

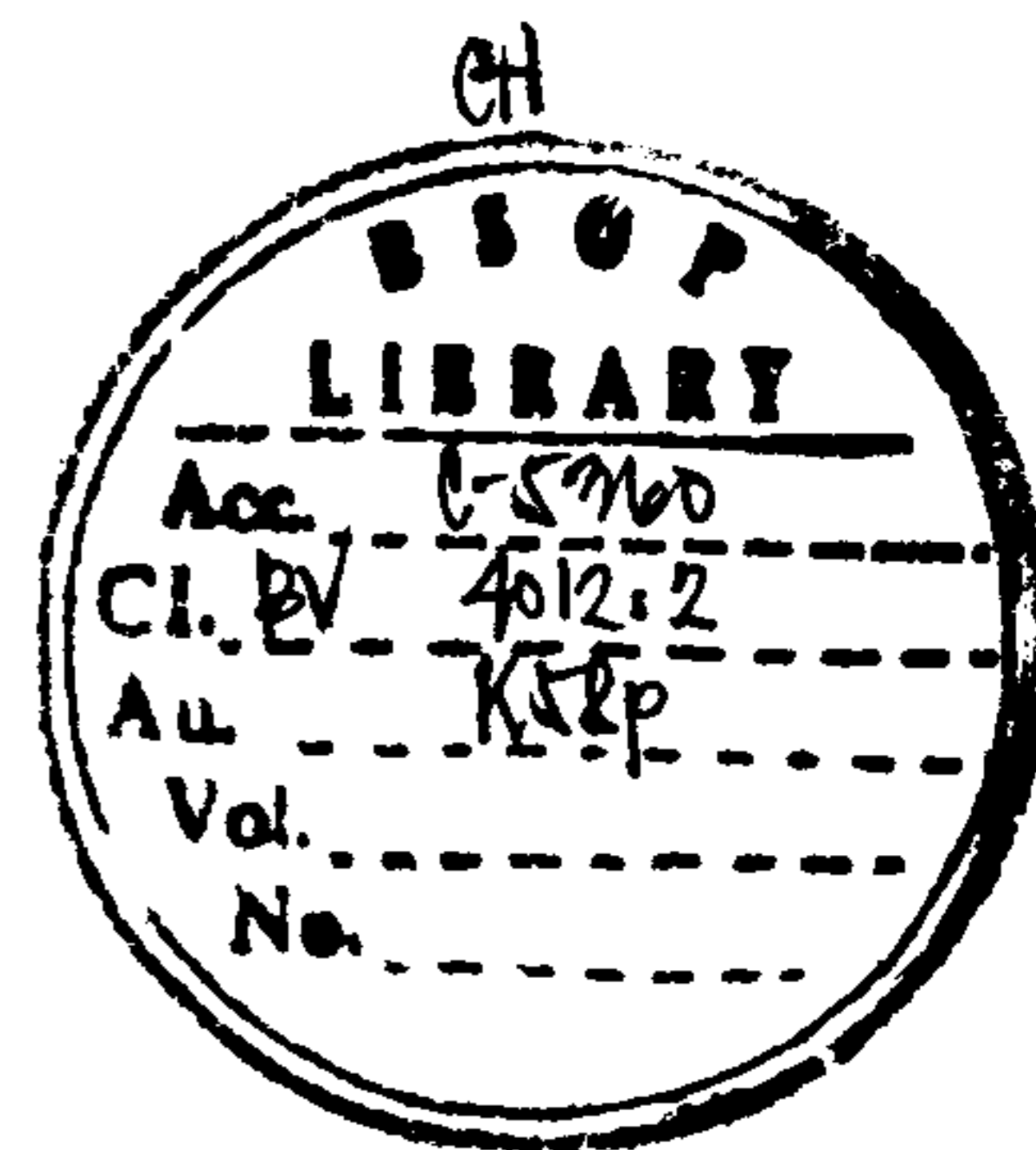
教牧心理輔導

曹敏敬 著

在一次醫院牧養的同工團契叙話中，從病者的關懷、輔導至院牧本身的造詣，均提及參考書的重要和需要。但在目前有關教牧心理輔導方面的中文參考書為數甚少，有者也多屬翻譯本，與本地文化缺乏相通。曹敏敬博士的「教牧心理輔導」一書可說是應時之作。正如作者言及，其書之主要目的是將在美國過去六十年來於教牧臨牀訓練與教牧心理輔導中的精華，提綱挈領地介紹予讀者。作者更從其十多年來於教牧臨牀訓練與輔導之經驗，本色化地與國人分享。筆者有幸首讀全書、深受其誨。作者從中西文化的貫通，深入淺出的敘述，理論與實踐的結合，生動活潑的實例，從各方面將教牧心理輔導闡釋。深信本書對一般教牧人員，尤院牧同工必有肯定的助益。對神學生更是一本良好的參考書。

那打素醫院院牧
曾建安
一九八六年五月卅日

C-5360



基督教文藝出版社

目 錄

馬序.....	V
謝詞.....	VI
第一編：一些教牧心理輔導的觀點.....	1
第一章 導論——生動的人生故事.....	3
第二章 教牧輔導與心理治療.....	14
第一節 教牧神學.....	14
第二節 教牧關懷與教牧輔導.....	21
第三節 教牧輔導與心理治療.....	27
第三章 中國人對心理學及心理輔導的研究.....	32
第一節 中國古代心理學.....	34
第二節 紅樓夢人物的心理描述.....	41
第三節 回顧與前瞻.....	51
第四章 教牧心理輔導之神學基礎.....	55
第一節 牧養與治療的聖經基礎.....	56
第二節 救恩與健康.....	60
第三節 釋經學與教牧心理輔導.....	65
第四節 為天國預備道路.....	69
第五節 結語.....	72
第二編：教牧心理輔導中的動力過程.....	75
第五章 教牧心理輔導過程的開始階段.....	77

II	教牧心理輔導	
第一節	動力的過程	77
第二節	事前的準備	80
第三節	打開話匣子	82
第四節	魔術問題	84
第五節	資料的搜集	88
第六節	合約	90
第六章	溝通與診斷	96
第一節	溝通	96
第二節	診斷	101
第七章	移情與反移情	109
第一節	移情	109
第二節	反移情	119
第八章	輔導者與受導者之關係	125
第一節	真誠	128
第二節	溫情	130
第三節	同感心	132
第四節	結語	136
第九章	輔導關係中的特殊問題	139
第一節	抑鬱者	139
第二節	強逼性者	142
第三節	偏執性者	145
第四節	病態者	147
第五節	精神分裂者	151

目錄	III	
第六節	結語	155
第十章	結束與轉介	158
第一節	心理輔導的持續期間	158
第二節	結束	161
第三節	轉介	165
第三編	：教牧資源與倫理	175
第十一章	教牧心理輔導者與其宗教資源	177
第一節	教牧心理輔導者的條件與訓練	177
第二節	教牧心理輔導者的宗教資源	185
第十二章	教牧倫理	194
第一節	中國的倫理觀念	195
第二節	基督教的倫理觀念	197
第三節	道德守則	199
附錄一	諮詢調查表（受導者資料紀錄表）	203
附錄二	英中人名對照表	204
附錄三	參考書目	208

馬 序

門人曹敏敬博士於吾母校普林斯頓神學院（Princeton Theological Seminary）度其休假年（sabbatical year）後，出其所著「教牧心理輔導」一書以示，請為校閱；事畢，囑為之序。

余維教牧輔導學在華語神學院課程中向少開設，在堂會牧養中，教牧同工亦鮮能顧及輔導工作；敏敬憾然於此，早在其研讀博士學位時固以輔導學為其主修，其後在美京中華基督教會及加州沙加緬度（Sacramento，加州政府所在地，僑胞通稱「二埠」）衛理公會擔任牧職，雖極煩忙，仍以輔導工作自任，信眾與一般僑胞均獲其助，以是，此書殆為其念載鑽研與實踐之心得，絕非徒屬理論之作也。

尤有進者：基督教出版界中，有關輔導學之譯著，本已鳳毛麟角，屈指可數；至於入門之書，更付闕如。敏敬此著深入淺出，對教牧心理輔導內容盡量包羅，提綱挈領，吾信其於神學生及教牧同工均將大有裨益。

敏敬先翁 新銘牧師與余訂交於二十年代後期，迄其去歲（一九八四）蒙召息勞，垂六十載。新銘牧師畢生熱心事主，在學校任教，在雜誌主編，在堂會牧養，均能戮力於文字事工，數十年如一日。余不敏，常蒙其許以趨附，在學校中任其助手，在雜誌中充其稿源，在堂會中為其僚屬；迺荷謬推為知末，公私事務時相議評，友情之篤，秃筆難宣。茲者敏敬既承庭訓，復克紹箕裘，牧餘潛心治學，且斐然有成，則 新銘兄可謂有後，而余亦與有榮焉，因樂為之序。

馬鴻述，紐約市，一九八五，九，十。

謝 詞

一本書的完成，是很多人努力的成果，並非只由一人的創作。人類文化的發展，常是由先聖、先賢、先進所留下來寶貴的資料，再加上後人不停的努力、鑽研、琢磨、發揮而後積聚而成。要付出代價、犧牲，才有成就；要播種、澆灌，才有收穫。

首先我要謝謝美京中華基督教會，在我服務十年後，慷慨的給予我一年的假期，使我在普林斯頓神學院（Princeton Theological Seminary）不但能以訪問學人的身分潛心治學，更有時間多作默想及反省，在靈裏更新。普林斯頓實在是一個很理想的進修“勝地”，環境幽雅，古色古香，學者雲集，圖書豐富，學術氣氛濃厚。在普神期間，有機會請教了很多學者，並與他們成爲良友。例如普神的教務主任及教牧神學教授立斯理（James N. Lapsley, Jr.），訪問學人並愛慕爾大學（Emory University）的教牧心理學教授卓查理（Charles V. Gerkin），普神的臨牀教牧教育主任白朗莎地拉博士（Sandra R. Brown），三一輔導中心（Trinity Counseling Service）的查爾白恩博士（Brian Child），訪問學人及衛斯理神學院（Wesley Theological Seminary）的教牧心理輔導主任史超域教授（Charles W. Stewart）等，都成爲我的良師益友。

在初稿完成後，更蒙前大學時期的心理學教授馬鴻述牧師校閱，提供了很多寶貴意見及給予很大的鼓勵，並替本書作序，感激萬分。會友胥浩功先生，在其所工作的美國國會圖書館，替我找了一些寶貴的中文資料，以及內子若蘭在我進修期

間，除了要作兩個孩子的母親之外，更要兼負作父親的責任，使我無後顧之憂。最後，美京教會同工及平信徒領袖，在我離開的一年中，皆能彼此衷誠合作，同心合意，興旺福音，我都在這裏一併致謝。

我寫這本書有三個主要的目的：第一是把在美國過去六十年來在教牧臨牀訓練及教牧心理輔導中的精華，提綱挈領的介紹給讀者。第二是從堂會牧養的角度，把我自己過去十多年來的一點教牧臨牀訓練與輔導的經驗，閱讀及研究的心得與各位分享。第三是通過本色化的過程，希望教牧心理輔導能成爲華人教會牧養及傳福音的重要工具，使壓傷的蘆葦，將殘的燈火，憂傷的靈，痛悔的心，更能得到調養、醫治、支持、安慰與指導。

敬請讀者不吝賜教。

曹敏敬寫於美國普林斯頓神學院

第一編

一些教牧心理輔導的觀點

第一章 導論—生動的人生故事

今天一早起來，拉開窗簾一看，天正下着大雪，雪花紛飛。窗前是一片草地，種有十多棵大小不等的樹。右邊有些高大茂盛的常綠樹，巍峨地伸展入天空。左邊有些禿顏的小樹，擠迫在一起，與這些高聳的常綠樹一比，像自卑地降服在高不可攀的大樹面前。

我搬進普林斯頓神學院(Princeton Theological Seminary)校園裏一房一廳的小單位已差不多有四個月了。搬進來的時候正是夏末秋初、天朗氣清、氣候怡人的季節，窗前的小樹、大樹都是枝葉繁茂、綠茵向榮。但過了一個多月，這些小樹已開始落葉，出現禿枝。因此我每當拉開窗簾看窗外景色，我總喜歡看那巍峨俊美的常綠樹。他們那雄偉壯大的氣概，根深柢固的穩立大地之上，昂首挺胸的望着天空，好像與忠烈的岳飛對和着“仰天長嘯，壯懷激烈”的感慨。

我平常雖然有意無意的避開看這些矮小、頹廢、意氣消沈及禿顏的小樹，但是我對這些小樹亦寄予無限的同情。前些日子，他們不都是青翠、蓬勃、美麗而滿有活力的小樹嗎？為什麼他們變成這麼頹喪、消沈，不能振作呢？但是今天早上的景色卻有新的氣象，我無須再哀憐這些小樹。因為經過數小時的大雪之後，在這些頹枝上都積滿潔白晶瑩美麗的雪花。在晨早太陽照射之下，這些小樹卻呈現出自信、使人神往的氣質。在嚴寒的冰雪之下，他們流露出內在新的生機和新的意識。他們在與那些高聳巍峨的常綠樹相比之下，雖然個子仍然顯得矮小，但絕不遜色。因為這時他們能有自信的接受常綠樹的挑戰，他們毫無懼色的對付現實。況且在雪景之下，這些小樹所

呈現那使人神往的氣質與那內在新生的意識，是那些巍峨的常綠樹所沒有的。

這些在雪景中的小樹，好像那些在羈留所中的少年，經過經驗豐富的心理輔導者的改造之後，從內在中產生新的品質、新的意識及價值觀念；外在則流露出經過改造的新的行爲。今天早上的雪景，使我有很大的感受。因爲在欣賞這大自然的景色之中，我再一次體會到這不斷創造的力量是從我們的上帝那裏來的。窗外雖然寒風凜冽，但我心中有一股靈命的暖流在我裏面運行。

當我正凝視窗外的景色入神時，廳裏的電話鈴聲響了，把我從「人格」與「樹格」的比擬構想中拉回來。我心中自言自語的說：「現在才早上七點多鐘，誰這麼早便打電話來呢？可能很重要也說不定。」於是當鈴聲響了第二次，我便把電話筒拿起來，原來是美京中華基督教會的副牧師打來的。

當我拿起電話筒時，她對我談及一位華裔青少年，在假日與同學遊逛公司，順手偷了幾卷錄映帶(vidio tapes)，在離開公司門口時被公司的警衛發覺，當場把這華裔青少年及其同學加以拘捕，並準備送上法庭審訊，問我如何處理法庭上程序及一些事後處理的方法。

今日華人社會與十多年前很不同。當我和內子在十七、八年前來美京的時候，整個大美京區只有數千華人，很少聽見有華人要領社會福利金的，更從來沒有見過華人被拉上公庭受審。一般的美國人都很尊重華人，因爲他們知道華人多是勤奮刻苦、腳踏實地的；華人多是奉公守法的；華人的子弟多是努力向學的。我自己親眼見過那些經營餐館或洗衣館的勞苦大眾，他們克勤克儉，盡力供養子弟讀大學，使他們成爲工程師、醫生、律師、教授、科學家等專業人才。雖然職業無分貴

賤，拿「掃」把掃街的與拿計「數」機理財的(粵語「掃」與「數」同音)，應當無分彼此，但是華人能投入這些專門性的職業工作，不能說不是華人近年在美國的成就。

但近年來美京華人的社區複雜了很多，不但剛才所提及青少年在商店偷竊(shop lifting)一些較輕微的犯罪行爲，就是青少年毆鬥及兇殺、販毒，也是層出不窮。至於其他如家庭問題、婚姻問題、夫婦毆鬥、代溝問題(generation gap)、子女出走、子女逃學、以致個人意圖自殺、情緒低落問題、工作問題、無心向學問題、青年戀愛問題、失業問題、老年問題、經濟問題、居住問題、交友問題、兒女的教導問題、擇業問題……真是數不勝數。

當我仍拿着電話筒與這位女牧師交談的時候，再向窗外張望，窗前的小樹數月前不是長得青翠茂盛的嗎？爲什麼會出現禿枝呢？這位犯了商店偷竊的華人少年，以前不是循規蹈矩，奉公守法的大好少年嗎？爲什麼現在竟犯上第一次的偷竊行爲呢？我再看清楚窗前的小樹，在樹枝上已出現青綠色的小苞，冰冷的雪花不能遮蓋它們。經過一場大雪之後，這些禿頽的小樹都呈現新的氣象及新的生機。在一個教牧輔導者的心中亦深信在經過一連串的心理輔導之後，這位犯了偷竊的華人少年，亦可以像禿頽的小樹經過一場大雪一樣，過着新生的生活。不但內在的意識上、價值上及品格上有所改進，就是在外在的行爲上亦會呈現新生的象徵。

事情湊巧得很，當我離開美京搬進「普神」校舍內居住前兩、三星期，這位犯了偷竊罪的少年的父親李先生(註一)到我的辦事處來找我。當時李先生因身體疾病(血壓高、有心病)的緣故，到喬治華盛頓醫院求門診。那醫院的一位社會工作者白朗女士打電話給我，說：「這裏有一位中國病人李先生，不大

諳英語，情緒非常低落，聽說他的大女兒數月前離家出走，看來他很可能有自殺的傾向，我可否請求你給他一些輔導？」我答應了白朗女士的請求；同時亦請她吩咐李先生在來我的辦事處之前，先用電話與我聯絡，因為我雖然一星期工作六天半，但不是常常都在辦事處裏“候駕”的。那天李先生沒有打電話給我，也沒有來找我。過了兩天，他突然在我教會門前出現，並沒有預先打電話給我。一來可能因語言的問題不大了解白朗女士的吩咐；二來，因他一家都是從香港來美，不大了解「牧師」(minister)或教牧輔導者(pastoral counselor)到底是什麼「東西」。他考慮了兩日，既然醫院的社會工作者吩咐他去見牧師，他便「硬着頭皮」去見，以完成其「責任」。

話說李先生在教會門前出現，一個高瘦的身子，穿着一套殘舊的西裝，遮蓋着一軀疲乏的身體。兩目無光，面無表情，形容憔悴，愁眉深鎖。難怪白朗女士說他有自殺的傾向。一看他就知道他有很多焦慮(anxiety)，同時也反映出他的情緒非常低落(depression)。我從未與李先生謀面，所以在開始時便注重建立一些輔導者(counselor)與受導者(counselee)之間的信任關係(trust relationship)，希望他能開放胸懷，把心中的隱憂、焦慮與問題，在舒展及沒有催迫的輔導過程中自然的吐露出來。有關輔導者與受導者之關係，將在本書第八章再作詳細的討論。

李先生在華埠好好餐室當廚子，一星期工作六天，每天工作十二小時，非常辛苦，但收入還差強人意。他的妻子嗜賭成性，不理家務，把她自己從工作中賺回來的每月幾百元都賭光。李先生用「一天賭到晚」來形容並埋怨他的妻子的賭癮。夫婦間的感情已達破裂階段。大女兒已十八、九歲，喜穿奇裝異服，濃妝艷抹，常與華埠不務正業的「飛羣」來往，深夜不歸。

數月前更離家出走，並指控她父親對她作「性的侵犯」(sexual assault)。對此李先生極力否認，並且對其女兒離家出走表示極度忿怒，指控他女兒「忘恩負義」，辜負他十多年來養育之恩。李先生曾兩度報警，訪尋他女兒的下落。後來他自己查出他女兒逃到德薩斯州(Texas)，一對親戚夫婦收容她在他們所經營的餐館工作。李先生亦曾用長途電話警告這一對親戚夫婦。

李先生還有兩個兒子，大兒子十四歲，學業成績欠佳。小兒子十二歲，聰明伶俐，勤奮好學，是李先生唯一的希望與寄託。李先生更說這小兒子很「受教」，很馴良，父子的關係也很好。他提及他的小兒子時，李先生開始面露笑容，眉頭鬆開，眼中流露出一線希望。我的心頭也放下了一塊大石。

作為一個教牧心理輔導者，我便藉這機會加強他對小兒子的關係，希望這樣會使他在黑暗無光的人生路程上找尋到生命的希望，從而改善他的工作態度及情緒，並他與同事之間的關係。但問題的矛盾是如果只是對李先生作個人的心理輔導，是絕沒有辦法解決他家庭所陷入的嚴重處境。因此在我對他的問題作了一個「臨時的診斷」(tentative diagnosis)之後，建議他與他妻子商量，希望他全家到我的辦事處來接受家庭心理輔導。在輔導結束時，我請他盡快與我聯絡。

一星期過去了，兩星期也過去了，李先生還沒有與我聯絡，也許他沒有法子說服他的太太。當時我也要準備搬入「普神」進修，不然的話我會打一個電話給他，追查一下情況的發展。在美國一般的心理輔導者不能勉強受導者接受輔導，願不願意接受輔導完全是受導者自己決定；就算是精神病院也沒法強迫精神病者入院治療，除非精神病者的確有兇暴性(violence)或對生命有危險性，才可強迫他入院。我有一個事

後的推想：假如李先生能說服他的妻子在我離開美京之前接受兩三次的家庭輔導的話，我很相信，他們的大兒子很可能會避免了這次犯偷竊而被捕的不幸事件。

當我仍拿着電話筒時，這位女牧師建議，如有機會，好不好請求法官判李先生的大兒子按期到我們的教會報到，並接受教牧心理輔導。那是最好不過的建議。這建議不但可免去消極的反應，更可積極的從那少年的心態與觀念着手，進行一連串的輔導以產生行為上及品格上的改造。

以上都是用一些比喻或示例(parable or paradigm)及生動的人生故事(living human story)來描寫芸芸眾生的境況。開始的時候用樹與人相比，用風雪比輔導過程，用雪景來代表輔導後的新氣象。中國人喜歡把「人」與「樹」相比擬。如：「十年樹木，百年樹人」。樹與人很相似，樹有木材；人有人才。樹需要栽培；人需要教養。耶穌也喜歡用無花果樹、葡萄樹作比喻。如耶穌說：「你們可以從無花果樹學個比方，當樹枝發嫩長葉的時候，你們就知道夏天近了……」(太廿四32)。

作爲一個牧者，我很注重教牧動力(pastoral dynamic)，就是牧者如何在芸芸眾生的生動的人生故事中產生最大的影響及效用。這些故事帶有血、有淚、有歡笑、有憎恨。如果要更詳細的描寫，可以把人的情感：喜、怒、哀、樂、愛、惡、慾都淋漓盡致的圈點出來。其實這些生動的人生故事都可作爲生動的人生文獻(living human document)，成爲研究教牧心理輔導學的重要資料。

在美國研究教牧輔導的最新趨向便是用解經的方法(hermeneutical approach)來處理上面所說的生動的人生文獻。愛慕理大學(Emory University)的教牧心理學教授卓查理博士(Dr. Charles V. Gerkin)最近(一九八四年)出了一本書便是

以「生動的人生文獻」(*The Living Human Document*)爲名，用解經學的方法來處理教牧輔導的個案工作。普林斯頓神學院的教牧神學(牧範學)教授金當諾博士(Dr. Donald Capps)於同年也出了一本名爲「教牧關懷與解經學」(*Pastoral Care and Hermeneutics*)。金氏完成了他的手稿時才知道卓氏已先他一步出版了。他們同是用解經學的方法。卓氏注重教牧輔導；金氏注重教牧關懷，互相補足，各有千秋。關於他們的方法，將在第二章「教牧輔導與心理治療」再作稍爲詳細的討論。

以上是一些零碎的故事，希望給讀者三個領會：第一，在今日日新月異，急劇變化的高度科技社會裏，人大概爲了要本着「適者生存」的原則，或爲了避免被淘汰，不得不要追上時代或潮流而趨向「理性化」與「科技化」。這趨向一方面會帶來人類的「物質文明」，如在美國差不多每家人都有汽車、電視機，很多家庭都有個人的電腦(personal computer)；但另一方面個人越來越缺乏處理他自己的情緒(mood)及感情(feelings)的能力。當個人的感情失去調節或控制力時，就會成爲很多問題的結癥。這一章裏所提到的個人問題、家庭問題、社會問題等等，都是現實的描寫，是不容忽視的。

第二，今日的華人(或中國)教會，無論在國內或海外，在這急劇變化的社會裏，應扮演一個很重要的角色，以與「物質文明」平衡。今日的華人教會應與神學院攜手合作，加強教牧心理輔導的訓練，使之成爲宣教事業中的重要一環，以致一般的牧師及神學生都有機會接受嚴格的心理輔導訓練。通過教牧心理輔導可把福音帶到社會的基層及家庭與個人心靈的深處。耶穌吩咐門徒「把船開到水深之處」(路五4)或許有這個含意在內。

第三，教牧心理輔導是一種非常嚴格的訓練，需要經過多

年才能孕育出經驗來。它需要在有經驗的輔導員督導之下(under supervision)慢慢成長。但是研究教牧心理輔導學可以是很輕鬆的、很有趣的。

或許有些讀者會自言自語道：「這些生動的人生故事好像是對我的一個寫照。」或說：「我好像在這些生動的人生故事中扮演了某一個角色。」那已是遠超過我寫這章書的目的。我要感謝上帝，因祂已差遣聖靈在我們中間工作了。

有些比較敏銳的讀者在這時或許會說：「作者先生，且慢！究竟你所說的教牧心理輔導有沒有實際效用？」

這問題非常實際。教牧心理輔導是實踐神學(practical theology)中一門學科，如沒有其「實際的效用」，則不應列入在實踐神學的範疇之內，這是在理論上對你們所發出的問題的答覆。你們好像不太滿意這個在理論上的答覆，你們大概想要有一個「實際」的答案來答覆你們「實際」的問題。那我只有用另一個「實際」我所親身經驗的生動的人生故事，一個我自己亦非常受感動的真實故事，來回答你們的問題結束這章。

一九八三年十二月的一個晚上，在維珍尼亞州亞歷山大城(Alexandria, Virginia)有三位華人青年被警方一網成擒，控告他們一連串的販賣海洛英及彼此串同販毒的罪行，把他們都下在監裏。第二天其中兩位可擔保出外候審；另一位因籌不足保金，只好仍留在獄中。我因被法庭委派作他們的翻譯員，因此從他們擔保出外那一天到整件案件結束的五、六個月的審訊過程中都常有機會與他們在一起。一方面替他們翻譯，另外一方面也用在法庭等候開庭的時間或在扣留室中，與他們作「教牧心理輔導」的工作。

這三位青年，一位是結婚不久，妻子已有幾個月的身孕；一位娶了越南女子，有三個孩子，幼女才出世一個月。第三位

是單身漢，孤苦伶仃。這三位青年，有兩位是沒有身分的(即沒有在美國的居留權)。他們都常常失業，有時有工作，有時沒有工作，心中非常惶恐。我非常同情他們的境遇與身世。上帝既然使我有機會與他們接觸，我就盡力為祂工作。經過多次的個別的或小組的(連他們的太太在內)教牧心理輔導之後，這些「男人大丈夫」都淒然淚下，痛改前非。這兩位年輕的妻子當然亦黯然神傷，淚如雨下。

我回想起這一幕一幕生動的人生故事，腦中活活清晰的浮現這幾位青年額上的汗珠，紅腫潤濕的眼睛、下垂的雙眉、顫抖的身軀、惶恐的神態、蒼白的臉孔、失望的表情、凌亂的對話，與那沈默含羞答答的越南女子，秀雅的身段、緊緊抱着那初生的女嬰，那嫣紅的臉孔和凌亂的長髮，兩眼凝視着手上的嬰孩，像一切的希望與寄託都在這嬰孩身上。至於那已懷孕數月的少女，本來那雙美麗圓黑的眼睛，現在已失去了光彩。新婚如蜜糖似的愛情和期待着第一個愛情結晶誕生所應有的喜樂，到現在卻變成生命的重擔。這些一幕一幕生動的人生故事，使我無限的感情像泉水湧上心頭。

經過多月悠長的審訊，首先是由法官聆聽控方律師及辯方律師的陳詞。這三位青年分別由三位律師代表辯護。其次是由控方律師傳證人出庭作證，有人證，有物證。再其次是一連串有時是分開的，有時是一起的審訊這三位被告，看他們的證詞及辯詞是否與整個過程一致。每一次法官都給予被告足夠的時間在絕無要脅之下盡情陳述。最後的一個階段是判案的階段，那天是我自己很受感動也獲得鼓勵的難忘的一天。

在那幾個月來我不但與這三位青年及被告律師建立了很好的關係，我也與控方律師及法官建立了信任的關係。不但主控律師在控告時減少了很多猛烈強硬的字眼，語氣亦柔和多了。

法官很尊重我，因為他知道我不但在法庭上能熟練的、流利的及忠誠的翻譯，使法庭的速記打字員(stenographer)能一一記錄清楚，他也知道我在庭外對三位被告作多次的教牧心理輔導，他很佩服少數民族的教會傳道人能深入問題的所在，義務的負起輔導工作。在法官判案之前他突然問我有沒有最後的話要說，這是很少有的。因為翻譯員唯一的責任是當有人說話的時候就替他翻譯，沒有人說話的時候則無需翻譯。不過我覺得那是一個很好的機會，所以我便替被告請求法官從輕判處。請法官考慮被告的家庭背景及身世、年幼的孩子、懷孕的妻子；並且這是他們第一次犯法，他們也都真心悔改，請求法官從輕判處，使他們早日過新生活並與家人團聚。

出乎我意料之外，當我陳詞完畢，法官對我大加褒獎，不停的講了最少三分鐘。我只默默的感謝上帝給予我的鼓勵。法官講完了然後對被告表示，他本來要判他們徒刑十五年，因為牧師替他們求情並有鑒於他們有悔改之心，所以輕判他們一人十八個月，一人二十四個月，一人三十個月。最後我對法官說：「我謝謝你，我也替被告及其家屬向你致謝。你有舊約所注重的正義與公義(justice and righteousness)，你也有新約所注重的慈愛與憐憫(love and compassion)。」

這個生動的人生故事還未結束。話說這三位青年被判下監，我到現在仍與其中一位(那位單身漢)有書信的來往。他被送到肯薩斯州的一個監獄，我不容易親身去看他。但在他第一封寄給我的信寫着：「我可向你保證，我是不會再犯上任何社會的罪惡，這次我愚昧，極大的做錯了……最後望主伸出同情的手。」(雖不太通順，但原文照登，我仍保留着他寄給我的信。)我自己深信，不只在教會之內有真正的悔改，在教會外也有真心的悔改。與耶穌同釘十字架的兩個犯人，其中一個不

是真心悔改了嗎？耶穌對那犯人說：「我實在告訴你，今日你要同我在樂園裏了」(路廿三43)。

在聖誕節前，這位單身漢還在獄中寄給我一張美麗的聖誕咭，象徵在獄中傳出一個「大喜的信息，是關乎萬民的。因今天在大衛的城裏，為你們生了救主，就是主基督」(路二10，11)。每一個罪人悔改，天上的天使也會吹起號筒，讚美歡呼。

我想這一個真實而生動的人生故事，大概可以忠實的答覆了你們那實際的問題吧！

最後，有關「教牧心理輔導」的中文著述及資料是最缺乏的。中文翻譯的也不多。其中如馬鴻述教授所譯的「牧範學導言」(*Preface to Pastoral Theology* by Seward Hiltner)是很好的翻譯。缺乏這類書籍的中文原著的原因並非沒有「教牧心理輔導」的人材。就在我自己所熟識的朋友中，也有對「教牧心理輔導」很有研究的人，但是他們都是非常忙碌的人，很難坐下專心寫作。其實如果我今年不是在普林斯頓神學院「安享」休假期，並有機會追隨本院的及外地來訪問的名師，我大概亦不敢作這樣的「嘗試」。至於內容如何，還請大家多多指正。

附註

(註一)本書中一切個案例證所用的姓名、地點等，大多為不真實的，以保守私人秘密。唯有關內容，一切屬實。

第二章 教牧輔導與心理治療

實踐神學(practical theology)大致上可包括以下四部門：

(一)教會體系與行政(church polity and administration)；(二)基督教教育(christian education)；(三)崇拜與工作(worship and work)，至於宣道學(homiletics)與禮儀學(liturgy)是屬崇拜範圍之內，也屬這部門；(四)教牧神學或牧範學(pastoral theology)(註一)。教牧神學包括教牧關懷(pastoral care)與教牧輔導(pastoral counseling)。本書的目的與前三部門沒有直接的關係，因此不在本章中討論。現首先討論教牧神學；然後教牧關懷與教牧輔導；最後才討論教牧輔導與心理治療。

第一節 教牧神學

教牧神學、教牧關懷及教牧輔導這三個名詞都含有「教牧」這兩個字。「教牧」(pastoral)的英文原意是「牧養」的意思。首先，牧養是一種關係，是以牧羊人與羊的關係來比喻牧師與教友的關係。這個關係不只是很密切的，而且是息息相關的。詩人用「耶和華是我的牧者，我必不至缺乏」(詩廿三1)來表示上帝與他的關係如牧人與羊的關係一樣。這關係照詩人所述是關懷的、帶領的、醫治的、引導的、安慰的，甚至是保護與賜福的。至於教牧心理輔導之神學基礎，作者將於第四章再作較詳細的討論。

其次，「牧養」是一個觀點(perspective)；換言之是從牧養的角度來看一件事情。美國一位偉大的聖公會領袖，俄亥俄州主教貝德爾(Gregory Bedell)在一八八〇年寫道：「沒有其他的宗教如同基督教那樣的，將一切服役的觀念都吸收入牧職的

觀念內，而且把它的服役的思想集中於牧養的照顧。……牧職的觀念……乃是福音服役……的全部」(註二)。這句雖然有些誇張，但基本的路綫是正確的。牧師的職分在傳統上包括三個「P」：他有祭司(priest)的職分，有先知(prophet)的職分，亦有宣道者(preacher)的職分。今日牧師的工作正遠超過這傳統上的三個「P」。今日的牧師也是教師(teacher)，是行政人員(administrator)，是籌款專家(fund raiser)，是社會工作者(social worker)，是社區領導人(community leader)，是神學家(theologian)，是作家(writer)，是輔導者(counselor)，……。甚至有些牧師對我說，他們也是教會的堂役(custodian)。其實，這也是一個很好的服役角色。無論牧師的職分或所扮演的角色如何繁複，但從「牧養」的角度或觀點來看牧師的職分時，其服役的基督教思想集中於牧養的關係和輔導上，這是很明顯的。

在討論「教牧」或「牧養」一詞之後，現在是應該談論什麼是教牧神學了。上面所說的教牧神學是實踐神學的一部門，與其他的神學部門如聖經神學、教義神學、系統神學等不同。後者注重理論與邏輯，前者注重應用及實踐。

已故普林斯頓神學院教牧神學教授喜爾得納(Seward Hiltner)認為教牧神學是以事工與功能為中心的學科，與其他神學以邏輯為中心的不同(註三)。照我的了解，教牧神學是用科學的批判方法，從牧養的觀點作開始來研究教會及牧師的事工及職分，經過討論、觀察、應用及反省等階段而產生一有系統的神學結論。教牧神學不包括一切教會與牧師的事工與功能，只是從「牧養」的觀點來看教會與牧師的事工與職分或功能。換句話說，教牧神學在方法論上是從實際的觀察與研究開始，用科學的方法而達到一有系統的神學理論，與其他一些神

學由一套理論或邏輯作開始者不同。

至於教牧神學所包括的範疇是非常參差與繁瑣的，很難達到一致的結論。從更正教的歷史來看，最早用「教牧神學」一詞的大概要推在十八世紀中葉的德人施得爾所著的「教牧神學」(C. T. Seidel, *Pastoral-Theologie*, 1749)一書。這並不是說在十八世紀前沒有人研究或討論教牧神學，只是尚未有人用「教牧神學」一詞吧了。例如在宗教改革初期，教牧學與「靈魂治療」(seelsorge)有關。如著名的改革家布馬丁(Martin Bucer)在一五三八年出版的「靈魂的真正治療」(註四)一書中，把牧師的職分包括在以下的五個範疇之中：(一)把孤立的與基督聯合；(二)把失落的領回；(三)把墮落在罪惡之中的重得生命的補救；(四)使軟弱有疾病的基督徒剛強起來；(五)保守健全的基督徒，鼓勵他們向善(註五)。

在十七世紀，著名的有加爾文派的獨立分子巴斯德(Richard Baxter)發表其「革新的牧師」(註六)一書。這書強調牧職的革新，注重在教區內作有系統的逐家探訪工作。內容多重複而沒有條理。巴氏要求牧師多注意對教友的責任感，並勸勉牧師對本身應作嚴格的屬靈準備。巴氏注重處理實際情況的需要而未能從處理實際情況之中產生有系統的結論，故在學術上及研究工作上的價值不大。

自從十八世紀「教牧神學」一詞被採用後的一個世紀中，教牧神學所包括的範疇是相當一致的。一般來說，除了宣道的工作之外，一切其他牧師所擔任的職分，都被列入在教牧神學的範疇之內。

在十九世紀上半期，德國神學家士來馬赫(Schleiermacher)於一八三七年把教牧神學歸入「實踐神學」(Practical Theology)之內。他認為實踐神學是「維持教會使之完全的方

法」，是研究教會行動及事工的較大學科(註七)。士來馬赫認為實踐信仰的行動，能加強對神學上的了解。

「教牧神學」一詞，雖首先由德人開始應用，但是卻由美人使它系統化。美國的喜爾得納對「教牧神學」不但很有研究，更可說是現代教牧神學的權威。他是鞏固教牧神學使之定型的一位重要人物，他更使教牧神學從學術的研究上進入一個新時代。

根據喜氏的研究，第一部在美國教牧學作品是由龐以諾(Enoch Pond)於一八四七年所著。但在龐氏之後至布伊申(Anton T. Boisen)之前的大約七十年期間所有有關教牧學的作品，無論是有系統的或無系統的，都是只注重牧師的日常工作或牧師與教友之間的關係，而沒有把這些日常具體的經驗理論化，而可作神學性或學術性的研究。如龐氏以為教牧神學不外是牧師與會友之間個別或私下的來往。其他作者或有以教牧神學為對牧師在功能上的一些幫助及提示；或有以教牧神學為通過牧師對教友的教導、協助、牧養的工作以獲得教友衷誠合作的方法。這一類的著作很難包括在「神學」一詞之中，更談不上把教牧神學與心理學拉上關係。

從以上所說來看，自十六世紀至二十世紀初期，無論在歐洲大陸或在美國所研究的教牧神學，在一般性(generalization)來說可有以下幾個特點：

(一)多為沒有系統的研究；既或在有系統的研究中，也產生不到有系統的理論，以達到使教牧神學成為神學中之一門的地位。

(二)有關教牧神學的範疇很難達到一致性，各學者就他們自己的見解，發表他們對教牧學的認識與感受。

(三)在布伊申(Boisen)之前，從來沒有學者用臨牀教牧教育

(clinical pastoral education)的方法來研究教牧神學。

(四)唯一的相同點是他們都用「牧養」的觀點或立場來研究教會及牧師的事工與職分。

(五)教牧神學與實踐神學的界綫沒有很明確的劃分。但大致上都同意把教牧神學納入實踐神學的範疇之內。

遠自一九二五年，布伊申便破天荒的成為有史以來第一個在州立醫院任全時間院牧的。在同年暑期，他更邀請一些神學生來到窩查士打州立醫院(Worcester State Hospital)作臨牀訓練。雖然在美國神學生接受正式的臨牀教牧教育要到一九四〇年代後期才漸漸展開，但布氏此舉亦可說是作了臨牀教牧訓練的先鋒。

布氏在其所著的「內心世界的探討」(*The Exploration of the Inner World*)一書中，曾詳細描述他自己的內在世界。據他自己說，他因深戀一女士而未獲成功，以致在一九二〇年至一九二一年之間，曾先後進入精神病院兩次。第一次住了三個星期，第二次住了十個星期。他說在他患病期間，他不只體驗到宗教經驗的高峯，亦體驗到人類經驗的最低潮。他的經驗不只使他完成「內心世界的探討」這一本書，亦對他以後的工作有極大的影響。

作者在導論所用的「生動的人生文獻」，便是引用布氏所用的述語。因布氏主張用心理學的方法來研究活生生的(或死沈沈的)人生具體的故事。在找到問題的所在的時候，便容易對症下藥。在這個研究的過程中，亦可幫助了解神學上的問題。

喜爾得納根據布氏的研究路綫，把教牧神學系統化而有其定形的結構，使教牧神學成為新的形式。喜氏用「牧養」的觀點內所包括的三個功能來界定教牧神學的範疇。這三個功能即是治療或醫治(healing)的功能，支援或維持(sustaining)的功能

及指導(guiding)(註八)的功能。茲分述如下：

所謂醫治是使其成為「完整」(becoming whole)，尤其是在功能上的完整。醫治也可解釋為把失去的功能從新恢復之謂。因此醫治可作為恢復功能上之完整的過程。

但為什麼要醫治呢？因為不健康或不完全之故。喜氏認為有四類的原因使人失去健康。第一是缺陷，如生而為白癡，或身體畸形，或在早期便有情緒或心理上的病態。第二是侵害，如細菌、病毒的侵害。第三是歪曲，如因纏足或缺乏維生素所造成。第四是因抉擇而造成的不健康，如在美國過重或過胖是很常見的病狀。過胖的因素可能是身體某些腺液的缺陷把吸入體中的食物變成過多的脂肪。過胖也可能因為在抉擇中貪食無厭，吃了炸子雞，又吃元蹄，當別人把北京填鴨端上的時候，自己在食慾中沒法控制，因此在抉擇中又再「起而食之」。飯後再吃兩碗「番薯糖水」以作甜品。這便是因錯誤的抉擇而造成的不健康。

除了把治療看作恢復失去的機能的過程之外，喜氏亦談到靈魂的治療。從傳統而言，罪是損害「完整」的最大因素。要醫治因罪而造成的敗壞是非常困難的。因罪不但是內在的(如內心的罪)，亦是外在的(如社會的不公義)。喜氏把靈魂看作人的整體，不只是人的一部分。因此從牧養的觀點來看，因罪的緣故而需要靈魂的治療的話，這與救恩有關。關於救恩與健康，將在第四章作稍為詳盡的說明。

至於支援有支持或「站在一旁」(standing by)使能隨時加以幫助的意思。例如在喪失親人的境況中，不能有治療的功能，因人死不能復生(至少是在今世而言)。因此支援是給予哀悼者的支持、援助及鼓勵之意。

當一對夫婦或戀人因衝突而分手時，這情況與喪失親人有

類似之處。雖然這分手有「重溫舊好」的機會，但最低限度在目前暫時沒有「醫治」的可能。在這種情況之下，給予分離者的支持是很需要的。

支援亦有安慰的意思，使哀悼喪氣的人得到精神的振作，使其能有勇氣面對現實。因此在牧養的觀點來看，當醫治成爲不可能時，支援則可用來作牧養的第二個方式或功能。

最後，牧養的第三個方式或功能是指導。「指導」的含意較「醫治」或「支援」更爲含糊。因爲從現代心理學或教育原理的立場看，「指導」是與原則相反而必須避免的。「指導」一詞常含有壓力的意思。作爲一位靈性的指導者並非一位指揮官；但在另一方面，作爲一位靈性的指導者，亦非單是一面反射的鏡子。因此，「指導」的含意應加以澄清。

喜氏用善撒瑪利亞人的故事作比喻。如果撒瑪利亞人把受害者的傷口裹好是醫治，給予一杯水是支援，那把傷者送到醫院(店子)便是指導了。其實那善撒瑪利亞人三樣都做了。他上前把油和酒倒在受害者的傷處，包裹好了(醫治)，扶他上自己的牲口(支援)，並帶他到店裏照應他(指導)(路十25~37)。在指導的立場來看，把受害者帶到店裏，一方面是使他離開危險的地方；另外一方面在指導的過程中並無強迫之意，是一個很自然或順理成章的引導。

指導是牧養的方式之一，有引出(lead out)的意思。既然是「引出」，則不是在外面加上去的。「引出」是從內面引出來的。換言之，「指導」的含意是輔導者把受導者本身內已有的資料(或內含)「引出」來的意思。因此，指導並不是命令，也不是吩咐，更不是從外面加上一切受導者本身沒有的思想或意見。指導更可以解釋爲在道德的範疇之內把受導者本身已潛有的思想引發出來，因此指導亦有啓發的意思。

例如有一對夫婦，他們在感情上的破裂已達到不可收拾的地步。如果靈性的指導者告訴他們說：「你們既然沒法相處，那便離婚吧！」或說：「你們無論情感破裂到任何地步，都不應離婚。」這都不可作爲指導，他們都是命令，有強迫性的，也都很有冒險性。最好的指導是使受導者都能深切的了解他們的問題，用啓發式的方法，「引出」他們已有的潛能，去解決他們自己的問題。這亦與羅加爾(Carl R. Rogers)的「以當事人爲中心的治療」(*ClientCentered Therapy*)(註九)相配合。

