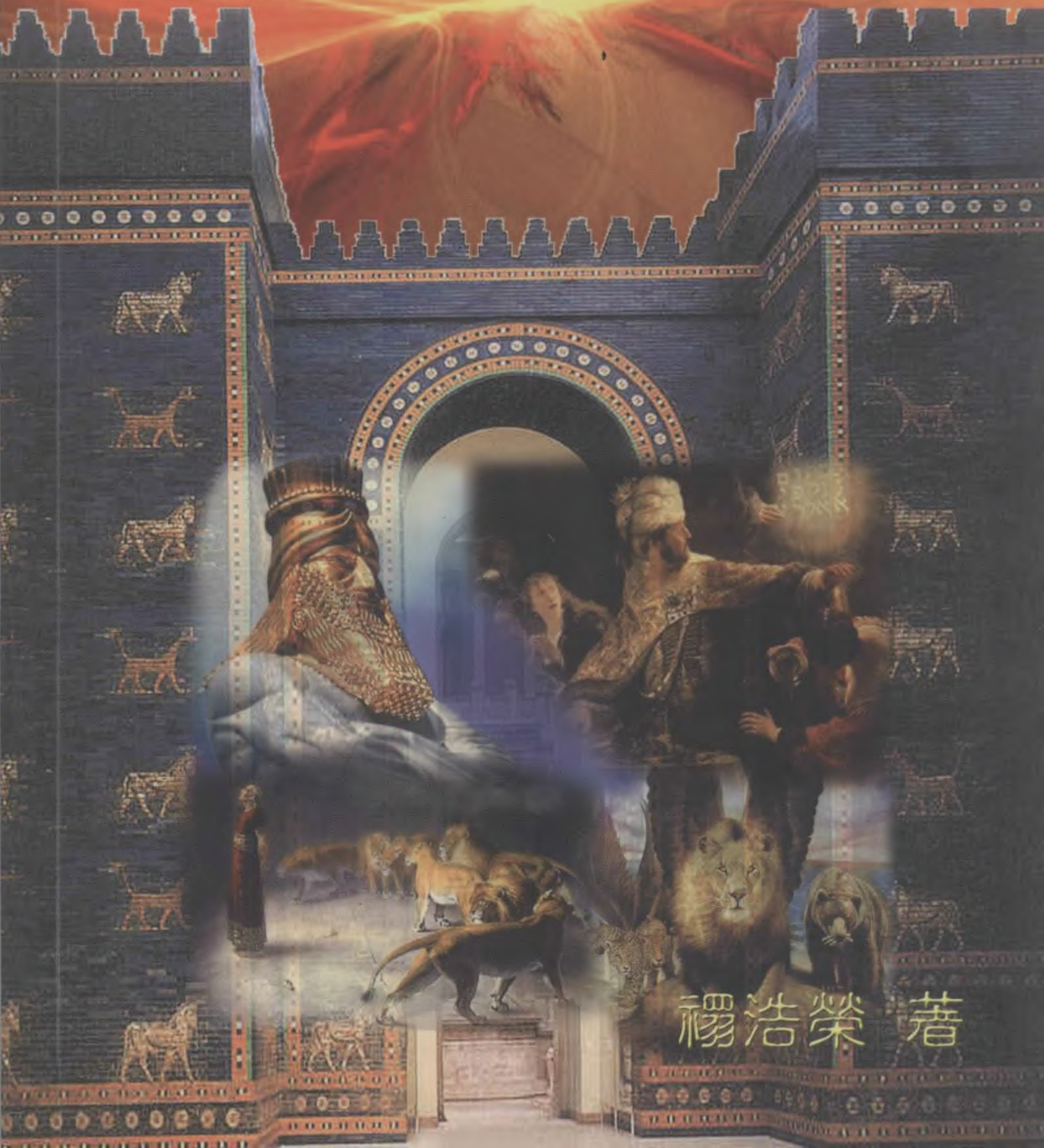


但以理書

與

啟示文學



禔浩榮 著





## 但以理書與啓示文學 ——

- \* 但以理書究竟是預言書抑或是歷史書？
- \* 信徒能否透過但以理書去看末世事件？
- \* 神有否預定或預知明天？
- \* 歷史是既定的，抑或是開放的？
- \* 天空究竟會否出現神魔之爭？
- \* 誰是末世的敵基督？





# 作者 禰浩榮博士

- 出生及成長於香港。
- 加拿大西門菲莎大學（Simon Fraser University）理學士，主修生物學。
- 加拿大維真神學院（Regent College）道學碩士。
- 香港之中國神學研究院（CGST）神學碩士。
- 美國加州福樂神學院（Fuller Theological Seminary）教牧學博士。
- 與妻鄭永瑜及兩女兒（雁婷與燕衡）現居加拿大。
- 曾於87至98年間在香港牧會，98年移居加拿大並繼續牧會。
- 現為加拿大溫哥華列治文門諾會平安堂牧師。
- 自1996年開始在牧會之餘寫作，以神學、舊約文化背景、聖經預言等題材為主，迄今著作十餘本。
- 《創造神學》（1997）
- 《但以理書與啟示文學》（1998）
- 《聖經中的希伯來人》（1999）
- 《永恆的十誡》（2001）
- 《圖片舊約四千年》（2002）
- 《淺談聖經預表》（2003）
- 《淺談聖經預言》（2004）
- 《達文西密碼的虛幻世界》（2004）
- 《浮影聖光》（2005）
- 《圖片兩約之間四百年》（2005）
- 《魔幻王國的心靈世界》（2006）
- 《猶大福音與新約旁經》（2006）
- 《從50個舊約故事論哲理》（2006）
- 《宇宙洪荒》（2007）
- 《挪亞方舟與滅世洪水》（2007）
- 《舊約的基督與新約的創造主》（2008）
- 《基督教信仰與新紀元運動》（2008）

個人網頁及聯絡：

[www.joehuenbooks.com](http://www.joehuenbooks.com)



# 作者其他著作

天道書樓出版及總代理





**但以理書與啟示文學**

作者：禰浩榮

設計：禰浩榮

出版人：禰浩榮

代理及督印：天道書樓有限公司

一九九八年六月初版

二〇〇八年十月第二次印刷

版權所有

**Daniel and Apocalyptic Literature**

by Huen Hoo Wing, Joseph

Designed by Huen Hoo Wing, Joseph

Published by Huen Hoo Wing, Joseph

Distributed by Tien Dao Publishing House Ltd.

1998 by Huen Hoo Wing, Joseph

1st edition, June, 1998

2nd printing, October, 2008

Cat. No.: PT104

All Rights Reserved

ISBN-13: 978-962-85301-1-3



# 目 錄

第一部份	但以理書與啓示文學	
第一章	緒 論	3
一 .	啓示文學的應用	4
二 .	關於啓示錄	6
三 .	解釋啓示錄及但以理書的三種進路	8
四 .	「借用啓示文體」之說的弱點	9
五 .	信息比預言本身更重要	10
六 .	關於但以理書	12
第二章	但以理書的成書日期	15
一 .	但以理書故事大綱及全書結構	15
二 .	但以理書中心思想：苦盡甘來	21
三 .	主前六世紀作者論的理據	23
四 .	主前二世紀作者論的理據	30
第三章	但以理書的神學特色	51
一 .	善惡二元論	51
二 .	消極末世觀	54
三 .	復活與永生觀念	62
四 .	宿命論與時代論	69
五 .	天使論與神魔之爭	85
六 .	但以理書神學觀念爲新約啓示作預備	90
第四章	兩約間歷史概要及啓示文學概論	91
一 .	兩約間歷史簡述	91
二 .	兩約之間的影響	116
三 .	兩約之間的著作	120
四 .	啓示文學的特徵	125
五 .	啓示文學與舊約	151
第二部份	但以理書各章簡釋	
第五章	飲食上的試探(但以理書第一章)	157



一 .	被擄巴比倫 .....	158
二 .	但以理立志不用王膳 .....	159
三 .	俗世聖徒 .....	161
四 .	主前二世紀猶太百姓所受的衝擊 .....	163
五 .	飲食及其它試探 .....	166
六 .	善惡必報 .....	166
七 .	異象與占卜 .....	167
八 .	忠心的服侍 .....	170
第六章	巴比倫王的異夢(但以理書第二章) .....	171
一 .	巴比倫王得異夢 .....	173
二 .	殺身之禍及神的啟示 .....	175
三 .	夢的解釋 .....	176
四 .	此異夢對主前二世紀百姓的意義 .....	183
五 .	苦盡甘來 .....	187
第七章	誓不向偶像低頭(但以理書第三章) .....	189
一 .	巴比倫建立金像 .....	191
二 .	但以理三友違抗王令 .....	192
三 .	善惡因果律的信仰及超然的信心 .....	193
四 .	上帝奇妙的拯救 .....	195
五 .	苦盡甘來的結局 .....	196
六 .	此事件對主前二世紀百姓的意義 .....	197
第八章	瘋狂的統治者(但以理書第四章) .....	201
一 .	巴比倫王的詔書 .....	203
二 .	但以理的解夢 .....	205
三 .	巴比倫王的兩個異夢 .....	207
四 .	夢境成真 .....	208
五 .	歷史根據 .....	210
六 .	由獸變回人 .....	211
七 .	本章故事對主前二世紀百姓的意義 .....	211
八 .	本章的啟示文學特徵 .....	213
第九章	褻瀆聖殿之物(但以理書第五章) .....	215
一 .	大宴群臣 .....	217



二 .	牆上現出文字 .....	218
三 .	太后的建議 .....	220
四 .	但以理數算伯沙撒的惡行 .....	220
五 .	但以理解釋牆上的文字 .....	223
六 .	本章對主前二世紀百姓的意義 .....	225
<b>第十章</b>	<b>被迫廢止祖宗傳統(但以理書第六章) .....</b>	<b>227</b>
一 .	同僚的設計陷害 .....	229
二 .	但以理的堅持 .....	231
三 .	律例與傳統 .....	233
四 .	但以理身陷獅子坑 .....	234
五 .	奇妙的拯救 .....	235
六 .	善惡必報 .....	236
七 .	本章對主前二世紀百姓的意義 .....	238
八 .	信仰的原則 .....	239
<b>第十一章</b>	<b>四獸的異象(但以理書第七章) .....</b>	<b>243</b>
一 .	啟示文學式的異象記載 .....	244
二 .	四巨獸的異象 .....	246
三 .	上帝在寶座上施行審判 .....	249
四 .	人子與永遠的國度 .....	251
五 .	第四獸與聖民之爭 .....	252
六 .	簾捲式的描寫方式 .....	254
七 .	歷史與預言 .....	256
<b>第十二章</b>	<b>公山羊的肆虐(但以理書第八章) .....</b>	<b>259</b>
一 .	復見異象 .....	260
二 .	公綿羊及公山羊 .....	262
三 .	小角對聖民的迫害 .....	263
四 .	苦難幾時完結呢? .....	265
五 .	燔祭被廢與聖所被踐踏 .....	267
六 .	耶穌的預言 .....	268
七 .	天使向但以理解說異象 .....	269
八 .	奸詐的暴君 .....	271
九 .	封閉異象 .....	273



第十三章	七十個七的異象(但以理書第九章) .....	275
一 .	在波斯任官的但以理 .....	277
二 .	但以理的禱告 .....	278
三 .	禱文與主前二世紀情況的比照 .....	282
四 .	此禱文跟前二章記載的不協調 .....	283
五 .	天使的出現 .....	284
六 .	七十個七的預言 .....	285
七 .	預言的解釋 .....	287
第十四章	天上靈界之戰(但以理書第十章) .....	293
一 .	最後的一個異象 .....	294
二 .	但以理得大異象 .....	295
三 .	但以理與天使 .....	297
四 .	天上的爭戰 .....	300
五 .	但以理重得力量 .....	302
第十五章	希臘列王記(但以理書第十一章) .....	307
一 .	希臘列王記 .....	309
二 .	卑鄙暴君 .....	316
三 .	對選民的大迫害 .....	318
四 .	患難見忠貞 .....	319
五 .	目中無神 .....	321
六 .	暴君的下場 .....	323
七 .	敵基督與末後之戰 .....	325
第十六章	忠貞者必得永生(但以理書第十二章) .....	333
一 .	善惡終有其報 .....	334
二 .	光明的見證 .....	336
三 .	苦難何時才過去? .....	337
附 錄	但以理書的輔卷 .....	341
一 .	亞撒利雅的禱言 .....	341
二 .	蘇撒拿傳 .....	341
三 .	比勒與大龍 .....	342
參考書目	.....	343



第一部份

但以理書

與

啓示文學



1. Introduction  
2. Literature Review  
3. Methodology

4. Results  
5. Discussion  
6. Conclusion

7. References  
8. Appendix  
9. Glossary

10. Index  
11. Bibliography  
12. Acknowledgements

13. Executive Summary  
14. Abstract  
15. Introduction

16. Literature Review  
17. Methodology  
18. Results

19. Discussion  
20. Conclusion  
21. References

22. Appendix  
23. Glossary  
24. Index

25. Bibliography  
26. Acknowledgements  
27. Executive Summary



# 第一章

## 緒論

近年來，受到普世政治局勢及天災頻密影響，基督徒漸多對聖經中關乎末世的預言感到興趣，這方面的書籍及講座可謂多不勝數。在聖經中，但以理書與啟示錄無疑是關乎末日事情的重要參考資料。但怎樣去解釋這兩卷書，卻有很多不同見解。有人按書中的字面描寫去對應世界今日發生的事情，例如認為但以理書第十一章的北王是指俄羅斯(前蘇聯)，啟示錄第六章的紅馬是指共產國家或共產主義，啟示錄第九章那些馬和馬軍是指使徒約翰在異象中所見的坦克車等等。有人較為著重這兩卷書的寫作文體。他們認為這兩卷書用的是一種很富象徵性語言的「啟示文體」，故此解釋時就不能全按字面意思去理解。筆者本書取的是後者的進路。

啟示文體主要產生於聖經舊約與新約之間的四百年內，當時以色列百姓受到外族統治，在政治、文化、宗教上都飽受欺凌，於是有些作家便寫下很多書籍來發洩心中不滿，同時亦鼓勵同胞們去堅守信仰，忍耐到底。這些兩約之間著作不被列入聖經正典之中，亦一般不被放入聖經裏面，因為神的啟示自舊約最後一卷書瑪拉基書寫成後就告止息，直到新約為止，故這些書卷不被視為是神的啟示，沒有神之話語的權威性，其地位遠較聖經正典為低。影響所及，一般信徒對它們的認識都甚少。信徒既不視它們為神的話語，當然就不會對它們有甚麼研究興趣。

這些書卷分為次經(Apocrypha)及偽經(Pseudepigrapha)。次經是被部份聖經版本收納的書卷(如七十士譯本、天主教思高聖經、耶路撒冷聖經等)。一般公認的次經有十五本，如猶滴傳(Judith)、多比傳(Tobit)、巴錄書(Baruch)等。當中有歷史性的、有傳奇性的、有教誨性的、也有預言性的。偽經



則是沒有任何聖經版本肯收納的書卷，這些書卷數目極多，而且一直延伸到新約及初期教會時期仍有出現。它們比次經更神話化，地位亦更低。然而，學者至今對次經及偽經的劃分、名稱、以至權威性，都意見紛紜，例如偽經亦一樣有被稱為次經的。本書採納的僅是較多人認同的名稱及分類法。

偽經多有近似的獨特預言式體裁，該種體裁被稱為啟示文體。含有預言體裁的偽經就稱為啟示文學，如以諾一書(1 Enoch)，禧年書(The Book of Jubilees)，所羅門詩篇(The Psalms of Solomon)，十二列祖遺訓(The Testaments of the Twelve Patriarchs)，摩西升天記(The Assumption of Moses)，西布林神諭(The Sibylline Oracle)等。啟示文體甚為特別，有著很濃厚的善惡二元論色彩，宿命論，時代論(將歷史時代劃分為整齊或相等的段落)，又多提及天使，及用上非常象徵性的語言，如以特別的數目或怪獸去代表某些人物和意義。由於啟示文學充滿各種怪異荒誕描寫，所以有人形容正典聖經是神的話，次經是人的話，而偽經(包括啟示文學)則是神話。啟示文學另一重要特徵是偽名寫作。大概作者們害怕書中富煽動性和反政府的言論會引起政府或當權者迫害，故此用象徵性語言和偽名著作來迴避危險。本書第四章會討論到啟示文學的內容及特徵。

另一方面，啟示文學特點亦正是聖經中但以理書及啟示錄的特點，所以該兩書卷從體裁而言亦屬啟示文學之列，其文體為啟示文體。事實上，這兩書卷像其它啟示文學作品一樣，有很濃厚的善惡二元論，時代論觀點，眾多的象徵性語言及對天使的描寫，這些特徵都與聖經其它眾書卷有很大分別。由於啟示錄本身是啟示文學表表者，所以啟示文學(Apocalyptic Literature)一詞就是來自啟示錄(Revelation，希臘文是 apokalypsis，等於 Apocalypse)。也就是說，啟示錄是啟示文學代表著作。也可以說，在眾啟示文學中，只有但以理書及啟示錄位列正典之中，只有它們被視為是神的啟示。其它啟示文學是神話，這兩卷書則確是神的話語。

## 啟示文體的應用

然而，縱使是選擇以啟示文體為解釋依據的，學者亦多認為但以理書及啟示錄只是因某種理由而應用了啟示文體，它們



本身不是真正的啟示文學。這些理由包括：

1). 由於所預言的事包括有未來才會經驗到的事，例如天堂、地獄、末世災難等，很難用作者當代之理解及詞彙去表達，故此作者就採用象徵手法去表達那種意境。

2). 跟兩約間啟示文學一樣，聖經這兩書卷作者寫書時為防避當代政府的眼目和進一步對作者本人或信徒群體的壓迫，就使用象徵性文字來隱藏其信息。例如使徒約翰寫啟示錄時，教會正受羅馬政權的敵視，如果約翰按啟示而明言羅馬帝國會受神之審判而傾覆，他本人或甚至當時的初期教會就很可能會遭到政府迫害。

3). 這亦可能純是一種增強表達能力的寫作技巧。象徵性文字本身有著一種吸引人的魅力，當中神秘的數字，怪異的獸類與境界，都能吸引人們去閱讀，且容易使讀者的感受更為深刻，產生歷久不忘的作用。

也就是說，學者們多認為但以理書及啟示錄雖然用啟示文體，但它們跟一般偽經中的啟示文學並不相同。這兩書卷本身是神的啟示，不是偽名著作，而先知所見的，都是確實的異象，確實的屬靈啟示。其中的預言都是真預言，亦必會按著神所定的時候一一實現。這些學者雖認為但、啟二書是真的預言書，但一般亦同時認為它們所用的既是象徵性文字，所以信徒今日就不能全然按照字面意思去解釋這些預言。此外，無論聖經學者們如何努力去打開某些象徵文字之謎，但因為年代久遠，這些為昔日受眾所理解的象徵文字已無法為今人所全然掌握。我們已失去解開某些象徵語言的鑰匙。因此，我們在理解但以理書及啟示錄兩書卷之預言時，就要小心謹慎，不能強求逐字式應驗，或把我們現代的政局與時事毫無保留地注入該等預言之中。也因此之故，這兩書的預言就帶著一種神秘性，一種莫測性，也許非到預言應驗的日期臨近，我們才可以有真正清晰理解。也許，神只願我們隱約知道將來的事，從而作好準備，做醒等候，而不願我們去苦苦尋問，要預先知道世界末期的每一個細節。這個可能亦正是神「啟示」但以理書及啟示錄兩書作者以啟示文體寫作的原因。也就是說，除以上所提三個理由外，亦有第四個可能的理由：書中文體出於神的啟示。

筆者認同理解但以理書及啟示錄兩書卷時當以啟示文體為解釋依據。然而，筆者在閱讀此二書時，不禁產生一個問題：究竟它們是否真正的預言書卷，抑或僅是對外邦政權一種祈望



式的咒詛，或是一種在事情後的追記，而以啟示文體寫成？它們會否不是「借用啟示文體而寫成的啟示著作」，而是本身就是啟示文學，寫的不是啟示，不是預言，而是歷史，是針對當代處境的書？這樣，但以理書的寫作年期就不是主前六世紀，即但以理在巴比倫及波斯任官的時期，而是較後期的作品，可能寫成於主前二世紀，即希臘暴君安提阿古四世(Antiochus IV, 175-164B.C.)壓迫猶太人的那段日子。也即是說，但以理書第七至十二章「預言」所論的，其實是當時代的事情，而非真正的預言。這觀點在華人神學或聖經釋經書籍中較少提及。筆者沒有要標奇立異的寫作動機，只想按自己所知的跟讀者分享以上觀點的可能性，然後由讀者自行作出取捨。筆者觀點只影響筆者對兩書卷當中「預言」的理解，而絕對沒有影響我對兩書卷作為正典權威性或神之話語的接納。筆者絕對接受全本聖經六十六卷書為神之啟示，神之話語。「按著正意分解真理的道」(提後二 15)，是筆者寫作本書的動機所在。

## 關於啟示錄

本書會集中討論啟示文學與但以理書之間種種可能性關連，而不會討論使徒約翰所寫的啟示錄。然而，本書對但以理書的解釋進路大致可引伸到啟示錄。兩書的作者都是在神之百姓受到嚴峻壓迫時，藉啟示文體的象徵性文字，也藉善最終必勝惡的信息，去鼓勵當時信徒去盼望明天、去堅忍到底。以啟示錄為例，主耶穌升天後三四十年間，羅馬政府不斷迫害教會，殘殺信徒，使徒保羅及耶穌十一使徒相繼殉道，碩果僅存的使徒約翰在地中海的拔摩島上，在神的啟示下，致信函給小亞細亞七教會(啟一 11)，以兩約之間所流行的啟示文體去為當時飽受迫害的教會勾劃出一幅美麗的天堂景象。苦難快將過去，新天新地必將降臨。他寫信的對象是主後第一世紀時受壓迫的教會信徒；寫信目的是鼓勵他們堅忍到底；所用的圖象是啟示文學式的神秘圖象，如神秘的數目、獸類、景象等等，這種圖象對當時受信者有特別的意思，但這意思是今日信徒不能全然明白的；而文中預言針對的是當時迫害教會的外邦政權羅馬政府，例如啟示錄十四章八節所說「巴比倫大城傾倒了，傾倒了」應是預言羅馬帝國之覆亡(彼得就曾以巴比倫喻羅馬，參彼前五 13)。舊約先知一般視巴比倫是敗壞的，是敵擋神的



(參賽十三，耶五十至五十一)，而第一世紀的猶太人及基督徒就逐漸將羅馬視為當代的巴比倫。換句話說，啟示錄的基本意義是針對著首世紀之教會群體。他們才是約翰寫信時心中真正的受眾，不是二千年後的今日信徒。

對於當日信徒來說，他們不須要知道廿世紀後末世的真正景象，他們也不須要對末世魔君敵基督有所了解。他們面對的，是羅馬政權的肆虐，是教會的受壓迫、生命受到威脅。使徒約翰就在神的啟示下，以一種對當代信徒有意義並能了解的啟示文體對他們作安慰，作勸勉。他預言羅馬政權終會倒下，聖民至終得勝，新天新地新的國度至終必降臨。初期教會在環境極端險惡、四面楚歌的情況下仍有快速增長，除了信徒因基督之復活，及殉道者之熱血的激勵與榜樣外，啟示錄中「務要至死忠心，我就賜給你那生命的冠冕」(啟二 10)的勸勉並榮美天堂的憧憬，亦必對初期信徒產生莫大幫助。可以說，啟示錄已在初世紀發揮了它的基本作用。

## 預言的多重應驗性及預表

雖然啟示錄的信息及預言針對初期教會，但聖經中的預言往往有著多重應驗性(Multi-fulfilment)。所以，「巴比倫」之傾倒既應驗於羅馬之傾亡，也應驗於末後敵基督政權之傾亡。從另一角度看來，聖經除了有預言(Prophecy)外，也有預表(Type)。例如史前的洪水浩劫在末日人子降臨之際也會相仿地重現(參太廿四 37-39)。以色列百姓自巴比倫回歸亦預表著日後百姓自列國回歸。同樣，啟示錄所關注所預言的，雖然主要是首世紀在羅馬鐵蹄統治下的基督徒及其處境，但也同時遙指著廿世紀後將要發生的事。敵擋神、迫害聖徒的羅馬政權和暴君將會以另一形態重現，而且會導致世界滅亡，從而展開新的秩序，新的國度，新的天地。

## 應用啟示錄來解釋時事，預言末世的難處

筆者一方面不贊同用字面意義去解釋啟示錄，另一方面也不贊同啟示錄僅是使徒約翰應用啟示文體而寫成真正預言未來事情之書籍。筆者認為啟示錄本身就是啟示文學。除了不是偽名著作，且確是神的啟示之外，啟示錄與一般偽經的啟示文學沒



有分別。它們有著相同的產生背景(受敵政權各種壓迫，從而有反政府反偽宗教的論點)、相同的受眾(受苦中的信仰群體)、相同的寫作動機(鼓勵信徒堅忍下去)、相同的文體(隱晦含糊，充滿須適當「鑰匙」才可理解的密碼式、象徵式文字，為的是避過敵政府耳目，同時亦增強神秘性與渲染力)。從這角度看來，啟示錄之信息本身是完全屬於昔日信仰群體的，它是名符其實的啟示文學。如上文所述，啟示錄正是啟示文學的代表作品。所不同的，是它乃神啟示約翰所寫的書。因此，對當時教會及信徒而言，它就有著其它啟示文學所無可比擬的權威性。亦因著其天啟的特性，它的信息也跨越時間地遙指向今天與明天的世界局勢。話雖如此，但在應用啟示錄之預言來解釋今天或預言明天時，我們就遇上幾個難處：

1). 由於我們不是這書的基本受眾(Primary Receiver)，而僅是次一層的受眾(Secondary Receiver)，我們就無法肯定那些是同時指向末世的預言(多重應驗的預言)，除非到事情發生後我們才較為這種把握。

2). 啟示錄本身是啟示文體寫成的，對於沒有開密碼之鑰匙的今日信徒來說，就更難明白其中奧秘。

3). 更重要的是，啟示文學的重點並不是預言或其應驗準確性，而是其信息所帶來的安慰、激勵與勸勉。昔日的重點已然如是，何況今日？今日我們若強求其中的細節或應驗準確性，就難免有捨本逐末之嫌。

## 解釋啟示錄及但以理書的三種進路

也可以說，共有三種進路去解釋啟示錄及但以理書。字面式的釋經法是嘗試把啟、但二書逐字地搬到今日世界中，就像要把它們當作今日報紙般來看，明白世情，預知明天。著重「借用啟示文體」之解釋的文體釋經法就因為其所用之文體的特殊性，而對其中預言的細節或應驗性有若干保留。一切都會按著所寫所定的發生，只不過我們不太了解其特有文體及其中的密碼，所以容易有所偏差，非要小心謹慎不可。也可以說，是對其預言的準確性及清晰性打了個折扣。這是較可取的一種釋經進路。然而，本書的進路是將啟、但二書定位為正式的啟示文學。作者本身寫作動機並不是要寫預言將來的書籍。此二書是作者對當代信徒所寫的書、所說的預言、所說的勸勉。但



透過預表或多重式應驗的預言、卻又在某程度上可指向將來。這進路比「借用啟示文體」的釋經法更進一步對其預言的準確性及清晰性打個折扣。

如果你以往很醉心於研讀關乎但以理書及啟示錄之預言應驗的資料，大概讀到這裏會感到不是味兒，甚至可能考慮就此擱下本書，另找一本把啟示錄或但以理書與今日局勢擺在一起的書來看看，刺激一下。但筆者仍然誠懇邀請你以開放的態度繼續思想此書所討論的，也許它會令你對但、啟二書的觀念有所改變。

筆者自信主後便很喜歡研究聖經中關乎預言的範疇，參加一些預言講座、末世講座之類聚會時就更是聽得眉飛色舞，手中狂抄筆記以免走失天機。然而，光陰過去，今日回想所聽過的，或重看當年的筆記，總覺有點難受，因為很多當日講員曾言之鑿鑿的預言解釋都與世事發展不符，不能得著「應驗」。雖不至感到被騙，但仍覺昔日講者講得太肯定，定聖經所未定，言聖經所未言。這使我一方面仍對預言、對未來有很大好奇心，但也多了一重謹慎心態。加上近年接觸兩約之間啟示文學的時候，發覺啟示錄與但以理書實與聖經其它書卷無論在描寫上或在神學上都有太多分別，卻又與該些啟示文學有太多相似之處。故此，我傾向了「但以理書及啟示錄本身就是啟示文學」的解釋。以它們來預言今日，只是一種間接的應用。

## 「借用啟示文體」之說的弱點

本書稍後會逐步分析「借用啟示文體」的文體釋經法的弱點，並筆者認為啟、但兩書卷本身是啟示文學的種種論據。只在此簡述一些較為明顯淺白的理由，而這些理由皆針對著上述所謂啟、但二書應用啟示文體之理由。

1). 如上所述，作者可能為更易表達天堂、地獄、末世災難等難以平鋪直叙的屬靈事實，於是用上了像啟示文學般的象徵法。這說法甚為牽強，因為類似的觀念在耶穌之言論或其它新約書卷中也會出現，而無須引用類似的神秘景象、數字或獸類。何況二書引用象徵性的地方甚為廣泛和具體，若說只為了易於表達，實有喧賓奪主之嫌。試看但以理書第十章的靈界活物之爭，或啟示錄十二、十三章的神怪描寫，便可明白其引用之廣泛及具體之處。



2). 如上所述，作者可能為吸引讀者，或為要給讀者留下更深印象，所以用上了諸般的象徵性、神秘性描寫。這無疑更有喧賓奪主之嫌，甚至可說是本末倒置。因為這些描寫之廣泛及具體都足以把原本的啟示弄得含糊隱晦。這大概不會是神啟示作者去作的事。

3). 如上所述，作者可能為要保障本身及信徒群體的安全，為要避開外邦敵政府之耳目及進一步的迫害，於是用上了象徵性文字。然而，在應用程度上，啟示錄和但以理書明顯已過了應有的應用程度，另一方面有很多明顯不會引起政府關注的內容(如天堂及末日景象)也同時以類似象徵性文字表達，就有點難明了。較合理的說法，是二書本來就是啟示文學。除了避開政府耳目之外，他們跟兩約之間眾多啟示文學一樣，有著引用象徵文法的其它原因。這些原因本書稍後會再作詳述。

4). 無論是為方便表達，為吸引讀者或為避免迫害而使用啟示文體，都僅應限於文學上的技巧而已。然而，啟示錄和但以理書跟聖經其它書卷不同之處，卻不僅限於文學上的技巧，而很多時是涉及基本的神學概念。舉個明顯一點的例子，此二書都瀰漫很重的善惡二元論色彩，而這正是兩約間啟示文學的共通點。在此二書的描寫中，世界有邪惡的靈界勢力在運行著，這勢力與善良的靈界勢力在不斷爭競，最後邪終不勝正。這種神學概念已不能用文學技巧來作解釋。又例如二書中對現世的失望與消極態度(這同樣是兩約間啟示文學的共通點)，亦已明顯超越所謂文學技巧的問題，而關乎到作者本身的信念。簡言之，二書的神學觀念與聖經別的書卷甚為不同，而不僅是文學技巧不同那麼簡單。

## 信息比預言本身更重要

本書的進路雖然比「借用啟示文體」的釋經法更進一步對啟、但二書之預言的準確性及清晰性打個折扣，但並不等於這就貶低了二書的重要性。因為啟示文學的重點既不是預言或其應驗準確性本身，而在乎其信息所帶來的安慰、激勵與勸勉，那麼這些信息無疑對今日或明日受各種困迫之信徒同樣有所幫助。「你且去等候結局，因為你必安歇，到了末期，你必起來，享受你的福分」(但十二 13)。「你們必受患難十日。你務要至死忠心，我就賜給你那生命的冠冕」(啟二 10)。鼓勵



信徒等候救恩之臨到，並堅忍信仰立場到底，這清楚信息是但以理書及啟示錄二書的真正主旨。至於書中形容的諸般景象和善惡之爭等神秘和隱晦描寫，就是達成上述主旨的工具或方式。很明顯，主旨比達成主旨的方式更重要。作者或神要透過二書之象徵性描寫所要表達的主旨，比這些隱晦描寫如何細節地準確地應驗來得更重要。如上文所述，啟示錄大概已在初世紀發揮了它的基本作用。同樣，它也應該在今天，或更險峻的明天，對信徒發揮作用——無論其隱晦描寫是在那程度上得著應驗。

事實上，這亦是筆者對預言的基本信念。預言的至終目的不是讓我們知道明日如何，更不是讓我們非常仔細，細節地明白明日會如何。神在歷史或在聖經中從沒有這種意圖。預言乃是要讓信徒知道神掌握明天，神是歷史的主，信徒當努力今天，並儆醒等候救恩之到來。縱使是較為隱晦的預言也同樣可達成這些目的，無須非常仔細、或甚至逐字式的描寫、逐字式的應驗。回顧聖經舊約諸般預言及其應驗，情況亦是一樣。很多預言，例如以色列百姓得著應許之地，百姓被擄後重回故土等預言，都得到應驗，但其中細節卻未必如所預言的發生。但這沒有影響神的信實或預言的實現性。神，的確掌管歷史，掌握明天。

所以，雖然本書的進路會對啟、但二書之預言的應驗性或準確性打個折扣，然而其中所預表的末世概略，例如末世將出現敵基督政權，信徒在末世時受嚴峻迫害，新天新地的來臨等等，都必出現。而且聖經其它記載，例如保羅和彼得的書信、耶穌的教訓，都有提到這些末世事情。他們的描寫印證著啟、但二書對末世的概略描寫。當然，筆者得重申我的觀點，我認為二書作者描寫所謂末世景象時，所關注所「預言」的乃是他們當時代的同胞和時局。當代受迫害的信徒，是真正的受眾。然而，因著啟、但二書乃神的啟示（無論是直接或間接的啟示），二書的信息及預言又可以同時跨越時間地遙指向今天與明天的世界局勢。

總括而言，讓我們保留啟示錄及但以理書中的某種神秘性和莫測性，非到事情真正發生，我們都不能有真正清晰的理解。隱約地知道明天如何，從而儆醒等候，但又無法全然看得清楚，這正是我們對預言或預表的應有態度。這樣，縱使他日（甚至到新天新地時）我們發覺有些預言的字眼或細節似從未在



歷史或末世中發生過，也不會感到有所失或被騙，因為這是聖經預言的特質，更是聖經中啟示文學(但以理書及啟示錄)的特質。

## 關於但以理書

現在讓我們回歸正題，把焦點放回本書要討論的書卷上：共十二章的但以理書。

關於但以理書的成書日期及作者問題，一直有兩種說法。其一說法是但以理書乃主前六世紀的但以理所寫，而其中的預言主要指向四百年後，即主前二世紀，希臘君王安提阿古四世對猶太人的暴虐對待。另一說法是但以理書乃主前二世紀的作品，也就是說，跟兩約間啟示文學是同期的，也同樣用偽名手法，以主前六世紀人物但以理的名字作為作者本人。這樣的話，其中對安提阿古四世的預言就不是真預言，而是一種在事情發生後的追記。是歷史，不是預言。也可以說，是一種預言式的歷史回顧。

本書立場是後者的說法，其中的理據會逐步分析，但僅在此列出筆者對但以理書的一些基本信念。或更準確地說，是我傾向的信念，因為以上兩種說法其實都有相當理據的支持，雖然我認為後者的理據更為可信。

1). 主前六世紀確有但以理書前六章所記載之但以理其人其事，他是被擄的猶太青年，後來得以在巴比倫及隨後的波斯王朝歷任高官。但以理書前六章就是關乎他在異邦之英勇事蹟。然而，他的猶太名字未必一定是但以理，而可能僅在流傳上成了「但以理」。關於其名字的問題，本書稍後才再討論。

2). 主前二世紀，希臘統治了巴勒斯坦，猶太人就被希臘的多利買(Ptolemy)王朝及西流基(Seleucid)王朝相繼管治著。到了西流基王朝的安提阿古四世時，猶太人受到的壓迫到了高峰。於是但以理書作者就以四世紀前那位在異邦中堅決不肯向異邦勢力低頭的人物但以理的真實事蹟，寫成但以理書前六章故事。作者可能取材自一些關乎但以理的口述流傳故事，也可能取材自另一更古舊關乎但以理的著作，但作者應不是但以理本人。若真如此，則可說現有之但以理書有多於一位的作者。主前二世紀的作者又以第一身寫法寫成但以理書後六章的四個異象記載。該四個異象實是以層層疊進、漸漸清楚細節的



形式揭示出同一件事情：聖民將會(其實是已發生，或正在發生的事)遭到暴君安提阿古四世的殘害，但過了某段時間以後，暴君必被傾覆，聖民必得復興。所以，聖民務須堅忍下去，不可放棄信仰或棄明投暗，助紂為虐。但以理書前六章之但以理及其三友之英勇事蹟就正是聖民的好榜樣。但以理及其三友寧死也不向異邦宗教屈膝，結果不單耶和華的名字被外邦王稱頌，而但以理等人亦得升上高位。苦必盡，甘必來。同樣，作者以此勉勵當代受安提阿古四世苦害的猶太百姓要堅忍下去，等候美境之來臨。主前二世紀時那受苦的猶太信仰群體，是但以理書的基本受眾。

3). 主前二世紀之作者雖以偽名方式寫成但以理書(或至少以偽名方式寫成後六章的異象)，而異象中所述之預言也不是真預言，然而他仍算是在神啟示下寫成但以理書。在兩約之間，神沒有直接的啟示，但以理書本身雖是「人的話」，然而神卻仍在眾啟示文學中選擇此書所載之真實歷史及作者的筆觸去啟示真理，預表將來。在但以理書中，預表比預言更為重要，作者寫的預言雖不是真預言而是歷史，但這歷史本身卻有著重要預表意義，於是就一樣可達成類似預言的目的，透視將來。作者無心插柳(寫啟示)，但柳卻成蔭(作品成爲啟示)。所以，它仍可算爲是神的啟示。它雖與兩約間其它啟示文學有很多相似處，但在間接的啟示權柄下，仍對當時百姓產生了折然不同的影響力，連其中本不是預言的預言亦能遙指末世的事。然而，那些預言可指向將來，那些預言與將來毫無關連，則是我們今日無法肯定的。因此，但以理書異象中之預言雖極爲細節詳盡，但我們不能全部拿來肯定今天或明天的事。縱有舊約及新約其它預言在某程度上的輔證，但以理書爲我們所勾劃的末世景象仍帶有很多隱晦不明之處。所以，在應用此書中預言去解釋時事、預言末世時，實要小心爲是。我們始終都只是但以理書的次一層受眾。

4). 但以理書作者透過但以理及其三友的事蹟，並幾個鼓勵性質的預言，勸勉當時(主前二世紀)之猶太百姓在苦難中要堅持下去，苦必盡，甘必來。這是全書主旨所在，而這主旨是劃時代的。任何時代，任何地方，那裏有信徒遇到壓迫，需要安慰扶持，但以理書信息就成爲他們的安慰與扶持，神就透過但以理書對他們說話。從這角度來看，就沒有所謂基本受眾或次一層受眾。作者的問題，寫作年代的問題，亦顯得毫不重



要。如上文所述，啟示文學的象徵文字及預言僅是達成主旨的方式，而主旨比達成主旨的方式更為重要。無論但以理書後六章是預言抑或是歷史，以上的主旨皆不受絲毫影響。神願人在任何困境中都依靠祂，不向偶像罪惡低頭。所以，筆者認為我們當看重但以理書中關乎忠貞及盼望的信息多於其預言的本身。神只願我們隱約知道將來的事，從而作好準備，儆醒等候，而不願我們去苦苦追尋，要預先知道世界末期所會發生的每個細節。

5). 雖然我較傾向主前二世紀作者的說法，但也不全然否定主前六世紀作者的可能性。但縱是主前六世紀作者，他(應該是但以理本人了)在但以理書後六章那四個異象中之真預言所預言的，仍應是指向主前二世紀時聖民所會遭到的種種迫害。那個殘害猶太百姓，敵擋真神的暴君，仍是指向希臘西流基王朝的君主安提阿古四世。可以說，神在主前六世紀啟示但以理預先寫下預言，去安慰四百年後那些將會遭到安提阿古四世鐵腕對付的猶太人。那麼，主前二世紀那些在巴勒斯坦的猶太人仍是基本的受眾，而我們今日信徒仍是次一層的受眾。書中所預言的事在主前二世紀時已得著應驗，而又遙指著末世。但由於所預言的主要針對前者而非後者，所以我們仍無法確定那些預言同時指向後者。於是，無論是主前六世紀作者說抑或主前二世紀作者說，情況都一樣：其中的預言，其中的安慰，都是對主前二世紀的猶太百姓說的。我們只是間接的、次一層的受眾。這情況就如我們研讀新約書信一樣，我們必先明白，究竟保羅或彼得等寫信者要受信者知道甚麼，得到甚麼，而不是本末倒置地先問保羅或彼得對我們說甚麼，因為始終那些書信不是直接寫給我們的。明白寫信者要對受信者說甚麼，才可以正確把信息接收過來，成為保羅等人間接給與今日信徒的信息。總括而言，我們在應用但以理書中預言來明白末世光景時，仍得小心其中的間接性及隱晦莫測性。



## 第二章

# 但以理書的成書日期

雖然無論但以理書作者是否但以理本人，或成書期是在主前六世紀抑或主前二世紀，都不甚影響但以理書的主要信息和當中預言在今天的應用。然而，純在追索淵源及追求較合理解釋的動機下，筆者仍願透過本書的討論嘗試去探討但以理書是主前二世紀作品的種種可能性，並這些可能性所帶來對理解此書的特殊意義。

## 但以理書的故事大綱及全書結構

但以理書共有十二章，部份聖經版本(例如七十士譯本，天主教思高聖經)會在書末加入兩章次經，就是第十三章的「蘇撒拿傳」(Story of Susanna)及第十四章的「比勒與大龍」(Bel and the Dragon，當中其實包括了「比勒」及「大龍」兩個故事)。只有六十八節經文的次經「亞撒利雅禱言」(Prayer of Azariah，其中一段稱為三童歌)則放在但以理書三章廿三節之後。舊約馬所拉古本(Masoretic Text，主後七十年猶太拉比所校定的希伯來經文)及死海古卷的但以理抄本都沒有這四種附加資料，故它們可能跟七十士譯本一樣，源自埃及的亞歷山大城(Alexandria)。關乎這些資料的內容，請參看本書的附錄。

但以理書十二章都有非常獨立的內容，但主題及細節卻彼此呼應。前六章的六個故事記載但以理及其三友在外邦為官的一些遭遇，後六章記載但以理所得的四個異象，七、八、九章各一個，第十一章是第四個異象。第十及十二章分別是第十一章的序言及結語，故這三章可成一獨立單元。雖然如此，這三章的內容仍非常獨立，各有重點。



以下是各章內容簡述：

## 第一章：飲食上的試探

猶太人被巴比倫戰敗後，聖殿器皿被奪走，放在巴比倫神廟中，但以理等猶太青年精英亦被擄到巴比倫，且被選在宮中服侍尼布甲尼撒王。他們需在宮中先受訓三年，學習巴比倫知識及文字言語。在受訓期間，但以理等人因信仰原故而不願吃尼布甲尼撒王所分派的王膳與酒。他們要求巴比倫官員給他們十天試驗期，看看僅以素菜白水作膳用，會否對身體有不良影響。結果因為他們在試驗期過後比其他用王膳和酒的青年人更健康，他們以後就無需用王的膳和酒。受訓期完畢後，他們接受君王考問，由於成績美滿，他們可以在宮中服侍。

## 第二章：巴比倫王的異夢

尼布甲尼撒王在登位第二年作了一異夢，夢見一金頭銀胸銅腹鐵腿、腳是半鐵半泥的大像。國中術士無法為他說出夢境及解夢，結果王在烈怒下要殺盡所有術士。然而身為術士之一的但以理就在耶和華特別指示下，解明王的夢，使自己及其他術士免了殺身之禍。但以理說該夢關乎尼布甲尼撒及巴比倫以後幾個國度，這些國度會一個不如一個，最後大像腳部會被一塊非人手鑿出來的石頭擊中，結果大像全然粉碎。王因但以理的解夢而讚頌耶和華，並重賞但以理，又升了他的官，使他管理巴比倫全省，並為眾術士之首長。

## 第三章：誓不向偶像低頭

尼布甲尼撒王在國境內造了一個金的巨像，並為此像舉行開光之禮，邀請群臣赴會。他又要境內各方各國的人拜這巨像，凡不順從者都要被扔進火窖。在巴比倫宮中為高官之但以理的三位友人因為要對耶和華忠貞，就拒絕遵命拜像，結果被尼布甲尼撒派人扔他們進火窖。他們因神的拯救而毫無損傷。王見此情景，就赦免了他們的罪，並且稱頌他們信奉的耶和華，又提升了他們官職。



## 第四章：瘋狂的統治者

尼布甲尼撒王安居宮中時，作了一怪夢，夢見一大樹被砍下，只留下了樹的殘株。它(他)失去了人性，被銅圈鐵圈箍著，要在野外吃草，神且給他一個獸心，直到七期為止。巴比倫國中術士無人能為君王解夢，結果王找來但以理。但以理說那大樹就是尼布甲尼撒王自己，他因驕橫而遭神懲罰，他會失去理性，並因此而被趕離人群，要在野外生活，直到他肯在神面前謙卑為止。王並未因這夢的解釋而有所警惕。結果，十二個月後，他在宮中過著安舒日子時，該異夢果然應驗在他身上。他失去常性，被趕離寶座與人群，要在野地吃草如牛。七期之後，他復得聰明，亦復得王位。他因此而尊崇耶和華。

## 第五章：褻瀆聖殿之物

巴比倫伯沙撒王在王宮與群臣歡宴之際，竟酒後忘形，把昔日尼布甲撒王從耶路撒冷聖殿掠回來的金銀器皿拿來作盛酒器皿。在飲酒之際，他又讚美巴比倫神明。耶和華因他這極褻瀆行徑而以指頭在宮中牆上寫字，宣判伯沙撒之國必將滅亡。然而該些文字以極象徵性形式寫成，所以王及眾大臣無法明白。最後伯沙撒王在王后的引介下找來但以理去解釋該段文字。解釋過後，伯沙撒王就賜他獎賞，又傳令會按自己的許諾，讓但以理在國中位列第三。然而，當夜伯沙撒王就按牆上文字所言的被殺，巴比倫亦亡於瑪代人大利烏之手。

## 第六章：被迫廢止祖宗傳統

波斯王大利烏傾覆巴比倫後，那曾於巴比倫為高官的但以理可繼續留在波斯宮中做官，且甚得大利烏器重。但以理的得寵招來朝中其他大臣嫉妒，於是設計陷害他。他們知道但以理仍按其猶太傳統一日三次向著耶路撒冷方向禱告，於是就建議大利烏王立例禁止任何人在三十日內向王以外的神明敬拜。王在不細察下中計，在禁令上加蓋玉璽，向國人頒佈。但以理雖知情況險峻，仍不理禁令，照常在家向上帝禱告，結果遭那些大臣指控。大利烏王雖知中計，亦唯有依禁令將但以理定罪，



扔他下獅子坑。然而神保守但以理，使獅子沒有傷害他。結果王赦去但以理之罪，命人把他救離獅子坑，倒將那些陷害者扔進坑去送命。王亦因此稱頌耶和華。

## 第七章：四獸的異象

但以理在巴比倫王伯沙撒王元年得著一異象，見四巨獸由海中上來，形象皆甚可怕。第四獸更長出小角，會說誇大的話。但以理又見上帝顯現，在天上坐著行審判，把邪惡的小角懲治，扔在火中焚燒。審判小角後，就有人子駕著天雲而來，得著永不敗壞的國度。得異象後，有天使向但以理解釋異象內容。四巨獸原來是地上興起的四王，到小角掌權時，聖民會被勝過，且被小角壓迫甚苦。期間雖然要共歷一載二載半載之久，然而耶和華至終必為聖民伸冤，並賜聖民榮耀權柄，和永遠的國度。

## 第八章：公山羊的肆虐

但以理在伯沙撒王在位第三年時得著一異象，在異象中他來到書珊城、烏萊河畔，見河邊有欺壓別獸、自高自大的公綿羊。後來又出現一隻頭上有大角的公山羊，把那公綿羊撞倒，並加以踐踏。公山羊的大角折斷後長出四角，四角其中一角長出小角。這小角逐漸強大，且極霸道，廢止獻祭，又毀壞聖所。聖所共歷二千三百日之久才復得潔淨。得異象後，有天使向但以理解釋異象內容。原來公綿羊和公山羊分別代表將來的波斯及希臘，小角是希臘一個大大迫害猶太人的暴君。他行事詭詐，又作惡多端，至終必遭橫死。

## 第九章：七十個七的異象

大利烏傾覆巴比倫後作王元年，但以理閱聖書得知聖城將荒涼七十年。於是，他知道百姓回歸之日不遠，故他懇切為國家禱告，求主復興耶路撒冷。他並為自己和同胞的罪孽認罪悔過。結果，神藉天使加百列向但以理報信。可是神並未直接回應但以理關乎七十年荒涼及聖城聖所重建之事，祂反而向但以理啟示另一個更重要的「七十」，就是「七十個七」的預言。



從出令重建聖城，到有受膏君時，共會有七個七和六十二個七。六十二個七過後，有受膏者會被剪除，聖城和聖所會遭一王毀滅。這王且會廢止獻祭，又行可憎的事。然而，這王的暴行至終會引來神的審判與懲罰。七十個七完結後，一切罪過會停止，一切罪孽會被贖盡，地上會展開永義的境界。

## 第十章：天上靈界之戰

但以理在波斯王古列(即大利烏)在位第三年得了一個關乎大爭戰的異象，卻欠缺詳細解明，但以理為求明白異象，就悲傷禁食廿一天。廿一天後，他在異象中被帶到希底河邊，有天使向他顯現並報信給他。原來但以理禱告第一天已蒙神應允，神並派天使報信，只是途中遭波斯魔君攔阻廿一天之久，最後幸得天使長米迦勒解圍，才可突圍來報信。但戰事尚未完結，天使說他報信後仍要回去與波斯及希臘魔君爭戰，而在這爭戰中唯有天使長米迦勒可以幫助他抗敵。

## 第十一章：希臘列王記

本章承接上一章，天使把異象內容詳細向但以理解說。這章實際上亦是希臘帝國的列王記，除第二節提到波斯四王外，其餘篇幅的重點都放在希臘南北國諸王(即埃及多利買王朝諸王及敘利亞西流基王朝諸王)相爭之事上，直到北王安提阿古四世為止。這章清楚交代了東南西北四王瓜分亞歷山大龐大帝國至南北諸王長期對峙的漫長歷史，而其中有一大半篇幅都是關乎暴君安提阿古四世的(十一 21-45)。他做事狂傲，任意而行，且大大壓迫猶太人，廢止他們的獻祭傳統，又褻瀆聖殿。有不少猶太人在他的巧言引誘下背棄了聖約，但亦有人對信仰至死忠心。到了末期，南方王來與他交戰，戰事愈來愈牽涉廣泛，列國也參與其中。安提阿古四世因狂傲而被孤立起來，最後橫死收場。

## 第十二章：忠貞者必得永生

本章接續第十一章的信息，天使藉著關乎末後復活的異象安慰那些在大爭戰中遭安提阿古四世迫害的百姓。受苦中的百



姓當把盼望投到今生之外的新世界去，因為凡保守自己，至死不背棄聖約者，必得拯救，且會復醒承受永生。相反，那些奸惡者必永遠受羞辱。最後，天使向但以理強調，那一載二載半載的苦難是必要發生、亦必會完結的事，故但以理（並眾猶太百姓）務要切切等待，忍耐到底。苦難過去，聖民必得復興，並享受神所賜的福份。

這十二章的前六章是按時間次序而記述的歷史。一至四章是巴比倫王尼布甲尼撒時代的故事，第五章是巴比倫伯沙撒王時代的故事，第六章是波斯大利烏（古列）時代的事。後六章亦是按時間次序而記述的歷史。七至八章是但以理在巴比倫伯沙撒王時代所得的異象，九至十二章是他在大利烏時代所得的異象。若把歷史部份跟異象部份分開來看，兩者都是按年代編排的。若兩者合併來看，則兩者在時間上是交疊的。第七和第八章的異象發生在第五章的記載之前，第九章的異象發生在第六章的記載之前，第十至十二章的異象亦應在第六章的記載之相近時期出現。

按年代次序而言，可作以下排列：

## 巴比倫國

- |       |  |
|-------|--|
| 尼布甲尼撒 | <p><b>但以理在飲食上受試探(第一章)</b><br/>         時間：尼布甲尼撒登位之初，約主前 605 年。</p> <p><b>巴比倫王得大像異夢(第二章)</b><br/>         時間：尼布甲尼撒在位第二年，約主前 603 年。</p> <p><b>但以理三友陷身火窖(第三章)</b><br/>         時間：不詳，大概尼布甲尼撒在位早期，約主前 600 年。</p> <p><b>巴比倫王再得異夢(第四章)</b><br/>         時間：不詳，大概尼布甲尼撒在位晚期，約主前 570 年。</p> |
| 伯沙撒   | <p><b>但以理得第一個異象(第七章)</b><br/>         時間：伯沙撒在位元年，約主前 553 年。</p> <p><b>但以理得第二個異象(第八章)</b><br/>         時間：伯沙撒在位第三年，約主前 551 年。</p>   |



**巴比倫王褻瀆聖殿之物(第五章)**

時間：伯沙撒被殺、巴比倫傾亡之年，約主前 539 年。

**波斯國****大利烏(古列)但以理得第三個異象(第九章)**

時間：大利烏得國元年，約主前 538 年。

**但以理陷身獅子坑(第六章)**

時間：不詳，大概是大利烏得國初期，約主前 537 年。

**但以理得第四個異象(第十至十二章)**

時間：大利烏在位第三年，約主前 536 年。

此外，我們也得留意，在這十二章中，第一、第三和第六章故事有很相近之故事骨幹。這三個故事都記載外邦君王攔阻或禁止但以理及其三友對耶和華保持忠貞，他們為堅守信仰立場而身陷險境(被投入火窖、獅子坑等)，結果在神的保守下他們得以脫險，甚至得君王的稱許和賞賜。

第二、第四和第五章的故事內容更為相近。三章故事都以外邦君王得見異夢或異象為開始(包括大像、大樹及牆上怪字)，朝中術士或大臣無法助王明白該等異象，最後均惟有但以理能解釋之。結果但以理得賞賜，而耶和華亦被外邦王所稱頌。

此外，第七、第八和第十章的內容也十分相近。三章故事都記載但以理得著異象，其中的過程皆甚相似。先是但以理得異象後無法明白異象的奧秘，且為此驚惶(七 15；八 17-18、27；十 7-9)，而最後都藉天使的解釋而明白異象的內容。

**但以理書中心思想：苦盡甘來**

但以理書的對象，是受苦中的猶太百姓。這群百姓可能是主前六世紀被擄巴比倫的猶太人，但更有可能是主前二世紀被希臘西流基王朝(特別是安提阿古四世時)迫害的猶太人。即使這書是主前六世紀著作，但其內容亦無疑是以安提阿古四世為



核心、以受他壓迫的猶太人爲主要對象(亦即本書對他們最有意義。當然，這種似乎脫離當代處境而對四百年之後的人民說話或啟示的情況，在聖經中絕少出現)。但以理書及這書的其它次經輔卷(包括三童歌，蘇撒拿傳，比勒與大龍等故事)，並其它衆多啟示文學，都帶給兩約間受苦的百姓無窮盼望與信心，幫助了他們渡過無邊黑暗的歲月，也在思想上預備了百姓(包括復活與永生的觀念)去迎接新的開始。可以說，縱使但以理書是主前六世紀的作品，但其功用卻在主前二世紀時才得著真正發揮。

但以理書的中心思想是「苦盡甘來」：苦難是暫時的，神至終必使聖民得勝，邪終不能勝正。前六章的六個故事都以但以理及其三友、或整體猶太信仰，受到某種威脅作開場。但在神的保守下，故事結尾時他們都逢凶化吉，最後且得各種賞賜或高升，連外邦王也不得不稱頌耶和華。作者以這六個關乎忠貞信徒及苦盡甘來信息的故事，作爲一個基礎，去勸勉後六章那些受外邦政權苦害的猶太百姓。聖民在苦難中要忠貞地堅守信仰，忍耐到底，盼望將來。像昔日但以理及其三友所經歷的，猶太百姓必有苦盡甘來之日。事實上，像前六章故事一樣，後六章故事一樣以苦爲始，以甘爲終。忠貞與堅忍，等候與盼望，是但以理書最重要的信息。但以理書最後一節經文，「你且去等候結局，因爲你必安歇，到了末期，你必起來，享受你的福份」(但十二 13)，可謂是此書的鑰節經文。

	開始之苦	經過	結局之甘
第一章	苦：飲食的試探	神的保守	甘：人俊美肥胖，神得榮耀
第二章	苦：金銀之像掌權	神的審判	甘：人得著賞賜，神得榮耀
第三章	苦：拜像之試探	神的保守	甘：人得著賞賜，神得榮耀
第四章	苦：心高氣傲之君	神的審判	甘：神得榮耀
第五章	苦：狂傲之君放肆	神的審判	甘：人得著高位，神得榮耀
第六章	苦：忠心者被試探	神的保守	甘：人得著亨通，神得榮耀
第七章	苦：四獸的殘忍	神的審判	甘：聖民得高位，神得榮耀
第八章	苦：兩羊的殘忍	神的審判	甘：聖所得潔淨，神得榮耀
第九章	苦：七十個七之期	神的保守	甘：聖民終必得勝
後三章	苦：北王的肆虐	神的審判	甘：聖民終必安歇

(註：以上之「苦」皆是相對於猶太人而言)



「惟有忍耐到底的，必然得救」(可十三 13)，「你務要至死忠心，我就賜給你那生命的冠冕」(啟二 10)。這兩節聖經經文最能將但以理書中心思想表達出來。

## 主前六世紀作者論的理據

支持但以理書主前六世紀作者論的人大概持著以下理由：

### 耶穌的印證

**理據：**耶穌引用但以理書的預言時(太廿四 15)，指出這些預言是「先知但以理」說的。既有耶穌這權威的印證，但以理就應該是但以理書作者。

**不足之處：**這理由其實很弱。耶穌只指出他所徵引之經文的出處，而並無意圖要印證作者的問題。假若當時人們已約定俗成地知道但以理書是「先知但以理」(無論是主前六世紀歷史人物但以理抑或主前二世紀偽名寫作的但以理)寫的，耶穌沒有需要去處理這個真偽作者名字的問題。特別在這種因獨特時代處境而致要用偽名著作的情況中，根本就沒有對耶穌或當代人構成所謂的真偽問題。可以說，兩約之間著作以偽名姿態出現，已成為當時文化一部份。此外，耶穌稱但以理為先知，亦與歷史不完全相符。但以理跟舊約先知不同，他不是正式的先知，而是個在外邦為官的猶太人。在但以理書中他亦沒有以先知身份出現。由此可見耶穌的說法不能全以史實角度觀之。

### 第一身寫法

**理據：**但以理書作者在後七章中常用「我」這第一身寫法，又聲稱自己獲得神的啟示(參七 2、4、6，八 15，九 2，十 2)，而且他受命去「隱藏這話，封閉這書」(十二 4，另參八 26，十二 9)，可見作者應是但以理本人。

**不足之處：**這些理由不單很弱，甚至應是一種對偽名著作的一種印證。首先，使用第一身寫法可能只是一種文學技巧，並不一定表示見異象的但以理就是作者本人，正如但以理書第四章中作者引述巴比倫王尼布甲尼撒之夢境時也以第一身來寫尼布甲尼撒(參但四 4，34)，卻不表示見夢境的就是作者本



人。何況，但以理書一至六章的但以理都採用第三身寫法。此外，作者的寫法在聖經中是獨特的，他常用「我但以理」這第一身寫法，而不僅稱「我」。那些常採用第一身寫法的先知也少有用「我耶利米」，「我以西結」，「我以賽亞」的稱呼。按常理而言，如果作者真是但以理，他就不用一再強調自己是但以理。

對筆者而言，但以理書作者特別強調「我是但以理」，大概是要向讀者暗示「我不是但以理」。這可能是一種內置於偽名著作中的提醒系統，提醒讀者有關作者的真正身份。同樣，他強調自己得著神的啟示，亦有著相似的理由。作者跟兩約間其它啟示文學作者一樣，因為沒有得著神的啟示，所以要常常強調自己的權威性。然而，作者（大概是一位文士）其實已不自覺地間接得著神的啟示。這情況有點像以斯帖記。在以斯帖記中，神的名字沒有出現過，其實祂仍暗地裏保守祂的百姓。同樣，兩約之間四百年內，神的直接啟示基本上終止了，但仍用著這本由文士所寫、本質是歷史文獻的但以理書，去填補這個啟示空隙，去安慰祂的百姓，並且預言明天。縱使作者寫的只是歷史中的暴君安提阿古四世及其對聖民的暴行，但這人物及事件本身就是預表式的事件，於是作者所寫的歷史自然地有著預言的性質，遙指向末日的敵基督政權及聖民的末後遭遇。作者不是寫神的啟示，而是寫自己的東西，去安慰和鼓勵他的同胞，但這書卻又真的成了神的啟示。他無心插柳，但柳卻成蔭。

至於「隱藏這話，封閉這書」這怪異描寫，本書稍後在討論到兩約之間啟示文學及其它次經時會提到，這些著作很多時也會用上這種把異象或啟示封閉某段時期的描寫。例如以諾書中提到以諾在往陰間之旅中得悉世間將有洪水之事，但由於天機不可洩露，所以他把秘密「封閉」起來，留待子孫來揭露（參以諾一書六十八 1-5）。這種把異象或啟示暫時封閉，待適當時間才揭盅的情況，其實是一種很神秘怪異、不合常理的事。例如，究竟如何實際把異象「封閉」？又如何按時「開封」？為何不在所謂解封的時間才作啟示或異象，這樣豈非既可免卻封閉又解封的麻煩，又可免卻得異象者要接收一些根本不屬於也不適切他自己時代的異象或信息？但以理書的信息明顯針對主前二世紀時猶太人在安提阿古四世壓迫下的苦況，這時離開但以理在巴比倫任官時期有四百年之久。神會否向但以



理啟示一個在四百年後才真正「開封」或適切的信息？這個可能性似乎不大。

可以說，這類「把異象封閉與解封」的怪異描寫是兩約間作品(特別是偽經中的啟示文學)的一種特色，這種特色是聖經本身絕少有的。但以理書有這種描寫，正證明它是主前二世紀的著作。

## 歷史資料準確

**理據：**但以理書的記載跟巴比倫王尼布甲尼撒及伯沙撒的生平資料互相吻合，可見其成書期不是在主前二世紀。

**不足之處：**其實，如上文所述，但以理書之內容不是作者在主前二世紀時子烏虛有地創作出來的。他大概是按一些口述傳統或甚至一些文獻記載而撰寫了但以理書前六章故事，而該些文獻本身並沒有留存下來。但以理既歷任巴比倫及波斯高官，他的事蹟就必以某種方法留存下來。故主前二世紀作者掌握有關但以理其人其事之準確資料並不為奇。再者，若論歷史的記述，但以理書對主前二世紀的描寫明顯比主前六世紀的描寫更為準確。

## 死海古卷抄本

**理據：**死海古卷包括了十七本但以理書的抄本(雖不是全本的書卷)，其中有些應該是在主前 150 至 120 年間抄寫的，而安提阿古四世的統治期是主前 175 至 164 年間。若說但以理書是針對這希臘君主而撰寫的，則時間上不可能有抄本在死海古卷中，因為主前二世紀時，巴勒斯坦在書籍抄寫及流傳方面仍十分落後。一書卷由完成至流傳，再被人接納和抄寫，應該要經過漫長時間。

**不足之處：**這理由亦是很弱，一方面死海古卷的成書期很難確定，但以理書可能是較後期才抄寫的。另一方面但以理書作者是針對當代受苦甚重之猶太同胞而寫書的。書中內容若對他們有很大激勵，則書卷寫成後迅速在民間流傳，並不為奇。而且「一卷書由寫成至流傳，再被人接納和抄寫，需時甚久」的說法，本身就只是一個很難有歷史印證的論據。再者，撰寫死海古卷的昆蘭團體(Qumran Community)本身就是很反對外邦



政府的猶太人，他們很快地接納及抄寫但以理書，是情理之內的事。有學者更認為他們與但以理書作者有密切關連，他們甚至可能是此書的作者。

## 正典不應有冒名著作

**理據：**若但以理書僅是主前二世紀的偽名著作，為何它可以列入正典之中？雖然偽名著作是兩約間啟示文學的特徵，但它們都沒有被列入正典。聖經中不應有冒充別人名字的作品，也不應該有不是真正預言的預言。聖經中不應有這類存有欺騙成份的著作。故此，但以理書應是主前六世紀之但以理的作品，預言著四世紀後及末世的事情。

**不足之處：**這個支持主前六世紀作者論的理據是很難處理的一個理據，因為這理據牽涉的不是客觀的理由，而是主觀的理由，是不同人對相同事情的不同接納程度。筆者在下一段會仔細分析主前二世紀作者論的種種理據，而由於這些理據比上述幾點理據更為可信（對筆者而言），所以我較傾向主前二世紀作者論。但歸根究底，主前二世紀作者論認同但以理書是一本偽名著作，而當中的預言亦是歷史記述成份多於是真正的預言。問題是，聖經中能否有這類「騙局」？

筆者對此的立場是：為甚麼不可以？

我相信問題真正的關鍵，是究竟作者本身是否存心欺騙。假若我們明白當時的年代背景，明白啟示文學的特徵，就會明白在那個信徒們飽受壓迫、言論難有自由的世代，利用冒名著作及大量象徵文字以抒發心中激情、鼓勵同胞，同時亦避過政府耳目，是可以理解的。在當時，這亦的確成爲一種文化氣候。這類著作沒有被當代猶太人視爲「騙局」，作者本身更無欺騙之心，而只有對耶和華信仰之熱忱、熱愛國家人民之情懷。次經或偽經著作雖然不被列入聖經正典，但很多作者對神、對國家、對民族之熱心卻不應因而受到輕視。此外，若他們真有欺騙之心，就不用引用非常遠古的聖經人物如亞當、以諾、挪亞、亞伯拉罕或十二列祖等人之名了。以遠古著名人物爲冒名對象，因爲大家都知道這是冒名的。著重傳統和重視祖先的猶太人豈會不知道祖宗們的事蹟及著作？讀者都知道作者們是借題發揮而已。再者，如上文所述，但以理書作者亦以「我但以理」來暗喻「我不是但以理」，何欺騙之有？



當然，筆者得承認，未必所有偽名著作之作者都是這般動機偉大的，有些可能只想在亂世中表達己見而引用古人名字來增加自己著作的吸引力。但始終這都是「衆所皆知是冒名的」，沒有甚麼欺騙成份可言。偽名著作在當時已是一種文化，我們實不宜妄用今日的文化共識(Cultural Common Senses)去判斷昔日的文化共識。但以理書縱是冒名作品，但「冒名」既是當時「正統文化」一部份，它日後成爲正典一部份，絕不爲奇。

神的啟示永遠不會抽離受啟示者的文化共識，這是我們詮釋任何聖經書卷時須緊記的。要真正明白聖經，就要進入當時代的文化處境。舉個例說，昔日猶太人像其他外邦人一樣，明白圖象化啟示多於抽象理念，所以神就以西乃山上的風雷角聲去彰顯祂的榮耀大能，又以層層深入的會幕及富象徵意義的會幕諸物(如金燈台，約櫃等)去表徵祂的莊嚴聖潔。昔日猶太人理解海爲邪惡勢力的表徵，太初時神把海整治後就帶來了世界的被創造，所以當神在紅海之濱把紅海分開，讓以色列百姓經過時，百姓就不單理解這神蹟爲一個拯救行動，而且這行動亦含有神勝過邪惡勢力(海)的意味，亦含有神整治海後帶來創造(創造出新的百姓)的意味。日後人們把昔日過紅海這「創造」事件跟太初時的創造混爲一談，又把紅海喻作代表太初混沌之海怪，神藉擊敗打傷這海怪而救出祂的百姓。這種充滿神怪色彩的比喻就是出於這種文化共識(參賽五十一 9-10，詩七十四 10-15)。

可以說，神的啟示跟以色列文化共識產生了會通與轉化的作用，把文化共識轉化成了加強啟示內涵意義的一種手段。面對但以理書中的偽名及啟示文學成份，筆者認爲我們也一樣可以用類似的轉化角度去接納之。

進一步而言，神在聖經中亦清楚表明，祂有時會用一些不甚「正統」的人或事去成就其計劃。例如說，祂曾在舊約士師時期使用基甸、以笏、以至參孫等等行爲和屬靈光景都大有問題的民族英雄去拯救百姓；祂又藉邪惡之亞述、巴比倫等異邦國度去向選民施行懲罰，這點連哈巴谷先知也忍不住大發怨言；祂又藉波斯古列王去使百姓得以回歸故國(參賽四十五)。神的作爲有時實非人所能測度理解。當百姓都期望一個威榮之彌賽亞降臨來拯救百姓之際，祂卻藉先知以賽亞預言著一個受苦之義僕。所以，人之意念與神之意念的對衡，正是以賽亞書



後半部的一大主題：「耶和華說，我的意念，非同你們的意念；我的道路，非同你們的道路。天怎樣高過地，照樣我的道路，高過你們的道路，我的意念，高過你們的意念」（賽五十五 8-9）。勉強把神的作為規限起來，認為神不會用某些方法，用某些人，用某些著作，其實至終是一種執著。這種執著跟新約法利賽人的執著及今日猶太人對彌賽亞觀念之偏執，如出一轍。

此外，聖經中也不欠一些故意使人以為是真卻又其實是假的描寫。例如說，傳道書作者極有可能是一位智慧老師。他以智慧教導百姓明白真理，亦像箴言書的智慧老師般稱受教者為「我兒」（參傳十二 12，箴一 8，二 1，三 1）。這智者為著方便詮釋權力、錢財及享樂之虛幻，就在傳道書第一章處處「冒充」是所羅門，因為所羅門是一般百姓心中最有權力、錢財及享樂福份的人。然而，嚴格來說，他不算冒充，因為他自始至終都沒有直接說自己是所羅門，他只是引導人去有這種聯想而已。這種似是似非的手法，跟但以理書的「我但以理」式手法十分相似。

約伯記第一章所記載神與撒但的對話也明顯是虛構的，卻以真事一般的描寫著；如果我們接受此章為真實的記載，則我們便要處理此章在多種神學觀念上與整體聖經的極大分歧，特別是為何神與魔鬼如此親近？為何神會藉魔鬼之手試探人、殘害人？由於這些問題牽涉太廣，影響太深，雖然筆者不贊同信徒對神之作為有所執著，但對此點仍不得不執著地說：約伯記第一章不可能是真的。再者，這一章亦與約伯記全書的主旨有所矛盾。約伯記的主旨指向著苦難的神秘性和信仰中一種超然的信心，而首兩章卻指向著約伯苦難之因由，與全書毫不協調。

新約中類似的例子也不少。猶大書九節所記「天使長米迦勒，為摩西的屍首與魔鬼爭辯的時候，尚且不敢用毀謗的話罪責他」，就很難視之為事實，而僅是猶大所作的一個比喻：天使長尚且沒有控告魔鬼，但背道者卻膽敢藐視當權者。這記載徵引自偽經「摩西升天記」。猶大書六節、十四至十六節可能取材自偽經以諾書。我們沒有因為猶大書徵引偽經資料，又在描寫上彷彿使人以為這些都是真的記載，而貶低此書。因為作者沒有存心欺騙，而大家亦知道那些記載是假的，知道它們只是作者借題發揮的一種文學技巧。聖經中不容有騙局，這觀點



沒有錯。但猶大書中，以至但以理書中，都沒有騙局。就正如使徒彼得在彼得前書以「巴比倫」暗喻「羅馬」(彼前五13)，不是要欺騙讀者，乃是他所身處的處境需要他這樣寫，而就當時的文化而言，人人都知道他筆下所寫的巴比倫其實就是羅馬。

總括而言，偽名及啟示文體是昔日兩約間之文化特色，但以理書是這時期的作品，有該些特色，是正常不過的事。這書被列入聖經正典，因為它並無任何欺騙成份。此書在歷史上補足了聖經舊約與新約間的四百年空白，在內容上帶出了信徒當在苦難壓迫中堅持忠貞敬虔的寶貴教訓，在神學上反映出猶太人在兩約間思想形態上的過渡，這些都足以使這書位列聖經正典當中，縱使它本身並不是神直接的啟示。聖經智慧文學中的箴言書也是源自以色列民間的累積智慧(甚至有取材自外邦的資料，參箴三十至三十一)，本身雖不是神直接的啟示，但也間接成了啟示。也因此之故，但以理書不宜被視為一本先知書，但以理本人也不是正式的先知。這書應該與聖經中律法書、歷史書及先知書以外的書卷並列。事實上，在希伯來聖經中，但以理書本來就不像現在《中文和合本》般與先知書並列，而是列在「其它著作」(Writings，或譯作「聖書」、「聖卷」)系列中。

為方便參考，現簡述一下希伯來聖經的分類法。希伯來聖經共分律法書、先知書及其它著作三大系列。律法書(Torah)或稱五經，是舊約之首五卷書：創世記、出埃及記、利未記、民數記、申命記。這些書卷主要記載著以色列宗教的律法。

先知書(Prophets)，在希伯來舊約聖經中分為前先知書及後先知書各四卷。前先知書包括約書亞記、士師記、撒母耳記及列王記(今日信徒稱這些書為歷史書)。後先知書則有以賽亞書，耶利米書，以西結書及十二小先知書合一卷。後先知書記載神藉眾先知傳達給百姓的話，亦即「神諭」。神諭的一大特色就是帶有權威的宣告口吻，常以「這是耶和華說的」或「耶和華如此說」作開首語或結尾語，表示先知的話是源自神的直接啟示。

其它著作(Writings)是舊約的第三部份，其中包括了約伯記、詩篇、箴言、傳道書及雅歌等五卷「詩歌智慧書」，並路得記、以斯帖記、耶利米哀歌、歷代志、以斯拉記、尼希米記，以及但以理書。在猶太教中，有所謂供節期中誦讀的五卷



書，這五卷書皆來自這個「其它著作」系列(五旬節誦讀路得記，普珥節誦讀以斯帖記，住棚節誦讀傳道書，逾越節誦讀雅歌，耶路撒冷覆亡紀念日誦讀耶利米哀歌)。

## 主前二世紀作者論的理據

支持但以理書主前二世紀作者論的理據有很多，有些較弱，有些較強。筆者先就較弱的理據說起，並同時提出其不足之處。

### 正典的位置

**理據：**在一般現代本聖經中(包括《中文和合本》在內)，但以理書位列先知書中。然而，在希伯來聖經中這書卷卻列入「其它著作」系列，即與約伯記、箴言、傳道書等詩歌智慧書並列。若但以理書寫於主前六世紀，為何它不被列入先知書系列？可見它應是主前二世紀作品。

**不足之處：**這理據有很多不足之處。首先，這理據假定了先知書的正典是在主前四百年左右完成編輯過程的，故當但以理書成書時，先知書正典早已結束，所以惟有被列入「其它著作」系列。但其實今日我們根本無法詳細掌握舊約正典成書的過程及日期，甚至連舊約三十九卷書原初的排列次序也難以確定(說不定但以理書原初也屬於先知書系列)，試問又怎能以此證明但以理書是主前二世紀作品？其次，希伯來聖經三大系列(律法書、先知書、其它著作)主要是按內容性質而排列，而不僅是根據寫作日期先後而排列，所以屬於早期作品之約伯記、傳道書、詩篇和箴言也被列在「其它著作」中。事實上，但以理書跟聖經中的詩歌智慧書有若干相似之處，例如說，此書跟智慧書一樣，沒有先知書一般的宣佈或宣判式口吻。但以理本身是在外邦做高官的猶太人，他不是正式的先知，所以書內沒有先知書常用的權威式宣告：「這是耶和華說的」，「萬軍之耶和華如此說」。其次，此書跟智慧書一樣強調智慧的重要。但以理因滿有智慧，故能解夢及勝過試煉(參但五 11)，那些在安提阿古四世壓迫下誓死不肯背道逆主的猶太人，乃是「智慧人」(但十一 33，十二 3)。按作者的理解，所謂「智慧」就是「認識神」(但十一 32)，這跟箴言書的論點是一致的。



「敬畏耶和華是智慧的開端，認識至聖者便是聰明」（箴九10）。此外，此書亦像智慧書一樣，沒有怎樣直接提及猶太人的歷史（除第九章稍有涉及外），特別是先知書常提到的救恩歷史。凡此種種，都可能令此書不被列入先知書系列，而是被列在「其它著作」中。因此，這種排列次序可能跟成書日期甚麼關連也沒有。

## 語言的問題

**理據：**1). 但以理書二章四節下半節至七章廿八節是用亞蘭文寫的，其餘則用希伯來文，故此書是聖經中出現最多亞蘭文的書卷。亞蘭文是比希伯來文較後期通用的語文，所以此書應是較後期的作品。2). 但以理書有廿一個波斯字，若此書是但以理在巴比倫時代撰寫的，就不可能採用該些波斯字。3). 但以理書包括了三個希臘字，《中文和合本》把它們譯作「琵琶」，「琴」和「笙」（但三15），故顯示這書寫成於主前二世紀。

**不足之處：**1). 亞蘭文通用於較後期時間，只是一個無法充份證實的假設，況且創世記三十一章四十七節，列王紀上十八章廿八節，耶利米書十章十一節，以斯拉記四章八至六章十八節都包括有亞蘭文。亞蘭文似乎很早期已是流行於中東一帶的國際通用語言，而不僅在後期通用。據考古研究，巴比倫宮中使用的語言亦正是亞蘭文，故但以理書在記載一些特別與巴比倫有關的事情時用上亞蘭文，並不為奇。無論如何，但以理書部份內容以亞蘭文寫成，並不能證明或推翻它是主前二世紀作品。2). 但以理後來亦在波斯帝國中任高官，故此他精通波斯語，和使用一些波斯字來寫波斯時的事並以前在巴比倫時的事，亦不為奇。3). 希臘文化很早期已傳入中東，故此主前六世紀的但以理懂得使用一些希臘字，並不為奇。反之，若但以理書是在主前二世紀寫的，何以全書只有幾個希臘字？

事實上，有關語言文字的問題，我們所得的資料十分有限，何況當中亦包涵有因為原文遺失而以亞蘭文譯本填補的可能性。所以，無論以語言文字去證明或推翻主前六世紀作者論或主前二世紀作者論，都不是強而有力的理據。



## 歷史準確性

**理據：**但以理書內容涉及主前六、七世紀事情的記載有不少錯謬之處，而涉及主前二、三世紀事情的記載則準確得多，顯示作者應是主前二世紀的人，故對主前六、七世紀史實不大熟悉。例如：1). 一章一節的「約雅敬在位第三年」其實應是在位第四年。2). 歷史沒有提到第四章所記尼布甲尼撒發瘋一事。3). 五章一節所稱之「伯沙撒王」其實只是攝政者身份，不該被稱為王。4). 五章三十一節所記那攻取巴比倫的「瑪代人大利烏」應是波斯王古列才對。

**不足之處：**雖然但以理書在記載主前六、七世紀事情時較多似乎與史實有出入之處，但都很難證明真的是與史實不符。例如，1). 一章一節「約雅敬在位第三年」可能只是君王在位年代的不同計算法。這裏可能沒有把登基的那年視為第一年，而以翌年為第一年。2). 第四章所記尼布甲尼撒發瘋一事雖沒有其它歷史記載去印證，也不能由此斷定沒有發生過此事。正如約瑟及摩西在埃及的事蹟也在埃及史實記載中找不到，卻不能由此證明沒有該些事蹟。而且歷史學家對本國君王的一些醜事隱而不宣，絕不為奇。3). 伯沙撒(Belshazzar)之父拿波尼度(Nabonidus)在奪取巴比倫政權後就以提瑪城(Tema)為國中第二首都，且長居這個位於亞拉伯沙漠中的綠洲城市，而派長子伯沙撒在巴比倫城替他攝政。伯沙撒以攝政王身份處理國務，被稱為「王」，並無不妥。他是代父親在巴比倫城攝政，故此他只能應允但以理在國中「位列第三」(但五 29)，這亦與史實完全吻合。至於有學者指伯沙撒不該稱尼布甲尼撒(Nebuchadrezzar)為「我父」(但五 13)，亦只是伯沙撒對祖先(尼布甲尼撒是伯沙撒的外祖父)或以前君主的尊稱，亦無不妥之處。4). 至於「瑪代人大利烏」，其實就是波斯王古列。一方面瑪代與波斯淵源甚深，另一方面古列王征服瑪代後，把瑪代歸入波斯，二者合稱瑪代波斯，故古列亦可稱為瑪代王，而大利烏可能只是古列另一個名字，或他作為君王的一個稱號，就將埃及君王稱為法老一樣。

雖然整體而言，但以理書在記載主前二、三世紀之事情時較主前六、七世紀之事情較為清楚和仔細，甚至準確一些，但不能由此就斷定但以理書一定不是主前六世紀作品。



## 舊約其它書卷沒有提及「但以理」

**理據：**舊約其它地方(包括被擄後的書卷)極少提及但以理這人物，只有以西結書三次提到「但以理」(結十四 14、20，廿八 3)，而其中兩次均把「但以理」與遠古人物挪亞和約伯並列，且列在中間，例如「其中雖有挪亞、但以理、約伯這三人，他們只能因他們的義救自己的性命」(結十四 14)。故此該「但以理」應該不是指在時間上與先知以西結差不多同期的但以理書主角但以理。於是，但以理書應是主前二世紀作品，而但以理此人也可能僅是虛構的人物，否則被擄後時期的書卷應該會提到他。

**不足之處：**舊約其它書卷未提到但以理其人其事，並不一定代表沒有其人其事，或但以理書一定就是主前二世紀的作品。再者，兩約間馬加比王朝(Maccabees)的創始者馬他提亞(Mattathiah)就曾囑其子孫要學效但以理的忠貞，他說「但以理是一個完美誠實的人，主把他從獅子口中救了出來」(馬加比一書二 60)。猶太著名史學家約瑟夫(Josephus)亦在其猶太古史(Antiquities)中記述但以理的故事，可見但以理確有其人其事(指但以理書前六章的事蹟)，他確是個被擄到巴比倫的猶太人，又確會歷任巴比倫、波斯王朝高官，絕非虛構。

雖然但以理其人其事並非虛構，但筆者認為他本人未必一定就叫但以理。「但以理」是猶太人也有使用的一個名字，大衛王就有兒子叫但以利(即但以理，代上三 1)，以斯拉記也提到一個叫但以理的祭司(拉八 2)。然而，「但以理」這名字本身卻有很濃厚的神秘色彩。如上文所述，先知以西結把「但以理」與遠古人物挪亞與約伯並列(結十四 14、20)，又強調「但以理」有超凡的智慧(結廿八 3)。這麼一個人物應該不是與以西結同期的但以理。但以理書主角被稱為「但以理」可能因為以色列有一個古代閃族傳奇人物叫「但以理」。挪亞與約伯這兩個人物同有以下特徵：

1). 同是遠古而非常有神秘性的人物。挪亞及其建造方舟、帶領眾動物進入方舟的故事(創六)；約伯及其多番受撒但攻擊、最後神在旋風中向他顯現的故事(伯一至二，三十八)，都充滿神話傳奇色彩。由於二人的遠古性及神秘性，兩約間啟



示文學有不少關乎他們的傳說記載，如約伯遺訓(The Testament of Job)及以諾一書(I Enoch，其中載有不少關乎挪亞之神奇事蹟)。

2). 二人都是公義、正直、智慧的典範。

3). 二人都不是「猶太人」。挪亞是閃、含、雅弗的祖先，而不限於任何種族；約伯身份更神秘，身處一個遙遠的年代，本身似是與以掃後人(即以東人)有密切關連。創世記三十七章廿八節的「烏斯」，三十三節的「約巴」，三十四節的「提幔」地方，三十五節的「比達」可能就是約伯記一章一節的「烏斯」地方，「約伯」，二章十一節的「提幔」地方，「比勒達」。但這些都難以確定。此外，挪亞及約伯二人之記載所發生的地點都不是在猶大地方。總言之，二人身份與背景都帶有一種超地域種族界限的意味。他們是地球人，不是「猶太人」。

我們有理由相信，以西結所稱那個與挪亞與約伯並列的「但以理」也有著類似的特徵。他可能是以色列百姓中流傳的一個智者，由於他的「超地域種族」身份，所以少有在聖經中被提及。有學者認為他就是烏加列(Ugarit)文獻中那位在主前十四世紀執政的但以理王，因為他不是猶太王，且亦是以公義和智慧著名。但這點不易得到證實。

可能由於但以理書中的主角也有類似的特徵：公義、正直、智慧，雖是猶太血統但卻有外邦名字，在外邦長久為官，所以他被稱為「但以理」。如上所述，馬他提亞及約瑟夫等人也提到但以理其人其事，所以大概不是主前二世紀但以理書作者稱主角為「但以理」的，而是其故事自主前六世紀流傳下來時就被賦上了「但以理」這名字。馬他提亞、約瑟夫、但以理書作者，就沿用這帶有神秘色彩的名字。

從另一角度看來，我們亦可看到「但以理」這名字有著很濃厚之神秘色彩。在次經中，有三個關乎但以理的故事，一個是著名的「蘇撒拿傳」，另兩個故事合稱為「比勒與大龍」。這幾個故事都是以巴比倫地方為背景的奇情故事，而主角都是一個稱為但以理的猶太少年。這但以理及該三個故事明顯跟但以理書中主角及故事無關。然而，這三個故事卻被加進但以理書去，成為但以理書的輔卷(Additions to Daniel)。蘇撒拿傳成為但以理書十三章，而比勒與大龍就成為但以理書十四章。三個故事(其內容在本書書末才再記述)都甚為傳奇，甚至



乎怪誕(特別是關乎大龍的故事)。所以學者多認為它們不是真有其事，而僅是杜撰出來的，藉此標榜猶太人的智慧及異教信仰的虛謊。但以理書既與這些次經並列，「但以理」又是這些發生在巴比倫之次經神怪故事的主角，有學者藉此而推算但以理書必是主前二世紀作品，甚至推算但以理書前十二章中但以理其人其事也一樣是杜撰虛構出來。當然，這種推算並不客觀。希伯來聖經古本並死海古卷根本沒有這些增篇故事，而僅在七十士譯本中可以找到。所以它們應該是兩約間較後期作品，而因主角名字相同，它們就被編到但以理書書末去。無論如何，我們不能憑此而印證但以理書必是主前二世紀作品，或但以理其人其事僅是虛構的。

然而，「但以理」的名字被採用為這些次經故事的主角，故事的背景(巴比倫)及主角的特徵(正義，和充滿智慧)又與主前六世紀之但以理其人其事相似，就可能印證出「但以理」在以色列傳統中一直是個傳奇式人物，有濃厚的神秘色彩，故不單被套用在但以理書的主角身上，也被使用成為以上幾個次經故事的主角名字。於是，以西結所並列的三位傳奇人物：挪亞、約伯和但以理，都成為了兩約間作者所冒名使用的名字。

當然，這只是筆者認為較為可能的情況，事實則可能但以理書主人翁真的叫但以理，只不過巧合跟傳統上那與約伯、挪亞並列的傳奇人物但以理同名。因著他正義與智慧的特徵，於是被兩約間次經作者使用為奇情而虛構之故事的主角名字。又或者次經作者使用這名字只是因為傳統中(或僅是於以西結的描寫中)有「但以理」這位智者的緣故，而與但以理書根本無關，但因為與但以理書主角同名而被編入書末去。

然而，次經中的但以理故事與主前六世紀但以理故事有若干相近之處，所以二者之間實應該有緊密關連。如上文所述，次經但以理故事一樣以巴比倫為背景，主角一樣正義和有智慧。此外，次經「比勒」故事中之但以理一樣使古列王折服，從而下令殺掉異教祭司(參但六)。次經「大龍」故事中之但以理一樣會扔入獅子坑，卻因沒有遭害而令王把他釋放，反把那些陷害者扔入坑中為獅所吃，都跟但以理書故事相似(參但六)。故此，這些次經故事應是以主前六世紀但以理故事為藍本的，而主角名字「但以理」亦是息息相關的，並非純是一種巧合。



## 便西拉智訓書沒有提及「但以理」

**理據：**便西拉(Jesus ben Sirach)於主前 200 至 170 年 左右撰寫了「智訓書」(Wisdom of Ben Sirach, 又名傳道經, Ecclesiasticus)。書中內容很推崇舊約律法書的地位, 且稱律法書為神至高的禮物, 又把它喻作智慧。這書後半部(四十四章之後)列舉了很多聖經中提過的著名人物, 例如以諾、挪亞、亞伯拉罕、以撒、雅各、摩西、亞倫、約書亞、大衛、迦勒及眾先知等。從書中所排列的名字次序及細節看來, 現今舊約聖經大部份在當時已存在。便西拉知道有律法書及先知書, 又把十二小先知書當作是一個已確定的組合, 不再有新的先知書加進去。先知書系列已告完結, 因為當時人們已普遍認為先知的活動及先知的靈感已在文士以斯拉時期過後就停頓了, 先知已「離開他們」(參馬加比一書九 27, 四 46, 十四 41)。然而, 但以理書並沒有列在先知書中, 便西拉亦並未提及但以理其人其事。便西拉寫智訓書時, 但以理書大概還未寫成, 故並未提及。所以但以理書應是主前二世紀作品。

**不足之處：**這理據的理由也甚不充足, 因為：1). 便西拉可能只隨喜好列出一些偉人, 而沒有列出所有聖經偉人的動機。所以, 偉人如約伯、士師記眾士師、末底改、以斯拉等也不被他提及。他不提但以理及但以理書並不一定表示但以理書是在他完成智訓書後才出現。2). 便西拉名單中很少提到那些事蹟發生在猶太國土以外的人, 例如約拿或末底改等, 也少提亞伯拉罕、雅各、約瑟, 以至摩西等人在埃及的經歷。所以, 他不提在巴比倫任官之但以理的事蹟, 並不為奇。3). 即使便西拉不知道但以理書的存在, 也不能證明該書在當時並不存在。我們不能假定便西拉熟悉所有書卷。

其實, 以上所提的不足之處亦不充份。因為但以理書若是在主前六世紀寫成的, 它既能流傳四百年直至便西拉的時代, 我們就很難想像便西拉那般熟悉眾律法書及先知書的人, 卻對但以理書這麼一卷與猶太命運前景有很大關連的書一無所知或隻字不提。至於說便西拉不重視那些在猶太本土以外有貢獻的人, 或說便西拉根本就不視但以理書是卷先知書(這樣豈非等於漠視了書中眾多預言的權威性及應驗性?), 亦純屬推測, 很難有所驗證。雖然如此, 以便西拉不提但以理及但以理書為



理由去證明當時沒有但以理書這卷書，始終不是強而有力的證據。

以上是筆者認為較弱的理據，以下則是較強的理據。基於以下的理據，筆者認為但以理書是主前二世紀作品。

## 啟示文體的問題

**理據：**但以理書是標準的啟示文學，而啟示文學盛行於兩約之間，故此但以理書應是主前二世紀著作。

支持主前六世紀作者論的學者認為：舊約其它書卷一樣有啟示文學色彩，例如以賽亞書廿四至廿七章、以西結書卅八至卅九章、撒迦利亞書九至十四章，甚至新約馬太福音廿四章、馬可福音十三章、路加福音廿一章，也一樣有類似的色彩。這些經文一樣記載了屬靈偉人所見之異象或異夢內容，而異象中亦包括很多關乎末日可怕的景象，如天地出現的變化等。

「因為天上的窗戶都開了，地的根基也震動了。地全然破壞，盡都崩裂，大大的震動了。地要東倒西歪」(賽廿四 18-19)。

「那日在以色列地必有大震動，甚至海中的魚，天空的飛鳥，田野的獸，並地上的一切昆蟲，和其上的衆人，因見我的面，就都震動，山嶺必崩裂，陡巖必塌陷，牆垣都必坍塌」(結卅八 19-20)。

「那日必沒有光，三光必退縮。那日，必是耶和華所知道的，不是白晝，也不是黑夜，到了晚上，纔有光明」(亞十四 6-7)。

「那些日子的災難一過去，日頭就變黑了，月亮也不放光，衆星要從天上墜落，天勢都要震動」(太廿四 29)。

然而，啟示文體雖多有末世景象的描寫(如啟示錄便為一例)，但卻不僅限於此特徵。若我們把這些描寫跟但以理書作比較，就會發覺兩者很不相同。但以理書以下的特徵是以上所謂有啟示文學色彩之舊約預言或異象所沒有或少有的，卻多是兩約間啟示文學的重要特徵(關乎啟示文學特徵的詳細論述，請參閱本書第四章)。

1). 但以理書七章之異象中出現的怪獸，是聖經別處少有類同記載的(除另一啟示文學啟示錄外)。

2). 但以理書有濃厚的時代論色彩，例如書中四巨獸代表



四個接續的國度，「七十個七」(再分爲七個七，六十二個七和最後一個七，而最後一個七又分爲前三年半及後三年半)和「一載二載半載」，就代表百姓在不同時代遭遇的事情。這種將歷史清楚劃分爲不同時期或甚至相同段落的觀點或預言，是但以理書(並啟示錄)所獨有的，亦是兩約間啟示文學的一大特色。

3). 與時代論有關的，是一種宿命的觀念。但以理書清楚表達出一切歷史其實只是按著所既定的進行著。換句話說，歷史是事前被神之旨意所決定的，並向祂的僕人但以理隱秘地顯明著。神把事情發生的固定次序放在天上的記錄上，這書在但以理書中被稱爲真確書(但十 21)。當中所定的事情是任何人任何事改變不了的。「因爲所定的事，必然成就」(但十一 36)。這種歷史既定觀或宿命論亦是兩約間啟示文學的特徵。在啟示文學中，神事前已決定了洪水的每項細節(參以諾一書六十五至七十章)，已決定了以色列國及列國的命運(參摩西升天記十二 4 及以下)，天上的記錄冊甚至記下了所有人類的行徑，由世界開始以至歷史的結束(參禧年書一 26-29)。當神所既定的時間滿足時，祂就會結束這個邪惡的世界(以斯得拉二書四 36，十一 44)。

4). 在聖經別的記載中，邪惡的是人心，與神爲敵的是邪惡的世人。但是在但以理書(並使徒約翰所著之約翰書信及啟示錄)，邪惡的卻主要是撒但的勢力，與神爲敵的是世間邪惡靈界力量，雖然該力量也是透過撒但的工具(如世上的暴君)帶出來的。但以理書瀰漫著善惡二元論的觀點，即世上之善與惡勢力在不斷相爭，而善最後得勝。此書呈現著(特別是第七章之後的幾個異象)神與魔之爭。這種神魔之爭在第十章至爲明顯，這章記載神的天使長與異國魔君在天上爭戰(魔君即外邦的守護神明，這種守護神明和天使長的觀念亦是但以理書獨有的)。善惡二元論，並神與魔之戰，正是兩約間啟示文學的特徵。該種世間惡毒勢力又往往以擬人筆法表達出來。

5). 兩約間啟示文學的世界觀非常悲觀。現世既爲惡勢力所控制，聖民既被苦苦壓迫，任何改變現況的努力，或道德行爲上的更新糾正已是徒然的。只能寄望一個全新的開始、一個非現世延續的新世界。所以，啟示文學少提到道德倫理上的教導或勸勉，而把焦點放在對將來之盼望上。對現世，啟示文學家是悲觀的。同樣，但以理書後半部的觀點也是消極和悲觀



的，在現世的災難中，人只能期望一個全然的結局及一個全新之開始，而不能寄望人的任何努力(包括政治及宗教上的)可以改變甚麼。所以，但以理書也少有道德倫理上的教導或勸勉。當然，部份經文(如四 27，五 20-23，九 1-20，十一 32-35 及十二 10)也可算是間接的教導，然而跟舊約一貫所著重的直接式教導卻不能相提並論。先知書強調的是百姓要糾正惡行，不再互相相害，而且要歸回真神，那麼世界就能有更好的明天；但以理書卻沒有任何對百姓道德上的要求，而只求信仰上站穩，並切切盼望新世界的來臨(雖然該新世界似乎不是天堂式的新天新地，而是一種經過更新的現世美景，這點本書稍後會再討論)。先知書對現世苦難所提供之出路，是個「愛」字，以愛去扭轉世間的苦況。但以理書並兩約間啟示文學對現世苦難所提供之出路，是個「望」字，以盼望去克服現今的困難。本書稍後將另文討論但以理書與舊約先知書不同之處。

6). 但以理書的天使觀是獨特的。在舊約中只有但以理書記載天使的名字，包括加百列及米迦勒。兩約間啟示文學亦多提天使及他們的名字。以上該兩位天使的名字在偽經以諾書中亦有出現。按但以理書第十章記載，天使在時空中與靈界惡魔爭戰，情況就仿同人間的戰爭，且因而被「攔阻了二十一日」(但十 13)去執行其任務。在爭戰之際，天使需與其他天使聯手抗敵，才可致勝。此外，書中亦有類似異國守護神的觀念。波斯有波斯的守護神，以色列有以色列的保護神，他就是那「保佑你本國之民的天使長米迦勒」(但十二 1)。凡此種種，都是先知書中所謂的「啟示文學」無法比擬的。

7). 復活與天堂式生命延續之觀念在兩約間啟示文學中極為盛行。在舊約中，由創世記至瑪拉基書，都沒有、或絕少有復活和天堂式生命延續的觀念。希伯來人認為人死後就進入永遠安睡的狀態，在這狀態中不會有任何活動，也不會回到世間或復活(參看本書第三章的討論)。但以理書十二章是僅有的真正例外，其中清楚論到復活之事。「睡在塵埃中的，必有多人復醒。其中有得求生的，有受羞辱永遠被憎惡的」(但十二 2)，雖然該種復活似乎並不指向一種天堂式、非現世延續之新天新地的開始。但以理書的復活與永生觀雖未成熟，卻已跟舊約概念有很大不同。

但以理書以上的觀念都是聖經其它所謂有啟示文學色彩的經文或預言所沒有的，故此筆者並不認同啟示文學在其它早期



聖經著作也有出現的說法。但以理書中的啟示文學與兩約間啟示文學是同出一轍的，聖經中除了新約啟示錄外，其它記載均無從比擬。同樣，有學者認為類似但以理書之啟示文學遠在主前十二世紀已有出現，但其實亦是很難與真正啟示文學相比擬的著作。真正的啟示文學著作，應是在主前二世紀後才出現，其中嶄新的觀念可能受到波斯祆教的影響。第一本真正的啟示文學著作，就是但以理書。

總括而言，但以理書很多觀念跟其它舊約著作不相同，卻與兩約間啟示文學相仿，從這角度看來，它更似是主前二世紀作品。若它真是主前六世紀作品，它的觀念就不會與同期書卷那麼不同，或毫不影響日後回歸期的著作。神在相若時期的啟示，應有相當的一致性。事實上，但以理書不單與主前六至四世紀的聖經著作不同，與整體聖經的教導亦有著很多不一致性。如果我們把但以理書中所有預言都當作是真預言，所有異象都當作是真異象的話，就會出現很多無法協調的嚴重神學分歧問題。

## 但以理書的對象

**理據：**但以理書後半部的四個異象或預言都以主前二世紀時安提阿古四世對聖民之迫害為焦點。假若筆者在本章稍前的分析不錯，則但以理書前六章的六個故事也是為後六章之異象而鋪路的：以首六章之六個「苦盡甘來」故事來勸勉受安提阿古四世苦害之信徒，勉勵他們要堅忍到底，苦必將盡，甘必快來，這是神的應許，更是但以理及其三友之親身經歷可以印證的。換句話說，全書的重點，都是要勸勉主前二世紀時之百姓的。為何神要啟示但以理寫下其事蹟及預言留給四世紀後的百姓作勸勉之用？所以，但以理書該是主前二世紀作品，寫給作者同時代那些受苦中的猶太百姓。

