選的人來作為顯明這奧秘的工具。

第二以賽亞書在許多地方與但以理書一樣，都這樣確信整

但以理書

44

個宇宙是由上帝在掌管。誠如柯林斯 (John Collins) 所指出的 (*Apocalyptic Vision*, p.45)，第二以賽亞書裡嘲笑外國的哲士們以占卜及巫師來預言未來 (賽47:12-13, 44:25) 是無效的。之所以無效是因為這些國家的神明偶像無能且無知 (賽44:9-20)，因此，他們無法行耶和華所能行的事 (賽40:12-15、23-24)。上帝的奧秘只向祂的僕人顯明，而這些僕人所具有的能力乃是源自這位能廢王、立王者，這力量的泉源才是唯一真正力量之源。這樣的確言與但以理書第2章的作者所表明的教義相同，就是：上帝把祂的計畫與目的經由夢及使用祂的僕人來讓人知道。夜裡的異象 (2:19；參看伯4:12-13) 與尼布甲尼撒王的夢當然一樣都是一種夢。這種概念與但以理書7~12章的啓示文學所要揭示的教義相符合，我們將會看到，在7~12章裡描述上帝也是用類似異象的方式經由天使的指引來顯明上帝對於未來的計畫。也就是說，「但以理書前後兩半部對於啓示有著相同的認知」(Collins)。因為但以理書在理念上與編著上前後的一貫性，我們可能也可以說，著作但以理書7~12章啓示文學的「智慧人」(但12:3) 與那些對於智慧極為稱頌的但以理書1~6章的作者們，都同樣的熱衷於追尋上帝的奧密。

從但以理對於「天上的神」的頌讚詩及詩的末尾所說的話 (1:20-22、23呈現了一篇個人感恩的詩的模式) 讓讀者們得知了一個秘密，就是但以理怎麼有力量神奇的把夢照本宣說及解說。但以理把這一切都歸功於上帝，而整個但以理書1~6章裡也都以類似的頌讚說法在表達這種的態度 (參看2:47[一種縮短的形式]，4:1-3、34-37，6:25-27)。在所有的這些詩裡 (就像通常在舊約裡的詩文一樣；參看詩29，33，104篇)，上帝被稱為造物者、全地

上的全能之主、及施特別恩惠或行特別神奇事件如本故事者。一切事不是無端發生的，而是上帝親自在掌控。因為這樣，上帝被廣知是「一位改變時間、季節」以及其它許多方面事物者，光更是與祂同在（參看伯37:22；詩36:9；《所羅門智慧書》7:26；提前6:16），是一位能把所有的人如在「黑暗中」所無法知道與了解的事顯明出來者（2:22；參看詩139:11-12；伯12:22）。上帝確實是一切智慧的泉源，這是以色列世代所一再認定的事（參看伯12:13，28:23；《傳道經》42:15-25）；經由上帝顯明智慧的人是屬於光的，被差遣到這世界來與黑暗之「子」相對抗。

但以理在握有一切資訊後乃到王面前去。故事的**第三幕**是在傳講但以理宣說上帝具有啓示各種夢的能力（2:28b），並經由祂所揀選的人來解說這些夢（2:30）。但到此為止但以理只把夢的內容稍微提示一下，就是：這夢是有關「將來要發生的事」（2:28）及「將來必有」或「日後必有」的事（2:29）。

這個夢及它的解說與結局（2:31-49）

第四幕的31-35節是在述說夢的內容，36-45節是有關夢的正確解說。夢的內容與解意都與世界歷史的變遷、最終、以及將要到來的那個國「必存到永遠」有關（2:44）。總言之，就是：一個簡縮的世界最終藍圖。在這一段裡，有兩件值得提到的地方：（a）這一段的內容有些地方彼此稍微不一致，一方面使用的口吻很支持王室及巴比倫王朝，但是，那個以金做的頭所代表的巴比倫王朝，最終卻也與其它的帝國同樣的被擊碎及毀滅；（b）接在45節之後的結局裡，王對夢的解說裡自己將會遭到威脅及不利的事似乎並不在意，卻忙著獎賞但以理許多貴重的禮物，只因但以理能

「顯明這奧秘的事」(2:47)。整個宮廷的故事可算是極為順暢，但因為出現了這兩個稍微不順的地方，因此，一般認為，有關國王的夢與夢的解說這一部分是來自另一個與目前這個宮廷的故事不同的源本，而且其用意也與目前的這個故事極為不同。不過我們要知道，可能正是因為把世界的世代日漸萎靡這種世界末日異象編輯入智慧的故事裡，最後才有可能造成一個永久王國的到來，所以在但以理書裡才會把兩個本質上極為不同而且也屬於不同世紀的文學編成一個故事。我們雖然知道這本自古代以色列所留傳下來給我們的但以理書與其同時代的書有著這樣的不同，但是我們這本注釋書一直就是本著這樣的認知在做注釋，也對這個夢及它的解說持以同樣的方式作注釋。

在古代近東地區常用夢的解說來預測未來並為長久未來做計畫。巴比倫的王室更是特別喜愛請益於解夢者。這些解夢者包括如歐盆漢(Leo Oppenheim)所例舉的，有的是靠天份直覺的、有的是受過對夢的預兆作解讀的、有的是會通靈的巫師或法術師能從神明來得知夢的意思或此夢是否與未來有關(*The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*)。舊約聖經裡就記載了數個王曾作了與未來有關的夢而且有時得請益於解夢者的，如：亞比米勒王(創20:1-7)、法老王(創41)、所羅門王(王上3:3-15)，當然，還有尼布甲尼撒王。(有關但以理書中夢的角色，將在本注釋書第7章中討論。)

但以理書裡尼布甲尼撒王的夢是一個連續性的。就是有一個巨大的金屬人像有四個部分，從上到下的材質是從最好的開始：頭是金做的，胸部和手臂是銀做的，腰和臀部是銅做的，腿是鐵做的，腳是鐵和泥土混合做的。這個人像被一塊未經人手開鑿的

石頭擊打到其最脆弱的地方，就是土做的腳部，整個人像立即粉碎並被風吹散，而擊打人像的石頭變成一座山，覆蓋全地。

但以理對於這個夢所做的解釋是：人像的四個部分代表四個連續的王國，從用金做的頭部開始所代表的是尼布甲尼撒王本身的新巴比倫王國，接在頭部下面的是三個沒有道出名字的王國，不過一個不如一個般地強盛，接在最後的是一個用鐵與土所混合的王國。過去，已有非常多的人設法要把這幾個所象徵的王國拿來與歷史上真正的王國做比對。不過，通常所重視的幾乎都是在那第四個用鐵做的王國，因為緊接在這個王國之後就是那個由鐵與土所混合成並倒下去的王國。過去，一般在對此段做注釋的人，常把注釋鎖定在這個接近王國終結前的第四個王國的年代上，也就第43節所說的王國，那國的統治者以為「以通婚」就能使自己達到歷史上的全盛期；因為注釋者以為這樣他們就與原本的作者所在說的年代較相吻合。無論如何，現在一般的聖經注釋者都同意，這座人像的四部分所代表的歷史紀元是巴比倫帝國（金的頭部）、「瑪代帝國」（在歷史上幾乎不能算是真的存在，但在這裡被算是銀的胸部與手臂）、波斯帝國（銅做的腰與臀）、以及希臘文化時期埃及的托勒密朝代及在敘利亞的安提阿地方的西流古朝代（鐵的腿及土的腳）。雖然上述的這四個帝國在歷史上並非相連續的，但這並不表示上述這四個帝國名單就是不對的，因為如果如但以理書所記載的，開始的金頭帝國等於巴比倫，而那以通婚想統一不同王國卻無法達到相合的是指西元前323年之後與作者同時期，也就是希臘文化時期的托勒密王國與西流古王國，那麼，這中間除了這四個帝國外就沒有甚麼其它的可能了。而通常一般也認定這四個帝國就是但以理書第7章的作者改以野獸的方式

來做比喻所在指的帝國。

對於這四個被比喻為歷史上相連續的王國被接續的第五個王國所擊碎的記述，我們可以把它們與通常所在說的世界紀元分開來看，而把它們看做是貴重金屬的時代。每個金屬所象徵的時代又可看到有其各自不被記載在以色列及舊約之內的歷史（Collins, *Apocalyptic Vision*, pp.37-43）。如從羅馬的、說希臘話的猶太人的、及波斯的資料中可看到這種四個接續王國的說法；而四種不同金屬的接連，由最貴重到最不貴重的安排方式，在同樣的波斯資料裡，以及在西元前第八世紀希臘哲學家海希奧德（Hesiod）的作品《工作與時日》（*Works and Days*）裡可看到。在但以理書2章的31-45節裡就是以帝國與金屬這兩種當時一般人所熟悉的隱喻配以巨人雕像的主題來構成的。這樣，當時讀這故事的猶太人不僅容易明白這故事，而且能激起他們對於過去的歷史、當前的實況，以及將來該朝哪個方向前進來做好好的思考。

如果我們對於但以理書第2章以四個帝國及四種金屬組合成的夢所做的描述稍微仔細想一下，會覺得故事前後有一點不順。在對王的夢剛開始解說時似乎是很支持巴比倫帝國，並對這個以金做的王朝很喜愛。尼布甲尼撒王被稱譽為「諸王之王」（參看拉7:12—這是一個在新巴比倫時代的作品中一般人所知道的稱呼，在波斯帝國裡更廣被使用，甚至到了今日，中東地方的王仍有被做這樣稱呼的）。尼布甲尼撒王在但以理的解夢中也是一位受上帝「賜給了國度、權柄、能力，和尊榮」的人。他真可稱得上是一位新亞當，因為他不僅掌管了所有的臣民，甚至連「飛禽走獸也都由他在掌管」（2:38），就如同創世記1:26-28裡所說的第一個人類一樣（參看詩8:6-8）。如果我們認為第2章的作者把巴比倫王稱

讚得如一位新亞當實在有點過分了，那麼從耶利米書我們也可看到耶利米在傳達上帝的信息時也曾說到地上所有的國，甚至連野獸，都將由尼布甲尼撒王統治與支配（耶27:6-7，28:14）。對於這一點，柯林斯認為，從尼布甲尼撒王是受上帝所揀選的並有權柄來掌管一切來看，有關夢的描述，就與這個宮廷故事的其它部分一樣，都是源自巴比倫的。柯林斯認為，「第2章裡的預言是較屬於巴比倫的政治神諭，較不是屬於猶太人的神啓」（*Apocalyptic Vision*, p.37）。對於巴比倫王的描述在開始時是以這種極為正面的語調，但到了44節時卻開始有所不同了，因為在這裡說到那塊未經人手開鑿的巨石滾下擊中了人像。但以理預言這巨石「將把所有的帝國都砸得粉碎並讓這些帝國完全消失，但這巨石將永遠存在」；這巨石所代表的「一個永不會被征服的王國」將擊碎一切的王國，甚至包括以金做的頭（2:45）。這預言不僅對於將來沒有說些好聽的話，反倒說了一些極為不祥的話。然而，代表金的頭的尼布甲尼撒王卻只顧高興的稱讚但以理能神奇地把他做的夢是甚麼說出來並解說了這夢，好像他自己的王國一點都不會遭遇危險一樣。為甚麼王會這樣呢？

柯林斯認為所以會這樣，是因為猶太人所修編的故事把原本支持巴比倫的聖言給壓下了（*Apocalyptic Vision*, p.43-44）。這修編的故事第一次並沒有提到第五個王國（那塊石頭）。柯林斯從正典之外相關的經書裡所記載的來做比對，也發現猶太人在經過長期的四個帝國的管轄後，當最後帝國進入衰退時，猶太人所期望的就是能獲得勝利與解放。而這個修編的故事可能就是要強調第五個王國與其前面所有的王國之間對立的程度，甚至連過去讓人樂於回憶的「黃金時代」也包括在內。至於聖經語言學者金斯堡

(H. L. Ginsberg) 對於為何那塊石頭會連金的頭也都擊得粉碎的解說，柯林斯認為極不正確。金斯堡的解說是：但以理書的作者從他的那個時代來觀看歷史，確實四個帝國即使不是很明顯的同時存在，也可說是幾乎同時存在 (*Studies in Daniel*, p.8)。柯林斯認為這四個帝國不僅根本不可能同時存在，而且修編這個故事的作者根本不在意歷史年代的順序，心中有的只是猶太人過去所經歷過對於各種不同金屬偶像的盲目崇拜的合成圖像。從柯林斯的這種見解，再看但以理書第3章及5:23，我們可以看到，但以理及他的朋友們寧願死也不對一個僅代表世上權力而且終將消失的金偶像加以敬拜。這些故事的目的就是要告訴人們，人類的權勢無論有多麼傑出與雄偉，都只是短暫的，都將在那至高力量的上帝的王國面前倒下，如同都被那塊石頭擊潰一樣。所以無需對於世上短暫的權勢加以崇拜（雖然此段經文裡並沒有說到要對那個人像的敬拜）。

這故事的作者雖然知道故事的說法有瑕疵，但卻依舊這樣說。他一方面讓人回憶到巴比倫王國是屬於黃金的時代，一方面卻又論斷所有世上人類的帝國即使如巴比倫王國都不過是短暫的，終將被那塊「非人手鑿出來的石頭」砸碎。對於尼布甲尼撒王聽到自己最終將會消失的消息既稱讚又慶賀的這種描述雖然顯得有缺陷，但就讓它有缺陷罷！因為作者心中有著更緊要的話要說。就是那應允並且必將會到來的王國將會也必會消除並取代所有人類的權勢。就如同那塊石頭，將充滿天地 (2:35)。這話與過去許多預言將有一個終極王國到來的話彼此互做迴響（參看結 17:22-24；賽 2:2＝彌 4:1；特別是賽 11:9，「……因為認識耶和華的知識要充滿遍地，好像水充滿洋海一般。」），這應允是將有

一個**地面上**永遠的**統治**，而統治權將交給由上帝自己揀選的人。這是哪些人呢？這些人就是但以理書第7章裡所說的「至高者的聖民」。這些人無疑就是以色列人中那些與書寫但以理書同屬一群的敬虔者，也是被稱為「智慧人」的（12:3）。而甚麼樣的人是智慧人，因為但以理書並沒有明確指說，因此自古以來在解說但以理書的人們就樂於抓住這開放性來把第五王國的人比擬成他們自己。

當第五個王國來臨時，原本那種輝煌人類王朝愈來愈頹廢令人感到沮喪的歷史情況，變成爲是由人與神相交會的歷史的終末景象。如果我們把這夢的解說用較現代的說法來說，可能是這樣：那數世代以來持續走下坡的歷史，連我們也都能劇烈的感受到這種情形發生在我們的時代，所以不該讓它一直這樣下去。因爲我們不能說，一切到頭來不都沒有甚麼差別，要不是庸君就是暴君。也不能說，一切到頭來都會自然往好的方向走，所以不必去在意。事實上，到了這種日漸頹廢的世代末期，上帝必將介入，並將摧毀清除這一切，也將在人愈來愈無力與無法自治的地方賜給人力量與自治。

從這個夢及解夢裡我們可以對於但以理書1~6章的作者的身分問題得到三個提示。第一，依這個夢，這幾章所關心的是傾向於7~12章所作的啓示。第7章裡也用比喻的方式再次說到這相連續的王國，這些王國同樣地因上帝王國的介入而同時被毀滅。所以但以理書最後的編者或作者必定是認爲把宮廷的故事與啓示的異象同時放在一起是適合而且互相協調的。第二，第2章的作者與但以理書的編輯或修訂者可說都是與他們所代表的那一群人同樣地認同於那個「絕不會被征服的王國」，並且認爲他們自己若不

是已參與在這個王國裡，至少也與這個王國是站在同一邊的。第三，那用鐵與土的混合是帝國步入終結的指標，因為在這個混合之後不僅立刻就有那塊石頭出現，而且這人像的「土的腳」正是讓石頭可以擊毀的脆弱部位。不論這裡所說的王室間的通婚是在指哪樁婚事，對於但以理書第2章寫這個夢的作者，都是要表明這個帝國的弱點及即將式微的「時代預兆」。

這個有關聰明的解夢者但以理的宮廷故事以**第五幕**（2:46-49）作總結。在這幕裡，除了但以理和他的朋友們都得到獎賞外，最重要的就是，巴比倫王尼布甲尼撒對於但以理的上帝以簡短但極具稱頌地發出了他的讚美歌（2:47），說：「你既能顯明這奧秘的事，你們的上帝誠然是萬神之神、萬王之王，又是顯明奧秘事的。」

但以理書第2章因其布景及人物的背景，所以是屬於一個宮廷故事，但應該也被看做是一個神蹟的故事。在聖經裡的神蹟故事的結尾通常都會有一個或數個看到上帝行神蹟的人或神蹟的受惠者對上帝發出讚美。而做這讚美的人常非以色列人，他們本來並無義務去對以色列人的上帝表達其信仰。我們可從聖經裡以利亞和撒勒法的寡婦的故事以及其它的故事來看到這種情形（王上17:17-24；王下4:18-37；路7:11-17），或是從共觀福音裡的神蹟故事來看到（例如，可2:1-12，7:31-37；路9:37-43），這些由無關的外人所表達的信仰告白才是這些故事所要說的真正重點。但以理書第2章這裡也是這樣：整個解夢的神蹟故事其主旨的最高峰與最主要的地方就是尼布甲尼撒王內心地改變以及他對於但以理的上帝的力量的見證。多年前蒙哥馬利（James Montgomery）就看到了這一點，他說：「王承認但以理的上帝是萬神之神、萬王之王

是整個故事的最高潮」(Daniel, p.181)。在這裡我們看到了作者是如何小心的來寫王所要說的話。王雖然對於但以理神蹟似地把王所做的夢揭開出來給予肯定，並視但以理如同半個神般的下令向他獻供物燒香(但以理似乎接受了這樣地敬奉)，但是，王仍然表明啓示奧秘的來源乃是上帝，是萬神之神，如同但以理所告訴他的(2:28)。尼布甲尼撒王真可說是一位皈依以色列人的上帝的代表。

第2章的神學評估

現代的評論者一般主張此章所在宣說的宗教真理主要有三點：(a) 以色列人的上帝是掌管一切的；(b) 上帝的僕人們的智慧顯然優於外邦人及他們的神明；(c) 因此，祂的忠誠僕人們，也就是那些能得到祂的智慧的人，即使在無望的情境下仍能抱持著希望。當然這些是此經文顯然可見的教導，然而在這些教導的後面，我們難道就看不到有什麼更廣的理念在裡面？事實上如果我們看不到，那就糟了，因為上述所主張的第二、三點既不真確也不很有意義。例如第二點，無論作者把猶太人的生活說得是多麼嚴謹而今日的基督徒也誠心這樣相信，那麼，上帝賜給猶太人的智慧難道就真的是高過其它一切的智慧？畢竟，我們既無法像但以理的方式來得到那種的智慧，我們也不覺得其它許多重要的智慧，例如上帝所恩賜給我們這一代的人的現代科技知識的「智慧」，會只侷限於猶太人，或基督徒，或不信者，或任何特定的團體裡。

再來看第三點的主張。若說但以理書第2章的寫作是爲了讓作者當時那些受逼迫與恐嚇的猶太人能從故事中來獲得鼓舞與力

量，那麼對於今日生活在西方優渥世界的信徒，第三點的主張對於提高他們對歷史的正確觀察以便知道宗教真理的宣說能具有甚麼實際的意義嗎？但以理書是否最好被視為是「苦難時代的神學」呢？即使它在今日可能可以為黑奴、被下監的，及受迫害的宗教團體帶來特別的安慰，然而，它對於許多目前並未受到迫害及威脅甚至可能享有一些政治與經濟上的樂趣日子的許多信徒，難道就不具有任何信息？既然我們能夠也應該明白它的基本信念就是，即使在今日，上帝仍將戰勝世上一切的權勢，那麼，我們豈不應該也能從中來找到對我們的行動計畫的指引？

第2章有三個神學中心思想可以讓我們從更廣的角度來看作者所在宣說的宗教真理與我們今日的實況如何有所關聯。這些思想是正統的，因為這些在經文上都有出現，這些中心思想因此催促作者當時那些備戰的猶太人除了自認只有自己才是最受上帝關照及具有智慧的人外，也得去為更廣泛的人類付出關注。

故事中所做的一個真理宣說確實就是強烈主張以色列人的上帝是掌管一切的。但是這個宣說卻極具深度與有其微妙的特點。上帝絕不會被任何環境或勢力擊敗，或被迫得採取行動。一切權力與智慧、所有的君王與智者的才能，都是從祂而來的，而且一切都是經由祂所揀選的僕人來安排的。當然，這個神學的信念與舊約所有不同時代的作者的信念是完全相一致的；這個信念至今也依舊是猶太教與基督教在思考有關上帝時的要素；只是，當我們在對人權及王權與上帝主權的關係做神學上的回應時，我們常較不會去想到如2:21b所說的，反倒較常想到人類的自由、歷史上的因果關係，及僅是偶然等方面。儘管有時我們會對於第2章所說的感到與我們的經驗不相同，就是上帝在祂的主權下來讓祂所揀

選的人得到具有啓示的夢或異象，又讓祂的其他僕人能有能力來解釋這些夢或異象，然而，有關上帝的主權的教義卻一直是正確的。

這個故事必會有的一個宣說就是，一個人的服事是否可算是成功、有效乃是取決於對上帝旨意的祈禱與忠誠，而這個服事也必會得到上帝的偏愛與認定。這種信念與第三個宣說常被聖經注釋者同時來指出。而且這個信念至今也依舊被這樣認為。但是這樣的教導卻有其隱憂，從基督的被釘十字架最可明白這種的隱憂。過去痛苦的經驗讓我們明白，無論一個信徒有多麼虔誠、多麼謹守倫理、多麼明白上帝的旨意並遵守它，也不保證這信徒在遭遇危難時會獲得拯救，並讓這信徒得到獎賞與成功。如果但以理書的作者是要教導我們要像但以理那樣的虔誠、忠誠與聰慧，因為這是但以理成功地在外邦人的地方過活的秘訣，那我們就真該把這作者天真的想法棄絕。不過，我們認為但以理書最後的編輯者應該不是在重視這類單純的信念。因為在此書的後半部清楚的告訴我們，即使是那些忠誠跟從上帝的人「也必倒在刀下、或被火燒、或被擄掠搶奪」（但11:33-35）。作者所要向我們表明的乃是，只有那些把自己對人類的服事完全交託在那位「萬神之神及萬王之王」的智慧與力量之下，這些服事才會被算是最真實的，並在最終被判定為是義的與好的。我們相信這才是作者所要教導我們的。我們對人類服事的想法無需表現得極度虔誠或深情，如尼勒（Neale）對於哥林多後書4:17所回應的詩一般。這詩這樣說：

當艱難痛苦圍困你，

內心忍受極大憂傷，
眼前又有無數誘惑，
唯有死當得獲脫離。

豈非得著基督冠冕，
才是天堂裡的至寶？
豈非得著基督的道，
才是通往天堂之梯？

天路行客心中歡喜，
舉首仰望天堂福氣，
這至暫至輕的苦楚，
成就我們無比榮耀。

(John M. Neale, 1818-1866, “O Happy Band of Pilgrims”)

事實上，只要如潘霍華 (Bonhoeffer) 一樣的以冷靜、腳踏實地的方式來清楚地表達就可以。他曾這樣寫說：

在基督的十字架，上帝以被聖化了的痛苦、憂傷、謙卑、失敗、貧窮、孤單，及絕望來與成功的人相對。這並不意謂這一切的本身有著什麼價值，不過，這些卻從上帝的愛受到聖化，這愛背負起這如同應該得到獎賞的一切。上帝接受這十字架就是祂對那位成功的人的審判。(Ethics, pp.58-59)

在期待那個新的時代到來之前，我們的生活型態與倫理該如何才

是恰當呢？從但以理書1~6章的六個宮廷故事裡已讓我們看到了數種生活型態的方式，這些生活方式讓人們因感受到上帝要完成其神聖的目的的力量而得以對自己的生命加以肯定，也因而使自己不僅在惡劣的困境下能勇於積極面對，更可能因而獲得極大的勝利。

至於但以理書第2章最具挑戰的神學價值其實仍有待去發掘。上帝也愛尼布甲尼撒王，並讓他在自己的歷史舞台上有其扮演的角色！這與古代以色列人的經書裡對於巴比倫及其國王們所顯出的憎惡確實有所不同，這些憎惡的描述，特別是在那些當猶太地的百姓直接受到巴比倫帝權影響時所寫的經書裡（耶25:12-14、50-51；賽47；詩137）。事實上尼布甲尼撒王能在這裡對於上帝的能力及慈善做這樣的見證是一件非常值得注意的事，是一件令人驚嘆的事！誠如前面所說的，2:47是這整個故事的真正目的，這一節的話也是最重要的話。

對於這種的神學傾向我們只能稱其為普遍性宗教。對於把但以理書1~6章傳給我們的智慧人，雖然他們把所作的宮廷故事的背景編成是離他們很久遠之前的時代，但藉由他們的故事的主角們的生活，卻讓我們知道了他們對於未來所真正期待的，乃是有一天，所有外國最強盛的君王們，都能在真實上帝的面前謙卑下來的理想畫面。將來，甚至是最不可能的外邦人，是的，所有的外邦人，都將認識並信賴以色列人的上帝；也都能輕易的明白上帝所期望給予每一個人的愛與保護。可惜聖經注釋者蒙哥馬利對於尼布甲尼撒王所說的話並不看在眼裏，他說：「對於一個外邦人的國王所作的信仰告白，根本無需顯得大驚小怪。因為那些甚麼都拜的人隨時都可以再去拜另一個新的神，至於，我們這些只

信奉單一真神的人絕不會這樣」(Daniel, p.181)。然而，述說巴比倫王的故事絕不是只在做神學上地閒聊，事實上，這故事是在表明以色列人的終末信仰。這種相信未來全世界都將由以色列人的上帝來掌管的信仰常以不同的方式來被表明(如賽43:8-9；亞8:23，14:16-19)，但所說的都是同樣的信仰。這種信仰保羅借用以賽亞書45:23的話改用以未來的希望來表達它，說：「叫一切在天上的、地上的、和地底下的，因耶穌的名，無不屈膝，無不口稱耶穌基督為主，使榮耀歸於父上帝」(腓2:10-11)。這種信仰是在短暫的一閃中卻瞥見了不尋常的事，就是那些本來對福音極為敵視的「地上諸王」，最後都來一起分享唯一真實上帝的勝利(啓21:24-26)。

你可能會問，一個智慧的故事為甚麼在故事的最高潮時會變成一個終末的信仰？在這個故事的最早版本裡，可能尼布甲尼撒王並沒有說這些話，而他對上帝的頌讚詩(但2:47)是最後的編輯把它放上去的。即便如此，對於上帝是宇宙的主宰並為全球所認知的這一個重要確認已使得第2章成為但以理書1~6章的智慧文學與但以理書7~12章的以色列人的啓示異象得以具有共同性。

在此，我們依舊需要對於這個夢本身及其解說做個神學上的評估。坦白說，就有關未來的預測，但以理對王所做的這個夢的解說，對我們來說是一點價值都沒有。雖然寫這個夢解說的作者可能期待至少有關帝國的開始滅亡是可預測的，然而作者所說的時間線表，證明完全是錯誤的。在希臘文化時代的西流古朝代滅亡時，那「永久存在的王國」並沒有如那夢所說的來出現，頂多只是在安提阿哥四世伊皮法尼斯王身亡時有天使長米迦勒的出現(但12:1)。不過這個夢，不論它原本就是第2章這個宮廷故事裡的一

部分或是後來才被參進去的，對於我們都仍具有其神學上的價值。

首先，這個夢的解說對於但以理的上帝乃是絕對的掌權者的宣說給予再次的肯定。這個信念，已經在那個神蹟的故事裡由但以理的話及尼布甲尼撒王把一切歸於上帝來表明得很清楚了。當44節說到天上的上帝能毀滅地上所有的帝國，並要建立一個祂自己「永不敗壞、也不歸別國的人」的國時，這個信念更被提升了。在夢理，這些帝國在歷史上似乎是相連接地（2:39-40）。這裡並沒有特別強調上帝決定何時要介入，因為上帝在每個王該被廢掉時就廢掉他。每個帝國都有其興盛與衰亡的時刻，當然，整個興起與衰亡的順序都是在上帝主權的掌理範圍內。在夢的解說裡對於這個基本的神學信念又增了一個新的層面。在這裡對於上帝旨意必將得到成全有絕對的信心。在上帝的時刻到來，地上帝國的順序到了其終末時，上帝將以其無比的力量與方式來除去人類腐化與消退的力量，取而代之的是祂自己持續不變的穩定力量所建立的一個永久存在的國。這個國，不是一個天上的國，而是要充滿天下的（2:35）。也就是說，造物主的善良美好旨意要充滿於一切被造之物中。居住其中的也都是真正的人民，無疑的，這些人都是與寫但以理書的作者相類似的人，還有許多其他的聖民，也都將在那裡。

因為對於上帝必能完成歷史完整的神聖目的的信心，也使得這個解夢的宮廷故事增加了其它二個神學的宣說。第一個宣說是，那些堅持服從上帝的人將獲得成功的希望。從對夢的解說，這希望不僅遠及未來，甚至及於終末。這個夢所意謂的當然是指那些全心依靠上帝的力量並服事祂的人得以期望以某種方式來參與那個「絕不會被征服的王國」。第二個宣說是，以色列人的上

帝乃是萬神之神、萬王之王，尼布甲尼撒王自己在這個宮廷故事裡這樣的確認使得這個宣說更顯得特別。因為這話是出於一個在時刻到了的時候，連他自己的王國都將被廢除的人的口，使得他的宣說更見真實。這故事似乎是在說，尼布甲尼撒王稱頌耶和華為天地間的主宰的部分原因，是因為知道耶和華甚至將把王本身擊垮以顯示耶和華的力量是勝過一切的。



「主啊，火窯裡很涼快！」 第3章

宮廷裡的衝突故事

但以理書第3章開始時讀到的是在尼布甲尼撒王的宮廷裡王與猶太人間衝突的故事。這不但使得猶太人的忠信被處於危險中，甚至連以色列人的上帝是否有能力來把那些信賴祂的人救出也受到了考驗。故事會這樣演變，是因為王下令叫所有的臣民都要向一個金像下拜，並因為沙得拉、米煞、亞伯尼歌拒絕這樣做而威脅要把他們扔進烈火的窯裡處死，王並直接向上帝發出挑釁說：「有何神明能救你們脫離我手呢？」(3:15)。上帝，當然證明了祂就是這些猶太人的上帝，即使在這樣大的危險中，祂的能力依舊能把那些信賴祂的僕人救出，使得故事有了圓滿的結局。

這故事的背景是接續在第2章「宮廷的競賽故事」的結局之後的。那時，沙得拉、米煞，及亞伯尼歌這三位年輕人已因他們的首領但以理的要求下被委派為巴比倫省的官員。這是在第3章

中，這三位青年在被某些迦勒底人（巴比倫人）惡意指控時（8-12節）的職位。故事背景雖然是在猶太人被放逐到巴比倫時（597-538 B.C.）的朝廷，然而，從經文中的某些用字或用詞是借用波斯語或希臘語，我們可以猜測這個故事實際被寫作的時間應該是比故事背景晚了許久，可能是在希臘文化開始影響中東地區時，甚至可能是到了332 B. C. 亞歷山大大帝征服中東之後。

這個故事的主要人物是接續前面兩章的，只是不知道為甚麼卻缺了但以理。（大部分的注釋者以這個因由來認為這個故事原本的出處與讀者是不同於但以理書的系列的）。至於出現在烈火窯裡與這三位青年一起走來走去的第四位（3:24-25），究竟是誰就更無法知道了。而這也是尼布甲尼撒王想要知道的。

第3章之前我們所看到的尼布甲尼撒王算是一個仁慈的王，但到了第3章，他開始顯得像個暴君，不過，至少當事情經過如同第3章的述說後，至少他還顯得是一個講理的人，在面臨重要關頭時，他能勇於撤銷他自己所下的王令。故事在這裡可能必須讓他顯得是個暴君以便讓大家能看到這幾個猶太青年對於上帝的絕對忠誠與信心。至於尼布甲尼撒王是否是一個把自己神化了的暴君，要看他在杜拉平原所立的金像是否就是他自己的人像。在這裡，他是否如《猶底特書》（Judith 3:8）裡所描述的，派遣他的官員去摧毀各地的會堂，「以便各邦國都只敬拜尼布甲尼撒王，說各族各國語言的人都將稱他為神」？他是否可說是羅馬皇帝該猶（Gaius Caligula）的原型（prototype）？猶太作家斐羅（Philo）曾記述他在西元40年去會見該猶時，該猶在耶路撒冷的聖殿裡擺設了他自己的像，因而觸發了眾人的抵制，也因而使得猶太人被迫害（*On the Embassy to Gaius*）。他是否誠如聖經學者福

特 (Desmond Ford) 所說的，因為他的偶像崇拜及對猶太人的迫害，而使得「尼布甲尼撒王如同伯沙撒王及大流士王 (大利烏王) 一樣，都成為敵對基督的塑像」 (*Daniel*, p.106)。對於尼布甲尼撒王是否視自己如同神一般來造自己的金像，第3章這裡並沒有這樣說，而聖經以外的經書也無從看到這樣的確切答案。不過從尼布甲尼撒王見到熱火窯裡的神蹟後立刻撤銷他原本所下的命令並熱誠的稱讚以色列人的上帝的統治權的情形來看，我們倒是比較認為他應該只是偶像崇拜，而不是自我神化。不過，那幾個猶太青年敢不遵照王的命令去拜王所立的金像而只敬拜自己的上帝 (3:18)，倒是一件值得令人刮目相看並好好記住的事。

在尚未開始詳細討論本故事的情節之前，我們想先談一下有關本章裡有許多冗長及重複的用語的情形。為甚麼本章裡會重複著一連串的「總督、省長、副省長、參謀、財政大臣、法官、地方官，和各省所有其他的官員」 (TCV) 的名稱，重複著國王的命令，及常說到「烈火的窯中」？這種重複使用同樣的用語所表示的是甚麼？是在表示這是一篇由品質低落的人所寫作的？或者是當地民俗文學為要提高故事情節及讓人注意到某個極關重要的情況所喜歡使用的巧妙方式？畢竟，這篇故事裡有其俏皮的地方，像是由一小組的樂器所發的信號就能讓一大群王的諂媚者俯伏敬拜。(當我們讀到這些樂器的名字時 [5、7、15節] 我們可以想像得到那種由樂器所發出雜七雜八極不和諧的聲音。) 像是那種極其誇張的火的熱度 (3:22) 顯然是被提高了無數倍，以便更讓人感到那幾個猶太青年從火窯裡出來時不僅衣服及毛髮無傷，甚至身上「並沒有火燎的氣味」 (3:27) 是件多麼神奇的事。作者就是以這種雖然俏皮但卻又不是為開玩笑的基調用心的寫作這個故

事。

韓福瑞 (Humphreys) 把這個故事的類型稱為「宮廷的衝突故事」(“A Life-Style for the Diaspora”)。在但以理書裡只有本章與第6章是屬於這種類型的故事。在這故事裡所要強調的不是這些猶太青年有多麼高的才智，因為故事裡一點也沒有去提到才智的事，乃是要強調他們的上帝有拯救他們的能力。這故事前後發展的順序模式就如同約瑟的故事、以斯帖的故事，及亞希卡爾 (Ahikar) 的故事一樣。就順序的模式上柯林斯 (Collins) 跟著尼可斯堡 (Nickelsburg) 持著同樣的看法，就是：故事的主角從優渥的情境下轉變為處在危險的情境中，通常都是因為被陷害；然而在最危險緊要時刻他們獲得了釋放，並且給予比過去更高的職位 (*The Apocalyptic Vision*, p.50)。這種在故事裡特別插入神蹟事件的成分並非只在宮廷的衝突故事裡才有，從但以理書第1、2章裡我們也看到這種情形，只是故事的型態各有不同。像24-27節的神蹟，乃是典型能讓外國的國王來對以色列人的上帝的偉大作出見證的。

第3章的故事可以很容易的分成明顯的四部分：危機 (1-7節)；衝突 (8-18節) 懲罰 (19-23節，接著在24-25節插入了提到那神秘的第四個人)；神蹟及王的見證 (26-30節)。

危機及衝突 (3:1-18)

故事在1-7節裡把危機的發生慢慢的道說出來。尼布甲尼撒王在巴比倫省的杜拉平原造了一座金像，並命令所有的官員 (名單從最高的官位依序列下來) 都得參加成立這座金像的揭幕典禮，同時要向這個金像俯伏敬拜。這事情真的曾這樣發生嗎？希臘古

但以理書

64

時的歷史學家希羅多德 (Herodotus) 曾說到在巴比倫有一座極大的希臘主神宙斯的金像 (i, 183)。更早時，亞述國王亞述拿施帕 (Ashurnasirapal) 曾對人自誇說 (*Annals*, ii, 133) 他曾豎立了一塊大石頭和一座金像獻給土星神尼內波 (Ninib)。而尼布甲尼撒王或安提阿哥四世伊皮法尼斯也極可能有豎立極大的貼金偶像。所以但以理書第3章故事裡的金像是有其可信性的，而這座金像若是以60腕尺高6腕尺寬的比例來造，就可能是一座極為高大並修長的偶像。此外，從古代的許多記述也顯示，每當有什麼神像或建築物落成典禮時，都會舉行盛會並獻上祭獻文。其實，我們只要從列王紀上8章所記述的以色列人歷史來做比較，就能很容易明白。上面記載，爲了要慶祝新殿的落成，「所羅門王召集以色列的長老們和各支族各宗族的族長們……」(TCV；王上8:1)。

除了文學記述外，從古時的建築也讓我們相信有這樣的偶像，因爲從古代巴比倫的建築中發現要進入空中花園的入口，有巨大的美索不達米亞的偶像，像是在守著入口，還有從遺留下來的浮雕中也見到這種偶像。此外，詩人的想像總會對於這些巨大的石雕柱做出回應，以無聲來道出古代的虛榮與浮華。當著名詩人雪萊 (Shelley) 從一個半埋在沙漠裡已破損的巨大石像的台座上所題的銘文而作出他的十四行詩「奧希曼提斯」(Ozymandias) 時，已把這一切都道盡了。這銘文這樣說：「我乃是奧希曼提斯，萬王之王。你們這些萬軍之主，看到我的偉業時，只有自嘆弗如了！」這位古代之王雖然確有其過去的偉業，然而他的這種自豪與自傲其實是極其愚蠢的。雪萊在詩的末尾這樣做結論說：

…在這巨像的殘骸邊，

四周空無一物，
只有一望無際的平沙。

然而我們其實也不太敢說，古代這些君王真的會甘冒政治的危險及引發人民的擾動只爲了故意強迫人們來對這些雕像敬拜。雖然有證據顯示，在希臘文化時代及後來的羅馬帝國時期，曾數度想要在其統治的各省各地實施統一的帝國宗教，不過據我們了解，猶太人一直到了安提阿哥四世伊皮法尼斯王時才受到這種實施的影響（參看馬一1:41-42）。所以，這個故事與其說是發生在尼布甲尼撒王的時代還不如說是發生在安提阿哥四世的時代要更合適。而且據了解，安提阿哥曾在耶路撒冷的聖殿內豎立希臘主神宙斯神像及其殿，並以豬肉做爲祭物來祭拜這神，而這豬肉就是但以理書11:31及其它地方所曾說到的一那「行毀滅性的可憎之物」。那麼，第3章故事裡所在說的那座杜拉平原的金像是否也是在暗指安提阿哥在聖殿內所立的那座偶像呢？對於這種暗指，那些內心有數的人自然明白所在指的是甚麼。

上面所問的這類歷史方面的問題，只能靠著推測來解答。不過，我們若用現代的經驗來看類似的情形，使故事如同發生在我們這個時代，那麼，有關這類的問題就不用再靠推測來獲得解答了。尼布甲尼撒王對於其所有屬下的要求，其實就類似今日我們對於政府官員所做的效忠宣誓一樣。對於一個王可能爲了好玩來考驗其周邊的逢迎諂媚者能順從他的話到甚麼程度，而要求他們來舔他的靴或做其它的事，這種情形我們今日並非不曾聽聞過。在尤涅斯科（Eugene Ionesco）令人難忘的荒謬劇「犀牛」（Rhinoceros）裡，人們在受到一小隊如犀牛似的突擊隊員的影

響下，都一個個的變成犀牛，並惡毒的迫害其餘抗拒這種轉變趨勢的人。這就是一種文學對於我們今日深層經驗的現象的一種表述。

如以往一樣，這些猶太青年拒絕這種如犀牛似的急著要舔王的靴而向杜拉平原的假金像下拜的舉止。經文上沒有記說他們是以何種方式來拒絕，可能當大家在開始向金像下拜時，他們卻依舊站著。不過，那些告密的巴比倫人「乘機指控猶太人」（TCV；但3:8，若依原文亞蘭文的意思，可翻譯為把猶太人咬成碎片），說，沙得拉、米煞、亞伯尼歌違背王的命令不向王所立的金像下拜。他們所指說的確實無誤，不過，他們的惡毒不在於他們所指說的事實，乃在於他們想藉此來羞辱那些官位比他們還要高的「外國人」。他們的指控，激起了尼布甲尼撒王的憤怒。王不僅親自查問這三位青年（3:14），並威脅他們將對他們加以制裁，同時不假思索地誇張說出使得故事更具衝突性的問話，說：「有何神明能救你們脫離我手呢？」（3:15）。

接下來（16-18節）的經文是舊約聖經中一個極具戲劇性的場面。長久以來，這個場面一直給予那些對抗暴政的微小團體一個很好的典範。從這三位猶太青年站在尼布甲尼撒王的面前的情景，讓人想到了教會界的祖先彼得與其他的門徒們在議會裡站在大祭司面前，說：「順從上帝，不順從人，是應當的」（徒5:29）；還有保羅站在總督腓力斯及亞基帕王的面前（徒5:24-26），特別是耶穌站在總督彼拉多面前（太27:11-14）的情景。我們也看到貴格會的早期青年會友們心中清楚自己所該遵從的是誰及所受託附去做的是甚麼，大家穩定團結的不向世上任何權貴脫帽致敬的見證，他們除了上帝的主權外不認同任何其他的主權。

加爾文對於16-18節的場景這樣稱讚說，「因此，當死亡被擺在他們面前時，他們依舊勇往直前，因為知道前面有著比自己生命更貴重的上帝的榮耀，若為顯示自己對上帝的信而賠上自己的生命百次，也甘之若飴。……」（*Daniel*, I, p.219）。

第16節裡三位青年對王的回答原文的直譯為「尼布甲尼撒王啊，這件事我們不必回答你。」在此所要見證的，並非如第1章要表明確信上帝的力量必將會拯救他們。我們若以為三位青年因確信上帝必將拯救他們而對於王的問話以高傲的態度來作答，那就錯了。三位青年的回答或許用《TEV》的譯文來說更為貼切，就是：「陛下，我們不願意為自己辯護。」

第17-18節的原文較不易翻譯，和合本的翻譯為：「即便如此，我們所事奉的神，能將我們從烈火的窯中救出來。王阿，他也必救我們脫離你的手。即或不然，王阿，你當知道我們決不事奉你的神、也不敬拜你所立的（RSV：巴比倫）金像」；而《TCV》的翻譯為：「如果我們所敬拜的上帝能救我們脫離烈火熊熊的窯和你的手，他一定會救我們。陛下啊，即使他不救我們（KJV：如果沒有），你要知道，我們也絕不拜你的神明，不向你立的金像下拜。」一些譯本如《RSV》並不把「即便如此」的意思解得更清楚，只在附註裡提供較清楚的神學意義。但《TEV》（與JB和LaCocque一樣）採取更大膽的翻譯，「如果我們事奉的上帝能救我們…則祂會救。但就算祂沒有…」（這種譯文正是亞蘭文抄本所說的）。三位青年這樣的回答好像對於上帝的行動會產生何種的結果無法確知，但即使是最壞的結果也仍樂意接受，包含像在我們的世代，那些如奧茲維辛集中營、廣島原子彈爆炸、比夫拉1970年戰爭、柬埔寨的殺戮，及其他那些殘害人類令人難

