

在多元主義與後現代文化 處境的教牧輔導

譚廣海

一、前言：當今教牧神學之處境

教牧神學之發展，常以其身處的境況作研討與應用，是眾所共知的事實；因此教牧同工對所服事的群體與時代，有透徹的掌握與事奉策略，就顯得極其重要。香港回歸中國以後，某些人為擺脫殖民地的生活色彩，曾期望積極推行母語教導、祖國的公民意識，甚至傳統的儒學文化，以求轉變。然而民眾反對之聲卻不絕於耳，並不如他們所想象的順利。

究其原因，香港在過去四十餘年的成長中，已變成國際性城市。長期受資本主義商品化與科技資訊全球化的因素薰陶，衍生了「多元主義與後現代文化」的處境。這樣，文化的處境特色是甚麼呢？研究社會文化的學者指出，香港不但充滿功利意識，也有極端感官文化的現象；¹她強調異質性與特殊性，揚棄現代社會理論中的宏大論述 (grand narrative) 是無可置疑的。²

¹ 阮新邦：〈功利意識、家族主義、自主性——香港文化的特質〉，《明報月刊》（1996年12月號），頁28。

² 侯軍：〈世紀展望——多元文化中的中華文化，金耀基教授訪問錄（下）〉，《明報月刊》（1998年1月號），頁27。

筆者於九十年代初期回港事奉，在堂會團契牧養的過程中，常嘆息信徒為何會「一代不如一代」。那時教牧同工已普遍認同這一代的信徒既不樂意順服，也不虛心受教，凡事提出質疑；甚至毫不客氣地批評聖經的教導落後，是老套不合時宜的模式，追不上時代的發展。當時筆者看法是，這只屬少數不願意長進的信徒之現象，卻低估了時代塑造意識形態的影響力，並沒有正面回應他們。今天我們有需要改變過往牧養信徒的觀念，期望能夠產生有效回應時代的牧養行為。劉達芳在中國神學研究院舉辦的「廿一世紀華人教牧神學前瞻」研討會上，提出神學與處境的關係不是對話式，而是辯證式的 (dialectical)。意思是說：「牧養的行為改變了牧養的神學，改變了牧養神學又回應牧養的處境，產生了新的牧養行為。」³所以，我們在牧養過程中，對事奉的處境需要不斷作出反省。

按上述的闡釋，筆者撰寫本文的動機，是期望能探究出（1）在多元主義與後現代文化處境中，甚麼才是合理而健康的「福音文化觀」。 （2）在這觀念下，教牧同工該有的認知與準備是甚麼？及（3）在教牧輔導的過程中，有何合適的輔導模式與技巧，能引導受輔者領受基督耶穌的福音真理，在信仰上能生根建造，至終使他們得著有意義、以上帝為中心的生活呢？

有關「多元主義及後現代」的定義、理論與範疇，筆者並無打算在文中作論述與分析，避免落入學術理念的爭論之中，使本文的討論至終無法在事奉上實踐出來。簡要而言，無論是多元主義或後現代文化處境，在本文的使用涵義為「對普用性、根基、基礎與價值的質疑，以及相隨的對文化採取

³ 劉達芳：〈華人教會牧養神學的被擄與回歸〉，《中國神學研究院期刊》第21期（1996年7月），頁103。

多元論、分裂、多樣性與差異性的態度」，是充滿「相對性的大熔爐」(great relativising caldron)。⁴ 這樣的聯結定義，雖然並不能獲得從事這理論研究的學者們完全同意；可是從教牧事奉的層面上看，已讓我們對多元主義及後現代等概念有基本的認識，並能即時予以思考及應用。

二、福音與文化相遇融合的理念

神學界對福音與文化相互關係的論述，至今仍無間斷。根據不同世紀之神學探討，李察尼布爾(H. Richard Niebuhr)將其分類為五種回應：包括基督是屬於、抗拒、超越、相反相成或改造文化等，而每項回應均有不同的支持者。⁵

(一) 價值相對變成契機

面對這眾多立場，尼布爾提醒我們必須認清在選擇時，有關「價值相對性」的問題。⁶ 因為我們在文化事奉的處境中，人、思想、自然中的事物與過程，都有其相對的價值。這是說真理雖然有永遠的價值，就是對上帝的價值；然而

⁴ Barry Smart 著，李衣雲、林文凱、郭玉群等譯：《後現代性》(台北：巨流出版社，1997)，頁9、166。有關後現代文化理論的歷史與發展軌跡，可參閱Steven Best & Douglas Kellner 著：《後現代理論——批判與質疑》(台北：巨流圖書出版社，1992)之第一章，主題是「搜尋後現代」。主要內容有(1)後現代之考古，(2)法國思想背景及(3)批判理論的挑戰等，頁18~54。閱畢此章後，我們應能掌握此課題的分析基礎。

⁵ 這些神學家包括支持「屬於論」的士來馬赫(Schleiermacher)、「抗拒論」的特士良(Tertullian)及達祕(J.N. Darby)、「超越論」的亞奎那(Thomas Aquinas)及田立克(P. Tillich)、「相反相成論」的保羅與馬丁路德及「改造論」的奧古斯丁(St. Augustine)、加爾文(J. Calvin)、衛斯理(J. Wesley)及巴特(Karl Barth)等。

⁶ 李察尼布爾：《基督與文化》(台南：東南亞神學協會，1986)，頁227。

這真理也牽涉到人的理性、生活、社會境況等因素，而產生不同，甚至相對的觀點，這是我們在每一文化事工內要注意的。

當我們承認文化價值的相對性時，或許會產生以下的三種現象：⁷

(1) 人可能成為虛無主義者，或徹底的懷疑主義者，斷定無一物可以值得依憑。

(2) 人可能逃避到某一相對立場的權威，肯定某教會、某哲學或某價值是具有絕對價值的。

(3) 人可能承認自己的相對性，同時相信無限的絕對者，而將一切相對的看法、價值以及職責，都歸屬於祂。如果站在這立場，則人可在自信與謙虛中作他的告白與決斷，同時也可接受那些同於絕對者下的他人所提的補充與改進。