支持主前六世紀作者論的學者會認為：1). 但以理書以安提阿古四世為焦點，因他是猶太人歷史中首個在信仰上壓迫他們的外邦王，而且迫害得非常過份。2). 若說本書是主前二世紀作品，則首六章(除第二章外)的故事對主前二世紀百姓一樣沒有意義。3). 但以理書後六章的預言對主前六世紀時被擄到巴比倫的猶太人一樣很有意義。這些預言告訴他們，神至終掌管歷史、掌管萬有，所有與神與聖民為敵的人及政權至終都會



遭到神的審判及懲罰。所以，他們務須在苦境中忍耐，保持忠貞，則苦難必定過去。

以上理由都甚牽強。首先，對於首六章故事對主前二世紀百姓有否意義的問題，上文已然處理過了。首六章故事是要借但以理及三友之苦盡甘來經歷來勸勉主前二世紀百姓，故絕非毫無意義。其次，縱使安提阿古四世是首個在信仰上大大迫害聖民的外邦君王，仍對但以理本身及對他的同胞沒有多大意義。四百年後的事，實在太遙遠了，很難對他們有甚麼切膚感覺。至於說是要表明神掌管歷史，也不一定要用遙遠的將來去作證明。聖經其它記載告訴我們，聖經作者的寫作都與當代信徒有密切關連。作者們寫作的對象，是當代有需要得啟示得勸勉的信徒。像但以理書這樣寫一卷對四世紀後之百姓才有深切意義的書，實屬少見。

再者，在但以理書描述中，主前二世紀那些猶太百姓之遭遇極慘極苦，而但以理對他們(四百年後的百姓)又關懷極切，如同身受。這些都顯得極不合理。但以理本身在巴比倫及波斯歷任高官，雖偶爾會遭遇信仰上的迫害，然而整體上仍算平步青雲，常居安樂，似難有這種對百姓(無論是主前六世紀或主前二世紀百姓)之苦難的急切關懷。在前六章故事中，但以理真正受到君王迫害的，只有第六章的故事。他因不肯放棄一日三次向耶和華禱告的習慣而被大利烏王投進獅子坑。然而在該章中大利烏只是誤落奸人圈套而要無奈地加害但以理，他本身極為看重和關懷但以理。至於其餘數章，但以理都不是特別被針對或迫害的對象。

至於主前六世紀之百姓，無論在巴比倫或波斯時代，除了被迫身居異邦外，亦沒有遭到甚麼迫害。至少，但以理書並未有提到當代猶太人受到了甚麼苦楚。按常理推算，巴比倫王和波斯王讓猶太人任高官，他們總不會太苦害其他猶太百姓。但以理書記載的巴比倫及波斯君主雖非善類，亦絕非甚麼窮凶極惡之輩，跟日後安提阿古四世的惡行根本無法比擬。更何況猶太人有這些在朝野任高官的同胞護蔭，也不該會遇到太大的難處。在這背景下，但以理所寫的就是一些對自己及當代同胞都很抽離的未來歷史，書中所刻意強調的「苦盡甘來」主旨，更對作者本人及當代百姓沒有甚麼意義。寫一些對自己無關，也對當代百姓無關的信息，而卻又表達出極關注之情，這都不符常理。



但以理後來在波斯王朝任官，而波斯王待猶太人甚寬，甚至容讓他們回歸故土重建國家。在這種情況下，但以理書的內容對但以理及百姓就更抽離、更脫節。我們不能說這已是但以理得異象後的事情，因為但以理的異象有些是出現於波斯時期的，而且應是回歸開始後不久有的(參但九至十二章)。

總括而言，作者對書中受苦之信仰群體關注甚深，而這信仰群體所受之苦又甚重，這些令我們難以想像作者是那處身四百年前安樂之鄉的高官但以理，而他寫書的對象是當時甚受寬待的猶太人(除非我們假設但以理真如但十二章 4 節所言，寫成書後把書「隱藏」、「封閉」起來，用某種方式留給了四百年的百姓，那時這書卷才開封被閱讀，用途才得以發揮……)。

## 但以理本身的職份

但以理書前六章記載了但以理在巴比倫及波斯王朝為官時之事蹟。他辦事忠心，在職份上毫無過失(參但六 4-5)。雖然有時因樹大招風，令同僚對他有不利行動，但至終因他對神的忠貞和神對他的保守而得免災劫，反而得以攀上更高官位，而神亦被外邦王稱頌(參但六 25-28)。整體來說，他和外邦君王相處得不錯，巴比倫王尼布甲尼撒、伯沙撒，以至波斯的大利烏王(即是古列)也禮待和重用他，大利烏王更因但以理身陷險境而「終夜禁食，無人拿樂器到他面前，並且睡不著覺」(但六 18)。然而，在但以理書後六章那充滿善惡二元論色彩的四個異象中，巴比倫、波斯並其後的外邦政權都被喻為是與神為敵的政權，殘害聖民，褻瀆上帝，而至終會遭到神嚴厲的審判。但以理從異象中既知悉這些外邦君王及外邦國度如斯邪惡(或神既看這些外邦君王及外邦國度如斯邪惡)，為何但以理又願意學習外邦宮中知識，且無論在得異象前或後都忠心耿耿服侍外邦君王呢(或神為何容讓、「啟示」他如此忠心服侍外邦君王呢)? 這樣，但以理豈非在忠心服侍邪惡的勢力、屬乎撒但的政權? 事實上，在舊約先知筆下，巴比倫是驕傲、敗壞、敵擋神的國度(參賽十三，耶五十至五十一)。何況但以理在國中位份不輕，在巴比倫王朝時，巴比倫王「派他管理巴比倫全省」(但二 48)，在波斯時大利烏王「想立他治理通國」(但六 3)。但以理於「波斯王古列在位的時候，大享亨通」



(但六 28)。

凡此種種，都很難明白但以理這種助紂爲虐、與邪惡政權爲伍的行爲表現。然而，若從主前二世紀作者論的角度，問題就很易理解了。因爲主前六世紀時那些外邦君王並非如主前二世紀時那些執政者般邪惡，歷史中的但以理亦沒有後來主前二世紀但以理書作者那種善惡二元對立的觀念。所以他可以在信仰生活不受轄制騷擾的情況下，心安理得地服侍外邦君王。他在兩朝王宮中那位份甚高的職事不單令外邦王讚賞，也應該爲自己同胞帶來了若干好處。後來古列王下詔容讓猶太人回歸故土，在某程度上亦可能是但以理的功勞。從但以理書前六章的描寫看來，但以理並沒有一種忍辱負重、苟且偷生去服侍邪惡君王與國度的心態。他在信仰上全然忠心於神，在民族感情上全心關注猶太同胞的命運，而在職責上則全心全意服務當時之政權(只要三者沒有衝突的話，若有衝突他就寧願犯險也要與執政者抗衡。似乎在他於外邦漫長的治理國家過程中，這類的衝突並不多見)。很明顯地，神亦在但以理之政治職責上賜福與他，使他凡事順利。

此外，也得一提的是但以理不單在巴比倫王宮中任高官，他更是一位哲士。哲士就是在外邦宮廷中服務的占卜家和術士，他們負責爲君王測天象、弄法術，並替君王解夢。在但以理書第二章中，但以理及其三友因爲身爲哲士，故此當尼布甲尼撒王因身邊之哲士不能爲他解夢而要殺盡所有哲士時，他們也遭池魚之殃。爲免全體哲士受害，但以理把夢境的意思向尼布甲尼撒解釋，於是王就免衆哲士一死，且高抬但以理，「派他管理巴比倫全省，又立他爲總理，掌管巴比倫的一切哲士」(但二 48)。也就是說，但以理是哲士之首長。關於但以理之哲士身份問題，本書稍後會再作詳論。這裏要指出的，是但以理與巴比倫的占卜與解夢之術甚有關連，他是所有哲士(包括術士、占卜的、觀兆的，參但四 6-7)之首長。但以理書五章十一節更清楚記載尼布甲尼撒「立他爲術士、用法術的、和迦勒底人，並觀兆的領袖」。他精通巴比倫的各樣文字學問(參但一 17)。由此觀之，主前六世紀的但以理並不是一個與外邦國度、外邦君王、以至外邦文化誓不兩立的人。這樣的一個但以理，與但以理書後半部所呈現的但以理，絕對是兩個迥異心態的人。



## 但以理書之四重疊式異象

但以理書後半部的四個異象，其實都指向安提阿古四世對猶太百姓的迫害及對聖殿和其中獻祭禮儀的褻瀆(參本書第四章)。四個異象都有類同內容的預言，第一個異象強調「一載、二載、半載」，第二個預言強調「二千三百日」，第三個預言強調「一七」及「一七之半」，第四個預言「一載、二載、半載」。這些全皆指向聖民在暴君安提阿古四世鐵腕管治下的七載時間(其中分為前三年半及後三年半)。不同之處，是所言的愈來愈清楚，安提阿古四世這暴君，愈來愈呼之欲出。然而，為何神要在不同時間向但以理啟示基本上相同的異象？這種四重疊式的啟示，究竟對主前六世紀的但以理及其同胞有何深刻意義？基本上，無論作者(或神自己)如何藉漸進高潮式之啟示向主前六世紀之但以理及其同胞啟示那暴君究竟是誰，都對他們沒有多大意義，至少不會因此而加增甚麼意義。若異象的目的是要讓他們明白苦難中要忠貞到底的功課，並神對歷史的掌管，則一個異象已然足夠，根本不用四重疊式的異象。四次向百姓啟示四百年後的猶太人要受三載半之苦難，實在沒有這個需要。

然而，若但以理書是主前二世紀的作品，若我們不用以真異象的角度來處理以上的問題，則我們就可以純用文學技巧來處理之。作者運用四重疊式預言，漸漸明顯地、漸進高潮地，向當時受安提阿古四世苦害之百姓揭示所言所咒詛之暴君是誰，這是一種加強吸引力、渲染力的文學技巧，藉以吸引讀者，同時亦可避免了政府的耳目，以免受到文字獄的牽連。假若但以理書是主前六世紀作品，則神嚴肅地在不同時間不同地點向但以理啟示四個類同內容的預言，實難解釋。

此外，在四重疊式異象的結構下，第十章的記載是難以理解的。該章記載但以理為要得啟示而禁食禱告廿一天。在這廿一天中，天上有大爭戰，異國魔君為攔阻天使報信而與天使展開靈界大戰，戰況甚為激烈。終於天使排除萬難而使啟示得以揭盅出來。然而，這個辛苦得來的異象其實只是前三個異象的變奏式重複。這異象一樣以暴君安提阿古四世為焦點，一樣強調苦難期是一載二載半載，一樣要百姓耐心等待苦難的過去、新天新地的來臨。這個以「一載二載半載」或「一千三百



三十五日」之期限為苦難問題解決進路的答案，其實早在第一及第二個異象時已提供了、揭示了。天使所問之問題「這……異象要到幾時應驗呢」(但八 13)，其實是但以理心內的問題，故另一天使將答案向但以理說出。既然一早已有答案，又何須在第四個異象中藉天使之口再問「這奇異的事，到幾時纔應驗呢」(但十二 6)？更何需但以理在第十章時苦苦禁食求問，而天使又要為此既知的秘密與異國魔君苦苦相爭廿一天之久？除了以文學技巧視之，筆者認為我們很難對此情況有合乎常理的解釋。也許我們可以說，但以理一再忘記異象，或一再聽而不明白異象的內容，以致神要藉天使一再陳明。然而，這解釋並不合乎常理，更與但以理之智慧特徵毫不吻合。

## 但以理書前後不一致

但以理書前半部(一至六章)及後半部(七至十二章)有很多不相似處：

- 1). 前半部為歷史的記載，後半部為但以理所見之異象，預言將來要發生的事。
- 2). 前半部以第三身記載，後半部以第一身記載，且用的是聖經少見的使用法——「我但以理」。
- 3). 前半部的但以理能解夢，後半部的但以理需要天使協助才可解夢。前半部的但以理處處顯出智慧與聰明，後半部的但以理卻常常表示無法理解異象的奧秘(參但八 27，十二 8)。
- 4). 前半部的但以理顯得較剛強，遇事不驚，處事冷靜。後半部的但以理則經常「驚惶」(七 15)，「臉色也變了」(七 28)，「昏迷不醒，病了數日」(八 27)，「我見了這大異象便渾身無力，面貌失色，毫無氣力」(十 8)，「我一見異象就渾身無力，毫無氣息」(十 17)。
- 5). 第一章顯示但以理為宗教潔淨原故而不願用王的膳和酒，結果「委辦撤去派他們用的膳、飲的酒，給他們素菜喫」(一 16)。第五章記載伯沙撒王在宴席間飲酒後拿出那些昔日由尼布甲尼撒自耶路撒冷聖殿中奪回來的器皿，作盛酒用途，這種褻瀆行徑亦可說是對飲酒的一種批判。飲酒容易令人失去理性，甚至褻瀆神。然而，按第十章的記載，但以理因悲傷而禁食廿一天，「美味我沒有喫，酒肉沒有入我的口，也沒有用



油抹我的身，直到滿了三個七日」(十 3)。這顯示當時但以理在其它日子是有酒有肉的。莫非當時已非巴比倫時代，故此事隔近五、六十年的但以理不用再因某些理由(特別是宗教的理由)而禁酒禁肉，於是得以解禁？這解釋亦似乎不合情理。

6). 前半部強調個人層面對神的忠貞，後半部強調國家層面對神的忠貞。

7). 前半部神對外邦王較寬，外邦王犯錯事後若回轉悔過則仍有翻身機會(參但三、四、六章)，但到了後半部，則神(或可說，並作者自己)一律視外邦王為邪惡到極點的，是祂的仇敵，故待之極嚴，懲罰極重，絕無讓對方有翻身或悔過的機會。後半部的善惡二元觀，是前半部沒有的，也該是在外邦宮中為官的但以理心中不存在的觀念，否則他不會忠心耿耿長期在外邦任高官。

8). 後半部之預言比前半部第二章的預言較為詳細，特別是後半部的第十一章。

9). 後半部比前半部更接近啟示文學。後半部有更多天空靈界的描寫，更多神秘象徵語言，亦比前半部有更濃厚的善惡二元論色彩。在前半部中，沒有清楚的聖民觀念，但以理及三友等猶太人亦可服侍外邦君王，後半部則出現了聖民的觀念，「聖民」純粹扮演著一種被針對被迫害的角色，跟邪惡外邦世界全然對立。在前半部中，邪惡的是人心(這點近似先知文學)，在後半部中，邪惡的卻是世間一股罪惡勢力，是撒但的權勢(這點近似兩約間啟示文學)。

10). 前半部記述的重點是巴比倫，後半部重點是希臘。

支持主前六世紀作者論的學者或認為以上不同之處是由於但以理乃在不同時間寫成前半部及後半部的。然而，客觀來說，以上的不同不會全是因但以理寫作時間不同所致，也不可能是但以理早年與晚年在性格、觀念以至神學上出現了折然不同的改變。一方面這種改變不是一個屬靈人當有的；二方面前半部的歷史記載中沒有提到或暗示但以理產生了以上改變；三方面亦未有任何事情足以令但以理產生如此劇變，巴比倫王朝後的波斯王朝對但以理及其同胞更好更寬，但以理沒有任何明顯理由有如此改變；第四方面，前半部與後半部在時間上是重疊的，第七和第八章的異象發生在第五章的記載之前，第九章的異象發生在第六章的記載之前，第十至十二章的異象亦應在



第六章的記載之相近時期出現。故此，我們不能說前半部反映的是早期的但以理，而後半部反映的是晚期的但以理。更可能的是，前後半部的不同反映了兩者的不同淵源。按主前二世紀作者論來看，這些不同是因為前半部是主前六世紀的真實歷史，以某種方式流傳下來。後半部是主前二世紀作者以主前六世紀但以理故事為基礎，去擴展為後六章的四個異象。作者關注和針對的，是主前二世紀時的局勢及當時猶太人的困境。後半部既非真是但以理的經歷，就出現了以上種種分歧。

但以理書前後半部雖有以上不同，但其中心思想則是共通的，如苦盡甘來的觀念、神對歷史的掌管、人的信靠及堅貞等等。「至死忠心」(啟示錄二章十節)，是貫通但以理書全書的一大重點，亦是所有啟示文學的一大重點。

## 宿命論思想

但以理書後半部的四個異象都有濃厚的宿命論思想，這種宿命論透過兩種形式呈現出來。首先，是清楚的時代論。透過第七章之四巨獸異象(代表四個接續的國度)，第八章之公綿羊及公山羊異象(代表兩個接續的國度)，第九章之「七十個七」異象，並七、八、九等章中的「三年半」(一載二載半載)或「七年」災難期的觀念，但以理書清楚表明了世界歷史是既定的，是按著神所定的時間，一個時期一個時期地、或一個國度一個國度地，陸續發生的。「因為到了定期，事就了結」(十一 27, 35)，「因為所定的事，必然成就」(十一 36)。這種時期又往往使用非常確實仔細的數目來表達，例如「論耶路撒冷荒涼的年數，七十年為滿」(九 2)，「等到一千三百三十五日的，那人便有為福」(十二 12)。神的日子既定得如此準確、絕無差錯，所以但以理或猶太百姓就盡管放心去等候日子的來臨。「你且去等候結局，因為你必安歇；到了末期，你必起來，享受你的福份」(十二 13)。

其次，但以理書後半部那些極準確應驗的預言亦清楚帶出了宿命思想。例如在巴比倫王朝時但以理在異象中就已得知隨後的王朝是瑪代和波斯，再跟著的王朝是希臘(但八 20-21)，而希臘又會發展為四個勢力(但八 8)，即希臘亞歷山大死後接管並瓜分其江山的四大將領。一切都與事實全然吻合。而且但以理得以上異象時身處「書珊城中」、「在烏萊河邊」



(但八 1)。書珊是波斯的首都(參尼一 1 及斯一 2)，烏萊河是書珊城內一條人工運河。為何但以理身處巴比倫城，時間在巴比倫王伯沙撒在位第三年，卻在異象中看見自己在日後波斯的首都？彷彿但以理不單清楚知道接著的王朝相繼是瑪代波斯和希臘，更知道書珊是波斯的首都。若說但以理在得異象時不知道身處波斯國都，日後回想才知道當時所在之地，似不合乎常理(失卻了當時神藉異象帶他到後來波斯國都的目的)，亦與經文描寫不符：「我見了異象的時候，我以爲在以攔省(以攔本爲一國，被波斯吞併後成爲波斯一省)書珊城(原意可作宮殿)中，我見異象又如在烏萊河邊」(但八 1)。在描寫中，他彷彿一見該地方，就已知道那是後來波斯王朝的首都書珊。總言之，但以理似已藉異象而跨越時空，完全明白並認識將來的事物和地點。

當然，最爲詳細和準確之預言，是在但以理書十一章。這一章預言日後希臘南北兩王朝歷代衆王長期對峙的歷史，而以北王安提阿古四世對聖民的暴行爲最後的高潮。這一章的預言驚奇地準確和詳細，幾乎把南北王朝從對峙之始到安提阿古四世橫行的複雜悠長歷史絲毫不差地預言出來，跟一般在事後才記載下來的歷史記載毫無差異。

對於支持主前六世紀作者論的學者來說，神是掌管歷史的主，祂能在主前六世紀清楚預言主前二世紀要發生的一切事情。根據這種預知(或預定，predestination)的情況，則明天所發生的事其實已然是一種「既定」的事情，人和神都不能去加以改變。所定的事，必然成就。按但以理書十一章廿一節所記，天上有一本「真確書」，記錄著人類的種種歷史，過去的、現在的、將來的。然而，這種宿命論卻不易爲人(包括筆者在內)所接受，亦與神那「改變時候、日期」的權柄(但二 21)產生矛盾。關於預知或預定的問題，就留待下一章再作討論。

## 預言的失準

但以理書下半部以四重疊形式展示了希臘暴君安提阿古四世的惡行，其中的「預言」皆甚爲準確。事實上，但以理書的記載由巴比倫時代開始，所記載的(或預言的)歷史性事件，越接近安提阿古四世時代，就越爲精確地說明。這大概是因爲作



者與安提阿古四世時代更為接近的原故。然而，對於安提阿古四世在位最末後的歷史，作者卻反為記載得甚為簡單而失準，而且亦不把其死亡描述為已經發生的事情。例如，十一章四十節記載他與南方王（即埃及王多利買六世）爭戰，結果他大獲全勝，而且勢如破竹地進入「列國如洪水泛濫」。但是歷史並沒有記載他第三次攻打埃及或與列國爭戰。第四十五節暗示他死在巴勒斯坦，而其實他是於主前 164 年十一月二十日至十二月十九日那段日子內在波斯的塔比病逝的（參馬加比一書六章 1-17）。雖然，歷史沒有明載安提阿古四世第三次攻打埃及不等於一定沒有該戰事，而第四十五節亦沒有明言他死在巴勒斯坦，故此不能肯定說這是預言方面的失準。可是，從另一角度來看，作者對安提阿古四世的事件知悉甚深（特別是末後幾年的歷史），故不應對他的死亡有如此簡單而含糊的描述。所以，有學者認為但以理書作者是在安提阿古四世在位末年寫成此書的，可能是在主前 165 年左右。當時安提阿古四世仍未病逝，故此作者未能準確「預言」他死亡的細節，只能作簡單的描述，而且沒有描述為已經發生的事情。

## 結語

對於但以理書成書日期的問題，歸根究底，是一個關乎主觀信念而非關乎客觀理據的問題。年代久遠，無論是支持主前六世紀作者論抑或主前二世紀作者論的人都很難從客觀理據方面找到十足的證據（雖然對於筆者來說，主前二世紀作者論有較強的客觀理據）。於是，最決定性的因素，仍是主觀的信念。例如說，對於主前六世紀作者論的人來說，他們會質疑究竟一本偽稱自己是主前六世紀著作的主前二世紀作品能否或應否容於聖經之中。既列為正典之一，就不可能是偽名著作，其中的預言也不可能只是歷史的記載。對於主前二世紀作者論的人來說，就會質疑神會否如此詳細預知或預定明天（甚至是四百年後的歷史），也會質疑書中的神魔之戰及善惡二元論能否全以真實記載視之。

筆者較支持主前二世紀作者說，因為對筆者來說，偽名著作是小問題而矣。如上文所述，偽名著作是兩約間的一種文化，一種在特殊政局、特殊處境下產生的獨特文體。我們不能以今日的角度去批判這種做法，或無從接納聖經中有這種偽名



的做法。然而，主前六世紀作者論所帶出的問題，例如宿命論、善惡二元觀、神魔之爭等等問題，卻與聖經整體教導有很大分歧(下章中再作詳論)。換句話說，所產生的問題，是遠為嚴重的問題。筆者覺得，從聖經一致性的角度，亦從常理的角度(如上文所述，但以理書之寫書對象是主前二世紀猶太百姓而不似是主前六世紀猶太百姓；但以理本身的職份與他在書中後半部的觀點不符；全書結構上的問題；前後部的不一致等等)，主前二世紀作者論是較為合理可信、合乎聖經一致性的解釋。

此外，在討論正典中能否有偽名著作這類較「旁門」東西的問題上(或神會否把這類歷史作品去轉化為祂啟示的一部份)，筆者認為我們不妨再三思想但以理書中一個很類同的處境問題。但以理是神的僕人，滿有屬靈智慧，卻同時又精通巴比倫學問，包括其解夢(或甚至占卜?)之術。他本身是巴比倫宮中之哲士，是「術士，用法術的，和迦勒底人，並觀兆的領袖」(但五 11，另參二 48)。為何神要用這麼一個忠心在巴比倫宮中為官，本身又帶點「旁門」學問的猶太人去作啟示？關乎但以理這類旁門學問，本書第五章會再作討論，但筆者只想在此指出，神的行事有時是我們所不能測度的，「我的意念，非同你們的意念，我的道路，非同你們的道路」(賽五十五 8)。連道德敗壞的士師們(以笏、基甸、參孫……)也可以成為神拯救百姓的戰士，邪惡的巴比倫也可以成為神懲罰子民的工具(先知哈巴谷就為此對神質問)，何況是一個懂得外邦占卜解夢之術(但同時又對上帝及律法極為敬虔尊重)的外邦高官但以理？何況是一個懂得啟示文學手法，以偽名及諸般象徵手法去向受苦中的同胞表達其肺腑心腸的但以理書作者？我們既能接受主前六世紀的但以理，為何不能接受一個主前二世紀的但以理書作者？

簡單來說，要筆者接受聖經中有偽名著作，並不困難。但要筆者接受一本與兩約間啟示文學相同文體而卻又處處與聖經整體教導不一致的書卷為全然真實的記載，就並不容易。所以，筆者絕沒有不尊重聖經之權威性的寫作動機。相反，尊重聖經的權威，維護聖經的一致性，是本書最終希望達成之目的。



## 第三章

# 但以理書的神學特色

但以理書有很多觀念都很獨特，而這些獨特觀念全是兩約間啟示文學的特徵。以下，筆者會嘗試探討這些觀念的獨特處，特別是它們有別於舊約書卷整體觀念之處，以及我們若全然接受此等觀念時所會帶來的種種信仰危機。

## 善惡二元論

但以理書有很明顯的善惡二元論。世界的政權被撒但的權勢所操縱，無論是巴比倫的尼布甲尼撒及伯沙撒，抑或是波斯的大利烏，或後半部預言中所指向的希臘暴君安提阿古四世，都在不同程度上以不同方式迫害神的聖民、與神為敵。尼布甲尼撒或大利烏等君王雖間有因上帝的作為而讚頌祂（但四 28-29，六 25-26），但始終是敵擋神的君王。安提阿古四世就更是全然與神及聖民為敵的。無論是第七章中四巨獸的異象抑或是第八章中公綿羊及公山羊的異象、都將巴比倫、瑪代波斯，希臘（或更遙遙指向的羅馬帝國）等國度視為可怕的獸類，殘害蒼生。總言之，惡的勢力不斷與世界之善的勢力在相爭。最後，邪終不能勝正，善得著勝利。可以說，但以理書整本書所呈現的，是聖民與世間惡勢力之爭，也是神與魔之爭。這種神魔之爭在第十章至為明顯。該章記載正邪的正面交鋒，神的天使長與異國魔君在天上發生激烈爭戰。其實該章正邪之戰的氣氛亦同時瀰漫著但以理書每一章。

但以理書亦有很重之「分別為聖」的觀念，俗世君王及其政權既是邪惡的，聖民就當謹慎，與世間諸惡分別出來。聖民是善的，「世界」是惡的。在這書中，除了聖民外，其他的人物就彷彿多是邪惡敗壞之輩。前半部已然如是，尼布甲尼撒王



要但以理食不潔之物(雖然最後得著豁免，但一章)，要但以理的三友敬拜偶像，在他們不肯做時就擲他們進入火窖中(但三章)，又對百姓滿有罪過罪孽，不施憐憫(但四 27)；伯沙撒王褻瀆聖殿器皿(但五章)；大利烏王強迫猶太人不去遵守祖先的傳統(但六章)。至於外邦官員，無論是巴比倫抑或波斯官員，都會出於自私動機而控告忠貞於耶和華信仰的猶太青年，要置他們於死地(但三 8)，那些波斯官員甚至要設下陰險計謀來陷害但以理(但六 4)。縱然如此，前半部中那些君王仍有善待但以理等人的時候，第一章的太監長、委辦，第二章的護衛長亞略，第五章的太后，以至巴比倫宮中的其他術士哲士，這些角色也不似是奸險邪惡之輩。然而，到了但以理書後半部，善惡之分就甚為明顯了。後半部的外邦王全都邪惡無比，外邦國度全是獸類，聖民幾乎完全扮演著受欺壓、受迫害者的角色。聖民跟外邦政權永遠對立著，到一個地步，甚至跟整個「世界」對立。事實上，後半部以「聖民」稱呼神的百姓，就已暗示百姓以外的人都是「俗」的，是屬乎世間的。聖經中只有但以理書及啟示錄這兩本啟示文學著作有這種明顯的善惡二元論。此外，啟示錄作者使徒約翰其它著作約翰一、二、三書也有類似的二元論觀點，例如約翰一書一章及二章把世間視為是黑暗與光明的相對，二章中更把世界定位為屬乎情慾的，其中最為人所知大概是該句「不要愛世界，和世界上的事。人若愛世界，愛父的心就不在他裏面了」(二 15)。聖經中只有這些書卷提到「敵基督」的字眼(約壹二 18，四 3；約貳 7)。然而，約翰一、二、三書的善惡二元論觀念沒有但以理書及啟示錄般突出。

聖經別的書卷沒有或少有這種善惡的二元分法。當然，世人因為離開了耶和華真神，所以有各種的罪惡，世界大地亦因而被摧殘玷污。但這不表示世界就是邪惡的。現今的世界仍是天父的世界。世界今日仍可彰顯出神的榮美，如詩人所說：「諸天述說神的榮耀，穹蒼傳揚祂的手段」(詩十九 1)。

昔日詩人如是，今日信徒也該如是。我們要繼續欣賞這世界的美麗和繼續管理這大地。這不等於就是「愛世界」。聖經中的「愛世界」是指貪婪、戀慕世界名利享受。聖經絕不意味我們不該享受神藉這世界所賜與我們的各種美物，也絕不意味這世界已無可救藥，我們已不用履行管理大地的責任，只要努力傳福音及追求靈命成長就夠了，換句話說，我們只當把注意



力全放在「屬靈」的事上，而不用理會這「物質」界；天國，是「屬靈」的，是「他世」的。這種屬靈、屬世二分法明顯不合乎聖經的整體教導，但可惜這種二元論的世界觀，正是不少信徒所認同的。

非信徒一樣可以有美善性，世界也仍有其可愛的一面。我們不能因世界存有罪惡而一概視世界及其上事物或政權為惡的。舊約先知雖然大力斥責以色列百姓各種罪惡，但先知們少有但以理書的善惡或聖俗二元分法。他們所針對的，是百姓心中的罪惡，而不像但以理書般針對著世間那種控制人心、迫害正義的邪惡力量。耶穌也沒有這種善惡二元分法。他一方面不向罪惡妥協，另一方面卻沒有避免與罪人接觸。罪人，或外邦的政權，或「世界」，都不是耶穌要與之為敵的對象。此外，保羅所說「在上有权柄的，人人當順服他，因為沒有權柄不是出於神」（羅十三 1），或彼得所說「你們為主的緣故，要順服人的一切制度，或是在上的君王，或是君王所派罰惡賞善的臣宰」（彼前二 13），以至彼得所見的異象（徒十），都可以說是要信徒不可妄把世界善惡二元分法的教導。世界和其上的一切都是神所造所愛的。約翰福音三章十六節的「神愛世人」原意正是「神愛世界」（God so loved the world）。世界，是天父的世界。

但以理書像其它啟示文學一樣，有著其獨特的產生背景。當時猶太百姓身處困境，故他們把所有外邦政權視為邪惡的，並視歷史為善惡兩般勢力的永恆鬥爭，實不難理解。再者，以善惡二元分法來寫歷史，在某程度上已是兩約之間一種普遍的文學技巧。無論如何，我們不宜忽略聖經的整體教導而偏重但以理書的善惡聖俗分法。世界，是神所愛、也是我們所當愛的對象，而不是與「聖民」為敵的對象。

縱使我們認為但以理書是主前六世紀著作，其中的內容（包括善惡二元論觀點）也是神的直接啟示，我們也不宜以偏概全地以二元論（Dualism）作為我們的世界觀，而該以相輔相成的態度來處理之。在某些範疇中，我們要與「世界」隔絕，分別為聖，不與罪惡同流合污。在某些範疇中，我們就該與「世界」認同，進入世界，愛護世界，而無須把自己與世界分別出來或對立起來。這正是但以理這人物的處世原則（要留意，但以理這人物與但以理書作者對「世界」有略為不同觀點），也是先知們的處世原則。事實上，先知書與但以理書有不同的世



界觀，並不為奇，聖經也另有一些在內容旨趣上十分不同、但又相互配合的書卷，例如詩歌智慧書中的傳道書與箴言就蘊含甚不相同的人生觀以至世界觀，但兩者相輔相成下，就帶出一個更為整全的智慧觀念。真理，有時不一定是一面倒的。

## 消極末世觀

但以理書中一個跟善惡二元論息息相關的觀念，是對末世的消極看法。跟其他啟示文學作家一樣，但以理書作者認為現在這個邪惡時代很快會結束，新的時代會迅速地引進來。他對現世抱悲觀的態度，罪惡的世界在邪惡勢力影響下已無從挽救也無從更新，惟有寄望一個全新的開始。所以，但以理書強調的不是信徒該如何去改善現世的種種苦境，而僅是強調信徒要堅忍痛苦，忠貞於信仰，並懇切祈盼新世界新秩序的來臨。正因如此，但以理書中沒有如先知書般滿有道德行為上的教導。

## 先知的積極態度

但以理書對現世抱悲觀態度，舊約先知們則抱著積極態度。現世的苦難既然大部份是人的罪帶來的，故此先知一方面指責百姓拜膜偶像之罪行，鼓勵他們回轉歸正；另一方面也指責他們所作不公平不公義之事，鼓勵他們行善好德。「你們要洗濯自潔，從我眼前除掉你們的惡行，要止住作惡，學習行善，尋求公平，解救受欺壓的，給孤兒伸冤，為寡婦辨屈」(賽一16-17)。「世人哪，耶和華已指示你何為善，他向你所要的是甚麼呢，只要你行公義、好憐憫、存謙卑的心，與你的神同行」(彌六8)。當世人能夠行善行公義，人間苦難的問題就會解決。故此，先知的觀念是全然現世式的，他們的盼望是去改變現況，而不像但以理書般強調去寄望明天。當然，先知們也一樣寄望明天，但一方面這不是他們之信息的主要內容，另一方面他們所盼望的明天，是一個在改善現世後而達致的美善明天。人人放下利己之心，國與國放下刀槍，明天就會更為美好。「他們要將刀打成犁頭，把槍打成鐮刀，這國不舉刀攻打那國，他們也不再學習戰事」(賽二4)，「他們要建造房屋，自己居住，栽種葡萄園，喫其中的果子」(賽六十五21)。這種現世得改善後所延續出來的「新天新地」跟但以理書單單等



待苦難之過去、嶄新世界之來臨，是折然不同的。

雖然先知書著眼點是放在改善今天，以致明天會更好，然而由於人的罪孽深重，非重罰不可有更全面的改變，所以先知書也強調「那日子」，即耶和華施行審判的日子。那日子是「忿怒的日子，是急難困苦的日子，是荒廢淒涼的日子，是黑暗、幽冥、密雲、烏黑的日子」(番一 15)。那日子是神審判聖民的日子，「耶和華的日子臨近；你的財物，必被搶掠，在你中間分散。因為我必聚集萬國與耶路撒冷爭戰」(亞十四 1-2)，又是神在懲罰聖民後拯救他們的日子，「耶和華用災殃攻擊那與耶路撒冷爭戰的列國人，必是這樣，他們用兩腳站立的時候，肉必消沒，眼在眶中乾癢」(亞十四 12)。然而先知書的「那日子」觀念跟但以理書的末世觀不可同日而語。前者是指日後神對猶太民族施行的嚴重懲罰和奇妙拯救，是以色列餘民回轉向上帝與大大復興的日子，是萬民流歸錫安的日子(參賽二 2-3；彌四 1-2)。後者則有很重的終局或結束的意味，末後之際是聖民得永遠國度的日子(但七 14)，是「止住罪過，除淨罪惡，贖盡罪孽，引進永義」(但九 24)的日子，是世界的終局(參但十二)，是嶄新世界的開始。前者強調的是審判和復興，後者強調的是結束與新的開始。雖然但以理書的永生或他世式新世界觀念並未真正成型，作者所盼望的全新世界雖仍似是一種物質的世界，但他的新世界觀(近乎一種非現世延續出來的新世界)，並他對現世的全然絕望，都是跟先知書迥異的。另一顯著不同之處，是對末後日子的時間看法的不同。對於但以理書作者來說，他自己已身處末後的日子中(參但以理書第九章的注釋)。對於先知書作者來說，末後日子仍是屬於那遙遠將來的。

先知書著眼於去改變今天，但以理書著眼點是未來的世界。現世已無可救藥，惟有寄望一個非現世延伸出來的將來。但以理書作者對現世的態度是消極的、悲觀的。對社會，對政府，對現況，他都存著很多不滿。

## 解決苦難的不同進路

從苦難的角度來看，先知書(如以賽亞書)提出的解決方式是「愛」，以愛去化解世間的罪惡，帶來理想的世界、更好的明天。律法書、歷史書及智慧書也基本上如是。這是主流的觀



念。但以理書(並其它啟示文學)提出的解決方式是「望」，鼓勵百姓去堅忍現在的苦難，盼望明天全新的開始、美境的快快來臨，而不再強調信徒在現世所能作出的改變。所以但以理書後半部的但以理很關注一個問題：苦難要到幾時才過去呢(參但八 13，十二 6)？而書中就多番提供了苦難的期限：三年半，一千二百九十日，一載二載半載……「等到一千三百三十五日的，那人便為有福。你且去等候結果，因為你必安歇，到了末期，你必起來，享受你的福分」(但十二 12-13)。只要捱過苦難的日子，信徒就必享福份。所以，等吧，忍耐吧。這個信息在啟示錄就更明顯。「你將要受的苦，你不用怕，魔鬼要把你們中間幾個人下在監裏，叫你們被試煉，你們必受患難十日，你務要至死忠心，我就賜給你那生命的冠冕」(啟二 10)。「證明這事的說，是了，我必快來。阿門，主耶穌阿，我願你來」(啟廿二 20)。所以，啟示文學給與苦難問題的進路，是個「望」字。在以上所提之「愛」與「望」的進路之外，約伯記則提出了一個相當超然的解決方式——「信」。約伯以一種超然的信心去面對重重苦難，將苦難問題帶到一個更高層次。

先知書著眼於今生的努力與改變，嘗試建立天國於人間。但以理書及其它啟示文學則著眼於他世式的盼望與今生的堅貞忍耐，天國，是屬於將來的。對於這兩種不同的世界觀，我們當如何取捨？究竟我們應該努力於今天，抑或集中去等待明天？

## 啟示文學產生的時代背景

要處理這問題，我們就一定要問啟示文學產生的背景。啟示文體主要出現於新舊約之間，其文體及思想一方面延伸著舊約先知的傳統，另一方面亦受到外來的影響(特別是波斯祆教——又稱拜火教——的思想)。此外，在兩約之間，猶太百姓本身的傳統與思想亦有所轉型，這些新觀念自然也深深影響著啟示文學作家的思想。但真正促成啟示文學產生的，是兩約間險峻的歷史背景。當時以色列百姓相繼受到波斯、希臘、羅馬等外族統治，百姓活在水深火熱中，飽受逼迫。於是有識之士就執筆為文，寫出大量文獻來針對當時代的需要，於是產生了眾多的次經及偽經著作。有些藉著寫歷史(如以斯得拉一書，馬加比



一、二書)來鼓勵百姓，有些藉著歌頌民族英雄(如猶滴傳，多比傳)來表揚忠貞愛國的精神；有些則以獨特的啟示文體(如以諾一書，禧年書，以斯得拉二書)來安慰和鼓勵百姓要在苦難中堅持信仰，使他們重新得著盼望，有力量去經歷苦難，而且在善行上恆久。這是啟示文學產生的主要背景。其中內容大多對時代提出控訴，力陳歷史的陰暗面，現實的殘酷。作者們嫉惡如仇，而同時對理想的他世式世界有無限的憧憬。亦因此之故，啟示文學很強調正邪不兩立，瀰漫著很重的善惡二元觀念，而且強調「邪終不勝正，真理正義至終掌權」的觀念。對現世，他們是絕望的，惟有期望一個非今生延伸出來的世界，一個理想中的烏托邦。

事實上，但以理書(並新約之啟示錄)的觀念是很悲觀的，地上充滿撒但的權勢。但以理書甚至提到撒但竟能攔阻天使廿一天之久(但十)，可見神的國將會遭到很多艱難。兩書作者都認為去改善現世是不可能的，於是索性抱著完全放棄與毀滅現世的觀念，期望重新建立新世界新秩序；也就是說，只有等到神的國實現，等到新天新地的來臨，信徒才有真正的福樂。當然，他們也承認在過去歷史中，神會彰顯其作為。只是在現世代，神不再有具體行動，一直要等到末時。所以，他們較為輕看現在，因為現在是在惡勢力掌權下的。神的得勝罪惡，是在將來。

對於但以理書所瀰漫的末世情懷，筆者認為信徒非小心不可。就聖經整體而言，信徒當努力去建立天國於地上，而不是對世界抱一種放棄態度。

## 但以理書與啟示文學之不同處

現將但以理書與先知文學之不同處簡列如下：

1. 先知書的一大特點，是常常出現「耶和華如此說」或「萬軍之耶和華如此說」等顯示啟示來源及權威性的宣告式字眼，但以理書及其它啟示文學既非真正的啟示，就沒有用上類似的字眼。單就此方面而言，但以理書跟聖經中箴言、詩篇等詩歌智慧文學很相似，兩者都是民間的著作，是猶太人智慧的累積與結晶。兩者雖沒有「耶和華如此說」的權威宣示，神仍藉著它們去彰顯祂對百姓的教導與訓誨。話雖如此，舊約希伯來聖經中的第三系列「其它著作」(The Writings，其中包括



了但以理書及詩歌智慧書)地位始終比不上其餘的兩大系列，即「律法書」及「先知書」，亦排列於末。正因如此，雖然學者一般把這系列譯作聖書或聖卷，但筆者覺得「其它著作」應較合原意，並顯出其較次的位置。

2. 先知書常常強調百姓要回轉歸正，保持社會公義，並盼望地上的復興，這些信息是但以理書中少有的，次經及啟示文學也少有強調。

3. 但以理書以下的啟示文學特徵是先知文學中少有的：時代劃分論，善惡二元論，象徵性數目字，異獸的描寫，多提天使及他們的名字，世界終結，復活及永生的觀念。

4. 先知文學中，神是超然存在的，但也存在於人心中，可直接向先知啟示與溝通(參賽六 8-13)。但以理書中，神是超然存在的，卻似不內住人心中。因此，在先知書中，先知能直接得啟示，明白異象，而在但以理書及其它啟示文學中，主角卻需藉著天使的帶領或傳遞才得悉異象，亦往往需要天使的解釋方能明白異象的意思。

5. 先知文學中，神國主要是在地上的，故先知們期望的是社會的改變。他們對人生，對明天，基本上是積極的。明天，是可靠神的保守和人的努力而改變的。但以理書中，罪惡勢力極有能力(但十章中，惡勢力能攔阻天使多天)。要改變世界，彷彿是不可能的事，因而要盼望新天新地的來臨。但以理書的世界觀是消極的。所以，先知書強調今生的努力，但以理書則強調信徒對他世式新世界的盼望。前者重改善今天，後者重等候明天，「你且去等候結局，因為你必安歇，到了末期，你必起來，享受你的福份」(但十二 13)。

6. 先知文學中，邪惡的是人心。先知力圖改變人的心，歸向正義，歸向真神。但以理書中，邪惡的是一股邪惡勢力(Evil Power)，善惡兩股勢力在相爭不已。現世中這般屬乎撒但的邪惡勢力是無從改變或改善的，作者惟有盼望一種近乎他世式的全新開始。

7. 先知文學中，作者著眼點是以色列百姓及其國度，只有在論到神對外邦的審判(如以賽亞書、阿摩司書)，或神藉外邦勢力向以色列人施行審判時，才有提及外邦事情。但以理書則相反，少有直接提及猶太人(除了第九章稍為提及外)，作者著眼點較為廣泛，涉及整個世界，例如前六章論外邦王宮中事情，後六章論外邦朝代興衰之事，第十一章更詳論希臘南北朝



長久相爭的歷史。此外，作者期望的不僅是猶太的復興，更是全世界的一個新開始。他不再囿於狹窄的民族主義，他看出救恩是普世的，神是普世的主宰。但以理書較廣泛的選材範圍及世界觀，跟智慧文學極為相似。舊約聖經中「其它著作」的智慧文學亦少有直接提到猶太人的事情，包括猶太人所看重的救恩歷史。

8. 先知文學中，作者們都很感性，著重講道口才，熱切的情懷，感人的行動。但以理書中，作者很理性，很有學者身份，冷靜分析事理，善用各種表徵。前者是先知本色，後者是文士本色。但以理書作者很可能是一位文士。

9. 先知文學中，神之審判較輕，罪人仍有機會翻身。但以理書中，神之審判極為激烈（特別是後半部），一切皆將廢去，有新秩序的產生。

雖然但以理書主要的神學概念，例如神的公義與全能、善惡必報等，都是先知神學的延伸，但因著但以理書沒有先知書的權威性宣告，其部份神學觀點又跟先知書有點不同，所以但以理書雖在希臘文正典中被列入先知書（《中文和合本》也依照這個次序排列），但在希伯來正典中，但以理書並不與先知書並列，而是列入「其它著作」中，可見其特殊之處。另一方面，但以理書跟「其它著作」系列中的傳道書、箴言等詩歌智慧書亦確有不少相近之處，例如兩者都源自民間著述，沒有先知式的權威宣告，內容少直接提及選民歷史而較俱普世角度，而且兩者皆強調智慧的重要（參但一 20，五 11，十一 33，35）。

但以理書（並其它的啟示文學）對現世的悲觀及消極有其產生的背景，今日我們不宜全然以同樣的消極態度去面對今天及明天。先知書教導我們要積極改善現況，但以理書教導我們去盼望明天，這兩種觀念宜相提並論，我們既要努力於今天，同時也要盼望更好的明天。

先知書的重點都是「如何」(How)－如何能改變現況、改變社會上的種種苦難、不公平？答案是只要人與人之間能和平共處，世界苦痛自然會消失，樂園亦可再現人間。但以理書的重點是「幾時」(When)－幾時苦難才會過去？大地幾時才得更新？現況已無法改善，社會、政府，以至世界，都是如此邪惡，黑暗勢力如此肆虐，惟有盼望一個全新的開始。兩者雖各有重點，但信息一致，都強調神的公義，神至終必成就其救恩。今日信徒不宜太受但以理書（並啟示錄）影響，例如對現世



過份悲觀，過份末世情懷，過份善惡二元論(世界仍有很多美麗和善良事物的)等等。筆者相信，兩種觀念應該相輔相成。完全著重今生或完全著重將來，都是極端，都該避免。我們在理解聖經時，務求整體的了解，免得以偏概全。但以理書及啟示錄的信息並非包容了聖經全部的真理，卻也提出了重要的信仰觀念。我們今日該努力去生活、去創造，而不該完全傾向但以理書作者般對現世抱著悲觀的態度。神創世的目的，就是要我們在世間創造更真更善更美的事物。當我們仍能創造的時候，就當積極去創造。到了時勢變得水深火熱，信徒受到嚴峻壓迫時(就像二千多年前猶太百姓所受的一般)，那時我們才宜更放眼於堅持信仰、寧死不屈、盼望主再來的信念中，也當緊記使徒約翰的訓誨，「你務要至死忠心，我就賜給你那生命的冠冕」(啟二 10)。

當然，新天新地必將降臨。換句話說，無論今日我們如何行公義、好憐憫，如何透過政治的參與，透過環境保護，去維持世界的秩序，世界仍會因人的貪婪、自私、邪惡而步向滅亡。耶穌並啟示錄預言中的末日災難終必會出現，人類歷史必隨世界大地的被毀而告終結。但沒有希望不等於我們不用努力去挽救，這絕對是兩回事。正如一個醫生應該繼續努力去挽救一個已近乎無可藥救的病人，而不應該抱著「既然不能救，何須費神勞心」的態度。至少他應該盡力去減輕這病人所受的苦楚，這是醫德，也是醫生的基本責任。信徒，要努力履行創造的責任。我們要去肯定今天的世界，並努力透過福音工作，以及一切能帶來世間秩序的善行或社會工作，使這世界更樂園化、天堂化。無論結果是成功抑或失敗，這都是神所賦與人的責任。行義過程的本身已使我們有著「人」當有的行爲和表現。也可以說，我們的「努力」本身，也是人之所以爲人的一部份。是過程，是動機，是人的心，使今日世界能成爲天堂，或似天堂的世界。

努力締造更美好的明天，努力建設天國於人間，絕不等於我們要把今日世界完全等同天國。這樣的話，我們便與異端無異。如上文所述，這世界始終會因人的罪而步向滅亡，我們要承認自己在世上是客旅，是寄居的(來十一 13)。我們要把真正的盼望放到新天新地去。我們要羨慕一個更美的家鄉，就是在天上的(來十一 16)，而且要把生命投資在永恆的事情上，而不把今生任何在物質名利上所得的視爲永恆。「這世界，和



其上的情慾，都要過去，惟獨遵行神旨意的，是永遠常存」(約壹二 17)。「不要爲自己積儻財寶在地上，地上有蟲子咬，能銹壞，也有賊挖窟窿來偷。只要積儻財寶在天上，天上沒有蟲子咬，不能銹壞，也沒有賊挖窟窿來偷」(太六 20-21)。

不錯，我們當積財寶在天上，而不可貪慕今世的名利，但這裏強調的乃是「一個人不能事奉兩個主」(太六 24)。「除我以外，你不可有別的神」(出二十 3)。在不貪慕名利、不倚靠錢財、不事奉瑪門，常以神的國神的義爲念的大前題下，信徒仍可以努力賺更多的錢，以致我們「能在好事上富足，甘心施捨，樂意供給人，爲自己積成美好的根基，預備將來，叫他們持定那真正的生命」(提前六 18-19)。我們可以努力作財主(Mastery of Money)，只要不成爲財奴(Slavery of Money)就是了。

這世界雖不是真正的天堂，也非我們真正的家，但我們仍有責任(神所交托的責任)，去管理大地，使世界天堂化，或更似天堂。相反，若基督徒不支持環境保護，有意無意間破壞生態環境，或不支持社會關懷，不行公義不好憐憫，則會把這世界更地獄化。我們要肯定今天，以致我們能肯定今天在世上的工作與創造，肯定對社會的改善，對民生的貢獻。我們要肯定這世界是天父的世界，是可愛的，是屬乎神的，以致我們可以享受、欣賞並歌頌這個世界。

耶穌是我們的最佳榜樣。一方面他絕不沾染世間罪惡，他責備社會上諸般的不義，他努力去改變人心。另一方面，他全然投入世間的生活，他在少年時住在拿撒勒(大概當個普通木匠)，成長後亦沒有與世隔絕。他和其他猶太人一樣在安息日到會堂聚會，他常與普羅大眾在一起。他常以自然界來作比喻(狐狸、飛鳥、百合花、麻雀…)，表示他是個喜愛大自然的人。他又喜愛親近小孩，小孩也愛親近他。耶穌，絕不是個不吃人間烟火的修道士。他是個真真正正、道成肉身來到人間的神子，他是個最似「人」的人。他不單藉十字架救恩來實現天國。他的慈愛、憐憫、關心、醫治救助貧苦者的心腸，也都一把世界天堂化。神的國度藉耶穌的所作的「靈魂救恩」而展開，也藉他的「生活救恩」而臨到世間。

天國，是將來的，也是現在的。



讓我們努力傳福音，作神盡忠的使者，彰顯神的慈愛公義。

讓我們努力救助貧苦，為世界帶來更多生活救恩，拓展神的國度。

讓我們也關心並參與社會事務，作好市民的責任。

讓我們多陪伴兒女和家人，作個好父母，好兒女。

讓我們多到郊外去呼吸一下新鮮空氣，欣賞這世界。

讓我們少用些膠袋，少買餅盒(那些發泡膠盒會有損地球環境，而且幾乎永不分解)，嘗試多種點盆栽，多吃點素，以致我們和我們的下一代能有較好的生存環境。

因為，這畢竟是天父的世界。昨日如是，今日如是。

明日，也將如是。

但以理書的觀點與先知書的觀點該相輔相成，而不宜全然放棄對現況所能作出的改變與改善。因著我們的努力，明天必會更好(相對而然)——縱然世界終會因人的罪而走向終局。

讓我們盼望明天。然而在今天我們仍需努力，去建立天國於人間。創造，是神由始至終不變的心意，讓我們不要停止我們在世上的創造大工(關於信徒的「創造」責任，並聖經中「創造」的真義，可參看筆者另一著作「創造神學——從神的創造看救恩真義及信徒生活」)。

## 復活與永生觀念

與但以理書消極末世觀念息息相關的，是其復活與永生的觀念。但以理書第十二章清楚帶出了這些觀念，而這些觀念是舊約少有或根本沒有的。雖然部份舊約先知彷彿也有提到新天新地的觀念，但其觀念仍是現世的。我們絕不能輕率地把舊約關乎新天新地的觀念跟新約新天新地的觀念等同起來。

## 舊約沒有復活與永生觀念

基本上，舊約時代沒有復活或永生觀念。希伯來人相信，人死後是與列祖同睡的(參創廿五 8，四十七 30)，他們相信死亡是一切的結束，沒有死後重生這一回事。死亡，是「去而不返」(詩三十九 13)，「往而不返之路」(伯十六 22)。人死



後，不會有思想，也不會有任何作為，「凡你手所作的事，要盡力去作，因為在你所必去的陰間，沒有籌算，沒有知識，也沒有智慧」（傳九 10）。所以，希伯來人一般也不信世上有鬼。人死後，魂是睡著的，不會復活，更不會以鬼魂方式跑到人間來。掃羅招撒母耳之魂的事亦明顯是一個由媒婆所設的騙局（撒上廿八）。今日信徒也不該相信人死後會以鬼魂方式重回人間，有的只是撒但的把戲，與死去的人毫無關連。

由於舊約希伯來人基本上沒有復活與永生的觀念，他們才會如此強調今生的福與禍（參申廿八）。人既只有一生，所以行善所可享之福，必在今生，行惡所得之惡報，也必在今生。他們沒有所謂來生或死後審判的觀念。在這思想背景下，我們可以理解詩篇中為何會出現非常惡毒的咒詛詩（如詩一三七），因為詩人沒有來生報應的觀念，就惟有對敵人作出惡毒的咒詛。今日信徒明白有永生審判這回事，當然不用這般看重今生的福與禍。

## 復活觀念的萌生

復活的觀念在兩約之間至新約時才出現（可能受到波斯祆教思想的影響）。新約時，有猶太人相信死後復活之事，也有猶太人不信。撒都該人就是不信的，他們亦曾與耶穌辯論關乎復活的事（參路二十 27-44）。然而我們得留意，以上所說的「復活」（Resurrection）是指永生式的復活，而不是指舊約以利亞使寡婦之子死而復生（王上十七，另參王下四）或耶穌使拉撒路死而復生式的復活，後者應視作復甦（Resuscitation）。復甦後的人會再次死去，復活的人卻不再死去，他們會得著永遠生命。我們不要把兩者混淆起來。按這理解，世上第一個復活的人，不是舊約時那寡婦之子，不是那因碰著以利沙骸骨而得復活的死人（王下十三 20-21），也不是拉撒路，而是耶穌基督。

耶穌曾向門徒預言自己將會受死並死後復活之事，門徒聽是聽見了，但明顯沒有放在心上，因為死後復活之事對一般猶太人來說，仍太超乎想像與難以接受。結果，耶穌被捉拿了，且被釘死，門徒就四散，彼得更為求自保而三次不認主，因為他們心中都沒有復活這回事。耶穌三天後復活，向門徒顯現。但門徒仍有半信半疑的，門徒多馬甚至要用指頭探入耶穌手上



的釘痕才肯相信，可見死而復活是何等令人難以置信的事。最後，耶穌在眾人面前升天，見證祂的真正復活與永遠的生命。耶穌的復活，徹底地改變了門徒的生命，也改變了整個世界。門徒由初時的怕事怕死變成無所畏懼的福音勇士，他們殉道的血使福音在短時間內傳遍歐、亞、非三大洲。十二使徒中除了約翰外，全部殉道而死。爲甚麼使徒並眾門徒有如此大的改變？因爲耶穌的復活。這復活的大能是耶穌真真正正復活後他們才知道的。他們的傳統信念沒有這東西，舊約也沒有這觀念。

## 舊約中幾段似是關乎復活的記載

舊約有幾段經文看似是復活觀念的描寫。例如約伯在苦難中曾說「我知道我的救贖主活著，末了必站在地上。我這皮肉滅絕之後，我必在肉體之外得見神」(伯十九 25-26)，然而，這僅是約伯在極度悲痛中的呼求與渴想，並不能代表他的信念。在約伯的信念中，死亡是一切的結束，不會有所謂復活與永生的事。「雲彩消散而過，照樣，人下陰間也不再上來。他不再回自己的家，故土也不再認識他」(伯七 9-10)，「求你停手寬容，叫我在往而不返之先，就是往黑暗和死蔭之地之先，可以稍得暢快。那地甚是幽暗，是死蔭混沌之地，那裏的光好像黑暗」(伯十 21-22)。「但人死亡而消滅，他氣絕，竟在何處呢。海中的水絕盡，江河消散乾涸，人也是如此，躺下不再起來，等到天沒有了，仍不得復醒，也不得從睡中喚醒。惟願你把我藏在陰間，存於隱密處，等你的忿怒過去，願你爲定了日期，記念我。人若死了，豈能再活呢」(伯十四 10-14)。

以賽亞書第六十五章所論到的新天新地是這樣的：

「看哪，我造新天新地，從前的事不再被記念，也不再追想。你們當因我所造的永遠歡喜快樂，因我造耶路撒冷爲人所喜，造其中的居民爲人所樂，其中必不再聽見哭泣的聲音，和哀號的聲音。其中必沒有數日夭亡的嬰孩，也沒有壽數不滿的老者。因爲百歲死的仍算孩童，有百歲死的人算被咒詛。他們建造房屋，自己居住，栽種葡萄園，喫其中的果子。他們建造的，別人不得住，他們栽種的，別人不得喫。因爲我民的日子必像樹木的日子，我選民親手勞碌得來的必長久享用。他們必



不徒然勞碌，所生產的，也不遭災害，因為都是蒙耶和華賜福的後裔，他們的子孫也是如此。他們尚未求告，我就應允，正說話的時候，我就垂聽。豺狼必與羊羔同食，獅子必喫草與牛一樣。塵土必作蛇的食物。在我聖山的遍處，這一切都不傷人，不害物。這是耶和華說的」(賽六十五 17-25)。

這是何等美麗的一幅圖畫。人人快樂，人人長壽，人人豐衣足食，互不相害。然而，這圖畫卻不等同新約啟示錄廿一章的描寫，因為那裏記載新天新地中，不再有死亡，不再有眼淚，不再有痛苦，「因為以前的事都過去了。坐寶座的說，看哪，我將一切都更新了」(啟廿一 4-5)。相比之下，以賽亞書所描寫的新天新地，雖然人人長壽，但仍有死亡，而且仍要生養兒女，仍要工作，仍要建造房屋，仍要親手勞碌。所以，這裏所指向的，不是一個他世式的新天新地，而是描寫一個在人間的美麗世界。這世界何時會出現？將來？大概不會，因為按耶穌的預言並啟示錄的預言，並今日世界的實際情況，世界只會一天比一天敗壞與衰殘，一天比一天走向滅亡。最後是七年大災難，然後是主再來，結束世界的歷史。所以，將來在地上不會有該種美景出現於人間。更何況，「豺狼與羊羔同食，獅子必喫草與牛一樣，塵土必作蛇的食物」，亦全部違反造物原理。

所以，這裏描寫的不是將來的天家(天家是屬「靈」的，根本沒有物質，沒有房屋，沒有葡萄園，也沒有獅子老虎)，也不是將來某天在地球上所會出現的景象，而是表達著一種人間天堂的理想，一個伊甸園的境界，一個萬物和諧的理想世界。這理想世界在伊甸園會出現過，在摩西律法中也會出現過。眾先知所要達成的，亦是要盡量勸勉百姓回歸這個理想。先知不是要百姓「等待」該境界的來臨，先知是要百姓在生活中實踐該境界。「你們要洗濯、自潔，從我眼前除掉你們的惡行，要止住作惡、學習行善、尋求公平，解救受欺壓的，給孤兒伸冤，為寡婦辨屈」(賽一 16-17)。當百姓肯如此作時，那理想境界就會出現眼前。那裏有愛，那裏就有該境界。先知是要百姓建立天國於人間。

以賽亞書第十一章也有類似第六十五章新天新地的描寫。「豺狼必與綿羊羔同食，豹子與山羊羔同臥，少壯獅子，與牛犢，並肥畜同群，小孩子要牽引他們。牛必與熊同食，牛犢必與子熊同臥，獅子必喫草與牛一樣」(賽十一 6-7)。留意這



段之後隨即有一段很特別的描寫：「以法蓮的嫉妒就必消散，擾害猶大的必被剪除。以法蓮必不嫉妒猶大，猶大也不擾害以法蓮」(賽十一 13)。以法蓮即是北國以色列，她與南國猶大本是長久為敵的，這段描寫卻把她們之間的敵意消除了，竟能互不相害。若我們將兩段經文比較一下，就會知道第一段寫的不是他世式的天堂，而是在人間可以實現的美景。當人與人之間互愛互助，當平日敵對的南北國能和平相處，就好比獅子與牛犢能和平相處一樣時，美景就告出現。以賽亞更憧憬將來有一天，「以色列必與埃及、亞述，三國一律，使地上的人得福」(賽十九 24)，這是何等美麗的「天堂」景象。先知以賽亞面對國中充滿苦難、哀傷、不公平不公義的境況時，並不是把解決的進路指向一個烏托邦式的新天新地，而是指向一個「愛」的境界。惟有人與人公平友愛相待，民與民、國與國和睦相處，世間的苦況才會消除，美景才會出現。所以，以賽亞書並眾先知書真正著重的，不是對明天的盼望，而是人在今天所當作的努力。先知所憧憬的美景雖是在人間建立的，但從新約觀點看來，該美景也可遙指將來天家的和諧景象。多重的應驗(Multi-fulfilment)，是聖經之應許的一大特色。和諧美景既可在人間藉人的努力而在某程度上得以達致，也在將來另一非物質的境界中得著終極實現(Consummation)。也就是說，先知寫的是現世，但神也透過先知的話預言他世的事。

此外，先知所預言的彌賽亞，其降臨世上亦是要達致同一的理想。「因有一嬰孩為我們而生，有一子賜給我們，政權必擔在他的肩頭上，他名稱為奇妙、策士、全能的神，永在的父、和平的君。他的政權與平安必加增無窮，他必在大衛的寶座上，治理他的國，以公平、公義，使國堅立」(賽九 6-7)。和平，公平，公義，是先知的期盼，是那要來之彌賽亞在世上所要達成的事。在他統治之下，再沒有貪污，再沒有徇私枉法的事，也再沒有戰爭。「他必在列國中施行審判，為許多國民斷定事非。他們要將刀打成犁頭，把槍打成鐮刀，這國不舉刀攻擊那國，他們也不再學習戰事」(賽二 4)。

如上文所述，以賽亞對當時社會之苦難所提之解決進路是「愛」。在這角度下，我們就更會明白以賽亞書中的幾首僕人之歌。以賽亞所預言的彌賽亞是個受盡苦楚的僕人，「他被藐視，被人厭棄，多受痛苦，常經憂患……他誠然擔當我們的憂患，背負我們的痛苦……他為我們的過犯受害，為我們的罪孽



壓傷，因他受的刑罰我們得平安，因他受的鞭傷我們得醫治……他像羊羔被牽到宰殺之地」(賽五十三 3-7)。彌賽亞為人而受苦，為人而被釘死，為何可以成為解決苦難的進路？一方面，因為彌賽亞為世人成就了救恩，背負了世人的罪孽(賽五十三 11)；另一方面，是他的捨己無私精神正是當時代的人(並今人)所缺乏的。當人能像彌賽亞一樣，以愛待人，甚至肯捨身取義時，則世間很多因人之自私自利惡行而引發之苦難自會解除。故此，以賽亞書中的僕人之歌及書中對新天新地的憧憬有很大關連。以賽亞及眾先知所強調的，是人當努力實現美景於人間。

所以，以賽亞書並未真正提到新天新地或復活與永生，此書所述之新天新地或將來的美好日子不是他世的，而是伊甸的重現，是現世的。指向的，仍是神原初創造的心意，是和諧的人間世界。先知書的重點是責備罪人，提醒百姓在道德上出現的危機，叫人回轉，順服神，而若人能歸向神，並以愛待人，則神國才會逐漸實現在地上，天國才會現於人間。這是先知的心腸。先知的信息雖也有強調末世的「那日子」，但卻非他世式的思想。先知並沒有把希望全部投諸於將來。先知盼望中那未來世界的和諧美善反映出今日人間苦痛的因由(人與神關係的破裂，人與人彼此的相害、紛爭……)，也反映出百姓當努力的方向。也即是說，先知的著眼點是現世。先知的態度是積極的，樂觀的。現世仍有希望，只要大家停止互相相害，重歸和諧就可以了。

此外，以西結書第三十七章也述及復活之事。然而，先知以西結在靈感中所見枯骨復生之事是指以色列亡國後的復生。以色列被擄列邦後將得以回歸，且成為更強大的軍隊。故此該段經文也不算是真正關乎復活的。同樣，以賽亞書廿六章十九節記載：「死人要復活，屍首要興起。睡在塵埃的阿，要醒起歌唱」，指的亦是被壓迫的猶大國，他們期待着神的拯救，神的釋放(參賽廿七 12-13)。這裏不是真的論到復活之事。

## 舊約中真正關乎復活的經文

在整本舊約中，真正清楚關乎復活的，大概只有一段，就是但以理書第十二章的記載：「那時保佑你本國之民的天使長米迦勒，必站起來，並且有大艱難，從有國以來直到此時，沒



有這樣的；你本國之民，凡名錄在冊上的，必得拯救。睡在塵埃中的，必有多人復醒，其中有得永生的，有受羞辱永遠被憎惡的」（但十二 1-2）。

舊約中只有但以理書最後一章出現復活及永生的觀念，因為只有但以理書不是舊約時期的作品。但以理書成書於主前二世紀，當時的啟示文學作者可能受波斯祆教的影響而有著復活與永生的觀念。猶太百姓既處身水深火熱中，故此啟示文學作家深深嚮往復活及永生，從而脫離現世的諸般苦楚，這點不難理解。然而這些觀念似乎只在少部份人中間流傳，並未能成為普遍觀念，以至出現新約時很多猶太人仍不信或不能接受有死人復活之事。如上文所述，復活對一般猶太人來說，仍超乎想像與難以接受。復活觀念在兩約間雖未成為普遍觀念，但已為基督之來臨及其復活作好了人心方面的重要預備。

即使但以理書確是主前六世紀著作，這書的復活永生觀仍不能代表主前六世紀前的希伯來人主流觀念，回歸後的聖經書卷亦沒有類同的觀念。對一般舊約希伯來人來說，人只有一生，而死亡就是此生的盡頭，再沒有復活，更沒有永生。

這豈非說舊約希伯來人比新約信徒及今日信徒少了一份指望，一份生命延伸的感受？這又未必。因為希伯來人另有一個很強的觀念，就是他們對後裔的觀念。後裔，就是生命的延伸。有子有孫，自己雖死，但「我」卻因有後而延綿不息。所以，希伯來人很著重生養兒子。不能生兒子的女人，會蒙受極大羞辱（參創三十，撒上一）。後裔延續著自身的生命，這信念令舊約希伯來人一樣對將來有指望。亞伯拉罕就是一個好例子。他沒有永生觀念，在死前亦沒有得著神應許的眾多子孫及廣大地方，但他老來得子以撒，而以撒之子子孫孫會替他開枝散葉，承繼神的應許美地。故此亞伯拉罕仍可以存著盼望與信心而死（參來十一 8-12）。

最後一提的，是但以理書雖突破性地有復活永生的觀念，然而這些觀念明顯未發展成熟。首先，書中雖清楚表達了現世的結束和新世界的來臨，有很重的他世意味，但該個由聖民掌權的新世界仍是屬物質界的（請參閱但七章的討論），在某程度上仍可算是現今世界的延伸。當然，此新世界比諸先知書一般論述的末後復興日子多了一種全然更新的意味。新世界中聖民有永遠的國度權柄（但七 14, 27），且會「贖盡罪孽，引進永義」（但九 24），這些概念都是其他先知書少有的。其次，第



十二章雖提到復活與永生，卻不是像新約般指所有的人都會復活，然後信者得永生不信者受永刑，而是單單指那些在安提阿古四世壓迫下的猶太百姓在將來的收場，那些為上帝真理殉道的百姓會復活得永生，那些在危難中背棄真道，甚至與暴君狼狽為奸、殘害猶太同胞的人，就會復活「受羞辱永遠被憎惡」（但十二 2）。換句話說，但以理書第十二章所提之復活與永生並不是關乎全人類的，而僅是關乎少數猶太人。關於書中未成熟的復活永生觀，請參看第十二章的註釋。

## 宿命論與時代論

但以理書後半部有著很重的宿命論思想，這種思想用幾種方式表達出來。首先，它常把歷史劃分為一個個時代，如四巨獸異象所代表的四個接續帝國，「一載二載半載」，「七十個七」（當中又再分為七個七、六十二個七、一個七，而最後之一七又再分前三年半及後三年半）。其次，它一再強調歷史是已既定的，而所定的決不能變更，「直到所定的日期」（但七 12），「因為到了定期，事就了結」（但十一 27），「因為所定的事，必然成就」（但十一 35）。但以理書十章廿一節更提到一冊記錄人類歷史發展的「真確書」。第三方面，是透過很仔細而準確的預言描寫，其中以但以理書十一章所預言之希臘南北國長期對峙情況至為詳盡，亦極為準確應驗，可謂與事後記述之歷史傳記無異。如果這書是主前二世紀作品，作者記述的就是與他大約同期的希臘南北國歷史，但他卻以預言或異象方式表達出來。若是如此，以上的極度準確應驗情況不難理解。但假若但以理書確是主前六世紀作品，以上一切就帶出了一個清楚的宿命觀念。一切都是既定的，神預知或預定一切。

究竟信徒應否接受宿命論？不接受預定或預知論是否就等於否定神的全知全能？這問題一直是筆者信主多年來的疑問。一方面筆者肯定神是全知全能的，另一方面卻未能認同所謂全知就一定要包括對一切未發生之事情之「知」，或所謂全能就一定要「無所不能」。我們得承認，有些事是神也「不能」作的，祂不能作惡事，祂「不能被惡試探」（雅一 13），不能背乎自己（提後二 13），不能作矛盾的事（例如在平面上劃一個圓的正方之類）。同樣，全知不一定要包括知道明天會發生的事。筆者相信，「神知道明天的一切事情」，只是我們一廂情



願的想法，聖經並沒有這方面的清楚記載。

筆者會花上較多篇幅討論這個課題，因為這課題對我們如何看但以理書有很大的影響，也是聖經末世論中的一個關鍵性問題。

## 預知與預定

讓我們先處理預知和預定這兩個觀念。一般而言，預定指神在事情未發生之前就已決定了所要發生的事，也就是說，一切事情是祂直接影響下、促成下所發生的。祂既決定將要發生的事，當然也會預知明天會發生何事。很明顯，這觀念顯得神控制得太過份，太主宰一切，抹殺了人的自由抉擇。這觀念亦牽起另一個嚴重問題：歷史既是神預先決定如何進展的，則祂似乎就該對一切事情付上全部責任，包括人類所犯的諸般過錯。

預定論難以接受，於是很多信徒都會傾向預知的解釋。預知的意思，是神沒有預定一切。人有絕對的自由去選擇所行所作的，歷史是在人自由意志抉擇下所出現的種種事件。但因為神是全知的，所以祂可以預先知道未發生之事是甚麼，甚至可以將所要發生的事向某些人（例如先知）啟示出來，成為聖經中眾多的預言。

很明顯，預知比預定更為可取，亦更為成全人的自由抉擇。但假若我們進一步想想，就會發覺兩者其實至終沒有多大分別。因為無論是預知抑或預定，事情仍一樣是已既定的。為方便讀者明白，筆者嘗試用錄影帶作比喻。我們試想像但以理書第十一章的事件是一盒錄影帶中的內容。無論是預知論或預定論，神都已在主前六世紀時有著這麼一盒關乎主前二世紀事件的錄影帶，而預定和預知的分別只在前者是神乃這盒錄影帶內容的導演或總策劃，而後者則是錄影帶內容主要是錄影帶中諸式人等在自由意志、決定與行動下出現的後果。由於神有全知的能力，所以一切古今中外事情在未發生之先祂都有其錄影帶，包括主前二世紀的事情。這就是預知而非預定。筆者認為預知和預定至終沒有多大分別，因為無論是預知或預定，最關鍵的仍都是：神擁有該錄影帶，一切在主前二世紀會發生之事的任何細節都可在四百年前，即主前六世紀，那「天上的錄影帶」中找到。無論是預知或預定，一切都是既定的，一切都按



著錄影帶中的內容發生，絕不會有分毫差錯。故此，兩者都屬宿命思想，人在其中沒有真正的自由抉擇，人也不能真正地去開拓明天。

有學者嘗試用神的自限性(Self-Limitation)去處理這個問題。神是個靈，但在祂與世人建立關係時卻常會自限自己於時空或其它規制中，例如祂會自限於聖約的規限中，自限於時空中去向以色列百姓作各種形式的啟示，自限不去行惡事，不作任何矛盾的事，或任何背乎自己的事。神的自限性的最高彰顯，就是祂道成肉身成爲人的樣式，住於世人中間，最後被釘在十字架上，而不作出任何抵抗。低微力弱的世人竟能把創造之主釘身十架，是因爲創造主把自己極度地自限著。神既然可以自限於不能，當然也該可以自限於不知。耶穌在論及人子降臨的日子時，也曾說過「那日子、那時辰，沒有人知道，連天上的使者也不知道，子也不知道，惟獨父知道」(太廿四37)。這大概亦是神子耶穌自限的表現。同樣，神也可能一樣自限不去知道明天的每件事情。即是說，神可以不預知明天的一切，因爲祂可以自限地不去知道某些事情。

神的自限性表面上可以解決某些關乎預知或預定的問題，因爲祂是可以不預知或不預定的。然而，這解釋其實並未真正解決問題，因爲至終「錄影帶」依然存在，只不過是神可以自限地不拿來看、不拿來知而已。只要「錄影帶」依然存在，或只要「天上真確書」依然存在，問題就依然存在。明天，依然是既定的。

## 預知論帶來的困惑

如果神預知一切，那麼……

神既預知亞當必吃禁果，祂爲何仍立下禁條，而亞當犯事後祂就施以刑罰？

神既預知參孫是個德行敗壞的人，爲何仍自他於母腹中就已擇選他作拿細耳人，作以色列人的士師(士十三)？

神既預知掃羅不是好君王，爲何仍派撒母耳去膏立他爲以色列首位君王？

耶穌既預知猶大會出賣祂，爲何當初仍要選他爲門徒？若猶大是神所定的出賣者，則他應否要爲自己的罪行付上全責？

神既然預知一切，我們當如何理解祂向人所發的怒氣？又



如何理解聖經所載關於神「後悔」的記載(參出三十二 14)? 例如創世記記載祂「見人在地上罪惡很大，終日所思想的盡都是惡」，就「後悔造人在地上」(創六 5)，於是降洪水於地上，消滅蒼生，惟挪亞一家八口藉方舟得救。既然預知，何以神仍會發怒，仍會後悔?

神既預知一切，為何又會出現約拿書的事件? 神要先知約拿向尼尼微城的亞述人預言說尼尼微城四十日後會傾覆，後來因為城中由君王至百姓都悔改，於是神就「後悔，不把所說的災禍降與他們了」(拿三 10)。這事件可帶出很複雜的神學問題。究竟在神的預知中，尼尼微城有否在四十日後傾覆? 根據祂要約拿說的預言，則這城是要傾覆的，但結果卻沒有傾覆。按理而言，真正的情況既是四十日後城沒有傾覆，那麼當初神就不會要約拿說那個預言。

我們可以用兩種理由去解釋此事。第一，該預言僅是神對尼尼微人的一種恐嚇，事情發展根本不會如此。這理由很難接受，大概沒有人會認為神會說這種謊言。是就是，不是就不是，神大概不會如此玩弄手段。第二個解釋，是神因城中百姓的悔改而了改變了祂原本的意願，或是說，神改變了祂所預定或預知的事。表面看來，這是神大能的表現(連所預定或預知的事也可改變)，實際上這卻是對神之權柄的一大諷刺，因為這樣等於說神預知錯了。若用錄影帶的觀念，則那盒記載「尼尼微城四十日後傾覆」的錄影帶或景象根本就不存在，何解在這之前神會知道了一些根本不存在之錄影帶內容，或看到了「尼尼微城四十日後傾覆」的種種景象? 若神真有預知能力，祂真正預知預見的該是尼尼微人全民悔改，尼尼微城安然無事的情況，而根本不會出現有那種預言。簡單地說，若說神可以改變所預知的事，就等於說神根本沒有預知能力。

當然我們也可以說，尼尼微事件是有「假若」(If)成份的。假若尼尼微人不悔改，災禍就會臨到。假若他們悔改，神就會撤去那準備好了的災禍。可是，「假若」與預知預定是互相衝突的。任何事情只要有著「假若」成份，就一定表示沒有預知或預定。「假若」只可能在一開放、沒有框框的歷史進程中才可出現。而且，人類歷史是一個整體，只要歷史中任何一件事有「假若」的成份，則所有歷史都一樣有「假若」成份。我們總不能說，歷史中某些事件才有「假若」成份，而其它就已既定。



世界諸事物是互相關連的。假若按神的預知，明天是這樣這樣的，卻因為某種原因，神改變了明天的某些事情（例如尼尼微由原初的傾覆變成不傾覆），則祂改變的就不單是四十日後尼尼微地區的事情發展，而是改變了四十日後全世界所有事情的發展。而且時間上不單改變了四十日後那天的全世界歷史，更是改變了四十日後那天至主再來之間的全部時間的全部歷史。這點牽一髮動全身的情況，我們應該不難理解。只要神對所預定或預知的事作少許改動，則祂原先所預定或預知的一切都會不復原貌。所以，按理而言，神不能改動任何祂所預知或預定的事（故此，但二 21 節所載，神「改變時候，日期」，是跟預知預定論互相矛盾）。

對筆者而言，約拿事件的合理解釋只有一個。神沒有預知或預定尼尼微城會在四十日後傾覆。祂藉約拿所說的確實僅是一個「假若」的情況。如果百姓不悔改，城就會傾覆。百姓悔改，城就不會有事。祂已預備好去傾覆這罪惡之城。但結果因城中百姓悔改，於是祂就轉意不降所預備降下的災。也可以說，尼尼微人的悔改改變了即將遭害的厄運，令一個按理而言應該發生在他們身上的事沒有發生。所以，明天如何，至終是由尼尼微百姓自己決定，神在天上沒有一盒關乎尼尼微四十日後命運的「錄影帶」。沒有錄影帶，任何事情未到發生的一刻，事前都沒有錄影帶。地上沒有，天上也沒有。明天，無論對神對人而言，都是空白的，是白紙一張。

昔日神要天使去消滅所多瑪和蛾摩拉，也有類似的情況。神計劃派天使去消滅該兩個邪惡的城邑，但其中仍有回轉的餘地，於是出現了亞伯拉罕跟天使討價還價的情況（創十八 22-32）。最後天使答允亞伯拉罕，他們若能在城中找到十個義人，就不會滅城。但結果城中竟連十個義人也沒有，於是神就降天火將城焚燒。這事件同樣有「假若」的成份。

宿命的觀念也為禱告帶來困惑。假若神已預知或預定一切，則事情既已定了，為何仍要禱告？禱告可以改變甚麼？舉個簡單例子，若筆者教會中有信徒得了重病，於是我和一班會友為他禱告，然而按照預知的觀念，天上的「錄影帶」已清楚「定」了他是否可以康復，甚至「定」了他的死期，那麼我們的禱告又有何意義？當然，我們可以說，神沒有預定，祂只是預知而已，一切都只是人自己抉擇（例如病者沒有好好照顧自己）或罪惡行為（例如人類造成環境污染致令惡疾頗生）的後



果，但這仍然沒有影響以上的情況：我們的禱告不能影響天上那「錄影帶」的內容，那病者仍是按所定的（雖然不是神所「定」的）死去或復原。若說，人的禱告可以改變神所預知的，則等於神沒有所謂的預知。這點在上文已討論過，不再複述。我們也可以說，在神的預知中（或在那錄影帶的內容中），已包括著我們為病者的禱告。神預知我們禱告，預知祂會因垂聽我們的禱告而施行醫治，預知病者會康復（或是，神預知我們不禱告，預知祂不施醫治，預知病者逝去）。然而，這仍然解決不了以上的困惑。錄影帶依然存在。既然神已預知我們禱告不禱告，預知祂自己聽不聽禱告，預告病者康復與否，則我們的禱告至終都變得沒有意義。因為即使我們不禱告，我們也可以說，這是已定了的事。總言之，錄影帶的存在令禱告變得沒有真正意義。

宿命的觀念也令傳福音的工作（或信徒所作其它任何有意義的事）失去動力甚至意義。假若我們邀請一個未信主的人往佈道會去聽福音，而同樣又相信神預知一切，則這個人在佈道會信主與否，都是我們無法改變的事實。即使是神自己，也無法改變。假若按神的預知，或按天上「錄影帶」內容（這內容是我們邀請他往佈道會之前，很久很久之前，甚至太初之前，就已存在於天），他今生今世也不會信主，那麼無論我們如何為他禱告，佈道會講員講得如何動聽，他自己如何心受感動，他至終也不會信主。縱使他不決志信主純是他個人意志下的抉擇，但仍然不能令我們不去想到：一切皆因錄影帶中的內容無法更改所致。再舉例說，若神恩待我，在佈道會前讓我在異象中預先看看那天上的錄影帶，看到他進到教會，看到講員在娓娓講論福音，看到他在自由意志下的內心掙扎，看到他最後終於硬心不悔改（或是看到他流淚悔改信主）。一天後，我在教會中見到他步進教會，一切都按所定的發生……試問，他有自由意志的抉擇嗎？

但以理書後半部（特別是第十一章）所呈現的，正是這個景象。遠在希臘南北諸王長年相爭之前的數百年，神已預知一切，亦透過異象清楚而極細節地向但以理表明數百年後會發生的衆多事情。結果，歷史絲毫不差地按著天上「錄影帶」的內容發生。筆者想像，一個主前二世紀的猶太人手執四百年之前所寫之但以理書，看到其中內容跟眼前政局處境全然一致時，他會有甚麼感覺？情況就如我們今日手執一份十六世紀的陳年



報紙，其中記載的卻是今天的新聞(包括了詳盡的時事消息)，我們又會有何感覺？筆者就會感到侷促不安，感到窒息，感到「造化在玩弄世人」。縱使其中包括著人的自由取捨，人的善惡抉擇，人的禱告人的流淚人的掙扎。但一切一切，至終都變得沒有意義。

如果神真的預知一切，或說，天上「錄影帶」或「真確書」真的存在，那麼……

那錄影帶記載了我未來事奉的成敗得失……

那錄影帶記載了我父母至終信主與主……

那錄影帶記載了所有人的信主與否，及所有人的生、老、病、死……

那錄影帶記載了我，和我妻子，和我兩個女兒，何時及如何逝世……

那錄影帶記載了……

平心而論，筆者不認為這樣的人生有甚麼意義，或禱告與傳福音之努力有甚麼真正用途。筆者也不覺得我們(或神自己)該為甚麼事情悲傷難過，因為一切皆已定了，而我們(甚至神自己)根本無從改變甚麼……

宿命論的觀念，大大抹殺了人自由意志的意義，抹殺了任何努力任何善行或惡行的意義，抹殺了明天的可塑性。整個世界整個歷史成了一個死硬硬的封閉系統(A Closed System)。

神是創造之主，不是宿命之主。神創造世界，神也願人類去創造明天、開拓將來。神不會被一個死硬硬的封閉系統困著，祂也不會把人困在這麼一個封閉系統中。

筆者有時想像，如果真有宿命這回事，而我又具有預知能力，究竟這會是幸抑或不幸？大概會是相當的不幸，相當的欠味。每天的生活像是在看一張早已看過了舊報紙。每天會發生的事情，已一清二楚，自己卻無從改變甚麼。這實在是痛苦不過的事。我絕不願意有這麼一種可怕又可厭的預知能力。

## 神並不預知明天

按筆者有限的理性認知，並筆者對神在聖經之啟示的整體理解，神沒有預知一切，天上亦沒有「真確書」或「錄影帶」的存在。明天如何，主要是由我們去決定的。神不知道明天我們會作何事，神不知道將來我們會娶或嫁的對象是誰，神不知



道我們如何及何時離世。神不知道明天會發生何事。不是因為祂自限不去知道，而是祂造的時空環境本就是這樣，明天的事，或下一秒的事，明天或下一秒才可分曉。假若我將來在一車禍意外中不幸喪生，那就純是一宗意外，一宗不幸。神沒有預知我會遭遇那次意外，天上也沒有錄影帶預先記載那次車禍（不然就不算為真正的意外或不幸）。

筆者不能接納宿命論的觀念，也不能接受主前二世紀的事在主前六世紀時就已細節地「定」了。筆者不認為否定宿命或神之預知等於否定神的能力。相反，預知或預定是對神的能力一種極大的否定。神無法改變任何已「既定」或「既知」的事，祂只像一個看錄影帶的人，眼巴巴地看著歷史按祂預定或預知的發生。祂無法干預甚麼。筆者不認為上帝會這般的沒有能力。

如上文所述，筆者肯定神的全知全能，但這全知與全能仍須按常理和啟示去理解。全知，無須一定包括對未發生事情之預知。既然宿命論或預知論會引起更多更複雜更無從解決的問題，亦與聖經整體啟示有所矛盾，筆者就寧可否定神對一切事情的預知能力或但以理書第十一章確是預言的說法。

神揀選掃羅時，不知道或也不預知他會如此差勁，結果掃羅令神大大失望，神只有另選立大衛代替掃羅。

耶穌揀選猶大作門徒，不知道或也不預知他會出賣自己，結果猶大因貪財而出賣主。或許，我們會質疑，若魔鬼試探猶大時被他勝過，則豈非沒有人出賣耶穌，而耶穌亦犧牲不成了？其實，若真是如此，神自然會另有安排令耶穌犧牲，而這安排亦決不會有違一個重要原則：神不會左右人的自由抉擇，神不會用任何方式勉強任何人作他不願意作的事。所以，對於耶穌之死，猶大、彼拉多、大祭司，以至當時嚷著要釘死耶穌的衆百姓，都要為自己所作的決定負上責任。

再以上文所提的車禍事件為例。假設神呼召我往南非傳道，我亦受感召而準備好一切踏上南非宣教之旅，然而在出發前一週卻遇上了車禍，結果送醫院後傷重不治死亡。在這個過程中，神可以因著某些原故（例如顧念我以往也有盡心事主，或仍想我遠赴南非宣教）而拯救我，祂可以在車禍發生的一剎那施行奇事，例如突然令那將要撞倒我的醉酒司機突然驚醒，從而避免了車禍發生；或幫助我突然有力量快速避開；或感動另一路人看到那車的衝近而向我提出警告；或甚至是在車禍後



當我送院時，祂感動醫院的某醫生有特別的智慧(或愛心)去急救我，免我於死。另外，神也可以施行神蹟，讓我傷重但不死，或甚至死亡後突然復活(雖然祂一般不會如此作)。當然，神也可以甚麼也不作，讓我順其自然地離世，然後另外呼召人去承擔那南非宣教之旅。

## 神掌管明天

假若神不知道明天的事，則我們應如何去理解聖經中眾多的預言，又如何去理解神對明天的掌管或神是歷史的主？

筆者對以上問題的解決進路，是神與時空並進的解釋。神不會也不能走在時間的前頭(例如說，由現在跳去主後 2015 年)，或知道那時的事。而且在邏輯上那所謂時間的前頭應該是空白一片的，因為根本歷史仍未發展到主後 2015 年(本書寫於主後 1998 年)。「那時」除了空白之外，還可以有甚麼？神和一切受造之物一樣，與時間空間並進。祂和我們一樣，無法知道或預知下一秒世界會如何。然而，這不表示神就不能掌握明天。例如在上述的車禍比喻中，神仍可以在與時空並進的情況下掌管我的生命，而無須一定要預知下一刻或明天會發生何事。

這裏以螞蟻為例再說明之。究竟我能否要一隻螞蟻由地面的某點去到另外某點，而條件是我不能直接捉住牠、擺佈牠？當然，應該是可以的，而方式有很多種，例如我可以用手左阻右阻牠的去路，非要牠直往目的地不可，或者用利惑方法，以食物引牠去目的地。在這情況中，我與螞蟻都是與時間並進的，所不同的，是牠乃平面的(相對於我而言)，而我是在牠之上的，是立體的。我所看到的前面，是牠所看不到的(雖然那前面是空白一片，未有任何事情發生的)。

同樣，若神呼召我去南非宣教，祂不能也不會直接干預我個人的心靈或自由抉擇(例如瞬息間把我由一個不關心差傳的人變成一個關心差傳的人)，就像我不能直接碰到那螞蟻一樣。但祂可以透過某些方式來感動我，例如感動一些宣教士向我說出南非這宣教工場的需要，或讓我有機會看到一些有關南非情況的報章或雜誌，從而心受感動。於是我就像昔日先知以賽亞一樣，回應神的呼召說，「我在這裏，請差遣我」。當然，有可能無論神怎樣透過種種方式感動我，我也無動於衷。



於是神也就只好另呼召他人。他不能也不會勉強我。但我的回應(無論是受感與否)，至終也不會影響祂的計劃。事實上，神造人其中一重要而可貴之處，是祂讓人有自由。若非如是，亞當或全人類就不會有犯罪的問題。但假若人沒有了自由的抉擇，人就變成了沒有自主權的木偶；又假若神可隨時隨意干預人的心思意念，則祂便是大獨裁者；一切歷史既由祂藉祂所支配心意之人類所締造，那麼歷史上一切的罪惡就順理成章地要由祂負責任。情況當然不是如此了，人要負上責任，因為我們是用自由意志去作決定。下一刻或明天如何，主要是由我們去決定的。

像我是立體而螞蟻相對而言是平面的一樣，相對於神而言，我們是平面而神是立體的，祂在我們之上，祂所看到的前方是我們所看不到的，雖然這個前方的歷史是空白的。祂可以藉著種種與時空並進、而又不須直接干預人之決定的種種方式去掌管明天。上述之螞蟻比喻、宣教比喻、車禍比喻都表明著神所用的某些方式。當然，除了間接的感動、幫助、指引外，在歷史中祂會有過很多直接的作為，例如古時洪水之災、天火屠城(所多瑪和蛾摩拉)、出埃及十災等等，或向列祖和先知等人的顯現等等。縱使如是，這些作為或啟示仍是在上述兩項原則中進行的。第一，這些作為都是與時空並進的。第二，神不會直接干預人的自由抉擇。透過間接的感動和指引，也透過直接的作為和啟示，神掌管歷史，祂是歷史的主。

我們也可以用我們自己對將來的掌管跟神對未來歷史的掌管作個比較。試想，今日我們尚且可以對未來作出計劃，何況是神？我們可以在一年之初計劃一月作甚麼，二月作甚麼，何況是神？我們愈有權有勢，我們所計劃的事就愈有機會成就。故此，尼布甲尼撒王可以「預定帶進少年人來的日期」(但一18)，就是這個道理。神是萬有的主，祂當然可以更有能力成就所預算的事，當中根本不需要涉及甚麼宿命思想或預知未來。正如我們計劃明天的事，不等於我們能夠預知明天的事。神掌管明天，不等於明天一切是既定或預定的。神可以在與時空並進的情況下用間接或直接的作為去掌管歷史的大致局勢及進程。

因此，神可以透過先知說預言，或透過某些事情去預表未來某些類同的事情。也就是說，聖經中預言的存在並不一定要指向「神預知明天」的這假設。例如說，神藉先知以賽亞預言



百姓的被擄，預言巴比倫的傾覆，並預言百姓自巴比倫的回歸。這些被擄、傾覆、回歸事件，都可以是神在與時空並進的情況下達成的事。神直接或間接地讓巴比倫強大，傾亡猶大，又直接或間接地使波斯興起，傾覆巴比倫。後來，神讓波斯善待猶太百姓，又容讓百姓回歸。以斯帖記記載猶太百姓幾乎在波斯境內被消滅，但在神巧妙的安排下，百姓藉王后以斯帖的搭救得脫凶險。此外，關乎以色列人在主後 70 年被驅逐到列邦的事，或以色列在主後 1948 年的復國，都全是神可以在與時空並進的方式下藉著各種感動、指引、幫助而成就的事。當中無須要干預人的自由抉擇，更無須要預知明天。神掌管明天，或神透過種種直接或間接的方式去讓明天事情去配合祂的永世計劃，並不等於神預定或預知明天。預定或預知，是屬乎宿命觀念的，是有天上「錄影帶」的，是一切都已「定」了的。「與時空並進式」之掌管明天的觀念，則毫無宿命思想。下一刻的事，神也不知道。神雖不知道，但祂可以掌管。神不知道我下一刻會遭到甚麼意外，但祂可以保守我，掌管我的生命。如上文所述，假若我有意外(如車禍)，祂可以用種種方式把我救回。當然，如果我在車禍中傷得支離破碎，大概神就不會施行甚麼神蹟來救我。不是祂不能(神是全能的，但祂不會破壞祂自己所定的時空定律，例如令時光倒流到車禍發生之前的時間)，而是祂可以選擇不去如此作。

以「與時空並進」的觀念去看預言或預表，就會明白預言可以準確地應驗，但卻不可以像但以理書第十一章(並第九章)般仔細詳盡式的預言及應驗。筆者相信預言，因為神對歷史有種種計劃，但筆者不相信太詳盡、太宿命思想的預言，因為這種預言已非「計劃」、「預算」所能解釋。但以理書十一章若真是主前六世紀作品的話，就只能用預定或預知的宿命方式去理解。只有神確能預知明天，確有「錄影帶」在手，才可以藉但以理寫出這種像事後歷史傳記般準確的預言來。類似般詳細而包涵年代極長的預言，在聖經中是少有的。

亦因着聖經預言是出於神的「計劃」或「預算」，所以有時會出現預言應驗得不太準確的情況。例如以色列人雖得着應許之地，但卻有點與預言的範圍不符(參創十五 18)；百姓被擄後雖得重回故土，但其略為冷清的景象卻跟先知預言中的威榮回歸景象有點不符(參賽十一 11-16，廿七 12-13，以斯拉記)。應驗的情況雖受各種因素影響，但並不影響神的信實



或預言的實現性。

所以，筆者的結論是，但以理書後半部裏充滿宿命思想的記載，並不足信。但以理書，應該成書於主前二世紀，寫的不是預言，而是歷史。雖然如此，其中仍有很重要的真理教導，亦有重要的史實記載意義（補足了兩約之間的四百年空白歷史），故這書仍是神的啟示，是神的話語。

另外，筆者也得承認，聖經中有個別預言較難用「與時空並進」方式解釋得完滿。例如說，耶穌被官兵捉拿時曾向彼得預言說，「今日鷄叫以先，你要三次不認我」（路廿二 61），結果彼得真的在鷄叫以先三次不認主。筆者既否定耶穌預知未來，又堅信上帝或耶穌不會干預人的思想意志，那麼為何耶穌可以作出這種預言？筆者也無法明透。但既然聖經絕大部份預言都可以用「與時空並進」方式解釋得了，筆者不認為我們該著意去理會這些個別難以解釋完滿的預言。

## 神的寬容

我們也可以從「神的寬容」角度去看「明天是個未知數」的問題。關乎神的寬容，彼得後書三章八至九節有很清楚的描寫：「親愛的弟兄阿，有一件事你們不可忘記，就是主看一日如千年，千年如一日。主所應許的尚未成就，有人以為他是耽延，其實不是耽延，乃是寬容你們，不願有一人沉淪，乃願人人都悔改」。也即是說，神會因寬容的原故而調較主再來的日子。主的日子不是一個已固定的日子，而是有伸縮性的。既然是，神就沒有預知或預定明天的一切，天上沒有「錄影帶」預錄了未來的事情（包括主再來的事情）。所以，沒有人能從聖經的記載或任何啟示中得知耶穌再降臨地上的日期。

洪水事件也表明出神的寬容及對審判日子的調較。古時的洪水是對末日事件的一個預表，耶穌會將洪水及方舟事件比喻末世要發生的事情。洪水前人類怎樣縱情於喫喝嫁娶，結果在不知不覺中被洪水沖去，末世前人類也同樣會在各樣物慾情慾追求中遭滅亡（太廿四）。除了縱慾情況相似外，這兩段時期都可清楚看到神對人的寬容。建方舟的時間大概有一百二十年，在這段時間裏挪亞一直在「傳義道」（彼後二 5），要人悔改歸正，但最後進入方舟的只有他一家八口。建方舟需時甚久，一方面因為方舟體積極大，建造需時，另一方面亦因為神願有更多



時間讓當時的人歸正。挪亞是以諾的後人。以諾在六十五歲時生了瑪土撒拉，之後就與神同行三百年(創五 21-22)。瑪土撒拉這名字有「災難將到」的含意，暗喻神會在不久將來降災與世上眾犯罪的人。這大概是神對以諾所作的啟示，而以諾在生子後開始與神同行，亦極可能與這個重要啟示有關。那快來的災難和人類種種招致滅亡的惡行，使以諾更為敬虔渡日，與主親近，為家人而禱告，為世人而代求。瑪土撒拉一百八十七歲時生了拉麥，而拉麥一百八十二歲時生了挪亞。當洪水降下、挪亞一家八口及眾動物進入方舟時，挪亞年歲為六百歲(創七 11)。若我們計算一下，就會知道瑪土撒拉當時應為九百六十九歲(187+182+600)，這正是他在世的總年歲，亦是人類有史以來最長的壽數。這最長壽的人為何在洪水滅世之年死去？他是被洪水浸死的？當然不是。只因在神的計劃中，瑪土撒拉死亡之日，就是洪水降下之時。神賜瑪土撒拉極高的壽數，因為他一離世，災難就會臨到世間。神願意寬容世人，讓人有更多回轉歸正的機會，所以他讓瑪土撒拉遲遲不死。但寬容總有期限，長壽的瑪土撒拉終於死了，洪水終於也降下，將大地淹沒，將一切消滅。

神沒有為洪水降下的時間定下期限，其時間是有伸縮性的。既然有伸縮性，既然只是神預算會做的事，當中就沒有所謂預知或預定的成份，也沒有真正的宿命觀念。同樣，神對末世主再來的日子也沒有定下甚麼期限。今日神仍然寬容世人，祂不願一人沉淪，乃願人人都悔改。

## 努力締造明天的歷史

明天是一個未知之數，我們是可以締造明天歷史的。對於部份信徒來說，明天是已「既定」的，世界歷史會隨著神所預定的旨意與計劃，一步步走向末世之戰，走向終局。我們雖不知這末世之戰或終局是何年來，但這日子是「既定」的，也就是說，人不能塑造明天，不能改變「歷史」，一切努力只是盡責而已，最後總是徒然。這種觀念在某程度上扼殺了人在今日世界任何努力的意義，一種「密封」式的世界或歷史也扼殺了人的前進和突破，因為人(包括信徒在內)無法走出既定的框框，於是，歷史就沒有了前進性和流動性。一切變得呆滯。希望與奮鬥也似變得沒有意義。所以，宿命思想並不可取。



另一方面，神在聖經中的確有不少指向末世的預言與應許，所以我們也一定要相信世界是有某種密封系統(Closed System)的。例如世界不會因人的努力而免除末世之戰，或基督不用再來等等。但有框框不一定等於是固定的框框。筆者相信，末世歷史是有框框的(例如世界至終會有災難，基督再來時結束一切，新天新地開始等等)，這些框框是神預算(而非預定或預知)中的事情。但這框框卻是可移動的，就像橡膠圈一樣，框框不變，但有很大彈性，可以張得很開很開。當然，彈性也總有其極限，故瑪土撒拉至終死去，而洪水至終來臨，同樣，世界末日至終也會來到。也可以說，世界歷史框框的時間限度是可調節的(A Moving Horizon)。這「開放式」的歷史進程使明天既有框框，但仍充滿各種可能性(A Partly fixed future)。這樣，就使人間的努力與奮鬥變得有意義。在一個流動而前面充滿可能性的情況中，人間的努力才會更有動力。我們今天的努力會影響末世降臨的日子，而末世降臨前的世界如何，是由我們去締造的。