如果我們用喜氏所說的從牧養觀點所包括醫治、支援及指導的三種功能或方式界定教牧神學的範疇，我們便認爲教牧關懷與教牧輔導都很適合的被包括在教牧神學的範疇之內了。

第二節 教牧關懷與教牧輔導

自十六世紀宗教改革以來，對教牧神學的定義及範疇都是參差不齊的，很難找到其統一性或一致性。其實，要討論教牧關懷(pastoral care)及教牧輔導(pastoral counseling)亦有同樣的困難。每一位作者都有他自己的立場及見解，沒有一位作者能說他的立場及見解是唯一有權威性的意見。我爲了要在參差混淆之中找尋清晰明瞭的原故，因此只從「牧養」的觀點來看教牧關懷與教牧輔導。換言之，我不從教會的行政觀點上來看教牧關懷與輔導；也不從基督教教育的觀點來看教牧關懷與輔導；更不從崇拜與宣道的觀點來看教牧關懷與輔導。這並不是說牧師的職分不包括以上三種功能，而是說以上三種功能已發展到獨立的地步而屬於實踐神學的其他部門。因此，我在這裏只從「牧養」的觀點來看教牧關懷與教牧輔導。

首先，「牧養」是一種關係，是牧人與羊的關係。這牧養的關係是非常密切的，是牧人與羊息息相關的。牧師與會友的關

係亦應像牧人與羊的關係，是密切的，是息息相關的。正如我在這章開始時說，這關係是有關懷性的，是帶領的，醫治的，引導的，安慰的，保護的，是賜福的。因此從牧養的觀點來看教牧關懷與教牧輔導，他們彼此間在「牧養」關係上都有相同之處。

教牧關懷與教牧輔導不同的地方是：前者是一般性的，後者是專門性的。如果我們比較下面兩本書，大概可以看出他們不同之處。在一八九六年麥加倫(Ian Maclaren)所著的「靈魂的醫治」(*The Cure of Souls*)一書中，只有一章談及牧師的工作(the work of pastor)，而把主要的內容集中在宣道及其他牧師的活動中。但是在一九三二年何查理(Charles T. Holman)所著的「靈魂的醫治」(*The Cure Of Souls*)一書中，全部注重用社會心理學的方法來處理牧師與個人的工作。全書分五大部分，先從病態靈魂開始，進而談及靈魂治療的個案工作與方法。在第三及第四部分；何氏更把精神病學及宗教的功能應用在靈魂之治療上，真可謂治科學方法與宗教於一爐。最後，在第五部分，何氏以靈性上的治療(spiritual therapeutics)作結束，認為靈魂的治療有雙重目的：一方面是注重人格的統一(unification of personality)及在道德與靈性的高度水平上的統一；另一方面是注重個人在其物質、社會及宇宙的整個環境中作適當的、有效的及快樂的適應(註十)。在比較之下，很明顯的，雖是同一書名，麥氏與何氏對教牧的工作的認識與處理便有顯著的不同。一言以蔽之，麥氏對教牧工作的了解及處理是一般性的，而何氏對教牧工作的認識與處理是專門性的。

我想用一般性與專門性來劃分教牧關懷與教牧輔導的不同是可行的方法。雖然一般性與專門性只是在程度上的差別，其間沒有很明顯的界綫。但是在觀念上及在定義上，我們最低限

度已有了起碼的認識。如果我們用一般性與專門性來劃分教牧關懷與教牧輔導的話，那應從「牧養」的觀點來看教牧關懷大概可以包括牧師一般性的職分：如家庭及醫院探訪，對死者家屬的安慰，勸勉教友之間的紛爭，對窮人的幫助，對年青人的鼓勵，並在日常的私禱中常常記念他們，這些都是教牧人員從「牧養」的觀點來看「教牧關懷」所包括的一些工作。其實，教牧關懷的工作可以是很細緻的，如對一位沮喪的人給予有穩定性的握手，或對一個啼哭的小孩給予一個微笑等，都可以包括在教牧關懷之內。

我自己閒時很喜歡與小孩子聊天。有一天主日崇拜之後，彼得走進我的辦事處，握着我的手。那時彼得還不到三歲，但講得一口流利的英語。我把彼得抱起來，以下是我們對話的一部分：

牧師：彼得，你喜歡曹牧師的書桌嗎？

彼得：不太喜歡(他很誠實的答覆)。

牧師：為什麼你不喜歡這美麗的木桌子呢？

彼得：因為桌子太凌亂了。

牧師：是不是你爸爸的桌子也是一樣凌亂？

彼得：是呀！(他很天真的答道)。

牧師：你喜歡你的桌子這樣凌亂嗎？

彼得：不喜歡。

牧師：你以為可以幫助牧師收拾書桌好像你的桌子一樣整齊嗎？

彼得馬上自告奮勇的站起來，把桌上的書一本一本的疊起來，放在一邊，又把其他的文件及信箋疊起來放在另外一邊，不到三分鐘，便把我的桌子收拾得非常整齊。

有一次，彼得滑倒在地上，哭了起來。我走過去，把他抱

起來，看一看，沒有流血，皮也沒有破。於是對彼得說：「還是完完整整的，一點事也沒有。」我把他的眼淚用紙巾抹掉，對他微微一笑，拍拍他的屁股，彼得便立刻雙手摟在我的脖子上，也笑了起來。像這些很細緻的地方，牧者的一言、一動，都可以包括在教牧關懷之中。

正如我所提及的，有關教牧關懷的範疇，無須有一致的見解。英國聖公會在一九七五年所頒有關教牧關懷的法規(canon)涉及牧師的六種任務，茲簡述如下：

- (一)每日應有早晚禱。
- (二)每星期日及重要節期應施行聖餐及其他教會儀節。
- (三)每星期日最少講道一次。
- (四)教導兒童有關基督教的信仰，並盡可能教導及探訪該區學校。
- (五)小心準備凡有志參加堅信禮者，並提請主教施行堅信禮。
- (六)常常探訪教友，尤其是有疾病的和年老體弱的；並務使教友有機會以牧師為屬靈上的顧問和指導(註十一)。

英國聖公會所提出有關教牧關懷的範疇，除第一項及第六項與作者所涉及的範疇有關外，其他四項都不在作者所定的教牧關懷的範疇之內。因作者只從「牧養」的觀點看教牧關懷，而把其他如從教會的行政觀點，基督教教育的觀點及從崇拜與宣道的觀點看的，都列入實踐神學的其他部門之內。讀者可以自行比較。

我們在比較麥氏與何氏的著作時就發現到從一八九六年到一九三二年短短的三十六年之間，教會在牧養工作上起了一個很重要的變化，這個變化便是從其牧養的一般性進而至牧養的專門性；從一般的教牧關懷進而至專門的教牧輔導。在這發展的過程中，有三點對有關牧師工作的貢獻是值得提一提的：

- (一)這發展使人對人性的了解有新的見地；
- (二)產生新的方法與技術；
- (三)使牧師與其他專業人士有新的關係。

難怪麥約翰(John T. McNeill)在調查這發展之後，於一九三四年寫道：「很明顯的，我們已開始靈魂醫治的歷史上一個新紀元。對人格的宣道將立即成為科學化的亦是宗教性的……」(註十二)。

我認為牧養工作從一般性發展而成為專門性，反映出一般傳統的神學訓練及準備工作未能切合日新月異的社會及教會環境，因此在神學的實習訓練中與心理學及社會學配合發展，是一個很自然的亦是必須的趨勢。其實對傳統的神學訓練的不滿很早便開始。例如在一八七三年鄧亨利(Henry Drummond)在愛丁堡新學院神學會社(Theological Society, New College)所發表的「靈性的診斷」一文中，一開始便說：「研究靈魂的健康與疾病和研究身體的健康與疾病一樣成為科學的學習與訓練的對象」(註十三)。在一九一二年更有傑佛遜(Charles Jefferson)批評一般神學院的課程，說：「靈性上的治療，決疑法或良心的問題，靈魂的醫治……把基督教原則應用到個別心情上的不安，這些科目確實越來越不為人注意」(註十四)。

在傳統的神學訓練中，神學生可能對聖經批判、哲學、神學、邏輯辯論、教會歷史等有認識，但對處理宣教工作上的實際基本材料，則很少有適當的準備與訓練，尤其是對人格學(personality theory)的訓練甚少。根據金查理(Charles F. Kemp)的研究，在一九一三年已有羅得氏(W. P. Ladd)在聖公會全國大會建議在神學教育上應有實踐的訓練(practical training)。在一九二〇年代初期更有嘉寶得博士(Richard C. Cabot)提倡神學生有一年的「臨牀神學」(clinical theology)訓

練，把神學帶到病牀旁邊，帶到哀悼的、垂死的、殘弱的，年老的及犯人那裏去(註十五)。

在一九二二年曾有基勒醫生(William S. Keller)與一間很小的聖公會神學院的莫沙教務主任(Dean Samuel A. B. Mercer of Bexley Hall)商量，使神學院的學生可在鮮城(Cincinnati)有接受臨牀訓練的機會。開始時學生是在暑期的晚上在基勒醫生家中接受基勒醫生的親身指導，白天則把學生分派到精神病院、福利局、人際關係法庭、社會衛生處或其他機構作實習訓練。在一九二三年他有四個學生，一九二四年有六個。自一九二五年起，一些其他聖公會的神學生也參加。

布伊申(Anton T. Boisen)是第一位作州立精神病院全時間院牧的。這是一個很重要的轉捩點，因為這表示了教牧人員的臨牀經驗可被視為專業。本章已提及布氏在一九二五年暑期已接受神學生在他的醫院(不是在家中)，並在有臨牀經驗的教牧人員督導之下(under supervision)作臨牀教牧訓練。因此，布氏可視為正式以臨牀教牧訓練督導神學生的第一人，而基勒醫生(他是平信徒，沒有教牧經驗)則可視為平信徒以臨牀訓練(clinical training)督導神學生的第一人。

我認為臨牀教牧訓練是教牧輔導的基礎，因為臨牀教牧訓練有以下四個特質：

- (一) 實際觀察與參與 (practical observation and involvement)，這就是臨牀的本意；
- (二) 個案研究(case study)；
- (三) 接受有臨牀教牧經驗的導師督導(supervised training)；
- (四) 小組檢討(group evaluation)。

以上四種特質在臨牀教牧訓練中是非常重要的，缺一不可。

根據羅加爾(Carl R. Rogers)所建議有關教牧輔導與心理

治療之訓練，與上述四特質有相類似的關係，茲分列如下：

- (一) 聆聽有經驗治療者的錄音帶；
- (二) 受訓者作角色扮演；
- (三) 觀察導師對技巧及方法的親身示範；
- (四) 參與個人的治療；
- (五) 受訓者把輔導時的對話(verbatim)記錄下來(註十六)。

雖然各家各派各有其特性與訓練的方法，但羅氏所提出的五項是很重要的參考。

教牧輔導是教牧關懷專門化後的產品。這並不是說有了教牧輔導便不需要教牧關懷了。因為在牧養的工作中有其一般的需要，亦有其專門的需要，因此兩者可以並存。至於教牧輔導是什麼？其與心理治療有什麼關係？我們在下一節將作詳細的討論。

第三節 教牧輔導與心理治療

教牧輔導與教會的目的是一致的，即是把人帶到基督與其團契裏，使他們認罪、悔改、接受上帝的救恩，不但使他們不再在焦慮中生活，並且用愛心對待自己與他人。廣義的說，教牧輔導的特殊目的乃在牧師試圖在通過獲得內在衝突的了解過程中，去協助他人去幫助他自己。

喜爾得納認為要使教牧輔導的目的正確，在輔導的情況中應包括以下六點：

- (一) 受導者(或教友)應首先覺得他自己內裏有矛盾或困難，因此才尋求牧師的輔導。
- (二) 輔導進行基於了解，而不在乎同意或不同意。因此無須辯論長短。
- (三) 輔導乃在協助他人，使他能幫助他自己，而非代他人解決

問題。

(四)輔導有關乎對道德事情的澄清，但非勉強。

(五)輔導關乎對受導者有真實的尊敬，無須用詭譎的手段。

(六)無論輔導所處理的問題是如何困難，輔導者與受導者不但應加以克服，亦應以之作爲長進與發展之機會(註十七)。

「輔導」一詞，其一般性的內涵是有「諮商」或「指導」的意思。一個人沒法解決他自己的問題時，去請教另一位有經驗的人去幫助他解決問題，這便是一般的輔導工作。

「輔導」一詞，亦有其專門性的內涵，是關於個人的關係及有動力的過程。在這關係及過程上，一位受過心理訓練的人(輔導者)去協助另一位(或多位)受情緒或因人格失調(*personality disorder*)而受困擾的人，通過協談或其他輔導方式，而達到人格上及情緒上的重整，這便是我自己對輔導一詞的初步解釋。

至於教牧輔導則包含有兩個很不相同的看法，分別可由奧斯(Wayne Oates)及韋斯(Carroll A. Wise)代表。奧斯是美南浸信會牧師，對聖經有認識，爲人虔誠。他喜歡從希伯來及基督教的傳統來確定教牧輔導的宣教事工，而對於各宗各派的心理治療技術與理論則不太注重。在一九七四年，奧斯在其「教牧輔導」一書中謂：「讓我回到較早的主題：教牧輔導者並非折衷主義者，集這個、那個或其他治療系統之大成。他亦非方法純化者，賣去他對歷史的觀感而買入一種特別的治療種類。教牧輔導者兼有短的記憶與長的記憶。他對教牧輔導與心理治療不時在改變其重點的歷史，有清楚的認識，這便是短的記憶。他亦時常把希伯來基督教傳統的智慧與在心理治療者及病人中所見所聞的互相聯繫，這便是他的長的記憶」(註十八)。

在另一方面，韋斯剛與奧斯相反。韋斯受人格主義神學的影響，所以注重心理分析的動力原理。韋斯甚至主張用「教牧心理治療」一詞來代替「教牧輔導」。他根據新約希臘原文的「心」字(*psyche*)來說明所指的並非人的一部分以別於魂(*pneuma*)與身(*soma*)。「心」乃是人的整體。「心」不是單指人的「靈」體。它是人的整個有機統一體(*organic unity*)。

至於「治療」(*therapy*)一字，是從新約希臘文 *therapia* 或 *therapeuo* 而來，是很常用的字。「治療」的意思是「願意服務及服侍者與受服侍者的關係」(註十九)。這詞有兩個意思：第一個意思是對需求者表示關心；第二個意思是對病者的關懷及對疾病的醫治。這詞是耶穌對十二個門徒差遣時用的。「耶穌差這十二個人去，吩咐他們說：外邦人的路，你們不要走。撒瑪利亞人的城，你們不要進。寧可往以色列家迷失的羊那裏去。隨走隨傳，說：天國近了。醫治病人，叫死人復活，叫長大痲瘋的潔淨，把鬼趕出去。你們白白的得來，也要白白的捨去」(太十58)。照新約的記載，「醫治病人」是牧師工作之一。只可惜今日的社會好像把「醫治」的功能只歸入醫藥專業人士之內。因此，韋斯特別用「教牧心理治療」一詞來代替「教牧輔導」。

作者用「教牧心理輔導」來作本書的書名，目的在包含奧斯及韋斯的見解。奧斯強調把希伯來及基督教的豐富傳統運用在輔導工作上，所以他保留用「教牧輔導」(*pastoral counseling*)一詞。韋斯則強調心理治療是牧師的功能之一，這功能與一般的心理治療專家沒有分別。所以他主張用「教牧心理治療」(*pastoral psychotherapy*)一詞，而不用「教牧輔導」。作者是把這兩詞合併起來而成爲「教牧心理輔導」，把奧斯所注重的希伯來與基督教的豐富傳統與韋斯所注重的心理治療技術合一爐

而治之。因此我在這裏正式開始採用「教牧心理輔導」一詞，以表示我對輔導學的立場。從牧養的觀點看牧師的工作及職分，必須把希伯來和基督教的豐富傳統與心理治療的技術配合，以達成最高的效果，完成牧養的任務，使受導者真正獲得更豐盛的生命。

因此，教牧心理輔導是從牧養的觀點看牧師工作之中的一個專門性的層面，這層面是牧師以基督教的傳統價值為基礎，尤其是對聖經及教牧神學上的了解，透過心理學及心理治療的方法去幫助一些人，使他們受創傷的靈性及情緒得醫治；使在個性及人格失調的得重整；並引導那些在人生旅途中失落的人找尋到最終的歸宿。

附註

(註一)馬鴻述教授曾於一九六七年把 Seward Hiltner 之 *Preface To Pastoral Theology* 譯作「牧範學導言」，是非常好的翻譯。作者為求其統一性，與其他學科如教牧關懷 (pastoral care)，教牧心理學 (pastoral psychology)，教牧輔導 (pastoral counseling) 等之翻譯一致，故亦把 pastoral theology 譯作教牧神學。

(註二)參「牧範學導言」第四頁。

(註三)同上第一章。

(註四)*On The True Cure of Souls* 之德文及拉丁文版本。

(註五)McNeill, *A History of the Cure of Souls*, p. 178。

(註六)有英文版，由 John T. Wilkinson 編纂，名為 *Gildas Salvianus: The Reformed Pastor*, Epworth, London, 1950。

(註七)「牧範學導言」p. 59。

(註八)同上，第六、七及八章。

(註九)參考 Carl R. Rogers 之 *Client-Centered Therapy* 一書。

(註十)Holman, *The Cure of Souls*, p. 269。

(註十一)Peter Davie, *Pastoral Care and the Parish*, pp. 1-2。

(註十二)Charles F. Kemp, *Physician of the Soul*, p. 227。

(註十三)Henry Drummond, *The New Evangelism*, Dodd, Mead & Co., 1894, p. 251。

(註十四)同註十二，p. 243。

(註十五)同註十二第十五章 pp. 243-261。

(註十六)Truax & Carkhuff, *Toward Effective Counseling and Psychotherapy*, p. 211。

(註十七)Seward Hiltner, *Pastoral Counseling*, pp. 20-25。

(註十八)Wayne Oates, *Pastoral Counseling*, Philadelphia: Westminster Press, 1974, p. 77。

(註十九)Carroll A. Wise, *Pastoral Psychotherapy*, p. 4。

第三章 中國人對心理學及心理輔導的研究

我在寫這本書之前，有很多問題要考慮，其中一個問題是到底教牧心理輔導能否在中國的教會推行？我考慮這個問題的前因是因為體會到自從大秦景教(Nestorian)在第七世紀傳入中國以來，經過大約一千三百年，從來沒有法子在中國生根。其實中國接受基督教思想，較一些歐美國家還早，可是不只在中國接受基督教的人為數甚少，反而在中國境內產生了一股反對及排斥基督教的力量，這些反對及排斥的例子層出不窮。就如在一九二二年當世界學生基督教同盟(World's Student Christian Federation)在四月間於清華大學舉行國際會議時，便受到中國學生的強烈反對。首先在上海的學生組織反基督教學生同盟，用強烈的字眼發表宣言來攻擊基督教(註一)，繼而指責基督教與資本主義結了不解緣。這些排斥的運動都是非常激烈的。雖然這國際會議如期在四月四日至九日舉行，並且成為基督教學生運動中的一次很有價值的會議。參加者來自三十二個國家，代表五個不同的種族。其中有一百二十九人來自國外，六百三十五人來自國內。羅馬天主教及希臘東正教也派代表參加。不過中國人反對基督教的情緒，至今日仍然存在。不但在中國境內，就是在美國的華人社會中，甚至在知識界的圈子裏，我自己亦常常感受到這一股的阻力，把基督教看作洋貨。

照一九四九年以前的統計，在中國境內的基督徒(天主教徒不算在內)，大約有七十五萬人左右。換句話說，接受基督教的少於百分之一。一九四九年以後，教會的門局部關閉，但自一九七九年教會的門漸開之後，有一個很奇怪的現象，就是

在短短的幾年間，信徒的人數大增。據一九八四年不同資料的報導與估計(註二)，基督徒的數目多至三百萬至一千萬人之間。用一個比較保守的估計也應有六百萬人。為什麼基督教在最近幾年來增加得這麼快呢？自從教會的門重開，中國教會有很清楚的認知：如要基督教在國土生根而不被視為「洋教」，則必須提倡及實行「三自運動」。丁光訓主教在其「國內基督徒致國外基督教人士的十四點宣言」(Fourteen Points From Christians In The People's Republic of China to Christians Abroad)的第五點清楚說明：「基於過去的歷史，中國教會必須跟隨三自路綫。今日，中國教會如要負起在中國人中傳福音的見證，則自治、自養、自傳是必須的。我們不能回到代表『洋教』的舊處境……」(註三)。作者認為這種以自治、自養、自傳為準則的本色教會，能使基督教在中國境內，漸漸的摒除了「洋教」的面目，使基督教成為中國人的宗教，成為中國文化的一部分，而在中國國土內“往下扎根，向上結果”。我認為自教會之門重開以來，基督徒人數大增，與三自的本色化運動有很大的關係。

除了從本色化的角度來解釋今日中國教會的增長外，我認為一定要再加上一個屬靈的解釋，那便是在中國教會史上，上帝已經清楚顯示，祂是人類歷史的主宰。通過無數信徒在信仰上的堅立，挺身犧牲，如種子掉在地裏死了，但卻萌芽、生長、結果，有的三十倍，有的六十倍，有的一百倍。

教牧心理輔導的工作，能否在中國人的教會及華人的社會推行呢？我認為要看這種教牧心理輔導的工作能否本色化。如果只是介紹西方的教牧心理輔導而沒有經過本色化，是很難為中國人接受。而且中國人常抱「家醜不出外傳」的態度，很少找第三者(連牧師在內)來解決自己的問題，等到問題發展到非常

嚴重的時候，那便太遲了。爲了要使教牧心理輔導經過本色化的過程，我便在這本小書內加上這一章，先從中國古代心理學着手，再研究紅樓夢中人物的心理描述，然後再論及今後的路綫與展望，希望能引起中國教會人士對教牧心理輔導的興趣，從而了解教牧心理輔導不一定是「洋貨」，亦可成爲中國文化的一部分，成爲中國教會及海外華人教會牧師職分中的一個較專門的牧養功能。

第一節 中國古代心理學

一般人或許會認爲中國人一向都不注重心理學的研究，那裏會有中國古代心理學這回事。這個想法可能有一半是正確的。因爲心理學正式作爲一門科學來看待是很遲才發生的。假如我們把馮德(Wilhelm Wundt)在一八七九年在德國的萊比錫大學(Leipzig)所設立的心理學實驗室作科學心理學的開始，那麼心理學只有大約一百年的歷史，而中國人對現代心理學的研究，是由十九世紀末到二十世紀初慢慢的從西方傳入的。所以說中國古代沒有心理學的研究，是有其理由的。

但是在中國數千年悠久的文化中卻蘊藏着豐富、燦爛的心理學思想，有待我們去發掘。中國古代心理學思想，不是自成一個獨立的學科，而是蘊藏在中國的哲學、宗教、教育、文學、醫學、政治、軍事和其他著作之中。假如我們能把潛伏在中國文化中那豐富的心理學寶藏發掘出來，必有助於教牧心理輔導的本色化，也會對教牧心理輔導在中國社會及華人教會中的滋長、發展及應用有莫大的幫助。

中國大陸對中國古代心理學的發掘稍爲下了一點工夫，只是時日尚淺，並且在研究的初期受了許多的阻礙及摧殘。中國科學院心理研究所的潘菽教授於一九八二年謂：「新中國成立

後……心理學也得到了發展。但是心理學最初曾走了一些彎路，發展得不夠理想；後來十年動亂中又受到粗暴的摧殘，幾乎一切都陷於停頓。即使如此，也曾有少數學者企圖作一番努力，對祖國的心理學遺產進行較系統、較深入的探討。但由於勢孤力單，條件不夠有利，此種努力的成績雖有而不大」(註四)。如以中國大陸出版的「心理學報」爲例，該學報從一九五六年至一九六六年出版了三十五期，共有一百八十三篇文章，其中有關中國古代心理學的研究只有一篇。所以中國大陸對古代心理學的研究，可以說是在「四人幫」以後才正式開始，至今亦只有七、八年的歷史，但是可以說是很好的開始。只是在研究心理學的方法論上，都是以馬克斯主義的立場從唯物論的角度來看心理學，與西方研究心理學的學術自由氣氛很不同。

在中國古代文獻中，蘊藏着豐富的心理資源，因篇幅問題，作者不能在這裏詳加論述，只把孔子及孟子思想中的心理資料稍爲提供一下，來代表中國古代文化的心理特質。讀者如有興趣，可在這方面作更多的研究。

孔子是一位非常注重心理健康的導師，他認爲君子與小人之別可以從心態及心境來衡量。他說：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚」(註五)。君子的心態是蕩蕩然的，是廣闊平和的，好像孟子所說浩然之氣。小人則相反；小人的心態常憂戚不安，如庸人自擾，思長度短，或工於心計，都是使自己的心境無法如君子靜如止水的心態一樣。從反面看，孔子務求戒絕四種不正常的心態。「論語子罕篇」謂：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我」(註六)。意者，妄意測度也。我可以把胡思亂想、疑神疑鬼、以小人之心度君子之腹、多疑多慮、顧影自憐等這一類的心態包括在「意」之中。因此意可產生焦慮(anxiety)，意亦可造成憂鬱症(melancholia)。「必」是切求之心。可以把好高

驚遠、奢望、妄想、不切實際、不知自量的心態都包括在「必」之中。這種期望必然之心，都是產生壓力(stress)，精神緊張(hysteria)的主要因素。又當期望不能達到時，則又造成情緒低落(depression)。「固」是固執之心也。是橫蠻不講理，是強執己見失去客觀性(objectivity)。其實固執己見可能是自卑情結(inferiority complex)的反射。假如固執是與反抗(如反抗權威、反抗職業上或社會上的功能)，或與失去自信心，或故意沒有效果(intentional inefficiency)，或善忘(forgetfulness)有關，那可能是被動/主動人格失調(passive / aggressive personality disorder)(註七)的病癥之一。「我」是自我也，自以為是也，私己也。從基督教的觀點來看，「我」是罪的開始。當人把自己看得比上帝還重要，他便離開上帝。罪便是背離上帝的意思。「我」是教牧心理輔導中常要對付及處理的問題。西方心理學自佛洛德以來對這「我」或「自我」(ego 或 self)有很深的研究。從精神病學來說，當「自我」發展到故作誇張、眩耀、渴望他人讚賞，自以為不可一世，或相反的有漠不關心、顧影自憐、自卑的態度，那便造成自戀(narcissism)或自戀神經症(narcissistic neurosis)或自戀人格失調(narcissistic personality disorder)(註八)。孔子很明白這些心理病態。「意」、「必」、「固」、「我」都是造成心理問題的主要因素。所以孔子要戒絕這四種病態的心理：無妄測之心，無切求必然之心，無固執之心，無自我私己之心。惟有戒絕這四種病態的心理，君子才能「坦蕩蕩」。作為「君子」不但在品德、學問及修養上是有分量的人，他一定也是心理健康的人。

司馬牛問君子。子曰：「君子不憂不懼」。曰：「不憂不懼，斯謂之君子已乎？」子曰：「內省不疚，夫何憂何懼？」(註九)。孔子所說的「內省不疚」是心理健康的一個重要原則。當

自己反省的時候沒有罪咎之感，能保持一個清潔的良心，那有什麼可憂愁懼怕的呢？這正是「平生不作虧心事，半夜敲門也不驚。」如能自省不疚，那裏會有罪咎情結(guilt complex)呢？耶穌說：「清心的人有福了，因為他們必得見上帝」(太五8)，便是這個道理。

孔子是一個偉大的教育家，因為他有廣博的學問，不但有高尚的品德，不但在格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下上下下了一番功夫，不但對心理健康有深切的體會，並且對教育心理學有很基本的認識與應用。

智力測驗是屬於心理學的範疇，用以定學生智力上的高低而因材施教。在美國教育制度下亦有類似的測驗而選出所謂天才學生(gifted and talented students)，給予特別的課程，培養他們有更高的發展。孔子也了解學生的天資不同。他主要是用觀察來衡量他們的高下。孔子曰：「生而知之者，上也。學而知之者，次也。困而學之，又其次也。困而不學，民斯為下矣。」(註十)。這句話雖然含有勸人以學為貴的意思，但很明顯的，他把人的天資分為四大類：生而知之者，學而知之者，困而學之者及困而不學者。

孔子不但基於天資把人分為四大類，他也懂得因材施教的原理。子曰：「中人以上，可以語上也。中人以下，不可以語上也。」(註十一)。孔子在這裏很清楚的說明，作為教師的應隨學生資質的高下而教導之。中等資質以上的人，可以教導他們高深的道理，中等資質以下的人，不可能教導他們高深的道理。

孔子一方面是有教無類。「無類」照我自己的解釋是「不分階級」的意思。換言之，孔子教導學生是沒有階級之分的。但另一方面，有三種學生是孔子自己不願意教導的。子曰：「不

憤不啓。不悱不發。舉一隅不以三隅反，則不復也」(註十二)。如果不是心裏想求通而未通的，孔子不去啓導他。如果不是想說而說不出的，孔子不去開導他。如果舉一個角而不能推想到其他三個角的，孔子也再不去教導他。孔子當時的教育心理學與今日的普及教育，無論智、愚、賢、不肖都教育之，是有很大的分別。不過在二千五百年前孔子的社會，教育不普遍，在一百個人中未必有一個人有受教育的機會，那選賢與能而教育之，也是唯一的方法。現在中國派到外國的留學生，不也是本着這個原則嗎？

有一次公西華聽到子路及冉有先後問孔子同一樣的問題：「聽到一種道理，是否就應立刻去做呢？」孔子卻給予不同的答覆。夫子對由(子路)說：「還有父兄在上，怎可以聽到就馬上去做呢？」但夫子卻對求(冉有)說：「是的，應該馬上去做。」公西華大惑不解，於是便來問孔子。孔子回答說：「求也退，故進之。由也兼人，故退之」(註十三)。孔子作為一位老師，很了解弟子的性格。他知道冉有的性格畏縮不前，所以鼓勵他進取。他也知道子路好勇過人，故稍為抑制他，使他退讓一些。難怪孔子是一位偉大的教育家。

現時見到的孔子畫像，都是非常嚴肅的聖人，使人望而生畏，敬而遠之。其實，孔子是非常富有情感的人。要談孔子的心理，不能不談他的感情(feelings)。在「論語述而篇」有謂：「子食於有喪者之側，未嘗飽也。子於是日哭，則不歌」(註十四)。這大概是孔子參加喪禮之後在喪者家中吃飯，從來沒有吃飽過。不但吃不飽，在弔喪那天他竟哭起來，以致不能唱歌。又他自己的弟子顏淵死了，孔子說：「噫！天喪予！天喪予！」(註十五)。朱熹解釋謂：「悼道無傳，若天喪己也。」孔子把弟子顏淵的死看作自己的死一樣。他那真感情的流露，是

多麼的動人呀！耶穌說：「哀慟的人有福了，因為他們必得安慰……憐恤人的人有福了，因為他們必蒙憐恤」(太五4，7)，也是這個道理。

現在讓我們看看孟子的心理學思想。孟子通過子思、曾子而繼承孔子思想的。當時在學術上正是百花齊放，百家爭鳴的時代。當時天下各國多主張合縱連橫，彼此攻伐，而孟子卻宣揚以德服人的王道，故與當時格格不相入。

要研究孟子的心理學思想，首先要從他所倡導的人性論說起。因為研究古代心理學，最好還是從人性(human nature)開始。「孟子道性善，言必稱堯舜」(註十六)。根據朱熹所註謂：“性者，人所稟於天以生之理也。渾然至善，人與堯舜，初無少異；但衆人汨於私欲而失之，堯舜則無私欲之蔽，而能充其性爾。故孟子與世子言，每道性善，而必稱堯舜以實之，欲其知仁義不假外求，聖人可學而至，而不懈於用力也”。

孟子所提倡的「性善」，與告子所主張的「性無善無不善」或「性可以為善，可以為不善」有很大的不同。讀者可參考告子上篇以求更詳盡的了解。孟子謂：「測隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。測隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣」(註十七)。孟子注重人的心理分析，他把「心」分析為「仁」、「義」、「禮」、「智」四端。這四端都是與生俱來的，並非從外面鎔煉於我的。人假如能把這四端擴而充之，則可以為聖人。而這四端以仁義為最重要，這便是孟子論「仁政」的基礎。如果把仁義之道應用在人倫的關係上，便是孟子所謂的王道。孟子謂：「為人臣者，懷仁義以事君；為人子者，懷仁義以事父；為人弟者，懷仁義以事兄；是君臣、父子、兄

弟，去利懷仁義以相接也；然而不王者，未之有也！何必曰利？」(註十八)。

孟子認為盡心可以知天，存心可以事天，修身可以立命，彼此是息息相關的。孟子曰：「盡其心者，知其性也；知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也」(註十九)。如果我們根據朱熹的解釋：「心者，人之神明，所以具衆理而應萬事者也。」「性者，心之所具之理。」「天，理之所從以出者也。」那麼人假如能盡其與生俱來神明之心，就可以知道自己稟之於天的本性，知道自己的本性，就能知道天道。保存自己神明之心，順養自己天賦的本性，那便是事天之道。壽命的長短無須加以疑慮，只要修養身心以候天命，那便是「立命」之道了。

在教育心理學方面，孟子也是繼承孔子的教育心理思想，加以發揚光大。孔子的學習心理原則是：「溫故而知新」；「學而不思則罔，思而不學則殆」。孟子則注重「專心致志」，在學習上不受其他事物分散其注意力。孟子用下棋為例說：「今夫奕之爲數，小數也；不專心致志，則不得也。奕秋，通國之善奕者也。使奕秋誨二人奕，其一人專心致志，惟奕秋之爲聽；一人雖聽之，一心以爲有鴻鵠將至，思援弓繳以射之，雖與之俱學，弗若之矣。爲是其智弗若與？曰：非也。」(註二十)。奕秋是全國知名的棋師，同時教兩個人下棋，一個人聆聽奕秋之言，另一人雖聽，但心猿意馬，以爲「鴻鵠將至」，想拿弓繳去射牠。雖然同受名師指導，一個成功，一個不成功。那不成功的人並不表示他不聰明，只是不能專心致志罷了。

孟子很了解人的心理，他雖然提出「性善」的理論，認爲仁、義、禮、智爲德性之四端。但他很明白人很容易受物欲之蔽，放其心而不求心中的仁義，這是很可惜的。因此孟子認爲

「求放心」乃學問之道。這與他所主張的「專心致志」有其一致性。孟子曰：「仁，人心也；義，人路也；舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鷄犬放，則知求之；有放心，而不知求！學問之道無他，求其放心而已矣」(註廿一)。當鷄犬丟失的時候，人尚且知道去把牠們找回來。當自己把心放縱了，反而不知道尋找，實在是很可惜的事。研究學問的方法其實沒有什麼特別，只要把放縱了的心找回來便行了。「求放心」在孟子的心理學思想中是很重要的。因爲惟有「求放心」，才能保存良知、良能，否則便被物欲所蔽而失去了天賦的良知、良能了。

以上只是簡單的介紹一下孔、孟的一些心理學思想，目的乃在指出：雖然在中國古代沒有專門研究心理學這回事，但心理學的思想卻深深的蘊藏在中國古代的文化中，與中國的哲學、宗教、教育、甚至政治、軍事、醫學等息息相關的。心理學是中國古代文化的一部分；而在豐富、燦爛的中國文化中我們不能忽略那多姿多采的心理學貢獻。因此，假如華人牧師運用心理學及心理治療學在教牧的輔導工作中，亦必能適合中國教會及華人社會的需要，使教會及牧師的功能，透過教牧心理輔導，能更有效地完成上帝的使命。

第二節 紅樓夢人物的心理描述

「紅樓夢」是一本有血、有淚、有愛有恨、有歡笑有漫罵、有純良有卑賤、有禮讓有鬥狠、有真情有淫亂、有伶俐有昏冗、有風有雪、有廣闊的世界、有狹隘的心胸、有抑揚頓挫、有輾轉起伏的對比強烈，甚或互相矛盾的現實故事。故事中的人物天天都爲「無事」忙，把一切的心思都埋葬在瑣碎的小事之中。生命對他們來說是毫無意義的，只在等待着那無情的死神

降臨。可讚的是作者能把「無聊」的人生故事有這麼深入的體會，有這麼燦爛的描寫。我認爲凡是要對「現實的人生故事」有深入領會的教牧心理輔導者，都應細讀「紅樓夢」，把「情即是幻，幻即是空」的「紅樓夢」人生哲學看透，不但會加強我們自己對上主的信靠，並且亦會幫助我們在教牧心理輔導上更能靈活的運用。

「紅樓夢」對人物的心理描寫，可以說是在中國小說史上走上了一個新的高峯。在「三國演義」中對人物的描寫都是非常特出的，但是有其誇大之處，故不能經得起細嚼的考驗。一細嚼之後，便知道與現實脫節。「紅樓夢」則不同，作者用忠實的筆法來描寫平凡的家庭生活，不但對生活體察入微，更能深入發掘及分析人物的內心世界，這便是「紅樓夢」在中國小說中的突出之處。曹雪芹運用幾種特殊的方法來作人物的心理描寫，或以對話、或以夢、或以詩詞、或以內心的自白來襯托、發掘、分析及描寫。我在這裏簡單的一一提出研究，最後用「焦大罵醉」來結束對「紅樓夢」人物的心理描寫。

曹雪芹對人物的心理描寫的第一種手法是用對話。對話是教牧心理輔導中的特色，亦是最重要的心理分析材料。試拿寶玉和黛玉的一段對話來看看其心理的描述。且說寶玉正和寶釵玩笑，然後聽說史大姑娘來了，故二人一起下了坑，齊到賈母那邊去，正值黛玉在旁。以下是引述寶玉與黛玉對話的開始及結束(原文太長，把中間節刪去)，然後分析：

黛玉問：打那裏來？

寶玉便說：打寶姐姐那裏來。

黛玉冷笑道：我說呢，虧絆住，不然，早就飛了來了。

寶玉道：只許和你玩，替你解悶兒？不過偶然到他那

裏，就說這些閒話。

黛玉道：好沒意思的話！去不去，管我什麼事？又沒叫你替我解悶兒，——還許你從此不理我呢。(說着，便賭氣回房去了。寶玉忙跟了來。)

寶玉問道：好好兒的，又生氣了？就是我說錯了，你到底也還坐坐兒，合別人說笑一會子啊。

黛玉道：你管我呢！

寶玉笑道：我自然不敢管你，只是你自己糟蹋壞了身子呢。

.....

黛玉聽了，低頭不語，半日，說道：你只怨人行動嗔怪你，你再不知道你嘔的人難受！就那今日天氣比，分明冷些，怎麼你倒脫下青氍披風呢？

寶玉笑道：何嘗沒穿？見你一惱，我一暴躁，就脫了。

黛玉歎道：回來傷了風，又該訛着吵吃的了。(註廿二)。

且看黛玉見寶玉及寶釵形影相隨的一同來到賈母那裏，心中百感交集，內心中的愛、妒、怨、恨都混在一起，非常矛盾。素知寶玉是一顆「多情種子」、「調情聖手」，常在衆少女甚至丫鬟中週旋。凡與他來往的女孩都與他有一段情。其實寶玉也爲此而生。「紅樓夢」作者的開場白便說明「到那昌明隆盛之邦，詩禮簪纓之族，花柳繁華之地，溫柔富貴之鄉那裏去走一遭」(註廿三)。黛玉忍不住便立刻問寶玉：「打那裏來？」一方面是把自己的妒意壓抑着，另一方面這問話也有表示關懷之意。寶玉便只有直說是到寶姐那裏去。黛玉聽了，心內的醋意已開始浮現在字裏行間，沒法壓制，於是便冷嘲熱諷的說：

「我說呢，虧絆住，不然，早就飛了來了。」

寶玉在這裏沒法不作自衛的辯白，而且開始埋怨：難道只能整天的與你解悶？一時走開，你便講閒話了。黛玉知道自己的弱點被點出了，又惱，又恨，便趁這機會，找着寶玉的弱點，淘氣的說了幾句便走進房去了。寶玉看見黛玉掉頭不理他，這還了得。他最怕女孩子反面無情，亦爲了女兒私情不知流了多少眼淚。何況離他而去的不是別人，乃是這與衆不同的黛玉？寶玉一向體貼入微，這次怎能例外？於是馬上跟上前，半賠罪半討笑的央求，切勿動氣。黛玉知道他開始佔了一點優勢，心裏想着：「剛才我關心他，他卻說我小氣，以爲我好管着他。」於是以其人之道還諸其人，便說：「你管我呢！」寶玉有他的妙法處理女孩子。他知道用硬功不如用軟功。其實這也是他憐香惜玉之心。甜言蜜語，體貼關懷，沒有不能捉着女孩子的心的。於是寶玉笑道：「我自然不敢管你，只是你自己糟蹋壞了身子呢。」

這句說話及以後一段的解釋的作用很大，起了一百八十度的改變，使黛玉回想起平生往事。其父林如海，雖然貴爲巡鹽御史，但林家支庶不盛，人丁單薄。本來有一長兄，但在三歲時便早折。其母賈氏夫人亦一疾不起，剩下他自己與父親相依爲命，並且自幼體弱，亦乏人照顧，其父才把她寄養在賈府家裏。自想身世，孤苦伶仃，孑然一身，無兄無弟。現在有寶玉在旁，雖情不專一，但體貼入微，服侍週到。又怕「自己糟蹋壞了身子」，那有不感動之理。黛玉聽了，「低頭不語，半日」，這幾個字，表達作者用簡單的筆力，扣着讀者的心弦，去發掘黛玉內心的活動。這「低頭不語，半日」正表現出黛玉的表情、心境，已經經過一個很長而又複雜的變化與回憶，但是「紅樓夢」的作者沒有一一的說出來，因爲他知道，讀者可以意

會到黛玉的心境。就在這「低頭不語，半日」之後，黛玉便從那愛、妒、怨、恨混在一起的矛盾心理中轉而爲柔和溫順、平易近人的境界，便說：「你只怨人行動嗔怪你，你再不知道你嘔的人難受！就拿今日天氣比，分明冷些，怎麼你倒脫下青氍披風呢？」情意綿綿，黛玉豈不常以寶玉爲念？

「紅樓夢」的作者對人物心理描寫的第二種手法是用夢。夢是一個心理現象。人類對夢的解釋已有數千年的歷史。在聖經中最早提到的夢可說是約瑟自己的兩個夢，一個是田裏捆禾稼的夢，其他的捆向約瑟的捆下拜；另一個夢是太陽、月亮與十一顆星向約瑟下拜(創卅八51)。後來約瑟被他的哥哥們賣到埃及的時候，他在監獄中曾替酒政及膳長解夢(創四十)。後來得酒政的推薦，又替法老解了兩個夢(創四十一)。古時的人對夢大概有兩種不同的態度。第一是以爲夢是上天對人直接的啓示；第二是以夢是不可測的或是奧秘的，故一笑置之。有如約瑟的哥哥們看見約瑟來便彼此說：「你看，那作夢的來了」(創卅七19)。含有輕視及取笑的態度。

近代用科學方法來研究夢的可以佛洛德(Sigmund Freud)爲第一人。他喜歡從精神病學的角度來研究夢。他在一八九七年便說：「夢……把整個神經症的心理學都包括在一個硬殼果中。」(註廿四)。因此從佛氏看來，「夢本身便是病狀(symptom)」(註廿五)，這是指精神病人而言。一般人的夢，尤其是嬰兒的夢，不包括在內。因爲他又說：「夢是把受壓制的願望假裝的付諸現實」(註廿六)。

榮格(C. G. Jung)對夢的看法與佛氏有一個顯著的不同點。雖然在一九一一年前，榮氏對夢的研究追隨佛氏的理論，但其後榮氏卻發展出他自己的理論。簡單的說，榮氏認爲夢乃非意識(unconscious)之表現。榮氏謂：「夢乃非意識的自然流

露，呈現出它自有的真實及其自成的世界」(註廿七)。在一九一四年後，他把夢縮減為嬰孩的或遺忘了的或壓抑的願望，而與精神或心靈(psyche)上的原始意象相關。因此如果我們說佛氏看夢與病狀(symptom)有關，則榮氏看夢與意象或象徵(symbol)有關。

曹雪芹雖然沒有像佛、榮二氏用科學方法來研究夢，但他在「紅樓夢」中所表達的夢境，最低限度也本着兩個基本原則。第一個是本着「日有所思，夜有所夢」的原則；第二個原則有點與榮氏相似，那就是以夢為非意識的自然流露的一種心理狀況。試舉兩個例子說明：

且看「癡女兒遺帕惹相思」(註廿八)這一回中小紅的夢。小紅雖然是個不諳事體的丫頭，但也有幾分容貌。「容長臉面，細挑身材，卻十分俏麗甜淨」。心內很想向上高攀，因此一有機會便在寶玉面前現弄現弄。但是他亦知道寶玉身邊一干的人都是伶牙俐齒，很難插手的。於是便退而思其次，而對賈芸另有心意。正當小紅在牀上「翻來覆去」時，便有賈芸拾帕這一段相思之夢。這很顯然的是根據「日有所思，夜有所夢」的原則。

