

# 台灣青少年的道德信念： 社會依附的影響

吳明燁

東吳大學社會學系

周玉慧

中央研究院民族學研究所

本研究運用實證資料描述台灣青少年的道德信念，並從社會依附的觀點檢視家庭與學校之影響。由於華人對於道德的傳統思維和西方社會不同，我們將道德區分為「私德」和「公德」兩層面，並主張台灣青少年的道德信念傾向「私德重於公德」的傳統模式。實證資料的來源為中央研究院社會所執行之「台灣青少年成長歷程研究」(Taiwan Youth Project)，該計畫採問卷調查方法，以長期追蹤方式，蒐集台灣青少年成長歷程中之個人、家庭與學校資料。本研究結果大致上支持涂爾幹之社會依附觀點。在家庭依附方面，我們發現親子之間的親近性與家庭凝聚力都有助於增強青少年道德信念；至於學校依附的影響力則只限於師生親近性，班級凝聚力並未達到顯著水準。最後，我們針對本研究在理論、方法及實務方面的應用與限制提出討論。

關鍵詞：青少年、道德信念、社會依附、家庭凝聚力、學校依附

## Moral Beliefs of Adolescents in Taiwan: Impacts of Social Attachment

Ming-yeh Wu

*Department of Sociology, Soochow University*

Yuh-Huey Jou

*Institute of Ethnology, Academia Sinica*

This study investigates the moral beliefs of Taiwanese adolescents and examines how such beliefs may be associated with adolescent attachment to family and school. On the basis of Chinese cultural tradition, we conceptualize morality as having two dimensions—a private sphere and a public sphere—and argue that Taiwanese adolescents tend to have firmer beliefs in private-sphere morality than in public-sphere morality. The empirical data used to examine the hypotheses derive from the Taiwan Youth Project, a longitudinal survey study conducted by the Institute of Sociology, Academic Sinica. Consistent with Durkheim's social attachment theory, our findings confirm the positive impact of family attachment on both private and public spheres of morality. The findings indicate that either parent-child closeness or family cohesion is likely to strengthen adolescent moral beliefs. Hypotheses about school attachment are only partially supported, however. Attachment to school-teachers but not attachment to one's class is found to be positively associated with adolescents holding firm beliefs in morality. The study concludes with a discussion of its theoretical, methodological, and pragmatic implications as well as its limitations.

*Keywords: adolescent, moral belief, social attachment, family cohesion, school attachment*

## 一、前言

最近，「道德教育」受到前所未有的重視。先有中國大陸企業家擔心「兒皇帝」接班人太過自我，希望他們接受「道德教育」，以致道德培訓的課程大為流行；接著日本政府宣佈道德教育計畫，考慮把道德課程變成一門正式學科並設置專任的道德教師，積極加強中小學生的道德教育，這項計畫雖然未能順利實現，但已喚起亞洲國家對於道德議題的討論；台灣許多大型企業也強調品格與道德是他們挑選員工的首要條件。企業家張榮發先生更創辦「道德月刊」，以免費發送的方式推廣道德教育，從預訂活動的熱烈情況可見社會大眾關心道德問題，並渴望下一代接受道德教育的陶冶。遺憾的是，這些年社會學界對於道德議題的研究與論述甚少，因此面對這一股「道德重整」的風潮，目前似無較大規模的實證資料可以檢視台灣新世代的「道德」水準，也提不出足夠的研究成果來說明青少年道德水準的影響因素。

「道德教育」並非現代社會的新議題。一百年前，當歐陸國家遭逢社會轉型而出現脫序問題時，涂爾幹(Emile Durkheim)(2006)就已強調「道德教育」的重要性，他認為道德不僅是社會成員之間「善的義務」，也是社會團結必要的紀律；就像神經系統之於生物體的功能，道德將原本「各司其職」的個人與群體連結在一起，如果這個社會神經系統失靈，個人與社會都將陷入生存危機。在涂爾幹的眼中，道德具有社會整合功能，是人與社會之間的黏合劑，更是重整當時歐洲社會秩序的主要依繫。一百年後的今天，人類再度遭遇社會轉型的考驗，我們的生活重心從「個人—組織」轉移到「個人—個人」的關係脈絡，面對的不再是個人如何融入組織的問題，而是自主自決的公民如何互異共存的挑戰(Inglehart and Baker 2000)，人們對於道德的看法也當然迥異於前。

一個強調「義務」的社會，道德規範的重要性是無庸置疑的。但對於講求「差異」與「表現自我」的當代社會而言，每個人看事情都

從自己的需要出發，代表公共利益的道德還有什麼意義呢？爲什麼現代教育還強調道德的重要性呢？的確，現代公民社會的道德觀已隨著社會變遷而產生了質變，道德不再被視爲權威的象徵或個人的義務。人們之所以接受道德教育，關心的焦點在於遵守道德律則後，個人會變成什麼樣的人，可以得到什麼樣的好處，而不再是爲了道德的崇高性；更直接地說，現代道德教育的主要功能在於培養公民的「德行」，這些德行的養成不僅可以提升個人的能力，更有助於人際關係之和諧，而和諧的人際關係一方面可以增進公共利益，另一方面可以透過合作使自己的能力更爲卓越（沈清松 1998）。總而言之，道德做爲現代公民的德行，已不再是「規範」的代名詞，而是「能力」的指標，尤其在自主自決的公民社會，協商取代義務成爲社會互動的主要形式，道德能力更形重要，這應該是現代企業挑選人才時特別重視品德的原因，也是目前研究道德議題的主要意義。

道德是一種能力，我們如何認定並進而檢測它呢？社會科學對於道德的論述雖然不少，卻各有各的觀點(Shelton and McAdams 1990)。以過去二、三十年累積的研究成果來看，延續 Lawrence Kohlberg 理論觀點的心理學研究可稱是道德研究的主流，他們從「正義觀」與「階段論」爲道德定位，把道德視爲個體對於正義的認知，並透過「兩難情境」(dilemmas)的推理過程，來判斷一個人的道德能力（黃光國 1998）。相對於心理學家從認知層面來確認道德的能力，社會學家承襲涂爾幹的觀點，關心「如何判斷對錯」的問題，認定道德來自社會學習，傾向從社會化的結果加以論斷，關心的問題乃屬於「判斷對錯的社會標準」。這兩種不同的觀點雖然各有發展的歷史，但是到了 Kohlberg 後期的研究中似乎出現了一點交集的可能性：他開始接納涂爾幹的觀點，不再否認團體文化比個人的推理能力更有助於道德發展 (Snarey and Pavkov 1991)。因此，本研究整合道德認知與社會化的觀點，將道德進一步定義爲一種符合年齡之社會能力，視道德爲人們將社會標準內化後滋生出來的能力。這種社會能力可從外顯行爲是否符合道德標準而加以判斷，也可以從探討內在信念而獲知。由於行爲表

現經常受到情境因素的影響而隱藏或改變，而內在信念相對較為穩定與持久，更能反映一個人深層的價值判斷體系，本研究以「道德信念」做為檢測的焦點，研究結果可以整合涂爾幹和Kohlberg兩種理論觀點，做為後續道德實證研究的參考架構。

從社會化的觀點而言，個人的道德信念乃是社會價值投射所產生的個人信念，具有濃厚的文化特色。西方的道德觀，包括涂爾幹和Kohlberg的理論在內，獨尊「理性」的普遍原則，講求公私分明的紀律，並且刻意排除私人感情作用。但是，這一套以「公德」為核心的道德信念用在華人社會卻不十分適合，因為我們的人際關係網絡重視以孝道為核心往外推移的「差序格局」，道德信念並不是「正義原則」之下「一視同仁」的，反而是有著「為誰著想」考量下的「利他原則」（楊中芳 2001；葉紹國 1996）。所以，一般華人總是先實踐「私德」，再視能力向「公」邁進。顯然的，中國人的道德能力除了「公德」之外，「私德」恐怕是更重要的面向。若要探討台灣新世代的道德信念，必須先提出一張符合他們角色地位且適合華人文化的道德清單，而且這張清單既要凸顯文化獨特性，又最好能具備和西方研究典範對話與比較的基礎，因為唯有比較才能看清自己的困境（黃光國 1998）。

道德既然是社會學習的結果，那麼家庭與學校這兩個早期與持續的社會化機構就具有舉足輕重的影響力。依據涂爾幹(2006)的論辯，孩童必須體驗以下兩種經歷之後，才會發生道德意識。首先，他必須從社會互動中發現自我的有限性，或人我之間的界線，才會把自我往外推移，進而將他人包含到自我裡面來；其次，也是最重要的，他必須在互動中產生對那群體的依戀，這種依戀才會使他甘於捐棄一些自私自利的原始動機，轉而為他人或群體著想。所以，良好的互動經驗和情感依戀可說是道德社會化過程中兩個重要的動力。遺憾的是，過去有關道德社會化的討論不乏從涂爾幹社會依附的觀點著眼，但多停留在哲學概念的思辯，缺乏實證資料的考驗。

本研究以台灣青少年為研究對象，參考華人道德理論，提出一份

既能對應儒家文化之「私德」，又能包含西方「公德」的道德清單，並運用貫時性的量化資料，採取涂爾幹的社會依附觀點，檢視家庭與學校這兩個親密團體，如何影響青少年的道德信念。青少年階段正是邁向成人角色的關鍵時期，道德發展逐漸成熟，以他們為研究對象，一方面可以洞察年輕世代的社會能力，了解他們如何界定自己與他人或群體之間的依存關係，另一方面，道德信念反映一個人對於社會規範的認同程度，從成年之前的社會化經驗著手，有助於我們為日益嚴重的社會失序現象提出可能的解釋方向與預防之道。

具體而言，本研究的主要目的有二：(1)以儒家的倫理觀為藍圖，描述台灣青少年的道德信念及發展狀況；(2)從社會依附的觀點，比較分析家庭與學校這兩個社會化機構對於青少年道德信念的影響。

