

國家圖書館



004336581



台灣的社會變遷 1985~2005

心理、價值與宗教

台灣社會變遷基本調查系列三之2

主編—朱瑞玲 瞿海源 張荳雲



台灣的社會變遷 1985~2005

心理、價值與宗教

台灣社會變遷基本調查系列三之 2

主編—朱瑞玲 瞿海源 張苙雲



中央研究院
社會學研究所
Institute of Sociology, Academia Sinica

2012.5

目次

序言	i
導讀	v
朱瑞玲、瞿海源、張荳雲	
1 是亂流？還是潮起、潮落？——尋找台灣的 「核心價值」及其變遷	1
黃曬莉、朱瑞玲	
2 變遷中的民衆心理需求、疏離感與身心困擾	37
周玉慧、朱瑞玲	
3 台灣社會的慈善觀念與道德感	71
朱瑞玲、周玉慧	
4 祖先信仰變遷的初探	105
陳杏枝	
5 地理流動與宗教信仰變遷	151
林本炫	
6 宗教的持續與變遷	191
郭文般	
7 宗教與術數態度和行爲的變遷(1985-2005)：檢驗世 俗化的影響	241
瞿海源	
8 陌生人互動的社會期望反應：外在情境與個人屬性	293
傅仰止、陸洛	
附錄：台灣社會變遷基本調查計畫的演變(1985-2011)	347
作者簡介	381

國家圖書館



004336581

序 言

台灣社會變遷基本調查（以下簡稱「變遷調查」）計畫從 1984 年和 1985 年開始第一次的調查，到 2011 年時已經進行超過 25 年了。這是行政院國家科學委員會（以下簡稱「國科會」）長期補助的研究計畫，在早期的中央研究院民族學研究所，到現在的社會學研究所同仁，都努力推動此一計畫，並得到人文社會科學研究中心調查研究專題中心（2003 年之前為調查研究工作室）的協助。國科會在 2009 年屆滿五十週年時，特別從五十年來所補助的計畫中挑選出對民生與社會有深遠影響和貢獻的五十項重大研究成果，以專書《閃亮 50 科研路：50 科學成就》（國科會 2010）介紹給全民，「變遷調查」獲選為人文社會科學類八項重大計畫之一。承蒙學界同仁的支持與參與，讓「變遷調查」順利推展，所累積的資料檔已經是國內社會科學界仰賴的重要素材（有關計畫的推動、演變與成果概述，參見書後附錄）。

在 2005 年五期一次計畫問卷資料公開釋出之後，提供了間隔五年五個時點的豐富分析資料，很多參與計畫的同仁都覺得有必要舉行規模較大而且可以有系統地討論二十年來社會變遷的研討會，並期望會後編輯專書。於是，社會學研究所在 2007 年初組成了台灣社會變遷研討會籌備委員會，決定在 2007 年 12 月 21 日至 22 日及 2008 年 3 月 28 日至 29 日）兩個階段舉行會議。在第一階段會議的第一天早晨安排了「回顧座談會」，以第一期計畫的參與學者和歷次計畫問卷小組召集人為核心，對這樣一個建立長期問卷資料檔並公開釋出的研究計畫，討論其意義、限制和將來的走向。

在「回顧座談會」之前，籌備委員會特別致贈紀念品給三位「變遷調查」的催生者與推動者：楊國樞院士、葉啟政教授和瞿海源教授。葉啟政教授是當時國科會人文處的研究員，負責社會學門研究的規劃

與推動，楊國樞院士與瞿海源教授則負起第一次調查的重任，瞿海源教授更在第二期計畫開始，奠定了五年的調查週期與運作模式。在最初籌劃時，尚有李亦園院士、文崇一教授與當時國科會人文處的華嚴處長參與，正式計畫的推動與執行還包括李麗雪、林憲、胡佛、徐佳士、袁頌西、張春興、黃光國與陳寬政等教授。我們三人在二期一次以後都參與計畫，並分別擔任過共同主持人和主持人，在此謹代表台灣社會科學界，感謝社會科學界前輩們的努力，為「變遷調查」奠基。

自1995年以後，除了中央研究院社會學研究所的大力支持之外，亦仰賴中央研究院人文社會科學研究中心下的「調查研究專題中心」及其前身「調查研究工作室」推動調查訪問。我們必須感謝這兩個研究單位歷任學術主管、行政人員以及研究助理提供「變遷調查」的協助。經過二十多年的努力，「變遷調查」已經成為全世界蒐集到最多成功訪問樣本、規模最大的一系列社會調查計畫。我們衷心感謝歷年來接受訪問的十多萬名民衆，有了他／她們的合作，台灣社會科學界才能成就這項重要的集體成果。

「變遷調查」曾於1987年8月28日至30日以及1996年6月8日至10日舉辦第一次和第二次研討會，會後分別出版專書。自1999年開始，每年舉辦小型專題研討會，會議後由作者們各自投稿。規劃此次（第十一次）研討會時，比照第一次和第二次研討會的規模，也預訂於會後出版專書。與前兩次會議不同的是，因為「變遷調查」已經有四個或五個時點問卷題組可資分析，因此這次會議以至少運用兩個以上時點的資料分析為論文撰寫的基本原則。我們擔任這次研討會的籌備委員會執行小組，與其他委員們分別規劃兩階段的主題。第一階段包括方法議題（洪永泰、杜素豪規劃），社會階層與社會流動（謝雨生規劃），心理、價值與人際關係（朱瑞玲、張荳雲規劃）以及宗教與術數（瞿海源規劃）；第二階段的主題為家庭（伊慶春、章英華規劃），大眾傳播（羅文輝規劃），政治行為與國家認同（張茂

桂、徐火炎規劃)以及勞動市場(張晉芬規劃)。

兩階段的會議，共發表 42 篇論文，參與的作者與評論人超過百人，我們十分感激大家能共襄盛舉。會後組成專書編輯委員會，仍由我們三人組成執行小組，編輯委員還包括瞿海源、朱瑞玲、伊慶春、謝雨生、張晉芬、張茂桂、羅文輝與許火炎。每篇論文會後的修訂稿，都送兩位匿名評審審查。原來希望每個主題自成一冊，但在邀集研討會論文以至於完成論文審查程序之後，無法達到預期的目標，最後則分成四冊。家庭主題的論文單獨成冊，心理、價值與宗教合為一冊，社會階層與社會流動、勞動市場合為一冊，政治行為與國家認同、大眾傳播合為一冊。籌備委員會希望會議論文能夠盡量修改之後收錄專書中，但因各種原因，只收錄 29 篇，其中兩篇已先於學術期刊發表。之後又再加入三篇論文：一篇是在研討會之後所邀約，另外兩篇已發表於學術期刊，因為契合此次專書宗旨與主題而收錄。最後共收錄了 32 篇論文。在審查與修訂往來過程中，無法適當掌握進度，以致在研討會結束四年之後，專書才能出版，我們為編輯時程過長深感抱歉。

完成四冊專書，首先要歸功於各位作者、各階段的評審人熱心參與。國科會人文處、民族學研究所、社會學研究所歷任主管的大力支持和行政同仁的熱心協助，都是此一計畫與專書編輯順利推動的重要後盾。「變遷調查」助理陳秋玲、嚴敬雯、湯尹珊小姐全力協助研討會事宜，陳秋玲小姐隨後處理專書論文審查事務，社會所專業編輯謝麗玲小姐在文字編輯與成書的細心與辛勞，我們也都銘感在心。

台灣社會變遷基本調查計畫專書編輯委員會

執行小組

章英華、傅仰止、張芝雲

於中央研究院社會學研究所

2012/3/15

導 讀

這本書收錄的論文，都曾發表於 2007 年 12 月 21 至 22 日，由中央研究院社會學研究所舉辦「台灣的社會變遷 1985-2005：台灣社會變遷調查計畫第十一次研討會」。此次會議的主題彰顯八〇年初楊國樞、華嚴和葉啓政等幾位前輩社會科學者的眼光和魄力，以及瞿海源等社會學、心理學、政治學和經濟學領域教授的投入，所帶來的果實。台灣社會變遷基本調查（以下簡稱「變遷調查」）記錄了八〇年代初，台灣社會在經濟、政治、社會等各個面向，出現前所未有的新局之歷程中，當時一般民衆的觀察和感受，使得二十一世紀初的學者，得以使用二十年前開始累積的資料，勾勒出台灣社會二十多年的變遷軌跡及其成因。而且亦能將台灣的發展歷程放在國際社會比較的架構下，得以定位這個發展歷程的獨特性與共通性。透過時間的累積，這個資料庫成爲社會科學界重要且珍貴的資產。

本書收錄的論文，處理的是過去二十多年台灣社會民衆在價值、態度、行爲及社會心理課題的變遷軌跡，以及其可能成因和影響。具體而言，作者們使用不同年度「變遷調查」資料，探索民衆的核心價值（黃曬莉、朱瑞玲），心理需求、疏離感與身心困擾（周玉慧、朱瑞玲），慈善觀念與道德感（朱瑞玲、周玉慧），因果輪迴觀念與祭拜祖先（陳杏枝），宗教流動（林本炫），宗教旨趣和信仰內涵（郭文般），宗教和術數的態度和行爲（瞿海源），以及社會期望反應（傅仰止、陸洛）。

近二十多年來，價值觀的跨國比較研究如雨後春筍，台灣多半也在資料蒐集地區，代表大中華或東亞社會。對於台灣社會的價值變遷，多數的討論都是從傳統與現代的角度來理解，尤以將儒家傳統和西方民主相互對比的方式居多，以其作爲社會變遷的現象。〈是亂流？還

是潮起、潮落？——尋找台灣的「核心價值」及其變遷》（黃曬莉、朱瑞玲）則希望利用本土自行蒐集的資料來探問，戰後的台灣社會歷經政治經濟的重大變革，支持小老百姓安居樂業的核心價值為何？作者回顧過去的文獻，就本項「變遷調查」的分析結果指出幾點重要意涵：(1)無庸置疑的，「家庭和諧」是台灣社會恆久不變的核心價值。雖然和國際其他地區相比較時，台灣和其他華人社會不及西方社會重視包括世界和平、保護環境、與自然合一等廣義的「和諧」，但是對於台灣一般民衆而言，不論富貴貧賤、男女老少，「家庭和諧」、「家庭幸福」或「婚姻美滿」的確是平凡個體生命的終極目標。(2)儒家傳統長幼有序（尊敬長輩）的價值取向已隨著時代逐漸弱化，但是仍有一定的影響力，和孝順一樣都是共識極高的核心價值，再度說明台灣是一個強調家庭倫理的社會。(3)台灣社會追求自由與民主，同時也崇尚功利，後者更是與時俱進；年輕族群重視情感與表現性的自主，但貶抑「容忍不同意見」，反映出民主與資本主義化的浪潮下，台灣人民對於西方價值的選取與接納也是權宜之計。

周玉慧、朱瑞玲〈變遷中的民衆心理需求、疏離感與身心困擾〉應用「年齡—時期—世代」觀點，探討 1995 年到 2005 年這十年間，台灣民衆的心理需求、疏離感與身心困擾的程度是否有所改變？以及變化的原因何在。除了社會環境、調查時期、人口世代的不同，受訪民衆的年齡、性別、教育程度，乃至於其他的個人因素是否也有影響？兩位作者採取交叉分類隨機效應模型(Cross-Classified Random-Effects Model, CCREM)，藉以區辨「變遷調查」資料中的年齡、時期、世代效應，分析結果發現，控制人口變項的效應後，台灣民衆的心理需求、疏離感與身心困擾隨著不同調查時期有顯著變化，心理需求隨時間降低、身心困擾隨時間增加、社會疏離感則呈 U 型改變；但心理需求、疏離感與身心困擾並沒有明顯的世代差異。該文分析了自我實現之心理需求對身心困擾的影響，以及疏離感在自我實現心理需求與身心困

擾之間的中介角色，結果也與理論預測相符，顯示自我實現屬於成長性心理需求，有利於減少身心困擾，這項效果可經由降低疏離感而達成。

兩位作者接著以 1995 年、1999 年、2005 年的三個時期調查資料，再分析另一個主題：「台灣社會的慈善觀念與道德感」。首先，同樣利用 CCREM 統計方法區辨出慈善觀念的年齡、時期及世代效應，並檢驗控制人口與個人社經背景後的影響。作者們指出不同內涵的慈善觀念有不同的變遷趨勢，隨著調查時期，公義與理性的慈善觀增加，因果報應的慈善觀則沒有變化，但因果慈善觀因世代不同而有差異，年長與年輕世代都比較相信善有善報。雖然孝道和公私道德評估的資料只有兩個觀察點，無法運用 CCREM 檢驗不同性質的時間效應，但是 1999 年比起 1995 年，民衆兩種孝道價值的重要性都增加了，而且情感性的孝道都比義務性的孝道價值為高，間接也呼應了孝順之為「核心價值」（見本書第一篇）的實質內涵。作者進一步分析慈善觀對個人道德感與慈善（捐款）行為的預測，結果發現公義與理性的慈善觀及孝道可以預測公私道德與非宗教的捐款行為，只有宗教與本土術數信念才會影響宗教捐款，後者也正是台灣社會普遍的慈善行為。由於因果慈善觀與宗教信仰有高度相關，顯示出本土性的宗教信仰對於民衆的倫理生活具有更高的道德規範意涵，但研究樣本中西方基督宗教的信徒太少（低於百分之五），宗教與慈善的關係在本篇論文中未能有更深入的討論，十分可惜。

陳杏枝〈祖先信仰變遷的初探〉切入了三十年來台灣社會出生率持續下降的社會脈絡下，民衆於祖先信仰和傳統延續香火所產生的「補救」行為，她運用 1999 和 2004 年兩批調查資料，發現民衆祭拜祖先行為有減少的趨勢，這個衰微是從集體祭祖行為開始，絕大部分只在年節祭拜祖先。更重要的是祭祖不再是祈求祖先保佑，而是追遠和不忘本，較偏向道德和情感因素。其次，民衆不再那麼重視祖先墳墓的

風水，也減少在個人家庭內的祖先崇拜，高教育和居住在都市地區的民衆，更是如此。相對於因果輪迴的信仰，祖先信仰已有相對減弱的趨勢。總而言之，因果輪迴、子孫祭拜，以及對孤魂的看法等傳統的態度，在快速社會變遷下，還沒有馬上消失。

林本炫〈地理流動與宗教信仰變遷〉根據三次宗教調查，發現宗教類別之間的流動有先增後降的趨勢，研判台灣宗教版圖已趨於穩定。在宗教流動的趨勢上，主要發生在沒有宗教信仰和民間信仰者身上。信仰改變的移動方向，是從沒有宗教信仰和「普化宗教」的民間信仰，流向制度化的佛教，和國外的流動方向相反。最後，林本炫研究發現地理流動對宗教流動有顯著的影響，但這個影響並不是因為都市生活的經驗所致，而是個人離開原出生地的單純遷移經驗，脫離原本社區的約束，提高了個人宗教信仰改變的可能。於此，基督教和天主教徒較少受到地理遷移的影響。

台灣的宗教向來是以聖俗參雜民間信仰為主體。郭文般〈宗教的持續與變遷〉分析 1994 到 2004 年間四次的資料指出，人們之所以會信某個宗教（宗教旨趣），主要與父母的信仰有關，關係導向是信仰的主要社會管道，其次為尋求平安。無論是尋求平安或是修身救贖，這十年來的走向是先低後高；另外，人們的信仰內涵以靈魂信仰最高，其他依序為對氣、命定前世、天命和至高神的信仰。十年來，靈魂信仰的優勢仍在，氣的信仰則在衰退中，命定前世的信仰似難以提升。相對而言，天命和至高神的信仰則有提升的氣勢。郭文般的研究發現，教育和都市化這兩個社會世俗化的機制，對宗教旨趣和信仰內涵的影響，基本上是選擇性的加強或壓抑作用。其中都市化經驗和遷移，對宗教旨趣具有普遍性提升作用，也提升對靈魂和氣的信仰，但卻降低對天命和至高神及命定的信仰。教育對宗教旨趣和信仰內涵亦有選擇性的作用。總之，教育和都市化經驗於此種種變化走向，並沒有如古典世俗化理論所預測的產生壓制作用。

瞿海源〈宗教與術數態度和行為的變遷(1985-2005)〉同樣檢驗世俗化對宗教態度和行為的影響，但分析的焦點是宗教和術數行為。瞿海源認為有些宗教和術數行為本身就有世俗化的特徵。研究結果指出除了祖先崇拜外，各種宗教態度沒有明顯的年度變遷。具體而言，人們傳統的靈魂觀念，在 1994 到 2004 年間有增減起伏的現象，而氣的信仰則在前五年下降，之後保持平盤，至於對緣份、因果報應和神鬼觀念上則沒有明顯變遷。反而是，在社會變遷而上升的不確定感下，民衆實際看星座、紫微斗數和八字的人數並不多，並不如媒體上所呈現的蓬勃。術數信仰和行為在這十年間明顯減弱，尤其是算命、看風水的行為顯著下降，都顯示出當前台灣民衆的世俗理性。另外，教育的影響至為顯著。郭和瞿兩篇論文都發現西方基督宗教和無宗教信仰者、傳統信仰者大大不同，傳統宗教的信仰者保有華人傳統的宗教信仰內涵，基督宗教則抑止了人們的術數態度和行為。

最後，傅仰止、陸洛在〈陌生人互動的社會期望反應：外在情境與個人屬性〉一文中，為瞭解問卷調查品質，兩位作者將研究焦點放在「特定陌生人互動情境」（指調查訪問時的面訪）的雙方觀點，包括有第三人在場的觀眾效應及受訪者個人的社會期望反應，企圖比較「訪員評估」和「受訪者自我展現」兩者的背景及其異同。本研究利用到的資料十分龐大，第一部分有關訪員評估（訪問的可靠程度）分析即自 1985 年跨越到 2007 年，共 39 次調查，高達 83,042 份問卷；第二部分的社會期望反應分析則利用 2006 年及 2007 年共三次調查，樣本數 6,053 人。「變遷調查」面訪資料的可靠程度不僅會受到訪問時他人在場的影響，也因年齡、教育而有不同的社會期許反應，這部分結果與過去研究發現相同；但對於高敏感的性道德問題，「符合社會期望」卻非唯一阻礙受訪者誠實作答的理由，女性回答的比例偏低，除了文化脈絡因素，陌生人詢問過於私密性內容本身是否恰當適宜，可能是社會科學研究倫理應注意的問題。大型調查訪問效度的檢驗需

要考慮的因素很多，訪員觀點與受訪者心理都不能忽略，本篇論文有系統的分析結果能提供問卷設計與面訪工作的改進參考，對調查資料品質的控制將有實質貢獻。

在長達三年的邀稿、研討會發表、修改論文、送審修改的過程中，朱瑞玲負責的是社會心理部份的稿件、瞿海源負責的是宗教研究，而張苙雲則與章英華及傅仰止共同籌劃研討會以及後續的出書工作，並負責本書的編輯。這篇導讀是朱、瞿和張三人共同完成，我們感謝作者們對此一漫長過程的包容，審查人的細心和高度期待的評論，以及「變遷調查」的助理秋玲和敬雯承擔了繁雜的行政庶務。

朱瑞玲、瞿海源、張苙雲

第 1 章

是亂流？還是潮起、潮落？
——尋找台灣的「核心價值」及其變遷

黃曬莉

國立清華大學學習科學研究所暨通識教育中心

朱瑞玲

中央研究院民族學研究所／人文社會科學研究中心
國立台灣大學心理學系

摘要

過去關於台灣社會價值觀變遷之研究，一向著重從傳統與現代的角度來理解。本論文則採用 Schwartz 與 Sagie (2000)提出的以「重要性」與「共識性」討論價值觀。本研究使用台灣社會變遷基本調查一期一次問卷 II (1985 年)、二期五次問卷 I (1994 年)、三期五次問卷 I (1999 年)、四期五次問卷 II (2004 年) 歷年關於價值取向、價值觀、文化價值之題項，另外追加 2008 年作者以 205 名大學生所做的價值取向研究，合併比較分析。結果顯示：若以高共識性、高重要性定義核心價值，那麼得出「和諧」（與自然保持和諧、家庭和諧）是台灣民眾的核心價值，歷久不衰，且有極大的共識。長幼有序的人際關係雖是最重要的價值之一，卻在弱化中，尤其是對年輕的族群而言。民主、容忍異己、追求進步的價值一直受到重視且有共識，權力的價值則較受貶低，但較無共識。追求台灣文化的自主性與獨特性受到重視且有共識，但某些中國文化仍受堅守而不放棄。最後，台灣社會的價值觀有其獨特性，需要特別的理論以進一步理解與詮釋。

關鍵詞：價值觀、傳統與現代、和諧、民主、台灣文化

Is It a Wind Shear or a Tide Going Up and Down? In Search of Core Values and Their Trends in Taiwan

Li-Li Huang

Institute of Learning Sciences, National Tsing Hua University

Ruey-Ling Chu

*Institute of Ethnology/Research Center for Humanities and Social Sciences,
Academia Sinica; Department of Psychology, National Taiwan University*

Previous research about value systems and their change in Taiwan has focused mostly on the transition from tradition to modernity. But in this article, we adopted a different perspective (Schwartz and Sagie, 2000) and used "value importance" and "value consensus" as the basis of discussion. This article mainly used the items measuring values, value orientation, and cultural values based on representative samples of almost 2,000 participants from the general population, and the survey was conducted by Academia Sinica of Taiwan in 1985, 1994, 1999, and 2004, respectively. Furthermore, items assessing value orientation in a survey conducted with 250 college students by the first author in 2008 were also included. Core values are defined as those having both high "importance" and high "consensus." Thus, data analyses showed that "harmony" (with nature and with family) was evaluated as having the highest importance and consensus. This suggests that harmony should be regarded as one of the most core values in Taiwan. Moreover, this core value has maintained its dominance for more than 20 years. "Respect for seniority" (hierarchy), although evaluated as highly important, has gradually declined, especially among the young. "Democracy," "tolerance," as well as "searching for progress" were evaluated as having moderate importance and consensus, while "power" was not considered as intrinsically valuable. "Autonomy" and "uniqueness of Taiwanese culture" were preferentially pursued and treasured. Furthermore, there was an unwillingness to relinquish some aspects of Chinese culture. It is concluded that Taiwan's value system is so unique that a very specific theoretical framework is required to interpret it.

Keywords: democracy, harmony, Taiwanese culture, tradition and modernity, value

楔子

近年來，經常聽到人們喟嘆，台灣社會很亂，缺乏核心價值，人們不知何所適從。這種說法顯得撲朔迷離，這是指台灣社會的發展失去了方向感？還是社會中的個人失去了方向感所投射出來的問題？這問題曾經困擾了我一段時間。因此，在獲知中研院社會所的社會變遷基本調查計畫時，想要就第一期至今的長期性資料從事分析，試著尋找「台灣的核心價值」，我們認為機會難得。此筆長達 20 年的全國代表性資料，對心理學者而言是難能可貴的。我們雖然曾經處理過 20 年人生觀變遷的資料，也處理過選前選後的定點追蹤資料，但都不是代表性樣本。如果把台灣當作一個整體個人，代表性樣本不正訴說著台灣人 20 年的心聲嗎？基於理解與好奇，我們開始了這段「尋找核心價值」之旅。

這趟尋找核心價值之旅，的確充滿驚喜。從厚厚的測驗題本摸索開始，慢慢地摸出頭緒，了解了各期的問卷結構、題目性質，試著做些基本分析，宛如在閱讀著台灣民衆的心思。閱讀中，果然有些發現，不免驚嘆；有時候資料斷線了，就像一個人閉口默然了，也叫人沮喪。以下我們將試著讓部分的原音重現，不做過多的詮釋，讓大家一起來溝通溝通，並思索看看，下一步可以做些什麼？

一、前言

在哲學的層次上，價值究竟是主觀的、客觀的，還是情境性的一直是爭議的議題。社會科學介入價值的研究，則預設價值為主體的屬性，以「價值觀」或「價值取向」稱之。只是，究竟價值觀應該在個人的層次上或是社會的層次上論述，以及它究竟包含認知、情感或行

為意向的所有層面，或其中單一層面，則也一直處於爭議中。Braithwaite 與 Scott (1990)曾指出，由於對價值觀的理論與概念定義上的分歧，以及實證研究操作上的問題，相關的研究量表雖然多達二十多種，價值觀之研究卻少有突破性發展。

價值觀指涉個人或社會的理想或志向，它是人們認為什麼是好的，是值得的；它也是深植人心的準則，這些準則指引著人們的行為意向，也為已發生之行為提供解釋(Braithwaite and Scott 1990)。價值觀廣泛滲透在宗教、文化、政治、教育、職業、家庭等諸領域，也是理解個人的態度與行為，或是勾勒社會圖像的重要核心概念。Clyde Kluckhohn (1951: 395)曾界定：「價值是一種外顯的或內隱的關於『什麼是值得的』的看法，它是個人或群體的特徵，影響人們可能選擇何種行為方式、手段及結果」。此後，雖然價值觀在定義上逐漸取得共識，但在實證研究的層次上，如價值觀包含哪些內容或成份，應該如何測量取得等問題上，則出現多樣性。

Allport 等人(1960)的「價值觀研究」(study of values)是以個人的興趣與偏好來評鑑價值觀。F. Kluckhohn 與 Strodtbeck (1961)以人類面對基本生存問題所擁有的信念當作個人的「價值取向」(value orientations)。Morris(1956)以生活方式量表(Ways to Live)來理解人們的價值觀。Rokeach (1973)則將價值觀視為「一套持久的信念結構」，不僅具有動機的功能，且具評價性，因而將價值觀分為目的性價值觀(terminal value)與工具性價值觀(instrumental value)兩種，且適當地組織起來成為價值體系。Rokeach 的整合性觀點以及單題選擇與排序的方式獲得多數人的青睞，因而成為七十年代與八十年代最受歡迎而廣泛使用的價值觀量表。八十年代後期至今，Schwartz 與 Bilsky (1987)在概念與方法上再度拓展價值觀的定義，以三個軸線重新論述並製定新量表與新架構。這些價值觀的量表與測量方式，基本上都是透過將個人持有的價值觀加總起來，藉以理解社會的整體價值觀，是一種「化

零為整」的方法，也是一種通則式研究法(nomothetic approach)。雖然理解一個社會的價值觀仍有其他的研究方法，如文化與語言分析、大眾媒體內容分析等，但以價值觀量表施測於個人的通則式取徑，仍為較通行且有效的理解方式之一。以量表施測的研究方式曾在各個國家或社會中進行，台灣也曾以現成的國際性測量工具或自編的量表，對社會的價值觀進行初步的研究與勾勒。

(一) 緬懷過去 vs. 嚮往未來：台灣價值觀變遷研究

Grichting (1971)是一位傳教師，來台之初做個研究，以利傳教，並撰寫一本英文著作，書名為「台灣的價值體系」(*The Value System in Taiwan* 1970)。該書序言中提及，他發現台灣正在急速(precipitate)變遷中，所以要趕快從事訪談，以捕捉台灣的價值體系。根據他的想法，一個社會與文化體系的核心就是其價值觀；從另一層次來說，任何價值體系也都無法脫離其社會與文化脈絡而得以理解。Grichting 雖然受教會系統的經費補助，但他特別強調會擺脫宗教的視野，從社會科學的角度來真實地反映台灣人民的價值體系。他採用功能分析(functional level)看待台灣的價值問題，將「價值」定義為「應該做的且值得嚮往之事」(as the desirable as that which ought to be)，具有高度的評價性，因而同時可視為「一套指引與調整行為的準則」，或說「指導個人與團體行動的準則」。

Grichting 所研究的「價值」涉及的範圍相當廣泛，例如，對男女交往的態度，受教育的年限、目的，對各項價值的評價，對各種傳統、現代觀念的同意程度等，幾乎無所不包，像是歷年來社會變遷大調查的縮小版。在抽樣後，共 1,989 人接受訪談，族群、地區都有適當的分配。研究結果中與本文較相關的題項是，在「財富、長壽、家庭幸福、死後安樂」的選項中，61%的受訪者認為「家庭幸福」(family happiness)最重要；另外，再請受訪者將各種可能的價值選項排序，重

要性依序為家庭平安、世界和平、內在和諧、舒適生活、友誼、社會聲望、信念、宗教、死後安樂。對於「是否失去所有的金錢比失去面子較好」，有 54%受訪者相當同意，20%受訪者有些同意，12%有點同意，亦即 86%受訪者認為「面子」比「金錢」重要。由此可見，在當時社會「面子」受重視之程度。

大約 20 年後，來自美國阿拉巴馬的 Brindley (1989, 1990)指出：1987 年（註：解嚴年）在台灣有一股旋風吹起，搞得人民一團昏亂，每個人都急著出頭，爭取自己想要的東西，儘可能地賺得越多越好，想從努力中獲得應有的酬賞，儲蓄並轉入新投資。一千九百萬的人民在島內流竄著，活動力強，一幅富裕繁榮的景象；生活也顯得更健康、更寬裕、更舒適、甚至更奢華；工作狀況變得更好，也有較多時間休閒。但他同時發現：當大多數人正擁抱著「新現實」(new reality)時——驕傲於台灣的經濟成就、成功的政治革新、坐享努力之後的甜美果實，卻另有不滿之聲隆隆作響——有人質疑新浮現的狀況，為失去的過去、傳統及風俗而不滿，為個人的社群、溫暖的家園而悲，為潛藏的經濟危機而不安；相對的，另一股不安也存在著——他們毫不質疑過去的消逝，對現狀仍舊不滿，認為台灣還可以有更多的改變、更進步、更繁榮、更多的權利、更多的自由、更個人主義、更獨立；換言之，他們要台灣更向前行，擁有更美好的未來。

Brindley 認為台灣這些現象與美國相似，都是一種從傳統社會進入現代化社會的過程。台灣是美國的縮影，只不過在美國是 200 年間的逐漸變化歷程，台灣卻在短短 40 年內發生，因此顯得紛亂。Brindley 認為台灣在轉捩點上，因此於 1987 年 7 月至 9 月，訪談 45 名來自台灣各方的菁英份子。資料分析結果顯示，有些傳統性的價值仍持續保留著，但相對的，有一些現代性的價值正逐漸受到重視（見表 1）。Brindley 也認為，這些價值觀有些雖然是彼此衝突或互斥，但往好的方面說，也讓台灣民衆暴露在多元的價值體系中。因此可說，台灣逐

表 1 台灣的傳統性價值與現代性價值

傳統性價值	現代性價值
一、人性關係	一、科學作為一種歷程與思維方式
A. 仁：理想的、理論的價值 B. 人情：實用的、功利的價值	理性思考、經驗成為真理的來源 將思考具體化為應用性，接受科技、都市化、科層化為生活的組織與結構、量化與測量、講究效能、客觀化、容忍與開放
二、道德與自省	二、功能主義
仁、義、禮、施惠、中庸、超越等	工具主義、功利實用主義、追求實際結果、追求方法而不是結果、非道德的、不考慮倫理、西化、美國化
三、孝道	三、物質主義
拜祭祖先、尊敬父母、孩子是生命的延續、與家庭保持和諧關係	相信私有財產之價值、獲得酬賞之重要性、經濟考量優先、商業掛帥、渴望改變、進步及改革、相信期待效應、成功取向、為較佳境界而奮鬥、成就取向
四、權威主義與父權主義	四、獨立
相信長者、父權者、領導者的規則、崇尚穩定與秩序、接受下屬的順從與依賴、固守階級、地位、權力階層	個人取向、拒絕權威、拒絕傳統、肯定決斷、追求自由、尋求公民權的表達及個人權利、渴望切割與特殊化、追求自我認同、自我確定
五、實用性、生存之道及物質主義	
情境取向、現實感、生存需求的滿足優先、經濟考量支配思想與行動；勤勉、努力工作、重視工作倫理；適應情境、耐心、容忍差異、包容各種價值	

資料來源：Brindley (1989, 1990)

步地邁入現代化社會，但仍保留不少的傳統價值。至於引發這些價值變遷的原因以及價值變遷的影響各為何，Brindley 認為是多方因素造成的，需要進一步的探討。簡言之，解嚴年作為社會的轉捩點，那時候關注的重點是傳統與現代價值的拉鋸。

(二) 傳統 vs. 現代?：國際性價值觀量表之變遷研究

以國際性量表研究台灣價值觀之變遷，早期是雷霆、楊國樞(1986)以 Allport 等人(1960)所編的六種價值觀量表對 1964 與 1984 年的大學生進行二十年間的比較研究。結果發現，理論價值與審美價值依然居高不下，宗教價值總是敬陪末座，而經濟價值、政治價值、社會價值則只是微調。楊國樞、黃囁莉(1986)以 Morris (1956)的「十三種生活方式」量表，比較 1964 與 1984 兩代大學生的差異，結果顯示，大學生在「社會約束與自我控制」的價值下降，「自我縱容與感官享受」價值增加，「行動為樂與進步是尚」價值也下降。楊氏認為，現代化之過程，不僅牽動傳統價值中的「體」之變動，同時「用」的層次也改變了。

在社會科學研究領域中關於「價值觀」的研究，早期最為普及與主要的測量量表是 Rokeach's value survey (Rokeach 1973)。此一量表共包含 36 題，工具性價值與目的性價值各 18 題（見表 2）。Rokeach (1974)曾經以此量表研究美國社會 1968-1971 年的價值觀變遷，結果發現，大部分的價值觀維持穩定，只有少數價值觀有些變化，其中目的性價值中的「舒適的生活」、「成就感」兩種價值顯著上升，「家庭安全」、「受社會重視」稍微上升，而「美的世界」與「平等」則顯著下降，「成熟的愛」稍微下降；工具性價值中，「清潔」稍微上升，「合邏輯」與「有愛心」的價值則顯著下降。其實，要看價值觀的變遷，三年實在太短，因而無從討論價值觀變遷的社會意義；可惜目前也尚未看到以此量表所做的較長期的價值觀變遷研究。

表 2 Rokeach (1973)的價值觀量表

工具性價值	目的性價值
自制力、負責任、有禮貌、聰明、獨立、清潔、能幹、快活、合邏輯、思想開明、想像力、勇氣、有愛心、服從、誠實、助人、寬恕、企圖心	自尊、智慧、令人興奮的生活、舒適的生活、享樂、和平的世界、美的世界、國家安全、幸福感、成熟的愛、自由、幸福家庭、內心和諧、靈魂得救、受社會重視、真誠友誼、平等、成就感

黃光國(1995)則以研究父子兩代的價值觀差異來說明價值觀的變遷，他用一份包含 63 題項的新價值觀量表，此量表綜合了五種相關的價值觀量表，如：Bond (1988)所編之「中國價值調查表」(Chinese Value Survey)，以及 Rokeach (1973)的價值觀量表等，以台灣大學生為施測對象，請他們評定每一價值項目對個人的重要性，以及對其父親（或其他長輩）的重要性。結果顯示：兩代間價值觀結構有所不同，新一代在「知識價值觀」（如科學精神、客觀判斷、理性思考、效率等）與「反權威價值觀」（如反權威、反傳統、民主、肯定自我、表現自我等）兩方面顯著上升；群體價值觀（如香火傳承、長幼有序、安分守己、節儉、貞潔等），工作價值觀（如勤勞、謹慎、耐心、容忍等），及目的價值觀（禮儀、有禮貌、孝順等）則顯著下降。兩代間沒有差異的是團結、愛國、權力、追求實利、誠懇、仁愛、信用、廉潔、婚姻美滿、和諧、中庸之道等價值。雖然此一研究在方法論上略有瑕疵——不是兩代間的真實差異，而是子代以為的兩代間差異，但是，資料所顯示的價值差異之趨勢具有意義，值得更進一步探討。

以上的零星研究顯示，價值觀變遷的趨勢，普遍多以「現代—傳統」的向度加以討論。傳統價值以「儒家」價值為核心，現代化價值則以科技、科學、商業價值為主。究竟這是否為最適當的觀察角度？還有進一步討論空間。

Schwartz (2000, 2001)所編製之價值量表，是近二十年來廣泛接受的國際性量表，此量表認為價值內涵有十種，分別為自我導向(self-direction)、刺激(stimulation)、享樂主義(hedonism)、成就(achievement)、權力(power)、安全(security)、順從(conformity)、傳統(tradition)、慈善(benevolence)及普遍主義(universalism)。此十種價值分別屬於由兩個向度「自我超越(self transcendence)——自我增強(self-enhancement)」與「開放改變(openness to change)——保守傳統(conservation)」所形成的環狀結構(如圖1)。Schwartz與Bardi(2001)蒐集了56個國家(包括台灣的學生樣本)的資料後指出：這些價值觀有泛文化(pan-culture)相似性，相似度83%，其中慈善(benevolence)的

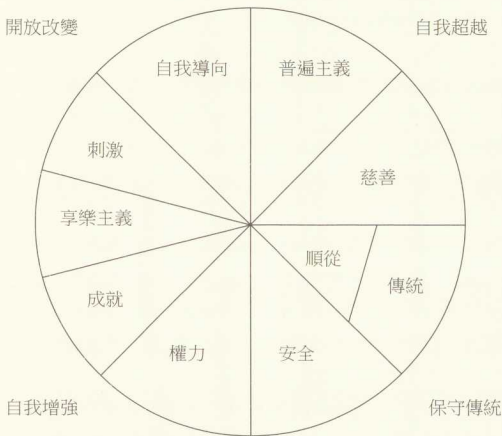


圖1 十種價值內涵的環狀結構

(翻譯自 Schwartz and Sagie 2000)

重要性最高，其後依次為自我導向(self-direction)、普遍主義(universalism)、成就(achievement)及安全(security)，而權力(power)的價值居於最後，傳統(tradition)的價值倒數第二。

當然，Schwartz 與 Sagie (2000)認為與其用「傳統與現代」角度看待價值觀的變遷，不如用「政治民主化」與「社會經濟發展」程度透視價值觀的變遷。另外，Schwartz 與 Sagie (2000)除了以「重要性」程度代表一國的價值觀之外，也以人民對某一價值的「共識程度」(value consensus) (即標準差)代表這個價值重視的一致性程度。他們認為，經濟發展越高的國家越重視自我導向、刺激、普遍主義、慈善等價值，經濟發展越低的國家，則越重視順從、安全、傳統、權力等價值。且經濟發展越高的國家，其價值之共識程度越高，反之，經濟發展越低，其價值共識程度越低 (如圖 2)。

另外，越民主的國家越重視個體的獨特性，如自然權利、自由、道德、理性、平等；相對的，較集權的國家較合法化且重視權威、權力，以及美德與智慧。因此，越民主之國家越重視自我導向、刺激、普遍主義、慈善等價值；然而，越集權的國家越重視順從、傳統、安全、權力等價值。另外，越民主的國家價值的「共識性」越低，而越集權的國家價值的「共識性」越高 (如圖 3)。

總之，在觀察價值的變遷時，傳統與現代是最多數人使用的「比較」基準，但是傳統與現代可能只是指涉時間上的相對性，缺乏較具體的概念指標；Schwartz 與 Sagie (2000)嘗試以「經濟發展程度」與「民主化」程度取代傳統與現代的對比，同時提出「共識性」的新指標，這使得價值變遷的研究有了新視野。

近代台灣，確實經歷傳統社會到現代社會的變遷。「現代化」除了具有「西化」的意涵之外，也代表具有科學、科技的成就，另外較具體的部份是指「經濟發展」與「民主化」成就。經濟發展方面，1970年代以降，台灣推行土地改革以穩定農業，同時發展以加工出口為主

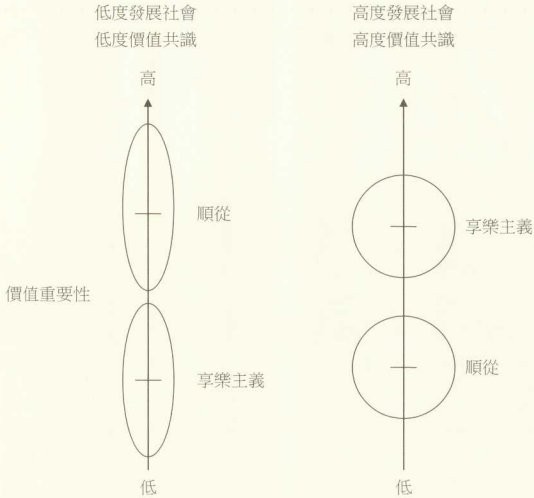


圖 2 順從與享樂主義在不同社經發展國家中的假設性表徵
(翻譯自 Schwartz and Sagie 2000)

的工商業之發展，接著再推動十大建設推動經濟發展，連續十多年高於 10% 的經濟成長率，創造了經濟奇蹟，1980 年代後成為亞洲四小龍之一。爾後，產業經濟更從勞力密集的传统產業，逐漸轉型為高科技產業與服務業之比例過半的現代新經濟體。

政治方面，1949 年，代表中華民國的國民黨政府退守台灣，接著宣布戒嚴令，台灣進入一黨獨大的威權統治期。1979 年美麗島事件後，台灣逐步朝向民主化，先是 1987 年宣布解嚴，接著開放民衆出國、黨禁、報禁等，也通過集會遊行法等，同時宣佈修憲與改選國民

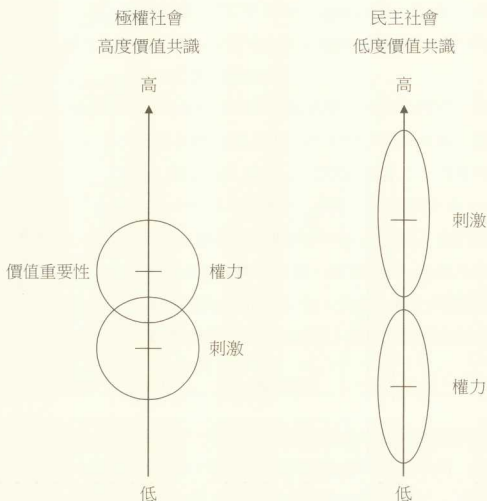


圖 3 刺激與權力在不同社經發展國家上之假設性表徵
(翻譯自 Schwartz and Sagie 2000)

大會。1996 年第一次總統直選，台灣正式邁向民主體制國家；2000 年，國民黨失去統治台灣近五十年的政權，由民進黨取得執政權，台灣第一次經由民主方式經歷和平的政黨輪替。2008 年，國民黨再度取得執政權，台灣經歷第二次的政黨輪替。總之，台灣已經從一黨獨大的威權社會轉型為兩大黨輪替的民主社會。

台灣在近六十年內，遭逢經濟與政治上結構性體質的改變，社會也隨著經歷急速變遷，反映在民衆的價值觀上，究竟為何？換句話說，台灣經歷了這些經濟、政治及社會的變遷，生活於其中的人們，其價

值觀是否也跟隨著變化？或是台灣社會仍擁有某些核心價值，不會隨著政經與社會之變動而起舞，反而歷久而不衰，成為社會穩定的定心丸？如果有，此一核心價值又是什麼？為了解答這些疑問，系列地探索台灣民衆之價值觀，似乎是必要的。這也是本研究之主要目的。

二、研究資料

價值觀雖是個人的信念系統與對事物的好惡評價，但全體民衆的價值觀足以反映一個社會的價值取向及其變動方向。「台灣社會變遷基本調查」（以下簡稱「變遷調查」）從 1984 年開始進行，是一項以全台灣民衆為母體而進行代表性抽樣的調查研究，每五年為一期，每期進行五次不同專題內容之調查，每五年重覆一次。以這樣的全國代表性樣本為基礎所測得的價值觀，正可反映台灣的集體價值，而長期且重複的資料也正可反映價值的變遷。表 3 列出「變遷調查」中與價值有關的各期次與年份，也是本研究分析使用之資料來源。

表 3 價值觀相關題目之主要期次

期	一	二	三	四
次	一	五	五	五
問卷	II	I	I	II
價值觀	✓	✓	✓	✓
文化價值		✓	✓	✓
年度	1985	1994	1999	2004

三、資料分析結果

(一) 價值取向及其變遷

F. Kluckhohn (1953)認為人類都面臨一些基本問題，如(1)對人與自然關係的看法，(2)人類活動的適當方式，(3)人與他人關係的適當類型，(4)有關時間的焦點與評價。「變遷調查」的資料中，有三次調查（1985、1994 及 1999 年）以此為基礎詢問民衆對這些基本價值取向的贊同程度。第一類「人與自然的關係中」包括「順服取向」（認為個人應該為自然力量所支配）、「和諧取向」（個人應該與自然力量和諧相處）、「主宰取向」（個人應該能夠控制自然）。第二類「活動取向」涉及的是人類活動的適當方式，包括「表現取向」（偏好人類性格的自然表達或表現）、「內修取向」（偏好能使自我各方面發展成統合體的活動）、「實行取向」（偏好能導致成就的活動，而此等活動可用外在標準加以衡量）。第三類「人與人間的適當關係」中，有「團體取向」（強調團體中的上下關係及時間上的連續或繼承關係）、「同儕取向」（強調旁伸而平行的關係，特別是時空上的接近關係）、「個人取向」（強調個人的自主性，但卻不同於競爭性）。第四類「人類生活的時間焦點」也包括三種，「過去取向」（在時間上重視過去的事物與經驗）、「現在取向」（在時間上重視現在的事物，把握現在的機會）、「未來取向」（重視未來的計畫）（楊國樞、張分磊 1995）。

表 4 顯示在「人與自然的關係」中，各種取向隨不同時間點而有顯著改變($\chi^2(4) = 50.97, p < .00$, Cramer's $V = .057$)，「和諧取向」在三個時間點上都是最受支持的價值取向，且從 1985 年到 1999 年間，和諧取向有上升的趨勢，兩者相比，差異達顯著水準($z = 4.11, p < .00$)。

「順服取向」在 1985 年到 1994 年先下降($z = -6.49, p < .00$)，1994 年到 1999 年又顯著回升($z = 3.83, p < .01$)。「主宰取向」從 1985 年到 1994 年幾乎持平($z = 1.07, p > .05$)，1994 年到 1999 年則有明顯下降($z = -3.67, p < .01$)。此趨勢似乎與強調科技理性之社會變遷方向呈現相反的方向。曾幾何時，台灣失去了與大自然抗衡或主宰自然的價值？或者是，這變遷方向與近年來台灣在經濟與民主逐漸發展時伴隨的環保意識之提升有關？

在人類的活動方式中，增進知能、修養品德的「內修取向」是台灣民衆較贊成的活動方式，也是傳統文化中重視的活動方式，而偏重努力與成就的「實行取向」雖居第二名，卻與「內修取向」差不多，此一較重具體成就的取向也受到一定的重視，但卻有逐漸下降的趨勢。而表現個性與享受人生的「表現取向」，則一直未受到足夠的青睞，但卻隨時間增長，顯然地，隨著經濟與民主發展的脚步前進，社會越支持個人的順性而為以及個人化之表現。

在人與人的適當關係中，「關係取向」隨不同時間點而顯著改變($\chi^2(4) = 34.48, p < .00$, Cramer's $V = .047$)。其中「尊敬長輩」的「團體取向」一直最受贊成，顯然地，台灣民衆的人際關係，還是相當重視上下的排序關係，但趨勢是向下減弱的（從 1985 年的 62.3% 降為 1999 年的 54.8%），兩者間差異達顯著水準($z = 5.52, p < .00$)。「個人取向」與「同儕取向」雖然依舊偏低，但卻有逐漸增長之趨勢；「個人取向」隨時間增加之趨勢，以 1985 年和 1999 年相比，兩者間的差異達顯著水準($z = 4.50, p < .00$)，顯示平輩、平等之人際關係以及獨立的個體逐漸受到重視。

至於時間焦點方面，不同年代也有顯著變化($\chi^2(4) = 63.44, p < .00$, Cramer's $V = .063$)。從 1985 年到 1999 年，「過去取向」有隨著時間減少的趨勢，以 1985 年和 1999 年相比，兩者間差異達顯著水準($z = 6.33, p < .00$)。「現在取向」幾乎持平不動，若以 1985 年和 1994 年相比，

表 4 價值取向及其變遷：三個時間點、全體人數及 18-24 歲
年輕族群之比較

時間點	一、人與自然的關係					
	改變自己、接受環境支配 (順服取向)		配合環境、維持平順關係 (和諧取向)		依己心意、改變外在環境 (主宰取向)	
	全體人數	18-24 歲	全體人數	18-24 歲	全體人數	18-24 歲
1985 年(n=4120, 364)	737 (17.9)	43 (11.8)	2,578 (62.6)	250 (68.7)	805 (19.5)	71 (19.5)
1994 年(n=1841, 152)	215 (11.7)	15 (9.9)	1,244 (67.6)	104 (68.4)	382 (20.7)	33 (21.7)
1999 年(n=1942, 249)	310 (16.0)	33 (13.3)	1,319 (67.9)	175 (70.3)	313 (16.1)	41 (16.5)
2008 年(n=0, 214)		13 (6.1)		164 (76.6)		37 (17.3)
	$\chi^2(4) = 50.97, p < .00$, Cramer's $V = .057$ (全體) $\chi^2(6) = 9.51, p > .05$, Cramer's $V = .070$ (18-24 歲)					
時間點	二、人類活動的適當方式					
	努力工作、追求成就 (實行取向)		增進知能、修養品德 (內修取向)		表現個性、享受人生 (表現取向)	
	全體人數	18-24 歲	全體人數	18-24 歲	全體人數	18-24 歲
1985 年(n=4131, 363)	1,753 (42.4)	100 (27.5)	2,054 (49.7)	226 (62.3)	324 (7.8)	37 (10.2)
1994 年(n=1836, 151)	571 (31.1)	52 (34.4)	1,032 (56.2)	57 (37.7)	233 (12.7)	42 (27.8)
1999 年(n=1936, 249)	609 (31.5)	92 (36.9)	972 (50.2)	59 (23.7)	356 (18.4)	98 (39.4)
2008 年(n=0, 215)		52 (24.2)		51 (23.7)		112 (52.1)
	$\chi^2(4) = 206.79, p < .00$, Cramer's $V = .114$ (全體) $\chi^2(6) = 174.91, p < .00$, Cramer's $V = .299$ (18-24 歲)					
時間點	三、人與人間的適當關係					
	尊敬長輩的人 (團體取向)		善於交友的人 (同儕取向)		獨立自主的人 (個人取向)	
	全體人數	18-24 歲	全體人數	18-24 歲	全體人數	18-24 歲
1985 年(n=4147, 363)	2,585 (62.3)	161 (44.4)	475 (1.5)	55 (15.2)	1,087 (26.2)	147 (40.5)
1994 年(n=1827, 150)	1,051 (57.5)	55 (36.7)	234 (12.8)	36 (24.0)	542 (29.7)	59 (39.3)
1999 年(n=1944, 249)	1,066 (54.8)	82 (32.9)	259 (13.3)	68 (27.3)	619 (31.8)	99 (39.8)
2008 年(n=0, 215)		17 (7.9)		84 (39.1)		114 (53.0)
	$\chi^2(4) = 34.48, p < .00$, Cramer's $V = .047$ (全體) $\chi^2(6) = 96.45, p < .00$, Cramer's $V = .221$ (18-24 歲)					
時間點	四、人類生活的時間焦點					
	重視過去的經驗 (過去取向)		把握現在的機會 (現在取向)		善做未來的打算 (未來取向)	
	全體人數	18-24 歲	全體人數	18-24 歲	全體人數	18-24 歲
1985 年(n=4125, 362)	658 (16.0)	46 (12.7)	2,333 (56.6)	232 (64.1)	1,134 (27.5)	84 (23.2)
1994 年(n=1817, 151)	189 (10.4)	13 (8.6)	1,041 (57.3)	95 (62.9)	587 (32.3)	43 (28.5)
1999 年(n=1944, 249)	200 (10.3)	13 (5.2)	1,108 (57.0)	153 (61.4)	636 (32.7)	83 (33.3)
2008 年(n=0, 215)		12 (5.6)		154 (71.6)		49 (22.8)
	$\chi^2(4) = 63.44, p < .00$, Cramer's $V = .063$ (全體) $\chi^2(6) = 21.98, p < .01$, Cramer's $V = .106$ (18-24 歲)					

註：表格內數字為人次，前者為全體，後者為 18-24 歲人次；括弧內數字為百分比。

兩者並未達顯著水準($z = 0.53, p > .05$)。「未來取向」有隨時間增加的趨勢，以 1985 年和 1999 年相比，兩者的差異達顯著水準($z = 4.11, p < .00$)。簡言之，重視把握現在機會的「現在取向」一直是重心所在，展望未來的「未來取向」逐漸受到重視，而緬懷過去的「過去取向」則越來越受摒棄。

但是，這樣的資料分析結果令人不安，因為此一資料最後的時間點 1999 年，和本文寫作的時間（2008 年）相差近十年。這十年內台灣經歷兩次的政黨輪替，顯示已邁向民主政體，民衆的價值取向之變遷，尤其值得探測。為彌補此一遺憾，作者於 2008 年 3 月至 5 月之間，以問卷法對台灣的大學生重複詢問相同的基本價值取向。研究參與者共 215 位，分別來自國立大學與私立大學，年齡分佈從 18 到 24 歲，平均 20.1 歲($SD = 1.31$)，其中女性 115 位(53.5%)，男性 100 位(46.5%)，從大一到大四皆有，由於問卷是利用通識課程作團體施測，學生來自各學院、各科系，出生地也分布全國。接著，本研究再從社會變遷資料中抽取年齡層 18-24 歲之受訪者之資料從事比較分析，結果如表 4 所示。

表 4 也顯示從 1985 年至今，「和諧取向」是最受青年族群贊成的價值取向。整體而言，「人與自然取向」並未隨不同時間點而改變($\chi^2(6) = 9.51, p > .05, \text{Cramer's } V = .07$)，「活動取向」隨不同時間點而有顯著改變($\chi^2(6) = 174.91, p < .00, \text{Cramer's } V = .299$)。從 1985 年到 2008 年，「表現取向」隨著時間有顯著增加（以 1985 年和 2008 年相比， $z = 11.15, p < .00$ ），從 10.2% 高升至 52.1%；「內修取向」則隨時間而顯著減少（以 1985 年和 2008 年相比， $z = 9.99, p < .00$ ），從 62.3% 降至 23.7%；「實行取向」雖有波動，但變化不大（若以 1999 年和 2008 年相比，兩者並未達顯著水準， $z = 3.02, p > .05$ ）。另外，青年族群最贊成的「關係取向」隨不同時間點而顯著改變($\chi^2(6) = 96.45, p < .00, \text{Cramer's } V = .221$)。從 1985 年到 2008 年，「團體取向」有隨著時間顯

著降低的趨勢（以 1985 年和 2008 年相比， $z = -11.42, p < .00$ ）；「同儕取向」隨時間而顯著增加（以 1985 年和 2008 年相比， $z = 6.26, p < .00$ ）；「個人取向」雖有波動，但變化均未達顯著水準（以 1999 年和 2008 年相比， $z = 2.93, p > .05$ ）。最後，「時間取向」隨不同時間點也有所改變（ $\chi^2(6) = 21.98, p < .01$, Cramer's $V = .106$ ）。從 1985 年到 2008 年，「過去取向」似有減少的趨勢，但不同時間點的兩兩比較均未達顯著水準（以 1985 年和 2008 年相比， $z = 3.03, p > .05$ ）；「現在取向」則先持平而後增加，但增加幅度未達顯著水準（以 1999 年和 2008 年相比， $z = 2.33, p > .05$ ）；「未來取向」則先升後降，但變化未達顯著水準（以 1999 年和 2008 年相比， $z = 2.93, p > .05$ ）。

總而言之，從表 4 可以得知，無論是全體樣本或青年族群樣本，在人與自然的關係方面，「和諧取向」是歷久不衰的核心價值，且越來越受重視。在活動方式方面，「內修取向」在全體樣本中，是最重要的價值，但在青年族群中則逐年下降，甚至成為最弱的價值取向（62.3% → 23.7%）。反之，表現個性、享受人生的「表現取向」在全體樣本中有強化的趨勢，在青年族群中也是逐年上升，到了 2008 年更成了大學生最喜好的價值取向（10.2% → 52.1%），這項變遷趨勢顯示，年輕人認同表現自我與享受人生，似乎反映著後現代社會中從文化傳統與成規中鬆綁或解構之思潮。在人與人的關係方面，做一個尊敬長輩的人，一直是全體民衆最重要的價值取向，但在 2008 年的大學生族群中，此一價值已逐漸式微成為最不重要的價值（44.4% → 7.9%）；相對的，作一個獨立自主的人成為青年族群最重視的價值取向（占 53%），平行的同儕關係也逐漸受到重視。顯然地，全體民衆與青年族群，在人際關係的價值取向上有嚴重的差距。在時間感上，無論是全體民衆或青年族群，都最重視「現在取向」，另外，越來越少人重視過去的經驗，顯然地，歷史經驗不是青年族群的最愛。

(二) 台灣的核心價值是什麼？

從 1994 年開始，「變遷調查」開始出現約 30 項的「價值觀」請受訪者從 0-4 分的量尺中評定該價值的重要性程度。1999 年剩下 16 題價值項目接受評定，2004 年則只有 9 項價值。資料分析結果顯示，1994 年在 30 個項目中，價值的重要性依序為健康、家庭和諧、孝順、婚姻美滿、國家安全、孝順、誠實、自由等；1999 年調查，價值之重要性依序為家庭和諧、孝順、社會秩序、守法、人緣、自由、知識、追求進步、公平、民主、知心朋友等；2004 年調查價值之重要性依序為家庭和諧、追求進步、財富、服從長上、知心朋友、民主等。整體而言，1994 年所追求的價值傾向華人傳統文化之價值，但「自由」已經列入重要考量。1999 年除了「家庭和諧」與「孝順」兩項居高不下之外，其餘都顯示較傾向民主法治社會之價值。2004 年的調查顯示，家庭和諧、追求進步等傳統文化與經濟民主發展之價值勢均力敵。

表 5 所示即是連續三個時間點（1994 年、1999 年、2004 年）都有的八個價值評量項目。從變遷的觀點來看，「家庭和諧」在三個時間點上一直都是最受重視的價值，且呈現逐漸高升之趨勢(3.38→3.82)，其標準差也越來越小(0.97→0.53)，顯示此一價值重要性的共識越來越強。本研究進一步以「家庭和諧」依變項，分就年度、性別、教育程度進行變異量分析，結果顯示，性別與教育程度雖呈現顯著的主效果，但其效果量都相當小($\eta^2 < .01$)，顯然地，性別與教育程度之差異是可以忽略的，也更加顯示「家庭和諧」價值之普及性與共識性。另外，「財富」的價值也是呈現向上的趨勢(2.36→3.08)，標準差也逐漸縮小；另外，「養兒防老」的價值，也是呈現逐漸上升之趨勢，但因其效果量相當小($\eta^2 = .023$)，因而此一上升之變化是可以忽略。「追求財富」的價值也是逐年升高，顯示台灣越來越趨向資本主義社會。而「權力」的價值三次都居於最後，顯現民衆較不稱許「權力」的價

表 5 各種價值觀的變遷

價值項目	A. 1994 年 (<i>n</i> = 1645-1847)	B. 1999 年 (<i>n</i> = 1835-1944)	C. 2004 年 (<i>n</i> = 1832-1873)	<i>F</i> 檢定、效果量及事後比較
家庭和諧	3.38 (0.97)	3.70 (0.66)	3.82(0.53)	$F(2, 5653) = 177.02, p < .00,$ $\eta^2 = .059 (A < B, A < C, B < C)$
孝順	3.27 (.98)	3.68 (0.64)	--	$F(1, 3781) = 225.23, p < .00,$ $\eta^2 = .056$
養兒防老	1.75 (1.49)	2.19 (1.44)	2.24 (1.35)	$F(2, 5522) = 63.97, p < .00,$ $\eta^2 = .023 (A < B, A < C, B = C)$
服從長上	2.24 (1.20)	3.08 (0.97)	2.89 (1.11)	$F(2, 5515) = 293.45, p < .00,$ $\eta^2 = .096 (A < B, A < C, B > C)$
民主	2.61 (1.26)	3.10 (0.99)	2.88 (1.10)	$F(2, 5519) = 87.32, p < .00,$ $\eta^2 = .031 (A < B, A < C, B > C)$
追求進步	2.88 (1.18)	3.30 (0.96)	3.18 (1.03)	$F(2, 5585) = 75.54, p < .00,$ $\eta^2 = .026 (A < B, A < C, B > C)$
容忍不同意見	2.29 (1.22)	2.75 (1.05)	2.69(1.09)	$F(2, 5461) = 89.32, p < .00,$ $\eta^2 = .032 (A < B, A < C, B = C)$
財富	2.36 (1.25)	2.77 (1.08)	3.08 (1.00)	$F(2, 5583) = 192.77, p < .00,$ $\eta^2 = .065 (A < B, A < C, B < C)$
權力	1.66 (1.34)	1.94 (1.30)	1.77 (1.28)	$F(2, 5499) = 22.32, p < .00,$ $\eta^2 = .008 (A < B, A < C, B > C)$
自由	3.10 (1.15)	3.33 (0.86)	--	$F(1, 3739) = 48.99, p < .00,$ $\eta^2 = .013$
守法	2.97 (1.13)	3.41 (0.89)	--	$F(1, 3752) = 169.91, p < .00,$ $\eta^2 = .043$
社會秩序	2.93 (1.13)	3.42 (0.85)	--	$F(1, 3745) = 228.26, p < .00,$ $\eta^2 = .057$
公平	2.43 (1.30)	3.24 (0.91)	--	$F(1, 3705) = 488.63, p < .00,$ $\eta^2 = .117$
知識	2.94 (1.14)	3.32 (1.05)	--	$F(1, 3735) = 110.77, p < .00,$ $\eta^2 = .029$
謙虛	2.59 (1.20)	--	--	
面子	1.94 (1.28)	--	--	
誠實 (信用)	3.23 (1.05)	--	--	
友誼	2.83 (1.15)	--	--	
愛情	2.39 (1.36)	--	--	
尊重別人	2.87 (1.12)	--	--	
健康	3.62 (0.82)	--	--	
做人做事要獨立	2.67 (1.28)	--	--	
良好教育	2.94 (1.18)	--	--	
婚姻美滿	3.31 (1.01)	--	--	

(續)

表 5 (續)