這大概正是神沒有在聖經強調主再來之日子的原因。因為這其中有著開放性或伸縮性。我們一方面要熱切等候主的再來，另一方面仍要好好努力於今天，好好締造明天的世界。一個有彈性的明天使我們更有衝勁去創造，去改變現狀，去建設一個人間的天國(雖然至終的盼望是在新天新地)。

天上沒有錄影帶預定或預知著明天我們會遭到何事，或世界明天會發生何事。然而，神仍可以透過「與時空並進」的種種方式去掌管明天。

神沒有預知或預定我們的成敗得失。

明天如何，視乎我們今日如何努力。

明天，是屬於我們的。

總括而言，但以理書跟其它啟示文學一樣，有很重的宿命思想。然而，從主前二世紀作者論的觀點來看，這書是歷史而不是真正的預言，故此我們不應輕易受其宿命思想的影響。

## 認信與事實

筆者雖不認同神預知或預定明天，但也不得不承認新約有部份經文似乎暗示著這種觀念。例如「於是王要向右邊的說，你們這蒙我父賜福的，可來承受那創世以來為你們所預備的



國」(太廿五 34)，這裏似乎暗示神已預定某些人可以承受國度。「因我們還軟弱的時候基督就按所定的日期為罪人死」(羅五 6-7)，這裏亦表示神已預定了基督為罪人死的這事實，甚至其死亡的日期。類似的觀念在以弗所書更為清楚：「就如神從創立世界以前，在基督裏揀選了我們，使我們在他面前成為聖潔，無有瑕疵；又因愛我們，就按著自己的意旨所喜悅的，預定我們，藉著耶穌基督得兒子的名份……這恩典是神用諸般智慧聰明，充充足足賞給我們的，都是照著他自己所預定的美意，叫我們知道他旨意的奧秘」(弗一 4-9)。

要處理類似的經文記載，筆者基本上用兩個進路。首先，就是神在「與時空並進」的情況下所作的指引其實一樣可以視為是一種預定，而無須一定指向宿命的觀念。再用以上的螞蟻例子，我也可以「預定」那螞蟻去到某一個目的地。同樣，神對人類有旨意和計劃，並藉直接或間接的方式去使整個人類歷史朝著這個計劃走去。這種安排或計劃同樣可以用「預定」的角度稱之。正如神在很久以前也預定了以色列國終會復興，結果神在「與時空並進」的情況下用各種奇妙的方式使亡國近二千年的以色列得以復國，重新擁有土地及強大的軍隊。這是神很久很久以前所定的旨意，所「預定」的計劃，但一切仍可以是在「與時空並進」的情況下發生。又例如說，神願意呼召我去南非宣教，然後就向我作各種感動與指引，甚至各種鋪路；這樣，我的蒙召亦可被視為是神的「預定」或「揀選」。但假若我始終不受感動，則當然神所揀選所「預定」的就無法成就(情況就如掃羅一樣)。祂縱然另外呼召別人去承擔該事工，但始終已非祂最初「預定」的。

第二個進路，是關乎認信與事實的問題。這裏涉及希伯來人一種很傳統的觀念，就是他們認為凡事若非神的容許，就不會發生。所以從神之主權(Sovereignty of God)的角度而言，神可以被視為是促成「凡事」者。舉例說，在埃及做官的約瑟與眾兄弟相認時，他沒有追究昔日眾兄弟賣他到埃及之往事，倒因為他在埃及的亨通而對他們說「現在不要因為把我賣到這裏，自憂自恨，這是神差我在你們以先來，為要保全生命……這樣看來，差我到這裏來的，不是你們，乃是神」(創四十五 5-8)。若我們全然接受約瑟的理解，則昔日他眾親兄無情無義地賣他落埃及之事，就與他們無關，而是神「感動」他們如此作的。這解釋極為不妥，甚至危險。聖經整體的教導告



訴我們，慈愛的神不會作這樣可怕的事。故此，實情是約瑟衆兄本身因嫉妒而動了可怕殺機，但神就保守約瑟（當然他本身亦有不畏挫折、不受引誘、不念舊惡等等美德），使他在埃及得以亨通，成爲宰相。約瑟就從一個「認信」(Confession)的層面宣稱是神差他往埃及的，因爲若非神容許，一切事情就不會發生，而神在凡事上也總有祂的美意，正如保羅所說，「萬事都互相效力，叫愛神的人得益處」(羅八 28)。

又舉例說，神差遣摩西去藉十災帶領百姓離開埃及之際，聖經多次記載「耶和華使法老的心剛硬」(出九 13，十 1，27，十一 10)。表面看來，好像是法老想讓以色列百姓離去，奈何神使他的心剛硬，結果他一再不容百姓離去。當然，事實不是如此。事實是法老自己硬心，而神又容讓他這樣硬心，於是從以色列人對神的主權觀點看來，可以看成是「神使法老的心剛硬」。

又舉例說，民數記十三章記載神曉諭摩西打發人去窺探迦南，結果十二支派各派一人前往窺地，但其中十人回來後報以惡訊。百姓因懼怕而不願前往，最後他們落得在曠野飄流四十年的悲慘下場。整件事的起因，似乎是「耶和華曉諭摩西」。神要百姓窺地，結果百姓因窺地而有悲慘下場，於是彷彿神對此也有責任……然而，在另一段記載中，情況卻不如此。按申命記一章十九至廿五節記載，當百姓快入迦南之際，他們去到摩西那裏，要求先去探地，而摩西認爲這主意不錯，就派十二探子往迦南探地。整件事情中都沒有記載他們會向神求問旨意，或是神曉諭他們關於窺地之事。整件事情都是摩西及百姓自作主張的事。究竟兩段記載那個才是事實真相？是神曉諭他們去窺探迦南，抑或他們自己因信心不足的原故，要求先去探地？爲何聖經會出現這種不協調記載？其實，從認信角度來理解這件事，就會明白事情應是因百姓之小信而起，而非神曉諭他們往窺地。但因爲沒有神容讓則事情就不會發生，所以也可以看成是神曉諭的。這是認信的層面。由於「認信」未必等同「事實」，所以在事實層面而言，百姓仍需要爲自己所抉擇的承擔全部責任。

我們可以用類似的認信層面去看上述經文提到之神的「預定」或「揀選」。神沒有「預定」或「揀選」某些人得救或某些人不得救。這種「預定」或「揀選」觀念本身極爲危險，因爲這樣的話，則未信者沉淪就是因爲自己不蒙神揀選而已，而



非自己的剛硬不信。當然情況不是如此。我們接受基督為救主，主要是出乎神的恩待（讓我們有機會聽聞福音）和我們本身的抉擇。然而我們得救後卻也可以從認信的層面去感謝神的「揀選」－雖然這不是事實的真相。信主的決定是出自我們自己的抉擇，而非神在永世之前就決定了，選擇了我們得救與否。神愛世人，祂願所有人都得救，所有人都是救恩的對象。然而至終得救與否，仍得要我們用自己意志去抉擇，並要為所抉擇的負上全責。

此外，我們也可從另一角度去看神的揀選，就是神可能的確會讓某些人有多些機會聽福音，神會更為恩待某些人，故此這些蒙厚恩者也可以為神的「揀選」而感恩。但這種「揀選」卻不同於「神揀選我們得救與否」。前者僅是一種恩待，後者就是宿命觀念了。前者那蒙恩者可能雖有更多機會聽福音，卻可以硬心不接受福音；後者則那信主者是神「揀選」的，是「命中註定」要信耶穌的（而不信者則是「命中註定」不會信主的）。宿命論難以令人接受，但恩待的觀念則不同。聖經亦對恩待的觀念有清楚記載。「我要恩待誰，就恩待誰；要憐憫誰，就憐憫誰」（出三十三 19），「耶和華說，以掃不是雅各的哥哥麼，我卻愛雅各，惡以掃」（瑪一 2）。在萬民中，神亦特別厚待以色列人。「耶和華你神從地上的萬民中揀選你們，並非因你們的人數多於別民，原來你們的人數，在萬民中是最少的。只因耶和華愛你們」（申七 7-8）。

故此，筆者在禱告中有時也會感謝神揀選我作祂的兒女，因為一方面這是我信仰層面上的認信（而認信未必等同事實），另一方面亦因為神賜給我有機會去認識祂。

總括而言，聖經中所提到的「預定」或「揀選」其實不能與真正的宿命論相提並論。真正的宿命論，不單與聖經整體的教導互相矛盾，亦基本上不能從聖經中找到，除了那原屬啟示文學的但以理書之外。

## 天使論與神魔之爭

但以理書後半部對天使有很獨特的描寫。舊約中只有但以理書後半部提到天使的名字（加百列和米迦勒）。舊約中眾先知能明白異象，但是但以理在書中後半部卻需要完全依賴天使為他解夢，這跟前半部他有解夢的能力顯著不同，而天使這種負



責解夢的角色在舊約中非常少有(先知撒迦利亞也向天使問及異象的意思，參亞一，但主要仍是由先知本身去理解)。然而，以上的獨特處仍不難解釋。天使有名字不難接受(雖然我們不明白為何舊約中單單此書有這方面的記載)。天使負責解夢也不難接受，這可能因為但以理本身是外邦高官而不是先知，所以未能直接領受或明白異象。

另外，但以理書所呈現的神似乎僅是一個超然存在(transcendent)的神，而不內在於人心中(Immanence)，以致但以理不能像其他先知一樣直接與神溝通，卻要事事透過天使作轉遞信息。撒迦利亞雖有向天使問及異象的內容，然而更多的情況是耶和華直接對他說話(參亞六 9，七 4、8 等等)。相反，神並未對但以理直接說話，而要以天使作傳遞者，但以理書後半部的四個異象盡皆如是。但以理書中天使這種「中保」式的角色在舊約中也是獨特的。然而，這點也可以用以上所提的理由去解釋，就是但以理不是先知，所以非要天使傳話不可。故此，但以理書中雖然與眾不同地沒有呈現出耶和華內在於人心中的屬性，神在這書中與信徒之間彷彿比先知書等記載有更遠的距離，神沒有在書中直接對人(包括但以理在內)說話，而要透過天使傳遞信息，但這一切仍非無法解釋(無論是主前六世紀作者論抑或主前二世紀作者論)。當然，從主前二世紀作者論看來，就更易理解：因為但以理書後半部都是主前二世紀作者偽名而托古喻今之作，故此他可以為天使加上名字，並以天使為神與人之間溝通的橋樑。這些內容可能純是出於作者個人的喜好，或是當代流行的筆法，但背後都很可能存有一個目的，就是要顯出其著作跟真正先知書的相異之處。作者要藉這些相異之處向讀者暗示，這僅是人間的著作，不是真正的先知書。

無論如何，正因為但以理不是先知，所以書中沒有先知式「耶和華如此說」的權威式宣告。他不是先知，所以天使在書中也扮演很獨特的角色。亦可能因為如此，但以理書中在希伯來聖經中不與先知書並列，而是與詩歌智慧書等「其它著作」並列。

然而，真正難解的是但以理書第十章的記載。這一章的記載完全認同了當時巴比倫及波斯等地的宗教觀念，就是每個國家都有守護的神明。當但以理向神禱告，要求知道那將來大爭戰之事時，天使(大概作者是指第九章提到的加百列)就前來向



他說明，但卻在途中被波斯「魔君」（就是波斯的守護神）在空中攔阻了二十一天之久，結果加百列在以色列的守護神（或守護天使）米迦勒的幫助下，暫時制止了波斯守護神的阻路，而得以向但以理陳明大爭戰之事，即是第十一章那南北王的長期爭戰與對峙。但以理雖然終於得到關乎大爭戰的啟示，但天上的爭戰仍未停止，加百列仍須與米迦勒回去與波斯魔君爭戰，而希臘魔君亦會加入戰團，形成兩位天使大戰兩位魔君的局面。

這章的記載在神學上出現極多極難理解的問題。

1). 真有「國家的守護神」嗎？聖經整體上從未有類似的記載，而「守護神」這觀念亦與「耶和華為全地之主」的觀念互相矛盾。故此，波斯及希臘不會有甚麼守護神或守護天使，以色列也沒有甚麼守護天使。

2). 靈界中的存有物為何會有時間空間的限制，要在時空中活動？在這章中，外邦守護神與耶和華的天使都彷彿在時空中活動，所以才會出現有天使前往（飛去？）找但以理報啟示卻被攔阻二十一日的情況，或出現「停留在波斯諸王那裏」，「現在我要回去與波斯的魔君爭戰」等描寫。事實上，整個爭戰表面上雖屬靈界之戰，卻非常時空化，就像是在天空某處進行著，且進行了廿一天。此外，加百列勝不了波斯魔君，米迦勒就來幫他。波斯魔君不敵，希臘魔君就來幫助他，形成了兩個打兩個的情況。這種極似人間戰爭的方式真會出現於靈界之戰嗎？

3). 但以理為求明白將來大爭戰之事，就禁食禱告了廿一天，而天使也正被波斯魔君攔阻報信了廿一天。換句話說，極有可能但以理需要禁食禱告廿一天，是因為廿一天後天使才可以擺脫波斯魔君的攔阻。縱使但以理禁食的廿一天不同於天使受阻的廿一天，然而始終天使是被攔阻了這麼長的時間。但以理禱告求明白啟示，神答允他的禱告，就差遣天使往報信，卻被中途攔阻。這有可能嗎？神願意成就的事會被撒但如此阻礙嗎？若我們全然接受這一章的描寫，則我們便得接受撒但是擁有如此大能力的。這情況若引伸下去，則會否也有以下類似的事發生：我們要求神幫助我們成就某些事情，神應允了，但卻因撒但的攔阻而延誤了應允的時間……我們為一重病垂危的信徒禱告，求主醫治，而神亦願意醫治，但卻因撒但的攔阻而延誤了廿一天（廿一天後大概那信徒已不在世了）。筆者深信，神



若定意要在甚麼時間(When)用甚麼方法(How)作甚麼事情(What)，那麼世間就沒有別的力量可以攔阻神所願意成就的事(不管是否透過天使行事)。當然，這不包括一些涉及人自由抉擇的事情，例如說，神願萬人得救，但祂同時賦與人絕對自由去選擇歸向祂或拒絕祂，所以一個人得救與否在某程度上不是神所能全然掌管的。這不表示神的不能或限制，反倒是神慈愛至極的表現。自由極可貴，神願賜人這最好的恩典。然而，當神要以天火消滅所多瑪和蛾摩拉時，這二城就絕無法逃避神的審判，也沒有別的力量可以幫助此二城避過災劫；當神要向埃及降下十災時，埃及的術士及其背後的撒但勢力就無從與之對抗；同樣，神若要向但以理作啟示，則世間就不會有任何力量可以中途攔截祂或祂的使者。若我們相信有該種力量，則我們所信的神就不再是一位至高之主、全能的神了。簡言之，但以理書第十章所載的情況(天使被阻而無從傳遞信息，天使無力勝敵而要找來另一些天使幫助)絕不可能是事實。新約猶大書也記載天使長米迦勒為摩西的屍首而與魔鬼相爭(猶9)，但該記載取材自偽經，並非真實歷史。

4). 這章暗示天上的爭戰並不會因但以理終於得著啟示而告結束。天使加百列在報信後仍要回去與天使米迦勒合戰波斯魔君及希臘魔君。換句話說，天上的爭戰並不單因「向但以理報信」而起。在這之前和之後，天上本來就不斷有靈界的爭戰。這種爭戰源於古代一個相當普及的觀念，就是每個國家都有保護神，當此國與彼國爭戰之際，此國的保護神就會與彼國的保護神在天上爭戰。天上爭戰的結果會直接影響地上的爭戰。天上哪方的神明打勝，他在地上所保護之國也同樣得勝，反之，則地上所保護之國也敗。然而，這種天上爭戰或事情影響地上戰果或其他事情(如影響人得著啟示的時間)，都沒有其它聖經記載的支持，亦與神的全能與「掌管天下」的權柄有衝突。若真有類似的戰爭，人類歷史明顯會複雜得多，人亦明顯更不能自主，因為有天上的事情在影響著人間的事情。這種情況亦非常近似今日的星座觀念。今日不少人相信天上的星座分佈及運轉會影響甚至決定人的命運前程，一個人出生時的「時辰八字」並該時辰所屬的星座運程，都會終其一生影響著他。於是出現了類似中國人所稱之「一命二運三風水」的宿命觀念。人的努力不能改變他所既定的命運。當然，我們不會接納這種「天上事情影響人間事情」的觀念。這樣，對於但以理書



第十章所言的，我們就當格外小心處理。人，要對自己所作的事負責任，而不該訴諸於任何「天上的影響」，包括已「預定」的事，或天上的「爭戰」，或甚至遙遠天際的星宿運轉。

筆者不是要否定世上有靈界之爭。正如保羅所說，我們並不是與屬血氣的爭戰，乃是與屬乎靈界的惡魔爭戰(參弗六12)。當一個人要信主時，他心中就會有善惡之念互相抗衡。這是一種靈界之爭。同樣，信徒亦可以求聖靈在傳福音事工上綑綁撒但誘惑人心的種種作為，使人較易或較多機會信主，這同樣是一種靈界之爭。當一個未信者(或甚至信徒本身)信心不堅時，就會被撒但所乘，為世俗名利物質慾念所誘去(參太十三17-23)。神不能阻止他，因為神讓人有自由的抉擇。神或會對他有更多的感動或更多的聽福音、悔改機會，但假若他硬心不歸正，則神也不會妄加干預他的自由抉擇。

然而，以上之靈界之爭主要是繫於人心的抉擇、善惡的取捨、神靈與邪靈對人心分別作的影響(雙方都不能直接干預人心的自由意志決定)等等，而不是繫於某種在人心之外，或世界之外的靈界之戰，某種可以直接影響物質世界，影響國家興衰，以至人類歷史的靈界爭戰。簡單舉個例子，筆者絕不相信一個未信者決定不信主的原因，會是因為「在他之身外的靈界之戰中，撒但得勝了，所以撒但有權柄令他不信」。若人的行為意向以至世界歷史都僅是天上某些戰果的產物，則「自由」就顯得毫無意義。靈界之戰，主要發生在人的心中。誰勝誰負，至終由人自己作抉擇。

簡言之，但以理書第十章所述之靈界爭戰不應也不會是真實發生過的事情。作者借用當時流行的觀念(每國皆有保護神明)來寫出一幅天上爭戰的圖畫，從而突出兩個意思：1). 第十一章的內容將是個極大的奧秘，故天使要傳遞該啟示時亦遭到極大的攔阻。這可看為是一種純文學技巧。2). 天上的爭戰反映地上的景況，與聖民(即天使加百列所代表的)為敵的，先是波斯，後是希臘。聖民也不是孤單的，因神(天使長米迦勒所代表的)與他們同在，幫助他們。故此，這章的喻意與但以理書第八章所說關乎波斯及希臘相繼對聖民的迫害，是相同內容的。第八章以公綿羊及公山羊為喻，第十章則以天上之波斯魔君及希臘魔君為喻。因此，本書所論關乎天使角色或關乎天上爭戰，絕不能用來建立任何正式的舊約神學觀念。



## 但以理書神學觀念為新約啟示作預備

主前二世紀時，猶太百姓飽受外邦政權在宗教、文化，以至生活等範疇的種種迫害，故此難怪他們對現世這般失去盼望與憧憬。現世既無從改變，就唯有寄望他世式的新開始。另一方面，但以理書(並其它啟示文學)的末世、復活及永生等等觀念亦深受波斯與巴比倫式宗教文化的影響，特別是波斯祆教的影響。雖然這些觀念不是由神直接啟示而來(神在兩約之間四百年內沒有直接的啟示)，但卻也為神在新約時代的救贖計劃及種種啟示作出了巧妙的預備。兩約之間出現的很多改變，例如希臘文化及文字的普及、舊約聖經的翻譯、會堂的建立及文士制度的興起、馬加比家族的革命、深受波斯祆教影響之啟示文學的出現、羅馬帶來的四境統一及太平，並羅馬建成的龐大道路系統，全都彷彿不是神直接的作為，但卻又全為新約世界的來臨，特別是彌賽亞的來臨，作出了奇妙的預備。例如希臘文的普及使新約能以當時的共通語言寫成及流傳，會堂使新約教會福音工作有很好的據點，馬加比家族的革命及其失敗加深了百姓對彌賽亞降臨的盼望，羅馬帶來的太平及道路系統成為新約時代福音廣傳的有利條件。很多都是「無心插柳，柳卻成蔭」的情況。同樣，但以理書及其它啟示文學的末世、復活及永生觀，都為新約世界及啟示作好了人心方面的預備。神用「外邦」的東西來為自己的作為及啟示作預備，這是神的奇妙安排。在舊約以斯帖記中，沒有出現神的名字，然而神的作為仍在暗中掌管著一切。在舊約與新約間的四百年裏，沒有神的直接啟示，然而神的作為也仍在暗中掌管著。祂的作為不單使祂的百姓仍得安慰與指引，同時亦為新約世界的來臨(特別是基督的來臨)作好了種種鋪路的預備。

對於兩約之間的事情，及其間出現之社會局面、文字、文化，及啟示文學所帶來之神學觀念(包括但以理書的嶄新觀念)對新約世界的種種影響，將會在下一章再作討論。



## 第四章

# 兩約間歷史概要 及啟示文學概論

筆者的立場雖認為但以理書是主前二世紀的作品，一至六章取材於巴比倫及波斯時代但以理的故事，而七至十二章則是但以理書作者當時代的歷史記載而不是正式的預言。然而，無論是支持主前二世紀作者論抑或主前六世紀作者論，但以理書第二章的大像異象及七至十二章的四個異象均極有可能與波斯及希臘（特別是希臘暴君安提阿古四世）有密切關連。故要研究但以理書，就必先要掌握波斯及希臘的歷史，亦即兩約中間的歷史。要研究啟示文學，更不能不先研究兩約中間史。

在這一章中，筆者會簡述一下新舊約之間的四百年「空白」歷史。說之為「空白」，因為舊約瑪拉基書之後要等四百年才到耶穌的降生（假若我們接受但以理書是主前二世紀的作品，則這書便是這四百年間唯一的正典著作）。其實這四百年間的歷史絕不空白，這時期內巴勒斯坦發生了很多重要歷史事件，整個地區的文化與社會狀況亦起了重大的變化，以致新約世界跟昔日的舊約世界有了很多不同處。

## 兩約間歷史簡述

### 被擄與回歸

主前 605 年左右，新巴比倫國的創始者拿布普拉撒（Nabopolassar）之子尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar）率軍遠征埃及和巴勒斯坦。但以理等猶太優秀份子大概於這時被擄走，日後但以理、哈拿尼雅、米沙利、亞撒利雅等幾位青年更被選在巴比倫宮中受訓和工作（參但一 3-7）。主前 587 年左



右，尼布甲尼撒再親征耶路撒冷，這時猶大王約雅敬 (Jehoiakim) 已逝，由其子約雅斤 (Jehoiachin) 繼位，尼布甲尼撒把約雅斤及大部份皇室人員都擄到巴比倫，另立西底家 (Zedekiah) 代替約雅斤為猶大王。主前 586 年左右，尼布甲尼撒因西底家依賴埃及而背叛巴比倫，就再度大舉進攻猶大，結果耶路撒冷城陷，西底家被捉拿、眼睛被剜後被帶返巴比倫，終身被囚在獄中。

尼布甲尼撒死後，兒子以未米羅達 (Evil-Merodach) 繼位，但兩年後就被殺，由尼布甲尼撒的女婿尼甲沙利薛 (Nergal-Sharezzer) 繼位，然而他亦於幾年後逝世，國家陷入混亂狀態，連繼承尼甲沙利薛王位之未成年兒子拉巴施瑪督 (Labashi-Marduk) 亦被殺掉。最後拿波尼度 (Nabonidus) 奪得政權，成為巴比倫王。



### 巴比倫王尼布甲尼撒家族

在拿波尼度統治的晚期，他長期居於北部的提瑪城 (Tema)，而以長子伯沙撒 (Belshazzar) 在巴比倫城替他攝



政。巴比倫於主前 539 年被瑪代波斯王古列一世(Cyrus I)消滅。

波斯王古列在興起之初曾併吞波斯北部的瑪代，故歷史上常合稱這新興國度為「瑪代波斯」。波斯王古列消滅巴比倫後，便以懷柔政策對待猶太人。更准許部份被擄到巴比倫的猶太人分批回歸國土，重建家園及聖殿。於是所羅巴伯等人便率領百姓回國重建聖殿及耶路撒冷(參拉一，二)。

波斯君王一般都善待猶太人，並尊重其宗教，一方面可能由於昔日巴比倫的亡國因素之一，是拿波尼度敬拜提瑪之月神「辛」(Sin)而忽略巴比倫的國神瑪督(Marduk)，故令巴比倫城祭司及百姓對他反感。於是波斯王明白若要好好管治國家內的各國人民，就必先要尊重百姓的信仰。另一方面，當時在宮中任職的猶太人(特別是自從巴比倫王朝起便已為高官的但以理，及後來的尼希米)亦可能發揮若干影響力，令古列及其後的波斯君王禮待猶太人。

波斯王古列於主前 530 年戰死沙場後，兒子甘拜西(Cambyses I)繼位。甘拜西死後，國家進入混亂狀態，直到大利烏一世(Daris I the Great)登位後國家才告穩定。大利烏一世之後相繼是亞哈隨魯一世(Xerxes I，以斯帖就是他的王后)及亞達薛西一世(Artaxerxes I)。在亞達薛西統治期間，文士以斯拉和酒政尼希米相繼獲准回國協助耶路撒冷重建城牆和穩定局勢。此後，因埃及的叛變及希臘的興起，偉大的波斯帝國開始沒落，幾位末後的波斯王都沒有甚麼作為，最後傳到大利烏三世時亡於希臘。

## 波斯的國教：祆教

波斯信奉祆教，又稱拜火教(Zoroastrian)，這宗教是由一個自稱先知的波斯人洛盧亞斯達(Zoroaster，這是西方給他的名字，在波斯則稱作 Zarathushtra)創立的，然而歷史學家對其生平資料及年代所知不詳。祆教徒相信洛盧亞斯達是真神唯一選作得啟示的先知，其著作收集在十七本詩集中，稱為加哈斯詩集(Gathas)。祆教的主導思想是一種善惡二元論，相信世界恆久地有兩般力量在鬥爭著：一方是善良的靈亞戶拉麻士達(Ahura - Mazda，意即智慧之主，又簡稱作 Ohrmazd)所領導的光明勢力，另一方是邪惡的靈安格明爾



(Ahgra - Mainyu)所領導的黑暗勢力。安格明爾充滿暴戾與破壞力，他造出各種在地獄掌權的邪魔，他由一開始就與真神作對。在祆教教義中，安格明爾不是一個墮落的天使，因為這樣就表示美善的創造主至終要對邪惡的出現負責，這觀念是主張善惡二元清楚劃分的祆教徒無法接受的。

按祆教教義，世界是善惡兩般勢力相爭的戰場，而亞戶拉麻士達創造人類與物質，就是要協助他去勝過邪魔。人類有自由意志去選擇善或惡，如果一個人選的是善，則這人不單會在死後會有賞賜，而且也表示世間善的勢力又一次勝過惡的勢力。也就是說，善惡勢力在靈界相爭，也在人心中相爭。整個人類歷史都是宇宙善惡相爭的一部份。祆教又稱拜火教，因為火象徵潔淨與聖善，代表著世上善的勢力與邪惡黑暗勢力絕不相容。除人類外，亞戶拉麻士達也創造了很多天界活物，最高等的是他的兒女 Vohu Manah(意即善良)，Asha(意即公義)，Armaity(意即虔敬)，Kshathra(意即管治)，Haurvatat 及 Ameretat(意即完美與永恆)。這些活物其實代表著美善的諸般元素。從某角度而言，他們跟但以理書的天使長觀念相似，所以有學者認為後者觀念是受祆教影響的。

祆教另一重要教義是其時代論的教義，相信世界共有一萬二千年，共分四紀元，各長三千年。在首三千年，世間只有空虛混沌，一切皆不可見。到第二個三千年時，偉大之神亞戶拉麻士達創造了人類與物質。第三個三千年時，惡神安格明爾勝過了人類，形成了這個不敬畏神的「現今時代」。到了最後一個三千年，由於救主沙書隱(Shaoshyant)所作的努力，亞戶拉麻士達把安格明爾拋到地獄去。這時亦即世界的末日，所有死人會復活，人人要面對審判，人人要受到火焰的潔淨。經過煉淨之後，所有人都會得到拯救，得著一個新的開始、新的天地。

縱合來說，祆教的特色可分列如下：

- 1). 時代論：歷史相同一致地分成整齊紀元，連末世事件都有相等的次序性。由於有這種歷史一致性的觀念，所以波斯的作者們都愛把歷史劃分作大的世界時代，用類似猶太啟示文學家的方法去得出仔細的歷史系統及計算方法。
- 2). 重視神與人之間的靈界活物。
- 3). 重視象徵式、隱喻式名字。
- 4). 善惡二元論：善惡二神恆久地相爭，人類歷史也是善



惡勢力相爭歷史的一部份。世間邪惡勢力至終非來自人心，而是來自邪靈。

5). 相信死後的生命：人死後，靈魂與身體會分離，靈魂會至終得著復活。

6). 相信超然存在(Transcendant)的救主。

7). 對現世抱悲觀態度，整個信仰都強調現今這個邪惡的時代很快會結束，而新的時代會迅速地引進來。

8). 祆教亦大大發展了關乎鬼魔的教義，特別是把邪靈人格化。安格明爾就是一個甚為人格化的邪靈。

祆教的特色與兩約之間的啟示文學(包括但以理書)及新約的啟示錄有頗多相似性。原因可能有二：首先，這可能是因為神以切合當時文化及語言的表達方式去啟示祂的信息。第二個可能，是新約作者(及但以理書作者)之啟示雖來自神，但表達方式則深受當時文化的影響。無論如何，我們有理由相信兩約之間的猶太人有很多機會接觸祆教信仰。波斯對猶太人的懷柔政策令猶太人對波斯宗教沒有太大的抗拒。況且，自從被擄以後，猶太人有很多機會與波斯人同住，亦因而有很多機會直接接觸波斯宗教思想及文化。這些會住波斯的猶太人不斷返回巴勒斯坦去，亦把他們所受的波斯思想帶回去，特別是那些較易與他們自己的希伯來信仰相容的思想。故此，猶太人雖仍堅守耶和華的信仰，但堅守信仰的同時，他們也難免採納了波斯的神學思想進入其宗教信仰中。也可以說，他們採納的不是一種宗教，而是一種當時流行的文化。特別當日後政治局勢變得非常嚴峻時，他們當中的啟示文學作家就應用了波斯那甚為切合時代處境的觀念(如善惡二元觀、復活與永生的觀念、邪惡時代快去而新時代快臨的觀念)去寫出安慰人心的作品。

縱使猶太人在波斯沒有接觸祆教信仰，他們回歸後仍有不少機會接觸這種思想。因為繼波斯而起的是希臘，而希臘宗教(特別是敘利亞的希臘宗教)混合了不少古代巴比倫和波斯的宗教思想。波斯帝國本身就是承繼古巴比倫帝國的，包括巴比倫的不少宗教思想及文化，波斯甚至採用了巴比倫的亞蘭或迦勒底言語作為波斯的官方語言，於是出現了一種波斯巴比倫式的文化混合體系，而這種體系就漸漸影響著敘利亞的希臘宗教。當日後敘利亞的希臘君王厲行推動希臘文化時，巴勒斯坦的猶太人便無可避免地受到這種波斯巴比倫文化混合體系的沖擊。

當然，還有第三個可能性，就是祆教與啟示文學之相似只



純屬一種巧合，彼此間並無關連。然而，筆者認為此可能性較少。在希臘時期的猶太人中間出現一些與舊約思想甚為不同的思想，而這些思想卻又與當時之祆教思想極為相似，筆者實難想像這全然出乎巧合。再者，神在瑪拉基先知以後就已停止了祂的啟示（這亦是兩約之間猶太人的信念，正因如此，他們才會發展出多姿多采的文學著作，去彌補當中的不足），既然如此，啟示文學的神學思想既非出自神的啟示，就很可能源自一些流行的觀念。當我們將祆教思想跟啟示文學作比較時，就會發覺祆教極可能是啟示文學思想源頭之一。

## 猶太人信仰在被擄期間的改變

在被擄期間，猶太百姓由於沒有了耶路撒冷聖殿作中央敬拜的地方，於是漸漸興起了會堂(Synagogue)的制度。這種分散式的聚會方式更切合被擄百姓的生活型態。回歸巴勒斯坦後，他們也把會堂的制度帶回，繼續在國中推行。事實上，在以後的幾個世紀中，會堂都是猶太人宗教生活的中心。

中央聖所中有祭司作獻祭，身處外邦的分散式會堂當然不可能有祭司作獻祭。代之而起的，是對舊約聖經（特別是其中的摩西五經，又稱律法書）的講解。律法書在摩西以後的整個舊約時期皆不受到重視。一方面因為百姓常常拜偶像，偏離神的教訓與律法，自然也不會看重律法書；另一方面百姓亦常以朝聖及聖殿中的祭祀成為整個信仰的核心，相形之下，律法書顯得並不重要。第三方面，律法書本身並不是昔日人手一份的東西（這可能跟當日沒有印刷技術有關），而是由祭司負責看管保存的，僅在節期等特別日子才拿出來向百姓誦讀（這是摩西的吩咐，參申三十一 9-11，但日後祭司有否真的如此作，則是一大疑問）；除祭司擁有律法書外，就只有君王可抄錄一份律法書給自己參考（申十七 18-20）。這不表示百姓完全遠離律法的教導。他們仍有藉著口頭的教導來傳遞律法的真義。先知們的宣講亦是以摩西律法書的精神為依歸。但整體上百姓的信仰卻是以獻祭、聖殿、祭司為中心。事實上，在很長的時日裏，律法書根本就遺失了，直到猶大王約西亞時，祭司希勒家才在修葺聖殿之際無意中找回律法書。約西亞便以此書作基礎，召集猶太人向上帝立約，謹守遵行律法書上所規定的命令（王下廿二章）。



沒有了聖殿與獻祭，百姓只能著重律法書，該律法書在百姓中成了一種指導行爲的準則，擁有無上權威。再者，國亡家破、被擄外邦等等悲慘經歷亦使百姓深切明白遵守律法的重要性。然而，被擄時期的百姓雖比昔日百姓擁有更好的書寫工具和紙張，但仍沒有今日的印刷技術。於是，他們就需要有專人抄寫律法書及其它舊約書卷供各會堂使用。這些抄寫聖經(Scripture)的人就是文士(Scribes)。文士抄寫聖經之餘，亦負責在會堂中講解聖經。這種抄經人或解經者的角色，在舊約中是絕少有的。於是，被擄期興起的會堂成了抄寫和儲藏律法書，並解釋律法書的地方。猶太人亦開始了每逢安息日到會堂聚集、聽講聖經的習慣。猶太文士在會堂對聖經的解釋日後被輯錄成爲很多「他勒目」(Talmud)文獻，這些文獻對日後學者對舊約的釋經工作有很大的參考價值。

可以說，在被擄與回歸時期，猶太百姓的宗教形式因身處的處境而起了很大的變化。會堂代替了聖殿，文士代替了祭司，律法書代替了獻祭。舊約時，百姓是以聖殿爲核心的(People of a Temple)，而被擄以後的百姓則轉型而成了以律法書爲核心(People of a Book)。回歸巴勒斯坦後，這種型態並未改變。雖然他們回歸後立即重建那被巴比倫軍隊毀了多年的聖殿(拉三)，但聖殿已無復昔日的光輝。當聖殿根基建成之際，那些見過舊殿的老年人眼見新殿遠比不上舊殿般宏偉，就大聲痛哭(拉三 12)。當然，聖殿的大小其實是次要的問題，真正的問題是百姓已習慣了(或可說，重新重視了)律法及律法書。

故此，以斯拉記雖有論到聖殿重建之事，但更重要的主題是文士以斯拉藉律法書帶給百姓宗教上的復興。「以斯拉定志考究遵行耶和華的律法，又將律法典章教訓以色列人」(拉七 10)。尼希米記八章亦記載了以斯拉在衆百姓面前所舉行的「宣講律法書大會」。以斯拉「在衆民眼前展開這書，他一展開，衆民就都站起來」(尼八 5)，以斯拉等人「清清楚楚的念神的律法書，講明意思，使百姓明白所念的」，百姓因「聽見律法書上的話都哭了」(尼八 8)。這個大概是第一個有近似現代模式的「培靈研經大會」。百姓不單心有所感，並且坐言起行，他們立即按律法書所說的守住棚節，而在這爲期一週的住棚節裏，「以斯拉每日念神的律法書」(尼八 18)。尼希米記十章廿九節更記載百姓發誓遵行摩西律法中的一切律例典章。



這種對律法書的誦讀和重視，是自從神藉摩西頒佈律法以來在整個舊約時期所未曾有過的事。當然，以斯拉最大的成就，是重新把舊約整理修輯起來。今日舊約三十九卷正典大概多是在當時正式確立。舊約的正式修輯定型，對律法書的倍受重視起了很大的推動力。

到了新約時期，會堂及文士制度已相當普及。耶穌初在加利利拿撒勒傳道時，就曾「照他平常的規矩」在安息日進到會堂，「站起來要念聖經。有人把先知以賽亞的書交給他，他就打開，找到一處，寫著說：主的靈在我身上……於是把書捲起來，交還執事，就坐下，會堂裏的人都定睛看他」（路四 16-20）。這段描寫大概勾劃出昔日會堂的聚會情況：百姓在安息日於會堂聚集，誦讀及講解聖經。此外，新約世界亦出現有法利賽人，他們嚴守律法、精通律法書。對他們來說，律法書的重要性遠在聖殿及獻祭之上。關於法利賽人的出現，本章稍後會再論述。

另一方面，新約時聖殿雖猶在，但已淪為人們買賣貨品的地方，耶穌就曾在聖殿內趕走那些作買賣的人，並指他們把這禱告的殿變為賊窩（路十九 45-46）。至於大祭司及祭司等角色，雖也在新約中被提到，但他們的重要性明顯無法跟舊約時代相比，而且大祭司該亞法更在耶穌受審之事上顯得甚為差勁，自私自利（參太廿六）。

除了以上提及的改變外，回歸後的百姓亦出現了以下兩方面的不同處，對日後猶太信仰發展有極深遠的影響：

**一神觀的出現** 一神觀(Monotheism)終於被百姓緊緊握著。在這之前，百姓從未真正相信宇宙只有一位真神。當然，他們的信仰與外邦的多神信仰(Polytheism)有很大不同。外邦宗教多同時信奉諸位神明，但以色列人則在萬神之中獨以耶和華為大，值得百姓去敬拜與事奉，其他神明都不能跟祂比較。也就是說，他們雖然相信有諸神，但真正敬拜的只有一位。我們不能把這種觀念等同一神觀，但也不能完全等同諸神觀。這種「眾神中只信奉一位」的觀念，我們可稱之為「大神觀」(Henotheism)。

因此，舊約經常出現耶和華高於諸神的描寫（留意，是高過諸神，而非高過撒但之類的邪惡勢力）。例如摩西紅海之歌提到「耶和華啊，眾神之中，誰能像你？誰能像你至聖至榮，可頌可畏，施行奇事？」（出十五 11），摩西岳父葉忒羅亦提



到「我現今在埃及人向這百姓發狂傲的事上，得知耶和華比萬神都大」(出十八 11)。這個信奉米甸神明之米甸祭司葉忒羅隨著就向耶和華獻祭。以他的身份，他必定也知道耶和華的名字，也信奉祂，只不過他也同時信奉其他的神明，特別是米甸的神明。但在十災及過紅海等出埃及事件中，他曉得耶和華比萬神都大。故此，出埃及記的拯救不單帶出神的王權，也帶出了神的不可比擬性(Incomparability)。事實上，十災本身就是一場角力，神藉十災把埃及的尼羅河神(把尼羅河水變血)，牲畜之神(埃及把各種動物牲畜視為神明，十災中有幾災都是針對動物牲畜的)，太陽神(使埃及地黑暗)及生殖之神(殺長子之災)等等一一擊潰。無論埃及人抑或以色列人，都曉得該些神明，只不過前者信奉他們，後者知道他們存在而沒有信奉他們。藉著十災，神要讓埃及人知道，也要讓以色列人知道，神的能力遠在埃及眾神明之上，神藉十災已「敗壞埃及一切的神」(出十二 12)。

耶和華勝過諸神，這是古代近東諸宗教神話中少有的事。這種不可比擬性在古代多神信仰的世界中，極為重要。正是耶和華這種獨特性，致令列國震驚(紅海之歌提到了以東、摩押、迦南百姓的恐懼，另參書二章)。

詩篇也有不少這種大神觀觀念。例如「主啊，諸神之中，沒有可比你的：你的作為，也無可比」(詩八十六 8)。「耶和華啊，諸天要稱讚你的奇事：在聖者的會中，要稱讚你的信實。在天空誰能比耶和華呢？神的眾子中，誰能像耶和華呢？他在聖者的會中，是大有威嚴的神，比一切在他四圍的更可畏懼。耶和華萬軍之神啊，哪一個大能者像你耶和華？你的信實是在你的四圍」(詩八十九 5-8)。這裏所提的「聖者的會」(另參伯五 1)不是指聖賢之會，而是統稱天上諸神(panthéon)的聚集。

對於今日信徒來說，這種「大神觀」似與「多神觀」有相近之嫌，但對於生活在多神觀世界中的以色列百姓來說，這種大神觀其實已是一大進步。我們不能用今日的標準去衡量昔日的情況。

以賽亞書後半部彷彿也有著一神觀的觀念。例如「我是耶和華，在我以外，並沒有別神，除了我以外，再沒有別神」(賽四十五 5)，「神真在你們中間，此外再沒有別神，再沒有別的神」(賽四十五 15)。然而，我們也得留意：1). 以賽亞



書後半部主題之一乃神為創造之主，創造大地，也創造以色列。故此，以賽亞書四十五及四十六章強調的可能僅是「耶和華乃唯一的創造者，再沒有別的創造者」。也就是說，縱有別的「神明」，但他們既非創造者，就不算為「神」了。2). 以賽亞書後半部在神學上與描寫上皆與前半部有所不同，故有學者認為後半部不是出自先知以賽亞手筆，而是較後期、甚至是被擄期間的作品(即所謂的第二以賽亞書)。若然的話，這裏的「一神觀」便不能用來描述舊約一般百姓的觀念。以賽亞書後半部作者問題極複雜，不能在這裏去處理，然而，縱使以賽亞書後半部確是出自以賽亞之手，但其「一神觀」仍不能算為是當時百姓的主流觀念。百姓的主流觀念是大神觀，他們只認為萬神中以耶和華為最大最有能力，而不是世間只有一位神。

因為百姓持有的是大神觀觀念，所以他們信心軟弱之際，就會歸向原本「較小」的神明，例如巴力，而把耶和華貶為次要。但要留意的是，以色列人從未試過不以耶和華為神。即使在他們拜偶像之際，他們仍是尊崇耶和華，只不過在尊崇耶和華的同時也更尊崇巴力等外邦神。這正是十誡第一誡「除了我以外，你不可有別的神」(出二十 3)的真正意義。這誡命的重點不是要說明世上沒有別的神，而是百姓在世上只可以獨一的尊崇耶和華，而不能兼拜別神。這個意思在另一節經文中更為清楚地表達出來：「祭祀別神，不單單祭祀耶和華的，那人必要滅絕」(出廿二 20)。另外，詩篇十六篇四節也帶出類似的意義：「以別神代替耶和華的，他們的愁苦必然增加。他們所澆奠的血我不獻上，我嘴唇也不題別神的名號」。

十誡第一誡也可以引伸向生命中的其他範疇。一個信徒若重視錢財、名利、愛情過於他的信仰，則縱使他沒有敬拜偶像，他也一樣在「祭祀別神」，因為名與利在他的生命中佔有第一位置，是他心中真正的神。所以，那個與耶穌談道的少年官雖然深明律法，又「從小都遵守」律法(路十八 18-23)，但最終因不能捨棄錢財去賙濟窮人而無法跟隨耶穌。他犯了十誡的第一誡。從這角度看來，世上根本沒有所謂「一神觀」，有的只是「大神觀」。在眾「神」之上，我們要把神放在第一位，要視之為主(The Lord)，要「盡心、盡性、盡力，愛耶和華你的神」(申六 4)。

總括而言，舊約以色列人有著大神觀的觀念，以耶和華為萬神之上的神。然而，當巴比倫攻陷耶路撒冷，錫安淪亡、聖



殿被毀，猶太百姓被擄到巴比倫時，他們學到了很沉痛的功課。他們明白這一切皆是他們不專一敬畏耶和華的後果。於是，自百姓被擄及回歸後，他們終於堅信宇宙只有耶和華一位真神。一神觀出現後，偶像問題從此消失，新約時猶太人都沒有敬拜任何偶像，相反，他們大都表現出對耶和華信仰有很大的熱誠與敬虔。當然，新約仍然提到有人敬拜偶像，但大都是外邦人的問題，而不是猶太人的問題。猶太人不再敬拜偶像，並不表示就沒有別的問題。事實上，他們又往往陷進另一個嚴重情況中，就是矯枉過正，太重視律法、太宗教化，而失卻了耶和華信仰的精神要義。耶穌常責備的「宗教專家」法利賽人就是典型的例子。他們沒有敬拜偶像，但「律法」、「敬虔主義」，又成了他們的另類偶像。所以筆者仍然相信，世上只有「大神觀」，沒有真正的「一神觀」。

**敬虔主義抬頭** 此主義抬頭有幾點歷史因素：首先，百姓經過沉痛的被擄經歷，知道不敬虔只會遭到嚴厲懲罰。另一方面，由於當時的宗教型態已改變，律法、文士、會堂代替了獻祭、祭司、聖殿的重要性。前三者比後三者更與百姓生活相連，更易接觸，故亦更易成爲敬虔的媒介。第三方面，被擄後出現的一神觀使百姓更爲敬虔。這理由不難理解，因爲他們只能以耶和華爲敬畏與敬虔的對象。第四方面，當時百姓回歸後要面對各種重建(城牆、聖殿、家園)的需要，要面對四面的楚歌，要面對國家復興的需要，故此百姓不得不更懇切祈求耶和華的幫助，這種懇切心態促成了敬虔主義的興起。

此外，百姓這種敬虔主義亦孕育出一種息息相關的觀念：「分別爲聖」的觀念。這觀念的出現有以下的因素：首先，這當然是受一神觀及敬虔主義的影響。只有耶和華是真神，只有以色列人敬拜的是真神，於是百姓容易自恃爲唯一聖潔之民。「分別爲聖」的概念原是好的，是神對祂子民的要求，但百姓因此而自恃，排斥異己，對任何外邦人都容易有「非我族類」、「非善類」的看法，這便與「分別爲聖」的原初精神有所不同了。也許，我們可以更準確地稱之爲「獨我爲聖」的概念。第二方面，在被擄期間，百姓被迫遠離家鄉，又被迫與外邦人接觸，並受到某程度上的壓迫，於是仇外情緒高昂，增強了他們視外邦人爲不潔的意念。巴比倫及波斯自始至終都沒有真正強暴對待猶太人，故此百姓的不滿其實主要來自「被擄」本身及彼此宗教與道德上的分歧。後來，回歸故土的以色列人



相繼被希臘和羅馬鐵蹄統治，他們遇上了真正的迫害者，於是他們仇外之心更重，亦相對地更爲「獨我爲聖」。第三方面，猶太百姓亦極可能受到波斯國教祆教並(或)兩約間啟示文學的「善惡二元論」之「文化」影響，於是容易以己爲善爲聖，以外邦人爲惡爲俗。

敬虔主義及「獨我爲聖」主義亦促成了保護主義、隔離主義、律法主義的抬頭。事實上，這些觀念都互相關連。當兩約歷史繼續演進，政局愈趨混亂，百姓愈遭迫害時，百姓就更爲敬虔、更把自己分別爲聖、更保護自己、更尊崇律法，最後產生了類似法利賽人般的極端人物，極尊重律法而同時又極爲排外。這期間的過程是漸進的。

整體而言，猶太百姓有矯枉過正之弊。他們沒有了舊約的拜偶像問題，卻又出現了極端的律法主義。他們沒有以別神代替耶和華，但卻以律法代替了對耶和華的真正敬意與遵從，只有外在宗教形式而沒有內在的生命質素。他們心中真正的神是「律法」，而不是耶和華。結果法利賽人等極尊崇律法的人被耶穌責備爲「粉飾的墳墓」、「在人前，外面顯出公義來，裏面卻裝滿了假善和不法的事」(太廿三 27-28)，「把難擔的重擔捆起來，擱在人的肩上，但自己一個指頭也不肯動」(太廿三 1)。結果，最熟讀聖經的人、最守律法的人，竟把神的兒子耶穌基督釘死在十架之上。這實是一大譏諷。這種敬虔主義及律法主義演變成了今日之猶太教。

故此，可見「一神觀」未必一定勝過「大神觀」。今日信徒若以名利代替神在我們心中的位置，我們雖沒有敬拜巴力或別的假神，卻仍是犯了不以耶和華爲神之罪行。故此，真正重要的，是誰爲首位？是神，抑或是其他(它)？我們是否獨一的尊崇耶和華？

猶太人的「獨我爲聖」主義不單孕育了法利賽人這類的極端份子，也深深地影響著初期教會的發展。由於希臘會大力推廣其文化文字(這點會在本章稍後再論述)，故猶太人中有很多是深受影響的。這些希臘化的猶太人只懂讀、寫和說希臘語，跟其他猶太人漸漸有了分歧，甚至對立。因著傳統猶太人漸漸出現「獨我爲聖」的心態，就更加深了這種對立的情況。按使徒行傳記載，教會中說希臘語的猶太信徒與說希伯來語的猶太信徒會產生芥蒂(徒六 1-3)，結果教會揀選七執事來辦理供給之事。這七執事表面上負責「管理飯食」，其實就是另作那



些說希臘語的猶太信徒的領袖，與作那些說希伯來語的猶太信徒的領袖(即是十二使徒)起著平衡作用。這兩批信徒的分歧甚至可能構成了初期教會的一次大分裂。使徒行傳第八章記載耶路撒冷教會因為遭到大逼迫(經文並未註明是甚麼逼迫)，於是「除了使徒以外，門徒都分散在猶太和撒瑪利亞各處」(徒八1)。這次因逼迫而作的分散很奇怪，因為身為教會之首(一般應是迫害的主要對象)的十二使徒竟全可留在耶路撒冷，而分散在外的又盡是那幾位執事及那些說希臘語的「希利尼」猶太信徒。這些分散在外的信徒後來就在安提阿(Antioch)建立了教會，門徒就是在這裏初次被稱作基督徒(徒十一26)。

我們有理由相信，當初的分散主要不是因逼迫而起，而是因為教會內部出現分歧，這種分歧令說希臘語的猶太信徒無法留在耶路撒冷，結果產生了以「希利尼信徒」為主的安提阿教會及以希伯來語信徒為主的耶路撒冷教會兩大陣營，雙方都一直無法取得完全的協調與合一。使徒行傳十五章記載之首次大公會議就是要處理這兩類信徒之間出現的種種分歧問題。使徒行傳十章記載之哥尼流事件及彼得所見那「凡物皆潔淨」之異象，更是要解開保守猶太信徒心中的一個結：他們認為自己是聖的，而外邦人或受外邦文化影響(特別是說外邦語)的猶太人，則是俗的，是救恩之外的群體。彼得藉著異象而有所醒覺。「神已經指示我，無論甚麼人，都不可看作俗而不潔淨的」(徒十28)。凡此種種，都可見兩約間歷史對猶太百姓之宗教、神學以至民族心態的深遠影響。

## 希臘初期的統治

亞歷山大的父親馬其頓王腓力二世(Philip II)於主前338年統一希臘各城邦而建立希臘帝國。他很快就被謀殺，由他兒子亞歷山大繼位，是為亞歷山大三世大帝(Alexander III the Great)。亞歷山大雄才大略、英勇善戰，在登位後很快就東征西討，攻佔腓尼基、埃及，最後滅波斯，國土版圖遠達印度，建立了前所未有的大帝國——希臘大帝國。這帝國的版圖橫跨了歐、亞、非三大洲。

亞歷山大因其顯赫戰績而心高氣傲，喜愛表揚其功績，例如他曾在埃及建立亞歷山大港(Alexandria)以炫耀威名，這海港入口處所建的燈塔更是古建築的表表者(雖然今日已蕩然



無存)。此外，他又極力推行希臘文化、風俗，及其文字，效果亦相當成功。可能因為他曾在希臘著名哲學家亞里斯多德(Aristotle)門下受訓，故此他抱著一個要把所征服之各國希臘化的決心。後來到了新約時代，希臘文字仍是當時整個地中海世界的共通文字，可見其影響之深遠。亞歷山大對猶太人態度不錯，他和平地管治巴勒斯坦。原因之一可能是當他凱旋進入耶路撒冷之際，受到當時祭司的英雄式歡迎。

然而，由於亞歷山大野心太大，版圖愈來愈澎漲，結果管理日益困難，而且他本身亦因奔走四方，大戰連場而漸感倦意。再者，他酒色過度，最後終於在主前 323 年黯然病逝於巴比倫，留下了一個沒有人有足夠能力可以一手統治的超級大國。他死時年僅三十三歲。他死後，其帝國由手下四大將領瓜分，其中最強盛而又與巴勒斯坦有密切關連的是在南方埃及的多利買王朝(Ptolemy)，和在北面敘利亞的西流基王朝(Seleucids)。這兩王朝不斷角逐盟主地位，劇戰連場(南北兩王朝歷代的相爭可參看本書對但以理書十一章的註釋)。位於兩國中間的巴勒斯坦便經常成爲池魚遭殃之地，猶太百姓苦不堪言。

多利買王朝首先管治耶路撒冷及巴勒斯坦近一百年之久，在這一世紀內，多利買王朝對待猶太人甚寬，容讓百姓有相當自由。在其統治期內很多猶太百姓移民至埃及，特別是亞歷山大港，這海港是多利買王朝的首都(西流基王朝則建都於安提阿)。猶太人在埃及享有很大的自由和權利，而且擁有地位和財產。

亞歷山大港日益昌盛，這使多利買一世(Ptolemy I)更有能力去推動文化發展。他建造偉大的圖書館，搜羅各地珍貴典籍。爲要把猶太人的聖典也包括其中，他邀請了七十二位猶太文士在亞歷山大港把希伯來聖經譯成希臘文，這就是著名的七十士譯本(The Septuagint，羅馬數字簡寫爲 LXX)。這譯本所包括的經卷比希伯來聖經爲多，部份次經也列在其中。傳聞那七十二位文士被安排在七十二間獨立房間中各自翻譯，結果幾個月後他們一齊完成，而所翻譯的經文又竟然全然相同。當然，這大概是一種誇大的傳說，目的只是突出這譯本的超然性與準確性。另一方面，這譯本的出現亦「巧合」地滿足了當時猶太人的客觀需要。因爲不少移民至埃及的猶太人已漸漸把希臘語作爲母語，不再懂得閱讀希伯來文寫成的舊約聖經，故此



七十士譯本的出現就正滿足了他們的需要。七十士譯本亦對日後基督教之發展有深遠影響。新約作者是用希臘文寫作的，當他們徵引舊約時，亦多是使用七十士譯本。由於年代久遠，今人對希伯來舊約部份文字已無法完全明白，於是七十士譯本便為我們提供了較準確的字義理解。因此，這古譯本對後世之聖經研究及翻譯皆有極大貢獻。

舊約七十士譯本使舊約聖經更有效地在兩約之間及新約世界流傳(如上文所述，當時整個地中海世界皆以希臘語為共通語言)。當然，更重要的，是新約本身是直接以希臘文寫成。這對後來福音的快速傳播起了很重要的推動作用。這是神透過「外邦國度之運動」而為神國擴張所作的奇妙預備。

## 希臘後期的統治

敘利亞之西流基王朝於主前 198 年擊敗南方埃及之多利買王朝，接管了巴勒斯坦。安提阿古三世(Antiochus III)初期為安定政局，於是甚為善待猶太百姓，但不久即轉以武力鎮壓巴勒斯坦，又徵收重稅。到了他兒子西流基四世(Seleucus IV)作王時，因為要向羅馬進貢，於是掠奪耶路撒冷聖殿財寶，結果民怨四起。但猶太人之惡夢，卻是在安提阿古四世接位時(Antiochus IV，其統治期由主前 175 至 164 年)才正式開始的。他對猶太人很是暴虐，奸惡非常，一方面他有自大狂妄的傾向，另一方面亦好大喜功，想在短時期內徹底把猶大地區希臘化，結果無論是為公(推廣希臘的文化)為私(滿足自己的狂妄自大)，都把猶太人陷於極大痛苦中。自主前 171 年起，安提阿古四世之手段更為可怕。

在主前 169 年，因為猶太人不承認孟力勞(Meneleus)為大祭司，安提阿古四世就下屠殺令，不少猶太人遇害。他又污穢耶路撒冷的聖殿，搶掠其中的金銀器皿。他就在這年自稱為依比法尼(Epiphanes，即神明顯現之意)。

在主前 168 年，他再一次攻擊耶路撒冷，而且選擇在安息日進行攻擊，因為他清楚知道這時的猶太人對律法及其中的律例甚為尊重和遵守，故此在安息日攻擊他們的話就不會遇到甚麼抵抗。結果，許多百姓任由軍隊屠殺。他更放火焚燒聖城，搶劫財物，把婦女及孩童帶走作奴僕，而對剩下的百姓就徵收重稅，沒收土地。可以說，無論是聖城抑或聖殿，都全由



安提阿古四世控制。

安提阿古四世不單在政治上壓迫猶太人，他也嘗試把猶太人的宗教傳統完全消除。於是，一方面他厲行把耶路撒冷「希臘化」，大力推動希臘文化及宗教，在各地建立異教祭壇，他甚至以希臘宙斯神(Zeus)自居。另一方面，他著手消滅那些自被擄期開始已被視作為猶太信仰特徵的猶太教特色(參馬加比一書一 41 及以下)。他嚴禁猶太人再按照他們祖宗的律法生活。所有猶太獻祭被禁止，百姓不得再守安息日，不得行割禮及一切摩西律法，違命者死。此外，律法書書卷亦被損害或毀滅。安提阿古四世最大惡行之一是在聖殿中為宙斯神設立一個祭壇，並這神明的一個刻像，這刻像大概有安提阿古自己的樣貌特徵。他更於主前 168 年十二月二十五日在聖殿中獻母豬給宙斯神作燔祭，強迫猶太祭司食豬肉，把肉湯灑遍內壇，並毀壞內壇。

因著安提阿古四世的暴行，猶太百姓對他恨之入骨。當然，有人懼怕權勢而附和他，向他屈服，例如大祭司孟力勞及其他許多祭司都願意和他妥協，但也有很多人寧死也不向他低頭，因而遭到殺戮。次經中之馬加比一、二書便記載了不少至死忠心的悲壯感人事蹟。

## 安提阿古四世之暴行與但以理書前六章之對比

假若我們把安提阿古四世的惡行跟但以理書前六章作比較，就會發覺兩者有很多微妙的相關之處。以下的內容會在本書第二部份(即第五章開始)再詳細論述：

### 飲食上的試探

但以理書第一章記載但以理等幾個猶太青年在飲食上所遇到的困難。巴比倫王尼布甲尼撒要他們用王的膳和酒，然而但以理等人因宗教的理由而拒絕用之。他們要求以素菜白水作膳用，結果因為他們在十天的試驗期後比其他用王之膳和酒的青年人更健康，他們以後就無須用王的膳和酒。

主前二世紀時猶太百姓受到安提阿古四世的迫害之一，正是飲食方面的迫害。安提阿古四世會強迫猶太人吃豬肉，並參加異教的禮儀和活動(其中當然也少不了要吃不潔之物)，不順從者就會被處死。如上文所述，兩約間的猶太百姓對律法有以



往從未有過的尊重程度，對他們來說，吃豬肉就是違反了神的律法。他們寧可一死也不願把不潔之物吃進肚裏。事實上，亦確有人爲此而慘受迫害。例如馬加比二書記載一個年邁文士以利亞撒的故事。他「被人撬開嘴，強迫他吃豬肉。然而他寧可光榮地死去，也不屈辱地活著。於是他把肉吐出來，欣然地走向刑場，表現了人們是多麼勇敢地拒吃不潔之物，即使要付出生命也在所不惜」(馬加比二書六 18-20)。第七章又記載一個母親和她七位兒子因爲不肯進食不潔之物，而被安提阿古四世下令逐一處死的慘烈故事。「一個猶太母親和她的七個兒子被逮捕了，國王下令打他們，強迫他們吃豬肉。這時其中的一個青年人說：你這樣幹想得到甚麼呢？我們寧可死也不拋棄祖先的傳統」(馬加比二書七 1-2)，結果他在兄弟和母親眼前被肢解而死，王再問第二個兄弟，得到一樣的答案，於是他也遭到同一厄運，結果一個一個兄弟被處死，直到最後連他們的母親也被處死爲止。另外，馬加比一書一章六十二節記載到「然而許多以色列人堅決反對國王的敕令，拒絕吃那些儀式不潔的食物。他們寧可死，也不違背聖約吃不潔之物—許多人確實死了」。但以理書第一章中，但以理亦在飲食方面絕不妥協，他當然成爲四個世紀之後猶太百姓的好榜樣。但以理書作者特別描寫到但以理在這方面的堅持，絕非偶然。

### 屬天的啟示勝過人間的智慧

但以理書第二章記載尼布甲尼撒王得了異夢，國中術士不能爲他解夢，結果王在烈怒下要殺盡所有術士。然而身爲術士之一的但以理就在耶和華的特別指引下，解明王的夢。異教徒的智慧無法與有真神信仰之信徒的智慧比較。

主前二世紀時猶太百姓所遇到的困境之一，正是他們祖宗的智慧面臨希臘文化的挑戰。希臘自亞歷山大開始就已很積極推廣希臘文字、宗教及其文化。自多利買王朝統治巴勒斯坦起，很多猶太人已採用了希臘的生活方式。到了西流基王朝時，統治者就更爲密集式推動希臘文化，包括了在各地設立體育場、歌劇院，甚至賽馬場，有更多猶太人順應了希臘文化。該些場館亦甚受猶太青年人歡迎，成了希臘化城市的突出標誌。有些猶太青年爲要參與希臘式的赤裸賽跑，甚至藉輕微的手術去除掉身上割禮的痕迹。他們對希臘文化的接受與嚮往引起了傳統人仕的不滿。



此外，不少猶太人亦嚮往希臘式的哲學思想及智慧觀。例如次經中的所羅門智訓的作者就明顯熟悉希臘的智慧觀念，但以理書附錄之次經蘇撒拿傳及比勒與大龍也充滿希臘式的邏輯推理思想。總括而言，主前二世紀的巴勒斯坦深受希臘主義(Hellenism)及文化的沖擊。有人接受之，但更多人抱反對的態度，視之為一種威脅猶太信仰與文化的東西。但以理書的作者就明顯是一個對希臘文化宗教有很深敵意的人。他記載之但以理書第二章故事就清楚表達出一個觀念：外邦的智慧(包括占卜解夢之術)雖在某方面表現出有學問及能力，卻無法與耶和華所賜給祂百姓的智慧相比。巴比倫國中衆術士所不能解開的夢，因著但以理所得之屬天啟示而被解開。

特別值得留意的是希臘宗教與文化本身包涵著古巴比倫宗教及文化。希臘主義本身是個包容性極強的系統，在這系統下很多古老東方宗教的內容都得以延伸著。例如在敘利亞王朝的希臘主義中，波斯帝國的祆教信仰就扮演重要角色。連古巴比倫對天上光體的敬拜(特別是七大行星，它們圍著地球旋轉，就被視為是會影響地上的人與列國命運的)也可在希臘信仰中找到。這點不難理解，因為波斯帝國本身很多信仰文化特色都是繼承自古巴比倫的，連其迦勒底語言也成了波斯的官方語言。亞歷山大佔領波斯帝國之際，當然也把被波斯吞併的巴比倫帝國的古老文化(如關於星相、占卜、解夢之術)帶進了自己的國家。可以說，希臘所繼承的，是一個波斯巴比倫式的混合系統。

所以，當但以理書作者道出但以理從真神而來的真智慧真啟示勝過巴比倫術士的智慧之際，其實也間接指出希臘的宗教及智慧無法與猶太宗教及傳統智慧比較。安提阿古四世統治巴勒斯坦時，強行把這個地區全盤希臘化，厲行希臘文化及宗教，我們實不難理解這章故事對當時的意義所在。

此外，尼布甲尼撒之夢境是關乎一個金頭銀胸銅腹鐵腿、腳是半鐵半泥的大像，這大像被一塊非人手鑿出來的石頭擊倒粉碎。但以理解說這大像表徵尼布甲尼撒及巴比倫以後的幾個國度之傾覆。敵擋神者，無論他如何強大，也必遭神傾覆，這點無疑亦必成為主前二世紀時受安提阿古四世壓迫的猶太百姓的一大安慰。



## 誓不向偶像低頭

但以理書第三章記載尼布甲尼撒下令造了一個金的巨像，要境內各方向國的人膜拜這像。這金像很可能代表著尼布甲尼撒自己，古時巴比倫王是以神明自居的。另一方面，但以理書第二章所記載的異夢（那金頭銀胸的巨像）亦可能促使尼布甲尼撒為自己造像，因為他就是那金頭（但二 38）。但以理的三友因為要對耶和華忠貞，就拒絕遵命拜像，結果被尼布甲尼撒派人扔他們進入火窖中。他們因神的拯救而毫無損傷，而且得王之赦罪及提升為高官。

類似的情況亦的確發生於主前二世紀時安提阿古四世統治下的巴勒斯坦。安提阿古四世有很強的自我崇拜傾向。他曾自稱為「依比法尼」，意思是「神明顯現」。即是說，他以神明自居。他又會發行鑄有很像他自己樣貌的宙斯神(Zeus)面貌的貨幣。安提阿古四世又下令築起給偶像獻祭的祭壇。他最臭名遠播的惡行是他在主前 168 年，在耶路撒冷的聖殿中設立一座給宙斯神獻祭的壇，供人敬拜，且在這座壇上獻燔祭（參但八 13-14，九 25-27）。這宙斯神像亦可能表徵他自己。此外，他亦強迫猶太人參與外邦人的宗教儀式，甚至要參加慶祝希臘之酒神巴庫斯的遊行，不服從者皆會被害。總括而言，安提阿古四世統治下的猶太人要敬拜偶像，而很多時這些偶像都有著他的影子，這些苦況都正是但以理書第三章記載之但以理三友所面對的困境。三友那種「即或不然」的無比勇氣與堅貞，正是主前二世紀時猶太百姓所需要的。

## 瘋狂的統治者

但以理書第四章記載尼布甲尼撒王作了一個怪夢，夢見一大樹被砍下，只留下了小段樹幹。它(他)失去了人性，被銅圈鐵圈箍著，要在野外吃草，神且給它一個獸心，直到七期為止。但以理為他解夢，說那大樹就是尼布甲尼撒自己，他因驕橫而會遭神懲罰，他會失去理性，並因而被革去王位、趕離人群、要在野外過活，直到他肯降卑為止。這異夢後來亦確實地應驗了。

這個故事對主前二世紀的境況有很大的諷刺意味，因為安提阿古四世的荒謬怪誕行為是人所共知的。他稱自己為「依比法尼」(Epiphanes)，意即「神明顯現」，但當時有些善於戲



謔的人就暗地裏改稱他為「依比曼尼」(Epimanes, 原文與 Epiphanes 很相近), 意即「瘋人」, 不單因為他對猶太百姓展開瘋狂迫害, 也因為他本是個容易衝動和精神緊張的人。甚至有學者認為他在後期似有精神錯亂的病徵。瘋狂的尼布甲尼撒被革去王位、趕離人群、與野獸同居, 這正是主前二世紀時猶太百姓對暴君安提阿古四世的一大願望。

### 褻瀆聖殿之物

但以理書第五章記載巴比倫王伯沙撒與群臣歡宴之際, 竟酒後忘形, 把昔日尼布甲尼撒從耶路撒冷聖殿中掠回的金銀器皿拿來作酒杯與碗之類的盛器。在狂飲之際, 更讚美巴比倫的神明。這是極褻瀆的行徑。結果耶和華以指頭在宮中牆上寫字, 宣判伯沙撒之國度必將滅亡。然而, 該些文字以極象徵性語言寫成, 所以王及眾大臣無法明白, 最後要找來但以理解釋該段文字。但以理解釋說, 那些字是指神會因伯沙撒的行徑而施與嚴厲審判, 其國度會落入瑪代波斯人之手。伯沙撒王於是傳令使但以理在國中位列第三。然而, 當夜伯沙撒王就被殺了, 巴比倫亡於瑪代人大利烏之手。

從這段記載看來, 巴比倫之亡國與伯沙撒王之狂妄及褻瀆聖殿之物有很大關連。「褻瀆聖殿」正是主前二世紀安提阿古四世的一大罪行。主前 169 年, 安提阿古因為猶太人不承認孟力勞為大祭司, 於是下令屠殺不少猶太人, 更污穢聖殿、搶劫其中的金銀器皿, 包括聖殿中的裝飾與其它貴重物品。「他不可一世地闖進了聖殿, 掠走了金聖壇, 燈台及其全套附件, 聖餐桌、杯碗、金火盆、帳幕和王冠。他還將聖殿前面的金子全部刮走, 將放存在那裏的一切金銀財寶洗劫一空」(馬加比一書一 20-23, 另參馬加比二書五 15 及以下)。後來, 在主前 168 年, 他在聖殿中設立一座給宙斯神獻祭的壇, 更吩咐猶太人將他們傳統上視為不潔之豬肉獻在這個壇上。在耶和華的聖殿中以豬為祭品, 是對聖殿的極大褻瀆。他不單褻瀆了聖殿, 亦是褻瀆了上帝本身。昔日伯沙撒王因褻瀆聖物而招致國家的覆亡, 同樣, 但以理書的作者也藉著這段記載, 一方面間接斥責安提阿古四世對聖殿的種種褻瀆行爲, 同時亦暗喻了他這種惡行至終會招致神嚴厲的審判。



## 被迫廢止祖宗傳統

但以理書第六章記載波斯大利烏(即古列王)覆亡巴比倫後，昔日於巴比倫為高官的但以理繼續留在波斯宮中做官，且甚得大利烏器重。但以理的得寵招來朝中其他大臣嫉妒，於是設計陷害他。他們知道但以理仍按其猶太傳統一日三次向著耶路撒冷方向禱告，於是他們要大利烏王立例禁止任何人在三十日內向王以外的神明敬拜(波斯像巴比倫一樣，視君王有神明身份)。但以理不理禁令，仍照常在家中一日三次向耶路撒冷方向禱告，結果遭到那些大臣指控。大利烏王雖知中計，但仍不得不依禁令將但以理定罪，扔下獅子坑。然而神保守但以理，使之不為獅子所傷。結果王因此赦去但以理之罪，倒將那些陷害者扔進獅子坑。

主前二世紀時，安提阿古四世的一大惡行就是不准猶太人再按他們祖宗的律法傳統去生活。他禁止他們為兒子進行割禮儀式，不准閱讀律法書，不准獻祭和守聖日的節期，包括猶太人非常看重的安息日，「強迫他們要像對待一般工作日那樣對待安息日和節期」(馬加比一書一 45)。不服從王命的就要被處死。總言之，他要猶太百姓忘卻神藉摩西賜給他們的律法。被擄後的百姓對摩西律法有極大的尊重和遵從，故此安提阿古四世的禁令對他們來說是一種極嚴峻的迫害。但以理寧死堅持傳統，自然是四百年後的猶太百姓的一大榜樣。

## 異邦文化帶來的衝擊

可以說，但以理書前六章的故事幾乎就總結了安提阿古四世的眾多暴行。當日百姓看到但以理書中的信息時，心中必然會連想起安提阿古四世虐待猶太人的情況。從尼布甲尼撒、伯沙撒及大利烏等人的形象中，他們不期然會想到安提阿古四世。事實上，但以理書前六章的寫作目的明顯不是記載猶太百姓在外邦的生活或受壓迫的情況，記載中根本絕少提到當時一般猶太人的情況。主前二世紀之但以理書作者選取主前六世紀但以理這人物的一些個別事蹟，為的是要借這些故事來反映出作者當時(主前二世紀)猶太百姓遭受迫害的情況，他們像昔日的但以理一樣，處身異族文化之中，被迫接受外邦文化及宗教，又被迫放棄持守摩西律法的種種傳統。作者一方面藉這種



對比來鼓勵百姓要像但以理及其三友般不畏強權、誓要堅守信仰原則，另一方面亦間接對暴君安提阿古四世的暴行提出嚴厲控訴。

當然，相比之下，但以理書前六章所提的三個君王除了伯沙撒較為狂妄之外，尼布甲尼撒及大利烏嚴格說來都算不上暴君。他們禮待但以理，亦沒有特別苦待猶太人（從歷史及但以理書本身記載中都看不到這種苦待的情況），故此在很多方面都無法與安提阿古四世相比，而作者本身亦沒有對這兩位君王有特別的貶語。然而，我們要注意，作者的目的是藉但以理一些事蹟來反映主前二世紀的情況，故此雖然兩時代的「迫害」程度不相同，主前二世紀時安提阿古四世在飲食、褻瀆聖殿之物、禁止遵守摩西律法、要百姓敬拜偶像等方面的迫害遠較主前六世紀的情況厲害，然而作者的目的是達到了。他當時的百姓仍可從記載中看到安提阿古其人其事。當前六章的記載讓百姓連想起安提阿古的惡行後，作者就以後六章的四個異象較為直接地將安提阿古的暴行勾劃出來。

另外，筆者亦要特別強調一點：主前六世紀的尼布甲尼撒及大利烏等君王對但以理的迫害並不嚴峻，而這些所謂迫害亦主要是文化及宗教層面的。事實上，這些君王對但以理或所有猶太人都沒有明顯地作出甚麼政治性的針對或迫害。從整體政治氣候來看，猶太百姓在巴比倫並以後波斯中的生活算是安定和平靜的。到了主前二世紀的安提阿古四世時，迫害明顯比以前加劇。然而，其迫害仍主要是文化及宗教方面的。也就是說，主前二世紀時猶太百姓在安提阿古統治下覺得甚為苦楚，主要是因為他們要接受外邦文化及宗教，而又無法再遵行自己祖宗的律法傳統。他們不想吃豬肉，卻要被迫吃豬肉；他們想敬拜耶和華，卻被迫向外邦神明下拜；他們極看重安息日等節期，卻被迫不得遵守這些節期或讀律法書，甚至不得為兒子行割禮。聖殿在百姓心中的重要性雖然已減褪，但始終是國家宗教的中心和表徵，卻被安提阿古四世大大褻瀆。這些文化和宗教上的欺壓都令百姓深感受盡苦楚壓迫。

當然，安提阿古也有在政治上迫害和殺害百姓，但情況和程度並不算太嚴重。事實上，無論從歷史角度看，抑或從整卷但以理書的記載來看，猶太人在外邦統治下所受的真正迫害都集中在文化和宗教方面，而不是政治方面。百姓對安提阿古四世的憎恨，至終源自他們對猶太信仰、文化和律法的敬重。由



此觀之，但以理書真正要處理的課題，不是信徒如何去面對政治上的迫害或生活上的困難苦楚，而是當一個政府、一種文化，或一種異教，或任何別的因素，要信徒放棄本身所該持守的信仰原則或傳統時，信徒該如何去取捨。是堅守原則，還是妥協認同？

也可以說，假若一個信徒根本不看重自己的信仰，不遵守聖經律法的教導，則但以理書中所記載的「苦難」就根本不是甚麼苦難。吃點豬肉算甚麼苦難？不守安息日算甚麼苦難（不少現代信徒在沒有「迫害」的情況下也輕看每主日的敬拜，常常無故缺席）？但假若一個信徒看重信仰，看重聖經之教導的話，則但以理書中的「苦難」就確是很嚴峻的考驗與苦難。

## 馬加比家族的革命

因著安提阿古四世的暴行，民間終於出現了公開的對抗。這種對抗由耶路撒冷西北面一個叫摩丁(Modein)的村莊開始。那裏住有哈斯摩(Hasmon)家族中一個叫馬他提亞(Mattathias)的猶太祭司，他堅決不肯在安提阿古四世之官兵所強施之異教祭壇上向偶像獻祭，而且還把一個肯獻祭的猶太叛徒殺了，又推倒了祭壇。這事以後，馬他提亞帶著五個兒子及一班跟隨者逃到了猶大山區，組成了革命隊，誓要對抗安提阿古四世的迫害，從而重獲宗教自由。從此，其家族向西流基王朝展開了悠長的爭取獨立戰爭。在那些參與革命行列的人中，特別重要的是那些堅決反對希臘文化及一切外來影響的哈西丁(Hasidim)人，這些哈西丁人對律法尤為推崇和保護，他們的參與使這革命多了一種宗教上的認可意味。

革命之戰開始了幾個月後，馬他提亞就死了，革命轉為由馬他提亞其中三個兒子領導，就是猶大、約拿單，和西門。第三子猶大是總司令，他甚為善戰，有「馬加比」(Maccabee，即執鐵錘者)之稱，這是「馬加比家族」或「馬加比革命」之名稱的來源。革命軍在猶大的領導下以游擊戰術取得了顯著的勝利，而且一直吸引更多的同胞加入抗戰行列。在主前 165 年基斯流月(Chisleu，即十二月)，猶大佔領了聖殿，並於該月二十五日進行潔淨聖殿的工作，把異教祭壇除掉，重新開始敬拜，「在這天，根據摩西律法，在新聖壇上獻了一份祭品。供奉新聖壇，在豎琴、琵琶和鐃鈸的伴奏下，唱起了讚美詩」



(馬加比一書四 54，並參馬加比二書十 1-7)。聖殿正是在三年前的這一天被褻瀆的，故該天本是異教徒褻瀆聖壇紀念日。爲了記念光復聖殿，猶太人自此以後每年都記念修殿節(Hanukkah，即奉獻之意)，這節日又稱爲燭光節(Festival of Lights)，爲期八天之久。

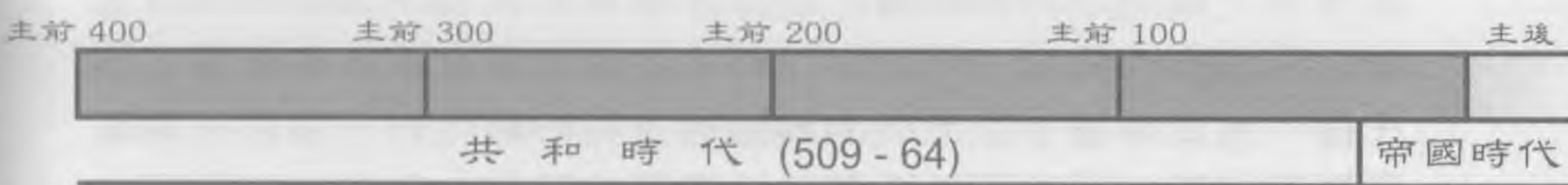
猶大戰死後，第五子約拿單接著爲首領，是爲中興時期，他亦非常善戰。他戰死後，次子西門接棒，光復國土，正式成立哈斯摩尼王朝(Hasmonian，哈斯摩就是此革命家族的祖先)，繼續對抗敘利亞的西流基王朝。西門兼任祭司及君王，實行政教合一。哈西摩尼王朝成立後，就一直衰落，直到被羅馬消滅爲止，其衰落原因大概如下：1). 西門以後的君王及王室均陷在帝位爭奪戰中，領導層日益被權力腐化。由於政教合一的原故，因此政治領導層的腐化就直接影響宗教領導層的腐化。2). 安提阿古四世時，國中猶太人已有分化，分爲保皇黨及反皇黨。哈西丁人就是典型的反皇黨，反對國家希臘化，堅決保存律法及傳統。哈西丁人主要來自較貧窮階層，來自鄉村地區。保皇黨則一直支持國家希臘化，對猶太信仰抱開放、理性態度，甚至抱懷疑態度。兩者意見雖不同，但仍屬猶太教支派之一。哈西丁人日後轉化成法利賽人(Pharisees)，保皇黨則轉化爲撒都該人(Sadducees)，兩者均在新約中被提及。馬加比家族跟安提阿古四世相爭後就一直依附著新興之羅馬的軍力，故此戰爭勝利後就仍然依賴著羅馬，對羅馬文化(在相當程度上就是希臘文化)相當接納。故此馬加比家族得到保皇黨的支持，卻受到哈西丁人的激烈反對。後期哈斯摩尼王朝愈依附羅馬，民間反對的聲音就愈大，結果這王朝失盡民心。國內的分化使這王朝加速衰亡。政教合一的做法亦再次證明並不明智。3). 羅馬日益強大，逐漸制肘巴勒斯坦，最後覆滅西流基王朝及哈斯摩尼王朝。

## 羅馬勢力的入侵及希律的掌權

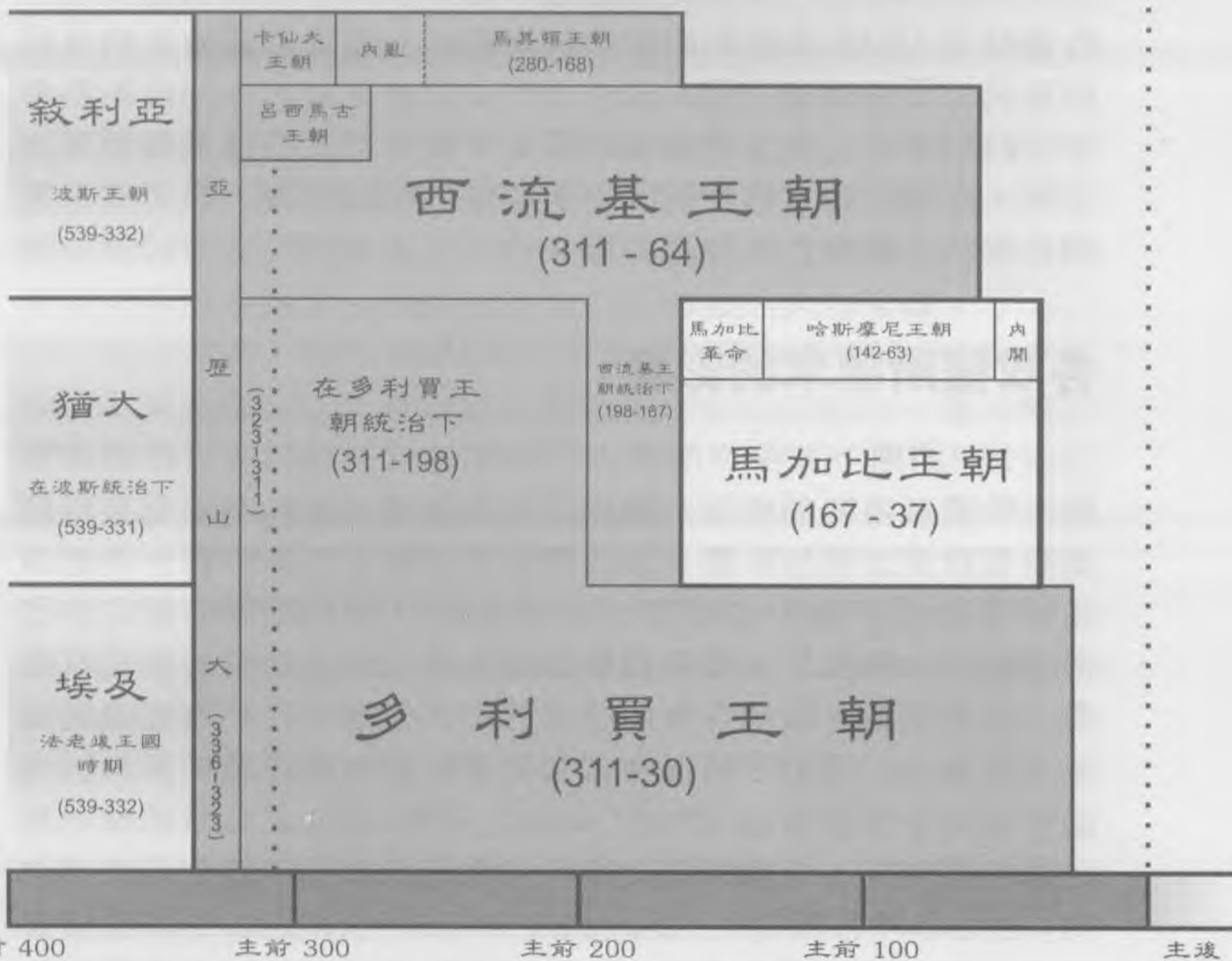
主前 63 年，羅馬大將龐貝(Pompey)攻入耶路撒冷，滅亡哈斯摩尼王朝，立以土買人希律(Herod)爲巴勒斯坦領袖。希律之父安提帕德(Antipater)已在哈斯摩尼王朝中得勢多時。以土買人是以掃後裔以東人的延續，跟猶太人算是有點淵源，羅馬人利用希律去治理巴勒斯坦，大概是要減低猶太人的抗拒



# 兩約中間歷史簡圖



## 羅馬帝國



灰色為希臘帝國



心態(但吊詭的是，希律又不算是真正的猶太人，所以易於效忠羅馬)。希律及其兒子統治巴勒斯坦期間，仍繼續急速地推行希臘化的進程。巴勒斯坦雖由希律家治理，實權卻仍在羅馬人手中，羅馬政府派巡撫一個接一個地到巴勒斯坦監察希律家的治理國家。猶太人再次在外邦鐵蹄管治下生活，失去獨立自主權，失去自由。歷史亦漸漸踏進了新約時代——一個人人期望彌賽亞降臨、釋放百姓脫離政治枷鎖的時代。

## 兩約之間的影響

兩約之間四百年間表面上是空白的，實際上卻在其中發生了很多重大事件，深深地影響著新約世界的政治環境與文化、社會狀況，以至百姓的思想與神學觀念。這些影響使新約世界跟舊約世界有很多不同之處。也可以說，要進一步明白新約書卷的時代背景，必先要對兩約間的事情及其間的種種轉變有所了解。要明白在這轉變期間內所產生的但以理書，亦不得不要明白兩約之間事件的種種影響。

## 各政權所帶來的影響

1). 波斯 如前文所述，波斯國教祆教為猶太百姓帶來新的文學體裁與新的概念，促成了啟示文學。新約文學在某程度上亦受啟示文學的影響，故亦間接受波斯宗教的影響。神的啟示往往會透過當時代的文化向人作啟示，而兩約間波斯宗教已透過啟示文學成了一種甚為普及的文化，故此新約著作受其影響，並不為奇。這情況就如在昔日摩西帶領以色列百姓渡過紅海之事件中，因為當時百姓皆對異邦神話中那些關於風神勝過海神帶來世界秩序(亦帶來了風神之王權)的故事有所認識，故此耶和華分開大海這神蹟就兼有神勝過大自然、神勝過外邦神明(包括海神和風神)，並神為萬神之神、萬王之王等種種意義。同樣，神亦轉化了啟示文學成為新約之啟示的一種幫助、一種預備。有學者甚至認為新約是由啟示文學孕育出來，筆者對於這點有所保留。無疑地，啟示文學的確在很多觀念上為新約世界的來臨，也為基督的來臨，作好預備的工夫(例如他世式的新開始、復活與永生的觀念)，但新約仍主要是神在當時代透過基督而帶來的啟示，而不單是啟示文學的延續。事實



上，啟示文學的善惡二元觀、消極的末世觀、天使觀、宿命論，都沒有在新約中得著發揮。唯一的例外大概就是使徒約翰的著作，他所寫的啟示錄及約翰書信，都有種種啟示文學的色彩（例如約翰一書第一章所提到光明與黑暗的善惡二元式對比，並第二章所提的敵基督）。啟示錄更是最典型的啟示文學著作。因此，啟示錄（並但以理書）的神學在聖經中別樹一幟，在解釋時就要格外小心，不能以偏概全，而忽略聖經整體上的教導。

2). **希臘** 希臘的文化雖受到不少猶太人的排斥，然而亦對新約世界有不少正面的影響。最明顯的是，希臘文化的推廣（雖然帶有很強的強制性和壓迫性）為猶太百姓帶來一種跟當時世界共通的文字及文化，使一直以來少與外界接觸的猶太人能因此而有了新的世界觀，更多關注世界。新的世界語（新約整個地中海世界都通用希臘文）、新的世界觀，對新約以「去」為主要策略的福音工作有莫大幫助。新約的宣教工作展開極快，跟當時世界（地中海世界）有共通文化及文字有極大關係。假若新約是以僅在巴勒斯坦流行的希伯來語寫成並流傳，或者舊約沒有被譯為希臘文，則福音工作之展開必然大受阻礙。

另一方面，啟示文學作者（包括但以理書作者在內）雖然一般都敵視希臘文化，認為是對傳統猶太文化宗教的一種沖擊，然而他們本身亦難免受希臘文化的影響。他們可能透過希臘宗教所包容採納的波斯宗教思想而接觸祆教的信仰及觀念。而且希臘文化崇尚個人主義，崇尚開放與自由，這種風氣有助推動猶太人接納新觀念新思維。兩約之間雖然沒有了神的直接啟示，但猶太著作卻如雨後春筍般湧現，產生了無數有新觀念新文體的著作。這與希臘文化的開放精神，實有密切關係。新約世界成了一個與舊約世界甚為不同的世界，就是百姓較為接受新事物新思想的一個明證。故此，我們不宜因啟示文學對希臘文化有所抗拒而誤以為猶太人全然拒絕希臘文化。關鍵只在於這些新文化有否與猶太信仰出現直接的矛盾衝突，若有衝突而又被迫去依從的話，他們中就會有人誓死反抗。情況就如但以理一樣，他可以順服地學習外邦文字及知識，可以盡忠地服侍外邦宮廷，然而當真正有衝突出現時，他就會誓死不從，堅貞到底。這種兼有認同（Identification）及分別（Separation）的態度，是主前六世紀但以理的態度，亦是主前二世紀但以理書作者的態度，也是兩約間一般猶太人的態



度。當然，跟但以理比較起來，但以理書作者對外邦君主及文化是更為敵視與排斥的。

3). **獨立的馬加比王朝** 自猶太百姓被擄巴比倫開始，百姓就被外邦王朝相繼統治著，包括巴比倫、波斯、希臘多利買王朝、希臘西流基王朝及羅馬，一直到主後 70 年猶太百姓被分散列邦，然後延綿近二千年後，最後才於主後 1948 年在聯合國協助下得以在巴勒斯坦復國。在這漫長歲月中，唯有在馬加比時代百姓才得享短暫(雖然並不穩定)的獨立日子。馬加比王朝極盛時期，確曾帶來百姓很高昂的民族獨立精神。然而，這王朝隨後的腐敗與衰亡，卻使人一方面維持一種民族主義高昂精神，另一方面則不再盼望一位從人中而來的彌賽亞，因為馬加比王朝已使他們失去這方面的盼望。他們轉而盼望一位從天而來的彌賽亞，帶給百姓在軍事政治上的釋放。

4). **羅馬** 羅馬是一個極講求效率、極強大的國度。雖然羅馬人對猶太百姓基本上維持壓迫的態度，然而在其統治下，國家卻算是一片太平。國民可自由出入其宏大國土的各地方，而無須擔心旅途的平安。這點對新約傳道工作有莫大益處。羅馬所建立的龐大道路系統(有所謂「條條大道通羅馬」)及道路上的驛站，亦成為新約之宣教士(例如保羅)所使用的道路。保羅是猶太人，且屬法利賽人(徒廿三 6)，在著名教法師迦瑪列門下受訓(參徒五 34，廿二 23，廿六 5)，但他所兼有的羅馬人身份(徒廿二 28)使他享有特多的權益。此外，羅馬人對猶太人的壓迫亦使猶太人繼續期盼彌賽亞的降臨。

總括而言，猶太人在兩約期間所接觸的文化：波斯文化、希臘文化及羅馬文化，都對百姓產生了深遠的影響，以致新約教會能在一更完備的文化中孕育出來。猶太文化本身著重傳統與道德，希臘文化著重開放、民主與自由、科學精神。羅馬文化則著重實際、團結與效率、善用資源等等。三者的結合就成為一個更完整的文化體系。當然，猶太信仰核心的轉變(由聖殿、獻祭、祭司為中心的信仰轉為以會堂、聖經、文士為中心的信仰)，也大大幫助了新約教會的發展。

此外，在兩約之間的四百年間，猶太人相繼受外族統治，百姓長期陷於戰亂中，使他們更盼望彌賽亞的降臨。耶穌母親馬利亞的尊主頌(路一 46-55)，那「素常盼望以色列的安慰者來到」的西門(路二 25)，以至那將耶穌降生之事「對一切盼望耶路撒冷得救贖的人講說」的女先知亞拿(路二 36-



38)，都表明出百姓的彌賽亞盼望。凡此一切，都為基督之來臨、新約世界的出現而作了鋪路工作。

## 兩約之間宗教人仕

兩約間出現了不少新型態的宗教人仕，簡列如下：

**文士或律法師(Scribes)** 指那些在百姓被擄期開始、對摩西律法有特殊研究的人。大部份屬於法利賽教派。他們的主要職責是：1). 抄寫律法書及其它舊約書卷。2). 保存和維護律法。3). 在會堂中講解及傳授律法。4). 在法庭上充當解釋律法的權威人仕。

**法利賽人(Pharisees)** 這宗教派別是受律法的敬虔主義及隔離主義的影響而出現的，佔人數最多。祭司制度的腐化亦促成了這宗教派別的產生，他們對祭司制度感到失望，就轉而尊崇律法書。他們多來自中下階層，以嚴守律法和祖宗傳統為己任，而對公眾事務就殊不關心。有學者相信他們是因要承繼文士以斯拉的宗教改革遺志而組成的團體。他們相信有天使、有復活和來生。由於階級不同及對復活之事有不同意見，他們與另一宗教派別撒都該人形成兩個對立的群體。法利賽人常遭耶穌的斥責，因為他們過份執著於律法的外表，愛在字面上斟酌推敲，而忽略了律法的真正精神。簡言之，這派人是形式主義的代表。

**撒都該人(Sadducees)** 這派別的成員多為貴族或富有的祭司，他們人數不多，但有很大的權勢。耶穌時代，他們是公議會中的主要勢力。他們在信仰立場上十分「西方化」，愛以理性處理聖經，故此不相信死人復活，也否定有天使及鬼魂的存在。可以說，他們是當時理性主義的代表人物。

**愛色尼人(Essenes)** 他們是一群因憎惡外邦統治及俗世生活而隱居曠野的避世者，其中包括著名的昆蘭團體，該團體寫有死海古卷。愛色尼人禁嫁娶、禁慾，實行財產公有，人人工作，自給自足，又常穿白衣。愛色尼人這傳統後來演化為初、中世紀的修道主義。

**希律黨人(Herodians)** 他們是忠於希律的猶太人所組成的政治團體。他們在民間推動希律的統治。

**奮銳黨人(Zealots)** 他們是典型的激進派，極力反抗羅馬的統治，常以武力與政府抗衡。他們認為納稅給外邦的羅馬皇



帝，就等於背叛了猶太人的真正君王上帝。在信仰立場上，他們較為與法利賽人相近。耶穌的門徒中亦有人屬於這派(路六15)。

## 兩約之間的著作

### 次經概論 (Apocrypha)

在兩約之間的四百年間，猶太人產生了多類的文學作品，包括舊約的七十士譯本(LXX)，昆蘭團體的死海古卷，猶太的法典及口述傳統(Talmuds)，以及大量的次經和偽經。

1). **次經的成因及分類** 在兩約之間紛亂政局中，人心徬徨，部份有心人仕無力抗拒環境，就執筆為文，鼓舞民心，這是次經(又稱旁經)形成的主要原因。另一因素則是受希臘文化及宗教沖擊，文人紛紛以筆護教，指出異教宗教之荒謬及堅固猶太人的信仰。當然，希臘文化本身的開放自由氣候亦有助保守的猶太人勇於藉文字發表自己的意見，並在文體形式上表現得多姿多采。此外，神之啟示的止息亦促成了這些非正式啟示的「人間著作」湧現。

一般公認的次經共十多本。這些次經雖不列入猶太正典之內，但卻能反映出猶太人在兩約間的生活及思想。以下是次經的其中兩種分類方法：

以目的為分類，可有六類次經：

- 一．盡忠報國—猶滴傳(Judith)  
馬加比一、二書(I and II Maccabees)
- 二．堅固信仰—耶利米書信(Epistle of Jeremy)  
巴錄書(Baruch)
- 三．歌頌善行—所羅門智訓(The Wisdom of Solomon)  
傳道經(Ecclesiasticus)或便西拉智訓(The Wisdom of Ben Sirach)
- 四．感謝神恩—以斯帖補篇(The Rest of the chapters of the Book of Esther)  
三童歌(The Song of the Three Holy Children)  
比勒與大龍(Bel and the Dragon)



瑪拿西的祈禱(The Prayer of Manasses)

五．盼望救主—以斯得拉一、二書(I and II Esdras)

六．調和作用—多比傳(Tobit)

蘇撒拿傳(The History of Susanna)

這兩卷作品嘗試調和希臘神話和猶太教基本教訓。

以文學及內容為分類，可有五類次經：

一．歷史性—以斯得拉一書，馬加比一、二書。

二．教訓性—所羅門智訓，傳道經。

三．宗教英雄故事—多比傳，猶滴傳。

四．預言或啟示性—巴錄書，耶利米書信，以斯得拉二書。

五．傳奇性補篇—瑪拿西的祈禱，以斯帖補篇，三童歌，蘇撒拿傳，比勒與大龍。

2). **次經的價值**。次經雖不是神的啟示，沒有很高的權威性，卻也在兩約之間歷史及生活方面為我們提供了寶貴的資料。例如馬加比一書就是以聖經列王紀之模式寫成的書，它清楚記錄了巴勒斯坦猶太人在馬加比革命前的年間直到西門逝世期間所經歷的事情(約為主前 175 至 134 年)。這書對主前二世紀之歷史、宗教信仰及禮儀提供了不可缺少的資料。特別值得注意的，是次經反映出律法書的地位和聲望與日俱增。例如多比傳就十分強調百姓要順服摩西律法，百姓如接觸了屍體，就要潔淨自己；要在餐前洗濯；要守節期；要給祭司們衣食上的供應；要照顧孤兒寡婦。在傳道經中，律法書更被視為是智慧本身的縮影(傳道經廿四 23)。馬加比一書亦強調猶太百姓隨時甘願冒死保護律法書(參馬加比一書二 27)，而割禮儀式及安息日等律例是百姓務須遵守的(參馬加比一書一 15、48，二 34、41、46)。巴錄書四章一至二節的記載可以總結了當時猶太人以聖書為信仰中心的情況：「智慧乃是永恆的律法，上帝誠命的書卷。抓住她者必生，拋棄她者必死。以色列人哪，投靠智慧(指律法)吧，要把她抓住。向著智慧的光芒進發吧」。

雖然次經一般很重視律法書，經常指出異教文化及宗教的荒謬，但不表示次經作者完全抗拒外邦文化。例如次經中的多比傳、猶滴傳、比勒與大龍、蘇撒拿傳都有著西方邏輯或偵探



故事色彩，作者們似乎想調和猶太信仰和希臘的神話與哲學。事實上，不少猶太人（特別那些散居在遠方的）都深深被那些帶有希臘文化色彩的哲學式宗教或邏輯觀念所影響。所羅門智訓的作者亦清楚顯示這情況，他把「智慧」高度人物化，就跟希臘斯多亞派的思想中那種關乎宇宙之道的概念十分相似，該宇宙之道是神和受造物之間一種非常人格化的中保。這表示他十分熟悉希臘思想，亦表示他意欲指出希臘文化中的最高哲學思想與猶太教基本教訓是相同的。

次經所代表的文學十分多姿采，從歷史到詩歌，從小說到哲學都有。雖然次經不被列入正典，但仍有很大研讀價值。次經也有啟示文學，其中的代表就是以斯得拉二書三至十三章。這十章書記載上帝給「以斯拉」的六個異象。這書大概是在主後 90 年（即耶路撒冷被毀後二十年）寫成的，百姓在極度困難中憧憬一個新時代的出現，這是其它啟示文學產生的相同背景。

## 偽經及啟示文學的著作

兩約之間還有很多「次經以外」的書。次經不入正典之列，但仍有一些天主教聖經（如思高聖經），耶路撒冷聖經，或欽定本聖經中可以找到。然而那些「次經以外」的書卷，則不為任何聖經版本所接納，這些書卷就稱為「偽經」（Pseudepigrapha）。它們的數量一直未被確定。稱它們為偽經，因為它們多是以偽名寫成的。