按照上述的可能性，筆者認為在多元主義與後現代的文化處境中，基督教的信仰「仍有其存在的空間」，這也是教牧同工輔助那些相對主義困惑者的契機。因為無論是多元或是後現代主義理論者，他們的宗教真理都不再是建立在一些普遍或超越啟示的原則上，而是人類在歷史掙扎經驗中的個別反省、總結與想象。過去以客體為主的客觀理性既已失去它的普遍性，變成強調差異和個別 (different and particular)、部分和局部，使兩者在不知不覺中都放棄了追求和堅持「自以為是」或「自以為中心」的全體性知識和價值系統，⁸

⁷ 李察尼布爾：《基督與文化》，頁228。

⁸ 黎志添：〈論宗教多元化與後現代文化的價值取向——兼論對基督教的神學意識〉，《中國神學研究院期刊》第22期（1997年1月），頁132。

脫離了「以己為首」的長期困境，讓我們在價值相對性的空間下，引導他們重歸父上帝的懷抱中。

（二）在勸說中尋求真理

在基督徒信仰的理念中，能容納如此相對性價值的文化觀嗎？持守聖經權威的人，能否真正實踐文化相對性的立場？答案是肯定的，因為良善的標準或依據，並不是來自任何文化所定的價值，而是來自「上帝話語中超文化的價值」。⁹因此在福音真理是絕對的、也不改變的前提下，我們要思想這文化理念價值，它雖然與基督徒信仰有差異，卻仍能在身處的景況中尋找相關的課題，傳遞福音給需要救恩的人。我們採取這立場，是因為在每一文化中「基本的道德律」是不可改變的。¹⁰斯托得 (John Stott) 提出下列論點以作支持：¹¹

（1）聖經一向認定，人具有道德性，應當對自己的行為負責。他們了解道德律，因為它是「刻在他們心裡」的（羅二14~15）。

（2）聖經勸勉他們順服，並警告他們不順服的刑罰為何，但從未用過強迫的方法勉強他們，只用辯論來勸服他們：「耶和華說，你們來，我們彼此辯論。」（賽一18）

（3）因此，聖經的神論與人論都引導我們走向多元化的社會。前者廢除了放任派，後者廢除勉強派。因為上帝是

⁹ 史蒂芬葛潤蘭、密爾頓雷馬合編：《基督徒社會觀》（台北：華神，1993），頁53。

¹⁰ 唐佑之：《教會在後現代之省思》（香港：卓越書樓，1993），頁105。

¹¹ 斯托得：《當代基督教與社會》（台北：校園書房出版社，1994），頁91~92。

這樣的一位上帝，祂的真理與律法一旦被藐視，我們絕不能無動於衷；因為人是這樣受造的，我們便不能強人所難。

另一點值得注意的，是當下的時代，在某些論題上似乎與過去是中斷，卻在差異中仍有相同，現在和過去之間仍有許多熟悉的連續性痕跡與徵兆。¹² 所謂的現代 (Modern)，是針對中世紀 (Medieval) 而出發的，後現代 (Post-Modern)，也必須與現代的觀念連起來思考才有它的意義。¹³ 難怪尼布爾有這樣的評論：人妄想制止文化活動以圖免除拜偶像（指追求知識）之罪是不智的，因為當人想抑制人的謬妄，同時亦難免抑制了真理的發現。我們需等到人們在被他們稱為最後的真理中發現到謬誤，其計劃落空變成無意義的時候，才能證實福音的真理。¹⁴

（三）按受眾景況作處理

我們都知道，使徒保羅是初代教會的偉大宣教士；他所作的是跨越文化背景與藩籬的事奉。在他的書信中，明顯地表示他在面對福音與文化差別時的堅定意念，是「無論如何，總要救些人」。他對哥林多的教會見證說：

我雖是自由的，無人轄管，然而我甘心作了眾人的僕人，為要多得人。向猶太人，我就作猶太人，為要得猶太人。向律法以下的人，我雖不在律法以下，還是作律法以下的人，為要得律法以下的人。向沒有律法的人，我就作沒有律法的人，為要得沒有律法的人。其實我在上帝面前，不是沒有律法；在基督面前，正在律法之下。向軟

¹² Barry Smart 著：《後現代性》，頁9。

¹³ 沈清松：〈從現代到後現代〉，《哲學雜誌》第4期（1993年4月），頁5~6。

¹⁴ 尼布爾：《人的本性與命運》（香港：基督教文藝出版社，1986），頁489~490。

弱的人，我就作軟弱的人，為要得軟弱的人。向甚麼樣的人，我就作甚麼樣的人，無論如何總要救些人。凡我所行的都是為福音的緣故，為要與人同得福音的好處（林前九 19～23）。

從上述經文看到，保羅對其身處的文化處境，作了清楚的了解、剖析與分類。無論是猶太人（有上帝的聖言為啟示者，羅三1～2）、守律法的和不守律法的，他都有其面對的策略。在其事奉理念中，絕不設下任何領受福音的障礙，使需要福音的人失去上帝的恩惠。梁家麟為此作了下列三方面的詮釋：¹⁵

（1）一切是非對錯的標準，皆由軟弱者限定。他並不太關心強壯的、有知識與有信心的人怎樣看事物，或將要作甚麼；他只著眼於他們這樣做會為教會內那些軟弱、無知、信心弱小的帶來何種的後果。

（2）沒有任何有效、且符合聖經原則的傳道方法，是可以藉置身事外的抽離心態、或高高在上君臨天下的方式，把福音頒布出來的；必須投身於所傳對象之中，在感情和生活上認同他們，了解他們的掙扎與徬徨、攔阻他們接受福音的原因，從而給予適切的信息與幫助。

（3）我們所傳講的信息起點，應該是受眾的景況（Where they are），而非他們應做到卻是遙不可及的理想（Where they should be）。

根據使徒行傳十七章16至34節的敘述，保羅在亞略巴古對雅典人講述基督復活的事件時，正顯示上述的原則。雖然有些人只將此消息作新聞般說說聽聽（21節），卻因有些人

¹⁵ 梁家麟：《今日哥林多教會》（香港：天道書樓，1992），頁263～264。

願意更詳細知道的需要，保羅適切而有效的尋覓了可對話與回應的空間，使慕道的丟尼修與大馬哩等人，得蒙福音的好處（34節）。在整個宣講的過程中，保羅並無妥協的舉動，或降低上帝話語的標準，他乃是層層漸進的按著會眾的景況與反應，傳遞福音的訊息（19~20節、32節）。事實上在保羅的宣教事奉裡，我們已多次看到他以這「勸誡的方式」，¹⁶ 引導會眾到上帝的面前；他不僅是竭力勞苦地作（西二 28~29），且毫不削弱福音真理的核心內容（林前四1；帖前二4；提後二14），至終產生極美的事奉果子。