## 二、文獻回顧

「道德」是社會規範體系中十分重要的部份，也是一個人判斷自己關係之是非對錯的社會標準。從個人的層面來說，判斷原則最初多半建立於「利己」的考量，對自己有利的就被視為是對的，反之則是錯的，很少人不是從自身的利益來判斷身外事務的是非對錯，這種「利己主義」被認為是人性的一部份。不過，社會學家認為「利他」是一種普遍存在的社會心理現象，人類除了利己行為之外，也有「為他人付出」(living for others)或「幫助他人」(helping others)的利他傾向，否則社會就不可能存在了(Von Der Haar 2005)。那麼，「利他」和「利己」這兩個狀似對立的心態如何並存呢？涂爾幹以「社會依附」的概念來說明兩者之間相依相存的關係，並視之為道德的重要元素（涂爾幹 2006）。他認為一個人在追求自我利益的過程中，不會只有行動主體內的活動（向心活動），必然會向外流溢（離心活動），並和那些有助於我們實現個人目標的社會群體（例如：家庭、學校、社區或國家等）產生聯繫，進而發生感情。這種依戀於外在事物的狀態具有利他的傾向，因為任何有害於我們依戀對象的事物或活動，都會

令我們感同身受。漸漸地，我們所依戀的外在對象，變成了我們內在組成的一部份，利己主義鑲嵌著利他傾向，而利他主義蘊涵著利己傾向，兩者相互依存於我們的認知系統，久而久之成為我們判斷人際關係與群己互動之是非對錯的基礎。從涂爾幹的觀點來看，道德之所以存在，乃繫之於人與人以及人與所屬群體之間緊密的依存關係。人們怎麼看待道德問題正反映人與社會之間如何劃界與維持連結的現象。所以，一個人對道德的看法不僅僅顯露他對於社會規範的認同程度，更深層地反射出他的「社會我」，或者說社會世界被他心靈接納的程度。

### （一）西方的道德思維：以「正義」為基礎的義務與紀律

基本上，現代西方世界對於道德的看法受自由主義的意識形態所支配，因為自由主義向來是西方民主社會最具宰制性的思想。自由主義對於道德有兩項基本的主張：「正義原則」與「最小道德觀念」，並且堅信兩者並存所建立的公共規範，最能包容各種可能的差異，進而維持差異中尋求統合的力量（林火旺 1994）。否則，不同價值的衝突，將使社會渙散而不能共同生活。

「正義」是最優先的原則，因為自由主義認為道德規範的目標不在於消極地限制個人的自主性或消弭個人的差異性，反而是為了增進社會成員之間的互惠性與相互性，進而積極地保障個人的自由，只有「正義」才能黏合各式差異，進而維持一個社會合作的體系。在「正義原則」下，每個人都應該擁有最廣泛與平等的基本自由，但為了克服先天資質和後天資源之差異所產生的不平等待遇，社會制度還應該保障最低階級者獲得較佳的利益，這正是「相同案例，平等對待，不同案例，異其對待」的分配原則（張福建 1991）。舉例來說，搭捷運的乘客都有相同的搭車權益，但在人潮擁擠的捷運車廂內，遇到「老弱婦孺」的乘客，必須讓座，不能先到先坐，否則就違反「正義原則」，將被視為缺乏道德的行為。

其次，自由主義強調「最小道德觀念」，主張道德規範只適用於

限制（也可以說是「保障」）個人在公共領域的活動，不能擴及至非公共領域，否則就是妨害個人的自主性了。例如：一個人在家可以隨自己喜愛的方式抽煙喝酒，卻不可以在公共場所抽煙，也不可以酒後駕車。這樣的道德概念只局限於「公德」，並不涉及個人的私德，是一種相當個人主義式的思維。在這種公私分明的思維之下，對他人或群體，表現出符合道德的行為是一個社會成員的自律義務，而非情感緣故，既不可因私害公，亦不可因公害私。

綜而觀之，西方社會的道德信念是環繞著「公德心」，強調個人對陌生人與集體利益應有的德行。然而，這樣的道德思維和講究「人倫」、重視「私德」的儒家思想相去甚遠，難怪以正義公德為基調的華人道德研究，引起許多的質疑，其中「正義」的文化普遍性及其做為道德判斷的原則性更是學者辯論的焦點（馬慶強 1998；黃光國 1998；楊中芳 2001）。

## （二）華人的道德思維：以「人倫」為基礎的積極義務

華人社會因重視「孝道」而講究「差序格局」的家庭倫理觀，和西方追求「理性」與「公私分明」的社會正義觀是兩套不同的處世哲學，由此產生的道德信念也就有所差異。不過，黃光國(1998)認為兩者並非扞格不入的兩種意識形態，只要掌握兩者間微妙的差異，仍可以相互比較。他分析兩套道德思維之深層結構後，將社會正義觀所追求的「公德」歸根為「消極義務」（或可稱之為「消極性的道德」），是強制人不做那些「錯」的事，違反的話，會被視為缺德；一個人在遵循「公德」之餘，倘若還能實踐「積極性的道德」，也就是去做「對」的事，那麼會被稱許為美德。因此，西方社會的道德信念是以「公德」為核心的，著重於不做那些對他人及社群不利的事。

相較之下，家庭倫理觀的道德比較重視家人與親人之間的「積極義務」，雖非排除個人對公領域的「消極義務」，卻是把它放在較為次要的地位。值得特別一提的是，儒家倫理和正義觀所主張的義務有其對象上的差異。對於中國人而言，消極與積極的區別並非以行為可

能帶來的後果為劃分基礎，「為誰著想」與「為誰負責」才是主要的考量（楊中芳 2001），而最具優先性的積極義務是「孝道」，其次才是依親疏遠近向外推移而必須具備的德性（黃光國 1998）。相對於西方的個人主義思想，中國人一向把「自己」的界線畫在家人和非家人之間，將自身和家人視為一體，頂多再向外延伸至熟識的人或所屬的團體（馬慶強 1997），由此區隔出「公」與「私」的分際。一般人因為能力有限，必然優先實踐「守本分」和「盡孝道」等私德，行有餘力再向家人以外的對象擴散。義務實踐的範圍越大，個人的道德成就也就越高，所謂「誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」正是這個道理。因此，中國人的道德信念是以積極實踐「私德」為先，再向上發展「公德」，澤及更大的社群。由於重視私情，中國人的道德觀常常允許徇私走後門或因私廢公的行徑，而被批評為民主社會的絆腳石，也因此不少崇尚自由主義的年輕人並不認同「私德重於公德」的傳統道德觀（林火旺 1994；黃光國 1998）。

台灣青少年成長於多元文化刺激且與中國文化逐漸斷裂的社會結構之下，傳統的儒家文化對他們還有多少的影響力，的確啓人疑竇。加上，九〇年代政府開始大力推動的教改內容，十分強調主體與差異等概念，無意中開啓了後現代風潮，這對於公民社會所強調的群體生活的道德基礎不僅沒有幫助，還可能產生顛覆作用（汪宏倫 2006）。這些客觀形勢令人想像台灣新世代的道德觀處於劇烈變動之中。不過，許多實證研究顯示社會價值觀的變遷不如想像中的全面性與一致性，那些附著於悠久的傳統文化的價值觀，往往透過盤根錯結的集體連結，而得以代代傳承，並沒有與社會變遷的腳步並行（Inglehart and Baker 2000）。蔡勇美和伊慶春(1997)分析台灣民衆的家庭價值觀，就發現那些屬於個人取向的婚姻觀改變很多，但是以孝道為基礎、屬於集體取向的家庭價值觀則依然持續。以年輕世代為樣本的研究也有相同的發現，而且更具體地指出台灣青少年在兩性關係的思想與行為方面較其他華人社會更為開放，但孝順父母的想法仍然相當強烈（李元墩 1998）。因此，我們推論台灣青少年雖然受到多元文化衝擊，但是

儒家「私德重於公德」的道德觀仍持續發揮其根深柢固的影響，以致年輕世代的道德信念仍是以「私德」（而非「公德」）為主，尤其與孝道有關的道德信念依然歷久不衰。

### （三）青少年階段的道德發展與基本德行

青少年階段的重要特徵不僅在於生理與認知發展日臻成熟，更在於社會角色的轉變。發展心理學家將道德視為一種社會認知能力，並認為道德層次依認知發展而逐漸升高，當個體進入青少年階段，他的抽象式與假設性的思考能力增強，加上與同儕互動的經驗增多，更擴展了他對於社會關係的多元與複雜的想像(Jaffe 1998: 23-25)。所以，青少年不像兒童只知一味地遵從社會提供的「標準答案」，而會嘗試在多元與衝突的社會關係中，學習是非善惡的判斷標準。根據 Kohlberg 的理論，青少年的道德發展正由「循規期」邁向「自律期」，兩個階段的差異在於個體對於「正義」的理解能力不同。「循規期」的道德判斷是以社會上多數人的看法（例如：校規或法律）為標準，對他們而言，這些標準就是正義的象徵；到了「自律期」，正義提升為「普世價值」（例如：人權、平等或尊嚴等），不受限於實體的對象或成規（萊斯、道格[Rice and Dolgin] 2004）。因此，青少年後期（約 17 至 20 歲）的道德認定(moral identity)或道德信念(moral belief)已趨向穩定，往往被視為推估青少年邁入成年階段時，能否進入利社會(prosocial)軌道、成為一名好公民的重要指標(Damon and Gregory 1997; Eisenberg et al. 1995)。

現代公民需要具備哪些基本的德行呢？柏拉圖提出四種德行：智慧、勇敢、節制與正義，並認為智慧、勇敢、節制三者的調和就是正義，「正義」可說是諸德之德，即使到當代，西方道德哲學家仍以「智、義、勇、節」此四樞德為重要德目（鄔昆如 1991, 2007）。例如 Vincent Jeffries (1998)的研究雖以正義(justice)、節制(temperance)、堅毅(fortitude)、博愛(charity)與睿智(prudence)等五大德目定義美德，在分類與名詞使用上與柏拉圖的四德目有些出入，但本質及涵蓋的內

容其實是相同的。以「智、義、勇、節」四樞德為基礎，自由主義強調正義感、容忍(toleration)、合理性、平等尊重與守法重責等核心德行，所以民主社會的公民必須在真正平等的條件下，遵守法律限制下的自由，才稱得上負責任的公民（王意茹 1998）。相對於西方的四樞德，華人傳統文化則以「禮、義、廉、恥」四維與「忠、孝、仁、愛、信、義、和、平」八德為個人修身綱領。東西方重視的德目雖因意識形態與倫理觀而頗有出入，整體範圍仍具極高的重疊性，惟每項德目包含的內涵相當豐富，常因教育的對象不同而各有焦點，更可能因時代變遷而改變重視的焦點。

