

聖經人觀的啟迪與青年牧養

林耀輝

一、引言

回顧過往二十年的信仰人生和八年的教會牧養體驗，深感在教會中不同年紀的基督徒，都分別在他們身心靈成長中的不同階段面對不同的危機。特別在筆者如今事奉的第二所教會，青年與教會帶領層之間有著嚴重的分歧；另一方面，在踏入大專而在追求和持守信仰方面倒退的，也不計其數。這情形比自己以往事奉的教會明顯嚴重。但就在這種情況下，筆者心中也越發熾燃出對這方面進一步研究的火焰。因此，也就以此為題，望終能學以致用，與同道互勉。

在論及青年期成長的眾多理論中，筆者特別被艾律克森 (E. H. Erikson, 1902-1994)¹ 這位發展心理學家的「生命環理論」(Life Cycle Theory) 所吸引，這理論涉及對人生各階段危機的探討，它特別切合青年信徒所遇著的實際情況。畢竟他屬後弗洛伊德的陣營，所以我們仍要小心除去他以生物性和進化為前題的影響，進行去蕪存菁。² 因此，在進一步研究之前，建立好單由聖經出發的人觀和對成長階段的神學研究，乃是急不容緩的事。所以，筆者選擇以聖經的人觀為基

¹ 他是被譽為繼弗洛伊德後，在心理學的貢獻上有「量子性躍變」(Quantum Leap) 般成就的心理學家。

² Roger F. Hurdling, *The Tree of Healing* (Grand Rapids: Zondervan, 1985), 89-92, 100-105.

礎，建立起信徒的牧養觀，進而探討聖經中的成長觀，而結合成青年信徒成長的牧養觀。

二、現當代青年信徒

（一）「青年」的年齡範圍

在本文選擇以「青年」(youth)為探討的年齡範圍。若從新約聖經看，和合本譯「少年人」(太十九20；KJV, NIV: young man)，現代中文譯本在此有較切合當今用字的譯法：「青年」。它的意思乃是指「比發言者或作者所估計的一般讀者相對地年輕的人。」(這字 νεανίσκος [neaniskos]³的字根 νέος [neos]就是新、嫩的意思)，據路加記載那「少年人」乃是一個「官」(路十八18)，故年齡上相等於如今的青年或成年早期。年老的約翰口中的「少年人」(νεανίσκοι, KJV, NIV: young men，現代中文譯本和呂振中譯本作「青年」)可以指著青年至中年的信徒，在他眼中的「小子們」(παιδιά [paidia]⁴，約壹二13；KJV: little children, NIV: children，現代中文譯本作「孩子們」，可解為「兒子們」)從上下文看則可以指著青少年至成年早期，需要視乎上下文相對發言者的年齡比較而定。⁵試想使徒在主耶穌口中也是被稱作「小子」(παιδιά，約二十一5；KJV: children, NIV: friends，現代中文譯本：朋友)，這字與形容聖嬰主耶穌的「小孩子」(παιδιον，太二8)原文是同一個字，故基本上是需要相對發言者或作者所估計的一般讀者年齡而定。

³ 留意在本專文中的原文基本上是用它們未經變格等的標準字形，除非有特殊需要才標出它們的變格字形。

⁴ 在約翰一書二章12節的「小子們」乃是用 τέκνια (teknia)，此也是在整卷書信常出現的稱呼，乃是對「一般青年讀者」而言，從此也顯出使徒約翰用這字對比一般的讀者，他們則是他眼中的「小子」。但在13節的「小子們」特別用了 παιδιά (paidia) 這字，正格外顯出使徒約翰特別要向三類年齡的讀者發言。

⁵ 在這節經文使徒約翰還提到「父老們」(πατέρες [pateres]，英譯：fathers)，他們可以是年邁的，是使徒約翰對同輩之尊稱，可包括中年至老年的讀者。

舊約聖經中，那戲笑以利沙的「童子」（參王下二23～25；KJV: little [קטן: *qātōn*] children [נער: *na'ar*]⁶, ASV: young lad) 像是遭神太嚴厲的對付；其實他們已是一群青少年，נער 在其他地方就常譯作「少年」或「青年」（young man，在 KJV 中最多的一種譯法），如撒母耳記下十八章5節出自大衛口中的：「少年人押沙龍」（現代中文譯本作「年輕人押沙龍」，呂振中譯本作「孩子押沙龍」），按當時押沙龍已是成年，故也是有相對發言者而表達的年齡形容詞。這字所指最年幼的曾用在嬰孩摩西身上：「孩子哭了」（出二6）和大衛與拔示巴淫亂所生的「孩子」（撒下十二16）等。⁷

概括而言，包括兩約聖經中「青年」的概念，乃是遠較我們現今的範圍更廣。

筆者根據這個經卷的意思，以定義本文中所論的「青年人」。此乃相等於艾律克森的「青少年期」（adolescence，12～18歲）和「成年早期」（young adulthood，19～35歲）。⁸ 本文會特別探討到聖經中的人觀，和人觀裡的成長真理，並應用在青少年期至成年早期的年齡範圍，會探討其中存在著甚麼需要解決的危機，並怎樣使這樣的轉變成為「轉機」，正如艾律克森的理論，藉此進入更成熟的成長

⁶ נער 也曾以「童子」（英譯：child, lad）用在十六、七歲的青少年以實瑪利身上（亞伯拉罕86歲生他，100歲生以撒，創世記二十一章用「童子」形容以實瑪利時是以撒斷奶的時候，約二至三歲，從而計出這稱為童子的以實瑪利當時的歲數）。

⁷ 參 Harris, Archer, Waltke, eds., *Theological Workbook of the Old Testament*, Vol. II (Chicago: Moody Press, 1980), s. v. "נער."

⁸ 艾律克森的八個階段分別是兩歲以下的嬰孩期 (Infancy)、二至三歲的幼兒期 (Early Childhood)、三至五歲的兒童期 (Play Age)、六至十二歲的學童期 (School Age)、十二至十八歲的青少年期 (Adolescence)、十九至三十五歲的成人早期或青壯年期 (Young Adulthood)、三十五至六十五歲的壯年期或成年期 (Adulthood) 和六十五歲以後的老年期 (Old Age)。中譯名參溫世頌：《教育心理學》，再版（臺北：三民書局，1980），頁51-53和其他中譯發展心理學著作。

裡。⁹ 但我們先要對這個時代的青年人和青年信徒的危機特色有所了解，並進而作初步的分析。

(二)「現當代青年信徒」的危機特色

我們處於「現當代」的社會裡，現代人在日新月異的現代社會裡，生存在難以喘息的萬變中，很難準確地看定目標的所在。¹⁰ 感恩的乃是在這些方面的討論，有更多的出現，嘗試在神學上作整合的也有不少。¹¹ 處身於這個「現當代」裡的青年人（又被稱為X一代），面對周遭萬花筒般的吸引，實在為他們帶來極大的成長衝擊。面對「多元化」(Pluralism)的這一代，其實正是步進以「解構」(Deconstruction)為號召的「後現代」(Post-modern)中，種種的道德和價值觀瀕臨崩潰，¹² 不只使青年人感到混亂而無所適從，就是父母、師長、牧者等作長輩帶領他們的，也感到同樣的失落，甚至乎他們本身所面對的婚姻破裂問題，往往才是青年問題的主因。事實上，兩代之間的鴻溝甚大，彼此的衝突甚至能以「戰爭」來形容。¹³ 家庭這個社會基本單元也告解體，後果不堪設想。以上種種情況，尤以美國這自

⁹ 參下文對艾律克森八階段中存在依次出現的八重危機或衝突。即為嬰孩期的信任相對不信任(Trust vs. Mistrust)、幼兒期的自治相對羞恥和懷疑(Autonomy vs. Shame & Doubt)、兒童期的主動相對內疚(Initiative vs. Guilt)、學童期的勤奮相對自卑(Industry vs. Inferiority)、青少年期的認同相對角色混淆(Identity vs. Role Confusion)、青壯年期的親近相對孤立(Intimacy vs. Isolation)、壯年期的繁衍相對停滯(Generativity vs. Stagnation)和最後老年期的完整相對失望(Integrity vs. Despair)。

¹⁰ B. D. Klaus, "Societal Patterns That Contribute to Adolescent Problems," in *The Complete Book of Youth Ministry*, eds. W. S. Benson and M. H. Senter III (Chicago: Moody Press, 1987), 75.

¹¹ 就如 N. F. Pembroke et al., "John Stott and Erik Erikson on the Problem of Modernity: Applications for the Ministry of the Church," *Journal of Psychology and Theology*, 18, no.3 (1990):237-43。

¹² 參基督教香港信義會社會服務部學校社工組編：《這一代——中學生輔導工作彙篇》（香港：道聲，1993），頁68～140的「危機個案處理」。其中提及的現當代青少年問題計有刑事行為、父母婚姻破裂產生的問題少年、精神病、離家出走和自殺等。

¹³ 參〈主題：兩代戰爭〉，《飛越》（臺北：大光，1987年1月），全冊。

由民主國家，情況最令人憂慮。有一次在美國某大學的畢業禮中，校長大聲疾呼要重新重視道德的持守，竟被在座的一名學生起來公開反駁說：「還有哪套道德標準是絕對的，要我們持守呢？」¹⁴ 結果那校長黯然坐下。

處身於「現當代」的青年信徒，同樣面對以上的種種危機。在這個多元主義充斥的現當代，青少年的身分和信念的根基建立容易變得薄弱——因為這時代乃是身分失落的時代，這與聖經時代的情況分別很大，¹⁵ 以致這時代的青少年造就工作，必須刻意下工夫建立根基，否則真理的根基自然變得含混，缺乏認真的追求。屬靈生命薄弱的一面被同儕群 (peer group) 跟風式的追求所遮沒，生命的道未能直接植根於心裡和付諸實踐，領受仍流於浮淺。當進入大專生活時期，在衝擊中的同儕群未必能扶持他們勝過難處，因著本身的根基不足而使他們彼此不是扶持，而是「累鬥累」。結果就把成年早期這反省期進入負面的發展，向教會或家中的長輩作出反叛的行為，難以甘心服從；成年的教會帶領者或作父母的，不自覺地懷著自以為是的態度，使他們不能與青少年建立良好的溝通；在這急速轉動的現當代，父母或牧者與青少年之間的「代溝」越發的擴大，實在是需要彌補的，不然青少年人在信仰上就容易落到流失的地步。

以上的分析嘗試運用了「生命環理論」的觀點，而以下我們會先作神學理論基礎的建立：包括人觀和相應的牧養觀、成長觀、成熟觀，最後才集中處理青年牧養上的整合模樣。

¹⁴ 參〈從但以理書看教會如何穩渡九七，迎向二千：後基督教時代的需要〉，錄音，浸信聯會週年奮興佈道大會（香港，九龍城浸信會：張慕皚，1996年2月27日，錄音帶）。

¹⁵ 參 R. L. Koteskey et al. (Wilmore, Kentucky), "Measurement of Identity from Adolescence to Adulthood: Cultural, Community, Religious, and Family Factors," *Journal of Psychology and Theology* 18 (1990): 54-65。

三、聖經人觀亮光下的牧養

以下我們嘗試先探討不同人觀的辯證和各自產生的不同牧養特色。筆者較贊同有別於影響中國教會傳統「純三元人觀」¹⁶的「整全三元人觀」和「整全二元人觀」。筆者為何會接納兩種人觀同有的可能性，則會在下文交代。雖然接受「純三元人觀」的人很多都以持平態度看待三元，而且不少根本就是「整全三元人觀」的理解；很多

¹⁶ 純三元人觀，乃是相對整全三元人觀而言，可說就是傳統的三元人觀。純三元人觀在過往、甚至如今在華教會中成為主流，主要乃是從西方來的宣教士那裡得的教導和影響。其中有名的，要算是司可福。他在其聖經課程中，用了哥林多前書十五章44節的「屬魂的身體」和「屬靈的身體」來指出，若主張魂與靈相同，就是指必朽壞的身體和復活的身體沒有分別（參司可福著、成寄歸譯：《聖經函授課程》〔香港：靈光書室，1955〕，第三冊，頁227）。

還有賈玉銘在他從美國的史特朗（A. H. Strong）博士的系統神學，將之編譯成的《神道學》一書中，就明說三元與二元在神學界中仍在爭持，各有費解之處。但按他看來，如循普通自然的說法，二元會對，但以神的神奇奧妙而言，他贊成三元人觀。因此在中國他的編著都是以三元人觀來解釋的（參賈玉銘：《神道學》，三冊〔臺北：少年歸主社，1984〕，2：276~280）。

還有受弟兄會宣教士影響的倪柝聲，形成了過分三分的三元人觀，對中國眾教會都有深遠的影響。他曾使內地教會大得復興，他的教會在內地迅速的開展遍及全國，這都是不容忽視的。他所著的三冊《屬靈人》，似有較多負面的影響。其中過分分裂的人觀，和過分內視的自省，實有其危險之處。然而，在防備過分分割的人觀為前提下，認識他的目的乃是要藉十字架的得勝，如何成就在我們身上，又如何帶我們進到與主聯合的境界裡，也是一可參考的屬靈反省步驟（參倪柝聲：《屬靈人》，三冊〔臺北：臺灣福音書房，1983〕，1：13~20；參魂的分析就有十三章）。