三、教牧在輔談前的認知與準備

教牧同工在牧養的過程中，有很多機會接觸在文化道德觀念上混亂矛盾的許多會眾；¹⁷ 尤其在這多元主義與否定真理與信仰系統的處境中，若要有效地事奉，就必須有下列的認知與準備，好讓在整個教牧輔導的過程中，能夠產生預期的正面果效：

¹⁶ 輔導學者柯蓋瑞(Gary R. Collins)認為：「勸誡在聖經上並不表示用嚴厲的言詞或命令的語氣教訓某人，勸誡是我們幫助人時神所賜的一種能力，能為靈性軟弱的人加添力量，安定那些信心搖擺不定的人，支持那些陷於逆境者，並鼓勵那些缺乏肯定或不安全感的人。有時要指出受輔者的罪來，婉轉的向受輔者的思想及結論提出詢問，鼓勵受輔者改變，引導他們做決定，在他們企圖嘗試更新行為時給予支持。」見柯蓋瑞：《心理輔導面面觀》（台北：大光出版社，1990），頁647。

¹⁷ 這些會眾的特色是失去道德的中心，特別在一些複雜、斷裂無常的課題上常顯得焦慮與不安。見 Joretta L. Marshall, "Pastoral Care with Congregations in Social Stress," in Pamela D. Couture & Rodney J. Hunter ed., *Pastoral Care and Social Conflict* (Nashville: Abingdon Press, 1995), 167。

(一) 永恆意識與心靈虛空

當我們剖析香港的文化現象與潮流趨勢時，我們可發現其中存在著幾道末世紀的激流：就是多世代的重疊 (multi-generation)、後資訊時代 (post-information) 並文明與集體身分 (civilization and corporate identity)。在這些激流之中，香港整個城市都開始思索個人、家庭、機構、民族與國際關係的轉變，會為我們的心靈帶來甚麼影響；同時怎樣才能使自己的人生變得有遠象、有真情及有勇氣。¹⁸

我們應該肯定基督教信仰，對建立一個「人性化的社會」是有一定貢獻的。它的貢獻就是它對人性有徹底的了解，能塑造一群「另類的群體」，改造社會；並藉著對個人生命的本質與目的之反省，追求更豐盛與美善的生活。¹⁹雖然人類的價值觀念歷來均有變化，但最核心且最基本的要素是「普遍而永恆的」。²⁰因為文化在面對人性矛盾、破滅或缺乏意義時，就會產生超越的性質「宗教性」。它不但使我們對道德行為有責任感、永恆感，也帶給我們對永恆者有真正敬拜的方向感。²¹

所以，教牧同工輔談時，不要誤想自己所擁有的資訊足夠幫助那些受困苦的人，這只會讓我們跌入「憑言論拯救人」的陷阱中。最重要是聆聽這受輔導者內心的呼喚，這呼聲往

¹⁸ 參梁永泰：〈剖析三股激流〉及蔡元雲：〈回歸心靈群體〉，收《突破雜誌》275期（1997年9月號），頁2~19。

¹⁹ 龔立人：〈建立一個人性化的社會〉，《中國神學研究院期刊》第21期（1996年7月），頁204~207。

²⁰ 李慎之：〈全球化與中國文化〉，《文化中國》第二卷第3期（1995年9月），頁48。

²¹ 唐崇榮：《墮落與文化》（新加坡：探索者福音機構，1997），頁11。

往隱藏在不大經意的求助訊息中。²² 換句話說，當個人感到自己的生命未達理想、缺乏存活意義時，正顯示出他內心深處的需要。這時我們便要運用合宜的方法，藉聆聽與積極的勸誡（對話），建立彼此信任的關係；繼而才澄清、重估並糾正他們那些混亂、矛盾和破壞性的觀念，幫助他們認識與明瞭基督教傳統的價值觀念與他們心靈的需要，是互相一致的。²³ 這樣，「宗教性」在多元文化與後現代處境中，就能逐漸顯露出來。

（二）理性驗證與經歷真實

從香港的文化背景來看，絕大部分人是很少去思想一些有關上帝、形而上學、知識論，以及倫理與人類學的問題。教牧同工的角色與任務，就是要嘗試在這景況中幫助他們，評估其世界觀，甚至改進，用一個更好的世界觀取而代之。²⁴ 驗證世界觀價值的方法，應包括「理性、經驗與實際應用」。²⁵ 雖然活在多元主義及後現代文化處境的人，大多會拒絕從啟蒙運動以後，以理性作思想主導及判斷標準的模式；然而若有一套既不是純主觀的，且一致、融貫全面、與經驗吻合，經得起理性批判，又可照明生活世界的各種經驗，且提供實存答案的世界觀，我們還有理由說它不合理而拒絕嗎？²⁶

²² 候活·祈連堡：《牧養與輔導》（香港：基督教文藝出版社，1988），頁311。

²³ 候活·祈連堡：《牧養與輔導》，頁138～139。

²⁴ 那榮諾：《思潮中的爭辯——基督教世界觀的抉擇》（香港：天道書樓，1995），頁35。

²⁵ 那榮諾：《思潮中的爭辯》，參第三章：如何選擇一個世界觀，頁40～56。

²⁶ 關啟文：〈理性的困境與相對主義的迷思——一個基督徒在後現代的反思〉，《中國神學研究院期刊》第22期（1997年1月），頁92。

因此教牧同工在輔導時，應該以正反兩面的觀念或立場作基礎：「人類文化並不需要在每一方面都是神聖的」，這大概是為甚麼現在不能再退回前現代式神聖文化的原因。但是文化核心部分的「價值體系卻需要神聖保障」，這是因為人的尊嚴是神聖的，具有不屈從於世俗利益的不可侵犯性。²⁷事實上，多元主義中的相對價值觀與後現代等觀念，是一種「非穩定的文化」，²⁸其理論與經歷是多變，並無規則可以依循。既是這樣，我們不應對他們假設「永不改變與回轉」的看法；倒要關注的是如何在輔導的過程中，給予「經歷更新」的路向。況且作教牧輔導的同工，是可以在任何景況中都充滿著盼望，以溫柔的心隨時回應受輔者的需要（彼前三15）。誠如麥格夫 (Alister E. McGrath) 所說：「基督教之所以能被接納，是因為能被相信可以成為真實的，(it is believed to be true)，並不是因為它是真實的 (not because it is true)。」²⁹