尤煌傑(2003)以網路調查方式歸納出台灣民衆重視的德目，衆多德目之中，最受重視的首推「誠信」，其次依序為「仁愛」、「正義」、「少私寡欲」、「孝悌」、「明智」等。基於本研究前述關於中西道德思維之比較與分析觀點，正義與孝悌是仁愛於公與於私的表現，以仁愛取代正義做為一項基本德目，正可彰顯華人重視私德的倫理觀；少私寡欲與西方四樞德之節制所指相同；明智則接近智慧，強調在自己的工作崗位上發揮最大的貢獻。以上誠信、仁愛與節制加上明智形成的四德目是現代台灣民衆重視的道德項目，也是目前道德研究實證操作時可選擇的分類立足點。但本研究的對象是青少年，明智的道德內容如果縮小至負責任，指對自己角色的承擔與守分，更能符合不同年齡階段的道德能力。因此，本研究以仁愛、負責、誠信與節制四項，做為檢視台灣青少年道德信念的基本德目。

那麼，以現代社會重視的這四項基本德目來看的話，「私德」與「公德」兩層面所對應的具體道德行為各是什麼呢？由於道德乃日常生活的行動準則，人們日常生活中的常態情境與行為才是道德研究的主軸，「兩難情境」或「矛盾情境」雖有特殊意義但畢竟不是青少年日常生活的主要經驗(Shelton and McAdams 1990)。因此，我們嘗試以上述四項基本德目為經，再以社會角色與生活版圖做緯，構思青少年道德清單的藍圖。以「私德」來說，青少年的主要角色是學生和子女，道德的內容主要環繞著這兩個角色；而「公德」涉及的是比家庭

和學校更大的外圍團體與陌生人群，由青少年生活版圖中經常性的活動（例如：交通、娛樂等）著手，比較能夠反映出真實的生活圖像。就「仁愛」德目而言，「老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼」應為中心思想之展現，而孝順父母或友愛手足等行為屬於私德，幫助老弱婦孺則屬於公德。「負責」德目著重於對自己的角色負責，做為一個學生，按時上課、認真完成課業是為私德，而守法重紀律則為公德。「誠信」德目展現正直勇敢的情操，待人處事不欺不妄，於「私」為不做欺瞞父母家人的事，於「公」則為不做欺瞞社會大眾的事。至於「節制」德目意指對慾望的控制與忍耐，故私德為潔身自愛不濫交，公德則為謹守本分不侵犯陌生人的權益。我們認為，青少年對這些基本道德行為的看法，正可以反映出這一代台灣年輕世代的道德信念。

#### （四）社會依附：家庭與學校因素

對於個人而言，道德是一種約束和限制。那麼人類為什麼願意接受這樣的束縛呢？文化制約是最常見的答案，舉凡性別角色期望、宗教陶冶及城鄉差別都是研究道德行為或利社會行為者(prosocial behaviors)經常引用的觀點(Bierhoff 2002)。但是，涂爾幹認為真正的答案是人類對於社會的依戀，對那些層層把我們包圍在內的群體的依戀。他以孩童初入學校的經驗為例，說明個人的有限性與社會生活帶給人們的幸福感，以及這些經驗如何讓人們願意脫離孤立封閉的個人世界，主動進入群體，接受道德規範的引導。涂爾幹和其他道德論說最大的不同，在於他重視道德滋生的根源，而非促成道德養成的外部壓力。他認為父母或老師經常用懲罰的方式來矯正孩童不道德的行為，表面上看起來有用，實際上對道德信念的增進是無益的，因為懲罰只對維持道德的權威性有效，對於孩童內心那份道德信念的滋生或增長是沒有作用的。換句話說，道德是個人對於團體依戀而自願接受它的約束，並非嚴教厲管就可以達成目標。所以，重要他人如父母與師長教導孩童時，必須啟動並加強他們對所屬團體的連結與依戀，使其自願

將「社會」納入自我的體系中，才能對道德的增進有所助益，否則孩子做了對的事情可能只是爲了避免懲罰，而非在乎事情之對與錯。

如何讓自我與社會結合呢？涂爾幹強調在團體生活中教導社會規範的意義，並指出家庭和學校是個人與社會之間最重要的中介團體，在這兩個團體中，孩童容易自然地把自己融入群體，從而肯定社會的功能。認知發展論雖然重視道德推理的過程，但 Kohlberg 在他後期的道德研究中，也承認把道德教育的重點放在個人所屬的團體文化比強調個人本身的推理能力，更有助於道德發展(Snarey and Pavkov 1991)。因此，道德信念的培養雖然與個體的認知能力有關，但社會團體中的互動經驗更具有舉足輕重的影響力。

家庭和學校是青少年最直接與經常互動的群體，也是關係最密切的社會團體。從社會化的觀點比較家庭的影響力，Denise B. Kandel (1986)認爲父母在價值觀與內在信念對於子女的影響深遠且無法被其他社會化機構所取代，儘管青少年喜歡參考同儕的意見，但對於重大事情的決策，還是會聽從父母的建議。這可能和父母的角色有關，一方面子女認知到父母的權威，相信父母的判斷比較可靠(Smetana 1988)，另一方面，親子之間往往有比其他社會關係較強的「禍福相倚，榮辱與共」的感情（羅國英 1996）。如果親子之間維持親密而溫暖的關係，子女可以安心、自由地挑戰自我的有限性，試探道德的尺度，進而建立成熟的道德信念。近年的實證研究也確實發現，除了親子互動外，家庭凝聚力(family cohesion)也有助於提升青少年的道德思想(Jeffries 1998; White 2000; White and Matawie 2004)。這些以青少年爲對象的研究發現，說明了父母及家人之間的親密關係對這個階段孩子的重要性，也顯示道德能力的培養與提升緊緊於孩子對父母與家庭的依附關係。當然，各種教育階層的父母抱持不同的子女教養觀，可能影響道德社會化的成果，亦是不容忽略的考量（吳明燁 2000）。本研究將從青少年與父母的親密關係（親子親近性）及其與家人間的緊密連結程度（家庭凝聚力）兩個層面，來測量青少年與家庭間的依附程度。

除了家庭之外，學校大概是青少年最重要的道德養成所了。台灣青少年的學校經驗有兩個與西方不同之處。首先，學校生活以班級為基本單位，這個同儕朝夕相處加上導師監督的親密團體，對青少年的影響非常直接且重要(Wu and Lei 2006)，可說是學校生活中社會互動的主要場域。其次，台灣升學競爭激烈，學生留校的時間很長，導致同學之間的關係既緊密又緊張，所以班級不像家庭是一個純粹互惠的團體，它有著複雜的本質，因而導師經營班級的方式以及師生的互動關係，顯得格外重要。以國中學生為對象的實證研究也的確發現老師對學生的支持與肯定會讓學生產生安全感(Jou and Hsieh 2004)。因此，班級感情緊密、師生關係良好，則班級有如家庭，可以成為道德試煉與養成的場所；相反的，如果班級的經營以追求成績為導向，缺乏正面與溫暖的互動，在過度重視競爭的氛圍下，道德發展反而受到壓抑。尤其學校是青少年接觸最頻繁也最深入的公共領域，老師的示範作用及營造的班級關係都深深地影響著公德的認同。過去道德研究討論學校或教師角色時，大多著重於教學方法與課程發展兩方面，很少著墨於師生互動與班級關係的影響（Huang 2001；楊正誠 2006）。本研究將從青少年與導師的互動關係（師生親近性），以及與班上同學間的緊密連結程度（班級凝聚力）兩個層面，來測量青少年對學校的依附程度。除了從社會依附的觀點討論學校的影響外，本研究亦將比較家庭和學校在青少年階段對於道德發展的影響，以彌補目前實證研究文獻之不足。

綜而言之，本研究從社會化的觀點以及公民社會對於德行的定位，將道德視為一種社會能力，並嘗試運用實證資料回答兩個主要問題：(1)在多元文化衝擊下，青少年世代的道德信念，呈現何種樣貌？是否仍保留著華人家庭倫理觀之下「私德重於公德」的道德模式？以及對應於仁愛、負責、誠信與節制四項基本德目，青少年的道德信念呈現哪些類型？(2)家庭和學校是道德社會化的重要機構，青少年對於這兩個團體的依附是否有助於道德信念水準的提升？父母和老師在青少年道德社會化的歷程中，是否扮演重要角色？

### 三、研究方法

#### (一) 研究資料

本研究旨在檢驗家庭與學校社會化經驗如何影響青少年的道德信念。爲了控制相關因素彼此之間的因果關係，我們使用長期追蹤研究資料。這份由中研院社會所研究群主持，名爲「台灣青少年成長歷程研究」的貫時性資料（計畫編號：AS-93-TP-C01），係以固定樣本每年定期調查的方式進行，問卷內容包含家庭、學校與社區三大主軸，調查對象爲台北縣市（城市）和宜蘭縣（鄉村）當時（2000年）就讀國中一年級的學生，採「多階層叢集抽樣法」，共抽出81班，合計2,890位學生，完成有效問卷2,690份（台北縣市爲2,097人，宜蘭縣爲593人）。該計畫自2000年開始迄今已蒐集七波的資料，前三年的完成率均達95%以上，惟第四年開始，因爲升學分流的緣故，樣本追蹤較爲不易，完成率逐年稍降。<sup>1</sup> 這項追蹤資料的調查對象以學生爲主，並包括其父或母及國中階段的導師。

高三學生即將完成中學教育，象徵青少年階段進入尾聲，準備迎接成年階段的來臨，可說是道德發展的轉捩點或成果驗收的適當時機。此份追蹤資料特別於2005年進行的第六波問卷調查，亦即學生高三階段時，測量了學生的「道德信念」和家庭依附與學校依附等變項。因此，我們以高三階段（第六波）的學生報告做爲最主要的資料來源。家庭背景、個人特質以及價值觀等基本資料則採國中階段的資料（第一至三波）。

由於追蹤研究難以避免樣本流失的問題，加上研究重點之一爲師生互動關係對道德信念的影響，因此本研究之分析資料以第六波調查

---

1 詳細情形，請參考中央研究院社會學研究所「青少年追蹤研究」網站，網址<http://www.typ.sinica.edu.tw/>。

時仍在學校就讀的學生樣本為基礎，再合併第一至三波國中階段的資料，合計樣本數為 1,724 人，其中性別分布（男性占 50.1%，女性占 49.9%）趨近母體，而台北縣市樣本約占七成(72%)。