至於「賈寶玉神遊太虛境」(註廿九)一回，更反映出寶玉在夢中藉警幻之言而表現出其無心向學，只寄心於情慾聲色之中的心態。所謂「悅容貌，喜歌舞，調笑無厭，雲雨無時」都是對寶玉性格的描寫。至於與可卿(秦氏乳名)在夢中有巫山之會，雲雨之歡，不但當時寶玉正睡在秦氏的牀上有關，大概亦與平日寶玉在其非意識或潛意識中對秦氏的心態。讀者可研讀「紅樓夢」第五回而了解寶玉神遊太虛之夢乃其非意識之自然流露。

曹雪芹除了用「對話」及「夢」來表達人物的心態之外，他也常用「內心的自白」來描寫。且說張道士來賈府論提親之事，寶

玉知了，心中不大受用。又見黛玉病了，心裏更放不下，飯也懶吃，特來看黛玉。豈知黛玉不領他的情，反而說：「你只管聽你的戲去吧，在家裏做什麼？」於是便彼此淘氣起來。以下是一段內心的自白：

寶玉的內心想的是：「別人不知我的心，還可恕，難道你就不想我的心裏只有你？你不能替我解煩惱，反來拿這個話堵噎我，可見我心裏時時刻刻白有你，你心裏竟沒我了。」……

那黛玉心裏想着：「你心裏自然有我，雖有金玉相對之說，你豈是重這邪說不重人的呢？……怎麼我只一提金玉的事，你就着急呢？可知你心裏時時有這個金玉的念頭，我一提，你怕我多心，故意兒着急，安心哄我。」

那寶玉心中又想着：「我不管怎麼樣都好，只要你隨意，我就立刻因你死了也是情願的。你知也罷，不知也罷，只由我的心，那才是你和我近，不和我遠。」

黛玉心裏又想着：「你只管你就是了，你好我自然好。你要把自己丟開，只管周旋我，是你不叫我近你，竟叫我遠你了。」(註三十)。

以上一段寶玉及黛玉的內心個別的自白，是彼此相應的。把他們兩人的心境描寫得非常複雜及矛盾。讀者如要了解為何他們兩人的愛情結果成為一場悲劇，黛玉則以焚稿斷癡情，魂歸離天恨(註卅一)，完結了短暫多愁的一生；寶玉則以削髮為僧，「渺渺茫茫歸大荒」(註卅二)結束了一段俗緣，這一段的內

心自白便是一條很重要的伏線。他們兩人原是一個心，卻生了許多無謂的枝節，把那求近之心反弄成疎遠之意。本應是情有所終，應成眷屬，但卻未能彼此坦誠相見而多生誤會。既然都知道彼此互相愛慕，但卻要赤熱的鮮血來證明。以致寶玉要把頸上的「通靈玉」狠命地往地下摔去，而黛玉卻哭着說：「有砸他的，不如來砸我。」

事後他倆都各自後悔，日夜悶悶，一個在瀟湘館臨風灑淚，一個在怡紅院對月長吁。正所謂：「人居兩地，情發一心」了。但當寶玉來到瀟湘館向黛玉賠罪時，黛玉卻命紫鵲「不許開門！」讀者便可體會到這男女私情的矛盾。只可惜當時沒有一位教牧心理輔導者向他們開導開導，不然的話，這場悲劇或會以喜劇收場。

最後，「紅樓夢」的作者用詩、詞來描寫人物的心態。詩、詞是「紅樓夢」中的一個特色，從開始到結束都佈滿經過作者的精雕細琢的藝術質素，使讀者心裏深刻一個色彩繽紛的印象。曹雪芹不但以詩詞表現當時的藝術意境，亦用詩詞來表達人物內心的感情與心態。尤其是在「紅樓夢」中以那富有詩人氣質的「多情種子」為主角的賈寶玉，加上詩詞來表現瘋痴的愛情，就更像莎士比亞在「仲夏夜之夢」(*A Midsummer-Night's Dream*)所說的，瘋子、情人與詩人實有其各自相通之處。

且看「林瀟湘魁奪菊花詞」(註卅三)一回，寶玉、黛玉、探春、寶釵、湘雲等一千人在藕蓮榭上一邊吃螃蟹，一邊賞花；一邊持竿釣魚，一邊執筆題詩。就以黛玉所題的兩首詩來看，第一首是問菊：「欲訊秋情衆莫知，喃喃負手叩東籬：孤標傲世偕誰隱？一樣開花爲底遲？圃露庭霜何寂寞？雁歸蛩病可相思？莫言舉世無談者，解語何妨話片時？」再看菊影的其中兩句：「醒時幽怨同誰訴？衰草寒烟無限情！」這兩首詩都是黛玉

對自己心境及身世的最好表達。自己像寄人籬下，難得知心人。正是無限相思寂寞情，但是心中的幽怨又怎樣去表達呢？

又當賈雨村落難潦倒之時，得甄士隱賞識，在中秋佳節，設筵款待。又因甄家丫鬟回顧他兩次，便放在心頭，時感身世，對月有懷。於是口占五言律詩一首：

未卜三生願，頻添一段愁。
悶來時歛額，行去幾回頭。
自顧風前影，誰堪月下俦？
蟾光如有意，先上玉人樓。

這正無微不至地表白了賈雨村當時的心境。

最後，讓我們用「焦大罵醉」(註卅四)這一節來結束「紅樓夢」人物的心理描寫。焦大是賈府家中的老僕，「從小兒跟着太爺出過三、四回兵，從死人堆裏把太爺背出來了，才得了命。自己挨着餓，卻偷了東西給主子吃；兩日沒水，得了半碗水，給主子喝，他自己喝馬溺」。可見焦大仗義情深，對賈家的功勞，無論上下，都無可比擬。因此賈太爺對他另眼相看，特別服侍，不在話下。

本來在這書香禮義之家，每人都應很重體面才對。但焦大一味好酒，醉了無人不罵，把賈家這「體面」所不能掩飾的醜態，都暴露出來了。焦大的醉罵，像屈原的「離騷」。魯迅對焦大曾有很精闢的描述：「……這焦大，實在是賈府的屈原，假使他能做文章，我恐怕也會有一篇「離騷」之類(註卅五)。

且說鳳姐起身告辭，與寶玉「携手同行」，至大廳前，只見焦大趁着酒興，先罵大總管賴二：

……沒良心的忘八羔子！瞎充管家！你也不想想，焦大太爺蹺起一隻腿，比你的頭還高些。二十年頭裏的焦大

太爺眼裏有誰？別說你們這一把子的雜種們！

賈蓉忍不住，便叫人把焦大「捆起來」。那焦大那裏把賈蓉放在眼內，反大叫起來罵道：

蓉哥兒！你別在焦大眼前使主子性兒！別說你這樣兒的，就是你爹，你爺爺，也不敢和焦大挺腰子呢！不是焦大一個人，你們作官兒，享榮華，受富貴！你祖宗九死一生掙下這個家業，到如今，不報我的恩，反和我充起主子來了。不和我說別的還可，再說別的，俚們白刀子進去，紅刀子出來！

衆小廝見他太撒野，便把他拖到馬圈裏去。豈料焦大連賈珍都罵出來，說要到祠堂裏「哭太爺去」，亂嚷亂叫：

那裏承望到如今生下這些畜牲來！每日儉鷄戲狗，爬灰的爬灰，養小叔子的養小叔子，我什麼不知道？……

小廝們見他說話無天日，「唬得魂飛魄喪」，便把焦大捆起來，更用土和馬糞，滿滿的填了他一口。

我們在這裏引用了很多焦大說話沒有天日的醉罵，因為他罵得太好了，使「紅樓夢」的讀者也可以舒了一口氣。就在萬籟俱寂之下，突然爆出焦大的「離騷」，就像晴天霹靂一般，產生了一個強烈的比對，也反映出焦大心內的矛盾心情。一方面留戀太爺對他另眼相看的恩寵，另一方面卻怨恨小主子們的冷酷無情；一方面是與賈府畢生與共，另一方面卻痛恨小子們的敗家；一方面自負昔日豪奴仗義立功之感，另一方面卻自憐今日孤零老弱無能之苦。焦大就把他那狂傲自負與淒楚怨恨的矛盾

心情，趁着酒興，流露於字裏行間。

「紅樓夢」的作者就藉着「沒王法」、「沒天日」的焦大，把這富貴榮華賈府中的權貴們，暴露出不外是一羣獸慾橫流的「畜生」！而這「主子深惡，奴才痛疾」的焦大，不但仗義情深，頂天立地，並且可作為賈府的「良知」與「離騷」。

第三節 回顧與前瞻

在中國文化中所蘊藏着心理學的成分着實太豐富了。我只用了孔、孟來代表中國古代的經典文獻及用「紅樓夢」來代表中國的小說，把其中一些有關心理學的資料與讀者分享。我寫這一章是因為我認為要使教牧心理輔導能實施於中國社會及華人教會中，必先要通過本色化的過程，使教牧心理輔導學能成為中國文化的一部分。這本色化的過程可分為三部分：第一部分乃在發掘已蘊藏在中國文化中的心理學資料。關於這部分我已在這章裏下了一點點工夫。第二部分乃在應用發掘出來的資料在心理輔導學上。最後一部分乃在通過發掘及應用的研究過程產生新的創造與特色。這都要看今後有關教牧心理輔導者在這方面的努力。

中國人對心理學及心理輔導的研究資料及著作，我已選了一些列在書後的中文參考資料之中，以供讀者參考。這一類的著作內容亦可分為三大類：第一類是有關對中國古代心理學思想的研究。對於這方面的資料，看來似乎在中國大陸的學者較有心得及成就，這是可喜的。只是在方法上，目前中國大陸的心理學者差不多都是(我至今仍未發現有例外的)以馬克斯主義及唯物論的立場來研究中國古代心理學思想。以我自己生活在學術、言論、出版及信仰自由的美國，再加上從基督教的立場來看他們研究心理學的方法，便覺得有點可惜。以我自己在學

術上的研究，我從來都不認為神學與科學是互相衝突的，正如信心不但沒有與理智衝突，而是「超理智」的。同樣，神學不但沒有與科學衝突，而是「超科學」的。難怪在歐美的文化史上一向都以「神學」為「科學之后」(the queen of sciences)。因此我以為用科學的方法來研究心理學亦不一定是唯物的，也可以是「超唯物」的(或超物質的)。我在這裏只提我自己在學術研究上的一點感受，不必看作「批評」。

第二類是有關介紹西方心理學理論、實驗與思想的著述。在這方面似乎在台灣的心理學者較有貢獻，這是很值得慶幸的。並且他們對心理輔導(台灣學者喜用「諮商」「consultation」一詞)(註卅六)的研究及興趣，尤其是在最近十年來，有顯著的進步。中國大陸對心理輔導的研究，至今尚未加以重視。第三類是有關心理學及心理輔導學上的創作。這類的資料及著作非常缺乏，仍有待學者今後的努力。

大約五十年前在美國開始「教牧心理輔導」的工作時，他們是把這種工作看作為一種「運動」(movement)。既然是運動，則必須要去提倡並且要去推動，使更多的新血能參與這種工作的訓練及服務。我亦希望，在中國及海外的華人教會、神學院、基督教出版機構等能更多的合作，注重教牧神學及教牧心理輔導書籍的出版，使教牧心理輔導的工作更能普遍化，並且能在中國文化上扎根。中國人口已超過十億人，在這急劇轉變的世界及複雜的社會中，人類在科技上雖有顯著的進步，但是對本身的問題則越來越缺乏解決的能力。今日教會的「福音」不應只限於講壇上，更應通過「教牧心理輔導」，接觸到廣大的羣眾，使壓傷的蘆葦，將殘的燈火，憂傷的靈，痛悔的心，更能得到「福音」的滋潤和耶穌基督的救恩。耶穌說：「康健的人用不着醫生，有病的人才用得着」(太九12)。我們信徒該當如何

的努力呢？

附註

- (註一)Wing-hung Lam, *Chinese Theology In Construction*, pp. 87-96.
- (註二)這些估計都是從不同的來源而得的不正式估計。
- (註三)Chu & Lind (ed), *A New Beginning*, pp. 111-112.這是丁光訓主教於一九八〇年十二月十二日在香港發表的，原文是中文。作者沒有中文原文，只從 Philip L. Wickeri 之英文翻譯中重譯為中文。
- (註四)潘菽等主編，「中國古代心理學思想研究」，序言第一頁。
- (註五)「論語述而」第七。「新譯四書讀本」第119頁。
- (註六)「子罕」第九，同上129頁。
- (註七)參考 DSM- III (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), pp. 328-329.
- (註八)DSM- III, pp. 315-317.
- (註九)「論語顏淵」第十二，「新譯四書讀本」159頁。
- (註十)「論語季氏」第十六，同上213頁。
- (註十一)「論語雍也」第六，同上105頁。
- (註十二)「論語述而」第七，同上110頁。
- (註十三)「論語先進」篇，同上153頁。
- (註十四)「論語先進」篇，同上110頁。
- (註十五)「論語先進」篇，同上148頁。
- (註十六)「孟子，滕文公上」，同上321頁。
- (註十七)「孟子，告子上」，同上444頁。
- (註十八)「孟子，告子下」，同上462頁。
- (註十九)「孟子，盡心上」，同上476頁。
- (註二十)「孟子，告子上」，同上449頁。
- (註廿一)「孟子，告子上」，同上452頁。
- (註廿二)「紅樓夢」第二十回，甲戌本，星加坡世界書局出版196—197頁。
- (註廿三)同上第一回，第二頁。
- (註廿四)Freud, S., *The Origin of Psychoanalysis*, 1887-1902, Tr. E. Mosbacher and J. Strachey, New York: Basic Books, 1954, p. 212, 。
- (註廿五)Freud, S., *On Dreams*, 1900, Tr. James Strachey, New York:

Norton, 1952, p. 101, 。

(註廿六)同上，160頁。

(註廿七)*Frey-Rohn, Liliane, From Freud to Jung, Tr. Fred Engreen and Evelyn Engreen, New York: C. G. Jung Foundation, 1974, p. 231,*
。

(註廿八)「紅樓夢」第二十四回。

(註廿九)同上第五回。

(註三十)同上第二十九回，294頁。

(註卅一)同上下冊，九十七，九十八回，1043—1066頁。

(註卅二)同上下冊，一百二十回，1287—1294頁。

(註卅三)「紅樓夢」第三十八回，382—390頁。

(註卅四)同上第七回，73—74頁。

(註卅五)「偽自由書：言論自由的界限」(「紅樓夢研究集刊」，第一輯)，185
頁。

(註卅六)英文中的 *counseling* 一詞是很難從字面上去翻譯的。因為 *counseling* 已成為一個專門的學科，而與本來一般的意思「to counsel」已不同了。如用中文譯作「諮商」，這是近於「consultation」的意思；如譯作「協談」，則又近於「interview」；如只譯作「輔導」，則為「assisting and guiding」。因此作者從 *counseling* 之觀念及內含來翻譯，而主張用「心理輔導」一詞，以較容易明白。請參看本書第二章之討論。

第四章 教牧心理輔導之神學基礎

祁克果(Sören Kierkegaard)說：「如果真正的成功乃在乎致力於領人到確定的地位，那他必須不辭勞苦去找出那人本來的處境而從那裏開始」(註一)。這是我對教牧心理輔導的一個很重要的認知。從神學的立場看來，人因離開上帝，背叛了他的創造主，因此人的處境是破碎殘存的，人與上帝的關係也是破碎的。教牧心理輔導的一個很重要的目的，便是引導人從這破碎殘存的處境中到那確定、完美的境地，使破碎的人格得到重整。

美國教牧心理輔導運動一向多是環繞着一個醫藥的模式(*medicine model*)而建立。換言之，病人在這醫藥的模式之中，與其前所居住的環境及社團失去了聯繫。自第二次大戰以來，有很多教牧心理輔導中心(*pastoral counseling center*)先後建立，有些與教會有聯繫並受教會支持，有些是與教會沒有關係的。因此，有些教會人士便很關心，到底這些教牧心理輔導中心的工作會不會與教會的政策背道而馳。立斯理教授(*James N. Lapsley, Jr.*)表示教會應慎重的把這些教牧輔導中心作為教會對人類需要的服務表現，否則，教牧心理輔導的專業化，只有帶來牧師功能的破碎印象的危險(註二)。

作者在一九七〇年代初期，一方面在接受臨牀教牧訓練，一方面在寫博士論文的時候，有一個很重要的問題在我心中盤旋：究竟教牧心理輔導是醫院的副產品，還是教會的副產品？或者把同樣的問題較直接的表示是：究竟教牧心理輔導者是為醫院服務，還是為教會服務？我認為為了要使教牧心理輔導成為教會及牧師功能上重要的一環，為了要使教牧心理輔導更能

有效的發揮其功能，教牧心理輔導的神學基礎便有其必然性。

第一節 牧養與治療的聖經基礎

第二章已稍為論及牧養與治療這兩方面的功能。這裏要從聖經的觀點來看牧養與治療(shepherding and healing)。首先，我們從舊約中選用幾段經文來說明牧養與治療的聖經基礎。

上帝的話臨到先知以西結，要他斥責以色列的統治者，說：「以色列的牧人哪，你們要遭殃了！你們只顧自己，卻不牧養羊羣。你們喝牛奶，穿羊毛衣，宰殺最好的羊，吃羊肉，但是從來不牧養羊羣。虛弱的，你們不調養；生病的，你們不醫治；受傷的，你們不包紮；迷路的，你們不領回；失踪的，你們不找尋。你們反而用暴力虐待牠們。因為沒有牧人，羊羣就分散；野獸來撕碎牠們，吞吃牠們。我的羊羣流落在山間，在高原，分散到全世界，沒有人照顧，也沒有人尋找」(結卅四2下~6現代中文譯本)。因為以色列的牧人失責，上帝要跟他們作對，不准他們作牧人，並且從他們的嘴裏搶救上帝自己的羊。這段經文不但很真實的暴露出公元前五八六年耶路撒冷陷落前後，以色列人的境況，因為以色列的領導者沒有盡牧養的責任，以致國破家亡，甚至流落異鄉的苦況；這段經文也可作今日教會及教牧人士的警惕。牧者應負有牧養及醫治的責任，使虛弱的得調養；生病的得醫治；受傷的得包紮；迷路的得領回；失踪的得尋找。

在同一章聖經，上帝表示他自己是好牧人。他說：「我——至高的上主告訴你們，我要親自找回我的羊羣。牧人怎樣找回失散的羊，我也要照樣找回我的羊。……我要領牠們回到以色列的山間和溪畔，在青綠的草場牧養牠們。我要在以

色列的山間和草原上牧放牠們，讓牠們在山谷間和翠綠的草場上安心吃草。我要親自作我羊羣的牧人，為牠們尋找可以安歇的地方……失踪的，我要找回來；迷路的，我要領回來；受傷的，我要包紮；生病的，我要醫治」(結卅四11~16現代中文譯本)。這裏上帝不但應許失散淪亡的以色列人復國的希望，把他們帶回以色列的山間和溪畔；上帝更「親自」的作他們的牧人，為他們尋找可以安歇的地方，使他們在翠綠的草場上安心吃草。牧養及醫治的任務是要牧者「親自」去履行，不應假諸他人代行。這一段與詩篇第二十三篇所述「耶和華是我的牧者，我必不至缺乏……」有異曲同工之妙。

詩人在詩篇第二十三篇把牧養的責任說得更深入一層：「他使我的靈魂甦醒，為自己的名引導我走義路。我雖然行過死蔭的幽谷，也不怕遭害，因為你與我同在。你的杖，你的竿，都安慰我」(詩廿三3~4)。這更表明牧人通過教牧心理輔導能深入人心，使混亂昏迷的靈魂得以重新醒過來；更使人因「死亡」及「有限」而產生的焦慮得以安然渡過；使人生幽暗的一面成為光明，這些都是教牧心理輔導的目標。

先知以賽亞更預言主為善牧，說：「他必像牧人牧養自己的羊羣，用膀臂聚集羊羔抱在懷中，慢慢引導那乳養小羊的」(賽四十11)。在舊約中，不但「耶和華是我的牧者」，那將要來的主，亦如耶和華一樣，親自的牧養自己的羊羣。

在舊約中對上帝的醫治也有很明顯的記載。正如詩人所說：「耶和華阿，求你醫治我，因為我的骨頭髮戰」(詩六2)。又說：「他醫好傷心的人的心，裹好他們的傷處」(詩一四七3)。同時上帝的說話也有醫治的功能，如詩人說：「他以自己的話治好他們的疾病，救他們脫離死亡」(詩一〇九20現代中文譯本)。先知以賽亞、耶利米及何西阿亦有同樣的意思。如以

賽亞說：「當耶和華纏裹他百姓的損處，醫治他民鞭傷的日子，月光必像日光，日光必加七倍……」(賽三十26，參耶十七14，參何十四4等)。

上帝對其子民的醫治，不但是他的慈愛與憐憫的表示，也需要其子民有悔改順服之心才加以醫治。正如當希西家王病得快要死的時候，他「轉臉朝牆」，痛哭的祈禱上帝。上帝藉以賽亞轉告希西家說：「耶和華你祖大衛的上帝如此說，我聽見了你的禱告，看見你的眼淚，我必醫治你，到第三日你必上耶和華的殿。我必加增你十五年的壽數，並且我要救你和這城脫離亞述王的手。我為自己和我僕人大衛的緣故必保護這城」(王下二十五下~6)。耶利米把這「認罪蒙治」的道理說得更清楚：「在淨光的高處聽見人聲，就是以色列人哭泣懇求之聲，乃因他們走彎曲之道，忘記耶和華他們的上帝。你們這背道的兒女阿，回來吧，我要醫治你們背道的病」(耶三21~22)。又當所羅門王建成了耶和華的殿後，夜間耶和華向所羅門王顯現，對他說：「我已聽了你的禱告……這稱為我名下的子民，若是自卑、禱告、尋求我的面，轉離他們的惡行，我必從天上垂聽，赦免他們的罪，醫治他們的地」(代下七12~14)。上帝的子民如能悔改、禱告，必蒙上主的赦免與醫治。

在新約中有關牧養及醫治的聖經基礎更加明顯了。耶穌以身作則說他自己就是好牧人，他不但認識他的羊，也甘心自願的為羊捨命。耶穌說：「我是好牧人，好牧人為羊捨命。若是雇工，不是牧人，羊也不是他自己的，他看見狼來，就撇下羊逃走……我是好牧人，我認識我的羊，我的羊也認識我。正如父認識我，我也認識父一樣，並且我為羊捨命。……我父愛我，因我將命捨去，好再取回來。沒有人奪我的命去，是我自己捨的。我有權柄捨了，也有權柄取回來，這是我從我父所領

受的命令」(約十11~18)。這是牧養最高超的標準。主耶穌以身作則，付上自己的生命，為要拯救他自己的羊。他這樣做完全是心甘情願的，並且也表示他對上帝的命令絕對順服。牧養的標準，沒有比這個更高的了。彼得也用這個最高的牧養標準，訓勉信徒學效基督的腳蹤：「因基督也為你們受過苦，給你們留下榜樣，叫你們跟隨他的腳踪行。……他被掛在木頭上，親身擔當了我們的罪，使我們既然在罪上死，就得以在義上活。因他受的鞭傷，我們得醫治。你們從前好像迷路的羊，如今卻歸到你們靈魂的牧人監督了」(彼前二21~25)。

當施洗約翰在監裏聽見有關耶穌所做的工作，就派他的門徒問耶穌看看是否耶穌真是「那將要來的」一位。耶穌回答說：「你們回去把所聽見所看見的事告訴約翰，就是瞎子看見，瘸子行走，長大痲瘋的潔淨，聾子聽見，死人復活，窮人有福音傳給他們，凡不因我跌倒的就有福了」(太十一4~6，路七22，23)。耶穌不但有醫治的能力，能起死回生，他也賜給他的門徒有醫治的能力。三部符類福音(synoptic gospels)都記載「耶穌召集了十二個門徒，賜給他們驅逐邪靈和醫治疾病的權力，然後派遣他們出去傳揚上帝主權的福音，並且醫治病人」(路九1~2，參太十1，參可六7，13現代中文譯本)。因此醫治的能力不只是屬於醫藥界人士，也是牧者及基督的門徒的功能之一。有關醫治的功能與「救恩與健康」(salvation and health)有關，在下一節將作分述。

總括起來，新舊約聖經提示牧養及醫治的功能。上帝本身是好牧人；我們的主亦清楚說明他是好牧人，並為羊捨命。而醫治是重要的牧養功能之一。凡是基督的門徒都應有醫治的功能。透過牧養與醫治，使虛弱的得調養，生病的得醫治，受傷的得包紮，迷路的得領回，失蹤的得尋見。

第二節 救恩與健康

很多焦慮、情緒上的不安與疾病都是「自我中心」的結果。因此威廉斯(Daniel Day Williams)說：「得救乃是從‘自我中心的關懷’中引導進入一個喜樂與積極的使命，在世上服務上帝」(註三)。根據威氏的看法，救恩乃在履行人與上帝及其鄰舍間的新關係。在這關係中，死亡的恐懼，生命的乏味與深鎖的罪咎已被克服。因此得救乃在人認識到他的生命是屬於上帝的，並且在上帝的永恒中成全了(註四)。

談到救恩的觀念會引起一連串的問題。當人未能克服其肉體及心靈的疾病時，能否得到真正的拯救呢？人在什麼時候才是真正健康以能履行其存在的目的呢？是否一個得救的人更有能力去解決他日常的困難呢？抑或一個得救的人只學習到如何在不可解決的困難中生活呢？威氏認為對於疾病的醫治，聖經採取雙重的態度。一方面上帝關心人的健康，使人得到醫治；另一方面一個有信心的人能看穿這勞苦愁煩的世界而仰望最終的成全(final fulfillment)(註五)。

根據舊約的觀點，救恩與希伯來民族出埃及的經驗是息息相關的。因此「救恩」(yeshua 及 yesha)一詞的根源是指「被釋放到一個安全、自在、平安的地方」。以色列民族能從被奴役的埃及之地釋放而進入那「應許之地」的經驗，便構成舊約「救恩」或「拯救」的觀念。

在早期舊約對「救恩」的觀念是集體的、整個民族的，而非個別的。因為上帝所立的約是與整個希伯來民族，而非與個別的希伯來人所立的。後來有關個人的價值亦漸漸在舊約中發展，如詩人說：「耶和華是我的亮光，是我的拯救，我還怕誰呢？耶和華是我生命的保障，我還懼誰呢？」(詩廿七1)。

在新約的思想中，「救恩」一詞亦含有醫治的意思。根據羅賓遜(H. Wheeler Robinson)的研究，「救恩」或「拯救」一詞(連 soteria 為名詞及 sozo 為動詞一起計算)在新約共出現一百五十一次，其中有十六次是與從疾病或被鬼附着中釋放出來有關，超過四十次是與從死亡中釋放有關(註六)。因此拯救含有恢復健康的意思。

保羅對得救的看法是：個人因信稱義，罪得赦免，與上帝和好之意。「我們既因信稱義，就藉着我們的主耶穌基督，得與上帝相和」(羅五1)。因此救恩是包括三個層面：有過去、現在與將來。「過去」是指基督在十架上完成救贖，並藉着他的復活使信他的人有復活的盼望。「現在」是指個人因信稱義。「將來」是指復活的盼望，死後與基督聯合。

「約翰福音」對「救恩」的看法主要是「永生」的意思。「上帝愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。因為上帝差他的兒子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救」(約三16, 17)。約翰所說的永生，包含有質與量的雙重意義。凡信耶穌的，現在便享有「永生」。

符類福音對「得救」的神學思想比較複雜。一來符類福音的核心在於「醫治」，而醫治是代表末世的象徵與預兆。二來醫治與得救有時是相關的。如耶穌醫好了那患血漏的女人後對他說：「女兒，你的信救了你，平平安安的回去罷，你的災病痊癒了」(可五34)。這裏的中文翻譯所用的「救了」，雖然是直譯希臘原文，反而譯得勉強。其實那女人因信而得醫治，因此耶穌對他說的那句話可譯作：「女兒，你的信醫治了你」才比較在意義上通順及合理。如果我們與英文的譯本比較，英文是：「your faith has made you well」(你的信使你痊癒)。至於後一

半的中文翻譯是「平平安安的回去吧，你的災病痊癒了」。「痊癒了」的希臘文是「hugies」，是「成爲完全」或「成爲完整」(be whole)之意。英文譯本(RSV)則用「be healed」(得醫治)。由此可見「得救」(sozo)一詞在符類福音中有「醫治」的意思。

自五十年代以來，關於「得救」與「健康」或「醫治」的理論可以在這裏作綜合討論。羅大衛(David E. Roberts)應用心理治療的方法去研究傳統基督教對得救的了解，認爲得救包括有醫治的意思。凡把得救與醫治分開的都是錯誤的。他說：「醫治者對醫治的敘述應合併在恩典的教義之中」(註七)。

天主教的高約瑟(Josef Goldbrunner)則認爲救恩與健康有相同的意思(註八)，而喜爾得納則把「醫治」作爲「牧養」(shepherding)其中一個觀點或功能(註九)。

其後更有威廉斯(Daniel Day Williams)認爲人的生命及經驗中的每一部分都與其他部分相關連的。「對治療的研究可轉變成爲對救恩的探討」(註十)。這樣看來，人的生活及經驗中的每一部分，都與「救恩」及「治療」有關。

奧頓(Thomas C. Oden)把心理治療看作得救的碎片，不能真正被包括在上帝的話語之內。他把現代的心理治療與教會早期的唯智派(gnosticism)比較，雖然有其真實的治療功能，但也只是屬世的智慧的表現。他說：「我們的討論已顯示出……有效的心理治療是自我揭露的獨特過程，同時也是感性上了解的特別結晶和無條件的積極關心，因此它常常確實的在其中調解並具體化，使之包含在耶穌基督最後所(成全)的神聖而赦罪的愛」(註十一)。奧頓很清楚的說明啓示是完全了解這得救過程的來源，但到底治療在這過程中，有些什麼重要成分呢？這卻不大清楚。

桑頓(Edward E. Thornton)在其所著「神學及教牧心理輔

導」(*Theology and Pastoral Counseling*)一書中，把救恩作爲「終極的」(the ultimate)，而把健康作爲「終極前的」(penultimate)(註十二)。桑頓的大前提是：「健康潛伏於救恩之中，同時救恩亦潛伏於健康之中」(註十三)。桑氏清楚表明救恩有賴於健康的情況，以使人與上帝「相逢」(encounter)。問題是除非那人有一定程度上的健康，否則他連這「相逢」的機會也沒有。我認爲這點與基督教救恩的觀點有相差之處。

普林斯頓神學院教牧神學教授立斯理博士(James N. Lapsley, Jr.)在其所著的「救恩與健康」(*Salvation and Health*)一書中，採用過程哲學(process philosophy)及心理分析的自我心理學(pschoanalytic ego psychology)的方法來處理有關救恩與健康的問題。我認爲在這裏值得把他的思想扼要介紹。首先，立斯理認爲雖然用科學的方法來研究人類學已有很顯著的進步，但在教會中仍缺乏一個可行的神學觀點來看人類學。因此，「教會繼續承受着那過去的破舊論調蹣跚而行」(註十四)。要克服這個問題，一定要對救恩與健康有正確的了解。

立斯理認爲雖然在過去有很多不同的有關救恩與健康的理論(正如我們剛討論過)，他們在方法上雖然不同，但大都採用一個心理治療的模式把健康包括在救恩之中。因此立氏提出一個動力過程模式(dynamic process model)，指出健康與救恩雖然有關，但無須完全符合一致。在這動力過程模式中，他提出在拯救的過程中潛伏着六個階段，從第一階段至第六階段，順序的提高拯救的可能性及潛力(potentiality)。他用三個標準來衡量及劃分這六個階段：維持(maintenance)，發展(development)及參與(participation)(註十五)。如第一階段包括初生嬰孩及垂死病人，他們主要倚靠他人來「維持」他們的生命，他們在參與救恩的過程上是非常有限的。至於第六階段

是指那些完全為參與而參與救恩行列的人，完全沒有維持及發展的因素，如聖法蘭西斯(Francis of Assisi)便是這一階段的人。其他第二至第五階段則分別參雜這三個標準的不同成分而形成。如第五階段則以參與為主，而維持及發展的成分極微，如此類推。

立斯理提出這六個階段的模式主要的目的乃在使牧師可按着教友的程度(指達到那一階段)，而在神學的範疇中給予適當的輔導，而無須太過倚靠行為科學。舉例說：第四階段包括一般的青年(young adults)，主要的成分是發展，次要的成分是參與。換言之，他們參與拯救的過程是以發展為目的。立氏指出，在這一階段中的青年有三件事是他們最關心的，就是婚姻、職業(或使命)及道德。例如在婚姻的發展過程中，他們需要有親暱的能力(capacity for intimacy)，同感心(empathy)及溫情(warmth)，因此牧師可按着他們的需要而給予一些「婚姻輔導」，在態度及感情上作一點分析及指導，並使他們對人格的模式(personality pattern)有較深的了解。至於職業方面可給予職業輔導，用測驗、問答及協談的方式去了解青年人的能力及興趣或特長，而加以適當輔導。最後，有關道德方面是比較複雜的，因為社會的急激轉變及價值觀的混淆，使發展期間的青年最易受困擾。立氏認為如牧師勉強青年一定要跟着這樣做或禁止不可那樣做，都會使青年更感困惑。立氏建議，與其作個別的輔導，不如作小組的輔導更為有效果。牧師及一些成熟的平信徒可參與他們的討論，與他們一起考慮、發掘、分析及探討他們的處境與問題，從而引發出正確的路向(註十六)。

立氏的動力過程模式雖然沒有完全抹煞救恩與健康的關係，但無須把它們完全符合一致，這樣就可免去了桑頓所產生的問題。立氏的模式可應用在一般的情況中，但在一些特殊的

狀況中未必一定適合。例如與耶穌同釘十字架的其中一個強盜，承認自己的罪過並責備那譏笑基督的。他雖然是垂死的人(按立氏的意見，應把他放在第一階段中)，沒有可能參加任何的拯救過程，但耶穌對他說：「我實在告訴你，今天你要同我在樂園裏了」(參看路廿三39~43)。在這特殊的情況中，雖然這強盜沒有參與的能力，但他的得救是很明顯的。

另外一個聖經例子應該提出討論。有四個人把一個癱子抬到耶穌面前，因人多，不得其門而入，只好上了房頂，「拆了房頂」從瓦間把他連褥子縋到耶穌面前。這確是一件很大的工程。耶穌見「他們」的信心，便對癱子說：「好，你的罪赦了」(可二1~5，參太九1~2；路五17~20)。這個癱子不但不能動彈，或許昏迷不醒，連要求耶穌醫治的念頭也沒有，不要說要來到耶穌那裏。「耶穌見『他們』的信心」，這「他們」當然是指那四個幫助抬癱子的人的信心，而不是指癱子的信心。如照桑頓對救恩及健康的看法，要得救必定要有某種程度上的健康，而這癱子可說是完全沒有健康的人，是沒可能得救的。這段經文卻清楚指出，雖然這癱子完全沒有健康，卻因那四個協助他的人的信心，而得到赦免與救恩。立氏所提出的動力過程模式，就沒有了桑氏所產生的問題。

我在這裏不必把救恩與健康再總括的歸納起來。只希望這兩個例子，能使讀者對救恩與健康的問題，能作更深一步的清楚體會。

第三節 釋經學與教牧心理輔導

在一九七〇年代初期，當我接受臨牀教牧訓練時，便有一個對身為教牧心理輔導者(或院牧)處境的感受。我在美京的一間精神病院聖依利沙伯醫院(St. Elizabeth Hospital)作實習院

牧，該院很注意採取多重專業性的方法 (*interdisciplinary approach*) 來診治病人，因此除了有精神病專家及臨牀心理學家 (*clinical psychologist*) 之外，也有心理學家，精神病科護士，精神病科社會工作者及院牧。這些院牧都受過專門訓練。各專業人士各有其專門任務，彼此尊重，但是總認為精神病專家有最後的權威，臨牀心理學家次之，其他專業人士連院牧在內，只像協助專家的角色。後來有機會參與一些教牧心理輔導中心的訓練，更發現一些教牧心理輔導者，大概忘記了他們本身是教牧人員，有良好的神學基礎，而只曉得「套用」一些世俗的心理治療學或心理學上的知識及技巧，而完全不會應用到那豐富的宗教資源。立斯理在「普神」作助教時，曾在「教牧心理學」(*Pastoral Psychology*) 雜誌中發表了一篇「教牧心理輔導中心：世紀中的現象」(*Pastoral Counseling Center: Mid-Century Phenomenon*) 所作的研究及報告亦有類似的感受(註十七)。他在「救恩與健康」一書中所提出的動力過程模式，也有一個意思是使牧師不必過分依靠一般世俗的心理輔導技巧(並沒有意思摒除它)，以保持「教牧」專業的尊嚴。

在一九八四年出版的有關教牧心理輔導及關懷的書中，有兩本是值得注意的。一本是卓查理 (*Charles V. Gerkin*) 所著的「生動的人生文獻」(*The Living Human Document*)；另一本是金當諾 (*Donald Capps*) 所著的「教牧關懷與釋經學」(*Pastoral Care and Hermeneutics*)。前者是用釋經學的方法應用在教牧心理輔導上；後者亦用釋經學的方法處理教牧關懷。金當諾把他的書寫完了在交給出版社之前，才發現卓查理已出版了「生動的人生文獻」一書。雖然出版的遲早有一點分別，但有異曲同工之妙。他們都沒有意思摒除一般世俗的心理學或心理治療的方法，主要是把釋經學的方法應用在教牧心理輔導及關

懷上。一般的社會科學只用來協助教牧人員，使能產生更良好的效果而已。這是一個很重要的轉捩點，不但能維護教牧的尊嚴，更鼓勵教牧人員多注重用釋經學的方法，甚或其他的宗教資源，這是有其積極性效果的。

金氏是現任普神的教牧神學教授，與立斯理為同事。首先，金氏是以黎保羅 (*Paul Ricoeur*) 的釋經學理論應用於教牧關懷上。黎氏認為解釋經文與解釋有意義的人類行動相似。經文與人類行動中的意義都超過其作者「當時當地的範疇」(*ostensive reference*)。釋經學的目的乃在用客觀方法把握其中更深的意義。

金氏認為教牧的行動 (*pastoral acts*) 是有意義的人類行動，因此亦可採用釋經學的原則去處理教牧的行動。所謂教牧關懷亦即教牧行動的表現。金氏精闢地討論有關在釋經中風格的角色 (*role of genre metaphors*) 的地位。最後，他用三種不同的比喻：牧羊人 (*shepherd*)，受傷的醫治者 (*wounded healer*) 及聰明的愚夫 (*wise fool*) 作為模式應用在不同的教牧行動中(註十八)。

卓查理為愛慕爾大學 (*Emory University*) 之加勒神學院 (*Candler School of Theology*) 及文理研究院之教牧心理學教授。今年剛好是他的休假年，來到普林斯頓神學諮詢中心 (*Center of Theological Inquiry*) 作為訪問學者，故作者亦有機會與其相交，並有機會討論他的大作。

卓氏引用布伊申 (*Boisen*) 所用的「生動的人生文獻」來作其書名。布氏認為人在精神及靈性上有深度的掙扎經驗，有其獨立性，可作為歷史文獻來了解及解釋。當一個受困擾的人報導其內心世界的經驗時，他需要一位解經者及導師(註十九)。

卓氏認為教牧心理輔導的關係，是人與人在尋求新的體會

及人生路向的關係。這關係乃建立在希望上，希冀在找尋新的路向時，找尋者可在聖靈的引導下而完成。在尋找路向時所用的「語言」是非常模糊的，因此作為教牧心理輔導者要把一些含有比喻性的神學形象 (paradigmatic theological images) 澄清，如歷史的與末世的 (historical vs. eschatological)，個別的與集體的 (individual vs. corporal)，特殊與環境 (particularity vs. ecology) 及主觀與客觀 (subjectivity vs. objectivity)。這些形象都是自相矛盾的 (paradoxical)。

卓氏更指出在應用釋經的方法於教牧心理輔導上時，應適合他所指出的三種不同水平的時間觀念。第一是指人的生命循環 (human life cycle)，如個人的歷史背景、生、死等。第二是社會文化的時間 (sociocultural time)，指人類某一個歷史過程，在某一個時間或空間的社會文化動力。第三是末世時間 (eschatological time)，包括上帝的創造目的及應許。卓氏用蘇珊的人生故事為例。蘇珊是「養女」(adopted child)，因此其身世及背景是屬第一水平時間，常受責任感壓制，沒大自由。她的養母非常守舊，「舊頭腦」，蘇珊要壓抑她的性慾。她本來很喜歡他的第一個男朋友，但因那男朋友是天主教徒，受其養母所反對，最後只有與現在的丈夫結婚，卻嘆理想的姻緣未能完成，這是屬於社會文化時間。蘇珊對上帝的觀點像她對其養母的觀點一樣，關心但管制嚴格。她對上帝在她身上的應許只有非常片段的了解。她還未了解到上帝在她身上的應許，那些已經成全，那些尚未成全。

在釋經的心理輔導模式中，教牧心理輔導者應對這可作為文獻的故事做一個「暫時的解釋」(tentative interpretation)，而在輔導的過程中，牧者更應有不斷的「再解釋」，而受導者亦應不斷的合作，以使「魂的生命」(life of the soul) 在揭露其有

深度的敘述過程中，能找到新的目標與方向。

卓氏更指出神學釋經法，最起碼亦應與心理釋經法相併運用，在重要關頭時 (crucial time) 教牧心理輔導應以神學釋經模式為較重要權威 (註二十)。在輔導結束時，有四件事要注意：第一是介紹受導者到一個信心的團契中 (community of faith)，使他能與團契內的分子繼續有對話及經驗的分享。第二是要了解到輔導結束後的景況是沒法控制的，只有賴聖靈的繼續引導。第三是在輔導結束時，教牧心理輔導者能否繼續履行傳福音的責任呢？這是智者見智，仁者見仁的問題。第四是輔導結束時，盡量使受導者回到信心的團契中參與事奉與關懷，從自我的關懷轉入他人的關懷中。

最後，卓氏認為教牧心理輔導，不但是在神學世界上的一個很重要的窗戶，並且是基督徒見證的一個最佳神學方式 (註廿一)。

第四節 為天國預備道路

曹新銘牧師 (請看註廿二) 在其所著的「耶穌基督的天國運動——救世真理的默想」一書中表示：「耶穌生活所表現的基督教，是救世的宗教。這『救世』的意思，是『救全世界眾人』的意思；也是『救個人和眾人』的意思；並包含『救心，救身，救靈』在其中；更是要『救窮人、罪人、和遭各種患難』的人。可見他的救世啓示，是救全人類的；也惟有使全人類得救，才是完滿的、正確的救世工作」(註廿三)。曹新銘牧師在這裏很清楚的說明：耶穌基督的天國運動，其中一個很重要的目的，乃是救世的目的。這救世的目的是整體的，亦是全備的。「整體」是因為這救世的目的包含人的「心」、「身」及「靈」，而不是只救人的一部分。這與本書第二章談及教牧輔導與心理治療，尤其是提

到韋斯(Carroll Wise)時的理論相融合。因為教牧心理輔導的一個很重要觀念，乃在把人看作完整的個體看待，以產生其「治療」的功能。同時耶穌基督的天國運動也是全備的，因為耶穌的救世目的不是只救一、兩個人(不是只救義人)，乃是包含全人類，尤其是要救那些「窮人」，「罪人」和「遭各種患難的人」。這正與教牧心理輔導的宗旨配合。因為教牧心理輔導的目的，乃在使心靈貧乏的人，因自己的焦慮而受困鎖的人，受罪惡束縛的人並一切遭遇患難困擾的人加以啓導，使壓傷的蘆葦，將殘的燈火、憂傷的靈、痛悔的心得到醫治、安慰、堅強與釋放。因此教牧心理輔導，可作為為天國預備道路的工具。

天國的來臨需要預備嗎？天國的來臨是否完全是上帝的事而與人無關？是否人只需靜靜的等待天國的來臨，而無須為它預備道路呢？德國系統神學家潘能堡(Wolfhart Pannenberg)對此有很重要的表示。潘氏認為人在天國的來臨前所扮演的角色是很重要的，不是「靜靜的等待」。因為耶穌所宣佈的天國，其「將來」與「現在」是不可解開的交織着(註廿四)。耶穌對天國的信息與猶太教對末世的希望之不同正在這裏：耶穌強調天國將來的臨在對現在的影響。潘能堡認為有些學者如布民(Rudolf Bultmann)，陶德(C. H. Dodd)等則誇大其分別，甚至把耶穌所說天國的「將來性」(futurity)撇去，而成為猶太思想的殘餘。但是“將來性”實在是耶穌天國信息中的基礎。

潘能堡更指出基督教觀念中的愛應作為基本的標準，因此，人在天國來臨前不只是「靜靜的等待」，而更要以這有動力的愛與其世界及鄰舍交往。因為愛是人類生存的基礎。要了解這道理，更應了解愛與自由及平等間之關係。潘氏認為耶穌在天國完全來臨之前宣告天國近了，乃是上帝對人類愛的表示。人可因這宣告而向上帝敞開，超越過他自己，而把自己開放到

天國的將來那裏。雖然對天國來臨的希望，其終極的完成是超過人力範圍之外，但是這並非指人只能靜待其來臨，而是要現在準備那將來臨的。這準備工作乃是要用愛來實踐對天國來臨的希望(註廿五)。

德國的莫民(Jürgen Moltmann)教授對此更作進一步有積極性的闡明。他說因為教會的實踐是今日教會最強的批評武器，基督徒將會因其是否按照耶穌的真理而生活及用行動來證明他們的信仰而受審判。「教會並非世界鬥爭中的仲裁者。在為自由及正義鬥爭中，基督徒一定要與受壓迫的人類同一陣綫」(註廿六)。

耶穌基督的天國運動的政治綱領，可用他在拿撒勒會堂裏所選讀「以賽亞書」中的一段作參考：「主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人；差遣我報告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，受壓制的得自由，報告上帝悅納人的禧年」(路四18~19)。曹新銘牧師認為這一段經文未必一定能代表耶穌的天國運動的政治綱領，因為耶穌有其自己的天國政治藍本，成竹在胸，但不便宣佈，因當時人的政治態度與耶穌的相去太遠，宣佈出來不但不能了解，也不能被接受，故只用猶太人所熟悉的一段恩言，在會堂裏宣讀出來，希望猶太人能歡迎這種政治思想。豈知當地的人自小看見耶穌長大，便輕視他(註廿七)。但這段經文最起碼亦可作為耶穌天國運動的簡單藍本。

要達成天國的來臨，是超過人力所能做的範圍之外。基督徒所能做的乃在為天國預備道路，正如施洗約翰為基督預備道路一樣。通過教牧心理輔導，或許能更有效力的為耶穌基督的天國運動綱領鋪路，尤其是使那些「窮人、罪人、及遭各種患難的人」得到救恩而被釋放。

第五節 結語

我應該在這裏為本書第一編作個簡潔的結語。

在第一章中，我用一些生動的人生故事闡明今日教會一個迫切的需要，乃在處理人的問題。雖然今日的社會在科技上突飛猛進，但是人與人的關係亦隨之複雜化。人受環境、情緒、工作等的困擾與壓制也增大了，可惜人卻漸漸失去了解決自己問題的能力。因此今日的教會應發展教牧心理輔導的工作，而這工作已被證明是有效的工作，可作為福音的工具。

在第二章教牧輔導與心理治療中，作者論述教牧神學、教牧關懷與教牧輔導的背景、內涵與它們彼此間之關係，並用「教牧心理輔導」一詞，來綜合奧斯(Wayne Oates)及韋斯(Carroll Wise)的意見，把基督教的優良傳統及現代的心理治療功能都包含在內。

作者在寫第三章「中國人對心理學及心理輔導的研究」的主要目的乃在希望能使「教牧心理輔導」本色化。作者認為「教牧心理輔導」能否在中國及華人教會施行，視其能否本色化而定。作者指出在中國的古代文獻中蘊藏着豐富的心理資料。作者以「紅樓夢」為例，作人物的心理描述，顯示曹雪芹對人物的心態在其敏銳的筆下刻畫得非常細緻及深入。最後更說明「教牧心理輔導」本色化的過程可分三部分：第一部分乃在發掘蘊藏在中國文化中的心理學資料；第二部分乃在應用發掘出來的資料；第三部分乃在通過發掘與應用的研究過程產生新的創作與特色。作者認為在本色化的過程中，無須摒除西方的教牧心理輔導的特質與資料，而應用實驗的方法去選擇適合本色化的西方心理特質及資料，以增強中國的教牧心理輔導的工作與研究。

最後，第四章乃在探索「教牧心理輔導的神學基礎」。作者分別從聖經的根據，救恩與治療的神學觀點及從釋經學來看教牧心理輔導。作者認為教牧心理輔導不應太過倚靠現代心理治療而失卻其神學意味。應以神學為基礎而輔之以心理治療，合併應用在教牧心理輔導上。最後，作者指出教牧心理輔導的最高神學目的乃在為天國預備道路。

附註

- (註一) Robert Bretall, ed., *A Kierkegaard Anthology*, Princeton, Princeton University Press, 1951, p. 333。
- (註二) James N. Lapsley, Jr., "Pastoral Counseling Centers: Mid-Century Phenomenon", *Pastoral Psychology*, XIII, No. 130 (1963), pp. 43-52。
- (註三) Daniel Day Williams, *The Minister and the Care of Soul*, New York, Harper & Brothers, 1961, p. 20。
- (註四) 同上, p. 13。
- (註五) 同上, p. 14。
- (註六) H. Wheeler Robinson, *Redemption and Revelation*, New York: Harper & Brothers, 1942, p. 232。
- (註七) David E. Roberts, *Psychotherapy and a Christian View of Man*, Charles Scribner's Son, 1950, p. 153。
- (註八) 參考 Josef Goldbrunner 所著之 *Holiness Is Wholeness and Other Essays*, University of Notre Dame Press, 1964。
- (註九) Seward Hiltner, *Preface To Pastoral Theology*, Abingdon Press, 1958, pp. 64-69; 89-115。
- (註十) Daniel Day Williams, *The Minister and the Care of Soul*, New York: Harper & Brothers, 1961, p. 29。
- (註十一) Thomas C. Oden, *Contemporary Theology and Psychotherapy*, The Westminster Press, 1967, p. 135。括號中(成全)二字是作者加上去的，以使該句意思完整。
- (註十二) 奧頓採用「penultimate」一詞來表示「終極之前的事」(things before the last thing)或結語之前的話語(words before the last word)，亦

可當作爲因信稱義所預備的道路 (preparation of the way for justification by faith)。因此作者把「penultimate」譯作「終極前的」即 prior to the ultimate 之謂。請參看同上書第40頁及69-72頁。

(註十三)同上 p. 40。

(註十四)James N. Lapsley, Jr., *Salvation and Health*, The Westminster Press, 1972, p. 9。

(註十五)同上 pp. 86-117。

(註十六)同上 pp. 144-171。

(註十七)*Pastoral Psychology*, XIII, No. 130 (1963), pp. 43-52.