（三）檢視個性與整合匯通

研究中國文化與宗教傳統的秦家懿，對儒釋道的結合頗為欣賞，認為它們已帶來了「超越自我宗教的實現，擁有互補和諧的精神」。³⁰同時，許多從事文化工作的學者，也會努力地在公眾領域中，提倡建立和諧對話的話語社群，竭力

²⁷ 趙敦華：〈超越的循環——基督教、現代性和後現代性三類文化類型的互動關係〉，《維真學刊》第3卷3期(1995)，頁30。

²⁸ 趙敦華：〈超越的循環〉，頁28。

²⁹ Alister E. McGrath, *Intellectuals Don't Need God and Other Modern Myth—Building Bridge to Faith through Apologetics* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1993), 177.

³⁰ 秦家懿、孔漢思合著：《中國宗教與西方神學》（台北：聯經出版社，1989），頁226。

消除彼此間之異化感。³¹難怪他們會質疑西方學者亨廷頓(Samuel P. Huntington)所提出「文明的衝突」理論，倒用「文化的多元不會破壞社會秩序」的看法，來表達人類正開始一個重新探索新時代的現象。³²這樣的觀點與普遍趨向，教牧同工應加以注意。

筆者同意余英時教授的看法，在檢視某一具體文化傳統及其所處的境況時，我們應注意它的個性。這種個性是有生命的東西，表現在該文化孕育下絕大多數個人的思想和行為中，也表現在他們的集體生活方式裡。所謂個性是就某一具體文化與世界其他個別文化相對照而言的，若就該文化本身來說，則「個性反而變成通性了」。³³因此，教牧同工在處理異別文化時，實在需要藉著「跨科際性的方法」(interdisciplinary method)，將各項相關的課題及知識，加以整合與匯通。這些知識，包括神學、心理學、社會學與人類學等，藉此輔助教牧們在輔談過程中產生正面的果效。福音派教會在這方面也曾有美好的榜樣給我們作參考，人文學者薛華的貢獻就在於此。他將各項的知識加以匯通，使真理得以整合，讓人類的人性向度及其意義有所根據。他說：「就我而論，一切實體是完整的。我們甚至可以說每學科都是傳福音的一部分；又或說沒有真正傳福音，是那些不想觸摸全部實體和人生的人。」³⁴

³¹ 梁燕城：〈悔悟的更新——與杜維明教授對話〉，《文化中國》第一卷第1期（1994年6月），頁12。

³² 這是金觀濤對亨氏文明衝突論的回應。見金觀濤：〈西方中心論的破滅——評全球文化衝突論〉，《廿一世紀》第十九期（1993年10月），頁25。有關亨廷頓的文章內容，見頁5~21。

³³ 余英時：《從價值系統看中國文化的現代意義》（台北：時報文化出版社，1994），頁18~19。

³⁴ 雷里丹尼斯編：《薛華的心靈世界》（台北：雅歌出版社，1994），頁32~33。

因此，我們需要有所突破，務求讓基督徒的信仰，能在多元主義與後現代文化處境中彰顯「基督的作為」。³⁵ 約翰麥奎利 (John Macquarrie) 指出，我們的宗教觀應該是「當代與綜合的」，意謂這宗教觀要努力解決當前的文化情緒使我們注意的那些問題；並且任何適當的解說，都能展現出它的道德、實踐、認識與情感等方面的需要，³⁶ 這正是我們作整合匯通的目標。

四、主與客相互蛻變的輔談模式

合乎基督信仰的人觀，應該是具有「關係、情感、思維、目標與自我主導」等特性的。³⁷ 昔日，耶穌基督雖然是生於受割禮的猶太人家庭並隸屬這文化傳統；卻也珍視其他非猶太人、未受割禮者的人性，還包括那些被蔑視的撒瑪利亞人、低賤的奴隸、沒有社會地位的婦女、具希臘語言和文化的背景外邦人等。主耶穌真實地進入這一切人的社會與文化形態，向每一個真正的人性說話；並且藉著他的死與復活，消除了人類種族、性別、社會或文化的身分差距，顯示出不同類型的人，在世存活的積極意義。³⁸ 當我們透徹地掌握這事奉的

³⁵ 所謂「作為」的定義，按安德森 (Ray S. Anderson) 的詮釋，是指「上帝在基督裡道成肉身這件事。」他將人類從社會、政治及制度上的形式中拯救出來，不再受其非人性化的摧殘；並且他也賜給我們在心理、感情與身體上的醫治，透過上帝與人之群體關係的恢復，使人重獲「人性的尊嚴」。見安德森：《救火線上的事奉——權能教會之實踐神學》（台北：台福傳播中心，1995），頁203～207。

³⁶ 約翰麥奎利：《廿世紀宗教思潮——1900至1980年的哲學與神學之邊緣》（台北：桂冠圖書，1994），頁521。

³⁷ Larry Crabb, *Understanding Who You Are – What Relationships Tell You About Yourself* (Colorado Springs: Navpress, 1997), 9.

³⁸ 見安德森：《救火線上的事奉》，頁211～212。

原則與目標時，便要考慮建立一套跨科際性的輔談模式，幫助我們回應受輔者的需要。

按筆者先前論述的基礎，教牧同工對那些受多元主義、後現代文化處境影響的人進行屬靈導引 (spiritual guidance) 時，關鍵的方向是怎樣使受輔者的心思意念，能承認及接納基督的福音與真理，與其個人是密切並且相關連的。實際上，教牧輔導的過程不僅是意識型態的轉變，更是心靈內涵的提昇與深化。美國心理輔導學者基根 (Robert Kegan) 綜合了神學中的人觀與發展心理學理論，提出「演變中的自我」(the evolving self) 輔導模式，³⁹ 值得參考使用。