## （二）變項測量

為了釐清父母與老師在青少年道德社會化的過程中所承擔的任務，本研究檢視社會依附對於道德信念的影響時，以青少年的「道德信念」為依變項，家庭依附與學校依附為自變項，並控制青少年個人特質、家庭背景與社會價值觀等因素之影響。以下說明各類變項的測量方法。

### 1. 道德信念：私德與公德

如前所述，我們把道德區分為私德與公德兩個層面，並以仁愛、負責、誠信與節制為四項基本德目，每項德目各以二個青少年日常生活中常見的行為做為對應私德與公德的指標，以反向問法（如果和你同年齡的人發生以下的行為，你覺得他有沒有錯？答項依序為沒有錯、只有一點錯、當然錯與無意見），測量受訪者對於這項道德行為的是非判斷。基本上，任何一項德目所涵蓋的行為種類均十分龐大與複雜，並非一篇論文得以窮究。本研究所列舉的道德清單係在各項德目之下，以青少年階段的社會角色與日常活動做為抽選道德行為的立足點，再以行為涉及之對象為自己熟識團體或陌生人為界，區分為私德與公德。這樣的列舉方式比較可以避免立足點不同所產生的偏誤。對應於各德目之道德行為及調查結果詳列如表一。

根據本研究的調查結果（參見表一），青少年在四項違反私德的行為中，確認「不孝順父母」、「翹課、逃學」、「擅用父母的簽名或印章」或「發生性行為」是「當然錯」的比例分別為 82.0%、71.7%、52.4%與 35.6%；至於公德部分，受訪青少年認為「不讓座給老弱婦孺」、「插隊」、「不遵守交通規則」或「盜用軟體」是「當然錯」的比例依序是 62.4%、57.3%、55.2%與 32.0%。

「私德」信念與「公德」信念的測量各包含對應的四項指標行

表一 道德行為的調查結果(%)

德目：道德行為（採反向問法）	沒有錯	只有一點錯	當然錯	無意見
<b>私德</b>				
仁愛：不孝順父母	.7	11.2	82.0	6.1
負責：翹課、逃學	2.6	15.6	71.7	10.1
誠信：擅用父母的簽名或印章	3.9	30.2	52.4	13.5
節制：發生性行為	13.3	21.6	35.6	29.5
<b>公德</b>				
仁愛：不讓座給老弱婦孺	2.8	26.1	62.4	8.7
負責：不遵守交通規則	2.0	31.6	55.2	11.2
誠信：盜用軟體	10.0	38.7	32.0	19.3
節制：插隊	2.6	32.1	57.3	8.0

為，為確保測量品質，我們在資料統計分析之前，先以驗證性因素分析(confirmatory factor analysis)檢驗兩者的概念效度，並根據黃芳銘(2004)與邱皓政(2003)建議的鑑衡標準作為本研究模型適配度良好與否的判準。刪除回答「不知道」者之資料後，分析結果顯示 $\chi^2$ 值達顯著水準( $\chi^2 = 52.08, df = 15, p < .001$ )，雖然 $\chi^2$ 除以自由度的比值略大於3，但包括RMSEA在內的指標均一致顯示模型適配情形良好(RMSEA為.048, GFI = .99, AGFI = .97, NFI = .98, CFI = .98, CN = 509)，私德或公德所屬之四項道德行為的因素負荷量皆達顯著水準，私德之標準化係數分布在.55至.59( $p < .001$ )之間，公德之標準化係數分布在.59至.70( $p < .001$ )之間。因此，本研究使用道德清單中的八項行為來測量私德與公德，其測量效度是達到可接受之水準的。惟，因素分析的結果也發現私德與公德之間的相關係數高達.85；換言之，私德與公德之間存在某種的關聯性，值得進一步探討。

接著，我們針對以上各項道德行為（反向問法）之判斷情形予以計分，受訪者回答「當然錯」的，表示他對於該項道德行為的信念十分確定，計分為1，其餘答項（包括：沒有錯、只有一點錯、不知道）為0。<sup>2</sup>兩個變項的得分各為四項對應德行之累加分數，介於0至4

2 本研究亦曾針對(0、1)的計分方式進行確認性因素分析，分析結果與僅刪除「不知道」之答項的分析結果極為相似。

分，分數越高表示該類道德信念越強。

## 2. 社會依附

學校和家庭是最主要的道德社會化機構，父母與老師扮演重要他人的角色，加上本研究強調溝通互動與內聚力所引起的內在影響，因此捨棄過去文獻經常使用的管教控制概念，而從親近性與凝聚力來掌握社會依附的意義。主要的自變項源自於家庭依附與學校依附兩個面向。以下說明各變項的測量方式與題目。

### (1) 家庭依附

親子親近性：我們分別使用兩個題目測量親子之間的親近性，使用的題目是「不想讓別人知道的事，會讓爸爸／媽媽知道嗎？」（爸爸和媽媽分別調查），再以兩題的平均分數代表親子親近性，分數越高表示親近性越高（介於 1 至 4 分）。樣本的調查結果顯示親子親近性之平均分數為 2.14。西方社會推崇支持性與情感性的親子溝通，認為透過交心與分享等親近性，父母得以將內在的價值信念傳遞給子女 (Jeffries 1998; White 2000; White and Matawie 2004)。而我們未依循西方學者的作法，從溝通行為來測量親近性，是因為台灣父母比較偏好立竿見影的直接管教方式，而非這種細水長流的溝通或講理方式，如果有的話，也多僅見於教育階層較高的家庭（吳明燁 1998）。為避免代表性問題所帶來的誤差，我們直接詢問子女願不願意讓父母獨享他們的秘密。這樣的作法雖然無法獲知父母的作為，但頗能反應子女對父母的信任與依賴。

家庭凝聚力：「家庭凝聚力」是指家庭成員彼此之間感受到穩定而緊密連結的程度，調查題目係參考 FACES III (Olson et al. 1985) 修改而成。本研究使用以下四個敘述，測量青少年的反應：(1) 做決定時家人會彼此商量；(2) 當有家庭活動時，我們家每個人都會參加；(3) 我受到挫折時，總可以從家人那裡得到安慰；(4) 當我需要幫忙或忠告時，我可以依賴我的家人。經因素分析顯示，以上四項歸屬於同一個因子，而信度係數 (Cronbach's alpha) 達 .86。四項的平均分數（介於 1 至 4 分）越高，顯示青少年感受到的家庭凝聚力越強。樣本的平均分數

為 2.80。

### (2)學校依附

師生親近性：由於老師的地位不若父母那麼不可取代，所以測量親子親近性的題目並不適用於測量師生之間。我們改用以下三個敘述的題組，來測量青少年的反應：(1)我和老師不親近；(2)我的老師對我有幫助；(3)我的老師關心我。其中第一個敘述為反向題，經重新編碼後進行因素分析，分析結果顯示三項全都歸屬於同一個因子，而信度係數達.75。三項的平均分數（介於 1 至 4 分）越高，表示師生親近性越高。樣本的平均分數為 2.86。

班級凝聚力：如同家庭凝聚力，「班級凝聚力」是指同班同學彼此之間感受到穩定而緊密連結的程度，量表題目共四題：(1)我們班的同學總會互相幫助；(2)我不喜歡與班上同學交往；(3)我們班的同學相親相愛，猶如一家人；(4)我們班的同學彼此之間有時候不太合作。第(2)與(4)經反向編碼後，進行因素分析與信度檢定，結果顯示以上四題均歸屬於同一個因子，而信度係數達.70。四題合計之平均分數（介於 1 至 4 分）越高，表示班級凝聚力越高。樣本的平均分數為 2.87。

### 3. 控制變項

相同年齡的青少年雖處於同一個道德認知階段，但無可否認的，由於性別、個人內在能力及生活環境不同，道德發展的結果也會有所差異（萊斯、道格 2004）。因此，本研究將同時考量青少年個人特質及其家庭、學校與社區等結構因素之影響，並將這些因素視為控制變項。各控制變項之測量方式說明如下。

(1)性別：編碼為虛擬變項，女性為 1，男性為 0。

(2)城鄉別：本研究樣本包含台北縣市和宜蘭縣兩地學生，故定義台北縣市為城市，編碼為 1，宜蘭縣為鄉村，編碼為 0。此為虛擬變項。

(3)宗教信仰：亦為虛擬變項，有信仰編碼為 1，無則編碼為 0。

(4)合作性格：一個人的社會性傾向除了受到社會化經驗的影響外，也和他的性格息息相關。基本上，自我中心的人(egoist)很少把他

人納入自我的世界裡，相反的，喜歡與人合作的人比較願意服從社會規範並融入團體(Jeffries 1998)。我們使用下列三個敘述的題組測量「合作性格」：1.我喜歡跟朋友分享一些事情；2.我寧願與朋友一起做事，而不喜歡一個人去做；3.我喜歡參加一個溫暖而友愛的團體。經因素分析顯示，以上三項歸屬於同一個因子，而信度係數達.64。四項的平均分數（介於1至4分）越高，顯示青少年越具有合作性格。樣本的平均分數為3.19。

(5)學校類型：本研究假設學校是道德社會化的重要團體之一，所以學校屬性與學生在校表現都須予以考量。台灣的教育分流從高中階段開始，分為一般高中與高職，亦有少部分就讀專科；此變項的資料主要來自於受訪學生在第四波調查（即高一時期）時所回答之高中落點，重考生則運用第五波資料補進。我們將之編碼為虛擬變項，一般高中為1，其他為0。統計結果顯示，樣本中就讀一般高中者占48.95%。

(6)成績滿意度：如前所言，台灣升學競爭十分激烈，同學之間的關係既緊密又緊張，緊密的關係有助於培養道德信念，緊張的關係則適得其反。由於學業成績是造成同學之間關係緊張的主要原因之一，本研究以學生對於成績的滿意程度為測量指標，並假設成績滿意度高的青少年，道德信念較強。測量題目是問高三階段的學生：「你對於在班上的成績滿不滿意？」答項由「很不滿意」（1分）至「很滿意」（5分）。統計結果顯示，樣本的平均分數為2.78，也就是介於「不滿意」至「普通」之間。

(7)父親教育程度：親子之間價值觀的傳承及相似性一直是家庭社會學的研究重點。有趣的是，親子之間的相似性並非價值觀本身而是價值歸因，並且是透過父母支持與引導的行為才能夠達到的(Whitbeck and Gecas 1988)，而支持與引導的親職行為通常是高教育階層父母才會採用的（吳明燁 1998）。換句話說，教育階層高的父母比較有可能將其道德判斷傳遞給子女。因此，本研究控制父親的教育程度，並將之區分為國中或以下、高中（職）或專科，以及大學或研究所三類。