(註十八)Donald Capps, *Pastoral Care and Hermeneutics*, Philadelphia: Fortress Press, 1984.

(註十九)Charles V. Gerkin, *The Living Human Document*, Abingdon Press, 1984, p. 38-39.

(註二十)同上, p. 1。

(註廿一)同上, p. 1。

(註廿二)曹新銘牧師爲作者先父，曾任廣州東山培正中學宗教主任，上海中華浸會書局「真光雜誌」編輯，後期前來香港，任中華基督教會長洲堂主任牧師，並創辦中華基督徒送書會。著有「萍踪感言」一至五集，「天國主義」，「憂患餘生」，「耶穌基督的天國運動」，「基督教的上帝觀」，「基督教的人生觀」，「聖經中的財富問題」，「怎樣建立你的事業」，「勤勞的人生」，「婚姻漫談」，「耶穌基督的啓示」，「發掘寶藏」，與「大學生談道」等書，並編輯若干書籍。作者以此書紀念先父母曹新銘牧師夫婦，他們自少使用豐富的人生故事教導我，使我在基督裏不但得着生命，並且得的更豐盛。

(註廿三)曹新銘著，「耶穌基督的天國運動——救世真理的默想」，香港中華基督徒送書會，一九七七年，p. 148。

(註廿四)Wolfhart Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia: The Westminster Press, 1969, p. 53.

(註廿五)同上, pp. 117-126。

(註廿六)Jürgen Moltmann, tr. by M. Douglas Meeks, *Religion, Revolution and the Future*, New York: Charles Scribner's Sons, 1969, p. 140。

(註廿七)曹新銘著，「耶穌基督的天國運動」pp. 12-13。

第二編

教牧心理輔導中的動力過程

第五章 教牧心理輔導過程的開始階段

第一節 動力的過程

教牧心理輔導的過程是一個動力的過程，在這過程中所流露、對付、處理或解決的內容是不時的在張力及平衡力之間移動。其實「動力」一詞的希臘原意是「張力與平衡間之相互關係」。我們可分別從神學的角度和心理學的角度來看這動力過程。

著名神學家田立克(Paul Tillich)在其所著的「信仰之動力」一書中，清楚表明基督教的信仰是動力的信仰。他認為「動力」與「形式」是把握真實的兩個基本元素(註一)。例如在處理信仰的事情，很自然的要對付張力與懷疑之間的問題，這是無可厚非的。因為照田氏的意思，信仰沒有懷疑便像是貧血病一樣。就是因為信仰而產生張力與懷疑的關係，更使信仰成為動力的信仰。田氏更進一步說：嚴格的或存在主義的懷疑是對信仰存在的證明(註二)。

受納粹黨殺害的德國神學家潘可法(Dietrich Bonhoeffer)則認為信仰應超越宗教的範圍(註三)。他認為宗教多是人為的，真正的信仰應超越人為的宗教而傾聽上帝的話語。

喜爾得納(Hiltner)在其「神學的動力」一書中，更清楚表明基督教的神學是動的神學。首先，神學是信仰的表達，在表達的過程中，可能是積極的，可能是消極的，但這表達卻是信仰活力的表現。其次，神學不但處理與人息息相關的生、死問題，它也是經過不斷的嚴格探究的。在急速的社會變遷中，要使神學與世界成為有關的，神學必定要成為動的神學，經得起

考驗的神學。最後，喜氏更認為神學是人類生活的指引。在給予生活的指引上，雖然遵守規律是不可少的，但最重要的還是教導人去認識他們的責任(註四)。因此從神學的立場來看教牧輔導的過程，是一個有動力的過程。在這過程中，我們可以認識其中的張力，並慎重的處理與對付，無須轉彎抹角或削足適履。

從心理學的角度來看教牧心理輔導過程也是一個動力的過程。就輔導者與受導者的關係來看，這關係有時是張馳的，有時是平易的；有時是信任的，有時是懷疑的；有時是順服的，有時是反抗的；有時是歡笑的，有時是忿怒的；有時是表面的，有時是深入的；有時是清晰的，有時是混淆的；有時是肯定的，有時是否定的；有時是急速的，有時是緩慢的；有時是刺激的，有時是呆滯的；有時是波動的，有時是平靜的。總而言之，在輔導者與受導者間的關係，有時是不可捉摸的，但是總是在張力與平衡間表現出一個動力的特質。至於受導者當其在適應中受到威嚇的反應，或對其內心中的矛盾所發生的自我衝突，或對外來壓力的抗拒(defense)，或對焦慮及張力的壓抑時，都是很明顯的在過程中的動力的表現。

前紐約醫學院心理治療研究所所長窩以寶(Lewis Wolberg)醫生指出對焦慮的抗拒通常有四種不同的程度。第一種是有意識的作用以維持控制，如避免壓力的來源，找尋身體的滿足(食、色)，參與不同的活動等。第二種是性格抗拒(characterologic defenses)，如過分依賴，完全順服，作威作福(霸道)，或完全退讓，或自大狂等。第三種是壓制式的抗拒，如記憶力受困擾，感官失調，或對內在衝動的壓制，或有恐懼症等。第四種是倒退的抗拒，如回復到無可葯救的依賴，或與真實完全脫節，或把敵對行動內在化或外在化(註五)。

從動力心理學的觀點來看，我想有幾點值得一提。第一點是人格的增長有賴於如何積極的及有建設性的處理衝突及矛盾。因此在教牧心理的輔導過程中，無論是輔導者與受導者間的衝突，或受導者本身的內在矛盾，甚或受導者與其他人之間的衝突，都應作適當、積極的處理。外界的衝突常引起內在的衝突；而內在的衝動力並不一定表示與真實情況一致的，因此在處理衝突時一定要了解這情況。其次是每一個行為都有其意義存在。在過程中的一言、一動都有其原因。作為教牧心理輔導者要小心觀察並留意受導者的反應。受導者的反應可能是偏見，但從偏見中亦可了解其性格。正如榮格(Carl G. Jung)認為性格上的困難最好從其偏見去了解。偏見的意思是只從一方面去看而忽略其他或更重要的層面。心理的健康乃在於從這些忽略了的層面去看自己(註六)。同時要了解行為的意義亦應從意識方面及非意識方面去了解。因為只從意識的觀點去看行為，有時是表面的；為了要深入了解受導者，輔導者亦應從非意識的層面去看受導者的行為表現。

例如，有一個學生，在外表看來是一個循規蹈矩的人，對人也相處得來。但近來他在學習方面有些焦慮，因此找牧師接受輔導。奇怪的是在進入牧師的辦事處前，這學生重新獲得一種快樂的感覺。以下是該學生與牧師的談話(註七)。

學生：我很奇怪我為什麼會有這感覺。我想不起我來這裏之前發生了些什麼事情。我記得我出門前沒有這種感覺。

牧師：你從那最短的路來嗎？

學生：不是，我繞過圖書館而來。我只記得一件事，那就是圖書館關了門。我不知道為什麼，我還以為今天是開門的。

牧師：當你發現圖書館關門時，你心裏想些什麼？

學生：爲什麼？對了，這念頭在我心裏閃一閃便消失了。我對自己這樣想：「真好，今天沒有人能借書而在學習上快我一步。」呀！這使我快樂。

牧師：這樣看來，他人的不幸成爲你的快樂。或許我們最好從這裏看看。

學生：我想最好是這樣。

在這段對話中，這學生表露出他那非意識的行爲。他人的不幸成爲自己的快樂。他把其他的同學看作競爭者而非同伴。既然一切行爲皆有其意義，作爲教牧輔導者便不要忽略那非意識的行爲所表露的意義。

最後，在這過程中，輔導者要注意受導者是否在進步中，抑或停滯不前。如在進步中，是朝着那一個基本方向前進呢？如果是停滯不前，是否他在隱瞞、妥協、固戀(fixation)(註八)或投射(projection)(註九)呢？這都是教牧心理輔導者所應注意的。

教牧心理輔導是一個過程，在這過程中不但要了解輔導者與受導者間的關係，亦應注意到在這關係上發生了些什麼。

第二節 事前的準備

一個已經受過教牧心理輔導的牧師如何開始他的工作呢？尤其是一個年青的牧師，怎樣使教友及其他有問題的人，把他們的困難帶到他那裏接受輔導呢？如果那教會以前的牧師從來未曾嘗試過教牧心理輔導的工作，一個新就任的牧師應怎樣開始呢？一般的說，對於教牧心理輔導工作，教友是需要受教導的，而教導教友其中的一個方法便是「宣傳」了(我沒有比「宣傳」更好的字眼，請讀者自動的把商業性的氣味從「宣傳」中除

去)。宣傳可有直接的及間接的。在教會的情況，或許間接的宣傳比較適合。

所謂間接的「宣傳」，首先是指通過講道來表示。牧師如能選擇一些適合的講題，把聖經應用到實際生活的問題裏，教友聽了，能在其內心中引起共鳴，那麼這篇講章便能達成間接宣傳的效果。甚至他們會對自己說：「這牧師很了解我！」教友便自然會來找牧師請求輔導。當教牧心理輔導者能成功地輔導幾位教友之後，那麼，由那些受過輔導的教友的「宣傳」便更有效力了。

其次，牧師也可用一些較爲直接的「宣傳」方法，如透過教會的月報、會訊或其他刊物，說明自己在教會的辦事時間或輔導時間，歡迎諮詢等。再其次是在教會內設短期性的輔導小組，由牧師自己主持，可按教會的需要而舉辦一些如「青年與擇偶」，「婚姻座談」，「就學與擇業」，「基督化家庭生活」等的輔導班，從這些輔導班中，可使教友對牧師在教牧心理輔導的能力上，更有認識及信心。

在一般情況下，通過以上的方法，便不必擔心沒有教友來找牧師接受輔導。雖然在中國社會中，中國人常常抱着「家醜不出外傳」，自己的事自己解決的態度，但當他們知道自己沒有法子解決，而又知道牧師是受過專門的心理輔導訓練的，很多人都會嘗試一下，看看後果如何。

最後，我自己喜歡在主日崇拜後與會友握手時很注意他們個別的反應、情緒及心態。在握手時，有些是冰冷的，有些是熱情溫暖的，有些是堅強自信的，有些是戰慄的，有些是汗濕的，有些是軟而無力的，不可一概而論。當我察覺有些異常時，我會採取主動的說：「張弟兄，你可否在走廊上等我一下，我有一兩句說話想跟你談談。」當握完手後，我會請張弟

兄進入我的辦事處跟他談談。先去了解一下是否有問題，如果他願意的話，可選擇一個適當的時間，進行輔導的工作。當然這是絕不能勉強的。我自己在美京中華基督教會中。多年來用這個辦法，覺得效果相當不錯。尤其是那些不常來崇拜的，他們突然決定在那一個主日去教會，可能是因為心境困倦而覺得要支取一些靈糧也說不定。至於那缺乏自信的，膽怯的，或那些「不好意思的」，由牧師採取稍為主動一些的方法，常常是比較有效的。

第三節 打開話匣子

第一次的心理輔導是非常重要的。通常來見牧師的都是牧師所熟識的，因此不難打開話匣子。有時來見牧師的人，不一定是牧師所認識的，那麼怎樣開始初步的對話呢？第一章「導言」中所提的李先生便是一個例子。我從來未與李先生謀面，是美京喬治華盛頓醫院的社會工作者介紹來的，說李先生是該醫院的門診病人，有嚴重的高血壓，情緒非常低落，並且很可能有自殺傾向。他的女兒於兩個月前離家出走，因此那社會工作者白朗女士提議李先生來見我。

兩天後的一個早上，大約十一時半，有人按教會的門鈴，我把門打開，看見一個高高瘦瘦的人，非常疲乏，形容憔悴，站在教會門外。以下是一段對話：

曹：早晨！

李：我來見曹牧師(沒精打采的說)。

曹：我便是曹牧師了。有什麼事？

李：醫院的社會工作者叫我來見你。

曹：哦！你是李先生嗎？

李：是的。

曹：請進來我的辦事處吧！(我們一起上幾步石級進入辦事處)。

曹：請坐吧！白朗女士兩天前打電話給我並提起你。你今天休息嗎？

李：是的。我準備下午回去工作。

曹：你做什麼工作的？

李：我在唐人街(註十)的好好餐館做廚子的。

曹：十多年前，當我在學生時代，我也曾在餐館工作。

李：那一間餐館？(他表示很有興趣，猜不到我也曾在餐館做過事)。

曹：我暑假的時候在八仙酒家做「企枱」(註十一)。工作辛苦一點，但入息不錯。(李先生更感興趣。十多年前八仙酒家是全大美京區最大的中國餐館，內有噴水池，生意非常好。他像有點羨慕)。

李：做廚子不是更辛苦！

曹：這是真的。(我很同情地回答。因為廚子當生意好時，薪金不會加多，卻忙得不可開交。做「企枱」，生意好時，多一點小費，所以硬着頭皮也去做，有點興奮)。對了，你從那裏來美國的？

李：我本來從大陸去香港，在香港住了一個時期，然後來美國。

曹：我自己是在上海出生，在香港長大的。

李：是嗎？

曹：好吧！等我再多些了解你(註十二)。

我們在打開話匣之前，有兩個很基本的原則要注意。第一是減低受導者的焦慮；第二是要找出一些可共同分享，有關背

景的資料。換言之，要建立一些共同的關係。如果從這兩點來看剛才的對話，那對話可說是很不錯的。在這很短的對話中，我和李先生都找到一些在工作上的共同點。我們都在中國餐館做過事。他知道我也曾在餐館做過工作，他不但把兩者之間的介蒂放下，並且開始信任我了。在他心裏，可能會對自己說：「大概這位牧師可以了解我內心的問題的。」我很小心的看他的表情，本來他那兩眉深鎖的容貌，那時卻放鬆了。本來受焦慮困擾着的心情，那時也開始平易下來了。當我提到我也是在中國出生，在香港長大時，我們更加建立了一個密切的共同點。我已很有把握的獲得他的初步信賴，因此我便話入正題，言歸正傳，開始做工夫了。

有很多方法可以建立共同的關係，不一定要按着我所提的例子去做。無論如何，在一開始見面時，切忌談一些無謂的風花雪月的題材，這些都是費時失事的。找一些題材能建立彼此間的關係與共同性。一個好的開始是成功的一半。

第四節 魔術問題

作者在這章開始的時候指出，教牧心理輔導是動力的過程，其實教牧心理輔導也是對話的過程。在開始時這對話是以詢問為主。初學者更應注意輔導開始時的結構或形式。有關開始時的結構有三方面是應該一提。教牧心理輔導者第一個任務是要協助受導者確實了解他是需要幫助的。以下一段白牧師及史勿夫先生的電話對話是很好的例子。

牧：喂，我是白牧師。

史：我是史勿夫，我們的牧師伊博士曾打電話給你，向你提及我們的兒子需要幫助的事。

牧：是的，我記起了。我告訴他我很願意在彼此適合

的時間見你們。我也告訴他其他幾位精神病專家的名字，假如你覺得請教受過醫葯訓練的人較有信心的話。

史：我和我的太太都覺得我們的孩子喬治去看牧師比較好些。

牧：你覺得什麼時候全家可以來見我？我下星期二有空。你們有沒有其他兒女？

史：有，我們還有三個較年輕的孩子，兩個在中學，及一個十一歲的孩子。但是我們不想他們三個參與。不知伊博士有沒有向你提及，我們上星期把喬治從軍事學校接回家，是因為他在吸大麻的時候被捕。我不想我兩個女兒及幼兒知道這件事。

牧：我當然很明白你的感受，但我覺得全家都參與是很重要的……我覺得公開接受這變化是很重要的。

史：但我倒不以爲然。我的太太不想其他的孩子知道。……

牧：我可以了解其中道理。問題是我在當每個人都能參與並公開談論時工作得更有效果。你最好再和太太商量我所告訴你的，然後再考慮其他的治療者後才讓我知道。我很喜歡見你們，但是在我看來，最起碼在第一次會談中要見你們全家是很重要的。

史：好吧！我們討論後再通知你吧！

牧：好。

史：再見。

牧：再見(註十三)。

在這對話中，白牧師不但說明他工作的輔導方式，亦表示出不但喬治需要幫助，史勿夫先生及其全家都需要幫助，而白牧師曾向伊博士提過幾位精神病專家的名字給他們參考，所以

在這電話中的對話完全沒有勉強史家一定要來見牧師，但是要使史勿夫先生自願的了解他自己也需要受幫助是很重要的。白牧師亦留下餘地，當史家願意來見時，他很喜歡見他們。

教牧心理輔導者在輔導開始時的第二個任務便是盡可能在最佳的環境之下進行這會談。這個最佳環境並不是指豪華的意思，乃是指一個舒適的，不受干擾的，並且是隔聲的環境，使受導者覺得很安全，這會把他的焦慮減低。我最不喜歡用「家庭訪問式」的方法到受導者家裏給予輔導。他們的住宅雖然是豪華，但是氣氛是最不適宜於輔導的。一來受導者忙於招待牧師，看你要茶或是咖啡。他把自己看作主人，把牧師看作客人，因此那關係是「主人」與「客人」的關係而非「輔導者」與「受導者」的關係。二來不是電話響便是郵差送包裹來。有時那不懂性的大狼狗突然走進廳裏亂吠，不知那「畜牲」在「歡迎」還是在「示威」。因此除了一些年老的，生病的或行動不便的以外，我很少用「家庭訪問」的方法去進行教牧心理輔導。家庭探訪是屬於一般性的教牧關懷 (pastoral care)，與教牧心理輔導有別。本書第二章已詳細討論了。

教牧心理輔導者開始時第三個任務便是敏銳的處理受導者所引起的焦慮。蘇利雲 (H. S. Sullivan) 認為一個「人際關係的專家」是一位敏感的，能在關係上提供安全的人，並能在彼此間的溝通上是率直的、具體的及簡單的(註十四)。使受導者容易明白其意思而沒有混淆，更加了解輔導者的方式，什麼可以做，什麼不可以做。這樣便可以減少受導者不必要的焦慮。

在明白了輔導開始時教牧心理輔導者的三重任務後，我們進入所謂魔術問題 (magic question)。我們已打開話匣子以後，如何繼續進行輔導的過程呢？喬治州教牧關係協會的總幹事白約翰 (John Patton) 提出三個簡單的問題，稱之為「魔術問

題」。這三個問題之所以有「魔術」能力是因為它們有其問題的焦點及明確的觀點，並有清晰的方向。這三個輔導者要問受導者的問題是：

- (一)你在找尋什麼？(即有什麼問題？)
- (二)你為什麼現在來求幫助？
- (三)你為什麼現在來找我？

第一個問題最重要的，因為他把責任放在受導者身上。在答覆第一個問題時，受導者已承認及相信他的情況(或問題)是可以改變的。不然，他不會來「找尋」。他自願的去找尋，便已表示他對他的處境寄有可能性的希望。

第二個問題與時間性有關。為什麼「現在」來求助？為什麼不早一點或遲一點？在答覆這問題時，受導者會表示其「急切性」。無論其景況如何，其困難一早便發生了，但到現在看來其急切性像是不可再等待，故此現在來求助。或許受導者覺得「現在」是改變的時候，或覺得「現在」有改變的可能是他以前看不到的。因此第二個問題能顯示其急切性及可能性。

第三個問題：「為什麼你來這裏找我？」是與輔導者與受導者的關係有關。這問題有時很難開口，像是希望受導者在答覆這問題時要「讚揚」輔導者的意思在內。無論如何，在受導者的心目中，輔導者的地位是非常重要的。就是因為受導者信任輔導者，他才來求他幫助。這是信任關係的一個很好的開始。因此，尤其是新的教牧心理輔導者，應學習如何用較輕鬆、自然的說話講及輔導者與他的關係的重要性。

白約翰表示這三個問題是非常簡單的問題，但有其魔術性的效果。因在答覆這三個問題時，受導者需要很清楚的表明問題之所在，他所期望的是什麼，並且相信有「醫治」的可能性。至於有關輔導中的溝通及輔導關係，在第六章及第八章再分別

作詳細的討論。

第五節 資料的搜集

第一次的會談，不但要注意減少受導者的焦慮及開始建立良好的輔導關係，也要開始作初步的診斷。輔導者要有充分的資料才能下診斷。故此在第一次的會談中，他應該很小心的去觀察，希望在問了三個「魔術問題」後會稍為知道受導者面臨的問題。再進一步的是要了解受導者的問題是如何開始的？有了這問題多久？有沒有其他人牽涉在內？在那裏是問題較為嚴重的地方(如在家裏、學校或工作場所等)？

有關受導者的資料搜集，應包括以下六類：

(一)受導者的身分：如姓名、地址、電話、教育背景、年齡等。這一類的資料，一方面可用作以後的聯絡，如因事要取消下一次會談時，可打電話通知。另一方面從其教育背景、職業中，可稍為知道其生活的形態及工作上的壓力等。至於年齡，則二十歲時所遇的問題當然與在六十五歲時所遇的問題不同。六十五歲時常遇的問題是退休問題、健康問題、年老問題等，而二十歲時常遇的問題是常以職業問題、擇偶問題為多。

(二)家庭及婚姻狀況：如是否已婚(或離婚、單身)？配偶的姓名、年齡、職業；兒女的年齡；受導者在什麼環境下長大(與父母一起，父母離婚……)？及父母的職業等。這類的資料常反映問題之所在。是否七十歲的「壽星」娶了十八歲的太太？妻子在夜總會當舞女與在教會任女牧師便顯然不同。家中有七個孩子都在中、小學校裏念書與完全沒有孩子是很不同的。如受導者的父親是外科手術醫生與無業的醉漢，在長大的環境中亦有天淵之別。

(三)宗教背景：如有無宗教信仰？屬於那一宗派？每月參加多

少次崇拜？在教會負責及參與些什麼其他活動？教牧心理輔導者應特別留意這類的資料。宗教一方面可助長心靈健康，另一方面亦是造成心理問題的一個重要來源。尤其是在美國為甚。旁門左道真是「千花百門」(不止「五花八門」)很多是「迷信」、「誤信」、「癡信」與純正的信仰分不開。教牧心理輔導者可深入的去了解受導者對信仰的看法及信仰與生活的關係。信仰與生活的脫節或衝突，也是造成問題的一個因素。

(四)健康狀況：如有沒有患過嚴重的疾病或接受過手術？有沒有吸毒？是否定期的服食藥物(如血壓丸、鎮靜劑等)？醫生的姓名、地址、電話。以前有沒有心理或精神治療的紀錄？如有的話，看過那些醫生？他們的診斷結果如何？有沒有酗酒？如有的話，有沒有嘗試過戒酒？如果輔導者需要從醫生那裏取健康狀況的資料，必須得到受導者的同意，給予書面授權書才可。為簡便起見，可要求受導者直接向其醫生索取，免得以後引起不必要的法律問題。

(五)飲食及睡眠習慣：胃口如何？有無厭食症(anorexia)？有無擇食的習慣？睡眠情況如何？有無半夜醒來的習慣？是否常失眠？

(六)創傷：如親人的死亡，離婚，年輕時曾受性的侵襲，經濟的拮据，生意的失敗等。這一類的資料常引起受導者心靈上的創傷，在心中留下很深的痕跡，輔導者不可不注意。

我在書後「附錄一」中，預備了一份較為簡單的「受導者資料紀錄表」(intake form)，可供參考。輔導者在搜集這些資料時，切忌旁敲側擊或聲東擊西的沒有次序的亂問，應有系統的，很自然的，順理成章的發掘下去，使這些問答成為生動的而不是呆板的。「附錄一」的資料紀錄表亦可由受導者自己填寫，然後再由輔導者作深一層的了解有關以上六類的資料。

第六節 合約

教牧心理輔導的目的可從一般性的及特殊性的角度來看。一般性的目的與教會宣教目的一樣，乃在使人了解其本身的罪及軟弱，從而悔改，接受耶穌基督的救恩，幫助他們，使他們能愛人如己，使他們生活在信心之中而非在猶疑及焦慮之中，使他們的生命滿有喜樂與平安。但從另外一個角度看，教牧心理輔導有其特殊的目標，這目標乃在通過教牧心理輔導的過程，牧師可協助受導者了解其內心的衝突，並用上帝所賜他的能力，去解決他自己的困難與問題。因此這個過程亦可稱為「改造」的過程。這個「改造」包含心理的、性格的與行爲的。希望在這過程結束前，受導者不但對上帝有更大的信心，對價值有新的觀念，對事物有更廣博的看法，對處理問題更能生動的去適應，並更有能力去解決他以後的問題。正如聖經所說：「若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了」(林後五17)。

爲了要有效的達到以上的目標，很多心理輔導者認爲應與受導者訂立一個合約。這個合約是指輔導者與受導者彼此都同意的原則，使輔導的工作能較順利完成，能產生預期的效果，尤其是對從未接受過教牧心理輔導的人，這合約更爲重要。這合約應在第一次會談時便訂立。

我通常對一些從別的機構(如醫院、社會福利署等)介紹來的受導者，用幾分鐘說明一下什麼是教牧心理輔導(第二章已談及這問題)，使他們了解教牧心理輔導的目的，並強調牧師並非替他們解決問題，乃是幫助他們，使能解決他們的問題。在第一次會談時，我對那些非信徒盡量少用宗教術語，而把焦點集中於他們所呈現的問題，不但能減少他們的焦慮，並能收

「治療」之效。至於聖經及其他宗教資源，到以後再作「適當」的運用。「適當」二字很重要。這會在本書的第三編詳細討論。

把目標，尤其是「特殊」目標說明以後，我想在訂立合約中討論有關時間與收費問題。有關教牧心理輔導所需的時間，大概可分短期的，長期的和不定期的三種。通常的輔導是每星期一次，每次五十分鐘。這種安排除了有其規律性之外，亦可方便輔導者安排其他的輔導時間。至於短期的心理輔導，通常是指在十二次之內完成輔導的過程。凡是超過十二次而伸延到一、兩年的(更長的也有)都稱爲長期的輔導。至於不定期的輔導，則無須規定多少次完成，只要一方面的要求結束，便隨時可結束。

美國的精神病專家萬雅各(James Mann)醫生認爲有時間限制的心理治療是最有效的治療。他看見很多精神病專家把治療的過程拖延得太久了，不是辦法，而且把病人的案子堆積太多，很難清理。有些病人要輪候很久才有機會接受治療。因此萬醫生用「有時間限制的心理治療」(Time-Limited Psychotherapy)來教導他的實習醫生。他用了「受征服的婦人」(The Conquered Woman)(註十六)爲例子，親身示範，通過「閉路電視」(closed-circuit television)，教導他的學生，在指定的十二次心理輔導過程中完成治療的工作。在這案子中的婦人患有幽閉恐怖症(claustrophobia)，常常懼怕有事情會突然發生。這恐懼在她八個月前生下第六個孩子之後，情況更形惡劣。醫生找不到有機的原因(organic cause)，但這婦人的父母常常爭吵，父親飲酒很多(這婦人是經過挑選，得到她的同意才用來作示範的)。在經過診斷後，決定她是屬於「焦慮性的神經症」(anxiety neurosis)。

萬醫生對這婦人說，他只看她十二次便不看她的了，每週

看她一次，說明在某月某日便結束。在結束後的五個月，萬醫生請這婦人再來會談(這婦人事前是不知道的)看看後果如何。在該次會談中，這婦人說她已沒有失眠，沒有心悸，樣樣事都心想事成，順其自然，她的丈夫也說她進步了很多。一年半之後，萬醫生吩咐一位社會工作者到這婦人家中訪問，看其進展如何。這婦人說她與丈夫的關係較多年前更密切，能更輕鬆的處理孩子及婆婆的關係。並且減肥也非常成功，輕了二十磅。

雖然萬醫生沒有建議完全取消長期性的心理治療，但他認為有時間限制的短期心理治療是非常有效的。當病人知道時間有限時，他便會更積極的參與心理輔導的過程而期待治療的功效。我自己很同意萬醫生的立場，因為當我十多年前在美京的精神病院任實習院牧時，我自己的一位中國病人至今仍在該醫院中。長期性的治療不但超過牧師的能力之外，其實有時也超過精神病專家的能力之外。照我的經驗，絕大多數的教牧心理輔導工作，都在四至六次會談便完成。根據喜爾得納的意見，亦是一樣(註十七)。我認為教牧心理輔導者應盡量避免處理長期性的心理輔導，因為長期性的輔導不單祇時間長，而且在長期性的輔導中在非意識及潛意識中所發掘的資料是非常繁雜的，不但一般的牧師沒有時間處理，而且所受的訓練亦未必一定能夠輔導。除非該教牧心理輔導者受過很專門的心理治療訓練並且很有經驗，或者與其他專業人士(如精神病專家或心理治療專家)一起作心理輔導的工作，那是例外。

其實，與其他專業人士合作是一個很好的經驗，我很喜歡這樣做。例如有一次我和一位美京兒童醫院的兒童精神病專家共同負責一位中國兒童(這裏稱為瑞文)的厭食症的心理治療工作。瑞文那時只有十三歲，面青唇白，瘦得皮包骨，像一副生物實驗室所陳設的人體骨骼一般。在合作的治療中，我不但可

幫助那醫生處理語言溝通上的問題，也使他了解中國人的家庭生活、習慣、價值觀念、文化等。經過四、五個月的家庭心理輔導(除瑞文外，連他的父、母、姊、弟在內)之後，不但瑞文能回復健康出院，他父母的感情亦較以前好多了。至於他的姊姊及弟弟對人生也有較深的了解，並且也成熟多了。那醫生很感謝我與他的合作，不然的話，他根本沒法有效的處理這問題。其實我也很感謝他，因為那次是我第一次處理厭食症的心理治療，得益不少。

至於收費問題則意見參差不一。首先是教牧心理輔導者應不應收費？從輔導中心的角度來看，那一定是要收費，不然則不能維持。像在普林斯頓一間由聖公會所主辦的三一輔導中心(Trinity Counseling Service)每年經費約美金五十萬元，每年給予五、六千小時的心理輔導，如不收費，那能維持這種工作？這是很明顯的。

那麼是不是沒有錢的人便得不到輔導了？那也不然，因為很多輔導中心都有一種制度，便是按受導者的經濟能力而收費，我覺得那也是很公道的。至於從教會或堂會的立場看來又怎樣？我的原則是一切請求輔導的教友一律免費。因為牧師給予教友的輔導是在牧養範圍內的責任，而教友接受牧師的輔導是他們的權利，因此不應收費。至於非教友如何收？有兩種不同的經驗我認為都可以用。以前當我在加利福尼亞州的一間美國聯合衛理會任牧職時，有些非教友的美國人來請求教牧心理輔導，我則覺得我要用教會的時間去幫助他們，他們亦應按照他們的經濟能力捐助教會的經費，所以我規定他們要捐錢給教會，這是合約的一部分。我在這裏要說明的是：這些錢應進入教會的司庫那裏而不應進入牧師的「荷包」，因為牧師是用了教會的時間去輔導。自從我來了美京服務一間華人教會，我們所

幫助的都是「自己人」或「同鄉」，而且這教會也設立了一間社會服務中心，本着免費的原則去服務僑胞，所以無論是教友或不是教友，都不收費。有些人有時受感動，自動的捐助教會，那是例外。

其實，收費亦有其好處，那就是使受導者更加積極參與輔導的過程。因為一般在美國的教牧心理輔導是大概每小時收費四十至六十元不等，受導者「看錢分上」就不隨便花了輔導的時間。不然的話，有些受導者用「虛則實之，實則虛之」的手法與輔導者耍幾招(像打功夫一樣)，放放煙幕，便費時失事了。

總而言之，在訂立合約時要給與受導者有一個很清楚的了解，解釋教牧心理輔導的目的，所需時間，使其同意輔導的方法與步驟，如要收費，亦應清楚說明。

附註

- (註一)Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row, 1957.
- (註二)同上。
- (註三)Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, New York: The Macmillan Co., 1955, ed. Eberhard Bethge. 在他的其他著作中亦有同樣意思。
- (註四)Seward Hiltner, *Theological Dynamics*, Abingdon Press, 1972, pp. 187-195.
- (註五)Lewis R. Wolberg, *The Technique of Psychotherapy*, New York: Grune & Stratton, Inc., 1954, pp. 216-220.
- (註六)Seward Hiltner, *Pastoral Counseling*, Abingdon Press, 1976, p. 63.
- (註七)同上, pp. 73-74。
- (註八)固戀(fixation)是指一個固定的行為模式已失卻其實用價值或已成爲不適當的了。
- (註九)投射(projection)是把自己的錯誤歸咎於他人；或把自己的特質、態度作爲他人的特質、態度；或是超過已有的資料去估計或預想。
- (註十)「唐人街」是美國華人聚居的地方，亦稱「華埠」或「中國城」。

(註十一)「企枱」，是廣東人對在餐館的侍應生的俗語。

(註十二)有關教牧心理輔導者的道德，在本書的第三編再作詳細討論。

(註十三)John Patton, *Pastoral Counseling A Ministry of the Church*, Abingdon Press, 1983, pp. 83-84。爲了篇幅的原故，我把它刪去一些。

(註十四)John Patton, "Harry Stack Sullivan's Expert in Interpersonal Relations, *Journal of Religion and Health*, 9 (April, 1970), pp. 162-170.

(註十五)同註十三, pp. 90-93。

(註十六)James Mann, *Time-Limited Psychotherapy*, Harvard University Press, 1973, pp. 87-199. 有關短期的心理輔導，更可參考 D. H. Malan, *A Study of Brief Psychotherapy*, New York: Plenum Publishing Cooperation, 1963, 及 Leonard Small, *The Briefer Psychotherapies*, New York: Brunner / Mazel, Inc., 1971.

(註十七)Seward Hiltner, *Pastoral Counseling*, pp. 81-82.