就算是現今在華人中仍流行著的著作，幾乎都是持三元人觀的。就如曾到中國宣教的西國宣教士杜永嘉，在他著的《聖經真理百課》中，就有明明支持三元人觀的題目：〈人之三個組成部〉（杜永嘉著，劉逾瀚譯：《聖經真理百課》，二冊，再版〔香港：晨星，1983〕，1：173）。宣信博士也是支持三元人觀的（宣信著，周李玉珍譯：《全然成聖》〔香港：宣道，1969〕，頁63始）。由他的差會進入中國的宣教士，相信也多有如斯的看法。戴德生相信也不例外，他也是十分受司可福的影響。

對華人信徒靈命造就極深的慕安德烈，就曾為帖撒羅尼迦前書五章23節解釋說：「願你的靈—你最裡面的部分，專為與神相交而造的；你的魂—生命與一切能力；和你的身體—罪惡藉此進佔你，並展示它的權勢，甚至叫人死亡，卻……買贖……蒙保守。」（參安德烈著，湛清譯：《慕安德烈靈禱慧語》〔香港：證主，1991〕，頁134）。其他還有賓路易師母，她在這方面的著作不少，如《魂與靈：聖經心理學淺釋》，《聖徒的爭戰》等，也是對華教會具有相當的影響。

反對者的批評都是誤解居多；就如宣信對帖撒羅尼迦前書五章23節的解釋，就強調身體成聖的重要和可能，並沒有像割裂式人觀那樣刻苦己身和反智的傾向。這種偏激的論調或許我們能在倪柝聲的論說中找到。¹⁷ 本文期望透過對人觀和相應的牧養模式作徹底和辯證性的討論，相信會是理解信徒的成熟、成長觀的重要真理基礎。

（一）一元人觀下的牧養

甲、來源

首先，我們來看一元人觀的由來。據張慕皚博士的查究，長久以來，人們主要是圍繞在二、三元人觀之爭，直到十七世紀霍布斯 (T. Hobbes) 開始，提倡的那種物質主義的一元人觀。在同一個世紀當中，一位猶太聖經學者斯賓諾沙 (B. Spinoza, 1632-1677) 把人這實體看為大自然的一部分，而大自然本身就是神，從而建構出泛神論的一元人觀。¹⁸ 這種觀點後來由二十世紀新派新約學者布特曼 (R. Bultmann, 1884-1976) 將之引入基督教中。¹⁹ 其中他常用「以部分來指整體」

¹⁷ 參上引書目。

¹⁸ 參張慕皚：〈人性「一元」、「二元」、「三元」的探討〉，《人性的探索——基督教信仰與心理學研究》，邁爾斯 (D. G. Myers) 著、許志超、陳秉華譯：《人性的探索》（香港：宣道，1992），頁266（附錄）。本書作者為一元人觀者，張慕皚博士就明言為其作附錄和申明整全二元人觀如何較為正確，乃是要平衡書中這方面的差異，絕非認同書中一元人觀的立場。他指出「舊約強調人的整合性，但這種整合性乃是兩種元素，物質與非物質（靈或魂）的完整結合，如墨融化在水中成為調和的墨水。人的物質和非物質部分是融合在一起，以致在功能上是分不開的。但一些近代抗拒柏拉圖式人性二分法的哲學家 and 神學家卻多少強調，人在本質上是一元的，或在結構上是一元而在表現上是多方面的。這些一元的思想不接受人性中非物質的所謂靈魂單獨存在的可能性，人死後也沒有任何非物質部分的單獨存在 (disembody state)。傳統神學上的所謂「居間時期」，就是身體與靈魂分開而靈魂單獨生存的境界也就成為不可能的。」他就力證這「居間時期」乃是很有聖經根據的。他引舊約聖經對交鬼者的警告和舉撒母耳的魂魄出現，後者從交鬼婦人對撒母耳出現的懼怕看出極可能是神一次特別的「容許撒母耳的靈魂出現」（參看撒下二十八11~19；張慕皚：〈人性「一元」、「二元」、「三元」的探討〉，頁271~272）。趙中輝編著：《英漢神學名詞詞典》，第二版（香港：基督教改革宗翻譯社，1990），見「Spinoza」條。

¹⁹ R. H. Gundry, *SOMA in Biblical Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 3-8.

(Synecdoche) 這理論，藉此把聖經中論及人的不同名詞轉作整體來解釋。結果身體被指作整體，魂和靈也是被如此看待。這論調在近代有很大的影響力，就連在福音派和華人神學界中也漸有它的擁護者。²⁰

乙、辯證

被他們這樣推理的經文例子如：「不要容罪在你們必死的身(σῶμα [sōma]) 上作王……不要將你們的肢體(μέλος [melos]) 獻給罪作不義的器具……豈不曉得你們獻上自己作奴僕，順從誰，就作誰的奴僕嗎？」(羅六12、13、16) 從以上「你們的(眾)肢體」和「你們自己」可互換，而「(眾)肢體」又可以是「身體」的同義詞，因此「身」和「你們自己」也是可以互換。因而他們就證明這裡的「身體」是指「全人」。他們主要是用類似以下的這條推理公式，那也是甘地(R. H. Gundry) 提出的反例：

「她傷了他的面，……她傷了他。」=>「他的面」=「他」

他們並將其予以肯定。他指出，他們這樣的推理不夠完全，因為不能因此以偏概全地認為「面」就是指全人的專用名詞。「面」可以代表全人，部分可以代表全部，但部分卻不等於是全部。同樣情況，身體也不能就指是全人。這樣看來，「我腳追隨他的步履；我謹守他的道，並不偏離。」(伯二十三11) 豈非「腳」就是我們的「全人」！可見這種推理十分危險。²¹

這種人觀想把身體用法證明是指全人，卻是存在著邏輯上的漏洞。其實聖經中也確有明顯提到靈魂死時離開身體的經文，就如拉結的魂離開她身體的例子(創三十五18)，以利亞使婦人兒子的魂退回身體(王上十七22)，還有撒母耳的靈魂和神對交鬼者涉及靈界現象

²⁰ 參邁爾斯：《人性的探索》，頁94~96；他也是屬一元人觀者。林榮洪：〈聖經中的靈魂體〉，《屬靈神學——倪析聲思想的研究》(香港：中國神學研究院，1985)，頁314，306~307(附錄)。

²¹ R. H. Gundry, *SOMA in Biblical Theology*, 29-33.

的確實和警告，²² 這些都叫一元人觀者難以回應的，而嘗試以一句「這些只是極少數的例子」是不能把其錯謬略去的。²³ 筆者確信身體與靈魂是有分別的。但我們也得承認，以身體或其他重要部分代表全部的論點，在聖經裡確是存著不少的。這樣的理解無疑是合理的，正如上面提及的例子，打著了面，全身也同感痛楚。身體獻上，全人也一起獻上了，因為人乃是活在有如脣齒相依的關係中。一元人觀者強調在帖撒羅尼迦前書五章23節的「全然」是指整體，筆者也同意如此，但整全卻仍是可以有不同，甚至是屬本質性的不同，正如以上所舉拉結和婦人之子靈魂離體的例子。

丙、一元人觀產生牧養的特色

筆者承認，一元人觀所專注的「整全」人觀，確實為二、三元人觀所存在著多少分裂式人觀的偏差帶來矯正的作用。然而他們把人觀混合而只著重整合的做法，多少是遷就以唯物為基礎的科學領域的處理方法。教會牧者若以此的準則牧養，難免流於現世和物質功利的取向，從而忽略了信徒非物質層面的需要而只逗留於動物性的需要層面，又偏向以「行為主義」(behaviorism) 為牧養方式的綱領；²⁴ 基督徒輔導者雖然曾考慮到心理精神的層次，但仍會著重於藥療來處理病痛的方式。著名的基督徒精神病醫生韋約翰 (J. White) 認為「精神病就是身體的疾病」，就有著這種傾向。²⁵ 這是筆者所不能苟同的，但無

²² 參注腳 18、賽八 19，十四 9~10；利十九 31，二十 6；申十八 11、撒下二十八 11~20 和張慕皚：〈人性「一元」、「二元」、「三元」的探討〉，頁 271~272。

²³ 林榮洪：〈聖經中的靈魂體〉。以上兩處經文在 KJV 明顯直譯了，但在 NIV 和現代中文譯本等則是為調和從一元人觀來的權威，把它們譯作「生命」或「呼吸」，原文乃是明說有一實質被稱為「魂」的離開那人的身體。其實這方面的現象在那經過死而復生的人都有領略這種靈魂離開自己身體的同樣經歷，就是一個強烈的佐證（參《六十分鐘時事》和《讀者文摘》，它們一直有客觀的報道和論證。）

²⁴ 參李耀全：〈心靈輔導：心理輔導與屬靈引導的整合（一）——靈與魂關係的再思〉，《牧牧期刊》第一期（1996年四月），頁 76。G. R. Collins, *The Biblical Basis of Christian Counseling for People Helpers* (Colorado: Nav Press, 1993), 91.

²⁵ J. White, *Putting the Soul Back in Psychology*, 53-56；參李耀全：〈心靈輔導〉，

疑筆者承認傳統教會和近代興起受新時代影響的基督教派別中，²⁶ 同樣偏激地把身心靈的問題太快歸類在屬靈的問題上，這也是筆者所不會認同的。整全的關懷包括身心靈不同層次的關懷實在十分重要。

丁、答辯一元的身體觀

回應一元人觀對二、三元人觀的抨擊，必須正視聖經給我們對「身體」正確的看法，而不至於對它有偏激的愛惡、放縱或苦待。新約聖經用「身體」(σῶμα [sōma]) 和「肉體」(σάρξ [sarx]) 兩個有分別的字來形容人的身體部分，也有少數經文把它們相混來用的。舊約聖經則只用「肉體」(בָּשָׂר [basar]) (原意是身體的肌肉)，沒有新約「身體」(σῶμα) 的等同用字，但在用法上可引伸作身體。然而七十士譯本用希臘文的 σάρξ，即「肉體」來翻譯 בָּשָׂר。在新約中 σάρξ 這字已加了道德性的意思，就是常指墮落之人的罪性，如「因為情慾 (σάρξ) 和聖靈相爭」(加五17)，而身體 σῶμα 這字卻是較中性的用法。²⁷ 嚴格而言，「身體」不似「肉體」般直接用在道德性的層面，這方面的論證，羅拔甘地 (Robert Gundry) 在他有關的著述中有很詳細的論證。²⁸ 的確，新約聖經中對身體有眾多消極的形容，如「罪身」、「取死的身體」、「攻克己身」的經文，乃是針對身體裡氾濫的情慾存有的軟弱和限制而言，但是卻斷非要我們忽略中性的「身體」(σῶμα) 和其合理的慾念上的需要。希臘式強調物質是惡的觀念 (諾斯底的觀念)，和從而衍生出克制身體的苦行主義或放任的縱慾主義，都是不符合聖經的觀點。因為舊約記載神所造物質的世界乃是「好」的，這世界出於父神的創造也是新約聖經所確認的，包括這物質的身

頁80。

²⁶ G. R. Collins, *The Biblical Basis of Christian Counseling for People Helpers*, 92; Collins 指出新時代者太側重在人的非物質一面的性質，強調人與宇宙聯合、刻意忽略人物質身體的一面，強調人的主觀體驗。不少近代新靈恩派受著新時代運動的影響，可參吳主光：《靈恩運動全面研究》，增訂版（香港：角聲出版社，1992），頁189以下。

²⁷ 參 J. L. Garrett, *Systematic Theology: Biblical, Historical & Evangelical*, Vol.1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 432-33, 436-37 和張慕皚：“Some Notes in Biblical Psychology,” 《系統神學（二）講義》（香港：建道神學院，1994）。

²⁸ Gundry, *SOMA in Biblical Theology*, 34, 36, 145, 220, 222.