以理解的邪惡事件情形，上帝並無行動也不對這種晦暗不明做啓示。

當沙得拉、米煞、亞伯尼歌在回答王時，他們心中所想到的乃是必須遵守十誡的第一與第二誡，絕不向任何偶像下拜。雖然他們不確知上帝是否能在這樣無望的情境中救他們，但他們卻確知無論在任何情況下上帝要他們該有的行爲是甚麼。他們之所以會流芳百世，乃因爲他們清楚自己理該當如何做而不是因爲他們所將遭遇的死難。誠如奧古斯丁所說的，「之所以爲殉道者，乃在於他知爲何殉道，而不在於他的受難」（引用自加爾文的引用文，參看*Daniel*, I, p.224）。這裡可以說是第三章故事的最高潮。即使在最難以面對的情境下，殉道者一旦表明他們執意忠貞的對象是誰時，就已經把迫害者打敗了，因爲再沒有甚麼考量會讓他們改變心意的。

這一景象要比天真樂觀的神蹟故事實際多了，而且很適用於現代的信徒，不論其爲猶太教信徒或基督徒。從舊約學者拉克克（André Lacocque）對這兩節經文所做淺顯易明的翻譯就可看出這一點。譯文說：「尼布甲尼撒王阿，有關這事我們不用回答你。如果我們所服事的上帝能救我們，王啊，他必從你的手中把我們從焚化爐中救出。如果不能，王阿，我們也要讓你知道，我們絕不拜你的神，也不向你立的金像下拜」（*Daniel*, p.62）。

懲罰、三位青年的歌詠，及在火中的陌生者 (3:19-25)

因著19-23節的經過，使神蹟得以發生。無疑的三位官員對於王的命令加以反叛必導致被火燒死的懲罰。在以往對於某些犯法

者就已經有用火來燒死的懲罰方式，如創世記38:24及約書亞記7:15、25（參看利21:9）。在先知耶利米寫信給被放逐到巴比倫的猶太人時，也在信中預言了有關亞哈及西底家兩位假先知將會遭到尼布甲尼撒王活活燒死的命運（耶29:22）。而如果馬加比二書第7章的報導無誤，那麼在安提阿哥四世伊皮法尼斯王時代的人，也必經驗到以火燒來懲罰的事。此章記述到一位母親與她的七個兒子爲了持守摩西的律法而寧願被燒死在一個大熱鍋裡。在但以理書第3章的故事裡較令人意外的是那火窯的熱度，竟高到使那些把三個猶太青年扔進火窯的執行者被從窯裡冒出來的火焰給燒死。（在A. Jeffery的《但以理書介紹與注釋》的402頁裡指出，「在殉道者的故事裡，往往出現了那些要使正義的人受苦的人反倒自己受到了該種的苦楚。」如在但6:24裡，那些指控但以理要陷害他被扔進獅子坑的人，反而自己被這些獅子吃掉；在斯7:10哈曼反而被自己所造要來吊死未底改的絞刑架吊死；在《蘇撒拿傳》62節那兩個想要害蘇撒拿被處死的惡毒長老自己反倒被處死。）

這幾個把沙得拉、米煞、亞伯尼歌扔進火窯的執行者的死是無意義的，但是若三位猶太青年死了卻具有其意義，因爲他們是爲了堅守原則來死的。也就是說，那些爲了他們的信仰來死的，不論是在羅馬帝國對早期基督徒的迫害下，或是在十三世紀時天主教的異端裁判下，或是在奧茲維辛集中營，他們的死都可能具有其意義。但是若無因由被關進集中營而喪生或是在對猶太人執行大屠殺時自己因而喪生，這兩種情形其本身就是一種荒唐的。唯有爲了不願違背自己所確信的或神聖的誠命、不願做偽證或被人先下手爲強，因而喪命的，他們的死才會帶來意義。當三位猶

太青年被扔進火窯時，至少他們心中感到：他們的死已對於強權者想以其勢力來摧毀正義與真理給予顛覆了。

第3章的23-24節中間，在希臘文版本的但以理書裡有放入兩首不短的詩歌，一首被稱為「亞撒利雅的祈禱」（亞撒利雅就是亞伯尼歌），一首為「三青年讚美上主歌」。現在我們已能確信當但以理書從亞蘭文翻譯成希臘文時，這兩首詩歌並沒有在亞蘭文的版本裡，因為在亞蘭文的最早版本裡，也就是昆蘭的但以理書1QD^b裡，並沒有這兩首詩歌。雖然如此，不過這兩首詩歌對於基督教神學及禮拜儀式的傳統卻有其重要的地方。在亞撒利雅的祈禱裡，一開始就是猶太人的標準祝福詞（本段以下聖經經文引自天主教中文聖經思高譯本），說：「上主，我們祖先的天主！你是可讚美，可稱頌的！你的名應受尊榮，直到永遠！因為你對我們所行的一切是公義的，你的一切作為是信實的，你的一切道路是正直的，你的一切審判是正確的。」接著是以一種集體的哀歌方式來表示明白上帝懲罰以色列人是該當的，並說到以色列人目前是處在多麼不快樂的情況下（「目前我們沒有元首，沒有先知，沒有領袖，沒有全燔祭，沒有祭祀，沒有供物，沒有馨香祭，沒有地方可以給你薦新，好蒙受你的仁愛。」），同時祈求上主的拯救。祈禱文最後以一種神義論（theodicy）的呼求做結束，說：「好叫他們認識你是上主，惟一無二的天主，在全世界上應受光榮。」祈禱之後，神蹟接著發生，上主的天使進到火窯裡與亞撒利雅及他的同伴們在一起。依據經文的述說，天使「把窯中的火焰推出，使窯中彷彿吹起清涼的微風，火焰不但不能接近他們，且也不能給他們招來什麼痛苦或煩惱。」在這神蹟事件之後，三位青年唱了一首讚美歌，這首詩歌就是聖公會與天主教會傳統的「我

主頌」(*Benedictus es Domine*)，這首詩歌與正典聖經詩篇的最後四篇(第147~150篇)的形式很相像。[事實上這首讚美詩是分成兩部分的，前面部分是對上主的直接讚美，而較長的後面部分則為一般所熟知的「萬物頌」(*Benedicite, omnia opera Domini*)，就是在勸勉萬物要讚美上主。在晨禱時，會從「公禱書」(*Book of Common Prayer*)裡的三個頌讚詩中選任何一個來吟詠。這三個頌讚詩就是：「三青年讚美上主歌」的兩部分與教會的「讚美頌」(*Te Deum Laudamus*)]。三位青年在唱了一段不短的讚美上主的詩後，接著就是勸勉萬物及受創造的各方面要頌讚主，並以自我勸勉為總結，說：「哈拿尼雅、亞撒利雅和米沙利，請讚美上主，歌頌稱揚他，直到永遠！因為他由陰府中(Hades)救出了我們，從死亡的掌握中搶救了我們；由烈火窯中救出了我們，從火燄中拯救了我們。」雖然只有在但以理書這個增添的部分裡有把在陰府中視同如在熱火窯中，但是，這種看法已成為猶太教與基督教對這個經文的標準注釋，而且長久以來也被認為是這個故事的精華代表。

三青年在讚美上主的歌中認為在火窯中的第四個人是由上主差派來的天使。而尼布甲尼撒王本身顯然也做這樣的認定(如28節所提示的)。這樣的認定雖然可從但以理書提到有一位天使來到獅子坑中服事但以理的記述(6:22)再次得到佐證，然而，在23-25節裡其實並沒有指出那第四個看來好像「神子」的人的明確身分。強調從但以理書可以看到天使學的舊約學者拉可克認為那第四個是一位神人(*Daniel*, p.66)，也就是如在燃燒的荊棘(出3:4)，是上帝與祂的神子。這句「一位看來好像神子」的話，使人聯想到約伯記裡開場白的話，在約伯尚未受撒但試探前，曾

記述到有一天，「上帝的眾子」來侍立在耶和華面前（伯1:6，2:1），這些神子們顯然就如天使。拉可克並認為在但以理書裡天上的聖者與人類在外貌上看起來並沒有很明顯的差別。例如，但以理本身是一個「人子」（8:17），但就整體天使來說也是「像人子」（7:13），天使「外貌像人」（8:15，10:5，12:5）。那麼，我們是否可以說在但以理書裡，人也可以被稱為「一個外貌像神子的」？畢竟，尼布甲尼撒王就是認為但以理「他裡頭有聖神的靈」（4:8）。那麼，那第四個人是否可能是但以理或是相當於但以理在天上的對應者？

對於上面的問題我們沒有確切的答案，不過能確定的是那第四位是上帝所差遣來的使者，不論這位使者是一位天使、或是天上的聖者本身、或是但以理在天上的對應者也好。在基督教史中曾有人把這第四位認為是耶穌基督，甚至有人認為尼布甲尼撒王是耶穌基督道成肉身的見證者之一。但如今已不再有幾個人會認為但以理書第3章的作者在寫第3章時，心中存有這樣的想法，因為作者若心中有預想到將要到來的彌賽亞，作者必會這樣告訴我們。然而，就某方面來說，我們可以把這第四位的作用視同如那要到來的救主的原型（prototype），因為不論這第四位是誰，他是以「以馬內利」的身分來出現。經由這位，上帝在祂的子民們處於最危險、最需要拯救時與他們同在。就這樣的作用來看，如果我們說這位神秘的第四者與新約聖經信仰裡道成肉身的主在作用上具有類似的詞源（typological analogy）也並非是不合理的說法。

神蹟及王的見證（3:26-30）

上面所論述的自然會使後來的許多傳道者來傳說這件神蹟的

事件(3:26-30)。過去有傳道者認為這三個青年從火窯中出來就如同象徵耶穌基督從墳墓中復活一樣。如果，這種看法意謂著這段經文裡暗藏著有關後來(基督)事件的寓言，那麼，我們絕對不可對它加以聽信。不過，三個青年得以從死亡的幽谷出來的事件確實讓人感受到類似耶穌及那些在第三天見證到耶穌復活的人的經驗。然而，我們若能明白耶穌復活的事件如同是三個青年從死亡幽谷出來這個原型事件的對範(the anti-type of this prototype)，那麼，我們一定會知道這個對範遠超過原型。因為三個青年雖然經歷了如同在陰府中的火窯，但卻沒有真正的死了，而耶穌不僅死了、被埋葬，並且如信經所表明的，下到了陰府。所以，三個青年並未完全經驗到人類的受苦與悲慘的極點，就是死亡與遭滅。

在這一幕的總結，尼布甲尼撒王很直截了當的立即轉變為對上帝權能的認定，稱頌猶太人的上帝能給予人拯救；「拯救」這個主題字與王原先嘲弄的問話(3:15)以及三位猶太青年雖然不能完全確定卻仍堅持這樣相信(3:17)的見證做著迴響。這個主題字也將再次與第6章但以理自己受判得被扔進獅子坑裡及最後在最大的災難時的拯救(12:1)做迴響。當尼布甲尼撒王用「至高上帝」(3:26)的稱號時，並不意謂他對上帝的信仰，而只是在使用一種尊敬的口吻。這種現象我們可從許多非聖經的文學裡見到，甚至在一些異教的占卜者的口中可聽到，如從：麥基洗德(創14:18-20)及巴蘭(民24:16)的口中，又從被鬼附身的人(可5:7)及一位異教的女奴(徒16:17)的口中。在尼布甲尼撒王的稱頌裡(3:28)王認為這件事是出於上帝的功效，並對於上帝的這樣作為做出在我們看來雖然有一點過於好鬥但卻出於真誠的反應(他威脅任何人「若毀謗沙得拉、米煞、亞伯尼歌的上帝，都要被斬斷四肢，他

的家也要成爲廢墟」，是有一點殺氣太重了！）。尼布甲尼撒王雖然並沒有表明猶太人的上帝就是他的上帝，但至少承認上帝是真實存在的，這無疑的，也將因而容忍猶太教在他統轄境內成爲合法的宗教。這不正是猶太人從尼布甲尼撒王所希望獲得的嗎？甚而可說，正是猶太人希望能從安提阿哥四世伊皮法尼斯獲得的（參看馬一1:41-50）。

第3章的神學評估

在第3章的故事裡尼布甲尼撒王自己對於上帝的作爲這樣評估，「沙得拉、米煞、亞伯尼歌的上帝是應當稱頌的！他差遣天使救護倚靠他的僕人」（3:28）。因爲上帝的作爲而使得尼布甲尼撒王承認了猶太人的上帝具有超越的能力與掌理權。至於上帝的三個猶太僕人青年的行爲，是否屬於在最終上帝的國度來臨之前上帝的子民所該持有的「過渡倫理（interim ethics）」呢？上帝的作爲並不從屬於三個青年行爲的連帶關係，上帝並非因爲他們信賴祂才採取行動，所以，三個青年的行爲只是在更清楚的說明這三個青年是甚麼樣的人。他們是上帝的僕人，「他們不遵王命，捨去己身，在他們上帝以外不肯事奉敬拜別神」（3:28）。尼布甲尼撒王對於三位青年所具有的教養所做的三重評估可從上面所說的話來看到。雖然他們對於上帝是否能拯救他們只抱一線希望，但他們依舊是信賴上帝（3:17）；他們棄絕王的命令，絕不拜王的神明或王所立的金像（3:18）；他們寧願捨去己身也不拜任何金像（3:21）。

我們能夠明白並尊重三位青年的作爲。至於上帝拯救的作爲呢？這個故事是否把上帝必將從熱火窯中救出這幾位虔誠的青年

的期待說得太樂觀容易了？對於知道上帝及人類都未能把那些虔誠的信徒從大屠殺的火爐救出的這一世代的人來說，這個故事的可慶喜結局是否顯得太過於必然並且不太可信？有關上面這兩個問題的答案絕對是否定的，因為三個青年堅持不拜王的神明或金像並非抱著會受到拯救的期待，乃是認為他們本就該當忠於上帝的旨意。這也是為甚麼16-18節會是這麼關要的經節。況且，上帝拯救這幾個忠誠的青年並非是因為他們對於上帝的忠誠，乃是如尼布甲尼撒王所說的（3:28），上帝乃是一個忠實可信的，三位青年的忠誠雖然與上帝的忠實是相類似的，但絕不是因為他們的忠誠才引發上帝的忠實可信。因此，從人類這邊來看，本章的故事乃是有關為要忠誠而忠誠，是有關那些為了原則而願意犧牲自己生命的人，確信他們的犧牲終必是正確的，至於必須經過甚麼樣的過程這正確才會顯出就完全交由上帝去處理了。而從上帝的本質那邊來看，上帝確實具有尼布甲尼撒王所懷疑的能力（3:15），就是能把祂的僕人從巴比倫的火窯中救出。我們不能說，上帝的拯救一定會是用這種神蹟可慶喜的方式，而三位青年也並沒有這樣想（雖然過去的先知和詩人們就曾說過上帝會從火中拯救祂的子民的話；參看賽43:2；詩66:12）。總之，相信上帝有能力拯救並且是可信靠的而且這樣的相信終必證明是正確的，這樣的信仰是在未到達終末前過渡時期生活上得當的信仰。而如果今日我們生活的環境不幸陷在由惡魔所佔據的人心所掌控的情勢下，使得許多人遭到喪失生命的威脅，我們要耐心的等候上帝最終必將從惡魔手中拯救祂的世界的日子。第3章的故事就是在鼓勵我們要能堅忍持守我們的信仰並能勇敢拒絕不合於信仰的事，也就是我們要盡量避免去參與人類對於別的人類的傷害，並努力讓人從我們身上

看到做為信賴上帝的人即使處在恐怖的壓力下也敢於不加入擁護美麗虛假惡毒謊言的行列。最終，上帝的道必將證明是正確的一這就是本章的信仰，事實上，這也是整本但以理書的信仰。因為誠如天主教神學家費爾 (Austin Farrer) 所說的：「從三位青年神奇的被救出火窯、尼布甲尼撒王也承認他們的上帝的能力，王並晉升三位在巴比倫擔任更高的職位等這些事，已預示了最終將證明堅持對上帝的信仰是正確的，而且那些堅持信仰的人也將接收世界的大權 (參看但7:27; *A Study in Saint Mark*, p.253)。雖然我們可能被拖到牆前被執行槍殺或被送到火窯室處死，但是我們可以勇敢的面對這世界的惡勢力，並以持守原則來否定對方在這世界的權力，以此來使我們所持守的做法變為公義與和平，並因而使我們的捨身具有意義而非荒謬。



國王發瘋後來復原 第4章

宮廷的競賽故事

但以理書第4章的故事與第3章不同，不是在講述王與他的猶太臣民間的衝突故事，而是如同第2章及第5章，在講述有關宮廷中朝臣們之間的競賽故事。故事背景是在巴比倫的宮廷，兩位人物是尼布甲尼撒王和他的術士首領但以理，故事是有關解夢的事。第4章的故事雖然與第2章的解夢故事在形式上有許多相似的地方，不過，在第4章沒有人需要為了解夢的事來擔心會喪命。在

第4章，但以理已是一位重要的人物，國王相信他對於夢的解說不會有誤。但是當但以理聽了王所做的夢後知道自己必將為王帶來不幸的消息時，對於自己需扮演危險的角色有點躊躇與驚惶（19節），然而王告訴他儘管說不用擔心。其實，第4章故事的主要中心人物是尼布甲尼撒王，但以理的角色與作用只不過是一個在替至高者傳達信息的人。所以，這個故事真正的兩位主角是兩位統治者，一個在天上，一個在巴比倫。

一旦對於這種實況明白後，我們對於但以理書1~6章裡第4章所要議論的主題就可能來做初步的評估。第4章是一個有關兩個統治權的故事。這個故事把全人類最偉大的統治者的力量與至高者上帝的力量並列做評比（第11、20、22、30節在講述尼布甲尼撒王的力量，第3節在講述上帝的力量）。不用說，結果人類的統治權只能算是第二強的。事實上從第17、25及32節所重覆的話語已經證明人類的統治完全出於至高者上帝的掌管。這話這樣說：「至高者在人的國中掌權，要將國賜與誰，就賜與誰。」這個故事裡最有力的話就是尼布甲尼撒王自己承認這樣的事實，並在本章最後的讚美詩中這樣的道出（4:34-35）：

「……在天上的萬軍和世上的居民中，
他都憑自己的意旨行事。
無人能攔住他手或問他說，你作什麼呢？」

當我們進一步細讀本章故事後，就能更清楚看到第4章故事話題裡的兩個統治權的細膩微妙的差別。這個故事很明顯的可以被分為五部分：做為序文的讚美詩（1-3節）；尼布甲尼撒王向但以理

講述自己所做的夢（4-18節，以第一人稱在講述）；但以理對王的夢所做的解釋（19-27節，以第三人稱在講述）；一切照夢來實現（28-33節，以第三人稱在講述）；國王復原及總結的讚美詩（34-37節，以第一人稱在講述）。故事有時以第一人稱有時變為以第三人稱在講述，當然與故事如何被傳遞的歷史有關。故事的有些部分是由尼布甲尼撒王來講述，但有些部分，可能因為覺得做為猶太人的讀物由一位外國的國王來講述較難取信於人，所以變為由第三者來講述。此外，講述的人稱會變來變去，也可能與不確定故事要採用何種類型有關。故事在開始時雖然是以王所下的「通諭」方式來開始（Montgomery的注釋），但卻不是很正式的通諭文體（以斯拉記1:1-4的通諭文比較起來顯得正式多了），最後故事以單純的宮廷故事的文體來完成。

故事開始的讚美詩（1-3節）與接下來的部分似乎不是銜接得很順，而這部分與王在最後部分（34-35節）的讚美詩可說是成對的詩，過去對於開始的這三節讚美詩有時甚至不確定它究竟是屬於但以理書裡的哪一章。（在LXX-Dan是把這三節放在第4章的最後，與34-35節並列；而在Theod-Dan則又把這三節放回如亞蘭文聖經裡的位置。）那麼，這段讚美詩是由別人把它插進去的嗎？有可能。這樣，我們是否把它拿開擱置一旁呢？絕對不可。因為但以理書1~6章的作者會把這段讚美詩經由一位異邦的國王來說出，必是想要以此來給讀者某種很重要的教導。這種教導的重要性我們在2:47及3:28-29裡談到王對於猶太人的上帝的稱頌時已經有說過。對於這段由異邦的王所發出的頌讚詩我們若把它與其它的幾篇祈禱詩放在一起來看，就較能清楚明白，這些詩包括：但以理的祈禱（2:20-23）；尼布甲尼撒王的祈禱（2:47，3:28-29，

4:1-3, 34-35)；以及大流士王的祈禱(6:25-27)。當我們把這幾篇詩一起看時，我們會驚訝的看到那些屬於以色列人所具有的偉大的讚美詩，特別是像詩篇第1篇及第112篇這種所謂的智慧的詩，竟也會由非以色列人的口來說出。(在2:20-23的禱告裡，但以理是祈求能讓這位異國的王也能體驗到上帝的能力。)

這幾篇祈禱詩主要都是要說明：上帝決定讓惡者也有得勢的時刻，是要向全世界見證善者終必得到最後的勝利，因為上帝具有超越的能力與持久性，因此，這世界的惡勢者終必自己也來做這樣的見證(Towner, "The Poetic Passages of Daniel 1-6", pp.322-23)。

所以，這些短詩不僅不可拿掉，反而提供了經文神學方向上的重要的成分。這些短詩可能比其它的一些經文更能讓人看出最後這世界的受苦者及惡者將會從上帝的作為來明白上帝的力量，以及承認上帝的掌管權甚至高過人類中最有權勢的人。

第4章裡尼布甲尼撒王對於做了夢後所受到的初步衝擊與在2:1-2裡一樣，只是第4章裡對於夢所要說的(4-18節)不是有關迦勒底本土占卜家、法術師、巫師、占星家的無法解夢或但以理(伯提沙撒)的能夠解夢。在這裡，王與讀者一樣，都已經在期待但以理能為王解夢；因為此時但以理不僅已經是「術士的領袖」(4:9)，而且王也已經三次認定他「裏頭有聖神的靈」(4:8、9、18)。我們只是奇怪為何王沒有一開始就讓但以理來為他解夢好讓他不必有多餘的焦慮與浪費時間。

王在夢中所見到的這棵高大雄偉的樹就如同以西結書中所

比喻以色列的國樹香柏樹一樣（結17:22-24），甚至像以西結書31:1-9裡所比喻如同伊甸園香柏樹的法老王一樣。如同這類民間傳說故事中的樹一樣（參看Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pp.265-326），這棵樹提供了足夠的食物給所有的生物，同時也給予各種野獸及鳥類獲得棲息的地方（4:12）。這是一棵種植於世界中心的大樹，全世界都看得見它。在希臘文版本裡，它甚至成爲一個宇宙的樹，因爲連太陽與月亮也都棲息在它的枝幹上！但是這棵慈善的樹卻將倒下。在夢裡，「一位守望的聖者從天而降」，命令把樹砍倒並打落它的果子。在第16節，這個比喻做了轉變，倒下去的換成了一個人，這個人的心智變得如同野獸，而他必須這樣經過「七期」（七十士譯本裡作「七年」）（4:17）。所以會遭遇到這種不尋常的懲罰，乃是因爲「要使世上的人知道，人的國度是至高的上帝掌管的，他有權把國權賜給他所選擇的人，即使是微不足道的人也可以使他掌權」（TCV；4:17，這節的經文與以西結書17:24香柏樹的比喻有相同的意義；參看31:14）。

這故事真是太神奇了！一棵樹怎麼會有人的心智，卻又變成一個沒有人的心智的野獸？還有，誰是這位守望者、聖者？雖然在偽經的《以諾書》、《猶比理書》及《十二族長遺訓》裡常以**守望者**這個名詞來做爲天使的婉轉說法，但在整本舊約聖經裡僅在這幾節的經文裡有使用這個詞。所以，這裡所說的守望者不僅是一位聖者，也是一位如同在但以理書8:13；撒迦利亞書14:5；約伯記5:1，15:15裡所說的天使，必定有參與了天庭的聚會（詩89:6-7），因爲他所帶來的話語顯明了至高的上帝的旨意（4:17）。蒙哥馬利認爲，猶太人法典「他勒目（Talmud）」裡的聖賢們就

是用這節經文來認定他們所說的——上帝在天庭裡有一群圍繞祂的贊助者與親近者 (Montgomery, *Daniel*, p.236)。他勒目裡這樣說：「至聖者上帝做任何事之前必先與祂在天庭的親近者商量，就如同但以理書4:17所說的：『是守望者所發的命』等等」 (Babylonian Talmud, Tractate Sanhedrin 38b)。

此時，但以理正就是這個人，因為任何奧秘 (*raz*) 都難不倒他 (4:9)。正如我們對於但以理書2:18的注釋時所說到的，這種屬於上帝的奧秘只有上帝能解答。不過上帝會用祂所揀選的人來做為媒介者來替祂做解答。上帝的靈會與祂所揀選的人同在，使他們有能力來解答。這種人可能喜歡那種與天庭的特殊親近關係，甚至到了幾乎參與天庭的程度。但以理的情形就是這樣，他雖然只是一個被放逐在外的猶太人，但是卻能明白「守望者們」所在說的話。

在19-27節裡，但以理告訴王有關這位守望者所說的奧秘事件的意思。正如讀者們一直猜測的，這棵長得又高又壯的樹一人，就是尼布甲尼撒王本身 (22節)。然而算帳的時刻已到，上帝 (不是守望者) 已裁定這位偉大的王必須被砍下只留殘幹，直到他「至高者在人的國中掌權，要將國賜與誰，就賜與誰。」 (25節)。雖然這被圍住的殘幹被應允有可能獲得復原，但要想從被裁定下那種既蒙羞又如同野獸樣式的生活裡來獲得逃脫，其希望極其渺茫，除非王能改邪歸正，秉公行義，憐憫被壓迫的人 (27節)。

這個故事裡對王的這種裁斷似乎不公平。在本章裡尼布甲尼撒王其實是位好人，與他所扮演的那位令猶太人厭惡的安提阿哥四世是極為不同的。本章故事裡並沒有說到他做了不公義或壓迫人的事，而他對於他的猶太人奴隸兼官員 (但以理) 講話時也能

令人感受到他的慈祥，他也沒有自大的對抗至高的上帝，聽了夢的解釋後也沒有質問至高的上帝為何有權來決定該由誰來作王，反倒，他整個的講述是以讚美但以理上帝來開始。況且，如果王喪失了他的心智變得只像野獸，他又怎麼有辦法來認知上帝的權能？他若要有辦法認識上帝的統治權當然就得先具有正常人的心智。還有，最後但以理為要讓上帝能平息對於尼布甲尼撒王的不悅，對王所做的規勸豈不只是要王做功德以免遭到不幸？過去基督教新教的聖經注釋者對於27節裡所做的規勸往往感到似乎不太恰當，特別是當勸王要能「秉公行義」時似乎所意味的只是要王「好施捨」（參看詩37:21；《多比書》12:9；特別是《傳道經》3:29～4:10）。但是近來的一些但以理書注釋者如蒙哥馬利及波提歐斯（N. W. Porteous）的觀點卻是「然而好施捨有什麼不對嗎？」事實上，過去聖經的作者對於好施捨就曾有過評論（參看太6:1-4及徒9:36）！

故事裡沒有人對於任何上述的問題有更多的論述，而舊約經文在後期的傳述裡往往用省略的方式，只把故事單純的傳下去。而從28-33節所描述的，王所夢的果然真的實現了。尼布甲尼撒王跌下了，他在跌下前的最後一刻，稍微誇耀了他的「大能大力」與「威嚴榮耀」（4:30），這或許可算是他對自己統治權的自大罷，而天上就立刻有聲音宣布對他的判刑並立刻執行。他遇到了人們最擔心的事，就是從人群中被趕出去，遭到遺棄與疏離，變成名副其實的狼人，蓬頭垢面，指甲像鳥爪，並像牛一樣吃草。

第34-37節記述在「日子滿足」時王的理智恢復的事。這裡的日子滿足並沒有世界終末的意味，只是在指先前所預定的時期已到，也就是在第16節及25節所說的「七期」或「七年」。我們

不知道是因為尼布甲尼撒王舉目望天這種對天的歸順及尊崇的舉止使他的理智得以恢復，或整個過程只是按著既定的行程來進行的。若從上帝要叫這位統治者明白誰才是真正的統治者來看，應該較可能是前面所說的那個理由。尼布甲尼撒王既然已經學知並承認了至高上帝對於整個宇宙的絕對統治權，在第37節，他乃再次重述他所學知了的事，就是：上帝的一切作為是正直公平的，「那些驕傲的人」（應該就是指那些與上帝爭看誰的權力較大者）必將學知上帝的統治權是高過他們的。拉可克（Lacocque）再次提醒世人在信仰與理智交會時，當記得舊約的智慧傳統裡最著名的話語所說的：「敬畏上帝是智慧的開端」（箴1:7；伯28:28；詩111:10）。因為尼布甲尼撒王態度的悔改或對上帝的尊崇，還有他對上帝的兩首讚美詩（這使人聯想到約伯記42章所記述的），尼布甲尼撒王終於恢復了他的理智（即便在第34節中他已恢復到足以能採取需要的步驟來復興），重新得到他的光榮、威嚴，和王國的光輝，他的臣僕和官員也都擁護他，結果，他重新得到的權勢比以前更大。

這個生動的故事要告訴人的主題（17-25節）是有關「至高者在人的國中掌權，要將國賜與誰，就賜與誰。」嗎？第4章裡對於主題的前半部分講得很清楚。上帝藉由祂的僕人那位守望者與但以理能把祂所想要做的，事先警告對方，而且經由天上的聲音就能在瞬間毫不費力又完全公正的使世上最有權勢的君王垮下，讓他如野獸般的在地上爬行，直到上帝赦免了他。確實，世上沒有任何人的權力能與「天上的王」相比的。想要成為超人的王或平民反倒成為野獸，拉可克認為這情形就像創世記裡創造故事的顛倒（*Daniel*, p.80）！有關上帝絕對主權的部分在第5章裡會再次談

到，只是第5章裡尼布甲尼撒王的兒子伯沙撒王卻無法像他的父親一樣來學會承認上帝至高的權力。事實上信賴上帝至高的權力這個主題是貫穿在但以理書1~6章的，而在7~12章的啓示記述裡更是把這個主題推到最高點。

至於第4章故事主題的後半部，也就是上帝可以把國權給予「他所選擇的人」這方面，故事裡說得有點不清楚。故事的開始與結尾裡尼布甲尼撒都是人世間的王。顯然上帝是要他做王，只是要讓他學習知道人世間的王的由來及其難以預料的變化。在整本正典聖經裡，雖然一些先知性的作者有論述到了上帝使用外國人爲工具的事，例如：上帝要用亞述做棍子來責打以色列人（賽10:5）、要用瑪代人爲祂的工具去攻擊巴比倫（賽13:17）、要膏立居魯士爲王（賽45:1），但整本正典聖經裡沒有一處對於外國君主政體的正面評價有像對於巴比倫這麼高的。所有的國家雖然都會在上帝嚴格的審判裡，不過在第4章裡我們看到了，只要尼布甲尼撒承認自己是臣屬於天上的王的，他就會一直得到天上的應允來讓他做王。

爲甚麼會這樣呢？可能是因爲這裡尼布甲尼撒所代表的並非是巴比倫帝國或是通常的一個外國的勢力，而只是代表他本身，一個具有權勢與影響力的人。所以，這裡，以色列人的上帝所接納的並非是巴比倫王朝，上帝對於尼布甲尼撒王所做的應允也不是在表示巴比倫王朝將因而可以不斷的繼續，這與申命記史裡上帝應允大衛王朝將得以不斷的繼續是不同的。這一切所要說的就是：人類任何的權勢或榮耀都是在上帝的掌管之下。聰明的統治者或推動者或震搖者都會承認上帝超越的權威，並且在行使自己的權勢時盡力遵照上帝所要求的公正去行。但是，這個課題，

依照先知們所說的，亞述王（賽10:12-19）、巴比倫王（賽14:12-20）、泰爾王（結28:1-10）卻都沒有學會，以至於他們遭到驚慌與沮喪。

最後，我們還要再談一點關於上帝把「人的國」賜給祂所選擇的人的這個宣說。這句被重複述說的話語第一次出現時（但4:17），後面還加了一句，「或立極卑微的人執掌國權。」這樣一來讓我們更難理解這個故事要如何來顯明這一點！尼布甲尼撒王在被懲罰的七年間雖然是生活在如牛吃草而毫無人的心智的卑微下，但是在他被懲罰前及懲罰後，他根本不能算是微不足道的人。所以只因他這個暫時性的低微就足以讓他符合上面這一點嗎？可能吧！對於說故事的人只要讓故事的主角預嚐到所可能發生的情形後往往就能使其有了重大的轉變。像是「小氣財神史盧基」（Uncle Scrooge）在聖誕夜前夕經由三個聖誕精靈的指點後不是立刻有了絕大的轉變嗎？不過，第4章的敘述者心中所在想的可能是越過了尼布甲尼撒王而指向他自己時代的同胞。而這些話可能是在針對後期那些在聽這個故事的人講的，也就是那些被壓迫、處在真正卑微情況下的聖民，而這些聖民將在但以理書第7章的敘述裡再次聽到那個能燃起他們希望的應允，就是在那終末時刻他們將得到權勢及統治權。這話這樣說：「然而，至高者的聖民，必要得國享受，直到永永遠遠」（7:18）。作者可能藉由尼布甲尼撒王發瘋了的事件來暫時地說明那不變的真理，但是未來在至上上帝的庇護下，就會更清楚的明白那些卑微的聖民將被提升到擁有統治世界的大權：上帝的選擇是出人意料之外的，祂把地位卑微的人提升到世界所有的統治者之上。這是遠久以前當那位被輕視的哈娜在示羅上帝的殿裡站在祭司以利的面前時就已經確

定了的真理（撒下2:2-8）。而在整本基督教的正典聖經裡這個觀點則經由一位最卑微、最不可能的、懷孕農家女子以最有說服力的方式給予再次地確定了。這位女子聽聞到有關未來將發生在自己身上的事時充滿了害怕與驚訝，因而當她到了她的親戚伊莉莎白的家與她相會時，宣說了一個與尼布甲尼撒所曾學知了的不變真理相同的信念，說：

他伸出權能的手臂，
驅除狂傲者心中一切的計謀。
他把強大的君王從寶座上推下去；
他又抬舉卑微的人。
他使飢餓的人飽餐美食，
叫富足的人空手回去（路1:51-53，TCV）

第4章的神學評估

有些人對於上帝的絕對統治權感到是一種威脅。這些人就是那些對人擁有權力的人，他們熱愛這權力並且認為可以為著自己的利益而隨自己的意思來使用它。所以當有人談說有關人類的統治權都不是完全獨立自主的，人類的統治權永遠是隸屬於一個更大的權力，並且需要向這個更大的權力來負責，這種話令這些人（在人類團體中任何有影響力的人）感到難以入耳。

對於其他的人，卻感到上帝的絕對統治權是一種應允。上帝絕對的統治權對那些被長期放逐在巴比倫的猶太人，一直是讓他們能持續抱持希望的根本。當猶太人的律法書遭到焚燒，嬰兒遭

到殺害時，那些哈西典人（敬虔者）仍堅守他們的這個信仰，因為這個信仰讓他們確信未來這世界將被完全倒轉過來，那時這世界將由他們的絕對君王、公正之王以公平與正義來掌管。對於馬利亞，這個信仰所意味的是長期所等待的彌賽亞（救世主），即使是藉由她這個卑微的農村女子的身體，終將得到實現。對於耶穌，這個信仰意味的是祂的醫治與和平的事工終將證明是正確而該亞法與彼拉多濫用權力的審判是錯的。對於每個世代遵守並忠誠於上帝的人，這個信仰對他們是個應允，讓他們知道，雖然正義的到來極為緩慢，但終將到來，那時，那些火刑柱與毒氣室、污名與踐踏都將不再具有任何作用。

然而，有少數的幾個幸運者不僅能對於天上的王抱著最大的尊崇與忠誠的心，同時又能擁有世上的冠冕。但以理書第4章告訴了我們這樣的一個人，而這世上也還有幾位其他這樣的人，像是古時的大衛王、約西亞王、查理曼王，還有較近代的俄國女王凱撒琳、英國的伊利莎白女王一世、丹麥國王克里斯汀、英國的克倫威爾將軍、清教徒領導者威廉布雷佛德、林肯總統等等。我們一口氣提到了這許多人的名字，但這些人不都與尼布甲尼撒王具有同樣的性質！聖經上如果能把尼布甲尼撒王當做某類的示範人物，那麼他可算是一位學會了知道自己權力的興衰都是萬王之王在掌管的，也因而最後在神的旨意下不僅得以具有權力同時也能把這榮耀歸於上帝的人，我們當然也會因而期待看到在尼布甲尼撒王之後仍有這些這種在神管理中扮演正確角色的人來繼續出現。

當我們把這個令人難以捉摸預測的但以理書第4章的神學意義再整個來回顧時，會感到實在奇妙。對於那些在安提阿哥四世伊

皮法尼斯這個極令人厭惡的統治者下面受壓迫的猶太人團體，第4章的作者為他們帶來了希望的根據，甚至是過渡期倫理的確信，使他們確信：上帝是諸王的最高統治者，他將讓那些想以自己的統治權來敵對他的人跌下，並且必會讓善良的統治來顯露。權力並不是壞的，你也可以擁有權力。榮耀也不是壞的，一般人可以具有榮耀，甚至是最為卑微的人也可以具有榮耀。想想看！當那些終日為王室不停勞碌卻得不到任何好話的人聽到這話時會感到如何！不過，一切的權力與榮耀只有在合於上帝所建立的正義與公平時才會具有它們的正當性，而上帝就是一切權力與榮耀的頭與根基。



上帝寫在牆上的字 第5章

宮廷的競賽故事

初讀但以理書第5章顯示出這是另一個有關以色列人的上帝即使在以色列境外也具有最高統治權的故事。因此，在神學方面它與第4章有很多相似的地方，只是第5章裡先知做為上帝對人的控訴與審判的媒介者的角色被大大的提高了。第5章的故事也讓人回想到第2章的故事，因為如第2章，但以理是當時全國唯一能夠：「解夢、解謎、解釋奧秘的事，…」的人（5:12）。

第5章故事的文體類型我們也再次把它定為是「宮廷的競賽故事」（Humphreys, “Life-Style,” p.220）。正如第2章，因為但

以理具有解釋奧秘的事 (*raz*) 與解謎 (*peshar*) 的能力而使他得以與宮廷裡其他具有特別才能的人競賽，而在第4章裡也稍微有這樣的味道 (參看4:7)。與第2章一樣，宮廷裡那些有特別才能的人似乎對於解夢或解謎都無能為力。在第2章裡他們說不出王做了甚麼夢；在第5章裡，他們既不會讀牆壁上的字，更不用說會有辦法來解釋這些字了。我們奇怪巴比倫的宮廷既然每次都得靠那被放逐來的猶太先見，為甚麼沒有把本地那一批人去掉，可能是本地的巫師術士們的工作是有保障，不是宮廷可以隨便叫他們走的。這樣看來，第5章故事類型的這種名稱是否在神學上可能沒有甚麼意義，只是讓這故事與其它的故事能有所區別吧。第2章在外表上是但以理與宮廷裡的智者的競賽，但實際上卻是雙方得以解夢或解謎的力量來源的競賽。在第2章，但以理的對手不能說出王所作的夢，情急之下乃說：「除了不與世人同居的神明，沒有人在王面前能說出來」(2:11)。而但以理卻「在夜間異象中」(2:19)直接從天上的王得知尼布甲尼撒王所作的夢和其意思。同樣，在第5章裡，宮廷裡的智者也是無法與但以理競賽的，因為所有解謎的力量都只能從上帝來得到。在這一章裡，但以理並沒有提到他解謎力量的來源，倒是王自己提到了，他的用語和在第4章裡相同，說：「我聽說你裏頭有神靈的靈」(5:14)。簡單說，這種競賽一邊是由一些騙子所虛構出來無用又可笑的幻想，另一邊是知識的真正源頭—至高的上帝。所以，第5章故事的類型被定為「宮廷的競賽故事」事實上極具有其神學上的意義。

第5章裡故事的人物依其出現的秩序，包括了伯沙撒王，他的身分是但以理書前面四章故事裡一直擔任主角的尼布甲尼撒王的「兒子」；一大群來參加宴會的人，其中有一千名大臣、許多個

王的妻妾、妃嬪；還有經常出錯的巫師、術士和占星家；還有皇后（10-12節）。一般的聖經注釋者都把最後的這位人物視爲是太后，其理由如下：（a）她向伯沙撒提到「你的父親」；（b）她對於上一代的人的事極爲熟悉。（c）西元前第五世紀的希臘史學家希羅多德（Herodotus）的記載裡說到了這位既聰明又有權力的皇后的名字是尼托克利絲（Nitocris），她爲了鞏固巴比倫乃建立了渠道系統，希羅多德認爲她就是尼布甲尼撒王的**妻子**及拿波尼度（Nabonidus）的**母親**；（d）在但以理書第5章的原文記載裡她的頭銜是*malketa*（10節），與前面提到伯沙撒的妻子時（2節）所使用的頭銜不一樣，而使用*malketa*可能表示就是如同舊約其它地方對於太后的稱呼（參看王上15:13；王下10:13；24:12）；（e）以斯帖雖然是波斯與瑪代王亞哈隨魯所鍾愛的妻子，但是她卻不敢隨便進入到她的丈夫面前，而第5章的這位皇后卻可隨時就進入正在舉行宴會的「宴會廳」（亞蘭文爲飲酒廳）。第5章故事最後出現的人物是但以理，此時他應該已到了被放逐期間服事上帝事工的末期，大約已經75歲了。

故事的地點是在巴比倫的宮廷，當巴比倫被「瑪代」及波斯佔領摧毀的那一晚（拉可克：就是西元前539年10月11日）。這故事聽起來像是具有歷史的確實根據，但其實只不過是一個微妙生動的故事而已，會這樣說所根據的證據是：尼布甲尼撒王並沒有**一個**叫做伯沙撒（Belshazzar）的兒子，真正繼承他王位的是阿摩-瑪爾杜克（Amel-marduk），也就是列王記下25:27所說的以未-米羅達（Evil-merodach）。而巴比倫也不是被一位所謂的「瑪代的大流士」所佔領，巴比倫王也不是被他所殺，因爲根本就沒有這樣的一個人。依照明智又審慎的學者羅列（H. H. Rowley）表示，

「他根本是一個虛構的人」(*Darius the Mede*, p.59)。事實上瑪代王朝在巴比倫亡國前就已經不存在了，而且在新巴比倫帝國時期它的存在也幾乎似有似無。依照現今民間資料以及新近的歷史學者指出，征服巴比倫帝國並接續其政權的人是波斯的居魯士王(舊約聖經裡稱他為古列王)。

伯沙撒和瑪代的大流士

從著名的聖經學者蒙哥馬利(J. Montgomery)、閃語學者哈特曼(L. F. Hartman)、舊約學者狄雷拉(A. A. Di Lella)、及其他一些人所提出的證據，證明歷史上根本沒有第5章裡所說到的這兩個王；若對這問題有興趣要更深入了解的人可以去參閱他們的書。在這裡我們頂多只能說，新巴比倫王朝的最後一個君王拿波尼度確實有個兒子名叫伯沙舍(Belsharusur)，當拿波尼度不在時，就由伯沙舍代理王的職務，所以在西元前539年10月11日當居魯士的先遣人員勾白亞斯將軍(Gobryas，又稱做Ugbaru)那晚攻入巴比倫城時，伯沙舍可能正好在巴比倫城，也可能因而被殺。