第六章 溝通與診斷

輔導者與受導者間的溝通，一方面可以增進二者之間的關係，另一方面亦可助輔導者對受導者之問題及困難有更明確的診斷。至於輔導者與受導者之間的關係，留待第八章才詳細討論。本章只談論在動力過程中溝通與診斷的兩個層面。

第一節 溝通(communication)

輔導者與受導者之間的溝通是彼此交換訊息的動力過程，可以包括語言方面的溝通及非語言方面的溝通。輔導者對溝通的態度是成功的過程中一個很重要的因素。心理學家波特博士(Elias H. Porter, Jr.)提出輔導者反應的態度。波特分別用E I S P U五個英文字的首字母來代表五種態度：

(一)評價的(evaluative)：這反應表示輔導者對好的相關性、適合性、有效性及正確性作了一個判斷。他已稍為意味着當事人(client)可能或許應該做什麼。

(二)解釋的(interpretive)：這反應表示輔導者的目的乃在教導，把意義給予及指示當事人。他已稍為明顯的或微妙的暗示當事人可能或應該如何打算。

(三)支持的(supportive)：這反應表示輔導者的目的乃在再向當事人保證，減少其感情上的緊張並使其緩和。從某方面看來，他已暗示當事人無須有他現在的感受。

(四)調查的(probing)：這反應表示輔導者的目的乃在尋求更多的訊息，在某路綫上引起更多的討論，去詢問。在某方面看來，他暗示當事人應該或可以對某一點作有益的發展及更多的討論。

(五)了解(understanding)：這反應表示輔導者的目的乃在探求他是否正確地明白當事人所「說的」，當事人如何「感受」，它如何「打擊」當事人及當事人如何「看」這情況(註一)。

在教牧心理輔導的動力過程中，輔導者與受導者間的對話是溝通的一個非常重要的因素。輔導者在對話中，應均勻地及適當地運用以上五類的反應態度，以增加彼此間的溝通。作者認為E I S P U這五類的反應態度對輔導者及教牧心理輔導的學生很有用，可用以衡量一下與受導者的對話中的反應是否只偏重一、兩方面。一般的教師很常用P及S，羅加爾派的輔導者很常用U，受過心理訓練的牧師很注重I，注重聖經權威的則喜用E，沒有受過輔導訓練的牧師則很少用U。

讓我引用一個例子，說明輔導者照着E I S P U作五類不同反應態度。以下是一個十九歲的女子所說的：

「我告訴你我恨我的父親。我恨他！我恨他！我恨他！而這是沒有原因的。他是一位牧師——一個好人，而且正直的人。他從來不指責我，但我對他極反感，這使我對自己感覺很可惡，因為這是無緣無故的。憎恨父親是一種罪，尤其是找不出原因去憎恨他，這使我很擔憂。」

(一)E的反應是：「這當然是你要澄清的事情。一個人對父母的快樂的關係是非常有建設性的事，不但在你現在的年紀，將來也是一樣。你不會去危害對你有意義的關係吧？」

(二)I的反應是：「當然你對恨他會有內疚，尤其是你找不出你恨他的原因。而且，雖然你只看到憎恨你父親的一面，但在這下面，你發現你對他也有好感，這使你覺得有一部分的內疚。」

(三)S的反應是：「我想每人都會經過憎恨父母或其中一位的經驗。這確是很常見的事。大多數人在事情解決之前，總可以找

些辦法彼此相處。」

(四)P的反應是：「我想我們應找尋擔憂的根源。先告訴我所有關於你父親的事。你說他從不指責你，但是他可能不讓你做一些你想做的事情。你可以從這方面想出一些事情嗎？」

(五)U的反應是：「你因為無緣無故的恨你的父親而擔憂，而且因為恨他而覺得有罪」(註二)。

現在請讀者自己嘗試：在下面的一個例子中，我把五類反應都寫出來，讀者請指出那一個是E，I，S，P或U。這是一個三十歲的男子的陳詞：

「我有種最奇怪的感覺。當一些好的事情發生在我身上，我總不能相信它。我當作從未發生似的，而這使我擔憂。我很想與慕德約會，我卻呆等了幾個星期，一旦我鼓起勇氣與她約會而她也同意了，但我卻不能信以為真。我確實不能相信以致我臨陣退縮，沒有去。」

以下是不依着E I S P U的次序的五種反應：

(一)朋友，你一定要長成，對女人有多些真實的意見。你知道嗎？她們也是人，她們也像你一樣需要約會。

(二)當一些好的事情發生，你總覺得不是真的。

(三)你大概太強烈的否定好的事情會在你身上發生，當它一旦發生時，你便覺得不是真的。

(四)我在猜想，不知道這種不真實的感覺是否與你生命中某一特別地區有關係。你可否更詳細的告訴我，當你說：「當一些好的事情發生在我身上」是什麼意思？

(五)我不太認為你應該對它這麼擔憂。的確的，它本身沒有什麼意義的。我想我們可以把這事尋根究底。(答案請看註三)。

要注意的是，在輔導者的反應中，可把兩類放在一起。如讀者細心的看上例第四項的反應，上一半有I的成分，下一半

很明顯的是P，故可把它看作I P。這種的練習最好是在有經驗的督導員(supervisor)之下練習，則可使實習中的輔導者有進步。

在輔導的初期可以多用I S P，間中嘗試用U，切忌在不了解受導者時，勉強用U，這會弄巧反拙，使受導者覺得為什麼這輔導者常常「表錯情」的呢？這對溝通會造成很大的歪曲與隔膜。至於E，在輔導初期，尤其是第一次會談，應盡量少用。以下是一個碰釘的例子：一個四十五歲的已婚婦人來見牧師，說：「牧師，我最近的心情很不好，心裏很煩悶。最近兩三星期來，我的丈夫常常夜歸，說公司的事情很忙，應酬又多。其實我很擔心，不知他在外面到底攪些什麼鬼。」牧師回答說：「我認為你不應該擔心，這是多疑的表現。你應該信靠上帝，祂會除去你的憂慮。」我想沒有牧師會反對人信靠上帝的，但在這種反應中，使受導者馬上有這樣的想法：「為什麼這牧師在還未了解我的情形前，便下了這個判斷呢？」這種反應，常常引起在溝通上的誤會與阻隔，同時更影響輔導者與受導者之間的關係。

除了以上所提出的五類反應之外，我想在這裏補充第六類引出式的(guiding 或簡稱G)反應。舉一個簡單例子來說明。一對年輕而比較保守的夫婦來見牧師，以下是對話的一段：

王太太：牧師，我和我的丈夫結婚已差不多兩年了，但是還沒有孩子，我們都很想有孩子。

牧師：你說你們都很想有孩子，但是你們有沒有討論沒有孩子的原因呢？

王先生：我想或許我們也應該找醫生詳細的檢查身體。

牧師：我也很同意你的意見，你們可以看看檢查後的

結果如何。

這個引出式的反應好像是P，但不是P，因為它並非尋求更多的訊息，而是引出一個答案，使受導者能用他們自己找出的答案去解決他們的問題。這引出式的反應也不是直接建議這對夫婦怎樣做，乃是非指導性的(non-directive)去引出問題的答案。我覺得這引出式的反應態度是非常有效的溝通，尤其是很適合對中國人的輔導。

以下提出有關語言的及非語言的溝通原則以供參考：

(A) 語言的：

1. 使用適合受導者背景及程度的詞語。
2. 選用簡單、清晰的言語來表達意思。
3. 可用比喻(paradigm)使觀念及敘述更易於明白。
4. 對受導者的陳述或描寫作適當的反映(reflecting)，澄清(clarifying)，並在適當的時候，對內容作綜合(summarizing)。
5. 適當地及均勻地運用E I S P U G六種反應。
6. 偶然可以用高級趣味的幽默以減低緊張的情緒。
7. 談話的語氣要溫和，但要堅定(以表示自信)。
8. 談話中的速度與聲調要適中。

(B) 非語言的：

1. 視綫的投射要表示關切及穩定，切忌東張西望，心神不定。
2. 座位的安排距離要適中(例如離六呎左右)，太近則有壓迫感，太遠則有疏遠感。
3. 面部要有自然的表情，但不要常帶微笑，要看當時的氣氛而有變化。
4. 多用支持性的表情，如點頭示意等。

5. 在談話的時候可用適當的手勢以增強表達的含意。
6. 身體有時可向前傾，以表示注意及支持。

第二節 診斷(diagnosis)

適當的治療有賴於正確的診斷。沒有人會反對醫生對病況診斷的重要性，但是牧師也要作診斷嗎？美國著名的臨牀心理學家培沙博士(Paul W. Pruyser)正式建議：「牧師是診斷學家」(註四)。根據「韋氏大學字典」(Webster's Collegiate Dictionary)的定義，「診斷」是「所達到的決定」，是一個一般性的名詞，不應由醫學界完全來包辦。如果從希臘文來研究這詞的意思，診斷的動詞是從「diagignoskein」一字而來，是「把一個情況從另一情況分別出來」的意思。因此照培沙的意思，診斷一詞可被包括在很多學科中，如法理學、倫理學、社會學、經濟學，尤其是一切有關「協助性的專業」(helping professions)(註五)。

培沙認為從歷史背景中有兩個很重要的原因使牧師需要診斷。第一是道德的判斷需要有一個診斷的過程。自中世紀以來，羅馬教士的工作都是根據以道德神學為基礎所產生的宗教法規來作標準。什麼是正確的動機與行為，什麼是錯誤的動機與行為，都分別得很清楚的。自宗教改革以後，基督教(新教)的牧師雖然沒有以承受這道德的判斷為己任，但他們卻負有第二個任務，那就是作「良心的審查」。教友來找牧師，很多時是要求牧師去審查他們的良心。至於現今的牧師所負上診斷的責任與「靈性的指導」(ppiritual direction)的傳統有關。這「靈性的指導」可包括對哀悼者的安慰，協助他人在職業上的選擇，幫助教友解決疾病、災難、戰禍等的危機。一位有經驗的靈性指導者需要對這些問題作某等評價，才能作適當的協助。

至於牧師應有多少準備及訓練才可以適宜於作診斷呢？對這個問題，各家意見很參差。精神病專家兌柏醫生(Edgar Draper)以為牧師不需要亦不應作人格發展學的專家，除了擴大其知識外，牧師對很多教友都了解他們的一般情況及背景。「這個教友生活在這苦難的風雨中的抗拒力到底有多強呢？」這問題可作為牧師診斷的原則(註七)。他也舉了一個例子說明診斷可以是很簡單。一個沒有什麼經驗的神學生也可作到。試看以下一個有趣的例子：

一個中年男子與其妻結婚後兩星期，寫了一張條子給一個神學生，說：「快來探訪，我們沒有法子一起禱告」。他們在鎮上租了一個小房間住。這位年輕的神學生已知道這兩人都是失婚了很多年才再結婚的，他們都是從平靜，簡單而又很受尊重的農村家庭長大，從來沒有在超過五千人的城鎮住過，而這男子已半聾了好幾年。本來準備在婚後居住在一座房子裏，但是內部的裝修未完，故未能搬進去住。男的比女的大十至十五歲。這年輕的神學生進入這臨時的小房間，便立刻察覺到有幾件事是很明顯的。就算是微聲的禱告，隔房也可聽到。他們的一位遠親及其他兩位女教友也同住在這房子裏。初時這女子用低聲談話，但她的丈夫把手放在耳背後卻聽不見。神學生看到這情形，馬上請他們上自己的汽車，把他們載到偏僻的墳場那裏，讓他們在那裏大聲的談論而無須顧忌，不需要助聽器也可以聽到，不怕有人偷聽。那神學生固然不計較他們的聲浪，那些死人更不加介意。他們所討論的內容，在當時雖然重要，但最重要的還是可以大聲說話。在討論後他們便在墳場上決定，無論那房子裝修好了沒有，他們都要搬進去住，有他們私人的住所，問題便馬上解決了(註八)。

羅加爾(Carl Rogers)則認為滿意的診斷有賴於對當事人(

即受導者)的一個完整的個案歷史(case history)，這個案歷史所包括豐富材料，如當事人及其態度的發展，其社會及文化背景對其影響的力量，對於診斷都是很有幫助的(註九)。問題是當搜集這些個案歷史資料時一定會妨礙治療的過程。那麼有時很難抉擇要完成搜集診斷資料抑或讓輔導及心理治療過程不受騷擾而進行。

另外一個矛盾是當輔導者對當事人說：「我想你告訴我有關你的困難及你自己，你的背景及你的發展，你的教育及你的醫藥歷史，你的家庭經驗及你的社會環境」時，輔導者也自然地默許：「然後我便可以告訴你如何解決你的困難」。羅氏認為如果問題是與環境有關，這或許會對當事人有益，因為可使他更能接受環境上的改變。如果問題是與心理治療有關，那這默許便會在治療上造成更大的困難。因為當事人把所有有關他自己的資料完全告訴輔導者了，他不但認為他已完成了他的責任，他並把責任交給輔導者，希望其問題得以解決，那他便無須負任何責任去解決他自己的問題。羅氏認為這類的情況，倒不如不作任何個案歷史工作較易使當事人通過心理治療的過程，而朝着成熟成長的方向邁進，使其漸趨獨立。

羅氏最後認為一個真正的輔導過程比較一個正式搜集歷史資料的過程會使當事人更容易把他在經驗中的動力及生活行為中的重要形式更真誠的顯示出來。這樣就算輔導者對當事人的外表生活的知識可能有一空隙，但他也可以在輔導過程中漸漸的察覺到這些動力事件中的重要層次，而完成其心理治療的過程(註十)。換句話說，如果我要簡單的表明羅氏的立場，他是不主張把診斷及治療分開。輔導過程是使受導者發現他自己的問題，而輔導者乃在幫助他澄清他的問題。羅氏強調要尊重當事人的自尊並鼓勵他的自決能力。

培沙提出教牧診斷的七種指標，讀者可自由斟酌採用：

(一)對神聖的意識(awareness of the holy)：輔導者可審查一下有些什麼事物在受導者看來是神聖不可侵犯的。他有沒有「肅然起敬」(註十一)的經驗？他對作為受造物的感受如何？作為教牧診斷者，牧師在與受導者講「神話」(god-talk)，乃在了解輔導者心中的「神」(gods)——心中所崇拜的對象。

(二)天意(providence)：「一個人對神聖的旨意所真要知道的就是他對自己的目的了」。換句話說，人很容易把自己的意思作為上帝的意思，自己的目的作為上帝的目的。受困擾的人常常會這樣問：「為什麼我有這些困擾呢？我做了些什麼事？為什麼這些事發生在我身上？」牧師可以問受導者：「在你的世界裏，有些什麼是好的或友善的，抑或全是苦難？」

天意與信任有關。受導者對牧師、上帝、父母及他人有沒有信任呢？

(三)信仰(faith)：尤其指人對個別事物的信仰與對上帝的信仰的關係。甚至當代無神論者沙特(Jean-Paul Sartre)(註十二)亦講及好的信仰與壞的信仰。問題不在人把自己交託給什麼，乃在人能否把自己交託。神學家田立克(Paul Tillich)(註十三)會問他到底有沒有勇氣去做。詹姆士(William James)(註十四)則會注重人有沒有信任的意志力，而耶穌則會說及信仰的能力。

牧師可注意受導者是否凡事都點頭的人呢？抑或他是有批評能力的而可以搖頭的？聖經有沒有幫助他把世界在他面前展開，抑或他越讀聖經越狹窄呢？信仰有沒有使他更有勇氣參與學術性的研究及社會的行動，抑或只是使他局限於無意識的讀物及在教會地窖裏的社交活動？

(四)恩典與感恩(grace and gratefulness)：恩典與饒恕有關。

當人認為他不值得被饒恕時，他便在較其罪咎更重的情況下掙扎，認為他自己才是其情況的仲裁者，不能想及到其他較高、較有智慧或終極的裁決。反之，另外有些人自以為大，認為無須得到任何人的饒恕，這種人當然不知感恩。他們的口吻是：「我有現在的成就是因為我努力得來的」。只有人欠他，他沒有欠人。另外有些人無論在任何情況之下，都說感謝的話，像不說不舒服似的，或像是被迫的。這樣的感謝亦不一定是自然的或真誠的。

很多受困擾的人很想領受祝福，但沒有勇氣，或不知道怎樣求。有些牧師亦會因此而困擾，不願意給他們祝福，覺得他們不配領受。這一切，在培沙看來都是怪異的。

(五)悔改(repentance 或 repenting)：悔改是指改變的過程，是從困擾至健康的過程，從罪惡至成聖的過程或從被定罪到救恩的過程。人如能對罪有難過的感覺，便已表示他對其所造成的問題能負起責任。問題是人願意對其所造成的問題負起任何責任嗎？是否他只覺得他是環境的犧牲者，因此與其責任無關？另一方面，有些人對他們的問題負上太多的責任，認為他們是他們的困境的唯一因素。

至於哀痛、難過的感受能否導致悔改呢？在婚姻輔導中，一對要鬧離婚的夫婦，有沒有經驗到憂傷及「破碎的靈」呢？無論如何，雖然在教牧心理輔導中，輔導者無須大聲疾呼：「你們應當悔改！」但是，如果教牧心理輔導者要引導受導者在一個有建設性的過程上，他便必須要對受導者在悔改的傾向上有所診斷。

(六)同在(communion)：這個詞的意思很廣，從「凡兩三個人聚集」開始，到認同感(如「我們都是可憐的罪人」)，歸屬感，都包括在內。培沙認為這同在感最基本的一面乃在乎個人的意

向是否認為他自己與大自然及其他的人類聯合。因此，診斷的工作乃在「估計一個人是否覺得『置身其間』(embedded)抑或被隔離的，向世界開敞的抑或被禁閉的，接觸的抑或孤立的，聯合的抑或分離的」(註十五)。

在堂會常常有這類事情發生，就是有些教友覺得被他所屬的小組孤立而起反感。當牧師輔導這類教友時，應當忍耐小心傾聽他們的苦衷，與其與他們作防衛性的辯論，倒不如用愛心與熱誠去對待他們；與其使他們承認錯誤，倒不如去包紮他們的傷口。

(七)使命感(sense of vocation)：這使命感是指配合上帝的旨意，作成祂的工，使自己的存在更有目的及意義。人對工作的態度及人生的目的很不同。因此牧師在診斷時要看受導者對工作是否有使命感，是否認真，是否有魄力及創造力；抑或對工作是懶散的，鬆弛的，沒精打采的，無可奈何的，及迫不得已的。牧師在診斷時更可注意其對工作是否常有幽默感抑或過於嚴肅？對工作是否有濃厚的興趣抑或不厭其煩？牧師亦可問：「你對人生到底有什麼打算？你想做些什麼？」受導者亦可以反應說：「我到底應怎樣做？」正如那青年財主問耶穌說：「夫子，我該作什麼善事，才能得永生？」(太十九16；可十17；路十八18)。

除了以上所提出的七種教牧診斷的指標之外，宗教的資料亦可作為教牧診斷的指引之一。受導者常借助宗教的題目來掩飾其他問題。根據芝加哥大學的一個研究指出，宗教的語言常可作為幾個不同層面的溝通。個人對宗教的意識，可能是其非意識的關懷。該研究指出在會談中單從病人對宗教意識所表現之興趣、活動、投入與信念，便可對他作出一個很準確的人格分析及臨床診斷。不但如此，無論病人的宗教背景如何，其心

理問題，常可從其對宗教的個別解釋而找出。因此主持那研究的精神病專家指出，病人的宗教及人生哲學，不但不應被忽視而置諸度外，而是可用來作了解病人及顯露其個別生活面的途徑(註十六)。

舉一個例子來說：一個二十三歲的已婚婦人常懼怕終有一日她會成為應召女郎。在會談裏，有關宗教的詢問中，她表示她最喜歡的聖經人物是抹大拉的瑪利亞，一個很多人都不知道的妓女。她最喜歡的經文是「清心的人有福了，因為他們必得見上帝」。最大的罪是「誹謗：取笑不是自己丈夫的男人然後撇下他。」她喜愛的聖經故事是「基督是抹大拉瑪利亞的『老友』」。她認為最重要的宗教觀念乃是「靈魂不滅」。總而言之，有關宗教興趣所發出的詢問，不但可了解其人的宗教，亦可藉此了解其人(註十七)。

以上所提的各種教牧診斷指標，不但可個別的用在受導者上，亦可在教會中的小組會議、祈禱會、研經班、長執會上運用。

附註

(註一)Elias H. Porter, Jr., *An Introduction To Therapeutic Counseling*, Boston: Houghton Mifflin Co., 1950, p. 201。

(註二)同上 p. 12 及 p. 203。

(註三)答案順序為E U I P S。(如答案不對，請不要太失望，可參考上書多作練習。)

(註四)Paul W. Pruyser, *The Minister As Diagnostician*, Philadelphia: The Westminster Press, 1967, p. 21.

(註五)同上，p. 30.

(註六)同上，pp. 34-36.

(註七)Edgar Draper, *Psychiatry and Pastoral Care*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, Inc., 1965, pp. 47-48.

(註八)同上，pp. 71-72。

(註九)Carl R. Rogers, *Counseling and Psychotherapy*, Cambridge: The Riverside Press, 1942, p. 81.

(註十)同上，p. 83.

Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Oxford Press, 1928.

(註十二)Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, tr. by Hazel E. Barnes, Philosophical Library, Inc., 1956.

(註十三)Paul Tillich, *The Courage to Be*, Yale University Press, 1952.

(註十四)William James, *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, Green & Company, Inc., 1897.

(註十五)同註四，p. 74。

(註十六)同註七，p. 66-67。此研究乃根據一九六四年五月在洛杉磯(Los Angeles)美國精神病學會週年大會發表的科學論文：「病人的宗教調查對精神病之了解的貢獻」。該文亦記載於該會議紀錄第一六七頁。

(註十七)同註七，p. 67-68。

第七章 移情與反移情

在教牧心理輔導的動力過程中，除了這動力過程本身之外，在過程中所談論的內容以及輔導者與受導者間的關係都是達成治療的重要因素。至於輔導者與受導者在過程中的關係，可以是正常的及健康的，但也可以是不正常的及不健康的。在這一章裏我們要討論在過程中常見的兩種不健康的關係，移情(transference)與反移情(countertransference)。這兩種不健康的關係可以是積極的，也可以是消極的；可以是輕微的，也可以是嚴重的。一個良好而有經驗的教牧心理輔導者，一方面可以藉着移情而達成治療的功效，另一方面可以小心防範反移情的可能性。茲分述如下：

第一節 移情(transference)

有關移情的本質和定義，因派別的不同而各異。我們先從廣義的角度來看移情，然後再分別討論一些派別的異同。

從廣義說，移情是受導者把其所感受的情感態度，無論是有意識的對輔導者人格的反應，抑或非意識的把其以往在態度上的成規舊調投射在輔導者身上，皆稱為移情。在這廣義的說明中，沒有指明受導者把其感情，從一個人(例如父或母)「轉移」到輔導者身上。原因是因為根據存在主義治療者(existential therapist)認為神經症病人沒有真正把其對父母的感情或態度「轉移」到輔導者身上。正如存在主義者美樂勞(Rollo May)所說：「神經症患者在某些情況之下從來不會發展到超過其嬰兒期所經驗的特質與有限的形式之外。因此在以後的年月，他會用他以前很受限制的歪曲『鏡子』去觀察父母的方式

來觀察其妻子或治療者」(註一)。因此神經症病患者的移情問題是基於其在感情上遲緩的發展並用過去經驗的有色眼鏡來觀察現在的情況。

從心理分析的立場來看，移情是指受導者把其過往在其心目中重要的人物的情感與態度在心理輔導的過程中「轉移」到輔導者身上。換言之，受導者把其過去(或現在的)對某些權威人士尚未解決或仍受困擾的感受與態度，無意識的投射或轉移到輔導者身上。這些感受及態度可能是愛或恨，也可能是矛盾的(如既愛又恨)或依靠的。最常見的一個例子是在心理輔導的過程中，受導者非意識的把輔導者看作是他自己的父親或母親看待。

心理分析家高比(K. M. Colby)更進一步說明移情過程加深的發展可造成所謂「神經症移情」(transference neurosis)。高比指出神經症移情有三種不同的用處：第一是指簡單的移情狀況；第二是指嚴重神經症病患者所顯示出的移情感受或態度；第三是指當事人把其在嬰孩期的困難大量的把焦點集中在治療者身上(註二)。心理分析家認為在分析的過程中，移情是必須的成分，使當事人把其個人內在的心理衝突轉移到他與治療者的關係上，從而顯示出他在過去或現在所經歷過的其他有關神經症的關係(neurotic relationship)。

羅加爾(Carl R. Rogers)從其「以當事人為中心的治療」(client-centered therapy)的角度來看移情則有很大的不同點。羅氏認為一個有經驗的以當事人為中心的治療者會使當事人在與治療者的關係中體驗到「這是我自己對真實的見地與解釋，但是在這關係中，我不需要依靠這解釋，我可以認識其他的感官事實是我還沒有在意識中承認的，或者是承認了但卻是不正確的解釋」(註三)。當事人亦會察覺一些以前尚未被接納

的經驗，同時他亦會覺得他自己是其經驗的觀察者與價值評判者，這便接近到治療的中心了。羅氏認為在當事人把這些經驗重新組織起來，使其與自我的關係上產生意義，那這移情的態度便會消失。

羅氏認為這原則不但可應用於輕微的移情態度上，這原則同樣可應用於嚴重的情況。他舉了一個極端的例子，以一位三十來歲的單身女性神經病者戴小姐(Miss Tir)為例。在會談的過程中，這位女士與其根深柢固的內疚掙扎。其內疚的感受多環繞在與其父親亂倫的可能性中。她自己不能完全確定亂倫的事情真的發生了抑或只是存在她自己的意念之中。以下是抽取第九次，第十次及第十二次會談中的一小部分，以說明當事人在重新把其經驗整理與她自己的關係發生意義時，雖然嚴重的移情態度也會消失。(T 是代表戴小姐，C 代表輔導者)

第九次會談：

T：今天早上我把我的外衣掛在外面而不掛在你的辦事處裏。我曾對你說我喜歡你，而我恐怕如果你替我掛外衣，我會回轉來吻你。

C：你以為這些愛慕之情會使你吻我，除非你在這些情感中保衛自己。

T：是的，另外一個原因我要把外衣放在外面是我要向你表示我想依賴，但我不一定要依賴。

C：你一方面想要，另一方面又要證明你不需要。
(在這次會談接近結束時)

T：我從來不向任何人說「他們真好」，但我對你這樣說了。這不是「性」的問題，這比「性」更多。

C：你真的深深感覺到非常依戀我。

第十次會談(接近會談的結束)：

T：我在情感上非常渴慕有性行爲，但我不作任何有關性的事……我想要做的乃是與你發生性的關係。我不敢問你，因為我恐怕你會是非指示性的(non-directive)。

C：你有這可怕的張力，很想與我發生關係。

T：(一脈相承的繼續下去，最後說)我們可否做些這樣的事？這張力太可怕！你可否減輕這張力？……你可否給我一個直接的答覆？我以為這會對我們都有幫助。

C：(溫文地，這答覆是否定的。我可以明白你的感受是何等迫切，但我不願意這樣做。

T：(暫停，鬆弛的歎息)我認為這幫助了我。這只是當我為難的時候我才這樣。你有力量，也使我有力量。

第十二次會談：

T：(靜了兩分鐘，然後開始用沈重而平靜的聲音說，不像她平常的音調，也不望着輔導者。有很多重覆，以下只把重要的思想引述。)你覺得我想來，但我不想。我從此不再來了。這對我沒有什麼益處。我不喜歡你。我恨你！我希望你從未生下來。

C：你真的恨透了我。

T：我想把你投入湖中。我會把你切碎。你以為人們會喜歡你，其實他們不喜歡你……你以為你可以吸引女人，但你不可以……我真希望你死去。

C：你痛恨我，想真的把我去掉。

T：……你以為你可以使人來把什麼事情都告訴你，而他們會以為得到幫助，但是他們沒有！你只喜歡使他們受苦。你以為你可以把他們催眠，其實你不可以！你以為

你是好人，其實你不是。我恨你，我恨你，我恨你！

C：你以為我真的喜歡他們受苦而不去幫助他們。

T：你以為我未能率直，但我已能。我恨你。我所有的是痛苦，痛苦，痛苦。你以為我不能指引我自己的生生活，其實我可以。你以為我不可痊癒，其實我可以。(一個長的歇息。緊張地靠在桌上，疲倦的姿勢)你以為我是神經的，但是我不是。

C：你確實認為我以為你是神經的。

T：(歇息)我被綑綁着，而不可以把它鬆開！(失望的音調，帶着眼淚。歇息。)我有幻覺，我一定要把它除去！……(繼續她自己深藏的衝突，並說出她所經歷的幻覺，在她的聲音中有大的張力，但其態度與會談開始時迥然不同。)

(在會談的後期)

T：我知道在這辦事處中我總要把它在某處去掉。我覺得我可以來告訴你。我知道你會明白。我不可以說我恨自己。那是真的，但我不能這樣說。因此我把所想到的一切醜惡的事情用你來代替向你說了。

C：你對自己所感受的事你不可以向你自己說，但你卻可以把我當作替身。

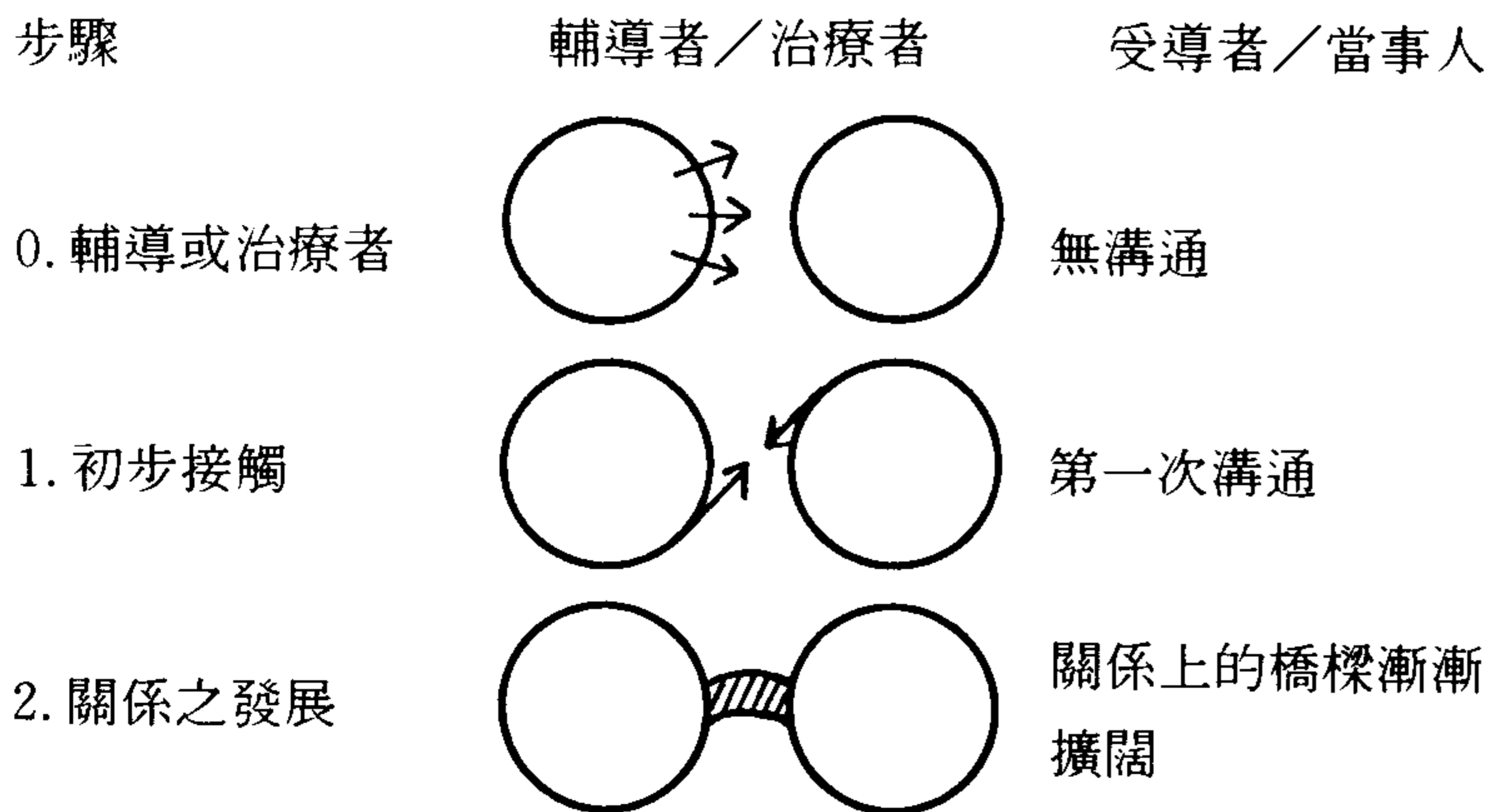
T：我知道我們已追尋到事情的根底……(註四)。

在以上所顯示非常深入的資料中，戴小姐已了解到她自己對輔導者的態度及她所加於輔導者的質素，是潛藏在她自己的知覺之中，而非在輔導者身上。羅加爾所認為的移情態度在此便迎刃而解。最後羅氏認為移情的形成可以有兩個暫時的假設。第一是在當事人把他自己的資料提出來而經驗到有威脅性時，移情的態度很可能便形成。其次是在當事人體會到輔導者

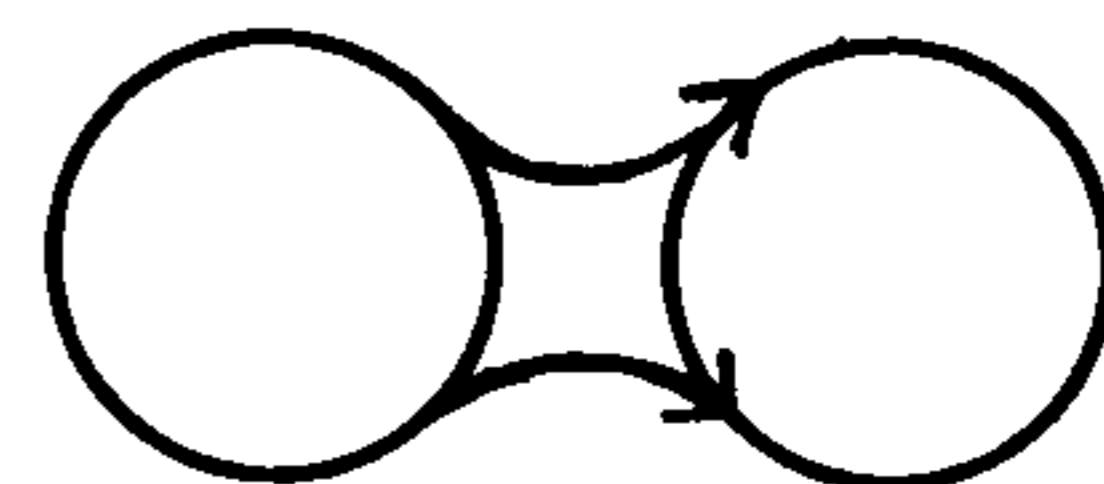
對他的了解比較他對他自己的了解更深時，一個真的移情關係很可能發生。

有關移情的發展及解決可參考圖一會更容易明白。在圖一中受導者(或當事人)帶着一般人所有的複雜心情來見輔導者(或治療者)，像見陌生人一樣。但一般的輔導者都是很友善而在感情上都很成熟的，因此在兩者間可溝通的橋樑漸漸擴闊，使受導者很自由的把其感受向輔導者流露出來。就在這時候，移情關係便開始建立了。受導者開始對輔導者有愛慕或倚靠的傾向，有時受導者對輔導者的觀念也歪曲了，甚或會走到輔導者面前擁抱他。

在圖一中的第四步驟，一般的輔導者因多以短期輔導為原則，故盡量避免有更多的移情關係。至於心理治療者則可以藉較長期性的輔導過程而利用移情的關係扮演不同的角色，以求發掘更多潛藏在當事人非意識中的及根深柢固的資料。在第五步驟中，當事人把其感受重新整理後，在感情上便可完全獨立，無須倚靠輔導者，並可把他自己的感情，投入其他的人際關係上，以建立更成熟及健康的關係。

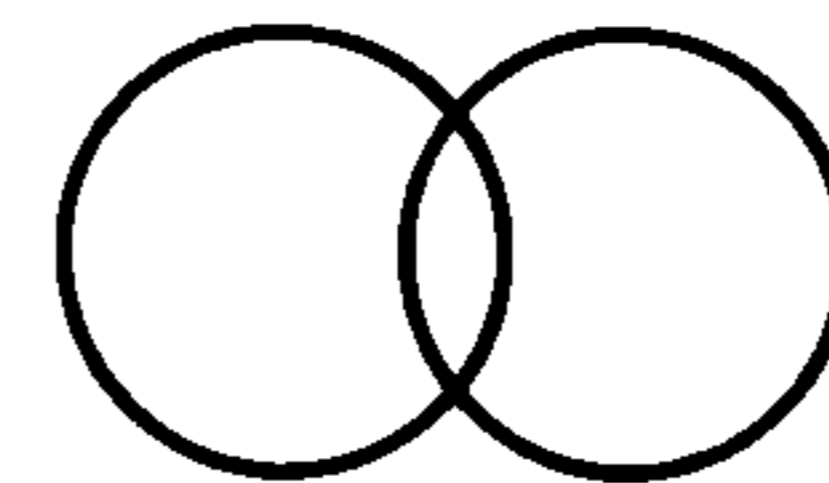


3. 在良好的發展關係中開始有移情



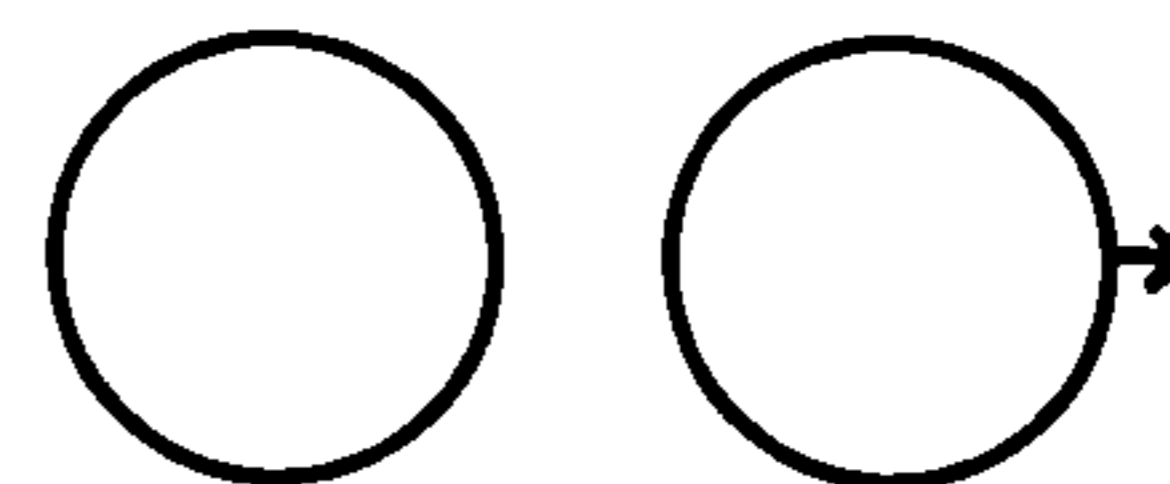
投射與認同增加 (註六)

4. 移情之建立



輔導者或治療者成為當事人之主體及對象。輔導者則攔阻移情，治療者則利用移情作朋友，父親甚至魔鬼等角色。

5. 移情之解決



當事人重新擁有其投射

圖一：移情關係之發展與解決(註五)

在心理輔導過程中常遇到三種移情的類型。第一類型是矛盾權威情緒的移情 (transference of ambivalent authority feelings)，在輔導的過程中，受導者把其對權威人士的複雜情緒，轉移到輔導者身上。這種複雜及混合的情緒，一方面是倚靠的，另一方面是敵對的。尤其是在受導者把內心的個人資料向輔導者全盤傾訴後，常會引起焦慮，這種焦慮消極方面常使受導者對輔導者採取敵對的態度。以下是這一類型的例子。受導者是一個十九歲的單身女子，她在以前兩次會談中談及她對其父親不切合而敵對的感受。(C1是受導者；C是輔導者)

C1：我確實不能再說下去了。

C：你覺得好像發條一樣要停頓了？

Cl：不是，我只覺得越來越難與你說下去。

C：你覺得我是使你難受的人？

Cl：是的，我意思是……(一個長的停頓與苦惱的表示)

C：你的意思是我使你想起一個人——或許好像你父親？

Cl：是的，我從未這樣想過；但我猜想大多數的男子都會；但是你只坐在那裏看着我，(停頓一回)使我困擾。

C：當你想到我是一個男子，你有那種混合的感情，正如你想及你父親一樣，是不是？

Cl：我真的想及這事時，我知道我並沒有什麼理由(停頓一回)把你看作我的父親。這似乎是糊塗，但當我知道為什麼我覺得這樣時，我感覺好些(註七)。

在這例子中的輔導者繼續用接納及了解的態度與這女子談及她與其父親的關係，使她了解她難與輔導者再談下去的原因，並非由於輔導者有嚴厲的父親態度，而是她自己個人的情緒向輔導者的投射。當她了解這點的時候，她便會覺得輔導者並非像她父親那樣要管制她。輔導者不但不是批評她的人，而是一位想辦法了解她並接納她的人。且用羅加爾站在「以當事人為中心的治療」立場來看這個關係的價值：

這整個關係是以當事人的自我(self)作組合，而輔導者為着治療的目的把其個性除去，從而進入「當事人的那個自我」之中。在輔導者方面，這種溫暖自願的把其自我暫時放下，以期進入當事人的經驗之中，使這關係不但與當事人以前任何的經驗不同，而成為一個完全獨特的關係(註八)。

第二種類型可稱為嬰兒倚靠的移情(transference of infantile dependency)。這種嬰兒倚靠的移情會在心理輔導過程中的早期便會被發覺。看下面的一個例子，同是這個十九歲的女子，在第一次會談時，有以下的對話：

Cl：我在學校的成績不太好。

C：是嗎？

Cl：我認為你可以幫助我並告訴我，我錯的問題在那裏。

C：你有信心認為我可以用分析你的過程而改善你在學校的功課嗎？

Cl：是的。我聽說你有一些測驗及類似的東西。(當重新把輔導者與當事人的角色整理及更詳細的闡述問題後，當事人仍然循着倚靠的路綫想去。)

Cl：我當然希望這些測驗會給我答案。我知道它們不很正確；但藉着你對他們的經驗，你應該可以告訴我應如何做。

C：你了解到這些測驗是有限度時，你仍然覺得我可以幫助你建議一個行動的方向。無論如何，我會順着這方法把結果向你解釋並把它們拿來討論，那你便會更能夠作決定。

Cl：我想這便是你在這裏的任務，可不是嗎？(註九)

在這例子中，很清楚的看出當事人倚靠輔導者去解決她的問題。當輔導者說明她的倚靠時，當事人仍然不醒悟地繼續倚靠。當輔導者稍為把責任轉交給她時，便馬上遇到消極移情的反應。在這種情形之下，當輔導者認為他的性格、態度及技巧會增加受導者更多的嬰兒倚靠移情，或者是使自己有反移情的傾向時，最好是盡快結束這輔導而轉介給對移情更有研究的心

理治療者。

第三類型可稱為愛慕與親密的移情(transference of affection and intimacy)。這種愛慕的感情，很可能是由於輔導者對受導者的接納的態度與了解而產生，尤其是對於一些很需要愛及注意的受導者更加如此。這種由受導者對輔導者的愛慕與親密，可以從平常性的友善態度到強烈的性愛。

本章所舉有關戴小姐的例子：在第十次的會談中，她很明顯的表示其對輔導者有強烈的性慾。在她的生命中可能從來沒有人好像那輔導者那樣了解與接納她，使她把其最深的感受和盤托出，而這種強烈積極的感受很親密地發展。當這種強烈的愛慕與親密移情發生時，會使輔導者與受導者都難以處理的。在戴小姐的例子中，輔導者對她在性的要求上能溫文地加以否定，這樣可以使愛慕與親密移情所產生的強烈感情得以鬆弛。

在短期性的教牧心理輔導中，通常都不會產生心理分析者所謂古典式的神經症移情(classical transference neurosis)。在古典式的神經症移情中，當事人會把心理分析者看作一張「空白的銀幕」(blank screen)，他便把他積極的及消極的移情都投射在分析者的「空白銀幕」上。雖然一般的教牧心理輔導者都不鼓勵這種神經症移情的全部投射，但由於牧師本身活躍的角色及在輔導之外的教牧關係，有時他也會遇到類似的反應。

最後，移情有三種功用。第一種功用是可以建立輔導者與受導者間的關係。在一般的情況之下，當受導者向他人表示其敵意的態度時，他大概會預期受到他人用反敵意的態度同樣對付他。但在教牧心理輔導的過程中，輔導者能用了解及接納的態度來處理受導者積極的或消極的移情感受，使他能自由的及無顧忌的把他歪曲的感受都表達出來，而受到輔導者友善的接納。彼此間的關係便能建立起來。移情的第二種功用是由於輔

導者如上所述很友善及技巧地處理受導者的移情感受，因而使受導者對輔導者更有信心，使他能繼續接受輔導。移情的第三種功用是當受導者在了解到他自己的那些歪曲的感受後，不但能使他更正錯誤的行為，並且亦能使他與他人建立成熟及健康的正常關係。

第二節 反移情(countertransference)

在心理輔導的關係中，反移情的現象與移情的現象有同樣的重要性，只是反移情在意義上較移情更不一致。在基本的意義上，反移情是指輔導者把非意識的態度轉移到受導者身上，而這些非意識的態度在輔導者與受導者的治療關係上都是不恰當的。溫尼葛(D. W. Winnicott)提出有所謂「客觀性的反移情」(objective countertransference)，特別指出輔導者對受導者那種反社會性及精神病的行為所引起的不滿。這種客觀性的反移情並非由於輔導者的非意識態度的轉移，更與輔導者的人格結構無關，完全是由於輔導者對受導者一些不正常的神經病行為或反社會性的態度作出客觀性的反應。這種不正常的態度，不但會引起輔導者的不滿，一般人也都不能接受(註十)。阿歷山大及法蘭柱(F. Alexander and T. M. French)把一切輔導者對受導者的態度都包括在反移情中(註十一)。

作者同意白蘭馬(Lawrence M. Brammer)的解釋，認為反移情可廣義的包括輔導者有意識的及非意識的對受導者真實的或想像的態度及公開性的行為的反應。這種反應可能是輔導者與受導者間真情的表達，亦可能是輔導者對受導者的投射。以下是比較這兩者間的分別：

(一)真情的表達：

男輔導者：你真美麗。

女受導者：很多謝你。

男輔導者：不用客氣。

(二)投射：

男輔導者：你真美麗。

女受導者：很多謝你。

男輔導者：我想你對所有稱讚你的男性都這樣反應吧？(註十二)

通常有三種不同的因素造成輔導者對受導者反移情的態度。第一種是與輔導者個人本身尚未解決的問題有關，如輔導者本身在思想上及情緒上的不成熟、偏見、焦慮、懲罰的傾向、惡感及其他在性格上的困難，都會造成反移情而妨礙治療關係的建立。如果是屬於第一類的話，那輔導者本身在輔導他人之前應自己先受輔導，並要受更多的訓練，增加自己的警覺，以避免發生有妨礙性的反移情態度。第二種的因素是與輔導者當時的處境壓力有關。如在輔導之前犯了交通規則，被警察給了罰票，或與上司衝撞，或睡眠不足，工作過多而造成的「過分疲勞」等，都可使輔導者當時的處境上添上壓力。其次是當輔導者求勝心切，看見受導者多月來沒有進步，而有迫切之感，這亦會造成處境上的壓力。在這些壓力之下，輔導者的自我警覺(self-awareness)減低，而容易發生反移情的態度。第三種因素與輔導者對受導者在溝通的感情上的反應有關。例如輔導者有焦慮及不滿，是否因受導者的焦慮所感染呢？當輔導者坦然地給予同情時，是否因為受導者要求更多的注意及憐恤呢？根據金士奇及范威爾(N. R. Gamsky 及 G. F. Farwell)在他們對「輔導者口語行為作為受導者敵意的功用」的研究報告

中指出，當受導者直接對輔導者有敵意時，輔導者便容易有消極的反應。當受到敵意而覺得是威嚇時，輔導者常用更多的肯定、建議及資料來作反應(註十三)。有經驗的輔導者能更有技巧地處理受導者的敵意攻擊，而避免不必要的反移情的態度。

除此之外，與反移情有關的是輔導者本身的價值觀念。輔導者雖然用客觀的態度來處理輔導的關係，但很容易在意識中或非意識中用其本身的價值觀念去影響受導者。例如指示受導者應如何生活或在輔導的過程中應有的行為等。這裏教牧輔導者應特別小心，切忌把自己作為萬物的準繩。當輔導者想用自己的價值觀念來影響受導者時，會很容易被後者發覺。英格咸及羅夫(H. V. Engham 及 L. R. Love)建議，如果受導者察覺輔導者的價值感時，輔導者可向其解釋，例如說：「你已知道我对婚姻的感受，我並不介意你知道我对婚姻的看法，但是這並不是說你一定要跟從我的意見」(註十四)。在這裏，輔導者既然已提出了他自己的價值感，則無須加以駁斥，而給予受導者選擇的機會，他可以接受，也可以拒絕。

輔導者很難避免有反移情的態度。白蘭馬提出七點解決反移情的方法，很值得簡略的討論一下。

(一)追尋反移情態度的來源：當輔導者察覺與受導者之溝通有障礙時，應自問：「奇怪，為什麼會這樣的呢？」輔導者亦可以用下列的問題作自我檢討：

為什麼我對他有這樣的批判呢？背後的原因是什麼呢？我為什麼問那問題呢？我到底想向他傳達什麼意思呢？我這樣問是否與協助受導者的目的有關，抑或只是好奇呢？

為什麼我這時像被迫的要給予指示呢？

是否我覺得受導者希望我得到所有的答案呢？

我為什麼在情緒上與這不值得愛又沒有安全感的當事人陷

入得這麼深呢？

爲什麼我因爲他不來接受輔導而失望呢？

是否因爲我對自己的技巧沒有信心及安全感呢？

類似以上的問題都不但可以幫助輔導者自我批評，亦可找出反移情的來源而加以避免。

(二)督導的幫助(supervisory assistance)：輔導者在輔導的工作中，或有困難，或對某些類型品格的受導者容易發生投射或輔導中的障礙時，輔導者可坦誠的與其督導者(supervisor)討論。教牧心理輔導者可與其他的教牧心理輔導者作定期性的彼此研討，或把受導者交換，或轉介給其他較有經驗的輔導者或治療者。