體，聖經也有積極一面，尊貴地形容它乃是「聖靈的殿」，要我們「保養顧惜」，又是神要使之「成聖」的對象之一。²⁹ 因此我們是需要通達而不偏激地帶領主所交託我們屬靈的羊群，使他們對身體有全面的理解，給予它當有的顧惜和操練。

（二）整全二元人觀下的牧養

甲、辯證

前文的辯證主要基於羅拔甘地對整全二元人觀的理解，而指出一元人觀的漏洞所在。然而，他未有用同樣的原則審查「靈」與「魂」是否等同的問題。³⁰ 在二元人觀看為最有力抨擊「純三元人觀」的論點，筆者認為也只是用了一元人觀者的辯證方式。他們根據純三元人觀者的說法，認為人有「靈」(רוּחַ [rûah]; πνεῦμα [pneuma])，部分屬於人的直覺交通和良心的所在，而「魂」(נֶפֶשׁ [nepēš]; ψυχή [psuchē]) 則是情感，心思與意志的所在。³¹ 這種以功能分立式的形容也非筆者所能認同的，因為感情雖是較多放在魂的層次，但本身乃是由全人參與的。二元人觀者找出聖經中有「心〔原文為靈；רוּחַ; πνεῦμα〕裡不安／憂愁」來否定純三元人觀者指出情操屬乎「魂」的說法（參創四十一8「靈」；詩四十二6「魂」；約十二27「魂」，約十三21「靈」）。其公式如下：

「他心〔靈〕不安／憂愁」＝「他心〔魂〕不安／憂愁」=>
「他的靈」＝「他的魂」

這推理藉著同是有情操的功能，以證明靈與魂是可以互換使用的，但其理由仍不足以說明「靈」等同於「魂」；我們只能說是有這可能。同樣如以下的公式：

²⁹ 參羅六6，七24；林前九27；創一；約一；林前六19；弗五29；帖前五23；Gundry, *SOMA in Biblical Theology*, 143。

³⁰ R. H. Gundry, *SOMA in Biblical Theology*, 24.

³¹ 倪柝聲：《屬靈人》，1：8～19。

離世的「靈」= 離世的「魂」=>「他的靈」=「他的魂」

聖經確曾論到離世者的狀態，曾用「靈」（來十二23），也有用到「魂」（啟二十四），就如以上列出的推理公式。但我們仍是不足以結論靈與魂因此是等同的，只能說有這可能。因為它們也可以彼此代表整體的角度來理解，就如上面的辯證一樣，我們論及「面」可以代表「他」，卻不同於他的全人。這樣的推理與之前以情感所作的，和上面辯證談及一元人觀者的推理都是同出一轍，因為同樣是要把二者的不同以如此的方式來解除的。我們對其可接納性仍存有從邏輯角度上的保留。特別是當聖經中有明顯的經文把靈與魂並列時，這種推理就受到考驗，實在是他們所難於解釋的。然而，我們也不能因為它在邏輯上有不足之處而抹煞聖經把靈與魂看為可互用的可能性，這方面我們在整全三元人觀的辯證中會處理。

二元人觀者還會認為聖經不只用「靈」（רוח; πνεῦμα）、「魂」（נפש; ψυχή）來形容人超越物質的部分，就如「心」（לב [leb]; καρδιά [kardia])、「心意」（νοῦς [nous])、「心腸」（σπλάγχνον [splangchnon])；因而他們認為都是指人的非物質部分，因此靈與魂也只是指人非物質部分的同類名詞，故靈與魂不宜分開來看待。其實這些有別於「靈」與「魂」的名詞乃是屬於一種非專用名詞，各有其重點，是各自以其重心來看生命肉體的情況。如「心」重在表達內心思維意志的中心，「心腸」表達裡面的憐愛。它們是比較籠統、重心式對人心裡情況的形容。明顯它們在討論人內裡部分的劃分時，只能作為補充或參照，不宜與靈或魂的專用性等同來看。

因此，以上二元人觀者所抨擊三元人觀的經文解釋都不夠準確。無疑，聖經中有用相同功能的字眼形容靈與魂，如二者同用「不安／憂愁」這屬乎情操功能的字眼來形容，確是對純三元人觀者合理的質疑。然而，對整全三元人觀者而言這並非是決定性的。

乙、整全二元人觀產生牧養的特色

近代在基督教中雖然一元人觀漸趨普及，但仍是以整全二元人觀為主流，擁護三元人觀者則幾乎只有大多數上一輩的華人牧者。³² 在一、二元人觀衝擊下，據彼愛特 (Boyd) 在向眾聖經學者的調查問卷所得，大約有百分之九十二的人認為應避免用這個魂 (soul) 字，而用「靈」(spirit) 取而代之。從此正可顯出「靈」與「魂」不但在信徒中，在心理學家和聖經學者中也是混淆不清的。³³ 一元人觀者如邁爾斯 (D. G. Myers) 就贊同神學家的說法，索性把「魂」字從基督教的詞彙中除去。³⁴ 彼愛特有感近代對「魂」的忽略引致的不良後果，就在他以上的專文第一部分中指出，「如果魂成為聖經研究系更重視的字，輔導系也會繼之更被重視。」³⁵ 相信這不是出於三元人觀者的意見，魂的「功能」角色（這是二元人觀者或甚至一元人觀者也接納的範圍）的重新被重視，乃是超越三元人觀者的最新取向，值得我們拭目以待。思想以整全二元人觀作為牧養的基礎，實在需要在備受忽略的「靈與魂」之間功能的分別上，作出彌補的功夫，正如以上彼愛特所作的研究，對「魂」被「靈」取代的情況作出彌補。對於靈與魂之間的功能或本質上的差異，我們留在以下整全三元人觀的探討中才作交代。

³² 參本文注腳 16 和 G. R. Collins, *The Biblical Basis of Christian Counseling for People Helpers*, 91；張慕皚 "Some Notes in Biblical Psychology" 也支持整全二元人觀。

³³ 參李耀全：〈心靈輔導〉，頁67；J. H. Boyd, "The Soul as Seen Through Evangelical Eyes, Part II: On Use of the Term 'Soul'," *Journal of Psychology and Theology* 23, no.3 (1995): 161-70。

³⁴ D. G. Myers, "Yin Yang in Psychological Research and Christian Belief" in *Psychology of Religion: Personalities, Problems, Possibilities*, ed. H. N. Malony (Grand Rapids: Baker, 1991), 425.

³⁵ 參李耀全：〈心靈輔導〉，頁67；J. H. Boyd, "The Soul as Seen Through Evangelical Eyes, Part I: Mental Health Professionals and 'the Soul'," *Journal of Psychology and Theology* 23, no.3 (1995): 151-60。

(三) 整全三元人觀下的牧養

以下這部分筆者會側重在解經的角度，總結性地處理這聖經人觀的問題，從而建立起以聖經人觀為基礎的牧養輔導模式。

甲、聖經中靈與魂的傳譯

首先，我們來看看特別具爭議性，且決定是二元還是三元理解的關鍵字，就是聖經中的「靈」(רוּחַ; πνεῦμα) 與「魂」(נֶפֶשׁ; ψυχή)，特別從譯法上向我們表達的含意。我們要曉得聖經中不少字是有直接意思和引申或借用意思這二重性質，就如 רוּחַ 和 πνεῦμα 在新舊約聖經這兩種不同的文字中，都可解作「氣息」或「靈」，前者解作「氣息」是直接意思，後者解作「靈」則屬字源的借用式產生的意思。因此我們對於聖經中提及野獸有氣息，不宜譯為有靈。借用性的字甚至「神」字也存在，聖經有數處以 אֱלֹהִים (ʾĕlōhîm) 即「神」字，來用在人身上，如撒母耳記上二章25節：「人若得罪人，有士師審判他；人若得罪耶和華，誰能為他祈求呢？」「士師」原文是 אֱלֹהִים。太堅持那字的意思只有一個，就成了釋經學中的「一個意思的謬誤」(One-Meaning Fallacy)。³⁶ 當然走到另一個極端，為聖經的字多扣上不應是它真正擁有的意思，也同樣是錯誤的解經。以下我們不是要對它們作冗長的界定，乃是基於以上的論點，來對一些難明白或令人混淆的譯法進行查考。我們並以「第一重意思」為字源直接意思，「第二重意思」為引申或借用第一重意思而來的意思，而且我們也會看到它們的引申意思反成了聖經中常用和出現最多的字。

我們在上文已看過 רוּחַ 或 πνεῦμα 的第一重意思是「氣息」，新舊約大致都以「氣息或氣流」為 רוּחַ 或 πνεῦμα 的第一重意思。「靈」就是 רוּחַ 或 πνεῦμα 的第二重意思，乃是借用「氣息」的不可見、不能觸摸的存在，來產生這第二重意思。這樣就能解決獸有氣息而不是有

³⁶ G. R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove, Ill: IVP, 1991), 72.

靈的問題。在以西結書的異象中，枯骨得著從神來的氣息復生，相信就包括了同得身體賴以活著的生命氣息，並同時得著從神來的靈，正如亞當被造時的情況。但一般來說 נֶפֶשׁ 若解作「氣息」，乃是純指人的氣息，如「口中也沒有氣息」（詩一三五17）。對於經文中論及以情操的形容詞與靈相連，特別是用在非信徒身上的，如法老——「法老心裡〔原文是與靈同字〕不安」（創四十一8），我們就要問這是氣息的另一個引申，用來形容脾氣或心境的情況，還是指著他心中的靈說的。按筆者理解，聖經沒有說未信者沒有靈，卻是失卻與神溝通的靈，故第二個理解仍可接受，若是理解為第一個情況，可以看為是從靈裡流露憂愁、不安等來領會。

對於以上提及情操是否全歸靈或魂的討論，筆者斷不同意這樣的歸類法，因為情操乃是由內到外，或是因外影響內而由內流露於外，涉及全人的情況，就是連肉體也包括在感情流露的範圍裡，就如「我 (soul: נַפְשִׁי) 羨慕渴想耶和華的院宇；我的心腸 (heart: לֵב)，我的肉體 (flesh: בָּשָׂר) 向永生神呼籲（或譯：歡呼）。」（詩八十四2）新約中靈、魂、體彼此整合而有所分別（甚至有層次、有次序）的例子乃是：「我心 (ψυχή) 尊（現在式）主為大；我靈 (πνεῦμα) 以神我的救主為樂（過去式）。」（路一46、47）然後就有發出於口對神的讚頌。我們從其中看出馬利亞在靈裡以神她的救主為樂，繼而有魂裡定志常尊主為大，然後用身上的口發出她的頌讚。另一例子乃是「耶穌看見她哭，並看見與她同來的猶太人也哭，就心裡（靈裡：πνεῦμα）悲歎（過去式），又甚憂愁 (was troubled himself：過去關身 [aorist middle]) ……耶穌哭了。」（約十一33、35）筆者認為可能的理解是：主先從「靈裡悲歎」，繼而魂裡「甚憂愁」（呂振中譯本：大為震盪），最後身上的眼睛流淚，可見情感如何由內而外產生全人投入的地步。對於二元人觀者認為因著魂或靈都與情感拉上關係，推出靈與魂是相同的，則不是筆者接納的辯證方式。

以上我們已略提靈與魂同有涉及情操的層面，現在就讓我們來看「魂」(נֶפֶשׁ; ψυχή)的譯法當中值得注意之處。「魂」這字最基本的意思乃是有呼吸的物，即活物或有生命者。其最早出現乃先於人的被造，與「生命、活」(חַיָּה: ḥayyā)連用：「神說：『水要多多滋生有生命的物(חַיָּה נֶפֶשׁ)……地要生出活物(נֶפֶשׁ חַיָּה)來，各從其類』」(創一20，24)。新約聖經中也有把「魂」譯作「生命」的。³⁷包括神自己，也曾在聖經中用到這字。「主耶和華——萬軍之神指著自己(נֶפֶשׁ)起誓說：……」(摩六8)。「自己」若譯作「自己的生命」，這樣，以上二例仍是在第一重意思中。然而，就是因為生命是那麼重要，因此「魂」字也稍被引申作代名詞用，故以上最後例子的譯法，也是有其他類同經文可循，是一個可接納的譯法。對於「靈」則沒有如此的用法，因為「魂」為生命性格的所在處。

乙、代表經文辯證

以下看四處代表性的經文，去看整全三元人觀如何辯證，我們先看神創造人的兩處經文：

- (1) 「神說：『我們要照著我們的形象、按著我們的樣式造人』。」(創一26上)

「照著我們的形象」(בְּצַלְמֵנוּ) [*b^e-ṣalmê-nû*]：「形象」(צֶלֶם [*selem*])原意是「刻出之物」，在此引申用作「形象」或「相似」，「好像」等。³⁸ 蘭格 (J. P. Lange) 則認為它有「影兒」的意思。³⁹ 廣義而言，這顯出人有與其他生物不同的屬神的特質；狹義而言，乃是有神賜的理性本性（「知識」：西三9、10）和道德本性（「公

³⁷ 如馬太十章39節「得著生命（ψυχή，下同）的，將要失喪生命，為我失喪生命的，將要得著生命」。

³⁸ 編 *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew And English Lexicon* (Peabody: Hendrickson, 1979), s.v. "צֶלֶם"。在內文中，下簡稱 BDBG。

³⁹ J. P. Lange, *Genesis*, Lange's Commentary on the Holy Scriptures, trans. and ed. P. Schaff, no.1 (Grand Rapids: Zondervan, 1960), 173.