資料來源係以學生回答的第三波資料為主，若出現漏答現象則追溯第二波資料填補之。調查結果顯示父親教育程度屬於較低之兩類的人數均超過 40%，父親是大學或以上程度者約占 15%。在進行分析時，設成兩個虛擬變項，以國中或以下為 0，另兩類為 1。

以上關於本研究的樣本特質及主要變項分布情形整理如表二。

### （三）缺失資料的處理

由表二可知，本研究所使用的變項資料基本上缺失情形相當少。但過去已有一些研究指出，若直接將含有缺失值的資料整筆刪除，可能造成結果與模型估計上的問題（Rubin 1987；蔡明璋 2004；Peng et al. 2006），因此資料插補(data imputation)，特別是多重插補法(multiple imputation)的使用就具有相當的重要性。雖然資料缺失的情形不嚴重，但為了確保研究結果不會因為缺失值的緣故而發生偏誤，本研究使用 SAS 統計軟體中的 MI 指令進行十次插補，求出各次插補資料之變項平均值、標準差及變項間之兩兩相關，並將此十個結果合併進行多元迴歸分析。我們也採取整筆刪除含有缺失值的資料進行相同的分析，以比較插補前後之異同。兩種分析方法的研究結果顯示，資料插補前後在結果上並未出現明顯差異，由此可知本研究所使用的原始資料具有相當之可靠性。不過，為了呈現研究資料較完整的面貌，本研究有關多元迴歸分析的部份仍採取插補後的結果進行說明。

## 四、研究發現

本研究的主要目的在於運用實證資料，分析台灣青少年的道德信念及發展狀況，並探討社會依附的影響。首先，我們依研究結果分兩部分描述台灣青少年道德信念的分布情形：(1)依「私德」與「公德」之區別，比較道德信念強度；(2)依 Guttman scale 之計分方式，將道德信念區分為四種類型，藉以檢視「私德重於公德」的傳統道德模式是否仍在？其次，採取多元迴歸分析法，分別考驗「私德」與「公德」

表二 樣本特質及主要變項分布(N = 1,724)

變項名稱	次數	百分比	平均數	標準差	調查時間	未答人數
樣本特質					國一	0
性別						
0.男性	860	49.9				
1.女性	864	50.1				
城鄉別					國一	0
0.宜蘭縣	467	27.1				
1.台北縣市	1257	72.9				
宗教信仰					高三	1
0.無	879	51.0				
1.有	844	49.0				
合作性格(1-4)			3.19	.52	國三	16
學校類型						2
0.職業科或專科	879	51.1				
1.高中	843	49.0				
成績滿意度(1-5)			2.78	.82	高三	0
父親教育程度					國一	52
1.國中或以下	727	43.5				
2.高中(職)或專科	707	42.3				
3.大學或研究所	238	14.2				
主要變項						
私德(0-4)			2.42	1.22	高三	0
0		7.2				
1		17.2				
2		25.8				
3		26.4				
4		23.4				
公德(0-4)			2.07	1.37	高三	0
0		16.5				
1		21.1				
2		21.9				
3		20.2				
4		20.3				
親子親近性(1-4)			2.14	.74	高三	38
家庭凝聚力(1-4)			2.80	.64	高三	0
師生親近性(1-4)			2.86	.53	高三	0
班級凝聚力(1-4)			2.87	.47	高三	4

的影響因素。爲了避免多元共線性對於迴歸分析產生的影響，我們先針對主要變項進行簡單相關分析，結果顯示除了私德與公德之間的相關係數稍高(.55)之外，各變項的兩兩相關係數均在.35 以下（參見附錄一），無須刪除任一自變項。最後，我們考慮「私德」與「公德」之間的關聯性，再以多元迴歸分析法進行事後分析(post-hoc analysis)，資料分析結果依序說明如下。

## （一）道德信念之分布

### 1. 私德與公德之比較

從本研究提出的道德清單來看，台灣青少年無論是私德或公德的信念都不強。平均而言，四項違反私德的行爲當中，只確認 2.42 項是「當然錯」（標準差爲 1.22），確認率僅達六成，如果以 100 分爲基礎計算，這項得分剛好及格而已。尤其，私德確認度低者，即指那些沒有確認任一項違反私德行爲是錯的（占 7.2%）或只確認一項是錯的（占 17.2%），合計約占 25%（參見表二），人數近四分之一，值得特別注意。

至於公德方面，受訪者確認的項目平均也僅有 2.07 項（標準差爲 1.37），確認率約達五成，公德確認度低者，也就是四項都不確認的（達 16.5%）或僅確認一項的（占 21.1%），合計爲 37.6%，所占的比例超過三成；不過，公德確認度極高，也就是四項都確認的人，也高達 20.3%（參見表二）。可見，青少年的公德信念呈現頗爲兩極化的現象。

爲了確定青少年之私德與公德信念是否有強度上的差異，我們以 t 檢定的統計方法考驗兩者的平均數差異（私德爲 2.42，公德爲 2.07）。統計結果顯示，根據本研究所提出的道德清單，台灣青少年的私德信念較公德信念堅定 ( $t = 11.744, p < .000$ )，這項初步發現與「私德重於公德」的文化模式是一致的。

### 2. 道德信念的類型

爲了進一步檢視新世代的道德信念是否依「私德重於公德」的文

化模式發展，我們依 Guttman scale 之計分方式（即以「確認公德行為者理應先確認私德行為」為前提），將每一個德目下受訪者對於私德行為與公德行為的回答整理為四種類型，分別為：「雙德兼備型」（既確認私德又確認公德）、「私德型」（只確認私德）、「缺德型」（兩者都不確認）與「矛盾型」（不確認私德卻確認公德）。由於「私德重於公德」的模式是指同一個德目之下，受訪者確認私德行為（例如：孝順父母）的優位性高於公德行為（例如：讓座給老弱婦孺），是一種由內往外推移的路徑，所以「雙德兼備型」與「私德型」都符合這個模式；相反的，確認公德行為卻不認同私德行為者，雖然也可以稱之為公德型，但其道德信念是與「私德重於公德」的思維互相矛盾的，故本研究稱之為「矛盾型」。

根據我們的道德清單的統計結果（表三）來看，受訪者對於「仁愛」、「負責」與「誠信」等三德目的確認情形都符合「私德重於公德」的模式，複製係數(Coefficient of Reproducibility)均達.90 以上，只有「節制」一項例外，但也達到.8917。在「私德重於公德」的量表記分模式下，「仁愛」德目的確認程度最高，其「雙德兼備型」與「私德型」合計的比例高達 82.0%；「負責」德目的符合程度也相當高（71.7%）；「誠信」與「節制」兩項則相對較低（分別是 52.4%與

表三 道德類型之次數分布(N = 1,724)

道德類型	德目			
	仁愛	負責	誠信	節制
缺德型	244 (14.2)	309 (17.9)	727 (42.2)	550 (31.9)
私德型	405 (23.5)	463 (26.9)	445 (25.8)	187 (10.8)
雙德兼備型	1009 (58.5)	773 (44.8)	458 (26.6)	427 (24.8)
矛盾型	66 (3.8)	179 (10.4)	94 (5.5)	560 (32.5)
複製係數	.9872	.9654	.9818	.8917

註：括弧內數字為百分比。

35.6%)，尤其「誠信」德目出現「缺德型」的比例高達 42.2%，而「節制」德目則以「矛盾型」的比例居高（占 32.5%）。

綜合而言，台灣青少年在西方文化的衝擊下，對於道德的信念仍呈現「私德重於公德」的傳統模式，只有「節制」德行較為例外。這也可能表示台灣青少年對於「節制」的道德思維比較傾向西方自由主義，因為本研究「矛盾型」的定義係針對儒家「私德重於公德」的文化模式而言的，就其本質而言乃指德行之實踐應以公領域為主，而非私領域，這樣的看法其實是雷同於西方「最小道德觀」的思維。此外，「誠信」與「節制」兩德目出現「缺德型」的比例相當高，代表年輕世代對於「誠信」與「節制」所對應的公德或私德均無堅定的看法，值得特別重視。從年輕世代的道德信念來看，儒家傳統思想中有關「仁愛」與「負責」的德行是持續被肯定的，但是有關「誠信」與「節制」的看法則較為消極與分歧。

## （二）道德信念之影響因素

接下來，我們採用多元迴歸分析法檢視「私德」與「公德」的影響因素。為了比較社會依附對於私德與公德之影響有無差異，我們使用相同的預測模型，模型內除了家庭依附（「親子親近性」與「家庭凝聚力」）及學校依附（「師生親近性」與「班級凝聚力」）兩類變項之外，還包括一組控制變項（青少年的「性別」、「城鄉別」、「宗教信仰」、「合作性格」、「學校類型」、「成績滿意度」與「父親教育程度」）。以下分別說明「私德」與「公德」的分析結果（參見表四）。

### 1. 「私德」信念的影響因素

在私德信念方面，迴歸分析結果（表四第二欄）顯示所有預測變項合計的解釋率將近 12%（ $R^2$  值為 .1152， $F$  值為 18.56， $p < .001$ ）。而在所有達顯著水準的變項中，親子親近性、家庭凝聚力與師生親近性的影響力相對較大（ $B$  值分別為 .35, .47 和 .64），換句話說，青少年自認與父母或老師越親近，或家人之間的凝聚力越高，則私德信念越

表四 私德與公德之多元迴歸分析(N = 1,724)