偽經的特徵包括：

- 1). 不列在聖經及次經中。
- 2). 內容與聖經人物、事件有關
- 3). 偽名著作（多偽名為先知或列祖），亦偽稱是神之啟示。
- 4). 是主前 200 至主後 200 的作品。
- 5). 內容多神怪荒誕之作。因此，有人稱正典聖經為神的話，次經為人的話，而偽經則是神話。

這些偽經代表著幾種文學，但無疑其中最普遍及最重要的是啟示文學（Apocalyptic Literature）。這類啟示文學有著一種既定文學模式，雖然在細節上未盡相同，但大體而言都差不多，例如這些著作都宣稱是神給蒙啟示者之神聖秘密啟示，



而這些蒙啟示者就是這些書卷的作者。他們藉著異象而進入天上奧秘的境界，從中得知屬靈奧秘事情。這些奧秘事情包括神自創世以至末世的永世計劃，其中特別強調的往往是神對末世事件的種種計劃。最後這些蒙啟示者就把這些奧秘事情記錄在一些書卷中，然後收藏起來，作為對後世的指引，並對義人的教導。啟示文學的另一大特徵是作者愛用象徵的語言。可以說，啟示文學的語言，就是各種奇異與古怪的象徵文字。

由於大多數偽經都帶有一些啟示文學的特徵，故此大部份偽經都可被列為是啟示文學。事實上，只有很少偽經不在此範疇內。以下是一些重要的代表著作，並它們的大約成書日期：

- 1). 以諾一書(1 Enoch)，約主前 164。
- 2). 禧年書(The Book of Jubilees)，約主前 150。
- 3). 西布林神諭卷三(The Sibylline Oracle)，約主前 150-120。
- 4). 十二列祖遺訓(The Testaments of the Twelve Patriarchs)，約主前 140-110。
- 5). 所羅門詩篇(The Psalms of Solomon)，約主前 50。
- 6). 約伯遺訓(The Testament of Job)，約主前一世紀。
- 7). 摩西升天記(The Assumption of Moses)，主後 7-28。
- 8). 先知傳(The Lives of the Prophets)，主後一世紀。
- 9). 以賽亞殉難記(The Martyrdom of Isaiah)，主後 1-50。
- 10). 亞伯拉罕遺訓(The Testament of Abraham)，主後 70-100。
- 11). 巴錄二書或巴錄啟示錄(2 Baruch or the Apocalypse of Baruch)，主後 50-100。
- 12). 亞當夏娃傳(The Life of Adam and Eve)或稱摩西啟示錄(The Apocalypse of Moses)，主後 80-100。

此外，聖經中的但以理書及啟示錄在內容及文學體裁上亦屬於啟示文學。啟示錄更是啟示文學的表表者，亦是「啟示文學」一詞的來源。至於但以理書，則很可能是第一本出現的啟示文學著作，其著作特色深深地影響著兩約之間的其它啟示文



學著作。

亦有學者認為聖經一些記載亦屬啟示文學，如以賽亞書十三、十四、廿四至廿七章；以西結書一、廿八至三十九章；約珥書二、三章；撒迦利亞書九至十四；亞摩司書、彌迦書及西番雅書等某些部份；耶穌之預言（馬可十三，馬太廿四，路加廿一）；帖撒羅尼迦前、後書等等。然而，筆者認為以上的聖經記載雖似記載末世之事，但其形式卻與一般啟示文學不同，故不應視以上記載為啟示文學（參本書第二章的討論）。

大部份啟示文學是在困苦期間寫成的：但以理書在主前二世紀之迫害期寫成，巴錄二書在聖城被毀後寫成。其它書卷要回應的事情雖不大清楚，但幾乎全部都是對現實有所不滿，於是期望新世界的出現。這類思想促成了兩約間復活、全新世界之觀念的形成。啟示文學運用象徵和神話語言呈現一個美好的將來。心界雖充滿邪惡，但善終必勝惡、公義必掌權。啟示文學，給予世間受苦者一個超越的可能。難怪在歷史中每一個動盪的時代，啟示文學都發揮着它一定的影響力；特別是對於那些遭強權壓迫的人來說，它那種堅忍到底、盼望將來的精神，更是令人鼓舞不已的。

啟示文學一般可分作兩種。一種是但以理書及啟示錄式的「歷史」啟示文學，即關乎一些重大歷史危機的。歷史被劃分為一系列時期。在末期來到之前，會有極大的災難。至於救恩方面，雖有包括了以色列的復興，但重點卻是一個完全不同的世界秩序，一個新天新地。另一種是「非歷史」或超現實的啟示文學，以偽經的以諾書及亞伯拉罕啟示錄（The Apocalypse of Abraham）為代表，在這些書卷中，異象常常發生在高天之上，而天是幾重的。一般作七重天，但也有作三重的。某些人在天使的引導下作出多重天之旅，這些旅程又經常包括了看到死人的住所，及人類末後的奧秘。

以上兩類啟示文學之體裁、內容及神學思想的出現受著不同影響而產生，包括了舊約先知的傳統、古代的神話、在兩約間經轉型後的猶太思想，並波斯及希臘的文化與宗教（特別是波斯的祆教）。



## 啟示文學的特徵

### 偽名著作

啟示文學多為兩約間產品，作者們借古以喻今（受異族之統治），亦借古人之事去鼓勵當代的人，去寄託情懷，並且盼望將來。當然，借用古人之名及事，一方面可避過「文字劫」，另一方面亦可增加本身之權威，雖然大家都知是偽名的。在艱難的歲月、在沒有真正啟示的日子中，這一切皆可理解。當然，最重要的，是兩約期間乃猶太人的「文字復興」期，在希臘的文化文字與開放自由的氣候下，猶太人的文學創作百花齊放。

在選取舊約人物方面，一般有兩大原則：第一，是愈古愈好，因為愈古就愈有神秘性，聖經的記載也愈欠清楚。第二，是故事方面最好有隙可乘，例如在舊約記載中，亞當被逐出伊甸園後便下落不明；以諾在生下兒子瑪土撒拉後與神同行三百年；挪亞得神啟示後建造龐大的方舟；雅各在伯特利見天梯的異象；摩西孤獨地在尼波山上死去，被神埋葬；這些都是有隙可乘的上佳材料，被廣泛採用為啟示文學的故事人物及背景。

此外，啟示文學作者所選用的假名也往往與他們之著作題材有著某種關連，例如禧年書的作者非常關注祭司的職事及律法的權柄，而他選用作為假名作者的人是摩西。這假名十分恰當，因為摩西不單是領受律法者，也是上帝的祭司（參出廿四 6，三十三 7 及以下；詩九十九 6）。以諾一書的作者關注的是整個人類世界的歷史進程，故此他選用以諾這不屬任何種族的人物為假名亦合適不過。至於以斯得拉二書，則有很狹窄的民族主義思想，作者關注的僅是以色列的事情，這樣，他選用極富民族主義色彩的以斯拉，也不難理解。

偽名寫作這種文學技巧是埃及人早已熟悉的，希臘人也懂得，然而它在巴勒斯坦的出現卻似是一種因應時代需要而有的本土發展。首先以偽名寫作的，大概是但以理書，而這種偽名或借名的文學技巧後來就被其他人抄襲沿用。由於當時代的人都熟悉這種偽名寫作的技巧（並其中的諸種象徵文字），而且亦清楚知道神的啟示已止息，不再有新的啟示，故此大家都有共



識，明白這些著作是以偽名及象徵文字寫作的。所以這些偽名著作都沒有欺騙讀者的成份，作者們亦沒有要欺騙讀者的動機。

此外，啟示文學作者愛選用年代久遠而甚為著名之人物的名字，就更易令讀者明白這些著作是偽名的（若真是以諾、摩西等人寫的東西，就不可能在久遠歷史中從未出現過）。作者們用這種天馬行空地選用遠古人物名字之方式，目的就是要減少其中的欺騙成份，這點是明顯不過的。簡言之，偽名寫作是當時代在獨特背景下產生的一種文化。我們不宜以今日對「偽名寫作」之了解強加在昔日的啟示文學身上。

以下就略述幾個在啟示文學中出現的重要聖經人物。

**亞當** 在創世記中，亞當被逐離伊甸後就下落不明，於是成為啟示文學上佳的借名發揮對象。記載亞當事蹟的書卷極為廣泛，包括有以諾一書、禧年書、十二列祖遺訓、亞當夏娃傳（即摩西啟示錄）、以斯得拉二書、巴錄二書、亞伯拉罕啟示錄、以諾二書、亞當啟示錄、亞當遺訓等等，這些著作約在主前二世紀至主後二世紀寫成，顯示亞當在猶太教有重要地位。

在上述著作中，以「亞當夏娃傳」最為重要，這書卷記載二人在離開伊甸園後找不到食物，他們決定將自己浸在河中自罰，求神寬恕他們，魔鬼就趁機試探他們，但不成功。後來他們生下該隱。天使米迦勒（啟示文學所提的天使多有名字，而米迦勒這名字在但以理書也有出現）為他們帶來食物，使他們及他們的後裔得以生存。後來就發生了該隱殺亞伯之事件。之後，亞當得往天上的樂園，見到神被數以千計的天使所圍繞。回到地上後，他將經歷向兒子塞特說明。魔鬼仍多方誘惑他們，特別是誘惑夏娃，但仍不成功。在亞當及夏娃離世之際，神應許他們將來會得復活。雖然啟示文學像聖經正典一樣，視亞當為把罪引到世上的人。但是按前者的觀念，亞當在晚年已蒙神寬恕，成為一義人，有永生的應許。他的新生成為了所有義人最終歸宿的預表。所有忍受和勝過試探的，必最終得救。

**以諾與挪亞** 記載的書卷有以諾一、二、三書，禧年書。創世記記載以諾「與神同行三百年後被神接去」的事蹟，充滿神秘性，故此也成為上佳的借名發揮對象。按以諾一書記載，以諾與神同行時，神藉天使在異象中帶他往東方某地，那裏是墮落天使受刑之處。後來又帶他往地獄去，那裏的死人按當得的懲罰或獎賞被分隔到不同的房間中。跟著，以諾被帶往七重



天去，那裏有神的寶座，有生命樹。最後他被帶往回地上，往地的極處繼續參觀。

以諾在靈界旅途中得知將來洪水之事。他將此事隱藏起來，直到後來才把這奧秘「開封」，告訴了後裔挪亞，讓挪亞知道自己不會有事，又讓他知道洪水是如何發生的。他甚至告訴挪亞那些墮落天使的名字，因為洪水是人類與壞天使胡混而引起的。以諾最後被靈界的戰車接往天去，在天上被眾天使歡迎。他全身溶化，靈魂被改變。

以諾不單知道洪水的事，他也知道末世的事。將來義民將遭異民迫害，以色列會被外邦人侵佔。大災難將會來到，比洪水更慘烈，但神已安排七十個「牧羊人」，即七十個守護以色列的天使，保護羊群，直到末時。苦難，總會過去。以諾雖知道一切，但所有事情都要蓋封，到時候才顯明出來。

**約伯** 記載約伯事蹟之書卷有約伯遺訓和亞伯拉罕遺訓。正典之約伯記所記載之約伯極有神秘性，時代背景遙遠而不明，遭遇又奇特，故此為啟示文學提供了上好的材料。在啟示文學中，約伯是一個君王，非常富有。他住的地方附近有一異教祭壇。約伯懷疑那不是敬拜真神的，亦有天使向他啟示那確是撒但之地方。約伯決定消滅那地方，但天使警告這樣做會惹起撒但報復，雖然他最後會無恙且得復起。約伯於是毀滅該祭壇，然後回家築壘自衛，預備一戰。撒但扮成乞丐試探之，但失敗。牠再扮成賣麵包者，亦告失敗。最後，撒但在耶和華允許下向約伯展開攻擊，使約伯失去兒女、財產，更身患惡疾，痛苦難堪，然而約伯始終沒有離棄神。在忍受苦難之際，神向他顯示一種他世式的福樂與榮華，那裏再沒有眼淚苦痛。在約伯臨終之際（偽經沒有記載他重得財富或兒女），他見到有戰車臨到自己身上。跟以諾及以利亞不同之處，是只有約伯的靈魂被帶走，其身體被埋葬起來、等待復活。作者明顯要指出天家的福樂更勝地上的榮華，既然如此，苦難絕不應成為信仰的攔阻。惟忍耐到底的，必然得救。

**摩西及以斯拉** 啟示文學家十分重視舊約聖經，摩西及以斯拉既是舊約的訂立者，故亦成為偽經寫作的借名對象。在偽經記載中，他們皆是得見異象者，在異象中得啟示而寫下律法。然而由於部份寫成的東西太重要太奧秘，故須收藏起來，保留給後世聰明的猶太人看。二人死時皆被接到天上與和他們一樣的聖者在一起，而摩西在地上的屍首更被撒但所垂涎，欲



搶奪之，而神的天使就為此與撒但力爭（此事記載在偽經的摩西升天記，但在新約正典猶大書中亦有記載，且明顯是徵引自摩西升天記）。

## 自稱為神的啟示

雖然偽名寫作是一種文學技巧，其中的內容亦主要是發揮舊約的觀念，延伸先知所說過的話，但啟示文學作者絕不認為自己僅是重複或抄襲以往的啟示。因為一方面，如上文所述，他們也引進了不少新觀念、新思維。另一方面，對某些啟示文學作者來說，他們確有一種靈感的真實體驗，一種在上帝引導下的真實啟示。雖然神在舊約之後的四百年間再無啟示，但他們相信神仍然催促他們去寫作，去將昔日已經向以諾、挪亞、摩西等古人所作的啟示從被「隱藏」的狀態中揭露出來，成為本是舊啟示卻又是對當代人之新的啟示。例如以諾書中提到以諾在往陰間之旅中知道世間將會遭到洪水滅世之災，但由於事關重大，所以他要把秘密暫時「封閉」（以諾一書八十一 1），留待後世人類在合適時機才揭露。又例如禧年書三十二章記載雅各在伯特利見天梯異象時，也得知大奧秘，卻要把奧秘隱藏起來。這種把異象或啟示暫時封閉、留待適當時間才揭露的情況，本是十分神秘怪異、不合常理之事，例如究竟實際上如何把異象「封閉」？又如何按時「開封」？為何不在所謂解封的時間才作啟示或異象，這樣豈非既可免卻封閉又解封的麻煩，又可免卻得異象者要接收一些根本不屬於也不適切他自己時代的異象或信息？

然而，類似的隱藏與開封情況在啟示文學中十分普遍。對於啟示文學作者來說，昔日的啟示被隱藏起來，就正是在在適當時機，即是在末世裏，揭露出來。啟示文學作者（包括但以理書作者）亦一般相信，他們所身處的險峻局勢，就已是末世時間了。當然，這種「揭露」其實只是對昔日啟示的一種詮釋，縱然作者往往相信這種詮釋是有從神而來之靈感，是一種真正的啟示（故此這些著作名為「啟示文學」，「啟示」含有揭示與顯露之意）。例如耶利米預言在聖城重建之前必有七十年的被擄期（耶廿五 11，廿九 10），而但以理書作者就把這七十年解作或延伸作七十個七年（但九 24），以諾一書的作者則把這七十年解作是神所委派去牧養祂百姓的七十個「牧人」



(或天使)的七十個年代(以諾一書八十九 59 及以下)。

「但以理阿，你要隱藏這話，封閉這書」(但十二 4)。

「他說，但以理阿，你只管去，因為這話已經隱藏封閉，直到末時」(但十二 9)。

在以上經文中，但以理書作者提到但以理雖得啟示，卻要隱藏這啟示，直到末時。若我們以這裏的「但以理」是主前六世紀的人物，而神要他隱藏啟示，封閉「這書」，直到末時，則明顯與事實不符，因為但以理書(並其中的啟示內容)在兩約之間就已出現，而非被隱藏起來。故此，這「末時」指的必定是但以理書作者身處的主前二世紀時代。作者將自己的宗教體驗投入四個世紀前的但以理身上，於是但以理就成為得啟示者，而他又要使之隱藏起來，給末世的人(即是作者自己的百姓)再揭露出來。

正因如此，不少啟示文學都有記載作者的本身經歷。這些經歷是如此的真實，有時不易視之僅是文學技巧的表達。如但以理書作者記載「但以理」得啟示時，是臥在地上像個死人般的(但八 17 及以下，另參以斯得拉二書十 30)。雖然這不是主前六世紀人物但以理的經歷，卻也可能是作者本身的靈感及心理歷程。有時啟示文學作者會興奮得不能完全地敘述事情(參以斯得拉二書十 32、55 及以下；林後十二 4)，心中驚惶、臉色改變(但七 28)，而且身體軟弱(但八 27)，甚至完全失去知覺(但八 18)。故此，雖然他們因著某些原因而以假名寫作，但他們(雖非所有啟示文學作者皆如是)卻相信自己確是被神靈所感的。當然，我們很難決定在那個程度上他們所描述的是主觀的、心靈的真實經歷，在那個程度上僅是客觀地應用著文學技巧。但部份啟示文學能反映出作者的個人經歷，卻是無容置疑的。

此外，我們也要了解到以色列人那種「人物身份延伸」或「集體個性」的概念。在現代個人主義泛濫的影響下，人們常以個人為單位，事事以個人利益或興趣為依歸。但以色列人卻視自己是祖先的延伸。因此，他們往往稱某人為「某某之子」，「某某之孫」，藉以表示該人的身份。撒母耳記上第一章一節所記之以利加拿的身份就是一典型例子。「以法蓮山地的拉瑪瑣非有一個以法蓮人，名叫以利加拿，是蘇弗的玄孫，託戶的曾孫，以利戶的孫子，耶羅罕的兒子」。以色列人重視祖先，因此他們也著重家譜。聖經中就記載有很多長長的家



譜。可以說，他們視自己是列祖和祖先的延伸，而子女是自己的延伸（所以他們極重視能否有後裔）。所謂「我」，是可展開去包羅過去及將來之成員的，是祖先加自己再加後裔所組成的。這種「人物身份延伸」的概念，令啟示文學作者不單相信自己是神之啟示傳統的繼承者，亦可以相信自己是那些他們用其名字而寫作之著名古人的延伸或代表。昔日以利亞的靈可以降在以利沙身上（王下二 9），摩西身上的靈也可以轉到了七十長老身上（民十一 16-17）。故此，啟示文學作者也可以相信某些在古代得著神特別啟示的人（如以諾、摩西、以斯拉，以至但以理）可以透過他們而發言。正因如此，他們雖借用摩西或以諾等人的名字去寫書，但他們在某程度上亦把自己與該等古人等同起來。

## 善惡二元論及消極的末世觀

啟示文學瀰漫很重的善惡二元觀念，這觀念的出現大概有兩種因素。首先，兩約間發展的一神觀使猶太百姓視真神是跟世間其他一切靈界力量對立的。該些靈界力量既非真神（真神只有一位），當然就是邪靈魔鬼。所以啟示文學就大大發展種種關乎邪靈的學說，神與魔，恆久地對峙着（參以諾一書七、十五及十六章）。另一個因素，就是祆教所帶來的影響。

古代波斯帝國的祆教信仰非常強調二元論（Dualism），這種善惡二元的分歧不單表現於善良的靈亞戶拉麻士達（Ahura - Mazda）所領導的光明勢力與邪惡的靈安格明爾（Angra - Mainyu）所領導的黑暗勢力之間的長期爭鬥中，也表現在不敬畏神的「現代時代」與公義的「未來時代」之對峙中。換言之，世間長期有善惡兩股勢力在相爭，人在這情況下惟有盼望新天地的來臨，才可得脫苦境。到最後，因為救主沙書隱（Shaoshyant）的努力，亞戶拉麻士達把安格明爾拋到地獄去。這時就是世界的終結，所有死人會復活、面對審判。審判過後，所有人都要受到火焰的潔淨，才可蒙拯救，然後世界就開始新的時代，一個新天新地將會來到。

祆教的善惡二元論及消極末世觀深深影響著兩約間的文學著作，例如十二列祖遺訓就提到真理之靈與錯謬之靈的對峙（猶大遺訓二十 1）、撒但與上帝的對峙（猶大遺訓廿五 3），七種邪靈與七種善靈的對峙（流便遺訓二 1 及以下）。在作者心



中，靈界是壁壘分明的，有盡忠於上帝的衆天使，也有歸順撒但的墮落天使，彼此永恆地鬥爭着，並各自發揮他們對人間的影響力，導人向善，或引人犯罪。此外，編成著名之死海古卷（其中載有不少重要的舊約書卷）的昆蘭約團亦曾寫下不少富有善惡二元色彩的啟示文學式著作。例如其中的「紀律手則」（The Manual of Discipline）第三章十三節至四章廿六節記載世人的行徑是受真理之靈及邪惡之靈影響的。公義的人受光明之子（Prince of Light）所掌管，行在光明之道中；敗壞的人受黑暗天使（Angel of Darkness）所掌管，行在黑暗中。黑暗天使常欲控制公義的人，但後者卻有上帝及真理天使的幫助。人行善抑或行惡，就視乎他和真理之靈及邪惡之靈的相互關係。行在光明中的，就有快樂和平安，而行在黑暗中的，就會受永刑及無盡的羞辱。這種善惡之靈影響人類活動行徑的二元論描寫，在啟示文學中甚為普遍。善至終必勝惡，更是啟示文學的一大共通主題。

在另一昆蘭著作「光明之子與黑暗之子的戰爭」（The War of the Sons of Light against the Sons of Darkness）中，就描寫世間善惡兩股勢力在末日的最後戰爭，這場激烈戰鬥會終止現今邪惡的世代，而為神所喜悅的世代作好預備。「光明之子」的代表就是利未、猶大和便雅憫支派，而「黑暗之子」的代表就是以東、摩押、非利士等軍隊。他們之間共打了七場仗，各勝三場，而到了第七場，善的勢力就因上帝以其大能勝過了惡勢力而得勝。

在以諾一書中，作者就借古時洪水故事來表達世人可劃分為義人及惡人。義人常遭惡人迫害。在洪水之際，義人至終得救而惡人必遭消滅。同樣，在末日之際，義民亦會遭異民迫害，以色列會被外邦人侵佔，然而到了最後，世間所有的惡勢力將被剪除，而義人將在新時代中永遠存活（以諾一書九十一 12-17、一零三 2、一零六 19）。除非新時代來臨，否則現世的義人無法改變這個邪惡的世界，就如昔日挪亞無法改變洪水前的敗壞世界一樣。在禧年書中，義人和惡人亦恆久地對立，義人是神的朋友，惡人則全是與神為敵。義人得享彌賽亞國度，惡人全遭審判（參禧年書五 13，廿三 30-32，三十 21-22）。

啟示文學極可能受到祆教善惡二元論的影響，其中的善惡對比——白與黑抗衡、光明與黑暗抗衡、好與壞抗衡、上帝與



撒但抗衡、聖民與地上列邦的抗衡——是非常鮮明的。啟示文學作者的整個觀點都視現今的世代是邪惡的，是惡勢力所操縱的，人無法改變這個現況，而惟有等待新時代的來臨。他們相信神已為世間邪惡勢力定了期限，期限一到，神就會按所預定的旨意全然勝過邪惡勢力。而且這得勝過程不是漸進式的，宇宙亦非漸進式地得着更新。一切都會在末世一次超自然的災劫中發生。神藉這災劫全然消滅邪惡勢力，並更新整個宇宙。啟示文學作者亦相信，自己已身處末世，故此這個邪惡的現今世代很快會結束，從而引進新時代，人會在新時代得著復活，有新的開始。

關乎新時代的性質及它來時的細節，不同的作者有不同的觀念，有些相信新天地仍是在地上的，是屬於原初神所創造的世界，而新時代的人類仍有著肉身。有些則相信新天地是他世的，是天上的，而新時代的人將活在重生的「靈」體中（關乎啟示文學之復活與永生觀念，本章稍後才再論述）。雖然他們在末世性質和它來時的細節方面有分歧，但整體上都是在強調惡人的傾覆和義人的勝利。他們對現今抱悲觀的態度，並不著意或嘗試藉人的努力去改變現況，這點明顯跟舊約先知們那種要百姓積極行公義公平去改變現況、帶來更美好明天之觀點不同。舊約基本上沒有他世或復活的觀念，故此更美好的世界只能出現於地上，也只能透過人的努力向善及依靠真神才能達至。然而，對於啟示文學作者來說，現況是無從改善的。等待惡時代的過去，成為他們對身處之時代的消極回應。這種「等待」式的啟示模式幾乎已是啟示文學的固定形式，非常公式化。當然，其態度雖消極，但動機卻是可理解的。他們的目的是要鼓勵同胞們要有勇氣去接受身處的惡劣環境，一個相信善始終勝惡、上帝永恆國度至終勝過世間黑暗勢力的盼望，將會幫助受苦中的群體去忍耐到底，至死忠心。

在舊約中，敗壞的是人心，先知們面對的是敗壞了的以色列人，他們努力去改變後者，使後者回轉歸正。然而，在啟示文學中，敗壞的卻是世間的邪惡勢力（Evil power），與神為敵的，主要不再是人，而是控制人心的撒但。人心雖壞，卻始終有改變之的可能。但邪惡勢力卻惟有藉全然的消滅、全新世界的開始，才可有世間美境重尋的機會。這是舊約先知的積極態度與啟示文學家的消極態度的一大不同觀點。

在兩約之間，以色列人的思想本身產生了改變，變得更為



排外，更爲抱有獨尊式、排他式的「分別爲聖」態度。這種改變也促成了啟示文學中善惡二元論的產生。然而，其善惡的永恆式對峙，其人格化的邪靈描寫，並他世式末世觀的出現，都更似是受外來的影響（例如波斯祆教的觀念）。

**但以理書的善惡二元論及消極末世觀** 但以理書的善惡二元觀點非常明顯。在前六章中，但以理與其三友所代表的選民群體一次又一次地遭外邦君王迫害。在後六章，外邦王的惡行及與神和聖民爲敵的態度更爲放肆，「聖民」與外邦政權成了鮮明無比的對立。聖民既無法與外邦暴君及其背後的邪惡勢力抗衡，惟有等待神的拯救，等待新時代新開始的來臨。但以理書全書都未有強調受苦中的百姓該如何去改善現況，改變社會，有的只是保持信仰上的忠貞，並切切等待他世式的美景再臨。但以理這種善惡二元論及消極末世觀念，與舊約先知書並不相同（參本書第三章的討論）。此外，但以理書七章及八章皆以獸類比喻外邦國度。獸的基本意義是「不是人」，即是邪惡的，是與人（聖民）相對的。人（聖民）就往往是獸的迫害對象。第十章的靈界描寫就更進一步發揮著其善惡二元特徵。這章的神魔之戰表明世間的邪惡是因著邪靈勢力而起。靈界的正邪之戰影響著人間的事情，也影響著人的性格行爲。但以理書後六章所描繪的暴君可怕非常，因爲他不僅是一個外邦君王，更是世間邪惡勢力的化身。換句話說，在後六章中，那與神與聖民爲敵的，不是「人」，而是「魔」（另參啟十三章）。最後，善終必勝過惡，聖民必藉神的幫助而得著勝利。

## 宿命論及時代論

很多啟示文學的啟示都是要揭示宇宙的奧秘，揭示那不可見的神秘世界，而目的又往往是從那神秘世界中得知人類古今的作爲。事實上，兩約間啟示文學有著很重的宿命論思想，一切都已是既定的，而歷史就按所預定的發生。這種宿命論主要透過兩種表達方式來發揮，就是那些記載時代奧秘的「天上法版」，並那種把歷史劃分爲不同時代的做法。

**奧秘的天上法版** 不少啟示文學都提到古代的被選者（如亞當、以諾、摩西等）藉靈魂或肉體而被天使帶到天上，且得以看到一些記載神之永恆計劃的法版或書卷。有時，天使會把天上法版帶到人間，讓某些人得看其中內容，例如雅各在伯特



利見天梯異象時，就有天使拿着七塊法版從天梯下來，交給他看(禧年書三十二 21-22)。這些法版和書卷記載著人類古今的事情，包括已發生的和未發生的。例如以諾一書提到以諾被帶到天上時，看了該些奧秘的法版，其中記載了「所有人類的行爲……直到最遙遠的世代」(八十一 2，參九十三 2)，並預言末世之際地上會充滿不義(一零六 19，一零七 1)。在以諾一書的其它記載中，天使們可以從這些法版中得知將來的事情，從而可以為義人及惡人預備賞與罰(參一零三 2，一零六 19，一零八 7)。摩西升天記宣稱天上法版記載了以色列及列國的命運(參摩西升天記十二 4 及以下)，禧年書就宣稱天上法版記下了人類所有的行徑、未來審判的性質、彌賽亞國度中義人的情況(參禧年書一 29，五 13，廿三 30-32，三十 21-22)，十二列祖遺訓亦提到這類記載未來事情的法版(參亞設遺訓二 10，七 5；利未遺訓五 4)。雖然這些法版一般是關乎上帝從創造開始、以至末世時代的整個人類歷史，然而它們往往把焦點放在末世事情之上，而且這末世歷史亦往往以一個彌賽亞國度為終結。明白末世的事情，並知道彌賽亞國度的來臨，就可以幫助義人分辨末世的徵兆，從而保持聖潔生活與信仰忠貞。這種天上法版(heavenly tablets)只容極少數人看到，他們看過後就得把其中奧秘隱藏起來，待適當時機才向後人顯明。

換言之，歷史是事件在發生之前已被上帝的旨意決定了，並向蒙啟示者顯明。神把事件發生的先後固定次序和細節寫在天上的法版上，而所決定的事是沒有可能改動的，正如但以理書十一章三十六節所說，「因為所定的事必然成就」。也就是說，啟示文學作者認為，從神在太初創世起直到最末後日子，每一件事情的背後都有著神所預先決定的計劃，這種計劃把世界歷史結成了一體，所有事情都有著一致性。當那早已預定的時間滿足時，神就會結束這個世界的歷史(以斯得拉二書四 36，十一 44)。按啟示文學作者的觀念，人縱使不能改變天上法版已預定的事，但人卻可以察驗神在歷史中的計劃，並鑒別究竟自己是站在這既定歷史中的哪一點，從而懂得回應時代。

因為天上法版的存在，啟示文學作者能藉異象清楚「預言」未來的事情。一般而言，他們所用的筆法雖然甚富象徵性，但所預言的事情仍是非常清楚而且「準確應驗」的，一直到作者本身所身處的世代，就無可避免地變得隱晦，甚至不準



確了。因為作者雖宣稱所載的是古代先見隱藏起來的奧秘預言，但預言的本身卻其實是已發生的歷史，直到作者本人的時代為止，由這時代再向將來推進，當然就不能準確了，而且事件的節奏變得加快，因為作者相信末世近了。

**但以理書中的天上法版** 但以理書第十章廿一節提到天使擁有能知將來的「真確書」，而他就是按著書中所錄的內容向但以理揭露第十一章之奧秘事情。這種天上的書不單記載明天的事，也記載了末世時蒙神拯救者的名單，「凡名錄在冊上的，必得拯救」(但十二 1)。由於但以理按真確書而得的啟示太奧秘，故此但以理須要「隱藏這話，封閉這書(指他所得的啟示，即但以理書後半部的異象)，直到末時」(但十二 4)。正因為一切事情已記錄在天上之書中，無法更改，故此到了時間，所要發生的事就必然發生，正如但以理書所說，「到了定期，事就了結」。故此，但以理書跟其它啟示文學一樣，都有很濃厚的宿命思想。事實上，但以理書後半部的四個異象都清楚「預言」將來的事(特別是第十一章)，這些預言本身就已帶出了宿命的想法，而這種宿命思想是我們不可輕易接受的(參本書第三章的討論)。但以理書既是主前二世紀的著作，那些「預言」其實都是已發生的歷史，只不過作者採用了預言式的歷史回顧。當然「真確書」亦只是一種文學式、象徵式的表達，故此我們不能從但以理書本身去推算但以理書作者本人有宿命思想。同樣，其它啟示文學作者也不一定存著這種宿命思想。啟示文學，本身就有很多不能以字面解釋方法去處理的地方。

另外也得一提的，是但以理授命「封閉這書，直到末時」，這個「末時」對作者而言，是指他所身處的主前二世紀時份。啟示文學作者都相信自己已身處末世。然而，這書的奧秘並未隱藏起來，主前二世紀亦非末世時代。這種「不實之處」只能說明這裏所記載的不能以字面去理解，而不能由此認為神啟示中有不實之處。

**時代論思想** 除了以上所提的「天上法版」(這些法版有時被稱為「聖潔者的書」，參以諾一書一零三 2)以外，啟示文學的時代論式記載亦清楚帶出了宿命思想。如上文所述，啟示文學作者認為人雖不能改變既定的歷史，卻可藉著鑒別過去的歷史事件是屬於神永恆計劃中的哪些特別事件，從而嘗試發現自己站的是當中的哪一點。正因如此，啟示文學作者很強調



時間的計算，特別是將人類古今錯綜複雜的歷史劃分為不同的年代，然後將自己定位為是站在末世日子中。例如摩西升天記作者記載摩西會說，「從我死亡到祂的再來，將會有 CCL 的時間」（摩西升天記十 12），也就是 250 個七年，或 1750 年。若再加上摩西死亡之前的 2500 年，就使世界歷史共長 4250 年，即八十五個禧年。在以諾一書中的「週期啟示錄」（Apocalypse of Weeks）中，就更系統化地把歷史劃分為十「週」，長短不一，各有一些重要事情發生（參以諾一書九十三 1-10，九十一 12-17）。作者視前七週為過去的歷史，後三週在將來，而第八週是彌賽亞國度，到了第十週便是最後的審判。亞伯拉罕遺訓十七及十九章則把歷史劃分為七段時期，而亞伯拉罕啟示錄第二十、廿八章就把歷史劃分為十二段時期（另參以斯得拉二書十四 11，巴錄二書五十三 6，五十六 3）。這種把時間或時代系統地排列劃分的方法不單帶出強烈的宿命思想（歷史會按著時候由一個時期、一個段落，轉到另一個時期、另一個段落），而且亦使世界歷史有著明顯的一致性，而神的不變計劃就藉此被描繪出來。

啟示文學視世界歷史為有系統的，是有一致性的，這種思想極可能受到昔日波斯宗教（或文化）的外來影響。波斯信奉祆教，這宗教的特色之一就是認為世界有 12,000 年之長。這年期又包括四個紀元，各長三千年。在第一個紀元中，一切事物皆不可見。到了第二紀元，偉大的神亞戶拉麻士達創造物質與人類；第三紀元時，邪惡之靈安格明爾的能力勝過了人；到了第四紀元，人類就藉著救主沙書隱的工作而漸漸接近完美境界。

**但以理書的時代論思想** 但以理書亦多次出現時代論思想。但以理書第七章的異象把巴比倫時代至末世的歷史劃分為四個國度或四個時代，並以四隻可怕巨獸為代表。到了第四個國度，在聖民遭迫害至高峰之際，又再劃分為「一載、二載、半載」（即三年半）。第九章則把「從出令重新建造耶路撒冷，直到受膏君的時候」（但九 25，至於這是指甚麼時間，參本書第十三章的解釋）劃分為七十個七，先是七個七，再是六十二個七，最後是一個七，而這最後的一個七又可再劃分為一七之前半（即前三年半）及一七之後半（即後三年半，大概就是指那「一載、二載、半載」的時間）。除以劃分時代來計算時間



外，但以理書作者亦多番數算日子：「二千三百日」(九 14, 26)，「一千二百九十日」(十二 11)，「一千三百三十五日」(十二 12)。按作者的計算方式看來，很明顯作者相信自己已身處末世日子，既然如此，作者就呼籲當代的人存忍耐的心去等待結局的來臨，「你且去等候結局，因為你必安歇；到了末期，你必起來，享受你的福分」(但十二 13)。等待明天，是但以理書的一大主題。

但以理書作者與其它啟示文學作者對未來均抱悲觀態度，不熱切去改變現況，而僅等待明天。這種悲觀的末世觀與他們的宿命思想實有不可分割的關係。

## 復活與永生

在舊約時代，以色列百姓基本上沒有復活觀念，也沒有他世式或天堂式樂園的觀念(參本書第三章的討論)。然而，兩約之間的啟示文學卻普遍出現了復活與來生觀念。在這方面，啟示文學與猶太傳統的鞏固信念是迥異的，而這些觀念可能是受到波斯祆教思想的影響而出現的。祆教不單相信世界會有終結的一天，也相信死人會復活，然後要面對審判，並得著潔淨。最後所有人會被拯救，進到一個新天新地新時代去。

**地上的樂園和天堂式的樂園** 啟示文學雖存著復活的觀念，而復活後的人就會長享福樂。然而，卻不是所有啟示文學都有天堂式新天新地的觀念。有時作者們清楚顯示彌賽亞國度的景象是在地上的，而死去的義人會起來在其中得享福份。也就是說，人在復活後所住的樂園仍是在地上的(參利未遺訓十八 10 及以下)，是屬於原初創造的一部份(參禧年書二 7；以諾二書三十 1)。例如以諾一書第六至卅六章記載以色列的仇敵會被消滅，代表義人的以色列會被聚集，聖城及聖殿得以重建。死去的義人會在肉身中復活，與活人分享地上的福氣。他們「活著，直到他們生下了千萬的兒女，他們會在平安中渡盡他們年青及晚年的所有日子」(以諾一書十 17)。這「地上樂園」觀念與以賽亞書六十五章所形容的新天新地相近，所不同的，是前者有復活的觀念，後者卻沒有。

另一方面，也有作者認為這個充滿罪惡不義的世界不是容納那永恆彌賽亞國度的適合地方，他們相信將來那樂園是天堂式的，是義人之靈的最後住處(參以諾一書六十一 12，以諾二書



八 1 及以下；巴錄二書四 3；以斯得拉二書六 27 等等)。例如以諾二書記載死去的義人會復活，得著天上或屬靈的軀體，從而承受一個天上的國度，在其中「所有朽壞的事物都會過去」(以諾二書六十五 10)。這是個全新和榮耀的天上世界，再非現今物質世界的延續。在這裏，再沒有義人在肉身中復活的情況。在以諾一書中，更提到人會變得像天上的天使一樣(以諾一書六十九 11)，與原初在地上的物質形象完全不同。

但無論是現世延伸式的地上樂園觀念，抑或是非現世延伸的天堂樂園觀念，對啟示文學作者來說，都算為是他世或來生的，即是新時代與現今時代全然不同。現今歷史在末世盡頭時結束，展開的是全新世界、全新的歷史(雖然對於抱著地上樂園觀念者來說，該全新的世界仍是屬乎物質的，仍是發生在這地球上的)。這種全新世界的意念跟舊約一般全屬現世延續式的復興觀念，不可同日而語。

有些作者的觀念則是介乎上述兩者之間。以諾一書的人子篇中(卅七至七十一章)就引進了一個既是現世延續亦是在新天新地的超自然國度的觀念，兩者巧妙合而為一。「我把天改變，使它成爲一個永恆的祝福和暗光，我改變大地，使它成爲一個祝福」(四十五 4-5)，而死去的義人就會復活，享受這永恆國度的福樂(六十二 13-16)。巴錄二書則以另一個折衷方法去處理現世與他世國度之間的問題。作者提出的是一個地上的臨時國度，而緊接而來的是天上永恆的國度。論到彌賽亞時，他說「他的政權永遠堅定，直到這腐敗的世界告終」(四十 3)，然後是「那些能朽壞的事物之結束，並那些不能朽壞的事物之開始」(七十四 2)。復活的人都得享天上的福樂，而且會得著改變，成爲天使的形象，「由美麗變爲美善，由光明變爲榮耀的光輝」(巴錄二書五十一 10)。

**身體的復活和靈魂的復活** 此外，對於人復活後的形態，啟示文學作者也有分歧的思想，有相信身體復活的，也有相信復活是指向人靈魂的不死，而不是身體的復活，例如所羅門智慧書及禧年書便有這樣的信念。禧年書廿三章三十一節記載「他們的骨頭在土中安息，他們的靈會有大喜樂」。事實上，復活及永生觀念在兩約間正處於萌芽階段，在模式上難免出現混淆，啟示文學作者對這些觀念各有不同的詮釋，甚至在同一著作中亦有前後不一致的混淆情況。有時讀者根本難以分辨作者所描寫的永恆國度是在一新造之地上抑或是在天上的，又或



義人究竟是肉身復活抑或僅是靈魂復活。但無論如何，啟示文學作者們皆相信人是可以復活得永生的。在這分歧的細節描寫中，都共通地存有一個深刻的宗教信念，就是神造人，本意正是要人與祂有永恆的相交。

**天堂** 與復活觀念息息相關的，是天堂與陰間的觀念。舊約雖也有天堂的觀念，卻非人所能到達的地方。然而，在啟示文學中，人卻可在異象或異夢中藉天使的帶領而到達天堂。天堂又有不同層次，數目並不一致，有作三重天，或七重天（啟示文學的幾重天觀念提醒了我們，不要太著意去分析保羅在哥林多後書十二章所提之第三層天經驗在數目方面的實際意義），每層景物又各有不同。這天堂正是人復活後所到之處。

天堂雖是人復活後所到之處，但某些人卻可以在世活著時同時又可在天上的樂園或天堂得著榮耀。啟示文學有不少例子提到有些人在現世中就有機會先到天堂去逛逛。以下試舉幾例：

1. **亞當夏娃傳** 亞當曾被帶往三重天，那裏是「義人的樂園」(the Paradise of righteousness)，在那裏他得以見著上帝(廿五 3)。亞當從樂園回來後，得著終會復活的應許：他會吃生命樹上的果子，從此永遠不死(廿八 4)。在亞當遺訓(Testament of Adam)中，更清楚表達亞當化成了神明。神對他說：「亞當，亞當，不要害怕，你想成爲一位神；我要令你成爲一位神，但不是現在，而是在很多年以後」(三 2；參約十 33-36)。無論是在地上抑或在天上，亞當都是非常顯赫有名聲的人物。以諾二書更提到亞當成爲在地上的天使(三十 11-13)。

2. **約伯遺訓** 這書記載約伯在忍受苦難之際，神向他顯示天堂的境界，其中滿有福樂與榮華，再沒有眼淚苦痛。在約伯臨終之際，他見到有戰車臨到自己身上，帶他往天堂去。跟以諾及以利亞不同之處，是只有約伯的靈魂被帶走。其身體被埋葬，等待復活。作者沒有像聖經般提到約伯重得財富及兒女，大概表示天家的福樂更勝地上一切眼所見的。

3. **以諾一書** 啟示文學中，「人在現世卻得先睹未來他世式世界」的最明顯例子，就是以諾。他在與神同行之際，被天使在異象中帶他去到物質世界以外的其它地方，包括墮落天使受刑之處的東方極地、人死後所去的地獄，及神所在之七重天。以諾最後被神接去，因其義行而得以往天上去。在復活之



際，他全身溶化，靈魂被改變。

啟示文學除了有天堂觀念外，也有獨特的陰間觀念。舊約沒有天上樂園式的天堂（指人可住在其中的天堂）的觀念，只有陰間的觀念。以色列人把陰間描寫為死人所在的幽暗世界，人到陰間去，是「去而不返」的（詩三十九 13，伯十六 22），人在陰間「沒有籌算、沒有知識，也沒有智慧」（傳九 10）。然而，在啟示文學中，陰間已不再是死人的永遠居所。在某些啟示文學中，陰間只是一種供中途停留的地方，死去的人在末後會在復活中從陰間離開，分享那彌賽亞國度的榮耀，或是受到他們罪孽所當得的懲罰。在便雅憫遺訓中，列祖會首先復活，在地上國度中有份，然後是雅各的十二個兒子，各領著自己的支派，跟著，「所有人起來，有些得著榮耀，有些得著羞恥」（十 6-8，另參但十二 2）。

以諾一書亦形容以諾曾被天使帶往去參觀陰間。在陰間的魂不單有知覺，且有感情反應，甚至曉得在地上曾做過的不法行為（參以諾一書九 10，另參以斯得拉二書七 80 及以下）。然而，在陰間這中途居所的人（魂）的生命並不像在地上生活般的完整及充實，只能算是「陰影」（Shadow）般的生命。這些沒有了身體的魂只可以與神作有限度相交，而這種相交惟有復活後才可以得到完全的實現。

在別的啟示文學描寫中，則只有義人才可以復活。至於罪人，那些已在今生中得到懲罰的罪人會永遠留在陰間（以諾一書廿二 13），而那些在地上仍未得到應得之懲罰的罪人會由陰間去到基希拉（Gehenna，地獄之意），在那裏他們會受到火的折磨（以諾一書六十七 8-9）。

無論是中途停居的陰間，抑或是折磨靈魂的地獄，都是舊約中沒有的觀念。

**但以理書中的復活與永生** 在舊約中，但以理書是唯一清晰地帶出復活與永生觀念的。「睡在塵埃中的，必有多人復醒；其中有得永生的，有受羞辱永遠被憎惡的」（但十二 2）。但以理書成書於安提阿古四世的時候，當時有很多猶太人在迫害中為信仰而殉道。作者可能因此而表達出復活與永生的信仰（在意念上可能受到波斯祆教的影響），說明那些猶太人雖因著對神的忠貞而喪失生命，但死亡決不能奪去他們應得的福份。神會使他們復活，以致他們可以和活人一起享有祂國度的福氣（參馬加比二書七 9、14、23、36），至於那些殘害猶太人的



仇敵，雖然也會一樣復活，卻只會因他們的罪孽而得到永遠的懲罰。

但以理書十二章雖有清楚的復活與永生觀念，但其觀念不算完整。因為很明顯所論到事不是普世性的，而是只有最好的人（大概指為信仰而殉難的人，特別是在安提阿古四世手下遭殺害的猶太人）才可復活得賞賜，也只有最壞的人（大概指安提阿古四世及其他殘害猶太人的外邦人，以至那些變節背道去迫害同胞的猶太人）才會復活得審判。至於其他的人，則仍會像往昔一樣，以陰影般的生命狀態留在黑暗陰間的深處。此外，我們也不能從第十二章肯定作者所指的復活是指身體的復活抑或靈魂的復活，也不能肯定他所指的永生是地上延伸式的樂園，抑或是天堂式的樂園。這點大概連作者本身也不清楚，只能簡要地表明復活與永生之事，作為對當時代受苦群體的安慰與鼓勵。

此外也得一提的，是但以理書第十二章的復活永生觀與前幾章所描寫的彌賽亞國度並無必然性的關連。該彌賽亞國度明顯是現世地上國度的延伸，而掌權的正是以色列聖民。「國度、權柄，和天下諸國的大權必賜給至高者的聖民。他的國是永遠的；一切掌權的都必事奉他、順從他」（但七 27）。然而，第十二章的復活和永生卻可以是指向他世式之生命延續。我們不能因為那地上永恆的彌賽亞國度而推斷第十二章的復活和永生一定是指地上的，是物質性的。事實上，前者的重點是以色列國度的永恆性存在，後者的重點是「公義的人」（並這些公義的人所代表的「公義」本身）的永恆性存在。公義的人雖在大艱難（十二 1）中殉道，邪惡的人雖在該時期中張牙舞爪，但是公義不會因此止息。公義的殉道者會復活得永生，邪惡的人會復活受永刑。在理解這段經文上，作者對公義永存的信念，是至為重要的。

但以理書第十二章及其它啟示文學的復活永生觀是兩約之間特殊環境下（包括險峻的政局，並波斯祆教思想帶來的衝擊）的產物，而且在細節上並不一致，也不完整充實。這些觀念只能算是舊約與新約之間的一種過渡。神在新約時，藉道成肉身的人子主耶穌的教導與復活而向人啟示出完整的復活與永生的道理。啟示文學不完整的復活永生觀就為新約的啟示作好了準備。縱使如此，耶穌的門徒及其他跟隨者仍無法接受或明白耶穌關乎復活與永生的教導，一直到耶穌真的從墳墓中出來時，



信徒對「復活與永生」才有真正的接受，和正確的理解。

## 獸與數目

兩約間啟示文學的一大特徵，是善用各種奇異怪誕的象徵文字或圖象。甚至可以說，象徵就是啟示文學本身的語言。有些象徵是舊約也有的，如大魚、鱷魚、快蛇、拉哈伯等（參詩七十四 14，八十九 10，伯廿六 12-13）。舊約這些象徵大概來自古代巴比倫神話中創造者與代表混沌勢力的大海之間的戰爭。到了啟示文學，這類象徵就更為全面發展。例如在亞設遺訓中，作者提到在至高者來到地上時，祂會「把水中的大魚的頭打破」（七 3，參詩七十四 13）。以斯得拉二書則提到這隻被形容為河馬及鱷魚的大魚會在末後彌賽亞的筵席中被那些在彌賽亞時代仍存留的人吃掉（以斯得拉二書六 52，另參巴錄二書廿九 4）。以諾一書亦多次提到鱷魚、大魚等代表混沌黑暗的怪獸（參以諾一書六十 7-10）。

另外，啟示文學作者也愛用各種動物來象徵人物。例如以諾一書就用牛來表徵亞當到以撒等列祖（八十五至八十六章），或象徵著有人之身份的彌賽亞，而彌賽亞國度中的人就是白色的牛（九十 37-38）。比牛更普遍的，是以羊為比喻。以諾一書就像以西結書第卅四章第三、六及八節般以綿羊及羔羊來形容列祖以後的義人（以諾一書八十九 16，18）。大衛和所羅門是綿羊，而當他們作了王以後，就成了公羊（以諾一書八十九 45-48）。以諾一書以牛來喻彌賽亞，但當此彌賽亞進入其國度時，他就成了羔羊（以諾一書九十 38）。以諾一書亦曾以公羊來形容猶大馬加比（九十 14）。

聖經約伯記及箴言等書卷對自然界甚表興趣，常提及各種類的動物形象，先知書亦有時會以野獸及鳥類來象徵外邦諸國（如以西結書卅九章 17 節及以下）。在啟示文學中，類似的象徵就更多了。例如以諾一書八十九章十節及以下的經文就以獅子、老虎、狼、狗、鬣狗、野豬、狐狸、松鼠、豬、隼、兀鷹、鳶、鷹及大烏鴉等動物來形容不同的外邦列國。在約瑟遺訓十九章八節中，猶大被形容為獅子。以斯得拉二書十一章卅七節則以獅子來形容彌賽亞。

**但以理書中的怪獸** 但以理書第七及八章的兩個異象就提及各種動物。第七章提到從海中出來的四隻巨獸，都是不能分



辨其種類的。第一隻像獅子，有鷹的翅膀。第二隻像熊，口中啣著三根肋骨。第三隻像豹，有四個翅膀。第四隻極為可怕，無法形容，牠有極大力量，又有大鐵牙。這種奇特的象徵手法可能源自古代近東的神話(包括波斯祆教)。作者藉此表徵著巴比倫、瑪代、波斯及希臘等四大帝國。第八章則以公綿羊代表波斯、公山羊代表希臘，而公山羊的四個角就代表希臘繼亞歷山大之後興起的東南西北四大勢力(以諾一書九十章 9 節亦曾把猶大馬加比形容為一大角)。

**數目字** 啟示文學的另一象徵形式，是善於運用數目字三、四、七、十、十二，及它們的倍數。這些數目常在記載中帶有特殊的宗教意義。例如亞伯拉罕遺訓把歷史劃分為七部份(十七及十九章)，或作十二部份(亞伯拉罕啟示錄二十、廿八章)：週期啟示錄(Apocalypse of Weeks，即以諾一書九十三 1-10，九十一 12-17)把歷史劃分為十「週」。以諾一書描寫有七十個牧人(指天使)在保護著以色列人(八十九 59 及以下)。以斯得拉二書描寫到陰間時，就提到壞人要在「七種途徑」或折磨程度中漂流，而義人就在「七種秩序」或平安時代中安息(參七章 80 及以下)，此書又描寫到共有七十卷以色列聖書被隱藏著(十四 6，45)。此外，啟示文學亦把天堂分別描寫為三重天(參摩西啟示錄四十 2)，或七重天(參以諾一書)。當然，這些富有特別宗教意義的數目字在舊約也多有出現，然而在啟示文學中，它們的應用就更為普遍。其中以七這數目字最為重要，這個表示完成或完全的數目字經常出現在兩約間各卷啟示文學著作中。

**但以理書的數目字** 在但以理書中，「七」這個代表完成或完全的數目字甚為重要。巴比倫王尼布甲尼撒要被趕離世人共「七期」之久(四 32)。但以理為得異象而禁食禱告了「三個七日」(十 3)，耶路撒冷的荒涼共歷七十年(九 2)。神又為以色列民及聖城定了「七十個七」，其中再分為七個七，六十二個七及最後的一個七(九 24-27)。由於「七」這數目字是象徵意義多於實在意義，故此我們不宜過於計較七十個七究竟是指向那些實際年代。同樣，第七章那第四獸頭上的十角也是象徵的數字，而未必一定指向十個人或十種勢力(正如我們不能把啟示錄二章 10 節的「受患難十日」真解作十天)。



## 天使觀

因着兩約間一神觀的出現，並波斯祆教的影響，啟示文學大大發展了天使與鬼魔的教義。啟示文學比舊約聖經更多提到天使及邪靈，而且與舊約不同的是，啟示文學的天使往往有名字，而且無論是善的天使與真理之靈，抑或是惡的天使與黑暗之邪靈，都被人格化或人性化地描繪著，這是舊約思想中少有的。他們的行徑甚為人性化，很多時甚至與凡人沒有分別。

在舊約中，天使的角色隨著歷史的進程而顯得漸漸不明顯或不重要。在創世記中，天使與人有頗多的接觸。天使扮演過看守伊甸園的角色，又曾往找亞伯拉罕，亞伯拉罕就在帳棚門口以奶油、奶和牛犢招呼幾位天使(創十八 1-8)，天使吃喝過後就宣佈亞伯拉罕會老年生子之事，跟著就往所多瑪和蛾摩拉。在所多瑪，羅得接待天使們在他家中住宿，在城中居民欲輕薄天使之際，羅得就拼命保護他們，結果天使以神蹟昏迷眾人，然後救出羅得一家，並以天火消滅這兩座敗壞之極的城(創十九章)。後來，天使又曾在雅博渡口跟雅各整夜摔跤，並扭傷了雅各的大腿(創三十二 22-32)。

但在創世記故事以後，神就少有再派天使執行這類與人有緊密接觸的行動。神在西乃山以風火雷電向百姓呈現祂自己，在曠野藉會幕表徵祂的臨格，但其中並沒有涉及天使的角色。神又在王國時期向衆先知作啟示，藉他們向百姓彰顯祂的作為和祂的教導，而不須要天使作傳遞信息者。雖然先知以賽亞曾在聖殿中(大概是個異象而非真的身處聖殿)見著飛翔的天使在歌頌神(賽六 1-3)，但都不再是天使一種實際上的使命。簡言之，在創世記以後，神既是超然存在的(transcendent)，又同時內在於人的心中(Immanence)。祂可以親自向先知及百姓彰顯祂自己的屬性與旨意，天使再沒有扮演一種居間傳遞信息的角色。在這時期，天使的角色主要是扮演讚美上帝者(參結一至二章)。

然而，在兩約之間，神不再有直接的啟示，啟示文學作者亦因此而側重於描寫神為一位超然存在的神，一位不會在人心向人直接啟示祂奧秘旨意的神。既是這樣，就須要有天使作信息的傳遞者。在啟示文學中，天使的活動非常活躍。他們既負責傳遞神的信息，又負責在人的異象或異夢中把人帶到地極



或天堂去，以致那人能在那些地方得知關於世界歷史的奧秘（以諾一書中的以諾便是一例，參以諾一書六十 11）。他們又負責做聖民的保護者，無論是保護個人（禧年書三十五章 17 節提到兩位保護天使，一位保護雅各，一位保護以掃）抑或是保護整個國度。在古代神話中，每個國家都有保護的神明，當國與國爭戰之際，她們在天上的保護神明也相互爭戰。這些神明的爭戰結果會直接影響地上國家在戰場上的勝與敗。啟示文學就認為以色列民有天使作其保護者，例如以諾一書提到神安排七十個「牧羊人」，即七十個守護以色列的天使，保護羊群（八十九 59 及以下，另參禧年書十五 31-32）。此外，天使也負責替人在上帝面前代求，舊約也略有提到天使這種角色（參亞一 12，伯五 1，三十三 23），但不及啟示文學般普通（參以諾一書十五 2，四十 9，八十九 76）。

正因如此，啟示文學比舊約聖經更多提到天使，而且往往提到這些天使的名字。再者，他們的行徑亦較舊約的天使遠為人性化，有其人性化軟弱的一面。例如以諾一書中記載洪水之前有些天使在天使示阿撒（Semyaza）及亞撒謝（Azazel）的領導下，引誘人的漂亮女兒，跟她們同居，她們就生下了一族怪異的巨人（以諾一書七 1 及以下，十五 1 及以下，八十六 1 及以下，另參創六），令世間變得混亂邪惡。米迦勒（Michael）及其他一些天使長為人而向神乞求寬恕，結果神就差派撒亞勒（Sariel）去將那即要降臨的洪水告訴挪亞，並且要拉法勒（Raphael）把亞撒謝的手和腳都捆起來。加百列（Gabriel）及米迦勒就負責去消滅那些由天使所生的後裔（參以諾一書一至三十六章的 Book of Watchers）。這種靈界（或天使界）影響人類行為的情況，是舊約少有的觀念。結果，那些巨人被洪水消滅，但他們的靈魂釋放成為鬼魔，敗壞著所有的人（十五 8 及以下）。這些墮落的天使稱為「守望者」（Watchers），他們會在最後審判之前被懲罰，而對鬼魔的懲罰則會留待那大日子（參以諾一書十 6，十六 1，十九 1）。但以理書亦曾於第四章十三、十七、廿三節稱天使為「守望者」。

在禧年書中，天使更被形容為非常有組織的一個群體，當中有成聖的天使、火的天使、風的天使、雲的天使、夜間的天使、雪雹霜的天使、雷電的天使等等，他們等級分明，角色各異，簡直就如一隊龐大的軍隊（禧年書二 2-18，三十 18）。

**但以理書的天使觀** 在但以理書前半部中，但以理是個懂



得解異夢的人。然而，在後半部中，他卻須要聽到天使的對話才知道異象的細節(參八 13-14)，或是藉天使對他的直接解釋才可以明白異夢或異象的內容(參八 15-19)。但以理與天使們亦有不少身體上的接觸，天使幾次因但以理身體軟弱而要摻扶他，按手其身上，或摸他的口唇，使他重新有氣力(參八 18，九 21，十 10、16)。跟其它啟示文學一樣，但以理書提到了天使的名字，包括了加百列(九 16，21)，和米迦勒(十 13，18，十一 1，十二 1)，而且這米迦勒的角色也一樣是天使長。

但以理書中的天使不單可以與人有身體的接觸，而且亦彷彿有時空上的限制。在但以理書第十章中，天使奉差遣來向但以理報信，卻遭波斯魔君攔阻了二十一天之久。這天使似乎無法獨力突破魔君的攔阻，結果需要天使長米迦勒的幫助，而波斯魔君亦因此找來希臘魔君助陣。天使這種受時空限制、而且「不能勝過邪魔」的情況，在舊約中是極少有的，卻與兩約間啟示文學甚為相似。

如上文所述，很多古代外邦人都相信每個國家都有一個保護神明。但以理書第十章的波斯魔君及希臘魔君正是波斯及希臘的保護神，而天使長米迦勒就是以色列的保護者，是「保佑你本國(以色列)之民的天使長」(十二 1)。這些國家保護神明之間的爭戰直接影響著地上國家之間爭戰的勝與敗。事實上，但以理書第十章的神魔爭戰不單是因天使要傳遞信息給但以理而起，也是因為波斯、希臘等國度本身就與以色列民處在爭戰的狀態中。地上有爭戰，天上也同樣有爭戰。

## 彌賽亞觀念

舊約的「彌賽亞國度」及「彌賽亞」 舊約不少經文都提到一將來的理想國度，在這公義和太平的國度中，以色列(或以色列中剩餘的百姓)會得到復興，而外邦諸國就會得到審判。這個國度一般被稱為彌賽亞國度，雖然在那些描寫理想國度的經文中，很多時都沒有提到「彌賽亞」這人物，或至少沒有用彌賽亞這名詞去形容在那國度中為首的領袖。事實上，在很多提到未來國度的經文中，根本就沒有提到一個領袖，而僅強調那國度是由上帝君王式統治著的。這暗示彌賽亞式的領袖並不是一個必要的人物。在那些提到領袖的經文中，就清楚指



出該國度會在一個神所選召的君王之統治下得以實現，該君王且會出自大衛家(參彌五 2 及以下，賽十一及以下，耶廿三 5 及以下)。先知們相信未來統治者會出自大衛家。這信念大概是源自撒母耳記下第七章所記載有關神給與大衛之應許的。先知沒有稱這未來統治者為「彌賽亞」，而稱之為「大衛」或「大衛的苗裔」，表示他們相信他是個真實歷史中的王，一個帶來大衛家系的復興的君主。他會帶來國家和平與公義，他會釋放被壓迫的百姓。以賽亞書九章就清楚表達這未來君王帶來的和平景象。「因有一嬰孩為我們而生，有一子賜給我們，政權必擔在他的肩頭上，他名稱為奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君。他的政權與平安必加增無窮，他必在大衛的寶座上，治理他的國，以公平公義使國堅固，從今直到永遠」(賽九 6-7)。

另一方面，在那些採用「彌賽亞」這名詞的經文中，所提到的往往都不是一個理想中的人物，而是真實歷史中的人物，一般都是以色列的受膏君王。因此，在舊約中，「理想的未來國度」與「彌賽亞」並無必然性的關連。「彌賽亞」並不是一個表示未來理想國度之理想領袖的專用名字。它僅是一個形容詞，表示「受膏者」、一個被神差派去完成某些特別事情的人。很多時這受膏者都是指向一些君王(參詩十八 50)，因為昔日的君王作王時不少是以油來膏的，而非戴上冠冕。有時這受膏者是指先知(參王上十九 16 及詩一零五 15)又或是指祭司(參利四 16)。在被擄之後，猶太人失去國土和君主，於是大祭司就再次受膏，作百姓精神上的君王和領袖。所以，君王、先知、大祭司都可以被稱為「受膏者」或「彌賽亞」，卻不是指向救主式的「彌賽亞」。

**兩約之間的「彌賽亞國度」及「彌賽亞」** 在兩約之間眾多著作中(包括啟示文學在內)，可就其對彌賽亞的不同觀念而分為以下幾個類別：

A). **沒有提到彌賽亞**：在甚多次經及啟示文學中(包括馬加比一及二書、多比傳、所羅門智慧書、猶滴傳、便西拉智訓、禧年書、摩西升天記、巴錄一書及以諾二書)，雖然作者們盼望新時代新國度的來臨，卻沒有提到一個彌賽亞式的人物。作者的重點只放在將來國度中的上帝王治之上，並百姓要謹守祂的聖潔律法這首要事情之上，而不重視大衛系彌賽亞的盼望。



但以理書雖憧憬著一個新時代，一個復活得永生的理想彌賽亞國度。然而，彌賽亞這人物並沒有真正在書中出現過，雖然「受膏者」這名詞會出現兩次。但以理書九章廿五節提到「受膏君」，以及廿六節提到「那受膏者必被剪除」，這兩人大概分別指大祭司耶書亞及阿尼亞三世（參看本書第十三章的註釋）。但以理書七章十三節及以下形容「有一位像人子的」駕著天雲而來，被領到「亙古常在者」面前。這裏的「人子」明顯不是彌賽亞，且根本不是一個個體，而是在未來國度中得榮耀之以色列民的象徵。七章十八節亦清楚解釋這人子是「至高者的聖民」。以「人子」形容榮耀的聖民，可能是受以西結書影響的。在以西結書中，「人子」就是人的意思（另參詩八4、5）。這詞在該書中出現超過一百次。

**B). 利未系的彌賽亞：**有些啟示文學作者似乎相信「祭司支派」利未系的後裔馬加比兄弟就是百姓期待中的彌賽亞。當時馬加比家族的革命使部份人認為他們會帶來新的國度，而猶大馬加比更是人們的盼望焦點，故此喚起了百姓對於一個來自利未支派之彌賽亞的期盼。例如馬加比時代寫的十二列祖遺訓就提到「在猶大會興起一君王，他必建立一個新的祭司職份」（利未遺訓八 14），「然後耶和華必興起一新祭司，耶和華所有話語都會向他顯明：他便在地上多日施行公義審判。他的星必在天空中升起，如同君王」（利未遺訓十八 2 及以下）。然而，當大祭司制度在馬加比王朝中因與政治混合而日益腐化之際，利未系彌賽亞的盼望亦隨之消逝。

**C). 大衛系的彌賽亞：**有些啟示文學承繼著舊約大衛系彌賽亞的觀念，最清楚的例子便是所羅門詩篇。「看啊，耶和華，為他們興起其君王，大衛的兒子」（十七 23），「他（將會）從罪中得潔淨，以致他可以統治一大民族」（十七 41）。而且跟舊約不同的，是「彌賽亞」這名字被正式用來描寫那要來之君王的名號。在所羅門詩篇十七篇三十六節中，「彌賽亞」就稱那要來之君王的名號，「他將會是一位公義的君王，是神所教導的，去治理他們。在他的日子裏，他們中必不再有不義之事，因為所有人，並他們的受膏君王，必成聖潔」。也就是說，「彌賽亞」（受膏者）這字句在兩約間才正式跟理想的未來君王連結起來，而彌賽亞亦正式跟彌賽亞國度連在一起。此外，十二列祖遺訓除了提到利未系彌賽亞之外，亦有經文顯示作者也有著大衛系彌賽亞的信念，例如「然後我國度的王權必



照耀；從你根處必伸出一支條；從它身必生出一支外邦人之公義的杖，審判並拯救所有呼求耶和華的」（猶大遺訓廿四 1 及以下，另參猶大遺訓十七 5-6，廿二 2-3）。

這個大衛系的彌賽亞是個偉大的統治者，他會為以色列人勝過外邦的勢力。這個承接著舊約的主流彌賽亞觀念似乎一直影響著百姓，以致耶穌在事奉初期一宜拒絕宣稱自己是彌賽亞，也禁止門徒用這名稱形容他，因為這宣稱只會令門徒及百姓以為他會在政治上幫助以色列百姓離開外邦的統治與迫害。到時機成熟之際，就是他快要釘身十字架、成就救贖、帶來屬靈彌賽亞國度之時，他才站在大祭司面前公開承認自己的彌賽亞身份（可十四 61 及以下，他稱自己為基督，希臘文的「基督」就等於希伯來語的「彌賽亞」，原意是「受膏者」）。

D). **人子，一個超越的彌賽亞**：無論是利未系的彌賽亞，抑或是大衛系的彌賽亞，都是非常今世性及政治性的，是完全的一個人，一個統治者，一個替他百姓以色列人爭勝的君王。然而，兩約之間啟示文學亦出現了一個非常超越、永恆及普世性之彌賽亞的觀念。他不單是個恢復猶太國家及在地上建立理想國度的軍事英雄，他更是個和平之君，他的統治使地上重新出現樂園，甚至得享天上福樂。利未遺訓十八章就形容到，「主會興起一位新的祭司，並將祂的一切話語向他顯明：他會在天上多日施行真正的判斷」（十八 2），「他會啟開天堂樂園的門，並消滅那威脅著亞當的惡勢力。他會讓眾聖者可以去吃生命樹上的果子，又有聖潔之靈臨在他們身上」（十八 10-11，另參西比林神諭第五冊，以斯得拉二書，巴錄二書）。這種超世式救主的觀念極可能受到波斯祆教中之救主沙書隱的觀念影響。

在以諾一書的人子篇中（以諾一書三十七至七十一章），亦出現了一個稱為「人子」的神秘人物。這「人子」是一天物，並沒有在地上出現過。他在世界被造之先已被神所造，卻一直被神隱藏起來（四十八 6，六十二 7）。他的面貌「充滿恩慈，像聖潔天使的面孔般」（四十六 1）。他有著神性的榮耀（六十一 8），且藏有宇宙的奧秘。在末後的日子，他不再被隱藏，他會在「公義的人眼前出現」（三十八 2），又必站在上帝面前，審判天使和人，包括活人和死人（六十一 8）。他的顯露帶來了虔誠者的稱義（四十八 4-5），他們在人子國度中有份（六十一 5）。究竟這「人子」是否就等於彌賽亞？大概不是。以



諾一書並未強調他是百姓的拯救者，這「人子」可能跟但以理書的「人子」一樣，是形容著榮耀之聖民的，但在描寫上卻加上了很多富想像性的字眼。作者把但以理書的人子觀念人格化成了一個超世、永恆和普世的人物。

雖然「人子」這神秘人物在本源及特徵上都和傳統的彌賽亞不同，卻無疑對百姓的彌賽亞盼望產生了巨大的影響。人們會把超世式的「人子」投入彌賽亞盼望之上，而使彌賽亞成爲一個真正超世式的君王。在後期的以斯得拉二書及西比林神諭中，都有描寫到「人子」，這人子跟以諾書之人子篇的描寫相似，所不同的，是他被描述爲彌賽亞、百姓的拯救者。「每個經歷上述劫難的倖存者都會看到我做出的奇妙事情。我的兒子彌賽亞和他的隨行者一同出世。他將給全體倖存者帶來四百年的幸福快樂」(以斯得拉二書七 27-28)，「你所看見的這位從海裏上來的男子，代表著至高上帝預備了許多世代的那一位。他將釋放自己所造的世界，並爲倖存者建立新秩序。你看見從這位男子嘴裏噴出熱風、火流和暴風。你看見他不用矛槍和甚它武器便一舉消滅了前來進犯的一大群人。這就意味著，至高上帝開始釋放世人的時代臨近了」(以斯得拉二書十三 25-29)。這彌賽亞不再是個大衛系的君王式人物，而是一個在永世前就已存在的超然人物。在末世之際，這人子會出現在義人面前，他會隨著天雲而來(以斯得拉二書十三 3 及以下)，或會從海的深處出現(十三 51 及以下)。

總括而言，在兩約之際，「彌賽亞」和「人子」並不是等同的名字，而且兩個名詞的意義都在某程度上帶有含糊性及演進性(不同時代有不同含義)，它們的意思既可指向特別的人，也可指向超世式的人物。也就是說，我們絕不能把啟示文學中的「彌賽亞」(受膏者)或「人子」輕率地等同一個救主式的彌賽亞。當歷史不斷推進之際，部份百姓就愈發寄望一個救主式的彌賽亞之來臨，而這彌賽亞也變得越來越不屬這世界，越來越超然。當然，這只是少數人(包括啟示文學作者)的觀念而已。對於大部份百姓而言，他們仍在盼望一個大衛系的君王之出現，從政治層面上把他們救離外邦人的統治。他們等待的是一個人，而不是一個超世式的救主，一直到新約時代，百姓的盼望也是如此。然而，超世式彌賽亞觀念雖非主流，卻也如啟示文學其它觀念一般，爲新約的來臨、爲耶穌的出現，而作好了鋪路的工作。



在新約時期，耶穌在事奉初期為免門徒及百姓誤解，所以不使用「彌賽亞」這詞。他使用的是一個可以指普通人（但同時又帶有相當神秘色彩）的名詞——「人子」。一直到他事奉後期，才宣稱自己是「基督」（即彌賽亞）。也就是說，惟有到這時候，「人子」才可以與「彌賽亞」完全等同起來。

## 啟示文學與舊約

### 啟示文學與先知文學

整體來說，啟示文學著作（包括但以理書、啟示錄及兩約間的啟示文學）與舊約的先知文學甚為不同，例如：A). 舊約先知文學強調的是神對以色列百姓的審判，神會透過亞蘭、亞述、巴比倫等外邦大國對敗壞的百姓施行懲罰；啟示文學則強調神對人類的終極審判。B). 先知文學重視以色列百姓在遭懲罰後所剩下的餘民，他們的忠信及堅持到底，結果會帶來復興（雖然這復興仍是在地上的）；啟示文學在提到現世式的復興之餘，卻更為重視世界的重新開始，重視新天新地，一種他世式（無論是仍屬物質界抑或是非物質之靈界）的復興。C). 先知盼望一個大衛系的彌賽亞（如撒下七，賽七、九、十一）；啟示文學除有盼望一個大衛系的彌賽亞外，也盼望一個超然式、永恆式的彌賽亞，一個從天上而來的救主。D). 先知文學對現世抱積極態度，認為百姓若能回轉歸正，人間美景就會重現。故此內容方面往往充滿警告意味，斥責惡行，提出道德危機，指導向善；啟示文學就對現世抱悲觀態度，人的能力無法扭轉局面，作者們惟有一方面鼓勵百姓保持信仰上的忠貞，要堅持到底，另一方面就切切盼望新天新地的來臨。可以說，後者是由積極走向消極，將盼望放在非現世延續的將來。E). 先知文學中，作者著眼點是以色列百姓及其國度；啟示文學中，作者著眼點是整個世界。F). 先知文學中，作者很感性，著重講道口才、熱切的情懷、感人的行動；啟示文學中，作者很理性，很有學者身份，冷靜分析事理，善用各種表徵。前者是先知本色，後者是文士本色。在兩約之間，先知傳統已沒落，代之而起的是文士制度。前者有神直接的啟示，後者純是文士對歷史的分析與感受，亦嘗試去解釋先知的預言（當然在解釋時又加



上了自己的見解)。G). 啟示文學沒有先知文學中常出現的「耶和華如此說」(Thus said the Lord)之權威式宣佈，因為啟示文學本身並非真的來自神的啟示。

簡單來說，大部份先知著作的重點都是「如何」－如何能改善不完善的現況，改變社會上的苦難與不公平？答案是只要人們能互愛相助、平等對待，則世間之不義與不平、很多的苦痛自然會消失，人們才可重享福樂太平。啟示文學的重點則是「幾時」－幾時苦難才會過去？大地幾時才得更新？正因這原故，啟示文學非常重視把歷史劃分為不同年代(即時代論)，歷史既是預定的，人就更能肯定苦難是暫時的，不義不公平的世界必會過去。也因此，啟示文學常把注意力放在將來，十分重視永生與復活，現況既已無法改變，惟有盼望一個全新的開始，一個新天新地，這新天地展現著一個超自然的、靈界的世界，其中又常包涵宇宙的番新(Cosmic transformation)及對死人的審判。

先知文學和啟示文學兩者雖各有重點，信息卻一致，都強調神的大能、慈愛與公義。神至終必成就其救恩。但今日信徒不宜太受啟示文學影響，例如過份對現世悲觀、末世主義、過份善惡二元論等等。先知文學與啟示文學應該相輔相成，是補充，而非代替。今天，我們要盼望明天，但同時須努力去改變今天。

若但以理書真是兩約之間首卷出現的啟示文學，則這書卷很可能就此開創了一個啟示文學傳統，日後的啟示文學或多或少都受到此書的影響。該些啟示文學著作繼續發展此書的特徵，以致它們跟舊約傳統愈發顯得不同。可以說，兩約間啟示文學成了舊約與新約之間的過渡及橋樑，而首卷啟示文學(但以理書)就成了舊約與其它啟示文學著作之間的過渡及橋樑。但以理書是在主前二世紀一個飽受外邦政權及文化逼害的背景下寫成的，從一開始這書就似已在百姓中得著一個很尊崇的地位，人們對它有很深刻的感受。雖然日後的啟示文學著作如雨後春筍般湧現，至終卻唯有但以理書能在希伯來正典聖經中佔一席位。當然，那時神的啟示已止息，先知書亦已劃上了完成句號，所以但以理書不能與先知書並列，而僅列在那些屬「猶太智慧傳統」而非屬「猶太啟示傳統」的「其它著作」(Writings)系列中，即與箴言書、傳道書等並列。



## 啟示文學與智慧文學

在聖經中，先知文學與律法傳統是一脈相承的，特別是兩者均強調神權威式的啟示、聖約中的賞與罰、及應許的實現等等。智慧文學則獨樹一幟，它是猶太民間千百年來智慧與人生經驗的累積，其中尤以箴言書最有代表性。雖然「敬畏耶和華是智慧的開端，認識至聖者便是聰明」(箴九 10)，猶太人民間的(並世間一切的)智慧至終皆源於神，可是這種智慧傳統跟律法書及先知文學這些直接的啟示(神曉諭摩西及先知們寫出及說出祂的啟示與吩咐)仍有所不同。另一方面，兩約間的啟示文學在若干方面皆與智慧傳統相似，不單因為兩者都是神的「間接啟示」，而且兩者有以下的相同點：

A. 兩者皆有著普世的情懷，而不以猶太人及其歷史發展為獨一的焦點。約伯記、部份詩篇、箴言、傳道書和雅歌的內容都抽離了猶太的歷史背景，更少有提到聖約、律法、救恩、應許與復興等等「舊約主題」。其中的約伯記更似是以掃後裔以東人為背景的，而箴言三十和三十一章亦是外邦王宮中的王室訓言。類似的取材在其它舊約書卷中極為少見。

B. 兩者皆善用象徵文字，例如「拉哈伯」、「大魚」、「快蛇」，這些象徵邪惡混亂勢力的外邦神話題材在約伯記及詩篇等就常有出現(如伯廿六，詩七十四、八十九等等)。

C. 兩者皆沒有「耶和華如此說」這種權威性的先知獨有口吻，它們是民間智慧的結晶，而不是神的直接啟示。

D. 兩者皆強調人的智慧與忠貞。

因此，在某角度而言，啟示文學及智慧文學皆是「人書」，著重民間智慧，著重創造原則。事實上，啟示文學和智慧文學的思想空間並不單限於猶太人的世界中，它們有著很廣大的天地，作者們並不只著眼於以色列的歷史，而是注意整個世界，這是今日信徒應該學習的。

當然，啟示文學跟智慧文學亦有明顯不同處，例如前者將後者那種對人生及宇宙秩序的觀察，套用在解釋歷史的進程上。啟示文學關注的，不單是智慧文學所關注的人事與世態，且更是末世的奧秘，並上帝的永恆計劃。



冬喜聞精

何以理毒

第二部份

(第一卷第171頁)



## 第五章

# 飲食上的試探

## (但以理書第一章)

<sup>1</sup>猶大王約雅敬在位第三年，巴比倫王尼布甲尼撒來到耶路撒冷，將城圍困。<sup>2</sup>主將猶大王約雅敬，並神殿中器皿的幾份交付他手，他就把這器皿帶到示拿地，收入他神的廟裏，放在他神的庫中。<sup>3</sup>王吩咐太監長亞施毘拿從以色列人的宗室和貴胄中帶進幾個人來，<sup>4</sup>就是年少沒有殘疾、相貌俊美、通達各樣學問、知識聰明俱備、足能侍立在王宮裏的，要教他們迦勒底的文字言語。<sup>5</sup>王派定將自己所用的膳和所飲的酒，每日賜他們一份，養他們三年。滿了三年，好叫他們在王面前侍立。<sup>6</sup>他們中間有猶大族的人：但以理、哈拿尼雅、米沙利、亞撒利雅。<sup>7</sup>太監長給他們起名，稱但以理為伯提沙撒，稱哈拿尼雅為沙得拉，稱米沙利為米煞，稱亞撒利雅為亞伯尼歌。<sup>8</sup>但以理卻立志不以王的膳和王所飲的酒玷污自己，所以求太監長容他不玷污自己。<sup>9</sup>神使但以理在太監長眼前蒙恩惠，受憐憫。<sup>10</sup>太監長對但以理說：「我懼怕我主我王，他已經派定你們的飲食，倘若他見你們的面貌比你們同歲的少年人肌瘦，怎麼好呢？這樣，你們就使我的頭在王那裏難保。」<sup>11</sup>但以理對太監長所派管理但以理、哈拿尼雅、米沙利、亞撒利雅的委辦說：<sup>12</sup>求你試試僕人們十天，給我們素菜吃，白水喝，<sup>13</sup>然後看看我們的面貌和用王膳那少年人的面貌，就照你所看的待僕人吧！」<sup>14</sup>委辦便允准他們這件事，試看他們十天。<sup>15</sup>過了十天，見他們的面貌比用王膳的一切少年人更加俊美肥胖。<sup>16</sup>於是委辦撤去派他們用的膳、飲的酒，給他們素菜吃。<sup>17</sup>這四個少



年人，神在各樣文字學問上(註：「學問」原文作「智慧」)賜給他們聰明知識，但以理又明白各樣的異象和夢兆。<sup>18</sup> 尼布甲尼撒王預定帶進少年人來的日期滿了，太監長就把他們帶到王面前。<sup>19</sup> 王與他們談論，見少年人中無一人能比但以理、哈拿尼雅、米沙利、亞撒利雅，所以留他們在王面前侍立。<sup>20</sup> 王考問他們一切事，就見他們的智慧聰明比通國的術士和用法術的勝過十倍。<sup>21</sup> 到古列王元年，但以理還在。

## 被擄巴比倫

但以理書故事的開始，是巴比倫的尼布甲尼撒圍攻耶路撒冷，當時為「約雅敬在位第三年」。按耶利米書廿五章一節記載，尼布甲尼撒攻打猶大之時為約雅敬第四年，這個大概是按巴勒斯坦的計算法，而但以理書用的則是巴比倫的計算法，就是要到君王登位後滿一年才稱為元年(即在位的第一年)。故此但以理書的記載並無錯誤。約雅敬登基第四年時(主前 605 年)，尼布甲尼撒進攻耶路撒冷和埃及，但因為傳來父親逝世的消息，就趕返巴比倫繼承王位，在回程時他擄掠了耶路撒冷聖殿的一部份器皿，並擄走了一批猶太的精英份子，其中包括了本書的主角但以理。

經文記載「主將猶大王約雅敬，並神殿中器皿的幾分交付他手」(但一 2)。這段經文表徵神是掌管歷史的主，而但以理書一大主題正是神乃歷史之主宰。首先，這裏稱神為主(Lord)，這名稱強調神為一切事物、事情(包括歷史)之主。其次，神的子民被擊敗，聖殿中器皿被奪，似乎勝方為巴比倫人及其神明，但其實事情是由耶和華作主宰的，是祂把猶大君王、百姓及聖殿器皿交付敵手。這是猶太人一種典型的認信觀念：任何事情若非神容許，就不會發生，所以神也可被視為是促成事情者，是一切事情的至終主宰。然而，我們得留意，認信與事實，不能完全等同。事實上，是猶太百姓的叛逆，是國家的敗壞，導致了巴比倫的入侵與得勝，也導致了聖殿器皿的被奪走。但從作者的猶太式認信觀念看來，卻是「主」(神是萬有之主宰)令約雅敬失敗，令聖殿器皿失去的。

此外，這也暗示但以理書的諸故事，特別是七至十一章的大迫害，是由神作最高主宰。神要藉諸事來鍛鍊聖民、煉淨人



心、有至死不移的忠貞，以至聖民能「除淨罪惡，贖盡罪孽，引進永義」(九 24)。

尼布甲尼撒把聖殿器皿帶回後，就把它們放置在巴比倫神廟裏，這大概是巴比倫國神瑪督(Marduk)的神廟。這是當時戰勝國對戰敗國常做的事，把戰敗國所信奉之神明的象徵物放置在自己神明之廟中，以表示自己不單擊倒戰敗之國，而且自己所信奉的神明也同時打敗了對方的神明。也可以說，正因天上的己方神明擊敗了對方的神明，己方才可得勝。這種將神明之間的爭戰代表地上國家之間爭戰的觀念，在古代甚為普遍，但以理書第十章亦續有發展這個觀念。故此，尼布甲尼撒的做法，是為滿足心中「完完全全勝利」之想法的做法。

亦因著心中「完完全全勝利」的想法，尼布甲尼撒從擄回來的猶太宗室貴胄、精英份子中挑選了幾個特別相貌俊美、滿有學問的來在宮中服侍自己。連對方國家中最優秀的青年也要服侍自己，這種優越感不難理解。為了方便他們在宮中侍候君王，他們要受訓三年，學習「迦勒底的文字言語」。在這受訓的日子裏，他們得享王「自己所用的膳和所飲的酒，每日賜他們一分」(5 節)。此外，他們又被起了新的名字，使他們更像巴比倫人。這些名字都有著巴比倫宗教的色彩。但以理被稱為伯提沙撒(Belteshazzar，這名字跟後來的巴比倫王伯沙撒Belshazzar 相似)，哈拿尼雅被稱為沙得拉，米沙利被稱為米煞，亞撒利雅被稱為亞伯尼歌。

## 但以理立志不用王膳

在古代世界，「飲食」往往與「關係」有不解之緣。例如人與人之間立約的時候，就往往會以共同吃喝來表示雙方已在約的規限下有了更友好更親密的關係。創世記記載雅各與岳父拉班彼此立約後，「大家便在旁邊喫喝」(創三十一 46)。摩西、亞倫並眾長老在西乃山上代表以色列人與神立約之際，也「又喫又喝」(出廿四 11)。這不是對神不敬，而是藉喫喝去表達與神有了更親密的關係(另參尼八 9-12，詩四十一 9，約十三 10)。大衛要恩待掃羅王之後人米非波設時，亦是容他可以與自己同席吃飯(撒下九)。能與王同席吃飯，是極光榮的事。

因此，尼布甲尼撒在他們受訓期間容他們用自己的膳和酒



(雖非同席吃飯)，並日後容他們在宮中服侍，全都是一種甚為禮待他們的表現。留意這裏的服侍不是指一些下等卑賤的服侍工作(如清理、打掃宮殿之類)，如果這樣，他們也不須花三年時間去學習宮中言語文字及學問。這裏所指的是在內廷做官，而且是職份不低的官，這點亦可從第一章十九節記載他們三年後受訓完畢時，王與他們「談論」事情之描寫上可見一斑。日後尼希米在波斯王宮做酒政一職，也明顯是職位極高的「服侍」角色(參尼一)。由此可見，尼布甲尼撒王雖因優越感作崇而要這些猶太青年在宮中服侍，但當中並無任何迫害或受苦的意味。政治上，但以理與其三個朋友並無遭到壓迫，這點事實對本書稍後的討論極為重要。

然而，猶太青年中的但以理卻「立志，不以王的膳，和王所飲的酒，玷污自己」(8節)，於是請求太監長容許他和他幾位友人不食用那些酒與食物。當太監長怕君王會因他們的消瘦而降罪自己之際，但以理就向太監長所派管理他們的委辦要求十天的「試驗期」：十天內但以理等幾個少年人只吃素菜和喝水，試看是否會因此比其他用王膳之少年人消瘦。那委辦允准他們這樣做。結果，十天後，他們不單沒有消瘦，反而比其他少年人更「俊美肥胖」(15節)。這裏的「肥胖」指的是身體壯健，「俊美」原意為更好，因此《現代中文譯本》譯作「更健康」，意思就較為準確。委辦見他們如此，以後就撤去派他們用的王膳和酒，只吃素菜和喝白水。

為何但以理等人甘願冒險也不願享用王的膳和酒呢？這可能有幾個理由：

1. 如上文所述，古代的人常以飲食代表更友好、更親密的關係，故此若但以理等人用王膳的話，就表示他們願意與王有更友好的關係，並願意對王忠心耿耿。他們不願如此，故立志不用王的膳和王所飲的酒。然而這理由並不合理，因為從各方面看來，但以理等人都是對王忠心的。他們願意改用含有巴比倫神明意義的名字。他們在學習巴比倫文字知識方面亦相當積極，甚至在巴比倫王考問他們之際，他們的表現「比通國的術士，和用法術的，勝過十倍」(20節)。再者，但以理不單長期在巴比倫宮中(並日後在波斯宮中)為高官，而且表現出色，在第二、第四及第五章中，他分別替尼布甲尼撒王及伯沙撒王解夢(這正是他在宮中的職責之一)。後來在波斯時代，有官員要找陷害他的把柄之際，也無法找到，因但以理「忠心辦



事，毫無錯誤過失」(但六 4)。所以，我們難以置信但以理不肯用王膳與王酒是因不願對在位者忠心。相反，他表現得極為忠心。

2. 可能王的膳食涉及摩西律法中一些視為不潔的食物(例如豬肉，參利三 17，十一 1-47)，故此不吃為佳。但律法中並沒有禁止以色列百姓飲酒，但以理卻連王所飲的酒也不肯喝，故這理由也不大成立。

3. 更有可能的，是因為王的膳和酒會先祭過巴比倫偶像才供人食用，故但以理等人不願吃之喝之(參林前十 20)，而王的膳亦極可能包括有摩西律法中視為不潔之食物。

但以理等人基於宗教理由不願被王的膳與王的酒玷污自己，結果向委辦要求十天的「試驗期」。在這十天內他們只吃素菜和喝白水。留意啟示錄二章十節也提到十天的試煉期，「魔鬼要把你們中間幾個人下在監裏，叫你們被試煉，你們必受患難十日，你務要至死忠心」。可見十天有著一種完全勝過試煉的意義。十天試驗期後，但以理等幾人比其他用王膳的少年人更健康，於是委辦就撤去他們本該用的食物和酒，改以素菜白水供他們吃。為何僅吃素菜可以更為健康呢？一方面因為人本身就可以單靠素食而得以健康成長。近年不少西方國家流行素食之風並其果效亦可證明此點。相反，進食太多肉類會引起很多身體上的毛病。事實上，按創世記的記載，最初的人類也是以素食為生的。另一方面，當然也是因著神的保守。但以理等人因不願干犯神的律法而甘願冒險不進王膳，結果神特別保守他們的身體健康。

當然，但以理等人是憑信心作出十天試驗之要求的。他們不能完全預計十天後會如何。十天後如果他們變得清瘦的話，不單太監長、委辦等人會受罪，他們也必會受罰。但他們為著宗教上的潔淨，也甘願冒險。

## 俗世聖徒

但以理及其三友表面上對巴比倫王朝的態度甚不一致，一方面他們肯受宮中之培訓，在宮中服侍，用外邦名字，另一方面又不肯在膳食方面作出妥協。然而，這卻正表明了信徒與世界的應有態度。



## 1. 認同 (Identification) :

在跟信仰無直接衝突的情況下，就可以與世界認同。信徒不該抱著信徒群體(包括今日的教會)為聖為善、世界為俗為惡的觀念。敬業樂群是我們在俗世工作中應抱的態度。但以理等人在外邦為官而且盡忠職守，並不為過(莫忘了巴比倫國，以至波斯，也都是神所用的工具)。

## 2. 分別 (Separation) :

在跟信仰有衝突的情況下就要堅守原則，絕不妥協，縱然對方是我們的朋友或親人。如果信徒事事妥協，就不會出現耶穌所說「父親和兒子相爭……母親和女兒相爭」的情況(參路十二 53)。此外，也得留意但以理等人很可能只需要在三年受訓期間用王的膳和王的酒(但一 5)，即是說他們三年後就可以有絕對自由選擇自己的膳食。用王膳王酒只是暫時的要求而已。何況王的動機似乎並不是出於迫害，而是出於恩待。然而他們仍不妥協，因為這至終不是關乎長短與動機的問題，而是關乎原則的問題。違背聖經原則或信徒應有立場的事，不管對方動機如何，也不管是三年、三十日(但以理書第六章中但以理被禁止在三十日內向耶和華敬拜)，抑或三日，不可以就是不可以。

## 3. 更新 (Transformation) :

在可能的情況下，信徒要努力改變這個世界，使之更合乎神旨(例如透過傳福音)。但以理及其三友歷任外邦王朝高官，必有為以色列民及耶和華信仰帶來正面影響之處。百姓在巴比倫及波斯兩朝中均未受惡待(但以理及三友所遇的迫害明顯是個別事件)，且得獲准回歸故土，亦極可能與但以理有關。然而但以理書卻絕少直接提到這些影響，連但以理等人的政績也隻字不提，因為這書要記的是「苦盡甘來」這神學主題，不是要記載歷史(這情況對主前六世紀作者論不利)。另外，也可留意，前六章的故事都與外邦王有關(甚至有時比但以理及其三友更為似是主角或焦點所在)。為何作者只對君王與聖民代表



(代表忠貞者)之事有興趣？作者這樣做，大概跟他在後七章以那暴君安提阿古四世並那些在其暴政下的忠貞猶太人爲主要的描寫對象有關。

耶穌在世上的日子有著跟俗世認同的態度，例如他可以與稅吏、妓女等罪人傾談甚至一起進食(耶穌接待罪人的做法常引起法利賽人和文士的不滿，參路十五 1，十九 1-10)；但耶穌一樣有分別出來的態度，他聖潔良善，絕不身陷過犯中，也絕不向罪惡妥協。這正是今日信徒所當學習的「入世而不屬世」之處世態度，惟有這樣我們才能真正有效地影響這個世界。

當然，耶穌更有著更新世界的態度，以他的愛心、憐憫與行動去改變他周圍的人，亦藉着他在十字架上的捨身流血去帶來人類有救恩與盼望。

我們不能也不應過一種離開俗世的生活，像昔日那些避世的愛色尼人般。我們也不能過一種不潔的生活，追求聖潔是信徒生活的應有目標。所以，我們的理想，應是一個「俗世聖徒」。

## 主前二世紀猶太百姓所受的衝擊

這章所記載的是關乎飲食方面的試探，若我們回想作者所身處的年代(主前二世紀希臘安提阿古四世壓迫猶太百姓之時)，就會更明白作者爲何特別選取主前六世紀時但以理在這方面所遭遇的問題。

摩西律法中記載不少飲食方面的律法和條例，其中有基於健康理由的，也有針對異邦宗教的(特別是迦南的巴力敬拜)。在王國初期，百姓沒有受到飲食方面的衝擊，所以這些律法沒有引起怎樣的注意。然而，當日後百姓受到外邦的威脅，甚至被擄到異地之時，他們就有很多機會接觸到外邦的食物。這時，律法中的飲食條例就顯得異常重要了。先知何西阿就提到猶太人在亞述吃的是「不潔淨的食物」(何九 3)。

主前二世紀時猶太百姓所受的迫害之一，亦正是飲食方面的迫害。次經多比傳就記載多比(Tobit)被擄到尼尼微時，他的兄弟和親屬都沒有諱忌吃外邦的食物，只有他仍舊堅持。「所有我的親戚朋友和猶太同胞都習慣了當地人的食物，然而



我卻不甘同流，因為我嚴格持守至高上帝的誠命」(參多比傳—10 及以下)。另一卷次經猶滴傳中的女英雄猶滴(Judith)也為祖宗律法的原故而堅決不肯接受何樂弗尼(Holofernes)給她的食物。「何樂弗尼吩咐侍者領猶滴去進餐，餐桌上擺著銀器，並且用他本人專用的食品和酒來招待她。但是猶滴謝絕了。『我不能吃你們的食品』，她說，『因為那樣我就會破壞我們上帝的律法了。我只能吃隨身帶來的食物』」(猶滴傳十二2，另參八4-6)。這種對律法中的飲食潔淨的看重程度是過去王國時期少有的。

然而，更大的飲食迫害是發生在暴君安提阿古四世執政期間。他執政時，曾強迫猶太人吃豬肉，並要他們參加異教的禮儀和活動，否則就會被處以死刑。兩約間的猶太百姓對律法有以往從未有過的尊重程度，對他們來說，吃豬肉就是違反了神的律法。他們寧可一死也不願把不潔之物吃進肚裏。事實上，亦確有人為此而慘受迫害。例如馬加比二書六章十八節就記載一個年邁的文士以利亞撒的悲慘故事。他被人逼迫著吃豬肉，但是他寧願榮耀地死去，也不願意活著受污辱。馬加比二書七章亦記載了「七兄弟」(The Seven Brothers)的故事，描述一個母親和她的七位兒子因為不肯進食不潔之物，而被安提阿古四世下令逐一處死。另外，馬加比一書一章六十二節也記載到以色列人中有許多人剛毅不屈，立志堅決不吃不潔的食物，結果遭迫害致死。但以理書一章描寫但以理在飲食方面採取堅決不妥協、甘願犯險的立場，自然成為四百年後猶太百姓的好榜樣。作者特別描寫但以理在這方面的堅持，其動機不難理解。

這種對飲食律例的重視一直延伸到新約時代。新約的律法主義者法利賽人就非常看重飲食方面的潔淨。他們曾因耶穌的門徒沒有洗手而對耶穌抱怨說：「你的門徒為甚麼不照古人的遺傳，用俗手喫飯呢」，耶穌就回答他們說：「從外面進去的，不能污穢人，惟有從裏面出來的，乃能污穢人」(可七15)，意思是真正能污穢人的，是人的內心。事實上，當時著重傳統的猶太人不單重視聖物俗物之分，也執著於聖民俗民之別，對外邦人或希利尼猶太人(受希臘文化影響、說希臘語的猶太人)都不大接納。初期教會時，門徒也對這類人不大接納，沒有視他們為傳福音的對象。於是，神就藉一異象向當時的門徒領袖彼得啟示說：「神所潔淨的，你不可當作俗物」



(徒十 15)，意即彼得不應過於執著聖物俗物、聖民俗民之分。外邦人及希利尼猶太人也是神所愛的，教會不得把他們摒諸門外。後來，耶路撒冷教會亦曾不滿那些希利尼信徒不重視割禮及飲食潔淨之律例，結果要在耶路撒冷大會議中去解決其中的衝突，結論是希利尼信徒「要禁戒祭偶像的物，和血，並勒死的牲畜，和姦淫。這幾件你們若能自己禁戒不犯，就好了」(徒十五 29)。

跟昔日被擄外邦的猶太人一樣，新約時代那些受希臘文化影響、或處身海外的猶太信徒很難避免要接觸外邦食物。當時羅馬教會及哥林多教會的信徒就常為此問題而困擾。保羅也在羅馬書及哥林多前書中以很長的篇幅論及飲食潔淨之事。他的一個重要結論是：「我憑著主耶穌確知深信，凡物本來沒有不潔淨的，惟獨人以爲不潔淨的，在他就不潔淨了」(羅十四 14)。縱觀新約的教導，飲食的潔淨已非神所重視的問題。昔日以色列人出埃及並進入迦南之際，既要在環境惡劣的曠野中長期居住，又要面對日後迦南人之宗教及祭祀食物的試探，所以神在西乃律法中詳細列明那些食物是潔淨的，那些食物是不潔淨的。然而，時移世易，這些針對曠野環境及迦南宗教的律例對王國以後的猶太人已不再重要，縱使百姓被外邦統治，但巴比倫、波斯，以至希臘等國度之宗教在祭祀食物方面對猶太人信仰的影響可謂微乎其微，根本無法跟昔日的迦南情況相比較。當時百姓極尊崇律法，加上又被外邦君主迫他們吃那些他們認爲不潔的食物(特別是豬肉)，所以才會作出如此大的反應。

因此，今日信徒不宜像但以理及兩約間百姓般(或像回教徒般)過於重視潔淨與不潔淨食物、飲品的分別，西乃律法中定爲不潔淨的豬肉也非真的不可吃進我們肚裏。真正重要的，是我們有否重視上帝的律法。律法中那些非處境性的誡命(例如十誡)又是否成爲我們做人處事的堅定原則？我們會否爲堅守信仰原則而作出過犧牲？

現今信徒信仰上的一大危機，是強調神的恩典而輕忽神的律法，重新約而輕舊約(甚至重耶穌而輕耶和華，這種對三一神觀的錯誤理解，甚爲普遍)，結果信徒容易對信仰輕率，少有敬虔，也少有持守原則。試看今日不少信徒沒有恆久出席主日崇拜，或經常遲到，或輕忽基督徒應有的道德倫理價值觀，就可見一斑。故此重新重視舊約、重視律法，會幫助我們對神



有更全面的認識，一方面曉得神是慈愛施恩典的主，另一方面知道祂也是威嚴的主，是大而可畏的主，是輕慢不得的主。

耶穌會說，「莫想我來要廢除律法和先知，我來不是要廢掉，乃是要成全。我實在告訴你們，就是到天地都廢去了，律法的一點一畫也不能廢去，都要成全」(太五 17-18)。

但以理書，是一本極切合今日信徒需要的書。這書對「持守信仰原則」之重要性的教導遠比這書對未來世界的透視來得重要。

## 飲食及其它試探

今日信徒雖不應再執著於從宗教層面去劃分潔淨食物與不潔淨食物，然而但以理書第一章仍然提醒我們，「飲食」本身就可以是一個很大的試探。人類所犯的第一項罪行(亞當、夏娃偷食禁果)就與飲食有關；以色列人在出埃及時於曠野多番發怨言，亦因他們貪戀埃及美食而起(參出十六 3)；約書亞等人被基遍人所騙，與他們立不該立之約，結果遺害深遠，該次被騙事件亦可能是因百姓本身很想得到基遍人的食物(書九 14)；箴言書亦曾多次提到好飲貪食的人不會有好收場(參箴二十 1，廿一 17，廿三 1、3、6、21)。耶穌在曠野被試探四十天後，撒但亦以飲食為誘，叫飢餓的耶穌把地上石頭變成食物，而耶穌就對牠說：「人活著，不是單靠食物，乃是靠神口裏所出的一切話」(太四 4)。耶穌論到末世景況時，也提到末世時人們會縱情「喫喝」與「嫁娶」(參路十七 27，太廿四 37-38，這裏的「嫁娶」是指淫亂的事)，就像昔日洪水以前的人類般。可見飲食是何等大的引誘。