至於瑪代的大流士，根本沒有這樣的一個人。不過，因為但以理書裡說到了他的帝國有劃分成一百二十個省(6:1)，所以一般的評論家及歷史學家認為但以理書第5章所想要指的王可能是波斯王大流士一世(Hystaspes, 522-486 B.C.，聖經中稱為大利烏)，是居魯士王後第二位繼承為波斯帝國王位的人。這位大流士王很有組織的能力，因此從真確歷史的回顧使我們知道了但以理書第5章的故事應該是把背景搞混了。總之，接繼巴比倫帝國的不是瑪代帝國，也沒有一位大流士從一位伯沙撒「奪取了政權」的事。

那麼，我們對於但以理書第5章這個聖經裡的經文在從事注釋

時發現它的故事所講的歷史事件事實上是虛構的時候，我們該當怎麼辦？對於這個發現我們其實並不驚訝，因為當故事在說到有一隻脫離了軀體的手在牆上寫字時，這故事顯然就已經是屬於文學的傳說而不是屬於歷史了。這個發現對我們反倒是一個釋放，因為這樣使我們在基督福音的推動上不必為目前聖經上這個記載的歷史細節或神蹟來過於操心。第5章這個故事確實說到了一些被放逐到東方的猶太人的事，這故事甚至可能是源自波斯帝國時期，也就是在331 B.C.之前。不過這個故事現在已成爲六篇附加在一個啓示書的故事中的一篇，而這個啓示書顯然是針對西元前175-163年安提阿哥四世伊皮法尼斯的統治情形而發的書。第5章裡雖然沒有跡象顯示是在暗示著安提阿哥，不過這個故事與其它數篇故事顯然都是要讓人確信任何暴君都不可能永遠與這世上真正統治者的力量相抗衡，那些不重視至高上帝所賜給他們神聖的禮物的人，本身也終將成爲最不受重視的人。而那些站在至高統治者這邊的聖民爲了至高上帝的原故必能忍受苦難與屈辱，因爲至高統治者也在這場奮鬥裡而且將會是得勝者！

這個故事的結構可以把它分析爲如下：問題（1-9節）；太后介紹但以理及王邀請他來解決問題（10-16節）；但以理指控王（17-23節）；但以理破解牆上的謎語來向王講解上帝對他的判刑（24-28節）；但以理受到了他的獎賞，王也接受他的（29-31節）。依著這幾個標題我們要來逐步對經文做詳細的解讀。

問題（5:1-9）

一開始故事的場景顯然是個令人噁心的畫面。巴比倫的偉大國王伯沙撒在與他的一千名大臣「相對」飲酒後，乃下令把「他

的父親」尼布甲尼撒王從耶路撒冷的聖殿奪來的金銀器皿（但 1:2；參看王下25:13-17）搬出來宴會廳讓大家用來喝酒。他們一面喝一面歌頌「金、銀、銅、鐵、木、石所造的神」（5:4）。一面喝酒一面歌頌就像是在祭儀或奠酒。王為甚麼會想要用從耶路撒冷聖殿奪來的聖杯來向他的神明致敬呢？可能這只是為王者，隨興而發的瘋狂舉動，可與安提阿哥四世伊皮法尼斯的一些舉止相比擬，像是安提阿哥「曾常與外國來拜訪他的客人裡最兇惡的那些人一起飲酒作樂，」以及有一次在公共浴池與平民一起進浴時，叫人把一大瓶非常貴重的香油倒在他的頭上「結果所有在公共浴池的人都急忙起來跳入這池，大家因為都滑入這池而大笑，王也因而大笑」（Polybius xxvi 1）。或者王只是想顯示他的威力而故意使用上帝的器皿來向上帝挑釁？也可能如舊約學者拉可克所說的，是王自己「招來」那隻在牆上寫字的手的，因為他容忍自己依著本身的惡性來行，就是挑釁上帝看是否敢對他發怒並使他得到報應。如果拉可克所說是正確的，那麼，王為甚麼要這樣做呢？可能伯沙撒是想讓人看見以色列人的上帝只不過是一個假神，或者他就如同過去一些反對崇拜聖像者把自己教會的宗教圖像裡聖者的眼睛割壞以破除他們的神力一樣，伯沙撒可能就是想要藉由這樣來使上帝受到他的掌控以使自己在這場統治者之爭中獲勝。

不論是甚麼理由，那些「金、銀、銅、鐵、木、石所造的神」卻依舊無法說話，但是那隻人手的指頭「忽有……出現，在王宮與燈台相對的粉牆上寫字」（5:5）。依亞蘭文的說法，王看見「那隻寫字的手的手掌」，對此，有些注釋者認為那隻手是沒有和人體相連的，只有手腕、手掌和指頭，而有些注釋者認為王正

好坐在那隻手的下面，所以一抬頭，就可看見它的掌！作者對於王見到那隻寫字的手時所作的反應形容得極為生動，說他「就變了臉色、心意驚惶、腰骨好像脫節、雙膝彼此相碰」（5:6）。從這樣的形容，讓人看到王的內心有多害怕。按照安克聖經（Anchor Bible）對於「王變了臉色」這一句做了三種不同的翻譯，就是：他的「臉變白」（5:6），他「變得灰白」（5:9），以及他顯得「蒼白」（5:10）。

今天，我們可能會認為王只是在幻想，而可能只有他一個人看到了牆上寫的字。但是第8節卻告訴我們，王的哲士們進來想要幫忙解決這個緊急事件，所以，他們也看到了這些字，但是他們既無法讀也無法講解這些字。我們相信這些哲士必定都盡了他們最大的努力，因為王答應了他們，誰能讀並講解這些字，就能得到王室的紫袍、波斯崇高地位的人所戴的金項鍊、並在國裡位居第三高位。

有關但以理書故事的西方美術畫裡最精采的圖畫之一就是由雷姆卜蘭特（Rembrandt）在1639年所畫的伯沙撒王的宴會圖。從雷姆卜蘭特三十三歲時所畫的這幅畫裡可看到那些從耶路撒冷聖殿被掠取來的器皿在這個豪華的宴會上被使用著。這些器皿較類似巴洛克式而不似波斯式的器皿。畫中有隻可怖的手在牆上寫字，而伯沙撒王滿臉驚嚇，從座椅上跳起來並有一大杯酒被打翻了。這幅畫最令我們感到興趣的就是雷姆卜蘭特讓我們知道了為何沒有任何哲士會讀牆上所寫的字。因為這隻手所寫的是一種密碼，是以亞蘭語書寫的方式從右邊以直式由上而下而非橫式方式書寫的。牆上所寫的像是一種謎語的東西，這個謎過去就已被猶太人的拉比們認出並一直保存下來。雷姆卜蘭特把這些字放在他

的畫中，他是從阿姆斯特丹猶太人團體裡的一位猶太人朋友瑪拿西 (Manasseh ben Israel) 獲得這些字的。(譯註：瑪拿西1604-1657，是猶太人拉比，本身是一位作家，印刷兼出版家，1624年他在阿姆斯特丹創立了第一間希伯來文的印刷出版廠，他最為人知悉的就是為猶太人爭取到在英國的居留權。)

太后介紹但以理 (5:10-16)

我們在本章的前面已經對於太后的身分做了探討，是個既有好的記憶力又具有權威的人。她在這裡把第4章裡說到但以理是個具有「聖神的靈」的話又重述了。這句話的屬性具有三種要素，就是具有：光明（用啓發或才華來表達可能更為清楚）、理解、及智慧。此外，但以理又具有「解夢、解謎、及解決問題」的能力，這是他在王的宮廷時所歡喜受到的訓練 (1:17)，也是他所樹立的信譽 (2:47)，以及他所享有的聲譽 (4:18)。但以理所具有的解釋能力超越了一般解謎者及解夢者的能力，因為這種的能力只有來自上帝。王在聽了太后的話後，把但以理召來並且很客氣的請他為王講解，並向他這位被放逐來的猶太人應允，將把王所應允要給他自己的哲士的獎賞同樣的獎賞給他。就是王家的紫袍（這也是以斯帖記8:15裡所說到末底改從波斯王所得到的獎賞）、金項鍊（這條項鍊必定能與創41:42法老王賞給約瑟的金項鍊相比）。

但以理指控王 (5:17-23)

王客氣的邀請但以理來為他解釋寫在牆上的字，然而從但以理對王所說的話，不論是說話的口吻或所說的內容都比得上如同

任何一位以色列偉大先知的指控。在指控之後，接著是一個凶兆（5:24-28）。這使人想起了先知耶利米在西底家王面前（耶38:17-23），也像更早之前的先知拿單在大衛王的面前（撒下12:1-15）。但以理先從回顧王的「父親」來開始，說他在這世上時具有多麼大的統治權，他「可以隨意生殺，隨意升降」（5:19）。通常這種權力只有上帝專有，不過因為尼布甲尼撒王已經學會知道自己一切的權力都是來自上帝，所以上帝把這樣的權賞給了他。但以理對伯撒沙說，「你雖知道」這一切（5:22）。不過，伯撒沙王卻沒有按著自己所知道的去行。但以理也對於伯撒沙特別做了下面數項的指控：他不知道謙卑（5:22）；他自我驕傲敵對天上的主（5:23a）；他用聖杯喝飲同時歌頌那些用金、銀、銅、鐵、木、石頭製造的神明，而沒有尊崇上帝（5:23b）。這是一個很強烈與可怕的指控。我們實在很難想像這樣的心是一個什麼樣的心。是因為過於驕傲而無法認知一切的王與神明都是在上帝的掌管之下嗎？或是因為他太無知竟去向那些根本不能回答的神明祈禱？或是故意使用以色列人在敬拜上帝時所用的聖杯以此來褻瀆上帝？我們很難對上述各種因素做分析，而且上述的各種因素可能也都關係到伯撒沙王之所以被指控「沒有將榮耀歸與那手中有你氣息，管理你一切行動的上帝」（5:23）。

但以理破解牆上的謎語來向王講解上帝對他的判刑（5:24-28）

在先知的指控之後接著而來的是一個凶兆或上帝的判刑。所有寫在牆上的字的動詞都是使用完成式，這等於說上帝經由寫在牆上的字所宣判的已經被執行了。

然而上帝經由牆上所寫的「彌尼，彌尼，提客勒，烏法珥新」（5:25）所做的宣判，這些神秘的字究竟該如何解釋呢？這些神秘的字的原意曾被做過數種不同的解釋，不過大家都承認這些字都是雙關語，而且其第二層的意思就是如但以理所講解的（5:26-28）。這三個字原本的意思是什麼呢？過去有些人強烈認為這些字是沒有意義的字，但是自十九世紀末期後，有愈來愈多的學者同意這些字是不同硬幣的重量名稱，彌尼是彌那，提客勒是舍克勒的亞蘭文拼法，烏法珥新（昆勒斯）意指兩個半彌那。即使在意義上這三個硬幣大概是60、1、30（中間的舍克勒乃是這三種硬幣中最小的）在排列上很少見，很多學者認為這順序性謎語，就是讓伯沙撒看到「（半塊錢）、半塊錢、一毛錢、半塊錢的兩半」（半塊錢的兩半，比美金25 cents的翻譯更適當，因為烏法珥新（昆勒斯）意為雙數的分裂成半）。

所以，伯沙撒所看到牆上的字是涉及三個或四個硬幣的暗語。即使他讀得懂這些字是不同硬幣的重量，他也無法猜到這幾個字與他有什麼關係。畢竟，硬幣的重量又會和身為王的他有什麼關係呢？

要解決這些字的意思，就必須從這三個字一般語音的相關諧音來著手。在第25節所提到的三個名詞在第26-28節裡則被但以理當作三個被動式的動詞來看，就是：彌尼（MENE）被與動詞的*m-n-h*的音相連想，而變成「被數算（numbered）」；提客勒（TEKEL）被與動詞的*t-q-l*的音相連想，而變成「被稱（weighted）」；昆勒斯（peres）被與動詞的*p-r-s*的音相連想，而變成「被分裂（divided）」。伯沙撒王的日子已經被數算了，他對王國的掌理已經被稱過了而被認為是不夠資格的，因此他的

王國將被分裂為二，一半歸給瑪代人，一半歸給波斯人（昆勒斯 peres 的音也是波斯 Persia 這個字的諧音），上帝的裁定已經公開展示，而且是已經無法阻擋或改變的。因為「數算」這個東西是屬於啓示的概念，表示是一件無法改變的結局。舊約學者拉可克就認為從對於巴比倫王國的稱量後就知道巴比倫內部其實是很輕的，他說：「一個王國是否夠重不是看它的版圖有多大，也不是看這個王國已經延續多久了，而是看它本身目前是否真正具有存在的理由。這也是整本但以理書所要說的：歷史就是在述說上帝的審判。歷史兼具著上帝的顯現與裁決」（*Daniel*, p.105）。

但以理收到了他的獎賞，王也得到了他的 (5:29-31)

故事的結局誠如所預料的。王照著他所應允的話做了，但以理因此成為全國第三高位者，並穿上王室的紫袍、戴上榮譽的項鍊。但以理達到了猶太人在東方王國所能達到的最頂峰，而且他的成功也持續到「瑪代的大流士」統治的時期，甚至到了波斯王居魯士時(6:28)。至於王那方面，也得到上帝所應允的懲罰，就是，「當晚，巴比倫王伯沙撒被殺」(5:30)。

第5章的神學評估

在詳細探討第5章後使我們確定了初讀本章時對於此故事所認為的主旨。本章與但以理書第4章一樣，都是在講述有關以色列人的上帝的統治權，他的權力甚至廣及以色列境外。不過，本章特別強調了先知的角色。藉由但以理，上帝使人看到了祂的權力是高過地上伯沙撒的權力的。上帝也使身為先知的但以理能夠做出

正確的指控並經由對謎語的破解而能預報了上帝對王的判刑。

不過整個來說，本章除了能承認人類的有限以及注意到「(伯沙撒王) 缺乏領導能力，所以早就該換人來接替他。依他的情形來說，換了人，無疑的一定會更好」(Baldwin, *Daniel*, p.126)，此外，我們應該能夠找出更堅實的神學真理宣說，如哈特曼與狄雷拉所提出有關「褻瀆上帝的無禮行爲」這一點，讓我們看到了在本章與第4章的不同。在第4章裡尼布甲尼撒王會爲自己的無禮與驕傲而懺悔，但是在第5章裡的伯沙撒王沒有這樣。從故事裡我們看到伯沙撒王一直認爲那些用金、銀、銅、鐵、木及石頭所製造的神明是靈驗有效的，而不惜褻瀆上帝拿以色列人神聖的器皿來使用以向那些神明致敬。對伯沙撒來說，這可說是最關要的一點，就因爲這一點，所以他受到了指控與毀滅。對於拉可克認爲伯沙撒王的死對他是一種解脫，是他「自我實現的最終方法」，我們很難給予認同。我們也不認爲有任何證據顯示伯沙撒樂於讓自己死去以便使自己對於偶像崇拜無法得到滿足的心靈能移向對純正的耶和華崇拜。所以，伯沙撒的受到毀滅，本身應該就是一個信息，這樣的信息可能在那些得面對安提阿哥四世伊皮法尼斯王的猶太人團體裡的講道中會聽得到——這樣的講道將爲聽眾帶來好的消息，就是一位如同安提阿哥四世那樣以無禮的行爲褻瀆上帝的君王，最後將被以色列人的上帝的力量毀滅。我們要注意，這並非對於上帝的無禮所自然帶來的回報，並非這樣的人自然會被他的重大罪惡拖垮。伯沙撒的死並非是因爲自然回報的原理，而是受上帝的毀滅，而且他是在故意使用上帝聖潔的器皿來向上帝挑釁時被上帝毀滅的。從這裡我們也看到了上帝的裁定並非自古就已預定好了的，乃是針對伯沙撒隨時的行爲而做出的回應。

如果伯沙撒能夠像他的「父親」尼布甲尼撒王一樣，上帝對於他的裁定可能就會完全不一樣了。所以，在但以理書裡啓示思想的決定論可能不如原先所認為的那麼普及。

對於一位瞧不起上帝的能力並且不尊重上帝的神聖之物的君王，上帝絕對會使用祂的掌理權來管教他。上帝會差遣祂的代理人來讓人認識祂真實的統治權並且讓人認識那些沒有生命的神明的真實情況。這是第5章作者的信仰，而這也可能是那些被王嘲弄與迫害的人唯一的希望。然而我們真的有了這樣的認識嗎？

我們雖然不會去對無生命的神明致敬，但是我們倒是有對於神聖之物加以褻瀆使用的情形。像是把上帝所創造神聖美好的世界的物質拿來使用在自高自大的核子戰爭上，以至於耗損了自然界的臭氧層而造成各種生物的眼盲。這種只爲了理念而不惜冒著讓全人類眼盲的自大行爲，事實上比伯沙撒的自大要高出了無數倍。上帝美好的禮物，就等於是上帝的神聖之物，被有權勢的人掌控並被濫用，這是我們目前已預見的，而我們也能預知這種戰爭若發生，將會導致全地球及人類多麼可怕的後果。然而對於擁有核武的國家我們敢於宣說它們將受到上帝的審判嗎？我們能不只會拿著聖經上的故事來宣說，更能明確的宣說出這些國家就是對於上帝的一種不敬嗎？我們能進一步指說那些自私自負在把玩核武的人將會死去嗎？聖經上要我們不僅能去聽經中所說的話，也期望我們能把這話轉化爲對於我們這個世紀有意義、有作用的話來宣說，來讓人知道儘管這世上那些自高自大濫用權勢並陶醉在自我放蕩中的人雖然挑釁上帝對他們是否有辦法，然而上帝的統治權將在今日繼續掌管地面上全人類的一切統治權並會有效的來拯救這個世界，使這世界能從罪惡、腐敗與死亡的束縛中得

到釋放，以使這世界得以繼續保存它的美與善。



上帝的人對抗獅子 第6章

宮廷裡的衝突故事

有關第6章的主題我們很容易就能看出，這個故事是有關在波斯王大流士的宮廷裡那位模範並成功的朝臣猶太人但以理及宮廷裡誹謗他又與他敵對的人之間的衝突故事。更擴大來看，這是有關「瑪代與波斯人」不能更改的律法(6:8)與但以理的上帝的律法之間的競賽故事。在這個競賽裡但以理因受懲罰而被扔進獅子穴裡去餵獅子，結果上帝因為使獅子的口被封住而贏了這場競爭，也因而證明了上帝本身與祂的律法及祂的僕人都是正確的。這樣的故事可以在任何時代來述說，不過這裡是把它放在但以理在巴比倫／波斯服事達到最高峰時來發生。在正典聖經裡這故事是被放在一連串講述上帝經由他所揀選的僕人來成功的克服了無法克服的事件的奇妙故事裡的最後一個範例。這故事也像是對於上帝最後將大大的勝過他的敵人甚至死亡本身的一個序幕，也因此使得自古至今有許多人一致認為這個故事裡但以理從獅子口中安全的出來，其目的可說就是在表明公義的人得以從墳墓中復活及出來。

我們若更詳細的來讀這個故事後就能對於初步所看出的故事主題及其發展有更深入的認識。但在未進入詳讀這故事之前，讓

我們先來談一下故事的結構及其主要的人物，可能對於故事的了解會有所幫助。本章與第3章這種典型的「宮廷裡的衝突故事」，其一般的情節乃是：開始時主角是處在昌隆的情況，接著主角被忌妒的對方陷害因而受到王或其他當局者的判刑，而在即將喪失生命的關頭卻得到了拯救，並獲得了釋放，也因著他們的虔誠與美德而受到公開的讚揚與致敬（Humphreys, “Life-Style,” pp.217-21, 及Collins, *Apocalyptic Vision*, pp.49-51）。類似這種形式的故事我們可從創世記39~41章裡約瑟的故事以及在亞哈隨魯王宮廷裡的以斯帖及猶太人的故事來看到。雖然有些作家把這個故事看做是一個神蹟故事，或殉道者的故事，或諸如此類的故事，但是這個故事主要還是在有關競賽方面。可能我們可以把故事的結構用下面這個圖解來表明，我們可以看出故事的結構是很平衡的，並可看到在決定但以理將在衝突中得勝的那一刻乃是故事的最高潮。

但以理以身為最優秀的總督長來開始

他的敵人設計了陰謀

王簽署了一條致命的禁令

虔誠的但以理遭拘捕並被判死刑

但以理得到拯救—上帝獲勝

但以理被釋放

王下了一道解救令

那些敵人被消滅

但以理被確認是個最優秀的總督長

這個故事的演出者有一百二十位總督、包括但以理在內的三位「總長」，以及「瑪代人」大流士王。在前一章當這位王初次被提到時（5:31），我們就已經對於這樣一位人物在歷史上的存在問題做過了詳細的探討。對於三位總長中的但以理，是否確實是「一位真正屬於猶太人的人物」（Hartman and Di Lella, *Daniel*, p.198），就要看我們認為但以理書的作者在他的隱喻寫作故事裡的意念是什麼。從故事本身，我們可看到作者乃是希望藉由這故事來提升讀者的士氣、讓讀者看到虔誠順服的人所將得到的結果、以及上帝的權能，並用古時受人敬佩的人物（但以理）來做為這個故事的主角。這個故事裡的這些固有本質我們要把它把握住才不會使故事變成只是一個象徵而失去了故事作者活生生的美意。不過因為這個故事是屬於舊約正典經書的一部分，所以這個故事未來仍將繼續成為使人經驗到上帝是信實可靠的好例子，而在過去數世代有許多忠誠的人與聖民已有過這樣的經驗。這個故事與拿撒勒人耶穌的受難、死亡、及復活有許多極為相似的地方。這些相似的地方我們會在把這個故事分成三個小標題來詳細探討時再次被拿出來討論，這三個小標題是：共謀（1-9節）；但以理的受難（10-18節）；但以理獲解救及結果（19-28節）。

共謀（6:1-9）

第6章故事開始時的但以理是接續在5:29裡伯沙撒王所給予的高位，又因為他的卓越才幹，所以被王立為管理全國120個總督的三位總長中的一位。王又因為但以理「有美好的靈性」所以有意要讓他擔任更高的職位，可能如同「宰相」的職位。哈特曼與狄雷拉在他們所合著的《但以理書新譯本》裡強調了但以理的卓越

才幹所招來的問題 (*Daniel*, p.192)，說：「但是但以理，因為在他裡面有特別好的靈性，使得他顯得比其他兩位總長及所有總督們都更為優秀，因此王想要立他來治理全國」（4節）。不管他的這種靈性顯出的是什麼，所招來的卻是其他兩位總長及一百二十位總督對他的忌妒，這些人顯然是沒有什麼美好的靈性在他們裡面。然而誠如拉可克所指出的，「一個人即使既不賢也無能，依舊可能獲得重要的職位」（*Daniel*, p.110），而在二十世紀，這種人比比皆是不足為奇。當那些只具有中庸之才的對手們看到自己既無法誣蔑但以理，也找不出他在品德上有可被指控的地方時，乃決定利用兩個無法變更的律法間互相抵觸的情形來設下圈套以便陷害但以理。

有的人認為朝廷的其他朝臣們對於但以理的態度除了忌妒外可能還有其他的因素。拉可克甚至論到了在一個帝國裡其向心力與離心力之間的張力問題。在全國有一百二十位總督之上又有三位總長的制度就像是一種三頭政治或三權分立的樣子，所以，當但以理可能成為國王之下的**第一高位者**時，可能會無形中破壞了一些人的特權及一些朝臣在國內的權益。特別是這位要位居國王之下第一高位者是一位外國的猶太人時，會令這些朝臣們倍感受到威脅。這些朝臣們雖然不怎麼賢也不怎麼能，但對於如何設計來說服王以便讓但以理與國法之間有所衝突倒是很有一套。他們發現若能製造使兩個無法變更的律法相衝突時就有辦法整垮但以理。他們有把握若上帝的律法受到侵犯時但以理就不會站在瑪代與波斯的律法這一邊。這情形就如同耶穌時候的大祭司該亞法、祭司長和全公會想利用耶穌對於上帝國的忠誠傳講與猶太人的律法及規例之間的衝突要來捉拿耶穌（太26:57-68），以讓耶穌因而

受到審判與處死，那些總督們所設的陷阱方法也是這樣，認為這樣必使但以理無法逃脫。

總長與總督們於是「彼此商議」或「共謀」（亞蘭語有紛紛聚集之意）來見王說：「國中的總長、欽差、總督、…彼此商議求王下旨要立一條堅定的禁令，三十日內不拘何人，若在王以外或向神或向人祈求什麼，就必扔在獅子坑中」（6:7）。這話不實在，因為並非所有的總長都有參與這商議，但以理就不僅沒有參加甚至未被告知。

對於這種共謀讀者不會感到意外，但是易受欺騙的大流士王則可能會。雖然感到意外，但王卻同意「立這禁令，加蓋玉璽」。為什麼會對王提出這種讓王顯得自大自負並赤裸裸展現自己的權力的請求呢？難道王無法預料這樣一來將會害到他所鍾愛的忠臣但以理嗎？難道他看不出一旦他默許了他的朝臣們的計畫將會連自己也陷在他們的計謀中？而如果大流士和他的繼承者都曾宣誓要效忠於波斯祆教的最高神明亞胡拉馬慈達（Ahura Mazda），卻又下一道只准向王不准向任何其他的神或人祈求的禁令這就不恰當了。如果大流士只不過是在象徵但以理書出現的時期的國王安提阿哥四世伊皮法尼斯，那麼對於王會犯了自大自負的過錯我們倒是可以理解。不過，照我們所知道，即使是安提阿哥四世也並沒有要求人對他加以敬拜。那麼，一切之所以會這樣發展，我們只能歸因於是出自第6章故事作者寫說故事的手法，從這裡也可看出但以理在這最後一次的宮廷競賽裡要想能不喪命其機會極為渺茫。

這故事的作者確實很懂得如何寫說故事，因而會讓讀者讀得入神，而當讀者讀到王要立下這禁令並加蓋玉璽時，必然會禁不

住的叫說：「王阿！且慢，這種禁令一立下，依著瑪代與波斯的律法就不能再更改了，所以請王先三思後再來看看這樣做是否得當？」對於這種一旦做了就無法再更改的概念，如同我們對已定且不可變之事實的諺語，其起源我們並不清楚。從波斯時期一般的資料裡目前還沒有看到有關波斯的律法中有什麼關於一旦立了的法令就無法更改的記載，不過從聖經以斯帖記1:19裡我們看到了有關永不得更改的「瑪代與波斯的律法」的記載，又在以斯帖記8:8裡所說的話也幫我們對於這話更加的了解，它說：「……因為奉王名所寫用王戒指蓋印的諭旨人都不能廢除。」這些較晚期的經文裡所說的律法或法令與較早期所說的發誓具有同樣的作用。古時以色列一直認為若許了願就不可再變更。士師耶弗他為了履行他所許下的願而不得不犧牲自己的女兒（士11:29-40）；哈拿因為曾在主的殿對主許下願，因而必須把她的兒子（撒母耳）終身歸給主（撒上1:11）。以口頭所許的願雖然沒有立下文字也沒有加蓋章印，但仍舊必須遵守不能撤回。至於古時的瑪代與波斯對於所立下的話是否也認為不可更改我們不確知，不過但以理第6章的作者卻是以這樣來處理大流士王所立下的話。

但以理的受難 (6:10-18)

可是故事裡瑪代與波斯這個不可更改的律法卻與以色列人上帝的律法產生了直接致命的衝突。不過這種衝突並非以正面暴力的方式，而是以靜默非暴力的私下方式。雖然這樣，但以理所採取的方式依舊是屬於一種不合作主義的方式。他是以每天三次在樓上開向耶路撒冷的窗口前跪下禱告上帝的肢體方式來表達他持有異議。他並不是一個宗教狂熱的異議者，因為他只是照常做他

每天所做的禱告和感謝。他不採取激烈的殉道，但是當災難威脅著他時，他卻保持鎮靜；而他這種明顯地敬虔順服上帝的猶太人形象正是讓人想要把他拖垮卻也是他得救的原故。

耶路撒冷，是每個被放逐的猶太人心中的寄託與最思念的地方，卻被禁止了。現在不准任何人面向這個聖城來敬拜，只准向一個僅具有血肉的國王他那會凋萎腐蝕的光彩來敬拜。但以理書第6章是一個附屬在終末論的故事，而在舊約傳統思想的終末論裡，耶路撒冷並不是一個普通的城，而是一切將會到來的拯救的總和。耶路撒冷就是**將來**。所以，如果禁止一個人的身與心面向耶路撒冷時，等於是在撲滅這個人的期望，並讓這個人無法像個人。「巴比倫的哲士們，就像那些被自己不變的世界觀所掠住的民族，想以撲滅但以理對以色列的盼望來敵對但以理」（Lacocque, *Daniel*, p. 114）。但以理當然無法順服這樣的禁令。生活中若對於上帝必將成功地重建這世界並完成祂拯救的工作失去了盼望將會變成只是老大哥的小跟班，就如同尤涅斯科（Eugene Ionesco）的荒謬劇「犀牛」（Rhinoceros）裡的犀牛，只會到處對於那個醜陋無一優點的領導者發出嘶喊的擁戴聲。但以理不跟從禁令的要求做，以讓自己保有自由的身心。

這個禁令當然是那群計謀者所設下的圈套，在禁令發出後，那群計謀者就隨在但以理身後，發現但以理在禱告（或許是從他打開著的窗戶窺見到的）。但王自己也中了計陷在自己所頒的禁令中；第14節說，王一聽見但以理一日三次祈禱，就甚愁煩，一心想要救但以理，但卻無效。因為隨便就發出一道指令要來奉王為神聖，加上小心翼翼培育出來的「不可更改的律令」的神話，使得王除了履行把違背禁令者扔進獅子穴外別無其它選擇。當獅子穴

的入口未被封閉前，王對但以理最後所說的一句話是令人難以理解的，說：「你所常事奉的上帝，祂必救你」這句話可能是在對但以理祝福，但也可能是想對上帝挑戰的話，因為王可能自認為有權來置但以理於無望的情勢，藉此以便看看上帝是否真有能力來救但以理（Lacocque）。或許王的這句話最好能用哈特曼與狄雷拉所共同翻譯的話，（立基於很好的語言學基礎）認為這是一句信仰的陳述說：「願你所忠心事奉的上帝，會來搭救你。」（TCV）但不論王說這句話的用意是什麼，他在說這句話時確實是心中很焦慮，而且說完就回到宮裡禁食與哀傷（6:18）。

在尚未進入本章的最後部分之前，我們還需再來討論一下但以理被扔進獅子穴之事件與耶穌的受難事件的相雷同之處。我們把第6章的這部分以「但以理的受難」來做為小標題，主要是因為這兩個事件有數處極為類似的方面。我們先看第6章的故事是從但以理被他的總督同僚們共同陰謀並出賣來開始；而馬太福音26章所記述耶穌的受難也是從耶穌宣佈自己將被出賣來開始（太26:2），那時，祭司長和民間的長老聚集在大祭司該亞法的院裡，大家商議要用詭計拿住耶穌殺他（太26:3-5），最後，猶大決定出賣耶穌（太26:14-16）。再來，我們看那些總督爲了要找到可讓他們下手陷害但以理的地方，乃不惜利用但以理堅固完美的品德與國法之間的衝突來迫使但以理無處可逃；同樣的，那些指控耶穌的人爲了找到可讓他們陷害耶穌的地方，就向羅馬當局指控耶穌說，他是被稱爲「猶太人的王」的（太27:11）。接著，我們來看但以理在被捉拿的前一天，他「雙膝跪在他上帝面前，禱告感謝，與素常一樣」（但6:10）；而耶穌也是在他慣常與上帝的交談時被兵丁捉拿（太26:36-55）。再來，我們看到當但以理的作爲與當局

相抵觸時，王事實上是同情他的，並盡全力想要解救他，但最後仍是無奈的只能遵照自己所訂出來的法令捉拿但以理來處死他；而在馬太福音27:19裡，總督彼拉多的夫人警告她的丈夫耶穌是一位無辜者；彼拉多也在眾人面前質疑的問眾人耶穌犯了什麼罪（太27:23）。最後彼拉多只好無奈的依照法律來釋放眾人所要的著名囚犯。彼拉多也因而在眾人面前洗手表明耶穌的流血，罪不在他（太27:24）。自此之後，兩個事件依舊繼續有著極為類似的發展，只是執政者不再繼續在事件中。但以理被處死時，他的執行場（墳墓）的出口被用一塊石頭封閉（但6:17）；而耶穌被處死後，他的墳墓門口也用一塊大石頭堵住（太27:60），後來並被封閉（太27:66）。而兩個事件的結局當然也都一樣：那被認為已經死了的人都從墳墓裡又出現了，證明了上帝拯救的能力。當然，這兩個事件最基本的不同在這裡被看到了，耶穌祂是真正的死了而後復活，至於但以理，卻是因為有一位天使把獅子的口封住了，所以當他從獅子穴出來時「身上毫無傷損，因為信靠他的上帝」（但6:23）。耶穌也是信靠上帝，但令人悲痛的，祂是真的死了，祂的身上也留下了傷痕，因此，上帝勝過這些傷痕與死亡的力量在耶穌受難這件事上更是勢不可擋。雖然兩個事件有這樣的不同，但因為實在有太多的雷同了，無怪數世代以來基督教在對但以理事件做解讀時，雖然我們看不到但以理書的作者有想要做這樣的暗示，但一直會有人把但以理下降到獅子穴看成如同基督的被釘死並下降到陰府。此外，在但以理書1~6章裡但以理的各種行為也可從但以理書7~12章裡終末的盼望之觀點來看，獅子穴的事件可被看成是忠誠信徒在面臨最大困境時對於未來期盼的經驗。雖然處在極為危險的情況中而到處又都充滿著不公義，卻依舊相信上

帝必將得勝並且必拯救那些信賴他的人。但以理的勇氣與對上帝的信賴因此乃被視為就是在終末耶和華的日子尚未來臨之前的過渡時期信徒應有的倫理[簡稱為過渡倫理 (interim ethic)]—就如同耶穌的型態與舉止被教會認為乃是信徒在等待耶和華的日子遲遲不來時(參看哈2:3)該持有的形態與舉止。這兩個事件如同在類比中,對範 (the antitype) 往往超過了原型 (the prototype), 因為耶穌的故事不僅是要告訴我們在終末之後將會有一個新天新地的到來,耶穌的復活本身就是新天新地的第一件事(林前15:20)。至於忠誠的順服乃是終末勝利的主要關鍵這方面已經從舊約裡「但以理的受難」這個原型來向我們顯明了。

但以理獲解救 (6:19-24)

第二天,天一亮,王就急忙去到他以為但以理已死的地方,因為他認為除非有活神來救但以理,否則但以理是必死無疑。然而,但以理卻真的是被救了。在《LXX-Dan》裡是說上帝直接把獅子的口封閉了;但是舊約後來對於上帝的觀念認為上帝應該是一位較超越而且離人類較遠的神,因此亞蘭文的經文裡把直接涉及封閉獅子的口者認為應該是個天使。但我們認為比由誰來封閉獅子的口更重要的是但以理獲得解救的兩個理由。但以理說:「獅子不傷我,因我在上帝面前無可指謫」;…(6:22)。作者也認為但以理身上毫無傷損,「因為信靠他的上帝」(6:23)。這雙重的見證是極為有力的:無可指謫與信靠乃是在面對可能死亡時讓你得以度過各種的艱難與危險的對策,你甚至會因為覺得這世上仍具有這兩種合理有序的存活對策而內心受到安慰。人類的信實與上帝的信實是相配對的,而但以理的堅定讓希伯來書的作者

暗示了他也是一位「至死有信心的人。他們並沒有領受到上帝的所應許的；可是從遠處觀望，心裡歡喜。」（來11:13）。有許多對上帝忠誠不變的人，他們的信實雖然應該讓他們獲得拯救，但是在他們最為危急之刻，卻沒有獲得像一天使來封閉獅子的口、或釘無辜的人的十字架被推倒、或毒殺無辜者的毒氣被關掉——這樣的拯救；雖然這樣，這些人卻坦然無懼的面對他們的死，因為知道他們的死是值得並且有意義的。對於這方面我們也應該從終末的層面來看。當上帝最終的得勝到來時，所有為了對上帝的信實所付出的，所有為了上帝所曾有過的辛勞，終將證明都是沒有錯的。以這樣來看善良信實的但以理從獅子坑中被解救所意味的，乃是對於上帝將以祂超越的力量從滅亡中來解救祂的子民的期盼。以這樣來對於但以理書第6章所要說的終末情形做理解，要比包德雲（Baldwin）以先知文學（以及來11:33也一樣，先知自己常很接近獅子的嘴）為根據，主張當終末到來時人類將再次享有管理地面上的一切飛禽走獸的這種理解（*Daniel*, p. 131, 另參賽11:6, 65:25；何2:18）要更有幫助。但以理的範例不是要讓我們看到當上帝的時日來臨時，人類將會再次成為一切飛禽走獸的管理者，但以理的範例乃是要讓我們看到此時此刻的每一個信徒，只要能對上帝全心信賴並堅定不移，就能如但以理一樣從確信上帝終將得到大勝利中來獲得力量並知道自己當前該有何種的舉止。

但以理獲得解救這部分故事的結尾確實讓在對此處經文做注釋的人有得苦思的地方。因為在但以理被釋放後，「那些控告但以理的人，連他們的妻子兒女都（被）帶來，扔在獅子坑中」（6:24）。我們也讀到，「他們還沒有到坑底，獅子就抓住他們咬碎他們的骨頭」。蒙哥馬利（Montgomery）說，若依字面來算，這

樣死去的人總共就有一百二十二個男人，加上他們的妻子及兒女 (*Daniel*, p.278)。這種大開殺戒的現象其實與上帝公義的作為很不相符，這使得一些在做這段經文的注釋者只得把經文稍為提一下就顧左右而言他。有些則把這經文道德化，說，這正是聖經告訴我們那些若做假見證的人所該有的下場 (申19:19，「對於做假見證陷害弟兄的人，就要待他如同他想要待他的弟兄一般」)。舊約語言文學教授波提歐斯 (Norman. W. Porteous) 則說：「我們這本但以理書的作者還沒有認識到上帝要我們對於公義的性質所要認識的每一樣」 (*Daniel*, p.91)。其實自古，聖經的翻譯或注釋者就對於這一節經文感到難以心安，所以《LXX-Dan》的譯者就把受懲罰的人減為只剩下兩位總長。不過閃語及文學教授史密特 (Nathaniel Schmidt) 則認為這處經文之所以會有所不同，以及其他一些地方出現類似的差異，主要乃是因為《LXX-Dan》第6章是較早翻譯的希臘文版本，所以不會像那些經過冗長時間後受到了精心製作與誇大的版本如《Theod-Dan》(參看“Daniel and Androcles”)。然而有關此處的經文，波提歐斯雖然也是採用同樣的資料，卻持相反的看法，他說：「當[七十士譯本]把被懲罰的人縮為只有兩個總督時，這個故事才比較會被認同與接受，所以[七十士譯本]此處所說的不可視為就是原文所說的」 (*Daniel*, p.89)。這樣看來，我們事實上遇到的問題乃是當翻譯或修編聖經時工作者會在兩種做法中選擇其中的一種：一種是在翻譯或修編時，盡量想把它修編得愈來愈精美；另一種是在翻譯或修編時，對於發現有錯誤的地方就把它修正、有不確定的地方盡量找出最確定的，而有不當增添的地方就靜靜的把它刪除。而不論翻譯或修編通常都會在兩種做法中選擇一種，這就是為何我們會有內容

不一致的原故。

至於說我們相信最後正義的人將會從他們的艱苦困境中獲得拯救，而邪惡的人也必將得到他們應得的報應，其實這只能說是在反映我們自己內心的期盼。而從上帝經由耶穌基督所行的審判與拯救使我們相信，在最終時上帝對於那些敵對祂的人將不是以讓他們「粉身骨碎」來達成祂救贖的目的。相反的，祂將讓他們以悔改與稱頌的心來到祂面前以此來達成祂救贖的目的。

最後，有關全世界都將認識到上帝拯救的力量這個主題，我們可從接下來的25-27節大流士王所頒布的通告裡來清楚看到。這個通告也表明了新的通告將抵銷王原本所頒布的禁令。從這裡我們也再次看到了但以理書前面幾處（3:28-29，4:1-3、34-35）所已經表明過的，就是：在世界邪惡橫行中，上帝是義的，而且普世也將獲得祂的拯救，也就是所謂的「普救說的神義論（universalist theodicy）」。從大流士王要求大家要對於但以理的上帝的統治權加以敬畏、尊崇，這話也含有終末的層面，它這樣說：

因為他是永遠長存的活上帝；

他的國永不敗壞，

他的權柄永存無極（6:26）。

上帝在地面的國雖然會與地面一起「窮盡」，然而上帝的國似乎是把地面的窮盡或有限直接融入了永遠存活的上帝的國裡，而這國是永不敗壞的。所以上帝的國只有歷史方面的消退，但卻是沒有真正的結束。

第6章故事的結尾是把年代再繼續推進了波斯帝國始祖居魯士

王的年代。所以但以理書裡的但以理他的整個生涯包括了他整個被放逐時的生活與事工，甚至到了538 B.C.。如果但以理是在597 B.C. 猶太人第一批流遷到國外時被遷移到巴比倫的，那時他如果是一個年輕人，而等到在居魯士統治的初期他才停止工作，這樣算來，依古時的標準他停止工作時已是很老了。但以理書1~6章故事的最後一節除了給這六篇故事一個架構外，同時也提供了但以理書7~12章裡一些事件的年代。像是10~12章有關一個很長的夢裡的異象，它的年代應該就是在波斯王居魯士三年的時候。雖然依但以理書的記載但以理開始成爲看得到異象的先見是自巴比倫王伯沙撒王第一年開始(7:1)，至少他所見到的異象一直是繼續到第六個故事結束的時期，而這也是但以理在被放逐期間所服事的事工的外表上的歷史。

第6章的神學評估

經過詳細研讀但以理書第6章後，我們確定了本章主要所要說的與我們初讀此章時我們所認爲的主題一樣，就是這個故事是有關宮廷裡那些有權力的人與一位受上帝支持的正義者之間的衝突故事。上帝使祂的僕人但以理在極不可能獲勝的情形下獲得勝利並證明祂所做的是正確的。這個故事也給了我們一個預示，讓我們知道上帝將會勝過所有敵對者，甚至是死亡本身。

如果說這個故事是要讓我們看到對於上帝持續信賴的人將能從獅子的口下獲得逃生，其實並沒有把這故事所要傳達的信息說盡，因爲雖然以這樣來看這故事可能可以讓在安提阿哥四世伊皮法尼斯手下受殘害的人得到慰藉，但是這個神蹟的拯救事實上是表明，所有那些被人類宣稱爲永遠不能變更的律法在遇到上帝

持久不變的旨意與律法時，也都得屈服。所以，瑪代與波斯的律法事實上是無法與上帝的律法相競爭的。

人類所制定為不可變更的律法到頭來往往是制定這律法的人自己反倒陷入其害。在第14節我們看到王因為輕率訂下禁令，自己後來反倒得費盡心力想看看是否能不必受困於它。在第6章的故事裡，但以理是個自由的人，反倒是王，雖然處在全國最顯要地位，卻因為陷在自己所訂那條不可變更的律法，而使自己受縛。如果王沒有同意讓這條法律或法令成為不可更改的，他就不會自己因而受縛，然而王可能是有些害怕總督們，所以決定依總督們所編說的把它訂為是不可更改的法令（其實總督們自己也知道沒有所謂不可更改的，但知道這樣編說將會對他們有利）。而這樣一來，王如果又公開說這條法令可以更改，總督們就有把柄可來牽制王了。因此，若有人對我們說一旦做了的決定是絕對不可再更改的，我們千萬不可信它！因為這在第6章故事的倫理上不僅是這樣，我們更要記得在我們自己的社會上也是這樣。想想看：第一次世界大戰發生前那輛載滿軍隊的火車一直駛往邊界要發動戰事，並編說，要想叫火車停下來已經是不可能了，但確實是這樣嗎？還有，過去編說核武儲備是不得以的事，或者過去美國南部編說黑白隔離或種族隔離是當地既定的法令，是無法更改的，但確實都是這樣嗎？由人所訂的法律或慣例，如果是不公義或不對時，雖然做更改可能會比不做更改引發更大的危險，但都是可以更改的。