(三)與受導者討論：雖然沒有充分的客觀例子證明與受導者討論反移情的態度有助於輔導的關係。但是在適當的情況下是可以與受導者討論的。例如輔導者察覺自己半途插進受導者的談話時，可向他說：「很對不起，我並沒有意思要停止你。有時我太急於幫助而中斷了你的思路。」

又如當一位三十三歲的已婚婦人在第二次會談時，把其在婚姻上的困難和盤托出，然後與輔導者作如下的談話：

當事人：就是這樣，我已率直的對你說了。

輔導者：你覺得你已很坦白的把故事告訴了我。或許你會覺得有時你所說的會稍爲打擾我。我相信你不會因爲怕打擾我而把你的感受隱藏。

當事人：我多謝你這樣告訴我，使我可能更容易與你交談。

(四)輔導者的長進：輔導者可以利用其自我的警覺反省治療過程，不但可以有助於其個人的長進，亦可解決其個人的問題。

(五)作小組輔導或治療的轉介：這是要求受導者把其個人的感受在小組輔導中討論。例如一位女受導者對輔導者有強烈的愛慕感情時，輔導者可介紹她在小組的治療中，把她強烈的愛慕感情提出討論，這樣不但可以使受導者個人的感受客觀化，亦可減少輔導者不必要的反移情傾向。

(六)模範式的相遇(exemplary encounter)：當遇着受導者是很開放的，而輔導者發現自己的反移情時亦能坦白地說：「這是我的問題」。這樣的配合可稱爲模範式的相遇。在這種情況中，不但輔導者可以無須懼怕而自由的表露其因焦慮或忿怒而有的感情，而在受導者而言，他可以得到比一位小心翼翼，處處在防範其反移情的輔導者更多的幫助。

(七)利用錄音帶及錄映帶作分析：可以用錄音機或錄映機把輔導過程中的會談紀錄下來，然後把錄下來的音帶或映帶放出與同事或督導者作坦誠的討論。這樣亦可提高輔導者的自我警覺而減少對受導者的反投射(註十五)。

在教牧心理輔導的過程中，教牧心理輔導者的態度對會談的氣氛有決定性的重要性。教牧輔導者如能認清楚其反移情的感受，並找出其反移情的來源，不但可以解決他對受導者在感情上的困擾，亦可幫助輔導者個人的成長。

牧師在堂會的工作中，這種反移情的態度亦可能在宣道，教會行政，探訪，甚至在主持婚禮、喪禮中，有意識的或非意識的發生。有些教友或許會助長這種反移情而要求更多的同情、支持、甚或額外的訓勉。在牧師及教友的關係中，牧師應注意及明白這種反移情的傾向及態度，以免造成與教友間的障礙。

附註

- (註一)R. May, E. Angel and H. Ellenberger, *Existence*, New York: Basic Books, 1958, p. 79。
- (註二)請參考 K. M. Colby, *A Primer for Psychotherapists*, New York: Ronald Press, 1951.
- (註三)Carl R. Rogers, *Client-Centered Therapy*, Boston: Houghton Mifflin Co., 1951, pp. 209-210。
- (註四)同上, pp. 211-213。
- (註五)Lawrence M. Brammer & Everett L. Shostrom, *Therapeutic Psychology—Fundamentals of Counseling and Psychotherapy*, Prentice-Hall, Inc., 1977, pp. 222, 作者稍加以更改。
- (註六)投射(Projection)是指把個人的特質(traits)或態度歸屬於他人, 認同(Identification)是指自己與他人或目標緊密的發生聯繫; 有時亦指認許的過程。
- (註七)同註五, pp. 229。
- (註八)同註三, pp. 208。
- (註九)同註五, pp. 230。
- (註十)D. W. Winnicott, "Hate In The Countertransference", *International Journal of Psychoanalysis*, 1949, 30, 69-74.
- (註十一)F. Alexander & T. M. French, *Psychoanalytic Therapy*, New York: Ronald Press, 1946.
- (註十二)同註五, p. 233, 作者稍加修改。
- (註十三)N. R. Gamsky & G. F. Farwell, "Counselor Verbal Behavior as a Function of Client Hostility", *J. Counsel. Psychol.*, 1966.
- (註十四)H. V. Engham & L. R. Love, *The Process of Psychotherapy*, New York: McGraw-Hill, 1954, p. 78。
- (註十五)同註五, pp. 239-242, 作者在內容上稍加更改並撮要引述。

第八章 輔導者與受導者之關係

在教牧心理輔導過程中, 輔導者與受導者的關係是在這動力過程中的心臟。至於這心理輔導過程能否成為有效的治療過程, 亦有賴於輔導者與受導者之關係如何。牧師應該比其他一般的輔導者、心理治療者、心理分析者、臨牀心理學家或精神病專家等對這關係有更多的貢獻, 因為牧師在神學上的訓練, 對上帝的信心, 對人的愛心, 對其工作的認識及背景, 都有助於與受導者建立良好而有信任的關係。這關係比過程的本身, 過程中的內容及輔導的技巧還重要。

首先讓我從中國人的立場來看這關係。中國人在傳統上一向把人際關係分為五類: 君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友, 稱之為五倫。輔導者與受導者之關係可列入在第五倫中, 是朋友的關係。朋友是互相幫助的, 彼此尊重的, 是平等的, 是友愛的, 但是朋友與朋友間最重要的關係是什麼呢? 曾子曰:「吾日三省吾身: 為人謀, 而不忠乎? 與朋友交, 而不信乎? 傳, 不習乎?」(註一)。這裏很明顯的指出, 跟朋友相交往最重要反省的地方乃在看是否有信實的成分在內。誠然, 信實是朋友關係中最重要質素。在輔導者與受導者的關係上, 亦應以信實為關係的基礎。

如果我們從聖經的立場來看這關係, 也很有意思。本來耶穌很清楚說明:「學生不能高過先生, 僕人不能高過主人」(太十24), 但是耶穌在世的最後一週, 當他進入耶路撒冷後, 不但替門徒(耶穌的學生)洗腳, 而且還對他的門徒說:「以後我不再稱你們為僕人, 因僕人不知道主人所作的事。我乃稱你們為朋友, 因我從我父所聽見的, 已經都告訴你們了。」(約十五

15)。在這經文中，耶穌不稱門徒為僕人而稱他們為朋友的一個原因是因為他已把他從上帝那裏所聽見的真理（及所領受的使命），都全部清楚地向門徒說明。本來受導者不能高過輔導者，但是輔導者把他對上帝的信心，從聖經中所得的真理，與對神學及心理學的認識，都在這動力的輔導過程中與受導者分享，那麼受導者便不再是受導者，而是輔導者的朋友了。當受導者了解到及體驗到他是輔導者的朋友，他便更能信任及接納他，把他內心的深處所潛藏的困擾根源，都能向輔導者（他的朋友）盡情的坦然吐露，而減少了不需要的防衛及顧忌。又當輔導者把受導者看作朋友時，那種反移情的態度亦自然消失。當輔導者與受導者同時經驗到這朋友關係時，這關係便會成為治療的關係。

如果我們從神學的角度來看這關係，我們可以借用以色列思想家布伯（Martin Buber）的思想。布伯認為這關係應該是「我與您」的關係，而不是「我與它」的關係（註二）。

布伯認為人有兩種基本上的態度可以用兩對基本的關連詞表示：第一對關連詞是「我、您」；第二對是「我、它」。在這關係的世界中可有三種領域：第一種領域是我的生命與大自然的領域。在這領域的關係是在語言程度之下，字句只能達到語言的門檻。第二種領域是我的生命與人的領域。這領域的關係是在語言程度之中，我們可以給予及接受這「您」。第三種領域是我的生命與靈界的存在的領域。這領域的關係是超乎語言程度之上。雖然我們不可以用嘴唇所發出的語言來向這靈界的存在表達這「您」的關係，但透過我們的存在（being），我們可把這基本的關係表達出來。雖然我們不能看見這靈界的「您」，但是在我們的思維中、行動中及形式中，我們卻感受到與這靈界的「您」作對話。

我們可以把這「我與您」及「我與它」的基本關係應用在這三種關係世界的領域之中，無論這些領域的關係是在語言程度之下，或在語言程度之中，抑或超乎語言程度之上。當我面對一個人，把他作為我的「您」，而用這基本的「我與您」的關係向他表示，那他便不是萬物中的「物」，因他不存在「物」之中。我與大自然及靈界的存在的關係也是如此。這「它」是永遠的蝶蛹；這「您」是永恆的蝴蝶（註三）。

關係的目的乃在於關係本身的存在；換言之，其目的乃在於與這永恆的「您」發生聯繫，因為通過與這永恆的「您」的接觸，我們便從這「您」獲得永恆的氣息。我們越多與「您」作直接的接觸，我們便越能得到更豐盛的分享。我們越能與這真實分享，這「我」便越真實。

「我與您」的關係是不受時、空限制的；當這關係受到時、空的干擾時，這關係便不再是「我與您」的關係，而變成「我與它」的關係。「我與您」的關係亦是超越經驗的，當這關係受到經驗的影響時，這關係便不再是「我與您」的關係，而變成「我與它」的關係。作者更可以補充說，這「我與您」的關係是純潔的，是沒有條件的，當這關係滲有雜質（如慾望）或附有條件時，這關係便不再是「我與您」的關係，而變成「我與它」的關係了。

我在這裏特別要強調，作為教牧心理輔導者在輔導的過程中，應盡量把布伯的「我、您」的關係應用在與受導者的關係上。當耶穌把門徒看作為「朋友」時，這便是「我、您」關係的最好模式。當輔導者把受導者看作可尊重的「您」、真實的「您」、永恆的「您」而不受其人格、背景、情緒、移情而改變對受導者的關係時，這樣的關係便是「我、您」的關係。如果輔導者把受導者看作被心理分析的「對象」，那這關係便不是「我、您」的關

係，而是「我、它」的關係。如果輔導者因受導者的愛慕或憎恨，防衛或坦誠，人格或移情而使輔導者產生反移情的態度或魂遊象外，那麼這關係便不是「我、您」的關係，而是「我、它」的關係了。

我在這裏再一次申明，作為教牧心理輔導者在心理治療及臨牀的經驗上未必及得上一般的心理治療者，但教牧人員對聖經真理及神學的認識，再加上在建立輔導的關係上有更優越的條件，可以補其不足，而使輔導的過程不但成為動力的過程，亦是治療的過程。現在試把輔導者與受導者關係中的三種比較重要的內容：真誠(genuineness)，溫情(warmth)及同感心(empathy)，分論。

第一節 真誠(Genuineness)

在日常生活中，一般人喜歡戴着面具，因此他們所表達的，未必是他們的真感情。這種戴着面具所表達的感情是虛偽的，因為沒有真誠在其中。柏拉圖(Plato)在其「理想國」(Republic)中，不主張人演戲，因為在戲中，人扮演某些角色，模仿或假造一些表情，把自己本身的真表情放棄。在心理輔導的治療關係中，不應有任何做作，尤其是輔導者，因為這種假表情，早晚會被受導者發現。在治療的關係中，誠意或真誠是這關係中一個很重要的成分。

中國人很注重誠意，但到底什麼是誠意呢？根據大學的記載：「所謂『誠其意』者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。故君子必慎其獨也。小人閒居為不善，無所不至；見君子而后厭然，揜其不善而著其善；人之視己，如見其肺肝然，則何益矣？此謂誠於中，形於外。故君子必慎其獨也」(註四)。這裏所講的誠意，當然不單指在心理輔導的過程中才要

有誠意，就是閒居獨處，也應有誠意。所謂誠意，就是不欺騙自己，其次也不能欺騙他人。其實小人遮掩他的壞處，顯露他的好處，這些遮遮掩掩的假偽行為，在別人看來，就好像看見他的肺肝一樣。那麼這種遮掩的行為有什麼好處呢？內心的真實，一定會在外面表現出來的。因此君子就算是獨處的時候也要很謹慎。

談到慎獨的問題，祁克果(Sören Kierkegaard)有很高深的見解。他認為有兩種很不同的人生觀：第一種是認為羣衆所在，即真理所在，以為真理的本身需要羣衆站在它那一邊才能成為真理。另外有一種人生觀則認為一有了羣衆，就只有虛妄而沒有真理。換言之，唯有單獨的個人，在他個人方面才有真理，一旦有羣衆，用投票的方式來決定，那立刻就顯出虛妄而真理便不在其中了。祁克果認為唯有單獨的個人，獨自面對上帝的時候，才能領略那永恆的真理(註五)。

在輔導的關係上，輔導者應用曾子所說在獨處的時候應有的誠意，或祁克果所說當個人獨自面對上帝時的真誠，來建立與受導者的關係。

從心理分析的角度看來，這治療者與病人的真誠關係，注重在治療者方面除去防禦的態度。范李柱民(Frieda Fromm-Reichmann)謂：

正如所說心理分析者應有足夠的平穩與安全，使能時常察覺並控制他用語言與病人所傳達的訊息，並用同感心(註六)去表達對病人的關心；使他在求其自己安全與滿足的目的進行中，不會影響到他聆聽病人的能力，並用全副精神貫注在為溝通而溝通上。如有可能，也注意到語言溝通之外的非語言的意思；而他應不多也不少的作為病人透過感情經驗所表示給他的一位參與者及觀察者(註七)。

在某些情形之下，當治療者與病人之間缺乏真誠的關係時，會造成心理分析者所謂「反移情」。在心理治療的關係上，真誠是不可被代替的。毛斯狄加士(C. E. Moustakas)在其為兒童的心理治療經驗中，對真實的描寫道：

我體會到我一定要停止扮演我這專業性的治療者的角色，而讓我的潛能，才能，技能及我整個人的經驗，自然地混合在與這孩子的關係中，而在人可能做到之時與他整個人相遇。這樣，我便了解一個人，一個喜愛人的人，一個可愛的或一個有可能成為可愛的孩子，通過一連串有深度的人際相遇、等待，而使這孩子達到其自我的成就(註八)。

在毛氏的經驗中，他認為為了要建立這真誠的關係，他甚至要把他專業性的角色也放下，好叫他能坦然的，整體的，盡可能的，並有深度的與這孩子建立真誠的關係。

布伯所說的「我、您」關係，是真誠的關係。祁克果所說的當人單獨的面對上帝時的那種關係，亦是真誠的關係。作為中國的教牧心理輔導者，除了注重我們自古以來所注重的「誠意」之外，更要把我們在宗教上，崇拜上，與上帝的交通上所領悟的真誠，應用在我們與受導者的關係上，使這輔導者與受導者的關係，成為有治療性的「我、您」關係。

第二節 溫情(Warmth)

心理分析家如湯臣(Clara Thompson)認為神經症的病人(Neurotic patient)很多時候是因為在其成長過程中沒有獲得充分的愛護與理解而造成(註九)。因此輔導者與受導者間的溫暖感情，有其治療性的功能。但是到底從精神病學的角度來看，什麼是溫情呢？美國精神病專家及門寧格基金會創辦人門

寧格加爾(Karl A. Menninger)認為溫情乃心理分析者對病人真正的愛心。這包括其態度、忍耐、公平、一致性、理性、慈愛等，總之，對病人的愛心，便是溫情(註十)。

門寧格加爾很可能受了基督教思想的影響。使徒保羅對愛有深度的體會：「愛是恒久、忍耐，又有恩慈……愛是永不止息」(林前十三4~8)。保羅寫信給羅馬教會的信徒，勉勵他們，「愛人不可虛假……愛弟兄要彼此親熱……」(羅十二9，10)指出真誠的愛及溫情的流露是信徒的重要品質。作者認為真誠的愛與溫情，不但是人際關係的基本質素，在教牧心理輔導的關係上，尤其是對那些在破裂的家庭及冷酷的環境長大的受導者，更為重要。這種真誠的愛，不只在言語及舌頭上，更要在行為和誠實上表現出來(約壹三18)。

在輔導者與受導者的關係上，溫情的傳達可有不同的方法，但精神病專家蘇利雲(Harry Stack Sullivan)認為最好的方法是積極而又有挑戰性的。蘇氏認為如輔導者所問的問題引發起受導者作破壞性的承認時，常會使受導者有強烈的焦慮，雖然他亦會用忿怒或其他表情來掩飾因焦慮而產生的強烈感情。蘇氏認為最好的良藥乃在繼續的追問下去，例如說：「你以為你承認了便會使我覺得你是很可恥嗎？」這樣好像是很奇特，但是其價值乃在乎把受導者的焦慮加上了語言的內容。通常一般的受導者的答覆會是：「是的。」那麼輔導者可以繼續的問：「為什麼？那有什麼可悲的呢？」(註十一)。這種積極而又有挑戰性的方法，常常可以使受導者減低焦慮，建立起與輔導者的信賴關係。

溫情應該是沒有佔有性的，沒有條件的。近代中國文學家冰心(謝婉瑩)在其所寫的「母愛」中所表達的溫情及真誠的愛是沒有條件的，正如母女之間的愛是「不為什麼，只因為你是我

的女兒。」這種愛是純潔的，沒有雜質的，沒有佔有慾的，是沒有條件的，是不為什麼的。使徒保羅說他自己是「白白的傳上帝的福音」(林後十一7)而沒有取工價。情願自己卑微而使信徒升高。同樣，上帝的恩典，因耶穌基督的救贖，也就使世人「白白的稱義」(羅三24)。這種「白白的」就是沒有條件的，是純潔的。

教牧心理輔導者，由於他的背景、訓練與職位，更能使他應用這種沒有佔有性的，無條件的，「白白的」，純潔的及真誠的愛與溫情，來建立輔導的關係。

第三節 同感心(Empathy)

同感心或同理心(empathy)其英文字の根源是從一希臘字而來。這希臘字可分為兩部分：一部分是字首「in」是一前置詞或介詞，有「與」或「在」的意思。另一部分是「pathos」是指一種深而強的，類似受苦的感受。因此同感心與同情心(symathy)有類似的關係。只是同情心是指與他人在情緒上在一起，把自己的情緒投進他人的情緒(或情感)之中。同感心則是指一種較深的，與他人的性格和感受認同。換言之，是把自己的性格和感受暫時放下，而進入他人的內在世界之中，與他人的觀點、信念、態度和感受認同。

讓我們用一個實例說明同感心。一位大學生戰戰兢兢地走進輔導者的辦事處，緊握着輔導者的手並作歉意的微笑。個子雖然高大，但總覺得像個大孩子。從他那低沈、猶疑的聲音，已可反映出他家庭背景的複雜問題。

在會談進行時，輔導者很自然舒展地坐着，把眼睛注視在受導者的面上，並容許他自己進入受導者的故事中。繼而非意識的，輔導者已沒注意周圍的環境，而只警覺到這大孩子那恐

懼的眼睛、顫抖的聲音及那驚魂奪魄的人生故事。

這孩子在農莊中長大，經常受到父親的責打；他就在沒有父母之愛及了解之下長大。在這時候，輔導者感受到好像他自己受父親的責打一樣。繼而受導者說及他自己在中學時離家出走，在他極艱苦的情況之下勉強維持生活。因此在中學期間，便受極度的自卑感所壓制。當他描寫其自卑感時，輔導者同樣的覺得志氣低沈的感受，好像這自卑感是他的一樣。

後來這青年提及他要進大學的心願，受到父母的譏笑，並預定他連一個學期也不能支持。於是他盡了九牛二虎之力，作下決心，但在進大學的校園時，卻不名一文。現在他已是大學二年級了，他一邊工作，一邊掙扎的讀書，雖然沒法作好好的準備。當他講到大學的經歷時，他說這自卑感及害羞的感覺繼續的壓迫他。雖然在這喧鬧的校園生活中，他仍受孤單寂寞之苦(註十二)。

這個實例的目的乃在指出輔導者如何與受導者在心理的狀況中認同。輔導者把自己投進受導者的故事之中，感受到受導者受責打時的痛苦，貧困時的呻吟，孤單時的寂寞，失去父母之愛時的自卑，好像這些痛苦、呻吟、寂寞及自卑是自己所親身經歷的感受一樣。當受導者談及其堅強的意志，不屈不撓的進入大學時的興奮，輔導者便覺得好像是自己的興奮一樣。這樣，輔導者把自己的心理狀態放下，進入受導者的心境之中，感受到受導者所感受的，好像受導者的感受是自己的感受一樣，其處境好像是自己的處境一樣。最後，輔導者達到與受導者的身世及心境的連合。

有一件事讀者要特別注意的，乃是同感心並非輔導者把其以往的經歷而受導者目前所談的經歷認同，那便恰與同感心相反。同感心乃是把輔導者本身的經歷暫時撇下而完全的投進這

同感心的情況之中。

美樂勞(Rollo May)認為同感心乃是“把一個人的性格，感受或思想進入到另一人之中，直至達到認同的情況。在這認同中，人與人之間的真了解便可產生；其實，沒有了它，便沒有了解的可能”(註十三)。

心理治療專家杜雅斯(Charles B. Truax)及卡合夫(Robert R. Carkhuff)也同意這種說法。他們都認為「同感心一向都是心理分析的中心工具，不是診斷及外表的了解，而是真實的同感心的了解」(註十四)。

同感心除了能增加人與人之間真正的了解外，它更有治療及自我長進的功能。至於其治療的功能，我可首先引用范李柱民(Frieda Fromm-Reichmann)的一個臨牀經驗作實例。有一次范醫生去看一位有攻擊性的女病人，因他常攻擊醫生、護士，故每次要與醫生會談時都要先把她綑綁起來。這次因為醫院的管理人的吩咐，要她簽一張支票。女病人說，如果她們解開她，她會很願意簽那張支票。於是范醫生便往見護士請她們把她解開。在往見護士的途中，范醫生突然有那同感心的意念產生，便親自回去把病人解開。病人復原之後對范醫生說，當她得到解開的時候，便是她的病開始復原的時候(註十五)。由於這同感心，范醫生不會因為那病人個子比她高大，強壯，而受威嚇，竟毅然把病人的綑綁解開。這由同感心而起的行動，暗示出對病人一個很重要的訊息：「醫生並不覺得我是危險的、是壞的。」這訊息使其精神失調得以回復正常。

同感心除了能增進了解及醫治的功能外，更有自我長進的功效。布伯(Buber)指出自我的長進基本上是在同感心的關係中產生的。布伯說：「內在自我的長進，並非如今日一般人所假設的，在人與他自己的關係中完成的，而是在他與人，及與

我的關係中(完成)……」(註十六)。照我對這位以色列大思想家布伯的了解是：自我的長進是在相互的關係中產生的，是不能在人與他自己的關係中產生的。在這卓越的相互關係所造成的現況中，彼此能在一起地互相接納，互相證實及互相肯定。布伯認為這種卓越的相互關係，可應用到一切人與人的互助關係上。

范李柱民指出「心理治療者必須能夠去聽」(註十七)。從聆聽中獲得有關他人的情況。格蘭比爾(Howard Clinebell)更進一步的提出同感式的聆聽(empathic listening)是一切關懷及輔導的基本。牧師除了要聽字句的意思外，更要聽對方的感受，包括在字裏行間所流露出來的感受。輔導者更要作有深度的聆聽，把在語言的及非語言的多層面的溝通上，聽取其顯明的感受。格氏把這種聆聽的技巧稱為「有鍛鍊的聆聽」(disciplined listening)，把焦點集中在重要的感受、意義、能力及痛楚上。不時的把要點撮要，並偶然澄清問題，這樣輔導者便可幫助受導者，使他們開始把混亂的內在世界重新整理，漸漸的更清楚明白他們的問題。

這種用溫情及關懷的方法去反映及聆聽的過程，可有以下五項重要的功效：

- (一)使輔導者能檢查其觀點的正確性。
- (二)使受導者知道牧師在嘗試了解他們內在世界的意義與感受。
- (三)因牧師的關係及明確的了解所產生的意識而刺激輔導關係的長進。
- (四)在某些情況之下，對感受的回應能刺穿心理的傷口，使因重門深鎖的感情毒汁流出來而收治療之效。
- (五)在輔導進行中，輔導者的聆聽與反應能使受導者有機會審查及試驗其感受與行動的真實性(註十八)。

同感式的聆聽是積極的聽取，並需要對他人在感情上的投入，同時亦把自己的感受作相對的開放。一位神學生對同感式的聆聽有以下的發現：

在聽取受導者談及他的情況時，輔導者的反應是聽取他自己的感受的結果……如果他的感受不是受導者的感受，他會更正他，而輔導者會在其自己感受的平面上有另一次機會來處理。當我發現我自己感受的聲音(所講及他的感受)是可信時，我便可以舒展地並自然地去反映(註十九)。

第四節 結語(Summary)

很多精神病，尤其是神經症(psychosis)的基本原因是由於人與人關係的意義受到崩潰而造成。當這信任的關係一旦破滅時，一個人會感覺到其存在的意義亦受到威脅。人是羣性的動物。上帝造了亞當之後，覺得他一人獨居不好，因此亦為他造了一個配偶幫助他。其實，人有一種很強的天生潛能要與他人建立關係。神經病人的矛盾乃是處在兩難之間。一方面懼怕會有這關係的可能性，另一方面卻因沒有這關係的可能性而失望。

亞當斯威廉(William E. Adams, Jr.)認為如果要對神經病人治療，治療者應從人是需要關係的立場開始。治療者應常常對其同伴(病人)有敏銳的感覺，並常常找尋方法去進入到他的同伴的世界之中。早晚這神經病人會因為治療者的忍耐及不屈不撓的精神而有回應。治療者與神經病者雖然有很多不同的地方，但在存在上，他們都有共同點，那就是他們都是生動的，掙扎的。這共同點便可成為這關係中有創造性的原動力(註二十)。

作者在這章裏用不同的角度來看輔導者與受導者的關係。先從中國人的立場來看這關係，繼而從聖經的立場及神學的立場來看這關係。作者亦指出在這關係中三種比較重要的內容：真誠，溫情及同感心，並從不同的層面來闡釋。其實，真誠、溫情及同感心是一切人際關係的基本內容，但在輔導關係上更形重要，因為這些內容可使輔導的過程不但成為動力的過程，亦可成為治療的過程。

如前所指出的，神經病的起因是由於人與人關係的意義受到崩潰而引起。同樣，罪也是因人背叛了與上帝的關係而成。由此更顯明關係的重要。得救的意思是把人與上帝的關係重新建立，把這背叛的關係改變而成為和好的關係。同樣，治療的意義乃在把崩潰了的關係重新建立而成為信任的關係。

作者對教牧心理輔導有很大的期望，因為作為牧職人員，我們應該比其他一切專業人士不但對人與上帝的關係，亦對人與人的關係有更深切的認識。我在本章開始時便說：在教牧心理輔導過程中，輔導者與受導者的關係是這動力過程中的心臟。如果牧師對這心臟有深切的認識，必能發揮更大的治療功能。因此牧師在心理輔導及治療上，絕不遜色於其他與心理治療有關的專業人士。何況我們深信，一切治療的來源都是從上頭來的呢。

附註

(註一)「論語，學而第一，新譯四書讀本」，p. 54。

(註二)Martin Buber, tr. Ronald Gregor Smith, *I and Thou*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

(註三)同上，p.17.

(註四)「大學，新譯四書讀本」，p.8.

- (註五)基督教歷代名著集成(第二部第廿二卷),謝扶雅編,「祁克果的人生哲學」,基督教文藝出版社出版, pp.45-55.
- (註六)請參看本章第三節。
- (註七)Freida Fromm-Reichmann, *Some Aspects of Psychoanalytic Psychotherapy with Schizophrenics*. In E. Brody & F. C. Redlich(eds), *Psychotherapy with Schizophrenics*, New York: International University Press, 1952, p.86。
- (註八)C. E. Moustakas, *Psychotherapy with Children-- the Living Relationship*, New York: Harper & Bros., 1959, p.201.
- (註九)Clara Thompson, *Psychoanalysis: Evolution and Development*, New York: Hermitage ouse, 1950.
- (註十)Karl A. Menninger, *Theory of Psychoanalytic Technique*, New York: Basic Books, 1958.
- (註十一)Harry Stack Sullivan, *The Psychiatric Interview*, New York: W. W. Norton, 1954, p.225。
- (註十二)Rollo May, *The Art of Counseling*, New York: Abingdon Press, 1967, pp.76-77。
- (註十三)同上, p.77。
- (註十四)Charles B. Truax & Robert R. Carkhuff, *Toward Effective Counseling and Psychotherapy*, Chicago: Aldine Publishing Company, 1967, p.39.
- (註十五)Frieda Fromm-Reichmann, *Principles of Intensive Psychotherapy*, The University of Chicago Press, 1960, pp.29-30。
- (註十六)Martin Buber, *Distance and Relation*, *Psychiatry*, 1953, 16, 104, p.249. 括號內的字是作者所加入的。
- (註十七)同註十五, p.7。
- (註十八)Howard J. Clinebell, *Basic Types of Pastoral Care & Counseling*, Abingdon Press, 1984, pp.75-76。
- (註十九)同上, pp.77-78。
- (註二十)William E. Adams, Jr., "Rediscovering Trust: Toward an Alternative Psychotherapy", *Pastoral Psychology*, Vol. 33 (1), Fall 1984, pp.5-14.

第九章 輔導關係中的特殊問題

通常牧師在人際關係的接觸面上是非常廣的,無論在主日講道時,或參與長執會議及其他的教會事務小組討論,或研經班,或祈禱會,甚或在教會外所接觸的圈子當中,常會遇見一些有特殊問題的人物,常使牧師處在兩難之間。一方面很同情他們的背景與遭遇,想盡量幫助他們;但另一方面,這些有特殊問題的人物,亦使牧師增加很多困擾,不容易去幫助他們。作者在本章裏提出幾種有特殊問題的人物,作初步的及一般性的病狀分析,並提供一些在一般牧師的能力範圍之內所能處理及輔導的方法,供讀者參考。至於詳盡的研究與分析,可參考其他有關書籍(註一)。

第一節 抑鬱者(The Depressed Person)

通常牧師在講道時亦可見到這類的抑鬱者,多數是獨自坐在一邊,愁眉苦臉,有時或會親自來找牧師。抑鬱者不但自己情緒低落,亦會影響與他接觸的人的情緒低落。因此當牧師要幫助這些人時,不但要對他們了解,自己亦應有好的準備。

一般的抑鬱者都是煩燥不安並對幾乎一切平常的活動都失去興趣與愉快。這種不安的情緒可以有以下的表現:情緒低落、憂愁、悶悶不樂、失望、低落、頹喪、易激動。這種在情緒上的困擾必須是顯著而持續的。在六歲以下的兒童,這種煩燥不安的情緒可以從他們長期性的愁眉苦臉的表情中猜度出來。

除了以上一般性的表徵之外,牧師可留意觀察或從輔導的過程中看看有沒有以下的一些症狀:

(一)胃口不良或有顯著的體重減輕。間中其情況恰好相反，胃口甚佳，體重大增。

(二)失眠或沈睡。通常睡眠受到困擾，大多數都是失眠的，間中亦有睡眠過多。至於失眠則有幾種情況：第一是很難入睡；第二是半夜醒來然後再睡；第三是一早便醒來沒法再睡。

(三)精神運動激動或緩慢 (psychomotor agitation or retardation)。當精神運動(心智運動)激動時，可以見到不同的表現，如坐立不安，踱來踱去，用手扯頭髮、衣服，時或把手扭來扭去，或用手擦皮膚，有時大叫或埋怨或不停說話。至於精神運動緩慢時表情及動作恰好相反，說話時慢條斯理，聲音低沈而單調，動作遲緩，在回答之前，心跳加快，說話的分量減少，甚或啞口無言。

(四)對一般活動失去興趣與愉快，性衝動減少。較嚴重的抑鬱症常使抑鬱者失去一切平時認為有興趣及愉快的活動而不自知，雖然其家人會發覺到這種表現。抑鬱者甚至會避免與他人接觸，連家人也不想交往。

(五)精力消失、疲乏。精力銳減，常感疲乏，很小的事情也覺得困難而不可勝任。

(六)自卑感，自我譴責或過多而不適合的自疚。覺得自己沒有價值，有一種很不適合的感覺，甚或用不切實際而消極的方法衡量自己的價值。他喜歡小題大做地怪責自己以符合他自覺「一無是處」的態度與觀念。至於自疚則多由於過往或目前的錯誤或失敗而引起自責，而這些錯誤或失敗大多數是言過其實，甚或根本上大部分是幻想中的虛構。有些自疚亦可能由於對不幸的事情負起過分的責任而引起。

(七)思想遲鈍，猶疑不決。難以集中注意力；思想緩慢，很難作決定。而這種猶疑不決的現象是與聯想力的消失無關。抑

鬱者亦會很容易分散其注意力，並且善忘。

(八)有死的念頭或自殺的意識及企圖。這種現象在抑鬱者中是很普遍的。雖然其中會有怕死的念頭，但覺得不如死了更好，故有死的願望，或有自殺的計劃及企圖(註二)。

如果教牧心理輔導者發現在一些教友或所接觸的人中，有上述四種或以上的症候，而每日都如此並且持續兩星期以上的，可以作為抑鬱症處理。兒童六歲以下，最少要有最初四項中的三項，才可作為抑鬱病處理。

從心理治療上看，應該依循三個原則。第一是減輕病人的痛楚與受苦。其次是保護病人免受自我的損害。第三是減少其自疚感(註三)。作為教牧心理輔導者，有幾種事應特別留意。首先在處理抑鬱者的自疚時，有時把上帝的饒恕提出來不一定有效，有時反而增加其自疚感。因為他所經驗的自疚，是病態而起的自疚，而不一定因他真的犯了錯誤而起的自疚。因此牧師最好從他的內在衝突及感受着手。其次對受苦的神學意義及自我懲罰的心態亦應澄清。因為就抑鬱者說，自我懲罰或以受苦作享受，可能是為了要滿足其病態動機。因此從神學的觀點看來，應把有建設性的及病態的受苦經驗劃分清楚。

教牧輔導者的目的乃在使抑鬱者了解其複雜的人性經驗。一方面要支持健康的經驗，另一方面要探索造成抑鬱的，那過於苛求的良心，尤其是從而引起的忿怒。牧師可以幫助他，使他了解在什麼地方阻塞，而由他自由在他覺得能力所及時才把阻塞移去。

韋斯(Carroll A. Wise)認為抑鬱者有雙重的恐懼，一方面懼怕死亡，另一方面則懼怕生存。這種病態及存在的因素交織在其恐懼之中(註四)。牧師需要很溫文地使他了解到其恐懼的矛盾，從而接受如田立克(Paul Tillich)所謂存在的勇氣或

信心的動力(註五)。

舉個例來說，一位五十多歲的婦人來見一位精神病專家，因為經過數位醫生診斷過，認為她身體的病狀與心理有關。在第一次會談時，她對這位精神病專家哭着說：「為什麼這些事會發生在我身上呢？我多天沒睡，只有飲泣，有誰關心我呢？……」醫生問她說：「你有沒有想過要自殺？」她說：「有，有時我想這是唯一解決的方法，但我從來沒有這樣做過。」醫生再追問：「你有沒有曾經想過真的要這樣做？」那婦人答道：「有，只一次。當我的背痛得很厲害時，我覺得那必定是癌症。當我去看醫生時，我自己這樣決定，如果情形惡化，我便會解決我自己及家人的痛苦」(註六)。

簡單的來說，精神病學處理自殺行為可從兩點着手：首先，要看病人對自殺的考慮到底有多嚴重，有什麼計劃及所實行的步驟如何。其次是要問那病人對自殺的看法；自殺的行動有些什麼非意識的意義；他藉自殺所要傳達的是什麼功能。我認為對於自殺的行為只從這兩點着手仍不夠。作為教牧心理輔導者應從基督教的立場，鼓勵他對存在的意識及勇氣，加深他的信心，使他有希望，並且要本着愛心，與他建立信任的關係。

第二節 強逼性者

(The Obsessive Compulsive Person)

牧師常見的另一種特殊人物便是強逼性者。他們可以成為牧師的很好助手，也很可能成為教會的問題人物。以下是強迫性人格(Compulsive Personality)的特性，必須長期具有以下所指出的其中四項或以上(並且是與疾病無關的)，才可算是強迫性人格：

(一)有限制的能力去表示溫暖及柔情。例如這人是過分的循例、嚴肅、形式化及小器的。在平時生活中是刻板的，很少讚賞他人或送禮物給他人。

(二)要十全十美，以致使他因小失大。注意細節、規則、程序、組織、時間及名單、目錄。因太注重細節而把大事忽略，對時間的分配很不恰當。因此雖然把效果及目的理想化，但很少能成功。

(三)堅持他人遵照他做事的方法，卻很少關心他人對他的感受。例如丈夫不管妻子的計劃如何，堅持要她替他做完一些瑣事。

(四)注重工作及生產率而忽略愉快及人與人的關係。當要考慮娛樂時，便必須要預先計劃的，並且常常延遲。例如計劃渡假，但很少遵行。

(五)猶豫不決。可能因恐怕作錯誤的決定而逃避或延遲或拖長作決定。例如他因為反覆思考次序問題而無法按時完成工作(註七)。

對強逼性者的輔導與其他的輔導很不同。對強逼性者的輔導差不多都是單一類型的。當輔導者嘗試發展建立感情的接觸時，受導者則掙扎用控制會談來避免這種接觸。當輔導者滲入他的防衛時，受導者則轉而重新孤立自己來控制其忿怒或受驚恐的反應。因此每次會談都是在孤立與感情的參與之中反覆循環。先是受導者在感情上的孤立，然後輔導者運用其技巧去建立感情上的接觸，跟着便是受導者在恐懼及忿怒中的反應，如是者反覆循環，經過很多次會談，最後才達到頓悟及在治療關係上的穩定。

作為牧師，無論在治療關係上或教會事務上，都會碰到這類強逼性者。最重要的是要了解他們，用堅定的態度及愛心去

接納他們，而避免被他們控制。

從教牧心理治療的觀點來看，牧師應使受導者認識他自己的感情，消除感情及理智間的隔膜。切忌理論上的空談，應當用具體言語來代替空浮抽象的內容。如果要問：「那些經歷對你有什麼意義？」倒不如問：「你對那情況覺得如何？」把理論或抽象的問題改變成具體與感覺有關的問題。

至於處理強迫性者猶豫不決的態度時，要把猶豫不決的根源找出來。強迫性者的猶豫不決與抉擇(選一樣而不選另一樣)所產生的焦慮有關。爲了避免因抉擇而有的焦慮，以致遲遲不決，牧師如能在輔導的過程中顯示出對自己及對他的信任，會對他很有幫助。

另外有一種強迫性者則注重行動多於思想。一個傳統上的例子便是強迫性的洗手。因內心的罪咎、焦慮而有不潔的意思，要常常洗手去解決內在的衝突或因忿怒、性慾而引起的罪咎。如果我們從宗教的角度來看這內在的衝突是生與死的衝突，如這種強迫性的行爲是宗教的儀節，那麼我們便更容易明白爲什麼強迫性者會深入於宗教之中。

總之，在輔導強迫性者，應用公開及坦誠的態度，使他了解他內在的感情及矛盾，幫助他衡量他的行爲所能引起的後果，進而使他明白真正宗教信仰的動力。真正健康的宗教並非在滿足他們強迫性的私慾，而在使自我更自由的去創造及完成人生最終的目標。信仰本身需要有不不斷的冒險，找尋新的頓悟，在信任及愛中建立新的關係。最後，牧師要使他具體的了解在生活中沒有辦法把一切焦慮與衝突除去。焦慮是生活的一部分。重要者乃是從上帝那裏支取力量及勇氣去克服。

雖然當牧師覺得輔導強迫性者是超過他的能力時，可轉介到其他較有訓練的與治療有關的專業人員，但在教會的圈子內

仍然要與他們往來。

第三節 偏執性者(The Paranoid Person)

精神病專家麥堅能(Roger A. MacKinnon)及米高士(Robert Michels)指出偏執性者有七點性格特質：

(一)疑惑。不但對自己懷疑，對他人亦懷疑，常要找出他人行動的背叛動機。他可能交往很廣，但很少知己，因此很孤單。常以自己爲中心去衡量他人的態度、感覺及行動。常恐怕他人對他不公平，並用此作爲自己隱秘行動的藉口。

(二)長期性的怨恨。因在社交中很難與人相處，故偏執性者常以爲人在排斥他。沒有忍耐，暴躁、喜歡與人爭執，以爲整個世界都不喜歡他、不賞識他。

(三)公正與規則。偏執性者常以公正與公平爲大前提。爲了要保護他的權利，他可能去學習自衛術。他雖然喜歡固執字面的意思，呆板地執行規則，但他自己卻不喜歡規則。他雖然恐怕犯法，但卻喜歡花很多時間去找法律的漏洞，使他有機可乘。

(四)誇張(grandiosity)。偏執性者喜歡製造印象，使人覺得他是獨立的，有爲的，不需他人幫助的。他要堅持自己是對的，而他那種自大及自是的態度卻使人討厭。他這種性格亦會使人虛偽地奉承他，如他人不能及時奉承，他便立刻不滿，於是把那人看作愚笨與無能。他認爲他的理想目的乃在全人類，使世界成爲更佳之處。他會有傳教士的熱誠去改變世界，但卻不了解如何對待他人。這類人很容易成爲宗教上或政治上的極端分子。

(五)羞愧。很多偏執性者在早期兒童時代有過被虐待的經驗。很多問題都是與這被虐的羞辱感而引起，使他對環境不能

恰當地控制及調節。他很難向別人道歉，亦很難接受他人的道歉。他把寬恕與承認錯誤混淆。

(六)妒忌。妒忌是偏執性者的特性。他關注他人的權利與成就多於他自己冷落的存在。由於他缺乏愛心，並且有強烈的自戀需要，更加使他妒忌。因為兒童時期被虐待的經驗，使他渴望他人的愛，但又恐怕有密切的關係。

(七)抑鬱症與受虐狂。偏執性者潛伏有抑鬱的傾向。當他的防禦無效時，便會被抑鬱的情緒所掩蓋，嚴重者甚或會自殺。他不但認為從未被愛過，以後也不會得到愛，並且常有被他人陷害、壓迫的感覺。雖然有些偏執性者有誇張的幻想，但當面對現實，幻想終成泡影時，便覺得自己是失敗者，永遠是悲觀的，把自己的不幸、失望及挫折看作為他人惡意破壞的結果而非偶然的。他最大的喜樂乃在看見他人的失敗多於自己的成就(註八)。

偏執性者的忿怒是在輔導會談中的特質。這特質可轉為消極的退縮，或作忿怒的防衛，或作攻擊，或作無理的要求(註九)。在輔導時最難處理的便是偏執性者那種不信任的態度。他對被排擠的恐懼及在感性上的遲鈍，使輔導者的解釋及對抗都很困難。但當輔導者與受導者的關係一旦成功地建立，那麼輔導者會在他心目中成爲一個重要的人物。

在處理疑惑時，偏執性者喜歡試探牧師，看看他是否相信他所講的故事。牧師可以這樣回答：「我相信你是按着你所感受的把事情真實地告訴我。但是你在你的感受中所加上的意義，則要看如何解釋。」至於如何去分辨出那些是真實的資料，那些是虛妄的資料呢？牧師不妨用同情的態度指出他對幻想的執着干擾了他的實際而有用的生活。這樣便可以避免了與他辯論真實與虛妄的分別。因此當他試探牧師時，牧師應以平

穩、了解及肯定的態度，使他能了解他自己的行爲。

在輔導時，無須怕他的攻擊，但應有好的準備。作者認為教牧心理輔導者真的要學效耶穌的態度，自甘卑微，忍受羞辱甚至損害，去幫助他。在教會的圈子裏，偏執性者會用間接的方法去煽動他人與牧師對抗，或寫信去攻擊牧師，甚至會作人身的攻擊。牧師要了解他這樣做是把他內心的矛盾與感受在行動上作過分的表現。一般的牧師最好把這類的受導者轉介給其他的治療性專業人士輔導及治療。

第四節 病態者(The Psychopathic Person)

一個衣着整齊合時，談吐文雅有禮的二十八歲男子來見牧師。這位男子已婚並有正當職業，但已轉換了好幾次工作。在過去十年間他常常引誘其他婦女，尤其是他上司的太太。這一次他來見牧師，因為他知道他的上司對他的行爲有懷疑，恐怕被上司發覺後，會重重的毆打他並把他辭退。他對他的勾引行爲並不覺得錯誤，其焦慮只在於怕被發覺。

當深入了解這男子時，牧師發覺每次當這男子要勾引其他婦女之前，其情緒都是非常低落，覺得自己無能、軟弱、微小。但當他可以勾引到其他婦女時，便覺得強而有力，真的像一個男子漢。很明顯的，他是用引誘的行爲來發洩其內在的衝突，以解決其低落的感覺。他認為整個社會是對不起、辜負他的。他與妻子的關係也是很隨便的；與他人，無論男或女，都沒有長久深遠的關係(註十)。