	假設模型						後設分析模型					
	私德			公德			私德			公德		
	B	s.e.	β	B	s.e.	β	B	s.e.	β	B	s.e.	β
性別 (女= 1)	.41	.14	.07**	.84	.18	.11***	.07	.12	.01	.57	.15	.08***
城鄉別 (台北= 1)	-.39	.17	-.05*	-.37	.23	-.04	-.24	.15	-.03	-.11	.19	-.01
宗教信仰 (有= 1)	.09	.07	.03	.13	.09	.03	.04	.06	.01	.07	.08	.02
父親教育 (高中職專= 1)	-.22	.07	-.07**	-.12	.10	-.03	-.18	.06	-.06**	.03	.08	.01
父親教育 (大學以上= 1)	-.33	.11	-.08**	-.21	.14	-.04	-.24	.09	-.06**	.01	.12	.00
高中分流 (高中= 1)	-.01	.07	-.00	-.10	.09	-.03	.03	.06	.01	-.10	.08	-.03
成績滿意度	.05	.05	.02	-.06	.07	-.02	.08	.04	.04	-.10	.06	-.03
合作性格	.03	.07	.01	.09	.09	.02	-.01	.06	-.00	.07	.08	.02
親子親近性	.35	.05	.17***	.23	.07	.09***	.26	.04	.13***	-.01	.06	-.00
家庭凝聚力	.47	.10	.13***	.39	.13	.09***	.31	.08	.09***	.07	.11	.01
師生親近性	.64	.13	.12***	.60	.17	.09***	.41	.11	.08***	.15	.14	.02
班級凝聚力	-.03	.08	-.01	-.04	.10	-.01	.05	.06	.02	-.07	.08	-.02
公德/私德				.40	.02	.51***	.68	.03	.54***			
F	18.56***			8.38***			73.44***			60.50***		
df	12,1711			12,1711			13,1710			13,1710		
R <sup>2</sup>	.1152			.0555			.3583			.3151		

\*\*\* p < .001, \*\* p < .01, \* p < .05

強。本研究假設家庭與學校依附有助於增強青少年的道德信念，以上的研究發現顯然支持了此項假設。不過，另外一個測量學校依附的變項——班級凝聚力，並未與私德有顯著的關聯性，與研究假設不符合。顯然的，做為青少年親密的社會團體，班級有著不同於家庭的性質與意義，緊密的同班關係未若家人關係得以提升青少年的道德信念。

本項分析結果也顯示各項控制變項中，性別、城鄉別及父親教育程度均與青少年的私德信念具有關聯性。詳言之，青少年的私德信念比青少男來得強（B 值為.41， $p < .01$ ）、宜蘭縣青少年的私德信念比台北縣市青少年來得強（B 值為-.39， $p < .05$ ）；令人驚訝的是，父親受過大學以上教育或高中教育的這兩群青少年和那些父親最多只受過國中教育的比較起來，私德信念強度反而低（B 值為-.33 和-.22， $p < .01$ ）。這是否意謂著受過高等教育的父母比較不重視私德教育，或是對於私德問題另有不同的見解，有待進一步研究。

## 2. 「公德」信念的影響因素

關於公德信念部份，多元迴歸分析結果（表四第三欄）顯示所有預測變項合計的解釋率僅約 6% 左右（ $R^2$  值為.0555，F 值為 8.38， $p < .001$ ），低於針對私德信念的解釋率。雖然模型的解釋力不高，但親子親近性、師生親近性及家庭凝聚力等社會依附變項與公德信念之間的正向關聯性仍達到顯著程度（B 值分別為.23, .60 和.39），班級凝聚力的影響力則不顯著。本研究關於社會依附影響公德信念之假設獲得部分的支持。

控制變項方面，只有性別一項達到顯著程度，青少年不僅私德信念較強，公德信念也比青少男來得強（B 值為.84， $p < .001$ ）。至於城鄉與父親教育程度等影響私德信念的變項則與公德信念較無關聯性。比較而言，居住地之城鄉差別及父親的教育程度對於青少年的私德信念有獨立的影響力，對於公德信念則無。

### （三）後設分析

涂爾幹的道德論述是立基於「公德」的概念，而本研究比較中西文化之差異後，將道德區分為「私德」與「公德」兩面向，並假設社會依附對於這兩面向均具有正面的影響力。透過上述實證資料分析，我們發現台灣青少年的道德信念大致符合「私德重於公德」的模式，而社會依附影響道德信念的假設雖然獲得支持，但是研究模型對於「私德」的解釋力明顯高於「公德」，加上我們以驗證性因素分析法考驗測量效度時發現私德與公德之間的相關係數高達.85（請參見「變項測量」一節），因此，本研究在回答原定之研究問題後，進一步考驗「私德」與「公德」之間的關聯性，希望有助於釐清台灣青少年道德發展的歷程與脈絡。

首先，我們將「公德」信念強度加入「私德」的假設模型，進行多元迴歸分析。分析結果（表四第四欄）顯示後設分析模型的整體解釋率達到.3583（F 值為 73.44， $p < .001$ ），與假設模型相比，提高了 24%。後設分析結果也發現，除了性別及城鄉別之外，其他在假設模型檢定中顯著的自變項均維持顯著。也就是說，控制公德信念的關聯性之後，社會依附變項與父親教育程度對於私德信念仍具有獨立的影響力。

我們運用相同的方法考驗「公德」的後設分析模型，分析結果（表四第五欄）顯示整體解釋率達到.3151（F 值為 60.50， $p < .001$ ），與原先的假設模型相比，增加了將近 26%，而私德信念越強的青少年，公德信念也越強（B 值為.68）。值得注意的是，在加入私德信念之後，性別的影響力仍然顯著，但是親子親近性、家庭凝聚力及師生親近性等社會依附因素的效果則全部變成不顯著。

綜合後設模型（表四第四與五欄）與假設模型（表四第二與三欄）的分析結果，我們發現社會依附對於公德信念的影響是透過私德信念的中介作用；也就是說，親子親近性、師生親近性或家庭凝聚力增強了青少年的私德信念，進而提升公德信念。

## 五、結論與討論

道德是一套判斷群己關係之是非對錯的社會標準。透過社會調查資料之分析，我們得以探查個人認知與社會標準之間的差距，進而獲知特定社會群體的道德水準。然而，道德的面向相當多元，顯現的方式也不一而足，很容易造成測量不一致的現象，所以研究發現之想像與應用必須考量研究對象，以及測量方式的特性與產生的限制。以下先討論本研究的主要發現，說明可能的貢獻，再指出研究限制及未來研究方向的建議。

有鑑於華人的道德思維與西方文化不同，本研究將道德區分為「私德」與「公德」兩層面，並以成長於多元文化刺激下的台灣青少年為對象，運用量化資料分析方法，檢視道德信念的分布，再從涂爾幹的社會依附的觀點，探討家庭與學校如何影響道德信念之發展。從本研究所列舉的四項德目及分析結果來看，台灣新世代的道德信念呈現分歧的現象並具有以下特色：(1)私德重於公德，即使受到西方文化的洗禮，台灣青少年的道德行為仍以家人、朋友或熟識團體而非陌生人為優先對象，可見，青少年的道德思維中仍存有傳統的意識形態；(2)仁愛、負責、誠信與節制四項德目中，青少年最肯定的是仁愛，其次是負責，誠信與節制則相對居末。這些研究發現與華人社會講究以孝道為先、由內至外等「差序格局」之倫理觀是相當符合的，畢竟，在中國人的倫理關係網絡中，守本分與盡孝道是一個人最基本的道德義務，即使在社會變遷急遽、傳統價值觀受到挑戰的現代，仁愛與負責仍是青少年道德信念的核心。這也呼應了 Ronald Inglehart 與 Wayne Baker (2000)對於文化變遷的看法以及過去的實證研究發現（蔡勇美、伊慶春 1997；李元墩 1998）。

至於誠信與節制較不受到重視的原因，可能與青少年的生活經驗有關係，例如青少年正處於嘗試錯誤的階段，對於誠信與節制的要求及後果的瞭悟程度比較不足，但也可能與整體社會風氣有關，因為在

自我權利擴張與詐騙盛行的社會，很難期待青少年能有堅定的誠信與節制信念。值得注意的是，孝順與性節制都是華人社會重要的家庭價值觀，新世代對於兩者的道德認同卻呈現如此兩極化的反應，這樣的現象究竟對家庭制度將產生什麼樣的衝擊，需要家庭社會學家關心與進一步研究。

此外，「輕『誠信』」也是一個值得特別留意的問題。我們在研究中以「盜用軟體」做為測量公領域中的「誠信」德行的指標，卻發現不及三分之一的青少年堅信「『盜用軟體』是錯的」。「盜用軟體」其實是一個非法的而不只是一個不道德的行為，它在年輕世代之間相當普遍，許多人將之歸因於缺乏智慧財產權的法律知識。但我們知道，類似的侵權問題早在 2001 年成大學生因非法下載音樂而首次遭「財團法人國際唱片業交流基金會」(IFPI)控訴後，社會各界就開始積極加強智慧財產權的宣導與教育。多年以來，台灣年輕世代雖已認知到非法下載是違反誠信交易的侵權行為，但是非法盜用的風氣仍然猖獗，台灣並再度成為 IFPI 查檢的對象。從上述的研究發現來看，這類行為無法有效杜絕可能不是法律宣導不夠，而是導因於大多數使用者根本不認為這類行為是錯誤的，並不願意信守與他人公平交易的承諾。主其事者如果只從行為面而不從道德層面加以關注，這個問題恐怕很難全面獲得改善。

哪些因素影響青少年的道德信念呢？本研究根據涂爾幹的社會依附的觀點，假設青少年與家庭或學校這兩個團體的依附越緊密，則道德信念越堅定。我們的研究結果確認了以「親子親近性」與「家庭凝聚力」為指標的家庭依附對於道德信念具有正面而顯著的影響。如同涂爾幹強調的，道德滋生於個人對社會團體產生情感的依戀，當青少年感受到家人之間禍福相倚的穩定關係，並且完全信賴父母時，才會真心自願地將自我融入社會，接受團體的束縛。家庭做為孩童最初接觸也是最親密的社會團體，確實有不可取代的重要地位，尤其父母的角色至為重要，如何發揮情感的功能以啟動並加強孩童對社會的連結，是未來加強品德教育可以著力的方向。除此之外，父母的言教或

身教也可能影響子女的道德信念或道德判斷，因為我們意外發現父母只接受義務教育的青少年反而比那些父母教育程度較高的青少年傾向於認同「私德」。這項發現雖然確認了父母教育程度與子女道德信念之間的關連性，卻未能支持父母教育程度之提升得以有效增強子女道德信念的假設。可見，父母對於子女的道德影響機制十分複雜，信任與情感依附僅是其中的一個有效途徑。未來的研究若能針對親子代間的道德傳承機制進行研究，將可以為青少年道德發展提供更為完整的解釋模型。