從許多作詩的人一再提醒上帝自己所曾應允要擊垮邪惡的人及擊殺求告上帝的人的對敵的話（例如，詩28，35，55，59篇），讓我們難免也會去想上帝是否也會被祂那永遠不變的律法所困

住。從舊約裡我們會看到那種以報應式的神學所顯出的方式，就是上帝因為看到人的罪而採取嚴厲的手法（參看申28:15-57；伯20:1-29）。然而，上帝的律法雖然是不可改變的，但若有需要，上帝也必會超越祂自己的律法，以慈悲憐憫的心來抹消這律法，我們可以從上帝對以色列人所說的話來看到這情形。上主說：

以色列人哪，我怎能拋棄你們？

我怎能棄絕你們？…

我不忍這樣做，

因為我多麼愛你們！

我不在烈火下懲罰你們；

我不再消滅以色列。

因為我是上帝，不是世人。

我是住在你們當中的聖者；

我不在烈怒下審判你們（何11:8-9，TCV）

上帝的律法是永遠不變的而且都是與人類有關的，但是上帝比上帝的律法還要大，這一點我們要記得，特別是當我們讀到第24節故事的作者把但以理的對手們的死視為也是屬於上帝神蹟的一部分時，我們更要好好來做思考。另一點我們要記得的是，但以理雖然把自己之得以從獅子口逃脫認為與自己的無可指責有關，這話雖是沒有錯，但是上帝會如何採取行動並非完全只看人是否無可指責。上帝會從全方位來考量看要如何行動，就是將會使所有上帝的子民都被證明是正確的。

最後，我們對於第6章裡所說的上帝的作為要如何稱說呢？要

稱說為「上帝使獅子的口被封閉」嗎？沒錯，這確實是上帝的作為，而且這樣的稱說也極為有力。然而比這更重要的舉動卻是上帝從大流士王所引發出的人類回應。大流士身為當代最強盛帝國的國王，又是相信耶和華之外的神明的人，竟會被述說為一位會讚美神並相信這位上帝就是從獅子的口下解救出但以理的上帝。大流士會轉而承認並相信上帝，是上帝一項極具有意義的作為。同樣的，對於以撒勒法的寡婦的承認並相信上帝，我們也可以稱說是上帝極具有意義的一項作為。當以利亞把這位寡婦的兒子救活後，這位迦南外邦的婦人乃稱說：「現在我知道你是神的人，上帝藉著你說的話都是真實的」（王上17:24）。甚至在新約裡把寡婦的兒子死又復活的事件轉換為在拿因城的一位寡婦兒子的死又復活時（路7:1-17），看見這件事的人口中不是在稱說上帝所行的神蹟，而是在說出自己對上帝的相信，他們所說的，「上帝眷顧了祂的百姓」這句話，正是把上帝的作為說中了。但以理書1~6章整個系列的故事就是以上帝這樣的作為來收場。

第二部 三個啓示的異象及但以理的禱告

七～十二章



人子的異象 第7章

夢中的異象

現代的聖經注釋者大都認為但以理書第7章是整本但以理書中最重要的一章。第7章不僅是本書結構上的樞軸，而且它所具有的異象也最為宏偉。但以理書1～6章可以說是在講述有關但以理的故事以及其外在歷史，但是到了第7章，但以理卻從前面六章裡一個在向人公開顯示以色列人的上帝即使在外邦人的領域裡依舊具有統治權的人物，轉而成為一個私人領受了有關將來哪些人將成為被上帝揀選的人的異象之人物。從7:2「但以理說」之後，所有的描述都是以第一人稱來表明，而且如同聖民隱藏在內的經歷，要一直積聚到終末的時候才會被公開顯露出來。

但以理書第7章是在記述一個有關夢中的異象事件，這個記述能更進一步被分割。在開場白（7:1）之後，接著就是這個夢中的異

象。這個異象我們可以把它細分為：第一部分：一個用動物為象徵的歷史（1-8節），一個由恆古常在者在對地面上的王國開庭審判的天庭景象（9-12節），以及所有地面上的權柄都歸屬於「一位像人子的」（13-14節）。接著，第二部分：在記述對於這個異象的驚惶及一位天上的解說使者對於審判景象的解說（15-22節）；而後是一段對於第四頭巨獸及審判的詳細解說，就像是在對先前所做的解說加以擴大，如同猶太人的舊約注釋米大示（midrash）一樣（23-27節）。第28節只是結束時的結尾語。我們對於但以理書第7章的注釋會把第一部分與第二部分同時做探討，也就是把夢的異象與它的解說放在一起來看。

但以理書的後半部，也就是7~12章與啓示有關的經文，會以一個夢的異象來做為開始，並不足為奇，因為聖經的許多作者都喜歡把夢及異象用來做為上帝對人啓示的媒介。就以但以理書為例，第8章的外形就與第7章完全一樣，不同的只是第8章沒有夢而是一開始就直接進入異象。而第2章的結構模式也相同，只是解說者不是天使而是猶太人聖賢但以理。（在第2章的注釋裡我們也提到了創世記40~41章裡約瑟的解夢與但以理第2章的故事是相類似的。）而第4章裡有關尼布甲尼撒王所做被砍下來的樹的夢也是這樣，只是這個異象是由天上的守望者來表明。聖經裡沒有別處像第7章一樣除了提到夢的異象外，又繼續對於這異象加以解說以便讓整體的人都了解。在別處所提到夢的異象都只是向個人指明或顯露終將發生的事，而沒有整個可怕的景象及天使的解說，例如，在創世記20:1-7裡基拉耳王亞比米勒從夢中得知撒拉的真實身分，又在創世記28:10-22裡雅各在夢到有一座有天使上下往來的梯子中上帝告訴他要與他立約的事。

當然，我們知道也有不經由夢而由天使直接把信息傳給人類的，這種情形特別是當人類受到呼召時，例如，摩西在燃燒的荊棘旁（出3:1-6），基甸（士6:11-24），及天使向馬利亞報喜（路1:26-38）。最後要提的是聖經裡的啓示錄，整本書大部分都是有關一個由天使來做解說的很長異象。不過，啓示錄和但以理書第8章一樣，都不是夢中的異象（參看啓1:10-20，這是整本啓示錄的序言）。另外，在非正典經書裡（Deutero-Canonical book）的《以斯拉第二書》（II Esdras）的啓示部分，有關以斯拉的第五個及第六個異象，大部分採用了與但以理書第7章相同的形式，不同的只是對夢裡的異象的解說者不是一位天使，而是至高者本身。不過，由於在希伯來人與猶太人的文學裡由天使來替上帝說話與由上帝自己來說話似乎沒有什麼差別（例如，在出3:2摩西經歷到天使像火燄，從荊棘中向摩西顯現，但是到了出3:4，天使卻變為上帝），所以我們可以說，以斯拉的第五個及第六個異象（分別在《以斯拉二書》11~12章及13章裡），與但以理書第7章幾乎完全相似。在《以斯拉四書》（IV Ezra）10:59裡，與以斯拉對話的天使長烏利爾（Uriel）甚至這樣說：「上帝會在那些夢中的異象裡向你顯示，上帝將在末日的時候如何處置那些居住在地面上的人。」

對於夢、異象、及這類的東西在啓示文學或任何聖經的其它文學裡，對於幫助人明白上帝給人的啓示中扮演著什麼樣的角色呢？這其實是一個很難也很令人困擾的問題。我們將會在後面對於第7章做神學評估時再來好好的討論這個問題。

以動物為象徵及神話的意義

在7:1-8所說夢裡的動物象徵顯然就與第2章夢裡的巨像是相類似的。第7章裡的四隻巨獸與第2章裡的四種金屬一樣，都是在代表四個王或王國（7:17）。

雖然第7章的四隻巨獸不像第2章在本身的價值方面有著輕重的角色，因為四隻巨獸都非常強壯與凶猛，然而，四隻巨獸所代表的王國歷史順序卻與第2章相同。獅子（7:4）等於是金的頭，也就是代表新巴比倫帝國（2:32、34-38）。有些注釋者也指出以獅子—老鷹來象徵巴比倫很恰當，因為巴比倫人非常鍾愛獅子，至今我們仍可在巴比倫城廢墟裡的「遊行大道」的牆上看到有裝飾的獅子。不過我們最好不要在動物與歷史上的王國的關連性方面做強調，否則接下來的三隻巨獸就會讓人很難與歷史上的王國找出關連性。

那麼，接下來第二隻巨獸熊（7:5）當然就是第2章裡銀的胸膛與手臂（2:32、39），代表的是瑪代王國。而如果豹（7:6）就是第2章裡銅的腰部與臀部，並如許多人所認為的代表著波斯帝國，那麼那隻強壯可怕有著大鐵牙及十個角的第四隻巨獸（7:7）必定就是第2章裡用鐵與泥土做的腿與腳（2:33、40），所代表的就是332-331 B.C.被引進到中東的希臘帝國。如同第2章裡談到了腳的弱點，第7章的夢裡也提到了第四隻獸有十個角（7:8），表示這個帝國本身內部的分歧與爭鬥，還有一個極其驕傲的第十一個角有著「說誇大話的嘴巴」。但以理書7~12章就是以動物為象徵來論到一些歷史上的架構的啓示異象（參看導論裡的年代比較表）。

這些象徵故事裡的巨獸可能都是源自古代近東的神話故事

裡，不過在第7章中已不再具有神話裡的特色，而只是被借用來做爲一連串歷史上的王國的代表。雖然那些對於7:1-8及其它經節裡這些巨獸做解經或注釋的人可能都同意這些巨獸是源自古代的神話裡，但是當這些解經者或注釋者要向他們當代的猶太人信眾或基督教信徒講解但以理書時，聽眾們是否會受到這個神話因素的影響呢？

聽眾們或許會懷疑，這個具有上帝所賦予的權威的聖經真的也含有神話的因素在內嗎？答案是「有」，不過，解經注釋者也得對此做個好好的解說。

「神話」這個詞的定義應該是：人們利用太古時期諸神如何在他們自己的領域裡活動的故事情形來解說發生在自己現實生活中的景況。以這樣來定義，人們就不會一聽到「神話」就想說，那只是「假的」，而不是「真的」。而以這樣來做定義，神話自然就會成爲包括但以理書在內的舊約聖經裡啓示文學的特色（參看本書前面的導論）。所以，無怪，啓示文學得仰賴於神話的用語，因爲這種文學主要就是要講到宇宙的創造與再創造之神上帝。而古代的神學家們若要談論有關上帝的宇宙作爲時，能使用的用語除了神話之外就沒有其它的用語可使用了。當在說到上帝如何與敵對他的各種宇宙之敵之間的奮戰時，不同時期常會用不同的方式來述說，所以，當然就不會都是如第7章以一連串的巨獸從海裡上來的方式來描繪了。雖然當文化環境有所改變時，被採用爲神話之物的東西可能就會跟著改變，不過基本上所在描述的都還是有關創造及再創造。

第7章的歷史背景

這個動物的象徵(7:1-8)在第8節裡以這樣的一個形體來做總結，說，「有另一個小角從十個角中間長出，這小角把原有十個角的三個拔掉。這小角有人的眼睛和一張說誇大話的嘴巴。」(TCV) 如果四隻巨獸代表四個王國，而長出這個小角的那隻巨獸所要代表的是在331-323 B.C.年間由亞歷山大大帝在中東所建立的希臘帝國，那麼，那些不同的角所代表的就是在亞歷山大去世後接續在歷史上興立起來的王。(那10+1=11個角所代表的在第24節裡已確定就是「從這國中必興起的十王，後來又興起一王；…」) 所以第24節是極為關鍵的一節，因為這一節是讓我們對於但以理書寫作時的歷史背景得以確定的一節，這一節裡的話是要讓但以理來見證所指的是在亞歷山大大帝之後的第十一位王，不是其他的人。至於安提阿哥四世伊皮法尼斯是否正是從亞歷山大大帝到但以理書書寫時的第十一位接繼王位的人仍有待討論，不過，若用某一種方式來算的話，確實正是第十一位(參看 Hartman and Di Lella, *Daniel*, p.214)。而如果我們把馬加比一書的2:42與7:13-17，及寫作但以理書的敬虔派猶太人團體放在一起來看時，那麼這第十一位王就必定是安提阿哥四世。因為但以理書作者在書中所要暗示的似乎正是安提阿哥四世所作的兩件事。第一件，安提阿哥為了獲得王位而謀害了他的兄長西流古四世的前總理大臣赫略多洛(Heliodorus)，這位大臣曾被派遣去掠奪耶路撒冷聖城的寶物但沒有成功(馬二3章)，安提阿哥也謀害了西流古四世(也是前任的王)的兒子。這也就表示，安提阿哥是以暴力謀殺的方式來獲得王位，不過，這樣他所拔掉的只有兩個

「角」，而且兩個「角」都不是如但以理書7:24所說是在他之前做王的人。（有些注釋者從7:20這裡來著手，這一節的最後，只說第十一個角形狀強橫，過於他的「同類／同伴」，因此這些注釋者認為，這十一個角並不是在指希臘帝國自亞歷山大大帝之後連續的十一位統治者，而只是在指但以理書作者所知道他自己的時代的十一個國的統治者。）第二件，從以色列人的角度來看，在所有的歷史記載裡都提到安提阿哥四世是第一位對猶太人進行大屠殺的王，所以不愧為是一個迫害上帝的子民並口出狂言敵對至高的上帝的人（7:21、25），而且他也企圖更改猶太人的宗教律法與節期（7:25），而他的嘴巴老是喜歡「說誇大話的嘴巴」（7:8）。他並自負的表示將以推動希臘文化來使全人類有共通的語言、共同的君王、及共同的宗教以達成全人類統一的神聖使命，因此處死所有拒絕放棄猶太人律法（摩西五經）的猶太人（馬一1:57），又在耶路撒冷的聖殿祭壇上獻上猶太人所最厭惡的豬肉（馬一1:47、54），並把那些行割禮了的嬰孩掛在他們母親的脖子上，一同處死（馬一1:60-61）。

如果第7章（1-8節）所在指說的這個角是安提阿哥四世無誤的話，那麼，第7章同時也讓我們知道了當時的歷史背景以及不久即將會發生的大事。從古代一些不同的資料裡我們知道安提阿哥四世伊皮法尼斯是在175~163 B.C.年間從他的首都安提阿在統管敘利亞的西流古王國的。從馬加比一書1:54我們知道就是這位安提阿哥所下的命令而使得聖殿在167 B.C.十二月受到褻瀆。這件事與猶太人的普遍受迫害都隱藏在但以理書第7章對於這個「說誇大話的嘴巴」的一個「小角」的抨擊中。因為第7章顯示這個小角的受懲罰及毀滅是未來才將會發生的事（參看7:11），因此但以理

書第7章的作者應該不知道163 B.C.安提阿哥死亡的事（參看馬一6:16）。依這種情形來看，那麼，但以理書第7章應該是在167～163 B.C.年間寫的。又從7:25所說到的一至高者的聖民必受他的折磨「一載、二載、半載」，由這裡我們可猜測第7章的作者看到猶太人受到安提阿哥迫害的情形應該幾乎到了最後的時刻，因此我們甚至可認為第7章寫作的時期是在164 B.C.的末期，也就是安提阿哥迫害猶太人到達最瘋狂的時候。

夢的記述（7:9-14）

第7章的歷史背景因此是以巨獸的象徵方式來表明（1-8節），之後，作者展開了夢中的異象的第二個景象（9-14節）。這個景象和先前那個一系列可怕的巨獸的景象完全不一樣。先前那個景象所代表的是猶太人歷史上一連串的災難與創傷，但是作者在第二個景象中讓人看到的卻是天上一片祥和的景緻。上帝在頒佈神諭的地方是一個我們可以很清楚看見的地方，我們看到了上帝坐上祂的寶座。從稍早舊約經書許多的記載事件裡，顯示了上帝的力量勝過祂的敵對者。例如，出埃及記14:25記載埃及人說：「上主幫助以色列人攻打我們，我們趕快逃吧！」（TCV）撒母耳記上5～6章記載非利士人擄獲上帝的約櫃後遭遇到了長毒瘡及災難，使得他們心中非常恐懼，只得承認說：「以色列的上帝在大大地懲罰我們和我們的大哀神了，…」（TCV；但5:7）。以西結書1～36章所記述的都是在代表上帝經由歷史上的各種事件來證明自己是正確無誤及公義的，因為經由這些事件，「…，而殘存之民將承認我是上主」（TCV；但6:7及舊約各處）。但以理書第7章到此處時所記述的歷史開始顯得不清楚，或者我們應該這樣說，此時

但以理書

126

上帝似乎從歷史中引退到一個極遙遠的超越處，因此看到這個異象的這位先見得朝向那極高遠的不同平面去遙望。而從這裡可能也可以來使詩篇13:1（參看74:10-11）所一再發問的問題「耶和華啊，……要到幾時？」來獲得揭曉。

但以理書7:9-14裡所記述的異象具有極高的象徵性，因此我們必須對於幾個地方做特別的解說。首先，我們看到有寶座被設立，而那位「古時即在」（Lacocque：恆古常在）者坐上這寶座。寶座象徵的就是一個天庭或法庭；而耶和華坐在寶座上，所表示的就是耶和華將執行祂的審判，這是在舊約裡常看到的說法。在這個天庭裡所說的法律之語和以賽亞書41:21-24所在論的有些類似。至於對於天庭景象的形容與先知米該雅所在形容的幾乎完全一樣，說：「我看見上主坐在天上的寶座上，左右站著他所有的天使」（TCV；王上22:19）。

我們要注意在異象中所提到設立的寶座（7:9）不只一個。過去與現代的聖經注釋者常會猜測坐上其餘寶座者會是誰？有人認為是一位像人子的（我們會在第13節裡來討論這事），也有人認為是助理審判的天使（Calvin, *Daniel II*, p. 32），甚至是那些與人子有關的殉道者及聖徒（參看啓20:4；在《以諾書》90:20裡說到一個這樣的審判景象，不過只有一個寶座被設立。）從這些足以讓我們明白天上的寶座所要表明的就是對於邪惡勢力即將展開的最後審判，審判的結果將使全世界認識到上帝是正確公義的。

在異象裡上帝的頭髮像純白的羊毛，純白色的頭髮正適合於被稱為恆古常在者。古時猶太人的教師拉比們認為在出埃及記裡的上帝就如同一個年輕神聖的黑髮勇士，但是在此就如同在西奈山的上帝，是如同一位滿有智慧的崇高審判官。在一般的神話故

事裡往往把高階位的神形容為具有著白髮，而具有白髮者就如聖經注釋者拉可克所說的，表示是一位既潔白無瑕（參看賽1:18）又經驗老到者。

在第9節我們讀到上帝的寶座是火焰，而且安置在熾熱的火輪上，實在很神奇。為什麼上帝的寶座會有輪子呢？這可能是受到希臘神話的影響，依照故事，希臘神話裡的太陽神赫利奧斯（Helios）就是駕著雙輪馬車白天從東方的天空繞到西方。在第五世紀巴勒斯坦的伯斯阿爾法（Beth Alpha）著名的猶太人會堂裡的馬賽克地磁磚中就有一幅這樣的耶和華圖案。上帝的寶座會有輪子也有可能是與先知以西結在一開始所見到的異象有關，以西結看到上帝的寶座有火焰，而且寶座下的輪子邊又有輪子在支撐著（結1:15-21）。因為在舊約裡一般認為上帝的寶座是安置在約櫃上面由兩個基路伯守護著的翅膀中間，所以在這裡我們所看見的描述可能是在天上約櫃的原型。古時的猶太教對於約櫃的圖解也有這樣的看法，這可從第三世紀在迦伯農一所受希臘教化的猶太教的會堂建築柱子中楣上所雕刻的約櫃也是具有輪子可看出。但以理書這裡耶和華坐在祂的約櫃寶座上準備開始祂的審判很可能是要讓人回想到聖殿，因此，整個的描述可能就與宗教的層面有關。可能對於諸國的審判與人子被授予權柄的情景不只是在天上，同時也是在人的內心中，並在耶和華棲息的處所，就是耶路撒冷的聖殿。拉可克就持這樣的看法，他說：「第7章的異象就是以聖殿為架構。雖然在整章裡都沒有提到聖殿，但之所以這樣，是因為那時聖殿受到了安提阿哥四世的褻瀆，暫時不適宜做為上帝顯現的地方。然而這圖象與以西結的相同，特別與以西結書的8~11章相同，在8~11章裡描述到上帝臨到聖殿的事…」（*Daniel*,

pp. 124-25)。這個與聖殿相關的意義將會在下面該當的時刻再度浮現。

千千萬萬圍繞的使者及案卷

這個神奇的天庭異象也記述到有「千千萬萬」的天上事奉者圍繞在耶和華的寶座前事奉祂。以色列的故事裡常說到耶和華有萬軍跟隨著祂，特別是當說到在西奈山與曠野時耶和華所展現出的力量時。例如，摩西在去世之前曾祝福以色列人民，說：

「上主從西奈山來；

祂像太陽從以東上升，

從巴蘭山照耀自己的子民。

千萬天使跟隨著祂；

祂的右手握住燃點的火炬」（TCV；申33:2）。

在詩篇裡也常形容耶和華為千萬大軍的統帥，例如，

上主帶著祂盈千累萬的軍馬

從西奈進入聖所（TCV；詩68:17）。

在但以理書7:10裡說到上帝身周有無數天上的使者圍繞著，這種描述乃是啓示文學所特有的。在這裡的使者景象是宇宙的，無數的甚至多到上億個；對於耶和華臨到的場面，從舊約到新約裡的記述一直都是極為雄偉的（參看啓14:1-15）。從第7章這裡所描述上帝的寶座由無數的使者圍繞著以及啓示錄20章裡所記述那些

聖民及殉道者將與基督同做王一千年的概念都是極受基督徒喜愛的。這種情景也可從聖詩作者阿爾弗德（Henry Alford）所寫極具戲劇性的「眾聖朝父（Ten Thousand Times Ten Thousand）」的福音歌詞中來看出：

千千萬萬聖使
身穿明亮服飾，
受贖的眾聖徒
湧滿朝天路途。
與死及罪之戰
已都結束過完，
天城金門敞開
迎得勝者進來。

阿爾弗德並在這首詩歌的最後一節裡這樣高喊說：

上帝羔羊為罪人死，
因而完成偉大救贖。
冊裡皆為受揀選者，
與主同得權柄治理。

（“Ten Thousand Times Ten Thousand” 1867）

第10節的後面說：「他坐著要行審判，案卷都展開了。」在聖經裡有許多處都有提到天上的案卷這事，然而各處經文對於案卷裡所記載的是在指哪些東西卻不相同。在詩篇139:16以及啟示錄

13:8，17:8裡，還有可能啓示錄20:15及21:27裡，所說的案卷或冊子都是在指從創世以來就已經決定了的記錄。然而在聖經其它地方，大多是在指個人一生中服從或不服從上帝的記錄。（例如，出32:32-33；詩40:7[來10:7也引用這話]；詩56:8，69:28；瑪3:16；腓4:3；啓3:5）。在但以理書10:21裡所說的那錄在「真確書」上的事，顯然是屬於前面類型的案卷，而在但以理書7:10及12:1所指的案卷或冊子可以屬於前面的類型，也可以屬於後面的類型。至於啓示錄20:12則清楚的指出同時有兩卷不同的案卷，它這樣說：「我又看見死了的人，無論大小，都站在寶座前，案卷展開了，並且另有一卷展開，就是生命冊。死了的人都憑著這些案卷所記載的，照他們所行的受審判。」（生命冊這個詞除了在啓示錄裡都這樣稱說外，在詩69:28；腓4:3，及《以諾一書》108:3也這樣稱說）。

在想到有這種最終命運的記錄冊子時，一方面會令人感到精神一振，但在神學上卻又不是一件容易解說的事，而且事實上在想到有一本這樣的冊子時，也常會讓人感到害怕。雖然這種上帝或上帝的使者會查看每個人每天所做的好壞並加以記錄是有點幼稚的想法，然而這卻是西方文化裡每個人早晚都只好去習慣適應的事。人一生的記錄冊往往會同時被想到（上帝）「觀看一切的眼睛」，這眼睛就像墨西哥民俗的繪畫「上帝的眼睛」，也如同美國一元紙幣後面的國璽圖案裡「上帝看顧一切的眼睛」。

上帝觀看並記錄，這是猶太教拉比教導的中心思想。猶太律法主義中最偉大的聖賢之一猶大拉比王子（Rabbi Judah the Prince），也是使猶太人律法的遺傳集米示拿（Mishnah）在西元200年得以最後底定的人物，他在《教父箴言》（Pirke Abot）2:1裡教

導說：「你若能隨時注意到三項事，就不會犯過錯：就是在你上面有在看你之行的眼睛、聽你之言的耳朵、以及記錄你一切言行的冊子。」即使在現代的猶太教裡在過猶太人的新年時，彼此見面仍會互相道賀說：「願你今年被記錄的都是好的！」

從回教的可蘭經Sura 6:38的最後一句話我們可看出，回教的教義裡對於天上的案卷的概念甚至比猶太教及基督教更為強烈。第6章是在講到有關永遠裁定的事，38節這樣說：

在大地上行走的獸類
和用兩翼飛翔的鳥類，
都是跟你們一樣，各有種族。
我們在記錄冊上沒有遺漏任何一位，
一切鳥獸在最終的時刻
都要被集合在他們的主那裡。

甚受大眾喜愛的回教詩人奧瑪迦音（Omar Khayyam）對於可蘭經6章的話以受人喜愛的方式在他的魯拜集（四行詩集Rubaiyat）這樣寫道：

用最初的泥土就已把最後的人捏塑，
而最初的播種就已了然最後的農收：
宇宙創造的第一個清晨就已寫下了
末日審判時將會宣讀的。（Rubaiyat 73）

當然奧瑪迦音知道天上的案卷同時也是作為記錄用的，所以寫下

了他最受人喜愛的詩中的這一首詩：

記錄的手在寫著，而且，令狀已寫成，
便又繼續下去：即便你是多麼聰慧虔誠，
也無法叫這手重新更改半行，
即便你流再多淚水，也洗不掉隻字。 (Rubaiyat 71)

今日的猶太人和基督徒對於這種天上的紀錄及命運的冊子的觀念是否應該不要太認真去看待？對於記錄冊，是否應該視它為上帝對於人類邪惡的處置方式？當然不是！不過我們要小心，一方面不要把這天上的記錄冊子看成是我們的一舉一動隨時都在被做記錄，一方面卻應相信這樣的冊子可看出我們一生的舉止。而我們難道不應以喜樂的態度來確信上帝的拯救，並且「當遠處那邊在翻開冊子要召令大家時，我必欣然前往！」？對於這樣的冊子我們不僅應重視它的重要性同時也應能確信在這樣的冊子裡也必充滿著上帝對我們的關愛。

有關這方面問題的回應，我們將留到我們在對本章做神學評估時再來討論。現在，讓我們只來看在第7章這裡的審判所要說的，這裡的審判乃是在說到一個對於所有王國的集體大審判，範圍廣大盡可能涵蓋全宇宙。當然，這種眾國眾族在末日要在上帝的寶座前受審判的觀點並非只在這裡才有，而是在聖經其它地方早就有的，例如在約珥書3:1-2、11-12，特別是在14節裡就這樣說：

成千成萬的人

聚集在「審判谷」，
上主審判的日子
就要在那裡臨到。(TCV)

不過，對於7:11-12裡，雖然它說，那個具有會說誇大話小角的第四頭巨獸被殺，屍體被丟進火燄中燒掉了，然而讓我們感到意外與不解的是，爲何其餘的三頭巨獸，牠們的權柄雖被剝奪了，卻被准許再活「一段時間」。不論這裡所說的是什麼意思，我們卻看到上帝的審判沒有受到什麼阻礙，一切按照所審判的立刻被執行了。天庭的審判到此剩下的，就只是如所總結的，地面上一切的權柄都歸於上帝所揀選的一位。

一切權柄都歸給了一位「像人子的」

這裡是但以理夢中異象(7:13-14)的最高潮，而這也是整本但以理書的主要中心點。在第四隻巨獸被殺並燒毀而其餘三隻的權柄都被剝奪後，就有一位「像人子的」到來，並從恆古常在者領受了先前所有王國的權柄，而他將獲得「各國、各族、說各種語言的人」都服侍他，而且他所統治的王國與先前的王國不同，將是一個永遠的、不能被廢去的國。

我們在討論對夢的解說(7:19-27)時，會有機會來探討到「人子」的意義是什麼。在此，我們先來看「人子」是從舊約裡的何處來開始的？雖然有關人子做爲一位將要來到的獨立人物在舊約中是在但以理書裡首先被提到，但是但以理書第7章的作者應該不會爲了表明希望上帝能親自來證明自己是公義正確的，因而創寫出「人子」這樣的人物。事實上我們可從以西結書裡看到先知以

西結的指引之使者就曾一再的以人子這個稱呼來稱呼他，例如，對他說：「人子啊！你要向歌革發預言攻擊他，…」(39:1)。所以在這裡，人子只能說是一種對人的一般稱呼，像稱呼人爲「先生！」一樣。這一點，我們可以從詩篇8:4看到。說：

人算什麼，你竟顧念他！

人子算什麼，你竟眷顧他！

這兩行詩是對句，而在對句裡第二句會把第一句的話以不同的字又重新表達一次。所以在這裡，第一句的「人」和第二句的「人子」都是指同樣的對象。

但是在但以理書第7章這裡的「人子」似乎是在指特殊的對象，而這個對象是單獨的個人或是某個集體實質的代表呢？這個對象可能是舊約裡所記載那些被轉化了並已在天堂裡如以諾(創5:24)或以利亞(王下2:12)等人之一嗎？或這個對象可能是那些與上帝特別親近熟悉的人(如亞當、亞伯拉罕、摩西、或大衛)之一？或他是猶太教中已知的先存人物(智慧的化身，箴8:22-31；受苦的僕人，賽52:13~53:12；或彌賽亞，大衛家的受膏者，結37:24-28)？或者這個對象是舊約過去從來都沒有被提過現在突然在這裡出現者？要找出問題的答案，我們無法從有關人子後續發展的傳統中去尋找，因爲本經文乃是原始的而非是對廣大後續歷史的回應，所以，唯有根據第7章的經文才能推測出作者在提出人子時他心中所在想的是誰。

在第7章裡說到人子時首先讓我們看到的是，他「駕著天雲而來」。這片語中的介詞「駕著(with)」其原意有「藉著」或

「與…一起」的意涵。因此「駕著天雲」的方式可以有兩種：一種是他是由天雲載著來（LXX-Dan），那麼，他可能原本就在天上；現在從天而降宛如被一輛天車所承載一般。另一種是他是與天雲一同而來（Theod-Dan），那麼，他原本可能是在地上，然後從地上登上最靠近地上的天邊地平線之雲昇到天上。這兩者的不同，前者屬於聖靈顯現（theophany，也就是人子本來就是屬於靈界者），後者屬於被尊奉神化（apotheosis，就是人子是屬於地面上者，但被提昇到天上以便賜給他權柄）。人子如果是屬於前者，那麼人子代表的是天使（參看但10:16、18），是屬於靈界的，只是看起來像人類；人子如果是屬於後者，那麼他是人類的代表，是個有關人類最終極命運的先驅者。雖然我們同意天雲通常是在終末論的經文裡與天上的屬靈者有關，然而因為第7章中說的這位人子是要繼承前面一連串的人類統治者並得到那些統治者在地上的權柄，可見經文所在指說的人子應該是爲了人類的第五個王國而出現的。從人子與但以理書2:34、45所說的那塊「非人手鑿出來的石頭」具有一致性可以看出這樣的判斷應該是正確的，而且但以理書2:34、45裡所說的似乎也是在指人類的統治，經由上帝的裁定，這個統治將具有地面上一切的權柄。

那麼這位人子是在指這個王國的國王或是整個王國的代號？也就是，這位人子是個個人或是一個集體？在第14節裡說：「使各方各國各族的人都事奉他。」這個「他」通常是在指對國王個人而說的。不過我們也知道，舊約裡的表象常常都不很固定，常把個人與團體混著說，而這裡可能就是在指一個「團體的人」（Porteous, *Daniel*, p.111）。

對於異象的解釋 (7:15-22、23-28)

在記述裡但以理說到了所見到的異象對於他個人的影響，從其中我們也清楚看到侍立的天使就是做為上帝啓示的傳遞者（第15-18、28節）。7:15-28這一整段就是對於夢中的異象（7:1-14）提供了解說。在先前我們已經解說了作者所寫的四頭巨獸乃是要表示四個王國，而第四頭巨獸的十一個角代表的是亞歷山大大帝的王國及其以安提阿為首都的繼承者。不過在這一整段的經文裡有一個很重要的問題仍待解決的，就是「一位像人子的」和「至高者的聖民」（7:18、21-22、27）身分的確認。不論但以理書裡所說的「人子」在過去的聖經裡有可能代表的是誰，在第7章上面這三處的經文裡已經很清楚讓我們知道這個「人子」可確認的是「至高者的聖民」，也是一個特別的集體。至高者的聖民等於是第二章裡那個非人手所鑿出來的石頭所象徵的一個「永遠不會被征服的王國」。這些聖民不僅如7:14所應允的將得到權柄、榮耀、國度，而且他們的王權永無窮盡，而「全世界所有的統治者都要服事他們，順服他們」（7:27b）。

長久以來大家對於這些聖民的確實身分都很努力的做推敲，通常他們都是依著經文來找出合於經文所描述的人，認為這應該就是聖民。然而聖經注釋者若是以冷靜公正的態度來做，首先要想的不是什麼樣的人與經文所描述的相配，而應該先想作者心目中的聖民會是誰？誰會值得作者來稱他們為至高者的聖民？

雖然天使也被稱為「聖者」（4:17），而有人可能認為唯有天使們會居住在一個永遠不滅的王國。又因為亞蘭文的「至高者」（*'elyonin*）事實上是一個複數在說「至高者們」，所以有人因此認

爲作者在這裡指的就是天使們。然而，我們若認爲本章所說的人子與至高者的聖民都是在指同一的對象，而從第13節我們所討論的，認爲人子不是屬於靈界的天使之類者，而是屬於人類被天雲提升到天界來領受上天所賜給的權柄，所以至高者的聖民是在指一群人。那麼，這一群人最有可能的當然就是但以理書作者來自的那一群哈西典人 (*hasidim*，或稱作敬虔派者)，但以理書也是爲這一群人而寫的。當但以理書在被寫作時，這一群人正受到敘利亞國王的強力壓迫與摧殘，但以理書裡有關在終末時將證明上帝及上帝的子民是正確的話語正可帶給這一群人無限的安慰。這一群人所期待的就是他們對上帝的忠誠將使他們領受到那如永無窮盡的權柄。

最後還有一點我們要討論的，就是一個可能自史前就被採用的個體如「人子」怎麼會去和群體如「至高者的聖民」相聯？雖然在第13-14節裡說到人子時是以個體來表現，但是我們應對於人子曾一直被視爲是集體這一點可多給予考慮。另一方面我們也可以「把一個如人子的視爲如同至高者的聖民的代表」(Baldwin, *Daniel*, p.151)。就如那些巨獸既代表不同的王國也代表那些王國的國王，所以，人子一方面可代表即將來臨的第五王國同時卻依舊只是一個個體。此外，人子也可以一方面被視爲如同祭司同時又如同彌賽亞。第7章夢中異象的氣氛或可視爲如同聖殿，則人子就如同大祭司，或者也可視爲如同第13-14節裡這位神秘者的皇家宮廷，無論是哪一種，人子都可做爲是那一群忠信者的群體代表，啓示文學就是從他們中間產生的，他們的內心並懷抱著對於日子來臨時他們將成爲全世界的人的王與祭司的國度的信心。

福音書與人子

提德 (H. E. Tödt) 以新約學者布特曼 (Bultmann)、羅梅爾 (Lohmeyer) 及其他一些人的洞見，把新約前面三本福音書 (共觀福音) 所有說到人子的內容整理後分為三大類：(a) 類是以第三人稱來說到這位即將到來的人子，並視這位人子如同天上的審判者及救主 (例如，太10:23，16:27-28=可8:38；可13:26=路21:27；太26:64=可14:62，及其它許多地方)；(b) 類是說到人子現今在地面上的工作，耶穌常在說到有關自己的事的談話中會提到 (例如，太8:20=路9:26 (譯註：原文是9:6，但該處無有關人子的話)、58=可2:10=路5:24；可2:28=太12:8=路6:5，及其它許多地方)；(c) 類是說到有關人子的受難、死亡及復活 (例如，太12:40，17:9、12=可9:9-13，及其它許多地方) (參看 *The Son of Man in the Synoptic Tradition*)。要記得在共觀福音裡這個詞只有耶穌使用它但別的人沒有這樣在稱呼耶穌。要注意 (b) 類及 (c) 類裡所說的人子只是在描述耶穌自己的工作而從來都不是在說到未來及審判的角色。(a) 類裡並沒有指認耶穌就是人子，倒是教會卻即時做了這樣的認定。

在約翰福音裡說到人子時 (3:13-14，6:27、53、62，8:28，12:23、34，13:31) 共觀福音裡的三類人子之說就不再存在，只指認人子就是原本就存在天上的耶穌 (6:62)，這可能是因為人子這個形象的發展到了早期基督教會的時候變成和原本人子的形象有了不同。新約聖經其它有用到人子這個稱謂的經書只有在使徒行傳7:56，當司提反快要殉道前說：「我看見天門開了，人子站在上帝的右邊！」這個人子是在表明在終末的審判裡耶穌就是那個

審判官。

我們該如何來評估但以理書裡所說到的人子對於共觀福音裡耶穌也說到人子的影響呢？耶穌有把自己視為是所有上面三類在說的人子嗎？耶穌是否把人子的代表者形象和受苦的僕人的思想融在一起來形容自己在世上的事工，卻又繼續把人子說成是一個既不代表自己也不代表集體以色列人的另一位將成為終末時的審判官？或者有關人子身分的看法，特別是如(a)類裡所說的，是早期基督教會在傳福音時傳下來給後人的觀點？上面這些問題都不是容易回答的。當然，任何一個主張耶穌與但以理書裡的人子是同脈絡的，就得對於耶穌為何也具有那種如王般、超越的，卻又有如集體的形象來做徹底地解說。早期的基督徒會把但以理書裡的人子解讀為與耶穌是同脈絡的，主要可能是因為他們的那種「已實現的末世觀 (realized eschatology)」，就是他們認為當耶穌臨在他們這群人之中時，他們就能感到如同終末已經到來，他們已經握有了權柄。就這種由一群被揀選出來的人握有權柄之方面來看，共觀福音裡面的人子形象是和但以理書第7章的人子形象較相近。不過這些人對於基督的再臨也就是猶太人對於人子將會來從事審判的期待也認同聽信，只不過是慢慢的才認定拿撒勒人耶穌就是這一位人子。而就有關人子再來臨時將會具有上帝審判的角色與樣式這一方面來看，早期的基督徒應該是受到《以諾書》的影響比受到但以理書的影響更大，因為《以諾書》裡所說到的人子比但以理書裡有更仔細的啓示形象描述。(由P. Maurice Casey所著的《人子》*Son of Man*這本書對於要了解新約聖經裡如何把「人子」這個詞從但以理書裡取過來用有很大的幫助。)

第7章的神學評估

在探討完但以理書第7章裡多采多姿的描述與各種形象後，有三個神學上的問題需要我們來做進一步回應的。這三個問題是有關：(a) 啓示：夢的釋經問題；(b) 末世與歷史；(c) 啓示文學是否為「沒有勇氣」的神學？

a) **啓示：夢的釋經問題**：整個但以理書第7章的異象是以先知但以理的夢來呈現。這個馬上就讓我們遇到了一個問題，因為現在我們的先知已不再有夢。而若有人說他從夢中得到異象，往往招致別人的懷疑。那麼，我們該如何來對但以理書第7章的這一方面的神學意義做評估呢？

首先，我們必須申明沒有任何人能夠預測或縮短人類對於上帝的本質及旨意所能洞悉到的經驗範圍。因此我們不宜指說從瞬間 (a priori) 得到某種特別形式之啓示乃是不可能的事。借用田立克 (Tillich) 的話來說，如果我們從某個人，或某種真理，甚或是一棵樹或一叢灌木而突然感受到自己能透視那存有的根基 (Ground of Being，就是指上帝)，並使我們瞬間進入了「忘我、入迷」，那麼我們為什麼不能認為夢中的異象也可以是一種得到啓示的方式。然而我們也要知道，在二十世紀的猶太教徒與基督教徒或一般人在瞬間所領悟到的宗教真理已經不必都認為是屬於預言性的。事實上，數世紀來我們已知道有不少人曾用操縱的方式來使人達到「忘我、入迷」的境況，或虛假宣稱某人在夢中得到預兆。因此今日若有人宣說從夢中得到異象，難免會令我們對此宣說起懷疑。而且現代的心理學告訴我們，從我們的夢我們可以得知在潛意識裡我們有著哪些害怕與慾望。因此，我們夢中所

得到的信息其實都是源自我們本身，所以我們不會把這些當作是來自上帝的信息。不過，聖經的作者卻會把夢當作是來自上帝的信息。因此，我們與聖經作者之間彼此有著溝距，需要用釋經做為橋樑，來讓我們了解聖經作者為何會這樣。

我們要明白，對於古時但以理書第7章的作者以及其它聖經卷書的作者，宣說在夢中從上帝得到異象，不僅能使此宣說具有威信也會使人們對此異象更加信服。就如我們在但以理書第2章裡所看到的，在古時的文化裡對於夢的教導及解說有其整套的機制。所以在經文作者的那個時代宣稱在夢裡得到異象，人們不僅不會感到懷疑，反倒會感到興奮並信服與尊敬。當時根本沒有什麼作者會迷惑或欺騙人的問題，只是我們會想知道作者或者但以理是否真的曾做了這樣的一個夢。目前教會也已開始正式明文表示，在西元前第二世紀時對於所說的啓示認為適宜並接受的，如今我們可能不再這樣認為與接受。例如，美國聯合長老教會在1967年所發表的信仰告白裡就這樣說：「聖經，是經由聖靈的指引所賜給人的話，然而卻是經由人來寫出的，因此在書寫時難免會受制於作者出生的年代與地緣所使用的語言、思考模式以及文學潮流的影響，這些也都是在反映出當時的人對於生活、歷史以及宇宙的看法。因此，教會在使用聖經時，有義務也對於聖經的文學與歷史背景做了解」（United Presbyterian “Confession of 1967,” 9.29）。所以，就是因為對於但以理書第7章作者那個時代的文學與歷史背景的了解而使我們對於所說的夢的意義與重要性有所保留，甚至認為可能根本就沒有這個夢。雖然這樣，卻仍舊認為接下來所記述的話具有其啓示的價值。夢是屬於作者寫作時代的文化潮流，不過這段經文在啓示上與神學上的權威性原本就

是屬於上帝所要揭示給人知道的旨意與目的一部分。只是我們要如何判斷所揭示出來的是否真的是屬於上帝所要啓示給人的旨意與目的呢？有什麼可以顯出它的真實性呢？答案就是，我們要看此處的經文所論的是否與聖經其它地方所論的相吻合。在第7章這裡的經文所論的是：上帝將會賞給那些順服祂的人權柄來統治祂最後永久的王國，以此來完成祂在這世界的救贖目的。這樣的信息在整本聖經中從詩篇一直到耶穌的教導裡都一再的出現。這信息一再的強調聖經上所確信的，就是當戰勝邪惡的日子到來時，上帝最終將證明一切都是真實與公義的。但以理書第7章的經文內容不僅忠於聖經的這個中心主題，又佐以極具文學力量及令人難忘的影象包括巨獸、審判的場景、恆古常在者、人子、以及至高者的聖民，甚至包含了夢這部分，總和起來使第7章成為令人可信服的經文。這篇經文所宣說的真理為了有效的引起讀者的注目與認同乃需要有記述裡所有被說到的這些生動的搭配影像。所以我們不能只把第7章裡屬於神學上的真理部分保留下來，剩餘的都去除掉。因為在記述裡有了夢和巨獸才會讓這個信息的教導被感到有力量，只是我們絕對不會表示夢的機制是該有的準則，或堅持說確實有這個夢。

b) **末世與歷史**：有關終末與歷史在神學上與文學上的問題是從第8節到第9節這個轉折的地方產生的。在第8節時原本是在講述一連串象徵人類王國的野獸，而這些王國的史實性我們可以有辦法來核對的，轉為對於尚未確定的未來末世時的天庭審判事件。