義」、「聖潔」：弗四22~25）。這形象在人墮落後仍殘存著（創五3，九6），需要等待著重建。⁴⁰「按著我們的樣式」（כְּדָמוֹתֵינוּ [ki-dê mûê-nû])：「樣式」（דְּמוּת [dê mût]) 意為「相似」、「規模、樣式」、「形象」等。（BDBG）。這字源於動詞 דָּמָה; (dâmâ; 意為「好像」：like)，在聖經中不少用法是帶有具體性的，如「你的身量好像棕樹」（歌七7上）。蘭格還留意到二詞之前分別有不可分的前置詞，在「形象」（צֶלֶם)之前乃是用前置詞 בְּ (bê)，意為「在」，屬關係性的；在「樣式」（דְּמוּת)之前則是用前置詞 כְּ (kê)，意為「好像」或「如」，查看過兩個字義後他認為「形象」代表理想，性情，存在和定義；「樣式」則是實際，表現。⁴¹司可福就明說那「樣式」乃是指與神的三而一近似（非完全似）的具體結構，即靈、魂、體三分而又緊聯於一的關係。所以他是抱持整全三元人觀的。

反對這樣理解的人認為從結構上，「形象」和「樣式」乃是同義詞平行句。創世記後來只提「有神的形象」（創九6），可作一個佐證。但平行句仍可能是對所敘述內容，以二個角度來作相互補充性質的形容（綜合平行法）。⁴²對於似神的三而一，巴斯猶 (Buswell) 對此說法極為不滿，認為乃是把神的三位同等同榮的神性損壞了，因為他是用純三元和用有等級來看三元人觀的理論。其實在整全三元人觀看靈、魂、體終極乃是同等重要的整全結合、彼此依賴，過程中也是同樣重要的，因此與他所擔心的理解並無衝突。⁴³

（2）「耶和華神用地上的塵土造人，將生氣（現：生命的氣）吹在他鼻孔裡，他就成了有靈的活人（KJV: a living soul；現代，呂振中：有生命的人）〔名叫亞當：原文無〕。」（創二7）

⁴⁰ 張慕皚：“The Image of God”，《系統神學（二）講義》（香港：建道神學院，1994）。

⁴¹ J. P. Lange, *Genesis*, 173-74.

⁴² G. R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, 176-80.

⁴³ J. O. Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion* (Grand Rapids: Zondervan, 1962), 247-48.

在第二處論神創造人的過程，提及有神生命的「氣」(נֶשְׁמָה [n^esāmā]) 吹進那神用土造的人的身體裡。נֶשְׁמָה 意為「靈」或「氣」，譯作「靈」的有：「人的靈是耶和華的燈，鑒察人的心腹。」（箴二十27，伯二十六4是另一次）(BDBG)。中文聖經把創世記二章7節「生氣」有「靈」的意思，以附加方式放在這節的末尾，譯為「有靈的活人」，也是意思正確的。這譯法把靈的雙重意義都譯出來，同時指出神賜給人生氣，也賜給人源於祂的靈，⁴⁴ 因此，神就被稱為「萬靈的父」（來十二9），相信就在此開始的。當人接受了屬神生命的氣，人就成為有「生命的人」或作「活魂」（魂：נֶפֶשׁ [nepeš]）。在神造人中明顯就有「體」、「氣」（「靈」）和「魂」三方面形成，卻是成為一「整全」的「活人」（A living soul）。有關靈與魂與身體的內涵和定義，不全是如「純三元人觀」的絕對劃分法的內涵，乃是：靈是我們藉之向神或靈界接觸的部分，魂為靈與體溝通的中界部分，為思想、意志、人格自我的主要所在，體是我們藉之接觸世界的部分。但彼此是在緊扣的關係上，形成整全的一個活人。

（3）「願賜平安的神親自使你們全然成聖！又願你們的靈與魂與身子得蒙保守，在我主耶穌基督降臨的時候，完全無可指摘！」（帖前五23）。

從這節經文看出整個成聖觀乃是十分重視全人的成聖，「全然」（ὁλοτελεῖς [holoteleis]）和「完全」（ὁλόκληρον [holoklēron]）都給我們強調調整全成聖的真理。一元人觀者認為「靈與魂與身子」也只是把整體更仔細的和徹底強調罷了，認為是文學上稱為紆曲語法 (periphrasis) 的表達法。⁴⁵ 筆者認為整全而真實地指出各層面的成聖，也是恰當的解

⁴⁴ 聖經一般多用 רוּחַ (rûah) 來指「靈」，這字也可作「氣息」等（如創七15：「有氣息〔同靈字〕的活物」）。而 נֶשְׁמָה 則為少用的字（只二十多次，前者則為數百次），多指「氣息」，也可指「靈」，與前者可互用。

⁴⁵ 參張慕暉：〈人性「一元」、「二元」、「三元」的探討〉，頁268；李耀全：〈心靈輔導〉，頁83。

釋。而且這裡具體地把人的三種層面列出，就同時挑戰一元人觀認為體與靈魂的等同，並挑戰二元人觀認為靈與魂相同的看法。歐伯寧 (C. A. Auberlen) 認為那不是修辭式的三元，但他認為這未必是指三者在本質是是三元的，而可能是功能上的三元。這點巴斯猶也同意，並引出舊約權威解經家戴力慈 (Delitzsch) 的觀點，指出他的三元乃是指功能的層面上。⁴⁶ 這點也是一種可能的解釋，當然這裡也沒有否定本質性三元的可能性。二元人觀者以這裡「完全」的字眼來指出是同性質的，即靈與魂在這裡沒有性質的分別，但他們卻保持了身與靈魂的不同，表達了一種帶有雙重標準的論證。若我們根據以上身體部分的查考，認識到兩者可以是不同性質的，那麼在這裡若解作本質上存有分別也可以是合理的。

(4) 「神的道是活潑的，是有功效的，比一切兩刃的劍更快，甚至魂與靈，骨節與骨髓，都能刺入、剖開，連心中的思念和主意都能辨明。」(來四12)

在這節中我們主要集中對「甚至魂與靈，骨節與骨髓，都能刺入、剖開，連心中的思念和主意都能辨明」的查考。《講道者聖經注釋》(*The Pulpit Commentary*) 的解釋最為全面，當中他注意到骨髓在骨裡面，而骨節也可解作骨骼 (limb)，那麼靈也在魂裡面。對於「魂與靈」，「骨骼與骨髓」各成一組是肯定的，因為後一組用 τε καὶ (*te kai: and also*) 和前一組用的 καὶ (*kai: and*)⁴⁷ 顯出清楚的二組，連同對下的「思念與主意」，成為明顯的三組。巴斯猶認為要分開「魂與靈」必須加上一個前置詞，否則乃是指對魂的分析和對靈的分析。他這種說

⁴⁶ C. A. Auberlen et al, *The Two Epistles of Paul to the Thessalonians*, Lange's Commentary on the Holy Scriptures, trans. and ed. John Little, no.11 (Grand Rapids: Zondervan, 1960), 95. J. O. Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion*, 246.

⁴⁷ Aland, Kurt, Black, Matthew, Martini, M. Carlo, Metzger, M. Bruce, and Wikgren, Allen, *The Greek New Testament* (Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1983), 即 N. Aland 26th Edition 的新約希臘文聖經，為現今原文公認的權威。以往的版本如 Scrivener's Textus Receptus (1881) 和 Stephen's Textus Receptus (1550) 在「靈與魂」中是用 *te kaiv* 的，那成組的情況也是明顯的。

法在其他解經家的注釋中都沒有提及，其實「分開」(μερισμοῦ [merismou]) 本身已清楚有分開的意思，特別是分成三組的結構是肯定的，因此「魂與靈」的可分性是必然的。當然問題在於之後的骨骼與骨髓是否能看為同樣性質的，從而互作佐證；筆者從本節看到的乃是它們雖然是整合的，卻是明明可分的，因此看魂與靈是不同性質也有其合理性。⁴⁸ 因此，靈與魂是相合而有分別，就如同骨骼與骨髓的相合而有別，這也同時解釋它們之間的可互相代表的性質的理由。我們看到靈與魂在人離世後，都有用在人身上，雖多是用魂，但也有用作靈的，如主復活後對門徒說：「魂是無骨無肉」（路二十四39，直譯靈），和以上提過的希伯來書十二章23節記在天上被成全之人的「靈」（直譯）。

丙、整全三元人觀產生的牧養特色

整全三元人觀乃是要從傳統的分裂式的人觀中出來，傳統分裂式的人觀忽略整全層面的關懷，帶來對身體的苦待或身體健康的忽略，以及對魂的排斥，對世上知識的排斥、對心理學層面的排斥，並過分的追求靈裡的提昇，可能落到很極端的追求之中。整全三元人觀正是要強調整全而有別的人觀意識，見證出聖經正是存在著這樣的人觀。我們在上文提到一元人觀把心靈物質化，但整全二元人觀同樣把靈與魂的分別清除，帶來上文提到有混淆情況，使教會的牧養可能走向以心靈層面為依歸而排斥世學，或是以心理學為依歸而忽視屬靈的指示，造成了這二極互斥或並存的取向。但乃是各自獨立不關聯地應用的取向。整全三元人觀的牧養則是產生出既分層次：心靈、心理、生理的關顧，同時在彼此顧及下進行的牧養。從世俗學問來對心理和生理的知識在經過過濾後，就正如克萊布 (L. J. Crabb) 所用「擄掠埃

⁴⁸ J. O. Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion*, 243-44，也有認為「骨骼和骨髓」都是屬物質界，因此靈與魂其實是同一質素的不同功能，這也是可能的理解；但從比方而言，骨骼與骨髓的質素屬物質卻有質素上很明顯的分別，故也不能說三元人觀者說有不同性質不對。*The Epistle to the Hebrews, The Pulpit Commentary*.

及人」的比方，產生出經過深思熟慮的整合（不是混合）牧養模式。⁴⁹

（四）聖經人觀下的牧養觀小結

總括而言，整全三元人觀最低限度是在功能層面上三元而整全的理解，⁵⁰或者曉格 (M. Unger) 博士對二、三元的爭持可說是筆者的心聲：「（靈與魂）常有互用……但是，靈與魂卻不是完全可互用的同義詞。例如，魂被稱會失喪，靈卻不會，當沒有技術性分別它們時，聖經是二元論，但當要細分時，聖經則是三元論。神學家就在此分別上辯論不休。」⁵¹司布真認為二、三元的分別或靈與魂的分別實難定準也是不無道理。⁵²筆者認為二、三元人觀可同時存在於奧妙的神那裡，這也是我們在以上引據賈玉銘和曉格對二三元論分別的評語中看到。⁵³無論如何，我們在此仍要強調以整全人觀來看待靈、魂、體之間緊扣而有別的關係。也正如我們在以上二元人觀辯證的結論部分所指出的，把「魂」恰當地從靈分出來，而同時又在整合的基礎上，乃是基督徒中重要的輔導基礎。

李耀全博士在《教牧期刊》創刊號的專文中對「靈與魂的關係」進行重新定位，當中有值得深思的結論：⁵⁴

世俗的心理輔導從各方面來幫助人，它是關懷「魂」的需要 (care of the soul)，但卻不願接納「魂」與「靈」的關係，所以只能幫助人某些精神上的需要。教會的輔導卻偏重於屬靈的需要，而「魂」（人性、人內心世界）的需要卻成為它的盲點。屬靈的傳統

⁴⁹ L. J. Crabb, *Effective Biblical Counselling*, Reprint (London: Karshall Pickering, 1977), 26-47.

⁵⁰ 參以上提及蘭格和巴斯猶的看法。

⁵¹ H. L. Willmington, *Willmington's Guide to the Bible* (Wheaton: Tyndale, 1981), 671.

⁵² C. H. Spurgeon, *The Epistle to the Hebrews*, *The Treasury of The New Testament*, Reprint (New York: Thomas Nelson), 42.

⁵³ 參上文注16。

⁵⁴ 參李耀全，〈心靈輔導〉，頁67。

說要拯救靈魂成為靈魂的牧人，卻把靈魂最基本的需要忽略了。反過來說，我們應用心理學來輔導，有時卻停留在「魂」的層面。今日教會所需要的是整全的輔導與關懷，全人的醫治是要把心理輔導與屬靈引導兩個不同的傳統整合成心靈輔導。

筆者認同這整合的方向和需要。但對於作者對二元人觀者「拯救不滅的靈魂」的評論和引聖經學者庫爾曼 (O. Cullmann) 所認為的：「靈魂 (soul) 不死的觀念是從來沒有在聖經出現過的……聖經的重點是身體的復活」⁵⁵ 筆者則不盡苟同。這方面的論證在上文已有論及，在此就不贅述了。正如在論述中提及，聖經中很多經文成為支持人死後靈魂仍在的證據，且是等待著屬靈不朽身體的賜予，得與他們的靈魂結合而復活。⁵⁶

四、聖經人觀與科學的整合

在這部分，筆者試從科學的理論和實驗數據，一方面嘗試對其作出回應，並且也盼望能從其中產生啟思，使之與以上聖經人觀整合。

(一) 科學界對人觀帶來的啟思

科學界對「靈」層次事物的研究，就如超感觀 (Extrasensory Perception) 和心靈遙控 (Psychokinesis) 等奇異功能現象，早就在榮格 (C. Jung) 和威廉雅各 (W. James) 的研究領域裡出現。⁵⁷ 香港的電視傳

⁵⁵ 參李耀全，〈心靈輔導〉，頁81，84。O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* (New York: Macmillan, 1958).