以上便是一個有關病態者的明顯例子。病態者(或心理病態者)與社會病態者(sociopathic person)可作同樣的看待(註十一)，因為反社會的行爲是病態者的一個特徵。病態者通常自十五歲起，除了臥病不起之外，都有一連串繼續的反社會行

為，把別人的權利置諸度外，從沒有長期的(超過五年以上)間斷過。除此之外，病態者的特徵及診斷的標準(以十八歲或以上為限)，可分以下兩組：

A. 在十五歲以前，要有以下三種或以上的歷史背景：

- (一)逃學(在過去兩年中，每年最少有五天以上，過去的一年不算在內)。
- (二)因行為而被逐出校或停學。
- (三)少年犯罪(因行為而被捕或上少年法庭)。
- (四)與父母同住的，最少有兩次離家出走，每次一個晚上以上。
- (五)持續的說謊。
- (六)在隨便的關係中，重複地有性行為。
- (七)重複的酗酒或有其他毒癖。
- (八)偷盜。
- (九)故意破壞他人或公共財物的行為。
- (十)學業成績較其智商(I.Q.)所應達到的水準低很多。
- (十一)在家庭或學校長期的破壞規則(除逃學外)。
- (十二)主動的打架。

B. 自十八歲開始有以下四種或以上的特徵：

- (一)沒有維持長久性工作行為的能力。如：
 - (甲)常轉換工作(在過去五年內換三種以上的工作)。
 - (乙)長期失業(在五年內超過六個月沒有工作)。
 - (丙)常在工作中缺席(每月最少有三次以上停工或遲到)。
 - (丁)多次的在沒有找到另一工作之前便辭職。
- (二)缺乏作父母的能力。如：
 - (甲)孩子營養缺乏。

(乙)孩子因連最低限度的衛生設施都沒有而生病。

(丙)在孩子病重時，沒有給予醫藥上的照顧。

(丁)孩子要依靠鄰居或遠親(不在附近居住的親戚)才得到飲食及居住。

(戊)當孩子在六歲以下，父母不在家時，沒有找人照顧留在家中的孩子。

(己)時常濫用及浪費個人的物品及維持生計所必須的金錢。

(三)在法律行為中不接受社會的標準。如：多次的偷竊，有不合法的職業，多次被捕，犯重罪。

(四)沒有能力維持異性伴侶的長久關係。如：有兩次或以上的離婚或分居，遺棄配偶，放蕩(一年之內有十個或以上的性伴侶)。

(五)容易受激動及行為放肆的。如：多次的人身攻擊或毆鬥，連自己的配偶或孩子在內。

(六)不能負經濟上的責任。如：欠債不還，不供養孩子等。

(七)未能為將來打算。

(八)對誠實不尊重。如欺騙，用假名等。

(九)魯莽大意。如酗酒駕駛，多次超速。

以上的特徵都是在一般的情況之下，而其對社會之反動行為與嚴重的智力低能，精神分裂或躁狂症(manic episodes)無關(註十二)。

在輔導病態者時，牧師應首先找出病者主要的目的是什麼？例如所提及的那位一表斯文，喜歡勾引婦女的男子，他的主要目的乃在因恐怕被其上司發覺而去見牧師。一旦他被發覺，他可以對其上司承認他有問題，已在想辦法解決，並已往

見過某牧師多次。在一般情況下，要找他「算賬」的人也多數會稍為心軟下來。他來找牧師並非要解決他內在的問題，而是求牧師幫助來對付外在的世界。

其次，病態者通常都不坦白，喜歡隱瞞，甚至說謊。在外表的言語上，他可能是與牧師合作，但內裏卻有反叛的傾向。在輔導的過程中，這種不信任的態度是輔導中的一個結，一定要設法解決。如果病態者有犯罪紀錄，牧師切忌在時機未成熟前便揭發他的犯罪行爲，要等到他自己承認了，才加以澄清，否則他會對牧師更不信任，更懷疑，作更多的防禦及否認，並把牧師看法官，那使輔導關係更難建立。牧師可對他說：「我覺得你好像把我當做法官。我對拷問絕不感興趣，我只對你的問題關心。」這樣或可以稍為得到他的信任。

病態者很難與他人建立長久及深厚的關係，對輔導者也一樣。不但如此，他還要利用輔導者去達到他自戀或誇張的目的。他對宗教的態度亦如是，是用宗教來作護身符，並非用宗教來達到頓悟或悔改。輔導者無須對病態者的問題過於同情，不然，便會成爲被騙的對象。

輔導者要幫助病態者使他自己感覺到他的行爲是不能被接受的，以及其行爲對他人的損害。雖然這會引起焦慮或忿怒或低落的情緒，但輔導者及受導者應同時加以徹底的處理，絕不能把它放過。整個治療過程的目的乃在幫助病態者，使他能了解他的自戀及誇大的虛妄，從而接受自己的價值，也接受他人的價值。在輔導的過程中，牧師一定要顯示出他的可靠性與一致性，用堅定、真實的方法去解決受導者的問題。

第五節 精神分裂者 (The Schizophrenic Person)

精神分裂症(schizophrenia)是最常見的精神病之一。在美國，精神分裂者在精神病院中佔去最多的病牀。在牧師所接觸的人物中，常遇到這一類人物，輕微的或較嚴重的不等。精神分裂失調(schizophrenic disorder)的診斷標準大致如下：

A. 在患病期間，至少有以下一種情況：

(一)離奇古怪的妄想(bizarre delusion)。例如以爲其思想被廣播，或被滲透或退縮。

(二)誇張的、宗教的、虛無的或其他妄想，而沒有被害或嫉妒的內容。

(三)當有任何類型的幻覺時，妄想含有被害或嫉妒的內容。

(四)聽覺上的幻覺，其中可能只有一種聲音不停地在他的行爲或思想上評論，或是有兩三種聲音在彼此對話。

(五)在多種的場合中有聽覺上的幻覺，其內容是多過一兩個字的，而這與抑鬱或歡欣鼓舞(Elation)無顯著關係。

(六)語無倫次：顯著地失去連貫性，顯著的無邏輯的思想。如與以下一種情況有關，則在語言的內容上有顯著的貧乏：

(甲)遲鈍的、平板的或不適當的感情。

(乙)妄想或幻覺。

(丙)緊張的或其他顯著無組織的行爲。

B. 在工作、社交及自處的功能上較以前退化。

C. 持續時間：在病者的生命過程中，這種病癥持續六個月以上，而在目前亦有一些病癥。在那六個月期間一定要包括以上在A項中的病癥的發動期(active phase)，或有或沒

有以下對先兆期 (prodromal phase) 或殘餘期 (residual phase) 的內容：

先兆期：在疾病的發動期前，在功能上有顯著的退化，與心境或服用成癮性毒品失調 (substance use disorder) (註十三) 無關，而最少有兩種或以上先兆期或殘餘期的病癥。

殘餘期：在疾病發動期之後，持續的，有以下兩種或以上的病癥，與心境或服用成癮性毒品無關。

先兆期或殘餘期病癥：

- (一) 社交上的孤立或退縮。
- (二) 在有收入者 (wage-earner)，學生或主婦的功能上，有顯著的損害。
- (三) 有顯著的怪異行爲 (如收集垃圾，在公眾地方自言自語，或囤積食物)。
- (四) 在個人衛生及修飾上有顯著的減退。
- (五) 遲鈍、平板或不適當的感情。
- (六) 離題、含糊、過於詳盡，很細節的或隱喻式的言論。
- (七) 離奇古怪的理想，或魔術性的思想。例如迷信，千里眼 (clairvoyance)，心靈感應，「第六感」，「他人可感覺到我的感覺」，對意念有過高的價值。
- (八) 不尋常的，重覆不停的經驗。如重現的錯覺 (illusion)，感覺到實際上並不存在的人或力的存在。

D. 疾病的先兆期或發動期在四十五歲之前。

E. 與任何有機精神失調 (organic mental disorder) 或智力低

能 (mental retardation) 無關 (註十四)。

牧師所遇到的精神分裂者，有很輕微的，也有很嚴重的。精神分裂者喜歡到教會找尋安全感。在教會的青年中，牧師亦常可察覺到一些青年，因認同混淆 (identity confusion) 或在需要親密 (intimacy) 時，所得的是假親密，也會造成精神分裂。

愛力生 (Erik H. Erikson) 在其個案歷史 (case history) 中所提及的蕭伯納 (George Bernard Shaw) 便是一個很好的例子 (註十五)。英國大文豪蕭伯納在其七十歲時回想起他在二十歲時所經過的認同混淆階段。根據他自己的記載，他曾受商業訓練，在職業中很有成就，就是因為太有成就而使他不能脫身。在感到不能脫身時，便對其職業產生厭惡之感，使他毅然離開他的家人、朋友、工作，甚至愛爾蘭，而在一八八〇年代初期，加入費邊社會主義 (Fabian Socialism)。為什麼會有這危機發生呢？照他自己的分析說：「我有用腦筋的習慣，並且更配合有批判性的能力與文學資源，所需要的只是在淺白的原理的亮光之下，對人生有清楚的了解。總之，要有一個宗教，以達到勝利的成就」(註十六)。雖然這位大諷刺家在這裏所說的宗教，並不表示他真的有宗教的熱誠，但是很明顯的，在我看來，假如他當時能受到真正的宗教薰陶，或在生命歷程中受牧師一些輔導，這位無神論者很可能會避免了他在青年期所遇的危機。

在牧師輔導精神分裂者的過程中，一個最常遇到的現象，就是語無倫次，思想沒有組織。受導者常從一話題轉到另一話題，使輔導者摸不着頭腦。精神分裂者常用這種沒有組織的思想及言語作為防禦的工具。另外一種現象是喜、怒無常。例如在談及歡喜的話題時，卻有愁眉苦臉的表情。這些現象都是反映出受導者的內心矛盾。他不但把其自我疏遠，亦要與他人疏

遠。這大概與其在年輕時所經驗到與親密相反的情況有關。

教牧心理輔導者在輔導精神分裂的受導者時，應特別注意治療的關係多於談話的內容。例如受導者提出一些怪異的宗教思想時，很多沒有經驗的牧師便以「衛道者」自居，要糾正其宗教思想，而不了解這種怪異的宗教思想是因心理問題而起。因此要改變其宗教思想，必先要治療其心理問題；要治療其心理問題，必先要建立良好的信任關係。在沒有信任關係之前，便急於要改變其怪異的宗教思想，會破壞關係，教牧心理輔導者不可不慎。

要與精神分裂者建立治療關係可以從同感心開始，再加上極大的忍耐與愛心。例如當牧師察覺受導者是受其家人勉強他去見牧師時，牧師可用同感心，把自己當作是被勉強的病人去了解受導者。當這同感心得到受導者的感應時，便可建立初步的關係。牧師要很小心及適當地去處理這關係，切忌過於急切的與受導者親密，也不要過於疏遠。要了解受導者在信任(trust)與不信任(mistrust)的掙扎情況中，而在其所受理解的程度之內去了解他，與他建立他所能理解的親密。

處理精神分裂者愛與怒的感情也不是一件簡單的事。牧師不但要了解精神分裂者內心的愛與恨交織的矛盾，並應清楚說明牧師不怕處理消極的感情，以使其在無顧慮的情況下，澄清其內心的矛盾。

牧師亦應盡量協助受導者找出問題所在。很多精神分裂者來找精神病專家或心理輔導者時，並不說明其困難所在。例如有一青年人深夜來找精神病專家，面如蠟色，兩眼定睛的望着，像神經病者一樣；但不能說明其困難在什麼地方。醫生用直接詢問的方法，才知道他剛因公事從遠地歸來，發現他的妻子與兒女已離他而去。他覺得很焦急無助，但在他內裏卻不能

把這件悲慘的事件從感受中表達出來(註十七)。教牧心理輔導者在開始時，可詢問其最近所發生的事，為什麼今天才來見而不是上星期來見？然後從外在的環境因素轉入到內心的因素。

在協談中，如牧師發現受導者沒有焦點的講東講西，可以注意他重覆出現的話題。例如牧師可以說：「你多次的提到你與太太的衝突，我猜這大概是你心裏的問題吧！」牧師對受導者談話內容的解釋(interpretation)應盡量準確。如牧師因受導者語無倫次而摸不着頭腦，可以說：「我不太明白你所說指的是甚麼，在我看來好像是……」類似的說話，或可以邀請受導者一起找出問題的根源，或重整其思想及表達方式。

最後，要提到的是要循序漸進的幫助精神分裂者，從其幻想的世界進入真實的世界。我們都有我們自己的幻想世界，這幻想世界有時可以幫助我們暫時的減少我們的焦慮。但對於精神分裂者而言，這真實世界可成為對他們的幻想世界的威脅。因此在引導其進入真實世界時要很小心。應從討論日常生活的問題開始，然後用真實世界中較小的事來試探其幻想世界。當他開始對真實世界的能力有信心時，他會慢慢的減少其幻想世界的依靠及需要。但牧師一定要循序漸進，以免操之過急。與這有關的是，當他有合理的要求時，應有具體的答覆。例如他要牧師推薦一間好的以海鮮著名的廣東餐館，牧師不妨推薦一間給他。這與對神經症病患者的輔導不同。因為神經症病患者常以此倚靠或逃避重要的內容或話題。

第六節 結語

以上討論了在輔導關係中的五大困難：順次是抑鬱者、強迫性者、偏執性者、病態者及精神分裂者。其他的一些特殊困難如歇斯底里病者(hysterical patient)，恐懼病者(phobic

patient)等則不能一一盡述。這些特殊的困難都需要長久的時間與豐富的輔導經驗。一般的教牧心理輔導者，最好是把他們轉介給較有專門訓練的心理輔導者或精神病專家處理。初學者也可以在督導之下(under supervision)作一些嘗試，以獲得多些經驗，然後在適當的時候把他們轉介。

附註

- (註一)有關特殊問題的深入及詳細研究，作者特別推薦以下各書：(1) Roger A. MacKinnon & Robert Michels, *The Psychiatric Interview in Clinical Practice*, Philadelphia: W. B. Saunders Company, 1971;
- (2) *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-III)*, American Psychiatric Association, 1980;
- (3) Frieda Fromm-Reichmann, *Principles of Intensive Psychotherapy*, The University of Chicago, 1960;
- (4) Harry Stack Sullivan, *The Psychiatric Interview*, New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1954;
- (5) Lawrence M. Brammer & Everett L. Shostrom, *Therapeutic Psychology: Fundamentals of Counselling and Psychotherapy*, 3rd Ed., Prentice Hall, Inc., 1977.
- (註二)DSM-III, [見註一(2)] American Psychiatric Association, The University of Chicago, 1960, pp. 210-217.
- (註三)Roger A. MacKinnon & Robert Michels, *The Psychiatric Interview in Clinical Practice*, Philadelphia: W. B. Saunders Company, 1971, pp. 209-213.
- (註四)Carroll A. Wise, *Pastoral Psychotherapy-Theory and Practice*, New York: Jason Aronson, Inc. 1980, p. 225.
- (註五)Paul Tillich, *Courage To Be*, New Haven: Yale University Press, 1952; 及 Paul Tillich, *Dynamic of Faith*, New York: Harper and Row, 1957, pp. 98-127.
- (註六)同註三, pp. 206-207。
- (註七)DSM-III, pp. 326-328.

- (註八)同註三 pp. 259-263，作者主要照着麥氏及米氏的意思撮要譯述。
- (註九)同上, p. 227。
- (註十)同註四, pp. 244-245。
- (註十一)同註三, 麥氏及米氏把病態者及社會病態者看作同意, 並交互使用 (pp. 297-338)。韋斯亦有同樣看法, 參看註四 p. 245。
- (註十二)DSM-III, pp. 320-321。
- (註十三)使服成癮性毒品失調是指因服用或採用成癮性毒品而造成性格上的失調。這種毒品可分五大類：(一)酒精類(alcohol)，(二)巴比妥酸鹽(barbiturates)，(三)鴉片類(opioids)，(四)氨基丙苯或安非他明(amphetamine)及(五)加拿比士(cannabis)，作者註。
- (註十四)DSM-III, pp. 118-190，作者把重要的特徵譯述。
- (註十五)Erik H. Erikson, *Identity Youth and Crisis*, New York: W. W. Norton & Company, Inc., pp. 142-150.
- (註十六)同上, p. 150。
- (註十七)同註三, p. 247。

第十章 結束與轉介 (Termination and Referral)

我們在本書第二編討論教牧心理輔導的動力過程時，已經涉及五項重要的內容。我們首先討論了有關教牧心理輔導過程中的開始階段，然後分論溝通與診斷、移情與反移情、輔導者與受導者之關係及輔導關係中的幾個特殊問題。現在應該是討論結束及轉介的問題，完成有關教牧心理輔導的動力過程所應包括的基本內容。與輔導之結束及轉介有關的是輔導的持續期間問題。換句話說，心理輔導所需要的時間應該多長？用甚麼標準來決定心理輔導所需要的時間？因此我們在這章首先討論教牧心理輔導的持續期間，然後再分論輔導之結束與轉介。

第一節 心理輔導的持續期間

心理輔導或心理治療所需的時間長短不一，很難下一個確定的標準。一般人以為病情嚴重的所需輔導的時間應是長期性，如病情輕微的，則所需受心理治療的時間較短，這種看法可能有一部分正確。

在美國近廿年來，心理治療的趨向好像漸漸注重短期性的心理治療方法。一個重要的原因是心理病人堆積得太多，要等候很久才能得到治療；而一般的精神病專家牽涉很多長期性的病人，因此所能兼顧的病人的數目亦是寥寥可數，與需求性相差太遠，因此採用短期性的心理治療像是必要的。但是除了應付案積如山的病人之外，很多心理治療者及精神病專家卻發現短期性的心理治療有其顯著的功能，而且採用的效果亦非常理想。根據馬倫(David Huntingford Malan)醫生的研究報告

中，在經過一組的心理治療者對十九位病人的治療之後，所得的結論表明，短期性的心理治療不只是對輕微的病有效，而且對相當嚴重的長期性疾病的治療上亦有顯著的進步(註一)。其他如比立克醫生(Leopold Bellak)(註二)、斯摩爾博士(Leonard Small)(註三)等都有類似的看法。前者認為短期的心理治療不但適合於社會精神健康中心，亦可應用於私人診所。後者更鼓勵心理治療的學生採用短期心理治療方法為模式，以產生更大的效果。

問題是到了一九七〇年代初期，仍然沒有一個很明確清楚的短期心理治療方法。正如精神病專家窩爾堡(Lewis R. Wolberg)醫生所說：「我們應用在長期治療中所認為有用的同樣技巧，例如：舒展的聆聽(relaxed listening)，允許關係建立，並進入移情的區域，期望地等待病人獲得自我啟發的動機，並把反抗一層層地剝下，以達到非意識的寶藏(treasures of the unconscious)」(註四)。為了這個緣故，精神病專家曼雅各醫生(James Mann)在短期心理治療的方法上建立了一個很重要的里程碑。

首先，怎樣才叫做「短期」呢？對這簡單的問題，還沒有一致的意見。雖然巴立克與斯摩爾對「短期」下了一個定義，該凡是在一次至六次，每次在為時四十五分鐘至六十分鐘的治療會談中完成的，便稱為短期(註五)。曼醫生則認為如把短期限於在一次至六次的會談中完成。則治療者在治療上會注重指示式的多於注重治療中的動力過程。他認為最少要用十二次的會談才能使動力的過程得以發展，以達治療的效果。

曼醫生在其所著「有時間限制的心理治療」(*Time-Limited Psychotherapy*)(註六)一書中，以「被克服的婦人」的個案(The Case of the Conquered Woman)為例，作了十二次的

治療會談，來顯明有時間限制的基本原理，治療的理論，治療的進行，動力過程的發展程序，及治療的效果都一一的清楚說明。除了一些重覆的話題及無關的資料之外，這十二次的治療會談，及在結束後五個月及一年半的兩次事後會談的對話內容，都一一記載清楚。在正式開始治療會談之前，可有一次或多次的諮詢會議(consultative interview)，以找出病人衝突的中心，從所得的歷史資料中分別出對目前衝突的非意識資料，並根據其心理狀況，先作一個暫時的診斷，然後決定如何根據病人的需要而分配十二次的治療會談。

總之，這位三十九歲被診斷為焦慮性的神經症(anxiety neurosis)的婦女(在第五章第六節已提及)，經常恐怕有危險的事會發生在她或兒女身上。其他的病癥是嚴重的頭痛、過重、失眠等。但經過十二次的治療會談之後，根據結束後的兩次事後訪問，這婦人不但沒有恐懼，頭痛也沒有了，半夜亦不會驚醒，與丈夫及兒女的關係比以前任何時期都好，並且減輕了二十磅，這些的結果是非常理想的。

在採用短期心理治療之中，病人都非常清楚每一次會談的時間，最後一次會談在甚麼時候結束，對時間的治療觀念是非常清楚的。這種對時間的迫切性，常加強病人的獨立性，而減少對治療者的依賴，這樣會使治療的效果更為顯著。

教牧心理輔導者，很多都兼負教會的繁重任務，實在沒有太多時間從事心理輔導的工作。因此作者極力主張採用短期性的心理治療方法，不但省時，而功效亦很顯著。根據作者的經驗，絕大多數的輔導都在三次至六次的會談中完成，雖然有時亦有超過十次以上的，但為數很少。有時在第一或第二次會談之後，認為情況超過自己的時間或能力之外的，便可馬上作轉介，給予一些專門的精神病專家處理。偶然為了某些原因，亦

有與精神病專家一起處理個人或家庭的心理輔導，雖然次數不多，但也很滿意。讀者亦可嘗試採用。

教牧心理輔導者在第一次與受導者作諮詢的會談時，便應與受導者訂立合約，決定會談的次數。每次會談時都提醒受導者還剩下多少次，最後一次會在甚麼時候結束，這樣可增加受導者對時間的迫切感，而對治療產生更大的效果。牧師在結束後三個月或五個月再約受導者作事後的會談(follow-up interview)，但無須事前告訴他，以減少他對輔導者的依賴。

第二節 結束

結束的方法及技巧，涉及三種不同的情況：首先是對每一話題所作的結束；其次是對每次會談的結束；最後是整個輔導個案的結束。

A. 對話題的結束：

在每次的會談中都會涉及一個或多個需要討論的話題。當輔導者要從一個話題轉移到另一個話題時，應先把第一個話題作一個結束，使受導者不但有好的心理準備，亦對那話題有一個扼要的歸納。因此輔導者在轉換話題之前，把剛才的話題作反射的綜合即可。

有時當提起某一話題時，受導者會感到煩燥不安，以致影響輔導過程的進行。輔導者可用較直接的方法終止那話題，或等到以後時機較成熟時再提出。例如說：「當我提到你與你大女兒的關係時，你覺得非常困擾，我們暫且把這問題放下，等到以後再提出討論吧。」

B. 對每次會談的結束：

爲了要使受導者在每次會談結束前減少那茫茫然的感覺，或使一些不願離開的受導者作一些提示時，有幾種技巧可以採

用：

第一是對時間的提示。例如說：「現在還剩下三分鐘，你下次想在甚麼時候再回來？」(如果事前沒有預先安排每次會談時間的話)。否則可以這樣說：「現在時間也差不多了，下星期同樣時間再見吧！」

第二是對會談內容作扼要的綜合。這可由輔導者或受導者扼要的歸納。這樣更可以幫助受導者在離開之前有一個較清楚的觀念。

第三種結束的方法是給予功課。例如建議受導者要思考的問題，或一些活動等。對於職業輔導上或要準備一些測驗或準備一些閱讀的資料等。因此給予一點功課，是很好的結束方法。

最後是對於一些不願離開的受導者，輔導者可採用第四種方法，那就是在受導者未提出另一新話題時，說明時間已到，並用握手的方法很有禮貌地說下次再見。

有些讀者或許會問為甚麼做牧師好像沒有「人情味」，時間一到，便像要把受導者「趕走」似的。這大概是教牧心理輔導與一般性的教牧關懷不同的地方。教牧心理輔導要着重治療的效果，如果受導者沒有時間觀念，以為可以把會談的時間無限制的、無目的的、無意義的拖延，輔導便會變成沒有效果的了，因為他不會把其內心的困擾及時吐露出來。因此很多教牧心理輔導者主張收費，因收費可增加受導者對時間的觀念，而使治療更為有效。

在每次會談結束之前，輔導者一定要使受導者那高漲的情緒降低，使他把破碎的部分重新組合成一整體，回復正常，然後離開。

總之，每次會談的結束所用的技巧都應預先有好的計劃，

應該是有禮貌的，合理的，友善的，肯定的，並且是彼此同意的。輔導者亦無須呆板地跟着一些方法，應有變化而有彈性(Flexibility)。在特殊情況下，繼續多談一個鐘頭，亦無不可。

C. 對整個輔導個案的結束：

要討論對整個輔導個案的結束是比較前二者複雜而重要的問題。如果教牧心理輔導者沒有在諮詢會談時決定會談的次數及在何時結束的話，那麼我們要看受導者的進展情況而決定在甚麼時候才把整個輔導個案結束。一般的輔導者都關心兩個問題：一是在受導者未達到充分的治療時便結束；另一是在應該結束時仍不結束，兩者都不是理想的。因此我們要按照受導者的進步情況來決定結束的階段。我們可以用以下的標準來決定：

(一)受導者的焦慮有顯著的減少。人生活在世上很難沒有焦慮，正如何乃(Karen Horney)所說，生命不能避免冒險，衝突，因此便有焦慮。但是病人在受治療之後，能有力量不須倚靠精神病專家的幫助而自己解決其焦慮(註七)。范李柱民(Frieda Fromm-Reichmann)認為一切精神失調皆因過多而不可負擔的焦慮造成。因此，要減少精神失調的增加，必需減少病人的焦慮(註八)。換言之，當受導者的焦慮有顯著的減少時，便是應考慮輔導個案結束之時。

(二)受導者在人際關係的功能及動力上獲得充分而長久性的頓悟，使其能在原則上應用自如。其中一個最顯明的例子是受導者減少對人事錯誤及歪曲的看法，並在移情經驗上的消失。這在輔導關係中的進步，會很容易被輔導者觀察及衡量出來。例如受導者對輔導者有關的言論，越來越接近事實的真實性，並且當面對將來所要完成的目標時，受導者更有能力把輔導的

關係作更真實的評價。換言之，當受導者能正確及真實的去看輔導的關係時，他同樣也能夠處理一般的人際關係及事物，而不受其以往經驗的陰影所歪曲。

當受導者達到這第二個標準時，他不但能正視輔導關係，亦能正視一般的人際關係，尤其是他與他在童年時期對重要人物(如父、母、兄弟姊妹等)的關係，而不受其在情緒上的偏激所影響。其結果有如蘇利雲(Harry Stack Sullivan)所說：當精神病人在經過成功的治療以後，對自己的認識會與他人對他的認識相似(註九)。

(三)受導者在性格上的成熟長進。范愛力(Eric Fromm)認為通過治療，受導者應獲得成長及成熟的自由，從而能顯著地建立有創造性及豐盛的(有生產性的)人格(註十)。受導者在受心理輔導之前，受其病癥、焦慮及其他的禁制而干擾其自我實現的能力。但在輔導之後，能夠有能力了解以前的禁制與困擾，從而在禁制中被解放出來，重新運用其技能、天才及技巧，自由地建立有真實性的價值，而過獨立自主的生活。人格上的成熟與成長而達到自我實現的境界，受導者便能與他人建立密切的關係。不但能接受他人之愛，亦可以愛他人。

當輔導者觀察受導者有以上三方面的表現及成長時，大概亦是應對整個輔導個案結束之時。在某些情況之下，輔導者可以嘗試作暫時的結束，經過一個時期後，再約見受導者，看看情形發展如何，才作最後決定，這亦未嘗不可。

另一方面，如果採用作者所建議的短期性心理輔導，在一開始時的諮詢會談中便與受導者訂立一合約，彼此同意會談的次數及最後一次會談的日期，每次會談時都提醒受導者所剩下會談的次數及完成的日期。當順次完成最後一次會談時即可跟着結束。最低限度也作暫時的結束。如果是作暫時的結束，則

可等待一個時期，再約見受導者，看看情形發展如何，才作應否繼續輔導的決定。

最後，在輔導個案結束前有幾個步驟及方法可供參考：

(一)口頭上的準備。首先是口頭上的提醒，輔導者可以按照在合約上彼此同意的會談次數，在每次會談時提醒受導者。例如說：「這次是第二次會談，還有三次便可以結束了。」最後是口頭的綜合。輔導者在最後一次的會談結束前約十至十五分鐘，可以把受導者所能完成的目標綜合一下。例如說：「你似乎對自己有了很重要的醒覺，並且已達到一些實際的計劃，你大概可以從現在開始自己獨立的進行，而無須要我的協助了。」

(二)表明如有需要，以後可以繼續輔導的可能性。雖然從萬雅各的立場，他不主張這樣做，以免增加受導者對輔導者的依靠。因此萬醫生不預先告訴病人將會有事後的會談。但是作者認為牧師很難實行萬醫生的方法。因此在結束後可建議受導者自己獨立嘗試幾個月，如有問題，再行約見。這方法可給受導者留下後路，以免產生更壞的消極後果。

(三)轉介。如果輔導者在最後一次會談時，認為受導者的進步與所預期的相差太遠，仍應繼續接受輔導，那最好是把他轉介給其他輔導的專業人士。在轉介時可建議兩、三個名字，由受導者自己選擇其中一個。至於轉介問題，在下一節作更詳細的討論。

第三節 轉介(Referral)

在心理輔導及心理治療中有關轉介的文獻非常缺乏。例如窩爾堡(Lewis R. Wolberg)的巨著「心理治療的技巧」(*Technique of Psychotherapy*)一書中，所提及有關轉介的資料只有兩

頁，主要講及轉介的原因，而有關轉介技巧的不多(註十一)。其實，轉介是幫助他人的很重要方式，對受導者的治療後果很有關係。

克靈克(Thomas W. Klink)院牧認為「轉介並非教牧的失敗，而是一個微妙而重要的助人藝術。幫助常以轉介的過程為開始。」(註十二)。因此他建議把轉介看作協助他人集中他們的需要與澄清他們的感受的技巧。作者認為轉介不但與技巧有關，亦與道德有關。作為教牧心理輔導者應特別注意。

在牧師的圈子裡，很常見有兩種極端的現象：第一種是把一切有心理問題的人都好像對痲瘋病人看待，「避之則吉」，推卸責任，認為這是心理專家及精神病專家的責任，與牧師無關。有時更不分皂白，隨便敷衍的轉介到精神病院作檢查。作者認為這是不負責任，不計後果的行為，其所能引起的誤會及後果，不但會影響病人的名譽，更牽連到他將來的工作，社會關係等。另外一種極端是冒充內行，自己不勝任的也認為勝任，應作轉介而不轉介，而不知人命攸關。例如輔導一位有自殺傾向的人，這事便可大可小。總之，牧師應了解其對精神健康應負的責任，亦應有自知之明。因此轉介前的準備，甚麼時候應作轉介，甚麼時候不應作轉介，以及轉介的技巧等，都成為很重要的問題。

A. 轉介前的準備：

牧師是一個很重要的轉介資源。但是牧師不能把一切困難都由自己肩負。要使受助者得到更周全的幫助，則牧師必須運用當地社區的資料。格蘭比爾(Howard Clinebell)提議有兩種工作，牧師一定要準備好的：第一是逐漸蒐集當地社區的資源，作為轉介的文件。第二是與社會機構及協助性的專業人士(helping professionals)建立關係(註十三)。牧師對當地社區

資源的認識能增加轉介的效果。白賴恩(Marcus D. Bryant)及金查理(Charles F. Kemp)建議牧師編排社區資源手冊，把有關地址及電話都登記在手冊上。這手冊可包括如戒酒會(Alcoholics Anonymous或稱無名酒徒)，財務輔導，盲人服務，基督教聯會，社會福利署，危機調停(crisis intervention)，兒童指導診所(Child Guidance Clinic)，學校、大學、專業學校、託兒所、職業介紹所、家庭服務中心、家庭計劃署、醫院、律師、法官、老人院、牧師、醫生、精神病專家、心理學專家、警署、公共衛生、紅十字會、殘障人士中心、救世軍、特別教育、基督教青年會、基督教女青年會等等(註十四)。讀者可按各當地情形，盡量把與教會及牧師接觸面有關的機構及人物列入手冊。有時在公共圖書館或社會福利署已有這類的手冊，牧師可索取一份作參考，再加上與教會及牧師接觸面有關的名錄即可。

其次，牧師應與一些在工作上有關的人士建立良好的人際關係，如醫療人士，社會福利工作者，附近的警員，有關的牧師、律師、法官、教育界人士、心理輔導者及當地市政府的一些官員等，對他們有個別的認識及信任，這不但能幫助在轉介時更有信心去作適當的轉介，並且對自己的工作亦能增加效果。

B. 甚麼時候應作轉介：

除了牧師應有事前充分的準備，對當地有關機構及人物的認識，知道轉介的去處之外，要在適當的時候把受導者轉介是另一個很重要的問題。教牧心理輔導教授奧理斯比(William B. Oglesby, Jr.)提出三個基本的原則可作參考(註十五)。

第一個原則是時間的限制。牧師要處理教會內外的問題及責任，很難兼顧一切可以勝任的工作。換言之，假如有人帶着

他的困難來見牧師，雖然牧師的能力可以協助解決其困難，但因時間限制，分身乏術。與其敷衍了事，倒不如轉介為佳，使受導者得更周全的幫助。

第二個原則是技巧及經驗的限制。有關技巧或經驗問題，因人而異。但無論如何，當牧師或神學生在衡量當前的問題時，如果那問題是超過自己經驗或技巧所能處理的，則應知道是轉介的時候了。

第三個原則是感情安全的限制(*limitation of emotional security*)。這裡亦指在感情上的安定性(*emotional stability*)，感情容量(*emotional reserve*)或情商(*emotional quotient* 或作 E.Q. 借用 I.Q.「智商」一詞)。舉例來說，如果牧師自己一生從來沒有法子解決或處理他自己對父親或上司的權威的問題，一提到權威，在其內心的感情上便產生很大的困擾。當教友來求牧師解決其對權威的反感時，這情況便會超過這牧師的「感情容量」或「感情安全」的限制。雖然這牧師或許對其他的問題，如婚姻輔導，職業輔導等很有經驗，但對於權威所可能產生的感情困擾，是超過他自己的「定力」之外的。因此，他應有自知之明。這是轉介的時候了。

除了以上三個原則之外，史超域(*Charles W. Stewart*)教授認為在家庭輔導中發現其中如有非意識的決定因素(*unconscious determinants*)或其中一成員有深藏的問題，使整個家庭都不能彼此發生關係，或當牧師與其中一成員產生嚴重不安的感覺時，這也是轉介的時候了(註十六)。

至於作轉介的時候，可能是在輔導過程中的初期或中期或後期，皆因情況而異。如果受導者所提出的問題是與健康、經濟、失業、法律等問題有關的，牧師可馬上把受導者轉介到醫院，社會福利署，職業介紹所或法律事務處，而無須拖延時

間。在中期所作的轉介，大致與輔導關係有關。例如在輔導期間受導者對輔導者失去信任，或對輔導者產生抗拒心理，使輔導難以進行。從另外一方面看，當輔導者在中期才發現受導者原先不顯著的精神病現象，認為應由精神病專家處理為佳，故將資料綜合之後，可把受導者轉介。在後期所作的轉介，大致與輔導進行時的效果有關。換言之，當輔導者對輔導的效果不太滿意，雖然受導者獲得了一些自我的了解及頓悟(*insight*)，但進度很慢，未如理想，同時受導者對輔導者產生強烈的倚賴性。雖在後期，亦應作轉介。在後期的轉介，因受導者對輔導者已有深厚的感情，故在轉介時比較困難，應用適當的技巧。

C. 甚麼時候不應作轉介：

心理學家及精神病專家在社會科學上的研究，對人有更深一層的了解，我們作牧師的在這方面可以向他們學習。正如田立克(*Paul Tillich*)所說：「神學從心理分析的方法，對恩典所學得的意義，確實是很重要的。『恩典』這個已失去其意義的詞，從分析者對待病人的途徑中，重新得到新的意義。他接納病人，他並沒有說：『你是可被接納的』，但他卻接納了他。這便是每一個牧師及每一個基督徒對待他人所應用的方法」(註十七)。但另一方面，心理分析者及精神病專家對世界的問題並沒有一切的答案，有時他們連自己的問題也沒有辦法解決。正如馬臣(*Robert L. Mason, Jr.*)看見在精神病專家中高度的自殺率，幽默的說：「醫生，醫你自己吧！」(註十八)。

有些精神病醫生，例如著名的門寧格加爾(*Karl Menninger*)認為精神健康是人生所有的健康：肉體的、社會的、文化的及道德的(靈性的)。作牧師的怎能把一切有關精神健康的問題(連靈性的健康在內)，完全交給精神病專家及心理學家負責呢？何況有很多精神病人正在追尋宗教的人生觀呢？在五十多

年前榮格(C. G. Jung)便這樣說：

在我所有過着下半生的病人中——那就是說超過三十五歲以上的——在最後的報告中，他們的問題沒有一個是不與尋找宗教的人生觀有關的。我很確實地說，他們覺得有病，是因為他們失去了每一時代活的宗教所能給與其信徒的。除非他們獲得宗教的觀念，他們不能真正得到醫治(註十九)。

很多精神病專家，對於從宗教的角度來治療精神病，都抱有很大的期望。正如門寧格加爾醫生所說：「我們可倚靠與我們有關的專業人士，就是那些牧職人員，他們負有最大的責任…他們是我們的道德領導者，並且他們必須領導。我們必須跟從及幫助。我們都是同行」(註二十)。

我引用這些著名的精神病專家的說話，目的在希望讀者能正視牧職人員的職分。我們是上帝所選召的僕人，要負起牧養的功能，而這牧養的功能，正如第四章論及教牧心理輔導之神學基礎，是與治療的功能不可分的。因此我認為當輔導的問題是在牧師的時間、能力、經驗以及感情的容量的範圍之內，不應作轉介。每個牧師都應在其工作中劃出一部分時間專作心理輔導。

D. 轉介的技巧：

轉介是輔導過程的一部分。其技巧不但要有原則作依據，亦需經驗慢慢培養出來。我在這裡分兩方面來論及轉介技巧：一方面是從社會工作來論及轉介技巧：一方面是從社會工作的實施方式來討論轉介技巧，另一方面從教牧輔導的方式來討論轉介技巧。讀者可以自己作比較，或者合併這兩種方法成爲我

們自己的方法。

首先我想扼要的用王慧君的「淺談轉介技巧」一文中，從社會工作的實施方式所提出的十個原則給讀者參考(註廿一)：

- (一)藉着發展信任感和關係的談話，而參與求助者與轉介機構的接觸。
- (二)引出求助者的表達和隱藏的接觸目標。
- (三)探討求助者的有關背景，作爲判斷問題的參考。
- (四)對問題作完全評價和各種反應的解釋後才作轉介。
(以上一至四項主要是指在電話中的接觸。)
- (五)面對面的接觸，讓求助者面對輔導者的評鑑和接受輔導的內涵。
- (六)包含家屬參與評鑑的討論。
- (七)選擇可容納求助者與家屬需要的輔導計劃。
- (八)諮商求助者接受轉介服務的經驗。
- (九)有效地轉介至社會機構。
- (十)提供持續的支持與追尋。

王慧君認爲除此之外，還要有「深度地運用轉介技巧，包括有人情味的傾聽，專業評鑑需要，支持性的諮商和最後運用社會資源來配合這些需要」(註廿二)。

格蘭比爾(Howard Clinebell)從教牧心理輔導的角度對轉介的技巧，提出九點原則，扼要地論述如下：

- (一)創造轉介的期望。例如牧師可在教會的週刊中提到如需要特別的協助，可找牧師洽商。
- (二)當牧師認爲有轉介的需要時，應在輔導的早期便向受導者提及轉介的可能性，並解釋可能需要特殊幫助的原因。
- (三)從受導者對其本身問題的看法及認爲所需的幫助開始着手。除非牧師真的了解受導者這些觀念及期望，否則他尚

未達到轉介的程度。

- (四)把受導者對其問題的看法及解決方法漸漸的與輔導者的看法相近，而許可實施轉介。有時這需要多次的會談才能達到。
- (五)幫助受導者解決其對所要轉介的機構或人物在感情上的抗拒。
- (六)對受導者可能期待接受的幫助，作一般的解釋，使與他們自己所感受的需要發生關係。
- (七)與受導者建立強烈密切的關係作為一道橋樑，以達到另一輔導關係。
- (八)雖然受導者不太願受轉介，輔導者仍可鼓勵他們認真的嘗試。
- (九)使受導者知道當轉介完成之後，仍可繼續教牧的關懷與照顧(註廿三)。

格蘭比爾清楚指出，轉介是教牧輔導的一部分，故應謹慎處理。

要綜合以上對轉介所作的討論，可以歸納為以下四個重點：

首先，成功的轉介在乎輔導者對所轉介的機構或專業有個別的認識及關係。其次，當輔導關係上產生積極的移情時，成功轉介的可能性便增加。再者，成功的轉介有賴於輔導者對受導者的問題作一誠實，率直的評價，而不誇大或隱瞞事實的真相。最後，輔導者能用如競賽時的「接力」技巧，則更容易達到成功的轉介。在接力賽跑時，交棒者與接棒者在傳棒之前是同時平行的向前走的。同樣，在轉介的過渡時期中，受導者可同時受轉介者及被轉介的專業人士的輔導(註廿四)。

附註

- (註一)D. H. Malan, *A Study of Brief Psychotherapy*, New York: Plenum Publishing Corporation, 1963.
- (註二)Leopold Bellark & Leonard Small, *Emergency Psychotherapy and Brief Psychotherapy*, New York: Grune and Stratton, 1965.
- (註三)Leonard Small, *The Briefer Psychotherapies*, New York: Brunner/Mazel Publishers, 1971.
- (註四)Lewis R. Wolberg, "The Technique of Short-Term Psychotherapy" in *Short-Term Psychotherapy*, ed. L. R. Wolberg, New York: Grune and Stratton, 1965, p.128, 作者譯。
- (註五)同註二。
- (註六)James Mann, *Time-Limited Psychotherapy*, Harvard University Press, 1973. 這實驗在一九六四年進行，但在一九七三年才成書面世。萬醫生透過單面鏡的設備，給予其實習醫生示範。
- (註七)Karen Horney, *The Neurotic Personality of Our Time*, New York: W. W. Norton & Co., Inc., 1937.
- (註八)Frieda Fromm-Reichmann, *Principles of Intensive Psychotherapy*, p.190.
- (註九)H. S. Sullivan, *Conception of Modern Psychiatry*, Washington, D.C. : William Alanson White Psychiatric Foundation, 1947. (Reprinted from *Psychiatry*, 3:1-117, 1940; 8:177-205, 1945)
- (註十)Eric Fromm, *Man For Himself*, New York & Toronto: Rinehart & Co., Inc., 1947.
- (註十一)Lewis R. Wolberg, *The Technique of Psychotherapy*, New York: Grune & Stratton, 1954, pp.262-264.
- (註十二)Thomas W. Klink, *The Referral: Helping People Focus Their Needs*, *Pastoral Psychology*, 13, Dec. 1962, p.11.
- (註十三)Howard Clinebell, *Basic Types of Pastoral Care & Counseling*, Abingdon Press, 1984, p.314. 中譯本「牧養與關懷」，基督教文藝出版社出版。
- (註十四)Marcus D. Bryant & Charles F. Kemp, *The Church and Com-*

未達到轉介的程度。

- (四)把受導者對其問題的看法及解決方法漸漸的與輔導者的看法相近，而許可實施轉介。有時這需要多次的會談才能達到。
- (五)幫助受導者解決其對所要轉介的機構或人物在感情上的抗拒。
- (六)對受導者可能期待接受的幫助，作一般的解釋，使與他們自己所感受的需要發生關係。
- (七)與受導者建立強烈密切的關係作為一道橋樑，以達到另一輔導關係。
- (八)雖然受導者不太願受轉介，輔導者仍可鼓勵他們認真的嘗試。
- (九)使受導者知道當轉介完成之後，仍可繼續教牧的關懷與照顧(註廿三)。

格蘭比爾清楚指出，轉介是教牧輔導的一部分，故應謹慎處理。

要綜合以上對轉介所作的討論，可以歸納為以下四個重點：

首先，成功的轉介在乎輔導者對所轉介的機構或專業有個別的認識及關係。其次，當輔導關係上產生積極的移情時，成功轉介的可能性便增加。再者，成功的轉介有賴於輔導者對受導者的問題作一誠實，率直的評價，而不誇大或隱瞞事實的真相。最後，輔導者能用如競賽時的「接力」技巧，則更容易達到成功的轉介。在接力賽跑時，交棒者與接棒者在傳棒之前是同時平行的向前走的。同樣，在轉介的過渡時期中，受導者可同時受轉介者及被轉介的專業人士的輔導(註廿四)。