在第8節到達了最高潮的那些事件與接下來（從第9節開始）的事件的關係可能可以用下列三種方式之一來描述。第一種方式：

視第7章的作者可能認為歷史是原本就已經決定了的，所以從第一隻有著老鷹翅膀的獅子所代表的巴比倫王國開始所有野獸的出現，都是完全依著上帝原本的決定，而一切歷史的結局在末世審判的日子時也都是依著上帝原先所計畫的。如果「案卷」（10節）是有關最終已底定的天命，那麼，作者的這種用意必會被給予更進一步的強調。而如果依第7章字面上所說的日期來看，記述第7章的作者則應該是活在巴比倫王伯沙撒的時代，那麼，從一開始以動物為象徵的記述就會採用先知性的脈絡。就是上帝知道並掌管歷史的進程與每一事件，並把這一切都事先揭示給先知知道，那麼，先知所預言的就會和歷史上所發生的事件（從開始到第8節）相吻合。

對於但以理書第7章作者在有關歷史與末世關係的第二種可能看法，就是認為歷史的事件會觸發到末日上帝將如何審判，因為上帝會看事件的經過來決定該如何做最後的審判。這種觀念有時甚至會是機械式的，就是認為上帝對於人類罪過的反應就如天上的機器人一樣，當到達了須要被懲罰的程度時，就會立刻開始把祂的敵人消除。在第8節與第25節裡作者就是記述當罪惡逐漸猖狂，終於到達了上帝必須給予審判的情形。而如果這「案卷」（10節）是在記錄行為的好壞，這對於作者的用意將會更加了解。而若認為作者是生活在先後四個王國將要結束的時代，當時的環境愈來愈邪惡，使作者認為除了上帝最終的介入外已將沒有任何方式可以脫離這種令人無法忍受的惡勢力，這樣的推理是極為合理的。

第三種歷史與末世的關係就是，視二者之間彼此沒有關係。歷史的進展是依循它本身的軌道，到了上帝決定要終止時就終

止，既沒有事先就預定好的，也不會因為某種事件而觸發上帝的懲罰。歷史若以這種悲觀的角度來看，可說是既失敗又本質上是無意義的；因為人類一切的努力不論是善的或惡的，最後當上帝介入時都將不算數。

就上述所提在但以理書第7章裡歷史與末世（終極）的三種可能關係中，第一種，既定論的看法，是最無法令現代的人認同的，因為這種看法否定了在人類歷史的進程中有任何真正革新的可能，似乎甚至也排除了人類在受到上帝的感召後會有正面的重新出發。第二種對於歷史與末世關係的解說就像是所謂的因果報應，這種說法則使得上帝對於人類的惡行只得用審判和消滅這世界來做回應，這也使得上帝像是一個不會主動者。第三種的解說雖然像是極為悲觀與黯淡，卻可能是最應該能令今日的聖經注釋者感到滿意的說法。因為把歷史與末世完全分開，就不必去觸及人類的主動及上帝的介入的問題，不過，這樣可能就否定了人類歷史的根本意義。可能因為第三種說法是最能令人滿意的，因而使得不少啓示經書的注釋者認為但以理書第7章的作者以及其它的啓示經書的作者們就是以這樣的看法在書寫經文。然而啓示經書不僅不是「歷史裡最起始的那個不成熟哲理」（如 Frank Chamberlain Porter 所主張的，Frost 也在他的書 *Old Testament Apocalyptic*, p.6 中引用），啓示經書事實上不認為歷史是在查看上帝對他的子民的作為之場所。歷史本身既不具有意義也對於即將接踵而來的新事件不具有決定性的關係。這個決定性的新事件乃是這世界在超越的上帝之權能及戰勝了邪惡之下而獲得轉化後以新的型態來存在的。而從新事件這邊往後看一切曾發生過的事，則都已經不再具有意義或重要了。歷史唯一的用處就是可以

把它和新事件放在一起來彼此對照，從這裡來看出世界在轉化時有多麼接近危險。上帝依自己的時間與方式來對這世界做決定性的介入，任何過去或現今發生的事對於上帝的介入都無法給予事先的要求、加速、或明確的警告。

儘管有些聖經注釋者對於末世與歷史的關係的看法與一些啓示學者的看法相同，都是贊同第三種方式，然而一般人認為但以理書第7章的作者事實上是比較認同第二種方式。從第7章強調那張說「大話」的嘴巴(7:8)與那個小角敵對上帝的子民、迫害上帝的子民(7:21、25)這話來看，顯示作者對於聖民所受到的可怕迫害與摧滅覺得需要有上帝來改正。而如果這確實是作者的看法，那麼，這與第8、9章及10~12章那種預定論的看法確實有很明顯的不同。對於作者有關歷史與末世關係的看法我們可能沒有甚麼好再說的了，而不論作者真正的看法是怎樣，我們只能說，在作者之前用來認明上帝在事件中並經由事件來行動的舊有「拯救史」法，已經不足以來說解作者對於他那個時期各方面現象的感受了。在四隻巨獸的時期，是屬於恐怖與受壓迫的時期，卻沒有看到上帝出手動工；現在，這只能在後歷史或超歷史的極大事件中才會看到。

有關「末世與歷史」我們要問的問題是在未到達末世之前忠信者日常行為該如何做。當邪惡者對於上帝愈來愈高的挑釁，像是經文裡所說對於上帝聖民的壓迫，以致於上帝即將對其採取行動，上帝的忠信者此時該有甚麼樣的回應才是適當的？簡單來說，但以理書第7章裡有沒有任何「過渡倫理」(interim ethic)的基本法則在內？答案是，沒有。在第7章裡會讓讀者們注意到與倫理道德生活有關的相近記述就是在天庭裡案卷被打開了(7:10)。

這些案卷可能正可提醒讀者們在上帝審判面前每個個人與國家都得對於自己所做的行為負責。不過在第7章裡要記得的就是，這些可怕的案卷只是在針對著那四隻巨獸。而案卷裡有關這四隻巨獸的紀錄顯然都沒有一樣是好的，因為案卷一打開，審判一宣告，第四隻巨獸馬上被殺，其餘的就被帶走關起來。而那個「一位像人子的」也與案卷的審判無關，這位人子，也就是聖民，也是在審判結束後才被給予了權柄。所以對於我們所問的，在等待上帝最終將證明自己是公義正確的時刻到來之前我們的行為該當如何的問題，這些案卷並沒有甚麼確實的幫助。

從第7章的經文有人或許會推測地上的權柄必然會經由聖民們的原型及其首長，就是那位像人子的，來賞賜給聖民，因此，在面臨危險或迫害時最重要的就是要堅定不變以便得以存活進入到那未來的榮耀裡。雖然可能是這樣，然而若是這樣，可能也會因而使一些人變為冷漠無行動者。因為堅定不變也可意味不動及不過問世事是否合於公義，只一味的等著讓上帝去做。聖經裡極具活力的啓示文學並不認為人應該成爲一個只顧虔誠敬拜卻不過問世事的人。這本由智慧文學故事與米大示（midrashim）集合而成的前面1~6章以及後半部7~12章的啓示文學所構成的但以理書，使我們覺得有其特別的價值。從1~6章但以理個人的外在故事配上後半部啓示文學（7~12章）但以理內在對於聖民最終命運的認知，提供了我們在終末之前該有甚麼樣的過渡倫理的極佳資料。在但以理書1~6章裡我們看到了但以理在被俘虜並受到壓迫與迫害時是如何在等待終末的來臨，這種等待是一種積極的等待。就是一方面保持個人特別的真正身分，加強自己在解夢及預言方面的能力，在外國統治者的不公正要求下繼續保持忠實，以及事事

都忠誠於上帝。這樣的過渡倫理能給予那些深信一切奮鬥的最終結果都是決定在上帝的手中並且勝利必將是屬於上帝的子民的人極大的力量。所以就整本但以理書來說，是不鼓勵人只是單單被動的等待著。

c) 啓示文學是否為「沒有勇氣」的神學？有不少人就是以這樣的看法在看待啓示文學，特別是那些認為啓示文學在今日的文學界裡已經不再具有將來性的人更是這樣。據觀察，啓示文學的開始乃是在歷史的某個特別時期，當時以色列人開始感到自己被遺棄、遭人類社會排斥、並與上帝遠離，於是他們不再積極努力去克服眼前的邪惡，只是以相信將來有一天幸運將會到來，以此來做自我安慰。這種的人生方式通常都會專注在某個以色列的特別歷史時刻與以色列一貫的宗教傳統彼此互動中的某些歷史因素，並從中產生出一種異於一般的怪異文學，稱為啓示文學。

當在承認歷史對於神學的作者具有極大的衝擊與影響時，其實並沒有什麼不對。不過我們如果把它說成神學的各方面都受著歷史因素的左右時，結果會變成這樣：當處在順境的時代就會產生樂觀、積極、均衡、喜氣洋洋的神學作品（就如同摩西五經中的耶和華作者的資料，或稱J經典[the Yahwist]）；在變遷時期會產生不同的模稜兩可及種種特殊風格運動的神學（西元前第八世紀的先知書）；而在邪惡的時代會使人失去勇氣，因而所寫的會是悲觀的神學（約伯記）、沒有活氣的（傳道書）、及指望末世的神學（但以理書）。雖然在安提阿哥四世伊皮法尼斯時代以色列人確實受到空前未有的迫害，可能使得以色列人或那些堅守上帝的律法的聖民遭到恐怖的社會與政治的艱難，因而不得不丟棄過去長久以來所常論說的神學話語，就是有關上帝與他們的立約史及對他

們的拯救史，改而採用極端激進的新方式來論說上帝。不過，若有人因而認為這種新的神學只不過是那些走投無路的人對自己保證「不久就會有好日子過」，以此來滿足自己，那就太小看這種啓示文學了。啓示文學的產生因為是人民處在危難中，因而我們確實可以從文中感受到人民內心所充滿的無限痛苦之聲，然而這種文學的主題絕不是悲觀的主題，而且也不是到了安提阿哥那個時代才開始有。啓示文學的前提是以認定上帝的美好、上帝的創造力及再創造力、在宇宙的爭鬥中上帝的勝利、以及上帝願意也能夠讓以色列人以及全世界各國各族的人見到上帝終必是正確與公義的。這些主題都是過去歷史中當人民生活在驚滔駭浪裡神學作家們把自己在宗教上的領受所沉澱出來的東西抒發在神學作品上，這種作品使人從中能看到在終末上帝介入之前的過渡時期，人民可能可以有何種極具活力的倫理生活，這種的生活就是我們前面所討論的。當人們從啓示文學裡學到了如何在危險艱難中仍舊能讓自己生活得有力時，啓示文學當然不會是一種沒有勇氣的神學。



公綿羊與公山羊的異象 第8章

異象

依但以理書內容的年代，第7章裡但以理的第一個啓示異象與第8章裡看見異象的時間已經隔了兩年。第8章的異象據稱是發生

在伯沙撒在位的第三年（可能大約是在546 B.C.）；而如果伯沙撒是與拿波尼都（尼布甲尼撒王的兒子）共同攝政10年並且在西元前539年10月11日巴比倫城被波斯軍隊攻陷那一晚如但以理書第5章所描述的，他是在巴比倫城，那麼，第8章的異象發生的時間應該就是在巴比倫帝國最後亡國前的第7年。因此，我們當然就得假設異象裡所在說的「後來許多的日子」（8:26）乃是在第8章作者自己生活的時代，而前面所記述一直到第25節達到最高點的許多真實事件是在作者寫作第8章之前已經發生過的事。就整個異象來說我們也得認為所說的預言乃是在事件真實發生後才預言的。為什麼？因為人類是無法正確的預料到數世紀後會發生的事，而若說但以理是因為上帝給了他這個啓示並有天使為他做解說所以他可以正確預料到，這其實是在詆毀人類的本質。所以第8章的這個異象所要顯明的其實不是有關西元前第六世紀之後所將會發生的事件，而是對於167~164 B.C.年間作者那個時代所發生的事件的解讀，從中顯出對於上帝終必會使不公義與壓迫完全消除的堅定不可或缺的珍貴信心。而第7章記述裡的異象時間與第8章的時間會有兩年之隔，很可能是因為：某個作家對於（第7章所說的上帝最終將會介入的）末世時刻遲遲沒有到來，所以對於第7章有關終末的「歷史」給予重新編排並添加上最新的資料。

但以理，人是在巴比倫，但他在異象裡卻發現自己是「在以攔省書珊城中」（8:2）。在但以理書7~12章裡僅有兩處有特別提到地理上的位置，另一處是在10:4，那裡說：「在希底結大河邊」，這個地點就猶太人被放逐到巴比倫而言，在外表上是合理的。至於第8章所說到的書珊，倒是一點都不合理。因為以攔省是在現今伊朗的庫其斯坦省，當時根本不屬於巴比倫王國而是屬於

瑪代王國；此外，書珊城於645 B.C.時被摧毀只剩一片廢墟，一直到521 B.C.時才被波斯帝國的大流士一世（或稱為大利烏王）重建（參看Lacocque, *Daniel*, p.160），所以在新巴比倫帝國的末期時這個城根本就不存在；還有，在書珊城裡或城的鄰近（現今的蘇詩Shush村）根本沒有什麼河，而書珊城在巴比倫城之東約有兩百英哩（或約330公里）之遠。可能因為這種種不合理的因素，又因為原文的 'ubal（河）這個字有可能是 'abul（門）這個字的誤置，因而早期的一些但以理書版本以及現代的一些英文版本把第8章這裡的地點寫為在書珊的城門。從城門往外望，烏萊河就在有點遙遠的地方。第8章的異象發生的地點之所以會寫為這樣的景象也很可能是因為這樣就和此一預言的先輩以西結（或二人乃同時代之人）剛開始時得到的異象很相似（結1:1-3），只是但以理的異象是發生在東邊的一條河邊。兩本書在提到地點時的差異是，據說以西結確實曾到過迦巴魯河邊被放逐的猶太人地方，而但以理只是看見自己在東邊更遠的一個城市。雖然這樣，話說回來，任何異象中所說到的地點難道都會是合理的嗎？我們之所以挑戰這異象記述的可信度主要是要讓大家知道，接下來所在記述的事首先不是關乎於西元前五百四十年某個時刻某個人確實親身的經歷事故，乃是關乎記述裡大多已發生了的歷史事件的神學解讀，而這個神學解讀為的是要給那些讀這篇記述的人對於他們即將面對的事件能知道該如何去面對。

第8章裡但以理的內在歷史不像在7章的異象裡是獨自一個人。第8章裡但以理在看見了異象後，就有一位「形狀像人的 [gaber]」（8:15-16）也來烏萊河和但以理在一起，這位像人的，結果是一位天使。可能因為像人的原文 *gaber* 與天使加百列 *Gabriel*

在語言學上很相近，所以天使加百列的名字會在這裡被提出來，而整本舊約裡第一次提到天使的名字就是在這裡，所以似乎具有其意義。在舊約裡天使米迦勒與加百列的名字僅出現在但以理書裡，米迦勒是在10:13、21，12:1，而加百列是在本章的此處及9:21。

在但以理書裡加百列的角色是在傳達上帝的信息並解釋這信息；與路加福音裡報喜的角色相同（參見路1:19、26）。米迦勒是以色列的守護天使，是一位神勇的戰士。（在接下來的事件裡，他是天庭案卷的記錄天使[如同在《以賽亞昇天記》9:22-23一樣]；在猶大書第9節他爲了摩西的屍體和魔鬼爭辯，只是不敢用「侮辱的話」責罵他）。從但以理書裡對天使的記述，使我們認爲在舊約時代的末期人們已漸漸在他們的日常生活中感受不到上帝臨在他們之中，上帝好像已愈來愈遠離了歷史。當時人們認爲除了在最終上帝才會再介入外，否則，上帝將不會再直接介入他們中間了。不過，上帝卻會藉由聖者做爲中間者來傳達安慰與指引。雖然自古就有關於天庭及一「群」勇士天使們依著上帝的命令在行事的概念，但是到了但以理書第8章寫作時，對於這些在執行上帝命令的中間者則開始明確的顯示其本身的身分及名字。這種特別加強對於天上的靈體及天使的個別身分的介紹，就如同希臘文化裡的神話描述一般（已遠播其認知觀點於其東方，又附上新的宇宙神話傳統湧回去），使人難免要問，聖經中雖然膽敢把數位天使的名字並其功能與特質說出，爲何卻一直在天使學方面採取極度拘謹的態度。我們只要翻開幾章與但以理書同時期寫作的猶太人啓示書《以諾一書》，就會發現在西元前的第二、第一世紀時一些猶太教派對於天使的描述是多麼的多彩豐富。單單在《以諾

一書》第6章裡就提到了19或20位墮落的天使的名字，其中包括了丹諾（Danel）和伊斯結爾（Ezeqeel）。這些神子與人類的女子結合，不僅具有生育上的功能，也具有教育學上的功能，因為他們教導人類有關藝術、金屬品製作、化妝術、星象學以及星座學及其意義（以諾一書7~8章）。這樣一來，激起了善良天使米迦勒、烏立爾（Uriel）、拉斐耳（Raphael）、及加百列們採取行動，而在至高者的命令下把這些墮落的天使綑綁起來並給予懲罰（以諾一書9:10）。這樣看來，但以理書第8章的作者及讀第8章的猶太人應該都清楚知道同時期其它有關天使的全部寫作，不過卻特意把天使的角色範圍縮小。今日我們有幸從新約裡來了解到更多有關天使的事，同時我們卻也經由基督教的信仰而確信上帝為了彰顯自己乃來到人類中間成為我們之中的一位，他的到來雖然沒有充滿超凡的榮華富貴，卻充滿著信賴與愛的力量。因此，我們倒是要為但以理書第8章的作者只是以最低信仰的文筆來描述天使而感到高興，因為就我們所知，上帝是不需要天使的。對於第8章的作者來說，天使是真實的，即便如此，對該作者來說這些天使在上帝與上帝的子民之間的大和解歷史中也只是屬於邊緣的份而已。加百列在這個多采多姿的異象裡雖然是一位極好的講述者，然而對於作者他並非是用來作為信仰的考驗，因此對於我們，當然也不會是。

這個故事是屬於異象的類型，它的結構可以被分為如下：背景（1-2節）；異象（3-14節）在第8章是以動物寓言的方式來表示；引介天使身分的講解者及夢幻般的害怕（15-18節）；講解異象（19-26節）；後果（27節）。我們可以一看就知道，這一章的結構與第7章相同，只是第7章是一個夢裡的異象，而第8章只是單純的

一個異象。

異象及天使的講解 (8:3-14、19-25)

但以理的寓言異象是從一隻有兩個角的公綿羊為開始，牠輕易地朝三個方向撞去，任何動物都無法抵擋牠，也不能逃脫他的威力（3-4節）。然而，這隻公綿羊卻遇到了一隻從西方奔馳而來的公山羊勁敵，牠快得「腳不著地」（8:5）。這隻狀如獨角獸的公山羊戰勝了公綿羊而且一直啓立無法被打敗。正當這隻公山羊的威力達到頂峰時，「那大角折斷了，又在角根上向天的四方長出四個非常的角來」（8:8）。但以理不太需要一位天使身分的講解者的講解就能明白這個異象是在藉由動物的寓言來代表世界的歷史（參看但7:1-8；《以諾一書》85-91；《以斯拉四書》11-13；以及《巴錄二書》36-40的植物寓言）。兩個角的公綿羊代表「瑪代和波斯王」（8:20）。但是這個王國慘遇到了另一個可怕的對手希臘帝國，從其東方臣屬的人民來看，這個對手特別是指它的第一任國王亞歷山大（8:21）。為何這隻獨角的公山羊奔馳而來時快得腳不著地很難解說，在以賽亞書41:3裡說到居魯士王（或稱古列王）時也是如此腳快。這個形容可能是在暗示亞歷山大征服的順快：他在333 B.C. 佔領了推羅，332 B.C. 征服了巴勒斯坦和埃及，331 B.C. 在高佳美拉之役打敗了大流士三世柯多瑪那斯（參看但11:3-4）。在323 B.C. 當他的勢力到達頂峰時亞歷山大死了，這個帝國也因而分裂成四部分（8:8）。

舊約裡只在啓示文學的末期才提到了希臘（珥3:6；亞9:13；但8章這裡，但10:20，11:2）。從這幾處的資料使我們不僅得以確定但以理書第8章的預言是在希臘帝國的勢力已經在中東建立了有

一段時間，而且是在亞歷山大皇帝已經過世後。這些資料也提供給了我們但以理書裡到目前為止所說到的一系列歷史寓言的重要年代線索。但以理書第2章裡所說到的四部分金屬系列的故事及第7章的四隻巨獸的故事，故事的最高潮都是在說到帝國的分裂。在第8章裡那隻公山羊的獨角後來分生成四個引人注目的角（8:8），只是四個角所代表的王國的力量都比不上第一個帝國（8:22）。所有這些寓言的象徵都很明顯的是在指亞歷山大的帝國。也因此，我們可以認定那個分裂的王國就是希臘帝國（就是馬其頓帝國及其後續的四個王國）。

在此順便要提的就是，以一些動物來代表歷史上顯著的數個時代其實很難真正表明那些時代的情形及其特性。雖然以公山羊來代表希臘帝國世界可能可以顯出這帝國的剛強與力量（希伯來文的第21節裡甚至是以「長滿粗毛的公山羊」來形容），甚至也可把亞歷山大與他的繼業者用來與星座裡的魔蝎座（有角公山羊）相聯想，而這星座古時就是被認為屬於敘利亞的星座（參看Hartman and Di Lella, *Daniel*, pp.233-34，作者也提到屬於波斯的星座是白羊座，等於綿羊）；可是從這些動物所代表的特性卻一點也無法讓人想到當時受希臘帝國統治的猶太人的生活情境，而但以理書就是由這些猶太人中的的人寫出來的。當在用動物作寓言時，應該是在想到動物的好鬥性，所以用動物作寓言時，除了去想到牠的代表性外也應該去想到牠的好鬥性所會帶來的影響。

第8章的異象從第8節到第9節的記述中很技巧的就把一大段的時間轉換過。這期間可說是從301 B.C. 亞歷山大的繼業者之戰的最後一役伊普蘇斯戰役（battle of Ipsus）一轉就到了175 B.C. 安提阿哥四世登基的時候，中間跳過了一又四分之一個世紀，也可說

是把介於其間的埃及托勒密王朝對於巴勒斯坦地區猶太人的統治完全省略掉。其原因有可能是因為第8章的作者對於這中間的細節不清楚，不過但以理書10~12章的作者倒是有把這段期間的事情正確的記述出來。而第8章的作者也有可能是因為認為西元前三世紀這段期間對於上帝計畫的揭露並不具有什麼意義。總之，在8:9-14這段的記述已經是跳到第8章作者本身的時代了。而在這段最後所發出那個迫切的問話，「要到幾時呢？」以及那並沒有實現的回答，「要到兩千三百個晚祭和早祭。…」這些事情才是作者身周的猶太人所真正關切的事。

在第9-11節裡所記述的，從這四個小角當中的一角又長出一個小角；這小角把其勢力擴張向南方、東方、「和美好之地」（參看11:16、41）。最後所說的那個地理位置應該是在指耶路撒冷及其四周圍。我們對於安提阿哥軍隊的行動有一幅頗為準確的圖案：他突擊敘利亞東部並敵對帕提亞人（馬一3:27-37），又發動對埃及的攻勢（馬一1:16-19；馬二5:1-10），並入侵耶路撒冷（馬一1:20-35，馬二5:11-26）。從猶太人的觀點來看安提阿哥四世最殘暴的事就是在耶路撒冷聖殿的祭壇上獻上「毀滅性的可憎之物」作為燒化祭（馬一1:54）以此來褻瀆聖殿，並把聖殿轉獻為希臘主神宙斯的廟宇（馬二6:2）。對許多學者來看，這些行為等於是在聖殿及其城牆四周派兵駐防使之成敘利亞營盤，並沒收聖殿做為迦南人的希臘神廟（參看下面但11:31所做更詳細的討論）。總之，這些都是在暗示在第11-12節所說的，就是這個小角有多麼自大。其中說到，「將真理拋在地上」應該就是在指安提阿哥把摩西的律法廢除（馬一1:56-57）。至於其它所說的以及在第23-25節的解說若與已知道的歷史事件對照，就有點模糊不清。例如其中說到，「（這

小角)把一些天軍和星辰摔倒在地上，並踐踏它們」(TCV)這真正在指什麼我們不知道，可能是在指安提阿哥做為首都的安提阿城的守護天使們戰勝了以色列的天使們。對於所謂的「天軍」，舊約學者拉可克認為「天軍」不僅在指天使，也包括「以色列的聖民，他們變成如同天使，因為這一直是他們自己真正的身分」(*Daniel*, pp. 161-62)，至於星辰本身就是表明聖民(參看但 12:3；《以諾一書》46:7, 43:1-4)。還有另一處令我們難以了解的就是稱說安提阿哥「能用雙關的詐語」(8:23)。我們也不明白為何要等到「這些國家惡貫滿盈的時候」(TCV；8:23)，安提阿哥才會興起。不過這句話倒是顯示了歷史戲劇性緩慢的進展是原先就都預定好的。這位邪惡的國王會興起並非是因為那些國家惡貫滿盈的關係，這些國家的出現只是在預告歷史的進展再來就是安提阿哥要出現的時候。啓示文學裡視歷史的進展為一切都是原本就預定好的這種觀念令我們最難以解讀，我們不僅不了解這種觀念，甚至認為這種觀念對人類是不敬的。有關這方面我們會在但以理書第8章的神學評估裡作更多的討論。

這一章裡有關「異象及其解說」的最後這部分是由一位聖者(*qadosh*)與另一位聖者之間的對話構成(8:13-14)。這些天上的成員與第4章裡所說的「守望者」及第7章的「眾天使」都是相似的，而在第8章裡他們似乎就是10-12節裡所說的「天軍」的成員。

在但以理的異象裡「聖者」的作用不是要接受王國，而是要傳達上帝的消息。第8章的經文裡認為天上的使者該當的作用一直就是這樣，而地上的聖民該當的作用則是承受上帝的應允並謹守上帝統治下的規列。雖然天上的使者與地上的聖民在希伯來文都稱為*qedoshim*，但是在第8章裡，彼此是有所不同的。而啓示文學

也無意要向人們暗示在一個複雜的超歷史 (meta-history, 或稱後歷史) 中, 人類與聖者在世界事務的劇本裡所扮演的角色具有不可思議的混合。事實上, 啓示文學認為天地兩界的大鴻溝間雖然彼此有所交通, 但彼此是兩個非常不同的境界。唯有到了上帝最終親自介入的那一天, 兩界才會有所交會 (看但12:1-3的注釋)。

但以理在無意間聽到了兩位聖者的對話, 因而得知了有關獻祭的答案。當以色列人覺得自己被遺棄了時, 「要到幾時?」乃是他們常常發出的問題。聖殿被褻瀆的事要持續二千三百個「晚和早」。這裡所說的晚和早應該不像創世記第1章裡所單純在指的一天的意思, 而是在指每天在聖殿裡所獻上的晚祭和早祭 (所以2300個晚祭和早祭等於1150天, 或以農曆來計算約每30天為一個月, 總共則約38又1/3個月, 差不多等於3年又70天)。三年又七十天差不多正好是從167 B.C.的秋末安提阿哥褻瀆了聖殿開始直到164 B.C.十二月馬加比猶大又恢復了聖殿的獻祭之間的時間 (參看馬一4:52-59; 在馬二10:3的記述秩序稍有不同)。

這樣看來, 第8章所記述的, 「過了這期間, 聖殿才會恢復以前的狀況」 (TCV; 8:14) 顯示了作者已經知道馬加比已成功的把敘利亞的駐防軍隊趕出了耶路撒冷的聖山, 而且聖殿也已經由馬加比猶大恢復了獻祭。不過, 作者可能不太知道第25節所應允的—「(這王) 至終卻非因人手而滅亡」是如何真正達成的, 除非這裡與2:34裡所說的這句話是意謂著安提阿哥的死是自取滅亡的 (Lacocque, *Daniel*, pp. 170-171)。不是因為人手, 而是因為他自己的腐敗, 終於招至倒下。他的倒下 (在馬一6:1-16及馬二9章裡都有記載) 作者應該是有所知道的, 因為他的倒下是發生在聖殿被潔淨後不久, 可能是在163 B.C.。這樣的記述就神學上與原文

上都是很吸引人的，因為這樣，使經文裡所應允最終上帝將自己介入來終結安提阿哥的統治，雖然沒有實現，但對安提阿哥的統治將會結束的期待畢竟也沒有落空。不過，對於上帝將會有所行動的期待卻在但以理書的7:9-14及12:1-4裡強烈的表達出來。而至今，我們依舊在等待上帝最終將對於暴政及所有設法阻擾上帝子民對於上帝的順服與服事的人有所行動並將獲得最後的全勝。本章所談到的這一切，就是要絕對的確保最後的全勝乃是要賞賜給我們的。

值得注意的是，對於這個小角（安提阿哥）的種種迫害事件裡被認為最重大的就是終止聖殿裡的敬拜，及褻瀆了祭壇。雖然對於安提阿哥的惡行也提到了「他必毀滅有能力的和聖民」（8:24），但是最令人民心痛的惡行卻是他公然的要敵對萬軍之王。通常我們可能會認為一個人因為喪失個人的親人、生計或財物所受到的悲慟會遠大於喪失了在聖殿獻祭的權利，而在馬加比一書第1章裡也確實有提到了因為喪失財物而哀傷，但即使在這裡也強調了在聖殿裡對於上帝的敬拜受到了攻擊。從這些我們可看到為何猶太人會認為被禁止對上帝的敬拜比失去任何人或物更令他們心痛。因為如果上帝的居所可以被侵犯，如果上帝自己為了表明必與祂的子民同在所設立的儀式可以被一位崇拜偶像的異教者來把它隨便廢止，那麼天地萬物還有可能不受動搖的嗎？這位異教者豈不接著會對上帝發出挑釁，來看上帝真的有能力來保護祂自己所關切的、祂的子民、以及祂所要完成的救贖計畫嗎？第8章裡可能就是為了不要有接續而來的這一連串基本問題來發生，所以先向當時的讀者表示對於聖殿的敬拜及獻祭的重視並保證必將使這一切都得以恢復。雖然基督教的末世論已經成熟到對於聖

殿及其崇拜將永遠成爲過去，而且也已窺見到未來所要賜給人們天上的聖殿，也就是耶路撒冷聖殿的原型，這聖殿甚至已打開到可見到最內部的約櫃（參看啓11:19）。然而我們也應該記得在末世所應允的那個新的耶路撒冷，在那裡，「我未見城內有殿，因主上帝全能者和羔羊爲城的殿。」（啓21:22）。

間插的短幕（8:15-18）

在第8章裡但以理的異象與天使的解釋中間有一小段的插幕，是有關但以理想要了解異象並從天使獲得了解釋（8:15-18）。這種短幕我們已經從前面幾章裡知道是夢的異象或異象的模式。對於「一位形狀像人的」（8:15），我們從接下來的一節知道他就是天使加百列。至於那位發出「人聲」並吩咐加百列者我們猜想應該是上帝，因爲除了上帝以外還有誰有權來吩咐天使長加百列呢？在舊約聖經中每當人遇到有神顯靈時，就會如同17-18節裡但以理一樣：害怕、俯伏在地、沉睡（就如同受了麻醉而深睡一樣，看但10:9的注釋）、受靈撫觸。一個人只有在極度危難時才會迎面遇到上帝並與上帝交談或在上帝囑咐天使下與天使交談。

先見經由異象來得知在終末時上帝必將親自介入，不僅能夠因而受到安慰，同時先見及他所處的世界也不會立即遭到崩解。整個異象的內容是「有關歷史的終局」（TCV；8:17，參看19節，26節b），當這個世代的邪惡愈來愈猖狂、迫害愈來愈粗暴時，終將帶來「上帝的忿怒」，其結果就是歷史的終局。而這個終局的時刻卻是在各種事情暗示著它即將到來的數世紀前就已經告知但以理了，所以但以理個人無須害怕它的到來，因爲他將不會活到那個時刻。然而，讓人知道將會有這個終局時刻的到來倒是一件

管用的事，甚至對於那些認為自己已經接近了這個時刻，像是再過一千多日的人，也是管用的，因為這樣能讓他們肯定自己內心的可怕預感，因為所有那些在「歷史的終局」將會發生的事情就某種程度來說等於已經開始發生了，這樣可讓這些人知道這個時刻將會發生在自己的時代。至少，歷史的終局應該就是會這樣到來的。只是，歷史的終局卻一再的拖延遲遲不來，這使聖經的注釋上發生了難題，我們會在第8章的神學評估時來討論這個問題。

解釋異象的兩個動機及結局 (8:26-27)

在第8章裡天使的解釋大部分是有關異象本身，只有在第26-27節裡的三個動機需要再多做一些討論。首先是天使確言這個異象是真的。當我們看到這個確言時會覺得很特別。為何天使需要再確言這異象是真的，其動機是因為這話是在針對但以理之後很久的時代的讀者在說的，也就是作者時代的讀者。因為讀者可能會懷疑這樣一個有關數世紀後才會發生的詳細事情有可能數世紀前就預先讓當時的一位可敬的人知道嗎？天使的這個確言接著由第二個動機來給予佐證，就是天使叫但以理「要將這異象封住，因為關乎後來許多的日子。」這個命令在但以理書12:9又再重複了一次，我們從以賽亞書8:16裡也可看到類似的情形。在那裡，以賽亞命令，「要捲起律法書，在我門徒中間封住訓誨。」從以賽亞的話我們知道他身邊有一群他的門徒，要「封住訓誨」乃是要他的門徒們把他的教導保存起來。在但以理書裡的情形也可以說是這樣，只是在這裡這個警告提高了但以理書的故事性，讓人以為這本書寫作的時間比實際寫作的時間要早了無數年，並使讀者相信這個異象在無數年前被封住了，直到現在才被打開，因

此，歷史終局的時刻必定近了。也就是說，這個叫但以理要將異象封住的指示，提高了但以理書的先知性層面，使讀者對於古時的先知但以理竟能準確的綜述歷史上數百年間所將會發生的事感到極為佩服，並深信歷史終局的時刻確實就要到了。這與先知以西結時代當人們聽見以西結對他們發出先知性的警語時的回應正好相反，那時人們竟安慰自己說：「他所見的異象、所說的預言都是指著遙遠的將來」（TCV；結12:27）。以西結時代的以色列人完全錯了，他們嘲笑先知對他們發出的警告，以為異象的實現還很遙遠，然而上主卻要親自反駁這些人說：「至高的上主這樣說：我絕不會再耽誤；我說的話一定實現」（TCV；結12:28）。

但以理書第8章的結局在第27節告訴我們，但以理因所見的異象使他後來支撐不住並病了數日。他後來雖然病好了，卻依舊被這異象困擾，不明白其中的意義。我們可能要問，這第三個動機是什麼？為什麼上帝已經經由天使加百列向他解說了那麼詳細清楚了但以理還是不明白？答案是，但以理所記述的事情是他自己既不會經驗過也不會見過的，不過讀者們卻已經經驗過且也見過了一這些事情都是讀者們的時代之前或那個時代所發生的事。但以理的無法明白乃是寫作上的技巧，作者就是要藉此來使他所寫的這本書能獲得他專程為他們而寫的那群讀者們能深深受這本書的吸引。

第8章的神學評估

但以理書第8章的主要中心點與整體的啓示文學相同，就是：上帝不會被嘲弄，祂會把暴政推翻並把它完全消滅。善良將被證明是正確的，聖民最終將會進入到他們的上帝及主的勝利中。而

在做這樣的神學宣說的同時，第25節所說的話也是完全真確的，就是：在目前直到最後勝利到來之前，有許多人將被消滅，這暴君甚至「要站起來攻擊萬君之君」。

在這樣一個嚴肅且極具氣勢的宣說下卻含著一個極大的陰影，這個陰影是每個在對啓示文學的經文做注釋的人都必須面對的，這個陰影就是最終將進入全勝的時刻卻一直沒有到來，先見的異象並沒有實現。不論但以理書第8章是在伯沙撒的宮廷裡寫的或是在安提阿哥對猶太人進行大屠殺時寫的，經文裡所說最終的結果將會是如何並沒有如實發生。安提阿哥後來雖然死了，但他的死卻與歷史上每個時代的暴君們的死法相同，就是死在他的敵人手下。在第7章裡同樣的情形也一直令人苦惱著（因為照我們所知，至高者的聖民一直都尚未得到那王國）。在但以理書7~12章其餘的啓示文學經文所說的，也都有著同樣的問題

對於這個經文注釋上的問題，或許我們可以辯說在事情的經過中遇上了一個極長的時光隧道，因此這個最終的時刻只好延遲來到。但是這樣的解說卻與舊約裡先知在對以色列人民傳達上帝的應允及審判時的意圖相反，因為先知都表明這應允及審判很快就會實現。這也與第14節裡所說的一千一百五十天的時間長度相違背，因為這裡是在表示不久終末即將來臨。

然而用時光隧道來辯說並不是辦法，我們應該對於問題來做更直接的解說：為何先知在異象中會預言上帝很快就要來介入，而歷史的進展與先知的預言為何並不符合。

儘管先知的異象並沒有實現，但是第8章裡卻有兩個宣說依舊是讓猶太教徒與基督教徒能懷抱希望的範例，就是聖殿會恢復以前的狀況（8:14）以及壓迫者「終於會被超人的力量消滅」

(TCV ; 8:25)。雖然上帝最終的勝利是屬於上帝自己的，所以無法被人預先以語文來描述或從曆法來算出。然而知道上帝立意要確保一個中心來保持祂與祂的子民之間的關係以及使壓迫完全消失，對於我們乃是一個極具有力量與激勵的認知。這個認知會鼓勵我們此刻就開始努力來與祂建立彼此的正確關係及去消除壓迫。這個認知也會讓我們願意付出我們的一生以便預嚐將來將會到來的那一天的滋味，即使那一天與我們的現在有著極大的間距，且那一天到來的時刻與方式只有上帝自己在決定的。



但以理的祈禱與加百列的信息 第9章

第9章的內容

在整本但以理書裡原本看似最無聊的第9章，卻因為它精心的聖經內部關連，而使得這一章成為一篇極為豐富的經文。就整章來說它既不是一個在夢裡的異象也不是醒著時的異象，倒比較像是第8章異象的延續，兩位對話者但以理與加百列的對話，特別是在後面說到「先前在異象中所見的那位加百列」(9:21)似乎在暗示第8、9兩章是相連續的。然而作者對於兩章所記述的外在年代若有去注意的話，兩章可以說是根本不可能相連。第8章的記述是在伯沙撒第三年時發生的(約在546 B.C.)，而第9章是在瑪代人亞哈隨魯的兒子大流士(又稱大利烏)在位第一年時(作者可能是要指居魯士王或稱古列王在位第一年時，約在539 B.C.)，這樣，

兩章的記述之間有著七年的相隔。

廣泛來說，這一章可以稱為是一篇默想，因為這是一篇有關但以理對於七十年的意義所「感知」到的經驗的記述，依據的是耶利米書25:11-14，「耶路撒冷荒涼的年數，七十年為滿」（9:2）。在這個大架構下，我們可清楚的看到本章可分為三個小部分：背景和有關七十年的問題（1-2節）；一篇很美妙的散文體的悔罪祈禱（3-19節）；天使對於但以理所做的「默想」的解釋（20-27節，事實上等於天使在對於上帝告知耶利米，耶路撒冷會荒涼七十年的原故做解釋）。整段的經文似乎是在針對第8章裡所問的，主啊！對於聖民的壓迫要持續到幾時呢的這個問題做回答，但是第8章裡在問了這個問題（8:13），之後就已經把確定的時間三年又七十天（8:14）回答出來了。所以我們可以說，第9章在時間上雖然與第8章不相連，但其內容其實是相關聯的，而第9章的真正目的乃是要利用聖經裡已說過的話拿來從事重要的事。這種對於經文作解釋的米大示（midrash）作法，除了把耶利米所預測的七十年這個有意義的數字（只是這個數字不完全正確）解釋為是猶太人被放逐到巴比倫的時間外，更把它轉換為更有意義的架構以便讓歷史能進展到終末的時刻。這種把聖經裡原本有的七十年記載再拿出來用，乃是要讓西元前第二世紀的作者能藉著終末時的某個景點來對於與他同時代的讀者指出說，「你目前就是處在這裡！」然而這樣的把聖經中原有的話語做轉換就得切記不可去觸犯了所虛構的西元前第六世紀被放逐的故事裡的主角但以理。要能做到這樣，其技巧就得一方面認定聖經裡原本所說到的七十年確實具有其意義並且認定這就是猶太人被放逐到巴比倫的結束時間，在此同時並又提到了猶太人團體在經過了四個多世紀後，將

會在安提阿哥手下受到折磨的情形。

有關七十年的背景和問題 (9:1-2)

從1-2節裡讓我們看到但以理為什麼會專注在耶利米書25:11-14裡所說的耶路撒冷將荒廢七十年的事，而這件事在歷代志下36:20-21裡也被斷言猶太人被放逐的時間就是七十年。但以理當時是在被放逐中，而耶路撒冷事實上也是處在荒廢中。耶利米是在對他當時那個世代的人發出警告的預言。而但以理在已經「感知到」耶路撒冷荒廢的時間將為七十年，在他私下默想後，他究竟是為了什麼來做禱告？又是如何禱告？這個問題有一點複雜，因為所感知到的事往往成為引發後來禱告的動機。在但以理的禱告裡，把這先後順序安排得非常好，他禱告的最高潮就是祈求讓耶路撒冷不再荒廢，而耶路撒冷的荒廢時間原本就是已訂定的。既然上帝已定意要在七十年後來拯救祂的子民，所以不論怎麼樣的禱告、有多虔誠或聰明才智，都無法來阻擾或加速這個時辰的來到。即使這樣，由這位聖賢，從他來包括他的同胞們來獻上有關他們的歸屬(4節)、認罪(5-8節)、及懇求(15-19節)的禱告，以表明他們能明白為何他們過去會遇到各種的遭遇以及他們深信上帝使他們所遭遇的一切都是公正慈悲的，這樣的禱告應該算是恰當的。而這樣的禱告在上帝要來拯救祂的子民的七十年前來做是恰當的，這樣的禱告在七十乘七(直到終末時的490年；24-27節)的時候來做也是恰當的，在終末來臨之前的任何時刻來做都是恰當的。簡單來說，這位聖賢所顯出的就是在過渡時期人應該持什麼樣的態度的一個好範例，即使聖賢但以理在當時處在那種黑暗悲慘的時代下，仍能在禱告中來稱頌上帝，並從中來展望將來那

個重新轉換更新了的光明時代。

為禱告所做的準備 (9:3-4a)

不僅是在七十年的問題上，甚是在接下來的但以理禱告中所使用的語言及模式上，在在顯示出但以理書第9章是一篇對於較早的經文所做的默想的經文。從但以理的這篇禱告，我們可看到使用的話語差不多全都是和較早期時以色列人所做的禱告相同。蒙哥馬利曾以圖表把這篇禱告文的每個字或詞標明出是與較早期的聖經的何處相同 (*Daniel*, pp.361-68)。整篇禱告文有百分之八十五都是引用較早期聖經裡的話。希頓 (E. W. Heaton) 把這篇禱告文稱為「精采的舊約片段連結篇」 (*Daniel*, pp.306)。