⁵⁶ 張慕皚："Some Notes in Biblical Psychology"。

⁵⁷ 參香港浸會學院宗哲系講師：《基督教與心理學講義》（香港：香港浸會學院，1984）；並 C. Jung 的著作，他以「同步現象」來形容靈界現象如那些是我們所認為的鬼附現象和ESP的研究，其中涉及有奇異功能者的預知能力，使他們能猜知遠超數學或然率應有的數值，超出物理所能解釋的範圍。但是我們也得小心，榮格後來的研究有推銷東方神秘宗教超自然現象追求之嫌；並參 R. W. Hood, Jr. "Religious Orientation and the Experience of Transcendence," and "Mysticism in Psychology of Religion," in *Psychology of Religion: Personalities, Problems, Possibilities*, ed. H. N. Malony (Grand Rapids: Baker, 1991), 87-104；其中有進行實驗式對信徒超然經歷的探研，在內向形的信徒有顯著超然經歷的

媒曾播放外國記者在獨聯體（即前蘇聯），向有奇異功能者所作的訪問，知道在他們中間曾有人被政府利用其功能作間諜性的事宜，也播放了他們發功控制物體移動的片段。最近美國政府的祕密檔案揭露，原來美國政府以這方式在間諜上的投資也是驚人的，竟已有十多年的歷史。我們雖然不是要把對神實存的信心寄託在這些現象之上，但這方面的存在和耶穌在世上所行的神蹟奇事，⁵⁸ 並預言在末世有出於邪靈的「大神蹟」（太二十四24），都表明了這些現象的出現是聖經早已指出的。雖然至今仍有科學家堅持純物質的人觀，他們藉著人左右腦相連的胼胝體 (corpus callosum) 的割除——治療癲癇病的一種方法，令人產生兩個心思；又當電流刺激大腦皮層，那人的某個記憶和連帶的思想就會被喚起；還有發現狒狒也有基本的思想等發現，也能說明了心思確是有涉及物質的層面。⁵⁹

科學對人的始源探究指出：當受精卵由受精開始，在它繼續由輸卵管進入子宮，經過 30~36 小時後進入第一次細胞分裂，正是確定它是否為普通胎或是雙胞胎、多胞胎的決定性時刻。⁶⁰ 在此之前它仍是一個有潛質可變成超過一個生命的受精卵。這情況對那支持「靈魂遺傳說」的聖經學者或信徒，相信沒有甚麼可以回應。但對於贊成「靈魂創造說」的聖經學者或信徒（筆者就是其中之一），⁶¹ 則會較表贊成：神賦予人的靈應是在受精卵確定了是普通胎、雙胎或是多胞胎那一刻或之後，才進入受精卵中；否則很難相信神賦予人的靈會進入一個仍潛存著可能變成多個生命的受精卵中。雖然我們也得承認人之為

體驗（實驗設計外向、內向參與者各約均數）。

⁵⁸ D. G. Benner, ed., *Baker Encyclopedia of Psychology* (Grand Rapids: Baker, 1985), s.v. "Parapsychology", by R. D. Kahoe.

⁵⁹ 邁爾斯：《人性的探索》，頁 64，68~71；達利、格魯茲堡、金吉拉著，楊語芸譯：《心理學》，第五版（臺北：桂冠，1994），頁 67~70。

⁶⁰ 參 R. McQuilkin, *An Introduction To Biblical Ethics*, 2nd ed. (Wheaton: Tyndale, 1995), 295-380; *Microsoft Encarta 96 Encyclopedia*, s. v. "Development"; 歐茨、巴巴利亞著、黃慧真譯：《發展心理學：人類發展》（臺北：桂冠，1994），頁 102。

⁶¹ 下面會交代筆者有這方面取向的理由。

人，除了有神賦予的靈，人亦從父母領受人的種種遺傳，也是我們需要尊重的。因此無論如何這樣的理解仍不是人可以任意墮胎的藉口，但或者這30小時會是給對被姦者墮胎的時限，當然這個還涉及其他聖經倫理的考慮範圍，則並非本處所要涉及討論的。

（二）聖經人觀的整理解

甲、亞當以後人的靈與魂的來源

以下為方便繼續討論，筆者在這裡先來討論：「亞當之後的人是如何擁有他們的靈與魂」這問題。筆者不接納人的靈魂有預先的存在（靈魂先存說），因為「罪是由一人入了世界，」（羅五12）人也是由這一人繁衍而來，聖經裡全無支持靈魂先存的說法。筆者贊成某程度的「靈魂遺傳說」，也就是當今所謂遺傳基因的存在，就連性格、愛好、思想的傾向等也可以是在遺傳之列。然而這仍只是限制在「生身(σάρξ [sarx])的父」（來十二9），σάρξ這字也說出在肉身內有著罪惡傾向的遺傳，因為這字相對 σῶμα 而言；σάρξ乃是有道德性的，包括指到情慾的意思。筆者贊成罪性乃是源於肉體中敗壞了的遺傳質素，然而仍承認因著亞當犯罪而把我們圈在罪人的地位上；還有一直由亞當開始，子女從上一代承受的身體，那是從有罪的父母而來的，因而如出埃及記二十章5節記載，主「必追討他的罪，自父及子，直到三四代」，成為原罪定罪的根據。至於人的靈，正如在以上曾引用過經文的下半節見證神是「萬靈(πνεῦμα [pneuma])的父」（來十二9），因此，筆者相信靈是直接從神創造來的（靈魂創造說）。或如賈玉銘和其他在這方面持折衷態度的神學家所說一樣：「靈由神賦，魂由遺傳之說」；這或許能解決奧古斯丁徘徊在靈魂創造說與遺傳說之間的矛盾，⁶²也切合整全三元人觀者的論據。

⁶² 賈玉銘編譯：《神道學》，2:284; J. L. Garrett, *Systematic Theology*, 441。

乙、與生物科學結合看人的開始

結合以上聖經的查考和科學界人觀帶來的啟思，筆者會有如此的理解：當一個受精卵在輸卵管中形成，從兩性的遺傳基因結合起來，開始了一個可能會變成多個生命體的生命體。直到它進行第一次細胞分裂確定了是雙胞、多胞胎或是普通胎以後，筆者相信在這時或之後神立時創造人的靈，並進入這已確定的受精卵、胚胎或是胎兒中。神賦予的靈最遲可能是在腹中的胎兒可以作很簡單的腦活動反應之時，也就是在傳統的所謂「胎動」之時；約為第三至四週或之後開始的。當神賦予的靈進入人體時，就等待著發揮對身體產生的影響。

筆者相信人的動物性的層次，基本上與其他高等哺乳類動物的特性相同，其中甚至包括動物性的神經思想系統，正如以上提及狒狒也有很基本的思想，但人腦卻有很深的思想潛質，可以從大腦無數的摺紋皮層看出他與其他動物的分別。思想部分在人的腦部乃是在大腦皮質的聯結區中進行，語言、記憶也藏於此。⁶³ 它屬於中樞神經系統中一個非直接從外在得著或給出資訊的部分，其中的神經元只作彼此間訊息的交換和與另一半腦的神經區域的神經元有溝通。這些聯結所代表的思維藉著左右腦中各自獨特的功能發揮效力，右腦管身體左邊的知覺行動、音樂欣賞、藝術欣賞、舞蹈、雕刻、幻想等。左腦則管身體右邊的知覺行動、數學、語言、科學、寫作、邏輯等。⁶⁴ 筆者相信神賦予的靈乃是特別在人的神經思想系統中有著緊扣整全的結合，它也運作於全身百體，並進而接觸身體以外的物質世界。⁶⁵

⁶³ 達利等著，楊語芸譯：《心理學》，頁65～66。

⁶⁴ 邁爾斯著：《人性的探索》，頁69～70。

⁶⁵ P. D. Meier 等指出一班基督徒科學家就有探討人有非物質的靈魂存在的研究，就如曾與B. F. Skinner有過這方面電視辯論的D. MacKay。Custance就從腦的研究證據中相信存在有靈魂與身體分離現象。有一元人觀的基督徒又同時相信人死後有繼續的存在，他們會認為人的「己」乃是腦部活動，人死後則「己」會以另一存在的方式發揮他的作用。參P. D. Meier et al., *Introduction to Psychology and Counseling: Christian Perspectives and Applications*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker, 1991), 40-41。

丙、與整全三元人觀結合的理解

若從整全三元人觀的角度而言，筆者會認為其中魂的位置是靈與體之間互相溝通的中樞位置，也是人的人格、意志和自我的所在。它乃是介乎非物質的靈與物質的身體之間的橋樑，它包括有物質性質的思想，正如我們在以上論到思想的物質性可作證明；它也包括有非物質性，因為很多時在論及人離世時的狀態，都是用魂來表達的，可見魂有非物質的性質。魂在體內所產生的作用乃是同時存在有物質與非物質領域的思想運作，其中包括屬於物質的神經思維運作。

筆者相信人從上一代所接受物質的身體和所屬的身分，這就是一代接一代的子孫承受下來的原罪和罪人的地位，正如我們在上文已有論證的。不但如此，人實際上更是從父母生來身體中的遺傳基因，也不只從上一代傳下了身體的特點，也傳下了上一代犯罪的習慣、習性，這就是所謂罪性的由來。當然人在後天從周圍環境來的影響，也藉著人本身的身體影響到人的裡面。但我們如果把這後天的因素先放下，那就可以說，人從身體的遺傳傾向把上一代的習性傳下來。可以說聖經中代表著人的人格所在的「魂」，就是從「生身的父」來的身體中的遺傳和「萬靈的父」來的靈一同的感應下而開始存在，也就是人自我本身 (self) 的開始存在。若從人的家族習性特徵的傳遞而言，也可以說魂以物質性的遺傳基因從父母傳遞下來。也就是上文提及賈玉銘所謂的「靈由神賦，魂由遺傳之說」。筆者認為若魂是從神賦予的靈，和父母賦予身體的遺傳所感應而存在，並看魂主要的存在是出於神賦予的靈的感應，也就可以說是同時出於神的創造，因此就是屬於「靈魂創造說」。這二說都有它可取的道理。

當人離世時，靈在體內所產生的魂，也就是人之人格所在的魂，它的非物質部分會連同人的靈在結合的狀態裡離開身體而回到神為人預備死後靈魂的去處，直等到神為人預備的那榮耀的屬靈身體出現時，成就永恆的靈魂體整全的結合為止。以上雖然從分的角度來形

容，但靈魂體的緊扣卻是整全互相影響，以全然一個人的方式運作著的。以上是從整全三元人觀的立論所理解的總結。

丁、與整全二元人觀結合的理解

筆者也接納整全二元人觀可以在這樣的情況下理解：靈與魂乃是同一非物質屬人的重要部分，向神的功能發揮就是以靈來形容，向人自己和世界層面的思維層次發揮則是以魂來形容，彼此可以互用，但表達的重心卻是不同。魂感應體而有的神經系統、腦部的運作，或更是代表著思想進行的腦神經的活動，它仍不是魂本身的內涵，而只是從它而有的感應和帶動。從身體中的遺傳來的感應也是如此，不是魂本身的內涵。靈與魂乃是以兩個角度對人非物質部分的形容，它們乃是彼此性質等同而發揮不同的功能而已。整全二元人觀對靈魂的來源會較近「靈魂創造說」，持「靈魂遺傳說」的也可以，但較多是一元人觀者的理解，當然他們的所謂「靈魂」乃是與身體無異，按屬物質身體中由父母傳遞下來的遺傳來理解。

五、在聖經人觀下對青年信徒的牧養

以上的聖經人觀作為重要的基礎，接著來看青年信徒的成長和相應的牧養。

（一）整全而有別的成長觀

甲、成長觀經文的考據

基於以上的論述，現在嘗試結合聖經中對成長的理解，以下筆者嘗試從聖經經文進行研究。

在聖經中很多時用植物的成長來表達信徒靈命的成長，就如馬可福音所記載一段主的話：「神的國如同人把種撒在地上……地生五穀是出於自然的：先發苗，後長穗，再後穗上結成飽滿的子粒。」這給我們清楚看到，神的國在人心中的成長就如植物生長，順著成長次序

的過程：「先發苗，後長穗，再後穗上結成飽滿的子粒」（參可四26～29）。成長的過程需要料理，保羅就說：「我栽種了，亞波羅澆灌了」，但誰使神的生命之種在人心裡繼續成長？保羅就補充說：「惟有神叫他生長。」（林前三6）神的作為在馬可福音中就用「自然」來形容，意思是順著神給它生長的天然次序，我們不能揠苗助長，在屬靈的成長上，也是要按部就班的。⁶⁶雅各對以掃所說的，「我要量著在我面前群畜和孩子的力量慢慢的前行」（參創三十三14），也與此相合。這說明在成長路上要循序漸進的聖經真理。

在著名的撒種比喻中（太十三章1～9、18～23），主就將人聽道後好和不好的三種情況以這比喻帶出，說出靈命的成長與那人接受的心田的狀況有很直接的關係。祂先講三種都是沒有好結果的：主要是對道的忽視、沒有深入明白的心和藏著今世的思慮，接著講出第四種有好反應的心田，這像給我們暗示聽道的反應壞遠多於好。第四種的心田就是那存著誠實善良的心聽道的，他們也分別有三種不同程度的果效，就是結實有三十倍、六十倍和一百倍，相信這是舉例式的說法。⁶⁷至於結果子的多少，關鍵在於除了從心田誠實善良的地步來衡量之外，我們在主那葡萄樹與枝子的比喻中，看出還涉及我們與主的生命關係的狀況如何——是相通還是存有閉塞，從而決定結果子的多寡（約十五1～9、16）。而一個信徒至少應當結出真誠向神悔改相信的果子。⁶⁸論及果子，保羅更從神默示出聖靈的九味果（加五22～23）。

聖經中也用工程來形容屬靈的建造（參林前三10～15）。那裡保羅心目中乃是聯想到「神的殿」的建造（參林前三16），使徒彼得也

⁶⁶ 曾霖芳（海外神學院講師）：《釋經學密集課程講義》（香港：海外神學院，1987）。

⁶⁷ M. Henry, *Matthew Henry's Commentary on the Bible*, Reprint (Peabody, MA: Hendrickson, 1991).