價值項目	A. 1994 年 (n = 1645-1847)	B. 1999 年 (n = 1835-1944)	C. 2004 年 (n = 1832-1873)	F 檢定、效果量及事後比較
世界和平	2.88 (1.22)	--	--	
正義	2.68 (1.15)	--	--	
名望	1.70 (1.31)	--	--	
效率	2.76 (1.14)	--	--	
人緣	2.88 (1.09) n = 1828	3.34 (0.84) n = 1933	--	F (1, 3759) = 206.58, p < .00, $\eta^2 = .052$
知心朋友	--	3.14 (0.95)	2.96 (1.07)	F (1, 3796) = 29.24, p < .00, $\eta^2 = .008$
因素一： 民主性價值	7.86 (2.74)	9.15 (2.19)	8.77 (2.34)	F (2, 5319) = 129.15, p < .00, $\eta^2 = .046$ (1 < 2, 1 < 3, 2 > 3)
因素二： 功利性價值	5.75 (2.81)	6.88 (2.70)	7.09 (2.53)	F (2, 5346) = 125.67, p < .00, $\eta^2 = .045$ (1 < 2, 1 < 3, 2 = 3)

註：--表示該次調查無該問項。表格中數字為平均數，括弧內數字為標準差，量尺為 0-4 分，2 分為中間點，分數越高越重要。民主性與功利性價值的分數分佈範圍為 0-12。此處 η^2 為 partial η^2 ，計算方式為 $SS_b / (SS_b + SS_e)$ 。根據 Cohen (1988) 的標準，.01 以下為可忽略的效果，.01-.06 為小效果，.06-.14 為中效果，.14 以上為大效果。因遺漏值之故，每次分析的人數 (n 值) 略有變動，為簡化表格，n 值不一列出，而以區間表示。

值。其他的價值觀項目，則是呈現先升後降的趨勢，其差異之效果量也都偏小，因而不算顯現明顯的變遷趨勢。

本研究進一步就三個時間點的八個價值項目做因素分析，結果顯示「追求進步」、「民主」及「容忍不同意見」屬於第一因素，且因素負荷量均高於 0.50 以上，本研究將之命名為「民主性價值」。而「財富」、「養兒防老」及「權力」為第二因素，因素負荷量均 0.35 以上，命名為「功利性價值」，此兩個因素解釋之變異量，在 1994、1999、2004 年三個時間點上合併為 30.49%。表 5 同時顯示，民主性價值方面，在 1999 年達到高點，且有相當的共識（標準差均小於 1），這可能蘊含著 2000 年政權輪替的先兆；2004 年這些民主相關的價值重要性下降，且共識性變低（標準差變大），顯示政黨輪替之後，藍綠兩大政黨的惡鬥，讓民衆對民主的價值有了較大的歧見。「功利性

價值」則呈現逐步上升之趨勢（5.75 至 7.09），且共識越來越強（標準差逐漸變小，從 2.81 至 2.53）。也就是說，功利性價值在不同時間點的變化達顯著水準， $(F(2, 5346) = 125.67, p < .00, \eta^2 = .045)$ ，從 1994 年($M = 5.75, SD = 2.81$)到 1999 年($M = 6.88, SD = 2.70$)先上升，從 1999 年到 2004 年($M = 7.09, SD = 2.53$)則約略持平。

總而言之，三個時間點的價值觀調查顯示，「家庭和諧」是最重要的核心價值，不但在三次調查居高不下，且其標準差最小，顯示民衆的共識度最高；民主性價值曾在 1999 年達到高峰，而功利性價值則逐步漸升。

(三) 文化價值的遞變

根據先前的研究顯示，台灣民衆的國族認同是以雙重認同（黃囡莉 2007；Huang et al. 2004）為主，但「台灣優先」的認同逐漸占多數，「中國優先」的認同則逐漸式微。雙重認同的研究也顯示，民衆在文化上雖仍認同中國文化，相對地，台灣的主體性卻也在提升中。因此，如果要檢視台灣的文化認同與變遷，表 6 的資料分析結果正可看出端倪。1994 年的調查顯示，當時民衆認為台灣的文化依舊貧乏($M = 3.02$)，因而亟需建立自主的文化($M = 3.13$)，另一方面也認為中國的悠久文化是值得驕傲的。到了 1999 年，「在家裡教導小孩方言」($M = 3.30$)、「在學校安排國語以外的語言教學」($M = 3.01$)、「學校老師以其他語言教學」($M = 3.01$)獲得最大的支持與共識，顯示台灣文化正朝向多元發展，想要建立自己的文化主體性，卻也依然強調發揚中國文化的重要性($M = 3.01$)。2004 年，「應該在家裡教小孩故鄉的方言」($M = 3.64$)躍居最高價值且共識極強；另外，「教師可以使用其他語言或台語」，也較 1999 年更受到支持，而「台灣文化讓人更覺得值得驕傲」(2.81→2.94)、「台灣應該建立跟中國不同的文化特色」也都上升(2.65→2.72)；但是中國文化依然受到相當的重視，如「中國文化值得

驕傲」、「台灣文化就是中國傳統文化的延續」、「我們應該努力發揚傳統的中國文化」等仍受到高度的支持($M=3.08; 2.90$)；總之，台灣文化的主體性在提升中，但民衆似乎尚未打算與中國文化切割，因此「台灣文化就是中國傳統文化的延續」($M=3.00$)的支持度仍然居高不下。

如果進一步以這些與文化、語言相關的題項從事因素分析，可以抽得三個因素：因素一由「我們應該努力發揚傳統的中國文化」、「台灣文化就是中國傳統文化的延續」、「在台灣文化之內，中國傳統文化占很重要的分量」三題所組成，命名為「中國文化優先」的價值；因素二由「學校的老師可以用國語以外的其他日常語言教課」、「學校老師可以用台語教課」、「應該在家裡教小孩故鄉的方言」三題組成，命名為「方言的正當性」；因素三由「學習先進國家的文化比學習中國傳統的文化更重要」、「因為世界各國的交流越來越密切，所以台灣不一定要堅持自己的文化特色」、「我們的下一代不一定要學習中國的歷史與文化」三題組成，命名為「開放的文化觀」，此三因素相當穩定，累積解釋變異量在 1999 年為 45.22%，2004 年為 48.26%。根據因素分析結果，將因素一、因素二及因素三的題目各自加總，作為中國文化優先、方言的正當性、開放的文化觀分數，並說明三種價值在不同時間點的變化情形。在三個文化價值因素裡，只有「方言的正當性」隨時間而有顯著的變化($F(1, 3580) = 103.28, p < .00, \eta^2 = .028$)，從 1999 年($M = 9.17, SD = 1.53$)到 2004 年($M = 9.76, SD = 1.94$)有上升的趨勢（如表 6 所示）。

以各因素為依變項，以變異數分析法分就各時間點與性別、教育程度、年齡組、族群等進行主效果之分析與檢定，結果顯示性別、年齡、教育程度的主要效果都不顯著，與時間點的交互作用雖顯著，但其效果量都小到可以忽略的程度。族群的主要效果達顯著($F(2, 3257) = 24.47, p < .00, \eta^2 = .015$)，屬於小效果。採 Scheffe 法進行事後比較，

表 6 文化與語言價值的變遷

價值項目	1994年 <i>n</i> = 1586	1999年 <i>n</i> = 1880-1602	2004年 <i>n</i> = 1856-1701	<i>F</i> 檢定、效果量及事後比較
中國悠久的文化值得驕傲嗎？	2.96 (.83)	2.95 (.79)	2.90 (.74)	$F(2, 5000) = 3.18, p < .05,$ $\eta^2 = .001 (1 = 2, 1 > 3, 2 = 3)$
台灣的文化值得驕傲嗎？	--	2.81 (.79)	2.94 (.72)	$F(1, 3386) = 25.37, p < .00,$ $\eta^2 = .007$
政府一向都很壓迫台灣本土文化	2.24 (.68)	--	--	
台灣雖在經濟上很富裕，但在文化上卻很貧乏	3.02 (.71)	--	--	
將台語認定為國家語言之一	2.80 (.75)	--	--	
台灣社會太現實太功利	3.18 (.70)	--	--	
台灣應該建立自主的文化	3.13 (.61)	--	--	
應該在家裡教小孩故鄉的方言	--	3.30 (.55)	3.64 (.58)	$F(1, 3734) = 334.83, p < .00,$ $\eta^2 = .082$
國語之外其他日常語言，可以在學校安排課程教授	--	3.20 (.57)	--	
學校的老師可以用國語以外的其他日常語言教課（不只鄉土語言）	--	3.01 (.68)	3.15 (.86)	$F(1, 3698) = 33.41, p < .00,$ $\eta^2 = .009$
學校老師可以用台語教課	--	2.84 (.71)	2.97 (.94)	$F(1, 3662) = 22.52, p < .00,$ $\eta^2 = .006$
世界各國的文化都會越來越相似	--	2.70 (.61)	--	
因為世界各國的交流越來越密切，所以台灣不一定要堅持自己的文化特色	--	2.22 (.66)	2.24 (.89)	$F(1, 3532) = 0.75, p > .05,$ $\eta^2 = .000$
學習先進國家的文化比學習中國傳統的文化更重要	--	2.36 (.68)	2.27 (.82)	$F(1, 3526) = 11.49, p < .01,$ $\eta^2 = .003$
我們的下一代不一定要學習中國的歷史與文化	--	2.06 (.63)	2.02 (.83)	$F(1, 3593) = 1.84, p > .05,$ $\eta^2 = .001$
台灣應建立跟中國不同的文化特色	--	2.65 (.71)	2.72 (.88)	$F(1, 3378) = 6.96, p < .01,$ $\eta^2 = .008$
在台灣文化之內，中國傳統文化占很重要的分量	--	2.99 (.55)	2.92 (.80)	$F(1, 3484) = 8.28, p < .01,$ $\eta^2 = .002$
我們應該努力發揚傳統的中國文化	--	3.01 (.56)	3.08 (.78)	$F(1, 3551) = 7.38, p < .01,$ $\eta^2 = .002$
台灣文化就是中國傳統文化的延續	--	2.91 (.60)	3.00 (.80)	$F(1, 3532) = 14.34, p < .00,$ $\eta^2 = .004$

(續)

表 6 (續)

價值項目	1994 年 <i>n</i> = 1586	1999 年 <i>n</i> = 1880-1602	2004 年 <i>n</i> = 1856-1701	<i>F</i> 檢定、效果量及事後比較
「方言的正當性」價值因素		9.17 (1.53)	9.76 (1.94)	$F(1, 3580) = 103.28, p < .00, \eta^2 = .028$
「中國文化優先」價值因素		8.92 (1.41)	9.00 (1.94)	$F(1, 3301) = 2.08, p > .05, \eta^2 = .001$
「開放的文化觀」價值因素		6.60 (1.45)	6.52 (1.91)	$F(1, 3356) = 2.07, p > .05, \eta^2 = .001$

註：--表示該次調查無該問項。表內數字為平均數，括弧內數字為標準差，量尺 1-4 分，中點 2.5 分，分數愈高愈贊成。各價值因素的分數分佈範圍為 3-12。此處 η^2 為 partial η^2 ，計算方式為 $SS_b / (SS_b + SS_e)$ 。根據 Cohen (1988) 的標準，.01 以下為可忽略的效果，.01-.06 為小效果，.06-.14 為中效果，.14 以上為大效果。因遺漏值之故，每次分析的人數(*n* 值)略有變動，為簡化表格，*n* 值不一列出，而以區間表示。

「中國文化優先」的價值，由低至高依序為閩南人($M = 8.87, SD = 1.70$)、客家人($M = 9.01, SD = 1.46$)、外省人($M = 9.50, SD = 1.79$)，其中閩南人與客家人之間未達顯著水準($p > .05$)，其餘兩兩間均達顯著水準。這表示，外省人比閩南和客家人更重視中國文化，而閩南人與客家人則相差無幾。族群與時間點的交互作用達顯著($F(2, 3257) = 7.49, p < .01, \eta^2 = .005$)，但效果量相當小到可忽略。至於「方言的正當性」方面，族群的主要效果達顯著($F(2, 3530) = 24.47, p < .00, \eta^2 = .075$)。採 Scheffe 法進行事後比較，「方言的正當性」價值，由高至低依序為閩南人($M = 9.70, SD = 1.67$)、客家人($M = 9.05, SD = 1.76$)、外省人($M = 8.24, SD = 1.97$)，兩兩間均達顯著水準。這表示，閩南人重視方言的程度最高，客家人居中，外省人較低。族群與時間點的交互作用達顯著($F(2, 3530) = 10.19, p < .00, \eta^2 = .006$)，但效果量相當小到可忽略。在「開放的文化觀」方面，族群的主要效果達顯著($F(2, 3308) = 16.92, p < .00, \eta^2 = .010$)，但效果量相當小到可忽略，故以下不多做說明。族群與時間點的交互作用未達顯著($F(2, 3308) = 0.61, p > .05, \eta^2 = .000$)。

(註：此處族群是以父親的族群屬性為分類基礎，其中原住民人數過

低，只占 1.2%，故暫不列入分析)

總之，對於文化語言的價值觀，民衆的族群屬性有明顯的效果，閩南人相對較重視方言的正當性，主張學校可以有方言教學，在家也應該教小孩方言，相對地沒有將中國文化的優先性視為最重要。相反的，外省人最重視中國文化之優先性，相對地就不重視方言教學的正當性。而客家人對中國文化與方言正當性之評價，則居於閩南族群與外省族群之間。這樣的結果，與 Huang 等人(2004)的研究結果相呼應。但是，在「開放的文化觀」方面，亦即主張要向外學習新文化的想法，則所有的族群都有志一同，沒有差異。

另外，本研究將價值觀因素（民主性價值與功利性價值）、文化價值因素（方言的正當性、中國文化價值及開放的文化觀），以及重要的單項價值（家庭和諧、服從長上），一起從事相關分析。從表 7-1、7-2 的相關矩陣中也可以看出一些有趣的端倪。首先，民主性價值、功利性價值、家庭和諧、服從長上等價值的正相關呈現統計顯著性，顯然是台灣社會的核心價值群，若以 Schwartz 與 Sagie (2000) 的角度來類比（圖 2 與圖 3 所示），此價值群有三項屬於「低度發展社會」與「極權社會」之價值觀，如功利性價值、家庭和諧、服從長上；顯然地，台灣社會在經濟上雖然已經邁入發展中國家、政治上因為總統直選與政黨輪替而邁入民主政體，但 2004 年前在價值觀上仍未清楚顯現經濟開發與民主政治之核心價值。其次，從表 7-2（合併資料）中亦可發現，開放的文化觀雖與民主性價值呈負相關($r = -.07, p < .05$)，但效果量相當小，幾乎可忽略；而與功利性價值呈正相關($r = .18, p < .001$)，但效果量小，與中國文化優先呈負相關($r = -.13, p < .001$)，也是效果量小，而與方言的正當性呈正相關($r = .04, p < .05$)，效果量也小到可以忽略。顯然地，台灣文化的開放性主要不是針對西化的民主性，或是悠久的中國文化，而是朝向實用的功利性與方言靠攏，這樣的價值相關型態值得進一步探索。

表 7-1 價值因素與主要價值之相關矩陣 (1994 年與 1999 年)

	民主性 價值	功利性 價值	家庭 和諧	服從 長上	中國文化 優先	方言的 正當性	開放的 文化觀
民主性 價值	1.00	.36***	.53***	.46***	--	--	--
功利性價 值	.27***	1.00	.27***	.37***	--	--	--
家庭和諧	.41***	.10***	1.00	.41***	--	--	--
服從長上	.34***	.32***	.20***	1.00	--	--	--
中國文化 優先	.01	.01	.01	.05**	1.00	--	--
方言的正 當性	.09**	.02	.03***	.06***	.05	1.00	--
開放的文 化觀	-.10***	.09***	-.13***	.01	-.10***	-.03	1.00

註：採 pairwise 處理遺漏值，對角線以上為 1994 年的資料 ($n = 1540-1749$)，對角線以下為 1999 年的資料 ($n = 1464-1894$)。1994 年的資料不含中國文化優先、方言的正當性、開放的文化觀。

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

表 7-2 價值因素與主要價值之相關矩陣 (2004 年與合併資料)

	民主性 價值	功利性 價值	家庭 和諧	服從 長上	中國文化 優先	方言的 正當性	開放的 文化觀
民主性 價值	1.00	.23***	.22***	.37***	.00	.04	-.05
功利性價 值	.32***	1.00	.13***	.23***	.03	.07**	.18***
家庭和諧	.44***	.22***	1.00	.21***	.03	.05*	-.03
服從長上	.43***	.34***	.34***	1.00	.07**	.12***	.02
中國文化 優先	.00	.02	.02	.06**	1.00	-.01	-.14***
方言的正 當性	.05**	.05**	.06***	.08***	.01	1.00	.09***
開放的文 化觀	-.07*	.18***	-.08***	.01	-.13***	.04*	1.00

註：採 pairwise 處理遺漏值，對角線以上為 2004 年的資料 ($n = 1665-1865$)，對角線以下為 1994、1999 及 2004 年合併的資料 ($n = 3129-5508$)。1994 年的資料不含中國文化優先、方言的正當性、開放的文化觀。

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

四、總結與討論

(一) 和諧為核心價值：主位與客位之間

從 F. Kluckhohn 的價值取向分析與貫時性的價值觀項目之分析都顯示，台灣民衆的核心價值是「和諧」，無論是人與自然的和諧，還是人際間（家庭內）的和諧，此項價值具有相當強韌性，歷久不衰，且相當有共識性。「和諧」作為華人的核心價值，不但兼具下層結構（指生產結構、社會結構及政治結構）與上層結構（意識形態）的基礎，同時反映了華人的宇宙觀（如天人合一）（黃曬莉 2006[1999]）。李亦園(1992)也認為華人的宇宙觀隱含著自然系統（天）、有機體系統（人）及人際關係系統（社會）的「三層面和諧均衡」，簡言之，也就是重視人與自然、個人自身、人際間（群際間）之和諧觀。這樣的定義與意涵，得到大多數學者的同意，也就是說，「愛好和諧」或說「愛好和平」是華人的「最愛」，這幾乎是無庸置疑的了。

然而，Schwartz (2009)認為「和諧」(harmony)意指「人與社會（他人）」、「人與自然」的適配，也就是要欣賞、接受，而不是改變、指導或剝削；因此強調「和諧」價值的文化，就同時主張世界和平、與自然合一、保護環境，同時接受自我。在 Schwartz 的定義下，「和諧」的對立面就是「主控」(mastery)的價值，「主控」意指為了控制、主導及改變自然或社會環境，以達到個人或團體的目的，鼓勵主動且堅持自我等價值，如企圖心、成就、大膽、自負、勝任等。在這樣的定義之下，Schwartz 及其研究團隊於 1988 至 2005 年間，以內含 57 題的史氏價值問卷 (Schwartz Value Survey, 簡稱 SVS)，在 72 個國家、81 個文化區域施測；其中有 46 題被評估為在各文化間有對等的意義(equivalent meaning)，因而可作為國家層級之分析。他們以多

元向度量尺(multidimensional scaling, MDS)分別對各個國家從事資料分析，再以 co-plot 技術將各國的分析結果合併之後，竟然顯示，號稱「大中華文化圈」的中國、香港、台灣、新加坡四地區，都座落在接近「主控性」(mastery)這一面，而與「和諧」遙遙相對(Schwartz 2009)，而「和諧——主控」取向的價值，與「社會經濟發展」較無關，而是與文化傳統較有關。簡言之，以 Schwartz 的價值問卷施測，且與其他國家比較之後，台灣人民的價值取向竟然不是以「和諧」為主，而是傾向其對立面——主控性。

何以會有這麼大的差異？這可以從主位式研究(emic approach)與客位式研究(etic approach)的基本不同來討論。黃曬莉(2006[1999]: 185)曾就字義分析指出，華文的「和諧」多是「描述狀態」的意涵，大抵上意指「平順、安寧、適中、相容、同一」等；如果是「動態」意涵，則指涉「調整而和，協調而和，止爭而和，附從而和」；另外，在本研究資料中的價值觀選項，多是直接出現「和諧」的字詞讓受訪者圈選，因此可以斷定，在此一「主位式」的研究中，「和諧」的意涵不出以上所指。相對的，在 Schwartz 的價值研究中，「和諧」是諸多價值項目經過 MDS 分析後，由研究者所做的詮釋與命名，其意涵界定為「欣賞、接受，而不是改變、指導或剝削」，這樣的客位式研究，就將台灣民衆的價值取向推向對立面的「主控取向」，而不是「和諧取向」了。

(二) 長幼有序的價值取向

本研究結果顯示，人際間的長幼排序仍受台灣民衆重視，也是核心價值之一，例如，作一個尊敬長輩的人，一直是半數以上的民衆之第一選擇；但另一方面，卻也隨著年代逐漸弱化，對年輕的族群尤然，2008 年甚至只有 7.9%。Schwartz (2009)也指出，東南亞地區（包括台灣），大都屬於上下排序取向(hierarchy)的價值，其對立面為平等取向

(egalitarianism)；上下排序的價值取向，同時重視社會關係中的角色義務、服從長輩或權威者的期待、對下位者則要求謙卑與服從。若以 Schwartz 與 Sagie (2000)的經濟發展指標來理解，上下排序價值是低度經濟開發國家之價值，而台灣在經濟成就上已然邁向已開發國家之林，顯然地，以 Schwartz 與 Sagie 的指標無法理解台灣在經濟發展之後的價值取向。不過，如果從時間點上來看，上下排序有弱化之趨向，如果說社會經濟結構變化在前，價值取向屬於意識形態，屬於落後指標，因此，如果台灣經濟持續繁榮，可以預見的是「上下排序」的價值也將是逐漸弱化，取而代之以「平等取向」，而此一趨勢也在年輕族群上逐漸顯現。

以「孝順」為例，也可說明台灣民衆的價值變遷方向。在 1994 與 1999 年的資料中顯示，「孝順」一直排名在前三名內，2004 年後問卷雖然取消「孝順」選項，但是「服從長上」的項目依然評分不低 (2.89)，約與民主(2.88)、知心朋友(2.96)等同。換言之，上下排序的價值在下降中，卻尚未出局，仍有一定影響力。Yeh 與 Bedford (2004)指出，孝道有權威性孝道與情感性孝道兩種，顯然地，權威性孝道較易引發親子衝突，也不受歡迎，而情感性孝道則隨年齡成長與日俱增。在這樣的架構下，上下有序的價值，若源自威權關係，則可能逐漸式微，若源自情感性關係，則可能不減反增，這與下節的情感性自主之價值有關。

(三) 自主價值取向增強中：是智識自主還是情感自主

本研究也顯示，台灣民衆重視自由與民主價值，且共識性強，不重視權力價值，且共識性低，這些是高度民主化國家的價值取向。民主、進步、容忍不同意見的價值逐步提升中，顯示台灣政治的民主化使得價值取向也在逐漸蛻變中；台灣文化的自主性與獨特性越來越受到重視。但是，依照 Schwartz (2009)的看法，自主取向(autonomy)有兩

種，一種是智識自主(intellectual autonomy)，包括心胸開放、好奇心、創造力、自由等，另一種是情感自主(affective autonomy)，包括享受愉悅與刺激的生活、多樣化生活方式、自我沉溺等。本研究結果也顯示，「表現個性與享受人生」的價值不但逐年攀升，且於1999年躍居為第一價值選擇，在2008年的年輕族群中，也有半數以上的人選擇此一價值。顯然地，台灣民衆的「自主」之價值取向，以生活方式與情感自主為優先，而不是智識上的自主，這也可以從「容忍不同意見」價值於2004年時略微下降看出端倪。

另一方面功利性的價值也在逐年升高中，要財富、要進步、要高等教育，以便有好工作等，是社會逐漸資本主義化的象徵。台灣文化目前只是強調語言多元化的層面，依然堅守而不放棄中國傳統文化。這些看似矛盾卻又實存的現象，究竟是社會發展過程中的暫時現象，抑或是台灣已經建構其獨樹一幟的社會文化風貌，是需要進一步理解與詮釋之處。總之，從台灣核心價值與變遷的探索研究顯示，結合社會經濟發展、政治民主化，而又不放棄文化傳統的變遷進程，將締造何種新穎且獨特的台灣價值文化，在在考驗著台灣民衆。

最後，本研究的資料主要取自「變遷調查」，由於此一資料庫關於價值項目的調查，只有少數的項目有三個時間點的資料，因而能夠探究價值的變遷趨勢者，實屬有限。部分價值項目只有兩個時間點，因而能做部分差異性的討論，變遷的趨勢上無法完全掌握。大部分價值項目，則只有一次的調查資料，沒有討論價值變遷的空間。由於資料的不連續與短缺，本研究結果之限制，也在此一併提出。

參考文獻

- 李亦園(1992)和諧與均衡：民間信仰中的宇宙詮釋。見李亦園著，文化的圖像（下），頁 64-94。台北：允晨文化。
- 黃光國(1995)儒家價值觀的現代轉化：理論分析與實徵研究。本土心理學研究 3: 276-338。
- 黃曬莉(2006[1999])人際和諧與衝突：本土化的理論與研究（二版）。台北：揚智文化。
- (2007) M 型政黨 vs. 鐘型意識——台灣國族認同之意識型態及其心理基礎。中華心理學刊 9(4): 1-470。
- 雷霆、楊國樞(1986)大學生價值觀的變遷：二十年後。見瞿海源、章英華主編，台灣社會與文化變遷，頁 479-512。中央研究院民族學研究所專刊乙種第十六號。台北：中央研究院民族學研究所。
- 楊國樞、黃曬莉(1986)大學生人生觀的變遷：二十年後。見瞿海源、章英華主編，台灣社會與文化變遷，頁 443-478。中央研究院民族學研究所專刊乙種第十六號。台北：中央研究院民族學研究所。
- 楊國樞、張分磊(1995)中國大學生的價值取向及其變遷。見楊國樞主編，中國人的蛻變，頁 235-280。台北：桂冠。
- Allport, G. W., P. E. Vernon, and G. Lindzey (1960) *Study of Values. Manual and test booklet* (3rd ed.). Boston: Houghton Mifflin.
- Bond, M. H. (1988) Finding Universal Dimensions of Individual Variation in Multicultural Studies of Values: The Rokeach and Chinese Value Surveys. *Journal of Personality and Social Psychology* 55(6): 1009-1015.
- Braithwaite, V. A., and W. A. Scott (1990) Values. In *Measures of Personality and Social Psychological Attitudes*, edited by Robinson, J.

- P., Shaver, P. R. and L. S. Wrightsman, Chap. 12. San Diego: Academic Press.
- Brindley, T. A. (1989) Socio-psychological Values in the Republic of China (I). *Asian Thought and Society* 14(41-42): 98-115.
- (1990) Socio-psychological Values in the Republic of China (II). *Asian Thought and Society* 15(43): 1-16.
- Cohen, J. (1988) *Statistical Power Analysis for the Behavioral Sciences* (2nd ed.). New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Grichting, Wolfgang L. (1971) *The Value System in Taiwan 1970: A Preliminary Report*. Taipei: Wolfgang L. Grichting.
- Huang, L. L., J. H. Liu, and M. Chang (2004) The "Double Identity" of Taiwanese Chinese: A Dilemma of Politics and Culture Rooted in History. *Asian Journal of Social Psychology* 7(2): 149-168.
- Kluckhohn, C. (1951) Values and Value Orientations in the Theory of Action. Pp. 388-433 in *Toward a General Theory of Action*, edited by T. Parsons and E. Shils. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kluckhohn, F. (1953) Dominant and Variant Value Orientations. Pp. 342-357 in *Personality in Nature, Society, and Culture*, edited by C. Kluckhohn and H. Murray. New York: Alfred A. Knopf.
- Kluckhohn, F. R., and F. Strodtbeck (1961) *Variations in Value Orientations*. Evanston, IL: Row, Peterson.
- Morris, C. W. (1956) *Varieties of Human Value*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rokeach, M. (1973) *The Nature of Human Values*. New York: Free Press.
- (1974) Change and Stability in American Value Systems: 1968-1971. *Public Opinion Quarterly* 38(2): 222-238.
- Schwartz, S. H. (2009) Culture Matters: National Value Cultures, Sources,

- and Consequences. Pp. 127-150 in *Understanding Culture: Theory, Research, and Application*, edited by R. S. Wyer, C. Y. Chiu, and Y. Y. Hong, Chap. 7. New York: Psychology Press, Taylor and Francis Group.
- Schwartz, S. H., and A. Bardi (2001) Value Hierarchies across Cultures: Taking a Similarities Perspectives. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 32(3): 268-290.
- Schwartz, S. H., G. Melech, A. Lehmann, S. Burgess, M. Harris, and V. Owens (2001) Extending the Cross-cultural Validity of the Theory of Basic Human Values with a Different Method of Measurement. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 32(5): 519-542.
- Schwartz, S. H., and G. Sagie (2000) Value Consensus and Importance: A Cross-national Study. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 31(4): 465-497.
- Schwartz, S. H., and W. Bilsky (1987) Toward a Universal Psychological Structure of Human Values. *Journal of Personality and Social Psychology* 53: 550-562.
- Yeh, K. H., and O. Bedford (2004) Filial Belief and Parent-Child Conflict. *International Journal of Psychology* 39: 132-144.

第 2 章

變遷中的民眾心理需求、 疏離感與身心困擾

周玉慧

中央研究院民族學研究所

朱瑞玲

中央研究院民族學研究所／人文社會科學研究中心
國立台灣大學心理學系

誌謝：作者感謝研討會評論人謝雨生教授的指正與建議。本文曾刊登於《台灣社會學刊》第41期，59-95頁，謹此對三位匿名審查人和《台灣社會學刊》編輯委員會的精闢建議與指教，表達誠摯之謝忱。

摘要

本研究應用「年齡—時期—世代」觀點，探討台灣民眾的心理需求、疏離感及身心困擾程度的變遷，並檢驗此三類變項間可能存在的關係。使用「台灣社會變遷基本調查計畫」在1995年、2000年、2005年的調查資料，採取 Yang 與 Land (2006)的交叉分類隨機效應模型(Cross-Classified Random-Effects Model)，從個人層次、時期層次及世代層次分析心理需求、疏離感及身心困擾程度之所以出現差異與變遷的原因。主要發現如下：(1)台灣民眾的心理需求、疏離感與身心困擾隨著時期有顯著變化，心理需求隨時間降低、身心困擾隨時間增加、社會疏離感則呈U型改變。(2)控制人口變項的效應後，心理需求、疏離感與身心困擾的世代差異並不明顯。(3)身心困擾隨著年齡呈U型變化，40歲左右的民眾身心最健康。(4)自我實現心理需求愈高，身心困擾愈少；疏離感愈高者，身心困擾亦愈高；但加入疏離感後，自我實現心理需求對身心困擾之影響消失。

關鍵詞：心理需求、疏離感、身心困擾、年齡—時期—世代效應、交叉分類隨機效應模型

Social Change of Psychological Needs, Sense of Alienation, and Mental-Physical Hassle in Taiwan

Yuh-Huey Jou

Institute of Ethnology, Academia Sinica

Ruey-Ling Chu

Institute of Ethnology/Research Center for Humanities and Social Sciences, Academia Sinica; Department of Psychology, National Taiwan University

This study adopted the perspective of age-period-cohort effect to examine the social change of Taiwanese psychological needs, sense of alienation, and mental-physical hassle, and to explore the relationships among them. The data used in this paper were from the Taiwan Social Change Surveys conducted in 1995, 2000, and 2005. From the individual, period, and cohort points of view, the cross-classified random-effects model (CCREM, Yang and Land 2006) was applied to analyze the difference and change of psychological needs, sense of alienation, and mental-physical hassle. Results showed that psychological needs, sense of alienation, and mental-physical hassle varied by different time periods, cohort, and age. Psychological needs decreased and mental-physical hassle increased according to time periods; however, sense of social alienation showed a U-curve change. Mental-physical hassle showed a U-curve change by age, with people at age 40 reporting the lowest level of hassle. Those who showed higher self-actualization reported less mental-physical hassle, while the sense of alienation had a positive effect on mental-physical hassle. The influence of psychological needs on mental-physical hassle, however, disappeared after entering sense of alienation.

Keywords: psychological needs, sense of alienation, mental-physical hassle, age-period-cohort effect, Cross-Classified Random-Effects Model

一、前言

台灣近年來不論在生活方式、社會結構、行為模式與社會文化各方面均出現顯著的社會變遷，社會變遷不僅影響微觀層面之個人日常生活互動模式，也影響宏觀層面之整體社會制度。隨著社會結構的改變，台灣原本農業社會時期的家庭或社區結構轉變劇烈，在空間與時間的壓縮下，人際關係不容易維持，加上個人與社會、環境間的互動緊張，使得一般人不論在身體上或心理上均承受著各式各樣的困擾，若個人無法舒緩，嚴重者將可能導致身體病痛及心理憂鬱。

根據行政院衛生署的統計資料（行政院衛生署 2007a），台灣民衆平均壽命每年持續增長，目前女性的平均壽命超過 80 歲，男性則為 74 歲；然而，國人的身心困擾卻出現日益嚴重的趨勢，2006 年國人十大死因中，癌症連續二十五年蟬聯十大死因首位，自殺則名列第九，尤其值得注意的現象是，與 2005 年比較，只有因自殺死亡者的比例增加 1.1%，其他原因的死亡率都下降。觀察歷年來的死因，自殺及自傷的比例，從 1996 年的 8.61% 到 2006 年為 19.30%（行政院衛生署 2007b），其增加速度實令人膽顫心驚。憂鬱症是自殺的主要原因之一，世界衛生組織預估 2020 年，憂鬱症將名列引起失能與早夭的第二主因。憂鬱症也與癌症及愛滋病並駕齊驅，被公認是新世紀的三大疾病。美國心理衛生研究院的研究報告指出，一般人口憂鬱症終生盛行率為 15%，女性約為男性的兩倍，可發生於任何年齡層。

一般民衆或許不會出現重大憂鬱症狀，但日常生活中有關身體及心理的疾病或困擾仍不容小覷。世界衛生組織(World Health Organization 2008)資料顯示身心困擾的主要成因可區分為生理因素、心理因素，以及社會因素三大方面，特別是有關人格特質或態度的心理因素及負面生活事件或挫折等社會因素，受到社會心理學家的重視。

其中完美主義及依賴性的人格特質或是習於採取負面悲觀思考者較易產生身心困擾，甚至罹患憂鬱症，性格堅毅或樂觀程度較高的個人，則較能化危機為轉機；而遭逢失業、工作不順、挫折的人際關係等社會環境中所發生各種生活事件，亦會在當事人的身體、心理上造成不良影響。年齡與世代也是身心困擾出現差異的重要因素，Mirowsky與Ross(1992)發現美國成人的身心困擾隨著年齡而呈U型起伏：未滿30歲成年早期呈現中等憂鬱，下降至40-49歲的中年為最低，之後逐漸上升，60-69歲進入晚年再次呈現中等憂鬱，持續上升至80歲以後之憂鬱程度為最高。Kessler與Walters(1998)以1936年-1975年出生的美國人為對象，發現其憂鬱程度隨世代而遞增。Yang(2007)更發現年齡與世代的交互作用顯著影響美國老人的憂鬱程度，出生世代愈早期的老人隨著年齡增加，其憂鬱程度下降率反而愈明顯。

本研究偏向於心理學的微觀角度，將從心理因素的人格特質「心理需求」及社會因素「疏離感」的角度切入，考量年齡與世代可能產生的差異，以探討心理需求及疏離感與台灣民眾身心困擾的關聯。由於本研究使用「台灣社會變遷基本調查計畫」（以下簡稱「變遷調查」）1995年、2000年及2005年三筆資料，用以探討十年間，台灣民眾的心理需求、疏離感與身心困擾的程度是否有所改變，為了確實展現資料的「社會變遷」特性，我們將採取Yang(2006)、Yang與Land(2006, 2008)開發出的新方法：「重複變項橫斷式調查資料之年齡—時期—世代分析法」(Age-Period-Cohort Analysis of Repeated Cross-Section Surveys)進行深入探討。目前此分析法在台灣社會科學界幾乎未見應用，因此也將進一步介紹此分析社會變遷資料的新方法。

二、文獻回顧

(一) 心理需求

人類之所以採取各種行為，乃基於內在的原動力，此內在原動力，或稱為本能、衝動，或稱為需求、要求、渴望、期待、動機。許多心理學者特別著重於探討人類的各種動機與需求，Maslow (1967, 1970, 1971)甚至視需求等同於本質性的價值。大抵而言，動機或需求可分成三大類；其一為生理平衡的動機或需求，主要指維持個體生存及種族存續的需求，屬於初級需求；其二為社會性動機或需求，經由社會學習與經驗累積而來的，包含對於金錢、名聲、權力地位、成就、愛情的追求等等；其三為內在自發性動機或需求，既非起因於生理滿足、亦非源自於外在的社會報酬，而是對於知識、審美、探索未知等內在因素的追求；社會性與內在自發性動機或需求二者，合而稱之為「心理需求」。

Murray (1938)提出的人格理論，視需求為一種人格內涵，認為人格即是滿足個體的需求、整合需求的衝突，並對未來目標有所計畫的一種組織化主體(organizing agent)；所謂的需求就是能量取得平衡的過程，因此人類行為在需求的驅策下具有方向性與目標性。Maslow 的「需求階層論」(need hierarchy theory)強調社會環境與遺傳因素對需求的影響，並提出七項人類的基本需求（生理、安全、愛與歸屬、尊重、自我實現、知識與理解、審美），其順序層次由下而上有其優先性，較低層次的需求某種程度滿足後才會產生較高層次的需求。其中生理、安全、愛與歸屬、尊重需求為個體喪失或缺乏某種事物所引發的匱乏狀態，自我實現、知識與理解、審美三者為成長性需求，為健康性格所必需。Herzberg (1967)強調激勵因素(motivator)、保健因素(hygiene)

對個體需求的影響，主張「激勵保健論」(motivator-hygiene theory)；Alderfer (1972)則簡化 Maslow 的理論為生存(existence, E)、關係 (relationship, R)及成長(growth, G)三個需求 (簡稱 ERG 理論)，並認為需求無所謂先後順序或優先性，亦可同時追求多種需求。Deci 與 Ryan (2000)亦根據 Maslow 的理論發展出「自我決定論」(self determination theory)，提出勝任感(competence)、自主性(autonomy)及連結感(relatedness)三種內在性心理需求，此三種心理需求其實均屬於 Maslow 的成長需求。

如上所述，不同學者對於心理需求的分類雖不盡相同，但其起源並不複雜。除了強調驅力消滅論的心理分析及學習理論，人類擁有正面、成長的心理需求——例如勝任感、好奇心、挑戰性等，早已為多數動機研究學者接受。研究上多半採取一種折衷立場，彼此並無相互排斥或攻訐的情形，而是設法整合各家不同的概念。Maslow 的需求階層論是「變遷調查」編製各期一次問卷 II「心理需求」題項的主要理論依據，本研究根據其理論內涵，進行各項研究問題的探討，兼或論及相關類似的心理需求概念，以豐富討論，基本上並未自創新的分類概念或名稱。因為資料限制，本研究無法就心理需求理論進行全面性探討，近年來國內外以 Maslow 理論為主的實徵研究不多，以致相關文獻方面略有不足。只有 Majercsik (2005)探討老年病人的心理需求，發現他們的心理需求依序為自我實現、安全及自尊、愛，最後才是身體照顧，因此強調應重視老年病人的自我實現需求而非過於關注其身體照顧。

國內亦有學者應用 Maslow 的需求階層論以檢驗心理需求與身心適應之關係。李坤崇(1995)發現愛與隸屬需求、尊重需求，或自我實現需求愈強的國小教師工作滿意度愈高；生理需求或安全需求則與工作滿意度無顯著相關。林寶山(1995)的研究結果顯示，自我實現需求或知識與理解需求愈高的退休國小教師，生活滿意度愈高。這些研究結果大

致支持需求程度與身心適應之間的正向關聯，不過，朱瑞玲、楊國樞(1988)指出，應考慮成長需求與匱乏需求在本質上的差異。他們發現，自我實現需求愈高的台灣民衆，其疏離感愈低，情緒困擾也愈少；人際安全需求愈高者，其疏離感愈高，情緒困擾也愈多；但生活安定需求與疏離感或身心困擾的關係出現矛盾，生活安定需求愈高者，其失範感愈高，而無力感及情緒困擾卻愈低。可見心理需求與疏離感或身心適應之關係可能因不同種類的需求而異，無法一概而論之。本研究將進一步考量年齡、時期、世代的差異，探討台灣民衆的心理需求與其身心困擾的關連。

(二) 疏離感

疏離感亦為社會心理學探討的重要概念之一。新佛洛伊德學派學者 Fromm (見孫大川審譯 1990) 指出人的疏離具有多種層面，可能與自然、社會、他人、其他事物及工作互相疏離，也可能與自我疏離(自我失去了自我的意識、自發性及個人的自我性)，以致於感到自己是陌生人，甚至自己不認識自己。Seeman (1959, 1975) 根據文獻整理出疏離感的五個層面，包括：無力感(powerlessness)、無意義感(meaninglessness)、失範感(normlessness)、孤立感(isolation)、自我疏隔(self-estrangement)；其中孤立感，又可分為「社會孤立」與「文化疏隔」，成為六個層面。本研究採用的「變遷調查」編製各期一次問卷中有關疏離感題目，乃依據 Dean (1961) 的疏離量表，此量表特別強調 Seeman 五種疏離感中的無力感、失範感及社會孤立感，詳細介紹請見楊國樞(1988)。

不論疏離感被視為生活感受或是性格特質，其所造成的影響範圍相當廣，不僅影響個人的心理，也會影響生理、行為，乃至於人際互動及其所處之社會環境。國外晚近對於疏離感的探討範圍甚廣，包含各種對象，如 Winefield 等人(1991)以 15-17 歲的青少年為對象，探討

他們的社會疏離感與工作狀態之長期關係，發現失業會增加青少年的社會疏離感，相對地，有工作但對工作不滿的青少年中，疏離感愈強者隨著時間對工作的不滿度會更加強。Mabry 與 Kiecolt (2005)從掌控感（無力感的相反詞）與不信任感的角度測量疏離感，發現疏離感與憤怒的關連因種族而不同，對非裔美人而言，掌控感愈高則憤怒之頻率、強度及表達均愈低，白人則無此現象；對白人而言，不信任感愈高則憤怒頻率與強度愈高，非裔美人卻是不信任感愈高憤怒強度反而愈低。Miller 等人(2006)探討前蘇聯移民至美國的中年婦女之文化適應、社會疏離、生活壓力及憂鬱之間的關連，發現文化適應愈佳者疏離感愈低、疏離感愈低者家庭壓力與個人壓力均愈低、家庭與個人壓力愈低者憂鬱度愈低之直接間接影響效應。

國內有關疏離感的研究大多探討受訪者的人口背景變項（如：性別、年級、學歷、社會地位）或其他先決因素（如：社團參與程度、同儕或師生互動）與疏離感的關係（如：顏若映 1989）；只有少數研究探討疏離感的影響，如秦夢群(1991)發現疏離感（特別是無意義感）愈高的國中生，其學業成就愈差；至於疏離感與身心困擾間的關聯則幾乎未見探討。國外的研究結果顯示疏離感愈高則工作滿意度愈低、憤怒或憂鬱度愈高(Miller et al. 2006; Winefield et al. 1991)。鑑於疏離感乃起因於個體與自我、他者、社會及環境的分離疏隔，此種分離疏隔將引起個人的身心不適應，且社會環境變遷可能使不同時期不同出生年代的民衆之間的疏離感受不同，其身心不適應狀態也因此出現差異。本研究將檢驗是否台灣民衆疏離感愈高者，其身心困擾愈嚴重，亦將檢驗是否因時期或出生世代而不同。

(三) 交叉分類隨機效應模型

過去八十年以來，人口學家、流行病學家及社會科學家致力於探討年齡(age)與時期(time period)對各種社會現象的預測作用，其中，將

個人依年齡與時期重新區分的世代(cohort)分析，別具意義(Ryder 1965)，學者致力於發展可以同時分析年齡、時期、世代效果的「年齡—時期—世代(A-P-C)」模型(Fienberg and Mason 1985)。年齡效應意指伴隨著生理變化、社會經驗、角色或地位的累積，出現在不同年齡群間的變異程度(variation)；時期效應指的是某個時間點同時影響所有年齡層的變異因素，通常起因於社會、文化、經濟或物理環境的變化。而進一步將同一年或數年間共同經歷某種獨特事件（如：出生、結婚、犯罪、死亡）者併為同一群體，觀察不同群體間的變化即為世代效應，「世代」為個人生命時間(biographical time)與歷史時間(historical time)互動所形成。「世代效應」是指差異出現的規律與世代族群的劃分一致；也就是指經歷共同歷史事件的一群人所受到的「共同影響」，反映出連續年齡群在連續時期的不同經歷(Robertson et al. 1999; Glenn 2003)。

由於年齡、時期、世代間存在著完全線性效應，亦即「時期減年齡等於世代」，因此無法直接採取迴歸分析，自 Mason 等人(1973)採取集計表的方式，以百分比或出現率進行 A-P-C 模型的分析後，近三十年來，這種分析法成為 A-P-C 模型分析的主流。然而，這種方法為集合分析，無法就個人層次進行探討。近年來，大型的社會變遷調查資料日益整備，加上階層線性模型(Hierarchical Linear Models)等統計方法日新月異，使得同時考慮 A-P-C 效應以及個人效應成為可能。Yang (2006)、Yang 與 Land (2006, 2008)將交叉分類隨機效應模型(Cross-Classified Random-Effects Model, CCREM)應用於美國的大型長期社會變遷調查資料(General Social Survey, GSS)上，成功地區辨出社會變遷資料中的年齡、時期、世代效應。不過，此種分析與討論特定個人隨時間變化之潛在成長模型(latent growth modeling)並不相同；CCREM 站在整體社會變遷的角度，於固定時期進行全國或地區之隨機抽樣調查，並非特定個人的長期資料，乃從個人層次、時期層次及世代層次來檢

驗測量變項變異數之所在；潛在成長模型則針對特定個人，使用個人多個時間點的資料，以檢視個人持續發展與變遷的歷程(Karney and Bradbury 1995)。

Yang 等人分析 GSS 調查自 1974 年至 2000 年共 15 波的資料，含 19,500 位 18 歲至 89 歲的受訪者，以受訪者的字彙得分為依變項，年齡、教育程度、性別、族裔為自變項，依照受訪者的出生年代區分每五年為一個世代，共得到 19 個世代，此 19 個世代與 15 波資料則以群聚的隨機效應方式呈現， 19×15 可得出 285 個細格，其兩層次 CCREM 的模型如下，其中 $i = 1, 2, \dots, n_{jk}$ ，指第 j 個世代 k 波資料的第 i 個人， $j = 1, 2, \dots, 19$ ，指 19 個世代， $k = 1, 2, \dots, 15$ ，指 15 波資料。

$$\text{個人層次：字彙得分}_{ijk} = \beta_{0jk} + \beta_1 \text{年齡}_{ijk} + \beta_2 \text{年齡平方}_{ijk} + \\ \beta_3 \text{教育程度}_{ijk} + \beta_4 \text{性別}_{ijk} + \beta_5 \text{族裔}_{ijk} + \varepsilon_{ijk}$$

$$\text{細格層次：}\beta_{0jk} = \gamma_0 + \mu_{0j} + \nu_{0k}$$

β_{0jk} 為個人層次的截距，意指屬於第 j 個世代 k 波資料的個人之平均字彙得分； γ_0 為細格層次截距，意指全體受訪者的平均字彙得分； μ_{0j} 為世代 j 的殘差隨機效應； ν_{0k} 則為資料 k 的殘差隨機效應。此外， $\beta_{0j} = \gamma_0 + \mu_{0j}$ 代表所有資料合併後的各個世代平均字彙得分，而 $\beta_{0k} = \gamma_0 + \nu_{0k}$ 則意指所有世代合併後的各波資料平均字彙得分。經由 CCREM 分析，不僅能夠探討變項間的關係，更能細緻地區辨年齡、時期、世代等等的效應，本研究亦將應用此分析方法於「變遷調查」資料，並將議題聚焦於心理需求、疏離感與身心困擾，深入解析其特徵與關連。

綜上所述，本研究採取 CCREM 分析法藉以區辨「變遷調查」資料中的年齡、時期、世代效應，主要目的有三，其一為探討 1995 年到 2005 年這十年間，台灣民衆的心理需求、疏離感與身心困擾的程度是否有所改變。其次，假使出現任何變化，將探討其原因何在，是因為

社會環境、時期、人口世代的不同，抑或導因於受訪民衆的年齡、性別、教育程度，乃至於其他的個人因素而產生不同。最後，本研究亦將探討在控制了上述這些因素後，心理需求與疏離感對身心困擾之可能影響。

三、研究方法

(一) 資料來源

本研究使用的資料為「變遷調查」三期一次問卷 II（1995 年）、四期一次問卷 II（2000 年）、五期一次問卷 I（2005 年）三個時點的調查結果。「變遷調查」為行政院國家科學委員會人文及社會科學發展處，長期資助的一項全台抽樣調查研究計畫，以提供社會變遷研究資料檔案為主要目的，自 1984 年進行以來，已完成 18 次 37 份問卷的全台灣抽樣調查。此計畫調查的主題每五年一個循環，調查內容包括家庭、教育、社會階層與社會流動、政治文化、選舉行為、傳播、文化價值、宗教等。此資料為全台代表性大樣本次級資料，根據內政部台閩地區人口統計資料計算出台灣各鄉鎮市區在調查當年 20 歲（含）以上的人口數，先將台灣全省各鄉鎮市依其發展特性分成十個等級，以鄉鎮市區為第一抽出單位(primary sampling unit, PSU)，以村里為第二抽出單位，個人為最後抽出單位。而各階段各單位的抽樣，採抽取率與單位大小成比率(probability proportional to size, PPS)方式來決定，關於此資料之詳細介紹請參考各期計畫執行報告（瞿海源 1995；章英華、傅仰止 2000, 2006）。又，此資料以台灣成年民衆為調查對象，無法分析未成年民衆；亦非追蹤調查資料，無法精確分析民衆個人隨年齡成長而產生的變化，為其限制之所在。

我們以這三個時點年齡在 21-75 歲的受訪者為分析對象，各次的

表 1 人口基本變項

	1995 年	2000 年	2005 年
性別			
男	1,017 (51.0)	905 (49.9)	947 (49.3)
女	976 (48.9)	907 (50.0)	973 (50.6)
年齡			
21-25	149 (7.4)	173 (9.5)	238 (12.4)
26-30	228 (11.4)	158 (8.7)	220 (11.4)
31-35	267 (13.4)	220 (12.1)	162 (8.4)
36-40	278 (13.9)	291 (16.0)	225 (11.7)
41-45	331 (16.6)	225 (12.4)	200 (10.4)
46-50	173 (8.6)	188 (10.3)	232 (12.0)
51-55	126 (6.3)	122 (6.7)	213 (11.0)
56-60	102 (5.1)	116 (6.4)	117 (6.1)
61-65	117 (5.8)	109 (6.0)	122 (6.3)
66-70	137 (6.8)	97 (5.3)	91 (4.7)
71-75	85 (4.2)	83 (4.5)	100 (5.2)
個人月收入			
2 萬及以下	973 (48.8)	791 (43.6)	852 (44.3)
2-4 萬	567 (28.4)	515 (28.4)	524 (27.2)
4-6 萬	296 (14.8)	324 (17.8)	351 (18.2)
7-8 萬	84 (4.2)	94 (5.1)	96 (5.0)
8 萬以上	73 (3.6)	88 (4.8)	97 (5.0)
教育程度			
小學以下	193 (9.6)	134 (7.4)	136 (7.0)
小學	570 (28.6)	389 (21.4)	337 (17.5)
國初中職	314 (15.7)	264 (14.5)	236 (12.2)
高中職	504 (25.2)	511 (28.2)	547 (28.4)
專科 (五專)	225 (11.2)	273 (15.0)	285 (14.8)
大學	150 (7.5)	190 (10.4)	295 (15.3)
研究所	37 (1.8)	51 (2.8)	84 (4.3)
婚姻狀態			
未婚及其他	320 (16.0)	332 (18.3)	461 (24.0)
已婚	1,673 (83.9)	1,480 (81.6)	1,459 (75.9)

註：括弧內數字為百分比。

樣本人數分別為 1,993 人、1,812 人、1,920 人（原訪問樣本數各為 2,052、1,832、1,949 人）。這三次的受訪者的人口變項基本上相當一致（見表 1），男女性別均約占 50%，將近五成的受訪者年齡集中於 31-50 歲之間，超過四成的受訪者個人月收入在兩萬元以下，個人月收入在兩萬到四萬者將近三成。教育程度隨著時間有增高之趨勢，1995 年國小畢業者所占比例最高，2000 年與 2005 年則高中職所占比例最高，均接近三成，擁有大學、研究所學歷的比例也由 1995 年一成，增加到 2005 年二成。婚姻狀態已婚者則有逐漸下降趨勢，1995 年已婚者約占八成五，2005 年則降至七成五左右。

接下來，依出生世代與 1995、2000、2005 三個時期區分受訪者，出生世代以每五年為一個區間，共分成 13 個世代。例如本研究第一個出生世代區間為出生在 1920 年至 1924 年之間的受訪者，僅在 1995 年執行之樣本出現，而 1980-1984 年間出生之世代則僅在 2005 年樣本中接受調查。世代與時期的交叉表列於表 2。

（二）主要變項之內容

本研究使用之主要變項包括心理需求、疏離感及身心困擾等三大類變項。

1. 心理需求

關於心理需求的題目原本主要參考 Porter (1961)的心理需求量表 (Need Satisfaction Questionnaire, NSQ)、Shostrom (1963)的個人取向量表(Personal Orientation Inventory, POI)、Edwards (1954)的愛德華個人興趣量表(Edwards Personal Preference Schedule, EPPS)，並根據 Maslow 的需求階層論，考量華人社會文化背景，經十人小組討論、預試與因素分析後，選出 16 題，代表自我實現需求（8 題，如：喜歡利用各種機會增長知識）、人際安全需求（4 題，如：喜歡與親戚互相來往）、生活安定需求（4 題，如：喜歡生活過得安定而平靜，不要有太多的

表 2 世代與時期交叉表 (人數)

時期	世代			合計
	1995 年	2000 年	2005 年	
1920-1924 年	85	0	0	85
1925-1929 年	137	83	0	220
1930-1934 年	117	97	100	314
1935-1939 年	102	109	91	302
1940-1944 年	126	116	122	364
1945-1949 年	173	122	117	412
1950-1954 年	261	188	213	662
1955-1959 年	348	255	232	835
1960-1964 年	267	291	200	758
1965-1969 年	228	220	225	673
1970-1974 年	149	158	162	469
1975-1979 年	0	173	220	393
1980-1984 年	0	0	238	238
合計	1,993	1,812	1,920	5,725

變化)三個因素(見朱瑞玲、楊國樞,1988)。在1995年、2000年、2005年三次的調查資料中刪減若干題目,最後選取共同的9個題目,分為三因素各三題。以四點量尺測量,回答「非常不符合」者為1分、「不符合」者為2分、「符合」者為3分、「非常符合」者為4分。為了確認此9題是否仍能區辨上述三因素,分別就三次調查資料進行主成分因素分析,結果顯示均為兩因素,解釋變異量超過50%,且三次調查之題目均一致,自我實現需求三題仍維持在同一因素裡,而人際安全與生活安定需求共六題則合併成一個因素,我們將之命名為穩定安全需求。自我實現需求在各時期的內在一致性 α 係數在.69-.72之間、穩定安全需求的 α 係數分佈在.64-.73之間。

2. 疏離感

疏離感的題目主要採取 Dean (1961)的疏離量表並根據台灣社會文化背景加以增減修改，原本為 12 題，經因素分析後，得到孤立感（5 題）、無力感（5 題）、失範感（2 題）三個因素（見楊國樞 1988）。然而在 1995 年、2000 年、2005 年三次的調查資料中刪減若干題目，最後共同題目僅餘 9 題，孤立感、無力感、失範感分別只有 5 題、3 題、1 題，經檢視內容與內在一致性 α 係數後，將 1 題失範感與 5 題孤立感合併，重新命名為人際疏離感（如：爲了避免麻煩，鄰居間還是少來往爲妙），3 題無力感則改稱社會疏離感（如：只要經常提出意見，像我們這樣的人也能影響社會的發展（反向題））。以六點量尺測量，回答「非常不贊成」者爲 1 分、「相當不贊成」者爲 2 分、「有點不贊成」者爲 3 分、「還算贊成」者爲 4 分、「相當贊成」者爲 5 分、「非常贊成」者爲 6 分，所得分數愈高表示疏離程度愈高。社會疏離感在各時期的內在一致性 α 係數在 .66-.68 之間、人際疏離感的 α 係數在 .66-.71 之間。

3. 身心困擾

參考 The Symptom Checklist-90-Resvised (SCL-90-R)量表(Derogatis 1983)，選取有關身體困擾（如：覺得頭痛或是頭部緊緊的）及情緒困擾（如：覺得生活毫無希望）的題目各 5 題。以四點量尺測量受訪者最近兩星期以來的感受程度，回答「一點也不」者爲 1 分、「和平時差不多」者爲 2 分、「比平時還覺得」者爲 3 分、「比平時更覺得」者爲 4 分。此 10 題身心困擾在各時期的內在一致性 α 係數，均在 .82-.83 之間，顯示其信度頗佳。

四、研究結果

資料分析乃利用 SAS 9.1 與 HLM 6.0 (Raudenbush et al. 2004)兩套

統計套裝軟體進行，整個分析分為兩大部份。第一部份，針對各變項進行時期的差異檢定；第二部份採取交叉分類隨機效應模型，經由三個階段，來分析各變項的「年齡—時期—世代(A-P-C)」效應，以及心理需求、疏離感、身心困擾間可能存在的關連。

(一) 各變項在各時期間的差異

為初步了解台灣民衆的心理需求、疏離感、身心困擾在 1995 年、2000 年、2005 年間是否有差異，以及在各時期間心理需求三因素間或疏離感兩因素間是否有差異，我們以變異數分析進行探討，當效應達顯著水準時，則進一步以 Scheffe 法（檢定時期差異）或 Tukey 法（檢定因素間差異）進行多重比較，至於多重比較的顯著水準設定為 .05。各變項的平均值、標準差、內在一致性 α 係數及兩兩相關整理於表 3-1 與表 3-2。

關於時期變異數分析的結果顯示，除了人際疏離感之外，自我實現需求 ($F_{(2,5722)} = 44.33, p < .001$)、穩定安全需求 ($F_{(2,5722)} = 114.02, p < .001$)、社會疏離感 ($F_{(2,5722)} = 78.97, p < .001$) 以及身心困擾 ($F_{(2,5722)} = 26.02, p < .001$) 均在不同調查執行期間有明顯差異。自我實現需求在 1995 年與 2000 年之間沒有明顯變化，但於 2005 年下降；同樣的，穩定安全需求也隨著時期而減少（1995 年 > 2000 年 > 2005 年）。社會疏離感的分數則在 2005 年最高、1995 年居中、2000 年最低；人際疏離感在三個時期間無明顯差異。身心困擾的分數也隨著時期而明顯上升（2005 年 > 2000 年 > 1995 年）。

(二) 交叉分類隨機效應模型(CCREM)之分析

為了檢驗「年齡—時期—世代(A-P-C)」效應以及心理需求與疏離感對身心困擾的可能影響，我們採取交叉分類隨機效應模型，進行三個階段的分析。第一個階段分別以心理需求、疏離感、身心困擾等變

表 3-1 各變項之平均值、 α 係數及兩兩相關（全體與 1995 年資料）

	全體資料			1.	2.	3.	4.	5.	1995 年資料		
	平均值	標準差	α						平均值	標準差	α
1. 自我實現需求	9.27	1.49	.71	--	.42***	-.16***	-.21***	-.05*	9.42	1.58	.72
2. 穩定安全需求	18.94	2.31	.72	.40***	--	-.14***	.01	-.01	19.43	2.46	.73
3. 社會疏離感	9.41	3.01	.68	-.16***	-.12***	--	.12***	.07**	9.32	2.80	.66
4. 人際疏離感	18.51	4.68	.68	-.21***	.01	.15***	--	.21***	18.35	4.44	.66
5. 身心困擾	15.24	4.65	.83	-.11***	-.04**	.08***	.27***	--	14.76	4.38	.82

註：兩兩相關之下半三角為全體資料($N=5,725$)、上半三角為 1995 年資料($N=1,993$)。
* $p < .05$, ** $p < .01$, *** $p < .001$

表 3-2 各變項之平均值、 α 係數及兩兩相關（2000 年與 2005 年資料）

	2000 年資料			1.	2.	3.	4.	5.	2005 年資料		
	平均值	標準差	α						平均值	標準差	α
1. 自我實現需求	9.39	1.47	.69	--	.30***	-.15***	-.26***	-.14***	9.02	1.36	.69
2. 穩定安全需求	19.03	2.40	.72	.41***	--	-.03***	.03	-.01	18.34	1.89	.64
3. 社會疏離感	8.85	2.89	.67	-.14***	-.04	--	.19***	.10***	10.05	3.24	.68
4. 人際疏離感	18.56	4.68	.67	-.15***	.01	.12***	--	.34***	18.64	4.94	.71
5. 身心困擾	15.15	4.60	.83	-.10***	-.03	.05*	.23***	--	15.82	4.90	.82

註：兩兩相關之下半三角為 2000 年資料($N = 1,812$)、上半三角為 2005 年資料($N = 1,920$)。

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

項為依變項，不放任何解釋變項，純粹探討各變項的時期、世代及個人層次的效應。第二個階段加入性別（以「男性」為對照組）、年齡、年齡平方、教育程度、婚姻狀態（以「未婚及其他」為對照組）、個人月收入等等的人口變項，除了探討這些人口變項的影響之外，亦觀察在控制了人口變項後，心理需求、疏離感、身心困擾等各個依變項在時期、世代及個人層次的效應與第一階段的異同。第三個階段在控制人口變項下，探討心理需求及疏離感對身心困擾的可能影響。此三階段的模型如下：

第一階段（原始模型）：

個人層次：各變項 $ijk = \beta_{0jk} + \epsilon_{ijk}$

細格層次： $\beta_{0jk} = \gamma_0 + \mu_{0j} + \nu_{0k}$

第二階段（加入人口變項模型）：

個人層次：各變項 $ijk = \beta_{0jk} + \beta_1$ 性別 $ijk + \beta_2$ 年齡 $ijk + \beta_3$ 年齡平方 $ijk + \beta_4$ 教育程度 $ijk + \beta_5$ 婚姻狀態 $ijk + \beta_6$ 個人月收入 $ijk + \epsilon_{ijk}$