當然，撒但對人的試探也不單限於食物方面。今日信徒在名、利、色方面也多受到試探。如何處身俗世而不受到壞影響，如何出於污泥而不染，如何面對強權或社會的敗壞文化而不向惡勢力、惡文化低首，是但以理書第一章的主要信息，也是整卷但以理書的中心主旨之一。

## 善惡必報

但以理書貫徹著希伯來人的因果信念：善必有善報，惡必有惡報，而但以理書的後半部更尤為強調「若然未報，時辰未



到」的信念。既然善惡必有報，故此苦盡必有甘來。在但以理書中，「望」比「信」更為重要。在第一章中，因果信念也明顯表達出來：1. 主將百姓交付外邦人之手，因為百姓得罪了祂，陷在罪中。2. 但以理等人立志不被不潔食物與酒玷污自己，神就讓他們「在太監長眼前蒙恩惠，受憐憫」（9節），使他們縱然只食素飲水，卻仍得健壯，又賜他們有聰明知識（16-17節）。

但以理等猶太青年在這章中不用經歷甚麼苦楚，食素飲白水也算不得是苦楚。然而，除這章外，在但以理書其餘眾章中，善報在臨到之前，聖民都多要先經歷苦楚（被火燒、被扔進獅子坑等等），尤以後半部為然。但只要聖民忍耐到底，就必然得救。苦必盡，甘必來。但以理對外邦不潔飲食抱着堅定拒絕立場，自然成為主前二世紀時在飲食上遭安提阿古四世迫害的百姓的好榜樣，這章的「善必有善報」信息更是該些百姓的激勵。

## 異象與占卜

但以理及其三友在新巴比倫國的王宮中除學習文字及宮中禮儀外，亦極有可能要學習巴比倫流行的解夢及占卜之術。古巴比倫國以占卜邪術著名於古代世界，是異端邪教的一大發源地。使徒約翰就曾以古巴比倫喻為背棄真道的表表者，是世上的淫婦（啟十七5）。可以說，巴比倫是古代偽宗教的一大代表。巴比倫「敵擋神」的歷史可以追溯到創世記十一章的巴別塔事件。巴別塔事件發生於示拿平原，亦即迦勒底平原。當時在這平原上人們不願履行神交付人那「遍滿地面」（創九1）的責任，他們倒要建造巴別城和巴別塔，「塔頂通天，為要傳揚我們的名，免得我們分散在全地上」（創十一4）。這是敵擋神的一項建築計劃，結果神變亂他們口音，使他們彼此無法溝通，工程亦被迫停頓。巴別(Babel)與巴比倫(Babylon)二字亦是同源的，皆指變亂之意（參創十一9）。今日巴比倫遺址有不少古代高塔(Ziggurat)，可能跟昔日的巴別塔有點淵源。

故此，第四節提到但以理等少年要在宮中學習「迦勒底的文字言語」，這些都難免與巴比倫的解夢、占卜之術有關。事實上，「迦勒底」這詞在此書中多是與解夢占卜有關，例如二章二節提到巴比倫王吩咐人去找宮中的「術士、用法術的、行



邪術的、和迦勒底人」來，替他解夢。第四節就記載「迦勒底人」替他解夢。雖然巴比倫位於迦勒底，巴比倫人又可稱為迦勒底人（參賽十三 19），但很明顯二章四節的這些「迦勒底人」不是泛指巴比倫人，而是指宮中專職解夢占卜的人。在一章十七節記載中，但以理等人學習「各樣文字學問」，明白「各樣的異象和夢兆」，這些皆明顯是指巴比倫的學問和解夢占卜之術。

但以理等幾人經過三年的學習巴比倫文字、解夢、占卜之術後，巴比倫王考問「他們一切事」（20 節），這「一切事」當然也與占卜解夢有關。留意巴比倫王拿他們的成績跟「通國的術士、和用法術的」作比較，且「勝過十倍」（20 節），若所考問但以理等人的問題與占卜解夢無關，就根本無從比較。但以理等人不單學習占卜、觀兆、解夢之術，日後亦實際上在巴比倫宮中成為負責觀兆、解夢的哲士。第二章中，巴比倫王在他的夢境無人能解之際，要殺眾哲士（包括術士、用法術的、迦勒底人），當時但以理及其三友也是這等哲士，故此也受牽連，幸而至終靠但以理打開夢境之謎而使眾人倖免於難。該次事件令但以理大受器重，「王高抬但以理，賞賜他許多上等禮物，派他管理巴比倫全省，又立他為總理，掌管巴比倫的一切哲士」（二 48）。在第五章十一節中，亦記載尼布甲尼撒會立但以理為「術士、用法術的、和迦勒底人，並觀兆的領袖」。

問題是，作為神的僕人、神的聖民，但以理應否精通這些解夢占卜之術？而且，究竟但以理在後幾章的解夢過程中有否用上他在這方面的知識？這個問題較難處理，筆者試分析如下：

1. 但以理本身不是個先知，也從未在記述中用先知口吻說「這是耶和華說的」。他只是個在外邦王廷中作官的猶太人，通曉外邦學問。故此他認識甚至使用巴比倫解夢法與其身份並不衝突。

2. 解夢、風水，未必一定與邪靈撒但有關，其中亦有不少科學根據。正如基督徒一樣可以研究佛學、玄學、易經、風水、學習太極、冥想等等。只要小心善用，明辨正邪便可，不須因為其中有不好的東西而全部列它們為旁門左道之異術，或敬而遠之。

3. 但以理等人在形勢上根本不能不學解夢占卜之術，不



學就只有死路一條，學了就可以在宮中服侍。所謂「留得青山在，那怕無柴燒」，更何況這些東西未必一定與邪靈有關。即使與邪靈有關，「學習」也不一定等同於「運用」。「學習」、「知道」巴比倫的占卜邪術是一回甚麼事情，又以這些學識去應付「考試」，並不違背真理。正如今日不少基督教神學院的圖書館也置有佛道玄學之書籍，供神學生研究及比較。知己知彼，並無不妥。

4. 即使但以理在解夢的事上的確使用了巴比倫解夢法(當然不會完全沒有神的啟示，否則巴比倫術士也會解釋王的夢了)，也無不妥之處，只要那是「科學」的東西就成了。近代的心理學研究亦很多時涉及解夢之法，藉以了解人的潛在意識。

5. 我們不要忘記，神用巴比倫這外邦之國(且是拜偶像邪靈之源的國度)去施行對猶太百姓的懲罰，又藉著外邦太監長去向但以理等人施恩惠，藉外邦王的手使但以理等人得高位，使神得榮耀……因此，神是可以藉著「不好」東西去成全「好」東西的(這情況在士師記至為明顯)。我們為何不能用類似觀念去解釋「用巴比倫解夢法去解夢」的問題？甚至去解釋「用主前二世紀偽名著作去述說真理」的問題？

我們也不可忘記，聖城被毀、聖殿被掠、聖器被奪、聖民被殺，這樣「罪大惡極」的事，是誰作的？根據但以理書一章二節所言，是神作的。所以，我們宜避免用自己的判斷去決定甚麼是神不會作的事。神有時所用的工具、或達成其旨意的方式，是人所難測難明的。以賽亞書的一大主題，就是神之作為的莫測性。人們期望一個威榮的拯救者，祂派來的卻是個「像根出於乾地」、「無佳形美容」、「被人厭棄，多受痛苦，常經憂患」的人，這人最後甚至要「像羊羔被牽到宰殺之地」(賽五十五 2、3、7)。正如耶和華所說，「我的意念，非同你們的意念，我的道路，非同你們的道路。天怎樣高過地，照樣我的道路，高過你們的道路，我的意念，高過你們的意念」(賽五十五 8-9)。十誡第二誡也正是要教導我們不要將神規限在我們的見解中。因此，但以理是個精通巴比倫解夢方法的人，又以其解夢知識幫助自己去明白巴比倫王的異夢，絕不為奇。



## 忠心的服侍

但以理一方面在飲食方面絕不妥協，另一方面卻願意學習巴比倫的各樣學問，包括解夢占卜觀兆之術，以至在巴比倫為高官、為術士之領袖。可以說，他認為可以接受的外邦文化和職份，他就樂意接受、樂意服侍，但假若他認為有那些外邦文化（如飲食）是有違他之信仰的，他就寧死不從。這種既認同部份文化、又與部份文化分別出來的態度，正是主前二世紀時百姓所抱的態度。主前二、三世紀時，希臘文化深入猶太民間，猶太人對於那些外邦文化並不是全然拒絕的，他們會有限度地、選擇性地學習或認同部份外邦的事物。但以理書作者本身亦似乎深受外邦文化（如波斯的宗教思想）影響。特別在希臘多利買王朝統治巴勒斯坦時，猶太人學習希臘文化文字就很普遍。然而，當外邦君主要強迫猶太人去接受一些猶太傳統所無法接受之事物時，他們就堅決拒絕。所以，但以理書第一章的故事對主前二世紀百姓的信息是顯而易見的。

除非遇到與本身信仰相衝突的事，否則但以理是全然投入外邦生活及文化的。他盡忠職守地在巴比倫宮中為高官，服侍外邦君王，即使日後波斯傾亡巴比倫，他仍在新的外邦政權中為官。「到古列王元年，但以理還在」（一 21，另參六 1-3）。這古列就是五章三十節及六章一節所說的波斯王大利烏。由但以理開始在巴比倫宮中服侍，到古列元年，共計約有五、六十年。換句話說，但以理由少年到老年，都一直在外邦王宮中忠心服侍，位居要職。古列元年以後，但以理仍繼續任高官一段歲月（參但六 1-3、28，十 1）。



## 第六章

# 巴比倫王的異夢

(但以理書第二章)

<sup>1</sup> 尼布甲尼撒在位第二年，他做了夢，心裏煩亂，不能睡覺。<sup>2</sup> 王吩咐人將術士、用法術的、行邪術的和迦勒底人召來，要他們將王的夢告訴王，他們就來站在王前。<sup>3</sup> 王對他們說：「我做了一夢，心裏煩亂，要知道這是甚麼夢。」<sup>4</sup> 迦勒底人用亞蘭的言語對王說：「願王萬歲！請將那夢告訴僕人，僕人就可以講解。」<sup>5</sup> 王回答迦勒底人說：「夢我已經忘了（註：或作「我已定命」。8節同），你們若不將夢和夢的講解告訴我，就必被凌遲，你們的房屋必成爲糞堆；<sup>6</sup> 你們若將夢和夢的講解告訴我，就必從我這裏得贈品和賞賜，並大尊榮。現在你們要將夢和夢的講解告訴我。」<sup>7</sup> 他們第二次對王說：「請王將夢告訴僕人，僕人就可以講解。」<sup>8</sup> 王回答說：「我準知道你們是故意遲延，因爲你們知道那夢我已經忘了。<sup>9</sup> 你們若不將夢告訴我，只有一法待你們，因爲你們預備了謊言亂語向我說，要等候時勢改變。現在你們要將夢告訴我，因我知道你們能將夢的講解告訴我。」<sup>10</sup> 迦勒底人在王面前回答說：「世上沒有人能將王所問的事說出來；因爲沒有君王、大臣、掌權的向術士，或用法術的，或迦勒底人問過這樣的事。<sup>11</sup> 王所問的事甚難，除了不與世人同居的神明，沒有人在王面前能說出來。」<sup>12</sup> 因此，王氣忿忿地大發烈怒，吩咐滅絕巴比倫所有的哲士。<sup>13</sup> 於是命令發出，哲士將要見殺，人就尋找但以理和他的同伴，要殺他們。<sup>14</sup> 王的護衛長亞略出來，要殺巴比倫的哲士，但以理就用婉言回答他，<sup>15</sup> 向王的護衛長亞略說：「王的命令



爲何這樣緊急呢？」亞略就將情節告訴但以理。<sup>16</sup> 但以理遂進去求王寬限，就可以將夢的講解告訴王。<sup>17</sup> 但以理回到他的居所，將這事告訴他的同伴哈拿尼雅、米沙利、亞撒利雅，<sup>18</sup> 要他們祈求天上的神施憐憫，將這奧秘的事指明，免得但以理和他的同伴與巴比倫其餘的哲士一同滅亡。<sup>19</sup> 這奧秘的事就在夜間異象中給但以理顯明，但以理便稱頌天上的神。<sup>20</sup> 但以理說：「神的名是應當稱頌的，從亙古直到永遠！因爲智慧能力都屬乎他。<sup>21</sup> 他改變時候、日期、廢王、立王，將智慧賜與智慧人，將知識賜與聰明人。<sup>22</sup> 他顯明深奧隱秘的事，知道暗中所有的，光明也與他同居。<sup>23</sup> 我列祖的神啊，我感謝你、讚美你，因你將智慧才能賜給我，允准我們所求的，把王的事給我們指明。」<sup>24</sup> 於是但以理進去見亞略，就是王所派滅絕巴比倫哲士的，對他說：「不要滅絕巴比倫的哲士，求你領我到王面前，我要將夢的講解告訴王。」<sup>25</sup> 亞略就急忙將但以理領到王面前，對王說：「我在被擄的猶大人中遇見一人，他能將夢的講解告訴王。」<sup>26</sup> 王問稱爲伯提沙撒的但以理說：「你能將我所做的夢和夢的講解告訴我嗎？」<sup>27</sup> 但以理在王面前回答說：「王所問的那奧秘事，哲士、用法術的、術士、觀兆的都不能告訴王，<sup>28</sup> 只有一位在天上的神，能顯明奧秘的事，他已將日後必有的事指示尼布甲尼撒王。你的夢和你在床上腦中的異象是這樣：<sup>29</sup> 王啊，你在床上想到後來的事，那顯明奧秘事的主把將來必有的事指示你。<sup>30</sup> 至於那奧秘的事顯明給我，並非因我的智慧勝過一切活人，乃爲使王知道夢的講解和心裏的思念。<sup>31</sup> 「王啊，你夢見一個大像，這像甚高，極其光耀，站在你面前，形狀甚是可怕。<sup>32</sup> 這像的頭是精金的，胸膛和膀臂是銀的，肚腹和腰是銅的，<sup>33</sup> 腿是鐵的，腳是半鐵半泥的。<sup>34</sup> 你觀看，見有一塊非人手鑿出來的石頭打在這像半鐵半泥的腳上，把腳砸碎，<sup>35</sup> 於是金、銀、銅、鐵、泥都一同砸得粉碎，成如夏天禾場上的糠秕，被風吹散，無處可尋。打碎這像的石頭變成一座大山，充滿天下。<sup>36</sup> 這就是那夢，我們在王面前要講解那夢。<sup>37</sup> 王啊，你是諸王之王，天上的



神已將國度、權柄、能力、尊榮都賜給你。<sup>38</sup> 凡世人所住之地的走獸，並天空的飛鳥，他都交付你手，使你掌管這一切。你就是那金頭。<sup>39</sup> 在你以後必另興一國，不及於你。又有第三國，就是銅的，必掌管天下。<sup>40</sup> 「第四國，必堅壯如鐵，鐵能打碎剋制百物，又能壓碎一切，那國也必打碎壓制列國。<sup>41</sup> 你既見像的腳和腳指頭一半是匠的泥，一半是鐵，那國將來也必分開。你既見鐵與泥攙雜，那國也必有鐵的力量。<sup>42</sup> 那腳指頭既是半鐵半泥，那國也必半強半弱。<sup>43</sup> 你既見鐵與泥攙雜，那國民也必與各種人攙雜，卻不能彼此相合，正如鐵與泥不能相合一樣。<sup>44</sup> 當那列王在位的時候，天上的神必另立一國，永不敗壞，也不歸別國的人，卻要打碎滅絕那一切國，這國必存到永遠。<sup>45</sup> 你既看見非人手鑿出來的一塊石頭從山而出，打碎金、銀、銅、鐵、泥，那就是至大的神把後來必有的事給王指明。這夢準是這樣，這講解也是確實的。」<sup>46</sup> 當時，尼布甲尼撒王俯伏在地，向但以理下拜，並且吩咐人給他奉上供物和香品。<sup>47</sup> 王對但以理說：「你既能顯明這奧秘的事，你們的神誠然是萬神之神、萬王之主，又是顯明奧秘事的。」<sup>48</sup> 於是王高抬但以理，賞賜他許多上等禮物，派他管理巴比倫全省，又立他為總理，掌管巴比倫的一切哲士。<sup>49</sup> 但以理求王，王就派沙得拉、米煞、亞伯尼歌管理巴比倫省的事務，只是但以理常在朝中侍立。

## 巴比倫王得異夢

巴比倫王尼布甲尼撒在位第二年，作了一個怪夢，這怪夢令他心裏煩亂，於是他召來宮中那些負責解夢占卜的哲士來。這些哲士又按其職責分為「術士、用法術的、行邪術士的，和迦勒底人」。我們無法知道他們之間的仔細分別，但由於負責回答巴比倫王的是「迦勒底人」，故此「迦勒底人」大概是專職解夢的人。此外，第四節註明這些迦勒底人是「用亞蘭的言語」回答巴比倫王的，而但以理書亦從第四節下半節開始，直到七章廿八節，由希伯來文改為用亞蘭文書寫。原因可能是亞蘭文乃當時中東的國際通用語言（有如今日的英語），亦是巴比



倫及波斯的官方語言，而二至七章這大段記載都與外邦君王及外邦宮廷之事有密切關連，故改用亞蘭文較恰當。這是舊約中出現最長的亞蘭文記載。

在古代近東，人們普遍相信夢是神明對自己的一種啟示。創世記三十七章記載約瑟作了一個夢，就把夢境向他的哥哥和父親說明，因為他相信夢境是有實際意思的。同樣，後來約瑟被賣往埃及、落到獄中時，同獄被囚的酒政和膳長找他解夢，因為他們亦相信夢境是神明對人的啟示，「各夢都有講解」（創四十5）。可以說，解夢本身是古埃及文化的一部份，上至君王，下至百姓，也信解夢的。在埃及王宮中，有專職占卜和解夢的人，故此當法老得了個怪夢之後，就找來宮中的術士和博士（創四十一8）。他們平日大概能按埃及的解夢法去為法老解釋部份夢境。在今日已出土的埃及古蹟中亦找到一些解夢方法的記載。這類解夢法其實主要是一些常理推測，沒有甚麼神秘奧妙之處。日有所思，夜有所夢，人的夢境其實往往是人潛意識的表達，所以解夢可以不神秘也不邪門。

當然，假若一些夢境不是潛意識的表達，而是上帝對人的啟示，那便不是一般術士所能解釋的。因此，法老的術士中「沒有人能給法老圓夢」（創四十8），結果法老藉那個會得約瑟解夢的酒政的引介而找來約瑟，最後得到滿意的解釋。

跟古埃及一樣，巴比倫也盛行解夢，故此巴比倫宮中一樣有解夢占卜的術士。巴比倫王作了怪夢後，心中煩亂，就要人解夢。然而，那些平日善於解夢的術士及迦勒底人今次卻無能為力，原因卻非他們不能解夢，而是因為王不肯先將夢境說明。第五節的「夢我已經忘了」原意是「我已經定了心意（不把夢說出來）」。事實上，若王真的把夢境忘了，他也無從知道迦勒底人所說的夢是真是假。他這次沒有像以往般先把夢境說出來，是因為他認為他們若不能說出夢境，也就談不上解夢了。王此次反常的舉動可能是因他少作如此令他煩亂的夢，故他特別看重。當然，亦有可能這僅是他心血來潮之舉。無論如何，這至終是神的特別手段，祂要藉此使巴比倫王最後要找來但以理解夢。

迦勒底人只懂解夢，不懂說出人的夢境，即使尼布甲尼撒警告說若他們說不出來，就會「被凌遲」（即把人一塊一塊肉切去，直到死為止，或是把人斬為碎塊），所住的房屋也會「成為糞堆」（5節），他們也無能為力。他們回答說沒有人問



過這樣的難題，這種難題也不是凡人所能回答，除非是「不與世人同居的神明」(11節)。他們的回奏暗示他們認為巴比倫王的要求是不合理的。另一方面，他們的話亦間接說明隨後但以理能把夢境說出並解釋夢境，其能力非出自他在巴比倫宮中所學的解夢之術，而是來自真神上帝。

## 殺身之禍及神的啟示

衆術士及迦勒底人不能回答尼布甲尼撒的難題，於是他非常憤怒，並下令要殺盡這些巴比倫哲士，包括當時也是哲士的但以理及他的幾位同伴。這顯示尼布甲尼撒平時雖沒有甚麼特別暴行，但當他發怒時，卻會殘酷非常。這種不能自控的情況導致日後他理性全失(參但四章)。

按第一章記載，但以理等猶太少年要受訓三年，而這次殺身之禍卻發生在尼布甲尼撒在位第二年(但二1)，似乎有點矛盾。但以理等人不應受訓未完就成爲哲士。然而，「第二年」應是按巴比倫曆法計算，他們不把君王登基之年算爲在位第一年，故此在位第二年就已是但以理等人被擄後的第三年。這時但以理等人剛成哲士，所以地位不高，在巴比倫王傳召宮中哲士時，沒有他們的份兒，但既身爲哲士，就遭到池魚之殃。

但以理知道自己及同僚會遭到殺身之禍，就挺身而出，要求負責執行屠殺命令的護衛長亞略容他往見巴比倫王。正如第一章中太監長及委辦對但以理寬限一般，今次護衛長也容他去見巴比倫王。但以理求尼布甲尼撒給他一些時間去回答王所問的難題，王亦允之。凡此種種，都是上帝對但以理及其他哲士的保守。但以理回去後，就將事情告訴幾位同伴，要求他們一起求神顯示夢境之事，免得他們及「巴比倫其餘的哲士」(二18)，同遭不測。這裏顯示但以理並無敵視他的巴比倫同僚。

跟第一章及以後幾章一樣，這章以苦難爲開始，但以理及其三友，並其他所有哲士，將遭殺戮。然而，苦必盡，甘必來。苦難必會過去，神必搭救祂在苦難中的百姓，且惠及其他巴比倫哲士。

但以理向神求指明夢境，結果神在夜間向他顯明(可能同是透過夢境)。神的啟示大概只啟明王之夢境內容，而對夢境的解釋則靠但以理本身的解夢知識(參二36，四19-20)。在但以理書七至十二章中，夢與夢的解釋亦清楚分開。所不同



的，是這裏的但以理能解夢，後來的但以理雖見異夢異象卻不懂解釋。

但以理在夜間得悉奧秘之事後，就稱頌讚美神。留意他提到：1). 神是智慧的來源，「智慧能力都屬乎他」(二 20)，然而祂只會把智慧賜與智慧人，將知識賜與聰明的人。這種帶有二元論色彩的論點跟箴言的論點有所不同。前者明顯表示只有智慧人才能得智慧，後者則強調任何人都能藉箴言領受智慧，箴言能「使愚人靈明，使少年人有知識」(箴一 3)。但以理所指的智慧是特指向他解夢的智慧，這種智慧既由神所賜，自然只有神的子民(智慧人)才可以享有。所以，外邦哲士無法解明王的異夢。神(並祂聖民)的智慧遠在外邦人之上。2). 神可以「改變時候、日期、廢王、立王」(二 21)，這裏其實已提供一種對「宿命論」的合理質疑。神既能改變時候和日期，就表示神並未預定或預知明天的事。至於神可以廢王、立王，則表明神勝過世上的君王，包括當時權勢一時無兩的巴比倫王。

然後，但以理就去求護衛長亞略再帶他去見巴比倫王，因為他要把夢的講解告訴王。亞略就帶他往見尼布甲尼撒。他在王面前重申先前那些哲士所說的話，就是王所問的是沒有人能答的難題，除了神明之外。然而，這次但以理更強調到「只有一位在天上的神」(二 28)能顯明這奧秘的事，意思是他的啟示乃來自耶和華，而非來自其他的神明。在古代近東，人們普遍相信世上有多位的神，然而，猶太人在眾神中就獨尊耶和華，以祂為唯一值得敬拜的神，這是一種大神觀的觀念，但以理抱的也是這種觀念，他信奉的大神是他「列祖的神」耶和華(二 23)。但以理把夢境說出並解明後，連信奉外邦神明的巴比倫王也不得不承認但以理所信的耶和華是「萬神之神，萬王之主」(二 47)。

## 夢的解釋

但以理先向尼布甲尼撒重述他的夢境，就是王在夢中見到一個可怕的大像，極為光耀，站在王的面前。這像由上至下分為五個部份：

1. 精金的頭
2. 銀的胸膛和膀臂



3. 銅的肚腹和腰
4. 鐵的腿
5. 半鐵半泥的腳

在巴比倫王觀看此大像時，有一塊「非人手鑿出來的石頭」(二 34)打在此像的腳上，於是腳就碎了，而大像也粉碎，如同糠粃，被風吹散。那石頭則「變成了一座大山，充滿天下」。

但以理跟著向王解釋此怪夢。他說「你就是那金頭」(二 38)，即那金頭象徵尼布甲尼撒及其國度巴比倫，而其它四部份指隨後而來的幾個國度。尼布甲尼撒及其國度的特徵是有著極大的權柄和能力，掌管一切，世上所有走獸飛鳥(代表巴比倫境內並鄰近的各國各民，參三 4，四 12)都由他治理。然而，但以理特別提到巴比倫王的權柄是來自神的，暗喻祂既有權賜與，就有權取回(參但四 17，五 27-28)。第二個國度(銀胸和膀臂)的特徵是國勢不及巴比倫。第三個國度(銅腹和腰)的特徵是有能力「掌管天下」。第四個國度(鐵腿)則十分堅壯，能壓制列國。此國度後來會分為半鐵半泥的腳，即是半強半弱，而國民之間也不能彼此相合，正如鐵不能與泥相合一般。後來，天上的神必另立一個永不敗壞的國度，這國度會把前面的諸國度全然粉碎。該些國度會被一塊「從山而出」、「非人手鑿出來」的石頭打碎(二 45)，碎得無處可尋。這石頭當然就是那永不敗壞的國度。

由於但以理沒有像後來但以理書作者在第八章般註明所預言之國度的名字(「雙角的公綿羊，就是瑪代和波斯王。那公羊就是希臘王」，但八 20-21)，所以學者就對但以理的解釋有不同的理解。一般而言，大像的解釋有三個：

## 古羅馬的解釋：

金頭指巴比倫，銀胸膛和膀臂指瑪代波斯，銅腹和腰指希臘，鐵腿和腳指古羅馬。那石頭指基督第一次的來臨。基督並非來自人間(非人手鑿成)，而祂初次來臨時所展開的，不是他世式的國度，而是神在地上的國度，是現世的。祂的國度(如福音的傳揚)打碎了人間罪惡的國度。也就是說，這是屬靈的國度，因為羅馬帝國並未隨基督的初次來臨而告終，故該個由基督展開的國度只能是屬靈方面的。這屬靈國度擊潰的，不是



「羅馬」，而是「罪惡」。事實上，羅馬帝國在耶穌升天後才進入全盛時期。

然而，在這解釋中，前四者是實在的國度，但基督所展開的國度卻是虛的，是屬靈的，沒有實體的，其中就似有不協調之處。此外，初世紀時教會的發展及福音的傳播都只是起步階段，我們很難理解教會或屬靈國度能如夢中所見石頭般把邪惡勢力擊潰，或是「變成大山，充滿天下」。

## 今羅馬的解釋：

金頭指巴比倫，銀胸膛和膀臂指瑪代波斯，銅腹和腰指希臘，鐵腿和腳指古羅馬和由古羅馬文化延伸出來的「今羅馬」，這「今羅馬」可以是指今日的歐洲。又或者這「今羅馬」是指主再來之前才出現的新興羅馬。至於那石頭，就是基督第二次的來臨。祂展開的是新天新地，是他世的。

這解釋的一大難處是夢中的「鐵腿」及「半鐵半泥的腳」似是連貫的，後者是前者的延伸。然而，若說那石頭表徵基督第二次來臨，則第四個國度便分為兩個分隔很遠的階段，一個是已成歷史的古羅馬，一個是今日的歐洲或甚至是一個仍未出現的新興羅馬。何況這種文化上的延伸能否算為是國度的延伸，亦是一大問題。此外，跟第一個解釋一樣，由實體的國度轉為一個虛的、屬靈的、甚至他世的國度，亦有不協調之處。有學者認為這國度可能是指基督再來時，在地上所建立的千禧年國度。可是聖經清楚表明千禧年國度不是永恆的，而且聖經對千禧年所述甚少，我們很難以此成為一個解釋。

基本上，筆者相信沒有真正所謂的千禧年。啟示錄所提的千禧年指的是一種地上的理想國度，一個近似以賽亞書六十五章所述的理想人間境界，而不是基督再來後一個在地上展開的政權。根據聖經其它記載，世界末日時一切都會被火消化，隨後展開的就是屬靈的新天新地。這新天新地不會有物質，不會有痛苦、罪惡、死亡（參彼後三 12，啟廿一），所以不會有現世延續式的千禧年（而且其中仍有爭戰、罪惡、災禍）。千禧年的另一重要意義，是表徵信徒在末後可以享有的安息日子。

在實際計算方面，亦從可從人類歷史的長短去看千禧年的安息意義。人類歷史至今約有近六千年。創世記五章及十一章所提供的家譜年代資料（假如所述之年代沒有錯誤的話），人類



歷史開始自主前四千年，更準確的計算，亞當被造時是主前 4004 年，而以諾(他曾與神同行三百年)時代大約在主前三千年，亞伯拉罕出吾珥時大約是主前二千年，所羅門時代是主前一千年，而耶穌的降生年期是主前四年(不在主前或主後一年，這是出於一些日期計算上的錯誤。坊間不少書籍都有這方面資料，筆者不在此討論)。

也就是說，自從亞當被造至今日大約有六千年。神「看一日如千年，千年如一日」(彼後三 8)，會否這六千年就代表六天呢？那麼六天(六千年)之後又是甚麼？一星期有七天，第七天(第七個一千年)會是甚麼？第七天豈非正是安息日？筆者大膽假設，如果人類歷史共有六千年的話，那麼主後二千年便是人類歷史結束之時，而亞當被造是主前 4004 年，耶穌降生於主前四年，則人類歷史結束之年期就是主後 1996 年(當然，耶穌並未在這年再來)。若以此推論的話，之後就應該開始第七天(第七個一千年)，這天是安息日，是特別的，這安息日(一千年安息年)可能就是聖經所說的千禧年。也就是說，千禧年的重點是人在主裏的安息，而無須指向實際的一千年。舊約的禧年豈非也是強調安息嗎(利廿五 10)？現將人類七千年歷史列表如下：

1. 主前 4004 - 主前 3004 第一千年
2. 主前 3004 - 主前 2004 第二千年
3. 主前 2004 - 主前 1004 第三千年
4. 主前 1004 - 主前 4 第四千年
5. 主前 4 - 主後 996 第五千年
6. 主後 996 - 主後 1996 第六千年  
(人類六千年歷史結束)
7. 之後的一千年 第七千年(千禧年)



當然，筆者不是說主後 1996 年或隨後的幾年是世界末



日，因為聖經年代的計算（特別是關乎亞伯拉罕時代以前的遠古歷史）並非絕對準確，而且確實地預言那一年是世界末日，也決非神要我們做的事。耶穌自己就曾說，「但那日子那時辰，沒有人知道，連天上的使者也不知道，子也不知道，惟獨父知道」（太廿四 36）。不過，我要指出的是以上的計算若相差不遠的話，則人類歷史就可能確以六千年左右為限。神用六日創造世界，第七日休息，祂也要人六日工作，第七日休息（安息日），六年工作，第七年休息（安息年，七個安息年後有一年禧年），六千年工作，第七千年休息。從這角度看來，神創世時在第七天安息就有著很重的典範性和教導性意義，而千禧年就有著六日之後第七日休息的象徵意義但（無須一定要有那麼的一千年）。當然，以上的計算只供參考，因為人類過去歷史之長短始終是個難知之數（雖然筆者相信人類只有六、七千年的歷史），亦無從知道終結之期。縱是如此，千禧年有著安息的意義，卻是十分肯定的。

## 希臘的解釋：

金頭指巴比倫，銀胸膛和膀臂指瑪代，銅腹和腰指波斯，鐵腿和腳指希臘。若是這樣，則那二腳並其半鐵半泥的形態就象徵亞歷山大之後的南北二王（埃及多利買王朝及敘利亞西流基王朝）。這解釋與史實有很多吻合，因為希臘山大確是所向無敵，符合「打碎壓制列國」的描寫（二 40），而希臘分裂後的南北王朝的確會想藉通婚「攙雜，卻不能相合」（二 43）。其「攙雜」而不成功的經過在但以理書十一章（參十一 6）有詳盡描寫。這種「攙雜」也可能是指亞歷山大和他的繼承者所鼓勵的整個帝國不同民族通婚及文化混合，以致能建立一個一致的希臘化帝國。這種通婚或文化混合是保守的猶太人所憎惡的。這個解釋更為合理，因為「半鐵半泥」的描寫很合乎希臘人（鐵）與猶太人（泥）的無法相合。第四十一節強調這些泥是「窰匠的泥」，這亦與先知以窰匠喻神，泥喻以色列百姓的描寫相近。「耶和華啊，我們是泥，你是窰匠」（賽六十四 8）。

至於那石頭，則可能是指那帶來獨立革命的馬加比家族（馬加比 Macabee，是執鐵錘者的意思，形象與那力碎大像的石頭相近）。然而，異象中的「非人手鑿成」石頭很難跟馬加比家族或其王朝串連起來，馬加比王朝亦難算為「充滿天下」



的大山，或「打碎滅絕那一切國，這國必存到永遠」。但另一方面，亦不能否認這解釋跟七至十一章的內容最吻合。七至十一章所論的焦點應該是希臘北王安提阿古四世的肆虐。所以但以理書作者把四百年前的這異象記載下來時，他心目中的鐵腿和腳應該就是指希臘。至於「非人手鑿成」或「充滿天下」等描寫雖與事實不大相符，然而這異夢充滿著象徵文字（或誇大式文字），不能全以字面意義解釋。例如但以理解說時提到「凡世人所住之地的走獸，並天空的飛鳥，他（上帝）都交付你手，使你掌管這一切」，就明顯不能按字面理解。同樣，銅的國度（無論是指希臘抑或波斯）未必真能「掌管天下」，鐵的國度（無論是指希臘抑或羅馬）未必真能「打碎克制百物，又能壓碎一切」。所以那石頭變成大山充滿天下，亦是可理解的。或者這石頭只是喻意神對希臘的審判，而未必一定要實指任何一個與希臘為敵的政權或勢力。所以，在以上三種一般解釋中，筆者認為這解釋最為合理。

雖然筆者傾向希臘的解釋，但聖經的預言往往是多重應驗的，希臘這鐵腿鐵腳的倒下也同時可預表古羅馬的倒下，甚至預表整個人類屬世政權的倒下（即是二 44 所說的「列王」）。正如但以理書後半部所「預言」的暴君雖明顯指向希臘的安提阿古四世，然而類似的暴君行為（殺害聖民、破壞猶太傳統、褻瀆及破壞聖殿）也在不同程度上出現於後來的歷史中，例如主後七十年的羅馬將軍提多（Titus）就曾圍攻聖城，殺害無數居民，且把聖殿中設置搶走，並拆毀牆壁，放火焚燒（據說是要取走牆中存有的金片，以致聖殿如耶穌曾預言般完全破毀，「連一塊石頭也不留在石頭上」，路十九 44）。第二次世界大戰時，德國納粹暴君希特拉（Hitler）亦曾殺害猶太人達六百萬之多。新約馬太福音廿四章、約翰壹書二章、啟示錄十三章等亦預言在末世時會有敵基督出現、殺害聖民、褻瀆那在末後日子重建的聖殿，至終引發世界最後大戰，而基督就在戰爭高峰時再來，結束這可怕戰爭，引進新天新地。在多重應驗的角度下，以上幾個解釋都可算為是正確的。

從另一角度而言，巴比倫國本身的歷史發展亦跟那夢中的大像相似。「你就是那金頭」（二 38）尼布甲尼撒是那金頭，當時國勢最強。他死後，經歷了三個君王，才到拿波尼度。拿波尼度後來遷往亞拉伯沙漠北部的提瑪城，以此為巴比倫國第二首都。至於首都巴比倫城，他就派長子伯沙撒替他攝政，變



成了兩個權力中心，彼此並不和睦。拿波尼度本身是哈蘭人，他的母親曾經作過月神辛(Moon-god Sin)的女祭司，他自己也信奉月神，因而故意忽略巴比倫的國神瑪督(Marduk)，甚至把月神辛視爲是巴比倫國最大的神明，取代了瑪督的地位。他的態度引起巴比倫城居民及祭司極大的不滿。

最後，巴比倫國一夜之間被波斯古列王擊敗，原因之一是因爲瑪督的祭司及大部份的巴比倫城居民都因不滿拿波尼度而主動打開城門迎接波斯大軍。從此巴比倫烟消雲散，永久成爲荒涼之地，「其內必永無人烟，世世代代無人居住；亞拉伯人也不在那裏支搭帳棚，牧羊的人，也不使羊群臥在那裏」(賽十三 20)。

於是，金頭(尼布甲尼撒)之後，確有三位君王(銀胸銅腹鐵腿)，後是兩個並存的君王和權力中心，彼此並不和睦(半鐵半泥的腳)。最後古列這個「非人手鑿出來的石頭」(按以賽亞書四十五章 1 節所言，古列是神所膏立所攙扶的，故非出自人手)把巴比倫國消滅，而且是「金、銀、銅、鐵、泥，都一同砸得粉碎」(二 35)。事實上，這種一齊砸碎的情況更似是指同一個國度，而非砸碎腿或腳之時，金銀國度已絕迹世間多個世紀。大像被砸碎後，「如夏天禾場上的糠粃，被風吹散，無處可尋」，這描寫亦與巴比倫亡國後的情況相似。

這個解釋有可能是那異夢最初的解釋：它指向巴比倫國的快速逝世，如那大像般從頭到腳依金銀銅鐵泥的質素，漸次遞降，每況愈下。巴比倫王得夢之時心裏煩亂，因爲夢境本是指向他及其國度的，而非與他無關的遙遠國度。正因如此，第三章記載尼布甲尼撒造了一個從頭到腳都是金的大像，以表明巴比倫不會每況愈下。若他理解大像之頭以下再非巴比倫國度，則我們就較難理解他造全身之金像的動機。然而，這異象到了四百年後但以理書作者手裏，就因著作者時代背景而另有所指，他針對的主要是希臘帝國。

無論如何，這異夢最重要的意義，是指出敵擋神的外邦政權或勢力(這種勢力可上溯至古代巴別塔，下至末世的敵基督)雖然有輝煌的時期，但是最終都必如塵土糠粃般衰敗。神的國度至終必取而代之。



## 此異夢對主前二世紀百姓的意義

### 屬地國度必過去

但以理書作者記載這個異夢，為的是要向主前二世紀猶太百姓表明神對歷史有祂的計劃、祂是歷史的主。那充滿邪惡、迫害猶太百姓的希臘帝國雖「堅壯如鐵」，能「打碎克制百物，又能壓碎一切」，能「打碎壓制列國」，然而驕橫的希臘國度必走上窮途末路，神的審判必會來到，擊散希臘，擊敗暴君安提阿古四世的暴政，建立祂的永恆國度。昔日的巴比倫國一樣極為強大，但也難逃審判與傾覆；尼布甲尼撒雖權傾天下，但也不得不服在神的永世計劃中。既是這樣，主前二世紀的猶太百姓就當堅忍苦難到底，因為苦難必盡，神的國度必來。這個「神國」對作者而言，在很大程度上是等同猶太子民。那石頭可泛指神的審判，也可特別指向神藉猶太子民對希臘的懲罰。如上文所述，泥可以喻為猶太人，而泥在本質上跟那擊倒大像的「石頭」相近。故兩者皆可指屬乎神的。所以，作者相信，擊倒希臘的，是猶太人（或尤指馬加比家族）。雖然，按照字面的意義，作者的期盼並沒有真正實現。神藉其聖民展開的永恆的國度並沒有照他所期盼的方式或日子來臨。然而，神國取代人國的期盼終會有一天實現——用一種但以理書作者在他那時代所不能領會的方式及日子來應驗。

### 希臘文化與猶太傳統無法相合

此外，作者也藉大像腳部鐵與泥無法攙雜的情況來暗示一件事實：希臘君王為鞏固政權，冀圖把巴勒斯坦全盤希臘化，把猶太人和希臘人攙雜在一起，這個理想終不能實現，正如異夢中大像腳部「鐵與泥攙雜，那國民也必與各種人攙雜，卻不能彼此相合，正如鐵與泥不能相合一樣」（二 43）。在這裏，鐵表徵希臘人及其文化，泥則指猶太人及其文化。

事實上，自從亞歷山大以來，猶太人就不斷面對希臘化（Hellenism）的衝擊。希臘統治者不單推行希臘文字，也推行那些包涵了很多不同宗教與哲學的希臘文化。這些文化有些部



份跟猶太人的傳統極不相同，甚至是與猶太信仰衝突的。於是希臘化的政策日漸對猶太信仰形成種種威脅。那些分散各地的猶太人故然首當其衝，即使在巴勒斯坦，也出現不少希臘化的城市、政府及娛樂，包括跑馬場、大運動場、音樂院和戲院。猶太人被鼓勵去參加這些娛樂。很多時這些地方除原有節期外，亦會加插公開的希臘宗教慶典，這些外邦娛樂和宗教慶典當然是保守的猶太人拒絕參與的（當然亦有猶太人樂於參與）。此外，希臘人十分崇尚人體美，對裸體毫不難為情。他們的雕刻、陶瓷，都出現有裸體的人像，他們甚至在田徑跑道上也是赤身奔跑的。

保守的猶太人當然抗拒這些希臘文化，一方面當中常夾雜有異教慶典及祭祀，另一方面亦因為他們認為類似運動場和跑馬場的場合是引人犯罪的。馬加比一書的記載很清楚表達當時傳統猶太人對希臘化情況的憎惡：「當時在以色列這塊土地上出現了一伙猶太叛徒，他們無視律法，他們在我們許多人身上留下了惡劣的影響。他們說：『讓我們和外邦人稱兄道弟吧，倘若我們拒絕與他們來往，那只能給我們帶來麻煩』。這一提議迎合了許多人的心意，其中有些人對此十分熱衷，他們竟然去見國王，並且從國王那裏得到仿效異邦風俗的許可。他們在耶路撒冷建起了一座類似希臘城裏的體育場。他們動用外科手術來掩飾自己的割禮，拋棄聖約，開始與外族人交往，幹盡了各種各樣的壞事」（馬加比一書— 11—15）。

此外，百姓中的撒都該教派是特別贊成希臘化的，由於他們多屬中上流社會的人或祭司階級，故此亦使希臘化的過程有著甚為「官式」、「權威式」的支持。支持希臘化和反對希臘化的猶太人之間，有著很大的矛盾衝突。甚至可以說，主前二世紀時巴勒斯坦的真正衝突，不是發生在猶太人與外邦人之間，而是保守的猶太人與希臘化的猶太人之間。這種衝突一直延伸到新約時代。

但以理書作者很明顯是個反對希臘化的人物，甚至可能是安提阿古四世時一個哈西丁人。他藉著第一章的故事指出主前二世紀的猶太人絕不該對那些跟猶太傳統衝突的外邦文化妥協，同時也藉第二章巴比倫王的異象指出外邦王國必敗、神國（亦即神子民的新國度）必取而代之，又藉異象中的「鐵泥不能相容」來指出希臘化的嘗試必不能成功。作者希望同胞們明白：希臘國至終必敗，其敗壞的文化亦必隨之而終，猶太人當



保守自己不受這些文化影響。在主前二世紀，真正對猶太百姓形成挑戰的，不是敵對的政權或宗教，而是敵對的文化。

今日，信徒也較為對異教異端有所警覺，卻易受不良潮流文化的影響。如何能出於淤泥而不染，如何抗衡社會上的敗壞文化，是信徒要格外留意的。「不要效法這個世界，只要心意更新而變化，叫你們察驗何為神的善良，純全可喜悅的旨意」(羅十二 2)。

## 屬天的智慧勝過外邦的智慧

但以理書作者指出希臘文化與猶太傳統無法相容，也藉著主前六世紀但以理這人物與巴比倫其他智士的比較來指出一件事實：外邦智慧無法跟耶和華所賜與人的智慧相比較。巴比倫國中術士不能為巴比倫王解夢，結果王在烈怒下要殺盡所有術士，然而身為術士之一的但以理就在耶和華特別指引下，解明王的夢。故此，清楚顯明異教徒的智慧，包括他們的幻術、占卜、解夢，都無法跟真神信仰之信徒的屬天智慧與啟示相匹配。真正的「智慧」是神所賜給智慧人(神之子民)的，也惟有祂才可以顯明深奧隱秘的事。「他改變時候、日期、廢王、立王，將智慧賜與智慧人，將知識賜與聰明人」(二 22)。但以理能有智慧去解明夢境，非因他自己有智慧，而是因他敬拜上帝，是神的子民。他向神禱告，而神就賜他智慧，並向他顯明奧秘的事。亦因為但以理有了神所賜的智慧，所以他能解釋明白那些奧秘的事。

「我列祖的神阿，我感謝你，讚美你，因你將智慧才能賜給我，允准我們所求的，把王的事給我們指明」(二 23)

「至於那奧秘的事顯明給我，並非因我的智慧勝過一切活人，乃為使王知道夢的講解和心裏的思念」(二 30)。

至於那些巴比倫的解夢者，他們既沒有神所賜的屬天智慧，又沒有神的啟示，靠著的都是人有限的智慧，當然無法懂得王的夢境及其解釋。

主前二世紀時猶太百姓所遇到的困境之一，正是他們祖宗的智慧面臨希臘文化與智慧的抗拒和挑戰。希臘自亞歷山大開始，就已很積極推動希臘文字、宗教及其文化。自多利買王朝統治巴勒斯坦之時起，很多猶太人已採用了希臘的生活方式。到了西流基王朝統治時，就更為密集式推動希臘文化。如上文



所述，有很多猶太人順應了希臘文化。此外，不少猶太人亦嚮往希臘式的哲學思想及智慧觀。例如次經所羅門智慧書的作者就嘗試把舊約中論到的智慧，溶入希臘的智慧中。他採用斯多亞學派的言語，把智慧解釋為一種俱有人類許多德性的宇宙原動力。次經中的蘇撒拿傳及比勒與大龍亦充滿希臘式的邏輯智慧。爲了抗拒希臘文化並其中所高舉的外邦智慧，但以理書作者就藉著第二章的故事清楚表達出一個信息：希臘的智慧雖在某方面表現出有學問及能力，卻無法跟耶和華所賜給祂百姓的智慧相比。

特別值得留意的是希臘宗教與文化本身包括著古巴比倫宗教及文化。希臘主義有很強的包容性，於是很多古老東方宗教的內容都得以在希臘信仰中延伸著。亞歷山大攻克波斯之際，也把波斯祆教中的思想，並波斯宗教本身所容納的巴比倫帝國古老文化(如關於占卜星相學、神靈學、宇宙學、天使學、解夢之術等)，一併帶進了希臘，形成了一個高度混合的宗教體系。所以，當但以理書作者道出但以理從真神而來的真智慧真啟示勝過巴比倫之術士的智慧之際，其實也間接指出希臘的宗教及智慧無法跟猶太宗教及傳統智慧比較。希臘安提阿古四世統治時，強行把耶路撒冷全盤希臘化，厲行希臘文化及宗教，故此我們不難理解這章故事對當時社會的意義所在。

一直到了新約時代，外邦人仍以人間智慧自恃。保羅就曾論到外邦人的智慧無法與神在基督裏顯明的智慧相比：

「智慧人在那裏？文士在那裏？這世上的辯士在那裏？上帝豈不是叫這世上的智慧變成愚拙嗎？世人憑自己的智慧，既不認識上帝……無論是猶太人、希臘人，基督總爲上帝的能力，上帝的智慧」(林前一 20-24)。「人不可自欺。你們中間若有人在這世界自以爲有智慧，倒不如變作愚拙，好成爲有智慧的。因這世界的智慧，在上帝看是愚拙」(林前四 18-19)。

## 但以理書後半部的藍本

巴比倫王的異夢並無神秘色彩，跟啟示文學並不相同。而且在內容上與第一、三章緊密相連，故此其歷史真實性不容置疑。由於這異象對主前二世紀那些受希臘暴君苦害，又受外邦文化衝擊的猶太百姓尤有意義，故作者記載下來，以回應當時



代的需要。他甚至可能在異夢的細節及解釋上略加改動，以致這異夢更切合當代的處境。此外，作者亦大概以這異夢為藍本，發展出但以理書後半部四個啟示文學色彩濃厚的異象。

## 苦盡甘來

跟其它數章一樣，本章以苦為開始，但以理及其他猶太和巴比倫哲士面對殺身之禍；亦以甘為結束，神得榮耀，人得高舉。巴比倫王俯伏於地向但以理下拜和獻上供物、香品。因為但以理是耶和華的代表，故巴比倫王是向祂敬拜。他還稱頌上帝為「萬神之神、萬王之主，又是顯明奧秘事的」（二 47）。至於但以理本人，王就賞他很多上等禮物，甚至「派他管理巴比倫全省，又立他為總理，掌管巴比倫的一切哲士」。於是但以理就因禍得福，得坐上高位，而他亦樂意在外邦宮中忠心服侍。聖經雖沒有記載他在朝中的實際工作，但他必然為境內的猶太百姓成就了不少事情。他並不是個單求自己利益和地位的人。正因如此，他得高位之際，他也求巴比倫王恩待他的三位朋友。王批准他的請求，於是派他們三人「管理巴比倫省的事務」。神的智慧與啟示使外邦王也稱頌敬拜祂，而敬畏神的聖民最後亦必得勝。苦必盡，甘必來，這是這章故事結局對主前二世紀受苦中百姓的重要信息。

另一方面，巴比倫王對神的頌讚並不持久，第三章就已記載他造偶像來膜拜之事。事實上，在但以理書前半部記載中，尼布甲尼撒曾幾番頌讚耶和華，而事後不久又再迫害聖民（雖然只是很個別的事例）。他的情況跟以色列人出埃及時那幾番改變心意的法老王甚相似。從二人的故事看來，神蹟奇事並不能令人有真正的悔改或改變。又正如昔日出埃及、過紅海的以色列人，雖多番經歷神奇妙的拯救與顯現，但仍然多番發怨言，惹動神的怒氣。



## 第七章

# 誓不向偶像低頭

(但以理書第三章)

<sup>1</sup> 尼布甲尼撒王造了一個金像，高六十肘，寬六肘，立在巴比倫省杜拉平原。<sup>2</sup> 尼布甲尼撒王差人將總督、欽差、巡撫、臬司、藩司、謀士、法官和各省的官員都召了來，為尼布甲尼撒王所立的像行開光之禮。<sup>3</sup> 於是總督、欽差、巡撫、臬司、藩司、謀士、法官和各省的官員都聚集了來，要為尼布甲尼撒王所立的像行開光之禮，就站在尼布甲尼撒所立的像前。<sup>4</sup> 那時傳令的大聲呼叫說：「各方、各國、各族的人哪（註：「族」原文作「舌」，下同），有令傳與你們：<sup>5</sup> 你們一聽見角、笛、琵琶、琴、瑟、笙和各樣樂器的聲音，就當俯伏敬拜尼布甲尼撒王所立的金像。<sup>6</sup> 凡不俯伏敬拜的，必立時扔在烈火的窯中。」<sup>7</sup> 因此各方、各國、各族的人民一聽見角、笛、琵琶、琴、瑟和各樣樂器的聲音，就都俯伏敬拜尼布甲尼撒王所立的金像。<sup>8</sup> 那時，有幾個迦勒底人進前來控告猶大人。<sup>9</sup> 他們對尼布甲尼撒王說：「願王萬歲！<sup>10</sup> 王啊，你曾降旨說，凡聽見角、笛、琵琶、琴、瑟、笙和各樣樂器聲音的都當俯伏敬拜金像；<sup>11</sup> 凡不俯伏敬拜的，必扔在烈火的窯中。<sup>12</sup> 現在有幾個猶大人，就是王所派管理巴比倫省事務的沙得拉、米煞、亞伯尼歌，王啊，這些人不理你，不侍奉你的神，也不敬拜你所立的金像。」<sup>13</sup> 當時，尼布甲尼撒冲冲大怒，吩咐人把沙得拉、米煞、亞伯尼歌帶過來，他們就把那些人帶到王面前。<sup>14</sup> 尼布甲尼撒問他們說：「沙得拉、米煞、亞伯尼歌，你們不侍奉我的神，也不敬拜我所立的金像，是故意的嗎？<sup>15</sup> 你們再聽見角、笛、



琵琶、琴、瑟、笙和各樣樂器的聲音，若俯伏敬拜我所造的像，卻還可以；若不敬拜，必立時扔在烈火的窯中！有何神能救你們脫離我手呢？」<sup>16</sup> 沙得拉、米煞、亞伯尼歌對王說：「尼布甲尼撒啊，這件事我們不必回答你。<sup>17</sup> 即便如此，我們所侍奉的神，能將我們從烈火的窯中救出來。王啊，他也必救我們脫離你的手；<sup>18</sup> 即或不然，王啊，你當知道我們決不侍奉你的神，也不敬拜你所立的金像！」<sup>19</sup> 當時尼布甲尼撒怒氣填胸，向沙得拉、米煞、亞伯尼歌變了臉色，吩咐人把窯燒熱，比尋常更加七倍。<sup>20</sup> 又吩咐他軍中的幾個壯士，將沙得拉、米煞、亞伯尼歌捆起來，扔在烈火的窯中。<sup>21</sup> 這三人穿著褲子、內袍、外衣和別的衣服，被捆起來扔在烈火的窯中。<sup>22</sup> 因為王命緊急，窯又甚熱，那抬沙得拉、米煞、亞伯尼歌的人都被火焰燒死。<sup>23</sup> 沙得拉、米煞、亞伯尼歌這三個人都被捆著落在烈火的窯中。<sup>24</sup> 那時，尼布甲尼撒王驚奇，急忙起來，對謀士說：「我捆起來扔在火窯的不是三個人嗎？」他們回答王說：「王啊，是。」<sup>25</sup> 王說：「看哪，我見有四個人，並沒有捆綁，在火中遊行，也沒有受傷，那第四個的相貌好像神子。」<sup>26</sup> 於是尼布甲尼撒就近烈火窯門，說：「至高神的僕人沙得拉、米煞、亞伯尼歌出來，上這裏來吧！」沙得拉、米煞、亞伯尼歌就從火中出來了。<sup>27</sup> 那些總督、欽差、巡撫和王的謀士，一同聚集看這三個人，見火無力傷他們的身體，頭髮也沒有燒焦，衣裳也沒有變色，並沒有火燎的氣味。<sup>28</sup> 尼布甲尼撒說：「沙得拉、米煞、亞伯尼歌的神是當稱頌的！他差遣使者救護倚靠他的僕人，他們不遵王命，捨去己身，在他們神以外不肯侍奉敬拜別神。<sup>29</sup> 現在我降旨，無論何方、何國、何族的人，謗讟沙得拉、米煞、亞伯尼歌之神的，必被凌遲，他的房屋必成糞堆，因為沒有別神能這樣施行拯救。」<sup>30</sup> 那時王在巴比倫省，高升了沙得拉、米煞、亞伯尼歌。



## 巴比倫建立金像

尼布甲尼撒在巴比倫省的杜拉平原造了一個極大的金像，並為大像行開光之禮。為隆重其事，他邀請國中各省大小的官員，以至各方各國各族的代表來參與盛事。這像高六十肘（約九十呎）和六肘闊（約九呎）。由於闊度與高度的比例是一比十，而人的一般比例是一比五，所以其高度可能包括了一個很大的腳座。

雖然這大像是巴比倫的神明之像（很可能是瑪督），但卻可能與第二章異夢中的大像有關，因為但以理解釋該異夢時說尼布甲尼撒就是大像的金頭。金頭以下是銀的胸腹，銅的肚和腰，鐵的腿和半鐵半泥的腳，表徵巴比倫國度不久將會漸漸衰亡。尼布甲尼撒可能因該夢而建起此大像，一方面代表他自己（大像的樣貌亦可能仿照他自己的樣貌），另一方面也代表巴比倫的神明。事實上，在古代近東，不少國家的人都視他們的君王是神明的化身，埃及的法老王如是，波斯的君王如是（但以理書第六章就記載波斯大利烏立例要國民在一個月內獨一的向他敬拜），巴比倫王也如是。這種亦人亦神的觀念令巴比倫王可以視大像代表巴比倫人所信奉的巴比倫神明，又同時有他自己的影子，兩者並無衝突。後來希臘的安提阿古四世亦宣稱自己就是希臘神宙斯的顯現，並鑄有很像他自己的宙斯神面貌的貨幣。正因為巴比倫王自以為有神明的身份，所以他在後來會變得心高氣傲，目空一切（參但四）。

巴比倫王造的大像極高，一方面使遠方的人也可看見（來參與開光之禮的人極多），另一方面亦表徵他和他的帝國的強盛，不會如第二章異夢中大像那般輕易倒下。整個像是金的（大概不會真是全金的，而應該是木或泥造的，外面包上金），象徵巴比倫王及其國度的永恆不朽，不容有改朝換代之事。當然，也有可能是技術上難以按第二章那不同物料構成之像照造。但前者的可能性仍較大。

為表示巴比倫神明（並巴比倫王自己）的至高無上，尼布甲尼撒降旨要所有人在聽見角笛等樂器大聲響起之際，都要向大像俯伏敬拜。凡不俯伏敬拜的，都要立時被扔在火窖中（三4-5）。他亦吩咐人預備了烈火燒著的窖，以作警惕。當然，他這樣做，也是要看有沒有人對巴比倫宗教（並巴比倫王自



己)不肯忠誠。

## 但以理三友違抗王令

當巴比倫眾官員及各方各國代表雲集時，角、笛、琵琶等樂器就響了起來，各人於是敬拜那金像。但以理的三友雖然忠心在宮中服侍，「管理巴比倫省的事務」(二 49，三 12)，卻不願意向巴比倫神明偶像低頭。向人手所造的偶像俯伏敬拜，跟神的律法要求(特別是十誡中的首二誡)有明顯衝突。雖然自以色列人立國以來，百姓就不繼陷身偶像敬拜的網羅中，但被擄後的百姓卻對律法有重新的重視。連律法中禁止吃不潔之物的這種次要律例他們也冒死遵守(參但一)，何況是比飲食律例更為重要的禁拜別神偶像之例。所以，但以理的三友縱然面對烈火焚身的危機，也甘願犯險。

但以理的三友，沙得拉、米煞、亞伯尼歌，以猶太人身份在巴比倫宮中位居要職，自然招來巴比倫同僚的嫉妒，結果一班「迦勒底人」(即宮中術士)見他們不肯俯伏拜像，就前來向王控告他們。很明顯，這些迦勒底人存心要針對他們，所以在金像開光之禮中特別留意他們的反應。在這些迦勒底人向王的舉報中，也特別強調沙得拉等人的猶太人血統，希望利用種族背景來加強對他們的攻擊。巴比倫王向他們大發怒氣，因為他們不單對巴比倫神明不敬，也是對他不敬(神像是他立的，而且神像也是他的代表)。然而，巴比倫王對他們發怒氣，與他們的猶太血統根本沒有關連，不然他也不會任用猶太青年為高官。事實上，在但以理書前半部中，外邦君王都沒有刻意針對猶太人，只有那些內心充滿嫉妒的外邦同僚(三 3，六 4)。

巴比倫王叫人把沙得拉等三人帶來，要質詢他們。這點顯示這時的尼布甲尼撒仍是相當有理性的人，雖然在盛怒中，卻仍讓沙得拉等三人有機會去自辯。但以理書前半部所描寫的外邦君王，都不是十惡不赦的人(後半部的外邦君王卻是)。

留意在這次事件中，但以理並未介入其中，全章亦沒有提到他，這點與本書卷前半部其餘五個故事明顯不同。真正原因不明，可能他病了，或剛不在京城。第三章的故事大概最初是個獨立故事，跟傳統中的但以理事蹟並不相關，後來就一起被但以理書作者編入他的著作中。



## 善惡因果律的信仰及超然的信心

雖然巴比倫王給予機會讓沙得拉等三人去自辯，甚至給予他們機會在再聽見角、笛等聲音時，若肯向金像俯伏敬拜，就不會有殺身之禍。可是，他們回答說，即使巴比倫王命人扔他們入火窯，耶和華也必會從烈火中把他們救出來(三 17)。善有善報，惡有惡報，這種善惡因果律是舊約對苦難的一個主流觀念，每論是律法書、是歷史書，抑或是智慧書中的箴言，都是如此觀念。沙得拉等三人相信耶和華必拯救他們，這是他們對傳統之善惡因果律的信念。這信念亦是整卷但以理書均能印證的，例如首兩章兩個「苦盡甘來」的故事便是明證。

然而，沙得拉等三人的信心卻遠越了這個信念，因為他們跟著說，「即或不然，王阿，你當知道我們決不事奉你的神，也不敬拜你所立的金像」(三 18)。也就是說，當事情不按他們所信之因果律發生時，他們仍會堅守對耶和華的忠貞。為何神不按理保守聖民之際，他們仍會忠貞？沒有理由。他們的堅持不是任何理由可完全解釋的。他們的態度表達出一種超然的信心，一種理性之上的信心。這觀念對此書前後貫徹的因果律重點起了重要的平衡作用。信心，固然建基於理性，維繫於因果，然而有時卻也要超越理性與因果。

這種超然的信心亦是約伯記所要強調的。當約伯受苦之際，其三友以舊約中回應苦難的主流觀念來安慰他(或應該說，責備他)，例如說他受苦，是因他犯罪，或神是要藉苦難來磨練他等等。然而，他們的話無法解決約伯心中的疑問，只有令他更痛苦，因為他確知自己並沒有犯罪。約伯記一章一節亦清楚表明約伯「完全正直、敬畏神、遠離惡事」。最後，神在旋風中向約伯顯現，並以各種自然界奧秘來向約伯啟示一件事實：世間本就充滿各種人所不知所不明的奧秘，同樣，約伯受苦的原因也是一個奧秘。

雖然約伯由始至終都不知道自己為何會受苦，為何那賞善罰惡的神會容讓他這個好人受盡人間災難，然而他一直沒有放棄他的信仰，而這亦是他最痛苦之處。若約伯不再相信神，或再不信神是個公義慈愛、賞善罰惡的神，他反而會好過些，因為錯的就是神，不是他。但由於他始終堅信神是公義慈愛，賞善罰惡的神，這就等於認定他自己確是有罪。「我雖有義，自



己的口要定我為有罪；我雖完全，我口必顯我為彎曲」(伯九20)。這實在是一種「自討苦吃」的心底痛楚，但亦正是這種深深的痛楚，顯出了那種毫無理由邏輯可解釋的超然信心。這種信心可說已達信仰一種高峰式實踐與體驗。最高峰的信心，是沒有理性、理由可言的。約伯信，只因他信，再無其它理由可解釋，也無須解釋。

這種經歷也是先知哈巴谷的經歷。他對神的行事方式有諸多不滿，然而他至終仍堅信神。縱然他有不滿，又縱然他甚麼都沒有了，他仍要歌頌神。「雖然無花果樹不發旺，葡萄樹不結果，橄欖樹也不效力，田地不出糧食，圈中絕了羊，棚內也沒有牛；然而我要因耶和華歡欣，因救我的神喜樂。主耶和華是我的力量」(哈三17-18)。這種信心是無法用理性、理由去解釋的。

沙得拉等三人那種「即或不然」的堅持，也是如此。

善惡必報，苦盡甘來，雖是但以理書的主旨所在，但我們卻不能以此規限神的作為。「即或不然」(如善有惡報、苦盡甘不來之類)，我們仍當持守我們的信仰。

有信徒因為在教會中見到不義不公平的事而離開教會，離開信仰；有信徒因為自己的遭遇不能一帆風順(或甚至崎嶇滿途)而放棄信仰，因為他們覺得神沒有事事保守他們；有信徒因為發覺聖經中出現了他們認為是錯誤的「錯誤」，因而對「聖經無誤論」起了質疑，結果離開信仰(註：筆者相信，聖經是無誤的，雖然這「無誤」的定義未必完全等同基要派的立場)；有信徒因為……

筆者深信，信徒惟有建立一種沒有「因為」的信仰，才可以保持對上帝，對信仰，真正永遠忠貞。基督教信仰雖以客觀歷史事實、以各種理性依據為起點的(所以我們不是迷信)，但信仰的高峰，卻非理性所能達至。事實上，「信仰」，始終仍是要靠主觀之「信」，不能靠理性的客觀分析(例如「因為苦難可以令我得著這樣這樣，經歷那樣那樣，所以我……」之類)。這大概就是保羅所說「這義是本於信，以致於信」的道理(羅一17)。

我信，只因我信。



## 上帝奇妙的拯救

沙得拉等三人公然違抗王的命令，令巴比倫王極為憤怒。他吩咐人把那預備好的火窖加熱七倍，然後派人把他們捆起來，扔進火窖中。由於王令緊急，加上火勢極猛，所以連抬著他們三人的士兵也遭火焰燒死，然而卻沒有燒及沙得拉等三人。他們不但沒有被燒死，反而自由地在火中遊行。可能火焰把捆著他們的繩索燒斷，卻沒有燒及他們的身體，連頭髮甚至衣服也沒有波及，可見這確是上帝對他們的保守。他們內心一定對上帝的拯救充滿感恩，他們不斷行來行來，一方面表示火焰的確無法傷害他們，另一方面亦可能是在邊行邊讚美神。次經中就有「亞撒利雅之禱言及三童歌」，記載他們在烈火中遊行、唱歌讚美神的情況。其中提到「國王的僕人們將這三個人投入火窖之後，不住地往裏加油、加瀝青、加粗麻、加木柴，把火燒旺，冒出的火焰高達二十二米，就連站在火窖旁邊的巴比倫人都被噴出的火焰燒焦了」（三童歌 23-27 節），但這樣的火焰也無法傷及他們，也阻不了他們的歌聲，「啊，主啊，我們祖先的上帝，我們讚美你，願你榮耀的聖名，永遠受人尊重與敬仰，願讚美之歌聲，永遠頌揚你的榮耀，願你那神聖的榮光，永遠在聖殿裏受人讚美。天堂聖殿裏，飛禽翅膀上，凌駕著你的寶座，你坐在寶座上，俯視死亡的世界」（三童歌 29-32 節）。

此外，巴比倫王又在火焰中看見除沙得拉等三人在遊行外，還有第四個人在火中遊行，其相貌「好像神子」（三 25）。從第廿五節的記載看來，巴比倫王所見的是個異象，因為其他在火窖外的人似乎看不見那第四個人。究竟火中出現的第四者是誰？他大概是神所派來保護沙得拉等人的天使，巴比倫王亦認為他是上帝的使者（三 28）。也有學者認為他就是基督，然而但以理書整體上並沒有彌賽亞或救主的觀念，故此這第四人是基督的可能性不大，或至少這第四人在此次事件中並沒有扮演彌賽亞的角色。我們無法有確實的答案，因為這裏沒有足夠的資料可作推斷。筆者較傾向他是天使的說法。無論如何，不管他是天使抑或是基督自己，意義都明顯指向「神的保護」，或更準確的說法，是指向「神的同在」。神要火焰不傷及沙得拉等人，是何等容易的事，祂根本不需派使者（或道成



肉身的基督)到火焰中與他們一起。火焰中出現神的使者，表明神在其子民受苦之際，是與他們同在苦中的。神願與人同經苦楚，這亦正是基督道成肉身、經歷人間一切憂患、最後釘身十架的一大意義所在(參來四 14-16)。

在另一方面，這段描寫跟聖經中上帝一般的顯現相吻合。自出埃及時代那向摩西顯現之燒著的荆棘、那會幕前的火、那雲柱火柱、西乃山上的火(後來先知以利亞也有遇上)、以至先知以西結所見的異象，神都在火中向人顯現。火顯明神之臨格，或神之干預。

然而，筆者認為我們不能把「神的同在」視為是沙得拉等人得勝試煉的原因。他們在進火窖前根本不會肯定神必與他們同在，甚至在火窖中他們本身是否知道有第四者存在也是一個疑問。第四者可能只是神向巴比倫王顯現的一個異象，所以別人看不到，連火中的三友也看不到，至少經文沒有提到這點。這情況就如在約伯記故事中，約伯經歷諸般苦難後，神在旋風中向他顯現，以致這位在理念上認識神的人可以首次親身經歷神自己。「從前我風聞有你，現在親眼看見你」(伯四十二 5)。然而，神向他的顯現並不是約伯勝過苦難的動力。約伯不是因為相信在苦難中必親身經歷神而有力量去堅守信仰的，更不是因為相信苦難後神必賜福他(約伯後來得著更多的財富和更俊美的兒女，伯四十二 12-15)而有此力量。在他得以親身經歷神之前，或在神賜福與他之前，他本身已勝過苦難。他不是因為任何理由而繼續保持堅貞的。他的信仰中根本就沒有「因為」。亦只有這種沒有「因為」的信仰，約伯及但以理的三友才可以真正永遠對耶和華忠貞。

簡言之，第四人的出現，意義主要是針對巴比倫王。祂要巴比倫王曉得那保護沙得拉等人的，是萬軍之耶和華的使者。

## 苦盡甘來的結局

尼布甲尼撒見沙得拉等人有天使之助，大火無法傷害他們，就走近火窖門口叫他們出來，而且稱呼他們為「神的僕人」(三 26)。他親身叫他們出來(這樣做有一定程度危險性，因為火勢極猛)，而沒有吩咐手下這樣做，大概是他心中懼怕自己因冀圖傷害神的僕人而惹動神的怒氣。他們出來後，眾官員就近前來看他們的情況，見他們竟然毫無損傷，連頭髮、衣



服也沒有絲毫受損，甚至沒有火燎的氣味。尼布甲尼撒因此對眾官員宣佈沙得拉等三人所信的神是應當稱頌的。他稱讚神是位保護他子民的神，「他差遣使者救護倚靠他的僕人」(三 13)，也稱讚沙得拉等三人對神的誓死忠貞，「他們不遵王命，捨去己身，在他們神以外不肯事奉敬拜別神」。此情此景實在非常奇妙，也非常諷刺，因為外邦君王竟在群臣面前稱讚猶太人的神，又稱讚這幾位猶太人因忠心於他們的神而不惜「不遵王命」，即不遵守他自己的命令。這種間接羞辱巴比倫神明及巴比倫王自己的說話，竟出自巴比倫王的口，神的作為實在令人驚訝。

不但如此，巴比倫王還降旨要各方各國各族的人都不得誹謗耶和華，否則必受重罰，人會遭凌遲，房屋會成糞堆，因為這次事件證明耶和華確有大能，「沒有別神能這樣施行拯救」(三 29)。巴比倫王信奉諸神，這是古代近東人普遍的信仰。所以，沙得拉等三人之被救讓他曉得耶和華的能力，祂為至高，但並不表示王從此就敬拜耶和華(參二 47)。他這種敬畏之心只是短暫的，從第四章看來，王仍然心高氣傲，自以為神，輕忽耶和華。這再次表明神蹟不能改變人心。

最後，巴比倫王升了沙得拉等三人的職位，這種苦盡甘來的結局：神得榮耀，人得高升，跟前兩章是一致的。苦難終會過去，那些堅守信仰，不向外邦宗教屈膝的人，必得高升，因為神是一位賞善罰惡的神，故此善人終必有善報。在但以理書中，苦難是有積極意義的，甚至是蒙福之途(一、二章皆有此意)。這在某一程度上亦可解釋了為何信徒會遭遇苦難(參九 24)。然而，如上文所述，智慧書中的約伯記卻指向一個更高層次的信心。苦難，可以是無因無果的。人的信心應超越因果，超越理性，超越一切。

## 此事件對主前二世紀百姓的意義

這一章的故事對主前二世紀的猶太百姓尤有意義，因為類似的情況的確發生於主前二世紀安提阿古四世統治下的巴勒斯坦。

安提阿古四世有很強的自我崇拜傾向。他以神明自居，曾自稱為「依比法尼」(Epiphanes)，意思是「神明顯現」。在主前 168 年，他在耶路撒冷聖殿中設立一座敬拜希臘宙斯神



的祭壇，且宣稱自己就是宙斯神的顯現。他既然自稱是「神明顯現」，所以那些不肯對祭壇敬拜的人，都要面對殺身之禍。這種惡行令安提阿古四世臭名遠播。此外，他又強迫猶太人參與外邦人的宗教儀式，甚至要參加慶祝希臘之酒神巴庫斯的遊行，不服從者皆會被害。很多時這些慶典中的偶像都有著安提阿古四世自己的影子。安提阿古四世更發行鑄有很像他自己的宙斯神面貌的貨幣，進一步把自己跟宙斯神等同起來。至於安提阿古對不服從者的對待方式，其殘酷之處絕不遜於巴比倫王，馬加比二書七章三至五節就記載他命人嚴刑拷打異己份子，「國王大發雷霆，他下令把大盆和大鍋燒紅，這事立刻照辦了。接著他叫人割下這位說話人的舌頭，剝下頭皮，砍斷他的手和腳……國王命人把他舉起來扔入大鍋裏，大鍋裏冒出一股烟」。

主前二世紀百姓被迫去敬拜外邦偶像，而這些偶像又帶有統治者的影子，這些苦況都正是但以理書第三章記載之但以理三友所面對的困境。故此但以理書的讀者不難從巴比倫王身上看到安提阿古四世的影子，或是從安提阿古四世身上看到巴比倫王的影子。沙得拉等三人那種「即或不然」的無比勇氣與堅貞，正是作者鼓勵他當代的猶太百姓所需要有的態度。所以，這章目的是要鼓勵主前二世紀百姓要像沙得拉等人般誓死忠於耶和華，切不可向外邦偶像低頭，也不可作離經背道的變節。

此外，但以理書作者亦藉此故事向當代百姓提出幾項安慰。首先，神在火焰中與受苦中的沙得拉等人同在，神與他們一同經歷一切艱難；同樣，主前二世紀百姓縱然在安提阿古四世壓迫下受盡諸般苦楚，但是神必與他們同在。為此，他們就該更有力量與盼望去面對眼前的難處，甚至如三友般在苦中仍可歌唱，因為耶和華是使人在夜間也可歌唱的神（伯三十五10）。

其次，苦難無法將百姓消滅，正如烈火無法傷害沙得拉三人。神必保護在安提阿古四世鐵蹄統治下的猶太百姓。他的種種手段無論如何可怕，也不能與神的大能相比較。神必保守祂的百姓。這情況就如神在西乃山下、於荆棘裏火焰中向摩西顯現（出三2），並呼召他去帶領在埃及為奴的以色列人離開。該荆棘被火燒著，卻沒有燒燬，就好像百姓雖在埃及受盡折磨，但神始終保守他們，讓他們不會被全然消滅。總有一天，百姓會離開困境。以賽亞書亦提到「雅各阿，創造你的耶和華，以



色列阿，造成你的那位，現在如此說，你不要害怕，因為我救贖了你。我會題你的名召你，你是屬我的。你從水中經過，我必與你同在；你趟過江河，水必不漫過你，你從火中行過，必不被燒，火焰也不燬在你身上。因為我是耶和華你的神」（賽四十三 1-2）。

第三方面，苦難至終會過去，好景將臨。但以理三友在經歷苦難後，不單神因此得榮耀，人也可得高升。故此苦難成了神賜福與人的一種途徑，而百姓就更當存盼望的心去忍耐到底。凡忍耐到底的，必然得救，神必救百姓脫離如火般險惡的境地。然而，作者也藉沙得拉等人的態度指出：「即或不然」（即使神沒有如期地拯救百姓），百姓也仍當堅拒向外邦偶像屈膝敬拜。



## 第八章

# 瘋狂的統治者

(但以理書第四章)

<sup>1</sup> 尼布甲尼撒王曉諭住在全地各方、各國、各族的人說：「願你們大享平安！」<sup>2</sup> 我樂意將至高的神向我所行的神蹟奇事宣揚出來。<sup>3</sup> 他的神蹟何其大！他的奇事何其盛！他的國是永遠的！他的權柄存到萬代！」<sup>4</sup> 「我尼布甲尼撒安居在宮中，平順在殿內。<sup>5</sup> 我做了一夢，使我懼怕。我在床上的思念，並腦中的異象，使我驚惶。<sup>6</sup> 所以我降旨召巴比倫的一切哲士到我面前，叫他們把夢的講解告訴我。<sup>7</sup> 於是那些術士、用法術的、迦勒底人、觀兆的都進來，我將那夢告訴了他們，他們卻不能把夢的講解告訴我。<sup>8</sup> 「末後，那照我神的名，稱為伯提沙撒的但以理來到我面前，他裏頭有聖神的靈，我將夢告訴他說：<sup>9</sup> 『術士的領袖伯提沙撒啊，因我知道你裏頭有聖神的靈，甚麼奧秘的事都不能使你為難，現在要把我夢中所見的異象和夢的講解告訴我。』<sup>10</sup> 我在床上腦中的異象是這樣：我看見地當中有一棵樹，極其高大。<sup>11</sup> 那樹漸長，而且堅固，高得頂天，從地極都能看見；<sup>12</sup> 葉子華美，果子甚多，可作眾生的食物；田野的走獸臥在蔭下，天空的飛鳥宿在枝上；凡有血氣的都從這樹得食。<sup>13</sup> 我在床上腦中的異象，見有一位守望的聖者從天而降，<sup>14</sup> 大聲呼叫說：『伐倒這樹！砍下枝子，搖掉葉子，拋散果子，使走獸離開樹下，飛鳥躲開樹枝。<sup>15</sup> 樹不卻要留在地內，用鐵圈和銅圈箍住，在田野的青草中讓天露滴濕，使他與地上的獸一同吃草，<sup>16</sup> 使他的心改變，不如人心，給他一個獸心，使他經過七期（註：「期」或作「年」，本章同）。<sup>17</sup> 這是守



望者所發的命，聖者所出的令，好叫世人知道至高者在人的國中掌權，要將國賜與誰，就賜與誰，或立極卑微的人執掌國權。』<sup>18</sup> 這是我尼布甲尼撒王所做的夢。伯提沙撒啊，你要說明這夢的講解，因為我國中的一切哲士都不能將夢的講解告訴我，惟獨你能，因你裏頭有聖神的靈。』<sup>19</sup> 於是稱為伯提沙撒的但以理驚訝片時，心意驚惶。王說：「伯提沙撒啊，不要因夢和夢的講解驚惶。」伯提沙撒回答說：「我主啊，願這夢歸與恨惡你的人，講解歸與你的敵人。<sup>20</sup> 你所見的樹漸長，而且堅固，高得頂天，從地極都能看見；<sup>21</sup> 葉子華美，果子甚多，可作眾生的食物；田野的走獸住在其下；天空的飛鳥宿在枝上。<sup>22</sup> 王啊，這漸長又堅固的樹就是你。你的威勢漸長及天，你的權柄管到地極。<sup>23</sup> 王既看見一位守望的聖者從天而降，說：『將這樹砍伐毀壞，樹不卻要留在地內，用鐵圈和銅圈箍住，在田野的青草中讓天露滴濕，使他與地上的獸一同吃草，直到經過七期。』<sup>24</sup> 王啊，講解就是這樣：臨到我主我王的事是出於至高者的命。<sup>25</sup> 你必被趕出離開世人，與野地的獸同居，吃草如牛，被天露滴濕，且要經過七期。等你知道至高者在人的國中掌權，要將國賜與誰就賜與誰。<sup>26</sup> 守望者既吩咐存留樹不，等你知道諸天掌權，以後你的國必定歸你。<sup>27</sup> 王啊，求你悅納我的諫言，以施行公義斷絕罪過，以憐憫窮人除掉罪孽，或者你的平安可以延長。』<sup>28</sup> 這事都臨到尼布甲尼撒王。<sup>29</sup> 過了十二個月，他遊行在巴比倫王宮裏(註：原文作「上」)。<sup>30</sup> 他說：「這大巴比倫不是我用大能大力建為京都，要顯我威嚴的榮耀嗎？」<sup>31</sup> 這話在王口中尚未說完，有聲音從天降下，說：「尼布甲尼撒王啊，有話對你說：你的國位離開你了。<sup>32</sup> 你必被趕出離開世人，與野地的獸同居，吃草如牛，且要經過七期。等你知道至高者在人的國中掌權，要將國賜與誰，就賜與誰。』<sup>33</sup> 當時這話就應驗在尼布甲尼撒的身上，他被趕出離開世人，吃草如牛，身被天露滴濕，頭髮長長，好像鷹毛，指甲長長，如同鳥爪。<sup>34</sup> 「日子滿足，我尼布甲尼撒舉目望天，我的聰明復歸於我，我便稱頌至高者，讚美



尊敬活到永遠的神。他的權柄是永有的，他的國存到萬代。<sup>35</sup> 世上所有的居民、都算為虛無。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：『你做甚麼呢？』<sup>36</sup> 「那時，我的聰明復歸於我，為我國的榮耀威嚴和光耀也都復歸於我，並且我的謀士和大臣也來朝見我。我又得堅立在國位上，至大的權柄加增於我。<sup>37</sup> 現在我尼布甲尼撒讚美、尊崇、恭敬天上的王，因為他所做的全都誠實，他所行的也都公平。那行動驕傲的，他能降為卑。」

## 巴比倫王的詔書

作者描述這章大部份是巴比倫王尼布甲尼撒的一封信，在這詔書中巴比倫王敘述他曾作過一個異夢，雖然他將夢境向朝中哲士說明，他們卻無法為他解釋夢的意思。結果哲士之一的但以理來見巴比倫王，王就向他說明夢境，但以理聽完後就把夢的意思告訴王。原來此夢預言王因待國民不義不公平，故此將會遭到神的懲罰，失去人性，又失去王權，更被逐離人群，直到他肯向神謙卑為止。這預言後來應驗了。

本章以詔書形式寫成，因此一開始就說尼布甲尼撒王「曉諭住在全地、各國、各族的人」(四 1)，然後就一直以他為第一身下筆(我尼布甲尼撒……)，直到第十九節，才轉用第三身稱呼他。到了三十四至三十七節，又再用回第一身稱法。這章雖以巴比倫王為第一身，但一個外邦君王肯把自己的「醜事」公告天下，似不大可能，故本章的詔書形式應僅是一種文學技巧，作者把尼布甲尼撒變成瘋狂的一段真實故事以第一身詔書形式寫出，藉以加強感染力。

作者在前半部除了這章外，都沒有用第一身筆法，一直到後半部(七至十二章)就全以但以理為第一身的筆法來敘述。

## 外邦王對耶和華的讚美

但以理書第二、三章都以尼布甲尼撒對耶和華的讚美為結束，第四章也一樣。不同之處，是本章的開始也是這外邦王對上帝的讚美。他開宗明義地說這詔書之目的是要宣揚上帝向他



所行的神蹟奇事，他並因此承認祂的國是永遠的，祂的權柄存到萬代。外邦王呼籲萬民來敬拜上帝，這是舊約先知書中常出現的一個憧憬。「萬民要來就你的光，君王要來就你發現的光輝」(賽六十 3)，「列國必見你的公義，列王必見你的榮耀」(賽六十二 2，另參賽六十六 12、19，瑪一 11)。這個亦是兩約間啟示文學常出現的主題。外邦人到末後必因神國的降臨而向祂讚美，屈身敬拜(參西布林神諭三 740，便雅憫遺訓九 2，利未遺訓十四 4 及以下)。

## 巴比倫王的異夢

繼尼布甲尼撒在第三章所得之異夢後，他又在宮中得了另一個異夢，而且這夢是在他「安居在宮中，平順在殿內」(四 4)時出現的。平順安居之際竟出現一個可怕的夢境，當然令他心中極為不安。上一次那個關乎大像被石頭擊倒的異夢大概仍使他心有餘悸。於是，他又召集了宮中的哲士到他跟前，為他解夢。上次他沒有把夢說明而要哲士們把夢境說出，然後解夢，結果他們做不到，惟有但以理做到。這次他先把夢境說明，然後叫哲士們解夢。他這樣做可能希望他們沒有但以理之助也能把夢境解明。他大概希望不用再向但以理(並但以理所信奉之耶和華)求助。但是，哲士們這次雖然得知夢境內容，卻仍然無法向王講解夢的意思。最後，王在無法可施情況下，惟有把哲士的領袖但以理召來為他解夢。他把「那照我神的名，稱為伯提沙撒的但以理，來到我面前」(四 8)。伯提沙撒即「瑪度女神，願你護王」之意，而瑪度是巴比倫的大神。巴比倫王雖說但以理的新名字是源自巴比倫神明的名字，但他也不得不承認但以理裏頭另有「聖神的靈」(四 8)，是該聖神的靈使但以理能解夢而其他哲士不能。但以理倚靠的不是從巴比倫宮中學來的解夢之術，更不是巴比倫的神明，而是倚靠他所信奉的上帝。

可能尼布甲尼撒向哲士們講明夢境時人太多，或是他講述時但以理不在場(雖然他傳召的是「巴比倫的一切哲士」，但他可能刻意沒有傳召但以理)，無論如何，他要將夢境再次向但以理說明，而在說夢之前，他先承認但以理「裏頭有聖神的靈，甚麼奧秘的事，都不能使你為難」(四 9)。但以理那種天賜的智慧比巴比倫眾哲士的智慧更勝一籌。外邦的智慧再一次



被比了下去。

尼布甲尼撒所描述的夢關乎一大樹。這樹極大，而且生長堅固，高得頂天，使全地的人都可以看見。這樹的果子可供給衆生有食物，走獸飛鳥亦可在其中得到蔭庇棲息。然而，有一位從天而降的「守望的聖者」出現，並吩咐伐倒這大樹，砍下枝子，搖掉葉子，連果子也被拋跌。走獸飛鳥因此而遠離此樹。最後，只留下小段樹幹在地上，而且被箍上鐵圈和銅圈。這樹所代表的那人會失去人性，自以為是隻野獸，且確會落得如野獸一般的下場，要在田野吃草渡日，又要受天露滴濕之苦，直到「七期」滿足為止。使者對那人施行這樣的事，是出於上帝的命令，要叫世人知道那真正在地上掌權的是上帝。祂「將國賜給誰，就賜給誰，或立極卑微的人執掌國權」（四 17）。

## 但以理的解夢

但以理聽過王的夢境後，表現得很驚訝。這表示他是這時才知道夢的內容。他並沒有像第二章一樣能事先知道王之夢境。在講解夢境之先，他先對王說，「我主啊，願這夢歸與恨惡你的人，講解歸與你的敵人」。這盼望一方面表達出夢境對尼布甲尼撒何等不祥，另一方面亦表達出但以理忠臣護主之心。跟著，但以理就解釋夢境意思，說那大樹就是巴比倫王自己。樹的高大雄壯表徵他國度的威勢，而從樹中找食物和得蔭庇棲息的走獸飛鳥就是他國度下的許多民族。他對他們有生殺大權，正如五章十九節所述，「因神所賜他的大權，各方、各國、各族的人，都在他面前戰兢恐懼，他可以隨意生殺，隨意升降」。

我們也可以留意到，這大樹「高得頂天」的形態跟古時在示拿地（亦即日後的迦勒底地區）建造的巴別塔相仿。巴別塔也是「塔頂通天」的（創十一 4）。人們建造極高的巴別塔，是要違背神的命令（神要當時的人分散全地，人卻聚集起來），亦為要傳揚自己的名聲。同樣，大樹的頂天形態也表示王的違背神旨、高傲自大，以為自己的威勢真的「漸長及天」（四 22）。巴別塔最終因神的阻止而停止建造，同樣，這大樹也會因狂傲而倒下。巴比倫的名字（Babylon）本身就在字源上跟巴別（Babel）相近，皆有混亂之意。人離開神，結果只有混亂、敗



壞，至終必招致神的審判。

那從天而來的使者吩咐(別的天使?人?)要把樹伐倒，把枝葉果子盡除，這表示巴比倫王將會遭到神的懲罰，王位權柄全都失去。不單如此，他還會失去人性，被趕離人群，要與田野走獸同住。凡此一切，都是上帝藉著祂之使者所帶出的命令(四 24)。至於實際上那聖者吩咐的是誰，並不重要，也未必實有所指，重要的是這乃神的命令。為何尼布甲尼撒會遭到如此嚴厲懲罰呢？從但以理在解夢後對王的諫言(四 27)看來，他受罰是因他雖然權傾天下，卻沒有好好在國中施行公平公義。五章二十節亦進一步說他「心高氣傲，靈也剛愎，就被革去王位，奪去榮耀」。然而，這個刑罰是有期限的。過了「七期」之後，當巴比倫王肯認定那真正在地上掌權的是耶和華而不是他自己的時候，他才會恢復人性，甚至重得王位。正因如此，那使者吩咐伐倒大樹之際，要保留樹的殘株，就是讓這樹有重生的機會。至於「七期」，是指七段時間，但指多久則不能確定，亦無須去確定。重要的，是「七」，因為這是完整的數目，意即神所定的日子滿足(王受刑罰的日子)，而這可以指任何數目的日子。

這夢的內容和但以理對它的解釋跟以西結書三十一章的記載有相近之處。該段經文是先知以西結用亞述的遭遇來警告埃及。亞述非常強大，如利巴嫩的香柏樹，「極其高大，樹尖插入雲中」(結三十一 3)，「空中的飛鳥，都在枝子上搭窩；田野的走獸，都在枝條下生子，所有大國的人，都在它蔭下居住」(結三十一 6)。然而，因亞述心高氣傲的原故，所以遭到神的刑罰，祂藉列邦中強暴的國度把這樹砍斷棄掉，枝條也散落四處，地上居民都遠離它的蔭下。這樹的可怕下場連陰間也大為震動。曾一度叱吒風雲的亞述尚且如此，以西結警告狂妄的埃及，她雖強大顯赫，但假若心高氣傲，一樣難逃同樣的劫數。如果但以理知道這段經文，則亞述的故事無疑會幫助他去解釋巴比倫王的異夢。縱使他不知道這段經文，然而亞述的故事都成了一個清楚的預表。所有高舉自己的狂傲國度，無論她是亞述、埃及、巴比倫，抑或是版圖更大的希臘帝國，都會遭到神的刑罰。

但以理藉著一段對巴比倫王的諫言來結束他對這夢的解釋。他勸告王接納他的意見，「以施行公義斷絕罪過，以憐憫窮人除掉罪孽，或者你的平安可以延長」(四 27)。這顯明王



的不公義和種種惡行令他遭到神的審判。雖然巴比倫不是一個敬畏耶和華的國度，但神是在地上眾國度中掌權的神(四 32)，所以巴比倫王的不義亦會惹動神的怒氣，招來傾覆。

## 巴比倫王的兩個異夢

第二章及第四章所記載巴比倫王的兩個異夢有很相似之處，例如：

1. 在第一個異夢時，他要術士講明夢境及其解釋，哲士們不能做到，而惟有但以理能解明。第二個異夢時，王說出夢境，要哲士們解夢，哲士也一樣做不到，亦一樣惟有但以理做到。故此這章故事跟第二章是相對的。

2. 兩異象都關乎著尼布甲尼撒王之命運(留意第二章那大像之金頭主要不是指巴比倫國整體，而是專指巴比倫王，「你就是那金頭」，二 38)。

3. 兩異象都以巴比倫王之威榮為開始。

4. 兩異象都提到神之使者的出現，「從山而出」(二 45，在舊約觀念中，山是神之居所)，「從天而降」(四 13)，將地上強者擊敗。

事實上，兩個異夢是有延續性的。巴比倫王得著第一個異象及其解釋時，並沒有對夢境所包涵的警告有甚麼回應，反而在第三章中建造一巨大金像，以表徵巴比倫國的强大及歷久不衰。所以，神就在第四章再給他另一個相關的夢境，表明他終也會有衰敗的一天。

另一方面，這兩個異象及其解釋又有不相同之處：

1. 前者是世界史，後者則是巴比倫王個人歷史或遭遇。前者以神國充滿天下為結束，後者以巴比倫王復位為結束。

2. 後者開始清楚引出了但以理書幾個重要觀念：首先，苦難是有期限的，「七期」的日子滿足後，苦難就會過去。其次，神的懲罰總會留有餘地，樹之殘株之存留，象徵再有生機的可能。第三，苦難是有正面意義的，受苦令人得煉淨。巴比倫王經七期苦楚後回轉向神，重得聰明，並且再以公義待人(四 27)。



## 夢境成真

尼布甲尼撒是在平順安居之際得著大樹異象的(四 4)。平順安穩的他自然不相信自己會落得夢境中的悲慘下場。他對夢境的警告再次置若罔聞。經過十二個月後，當他舒服地在巴比倫王宮中「遊行」(四 29，指漫步)時，他就為自己對京都巴比倫城的偉大建設感到驕傲榮耀。事實上，尼布甲尼撒統治下的巴比倫的確有很偉大的建築，其中最著名的是巴比倫的空中花園，被今人譽為古世界七大建築奇蹟之一。此外，巴比倫城的城門、城牆及拿布普拉撒(Nabopolassar)宮殿，亦非常著名。然而，當他口中仍未說完讚美自己功績的話時，就有聲音從天而下，重複那夢境中王會失去王權、且被逐離開人群的警告。該聲音是「從天降下」的，相對於異夢中那守望的聖者「從天而降」(四 13)。這天上而來的話果然應驗。尼布甲尼撒失去人性，被趕離人群，要在田野與走獸同居，當然他的王位也同時失去。

經文記載「當時這話就應驗在尼布甲尼撒身上」，這是否指他未說完讚美自己功績的話就被天上而來的話打斷？他立時失去了人性？按筆者對聖經的理解，神一般不會直接干預人的思想意志，更不會令一個正常人一下子理性全盡，變成野獸般的性情。這跟神賦予人有自由意志的概念有明顯矛盾。所以，情況應是這樣的：尼布甲尼撒因國勢權柄漸大而日益狂傲，作事全憑己意、胡作非為，結果引起朝中大臣不滿。這類例子在人類歷史中亦是常有，例如中國古代的秦始皇、西方近代的希特拉，都是在擁有權柄時不能自制、失去常性、蔑視蒼生、視人命如草芥，變成可怕至極的暴君。在尼布甲尼撒極度狂傲行事之際，朝中大臣就以大局為重，革去他的王位，並把他暫時軟禁起來，以免他繼續走火入魔。然而，自大狂妄的尼布甲尼撒豈能受此屈辱，於是他被打擊至更不能自制，精神錯亂，瘋癲起來，甚至到一個地步，以為自己是隻野獸。

因此，不是神把他變瘋的，而是他自己先變得狂傲，再經打擊至變成瘋癲。但以理書五章二十節所述的次序便更合乎實情，「但他(尼布甲尼撒)心高氣傲，靈也剛愎，甚至行事狂傲，就被革去王位，奪去榮耀。他被趕出離開世人，他的心變如獸心，與野驢同居」。至於第四章把事情說成是神向他施行



懲罰，取去他的榮耀與王位，用鐵圈和銅圈把他箍住，又「使他的心改變，不如人心，給他一個獸心」(四 16)，都是以色列人對神之主權的認信態度，事情若非神容許就不會發生，故此巴比倫王的遭遇至終源自神的手段。情況就如出埃及記形容神「使法老的心剛硬」(出九 12，十 20)，不容以色列百姓離境一樣。

巴比倫王被逐離人群後，就更不能自制，失去人性，「吃草如牛，身被天露滴濕，頭髮長長，好像鷹毛；指甲長長，如同鳥爪」(四 33)。這顯示他不單生活如野獸一般，連身體形態亦有相仿。他大概真的以為自己是隻野獸，正如異夢中那使者所說，王的「心改變，不如人心；給他一個獸心」(四 16)。這種錯覺地以為自己是隻野獸的情況，可能是一種叫「狼狂症」的癲狂病。王既兩番妄顧神的警告，於是神就令(或說，任讓)他由君王之尊淪為「野獸」一般的人。

巴比倫王由人變「獸」，從創造的觀點看來，亦有很深遠的意義。神造人類，至終的目的是要人類做「人」——一個按神創造心意而行事做人的「人」，包括敬畏上帝、愛護別人、顧惜自己，也管理大地、關懷萬物。這些都是創世記所勾劃之神對人的心意，也是神形像的彰顯。當人能做「人」時，人就可以有真正的身心靈滿足。這是「屬靈人」的真正意義。初中世紀的修道傳統及近代屬靈神學往往把「屬靈」描繪為很神秘、很深奧、很抽象、很形而上、很遠離人間遠離生活的東西。其實從創造的觀點看來，真正的屬靈既不神秘也不抽象、更不遠離人群遠離生活。真正的屬靈人就是一個真正的「人」。做個按神創造心意行事生活的人，就是真正的屬靈人。這是神在太初對人的心意，這心意並未因人的墮落或祂的救贖大功而有所改變。神對人的心意，始終如一。

當人遠離神，不再按神心意行事時，人就再非「人」，而近乎人之下的「獸」了。走獸沒有人性，沒有理想，沒有高的情操，沒有提升內在品格或外在世界之心。走獸只有獸性，滿足於物質吃喝情慾，而且以弱肉強食，適者生存為生活定律，彼此相殘，日夜相鬥。人不再做「人」時，也是如此。所以，巴比倫王在狂傲之際成了「獸」，很有表徵意義。到了但以理書第七章時，作者描寫有四隻「大獸」自海中上來(並第八章的公綿羊和公山羊，啟十三章那從海中上來的獸)，也有類似的意義。「獸」的基本意義，就是「不是人」，就是遠離神創



造心意的意思。當然，聖經也有經文以獅、牛、鷹等動物來比喻以色列支派或神自己，例如猶大支派是獅子(創四十九 9)，耶和華如飛鷹(出十九 4)，以西結在異象中見到四活物有人、獅、牛、鷹的臉(結一 10)。然而，這些比喻只是以這些動物的某種特性來作表徵，跟巴比倫王有了「獸心」或那些從海中出來的「大獸」是不同的。後者指向的是與「人」相對的「獸」，是邪惡的，是敵擋神的。

## 歷史根據

由於歷史上沒有記載尼布甲尼撒患狼狂症及暫時遜位之事，反而死海古卷則有發現他之後的一位君王(拿波尼度)的病患記載，所經歷的患病期為七年，所以有學者認為但以理書的記載是把拿波尼度的遭遇誤作為是尼布甲尼撒的。死海古卷所載之「拿波尼度的禱文」其中部份內容如下：

「我拿波尼度是巴比倫大王，因著至高神的命令而渾身生了一種惡性的毒症，共歷七年之久，我變得不像一個人，直到我向至高的真神認罪，祂就賜給我一個猶太籍的法師來幫助我，他向我解釋我的病疾，又叫我把榮耀歸與至高的真神……」，記載到此便不詳，故無法肯定下文，但該是拿波尼度按那猶太人的方法去做，向神悔改，不再敬拜偶像，結果得以痊癒。有學者甚至認為拿波尼度在他即位後不久就去到亞拉伯東部的提瑪(Tema)，作為期甚久的退休，可能就是因為他患了以上的惡疾，故無法如常地在巴比倫城執政。

「拿波尼度的禱文」與第四章確有相似，如同為七期(七年?)的苦難，同為可怕的惡疾，同為認罪後的得痊癒，但不同之處卻更明顯。例如拿波尼度雖然渾身生了「毒症」(可能是毒瘡、麻瘋病之類)，但行為方面並無異樣，尼布甲尼撒所患的卻是精神分裂的狼狂症，有動物似的思想與舉動。其次，尼布甲尼撒是在巴比倫患病的，而拿波尼度則隱居於提瑪，其禱文的前言亦清楚說明他是在該城患病的，且一直沒有離開。此外，尼布甲尼撒在患病之前先得異夢，拿波尼度則沒有。總括而言，沒有足夠證據顯示這章所描寫的本是拿波尼度。作者並其它數章都對尼布甲尼撒及巴比倫情況有清楚了解，似不可能出現了這種名字上的混淆。