⁶⁸ 吳主光（海外神學院講師）：《約翰福音講義》（香港：海外神學院，1987）。

有類似的說法，把聖徒看為「活石」，「被建造成為靈宮」（彼前二5）。以上經文主要是從整體教會的角度，來確定聖徒的成長能在教會的事奉上彰顯出來。⁶⁹但個別聖徒身上屬靈生命的建造也可以被看為聖殿的建造，因為「你們的身子就是聖靈的殿……所以，要在你們的身子上榮耀神。」（林前六19、20）

聖經中也用一般人的成長來比喻聖徒的成長，就如希伯來書中的話：「凡只能吃奶的都不熟練仁義的道理，因為他是嬰孩；惟獨長大成人的才能吃乾糧；他們的心竅習練得通達，就能分辨好歹了。」（參來五11~14）保羅在哥林多書信中也用相似的表達，把落在屬靈成長幼稚階段的哥林多信徒形容為「在基督裡為嬰孩。」（林前三1）在這書信中他勉勵他們「在心志上不要作小孩……在心志上總要作大人。」（林前十四20）他又這樣提醒提摩太：「不可叫人小看你年輕，總要在言語、行為、愛心、信心和清潔上，都作信徒的榜樣。」（提前四12）

但從心理年齡而言，對於小孩單純的一面，我們的主甚至要各人轉變成一個小孩子般謙卑的樣式，才能進神的國（參太十八1~4）。聖經也提醒我們要趁著年幼，把握時間，認識造我們的主，不要等到年老髮白，那時恐怕太遲了（參傳十二章）。箴言也提醒家長要把握小孩還年幼之時把真道教導他們，這樣對他們的影響大，以致「到老也不偏離。」（箴二十二6）至於青年人，聖經常提醒他們，「私慾」很容易氾濫，消極方面是「要逃避」之（提後二22）；積極方面則要「遵行主的話」，好能「潔淨他的行為」（詩一一九9）。

使徒約翰寫給三種從靈命和生理年齡上不同程度的信徒：「小子們（現代中文譯本：孩子們）……父老……少年人（現代中文譯本：

⁶⁹ 涉及整體中成長的比方還有基督作頭，教會是祂的身體，我們則是這身體中的肢體，誠然個別信徒固然要有身心靈全人整全的成長觀，他也同樣需要認定他個人的成長必須在教會的整體中發揮出來。

青年們)」(參約壹二12~14)。這方面在本文開首就已提及，那裡也比較過聖經一向對年齡的看法乃是比現今一般的年輕，如我們眼中的中年，在聖經中只看為是青年範圍，在那裡提到聖經中作者對老幼的稱呼，乃是相對作者與受信人或讀者之間的年齡差別而言。就如以上提到使徒約翰對他估計的三種年齡的讀者，「小子們」則是「一般青年的讀者」，⁷⁰「父老們」則是「中年到老年範圍的讀者」，「少年人」可能是「青年至中年的讀者」。留意這裡使徒約翰用了兩對「小子們……父老……少年人」，筆者相信這次序有一定的意義，因為它是不同於一般由小至大或由大至小的排列，因此必定有我們需要留意的理由，雖然筆者相信使徒約翰提及主對他們的恩典乃是三類年齡的對象都有分的，但仍然不能抹煞這些恩典對他們有獨特的側重。賀智斯(Z. C. Hodges)在《聖經知識注釋》中提出，「青年們」放在三者的最後可能是要顯出他們在主的國度中事奉，是最有活力的一群，是主所最重用、要誇勝「惡者」的，這點筆者很是認同。⁷¹當然筆者也明白到他們也是仇敵最想攻擊的對象，缺乏「神的道常存在……心裡」來面對仇敵，就必敗無疑，這也正顯出青年牧養工作乃是當今最艱鉅的工作。相對而言，老人工作則是較易的牧養工作。他們不像那些青年人那麼善變和喜歡對抗，他們的靈命、對父神的「認識」和關係也穩定，所以在約翰兩次的勉勵中也是相同的，這種穩定從靈命、從生理、從心理的成熟度而言也是一致的。我們也可從雅各、約瑟看到這些漸趨穩定和老練的成長歷程。

⁷⁰ 我們在本專文的最早段中已提到使徒約翰在書信中常以「小子們」(τεκνία)來寫給一般的讀者，但在這裡第二組的「小子們……父老……少年人」中的「小子們」則用 *paidia*，相信就是要把讀者三類的年齡範圍提出來，故用這個少用的字來使之與 *τεκνία* 所指一般的讀者有所分別。參 K. Braune, *The Epistle General of John*, Lange's Commentary on the Scriptures, trans. J. I. Mombert (Grand Rapids: Zondervan, 1960)。

⁷¹ J. F. Walvoord and R. B. Zuck eds., *The Bible Knowledge Commentary*, 2 vols. (Wheaton: Scripture Press, 1983, 1985), 2:890.

乙、從靈魂體的角度看成長

現在我們進而探討聖經中以靈魂體的角度對人成長的形容。保羅對哥林多教會的書信中提及：「弟兄們，我從前對你們說話，不能把你們當作屬靈的，只得把你們當作屬肉體，在基督裡為嬰孩的。」（林前三1）因此這裡給我們看到，「屬肉體」就等同是「在基督裡為嬰孩的」，是仍在幼稚的屬靈成長階段中。正如我們在前文提到希伯來書中類同的表達，這裡保羅接著說：「我是用奶餵你們，沒有用飯餵你們。那時你們不能吃，就是如今還是不能。你們仍是屬肉體的（σαρκινός [*sarkinos*])，因為在你們中間有嫉妒、紛爭，這豈不是屬乎肉體（σαρκικός [*sarkikos*])、照著世人的樣子行麼？有說：『我是屬保羅的』；有說：『我是屬亞波羅的。』這豈不是你們和世人一樣麼？」（林前三2~4）「屬肉體的」（σαρκινός/σαρκικός）⁷² 字眼乃是「肉體」（σάρξ），正如我們提這個字乃是多用作指身體中氾濫的情慾而言，因此「屬肉體」的基督徒，就是隨從或夾雜著身體中過分的情慾而行事，在這裡保羅所舉的例子乃是他們世俗化的血氣行事，出於「嫉妒（ζήλος [*zēlos*])、紛爭（ἔρις [*eris*])」⁷³ 是出於追求世俗名銜的私慾。

與它直接對比的乃是「屬靈的」（πνευματικός [*pneumatikos*])，就是依著心中的靈行事的人，聖徒心中的靈已經是與主的靈結合而蒙聖靈重生的人，因此也如同卷書信的前文保羅提到順從靈行事的聖徒，他們乃是得著參透萬事的聖靈在他們心中的指引（參林前二14）。論到聖徒面對聖靈的引導，使徒約翰提醒我們「一切的靈，你

⁷² 參 Bauer, Walter, Gingrich, F. Wilbur, Danker and W. Frederick., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), s.v. "σαρκινός" and "σαρκικός", 傳統上二字可互用，細分則前者指「雜著肉體而行事的」，後者則是「屬乎肉體行事的」。

⁷³ 這兩個隨從肉體行事的例子在加拉太書中有相繼再出現（ἔρις, ζήλος），在那裡還舉了其他很多項出於肉體情慾的惡習、惡行。和合本把「肉體」意譯為「情慾」正是說出其道德性的腐敗慾性（參加五17~21）。

們不可都信，總要試驗那些靈是出於神的不是。」（約壹四1）當今靈恩派就是不肯接受聖經在這裡提出的試驗。靈裡進深的追求，若有偏差，可以落到很混亂的地步。

在聖經中除了如上文所舉的例子，把「屬肉體的」與「屬靈的」比對，在哥林多前書二章14節也有「屬魂的」與「屬靈的」比對，「屬魂的」（*ψυχικός* [*psuchikos*]) 這形容詞在英文中沒有相應的詞，就譯為「屬乎天然的」（*natural*），中文也把這意譯為「屬血氣的」，但「魂」這字的第一重非引申的意思確是有「血氣」之意，由它引申出「生命」和聖經中專用的「魂」的譯法和意思。那裡指他們是「不領會（或譯接受）神聖靈的事」。這與猶大書19節「這就是那些引人結黨、屬乎血氣（*ψυχικός*）、沒有聖靈的人」⁷⁴ 有相同的理解，清楚是指那些還未得救沒有聖靈的人；那裡提及他們的特徵是從他們敗壞的思想發出很多誹謗、譏誚的說話。雅各書三章15節提到，「這樣的智慧不是從上頭來的，乃是屬地的，屬情慾的（*ψυχικός*），屬鬼魔的。」它給我們看到屬魂的智慧出處是何等可怖，也看出魂在心思智慧的領域活動。「屬魂的」這詞當它與「屬靈的」再相對來用，在哥林多前書十五章44至46節中乃是把它們相應類比為「屬地的」和「屬天的」，並用在對兩種的身體而作比較。這裡應是從它那屬乎地上的性質與屬乎天的性質作的比較。其他文獻中又有「屬魂的」與「屬身體的」（*σωματικός* [*sōmatikos*]) 比對來用，如次經馬加比四書一章32節「一些人的慾望是屬魂的（有譯作〔精神性的〕），其他人則是屬身體的（有譯作〔生理的〕），理性則是管治和超越它們」。⁷⁵

筆者相信中性而言，「屬魂的」主要應指出於人本性裡的心理或精神層面。引申與屬天比較則是指地上一般生命。將其道德性負面

⁷⁴ 這裡「聖靈」原文只是「靈」字，應是指「聖靈」而言，未信主者就算有靈也是名存實亡，無法與神的相交。

⁷⁵ Bauer, et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, s. v. "ψυχικός".

來看，則是指倚靠自己的思想、意志而不接受神聖靈的感動和心意的人；未得救的人，他們的思想特別是如此，一個十分靠自己的心思而忽略神聖靈提醒的聖徒，也可能落到近似「屬魂之人」的地步。一個人的得救會決定在他的心思上的取向或取決，是真誠向自己並向神承認自己的軟弱和需要，還是對這些事仍佯作不聞不問地繼續的自欺。一個在心思上真誠決志向主的聖徒，仍可能受著從肉體情慾的氾濫所帶來的侵害，對這些事的妥協，就會落到屬肉體被罪纏繞的光景中。雅各書就把人犯罪的過程描繪如下：「但各人被試探，乃是被自己的私慾牽引誘惑的。私慾既懷了胎，就生出罪來；罪既長成，就生出死來。」（雅一14、15）罪先藉著肉體中的私慾，再而「牽引誘惑」著我們的心思層次，催使我們的意志付諸行動，就犯罪了，結果是帶出死亡般的敗壞，對不信的人最後就是滅亡。

正如前文論及聖經中的人觀，看到我們的靈魂體乃是神要使之「全然成聖」的（帖前五23）。聖經中都有道德性負面看「靈、魂和體」存有的偏差，正如我們在以上看過的，但那並不是它們在神創造裡本質上存有的偏差，乃是指到罪對它們的蒙騙和渲染所致，以致如「肉體」（σάρξ）⁷⁶已是被道德化地等同越分的私慾，那已不是指著它的本質而言了。聖經中指出很多它們的正面意義。在形容詞的用法上，「屬肉體的」主要是被負面地使用，「屬魂的」則也有中性和負面地使用，「屬靈的」則是主要被正面使用。在它們相應的名詞而言，就如「肉體」（σάρξ）多是負面使用，中性使用的多是「身體」（σῶμα）；「靈」與「魂」基本上是中性，但還要看上下文所指而定，這樣分辨它們意義的準則也適用在「肉體」和「身體」上。