細格層次： $\beta_{0jk} = \gamma_0 + \mu_{0j} + \nu_{0k}$

第三階段（影響模型）：

個人層次：身心困擾 $ijk = \beta_{0jk} + \beta_1$ 性別 $ijk + \beta_2$ 年齡 $ijk + \beta_3$ 年齡平方 $ijk + \beta_4$ 教育程度 $ijk + \beta_5$ 婚姻狀態 $ijk + \beta_6$ 個人月收入 $ijk + \beta_7$ 自我實現需求 $ijk + \beta_8$ 穩定安全需求 $ijk + \beta_9$ 社會疏離感 $ijk + \beta_{10}$ 人際疏離感 $ijk + \epsilon_{ijk}$

細格層次： $\beta_{0jk} = \gamma_0 + \mu_{0j} + \nu_{0k}$

其中細格層次意指 13 個世代×3 個時期共 39 個細格， $i = 1, 2, \dots, n_{jk}$ ，指第 j 個世代 k 個時期的第 i 個人， $j = 1, 2, \dots, 13$ ，指 13 個世代， $k = 1, 2, 3$ ，指 3 個時期。 β_{0jk} 為個人層次的截距，意指屬於第 j 個世代 k 個時期的受訪民衆之心理需求、疏離感或身心困擾等變項的平均得分； γ_0 為細格層次截距，意指全體受訪民衆的變項平均得分； μ_{0j} 為世代 j 的殘差隨機效應； ν_{0k} 則為時期 k 的殘差隨機效應。

第一階段的分析結果整理於表 4，各變項的平均值（截距）依序為 9.13, 18.94, 9.38, 18.76, 15.32。各變項的時期效應及世代效應均顯著（時期變異數：.06-.24, $p < .001$ ，世代變異數：.03-.86, $p < .001$ ），意味就原始模型而言，不同時期與不同世代的受訪民衆的心理需求、疏離感或身心困擾程度並不相同。接著計算集群效果(cluster effect)，時期之集群效果為 $\nu_{0k} / (\epsilon_{ijk} + \mu_{0j} + \nu_{0k})$ ，各變項的總變異量中，時期所造成的變異占 0.30%-3.21%（依序為 3.21%, 2.60%, 2.69%, 0.30%, 0.91%）；

表 4 階層線性模式原始模型之結果

	自我實現需求		穩定安全需求		社會疏離感		人際疏離感		身心困擾	
	估計值	標準誤	估計值	標準誤	估計值	標準誤	估計值	標準誤	估計值	標準誤
截距	9.13***	.22	18.94**	.25	9.38***	.29	18.76**	.30	15.32**	.28
隨機效應										
時期										
1995 年	.24***	.01	.40***	.01	-.09***	.01	-.26***	.02	-.47***	.02
2000 年	.11***	.01	.09***	.01	-.55***	.01	.04	.02	-.09***	.02
2005 年	-.35***	.01	-.48***	.01	.64***	.01	.23***	.02	.56***	.02
世代										
1920-1924	-1.16***	.03	-.09	.05	.05*	.02	.75***	.21	.22**	.07
1925-1929	-.45***	.02	.29***	.03	-.12***	.02	.58***	.10	.18***	.05
1930-1934	-.67***	.02	.16***	.02	-.12***	.01	1.39***	.08	.43***	.04
1935-1939	-.33***	.02	.43***	.02	-.17***	.01	1.52***	.08	.39***	.04
1940-1944	-.15***	.02	.33***	.02	-.10***	.01	.75***	.07	-.02	.04
1945-1949	.09***	.02	.34***	.02	-.03*	.01	.37***	.06	-.13***	.04
1950-1954	.15***	.01	.16***	.02	-.08***	.01	-.41***	.05	-.23***	.03
1955-1959	.26***	.01	.22***	.02	.00	.01	-.84***	.04	-.18***	.03
1960-1964	.32***	.01	-.02	.02	.07***	.01	-.78***	.04	-.33***	.03
1965-1969	.33***	.01	-.39***	.02	.20***	.01	-.83***	.05	-.18***	.03
1970-1974	.45***	.02	-.45***	.02	.16***	.01	-.65***	.06	.11**	.04
1975-1979	.48***	.02	-.49***	.02	.11***	.01	-.70***	.07	-.13***	.04
1980-1984	.67***	.02	-.66***	.03	.02	.02	-1.14***	.10	-.13*	.05
	變異數		變異數		變異數		變異數		變異數	
時期效應	.07699***		.14323***		.24426***		.06359***		.19788***	
世代效應	.27271***		.14768***		.02538**		.85980***		.09468**	
個人效應	2.04957		5.02901		8.82466		21.24595		21.38867	

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

世代之集群效果為 $\mu_{0j} / (\varepsilon_{ijk} + \mu_{0j} + v_{0k})$ ，各變項的總變異量中，世代所造成的變異占 0.28%-11.37%（依序為 11.37%，2.69%，0.28%，4.02%，0.44%）。

關於時期的隨機效應（見表 4），自我實現需求與穩定安全需求一致顯示 1995 年最高（.24 與 .40, $p < .001$ ）、其次為 2000 年（.11 與 .09, $p < .001$ ），最低為 2005 年（-.35 與 -.48, $p < .001$ ）；社會疏離感

則是 2000 年最低 ($-.55, p < .001$)，2005 年最高 ($.64, p < .001$)；人際疏離感及身心困擾均為 2005 年最高 ($.23$ 與 $.56, p < .001$)，2000 年居中 ($.04, p > .05$; $-.09, p < .001$)，1995 年最低 ($-.26$ 與 $-.47, p < .001$)。

爲了更清楚呈現世代的隨機效應，我們進一步以圖示之。由圖 1 心理需求之隨機效應可知，基本上，自我實現需求隨著出生世代而上揚；穩定安全需求在 1920 年至 1960 年以前出生者之間變化不太明顯，1960 年之後隨著出生世代其下降趨勢則較明顯；社會疏離感幾乎不太隨著出生世代而有明顯波動；人際疏離感則呈現明顯起伏，以 1945 年至 1954 年爲界，之前出生者的人際疏離感呈倒 U 字型，以 1930 年至 1939 年出生者人際疏離感最高，之後出生者則爲緩下降之曲線，愈年輕的世代，其人際疏離感愈低。身心困擾的世代隨機效應起伏不太明顯，以 1930 年至 1939 年出生者的心身困擾最高，之後出生者身心困擾程度減少，到 1960 年至 1964 年出生者身心困擾最低，1970 年至 1974 年出生者的心身困擾則出現小幅升高趨勢。

第二階段的分析結果整理於表 5。饒富意義的現象是，與表 4 第一階段相比，加入人口變項之後，各變項的時期效應並無太大改變（變

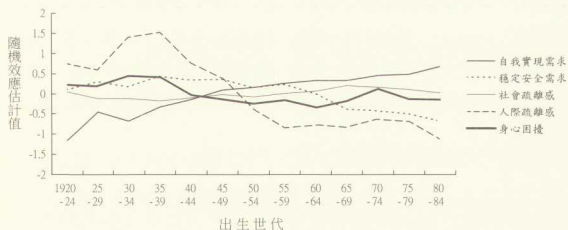


圖 1 各變項在各出生世代之隨機效應（原始模型）

異數分佈在 .05 至 .25 之間），其隨機效應與第一階段極為類似，世代效應則明顯降低（變異數在 .00 至 .04 之間），由圖 2 控制人口變項後的隨機效應可清楚得知，不論是心理需求或是疏離感及身心困擾，其世代隨機效應幾乎都趨近於 0，意味這些變項在控制人口變項的影響後，因出生世代的波動減少甚至消失。只有自我實現需求與人際疏離感仍有些微的世代效應(.00618, $p < .001$; 03635, $p < .05$)，自我實現需求呈現緩和的橫 S 型變化，人際疏離感在 1965 年以前無世代差異，之後則略出現倒 U 字形變化，1970 年至 1979 年出生者之人際疏離感稍高。

第二階段加入人口變項的結果顯示，在考量時期與世代效應後，女性的身心困擾較高(1.06, $p < .001$)；身心困擾隨著年齡呈 U 型變化（年齡： $-.08$ ，年齡平方： $.001$, $p < .05$ ），40 歲左右的民衆身心困擾最少；教育程度愈高的民衆，自我實現需求愈高(.20, $p < .001$)、穩定安全需求愈低($-.10$, $p < .001$)，且人際疏離感及身心困擾亦愈低（ $-.91$ 與 $-.35$, $p < .001$ ）；已婚者的穩定安全需求較高(.64, $p < .001$)；個人月收入愈高者的自我實現需求愈高(.04, $p < .001$)、人際疏離感與身心困擾則愈低($-.15$, $p < .001$; $-.05$, $p < .05$)。

表 5 最右兩欄呈現第三階段關於心理需求及疏離感對身心困擾的影響，在加入自我實現需求與穩定安全需求時，結果顯示只有自我實現需求可以預測身心困擾($-.15$, $p < .01$)，穩定安全需求與身心困擾無關($-.03$, $p > .1$)。當同時加入心理需求與疏離感時，自我實現需求與身心困擾間的關係即不顯著；而社會疏離感或人際疏離感愈高者，其身心困擾情況愈嚴重，尤其是人際疏離感最具解釋力(.06, $p < .01$; .23, $p < .001$)。

五、討論與結論

本研究從社會變遷的角度，探討在 1995 年到 2005 年十年間，台

表 5 階層線性模式加入人口變項之結果

固定效應	自我實現需求		穩定安全需求		社會疏離感		人際疏離感		身心困擾		身心困擾			
	估計值	標準誤	估計值	標準誤	估計值	標準誤	估計值	標準誤	估計值	標準誤	估計值	標準誤		
截距	8.66***	.30	17.95***	.46	10.25***	.56	22.89***	.83	18.09***	.78	19.85***	.92	13.06***	.98
性別 (男=0)	-.07	.04	.09	.02	-.09	.08	-.03	.13	1.06***	.13	1.05***	.13	1.07***	.13
年齡	-.00	.01	.03	.00	-.01	.02	-.00	.04	-.08*	.03	-.07*	.03	-.07*	.03
年齡平方	-.00	.00	-.00	.00	.00	.00	-.00	.00	.001*	.0003	.001*	.00	.001*	.0003
教育程度	.20***	.02	-.10***	.02	-.05	.03	-.91***	.05	-.35***	.05	-.32***	.05	-.13*	.05
婚姻(未婚及 其他=0)	.11	.06	.64***	.10	-.01	.13	-.30	.20	-.28	.20	-.25	.20	-.18	.20
個人月收入	.04***	.01	-.01	.01	.00	.02	-.15***	.02	-.05*	.02	-.05	.02	-.01	.02
自我實現需求														
穩定安全需求														
社會疏離感														
人際疏離感														
	變異數		變異數		變異數		變異數		變異數		變異數		變異數	
時期效應	.04913***		.16142***		.25404***		.12262***		.24451***		.20229***		.13117***	
世代效應	.00618**		.00620		.00024		.03635*		.00051		.00041		.00049	
個人效應	1.94392		4.95414		8.81474		19.31931		20.66178		20.60432		19.48112	

註：本表省略有關「世代」與「時期」隨機效應之詳細內容。

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

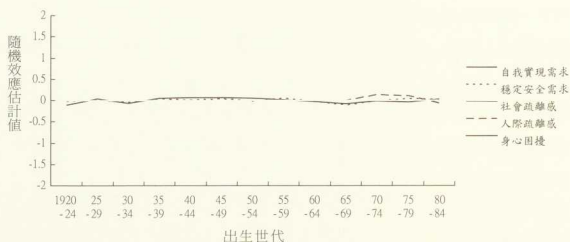


圖 2 各變項在各出生世代之隨機效應 (加入人口變項)

灣民衆的心理需求、疏離感與身心困擾的程度是否有所改變，答案是肯定的，且其改變並非純然的線性增減，因時期、世代、年齡而呈現深富意義的變遷特色，爲了能更清楚呈現時期、世代、年齡的效應，首先將本研究的主要結果整理於表 6，以配合各表的詳細結果進行討論。

就 1995 年、2000 年、2005 年三個「時期」的效應而言，交叉分類隨機效應模型(CCREM)的結果，顯示自我實現與穩定安全兩種心理需求，隨著此三時期有減少的趨勢，不過平均分數的差距並不大，且若以四點量尺來看，受訪者的平均分數均超過 3，意味這兩種心理需求都在「符合」與「非常符合」之間，我們推測可能台灣民衆的心理

表 6 時期、世代、年齡效應一覽表

	自我實現需求	穩定安全需求	社會疏離感	人際疏離感	身心困擾
時期效應	下降	下降	U 型	上升	上升
世代效應	微	無	無	微	無
年齡效應	無	無	無	無	U 型

(最低點 40 歲)

發展已臻穩定的狀態，因而無太大變動。各時期兩種心理需求間均有明顯差異，穩定安全需求均高於自我實現的需求。朱瑞玲、楊國樞(1988)的研究結果中，台灣民衆的生活安定需求最高，其次爲自我實現需求，最低爲人際安全需求，由於本研究採取因素分析後合併生活安定與人際安全需求成爲穩定安全需求，無法直接與該研究進行比較，我們嘗試將穩定安全需求拆成生活安定與人際安全需求時，發現三個時期基本上也符合生活安定>自我實現>人際安全這個次序。不僅如此，自我實現需求愈高者，其人際安全需求及生活安定需求亦愈高。因此，我們可以說朱瑞玲、楊國樞(1988)的結果再次獲得呼應，也就是說，在華人社會，生活安定需求與人際安全需求未必是一種匱乏需求，而是可以不斷地持續滿足且繼續被需要；自我實現需求未必是前一階段的需求滿足後才出現，乃伴隨著其他心理需求共同出現。

社會疏離感隨時期呈現 U 型變化，其分數在 2005 年最高、1995 年居中、2000 年最低。我們推測，2000 年總統大選後，政權和平轉移至民進黨，對台灣民衆而言，這意味人民擁有影響社會政局的力量，因此社會疏離感最低。不過，到了 2005 年，民衆的社會疏離感反成爲十年來的高點，是否反映人們對政府或公衆事務的期望與現實落差增大而導致失望，有待日後更多資料持續觀察檢討。控制人口變項後，人際疏離感隨著此三時期而日益增加，其分數亦在 2005 年最高。從表 5 的結果可知，人際疏離感因教育程度及個人月收入而不同，教育程度愈低或是收入愈低者，其人際疏離感愈高。根據行政院主計處(2008)的資料，台灣地區 1995 年、2000 年、2005 年的失業率爲 1.79%、2.99%、4.13%，失業率呈現上升狀態；又，根據所得與支出統計表（行政院主計處 2006），整理出 1995 年、2000 年、2005 年三時期之平均每戶可支配所得，以及按戶數五等分位組平均每戶可支配所得與平均每戶儲蓄（表 7），我們發現，雖然平均每戶可支配所得年年上升，但貧富差距日益擴大，只有第五等分位組的家戶仍維持上升狀態，

表 7 家戶所得與支出整理表

	1995 年	2000 年	2005 年
平均每戶可支配所得	811,338	891,445	894,574
按戶數五等分位組平均每戶可支配所得／平均每戶儲蓄			
第一等分位組	296,166 / 25,307	315,172 / 14,733	297,694 / -1,948
第二等分位組	525,749 / 73,759	571,355 / 68,572	556,117 / 39,360
第三等分位組	704,713 / 137,276	778,556 / 143,820	779,044 / 90,494
第四等分位組	948,484 / 263,094	1,043,508 / 262,601	1,043,131 / 181,829
第五等分位組	1581,580 / 602,083	1,748,633 / 653,888	1,796,884 / 657,753

註：本表整理自行政院主計處(2006)之資料，表中數字單位為「元」。

屬於中產階級的第二、第三、第四等分位組的家戶可儲蓄金額逐年減少，屬於第一等分位組的家戶，到了 2005 年其每戶可支配所得甚至已入不敷出（-1,948 元）。由此我們推測，隨著貧富差距的拉大以及民衆感受經濟壓力加劇，使得人際疏離感也隨之上升。

至於身心困擾的分數隨著時期增加，這個結果與台灣近十餘年間自殺死亡率的倍增相呼應（1996 年 8.61%，而 2006 年已高達 19.30%），在在顯示如何改善國人身心困擾、增進國人身心健康，乃極為重要且不容輕忽的課題。

除了各變項在不同時期之間有所差異，這三個時期的變項整體趨勢也並不相同。1995 年時，自我實現與穩定安全需求均最高，社會與人際疏離感最低、身心困擾也最低；2000 年居中；2005 年則完全相反，自我實現與穩定安全需求最低，社會與人際疏離感最高、身心困擾也最高。可見這十年間台灣社會明顯出現轉折與變遷，經濟成長減緩、家庭所得分配逐漸惡化、貧富差距加大、民衆經濟壓力加劇是其中一個重要的經濟面因素（如表 7 所示），人口結構漸趨老化、失業率持續增加、民生及金融痛苦指數有上升趨勢（李誠等人 2004），則為另一個重要的社會面因素。在經濟穩定成長的社會，人們生活較為富足無虞，對未來抱持較樂觀的看法，較有可能「行有餘力」去追求

自我實現，也因此疏離感及身心困擾降低；然而若經濟衰退社會陷入不安定的狀態，則將使人們降低生活、自我實現等心理需求的水準，也容易對未來產生悲觀想法，增加疏離感及身心困擾。

接下來，關於「世代效應」，表 4 交叉分類隨機效應模型第一階段的分析結果顯示，不考慮人口變項的影響，單純觀察民衆的世代間差異時，似乎可依出生年代將受訪者分為三群。第一群為出生於 1920 年至 1944 年者，此群受訪民衆的心理需求呈現生活安定或人際安全需求高於自我實現需求，人際疏離感最強，而身心困擾較多。第二群為出生於 1945 年至 1959 年者，他們的三種心理需求差距不大，且人際疏離感居中，身心困擾相對較低。第三群為出生於 1960 年至 1984 年者，此群受訪民衆的心理需求則呈現自我實現需求高於人際安全或生活安定需求，他們的人際疏離感最弱，身心困擾較少。然而，在進一步控制人口變項的影響後（表 5），前述世代效應明顯減少，自我實現需求與人際疏離感雖仍有些微波動，但穩定安全需求、社會疏離感及身心困擾的世代隨機效應已不顯著，意味這些變項在控制人口變項的影響後，因出生世代而來的差異趨近於無甚至消失。

特別值得注意的是，教育程度或收入愈高者的自我實現需求愈高且人際疏離感及身心困擾亦愈低、教育程度愈高者的穩定安全需求愈低。黃毅志(2002)指出，對台灣人民而言，教育不僅代表人力資本更代表文化資本，透過教育能夠提升專業技能與學識，獲得較多上層文化之薰陶，因此容易促使相同教育程度的人展現出類似的生活形態、生活態度，乃至於相似的價值觀與想法。朱瑞玲、楊國樞(1988)、楊國樞(1988)推測，教育對民衆有育化作用及增進個人能力(competence)之功能。對照來看，育化作用即文化資本、增進個人能力為人力資本，本研究的結果與這些觀點相呼應，受過愈高教育的民衆顯得更為重視自我的實現，減低對較低層次需求的追求，同時也較有能力面對生活中的各項事務，減少疏離感以及身心困擾程度。

女性有較高身心困擾，已婚者的穩定安全需求較高，均有其特別意義。然而，世代效應仍小幅地存在於自我實現需求、穩定安全需求及人際疏離感等變項上，呈現的起伏狀態各異，其原因有待日後進一步探究。此外，同時考量了時期效應與世代效應之後，「年齡效應」仍存在於本研究的依變項「身心困擾」上，且並非單純線性增減。隨著年齡增加，身心困擾呈U字型，40歲為最低點。此結果和Mirowsky與Ross (1992)相呼應，他們發現美國成人的憂鬱度隨年齡增加而呈U字型，以40歲至49歲左右的中年人憂鬱度最低。我們推測，40歲左右的民衆，家庭與事業都處於顛峰時期，雖然忙於家庭、工作，但身爲一家之支柱、工作上的棟樑，獲得較多成就感，故而其身心「困擾」最少。

Maslow指出成長需求與匱乏需求在本質上的差異，匱乏需求愈強意味著需求尚未被滿足，故其身心適應狀態將愈不好；相反的，成長需求愈強則愈能促進身心健康。本研究關於自我實現需求（即成長需求）的結果符合理論的推測，穩定安全需求與心理健康的關係並未獲得支持。本研究的「自我實現」只側重於內在性、個人性自我面向，如同楊國樞、陸洛(2005)所主張，華人重視與他人的關係，強調在家、國、天下的大我中安身立命，會呈現出社會取向自我實現的面貌，日後研究亦可加入社會取向自我實現的觀點，探討社會取向自我實現與身心適應之關聯。最後，根據交叉分類隨機效應模型第三階段的結果，我們得知在同時放入心理需求與疏離感時，社會疏離感或人際疏離感愈高者之個人身心困擾愈嚴重，而自我實現需求已無明顯效果。華人社會重視人際和諧，對台灣民衆而言，人際疏離顯然是個人心理健康的重要預測指標。

總結而言，本研究探討台灣民衆的疏離感、心理需求與身心困擾間的關聯及其變遷因素，所得研究結果豐碩且頗具深意。首先這三類變項隨著調查時期有變化，在十年間，民衆的心理需求已逐漸降低、

身心困擾增加、社會疏離感則呈U型改變。其次，當控制人口變項後，世代差異已減低甚至消失。本研究對於世代的區分，與國內外研究相仿（如：Krueger and Preston 2008; 呂朝賢等人 1999），採取以五年進行一個區隔的方式，其優點在於清楚明瞭，然而此種區分方式可能無法凸顯真正的「世代效應」，若能以台灣百年來的重要歷史事件或經驗作為區分的依據、與生活經驗背景相結合，將更能展現時代脈絡的意義。由於目前只能運用十年間三個時期的社會變遷資料，相信隨著經驗資料的累積，世代效應將可進一步釐清。另外，我們仍對心理需求因素間的次序性或優先性存疑，或許日後可以分析個人心理需求的類型，以另一角度檢驗需求階層論的適用範圍。至於不同世代的心理需求、疏離感與身心困擾間更細緻的可能關聯，應是另一個值得重視的議題。

參考文獻

- 朱瑞玲、楊國樞(1988)台灣民衆的心理需求及其相關因素。見楊國樞、瞿海源主編，變遷中的台灣社會：第一次社會變遷基本調查資料的分析，頁 419-446，中央研究院民族學研究所專刊乙種之 20。台北：中央研究院民族學研究所。
- 行政院主計處(2006) 2006 年社會指標統計表及歷年專題探討：所得與支出統計表。2008 年 6 月 8 日，取自：<http://www.dgbas.gov.tw/ct.asp? xItem=17952&ctNode=3263>。
- (2008)台灣地區歷年年齡組別失業率。2008 年 9 月 9 日，取自：<http://www.dgbas.gov.tw/ct.asp? xItem=18844&ctNode=4943>。
- 行政院衛生署(2007a)95 年死因統計結果分析。2008 年 6 月 8 日，取自：<http://www.doh.gov.tw/statistic/data/衛生統計叢書 2/95/上册/95年死因統計結果分析.doc>。

- (2007b)死因統計類。2008年6月8日，取自：<http://www.doh.gov.tw/statistic/data/衛生統計重要指標/95/8.xls>。
- 李坤崇(1995)國小教師心理需求強度及其相關因素之研究。台南師院學報 28: 1-34。
- 李誠、朱雲鵬、林師模、李育明、葉欣誠(2004)福爾摩沙報告，台北：天下雜誌。
- 呂朝賢、王德睦、王仕圖(1999)年齡、時期、人口年輪與台灣的貧窮率。人口學刊 20: 125-138。
- 林寶山(1995)國小退休教師心理需求與生活適應之研究。教育研究資訊 3(4): 35-53。
- 孫大川審譯，馬斯洛(Maslow, A. H.)、弗洛姆(Fromm, E.)等著(1990)，人的潛能和價值。台北：結構群文化。
- 秦夢群(1991)學生疏離感、學校組織氣候類型、與學生學業成就與性向之關係研究。教育與心理研究 14: 141-176。
- 章英華、傅仰止主編(2000)台灣社會變遷基本調查計畫第四期第一次調查計畫執行報告。行政院國家科學委員會委託計畫，編號 NSC-89-2412-H-001-014-B1。
- (2006)台灣社會變遷基本調查計畫第五期第一次調查計畫執行報告。行政院國家科學委員會委託計畫，編號 NSC-94-2420-H-001-008-B1。
- 黃毅志(2002)社會階層、社會網絡與主觀意識：台灣地區不公平的社會階層體系之延續。台北：巨流。
- 楊國樞(1988)台灣民衆的疏離感及其先決因素。見楊國樞、瞿海源主編，變遷中的台灣社會：第一次社會變遷基本調查資料的分析，頁 473-506，中央研究院民族學研究所專刊乙種之 20。台北：中央研究院民族學研究所。
- 楊國樞、陸洛(2005)社會取向自我實現者與個人取向自我實現者的心理

- 特徵：概念分析與實徵衡鑑。本土心理學研究 23: 71-143。
- 顏若映(1989)我國大學生校園疏離感及其相關因素之研究。教育與心理研究 12: 283-320。
- 瞿海源(1995)台灣社會變遷基本調查計畫第三期第一次調查計畫執行報告。行政院國家科學委員會委託計畫，編號 NSC-84-2411-H-001-028-B1。
- Alderfer, C. P. (1972) *Existence, Relatedness, and Growth*. New York: The Free Press.
- Dean, D. G. (1961) Alienation: Its Meaning and Measurement. *American Sociological Review* 26: 753-758.
- Deci, E., and R. M. Ryan (2000) The 'What' and 'Why' of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior. *Psychological Inquiry* 11(4): 227-268.
- Derogatis, L. R. (1983) *SCL-90-R Administration, Scoring, and Procedure Manual-II*. Towson, MD: Clinical Psychometric Research.
- Edwards, Allen L. (1954) *Manual for the Edwards Personal Preference Schedule*. New York: Psychological Corp.
- Fienberg, S. E., and W. M. Mason (1985) Specification and Implementation of Age, Period, and Cohort Models. Pp. 45-88 in *Cohort Analysis in Social Research: Beyond the Identification Problem*, edited by W. M. Mason and S. E. Fienberg. New York: Pergamon Press.
- Glenn, N. D. (2003) Distinguishing Age, Period, and Cohort Effects. Pp. 465-476 in *Handbook of the Life Course*, edited by J. T. Mortimer and M. J. Shanahan. New York: Kluwer Academic/Plenum.
- Herzberg, F. (1967) *The Motivation to Work*. New York: J. Wiley and Sons.
- Karney, B. R., and T. N. Bradbury (1995) Assessing Longitudinal Change in Marriage: An Introduction to the Analysis of Growth Curves. *Journal*

of Marriage and Family 57: 1091-1108.

Kessler, Ronald C., and Ellen E. Walters (1998) Epidemiology of DSM-III-R Major Depression and Minor Depression among Adolescents and Young Adults in the National Comorbidity Survey. *Depression and Anxiety* 7: 3-14.

Krueger, P. M., and S. H. Preston (2008) Cohort Fertility Patterns and Breast Cancer Mortality among U.S. Women, 1948-2003. *Demographic Research* 18: 263-284.

Mabry, J. B., and K. J. Kiecolt (2005) Anger in Black and White: Race, Alienation, and Anger. *Journal of Health and Social Behavior* 46: 85-101.

Majercsik, E. (2005) Hierarchy of Needs of Geriatric Patients. *Gerontology* 51: 170-173.

Maslow, Abraham H. (1967) A Theory of Meta-motivation: The Biological Rooting of Value-Life. *Journal of Humanistic Psychology* 7: 93-127.

— (1970) *Motivation and Personality (3rd ed.)*. New York: Harper and Row.

— (1971) *The Farther Reaches of Human Nature*. New York: Viking Press.

Mason, K. O., W. H. Mason, H. H. Winsborough, and K. Poole (1973) Some Methodological Issues in Cohort Analysis of Archival Data. *American Sociological Review* 38: 242-258.

Miller, A. M., O. Sorokin, E. Wang, S. Feetham, M. Choi, M., and J. Wilbur (2006) Acculturation, Social Alienation, and Depressed Mood in Midlife Women from the Former Soviet Union. *Research in Nursing & Health* 29: 134-146.

Mirowsky, John, and Catherine E. Ross (1992) Age and Depression. *Journal*

- of Health and Social Behavior* 33(3): 187-205.
- Murray, Henry A. (1938) *Explorations in Personality*. New York: Oxford University Press.
- Porter, Lyman (1961) A Study of Perceived Satisfaction in Bottom and Middle Management Jobs. *Journal of Applied Psychology* 45: 1-10.
- Raudenbush, S. W., A. S. Bryk, Y. F. Cheong, and R. Congdon (2004) *HLM6: Hierarchical Linear and Nonlinear Modeling*. Lincolnwood, IL: Scientific Software International.
- Robertson, C., S. Gandini, and P. Boyle (1999) Age-Period-Cohort Models: A Comparative Study of Available Methodologies. *Journal of Clinical Epidemiology* 52: 569-583.
- Ryder, N. B. (1965) The Cohort as a Concept in the Study of Social Change. *American Sociological Review* 30: 843-861.
- Seeman, M. (1959) On the Meaning of Alienation. *American Sociological Review* 24: 783-791.
- (1975) Alienation Studies. Pp. 91-123 in *Annual Review of Sociology* (Vol. I), edited by A. Inkeles, J. Colomar, and N. Smelser. California: Annual Review.
- Shostrom, Everett L. (1963) *Personal Orientation Inventory*. California: Educational and Industrial Testing Service.
- Winefield, A. H., M. Tiggemann, H. R. Winefield, and R. D. Goldney (1991) Social Alienation and Employment Status in Young Adults. *Journal of Organizational Behavior* 12: 145-154.
- World Health Organization (2008) *Conquering Depression*. Retrieved December 8, 2008, from http://www.searo.who.int/LinkFiles/Conquering_Depression_ment-120.pdf.
- Yang, Yang (2006) Bayesian Inference for Hierarchical Age-Period-Cohort

Models of Repeated Cross-Section Survey Data. *Sociological Methodology* 36: 39-74.

— (2007) Is Old Age Depressing? Growth Trajectories and Cohort Variations in Late-Life Depression. *Journal of Health and Social Behavior* 48: 16-32.

Yang, Yang, and K. C. Land (2006) A Mixed Models Approach to the Age-Period-Cohort Analysis of Repeated Cross-Section Surveys, with an Application to Data on Trends in Verbal Test Scores. *Sociological Methodology* 36: 75-97.

— (2008) Age-Period-Cohort Analysis of Repeated Cross-Section Surveys: Fixed or Random Effects? *Sociological Methods & Research* 36: 297-326.

第 3 章

台灣社會的慈善觀念與道德感

朱瑞玲

中央研究院民族學研究所／人文社會科學研究中心
國立台灣大學心理學系

周玉慧

中央研究院民族學研究所

誌謝：作者謹對研討會評論人王叢桂教授以及兩位匿名審查人的精闢建議與指教，表達誠摯之謝忱。

摘要

本研究使用「台灣社會變遷基本調查」1994年、1999年及2004年資料，探討歷經十年期間，台灣民眾的慈善觀念與道德感其影響來源及變遷情形。並採用交叉分類隨機效應模型(CCREM)，從個人層次、年代層次及世代層次，進行年代變遷與世代差異的分析。結果發現：(1)隨著不同調查執行時期，公義慈善觀、理性慈善觀及孝道價值均有增加的趨勢，因果慈善觀和公私道德感則維持不變。(2)因果慈善觀有(出生)世代差異現象，且在控制人口變項(含年齡)後仍然存在；不論那一個調查時期，均顯示1945年到1964年出生的民眾因果慈善觀念最弱，而1975-1979之間出生的民眾則傾向贊成「好人有好報」的因果觀。(3)性別、年齡、教育、城鄉、宗教信仰對慈善觀有不同的預測效果。(4)除了性別、年齡及教育程度，民眾的慈善觀與孝道價值亦能預測其道德感。(5)教育與收入顯著影響民眾的非宗教性捐款，慈善觀念仍有部分作用；但對於宗教捐款行為，教育毫無影響、收入效果降低，傳統宗教及術數信念的影響則變得顯著。

關鍵詞：慈善觀、道德感、宗教信念、交叉分類隨機效應模型(CCREM)、社會變遷

Sense of Charity and Morality in a Changing Society

Ruey-Ling Chu

*Institute of Ethnology/Research Center for Humanities and Social Sciences,
Academia Sinica; Department of Psychology, National Taiwan University*

Yuh-Huey Jou

Institute of Ethnology, Academia Sinica

This paper explored the Chinese conception of charity and its related concepts. Taking the age-period-cohort effect perspective, we examined relationships among Taiwan social change and Taiwanese attitudes toward charity and moral judgment. Yang and Land's (2006) cross-classified random-effects model was used to analyze change over a 10-year period. Data were drawn from the 1994, 1999, and 2004 Taiwan Social Change Survey conducted by Institute of Sociology, Academia Sinica. Results indicate that such normative ethics as charity related to justice and rationality, and filial piety values increased during three periods, while descriptive ethics (e.g., charity related to karma, moral conducts) remained unchanged after 10 years. After controlling the effects of demographic variables, however, the cohort effect was identified for charity related to karma, which was mostly endorsed by the youngest generation (those born between 1975 and 1979), and it was the least preferred by the baby-boom generation (those born between 1945 and 1964). Furthermore, education, income, and sense of morality could predict non-religious donation, but there were no significant effects on religious donation, which was more related to Taiwanese folk religious beliefs.

Keywords: charity, morality, religious belief, Cross-Classified Random-Effects Model (CCREM), social change

幫助同類在人類社會甚至動物社會都是十分常見的行為。心理學家企圖找出人們不願助人的理由，生物演化論則希望解釋物種之所以有利他行為的原因。無論是「概括繁衍論」(inclusive fitness theory)或是「社會交換論」(social exchange theory)，都一致指出利他行為具有互惠功能，也就是說助人者人恆助之，付出是期待有回報的，所以個體是以互助為前提，願意以滿足他人的需求為自己行為的目標。雖然利他抉擇可以從近親血緣去推估出援助親族的優先順序(Daly and Wilson 1997)，可是互惠性或社會交換式的利他（或利己）卻不能說明對陌生人或明知無償的善行。這種不求回報的利他動機是一種同理心，不忍見他人受苦就是助人的目的(Batson et al. 1991)。也有學者認為，就人際互動的層次而言，願意幫助陌生人，或是犧牲代價地給予援手，除了存有感恩之心而欲回報施恩者或者他人，或是發自同理情懷，往往會低估自己助人所付出的代價；或者因著雙方的交情，助人的意願也是一種情感的表達；二者都是來自認知上的偏誤(McGuire 2003)。以上解釋著重於生物性功能及個體心理認知與情緒歷程，說明了利他行為的功利性和隨機性。但是不同的生態及社會生活條件，對於團體成員的自私及利他行為必須有所規範，以獲得該社會全體最大的利益(Baumeister 2005)。一個社會民衆的社會良知或慈善觀念的形成與改變，教育雖扮演不可或缺的角色，更關鍵的是所處社會與文化環境的影響。

本研究使用「台灣社會變遷基本調查」（以下簡稱「變遷調查」）每五年一次，共三次的橫斷式資料，探討1994年到2004年十年期間，台灣民衆的慈善觀念及道德感是否有所改變，並藉此項全國性調查資料檢視個人慈善觀念及道德感的影響因素及其行為後果。為能掌握變遷的特性，除了檢驗年代（調查執行時期）的不同，並將分析世代差異現象。世代(cohort)是由年齡與歷史時間互動所形成，世代效應(cohort effect)是指差異出現的規律與世代族群的劃分一致；也就是指經歷共同歷史事件（如：出生、結婚、經濟蕭條、戰爭等）的一群人所

受到的「共同影響」。藉由觀察不同世代群體之間的變化，此一世代效應可反映出相繼年齡群在相繼期間的不同經歷(Robertson et al. 1999)。我們將採取 Yang 及其同事所發展的「交叉分類隨機效應模型」(Cross-Classified Random-Effects Model, CCREM) (Yang 2006; Yang and Land 2006, 2008)，探討年代變遷與世代差異。

一、文獻探討

(一) 慈善與利他行為

所謂利他行為是指一種不期望他人回報而有利於他人的行為(Berkowitz 1972; Staub 1974)。也就是說，助人者的動機出於自願，希望受助者獲利，而非以幫助做為手段，欲求其他酬賞；助人即是行為的目的，但是行為者不一定要意識到這項「為他人福利」的意圖(Piliavin and Charng 1990)。過去研究發現：助人者有性格上的個別差異，利他性格特徵包括道德感、平等信念、慈愛、堅毅等等(Batson 1991)，有關此類利他行為研究最早的爭議，即在討論是否有純粹的利他性格(Davis 1983; Davis et al. 2003; Penner and Finkelstein 1998; Penner et al. 1995)。Gilligan (1982)也曾批評 Kohlberg (1981)「道德認知發展理論」的不足，並提出兩項與女性經驗有關的利他道德概念，分別是關懷(caring)與責任(responsibility)，用以說明助人行為的性別差異。

另有學者並不支持個別差異觀點，他們認為：無論助人的動機是為己或利他，情境中的線索更可能決定助人行為是否發生(Batson 1998; Clary et al. 1998; Omoto and Snyder 1995; Gruder 1974; Piliavin et al. 1975; Romer et al. 1986)。Batson 等人 (1986)曾質疑有關「利他性格」的定義，認為只是類似於「社會評價」或「社會讚許」的測量。他們發現在不可逃避的情境下，這類「利他性格」指標與助人行為會有高相關；

而若是在可以避開的情境，則二者的關係也就消失。換言之，在非助人不可的情境下，個人助人的動機其實是屬於利己性(egotism)，因為不提供幫助會引起罪惡感(Archer et al. 1981)。Hoffman (1981)則提出「同理心」(empathy)作為利他動機的基礎，同理心指的是：「因為見到別人的處境而產生的情感反應」，也就是感同身受的情緒。無論是何種情感的引發，人類能夠「意識到他人福利的存在」，而願意以滿足他人需要為自己行為的目標，此即慈善之可能。

除了宗教主張，社會科學界包括心理學者在內，很少假定人類有天生的利他傾向，多數學者相信慈善利他行為是社會化的產物，與個體情感（同理或同情，罪惡或難過）有密切連帶，但後者並不是助人行為的充分條件。Eisenberg (2002)認為家庭在其中扮演重要的角色，兒童自小在家庭中經由父母的管教方式、關愛給予、說教行為，甚至作為仿效楷模習得助人。她觀察到家庭衝突雖然使子女必須介入父母之間的衝突解決，但會降低兒童對其他同儕產生利他取向行為的機會(Eisenberg and Fabes 1998)。Oliner 與 Oliner (1988)曾對 406 名協助逃出納粹占領區的人士進行深度訪談，他們發現不少受訪者主動提到父母重視利他價值的家庭教化影響，形成其日後的助人性格。近年來，也有心理學者從規範或團體的角度探討利他行為(Clark et al. 1989; Dovidio et al. 1997; Omoto and Snyder 2002; Sturmer et al. 2005)，認為助人行為受到人際互動規範的影響，也發現內外團體不同的調節效果。

(二) 宗教信仰與慈善

利他動機可能來自慈悲博愛的價值信念加上感同身受的情感，也可能是功利取向的工具性行為，用以解除自身的困苦不幸。西方的基督教倫理闡明人類必須透過慈善與博愛情操才能獲得救贖，佛教教義則以慈悲救度來提升個人現世的處境。宗教信仰本身的動機也有類似的區分，如同 Allport 與 Ross (1967)所提出的追求宗教性生活的內在性

動機(intrinsic motivation)和想要獲得社會地位肯定和保障的外在性動機(extrinsic motivation)。所以宗教信徒的慈善信念和行爲在宗教活動中會受到增強，只是宗教信仰對慈善觀念和行爲的影響並無一致的研究發現。宗教的利他精神表現於宗教領袖的訓示和教義文本，信徒個人行爲實踐可能還有上述提及的其他個人和情境因素(Davidson and Harrington 2002)。

(三) 華人文化的慈善觀與道德

孝子之志、惻隱之心，都是人情之實，要探討中國人對慈善的看法，必須同時考量大傳統的儒家經典和民間善書的資料。四書五經的道德倫理，傳遞獨善其身和兼善天下並重的價值；善書所闡述的庶民倫理，則代表了民間社會的通俗教化現象，或較儒家思想更能反映出小傳統民衆文化的意識形態與價值取向。中國自唐宋以來的慈善觀念均以道德作為被救濟的標準，諸如把善堂視為道德規範的具體象徵，以教化整個社會中「不孝不友」之人為目的（梁其姿 1980）。更明白的說法，即是道德家欲以推展慈善活動，實現其重整社會秩序的理想。正如前述善書的普及流傳，反映了當時學術思想與民間思想交流之餘，地方保守的菁英分子，亟欲透過社會教化，維護傳統道德的一種心態。基本上仍是對於當時社會的巨大變化（如南宋社會歷經戰亂的民生凋敝、明末清初的商業轉型等等），以及價值體系動搖的憂慮，轉化為積極介入地方公益活動以實踐其經世思想(Smith 1987)。

朱瑞玲(1993)曾在一項慈善觀念的調查發現，台灣民衆有關慈善的道德倫理、行善動機，以及行善的情境特質三方面並無宗教信仰的差異，但是個人宗教信念會影響上述行善觀念，主要反映出認為行善可以避免因果報應的態度；也就是說台灣民衆的庶民慈善傳統可能仍有儒家道德的部分理念，但基本上已經是轉化為因果報應的信念與功利主義取向的行爲。衆所周知，佛教在中國流傳千年已非其原來的面貌，

不僅產生出與儒家傳統相呼應的本土性倫理道德，也影響了民間信仰的果報思想。佛教素樸簡單的教義很容易和社會主流道德結合，成為正統的社會教化工具。反之，梁其姿(1997)指出十八世紀以來，傳統儒家「民胞物與」的思想在地方士紳積極奔走、義無反顧的努力下，透過與宗教的結合，更能有效地教化鄉親、啟迪民智、導正社會。也有學者認為華人從事慈善事業並非為了讓自己在方志的鄉賢志中留名，而是為了追求自己在宗教上的靈修成就（宋光宇 2001）。過去學者也曾探討慈濟功德會的慈善行動，指出除了宗教信仰及宗師的領袖魅力，台灣人強大的行善動力必然還有深層內化的道德價值和其他文化性的條件（丁仁傑 1998；盧蕙馨 2002）。換言之，華人社會的慈善施為除了「博愛／慈悲」情懷、因果報應、社會公義等理念的實踐，維護儒學道統的社會責任亦不容忽視。而善惡因果的輪迴觀，在一般庶民的倫理生活發揮極大的作用，乃是儒佛道的共同成果。

從以上文獻回顧可知，道德思慮是以人類為本位的認知歷程，就個人心理層次而言，慈善或利他除了起因於個體同理情感引發的善心之外，本研究進一步假設：宗教教義或信仰可以增強行善動機，生命經驗及教育也都是利他的契機，文化傳統更是教化慈善利他的基本元素。儒家以家庭關係為中心的「仁愛原則」，以及深入社會倫理生活中的果報思想，都是指導與規範慈善行為的普遍價值信念和賞罰機制。和諸多華人社會相仿，台灣地區民衆身處儒家思想道統和宗教信仰神權交雜的文化脈絡，過去二十年來，慈善關懷與道德體認是否有時間上的變化與轉折？做為文化的規範力量，慈善觀和道德感的變遷特別值得重視。

基於慈善觀念與道德感具有個人及社會的特徵，本研究希望透過社會結構（人口背景）及個人心理（宗教）信念的分析，瞭解其時代變遷與世代差異，並根據上述假設，推論出影響台灣社會個人慈善行為及道德感的個人及社會情境因素。主要研究問題包括：(1)民衆慈善

觀念的時代變遷與世代差異，(2)性別、年齡、教育及宗教信仰對個人慈善觀念及道德感的影響，以及(3)個人宗教信仰、慈善觀及財富觀對利他（捐款）行為的影響。

二、方法

(一) 資料來源

本研究以「變遷調查」二期五次（1994年）、三期五次（1999年）、四期五次（2004年）三筆資料進行分析。本項資料庫的問卷設計、抽樣方式及訪問步驟可參見各期執行報告（章英華 2000；章英華、傅仰止 2005；瞿海源 1994），受訪者為台灣地區 18 歲以上民衆，各期的原始樣本人數分別為 1,862 人、1,925 人、1,881 人。表 1 列出本研究主要所採用的 1930 年至 1984 年之間出生（21-64 歲）受訪者的人口背景變項，不同時期分配情形大致相仿，唯 1994 年性別以女性稍多(53.19%)，教育則逐年增高，大學以上程度十年間約增加一倍（1994 年為 11.68%，2004 年為 19.42%）。

另依出生世代(cohort)與執行時期(period)區分受訪者。出生世代以每五年為一個區間，共分成 11 個世代群。例如本研究第一個出生世代區間（出生在 1930 年至 1934 年之間）的受訪者，僅出現在 1994 年執行時期的樣本，而 1980-1984 年間出生之世代則僅出現在 2004 年執行時期的樣本。世代與執行時期的交叉表列於表 2。

(二) 研究變項

以下說明本研究採用之研究變項。

1. 慈善觀：分成三個因素，分別以「因果」、「理性」、「公義」命名之。因果慈善觀包括「做好事可以上天堂，壞事做多會下地獄」

表 1 人口基本變項

	1994 年	1999 年	2004 年
性別			
男	822 (46.81)	887 (52.55)	768 (51.44)
女	934 (53.19)	801 (47.45)	725 (48.56)
年齡			
21-25	185 (10.54)	215 (12.74)	202 (13.53)
26-30	196 (11.16)	201 (11.91)	169 (11.32)
31-35	288 (16.40)	211 (12.50)	167 (11.19)
36-40	356 (20.27)	264 (15.64)	197 (13.19)
41-45	296 (16.86)	256 (15.17)	191 (12.79)
46-50	141 (8.03)	239 (14.16)	205 (13.73)
51-55	104 (5.92)	123 (7.29)	184 (12.32)
56-60	101 (5.75)	106 (6.28)	108 (7.23)
61-64	89 (5.07)	73 (4.32)	70 (4.69)
教育程度			
小學以下	162 (9.23)	100 (5.92)	60 (4.02)
小學	355 (20.22)	296 (17.54)	244 (16.34)
國初中職	248 (14.12)	251 (14.87)	223 (14.94)
高中職	557 (31.72)	493 (29.21)	459 (30.74)
專科 (五專)	229 (13.04)	270 (16.00)	217 (14.53)
大學	175 (9.97)	228 (13.51)	237 (15.87)
研究所	30 (1.71)	50 (2.96)	53 (3.55)
宗教信仰			
無宗教信仰	245 (13.95)	277 (16.41)	303 (20.29)
佛教	605 (34.45)	386 (22.87)	365 (24.45)
道教、民間信仰	762 (43.39)	903 (53.50)	739 (49.50)
天主教、基督教	87 (4.95)	81 (4.80)	55 (3.68)
其他宗教	57 (3.25)	41 (2.43)	31 (2.08)
居住地			
高雄市	127 (7.23)	187 (11.08)	126 (8.44)
新興鄉鎮	259 (14.75)	110 (6.52)	260 (17.41)
山地鄉鎮	29 (1.65)	60 (3.55)	24 (1.61)
工商市鎮	284 (16.17)	236 (13.98)	222 (14.87)
綜合性市鎮	190 (10.82)	72 (4.27)	158 (10.58)
坡地鄉鎮	106 (6.04)	118 (6.99)	75 (5.02)
偏遠鄉鎮	152 (8.66)	224 (13.27)	141 (9.44)
服務性鄉鎮	116 (6.61)	47 (2.78)	170 (11.39)
省轄市	231 (13.15)	298 (17.65)	172 (11.52)
台北市	262 (14.92)	336 (19.91)	145 (9.71)

註：括弧內數字為百分比。

表2 世代與執行時期交叉表(人數)

世代	執行時期			合計人數
	1994年	1999年	2004年	
1930-1934	102	0	0	102
1935-1939	102	96	0	198
1940-1944	108	110	91	309
1945-1949	171	130	119	420
1950-1954	315	247	198	760
1955-1959	354	260	201	815
1960-1964	268	264	183	715
1965-1969	191	214	198	603
1970-1974	145	188	164	497
1975-1979	0	179	174	353
1980-1984	0	0	165	165
合計人數	1,756	1,688	1,493	4,937

及「行善事的人，下一輩子可以過好的生活」兩題；理性慈善觀包括「人一定要先照顧好自己才會幫助別人」及「幫助別人應該要量力而行」兩題；公義慈善觀包括「人應該處處為他人著想」及「有錢的人應該救濟貧窮的人」兩題；採「很不贊成」到「很贊成」四點量尺，分數愈高代表愈贊成。因素間相關在 .14 到 .37 之間，量表內部一致性信度 α 係數在 .40 到 .74 之間。本組題目來源為二期五次、三期五次問卷 I 及四期五次問卷 II。

2. 道德觀：以亂丟垃圾及不排隊代表「公德」；婚前性行為及外遇代表「私德」。評量方式為「應該」到「非常不應該」四點量尺，容許回答無意見，分數愈高代表愈不應該，量表內部一致性信度 α 係數在 .53 到 .61 之間。本組題目來源為二期五次及三期五次問卷 I。

3. 孝道觀：分成「情感性孝道」與「義務性孝道」兩組題目。情

感性孝道由四個題目組成，反映的是子女對父母主動的、自發的承歡與領情，包括「對父母的養育之恩心存感激」、「無論父母對你如何不好，仍然善待他們」、「奉養父母使他們生活更為舒適」。義務性孝道反映的是子女被動的、為滿足父母與家族的期望而做的孝行，包含「為了顧及父母的面子，為他們說些好話」、「為了傳宗接代，至少生一個兒子」及「做些讓家族感到光彩的事」等五個題目。評量方式為「不重要」到「絕對重要」五點量尺，容許回答無意見，分數愈高代表愈重要。情感性孝道與義務性孝道二者有顯著正相關，兩次資料內部一致性信度 α 係數在 .68 到 .94 之間。本組題目來源為二期五次及三期五次問卷 I。

4. 宗教信念：共十題合併成一個因素，題目如：「無人祭拜的孤魂會四處飄蕩」、「確實有天堂及地獄存在」、「人死後靈魂仍然存在」及「相信因果輪迴的說法」等；採「很不相信」到「很相信」四點量尺，分數愈高代表愈相信。量表的內部一致性信度 α 係數為 .89，分數愈高代表愈相信前世對後世的影響及報應觀念。本組題目來源為四期五次 2004 年宗教與文化組問卷 II 第 27 題 1 至 10 小題。

5. 術數信念：題目來源為四期五次 2004 年宗教與文化組問卷 II 第 37 題中的八字、紫微斗數、手面相、占星等四小題，採「很不相信」到「很相信」四點量尺。量表的內部一致性信度 α 係數為 .91，分數愈高代表愈相信民間術數行為。

6. 財富重要性：題目來源為四期五次 2004 年宗教與文化組問卷 II 第 74 第 6 小題，評量方式為「不重要」(0) 到「絕對重要」(4) 五點量尺，容許回答無意見。

7. 捐款行為：包括「前一年是否曾捐款給寺廟、教會等宗教團體」，及「前一年是否曾捐款給宗教以外的團體」兩題；題目來源為四期五次 2004 年宗教與文化組問卷 II 第 53 題與第 58 題。

又，關於各題目回答「無意見」者，先將之視為遺漏值，再採取

EM 法進行資料插補，以下均以插補後資料進行結果說明。

三、研究結果

(一) 慈善觀、道德感及孝道觀的年代變遷

關於年代變遷效果，首先以變異數分析探討台灣民眾在三個執行時期（1994年、1999年、2004年）之間是否有差異，並進一步以 Scheffe 法進行事後多重比較，檢定執行時期差異，多重比較顯著水準設定為 .05。結果顯示，理性慈善、公義慈善及孝道觀在不同執行時期間均有顯著差異；理性慈善、公義慈善在 2004 年均為最高，兩種孝道觀僅有兩次調查資料，1999 年亦較 1994 年為高。因果慈善和公私道德在五至十年間則明顯變化。各變項的平均值及變異數分析結果整理於表 3。

各執行時期三個慈善觀彼此之間均有顯著差異（1994 年： $F_{(2,1752)} =$

表 3 各變項平均值與變異數分析結果

	題數	單題分數範圍	1994 年		1999 年		2004 年		執行時期間差異	Scheffe 多重比較
			平均值	標準差	平均值	標準差	平均值	標準差		
慈善觀										
$F(2,4934)$										
因果慈善	2	1-4	2.83	.62	2.84	.66	2.88	.76	2.28	
理性慈善	2	1-4	3.24	.46	3.31	.46	3.70	.46	439.73***	2004>1999>1994
公義慈善	2	1-4	3.14	.45	3.15	.48	3.35	.60	86.89***	2004>1999,1994
道德觀										
$F(1,3442)$										
私德	2	1-5	3.60	.91	3.57	.91			0.83	
公德	2	1-5	3.94	.76	3.97	.80			1.44	
孝道觀										
$F(1,3442)$										
情感性孝道	4	0-5	4.30	.87	4.56	.56			112.30***	1999>1994
義務性孝道	5	0-5	2.58	1.18	3.07	1.07			161.32***	1999>1994
人數			1,756		1,688		1,493			

*** $p < .001$

407.32, $p < .001$; 1999 年 : $F_{(2,1687)} = 467.52, p < .001$; 2004 年 : $F_{(2,1492)} = 950.78, p < .001$) , 以因果慈善的分數最低, 其次是公義慈善, 理性慈善分數則最高。相隔五年兩次調查中, 公德均高於私德 (1994 年 : $F_{(1,1752)} = 259.0, p < .001$; 1999 年 : $F_{(1,1687)} = 313.57, p < .001$) ; 情感性孝道分數均高於義務性孝道 (1994 年 : $F_{(1,1752)} = 4122.32, p < .001$; 1999 年 : $F_{(1,1687)} = 4047.07, p < .001$) 。

(二) 慈善觀的世代差異

慈善觀共有三次調查資料, 可以進行檢驗「年齡—執行時期—世代(A-P-C)」效應, 我們採取交叉分類隨機效應模型(Cross-Classified Random-Effects Model, CCREM),¹ 利用 HLM 6.0 (Raudenbush et al. 2004)統計軟體進行兩個階段的階層線性模式分析。第一個階段只以慈善觀三因素為依變項, 不放任何個人解釋變項, 純粹探討三個依變項的執行時期、世代及個人層次的效應。第二個階段加入性別 (以「男性」為對照組)、年齡、教育程度、宗教信仰 (以「無宗教信仰」為對照組)、城鄉 (以「鄉」為對照組) 等人口變項, 除了探討這些人口變項的影響之外, 亦觀察在控制了人口變項後, 依變項 (慈善觀) 在執行時期、世代及個人層次的效應與第一階段的異同。以下為兩階段模型內容 :

第一階段 (原始模型) :

個人層次 : 各變項 $_{ijk} = \beta_{0jk} + \epsilon_{ijk}$

細格層次 : $\beta_{0jk} = \gamma_0 + \mu_{0j} + \nu_{0k}$

第二階段 (加入人口變項模型) :

¹ 有關(A-P-C)效應及交叉分類隨機效應模型請見周玉慧、朱瑞玲(2008)之說明。

個人層次：各變項 $_{ijk} = \beta_{0jk} + \beta_1 \text{性別}_{ijk} + \beta_2 \text{年齡}_{ijk} + \beta_3 \text{教育程度}_{ijk} + \beta_4 \text{宗教信仰}_{ijk} + \beta_5 \text{城鄉}_{ijk} + \varepsilon_{ijk}$

細格層次： $\beta_{0jk} = \gamma_0 + \mu_{0j} + \nu_{0k}$

其中細格層次意指 11 個世代 \times 3 個執行時期共 33 個細格， $i = 1, 2, \dots, njk$ ，指第 j 個世代 k 個執行時期的第 i 個人， $j = 1, 2, \dots, 11$ ，指 11 個世代， $k = 1, 2, 3$ ，指 3 個執行時期。 β_{0jk} 為個人層次的截距，意指屬於第 j 個世代 k 個執行時期的受訪民衆之慈善觀的平均得分； γ_0 為細格層次截距，意指全體台灣受訪民衆的慈善觀平均得分； μ_{0j} 為世代 j 的殘差隨機效應； ν_{0k} 則為執行時期 k 的殘差隨機效應。

第一階段的分析結果整理於表 4，所有變項的截距均達顯著水準（依序為 2.87, 3.41, 3.21, $p < .001$ ），不同世代及不同執行時期的受訪民衆在三種慈善觀上的認同程度並不相同。各變項的執行時期效應及世代效應均顯著（執行時期變異量：.00035-.04142，世代變異量：.00076-.00388），但效果量不大；總之，加入世代效應，執行時期的隨機效應仍和前節變異數分析結果大致相同，其中因果慈善的隨機效應雖達顯著水準（ $p < .05$ ），但其效果幾可忽略（.00035）。

爲了更清楚呈現世代的隨機效應，進一步以圖示之。由圖 1 慈善觀之隨機效應可知，基本上，因果慈善觀隨著出生世代而下降，以 1955-1959、1960-1964 年間世代最低，不過 1975 年之後隨著出生世代則有上升的趨勢；理性慈善和公義慈善的同意度在不同世代間較無太顯著變化，唯 1975-1979 年世代的理性慈善觀較前後世代爲高。

關於人口變項的第二階段分析結果整理於表 5，所有變項的截距仍呈現顯著效果。結果顯示，女性有較高的慈善觀（.13, $p < .001$ ；.03, $p < .05$ ；.04, $p < .01$ ）；年齡愈高者愈認同性慈善與公義慈善（.002, $p < .05$ ；.003, $p < .001$ ）；教育程度愈高者，因果慈善愈低（-.04, $p < .001$ ）；有宗教信仰者，因果慈善較高（.22, $p < .001$ ）；城市居民的因果慈善與理

表 4 慈善觀之階層線性模式 (原始模型)

	因果慈善		理性慈善		公義慈善	
	估計值	標準誤	估計值	標準誤	估計值	標準誤
截距	2.87***	.02	3.41***	.12	3.21***	.06
隨機效應						
世代						
1930-1934	.09***	.002	.02***	.0009	.03***	.0006
1935-1939	.07***	.002	.002**	.0007	.02***	.0005
1940-1944	.06***	.001	.02***	.0006	.02***	.0004
1945-1949	-.03***	.001	.02***	.0005	-.01***	.0004
1950-1954	-.03***	.001	-.01***	.0004	.01***	.0003
1955-1959	-.07***	.001	.03***	.0004	.01***	.0003
1960-1964	-.06***	.001	.01***	.0004	.01***	.0003
1965-1969	.01***	.001	.01***	.0004	-.02***	.0003
1970-1974	-.04***	.001	-.05***	.0005	-.03***	.0003
1975-1979	.03***	.001	.03***	.0005	-.03***	.0004
1980-1984	-.04***	.002	-.07***	.0008	-.02***	.0005
執行時期						
1994 年	-.01***	.0002	-.18***	.0003	-.08***	.0002
1999 年	-.01***	.0002	-.11***	.0003	-.06***	.0002
2004 年	.02***	.0002	.28***	.0003	.14***	.0002
執行時期效應	變異量		變異量		變異量	
	.00035*		.04142***		.00977***	
世代效應	.00388***		.00155**		.00076**	
個人效應	.45552		.21173		.24528	

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

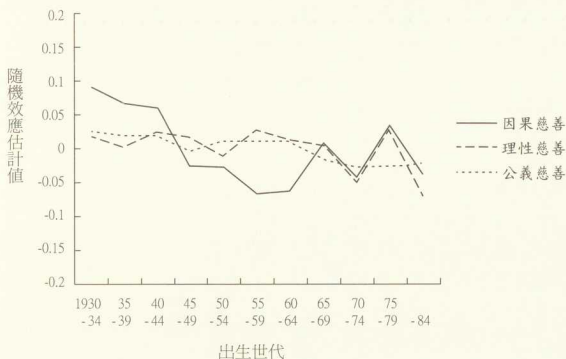


圖 1 各出生世代之慈善觀隨機效應

性慈善比鄉鎮居民為低(-.03, -.04, $p < .001$)。

與第一階段相比，加入人口變項之後，各變項的執行時期效應並無太大改變，其隨機效應與第一階段極為類似；由圖 2 可清楚得知，在控制人口變項的影響後，因果慈善的世代隨機效應更趨明顯，理性慈善的世代效應稍減，公義慈善的世代效應則不再顯著。

(三) 影響道德觀及慈善（捐款）行為的因素

1. 慈善觀、孝道觀對道德觀的預測

我們利用 1994 年與 1999 年兩筆資料就慈善觀和孝道觀進行對道德觀的階層複迴歸分析，以檢驗是否有解釋力。結果發現，在人口變項部分，女性和年長者於公私道德的要求較高，1994 年與 1999 年的結果一致；教育程度愈高，公德要求愈高，但僅在 1999 年樣本；1994 年城市居民的私德標準較低。除了上述人口變項外，慈善觀和孝道均能預測台灣民眾的道德觀，特別是公義慈善和兩種孝道價值可以顯著

表 5 慈善觀之階層線性模式（加入人口變項）

	因果慈善		理性慈善		公義慈善	
	估計值	標準誤	估計值	標準誤	估計值	標準誤
固定效應截距	2.76***	.09	3.32***	.13	3.03***	.07
性別（男=0）	.13***	.02	.03*	.01	.04**	.01
年齡	.00	.00	-.002*	.001	-.003***	.00
教育程度	-.04***	.01	.01	.01	.004	.01
宗教信仰（無=0）	.22***	.03	-.02	.02	.04	.02
城鄉（鄉=0）	-.03***	.02	-.04***	.01	-.02	.02
隨機效應						
世代						
1930-1934	.06***	.002	-.003***	.001	.0001***	.00001
1935-1939	.01***	.002	-.02***	.001	-.00002**	.00001
1940-1944	.00	.001	.002***	.001	-.0001***	.00001
1945-1949	-.07***	.001	.001*	.0004	-.0003***	.00001
1950-1954	-.06**	.001	-.02***	.0003	-.00004**	.00001
1955-1959	-.08***	.001	.02***	.0003	.0002***	.00001
1960-1964	-.06***	.001	.02***	.0003	.0003***	.00001
1965-1969	.04***	.001	.02***	.0003	-.00004**	.00001
1970-1974	.01***	.001	-.03***	.0004	-.00008**	.00001
1975-1979	.11***	.001	.05***	.0005	.00000	.00001
1980-1984	.02***	.002	-.04***	.0006	-.00003**	.00001
執行時期						
1994 年	-.02***	.0002	-.17***	.0002	-.07***	.0001
1999 年	-.003***	.0002	-.10***	.0002	-.06***	.0001
2004 年	.02***	.0002	.27***	.0002	.13***	.0002
		變異量		變異量		變異量
執行時期效應		.00046*		.03828***		.00865***
世代效應		.00433***		.00104**		.00000
個人效應		.43823		.21110		.24411