也有學者因為在聖經以外找不到尼布甲尼撒患狼狂症及暫



時遜位之歷史記載，故質疑其史實性。但這大概是因古代近東國家之史實記載多是隱惡揚善的，只會標榜自己國家及君王的光榮史，而少提及不光采之處。例如埃及衆多史實記載都沒有提及約瑟、摩西等人物，或在紅海被水淹大軍之事。像大衛王般把自己的惡行寫成詩篇(如詩篇五十一)，供人傳誦，在古代是少見的。此外，但以理書第五章亦清楚地簡述了尼布甲尼撒因狂傲而被奪去王位，被趕離世人，要在田野吃草如牛的故事(但五 20-21)。雖然尼布甲尼撒的瘋狂在聖經以外再無獨立的歷史憑證，但其史實性不該被質疑。

## 由獸變回人

當「七期」過後，巴比倫王由「獸」變回人。「日子滿足，我尼布甲尼撒舉目望天，我的聰明復歸於我，我便稱頌至高者，讚美尊敬活到永遠的神」(四 34)。舉目望天，表示他不再狂傲，他願意謙卑，仰望上帝，敬拜上帝。

巴比倫王因狂傲而偏離人性，近似獸性，最後亦的確變成了「獸」。神讓他患上狼狂症，是對他的嚴厲懲罰。過了七期後，他重得智慧，這明顯不是他自己力量所能達成的。一隻在田間吃草如牛的「獸」根本不會思想，不會「靜思己過」後痛改前非，更不會向天仰望上帝。所以，他的清醒應是神在懲罰期限過後讓他再有思想的能力，而當他重得思想後(當然他會意識到過去發生在自己身上的事)，他就願意向上帝俯伏敬拜。所以，他的回轉是發生在精神病痊癒之後的，而不是先回轉向神然後才清醒過來。從醫學角度分析，患狼狂症的人經過一段時間後是有可能突然完全康復的。

## 本章故事對主前二世紀百姓的意義

這個故事對主前二世紀的境況有很大的諷刺意味，因為安提阿古四世的荒謬怪誕行爲是人所共知的。他稱自己爲「依比法尼」(Epiphanes)，意即「神明顯現」，但當時的人暗地裏就諷稱他爲「依比曼尼」(Epimanes，與 Epiphanes 在原文很相近)，意即「瘋人」的意思。瘋狂的尼布甲尼撒被趕離人群，與野獸同居，這正是主前二世紀時猶太百姓對暴君安提阿古四世的一大願望。作者記載這個故事，一方面是「借古諷



今」，主前二世紀的讀者絕不難看出故事中那失去理性的尼布甲尼撒正暗喻著他們當時驕橫而專制的「瘋人」安提阿古。另一方面，作者亦是要表明安提阿古雖驕橫狂妄，但至終必遭神的審判。「那行動驕傲的，他能降為卑」（四 37）。他的受罰就意味猶太百姓之苦難快將過去，苦必盡，甘必來。

此外，這故事亦清楚表明神對人的刑罰總會留有餘地，樹之殘株的存留，象徵再有生機的可能。「七期」，象徵苦難的期限、審判之滿足。期限過後，被罰者就會重獲生機。主前二世紀時猶太百姓的受苦至終是因他們得罪了神，他們只有敬拜的外表，沒有了真正的敬虔；舊約最後的一卷書瑪拉基書大概可表達出回歸後之百姓的敗壞情況，而但以理書九章亦提到「我們犯罪作孽，行惡叛逆，偏離你的誠命典章。沒有聽從你僕人衆先知奉你名向我們君王、首領、列祖，和國中一切百姓所說的話」（但九 5-6）。因此，神藉外邦君王之手施行懲罰。正如但以理書一章三節記載耶和華因百姓的罪而把他們交付敵人之手，同樣，安提阿古四世對猶太人的暴虐，也是出於神的作為。善有善報，惡有惡報，這是貫通但以理書全書的一大主旨。百姓雖因犯罪而遭罰，但苦難是有期限的，這期限的基數是「七」（七期）。但以理書第九章也以「七」的倍數「七十」來論到耶路撒冷荒涼的年數，及遙指末後日子的「七十個七」，這全都有刑罰期滿、神恩典重新臨到的意思。「七期」過後，百姓必有重新的開始。巴比倫王經過七期苦楚後回轉歸向神，重得聰明，並且再以公義待人，甚至得加增的權柄。同樣，在安提阿古手下受苦甚重的猶太百姓在苦難過後，必「除淨罪惡，贖盡罪孽，引進永義」（九 24）。換句話說，苦難過後他們會更勝往昔。所以，對於但以理書作者來說，苦難是可以有正面意義的，受苦令人得煉淨，巴比倫王如是，猶太百姓也如是。當然，對於那些橫梗暴虐至極的人（如安提阿古四世），就只有成為塵土的份兒。

苦難既有期限，主前二世紀百姓就當忍耐到底。事實上，但以理書第一章的十天「試驗期」，第三章的火中被燒，也可算為是類似的期限，但不及這章的明顯。而且正式開始了「七」這個既象徵懲罰、又象徵寬恕的數目字。第二章的異象沒有寬恕的概念，這章卻明顯。「日子滿足」（四 34），是本章很重要的句子，也是但以理書全書中很重要的觀念。幾時？幾時苦難方才結束？留意經文幾次提及時間方面：「日子滿



足」(四 34)及四次提到「經過七期」(四 16、23、25、32)。七期究竟指多久？這點無法確定，而且也不重要，因為重點不是真實時期有多久，而是「滿足」。但以理書中一切的期限都未必真指實數。「七期」的象徵意義多於真實意義。

## 本章的啟示文學特徵

本章在某幾方面很有啟示文學的色彩：

**1. 獸的出現：**啟示文學多有出現不同的怪獸。這章中巴比倫王亦是一頭有獸心的「獸」，頭髮長如鷹毛，指甲長如鳥爪。但以理書後半部「啟示文學」部份亦出現了不同的獸類(第七、八章)。

**2. 守望者的出現：**本章十三、十七及廿三節的「守望的聖者」是指執行任務的天使。這名稱絕少見於舊約其它地方。然而，這名稱卻在後期很多啟示文學作品中出現(參以諾一書六章)。

**3. 宿命論的出現：**本章中「七期」的期限及「日子滿足」的觀念雖是象徵意義多於真實意義，但仍含有一種預定論或宿命論的意思。但從另一角度來看，只要巴比倫王在聽聞警告後肯悔改，事情是可以有轉機的。巴比倫王不是被預定要患上狼狂症，又預定要過七期才痊癒的，不然，天使的警告就失去了意義。所以，基本上我們應該否定預定論或宿命論。

筆者雖不贊同故事中尼布甲尼撒的遭遇其實是拿波尼度的遭遇，卻亦認為本章故事可能是經過主前二世紀作者一些改編的，把尼布甲尼撒變成瘋狂的真實歷史故事以第一身詔書形式寫出。事實上，以當時背景來說，一個外邦君王以詔書形式把自己的醜事通告天下，似不可能(無論是尼布甲尼撒此詔書抑或那「拿波尼度的禱文」)。在改編過程中，作者可能就加上了一些啟示文學的特色，如把天使稱為「守望的聖者」，把受苦之期定為七期等等。此外，也當留意但以理的諫言。他勸告王要「以施行公義斷絕罪過，以憐憫窮人除掉罪孽」(四 27)。這點與當時實況似有出入，至少聖經並未明言他壓迫猶太人或巴比倫的百姓，或迫害窮人，反而記載了他善待但以理等人，而異象中的大樹亦為衆生提供食物及棲身之處(四 21)。無可置疑，巴比倫王是狂傲的，但卻不似是很暴虐的君



王。但以理的勸告亦與第五章所提到巴比倫王受神懲罰的原因略有不同，該處形容他「心高氣傲，靈也剛愎，甚至行事狂傲，就被革去王位，奪去榮耀，他被趕出離開世人」（五20）。因此，該諫言很可能是主前二世紀時但以理書作者本人對當時代暴君的心聲，而不是主前六世紀真實情況的反映。



## 第九章

### 褻瀆聖殿之物

(但以理書第五章)

<sup>1</sup> 伯沙撒王為他的一千大臣設擺盛筵，與這一千人對面飲酒。<sup>2</sup> 伯沙撒歡飲之間，吩咐人將他父(註：「父」或作「祖」，下同)尼布甲尼撒從耶路撒冷殿中所掠的金銀器皿拿來，王與大臣、皇后、妃嬪好用這器皿飲酒。<sup>3</sup> 於是他們把耶路撒冷神殿庫房中所掠的金器皿拿來，王和大臣、皇后、妃嬪就用這器皿飲酒。<sup>4</sup> 他們飲酒，讚美金、銀、銅、鐵、木、石所造的神。<sup>5</sup> 當時，忽有人的指頭顯出，在王宮與燈台相對的粉牆上寫字。王看見寫字的指頭，<sup>6</sup> 就變了臉色，心意驚惶，腰骨好像脫節，雙膝彼此相碰，<sup>7</sup> 大聲吩咐將用法術的和迦勒底人，並觀兆的領進來，對巴比倫的哲士說：「誰能讀這文字，把講解告訴我，他必身穿紫袍，項帶金鏈，在我國中位列第三。」<sup>8</sup> 於是王的一切哲士都進來，卻不能讀那文字，也不能把講解告訴王。<sup>9</sup> 伯沙撒王就甚驚惶。臉色改變，他的大臣也都驚奇。<sup>10</sup> 太后(註：或作「皇后」，下同)因王和他大臣所說的話，就進入宴宮，說：「願王萬歲！你心意不要驚惶，臉面不要變色。<sup>11</sup> 在你國中有一人，他裏頭有聖神的靈。你父在世的日子，這人心中光明，又有聰明智慧，好像神的智慧。你父尼布甲尼撒王，就是王的父，立他為術士、用法術的，和迦勒底人，並觀兆的領袖。<sup>12</sup> 在他裏頭有美好的靈性，又有知識聰明，能圓夢，釋謎語，解疑惑。這人名叫但以理，尼布甲尼撒王又稱他為伯提沙撒；現在可以召他來，他必解明這意思。」<sup>13</sup> 但以理就被領到王前。王問但以理說：「你是被擄之猶大人中的但以理



嗎？就是我父王從猶大擄來的嗎？<sup>14</sup> 我聽說你裏頭有神的靈，心中光明，又有聰明和美好的智慧。<sup>15</sup> 現在哲士和用法術的都領到我面前，為叫他們讀這文字，把講解告訴我，無奈他們都不能把講解說出來。<sup>16</sup> 我聽說你善於講解，能解疑惑；現在你若能讀這文字，把講解告訴我，就必身穿紫袍，項戴金鏈，在我國中位列第三。」<sup>17</sup> 但以理在王面前回答說：「你的贈品可以歸你自己，你的賞賜可以歸給別人；我卻要為王讀這文字，把講解告訴王。<sup>18</sup> 王啊，至高的神曾將國位、大權、榮耀、威嚴賜與你父尼布甲尼撒，<sup>19</sup> 因神所賜他的大權，各方、各國、各族的人都在他面前戰兢恐懼。他可以隨意生殺，隨意升降。<sup>20</sup> 但他心高氣傲，靈也剛愎，甚至行事狂傲，就被革去王位，奪去榮耀。<sup>21</sup> 他被趕出離開世人，他的心變如獸心，與野驢同居，吃草如牛，身被天露滴濕，等他知道至高的神在人的國中掌權，憑自己的意旨立人治國。<sup>22</sup> 伯沙撒啊，你是他的兒子（註：或作「孫子」），你雖知道這一切，你心仍不自卑，<sup>23</sup> 竟向天上的主自高，使人將他殿中的器皿拿到你面前，你和大臣、皇后、妃嬪用這器皿飲酒。你又讚美那不能看、不能聽、無知無識、金、銀、銅、鐵、木、石所造的神，卻沒有將榮耀歸與那手中有你氣息，管理你一切行動的神。<sup>24</sup> 因此，從神那裏顯出指頭來寫這文字。<sup>25</sup> 「所寫的文字是：彌尼，彌尼，提客勒，烏法珥新。<sup>26</sup> 講解是這樣：彌尼，就是神已經數算你國的年日到此完畢；<sup>27</sup> 提客勒，就是你被稱在天平裏，顯出你的虧欠；<sup>28</sup> 毘勒斯（註：與烏法珥新同義），就是你的國分裂，歸與瑪代人和波斯人。」<sup>29</sup> 伯沙撒下令，人就把紫袍給但以理穿上，把金鏈給他戴在頸項上，又傳令使他在國中位列第三。<sup>30</sup> 當夜，迦勒底王伯沙撒被殺。<sup>31</sup> 瑪代人大利烏年六十二歲，取了迦勒底國。

巴比倫君主伯沙撒王與群臣作歡對飲，在狂歡中拿出昔日尼布甲尼撒從耶路撒冷奪來之聖殿器皿用來盛酒，結果遭到神的警告。神以手指在牆上寫字，朝中無人能解釋這些字的意思。結果在王后的推介下，找來了但以理（這情況與二、四章



相似)。但以理解釋說那些字表示巴比倫王未能達到神的標準，故其國必會傾覆。這事當晚即應驗，瑪代人大利烏一夜之間把巴比倫攻克。按照「拿波尼度紀年編」的記載，亡國之事發生於拿波尼度在位第十七年，即主前 539 年。

這章故事引起一些歷史上的質疑，因伯沙撒並非真正的巴比倫君王，卻在這章被稱為伯沙撒王。然而，伯沙撒雖不是真正的巴比倫王，他卻是以攝政王身份代父親拿波尼度治理巴比倫城，而拿波尼度本人則隱居於阿拉伯北部的提瑪城。由於後者才是正式君主，故當時巴比倫仍依循著拿波尼度的年號。故此，伯沙撒以攝政王身份稱「王」，雖不太恰當，也非屬錯誤。

此外，伯沙撒在本章稱尼布甲尼撒為他的「父」(五 2、13)，但以理也稱他為尼布甲尼撒的兒子，這點表面上不恰當，因為他是拿波尼度的兒子，而不是尼布甲尼撒的兒子。他只是後者的外孫。而且他父親拿波尼度本是經過一番國位爭奪戰後才奪取王位的，故此無論拿波尼度或伯沙撒都不算是尼布甲尼撒的正統延續。雖然如此，但在希伯來語法上，「兒子」可作「孫子」之意，「父」可作「祖」之意，或僅是指自己在位以前的君王。所以，以上稱呼其實並無不妥之處。

## 大宴群臣

伯沙撒王為他的一千個大臣擺設盛筵，互相對飲。經文並未指出那是個甚麼宴會。但無論這宴會是宗教的慶典，抑或是國宴之類的慶祝，也都會夾雜著巴比倫的宗教敬拜。所以，在席間他們「讚美金、銀、銅、鐵、木石所造的神」(五 4)。在巴比倫宗教神話裏有提到神明之首與一千神明共宴的故事，故這裏可能伯沙撒王是以神明自居，其心態與第三、四章的尼布甲尼撒相似。尼布甲尼撒驕橫狂妄，伯沙撒也相差不遠。在歡飲之際，伯沙撒王竟命人把「他父尼布甲尼撒」昔日從耶路撒冷聖殿中搶回來的金銀器皿拿來，作飲酒用的器皿。根據以斯拉記一章九節以下的記載，這些從聖殿搶回來的器皿約有五、六千件之多，其中主要是金銀酒杯與碗盞之類的盛器。

伯沙撒王不用自己宮中的器皿飲酒而用掠回來的聖殿器皿，目的是要褻瀆猶太信仰中的聖物，也褻瀆上帝本身。對於古代近東國家來說，一個戰勝國的神明也同時勝過了戰敗國的



神明，也可以說，天上的爭戰是可以影響地上國與國之間戰果的。但以理書第十章的神魔之爭就有著這種觀念。因此，巴比倫人既勝過猶太人，他們就把猶太人聖殿中的器皿掠回巴比倫神廟中(但一 1-3)，一方面增加國中財富，同時亦表徵巴比倫神明已戰勝猶太人的神。伯沙撒王取它們出來用，也是同樣心態，而且用之作飲酒狂歡，就更有大大褻瀆之意。值得留意的，是伯沙撒乃在狂歡飲酒時才囑人拿出該些聖殿器皿，而不是一開始就用該些器皿。這表明伯沙撒王平日雖狂妄，但總不致以「外邦神明」聖物作飲宴之用。古代近東人信奉多神，故巴比倫王也必曉得耶和華是神明，當然對他來說，這神明及不上巴比倫的神明，但神明總是神明，其聖殿中器皿仍是不能過份褻瀆。然而，當伯沙撒王狂歡飲酒之時，他就失去了理性，作出不該作的事情。從某角度而言，酒後失常性的伯沙撒王極似瘋狂前或瘋狂後的尼布甲尼撒，都不是常「人」，而是「獸」，是遠離「人之標準」的獸。在本章稍後，但以理亦確以尼布甲尼撒的狂傲、失人性跟伯沙撒的出軌行為互相比較(五 21-25)。神願人做人，當人失去常性時，就會淪為獸類，結果必會遭到神的重罰。

跟第一章一般，本章對「酒」提出了間接的批判。第一章記載但以理無論如何也不肯飲王的酒，而本章的伯沙撒王則因酒亂性。這讓我們想起保羅的話：「不要醉酒，酒能使人放蕩」(弗五 18)。聖經第一次提到酒，就已提到酒會使人醉倒，做出自己不自知的羞愧行為(創九 20 節，挪亞因醉酒而赤身露體)。

## 牆上現出文字

在伯沙撒王與大臣、妃嬪們狂歡對飲之際，突然牆上出現了人的指頭，在粉刷的牆上寫起字來。伯沙撒王因指頭的出現而大驚，縱然身居極位也嚇得魂不附體。跟著，他為牆上文字大感困惑(此時大概那寫字的指頭已消失)。他看不明這些文字的意思，於是大聲吩咐人召來宮中的術士和迦勒底人。但以理雖在尼布甲尼撒時代因替王解夢有功而位居要職，成為術士、用法術的、和迦勒底人、並觀兆的領袖(五 11)，但他在伯沙撒在位時似已失勢，雖仍在宮中為哲士，但已非領袖，也沒有像其他術士一樣被召到宮中去為王解釋牆中文字之謎。



從後來但以理對牆上文字的解釋看來，這些都是亞蘭文。既是亞蘭文，何以伯沙撒王無法明白，甚至連讀也讀不出來？學者會為為此想出很多原因，可能那些字是會意字、密碼字，或是寫法特殊，又或排列方式特殊，例如是按上下直排而非亞蘭文的橫排法，或字與字之間毫無空隙，以至無法區分，所以很難辨認。實情如何，今日我們已無從肯定。伯沙撒王雖看不明這些字，卻因那神秘指頭的出現而認定這些字背後必有重大意思，所以召來術士們去讀出及解明這些字。誰可做到的，就可以身穿皇室人員專用的紫袍，頸項戴上高官配戴的金鍊（古時的約瑟也受到埃及法老王類似的禮待，參創四十一-42），而且可以在國中位列第三。這個「第三」（五7）大概是指位於拿波尼度及伯沙撒本人之下。有學者認為這是指在伯沙撒及以後要提到的「太后」以外，成為第三號重要人物。但古代女性地位偏低，以太后（無論是指皇后抑或皇太后）身居國中第二，似不大可能。也有學者認為那是指在第六章二節所提的全國三大總長中位列第三，但那時已是波斯朝代，我們無法肯定巴比倫時代有否類似編制，而且這解釋與在「國中位列第三」似不相符。

宮中的術士進來後，都跟王一樣無法讀出牆上的文字，既不能讀出，自然也無從解釋。其實，既然王不懂讀該些文字，這些術士就算胡亂讀出文字及胡亂解釋一番，王也無法斷定其中的真偽。然而，他們寧可放棄升官發財的大好機會，更要冒著被重罰之險（因無法為王解釋奧秘之事而要遭殺身之禍，已在尼布甲尼撒時有先例，參但二）也按實情說出自己無法解夢。從這角度看來，巴比倫宮中術士甚有專業精神，並非邪惡奸險之輩。這使但以理的「巴比倫哲士」或「術士領袖」的身份更易為人所理解或接受。古巴比倫雖為占卜、邪術、交鬼、假神敬拜的一大開創者及大本營，啟示錄亦以巴比倫喻及末世出現的大淫婦（即假宗教、異端等）。然而，在新巴比倫之尼布甲尼撒、伯沙撒時候，巴比倫宮中的術士卻未必一定是邪惡之徒。至少但以理書只把他們描寫為在君王手下服侍的僕人，甚至隨時會因無法滿足君王需要而有殺身之禍，與出埃及記時跟摩西鬥法的那些埃及術士全然不同。

連術士們都不能讀出或解釋牆上的字，更顯得事態非同小可，所以伯沙撒王甚為驚惶，臉色也嚇得改變了，大臣們亦驚訝不已。



## 太后的建議

「太后」因宮中出事而進來，安慰伯沙撒王不用如此驚惶，並建議他去召來那在尼布甲尼撒時代被重用的但以理，為王讀出及解明牆上的字。大概此時伯沙撒已對但以理此人不大認識，所以此太后要先把他介紹一番，說他是尼布甲尼撒王所立的術士首領。而且她對但以理有甚好的評價，「他裏頭有神聖的靈……心中光明，又有聰明智慧，好像神的智慧……能圓夢、釋謎語、解疑惑」(五 11-12)。王聽取她的意見，就把但以理召來。

經文沒有清楚交代這「太后」是誰。很明顯，她甚有地位，可以前來進入宴會，而伯沙撒王亦恭敬地聆聽她的建議，並依著去做。她應該不是伯沙撒的妻子，而是他的長輩。她在說話中幾番提及尼布甲尼撒，故此她可能是尼布甲尼撒王的遺孀。由於她是皇太后身份，又德高望重，故此伯沙撒王和大臣都得尊敬她三分，不敢違背她的意思。亦因為她會親身經歷過但以理昔日兩次為尼布甲尼撒解夢之事件，所以她對但以理此人特別深的認識，並特別多的尊崇。當宮中術士無法為王讀出及解明牆上神秘文字時，她知道但以理一定可以勝任。

但以理被召到王的跟前，王就要他解說牆上文字的奧秘，於是他就詳細為王講解。留意這次跟第二章的事件有點不同，這次即使他不替或不能為王解惑，都似乎不會有甚麼殺身之禍。即是說，他不是為解除本身之危機而為王解去疑惑的。他更不是為名利而為王效力，因為王雖然向他複述他在成功解說牆上文字後所會得到的賞賜，他卻婉然拒絕了。他為伯沙撒解惑，只因這是他的職責，也因為他知道這是神要透過牆上文字向狂妄的伯沙撒王作出審判的警告。其實那已不算是警告，因為巴比倫當夜就要按牆上文字所表徵的亡於鄰國之手。

## 但以理數算伯沙撒的惡行

但以理先婉拒了王的贈品和賞賜，然後就開始講解牆上文字，他先論到尼布甲尼撒王，因為牆上的字是關乎伯沙撒王及其國度之衰亡，而其衰亡又與伯沙撒王的狂妄有關。他論到尼布甲尼撒，是要拿伯沙撒王的情況跟他比較。尼布甲尼撒因狂



妄而招致一度失去人性和王位，同樣，伯沙撒亦是因狂妄而招致神之審判的臨到。所不同的，是尼布甲尼撒後來因悔改而復位，伯沙撒王卻再無翻身的機會。褻瀆聖殿之物，褻瀆上帝，實是無可寬恕的事。「一切的罪，和褻瀆的話，都可得赦免；惟獨褻瀆聖靈，總不得赦免」(太十二 31)。

論到尼布甲尼撒時，但以理先提到他的國位，大權與榮耀全都是神所賜給他的。這觀點與第四章提到之「至高者在人的國中掌權，要將國賜給誰，就賜與誰」(四 25, 32)，是相同的。君權是神授的(參羅十三 1-2)，無論這是以色列國抑或外邦國度。既是神授的，當然祂有權取回。所以，當以色列人陷身偶像敬拜及諸般罪惡之際，神就藉巴比倫之手使以色列王失去王位，百姓失去國家。所以，當尼布甲尼撒狂妄自大時，神使之失去人性及王位。所以，當伯沙撒王狂妄自大，甚至褻瀆聖物時，神也同樣使之失去王位和性命，巴比倫國亦自此絕迹世間。

從這角度回看但以理書一章一至二節就尤有意思：巴比倫王尼布甲尼撒來到耶路撒冷，將城圍困，主將猶大王約雅敬，「並神殿中器皿的幾分交付他手」。一方面，神是以色列的神，所以她之傾覆是出於神的懲罰；另一方面，從但以理書作者觀點看來，巴比倫可以成功攻陷耶路撒冷，奪走聖殿器皿，主要不是因為他們的軍事力量，而是因為神的旨意。神使他們戰勝。神是地上萬邦的君王。聖殿器皿雖是在神旨意中被奪，甚至被放入外邦神廟中，但伯沙撒王取它們出來作飲酒之用，卻又是另一回事情。為此，伯沙撒王及其國度都要付出極沉重的代價。

因著神所賜與尼布甲尼撒的權力，「各方各國各族的人」都服在他權柄之下，「他可以隨意生殺，隨意升降」(五 19)。然而，這一切其實都是神所給與的。當他因權高勢大而狂傲剛愎時，神就隨意可以把他所擁有的取去。因為那真正可以「隨意生殺，隨意升降」的，是耶和華。「賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華」(伯一 21)。結果，尼布甲尼撒失去王位與榮耀，也失去人性，被趕離人群，要與田野走獸同住，直到他知道在世間真正掌權的是耶和華為止。跟著，但以理就將伯沙撒的行徑跟尼布甲尼撒作比較。伯沙撒既是後者的兒子」(指外孫或王位的延續者)，當然清楚那發生在後者身上的事，卻毫不以前車為鑑，仍然驕傲自恃，竟把昔日聖殿中器皿



拿來作為盛酒之用，與群臣共飲。拿聖器皿作盛酒，本身已是一大錯誤，何況這次不是普通的飲宴，而是涉及巴比倫異教敬拜的飲宴，伯沙撒亦在筵席中讚美「那不能看、不能聽、無知無識、金銀銅鐵木石所造的神」(五 23)。他膽敢使用那些器皿在外邦宗教式慶典中作盛酒之用，實在罪大惡極。該些酒本身亦可能經過某種祭祝儀式(正如但以理在第一章中不肯食王膳飲王酒，亦應是因著宗教理由，而非膳與酒本身的問題)。因著此種褻瀆行爲，神顯出指頭在牆上寫出宣佈審判的文字。

事實上，「聖物」是不容褻瀆的。神在西乃所頒佈的誡命中，清楚列明會幕及其中物件的製作細節，並百姓在曠野中搬動會幕諸物時要注意的事項，特別是會幕諸物一定要人負責搬動，而且一定要是十二支派中那特別「分別為聖」的利未支派。正因如此，大多會幕中事物(如約櫃、陳設餅桌子)，都要附有兩根杠子，以方便人搬動。凡此種種，都可見會幕中的諸物是聖物，不容輕忽，更不容褻瀆。神是神聖的，那些代表祂之臨格與同在的會幕及其中諸物當然也是神聖的。

在士師時期，非利士人曾一度把約櫃搶走，並抬它進大衮廟中(參撒下五)。結果到了翌日，人們發覺廟中的大衮神像倒在約櫃前，臉伏於地，於是非利士人把神像再立起來。但到了翌日，神像又再次倒下，不單臉伏於地，甚至連頭、身和雙手都斷了。跟著耶和華就使惡疾臨到他們，直到他們肯把約櫃交回給以色列人為止。這事件可證明會幕中物件是褻瀆不得的，否則神必降災。另外，當大衛王登基作以色列王不久，就把約櫃運回耶路撒冷(撒下六)，而且衆人在一路上彈奏各種樂器和跳舞，以表示歡樂。然而，他們犯了一個嚴重錯失，就是以牛拉動約櫃前行。按摩西律法規定，約櫃只可以由人抬，而且指明要利未人，但大衛卻大意地以牛去搬運約櫃。神為此發怒，結果，牛隻失腳，負責運送者烏撒就伸手扶約櫃，免它跌倒，卻因而死在約櫃旁。這亦可見輕慢神聖之物所會導致的惡果。新約時，聖殿雖不復昔日光采，其重要性被兩約間興起的會堂所取代。然而，聖殿始終是神聖之地，故耶穌到聖殿時見人們竟在那裏喧嘩地作各種買賣，就憤怒地趕走作買賣的人，並引用經文說「我的殿必稱為禱告的殿，你們倒使它成為賊窩了」(太廿一 13)。耶穌這種潔淨聖殿的舉動，也再次證明神聖的地方或物件，是不容褻瀆的。

伯沙撒飲酒後狂妄地拿昔日聖殿中的器皿作盛酒之用，這



種褻瀆行徑直接導致了神審判的臨到。

## 但以理解釋牆上的文字

但以理數算了伯沙撒的惡行後，就論到牆上的字了。他先說這些字是神以手指寫的，為要宣判伯沙撒應得的懲罰。留意第廿三節所說的「指頭」與第廿四節的「那手」是互相呼應的。伯沙撒既沒有把榮耀給與「那手中有你氣息，管理你一切行動的神」，神就用管理他一切行動的「手」指頭去寫出他的懲罰。這「手」既可賞賜人有權柄，當然也可以把權柄收回。跟著，但以理就把牆上所寫的字讀出來：「所寫的文字是：彌尼，彌尼，提客勒，烏法珥新」(mene mene tekel and parsin)。術士們所無法讀出或區分的字，竟一下子給但以理辨明並清楚讀出，而且他跟著解釋說，「彌尼，就是神已經數算你國的年日到此完畢。提客勒，就是你被稱在天秤裏，顯出你的虧欠。毘勒斯(與烏法珥新同義)，就是你的國分裂，歸與瑪代人和波斯人」。

本來這些字都是度量衡的單位名稱。彌尼即彌那(參結四十五 12)，提客勒即希伯來的舍客勒，是一彌那的六十分之一。「烏」是連接詞「和」的意思，而法珥新是一半的彌尼，毘勒斯則是法珥新的單數寫法，即也是半彌尼。當但以理解釋時，就用動詞的意思去解釋這些本是名詞的字，然後套在當時的局勢中。「彌尼，彌尼」成了「數算又數算」的意思，但以理再解釋這意思為神數算巴比倫國的年日，已到了終結。「提客勒」成了「稱一稱」的意思，但以理再解釋這意思為神用天平稱了稱巴比倫王的重量，發覺並不够重，也就是不合格。「法珥新」或「毘勒斯」成了「把之一半」或「分裂」，但以理再解釋這意思為巴比倫國將會分裂，而且他還註明是會分裂給了瑪代和波斯。為甚麼但以理可以知道是分裂給瑪代和波斯？原因可能是「毘勒斯」本身是個雙重字謎，它有 prs 三個子音，也可讀成「波斯」，故但以理不單可憑此字知道巴比倫國會分裂，而且知道是會歸給波斯人、及與波斯有密切關係的瑪代人。瑪代與波斯本是不同的國家，後來瑪代被波斯王古列征服，成為波斯國其中一省。

雖然伯沙撒本身看不懂牆上的字，也無從斷定但以理的解釋是否正確，但他仍照他所說過的，命人給但以理穿上紫袍，



戴上金鍊，並傳令讓但以理在國中位列第三。他這樣做大概是因為指頭的出現令他知道自已確然得罪並惹怒了耶和華，同時他也希望藉著對這位「裏頭有聖神的靈」的人之禮待能討好上帝，甚至或可得免「分裂」之禍。然而，他明顯只有避災之心，卻無悔改之意。結果，就在當夜，他就被殺了，而巴比倫國度亦落入「瑪代人大利烏」之手。歷史上雖沒有提到這個人，但他應是波斯王古列的別稱，即是波斯國的首位君王。這裏不稱大利烏為波斯人，而稱為瑪代人，可能作者視瑪代與波斯為等同的，也可能是指古列本身有瑪代的血統。無論如何，我們不能因「瑪代人大利烏」與那真正傾覆巴比倫之「波斯古列」有名稱上差異而質疑這「瑪代人大利烏」的史實性。

巴比倫在狂歡中被消滅，正應驗了舊約先知的預言，以賽亞預言在巴比倫人「擺設筵席，派人守望，又吃又喝」之際，以攔及瑪代（前者是波斯屬地，後者是波斯一省，故皆指波斯）的首領就起來，「用油抹盾牌」，騎著馬隊來把巴比倫傾覆了（賽廿一 2-9）。耶利米則預言在巴比倫人「火熱的時候，我（耶和華）必為他們設擺酒席，使他們沉醉，好叫他們快樂，睡了長覺，永不醒起，這是耶和華說的」（耶五十一 39），「我必使巴比倫的首領、智慧人、省長、副省長，和勇士，都沉醉，使他們睡了長覺，永不醒起。萬軍之耶和華如此說，巴比倫寬闊的城牆，必全然傾倒，她高大的城門，必被火焚燒」（耶五十一 57）。從先知的預言及但以理書的描寫看來，這可能是一次突襲事件。波斯人乘巴比倫人歡宴狂飲之際，在城中那些對巴比倫政權不滿的巴比倫人（特別是祭司們）的協助下，裏應外合，突破防綫，一夜之間傾覆了強大的巴比倫。在希羅多特（Herodotus）及色諾芬（Xenophon）所寫的歷史中，亦記載巴比倫的淪亡是出於波斯軍隊在夜間的突襲。

跟但以理書一至四章一樣，本章以「苦」為開始（神的聖殿器皿被褻瀆），以「甘」為結束，褻瀆聖殿器皿者被剪除，而神的僕人但以理被賜與禮物（雖然他曾婉拒），又被高舉至成為國中位列第三的人物。善必有善報，惡必有惡報（在本章中，惡報很快就來到）。雖然，但以理那代表權位的紫袍、金鍊及「國中第三」的位份並沒有多大意義，因為這國當夜就亡了，然而他被高舉之事卻跟之前幾章的結尾起了重要的平行作用。敬畏神的人，至終必蒙高舉，苦必盡，甘必來。再者，但以理的高位亦有助他在下一個朝代中繼續身居要職。



## 本章對主前二世紀百姓的意義

巴比倫因著伯沙撒王之狂妄及褻瀆聖殿之物而招致亡國。「褻瀆聖殿」，正是主前二世紀希臘暴君安提阿古四世的一大罪行。主前 169 年，安提阿古因為猶太人不承認孟力勞為大祭司，於是下令屠殺了不少猶太人，更污穢耶路撒冷的聖殿，搶劫其中的金銀器皿，包括聖殿中的裝飾與其它貴重物品(參馬加比一書一 20-28，二書五 15 及以下)。後來，在主前 168 年，他在聖殿中設立一座給希臘宙斯神獻祭的壇。他更吩咐猶太人將豬肉獻在這個壇上(馬加比一書一 47，另參但八 13-14，九 24-27)。

在當時的文化宗教背景中，豬為不潔之物，故在聖殿中以豬為祭品，是褻瀆了聖殿和上帝本身。昔日伯沙撒王因褻瀆聖物而招致國家的滅亡，同樣，但以理書的作者也藉著這段記載，一方面間接斥責安提阿古四世的種種惡行，包括自以為神，大肆褻瀆聖殿及迫害聖民。同時亦暗喻他這種褻瀆惡行是罪無可恕的，至終會招致神嚴厲的審判。雖然以色列是勝敗之國(無論是巴比倫時代抑或安提阿古四世時代)，但以色列的上帝始終是掌管地上列國的神。祂有絕對權柄與能力去審判那褻瀆祂的國度。伯沙撒及安提阿古四世故意藉踐踏聖物去得罪上帝，必會導致快速來臨的可怕審判。

在安提阿古四世統治下的猶太人在苦難中讀到這章的信息，一定大感安慰，因為這章宣判了褻瀆聖物者的懲罰，也宣告了上帝是有「天平」在手的。狂傲的伯沙撒被神放在天平時顯出他的虧欠，同樣，狂傲的安提阿古四世及其家族被量度被數算之際，也必難逃神的審判。

我們亦得留意到「酒」在安提阿古四世時代的角色。當時的宗教慶祝常有酗酒之事發生。希臘神話中亦有所謂酒神巴庫斯。猶太人就常要被迫(當然也有自願的)參與慶祝酒神巴庫斯的遊行，凡不肯依從的，就會被處死。但以理書第一章及第五章都對「酒」提出了批判，與當時背景實有密切關係。

另外，主前二世紀時不少猶太青年人都深受希臘文化及各種希臘慶典的影響。他們不單樂於參與慶祝希臘酒神之遊行，也參與其它的慶典或比武競技。這些慶典或競技都常會同時舉行希臘的宗教儀式，其中有向希臘神祇獻上許願禮物，也會有



各種的獻祭。伯沙撒的盛宴惹動了神的怒氣，作者無疑也間接對當代的希臘宗教化慶典或競技提出了指控。涉及狂飲狂醉的宴會固然不好，涉及外邦宗教儀式的宴會也只會令人陷身異教敬拜，無法自拔。

作者對當時人的提醒也是對今日信徒的提醒。正如耶穌所預言的，末世時世人會像昔日洪水來臨前的人類般縱情「喫喝嫁娶」(太廿四 38)，所以信徒實應謹慎自己。「你們要謹慎自己，不要像愚昧人，當像智慧人；要愛惜光陰，因為現今的世代邪惡。不要作糊塗人，要明白主的旨意如何；不要醉酒，酒能使人放蕩，乃要被聖靈充滿」(弗五 15-18)。



## 第十章

## 被迫廢止祖宗傳統

(但以理書第六章)

<sup>1</sup> 大利烏隨心所願，立一百二十個總督治理通國。<sup>2</sup> 又在他們以上立總長三人(但以理在其中)，使總督在他們三人面前回覆事務，免得王受虧損。<sup>3</sup> 因這但以理有美好的靈性，所以顯然超乎其餘的總長和總督，王又想立他治理通國。<sup>4</sup> 那時總長和總督尋找但以理誤國的把柄，為要參他；只是找不著他的錯誤過失，因他忠心辦事，毫無錯誤過失。<sup>5</sup> 那些人便說：「我們要找參這但以理的把柄，除非在他神的律法中就尋不著。」<sup>6</sup> 於是，總長和總督紛紛聚集來見王說：「願大利烏王萬歲！」<sup>7</sup> 國中的總長、欽差、總督、謀士和巡撫彼此商議，要立一條堅定的禁令(註：或作「求王下旨要立一條云云」)，三十日內不拘何人，若在王以外或向神、或向人求甚麼，就必扔在獅子坑中。<sup>8</sup> 王啊，現在求你立這禁令，加蓋玉璽，使禁令決不更改，照瑪代和波斯人的例，是不可更改的。」<sup>9</sup> 於是大利烏王立這禁令，加蓋玉璽。<sup>10</sup> 但以理知道這禁令蓋了玉璽，就到自己家裏(他樓上的窗戶開向耶路撒冷)，一日三次雙膝跪在他神面前，禱告感謝，與素常一樣。<sup>11</sup> 那些人就紛紛聚集，見但以理在他神面前祈禱懇求，<sup>12</sup> 他們便進到王前，提王的禁令說：「王啊，三十日內不拘何人，若在王以外或向神、或向人求甚麼，必被扔在獅子坑中，王不是在這禁令上蓋了玉璽嗎？」王回答說：「實有這事，照瑪代和波斯人的例是不可更改的。」<sup>13</sup> 他們對王說：「王啊，那被擄之猶大人中的但以理不理你，也不遵你蓋了玉璽的禁令，他竟一日三次祈禱。」<sup>14</sup> 王



聽見這話，就甚愁煩，一心要救但以理，籌劃解救他，直到日落的時候。<sup>15</sup> 那些人就紛紛聚集來見王說：「王啊，當知道瑪代人和波斯人有例，凡王所立的禁令和律例都不可更改。」<sup>16</sup> 王下令，人就把但以理帶來，扔在獅子坑中。王對但以理說：「你所常侍奉的神，他必救你。」<sup>17</sup> 有人搬石頭放在坑口，王用自己的璽和大臣的印封閉那坑，使懲辦但以理的事毫無更改。<sup>18</sup> 王回宮，終夜禁食，無人拿樂器到他面前，並且睡不著覺。<sup>19</sup> 次日黎明，王就起來，急忙往獅子坑那裏去。<sup>20</sup> 臨近坑邊，哀聲呼叫但以理，對但以理說：「永生神的僕人但以理啊！你所常侍奉的神能救你脫離獅子嗎？」<sup>21</sup> 但以理對王說：「願王萬歲！<sup>22</sup> 我的神差遣使者封住獅子的口，叫獅子不傷我；因我在神面前無辜，我在王面前也沒有行過虧損的事。」<sup>23</sup> 王就甚喜樂，吩咐人將但以理從坑裏繫上來。於是但以理從坑裏被繫上來，身上毫無傷損，因為信靠他的神。<sup>24</sup> 王下令，人就把那些控告但以理的人，連他們的妻子、兒女都帶來，扔在獅子坑中。他們還沒有到坑底，獅子就抓住(註：「抓住」原文作「勝了」)他們，咬碎他們的骨頭。<sup>25</sup> 那時，大利烏王傳旨，曉諭住在全地各方、各國、各族的人說：「願你們大享平安！<sup>26</sup> 現在我降旨曉諭我所統轄的全國人民，要在但以理的神面前戰兢恐懼，因為他是永遠長存的活神，他的國永不敗壞，他的權柄永存無極！<sup>27</sup> 他護庇人、搭救人，在天上地下施行神蹟奇事，救了但以理脫離獅子的口。」<sup>28</sup> 如此，這但以理當大利烏王在位的時候和波斯王古列在位的時候，大享亨通。

歷史中的波斯王大利烏(即古列王)是個英明的君王，他大概知道但以理是個非常能幹的人才，所以他在傾覆巴比倫國後就繼續重用但以理。他這樣做亦可以使國民在這改朝換代之際能因這些舊臣的存在而減少適應上的困難。大利烏沒有因但以理的猶太人身份而忽略他，顯示他跟巴比倫幾位國王一樣，沒有刻意排斥猶太人之心。事實上，不論在巴比倫抑或波斯朝代，猶太人整體上都沒有受到甚麼大的迫害，波斯古列王更容許部份猶太人返回耶路撒冷去重建家園(其中極可能有著從高



官但以理而來的影響)。當然，但以理書第三章及本章都記載著但以理或其三友們因堅守耶和華信仰而遭到逼迫。然而，在第三章中，尼布甲尼撒王嚴厲地把沙得拉等三人拋入火窖，不是因為他們是猶太人，而是因為他們不服從王的命令，不肯俯伏敬拜王所立的金像。在這章中，大利烏把但以理拋進獅子坑，也不是因為他是猶太人，而是因為他不理會王的禁令，仍然持守自己的宗教傳統。大利烏雖按違反禁令之例處置但以理，卻也為此十分憂愁，甚至想盡辦法要解救他，可見王對但以理的關切。

但以理書作者身處主前二世紀，是猶太百姓受外邦君王大力壓迫的年代，他記載這個關切但以理安危之波斯王的故事，表面上似與時代不合。然而，這一方面證明這個故事，以至但以理書前六章的其它故事，都不是編造出來的，而是確實的歷史事實。另一方面，這章的重點並不是要表彰大利烏王，而是要表彰但以理那種誓死不向強權屈服、不肯放棄祖宗傳統的決心與勇氣。故此，這章故事與作者的年代是互相呼應的。

## 同僚的設計陷害

大利烏是個有管理才能的君主，他「隨心所願」(表示他在國中擁有極大權柄的意思)在國中設立了一百二十個總督，好讓他自己省卻許多煩瑣的政務。他又在這些總督以上立三位總長，治理他們，而三總長中又以但以理為首。由於但以理有「美好的靈性，顯然超乎其餘的總長和總督」，所以王就想立他治理全國，即有如宰相的官職。這裏「美好的靈性」是由作者觀點寫的，對於敬拜外邦神的波斯王來說，這大概是指但以理在工作上有很好的表現。情況就如昔日約瑟被賣到埃及，要在護衛長波提乏家中作僕時，因耶和華與他同在，他就凡事順利。結果耶和華「使他手裏所辦的盡都順利」，以致約瑟「在主人眼前蒙恩，伺候他主人，並且主人派他管理家務，把一切所有的都交在他手裏」(創三十九4)。

事實上，約瑟的生平跟但以理的生平有甚多相似之處。他們皆有解夢的恩賜，皆曾以猶太人身份在外邦國度中位列一人之下、萬人之上的角色(約瑟位列第二，伯沙撒立但以理為第三，現在大利烏欲立但以理為第二)。約瑟會因父的寵愛而招致哥哥們的嫉妒與出賣。在這章中，但以理則因王的重用而招



致同僚的嫉妒與陷害。約瑟被主母陷害，那原初信任他的人（主人波提乏）就糊塗地中計，結果令約瑟陷身冤獄。在這章中，但以理被同僚設計陷害，而那原初信任他的人（大利烏）一樣糊塗地中計，結果令但以理陷身獅子坑中。

但以理以猶太人身份位居要職，位份在衆總長及總督之上，自然易遭嫉妒。這些外邦官員本想找但以理「誤國的把柄」，好除掉這眼中釘，卻始終尋不著他的過失，「因他忠心辦事，毫無錯誤過失」（六4）。這可見但以理無論在昔日巴比倫抑或現在波斯，都盡忠職守地服侍外邦君王。「忠心辦事，毫無過失」，實是今日基督徒在社會工作的應有態度與目標。神創造世人，不單要人享受人與神、及人與人的相交之樂，也要人工作。所以，在昔日伊甸園，神要亞當管理看守園子。所以，神爲人設立安息日，神要人休息，因爲神要人工作。工作並不是人犯罪後的一種咒詛。工作是神對人的一種祝福，透過工作，人得與神分享創造之樂。所以，基督徒不單要有好的靈命，好的教會生活，也要有敬業樂業的精神，盡心盡力於自己在社會上的職份崗位。假若基督徒僅視俗世工作是餬口的工具，「傳道、禱告、敬拜」才是正職，就失卻了工作本身的神聖意義。當然，俗世工作雖有意義，但假若遇上工作性質跟信仰發生衝突時，信徒就不應輕易放棄信仰原則。但以理絕不是「忍辱偷生」、「臥薪嘗膽」地在外邦宮中服侍。他是非常敬業與樂業的，若非如此，他也決不能得到大利烏如此器重與關注（參本章18節）。然而，當他遇上有違本身信仰之處時，他卻是寧死不從。

此外，我們也得留意當時但以理已是六、七十歲的老人家了（這時離他初被選進巴比倫宮中服侍已有五、六十年）。然而，其年齡與其辦事能力似乎不甚相稱，除了因爲他有神之靈的幫助外，亦因爲他本身是個勤勞工作者。昔日的摩西與迦勒也在高齡時仍有美好的事奉。這些老當益壯的例子實是今日信徒所當借鏡的。

那些外邦官員無法在公務上尋著但以理的過失，惟有希望從他的宗教操守方面找點把柄。他們開始（或已經開始了很久）留意但以理的私生活，發覺他恆久地每天向著耶路撒冷方向禱告，於是決定從這方面入手，設計陷阱去攻擊他。他們往見大利烏，說他們一衆官員經過商討後，決定立一條「堅定的禁令」，就是國中所有人在三十日內（大概從立例開始計算）都只



可以向大利烏敬拜，而不得敬拜別的人或神明，違例者會被扔進獅子坑。他們要求大利烏爲此禁令加蓋玉璽，使禁令「照瑪代和波斯的例，是不可更改的」(六 8)。經文沒有記載他們如何交代訂立此例的目的，但應是強調這是一個表徵大利烏王偉大功績的機會，同時也可藉此找出任何「不忠心者」或「不服從君王者」。古代近東諸國普遍視國君有著神明身份，埃及如是，巴比倫如是，波斯也如是，所以這例並不特殊。這例標明其中的限期是三十天，因爲波斯宗教本身也敬拜諸神，這例使國人無法敬拜這些波斯神明，故此無法長期實施此例，只能行之一月，在這一月內，特別表彰君王本人。當然，一月之期已足夠那些陰謀家去達成他們之目的。

在一片讚頌奉承聲中，大利烏王當然無法知道這是個陷阱。落入此陷阱的，不單是但以理，也是大利烏自己。大利烏雖英明，但也落入圈套，爲禁令加蓋上玉璽。讚頌奉承，本來就很易令人飄飄然，失去客觀分析力，也失去理性。

## 但以理的堅持

但以理知道禁令之事後，仍處變不驚。他回到家中後，如平常地一日三次雙膝跪地，向著耶路撒冷方向禱告與感謝(他樓上窗戶是開向耶路撒冷的)。聖經別處並沒有提到這種「一日三次」的禱告律例或模式，可能這是猶太人在被擄期間、敬虔主義興起之際所開始的模式。有人認爲這種模式可能跟獻祭的時間有關，例如次經所羅門智訓十六章廿八節就提到有早晨的獻祭(另參詩五 3，五十九 16，八十八 13)，猶滴傳九章一節提到獻晚祭(另參王上十八 36，拉九 5，詩一四一 2)。然而被擄時百姓能否常作如此頻密獻祭，實屬疑問。但以理身處宮中，又位居要職，所謂百務纏身，能否一日三次作程序繁複的獻祭，就更成疑問。所以，很可能但以理作的只是簡單的屈膝禱告，別無其它。那些陰謀者控訴他時也只提到他「竟一日三次祈禱」(六 13)，若他還有獻祭之事，他們沒有不提之理。

但以理是向著耶路撒冷禱告的。這裏有兩個可能的意思，首先，是但以理以耶路撒冷方向爲耶和華之所在。因爲耶路撒冷是聖殿之所在，而聖殿是神的居所。所以，向著耶路撒冷方向，就是向著上帝禱告。舊約亦有記載希伯來人喜歡朝著耶路撒冷聖殿禱告(參看王上八 35，44，48，詩五 7，一三八 2，



結八 16，另參次經多比傳三 11，以斯得拉一書四 58)。另一個可能性，是因為耶路撒冷乃猶太人的故都。這個解釋較為合理，因為聖殿當時已不復存在，而且但以理書第九章亦記載但以理為耶路撒冷的荒涼景況及重建而禱告，故此，這裏「耶路撒冷」代表的，不是聖殿或耶和華，而是但以理血濃於水的猶太同胞。再者，第十節亦清楚記載但以理「雙膝跪在他神面前，禱告感謝」。神已在他面前，而非在遙遙千里之外的耶路撒冷。在那裏的，只有急需復興的猶太遺民。

在但以理書前六章中，都沒有直接提到巴比倫或波斯國境內一般猶太人的情況，也沒有直接提到在耶路撒冷之遺民的情況。這段經文雖記載但以理向著耶路撒冷禱告，但其實甚為間接，經文本身根本沒有說他向著耶京禱告，只是說「他樓上的窗戶，開向耶路撒冷」(六 10)，甚至沒有說他是對著這個開向耶京的窗禱告。雖然描寫得那麼間接隱晦，意義仍是清楚的。但以理恆久地一日三次為耶路撒冷，為自己的國家禱告，求保守、求復興。沒有任何渲染的描寫，但輕輕的筆觸已將但以理的故鄉情懷表達無遺。他確實記念他的同胞、他的故土(參但九章)，縱然他的同胞他的國家曾在往昔多番得罪上帝。事實上，聖經中不少屬靈偉人都是愛國愛同胞的。今日信徒又有否愛祖國之情？使徒保羅「為我弟兄(指猶太人)，我骨肉之親，就是自己被咒詛，與基督分離，我也願意」(羅九 3)。我們有否為我們的骨肉之親盡上當盡的禱告與關心？

為何作者不直接說但以理為耶路撒冷禱告？為何但以理書前半部少提猶太人的情況？沒有人能肯定原因。但按筆者推測，是主前二世紀的作者雖以當時受苦中的猶太人為寫作的對象，而但以理書前六章的故事就成為他們的鼓勵與勸勉，然而他卻刻意強調前六章都是主前六世紀時外邦宮廷中發生的事蹟，與一般猶太人無關(而實則與四世紀後的猶太人有莫大關連)。這是一種文學上的技巧，把表面的描寫重點跟字面下真正的指向拉遠一點。作者關心的是「耶路撒冷」，但描寫上只說但以理所住的樓房的窗子是開向耶路撒冷的。

此外，這段記載亦顯示但以理的靈命力與其常常恆切禱告的生活方式有莫大關係。他的禱告操練使他有美好的靈性，連外邦人也曉得他裏頭有神聖的靈(但五 11、14)。這種操練也使他有一種堅守信仰原則的勇氣與決心。違反禁令的後果就是性命不保，這點作為朝廷重臣的但以理當然清楚不過。但他毫



不退讓，也毫不畏懼，因為他更清楚在王的禁令之上，有一個更大的律法是要遵守的——就是耶和華的律例。經文一再強調「瑪代和波斯人有例，凡王所立的禁令，和律例，都不可更改」（六 15，另參六 8、12），瑪代波斯之祖先之例與君王的禁令，都不可改，都得尊重，那麼神所立之律例呢？豈非更不能改，更當尊重？

他既尊重波斯王，且忠心服侍他，但他同時也敬畏耶和華，當兩者有衝突時，他只有選取後者，縱使後果是會被扔進那可怕的獅子坑。這亦正是保羅對信徒的勸勉，一方面「在上有权柄的人，人人當順服他，因為沒有權柄不是出於神的，凡掌權的都是神所命的，所以抗拒掌權的，就是抗拒神的命，抗拒的必自取刑罰」（羅十三 1-2），但另一方面，「順從神，不順從人，是應當的」（徒五 29）。如何明辨那時須要順從，那時須要「違反禁令」，是歷世歷代信徒都需要用智慧去分辨的事。

## 律例與傳統

但以理雖遇考驗，仍保持對神的敬虔與忠貞，維持一日三次的禱告。可是，我們要問，聖經有何處要求信徒一日三次祈禱？摩西律法有此要求嗎？沒有提到。抑或詩篇五十五篇十七節所載「我要晚上，早晨，晌午，哀聲悲嘆，他也必聽我的聲音」（另參一一九 164）等經文其實是暗示著這種律法要求？大概也不是。那些詩篇內容是詩人很個人的經歷、很主觀的感受，我們很難以此成爲「一日三次禱告之律例」的依據。既然一日三次禱告，甚至「禱告」本身，都不是摩西律法的要求，但以理何以要如此執著？

問題的關鍵，應該不在「一日三次祈禱」本身，而在猶太人定下的律例是不容外邦人更改的。若外邦人要改變之（參七 25），則等同褻瀆神，罪無可恕（就像第五章的伯沙撒王一般）。在兩約之間，猶太人對摩西律法，以至任何祖宗的傳統，都有重新看重。「一日三次禱告」代表著祖宗的傳統。作爲猶太人，就當捍衛這些祖宗律例，雖然這些律例未必列於摩西律例中。也就是說，但以理死守一日三次禱告的習慣，是有著「祖宗傳統不可廢」之當時代處境意義的，在但以理全書中亦有著其獨特意義（這點容後再討論）。故此，他這事蹟並不



宜用作今日信徒該借鏡的榜樣。當然，我們要學習其忠貞，但不一定要像他一般死守律例，特別是聖經中沒有強調的律例。今日信徒宜「靈巧像蛇」（第一章的但以理就顯得非常靈巧），而非一味的死抱傳統或律法不放。當「祖宗傳統不可廢」被極端化時，就會產生像新約法利賽人般的惡果，成為律法主義。傳統，以至律例，絕不應被濫用或過於高舉。禱告，或一日三次的禱告，或今日信徒一般所作的「飯前祈禱」，是美善的，也應該是神所喜悅的，但卻非神的硬性要求或律法之例。

## 但以理身陷獅子坑

但以理在家中樓上窗戶前雙膝跪地禱告，本是很隱蔽的事，在正常情況下不應會被發覺。然而，那些陰謀者卻清楚知道他的私生活情況。經文雖記載「那些人紛紛聚集，見但以理在他神面前祈禱懇求」（六 11），但很明顯，他們一定是用上了偷窺或竊聽等卑鄙手段。跟著，他們去見大利烏王，先重提王所立的禁令，當王口中說「實有這事，照瑪代和波斯人的例，是不可更改的」（六 12），他們就提出了對但以理的指控，說他不理王令，仍一日三次向耶和華禱告。在指控時他們特別強調但以理是個「被擄的猶太人」，目的是藉著但以理本身的「非我族類」及被擄身份來加強他的「該排斥性」。然而，這一招明顯不大管用。大利烏並沒有因但以理的猶太人身份而對他有排斥性，不然他以往就不會這般重用他。

當大利烏知道要處罰的人是但以理時，他「就甚愁煩」，而且希望可以想到辦法去解救他。然而，他想不出辦法來，「直到日落的時候」（六 14，可能指他一直藉故把行刑時間拖延）。那些總長和總督們怕夜長夢多，事情有變，於是又聚集來見他，催促他去依禁令行事。他們再次重申，按祖先之例，王所立的禁令和律例是任何人都不可廢的，其中當然包括了王自己。大利烏至此不得不向祖先之例低頭，於是命人把但以理帶來，扔進獅子坑去。雖然如此，王的心中仍存有一絲盼望，就是希望但以理所信奉的上帝可以搭救但以理，他亦以此安慰但以理：「你所事奉的神，他必救你」（六 17）。然後，就有人搬石頭來蓋著坑口，王就用自己的玉璽和大臣的印把坑封閉，表示但以理的死罪已不可改變。王回宮後，不能安睡，也不想進食或享受任何娛樂，可見他的確很關心但以理的安危。



古代近東人普遍有著多神觀念，他們多認識別國的神明，雖然最偉大的是本國的神明。大利烏也認識猶太人的信仰，當然認識不深，所以他無法安心或肯定耶和華能否真的拯救但以理，以致他整夜擔憂。

這裏出現一個很奇妙的比較。大利烏如此愁煩，因為他雖是一國之君，卻不想破壞祖先之例。留意那些陰謀者說到王的禁令不能更改時，不是強調因為禁令是王所立的，而是「照瑪代和波斯人的例」，王之禁令是不可更改的(六 8, 15)。王若違反禁令，不單本身出爾反爾、君言無信的問題，更是對歷代祖宗不敬的表現。結果，大利烏寧可心中苦惱，也誓守祖宗律例，決不破壞之。外邦王尚且如此執著祖先之舊例，何況神的子民？但以理豈可輕易因壓力而放棄「素常」所作的祖宗傳統？

## 奇妙的拯救

次日黎明，大利烏就起來往獅子坑去，在坑邊哀聲呼叫但以理，問他有否蒙上帝的拯救。在呼叫中他稱但以理為「永生神的僕人」，可見他心中對但以理並上帝的尊重。但以理在坑中回答王的呼叫。他先說了那句下臣朝見君王時所說的話：「願王萬歲」。這稱呼表明但以理雖因王令而身陷獅子坑，但他心中仍以他為君王為主上，而毫無怨艾憤恨之意。跟著，但以理說是上帝差遣使者(大概是天使)把獅子的口封住，令他不受到傷害，原因是「我在神面前無辜，在王面前也沒有行過虧損的事」。後者是指他在宮中任職以來毫無過失(六 4)。至於不守王令之事，對他來說並不是甚麼虧損的事，因為在「順從神」與「順從君王」之間有衝突之際，選擇順從神，是應當的。雖然但以理沒有承認自己有過失(這相對而言，就是大利烏王有過失了，把無罪的人扔進獅子坑)，但王仍因但以理活著而甚高興。他吩咐人把但以理從坑裏吊上來，上來後人們發覺他身上真的毫無損傷，「因為他信靠他的神」。

這裏有一細節值得留意，就是王在夜間無法入睡，到了黎明就急忙往獅子坑去察看但以理是否仍活著。為甚麼他要在這時才「急忙」去呢？為何要等黎明？難道因為那時才稍有晨光？作為一國之君，大概不需要有晨光才可四處走動。這裏可能涉及古代近東人的一個普遍觀念。夜，是善惡相爭之時，是



世界某種力量在對峙之時，是殺戮的時刻。我們可稱之為「夜戰」(Nocturnal War)。例如在埃及神話中，太陽神 Ra 在夜間被黑暗之海所吞逝，要在黑暗中勝過海蛇 Apophis 所代表的邪惡勢力，才可以在次日早晨再次東升於天際。摩西幾番在清早往找法老，法老都在河邊，大概他是為太陽(神)能在清晨再次升起而於河邊獻祭感恩(參出七 15，八 20)。在出埃及記中，十災的殺長子之災就是發生在晚上的(當夜負責殺戮埃及衆長子的天使在境內巡行，參出十二 29)。埃及大軍是在夜間被紅海淹沒的(出十四 24、27)，雅各在夜間與天使摔跤(創三十二 22-26)，亞述大軍共十八萬八千人在夜間被耶和華的使者所擊殺(賽三十七 36)，巴比倫國在一夜之間被大利烏王所傾覆(但五 30)，耶穌亦是在夜間勝過死亡而得復活的。月黑風高，是殺人之夜。正因如此，大利烏王在夜間要留在寢宮等待「戰果」，一到了黎明(大概是波斯一個在清早的既定時間)，他就急忙往找但以理，看他是否戰勝了。但以理既信靠上帝，當然絲毫無損。「他們因著信，堵住獅子的口，滅了烈火的猛勢」(來十一 3)。

神的使者在夜間與但以理同在，保護著他，也代表神與受苦中的信徒同在。這與但以理的三友在火中有「第四者」與他們同在的經歷是一樣的。這亦是耶穌釘身十架的一大意義。人因犯罪而陷身苦海，經歷各種憂患，但神透過道成肉身的神子耶穌，表徵出祂為愛世人而願藉三十年的世上憂患生活和十架上的種種痛楚，去分擔與經歷人間的種種苦楚。在人間苦難當中，上帝與人同在。

## 善惡必報

本章跟前五章一樣，有著善有善報、惡有惡報的美好結局。首先，是惡者有報應。王釋放但以理後，就下令把那些控告但以理的官員，連他們的妻子兒女都帶來，全扔進獅子坑去。他們還沒有到坑底，就已被獅子抓住，連骨頭也被咬碎。根據古代人的傳統(中國也有類似做法)，受刑者若受刑後「大命」不死，就表示他確是無辜，可以獲釋。因為古人相信，人若有罪，神明必懲罰。但以理既是無辜的，那麼那些控告他和要把他治死的就當然有罪了。大利烏當然不會處置自己(何況他大概已知道這件事由始至終都是個陰謀)，所以那些誣告者



就理當受罰。

我們可以留意到但以理書一至六章中某些有趣的因果關係：

為神而捱吃素菜——倒得俊美肥胖(一章)。

送人入火中的——倒被燒死(三章)。

心高氣傲者——淪為獸類(四章)。

陷人入獅子坑的——倒被扔入獅子坑(六章)。

其次，是善者得善報。但以理不單可以脫離死亡的威脅，還令他所信的上帝得著大榮耀。大利烏為此事而傳旨曉諭全國的人，要眾人皆尊敬上帝，「因為他是永遠長存的活神，他的國永不敗壞，他的權柄永存無極」。這詔書實是對耶和華的一個極高的尊崇。不管是顯赫至極的巴比倫王尼布甲尼撒，抑或是偉大的波斯古列王(大利烏)，也會為祂的威榮而頒告天下，歌頌祂的大能。「神阿，你的作為是潔淨的，有何神大如神呢。你是行奇事的神，你曾在列邦中彰顯你的能力」(詩七十七 13-14)。後來大利烏頒下詔書，准許猶太人回歸巴勒斯坦，重建國家、重建聖殿。這些都可能與他這次的深刻體驗有關。

至於但以理本人，他本身職份已極高，在大利烏處死一些高官後，他的地位就更高。所以，經文沒有記載大利烏再升他作甚麼官，只記載但以理在「大利烏王在位的時候，和(可作「即是」之意)波斯王古列在位的時候，大享亨通」(六 28)。

苦必盡，甘必來，是本章的信息，也是但以理全書的中心信息。

但以理書第三章與第六章有很多的相似之處：在兩個故事中，神的僕人都受到嚴厲試煉，而他們皆不願出賣他們對上帝的信仰。他們都不理會君王的命令，仍然忠心敬拜上帝，結果，因著仇敵的嫉妒，但以理三友及但以理都分別被出賣、被定罪。此外，兩章故事都記載神在苦難中與信徒同在。三友在火窯中有「第四者」同在，但以理在坑中有天使保護。可以說，在整體結構上，此章與第三章是十分相對的。

然而兩章又不是一個重複：

1. 受苦者不同：前者是但以理的三友受苦，後者是但以



理受苦，可以表明肯為神犧牲、肯至死忠心的，不單但以理一人。

**2. 國家與君王不同：**前者是巴比倫與尼布甲尼撒，後者是波斯與大利烏。國度與國君雖不同，但神的大能是不受時空限制的，任何時間任何地點，祂的大能也可彰顯，祂的子民必得拯救。這一點，對於但以理書作者的寫作背景（主前二世紀，希臘暴君肆虐地統治著猶太人），極為重要。

**3. 受苦的原因不同：**第三章中，受苦的原因是信徒被迫去敬拜偶像，而但以理的三友誓死不從。在這章中，受苦的原因是信徒被迫去放棄耶和華的律例（或更準確地說，是放棄祖先的傳統），而但以理誓死不從。前者對二世紀百姓固然意義深遠，但後者的意義卻顯然更為深遠。主前二世紀百姓所面對最痛苦的事，是他們被迫不可以再遵守他們宗教和祖先的傳統。

## 本章對主前二世紀百姓的意義

主前二世紀安提阿古四世的一大惡行正是不准猶太人再按他們祖宗的律法或傳統去生活。安提阿古四世認為要徹底在國中推行希臘化，就必須要猶太人先放棄本身故有的摩西律例以至祖宗傳統。於是，他禁止他們替嬰孩進行割禮儀式，不准閱讀律法，不准再獻祭和守聖日的節期，包括猶太人非常看重的安息日。不服從王命的就要被處死。另一方面，因著時代變遷，昔日屢次背棄律法與耶和華的猶太人在被擄後對耶和華信仰，特別是摩西律法，有極大的尊重和遵從，他們甚至在摩西律法以外附加上其他傳統。這類附加的傳統漸次增加，到了新約的法利賽人時代，這類煩瑣的傳統已成為人們難擔的重擔（參太廿三 4），例如他們竟然可以在安息日之例上加上了三百六十多項不可在安息日內作的事。

兩約間百姓既重視律法與傳統，安提阿古的禁令就對他們造成一種極嚴峻的迫害。但以理書作者就藉著這章故事再一次鼓勵並堅定忠心的猶太人，在面對試煉和苦難時，要像但以理一樣，誓死堅守信仰原則，不可放棄律例與祖先的傳統。如上文所述，但以理一日三次的禱告方式是傳統多於律法的要求，然而對當代人來說，律例與祖宗傳統已不可分割。對於主前二世紀的百姓來說，他們必會自故事中得安慰、得保證：神不單



在他們受試煉受苦難時與他們同在，而且他們必定得著最後勝利，善惡到頭終必各有其報。

在下一章中，我們會看到作者以異象方式描寫主前二世紀時安提阿古四世「改變節期，和律法」的情況。所以，「律例」在第六章的被忠貞者保存，與「律例」在第七章的被廢掉，是互相呼應的。但以理對律例的忠貞，也與十一章三十二節那些「作惡違背聖約」的猶太人成了強烈對比。事實上，主前二世紀猶太百姓跟這章的但以理一樣，經歷被嫉妒、被出賣（而且他們不是被外邦人出賣，而是被違背聖約的同胞出賣），甚至被脅迫至死的遭遇。於是，本章中那些要把但以理置諸死地的陰謀家最後自己倒被扔進獅子坑，實是對那些背棄聖約、陷害同胞者的一大諷刺。

因此，本章一方面指出神的信實，及神的子民要忠貞到底，另一方面本章亦指出「祖宗之例不可廢」，於是矛頭就直指第七至十二章那破壞節期與律法的暴君及部份選民，他們必遭神的懲罰。

## 信仰的原則

但以理誓死持守一日三次禱告的傳統，本身有著其獨特歷史背景及意義，今日信徒不能或不宜對傳統有類似的執著（例如仍像但以理般誓死堅守一日三次禱告之例）。然而，在另一方面，更為恆久地持守一些信仰原則，仍是非常美善的事。今日信徒置身俗世社會，很易受個人主義影響而輕忽一些信仰上的重要事情。沒有人迫我們去放棄一些重要宗教傳統，很多時倒是我們自己輕易放棄了這些傳統。以參與主日崇拜為例，不少信徒就因為一些「不重要」的原因而不能每週主日參與崇拜，例如要與家人飲早茶、與朋友去郊外旅遊等等。結果，雖然我們討了家人或朋友的歡心，但卻同時令自己失卻了敬拜神的機會。更重要的，是我們在家人朋友面前失卻了見證：我們稱自己是基督徒，但在主日卻可以隨意不到教會去參與崇拜。我們要未信主的親朋信耶穌，但我們本身卻不大尊重我們的信仰。

可能有信徒認為每週參與主日崇拜不是那麼重要的事情，然而這只是一廂情願的看法。參與敬拜，是對上帝的尊重，是對世人的見證，是神的要求。「當記念安息日，守為聖日。六



日要勞碌作你一切的工，但第七日是向耶和華你神當守的安息日」(十誡第四誡，出二十8)。「你們不可停止聚會，好像那些停止慣了的人，例要彼此勸勉，既知道那日子臨近，就更當如此」(來十25)。可以說，若我們看重別的人、別的事過於看重敬拜和所敬拜的上帝，我們其實已觸犯了十誡的第一誡「不可有別的神」。又假若我們認為崇拜或其它信仰上的要求其實並不重要，神並不在乎我們遵守與否，則我們便是把自己的意思套在神的意思與其誡命之上。我們其實已觸犯了十誡的第二誡「不可為神雕刻偶像」(意即不可為假神刻像，也不可為真神上帝刻像，因為這樣是對神作出規限)。我們自稱為基督徒、耶和華的子民，卻不參與崇拜或努力達成信仰上的其它要求，我們也觸犯了第三誡「不可妄稱耶和華你神的名」。當然，不參與敬拜，自然也觸犯了第四誡「當記念安息日」。在舊約中，百姓觸犯十誡中的任何一誡，都是要治死的……

筆者深深覺得，在這個愈來愈不著重原則的世代中，但以理書的信息對信徒很有意義。今日信徒太容易著重神的慈愛屬性，強調恩典、強調救恩，而輕忽了神的公義屬性，忽略神是「輕慢不得的」。所以，多點著重舊約，多點思想十誡，甚至多點思想「天父」(而不單單專注在基督耶穌身上)，必令我們對神有更全面的認識，也更幫助我們去持守一些信仰上的應有原則與立場。

當然，不是每個到教會去參加崇拜的都是好的基督徒，但筆者也相信，隨便地就不到教會去參加崇拜的，就肯定不是好的基督徒。可能我們會認為間中一次兩次不到教會崇拜，不是甚麼大問題。但我們可以留意到，這章中但以理不是一生一世被禁止去敬拜上帝。禁令只是要他在一個月內停止去敬拜上帝，三十日後他就可以恢復敬拜了(而禁令亦其實沒有要求他在這個月內一定要敬拜偶像或波斯君王——只要他不敬拜上帝就成了)。可以說，只要他稍忍一個月，事情就會過去。為甚麼他仍要堅持？或甚至說，但以理只要在這三十天內轉到密室中去屈膝禱告，以致別人看不到他，就可以避過窺視了。又甚至是暫時以「心靈誠實」方式敬拜，毫無外在表徵，別人就必無法指控他甚麼了。但以理仍保持他的一貫做法，因為這不是關乎多少次的問題，不是關乎何種敬拜方式的問題，而是關乎原則的問題，關乎見證的問題。

同樣，今日信徒也該持著應有的原則與立場，不應輕易妥



協。筆者不是說在任何情況下信徒都要在主日往教會去敬拜。例如病倒、到偏遠地方旅行、婚嫁之際，總不能仍要堅持要到教會去，不然就變成律法主義了。其實，對於「婚嫁」這理由，筆者心中就一直存有一問題：今日信徒為何總愛選擇在星期日結婚？既使自己不能崇拜，又使一眾信徒親友不能在當日崇拜……筆者相信，若是能行，在平日(如星期六)結婚，或能安排在主日參與清晨崇拜後才開始婚禮事宜，婚禮會更有意義，一對新人會更蒙祝福。

筆者在上面雖以崇拜為例作討論，但其實類似的情況可以有很多，例如信徒可否間中一次兩次到賭場去賭錢，可否間中一次兩次在民間節日或喪禮(或婚禮)向偶像假神(或祖先)上香膜拜？或許，我們在某些重要場合不肯向人妥協時，會得失一些親朋，但同時我們又會成就很美好的事：為神作見證，向人表明我們的基督徒身份，清楚表明我們對所信的何等認真。「順從人，不順從人，是應當的」(徒五 29)。

筆者亦相信，這種為信仰原則而得失親朋的情況正是耶穌在路加福音十二章五十一至五十三節所要表達的：「你們以為我來，是叫地上太平麼，我告訴你們，不是，乃是叫人分爭。從今以後，一家五個人將要分爭；三個人和兩個人分爭，兩個人和三個人分爭；父親和兒子相爭，兒子和父親相爭；母親和女兒分爭，女兒和母親相爭；婆婆和媳婦相爭，媳婦和婆婆相爭」。當然，筆者要一再重申，我們所堅持的是應當持守的信仰原則和見證，抑或只是我們對某些信徒傳統或教會傳統的執著，其間就大有分別。執著於不重要的禮儀或人間傳統而因此與人「相爭」，就絕非甚麼好見證。

「凡在這淫亂罪惡的世代，把我和我的道當作可恥的，人子在他父的榮耀裏，向聖天使降臨的時候，也要把那人當作可恥的」(可八 38)。



# 第十一章

## 四獸的異象

(但以理書第七章)

<sup>1</sup> 巴比倫王伯沙撒元年，但以理在床上做夢，見了腦中的異象，就記錄這夢，述說其中的大意。<sup>2</sup> 但以理說：我夜裏見異象，看見天的四風陡起，颳在大海之上。<sup>3</sup> 有四個大獸從海中上來，形狀各有不同，<sup>4</sup> 頭一個像獅子，有鷹的翅膀。我正觀看的時候，獸的翅膀被拔去，獸從地上得立起來，用兩腳站立，像人一樣，又得了人心。<sup>5</sup> 又有一獸如熊，就是第二獸，旁跨而坐，口齒內啣著三根肋骨，有吩咐這獸的說：「起來吞吃多肉。」<sup>6</sup> 此後我觀看，又有一獸如豹，背上有鳥的四個翅膀；這獸有四個頭，又得了權柄。<sup>7</sup> 其後，我在夜間的異象中觀看，見第四獸甚是可怕，極其強壯，大有力量。有大鐵牙，吞吃嚼碎，所剩下的用腳踐踏。這獸與前三獸大不相同，頭有十角。<sup>8</sup> 我正觀看這些角，見其中又長起一個小角，先前的角中有三角在這角前，連根被它拔出來。這角有眼，像人的眼，有口說誇大的話。<sup>9</sup> 我觀看，見有寶座設立，上頭坐著亙古常在者，他的衣服潔白如雪，頭髮如純淨的羊毛，寶座乃火焰，其輪乃烈火。<sup>10</sup> 從他面前有火，像河發出，侍奉他的有千千，在他面前侍立的有萬萬。他坐著要行審判，案卷都展開了。<sup>11</sup> 那時我觀看，見那獸因小角說誇大話的聲音被殺，身體損壞，扔在火中焚燒。<sup>12</sup> 其餘的獸，權柄都被奪去，生命卻仍存留，直到所定的時候和日期。<sup>13</sup> 我在夜間的異象中觀看，見有一位像人子的，駕著天雲而來，被領到亙古常在者面前；<sup>14</sup> 得了權柄、榮耀、國度，使各方、各國、各族的人都侍奉他。他的權柄是永遠



的，不能廢去，他的國必不敗壞。<sup>15</sup> 至於我但以理，我的靈在我裏面愁煩，我腦中的異象使我驚惶。<sup>16</sup> 我就近一位侍立者，問他這一切的真情。他就告訴我，將那事的講解給我說明：<sup>17</sup> 「這四個大獸就是四王將要在世上興起，<sup>18</sup> 然而，至高者的聖民，必要得國享受，直到永永遠遠。」<sup>19</sup> 那時我願知道第四獸的真情，牠為何與那三獸的真情大不相同，甚是可怕，有鐵牙銅爪，吞吃嚼碎，所剩下的用腳踐踏。<sup>20</sup> 頭有十角和那另長的一角，在這角前有三角被牠打落。這角有眼，有說誇大話的口，形狀強橫，過於它的同類。<sup>21</sup> 我觀看，見這角與聖民爭戰，勝了他們，<sup>22</sup> 直到亙古常在者來給至高者的聖民伸冤，聖民得國的時候就到了。<sup>23</sup> 那侍立者這樣說：「第四獸就是世上必有的第四國，與一切國大不相同，必吞吃全地，並且踐踏嚼碎。<sup>24</sup> 至於那十角，就是從這國中必興起的十王，後來又興起一王，與先前的不同，他必制伏三王。<sup>25</sup> 他必向至高者說誇大的話，必折磨至高者的聖民，必想改變節期和律法。聖民必交付他手一載、二載、半載。<sup>26</sup> 然而，審判者必坐著行審判，他的權柄必被奪去，毀壞，滅絕，一直到底。<sup>27</sup> 國度、權柄和天下諸國的大權，必賜給至高者的聖民。他的國是永遠的，一切掌權的都必侍奉他、順從他。」<sup>28</sup> 那事至此完畢。至於我但以理，心中甚是驚惶，臉色也改變了，卻將那事存記在心。

## 啟示文學式的異象記載

但以理書由第七章開始，一直至第十二章，記載的都是但以理所見的異象，跟前六章的歷史式敘述甚為不同。除此之外，本章亦跟前半部在思想及結構上有以下的不同：

1. 本章開始了國家層面對信仰的忠貞，前六章則為個人層面對信仰的忠貞。

2. 本章開始了以但以理為第一身記載的異象。為何會如此？有人認為是因寫作時期不同之故。可是就時間而言，七、八章的異象都發生在伯沙撒王年間，即與第五章同期，故很難以時間劃分。有人用性質分之。前六章為歷史，後六章為異



象。可是第四章一樣是第一身的記載，也一樣是異象（該章可命名為「尼布甲尼撒王的異象」），而非純歷史記載。為何該章不與後六章並列？所以，作者有意把前半部與後半部清楚劃分，原因不是跟時間或性質有甚麼關連。

3. 本章開始了啟示文學式的記載，有異象及天使所給與的解釋，有異獸，有善惡二元的觀念，有時代劃分論，有象徵的數目等等。可能，這的確是個異象（亦因此而展開了新的文學與啟示領域）。但更可能這是一篇啟示文學著作，作者是主前二世紀一個猶太人，他以四百年前的一個歷史人物（但以理），一個異象（尼布甲尼撒在但二章的異象）為藍本，去發展出這章及以後數章的異象式或預言式歷史回顧。作者（在經文中稱「我但以理」）以偽名寫作，目的是借前事以喻今，一方面表達對政局的不滿，同時亦鼓勵主前二世紀的猶太百姓要在諸般苦難中堅忍到底。

4. 本章亦正式開始了「聖民」的觀念。在前六章中，猶太人與外邦人（或王）的分隔不甚明顯，二者可合作，可彼此幫助。聖與俗，有分別（如不吃王膳、不拜偶像、誓要忠心耶和華等等），但不分隔。可是由這章開始，「聖民」二字或觀念出現後，聖與俗就楚河漢界。聖民只有受外邦王壓迫、踐踏的份兒。兩者毫無合作、溝通、共處的可能。外邦俗民及君王都是絕對邪惡的（全都是獸），絕不像前六章般有讚美耶和華的時刻，更沒有從耶和華處得著異象，或得著任何形式的寬恕。問題是這章異象中的四獸必定包括巴比倫及波斯在內，他們真的這麼邪惡嗎？即使是希臘，也有寬待猶太人的時候。因此，我們只能以「啟示文學」的善惡二元觀念看待之。這種觀念一律視外邦政權為邪惡的。作者在但以理書這章及其餘數章中要突出第四獸那小角（希臘安提阿古四世）的凶殘，故此以啟示文體的善惡二元分法去將正邪對立，以突出外邦政權的可惡。在這情況下，外邦政權中縱有較友善的，也一律以惡者視之。雖然這似乎有點與史實不符，然而後半部本來就不是歷史，也不是真的異象，而是借古喻今式的借題發揮，所以與史實不大相符，也不甚重要。

正因如此，後半部與前半部所出現的某些矛盾就可迎刃而解。例如這章的異象（並第八章的異象）是發生在第五章之前的，聖俗在異象中既楚河漢界，異邦國度既如此邪惡，何以在其後但以理仍忠心事奉異邦君主？大利烏（古列）又何以會以仁



君姿態出現於第六章？這些皆因為前半部是歷史，後半部不是。此外，自本章開始，但以理不再能自明異象，要靠天使解釋。又由本章開始，但以理顯得很易「驚惶」、「臉色改變」、「愁煩」，跟前半部的勇敢、冷靜、堅毅形象很不相符。凡此種種前後不符情況，都不能用時間次序來理解，因為七、八兩章是發生在五、六章之前的。真正原因仍是：前半部是史實，後半部是預言式的歷史回顧。

## 四巨獸的異象

但以理書作者把自己代入歷史人物但以理的角色，說他在床上作夢時得異象，並記錄下來。得異象的時間是在巴比倫王伯沙撒元年。作者選擇這年為背景，大概因為伯沙撒是巴比倫的末代君王（雖然他本身是攝政王身份），其「元年」就象徵巴比倫國度已步進了衰殘之期，敗象已現。這情況就如以賽亞是在烏西雅王駕崩那年得異象、蒙召作先知的（賽六 1）。長期而有穩定統治之烏西雅王的「駕崩之年」，就代表國家敗象已現，而在這動盪之秋，以賽亞在異象中得見安穩在高高寶座上的大君王耶和華，這正表明「洪水泛濫之時，耶和華坐著為王」（詩廿九 10）。此際，伯沙撒元年，「但以理」在異象中所見的，亦是狂風四起、浪花翻騰的一個大海。從這大海之中，走出了四隻巨獸。

一般來說，希伯來人視海為混亂、死亡、陰間、邪惡之源，是神要規限整治的對象（參創一 1，伯廿六 12，詩七十四 13，八十九 9，拿二 6）。古代的洪水，亦顯示大水有很強的破壞力。雅歌就以水的毀滅力量來襯托愛情的偉大。「愛情眾水不能息滅，大水也不能淹沒」（歌八 9）。啟示錄更記載末日審判時死去的人會自海中出來，「於是海交出其中的死人，死亡和陰間也交出其中的死人，他們都照各人所行的受審判」（啟二十 13）。當然，死去的人不在海中，這只是把海與死亡、陰間平行的喻意描寫。此外，因為海象徵罪惡與死亡，所以啟示錄廿一章一節記載將來會有新天，有新地，卻不會再有海。

這章的四獸均由翻騰的大海上來，故此象徵全是邪惡的（另參末世時那自海而出的獸或「敵基督」，啟十三）。按但以理（但以理書由此開始，所指的「但以理」其實是作者的代入



角色)從天使得來的解釋，這四隻巨獸是世上相繼興起的四王(七 17)，即四個國度。舊約聖經有時也會用海怪、鱷魚、拉哈伯、快蛇等海中妖怪去比喻那些與上帝抗衡的世間邪惡混沌力量，或比喻一些與聖民為敵的國度，這類海中怪獸的描寫大概受迦南及巴比倫等國之創世神話的影響。跟希伯來人一樣，巴比倫人視海為邪惡勢力的代表，而他們的創世故事就是風神瑪督(Marduk)勝過海神底瑪(Tiamat)並其海怪手下，帶來了世間的秩序與太平。

然而，作者在這章所描繪的怪獸比舊約一般出現的海怪更為可怕，更不像正常動物，而且已不再是海怪(除了出自大海之外)，而是類同獅子、熊、豹等陸上動物。故此，這些怪獸可能是受到舊約以外之其它影響，特別是波斯。今日不少波斯古國遺迹都可見到獅虎豹等猛獸的石刻。作者運用這類怪獸，可能一方面是這些象徵性猛獸更方便他去發洩對時局對暴政的不滿，而減低受到文字獄的可能。另一方面，亦使讀者們對他的描寫有更深的印象。第三方面，如上文所述，獸是邪惡的象徵，獸亦與「人」相對，怪獸更是獸中之獸，與「人」的距離更遠。以怪獸喻外邦，更能表達作者心中的不滿。此外，波斯祆教的善惡二元觀亦促成了作者聖民與外邦國度善惡極端化的描寫，而使用怪獸的形象，就更為有效地襯托這種善惡二元觀念。

以四巨獸喻四個國度，這異象無疑是由第二章尼布甲尼撒所得異夢中那分為「金頭銀胸銅腹鐵腿」四大部份之大像演變出來。大像異象本身可能只是指向巴比倫國度的興衰，但也同時可預表將來。但以理書作者就以四巨獸來喻及巴比倫、瑪代、波斯、希臘等四大國度。當然，他真正關心的，是第四隻怪獸(七 17)，即希臘，也即作者所身處的年代。

作者描寫的這四隻巨獸形狀十分怪異。頭一隻像獅子，卻有鷹的翅膀。這怪異之獸代表巴比倫。巴比倫遺迹中亦出現有翅膀的獅子，可見這形象與巴比倫有密切關連。聖經亦曾把巴比倫喻為獅子(耶十 44)，喻為鷹(結十七 3)。這怪獸的「翅膀被拔去」，指的大概是尼布甲尼撒因狂傲而遭神懲罰，失去人性與王權(但四)。牠隨後能用兩腳站立，「像人一樣，又得了人心」，指的是當尼布甲尼撒清醒後，肯承認上帝的至高王權時，神就使他得回榮耀與王位。此外，也可留意，在第二章的異象中，金頭是巴比倫，而金頭比其它部份更尊貴(既是金



屬中的王者——「金」，又是身體之首——「頭」)。在此異象中，巴比倫是獅子和鷹的混合體。獅子是地上百獸之王，鷹則是飛鳥之首。故兩異象互相呼應。

第二隻獸像熊，牠「旁跨而坐，口齒內啣著三根肋骨……吞喫多肉」。這都是凶殘成性的描寫，指的是以殘酷掠奪著名的瑪代人(參賽十三 17 及以下，廿一 2 及以下，耶五十一 11)。第三隻獸像豹，牠有「鳥的四個翅膀」，且有「四個頭，又得了權柄」。牠代表波斯帝國，四個翅膀可能指牠國度發展很快，而四個頭可能指猶太人所熟悉的四個波斯國君，即古列王、大利烏王一世(亞一 1)、亞哈隨魯(斯一 1)、亞達薛西(尼一 1)。

前三隻獸雖怪異，但總有型態類似的動物可供比較，但第四隻獸已可怕怪誕得沒有任何近似的動物，簡直難以形容。牠「甚是可怕，極其強壯，大有力量，有大鐵牙，吞喫嚼碎，所剩下的，用腳踐踏」。表示這獸凶殘之餘，還有一般不可理喻的暴戾之氣，連剩下的肉碎也要糟質。這獸指的是作者所身處的希臘帝國，亦是作者在此異象中真正要針對的國度。為突出這獸(國度)，異象表明「這獸與前三獸，大不相同，頭有十角」。希臘亞歷山大英明神武，自興起後就不斷東征西討，征服埃及、巴勒斯坦、波斯，版圖遠達印度。亞歷山大的確極其強壯，大有力量。歷史中的亞歷山大並不是個怎樣窮凶極惡之輩，對所征服之民也沒有怎樣加以迫害(真正有王者之風的君主是不會胡亂殺戮平民的，尼布甲尼撒如是，亞歷山大也如是)，甚至對猶太百姓有格外的禮待，這相傳是由於他凱旋進入耶路撒冷之際得到祭司給與他君王式的歡迎，令他龍顏大悅。故此，這第四獸的暴戾似與亞歷山大的情況不符。然而，作者描寫時用的是二元論形式，故此外邦國度盡皆邪惡。再者，亞歷山大是希臘大帝國之開創者，而這帝國的承繼者將會大大迫害聖民，所以亞歷山大就被形容為極暴戾之君。此外，這至終是作者借題發揮的「異象」，故無需太忠於史實。這獸的十角大概代表他的衆大將，但歷史上無從知道是否他有「十個」大將是格外出色的。「十」可能只是表示衆多、完整之意，不一定指實數。

從那十角中，又長出了一小角。這小角把它周圍的三個角連根拔起。作者為更清楚地表達這小角其實是代表一個人物、一個暴君，於是就畫龍點睛地說這角「有眼，像人的眼，有口



說誇大的話」。這人極為狂妄自大，而又凶悍非常。無疑地，這小角是指希臘暴君安提阿古四世。亞歷山大在主前 323 年在巴比倫患上熱病死後，剩下一個沒有人有能力獨立管理的龐大帝國。他的四個大將瓜分了他的帝國，盤踞國度的東西南北四個部份，而其中以南面多利買王朝和北面西流基王朝與猶太人有較密切的關係，這兩王朝相繼統治巴勒斯坦。到了主前二世紀，北王坐大，勢力雄厚，在北王安提阿古四世執政之際，猶太人更在其統治下遭遇前所未有的壓迫。故此，異象內容描寫這角（泛指北面的西流基王朝，但又特別指安提阿古四世）拔出其餘三角（指壓倒東西南三王），然後說狂傲自大的話。

有學者認為第二章異象中那大像的第四個部份（腳和腳指頭）也有「十」的含意，因為人的腳指有十隻。然而，那裏並未提到「十隻腳指」，更未提到「十隻/角中的四隻/角」或「四隻/角中的一隻/角」的細節，而所提到之腳部的半鐵半泥不能攙雜情況，也是四巨獸異象中沒有的概念。因此，筆者認為此章是以第二章異象為基礎發展出來的「異象」，而作者藉著「十角中的四角」及「四角中的一小角」畫龍點睛地把矛頭指向著西流基王朝及安提阿古四世。

## 上帝在寶座上施行審判

正如先知以賽亞在動盪之秋得見高高寶座上的天上君王，但以理書作者描寫了四隻巨獸後就用異象方式描寫那天上的寶座。人間雖混亂，但神仍是那掌管歷史者。祂坐在寶座上，以王者姿態治理世界。祂衣服白如雪，頭髮如羊毛，這些都是聖潔公義的象徵，與四巨獸的可怕猙獰形成強烈對比。祂之寶座「乃火焰，其輪乃烈火」，一方面火焰是神之臨格的常有表徵（參出三，十九），另一方面火焰亦代表著神的審判力量。至於寶座有著發火的輪子，這描寫大概是源自以西結書第一章之異象，那裏形容天上有四活物（可能是天使）和四輪的出現。神的寶座故然耀目威嚴，祂的四圍更是非同凡響，「從他面前有火像河發出，事奉他的有千千，在他面前侍立的有萬萬」。無論是如河般的火抑或萬千的侍立者，都表徵神的榮耀，以及祂有絕對的審判能力。祂既是聖潔、公義無瑕疵的，就不會容讓巨獸在地上作惡。無論四巨獸如何凶惡，都難逃神的審判。祂「坐著要行審判，案卷都展開了」。



這天上案卷記載的是甚麼，經文並未提到，然而其內容應是有關那四個國度所犯之罪行，正如啟示錄十三章八節所載之上帝的生命冊中記下了凡敬畏祂之人的名字。然而，從但以理書作者的觀點看來，這案卷無疑也像十章廿一節所提到的「真確書」一樣，記載了列國以至人類的古今歷史，其中自然也包括了那四國度的罪過及應得的審判。

案卷既展開了，四獸當然要一一受罰。然而作者並沒有按四獸的先後次序記下們所得的懲罰。他先提到第四巨獸，即是希臘。事實上，作者寫作之際正是希臘時代，這時前三個國度實際上已烟沒多時。他所關心的，只是他所身處的這個邪惡國度。「那獸(即希臘)因小角(指西流基王朝，而特別指向安提阿古四世)說誇大話的聲音被殺，身體損壞，扔在火中焚燒」。的確，亞歷山大本身雖非殘暴之君，但其承繼者西流基王朝諸王卻都是惡者，安提阿古四世更是窮凶極惡之輩，所以希臘帝國仍難逃衰亡之命運，被神「審判之火」所消滅。

至於其餘三個國度，雖已成歷史，亦非作者關注對象，但也不得不略為提到他們。「其餘的獸，權柄都被奪去，生命卻仍存留，直到所定的日期」。該存留的「生命」大概指巴比倫、瑪代及波斯等國的文化都在某程度上被吸納進希臘文化中。希臘文化與宗教本來就是個包容性很大的文化體系(惟獨對獨神思想的猶太信仰文化就難以吸納，很多猶太人亦拒絕其文化宗教以任何形式被異教吸納)。故此，這些國度雖在不同時期出現，但彼此間在文化及宗教上卻互有關連。他們全都是獸，是敵擋神的國度。

最後，在所定的日期，這些異邦文化宗教都會隨第四獸的衰亡而完全消失。於是，四巨獸所象徵四個在不同時期出現的國度，一齊被奪權柄。這就正如第二章異象中的大像一樣，腳被打碎之際，全身就一下子碎倒。當然，這是作者個人觀點而已。他認為自己已身處末世，希臘是末後的國度，故那些外邦文化宗教也會隨之而消失。事實上，世界並未隨希臘之衰亡而結束，希臘文化亦繼續藉後來的羅馬帝國而存留和延展下去。

既然作者針對的是第四獸，為何要在異象中提到前三獸？原因很簡單，因為該些國度可以起襯托作用，一方面表明希臘比前三個國度更可怕，更遠離「人」的形象，甚至連動物也不像，另一方面亦表明任何叛逆神的國度至終也難逃祂的審判。在歷史中，巴比倫雖為瑪代波斯所亡，波斯雖為希臘所亡，但從



作者觀點看來，卻都是出於神的審判，是神把這些國度的權柄奪去。

在這段記載中，那天上的案卷及那所定的日期，都暗喻著一種宿命思想。事實上，以主前六世紀人物但以理的身份清楚「預言」此後四世紀內逐一出現的國度，又「預言」西流基王朝會勝過東、西及南王，本身亦清楚表明宿命的思想。一切都已既定，所以第四獸(希臘，特別指向那小角安提阿古四世)，必遭滅絕，而且作者相信這是快將實現的事。聖民的公義國度，很快就會開展。

## 人子與永遠的國度

第七章至此清楚表明了世間洪水泛濫之際，耶和華仍在天上坐著為王。祂不單施行審判、懲罰邪惡的國度，也施與恩惠，賞賜祂的聖民。善惡終必各得其報，當邪惡國度遭罰之後，就有一位「像人子的」，駕著天雲，被領到上帝面前。上帝賜與這人子有永遠的權柄與榮耀，且有永不敗壞的國度，各方各國各族的人都要事奉這人子的國度。這「人子」不是指彌賽亞，而是猶太百姓，因為此章稍後形容「至高者的聖民，必要得國享受，直到永永遠遠」(七 18)，「國度、權柄，和天下諸國的大權，必賜給至高者的聖民；他的國是永遠的，一切掌權的都必事奉他，順從他」(八 27)。作者以「人子」喻以色列人，大概是要與前面四巨獸作一明顯對比。外邦國度只有獸性，惟獨神的子民有著人性。前者是獸，後者是人。獸被懲罰，人被高舉。獸的國度轉瞬即過，人的國度卻永遠長存。「駕著天雲」的描寫只是象徵的字眼，襯托出聖民的高貴身份，也表明其權柄榮耀是上帝親自賦予的。當然，正如外邦國度並未隨希臘之滅亡而告終，以色列聖民亦未隨希臘之滅亡而得著永遠國度。希臘之後，百姓仍要繼續長期受羅馬的統治，甚至遭到分散列國，二千年來沒有自己國家國土的慘痛經歷。

此外，值得留意作者心中的永遠權柄及永不敗壞的國度，雖有全新開始的他世式意味，卻仍是一個屬地的權柄與國度，仍有其他屬地的「各方各國各族」事奉該國度。這是個由現世延伸出來的物質國度，在其中掌權的是以色列聖民。這與新約中那種真正他世式的新耶路撒冷、新天新地，仍有一段距離。這裏亦並無暗示聖民會經過復活，或會得著永生。復活與永生



的觀念僅在但以理書十二章中才出現(雖然其觀念仍未算完整)。可以說,這裏的新天新地概念仍是屬於舊約現世式新天新地概念(參賽六十五 17-25)。在猶太後期的一些啟示文學著作中,那未來的彌賽亞國度是真正他世式、非物質的,但在但以理書中,主要仍是說它是屬於地球的,是現世歷史的一部份。聖民在這全新未來國度中所享的福份,既是屬靈的,也是物質的。

## 第四獸與聖民之爭

但以理書前半部的但以理是個處變不驚的人,後半部的「但以理」卻顯得很軟弱。他得知四巨獸的異象後,就心裏愁煩和驚惶。他也不像前半部般能解明異象,他向一位「侍立者」(大概是指天使)問及異象的解釋。作者這樣的安排,一方面暗示此但以理不同彼但以理,另一方面亦是要在沒有耶和華直接啟示的情況下,藉天使說出異象之解釋,以增加這解釋的權威性。

天使解釋說該四獸是世上會興起的四王(即四個國度),但至高者的聖民卻會得著永遠的國度。作者在此開始用上「聖民」的字眼,聖與俗,彼此分別懸殊,毫不相關、毫無共同之處,聖民只會被俗民迫害。作者的善惡二元觀點,亦漸漸活現紙上。作者關注的既然只是第四獸,「但以理」就只問天使,「我願知道第四獸的真情,他為何與那三獸的真情,大不相同」,然後他就向天使複述了異象中那第四獸的可怕形態。在複述中,他又加多了一些重要敘述(他可以隨意加添細節,因為那本來就不是個真異象),就是該小角「與聖民爭戰,勝了他們」,直到上帝為他們伸冤為止,那時就是聖民得國的時候了。如上文所述,這小角是指敘利亞的西流基王朝,這王朝自從控制巴勒斯坦後就一直強硬對待猶太人。這小角也特別指向西流基王朝的安提阿古四世,他對聖民的迫害至為厲害,亦最為狂妄自大、以神明自居的一個(有說誇大話的口)。作者相信,神為聖民伸冤之日(即小角遭審判),就是聖民得國之時,所以對他來說,聖民國度快將開展。

但以理書作者寫成此書時,安提阿古四世對猶太人的迫害似乎並未結束,「伸冤」之日仍未出現。作者卻憑信心相信那日子必到。雖然安提阿古四世死後,迫害仍並未結束,但其死



亡對作者來說，無疑是神對小角的嚴懲、對聖民之伸冤。縱使作者終其一生也未見到聖民脫離外邦人之統治，但他仍然深信，那日子很快會完全實現。

我們要留意到，文字上雖是但以理向天使講述異象的細節，形容第四獸與聖民的爭戰，然而他的發問或講述，跟天使所作的解釋，實際上已混淆不清。他講述第四個國度與聖民相爭，其實就已是對異象的解釋。因為誰問誰答已不重要（在本書餘下數章中，情況也是這樣），重要的是作者要一步一步把當時的歷史及他的信念表明出來，就像砌圖一樣，一塊塊砌上去後，整幅圖畫就浮現出來。

但以理講述異象細節後，那侍立者就解釋該異象了。天使先說那第四獸是世上必有的第四國，與先前的三國不同，必「吞喫全地，並且踐踏嚼碎」（七 23）。至於該獸的十角，就是從這國中出現的十王，十王中又有一王出現，制服了其他三王（即那十王中只有四王是重要的）。然後他就「解釋」這王的惡行。若我們仔細看的話，就會發覺重要的不是天使解釋了甚麼，而是他在已有的資料上再加上一些資料，使圖畫更清晰。

1. 這王必向神說誇大的話。前文只記載他說誇大的話，這裏則註明他是向「至高者」自誇，說褻瀆神的話。

2. 前文只記載他與聖民爭戰，這裏則說明他是在「折磨至高者的聖民」。如何折磨？就是「改變節期和律法」。為要徹底把巴勒斯坦希臘化，安提阿古四世不惜用盡方法去掃除淨盡猶太人的傳統節期和禮儀，包括禁止施行割禮，禁止閱讀摩西律法，禁止遵守飲食之例及安息日之例等等。兩約間猶太百姓對節期和律法非常重視，故此安提阿古四世的做法對他們來說，是極大的折磨。