(一) 理論核心：意義的再造

這理論的思想核心，指定了在人生不同的發展階段中，均有其不同意義的活動。在每一活動中的情感或感受，都交雜著「維護、放棄或重建意義」等經歷。要不是在自己成長過程中「創造他人」(意即與別人有分別 differentiation)，就是和他人的關係得以「整合」(即互相融和共處 integration)。在人生的每一個階段，均不停地產生出連結 (fusion)、分別或歸屬等關係，使個人或他者有新的演進歷程；更藉此在主與客的兩體關係 (subject and object relationship) 中帶出「自我成長」。這不僅沒有停滯於過去的階段，並且對事物成功地帶來新的觀念與看法，並「創造了新的意義」(making meaning)。⁴⁰

³⁹ 這理論於 Robert Kegan: *The Evolving Self: Problem and Process in Human Development* (Cambridge: Harvard University Press, 1982) 的書本中有詳盡的說明。

⁴⁰ 這些階段共有五種，分別是：個人衝動 (Impulsive)、個人主動 (Imperial)、人際被動 (Interpersonal)、體制被動 (Institutional) 及人際互動 (Interdividual) 等。其實在每個類型的發展階段，人類都會處於「共通自立」(Autonomy) 之主體景況及「被接納」(Inclusion) 之客體處境中。無論是何種

當教牧同工以「意義的再造」為屬靈導引或輔談核心時，就不會常在沮喪與挫折的景況中。因為這過程並未有解釋為「退化」(regression)，反而巧妙地成功除去基督徒常犯的錯誤——脫離凡事總以「絕對化」為依歸的陷阱，建立人性化的輔談關係與積極的前進動力。這樣的動力，是長久與持續的，因為這正適切多元主義及後現代處境的異別觀念。總括而言，基根「演變中的自我」之輔導理念，顯示出我們在輔談過程中不能硬將某一層次的信仰或意識思想，強加於受輔者的身上；⁴¹ 惟有藉著主客兩體不斷的互換過程，在關係中讓受輔者的思想意識有漸進的更新，在心思上才有「本質性的蛻變」(qualitative transformation of mind)。⁴² 奧斯伯格(David W. Augsburger)在論及這種蛻變時，有以下論點、客觀標準給我們作參考，藉此評估受輔者自我成長的成熟向度，⁴³ 幫助我們實踐基根的輔導模式：

- (1) 對自我有正確的認識，對別人也有辨別。
- (2) 對客觀的現實有所警覺，也欣賞主體或個別的。
- (3) 在團體意識潮流、文化準則中退出來，也能在其所屬的群體中有參與。
- (4) 有個人選擇的自由與權利，也有降服的意願。

階段，主客兩體都需要取得平衡，在肯定(Confirmation)或放棄(Contradiction)的評估中，產生「舊我與新我」的結合，持續自我成長的果效。

⁴¹ F. Leron Shults: "'Holding On' to the Theology and Psychology Relationship – The Underlying Fiduciary Structure of Interdisciplinary Method," *Journal of Psychology and Theology*, vol. 5, no. 3 (1997), 338-39.

⁴² Leron, "'Holding On' to the Theology and Psychology Relationship," 329.

⁴³ David W. Augsburger, *Pastoral Counseling Across Cultures* (Philadelphia: Westminster Press, 1986), 362-63.

(5) 對內在與邊緣之事有分辨，在人際與個別、身體與心思、情感與感受、主體與客體、人性與神性等事物有聯貫。

(6) 能自我接納，也能自我否定。

(7) 有意識、洞察力、知識與直覺、警覺及悟性。

或許有人會擔心上述的多項準則，有可能真的在受輔者的輔談過程中衍生出來，或者達至主客平衡嗎？事實上，在基根的模式中，每一次的平衡都是一種「暫時性解答」，使受輔者一生之久的張力——即是被突顯 (distinctness) 與被接納 (inclusion) 的兩種慾望——得著處理。因此，我們不能強迫他們有「終極不變」的表現，因為他們的生命仍會持續改變，並且不斷地創造出新的意義來。

(二) 輔談技巧：跨文化取向

面對多元文化的挑戰，在新約聖經中是極普遍的。卡森 (D.A. Carson) 認為這樣的景況，既不能逃避，也需積極回應；在處理多元文化挑戰時，基督耶穌福音的恩惠可以更扎實而清晰地我們的體會與經歷中彰顯出來。⁴⁴ 普里斯特 (Robert J. Priest) 補充說：「我們是以人類文化為中心的，並且以跨文化的差傳事奉回應他們的需要，將基督救贖的真理熱誠地宣講」。⁴⁵ 因此，我們要準備與受輔者分享基督徒的世界觀；不但與他們建立良好關係，也期待以合適的方法、技巧給予他們輔助。⁴⁶

⁴⁴ D.A. Carson and John D. Woodbridge ed., *God and Culture – Essays in Honor of Carl F. H. Henry* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 62-64.

⁴⁵ Robert J. Priest, "Cultural Anthropology, Sin and the Missionary," *God and Culture*, 101-103.

⁴⁶ David J. Hesselgrave, *Counseling Cross - Culturally – An Introduction to Theory and Practice for Christian* (Baker Book House, Grand Rapids: Michigan, U. S. A., 1984), 378-79.

因此教牧同工在輔談時，應該明瞭「受輔者本身的型態與特色」：他們有多元價值，甚至有與我們衝突的文化觀點，其言行也極受個人主義之影響。輔談者不僅要避免以基督徒常用之屬靈術語，評論他們的看法或觀念；也要具備高度的聆聽能力，加以統整解釋各項差異的思想，尋求可作輔談溝通的主題。為此佩德森 (P.B. Pedersen) 提醒我們需有效地運用言詞，協助受輔者整理正、負兩面的看法，避免常困擾於不同文化的衝突之中；繼而逐漸減弱其陳腐、錯誤的思想，建立均衡、正確的價值觀念。⁴⁷ 輔談事奉的成效，關鍵畢竟在於輔談者是否認同「不同價值系統的整合，對輔談者與受輔者的成長都有助益」；⁴⁸ 這既是跨文化輔談者工作時的重要理念，也是今日教牧同工需要密切留意的地方。

在上述價值觀念溝通與整合的過程中，如何有效地處理已產生的衝突與矛盾是重要的。基督徒的信仰立場，因奠基於福音的真理上，也就要無誤地表達出來，使聽者得著真正的幫助。埃爾默 (Duane Elmer) 提出八項基本原則，給我們在面對衝突矛盾時作參考：⁴⁹