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



圖 2 各出生世代之慈善觀隨機效應 (控制人口變項後)

解釋私德，公義慈善、理性慈善及情感性孝道則可個別解釋公德，因果慈善對於道德觀幾乎不具解釋力，尤其加入孝道觀變項後，即不再對私德有預測效果（見表 6.1 與表 6.2）。

2. 宗教信念、慈善觀對捐款行為的預測

超過一半的台灣民衆在接受訪問前一年曾捐款給寺廟、教會等宗教團體，但隨著時間明顯有遞減的趨勢，1994年調查時曾高達 71.7%，1999年與 2004年已降至 59.1%與 54.6%。2004年另增加一題詢問非宗教性團體捐款的情形，僅有 23.8%的受訪者表示前一年也曾對宗教以外的團體捐款，比例相較低了許多，顯示台灣社會的慈善捐款仍以宗教活動為主。我們接著分析民衆的慈善觀對此項實際利他行為的影響，由於 1994年、1999年的調查將慈善觀與捐款行為分列在不同的問卷（即不同的受訪樣本），無法進行相關分析，以下僅以 2004年資料的分析結果加以說明。首先，宗教性的慈善捐款分別與因果慈善及公義慈善有關($r_s = .13, .10, p < .001$)，也會受到財富重視程度的影響($r = -.07$,

表 6.1 道德觀之階層複迴歸分析 (1994 年)

	私德			公德		
	模式一	模式二	模式三	模式一	模式二	模式三
人口變項						
性別 (男 = 0)	.27***	.26***	.28***	.11***	.10***	.11***
年齡	.15***	.14***	.15***	.11***	.09***	.11***
教育程度	.02	.02	.02	.05	.05	.03
宗教信仰 (無 = 0)	.04	.02	.01	-.02	-.03	-.04
城鄉 (鄉 = 0)	-.06*	-.06**	-.05*	.02	.01	.02
慈善觀						
因果慈善		.07**	.04		.00	-.01
理性慈善		.04	.02		.10***	.07**
公義慈善		.11***	.09***		.21***	.18***
孝道觀						
情感性孝道			.13***			.20***
義務性孝道			.15***			.02
F 值	36.12***	31.43***	37.55***	6.89***	18.47***	24.16***
df	5,1750	8,1747	10,1745	5,1750	8,1747	10,1745
R ²	.0935	.1258	.1771	.0193	.0790	.1216

註：表內數值為標準化迴歸係數。

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

$p < .01$), 亦即財富重要性愈高, 愈少捐款給宗教組織。除了性別、年齡、教育、城鄉、個人收入等變項, 在宗教信仰方面, 我們選用宗教信仰信念與術數信念兩項更符合本土社會的宗教信仰觀做為自變項, 進一步以階層複迴歸分析預測宗教捐款行爲。從表 7 結果可知, 加入人口變項後, 慈善觀已不具解釋力, 宗教信仰和術數信念則分別可以顯著預測民衆的宗教捐款行爲 (見表 8 與慈善觀的相關)。人口變項的效果也大多顯著, 女性有較多的宗教捐款, 年長者及鄉村地區的民衆亦是, 個人收入愈高捐款的可能性也愈高, 而教育程度是唯一無法預測個人宗教捐款行爲的人口變項。

表 6.2 道德觀之階層複迴歸分析 (1999 年)

	私德			公德		
	模式一	模式二	模式三	模式一	模式二	模式三
人口變項						
性別 (男=0)	.21***	.19***	.20***	.13***	.11***	.12***
年齡	.21***	.20***	.19***	.18***	.17***	.16***
教育程度	.00	-.01	.00	.18***	.17***	.17***
宗教信仰 (無=0)	.03	.03	.01	.03	.03	.01
城鄉 (鄉=0)	-.06*	-.04	-.03	-.06*	-.04	-.04
慈善觀						
因果慈善		.03	.01		.05	.03
理性慈善		.07**	.07**		.09***	.08**
公義慈善		.16***	.14***		.17***	.14***
孝道觀						
情感性孝道			.10***			.19***
義務性孝道			.11***			.01
F 值	37.34**	35.57**	35.28**	16.31**	23.32**	26.02**
df	5,1682	8,1679	10,1677	5,1682	8,1679	10,1677
R ²	.100	.145	.174	.046	.100	.134

註：表內數值為標準化迴歸係數。

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

至於非宗教性的慈善捐款部分，則與理性慈善及公義慈善有微弱相關($r_s = .06, .06, p < .05$)，但與因果慈善無關($r = -.04, p > .1$)，也不受財富重要性的影響($r = -.02, p > .1$)。進一步以階層複迴歸分析預測非宗教性捐款行為，加入性別、年齡、教育、城鄉、個人收入等人口及宗教信念等變項後，慈善觀仍維持其原有解釋力，而宗教信念和術數信念都無法預測民衆的非宗教性捐款行為。和宗教性的慈善捐款相同，女性、年長者及個人收入愈高者，捐款的可能性也愈高。但不同於宗教捐款，教育程度可以顯著預測個人非宗教性捐款行為，高教育者捐款可能性較高；而且非宗教性的慈善捐款也以大都會的民衆較多，此

表 7 宗教捐款行為之階層複迴歸分析 (2004 年)

	模式一	模式二	模式三	模式四	模式五
人口變項					
性別 (男=0)	.12***	.10***	.09***	.09***	.09***
年齡	.12***	.13***	.15***	.15***	.15***
教育程度	-.05	-.01	-.01	-.02	-.02
城鄉 (鄉=0)	-.07**	-.06**	-.06**	-.06**	-.06**
收入	.14***	.14***	.13***	.13***	.13***
宗教信念		.17***	.15***	.15***	.16***
術數信念			.07*	.07*	.07*
財富重要性				-.01	-.01
慈善觀					
因果慈善					-.05
理性慈善					-.02
公義慈善					.03
<i>F</i> 值	15.68***	21.77***	19.63***	17.20***	12.85***
<i>df</i>	5,1655	6,1654	7,1653	8,1652	11,1649
<i>R</i> ²	.045	.073	.077	.077	.079

註：表內數值為標準化迴歸係數。

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

表 8 慈善觀與宗教及術數信念之 α 係數與相關 (2004 年)

	α	1.	2.	3.	4.
1. 因果慈善	.74				
2. 理性慈善	.52	.17***			
3. 公義慈善	.49	.39***	.29***		
4. 宗教信念	.89	.51***	.10**	.23***	
5. 術數信念	.91	.28***	.00	.10**	.38***

** $p < .01$, *** $p < .001$

表 9 非宗教性捐款行為之階層複迴歸分析 (2004 年)

	模式一	模式二	模式三	模式四	模式五
人口變項					
性別 (男=0)	.07**	.06*	.06*	.06*	.07*
年齡	.12***	.13***	.13***	.13***	.12***
教育程度	.19***	.19***	.19***	.20***	.19***
城鄉 (鄉=0)	.05 [†]	.05 [†]	.05 [†]	.05 [†]	.05*
收入	.20***	.20***	.20***	.20***	.20***
宗教信念		.02	.02	.02	.03
術數信念			.00	.00	.00
財富重要性				.03	.03
慈善觀					
因果慈善					-.04
理性慈善					.05*
公義慈善					.05 [†]
<i>F</i> 值	29.36***	24.62***	21.09***	18.63***	14.53***
<i>df</i>	5,1654	6,1653	7,1652	8,1651	11,1648
<i>R</i> ²	.082	.082	.082	.083	.088

註：表內數值為標準化迴歸係數。

[†] $p < .10$, * $p < .05$, ** $p < .01$, *** $p < .001$

點和宗教捐款正好相反。非宗教性捐款行為之階層複迴歸分析結果列於表 9。

四、討論與結論

本研究以因果慈善、理性慈善及公義慈善三種慈善觀探討台灣民眾對於慈善助人的態度。因果慈善的信念邏輯乃是訴諸命定，相信有一超自然的支配力量，屬於宗教性的慈善觀念，因果輪迴也是台灣社會最普遍的宗教信念。從資料顯示，有宗教信仰或宗教信念愈強者，

其因果慈善觀也愈強。雖然眾生平等、生命輪迴是源自佛教教義論述，但道教、民間宗教等本土信仰更經常闡述前世對後世的影響及報應觀念，台灣社會普遍相信術數也可說明此種現象（2004年「變遷調查」結果有一半以上的民衆相信八字、紫微斗數、手面相等術數）。理性慈善有計算的動機，強調量力而為的善行，但並非完全自利，在三項慈善觀中，理性慈善同意度最高，幾無不贊成者，且十年來與時俱增，代表著社會上的主流思想。以上結果仍然和朱瑞玲(1993, 2006)過去的研究發現一致，意謂台灣民衆保有的庶民慈善傳統可能仍有儒家道德的部分理念，公義觀和理性觀都反映了千年以來傳統中國士紳的積極經世理想，把救濟社會視為個人的德性與操行，也因此贊同分數居高不下，且隨時間演進而繼續增高。因果報應的信念與功利主義取向的行為，也一直是百分之八十以上民衆同意的行善目的，但在三次調查期間相對較穩定，變化不大。

進一步以世代來觀察不同時期的調查結果，戰後出生的中年世代(1945-1964)最不贊同因果慈善，而年輕世代(1975-1979)的因果慈善認同度最高，這項明顯的世代差異值得注意；這一年輕世代的理性慈善也較高，雖然差異度不大。我們在2004年的資料中發現，約有一半的受訪民衆相信術數，而年齡和術數信念有顯著負相關($r = -.26, p < .001$)，即愈年輕的受訪者愈相信八字、紫微斗數、手面相及占星等術數；同時，雖然對於財富價值同等看重($M = 3.73, SD = 7.78$)，但和當時30歲以上的民衆相比($r = .08, p < .01$)，術數信念與財富價值重視程度的關係在年輕族群（1975年以後出生）相對特別明顯($r = .16, p < .001$)。以上種種當代台灣社會的民衆心理，如果不是年齡、時期或教育可以解釋，是否和世代共同經歷某些事件有關？必須從更多的歷史資料中加以探究和分析。

無可否認，每個世代的集體記憶，主要還是受到年輕時生活經驗的影響。重大公共事件對直接參與其事的人會造成深刻印象，特別是

在那些事件發生時正值即將長大成人的年輕人身上。在 1999 年到 2004 年期間，正要進入勞力市場的年輕族群，面臨政治解嚴、高等教育資源擴張、文化與族群意識覺醒等等多元機會選擇，或可推測雖然所有世代同樣面對不確定的未來，但當時的年輕族群，比起他們的前後世代在相同年紀時，顯然有更多的不安與焦慮。梁其姿(1997)在分析十九世紀清朝末年的慈善活動時即指出，當時對下層社會而言，佛道與儒學已充分融合，而對屬於知識分子的儒生來說，在社會經濟情勢的壓力下，必須大量投入社會秩序重整、保障自身權益及祈求神明保佑科場順利的善行中，這和當今初入社會的年輕世代同時重視因果慈善和理性慈善的現象，似乎不無相似之處。是否意謂著華人社會儒佛道於混合過程中產生的齟齬，在急遽的社會變遷時更被突顯，使得年輕世代出現此種矛盾現象？

行善的動機不乏外在教化的力量，民間慈善行為更可能與人產生互惠性的道德品質（尹美琪 1998）。本研究認為，個人道德的評估會受到其慈善信念的影響。我們發現特別是公義慈善和兩種孝道價值可以顯著解釋私德，公義慈善、理性慈善及情感性孝道都能解釋公德，而因果慈善對於道德觀幾乎不具解釋力；在此再次反映出儒學思想的慈善信念和孝道觀所具有的強烈道德意涵。以天命思想來看，民間的道德規範乃是在神明監察之下才能實踐，但是結果顯示，宗教性的報應輪迴慈善觀顯然並非以個人道德做為訴求。

過去研究指出：個人擁有的助人能力如經濟條件、教育程度，可以增加助人行為，女性的同理情懷也有利於慈善表現（朱瑞玲 1993；傅祖壇等人 2006），本研究以 2004 年資料得到驗證。除此之外，本研究假設：慈善觀念應能指導善行的實踐。在 2004 年的調查資料中，民衆的非宗教性慈善捐款主要源自教育與收入能力，和宗教及術數信念無關，但仍會受到理性慈善與公義慈善的影響。相反地，教育完全不會影響個人對寺廟、教會等宗教團體的捐款行為，因果慈善及理性

慈善對宗教捐款行為雖有些微預測力($\beta_s = .06, p < .05$)，但是宗教與術數信念更能解釋宗教捐款行為($\beta = .16, p < .001; \beta = .07, p < .01$)，不僅是因為宗教信念與因果慈善、公義慈善、理性慈善分別都有高、中、低程度之相關($r_s = .51, .39, .17, p < .001$ ，見表 8)，也反映出本土宗教指導善行的普遍現象，僅停留在宗教活動範疇。畢竟台灣的宗教團體尚未發展成世俗福利團體，少數標榜社會公益為主的宗教慈善事業，仍以信徒捐款做為主要的財源挹注，或以興學，或以救急、賑災等社會救助名義為之，祈福保平安、修建廟宇也是重要目標。所以捐款給宗教團體，以宗教行為說明之，可能更為合理。總之，在台灣社會，除了年齡、性別與收入影響民衆捐款外，宗教信念與術數信念也直接及間接（透過慈善觀念）指導宗教善行，教育則提高了一般公益行為，本研究的此項發現十分重要。

根據資料分析結果，除了宗教信念，慈善觀、孝道觀、道德觀和宗教或非宗教捐款行為之間的相關普遍不高。本研究認為，上述慈善觀及道德觀的心理內涵與慈善（捐款）行為在測量的脈絡與層次上，不會因為是否有宗教目的而有不同。另一方面，內在態度或信念等變項是否比人口變項更能掌握個體行為，則屬於理論而非方法層次的問題。Schwartz (2007)即指出，慈善(benevolence)與普遍主義(universalism)的差別在於前者關注團體內成員的福祉，後者則重視社群間的公義。從另一個角度來說，慈善仍含有利己的色彩，不等同於利他(altruism)信念(Ferguson et al. 2008)。因此，宗教團體的慈善活動是在宗教信念的引導下進行，無法自動擴及非宗教社群，必須經過宗教組織或領袖的帶領，台灣社會自不例外。值得注意的是，隨著時代變遷，台灣民間自發性的慈善組織也逐年增加（官有垣、杜承嶸 2005），但是本土社會的傳統宗教慈善力量仍然不容忽視，特別是台灣地區的民衆宗教提供的往往不只是行為典範，也包含可供一般百姓日常遵行的道德規範，因此影響層面必然超出利他和慈善行為，只是這部分受限於現有

資料特性，目前尚未能全面性地驗證宗教、慈善、道德及善行之間的關係。

本研究利用不同期間的資料，區分年齡、年代及世代三種時間屬性，結果非常清楚地呈現了台灣民衆慈善觀念的年齡、年代及世代的
不同效果，解決以往研究在以「時間」探討變遷效果時的方法難題。由於本項跨時性的橫斷式資料，仍有觀察點不足的問題（相同的問項最多只有三個時間點的資料，多數變項僅有兩次調查），在結果推論上仍宜保守。預期未來利用新增加的調查結果，例如「變遷調查」五期五次（2009年）及其他資料來源，可以進行更細緻精確的分析。此外，慈善行為除了受到個人的慈善觀念、宗教信仰等心理變項影響，導致性別與年齡差異的心理機制值得進一步的瞭解，例如性別差異除了本研究探討的同理情懷，也可能反映角色文化規範、自我期許等心理狀態，可惜本研究未能進一步檢驗，這是採用大型社會調查資料的另一項限制。

參考文獻

- 丁仁傑(1998)文化脈絡中的積功德行為：以台灣佛教慈濟功德會的參與者為例，兼論助人行為的跨文化研究。中央研究院民族學研究所集刊 85: 113-177。
- 尹美琪(1998)中國大陸市場社會下的慈善觀。社會政策與社會工作學刊 2(2): 55-99。
- 朱瑞玲(1993)中國人的慈善觀念。中央研究院民族學研究所集刊 75: 105-132。
- (2006)動物放生行為的個人與情境因素(-)。國家科學發展委員會專題研究報告。
- 宋光宇(2001)慈善與功德——以世界紅卍字會的「贛賑工作」為例。台

- 灣大學考古人類學刊 57: 1-34。
- 官有垣、杜承燦(2005)台灣南部地區慈善會的自主性、創導性及對社會的影響。社區發展季刊 109: 339-353。
- 周玉慧、朱瑞玲(2008)變遷中的台灣民衆心理需求、疏離感與身心困擾。台灣社會學刊 41: 59-96。
- 梁其姿(1980)明末清初民間慈善活動的興起——以江浙地區爲例。食貨月刊復刊 5(7/8): 52-79。
- (1997)施善與教化：明清的慈善組織。台北：聯經。
- 章英華主編(2000)台灣社會變遷基本調查計畫第三期第五次調查計畫執行報告。台北：中央研究院社會學研究所。
- 章英華、傅仰止主編(2005)台灣社會變遷基本調查計畫第四期第五次調查計畫執行報告。台北：中央研究院社會學研究所。
- 傅祖壇、楊文山、葉寶文(2006)921大地震災後重建經費之民衆捐款意願——CVM法之應用。經濟研究 42(1): 57-74。
- 瞿海源主編(1994)台灣社會變遷基本調查計畫第二期第五次調查計畫執行報告。台北：中央研究院民族學研究所。
- 盧蕙馨(2002)慈濟志工行善的人情脈絡。慈濟大學人文社會科學學刊 1: 31-67。
- Allport, G. W., and J. M. Ross (1967) Personal Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology* 5(4): 432-443.
- Archer, R. L., R. Diaz-Loving, P. M. Gollwitzer, M. H. Davis, and H. C. Foushee (1981) The Role of Dispositional Empathy and Social Evaluation in the Empathic Mediation of Helping. *Journal of Personality and Social Psychology* 40: 786-796.
- Baker, M., and R. Gorsuch (1982) Trait Anxiety and Intrinsic-Extrinsic Religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion* 21(2): 119-122.

- Batson, C. D. (1991) *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- (1998) Altruism and Prosocial Behavior. Pp. 282-315 in *Handbook of Social Psychology*, Vol. 2 (4th ed.), edited by D. T. Gilbert, S. T. Fiske and G. Lindzey. New York: McGraw-Hill.
- Batson, C. D., J. G. Batson, J. K. Slingsby, K. L. Harrell, H. M. Peekna, and R. M. Todd (1991) Empathic Joy and the Empathy-Altruism Hypothesis. *Journal of Personality and Social Psychology* 61(3): 413-426.
- Batson C. D., M. H. Bolen, J. A. Cross, and H. E. Neuringer-Benefiel (1986) Where is the Altruism in the Altruistic Personality? *Journal of Personality and Social Psychology* 50(1): 212-220.
- Baumeister, R. F. (2005) *The Cultural Animal: Human Nature, Meaning, and Social Life*. New York: Oxford University Press.
- Berkowitz, L. (1972) Social Norms, Feelings, and Other Factors Affecting Helping and Altruism. Pp. 63-108 in *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 6, edited by L. Berkowitz. New York: Academic Press.
- Clark, M. S., J. Mills, and D. M. Corcoran (1989) Keeping Track of Needs and Inputs of Friends and Strangers. *Personality and Social Psychology Bulletin* 15: 533-542.
- Clary, E. G., M. Snyder, R. D. Ridge, J. Copeland, A. A. Stukas, J. Haugen, and P. Miene (1998). Understanding and Assessing the Motivations of Volunteers: A Functional Approach. *Journal of Personality and Social Psychology* 74: 1516-1530.
- Daly, M., and M. Wilson (1997) Kinship: The Conceptual Hole in Psychological Studies of Social Cognition and Close Relationships. Pp.

- 265-296 in *Evolutionary Social Psychology*, edited by J. A. Simpson and D. T. Kenrick. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Davidson, R. J., and A. Harrington (2002) *Visions of Compassion: Western Scientists and Tibetan Buddhists Examine Human Nature*. Oxford, NY: Oxford University Press.
- Davis, M. (1983) Measuring Individual Differences in Empathy: Evidence for a Multidimensional Approach. *Journal of Personality and Social Psychology* 44: 113-126.
- Davis, M. H., J. A. Hall, and M. Meyer (2003) The First Year: Influences on the Satisfaction, Involvement, and Persistence of New Community Volunteers. *Personality and Social Psychology Bulletin* 29: 248-260.
- Dovidio, J. F., S. L. Gaertner, A. Validzic, K. Matoka, B. Johnson, and S. Frazier (1997) Extending the Benefits of Recategorization: Evaluation, Self-Disclosure, and Helping. *Journal of Experimental Social Psychology* 33: 401-420.
- Eisenberg, N. (2002) Empathy-Related Emotional Responses, Altruism, and Their Socialization. Pp. 131-164 in *Visions of Compassion: Western Scientists and Tibetan Buddhists Examine Human Nature*, edited by R. J. Davidson and A. Harrington. Oxford, NY: Oxford University Press.
- Eisenberg, N. and R. A. Fabes (1998) Prosocial Development. Pp. 701-778 in *Handbook of Child Psychology: Vol. 3. Social, Emotional, and Personality Development* (5th ed.) edited by W. Damon (Series Ed.) and N. Eisenberg (Vol Ed.). New York: Wiley.
- Ferguson, E., K. Farrell, and C. Lawrence (2008) Blood Donation is an Act of Benevolence Rather Than Altruism. *Health Psychology* 27(3): 327-336.
- Gergen, K. J., M. M. Gergen, and K. Meter (1972) Individual Orientations

- to Prosocial Behavior. *Journal of Social Issues* 8: 105-130.
- Gilligan, C. (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gruder, C. L. (1974) Cost and Dependency as Determinants of Helping and Exploitation. *Journal of Conflict Resolution* 18: 472-485.
- Hoffman, M. L. (1981) Is Altruism Part of Human Nature? *Journal of Personality and Social Psychology* 40: 121-137.
- Kohlberg, L. (1981) *Essays on Moral Development (Vol.1): The Philosophy of Moral Development*. Cambridge: Harper & Row.
- McGuire, A. M. (2003) "It was Nothing"—Extending Evolutionary Models of Altruism by Two Social Cognitive Biases in Judgments of the Costs and Benefits of Helping. *Social Cognition* 21: 363-394.
- Oliner, S. P., and P. M. Oliner (1988) *The Altruistic Personality: Rescuers of Jews in Nazi Europe*. New York: Free Press.
- Omoto, A. M., and M. Snyder (1995) Sustained Helping without Obligation: Motivation, Longevity of Service, and Perceived Attitude Change among AIDS Volunteers. *Journal of Personality and Social Psychology* 68: 671-686.
- (2002) Considerations of Community: The Context and Process of Volunteerism. *American Behavioral Scientist* 45: 846-867.
- Penner, L. A., and M. A. Finkelstein (1998) Dispositional and Structural Determinants of Volunteerism. *Journal of Personality and Social Psychology* 74: 525-537.
- Penner, L. A., B. A. Fritzsche, J. P. Craiger, and T. R. Freifeld (1995) Measuring The Prosocial Personality. Pp. 147-163 in *Advances in Personality Assessment*, Vol. 10. Edited by J. Butcher and C. D. Spielberger. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

- Piliavin, J. A., and H. W. Charng (1990) Altruism: A Review of Recent Theory and Research. *Annual Review of Sociology* 16: 27-65.
- Piliavin, I. M., J. A. Piliavin, and J. Rodin (1975) Costs, Diffusion, and the Stigmatized Victim. *Journal of Personality and Social Psychology* 32: 429-438.
- Robertson, C., S. Gandini, and P. Boyle (1999) Age-Period-Cohort Models: A Comparative Study of Available Methodologies. *Journal of Clinical Epidemiology* 52: 569-583.
- Romer, D., C. L. Gruder, and T. Lizzadro (1986) A Person-Situation Approach to Altruistic Behavior. *Journal of Personality and Social Psychology* 51:1001-1012.
- Raudenbush, S. W., A. S. Bryk, Y. F. Cheong, and R. Congdon (2004) *HLM6: Hierarchical Linear and Nonlinear Modeling*. Lincolnwood, IL: Scientific Software International.
- Schwartz, S. H. (2007) Universalism Values and the Inclusiveness of Our Moral Universe. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 38(6): 711-728.
- Smith J. F. H. (1987) Benevolent Societies: The Reshaping of Charity during the Late Ming and Early Ch'ing. *The Journal of Asian Studies* 46(2): 309-337.
- Staub, E. (1974) Helping a Distressed Person: Social, Personality, and Stimulus Determinants. Pp. 293-341 in *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol.7, edited by L. Berkowitz. New York: Academic Press.
- Stürmer, S., M. Snyder, and A. M. Omoto (2005) Prosocial Emotions and Helping: The Moderating Role of Group Membership. *Journal of Personality and Social Psychology* 88(3): 532-546.
- Yang, Y. (2006) Bayesian Inference for Hierarchical Age-Period-Cohort

Models of Repeated Cross-Section Survey Data. *Sociological Methodology* 36: 39-74.

Yang, Y., and K. C. Land (2006) A Mixed Models Approach to the Age-Period-Cohort Analysis of Repeated Cross-Section Surveys, With an Application to Data on Trends in Verbal Test Scores. *Sociological Methodology* 36:75-97.

— (2008) Age-Period-Cohort Analysis of Repeated Cross-Section Surveys: Fixed or Random Effects? *Sociological Methods & Research* 36: 297-326.

第4章

祖先信仰變遷的初探

陳杏枝

淡江大學通識與核心課程中心

摘要

本文的研究旨趣在於了解 1990 年以後台灣民眾的祖先信仰概況。首先回顧 1980 年代中期以前民眾的祖先信仰情形，以及傳統延續香火的補救方法，然後討論近年來出生率持續下降可能帶來的困境，以及祖先信仰內涵可能發生的轉變方向，最後以 1990 年至 2004 年的「台灣社會變遷基本調查」資料來做實際的分析。本文的初步發現如下：祖先信仰的轉變情形，是先從同族成員集體祭祖的行為開始衰微，然後是不再那麼重視祖先墳墓風水，接著是個人家庭內祖先崇拜的減弱，而且祭拜的理由偏向道德和情感因素。代之而起的可能是強調祖先已輪迴轉生的說法。

關鍵詞：祖先信仰、宗教變遷、墳墓風水、靈魂觀、輪迴

The Change of Ancestor Worship in Taiwan

Hsinchih Chen

Center for General Education and Core Curriculum, Tamkang University

This paper examines the change of ancestor worship in Taiwan over the past two decades. First, this paper reviews previous scholarly works and discusses the traditional ways Taiwanese people use to maintain the continuity of lineage, a core value in practicing the ancestor worship. In recent years, new social situations, such as the declining birth rate and an increasing number of unmarried women, have challenged traditional ancestor worship and caused the content of the worship to undergo some changes. Data from the Taiwan Social Change Survey were used to demonstrate the change. The main findings are: a) a decline in collective worship by clan members; b) less emphasis on the "feng shui" of ancestor grave; and c) a decrease in worship within one's family. In short, people believe that ancestors have undergone reincarnation, and the worship is moving toward being based on affectionate and ethical reasons.

Keywords: ancestor worship, religious change, "feng shui" of ancestor graves, concept of soul, reincarnation

一、前言

有關台灣漢人社會祖先信仰的學術研究，絕大部分是出自人類學者之手。早期台灣人類學者的漢人研究是想要了解漢人親屬宗族組織，祖先信仰的研究是順著此一研究議題而延伸出來。¹人類學者深入的田野調查，留下許多珍貴的資料，但這些資料的田野調查進行時間，大多在 1980 年代中期以前（陳中民 1967；王崧興 1967, 1991；陳祥水 1973；王人英 1973；李亦園 1984, 1991；莊英章 1994: 127-183），在這之後，只有一些零星的紀錄（林瑋嬪 2000: 14-17）。而「台灣社會變遷基本調查」（以下簡稱「變遷調查」）計畫在 1984 年開始展開，並且每隔若干年會針對同一主題，持續蒐集資料，正好可以提供我們有關祖先信仰狀況的較新資料。另外，因為這個調查資料庫的資料蒐集並不是限於一小地區，而是以台灣地區為範圍，可以幫助我們對台灣社會的祖先信仰現象有一比較全面性和系統性的了解。

本文所使用的有關祖先信仰的調查資料，分別來自 1990 年、1994 年、1999 年和 2004 年這四期的「變遷調查」資料。以下首先回顧相關文獻，包括傳統民間的三魂觀、1980 年代中期以前的祖先信仰概況，以及傳統延續香火的補救方法和今日面臨的困境，其次探討祭拜祖先的理由和祖先信仰內涵可能的轉變方向，接著以 1990 年至 2004 年的「變遷調查」資料做實際的分析，最後是結語。

1 張珣(1996)對於二次大戰後台灣漢人社會的祖先崇拜與親族組織研究，有一全面性的回顧。

二、文獻回顧

(一) 傳統的三魂觀

George Leslie Mackay (馬偕) 描述十九世紀末葉台灣北部淡水人的生活，其中一段提到，淡水的漢人相信，人有三個靈魂。人死後，第一魂至「看不見的精靈世界」(the unseen world of spirits)，第二魂至墳墓，第三魂停駐在老家的祖先牌位；第一魂的狀況由道士負責，第二、三魂則由活著的親人照顧(Mackay 1895: 131-132)。可惜馬偕並未針對此傳統三魂觀做更進一步的說明，不過他所謂的第一魂狀況由道士負責，指的是由道士「開通冥途」，而事實上亡者在陰間的生活，還是要依賴活著親人的照顧。爲了對此傳統三魂觀有較詳細的認識，本文根據日治時期的文獻資料，把台灣社會民間喪葬禮俗中所呈現的三魂觀，大致整理如下。²

人死後，一魂伴隨遺體左右，所以要守靈以防貓接近，遺體入棺後，也有種種防範靈柩煞氣的儀式。最後此魂隨屍身入土安葬，棲息在墳上，清明前後接受子孫奠饌。另一魂在離開遺體後，即暫時憑依在「魂帛（或紙主）」上，接受家人的朝夕奠。一直到入墳安葬時，經「點主」儀式，暫依在魂帛上的靈魂轉至神主牌上，因此完葬後孝男捧神主牌回家，亡者靈魂成爲家族祖先，一方面保護其子孫，另一方面接受子孫奉祀以盡孝道。最後一魂在離開遺體後就往陰間報到，所以有點腳尾燈、供腳尾飯、燒過山轎與銀紙（色紙糊製小轎，轎內

² 二十世紀初期，在台南地方法院任職的片岡巖也曾著書描述台灣人的社會生活，書中有一段特別提到，台灣漢人相信人有三魂七魄，死後一魂在神主，一魂在墳墓，另一魂在陰間，魄則隨屍體埋入地下後消逝（片岡巖 1921: 852）。

填滿銀紙），作為亡者靈魂到陰間的交通工具、便餐及盤纏；道士施行開通冥途儀式，引導靈魂順利到達陰間；「做功德」希望能減輕或解除亡靈生前罪行。至於陰間的概念，有下列兩種並存的說法，一是陰間的生活猶似人間，所以需要房子、日常用品及大量的錢；³另一是陰間指冥府的十殿閻王審判，根據人生前的善惡作為，轉生為權高富貴的人、貧窮卑賤的人或牛馬蟲類，生前極惡者無法轉生（臨時台灣舊慣調查會 1910: 22-48；片岡巖 1921: 839-850；鈴木清一郎 1934: 38-39, 207-266）。

上述的傳統三魂觀在 1960 年代晚期和 1970 年代初期在台灣社會仍然可見(Ahern 1973: 220-235; Harrell 1979: 522)，⁴甚至到了 1990 年代中期，在台灣南部的村落還是看得到（林瑋嬪 2000: 14）。⁵

(二) 1980 年代中期以前的祖先信仰概況

從上述三魂觀衍生出來的信仰行為，則包括祭拜神主牌、燒冥紙、選擇風水好的墳墓、按時掃墓、為亡者「做功德」、想了解亡者在陰間的生活而有「牽亡」的行為等。而其中為人子孫經常要為已逝父祖

3 一般家庭會在亡者靈柩前製作「紙厝」，為亡者在陰間的生活居處預做準備。紙厝是用紙、布和竹條所糊成的房屋模型。紙厝的規模大小則依亡者家庭財力而不同，財力雄厚者的紙厝，「內帶男童女婢，家器什物齊備」。同時，也準備一份陰間的「土地家屋買賣契約」，以土地公為仲介人，在人死後七七四十九天除靈日時，把紙厝和陰間地契一併燒掉（增田福太郎 1933）。

4 Ahern 在 1970 年於三峽鎮溪南的田野觀察，Harrell 在 1970 年、1972 至 1973 年之間在台北盆地近郊的田野觀察，都指出台灣民間社會所持的三魂觀。

5 林瑋嬪的田野工作於 1995 至 1997 年間進行，地點是台南縣鹽水鎮的一個村。該村村民認為，人過世後，十二條元神會分成三份（條），前往三個不同的地方：「一條到陰間，另一條在墳墓，第三條則依附到祖先牌位回到家中」（林瑋嬪 2000: 14）。

們所做的例行行為是祭拜神主牌，以及和墳墓有關的信仰行為，這兩部分即是一般人所指稱的祖先信仰或祖先崇拜行為（李亦園 1996: 151-153；莊英章 1994: 128）。⁶有關這兩大類的祖先信仰概況，簡要回顧如下。

神主牌的祭拜又分為一般個人家內廳堂的牌位祭拜以及家族成員在祠堂祖廟對祖先牌位的集體祭拜。早期的文獻即記載，一般人在自宅的廳堂（或稱「正廳」）設置祖先的神主牌位，每天早晚上香（片岡巖 1921: 92, 157-158；鈴木清一郎 1934: 7；梶原通好 1941: 79, 129），或是同宗族的人在祠堂或家廟祭拜共同祖先的牌位（片岡巖 1921: 158）。

和墳墓有關的祖先信仰行為，包括子孫為祖先墳墓看風水和清明掃墓，在日治時期應當是相當普遍。根據 1918 年的官方調查統計，全台的「地理師」（即「風水先生」）共有 332 名，若加上除了「看地理」也兼做擇日、卜卦、算命的綜合型術士 305 名，則為民衆「看地理」的術士，增至 637 名。⁷此數字和當時全台的乩童人數 1,114 名、法師 494 名、尪姨 84 名，和混合型靈媒 24 名（丸井圭治郎 1919: 附錄 63, 67）相比，「看地理」的活動在台灣民間是相當流行的。此外，也可從當時的「拾骨」、「洗骨」改葬習俗看出找好地理的盛行。土葬後待肉體腐化，拾取亡者的枯骨，裝入「金斗」中保存，另擇一吉地改葬，墳墓做成蹄鐵形，稱為「風水」。一般人相信墓地位置會影響家運和子孫的繁榮（片岡巖 1921: 45-46, 57, 830；鈴木清一郎 1934: 7, 46-48, 252-253, 265-266）。

6 李亦園(1996: 151-153)是以祖宗崇拜來稱呼，他認為傳統中國的祖宗崇拜包括兩種不同的形式：牌位崇拜與墳墓崇拜。牌位崇拜又分為家內廳堂牌位和祠堂祖廟牌位，墳墓崇拜則是指清明重陽掃墓和祖塋風水信仰。

7 和當時的卜卦師 203 名、算命師（即八字推算）149 名、相命師（即看面相）26 名、擇日師 43 名相比，地理師在各類術士中算是人數最多的。

至於清明掃墓，這方面的記載非常多，本文只選兩則來描述。十九世紀末鹿港人過清明並無一定日期，但多在二月中旬以後。前去掃墓者，在墓墳上舖以冥紙，在靈前供以糕餅，往往有慟哭不起者。祭拜完畢後，即將供物施捨給乞丐（作者不詳，《鹿港風俗一斑》，1896）。⁸日治中期日人片岡巖則記載：清明節前後三日之間，各戶準備葷素酒飯至墳墓前，燒香、燒金、燃放爆竹。在墓碑上置放紙錢，稱為「掛紙」、「壓紙」。若要進行「拾骨」改葬，則一併在掃墓時進行(1920: 57)。

上述的這些傳統祖先信仰行為中，同宗族人集體祭祖行為最早開始出現衰退的跡象，這可從日治時期官方對祭祀公業的調查統計看出端倪。所謂的祭祀公業，是指一宗族中的一筆共同族產，是為了祭祀共同祖先而用，以期能永久持續該宗族的祖先祭祀。

根據台灣總督府在 1937 年出版的《祭祀公業調查》的統計資料，在十八世紀初期以前即有祭祀公業的設立，但大量設置是在道光（1821 至 1851 年）以後的事，在光緒（1875 至 1895 年）和明治（1896 至 1912 年）年間祭祀公業的設置達於極盛，大正（1913-1926）年間因為日本殖民政府的管理政策而使公業的設置數目較前減少（陳其南 1990: 138-139）。⁹而 1937 年全台灣祭祀公業的總數為 7,326，和 1928 年的

⁸ 此稿原存於國立臺灣大學人類學系圖書館，內容記載西元 1896 年一月前後鹿港的街市、風俗、官僚體制、商業貿易、人口與產物等情況。後經陳其南收錄於《臺灣的傳統中國社會》一書中。

⁹ 祭祀公業的組成，又可分闔分字祭祀團體與合約字祭祀團體兩者。前者是由某一特定祖先之後代所組成，也就是在闔分他的財產時抽出一部份充當祭祀公業，是純粹的血緣關係所組成，其祭祀對象通常是第一位「開臺祖」或其後代。後者，是來自同一祖籍地的墾民以契約方式共同湊錢而購置田產，從事祭祀的子孫只限於出錢的族人，其所祭祀的祖先，世代通常較遠，以便包容更多的成員加入。這些享祀的祖先是從來沒有來過台灣的。其從事祭祀的子孫可以包括數位開臺祖之後代（陳其南 1990: 143-150）。

總數 11,491 (梶原通好 1941: 15) 相比, 確實有減少的趨勢。祭祀公業的衰退, 雖不能完全等同於祠堂或家廟集體祭祖行為的減退, 但其實已經可以嗅到一絲集體祭祖行為開始衰微的徵兆。

二次大戰後, 許多人類學的研究都指出集體祭祖行為呈現明顯的衰退趨勢, 而集體祭祖行為的衰退和宗族組織衰微息息相關。大部分的學者是以和台灣社會現代化過程有關的理由來解釋宗族組織的衰微。Bernard Gallin (1966: 130-137) 在彰化縣新興村的研究, 認為日本殖民政府的法律取代了宗族原有的防衛功能, 而導致宗族組織的衰弱。Myron Cohen (1969) 在高雄美濃某村落的研究, 也提出類似的看法, 認為宗族組織的衰弱和日本殖民政府的統治有關。其次, 二次大戰後, 國民政府所實施的土地改革也是導致宗族衰微的重要原因。陳祥水 (1973: 145) 在彰化縣埔心鄉某村落的研究, 也呈現該村落中某宗族的公田在二次大戰後, 在土地放領政策下被放領掉了, 使得該宗族無法像往昔一樣舉行大規模的祭典, 以致參與人數愈來愈少, 儀式亦趨簡化。陳中民 (1967: 191) 在彰化縣中港鄉某農村的研究, 則看到以氏族為單位的祭祖活動, 參與人數銳減, 並且參與者絕大部份是老弱婦孺。他認為「整個文化體系的改變」是導致氏族組織社會功能喪失的最主要原因。事實上陳中民在該文中並未說明何謂「整個文化體系的改變」, 但卻有提到氏族的社會功能, 譬如, 社會控制的功能和提供成員們歸屬感的心理需求功能。這樣看來, 其所指的「整個文化體系的改變」可能也是泛稱現代化過程下所帶來的文化改變。¹⁰ 不管是現代國家體系的建立, 或是其他現代化過程所帶來的影響, 宗族組織的衰微也連帶地促成同族人在祠堂或家廟集體祭祖行為的衰退。

二次大戰後至 1980 年代中期之間, 台灣社會有兩個非常重要的社

¹⁰ 也有學者不以現代化的理由來解釋宗族的衰弱, 而認為宗族本身內部組織的健全與否, 才是關鍵因素 (莊英章 1973: 32-33)。

會變遷要素：一是外省人的移入；二是從 1960 年代中期開始持續至 1980 年的城鄉移民熱潮，台灣社會經歷非常快速的都市化過程。¹¹ 外省人因長期離鄉背井和遷移頻繁，大都是獨居或是和妻子組成的小家庭，不會有年長親族督促或施壓要祭祖，加上認為住在異鄉只是暫時，並且生活緊湊艱苦無暇多思，很容易就疏於維繫祖先信仰（黃克先 2005: 92-102）。一般而言，外省人較少有祭祖行為，但隨著其在台生活日久，其信仰行為和態度也受到台灣社會文化的影響（陳杏枝 2008），因此下列的文獻回顧，會特別注意此一重要因素。除此之外，城鄉遷移也可能對信仰方式帶來改變。¹² 遷移使得個人和原鄉的各種連結，隨著時間推移而逐漸疏離，連帶地也可能衝擊原本和故鄉緊密關連的同族集體祭祖行為和祖墳風水態度。

首先，讓我們回顧在城鄉移民熱潮剛開展時的祖先信仰情況。1970 年時顧浩定(Wolfgang L. Grichting)爲了研究台灣社會的價值體系，曾做過一次大規模的全省抽樣調查，詢問了一些和祖先信仰有關的問題。其中一道問題是「一年有幾次您們全族的人集合在一起，來行禮儀紀念光榮祖先？」，回答一年一次或數次者（包含特殊場合才相聚者），占整個受訪樣本的 46.8%。而事實上，參與集體祭祖的行為（不管一年內的頻率如何），外省是遠低於閩客。外省樣本只有 18.3%參與集體祭祖，閩南樣本是 53.0%，客家爲 53.3%。而集體祭祖的行為的確呈現城鄉差距，居住在省轄市、縣轄市、鎮、鄉各樣本中，有集體祭祖者（不管一年內的頻率爲何），所占百分比分別爲 32.4%、39.4%、53.3%、55.2% (Grichting 1971: 420, 520)。集體祭祖行為的衰退和前

11 根據黃樹仁(2002)的研究，台灣都市化最快速的時期約在 1970 至 1980 年間。

12 陳杏枝(2003)在台北市加蚋地區的宮廟神壇研究指出，中南部移民把故鄉的信仰帶至都會，故鄉的信仰放在都會生活脈絡中，是以都會宮壇的形式出現。本文預期祖先信仰的方式應當也會受到城鄉遷移影響。

述的人類學田野研究的發現是一致的。

其次，顧浩定也詢問受訪者：「您多久拜一次祖先神位？」不管祭拜頻率，有拜祖先神位者占全體的 79%。值得注意的是，勾選「我們沒有祖先神位」的人總共占 11.8%，其中外省人樣本（335 名），占外省整體樣本的 33.1%，閩南族群（樣本 1385 名）和客家族群（樣本 153 名），分別占該族群樣本的 7.1%和 7.8%。這項資料讓我們了解到外省人對於祭拜祖先牌位一事，顯然和閩客有差異，除了有三分之一樣本沒有祖先神位之外，還有高達 18.5%的外省樣本，對於「多久拜一次祖先神位」的問題，是勾選「幾乎從來沒有拜過」(Grichting 1971: 411, 519)。再者，勾選「我們沒有祖先神位」者，居住在省轄市和縣轄市的樣本中，分別有 18%和 19.2%，而住在鎮的樣本和鄉的樣本，則分別有 7.3%和 8.0%。外省人口主要集中在省轄市和縣轄市，因此這部份的城鄉差距主要反映的是族群的差異。整體而言，在 1970 年時閩客族群只有 7%左右的人口沒有祖先神位。

接下來，台灣省家庭計畫研究所和美國密西根大學人口研究中心，曾針對已婚且在生育年齡層的婦女進行家庭計畫調查，在 1973 年、1980 年和 1986 年的調查中有少數的祭拜祖先問項。1980 年的調查中，34%的受訪者家中沒有供奉祖先或神明神位，這個數字顯然比較顧浩定在 1970 年的調查，「我們沒有祖先神位」的 11.8%，要高出許多。然而，當問到「為已逝祖先做冥壽或做忌，或是新年、重陽或掃墓時祭祖」，回答皆無者在 1973 年占 19%、1980 年占 12%、1986 年占 10%。雖然樣本限於 20 至 39 歲的已婚女性，但我們可看到沒拜祖先者的比例逐年減少，這主要是外省人祭拜祖先的人口增加。¹³再者，教育程度較高者祭拜祖先的比例低於教育程度較低者。

13 Thornton 與 Lin (1994: 377-378)當時認為祭拜祖先人口逐年增加的現象是難以解釋，不過後來的研究則指出主要是因外省人逐漸融入台灣社會所導致，可參見陳杏枝的研究(2008: 121)。

至於「墳墓風水」的態度，1973年的家庭計畫調查顯示，有74%的受訪者「相信祖先的風水會影響家庭的好壞」，到了1980年降至65%，但至1986年又升至70%。然而相信墳墓風水和教育程度是呈現負相關的關係，教育程度愈高者，愈不相信墳墓風水的影響(Thornton and Lin 1994: 378, 383)。

很可惜上述家庭計畫調查的統計結果，並未列出城鄉的差別（亦即某種程度可看成城鄉遷移的影響），我們只能從教育程度來推論都會區的祭拜行為和相信祖墳風水態度的比例應當較鄉鎮來得低。還好，其他的一些零星資料還是可以幫助我們看出城鄉遷移的可能影響，譬如，同樣是描述鹿港的清明節，在1960年代中期鹿港人回鄉祭祖掃墓的人數就不再像以往那樣多了（蔡懋棠 1967: 42）。又如，李亦園在1980年代初期，也曾觀察到「在傳統社會裡，墳墓的風水似較陽宅的風水占重要地位，最少是不分軒輊的，但是在目前，情形似乎有反轉過來的現象」。¹⁴

最後，本文在進行文獻回顧時也注意到，閩南人和客家人在自宅廳堂中設立祖先牌位的行為也有差異。1980年代中期，莊英章(1994: 178)研究新竹縣竹北地區的一個閩南村和一個客家村，發現閩南人在分家之後，兄弟個別於自宅奉祀一份複製的祖先牌位。相對地，客家人在分家後，仍多回公廳或祠堂祭拜祖先，較少將其祖先牌位「墳」出一份於自家廳堂。

綜合上面的文獻回顧，我們大概可得到下列幾個結論：(1)同族人

¹⁴ 李亦園(1982: 25-26)是在批評當時民間信仰的缺失時，而附帶一提，他認為「那種要等較長時間才有結果的陰風水已較不流行，而容易在較短期間內有效果的各種陽風水則普遍流行起來，這應該是功利主義趨向的一個明顯表徵。」很可惜他並未呈現具體的資料來支持他的看法。我們似乎也解釋成，祖先墳地距離較遠，不若每天活動的空間（陽宅風水）來得切身重要，因為遷至都市居住而促成對祖墳風水的認知轉變。這個訊息是筆者在2008和2009年的民眾訪談中所蒐得。

集體聚集祭祖的行為在 1960 年代、1970 年代已衰微了。(2)掃墓的信仰行為似乎有減弱，但在 1970 年代中期至 1980 年代中期，仍然有高達百分之六、七十的民衆相信墳墓風水對家庭的影響。(3)從 1970 年至 1980 年，住家中供奉祖先牌位的比例呈現減少的趨勢，但在 1980 年代中期仍有高達 90% 的民衆在祖先忌日（或冥誕）或年節祭拜祖先。另外，外省人傾向不設置祖先牌位，以及客家人在分家後，較少在自宅廳堂設置祖先牌位，祭拜祖先時仍多回公廳或祠堂祭拜。

1980 年代中期以後，有關台灣社會中祖先信仰的發展情形，並未引起學者們太大的研究興趣。也因如此，本文試圖利用「變遷調查」資料，來瞭解近二十多年來祖先信仰的變化情形。不過，在實際分析此筆資料之前，我們有必要對祭拜祖先的理由、延續香火的方式和今日可能面對的困境，做一番深入的討論。

(三) 祭拜祖先的理由和傳統延續香火的補救方法

陳榮捷研究中國的宗教，曾提到一般百姓的宗教和讀書人（民國初年改稱「知識份子」）的宗教之間，最大的區別在於前者的特性是「拜」，後者的特性是「祭」。而「祭」包含了三個觀念：(1)人倫關係的完成；(2)它使人們「思源」；(3)它是「道德教訓的基礎」。因此祭祖乃是要完成被死亡打斷、但並不該就此中斷的人倫關係。「讀書人在祖祠前祭祖，並不是去祈求幸福，或給已亡故的父母提供物質的需要，而是表示一種適當的孝敬」（陳榮捷 1987: 309-311）。換言之，一般百姓祭祖是認為祖先死後還會以另一種形式繼續存在，持續對子孫產生影響，涉及超自然的說法。相對地，讀書人的祭祖則是偏向情感或道德層面的表達，至於祖先死後是否以另一種形式存在就不是那麼重要。以上只是一個簡單的二分法，有些人的認知可能是這兩類的混合，只是看哪一部分占較大的比重。雖則如此，本文認為這個簡單的二分法，可當作我們討論「祭拜祖先的理由」一個重要的思考起點。

人類學者李亦園則從親屬關係的角度來看待傳統漢人的祖先信仰，他認為中國家族與其儀式中包含了三種親屬關係元素：(1)親子關係，包括撫養／供養、疼愛／依賴、保護／尊敬等；(2)世系關係，包括家族傳承、財產承繼等權利義務；(3)權力關係，包括分枝、競爭、對抗與合併等（李亦園 1984: 9-11, 1986, 1991: 60-62）。親子關係是屬於親情孝思和慎終追遠的表現，和本文上述的情感或道德層面表達的祭祖理由是一致的。世系關係主要指綿延家系傳承，而財產繼承和供奉祖先之間的各種權利義務，也是環繞在家系的延續此一目標。至於家系傳承的維護，除了以感情或道德的因素來促成之外，訴諸於祖先死後持續存在的超自然說法，對於傳統社會中的一般百姓而言，可能是更直接、有效。權力關係，其實也和家系傳承有關，隨著時間的推移，後代也有分枝、競爭和合併等關係的出現，譬如，同宗異祧爲了祖先墳墓方向而爭執。

還有莊英章(1994: 127)也提到祖先崇拜的目的包括：(1)慎終追遠；(2)奉行孝道；(3)感恩報德；(4)維繫親屬團體；(5)求祖先授福；(6)怕祖先降禍。(1)至(3)的目的偏向本文上述所說的讀書人祭祖的理由；(5)和(6)則是一般百姓祭祖的理由；(4)是團結親屬成員，或是接近李亦園所提的家系傳承，這部份可涉及或不涉及超自然的說法。

總之，經由上列的討論，傳統祭拜祖先的理由可以是偏向情感或道德層面的表達，這是不涉及超自然的說法；或是偏向相信祖先死後持續存在的說法。當然，大部分人的祭祖理由是這兩者的混合。而祭拜祖先的核心目標是確保家系的綿延不絕，個人的現世和死後的生命和家系的傳承是不可分離的。

在早期的祖先信仰文獻中可明顯看到，不管是附於神主牌的魂、留於墓地的魂，或是在陰間生活的魂，都須仰賴後世子孫的照顧，也就是死後需要有子孫祭拜。人死後若無人祭拜則會成爲流離失所、漂泊不定的孤魂野鬼。日治時期台灣社會一般民衆最害怕遭遇的悲慘情

境是全家死絕，自己和祖先（神主）淪為有應公，這可從當時社會上有嚴重爭端時所立重誓的內容中看出。譬如，1933年時台北市的兩個家庭長期有財務糾紛，原告在法官和警察的陪同下，至新莊大眾爺廟（即地藏庵）和大稻埕霞海城隍廟發誓、斬雞頭。原告所發重誓的內容摘要如下：

一、被告若有將 xx 之印章自己任意使用及保管之事。

……

十、其外尚有一部份 xx 商會之賬簿被告減去不肯提出會算之事。

以上諸條件如是事實，被告不肯招認者，被告全家不論男女老幼一概死絕滅亡，祖先歸落有應公也。

以上諸條件如是無事實，原告誣告者，亦愿照被告之款同樣全家死絕滅亡，祖先神主歸落有應公也。（增田福太郎 1934:6）。

留下後代子嗣，繼續祭祀祖先的香火，是傳統社會中絕大多數人的理想。然而，理想和現實有時會有差距，有些人就是沒有留下子嗣。傳統社會中的人們於是發展出一套補救的方法。譬如，有「倒房」之慮的人家，可過繼（堂）兄弟的小孩，稱為「過房子」；或收養他人的異姓之子為養子，稱為「螟蛉子」。¹⁵而只生女孩或只收養女孩者，可等女孩到了適婚年齡，再以「招婿」的方式來解決。甚至，丈夫尚未留下子嗣而死亡的，妻子為了延續夫家的香火，也可以再「招夫」。不管是「招婿」或是「招夫」，女性所生的小孩中擇一或數名冠上父

¹⁵ 「螟蛉子」的稱法，是來自詩經小雅小宛篇中，「螟蛉有子。螺贏負之，教誨爾子。式穀似之。」「螺贏」即一般稱呼的「土蜂」，土蜂會背負螟蛉的卵，進入木頭空心的內部，七日後卵會孵化，取其善待異種之子，養育猶如自己之子的美意（片岡巖 1921: 238）。

親或前夫的姓，即是父親或前夫那一房的後代（片岡巖 1921: 237-238；鈴木清一郎 1934: 134-141；梶原通好 1941: 81-83）。

根據 1935 年的台北州農家家族調查，台北州共有 839 戶農家，過房子有 9 名、螟蛉子 49 名、招夫 13 名、招婿 44 名，由這項調查資料可知，需要這些補救方法來防止「倒房」的家戶，數目還是不小（梶原通好 1941: 83）。一般會接受「招婿」、「招夫」的男子，經濟情況通常較差，若本家也無後代可繼承香煙，也會把本家的祖先牌位「措」入妻家，而形成一個家庭中供奉兩座異系的祖先牌位。再者，一個行將倒房的家庭，若找不到願意入贅的男子，只好讓祖先牌位隨女兒出嫁，通常都會附上一筆豐厚的嫁妝或是減少聘金，使男方願意接受妻家的祖先牌位，這也會形成一個家庭中供奉兩座異系的祖先牌位。台灣人類學者稱此現象為「異姓公媽牌」的祭祀（陳祥水 1973, 1978）或「異姓祖先牌位」崇拜（李亦園 1991）。¹⁶

這種異姓祖先祭拜現象，若是下一代子嗣生得多，大概會獲得解決。因為招贅婚一般都會約定有多少子女要從母姓，所以子女數目（一般是以兒子數目來算）較多的家庭，子女冠以不同的姓氏，分家後各擁自己姓氏的祖先牌位祭拜，承傳一姓祖先的香火。但是子嗣較少的，或是妻子地位較低落的家庭，譬如，妻家牌位是陪嫁過來的，仍會有一子持續兩姓祖先牌位的祭祀。若是又遭遇無子嗣的窘境，則可能會有一個家庭供奉三座牌位或四座牌位的情形出現。

¹⁶ 招贅婚姻和隨妻帶入是異姓公媽牌形成的兩大主因，其他形成異姓公媽牌的原因則可參考陳祥水(1973)和李亦園(1991)的論文。

三、今日的困境和信仰內涵可能的轉變方向

(一) 今日面臨的困境

和以往的傳統社會相比較，隨著台灣社會出生率的持續下降，今日供奉異姓祖先牌位的現象，可能更容易出現。李亦園於1984年在竹北崁頂村所做的田野調查，共蒐得113處廳堂祖先牌位，其中供奉一座牌位的有56處，二座牌位的41處，三座牌位的10處，四座牌位的6處。簡言之，超過二分之一的廳堂祖先牌位是異姓祖先牌位。李亦園以陳祥水在1970年代初期的研究來對照，認為竹北崁頂居民供奉異姓公媽牌的比例偏高，此情況是「非常特殊」（李亦園1991: 55）。由於沒有其他的資料可資對照，¹⁷我們無法確知竹北崁頂的情形是否為真正特殊的例子。或許供奉異姓祖先牌位的戶數比例有地域上的差異，但筆者認為隨著台灣人口出生率逐年下降，在堅守不能倒房的原則下，異姓祖先牌位的頻繁出現是可以理解的。而供奉異姓祖先牌位很容易導致家庭成員之間的緊張關係（李亦園1996: 156），並且帶來很大的心理壓力（陳祥水1978: 38）。但更重要也值得我們注意的一點是，一個家庭供奉異姓祖先的牌位數目也不可能無限上綱。傳統的

¹⁷ 1970年代初期陳祥水(1973)在彰化埔心某村落的研究，共蒐得10個供奉異姓祖先牌位的例子，占全村總戶數的4%。此外，謝繼昌曾在1980年於台北近郊深坑地區做調查，寫成《仰之村的家族組織》(1984)一書，書後收錄了35個家族案例，其案例描述中也兼及異姓公媽牌（或公媽爐）的供奉情形。其中供奉兩座公媽牌（或爐）的有8家，供奉三座公媽牌（爐）的有3家，供奉四座的有3家。若扣除一家未設公媽牌（爐）和另一家不清楚其公媽祭祀的情形，則33個家族案例中，供奉兩座以上公媽牌（爐）有14家。雖然記載的案例有限，但也可看出深坑地區的家族在1980年時供奉異姓公媽牌的情形是滿普遍的。

祖先信仰內涵勢必要有某種程度的轉變，才能因應出生率持續下降所帶來的衝擊。

再者，近二、三十年來女性平等意識抬頭也挑戰了傳統祖先信仰的內涵。在傳統社會裡，女性是經由婚姻而進入夫家，死後成為夫家祖先的一員。早期台灣社會的民衆相信，一名女性若在結婚前即死亡，此女性亡魂因為沒有歸宿，會回來向親人乞求要結婚。親人必須安排一名男子迎娶此女性的神主牌，而願意答應的男子通常是家貧者，為的是可得一筆嫁妝（片岡巖 1921: 838；陳期裕 1943）。未成年男性死亡則問題較小，通常由亡者的（堂）兄弟之子當亡者的孝男，為亡者立個神主牌（陳中民 1967: 174），其名字還是會列入集體的祖先牌位中。然而年紀很小就夭折的就不會列入。至 1960 年代，迎娶神主牌的現象已不多見，原因是當時各地寺院齋堂祭祀神主牌位的設備普遍（吳瀛濤 1970: 143）。¹⁸ 在 1980 年代中期，仍然可見把未婚女性的骨甕供在寺廟的靈修塔，接受每年的春秋兩祭（莊英章 1994: 170-171）。不只是未婚女性的亡魂遭到差別待遇，離婚女性的亡魂也無安息之所。隨著從未結婚或是離婚女性的人數逐年增加，傳統祖先信仰內涵勢必也有所改變。

除了上述二個明顯的因素之外，還有其他一些由現代生活形態所引起的新現象，譬如，頂客族(Double Income No Kids)、因婚姻或工作等而搬到國外者增多等，這些都可能挑戰傳統家系傳承的想像，也會造成祖先信仰內涵的改變。

另一個不利於傳統祖先信仰形式維繫的因素是火葬方式的盛行。台灣早期的傳統習俗避諱火葬（伊能嘉矩 1965: 378）。¹⁹ 傳統的三魂

¹⁸ 齋友中有很多的鰥寡孤獨者（鈴木清一郎 1934: 36），他們死後神主牌就擺在齋堂中，這可能是後來寺院齋堂接受私人神主牌安置的濫觴。

¹⁹ 清代律令禁止火葬。在二十世紀初期，台灣土葬頗為徹底，未曾發現火葬或水葬之例。日本統治台灣初期時規定，罹患傳染病身亡者必須火

觀中，一魂是隨著屍身入土安葬，棲息在墳墓上，清明前後接受子孫奠饌。也因如此，對於祖先死後安息之所極為看重，才有強調墳墓風水之說。二次大戰後，有愈來愈多的民衆以火葬方式來處理親人遺體。台北市在 1976 年以前火葬率約百分二、三十左右，1980 年代火葬人數激增，至 1985 年火葬率已達 67%，至 1992 年更攀升至 95%。台灣其他地區的火葬推行較慢，台灣地區在 1993 年火葬率為 46%，但至 2001 年以後在 70% 以上。火葬的盛行對於一魂棲息墳上和墳墓風水之說，可能會引起很大的衝擊。

(二) 祖先信仰內涵可能的轉變方向

目前台灣民衆祭拜祖先的理由是什麼？其實，早在 1970 年時顧浩定的調查即顯示，民衆祭拜祖先和慎終追遠的理由大多偏向紀念祖先和遵從風俗習慣，是屬於情感或道德層面的表達，雖則如此，還是有相當比例的民衆之所以祭拜祖先，是因相信祖先在另一世界的存在，若子孫不孝，他們會傷心生氣。該調查是這樣提問：「假如有人不拜祖先，會有什麼事發生？是祖先的鬼魂會感到傷心寂寞，還是他們會生氣並且報復，還是這人和他的家庭都會遭到厄運，或是沒有事會發生？」勾選「沒有事會發生」者占整體樣本的 72.7%。²⁰「祖先會傷心」6.2%，「祖先會生氣」4.3%，「會遭到厄運」12.4%，其他和遺漏值合計 4.4%。在該調查中也有一相似的問題：「您去拜拜（祖先）是爲了要避免倒楣的事，還是要紀念祖先神明，還是因爲大家都這樣做，所以您也要這樣做，還是爲了死後可以升天堂？」回答「紀念祖