3. 前文沒有記載聖民受苦的期限，這裏則註明「聖民必交付他的手一載、二載、半載」。在這三年半過後，在天上坐著為王的上帝必按手中案卷施行審判。安提阿古四世的權柄必被奪去，而神隨即會把永遠的國度權柄榮耀全賜給祂的聖民，一切列國都要事奉、順從這聖民的國度。

在前文的異象記載中，那小角（七 8、20）既可泛指希臘的西流基王朝，也可特別指向安提阿古四世。然而，從天使所給的附加資料中，作者已把焦點完全放在安提阿古這妄圖改變聖民節期律法的暴君身上。如上文所述，但以理書作者寫成此書時，安提阿古四世對猶太人的迫害並未結束，但作者憑信心相



信這種迫害很快會過去，而期限是三年半。正如第四章記載之異象中，尼布甲尼撒要經過「七期」的受苦期才可回復人性，該七期未必指任何明確的日期，重要的是「七」乃完整之意。同樣，這裏的「一載、二載、半載」，即三年半，這「七之一半」對作者來說，也可能只是一種象徵式用法（就像我們說「半打」之數），而未必實指一個明確的日期。事實上，「載」原文是「期」，指一段時間。所以，這裏是指聖民被交付在暴君手中一段時間，然後神就插手干預，消滅了那王。

安提阿古四世在主前 175 年開始執政，由 171 年開始就迫害猶太人，直到他死於主前 164 年為止，這期間約有七年之久。迫害的高峰則是後半期，即 168 年至 165 年的三年多時間，在該時期內他更為殘酷地逼害猶太人，特別是不准他們獻祭，還在聖殿設立那可憎的希臘宙斯神像。因此，作者的「一載二載半載」本身雖非確實的預言，但也離實際時間不遠。當然，要清楚計算是由哪時開始至哪時告終的「三年半」，並不可能。一方面這本身不是真正的預言，另一方面哪時才算為「聖民交付他手」的時期，亦難有客觀定論。故此，筆者認為我們在研讀但以理書之際，要花上精神時間去苦苦要求數字或時間日子方面的精確，並不切合實際。在啟示文學中（以至在聖經中），數字的象徵意義永遠比其實際意義更重要。「一載二載半載」重要的是它乃一七之半，亦即有著「七」所代表的完整意義。正因如此，在第八章中，雖然所記載的事件跟第七章大同小異，但那裏所記載的苦難期卻是二千三百日，即大約七年時間。可見在作者看來，「一七之半」及「七」所代表的意義是近似的。

但以理得異象後，心中仍然驚惶，臉色也變了。作者這種描寫可能是要繼續表示此但以理不同彼但以理，亦可能同時暗示他並未完全滿意異象的細節及其解釋。這樣，便為第八章作了重要伏筆。

## 簾捲式的描寫方式

如上文所述，在這章中，誰問誰答並不重要，重要的是作者要一步一步把當時的歷史及他的信念表明出來。於是，每一段描寫（無論是異象抑或其解釋）都複述了前一段的部份內容，但同時又加多了一些重要細節，使圖畫越發清楚。



關乎第四獸(希臘)的事情，其實共有數段：(\*代表新的細節)

第一段(7-14節)：

1. 甚可怕，大有力量。
2. 有十角，又出一小角，把十角中三角拔去。
3. 角有眼，說誇大的話。
4. 上帝施審判，於是小角遭消滅，失去權柄。
5. 聖民得國與權柄。

第二段(17-18節)：

- \* 1. 四獸代表四王(國度)，第四獸就是第四個國度。
2. 聖民必要得國。

第三段(19-22節)：

1. 甚可怕，大有力量。
2. 有十角，又出一小角，把十角中三角拔去。
3. 角有眼，說誇大的話。
- \* 4. 角與聖民爭戰，勝了他們。
5. 上帝為聖民伸冤(暗示小角遭消滅)。
6. 聖民得國的時候到了。

第四段(23-27節)：

1. 甚可怕，大有力量。
2. 十王，又出現一王，把十王中的三王制伏。
- \* 3. 向至高者說誇大的話。
- \* 4. 角折磨聖民，改變節期和律法。
- \* 5. 聖民交付他手三年半。
6. 上帝施審判，於是這王遭消滅，失去權柄。
7. 聖民必得國與權柄。

至於下一章(第八章)對這獸的兩段描寫，可視為是從這裏延伸出去的第五段及第六段。關乎該兩段，下章才再討論。整體上，這幾段都是以「苦盡甘來」為主旨。外邦國度雖強橫，但都必一一消逝；聖民雖飽受欺凌，但神至終必為他們伸冤，外邦暴君必被滅絕，聖民卻要得永遠國度與權柄。此外，本章



亦開始展開了本書一個重要主旨：苦難何時過去？答案是「直到亙古常在者來給至高者的聖民伸冤，聖民得國的時候就到了」(22)，「一載、二載、半載」(25)。苦難必會過去，聖民必得賞賜與福氣，這是前六章的歷史故事可作印證的，故此百姓務必像但以理及其三友一樣，忍耐到底，至死忠心。

此外，我們也得留意本章所論聖民所受之迫害其實主要是他們的宗教和祖宗律例遭到破壞。這觀念自第五章已開始出現(聖殿器皿竟被用來盛酒)，第六章則是百姓日常敬拜耶和華之習慣遭制止，而第七章是暴君要百姓去「改變節期和律法」(另參八 11-12，九 27)。事實上，無論從史實的記載抑或聖經的記載來看，安提阿古四世對聖民之迫害主要不是身體上的迫害，而是思想形態上的冀圖操縱，是禮儀上的迫害，是文化上的迫害(前六章中但以理及其三友面對的也是如此的「迫害」)。這些對兩約之間的猶太百姓來說，已是極大極大的迫害。

筆者相信，信徒在末世時所遇到迫害，主要也是文化方面、意識形態方面的壓迫。所以，昔日猶太百姓所面對的，我們將來(或今日)也一樣要面對。但以理及其三友的堅貞與原則的持守，是他們的榜樣，也是我們的榜樣。

## 歷史與預言

但以理書作者寫的雖是以前及當代的歷史，然而歷史往往有著重複性，聖經中某些事件常可成爲後來事情的預表，例如耶穌就以古時洪水喻世界末後的景況(太廿四)，亞伯拉罕獻獨子以撒可以預表耶穌的捨身十架，以色列人的出埃及亦視爲是日後百姓離開巴比倫的預表。在聖經中，預表往往比預言更重要。所以，此章所載之「歷史」亦可預表(也可以說，是預言，雖然筆者認爲定之爲預表較恰當)日後的事情。

一般學者對四巨獸的解釋有三種：

1. 希臘的解釋：獅(巴比倫)、熊(瑪代)、豹(波斯)、怪獸(希臘)、小角是安提阿古四世。

2. 羅馬的解釋：獅(巴比倫)、熊(瑪代波斯)、豹(希臘)、怪獸(羅馬)、小角是羅馬提多將軍。

3. 新羅馬的解釋：獅(巴比倫)、熊(瑪代波斯)、豹(希臘)、怪獸(古羅馬及新羅馬)、小角是末後日子的敵基督。



其實，作者在第八章之異象記載中，描寫那公山羊頭上有四角，而後來其中又生出小角，壓倒其餘三角。這明顯是第七章異象中那第四獸的情況。作者既說明公山羊是希臘（八21），所以第四獸也必是希臘、小角是安提阿古四世。然而，這隻第四獸卻也可預表日後任何壓迫猶太人的外邦國度或領袖，包括那於主後七十年圍攻聖城、火燒聖殿的羅馬提多將軍（雖然火燒聖殿並不是他本人的意願，而是貪婪的部下欲取聖殿牆壁間可能藏有之金塊而起的）；第四隻獸也可預表第二次世界大戰時殺害六百萬猶太人的德國納粹狂魔希特拉，以至末後日子的敵基督。筆者認為這種多重應驗解釋最為合理。無論我們贊成的是主前二世紀抑或主前六世紀作者論，皆可選擇這種多重預表的綜合式解釋。換句話說，即使這章的異象本身是歷史而非預言，神也可透過歷史著述去啟示將來。

按歷史而言，本章某些預言並未能準確應驗，因為外邦國度並未隨希臘的衰亡而告終，聖民亦未隨希臘的衰亡而得永遠國度。事實上，百姓仍要繼續長期受羅馬統治及分散列國之苦。所以，聖民國度快將開展，只是作者心中的期盼。然而，從預表的角度看來，則他的期盼至終必會實現。聖民（指所有的信徒，也可指屬靈復興後的以色列國度），必承受神永遠的國度。作者心中的永遠國度仍是地上的，是現世歷史一部份，然而將來那真正永遠國度卻是個非現世延續的他世式國度，是再無死亡與痛苦的新天新地（啟廿一 1-4）。

我們也得留意，作者雖把聖民與俗民對立，但另一方面他卻比舊約先知有更廣闊視野。先知著眼於以色列的審判與復興，他卻不再囿於狹窄的民族主義，他看出救恩是普世的，全世界會有新的開始。神是普世的主宰，從這角度看來，其普世救恩觀念更貼近新約的救恩觀念。



## 第十二章

# 公山羊的肆虐

(但以理書第八章)

<sup>1</sup> 伯沙撒王在位第三年，有異象現與我但以理，是在先前所見的異象之後。<sup>2</sup> 我見了異象的時候，我以為在以攔省書珊城中(註：「城」或作「宮」)，我見異象又如在烏萊河邊。<sup>3</sup> 我舉目觀看，見有雙角的公綿羊站在河邊，兩角都高，這角高過那角，更高的是後長的。<sup>4</sup> 我見那公綿羊往西、往北、往南抵觸，獸在它面前都站立不住，也沒有能救護脫離它手的，但牠任意而行，自高自大。<sup>5</sup> 我正思想的時候，見有一隻公山羊從西而來，遍行全地，腳不沾塵。這山羊兩眼當中有一非常的角。<sup>6</sup> 牠往我所看見站在河邊有雙角的公綿羊那裏去，大發忿怒，向牠直闖。<sup>7</sup> 我見公山羊就近公綿羊，向牠發烈怒、抵觸牠，折斷牠的兩角。綿羊在牠面前站立不住，牠將綿羊觸倒在地，用腳踐踏，沒有能救綿羊脫離牠手的。<sup>8</sup> 這山羊極其自高自大，正強盛的時候，那大角折斷了，又在角根上向天的四方(註：「方」原文作「風」)長出四個非常的角來。<sup>9</sup> 四角之中，有一角長出一個小角，向南、向東、向榮美之地，漸漸成為強大。<sup>10</sup> 牠漸漸強大，高及天象，將些天象和星宿拋落在地，用腳踐踏。<sup>11</sup> 並且牠自高自大，以為高及天象之君，除掉常獻給君的燔祭，毀壞君的聖所。<sup>12</sup> 因罪過的緣故，有軍旅和常獻的燔祭交付牠。牠將真理拋在地上，任意而行，無不順利。<sup>13</sup> 我聽見有一位聖者說話，又有一位聖者問那說話的聖者說：「這除掉常獻的燔祭和施行毀壞的罪過，將聖所與軍旅踐踏的異象(註：「軍旅」或作「以色列的軍」)，要到幾時才應驗呢？」<sup>14</sup>



他對我說：「到二千三百日，聖所就必潔淨。」<sup>15</sup> 我但以理見了這異象，願意明白其中的意思，忽有一位形狀像人的站在我面前。<sup>16</sup> 我又聽見烏萊河兩岸中有人聲呼叫說：「加百列啊，要使此人明白這異象。」<sup>17</sup> 他便來到我所站的地方。他一來，我就驚慌俯伏在地，他對我說：「人子啊，你要明白，因為這是關乎末後的異象。」<sup>18</sup> 他與我說話的時候，我面伏在地沉睡，他就摸我，扶我站起來，<sup>19</sup> 說：「我要指示你惱怒臨完必有的事，因為這是關乎末後的定期。」<sup>20</sup> 你所看見雙角的公綿羊，就是瑪代和波斯王。<sup>21</sup> 那公山羊就是希臘王（註：「希臘」原文作「雅完」，下同），兩眼當中的大角，就是頭一王。<sup>22</sup> 至於那折斷了的角，在其根上又長出四角，這四角就是四國，必從這國裏興起來，只是權勢都不及他。<sup>23</sup> 這四國末時，犯法的人罪惡滿盈，必有一王興起，面貌兇惡，能用雙關的詐語。<sup>24</sup> 他的權柄必大，卻不是因自己的能力，他必行非常的毀滅。事情順利，任意而行，又必毀滅有能力的和聖民。<sup>25</sup> 他用權術成就手中的詭計，心裏自高自大，在人坦然無備的時候，毀滅多人。又要站起來攻擊萬君之君，至終卻非因人手而滅亡。<sup>26</sup> 所說二千三百日的異象是真的，但你要將這異象封住，因為關乎後來許多的日子。」<sup>27</sup> 於是我但以理昏迷不醒，病了數日，然後起來辦理王的事務。我因這異象驚奇，卻無人能明白其中的意思。

## 復見異象

「但以理」在伯沙撒王在位第三年又得一異象，離開上次得異象只兩年，暗示這兩個異象本身極有關連。這異象亦是但以理以第一身所記的第二個異象。這異象關乎一公綿羊及一公山羊。從內容看來，這章之異象與第七章之四巨獸異象大同小異，矛頭仍然指向希臘暴君安提阿古四世。最大的分別，是四巨獸異象並未直言所指的是何國，這章則直言公綿羊是指瑪代和波斯，公山羊是指希臘（八 20-21）。此外，本章亦向安提阿古四世之罪行補充了重要資料，就是他除了想改變猶太節期和律法外（七 25），還要廢除猶太人獻給上帝的燔祭，甚至毀



壞耶路撒冷的聖殿(八 11)。

由第二章四節下半部起，作者一直都用亞蘭文來敘述，但由這章起他就改用希伯來文。前後兩次異象相距時間甚短，卻轉用另一語言，真正原因不明。即使是從主前二世紀作者論觀點看來，也難以解釋。有學者認為這是作者要給與所宣告的事有更大權威，因為希伯來文是一種「分別為聖」語言。這解釋無疑十分牽強，亦貶低了前面數章經文的權威性。

有主前二世紀作者論的人認為這是因為前七章是主前六世紀的真實故事，而後五章是主前二世紀作者的偽名著作。換句話說，第七章的異象就真的是異象了。然而，這解釋同樣要面對第七章之啟示文體跟前六章的種種不同，亦同樣要面對「神為何向主前六世紀但以理啟示四世紀後事情」的難題。再者，第七章與後五章無論從內容及形式看來，都十分相近，故此「前真後假」根本沒有帶來甚麼意義。因此，筆者認為以語文的不同來作某種實質分界(如不同的寫作年代)，並不妥當。作者轉用希伯來文，可能僅是因為自第八章開始，作者就更為將焦點放在那小角安提阿古四世身上，亦相對地突出了慘受他迫害之猶太聖民，於是就選用了聖民的言語作敘述。第二章四節起的，是關乎外邦王宮及外邦諸國度的事蹟，故用上了外邦王宮所通用的亞蘭文。由這章開始，論的是選民的悲慘遭遇(這題材在第七章只輕輕帶過)，故採用希伯來文。

但以理今次見異象的地點是在以攔省的書珊城，這是後來波斯王國冬季首都所在(參尼一 1，斯一 2，5；二 3，5)，也是波斯諸王的住所，其堅固堡壘十分著名。我們無法肯定巴比倫時代的書珊城是否已很著名，也不知道歷史上的但以理是否認識這地方。但問題是「身處波斯京城」或「身處波斯某地方」對主前六世紀的但以理究竟有何意義？此外，這異象的重點既全然放在公山羊身上(即希臘)，為何不選擇以希臘首都或城市為啟示地方？故此，筆者認為作者只是想以時空交錯的方式去表達一種超現實的迷離異象感覺：身處巴比倫時代的巴比倫城，在異象中則置身日後波斯國權力的中心，而異象中則見到更後期之希臘帝國一暴君的種種暴行。這裏已橫跨了三個時代。

「我見異象又如在烏萊河邊」(八 2)，彷彿他無法肯定異象中自己身在何方。這大概亦是作者要增加一種異象感覺，一種迷離境界。烏萊河本身是書珊城以東的一條人工運河，河身



甚闊，相距達九百尺，異象中出現的公綿羊(波斯)就是站在這河邊的。

## 公綿羊及公山羊

正如先知以西結被聖靈帶到去迦巴魯河邊的提勒亞畢地方(結三 12)及耶路撒冷的內院門口(參結八 3)，但以理也在異象中被帶到波斯以攔省的書珊城，見到有雙大角的公綿羊站在河邊，後長的那角比先前的更高。這是指波斯在瑪代之後興起，卻比瑪代帝國更強大，自興起後就不斷向外擴張國土，無人能抵擋。波斯位處東方，所以異象就形容這公綿羊「往西、往北、往南抵觸，獸(指別的外邦國家)在它面前都站立不住，也沒有能救護脫離它手的」(八 4)。他的成就令他狂傲自大。聖經中的古列並非邪惡之徒(參但六)，亦寬容猶太百姓回歸故土重建國家，然而從作者的善惡二元觀點描寫下，波斯也是獸類，是自高自大之輩，雖然其公綿羊的動物形象遠不如第七章般古怪和可怕。

這時，但以理又見有一公山羊從西而來，牠「遍行全地，腳不沾塵」，表示這國家發展得極快速。這公山羊代表希臘，而牠兩眼中那「非常的角」就代表希臘亞歷山大帝，他興起後，旋即急於求功，於是就要把波斯除去。希臘位處波斯之西邊，所以說公山羊「從西而來」。牠來到河邊，忿怒地向公綿羊衝去，折斷了他的兩角，公綿羊招架不住，就倒了下來。但公山羊並不罷休，牠仍要用腳踐踏。這是指亞歷山大徹底擊敗了波斯最後一個君王大利烏三世，瑪代波斯帝國的權柄全被粉碎。之後，公山羊就像波斯昔日一樣，狂傲自大。他正強盛之際，其大角折斷了，卻在角根上長出了四個「非常的角」。這是指亞歷山大在其勢力如日方中時突然病逝巴比倫(主前 323年)，死時只有三十三歲。隨後，他的四個大將瓜分了他龐大的帝國，分掌東南西北四個方向。加山得管治著西面之馬其頓及希臘本土，呂西馬加管治東面大部份的小亞西亞和特拉西，西流基管治北面的敘利亞，多利買則管治南面的埃及。

四角中又出現了一小角，這是指北面敘利亞之西流基王朝的安提阿古四世。西流基王朝在他領導下日益強大，力壓其他王朝及巴勒斯坦。由於西流基王朝居北，所以經文形容他「向南、向東、向榮美之地，漸漸成爲強大」。安提阿古四世曾領



兵攻打東面的帕提亞和亞美尼亞，又會遠征南方的埃及。「榮美之地」指巴勒斯坦(參賽十九 23，耶三 19，結二十 6)，因猶太人視這應許之地為最榮美的地方。

這公綿羊(波斯)和公山羊(希臘)的預言基本上與上一章四巨獸的異象相似。按第七章所記，第三獸有四翅膀和四個頭(大概象徵掌管四方)。公綿羊也「往西、往北、往南抵觸，獸(指其他國家)在它面前都站立不住」。第四獸有十角，後剩四角，其中一小角擊敗其他三角，全然勝出，專橫拔扈。公山羊有一大角(指亞歷山大)，這角後出四角(指瓜分亞歷山大之帝國的四大將領)，其中一小角擊敗其他三角，全然勝出(指北王安提阿古四世)。故此，兩章異象是相同的。所不同的，是作者在此章選用了較近現實的動物形象，而不似第七章那些怪獸般怪異，而且亦在選材上把瑪代和波斯輕輕帶過，在上章出現的首獸巴比倫在本章甚至提也不提，目的自然是把焦點放在公山羊那隻小角之上。

## 小角對聖民的迫害

歷史上，亞歷山大及繼後的四大王朝所積極推廣的希臘文化都對西方文代起了很大的催化作用，奠定了今日西方以至世界文明的重要基礎，故實在功不可抹。然而，希臘君主在推廣希臘文化時又往往對別的文化宗教(特別是猶太人的)作出了種種不公義不公平的迫害，這些迫害使他們皆難逃上帝的審判。西流基王朝的安提阿古四世就是其中的表表者。他甚為暴虐，自大狂妄，而且好大喜功，想在短時間內徹底把猶大地區希臘化，結果大大迫害國內各類異教及崇拜，特別針對的是猶太人的信仰。跟亞歷山大一樣，他相信惟有真正把國家全盤希臘化，才可以對國內異邦民族有長久統治，只是他的手段卻遠為激烈及急進。更不同的是，他本身所信奉的表面上是希臘諸神，其實骨子裏卻是自以為神，所以他稱自己為「依比法尼」，即是神明顯現的意思。

「他漸漸強大，高及天象，將些天象和星宿拋落在地，用腳踐踏」(八 10)。這裏的「高」令我們想起昔日那「塔頂通天」的巴別塔(創十一)及但以理書第四章異象中那「高得頂天」的大樹，兩者都是自大、自以為神、敵擋神的表徵。這裏並以天上星體喻天上的神祇，而一眾神祇皆成為他攻擊踐踏的



對象。但以理書十一章三十六及三十七節亦記載安提阿古四世「任意而行，自高自大，超過所有的神。他不顧他列祖的神，也不顧婦女所羨慕的神，無論何神他都不顧，因為他必自大，高過一切」(另參馬加比一書一 41 及以下)。這種以天上星宿喻為天上神明的描寫方法在先知書也有出現(參賽十四 13)，大概是因為古代人普遍認為星宿可以影響人類行為命運。星座的研究、觀星之術，在遠古就已出現，甚至星宿本身都可以成為人膜拜的對象。摩西律法就明文禁止百姓去「拜日頭，或拜月亮，或拜天象」(申十七 3)。「恐怕你向天舉目觀看，見耶和華你的神為天下萬民所擺設的日月星，就是天上的萬象，自己便被勾引敬拜事奉他」(申四 19)。亞伯拉罕早年所居的吾珥就是一個敬拜月神的地方，而這種對天上星體的敬拜在出埃及、入迦南時代可能仍在以色列百姓中流傳著(參書廿四 14)。

安提阿古四世不單攻擊國內異教的假神，也攻擊猶太人所信奉的上帝——萬神之神的耶和華。「並且他自高自大，以為高及天象之君，除掉常獻給君的燔祭，毀壞君的聖所」(八 11)。但以理書別處所提的「君」多是指天使天軍(如十 13、20-21，十二 1)，這裏則明顯指向上帝本身。安提阿古四世禁止猶太人在聖殿向上帝獻上摩西律法所要求的早晚燔祭(參出廿九 38 以下)，又肆意劫掠聖殿，在聖殿中設立一個偶像的祭壇，更在聖殿中獻上猶太人認為不潔的豬隻。凡此種種，都是褻瀆聖所、「毀壞君的聖所」的惡行。

在第七章中，作者提到聖民所受的迫害是被「折磨」，被「改變節期和律法」，被「交付他手一載、二載、半載」。在這章中，作者雖未有提到百姓本身所受到的迫害，而只提到「天象之君」上帝本身所受的「迫害」，應得的燔祭沒有了，聖所被毀壞了，但其實真正身受其害的仍是猶太百姓本身。此時此地的百姓雖已由聖殿為中心的信仰轉而以律法為中心的信仰，但聖殿在他們心中仍是十分重視，特別是律法所要求的各種獻祭。昔日他們重視獻祭，因為他們的信仰本來就是以聖殿、以獻祭為中心的。現在他們重視獻祭，因為這是律法要求的，這種心態上的改變十分微妙。無論如何，安提阿古四世對聖殿所作的惡事，對百姓來說，是極大的迫害。

也得一提的，是「天象之君」的比喻表示著一種「大神觀」的觀念。耶和華是萬神之神，萬王之王。這種以上帝為



「諸神中最大最有能力的一位」的觀念，是古代以色列人普遍持守的。

「因罪過的緣故，有軍旅和常獻的燔祭交付他，他將真理拋在地上，任意而行，無不順利」(12節)。這節經文本身文字甚為隱晦難明，語意無法確定，但所強調的無疑是安提阿古四世污穢聖所褻瀆祭壇的「罪過」。留意作者認為暴君毀壞的不單是律法所要求的獻祭，也是「真理」本身。燔祭遭踐踏之際，真理也同遭踐踏。兩約間百姓(包括作者在內)對律法的看重，可見一斑。

## 苦難幾時完結呢？

作者以公山羊和公綿羊引出安提阿古四世這「小角」，跟著又以兩位天使的對話來引出一個重要的問題：小角所帶來的苦難幾時才會完結呢？但以理在異象中由「見到」公山羊和公綿羊轉為「聽到」兩位聖者在對話。這種情景轉變來得有點不自然，但也反映作者急欲帶出異象主旨的心情。但以理聽到一位聖者在說話，而經文並未透露其說話的內容，跟著另一聖者就問那說話的聖者說，究竟那小角除掉燔祭和施行毀壞的罪過等事情要到幾時才過去呢？《中文和合本》在這裏作「要到幾時才應驗呢」，其實原文並無「應驗」字眼，聖者所問的不是這種可怕苦難何時才出現，而是何時才會過去？正因如此，那原先說話的聖者才會答覆受苦的期限是二千三百日(八14)。從發問題的聖者的問題看來，那原先說話的聖者所說的(亦即但以理所聽到的)，應是關乎燔祭被廢聖所被毀的事，所以他說完後，另一聖者就問到這些事情幾時才會過去。

這裏似乎出現了一個問題，究竟但以理是在「見到」公山羊異象而得悉燔祭被廢之事，抑或是「聽到」聖者的對話而得悉該事？又為何但以理要「聽到」天使對話才知道事情？為何天使不直接對他說？這些問題都沒有答案，因為這本來就是個不是真異象的異象。正因如此，原先說話的聖者被另一聖者問及苦難何時過去之際，不對該聖者直接回答，而是對但以理回答，這雖顯得突兀，但在「異象」中，我們實不用強求邏輯。事實上，真正關心苦難何時過去的，不是發問題的那天使，當然更不是異象中的但以理，而是主前二世紀的作者本人。

作者關心苦難何時過去，這關注跟猶太人(包括作者在內)



一個很根深蒂固觀念有關。燔祭被廢、聖所被褻瀆，不單因為小角安提阿古四世的暴虐所致，更是因為神要懲罰祂的百姓。正如昔日神藉惡疾令尼布甲尼撒回轉一樣，神也要藉燔祭被廢之苦難去懲罰祂的百姓，為要除掉他們的罪惡，贖盡他們的罪孽(參九 24)。但以理書中，苦難往往帶有積極和正面目的。苦難既然不是神「不敵」暴君而起，暴君其實只是神施行審判的工具，那麼神停止懲罰百姓之日，就是苦難結束之期。所以，聖者問的不是小角何時停止對聖所的褻瀆，而是問究竟神會何時止息祂的審判，這是整個異象真正指向的事。

聖者對但以理說，「到二千三百日，聖所就必潔淨」。這個年期明顯是指向聖殿被安提阿古四世褻瀆，在其中設立那可憎的希臘宙斯神像的時期。「二千三百日」大約就是七年的時間，而「七」是神施行審判的一般期限(參但四，九)。在歷史上，安提阿古四世由主前 171 年開始迫害猶太人，至他死於主前 164 年為止，的確約有七年時間。故此作者的期盼果然實現了。

按馬加比上書一章五十四、五十九節記載，安提阿古四世是在主前 168 年十二月在聖殿內建成外邦祭壇的，而馬加比二書四章五十二、五十九節則記載那祭壇是在主前 165 年十二月被除去的，即整整的三年。所以有學者認為這裏的二千三百日是指二千三百個早祭和晚祭，亦即指一千一百五十日。這就與第七章的「一載二載半載」較為吻合。事實上，這裏的「二千三百日」原文直譯亦是「二千三百個晚上和早晨」。然而，我們無法肯定當時的猶太人有否(或能否)在被擄之地仍有獻燔祭。按常理而言，大概並不可能。但以理書第六章記載但以理一日三次向上帝禱告與感謝，亦沒有提到獻祭之事。再者，他一日「三次」的禱告與感謝亦與晚上和早晨的「兩次」獻祭不符合。所以，筆者認為經文的「二千三百日」是指二千三百天，而當然每天都有早晨和晚上，就如創世記第一章記載每天都「有晚上，有早晨」(參創一 5)。縱使真是一千一百五十日，也不確實等於三年半，因為三年半應有一千二百六十日。又縱使等於三年半，也不確實等於聖殿被褻瀆的整整三年。

因此，筆者認為我們無須對書中的數字太認真。「二千三百日(無論指七年抑或三年半)聖所就必潔淨」，強調的是聖殿被褻瀆、聖民被迫害(因聖殿被褻瀆而感到被迫害)的事情，總



會過去。七期過後，神的怒氣就會消去，祂必潔淨祂的聖所。

「耶和華有憐憫，有恩典，不輕易發怒，且有豐盛的慈愛。他不長久責備，也不永遠懷怒」(詩二零三 8-9)。

「因為他的怒氣不過是轉眼之間，他的恩典乃是一生之久；一宿雖然有哭泣，早晨便必歡呼」(詩三十 5)。

## 燔祭被廢與聖所被踐踏

在猶太人被擄到巴比倫以後，他們已由一個以昔日聖殿為中心的信仰轉而成為一個以律法為中心的信仰。沒有了聖殿，他們以會堂代之；沒有了祭司，他們以文士代之；沒有了獻祭，他們把注意力放在律法書身上。到了回歸後的兩約之間時代，百姓雖重新建立了聖殿，恢復了獻祭，但其重要性已不能與往昔相比。縱然如此，當安提阿古四世廢掉燔祭及褻瀆聖所之際，仍引起了百姓切齒痛恨。事實上，對主前六世紀的但以理而言，燔祭被廢與聖所被踐踏，對他毫無相干，因為巴比倫沒有聖殿，亦不容有燔祭。但是對主前二世紀百姓來說，就意義重大。故此，但以理的「異象」反映出他們對事件的關注與痛恨。

今日呢？我們已不再有燔祭，也不再有聖殿，所以似乎這些事件對我們意義不大，我們甚或感受不到「迫害」的意味。但其實，時代雖不同，世俗對信仰的衝突卻一樣。無論是異邦的政權，抑或是世俗主義，個人主義，以至異端邪說，都直接或間接要我們去放棄所持守的一些信仰傳統或原則，要廢掉我們所行的「燔祭」(可比作我們的敬拜，靈修，讀經，聖徒相交，傳福音，價值觀……)，要褻瀆我們的「聖殿」(我們的心豈非神所在之處，身體豈非是聖靈的殿？參林前六 19)。身處異邦文化而遇上衝擊與迫害，並如何在這逆境中持守信仰傳統與原則，是但以理書一大主題，也是今日信徒所要面對的事情。因此，主前二世紀百姓遭遇到被「改變節期和律法」(七 25)的事，又被「除掉常獻給君的燔祭，毀壞君的聖所」(八 11)，絕對與今日信徒息息相關。如上文所述，但以理書作者認為安提阿古四世暴君所毀壞的不單是律法所要求的獻祭，也是「真理」(九 12)本身。燔祭遭踐踏之際，真理也同遭踐踏……

總括而言，時代雖不同，律法精神卻是永恆的，正如耶穌



說，「天地都廢去了，律法的一點一畫也不能廢去，都要成全」(太五 18)。所以，主前二世紀百姓所遇上的，我們今日也會遇上。他們所爭取、所堅守的，我們也當爭取與堅守。

「務要謹守，儆醒，因為你們的仇敵魔鬼，如同吼叫的獅子，遍地游行，尋找可吞喫的人。你們要用堅固的信心抵擋他，因為知道你們在世上的眾弟兄，也是經歷這樣的苦難」(彼前五 8-9)。

「所以要拿起神所賜的全副軍裝，好在磨難的日子，抵擋仇敵，並且成就了一切，還能站立得住。所以要站穩了，用真理當作帶子束腰，用公義當作護心鏡遮胸……用信德當作藤牌，可以滅盡那惡者一切的火箭」(弗六 13-16)。

「凡稱呼我主阿主阿的人，不能都進天國，惟獨遵行我天父旨意的人，才能進去」(太七 21)。

## 耶穌的預言

第十九節所用的「施行毀壞的罪過」一迭，就即是十一章三十一節與十二章十一節的「那行毀壞可憎的」(希伯來文是 *shiqquts shomem*)，都是指安提阿古四世在聖殿中設立宙斯神之祭壇，並要猶太人向這假神敬拜。作者使用「行毀壞可憎」一詞，大概是一種雙關語，因為宙斯(全名是宙斯。奧林匹歐斯)的希臘文是 *Zeus Olympios*，即天上宙斯神之意，而這名字在敘利亞文是巴力。沙曼(*Baal Shamen*，亦即天上神明之意)，故在發音上與希伯來文的「行毀壞可憎」很近似。作者大抵是以這雙關語諷喻聖殿中的宙斯神像是「行毀壞可憎的」。

新約馬太福音廿四章十五節及馬可福音十三章十四節都記載耶穌說到末後日子會有「那行毀壞可憎的」站在聖地上，而馬太福音更提到這「那行毀壞可憎的」正是先知但以理所說的那位。故此，第八章雖是主前二世紀作者的冒名著作，但耶穌仍引用但以理書作者的話去指向末後的事情。安提阿古四世在主前二世紀所作的事，也會在日後人類歷史中不斷出現，主後七十年那陷聖城毀聖殿的羅馬提多將軍是其一，第二次世界大戰時血腥屠殺六百萬猶太人的德國納粹狂魔希特拉也可以是其一。當然，還有那在末後日子才真正出現的敵基督。



從這章的描寫及主前二世紀情況看來，末後日子出現的敵基督會有以下的特徵：

1. 與聖民為敵，這聖民雖可指新的「聖民」基督徒，但仍應主要指向猶太人。他的出現令基督徒受迫害，更令猶太人遭到可怕苦難。

2. 他會褻瀆聖殿，廢止燔祭。換句話說，在末世之際，耶路撒冷將會重新建立聖殿，恢復獻祭。今日聖殿山上聳立回教的奧馬清真寺，但根據預言及預表，聖殿終必在此建立。

3. 聖殿被褻瀆的期限約為七年，其間特別嚴峻的日子約有三年半（應是後面的三年半），就正如啟示錄十三章五節記載敵基督會「任意而行四十二個月」，即三年半時間。

總言之，末後暴君帶來的，是個敵擋基督、殘害信徒的政權。主前二世紀之際，安提阿古四世的死亡、與苦難的過去，並未真正為猶太人帶來「除淨罪孽，贖盡罪惡，引進永義」（但九 24）的日子，然而，末後敵基督被消滅後，這樣光明公義的日子卻會真正展開。一個沒有死亡、沒有罪惡的新天新地，將會現於人前。

然而，敵基督「站在聖地」（指褻瀆聖地，太廿四 15）時，世界會遭到前所未有的可怕災害，「必有大災難，從世界的起頭，直到如今，沒有這樣的災難，後來也沒有」（太廿四 21）。也即是說，聖民故然會受迫害，整個人類也難逃惡運，這是安提阿古四世所沒有帶來的事。安提阿古四世只是一個預表，指向將來、指向末世。所以，但以理書的信息，不單是對主前二世紀百姓的鼓勵與安慰，也是對末世信徒的重要信息。苦必盡，甘必來，我們務要堅守主道，捍護真理。忍耐到底的，就必然得救。

## 天使向但以理解說異象

這章異象的上半部論到公綿羊及公山羊時，用的是動物的比喻。但論到公山羊的小角時，已不再用動物特徵來喻事，而以人的姿態出現，廢掉燔祭，踐踏聖所，與上帝與聖民為敵。所以，這異象其實已不用怎樣解釋。然而，第十五節仍記載但以理見異象後，就想「明白其中的意思」。從隨後天使的「解釋」看來，這「解釋」其實是更詳盡細節地去描繪波斯及希臘之事，特別是關乎安提阿古四世的事。所以，天使的說話真正



目的不是解釋，而是把圖畫描繪得更清楚。「但以理」不是不明其中意思，而是要知道更多。也即是說，作者要藉但以理的提問及天使的「解釋」，去透露更多。但以理既欲「明白」更多，就有一位形狀像人的站在他面前。這時，烏萊河中有人呼叫加百列，要他把異象的意思向但以理解說。這裏似乎暗示加百列就是前面那形狀像人的。事實上，加百列(Gabriel)這名字意思是「屬上帝的人」，而「形狀像人的」所用的希伯來「人」字是 geber，與加百列這名字的「人」字相仿，故此作者可能用這種相近文字去暗喻兩者同為一個。

加百列聽到呼叫後就來到但以理所站地方，但以理隨即驚慌俯伏在地。但以理書後半部虛構出來的「但以理」甚為虛弱，一方面這可能是要襯托出異象的驚人程度(或天使的可畏形象)，另一方面亦可能是作者要藉此提示此但以理不同彼但以理。情況就如前半部作者以第三身寫但以理，後半部卻以第一身「我但以理」述事，都有此種提示之意。加百列對他說，「人子阿，你要明白，因為這是關乎末後的異象」(八 17)。天使稱但以理為人子，這稱呼在但以理書七章十三節會用來稱呼那些從天而降、得著權柄榮耀的聖民。故此，這裏亦是要表明但以理為聖民的一份子。更重要的，是「人」與「獸」乃相對的。第七章的異象論到相繼出現的四獸，而聖民就是「人子」。第八章也論到喻及外邦政權的公綿羊及公山羊，故亦以「人子」來稱呼屬乎「人」的但以理。

但以理聽見天使要為他解釋那關乎末後事件之異象時，又再驚慌倒地，「面伏在地沉睡」。天使摸他，扶他站起，再說要為他指示「惱怒臨完必有的事，因為這是關乎末後的定期」(八 19)。「惱怒臨完」是指神對祂百姓的惱怒與審判。百姓受安提阿古壓迫，至終是因著百姓對神的叛逆，所以神藉外邦王之手施行懲罰。當惱怒過後，神就會結束百姓的苦楚。「定期」是指神對百姓之審判有著清楚期限。只要百姓堅忍到底，苦難必按期限而過去。當然，這期限是指前面所說的「二千三百日」。

此外，作者藉天使兩次提到「末後」，是因為作者相信自己所處的主前二世紀時代已是末後的日子。從歷史進程看來，當然主前二世紀時「末世」仍很遙遠，但作者卻相信末世已在門口了。作者既受當時代善惡二元思想影響，對現世抱悲觀態度，自然認為末世將臨。但其實主前二世紀後，亦即暴君被消



除之後，末世不單未到，世界還因為基督的降臨而展開新的里程、新的時代。

## 奸詐的暴君

天使加百列隨之解釋那雙角的公綿羊是瑪代和波斯王，而公山羊就是希臘王。身處巴比倫時代的但以理在異象中知道巴比倫之後相繼興起的國度是瑪代波斯和希臘，實在不可思議。一方面「希臘」這遙遠將來的國度對主前六世紀的但以理不會有甚麼意義，另一方面聖經雖常有各種預言，但卻少有如此「指名道姓」的。故此，筆者相信這本身不是預言，而是主前二世紀作者以預言方式寫歷史。

公山羊是希臘王，而兩眼中的大角就是頭一個王，即是亞歷山大帝，而這角折斷後，在其根上長出的四角是指他的四個繼承者，然而他們的「權勢都不及他」。波斯、亞歷山大及四王都不是作者關注的，所以他很快就轉去描寫那個小角——安提阿古四世。四王所帶領的四國到了後期，「犯罪的人罪惡滿盈」（八 23），即是說作者認為整個人類世界已日走下坡，到安提阿古四世出現時，人類邪惡就達到了高峰，故遭到神的審判。作者既相信自己已身處末世，故他的觀點已超越巴勒斯坦境內發生的事情，而延伸到全世界。當世界壞透了之際，神就會展開新的國度，永不敗壞的國度（參七 14，這國度仍是在地上的）。這情況有點像昔日洪水將臨的時代，人在地上的罪惡到高峰之際，神就以洪水滅世，展開一個新世界（雖然這新世界仍是在地上的，參創六）。

世人罪惡滿盈時，「必有一王興起，面貌兇惡，能用雙關的詐話」（八 23）。面貌的兇惡代表安提阿古四世心中的傲慢兇殘，而雙關的詐語則主要指他在政治上愛運用權術詭詐去欺騙國民及別的政權。他的奸詐令他的權勢日益強大，而對於他的權勢，作者的判語是「不是因自己的能力」（八 24），意即他不是靠實力致強，而僅是懂得運用權術手段而已。第十三節亦畫龍點睛地指出「他用權術成就他手中的詭計」。

按歷史記載，當安提阿古四世的哥哥西流基四世作王時，安提阿古曾在雅典任地方官。後來西流基四世遭大臣希略多路所殺，安提阿古就立刻返回敘利亞，除掉了希略多路。按法規而言，王位的承繼人是西流基四世的兩個兒子。然而，安提阿



古卻用卑鄙手段奪取了王位(另參十一 21)。故此，對作者而言，安提阿古四世雖強，卻只是卑鄙小人，與尼布甲尼撒或亞歷山大等強者不可同日而語。他在第七章及第八章都以「小角」喻安提阿古四世，大概都是要強調安提阿古本身沒有資格成爲國君。

因爲安提阿古四世的詭詐與權柄，他滿有能力去作各種的破壞。「他必行非常的毀壞，事情順利，任意而行，又必毀壞有能力的和聖民」(八 24)。這裏「有能力的」大概指他在政治上的對手。「聖民」卻是他主要想對付的人。猶太人有很長遠和根深蒂固的宗教信仰，他們亦宣稱他們所信奉的耶和華是至高無上的上帝。凡此種種，都觸發安提阿古四世這個急欲推廣希臘文化、又自稱爲「依比法尼」(即神明—希臘宙斯—顯現)的人非要除去他們的宗教文化不可。他的心裏實在非常「自高自大」。

爲了突出安提阿古四世的詭詐，作者特別提到了一個事例，就是他「在人坦然無備的時候，毀滅多人」(八 25 上)。既然上句提到聖民，下句提到「萬君之君」(八 25 下)耶和華，這些坦然無備的人應該也是指猶太人。事實上，他確曾一方面對猶太人說些甜言蜜語，令猶太人放下戒心與防備，另一方面又在毫無警告情況下忽然大軍攻城，殺害了很多猶太人(參馬加比一書一 29 節下，二書五 23-26)。跟著，他又「站起來，攻擊萬君之君」。這是指本章十一至十二節所載之廢止燔祭、褻瀆聖殿之事。他的狂妄令上帝向他施行懲罰，「至終卻非因人手而滅亡」。這情況就像神雖藉巴比倫之手向昔日以色列人施行審判，然而巴比倫人本身的邪惡與敗壞至終亦難逃神的審判(參哈巴谷書)。

作者寫成但以理書之際，安提阿古四世似乎仍未死亡(或至少他未得悉其逝世之事)，故此「非因人手而滅亡」只是作者的期盼，但顯然這期盼與事實相差不遠。安提阿古四世在主前 164 年十一月二十日至十二月十九日之間那段日子內患奇病死於波斯的塔比。但關於他的死因卻有不同的歷史記載。馬加比一書記載他死於憂鬱病。當他在波斯收到戰況不利消息時，就「驚得目瞪口呆，渾身發抖，他躺在床上，悲痛欲絕，因爲事情的發展完全出乎他的意料。他長期臥病不起了，絕望的波濤沖刷著他的頭頂，直到最後他似乎認識到，自己快要死了」(馬加比一書六 8-10)。馬加比二書就記載他死於腹痛



病：「然而他並不知道，他正面臨著上帝的審判。實際上，他這句話剛一出口，洞悉萬物的主，以色列的上帝，便給了他一個無形的但卻是致命的一擊。他患了嚴重的絞腸痧這種無可救藥的絕症——這是對他恰如其分的懲罰，他曾經千方百計地苦害別人」（馬加比二書九4下至6）。顯然他是在波斯戰敗，受刺激過度，憂鬱致死，且死得甚為痛苦。無論如何，他不是被人殺死的，其滅亡至終出自上帝之手。

## 封閉異象

天使解說異象後，就再重申異象中提到的二千三百日是真的，然而他要但以理把異象「封住」，因為這是關乎「許多」（意即很遙遠）日子的。由於異象在巴比倫伯沙撒王時發生，內容卻預言到四百年後安提阿古四世的事情，所以要暫時保密，把異象封住。但客觀條件上，但以理無法根本把所見的異象「封住」。至於說他把異象寫下，把書卷收藏起來，用某種辦法叫四百年後的人把書卷開封，也是難以令人置信的事。「將這異象封住」，本身就是極神話方式的描寫。這描寫跟本章的異象及對天使的描寫一樣，都不能視為實情。更重要的，是向但以理啟示一個對他及他當時代猶太人都沒有意義的異象或預言，然後叫他將異象封起，留待幾百年後的猶太人使用，是不可思議的事。聖經的作者，都是以當時代百姓為寫作對象的。「留待日後之用」（而且相隔四百年）的情況，絕少出現過。再者，但以理本身對異象中內容，特別是關乎小角之事，非常關注，也非常震憾，這情況跟「備用」之說極不相符。「但以理」對小角極表關注，因為他就是小角肆虐時代的人物。

但以理聽畢異象的解釋後，就「昏迷不醒，病了數日，然後起辦理王的事務」，而且一直為異象而「驚奇」。如上文所述，作者強調但以理的虛弱與震驚是要突出這異象非同小可（也因此絕不會與但以理毫無關連），並且也是要暗喻此但以理不同彼但以理。此外，我們也得留意，第七章及第八章的異象雖然以外邦諸王（包括巴比倫王在內）為獸，是與神為敵的，卻毫不妨礙但以理在外邦王朝的忠心服侍。病一痊愈，他就重新辦理王的事務。前六章的但以理確是十分忠心服侍王的，然而在第七、八章的背景中，但以理那種「得異象，且十分震驚」的情況跟他這種如常地在外邦宮中服侍王的情況並不協調。再



者，但以理不單為異象驚奇，亦認為「無人能明白其中的意思」，似乎指他自己仍對異象的意義不大明白。這點同樣令人費解，因為他本身是個懂得解夢的人，何況又已有天使詳細為他作解釋。然而，從主前二世紀作者論看來，這些都可理解。



## 第十三章

# 七十個七的異象

(但以理書第九章)

<sup>1</sup> 瑪代族亞哈隨魯的兒子大利烏立為迦勒底國的王元年，<sup>2</sup> 就是他在位第一年，我但以理從書上得知耶和華的話臨到先知耶利米，論耶路撒冷荒涼的年數，七十年為滿。<sup>3</sup> 我便禁食，披麻蒙灰，定意向主神祈禱懇求。<sup>4</sup> 我向耶和華我的神祈禱、認罪說：「主啊，大而可畏的神，向愛主守主誠命的人，守約施慈愛。<sup>5</sup> 我們犯罪作孽，行惡叛逆，偏離你的誠命典章。<sup>6</sup> 沒有聽從你僕人眾先知奉你名向我們君王、首領、列祖和國中一切百姓所說的話。<sup>7</sup> 主啊，你是公義的，我們是臉上蒙羞的；因我們猶大人和耶路撒冷的居民，並以色列眾人，或在近處，或在遠處，被你趕到各國的人，都得罪了你，正如今日一樣。<sup>8</sup> 主啊，我們和我們的君王、首領、列祖因得罪了你，就都臉上蒙羞。<sup>9</sup> 主，我們的神，是憐憫饒恕人的，我們卻違背了他，<sup>10</sup> 也沒有聽從耶和華我們神的話，沒有遵行他藉僕人眾先知向我們所陳明的律法。<sup>11</sup> 以色列眾人都犯了你的律法，偏行，不聽從你的話。因此，在你僕人摩西律法上所寫的咒詛和誓言，都傾在我們身上，因我們得罪了神。<sup>12</sup> 他使大災禍臨到我們，成就了警戒我們和審判我們官長的話；原來在普天之下未曾行過像在耶路撒冷所行的。<sup>13</sup> 這一切災禍臨到我們身上，是照摩西律法上所寫的，我們卻沒有求耶和華我們神的恩典，使我們回頭離開罪孽，明白你的真理。<sup>14</sup> 所以耶和華留意使這災禍臨到我們身上，因為耶和華我們的神在他所行的事上都是公義，我們並沒有聽從他的話。<sup>15</sup> 主，我們的神啊，你曾用



大能的手領你的子民出埃及地，使自己得了名，正如今日一樣。我們犯了罪，作了惡。<sup>16</sup>「主啊，求你按你的大仁大義，使你的怒氣和忿怒轉離你的城耶路撒冷，就是你的聖山。耶路撒冷和你的子民，因我們的罪惡和我們列祖的罪孽，被四圍的人羞辱。<sup>17</sup>我們的神啊，現在求你垂聽僕人的祈禱懇求，爲自己使臉光照你荒涼的聖所。<sup>18</sup>我的神啊，求你側耳而聽，睜眼而看，眷顧我們荒涼之地和稱爲你名下的城。我們在你面前懇求，原不是因自己的義，乃因你的大憐憫。<sup>19</sup>求主垂聽，求主赦免，求主應允而行，爲你自己不要遲延。我的神啊，因這城和這民，都是稱爲你名下的。」<sup>20</sup>我說話、禱告，承認我的罪和本國之民以色列的罪，爲我神的聖山，在耶和華我神面前懇求。<sup>21</sup>我正禱告的時候，先前在異象中所見的那位加百列，奉命迅速飛來，約在獻晚祭的時候，按手在我身上。<sup>22</sup>他指教我說：「但以理啊，現在我出來要使你有智慧、有聰明。<sup>23</sup>你初懇求的時候，就發出命令，我來告訴你，因你大蒙眷愛，所以你要思想明白這以下的事和異象。<sup>24</sup>「爲你本國之民和你聖城，已經定了七十個七，要止住罪過，除淨罪惡，贖盡罪孽，引進（註：或作「彰顯」）永義，封住異象和預言，並膏至聖者（註：「者」或作「所」）。<sup>25</sup>你當知道、當明白，從出令重新建造耶路撒冷，直到有受膏君的時候，必有七個七和六十二個七。正在艱難的時候，耶路撒冷城連街帶濠都必重新建造。<sup>26</sup>過了六十二個七，那受膏者（註：「那」或作「有」）必被剪除，一無所有，必有一王的民來毀滅這城和聖所，至終必如洪水沖沒：必有爭戰，一直到底，荒涼的事已經定了。<sup>27</sup>一七之內，他必與許多人堅定盟約；一七之半，他必使祭祀與供獻止息。那行毀壞可憎的（註：或作「使地荒涼的」）如飛而來，並且有忿怒傾在那行毀壞的身上（註：或作「傾在那荒涼之地」），直到所定的結局。」

但以理閱聖書得知聖城將荒涼七十年，也就是說，他知道百姓回歸之日不遠（他自己已在外邦爲官五、六十多年），故他



懇切為國家而禱告，求主復興耶路撒冷。可是神並未直接回應，但以理關乎七十年荒涼之事，神反而向但以理啟示另一個更為重要的「七十」，就是「七十個七」的預言，這預言跟前兩章一樣都是以主前二世紀時安提阿古四世的暴行為核心。七十年被擄，象徵審判，同時也象徵寬恕（審判過後就是寬恕）。同樣，七十個七，是審判，也是寬恕。七十個七當然比七十大，故喻更大的審判、更大的寬恕。

## 在波斯任官的但以理

這章第一節先說明這章背景是在瑪代族大利烏元年，即主前 538 年，也是巴比倫失陷後的一年，故此這章的時代比第六章的為早。大利烏是「迦勒底國的王」（九 1），指的是波斯國，迦勒底是所處地域的名字，亦即昔日巴比倫的所在。就在大利烏作王第一年，但以理從書中得知耶和華曾向先知耶利米啟示的話，就是耶路撒冷的荒涼年數會是七十年。他讀到應是耶利米書廿五章十一節或廿九章十節的記載（另參亞一 12）。這種從舊約聖經中得著啟發的情況，是先知們所少見的。先知們一般都有神的直接啟示，而少有這般的間接啟示或啟發。這可以反映出猶太宗教已由一個以聖殿為核心的信仰轉化成了一個以舊約聖經為核心的信仰。閱讀聖經已成為猶太人重視的一大信仰傳統。但以理不是先知，而是個在外邦為官的猶太人，所以他只能間接地由舊約聖經中得啟示。故此，這段記載似乎跟歷史中的但以理甚為吻合，這章所記但以理為國家的禱告很可能確是自主前六世紀流傳下來的資料，跟第七、八章的異象式描寫有所不同。當然，自本章廿一節起，作者又轉為描寫另一個異象，這異象承接著前兩章的異象，當然亦繼續加添一些資料，使作者要帶出的信息更為明顯。作者先引述但以理的禱告，是要以百姓被擄巴比倫的七十年去喻及那「七十個七」。

但以理歷任巴比倫王朝高官，波斯取代巴比倫之後他就服侍波斯君王，而且一樣地位高超（參六 1-2），可見大利烏對他的器重和大利烏的胸襟（願接受巴比倫舊臣，並委以重任），也可見他在巴比倫時代的表現如何出色與忠心。雖然但以理樂於服侍外邦王朝，可是他始終心繫故國。當他得知神藉先知預言耶路撒冷荒涼七十年為滿時，即是期限已快到，故他就懇切為家為國禱告。七或七十，在聖經常有整數，齊全之意。一星



期有七天，洪水時進入方舟的潔淨動物有七對，摩西會說人一生的年日是七十歲(詩九十 10)，摩西亦曾帶領七十長老上西乃山領受上帝的法版(出廿四 1)，尼布甲尼撒受神懲罰以七期為滿(但四 16)，故聖城荒涼七十年為滿，有整數之意，意謂神之懲罰已足。

至於這「七十年」荒涼期是指那段時間，則學者有不同意見，聖經本身的記載亦似有分歧。耶利米書廿五章十一節應是指由尼布甲尼撒於主前 605 年進攻耶路撒冷開始計算(參但一 1)，也就是說，到這章的年代(主前 538 年)時，只差三至四年就屆滿年期，這可幫助解釋但以理何以如此焦急。撒迦利亞書一章十二節暗示是由耶路撒冷於主前 586 年被毀開始計算，至主前 516 年聖殿重建完畢為止。歷代志下三十六 20 至 22 節則指由主前 586 年計算至古列王(即大利烏)於 538 年(亦即本章的背景年代)下詔容許很多猶太人回國重建家園為止，這就比預言中的七十年短得多。然而，這些大抵皆不是絕對準確數字。事實上，百姓分幾次回歸，聖殿重建亦費時多年，我們很難肯定指出耶利米所預言的「七十年」實指那段時間。筆者認為「七十年」的象徵意義遠較實際年代為重要。七十年大概只是個約數，無須一定要按字面數字去準確計算。

大利烏在位第一年就下詔容讓猶太人回歸故土，聖經雖未明言這事與但以理有否關連。然而，但以理任職高官，又心繫掛故國的重建，而且大利烏亦十分重視他，故此他在某程度上促成回歸之事，也很有可能。若是如此，則可見他不單是個向上帝禱告的人，也是個將禱告付諸行動的人。正如日後尼希米由波斯回歸耶路撒冷重建城垣，也是以記念聖城劫後光景的一個禱告為開始(尼一)。

## 但以理的禱告

但以理為禱告而禁食，披麻蒙灰，這些都反映出他內心的懇切。一個信徒之敬拜或禱告太著重外表或儀式，故然容易陷入禮儀主義的弊端。但一個信徒若只偏重「心靈誠實」的敬拜，而輕忽外在應有的敬虔表現，也是另一極端。例如今日不少信徒到教會敬拜，都不大著重衣著上的莊重，或經常遲到，甚至輕易缺席崇拜，就與此有關。所謂「有諸於內，形諸於外」，內在的敬虔總會在某程度上表現出來。「當以聖潔的妝



飾，敬拜耶和華」(詩九十六 9)。

但以理的禱告很長篇幅(九 4-19)，其中有幾點特別值得留意：

## 百姓犯罪致招審判

但以理清楚明白猶太百姓遭遇城破與被擄之苦，是因為以色列百姓「犯罪作孽，行惡叛逆，偏離你的誠命典章……」(九 5-6)，所以神把百姓交付外邦人之手。因此，這段亦實際上補足了第一章一至二節關乎聖城被圍困、猶大王約雅敬及聖殿器皿被掠走的記載。一切皆出自神的旨意與容許。善惡必有其報，百姓既作惡，自然難逃神的審判。但神施行七十年懲罰後，就會寬恕百姓，讓百姓回歸故土。這裏亦暗示另外一個「七十」(七十個七)，也因著百姓的罪而起。神是賞善罰惡的神，對外邦人如是，對以色列百姓也如是。從這角度看來，巴比倫王、波斯王，以至希臘諸君(連安提阿古四世在內)，至終也不過是神施行審判的工具。當然，這些在不自覺中替神施行審判的外邦君王(以至邪惡勢力)至終也會遭到神的審判與懲罰(參那鴻書及哈巴谷書)。

## 神的律法

猶太百姓被擄之後的一大改變，是重新重視摩西的律法。但以理的這段禱文多番提到這律法。

**(A) 違背律法：**百姓犯罪作孽以致遭神審判，而所犯的罪孽就是違背了律法的誠命，因而得罪了神。「偏離你的誠命典章，沒有聽從你僕人衆先知，奉你名向我們君王，首領，列祖，和國中一切百姓所說的話」(九 5-6，從第 10 節看來，這裏「所說的話」是指摩西律法)；「違背了他，也沒有聽從耶和華我們神的話，沒有遵行他藉僕人摩西衆先知向我們所陳明的律法」(九 10)；「以色列衆人都犯了你的律法，偏行，不聽從你的話」(九 11)。但以理並未明言究竟昔日百姓犯的是律法中的哪些誠命。從衆先知對百姓的責備來看，百姓行的主要是兩大罪行，一是不在國中行公義，結果窮人慘受欺壓，孤兒無法伸冤，寡婦無從辨屈(參賽一 17，五 1-17；彌二



1-5)，另一則是敬拜偶像別神而不單單敬拜耶和華(參結六1-7)。前者對人不義，後者對神不忠，兩者皆是律法十誡及衆律例所禁戒的。

但以理並未指明百姓所犯的是何種誡命典章，因為重要的不是哪條誡命、哪條典章，而是百姓犯了「律法」，得罪了神。律法就是神的真理(九13)，違反真理，自然遭神審判。

**(B) 律法的咒詛：**神因百姓不遵從律法而施行審判，而審判的依據仍是律法的本身，因為律法不單記載百姓所當作和不當作的事(Do's and Don'ts)，也記載了百姓遵行律法時所會得著的福蔭，並違背律法時所會受到的懲罰與咒詛(參申廿八)。「因此，在你僕人摩西律法上所寫的咒詛，和誓言，都傾在我們身上，因我們得罪了神」(九11)。「這一切災禍臨到我們身上，是照摩西律法上所寫的」(九13)。正因如此，但以理知道百姓因不遵守律法、不聽從上帝的話而遭罰，故百姓是罪有應得的，而神所作的懲罰自然是公義的做法(九14)。第十五節的記載更富意義，但以理將神這番對百姓的懲罰跟出埃及事件作比較，神用大能的手從埃及領出百姓，「使自己得了名」，而現在祂一樣藉懲罰犯罪作惡的百姓而得名。兩者的「名」皆指向神的公義：祂必守約，拯救在埃及為奴的百姓；同樣，祂也必不背乎自己，百姓既犯罪，祂就不會姑息他們。他們縱是祂所愛的，祂仍會按律法所言的施行可怕懲罰。出埃及記第六章三節記載神對摩西說，祂會向亞伯拉罕等列祖顯為全能的神，「至於我名耶和華他們未曾知道」。當然，列祖時已知道神的名字耶和華，但這名字背後所含有的意思，卻藉出埃及事件才充分表明。「耶和華」(Yahweh)此名字含有「I Am Who I Am」(直譯是：我就是我)及「I Will be Who I Will be」(直譯是：我將會是我所將會是的)之意。前者指向神的全能，後者指祂必成就所應許，所說過的話，包括祝福，也包括咒詛。出埃及事件，彰顯出「耶和華」這名字的威力與誠信。此番百姓因違反律法而遭神按律法懲罰之，也同樣使人更明白上帝的名字——耶和華——的真正意思。



## 但以理也得罪神

但以理這篇禱告基本上是一篇認罪的禱文，而他不單為同胞認罪，也為自己認罪。他把自己與同胞們認同起來。犯罪的不是「他們」，而是「我們」。「我們犯罪作孽，行惡叛逆」（九 5），「我們是臉上蒙羞的」（九 7），「我們得罪了神」（九 11），「我們沒有聽從他的話」（九 14）。從但以理在前六章中表現的敬虔態度看來，大概他在被擄前不會是個偏離律法的人。然而，以色列人一般有著很強的祖先及民族觀，祖先以至同胞既與自己血脈相連，是骨肉之親（參羅九 3），就是自己的一部份。所以，以色列人很重視家譜，很重視一個人的父親（以至祖父、曾祖父、曾曾祖父……）是誰，很重視祖先與後裔在福禍上的相連。一個人犯罪，他的子孫就無可避免地要承擔他犯罪的後果（參出二十 5）。但以理的祖先及民族既犯罪作孽，他本身雖無過錯，此刻更離開國土遙遙千里之外，也一樣要分擔其惡果。這就正如同是身處波斯任高官的尼希米，也一樣要承擔同胞在巴勒斯坦所犯的過錯。「我與我父家都有罪了」（尼一 6）。

## 認罪後的懇求

在長長的認罪禱文之後，但以理就轉而祈求神的寬恕。但以理深知道他與百姓本身都罪孽深重，沒有任何條件成為神應允他之禱告的原因。但以理唯有訴諸於神自己的屬性。

**(A) 神的仁義憐憫：**但以理訴諸於神的「大仁大義」（九 16），並祂的大憐憫，「我們在你面前求，原不是因自己的義，乃因你的大憐憫」（九 18）。

**(B) 城與民都是你的：**他求神按其大仁大義，使祂的忿怒轉離「你的城耶路撒冷，就是你的聖山，耶路撒冷和你的子民」（九 16），「你荒涼的聖所」（九 17）。「稱為你名下的城」（九 18）。聖城、聖山、聖所、以色列民，都屬耶和華，故祂該為自己的緣故施行拯救，「為自己使臉光照你荒涼的聖所」（九 17），「為你自己不要遲延，我的神阿，因這城和這



民，都是稱爲你名下的」(九 19)。雖然被擄之際，聖殿的重要性已日漸減少，然而聖殿始終是猶太信仰的一大象徵。耶路撒冷因聖殿的存在而成爲神的聖山，聖殿就好像代表著耶路撒冷(正如耶路撒冷代表了整個猶太國土一樣)。到了新約時代，聖殿雖已淪爲買賣的地方，成爲「賊窩」，但耶穌仍要潔淨聖殿，因聖殿至終仍是「萬國禱告的殿」(太十一 15-17)。

**(C) 你會因我們而蒙羞：**「因我們的罪孽和我們列祖的罪孽，被四圍的人羞辱」(九 16)。上帝之百姓因犯罪招禍，結果遭人羞辱。這樣，百姓之上帝耶和華也同樣蒙羞，故神也當爲自己的榮辱而施行拯救。這種以「避免敵人羞辱自己之際連上帝也同蒙羞」的祈求方式是不少詩篇作者常用的方式(參詩十三、廿二)。

## 禱文與主前二世紀情況的比照

無論作者是冒名寫出這段言詞誠懇的禱文，抑或是他採納流傳下來的資料寫成之(筆者認爲這較有可能)，這禱文的內容都與主前二世紀情況息息相關。

首先，禱文強調了神是賞善罰惡的神。百姓飽受被擄之苦，是因他們偏離了律法、得罪了神。同樣，主前二世紀時百姓慘受安提阿古四世在意識形態及禮儀傳統方面諸般迫害，也是因百姓本身犯罪，得罪了神(回歸後之先知對百姓的責備大概解釋了他們所犯何罪，參哈該書，瑪拉基書)。

其次，禱文中提到列祖及同胞們「偏離你的誠命典章」(九 5)，「犯了你的律法」(九 11)。當安提阿古四世肆意迫害猶太百姓之際，有人堅守信仰，亦有人「背棄聖約」，「作惡違背聖約」(十一 30、32)，後者自然是作者痛恨之輩。這等背棄聖約者與安提阿古狼狽爲奸，一起壓迫著神的真正子民。但以理書十一及十二章都將猶太百姓中的「真假子民」明顯地對立著，推崇堅貞者，鄙視背約者。後者既違反聖約(即不守律法典章)，摩西律法上所寫的咒詛和誓言當然也會傾在他們身上，因爲他們都得罪了神(參九 11)。

同胞犯罪，但以理也有罪。同樣，主前二世紀時既有猶太人背約作惡，義人也難免受牽連。惡人義人雖同受難，但一方面神至終必對義人施行拯救，另一方面在那遙遠的將來，義人必



復活得永生，惡人卻要受永遠的羞辱，這是作者對「善惡必各有其報」的信念。

第三方面，但以理懇切祈求神恢復耶路撒冷，因為她是神的聖山，是稱為祂名下的。同樣，主前二世紀時聖城也落在安提阿古四世手中，器皿被掠走、燔祭被廢止、聖殿被褻瀆，所以但以理的禱告也正是作者及當時代百姓的禱告：求主恢復耶路撒冷。當然，但以理祈求時所提出的理由，也成了作者向主祈求的理由：「求你垂聽僕人的祈禱懇求，為自己使臉光照你荒涼的聖所」。簡言之，主前六世紀時但以理的懇切禱文，在時空的奇妙交錯下，也成了主前二世紀但以理書作者的禱告。

此章禱文與主前二世紀猶太百姓的情況息息相關，但對主前六世紀猶太百姓的情況卻沒有提供甚麼重要資料。事實上，在但以理書中，這段禱文已是唯一一段但以理直接及清楚地表達對祖國現狀之關注。在別章中，其祖國之情皆以暗喻方式表達：例如第一章中對王膳的抗拒，第六章中向耶路撒冷一日三次禱告，第七、八章中對迫害聖民者（祖國的將來景況而非現狀）的控訴。但縱然此章已算是直接及清楚的，但仍是見不到身在外邦或巴勒斯坦的百姓情況。可以說，但以理書的描寫，除幾個異象外，一切都只關乎但以理與三友，及外邦王宮中的人與事。這種情況跟以斯帖記及尼希米記等絕不相同，我們可以從該些書卷中知曉百姓實際情況，但此書卻不可以。縱觀但以理書，我們可以說，與歷史人物但以理同期的猶太人（亦即所謂但以理書的受眾）的面貌是極遙遠、極不清晰的。相反，透過幾個異象的內容，四世紀後那些受苦的百姓，卻是如在眼前，活現紙上的。但以理書，並不是一卷關乎「主前六世紀猶太人情況」的書。

## 此禱文跟前二章記載的不協調

從內容看來，這禱文內容跟前面第七、八章存在著至少兩處不協調之處。首先，第七、八章既顯示但以理已藉異象知曉未來的事，包括由巴比倫時代直到希臘，甚至可能直至羅馬時代，何以但以理仍要禁食祈禱，求神履行應許？何況該應許只是關乎巴比倫時代的事情。既詳盡知悉遠事，何必再求近事的成就？異象中既顯示聖所將被褻瀆，那麼就表示但以理時代所沒有的聖所必得重建了。既必重建，又何必再苦苦祈求重建？



其次，在前兩章中，但以理都只關注第四獸那小角的事，何以這章的禱告內容又只關乎現狀中的百姓？無論我們認為在前兩章中「神向但以理啟示他所不關心的事」，抑或「但以理所懇切祈求的並不是他真正關心的事」，都似乎不合理。

因此，此禱文應該不屬乎後半部冒名所寫的異象部份，而是源自主前六世紀但以理的個人禱告，所以才出現了以上不協調。但以理書前半部和這章的禱文部份，應是屬於主前六世紀之但以理時代的。後半部的但以理書，則屬於主前二世紀的「但以理書作者」。

## 天使的出現

但以理懇切禱告上帝時，「先前異象中所見的那位加百列」(九 21，參八 16)奉命來向但以理傳遞神的信息，時間約在「獻晚祭的時候」，這僅是一種指明時間的方式，並不一定指但以理當時正在獻晚祭。被擄巴比倫的百姓，以至身處外邦宮中任高官的但以理，理應不能有甚麼獻祭。經文本身也沒有暗示但以理正進行獻祭，而僅指明那時正是他「禱告的時候」。第六章也只記載但以理一日三次禱告，而不是一日三次獻祭。此外，天使對但以理的答覆亦是基於但以理的懇求及蒙眷愛，與獻祭無關。獻祭，在當時已告息微。

顯然地，但以理的懇切禱告已蒙上帝垂聽，故加百列奉命作回覆。在第八章中，這天使是在但以理之異象中被他看見的。在這章中，這天使卻是在真實時空環境中向禱告中的但以理顯現，且真實地「按手」在他身上，而經文並無暗示這是但以理禱告中所見的另一個異象。從主前二世紀作者冒名寫作的角度看來，這種「異象」與「現實」交溶一起、似虛似實的情況，實不必深究。

此外，我們也得留意在這段描寫裏，天使加百列的「奉命」及「迅速飛來」。天使雖奉命行事，卻需要時間作走動。他且需要按手在但以理身上，使之明白異象。廿三節「你初懇求的時候，就發出命令，我來告訴你」，這亦顯示由神應允禱告，至派遣加百列往報信息，需要經歷某段時間。這種將靈界與時空混為一談的情況，在第十章尤為明顯。天使有著名字和時空限制，這些都是啟示文學的特徵。這些特徵大概是受兩約間文化影響的(如波斯祆教文化)。



## 七十個七的預言

這段記載了「七十個七」的預言。跟前兩章一樣，這預言指向著安提阿古四世，卻又再補充了一些重要資料，包括更清楚的時間計算（七個七、六十二個七、最後的一七，而這一七又分爲前一七之半及後一七之半），及受膏者的被剪除。事實上，由第七章一直到第十一章，但以理書作者都採用了一種簾捲式的文學技巧，對同一件事作出重複描寫，卻又每次都加上了重要資料，使描寫中的人與事更呼之欲出，又像砌圖一樣，一幅幅加上去，最後成爲一完整圖畫。而且作者的描寫亦愈來愈貼近現實，由第七章的「獸」，到第八章的「羊」，到本章的「他」。當然，最貼近現實，是但以理書的第十一章。

但以理「禁食禱告，披麻蒙灰」的目的，是懇求神實現那個關乎猶太人被擄巴比倫七十年的應許，然而神藉天使向但以理啟示的，卻主要關乎四個世紀以後的事情。但以理問的是「七十年」，天使所報的信息卻是「七十個七」。我們可以說，這是神的恩典，給與過於但以理所想所求的，他問的是七十年，但神向他啟示更大和更重要的七十個七（而該七十個七亦有可能是以那被擄巴比倫的七十年爲開始作計算的）。然而，神的答覆始終似乎有點「答非所問」。從另一角度看來，但以理的祈禱明顯僅是但以理書作者使用的一個暗喻，作者真正關心的，仍是在小角壓迫下的百姓及被污穢了之「荒涼的聖所」（九 17）。也就是說，神並未答非所問。那七十個七，並那關乎小角的更詳盡資料，由始至終都是作者真正關注的事情，而不是那對他而言已成歷史的「被擄七十年」。

「爲你本國之民，和你聖城」（九 24）。主前二世紀之但以理在禱告中的焦點是聖城的荒涼，廿四至廿七節的焦點也是在聖城。「必有一王來毀滅這城，和聖所」（九 26）。事實上，安提阿古四世的迫害焦點不是百姓本身，而是禮儀，是聖城，是聖所。

「已經定了七十個七，要止住罪過，除淨罪惡，贖盡罪孽，引進永義」（九 24 上）。這裏清楚道出神要百姓經歷苦難或審判的原因，就是神要藉苦難與審判停止百姓的罪過，除去他們的罪孽，引進永遠公義的境界。在但以理書中，苦難總有著原因及目的。當一切罪惡除淨，罪孽贖盡後，神就會寬恕，神就會拯救。



此外，留意這段描寫的末世意識。作者相信這七十個七過後，百姓所有的罪惡會被除淨，罪孽會被贖盡，而所引進的公義是永恆及完備的。這是因為他認為自己所身處的主前二世紀是末世時代，故公義快將開展，「國度，權柄，和天下諸國的大權，必賜給至高者的聖民」(七 27)。當然，末世並未在主前二世紀來臨，安提阿古四世死亡後也沒有出現「永義」的世界。可以說，作者的期盼並未成真。然而，從預表的角度看來，那最後「一七」所遙指的末後世代及敵基督的被消滅，卻確是表徵著一個不再有罪孽、而只有永遠公義的境界的來臨。那將會是個全新的新天新地(參啟廿一)。

「封住異象和豫言」(九 24 下)。因某些原故，異象被禁止向人啟示，直到合適時間，這亦是啟示文學特徵之一，聖經很少出現這情況。例如偽經以諾書中，以諾得了關乎洪水的啟示，但不得宣揚出去，只可以一代一代、父傳子地傳下去，直到適當時間才可揭盅。這種描寫手法大概是要加強(或渲染)異象預言的神秘感及驚人程度。

「並膏至聖者」(九 24 下)。七十個七的目的不單是要止住罪過和引進永義，也是要「膏至聖者」。按字面意義，這裏是指至聖所，亦即聖殿中放置上帝約櫃的神聖地方。《中文和合本》亦在「膏至聖者」下面註有「者或作所」，英文譯本亦多如是。出現「至聖者」這譯名大概是因為人們認為這裏是指彌賽亞。但這名稱或解釋明顯與原意不同，也與上下文不符合。故此，作者在這裏應是以至聖所喻那被安提阿古四世褻瀆的聖殿與祭壇，而聖殿的「被膏」就是指人要把聖殿再次分別為聖，重新成為人敬拜及獻祭之地方。這意思跟上下文皆十分貼合。聖所「荒涼」(18)，祭祀及供獻皆告止息(27)，但七十個七過後，聖所就必潔淨(參八 14)。

七十個七的預言共把七十個七劃分為兩段時間。

**1. 六十九個七：**按廿五節上半節記載，由出令重建聖城，直到有受膏君，共有七個七及六十二個七，即共六十九個七(留意，經文並未註明指的是「年」)。下半節記載聖城是在甚為艱難的境況下展開重建工作的(25 節)。從尼希米記的記載看來，聖城確是在猶大省「遭大難，受凌辱，並且耶路撒冷的城牆拆毀，城門被火焚燒」(尼一 3)等艱苦境況中開始重建工程(另參尼二 17-18)。



2. 最後的一個七：六十九個七之後，「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，至終必如洪水沖沒，必有爭戰，一直到底，荒涼的事已經定了」(26)。在這為期一個七之內(也未註明是「年」)，「他必與許多人堅定盟約」。到了一七之半，「他必使祭祀止息」。他既行毀壞可憎的事，至終遭到上帝忿怒的懲罰，「直到所定的結局」(27)。

## 預言的解釋

「七十」或「七十個七」，都是七的倍數，而七是完整之意，就如神以七日為一星期。在但以理書中，「七」或七的倍數都側重其含意(完整)，而未必指向實在的年數。例如尼布甲尼撒得狼狂症，經歷七期，就已是一段不能確定多久的時期。至於七十年的被擄，亦是約數而已，象徵一段漫長而特定的日期(參上文)。同樣，「七十個七」，大概也是象徵性的數字，代表完整的時期，而難以用實數計算。故此，預言所述之七十個七的開始與終點皆極含糊。論到起點，經文只說是從「出令重新建造耶路撒冷，直到有受膏君的時候，必有七個七，和六十二個七」。事實上，歷史中以色列人返回重建聖城的過程有數次之多，我們很難確定作者所指的是那一年。至於「受膏者」，也難以確定，有人指是耶穌基督，有人指古列，也有人指是一祭司。至於廿五節的受膏君與廿六節那被剪除的受膏者是否同一個人，又廿六節的「一王」與廿七節的「他」是否同一個人，也意見紛紜。

雖然我們難以肯定七十個七實指哪段時期，但這種計算並非最重要的信息。最重要的是第廿四節，「定了七十個七，要止住罪過，除淨罪惡，贖盡罪孽，引進永義」。無論是尼布甲尼撒患病的七期，抑或是百姓被擄巴比倫的七十年，抑或是這代表苦難之期的七十個七，都強調神的審判及至終的寬恕。正如耶穌教導門徒要寬恕人七十個七次一樣，也是強調寬恕之道，而不是真的指「四百九十次」。

至於七十個七的計算方法，一般有兩種：

## 彌賽亞的解釋

很多中文註釋書都採取這說法：「出令重建」是指亞達薛



西王的出令重建聖城(拉七 11-26)，是年約為主前 458 年，而受膏君是指耶穌基督，他約於主後 26 年在約但河邊受聖靈的「膏立」。其間相隔的年期約為 484 年，即約六十九個七。六十九個七之後，受膏者耶穌就被釘在十架上，跟著就有提多將軍在主後 70 年率兵(即 26 節的一王之民)圍攻耶路撒冷。最後一個七則要主耶穌第二次降臨前才出現，那時敵基督(即 27 節的「他」)會與多人立約，但隨即又廢約。他且會殘酷壓迫聖民，廢止獻祭。他的暴虐與褻瀆行為至終引起了神的忿怒審判。

#### 六十九個七：

出令重建(拉七)於主前 458 年 - 受膏者耶穌(主後 26 年)  
(共歷 484 年)

主後 70 年，提多將軍陷聖城。

#### 最後一個七：

敵基督出現於末後日子，迫害聖民，至終遭神懲罰。  
(共歷 7 年)

然而，這個解釋遇到不少難處。首先，它不能處理耶穌被釘至提多將軍攻陷聖城之間的幾十年空隙，更難解釋六十九個七與最後一個七之間的漫長空隙(至今近二千年，即所謂的「教會時代」)。其次，作者強調「七個七」與「六十二個七」，而不說「六十九個七」，亦顯示這兩個時段略有不同，不應等同之為「六十九個七」。第三方面，把基督被釘後描寫為「一無所有」，亦甚為不妥。第四方面，從上下文的結構看來，廿七節的「他」應與前廿六節的「一王」是同一個人，而不是兩個相隔二千多年的人。第五方面，我們也很難證明敵基督會與多人堅定盟約。

## 非彌賽亞的解法

「出令重建」是指耶路撒冷失陷之時，上帝曉諭耶利米那關乎百姓被擄七十年後得以回歸重建故土的命令(耶廿五 11)。換句話說，是由百姓於主前 587 年被擄巴比倫開始計算那七十個七。七十個七又分三個時期。第一個時期是由百姓於



主前 587 被擄巴比倫至巴比倫於主前 537 年被波斯王古列征服爲止，其間共約四十九年，即七個七。廿五節的「受膏君」就是指古列王或大祭司耶書亞。以賽亞書亦曾把古列王描述爲是神所膏立的(賽四十五 1)。然而，由於廿四節的「膏至聖所」與廿六節的「受膏者」，廿七節的「祭祀與供獻」皆與祭司有關，故此這裏的「受膏君」較可能是指大祭司耶書亞。在聖經中，君王及祭司都可以被稱爲「受膏者」(參詩二 2，亞四 14)。

第二個時期是由古列於主前 537 年征服巴比倫至希臘西流基王朝時大祭司阿尼亞三世(Onias III)被殺爲止，是年爲主前 171 年。這就是廿六節所說，「過了六十二個七，那(或作有)受膏者必被剪除，一無所有」。阿尼亞三世是大祭司西門二世的兒子，西門二世死後就由他接任大祭司。但他弟弟約書亞(後改了希臘名字「耶孫」，Jason)向安提阿古四世賄賂，奪取了大祭司之職，於主前 175 年正式上任。到了主前 171 年，耶孫助手孟力勞又以更高價買下大祭司之職，且偷取聖殿器皿去清付欠下的高額金錢，此事惹起阿尼亞三世責備。孟力勞就因此謀殺了阿尼亞三世(參馬加比二書四章)。「一無所有」大概指阿尼亞三世的無助，又無人繼承其大祭司之職。由古列王於主前 537 年征服巴比倫至阿尼亞三世於主前 171 年被殺，其間共約有 366 年(約五十二個七)，並不足六十二個七，但類似的計算不能太講求準確，作者視之爲「六十二個七」，絕不爲奇。

第三個時期，即是最後一個七，是指阿尼亞三世於主前 171 年被殺至安提阿古四世於主前 164 年憂鬱而死的約七年時間。廿六節的「一王的民」是安提阿古四世和他的軍隊。他們曾於 169 及 168 年幾番侵略耶路撒冷，殺害不少猶太人(參馬加比二書五 11-26)，而且放火焚燒耶路撒冷城，「毀滅這城，和聖所」。他雖然沒有焚燒聖殿，只不過是禁止百姓獻祭，又把希臘的宙斯神像放置在聖殿中。然而，對於百姓來說，這些行徑已經跟「毀滅聖所」無異。結果，「荒涼的事已經定了」，因爲聖所成了荒涼之地。留意廿六節的「荒涼的事」與前文但以理禱告中提到「荒涼的聖所」、「荒涼之地」(九 17-18)是互相呼應的。但以理祈求神復興荒涼的聖所，但以理書作者則爲當時代被踐踏的聖所求潔淨。

廿七節記載「他」(即等同 26 節的「一王」)在這七年之



內與許多人堅定盟約。這與當時代的情況十分吻合。馬加比一書及二書皆有記載安提阿古四世跟那些背棄聖約、轉而擁護希臘文化的猶太人立約(參馬加比一書一 11-14, 馬加比二書四 12)。但以理書十一章三十至三十二節亦有提到這些背叛者。到了「一七之半」, 即主前 168 至 165 年期間, 他對猶太人展開更嚴厲的迫害。他繼續禁止他們獻祭, 「使祭祀與供獻止息」。「那行毀壞可憎的如飛而來」是指安提阿古四世在聖殿內向希臘宙斯神像獻上豬隻為祭, 褻瀆聖殿。據馬加比一書一章五十四至五十九節記載, 當時猶太人極痛恨安提阿古四世這種把聖殿當作異教祭壇的行為, 也痛恨那個神像, 稱之為「令人作嘔的可憎之物」。安提阿古四世的褻瀆行為至終引發了神施行忿怒的懲罰。「有忿怒傾在那行毀壞的身上, 直到所定的結局」。這裏強調神攻擊的對象是那可憎的神像(當然那設立此像的人也難逃審判), 這清楚顯示安提阿古四世的惡行主要是在宗教上對百姓的迫害。百姓感到痛苦萬分, 主要不是因本身受苦待(縱觀整個時代, 這類直接的壓迫其實並不嚴重), 而是他們所看重的律法與祭祀遭到破壞。

### 七個七：

出令重建(耶廿五)於主前 587 年 - 受膏君大祭司約書亞(537 年)  
(共歷 49 年)

### 六十二個七：

大祭司約書亞(主前 537 年) - 阿尼亞三世被殺(主前 171 年)  
(共歷 366 年)

### 最後一七：

阿尼亞三世被殺(主前 171 年) - 安提阿古四世逝世(主前 164 年)  
(共歷 7 年)

從經文看來, 七十個七應是連貫的, 故此非彌賽亞的解釋較為穩妥。這預言跟前兩章異象一樣, 都是作者以異象式預言去表達出巴比倫至希臘安提阿古四世時代的歷史, 一方面斥責安提阿古這暴君的惡行, 同樣亦藉預言去祈盼苦難的快將過去。昔日神應許百姓被擄七十年後會得以回歸國土, 同樣, 作者先引徵主前六世紀但以理的禱文, 是要表達出他的信念: 在



另一個七十(即七十個七)過去後，神就會止息祂對百姓的審判。祂會嚴懲惡人安提阿古四世，祂會藉祂對猶太人的審判而除淨他們的罪惡，贖盡罪孽，並引進「永義」。以前事為證鑑，正是作者記載但以理書前六章故事的目的。但以理及三友的忠貞，並六個「苦盡甘來」的故事，都一一激勵著安提阿古四世鐵蹄統治下之猶太百姓。同樣，百姓先祖在昔日所經歷的「七十年」應許與應驗，也當令他們曉得苦難總會過去。作者藉此鼓勵百姓輕看今天的種種苦楚，倒要定睛仰望那必成就救贖之主。

作者相信自己身處末世，故此他認為七十個七過去之後，就是一切的結束，亦開始一個新的、永義的國度。從第七、八章看來，作者心中的新國度仍是物質時空式的國度(雖然也有他世的意味)，而不是個非物質的真正他世式國度；至少，他所憧憬的新國度仍會有新的聖所，這聖所再次成為百姓敬拜及獻祭之所(參九 24)。當然，安提阿古四世的逝世並未帶來這麼的一個永義國度，但從預表的角度看來，這個七十個七的預言又同時可指向前文所提的「彌賽亞」解釋。耶穌基督如大祭司阿尼亞三世般被剪除，末後魔君敵基督又如安提阿古四世般踐踏聖民、褻瀆聖所。於是「最後一七」亦確有可能遙指末後的七年大災難。當末後災難過後，一個永恆公義、沒有痛苦沒有死亡的他世式國度，就會正式開始。雖然作者當時不能有這種遠象，而終其一生亦未見「永義」境界的出現，但我們相信，他會像昔日亞伯拉罕般，雖未能見應許的全然實現，卻能懷著信心而死。「這些人都是存著信心死的，並沒有得著所應許的，卻從遠處看見，且歡喜地迎接」(來十一 13)。



## 第十四章

# 天上靈界之戰

(但以理書第十章)

<sup>1</sup> 波斯王古列第三年，有事顯給稱為伯提沙撒的但以理。這事是真的，是指著大爭戰。但以理通達這事，明白這異象。<sup>2</sup> 當那時，我但以理悲傷了三個七日。<sup>3</sup> 美味我沒有吃，酒肉沒有入我的口，也沒有用油抹我的身，直到滿了三個七日。<sup>4</sup> 正月二十四日，我在希底結大河邊。<sup>5</sup> 舉目觀看，見有一人身穿細麻衣，腰束烏法精金帶。<sup>6</sup> 他身體如水蒼玉，面貌如閃電，眼目如火把，手和腳如光明的銅，說話的聲音如大眾的聲音。<sup>7</sup> 這異象惟有我但以理一人看見，同著我的人沒有看見，他們卻大大戰兢，逃跑隱藏，<sup>8</sup> 只剩下我一人。我見了這大異象便渾身無力，面貌失色，毫無氣力。<sup>9</sup> 我卻聽見他說話的聲音，一聽見就面伏在地沉睡了。<sup>10</sup> 忽然，有一手按在我身上，使我用膝和手掌支持微起。<sup>11</sup> 對我說：「大蒙眷愛的但以理啊，要明白我與你所說的話，只管站起來，因為我現在奉差遣來到你這裏。」他對我說這話，我便戰戰兢兢地立起來。<sup>12</sup> 他就說：「但以理啊，不要懼怕！因為從你第一日專心求明白將來的事，又在你神面前刻苦己心，你的言語已蒙應允，我是因你的言語而來。<sup>13</sup> 但波斯國的魔君攔阻我二十一日，忽然有大君（註：就是「天使長」，21節同）中的一位米迦勒來幫助我，我就停留在波斯諸王那裏。<sup>14</sup> 現在我來要使你明白本國之民日後必遭遇的事，因為這異象關乎後來許多的日子。」<sup>15</sup> 他向我這樣說，我就臉面朝地，啞口無聲。<sup>16</sup> 不料，有一位像人的摸我的嘴唇，我便開口向那站在我面前的說：「我主啊，因見這異象我大



大愁苦，毫無氣力。<sup>17</sup> 我主的僕人怎能與我主說話呢？我一見異象就渾身無力，毫無氣息。」<sup>18</sup> 有一位形狀像人的又摸我，使我有力量。<sup>19</sup> 他說：「大蒙眷愛的人哪，不要懼怕，願你平安，你總要堅強！」他一向我說話，我便覺得有力量，說：「我主請說，因你使我有力量。」<sup>20</sup> 他就說：「你知道我為何來見你嗎？現在我要回去與波斯的魔君爭戰，我去後，希臘（註：原文作「雅完」）的魔君必來。<sup>21</sup> 但我要將那錄在真確書上的事告訴你，除了你們的大君米迦勒之外，沒有幫助我抵擋這兩魔君的。」

## 最後的一個異象

但以理書第十至十二章可視為一個單元，因為第十章敘述但以理得大異象的經過，故這章可說是第十一章之「大異象」的序言篇。第十二章是對該大異象的一個總結。這樣的鋪排無疑是要以第十一章為此單元的高潮及重心，而這單元（十、十一及十二章）亦無疑是但以理書的高潮所在。然而，第十一章的大異象除了在內容上更細節，更接近歷史敘述而非異象式文章外，基本上仍是指向但以理書作者當代（主前二世紀）之暴君安提阿古四世之暴行。故此，此單元與前面三章（七、八與九章）的三個異象無論在內容及目的方面都是一致的：一方面斥責安提阿古四世的暴行，另一方面鼓勵猶太百姓去堅忍到底。

但以理書最後這單元出現嚴重的釋經難題：如何解釋第十章的靈界之爭？如何解釋第十一章的「歷史記載式的預言」？如何解釋第十二章的復活與永生之說？其中的靈界之爭及復活與永生之說皆舊經中絕無僅有的，卻與兩約之間的啟示文學互相呼應。從主前六世紀作者論看來，但以理書大概就是這些新觀點的開創者，是神的嶄新啟示。從主前二世紀作者論看來，則但以理書其實是兩約間啟示文學之一，其中的新觀念主要不是來自神的啟示，而是受當代文化以至外邦宗教思想（在古代近東，文化影響與宗教影響有時是無從劃分的）所影響。其中的復活與永生觀念亦巧妙地為新約復活永生觀念而鋪路。於是，本身不是神直接啟示的觀念又巧妙地成了神的啟示。正如但以理書後半部的四個異象其實都是歷史而非真正預言，卻又巧妙地成了指向末世景況的預言。作者無心插柳，但柳卻為蔭。



## 但以理得大異象

此章第一節記載但以理得異象的時間是波斯王古列第三年。若將古列等同大利烏(五 30, 九 1)，則這時是第九章之異象後兩，三年間的事，也即是與第六章的時代背景相若。那時古列王立國之初，就重用巴比倫前臣但以理為總長，治理國家(六 1-3)。至於何事在先何事在後，則不可而知。其實，本章既非以史實為根據，故日期問題並不重要。同樣，作者筆下的大利烏和古列雖極似為同一人，卻用上兩個不同的稱呼，引起了歷來不少歷史學家的猜測與爭論。這大概是因作者真正的寫作意念是寫主前二世紀的事情，而不是要寫出主前六世紀的準確歷史或人物名稱。

「有事顯給稱為伯提沙撒的但以理，這事是真的，是指著大爭戰」(十 1)。這裏以第三身稱但以理，大概原因跟強調「這事是真的」一樣，都是要以文學手法加強文章敘述的可信性。「大爭戰」指的不是本章所提的天上靈界之爭，而是指第十一章的希臘南北諸王之長期相爭及北王安提阿古四世的肆虐，所以十一章二節記載天使把「真事」(回應十章 1 節的「這事是真的」)告訴但以理。天上發生爭戰，是因為有世間邪惡勢力要攔阻天使去把關乎「大爭戰」的預言告訴但以理。

第一節下半節說「但以理通達這事，明白這異象」。這節明顯跟事情不符。因為下一節就記載但以理為大爭戰的事而悲傷了三個七日，即廿一日，其間他沒有喫美食或喝酒，也沒有用油抹身(以油抹身是代表歡樂之意，參詩四十五)。很明顯，他是在禁食，目的是要求神將大異象向他解釋。既要解釋，就表示他並沒有通達此事或明白異象。本章四節之後描寫但以理在禁食過後得見另一異象，就是天使在他「第一日專心求明白將來的事，又在神面前刻苦己心(指的應是廿一天內禁食禱告之事)」(十 12)時，已蒙神差遣要把大爭戰之預言向但以理顯明，這正是但以理禁食目的。然而，天使的報信卻遭天上魔君攔阻了廿一天之久，這正是但以理禁食日子的長度。故此，真正的情況，是但以理初得異象之際，仍有很多不明白之處，於是就悲傷禁食，藉此懇求神向他解釋其中奧秘。他禱告禁食之期，就是天上出現魔君攔阻天使報信之期。廿一天禁食之後，天使終能把信息向但以理說明。



除了第一節出現有不協調外，一至三節亦有其它幾件難以理解的事。

## 異象與時代背景不符

第一節記載當時為波斯王古列第三年，時約主前 536 年，當時古列採懷柔政策待猶太人，容許所羅巴伯帶領第一批百姓歸回巴勒斯坦，但年紀老邁的但以理則留在巴比倫（其老邁亦在某程度上解釋了他容易渾身無力的原因，參十 8，八 18、27）。

這時間座標引發了一個問題。按主前六世紀作者論的觀點，但以理向百姓啟示四百年後的事，是要鼓勵他們在巴比倫堅守信仰及期待拯救。但是，這章的預言已發生在開始回歸之後，而預言的內容卻與前三個預言相仿。那麼，既已回歸，何用如此熱切期盼（特別是十、十一、十二章三步曲的強調方式）？第十一章中，那北王的肆虐對回歸期的百姓有何意義？這三章中又為何對回歸或重建聖殿的事（拉四 1-5，24）隻字不提？這豈非也是但以理所關心的（參第九章）？故此，我們可以說，這時間座標與預言的內容折然不同。

## 但以理的反應及天上的爭戰

但以理得異象之際，「悲傷」了多天，這可能因他祈求得到的預言細節或解釋仍未得到回覆（因天使受阻）。可是，先前他已得到三次異象的啟示（七、八、九章），何以仍要如此懇切祈求（而得的啟示雖更詳盡但仍是相同的事）？難道他把先前的異象忘得一乾二淨？又為何他對當時的事（回歸與重建聖殿）似毫不關注？

更重要的，是本章突顯了大爭戰之異象是何其重要，天使報信而遭魔君攔截，發生了長達廿一天的靈界之爭，最後才得向但以理顯明預言。這種鋪排明顯是要突出第十一章的重要性：預言很重要很重要，所以異國魔君要攔阻之。但是十一章的預言其實只是複述七、八、九章的同一預言而已（當然敘述更為詳盡），為何須要如此鋪排？前三個異象跟第十一章之異象都一樣指向波斯及希臘的興衰史，為何魔君在先前三次不攔阻，今次卻攔阻？



## 飲酒食肉的但以理

但以理為求明白異象而禁食，「美味我沒有喫，酒肉沒有入我的口」(十 3)。這暗示他平日有享用酒肉美食。這便與但以理書第一章中但以理堅決不肯進食王膳王酒、而僅以素食養生之記載有所出入。雖說此時已開始波斯時期，新王朝的情況與昔日不可同日而語，昔日但以理單吃素食的理由(大概是宗教的理由)此時已不復存在，然而總也不該有如此大的分別。一個人的飲食不該有這麼大的改變，何況該飲食習慣已維持了幾十年。

基於以上的不協調，並天上靈界之爭本身出現的嚴重釋經困難，筆者認為本章的記載不是史實，而僅是一種文學上的技巧，藉天上靈界之爭突顯出第十一章的重要性。作者一直都採用漸進高潮式的文學手法(七、八、九、並十、十一及十二之三步曲)來顯露安提阿古四世的暴行而已。這亦同時解決了此章及後兩章的三大難題：因為根本沒有天上靈界之戰，沒有「歷史記載式的預言」，而復活及永生之說是源自兩約間啟示文學的。也可以說，但以理書後半部既非真正的預言或史實，我們實不用太執著其中出現的種種不協調。重要的，是究竟作者要透過這些異象及預言表達些甚麼信息。一切異象及預言都僅是作者所使用的工具，當然，但以理的悲傷禁食及那天上的爭戰都是要突出十一章之預言是石破天驚的。

## 但以理與天使

天使向但以理報信的日子是「正月二十四日」(十 4)，這是猶太人逾越節和除酵節的月份(參出十二 1 及以下)，亦即他們一般很重視的宗教日子。作者選擇這月份可能一方面想加強第十一章預言的神聖色彩，另一方面亦以首個逾越節的故事去跟此章的天上爭戰作比較。在首個逾越節中(參出十二)，神的天使在夜間擊殺了埃及人所有頭生，無論是人是牲畜。十災表面上是上帝對埃及法老和埃及人的攻擊，實則也是上帝與埃及衆神明的角力爭戰。埃及的河神、牲畜之神、太陽神，以至生殖之神，都被上帝藉十災一一擊敗。殺長子之災所針對的是其生



殖之神。所以出埃及記十二章十至十二節記載神這樣宣告說：「你們喫羊羔當腰間束帶，腳上穿鞋，手中拿杖，趕緊的喫，這是耶和華的逾越節。因為那夜我要巡行埃及地，把埃及地一切頭生的，無論是人是牲畜，都擊殺了，又要敗壞埃及一切的神，我是耶和華」。同樣，在這章中那異國魔君雖欲攔阻神的天使報信，但天使終必勝利，敗壞異國神明。

至於「二十四日」，則可能是一特別日子。被擄回歸後的猶太人對這天甚為重視(參該一 15，二 10、18，亞一 7)，但真正原因已無從稽考。就在這天，但以理在異象中來到了希底結大河邊，亦即底格里斯河。他舉目看見天使，這天使有「人」的面貌，「身穿細麻衣，腰束烏法精金帶」(十 5)。細麻衣是白色素衣，表徵聖潔，舊約記載祭司是穿細麻衣的(利六 10)，天使，以至新天新地中羔羊的新婦亦有這種衣著(結九 2，可十六 5，啟十九 8)。啟示錄形容那執行七災的七位天使「從殿中出來，穿著潔白光明的細麻衣，胸間束著金帶」(啟十五 6)，就跟但以理河邊所見的天使(可能是前二章所提的加百列)甚相似。除衣著神聖外，這天使「身體如水蒼玉，面貌如閃電，眼目如火把，手和腳如光明的銅，說話的聲音如大眾的聲音」。這些描寫都襯托出這天使的威嚴與滿有能力，而這些非常實體化的描寫跟但以理書後半部中天使的時空化行動方式(「飛來」找但以理，「摸」及「扶」起他，在報信途中被魔君「攔阻」廿一天……)十分吻合。簡單地說，但以理書所描繪的天使跟人類一樣，都是在時間與空間中活動，且一樣有著名字，這些描寫跟舊約一般對天使的描寫絕不相同。

第七節記載惟有但以理一人見到天使，同行的人卻見不到。他們雖見不到，卻因甚戰兢而「逃跑隱藏」，只剩下了但以理一人。可能那些同行的人是聽到了天使的聲音(「如大眾的聲音」6節，大概指很響亮雄壯)，卻不見到人迹，所以極為驚怕，故落慌而逃。然而，經文並未提到他們聽到聲音。這情況跟保羅見異象時的情況不盡相同。保羅在往大馬色路上見異象時，看到「天上發光」(徒九 3)和聽到主耶穌的聲音，而同行的人「聽見聲音，卻看不見人」(徒九 17)。故此，與但以理同行的人之驚慌不宜以常理視之。事實上，但以理身處希底結大河邊見著天使，這些都明顯是異象中情景，而異象中卻又竟有同行的人，這同樣令人費解。故此，我們不宜以事實觀之。作者記載那些同行者，目的僅是要表明但以理與眾不同。



只有他才可以得見異象，正如只有他才可以解夢及解明巴比倫宮中牆上的字。

但以理雖沒有戰兢逃跑，卻也因見到榮耀的天使而「渾身無力，面貌失色，毫無氣力」。當天使一發聲之際，他更「面伏在地沉睡」，即是被嚇暈了。天使按手他身上，他才有氣力用膝和手掌「支持微起」。但以理書前六章的但以理甚為堅強，後半部的但以理卻顯得甚易軟弱。他此番已是第四次親身見著異象與天使，而所見的天使亦很可能同是那加百列，他卻依然被嚇暈。雖說他此際已年紀老邁，身心易軟弱，但決不能完滿解釋他的反應。故此，筆者認為這仍是作者刻意的描寫，表徵所見異象非同凡響。