相對於家庭團體，有關學校的結果則較為模糊，學校依附的研究假設只獲得部分的支持。我們發現師生之間的親近性與青少年的道德信念有正向的關連性，尤其是「公德」方面，但是班級凝聚力則沒有顯著的影響力。這個結果顯示，拉近師生之間的關係比營造班級內聚力可能更有助於增強青少年的道德信念。老師的角色和父母不同，但從社會依附的觀點來看，都是啟動與加強青少年與社會連結的重要他人。班級做為台灣學生社會互動的重心，依據涂爾幹與Kohlberg的觀點，應是道德培育的主要場所，本研究有關班級依附的影響力卻未能獲得支持，可能與台灣特有的升學文化與班級結構有關。在升學主義之下，班級的結構基本上存在著成績競爭的元素，同學之間的關係既緊密又緊張，不像家人之間有著難以切斷的血緣聯繫關係，因此家庭與學校這兩個團體對於青少年的意義不同，兩者的依附功能就無法相提並論。除了團體的本質外，團體是否提供道德學習的活動也可能關乎能否發揮道德影響力，班級失去道德培育的功能是否和台灣中學教育強調智育相對忽略德育的教學設計有關，是另一個可能的原因，值得後續研究加以探查。

此外，公民社會強調道德的能力是針對「公德」為主的，而台灣青少年的公德心卻相對薄弱，如何加強公德教育是家庭、學校與社會必須共同正視的問題。西方國家的道德教育強調以「正義」為基礎的義務與紀律，而台灣青少年的公德心卻是與「私德」高度關聯的，這種「推『己』（私）及『人』（公）」的發展脈絡是華人社會獨特而

有別於西方的道德模式，並且持續影響台灣新世代的道德發展。因此，公德心的發展可說是私德的延伸，兩者並非獨立的關係。如果社會化的過程能夠同時著重培育私德與提高正義感，雙管齊下，應有助於提升台灣新生代的公德水準。

本研究不僅提供實證資料說明台灣新生代的道德水準，可做為政策制訂與實務應用之參考，更在一些理論與方法上有所貢獻。首先，我們依據涂爾幹的社會整合觀點及公民社會的特性，將道德界定於能力的面向，並加入文化比較的觀點及Kohlberg的階段說，所以在概念上道德信念所反映的是青少年在文化脈絡下內在世界對於社會群體的包容性與認同感，是一種具有文化與年齡特質的「社會我」的內在呈現。由於道德的內容相當複雜與多元，對於實證研究而言，容易造成測量效度不易掌握的問題，或者因設定的研究範圍太小，而陷入見樹不見林的窘境。本研究對於道德概念的構思提供一種文化與年齡分殊化的方向與做法，可做為後續道德實證研究的參考。另外，本研究定義下的道德能力相當接近新一代的人力資本形成論所謂的「非認知特質」(noncognitive traits)，非認知特質長期以來被經濟學家與社會學家認定是決定一個人能否成功的重要因素 (Farkas 2003)。所以本研究的理論觀點不僅延伸了涂爾幹社會整合的道德論述，亦指出道德研究的實務價值。其次，社會依附對於道德發展的重要性獲得實證資料的支持，尤其家庭依附的功能在華人社會所具有之重要性，凸顯了道德研究不能忽略文化差異性。再者，我們列舉青少年日常生活常見的不良行為，並定義各項行為相對應之德性，用以測量青少年的道德認知，透過這種測量方式所獲得的發現能夠在社會角色的基礎上反映受測者的社會能力，相當適合社會學觀點的研究取向。

不過，本研究仍存在許多限制，參考或應用上述研究發現時，必須加以注意。在研究對象的限制方面，由於道德的層面牽涉多元，測量的方式也相當多樣化，若不先設定討論的範圍與層次，分析或比較的結果可能因立足點的不同而產生偏誤，且這些設定可能導致外在效度降低的問題，需要謹慎面對。首先，本研究使用的道德清單乃針對

高中生的社會角色與生活經驗做為立足點而提出的，若要套用於不同年齡、不同時代及不同文化脈絡下的研究對象，必須加以斟酌。例如本研究以「性行爲」做為「節制」的測量指標，我們考量的角度在於台灣社會對於婚前性行爲的看法趨向開放，青少年當中發生性行爲的比例也不斷增高，但主流文化仍從健康與婚姻的角度，主張中學生應該節制性衝動（柯澍馨、郭靜靜 2007）。這項指標適合用於測量青少年學生，但未必適用於其他年齡或身分的對象。其次，道德規範和法律在理論與實務操作上雖然具有明確的分野，但由於青少年受到法律上的特別保護，許多成年人面臨的法律問題常常被當作道德規範來要求，加上青少年的違法行爲往往是階段性的問題，行爲背後隱含的道德認知與判斷才是教育的重點，因此，以兒童或青少年為對象的道德研究經常選擇常見的違法行爲做為測量道德判斷的指標(Jaffe 1998)。本研究所列舉的道德清單即包含「不遵守交通規則」與「盜用軟體」等違規行爲在內，惟本研究測量的標的是這些行爲所對應之德性而非行爲本身，所以研究結果並不適合用於說明個別的違法行爲。

如前所言，道德行爲的範圍與層次相當廣大與複雜，如何在操作化的過程中確保測量之效度與信度可說是道德實證研究最大的挑戰。本研究以量化研究方法檢驗道德議題，無可避免地遭遇許多測量上的限制與困境。首先，本研究使用的分析資料係以青少年成長歷程為主軸的長期追蹤調查資料(panel survey data)，在問卷設計上較著重全貌性的探查，而非個別德行的深入調查，因而本研究雖採綜合指標的方式測量私德與公德，或依理論脈絡分析道德類型，但仍無法完全避免使用單一指標可能引起的測量問題。往後的研究可針對個別德目進行深入與周延的調查研究，尤其誠信與節制兩項更需要列為深入研究的重點。其次，本研究雖然以青少年的社會角色與生活經驗做為測量道德行爲的立足點，但在選擇行爲內容時仍可能出現個別行爲之嚴重程度未必完全一致的問題，例如隨地丟垃圾或破壞公物都是違反節制公德的行爲，但是後者的嚴重程度高於前者，以這兩種行爲指標測量出來的道德信念強度或程度也可能因而不同。因此，參考本研究關於私

德與公德之比較結果時，必須考量測量指標之選擇可能產生的問題與限制，也期待往後的研究針對道德行為之測量設計進行深入而有系統的研究。再者，本研究的「道德信念」係以反向問法測量，並且只採計那些判斷為「當然錯」的答案，至於回答「不知道」或認為「只有一點錯」者都被排除在外，故其含義是指道德的確認性(moral conviction)而非道德的傾向(moral orientation)。那些「不知道」與「只有一點錯」所反映出的道德不確定性是另一個有意義的問題，但不在本研究的討論範圍內，是未來研究可以著力的議題。

最後，學校是個人與社會連結的中介團體，我們考量「班級」是台灣中學生在校的生活重心，也是社會互動的主要場域，而從「班級」層次測量個人對於學校的依附程度，因此研究結果並不涉及班級以外的學校結構或規範。近年來，社會各界憂心年輕世代的道德向下沉淪，並期待家庭與學校發揮功能，本研究在學校部分，僅僅提供了初步的發現，未來的道德研究可以分別從班級結構的複雜性與同儕關係的矛盾性，或從學校教學設計、課外活動安排以及校風與學校認同等方面檢驗學校之道德培育功能，進一步釐清家庭與學校在道德社會化過程中所扮演的角色。

誌謝：本研究所運用的問卷調查資料來自於中央研究院社會學研究所伊慶春教授所主持的「台灣青少年成長歷程」研究計畫（計畫編號：AS-93-TP-C01），感謝計畫小組所有成員在問卷設計時付出的心血，以及在本研究撰寫過程中賜予之寶貴意見與評論。我們深刻體會到，研究這條孤獨的路程中能遇到志同道合的夥伴真是一件很幸福的事。投稿過程中，兩位匿名審查人精準且具體地提供建設性的修改意見，我們衷心感激，全文若有錯誤或遺漏之處，概由作者負責。此外，感謝主編陳東升教授與所有編委的用心，在每次審查後的回覆函中以鼓勵性的方式提示我們修稿的重點與標準，這種嚴謹又不失溫暖的審稿與編輯風格，令人推崇。

附錄一 主要變項之簡單相關分析

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.
平均數													
標準差													
1. 性別 (女=1)	.50	.25	--										
2. 城鄉別 (台北縣市=1)	.73	.20	-.01	--									
3. 宗教信仰 (有=1)	.49	.50	.01	-.10	--								
4. 父親教育程度 (高中職專=1)	.42	.49	.01	.05	-.01	--							
5. 父親教育程度 (大學以上=1)	.14	.35	-.04	.11	-.07	-.35	--						
6. 高中分流 (高中=1)	.49	.50	.01	.08	-.14	.06	.23	--					
7. 成績滿意度	2.78	.68	-.04	-.02	-.01	-.04	-.05	-.18	--				
8. 合作性格	3.19	.52	.15	-.00	.04	.01	-.01	.00	.02	--			
9. 親子親近性	2.14	.74	.00	.01	.12	.01	.02	-.01	.10	.09	--		
10. 家庭凝聚力	2.80	.41	.05	.00	.10	.03	.09	.08	.11	.18	.45	--	
11. 師生親近性	2.86	.28	-.05	.00	-.03	-.01	.01	.03	.15	.08	.09	.21	--
12. 班級凝聚力	2.87	.47	-.03	-.00	-.02	-.01	-.00	.09	.09	.11	.09	.21	.21
13. 私德	2.42	1.49	.07	-.07	.07	-.05	-.02	.08	.07	.25	.24	.17	.08