化，但其親族甚為忌嫌，屢次發生盜運遺體的情事（臨時台灣舊慣調查會 1910: 52-53）。日本習俗是採行火葬，台灣北部地區有三座火葬場即是設於日治時期（黃有志 1988: 495）。

²⁰ 外省樣本中有高達 86.9% 勾選「沒有事會發生」，閩南和客家族群勾選此選項的百分比則分別是 69.5% 和 71.7%。

先」者占整體樣本的 63.2%，其他選項為「因為大家都這樣做，爲了禮節」7.9%，「避免不幸」8.7%，「避免不幸並且幫助祖先」7.6%，「升天堂享永福」2.5%，「其他」、不適用和遺漏值合占 10.1%。

1990 年代台灣民衆祭拜祖先的理由是否更加趨向情感或道德層面的表達？這正是本文想要檢驗的研究議題之一。若祭拜祖先不是因爲害怕祖先會生氣降禍，是否意謂著民衆的想法是愈趨傾向認爲人死後就什麼都不存在了，這倒也未必。1980 年以後佛教勢力在台灣快速發展（江燦騰 1997: 1-5；林本炫 1998: 67-68），隨著佛教勢力的快速擴張，佛教對於人死後的輪迴論述，可能會逐漸佔上風。而這和前述的傳統三魂觀有何不同？前述日治時期的三魂觀是，一魂依憑於神主，一魂至墳墓，另一魂至陰間。而日治時期陰間的概念包括兩種並存的說法：一是陰間的生活猶似人間，因此需要房子、日常用品和金錢等。另一是陰間指的是冥府的十殿閻王審判，依據人生前的善惡作爲決定其轉生的去向。目前佛教的輪迴論述是延續傳統陰間概念的第二種說法。然而，現代人對輪迴概念的認知，可能和傳統看法有些不同。其中一個很大的差異是，現代人認知的轉世速度可能比傳統的想法快：轉世不是先經一段旅途去到冥府，然後再經閻王審判後才發生，²¹ 目前盛行的輪迴看法是，轉世過程的時間點是在人斷氣後即開始展開。

根據目前在台灣社會已流傳十幾年的佛教錄音帶《了生脫死全集》（淨空法師宣講）的說法，人在臨終時能否保持正念無諸妄念，是個人能否了生脫死的關鍵。只有非常少數的修佛有功之人，或極善之人因臨終時能保持心識清明無妄念，而能直接往生西方淨土。相反地，極惡之人直接墜入種種惡道之中。一般人皆進入「中陰身」階段，是

²¹ 傳統的轉生之說中，轉生要花較長的時間才會發生。根據鈴木清一郎（1934: 38-40）對日治中期的十殿地獄的描述，生前行善者的靈魂至第一殿，會有護衛保護直接前往西方淨土，第二至第九殿則依生前所做，各有刑罰。最後是第十殿，由「轉輪王」管理，決定靈魂轉生的去向。

已死但尚未投生的過渡階段。七天就有一次轉生的機緣，最慢在七七四十九日就得投生。由於臨終時保持正念非常重要，目前台灣許多地方有助念團體為人助念。

此外，在 1980 年代中期以後，火葬的盛行也有利於現代佛教輪迴之說的散佈。火葬所要處理的是一個沒有靈魂的遺體。這也是為什麼台灣民間習俗在親人遺體送入焚化爐的那一刻，要大喊：「XX，火燒厝，快跑！」就是擔心亡靈尚未離開肉身，會遭火焚。還有，現代生活中出現的少子化、未婚和離婚女性增多、國外長住等現象，可能都比較有利於強調個人行為而不是家庭影響的「因果輪迴」思想的散佈。因此，我們不能單方面認定因果輪迴之說的流行，純粹只是台灣佛教興盛所致，而忽略了適合這種想法蔓延的新社會處境。

總之，本文認為台灣民衆祭拜祖先的理由，可能一方面更加趨向情感或道德層面的表達，但另一方面承續傳統的閻王審判後的轉生之說，卻在現代佛教教義的影響下，有了一種不同於傳統輪迴轉世的說法。現代輪迴轉世的說法使得民衆比較不會接受祖先死後靈魂始終存在（或是存在一段相當長的時間），持續影響子孫的禍福。如果祖先早已輪迴轉世去了，那麼墳墓風水恐怕也不是那麼重要了。

當然，文化的變遷並非一蹴即成，它是一漸進緩慢的過程，而且變遷的速度在每個地區也不一致，有些地區快些，有些地區還保留許多傳統元素。研究者在觀察時，可能都會看到新舊並存的現象。下列以 1990 年至 2004 年「變遷調查」資料來做實證的分析。

四、1990 年至 2004 年 「變遷調查」資料分析

首先，就集體祭祖的行為來看，1990 年的「變遷調查」資料中，

回答有參與祭祀公業的人，只占整體受訪樣本的 2.2%；同樣地，有參與宗親會的人也只占 5.7%。這兩個數值更加確定我們原先對集體祭祖已衰微的印象。

個人家庭祭拜祖先的部份，1990 年的「變遷調查」曾詢問「您什麼時候祭拜祖先」，不論何時祭拜，本研究都歸為「有祭拜祖先」者，占全體的 93%。大部分的民衆是在「年節」時祭拜祖先，占 82.8%；在「忌日」（即祖先逝世的日子）祭拜的占 50.8%；在「冥誕」（即祖先出生的日子）祭拜的只有 16.9%；即使家中有供奉祖先牌位者，每天祭拜的只占 12.4%。

1990 年以後的「變遷調查」就沒有祭拜祖先頻率的問項，但卻增加了「住家中供奉祖先牌位」和「為祖先墳墓看風水」兩題，參見表 1。表 1 的平均數計算，是以 1=有，0=沒有。因此，第一細格中的數字 0.93，也可解讀成有 93% 的人有祭拜祖先。再者，本文也考量到外省人的信仰行為和閩南、客家族群是有差異的，因此表 1 也分別列出不同族群的平均數，以資對照。²²

「住家中供奉祖先牌位」的全體平均數，在 1994 年和 1999 年都是 0.61。值得注意的是客家人在「住家中供奉祖先牌位」的比例明顯低於閩南人。這可能是因為客家人的祖先牌位，多擺在祖厝或祠堂，參見附錄 1。1994 年時客家人把祖先牌位放置在祖厝或祠堂，占客家樣本的 21.1%，遠高於閩南人的 5.3%。不過，1999 年時客家人在「住

²² 表 1 的資料，並未包含原住民族群。根據 1966 年台閩地區戶口及住宅普查報告，閩南、客家、外省和高山族（即原住民）人口分別占總人口的 71.2%、12.1%、14.6%、1.9%。在 1992 年廢除本籍登記之後（王甫昌 2005: 95），就沒有本籍的官方統計。洪永泰等人(1994)根據歷次「變遷調查」和社會意向調查資料，推估 1994 年時 20 至 64 歲的台灣民眾，其籍貫為閩南、客家、外省和原住民者，分別占總人口的 75.8%、10.9%、12.4%、0.9%。

家中供奉祖先牌位」的比例略增，可能也顯示把祖先牌位從祖祠分出去的客家人正逐漸地增加。

「自己或家人為祖先墳墓看風水」的全體平均數，在 1994 年和 1999 年都是 0.64。雖然為祖先墳墓看風水的人仍占相當比例，但 1999 年自己或家人有看墳墓風水的人當中，只有 29.2% 覺得看墳墓風水有幫助，只占全體有效樣本的 19%。有人或許會認為隨著火葬的普及，目前民間較盛行靈骨塔風水，而不是墳墓風水。1999 年的調查就增加靈骨塔風水一題，有 55% 的受訪者或其家人曾為祖先靈骨擺放位置看風水，而這些有看靈骨位置風水的人當中只有 29.5% 覺得靈骨風水有幫助，只占全體有效樣本的 16.3%。²³ 不管是墳墓風水或靈骨塔風水，絕大部分的受訪民衆不再認為有幫助。

表 1 中也列出「有祭拜祖先」的問項。事實上，1994 年至 1999 年的問題是「有沒有祭拜祖先」，2004 年的問題則是「有沒有拜神、拜祖先」，此兩問題看起來類似，但事實上有些許的差距。對於閩客族群而言，拜神和拜祖先是常做的事，因此詢問「有無拜神、拜祖先」和「有沒有祭拜祖先」，並沒有太大的差別。但對外省族群來說，拜神和拜祖先是兩件不同的事，會在年節時於家中遙拜祖先的外省人，不一定會在家中供奉神明，或是到外面廟宇拜拜。因此表 1 中 2004 年的「有祭拜祖先」的外省平均數呈現非常大幅度的下降，雖則如此，參照表 1 中的其他問項，我們還是可以肯定外省人祭拜祖先的行為是呈現下降的趨勢。閩客「有祭拜祖先」的平均數，也是逐年減少，雖然減少的幅度並不大。²⁴

表 2 是有關祖先崇拜的態度變項。各態度變項的編碼如下：很相

23 1999 年調查資料中，約有 47% 的受訪樣本看過墳墓風水和靈骨位置風水。

24 「祭拜祖先」一詞所涵蓋的行為範圍很大，不限於家中供奉祖先牌位，或到墳上祭拜，年節時在家中遙拜或到兄弟家祭拜祖先也包括在內。

表 1 祖先崇拜的行為變項：閩南、客家和外省的平均數比較

行爲	年 族群	1990年	1994年	1999年	2004年
		全體	.93 (.251) <i>n</i> =2,498	.90 (.297) <i>n</i> =1,816	.87 (.336) <i>n</i> =1,854
祖先	閩南	.95 (.218) <i>n</i> =1,848	.91 (.284) <i>n</i> =1,296	.89 (.311) <i>n</i> =1,449	.87 (.333) <i>n</i> =1,280
	客家	.96 (.195) <i>n</i> =331	.94 (.234) <i>n</i> =227	.92 (.276) <i>n</i> =181	.90 (.307) <i>n</i> =153
	外省	.80 (.401) <i>n</i> =319	.81 (.396) <i>n</i> =243	.69 (.463) <i>n</i> =224	.57 (.497) <i>n</i> =151
	<i>F</i> 檢定	53.653***	15.926***	37.578***	52.367***
住家中 有供奉 祖先牌 位	全體		.61 (.488) <i>n</i> =1,816	.61 (.489) <i>n</i> =1,856	
	閩南		.66 (.475) <i>n</i> =1,296	.65 (.478) <i>n</i> =1,451	
	客家		.42 (.494) <i>n</i> =277	.50 (.501) <i>n</i> =181	
	外省		.55 (.498) <i>n</i> =243	.44 (.498) <i>n</i> =224	
<i>F</i> 檢定		30.191***	22.598***		
為祖先 墳墓看 風水	全體		.64 (.480) <i>n</i> =1,772	.64 (.479) <i>n</i> =1,811	
	閩南		.68 (.468) <i>n</i> =1,267	.68 (.467) <i>n</i> =1,415	
	客家		.69 (.462) <i>n</i> =270	.72 (.450) <i>n</i> =179	
	外省		.40 (.490) <i>n</i> =235	.35 (.478) <i>n</i> =217	
<i>F</i> 檢定		37.002***	49.633***		
為祖先 靈骨位 置看風 水	全體			.55 (.497) <i>n</i> =1,812	
	閩南			.57 (.495) <i>n</i> =1,414	
	客家			.63 (.483) <i>n</i> =180	
	外省			.37 (.483) <i>n</i> =218	
<i>F</i> 檢定			19.021***		
贊成或 相信人 死後有 子孫祭 拜才好	全體	.88 (.319) <i>n</i> =2,125	.85 (.361) <i>n</i> =1,705	.81 (.394) <i>n</i> =1,756	.69 (.462) <i>n</i> =1,593
	閩南	.90 (.303) <i>n</i> =1,579	.85 (.352) <i>n</i> =1,219	.82 (.388) <i>n</i> =1,380	.70 (.458) <i>n</i> =1,287
	客家	.90 (.294) <i>n</i> =294	.86 (.344) <i>n</i> =263	.86 (.350) <i>n</i> =169	.69 (.463) <i>n</i> =156
	外省	.78 (.417) <i>n</i> =252	.78 (.415) <i>n</i> =223	.72 (.450) <i>n</i> =207	.60 (.492) <i>n</i> =150
<i>F</i> 檢定	16.303***	4.377*	6.825***	3.258*	

註：2004年的「變遷調查」並未對受訪者年齡設限，為了維持不同年度調查資料的一致性，本文只挑選65歲以下的樣本做統計。細格內的第一數字為平均數，括弧內的數字為標準差。

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

表 2 祖先崇拜的信仰態度變項：閩南、客家和外省的平均數比較

		年		
行爲	族群	1994 年	1999 年	2004 年
相信人死後	全體	.85 (.361) <i>n</i> =1,705	.81 (.394) <i>n</i> =1,756	.69 (.462) <i>n</i> =1,593
有子孫祭拜	閩南	.85 (.352) <i>n</i> =1,219	.82 (.388) <i>n</i> =1,380	.70 (.458) <i>n</i> =1,287
才好	客家	.86 (.344) <i>n</i> =263	.86 (.350) <i>n</i> =169	.69 (.463) <i>n</i> =156
	外省	.78 (.415) <i>n</i> =223	.72 (.450) <i>n</i> =207	.60 (.492) <i>n</i> =150
	<i>F</i> 檢定	4.377*	6.825***	3.258*
相信無人祭	全體	.70 (.460) <i>n</i> =1,419	.64 (.481) <i>n</i> =1,528	.65 (.478) <i>n</i> =1,518
拜的孤魂會	閩南	.70 (.459) <i>n</i> =988	.65 (.477) <i>n</i> =1,182	.67 (.470) <i>n</i> =1,218
四處飄蕩	客家	.75 (.434) <i>n</i> =244	.61 (.489) <i>n</i> =154	.53 (.501) <i>n</i> =154
	外省	.61 (.489) <i>n</i> =187	.58 (.495) <i>n</i> =192	.56 (.498) <i>n</i> =146
	<i>F</i> 檢定	5.011**	2.209	8.956***
按時祭拜祖	全體	.66 (.474) <i>n</i> =1,589	.65 (.477) <i>n</i> =1,670	
先會得到祖	閩南	.65 (.476) <i>n</i> =1,136	.66 (.473) <i>n</i> =1,307	
先保佑	客家	.72 (.449) <i>n</i> =248	.64 (.480) <i>n</i> =163	
	外省	.61 (.488) <i>n</i> =205	.57 (.496) <i>n</i> =200	
	<i>F</i> 檢定	3.121*	3.286*	
不祭拜祖	全體	.52 (.500) <i>n</i> =1,499	.55 (.498) <i>n</i> =1,607	
先，祖先會	閩南	.50 (.500) <i>n</i> =1,073	.55 (.498) <i>n</i> =1,254	
生氣	客家	.64 (.480) <i>n</i> =227	.58 (.494) <i>n</i> =161	
	外省	.47 (.500) <i>n</i> =199	.47 (.501) <i>n</i> =192	
	<i>F</i> 檢定	8.554***	2.564	
相信人會因	全體	.22 (.416) <i>n</i> =1,467	.27 (.445) <i>n</i> =1,631	
祖先責備而	閩南	.23 (.420) <i>n</i> =1,049	.28 (.451) <i>n</i> =1,275	
生病	客家	.23 (.423) <i>n</i> =224	.21 (.412) <i>n</i> =154	
	外省	.18 (.381) <i>n</i> =194	.25 (.433) <i>n</i> =202	
	<i>F</i> 檢定	1.432	2.000	
相信命運可	全體	.50 (.500) <i>n</i> =1,427	.41 (.492) <i>n</i> =1,592	
透過重修祖	閩南	.50 (.500) <i>n</i> =1,005	.42 (.493) <i>n</i> =1,246	
墳而改變	客家	.54 (.499) <i>n</i> =225	.42 (.494) <i>n</i> =159	
	外省	.44 (.497) <i>n</i> =197	.34 (.476) <i>n</i> =187	
	<i>F</i> 檢定	2.393	1.915	
相信靈魂會	全體	.69 (.463) <i>n</i> =1,373	.67 (.472) <i>n</i> =1,491	
投胎轉世	閩南	.69 (.462) <i>n</i> =959	.67 (.469) <i>n</i> =1,146	
	客家	.70 (.460) <i>n</i> =219	.58 (.496) <i>n</i> =142	
	外省	.66 (.476) <i>n</i> =195	.68 (.466) <i>n</i> =203	
	<i>F</i> 檢定	0.553	2.855	
相信因果輪	全體		.78 (.414) <i>n</i> =1,662	.80 (.404) <i>n</i> =1,561
迴的說法	閩南		.79 (.410) <i>n</i> =1,294	.81 (.393) <i>n</i> =1,256
	客家		.80 (.400) <i>n</i> =161	.71 (.453) <i>n</i> =154
	外省		.73 (.443) <i>n</i> =207	.75 (.432) <i>n</i> =151
	<i>F</i> 檢定		1.605	4.674**

註：同表 1。

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

信和有點相信=1，不太相信和很不相信=0，回答無意見和不知道者歸為缺漏值。表2中，除了「相信人死後有子孫祭拜才好」此變項之外，其餘變項在不同的時間點上並未呈現太大的變化。「相信人會因祖先責備而生病」和「相信命運可透過重修祖墳而改變」此兩變項的平均數特別低，代表整體受訪者是傾向不相信的態度。不過，還是有高達六成以上的民衆「相信無人祭拜的孤魂會四處飄蕩」和相信「按時祭拜祖先會得到祖先保佑」。此外，表2也列出「相信因果輪迴」和「相信靈魂會投胎轉世」兩變項。因果輪迴是比較現代的說法，而且涵意較廣；投胎轉世是傳統用詞，指轉世為人或畜牲；輪迴則不限於人道或畜牲道。

「相信人死後有子孫祭拜才好」該變項的全體平均數，在1994年至2004年之間呈現非常明顯的變化：1994年的0.85至2004年的0.69，相信者的比例減少了許多。事實上，1990年的調查也有列入「贊成人死後有子孫祭拜才好」一題。為了能夠把1990年的該題資料也放入比較，本文把五等分的等距尺度編碼，轉為二等分，亦即非常贊成和贊成=1、不贊成和非常不贊成=0、無意見或不知道當成缺漏值來處理。請參考列在表1最下方的變項。經過這樣的安排後，我們確實可以明顯地看出，在1990年至2004年之間，「相信人死後有子孫祭拜才好」的平均數是呈現持續下降的趨勢。

至於外省人的部份，除了在1994年的「住家中有供奉祖先牌位」一項的平均數比客家高之外，其餘的祭拜祖先行為和相關的態度問項上，和閩客相較，是比較少做或是抱持不相信的態度。經F檢定，大部分的變項在不同時間點上，外省和閩客之間的平均數，確實存在明顯的差異。不過值得注意的一點是，在「相信因果輪迴說法」和「相信靈魂會投胎轉世」兩項上，外省人的相信程度是接近閩南。可見外省人比較不贊同家庭祭拜行為和態度，但卻能夠接受「因果輪迴的說法」和「投胎轉世」。

綜合來看，「有祭拜祖先」的全體平均數雖逐年減少，但至 2004 年其數據仍然高達 0.85。同時有愈來愈多人傾向不相信「人死後有子孫祭拜才好」，2004 年的數據已降至 0.69，同年度「相信無人祭拜的孤魂會四處飄蕩」也降至 0.65 左右。我們也看到列在表 2 最後一區，「相信因果輪迴的說法」的全體平均數 0.80，高於「相信人死後有子孫祭拜才好」和「相信無人祭拜的孤魂會四處飄蕩」的平均數，代表民衆「相信因果輪迴的說法」略佔上風。

以上分析意謂著台灣民衆雖有祭拜祖先的行為，但態度上是以相信人死後會輪迴轉世占絕大多數，其次才是相信死後有子孫祭拜才好，或是相信無人祭拜的孤魂會四處飄蕩。按邏輯推理來說，靈魂若是輪迴轉世去了，就無所謂要等待子孫祭拜的這個靈魂的存在。爲了解行為和態度變項之間的關係，本文也針對「有祭拜祖先」、「爲祖先墳墓看過風水」、「爲祖先靈骨位置看過風水」此三個行為變項，以及「相信人死後有子孫祭拜才好」、「相信無人祭拜的孤魂會四處飄蕩」、「贊成若不祭拜祖先，祖先會生氣」、「相信命運可透過重修祖墳而改變」、「相信靈魂會投胎轉世」、「相信因果輪迴的說法」此六個態度變項，以 1999 年資料做相關分析（參見附錄 2）。

「有祭拜祖先」和「爲祖先墳墓看過風水」、「爲祖先靈骨位置看過風水」的相關係數分別爲 0.165 和 0.146。「有祭拜祖先」行為和「相信人死後有子孫祭拜才好」的態度之相關係數是 0.169；「有祭拜祖先」行為和「贊成若不祭拜祖先，祖先會生氣」態度的相關係數爲 0.108。由於爲祖先靈骨位置看風水的行為是從墳墓風水衍生而來，「爲祖先墳墓看過風水」和「爲祖先靈骨位置看過風水」的行為因此高度相關，相關係數是 0.467。「爲祖先墳墓看過風水」和「相信命運可透過重修祖墳而改變」的態度是有關的，相關係數爲 0.174。「爲祖先墳墓看過風水」和傳統的態度變項（「贊成若不祭拜祖先，祖先會生氣」、「相信無人祭拜的孤魂會四處飄蕩」、「相信靈魂會投胎轉

世」)也是有點相關,雖然相關係數並不高。相對地,「為祖先靈骨位置看過風水」算是比較新近的行爲,除了「相信命運可透過重修祖墳而改變」一項之外,和其餘傳統態度變項的相關係數都很低。而傳統態度變項之間的相關都頗高,其中「相信無人祭拜的孤魂會四處飄蕩」和「相信靈魂會投胎轉世」的相關係數高達 0.640。

值得特別注意的是,「相信因果輪迴的說法」此態度變項和三個行爲變項之間的相關都很低,但和傳統的態度變項卻有頗高的相關。「相信因果輪迴的說法」和「相信無人祭拜的孤魂會四處飄蕩」、「贊成若不祭拜祖先,祖先會生氣」、「相信命運可透過重修祖墳而改變」、「相信人死後有子孫祭拜才好」之相關係數,分別是 0.453、0.311、0.285、0.238。這說明了傳統三魂觀的影響仍然持續存在,民衆習慣這樣認定靈魂的可能處境,不去思考不同態度之間是否存在矛盾。當然,這也牽涉到一個靈魂或三個靈魂的問題,若是三個靈魂就沒有邏輯上的矛盾。若是認定只有一個靈魂的話,把靈魂視為階段性的存在,也可以解決邏輯矛盾。譬如,認為剛去世的靈魂需要人祭拜,或暫棲墳墓或靈骨塔之上,但最終靈魂是要走向輪迴一途。台灣民衆究竟是怎麼想的,這有待實際的田野資料來澄清。

再來,本文想要了解祖先信仰的祭拜行爲和相關態度是如何受到族群、世代、居住地和教育程度的影響。會挑選族群此變項,主要因為前面的文獻回顧和上述的統計結果皆呈現外省族群的祭祖行爲是有別於閩客族群。另外,先前曾提到城鄉遷移可能對祖先信仰產生衝擊,然而,受限於資料庫中不同期的調查題項歷有增減,而致有些題目無法做跨時點的比較,本文因而以「居住地」來替代城鄉遷移效果。²⁵至於世代和教育程度兩變項,某種程度是想測量現代生活型態和新思

²⁵ 事實上,2004年調查有出生地和居住在本鄉多少年的題項,但1990年調查並沒有這兩個問題,所以沒有放入此分析模型中。

維所帶來的影響。²⁶

本文特別挑選「有祭拜祖先」和「相信人死後有子孫祭拜才好」此兩問項，做為分析的依變項，主要因為這兩變項在 1990 年和 2004 年的調查中都有問及，可幫助我們了解跨時點的變化；另外，「有祭拜祖先」是行為變項，「相信人死後有子孫祭拜才好」是態度變項，也可幫助我們理解態度和行為所受到的外界影響是否一致。

下列表 3 和表 4 是這兩個依變項和調查年別、族群、世代、居住地和教育程度變項之間的邏輯迴歸分析。再者，本文把「相信人死後有子孫祭拜才好」，原來的五等分編碼改成二等分編碼：很相信和相信=1；不太相信、很不相信=0。

表 3 和表 4 所列是邏輯迴歸分析後的勝算比(odds ratios)。以表 3 最右側的分析模型，來看 2004 年受訪樣本和 1990 年受訪樣本相比較，是明顯有著較少祭拜祖先的行為，2004 年「有祭拜祖先」之勝算(odds)是 53.5%少於 1990 年的勝算($1-0.465 = 0.535$)。

至於族群變項，客家「有祭拜祖先」的勝算是 34.8%多於閩南（對照組）的勝算($1.348-1 = 0.348$)，但勝算比的檢定並未到達 0.05 的顯著水準。比較值得注意的是外省族群，外省「有祭拜祖先」的勝算是 74.1%少於閩南的勝算($1-0.259 = 0.741$)。這確實符合我們對外省人較少祭祖的一般印象。

世代此變項以 1910 至 1929 年為對照組。1930-1939 年世代的勝算是 1910-1929 年世代者勝算的 1.073 倍($2.073-1 = 1.073$)而 1940-1949 世代的勝算是 1910-1929 年世代勝算的 1.749 倍($2.749-1 = 1.749$)。以此類

²⁶ 本文前面提到從未結婚和離婚女性受到新思維的影響而對祭拜祖先態度的可能改變。或許讀者會認為可以加入婚姻和性別變項來分析，然而，38 歲以上從未結婚的女性人數以及在離婚狀態下的男性人數，實在太少，兩年調查的合併資料都不足 30 人。本文針對這部份，稍後另做簡單的分析，不和其他變項一併分析。

推，我們可以推測 40 歲到 60 歲之間的受訪者，是家中「祭拜祖先」的主事者。在 1910 至 1929 年出生的高齡者，有時因為「公媽龕」已傳給兒子，不在自己的住處，可能會認知自己的處境是沒拜祖先。事實上，他們對於「人死後要有子孫祭拜才好」的態度和兒子輩是差不多的，請看表 4 最右側的數值。

「居住地」變項的分類細目，「台北都會區」包括台北市、台北縣，「高雄都會區」包含高雄市、高雄縣鳳山、台南縣永康，「五大省轄市」包括基隆市、新竹市、台中市、嘉義市、台南市，「桃竹苗地區」包括桃園縣市、新竹縣和苗栗縣市。對照組則包括「東部地區」和「中南部地區」，「東部地區」是指宜蘭、花蓮和台東縣市，「中南部地區」是指扣除北高兩都會區、五省轄市和桃竹苗地區的台灣西部地區。

「台北都會區」的勝算是 27.4% 少於東部和中南部地區（對照組）的勝算($1-0.726 = 0.274$)。「高雄都會區」的勝算則是 63.5% 少於東部和中南部地區的勝算($1-0.365 = 0.635$)。「高雄都會區」會傾向較少祭拜祖先，可能和非常年輕的外來移入人口有關。在 2004 年的調查中，居住在高雄都會區的樣本中有 54% 是 34 歲以下，並且在當地居住時間並不長。非常年輕和經常遷移的人是比較不會想到祭拜祖先的事。

教育程度愈高者較少有祭拜祖先的行為。小學程度「有祭拜祖先」的勝算是 46% 少於「無和自修」者（對照組）的勝算($1-0.540 = 0.46$)，勝算比檢定未達顯著水準。國中程度者的勝算是 58.2% 少於「無和自修」者的勝算($1-0.418 = 0.582$)。以此類推，大學及其以上程度者的勝算是 78.1% 少於無和自修者的勝算。

表 3 也列出各個單獨變項在邏輯迴歸分析後的勝算比值。族群變項對表 3 的模型影響力最大，其 Chi-Square 的值、Cox & Snell R^2 值和 Nagelkerke R^2 值為最大。教育程度對模型的影響，則為次重要。接下來，世代和居住地的影響效果差不多，最後則是調查年別。

表3 1990年至2004年之間「有祭拜祖先」和人口變項之間的二元邏輯迴歸分析的勝算比值

變項別	調查年	族群	世代	居住地	教育程度	所有變項
調查年別						
2004年	.422*** (.101)					.465*** (.123)
族群別（對照組： 閩南）						
客家		1.376 (.196)				1.348 (.227)
外省		.207*** (.115)				.259*** (.135)
世代（對照組： 1910-1929世代）						
1930-1939			2.773*** (.245)			2.073** (.275)
1940-1949			3.480*** (.237)			2.749*** (.272)
1950-1959			2.555*** (.199)			2.562*** (.243)
1960-1969			1.821** (.197)			2.239*** (.247)
1970-1979			.962 (.212)			1.808* (.272)
1980-1985			.902 (.232)			1.639 (.297)
居住地（對照組： 東部和中南部地區）						
台北都會區				.514*** (.125)		.726* (.142)
桃竹苗地區				.769 (.200)		.738 (.241)
高雄都會區				.249*** (.150)		.365*** (.163)
五大省轄市				.718 (.184)		.885 (.194)

（續）

表 3 (續)

變項別	調查年	族群	世代	居住地	教育程度	所有變項
教育程度 (對照組：無和自修)						
小學					.783 (.296)	.540 (.320)
國 (初) 中					.587 (.302)	.418** (.336)
高中 (職)					.373*** (.279)	.328*** (.324)
專科程度					.242*** (.287)	.263*** (.337)
大學以上					.196*** (.286)	.219*** (.338)
Constant	8.586***	7.525***	7.633***	7.898***	9.445***	7.435***
N	4,412	4,366	4,412	4,355	4,403	4,300
-2Log Likelihood	2891.737	2731.861	2880.464	2853.929	2851.382	2499.496
Model	75.699***	182.466***	86.972***	87.972***	109.771***	383.087***
Chi-Square test						
Cox & Snell R ²	.017	.041	.020	.020	.025	.085
Nagelkerke R ²	.035	.084	.040	.041	.050	.174

註：括弧內的數字為標準差。

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

表 4 是以「人死後有子孫祭拜才好」為依變項。2004 年受訪樣本的勝算比 1990 年的受訪樣本，減少 71.1% ($1-0.289 = 0.711$)，也就是 2004 年的樣本在「相信人死後有子孫祭拜才好」的態度是呈現下降的情況。同樣地，外省人在此祭拜態度變項上的勝算也是要比閩南（對照組）低，減少 25.8% ($1-0.742 = 0.258$)，外省人較傾向不相信人死後有子孫祭拜才好。至於居住地變項，台北都會區的勝算是 38.3% 少於東部和中南部地區的勝算 ($1-0.617 = 0.383$)，其餘地區的勝算也是低於東部地區和中南部地區的勝算。教育程度的作用呈現線性關係，代表教育程度越高者愈不會相信「人死後有子孫祭拜才好」。世代變項是

較年輕的世代，1970-1979 和 1980-1985 世代是較不相信，表 4 第 3 區。但因合併 1990 年和 2004 年資料時，此兩世代的人數偏少，但他們的教育程度又明顯的偏高（和近年的高等教育急速擴充有關），因此教育程度變項和世代變項是高相關，²⁷ 是故年輕世代的勝算比值在整體模型中，因某種程度的共線性，而導致其數值是呈現增加的情況。由於表 3 中列出世代別有其意義，爲了讓表 3 和表 4 能夠互相參照，表 4 模型保留世代此變項。

表 4 也列出各個自變項單獨做邏輯迴歸分析後的勝算比值。我們可以看到教育程度對表 4 模型的影響作用最大，緊接著是調查年別的影響力，再來是世代和居住地有著相當的影響力，族群的影響效果最小。

比較表 3 和表 4，我們很容易看到一些有趣的現象。族群和教育程度是影響祭拜祖先行爲的兩個最重要的變項，亦即外省人較少有祭祖的行爲，而且教育程度的提升有減弱祭拜祖先行爲的效果。至於祭祖的態度方面，教育程度和調查年別則爲兩個最重要的影響變項，也就是隨著教育程度的提升，「相信人死後有子孫祭拜才好」的程度會減弱，而且 2004 年的整體社會環境也是在減低這種相信的效果。再來，居住地和世代的影響力雖不是最關鍵的，但台北、高雄兩都會區確實對祭祖的行爲和態度有著負面的影響；40 至 65 歲的中壯年世代是祭拜祖先的主力，而較年輕的世代對祭祖的態度是傾向不相信。

本文也以同樣的自變項，以 1999 年和 2004 年調查的合併資料，針對「相信無人祭拜的孤魂會四處飄蕩」和「相信因果輪迴」的態度變項做二元邏輯迴歸分析（並未在此呈現）。「相信無人祭拜的孤魂會四處飄蕩」爲依變項的模型中，客家和外省兩族群的勝算是略少於

²⁷ 若把教育程度變項由低至高，編碼成 1 至 6，世代變項由年長至年輕，編碼成 1 至 7，此兩變項的相關係數是 0.540。

表 4 1990 年至 2004 年之間「相信人死後有子孫祭拜才好」
和人口變項之間的二元邏輯迴歸分析的勝算比值

變項別	調查年	族群	世代	居住地	教育程度	所有變項
調查年別						
2004 年	.311*** (.085)					.289*** (.098)
族群別 (對照組： 閩南)						
客家		1.100 (.129)				1.201 (.159)
外省		.520*** (.112)				.742* (.129)
世代 (對照組： 1910-1929 世代)						
1930-1939			1.323 (.226)			1.006 (.250)
1940-1949			.995 (.209)			.993 (.238)
1950-1959			.938 (.194)			1.177 (.228)
1960-1969			.794 (.195)			1.407 (.234)
1970-1979			.462*** (.209)			1.654* (.252)
1980-1985			.468*** (.225)			1.931* (.271)
居住地 (對照組： 東部和中南部地 區)						
台北都會區				.524*** (.098)		.617*** (.109)
桃竹苗地區				.713* (.149)		.657* (.185)
高雄都會區				.464*** (.134)		.703* (.144)
五大省轄市				.613*** (.136)		.743* (.145)

(續)

表 4 (續)

變項別	調查年	族群	世代	居住地	教育程度	所有變項
教育程度 (對照組：無和自修)						
小學					.752 (.229)	.576* (.244)
國 (初) 中					.470*** (.232)	.347*** (.258)
高中 (職)					.335*** (.218)	.242*** (.252)
專科程度					.209*** (.227)	.169*** (.264)
大學以上					.146*** (.226)	.124*** (.264)
Constant	4.281***	3.628***	3.922***	3.724***	4.341***	4.550***
N	4,012	3,971	4,012	3,963	4,003	3,913
-2Log Likelihood	3794.474	3919.761	3938.252	3900.630	3781.327	3485.819
Model	205.737***	34.390***	61.960***	58.340***	212.107***	420.329***
Chi-Square test						
Cox & Snell R^2	.050	.009	.015	.015	.052	.102
Nagelkerke R^2	.079	.014	.024	.023	.082	.161

註：括弧內的數字為標準差。

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

閩南族群的勝算；教育程度愈高者愈不相信。然而，所有自變項對整個模型的解釋力 Cox & Snell R^2 值只有 0.045，主要是受到教育程度變項的影響。至於「相信因果輪迴」的模型裡，年輕世代是傾向相信；看起來，也是學歷高者愈不相信，但除了大學以上的組別和「無和自修」組別相比，達 0.01 顯著水準外，其餘組別的作用不明顯。並且，所有自變項合起來對「相信因果輪迴」的影響效果都很低，Cox & Snell R^2 值只有 0.022。顯示教育程度的影響力是微乎其微。

同樣地，本文也以 1999 年的調查資料，分別對「為祖先墳墓看過風水」、「為祖先靈骨位置看過風水」、「相信命運可透過重修祖墳

改變」、「贊成若不祭拜祖先，祖先會生氣」、「相信靈魂會投胎轉世」這幾個變項做二元邏輯迴歸分析（並未在此呈現）。外省人「為祖先墳墓看過風水」的勝算遠低於閩南。「為祖先靈骨位置看過風水」也是外省的勝算低於閩南，都會地區（五大省轄市、高雄都會區、台北都會地區）的勝算是少於東部和中南部地區。再來是「相信命運可透過重修祖墳改變」和「贊成若不祭拜祖先祖先會生氣」這兩個傳統態度變項，皆是教育程度愈高愈不相信或愈不贊同。「相信靈魂會投胎轉世」變項，則是台北都會地區的勝算略高於東部和中南部地區的勝算，而教育程度則是大學以上類別的勝算最低。

簡單來說，教育程度對於「有祭拜祖先」的行為，以及和祭拜有關的態度（「贊成人死後有子孫祭拜才好」、「相信無人祭拜的孤魂會四處飄蕩」、「相信若不祭拜祖先，祖先會生氣」）有減弱的作用，但對「相信因果輪迴」的態度卻沒有什麼影響。

另外，本文把「有祭拜祖先」的行為和相關態度變項，依男女在不同的婚姻狀況下（已婚與配偶同住、離婚、配偶去世、從未結婚）的平均數列出做比較，請參見附錄3。為了區隔年輕和年長的未婚者，分析的樣本限定在38歲以上，並且為了提升表格中離婚者和從未結婚者的數目，以便有效的分析，附錄3是把1999年和2004年的資料合併計算。

我們可以看到婚姻狀況對男女的行為和態度之影響確實不同。男性未婚者雖「有祭拜祖先」的行為，但在相關的態度變項上皆是傾向很不相信。而男性喪偶者，則是有較高的祭祖行為，並且在態度變項上皆有較高的認同比例。

相對地，未婚女性在「有祭拜祖先」的行為接近全體平均數，但在和家庭有關的態度（「相信人死後有子孫拜才好」和「相信無人祭拜的孤魂會四處飄蕩」），認同的程度明顯偏低，但卻又較相信因果輪迴。而女性喪偶者在「有祭拜祖先」行為的比例上最高，同時也傾

向「相信人死後有子孫祭拜才好」，但在「相信無人祭拜的孤魂會四處飄蕩」和「相信因果輪迴」的態度只是接近平均值。比較值得注意的是離婚女性，在所有各類婚姻狀況中，她們祭拜祖先行為的比例最低，或許在離開夫家後，也無法回娘家祭祖。此外，離婚女性在「相信人死後有子孫祭拜才好」的態度偏低，但「相信無人祭拜的孤魂會四處飄蕩」的比例卻是最高。或許在離婚後沒有小孩或是沒和小孩同住，因此不期待有「子孫祭拜」，但可能內心存在很大的焦慮，擔心自己死後成為四處飄蕩的孤魂，或許這又使得她們向佛教因果輪迴的想法靠攏。

總之，從上述分析可以得到以下的整體印象：雖然目前有高達百分之八、九十的民衆仍有祭拜祖先的行為，但相信人死後有子孫祭拜才好的態度在最近一、二十年來是快速地下滑。祭祖是傳統的風俗習慣，民衆基於情感或道德上的理由仍會遵循，但態度上已產生改變，這個轉變是以相信因果輪迴的說法比較佔上風。

五、結語

漢人的祖先信仰行為，主要包括一般人家內廳堂的牌位祭拜和同族成員在祠堂祖廟的集體祭拜，以及子孫為祖先墳墓看風水和清明掃墓。隨著社會的變遷，首先遭到衝擊的是集體祭祖行為，此行為在1960年代、1970年代已衰微。1990年的「變遷調查」資料指出，只有2.2%的受訪者參與祭祀公業，5.7%的受訪者參與宗親會。至於清明掃墓的部份，雖然文獻回顧一節已指出掃墓的人口已不像以往那樣多，但「變遷調查」資料並沒有這方面的問項，可幫助我們做更進一步的確認。雖則如此，從相關的問項「為祖先墳墓看風水」可看出一些端倪。1999年的「變遷調查」資料中，有64%的受訪者或其家人曾為祖先墳墓看風水，以及約55%的受訪者或其家人曾為祖先擺放靈骨位置

看風水，然而只有 19%的受訪者認為祖先墳墓風水有幫助，16%的受訪者認為靈骨位置風水是有幫助。換言之，台灣民眾已不是那麼重視祖先墳墓或靈骨位置的風水了。

至於一般人家庭內的祖先牌位崇拜，在 1994 年和 1999 年的「變遷調查」資料中，有 61%的受訪者住家中有供奉祖先牌位。而高教育程度者和居住於都市地區者，傾向住家中無祖先牌位。表面上看起來仍有高達百分之八十、九十的受訪者有祭拜祖先的行為，但祭拜祖先已不是擔心祖先會保佑或懲罰子孫，而是一種「追遠」、「不忘本」、「遵從習俗」的道德和情感行為。從 1990 年至 2004 年之間，「相信人死後有子孫祭拜才好」的比例呈現明顯的下降趨勢。另一方面，「相信因果輪迴的說法」似乎逐漸佔上風，在 2004 年的「變遷調查」資料，「相信因果輪迴的說法」的認同程度，遠高於「相信人死後有子孫祭拜才好」和「相信無人祭拜的孤魂會四處飄蕩」此兩問項。然而，民眾的想法也不是截然清楚、合乎邏輯，「相信因果輪迴的說法」和「相信無人祭拜的孤魂會四處飄蕩」、「相信人死後有子孫祭拜才好」，某種程度還是混在一起。這說明在快速的社會變遷下一些傳統的想法並未馬上消失。

以上是本研究的一些初步發現。若以一個較大的宏觀視野來看，祖先信仰的轉變情形，是先從同族成員集體祭祖的行為開始衰微，然後是不再那麼重視祖先墳墓風水，接著是個人家庭內祖先崇拜減弱，而且祭拜的理由可能偏向道德和情感因素，或是受到強調祖先已輪迴轉生的說法而減弱。那麼，台灣民眾如何在祭拜祖先和已輪迴轉生之間，提出符合時代新意的適當解釋？這需要實際的訪談資料來澄清，而這也正是筆者的下一個研究計畫，期待在深入的訪談研究後，能做出更周全的解釋和分析。

附錄 1 祖先牌位擺放處所的次數分配

	1994 年			1999 年		
	閩南	客家	外省	閩南	客家	外省
住家中有祖先牌位	853 (66.8)	116 (42.2)	134 (55.4)	938 (65.5)	90 (49.7)	99 (45.6)
家中無祖牌但置於：						
祖父母家	13 (1.0)	7 (2.5)	2 (0.8)	33 (2.3)	9 (5.0)	4 (1.8)
父母家	213 (16.7)	46 (16.7)	36 (14.9)	206 (14.4)	23 (12.7)	39 (18.0)
伯叔家	23 (1.8)	19 (6.9)	3 (1.2)	42 (2.9)	14 (7.7)	7 (3.2)
兄弟家	50 (3.9)	24 (8.7)	11 (4.5)	57 (4.0)	3 (1.7)	7 (3.2)
祖厝或祠堂	68 (5.3)	58 (21.1)	11 (4.5)	99 (6.9)	32 (17.7)	14 (6.5)
其他	16 (1.3)	4 (1.5)	10 (4.1)	56 (3.9)	10 (5.5)	47 (21.7)
沒有祖先牌位	40 (3.1)	1 (0.4)	35 (14.5)	--	--	--
總計	1,276 (100)	275 (100)	242 (100)	1,431 (100)	181 (100)	217 (100)

註：括弧內的數字為百分比。

附錄2 祖先信仰行為和相關態度變項的相關分析 (1999年調查資料)

	有祭拜 祖先	看墳墓 風水	看靈骨 位置風 水	相信人 死後有 子孫祭 拜才好	相信無 人祭拜 的孤魂 會四處 飄蕩	贊成若 不祭拜 祖先， 祖先會 生氣	相信命 運可透 過重修 祖墳而 改變	相信靈 魂會投 胎轉世	相信因 果輪迴 的說法
有祭拜 祖先	1 n=1,854								
看墳墓 風水	.165 (.000) n=1,809	1 n=1,811							
看靈骨 位置風 水	.146 (.000) n=1,810	.467 (.000) n=1,799	1 n=1,812						
相信人 死後有 子孫祭 拜才好	.169 (.000) n=1,755	.085 (.000) n=1,715	.098 (.000) n=1,719	1 n=1,756					
相信無 人祭拜 的孤魂 會四處 飄蕩	.075 (.003) n=1,527	.100 (.000) n=1,495	.088 (.001) n=1,496	.249 (.000) n=1,479	1 n=1,528				
贊成若 不祭拜 祖先， 祖先會 生氣	.108 (.000) n=1,606	.105 (.000) n=1,573	.098 (.000) n=1,576	.387 (.000) n=1,568	.338 (.000) n=1,397	1 n=1,607			
相信命 運可透 過重修 祖墳而 改變	.093 (.000) n=1,591	.174 (.000) n=1,557	.179 (.000) n=1,559	.237 (.000) n=1,524	.318 (.000) n=1,370	.328 (.000) n=1,435	1 n=1,592		
相信靈 魂會投 胎轉世	.069 (.008) n=1,489	.109 (.000) n=1,460	.064 (.015) n=1,460	.221 (.000) n=1,433	.640 (.000) n=1,375	.316 (.000) n=1,356	.278 (.000) n=1,348	1 n=1,491	
相信因 果輪迴 的說法	.061 (.013) n=1,660	.092 (.000) n=1,622	.080 (.001) n=1,623	.238 (.000) n=1,591	.453 (.000) n=1,443	.311 (.000) n=1,482	.285 (.000) n=1,472	.537 (.000) n=1,415	1 n=1,662

註：細格內的第一數字為 Pearson 相關係數；括弧內的數字為雙尾檢定的顯著水準。

附錄 3 祭拜祖先的行為和相關態度變項：年齡 38 歲以上男女在不同婚姻狀況下的平均數（1999 年和 2004 年調查資料合併）

行為或態度別	性別		
	婚姻別	男	女
有祭拜祖先	全體	.87 (.341) <i>n</i> =1,097	.87 (.341) <i>n</i> =1,081
	已婚與配偶同住	.87 (.340) <i>n</i> =968	.86 (.342) <i>n</i> =871
	離婚	.87 (.346) <i>n</i> =30	.59 (.500) <i>n</i> =34
	配偶去世	.93 (.252) <i>n</i> =45	.94 (.237) <i>n</i> =152
	從未結婚	.80 (.407) <i>n</i> =54	.83 (.381) <i>n</i> =24
	<i>F</i> 檢定	1.341	10.928***
相信人死後有子孫祭拜才好	全體	.76 (.429) <i>n</i> =1,070	.77 (.422) <i>n</i> =1,050
	已婚與配偶同住	.75 (.431) <i>n</i> =946	.76 (.427) <i>n</i> =845
	離婚	.76 (.435) <i>n</i> =29	.68 (.475) <i>n</i> =34
	配偶去世	.95 (.213) <i>n</i> =43	.87 (.342) <i>n</i> =149
	從未結婚	.67 (.474) <i>n</i> =52	.55 (.510) <i>n</i> =22
	<i>F</i> 檢定	3.724*	5.385***
相信無人祭拜的孤魂會四處飄蕩	全體	.56 (.497) <i>n</i> =968	.68 (.468) <i>n</i> =889
	已婚與配偶同住	.55 (.498) <i>n</i> =860	.67 (.471) <i>n</i> =710
	離婚	.67 (.480) <i>n</i> =27	.84 (.369) <i>n</i> =32
	配偶去世	.81 (.397) <i>n</i> =32	.69 (.463) <i>n</i> =127
	從未結婚	.45 (.503) <i>n</i> =49	.60 (.503) <i>n</i> =20
	<i>F</i> 檢定	4.108**	1.680
相信因果輪迴的說法	全體	.72 (.449) <i>n</i> =1,007	.82 (.388) <i>n</i> =963
	已婚與配偶同住	.71 (.452) <i>n</i> =885	.81 (.391) <i>n</i> =774
	離婚	.77 (.430) <i>n</i> =30	.94 (.242) <i>n</i> =33
	配偶去世	.85 (.362) <i>n</i> =40	.80 (.401) <i>n</i> =135
	從未結婚	.69 (.466) <i>n</i> =52	.90 (.301) <i>n</i> =21
	<i>F</i> 檢定	1.342	1.599

註：細格內的第一數字為平均數；括弧內的數字為標準差。

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

參考文獻

- 丸井圭治郎(1919)臺灣宗教調查報告書第一卷。台北：臺灣總督府編修。
- 王甫昌(2005)由「中國省籍」到「台灣族群」：戶口普查籍別類屬轉變之分析。台灣社會學 9: 59-117。
- 王崧興(1967)龜山島——漢人漁村社會之研究。台北：中央研究院民族學研究所。
- (1991)中國人的「家」(Jia)制度與現代化。見喬建主編，中國家庭及其變遷，頁 9-14。香港：香港中文大學社會科學院暨香港亞太研究所。
- 王人英(1973)宗族發展與社會變遷。中央研究院民族學研究所集刊 35: 87-109。
- 片岡巖(1921)臺灣風俗誌。台灣：日日新報社。
- 伊能嘉矩(1965)臺灣文化志。東京：刀江書院。
- 江燦騰(1997)台灣當代佛教。台北：南天。
- 李亦園(1982)傳統民間信仰與現代生活。民俗曲藝 19: 15-28。
- (1984)近代中國家庭的變遷：一個人類學的探討。中央研究院民族學研究所集刊 54: 7-23。
- (1986)中國家族及其儀式：若干觀念的探討。中央研究院民族學研究所集刊 59: 47-62。
- (1991)台灣漢人家族的傳統與現代適應。見喬建主編，中國家庭及其變遷，頁 53-66。香港：香港中文大學社會科學院暨香港亞太研究所。
- (1996)文化與修養。台北：幼獅文化。
- 吳瀛濤(1969)台灣民俗。台北：古亭書屋。

- 林本炫(1998)當代台灣民衆宗教信仰變遷的分析。台北：台灣大學社會學研究所博士論文。
- 林瑋嬪(2000)漢人「親屬」概念重探：以一個台灣西南農村爲例。中央研究院民族學研究所集刊 90: 1-38。
- 作者不詳(1896)鹿港風俗一斑。見陳其南主編(1987)，台灣的傳統中國社會，頁 183-261。台北：允晨文化。
- 吳瀛濤(1970)台灣民俗。台北：古亭書屋。
- 洪永泰、李俊仁、孫瑞霞(1994)歷次社會變遷與社會意向調查的籍貫與教育程度分析。見伊慶春主編，台灣社會的民衆意向：社會科學的分析，頁 333-361。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 莊英章(1973)台灣單系繼嗣群之檢討。思與言 11(1): 28-33。
- (1994)家族與婚姻——台灣北部兩個閩客村落之研究。台北：中央研究院民族學研究所。
- 淨空(1997)了生脫死全集（又名「中陰身救度法」）。台北：了凡四訓文教基金會倡錄。
- 陳中民(1967)晉江厝的祖先崇拜與氏族組織。中央研究院民族學研究所集刊 23: 167-194。
- 陳杏枝(2003)台北市加納地區的宮廟神壇。臺灣社會學刊 31：93-152。
- (2008)外省人宗教信仰變遷初探——1984年至2004年台灣地區社會變遷基本調查資料分析。東吳社會學報 23: 107-138。
- 陳其南(1990)家族與社會——台灣與中國社會研究的基礎理念。台北：聯經。
- 陳祥水(1973)「公媽牌」的祭祀。中央研究院民族學研究所集刊 36: 141-164。
- (1978)中國社會結構與祖先崇拜。中華文化復興月刊 11(6): 32-39。

- 陳期裕(1943)娶神主。民俗台灣 3(5): 32-33。
- 陳榮捷著，廖世德譯(1987)現代中國的宗教趨勢。台北：文殊。
- 梶原通好(1941)台灣農民生活考。台北：緒芳武藏。
- 黃有志(1988)我國傳統喪葬禮俗與當前台灣喪葬問題研究：以北部區域喪葬問題為例之探討。台北：政治大學三民主義研究所博士論文。
- 黃克先(2005)原鄉、居地與天家：外省第一代的流亡經濟與改宗歷程。台北：台灣大學社會學研究所碩士論文。
- 黃樹仁(2002)臺灣都市化程度析疑。臺灣社會學刊 27: 163-205。
- 張珣(1996)光復後臺灣人類學漢人宗教研究之回顧。中央研究院民族學研究所集刊 81: 163-215。
- 鈴木清一郎(1934)臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事。台北：臺灣日日新報社。
- 增田福太郎(1933)死靈の住むべき土地家屋の賣渡契約。昭和 8 年 (1933 年) 4 月號臺灣時報別刷。
- (1934)臺灣に於ける最近の大衆爺神前裁判事件。臺北帝國大學理農學部農業經濟學教室研究資料第 18 號。
- 蔡懋棠(1967)記清明節鹿港民俗。台灣風物 17(3): 41-42。
- 謝繼昌(1984)仰之村的家族組織。台北：中央研究院民族學研究所。
- 臨時台灣舊慣調查會(1910)台灣私法：第一部調查第三回報告書第二卷。出版地不詳：臨時台灣舊慣調查會。
- Ahern, Emily M. (1973) *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Cohen, Myron (1969) Agnatic Kinship in South Taiwan. *Ethnology* 8(2): 167-182.
- Gallin, Bernard (1966) *Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change*. Berkeley: University of California Press.
- Grichting, Wolfgang (1971) *The Value System in Taiwan*. Taipei: private

print.

Harrell, Stevan (1979) The Concept of Soul in Chinese Folk Religion.

Journal of Studies 38(3): 519-528.

Mackay, George Leslie (1895) *From Far Formosa: The Island, Its People and Missions*. New York: Fleming H. Revell Company.

Thornton, Arland, and Hui-Sheng Lin (1994) *Social Change and the Family in Taiwan*. Chicago: University of Chicago Press.

第 5 章

地理流動與宗教信仰變遷

林本炫

國立聯合大學經濟與社會研究所

誌謝：感謝兩位匿名審查者提供的修改建議。

摘要

本文探討個人的地理流動經驗對宗教信仰的影響，採用台灣社會變遷基本調查 1994 年、1999 年和 2004 年資料，運用類似社會階層化研究中，有關職業流動表的研究方法，探討整體宗教流動情形，以及地理流動對宗教流動的影響。本文首先計算出民眾的宗教流動情形，其中 1994 年的宗教流動率是 18.2%，1999 年上升到 25.7%，2004 年則又下降到 15.0%。從流動率來看，相當比例的台灣民眾曾經經歷宗教流動，並且宗教流動呈現趨緩的趨勢，初步可以推論台灣的宗教版圖呈現逐漸穩定的局面。整體來說，信仰改變的移動方向，是沒有宗教信仰者或者屬於「普化宗教」的民間信仰者，往制度化宗教的佛教移動。在地理流動和宗教流動的關係方面，本文根據文獻探討以及台灣社會的宗教情況，提出「機會結構論」和「社區離脫論」兩個假設，用來說明地理流動對宗教流動產生的影響，結果「社區離脫論」較獲得資料的支持。這意味著單純的遷移經驗就會對宗教流動產生影響。

關鍵詞：宗教流動、地理流動、宗教變遷、台灣社會變遷基本調查、都市化

Geographical Mobility and Religious Change in Taiwan

Pen-Hsuan Lin

Institute of Economic and Social Studies, National United University

This paper explores the influence of geographical mobility on religious mobility in Taiwan. The dataset of the Taiwan Social Change Survey of 1994, 1999, and 2004 were combined for the analysis. The religions were classified into eight categories: no religion, folklore belief, Buddhism, Taoist, I-kuan-Tao, Protestant, Catholics, and others. Religious mobility is defined as a transfer from one category to another category. The total rate of religious mobility in Taiwan is 20.0%. The separate rates of 1994, 1999, and 2004 were 18.2%, 25.7%, and 15.0%, respectively. A significant proportion of the population experienced religious mobility. The direction of religious mobility is movement from no religion or folklore belief to Buddhism. Two hypotheses were proposed. The first was the "hypothesis of opportunity structure," which suggests that urban experiences facilitate individual religious mobility. The second was the "hypothesis of community dissociation," which argues that simply leaving a native residential community will lead to religious mobility. The "hypothesis of community dissociation" was supported by the data. In addition, the influence of geographical mobility on religious mobility depended on the categories of individuals' previous religious belief.