有人曾對於第9章這樣的引用早期聖經中已使用過的話是否恰當提出質疑，不論認為是或否，對於在對第9章做注釋的人來說，最重要的事還是應該去探討這篇禱告文對於在寫作的當時是扮演著什麼樣的角色。這篇祈禱文是否是為了末世論者（作者）時代的猶太人所面對的歷史危機所寫出的一種神學評註，也因此但以理書7~12章所提出的是一種最後可用來解決問題的本體論方法？或者這是對於作者時代的宗教問題所呈現出來的一種縮影，也因此用啓示文學來表達猶太人在那種情形下該有的態度，就如同在但以理書1~6章中的詩的型式的經節裡讓人看到他們（但以理及他的同伴們）所持的態度？這篇極其精彩的借用申命記式的宗教語言、講說方式、及其洞見的祈禱文有否幫助當時的猶太人來忍受那種如同處在終末的情況？

在對這篇祈禱文本身作討論以及對上面的問題做回答之前，我們要先稍微來談一下在3-4b節但以理在做這篇禱告之前所做的

準備。在但以理感知耶路撒冷荒廢的時間將為七十年後，但以理乃定意「向主上帝祈禱懇求」。在《RSV》裡所寫的是「轉臉面向 (turning the face) 主上帝祈禱懇求」。在說到「轉臉面向」時，通常是在說個人在私下禱告時會把臉轉向聖殿耶路撒冷的方向，這是回教徒至今仍保有的習俗，稱為*qiblah*，而猶太教與基督教的建築過去通常也會把整個建築最神聖的祈禱間設計為面向耶路撒冷。至於「禁食、披麻、蒙灰」都是在做禱告前該有的慎重準備，特別是在做認罪的禱告時（參看尼9:1以下，是有關另一個認罪；還有出34:28；申9:9）。上面所做的這些很明顯都是為了要做懺悔認罪的禱告而準備的。

這樣準備的禱告讓人稱它為「散文體的悔罪禱告」。這篇禱告與聖經裡其它三篇的散文體禱告相似（拉9:6-15；尼1:5-11，9:6-37），其特性都是在做悔罪的禱告，內容也都包括了歸屬、認罪、及懇求。在舊約裡約有五十篇的散文體禱告中只有四篇是屬於散文體的悔罪禱告。這種禱告的特質就是都會用到「認罪」這個字（這個字的希伯來文為*lehitwaddeh*，這個字除了在這裡出現外，僅在舊約其它四個地方出現過）。這樣看來，第9章似乎是一篇屬於非常特別文體的禱告。而這種禱告文僅在較晚期的舊約經文裡才開始出現，從這表示這種禱告是在第二聖殿的時期甚至到了猶太人開始有了會堂後的初期才開始有的。這種認罪的禱告同時出現在祭司本及啓示文學裡倒是一個有趣的問題，因為祭司本與啓示文學的社會起源以及神學觀點彼此是對立的。（有關更詳細的聖經文體及其意義可參考唐納W. S. Towner的文章“Retributional Theology in the Apocalyptic Setting”）。

散文體的悔罪禱告 (9:4b-19)

這篇精彩的禱告文是從第9章4b節以對主的尊崇、明言禱告者的歸屬、及斷言上帝是一位守約者來開始。這個開場白與尼希米記1:5裡尼希米禱告的開場白在背景與內容上近乎相同，是一種對上帝與祂的子民之間所立的約（出20:6；參看申7:21）的固定反射模式。與以色列人民訂約者（*Qua*）上帝，祂不僅對於人民的不守約會給予追究，因此在接下來的數節，他們承認了自己的罪過，同時祂也是一位眾所皆知具有「不變的愛」並且信實可靠者（參看申7:9、12；王上8:23）。

接著這個禱告在第5節裡列出了數個意思差不多相同的以色列人罪過，一個一個的排列出來。這一連串的罪過名稱乃是所羅門王在聖殿的獻堂典禮中為公眾所做的集體懺悔禱告裡所提到的罪過名稱的擴充。現在我們來把這兩個禱告裡的這部分並排來看就很清楚。

列王紀上8:47

（歷代志下6:37）

「我們有罪了，
我們悖逆了，
（*'awah*的使役主動）
我們作惡了」

但以理書9:5

「我們犯罪作孽，
行惡叛逆，
（*'awah*的單純主動）
偏離你的戒命……」

在這裡我們看到但以理的禱告用語等於是跟著所羅門在說，使我們難免要問，所羅門當時所做的禱告對於但以理那個時候也具有

意義嗎？所羅門在做這個禱告時是假設以色列人被俘虜到別的地方，被禁止無法到聖殿上帝面前；所羅門向百姓們保證，如果他們真心悔改並認罪，上帝會聽他們的禱告，赦免他們一切的過犯（王上8:49-50）。但以理書第9章的悔罪祈禱正好與所羅門所假設的情形相同。當人民在危難急迫時就會用上帝願意接受的傳統認罪方式來祈禱，以期望上帝能因為祂自己的名的原故以及祂不變的愛來拯救他們。他們希望上帝能如所羅門所說所認為的，來回應他們的禱告，如同上帝過去曾從埃及把他們帶出，使他們「脫離鐵爐」（王上8:51）。

從但以理書第9章的禱告與列王紀上第8章的禱告比較起來雖然極為相似，但有一點不相同的就是，所羅門王自己向上帝祈禱，並教導他的人民如何來做認罪悔改的禱告，而在但以理書9:4b-19裡，先知們曾奉上帝的名向君王、以及各階層的官員說話，但他們都不聽。這也是使他們遭至目前被審判的一種罪過。在尼希米記的散文體悔罪禱告裡說到的國王，也是與但以理書第9章這裡所說的一樣，說：我們的君王、首領、祭司、列祖都不遵守你的律法，把一切災難帶給人民。尼希米記裡與但以理書9:4b-19一樣，都沒有說先知也是不守律法的人。尼希米把先知們歸為是爲了義而受害者而不是有罪過的人。

接著在第6節開始承認所有的人的罪過，從君王到國中最低的百姓們都沒有聽從先知奉上帝的名向他們所說的。這種的宣說過去就一直存在以色列的傳統裡。而先知話語的正面價值也一直和先知過去的努力是一致的。這裡對於全國上下階層的評判就和尼希米的偉大禱告裡的用詞遣字相似。整個來說所使用的文體模式就是散文體的悔罪禱告，這篇禱告文在最後，卻是以對於當時的

政治與民族的危機做回應，與申命記的作者描繪所羅門王在聖殿獻堂典禮時所想像到的政治與民族的危機一樣。從上面所說這些，我們可看到但以理書第9章的作者在想以新的方式來對當時人民的悲慘情形做神學上的反射時，在9:4b-19節裡所寫的有極多都是採用了較早期聖經裡的話語。

認罪的禱告是從第5節開始，到了7-8節仍然繼續由但以理向上帝禱告。在這裡的禱告句子結構是以對偶法或對立的方式，與上帝公義的特性相對立的是國內上下階層都是「臉上蒙羞」的特性。而今日人民所以會被放逐到各地完全是因為「得罪了你」，一點也不能歸咎於上帝。「得罪了你」這個用詞雖然差不多都是到了晚期的經文裡才有在使用，但人民會遭遇到困境是因為受到上帝的報應的觀念當然是自早期就有了，而且到了列王紀上第8章裡所羅門王的禱告中更是一再的使用這個詞，並在這一章裡讓人看到當人們得罪了上帝遭到報應而陷入困境時，解決之道就是要誠心向上帝悔改認罪禱告。後來，報應神學和悔罪禱告就都發展成爲有其稍許不同特色的東西。

到了第9節祈禱所致詞的對象上帝卻突然從第二人稱的「你」轉爲第三人稱的「他」。因此，從第9節到第14節就變成像是一個禱告的講道。這種人稱的轉變並不表示這裡換了作者或文章採用了不同的資料，因爲人稱雖然有了改變，但是主題與理念和前面第5-8節是相連的，而且從數個例子中也可以看到在猶太人的公禱中，致詞的對象常常會從是在與上帝交談時無形中卻轉而成爲是在與會眾談到了上帝，接著可能又轉回和上帝在交談。在做懇求的公禱時這是一種基本的心理，因爲會眾有時是跟著主禱者在和上帝交談，但有時又從禱告中來獲得一些教義上的教導。

第10節裡作者又再次強調了以色列人對於上帝藉著祂的僕人眾先知向他們頒布的律法要他們遵守，但他們都沒有聽從。依照申命記作者所記述，上帝的律法就是要藉由先知來傳達給人民，所以但以理的禱告中對先知的角色這樣說是合宜的。但以理書這裡如同申命記的作者及耶利米的同僚們，都認為祭司並不適合擔任上帝與人之間的中間者。可能我們可以感受到這乃是故意拒絕祭司擔任上帝與人民之間的傳話者，因為在歷史的某個時刻，當敬虔的哈西典人及其他嚴格遵守上帝的律法的猶太人發現到在耶路撒冷裡及四周的祭司們在從事非法的密謀策畫時乃深覺受了他們的傷害。

第11節裡對於以色列人為何會遭遇到今天這樣的災難又重複述說了前面(8:7)已經說過的緣由：以色列眾人都犯了上帝的律法。因此，「摩西律法上所寫的咒詛和誓言都傾在我們身上」。這裡所說的「咒詛和誓言」是在專指摩西五經裡附加在以色列人民與上帝立約後的獎懲條款(利26:14-45；申28:15-68，29:18-28)。這些獎懲條款是人人都非常清楚的，但因眾人都犯了上帝的律法，所以會遇到今日的災難。雖然啓示文學對於末世之前的罪惡的描述(厭煩…不忠…絕裂…被蓋獸印…荒蕪…火…黑暗…血…變黑暗…)與申命記28章及利未記26章所述說的極為不同，不過但以理書第9章的作者已經對於不守約法就會受到災難的這種因果關係深植在他的意識裡。前所未有的災難都降在我們身上「是照摩西律法上所寫的」(9:13)。

當把上帝的律法看成等同於摩西的律法時，並沒有什麼奇怪。從一開始，西奈的傳統就被視為等同於摩西(書8:31，23:6；參看王上2:3)，而且慢慢的所有的律法與常規都被認為是「在西

奈山頒給摩西的」。有趣的是這個摩西的律法對於那些不遵守上帝「藉著他的僕人先知們」頒給以色列人律法的人，裁定要給予懲罰（9:10）。簡單來說，先知的教導就等於是上帝或摩西的律法，而且，「上帝的僕人摩西」（9:11）必須被視為是「上帝的僕人眾先知」（9:10）中的一位。這樣，對於第9章的作者來說，摩西五經裡的立約條文和先知慣例裡的控訴顯然是可以互換的，所以以色列人不論是兩種都觸犯了或僅觸犯了一種，都是招致他們現今之所以會遇到災難或被解讀為受懲罰的原因。因此，摩西不僅具有西奈常規與先知的頭銜，現在也成為最後得以解讀以色列人為何會遭遇到如末世來臨前的災難的人。在此，我們已把摩西的角色說盡了，因為在聖經的啓示文學中這裡是唯一說到摩西角色的地方（雖然在啓15:3也有順便提到了他）。

第12節裡的兩個動詞，「他使…，成就了…」說明了作者相信以色列人的災難是由上帝做成的。這也證實了上帝所說過會懲罰的話確實實現了。雖然從這個新的證據可以看出上帝確實是信實可靠的，然而這種證實真的會是令人高興的事嗎？或許有些注釋者會這樣認為，但依常理來說，通常遇到災難的人在這種時候是很難高興得起來的。

在第13節作者繼續表明同樣的觀點，就是耶路撒冷之所以會荒廢（或者在西元前第二世紀時，被褻瀆）只是在實現長久以前摩西律法中就已宣說的咒詛。而以色列人民接著卻沒有採取必要的行動，就是，「向耶和華上帝求恩典（或者使上帝喜悅）。」讀者或許要問，要怎麼樣才能得到上帝的喜悅呢？為何當時一般的宗教禮儀無法獲得上帝的喜悅？為何當時（西元前第二世紀）猶太人會堂開始從事的敬虔操練無法得到上帝的喜悅？如果單單只

是禱告與獻祭不足以獲得全能者的喜悅，那麼那些以獻上自己的身體（生命）或肢體來護衛祖先的律法及聖殿的潔淨者，他們的熱誠能獲得上帝的喜悅嗎？或者那些謹慎遵守上帝的禮儀及律法的哈希典人及其他的敬虔派者呢？而啓示文學作者的異象又是怎麼樣呢？上帝的不悅是否只是因為沒有悔罪的禱告，而依列王紀上第8章所教導的，要獲得上帝的喜悅就要全國上上下下都真心的懺悔。那麼，但以理這位先見聖者所獻上的悔罪的禱告是否會比上述其它那些虔誠的舉動更獲得上帝的喜悅呢？從這一節下半部所接著說的要回頭離開罪孽，遵守上帝的真理，以及但以理的禱告後上帝揭示了將會有的重建與更新，讀者可能可以猜想唯有誠心的悔罪才是真能獲得上帝的喜悅。

從第13節所做的各種考慮使我們最後對於第9章的報應神學（retribitional theology）有了一個完整的圖樣。這圖樣包括了：

- (1) 曾有「一個大災難」（9:12）（這個災難依這一節是在指耶路撒冷及聖殿被毀，人民被放逐。不過在作者與讀者的內心，最大的災難則是在168 B.C.之後安提阿哥對猶太人的大屠殺，以及聖殿被轉獻做為希臘主神宙斯[巴力Ba'al Shamen]的殿。猶太人作者在提到後面這件事時通常都會以誇大的口吻來說它，像是在第12節所說的，「原來在普天之下，未曾行過像在耶路撒冷所行的」，在馬加比一書1:39-40，2:7-12裡也說到了相同的事）；
- (2) 而之所以會有這個災難，乃是因為君王、首領、列祖和國中一切百姓的原故而造成的（9:6、8），全國裡只有先知們沒有被指責，反而先知們還曾向大家警告上帝對他們的期待以及祂會施行的獎與懲；
- (3) 災難發生了，因為上帝是信實不變並且公正的；
- (4) 若要避免因為不遵守上帝律法的罪所帶來的災難，它的辦法就近

在身邊（而且一直就在身邊），就是要能真心悔過認罪的禱告；（5）這樣可能就會有了希望，因為經由悔罪的禱告後就有可能得到重建與恢復；（6）然而經由重建與恢復所得到的經驗與在舊約的神學（covenant theology）時期所想像的經驗完全不同。現在是在上帝最終將要得勝的景況下，所經驗到的範圍是宇宙性的，而結果是永久性的。

但以理書9:4b-19有關報應神學方案裡的第1到第4個方式我們都很熟悉。但以理書7~12章的敘述雖然把背景說成是在被放逐到巴比倫的時期而實際上卻是在167~164 B.C.的時候，但從裡面我們可以看到它把歷史的經驗與神學的解釋結合在一起的敘述方法與列王紀上第8章所羅門王那篇教導的禱告的方式非常相似。甚至申命記作者在列王紀上8:46的悔罪公禱裡的教導方式也是一樣。所有這些所要表達的就是，經由禱告，加上真誠的懺悔，就能克服咒詛，並重新獲得祝福。而當但以理書裡對於祝福與重建的想像把它無限擴大到宇宙性時，有關上帝的報應與所立的約是相連的這個重要想法就和有關終末的啓示想法開始結合在一起。難怪作者會對於眼前所遇到的災難並不在意，認為那只是因為沒有遵守與上帝所立的約而應受到的詛咒，即便被提升到宇宙層次也仍是如此。然而，只單靠悔罪的禱告就能把長久的歷史性與廣泛的宇宙性的邪惡消除嗎？只單靠一個義人的小小禱告就能使本體獲得更新嗎？

但以理書第9章的作者對於上面所問的問題，顯然是以「能！」來回答，而且是很堅定的認定。如同在20-23節裡所說的，天使加百列表明在但以理才開始要向上帝懇求時，這個最終的拯救就已經裁定了。這裡與列王紀上8:46-53只是以假設的方式

不同，但以理在這裡的懇求的結果，乃使得上帝經由祂的使者來把七十年等待的期間所象徵的真正期限揭開讓但以理知道，而等到裁定的期限一到，拯救就會自然接著發生。

因為合法的要求以及對於不遵守要求的會受到什麼樣的懲罰都已正式宣佈，而且以色列人也已經被警告要照律法所規定的去行，因此上帝讓以色列人最後得到他們應得的災難時是不能怪上帝的。第14節這篇禱告的最後對於這種情形顯得很沉重。不僅因為我們「沒有聽從他的話」，因而激起他的怒氣，而且「上帝在他所行的事上都是公義的。」一個公義者不能被要求來對所發生的事做解釋，不論是有關立約方面、個人方面、或其它方面。耶和華的公義直接通過所有這些，為正義者保留了完全的自由。因此身為「公義者」的耶和華，可以自由的做任何他想做的，因為任何他想要做的，也都是公義的，所以絕不會違反在摩西五經中已經告知大家的上帝的旨意。

第9章作者在這整篇禱告中重複的把他那個時代以色列人所遇到的災難與斷言在上帝所做的一切事上「上帝是公義的」放在一起來說，可能可以讓人明白作者對於終末之前的邪惡與其前後所發生的災難之間關係的看法。而從整個情形的外表來看，有人可能會認為任何一個神把「在普天之下」未曾有過的災難降在祂的子民身上，則不論祂發怒的原因是什麼，也不論災難之後人們能重新得到多麼大的榮耀，這個神都只能算是一個武斷的、暴躁的、及善變的神。然而作者卻認為：上帝在这一切事上都是公義的，因為這些災難及災難後即將重新獲得的祝福都是出自上帝公義的結果。

第9章的作者說明上帝是公義之後，接著，讓人來考慮到

終末與歷史的關係。報應神學的觀點就是在歷史的進展中可以看到：上帝頒給律法—人們卻違背了它；上帝懲罰他們—他們就悔改了；上帝因此重新祝福他們。只是這最後一步行動會在什麼時刻是由上帝自己來決定，不過，依著列王紀上8:49的說法來看，上帝應該在人們懺悔自己的過錯後就會立刻採取這一步行動。而祂必須這樣做，因為祂是公義的。當這個報應的方案被放在啓示的情境來看時，歷史的最後事件（人們懺悔）與新時代的救贖（耶和華日子之後的天國）必定是相連的；使其相連的就是上帝之超越與可靠的公義。

在第15節，禱告致詞的對象又回到了第二人稱「你」，並「在此刻」把等待已久對慈悲上帝的懇求一一傾出：

認罪：我們犯了罪違背了使我們脫離埃及的救主（15節）；

懇求：求你使你的怒氣轉離（16節）；

懇求：使你的臉光照你荒涼的聖所（17節）；

懇求：我們在你面前懇求，原不是因自己的義，乃因你的
大憐憫（18節）；

求主憐憫：求主赦免（19節）。

在這裡的認罪是向著救他們脫離埃及的救主來發出的。自古以來出埃及事件就一直被以色列人視為是上帝珍愛他們並救贖他們的主要證據；先知們與詩人們也以這個救贖的歷史做為讓人看見上帝的大能與慈愛的主要範例。在164 B.C. 這個時候，當人民正處在患難痛苦中同時啓示文學又似乎正在宣達上帝最終將證明是正確公義並對惡者施行審判時，作者會在這裡提到上帝有目的

的帶領以色列人脫離埃及的證據，實在很奇特。

作者會在這裡提到上帝帶領以色列人出埃及並使以色列人形成爲國家的作爲，乃是要懇求上帝能再次公開讓世界看見祂拯救的本性。這個禱告是從一個拯救來祈求另一個拯救。作者以述說上帝與以色列人的立約，來顯示以色列人受懲罰是本身該負的責任，所以過錯不在上帝。而作者以述說出埃及的事件來期望上帝也終必拯救以色列，而且使以色列「過去雖因忘恩負義背叛上帝而喪失了與上帝的親密關係，但現在這種關係得以恢復，畢竟這才是以色列該當有的情況」（Heaton, *Daniel*, p.208）。而這樣懇求其實能使彼此都得到好處：因爲上帝將因拯救了處在極度無助的人民而使人人都知道上帝的作爲。若依照申命記裡的報應方案這種拯救是絕對不可能有的，即使上帝可以因著慈悲來降低祂的審判，死刑依舊會存在。然而現在以色列人做這個懇求不是憑著自己的義，乃是憑著上帝的大憐憫，而且不僅是爲了以色列的原故，也是爲了上帝。悔罪的禱告就是爲了這個目的，雖然這樣像是在規避律法，然而可能也因爲這樣使上帝得到榮耀。

在第17節裡這個想法繼續被述說下去。「使臉光照你荒涼的聖所」這句話使人想起祭司亞倫著名祝福的話，「願耶和華使他的臉光照你」（民6:25）。如果作者是特意要以這相似的話來說，那麼當懇求耶和華使臉光照荒涼的聖殿時，就與聖殿的祭司亞倫過去祈求上帝的臉光照別人一樣。既然聖所本身現在「荒廢」，那麼聖所已經不是一個讓人來這裡祈求賜福給別人的地方，反倒是自己需要得到賜福的。而要上帝光照聖所的目的，在這裡說得比第16節裡更清楚，乃是基於「爲了（上帝）自己」。在先知的傳統裡，確實有一些對上帝的懇求，會說「爲了上帝的原故」（在此

採用Theod-Dan，反對Masoretic的經文，參看賽37:35，48:9-11；耶14:7-8）。對上帝的這種請求，乃是在求上帝「按著他所顯露出的特性來行動」（N. W. Porteous, *Daniel*, p. 139）。

這種把對上帝的懇求同時也視它為是爲了上帝的益處的表達在第18節裡達到了最高點。作者說，爲了這個「稱爲你名下的」城而做懇求，和其它散文式的祈禱相比，但以理書9:4b-19的舉止更機械式，他並不把他的懇求立基在以色列的義上，而是純粹完全的立基在上帝出名的憐憫上，上帝爲了救贖會願意把律法的要求擱置一旁。所以即使以色列人有罪過，仍希望得到拯救。

第19節常被稱爲舊約裡求主憐憫的對應文 (*kyrie, eleison*)，可以說是整篇禱告的總結。作者以呼求的心境祈求主垂聽、赦免、應允而行，並又重申「爲了上帝自己的原故」求上帝不要延遲行動。接著他繼續說出整個句子甚或整篇禱告所想要說的，就是關心到以色列人民及耶路撒冷城的安全，而這城和這民都是稱爲耶和華名下的。最後這一個子句，可說是整本但以理書中把古時申命記裡的「名字神學」最吸收進入但以理書的啓示文學裡的一句。這個懇求似乎把上帝釘得牢牢的，因爲上帝曾誓言要保守那些因祂的名而設立的，（以祂的名建立身份，奉祂的名與許可來祝福）；因此，可以說上帝對於自己未來的自由給了設限與妥協。以色列人在這僅剩的「最後幾天」，又因爲知道自己需受律法制裁的一切過錯都是出於自己，因此求助於那個名，就如同有人會求助於護身符，因爲那是一個具有**奧秘功用的**。當已經到了走投無路的時候，切記上帝曾自己表明要保守那些曾聲稱自己唯獨屬於祂者，而以色列人當然也樂於依據這個來提出請求以期獲得希望。

但以理書9:4b-19的神學評估

在前面我們已說過但以理的美妙禱告可以稱爲是一篇「散文體的悔罪禱告」，裡面用了許多傳統使用的語言，禱告的模式與所羅門王在列王紀上8:46-53的禱告方式類似，又和以斯拉記及尼希米記裡的三個地方有相似的地方。在列王紀裡所羅門王只是用想像的情形（如果……）來做禱告，但在但以理第9章裡這情形已確實發生，當時但以理與以色列人都已經歷到被懲罰且聖城變爲荒蕪的情形，禱告裡承認了以色列人破壞與上帝所立的約以及懇請上帝以他不變的愛來寬容他們。在王上8:46-53裡認爲上帝必定會用愛來寬容，在但以理書這裡也是這樣。確實，以真心來做悔罪的禱告而且生活改邪歸正，乃是使違約受罰被擱置的有效方式；這樣做也比任何宗教舉動更能減輕上帝的不悅。

把這種信念放在啓示的背景來看時似乎有點荒謬。難道用說聲「我們有罪了」，就可以使宇宙獲得更新與重建嗎？雖然但以理書第9章的作者認爲當處在極度的危機時悔罪的禱告確實有其作用，但他對於列王紀上8:46-53裡認爲悔罪的禱告不僅能使災難消除同時能使等待已久的終末聖民獲得勝利的榮耀到來的說法倒是不能認同。第9章作者並沒有表示一旦做了悔罪的禱告，眼前的邪惡世代就會被新世代取代。事實上，宇宙的更新與重建根本不是取決於人類所做的悔罪禱告，因爲上帝早就裁定了祂最終要介入的時刻。

既然這樣，那麼又爲何要做懺悔的禱告？做懺悔的禱告能讓人確定最後的勝利已經近了。因從以色列人出埃及的經驗可看到，當時以色列人雖然確知上帝是公義的，人們仍懇求上帝能以

祂的慈愛來把祂的公正暫且放在一旁。也可以說，認罪並懇求的禱告是用來規避上帝的律法懲罰。最後，所做的懇求乃是爲了上帝自己的名，這樣，等於求上帝要記得祂自己所曾許下的，就是祂絕不會讓依祂的名而設立的，受到摧毀。這整篇禱告的作用乃是在認定及要求上帝的義。上帝曾讓各國看到祂爲了維護祂的公義而依照祂的律法來懲罰了祂自己的子民，而現在也被請求能赦免並拯救祂的子民以維護祂的慈愛，因爲知道，這樣做是具有世界性及宇宙性的義意的。這樣，報應最後是以重新祝福來收場；上帝畢竟是一個可親的朋友，而不是要報復的判官。

天使對於但以理的「感知」所做的解釋 (9:20-27)

在第8章裡說到與但以理在夢裡的異象中對談的天使加百列，在第9章裡當但以理還未做完他的悔罪禱告，仍在說，「爲我上帝的聖山，在……面前懇求」時 (9:20)，就已經在途中要來向但以理解釋有關極重要的七十年的意義了。(從但以理書這裡，我們對於天使有愈來愈多的認識。在第21節之前，都只說到天使的出現，但在21節裡聖經第一次說到天使以翅膀來移動；這樣看來在約櫃上張著翅膀遮掩施恩座的基路伯倒真的是依著天上天使的原型而造的 [出25:20]；而在以賽亞的聖殿異象裡所看到天使撒拉弗則有六個翅膀 [賽6:2]。在第9章裡天使加百列出現的時間是在「獻晚祭的時間」可能沒有特別的意義，只是作者要讓我們看到以色列人即使被禁止了在聖殿裡的敬拜，卻還是一心思念著這些禮儀。) 第23節裡所說的：就「發出」命令。這個發聲者，當然就是上帝 [拉比傳統以己爲「聲音的女兒 (*bath qol*)」，而神即爲聲音的祖先。參太3:17]。所以，上帝乃是「智慧與聰明」

的源頭（與9:2所用希伯來文「感知」同一字），祂把這種知的能力賜給但以理。但以理在禱告中並沒有祈求智慧、聰明，而是祈求原諒以及上帝採取行動，然而上帝所採取的行動卻是要開啓但以理的心智，因為他「大蒙眷愛」（9:23），上帝使他有「智慧（*maskil*）」，他當然就是屬於「智慧者（*maskilim*）」的一群（但12:3），將同享快要臨到的復活勝利之光明。

在第24節，加百列開始對七十年做解釋，它是有關多年間以色列人歷史的目的。這期間以色列人將漸漸的除淨罪惡及贖盡罪孽。雖然上帝自己就能獲得最後的勝利並使世界獲得完全的更新，但是上帝的子民在最後勝利到來的前一刻卻有夥伴的角色可以幫助「引進永義、封住異象和預言、並膏『至聖者』。」封住異象和預言是依虛構的但以理背景來說的。而當被假設長期封住的信息被發現時，這段異象需被封住的期間已過，封條被打開時，所發現裡面在描述的情境就正是當前的情境。這樣，大家都會知道，那終末將要到來的那一刻已經臨近了。

這樣一個廣泛的方案是需要時間的。作者輕易的經由他的文筆，讓天使來把耶利米所預言以色列人被放逐的時間為七十年（耶25:11-14）擴大為七個七十年（就是490年）。照理，這樣應該就是到了107 B.C.（若從597 B.C.第一次被放逐減去490年），或97 B.C.（若從587 B.C.第二次被放逐來減去490年），這時以色列人的歷史將到達頂點。然而從第27節我們可以假設作者相信在安提阿哥四世伊皮法尼斯統治時這個最終時刻就將臨到，也就是在作者寫作的時代，最多不超過數年，可說差不多在164 B.C.時。我們可能以為從以色列人被放逐到巴比倫開始直到安提阿哥為王時，作者應該會知道中間實際相隔了多少年。然而其實不然，

因爲但以理書第9章的作者在那個時代根本沒有什麼有關年代的資料可供人參考，所以作者可能就猜想，中間差不多是相隔了四百九十年。

在第25節裡，天使接著所做的解釋是把七十個七的期間分解成數段。第9章剩餘部分的過程，是把在第11~12章裡已述說過的再以更爲詳盡的方式又重述，可見典型的啓示文學對於事件發生的年月與年份的經過很重視，狂熱教派與智慧文學對此也同樣的重視，甚至也是一般人類所重視的。

當人們在翻過日曆或月曆時或許有時會感到不安。時間無法阻擋的一分一秒一直過去所具有的意義是什麼？已過去的日、月或年裡所經歷的事有無幫助我們更接近目標或避開了陷阱及悲劇？每個人的每天或每個月或每年都是與自己的死亡更爲接近，那麼世界是否也是如此的更接近它的滅亡？啓示文學對於這種困擾人的問題提供了重要合理的解答。沒錯，時間分秒的過去是有其意義的，但它的意義不在於人在過去了的這段時間是成功或失敗，它的意義在於每一分一秒的過去都讓我們得以更接近與更清楚看到新的耶路撒冷。那些如但以理有耳可聽的，上帝甚至將爲他們安排解說者，並經由這些「有智慧」的人的幫助讓我們可以發現上帝的計畫在人類起伏的事件之中已經進行得不錯，而且已可以從目前來量出最終的那一天相距已經不遠了（有關上帝的計畫會在下面更詳細的討論）。

在天使所解釋的那自始就已預定好的歷史圖案裡的第一期（就是先見的圖表裡大部分已完成了的歷史）就是七個七年，也就是從上帝「出令」重新建造耶路撒冷「直到有受膏君的時候」有四十九年的期間。因爲這個期間是從被放逐到巴比倫開始算，所

以這段期間是在指被放逐的時間（如果是用第二次被放逐的587～538 B.C.剛好是四十九年）。「出令」重新建造耶路撒冷的這個詞可能採用自耶利米自己所默想的話（耶25:11-14），雖然耶利米所指的出令並非有關重建耶路撒冷而是有關巴比倫的滅亡。至於重建聖殿方面，可能採用居魯士王（或稱古列王）受上帝的激勵所下的詔令裡的話。在以斯拉記1:2-4中說，「耶和華天上的上帝，…囑咐我在耶路撒冷為他建造殿宇。…」

在四百九十年藍圖裡第一期的另一個界標就是「直到有受膏君的時候。」把這個標記和被放逐結束時的時刻來看，作者所指的可能是當時的大祭司約書亞，或者是省長所羅巴伯，因為先知哈該和撒迦利亞有委託他們重建聖殿的工作（參見該1:1-14；亞6:9-14，在亞4:14裡把兩位都稱為受膏者）。如果9:25是記述為「受膏者與君主」，那麼我們就可以說，所預言的是在指這兩位。

至於接下來的六十二個七年（等於434年）耶路撒冷會處在艱難的時候，雖然它的城「連街帶濠」都被重新建造。（「濠」這個字的希伯來文為*haruts*，而依亞蘭語的經文及昆蘭的銅卷經文對這一段的記載，我們現在已經對這個字有了了解。這個字應該翻譯為「導水管」較正確，也就是指耶路撒冷的供水系統而非城外預防用的溝濠。因為即使用想像的，這樣一個建在乾旱高坡上的城會去挖個溝濠實在是非常不可能的事。）這段期間應該是從波斯帝國及希臘王國一直到第26節所提的神祕的事。那時，「那受膏者必被剪除，一無所有。必有一王的民來毀滅這城和聖所。」我們若一直依著第9章所說的日期來看，「有一王的民來」的這王必定是在指安提阿哥伊皮法尼斯，因為他是這故事的最後一位主角（27

節所說的「那行毀壞的」，除了他之外不會有別人，因為只有他把巴力神擺放在耶路撒冷耶和華的祭壇上）。雖然說他「毀滅這城和聖所」是說得有些過分了，但至少他因為把聖殿交給敘利亞的警衛隊並把他們的宗教設在這聖殿內，使得謹守禮儀的猶太人無法使用這地方。安提阿哥甚至可能把安提阿的希臘—敘利亞人遷入了整個城，這對於但以理的人來看等於把城「毀滅了」。這句話所指的另一個可能是它可能暗示稍早在168 B.C.安提阿哥的將軍阿波羅紐曾洗劫耶路撒冷城並在這裡建築了護城堡（參看馬一1:29以下；在但11:29-35裡的討論也將談到這事）。

從這裡我們來倒回去看時，那位必被剪除的「受膏者」與第25節裡所說的受膏君，並非同一人，也就是不是在538 B.C.的大祭司約書亞，而是另外一位祭司，就是安提阿哥時的祭司阿尼亞三世（Onias III），他是合法的大祭司，但當安提阿哥登基時卻把他廢掉，改由他的弟弟耶遜（Jason）擔任大祭司（這職位是西元前175年耶遜向安提阿哥買來的），結果耶遜自己在西元前170年在他的繼承者買納拉（Menelaus）的煽動下遭到殺害（參看馬二4:33-35）。

至於第26節裡所說的「洪水」最後沖倒了耶路撒冷城和聖殿，我們沒有什麼資料好說的，除非它是在指敘利亞的軍隊如洪水般的進入了耶路撒冷。不過，耶路撒冷已經極度荒廢了。第27節裡所說的，他（安提阿哥）在這四百九十年的最後七年時「必與許多人堅定盟約」，所指的就是如馬加比一書1:43所說的他與希臘化了的猶太人所訂的約。的確，在那個令人心驚的時代下，有些人為了使自身及財物受到最小的傷害，只得和安提阿哥妥協。但三年半過後，安提阿哥就禁止猶太人在聖殿祭祀和供獻（看

馬一1:54裡的描述)。這禁令在最後三年半一直被執行著。最後結尾的突然發生，就如8:25裡一樣，「有憤怒傾在那行毀壞的身上」。依據馬加比一書的記載，猶太人被中斷在聖殿的敬拜是自167 B.C.基斯流月15日開始(馬一1:54)到164 B.C.基斯流月25日(馬一4:52-58)馬加比潔淨了聖殿和祭壇並重新又開始了每天對耶和華的獻祭。之後不久，安提阿哥就死了，可能在企圖掠奪波斯的一個神殿失敗後終於死在異鄉巴比倫(馬一6:1-16)。

第9章的神學評估

在但以理書第7章時我們已經對於但以理書及其它的啓示文學裡所持的預定論的觀點做了初步的討論，現在我們要進一步來討論，並且承認這種看法對於大多數的猶太教徒與基督教徒的看法都算是陌生的。雖然那些依著字面對聖經在做解釋的人至今當然仍認為上帝原初就已經預定好的計畫是歷史所無法阻擋的。而那些信從前千禧年的時代主義者(pre-millennial dispensationalism)甚至號稱他們可以畫出人類整個歷史的圖表，並依據聖經裡所提供的各種線索來指出我們現在是處在這個圖表的哪個位置。然而，大部分的人都不同意從人類的歷史可以看出上帝原初就已經預定好了計畫。人類的歷史是屬於人類的，人類一方面雖然努力設法要保存並提昇各種物種卻又一方面在從事自我毀滅，人類本身的這種衝突與人類的歷史互相共鳴著。上帝在這樣的歷史中確實有在行動，特別是一方面經由人們對於耶穌基督在歷史中所行的醫療與愛的事工的記憶來動工，同時也經由聖靈在人的心中輕聲對人們囑咐要勇敢堅強、要順服、要捨得奉獻犧牲、及保持人類的尊嚴的話語來動工。在人類的歷史中上帝也與我們一樣一路會有

受苦、並對災難發出回應、然後又重新再出發。

沒錯，上帝確實有祂要完成對這世界救贖的計畫。經由耶穌基督的復活以及擺在我們前頭那個上帝所應允的王國，我們確信最後的結果乃是復活及新生命，而「受造之物將脫離敗壞的轄制，得享上帝兒女自由的榮耀」（羅8:21）。儘管我們對於啓示文學裡認為歷史是自原初就已經預定好了的觀點無法認同，但在有關最終的結局方面，我們卻對於啓示文學所要給我們的重要見證完全加以認同。這見證就是確定上帝在最終必將勝過壓迫與暴力的毀滅性力量。我們相信這個確定，而我們若要獲得存活也必得這樣相信，同時我們從耶穌的生、死及復活的故事也已經確認了這個確定。雖然上帝達到這個目標所經由的途徑可能會比包括但以理書第7章、第8章及9:24-27所說在內的任何一個歷史上我們已經知道了的途徑要更隱密及複雜，因此，歷史並非無意義的。歷史是一座把將要到來的紀元以最真誠的畫面呈現給我們的劇院，歷史是一個包含有獻上禱告、順服、與勇敢面對的境界，歷史是一個過渡時期的倫理，它能在迂迴曲折的路上帶領我們走向應允的王國。然而，從這個紀元的末端要跨過到將要到來的那個紀元的中間橋樑卻一直沒有被建立，也永遠不會被建立，所以，我們是無法從這個紀元一直進到新耶路撒冷大門內。甚至但以理書7~12章裡也清楚讓我們知道，這個新紀元是由上帝獨自來開始的，這新紀元不是任何歷史進展最後的結果，也不是我們目前人生之旅這條路的盡頭。在我們的時代，我們得走比啓示文學所準備要走的路還更遠之路，以確定這個新紀元與人類的年月曆以及人類歷史的進行是毫無關係的。它是上帝的新東西（*novum*），是上帝完全的新作為。但是若從終末來觀看的話（用潘能堡的話來

說)，可以看到人類歷史的真正意義，而所看到的人類歷史將不是一個被緩慢攤開來那自原初上帝就已經詳細設計好的計畫，乃是一長塊掛在牆上以硃紅與純白、以血與聖潔、憤怒與慈祥、罪惡與正義的線編織成的精美絨繡，在這絨繡上，那些善良的人士及以各種話勸勉人的聖者已都一再的獲得預嚐天上王國的生活滋味。當上帝建立那個王國時，祂將向人證明這一切的期待都是正確的。因此，但以理所做的懺悔、勇敢與信任的舉止都完全是正確的舉止。他可能無法活著來看到「所定的結局」有憤怒傾在那行毀壞的身上（9:27），我們也可能都無法看到。事實上，我們可能都只是那行毀壞者的受害者。雖然這樣，我們卻是勝利者，因為我們都盡了一切所能的來使這世界看起來就如同那將會到來的王國。假如我們心中有一張新耶路撒冷的圖，雖然我們不能來建造它，但我們現在的生活還有什麼比來預想到它還更好的呢？

十九世紀初，英國詩人威廉布萊克（William Blake）曾寫了一首很戲劇性的詩，標題是，「耶路撒冷」，這首詩後來成爲英國勞工政黨的黨歌。這首詩這樣說：

古代的那些腳

曾否走在英格蘭的翠綠山上？

上帝聖潔的羔羊

曾否在英格蘭悅目的草原被見？

上帝榮光的面

曾否照耀我們雲遮的山坡？

耶路撒冷曾否被建造

在這些如撒但的黑暗工廠中？

把我熱灼金弓拿來！

把我渴望之箭拿來！

把我矛槍拿來！哦，雲層，散開！

把我帶著火輪的戰車拿來！

我不會從精神之戰中停下來，

也不會讓我手中的劍睡著了，

直到我們把耶路撒冷建造

在英格蘭翠綠悅目的土地上。

但以理不會同意這個美妙的異象，因為從他來看，歷史的進行及它的結局都是一個天上已經裁決了的結果。而二十世紀的基督教實在論者也無法同意他，但理由與但以理的最好相反：因為歷史的結局與接著要到來的最後的那個王國是上帝自己的行動，與歷史完全分離的，也不是任何歷史進展的結果，也不是大多數基督徒所努力建設出來的烏托邦。不過那個終末的異象倒是會影響歷史，因為它向我們保證了所有的忠誠、信賴、和公義的行為最終都將證明是對的。而在終末再過去的那個王國將在我們今日所走的路上引領我們。因為如果在上帝自己的「地方自治」的紀元裡。也就是可能是最好的世界裡，每天的日子都充滿著公義、和平、順服、信賴、愛、和醫治，那麼，還與什麼比我們在今天就過著同樣這種精神生活還要更好的日子呢？



最後一個異象與不祥的附錄 第10~12章

最後的異象：初讀

但以理書10~12章不僅因為是屬於本書的最後部分而有其決定性的重要，又因但以理在接受到異象的內容之前得先經過了一番折騰，也顯示著這一整篇的重要。此外，在這個異象裡，不僅說到了人類歷史的經過，也說到了在天界同時發生的天使之間的爭戰。可見這一整篇所涉及的範圍其幅度之大乃是但以理書前面所未曾有的，因此可以感知其結果也是更具有決定性。這個異象的內容包含了長達兩個半世紀的世界歷史，講述到了數個王及其軍隊在各個不同地方的爭戰，只是這一切本身都不具有什麼意義，因為一切都是按著上帝既定的目標在發生與進行，沒有一件是超出預定的。處在這篇異象預言時兩個半世紀後的讀者，對於所記述的事一讀就很清楚，並因為這個預言所描述的事件經過是那麼的精細準確，使讀者因而對於這個預言深具信心，並確信自己的未來，雖然尚未到來，但必如這個先見但以理「在波斯王居魯士（古列）第三年」（但10:1）所見到的異象裡所預言的，一切都必掌握在上帝的手中。這個異象的記述，在沒有經過間斷之下，就從歷史進入到了後歷史，進到了末世後的紀元。在12:1-3裡，所記述的從與讀者當時很相近的情境，就是聖民們受到政治上與軍事上迫害的災難，突然就轉為講述到寬廣眼界的復活與更新。過去歷史裡人類那些不具有什麼意義的潮起潮落情形在歷史確實如所預定的終於結束時卻突然變得有意義了。我們也可以把

人類的歷史象徵為如同時間沙漏裡的沙，必須慢慢的流，來到達其目的地。人們對於歷史將要結束不但深具信心，並且深信那一日到來時，上帝必定是勝利者，那時所有的智慧人與聖民中的義人都將被證明是正確的。而從異象發生到歷史結束這中間的過渡時期人們該持有什麼樣的倫理，但以理給了最好的示範，就是要信賴與順服。

對於上面初讀但以理10~12章所得的了解是否正確我們將會在接下來做更詳細的閱讀時來做檢驗，並在下面提出一些更細微不同的觀點。首先，我們要先來說到這整篇記述的背景、人物、文體、及其結構。但以理的最後這一個異象是發生在「波斯王居魯士（古列）第三年」（10:1）。這個日期與第一章裡所說的「到居魯士王元年但以理還在」（1:21）的說法有所衝突，除非後面這一句是要表示但以理在居魯士王538 B.C. 頒布著名的詔令那一年依舊在被放逐中。此外，在10:1裡所說的第三年是在指他就任波斯王的第三年（如果是，則因他是在550 B.C. 就任，第三年則為547 B.C.）；或者，這裡的第三年是在指他統治被放逐到巴比倫的猶太人的第三年，這樣的話，就應該是在536 B.C.。但無論如何，這兩個年份都令人有質疑的地方，因為，（1）這兩個年份與但以理書編輯心中很重視的人物「瑪代人大流士」的時間無法合理的銜接，因為依據但以理書，大流士是居魯士前一任的王（參看6:28，9:1，10:1，11:1）；（2）居魯士在他於西元前539年攻克巴比倫，從那時之後一直到希臘文化的時期，依古時的紀錄，他被稱呼的頭銜都是極崇高的，諸如，「偉大之王」、「萬王之王」等，卻從來不曾被稱為「波斯王」。所以我們的結論與先前數次所曾說過的一樣，就是，但以理書裡所記載的年份與歷史事件實