⁴⁷ 佩德森 (P.B. Pedersen) 著：《多元文化諮商理論與實務之複雜性與均衡性架構之研究》（台北：心理出版社，1991），頁123~128。

⁴⁸ Gerald Corey 著：《諮商與心理治療的理論與實務》（台北：楊智文化出版社，1994），頁34。

⁴⁹ Duane Elmer, *Cross-Cultural Conflict – Building Relationship for Effective Ministry* (Downers Grove: Intervarsity Press, 1993), 171-77。當然若要有效地運用上述八項原則，輔談者的技巧要多方面的：包括（1）提出與回應問題的策略；（2）表達情感與意義的能力；（3）面對質詢與思考的方法及（4）整合、引導與詮釋的能力等。有關這些內容，詳參 P.B. Pedersen and Allen Ivey, *Culture-Centered Counseling and Interviewing Skills, A Practical Guide* (Westport: Praeger Publishers, 1993), 131-99。

- (1) 要宣告對上帝的忠誠與跟隨
- (2) 需準備說明甚麼是錯誤的
- (3) 表達我的信念，多於你的信念
- (4) 解釋我們如此相信的原因
- (5) 要針對事件評論，並不針對人作攻擊
- (6) 在協議前尋求共識
- (7) 創造雙贏的議案
- (8) 在共同的關注上取得合一

筆者想起彼得為此作見證說：「只要心裡尊主基督為聖。有人問你們心中盼望的緣由，就要常作準備，以溫柔、敬畏的心回答各人，存著無虧的良心，叫你們在何事上被毀謗，就在何事上可以叫那誣賴你們在基督裡有好品行的人自覺羞愧。」（彼前三15~16）。事實上要改變一個人的觀念，不是短期內可以達成的事；我們要作的卻是在任何的時刻裡，按著其論點之不實，作出回應。多元主義與後現代處境文化中的人，常處於矛盾與衝突之中；他們的需要是怎樣作出正確的「辨別」(identification)，並在過程中獲得牧養與關顧，⁵⁰ 保羅於雅典亞略巴古事奉的精神，就在於此。

至於怎樣成為一個有效的輔談者，能對受輔的會眾創造出「協助的關係」，有效地完成整個辨別的過程是極其重要的。除非教牧同工在輔談的事奉中，讓彼此間產生信任、聆聽、接納與支持；否則就無法進入以聖經為原則的福音論述與佈道栽培。著名心理學家羅哲斯 (Carl Rogers) 建議我們，

⁵⁰ Aart M. Van Beck, *Cross-Cultural Counseling* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 76-78.

可藉著下列的要點，評估及幫助我們和他人建立完美的協助關係：⁵¹

(1) 我能不能以某種方式，讓另一個人感受到我是值得信任的、可靠的，而且在某種深刻的層次上，我仍是前後一致的。

(2) 另一個和上項關係深切的問題是：我是否具有足夠的表達能力，使我能將自己的想法不含混地傳達給對方。

(3) 我能讓自己體驗到這種對別人的「正面態度」嗎？即溫暖、關懷、喜愛、興趣和尊重等的態度？

(4) 我是否有足夠的力量，可以使自己和他人割離？

(5) 我是否能安全地讓他人擁有他的獨特性？

(6) 我是否能讓自己進入他人的感覺和個人意義的世界中，而且也能像他一樣地看待這些感覺和意義？

(7) 我是否能接納這個人所能向我呈現的每一面相？我所能接受的他人是否正如其人？我能否將這種態度向他傳達？或者我只能有條件地接受他，或只接納他的一部分感覺，而悄悄地（或公開地）否認他的其他部分？

(8) 我在這種關係之中，是否能有足夠的敏感，而使我舉止行為不至令對方感受到威脅？

(9) 我是否能使他免於外在評價的威脅？

(10) 我是否視這個人為一個正在形成的過程，或者我寧被束縛於他的過去和我的過去？

⁵¹ 卡爾·羅哲斯：《成為一個人——一個治療者對心理治療的觀點》（台北：桂冠圖書出版社，1990），頁58～65。

(三) 導引課題：真理與關愛

當我們與多元主義及後現代文化處境的受輔者建立關係以後，便進入教牧導引的核心課題：「有永恆不變的真理與關懷愛護的群體嗎？」筆者有這樣的看法，原因是在基督徒的信仰領域中，上帝既是真理，也是愛，兩者是絕對不可分割的。真理的終極既是「有情格的神聖心靈」，⁵² 上帝所創造的天地亦是有情的天地。在上帝的創造中，人不能脫離上帝創造的世界而存在，世界也成為人生命內涵的必然部分；如此人不再孤獨地面對自我，乃與上帝相互感通，使人從自困與自我窒息中得著解脫。⁵³ 難怪斯托得提出，現今世界所追尋的，仍永遠是「人生意義與愛的群體」(the quest for significance and community)。⁵⁴ 這樣，我們便需謹慎地看待「真理的詮釋」與「關愛的群體」兩項課題。

甲、真理的詮釋

如前文所述，現代和過去之間是連續的，基督徒在真理的詮釋上，也該有一套堅定不移的立場作後盾，因為那些堅決否定主體與傳統的人，仍有回轉接納的時候。⁵⁵ 由於他們

⁵² 關啟文：〈理性的困境與相對主義的迷思——一個基督徒在後現代的反思〉，《中國神學研究院期刊》第22期（1997年1月），頁85。

⁵³ 余達心：〈超越的放逐與重尋——後現代文化剖析與批判〉，《中國神學研究院期刊》第22期（1997年1月），頁33~34。

⁵⁴ John Stott, "The Worlds Challenge to the Church," *Bibliotheca Sacra* (April-June 1988), 128-32. 所謂人生的意義，應包括存在的價值、目標，是倫理性的。參J.P. Moreland, *Scaling the Secular City - A Defense of Christianity* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987), 105-108. 若要處理這問題，或回應其需要，就需引導他們進入支持系統中，藉此獲得重整與塑造。見Paul R. Walter, *Counseling and the Search of Meaning* (Waco: Word Book Publisher, 1987), 58-64。

⁵⁵ 例如傅柯 (Foucault) 這位經常被認為與後現代同夥的思想家，不可思議地在他最後的生涯肯定了「啟蒙運動的批判以及希臘倫理，同時又侵入了古代的研究領域中，以古典學者的風格來寫作。」見Steven Best及