Keywords: religious mobility, geographical mobility, religious change, Taiwan Social Change Survey, urbanization

一、前言

談到宗教信仰變遷，最常使用的概念是「改信」(conversion, 或譯為改宗、改教、皈依等)。改信也是過去二十年間宗教社會學的重要研究主題，然而有關改信的定義和所包含的範圍，存在著許多的爭議。這個概念本身所帶有的基督教文化意涵，指的主要是從原本不信仰基督宗教，轉換到信仰基督宗教，然而改信是個人生命中的大事，除了這一點之外，同一個宗教傳統內不同教派之間的移動，或者一生多次的信仰改變等，這個概念並不能有效含括(林本炫 1998)，因此有人主張用「宗教流動」(religious mobility)一詞來表達。以西方來說，狹義的改信是指個人從不相信基督宗教轉變為相信基督宗教；廣義的改信可以包括個人在不同宗教傳統之間的變動，也可以是指個人在基督宗教不同教派(denominations)之間的移動。在東方社會，同樣也有這個問題。

如果採取較為一般的改信定義，意指從某一個宗教傳統改變到另外一個宗教傳統，那麼宗教流動的研究，也就主要是探討個人在不同宗教傳統之間的流動情形，例如從基督教流動到天主教、猶太教流動到基督教等。本文所指稱的宗教流動，基本上也是採取這樣的定義，主要是指個人在台灣社會當中幾個主要宗教信仰類別，如民間信仰、道教、佛教、基督教、天主教，以及「沒有宗教信仰」、「其他」類。¹也就是說，本文以「宗教流動」一詞來指稱大的宗教傳統類別之間的移動，觀察台灣民衆近二十年的宗教信仰變遷，並且探討宗教信仰變

¹ 「其他」類指包含上述幾類之外的其他信仰狀態，例如回教(伊斯蘭教)在台灣社會中的信仰人口太少，並不獨立成一類，而放入其他類中。

遷如何受到民衆的地理流動經驗的影響。²

不論是稱爲「改信」還是「宗教流動」，國外有關宗教流動的研究並不算少，影響宗教流動的因素繁多，但針對地理流動經驗影響宗教流動的研究則相對較少，尤其台灣在 1970 年代至 1990 年代曾經經歷快速的都市化變遷，國內在這方面的研究卻極少，本文以台灣社會變遷基本調查（以下簡稱「變遷調查」）資料探討此一課題，首先揭開兩者之關係。本文探討個人地理流動經驗對宗教流動機率的影響，提出「社區離脫論」和「機會結構論」兩個假設，前者主張個人離開原生社區，社區對個人之約束力因而減弱，從而使得個人脫離和社區有密切關係的宗教信仰；而「機會結構論」則認爲，地理流動經驗之所以影響個人之宗教流動，乃是因都市中有較多宗教團體從事宣教、弘法活動，增加了個人改變宗教信仰的機會。資料分析結果，「社區離脫論」獲得支持，說明地理流動經驗對宗教流動的影響機制，乃是透過社區約束力的鬆脫而產生。

² 在華人社會中，「民間信仰」、「佛教」、「道教」和「無宗教信仰」這幾個宗教信仰類別，在主觀認知上常常會造成混淆，譬如有些其實是屬於民間信仰的民眾，會自稱自己是「佛教徒」，參見張茂桂、林本炫(1993)。而「民間信仰」原本是學術上的名詞，並非一般民眾所使用之信仰認同，雖然近年來慢慢有民眾受到影響而以此自稱自己的信仰。而在客觀上，目前學術界還沒有建立一套客觀指標，可以明確區分這幾種信仰類別。所以，信仰認同的改變，有可能是受訪者在不同時間點上的主觀認知的改變。儘管如此，這當中可能有一部分是受訪者主觀認知改變所造成的改變，但地理流動經驗造成的宗教流動是真實的宗教信仰改變，否則我們難以解釋：「何以地理流動經驗會造成個人主觀信仰認同的改變」。

二、文獻探討

有關宗教流動的研究，根據作者目前為止對專書與論文所做的文獻搜尋，可以說並不是很多。比較直接以宗教流動為研究題目的，主要有 Suchman、Duke 等人，而直接運用類似社會階層化研究的職業流動表，進行個人宗教流動的研究，主要有 Whitt 與 Babchuk、Sherkat 等人。綜觀這些文獻，有關宗教流動的研究主要涉及到三個議題。第一個議題是有關「改信」或者說信仰改變的概念定義問題，因為這個問題牽涉到何謂「宗教流動」的界定。第二個議題是流動率的計算，以及影響宗教流動率的相關因素，而第三個議題則是流動的範圍和界線。

Suchman (1992)認為過去有關改信的研究，多半是對個人參與新興宗教的研究，以質性研究的方法探討個人加入到邊緣性宗教團體的影響因素和歷程，並且將這樣的研究發現推論到一般宗教信徒身上，而 Suchman 認為宗教信仰的改變未必是個人改變其根本實在(root reality)的過程，一般人在基督教不同教派之間，或者在不同信仰傳統之間移動，其實是很常見的。他強調「日常改信」(everyday conversion)的重要性，因此以宗教流動來指稱這樣的現象，並且蒐集大量的量化研究資料，探討一般人的宗教流動現象及其影響因素。

Suchman 採用類似職業流動研究的方法，計算美國的宗教流動。職業流動研究中，一般以目前的職業和第一個職業兩者之間是否有差異，作為職業流動的定義，而 Suchman 的宗教流動研究則是以目前宗教信仰和幼年時宗教信仰，兩者之間的差異作為宗教流動的操作定義。Suchman 以目前宗教信仰和幼年時宗教信仰進行交叉分析計算宗教流動情形，並以「機率單元分析」(probit analysis)方法，發現年齡、教育程度以及跨宗教通婚，對於宗教流動都有正向的影響，其中跨宗教通

婚的影響力更是高出許多。

Suchman (1992: 18)指出，如同社會階層化領域裡的職業流動研究一樣，宗教流動的研究同樣存在著一個主要的問題，那就是宗教流動只能研究個人的目前宗教信仰和先前的宗教信仰，但是其中究竟經歷了怎樣的歷程，以及只經歷一次宗教流動者和經歷若干次宗教流動者之間的差異，宗教流動研究並未能表現出來。同樣地，一個人從某一個宗教信仰流動到另一個宗教信仰類別，然後又回到原來的宗教信仰，在這樣的研究資料上呈現出來的是沒有宗教流動，但這和真正沒有宗教流動卻是完全不一樣的宗教信仰歷程。因而此類的宗教流動研究有一定的限制存在。

但如同 Suchman (1992)所說，蒐集和信仰改變有關的各種量化資料，可以了解各種因素對個人信仰改變的影響力，譬如年齡、教育程度、原來的信仰、婚姻（跨宗教通婚）等。當然，如同 Suchman 指出的，宗教的重要性並非單僅能從數量的改變來觀察。但是量化資料的宗教流動研究，至少有三個主題是重要而且可以研究的。第一個議題是，一個社會在宗教信仰上的「開放」程度。當然，一個社會中的宗教流動越高，並不能據此判斷這是一個比較可被接受的社會，但至少可以由此了解此一社會中一般民衆的信仰狀態，究竟是有很多人在一生中會改變宗教信仰，還是都持守同一種信仰未曾改變。

Duke 等人(1993)的研究，則蒐集不同社會的宗教流動資料，³以及其他相關的結構條件資料，譬如宗教自由／政策開放程度、不同社會階層的剝奪程度、宗教市場的競爭程度等等，透過跨國比較可以了解這些結構性條件對宗教流動的影響情形，也可以透過長時間比較，了解一個社會在宗教流動方面的變動，以及這些變動受到哪些因素的影

3 三位作者在各項研究中使用「改信率」(rate of conversion)這個名詞，和宗教流動率是一樣的意思。

響。

第二個議題是流動率的計算。Whitt 與 Babchuk (1992)採用統計學家 Stephan 與 Deming 二人提出的方法，將流動表當中的先前宗教信仰的邊際總合(marginal total)列入修正計算依據，計算出各個信仰類別的流動率(mobility ratio)，因為教派的人數規模本身，就會影響到使他人向該宗教流動的機會大小。他們採用此一方法的理由，乃是所謂的「機會結構」(opportunity structure)概念，認為人數越多、規模越大的宗教團體或教派，可以和外界產生越多的人際網絡，以及由此創造出來的互動機會，而這些人際網絡造成的互動機會，對於使他人改信該教的效果，則是隨機地對那些潛在上有可能改信、或者尚未具有宗教信仰者產生作用。

關於流動表的計算以及宗教類別或是教派規模在統計上的修正，Sherkat (1990: 241)則認為，雖然宗教流動並非僅只是個人選擇的結果，也受到結構因素的限制，但是並非單純地由教派人數規模決定了這種機會結構。族群的社會距離、地理流動等等，都會影響教派規模在宗教流動上的作用力。更何況，一個規模大、具有壟斷地位的宗教類別或是教派，反而會因為組織的惰性，或是教義及其所提供的服務不能滿足社會變遷，而遭受到新興起的小宗派(sect)的挑戰。教派規模大小所隱含的對外社會網絡，雖然對於個人改信該宗教有重要影響，但是並非如同建立在「社會吸力」(social gravity)想法上的，教派規模就決定了社會網絡的作用大小。社會網絡的內涵和作用，受到諸如個人投入程度強弱等等的決定，遠比單純的教派規模要複雜得多(Sherkat 1993: 209-213)。

Hayes (1996)總結目前宗教流動研究文獻，認為主要有三個因素影響宗教流動：宗教信仰的類別、宗教社會化、社會—人口背景（如性別、年齡、教育程度以及其他社會經濟屬性等等）。在 Hayes 自己的研究中，並沒有採用複雜的統計修正技術，而以受訪者孩提時代信仰和

目前信仰的改變為宗教流動的定義，以此觀察英國社會不同屬性人群（如男性和女性）的宗教流動率，以及採用多變項邏輯迴歸分析(multivariate logistic regression analysis)方法，分析上述各種自變項對宗教流動的影響力。

第三個議題和宗教界限的界定有關。Suchman (1992)認為可以在基督教諸教派之間劃分出一般民衆流動的界限，從而找出其彼此間群集所在。這種方法也許可以用於區分台灣社會中的佛教、道教、民間信仰，不過因為佛教、道教和民間信仰並非像基督教一般有明確的教派劃分，而是表現在各種宗教行為和信仰觀念上，實際上可能難度更高。也就是說，如果只是蒐集幾個大的宗教傳統類別資料，無法達到這一研究目標。要做到這一目標，必須要有個別受訪者的宗教信仰較細分類的資料，或者將各種宗教行為的資料，以群集分析的方式進行分析，瞭解哪些宗教行為是屬於同一個群集，而可能出現在同一群受訪者身上。

如上所述，影響宗教流動的因素極多，本文重點集中在地理流動對宗教流動的影響，以及不同類別信仰受到地理流動影響的程度。根據林本炫(1997)以「變遷調查」1994年資料進行分析的初步研究，以受訪者在目前居住之鄉鎮市的居住年數作為是否具有移民經驗的指標，發現曾經經歷地理流動的城鄉移民，和非移民者比較起來，有較高比例的宗教流動。此外，宗教流動的流出者主要是沒有宗教信仰者和民間信仰者，認為這一趨勢和台灣的都市化以及民間信仰的本質有關。

楊慶堃(Yang 1961: 294-300)將華人社會的宗教分為「普化宗教」(diffused religion, 或譯為擴散性宗教)和「制度化宗教」(institutional religion), 據此, 沒有獨立教義和神職人員的台灣民間信仰屬於普化宗教, 乃是深深地嵌入到世俗的社會制度當中, 譬如政治制度、家庭制度及社區制度。普化宗教的存續和這些制度的興衰有密切關係, 因此可以推論, 以社區制度來說, 當農村社區因為都市化而造成人口流失

時，將不利於民間信仰的維繫。而那些離開農村社區的民衆，也可能因為和原本信仰所植根的土地脫離，而暫時成為沒有宗教信仰者。這種狀態可能一直持續，也可能在新的移居地融入當地的民間信仰，但也可能在某一個時機下成為另一個制度性宗教的信仰者。民間信仰乃是連結在土地和社區上，在理論意涵上就是假設較容易受到地理流動的影響。同時，民間信仰也具有強制性、義務性的性質，因此受到社區的社會控制的影響，如前述 Suchman (1992)所指出，當地理流動發生，意味著社區的社會控制力減弱，增強了宗教流動的可能性。

關於地理流動和宗教流動的關係，Welch 與 Baltzell (1984)曾以美國三個州的調查資料，採用路徑分析模型，探討地理流動和社會整合度對教會參與(church attendance)的影響。他們的分析結果顯示，地理流動破壞了個人的人際聯繫網絡以及對社區的依附，因而間接地阻礙了個人的教會參與。這個結果支持了一般所認為的「整合破壞假設」(integration-disruption hypothesis)，但地理流動也對教會參與有一定程度的直接影響。

Suchman (1992: 20)也指出，根據社會控制理論，在那些社會整合度較低的人群身上，無子、未婚以及都市人，會有較高的宗教流動率，譬如經歷地理流動或是社會流動（職業地位或是階級地位的改變）。除了個人因素之外，整體社會的社會控制網絡鬆散，也有助於宗教流動的發生。而不同的宗教信仰對其成員的社會化強度不同，一旦出現地理流動時，和原有宗教信仰「失聯」的程度也會有不同。Rebhun (1995)對美國猶太人的研究也指出，地理流動的經驗影響到對猶太教信仰的強度，但是他也指出，地理流動並非單純地從某地移動到某地，而是牽涉到兩地的距離、相關宗教團體的組織強弱、相關宗教團體在移居地所提供的服務與基礎設施（譬如教堂等）、在新住地居住的時間長短，以及移民的形態等等。由此可見，地理流動的內容極為複雜，可以是單純的居住地的變動，也可以代表著對社區依附的解除，乃至

於相關社會活動的改變，以及對不同宗教信仰所提供之資源、傳教機會的可及性(accessibility)等等的改變。

在國內的研究方面，瞿海源最先指出了地理流動和宗教流動的關係。他在探討台灣新興宗教發展原因時，指出：

社會流動促成了部分民眾脫離了舊的宗教的範疇，使得新興宗教獲得為數眾多的潛在皈依者。民間信仰往往是附著在有範圍的土地上的，寺廟的祭祀圈不僅具有地域性，更有明顯的權利義務關係。當大量的人口由鄉村移往都市時，這種地域範疇的特性就被減弱。然而，人們，尤其是鄉村移往都市的居民，在宗教傾向上卻不一定有大幅度的改變。因此在可接受的範圍內，許多新興宗教團體及神壇就擁有了群眾基礎。

(瞿海源 1989: 240)

在這段文字中，瞿海源雖然一開頭用社會流動的字眼，其實說的主要是地理流動，雖然社會流動一般是指職業流動或是社會階層身分的改變。地理流動造成祭祀圈權利義務關係的約束力減弱，⁴使得個人有可能成爲新興宗教的成員。不過，脫離祭祀圈的個人未必會成爲新興宗教的信徒，可能維持著「沒有宗教信仰」的狀態，也可能成爲既有制度化宗教的信徒（例如佛教或基督教）。在這裡，因爲地理流動而脫離祭祀圈的約束可以看成是「消極條件」，而和新興宗教或既有制度化宗教有實質的接觸，則可稱爲「積極條件」，在兩者的作用以及其他條件的促成下使得個人經歷信仰改變。

陳杏枝(2005)則以「諾那華藏精舍」92名皈依信衆的深度訪談資料指出，本省信衆的信仰變遷主要受到都市化的影響：一是遷移使個

4 關於祭祀圈的概念與定義，參看林美蓉(1987)。

人和原居地的信仰脫節；二是都會生活方式對傳統民間信仰形態所形成的衝擊，較有利於制度性宗教的發展。遷徙使得本省信眾的信仰呈現「淡化」民間信仰和「淡化」佛教，在台北都會中很容易加入制度性宗教。在此，陳杏枝指出了兩股促成信仰改變的力量，一是離開原居地本身，另外一個則是都會生活的特性，不利於民間信仰而較有利於制度性宗教。

根據以上的討論，作者試著對台灣的地理流動和宗教流動的關係，提出兩個不同的假設。第一個假設可稱為「社區離脫論」，在以上的文獻中，Suchman (1992)的研究接近這個主張。主要是認為那些經歷地理流動的人，因為面臨較低的社會整合度，會有較高的宗教流動率。如果以楊慶堃(Yang 1961)的普化宗教／制度化宗教的模型來說，則是經歷地理流動的人，會有較高的宗教流動率，因為地理流動而離開自己原生社區的人，其實就是離開了嵌入在世俗社會制度中的普化宗教的影響範圍及其社會義務。

第二個假設則是「機會結構論」，受到 Whitt 與 Babchuk (1992)「機會結構」概念的啟發，不同的區域代表不同的機會結構，這個機會結構可能和該區域宗教團體的分布狀態有關，與此相關的，是宗教團體本身的競爭激烈程度。在當地有大教團或規模較大的宗教團體存在、當地的各項資源眾多，以及宗教團體競爭越是激烈的區域，被假定個人接觸宗教團體或宗教活動的機會越多，因此個人宗教流動的機會越大，Sherkat (1990)和 Rebhun (1995)的研究都較屬此一觀點。由於我們並不容易具體指出哪些地區有較多宗教、哪些地區的宗教競爭較為激烈，因而都市化層級高的地區，在此被假定它們在前述大教團或是宗教團體的存在、各項資源的多寡方面都有優勢，並且各宗教團體彼此之間的競爭也會相對趨於激烈，因此不同都市化層級的區域，也就表示在宗教上的不同機會結構。按照此一假設，則個人的地理流動必須是在不同都市化層級的區域之間發生，也就是從都市化層級低的

鄉鎮市往都市化層級高的大都市，才比較有機會出現宗教流動。

以下，本文除了指出宗教流動的整體趨勢，以及地理流動經驗是否影響宗教流動之外，也將檢驗上述的「社區離脫論」及「機會結構論」，何者更適合說明地理流動對宗教流動的作用。

三、台灣宗教流動的整體趨勢

「變遷調查」由行政院國家科學委員會支助、中央研究院社會學研究所執行，一共有三個年度是專門以宗教為主題進行調查，分別是1994年的二期五次、1999年的三期五次和2004年的四期五次。在這三次的調查中，都有一個題目詢問受訪者目前的宗教信仰，另外一個題目詢問受訪者以前的宗教信仰，這兩組問卷題目和選項，請參看附錄。⁵ 先從「目前的宗教信仰」來看，可以看出民衆宗教信仰類別的變遷情形。如表1所示，「民間信仰」的比例在三次調查中呈現穩定的趨勢，而「沒有宗教信仰」者在2004年大幅增加，而自稱佛教信仰者呈現下降的趨勢，和一般的觀察相反。

根據每一次調查中的這兩組題目，我們可以用流動表的觀念，計算出這三個年度的宗教流動率，並由此觀察三個年度的宗教流動趨勢。從表2a可以看出，1994年全體的宗教流動率是18.2%，1999年上升到25.7%，2004年下降到15.0%。也就是以這三個年度的調查資料來看，分別有18.2%、25.7%和15.0%的民衆，曾經改變過宗教信仰。

單純從流動率的數字來看，從1994到2004的這十年間，民衆的宗教流動率呈現先升後降的趨勢。不過，因為問卷中的題目詢問的是目前的信仰和以前的信仰，而以兩者之間的不同代表宗教流動，因此

⁵ 不過在2004年問卷的第17a題註明沒有宗教信仰者跳答至第23題，等於是第15b題回答沒有宗教信仰的受訪者，就沒有詢問到以前的信仰。

表 1 三次調查各類宗教信仰變遷情形

信仰類別\調查年	1994 年	1999 年	2004 年
沒有信仰	242 (13.1)	262 (14.1)	390 (21.5)
民間信仰	577 (31.1)	643 (34.7)	576 (31.7)
佛教	717 (38.7)	506 (27.3)	450 (24.8)
道教	169 (9.1)	245 (13.2)	287 (15.8)
一貫道	49 (2.6)	39 (2.1)	37 (2.0)
基督教	79 (4.3)	92 (5.0)	61 (3.4)
天主教	20 (1.1)	47 (2.5)	10 (.6)
其他	1 (0.1)	19 (1.0)	5 (.3)
總計	1,854 (100.0)	1,853 (100.0)	1,816 (100.0)

註：表中數字為人數，括號內為百分比。

調查的是受訪者是否「曾經有」宗教信仰的改變，而非調查的「當年度」是否有宗教流動。而如果三個年度的調查樣本皆具有代表性的話，「曾經」改變宗教信仰的民衆比例應該只會增加不會減少，至多只是增加的「幅度」減緩而已。因此 2004 年調查的宗教流動率比 1994 年和 1999 年兩個年度要低，在邏輯上有一些問題存在，其中當然有一些機率是各年度的抽樣誤差所造成。另外，2004 年的宗教流動率大幅降低，也有可能是回答「沒有宗教信仰」者大幅增加的影響，以下對此進一步推敲。

對此，需要特別說明的是，為了配合對新興宗教成員的研究，1999 年「變遷調查」問卷中有關宗教信仰認同的題目，做了若干修正，其中詢問受訪者目前信仰狀態的第 16a 題「那麼你是信哪一種宗教信仰？」和 1994 年詢問目前信仰狀態的題目不同，是否因此造成有信仰改變者比例的增加不得而知。不過如果從兩次調查資料當中「沒有宗教信仰」和「民間信仰」這兩類比例的差異不大，應該可以推定 1999 年問卷題目的變更並沒有造成這兩類回答比例的大幅降低，從而造成

有信仰改變者比例的增加。因為在 1994 年調查資料的分析中，這兩個信仰類別是流出的主要類別，而佛教是流入的主要接收者。在表 1 中，1999 年和 1994 年資料的「佛教」類別有高達 11.4 個百分比的差距，就有可能是兩次問卷題目的變更所造成。不過，因為差距的方向是 1999 年的比例較 1994 年的比例低，並非 1999 年問卷題目的重新設計造成回答佛教的比例大幅提高，而根據 1994 年資料分析，佛教又是流入的主要接收者（林本炫 1997），所以 1999 年有改變信仰者的比例大幅增加，應該主要不是來自問卷題目的變更。

另外，因為 2004 年的問卷設計上，將目前「沒有宗教信仰」者排除，未詢問受訪者過去的宗教信仰，而 1994 和 1999 兩個年度是所有的受訪者都要回答以前的宗教信仰。為了控制這項差異，所以表 2b 把 1994 和 1999 兩個年度中回答「目前沒有宗教信仰」者也加以排除，重新計算宗教流動率。重新計算後，1994 年的宗教流動率是 19.4%，而 1999 年是 27.6%，依然是呈現先升後降的趨勢。

表 2a 三次調查的宗教流動率

類別\調查年	1994 年	1999 年	2004 年
無宗教流動	1,509 (81.8)	1,375 (74.3)	1,211 (85.0)
有宗教流動	335 (18.2)	476 (25.7)	214 (15.0)
總計	1,844 (100.0)	1,851 (100.0)	1,425 (100.0)

註：表中數字為人數，括號內為百分比

表 2b 三次調查的宗教流動率（扣除目前沒有宗教信仰者之後）

類別\調查年	1994 年	1999 年	2004 年
無宗教流動	1,294 (80.6)	1,150 (72.4)	1,211 (85.0)
有宗教流動	311 (19.4)	439 (27.6)	214 (15.0)
總計	1,605 (100.0)	1,589 (100.0)	1,425 (100.0)

註：表中數字為人數，括號內為百分比。

表3 三次調查資料合併後的台灣民衆宗教流動情形

	以前的信仰								總計
	沒有宗教信仰	民間信仰	佛教	道教	一貫道	天主教	基督教	其他	
目前的信仰									
沒有宗教信仰	440	8	17	6	3	6	16	5	501
	(87.8)	(1.6)	(3.4)	(1.2)	(.6)	(1.2)	(3.2)	(1.0)	(100.0)
	(48.4)	(.4)	(1.3)	(.8)	(5.3)	(6.7)	(8.8)	(17.9)	(9.8)
民間信仰	121	1,601	19	25	7	4	8	7	1,792
	(6.8)	(89.3)	(1.1)	(1.4)	(.4)	(.2)	(.4)	(.4)	(100.0)
	(13.3)	(88.5)	(1.5)	(3.4)	(12.3)	(4.4)	(4.4)	(25.0)	(35.0)
佛教	204	115	1,221	63	13	16	32	6	1,670
	(12.2)	(6.9)	(73.1)	(3.8)	(0.8)	(1.0)	(1.9)	(0.4)	(100.0)
	(22.4)	(6.4)	(93.6)	(8.5)	(22.8)	(17.8)	(17.6)	(21.4)	(32.6)
道教	42	19	2	628	1	4	3	1	700
	(6.0)	(2.7)	(.3)	(89.7)	(.1)	(.6)	(.4)	(.1)	(100.0)
	(4.6)	(1.1)	(.2)	(85.0)	(1.8)	(4.4)	(1.6)	(3.6)	(13.7)
一貫道	26	34	24	7	28	1	4	1	125
	(20.8)	(27.2)	(19.2)	(5.6)	(22.4)	(.8)	(3.2)	(.8)	(100.0)
	(2.9)	(1.9)	(1.8)	(0.9)	(49.1)	(1.1)	(2.2)	(3.6)	(2.4)
天主教	10	4	5	0	0	55	2	0	76
	(13.2)	(5.3)	(6.6)	(.0)	(.0)	(72.4)	(2.6)	(.0)	(100.0)
	(1.1)	(.2)	(.4)	(.0)	(.0)	(61.1)	(1.1)	(.0)	(1.5)
基督教	58	25	16	8	4	4	115	1	231
	(25.1)	(10.8)	(6.9)	(3.5)	(1.7)	(1.7)	(49.8)	(0.4)	(100.0)
	(6.4)	(1.4)	(1.2)	(1.1)	(7.0)	(4.4)	(63.2)	(3.6)	(4.5)
其他	9	3	1	2	1	0	2	7	25
	(36.0)	(12.0)	(4.0)	(8.0)	(4.0)	(.0)	(8.0)	(28.0)	(100.0)
	(1.0)	(.2)	(.1)	(.3)	(1.8)	(.0)	(1.1)	(25.0)	(0.5)
總計	910	1,809	1,305	739	57	90	182	28	5,120
	(17.8)	(35.3)	(25.5)	(14.4)	(1.1)	(1.8)	(3.6)	(0.5)	(100.0)
	(100.0)	(100.0)	(100.0)	(100.0)	(100.0)	(100.0)	(100.0)	(100.0)	(100.0)

註：每格裡的第一個百分比數字為橫列百分比，也就是流入目前信仰之以前來源。第二個百分比數字為直欄百分比，也就是以前信仰的目前流向。

因為三個年度的資料都有受訪者目前的宗教信仰和以前的宗教信仰，所以我們將這三個年度的全部資料合併起來觀察，並以流動表的形式做成表 3。從表 3 可以看出，截至 2004 年為止的三次調查資料中，全部 5,120 位受訪者當中，曾經改變宗教信仰者有 1,025 人（也就是表 3 對角線以外各格人數的總和），總共占 20.0%。

從流出的方向來看，信仰經歷改變的 1,025 位受訪者中，原本的宗教信仰以「沒有宗教信仰」者居最高比例，有 470 人，占 45.9%，我們可以說，有將近一半的信仰改變者，乃是來自於原本的沒有宗教信仰者，「沒有宗教信仰」者是信仰流出的最大宗。原本為民間信仰者有 208 人(20.3%)，其次為道教 111 人(10.8%)，佛教 84 人(8.2%)。受訪者以前的信仰是以民間信仰占最大比例（占 35.3%），但沒有宗教信仰者卻在所有信仰有改變者當中，不成比例地占有了偏高的比例。

變動的方向部分，信仰改變者主要是改信佛教，在曾經歷信仰改變的 1,025 位受訪者當中占 43.8%，其次是民間信仰占 18.6%，再次為基督教 11.3%，一貫道 9.5%，變成「沒有宗教信仰」者則占 6.0%，和道教的 7.0% 接近，如圖 2 所示。曾經改變宗教信仰者，有將近一半是改信佛教，可以說，佛教是信仰改變的主要接收者。

以上是從每個信仰類別的流動者來看，如果反過來觀看「不流動

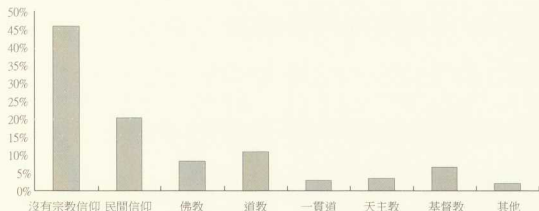


圖 1 經歷信仰變遷者以前之宗教信仰

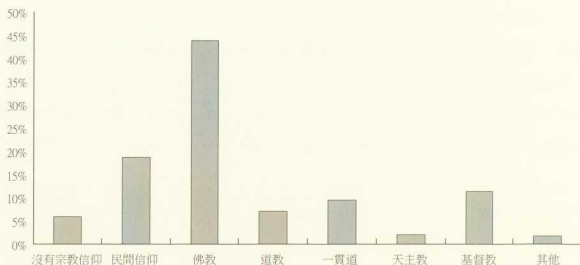


圖 2 經歷信仰變遷者改變信仰之方向

者」，可以更清楚的看出這種關係。從作者自己所建立的信仰「忠誠度」指標來看，表 3 的對角線格子裡的人數是每個信仰類別不流動的人數，這個人數除以以前信仰該類別的總人數，也就是表 3 下方的各類別以前信仰總計，即是該類別的「忠誠度」，也就是每個格子裡的第二個百分比數字，製成表 4。從表 4 資料來看，以前的信仰是「沒有宗教信仰」者，是「忠誠度」最低的，改變的可能性很大。

表 4 各宗教信仰類別的忠誠度

	沒有宗教信仰	民間信仰	佛教	道教	一貫道	天主教	基督教	其他	總計
以前的信仰	910	1,809	1,305	739	57	90	182	28	5,120
目前仍為該信仰	440	1,601	1,221	628	28	55	115	7	4,095
忠誠度	48.352%	88.502%	93.563%	84.980%	49.123%	61.111%	63.187%	25.000%	79.980%

註：表中數字為人數。

四、地理流動的定義與態勢

有關地理流動概念的界定，作者在這裡使用的是居住地的改變。根據前面所述，作者假定居住地的改變將會影響到個人的人際網路、生活空間，以及參與宗教活動的機會，從而影響宗教信仰的改變。有關居住地的問卷題目一共有四個，分別詢問受訪者目前居住地、出生地、十五歲時居住最久的地方，以及爲了進一步瞭解受訪者改變宗教信仰當時的居住地，詢問受訪者（信仰目前宗教當時）「那個時候您住在哪裡」。不過因爲 1994 年沒有詢問受訪者「信仰目前宗教時之居住地」，三次調查共同的題目只有詢問受訪者「出生地」和「目前居住地」，因此以下的分析將以受訪者的這兩個居住地作爲是否具有地理流動經驗的依據。

在這三次調查中，受訪者在「出生地」和「目前居住地」兩個題目的回答，主要是依照郵遞區號加以編碼（以下簡稱原始編碼），可以轉換成不同的居住地都市化層級（以下簡稱都市化編碼），⁶另外，也把這兩項資料所屬的縣市另外進行編碼（以下簡稱縣市編碼）。因此這種地理流動可以從原始編碼來觀察，代表一個人出生地和目前居住地的單純改變，也可以從都市化層級，觀察受訪者出生地和目前居住地的都市化層級是否有所改變。一個人的居住地原始編碼如果有所改變，但是改變前後的都市化層級並沒有改變，這時候他實際上可能沒有經歷不同的都市化經驗。

6 歷次「變遷調查」的都市化編碼，乃是依據羅啟宏「台灣省鄉鎮發展類型之研究」進行分層編碼，將台灣全省各鄉鎮市依其發展特性歸類成新興鄉鎮、山地鄉鎮、工商市鎮、綜合性市鎮、坡地鄉鎮、偏遠鄉鎮與服務鄉鎮等七類，再加上台北市、高雄市和省轄市，合計十個等級（章英華 2000: 7, 415）。

表 5 台灣民衆的地理流動情形

類別\調查年	1994 年	1999 年	2004 年
原始編碼流動			
無流動	667 (35.8)	741 (38.5)	841 (44.7)
有流動	1,195 (64.2)	1,184 (61.5)	1,040 (55.3)
總計	1,862 (100.0)	1,925 (100.0)	1,881 (100.0)
都市化層級流動			
無流動	786 (47.6)	864 (52.4)	951 (56.4)
有流動	865 (52.4)	786 (47.6)	736 (43.6)
總計	1,651 (100.0)	1,650 (100.0)	1,687 (100.0)
縣市別流動			
無流動	993 (53.4)	1,049 (54.5)	1,123 (59.7)
有流動	865 (46.6)	876 (45.5)	758 (40.3)
總計	1,858 (100.0)	1,925 (100.0)	1,881 (100.0)

註：表中數字爲人數，括號內爲百分比。

從表 5 觀察，就原始編碼所代表的單純居住地變動而言，大約有將近六成的受訪者目前的居住地和其出生地不同，也就是有過地理流動的經驗。而就三次調查資料來看，1994 年有地理流動經驗的受訪者是 64.2%，1999 年降到 61.5%，而 2004 年再降到 55.3%。就居住地都市化層級來看，則有將近五成的受訪者在目前居住地和出生地之間，有著居住地都市化層級的改變。而都市化層級的地理流動同樣呈現出下降的趨勢，三個年度分別是 52.4%、47.6%和 43.6%。縣市別流動則是觀察受訪者的出生地和目前居住地是否屬於同一個縣市，如果是不同縣市則是有「縣市別流動」，三個年度同樣是逐漸下降的趨勢，分別是 46.6%、45.5%和 40.3%。

從這三種編碼方式來看地理流動，都呈現出逐漸下降的趨勢，顯示台灣民衆的地理流動經驗正在減緩，這正符合一般文獻中所說，台灣的都市化主要發生在 1970 年代至 1990 年代之間。其中，居住地都

市化層級流動的比例，和單純居住地流動的比例，相差不到十個百分點，顯示絕大部分的地理流動都涉及到都市化層級的流動。同樣地，縣市別流動的比例，也比都市化層級流動的比例，低不到十個百分點，而 1999 和 2004 兩個年度，兩者甚至只相差不到三個百分點，由此說明了都市化層級的地理流動，幾乎都是跨縣市的地理流動所造成。將以上兩個現象合併起來說就是，本文所說的地理流動，大部分都有都市化流動的成分，而其中的都市化層級流動幾乎都是跨縣市的流動。

如前所述，本文假定地理流動會影響一個人的人際網絡、生活空間和參與宗教活動的機會，從而可能影響到個人宗教信仰的改變。不過就地理流動的路徑來說，一個人在一生當中可能經歷多次地理流動，單純出生地和目前居住地兩者之間的比較，並不能完全看出個人的地理流動情形。個人在一生當中的重大事件，譬如個人十五歲時、高等教育就學、初次投入勞動市場、結婚成家等，均可能是產生地理流動的重要人生階段，如果說地理流動對個人的宗教信仰有所影響，很可能這些不同人生階段的地理流動都會產生影響。但是由於問卷長度的限制，1999 年「變遷調查」只能容納前述「出生地」、「信仰目前宗教當時的居住地」、「目前居住地」三個題目，而 1994 年和 2004 年則只有「出生地」和「目前居住地」兩個題目，無法做更細緻的分析。這種情形就好像社會階層化裡的地位取得研究一樣，通常只能拿受訪者的第一個職業和目前職業，進行職業流動的比較，很難完整蒐集受訪者所有從事過的職業，是一樣的情形。

宗教信仰的部分也是一樣，受限於問卷調查的形式，本文只能蒐集到受訪者目前的宗教信仰和以前的宗教信仰。至於以前的宗教信仰是否只可能有一個？或者說，個人宗教信仰的改變是否一定只有一次？很可能個人在一生當中曾經有過多個宗教信仰，又可能經歷過多次的地理流動，不但兩者本身就很複雜，探討宗教流動和地理流動的關係因此變得更為複雜。但除非我們在問卷上詢問受訪者的「宗教生涯」

(religious career)，並且在每次改變宗教信仰時，即詢問一次居住地。這樣的作法就問卷的篇幅來說事實上不可能，即便是社會學裡有關社會階層化的研究也沒有辦法做到這樣，通常只是詢問受訪者的初職和目前工作。如果要做到這樣的要求，就可能需要一份專門探討此一問題的調查問卷。

五、三種地理流動和宗教流動的關係

如前面所述，地理流動方面按照流動的性質，可以分為原始編碼的地理流動、都市化層級的地理流動以及縣市別的地理流動，以下分別用這三種性質的地理流動，探討和宗教流動的關係。以居住地原始編碼的改變作為地理流動的指標，則不論是 1994 年、1999 年和 2004 年，兩者的交叉分析（以 χ^2 檢定）顯示，地理流動都和個人的宗教流動有相關，都達到.001 的顯著水準，如果把三次的資料合併來看，這樣的關係依然存在，如表 6、表 7、表 8 所顯示。不過地理流動對宗教流動的影響力，在三次資料中似乎有所不同。在 1994 年資料中，有原始編碼的地理流動者，有 22.5% 有宗教流動，而沒有地理流動經驗者，只有 10.4% 有宗教流動，兩者相差一倍多。而在 1999 年和 2004 年，有地理流動經驗者當中有宗教流動者分別占 28.9% 和 18.6%，而沒有地理流動經驗者當中有宗教流動者則分別占 20.8% 和 10.6%。大約只相差八個百分點。但是本文前面提到過，1999 年的整體宗教流動率是比較高的，然而到了這一年，地理流動對宗教流動的影響力卻反而變小了。地理流動對宗教流動的效果減弱，很可能是因為台灣晚近的都市化型態差異所造成。

台灣的都市發展，以 1970 年代為分界，1970 年代之前，中心都市的人口成長率高過於鄰近市鎮，在此之後，鄰近市鎮的人口成長率高於中心都市。中型城市的成長則是在 1970 年代之後。整體而言，台

表 6 原始編碼地理流動與宗教流動

調查年 類別	1994年			1999年			2004年			三次合併		
	宗教流動			宗教流動			宗教流動			宗教流動		
	無	有	總計	無	有	總計	無	有	總計	無	有	總計
原始編碼地理流動												
無	594 (89.6)	69 (10.4)	663 (100.0)	572 (79.2)	150 (20.8)	722 (100.0)	573 (89.4)	68 (10.6)	641 (100.0)	1,739 (85.8)	287 (14.2)	2,026 (100.0)
有	915 (77.5)	266 (22.5)	1,181 (100.0)	803 (71.1)	326 (28.9)	1,129 (100.0)	638 (81.4)	146 (18.6)	784 (100.0)	2,356 (76.1)	738 (23.9)	3,094 (100.0)
總計	1,509 (81.8)	335 (18.2)	1,844 (100.0)	1,375 (74.3)	476 (25.7)	1,851 (100.0)	1,211 (85.0)	214 (15.0)	1,425 (100.0)	4,095 (80.0)	1,025 (20.0)	5,120 (100.0)
p 值	p=.000			p=.000			p=.000			p=.000		

註：表中數字為人數，括號內為百分比。

表 7 都市化層級地理流動與宗教流動

調查年 類別	1994年			1999年			2004年			三次合併		
	宗教流動			宗教流動			宗教流動			宗教流動		
	無	有	總計	無	有	總計	無	有	總計	無	有	總計
都市化層級地理流動												
無	684 (87.7)	96 (12.3)	780 (100.0)	652 (77.5)	189 (22.5)	841 (100.0)	641 (87.4)	92 (12.6)	733 (100.0)	1,977 (84.0)	377 (16.0)	2,354 (100.0)
有	677 (79.0)	180 (21.0)	857 (100.0)	541 (72.6)	204 (27.4)	745 (100.0)	451 (81.6)	102 (18.4)	553 (100.0)	1,669 (77.4)	486 (22.6)	2,155 (100.0)
總計	1,361 (83.1)	276 (16.9)	1,637 (100.0)	1,193 (75.2)	393 (24.8)	1,586 (100.0)	1,092 (84.9)	194 (15.1)	1,286 (100.0)	3,646 (80.9)	863 (19.1)	4,509 (100.0)
p 值	p=.000			p=.024			p=.003			p=.000		

註：表中數字為人數，括號內為百分比。

灣都市的發展，早先為大小都市一併成長的情形，進而為大都市之發展，然後是都會區之中心都市成長趨於緩慢，而鄰近之中小型都市則快速成長（章英華 1986；引自孫清山 1997: 86）。1970 年代之後，中

表 8 縣市別地理流動與宗教流動

調查年 類別	1994 年			1999 年			2004 年			三次合併		
	宗教流動			宗教流動			宗教流動			宗教流動		
	無	有	總計	無	有	總計	無	有	總計	無	有	總計
縣市地 理流動												
無	841 (85.4)	144 (14.6)	985 (100.0)	793 (77.7)	228 (22.3)	1,021 (100.0)	763 (87.6)	108 (12.4)	871 (100.0)	2,397 (83.3)	480 (16.7)	2,877 (100.0)
有	666 (77.8)	190 (22.2)	856 (100.0)	582 (70.1)	248 (29.9)	830 (100.0)	448 (80.9)	106 (19.1)	554 (100.0)	1,696 (75.7)	544 (24.3)	2,240 (100.0)
總計	1,507 (81.9)	334 (18.1)	1,841 (100.0)	1,375 (74.3)	476 (25.7)	1,851 (100.0)	1,211 (85.0)	214 (15.0)	1,425 (100.0)	4,093 (80.0)	1,024 (20.0)	5,117 (100.0)
<i>p</i> 值	<i>p</i> =.000			<i>p</i> =.000			<i>p</i> =.001			<i>p</i> =.000		

註：表中數字為人數，括號內為百分比。

型都市之發展超過大型都市，而以鄰近台北市的台北縣最為明顯；1990 年代之後，板橋、三重和中和的人口僅次於台北、高雄、台中、台南，高於其他的省轄市，新莊、永和及新店也名列台灣人口最多的 20 個行政區之列（章英華、蔡勇美 1997: 528）。如此階段性的不同都市發展型態，可能型塑不同的地理流動經驗，從而對宗教流動有不同的影響。

以都市化層級地理流動觀察，同樣也都和宗教流動有相關，三個年度資料地理流動和宗教流動兩者的交叉分析都達到顯著水準。其呈現出來的模式也類似原始編碼的地理流動，也就是 1994 年時，有都市化層級地理流動者和沒有都市化層級地理流動者，兩者經歷宗教流動的比例差距比較大，到了 1999 年和 2004 年，兩者的差距逐漸縮小，也就是都市化層級地理流動對宗教流動的影響力變得小了一些。至於縣市別地理流動的情況也幾乎一樣，三次資料兩者的交叉分析都達到 .001 的顯著水準，而縣市別地理流動對宗教流動的影響同樣逐漸減小。

六、控制都市化層級之後的地理流動 對宗教流動效果

爲了確實了解地理流動對宗教流動的效果，究竟是透過地理流動當中所內涵的都市化層級變動，抑或是單純的居住地改變本身，即有著促進宗教流動的作用在內，我們將都市化編碼的地理流動加以控制，單獨觀察原始編碼地理流動的作用。原始編碼和都市化編碼可以有四種組合，其中「原始編碼沒有改變而都市化編碼有改變」（沒有遷移經驗卻有都市化層級的改變）在邏輯上不存在，而「原始編碼沒有改變且都市化編碼沒有改變」則是必然的情況，所以事實上只有兩種組合可以討論：(1)原始編碼改變且都市化編碼也改變；(2)原始編碼改變但都市化編碼沒有改變。在控制都市化編碼，也就是只挑出(2)原始編碼改變但都市化編碼沒有改變者進行分析，原始編碼的改變依然和宗教流動有相關，不論是 1994 年、1999 年或者 2004 年的資料皆如此，達到.001 或者.05 的顯著水準，並且其間的相關比未控制都市化編碼之前更爲突顯，而三次合併的資料也顯示相同結果，如下表 9 所顯示。

反過來，則是控制原始編碼，觀察都市化編碼的效果。挑選出有原始編碼流動的受訪者（也就是全體有地理流動經驗者），觀察都市化編碼流動和宗教流動之關係，結果發現，不論是 1994 年、1999 年還是 2004 年，兩者的關係全部都消失，未達顯著水準。三次資料合併觀察，兩者的關係同樣消失，未達顯著水準，如表 10 所顯示。這意味著，前面所說的都市化編碼流動和宗教流動之間的相關，乃是緣於原始編碼流動所造成。也就是說，都市化編碼流動必然隱含著原始編碼流動，而都市化編碼流動對宗教流動的影響，其實是透過原始編碼流動所造成，一旦控制了原始編碼流動，都市化編碼流動對宗教流動的

表 9 原始編碼地理流動和宗教流動的交叉分析
(控制都市化編碼沒改變者)

調查年	1994 年			1999 年			2004 年			三次合併		
	宗教流動			宗教流動			宗教流動			宗教流動		
類別	無	有	總計	無	有	總計	無	有	總計	無	有	總計
原始編碼												
無變動	575 (90.6)	60 (9.4)	635 (100.0)	536 (79.1)	142 (20.9)	678 (100.0)	550 (89.4)	65 (10.6)	615 (100.0)	1,661 (86.2)	267 (13.8)	1,928 (100.0)
有變動	109 (75.2)	36 (24.8)	145 (100.0)	116 (71.2)	47 (28.8)	163 (100.0)	91 (77.1)	27 (22.9)	118 (100.0)	316 (74.2)	110 (25.8)	426 (100.0)
總計	684 (87.7)	96 (12.3)	780 (100.0)	652 (77.5)	189 (22.5)	841 (100.0)	641 (87.4)	92 (12.6)	733 (100.0)	1,977 (84.0)	377 (16.0)	2,354 (100.0)
<i>p</i> 值	<i>p</i> =.000			<i>p</i> =.030			<i>p</i> =.000			<i>p</i> =.000		

註：表中數字為人數，括號內為百分比。

表 10 都市化編碼地理流動和宗教流動的交叉分析
(控制原始編碼改變者)

調查年	1994 年			1999 年			2004 年			三次合併		
	宗教流動			宗教流動			宗教流動			宗教流動		
類別	無	有	總計	無	有	總計	無	有	總計	無	有	總計
都市化層級編碼												
無變動	109 (75.2)	36 (24.8)	145 (100.0)	116 (71.2)	47 (28.8)	163 (100.0)	91 (77.1)	27 (22.9)	118 (100.0)	316 (74.2)	110 (25.8)	426 (100.0)
有變動	677 (79.0)	180 (21.0)	857 (100.0)	541 (72.6)	204 (27.4)	745 (100.0)	451 (81.6)	102 (18.4)	553 (100.0)	1,669 (77.4)	486 (22.6)	2,155 (100.0)
總計	786 (78.4)	216 (21.6)	1,002 (100.0)	657 (72.4)	251 (27.6)	908 (100.0)	542 (80.8)	129 (19.2)	671 (100.0)	1,985 (76.9)	596 (23.1)	2,581 (100.0)
<i>p</i> 值	<i>p</i> =.300			<i>p</i> =.707			<i>p</i> =.267			<i>p</i> =.143		

註：表中數字為人數，括號內為百分比。

影響也就消失了。

同樣地，本文也觀察控制縣市別流動之後，單純地理流動的影響。如前面所述，縣市別流動是指個人的遷移經驗跨越了同一個縣或者同一個市（直轄市或省轄市）。遷移距離的遠近，可能影響個人是否能夠回到原居住地參與宗教活動，因而影響到個人是否改變宗教信仰的可能性。控制縣市別後的統計分析，同樣是在檢驗：究竟是單純的遷移經驗就會使個人有較高的宗教流動機會，還是因為個人的遷移要夠遠，才會有宗教流動產生？

從表 11 可以看出，在三種流動類型當中（有縣市別流動但卻沒有原始編碼流動這一類型在邏輯上並不存在），不論是否有縣市別流動，只要有原始編碼地理流動的受訪者，產生宗教流動的機會就比沒有任何地理流動經驗者要高，顯示地理流動對宗教流動的影響，並不需要透過縣市別的流動而發生。

表 11 原始編碼地理流動和宗教流動的交叉分析（控制縣市別編碼）

	無宗教流動	有宗教流動	總計
無縣市別地理流動			
無原始編碼地理流動	1,765 (86.0)	287 (14.0)	2,052 (100.0)
有原始編碼地理流動	665 (77.5)	193 (22.5)	858 (100.0)
有縣市別地理流動			
有原始編碼地理流動	1,719 (76.0)	544 (24.0)	2,263 (100.0)
總計	4,149 (80.2)	1,024 (19.8)	5,173 (100.0)

註：表中數字為人數，括號內為百分比。

$p < .001$

七、不同信仰類別和地理流動之關係

在信仰類別方面，將三次的調查資料合併之後，有足夠的資料可以觀察各類別信仰受訪者受到地理流動的影響情形。以無宗教信仰者來說，三次資料合併之後，原先為「沒有宗教信仰」的受訪者有 910 位，不論是以原始編碼、都市化編碼還是以縣市別編碼，地理流動和宗教流動的關係都未達顯著水準。顯示原先為沒有宗教信仰者，是否將會改變其宗教信仰並不受地理流動經驗之影響。

反過來看，民間信仰這個信仰類別的受訪者，就會受到地理流動的影響，都達到.001 的顯著水準。而有三種地理流動經驗者可能改變宗教信仰的機會，都比沒有經歷三種地理流動者可能改變宗教信仰的機會，達到將近兩倍。佛教徒改變宗教信仰的可能性本來就很低，而都市化編碼的地理流動並不影響這類受訪者的宗教流動，只有原始編碼和縣市別編碼的地理流動對宗教流動的影響才達到顯著水準。原先信仰道教者，同樣受到三種編碼地理流動的影響，都達到顯著水準，而且效果更為明顯。一貫道的情況則很有趣，很像是沒有宗教信仰者的情況。因為一貫道的信仰忠誠度低很多，只有五成左右，也就是有半數左右原先信仰一貫道的受訪者，目前已經不再信仰一貫道。因此不論從原始編碼、都市化編碼還是縣市別編碼來看，地理流動和宗教流動都沒有關係。

基督教的情況又回到和其他各類別的情況一樣，以三種編碼來看，地理流動都影響宗教流動。而且值得注意的是，由於基督教的流動率也高達三成，因此地理流動對原先信仰基督教者的影響較大，有地理流動經驗者和沒有地理流動經驗者，改變宗教信仰的比例相差將近一倍。天主教的模式和基督教很類似，也是三種編碼的地理流動都達顯著水準，天主教整體的宗教流動率也在三成多，但是有地理流動經驗

表 12 各類信仰者三種編碼地理流動與宗教流動之關係

信仰類別 地理流動	沒有信仰的宗教流動			民間信仰的宗教流動			佛教的宗教流動			道教的宗教流動		
	無	有	總計	無	有	總計	無	有	總計	無	有	總計
原始編碼流動												
無	132 (49.4)	135 (50.6)	267 (100.0)	777 (92.3)	65 (7.7)	842 (100.0)	435 (96.2)	17 (3.8)	452 (100.0)	303 (91.0)	30 (9.0)	333 (100.0)
有	308 (47.9)	335 (52.1)	643 (100.0)	824 (85.2)	143 (14.8)	967 (100.0)	786 (92.1)	67 (7.9)	853 (100.0)	325 (80.0)	81 (20.0)	406 (100.0)
總計	440 (48.4)	470 (51.6)	910 (100.0)	1,601 (88.5)	208 (11.5)	1,809 (100.0)	1,221 (93.6)	84 (6.4)	1,305 (100.0)	628 (85.0)	111 (15.0)	739 (100.0)
<i>p</i> 值	<i>p</i> =.673			<i>p</i> =.000			<i>p</i> =.004			<i>p</i> =.000		
都市化編碼流動												
無	152 (45.8)	180 (54.2)	332 (100.0)	872 (91.5)	81 (8.5)	953 (100.0)	506 (94.9)	27 (5.1)	533 (100.0)	339 (89.2)	41 (10.8)	380 (100.0)
有	203 (49.4)	208 (50.6)	411 (100.0)	606 (85.0)	107 (15.0)	713 (100.0)	544 (93.2)	40 (6.8)	584 (100.0)	237 (81.2)	55 (18.8)	292 (100.0)
總計	355 (47.8)	388 (52.2)	743 (100.0)	1,478 (88.7)	188 (11.3)	1,666 (100.0)	1,050 (94.0)	67 (6.0)	1,117 (100.0)	576 (85.7)	96 (14.3)	672 (100.0)
<i>p</i> 值	<i>p</i> =.328			<i>p</i> =.000			<i>p</i> =.210			<i>p</i> =.003		
縣市別編碼流動												
無	202 (47.1)	227 (52.9)	429 (100.0)	1,036 (90.9)	104 (9.1)	1,140 (100.0)	633 (95.2)	32 (4.8)	665 (100.0)	400 (88.3)	53 (11.7)	453 (100.0)
有	238 (49.6)	242 (50.4)	480 (100.0)	564 (84.4)	104 (15.6)	668 (100.0)	587 (91.9)	52 (8.1)	639 (100.0)	228 (79.7)	58 (20.3)	286 (100.0)
總計	440 (48.4)	469 (51.6)	909 (100.0)	1,600 (88.5)	208 (11.5)	1,808 (100.0)	1,220 (93.6)	84 (6.4)	1,304 (100.0)	628 (85.0)	111 (15.0)	739 (100.0)
<i>p</i> 值	<i>p</i> =.452			<i>p</i> =.000			<i>p</i> =.014			<i>p</i> =.001		

(續)

表 12 (續)

信仰 類別 地理 流動	一貫道的宗教流動			基督教的宗教流動			天主教的宗教流動			其他信仰的宗教流動		
	無	有	總計	無	有	總計	無	有	總計	無	有	總計
原始編 碼流動												
無	11 (45.8)	13 (54.2)	24 (100.0)	49 (76.6)	15 (23.4)	64 (100.0)	30 (90.9)	3 (9.1)	33 (100.0)	2 (18.2)	9 (81.8)	11 (100.0)
有	17 (51.5)	16 (48.5)	33 (100.0)	66 (55.9)	52 (44.1)	118 (100.0)	25 (43.9)	32 (56.1)	57 (100.0)	5 (29.4)	12 (70.6)	17 (100.0)
總計	28 (49.1)	29 (50.9)	57 (100.0)	115 (63.2)	67 (36.8)	182 (100.0)	55 (61.1)	35 (38.9)	90 (100.0)	7 (25.0)	21 (75.0)	28 (100.0)
<i>p</i> 值	<i>p</i> =.672			<i>p</i> =.006			<i>p</i> =.000			<i>p</i> =.503		
都市化 編碼流 動												
無	13 (50.0)	13 (50.0)	26 (100.0)	61 (76.3)	19 (23.8)	80 (100.0)	32 (82.1)	7 (17.9)	39 (100.0)	2 (18.2)	9 (81.8)	11 (100.0)
有	12 (50.0)	12 (50.0)	24 (100.0)	44 (57.1)	33 (42.9)	77 (100.0)	19 (46.3)	22 (53.7)	41 (100.0)	4 (30.8)	9 (69.2)	13 (100.0)
總計	25 (50.0)	25 (50.0)	50 (100.0)	105 (66.9)	52 (33.1)	157 (100.0)	51 (63.8)	29 (36.3)	80 (100.0)	6 (25.0)	18 (75.0)	24 (100.0)
<i>p</i> 值	<i>p</i> =1.00			<i>p</i> =.011			<i>p</i> =.001			<i>p</i> =.478		
縣市別 編碼流 動												
無	15 (48.4)	16 (51.6)	31 (100.0)	69 (70.4)	29 (29.6)	98 (100.0)	37 (78.7)	10 (21.3)	47 (100.0)	5 (35.7)	9 (64.3)	14 (100.0)
有	13 (50.0)	13 (50.0)	26 (100.0)	46 (54.8)	38 (45.2)	84 (100.0)	18 (41.9)	25 (58.1)	43 (100.0)	2 (14.3)	12 (85.7)	14 (100.0)
總計	28 (49.1)	29 (50.9)	57 (100.0)	115 (63.2)	67 (36.8)	182 (100.0)	55 (61.1)	35 (38.9)	90 (100.0)	7 (25.0)	21 (75.0)	28 (100.0)
<i>p</i> 值	<i>p</i> =.903			<i>p</i> =.029			<i>p</i> =.000			<i>p</i> =.190		

註：表中數字為人數，括號內為百分比。

者和沒有地理流動經驗者，改變宗教信仰的比例相差更為驚人，以原始編碼來說，達到六倍之多。原先信仰其他信仰者，則完全不受三種地理流動的影響。因為這裡所說的其他信仰，除了伊斯蘭等制度性宗教外，也包括一些新興宗教，信仰這些新興宗教本來就是個人的選擇，和社區較沒有關連，因此不受地理流動之影響是可以理解的。

八、討論與結論

過去改信研究或皈依研究的重點，比較在於個人層面，以及個人皈依歷程和宗教團體組織層面的關係，而大規模宗教流動，尤其是量化資料的宗教流動研究，除了可以觀察個人屬性對皈依的影響，如教育程度和性別，也可以觀察社會結構因素，這是宗教流動研究的兩個重要軸線。對於台灣來說，除了政治層面從解嚴以來的宗教自由所形成的宗教競爭之外，人口的往都市移動，對於宗教信仰、宗教版圖的影響，一直是作者所關心之主題。西方的宗教流動研究雖然也提到地理流動的影響，但並非主要重點。對於 1970-1990 年代經歷快速都市化的台灣社會來說，作者認為這是一個相當值得關注的面向，應該也是台灣社會的特徵之一。

本文採用 1994 年、1999 年和 2004 年「變遷調查」資料，運用類似社會階層化研究中，有關職業流動的研究方法，定義個人的宗教流動，計算出民衆的宗教流動情形，再探討地理流動和宗教流動的關係，並根據文獻探討提出「社區離脫論」和「機會結構論」兩個假設，用來說明地理流動對宗教流動產生的影響，結果「社區離脫論」較獲得資料的支持。

本文將三次調查資料中，稍有不同的宗教分類加以調整，並將其中若干人數較少的類別加以合併之後，分成沒有宗教信仰、民間信仰、佛教、道教、一貫道、基督教、天主教及其他等八大類別。將宗教流

動界定為個人從原先信仰某一個宗教類別，而後改變到信仰另一個宗教類別。在這三次調查資料中，都有關於受訪者目前宗教信仰以及先前宗教信仰的題目。本文根據受訪者在這兩個題目上，所陳述的宗教信仰類別是否有所差異，作為計算宗教流動的依據。本文主要有以下研究發現。

(一) 三個年度合併後的整體宗教流動率是 20.0%，其中 1994 年全體受訪者的宗教流動率是 18.2%，1999 年上升到 25.7%，2004 年下降到 15.0%。也就是從三個年度的調查資料來看，分別有 18.2%、25.7%和 15.0%的民衆，曾經改變過宗教信仰。從這個流動率來看，可以看出宗教流動呈現趨緩的趨勢，初步可以推論台灣的宗教版圖逐漸呈現穩定的局面。

(二) 在流動的趨勢上，三次調查資料本身以及三次調查資料合併後，都呈現出相同的流動模式，沒有宗教信仰和民間信仰仍是信仰改變發生的主要類別，其中沒有宗教信仰者更是特別突出，具有相當的重要意義，而佛教是信仰改變的主要接收者。整體來說，信仰改變的移動方向，是沒有宗教信仰者，或者是屬於「普化宗教」的民間信仰者，往制度化宗教的佛教移動。這和國外的研究發現，認為人們越來越不上教堂，往「無形的宗教」(Luckmann 1967)的變遷方向，呈現完全相反的變遷方向。

(三) 資料顯示，大部分民衆都有地理流動經驗，而不論是就原始編碼或是都市化層級來觀察，都和宗教流動有相關。為了釐清單純居住地、都市化層級以及縣市別三者，對宗教流動的影響力，在進行都市化層級的控制之後，單純的地理流動仍對宗教流動有影響。而在控制原始編碼之後，都市化層級的效果即未達到顯著水準。這意味著，地理流動對宗教流動的影響，並非透過其中所隱含的都市化經驗，而是單純的遷移經驗就會對宗教流動產生影響。就理論的意義來說，這樣的 research 發現傾向於支持「社區離脫論」，也就是個人離開原生的社

區，這樣的地理流動經驗本身使個人脫離原本社區的約束，而提高了宗教流動的可能性。

作為普化宗教，民間信仰和社區有緊密的連結，個人參與社區宗教活動，是作為社區一分子的義務，也是社會習俗的一環。參與此種義務性質的宗教活動，可能使個人感受到自己是有某種宗教信仰，即使說不出這種宗教信仰的具體名稱，也可能使個人認為自己是「沒有宗教信仰」者。一旦個人有了地理流動經驗，亦即離開原有社區的約束，就可能不再參與原有的宗教活動，而有改變宗教信仰的可能。

(四)就原先的宗教信仰類別來說，受到地理流動的影響也有所不同，大體上可以分成三種類型。第一類是不受地理流動影響者，指的是「沒有宗教信仰」和「一貫道」，因為這兩種信仰的流失率本來就很高，而且這兩類信仰狀態者原本就較少受到社區的約束，因此地理流動對其宗教流動的影響效果並不明顯。第二類是受地理流動影響者，包括民間信仰、佛教、道教和其他類。第三類是基督教和天主教，其宗教流動率不但受到地理流動的影響，而且地理流動的影響力特別突出，是第二類信仰的好幾倍。基督教和天主教信仰也可以說是更高度依賴社區當地的教會加以維繫，個別信仰者某種程度也受到社區的約束，而地理流動經驗也可能改變了這種社區對個人的影響力，從而大大提高宗教流動的可能性。從這三種類型來看，不同的宗教類別由於其自身之特性，受到地理流動的影響各有不同。

本文受 Suchman (1992)的啟發，採用受訪者目前宗教信仰以及過去的宗教信仰，做成類似「職業流動表」的宗教流動表，計算台灣民衆的宗教流動率，並據此觀察地理流動對宗教流動之影響。不過 Suchman 的研究集中在計算流動率，以及宗教流動的模式本身，有關地理流動對宗教流動的影響，主要還是由 Sherkat 所進行。而 Suchman 提出了社會控制的觀點，說明地理流動等社會屬性對宗教流動的可能影響。在此之前，Welch 與 Baltzell (1984)的研究資料，則已經支持了

「整合破壞論」的觀點。宗教流動表的設計，使得有關外在因素對宗教流動的研究有其可能。本研究秉持此一方法，以「變遷調查」資料探討台灣民衆近二十年的宗教流動率，不但證實了地理流動對宗教流動有所影響，也在「社區離脫論」和「機會結構論」兩個假設中，驗證了「社區離脫論」較獲得資料支持。而這個研究結論，和 Welch 與 Baltzell 兩人的研究發現一致，也符合 Suchman 的社會控制觀點的預期。

附錄 三次台灣社會變遷基本調查的問卷題目和選項

1994 年二期五次

16. 您目前信甚麼教？

- (1) 佛教 (續答 16a.16c.) (2) 道教 (續答 16c.)
 (3) 民間信仰 (續答 16c.) (4) 一貫道 (續答 16c.)
 (5) 軒轅教 (續答 16c.) (6) 回教 (續答 16c.)
 (7) 天主教 (續答 16b.16c.)
 (8) 基督教：宗派 _____ (續答 16b.16c.)
 (9) 無宗教信仰 (跳答 17)
 (10) 其他 (請說明) _____ (續答 16c.)

17a. 請問您前一次是信什麼教？

- (1) 佛教 (續答 17a-1) (2) 道教 (跳答 18)
 (3) 民間信仰 (跳答 18) (4) 一貫道 (跳答 18)
 (5) 軒轅教 (跳答 18) (6) 天主教 (續答 17a-2)
 (7) 回教 (跳答 18)
 (8) 基督教：宗派 _____ (續答 17a-2)
 (9) 無宗教信仰 (跳答 18)
 (10) 其他 (請說明) _____ (跳答 18)

1999 年三期五次

16a. 那麼您是信哪一種宗教信仰？

- (01) I： 沒有宗教信仰
 (02) II： 民間信仰
 1. 自己認為的 2. 拜神的
 3. 沒有清楚認定 4. 其他 _____ (請說明)。

II a：請問您家裡是否參加神明會（例如二媽會）？

1. 有 2. 沒有。

(03) III： 佛教

III a：是什麼宗派？

1. 淨土宗 2. 禪宗 3. 密宗 4. 禪淨雙修
 5. 顯密兼修 6. 其他 _____ (請說明) 9. 不知道。

- (04)IV：道教
- (05)V：天主教
- (06)VI：基督教 VIa：基督教教派_____。
- (07)VII：1.慈惠堂 2.一貫道 3.亥子道 4.天帝教
5.天德教 6.軒轅教 7.理教 8.其他
- (08)VIII：1.日蓮正宗 2.創價佛學會 3.天理教
4.真光文明教團 5.其他_____。（日系宗教）
- (09)IX：1.回教 2.大同教 3.山塔基 4.統一教
5.其他_____。（其他外來宗教）
- (10)X：1.佛道雙修 2.三教合一
3.其他_____。（其他暫時未能歸類者或很難說者）

21. 在以前呢，您信什麼教？或是沒有宗教信仰？

- (01)沒有宗教信仰 (02)民間信仰 (03)佛教 (04)道教
(05)一貫道 (06)軒轅教 (07)天主教 (08)回教
(09)基督教：宗派 (10)其他_____（請說明）。

2004 年四期五次

15b. 請問您的宗教信仰是？請依受訪者答案勾選

I： (010) 沒有宗教信仰

II：民間信仰

(021) 自己認為的 (022) 拜神的

(023) 沒有清楚認定 (024) 其他_____（請說明）

III：佛教 請續問佛教的宗派

(030) 信佛、拜佛 (031) 淨土宗 (032) 禪宗 (033) 密宗

(034) 禪淨雙修 (035) 顯密兼修

(036) 其他（請說明）_____ (039) 不知道

IV： (040) 道教

V： (050) 天主教

VI： (060) 基督教，教派_____

VII： (071) 慈惠堂 (072) 一貫道 (073) 亥子道 (074) 天帝教

(075) 天德教 (076) 軒轅教 (077) 理教 (078) 其他

- VIII : (081)日蓮正宗 (082)創價佛學會 (083)天理教
 (084)真光文明教團
 (085)其他 (請說明) _____ (日系宗教)
- IX : (091)回教 (092)大同教 (093)山達基 (094)統一教
 (095)其他 (請說明) _____ (其他外來宗教)
- X : (101)佛道雙修 (102)三教合一 (103)其他 (請說明)
- XI : (110)其他 (請說明) _____
(其他暫時未能歸類者或很難說者)

18. 在以前呢，您信什麼教？或是沒有宗教信仰？

- (01)沒有宗教信仰 (02)民間信仰 (03)佛教 (04)道教
 (05)一貫道 (06)軒轅教 (07)天主教 (08)回教
 (09)基督教：宗派 _____ (10)和現在相同宗教信仰
 (11)其他 (請說明)

參考文獻

- 林本炫(1997)宗教熱潮或是信仰重組？——對台灣當代信仰變遷的另一種解讀。宗教、靈異、科學與社會學術研討會論文。台北：中央研究院社會學研究所。
- (1998)當代台灣民衆宗教信仰變遷的分析。台北：國立台灣大學社會學研究所博士論文。
- 林美容(1987)由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織。中央研究院民族學研究所集刊 62: 53-114。
- 孫清山(1997)戰後台灣都市之成長與體系。見蔡勇美、章英華編，台灣的都市社會，頁 63-106。台北：巨流。
- 陳杏枝(2005)都市化、省籍和代間信仰流動之研究。台灣社會學刊 35: 181-222。
- 張茂桂、林本炫(1993)宗教的社會意像：一個知識社會學的課題。中央研究院民族學研究所集刊 74: 95-123。
- 章英華(2000)台灣地區社會變遷基本調查計畫第三期第五次調查計畫執行報告。台北：中央研究院社會學研究所。
- 章英華、蔡勇美(1997)台灣的都市經驗。見蔡勇美、章英華主編，台灣的都市社會，頁 523-554。台北：巨流。
- 瞿海源(1989)台灣新興宗教現象。見宋文里、徐正光編，台灣新興社會運動，頁 229-243。台北：巨流。
- (1994)台灣地區社會變遷基本調查計畫第二期第五次調查計畫執行報告。台北：中央研究院民族學研究所。
- Duke, James T., Barry L. Johnson, and James B. Duke (1993) Rates of Religious Conversion: A Macrosociological Study. *Research in the Social Scientific Study of Religion* 5: 89-121.