際發生的年份的關係是很鬆散的，因為作者既然是活在他所寫的但以理故事人物時代的三百五十年之後，所以他實在無法把他的故事人物與實際歷史進程做連結。特別是，作者心中所關心的並不是在年份上，而是要讓人看到但以理這個人，像是在第10章裡，把但以理在巴比倫從事先知事工的時間甚至延長到了有七十年之久（就是從606 B.C.「猶大王約雅敬在位第三年」[1:1]一直到536 B.C.「波斯王居魯士在位第三年」[10:1]）。

許多現代的但以理書注釋者都認為這本書形成目前的形式應該是在164 B.C.十二月之前，也就是耶路撒冷又被猶太人奪回並重新獻給耶和華不久之前。之所以會這樣認為，主要就是依據10~12章。而第11章裡所做的許多歷史事件記述被認為除了最後那一段外，其餘的應該都是在事件發生後依據事件事實來寫的。作者也應該是活在那個時候的人，所以他對於過去所發生的事件都能準確的說出，但是對於之後的事件就變成完全用猜測的。這一點我們也可以從11:39與11:40之間的空餘時間來看出，而在這段空餘時間可能讓作者有時間來把整本但以理書編出，甚至7~12章啓示作品也可能是在這一段期間寫成的。

有關人物方面，這一篇短的啓示文學故事裡究竟有幾位演出者實在不容易確定。首先，有一位敘述者只說了一句話（10:1）然後就不會再出現。第7節裡與但以理在一起的人，他們的出現與消失都只是一瞬間，而且都只在第7節裡。在整個異象的開始與結束時有很多是由但以理以第一人稱來自己述說的，但異象中說最多話的是一位沒有被道出名字的但以理對話者，「一人身穿細麻衣」（10:5；參看結9:2~10:17）。這位天使在10:11裡第一次開口說話。從他開口時所開始說的話與在9:22-23的話相似，以及在11:1

所提到他的工作也與第9章說到的天使的工作相似（第9章是發生在瑪代的大流士在位第一年；9:1），我們可以從這些來推測這位未被指名的天上人物就是第9章裡但以理的對話天使加百列。我們從第10章裡說到他與天使米迦勒是共同合作的伙伴（10:21）更可來確定他就是加百列。

在這個身份的確認中唯一的問題是有關對他的描述（10:5-7），說他「身穿細麻衣」，而說到他「面貌如閃電，眼目如火把，手和腳如光明的銅」的這種描述使人聯想到以西結的第一個異象裡的話（結1:1-28）。不過以西結的異象裡那位腰部像似「擦亮了的銅」的被認為「這就是耶和華榮耀的形像（結1:28）」。而如果這位未被指名的但以理對話者不是上帝本身，那麼有可能是如但以理書7:13裡所說的那位「像人子的」嗎？聖經學者拉可克就這樣認為，並強調這就是為什麼但以理會那麼驚惶的原故（*Daniel*, p.206-211）。拉可克認為，天使加百列是到了10:15-21那裡才第一次出現，並認為早期的基督徒看到基督時就像這個樣子（參看啓1:13-16，19:11-16）。不過，對於拉可克的說法讓人無法認同的就是，在第10章裡這位「身穿細麻衣」者第一次開口說話（10:11-14）及後來自10:20開始說的一段長話裡對自己身份的認定，都是一位與天使米迦勒共同在與波斯的守護天使作戰的夥伴。這樣的作戰工作似乎不是那位「像人子的」所在做的，而如果同意這也是人子可以做的，那麼就會把人子的形象拉向天使方向。這樣的方向就文學上與神學上的觀點來看，都會是一個不幸的方向。就文學上來說，一位像人子的會很清楚的被認定為就是如7:18裡所說的那位「至高者的聖民」，而這些聖民如果是一群天使的話，對於讀者來說就不具有意義。這些聖民必須是如同第7

章作者所說的是某個特定的人類團體，需要對他們宣講盼望的信息。就神學上來說，也是同樣的因由，因為啓示文學最終所要論述的是有關一個特定人類團體的目的地，甚至可說是全人類的目的地，所以並不在意於天使世界的爭戰與勝利。對於第10章這裡所在說的這位，既然沒有特殊的必要來把他視為就是第7章裡所在說的那位「像人子的」，而且這位顯然就像是天使，所以，就讓我們來假設這裡的兩位對話者就是加百列與但以理。還有在12:5裡所記述的兩位天使有可能就是在10:16，18所說的天使。

有關文體方面，這是屬於異象方面的文體，只是在整本聖經裡沒有一個地方的異象的準備與結束會像這裡這樣的冗長。這個異象與第7章一樣，都不是夢裡的異象。這裡這個啓示的異象所要問的與第9章所迫切在問的一樣，就是，「要再多久？」的問題（12:6），只是第9章是在祈禱裡而不是在異象裡。不過兩章裡所得的答案都相同，就是如9:27裡說的，需要「三年半」（12:7）那行毀壞可憎的才會在上帝最後得到勝利之前被消除。

這篇異象的結構可分為如同下面簡單的分析方式：

10:1~11:1 啓示的開始及介紹對話者

11:2-39 人類的歷史進程

a) 從波斯帝國到安提阿哥三世 (2-19節)

b) 安提阿哥四世伊皮法尼斯的統治 (20-39節)

11:40~12:4 終末啓示

a) 安提阿哥的被毀 (11:40-45)

b) 雙重的復活 (12:1-3)

c) 封閉證據 (12:4)

12:5-11、12、13 一個不祥的附錄及兩個重改日期的修飾。

開始 (10:1~11:1)

但以理最後一個異象的準備期是由一位敘述者用一節的話來引介，這位敘述者有可能就是但以理書的編輯者。敘述者除了記上了神諭的日期外，並發誓這個神諭是真的，說：「這事是真的，是指著大爭戰」（10:1）。但以理對於這個信息能了解，可能因為這個信息不像以前象徵性的信息，需先經過翻譯成日常在說的方式才能明白（8:27）。而且這個信息呈現的方式從一開始就是如同歷史事件，只是沒有任何事件的名稱。

第2-3節裡有無在暗示但以理是用苦行禁慾的方式來使自己達到神人相會的境界很難說。不過，聖經的作者通常都不贊成一個先見故意用這樣的方式來引申出神人的相會。所以我們可能應該按著字面來做了解，而這裡可能在表示但以理為著某事而哀傷（只是不知道是爲了什麼事）。在經過三個星期後，但以理得到了這個異象，而這個異象就是這一整篇的中心。這個異象有異於聖經裡的其它異象，它是發生在底格里斯「大河」邊。（通常在說「大河」時是在指幼發拉底河，因此聖經注釋者會把這個指認視爲是虛假的，不過在敘利亞譯本裡，此處倒是被寫爲幼發拉底河）。

那位身穿細麻衣身體發著數種不同貴重金屬光輝者的出現，使得但以理的朋友們雖然看不見，但都害怕得發抖。（他們雖然看不見，但是否有像掃羅的同伴在大馬士革的路上有聽到某種聲音？[徒9:7]）至於但以理，變成會發光，像摩西的臉會發光一

般（出34:29-35）。他個人經歷神顯就是他的榮耀，但同時這也讓他毀滅。他便渾身無力，倒在地上。他面伏在地「沉睡了」（10:9）。在8:18裡我們也看到了但以理發生了同樣的「沉睡了」的情形，這種現象似乎是啓示異象裡的通常現象。在聖經裡當人們經歷了可怕的事情時會用這種現象來形容這個人的情形，就如同被麻醉了一樣，有時這個人甚至會暫時像死了一樣（參看啓1:17）。亞當的肋骨被取下一根之前就是進入了這種狀態（創2:21）。亞伯蘭在上帝要與他立約並有冒著煙的火爐出現時，也經歷了這種深睡的狀態（創15:12-17）。士師西西拉當雅億把釘子釘入他的頭顱時也是在深睡中（士4:21）。當會致人命的暴風來臨時，約拿卻在船的底艙沉睡（拿1:5）。而有趣的是，有個懶惰的人也是在收割時這樣的沉睡（箴10:5）。這種沉睡常與恐怖或災難連在一起，在啓示異象中常被拿來做形容用。而通常這也只是作者用來做形容用，而非真正有發生這種情況。

當但以理顯得極其虛弱無力時，天使三次以手對他施行「天上急救術」（Hartman and Di Lella）。第一次是使但以理得以從近乎失去知覺中來使自己能用膝和手掌支持微起（10:10）；第二次是使但以理從暫時無法說話的情形下能再開口說話，就如同對以西結所做的一樣（15-16節，參看結3:26-27，33:21-22）；第三次就是使但以理得以恢復元氣（10:18）。在使用這種自家急救術的同時，對話的天使也稱讚但以理，讓他知道：天使會來是因為自第一日但以理便謙卑在上帝面前祈求明白這異象的意思（10:12）。接著天使告訴但以理一些較奇怪的話，就是他之所以延遲到來是因為「波斯國的魔君攔阻我二十一日…」（10:13）。而在「大君（天使長）米迦勒」的幫助下他才得以來向但以理解釋這最後的一個

異象。因為擔心有人會把「波斯國的魔君」誤認為是在指居魯士王或其他人類的王，所以才提到大君米迦勒的這個對句，從這個對句也顯示說這話的人應該是以色列的守護天使米迦勒（參看第21節）的同事及配對者。從這裡我們可以推斷作者相信在地面上發生的戰事在天上也有同樣的相對戰事在發生，這種觀念深根在神話故事裡，但對於現代的讀者會造成無限的困擾，好在這篇記述只說到這些就沒有再對這方面說得更多。（在但以理書10~12章的神學評估裡我們會做較深入的探討。）

天使帶來的信息裡更重要的乃是有關地面上將要發生的事。就是有關「異象裡……尚未到來的日子」的主旨（參看8:13，9:24）。在天使尚未回去與波斯的魔君爭戰及接著又與希臘的魔君爭戰（10:20）之前，天使所要告訴但以理的一切事都「錄在真確書上」。這個真確書必定是有關人最後的結果而不是在對人每天所做行為好壞的紀錄（參看但7:10的注釋）。在這本真確書裡所紀錄的乃是將來世界歷史裡所必會發生的事。從這裡所說的，使我們看到本篇的作者比第7章的作者更認為歷史的一切是原本就都預定好的。所以各個王國朝代的變遷都只不過是在按著全能的上帝所寫下的劇本在舞台上演而已。然而從神學觀點來看，這種看法一點正面價值都沒有。而這是與神學的責任有關的。啓示文學若要對於我們自己的目前與將來的了解具有什麼重要的意義的話，這種預定論的觀點就得設法有所超越。（從第9章我們可以看到更多有關上述問題的討論。）

人類歷史的進程（11:2-39）

但以理書的最後這一大篇從這裡開始，藉著與但以理對話

的天使的口中來道出自波斯征服巴比倫後一直到作者時代的近東歷史。這段歷史的記述很顯然的分為兩個部分，就是前面從波斯帝國開始一直到西流古王偉大的安提阿哥三世之間所發生的事件（2-19節），及對於安提阿哥四世統治的長篇記述（20-39節）。雖然這段歷史的記述有些細節地方不清楚，可是整體來說可以說是非常忠於實際的歷史進展，也就是和一般歷史的記載非常吻合。所以對於那些認為這篇記述是在事發前所寫下來的人，會對這篇紀錄竟能如此詳細準確的說出未來的歷史感到極為欽佩與敬畏。在開始下面的討論時，讀者或許可以同時來對照本書在前面的導論尾端所列出的年代表。

「還有三個王要統治波斯，以後有第四個王。這第四個王比其他的更富有。…」(TCV；11:2) 這篇歷史的記述就是從接續繼承居魯士的四個王來開始。因為自居魯士後波斯總共有十個王，所以很難確知第二節裡所說的四個王是哪四個。不過我們可以確知第四個王是在指大流士三世（大利烏三世）柯多曼拿斯，因為他與希臘王國有直接的交戰。大流士三世繼任波斯帝國的王位時也正是亞歷山大大帝就任馬其頓王位那一年，就是336 B.C.。331 B.C.時在高加美拉（Gaugamela）的戰役裡亞歷山大戰勝了大流士三世，並繼承了整個波斯帝國，他的版圖一直擴張到了印度。在11:3裡作者所在說的就是他（在8:5-8裡所說的也是他）。亞歷山大在323 B.C.身亡，他的王國被四位軍事領導人分佔而他自己的子女無法繼承，這在第4節有簡縮的記述。從第5節到第19節所在記述的主要是針對亞歷山大四位繼業者中的兩位在說的。就是南邊由托勒密王朝所統治的埃及，以及北邊由首都設在安提阿的西流古王朝所統治的敘利亞。

托勒密一世拉吉 (323~285 B.C.)，又名索德，是馬其頓的總指揮官，當亞歷山大身亡時他正好在管轄埃及。經由他的支持，西流古一世尼卡托得以在312 B.C.時戰勝對手佔領了巴比倫的管轄地。到了301 B.C.的伊普蘇斯戰役之後（亞歷山大帝國的繼業者之爭在此役後終於結束），西流古繼承的王國領地，從赫勒斯滂一直延伸到印度，並以敘利亞的安提阿為首都。第5節裡說到「南方的王」就是在指托勒密一世，而他的將帥中「必有一個比他更強盛」，這個將帥就是西流古一世。第6節說到了南北兩國的皇室連婚，就是「南方王」托勒密二世非拉德法斯 (285~246 B.C.) 把他的女兒貝瑞妮絲嫁給「北方王」安提阿哥二世席歐斯 (261~246 B.C.)，他是西流古之後的第二位王位繼承者。安提阿哥二世在與貝瑞妮絲結婚前與他的第一任妻子又是半妹 (half-sister) 的勞蒂絲離婚，並與托勒密二世雙方取得同意，將來只有他和貝瑞妮絲生的兒子才可以繼承王位。可是在托勒密二世死後，安提阿哥二世就把貝瑞妮絲廢掉，又重新恢復勞蒂絲皇后的地位，可是最後勞蒂絲卻把安提阿哥二世、貝瑞妮絲、她的男嬰，以及貝瑞妮絲的埃及守衛們全都暗殺掉；這些事，作者在第6節後面有簡略的提及。（在但2:43夢中巨像用鐵與泥土混合作成的腳也是在指這件不名譽的婚姻。）作者對這件事或其它事件的記述都沒有表示任何感想，只是把各樣事件依實的描述出來，好像要向人證明先知可以正確的預知各種未來的事甚至是歷史的最後事件，像似在翻讀命運的冊子一樣。

「這女子的根（本家）必另生一枝（子）」（11:7），顯然這是在指貝瑞妮絲的弟弟托勒密三世尤爾蓋特斯 (246~221 B.C.)；他為了替他的姐姐復仇乃帶兵迢迢從埃及前往敘利亞

首都安提阿並使勞蒂絲陷入艱困的生活中。最後他雖然沒有置勞蒂絲於死地，但他返回埃及時卻帶回了極大量的戰利品。依民間資料指出，托勒密三世後來之所以被稱為「施主」尤爾蓋特斯，就是因為他從這次長征北方中帶回了極為豐富的戰利品，甚至包括了早期波斯帝國數度從聖地所帶回巴比倫的珍貴器皿與神像，早期基督教教父耶柔米就是這樣認為（而哈特曼與狄雷拉在他們合譯的但以理書290頁裡也這樣認為，在此引用了J. Linder, *Commentarius in Librum Daniel*, 1939）。

第10-19節裡記述了西流古王朝中最偉大之王安提阿哥三世（223~187 B.C.）的許許多多戰事。在219 B.C.時他開始帶兵收復失地，並把被托勒密四世非羅帕特（221~203 B.C.）所佔領的安提阿收復，巴勒斯坦因而再度歸敘利亞統管。安提阿哥三世與埃及的戰事在217 B.C.第一回合時，在巴勒斯坦與埃及的邊界拉斐亞戰役中（battle of Raphia）被埃及的「擺列大軍」（11:11）擊潰。古希臘政治歷史家波利比亞斯（Polibius）就在他的《史記》Histories第79頁裡提到，當時托勒密四世所帶領的軍隊共有七萬步兵、五千騎兵、七十二隻戰象，他並與他的姐姐（兼妻子）阿爾西諾伊親自上陣指揮作戰。只是托勒密在戰勝後並沒有乘勢追擊（11:12），以致於十四年後讓安提阿哥三世得以重振聲勢。在這十四年間，安提阿哥先把東邊過去原本屬於西流古王朝的領土收復，也因而使他贏得了「大帝」的尊銜。至此，安提阿哥三世已經準備好要再進攻埃及，而此時，埃及的托勒密四世已過世，接任王位的是他的幼子托勒密五世伊皮法尼斯（203~181 B.C.）。安提阿哥三世在此次勢不可擋的進攻中，第一步就是在約旦河源頭的巴尼亞斯（Banias）戰役中擊敗了埃及兵隊裡的艾托里亞備

兵團指揮官斯可巴斯（198 B.C.）；這使他掌控了高艾里敘利亞（Coele-Syria，就是被大裂谷所分隔成兩邊的西南邊）。此時，有些埃及和猶太人中的背叛者也乘勢想起來推翻托勒密的統治，卻沒有成功（11:14）。第15節裡所說的攻取「堅固城」是在指安提阿哥佔領了從巴尼亞斯戰役中埃及傭兵後來逃往的腓尼基的西頓城（198 B.C.）。安提阿哥三世的勝利使他終於站在「那榮美之地」（11:16，參看但8:9；以諾一書89:40，90:20），不過他只短暫停留就繼續前往他對埃及的進攻。安提阿哥三世後來與托勒密五世訂下和平密約，並以把自己的女兒克麗歐佩托拉（the first Cleopatra）許給托勒密為條件。依照耶柔米的記載，這個第一位克麗歐佩托拉在193 B.C.在拉斐亞與托勒密結婚。如果安提阿哥打算因此可藉由克麗歐佩托拉來掌控托勒密的話，那他的計謀是失敗了，這就是第17節所說的，「這計卻不得成就，與自己毫無益處。」顯然克麗歐佩托拉後來變成爲一個忠誠的希臘人，反倒鼓勵她的丈夫來與羅馬聯盟（Hartman and Di Lella, *Daniel*, p.292）。

在戰勝托勒密後，安提阿哥三世繼續想要進攻從前也是繼業者之一的里希馬丘斯在歐洲的瑟雷斯（Thrace）的統轄地。於是在192 B.C.在迦太基人漢尼拔將軍的陪同下在希臘登陸，羅馬無法忍受這種威脅，乃出兵並在溫泉關的陸地上擊敗安提阿哥，然後在海上也把他的艦隊擊敗，最後，在190 B.C.羅馬的「大帥」（11:18）執政官盧基烏斯·科爾內利烏斯·西庇阿（後來乃被稱爲「征服亞洲者」）終於在小亞細亞的士每拿附近的馬格尼西亞（Magnesia）戰役中把安提阿哥完全擊潰，使他從此不再威脅歐洲。自此以後，安提阿哥愈來愈處在困難的情境。最後，在187 B.C.，他爲了籌給羅馬的賠款而企圖奪取他自己在亞洲西

南部伊勒姆 (Elam) 神廟的財寶時被暗殺身亡 (Bright, *History*, p.420)。

安提阿哥三世的兒子西流古四世非羅帕特 (187~175 B.C.) 在位的時間不很長，他的統治也沒有什麼特別顯著，作者僅在第20節以一小節來記述。王位接著傳到西流古四世的弟弟安提阿哥四世的身上，但其過程卻充滿殘忍與詐欺，對於這樣的接傳，作者以暗示的話來記述西流古的死，「這王不多日就必滅亡，卻不因憤怒、也不因爭戰。」

第11章有觀歷史的剩餘部分 (20-39節) 都是在記述安提阿哥四世伊皮法尼斯令人矚目的統治 (175~163 B.C.)。作者本身就是活在這個時期，他對這時期所做較長的記述都是他親身見聞過的。他記載，安提阿哥四世是「一個卑鄙的人興起接續為王，人未曾將國的尊榮給他」(11:21) 他的接續王位從一開始就充滿問題。在190 B.C. 當他的父親在馬格尼西亞戰役被打敗後，他曾被置留在羅馬當人質。但是在175 B.C. 時他卻回來了。西流古四世的被殺主要是出於總理大臣赫略多洛的陰謀 (依馬二3:1-40的記載，他曾到耶路撒冷想要掠奪聖殿的財寶)，可能是赫略多洛想要扶植被謀殺之西流古的一個較為圓滑的兒子出來為王。但是狡猾的安提阿哥預料到這一切，乃在他的姪兒尚未就位前就以手段讓他無法就位而自己來接位，作者對此在第21節有做總結的記述。他早期的統治就政治上來說可說是成功的。他很快就把所有反對他的人擊垮，甚至包括「上帝的大祭司」在內 (TCV; 11:22)，這是在指耶路撒冷的大祭司阿尼亞 (Onias)。當安提阿哥在175 B.C. 就位不久，阿尼亞的弟弟耶遜 (Jason，希臘文版本的名字為約書亞) 乃暗中去見王，並許下以四百四十塔冷通的銀子來交換作

爲他當大祭司的位子（馬二4:8）。可是耶遜任大祭司不久，就又被安提阿哥廢位，因爲另一位也想當大祭司的買納拉（Menelaus）許下要給安提阿哥七百四十塔冷通的銀子以換取大祭司的位子（馬二4:23-24）。買納拉可說是耶路撒冷歷史中最大的惡棍之一，因爲他不僅沒有依約來付費給國王，而且當已被廢位的阿尼亞抗議他偷取聖殿的金器皿時他竟然把阿尼亞謀害了（馬二4:32-43）。

對於11:23-24所說的實際歷史事件雖然無法完全清楚，不過安提阿哥會把他的擄物、掠物、和財寶很隨意的散給他的朋友是他典型的作法，這在猶太歷史家約瑟夫（Flavius Josephus）的《猶太古史》裡（*Ant.* xii 7, 2）及馬加比一書3:20也都有記載。25-28節裡所記述他與埃及的第一次征戰說得很清楚，我們不在這裡再重述；這場爭戰在馬加比一書1:16-19有把它做個總結。在這裡我們只是要提到一件事，就是當安提阿哥進攻埃及時，他的妹妹克麗歐佩托拉仍是埃及的母后，她與年幼的兒子托勒密六世非羅米特共同執政。當安提阿哥把他自己的姪兒托勒密六世捉到後，埃及乃又立托勒密六世的弟弟尤爾蓋特斯爲王，號稱托勒密七世尤爾蓋特斯二世肥斯孔。安提阿哥乃企圖與非羅米特結盟並期望他的兵力能站到他這一邊，這就是第27節所在說的二王心懷惡計同席說謊計謀。然而這個計謀沒有成功，托勒密六世與七世反倒在自己姊妹克麗歐佩托拉二世的撮合下同意聯合執政。作者對於這件事較以神學而非政治的口吻來記述，說安提阿哥計謀的失敗，乃是「因爲到了定期，事就了結」（11:27）。安提阿哥結果沒有完成他對埃及的心願就離開埃及班師回安提阿，而他的離開有部分原因也可能是因爲耶路撒冷的動亂，因爲那時耶遜的支持者殺害了買納拉的支持者。當安提阿哥在回途中路經耶路撒冷時，依馬加

比二書5:5-21的記述，他在惡棍買納拉的導引下大肆掠奪聖殿。他的這種作爲是危險的，因爲他「反對聖約」（11:28）。

安提阿哥第二次進攻埃及的事件記述在11:29-39。他爲了要徹底解決他的姪兒非羅米特與肥斯孔以及他們的姐妹克麗歐佩托拉二世的問題，乃於168 B.C.再度進兵埃及，不過在半途卻受到了羅馬執政官高斯·波皮流斯·雷納斯的阻擾（就是30節所說的基提戰隊必來攻擊他）。依據古時的資料，波皮流斯（Popilius）那時在安提阿哥所站的沙地周圍畫了一個圓圈並禁止他步出這個圈子除非他同意立刻離開埃及。安提阿哥乃決定立刻離開。雖然遇到挫折但他不知改進自己的個性，在要回去安提阿的途中路過耶路撒冷時，竟把自己受挫的怒氣全都發在敬虔的猶太人身上，又和當地希臘化的猶太人共謀（馬一1:11）要更嚴厲執行希臘化以遏止沸騰的反對政治勢力。他乃在168 B.C.左右派遣他的傭兵團首領也是「貢物總管」阿波羅尼（馬一1:29）在耶路撒冷發起一個全面性的遏止行動。阿波羅尼來到耶路撒冷時假意向人民發表一些和平的談話，等到安息日（馬二5:25-26）。「他乘人不備攻入城內，大加屠殺，死了很多以色列人。又洗劫全城，放火焚燒，拆壞了民房和四周的垣牆，俘虜了婦女幼童，搶走了牲畜」（馬一1:30-32）。而阿波羅尼此行最主要的目的大概就是要在城裡建築一個永久的垣牆堡壘（依照馬一1:33此城事實上應稱爲「大衛城」）；皇家的軍隊以及那些認同他們的猶太人帶著他們的贓物居住在這城內。依照馬加比二書6:1，次年，隨著這種政治鎮壓而來的乃是開始宗教方面的迫害。所有猶太人的宗教舉止都被禁止，違者處死，同時引進了敘利亞人的宗教。依照馬加比一書1:54所說，宗教迫害的最高潮乃是在167 B.C.的基斯流月15日褻瀆聖殿的舉

動（在但11:31有略微提及）。而如果聖經學者契里可弗（Avigdor Tcherikover）的論點是正確的話，那麼，安提阿哥所計畫的不僅是聖殿要成為敘利亞的堡壘，整個耶路撒冷城也都將成為敘利亞的堡壘。這樣看來在大衛城裡的住民除了那些與官方合作者外，其餘的人全都逃離了耶路撒冷，只剩下敘利亞人及他們的朋友（*Hellenistic Civilization and Jews*, pp.188-94）。因此敘利亞人就把聖殿改獻給他們的太陽神宙斯（外表掛的是希臘神宙斯的面具，但裡面是敘利亞的神巴力，也就是由敘利亞的「諸天之主」所偽裝成的；參看必克曼（Bickerman）的《馬加比的上帝》*Der Gott der Makkabäer*, pp.90-116）。如果是這樣，那麼，他們依著他們的宗教習俗以他們所在獻給巴力神的祭物豬肉放在祭壇上，這當然就是但以理書11:31及馬加比一書1:54所在說的「可憎惡的邪物」（參看但8:13，9:27，12:11）。

因為這樣，有愈來愈多的人起來對抗安提阿哥。雖然有些人難免會為了生意而不得不放棄原則，但是「……認識上帝的子民必剛強行事」（11:32）。這些人無疑獲得了鄉下群眾的支持以及那些從耶路撒冷逃離的人的支持。我們可以推測那些「認識上帝的子民」乃是這位啓示文學的作者所認同的那群人，也是第33節裡所說的那許多在壓迫者下被殺害者，這種情形可以說是已經形成爲一股抗拒希臘化的堅定意識。從整本的但以理書裡我們可以看到文中極力稱讚那些在受迫害時爲了堅守信仰而不惜犧牲個人生命者幾乎都是一些謹守猶太人律法的非暴力善良民眾。從馬加比二書第7章裡說到一位婦人與她的七個兒子們寧願被處死也不吃豬肉的經過情形就可見到當時那些殉道者們的一般情況。那些謹守律法的殉道者們的命運被這樣的描述著：「雖然如此，仍有許

多以色列人堅持不變，絕不吃不潔之物，寧願捨生而不願因吃禁食而自污，更不願褻瀆聖約，因此他們被判處死刑。這實在是天主向以色列人發的盛怒（思高譯本）」（馬一1:62-64）。聖經學者金斯堡（H. L. Ginsberg）對於11:33-34所記述的認為等於對於「受苦的僕人」的一種不同描述（「對於受苦的僕人最古的詮釋」）。但以理書11:33裡的「智慧人」就如同古時那受苦的僕人的集合形象，他們受難並受死，為要訓悔「多人」。第11章的作者乃是在極力宣揚他那時的敬虔猶太人所在追尋身為忠誠的信徒該當的作法。

第34節所說，那些反對安提阿哥統治的敬虔者那時「稍得扶助」，這扶助顯然是來自別的來源。馬加比一書裡有提到這別的抵制來源，就是以武裝對抗和起義的故事。這是由莫頓的馬提亞（Mattathias）和他的五個兒子所率領的起義，其中最為知名的兒子就是猶大，又稱為馬加比。這些起義者的作為鼓舞了「許多擁護正義、正道的人，[他們] 到曠野裡去居住，…因為大難已臨頭上（思高譯本）」（馬一2:29-30），這些人開始從順服者轉為戰鬥者。這些起義者甚至勸導那些敬虔者（哈西典人）在安息日為了自衛而起來奮戰乃是公正的，這是過去許多敬虔者所沒有這樣想因而被殺之故。「當時哈西典派的人也與他們（馬提亞父子）會合；這些人都是以色列的勇士，甘心為律法捨身的人。還有逃難流亡的人都同他們聯合，支持他們。於是他們便組成軍隊，發奮攻打罪人，怒襲叛徒；其餘的人都逃往外邦人那裡，為求安全」（馬一2:42-44）。所做的歷史敘述似乎正好把但以理書第11章所在構想的圖像化為真人真事了，就是：原本非暴力的敬虔抵制者有了一群武裝的狂熱者的加入，彼此為了共同的目的乃聯合起來一起對抗

敵人。但以理書11:35有些難懂，這一節有可能在指，「智慧人中有些人」爲了使那些背叛的猶太人能改正並重生，乃甘願受難、受死，爲的是要「熬煉他們，使他們清淨潔白」。雖然這種觀念是否可能出自那些具有高效能戰鬥性又反對猶太人背叛者的馬加比黨派及其「哈西典」聯盟者（馬一2:45-48），仍令人懷疑。不過來看一下馬加比一書的這段經文是如何記述，倒是值得的：

瑪塔提雅（馬提亞）和他的朋友便到處巡行，拆毀祭壇，凡在以色列境內發現未受割損（割禮）的，便強迫他們割損；此外，還掃蕩了暴徒，在歷次戰役中都很順利。如此，保障了法律，擺脫了外邦人及國王的控制，不讓惡人得勢。（思高譯本）

如果馬加比黨派所做的如但以理書11:34所說的是「稍得扶助」，而敬虔的猶太人又是代表但以理書所說的「智慧人」及「聖民」，那麼我們必須承認，（a）這兩群人的身分應該給予特別地認定，而且（b）他們之間乃是充滿著愛的。對於懷著啓示文學心思的人（作者）來看，所有馬提亞的兒子們在各種事務上所顯露出來如上述經文所說的那種正義與熱誠，卻只是「稍得扶助」。之所以會有這樣的看法，其原因就是在35節最後的這句話，因爲確信不論有多少的幫助，都無法加速上帝的定期，並在最後使聖民被看出他們是正確公義的。哈特曼和狄雷拉在他們合譯的但以理書裡把這句清楚地說爲，「目前所約定的日期還沒有到」，所以無論如何，還是得挨到那個時候。不過，對於馬加比的人來說，他們不僅可以用敬佩的口吻來稱讚那群「哈西典人」是「以色列的勇士，甘心爲法律捨命的人」（馬一2:42），他們也

應該承認自己其實只是和平的愛好者，而不論他們有無成功的達到政治上的獨立，他們心中最大的期望乃是能夠遵行上帝與摩西所訂的約。這兩群人的明顯對比就如同波[●]格 (Chaim Potok) 的小說《選民》 (*The Chosen*) 中那位謹慎虔誠的哈西典教派的丹尼 (Danny Saunders) 與他那位激進支持猶太主義的好友盧文 (Reuven Malter) 及他的父親的明顯對比。

在馬加比終於得以收回聖殿並舉行了淨殿儀式而且也確定了大祭司的適當接繼人後，「在以色列平民中首先去和[西流古的王]求和的乃是哈西典人」(馬一7:13)。這使人難免為他們捏一把冷汗，馬加比一書的作者也在接續的幾節中記述到結果去求和的哈西典特使六十人被安提阿哥四世之後第二位接繼王位的底米丟一世索德 (162~150 B.C.) 和當時向王買來了大祭司位置成為王身邊的傀儡的阿爾基本所殺害。

但以理書11:36-39對於安提阿哥四世在歷史上的這些行為事件沒有讓我們直接知道多少，不過這一段的經文裡卻強調了兩個主題。第一個主題強調這位暴君褻瀆上帝和自大，並認為自己就像個半人半神一樣。他在地面上的敵人可能會覺得像是在從望天鏡中看到天上以色列天使與他作戰中的得勝。他自認為比任何神都偉大，所以無怪他會「用奇異的話攻擊萬神之神」(11:36)。他「不顧他列祖的神」(11:37)，也「不顧婦女所羨慕的神」，這神應該就是在指塔模斯神 (Tammuz)，在以西結書8:14裡說到了婦女對這位神的擁護情況。在第38節裡說到他：「反倒去拜祖先沒有拜過的那守護堡壘的戰神。他向這神明獻金、銀、寶石、和其他貴重的禮物 (TCV)。」

從這裡我們可以看到安提阿哥甚至連他自己的同胞都冒

犯了，因為他反倒去拜「祖先沒有拜過的神」。依蒙哥馬利的說法，我們可以從西流古的硬幣上證明這一點確實就是這樣（*Daniel*, p.461）。因為在安提阿哥統治時，他把硬幣上阿波羅的神像改爲他喜歡的宙斯神像。至於說他「必靠外邦神的幫助，攻破最堅固的保障」（11:39）乃是在暗示他在耶路撒冷新建了一個稱爲阿克拉的堡壘作爲敘利亞的警衛部隊之所在地，這警衛部隊乃把聖殿用來作爲敘利亞的神廟。

這段經文的第二個主題就是在36節末尾裡所說的，「因爲所定的事必然成就」（11:36，參看9:26、27）。在此，我們又再次的面臨了這位作者無法改變的信念，就是相信安提阿哥時代所發生的動亂都是早就預定了，一切只不過是按著預定的內容與時間順序在進行，安提阿哥的一切行爲與暴行都不具有什麼意義，因爲這一切原本就都該按著所預定的來發生。如同我們在第9章的注釋裡已經說過的，但以理書裡這種神學的基調乃是現代讀者所最不能認同的。事實上從我們目前文化的世界觀來看，讓我們明白這種觀念在歷史上與神學上都是錯誤的。從經驗裡讓我們知道，歷史事件乃是一種累積的過程，一件事的發生會導致另一件事來發生，一切都是依著一個因果的軸線在進行的，不同的因會產生不同的果，所以，甚至可以讓事情來依著過去所曾發生的又再發生一次，以便得到所希望得到的結果。而且聖經上不也常表示在上帝的愛與判斷下可以有新的開始來發生。例如，上帝後悔造了滿有罪惡的人類，因此決定要以洪水來毀滅他們（創6:17），而上帝以寬容來回應亞伯拉罕對於所多瑪的求情（創18:22-33）以及摩西爲犯了罪的同胞的求情（出33:12-23），並拒絕受自己律法的無情條文的束縛（何11:8-9），聽見祂子民的哀求就紀念祂的約並寬容

了他們（詩106:45），並史無前例的宣佈對埃及與亞述（賽19:19-25）以及尼尼微（拿3:10）的寬容與照顧。聖經上也認為人有自由的意志，從上帝要第一個人類「治理」這地開始（創1:28），還有申命記作者、先知們、以及耶穌自己都確認人類經由自己的意志在具有意識的情況下決定要徹底改變及重新出發後，就有可能悔改並有了新生命。沒錯，上帝在歷史上的行動，不是經由那原先就已設定好而無法更改的計畫在進行，乃是在人的心並經由人的心來毅然面對各種試煉的人類經驗裡。對於人類具有自由意志並經由這意志有機會來使人獲得更新的觀念在聖經的智慧文學裡特別可以見到，在但以理書1~6章裡更是以特別的方式來表明。如果但以理所做的一切都只是原本就注定了該做的，那麼還有什麼必要來稱讚他的英勇與美德嗎？還有什麼必要來叫人效法他在過渡時期所表現的道德勇氣嗎？總之，這種一切是天注定的觀念不僅在神學上令人厭惡而且實際上也是行不通的，即使是在聖經的但以理書裡，也令人不得不加以質疑。

啟示書（11:40~12:4）

但以理書在11:39的末了，乃是全書最轉折的地方，只是經文中並沒有任何這樣的跡象。從39節轉到40節時，寫作但以理書這個大異象的作者乃從記述長遠的過去一直到眼前剛發生過的事轉而變成在對未來作預言。一直到39節原本所說的與歷史所發生的都對得準準的，但接下來的就一點都對不準了。也可以說在11:40-45所說的每件事都不曾發生。歷史上的一切資料都沒有記錄任何埃及（托勒密）來攻打安提阿哥及安提阿哥加以反擊的事（11:40），也沒有紀錄他再出現在「那榮美之地」的事（11:41），

也沒有他掠奪埃及和利比亞人與古實人（衣索比亞）跟從他的事（11:43），也沒有他最後死在腓力斯平原的事（11:45）。依據希臘政治歷史學家波利比亞斯（Polybius）所說，安提阿哥後來發瘋死在波斯的塔貝城（*Histories*, xxxi 9）；馬加比一書和馬加比二書都說他後來因為自責他對於猶太人的迫害，而終於死在瑪代波斯的埃克巴那城（馬二9:3）或死在巴比倫（馬一6:4）。在這裡，我們可以說作者所記述有關先見但以理在11:40-45的異象，都是作者寫作時尚未發生的事，所以他所記述的這一切就都不會準了。這也再次證明，要真的在事發前做預言是很難的，但在事發後做預言就不那麼難了。

另一件我們要談的就是，我們認為但以理所看到的異象其實就是作者活著時所發生的事。其原因像是：他知道有關「設立那行毀壞可憎的」（11:31），這表示是在168 B.C.或167 B.C.安提阿哥開始迫害猶太人時；他知道有關「稍得扶助」，這是在指馬加比的起義事件，時間可能是從聖殿受到褻瀆之前開始，但受到褻瀆後當然事件更加擴大與高升。不過他並不知道164 B.C.十二月時馬加比（猶大）收復了聖殿並把聖殿重獻給耶和華的事，因為他若知道，必會在記述中來提這事。所以我們差不多可以很有把握的說，但以理書10~12章的寫作以及整本但以理書編輯的最後定稿應該是在167 B.C.到164 B.C.的年末時（不過有關12:11-12的記述倒是有些待討論的地方，我們會在下面再做討論）。

最後，在12:1-3裡的記述乃是先知但以理最後的一個異象的最高潮。這異象從瑪代的大流士開始，主要主角除了羅馬外包括了所有古代最偉大的帝國，完成這異象最後部分的乃是有關安提阿哥將死在「榮美的聖山」耶路撒冷的西邊與海中間的平原的事

件。而那時，以色列的守護神米迦勒將會出現（12:1），在此之前，如同我們前面已經看到的，他曾忙著協助一位和但以理在對話但沒有被具名的天使，一同來與當時以色列在地上所對抗的血氣之國的守護天使作戰（10:21）（見但以理書第8章對天使的討論）。而米迦勒出現後，接著以色列「將會有一段災難時期」。這段「苦難」的期間將會多長並沒有明確指出，只說，這災難將比從前所有過的災難包括在第11章才剛說過的災難還要更大的災難，在新約聖經裡也曾說到了有關這末世時的大災難景象，說：「要是上帝沒有縮短那些災難的日子，沒有人能夠存活。但是為了他所揀選的子民，上帝會縮短那些日子的」（太24:22；可13:20；參看路21:22-24；啓6:12-17，7:14；舊約裡的啓示文學主要就是在述說到末世時的災難，包括賽26:20-21；珥3:13-15；亞13:7-9；當然，還有但7:7-8、23-25）。

「在那時期，你同胞中名字登記在生命冊上的，都會得到拯救」（TCV；12:1）。「在那時期」，通常是在指記述者現在已經在說到終末時災難達到最高頂點時，在但以理書這個最後的異象中，這個時刻正好與安提阿哥死的時候相同。不過作者並沒有在這裡解釋一下末世的災難與拯救是否會一起發生，就急忙的說到勝利的結果。換作別的作者，可能會像後代者那樣對「審判日」那種啓示性場景或問題進行精心的加油添醋來指述。但以理書的作者卻只是說，在「那一日」的高潮乃是「凡名字被記在冊上的」將被拯救。（對生命冊之討論，請參但7:10的討論）。當作者說「你同胞中」時，他所在指的乃是與作者屬於相同教派的人，就是哈西典人或敬虔派者。而並不是所有的人都會得到拯救，是只有那些名字登記在生命冊上的才會。聖經學者普洛傑

(otter Plöger) 覺得會寫這種語句的書的，「正可看出是具有密祕集會宗派精神並故意把自己與別人分開以顯出自己與別人有所不同的團體。而要成為這種『真』以色列團體的會員的，就須先認識其教義，就是以末世的觀點來詮釋每件事情」(*Theocracy and Eschatology*, p.19) 。

作者在這裡終於把他認為最重要的信息說出來了，而這也是整個舊約宗教史裡最為激進的新事物之一。他說：「有許多已故的人將復活。有的要享受永恆的生命；有的要受永遠的羞辱」(TCV；12:2)。這真是整本舊約裡第一個也是唯一的一個以明確的話來說到死人的雙次復活！以西結書37:1-14裡雖然有說到滿山谷的枯骨復甦的異象，但這不算，因為這只是在論到猶太國被放逐後將要復國的事。約伯記19:26的話也不算。約伯記這話的意思是在表示約伯對於上帝的認識是正確的，就是上帝最終是公義正確的。舊約裡另一處有說到死人可能復活的地方就是在以賽亞書26:19：

死人要復活，屍首要興起。

睡在塵埃的啊，要醒起歌唱！

至於屬於「以賽亞的啓示書」部分的以賽亞書24~27章裡雖然有提到復活的可能，但是並沒有去分復活的是屬於義的或不義的。但以理書這裡會這樣記述，可能就如同哈特曼與狄雷拉在他們所共同合譯的但以理書裡所推測的，作者乃是要在但以理書中對讀者做「道德激勵」。

然而這句著名的關鍵話裡卻有著許多問題。當作者在說「有

許多已故的人將復活」時，在他的心中這種有福氣來得到新生命的希望者乃是保留給與他同教派的人或那些在安提阿哥的迫害下的受難者。那麼，爲什麼其中有些人復活後將要「受到永遠的羞辱」？而這應該是與「永恆的生命」相對比的，那麼，也可以說就是「永遠的死亡」了。而一個人怎麼可能被拯救復活後來受到永遠的死呢（若此處沒有地獄的觀念）？而這樣的復活和沒有被拯救來復活又有什麼差別呢？難道那些「智慧人」（12:3a）是屬於「已故的許多人將復活」中的一群傑出者嗎？而「那使多人歸義的」（12:3b），又是屬於另外一群傑出者嗎？

作者在這裡所說的話確實有不少漏洞，這可能是因爲這種復活的觀念實在是太激進大膽了些，以致於作者還沒有足夠的時間來對這個觀念做更深入成熟的思考，自然也因而使這話難以在神學上做回應。然而，即使這話有漏洞、有模糊不清的地方，我們卻可以清楚的看出作者所期待在最後審判時的情景會是：正義的人雖然死了，但是這些人將在他們的死亡裡領受到他們生時所不曾領受到的平安與快樂，相反的，那些壓迫者也將領受到他們生時所不曾領受到的羞辱。

這個最終的景象是以光榮的異象來做爲總結（12:3），在這裡所說的「智慧人」，應該就是指但以理書的作者及他所屬的教派的哈西典人，他們是那許多復活者中的傑出者，「必發光如同天上的光；…必發光如星，直到永永遠遠。」我們不知道作者說這話時他希望讀者的了解有多少成分是完全依著字面。如果星星如同士師記5:20以及約伯記38:7是象徵著天使，那麼作者可能把復活的聖民視爲等於天使。可能他認爲聖民在未來的紀元裡將如同天使的樣子存在，這樣，在下面的人在夜間就能看到他們在那永永