天使對但以理說明自己奉差遣向他報信息，故他非站起不可。但以理於是戰兢站立起來，聆聽天使要說的話。天使叫他不要害怕，因為從他第一日專心要明白將來的事（指十1節那關乎未來大爭戰的異象，但該異象並不詳細，也沒有解釋，故但以理仍要苦苦求解說），並因此而刻苦禁食開始，神就應允他的禱告，並派遣他（天使）去解說先前的異象。在天使要詳盡解釋（更準確的說法，是詳盡「說明」，因為其中根本沒有甚麼要「解釋」的事）先前那異象之先，他先行說明為何他延遲了廿一天才可以把信息帶來給但以理，原因是有異國魔君在途中攔阻，於是出現了爭戰。爭戰共長廿一天，亦即但以理禁食禱告滿了三個七日的時期。

在這段記載中，亦出現了兩點難以理解之處。首先，為何神初向但以理啟示大爭戰的異象時（十1），不立時向他解釋或細節說明，而要出現「分段啟示」及「天上攔阻」的情況？其次，但以理禁食禱告，「直到滿了三個七日」，這大概是表示非常完滿的日子，七日為一星期，而三是完全之意。這段時期亦應是天使遭攔截的日子。為何他禁食滿期之日，就是天使成功突破攔截之時？為何天使要待該時才突圍？是因天使一定要待他禁食日期滿足才有足夠能力跟魔君抗衡（這解釋會引起很大的神學難題）？又或純是一種巧合？筆者認為，從主前二世紀作者論看來，這些都不必細究。作者大概要表達兩個信念：首先，異邦邪惡勢力很大，但信徒虔誠的禱告力量卻足以勝之。其次，仍是作者深深的信念，就是時間滿足與否的問題。時間未到（如前章的七十的七之期），所以百姓的苦難仍未過去。時間未到，所以天使仍未能突破攔阻。時間一滿，則苦難



自會過去，天使亦順利過關。當然，這裏其實會牽起另一個難題。神既在但以理第一日禱告時已應允他的禱告(十 12)，則該日就是祂所定的日子，而不應是「滿了三個七日」的那日子。作者一方面可藉「神的時間一到，撒但必被擊敗」的意思而帶出神的信實權柄，但另一方面卻也等於說神所定的日子因撒但的攻擊而攔阻了達廿一天之久。筆者認為，我們應將重點放在前者之上，即放在「滿了三個七日」之上，而不必太介懷後者。後者或許是作者所忽略的事。整件事既非史實，我們不用太以常理論之。

## 天上的爭戰

天使提到他奉上帝之命向但以理報信，卻有「波斯國的魔君」來攔阻他，受阻廿一天之久。這波斯魔君指的是波斯國的守護神明。天使的預言既關乎波斯的衰亡(參十一 1-4)，波斯的守護神就自然要加以攔阻。幸而，在天使受阻廿一天之後(亦即「滿了三個七日」之際)，有大君(即天使長，亦即以色列的守護者)中的一位米迦勒來幫助他，結果他得以繼續前行，向但以理報信。然而，由於爭戰尚未完結，他向但以理報信後仍要回去繼續與波斯魔君交戰。「停留在波斯諸王那裏」(十 13)，顯示魔君數目並不止一位。事實上，這戰事一直蔓延著，後來更有希臘魔君前來(十 20)。故此，上帝天使與異邦魔君似乎一直在爭戰著，途中攔阻信息之事只是這戰事其中一段插曲。

這段記載引起不少神學上問題：首先，神要天使答覆但以理，卻受阻於異國的守護神明，達廿一天之久。因為天使信息是關乎波斯及希臘之傾覆的，而古代人相信信息一旦宣告，就無法挽回，故竭力阻攔。然而，這情況與聖經中一般所述之神的大能有所出入。神要作的或透過天使作的，豈容魔君攔阻？留意，神有旨意讓事情稍遲成就，跟天上有爭戰而令事情稍遲成就，是全然不同的事。後者是對神的全能的一種否定。神所定的旨意受阻廿一天才可以實現，是一種跟聖經整體教導有嚴重分歧的記載。試想，有信徒患重病，而其他信徒為他禱告，結果神應允禱告，派天使去醫治他，卻在天上受阻廿一天，後果會如何？

其次，天上或靈界究竟有沒有守護神明或守護天使？在巴



比倫、迦南、埃及等地這觀念很普遍，中國亦有所謂「土地」的神明。但這觀念明顯與聖經一般觀念大有出入。神是全地的神，豈再有地方神明的情況（波斯國魔君是波斯的守護神明，希臘魔君是希臘的神明，「我」（可能是加百列）與米迦勒是以色列的守護神明？這段記載卻肯定了這種情況。聖經別處雖沒有各國皆有守護天使的觀念，但這觀念在兩約間的著作卻甚普遍（參禧年書十五 31 及以下，以諾一書八十九 59 及以下，拿弗他利遺訓八 4-6）。此外，也得留意，米迦勒的名字也出現在新約猶大書九節，該節記載天使米迦勒為摩西屍首與魔鬼相爭，而該節徵引自偽經摩西升天記。

第三方面，天上（當然，經文並未明言戰場在那裏）會有爭戰嗎？靈界的爭戰會如這章敘述般，如人間戰爭相似嗎？不夠打就找幫手，波斯魔君找希臘魔君幫手，「我」就找米迦勒幫手？事實上，整段記載是非常時空化的，似人間戰爭多於靈界之戰。

第四方面，也可能是最嚴重的問題，就是這章的記載似不單是第十一章的前言、講論十一章的預言如何到達但以理那裏，這章也是一個天界與人界的平行發展。天上的靈界之戰直接及間接影響地上的歷史。先是天使與波斯魔君之爭，後是天使與希臘魔君之爭，這正是與地上歷史平行的事，聖民先被波斯統治與壓迫（根據作者在七與八章的觀念，波斯也是與聖民為敵的獸類），後被希臘統治與壓迫。這種「天上守護者勝，其地上所保護之民也勝」的觀念在古代極普遍。古代人打勝仗時，也會視自己的神明已同時戰勝了敵國的神明。因此之故，巴比倫戰勝以色列時，也將耶和華聖殿中器皿奪來放在自己神明庫中（參但一 1-3）。按十二章一節的記載，猶太百姓在艱難之際，「保佑你本國之民的天使長米迦勒就站起來」（十二章 1 節），這表示一種為國民而與敵爭戰之意。按聖經整體教導，靈界根本不會有這類戰爭（真正戰爭只會發生於人的心中，禱告就已是一場靈界爭戰），更不會影響地上所發生事情。因此，本章這情況跟聖經一般教導大有出入。

筆者實難接受人類歷史是與某種「天上靈界之爭」的歷史平行發展和相互影響。試想，一個非信徒在教會佈道會中聽道，最後沒有決志信主就離開了，而真正原因是在他身之外有某種「神魔之戰」或「天使與魔君之爭」進行著。爭戰的結果既是天使敗陣，所以他就不信主了。這種情況其實表示人至終



沒有抉擇的自由或能力，這絕非聖經的教導。人，至終要對自己所作的一切負上全部責任。

所以，筆者認為，無論我們支持主前二世紀作者論抑或是主前六世紀作者論，也不宜將這段記載視為是真實的事。本章所言僅是一種「靈界表徵」，以天上之爭戰喻及地上的爭戰，亦以天上的攔阻喻及信息的重要性。

## 但以理重得力量

報信的天使說明自己遲延報信的原因後，就想轉入正題。他說要讓但以理明白「本國之民」猶太人日後會遭遇的事，因為那大爭戰的預言是關乎將來的。但以理一聽是關乎百姓將來命運的，就再次嚇得「臉面朝地，啞口無聲」。這時有另一位「像人的」天使摸但以理嘴唇，使他有力量去向那報信天使說話。他說自己因見那關乎大爭戰異象而「大大愁苦，毫無氣力」，又認為自己沒有資格與「我主」（指代表上帝的天使）說話。這時，站在一旁的天使又再摸他，使此刻實在非常軟弱的他繼續有力量說話及預備領受那重大的預言。

跟著，報信的天使向他說，「大蒙眷愛的人哪，不要懼怕，願你平安，你總要堅強」。報信天使稱他為大蒙眷愛的人（另參十 11），一方面表明但以理本人因敬虔而蒙神恩待，得領受異象與預言，另一方面其實也暗喻他本國之民猶太人是蒙神眷愛的。亦即是說，但以理的軟弱無力也是暗喻百姓在波斯及希臘相繼統治下的境況。「不要懼怕，願你平安，你總要堅強」這句話的真正對象，其實就是但以理所代表的信仰群體猶太人。神的話使軟弱的但以理重得力量，同樣，神的話也該成為受苦甚重之猶太人的力量。但以理的軟弱因神之天使的榮耀顯現而起，同樣，百姓的受壓，無力與外邦勢力抗衡，是因他們得罪耶和華而起的。在公義之神面前，犯罪惹動神怒氣的百姓實在不得不「臉面朝地，啞口無聲」，而且無顏面與主對話。所以，但以理所說「我主的僕人怎能與我主說話呢」，是有其弦外之音的。從這角度再看天使出現時的景象及但以理與同行者的反應（十 4-9），就另有更深層意思：那段是要將神的聖潔公義跟猶太人的罪孽作惡作對比。神（以天使為代表），彷彿一法官，偏行己路的猶太百姓在祂面前實在無地自容。可以說，這章充滿了象徵意義的文字，異國魔君與以色列天使長



之爭戰，廿一天的等待滿足日子，軟弱而需要堅強需要扶持的但以理，都各有象徵的意思。

但以理因天使的觸摸及說話而得著力量，於是他就請天使儘管說出預言而無須擔心他無力承擔。天使就在真正說出預言之前，先交代自己隨後的去向，就是他要回去繼續與波斯魔君爭戰，他離去後希臘魔君必接踵而來，壓迫聖民。這表示希臘帝國會繼波斯帝國成爲聖民的壓迫者。作爲聖民保護者的天使，必會回來保護他們，使他們免遭滅絕的危險。雖然報信的天使疲於奔命地爲聖民爭戰，但他仍要排除萬難，甚至要花廿一天時間擺脫魔君的攔截，都要把「那錄在真確書上的事」告訴但以理。這真確書指的是上帝一本寫下人類過去，現在和將來之事情的記錄。上帝能夠詳盡細節地向但以理預告將來的事（即第十一章的預言），就因爲有這真確書。這真確書無疑指出人類歷史是預定的（或預知，雖然兩者其實相差無幾）。主前二世紀的事，在主前六世紀已然記錄在天上的書卷中。人類末後日子的事，在太初就已定案，不會更改，也不會增減甚麼。這種天上真確書及宿命的思想在兩約間啟示文學中甚爲普遍。然而，這觀念卻與聖經整體啟示有所出入。歷史是開放的，不是既定的。宿命的觀念扼殺了明天的可塑性，扼殺了人對明天之創造與努力的可能性，是我們不宜輕率接納的觀念（參本書第三章對宿命思想的批判）。

從主前二世紀作者論看來，第十一章的歷史記述式的「預言」其實是歷史的記述，不是真正的預言。第十章的靈界之爭亦是象徵或喻意文字，不是真實的景象。故此，「真確書」自然並不存在。但作者不得不提到它，不然就不能跟下章的歷史記述式預言相配合。

最後，天使說到唯有天使長米迦勒可以幫助他去抵擋波斯和希臘這兩魔君（十 21）。波斯和希臘雖是兩個接續統治猶太人的國度，但在這象徵描寫中卻也成了聯手對付猶太人的勢力。至於報信的天使雖在名稱上不是天使長（即以色列的守護者），卻也跟天使長米迦勒一起聯手抗敵，因爲敵人實在太強。第十一章一節繼續說到報信的天使與米迦勒以往的合作，故此該節實應與此章相連。關於該節的解釋，留待下章再論述。

總結而言，本章雖僅是第十一章之序言，目的乃是藉天上的爭戰與信息的延誤而襯托出第十一章的重要，然而本身也帶



出了作者的幾個重要信念：

1. 禱告是大有果效的，可以促使上帝成就事情，甚至會影響天上的屬靈爭戰。

2. 苦難中要忍耐。但以理為求神應允禱告，就一天一天禱告，其間為求專心就不吃美味酒肉。結果一日復一日，上帝也沒有回應。然而，他並未放棄或灰心，因他知道神總會成就事情，神要成就事情的日子一待滿足，人就能得釋放（無論是從對異象的困惑中得釋放，抑或是從外邦國度的壓迫中得釋放）。結果，「滿了三個七日」，神果然成就事情。二十一天，對禁食禱告中的但以理來說，絕不是短日子，但他仍然堅忍，這正是苦苦等待神救贖之主前二世紀猶太百姓所要學習的。雖然這章記載並非真實故事，但教訓與教導意義仍在。苦必盡，甘必來。縱使百姓要等待的日子更為漫長，但神總會在日期滿足之際，釋放他們。

3. 在這章中，神魔之爭並不限於那二十一天，而是一直進行著。作者深信在任何時間裏，神也在保護著祂的百姓，無論他們是多麼的軟弱無助。百姓雖如但以理般軟弱無助，而對手又是強大的邪惡異邦魔君，然而神必藉天使保護百姓。神不立刻把異邦魔君消滅，至終因為神所定的日期未到而已，所以就暫容異邦魔君肆虐於地上。神，至終是百姓的保護者，祂必不讓百姓陷於死地而不理會他們。此外，也可留意，但以理並沒有親眼目睹那天上的爭戰，而那以色列真正的保護天使米迦勒更從未正式向但以理顯現。報信的天使主要責任是報信，他的參戰只是從旁協助性質，米迦勒才是天使長，是保佑「你本國之民的天使長」（十二 1）。但以理只能憑信心相信神的拯救，認定米迦勒在為他為百姓而爭戰，而不能憑著眼見。不憑眼見的信心，才是真正的信心。同樣道理，筆者認為假若但以理書確是主前六世紀的著作，第十一章的歷史敘述式預言在主前六世紀已然面世，則主前二世紀百姓面對壓迫時所憑的其實已不是信心，而是「眼見」，因為一切都已清楚「注定」，何來再言信心？信心與宿命，對筆者來說，很難並存。

4. 對作者而言，善惡絕不兩立，異邦國度就等於邪惡的勢力。其實，當時但以理服侍波斯王朝，而古列王善待百姓，容許百姓回歸國土，故波斯國度實在不能算為邪惡。然而，作者以善惡二元觀點述事，故此本章亦以波斯為「魔」，與猶太







## 第十五章

### 希臘列王記 (但以理書第十一章)

<sup>1</sup> 又說：「當瑪代王大利烏元年，我曾起來扶助米迦勒，使他堅強。<sup>2</sup> 現在我將真事指示你，波斯還有三王興起，第四王必富足遠勝諸王，他因富足成爲強盛，就必激動大衆攻擊希臘國。<sup>3</sup> 必有一個勇敢的王興起，執掌大權，隨意而行。<sup>4</sup> 他興起的時候，他的國必破裂，向天的四方(註：「方」原文作「風」)分開，卻不歸他的後裔，治國的權勢也都不及他，因爲他的國必被拔出，歸與他後裔之外的人。<sup>5</sup> 「南方的王必強盛，他將帥中必有一個比他更強盛，執掌權柄，他的權柄甚大。<sup>6</sup> 過些年後，他們必互相連合，南方王的女兒必就了北方王來立約，但這女子幫助之力存立不住，王和他所倚靠之力也不能存立，這女子和引導她來的，並生她的，以及當時扶助她的，都必交與死地。<sup>7</sup> 「但這女子的本家(註：「本家」原文作「根」)必另生一子(註：「子」原文作「枝」)繼續王位，他必率領軍隊進入北方王的保障，攻擊他們，而且得勝；<sup>8</sup> 將他們的神像和鑄成的偶像，與金銀的寶器掠到埃及去。數年之內，他不去攻擊北方的王。<sup>9</sup> 北方的王(註：原文作「他」)必入南方王的國，卻要仍回本地。<sup>10</sup> 「北方王(註：原文作「他」)的二子必動干戈，招聚許多軍兵，這軍兵前去，如洪水泛濫，又必再去爭戰，直到南方王的保障。<sup>11</sup> 南方王必發烈怒，出來與北方王爭戰，擺列大軍，北方王的軍兵必交付他手。<sup>12</sup> 他的衆軍高傲，他的心也必自高，他雖使數萬人仆倒，卻不得常勝。<sup>13</sup> 北方王必回來擺列大軍，比先前的更多，滿了所定的年數，他必率領大



軍，帶極多的軍裝來。<sup>14</sup> 那時，必有許多人起來攻擊南方王，並且你本國的強暴人必興起，要應驗那異象，他們卻要敗亡。<sup>15</sup> 北方王必來築壘，攻取堅固城，南方的軍兵必站立不住，就是選擇的精兵(註：「精兵」原文作「民」)也無力站住。<sup>16</sup> 來攻擊他的必任意而行，無人在北方王(註：原文作「他」)面前站立得住。他必站在那榮美之地，用手施行毀滅。<sup>17</sup> 他必定意用全國之力而來，立公正的約，照約而行，將自己的女兒給南方王為妻，想要敗壞他(註：或作「埃及」)，這計卻不得成就，與自己毫無益處。<sup>18</sup> 其後，他必轉回奪取了許多海島。但有一大帥，除掉他令人受的羞辱，並且使這羞辱歸他本身。<sup>19</sup> 他就必轉向本地的保障，卻要絆跌仆倒，歸於無有。<sup>20</sup> 那時，必有一人興起接續他為王，使橫征暴斂的人通行國中的榮美地。這王不多日就必滅亡，卻不因忿怒，也不因爭戰。<sup>21</sup> 必有一個卑鄙的人興起接續為王，人未曾將國的尊榮給他，他卻趁人坦然無備的時候，用諂媚的話得國。<sup>22</sup> 必有無數的軍兵勢如洪水，在他面前沖沒敗壞，同盟的君也必如此。<sup>23</sup> 與那君結盟之後，他必行詭詐，因為他必上來以微小的軍(註：原文作「民」)成為強盛。<sup>24</sup> 趁人坦然無備的時候，他必來到國中極肥美之地，行他列祖和他列祖之祖所未曾行的，將擄物、掠物和財寶散給眾人，又要設計攻打保障，然而這都是暫時的。<sup>25</sup> 「他必奮勇向前，率領大軍攻擊南方王，南方王也必以極大極強的軍兵與他爭戰，卻站立不住，因為有人設計謀害南方王。<sup>26</sup> 吃王膳的，必敗壞他，他的軍隊必被沖沒，而且被殺的甚多。<sup>27</sup> 至於這二王，他們心懷惡計，同席說謊，計謀卻不成就，因為到了定期，事就了結。<sup>28</sup> 「北方王(註：原文作「他」)必帶許多財寶回往本國，他的心反對聖約，任意而行，回到本地。<sup>29</sup> 到了定期，他必返回，來到南方，後一次卻不如前一次，<sup>30</sup> 因為基提戰船必來攻擊他，他就喪膽而回，又要惱恨聖約，任意而行。他必回來聯絡背棄聖約的人。<sup>31</sup> 他必興兵，這兵必褻瀆聖地，就是保障。除掉常獻的燔祭，設立那行毀壞可憎的。<sup>32</sup> 作惡違背聖約的人，他必用巧言



勾引；惟獨認識神的子民必剛強行事。<sup>33</sup> 民間的智慧人必訓誨多人，然而他們多日必倒在刀下，或被火燒，或被擄掠搶奪。<sup>34</sup> 他們仆倒的時候，稍得扶助，卻有許多人用諂媚的話親近他們。<sup>35</sup> 智慧人中有些仆倒的，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。<sup>36</sup> 王必任意而行，自高自大，超過所有的神，又用奇異的話攻擊萬神之神。他必行事亨通，直到主的忿怒完畢，因為所定的事必然成就。<sup>37</sup> 他必不顧他列祖的神，也不顧婦女所羨慕的神，無論何神他都不顧，因為他必自大，高過一切。<sup>38</sup> 他倒要敬拜保障的神，用金、銀、寶石和可愛之物敬奉他列祖所不認識的神。<sup>39</sup> 他必靠外邦神的幫助，攻破最堅固的保障。凡承認他的，他必將榮耀加給他們，使他們管轄許多人，又為賄賂分地與他們。<sup>40</sup> 「到末了，南方王要與他交戰，北方王必用戰車、馬兵和許多戰船，勢如暴風來攻擊他，也必進入列國如洪水氾濫。<sup>41</sup> 又必進入那榮美之地，有許多國就被傾覆，但以東人、摩押人和一大半亞捫人必脫離他的手。<sup>42</sup> 他必伸手攻擊列國，埃及地也不得脫離。<sup>43</sup> 他必把持埃及的金銀財寶和各樣的寶物，呂比亞人和古實人都必跟從他。<sup>44</sup> 但從東方和北方必有消息擾亂他，他就大發烈怒出去，要將多人殺滅淨盡。<sup>45</sup> 必在海和榮美的聖山中間設立他如宮殿的帳幕；然而到了他的結局，必無人能幫助他。

## 希臘的列王記

本章可說是希臘帝國的「列王記」，除第二節提到波斯四王外，其餘篇幅的重點都放在希臘南北諸王（即埃及多利買王朝諸王及敘利亞西流基王朝諸王）之爭上，直到北王安提阿古四世為止。其中的記述有兩大特點：首先，是非常詳細，亦非常準確地（除了安提阿古四世後期的事蹟外）交代了四王瓜分亞歷山大龐大帝國至南北諸王長期對峙的漫長歷史。當然，其中一大半的篇幅都關乎暴君安提阿古四世（十一 21 - 45）。其次，跟前四章不同之處，是作者在本章不再用怪異的異象體裁去寫那其實已成歷史的事實，甚至不是預言體裁，而是切切實



實、平鋪直敘地以寫歷史手法去寫亞歷山大時代到安提阿古四世時代的歷史。不再用獸、小角、山羊綿羊，魔君等象徵符號去描寫各個國度或人物，而是切實的去寫諸王對峙的情況。大概經過前四章的刻意鋪排，整幅圖畫愈來愈描繪清楚後，作者覺得已是適當時候以真實的歷史筆觸去寫一幅真實的圖畫。雖然文中仍未明言各王(包括那「卑鄙的人」安提阿古四世)的名字，但作者描寫得如此詳盡，這些人物簡直呼之欲出。假若我們讀過兩約之間希臘南北諸王的對峙歷史，然後再看此章，我們應有一個感覺：我們所讀的其實是一篇歷史式記述，而不是一段異象或預言，雖然全章都是用將來式動詞描寫的(因此，全章出現了極多的「必」字，例如「第四王必富足」，2節；「必有一個勇敢的王興起」，3節；「必就了北方王來立約」，6節)。

本章在釋經上遇到的最大問題，大概是關乎宿命的問題。第三至三十九節很詳盡而準確地講論到南方眾王(多利買王朝)與北方眾王(西流基王朝)之間恩恩怨怨的歷史，究竟預言可否準確如此？主前二世紀作者論者認為不會，主前六世紀作者論者則認為前者小信。但其實「不信預言」與「不信預言如此詳盡及仔細應驗」應是有分別的。本章「歷史式記載的預言」實有著太重的宿命論意味，一切均像事情發生後的記錄似的，這便與聖經一般所強調之人的自由有所出入。聖經其它記載亦鮮有詳細如此的「預言」。再者，如此詳盡的預言主前二、三世紀的事，對昔日波斯時代回歸中的百姓又有何意義？簡言之，這章是預言式的歷史回顧，不是正式預言。正如第十章一節所說，這章的「大爭戰」是「真」的。既是已發生的歷史，當然是「真」的。關乎宿命的問題，本書第三章已有討論，在此不再複述。

## 猶太百姓回歸故國

第十一章一節記載，「當瑪代王大利烏元年，我(報信的天使)會起來扶助米迦勒，使他堅強」。這節與本章不大連接，故看來有點奇怪，它應連在第十章的末節，表明唯有天使長米迦勒才可以幫助報信的天使去與聯手起來的波斯及希臘魔君對抗，而報信的天使自瑪代王大利烏(即波斯古列)元年開始，就一直扶助米迦勒，使他更有力量抗敵。十章廿一節說米



迦勒幫助報信的天使，而十一章一節說報信的天使扶助米迦勒，兩節似有出入。原因可能這兩節是強調兩天使的彼此幫助。更重要的原因是前一節指報信天使的報信差事（參十13），而後一節指米迦勒作為以色列保護天使之保護百姓的差事（參十二1）。

但為何作者要註明報信天使是在古列元年開始協助米迦勒呢？因為這一年就是古列王開始下令准許猶太百姓重歸故土的日子。但以理亦是在這一年從聖書中得知耶路撒冷會荒涼七十年之預言，從而促使他為回歸之事而禁食禱告（參九1-3）。對於猶太百姓來說，古列元年是非常重要的一年。一章廿一節特別提到「到古列王元年，但以理還在」，大概亦是暗喻但以理在促使古列王准許猶太百姓回歸之事上扮演了重要角色，無論是透過禁食禱告去祈求上帝動工，抑或透過本身對古列王所能作的影響去影響他的決定。當然，禱告與行動是相輔相成的。

百姓既在這年開始得以回歸，就表示那保護以色列的天使米迦勒在天上得了勝利，而這勝利是有那報信天使之協助的。天上的爭戰影響地上的政局民情，是古代十分普遍的觀念。

## 亞歷山大的統治

天使由第二節開始正式把但以理禁食禱告所要的「大爭戰」（參十1）異象解釋向他陳明，這大爭戰是關乎將來幾百年後之事的，是「真事」（十一2，參十1）。「波斯還有三王興起」，指波斯古列王之後的三位波斯王：甘拜西，大利烏一世，亞哈隨魯（又稱為薛西斯）。「第四王」亞哈隨魯「必富足遠勝諸王」。以斯帖記一章一節記載他「從印度直到古實統管一百二十七省」，廣闊的版圖帶來可觀的稅收和財富（參斯一6-8），而財富亦令國家強盛，從而使亞哈隨魯有雄心去「激動大眾攻擊希臘國」。這時「必有一個勇敢的王興起，執掌大權，隨意而行」，指的是希臘的亞歷山大大帝。他年紀輕輕，卻勇猛非常，戰無不勝，所向披靡，版圖直達東方的印度，實無愧是個勇敢的王。「他興起的時候，他的國必破裂」，指他在如日中天之際卻因長期征戰而黯然在巴比倫病逝，是年為主前322年，當時他年僅三十三歲。他死後，沒有後裔承繼其霸業，帝國由他四個大將所瓜分，即東南西北四王。史學家雖



然仍以這四王為希臘的延續，然而，這些王及他們以後所發展的國度都無法跟亞歷山大及其帝國相比，正如經文所說，「他的國必分裂，向天的四方分開，卻不歸他的後裔，治國的權勢也都不及他，因為他的國必被拔出，歸與他後裔之外的人」。

## 相好與相爭

第五節「南方的王必強盛，他將帥中必有一位比他更強盛」，前者指的是盤據埃及的南王多利買一世蘇他(Ptolemy Soter, 304 - 283B.C.)，後者指的是盤據敘利亞的北王西流基一世尼加鐸(Seleucus Nicator, 301 - 281B.C.)。他曾一度是多利買一世的下屬，故被稱為多利買一世的將帥。這兩位王開始了希臘的南北王國。

南北王初期關係較好，南方王多利買二世非拉鐵非(Ptolemy Philadelphus, 283 - 246B.C.)之女兒百尼基(Berenice)曾嫁給北王安提阿古二世提阿(Antiochus Theos, 262 - 246B.C.)，逼他與元配老底嘉離婚。這婚約就是第六節所提的「立約」，目的是要協助兩國聯盟與友好。這種以婚盟方式鞏固兩國關係的做法，在古代十分普遍，昔日所羅門亦因此而有眾多妻妾。但南王死後，北王又恢復老底嘉后位，將百尼基處死。百尼基被「交與死地」(十一 6)之事引起了她兄弟的報復。第七節說百尼基「的本家必另生一子繼續王位」，他就是百尼基的兄弟多利買三世友愛及第(Ptolemy Euergetes, 246 - 221B.C.)。多利買三世「率領軍隊進入北方王的保障」(十一 7)，擊敗了接替提阿為北王的西流基加利尼古(Seleucus Callinicus, 246 - 227B.C.)。正如第八節所言，多利買三世把北國的神像和金銀寶器等奪走。在古代近東，搶走戰敗國神像是表示己方神明打敗了彼方的神明(參但一 2)，他們相信神明間的勝敗直接影響著地上國與國之間的勝敗(參但十章)。隨後數年，南北國都沒有再起戰火，直到主前 240 年左右，西流基經過幾年的休養生息，曾冀圖反擊，侵「入南方王的國」(九 9)，卻未能成功，惟有折回「本地」。

在這段時期內，巴勒斯坦一直在多利買王朝的統治下，而猶太人亦受到禮待，可以自由往來，不少猶太人移居埃及亞歷山大港(Alexandria)。舊約希臘文「七十士」譯本就相傳是



因著埃及的多利買二世的詔令而產生，由七十位猶太長老負責此艱巨翻譯工作。

## 安提阿古大帝的霸業

第十節說「北方王的二子必動干戈」，這二子指的是西流基的兩位王子西流基三世沙蘭拿斯(Seleucus Ceraunus, 227-223B.C.)和安提阿古大帝(Antiochus the Great, 亦即安提阿古三世, 223-187B.C.)。他們「招聚許多軍兵」去進侵埃及。但出兵前三世沙蘭拿斯卻在進軍小亞細亞時死去，只剩下安提阿古大帝引兵南下，如「洪水泛濫」般攻擊埃及，「直到南方王的保障」。這表示介乎南北國之間的巴勒斯坦已被北王所佔領，而猶太人就開始要面對西流基王朝遠為鐵腕的統治，只有巴勒斯坦南部一帶(包括耶路撒冷在內)仍屬南國勢力範圍。是年約為主前 219 年。安提阿古大帝不單把南王的人從巴勒斯坦趕走，他繼續發兵向南推進，直到「保障」(大概是指南巴勒斯坦的拉非亞, Raphia)，在這裏就遇到了南王的反攻。

## 南王的反攻

第十一節提到南方王在「烈怒」中反擊，與北王安提阿古大帝爭戰。這南王是多利買三世友愛及第的兒子腓羅帕特，亦即多利買四世(Ptolemy Philopator, 221-204B.C.)。他曾敗於安提阿古大帝手下，於是「擺列大軍」反攻，雙方在南方的「保障」拉非亞大戰，結果如經文所記，多利買四世獲勝，並殺了安提阿古三世軍隊一萬五千人。然而，四世「雖然使數萬人仆倒」，但其軍隊卻因獲勝而「高傲」，四世自己的心亦「自高」，故此他們沒有乘勝北進，反倒引兵回京，亦因而「不得常勝」。回京後，多利買四世就沉醉於享樂生活，不思進取，惹起國民大大的不滿。位處敘利亞與埃及之間的巴勒斯坦亦因而繼續為北王所統治。

## 北方勝利期

多利買四世既苟安南方，就讓安提阿古大帝有重整旗鼓、



再次南侵埃及的機會。十三節說到安提阿古大帝回來「擺列大軍，比先前的更多，滿了所定的年數，他必率領大軍，帶極多的軍裝來」。「滿了所定的年數」不是指滿了北王所定的預備期，而是作者的一種宿命思想，一切未發生的事情都已記錄在案（記在天上真確書上，參十 21）。既已預定，這章所預言的一切都「必」發生，「到了定期」（十一 27、29、35），事就了結，「所定的事，必然成就」（十一 36）。因此，既定的年數一滿，北王當然就按所定的，南侵埃及。這時多利買四世之子依比法尼（即多利買五世，Ptolemy Epiphanes，203 – 181B.C.）登位不久。

「許多人起來攻擊南方王」，因為安提阿古大帝招聚了很多勢力，包括馬其頓王腓力，一些不滿多利買四世統治的埃及叛軍，及但以理「本國的強暴人」，即是一些居於埃及的猶太籍反動份子。這裏用「本國」一詞，似與主前六世紀身處波斯的但以理的背景不合，然而，得此「異象」的既不是主前六世紀的但以理，而是主前二世紀但以理書作者的代入角色，故此用「本國」一詞十分恰當。也就是說，那些強暴人就是作者當時代的同胞。此外，按理而言，不論是西流基王朝抑或多利買王朝，都是以外族身份統治以色列人，所以有猶太反動份子協助安提阿古大帝，實在難有對錯之分。可是，作者的一貫態度是針對北國的，所以幫助北王去打南王的猶太人自然就是「強暴人」。作者針對北國，一方面因為埃及多利買王朝較為善待猶太人，另一方面因為但以理書七至十章，並這一章，都是要指責北國暴君安提阿古四世（本章 21 – 45 節都論到他）。再者，作者痛恨在安提阿古四世時那些背道的猶太人，他們倒戈相向，協助四世去對付同胞（參 32 – 33 節）。事實上，作者寫成但以理書，其一目的就是要斥責這些背道者，同時亦勉勵同胞不要像他們般背道，倒要學效但以理及其三友般誓死對上帝忠貞。

第十四節下半節提到這些強暴人「興起，要應驗那異象，他們卻要敗亡」。那異象指的是安提阿古四世殘害猶太人的異象。這些強暴人跟三十二節所提的背道者一樣，成了北王的幫兇，對整體猶太人做成不利。「他們卻要敗亡」，這話無法從歷史中得到印證，故應是作者一種對背道者的咒詛。

安提阿古大帝在種種幫助下攻擊年幼即位的多利買五世，「築壘攻取堅固城」（十一 15），結果大敗埃及軍隊，連「選



擇的精兵」也抵擋不住，這精兵可能指他打敗了著名的埃及將領司各巴(Scopas)。於是，安提阿古大帝得以「任意而行」(十一 16)，而「榮美之地」巴勒斯坦亦全然歸入西流基王朝管治之下，直到埃及的邊界。經文特別提到他站在榮美之地上「用手施行毀滅」，意即他用強暴手段對待猶太人。

## 安提阿古大帝自取滅亡

第十七節說到安提阿古大帝「定意用全國的力」來控制埃及，即是不惜一切之意。方式之一，就是把女兒克麗奧柏托(Cleopatra，她不是後來著名的「埃及妖后」)嫁給年幼的多利買五世(時年只有十三歲)為妻。大帝本意是想藉她來「敗壞」多利買五世，但她卻真的愛上丈夫，因而倒戈相向，鼓勵丈夫向羅馬求助對抗北國。安提阿古大帝精心策劃的計謀於是「不得成就」，亦得不到任何益處。第十八節提到安提阿古大帝「轉回，奪取了海島」，這是指他在主前 197 年左右冀圖攻擊埃及在小亞細亞的許多城市和愛琴海的一些島嶼。然而，羅馬不久就派軍隊來幫助多利買五世。結果，「有一大帥」，即羅馬將軍西史奇彪(Lucius Scipio Asiaticus)，在特摩比里將安提阿古大帝擊敗，並要北國賠還巨款和割讓部份領土給羅馬，這是經文「使羞辱歸他本身」的意思。第十九節記載北王「必轉向本地的保障，卻要絆跌仆倒，歸於無有」，是指安提阿古大帝回國後，為了籌募賠款，竟搶掠各地廟宇的財寶。最後卻因而自取滅亡，在比勒神廟中被刺殺，他那雄圖大志亦全然成空。

## 橫徵暴斂

「必有一人興起接續他為王」(20 節)，他是安提阿古大帝之子西流基四世非羅巴(Seleucus Philopator, 187 - 176B.C.)。為了賠款給羅馬，他橫徵暴斂，派收稅員四出徵收重稅，包括了「國中的榮美地」巴勒斯坦。按馬加比二書三章記載，他連耶路撒冷也不放過，命親信希略多路(Heliodorus)往掠奪聖殿的財寶。最後他在主前 174 年被屬下毒殺(據說暗殺者就是希略多路)，正如經文所記，他「不多日就必滅亡，卻不因忿怒，也不因爭戰」。



以上是第十一章上半部的「預言」，當中細節與真實歷史無異，故其宿命思想是清楚不過的。

## 卑鄙暴君

接著作者就論到關乎安提阿古依比法尼(Antiochus Epiphanes, 175-164B.C.)的「預言」。他就是與作者同期的安提阿古四世，故此這裏的「預言」當然都是已發生的歷史。此王是作者針對的對象，故此在篇幅上(20-45節)也比描寫之前眾王的總篇幅為多，而且一開始就開門見山地評擊他是個「卑鄙的人」。第七至九章已把此暴君的身份揭示明白，此際作者遂用上較直接的斥責。經文記載這「卑鄙的人」的是藉陰謀得王位的，「人未曾將國的尊榮給他，他卻趁人坦然無備的時候，用諂媚的話得國」。西流基四世死後，王位本屬於安提阿古四世的姪兒底米特斯蘇他(Demetrius Soter)。可能他因此在前數章中被喻為「小角」，即本為小、不是合法繼承人之意。當時，底米特斯正被囚於羅馬，安提阿古就把握機會，用諂媚態度說服國人接受他的統治。他最初宣稱只會暫時攝政，至終必把王位交讓姪兒，當然這話永沒有兌現。是年為主前175年。

為鞏固地位，安提阿古四世四圍侵略，特別是南方的埃及。眾軍在他面前如洪水般被「沖沒敗壞」。廿二節的「同盟的君」是指與神立約的猶太大祭司阿尼亞三世(Onias III)，這節的「盟」是指神與子民之約，而不是指四世與人所立的盟約。正如任何有大野心的政治家一樣，安提阿古四世很想在國境內(包括巴勒斯坦)推行希臘化政策。阿尼亞三世並不贊同此做法，但他的弟弟約書亞卻認同之。約書亞向四世保證若自己得成為大祭司，就會捐巨款給王庫，並會大力推行希臘化運動。結果，在安提阿古四世幫助下，他罷免了阿尼亞，自立為大祭司，又採用了希臘名字耶孫(Jason)。主前171年，耶孫命手下孟力勞(Meneiaus)把稅項送給四世時，孟力勞乘機向王賄賂，應允若自己得勢會獻上更多財物。於是，安提阿古四世就廢了耶孫，改立孟力勞為大祭司。此事引來阿尼亞的公開指責，於是孟力勞就命人殺掉阿尼亞。當然，他這樣做亦是要取悅王的心。正如經文所說，大祭司阿尼亞這「同盟之君」像四世的敵軍一樣，被「沖沒敗壞」(關乎阿尼亞的死亡，可另



參但九 26 的註釋)。

第廿三節的「與那君結盟之後」則是指與安提阿古四世聯盟的埃及多利買六世，並那些希臘化的猶太人。多利買六世腓羅米特(Ptolemy Philometor, 181 - 145 B.C.)本身是安提阿古四世的外甥，即是昔日嫁與多利買五世之克麗奧柏托的兒子，而克麗奧柏托是安提阿古四世的姊姊。四世遂利用二人的聯盟，從埃及手上取得許多屬於埃及的巴勒斯坦地土。事實上，四世是個很懂得善用盟約的人。他常在與人立約後不久就廢約，甚至利用盟約之利，乘人無備之際發動突擊，藉以伸展自己的勢力。因著各種「詭詐」的技倆，他在初期取得了不少重大的勝利，「必有無數的軍兵勢如洪水，在他面前沖沒敗壞」(十一 22)。雖然他本身所得的國度只是「微小的軍」(十一 23)，卻因詭詐而得以擠身「強盛」國度之列。第廿四節記載他在國中「極榮美之地」進行搶掠，然後把財寶「散給眾人」，即是那些擁護他的人，藉此來收買人心。馬加比一書三章三十節亦提到安提阿古四世餽贈禮物給隨從，比他以前的王都慷慨得多。

安提阿古四世雖與多利買六世結盟，但這只是手段而已。他很快就策劃攻打南方的「保障」。第廿五節記載他領大軍攻擊南方王。南方王雖有極強大的軍隊，卻仍然敗陣，因為「有人設計謀害南方王」，這是指多利買國中有些官員及百姓倒戈相向，設計反抗他，其中特別針對著多利買的兩位大臣歐拉尤斯(Eulaeus)和列拿尤斯(Lenaeus)，他們本就與安提阿古四世串通。因此，第廿六節說，「喫王膳的，必敗壞他」。在詭計多端之四世的計謀下，強盛的多利買六世也得倒下，「他的軍隊，必被沖沒，而且被殺的甚多」，而多利買六世亦被安提阿古四世所擒(參馬加比一書一 16 - 19)。

安提阿古四世意欲脅迫被擒的多利買六世簽署有損埃及利益的和約，亞歷山大的埃及人知悉此事，就另立六世之弟為王，成為多利買友愛及第(Ptolemy Euergetes, 稱號為多利買八世)。為了對付八世，安提阿古四世就釋放多利買六世，並一起商討聯手對付八世之事。當然，多利買六世心知這舅父絕不足信，但為求生存，也就假意相就。總之，二人都是各懷鬼胎，正如經文所記，這二王「心懷惡計，同席說謊」(十一 27)。「計謀卻不成就」，因為安提阿古四世雖大軍攻擊亞歷山大城，卻無功而還。



「因為到了定期，事就了結」，意即事情要到期限才會成事，而埃及被滅絕之期既未到，所以安提阿古的計劃不會得逞。這是作者的一種宿命看法(另參十一 13、35)。

## 對選民的大迫害

第廿八節記載安提阿古無功而還，只能帶走埃及的許多財寶，回到本國敘利亞，而在途中他就停在耶路撒冷，他的心就「反對聖約，任意而行」，意即對猶太人展開迫害。這是此章首次正式提到猶太人。事件的起因，是聖城中曾有傳言說安提阿古戰死於埃及，於是前任大祭司耶孫就藉機迫大祭司孟力勞退位，自己重掌此職。但耶孫自己亦因妄施殺戮而被百姓逐走。安提阿古四世到耶路撒冷之際，大概認為猶太人這些行爲都是意欲背叛他的表現，於是一方面重立孟力勞爲大祭司，另一方面亦進到聖殿，搶掠了很多器皿和財物(馬加比一書一章 20-25，馬加比二書五 11-21)。當然，他這樣做，也是因爲他在埃及受了挫敗，就藉故發洩心中鬱氣。這是他對猶太人展開迫害的一個開始。

安提阿古搶掠的是聖殿，作者卻說成是「反對聖約」(十一 28)。在隨後的幾節中，他亦幾次提到聖約。縱觀來看，作者之「聖約」是泛指耶和華的律法，因律法正是神與選民所立之約中的典章。律法包括了會幕(等同日後的聖殿)之例，故「反對聖約」就意指攻擊、褻瀆聖所。作者用「反對聖約」的字眼，反映出回歸後的百姓非常重視律法(及裏面所要求的獻祭事宜)，重視神與他們所立的聖約。因此，聖殿被搶掠，對作者及其他猶太百姓來說，是甚爲痛心的事。

「到了定期」(十一 29)，安提阿古四世再次進攻埃及，這次的情況比上次更糟，因爲有「基提的戰船」來插手。基提指居比路，即今日的塞浦路斯，當時這島由羅馬管轄，故此基提戰船是指羅馬戰船。羅馬想擴展勢力到埃及，於是插手干預。當安提阿古四世引兵攻打埃及亞歷山大時，羅馬的戰艦亦同時駛近了亞歷山大港口。安提阿古四世不欲得罪此龐大的新興國家，惟有撤軍，「喪膽而回」(十一 30)。

安提阿古四世回國之際，途經巴勒斯坦，就再一次遷怒於猶太人。他惱怒猶太人，亦因爲他們仍處處不滿他所推行的希臘化政策。於是，他容讓軍隊在耶路撒冷任意屠殺，四處搶



掠，連城牆也被拆掉。他再次「惱恨聖約，任意而行」(十一 30)。本章幾次提到四世「任意而行」(28、30、36 節)，這正是七、八章那「小角」的情況。該小角「將真理拋在地上，任意而行」(八 12)。安提阿古四世就是那四處踐踏的小角。

「他必回來聯絡背棄聖約的人」。當時有些猶太人見利忘義，背棄了他們的信仰，背棄了律法，改而接納希臘的宗教文化，甚至慫恿同胞像他們般背棄聖約。安提阿古四世既急於求功，就收納了這些背道者，成爲他的手下，助他迫害那些仍忠於律法的猶太人。

安提阿古四世知道猶太人不服從他，又不肯接納希臘化政策，是因爲他們仍忠於耶和華，故要得民「心」，必先滅其宗教。於是他決定用最強硬手段對付其信仰。他不單逼他們說希臘語，穿希臘服飾，吃希臘食物，更在主前 168 至 165 年期間，興兵污穢聖殿，「褻瀆聖地，就是保障，除掉常獻的燔祭」(十一 31，參八 11-12)。聖殿一切的禮儀和獻祭都被廢止。由於四世曾在聖殿以南建立亞基拉城堡作駐軍之用，故這裏的「保障」是指聖殿一帶。此外，安提阿古四世又下令禁止猶太人在聖殿獻祭，不許守安息日和其他節期，不許讀律法書，廢棄潔與不潔的飲食條例，又禁止替嬰孩行割禮。他甚至強逼猶太人食豬肉、拜偶像。

爲了要猶太人接納一種全新的敬拜方式，安提阿古四世在主前 168 年十二月，把聖殿改爲希臘宙斯神(Zeus)之殿，又在聖殿中設立宙斯神像。他甚至在聖殿中獻豬隻給宙斯神，把豬血塗在聖殿的器皿及幔子上。這正是經文所說，他「設立那行毀壞可憎的」(十一 31)，因爲聖殿遭那個可憎的神像及豬血「毀壞」了。此外，安提阿古四世在各地也設立異教祭壇，命令所有猶太人向偶像獻祭，這就直接觸發了日後馬加比家族的叛變。

安提阿古四世對猶太百姓的迫害雖然主要是在宗教、文化、意識形態方面的，然而對於當時十分重視律法與祖宗傳統的猶太人來說，已是極大的逼迫。難怪他們皆恨之入骨，視之爲「卑鄙的人」。

## 患難見忠貞

第三十二至三十五節將兩類人作比較：背棄聖約、跟安提



阿古四世狼狽為奸的猶太人；這些猶太人採用了希臘習俗，助四世橫徵暴斂，迫害同胞。另一種人是那些至死忠心於祖宗信仰與傳統的猶太人。他們的剛強跟那些貪生怕死、見風轉舵的投機者成了強烈對比。

「作惡違背聖約的人，他必用巧言勾引」(十一 32)。留意這些背道者不是因為奸詐的安提阿古四世之勾引拉攏而背道的，而是他們本身已背棄真道，才會受到勾引，結果更為敗壞。物先腐然後蟲生，作者在全書中清楚帶出一個信念，就是一個信徒若堅守真道，他就有力量去堅拒諸般勾引試探。所以，「惟獨認識神的子民，必剛強行事」。馬加比一書六十至六十三節就記載了當日那些敢於抗拒安提阿古四世，堅持不敬拜宙斯神之猶太人的英勇事蹟。

作者認為忠貞者不肯背道的原因，在乎他們確實認識神。希伯來文的「認識」一詞不單指頭腦上的知道，而是指一種親密、進深的關係。甚至夫妻間的性關係也是用該「認識」一詞(例如創四章 1 節「亞當與夏娃同房」，原文是亞當「認識」夏娃)。背道者未曾真正與神建立關係，故其信仰容易動搖。但以理能堅拒試探，因為他是個常常禱告親近神的人。「禱告親近神」不是「堅拒試探」的後果，而是後者的前因。正如耶穌向門徒囑咐說，「總要做醒禱告，免得入了迷惑」(可十四 38)。

第三十三節，「民間的智慧人，必訓誨多人」。這裏稱那些忠貞不二者是民間的智慧人。智慧，正是但以理這人物的特徵，他被稱為「有聰明智慧，好像神的智慧」(但五 11)。但以理書中，智慧是屬靈人的表徵，亦是一種抵擋試探罪惡的力量。猶太人的智慧是講求實用的，絕不抽象，這點在箴言書極為清楚。一個信徒若空有屬靈知識而沒有行為表徵，不算真智慧。一個信徒若能在苦難中堅守信仰立場，就是有真智慧。「民間」一詞亦與當時情況相同：起來叛變的馬加比家族，正是一芥平民。民間的智慧人不單自己忠貞，還「訓誨多人」，鼓勵他們要堅守信仰。事實上，猶太人的智慧非常著重教導別人，箴言書就一再強調教導蒙昧人和少年人的重要。獨善其身式的智慧，絕不是真智慧。本書作者寫作此書的動機，亦正是訓誨當時代的人要學習但以理，堅拒外來試探與逼迫。

忠心的猶太人當然難逃安提阿古四世的迫害，他們「多日必倒在刀下，或被火燒，或被擄掠搶奪」。按馬加比一書一章



六十至六十三節記載，凡堅守猶太律法者都要受罰，甚至被殺。不少猶太人因此犧牲。在他們遭迫害之際，曾「稍得扶助」，這可能是指馬加比的起義成功。他們的勝利令安提阿古的銳氣受挫，亦令部份巴勒斯坦地區的人稍有安舒（參馬加比一書二 15-28）。然而，「卻有許多人用諂媚的話親近他們」。這些人只是為一己利益而參與起義行列，絕非出於真心。當革命一走下坡，他們就再次擁護安提阿古四世（參馬加比一書九 23）。

第三十六節說，「智慧人中有仆倒的，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」。苦難是有積極意義的，這是本書一貫之論點。該些智慧人雖受苦楚，但他們的寧死不屈的忠貞表現卻又激勵了其他的百姓，成為他們的榜樣，亦使他們更為「清淨潔白」。可以說，苦難不單可以分辨出誰是真正認識神的子民，也可以使真正認識神的子民更為潔淨堅貞。這是但以理及其三友的經歷，亦是作者相信當代百姓可以經歷到的。

作者在這段中稱揚那些堅守主道者，亦同時斥責所有違背真道者。正是這些背道者的助紂為虐，使安提阿古更為橫行無忌。事實上，歷史中之馬加比家族要對抗的，不僅是安提阿古四世及其軍隊，也是那些變節的猶太人。馬加比革命的開始，就是當安提阿古四世用武力強迫猶太人放棄信仰時，猶大摩丁地一個祭司馬他提亞（Mattathias）堅決不肯向異教偶像獻祭，還殺死了一個肯向偶像祭壇獻祭的猶太人，然後推翻了祭壇，從而爆發了有名的馬加比革命。馬加比革命可能是這章記載的一個重要背景。

## 目中無神

作者在三十六至三十九節集中論到安提阿古四世在宗教上的狂妄自大。他為公（在國中推行希臘化）亦為私（發洩心中怒氣）而極盡迫害猶太信仰，而兩者又息息相關。對外爭戰的失利令他轉而希望在宗教上得回光采。所以，表面上他推行的是希臘宗教，尊崇的是外邦神明，實質上卻是以神明自居，高於其它諸神明。例如他狂妄地稱自己為「依比法尼」（Epiphanes），意即「神明顯現」，又在發行的錢幣上刻有「神明顯現」（Theos Epiphanes）字樣，而其中的宙斯神像



其實就極似他自己的樣貌。所以，三十六節記載他「任意而行，自高自大，超過所有的神」。另一方面，他也會像他先前的北王西流基四世一樣，為籌募賠款給羅馬而不惜搶掠所有神廟的財寶，連自己神明廟宇也不放過，就表示他沒有把任何神明放在眼內。

第三十六節下半節記載安提阿古四世「用奇異的話攻擊萬神之神」，這是指他對耶和華信仰的種種褻瀆行徑，其中包括三十一節所提的廢燔祭、設偶像之事。作者以「奇異的話」來代表其行徑，大概是要承接但以理書第七章那小角（代表安提阿古四世）口中所說「誇大的話」（七 8、20）。此外，馬加比一書一章廿四節亦提及他愛「大肆吹噓」自己的暴虐行徑。安提阿古四世既以神明自居、踐踏耶和華信仰，就等於抬高自己身價，唯自己獨尊。

安提阿古四世既褻瀆真神，神當然會施予懲罰，故此，四世雖在巴勒斯坦境內可任意妄為，「行事亨通」，但這是有期限的。按作者的宿命觀念，期限一到，神的忿怒就會臨到，「因為所定的事，必然成就」。這忿怒的臨到就記載在本章四十至四十五節。

跟著，作者就細節地描繪出安提阿古四世自以為神的狂態。「他不顧他列祖的神」，這裏指希臘的諸神，「也不顧婦女所羨慕的神」，指的可能是迦南人所敬拜的農業之神「搭模斯」（參結八 14）。「無論何神他都不顧，因為他必自大，高過一切。他倒要敬拜保障的神，用金銀寶石，和可愛之物，敬奉他列祖所不認識的神」。這句似乎上下矛盾，其實卻是指他表面上雖花費大量金銀寶物去敬拜希臘宙斯神，又為宙斯神建廟宇，骨子裏卻是自以為神。他真正敬拜的既然是「安提阿古神」，當然是他列祖所不認識的。至於說是敬拜「保障之神」，大概是暗諷這位「安提阿古神」是個好戰、殘酷的神，因為「保障」在但以理書中是指軍事重地、爭戰之處。

第三十九節繼續描寫安提阿古四世的驕橫行爲。「他必靠外邦神的幫助，攻破最堅固保障」，原意是指他借助外邦神的人民的力量去作防守保衛的工作，因為他曾在聖殿以南建城堡駐軍。他雖不真正尊崇宙斯神，卻仍依靠那些信奉宙斯神的軍隊去鞏固自己的統治。事實上，對於一切聽從自己命令的人，他都會善加利用他們，又懂得以權勢財物去攏絡肯巴結他的人。「凡承認他的，他必將榮耀加給他們，使他們管轄許多



人，又為賄賂分地與他們」。在這裏，作者再一次斥責那些為求自保或為求名利富貴而出賣同胞、背棄真神信仰的猶太人。作者深信神是賞善罰惡的神，故此背道者的結局必如安提阿古四世一般的悲慘。

本章跟前數章的最大不同處，是前數章以異象形式記載史實，而此章則以順序而平實的歷史敘述方式寫史實。然而，在這段中(36-39節)，作者為了突出安提阿古四世的目中無神，就再次用上了一些類似前數章的寫異象手法去描寫四世的狂妄，且意思內容亦相近。例如「自高自大，超過所有的神」(參八 10-11，「將些天像和星宿拋落在地，用腳踐踏，並且他自高自大，以為高及天象之君」)，「用奇異的話攻擊萬神之神」(參七 8，「有口說誇大的話」；八 25，「站起來攻擊萬君之君」)，「直到主的忿怒完畢」(參八 19，「你惱怒臨完必有的事」)。

## 暴君的下場

本章至此，作者雖表面上描寫但以理從天使得來的異象，然而這些都全是希臘諸王(特別是安提阿古四世)的真實細節歷史。作者所用的亦是順序而平實的歷史記敘方式。因為作者寫的，其實是已發生的歷史，是他當代(主前二世紀)的歷史。然而，自四十節開始，一直至四十五節，作者雖仍用平實的歷史記敘法，所寫的卻已跟當時歷史有很大距離。從主前六世紀作者論看來，這是因為預言已指向了遙遠的將來，或這是個雙重應驗的預言，既指安提阿古四世，亦指向末世的敵基督。從主前二世紀作者論看來，這可能是因為事情仍在發展中，故此作者只能猜測或「預測」將來，而記載亦由「極準確」轉為「極不準確」(例如戰情並無涉及列國，四世亦非死於巴勒斯坦，而是死在波斯)。筆者的立場是屬後者。

第四十節起首說，「到末了」，很多學者認為這是作者的描寫一下子由主前二世紀跳到末世日子去。然而，四十節前那關乎安提阿古四世的事件並未完結。按全章順序式的記敘看來，作者不應作如此的中斷。另外，其間亦不應有如此大的時空距離。作者用「到末了」作轉接，筆者相信，是因為事件仍在發展中。故他用這轉接去表達安提阿古四世後期可能發展的事。基於他一種咒詛的心態，故誇張地描寫四世狂傲地去擴張



國土，結果引來列國的針對，最後導致突然的敗亡。

從另一角度看來，作者亦的確描寫著「末世」，因為按十二章所說，作者認為自己已身處時代末期(十二 13)，而這是兩約間啟示文學作者一大相同觀點。故此，安提阿古四世亦確是一個末日暴君。當然，安提阿古四世之後，世界歷史並未告終，一方面因為這章本身不是真的預言，另一方面亦因為作者的末世觀並不同新約的末世觀，他心中的「末期」並不等於世界的終局。這點在下一章會再作討論。

「到末了」，南方埃及王上來攻擊他，而他(北方王)就揮大軍還擊。而且戰事似有擴大之勢，安提阿古四世進攻列國，「如洪水泛濫」，戰情甚是慘烈。但歷史上並沒有此事，也沒有隨後所記的事情。四十一節說安提阿古四世還進侵「那榮美之地」巴勒斯坦，許多人遇害(而非許多「國」遭傾覆，原文並未註明是國)。鄰近的以東，摩押和亞捫人，因為素來與猶太人為敵，支持安提阿古四世，故此沒有遭他毒手。四十二節續說安提阿古四世進侵列國，連強大的埃及亦向他俯首稱臣。他在埃及搶走了許多財寶。「呂彼亞人，和古實人，都必跟從他」。呂彼亞和古實都是埃及地區，故此這句是表示埃及人都臣服安提阿古四世。這幾節描寫此暴君戰無不勝、所向披靡，但當神的審判來到時，如何強盛的霸主也得跌倒。

第四十四節說有消息從東方和北方傳來，令他困擾不已。他在盛怒下再次亂施殺戮。四十五節又突然說他在「海和榮美的聖山中間，設立他如宮殿的帳幕」。海是地中海，而榮美聖山就是錫安山，故這是指他在錫安山附近建立華美營房。大概這表示他覺得局勢已穩定，可以安舒地作王了。「然而到了他的結局，必無人能幫助他」，暗示他的最終敵人是神自己，故世間沒有力量可以幫得了他，正如但以理書七章廿五節所記，他「至終卻非因人手滅亡」。歷史記載安提阿古四世在主前164年11月左右，因患奇病而死於波斯的塔比。作者在預測中「安排」他死於巴勒斯坦的聖山，可能受到以西結書的預言所影響。先知以西結曾預言那來自北方的歌革，因攻擊神子民的原故，會被神帶往聖山。「我必調轉你，領你前往，使你從北方的極處上來，帶你到以色列的山上。我必從你左手打落你的弓，從你右手打掉你的箭，你和你的軍隊，並同著你的列國人，都必倒在以色列的山上」(結三十九 2-4)。



## 敵基督與末後之戰

關乎「小角」或「北王」的事件雖非真正的預言，「到末了」(40)也只是說安提阿古四世後期的日子而已。但按部份新約書卷看來(如福音書中耶穌所說的預言、約翰一書、啟示錄等)，類似安提阿古四世的人物又確會在其後日子，以至末世中，再次出現。因此，安提阿古四世成了一個預表式的人物，遙指日後任何刻意對付猶太人和聖殿的政府或暴君。

## 羅馬提多將軍與德國希特拉

主後 70 年，羅馬提多將軍領兵攻陷耶路撒冷，殺了不少猶太人，其手下為要取得聖殿牆壁中的藏金，甚至放火焚燒聖殿，應驗了耶穌會說及聖殿的預言，「在這裏，沒有一塊石頭留在石頭上，不被拆毀了」(太廿四 2)。在某角度看來，提多將軍的行徑，如進侵聖城，破壞聖殿及其獻祭儀式，就甚有昔日安提阿古四世的影子。到了第二次世界大戰時，德國納粹狂魔希特拉就因為瘋狂地推崇自己日耳曼民族的優秀血統，因而殘酷殺害猶太人，達六百萬人之多。他的行徑與後期遭遇，例如大量殺害猶太人，痛恨耶和華信仰，大舉侵略列國，以至後來被列國圍攻，最後孤立無援，自殺身亡，亦一一有著安提阿古四世的影子。

## 末世魔君

更大的暴君將會在末世出現，這個就是敵基督(約壹二 18)，又稱假基督(太廿四 24)，亦即啟示錄所稱的獸(啟十三 1，其中對此隻由海中上來之獸的描寫跟但以理書七章的四獸描寫極相似)。按新約的記載，他在各方面都很似昔日的安提阿古四世。

- 1). 他一樣是自高自大、口出狂言的人(啟十三 5)。
- 2). 他一樣大量殺害聖民(啟十三 7-10)。
- 3). 他一樣自以為神，所有不敬拜他的，都遭殺害(啟十三 15)。
- 4). 他一樣在耶路撒冷「行毀壞可憎的」(太廿四 15)。



這大概是指他在末世重建的聖殿中設立偶像、污穢聖壇。事實上，耶穌亦明言他就是「先知但以理所說的」，證明這敵基督跟但以理所說的暴君息息相關。但筆者認為這不足證明但以理書一定就是指向末世敵基督。但以理書說的是主前二世紀安提阿古四世這人物，而這人物就預表日後的敵基督。耶穌所說的，正是這預表。此外，啟示錄十三章六節亦提到敵基督褻瀆神的名，並祂的「帳幕」（指聖殿）。

5). 他一樣非常詭詐，善用手段去欺騙、迷惑眾人，連猶太人也同樣有被迷惑的（太廿四 24，啟十三 11-15）。跟安提阿古四世時代一樣，在敵基督逼迫下仍有很多寧死不屈、忠貞到底的信徒（啟十二 11，十三 8-9，十四 12），其中殉道的亦甚多（啟十三 10，十四 13）。

6). 他一樣「任意而行四十二個月」（啟十三 5，等同但以理書的「一載、二載、半載」，即三年半）。

7). 他一樣遭到神嚴厲的審判。他會被神擒拿，被扔到「燒著硫磺的火湖裏」（啟十九 20）。

當然，啟示錄為末世敵基督提供了更多的資料。包括：

1). 他曾受致命的死傷，卻奇蹟不死，令更多人因此信服跟從他（啟十三 3-4）。

2). 他有假先知的幫助，在宗教上大大迷惑眾人。該假先知有能力行奇事，「甚至在人面前叫火從天降在地上」（啟十三 13）。魔鬼（又稱大龍、古蛇，啟十二 9）、假基督、假先知，在末世日子組成了假的三位一體，行盡破壞之事。

3). 他有極大權柄，能制服各族各民各方各國的人（啟十三 7）。

4). 他不單要「統一信仰」，也要統一經濟。他要所有人在右手上，或在額上，打上印記，有印記的才可以作買賣。該印記的數目是六百六十六（啟十三 16-18）。

5). 世界性的大災難會隨他「站在聖地」褻瀆聖殿而出現（太廿四 15），全人類會面臨史無前例的災劫。「從世界的起頭，直到如今，沒有這樣的災難」（太廿四 20）。這包括了可怕的天災（參太廿四 29，啟八、十六章），世界性的大戰（參啟九，十六 13-16）。基督會在災難到達高峰時，在能力和榮耀中降臨，結束世上的災難戰火，並擊倒魔鬼、假基督、假先知所組成的罪惡勢力，跟著展開新天新地。換句話說，敵基督出現及敗亡之後，世界歷史就會從此結束。此外，筆者並不接受



有世界歷史與新天新地之間的另外一千年「千禧年」，該千禧年僅具象徵意義(象徵基督真正作王、信徒真正得享安息)，非指實際的一千年。

## 末世的徵兆

末世有何徵兆？根據耶穌在馬太福音廿四章三至十四節的預言，末世來臨時，世界會有很多戰爭、饑荒、地震、罪惡、假先知出現(假先知指各種異端)，而天國福音亦會遍及世界萬民。此外，耶穌亦以洪水前的光景作預表，表明末世時人類會如昔日洪水滅世前人類一般縱情物慾色慾與暴力(創六 1-4，太廿四 36-40)。以上種種，都在二十世紀的今天漸漸明顯，故此主快來之日大概不遠矣。然而，末世之期或主再來之日至終是個秘密，除了天父之外，沒有人知道(太廿四 36)。祂再來之際，如賊一般(太廿四 42-44)，因為沒有人知道祂何時出現。所以，信徒絕不宜對日子問題作出猜測，也不宜太著眼於末世事情之上，只要小心儆醒，多作主工，就是最好的預備了。今日不少基督教異端的一個共同點，就是太強調末世情懷，甚至太關注主再來之確實日期。這都是不需要和危險的。

末世另外一個重要徵兆，就是敵基督的出現。他會成為世界的霸主，又會大大迫害猶太人。由於他會站在聖地，設立可那「行毀壞可憎的」，故此聖殿極可能會在末世之際重建。今日聖殿山上聳立著回教的奧瑪清真寺，然而，有一日，猶太人會在這片土地上重建昔日的聖殿，而這聖殿會遭到敵基督的褻瀆。

誰是敵基督？歷代以來都有人作出各種臆測，但大概要他出現才可確定。啟示錄十三章預言他會利用印記去控制地上的經濟。該段描寫跟今日的電腦發展很相似。今日人們的確漸多以各種電腦數碼，bar code，來方便計算和買賣，又用各類信用咭代替貨幣。信用咭會遺失，故此科學家已積極研究把記號數碼刻在人身體上。人在，印記就在，多麼方便。這與啟示錄十三章十六節「都在右手上，或是在額上，受了一個印記」實在非常吻合。據聞，科學家也認為人的手背及額頭是最適宜打上這類印記的部位。啟示錄十三章十八節說「凡有聰明的，可以算計獸的數目，因為這是人的數目，他的數目是六百六十六」。在聖經中，人在第六日被造，故「人的數目」可能是



六。若以六進制計算，英文字母 A 代表六，B 代表十二，C 代表十八，如此類推，則 C + O + M + P + U + T + E + R (即電腦) 的總數值就正是六百六十六。那麼敵基督會是電腦嗎？當然，以上的計算可能只是種巧合。除非將來人類真的可發展出擁有高度人工智能的電腦，或發展出人腦與電腦的「可怕結合」，不然我們實難想像會將來會出現電腦主宰世界各國的情況。當然，今日科技一日千里，以上所說的事日後未必不會出現。1997 年 5 月，俄羅斯國際象棋世界冠軍卡斯帕羅夫 (Garry Kasparov) 也被超級電腦「深藍」(Deep Blue) 擊敗，令人們不禁產生電腦勝過人腦的感覺。但筆者仍相信敵基督不會是部電腦。敵基督不是電腦，但他卻極可能會利用電腦去達成他統治世界的巨大野心。今日電腦發展驚人，國際互聯網絡 (Internet) 更是把世界資訊往來變得極為方便迅速和集中。這些一切都可能為敵基督以電腦一統天下而鋪路。

筆者認為敵基督除了可指一個人之外，亦可能指一個國家。是人的話，他就可能會「似乎受了死傷，卻醫好了。全地的人都希奇跟從那獸」(啟十三 3)。是國的話，她就可能在某些大戰(特別是世界大戰)中受了極大傷害，元氣受損甚深，但戰後卻奇蹟地迅速復回，成為舉世強國，擁有強大軍事及經濟實力，令世人驚訝……

無論是人是國，他(她)都精於電腦科技。

無論是人是國，他(她)都與猶太人有極深的仇恨，以致他(她)興起後以猶太人為殘害殺戮的對象，以聖殿為褻瀆的對象。

無論是人是國，他(她)都可能源自歐陸，且成為歐陸的霸主。因為昔日希臘安提阿古四世、羅馬提多將軍，都來自歐洲，都是「北方」(聖地之北)的王。但以理書七章及啟示錄十三章都提到那可怕的獸來自海，該海除了是比喻邪惡混亂之源外，亦可能同時指向地中海。「歐洲」只是個地理名詞，因為在歷史上歐陸從未有過統一的日子。然而，今日歐洲各國已計劃在經濟上團結，又嘗試推出統一的貨幣(稱為「歐羅」)，這又會否是「一個歐洲」出現的先兆？

無論是人是國，他(她)都會善用偽宗教去迷惑攏絡人心。

若干末世徵兆既已漸現，「你當預備迎見你的神」(摩四 12)。

然而，筆者也得再次強調，我認為但以理書本身不是預



言。我們仍可從這書去看末世，是因為安提阿古四世這人物，以至他當時代的歷史，都有著預表性（這點在耶穌之預言中可得印證）。既然但以理書本身非預言，我們就不能把但以理書，以至啟示錄，每句「預言」都搬到將來去。故此，應用但以理書及啟示錄這兩本「啟示文學」作品去看明天的時候，總要小心謹慎。這兩卷書最重要的信息，不是表明將來世界會如何，而是教導信徒當如何面對世俗文化，如何面對苦難，如何在困苦中堅貞到底，相信苦必盡，必甘來。故此，筆者以上所論之末世徵兆僅是個人的一點看法。將來如何，有待歷史證實。至於把但以理書十一章四十節之後的內容視為是對末世敵基督的確實描寫，筆者認為是極大的錯誤。

## 信徒被提

最後亦討論一下信徒被提的問題。究竟信徒會在災前、災中，抑或災後被提？信徒對此有不同的意見，而各種意見都能在聖經中找著一點證據。筆者不想逐個去討論，讀者可參看這方面的衆多資料。然而，單就但以理書故事的預表性來看，筆者是傾向災後被提的。但以理的三友要經歷烈火焚身之災，只是沒有受到傷害；但以理被扔到獅子坑，只是沒有被獅子吃掉；猶太人要經歷安提阿古四世七年的迫害，其中有信徒背道，亦有信徒表現出寧死不屈、至死忠心的勇氣，這些人中有被害殉道的，而大部份在災後仍生存。這些至死忠心者就留下了美好的見證。所以，筆者相信，將來信徒也必會經歷敵基督迫害的大試煉，而最後苦必盡，甘必來。我們的信心經過火之試煉，就更顯堅貞。

「我的弟兄們，你們落在百般的試煉中，都要以為大喜樂；因為知道你們的信心經過試煉，就生忍耐。但忍耐也當成功，使你們成全完備，毫無缺欠」（雅一 2-4）。

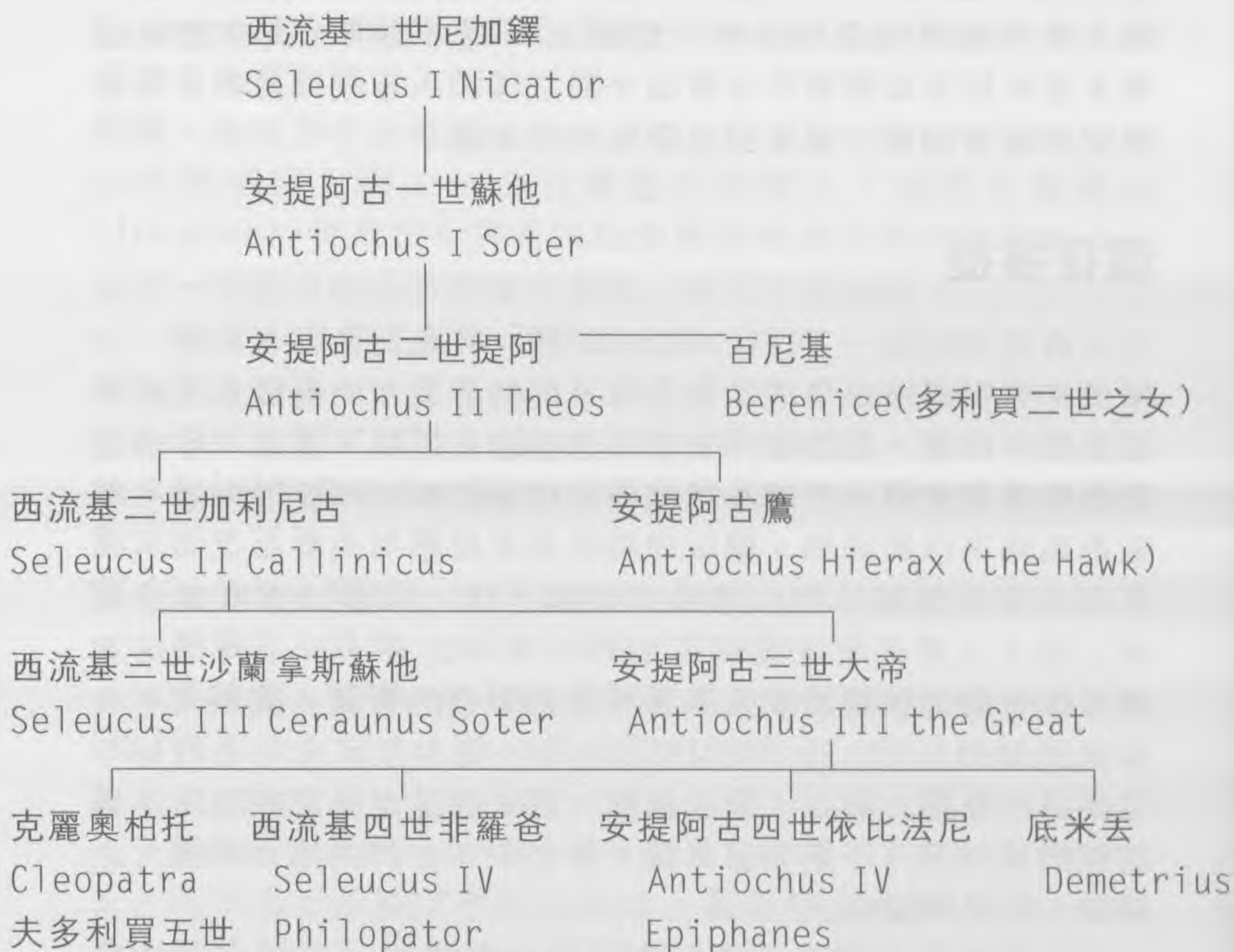
「忍受試探的人是有福的，因為他經過試驗之後，必得生命的冠冕」（雅一 12）。

「你將要受的苦你不用怕；魔鬼要把你們中間幾個人下在監裏，叫你們被試煉；你們必受患難十日。你務要至死忠心，我就賜給你那生命的冠冕」（啟二 10）。

當然，無論是啟示錄所說的十日或「四十二個月」（啟十三 5），抑或但以理書預表的「一載二載半載」，都不一定指

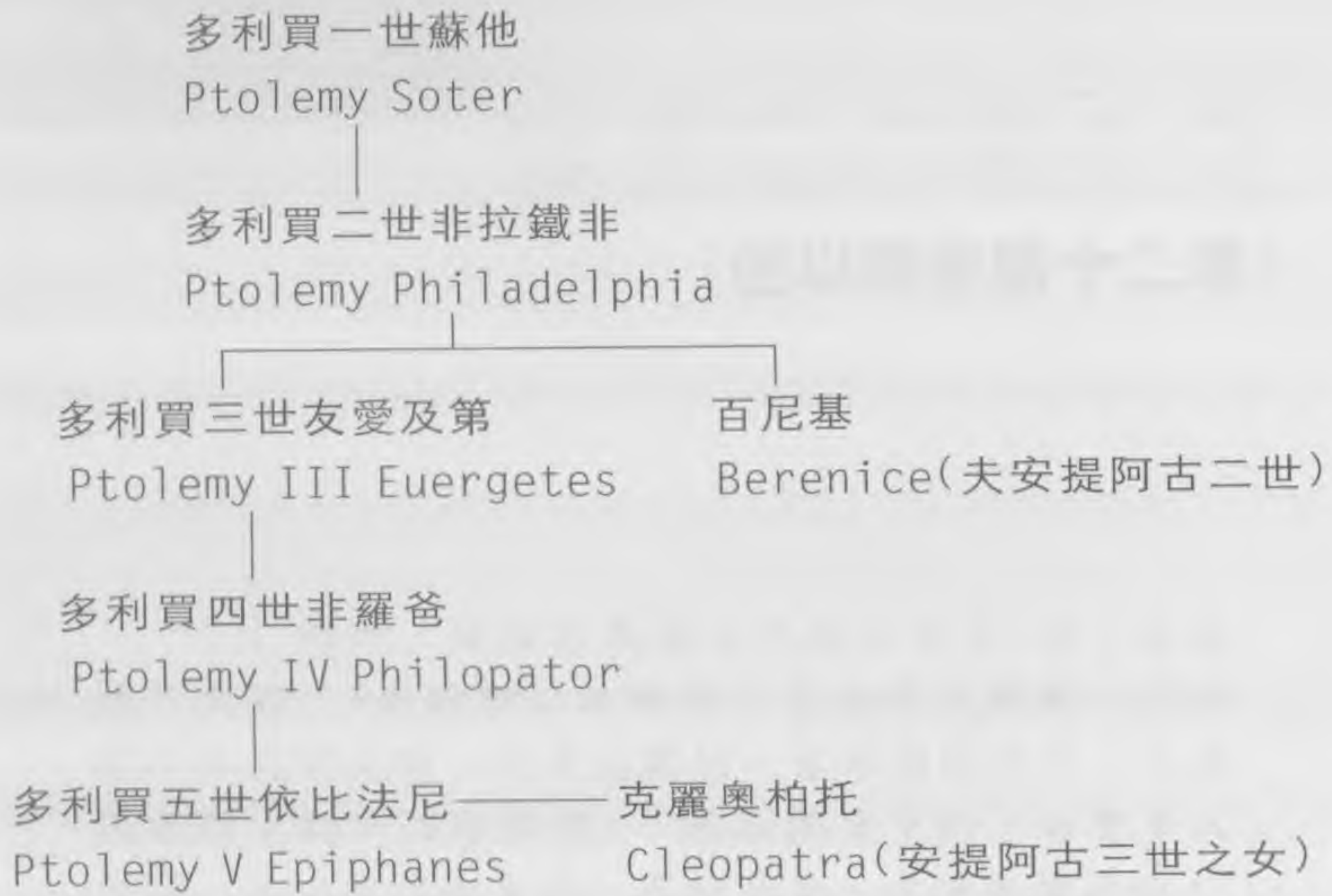


向末世苦難的實際時間。我們不知道末世苦難何時到來，又何時結束，但只要我們憑信心忍耐到底，必有苦盡甘來之日。「你且去等候結局，因為你必安歇；到了末期，你必起來，享受你的福份」(但十二 13)。



北朝西流基王朝國王表(迄安提阿古四世爲止)





南朝多利買國王表(迄多利買五世爲止)



## 第十六章

# 忠貞者必得永生

(但以理書第十二章)

<sup>1</sup> 「那時，保佑你本國之民的天使長(註：原文作「大君」)米迦勒必站起來，並且有大艱難，從有國以來直到此時，沒有這樣的。你本國的民中，凡名錄在冊上的，必得拯救。<sup>2</sup> 睡在塵埃中的，必有多人復醒，其中有得永生的，有受羞辱、永遠被憎惡的。<sup>3</sup> 智慧人必發光，如同天上的光；那使多人歸義的，必發光如星，直到永永遠遠。<sup>4</sup> 但以理啊，你要隱藏這話，封閉這書，直到末時。必有多人來往奔跑(註：或作「切心研究」)，知識就必增長。」<sup>5</sup> 我但以理觀看，見另有兩個人站立，一個在河這邊，一個在河那邊。<sup>6</sup> 有一個問那站在河水以上、穿細麻衣的說：「這奇異的事到幾時才應驗呢？」<sup>7</sup> 我聽見那站在河水以上、穿細麻衣的，向天舉起左右手，指著活到永遠的主起誓說：「要到一載、二載、半載，打破聖民權力的時候，這一切事就都應驗了。」<sup>8</sup> 我聽見這話，卻不明白，就說：「我主啊，這些事的結局是怎樣呢？」<sup>9</sup> 他說：「但以理啊，你只管去，因為這話已經隱藏封閉，直到末時。<sup>10</sup> 必有許多人使自己清淨潔白，且被熬煉，但惡人仍必行惡，一切惡人都不明白，惟獨智慧人能明白。<sup>11</sup> 從除掉常獻的燔祭，設立那行毀壞可憎之物的時候，必有一千二百九十日。<sup>12</sup> 等到一千三百三十五日的，那人便為有福。<sup>13</sup> 你且去等候結局，因為你必安歇。到了末期，你必起來，享受你的福分。」



本章是十至十一章之大異象的結語篇，主要是安慰在安提阿古四世迫害下的猶太百姓。大概寫作時苦難仍未過去，故作者鼓勵百姓把盼望放到人的復活及將來的新世界去。本章產生的主要問題是舊約並無清楚的復活與永生觀念，為何這書卻有此觀點？本書可能是此觀點的開創者，神啟示作者這嶄新的概念（舊約只有這裏清楚提到復活與永生），但更可能是作者承襲了兩約之間如波斯宗教祆教關乎復活的觀念。無論如何，本書的復活觀念並不完整，其永生觀亦不全然等同新約的永生觀。所以，此章的復活永生觀只能說是一種雛型、一種鋪路，真正的復活永生觀仍有待基督來臨時方可確立。

## 善惡終有其報

本章第一節就已清楚由十一章的歷史式記載轉回了十一章一節及之前數章的異象式記載。報信的天使繼續他未說完的「真事」（十一 2，故他這段說話由十章 20 節一直延續到十二 4 節，是很長的一篇信息）。「那時保佑你本國之民的天使長米迦勒必站起來」。「那時」是指安提阿古四世後期（十一章 40 節以後），聖民遭大迫害、四世大舉侵略列國的日子。聖民遭逼迫之際，其保護天使米迦勒必起來幫助百姓。「並且有大艱難，自有國以來直到此時，沒有這樣的」，是指以色列受安提阿古四世的迫害甚為慘烈，其慘烈程度是以色列立國以來未曾有過的。作者既認為自己處於末世時份，故他相信安提阿古四世後期對聖民的迫害將會極可怕。此外，我們亦得留意，這「有國以來」既以聖民國度為焦點，就再一次證明這「大艱難」並不指向末日全世界性大艱難日子。

「你本國的民中，凡名錄在冊上的，必得拯救」。按啟示錄二十章十一至十五節所言，末日大審判時會出現有生命冊，所有死去的人都會按著生命冊上的記錄而受審判，若有人名字沒記在這冊上，就會被扔到火湖中。比較之下，但以理書這裏的冊子和其中的名錄明顯不同。這冊子不關乎所有人，而僅關乎猶太人。亦不是所有關乎所有猶太人，而是特指其中某些人。所以，這應是指某些在災難迫害中仍忠貞事主、堅定不屈的猶太人，他們必得拯救。該「冊」及其上的名錄，表示神知道一切。神必在所定的期限施行拯救，故此作者勸勉當時代的猶太人要忍耐下去（十二 12-13）。



第二節進一步說明作者所論的不是全世界的人，而是在安提阿古迫害下的某些人。「睡在塵埃中的，必有多人復醒；其中有得永生的，有受羞辱永遠被憎惡的」。按舊約一貫的信念，死去的人會進入「睡」的狀態(參創四十七 30)。在睡的狀態中，人不能回到世間(詩三十九 13，伯十六 22)，沒有思想，沒有任何作為，也沒有智慧(傳九 10)。按照新約的觀點，所有人都會復活受審判，不同之處，是信主者復活得永生，不信者復活受永刑。表面看來，但以理書所言的與新約相似，其實卻有不同。但以理書這裏描寫的情況，是在死去的人中，必有一些人會復醒(不是所有人)，而在復醒的人中，有人得永生，有人永遠受羞辱、受憎惡(新約未提到受永刑的人會受憎惡——在天堂的人不會「憎惡」在地獄的人，神也不會「憎惡」在地獄的人)。

故此，這裏描寫的不是普世性的情況，而是作者抱著善惡終有其報的信念，認為那在安提阿古四世鐵蹄統治下為主殉道的猶太人，以及那些背道、倒戈相向的猶太人，都會在死後得到特別的對待。他們都會從死亡中復醒，忠貞者得永生，邪惡者受永遠羞辱。故此，縱然忠貞的猶太人在此生殉道，得不到善報，邪惡背道的猶太人在此生逍遙法外，但神仍會使他們重生，按其所行的施行賞罰。至於其他人，則仍按著自然規律，死後長睡塵埃之中。

換句話說，這裏的「復醒」並不涉及全人類，而僅是作者的一種對當時大艱難時期中之猶太惡人及猶太義人之歸宿的期盼。這種期盼可能像約伯記十九章廿三至廿七節般，僅是作者在苦難中一種突然超然物外的憧憬。當然，這盼望亦可能是作者受外來影響(如波斯祆教)而有的。由於這種復活觀念在猶太人傳統中是沒有的，故並不發展完全，不單沒有包括全人類，也沒有表示所指的「復醒」是身體抑或是靈魂的復活。從但以理書二章、七章看來，作者都沒有非物質之他世式永生觀念。所以該「復醒」大概也應是身體暫時的復活，復活後仍會再次死亡。例如第七章提到人子將得永遠的權柄，其國永不敗壞，但這國度明顯是今世的延續，其中仍有「各方各國各族的人」(七 14)，「國度、權柄、和天下諸國的大權，必賜給至高者的聖民」。跟舊約先知一樣，作者憧憬著聖民國度在末後日子的復興，而這復興的以色列國度仍是在地上的。新約那種真正他世式的新世界觀念，不存在於舊約先知心中，也不存在於但



以理書作者心中。

我們有理由相信，作者雖然受外來影響而孕育出復活與永生的觀念，但其復活與永生觀至終仍沒有跳出現世的框框。災難中殉道者復活後所享用的新生命（或以色列國度在災難後享有的新開始），仍跳不出以賽亞書六十五章那種新天新地的境界。在那和諧美善的新境界中，有新耶路撒冷，人們長壽而快樂，人人得享自己辛勞所得來的成果。然而，這樂境至終仍是在人間。人至終會死亡，人至終需要工作、建造、耕種。然而，這種「末日」後的人間樂土對先知以賽亞來說，已是天堂了。但以理書作者對復活後樂土及永生的觀念，大概也是如此。在作者心中，苦難過去後信徒可享有的「安歇」和「福分」（十二 13），都是地上的事情。真正非今世延續的天堂境界，真正的永生與永刑，以至真正的「永遠」觀念，要待新約時才告出現。然而，啟示文學（包括但以理書在內）那種不甚完全的復活及永生觀念已為新約啟示之來臨作了很好的預備。神在兩約四百年間為基督之來臨而作了很多的預備，復活與永生觀無疑是其中非常重要的一種（請參本書第三章的討論）。

此外，類似上述的死後「分類」法也可見於其它啟示文學，例如便雅憫遺訓記載末世時列祖會首先復活，在地上國度中有份，然後是雅各的十二個兒子，各領著自己的支派，跟著，「所有人起來，有些得著榮耀，有些得著羞恥」（十 6-8）。

## 光明的見證

第三節「智慧人必發光，如同天上的光；那使人歸義的，必發光如星，直到永永遠遠」。這節的「智慧人」不是指上節那些復醒得永生的猶太人，我們亦難以相信作者的意思是好人會在復醒後永遠為神作見證（「發光」明顯有作見證之意），或相信他是指天堂式復活得永生、繼續作見證榮耀神的人。這裏的「智慧人」是泛指所有堅守猶太信仰的人，作者認為他們的見證將發出光輝，照耀世間，「如同天上的光」，而在災難中使人歸義的，即那些幫助同胞不跌倒的人，亦必「發光如星，直到永永遠遠」。故此，本節亦證明作者在本章所論的，是關乎現世的事情。另外，也得留意作者幾次用上「智慧」的字眼去形容信徒對邪惡勢力寧死不屈的態度（十一 33、35，十



二 3)。

第四節說「但以理阿，你要隱藏這話，封閉這書。直到末時，必有多人來往奔跑，知識就必增長」。這節上下半句都難解釋，上半句尤不合常理。此時的但以理大概已是六、七十歲高齡的人，他可隱藏此書到幾時？如何實際上「隱藏」啟示，如何「封閉」此書，日後又用甚麼方式、向甚麼人去揭盅？若這是神的啟示，何故要隱藏（舊約別處少見此類隱藏信息待日後揭盅的情況）？為何神不待要揭盅之期才啟示此書或其中信息，這樣豈非更簡單直接？若這裏的「封閉」是指到「末時」才揭盅，問題就更大，因為此書在主前二百年左右就已在巴勒斯坦流傳著。

若從「啟示文體」的角度，以上問題就不難處理。這僅是一種文學的表達，突出了此啟示的重要，而不是真的要但以理先寫下信息，再封閉起來，留待日後才用。至於有很多人來往奔跑、知識增多的情況，筆者認為七十士譯本的意義較為可取。就是「末後會有很多人背道，罪惡亦必增加」，作者相信自己身處末世，故背道、不法的事會愈發增多，最後促發神的審判。若照《中文和合本》意思，則應是另一種突出啟示之重要性的方法，指日後會有很多人四處尋找那已隱藏起來的書，以為可以增長知識，卻找不著。

## 苦難何時才過去？

天使的信息終於告一段落。這時「我但以理」在異象（仍繼續是第十章四節之異象）中見有另外兩個人隔河對話。這兩個當然是天使。由於十章時但以理身處希底結河邊，故該天使此際是隔著這條大河對話，這不合常理，因為彼此分隔太遠，很難對話，甚至乎但以理見到二人或聽到二人隔河對話亦近乎不可能。然而，這既是異象，也不必深究，大概這是要突出天使的力量。

其一天使問另一「站在河水之上」（另一種表達力量的描寫）的天使，「這奇異的事，到幾時才應驗呢」。當然，他是指第十一章關乎安提阿古四世肆虐、聖民遭害的異象。從回答的天使的答覆看來，發問題之天使問的不是苦難何時按預言的時間開始，而是問苦難何時結束。經文特別提到回答的天使身穿細麻衣，大概這表徵聖潔，亦表示其地位在發問題之天使之



上，所以他知的比發問題之天使多。先前說出第十一章異象的天使也穿細麻衣(十4)，也似有崇高身份。其實，無論天使身份高低，也不應不知道異象的應驗日期。所以，作者是以天使一問一答方式來帶出其下的內容，這方式曾在八章十三節出現過。故此，問題，其實是但以理的問題(亦即作者自己最關注的事)。答案，也是作者本身的信念。

## 苦難的期限

天使舉起雙手，向神起誓說，「要到一載二載半載，打破聖民權力的時候，這一切事就都應驗了」。天使向天使說話也要起誓，實在不可思議，但這只是作者一種加強語氣的筆法。安提阿古四世會迫害聖民三年半之久，這跟七章廿五節、八章十四節、九章廿七節所提的日期吻合，全都指向同一段時間、同一個迫害聖民的暴君。「打破聖民權力」，指破壞猶太人的宗教。因為安提阿古四世心知猶太信仰是猶太人的精神力量所在，亦是他推行希臘化運動的最大阻力，故必須除之。然而，三年半之後，聖民必得復興。第八節記載，但以理雖聽見這話，卻不明白，就插口二天使的對話，問事情是如何了結的。但以理見過多番類同的異象仍不明白，亦不合常理，這實是作者要藉但以理的問題帶出全書最後的一段話。

「但以理阿，你只管去，因為這話已經隱藏封閉，直到末時」。對於年屆七十的但以理來說，「你只管去」面對前面的種種困難，去「等候結局」，實際上已意義不大，亦跟他的時代背景(身處主前六世紀時的波斯，任職高官)全然不合。「你只管去」，是作者藉天使的話對主前二世紀時所有陷身困苦之猶太人說的。至於為何第四節時天使要但以理把這書隱藏封閉，此際又說「這話已經隱藏封閉」，對於此章的喻意式本質來說，實不需深究。

## 忠貞者與背道者

作者在第十節繼續藉天使的口說到日後的境況。跟十一章三十三至三十五節般，他把苦難中的忠貞之猶太人跟背道之猶太人作比較。「必有許多人使自己清淨潔白，且被熬煉」。這個正是但以理書一直強調的信念。苦難可達成屬靈目的，苦難



可使信徒得潔淨。那些經不起試煉者，就會跌倒、背道行惡、離棄神，亦被神所離棄。「但惡人仍必行惡，一切惡人都不明白，惟獨智慧人能明白」。很明顯，作者認為有些猶太人背道，至終是因他們沒有真正明白律法，沒有律法的引導，他們只會一直行惡下去。相反，智慧猶太人認識律法（亦等同認識神的屬性），就能明白事理。因此，我們絕不能把「惟獨智慧人能明白」解作類似「有智慧或高智商的人才能明白事理」，這樣就會把人的無知訴諸於一些先天的因素。正如箴言書強調，人「智慧」與否，不視乎他本身智慧與否，而視乎他肯否謙卑受教，聽從神或神藉屬靈導師所說的教導。智者為智，因為他敬畏神、肯受教。愚者為愚，因為他「不喜愛敬畏耶和華」（箴一 29）。所以，「敬畏耶和華是知識的開端，愚妄人藐視智慧和訓誨」（箴一 7），「敬畏耶和華是智慧的開端，認識至聖者便是聰明」（箴九 10）。

## 靜待黎明

結束本章（並但以理書）時，作者再次提到一個已多番出現的日期，就是安提阿古四世廢止燔祭、設立偶像褻瀆聖殿，並迫害聖民的那三年半時間。「從除掉常獻的燔祭，並設立那行毀壞可憎之物的時候，必有一千二百九十日。等到一千三百三十五日的，那人便為有福」。這裏清楚表達作者最關心的事情，就是苦難何時才結束。作者藉着苦難的限期去勸勉信徒堅忍到底，不可放棄，因為苦難必會過去，苦盡甘來，正如但以理及其三友所經歷的一樣，故信徒務必存盼望的心靜待黎明的來臨。因此，「幾時」，是此書一再出現的問題，而「三年半」，亦是一再出現的答案。

三年半有多少日？按每月三十日計算，就有一千二百六十日。但這裏卻說是一千二百九十日，而真正要等待的日子又更長，是一千三百三十五日。聖經學者用不同方式去計算其間差異的原因，嘗試指出那多出的日子是實指安提阿古四世，或末日敵基督，統治下的哪段日子。筆者不想去分析這些五花八門的說法，因為在啟示文學中，數目字往往不是準確的。數目用來表達意義多於用來表達實數。例如但以理被試驗的「十天」（但一 12-14），尼布甲尼撒失去人性的那「七期」（但四 16、23），與伯沙撒王共飲的「一千大臣」（但五 1），巨獸異



象中第四獸的「十角」(但七 7)，百姓被擄巴比倫的七十年(但九 1-2)，以至七十個七的預言(但九 24-27)，都不能全用實數去理解。所以，作者用三個非常相近的數目去表達三年半，我們實不用太計較其間的差異。也許，這正是作者的一種提示，提示他說的並非實數，而三個數字一個比一個大，可能暗示選民要等待的日子會比預期的多。但無論如何，選民務要等待下去，終於等到的，那人便為有福。「惟有忍耐到底的，必然得救」(可十三 13)。

最後，作者勸勉受苦中的同胞(而不是天使勸勉年屆六、七十歲的但以理)：「你且去等候結局，因為你必安歇；到了末期，你必起來，享受你的福分」。這是作者對神之公義的信心盼望，他相信神至終必拯救為祂受苦的聖民，並賜他們上好的福分。「安歇」，是指一種安舒快樂的生活狀態(參詩廿三 2)，應許之地迦南就是神賜人一個流奶與蜜之地，一個安息的地方(參來四 8-9)。安息日的精神，亦是要人享受安歇時刻。「福分」指承受產業(參士— 3，西— 12)。無論「安歇」或「福分」，皆指向一種今世式的福樂。當然，從預表角度來說，這段也可指信徒在末日大災難過後，必得享天上永恆的安息。

苦必盡，甘必來，故受苦中的信徒當存盼望之心，等候結局，這是本章的主旨，亦是但以理書全書的主旨。

筆者在此誠願信徒也能努力於今天，盼望於明天。

「證明這事的說，是了，我必快來。阿們，主耶穌阿，我願你來」(啟廿二 20)。



## 附錄：但以理書的輔卷

但以理書輔卷有幾卷次經，在拉丁聖經、天主教聖經及七十士譯本中均有收錄。這幾卷次經主角(除亞撒利雅禱言外)均為一稱為「但以理」的智慧少年。雖然這幾卷次經的故事多以巴比倫為背景，但主角明顯不是昔日在外邦任高官的但以理，而是個普通的猶太少年，為社會不義及異教邪說而挺身抗衡。

### 亞撒利雅禱言(The Prayer of Azariah)

七十士譯本在但以理書三章廿三節後面加上一大段補篇，即廿四至九十節。這大段經文可分三大段，第一段(24至45)是但以理三友之一的亞撒利雅的祈禱，即他因不肯跪拜尼布甲尼撒所立之金像而被扔入烈火中時所作的禱告。他不是因自己之得拯救而禱告，而是向主稱頌，並為百姓認罪禱告。第二段(46至50)記述三友得天使保護(在火中築了一道牆)，不為火所傷，他們且在火中讚美神。第三段(51至90)是一首很長之感恩讚美詩歌，猶太傳統稱之為「三童歌」(The Song of the Three Holy Children)，內容是三友感謝神的拯救。亞撒利雅禱言以苦開始，以甘結束。開始時是失望痛悔，結尾是歡欣雀躍。作者不詳，本書的語法反映出是安提阿古四世時代的作品，故部份內容可能寫成於這暴君統治期間。

### 蘇撒拿傳(The History of Susanna)

本書作者與寫作日期皆不詳。七十士譯本將此書放在但以理書之前，拉丁通俗譯本則將之附加在但以理書之後，成為但以理書第十三章。內容記載有兩位長老對美麗的蘇撒拿(她是一個在巴比倫城作官之猶太人的妻子)意圖不軌，但她不為所動，結果兩長老誣告她在樹下與人通姦。當蘇撒拿被判死刑、押往刑場之際，中途被一叫但以理的猶太年青人攔路，他要求分別重審兩長老口供，結果發現二人口供不同(他們所指的樹並不相同)。蘇撒拿被判清白，兩長老反被判死刑。蘇撒拿及眾親屬高歌讚美神的拯救。本書明顯帶出善惡必報的因果關係，並強調但以理的滿有智慧。全書風格極似現代偵探小說。



## 比勒與大龍(Bel and the Dragon)

本書作者與寫作日期皆不詳。七十士譯本將之放在但以理書第十二章之後，成爲第十三章。拉丁通俗本則將放在但以理書十三章之後，成爲第十四章。比勒與大龍，分別是兩個故事。比勒的故事講述古列王要求但以理跪拜他所立的比勒神像。比勒即瑪督(Marduk，即衆神之神，乃巴比倫的風神和守護神，因此故事中的古列應作巴比倫王才合理)。由於傳聞這神明能在夜間食光喝光獻祭之物，故但以理要求作一試驗，王許之。但以理在晚上趁人獻祭後關門之前把細灰撒在神廟之內。翌日清晨，王與但以理來到神廟，廟門仍關閉。門開後，他們發覺滿地都是大人與孩童腳印，追查下去更發現一秘道，通往祭司家。王在大怒下殺盡祭司一家。這故事的「善惡必有報」信息與但以理書若干故事有相似之處，其「真相大白」式內容亦與蘇撒拿傳相仿，但這故事卻更有偵探意味。

大龍的故事則講述巴比倫有一巨龍，牠也是巴比倫人所拜之神。但以理要求巴比倫王容讓他對大龍作一試驗。王許之。但以理用柏油、脂油和毛髮等製成餅塊給大龍吃，大龍吃後即死去。巴比倫人要求王爲大龍報仇，王只好任由他們把但以理扔入有七隻獅子的洞中。耶和華卻命先知哈巴谷(在次經中，人物時空交錯地出現是常有的描寫)帶食物給但以理，而獅子亦沒有傷害但以理。王見他無事就釋放他，反而把那些陷害但以理的人扔入洞中，結果盡爲獅子所殺。



## 參考書目：

但以理書(主前六世紀著作觀點)

鄺炳釗著。但以理書，天道書樓，1989。

Leon J. Wood. *Daniel*, Zondervan Publishing House, Michigan, USA, (中譯：周健文譯。但以理書研經導讀，天道書樓，1985)。

但以理書(主前二世紀著作觀點)

D.S. Russell. *Daniel*, The Daily Study Bible, 1981. (中譯：范約翰譯。但以理書注釋，基督教文藝出版社，1989)。

兩約之間歷史

D.S. Russell. *Between the Testament*, Biblical Studies Series, SCM Press, London, UK., 1963. (中譯：禰浩榮譯。兩約之間，天道書樓，1989)。

謝友王著。兩約中間史略，種籽出版社，香港，1978。

次經

張久宣譯。聖經後典，商務印書館，北京，1987。

馬有藻著。次經概論，基道書樓，1982。

僞經及啟示文學

H.F.D. Sparks, ed. *The Apocryphal Old Testament*, Clarendon, Oxford, 1984. 此書書名雖說是關於次經的，但內容卻關於僞經，因為編者認為「僞經」(Pseudepigrapha)一詞有誤導為份。

D.S. Russell. *The Method & Message of Jewish Apocalyptic*, The Westminster Press, Philadelphia, 1964.

D.S. Russell. *The Old Testament Pseudepigrapha*, SCM Press, London, UK., 1987.