- Hayes, Bernadette C. (1996) Gender Differences in Religious Mobility in Great Britain. *British Journal of Sociology* 47(4): 643-656.
- Luckmann, Thomas (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Rebhun, Uzi (1995) Geographical Mobility and Religio-ethnic Identification: Three Jewish Communities in the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion* 34(4): 485-498.
- Sherkat, Darren E. (1990) Some Theoretical and Methodological Objections to Stephan-Deming Adjustments to Religious Mobility Tables. *Social Science Research* 19: 239-249.
- (1993) Theory and Method in Religious Mobility Research. *Social Science Research* 22: 208-227.
- Suchman, Mark C. (1992) Analyzing the Determinants of Everyday Conversion. *Sociological Analysis* 53 (Supplement): 15-33.
- Welch, Michael R., and John Baltzell (1984) Geographic Mobility, Social Integration, and Church Attendance. *Journal for the Scientific Study of Religion* 23(1): 75-91.
- Whitt, Hugh P., and Nicholas Babchuk (1992) Some Theoretical and Methodological Reasons for Using Stephan-Deming Adjustments in Religious Mobility Tables. *Social Science Research* 21: 204-215.
- Yang, C. K. (楊慶堃) (1961) *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press.

第 6 章

宗教的持續與變遷

郭文般

國立台北大學社會學系

誌謝：本研究使用「台灣社會變遷基本調查」二期五次、三期五次和四期五次的資料，特此致謝。本文承蒙評論人丁仁傑教授和兩位匿名審查人提供許多寶貴的意見，一併致謝。

摘要

新世俗化理論在二十世紀九〇年代慢慢成形，與古典世俗化理論相較之下，具有更少的歷史必然性，並具有更多經驗性驗證的特質。本文以古典世俗化理論作為出發點，而以新世俗化理論作為分析的基本架構，檢證台灣宗教在介中與微觀層次的宗教現象。研究發現，在宗教旨趣與宗教信仰內涵這兩個面向上，世俗化與反世俗化的力量在介中層次與微觀層次上都各有作用，這些現象綜合顯示出台灣的宗教一方面有其承續傳統的面向，但也有推陳出新的面向。這個結論並未否認世俗化理論，畢竟整體社會的世俗化是這些現象所據以發生的根本脈絡。

關鍵詞：宗教類屬、世俗化、除世俗化、宗教信仰、宗教旨趣

The Persistence and Changes of Religions in Taiwan

Wen-ban Kuo

Department of Sociology, National Taipei University

Using the secularization thesis as a heuristic tool, this paper examines religious changes in Taiwan from 1994 to 2004. Two sets of independent variables were singled out: the secularizing set and the de-secularizing set. Using three waves of data collected by Taiwan Social Change Survey, the effects of these two sets on the strength of religious interests and religious beliefs were evaluated with a series of general linear models. The overall effects of the secularizing set appeared to be mixed; they suppressed certain religious interests and beliefs, yet heightened some others. As to the de-secularizing set, personal religious changes appeared to increase religious interests more than the strength of their religious beliefs. Different categories of religious/non-religious affiliations assumed different forms of de-secularization. This paper concludes that the dialectics of secularizing and de-secularizing forces, as well as the interactions among different religions and those of the religious and the non-religious continuously and jointly keep forming the Taiwanese religious profile.

Keywords: secularization, de-secularization, religions, religious beliefs, religious interests

一、文獻回顧

二十世紀西方的宗教社會學理論曾有過幾個核心議題的討論。繼承古典社會學，特別是韋伯的宗教社會學的世俗化理論(Wilson 1985)，雖然一直充滿爭議，但卻又都與這些議題有深刻的關連。七〇年代起，新興宗教成爲一個熱門的議題，「替代性的宗教」、「宗教實驗」、「新的宗教意識」、「神聖之返回」、「社會的再神聖化」等，都是學者企圖理解當時四起的各種各樣新興宗教的重要概念（參閱 Glock and Bellah 1976；林本炫 1993）；緊接著「政教關係」的討論開始成爲熱門議題，在衆多「自我追尋」的新興宗教當中，卻產生一些在傳統宗教之內的「新興現象」：宗教企圖跨過民主社會所劃定的「政教分離」之界，而有「政」與「教」再度相混的趨勢，甚至於宗教企圖再度神聖化整個社會(Robertson 1987)，例如南美的解放神學(Robertson 1984)，或者更後來爲學者所注目的基要派的興起；即連當今主流的全球化理論興起後，學者也都要探討世俗化與全球化的關連（Beyer 1999；趙星光 2003）。

(一) 世俗化理論的論爭與新世俗化理論的形成

這些現象或多或少都衝擊了世俗化理論：這是反世俗化的表現？還是世俗化的結果？也因此世俗化理論會在一段期間後重新又爲學者所關注。八〇年代中期（如Hammond 1985）、九〇年代末期都各有一波。這期間宗教經濟理論興起，學者以理性抉擇模型發展出宗教供給面的理論，根據這些學者所進行的系列研究結論，主要是社會的宗教需求其實是幾近恆定的，而宗教的興衰繫乎宗教市場的結構，他們以此宣佈世俗化理論永遠安息(Stark and Iannaccone 1994; Stark 1999)。但

這並不是重要學者第一次作這樣的宣告，¹而今世俗化理論仍然是學界的重要議題，並且吸引了更多新一代學者加入。Swatos 在 1991 年戲稱此為「馬太效應」在宗教社會學中的展現。

世俗化理論無法被平息，除了是因為這個理論已經在學界中成爲一個既定而難以取代的典範(Tschannen 1991)外，更重要的原因是世俗化理論的核心，宗教—社會的關聯，始終不停地在人類社會生活當中，從宏觀的全球局勢到微觀的個體認同，牽動人類社會世界的進展，特別在二十世紀中葉之後更是如此。宗教現象之興雖然使得世俗化理論備受挑戰，但這些現象卻也不是宗教經濟理論的研究所盡能涵蓋。相反的，具有長期學術研究積累的世俗化理論，在處理宗教與社會的關聯上其豐富程度遠非宗教經濟理論所可以比擬。但儘管如此，宗教經濟理論所激起的討論，對世俗化理論乃至於整個宗教社會學研究仍具有不可磨滅的貢獻。Yamane 稱之爲「後世俗化理論」，先於這個理論的是「古典世俗化理論」，而與之交鋒的系列「辯解」(Lechner 1991)所形成的討論則逐漸匯合爲「新世俗化理論」(Yamane 1997)，可以說宗教經濟模型的挑戰，促成了世俗化理論的學者進一步的反思與釐清。

1. 三個層次的世俗化

宗教經濟模型的討論可視爲是社會科學界中理性抉擇模型的宗教社會學應用，這個理論具有實證主義式理論的優點：素樸、清晰、邏輯嚴謹而且解釋力大。但是，這個理論模型最爲學者所攻擊的是，除

¹ 之前重要的學者 Larry Shiner (1967)因爲這個概念的龐雜，而建議「讓我們永遠棄卻這個詞」；1971年，Roland Robertson 一系列作品就從知識社會學的角度去討論世俗化這個概念；1986年 Jeffrey Hadden 在美南社會學會主席的演講中說，「世俗化的概念已然神聖化」，已然不是信仰而不是一個社會學概念（參閱 Swatos 1999）。加以當年爲世俗化建構總體理論的柏格也公開承認錯誤(Berger 1997)，使得宗教經濟論者的宣告加強了火力。

了資料、概念化等方法上的問題外，最根本的問題是它所解釋的現象，宗教在現代社會中活力(*religious vitality*)的強弱——教派的興盛或衰微、信徒信仰的強弱或宗教行為的多寡等(Chaves and Gorski 2001)，並非古典世俗化理論所要處理的核心現象。²

Dobbelaere (1999)引述「古典」世俗化理論最重要的主張者 Wilson 的說法，「強力地」指出世俗化的意義是「宗教對於社會體系的運作不再具有意義」，而不是宗教經濟論者所最長於探討的那些現象(p. 232)。這一點固然是古典世俗化理論的焦點，但在日後的發展中，這一個核心卻是經常失焦的。³

Dobbelaere (1999)據以說明的其實是他更早(1981)就提出的社會現象分析的三個層次（不是世俗化的三個層次）：整體社會的層次、介中的層次與微觀的層次。對古典世俗化理論來說，世俗化是定義於整體社會層次的社會現象，這才是世俗化理論的本義，其他兩個層次的分析則是在探討世俗化對這兩層次的可能影響：整體社會的世俗化可能造成介中層次的宗教變遷，以及降低個體的宗教涉入。區分層次這一點相當重要，一方面有助於釐清現象的糾葛，另一方面也有助於學者的對話與研究結果的整理匯集，但這個作法卻也未能全然解決問題，主要的原因是它並未能阻止世俗化這個用詞在六〇年代已然被用於指陳所有層次有關宗教現象的事實（參閱 Shiner 1967）。1967年 Berger 指出個體認知世俗化，他的同僚 Luckman (1967)的《無形宗教》一書中則稱為教會的世俗化，亦即介中層次的現象是內在的世俗化(*internal secularization*)，這些用法都持續被延用下來，並且擴展至神學界，例

2 Gorski 與 Altinordu (2008)一方面稱道宗教經濟理論的研究成果相當豐碩，但也批評這個系列的研究在理論上的成果則不若豐富，原因在於宗教經濟理論過度窄化世俗化理論的議題(p. 59)。

3 例如，Stark 就認為這一點沒有人不同意，但這絕非世俗化理論的主張（參閱 Stark 1999）。

如世俗神學的發展，甚至已成為大眾文化中的用語。

基本上延續 Wilson 核心主張的 Chaves (1994)，是新世俗化理論的重要學者之一(Yamane 1997)，也認為 Wilson 以來的這個主張有其內在的問題。他指出，全然將世俗化的意義限制在整個社會的層次，一方面使得個體在世俗化理論的角色變得相當模糊；另一方面 Wilson 自己在討論世俗化時也會以個體虔誠度降低來作為世俗化的指標，可見討論世俗化現象的失焦，世俗化理論的大師也有一些責任。Chaves 因此直接主張，對應並承繼 Dobbelaere 的論點，世俗化有三個層次：社會整體層次的世俗化，指的是社會體系漸由俗人掌控的過程(lacization)；介中層次則是宗教的世俗化；個體層次的世俗化則指陳宗教徒愈少涉入宗教的過程。這個基本主張一方面貼近已然成習的世俗化這個詞彙的用法，另一方面則也使得學者間的討論可以更容易釐清意義。^{4,5}

2. 世俗化研究的歷史化

分析現象的三個層次被確立下來之後，一個邏輯的必然是這三個層次的世俗化間獨立發展而又相互牽連的可能性也被積極地開展出來。不同的時、空中，這三者如何關聯成爲一個經驗性的問題，而排除了上一階段學者有意無意間忽略不同層次，以及不同層次間事實上可能產生不同關聯的問題。世俗化的研究中可能帶有的「歷史必然性」在此逐漸成爲一個開放性的問題，宗教與社會的關聯得到更進一步細緻化的討論。這個發展再持續下去，世俗化作爲一個通則性理論的意味

4 Chaves (1994)的文章真正的重點其實在於，他將世俗化的核心意義清楚地概念化爲「宗教權威影響範圍之削減」，這一點也成爲新世俗化理論學者所稱道。

5 對於 Chaves (1994)的這種作法，Dobbelaere 似乎是接受的。Dobbelaere 在 1999 年的文章中，也將 Chaves 的分法作了對照式的引用，後來這篇文章在 William H. Swatos, Jr 所主編的 *Encyclopedia of Religion and Society* 中，由 Dobbelaere 所寫的「世俗化」一文中也照章引用。（參閱 Swatos, Jr. <http://hrr.hartsem.edu/ency/Secularization.htm>）

已然逐漸削弱，整體的方向愈來愈轉向探究歷史特殊性(Gorski 2000)。

自八〇年代初就堅持世俗化理論的 Dobbelaere 對整體社會的世俗化以及造成介中層次的世俗化仍然具有相當強的認定，但他也明確地說，不同社會可能會有「不同的演化」過程(1999: 243)，⁶個體層次的世俗化是一個複雜而尚待探究的問題。他說：「個體層次的宗教情境無法全然以社會體系的世俗化理解：其他因素——抉擇的個體化、除傳統化、流動，以及實用的和表達的個人主義——都在運作。」因此他重申「個體的宗教性不是一個評估世俗化過程的有效指標(1999: 239)。」然而呼籲世俗化研究歷史化的 Gorski (2000)則對所有層次保持開放的各種可能性。他以宗教改革為例指出，宗教改革在社會體系的層次上不是一個單純的直線性分化的過程，而是一個分化、除分化而後再分化的過程。在宗教改革後的歐洲，新教國家的政教關係相對於天主教國家其實是更為緊密的，因此相對於改革之前的政教關係，宗教改革的直接結果是政教的除分化，而後來的再分化過程則是針對這種除分化而來，其原因可能是政教愈緊密，產生出來的政教衝突愈是激烈。如此，社會體系的世俗化不一定是一個必然持續世俗化的過程，「階段性」可能是一個更精確的描述；此外，社會分化牽涉到的可能不是一個邏輯的自然開展，而卻是政治與宗教鬥爭的結果，這一點下文將會再加討論。

Casanova (1994)在早先的重要著作中，則更進一步地陳述出一個重要的可能性，不僅不同層次的現象可以獨立發展：即作為世俗化核心的社會分化過程在現代社會已經普遍發生，但個體宗教參與的增減情況則會因時因地而有所不同；並且同一個層次的不同過程也可能脫勾：作為全社會層次的社會分化和私人化未必同時發生，而後者正是

6 先前這個態度雖然已經存在，但在世俗化推展過程的論述中，這一點顯然是沒有彰顯出來。

他所討論的「公共宗教」在二十世紀七〇年代左右在許多國家不約而同出現的現象。值得注意的是，Casanova (1994)的主張其實一方面批評了世俗化的預期，另一方面卻也同時肯定整體社會已經世俗化的事實，因此宗教的參與必須得遵守民主社會的原則。

總而言之，將世俗化理論予以歷史化使得世俗化理論的彈性空間擴大，三個層次以及三個層次間的關聯，甚至於同一層次中不同過程的關聯都被允許有不同的可能性。此外，歷史的分期對於現象的釐清，往往是一個必須要掌握的變項，如此一來，時空的交雜之下，宗教與社會間關聯的各種可能都可以被清楚地予以研究分析。

3. 行動者的多方角力

從以上的討論看來，世俗化所意涵的諸多過程其實已經不再是理所當然。古典世俗化理論中被視為齊頭併進的諸多過程(Tschannen 1991)，如社會分化、副體系自主化、宗教私人化、宗教多元化、除魅化、理性化等，彼此間是可能有邏輯上的關聯，但社會不必然會依照這些邏輯全然展現出來。過去的討論卻往往預設了這種必然性，以致於宗教與社會的關聯經常被單向地理解，簡言之是社會的現代化開展使得宗教逐漸被排除在社會體系外的諸多過程。社會的現代化是形塑近代社會的主力，而宗教是被現代化掃地出門的傳統力量。但稍究歷史過程則發現事實不然，這些歷程的開展都是宗教與世俗力量的歷史鬥爭的結果。Gorski 與 Altinordu (2008: 61)就指出，世俗化最近代的意義是「世俗主義運動的一個政治大計」(the political project of a secularist movement) (參閱 Swatos 1999)，但這一點經常被遺忘。Emerson 與 Hartman (2006: 140)更清楚地說，世俗化「是在社會多個部門中，數十年來謹慎地規劃而協調的事件與對抗的結果」。⁷如此，宗教與世俗的相互作用，不同陣營的行動者間在一定時空中動態互動的圖像被納了

7 Emerson 與 Hartman 文中註明這是引自 Smith (2003)的概念。

進來，而以往消極地被作用的宗教行動者的主動性重新被認可。Chaves (1994)就特別討論了宗教作為解釋項與被解釋項的可能，同時宗教運動的分析可以被積極地納入新的典範中。

在整體社會的分析上，在近代社會中，國家政府與宗教行動者的社會定位和關係，決定了整體社會中社會與宗教的可能關聯形式和結果。在中世紀以來的歐洲社會中，國家政府、世俗知識份子與宗教行動者鬥爭而勝出，這是歐洲世俗化的主軸脈絡；美國社會這種鬥爭並未明顯地出現。相反的，美國正式建國之初就確立了以世俗政體作為憲政的基礎，因此宗教在公民社會中反而普遍受到尊重，也因而能從其中發展出以猶太——基督宗教的信仰為基底的公民宗教，成為整體社會的整合基礎（參閱 Emerson and Hartman 2006）；⁸ 七〇年代以後的伊斯蘭世界則是宗教行動者向世俗政府奪取政權，並且在某個程度上，重新「神聖化」整體社會；同樣的，介中層次的宗教行動者也可能造成介中層次的特殊現象。反世俗化理論最主要的「理性抉擇理論」中，分析宗教市場的結構，在偏向自由市場的社會中，不同宗教團體之間的競爭促成了宗教的興盛，以及提升個體宗教性；但在歷史上一直存在著建制性宗教的情境，如歐洲許多國家，基本上就沒有可以相互競爭的多數宗教存在，因此宗教反而會全面性地沒落(Stark and Iannaccone 1994)。

歐洲與美國經驗之差異使得學者對世俗化理論的主張產生基本歧異。Swatos (1999)指出，倡導世俗化論者多半是歐洲學者，或者雖然身在美國，但具有深厚歐洲經驗的學者，而美國學者則傾向質疑世俗

⁸ 但這並不意味美國政教關係的藩籬就此清楚劃定，事實上政教糾葛仍然時有所聞（參閱嚴震生 1997；郭承天 2002）。從社會建構論(Beckford 2003)來看，政治與宗教的界域其實一直都在不斷地角力、妥協與重新劃分的過程，政教之間的糾葛不斷，根本上都涉及到兩者對界域劃分的角力過程。

化理論。但如果這只是歐洲經驗，那麼在非歐美社會中，為何必須要討論世俗化的問題？回答這個問題仍然得回到歷史的發展過程。簡言之，歐洲的現代民族國家以及歐洲近代的啓蒙運動在十九世紀以來就被樹立為「現代性的典範」，並且「全球化」到世界各地，美洲、拉丁美洲以及其後亞洲、非洲等地的現代民族國家興起之際，幾乎全部都是這個「先進的」、「世俗化」的國家典範建立起來。我們借用前引的文字來說：世俗化是十九世紀以來，現代新生民族國家中許多西化部門，以非西方社會的經驗來說，「數十年來謹慎地規劃而協調的事件與對抗的結果」（參閱Emerson and Hartman 2006），而西化的部門經常是國家政府中權力絕大的部門，如此，社會體系的世俗化對全球絕大多數國家來說，已經從一個十九世紀歐美的政治主張，成為今日大多數國家中的事實。

從歷史研究的角度來看，這些過程如何具體地呈現在世俗化的三個層次中，而各方行動者的角力如何競爭、妥協、勝出或失敗，經常使得各國的宗教與社會的關聯形式不同，而其世俗化的進程也都不儘相同，也因此各國對這個過程的理解也會有所不同。比方說，台灣的世俗化過程先是隱於日本的殖民統治，後來則隱於國民政府的統治當中。七〇年代以來全球各地的政教糾葛則可以解讀為宗教對世俗政府的積極對抗。這其中，不同行動者如何涉入三個層次的互動過程，都使得各地的政教關係具有其自身的特色。伊朗何梅尼政權是一個貫穿三個層次的反世俗化/反西化的政權，這種現象在伊斯蘭世界較為普遍，然而在多數地區社會體系的世俗化都已相當鞏固，但也有不少地區國家中，會有宗教涉入社會體系重整並扮演重要角色的事件，如八〇年代的南韓、菲律賓、波蘭，或者七〇年代以來拉丁美洲諸國的民主化過程中宗教的角色都是如此；至於介中與微觀層次的現象則更為複雜而多樣，必待學者一一細究而後能釐清。

(二) 台灣的世俗化研究

討論台灣社會的「世俗化」必得關注到台灣異乎歐美的要點。其一、台灣的宗教向來都以聖俗雜糅的民間信仰為主體，民間信仰不是一個宗教？這個問題在許多民衆當中仍然是個疑問，也因此世俗化的過程當然也就會產生其獨特性。其二、台灣社會的傳統政權一直都是合政教於一體的中國式政教關係，政治向來也都掌握社會最重要的資源，此外也沒有任何宗教勢力或其他任何勢力可以與其相抗衡。因此社會體系的世俗化端賴政治權力是否繼續維持政教同體的結構。以此看來，1895年日本殖民政府統治台灣，這種政教同體的體制就等於不再在社會體系的層次上運作了，儘管日本的「祭政合一」可能會有一些社會體系的神聖化現象，但與台灣社會的關係不強，其後的國民黨政府也是一個世俗的政權。其三、這兩個政府也都實施一系列的現代化—世俗化的政策，而對整個社會及民衆造成極大的影響，如此整體社會的層次，除了公民宗教的形式與內涵或可討論外，社會體系已然世俗化應是沒有太多爭論的事實。關乎世俗化的問題主要是在介中與個體這兩個層次的問題。

台灣的宗教社會學界對宗教整體的變遷迄今只有一些研究。基本上學者都同意，台灣的宗教場域已經從原有民間信仰為主體的局面，逐漸轉化為宗教多元的局面（余光弘 1983），而且，制度性宗教的角色愈來愈顯得重要（郭文般 1997, 2001；林本炫 1998）。丁仁傑(2002)是唯一全面理論化這整個過程的學者。他以「制度性宗教的浮現」來描述這個過程，相對於原有宗教主體的「宗法性傳統宗教」，這個轉變的過程之擔綱者是「原傳統社會中居於邊陲性位置的各種宗教團體」，因此這種轉變是「奠基在原有的社會結構與文化型態」當中。

丁仁傑在分析中，也特意與西方的世俗化理論進行對話，他認為，台灣宗教變遷的特色在於「它既不是宗教的沒落，也不是完全的走向

私人化，而有著特殊的發展軌跡，是宗教中某些層面沒落、某些層面轉型，與某些層面崛起的轉變，而且它也與西方社會的發展軌跡有所不同」（丁仁傑 2002: 428），也因此，他認為：「就宏觀層次言，世俗化只是發生在社會結構上的，而非全面的發生在人們的意識當中。對應於傳統意識的廣泛存留，也因此傳統宗教，或是傳統宗教觀念，在民間間仍然有其一定程度的迴響與共鳴」（丁仁傑 2002: 19）。丁仁傑的說法主要在強調台灣的特異性，這個特性包含了選擇性的繼承與轉變而非斷裂，同時他的分析也兼顧了上述世俗化理論的層次與歷史化的觀點。

除了理論的討論外，以細緻的實證資料分析來檢證台灣宗教現象的（世俗化）則首推瞿海源。八〇年代中，瞿海源、姚麗香(1986)以地區性社經資料和寺廟教堂的資料，整理社經變遷與各大宗教的發展情況，發現不同宗教的發展情況與不同的社經變遷有不同的關連。大抵，本就與社經各層面水乳交融的民間信仰，以及獨立於社經諸面向的佛教，意即世俗化最深和最淺的宗教，成長情況不易受社會變遷的影響；但與社經有所關連，即「中度世俗化」的宗教，如天主教和其他主流基督教派則先盛而後衰。這個研究有其特殊性，除了使用的資料是聚合性資料外，這個分析也結合了社會與宗教兩個層次的世俗化，探討這兩個層次的互動情況。

其後瞿海源以世俗化理論為研究主軸，主要是以問卷資料分析個體社會經濟層面的變化對個體所產生的世俗化效果。在諸多研究中，教育程度、年齡、都市化程度是最重要的變項，大抵教育程度、年齡和都市化都會造成世俗化的結果，其中以教育最為重要（如瞿海源 1988, 1993）。瞿海源指出，現代教育是現代理性化的主要機制，而都市相對於鄉村地帶則是世俗人文主義的匯集之所，現代教育與都市因此都是世俗化的重要載體。年齡，在控制其他變項之後，仍顯示年長者的宗教性相對地強，其原因則源自於年長者的不確定性和現實挫折

的經驗（瞿海源 1997: 27）；但必須指出的是，瞿海源並未一廂情願地認定世俗化是一個單線的過程，他注意到理性與科學、世俗與宗教之間極為微妙的互動，他指出「科學的理性有效削弱了術數施展的空間，也對宗教產生很大的衝擊。然而科學並不能為人類社會解決許多本身的問題，加上社會變遷所釀成的不確定感，使得具神祕主義色彩的術數又應運而興」（瞿海源 1993: 125）。

陳杏枝的研究雖並未直接使用世俗化理論，但也涉及了宗教變遷的現象。她研究台北市加蚋地區的神壇，加蚋地區是一個外來人口集中的地區，因應人口大量的湧入而興起了許多神壇，這些神壇除了擔負起結合不同人群的功能，並提供許多私人服務，而神壇本身的興盛、衰落、轉型等，都表明了台灣傳統信仰的彈性與生命力（陳杏枝 2003）。丁仁傑以紀登斯的現代性概念，分析傳統的信仰原具有很高的地域化，但其信仰和儀式可以因現代化而產生「去地域外」並「連結」進而發展出跨地域的連結（丁仁傑 2004）。這兩位學者的研究分析單位都是教團，這與理性抉擇論的著眼點——即宗教的供給面——相同，這個理論特別注重宗教積極作為的可能作用，如此都市化不只如上述所說具有世俗化的作用而已，同時也可以激發宗教行動者更強力的神聖化的努力。

個人的宗教改變某個程度也意味著宗教行動者相對積極的作為。林本炫使用「台灣社會變遷基本調查」（以下簡稱「變遷調查」）的資料，研究台灣宗教類屬之間人員的移動，他發現「從無宗教信仰轉變到佛教」以及「從民間信仰轉變到佛教」是流動的主要方向，並且，主要發生在都會區的宗教熱潮（林本炫 1998）。其後，他接續這個研究，探討遷居（地理流動）對宗教流動的影響。大抵林本炫所發現的是遷居者改宗的可能性較高，其意義主要是遷居者整合入新居地的社群。林本炫的研究分析單位是個體，因此異於上述兩者的研究，但與前兩者相似的是，他研究個體社會行動的宗教意涵，意即個體的遷居

經常是由鄉村地帶往都市地帶遷移，會激發相對多數的人積極的神聖化作為——即改變宗教的作為（林本炫 2001）。

基於上述對世俗化理論和台灣相關研究的回溯，本研究採取兩個基本的分析策略：其一、藉由古典世俗化理論來作為研究分析起點和對話對象，「暫且」假設現代化所開展的社會世俗化愈來愈深，而持續深化的社會世俗化將使得介中和個體兩層次的宗教性也會因而愈來愈衰弱；其二、回到現實面來審視台灣宗教的變遷資料，檢視從 1994 年至 2004 年間台灣宗教信仰變遷的內部動態，以及個體宗教性和宗教類屬在這個過程當中受到各種因素的作用所呈顯的整體面貌。

二、主要測量變項和統計分析

根據上述的討論，本研究利用「變遷調查」的資料庫，宗教性在此設定為宗教旨趣與宗教信仰內涵兩大類，而自變項除了控制的人口變項之外，主要分成兩類：第一類因素是與世俗化相關的因素，包括主要造成世俗化效果的受訪者居住地都市化程度和教育程度，以及年齡和遷居經驗等來檢視這些因素所造成的宗教性差異；第二類則是宗教因素，包括個體的宗教改變以及所屬的宗教類屬可能產生的宗教性差異；此外，調查期次也作為一個自變項，用以檢視十年間宗教性的變遷。茲分述如下：

(一) 依變項：宗教性的兩個面向

1. 宗教旨趣的測量

這一個概念包含四個面向，使用的資料是「您為什麼會信目前這個宗教？」這個題目。這一題 16 個可供複選的選項中，受訪者的勾選並不多（表 1 列出受訪者在各項勾選的百分比），除了跟父母信的、尋求平安外，其他都甚少有受訪者勾選，因此，本研究將這 16 項歸納

後，以「修身養性」、「尋求救贖或懺悔」、「尋求真理」、「了解生命意義」、「尋求智慧」、「將來昇天或死後的福樂」等 6 項的加總作為「修身救贖」的分數，從 0 至 6 分；以「尋求平安」、「尋求安慰」、「尋求精神寄託」的加總測量「生活平安」，⁹ 從 0 分至 3 分；「減少煩惱」、「解決特殊困難」、「趨吉避凶」三題測量「實際導向」的宗教旨趣，分數如上；最後以「結識朋友」、「宗教領袖的吸引力」、「親友熱心引介」、「跟父母信的」為「關係導向」的測量，從 0 分至 4 分。在問卷稍前回答「無宗教信仰」者，在這四個面向上都是 0 分，如此處理之後，結果各面向所有樣本的平均值依高低次序如下：關係導向(0.69)、生活平安(0.61)、修身救贖(0.48)、實際導向(0.28)。

表 1 四類宗教旨趣的測量百分比

一、修身救贖	二、生活平安	三、實際導向	四、關係導向
1. 修身養性 17	4. 尋求平安 31	7. 減少煩惱 11	12. 結識朋友 4
2. 尋求救贖 4	10. 尋求安慰 11	8. 解決困難 5	13. 宗教領袖吸引 1
3. 尋求真理 7	11. 精神寄託 19	9. 趨吉避凶 12	14. 熱心引介 5
5. 生命意義 9			16. 跟父母信的 58
6. 尋求智慧 8			
15. 死後福樂 3			

2. 信仰內涵的測量

信仰內涵區分成四類，以一大題「您相信下列說法嗎？」其下 14 小題的 13 題作為測量工具，包括「宇宙有一個至高無上的神」、「一個人能做總統一定是有天命的」這兩題測量「天命和至高神的信仰」；「人死後靈魂仍然存在」、「靈魂會投胎轉世（二期五次、三期五次）」

⁹ 「生活平安」在初稿時為「精神平安」，此處依 Dr. Robert P. Weller 的建議，改為「生活平安」。

／相信因果輪迴的說法（4期5次）」、「無人祭拜的孤魂會四處飄蕩」、「相信有靈魂附身這樣的事」這四題測量「靈魂信仰」；「緣份是上輩子甚至是幾世前就決定的」、「娶錯妻、嫁錯郎都是前世欠的」、「為子女做牛做馬都是上輩子欠的債」這三題測量「命定前世」的信仰；「氣功可以幫助人治病」、「人的氣可經由修練而加強」、「一個人氣很旺，就百邪不侵」、「在地氣盛的地方，樹木花草會長得很好，地方也都會興旺」這四題測量「氣的信仰」。

這一個題組的題目，除「靈魂會投胎轉世/相信因果輪迴」一題在二期五次和三期五次不同外，在二期五次（1994年）和三期五次（1999年）都有三個額外的選項：「不知道」、「不瞭解題意」、「不願回答」等三項。回答這些選項的受訪者不少，但四期五次（2004年）則沒有這三個選項，因此造成直接分析和比較的困難。處理這種資料，一般傾向於以遺漏值視之，但這些「遺漏值」卻似乎有更深的涵意，因此本研究將這些選答重新予以計分，將各題的選項重新區分為「相信」、「不相信」和「存疑」三類予以分開分析，原來的「很相信」和「有點相信」為「相信」、原來的「不太相信」和「不相信」為「不相信」，原來的「不知道」、「不瞭解題」、「不願意回答」則為「存疑」。如此，「相信靈魂信仰」有四題，使得「相信靈魂信仰」、「不相信靈魂信仰」與「存疑」的得分都從0至4分，其餘三類信仰同樣依此原則區分為三個變項。

經過這樣的處理，本研究將各類信仰的三個面向作兩兩相關檢測：「靈魂信仰」中，信與不信兩面向的相關係數為 -0.071 ，信與存疑為 -0.48 ，不信與存疑為 -0.27 ；「氣的信仰」中，信與不信兩面向的相關係數為 -0.66 ，信與存疑為 -0.52 ，不信與存疑為 -0.29 ；「命定前世信仰」為信與不信兩面向的相關係數為 -0.87 ，信與存疑為 -0.30 ，不信與存疑為 -0.20 ；最後，「天命與至高神的信仰」為信與不信兩面向的相關係數為 -0.81 ，信與存疑為 -0.33 ，不信與存疑為 -0.29 。各類信仰中的信與不信兩

面向的負相關都相當高，但並非單純地只是其負面，因此作為單獨的變項應屬可行。

(二) 自變項與控制變項

第一類因素是與世俗化相關的因素。依據受訪者居住地的都市化程度、教育年數以及年齡和遷居經驗來檢視這些變項可能造成宗教性的差異，其中除年齡外，其他三個變項都可以直接解釋為個體受整體社會世俗化之作用的程度。教育在過去的研究中對個體世俗化效果相當清楚；都市化按照古典世俗化理論的預測同樣也具有世俗化的作用，城鄉的差異常被視為世俗與神聖的對比，主因在於宗教的社會基礎是社群，都市的興起意味社群之解離（如 Wilson 1966）；遷居與都市化的作用相近，遷居意謂個體生活世界產生重大改變，因而導致個體失去原有宗教的成理結構(plausibility structure) (Berger 1969)以致造成個體宗教性減弱，從古典世俗化理論來看，這三個變項對個體的宗教性都會產生壓抑的作用；最後，年齡這個變項依據過去的研究結果，呈現的主要方向是年紀愈長的，宗教性愈高（瞿海源 1988）。

第二類則為宗教性因素。根據過去的研究，個體宗教改變主要的方向是個體更積極的成為宗教徒，佛教以及其他制度性宗教是歷年來宗教改變的目的地，因此可以視為是個體「神聖化」的作為（林本炫 2001）；宗教類屬則代表不同類屬在宗教場域這個介中層次中的不同方向：無宗教信仰者代表世俗化在介中層次的作用，而其他宗教類屬則是宗教場域中不同的神聖化方式。

都市化程度根據受訪者的居住地，依照調查時的分級，區分成直轄市、市、縣轄市、鎮和鄉五級。三次調查的受訪者初步統計居住在鄉的有 1,350 位(23.8%)、鎮 677 位(11.9%)、縣轄市 1,477 位(26.1%)、市 815 位(14.4%)、直轄市 1,348 位(23.8%)。分析時，以居中的縣轄市為對照組。這個變項區分為五類，可以更細緻地檢視各類宗教性在不

同都市化的空間中的分佈。

遷居經驗的測量以國小畢業的年齡為基準，12歲以後的遷居經驗才計為有過遷居經驗。測量這個變項使用了兩道題目：一題是「請問您住在本鄉（鎮／市／區）多久了？___年」，另一題則是年齡。年齡減去住在本鄉（鎮／市／區）的年數超過12年以上者，認定為有過遷居的經驗，否則即認定為沒有遷居過，經此處理所有受訪者中有3,062位(54.1%)的人在12歲之後有過遷居經驗，另有2,599位(45.9%)沒有遷居經驗。

年齡為受訪者受訪時的實際年齡，二期五次以民國八十三年減去其出生年，其他二期的受訪者依此類推；教育年數則為受訪者實際的教育年數，以標準學制的年數轉換，但另有一些未定者，如「無」、「自修」、「國小肄業」或研究所等，則依學制加減年數。

宗教性因素有兩個變項，一為受訪者「有否宗教轉變？」這一個變項的測量來自於問卷兩題的比對。一題為上述的自我認定宗教類屬，另一題則是民衆自我認定的過去的宗教歸屬：「在以前呢，您信什麼教？或是沒有宗教信仰？」這一題也同樣歸成六類。兩題答案相同者認定為宗教轉變過，否則則認定為沒有宗教轉變的經驗。經過這樣的處理，在所有的受訪者中，沒有過宗教轉變的有4,146位(73.15%)，有過宗教轉變的有1,522位(26.85%)。

另一個變項是宗教類屬，這是受訪者「自我認定」的宗教歸屬，題目為：「您目前信什麼教？」經歸類為無宗教、民間信仰、佛教、道教、基督宗教和新興宗教，共六大類。這一個變項是本研究中唯一用來探討台灣社會的宗教在介中層次的板塊內部特性，以及類屬間異同的變項。台灣傳統社會幾近為民間信仰的社會，則無宗教這一類可以視為近代世俗化的產物，而其他類屬則可以視為現代社會的變遷中抗拒世俗化的力量。學者對自我認定的宗教歸屬所可能有的問題有不少討論，特別是自我認定為佛教徒、道教徒與無宗教信仰者和學者對

這些類別的區分間往往有不少差異。但「自我認定」的宗教歸屬是民衆自我認同的一部分，本文保留民衆對己身宗教歸屬的自我認定。依據這個方式，本研究得到宗教類屬的分佈是：民間信仰者有 1,796 位(31.7%)、佛教 1,654 位(29.2%)、道教 701 位(12.4%)、基督宗教 309 位(5.5%)、新興宗教 305 位(5.4%)，而無宗教者有 894 位(15.8%)。

最後，調查期次作爲一個自變項，主要用來檢視整體社會的宗教性在十年間的持續與變遷的模式。宗教性不同面向在三個期次間的變動情況，反映整體社會聚合的宗教性程度在十年間的走勢。這個變項並不是一個直接探測宏觀層次的社會世俗化的指標，但可藉以反映社會體系之運作的宗教環境態勢。

控制變項有性別、族群和社會階級，社會階級以兩題的資料將受訪者分成企業主、小自營主、專業管理人員、半專業人員、低階白領及勞工、其他（家管、學生、其他）等六類，這兩題有一題是受訪者的職位，另一題則是「請問您是自己當老闆？還是受僱替別人工作？」這四個變項都可能造成受訪者宗教旨趣和信仰內涵的差別，但不是本文的重點，因此予以控制但不加深論。

類別變項的分佈簡單羅列如下：性別：男、女各爲 2,455 位(48.6%)、2,913 位(51.4%)；族群：閩南 4,221 位(75%)、客家 646 位(11%)、原住民 111 位(2%)，最後爲參照組的外省人 682 位(12%)；社會階級的分佈：企業主 354 位(6.2%)、小自營主 1,017 位(17.9%)、專業管理 779 位(13.7%)、半專業人員 1,078 位(19.0%)、低階白領與勞工 1,538 位(27.1%)，最後一類其他類共有 887 位(15.6%)，分析時以半專業人員爲參照組。

(三) 統計分析

統計分析的方法主要使用 SPSS 中單一變項的一般線性模式(GLM)分析，只探討各變項的主效果，而不設定任何互動效果。這個模式允

許類別變項與非類別變項可以同時出現在一個模型當中，因此可以很便利地在控制模式中其他變項後，檢視各類屬變項中類別與類別間對依變項效果的差異，並且可以同時考量非類別變項的作用。這種分析方式與複迴歸其實相近，只不過複迴歸方程式必須設定許多虛擬變項而已，統計結果並不會有所差異。

爲使分析能夠更集中，本研究將所有的控制變項和自變項都放入同一個模式當中，作單一次的分析，而不設定兩類自變項（現代化變項與宗教變項）的先後次序，如此我們可以觀察各變項在其他變項控制之下的淨影響力。

三、宗教旨趣與信仰內涵的概況

本節分別探討四種宗教旨趣與四種信仰內涵在 1994 年至 2004 年間整體社會的變化情形。表 2 和表 3 除了分別列出各期次在宗教旨趣與宗教內涵的平均值外，並列出 GLM 模式在控制其他變項的效果後，期次間的顯著差異情況，資料則取自表 4 至表 8 中期次差異的檢定。

(一) 宗教旨趣的變化

原問卷中這宗教旨趣共分 16 項，爲複選的題目，其中有些項目似乎不在大部分宗教徒的視野當中，再加上自認爲無宗教信仰者不答此題，因此有些項目被勾選的很少，即便如此，我們將三次調查併列整理後，仍然可以看出宗教旨趣在這十年間的相對情況。

以各類宗教旨趣的總平均來看，「生活平安」、「修身救贖」到「實際導向」在這十年間都是先降後升，而且 2004 年的水準都顯著地高於 1994 年；「關係導向」這一類則是例外，樣本均值雖然 1999 年與 2004 年大抵相當，但在控制其他變項之下顯示，2004 年其實顯著地高於 1999 年，而 2004 年與 1994 年相較下大抵是平盤的態勢，而無

顯著的差異。以這十年間的成長率來看，則分別為 -.12、.27、.28 和 .08。總的看來，這四項，特別是「關係導向」之外的其他三項走勢並未如古典世俗化理論所預測的愈來愈低，而是先降後升，甚且 2004 年還要高於 1994 年。

表 2 1994 年至 2004 年的宗教旨趣

調查期次	樣本數	1 關係導向	2 生活平安	3 實際導向	4 修身救贖
		平均值(SD)	平均值(SD)	平均值(SD)	平均值(SD)
1994 年	1,862	.75 (.55)	.59 (.85)	.29 (.68)	.51 (1.15)
1999 年	1,925	.66 (.59)	.50 (.78)	.20 (.51)	.38 (.93)
2004 年	1,881	.66 (.63)	.75 (.95)	.37 (.72)	.55 (1.17)
總計	5,668	.69 (.59)	.61 (.87)	.28 (.64)	.48 (1.09)
	10 年間成長率	-.12	.27	.28	.08
	F 值	13.33	40.61	13.14	31.85
	p 值	0.00	0.00	0.00	0.00
	期次差異(p=.05) ^a	04>99, 94>99	04 > 94 > 99	04 > 94 > 99	04 > 94 > 99

^a 表中只列出具有顯著差異的期次，檢定的結果取自於表 4，為控制模式中其他變項後所得，1994 年與 1999 年差異也來自同一模式，但調查期次改以 1999 年為參照組。理解這十年間的趨勢主要以此期次差異為基礎。

「關係導向」是宗教的「社會性基礎」，主要表明的是宗教徒成為信仰者的社會管道，本研究進一步檢視「關係導向」的個別項目（參閱附錄 1）在這十年間的變動情形，發現「親友引介」是這十年三次調查唯一維持平穩狀況的社會關係，「結識朋友」與「宗教領袖吸引」則都是先降而後升至至少是 1994 年的水準：1994 年高於 1999 年，而 2004 年又高於 1999 年；但「跟父母信的」則只有 1994 年高於 1999 年，但 2004 年並未高於 1999 年，雖然 2004 年與 1994 年並沒有顯著差異，但卻未若前兩者回升至 1994 年的水準。大致看來，在這十年間「結識朋友」與「宗教領袖吸引」仍然是信仰宗教相當重要的社會機制，但「跟隨父母信」的重要性則已不若從前。

除了「關係導向」這個宗教信仰的社會基礎外，另外三類則在表達主體的信仰意識，其中「生活平安」可以解釋為台灣宗教徒的「信仰基底」，是一般信徒毋需太多反思之下對自身信仰和行為的目的之直接理解；「實際導向」某個程度則可以視為是「生活平安」的對立面，前者意涵信仰的積極作為，而後者則是在信仰上求得安定無事，這兩者在這十年間的成長率都相當高，反映出台灣的宗教場域在這十年中有一股信仰極為務實的強勁力道。最後的「修身救贖」在過去是宗教達人的獨特偏好，相較於其他三類，它的「彼世」意味比較濃厚，與韋伯所論中國宗教的精神特色有相當的距離，而且其成長率也有8%左右，推測這應是制度性宗教和其他新興宗教大幅拓展下，對國人宗教旨趣產生的形塑結果。

整體看來，國人的宗教旨趣在這十年間的走向皆不符古典世俗化理論的預測，除了「關係導向」外，個體的「宗教旨趣」在這十年間並不是愈來愈低，而是先低而後高，而且2004年尤較1994年為高，甚且關係導向也並非明顯地愈來愈弱，2004年的水準又回復到與1994年接近的程度。

(二) 信仰內涵的變化

四類信仰內涵在以下的分析中都區分成爲「相信」、「不信」與「存疑」三個面向。前文中曾經提及，2004年的調查在題目的格式上與前兩次有明顯的不同，因此解釋統計的結果時也必須考量這個因素。

根據表3各期次間的差異檢定來看，1994年至1999年間在這四類信仰的三個面向上有顯著差異的並不多，只有「氣的信仰」相信度顯著低，而不信度則顯著地高，而且存疑度仍維持在1994年的水準；其他三類信仰的相信度與不信度都沒有顯著差異，而且「靈魂信仰」與「命定前世」的信仰的存疑度都明顯地下降。僅就這兩期的資料來看，「氣的信仰」的確如世俗化理論所預測的有逐漸趨弱的現象，但

表3 1994年至2004年的信仰內涵

	樣本數	相信靈魂信仰		不信靈魂信仰		存疑	
		平均值	% ^a	平均值	%	平均值	%
1994年	1862	2.210	55.340	.970	24.250	.816	20.408
1999年	1925	2.200	55.120	1.130	28.250	.666	16.649
2004年	1881	2.620	65.480	1.160	29.000	.219	5.463
總計	5668	2.350	58.630	1.090	27.250	.567	14.172
<i>F</i> 值(<i>p</i> 值)		47.780(.000)		10.658(.000)		158.977(.000)	
期次差異(<i>p</i> = .05) ^b		04 > 94, 04 > 99		無任何差異		04 < 99 < 94	

	樣本數	相信氣的信仰		不信氣的信仰		存疑	
		平均值	%	平均值	%	平均值	%
1994年	1862	2.370	59.280	.800	20.000	.831	20.771
1999年	1925	2.190	54.690	1.130	28.250	.687	17.182
2004年	1881	2.410	60.310	1.320	33.000	.267	6.685
總計	5668	2.320	58.060	1.080	27.000	.595	14.877
<i>F</i> 值(<i>p</i> 值)		27.359(.000)		130.144(.000)		160.901(.000)	
期次差異(<i>p</i> = .05)		99 < 94, 04 > 99		04 > 99 > 94		04 < 94, 04 < 99	

	樣本數	相信命定前世		不信命定前世		存疑	
		平均值	%	平均值	%	平均值	%
1994年	1862	1.730	57.540	.990	33.000	.287	9.560
1999年	1925	1.650	55.080	1.150	38.333	.202	6.736
2004年	1881	1.740	57.910	1.180	39.333	.081	2.711
總計	5668	1.700	56.830	1.110	37.000	.190	6.328
<i>F</i> 值(<i>p</i> 值)		2.669(.069)		13.934(.000)		54.807(.000)	
期次差異(<i>p</i> = .05)		04 > 94		04 > 94, 04 > 99		04 < 99 < 94	

	樣本數	相信天命和神		不信天命和神		存疑	
		平均值	%	平均值	%	平均值	%
1994年	1862	1.075	53.760	.660	33.000	.268	13.400
1999年	1925	1.001	50.030	.770	38.500	.234	11.714
2004年	1881	1.123	56.170	.800	40.000	.078	3.881
總計	5668	1.066	53.290	.740	37.000	.193	9.668
<i>F</i> 值(<i>p</i> 值)		12.297(.000)		18.007(.000)		89.68(.000)	
期次差異(<i>p</i> = .05)		04 > 94, 04 > 99		04 > 94, 04 > 99		04 < 94, 04 < 99	

^a百分比的計算方式是以各信仰的得分除以原來的題數。如「靈魂信仰」原題目有4題1994年相信的均值為2.21，即平均55.34%的受訪者勾選相信。

^b表中只列出具有顯著差異的期次，檢定結果取自於表4至表7，為控制模式中其他變項後所得，1994年與1999年差異也得自同一模式，但調查期次改以1999年為參照組。理解這十年間的趨勢主要以此期次差異為基礎。

其他三種信仰則都仍維持一定水準。

2004 年的存疑項則都顯著地低於 1994 年和 1999 年，這可能是因為 2004 年問卷格式改變使然。「存疑」這一面向被壓縮，則我們應可以預期「相信」與「不信」會相對地膨脹，整體情況也是這樣，2004 年的相信度與不信度都顯著地高於 1999 年，加入 2004 年的資料因此對理解整體變遷趨勢難有增益。不過，我們仍可以透過比較各類信仰在加入 2004 年的資料後的不同情況，藉以推測不同信仰類別的相對優劣勢。

首先「氣的信仰」似乎面臨真正的困境。以前兩期資料來看，「氣的信仰」已有弱化的現象，此處「氣的信仰」又是四類信仰中唯一在 2004 年的相信度並未顯著地高於 1994 年的類別，這可能是四類中最清楚地面臨世俗化壓力的信仰類別；其他三類信仰中則有兩個特異之處，其一、不信靈魂是唯一 2004 年沒有拉高的信仰類屬，而且十年間不信的情況都沒有升高，由此可以推測，在四類信仰中，靈魂信仰可能是最能抗拒世俗化力量的信仰類屬；其二、與此相對的是命定信仰在 2004 年的相信度是這三類中唯一並未顯著地高於 1999 年的類別，命定前世的信仰可能也是較易受世俗化影響的信仰類別；對比之下，「天命與至高神」的信仰未若靈魂信仰的優勢，但似又比命定前世的信仰的處境稍為好一些。

從上述的分析看來，四類信仰的表現並不像世俗化理論所預測的相信度逐漸降低，而不信度逐漸升高。純以民衆對這四類信仰的平均相信度的數值大小來看，其排序大抵為「靈魂信仰」、「氣的信仰」、「命定前世」的信仰，而「天命與至高神」的信仰居末。但從這十年間各類信仰的三個面向的變化來看，我們大致可以推斷，「靈魂信仰」的優勢仍在，但「氣的信仰」可能正在衰退，而相信「命定前世」的情況似難以提升，相反的，「天命與至高神」的信仰則仍然有提升的可能。

總而言之，以這十年的資料來看，國人宗教旨趣的變遷情況與古典世俗化理論所預測的方向大抵上是相反的，呈現不降反升的態勢；從信仰內容來看，主要也不是逐漸減弱的過程，而是選擇性升或降的過程，「靈魂信仰」、「天命與至高神」的信仰可能提升了，但「氣的信仰」則可能有所衰減。

四、宗教旨趣與信仰內涵的變動因素

在以下的討論中，各變項的作用都是在控制其他變項後所產生的結果。這一部分的分析側重在，從個體的世俗性特質和宗教改變等變項的差異來檢視個體間在宗教旨趣和信仰強度的差異，類別變項則用來探討各類屬間的差異。表 4 至表 8 中各類屬變項中皆有一類屬為空白行（數值=0），此為參照組，而各類屬的 B 值即是該組別與此參照組的平均差。為了正確地評估年齡與教育年數的作用，除了 B 值外，尚附有複迴歸的標準化係數，這是另外以複迴歸模式計算所獲得，不在原 GLM 的分析結果內；又各期次間的變化情況已在上節中論列，在此節中不再討論。

(一) 宗教旨趣的變動因素

都市化程度這一項以縣轄市為參照組，顯著度在 .05 以下的有「關係導向」中的鎮與縣轄市之差，鎮低於縣轄市；「實際導向」與「修身救贖」這兩個旨趣則都是市和直轄市顯著地高於縣轄市，但「生活平安」這個台灣信仰的基底雖大致仍是鄉鎮較低而市較高，但差異並未到達顯著水準。

進一步檢視可以看到，「實際導向」與「修身救贖」這兩個旨趣都以縣轄市為基準而區分出高低，都市化程度較其低的，平均值也低於縣轄市；而都市化程度較之為高的，這兩個旨趣的平均值也就高於

表 4 宗教旨趣的持續與變動的因素

		1 關係導向		2 生活平安		3 實際導向		4 修身救贖		
		B	p 值	B	p 值	B	p 值	B	p 值	
截距		.728	.000	.947	.000	.485	.000	.600	.000	
樣本數										
調查期次	1994 年	1,856	.011	.556	-.231	.000	-.127	.000	-.099	.011
	1999 年	1,902	-.065	.000	-.342	.000	-.232	.000	-.304	.000
	2004 年	1,814								
性別	女	2,870	-.038	.010	.111	.000	.073	.000	.042	.157
	男	2,702								
族群	閩南	4,151	.036	.101	-.082	.023	-.050	.073	.027	.547
	客家	637	-.007	.805	-.012	.794	-.021	.556	.044	.442
	原住民	111	.207	.000	.282	.002	.295	.000	-.076	.500
	外省	673								
社會階級	企業主	351	-.029	.368	.040	.445	.046	.249	.016	.795
	小自營主	1,004	-.005	.829	.055	.162	.002	.952	.010	.832
	專業管理	776	-.011	.657	.055	.170	.023	.443	.026	.589
	低階勞工	1,523	.030	.170	.035	.323	.000	.987	-.035	.423
	家管學生	862	.021	.377	.092	.021	.034	.258	-.006	.906
	半專業	1,056								
都市化	鄉	1,336	-.038	.057	-.022	.501	-.039	.120	-.045	.267
	鎮	670	-.049	.043	-.066	.096	-.044	.146	-.071	.144
	市	802	-.011	.624	.026	.470	.061	.028	.100	.025
	直轄市	1,325	.004	.829	.012	.698	.046	.059	.079	.042
	縣轄市	1,439								
遷居經驗	無	2,547	.008	.573	-.047	.053	-.018	.325	-.055	.064
	有	3,025								
年齡	B	5,572	-.001	.204	-.001	.299	-.001	.116	-.001	.327
	(Beta)		(-.019)		(-.018)		(-.028)		(-.016)	
教育	B	5,572	-.006	.004	.004	.208	.004	.120	.017	.000
	(Beta)		(-.048)		(.021)		(.029)		(.077)	
宗教改變	無	4,084	.225	.000	-.018	.504	-.051	.015	-.357	.000
	有	1,479								
宗教類別	無宗教	870	-.722	.000	-.798	.000	-.368	.000	-.493	.000
	佛教	1,633	-.003	.862	-.028	.336	.036	.105	.388	.000
	道教	689	.063	.006	-.081	.030	-.009	.764	.034	.454
	基督宗教	302	.010	.770	.032	.577	.030	.489	.878	.000
	新興宗教	299	.118	.000	.017	.758	.115	.005	.824	.000
	民間信仰	1,770								
R ²			.291		.126		.072		.167	
調整後 R ²			.288		.123		.068		.163	

縣轄市，但市又要比直轄市為高，城鄉之別的劃分點以縣轄市為準，愈都市化的地帶，「實際導向」和「修身救贖」都愈高，而「修身救贖」尤較「實際導向」更為清楚。某個程度，「關係導向」也有一些城鄉之別，主要在於鎮（和鄉）的「關係導向」偏低，但並不明顯，「關係導向」既為信仰的社會基礎，大致也均勻地分佈在不同地帶，但略有城鄉差異的趨勢，不過其特色不是城高於鄉，而是鄉低於城。¹⁰這種差異某個程度與「實際導向」和「修身救贖」的傾向其實類似，都在指陳愈都市化地帶，宗教旨趣愈為明顯的事實，但「實際導向」和「修身救贖」在城市地帶有明顯的發展，而「關係導向」卻是在鄉村地帶有明顯的弱化。¹¹

教育程度對「生活平安」和「實際導向」並沒有顯著的作用，但對「關係導向」和「修身救贖」則有相當顯著的作用，但作用的方向也不是單純地壓抑，而是一正一負，教育程度愈高的，「修身救贖」的旨趣愈高，但「關係導向」則愈低。進一步檢定「關係導向」的四個成份則可以發現，教育其實只有對「跟父母信的」這一項具顯著的壓抑效應，其 β 值=-.04， p 值=.007，其餘三項都不顯著，因此真正因為教育提升而被壓低的只有家庭承繼的關係，而不是其他三項。此

¹⁰ 但鄉、鎮在一般的理解中是人際網絡最為直接而綿密的地方，為何鄉鎮關係導向反而低於都市化更高的地帶？本研究進一步將「關係導向」在原問卷中的各項資料作同一模式的檢定，發現兩個較為顯著的差別在於鎮在「親友引介」上低於縣轄市(-.026, p = .014)；而鄉在「跟父母信」上低於縣轄市，其值為(-.027, p = .084)，後者雖未達.05的顯著水準，但關係導向包含了這兩種社會關係，因此使得整體的情況呈現出鄉鎮顯著低於城市。

¹¹ 若將都市化這個變項二分為城市與鄉鎮（三類城市相對鄉、鎮），則各變項的 β 值（ p 值）：關係導向.032（ p = .011）、實際導向.049（ p = .001）、生活平安.025（ p = .075）、修身救贖.044（ p = .001）。除生活平安沒有顯著差異外，市的宗教旨趣顯著高於鄉鎮。

外，遷居經驗對宗教旨趣並沒有顯著的壓抑作用，雖然遷居對「修身救贖」與「生活平安」似乎有負面作用，但都未達 .05 顯著水準；年齡這個變項則都沒有造成任何顯著的差異。

總的看來，愈都市化的地區，除了「生活平安」外的其他三種宗教旨趣的平均水準都會提高；教育程度則具有選擇性，教育提高會增強「修身救贖」，但壓抑「關係導向」，對其他兩者則未造成顯著差異。教育程度對「關係導向」的壓抑是這兩個世俗化效果變項對宗教旨趣產生唯一的負面作用，也只有這一點符合古典世俗化理論的預測。

就宗教性因素來看，宗教改變對宗教旨趣呈現出明顯的改變方向：「關係導向」的重要性因而降低，而「修身救贖」大幅提升，且顯著地提高了「實際導向」，但於「生活平安」這一項則沒有顯著的作用。若將「關係導向」的問卷四題分作同一模式的檢定，則可以發現，宗教改變唯一被壓抑的其實是「跟父母信的」這一項，其餘三項則反而有正向的作用，但以「親友引介」最為突顯（參閱附錄 2），不過因為後三項各別數字都不大，而「跟父母信的」這一項大幅下降，因此整體看來「關係導向」是被壓抑了，如此「宗教改變」對「關係導向」的壓抑，更精確地說其實是「跟父母信的」大為減少，而其他三類關係變得更為重要。因此更精確地說，民衆改變宗教的經驗會正向地帶動「修身救贖」、「實際導向」和除了「跟父母信的」之外的「關係導向」，但於「生活平安」則無所作用，並且弱化了傳統透過家庭繼承信仰的重要性。

「宗教類別」這一項以「民間信仰」為參照組，預設「民間信仰者」這一類代表傳統社會的宗教旨趣，便於檢視宗教旨趣的持續與變遷。六類中的「無宗教」者最為顯著，但無宗教信仰者本就無宗教旨趣可言；佛教徒與基督宗教徒在這一項上的表現相當一致，都只有在「修身救贖」上展現出與民間信仰者相當顯著的差別，基督宗教徒尤甚於佛教徒；新興宗教徒相對於民間信仰者除了「生活平安」沒有差

異外，其餘三者都顯著地高，其中特別是「修身救贖」最高，其值甚且高於佛教徒與基督宗教徒，這是六類當中，宗教旨趣更甚於佛教徒與基督宗教徒的一群人；道教徒則在「關係導向」上高於民間信仰者，但在「生活平安」上則低於民間信仰者，其他兩項則與民間信仰者類似。本研究進一步將「關係導向」的各項作進一步同一模式的檢測，發現道教徒在「跟父母信的」這一項上顯著地高於民間信仰者，但其他項則無差別，這是最忠實於信仰的家庭承續，但信仰的主體性追求相當弱化的一類人。

整體看來，現代化所帶動的社會變遷大抵上也提升了民衆的宗教旨趣，而都市化和教育程度是最重要的兩個機制；在宗教性因素上，本研究發現個體宗教的改變具有一定提升宗教旨趣的作用，如果我們把個體宗教改變視為主要是現代的現象，則我們可以視個體宗教改變為現代社會中宗教徒積極回應世俗化的壓力的表現。

此外，目前台灣宗教的多元性是近幾十年來才逐漸形成的局面，在其中本研究發現，除了無宗教一類在四個宗教旨趣必然都低於各類信仰者外，其他各類宗教，在與民間信仰者相較下，大致都分別拉高了不同的宗教旨趣，但其間也有相對高低之別。大抵，民間信仰者與無宗教信仰者差別最小，而道教最近於民間信仰者，佛教、基督宗教則相對較遠，新興宗教則又更遠，以此為宗教場域中各類屬的相對距離，大約是正確的。總而言之，這十年間宗教旨趣的變遷方向主要不是世俗化理論所預測的愈來愈低，反而是愈來愈為提升，而個體與類屬的行動者則共同參與塑造了宗教場域的內在變動，並且相對之間已都有了相當清楚的位置。

(二) 信仰內涵的變動因素

以上分析的是宗教旨趣的變遷情況，大抵本研究發現整體的表現是與古典世俗化理論的預測相反的。在上文信仰內涵的年度變化中，

表 5 靈魂信仰的變動因素

		相信靈魂信仰		不信靈魂信仰		存疑		
		<i>B</i>	<i>p</i> 值	<i>B</i>	<i>p</i> 值	<i>B</i>	<i>p</i> 值	
截距		4.320	.000	.023	.887	-.343	.008	
樣本數								
調查期次	1994 年	1,856	-.619	.000	-.027	.599	.645	.000
	1999 年	1,901	-.569	.000	.017	.713	.553	.000
	2004 年	1,806						
性別	女	2,867	.124	.004	-.280	.000	.156	.000
	男	2,696						
族群	閩南	4,144	-.132	.037	.058	.319	.074	.107
	客家	637	-.092	.263	.237	.002	-.146	.014
	原住民	111	-.390	.015	.540	.000	-.150	.199
	外省	671						
社會階級	企業主	351	-.200	.028	.144	.084	.056	.400
	小自營主	1,000	-.067	.333	-.088	.164	.154	.002
	專業管理	775	-.030	.667	-.132	.040	.162	.001
	低階勞工	1,522	-.087	.159	-.087	.126	.174	.000
	家管學生	860	-.077	.270	-.014	.832	.090	.075
	半專業	1,055						
遷居經驗	無	2,542	-.059	.163	.008	.845	.051	.095
	有	3,021						
都市化	鄉	1,334	-.055	.341	.032	.544	.023	.586
	鎮	669	-.165	.017	.112	.076	.053	.293
	市	798	.078	.219	.058	.315	-.136	.003
	直轄市	1,325	.025	.658	.022	.663	-.047	.247
	縣轄市	1,437						
年齡	<i>B</i>	5,563	-.027	.000	.017	.000	.010	.000
	(<i>Beta</i>)		(-.246)		(.171)		(.123)	
教育	<i>B</i>	5,563	-.023	.000	.039	.000	-.016	.000
	(<i>Beta</i>)		(-.074)		(.138)		(-.071)	
宗教改變	無	4,084	-.067	.166	-.031	.477	.098	.005
	有	1,479						
宗教類別	無宗教	870	-.621	.000	.603	.000	.018	.701
	佛教	1,633	.232	.000	-.132	.005	-.100	.007
	道教	689	.137	.035	-.044	.462	-.093	.049
	基督宗教	302	-.544	.000	.708	.000	-.164	.024
	新興宗教	299	.427	.000	-.302	.000	-.125	.067
	民間信仰	1,770						
	<i>R</i> ²		.103		.097		.110	
	調整後 <i>R</i> ²		.099		.093		.106	