遠遠和諧體系的宇宙裡發光如同天上的光點。況且，12:3裡所說的必發光如同「天上」的光的「天上」這個字的原文，第一次在聖經裡出現的地方就是在創世記1:6裡，上帝又命令：「在眾水之間要有穹蒼，……」的「穹蒼」。

但以理書10~12章的作者在寫12:3這句話時心中是否有著如上面所說的想法沒有人知道，況且上面所引述的話的出處士師記及約伯記都是比但以理書更晚才成書的。而就神學上來說，如果經文中沒有提到天使我們最好也少來提。不過但以理書12:1-3所可能的暗示以及它與別的說法的稍許不同倒確實激起了後來數個世代的人的想像。而依著這三節的字面意思就產生出一些詳盡的末世論述，包括猶太神秘主義者所常愛使用的「發光（Zohar）」這個字（參看結8:2裡所說的像擦亮了的銅發光（TCV），其原文就是使用Zohar這個字），還有摩門教創立者斯密特約瑟（Joseph Smith）在他所使用的「耶穌基督後期聖徒教會教義論述」裡所教導的，「不朽的人居住在永遠的熾光中」（*The Doctrine and Covenants*², n. 70, p. 460）。此外，有些現代的基督教會按字面在解釋聖經者對於這三節而寫出的讀物實在不亞於猶太教的教師們所寫出的神秘性讀物。時代主義者沙菲爾（Raymond Schafer）認為復活後的人可以有來往於天上與人間的雙重作用：

既然在最後的七年苦難期後復活的人將與基督一同做王一千年（參看提後2:12；啓5:10，20:4、6；路19:11-27），因此，我們（這些復活的人）必將時常在人間。從新約聖經裡許多對基督復活後的描述來看，似乎死後復活的基督及我們可以有兩種極為不同的出現方式。一種就是在天上，我們將「永永遠遠發光如星」（但

12:3)；另一種就是在地面，我們將如通常的人一樣活在地面一千年。(After the Rapture, pp.17-18)

凡把聖經的話視為乃是由上帝的道轉化成的人，都會盡量避免對於像「發光如星」這樣的話再給予詳盡的發揮，而把這樣的話視為只是啓示文學所使用的豐富裝飾用語（在但以理書10~12章的神學評估裡將會有更詳細的討論）。不過我們倒是要說，但以理書第12章的作者基於對上帝真理的堅信，膽敢對於未來說出了過去舊約中從來不曾說過的神學宣告，就是：每個個人在今世之後仍會再有另一個歷史，在那個歷史裡義人將經驗到喜悅與榮耀。猶太教與基督教後來都把這個信息極為認真對待，並在恰當的時刻把它發揮成爲完整天國教義。這樣看來，新約裡有關啓示或終末的記述可以說等於是但以理書的注釋與延伸，而我們則必需看啓示錄21:1~22:5如同是把但以理書裡有關復活者的異象在要來的歷史中賦予真實感的記述一樣。

依12:4裡的記述，在向但以理解說有關未來的天使，最後命令但以理：「隱藏這話、封閉這書，直到末時。」在前面討論但以理書8:26時我們也看到了同樣的情形，並已在那裡討論過爲何會做這樣的記述，就是因爲這是在事後才做的預言時所必須附帶的。這樣讀者才會不加懷疑的相信這本書是自古留下來直到最近才被開了封的，而依這本書所記述的，讀者也會認爲自己就是處在終末即將到來之前的最後那一刻。

而從虛構的先見但以理那時直到末時，「必有多人來往奔跑，知識就必增長」（12:4b）。天使給但以理之信息的這一節所要說的是什麼，希伯來經文比英文經文更令人無法清楚，與知識可

能也沒有什麼關係。哈特曼與狄雷拉的合譯是把它譯為：「有很多人會放棄信仰，罪惡就將增加（這後面的譯文與七十士譯本的相同）」，這表示終末愈接近時，災難就會愈多。聖經學者拉可克的解讀是，「無數人會感到困惑，不過知識會增加。」這樣，如果我們同意這句話必與知識有關，那麼，這就表示上帝必將在每過完一段時間，就會賦予像但以理這樣的人有能力來明白把其間所發生的事的總結意義。

一個不祥的附錄及兩個重改日期的修飾 (12:5-13)

但以理書最後一段但以理又開始以第一人稱來講述事情。在他的異象裡，除了原本與他對話的天使外，現在又多了兩個人在底格里斯河邊。但以理問其中一個（站在河水以上）穿細麻衣的，一個每個人心中都在問的問題，說：「這奇異的事到幾時才應驗呢？」（12:6），這天使舉起左右手，指著永活的主起誓回答說，需要一載、二載、半載，也就是三年半（參看7:25，9:27，在8:14裡所說的3年2又1/3個月的這個數字是不穩定的）。而這個我們所熟悉的時間表，正好與「打破聖民權力的時候」是相同的時刻。寫這話的作者顯然與第7章的作者對於宇宙終末有著同樣的觀點。當但以理想要對這事得到更清楚的解釋時，天使卻要他只管離開，並說，有關未來的事已經隱藏封閉直到末時（9節）。天使並再次預言有許多義人在此過渡期間會繼續潔淨自己，惡人也仍必行惡。而唯獨智慧人能得到明白。

這本書最後幾節的話一般人認為乃是對於末日的補充修正。可能是在「但以理書」發行之後有人把第11節補上去，以便把聖殿從被褻瀆那天開始到終末到達之間的時間增長為

一千二百九十天，這個時間若以月曆算，則為43個月，或三年7個月（而還有誰能被認為比但以理書10~12章的作者來作為補正者還更為恰當的呢？）但在第12節卻又補正了另外一個時間而且還加上祝福的話，就是，「等到一千三百三十五日的，那人便為有福」，這個時間等於月曆的44又1/2個月，或3年8又1/2個月。從這兩個補正可能可以看到當時為了解決這個一直拖延未到的終極日期所必須一再補正的困擾。而從12章所記的這些修正，我們看到了但以理書最後定稿後卻必須繼續把它延長。事實上原本在12:7裡所說的標準時間三年半就已經超過了馬加比一書所記載的三年時間，就是從167 B.C. 基斯流月15日（譯註：基斯流月約在12月左右）聖殿被設立那行毀壞可憎之物的那一天開始（馬一1:54），一直到164 B.C. 基斯流月25日聖殿被收復並重獻聖殿的那一天（馬一4:52）。所記述的三年半時間與實際的三年時間有誤差，可能是因為在記述時聖殿還未被收復，所以會有這種錯誤我們可以了解。不過，後來又把日期補正了兩次，那麼，是否在表示原本所預計的三年半以及三年又七個月的時間都已經過了，所以只得再延長時間。如果是這樣，那麼，作者或是修飾者應該知道聖殿已經被收復與潔淨了，只是並不認為這事值得一提。可能是認為收復聖殿雖然是一件偉大的事，但這並不是紀元的轉變，也沒有看到雙重復活的跡象。但從另一方面來說，作者一定不知道安提阿哥四世已經在163 B.C. 在波斯或巴比倫身亡了的事。因為如果知道，他一定會把11:45的錯誤預言做修正。（也因為12:11-12這裡的記述，使得有些作者把安提阿哥的身亡記為是在164 B.C. 一事乃受到質疑，尤其是布萊特（Bright），在他所著《以色列史》*The History of Israel*，第483頁裡認為，安提阿哥應該是在更晚時才身

亡的)。

最後，在馬加比於164 B.C.的勝利之後，不過在安提阿哥於163 B.C.死去之前，一個或兩個修飾者（或甚至是但以理書作者本身在晚年時），認為雖然聖殿已經被潔淨以及安提阿哥的狠毒大屠殺也已經緩和下來，這些似乎都是很重要的事，但這些依舊不是長久以來所一直在等待的聖民獲得拯救。所以，就整個進展來說，不是百分之百的圓滿，就某方面來說，仍令人有些許的失望。總之，上帝最後必將勝過邪惡而且祂的聖民也必獲得榮耀的那日仍待實現。

但以理書以平靜的語氣來結束本書，先見的事工已經結束。他可以安心離去直到末日。他可以平安的安息，因為確信在末日以後的日子裡，一切已經為他做好準備。

第10~12章的神學評估

但以理書最後這一部分具有極豐富的神學意義，其中有幾個主題讓我們得在此再做進一步的探討，而每個主題都是以與經文本身的字面意思及有關這經文在神學上今日我們所該堅持的立場兩者之間的衝突來做探討。我們要如何把10~12章的作者當時所要傳達的信息運用在我們自己今日的這種絕望情勢？我們今日所面臨的毀滅性威脅遠超過以往人類所曾遇到過的；然而我們卻相信聖經裡的古時末世論經文必將幫助我們鼓起勇氣以該有的力量來面對這種最大的困難。

有四個神學議題讓我們必須在此做探討：(a) 有關天使的歷史與人類歷史的對照。(b) 世界一切事情都是原本就被預定好的。我們在第9章時已經有做討論，不過因為在10~12章裡有關

這個觀點的記述比但以理書其他地方的記述更為凸出，所以在此我們再做更多的探討；(c) 在這三章裡，有關末世情境的文學語詞。(d) 所要對我們的解說個人的「復活」。

a) **天使的歷史與人類歷史的對照**：但以理書的作者與他的同胞們那時的宗教仍舊懷有以色列成爲一個民族之前就已經有的天體中敵對的雙方彼此奮戰的思想，不論是神與神交戰或神與人交戰，都有極大群的天上活物參與其中。從迦南與巴比倫地區的文物中更可看到有關這種觀念的詳盡資料。而從舊約中提到有關「天上神勇戰士」使我們認爲在以色列人的宗教裡也存留有這種觀念。在約書亞記5:13-15裡我們看到耶和華有一群由天使組成的軍隊，軍隊的首領稱爲「元帥 (prince)」。舊約中也記述到他與他的天使群在與敵對的人類作戰的事 (士5:19-20；有關更多「天上神勇戰士」的資料，可看米勒 (P. D. Miller) 所著的《早期以色列的天上神勇戰士》 (*The Divine Warrior in Early Israel*)；而在早期的啓示文學中有關同樣的主題的，可以從漢森 (Paul D. Hanson) 所著的《啓示文學的開始》 (*The Dawn of Apocalyptic*)，特別是在292-324頁裡)。此外，舊約裡也偶而會暗示到在天際裡不同力量的交戰 (像是在詩82:6-7；賽24:21；以及但10:13、20-21)，而在申命記32:8裡說到至高者上帝爲民族分配產業時，乃是「按照天使的數目 (思高譯本七十士譯本作「上帝的眾子」)」，這樣，可說天使在與地面上的對敵交戰時必定是勝利的。這種觀念在兩約之間以及在新約的啓示文學時代裡都是爲當時的人所極爲熟悉的。例如，在《以諾一書》18~19、21章裡是在描述有關墮落的天使被懲罰的地方，而在該書的6~11章裡則是在描述這些天使受責罰乃交由天使長米迦勒去加以毀滅 (10:11)。在啓示錄12:7-9裡也描

述到不同守護天使之間的大規模交戰，善的天使由米迦勒帶領與惡的天使從事一場宇宙戰爭。

在今日西方的宗教傳說裡我們仍能看到許多有關善與惡之間彼此在各自己方的神人通力合作下所發生慘不忍睹的交戰神話故事。在大眾化的宗教裡這類故事在無意中也以許多形式出現，當然，也在最令人品味的文學作品裡出現。例如英國詩人密爾頓的《失樂園》裡所描寫的戰事，以及但丁《神曲》的第一部「地獄」的餘波裡。甚至馬丁路德也在他最喜愛的詩歌中顯出這樣的觀念：（中譯文參照聖詩320首「上帝是咱安全要塞」）

魔鬼雖然遍滿世間，
四界行遊吞咬咱，
咱心自在決斷無驚，
救主助咱穩當贏。
暗世人君惡毒，
勢面實在凶惡，
伊欲給咱啥代？
到尾他就能知，
聖道寶劍將伊殺。

（“Ein feste Burg,” trans. by Thomas Carlyle. *Cantate Domino*,
World's Student Christian Federation, 1951）

儘管有這麼多不同方面的人都會去談有關天使與人之間的事，然而通常宗教的官方都不會讓有關天使及惡魔的思索變得太突顯，原因很清楚，因為這種觀念含有本體的二元論，它將威脅到我們

猶太基督教所堅持有關上帝絕對的主權。此外，這種思索會讓教會花費極多的時間在討論有關天上事務的神話學上，這樣則使宗教偏離了原本所真正該關心的，就是有關忠實人類在地面上所必須實際面對的各種問題。從但以理書裡我們看到西方的基督教與猶太教開始與天使學有了分離的軌跡，雖然但以理書10~12章的作者依舊會說到一些當時的人們所普遍相信的人類與天使之間合作抗敵的事、以及守護天使，及其它之類的事，不過作者卻採取了與他當代的其他作者們不同的做法，就是只對天使之間的戰事及天使群的事做最低限度的論述。只是，難免仍會稍微去涉及到典型的啓示文學所在論的宇宙間的爭鬥、宇宙的災難、地球的毀滅、以及新的宇宙秩序的介紹。我們可以說，但以理書與其同時代的文學來比較，很明顯就可看出這本文集已經開始在把有關天使及天使的力量都去神話化了。雖然新約裡的啓示文學爲了要把宇宙間在末日時的場面顯得極爲動人而記述得太偏離了常軌，不過，顯然舊約裡的啓示文學就不太有意願來對末日做過多的神話記述。因此，若有人認爲但以理書7~12章的內容是以天使而非以人爲主角那就錯了。而如果但以理書7~12章主要是在講到有關天使或天使與人一起的事件，那麼，這部分的記述對我們來說可以說是沒有意義，只不過是一部好玩有趣的古代宗教記述故事罷了。不過，如果這部分的記述是有關忠實人類在對抗最大的邪惡者與可怕的災難呢？當然，如果是這樣的話，我們倒是可以接受在講述有關終末時放進幾個天使以便讓故事更爲精彩，而最終我們要得到的乃是這段經文所要告訴我們的信息。在這樣的記述中最大的爭戰乃是介於上帝與邪惡的人類竭盡其力對上帝與聖民所展開的爭戰。不過，如果記述中作者希望藉由天使爲代理人來講

述這件事，那麼，我們的眼光就要能夠透視過天使來看到這段經文所要對我們宣講的主要是甚麼，所宣講的主要乃是，上帝雖然遇到各種的對敵，但祂必將達成祂在這世界的拯救目的。從這個宣說，我們可以在今日廿一世紀的情況裡來建造出具有同樣意義的事情。也就是說，我們只要去注意但以理書所要為人所帶來的神學指引，而不必去管經文中所記述到的天使現象是否有真正歷史上與神學上的必要。因為不論經文中對天使的描述是甚麼，天使都只不過是個代表詞：就是在代表上帝勝利的力量。

b) **世界一切事情都是原本就被預定好了的**：當熱愛讀但以理書的人對於世界的觀點已經從原本作者那個時代把事事都與神相關聯轉為今日較以世俗的心來觀看世界時，有關但以理書10~12章裡把世界一切事情都視為是原本就被預定好了的觀點就愈來愈變為有問題了。因此，把歷史一切事件的發生認為都是原本就都既定好了的想法現在得重新加以再好好的思考了。在10~12章裡第一次出現這個問題的地方是在11:36，那裡說：「因為所定的事必然成就。」而事實上在但以理書10~12章裡有好幾處其他的地方也都說到相類似的話。之所以會說這樣的話與天使的應允有關，就是要「使你明白本國之民日後必遭遇的事」（10:14）；這樣的話也與「心懷惡計、同席說謊」的二王的計謀無法得以成就有關，因為「到了定期，事就了結」（11:27）；而這樣的話也與有些仆倒了的「智慧人」有關，因為要熬煉其餘的人，使他們清淨潔白，「直到末了，因為到了定期，事就了結」（11:35）。雖然但以理書10~12章裡對於歷史的經過說得比其餘的地方都還要多與清楚，然而，卻因為在這一整大篇裡一再的重述一切的事情都是由上帝從原初就都預定好了的，因而使得歷史基本上成為毫無意義的

東西。

決定論會在10~12章裡以及大部分的啓示文學裡膽大地出現，一部分是因為所說的預言差不多都是在事後才做的預言。當作者把過去已經發生過了的事用像似一切都尚未發生來做預測時，當然就能立刻讓人認為這確實是一位真正的先見與預言者。或許，我們會認為這樣的做法實在太詭詐與誤導人了，然而，如果我們能把自己放在當時作者的意識形態框架裡來看這一切時，或許我們就不會像乍看之下那樣，認為作者膽敢那麼確信一切事情必將如所預料的實在是一件荒唐的事。如果有人認為一切事情的發生都是上帝自太初就已經決定好了並已經知道了的事，而且也不再做任何的變更時，那麼歷史的演進確實就像是在播放一部影帶一樣，電影故事中的情節都依著已拍好的影帶在進展，而先見也只不過是一位事先就看過這部電影並已知道最後的結果的人。如果一切事是上帝原先就決定了也已預知了的，那麼不論這位先見是在事先就做預言或是在事後才做預言，其實都沒有甚麼差別，因為反正再怎麼樣一切事情還是都不會改變的。

如果是這樣的話，那麼，神學上就會因為這樣的歷史基本上是毫無意義的而須付出慘痛的代價。歷史在這種情形下的唯一作用，只是讓人看到一切事情確實如上帝原先所裁定的一件一件的發生了，而如果先見能預先宣布上帝即將獲得全面的勝利，那也沒有甚麼大不了，因為那也只不過是原先就裁定了的。

但以理書10~12章的作者可能是活在164 B.C.的春季左右，他所要告訴當時的讀者的乃是：歷史事件必定是上帝所預定的，因為一切確實如所預言的發生了。而如果一切事情的發生是因為上帝所預先訂定的，那麼，無論一切事情的記述是如預言來發生

或只是歷史的重演其實也無關緊要了。只是，先見（作者）此時得把上帝所裁定並無法變更的結果投射到（讀者們的）未來直到最後的一刻。而讀者應能確定其結果會是如何，因為誠如歷史及預言所顯示的，上帝永遠會把祂原先就計畫好的來完成。上帝已經把我們帶到了即將接近最後的前一刻了，所以我們也可以用無比的信心來期盼上帝全勝利那一天的來到。

但以理書的作者用這樣的歷史資料來表明上帝在歷史的作為，但是這種方式與摩西五經的作者們對歷史資料的使用卻極為不同。因為摩西五經的作者，不論是屬於耶和華派的（Yahwistic）、或伊羅興派的（Elohistic）、或申命記底本的（Deuteronomistic）、或祭司底本的（Pristly），對他們來說，歷史裡的每個細節都具有它的意義。歷史上的每個事件都是上帝偉大的新作為。歷史就像一個競技場，從中讓我們看到了上帝拯救的本質，正如摩西五經裡的每一部都是以自古以色列所告白的「歷史的小信經」做為其最重要的中心點（如，申6:21-23）。先知何西阿從回顧歷史中明白了這一點，因此他能夠把上帝在歷史上的作為以及上帝內心對人類的關愛以最微妙的方式來表達出，他這樣說：

上主說：「我是上主，
是帶你們出埃及的上帝。
除了我，
你們沒有上帝」（TCV；何13:4）。

從歷史上那些忠於與上帝所立的約的人，我們看到了上帝確實如

祂在立約時所應允的。從何西阿書4:1-3裡我們看到先知對於不守約的人所宣布會遇到的負面後果，而先知耶利米在聖殿的宣講則是要讓人知道若能改過並遵守所立的約所將得到的正面後果（耶7:5-7），至於一個人如何做才是一個守約者並將獲得拯救在以西結書18:5-9裡說得最清楚，從這些不同的記載讓我們看到當上帝與以色列人自從第一次立下了十誡的約後（出20:1-17），以色列人就一直在其歷史中經驗到上帝與他們立約的有效性。在以西結書裡我們看到先知以西結對於以色列人不論是遇到災難或重新興起都會說「那時，你們就知道我是上帝」，而從以西結總共說了八十六次這句像似在對以色列人提醒的話，讓我們看到先知以西結深深了解到歷史確實是有意義的，因為歷史就如同是上帝作為的舞台一樣。歷史的每件事不僅是由上帝在裁決的，而且歷史能激勵人來遵守與上帝所立的約，並能勸阻人不要去行不忠及腐敗的事。

對於歷史的看法，在但以理書10~12章，特別是11:36裡認為一切都只是上帝原初就裁決好了，不會變更的；然而在摩西五經及大多數的先知書中，卻認為歷史就如同上帝隨時在施行拯救與審判之作為的展示臺。除了這兩種不同的看法，在聖經裡（特別是智慧文學裡）我們還可以看到對於歷史的第三種看法，這種看法認為歷史的事件不一定是事先就被上帝決定好了的。歷史事件有可能是因為人的罪過所產生的後果，甚至是沒有甚麼因由只是偶然發生的，無需經由上帝事先來決定，也無需經由上帝事先來知道。所以，上帝對於歷史的進展也不具有任何的責任。例如約伯的情形，約伯所遭遇到事情並非原先上帝就已決定好了的事，而這些事情也可以說是荒唐無意義的。約伯面對這種遭遇只有兩

種選擇，要不是接受這種荒唐的事，不然就是得仰賴上帝的臨到與同在，並在面對災難時決意要以忠誠於上帝及活在上帝的救贖下的精神來使自己的日子成為有意義的歷史。這種情形，就如同約翰福音第9章裡那個生來就是瞎眼的人一樣，正可從所遭遇的境況來彰顯上帝的榮耀，而人類就是可以依照這樣的原則，在遭遇不幸或災難時，依著上帝的教導並仰賴上帝的幫助來過每天的日子。這樣，不論是在順境或逆境，使個人都過著有上帝同在的日子，而使得個人的生活成為得救的歷史，並把個人得救的歷史貢獻出來與他人得救的歷史集合成為上帝子民的歷史。

對於歷史的看法，但以理書10~12章的作者似乎從來就不會聽聞或想過可能也可以用後面兩種的觀點來看歷史。對於那位作者，任何事情該會如何發生就會如此發生，而過去已發生的也是本來就注定該如此發生的。那麼，我們如果不同意這位作者對於歷史的觀點，他所寫的經文對我們來說是否仍具有神學上的正面指引作用呢？就教義上與經驗上來說，答案是「有！」

然而為了讓但以理書10~12章對我們能更具有神學上的作用，我們就得先把此處的經文「去除預定論觀」，也就是我們要透視過他所說的「歷史的一切都是原本就預定好的」，進入到他所做的基本預設裡，就是：邪惡是真實的，而且不可低估邪惡在這世界的力量。當邪惡的暴君或獨裁者出現時，他們會以令人無法相信的殘酷手法來對待善良與聖潔的百姓（此作者大概更想像不到在他之後還會有比他那個時代更殘忍的奧茲維辛集中營的情形發生。）然而邪惡最終無法克服慈善。最後的勝利者是上帝。因此，為了信守與上帝所立的約，即使必須受苦甚至喪失生命也心甘情願，因為相信所信守的約最後必將證明是正確的。所有此處

經文所預先假設的前提都是真實正確的，所以，我們可以無需去接受作者對於每個暴君或可憎之事物的出現乃是本來就預訂好該當出現的這種不可能的神學觀，而經由他經文中所預設的那些真實正確的前提為橋樑來使我們與作者所記述的這些真實正確的假設前提相連結。

c) **有關末世情境的文學語詞**。本注釋書對於啓示文學裡對於末世時的情景所作的描述常會用「如歷史般的」的語詞來形容。在但以理書12:1-3裡對於未來終末時的情景把它如歷史般的攤開來記述，就像駕駛者把地圖攤開來一樣，從中來指出那條通到作者的時代並再過之後的路。而再過之後的路不遠就是終點。作者顯然認為那原本就預定了的輝煌終了情景必將在但以理書「出書」後的幾個月之後就會發生。

當然我們現在已經知道，不論作者所預期的是甚麼樣，但以理書12:1-3其實並沒有如同地圖上的路一樣讓人看到不久就到達了的終點。既沒有守護以色列聖民的天使長米迦勒的出現，而那段立國以來將會發生的最大災難時期至今也仍未到來；既沒有一些已故的人雙重復活的事情發生，並感謝上帝，在清澈的夜間我們所看到的星光只是星光，而不是義人所發出的永遠之光。

但以理書裡所預言的當然更是無法遠及我們的未來。因為怎麼可能呢？這本書雖然由受到啓發的聖潔的人所寫出的，但畢竟作者依舊是個人，既然是個人，就會有做爲人所會受到的限制，就是無法預知未來。如果不這樣認為，那麼我們就是在詆毀我們所極爲珍視並極力維護的神學真理，這真理就是在表明上帝的道成爲肉身來到人中間。如果我們相信這個真理，那麼我們怎麼還能對於但以理書以及其他許多地方那如同歷史般所在論說有

關未來的故事加以相信呢？我們對於人類所做這些有關未來的預言，只能把它們當做是在對於那幅極大又光輝艷麗的「最後的日子」所描述的情景中一些細膩有效的彩色描述，正如同在羅馬的西斯汀大教堂裡的祭壇牆上米開朗基羅的畫「最後的審判」中所畫那些細膩的天使與人類的彩色描繪一樣。米開朗基羅自西元1534年開始到1541年才完成的這幅偉大的畫其用意乃是要喚起觀賞的人某些感受：在看到圖中被咒詛的人死後由凱倫神（Charon）把其亡靈從斯帝克絲河（River Styx）渡往冥府時感到恐懼；在看到圖中那些獲得救贖的人安詳的帶著希望的臉龐時感到喜樂；特別是看到在這幅雄偉的畫的中央「人子」確實得勝並得到榮耀的景象時感到信心。

我們對於但以理書12:1-3有關將來最終時候那些特別景象的細節所做的評估不僅是基於這些景象從來就不曾如經文所記述的來發生，而且因為聖經中的啓示文學對於最終時候會有的景象是甚麼樣子從來沒有一致的說法。誠如我們在前面已經說過的，在舊約中的數處啓示文學原始經文或啓示文學經文中，只有但以理書12:1-3這裡提到雙重的復活，也只有這裡說到死後復活的人將發光如星。也只在這裡及但以理書10:13裡把天使米迦勒當做主角來記述。舊約其他地方的經文對於最終的時候及過了那個時候之後的情形又有不同的描述。若有人試圖要把聖經中各種不同的最終時候景象做刪整使成爲一個一致的景象，結果反而傷害了原本的經文而使人對於該經文無法做適當的瞭解。無疑的，啓示文學的作者通常他們心中的未來最終的景象乃是繼承早先那些具有先知性的或「注重實際的」闡述者如阿摩司、彌迦、耶利米、及以賽亞等的一種三部景象。這三部景象就是：最終的時候開始了，接著

是「耶和華的日子」的危機，最後是過了那個日子後，將有一個被重整並且一切都在正確秩序下受了救贖與更新的世界。除了這基本的三部的模式之外，我們可以說舊約裡的啓示文學對於末日就沒有甚麼一致性的說法了。倒是新約裡對於末日有個較一致性的看法。不過，因為所有的「小啓示錄」（太24~25章；可13:3-36；路21:5-36）都是依據同一個資料來源來記述的，所以這種一致性可以說是並非真正的一致性。而事實上有關未來的景象，上帝所給予我們的不是一個被放大膨脹了的單一景象，而是有如一整本有著許許多多不同影像相簿的景象。

總之，但以理書7~12章對於未來各種事物所做的「預言」並非都能如書上所說的，包括7:9-27，8:14、25，9:26b-27，以及11:40~12:3。如果我們認為這些處的經文不應該是無用的經文，那麼我們唯有對這些經文解釋為，這些正典經文乃是作者依寫作當時的環境把他最想要讓讀者知道的信息盡他所可能的方式所做出來的記述。這不僅在指但以理書這裡而已，乃是包括了舊約裡所有的啓示經文。我們若把各處的啓示經文單獨拿出來看將不具有什麼意義，唯有把這些經文與該經文出處的該本經書整體來看才會具有意義。例如，我們若把但以理書10~12章單獨拿出來看，如果我們把天使米迦勒、或大災難、或雙重的復活、或發光的智慧人分別來強調，則因為各自有其本身的意義，我們會摸不著它主要所要傳達的信息是甚麼。而其它地方的啓示經文也是一樣，例如，當我們只單獨來提到「因欣喜而忘我」（帖前4:17）、或一千年（啓20:3）、或戾龍（啓20:3）、以及火湖（啓20:10、14-15）這些事物時，我們可能會誤以為這些對於未來都是極為重要的資訊，而不了解其實這些都只是整個啓示文學傳統裡用來做點

綴修飾的小細節而已。聖經中的啓示文學唯有當我們把它多采多姿的神學記述整體來看時它的神學意義及其偉大的價值才會顯露出來。也唯有把它以整體來看時，我們才能從中深深體會到我們的救主是如何的爲人類在做工。上帝所做的與1948年的以色列建國毫無關聯、也與1990年的蘇俄可能進攻中東無關、也與任何聲稱世界末日即將到來無關、也不會與任何有關善者死後將來復活時將發光如星的教導有關。唯有當我們能透視每個零碎個體的影像來深入進去看那藏在整個啓示文學裡對於創造之主活生生的確信，從中看到了啓示文學所要宣講的神學真理乃是：(a) 上帝在世界與邪惡交手的方式最後將確定是正確並得到勝利；(b) 因爲上帝對於邪惡是完全的排斥，所以必將會把各種的邪惡都消滅掉；(c) 因爲對於所曾實行了的善及所曾顯示出的順從都證明是正確的，這些都必成爲「聖民們」的希望來源；(d) 所有親善友好的人不僅只平淡的生活，他們更可冀望藉由他們忠實誠信的行爲來使別人也看到未來人人也將可以有這種的生活品質。即使在今日人類罪惡日漸嚴重的情形下，對於上帝拯救的目的必將達成的確信將能幫助那些確信以忠實誠信來行事爲人的人得到力量，來著手處理有關人類的戰爭與和平、公義與迫害、慈愛與偏執之間的重大問題。

對於但以理書作者所屬的那一群敬虔派的人來說，當他們面臨被號稱爲「瘋子Epimanes」的安提阿哥四世焚毀他們的律法書（Torah），把他們受割禮的男嬰掛在死去了的母親頸子上時，但以理書確實給了他們勇氣來繼續忠誠的持守他們對上帝的信仰。而但以理書對於我們又能有什麼樣的作用呢？從書中所傳達給我們的信息——上帝最終必將勝利、祂從塵土中挽救祂所愛的人、以及

所有的忠信者已經預嚐了上帝勝利後的情形，所有這些都讓忠信者獲得力量來共同建造一個愈來愈如同上帝國的世界。至於在但以理書10~12章的主要信息能使每一個時代的忠信者能有更堅強的過渡倫理，就是能像但以理書1~6章裡但以理及他的朋友們在巴比倫及波斯宮廷中所展現給我們的那種在艱苦危險中仍胸懷期待、希望、及生活有力的優美倫理。

d) **個人的復活**。在前面的 c) 點有關末世情境的文學語詞裡我們已經說過，啓示經文裡所提到的每個情景細節只是在對整個上帝最終將得到勝利的大情景做點綴與修飾，所以每個情景細節本身並沒有多大的意義。然而有關死者復活的事呢，難道也只是在宇宙將會得到更新的大情景裡做爲一個點綴的細節情景而已嗎？

答案是「是」及「不是」。如我們所看到的，但以理書12:2-3裡有數個含糊不清及尚未了結的地方。所以，我們不能把它的細節當作是獨立的歷史資料。雖然，我們無法知道誰是那些「睡在塵埃中復醒的多人」，也不知道爲甚麼有的人復醒後就立刻「受羞辱永遠被憎惡」，而爲甚麼在那些復醒後「得永生」的人中有的「智慧人」會發光「如同天上的光」，然而，基本上像這類的復活不是沒有可能的。對於後來的猶太教徒及基督教徒這乃是神學上必要有的。如果上帝能完成他救贖的目的並有效的更新宇宙，那麼，我們就可相信，沒有任何東西會失滅。對於期盼死人能復活及所有被造的有一天能擺脫那會朽壞的枷鎖，這乃是新約聖經對於未來的主要中心思想（羅8:18-25）。而新約的信念就是從耶穌基督的生、死及復活，我們已經看到了新紀元將要來臨的第一件事。使徒保羅在哥林多前書15:20-28裡就說到在死人復活的新

紀元裡「基督成爲睡了之人初熟的果子」，而基督的復活，乃是預表了所有那些（與基督連結的人）也要跟著他之後復活，「但各人是按著自己的次序復活。」當萬物都從死亡這個暴君之下受拯救並屈服在上帝的兒子基督的腳下時，「那時兒子本身也要屈服在那位使萬物都順服他的上帝，好讓上帝在萬物之上統御一切」（TCV；林前15:28）。願那永遠不朽的得福，這句話乃在意謂那些公正守義的人肉體雖然死了，但卻非真正的死，只是在一種過渡時期，並要永遠活在榮耀的王國裡，這樣的觀念並不太深植在聖經的傳統裡，舊約裡更是從來就不曾說過這樣的話。然而復活乃是聖經裡對於救贖者上帝之大能的基本顯示。而這裡所說的復活雖然可能伴隨著如同啓示經文裡所說的那些細節的景像（像是，「必有多人復醒」、「有的得永生，有的受羞辱被憎惡」、「而那些智慧人必發光如天上的光」），但復活絕非僅是這些景象，復活本身乃是一個宣教的基本要素，是對上帝本質的基本宣說，就是上帝絕對不會也無法忍受祂所創造的成果被腐蝕。雖然在但以理書12:1-3這裡所說獲得復活的人只限於某一些人，而這些人顯然就是在指那些在受到極度壓迫與恐懼的環境下仍堅守信賴上帝的哈西典派人，復活乃是給予這些在他們的世界中無法得到任何獎賞的聖民的一種直接獎賞，然而，從這裡所拋出的軌線內得到復活的人乃是包括了哥林多前書15:20-28及羅馬書5:6-21裡所說的，是包括了眾人。就如馬提亞斯瑞西（Mathias Rissi）所指出的（*Time and History*, pp.128-34），當邪惡被毀滅後，所有的人類最終都將經驗到上帝再造性的重整。當「聖城新耶路撒冷，由上帝那裡從天而降」（啓21:2）並取代了萬物時，唯有它外面的火湖仍留著，在最後審判的日子，凡是名字沒有記錄在生命冊上的，都被扔進

這湖裡（啓20:11-15），之後，從新耶路撒冷敞開的城門，「地上的君王要把他們的榮華帶到這城來」（TCV；啓21:24）。因此，在這個最全面的復活場面裡，過去是天國及其特使的對敵的「地上君王們」，也將成爲上帝拯救權能的宇宙性勝利的一部分。最後將獲得復活的人從但以理書12:1-3所拋出的軌線，包括連陰間也把所有拘禁的人交出，於是，天上、人間，和地底下的眾生都要向祂下拜（腓2:10-11；參看羅14:11）。

INTERPRETATION
Daumikel 但以理書

234



INTERPRETATION

書目



INTERPRETATION
Drammel 但以理書

236

書目

進深閱讀

- ARCHER, GLEASON L., JR. *Jerome's Commentary on Daniel* (Grand Rapids: Baker, 1958).
- BENTZEN, AAGE. *Daniel*. HANDBUCH ZUM ALTEN TESTAMENT 19 (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1952).
- BRAVERMAN, JAY. *Jerome's Commentary on Daniel*. CATHOLIC BIBLICAL QUARTERLY MONOGRAPH SERIES 7 (Washington: Catholic Biblical Association, 1978).
- CASEY, P. M. "Porphyry and the Book of Daniel," *Journal of Theological Studies* 27:15-33 (1976).
- CHILDS, BREVARD S. *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979).
- COLLINS, JOHNJ. "Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death," *Catholic Biblical Quarterly* 36:21-43 (1974).
- . "the Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel," *Journal of Biblical Literature* 93:50-66 (1974).
- . *Daniel, First Maccabees, Second Maccabees*. OLD TESTAMENT MESSAGE 16 (Wilmington: Michael Glazier, 1981).
- , ed. *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. SEMEIA 14 (Missoula: Scholars Press, 1979).
- CROSS, FRANK M. "A Note on the Study of Apocalyptic Origins," *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), pp. 343-46.
- FROST, STANLEY B. "Apocalyptic and History," *The Bible in Modern Scholarship*, J. P. Hyatt (Nashville: Abingdon, 1965), pp. 98-113.
- GAMMIE, JOHN. "The Classification, Stages of Growth, and Changing Intentions of the Book of Daniel," *Journal of Biblical Literature* 95:191-204 (1976).
- GINSBERG, H. L. "The Composition of the Book of Daniel," *Vetus Testamentum* 4:246-75 (1954).
- JONES, B. W. "The Prayer in Daniel IX," *Vetus Testamentum* 18:488-93 (1968).
- KOCH, KLAUS. *The Rediscovery of Apocalyptic*. Translated by Margaret Kohl.

- STUDIES IN BIBLICAL THEOLOGY SECOND SERIES 22 (Naperville, IL: Alec R. Allenson, Inc., n.d.).
- KRAELING, EMIL. "The Handwriting on the Wall," *Journal of Biblical Literature* 63:11-18 (1944).
- MERTENS, A. *Das Buch Daniel im Lichte der Texte vom Toten Meer* (Würzburg/Stuttgart: Echter Verlag/Verlag Katholisches Bibel-werk, 1971).
- MOORE, CAREY A. *Daniel, Esther and jeremiah The Additions*. THE ANCHOR BIBLE (Garden City: Doubleday, 1977).
- MORRIS, LEON. *Apocalyptic* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972).
- PLÖGER, OTTO. *Das Buch Daniel*. KOMMENTAR ZUM ALTEN TESTAMENT XVII (Gutersloh: Gutersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1965).
- ROWLEY, H. H. "The Unity of the Book of Daniel," *Hebrew Union College Annual* 33:233-73 (part one; 1950-51); reprinted in *The Servant of the Lord and Other Essays* (London: Lutterworth, 1952), pp. 237-68.
- . *The Relevance of Apocalyptic* (New York: Association, 1963³).
- RUSSELL, D. F. *Daniel*. THE DAILY STUDY BIBLE SERIES (Philadelphia: Westminster, 1981).
- RUSSELL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. OLD TESTAMENT LIBRARY (London: SCM, 1964).
- . *Apocalyptic: Ancient and Modern* (Philadelphia: Fortress Press, 1978).
- SCHMITHALS, W. *The Apocalyptic Movement*. Translated by John E. Steely (Nashville: Abingdon Press, 1975).
- TOWNER, W. S. "Were the English Puritans 'the Saints of the Most High'? Issues in the Pre-critical Interpretation of Daniel 7." *Interpretation* 37:46-63 (1983).
- VERMES, GEZA. *The Dead Sea Scrolls in English* (New York: Penguin, 1975²).

參考書目

- BALDWIN, JOYCE G. *Daniel*. TYNDALE OLD TESTAMENT COMMENTARIES (Downers Grove, IL: Intervarsity, 1978).
- BICKERMAN, ELIAS. *Der Gott der Makkabäer* (Berlin: Schocken, 1937).
- BONHOEFFER, DIETRICH. *Ethics*. Translated by Neville Horton. THE LIBRARY OF PHILOSOPHY AND THEOLOGY (New York: Macmillan, 1955).

- BRIGHT, JOHN. *A History of Israel* (Philadelphia: Westminster, 1972²).
- CALVIN, JOHN. *Commentaries on the Book of the Prophet Daniel*. Translated by Thomas Myers, M.S. Two Vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1948).
- CASEY, P.M. *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7* (London: S.P.C.K., 1979).
- COLLINS, JOHN J. *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*. HARVARD SEMITIC MONOGRAPHS 16 (Missoula: Scholars, 1977).
- ELIADE, MIRCEA. *Patterns in Comparative Religion*. Translated by Rosemary Sheed (New York: Sheed & Ward, 1958).
- FARRER, AUSTIN. *A Study in Saint Mark* (London: Dacre, 1951).
- FORD, DESMOND. *Daniel* (Nashville: Southern Publishing Association, 1978).
- FROST, STANLEY B. *Old Testament Apocalyptic: Its Origins and Growth* (London, Epworth, 1952).
- GAMMIE, JOHN. "On the Intention and Sources of Daniel i-xi," *Vetus Testamentum* 31:282-92 (1981).
- GINSBERG, H. L. *Studies in Daniel* (New York: The Jewish Theological Seminary, 1948).
- . "The Oldest Interpretation of the Suffering Servant," *Vetus Testamentum* 3:400-04 (1953).
- HANSON, PAUL D. *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress, 1975).
- HARTMAN, LOUIS F. and DI LELLA, ALEXANDER A. *The Book of Daniel*. THE ANCHOR BIBLE 23 (Garden City: Doubleday, 1978).
- HEATON, E. W. *The Book of Daniel*. TORCH BIBLE COMMENTARIES (London: SCM, 1956).
- HUMPHREYS, W. LEE. "A Life-Style for the Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel," *Journal of Biblical Literature* 92:-211-23 (1973).
- IONESCO, EUGENE. *Rhinoceros, and other plays*. Translated by Derek Prouse (New York: Grove, 1960).
- JEFFERY, A. "The Book of Daniel. Introduction and Exegesis," *The Interpreter's Bible*, G. A. Buttrick, *et al.*, Vol. VI (Nashville: Abingdon, 1956), 339-549.
- LACOCQUE, ANDRÉ. *The Book of Daniel*. Translated by David Pel-lance (Atlanta: John Knox Press, 1979).
- MILLER, PATRICK D., JR. *The Divine Warrior in Early Israel*. HARVARD SEMITIC MONOGRAPHS 5 (Cambridge: Harvard University, 1973).

- MONTGOMERY, JAMES A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. THE INTERNATIONAL CRITICAL COMMENTARY (New York: Scribner's, 1927).
- OPPENHEIM, LEO. *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (Philadelphia: The American Philosophical Society, 1956).
- PLÖGER, OTTO. *Theocracy and Eschatology*. Translated by S. Rud-man (Richmond: John Knox Press, 1968).
- PORTEOUS, N. W. *Daniel*. THE OLD TESTAMENT LIBRARY (Philadelphia: Westminster, 1965).
- POTOK, CHAIM. *The Chosen* (New York: Simon and Schuster, 1967).
- PRICHARD, JAMES, ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, with supplement (Princeton: Princeton University Press, 1969³).
- RAD, GERHARD VON. *Wisdom in Israel*. Translated by James D. Martin (Nashville: Abingdon, 1972).
- . *Old Testament Theology*, 2 Vols. Translated by D.M.G. Stalker (New York: Harper, 1962, 1965).
- RISSI, MATHIAS. *Time and History. A Study on the Revelation*. Translated by Gordon C. Winsor (Richmond: John Knox Press, 1966).
- ROWLEY, H. H. *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel* (Cardiff: University of Wales, 1935).
- SCHAFFER, RAYMOND. *After the Rapture: Life in the New World* (Nashville: Vision House, 1977).
- SCHMIDT, N. "Daniel and Androcles," *Journal of the American Oriental Society* 46:1-7 (1926).
- SMITH, JOSEPH. *The Doctrine and Covenants*, commentary and notes by H.H. Smith and J.M. Sjodahl (Salt Lake: Deseret, 1976²).
- TCHERIKOVER, AVIGDOR. *Hellenistic Civilization and the Jews* Translated by S. Applebaum (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1959).
- TÖDT, H. E. *The Son of Man in the Synoptic Tradition*. Translated by Dorothea H. Barton. THE NEW TESTAMENT LIBRARY (Philadelphia: Westminster, 1965).
- TOWNER, W. S. "Retributional Theology in the Apocalyptic Setting," *Union Seminary quarterly Review* 26:203-14 (1971).
- . "The Poetic Passages of Daniel 1—6," *Catholic Biblical quarterly* 31:317-26 (1969).