過往常以「假設性的真理」(pseudo-truths)為其選擇答案的原則，產生許多混淆不清的衝突與矛盾，⁵⁶以致無法毫無顧慮地堅守某項論說或理據。因此，他們不但需要重整自己的看法，也有可能在某時刻接納以前曾經堅決反對、駁斥的論點，為其終極答案。現在要緊的是，我們應按著甚麼路向，來引導他們明瞭基督的真理呢？

麥克明(Mark R. McMinn)指出，經文的詮釋可從三方面著手：其一是分析性的(analytically)，其二是反省與經歷性的(reflectively and experientially)，最後是默想體察性的(contemplative)。⁵⁷若我們期盼受輔者在多元文化景況中對基督福音有所認識，甚至讓他們的生命得著主的塑造，便應向他們不斷提供可作默想體察的經文，以不同的包裝和書札、短文、見證集等，幫助他們。然後在某些適當的時候，藉對話修正他們的觀念，重新詮釋經文，甚至進行屬靈的導引。

很多時候，我們都誤以為人對上帝啟示的回應，只處於客體的地位，卻忘記了上帝賦予人一種「相互主體性」(intersubjectivity)下的主體地位。其實人雖是受造者、屬客體的本質，卻因上帝的作為，受主體的待遇，容許與創造者及他人開放性的對話與團契。在這個過程中，便產生了上帝與人之間的「我們關係」(We-relation)；其個人雖有主觀的理念，卻因屢經與他人的心靈相互摩擦、激盪、制衡、調適、交融與整合後，產生體察性的果效，亦即是理性與感受的契

Douglas Kellner 著：《後現代理論：批判與質疑》(台北：巨流出版社，1994)，頁99。

⁵⁶ Christopher Norris, *The Truth About Postmodernism* (Oxford: Blackwell Publishers, 1993), 299, 302-303.

⁵⁷ Mark R. McMinn, *Psychology, Theology and Spirituality in Christian Counseling* (Wheaton: Tyndale House Publishers, 1996), 106-108.

合，引致對上帝的啟示有客觀性的了解與接納。⁵⁸筆者深信，昔日先知以賽亞所領受的，是耶和華上帝呼籲人與祂辯論，祂已出的話決不徒然收回，若甘心聽從、回應，終必得吃美物；（賽一18~20，五十五10~11）只要聖靈作工，有耳可聽的，就應當聽。（啟三3、6）

事實上，上帝的話是會創造並引起回應的 (The word of God creates the response)。我們並不能憑自己的話引人歸主，卻是透過領受上帝的話，將其經歷與看法，以我們可用的話來詮釋上帝話語的真理，讓別人對主作出回應。⁵⁹當我們在面對多元與後現代文化的挑戰時，怎樣把經文與教義的教導，融合在「生命與心靈」的需要上，是極重要的方向。⁶⁰

乙、關愛的群體

當某人在拒絕其時代之傳統文化、意識或永恆的真理時，便失去自我身分的認同；失去了這身分，就有可能失去與他人群體性的關係。⁶¹舉例來說，我們會稱這時代的少年人為「X世代」(Generation X)，意謂失落的世代，他們常有憂慮不安、生命缺乏熱誠、家庭與人際疏離感強烈等多種困境。⁶²他們現在所期盼的，是終極且恆久不變的真愛與接納。

⁵⁸ 葉仁昌：〈神學是甚麼？〉，《校園雜誌》（1992年12月號），頁6~8。

⁵⁹ Ray S. Anderson, *The Soul of Ministry – Forming Leaders for Gods People* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 40-42.

⁶⁰ Henry H. Knight III, *A Future of Truth – Evangelical Theology in a Postmodern World* (Nashville: Abingdon Press, 1997), 35.

⁶¹ Jim Fidelibus, "Being of Many Minds – The Postmodern Impact on Psychotherapy," Dennis McCallum ed., *The Death of Truth* (Minneapolis: Bethany House Publishers, 1996), 153.

⁶² Jock McGregor, "Generation X," *Care and Counsellor*, vol. 8, no. 1 (Winter, 1998), 13-18.

根據約翰福音四章4至22節的記載，昔日耶穌基督在面對撒瑪利亞婦人時，看見她有兩方面的需要：（1）道德上的缺陷及（2）信仰與敬拜真理的混淆。另外，她選擇在正午的時刻單獨一個人出來打水，也顯出她的人際關係正遇上一些困難。經過主與她的對話後，消除了她的疑慮、罪擔與困惑；同時也產生美好的見證，引領別人認識耶穌。請留意，在整個對話與團契的過程中，成功的關鍵在於主直接提出「人若喝我所賜的水就永遠不渴，我所賜的水要他裡頭成為泉源，直湧到永生」（14節）。這經文不但讓婦人得著默想體察與尋問真理的機會；並且也使她接受主對其婚姻生活的關愛，幫助她得著改變。其實按撒瑪利亞的文化背景看是多神主義的，主卻沒有放棄作工的機會，讓婦人的生命蒙福。對於這婦人來說，這位要向她取水喝的陌生人是關愛她的，因他不受種族、性別、社會與文化的障礙限制，觸摸到她內心人性真實的需要。⁶³

五、總結與前瞻

歷代以來，教會所面對的挑戰，是延綿不斷的；無論身處的景況是順或逆，我們都有責任去承擔宣講基督國度的任務，這是極其重要的觀念。誠如史耐達 (Howard A. Snyder) 所言：「生命和歷史並非終極的縱物質挪向非物質，反而是物質生命和歷史（包括文化），因著國度的來臨而進入蛻變。」因此他積極地說明教會在上帝國度中的任務：（1）由於是唯一全球性、國際性、多種族性的群體，教會應盡力去愛上帝和所有人類，並承認耶穌基督為主；（2）作為服事器皿，教會每天引領上千的人相信耶穌基督並加入基督團體；（3）以基督教所啟示的道德價值，積極的滲入非基督

⁶³ Anderson, *The Soul of Ministry*, 184-85.