附註

- (註一)D. H. Malan, *A Study of Brief Psychotherapy*, New York: Plenum Publishing Corporation, 1963.
- (註二)Leopold Bellark & Leonard Small, *Emergency Psychotherapy and Brief Psychotherapy*, New York: Grune and Stratton, 1965.
- (註三)Leonard Small, *The Briefer Psychotherapies*, New York: Brunner/Mazel Publishers, 1971.
- (註四)Lewis R. Wolberg, "The Technique of Short-Term Psychotherapy" in *Short-Term Psychotherapy*, ed. L. R. Wolberg, New York: Grune and Stratton, 1965, p.128, 作者譯。
- (註五)同註二。
- (註六)James Mann, *Time-Limited Psychotherapy*, Harvard University Press, 1973. 這實驗在一九六四年進行，但在一九七三年才成書面世。萬醫生透過單面鏡的設備，給予其實習醫生示範。
- (註七)Karen Horney, *The Neurotic Personality of Our Time*, New York: W. W. Norton & Co., Inc., 1937.
- (註八)Frieda Fromm-Reichmann, *Principles of Intensive Psychotherapy*, p.190.
- (註九)H. S. Sullivan, *Conception of Modern Psychiatry*, Washington, D.C. : William Alanson White Psychiatric Foundation, 1947. (Reprinted from *Psychiatry*, 3:1-117, 1940; 8:177-205, 1945)
- (註十)Eric Fromm, *Man For Himself*, New York & Toronto: Rinehart & Co., Inc., 1947.
- (註十一)Lewis R. Wolberg, *The Technique of Psychotherapy*, New York: Grune & Stratton, 1954, pp.262-264.
- (註十二)Thomas W. Klink, *The Referral: Helping People Focus Their Needs*, *Pastoral Psychology*, 13, Dec. 1962, p.11.
- (註十三)Howard Clinebell, *Basic Types of Pastoral Care & Counseling*, Abingdon Press, 1984, p.314. 中譯本「牧養與關懷」，基督教文藝出版社出版。
- (註十四)Marcus D. Bryant & Charles F. Kemp, *The Church and Com-*

- munity Resources*, St. Louis: The Bethany Press, 1977, pp.91-96.
- (註十五) William B. Oglesby, Jr., *Referral in Pastoral Counseling*, Englewood Cliffs; Prentice-Hall, Inc., 1968, pp.29-57.
- (註十六) Charles William Stewart, *The Minister As Family Counselor*, Nashville: Abingdon, 1979, pp.114-115.
- (註十七) Paul Tillich, "Psychoanalysis, Existentialism and Theology", *Pastoral Psychology*, 9, No. 87(1958), p.16.
- (註十八) Robert L. Mason, Jr., Carol B. Currier & John R. Curtis, *The Clergyman and the Psychiatrist — When to Refer*, Chicago: Nelson Hall, 1978, p.211.
- (註十九) Carl G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, New York: Harcourt, Brace, 1933, p.264.
- (註二十) Karl Menninger, *Whatever Became of Sin?* Toronto, New York: Bantam Books, 1984, p.257.
- (註廿一)「輔導論文精選」(上册)，劉焜輝及汪慧瑜編，台灣：天馬出版社，pp.308-314。
- (註廿二)同上，p.314。
- (註廿三) Howard Clinebell, *Basic Types of Pastoral Care & Counseling*, Nashville, Abingdon Press, 1984, pp.316-320.
- (註廿四) Ronald Lee, "Referral as an Act of Pastoral Care" *Journal of Pastoral Care*, 30, Sept., 1976, pp.186-197. 李郎奴牧師當其在加烈神學院(Garret Theological Seminary)在作約五百次的轉介中所得的結論。

第三編

教牧資源與倫理

第十一章 教牧心理輔導者與其宗教資源

如果我們把布伊申(Anton T. Boisen)一九二五年夏季在美國麻州窩查士打州立醫院(Worcester State Hospital)對神學生的訓練作為臨牀教牧訓練的開始，則今年(一九八五年)便是六十週年了。十年前喜爾得納(Seward Hiltner)曾以「五十年的臨牀教牧訓練」為題，主要是對歐洲讀者檢討五十年來在美國的臨牀教牧訓練。他特別強調在臨牀教牧訓練中，應以功能(應用)及理論並重。在歐洲有重理論而不重功能的傾向，而在美國則重功能而不重理論。因此他說：「…我承認我對目前的結果感到失望。功能是我們的長處，為此我們無須感到羞愧。但功能若無理論上的反省，尤其是在神學上的，會使我們只偏重一面，而其相關性則在乎我們能否在理智上的證明付出代價」(註一)。十年之後的今日，在美國臨牀教牧訓練中仍有同樣的問題。雖然我沒有機會親身向喜爾得納教授學習(註二)，但我也得借用他對歐洲讀者所提出的論點向中國讀者同樣的指出，在臨牀教牧訓練或教牧心理輔導的訓練中，必須理論與功能並重，二者缺一不可。

我們在這一章裡要討論兩個很重要的問題：第一是教牧心理輔導者所應具備的條件與訓練；第二是教牧心理輔導者所能採用的宗教資源。我們本着理論與功能並重的原則來分論這兩個問題。

第一節 教牧心理輔導者的條件與訓練

教牧心理輔導者的準備是一個非常廣泛的問題。這裏只扼要的從兩個重要的角度來看。第一是教牧心理輔導者在靈性上

的準備；其次是教牧心理輔導者在學術上與功能上的準備。

作為教牧心理輔導者，我認為最重要的準備是牧師本身在靈性上的成熟，以使他對宗教的廣博而深入的體會，不但能使自己在永恒的上帝那裏支取豐盛的甘霖來潤澤他的心田，並且可以使其受導者獲得靈性上的滋潤。如果牧師只是用那抱殘守缺的態度，強迫受導者接受其狹窄膚淺教條式的信仰，則結果適得其反。

在一九五〇年三月，一些比較著名的聖公會神學院聯合在維珍尼亞州的亞歷山大城(Alexandria, Virginia 在美京的南方)舉行了一次會議，討論臨牀教牧的訓練。在他們的報告中，不但相信負責督導的院牧較臨牀訓練的機構重要，同時更指出院牧自己在宗教上的成熟是最重要的先決條件。「他首先要作一個上帝所器重的人(『A Man of God』或可譯作神人)，他應該敬重也意識到他是上帝的使者(或牧師)，受其宗教團契所差派而負起基本的任務」(註三)。因此教牧關懷不單是對個人或家庭的照顧，而亦是對上帝與人和好的福音的廣傳，以使人與人和好。正如保羅所說：「一切都是出於上帝，他藉着基督使我們與他和好，又將勸人與他和好的職分賜給我們。這就是上帝在基督裏叫世人與自己和好，不將他們的過犯歸到他們的身上，並且將這和好的道理託付了我們」(林後五18, 19)。

其次，與靈性上的成熟有關的是牧師的使命感。那就是牧師自己對教牧心理輔導有沒有負擔呢？喜爾得納喜歡用對輔導的信服感(conviction)以使牧師能投身於教牧輔導的工作(註四)。以下是一個對輔導沒有使命感或信服感的顯著例子。

韋斯得先生是湯樸牧師的教友，他們都是白人。星期日崇拜完後韋先生想要約見湯牧師，談談他的心事。於是湯牧師說：「好吧！如果你需要，等我送你回家，我們在車上談吧！」

當他們在車上時，韋君有點躊躇，當他們把車駛到高級住宅區韋君所住的門口時，便有以下的對話：

韋：牧師，當我把心事告訴你之前，請答允我，你不會告訴約瑟和蓮娜，千萬不要告訴他們。

湯：我答允你，你所對我講的，我都會替你守密。

韋：牧師，與有色人種來往沒有問題吧？

湯：在我的想法之中是沒有的，他們也是人呀！

韋：那便是我所想的。但有些人以為他們沒有感情，他們不像其他一般人會笑。他們生下來的皮膚便是黑的，他們也無可奈何，對嗎？

湯：正如我們也沒有法子改變我們的顏色一樣。(仍未入正題)。

韋：約瑟及蓮娜及城裏的一些人告訴我，不應與有色人種來往。現在我想知道，如果我所做的是我不應該去做的，我想你告訴我。

湯：韋君，我不知我能否告訴你。老實對你說，我對城那邊(大概是指黑人區)的情況不太了解(註五)。

讓我們就在這裏分析一下這一段的對話。首先，湯牧師沒有重視這次的輔導。如果他有使命感的話，最低限度也會請韋君進入他的辦事處，坐下慢慢談談。而他卻提議在車上一邊開車一邊談，不但表示不慎重其事，並且亦使韋君覺得牧師很忙，不要太攪擾他。因此在車上他很躊躇，不知道應否把內心的事與牧師討論，也更不知道牧師對他的問題會不會有興趣。這樣一直等到汽車抵達他家的門口時，才漸漸把話題引伸出來。在談話中，很明顯的，湯牧師在與韋君兜圈子。例如湯牧

師最後一句的回答便是不負責任的回答，沒有深入問題的意思，而有推卸的傾向。輔導者無須告訴受導者怎樣做，可用啟發或引出的方法使受導者解決其自己的問題。但在這例子中則對韋君內心中的衝突毫無幫助。請看下半部不了了之的收場：

韋：我在那裡不做甚麼，只與一些男人談話。與那些人沒有甚麼關係吧？

湯：我想大概沒有。

韋：我們只談談。可能他們會買杯酒給我喝，但我常常都這樣說：「我甚麼都不要。如果你們要飲，請自便，但我不需要甚麼。」

湯：他們喝酒，但你不喝酒。

韋：是的，有時我會買酒給他們喝，但我從來不喝。我買酒給他們喝是否錯誤呢？

湯：這，我倒不知道。他們希望你買酒給他們嗎？

韋：不是，我只想與他們友善一點。我看他們玩牌，與他們談談。他們要買很多酒給我，但我常對他們說：「我甚麼都不要。」牧師，如果我做錯了，請你告訴我。

湯：我懷疑我是否能站在這立場告訴你。或許我可以，可能你也不想我告訴你。你知道那裏的情形比我更多，而你有權去選擇你的朋友。我現在所能說的只是：用你自己的判斷力吧！

韋：我常這樣嘗試。好了，我現在要走了。蓮娜會以為我迷失了。牧師，多謝你，請你不要告訴任何人，好嗎？

湯：韋君，請不要擔心。我會替你守秘密。如果你還要與我討論，請不要客氣讓我知道(註六)。

這整個對話可說是一個失敗，因為湯牧師未能與韋君正視這個問題。這個例子是三十多年前的例子，在美國當時白人與黑人混交仍是受到一般社會人士的歧視與批評。韋君所提的問題是切身問題，在其內心有很大的衝突，而牧師卻未能從輔導中使受導者用積極方法處理，這是很可惜的。因此我認為牧師一定要有使命感，才能收說服性的積極效果。

牧師個人的修養與道德，亦與其靈程上的成長很有關係。牧師本身的修養與人格是在輔導中能產生感染力的一環。在修養上的成熟亦表示其對輔導的動機純正。或許有些牧師爲了要避免在堂會中人事的糾紛與複雜，倒不如退到一些輔導中心或機構作輔導員，這大概是比較消極的看法及動機。有些人或許因好奇心的驅使，喜歡知道人的私生活，深入他人情感中去「尋幽探秘」以滿足其好奇心。這種動機亦值得懷疑。其次牧師的人格及道德在輔導中是很重要的。牧師能否以身作則，作他人的模範，是個很重要的事體。我在這裏絕對無意說牧師要作「聖人」，「完人」才可作輔導的工作。而是說牧師在其言行、生活上，有沒有以基督教的道德作指引。因爲在輔導的關係中，異性的受導者或由於移情(transference)或由於其他因素，很容易對輔導者產生愛慕之心。如果教牧心理輔導者自己沒有立場，在修養上、品格上及靈性上不成熟的話，會造成很多不可想像的後果。

最後，與教牧輔導者在靈性上成長有關的是他的自我了解。牧師對自己內在的軟弱及其自小在其情感深處的困擾與衝突，應有自知之明。這些在情感上未能解決的困擾，都能成爲輔導關係上的障礙，使我們沒法去解決受導者的問題。要克服自己在情緒上的困擾，這裡有兩種途徑。第一是從心理治療的方法去解決。換句話說，準備作教牧心理輔導者的牧師，可以

往心理治療者去作一個較詳細的心理分析，不但使我們自己能對自己的心理及困擾有清楚的認識，亦可藉此幫助我們克服那尚未解決的困擾。第二是從宗教的方法去解決。那就是當我們單獨與上帝面對面的時候，用最真誠的態度把自己最醜陋的一面向祂敞開，懇切流淚的求祂的憐憫。在祂豐盛的恩典之下，祂會使軟弱的成爲剛強，使創傷的得到醫治，並轉醜陋爲美善。

我喜歡下面的一首禱文，是一位無名士兵所寫的，「應允了的禱告」：

我求上帝給予我力量，使我能履行，
但我生而無力，好使我謙卑學習順服…

我求健康，使我能作偉大事業，
但我卻接受疾病，好使我作更好的事…

我求富貴，使我能快樂，
但我卻得到貧窮，好使我能有智慧…

我求權力，使我能受人的稱讚，
但我卻成爲軟弱，好使我覺得需要上帝…

我求一切，使我能享受生命，
但我卻獲得生命，好使我能享受一切…

我得不着我所求的，
但卻有我所希望的一切；

無論我的處境如何，
我那無聲的禱告卻得到應允。

我是所有人中最富足的(註七)。

如果讀者能夠深深的體會到其中的奧妙，你在靈性上的準備可達到起碼的標準了。

教牧心理輔導者除了在靈性上的準備之外，也要有在學術上與功能上(或實習上)的準備。美國教牧輔導者協會(America Association of Pastoral Counselors)在一九六四年成立之後，不但產生了會章，亦訂下了專業性的道德規律、會員的標準等。該協會所提議的會員標準可分三大類：

A. 教育上的要求：

會員在教育上的準備，應該對教牧輔導者在了解人與其存在之廣博而與經驗有關之訓練及發展上有貢獻。這種訓練應該在牧師能把其從經驗所得的理論知識，應用在對人的教牧工作環境上進行。例如學校及實習場所是彼此有關的環境。

(一)這種實習應可使輔導者獲得以下的知識：

- (甲)對人格、人格發展及人際關係上有廣泛而不同的方法與概念的了解。這包括家庭的、社會及文化的觀點。
- (乙)精通有關人格及輔導關係的理論。這在輔導過程中對受導者之內在及人際關係的動力解釋很有用處。
- (丙)能應用鑑別診斷的語言及方法。
- (丁)了解在宗教經驗上的動力及在教牧輔導中的應用。
- (戊)輔導研究的方法。
- (己)能對輔導工作有理論性的思考，從而使輔導宗教團體的整個工作有關。

(庚)能綜合在輔導工作上各種不同訓練的貢獻，使之成為有關而有用的方法，並能利用專業與專業間的合作以符合受導者的需要。

(二)以下的學習範圍對達到教育目標是很重要的：

(甲)人格與人格發展理論

(乙)人際關係

(丙)婚姻與家庭動力

(丁)小組動力

(戊)人格與文化

(己)心理治療學

(庚)宗教經驗心理學

(辛)輔導與心理治療理論

(壬)教牧職位(pastoral office)的理論，包括教牧關懷的歷史與理論。

(癸)研究方法與協助性專業的指導。

B. 在督導下之臨牀工作要求：

會員在臨牀的準備應有以下的督導，使對教牧心理輔導者在實際輔導經驗上之訓練及發展有貢獻：個人督導、小組督導、諮詢(病人背景調查)及轉介督導，婚姻輔導督導，最少有兩位不同的督導員作深度的督導，及專業性間的臨牀個案會議督導。

要成為會員，通常要有最少一百二十五小時在臨牀督導下的訓練，其時間的分配，以下面的提議作參考：

(一)百分之二十的時間(二十五小時)為個人的深度督導。在同一的督導員之指導下對同一的當事人(client)的研究。

(二)百分之十的時間為諮詢及轉介督導。

(三)百分之三十五的時間為個案督導。

(四)百分之三十五的時間為臨牀個案會議。

C. 個人治療經驗的要求：

會員最好能對其內在心理過程受過充分的個人心理治療檢查，使他能保護受導者以達到最高的果效，而不因其個人問題而有障礙。申請作為會員者將由會員小組作面談，以討論及審查申請人的資格：

(一)個人的身分及人際關係的能力，注重其個人自我的認識，個人對其內在動力的了解及其與他人關係的彈性。

(二)學術及理論上的能力。看申請人能否把行為科學與神學上的了解扯上關係，及其在理論與實踐的綜合能力。

(三)治療的能力。看申請人對教牧角色的認識，其神學觀念與角色的關係，其對人、對教會及屬靈資源在理論上的觀點與了解。

(四)對道德的承諾。衡量申請人在教牧輔導中對協會所訂的道德規律之了解與承諾，其對剝削受導者的可能性之認識，及其對自己在專業性的限度定義(註八)。

以上是美國教牧輔導者協會所提出對教牧輔導者的標準及要求。讀者如要準備自己作合乎資格的教牧輔導者，可以隨着當地不同環境及需要而作修改。

第二節 教牧心理輔導者的宗教資源

教牧心理輔導者怎樣才可以繼續不斷地長進，使其在學識、品格、技巧與經驗更能靈活及純熟地運用於輔導中呢？中國人說：「學無止境，唯勤是岸。」又說：「大學之道，在明明

德，在親民，在止於至善。」一方面說「學海無涯」，另一方面說要「止於至善」。「勤」當然是一個很適當的途徑。但這「勤」字，不但包括勤於學習，勤於發掘資料，亦指勤於運用所獲得的資料。

教牧心理輔導者如能知道怎樣去發掘宗教資源，並且能適當地運用於輔導工作上，這是成功的一個秘訣。首先我們可以問：「到底聖經在教牧心理輔導中應扮演甚麼角色？」對這個問題的答案是非常參差的。我們可以從兩個極端開始。第一個極端是認為聖經與心理輔導完全無關，在輔導的過程中絕對不必引用聖經。另外一個極端是濫用聖經的權威。例如有一位牧師勸告一位有同性戀思想及行為的男子在晚上睡覺時把聖經放在枕頭下用以「驅除邪惡的思想與夢」(註九)。有些則「崇拜」聖經，把聖經看作「幸運符」。這都是對聖經在輔導中所應扮演的角色錯誤的觀點。

奧斯(Wayne Oates)提出聖經在教牧心理輔導中有三個重要的角色，那就是診斷、教導與安慰(註十)。在診斷上，奧斯提出實例證明病人疾病的動力因素與他們所引用的聖經資料有一致性的關係。兌柏(Edgar Draper)亦有類似的觀點。兌柏從其研究中指出在精神病的診斷中，以下對病人有關聖經的問題可用作診斷的工具：誰是你最喜歡的聖經人物？你最喜歡的經節是甚麼？那一個是你最喜歡的聖經故事？病人對這些問題的答案有助於對其病狀的診斷(註十一)。

至於聖經在教導上的角色，則不但指幫助教友對經文的了解或糾正其對某經文的誤解，同時亦指在輔導中應用與問題有關的經文。至於對哀悼、殘疾、離婚、失業、破產等情況，聖經則可扮演安慰的角色。奧斯認為要選擇適當而有關的經文應用在輔導中是非常重要的。

另一方面，韋斯(Carroll Wise)注重聖經在精神病中的應用。在其所著的「精神病與聖經」一書中，引用實例指出聖經對精神健康及病態診斷和教導很有幫助。韋斯更分別討論「恐懼、焦慮與信仰」，「罪咎與饒恕」，「愛與恨」等重要題目(註十二)。他強調聖經並非要壓抑消極的情感。相反地，聖經乃在使我們把怒與恨等消極的感情發洩出來，從而建立新的關係，以達到精神及靈性健康所必經的步驟。

在一九七〇年代有保守派亞當斯(Jay E. Adams)先後出版「成功的輔導」及「輔導中聖經之應用」兩書，提倡聖經輔導(scriptural counseling)(註十三)。亞當斯主要的目的乃在排斥現代心理學原理，認為基督徒輔導者只能用聖經作為唯一的指引。他反對綜合化，把聖經與心理學溶於一爐。亞當斯的立場很顯明的與作者以「聖經及神學為體，心理學方法為用」的原則不一致。

作者對於教牧心理輔導中之聖經應用特別喜歡奧理斯比(William B. Oglesby, Jr.)及金當奴(Donald Capps)的立場與方法。奧理斯比把心理治療分為三大類型，分別以三個詞來代表：第一類是認知(knowing)，如心理分析及相互作用分析(transactional analysis)。第二類是行動(doing)，如格拉沙(William Glasser)的真實治療(reality therapy)。第三類是存在(being)，如以當事人為中心的治療(client-centered therapy)及波爾(Fritz Perl)所倡的完形治療(gestalt therapy)。奧氏認為聖經適合以上三種心理治療的目標，但存在則較認知及行動在價值上更為基要。根據他的分析及研究結論，凡是向着存在為中心的心理治療較以認知及行動為中心的心理治療，更能與聖經相吻合(註十四)。

奧氏所說的存在是指在輔導過程中輔導者與受導者間之關

係。他認為聖經乃一文獻，形式雖不同，在神學上卻有其統一性，而這統一性乃基於此存在之基本原則。人的基本問題乃在於其為罪人，需要饒恕，使能與上帝和好。這基本問題是聖經的中心。環繞着這主題，奧氏發揮其他的副題，包括有主動與自由，恐懼與信仰，皈依與反叛，死亡與重生，及冒險與拯救。每一個副題都與主題有關。在輔導過程中，可用副題所產生的作用來處理問題。例如，有關恐懼與信仰這副題，奧氏舉出一個輔導的實例，說及一位年輕已婚商人，有兩個孩子，有很好的大學教育基礎，看來好像有很好的事業前途。可是，雖然他很能幹，卻不能與同事相處，因此來求助於牧師。經過多次會談後，發現此年青人的問題起於恐懼。奧氏指出恐懼常產生逃避，把真實歪曲了，而盡力加以保護或防衛。牧師可引用聖經說明上帝的愛，甚至可進入他們所躲避及防衛之所，使受導者能探討其自己深藏於隱蔽之中的問題(註十五)。總之，奧氏利用這些聖經中的副題來處理在輔導中的不同問題。

金當奴運用聖經中的三種不同形式：詩篇，箴言及比喻去處理憂傷，婚前及婚姻三種輔導問題。例如引用安德生(Bernhard W. Anderson)以詩篇七十一篇為根據，找出哀悼的詩中的六個要素，順序為：

- (一)向上帝說話(一至三節)
- (二)埋怨(第四節)
- (三)認罪(五至八節)
- (四)請求(九至十三節)
- (五)肯定之言(十四至十六節)
- (六)讚美誓詞(十七至二十四節)

金當奴把這哀悼的詩中六個要素與顧伯勞斯(Elisabeth Kubler-Ross)對因死亡而引起的哀悼過程中的五個階段(否認與孤

立、忿怒、妥協、抑鬱、接納)比較，認為詩人對哀悼的認識與了解，遠超過顧氏對死亡與哀悼的了解(註十六)。在「詩篇」中哀悼的詩為數甚多，對安慰憂傷哀悼的人的輔導，非常有效。

其次金氏認為「箴言」可應用於婚前輔導之中，原因有三：

- (一)「箴言」對生活中的道德規範很堅決，在婚前輔導中可重申這堅決的立場。
- (二)「箴言」中的道德觀點，可引發對道德的發展及道德品格的形成的重要性。
- (三)「箴言」中的道德觀點，能使負責道德教育者對道德的責任更為注意。

牧師在婚前輔導中的責任，並非放棄其作為道德教育者的身分，亦非接受一權威性的態度，乃是要給予堅決肯定的立場去支持道德(註十七)。

最後，金氏認為耶穌的比喻可應用於婚姻輔導上，有助於對丈夫與妻子在關係上的澄清與解釋。正如史超域(Charles W. Stewart)提倡婚姻的輔導應着重於夫妻在角色上的關係(註十八)。因此婚姻輔導不應是注重頓悟，乃應注重支持。金氏亦認為在三種比喻中，將臨比喻(advent parables)如無花果的比喻，麵酵的比喻，撒種的比喻等，都是反映天國的奧秘，有助於夫妻關係的增長。相反的比喻(reversal parables)如善撒瑪利亞人，財主與拉撒路，浪子回頭等比喻，反映善與惡的相對性，有助婚姻關係上的警惕及相反相成的特質。至於行動比喻(action parables)如半夜的朋友(路十一5-8)及法官與寡婦的比喻(路十八：2-5)，反映道德上的經驗，有助於夫婦關係中所應作的決定。這三種比喻皆與婚姻輔導直接有關。

作者對聖經在教牧心理輔導中之應用，採中庸之道，不偏

不倚。牧師應靈活技巧地運用聖經，使與輔導中之問題相配合，切忌濫用。作者很同意奧比理斯及金當奴對聖經在輔導中之運用，但極不同意亞當斯以聖經為輔導中的唯一指引，而排斥現代心理學原理。金當奴對亞當斯的立場有很嚴厲的批評，認為亞當斯誤解聖經，誤用聖經並濫用聖經(註十九)。奧氏與金氏皆很注重方法，系統及技巧，如讀者能靈活運用，而非呆滯的跟從，必能達到更好的效果。

在教牧心理輔導中，除了聖經以外，禱告的另一宗教資源。有些人或許會問：「到底在輔導的情況中，禱告是否適合？」這要看甚麼情況及甚麼禱告。喜爾得納提出五項一般性的標準可資參考：

- (一)禱告應該是與上帝說話並且與事實相一致。切忌利用禱告而玩弄權威，把牧師自己的意思勉強加於受導者身上。
- (二)在禱告中，把受導者所認識及了解的靈性上的基本需要，在上帝面前提出。
- (三)當有壓抑或緊張時，應強調接納上帝及聖靈為和平、力量、安靜及團契的資源。
- (四)可以幫助受導者在禱告中盡量澄清其對困難及受苦應有的基督徒態度。
- (五)禱告的內容與形式，應與受導者的傳統及其基督徒生活的經驗一致(註二十)。作者認為在教牧心理輔導中，不但可以禱告為宗教資料，對病人，甚至垂危的病人更為有效。以下是一篇「健康禱文」，讀者可用作參考：

我們的天父上帝，
在安靜與信靠中，我們轉向你，
為了生命中的喜樂與生活，我們感謝你。

永恆的父，我們為康復向你祈求，
我們在你裏面得安息，如船在海上得安息一樣，
更如房屋安放在堅固基礎上，
知道你會給予我們身體上的健康及靈性上的勇氣，
通過醫生的知識，護士的看顧，
通過牧師的靜態與禱告，
通過我們所愛的人的愛心，
通過飲食、休息及有如新鮮空氣一般的希望，
我們的天父，我們信靠你，並感謝你在我們裏面那給予我們健康的能力。
在那依靠中，我們得堅強；在那信任中，我們得康復。
奉主耶穌基督之名。阿們(註廿一)。

作者很常用禱告來作輔導的結束，尤其是當受導者是自己的教友或基督徒時。禱告的內容常包括以下幾點：

- (一)感謝與頌讚；
- (二)饒恕與和好；
- (三)憐憫與安慰；
- (四)信心與支持；
- (五)愛心與希望；
- (六)醫治與健康；
- (七)智慧與決定。

讀者可按輔導的情況而採用一部或全部的內容。

其他的宗教資源可包括聖餐與洗禮，這對醫院或老人院病人的輔導，如能適當地施行，在神學上有很重要的意義。其次是如有需要，可介紹受導者與一些教會或團契聯絡，以恢復或開始其崇拜及宗教生活，亦可獲得一些教會人士對他的支持。

至於輔導者對教牧心理學的有關書籍及定期刊物的閱讀(註廿二)，對自己的長進亦可獲益不少。

附註

- (註一)Seward Hiltner, "Fifty Years of C P E", *Journal of Pastoral Care*, 29, June, 1975, No. 2, p.97.
- (註二)作者到普神來進修，本來打算親身向喜爾得納學習；雖然他已退休，但仍住在普林斯頓。只可惜在我來到普神之後大約一個月，他便撒手塵寰，我只能參加在普神禮堂所舉行的追思禮拜，甚感遺憾。
- (註三)J. Richard Spann, ed., *Pastoral Care*, New York & Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1951, p.30。括號內的中文是作者加插的。
- (註四)Seward Hiltner, *Counselor in Counseling*, New York & Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1950, pp.133-146.
- (註五)同上， pp.139-140.
- (註六)同上， pp.140-142.
- (註七)這禱文來處不明，是在美國南北戰爭時，一位南方聯盟的無名士兵所寫，由作者譯為中文。
- (註八)*American Association of Pastoral Counselors Manual*, 1965-1966, pp.18-20。
- (註九)Wayne Oates, *The Bible in Pastoral Care*, Westminster Press, 1953.
- (註十)同上。
- (註十一)Edgar Draper, *Psychiatry and Pastoral Care*, Englewood Cliff, Prentice-Hall Inc., pp.66 8, 可參考第六章註十七的例子。
- (註十二)Carroll A. Wise, *Psychiatry and the Bible*, Harper & Brothers, 1956.
- (註十三)可參考 Jay E. Adams, *Competent to Counsel*, Nutley, N. J.: Presbyterian & Reformed Publishing Co., 1972; 及 *The Use of the Scriptures in Counseling*, Grand Rapids: Baker Book House, 1975. 前者已有中文翻譯。
- (註十四)可參考 William B. Oglesby, Jr., "Pastoral Care and Counseling in

Biblical Perspective", *Interpretation*, Vol. 27, pp.307-326.

- (註十五)William B. Oglesby, Jr., *Biblical Themes for Pastoral Care*, Nashville: Abingdon, 1980, pp.78-113.
- (註十六)Donald Capps, *Biblical Approaches to Pastoral Counseling*, Philadelphia: The Westminster Press, 1981.
- (註十七)同上， pp.98-146.
- (註十八)Charles W. Stewart, *The Minister as Marriage Counselor*, rev. ed., Abingdon Press, 1970, 第七章。
- (註十九)Donald Capps, *Biblical Approaches to Pastoral Counseling*, p.104.
- (註二十)Seward Hiltner, *Pastoral Counseling*, Nashville: Abingdon, 1976, pp.193-194.
- (註廿一)Russell L. Dicks, *Who Is My Patient: A Religious Manual for Nurses*, The Macmillan Co., 1941。亦可在同上書第194頁找到。
- (註廿二)可參考本書後的參考書目，選一些自己喜歡的作開始。其中一些定期刊物如：
「教牧關懷雜誌」(*Journal of Pastoral Care*)。
「教牧心理季刊」(*Pastoral Psychology*)等。
對教牧輔導者非常有幫助。

第十二章 教牧倫理

在美國的精神病與健康聯合委員會(Joint Commission on Mental Illness and Health)所主持的一個全國調查中，被訪問的二千四百六十人中有14%是曾經因為情緒或心理問題而求助於輔導。在這些求助者中有42%是找牧師，其餘的則去求助於社會、教育或精神健康的機構，家庭醫生、精神病專家或心理學專家(註一)。可見牧師在心理輔導中的重要性。

在另一報告中顯示，牧師所負責的輔導中，45%是婚姻問題，17%是代溝問題(父母與兒女的衝突)，10%是少年犯罪問題，8%是老年問題，9%是稍為嚴重的精神及情緒困擾，另外有11%是醉酒問題(註二)。在這個研究報告中反映出一般在美國的牧師所負責的輔導問題。作者在美國牧會所輔導的問題與那報告有類似，只是很少輔導酗酒問題。原因是作者所接觸的範圍很少有酗酒問題，另一方面作者認為一些戒酒機構如隱名酒徒(alcoholics anonymous)對戒酒的輔導更專門而有效，因此如有這類的問題，多作轉介。

以上兩個研究報告中顯示教牧人員對輔導的機會較任何一專業人士為大，並且所涉及的問題亦甚廣。無論牧師有沒有接受過心理輔導的訓練，我們總會遇上這類問題。問題是當牧師參與輔導工作時，在輔導上的訓練固然重要，但在倫理的觀點與實施上同樣重要。以下從三方面來討論教牧倫理。首先從中國人的角度來看倫理；然後從基督教的立場看倫理；最後提出一些教牧心理輔導者的道德守則作參考，並加以討論。

第一節 中國的倫理觀念

倫者，人倫也，是人與人之關係的意思。理者是所遵循合理的原則。因此倫理可簡單地解釋為在人際關係中所互相遵守的合理原則。中國人喜歡把人際關係分為五類：君臣、父子、兄弟(或長幼)、夫婦、朋友，此之謂五倫。以五倫為開始，透過三親、九族，而至「四海之內皆兄弟也」的大同世界。因此我國的倫理關係精密，亦包羅萬有。

孟子曰：「后稷教民稼穡，樹藝五穀；五穀熟，而民有育。人之有道也。飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之；使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。……」(註三)。孟子清楚說明，為了要使人民有別於禽獸，必要施行教化。因此聖人特別使契擔任司徒之職，教人做人的道理：使他們明白父子要有親愛的感情，君臣要有相敬的禮義，夫妻要有內外之分別，長幼要有大小的次序，朋友要有誠信的友誼。要盡人倫之道，則要實踐這關係中的原則。

在本書第三章已提到孟子相信人有其與生俱來的道德性。正如孟子所說：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也……」(註四)。

在儒家所建立的倫理關係中，可包括家庭倫理(父子、夫婦、長幼)，社會倫理(朋友)及國家倫理(君臣)。在家庭倫理中，不但注重有親，有別及有序等原則，儒家亦注重孝悌之道。孔子認為孝乃「德之本也」，是一切德行的基礎或開始。因為父母對兒女真可說是恩重如山，正如「詩經蓼莪篇」謂：「父

兮生我，母兮鞠我，附我畜我，長我育我，顧我復我，出入腹我。欲報之恩，昊天罔極。」父母對子女的養育、照顧、關懷，實在是無微不至，因此儒家很注重孝道。孔子謂在盡孝中，必須有敬。故子游問孝，孔子說：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養，何以別乎？」(註五)。孟子更用反面說明甚麼是不孝。孟子答覆公都子說：「世俗所謂不孝者五：惰其四肢，不顧父母之養，一不孝也；博奕，好飲酒，不顧父母之養，二不孝也；好貨財，私妻子，不顧父母之養，三不孝也；從耳目之所欲，以爲父母戮，四不孝也；好勇鬥狠(或作狠)，以危父母，五不孝也」(註六)。

儒家常把孝悌並論，例如孔子說：「弟子入則孝，出則悌。」所謂悌是指行動上的守則與規範。後輩跟着長輩後邊行便是「悌」了。如「徐行後長者，謂之悌。」是與尊敬及次序有關。

家庭倫理是社會倫理的基礎，正所謂家齊而后國治，國治而后天下平。儒家忠恕之道是社會倫理的中心。曾子談及「吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎，與朋友交而不信乎，傳不習乎？」在人際關係中，忠信及忠恕之道是基本的倫理標準。換言之，推己及人，「泛愛衆而親仁」，那就是「己所不欲，勿施於人」的道理，與耶穌所說：「你要人怎樣待你，你也要怎樣待人」有很相似的意思。

在國家倫理中，儒家很注重君主立下榜樣作人民的模範。如孟子說：「君仁莫不仁，君義莫不義」(註七)，是上行下效的原則。至於君臣間之倫理關係，從孟子告齊宣王的一段話中表達得很清楚。孟子說：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎」(註八)。假如國君把臣子看作手足，盡心愛護；臣

子就會把國君看作心腹，竭力保衛。假如國君把臣子看作犬馬，絕不重視；臣子便會把國君看作過路人，毫不關心。假如國君把臣子看作泥土、亂草，隨意踐踏；臣子便會把國君看爲強盜、敵人，切齒痛恨。這與君臣有義的道理相一致。

第二節 基督教的倫理觀念

作者在這裏絕沒有意思對基督教倫理學作系統性詳細研討，只想在這裏很簡單的從兩個不同的角度來看基督教的倫理觀念：第一是從上帝在人類歷史中的統治來看；第二是從人的本性來看。首先，讓我們從上帝在人類歷史中的統治來看基督教倫理。在二十世紀的一些著名的神學家如巴爾特(Karl Barth)，畢魯納(Emil Brunner)及潘可法(Dietrich Bonhoeffer)都肯定地強調上帝的統治在基督裏顯示出其對基督徒生活的唯一基礎。因此基督教的倫理只能建立於上帝在基督裏道成肉身的基礎上，而不能建基於理智或良心上。

巴爾特在「教義學」(*Church Dogmatics*)中清楚說明上帝的恩典藉着基督作爲上帝與罪人之間溝通的橋樑，使信徒不但獲得以基督爲中心的新的品質及生命，並且使由罪人而組成的教會的罪得到赦免。基督徒的生命乃因信稱義所結出的果實，應該在家庭、國家及經濟制度中實踐(註九)。

至於潘可法更因參與謀殺希特拉而死於納粹的手下。在其獄中所寫的信及其「追隨基督」(*The Cost of Discipleship*)一書中，強調信徒在生活中應付出很高的代價，切忌把恩典看爲下賤的便宜貨(cheap grace)(註十)。

瑞士神學家畢魯納在其「神聖的命令」(*The Divine Imperative*)一書中，根據改革宗的傳統來看基督教的道德。他肯定那創造及拯救的上帝繼續的統治。因上帝的統治是動力的及

不斷更新的，所以基督教的道德並非一系列的規條，乃是以「愛」作為基督徒生活的道德基礎。畢魯納的主要思想是：神聖的命令乃指在道德上是好的，而其道德性則在於對上帝統治的信賴(註十一)。

其次，我們要從人的本性來看基督教的倫理觀念。人的本性是非常複雜的。作者在第三章亦曾稍為從孔、孟的立場來看人性，但基督教對人性的看法與孔、孟不一樣。從聖經的立場看來，人是照着「上帝的形像」造的，分享有上帝的「神聖」，但因背叛上帝而「墮落」，以使人性滲雜在「神聖的」與「墮落的」之中，混淆不清。尼布爾雷諾(Reinhold Niebuhr)在所著的「人的本性與命運」中從人的本性來看社會的政策。認為社會政策應盡量發揮人性中的「神聖的」部分，使其對鄰舍的愛得以實踐；但另一方面則要限制因「墮落的」部分所能引起的集體的或自我的利益所造成的衝突，以維持地上的正義。這便是尼氏按着人性的實際情況而建立的基督教倫理(註十二)。

尼氏的兄弟尼布爾理查(Richard Niebuhr)則從人的內在心理觀點看基督教的倫理。他認為人是相關的(relational)，感情的(affectional)及回應的(responding)動物。人的行動是從其心中的信任與效忠而產生。因此道德的選擇乃其對至真、至善之信任的回應。「所謂道德乃人對上帝在人類歷史中作為創造者、審判者、拯救者的行動所引發出對其鄰舍的忠實與信任的行爲」(註十三)。

作者把基督教的倫理簡化，從現代人的立場，用兩個不同的角度來看基督教的倫理。第一個是人對上帝的；第二個是人對人的。這與耶穌所說最大的誡命一致。「你要盡心、盡性、盡意、盡力、愛主你的上帝；其次是愛人如己。」這誡命可作為基督教倫理的中心。

第三節 道德守則

我們已在理論上簡單的討論了中國的倫理觀念及基督教的倫理觀念。現在要具體的提出一些作為教牧心理輔導者應遵行的道德守則，並把美國教牧輔導者協會之道德守則(code of ethics)(註十四)介紹如下：

第一原則：一般性

教牧輔導者不但相信上帝，也重視個人的尊嚴與價值。因此為了大眾的利益要維持在此專業中的責任與道德。在執行專業中，要重視道德、社會與宗教的標準。

第二原則：專業的執行

在一切專業事務上，教牧輔導者應維持對公眾的保護及對此專業的促進。

- (甲)教牧輔導者應適當地代表其與個人及機構或組織在職業上的關係。
- (乙)教牧輔導者為了要使他們所服務的人的利益，而用他們的知識或專業性的組織，不應以不正當的手段去獲取其個人的利益。
- (丙)會員應清楚地代表其在會員中的某一程度，而按照在該程度上的限制而執行輔導工作。
- (丁)教牧輔導服務中的廣告應該是尊嚴的，正確的，客觀的及敘述的，盡量避免吹噓與品評。
- (戊)介紹教牧輔導中心時應準確而有尊嚴。
- (己)收費的辦法要清楚。
- (庚)轉介不應收費。

(辛)有關當事人的紀錄應存放在安全地方，以保持秘密。

(壬)避免向當事人對同事或其他專業人士的毀謗。

第三原則：對當事人的關係與守密

(甲)在輔導進行中，教牧輔導者應在專業的基礎上維持其對當事人的關係。

(乙)不作不真實的承諾。

(丙)對當事人的宗教信仰應小心謹慎處理。

(丁)不與當事人有不道德的性行爲。

(戊)當事人的書信或文件來往，絕對守密。

(己)在督導及訓練的關係上亦應遵守同樣的道德守則。

第四原則：與教會的關係

教牧心理輔導者應維持與其教會或宗教團體活躍的關係。當協會的會員被其教會或宗教團體開除會籍時，其在協會中的會員資格亦應重新被審查。

第五原則：專業間的關係

教牧輔導者在其社區中，應與其他專業人士彼此合作。

(甲)教牧輔導者應維持專業間的關係，並了解在臨牀諮詢及轉介中，發展這關係的重要性。

(乙)教牧輔導者應注意當事人整個健康的需要，因此應與有關健康專業人士有聯繫。

(丙)鼓勵參與在社區中有關專業性的組織及活動。

(丁)不應用不正當的手段從其他專業人士中“奪取”其當事人而給予特別的輔導。這種爭取或號召的手段是不道德的。

第六原則：專業上的發展

教牧輔導者應繼續不斷的進修，使其在專業上得到長進。例如參加協會的討論及工作，或與其他教牧輔導者及協助性的專業人士彼此促進在專業上的長進。

第七原則：出版及溝通

教牧輔導者應把其個人的意見與其宗派及專業組織之出版及公開言論分開。

(甲)教牧輔導者應溝通宗教與健康及治療宣教事工間的關係。

(乙)有關出版或文字宣傳，應以謙遜、忠誠為原則。一切誇張及吹噓皆為不道德的行爲。

(丙)除非受董事會授權，會員不應代表協會發言。

第八原則：不道德的行爲

會員應維持其高度的道德水準。如違反了道德的守則，協會有權警告，甚至取消該會員的資格。而該會員亦可循正確的途徑上訴，使協會可重新審查。

有關道德的問題是非常複雜的，其水準亦很參差的。中國的教牧心理輔導者，最好能有彼此切磋，商討及研究的機會，以達到一個適合中國教牧人員的道德標準。作者只能簡單的分別從中國人的立場看倫理觀念，並以現代人的立場看基督教的倫理觀念，最後提出一些教牧心理輔導者的道德守則，以供讀者參考。讀者可按其教會或宗派的背景，及當地的社會及文化因素而適當的運用。

附註

- (註一)Richard V. McCann, *The Churches and Mental Health*, New York: Basic Books, Inc., 1962, p.69. 該研究是在一九六〇年的統計。
- (註二)同上, p.70.
- (註三)「孟子, 滕文公上, 新譯四書讀本」第330—301頁。
- (註四)「告子上」, 同上, 第444頁。
- (註五)「論語, 爲政」, 同上, 第62頁。
- (註六)「孟子, 離婁下」, 同上, 第401頁。
- (註七)同上, 第385頁。
- (註八)同上, 第384頁。
- (註九)Karl Barth, *Church Dogmatics*, New York: Scribner's, 1949-1962. 可參考第二卷第二部及第三卷第四部有關倫理的部分。
- (註十)Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, New York: Macmillan, 1963.
- (註十一)Emil Brunner, *The Divine Imperative*, New York: Macmillan, 1937.
- (註十二)Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 2 vols, New York: Scribner's, 1941, 1943. 中譯本「人的本性與命運」, 基督教文藝出版社出版。
- (註十三)Waldo Beach & H. Richard Niebuhr, *Christian Ethics*, New York: The Ronald Press Co., 1973, p.535。
- (註十四)*American Association of Pastoral Counselors Handbook*, 1981。

附錄一：諮詢調查表 (受導者資料紀錄表)

華盛頓教牧輔導中心

地點_____ 日期_____

姓名_____ 電話(工作)_____

地址_____ (住宅)_____

出生日期_____ 結婚日期_____ (選下列一項)

宗教派別_____ 是否成員_____ 單身 _____

配偶姓名_____ 同居 _____

受養者(姓名, 年齡, 關係)_____ 已婚 _____

_____ 第一次 _____

_____ 第二次 _____

兄弟姊妹姓名及年齡_____ 分居 _____

_____ 離婚 _____

教育背景(學校, 學位, 日期等)_____ 寡婦/鰥夫_____

現在職業(職位名稱, 工作種類, 薪金等; 如少於一年, 填寫以前職業) _____

醫生姓名_____ 目前服用藥物_____

如何知道本輔導中心(選一或填上姓名)

牧師 _____ 醫生 _____

朋友 _____ 電話簿 _____

家庭 _____ 其他 _____

以前有沒有接受過心理輔導?(與牧師或醫生等, 何時?) _____

扼要的指出欲與輔導者所討論的困難或問題 _____

輔導者簽名_____ 日期_____