$|r| > .08, p < .001$ ;  $|r| > .07, p < .01$ ;  $|r| > .05, p < .05$

註：| | 是絕對值。

## 參考書目

- 中央研究院社會學研究所(2009)台灣青少年成長歷程研究計畫，見青少年追蹤研究網頁。台北：中央研究院社會學研究所。<http://www.typ.sinica.edu.tw/>
- 尤煌傑(2003)哲學大家談：你認為一切倫理德行中最重要的一項是什麼？哲學與文化 30: 195-196。
- 王意茹(1998)當代自由主義社會公民德行之研究。公民訓育學報 7: 479-494。
- 李元墩(1998)台灣、大陸與香港三地大學生價值觀及其相關因素之比較研究。長榮學報 2: 1-19。
- 汪宏倫(2006)從「九年一貫社會學習領域」管窺台灣公民社會之未來。台灣社會學刊 36: 1-64。
- 沈清松(1998)論公民德行的陶成。哲學與文化 25: 406-418。
- 吳明燁(1998)母親就業對於角色分工的影響——以育有青少年子女的家庭為例。社會文化學報 6: 113-145。
- (2000)性別角色、教養觀與教養行為之研究。台北：國科會專題研究成果報告。
- 林火旺(1994)自由主義的公民教育。通識教育季刊 1: 35-52。
- 邱皓政(2003)結構方程模式：LISREL 的理論技術與應用。台北：雙葉。
- 柯澍馨、郭靜靜(2007)青少年冒險行為與婚前性行為之研究：以台北市六所高職學生為例。台灣性學學刊 13: 45-66。
- 涂爾幹(Emile Durkheim) (2006)道德教育，陳光金等譯。上海：上海人民。
- 馬慶強(1997)中國之感性與認知方面的道德發展：一個七階段發展理論。本土心理學研究 7: 166-212。
- (1998)儒家倫理與西方道德：情義難兩全。本土心理學研究 9: 205-216。
- 黃芳銘(2004)社會科學統計方法學：結構方程模式。台北：五南。
- 黃光國(1998)兩種道德：台灣社會中道德思維研究的再詮釋。本土心理學研究 9: 121-175。
- 張福建(1991)羅爾斯的差異原則及其容許不平等的可能程度。見戴華、鄭曉時編，正義及其相關問題，頁 281-304。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 萊斯(Philip Rice)、道格(Kim Gale Dolgin) (2004)青少年心理學。黃俊豪、連廷嘉譯。台北：學富文化。
- 楊中芳(2001)如何理解中國人：文化與個人論文集。台北：遠流。
- 楊正誠(2006) J. Wilson 道德教育觀點的析論。中正教育研究 5: 59-89。

- 葉紹國(1996)道德推理中關懷導向與正義導向思考之區辨及其在中國社會實踐的特徵。本土心理學研究 5: 264-311。
- 鄔昆如(1991)柏拉圖理想國的正義概念及其現代意義。見戴華、鄭曉時編，正義及其相關問題，頁 9-30。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- (2007)目的論、幸福論、德行論三合一體系的研究。哲學與文化 34: 61-74。
- 蔡明璋(2004)夫妻的親密關係與家務分工。台灣社會學 8: 99-131。
- 蔡勇美、伊慶春(1997)中國家庭價值觀的持續與改變：台灣例子。見張荳雲、呂玉瑕、王甫昌主編，九〇年代的台灣社會：社會變遷基本調查研究系列二（下），頁 123-170。台北：中央研究院社會學研究所。
- 羅國英(1996)青少年前期的親子關係與同儕關係：其比較與關連研究。台北：國科會專題研究成果報告。
- Bierhoff, Hans-Werner (2002) *Prosocial Behaviour*. UK: Psychology Press.
- Damon, William, and Anne Gregory (1997) The Youth Charter: Towards the Formation of Adolescent Moral Identity. *Journal of Moral Education* 26: 117-130.
- Eisenberg, Nancy, Gustavo Carlo, Bridget Murphy, and Patricia Van Court (1995) Prosocial Development in Late Adolescence: A Longitudinal Study. *Child Development* 66: 1179-1197.
- Farkas, George (2003) Cognitive Skills and Noncognitive Traits and Behaviors in Stratification Processes. *Annual Review of Sociology* 29: 541-562.
- Huang, Wen-shan (黃文三) (2001) A Theoretical Study of Moral Development in Adolescence and Its Educational Application。教育學刊（高師大）17: 355-370。
- Inglehart, Ronald, and Wayne E. Baker (2000) Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values. *American Sociological Review* 65: 19-51.
- Jaffe, Michael L. (1998) *Adolescence*. New York: John Wiley & Sons.
- Jeffries, Vincent (1998) Virtue and the Altruistic Personality. *Sociological Perspectives* 41: 151-166.
- Jou, Yuh-Huey, and Yeu-Sheng Hsieh (2004) Continued or Temporary Impact: The Effect of Family Life Events on Adolescents' Depression. Paper presented at Taiwan Youth Project Conference in 2004, Institute of Sociology, Academia Sinica, Taipei.
- Kandel, Denise B. (1986) Processes of Peer Influence in Adolescence. Pp. 203-228 in *Development as Action in Context: Problem Behavior and Normal Youth Development*, edited by R. K. Silbereisen, K. Eyferth, and G. Rudinger. Berlin: Springer-Verlag.
- Olson, David. H., Jessica Portner, and Yoav Lavee (1985) *Family Adaptability and*

- Cohesion Evaluation Scales (Faces III)*. St. Paul: University of Minnesota, Department of Family Social Science.
- Peng, Chao-Ying Joanne, Michael Harwell, Show-Mann Liou, and Lee H. Ehman (2006) Advances in Missing Data Methods and Implications for Educational Research. Pp.31-78 in *Analyzing Real Data*, edited by S. Sawilowsky. Greenwich, CT: Information Age Publishing.
- Rubin, Donald B. (1987) *Multiple Imputation for Nonresponse in Surveys*. New York: John Wiley & Sons.
- Shelton, Charles M., and Dan P. McAdams (1990) In Search of an Everyday Morality: The Development of a Measure. *Adolescence* 25: 923-943.
- Smetana, Judith G. (1988) Adolescent's and Parent's Conceptions of Parental Authority. *Child Development* 59: 321-335.
- Snarey, John, and Thomas Pavkov (1991) Beyond Socialization Versus Development: Kohlberg's Approach to Moral Education. *Sociological Focus* 24: 105-115.
- Von Der Haar, Christine M. (2005) *Social Psychology: A Sociological Perspective*. New Jersey: Pearson Education.
- White, Flona A. (2000) Relationship of Family Socialization Processes to Adolescent Moral Thought. *The Journal of Social Psychology* 140: 75-91.
- White, Flona A., and Kenan Matawie (2004) Parental Morality and Family Processes as Predictors of Adolescent Morality. *Journal of Child and Family Studies* 13: 219-233.
- Whitbeck, Les B., and Viktor Gecas (1988) Value Attributions and Value Transmission between Parents and Children. *Journal of Marriage and the Family* 50: 829-840.
- Wu, Chyi-In, and Man-Kit Lei (2006) Reconstruct Research Context for Adolescent in East Asia: Rethinking the Role of Parenting Practice and Deviant Peer on Adolescent Conduct Problems Embed in Classroom Context. Paper presented at the XVI World Congress of Sociology, Durban, South Africa.

## 從「博愛座」的社會觀察 展開一場社會學與心理學的對話

吳明燁

一向只在外雙溪、天母與北投之間活動的我，因為參與中研院社會所「台灣青少年研究計畫」(TYP)的緣故，有一段時間經常「南」「北」奔跑。這段每星期都得來回一趟的旅程，不論搭捷運或乘 620 公車，單程都得花上一個鐘頭左右，沿途經過許多學校與醫院，車上除了形色匆匆的上班族之外，還有趕著上學的學生和急著上醫院的老人。大家上了車，多半想找個位子坐下來，補個眠或做點兒事，偏偏這個時間搭車，幾乎是沒有位子可坐的，就連博愛座也不例外。有趣的是，占到博愛座的年輕人幾乎青一色都是「睡著」的，而且一路睡到下車前一分鐘才會醒來，讓出座位的反而多是那些非博愛座上「醒著」的乘客。這樣的社會戲碼在我的旅程中持續上演著，不管在捷運或公車上。對我而言，每一趟的旅程都是一場社會觀察，而「讓或不讓」博愛座以及「醒著或睡著」的策略運用是最精采的內容。從那裡，我看到了台灣年輕世代和社會刻意維持著一種若即若離的關係，「讓或不讓」彷彿一場利己與利他之間的拔河，而「睡著」宣告一種離線的狀態，可以讓利己的行為暫時脫離社會道德的審判。我不禁好奇台灣的年輕人對於道德究竟抱持著什麼樣的想法與看法，也開始構思如何透過 TYP 的資料來回答這個問題。

近年來，社會各界經常批評年輕世代的道德低落，呼籲家庭與學校加強品德教育，教育部長最近還提倡「台灣有品運動」，似乎想要帶頭改造這個「無品」的社會。大家雖然肯定道德的重要性，但論及道德的內容、學習方法，甚至道德能不能教等基本問題時，各方意見卻相當分歧。在每趟北投—南港的旅程中，我嘗試將專家的各項建議拿來想像那些坐在博愛座上的年輕人會不會心甘情願地讓座，答案好像都是否定的，因為讓座的動力來自於一個人設身處地地為他人著想，而不是他知不知道讓座的道理，如果道德教育只教是非判斷而未能啟動個人與他人或社會群體連結的意念與依戀，又怎能期待人們願意對陌生人讓出座位呢？早在一百年前，涂爾幹就說出這個道理了，循著這個社會學的想像，我將博愛座的社會觀察發展為研究論文的構

想就更為明確了。

博愛座的故事也讓我聯想到心理學家Lawrence Kohlberg的道德發展論在不同國家的實證發現，台灣曾經是被這些跨國研究認定為道德發展相對較為落後的樣本之一。雖然博愛座的社會觀察確實顯現台灣社會道德低落的部分事實，但從第一次讀到這類文獻，我就很懷疑長期遵奉儒家文化的台灣人，道德真的這麼沉淪嗎？會不會文化差異導致大家對於道德的認知有所不同呢？畢竟儒家文化下的群己觀和自由主義的主張是那麼的不同。翻開文獻，心理學家從文化差異的觀點討論道德問題所獲致的研究成果遠比社會學家多，加上青少年階段的身心特質又是道德發展過程中最為關鍵的階段，如果討論青少年道德問題只談涂爾幹的觀點而忽略道德大師 Kohlberg 的觀點，似乎難以周全。因此，我決定邀請玉慧共同來展開這場社會學和心理學的對話。

這篇論文從問題意識到資料分析花費我們很多心力，改了又改，作了再作，尤其道德的概念廣而抽象，使得道德行為之列舉與測量非常困難，幾經修改，仍有無法至善之處，只能在結論部分提出說明。不過，這樣的遺憾也讓我們明瞭了為什麼有關道德的實證研究尤其量化研究的成果如此缺乏，更期許自己在後續的研究中對於研究方法再求精進與突破。這篇論文能夠順利產出，應該歸功於所有參與TYP的同僚們，大家絞盡腦汁設計這些能反映道德基本概念又具有「台灣味」的行為指標，使得我們有機會以研究為工具來透視年輕人坐在博愛座上睡著的行為底下的內在思維。我想，「台灣味」正是這篇論文最獨特的貢獻。