教社會及(4)教會因教育、文學和其他途徑，保存人類的文化。⁶⁴在這些前提下，我們在教牧輔導事奉上的理念、策略、目標上，應有以下的反省與操練。

(一) 對基督教信仰有更新的理解與再造

許多對人類歷史文化具深遠影響的宗教運動，往往在多元的宗教環境和互相衝擊的背景下，塑造出自身獨特信仰的系統。因此，基督教信仰群體在多元化宗教環境下，是可以期待富創作性的新洞見和進深探索出現的機會。⁶⁵問題的關鍵是：我們能否深入檢討現有的「思維方式」和「豐富信仰的體驗」。⁶⁶其實信仰的反省、更新與再造，在國度中宣講基督是相互並進的：正因深知我們有限，所以盡量不使信仰僵化並使傳統絕對化；⁶⁷另一方面也在與另類文化相遇時，按聖經中的人觀神學，給予受輔者成長與回應的空間，使講述與聆聽兩者享有「意義再造」的契機。

(二) 善用適切的對話模式，以助產生果效

跨越文化的事奉觀念，不應只用於海外差傳的工場中。因香港已成為國際性城市，教牧同工除了不斷地敏銳觀察她的轉變，還需對其內裡的價值觀、生活模式、意識型態、道德標準等看法加以理解；務求在面對他們的處境時，藉著跨

⁶⁴ 史耐達：《國度宣言》（台北：校園書房出版社，1992），頁87~89。

⁶⁵ 黎志添：〈論宗教多元化與後現代文化的價值取向〉，頁124~125。

⁶⁶ 曾慶豹：〈基督教可以從後現代學到甚麼？〉，《時代論壇》第543期（1998年1月25日）。

⁶⁷ 關啟文：〈現代/後現代思潮的衝擊與挑戰〉，《校園雜誌》（1996年11至12月號），頁11。

科技性的知識為輔談技巧，導引他們產生屬靈上的醒覺 (spiritual awareness)。至於在輔談中的對話模式，要避免以基督教為惟我獨尊的姿態出現，⁶⁸減弱了彼此互有改變，對差異點清楚理解的程度。畢竟在同一環境裡各行其是並不是好現象，反而怎樣讓基督教信仰在這多元差異的環境給自己定位，才是要緊的。⁶⁹因為惟有這樣，基督教的信仰，才能有效地發揮其所「特有的教化和規範作用」。⁷⁰

(三) 在建立關愛的關係後，能回轉與契合

對受輔者給予持續的關愛 (consistent love)，是協助他們態度回轉，跟從基督的有效動力。⁷¹由於現代人所面臨的困境，是對自己的存在缺乏歸屬感和意義，怎樣使他們明白人類擁有上帝的形象，能與「上帝、他人與自我」作溝通，就成為教牧同工在屬靈引導中的輔談路線。⁷²在罪人與上帝的距離中，教牧同工若可以將上帝在真理中給予我們關愛他人

⁶⁸ 麥格夫認為，對話只屬意見的表達，並不是協議，故應尊重。反而透過連續不斷的自我表白、檢視與重整，幫助疑感的聆聽者提出回應與肯定。見 John Hick, Clark H. Pinnock, Alister E. McGrath, R. Douglas Geivett 及 W. Gary Philips 等著：《More Than One Way – Four Views on Salvation in A Pluralistic World》(Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995), 158-60。

⁶⁹ Michael Tobias, Jane Morrison 及 Bettina Gary 編：《心靈的殿堂》(台北：土緒出版社，1997)，頁95。

⁷⁰ 趙敦華：〈超越的循環——基督教、現代性和後現代性〉，頁24。

⁷¹ Thomas C. Order, "The Historic Pastoral Care Tradition – A Resource for Christian Psychologists," *Journal of Psychology and Theology*, vol. 20, No. 2 (1992), 141.

⁷² Carolyn Gratton, "Spiritual Guidance in Today's World," Robert J. Wick ed., *Handbook of Spirituality for Ministry* (Mahwah: Paulist Press, 1995), 54。有關恢復與上帝、他人與自我的溝通，詳參曾慶豹：〈現代與後現代之爭的神學反思〉，《道風漢語神學學刊》復刊號，第1期（1994年6月），頁44~45。

的能力不斷地表現出來，至終可讓受輔者體會基督在十字架上捨己的愛，而產生契合的局面。⁷³

總括來說，教牧同工在面對多元主義與後現代文化處境的受輔者時，不應抱著消極乏力、無奈或逃避的態度。反之，因為我們已領受真理的緣故，知道他們所需要的「是去尋找神聖的價值，並傾聽存有的召喚」，⁷⁴更應不斷地前瞻，以未來者 (The Futurist) 的身分引導、鼓勵他們，客觀而正面的宣講基督工作與應許的實現，表達對未來的信心與熱誠。⁷⁵因為「耶穌就是真理，而他的將來，是創造的將來」 (Jesus is the truth, and his future is the future of Creation)。⁷⁶畢竟教會是信仰的群體 (the faithful community)，既不能從文化與歷史中抽身而出，就要竭力成為這世代的僕人，將父上帝在其中的所作的美善與盼望訴說出來。⁷⁷教牧輔談的事奉能否持續並且有效地完成，關鍵與動力就在於此。筆者深信主基督耶穌昔日如何滿足撒瑪利亞婦人的需要，使她在人性尊嚴、生存意義與群體關係中得著回應，⁷⁸仍是我們當前事奉的重要依循路向。因為一個成功的輔談者，不僅能使受輔者有動力地尋求他們自我形象的真實性，知道他們所屬的群體；並且也能更新其世界觀，幫助他們辨別自己，在關鍵性的發展過

⁷³ John A. Sims, "Postmodernism – The Apologetic Imperative," David S. Dockery ed., *The Challenge of Postmodernism – An Evangelical Engagement* (Grand Rapids: Baker Book, 1995), 341.

⁷⁴ 曾慶豹：〈天人合一與神差異的對比性批判詮釋（下）〉《哲學與文化》第22卷第2期，（1995年2月），頁148。

⁷⁵ James E. Means, *Effective Pastor for a New Century* (Grand Rapids: Baker Books, 1993), 166-68.

⁷⁶ Knight, *A Future for Truth*, 84.

⁷⁷ D.M. Yeager, "The Social Self in the Pilgrim Church," Glen H. Stassen, D.M. Yeager & John Howard Yoder ed., *Authentic Transformation – A New Vision of Christ and Culture* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 124.

⁷⁸ Anderson, *The Soul of Ministry*, 179.

程中，繼續產生影響力。⁷⁹ 願香港的教牧同工，也能產生如此的事奉果效。

⁷⁹ Beck, *Cross-Cultural Counseling*, 103-104.