對於抨擊把「體」從「靈與魂」中分出來，乃是有貶低它的意味，並帶進像初期教會後期所有的諾斯底的錯謬，落到縱慾或苦行的極端裡；筆者也不同意失卻整全地把「體」分出，但聖經裡明明有指

⁷⁶ σάρξ 這字也不是一味被負面使用，也有中性用它之時如「魂無骨無肉（σάρξ）」（路二十四39；林前十五39等）。

著那與「私慾」等同的「肉體」這字的負面使用，也是不能抹煞的，然而要分清那不是直指我們的「身體」而言，我們在上文也看過聖經中談及的「身體」是被神正面看待的，因為它根本就是神所創造的，就連我們復活時，主也是要賜給我們一個屬靈的，卻是有物質性質，可吃食物的身體，主自己成了復活的初熟果子，就向我們示範了這個事實。

對於抨擊把「魂」從「靈與魂」中分出來乃是有貶低它的嫌疑，並帶進反智、反知識的基要派的偏激，使不少知識界中見證的有利位置被新派壟斷了。筆者也不同意失卻整全地把「魂」分出，雖然聖經中對於這字有較負面的應用，但仍不能抹煞「魂」代表著人心理層面的正面意義。它也是神所創造整全的人的重要層次。不論你是以一、二元這較功能的觀點看待它，還是以三元這兼有本質和功能的觀點看待它，對它的重新重視已是當今的呼聲。

總括而言，因受著世俗心理學的影響，近代一直就把「靈與魂」彼此等同並看為與「心理」等同，因而忽略了「靈」層面的需要，同時「體」的慾念也有被過分遷就的危險。另方面，過分保守的傳統教會又把「魂」作負面看待或以二元人觀把它隱藏在靈裡面，因而忽略了「魂」層面的需要，令「體」層面的需要也被狹隘的極端屬靈化觀念所忽略。這兩大極端都是需要矯正的。

以上論及靈魂體的成長觀，筆者還想在這裡把正確的「屬靈觀」提出如下：我們在以上看到聖經把屬靈與屬肉體來比較，後者隨從私慾而行，也把屬靈與屬魂比較，後者代表隨從人世俗的心行事。但筆者從來沒有把重點太放在外物上，用以分開屬靈或不屬靈，如此分裂式的屬靈觀不是聖經本來的意思。要緊的是從內心的狀況或動機而察知。外在的就算是不在教會中，而是在家務裡、工作中或甚至在遊戲中，也可以是屬靈的。勞倫斯在廚房裡也有他與神相交的時刻。相反地，就算是在教會裡，心思可以是很屬世的，身在教會但心卻已飛出九霄雲外，如此在教會也實在是很屬世的。

耶穌來到世間時的宗教界中人，就正是落到如此虛有其表的敬虔或屬靈地步，可嘆歷代教會重蹈覆轍的不計其數，特別是國教化和教皇化後的教會，正是墮落到像耶穌在世之時代，那班被祂痛斥的猶太宗教領袖的光景一樣，就是虛有宗教的外貌，而失卻敬虔的實際。宗教改革後的基督教會，有的仍未盡除天主教教會形式的敬虔和階級化的路線，馬丁路德高呼「人人皆祭司」的牧養觀卻被那驅不散的天主教遺風所掩蔽，⁷⁷近代約翰衛斯理和莫拉維的復興和宣教佈道運動，正是重新把握著這方面正確的明見。⁷⁸新約聖經並不真正支持聖品人和平信徒區別的觀念，我們都是主的見證人並承擔起這「宣揚那召你們出黑暗入奇妙光明者的美德」的「君尊祭司的」職分與使命。就算是在工廠裡工作，若清楚是主呼召的，在那裡忠心見證就合乎主對你的心意；若是不明白主的心意，就算是在修院裡當修女，正如馬丁路德所講的，那反可以是最屬世不過的事，因為不是按神的心意而作的決定。我們是全時間為主所用，不論是被主安排在普通的職業崗位中，或是在教會的全時間聖工裡，也都是屬靈，也都是為主而活。那逃避主全時間呼召作傳道的，當然是在屬靈上有很大的虧欠，在他的世俗工作中也很難最榮耀主。

丙、聖經人觀靈理、心理與生理結合處理的嘗試

以下筆者嘗試以郭雲 (W. T. Kirwan) 那整全三層次人觀進行的心理學與神學的結合模式，來作為跨進實際牧養的一個重要理論的基石。筆者會以整全三元人觀的立場來進行對他的整合模式的修訂，但相信我們是在整全上仍取得共識的。表列如下：⁷⁹

⁷⁷ 馬丁路德就怒斥：「『祭司』、『教士』、『屬靈的』、『傳道人』等，當他的事工由所有的基督徒那裡轉移到這幾個作惡的人那裡去之時，就大受冤屈了。」參瑟格勒著，蕭維元譯：《教牧學要義》（香港：浸信會出版社，1968），頁67。

⁷⁸ 約翰衛斯理就曾說：「我們全部都在這件傳福音的事工上，也始終在這件事工上。」參杜永嘉著，劉逾瀚譯：《聖經真理百課》，2：83。

⁷⁹ W. T. Kirwan, *Biblical Concepts for Christian Counseling: A Case for Integrating Psychology and Theology* (Grand Rapids: Baker, 1984).

| 項目 \ 層次 | 靈 理 | 魂 (心) 理 | 身 (生) 理 | 整 全 觀 |
|---|----------------------------------|---|----------------------------|---|
| 人格空間 | 思想著或 認識著 (以心思認識) (相交) | 感受著或 存在著 (以心中感受) | 活動著或 造作著 (以決心作成) | 活著的人內而 外的觀念性至 實踐性的整全 三維向度的人 格定向 |
| 未墮落的人性 (以神為中心) | 魂裡有滿足感 情(有正確的 自重和價值觀) | 靈裡有滿足歸 屬感(對神有 真確的認識) 有正確意念, 自我觀 | 有滿足自制和 受制(把握諸 可能性) | 與神、人、己 和諧相處,自 我身分內外一 致,彰顯出神 的形象 |
| 墮落人性內在 需要的失卻 (以自我為中 心) | 歸屬感(帶來 不安,對世界 由真確轉為假 設) | 感情(帶來罪 疚、羞恥) | 力量(帶來灰 心、無助感) | 自我身分失落 ,與神、人、 己的關係失落 |
| 墮落人性內在 矛盾和人格偏 向的形成 | 認為被拒(重 者成「好接近 別人」的性格) | 認為被辱(重 者成「對抗別 人」的性格) | 認為軟弱(重 者成「回避別 人」的性格) | 自我分裂(需 要的己與被拒 的己)存在的 矛盾 |
| 墮落的世俗輔 導方式 | 認知派輔導方 式 | 人文主義者輔 導方式 | 行為主義者輔 導方式 | 我們需要整全 地整合 |
| 自我一致需要 恢復的(在與 基督聯合裡尋 回自我身分, 參看加二20) | 自我形象(身 分的認知部分) | 自我尊重(身 分的情感部分) | 自我控制(身 分的意決部分) | 非求「理想的 己」,乃接納 神恩裡「真正 的己」,與主 聯合是達至此 的重要途徑 |
| 三一真神的幫 助 | 父的收納產生 信心醫治不安 | 子的救贖與大 愛下使他重新 自重 | 靈加力量與復 活盼望使對前 面重新把握 | 神恩裡認識自 己並接納神恩 全人的醫治 |

| 層 次 項目 | 靈 理 | 魂（心）理 | 身（生）理 | 整 全 觀 |
|--------------------|---|--|--|---|
| 牧養輔導步驟 （從輔導者立場） | 1) 先建立歸屬感，以「你在哪裡？」並神家的收納。為此要投入，真誠、熱誠，尊重和具體從而建立信任和帶領他自我的探索 | 2) 以愛領他得著亮光去解決問題。以「我愛你」的心情作。為此要讓真理自動開啟，針對問題，即時幫助……會冒險和助他使真理內化在心中 | 3) 要以服事的心助他，並領他也學習服事神和別人。為此要計劃和實踐個人的行動程序，給予安全感，並將領受外化在生活的實踐中 | 以整全對準輔導者的身心靈的內在需要而作出的輔導，乃是整合其他輔導模式的重要基礎 |
| 由得救到成長的步驟 | | 我們本身主要在「存在著」承認我們的實況 | 1) 先有神的「恩召」要感召我們的心，我們有自制的取決，決志甘心過由神管治的人生 | 我們不能「造作著」成全救恩，乃神恩作成 |
| | | | 2) 聖靈叫我們知罪悔改信靠主「重生」 | |
| | 5) 父神「收納」為兒女，信→情感，肯定 | 4) 「稱義」脫罪疚 | 3) 帶來生命「改變」部分恢復神的形象 | 6) 「成聖」中有整全的成長 |
| | | | | 7) 有確據蒙「保守」 |
| | | | | 8) 得「榮耀」完全恢復神的形象 |

以上的表乃是筆者遍歷全書的精華所在，並加上筆者的部分修訂，是身心靈成長、牧養與輔導很有參考價值的指標。

丁、整全而有別的成長所邁向的成熟目標

這部分總括以上對成長觀的探索，並作一些補充，再把以上多少已有涉及對成長要達至所謂成熟的目標，進行整合式的重申和釐定。從植物的成長看目標，就是能結出豐碩的果子，聖靈的九味果就是重要的目標，能夠如此乃是基於與主的密切關係，這本身也是成長的目標，使能過與主聯合的靈裡生活。成人的成熟、老練對比小孩的幼稚、無知也可看出成長的目標所在，卻不是指在罪的渲染下的成熟、世故，我們反而要如嬰孩般向那方面的壞影響表現無知。還有，對主的真道的認識也是重要的成熟目標，但值得注意的是，正如郭雲所指出的，聖經中的認識乃是側重在相交裡的認識，特別是與父神、與主的「認識」，而非太側重於希臘式理性層面的認識。⁸⁰ 也就是與神達至完全的恢復密切相交的地步，又建立與人彼此扶持、互賴 (interdependence)，而非自我中心的健康人際關係。⁸¹ 那和諧的神人關係也是神形象重得的表彰，在其中人靈裡重得和諧與神與人的歸屬關係，並建立基於在神裡面而有的信心生活；在其中人魂裡或心理層面重得對自我的評價、正確的神恩裡的自重、正確的情感、從基督的大愛的滋潤裡建立愛心的生活；在其中人身上或生理上靠著神聖靈的大能，治死身體中的私慾，重新得著力量克己，對不定的未來靠著神給予將來的應許，過著滿有盼望、滿有力量的得勝生活。

⁸⁰ W. T. Kirwan, *Biblical Concepts for Christian Counseling*, 43-46.

⁸¹ 三一的神本身也是見證這種彼此依賴的完美關係，這點 Pingleton 有很好的闡述，參 J. P. Pingleton, "A Model of Relational Maturity," in *Christian Perspectives on Human Development*, ed. Leroy Aden, D. G. Benner and J. H. Ellens (Grand Rapids: Baker, 1992)。Collin 也有同樣的見他，參 G. R. Collin, *The Biblical Basis of Christian Counseling for People helpers*, 84-85, 106-10, etc。

（二）青年信徒整全而有別的牧養

以下我們會先嘗試從生理和心理層次，闡述牧養青年信徒要留意的地方，當中涉及結合以上已有心理學部分整合的嘗試模式，來應用在青年信徒身上的牧養。最後看青年信徒靈命與生理、心理整全結合後的牧養要注意之處。

甲、對青年信徒「身」的牧養——生理

我們從以上肯定了「身」的成長乃是神要我們正面看待的，我們從聖經記載主耶穌基督年少時的成長，其中包括了「身量」隨著年紀成長就是有力的例子（路二52）。因此教會中應要考慮青年在身體上的需要，給予足夠「體動」的機會，活潑的聚會方式應是青年人較合適的方式，否則太呆滯和死板的聚會方式會把他們嚇走而不能發揮他們靈活、易吸收的特長。然而太側重此而忽略整全層次的領受，也會終叫他們因無深度的領受而退去。

本文所指的青年信徒，按筆者在文章開首的定義，乃是約為艾律克森「生命環理論」裡八個人生階段的「青少年期」（12~18歲）到「成年早期」（19~35歲）。這時期身體上的成長特徵是要我們從聖經以外的書本中可以了解的。青少年期生理上乃是進入一連串的「青春期」，這期間腦的下視丘會釋放激素引致腦下垂體釋放其他的生長腺素，最後會引起性激素由性腺（女性的卵巢或男性的睪丸）⁸²中釋放，他們會引起第二性徵的發展並回饋給下視丘，因而改變其他化學物質的釋放。這時男的會明顯長得很快，又會長粗糙的毛髮、鬍鬚、喉頭突出、聲音變低等所謂第二性徵的出現。女的會在初經前約二年半已長得很快——女的通常比男的早熟一至兩年，她的胸部、臀部增大和聲音變高等。從第一個、第二個性徵出現後約需四年半，才能完成如成人般的性徵結構。青年期因內分泌而有痤瘡（俗稱「青春痘」）是明顯的煩惱之一。⁸³

⁸² 這就是所謂第一性徵所在處。

⁸³ 參溫世頌：《教育心理學》，頁89以下；達利等著，楊語芸譯：《心理學》，頁

由此步入成年早期的初段，也正是生理上的性衝動最高峰期，青年人對異性有相當的好奇，在這些事上要提醒他們多加警醒，其中很多私自的性幻想常會影響到靈性成長，教導他們對夢遺的正確理解和對「自慰」（或手淫）的處理。⁸⁴ 在青少年期若開始與異性約會，很容易有性衝動的舉動，如愛撫，帶來婚前性行為的危機。那是正值心思開始塑造的時期，常會魯莽作出不成熟的決定，而後果可能會悔恨終生，因此這時期應讓他們正面認識這些方面的傾向，培養審慎的態度處事，不要常以自己年輕為理由，乃要在這年輕時期就有屬靈的大志，能成為別人的「榜樣」，正如保羅對提摩太的勸勉——屬靈上的成長是可以超越生理上的「年輕」（提前四12）。有研究發現早熟的男女在同儕群中會表現較優秀，晚熟的則相反；⁸⁵ 筆者相信敬虔的生命同樣可以使我們比同儕群更成熟處事。這段時期應鼓勵他們發展舒解身心的課外活動和良好的興趣，以及在教會中男女間公開大方的相處，這些都可以有一定疏導性慾和引導性好奇進入正軌的作用。⁸⁶ 然而也要提醒他們避免處身容易發動情慾和發生試探的處境，如二人獨處一室或處在很偏僻四野無人的地方。如前文提及：「逃避少年的私慾」正是美好的做法；另方面，彼此能有屬靈的追求，正如保羅對提摩太的教導，「同那清心禱告主的人一同追求公義、信德、仁愛、和平」（提後二22），更是良好的疏導。

527~546。韓進之等著：第四節〈我國大學生自我意識的發展〉，《中國人·中國心：發展與教學篇》，楊中芳等合編（臺北：遠流，1992）。*Microsoft Encarta 96 Encyclopedia*, s. v. "Acne" and "Puberty"。

⁸⁴ 一般而言，夢遺是普遍的現象，基本上不一定涉及道德，但清心不涉及性幻想可避免其頻密程度；另方面，「自慰」若非涉及對象，或可有商榷餘地，但實際上心思仍會受誘落入對象化的自慰裡。可參 K. Sanford, "Toward a Masturbation Ethic," *Journal of Psychology and Theology*, 32, no. 1 (1994): 21-28。

⁸⁵ 參溫世頌：《教育心理學》，頁89以下；達利等著，楊語芸譯：《心理學》，頁527~546。

⁸⁶ 參黃重光醫生在最近（1996年6月）的教育電視中接受訪問時提出的分析與意見。

在以上撮要郭雲的列表中，給我們看見生理部分的成長，乃是需要依靠主的靈加添力量來克勝的，其中也看到決心控制身體的重要。保羅就提到要「攻克己身，叫身服我」（林前九27），他乃是用參加奧運會般的鬥志來勉勵我們。筆者的體驗就是體操能有助於我們對身體的控制和增加自制力，但如要能長久，總須靠著那賜我們力量之主的靈，方能徹底成事。正如保羅在羅馬書中提到身體中的情慾時，曾經歷灰心失望說：「誰能救我脫離這取死的身體呢？」（羅七24）後來他就領略到：「賜生命聖靈的律，在基督耶穌裡釋放了我，使我脫離罪和死的律了。」（羅八2）他又說：「弟兄們，這樣看來，我們並不是欠肉體的債去順從肉體活著。你們若順從肉體活著，必要死；若靠著聖靈治死身體的惡行，必要活著。」（羅八12~13）

乙、對青年信徒魂的牧養——心理

接著我們來看對青年信徒「魂」的層面，或說心理層面的牧養。我們再談到青少年期，英文是 *adolescence*，乃是源於拉丁文 *adolescere*，意為「變得成熟」。它是學習成人技巧的時期，不只是面對青春期的生理變化，更是面對文化所定義的事項，有研究如此因素下的青春期乃是十九世紀開始有的西方文化產品。⁸⁷ 據高迪斯基 (Koteskey) 等人的研究，我們身處的現當代乃是失落身分的一代，多元主義的充斥，使青少年在塑造他們身分的時期中迷惘過來，信念和道德準則都非常薄弱。⁸⁸ 然而，根據埃里克森的理論，這時期也是處於「身分一致與身分混亂」之間張力的危機中，且是預備步入成年早期和相應的「親切與孤立」之間張力的危機中。很多人研究艾律克森的生命環理論，都認為他主要是放在對「身分」在社際間達至成熟地步其中發展過程的研究。我們從以上郭雲分為三個層次的心理學與神學的整合中也提到，人正是失卻神的形象因而落在自我分裂、自我身分失落的地步；這情況也可以從人與神、與人、與己的「關係」的決

⁸⁷ 達利等著，楊語芸譯：《心理學》，頁527~528。

⁸⁸ Koteskey et al., "Measurement of Identity from Adolescence to Adulthood".

裂看出，我們所信的三一神卻是自我一致的，特別從祂對自己的介紹「我就是我」(I AM Who I AM) 看出(參出三14)，郭雲就有此領略。⁸⁹ 人內在歸屬感的需要特別在青年期是明顯的，就是所謂同儕群關係。但這時期也存在著孤立自己與外在對抗，特別是開始由接納傳統到挑戰傳統；這也顯出他們對自己的價值觀或自尊需要尋求的表現；但當他們在理想中打混而發現自己脫離現實並看到自己自制力的軟弱時，⁹⁰ 也是他們灰心喪志之時。這時期從學齡而言，乃是在他們陸續步入高中、大專和就業的人生重要時期，也是他們基於生理和心理需要而注意擇偶的時期。那是十分決定性的時期，因此正如上文使徒約翰十分重視這時期的青年人，要格外的看重和鼓勵他們。這時期青年人的創意也是神用得著的要素，就如歷史上的「乾草堆學生福音運動」，從其中帶來復興的火把，就是鮮明的例子。

這段時期的早段，也就是青少年期，實在很需要建立好他們建基於真理的立場和身分——因這正是他們身分塑造的時期；以此作為基礎，才能使他們升上大專後不至於失落。要建立好這段時期的基礎，就要提早建立他們個人追求的生活，不是靠同儕群才有的表現，乃是建立能向神直接支取力量，並曉得如何在軟弱中重新靠神興起的追求祕訣。同時提早鼓勵他們與家長、與教會中的領導者、主日學老師等有良好的交通關係。轄制式和強權帶領對他們會產生反感，因此要恩威並施地與他們相處(參彼前五1~5)。提早教導他們尊師重道的精神。也提早領他們去反省——某程度上滿足他們心智上解決疑難的需要。⁹¹ 但這樣帶領他們反省的導師，本身必須已有美好的根基，否則

⁸⁹ W. T. Kirwan, *Biblical Concepts for Christian Counseling*, 94.

⁹⁰ 他們「理想的我與現實的我相背」、「主體的我與社會的我相背」，他們一時會堅持自己對，一時又發現自己在那麼的軟弱錯謬中。存在著脫離現實和我行我素的危險。參韓進之等：第四節〈我國大學生自我意識的發展〉。他們可以是社會有意義運動的發起人，不甘隨流合污，卻容易被人（甚至是基督教界中的魅力領導所迷惑）或政治所利用。

⁹¹ 就連非信徒的大專生也同樣需要在有人幫助下進行反省，因為這時期的思想常會偏激。參韓進之等著：第四節〈我國大學生自我意識的發展〉。

己尚未立，焉能立人，結果反而會更為惡劣。筆者就看穿現今事奉教會的主日學，有的正是在這方面的安排上失當了。據以上表列的研究，「魂」代表著「感受上」的層次；因此，這方面對青年牧養很是重要，故在要求他們受教之時要先對他們有愛護和尊重。強壓的手法只會帶來更大的反彈。這也是筆者體驗到容易向他們犯的毛病，特別處身在這民主思想澎湃的時代中，更是如此。

還有一點要留意的，正如以上生理部分所提過的，就是這段時期正是他們踏進社會，有很多與人相處的時期，不少人因為在年幼時得不著父母恰當的培育，性格上有著不少的偏差。在這些方面給予彌補的輔導並協助重建他們性格有缺陷之處也是重要的，正如郭雲提到的三種性格的偏差一樣。因篇幅關係，在這裡就不能太多論及。其中這些偏差表現出來的，就是在他們與別人相處上，有強烈偏差的，特別內向和自卑型的信徒在這些方面的弱點尤其明顯。筆者就贊成可以有一些相交技巧小組發揮這方面的彌補功能，⁹² 團契的聚會內容中也應留意到這方面的需要，使他們能得著這方面的幫助，以致建立起一種健康人際的弟兄姊妹間相處的生活。筆者相信這方面也應當是這時期大部分青年團友普遍的需要。筆者發現在教會中不少成年、中年的弟兄姊妹都忽略這方面的建立。其實筆者也曾是其中的一分子，實屬遺憾。

丙、對青年信徒靈的牧養——靈理

最後，我們來看看如何對聖徒屬靈層次的牧養，我們以上多由生理與心理的角度，並借助外來的心理理解模式來作為對青年牧養的參考。不難發現，以上分析也基於整全的觀念，而把屬靈層次的考慮同樣在生理、心理層次的了解與牧養中論及。這樣，靈理或屬靈的牧養層次又是怎樣？首先要在這裡重提以上曾提過正確的「屬靈觀」下的

⁹² 參 K. K. Leung et al., "Social Skills Training Groups for Young Adolescents in Hong Kong," in *Empowering Families: A Collection of Concepts and Methods*, ed. Nancy Rhind (Hong Kong: Hong Kong Family Welfare Society, 1994)。

成長，才是恰當的邁向屬靈成長的途徑。上文曾提及那些靈恩派在這方面的偏激追求，那種流於感觀上所謂經歷靈裡的興奮，不只會把自己導入屬靈的危險中，而且把如此的追求以為是最高層次的追求，須知就正如保羅在哥林多書信中指出的，那些追求特別屬靈方言恩賜的信徒，他們那種偏好不叫他們成長，反是被斥為「話語像孩子，心思像孩子」的屬靈幼稚的追求心態（參林前十三11，十四19～20）。

我們在以上先提到生理和心理層次在青年牧養上要留意之處。在認識的層次上，先對以上兩重層次的把握是重要的，也是我們輔導、牧養上所謂的要把握在「常識」（common sense）裡的處事方式。但若然是以輔導的步驟而言，筆者則同意郭雲的次序，從心靈的層次開始，讓對方因你全然投入的真摯、真誠所感動而悅服，從而肯向你坦誠。把焦點放在對方，發出你的關心、尋覓，就如父神對失落的亞當和夏娃所發出很個人關懷的呼聲：「你在哪裡？」（創三9）再而對個別的人，了解問題的所在。接著乃是在愛裡，帶著應許指正他（們）的問題所在（給予「女人的後裔」〔創三15〕傷蛇的頭之救恩應許），讓個別的他知道「我愛你，很願意幫助你。」⁹³其中涉及「用愛心說誠實話」（弗四15），並領他面對他的問題所在。再而領他一步步的進入解決問題的途中。這是由他的內以至外的層次，而非讓他太快要自力面對矯正的行動，若如此就不是靠著聖靈作出的了，所以這次序是重要的。

論及青年信徒在靈命上特有的問題，乃是因為以上提及生理、心理的因素由外而內對他們做成衝擊，這些心理和生理的傾向也順延影響他們的靈命。在這期間，他們很容易把自己停留在「以問題為中心」（problem-oriented）的自我糾纏裡，更不好的是在這時期，那本來可以產生彼此扶助作用的同儕群，因著都處於傾向偏激的反思中，因

⁹³ 參 W. T. Kirwan, *Biblical Concepts for Christian Counseling*, 119 以後。

而落到「累鬥累」的地步，這點在很開首就有提及。若能在這時期的前階段建立好他們的使命感和福音見證的行動，就能使他們不至落入那麼理論化的糾纏中，而不至令靈性走入死胡同裡。當然導師能夠恩威並施地幫助他們一同經過這段時期也十分重要，筆者就深感教會需要有專為大專生而組合的恆常活動，讓一些成功經過的「過來人」真實地分享他們的心路歷程，實在是很重要的策略。最後，就是要好好勉勵他們建立與神的直接進深的關係，在如此基礎下，才能使他們安渡這段信仰的反省期，不至中了過分理性化的毒，有神、有導師領著他們經過這段人生重要的時期。

六、總結

筆者有感上文的內容涉獵太廣，後部分的應用相信需要在以後繼續探研，故也就不作累贅的重述。但盼望此專文，確實能為前面再進一步的研究奠定好神學的基礎。青年的牧養工作實在是那麼的沉重，又是那麼的富有挑戰，願主使用這些研究，使在這方面的探研確實能達至學以致用的地步。