本研究發現「氣的信仰」有逐漸沒落的趨勢，但其他三類信仰則至少仍維持在一定水準，「靈魂信仰」（和天命與至高神的信仰）甚至還有提升的態勢。接下來逐項討論影響這四類信仰的變動因素，這一節中使用的統計分析與上文分析宗教旨趣時一樣。

1. 靈魂信仰

表 5 是「靈魂信仰」的三個面向的檢定。都市化的程度這個變項則造成一些城鄉差異，顯著度低於.05 的有鎮的相信度低於縣轄市，而存疑的則是市顯著地高於縣轄市。基本上相信度因都市化程度之提高而提高，而存疑度則因都市化提高而降低，大抵都市化對靈魂信仰有一些正向作用。¹² 教育這個變項的作用則具清楚的世俗化效果，教育程度愈高者相信的程度愈低，不信度愈高，而存疑度也愈低，其中不信度的 beta 值最高(.138)，絕對值高出相信度的低(-.074)與存疑程度的高(.071)甚多，顯示教育程度愈高者愈不信且不疑。

遷居的經驗並未造成這三個面向任何顯著差異，而年齡則和教育程度的情況相近，年紀愈高者，相信度愈低，不信度愈高，但存疑度也愈高，隨著年紀的增長，個體愈是不信而且疑。以標準化的迴歸係數來看，則年齡對「靈魂信仰」的作用顯然高出教育程度許多：相信度低出三倍，不相信度略高，而存疑度近乎兩倍。年齡愈高者愈是負面，意即年齡愈輕者愈是正面。如果此處是出生世代的效果而非年齡效果，則「靈魂信仰」在整體社會是有可能逐年提升的。

「宗教改變」對靈魂信仰的作用有限，只有表現在有宗教改變者較少存疑而已；但「宗教類別」的差異則相當明顯。相對於民間信仰者，大抵無宗教信仰者與基督宗教徒對此信仰都持更負面的態度，而

¹² 若改以鄉鎮對比於市二分為都市化程度的測量，則相信靈魂信仰的市（對比於鄉鎮）之 beta 值為 .038 ($p = .007$)，不信的值为 -.014 ($p = .335$)，存疑的值为 -.035 ($p = .013$)。

基督宗教徒之負面態度尤甚於無宗教信仰者，究其原因應該是此處所謂的「靈魂信仰」其實是漢人傳統的靈魂信仰，而與基督宗教的教義不合；佛教徒、新興宗教徒和道教徒則都持更為正面的態度，但新興宗教徒的態度最為正面而積極，其次是佛教徒，再次才是道教徒。

2. 氣的信仰

都市化的變項表現在鄉、鎮地帶相信度顯著地低於縣轄市以上的都市，而且不信度又顯著地高於縣轄市，但市的不信度也顯著地高於縣轄市，在這五個層級中這樣的情況呈現出一個非線性的關係：縣轄市是氣的相信度最高而不信度最低的地方，愈往鎮、鄉相信度降低而不信度升高，除了市的不信度高於縣轄市外，基本上也是愈都市化地帶信仰愈高，而與「靈魂信仰」的現象相近（參閱表6）；¹³但教育對「氣的信仰」與對「靈魂信仰」的作用相異，基本上是一個正面的作用力：教育年數愈多的人愈相信氣，而且存疑度愈低，信而不疑是教育對相信氣的作用。換言之，世俗化兩個最重要的變項基本上都對「氣的信仰」產生了加強而非壓抑的作用。

「遷居經驗」造成的差別主要表現在於對「氣的信仰」之相信度顯著的提高，這是在都市化、教育程度之外，加上的對「氣的信仰」的助力；但年齡對「氣的信仰」作用，則在於年齡愈高的不信度愈低而存疑度愈高，換句話說，愈年輕的不信度愈高，但相信度沒有愈高。綜合看來，年齡對「氣的信仰」與對「靈魂信仰」的作用方向上是相反的。

「宗教改變」與信不信「氣的信仰」沒有顯著的關連，但經過宗教改變的人存疑度顯著地低於沒有宗教改變的人；「宗教類別」在「氣

¹³ 以鄉鎮對比於市重新過錄都市化程度，結果呈現相信氣的信仰的市（對比於鄉鎮）之 β 值為 .067 ($p = .000$)，不信的值为 -.038 ($p = .009$)，存疑的值为 -.043 ($p = .002$)。

表 6 氣的信仰之變動因素

		相信氣的信仰		不信氣的信仰		存疑		
		<i>B</i>	<i>p</i> 值	<i>B</i>	<i>p</i> 值	<i>B</i>	<i>p</i> 值	
截距		2.505	.000	1.547	.000	-.052	.696	
樣本數								
調查期次	1994 年	1,856	-.040	.457	-.545	.000	.586	.000
	1999 年	1,901	-.297	.000	-.222	.000	.519	.000
	2004 年	1,806						
性別	女	2,867	-.114	.006	-.124	.001	.238	.000
	男	2,696						
族群	閩南	4,144	-.101	.104	.018	.741	.083	.082
	客家	637	-.001	.989	.139	.053	-.138	.025
	原住民	111	-.923	.000	.942	.000	-.020	.870
	外省	671						
社會階級	企業主	351	-.015	.869	.005	.952	.010	.885
	小自營主	1,000	.008	.908	-.085	.159	.077	.134
	專業管理	775	-.007	.924	-.015	.805	.022	.679
	低階勞工	1,522	-.106	.081	-.036	.506	.143	.002
	家管學生	860	-.079	.250	.008	.901	.071	.174
	半專業	1,055						
遷居經驗	無	2,542	-.109	.008	.064	.086	.045	.151
	有	3,021						
都市化	鄉	1,334	-.266	.000	.173	.001	.093	.032
	鎮	669	-.171	.012	.116	.056	.055	.290
	市	798	-.048	.444	.145	.009	-.097	.041
	直轄市	1,325	-.034	.526	.039	.425	-.004	.915
	縣轄市	1,437						
年齡	<i>B</i>	5,563	-.001	.609	-.006	.000	.007	.000
	(<i>Beta</i>)		(-.01)		(-.061)		(.082)	
教育	<i>B</i>	5,563	.039	.000	-.005	.297	-.034	.000
	(<i>Beta</i>)		(.134)		(-.02)		(-.147)	
宗教改變	無	4,084	-.065	.168	-.016	.701	.082	.024
	有	1,479						
宗教類別	無宗教	870	-.340	.000	.268	.000	.071	.140
	佛教	1,633	.112	.026	-.081	.071	-.031	.418
	道教	689	-.018	.778	.088	.124	-.070	.151
	基督宗教	302	-.407	.000	.245	.005	.163	.030
	新興宗教	299	.273	.003	-.288	.000	.016	.825
	民間信仰	1,770						
<i>R</i> ²			.069		.067		.119	
調整後 <i>R</i> ²			.065		.063		.115	

的信仰」上的分佈與「靈魂信仰」相近，道教徒在三個面向上都與民間信仰者無異，佛教徒與新興宗教徒都持正面態度，只是新興宗教徒的相信度更高而不信度更低；基督宗教徒與無宗教信仰者類似，但其負面態度尤甚。

上述這兩個信仰內涵是民衆相信度最高的兩個信仰，但這兩個信仰受社會發展的影響基本上不同。唯一相同處是這兩個信仰皆因都市化而加強，但教育加強了「氣的信仰」，卻壓抑了「靈魂信仰」。另外個人特質的年齡的作用也不同，年紀愈輕的愈相信靈魂，但對氣的看法卻是愈為負面的。遷居的經驗會加強「氣的信仰」，但對「靈魂信仰」則沒有顯著的作用。宗教的兩個變項則作用相近，宗教改變對這兩個信仰的影響都有限，只是存疑度下降而已，而宗教類別則呈現在無宗教與基督宗教徒對這兩個信仰的負面態度，與其他類別相較於民間信仰者的高。

3. 命定前世的信仰

表7列舉出命定前世的信仰之GLM的分析結果。首先，教育是造成這個信仰高低的重要變項。教育程度愈高者不信度愈為強烈，而相信度也顯著的低，並且存疑者較少，教育對「命定信仰的態度」具有相當清楚的世俗化效果；其次，都市化程度的影響基本上也是負向的，產生的差異主要見於鄉與縣轄市上，鄉的相信度顯著地高，而不信度則顯著地低。以此看來，「命定前世」是一個鄉村地帶比較強勁的信仰，出了鄉村地帶這個信仰大致呈均勻分佈。¹⁴ 這兩個變項對個體宗教性的作用均符合古典世俗化理論的預測。

「遷居經驗」對「命定前世的信仰」有相當程度的加強作用，相信度因而更高而存疑度降低，但不信度則無顯著影響，這與對「氣的

¹⁴ 以城鄉二分來分析，相信命定信仰的市(對比於鄉鎮)的 β 值為 $-.042$ ($p = .003$)，不信的值为 $.049$ ($p = .000$)，存疑的值为 $-.011$ ($p = .452$)。

表 7 命定前世的信仰之變動因素

		相信命定前世		不信命定前世		存疑		
		B	p 值	B	p 值	B	p 值	
截距		2.383	.000	0.585	.000	.032	.665	
樣本數								
調查期次	1994 年	1,856	-.139	.002	-.093	.032	.233	.000
	1999 年	1,901	-.074	.069	-.089	.022	.162	.000
	2004 年	1,806						
性別	女	2,867	.271	.000	-.272	.000	.002	.933
	男	2,696						
族群	閩南	4,144	-.077	.138	.087	.081	-.010	.719
	客家	637	-.102	.131	.169	.009	-.068	.049
	原住民	111	.008	.953	.017	.893	-.025	.712
	外省	671						
社會階級	企業主	351	-.037	.622	.103	.151	-.066	.085
	小自營主	1,000	.070	.214	-.073	.179	.002	.936
	專業管理	775	.031	.592	-.079	.151	.048	.101
	低階勞工	1,522	.050	.326	-.055	.257	.005	.843
	家管學生	860	-.011	.841	-.049	.368	.061	.037
	半專業	1,055						
遷居經驗	無	2,542	-.085	.014	.044	.188	.041	.019
	有	3,021						
都市化	鄉	1,334	.146	.002	-.142	.002	-.004	.879
	鎮	669	.048	.396	-.066	.224	.018	.541
	市	798	.005	.920	.025	.622	-.030	.263
	直轄市	1,325	.008	.863	.011	.802	-.019	.419
	縣轄市	1,437						
年齡	B	5,563	-.005	.002	.002	.106	.002	.001
	(Beta)		(-.054)		(.027)		(.056)	
教育年數	B	5,563	-.044	.000	.054	.000	-.010	.000
	(Beta)		(-.175)		(.220)		(-.079)	
宗教改變	無	4,084	.004	.918	-.026	.494	.022	.280
	有	1,479						
宗教類別	無宗教	870	-.479	.000	.442	.000	.037	.171
	佛教	1,633	.120	.004	-.091	.023	-.029	.173
	道教	689	-.040	.453	.063	.216	-.023	.397
	基督宗教	302	-.717	.000	.785	.000	-.068	.102
	新興宗教	299	.209	.007	-.160	.031	-.049	.215
	民間信仰	1,770						
	R ²		.101		.134		.119	
	調整後 R ²		.097		.130		.035	

信仰」的作用一致；年齡也是一個造成差異的變項，但年齡愈小的相信度愈高，而存疑度愈低，這一點又與對靈魂信仰的作用方向一致。這兩個變項都與我們先前的預測方向相反。

「宗教改變」對「命定前世的信仰」既不會加強，也沒有產生弱化的現象；「宗教類別」仍然與上二類信仰相近，無宗教信仰者與基督宗教徒的模式相同，而基督宗教徒尤為負面；道教徒基本上無異於民間信仰者，而佛教徒與新興宗教徒則皆持正面態度，相信度較民間信仰高，而不信度則較低，且新興宗教徒比佛教徒更為正向。

4. 天命與至高神的信仰

這個信仰在都市化的五層級的分佈非常特殊（參閱表 8）。基本上，縣轄市的受訪者相信「天命與至高神」的程度最低，鄉、鎮、市的受訪者都顯著比縣轄市高；縣轄市的不信度居中，都市化程度比縣轄市低的，不信度都比縣轄市顯著的低，其他兩級城市則與縣轄市相當；縣轄市的存疑度則比其下的鄉和其上的市為高。整體看來，縣轄市對「天命與至高神」的信仰最不熱衷，而最熱衷的則是鄉、鎮和市。但如果不看這種非線性關係而純以城鄉差別來看，則愈都市的地帶這個信仰愈弱；¹⁵ 教育的作用也是顯著的負向作用：教育年數愈高者不信度較強，相信度顯著的低而存疑度也較低。對於這個信仰，教育和都市化顯然都具有一定的世俗化效果。

另外兩個變項，遷居經驗與年齡的作用則相當有限。遷居者沒有任何的加強或弱化，遷居或未遷居在這個信仰的三個面向上都沒有顯著的差別；年齡的影響則只見於年齡愈小，存疑度顯著的低而已。

「宗教改變」也不是一個可以鑑別這個信仰差異的變項，在三個面向上宗教改變與不改變之間都沒有顯著的差別；在「宗教類別」上，

¹⁵ 以城鄉二分來分析，相信天命與至高神的 *beta* 值為 $-.043$ ($p = .003$)，不信的值为 $.051$ ($p = .000$)，存疑的值为 $-.011$ ($p = .442$)。

表 8 天命與至高神的信仰之變動因素

		相信天命與神		不信天命與神		存疑		
		B	p 值	B	p 值	B	p 值	
截距		1.239	.000	.661	0.000	.100	.080	
樣本數								
調查期次	1994 年	1,856	-.112	.000	-.085	0.003	.197	.000
	1999 年	1,901	-.142	.000	-.051	0.042	.193	.000
	2004 年	1,806						
性別	女	2,867	.111	.000	-.165	0.000	.054	.000
	男	2,696						
族群	閩南	4,144	.021	.528	-.035	0.279	.014	.492
	客家	637	.008	.851	.029	0.484	-.037	.154
	原住民	111	-.060	.480	.143	0.080	-.083	.104
	外省	671						
社會階級	企業主	351	-.012	.807	.010	0.822	.001	.964
	小自營主	1,000	.017	.644	-.035	0.313	.019	.398
	專業管理	775	-.028	.452	-.018	0.618	.045	.042
	低階勞工	1,522	-.003	.927	-.033	0.296	.036	.069
	家管學生	860	-.066	.071	.015	0.676	.051	.021
遷居經驗	半專業	1,055						
	無	2,542	.011	.632	-.010	.638	-.001	.968
都市化	有	3,021						
	鄉	1,334	.111	.000	-.072	.015	-.039	.034
	鎮	669	.073	.046	-.077	.028	.005	.833
	市	798	.080	.016	.025	.439	-.105	.000
	直轄市	1,325	.029	.323	.003	.912	-.032	.071
年齡	縣轄市	1,437						
	B	5,563	-.002	.069	.000	.851	.002	.007
教育年數	(Beta)		(-.032)		(.003)		(.047)	
	B	5,563	-.014	.000	.026	.000	-.012	.000
宗教改變	(Beta)		(-.087)		(.166)		(-.124)	
	無	4,084	.011	.667	-.012	.620	.001	.936
宗教類別	有	1,479						
	無宗教	870	-.280	.000	.260	.000	.021	.311
	佛教	1,633	.063	.019	-.042	.106	-.021	.196
	道教	689	-.022	.529	.058	.081	-.036	.081
	基督宗教	302	.206	.000	-.114	.025	-.093	.004
	新興宗教	299	.248	.000	-.182	.000	-.066	.027
	民間信仰	1,770						
R ²		.058		.106		.077		
調整後 R ²		.054		.105		.072		

我們仍然可以看到明顯的差異，但其模式與上三類信仰有異。道教徒與民間信仰者有些微的差異，不信度稍高，存疑度稍低，但不顯著；與上三類信仰內涵最大差異的是三類宗教，佛教、基督宗教和新興宗教，都比民間信仰者要來得更相信，而基督宗教與新興宗教徒則更接近，但新興宗教徒相信度更高，不信度更低；佛教徒則只有在相信度上高於民間信仰，其餘兩個面向則與民間信仰者相若，不過，「天命」與「至高神」其實都與正統佛教的教義有扞格之處，佛教徒在這個信仰上比民間信仰者為高，推測應是「民間佛教」的特性；無宗教信仰仍然是一貫的相信度最低，不信度最高，存疑度則平平；這個信仰只有無宗教信仰者是唯一顯著地比民間信仰者更為負向的民衆，相信度最低，不信度最高，而存疑度也最高。

5. 小結

對這四個信仰內涵來說，教育的世俗化作用要比都市化來得清楚，它對四個信仰中的三個產生了壓低的效果，而都市化則只對其中的兩個信仰產生了抑制作用；「命定前世」與「天命與至高神」這兩個信仰是同受這兩個世俗化機制所壓制的信仰，而「靈魂信仰」則只受到教育的世俗化影響，但卻因都市化而提升。「氣的信仰」最為突出，這兩個預期會壓抑信仰的社會機制卻都同時提升了它；但都市化對兩類信仰的作用仍有細部的差異。「命定信仰」呈現的只有鄉高於縣轄市，而都市化呈直線性的負面作用，但對「天命與至高神」信仰則是鄉、鎮、市都高於縣轄市，呈非直線性的作用。這一點又與以縣轄市最為興盛的「氣的信仰」呈相對的態勢。但不論如何，世俗化最重要的兩個機制並未如預期都壓低了信仰，反而顯示出壓低一些信仰，而提升另外的信仰的情況。

遷居的經驗則基本上是一個正向的作用，它對「氣的信仰」和「命定前世的信仰」都有增加相信度的作用，對其他兩個信仰則無顯著的作用；年齡在「宗教旨趣」的分析當中幾乎沒有任何的作用，但對「信

仰內涵」的作用則有些特出。年紀愈高的，對「靈魂」和「命定前世」相信度愈低，對其他兩類信仰則差別較不顯著。過去一般人的印象大抵是年紀愈大的人，愈容易相信，但這個研究的發現卻與此相異，這一點相當值得進一步探討。

宗教改變在信仰內涵的作用頗出人意表，除了使「靈魂信仰」的存疑度降低外，沒有造成任何其他的顯著作用，這與在「宗教旨趣」的部分發現有顯著的不同。但「宗教類別」是造成各種信仰內涵產生最多差異的變項，這個變項是本研究用以探討介中層次現象的變項，因此別具意義。在宗教旨趣的討論中，本研究將六類作了一個相對差異的排比，其排比的模式大都仍見於此。新興宗教徒仍與無宗教信仰者分據兩端，在四種信仰內涵中，新興宗教徒都高於其他各個宗教類屬，而無宗教信仰者則甚麼都不信。在這其中，道教徒仍近於民間信仰者，他們除了較相信靈魂信仰，並無其他特色；佛教徒則與新興宗教徒相近，他們在四類信仰內涵上都顯著地比民間信仰者更強；但基督宗教徒在此則更接近無宗教信仰者，無宗教信仰者所不信的，他們大都不信，而只相信「天命和至高神」，但信仰的程度又不如新興宗教徒。總的看來，在介中層次中的主要現象是，不同的類屬間已然分據於各自的立基之上，而清楚地區分出彼此間不同的特色。

五、結論

台灣宗教場域的丕變大抵從日據時代開始。中國傳統宗法的政治與社會結構在一夕之間就被以現代西方民族國家為典範的世俗社會所取代，這個基本態勢一直延續至今。這種社會層次的世俗化在二十世紀與二十一世紀遞嬗的年代間，對宗教場域和民眾的宗教性到底形成甚麼作用？而個體與各個類屬對此又有甚麼樣的回應？

從本研究的分析來看，古典世俗化理論所預設的直線性、逐漸沒

落的趨勢並未清楚地呈現；相反的，就整個社會的聚合宗教性的平均水準自 1994 年至 2004 年間的走勢來看，2004 年的宗教旨趣顯然要比 1994 年提升，而宗教信仰內涵則至少仍維持 1994 年的水準，保守地說，我們至少沒有發現整體民衆宗教性逐漸低落，甚至於反而可以觀察到一些提升的趨勢。

就社會世俗化對個體宗教性的影響來看，本研究發現世俗化的力量對宗教旨趣和信仰內涵的影響，基本上是選擇性的加強或壓抑的作用。其中，都市化對宗教旨趣普遍具提升作用，都市化除了對「生活平安」沒有顯著影響外，其他三個旨趣都因都市化程度提高而加強；但都市化對信仰內涵則具清楚的選擇作用：一方面提升個體「靈魂」與「氣」的信仰，另一方面降低了「天命與至高神」和「命定」的信仰。教育程度同樣也具有選擇性，教育程度只對兩個宗教旨趣產生影響，它顯著地降低了「關係導向」，特別是其中的「跟父母信」的關係，並同時激發了「修身救贖」的旨趣。教育對信仰內涵的世俗化作用則相對比較清楚，但基本上仍具選擇作用：提升了「氣的信仰」而降低了其他三類信仰。如此看來，選擇性的作用是這兩個本文原初設定為世俗化主要機制的真正作用，而不是單純地壓抑。

此外，社會變遷也促發了較諸傳統社會更為普遍的遷居現象。遷居經驗對個體宗教性的作用基本上是一個正向的作用，遷居對宗教旨趣沒有造成顯著的作用，但對信仰內涵中的「命定前世」與「氣」的信仰則有顯著的提升效果。如此，遷居固然可能對個體原有宗教的成理結構造成若干傷害，但從研究結果看來，個體卻也可能因而更積極地經營出新的成理結構，從而顯著地提升對信仰內涵的相信度。總的說來，正如前面文獻探討當中所說，個體在宗教信仰上是個行動者，社會世俗化作用固然普遍而強勢，但內在於世俗化作用的本身——如提升教育程度、加深都市化、遷居等——也會因而增強個體的宗教選擇力，如此某些宗教旨趣和信仰內涵將因而減弱，但另有一些則反而

增強。

個體的選擇也見於個體宗教改變的作用。宗教改變並沒有造成四個信仰內涵的差異，改變的是個體宗教旨趣的提升。宗教改變意謂個體與「父母共同信仰」的情況顯著地減少，而積極地提升了自身對「修身救贖」與「實際導向」的追求。個體的宗教選擇在社會生活當中是表現並落實在各宗教類屬當中的。不同的宗教類屬一方面供給個體信徒滿足宗教需求，而為個體信仰的關鍵性社會基礎；另一方面則在宗教場域中逐漸形成相互定位的局面，而成為不同方式的神聖化力量的具型。

我們可以藉由解讀不同宗教的具型，而清理出台灣宗教的延續與變遷。首先，新興宗教、佛教、道教這三個本土性極強的類屬在宗教旨趣和信仰內涵兩個面向上的交集甚多，他們的宗教性基本上延續了傳統的信仰內涵和宗教旨趣，並加以選擇性地發揚，這些類屬的具型代表了傳統的延續。其次，基督宗教的表現在信仰內涵方面多與傳統斷裂，在「天命與至高神的信仰」上之增強，是基督宗教唯一與傳統信仰接榫之處。三、基督教、佛教和新興宗教在「修身救贖」上找到了共通點，這個宗教旨趣的提升是傳統宗教性一個重要的現代轉化：過去宗教達人的宗教旨趣已經逐漸普遍化而成為更多信徒，特別是制度性宗教徒的宗教旨趣，這一點應是整個宗教場域一個質變的表現，即原來傳統民間信仰主導的台灣宗教場域，已漸被與制度化宗教共存的場域所取代。四、為數頗眾的無宗教信仰者之產生比諸基督宗教的發展更清楚地代表傳統信仰的斷裂，他們基本上試圖全然脫離台灣的宗教場域。按照宋文里、李亦園(1988)所說，無宗教信仰這一類才是台灣社會一個全新的類屬，而其他幾類人或多或少都還具傳統信仰。

最後，研究結果當中的年齡效果似可以啟發未來的研究方向，而提供探討世俗化理論一個特殊的角度。這一個變項的作用方向與先前研究的結果相反（參閱瞿海源 1988），原因之一可能在於過去研究多

只使用單期調查資料，但在研究使用了三個期次的整合資料。多期次整合資料的優勢，主要在於這種資料使年齡-時期-世代的效果有可能被區分出來（如 Yang and Land 2008）。雖然本研究並未正面處理這個議題，但初步看來，在年齡效果之外，世代效果似有可能存在。本研究觀察到整體社會對宗教的態度已漸漸顯示一些重要的轉變，過去無論是政府、教育體制、媒體都視宗教為陋習，為現代化和理性的障礙，但今日這種現代化典範的絕對優勢已逐漸淡去。相反的，民間信仰逐漸被視為文化和社群的重要載體，而過去定科學、理性於一尊的信念也逐漸被思想的多元主義所取代。果真如此，是否不同世代的民衆的宗教性會相應於這種典範的轉移而產生改變？這一點值得密切注意。

如果我們以 1895 年作為台灣社會世俗化的關鍵點，則這個由國家政府所發動的世俗化過程已經進行了一個世紀多。今日看來，介中與微觀兩個層次的宗教現象基本上既是持續與變遷並陳，同時也是世俗化與反世俗化交互作用的局面。這種狀況與西歐社會至目前為止似乎是全面性世俗化的情況偏離甚遠。最近不少學者主張西歐是個例外，因為世界各地的宗教其實都還非常興盛（如 Berger 1997, 2008）；另一群反世俗化理論的學者則直接認定，世俗化理論只適合於這個理論的發源地，即西歐(Martin 1991)。歐洲之所以特殊，應在於歐洲的現代社會之出現是在世俗與宗教間緊密相連而又激烈爭鬥數百年後的結果。在歐洲的現代社會長成之際，宗教在歐洲的新菁英的心目中已經是滿身污名了。

與之相較，台灣的社會世俗化過程比較像是一個寧靜革命。在制度性宗教尚未鞏固之前，整個社會就已經被宣佈為世俗化的社會了。世俗化政府的現代化政策，如破除迷信與陋習，並沒有因而和宗教間產生殊死鬥爭。甚至於，不管日據時代或國民政府時期，政教間的合作其實到處可見；另外一方面，宗教雖然在現代化的推展下受到一些損傷，但另一方面卻得以吸收現代化的成果，如組織的、科技的、論

述的、傳播的能力等，而壯大了自身，並形成更強大的制度性力量。

不過，宗教仍然興盛不應等同於世俗化理論之被否證(Berger 2008)，畢竟世俗化的社會體系在全球大部分地區仍然持續地存在，即便宣佈世俗化理論安息的Stark (1999)也接受這個現實。Lechner (1991)甚至進一步指出，以全球社會為單位的全球社會，它的社會體系也是一個世俗體系。這個簡明的事實應該是介中層次的宗教團體，以及微觀層次的個體信徒必須不斷面對的事實，也是台灣宗教的持續與變遷的根本脈絡。

附錄 1 三次調查的「關係導向」中四項的變遷情況
(GLIM 分析結果)^a

調查期次	結識朋友		宗教領袖		親友引介		跟父母信	
	B 值	p 值	B 值	p 值	B 值	p 值	B 值	p 值
1994 年 vs. 1999	.017	.011	.009	.026	.010	.231	.040	.005
1994 年 vs. 2004	-.006	.380	-.003	.473	.004	.645	.017	.263
1999 年 vs. 2004	-.023	.000	-.013	.002	-.006	.450	-.023	.084
期次差異	94>99; 99<04		94>99; 99<04		皆無差異		94 > 99	

^a此表各期次間的比較分別取自兩次的 GLIM 模式分析，先以 99 年為基，再以 04 年為參照組所得。

附錄 2 宗教改變導致「關係導向」中四項的改變／相對於宗教不變者^a

宗教改變者	結識朋友	宗教領袖	親友引介	跟父母信
B 值	.014	.009	.078	-.327
t 值	2.324	2.355	10.590	-24.987
p 值	.020	.019	.000	.000

^a此為與其他 GLM 分析同一模式的結果，僅列出「宗教改變」為因子的情況。

參考文獻

- 丁仁傑(2002)社會分化與宗教制度變遷：當代台灣新興宗教現象的社會學考察。台北：聯經。
- (2004)會靈山現象的社會學考察：去地域化情境中民間信仰的轉化與再連結。宗教教義、實踐與文化：一個跨學科的整合研究會議論文。台北：中央研究院民族學研究所。
- 宋文里、李亦園(1988)個人宗教性：台灣地區宗教信仰的另一種觀察。清華學報 18(1): 113-139。
- 余光弘(1983)台灣地區民間宗教的發展：寺廟調查資料的分析。中央研究院民族學研究所集刊 53: 67-103。
- 林本炫(編譯)、瞿海源(校閱)(1993)宗教與社會變遷。台北：巨流。
- 林本炫(1998)宗教熱潮抑或信仰重組？——對台灣當代信仰變遷的另一種解讀。宗教、靈異、科學與社會研討會會議論文，頁 37-76。台北：中央研究院社會學研究所。
- (2001)台灣民衆的宗教流動與地理流動。宗教與社會變遷：第三期第五次台灣社會變遷基本調查資料分析研討會會議論文。台北：中央研究院社會學研究所。
- 郭文般(1997)台灣宗教的社會新定位，台灣新興社會現象研討會實錄，頁 103-144。台北：國立中興大學法商學院。
- (2001)新的或舊的宗教性？。宗教與社會變遷：第三期第五次台灣社會變遷基本調查之研究分析研討會會議論文，頁 29-52。台北：中央研究院社會學研究所。
- 郭承天(2002)基督教與美國民主政治的建立。人文及社會科學集刊 14(2): 175-209。
- 陳杏枝(2003)台北市加蚋地區的宮廟神壇。台灣社會學刊 31: 93-152。

- 趙星光(2003)全球化與世俗化過程中新興宗教的傳佈。見宗教論述專輯五。台北：內政部。
- 嚴震生(1997)由最高法院案例看美國憲法中的「宗教自由」之爭議。美歐季刊 12(2): 106-160。
- 瞿海源(1988)台灣地區民衆的宗教信仰與宗教態度。見楊國樞、瞿海源主編，變遷中的台灣社會，頁 239-276。台北：中央研究院民族學研究所。
- (1993)術數、巫術與宗教行爲的變遷與變異。國家科學委員會研究彙刊，人文及社會科學 3(2): 125-143。(另見台灣宗教變遷的社會政治分析一書)
- (1997)台灣宗教變遷的社會政治分析。台北：桂冠圖書。
- 瞿海源、姚麗香(1986)台灣地區宗教變遷之探討。見瞿海源、章英華主編，台灣社會與文化變遷，頁 655-685。台北：中央研究院民族學研究所。
- Beckford, James A. (2003) *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger, Peter (1969) *The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- (1997) Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger. *Christian Century* 114: 972-75, 978.
- (2008) Secularization Falsified. *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life* 180: 23-27.
- Beyer, Peter (1999) Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere. *Sociology of Religion* 60(3): 289-301.
- Casanova Jose (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chaves, Mark (1994) Secularization as Declining Religious Authority.

- Social Forces* 72(3): 749-272.
- Chaves, Mark, and Philip S. Gorski (2001) Religious Pluralism and Religious Participation. *Annual Review of Sociology* 27: 261-81.
- Dobbelaere, Karel (1999) Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. *Sociology of Religion* 60(3): 229-247.
- Emerson, Michael O., and David Hartman (2006) The Rise of Religious Fundamentalism. *Annual Review of Sociology* 32: 127-144.
- Glock, C., and R. Bellah (1976) *The New Religious Consciousness*. Berkeley: University of California.
- Gorski, Philip S. (2000) Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, CA. 1300 to 1700. *American Sociological Review* 65: 138-167).
- Gorski, Philip S., and Ateş Altinordu (2008) After Secularization? *Annual Review of Sociology* 34: 55-85.
- Lechner, Frank J. (1991) The Case against Secularization: A Rebuttal. *Social Forces* 69(4): 1103-1119.
- Luckmann, Thomas (1967) *The Invisible Religion: Problem of Religion in Modern Society*. New York: The MacMillan Company.
- Martin, David (1991) The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. *British Journal of Sociology* 42(3): 465-474.
- Robertson, Roland (1984) Liberation Theology in Latin America: Sociological Problems of Interpretation and Explanation. Pp. 73-102 in *Prophetic Religions and Politics*. New York: Paragon House.
- (1987) Church-State Relations and the World System. Pp. 39-51 in *Church-State Relations: Tensions and Transitions*. New Brunswick, NJ: Transaction Book.

- Shiner, Larry (1967) The Concept of Secularization in Empirical Research. *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (2):207-220.
- Smith, Christian, ed. (2003) *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, Rodney (1999) Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion* 60(3): 249-273.
- Stark, Rodney, and L. R. Iannaccone (1994) A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33(3): 230-252.
- Swatos, Jr., William H. (1999) Secularization Theory: The Course of a Concept. *Sociology of Religion* 60(3): 209-228.
- Swatos, Jr., William H. ed. *Encyclopedia of Religion and Society*, <http://hrr.hartsem.edu/ency/Secularization.htm>
- Tschannen, Oliver (1991) The Secularization Paradigm: A Systematization, *Journal for the Scientific Study of Religion* 30(4): 395-415.
- Wilson, Bryan R. (1966) *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London: C. A. Watts.
- (1985) Secularization: The Inherited Model. Pp. 9-20 in *The Sacred in a Secular Age*, edited by Phillippe Hammond. Berkeley: University of California Press.
- Yamane, David (1997) Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion* 36(1): 109-122.
- Yang, Yang, and Kenneth Land (2008) Age-Period-Cohort Analysis of Repeated Cross-Section Surveys: Fixed or Random Effects? *Sociological Methods and Research* 36(special issue): 297-326, 2008.

第 7 章

宗教與術數態度和行為的變遷(1985-2005)：
檢驗世俗化的影響

瞿海源

中央研究院社會學研究所
國立台灣大學社會學系

摘要

從台灣社會變遷基本調查長期的大量相關資料顯示教育、宗教信仰和調查時間對宗教與術數態度和行為有顯著而複雜的影響。大體上傳統宗教維繫和增強宗教與術數態度和行為，而基督宗教信仰則顯著地減弱了相關的態度與行為。就宗教態度而論，宗教態度大都顯著地受到教育消滅的影響，尤其是祖先崇拜，而緣分、因果、和神鬼觀念也都因教育而轉弱；相對的，教育對「氣」的信仰則有增強的作用。就變遷趨勢而論，除了祖先崇拜仍有明顯地日漸減弱的跡象外，人們對「氣」的信仰在近十年間也顯著地減弱中，但是在靈魂、緣分、因果和神鬼觀念上並沒有顯著地轉弱的趨勢。在術數態度上，教育抑止了人們對擇日和堪輿的態度，也削弱了對神通的信心，但是卻助長對紫微斗數的相信，而對八字、看相、摸骨乃至星座，教育程度的高低都沒有顯著的增減作用。總的來說，確實有許多宗教與術數態度和行為受到世俗化過程的影響，不過世俗化並不全然促成宗教與術數態度與行為的衰減乃至消失。

關鍵詞：世俗化、宗教態度與行為、術數態度與行為、社會變遷

Changes in Religious and Occult Attitudes and Behaviors (1985-2005): Examining the Effects of Secularization

Hei-Yuan Chiu

Institute of Sociology, Academia Sinica

From the wealth of data gathered from the Taiwan Social Change Survey, we found that education and religious affiliations have a significant, yet complex influence on religious and occult attitudes and behaviors. Overall, traditional religions have strengthened religious and occult attitudes and behaviors, while Christianity has significantly decreased relevant attitudes and behaviors, especially those related to occultism. Education has weakened most religious attitudes, especially the belief in ancestor worship. Education has also inhibited the beliefs in "yuan," karma, and gods and ghosts. In contrast, education has significantly increased the belief in "chi." Looking at the time factor, the belief in ancestor worship has weakened over time, while the belief in "chi" has decreased over time. Education has reduced attitudes about the importance of choosing an auspicious date or seeking geomancy services, but it has encouraged the belief in calculating "tzu wei tou shu." In sum, through the process of secularization, even though occult attitudes and beliefs rise and fall, they will weaken over the long run. At the same time, however, secularization can significantly promote secular rationality, but it cannot lead people to become completely rational. Thus, there will always be room for occultism. Also, because of individuals' sense of uncertainty, the appeal of occultism to people with certain levels of education will neither disappear nor continually decrease.

Keywords: secularization, religious attitudes and behaviors, occult attitudes and behaviors, social change

本論文主要是要利用五次社會變遷一般基本調查和三次宗教調查的資料來驗證世俗化過程中宗教與術數態度和行為的變遷及其性質。

關於世俗化「理論」的爭議在宗教社會學界由來已久，國內學者也多有引述。在此，不再重複詳述。主要爭議乃在於世俗化理論預測宗教衰落，許多反對或批判世俗化理論者主要的論據就是宗教並未衰落，甚至在很多社會有宗教興盛或復甦乃至產生新宗教的現象。然而，大多數反對世俗化「理論」者卻多也認定有世俗化過程的存在。有些為反世俗化理論所提出的理論，並不否定世俗化過程的存在，甚至本身也仍然在世俗化過程中探究宗教的發展或變遷。

從事台灣宗教研究的國內外學者，不少都假定世俗化過程的存在，但直接以世俗化來分析宗教現象的並不多見。在批判或反省世俗化「理論」方面，除了引述國際學界有關世俗化理論的爭論外，大多以台灣有宗教再興起或新宗教的出現來質疑世俗化理論。國內學者也會強調台灣宗教的變遷有其特徵，西方的世俗化理論不適合來解釋台灣的現象（鄭志明 1999；宋文里 1996；丁仁傑 2004）。

趙星光(2003a, 2003b)在研究台灣幾個新興宗教團體後，指出在世俗化過程中，宗教並沒有衰落，反而造成宗教發展的契機。由於原有宗教過度世俗化，不能滿足信眾的需求，有些堅持回歸原有宗教傳統的新興宗教因而興起。同時，他又發現許多在台灣的新興宗教，不論是外傳的或本土的，都是世俗化的產物。有些新宗教本身就有深刻的商品化特質。陳家倫(2002)在有關台灣新時代運動的研究中強調新時代的另類宗教觀和靈性觀的流行是世俗化論戰中的重要證據之一。大約是指新時代運動的興起是世俗化理論而難以解釋的。不過，在研究結論中，陳家倫指出社會的自由化、經濟成長、教育普及有助於台灣新時代運動的發展與興盛。

林本炫(2000)就宗教與社會控制進行探討，指出若干宗教提倡入世觀來獲取正當性，進而擴張宗教的職能。同時他也根據對台灣新興宗

教的研究對世俗化理論有所質疑，例如他指出新興宗教的發展促成社會學者對世俗化理論的重新檢討。對於二十世紀末一波宗教熱潮，林本炫(1998)批判媒體的心靈空虛的論調指稱「假設了社會學裡常說的『世俗化理論』」，「而這個『世俗化論題』自然是首先必需檢討的命題」。不過，他又認為「一時的宗教熱潮，也不見得就能夠證明是社會世俗化的例證或是反例」。林本炫警覺到世俗化「理論」的爭議，就台灣宗教變遷的狀況對世俗化理論有所質疑。

丁仁傑對於世俗化理論進行了全面性的檢討，就台灣宗教變遷的研究提出深刻的分析。他認為，在台灣「世俗化只是發生在社會結構上的，而非全面的發生在人們的意識當中」。於是一些傳統的意識，諸如陰陽五行、祖先、功德、報應、輪迴等等還是廣泛存留著。同時他指出台灣的世俗化過程既「非自發性」又「非進行的相當徹底」，「可以說台灣還是處在某種長期的『世俗化』過程中」。在開始檢討世俗化理論時，丁仁傑的論調似在全面質疑世俗化的論述，然而在實際研究台灣的宗教變遷時，他最後提到世俗化理論「是理解當代世界任何一個地區的宗教現象所不可或缺的重要分析工具」。在理念上，他強調「當代各地區性的脈絡裡所發生的宗教現象，是傳統社會結構文化與當代理性化世界『私人化』或『世俗化』內在發展邏輯間的一種交互拉扯與交互融合的結果」。在台灣宗教變遷的實質上，丁仁傑的主要論點乃在於台灣制度性宗教的浮現，也就是相對而論，傳統的混合性宗教在世俗化過程中受到了相當的打擊。

Pas(1996, 2003)在研究台灣自1945年以來五十年宗教變遷過程時，對於到底有沒有實質的變遷，在最後的論述中表示這不是一個容易回答的問題。他引述 Jordan (1994)的說法「我暫時猜測台灣宗教經驗的道德和神學基礎並沒有顯著的轉變(little significant transformation)」。Pas觀察到台灣社會的進香和寺廟大的慶典活動愈來愈頻繁，應該是比較強的宗教精神的表現，但他又認為這類活動的娛樂性質顯示了宗教

信仰的世俗化。可是他在評估台灣社會經驗長期變遷之後是不是一個世俗的社會時，又說「還不是」，然而又說世俗性(secularism)好像確實在興起中。

Jordan 指出台灣民間信仰在過去幾十年的變遷主要受到四個重要因素的影響：財富增加、政府政策、教育和大幅度社會流動。這四個因素實際代表的就是世俗化過程中，重要世俗社會制度對宗教的衝擊。其中在公立學校教育的反宗教和反傳統精神減弱了宗教的力量，而教育普及讓大多數民衆因為有閱讀能力而成了批判性的宗教消費者(critical consumer)。他也預測，在台灣宗教知識會進一步「民主化」，也就是說會有更多的人會閱讀佛道教的經典。

Madsen (2007)在新出版的民主的佛法(*Democracy's Dharma*)一書中，在長序中特別強調「在我學術生涯中所學的沒辦法讓我解釋我在台灣看到的宗教轉變。我在 1970 年代所讀到的大部分學者的論著都確認現代化無可避免地帶動世俗化，意指在現代化進行中傳統宗教會衰落。面對世界各地蓬勃的宗教運動，這一套用社會科學行話所包裝的假設被擊破了。世俗社會科學國王結果沒了衣服」，Madsen 繼續指稱到了 1980、1990 年代，世俗化論者試圖強調宗教運動本質上是反動的，或是宗教或是道德復振運動和民主的形式不相容。其實，Madsen 整本書就在論證台灣的慈濟、佛光山、法鼓山和行天宮是進步的宗教(progressive religion)，來反駁世俗化理論。雖然在正文沒有直接來辯駁世俗化理論或世俗化過程，但在書序裡的立場是很清楚地強烈反對世俗化理論的。

筆者個人在 1980 年代研究台灣基督宗教的發展就提出世俗化過程做為主要論述，後來在論及不同宗教的變遷時也提出宗教本身世俗化程度在整體世俗化過程中造成不同的變遷結果（瞿海源、姚麗香 1987）。到 1990 年代根據「台灣社會變遷基本調查」（以下簡稱「變遷調查」）資料討論台灣民衆宗教和術數態度與行為時，也強調世俗

人文主義的影響。然而，從一開始，我就一直把世俗化和宗教變遷當做是兩個變項，也一直避免用宗教衰落來做為世俗化的定義。雖然我堅持世俗化過程的存在乃至強調世俗化趨勢強度的影響，但是從來就相信只要人類存在，宗教就一定會存在，宗教是不會消失的。宗教的起起落落和世俗化有密切的關係，雖然有些宗教的衰落是世俗化造成的，但是有時某些宗教的興起實際上卻又是世俗化的結果，有時宗教的衰落並不見得是世俗化所造成。

台灣自長老教會引進現代醫療與現代教育以來（一個外來「宗教」團體建立了台灣社會「世俗化」的最初的基礎，是很微妙的），歷經清末現代化、日治時期更有系統的現代化政策以及中華民國持續而快速的現代化，在本質上，台灣已經有一個世俗化的政體，尤其是在解嚴之後。台灣也有世俗化的市場，教會原則上也自行運作，雖然在戒嚴時期，黨政多所管制甚至迫害，但大多時候宗教是自由的（瞿海源 2001）。原則上台灣是一個政教分離的社會，政客們為了選票參加各種宗教團體的活動，見神拜神，見佛拜佛，甚至到了基督教聚會就引聖經要求耶穌保佑台灣，就像要求媽祖那樣，但這都是選舉的世俗行為，不是真正的宗教行為。

就宗教發展而言，政治解嚴與威權解體恢復完全的宗教自由，也帶來快速蓬勃的發展，這是政治自由化民主化的結果。宗教團體在 1990 年之後因 1989 年人民團體法的制定而快速成長，以往與威權政體結合在一起的中國佛教會也喪失了壟斷的特權 (Jones 1999; Laliberte 2003)，衆多佛教組織的興起正是世俗化的結果。不僅佛教如此，其他宗教也受到世俗政體帶動的世俗化的影響，尤其是新興宗教的萌發。在世俗化過程中興起的宗教團體，也因應趨勢而有不同的反應，有的更趨於基本教義主義，以對抗世俗化，有的採取世俗化的精神乃至策略，使得宗教本身就世俗化。人間佛教的蓬勃發展顯示宗教世俗化和世俗宗教化的交融。

世俗化過程透過種種社會制度與管道影響到社會和個人，大體而論，主要乃是經由教育、家庭、勞動、經濟、醫療、傳播媒體、地方社會組織等等世俗性的社會體制而產生世俗化的影響。其間，現代教育應該是世俗化的主要發動力，產生了重大的作用，換言之，教育是促成世俗化的重要社會制度。因為現代教育是以世俗人文主義(secular humanism)為其根本的精神，受過教育的人比較採取世俗理性的精神處事生活。現代教育是如此，華人傳統以儒學為主的正式教育也是如此，甚至一般常民的非正式教育也有世俗理性的精神。究其根本，現代教育在現代世俗國家以政教分離為重要原則下，是以促進世俗理性為基本政策。以台灣的教育制度而論，並不倡導宗教，甚至對宗教有一些敵意，特別強調破除傳統的「迷信」。在教育有關法律中，憲法本身對現代教育有明確的世俗化的期待和規範，在各級學校法乃至比較晚近的教育基本法，都是以世俗理性為教育的基本精神。在有關教育的法律中，私立學校法特別規定，在私立學校不可從事宗教活動和宗教教育，有些宗教組織建立的學校雖然會有一些非正式的課程，試圖加強宗教教育，但是也還不是正式的傳教性質的宗教教育。有些宗教團體創辦的大學傾向於植入若干宗教習性，如佛教大學只供應素食，遇見上人要行禮，但基本上並沒有將整個學校教育予以全面宗教化，甚至根本不是以傳播宗教為教學的目的。即使辦學本身有宗教的目的，有非世俗理性的成分，但是教育本身還是世俗理性為核心。

教育做為最主要的倡導世俗理性的社會制度，對民衆的宗教價值、態度和行爲就有顯著地重大影響，也對民衆對術數的信仰和行爲產生作用。但是這些影響、這些作用並不是絕對的。教育的內涵也不全是世俗理性和世俗知識，也包括了非世俗的理性，甚至也包括宗教理念和宗教知識，也包括傳統的神祕主義。當人們獲得教育得以自行閱讀，也不只是閱讀世俗知識有關的讀物，也可以閱讀宗教的、神祕的、術數的和巫術的書籍。教育程度愈高，就愈有機會接觸各種高深的知識，

包括宗教和術數。特別是許多宗教和術數的書籍非常深奧難懂，也會吸引很多高知識程度者。更由於玄妙難解，也就讓人深陷其中，乃至深信不疑。

更重要的是，就個人的狀況而論，現代人多受過教育，甚至很多人受過正式的高等教育，但這不表示每一個人都受了「充分」的教育，接受了所有的世俗知識。實際上，絕大部分的人都不是受到充分教育的人，甚至都是似有知所實無知的(*semi-erudition*)。也就是受了很多教育，得到許多知識，獲得了一些思辨的能力，但並不是博學到什麼知識都學到了。大部分人連一些必要或重要的應付生活和因應生涯發展的知識都很缺乏。在面對深奧玄妙的世俗知識和神學形而上學乃至魔術術數之類的，絕大多數人都沒有能力去理解。當前的尖端科學發展快速，理論非常專業化，多已不是一般受過高等教育者所能理解或掌握。Chomsky 就感嘆說當年唸得懂高中物理，現在就很難去了解現代高深的物理了(Horgan 1996)。物理學者常常很驕傲的說世界上沒有幾個人真正懂相對論的。在探討 13 這個數字迷信的興起與流行過程後，Lachenmeyer (2004)指出「或許十三給我們的教訓是，迷信不一定是什麼瘋狂的非理性信念，頂多只是造成一群信仰者的愚昧與驚恐罷了；而理性所掌管的思想世界，其領土實際上也比我們認可的要小上很多很多」。

除了正式學校教育之外，人們有其他很多知識和訊息的來源。其中最重要的是個人生活範圍內接觸到的，包括寺廟和社區在地的和外地的宗教和非宗教活動，家庭的例行和日常種種宗教和祭祀活動。在現代社會則大眾傳播媒體也有著強力的長時間的影響。媒體為吸引讀者與觀眾，常常報導乃至誇大若干「神奇」的事物。尤其不少媒體工作者本身的信仰以及素養，也會特別喜歡製作與靈異有關的新聞或節目。其中素養是指處理新聞或節目的能力，包括是否有足夠的知識以及態度是否客觀來處理有關的消息。

基本上，教育並不在於清除宗教，以世俗人文主義精神為核心的現代教育也對不同的宗教價值、態度、行為以及術數信仰和行為有明顯的不同的影響：

- 對宗教終極性的關懷，乃至超越性的以及靈性的精神，由於人類再進步的世俗知識也不能加以驗證或否證，現代教育可能不但沒有抑制作用，有時還會有助長之功。
- 對巫術性的宗教以及術數，尤其是現代世俗知識可直接化解或否定的，現代教育的抑制作用就很顯著。
- 當面對諸如命運等無法預測的情況，個人知識多寡也無能為力時，教育就發揮不了什麼作用。
- 現代教育雖然有很濃重的世俗人文主義的精神，但是也仍然含有非世俗人文主義的質素，同時接受現代教育的個人也不完全只受到世俗人文主義的影響，於是教育對宗教與術數心理並不在於全面的抑止。

在世俗化過程中，宗教長期的傳統仍然繼續發揮作用，各類宗教也有各自因應世俗化的策略。人們信奉或皈依某種宗教，某種宗教就會對個人的宗教和術數態度及行為發生一定程度的影響。在世俗化的過程中，這種宗教對個人態度及行為的影響一方面會受到一些制約，乃至消弱，但是在另外一方面宗教也在積極地因應世俗化，維持甚至強化人們的基本的宗教信念。不同的宗教各自有獨特的教義，信徒就會有不同的宗教態度與行為，各類宗教又和術數態度與行為有不同的親近性與關係。就台灣社會而論，包括民間信仰、佛教和道教在內的傳統宗教是維繫諸如祖先崇拜、陰陽五行、因果報應、乃至於氣等等宗教價值和態度的重要力量。這類宗教也和命理、堪輿等傳統術數有緊密的親近性。相對的，外來的帶有現代理性的基督宗教，就正好有著相對的不同的價值和態度，基督宗教信徒一方面傾向拒絕台灣人長期的宗教價值和態度，但在另一方面也會受到影響。對傳統術數的信

念和行為也比較有拒斥的傾向。就宗教信仰而言，由於現代教育等影響，無宗教信仰者人口逐漸增加，是一個重要的世俗化現象，無宗教信仰者大多比較拒斥宗教和術數，比較傾向於以世俗理性來適應生活。受到現代化的影響，在台灣也有相當高比例的民衆在宗教信仰上相當淡相當弱，只在形式性的儀式上遵從習俗從事祭拜，這些人的宗教與術數態度與行為可能也顯現了世俗化的作用。不過，相對的，他們也不像無宗教信仰者那樣拒斥宗教和術數，甚至仍然會留存一些宗教和術數的觀念和行為。

「變遷調查」自解嚴前的 1985 年開始持續進行，二十多年來台灣社會經歷政治經濟乃至社會文化的重大變遷。從戒嚴威權體制走向自由開放和民主，本身就是世俗化的一種過程。政治威權的神聖性消失了，各種其他的相關聯的威權也都逐漸崩解。於是，整體的社會世俗化趨勢對民衆的宗教與術數態度與行為產生顯著的影響。這種影響獨立於教育和宗教信仰之外，它不是教育和宗教信仰對個人的直接影響，而是教育和宗教以及其他種種社會制度與力量集體性地產生廣泛的影響作用。

一、研究分析與統計結果呈現的策略

本研究盡量利用「變遷調查」中有三次以上調查的資料，盡可能將所有的宗教與術數態度和行為納入分析。在基本策略上，將教育、宗教信仰類別以及調查年度做為驗證世俗化過程的檢驗變項。在統計分析上，就依變項性質分別採用複迴歸分析或邏輯迴歸分析。主要是要檢視在控制諸多背景變項下，教育、宗教和時間是否有純淨影響。因為本研究設定教育是一個促進世俗化最重要的動力，而相對地，宗教做為一個重要的社會制度，對個人的宗教價值、態度、和行為產生重大的影響，這種影響和教育的影響有時是相對的，也就顯示了世俗

化和宗教的相互作用。在這裡，也正表明作者自始認為世俗化並不應該以宗教衰落來定義，而比較強調不同宗教在世俗化過程中有不同的因應，乃至宗教本身也會對世俗化產生影響。調查年度可以讓我們觀察到 1985 年以來的變遷趨勢，在控制教育和宗教變項及其他背景變項後，年度之間的變遷趨勢應該顯示整體社會世俗化過程的狀況。換言之，宗教和術數態度及行為因時間所產生的純淨變化顯示世俗化的進行，我們這裡也就假定不同性質的宗教和術數態度和行為會有不一樣的變遷。例如世俗理性可以直接化解的術數行為就會因時間而減弱，而一些世俗理性無法解釋的宗教理念就不一定會有變化。

在統計分析中，我們納入的依變項為所有有三次以上調查資料的宗教與術數有關的態度與行為變項。所有依變項的測量均依原來的問卷的設計。有部分題組則經由因素分析抽離出若干因素，以其因素分數為最後的測量。由於「變遷調查」在大部分題項都是以較低的數字，通常是 1，來標示「很贊成」或「很同意」，而以較大的數字標示「很不贊成」等，使得與自變項關係的數據，常出現與一般習慣相反的方向，例如教育程度愈高得分愈低表示有正向關係。這樣很容易造成思辨上和閱讀上的困擾。本研究在完成統計分析後，將所有的迴歸係數正負向全部倒過來記錄。

本研究採用的自變項有性別、出生年、族群別、教育、職業、宗教信仰類別以及調查年度。在分析中，這些變項的測量及其理由如下：

性別：是一組虛擬變項，0、1 分別代表女性及男性。

出生年：依調查資料中受訪者回答的出生年為變項，同時還是以原來的民國紀元來測度，民國前即為負數。利用出生年而不換算成年齡的理由是，這樣的測量尺度是一致的。

族群別：是一組虛擬變項，計有台灣閩南、台灣客家、台灣原住民和大陸各省市四個族群，在分析中以人數最多的台灣閩南族群為對照組。

教育：是一組虛擬變項，採用未受正式教育、小學、國中、高中職、專科和大學以上為六個類別，在分析中以未受正式教育組為對照組。在這個研究我們不以教育程度高低做為一個等距變項，主要是認為不同階段的教育產生的影響是不一樣的。有些時候，只要接受正式的小學教育就會在宗教或術數態度或行為上產生影響，但有時只有到接受高中，甚至大學教育才會有影響。

職業：就實際訪問所得的資料將個人職業分成十二類。在以前的研究發現行政主管人員和農漁業者在術數行為上與眾不同。各種不同的職業顯示生涯的確定性或不確定性不同，可能導致採取各種術數機率上的差異。各種職業的資源多少不一，傳統文化的影響相異，也會影響到個人的宗教和術數態度或行為。分析中是以行政主管人員為對照組。

宗教信仰類別：原則上以問卷訪問所得的資料為測量的依據。其間關於民間信仰者和佛教徒的測量，根據其他變項再重新界定。在1990年以後的調查，以是否「皈依」來區分一般佛教徒和皈依的佛教徒。在1985年的調查，則以是否拜土地、媽祖、關公來區分一般佛教徒和皈依佛教徒。1985年這樣的重新界定比較勉強，但還可以接受。

調查年度：在一般調查，即1985, 1990, 1995, 2000, 2005年五次調查，以一組虛擬變項，並以1985年為對照組來測量。在宗教調查，即1994, 1999, 2004年以1994年調查為對照組的虛擬變項。

由於資料極多，尤其是宗教調查的資料，進行大量統計分析而產生的結果表多到無法以正常方式在論文中處理。就採取兩個辦法，只呈現部分結果。第一個辦法是只提出教育、宗教信仰類別和調查年度的資料，即迴歸係數及標準誤或勝算比及標準誤。其餘變項的資料，包括常數都不提出報告。這是因為本文側重三個與世俗化有重要而明確關係的變項，來驗證世俗化過程。其他變項與世俗化並無明確關係，大體上只是做為控制變項。

在統計分析上，對於教育和調查年度，本研究也進一步檢驗了每一階段與前一階段差異的顯著性。教育和調查年度的測量在本研究中都是各以一組虛擬變項來代表，並以某一類別，通常都是最低或最早的類別做為對照組，例如教育是以未受正式教育者為對照組，調查年度是以最早的調查年度，即在一般調查是以 1985 年，而在宗教調查則是以 1994 年為對照組。複迴歸或邏輯迴歸統計結果所顯示的都是其他各類組與對照組之間的差異。由於教育和時間都可能有累積性的效果，例如小學教育有影響，國中教育影響更大，也可能小學教育的影響已很大，國中以上的教育並無進一步的影響。也可能高中以前的教育都有影響，但專科和大學教育影響更大。各類組若只和對照組比較就無法顯現這些狀況。因此，需要檢驗每一個教育階段和前一個教育階段之間的差異。同理也需要檢驗每一調查年度和前一調查年度之間的變化是否顯著。這樣進一步的統計檢驗也顯示本研究所強調的世俗化過程並不是單線進化的。在教育程度方面，本研究也假設教育與各種宗教和術數態度與行為間的非線性關係。也就是說，有時小學教育就足以影響某種宗教態度，教育進一步的提升並沒有進一步的影響。有時可能高中以前的教育都沒有作用，高於高中教育的教育才發生作用。在時間上，本研究也假設年度之間可能有起起落落的情形，有時整體社會世俗化比較強，有時比較弱，甚至比前一年度更不世俗化。

二、教育對於宗教與術數態度和行為的影響

先就一般調查中五次調查的宗教態度受到教育影響的情況而論，大體上除了「人死後靈魂仍然存在」這種信仰外，其餘的宗教和對術數的態度都受到教育顯著的影響，其中對看日子、需子孫祭拜、不祭

祖先無錯、以及精神病是犯沖的結果幾種態度，教育有累加的顯著影響，即每一個階段的教育都顯著地有減輕這類信仰的力量。相對地，對信神的人多社會就會平安、自己努力不一定要靠神、宗教對個人很重要等等態度則只有高中以前的教育有累積的效果，高中以後的教育並沒有進一步的影響。教育對人們看風水的態度影響很特殊，國中以前的教育並沒有影響，高中教育有抑制的作用，專科教育則未再增減影響，而大學教育則再度發生抑止效果。教育有累積性的影響多發生在對各類實質性宗教或術數態度，僅高中以前教育有累積影響，而後沒有影響的則都是對宗教的評估。

再就宗教調查中的宗教態度而論，十八個宗教態度題目經過斜交轉軸因素分析，抽離出五個因素，即「靈魂」、「緣分」、「因果報應」、「氣」、「神鬼」。複迴歸分析的結果顯示教育對這五個因素都有顯著地影響，只是很值得注意的是，教育對於「氣」的信仰有加強的作用，而對於其他所有的宗教態度卻都有抑止性的影響。教育做為一種世俗化的動力確實減弱了人們各種宗教態度。然而教育對各種宗教態度的影響卻又不太相同。逐一檢視，發現國中和小學教育就有持續而累加減弱人們有關「靈魂」、「緣分」和「神鬼」等觀念的作用。小學教育會增強對氣的信仰，國中教育才會影響到人們對於因果報應的看法，也就是國中程度者比未受教育者和小學程度者比較不相信因果報應說，小學和未受正式教育者之間並沒有差異。更高的教育除了在神鬼觀念上沒有影響外，對「靈魂」、「緣分」、「氣」以及「因果報應」的態度會有進一步的影響。尤其是對於緣分的想法持續地因教育提升而減弱。

對於「氣」的信仰因教育的提升而有增強的跡象。「氣」雖然和以現代世俗理性知識不甚契合，但「氣」一直是華人很重要的信仰，同時由於社會上練氣功者所在多有，而氣功對於身心的影響也多受到肯定。更重要的是氣功治療往往是在西醫治療效果有限乃至無效時的

替代性療法。近二十年，在包括台灣在內的華人社會裡，氣功又有許多新的發展，甚至有社會影響力極大的擬似宗教的氣功運動，受這些氣功運動影響的有許多都是中產階級或是高教育程度者。

從教育對各類宗教態度的影響而論，非常重要而有意義的發現是，教育的影響不是線性的，也不一定是累加性的。在某種程度教育，通常是國中或高中，人們的宗教態度就已經受到顯著影響，之後更高更多的教育並沒有顯著的作用。平常假設教育程度愈高，某種宗教態度就會愈弱的說法顯然是沒有根據的。尤其是傳播媒體常常喜歡對受高等教育者居然也相信來突顯宗教現象。

在宗教專題調查中，有一組題目測度人們對於神通的信仰，詢問受訪者是否相信宗教修行會產生神通、神佛或上帝助信徒逃過劫難或災難、神媒能驅邪治病等等。因素分析結果顯示這三個題目可聚合成一個因素，名為信神通。統計顯示，教育程度有顯著地消滅這種神通信仰的效果，大體證實教育世俗理性的作用。教育消滅神通信仰主要發生在國中教育，國中教育之後的各級教育並沒有再進一步的消滅作用。

如果假定教育是促成世俗理性的主要力量，應該會減弱人們對術數的信仰態度。根據實際的統計分析，本研究發現對各種術數相信的程度，教育大多沒有顯著的影響，也就是大多沒有明顯的抑止作用。對於各種算命方式的信仰，包括算八字、看手相面相、摸骨、乃至看星座，對算命準不準對自己有沒有幫助，教育的高低並沒有什麼顯著的影響。甚至教育還促進了對紫微斗數算命的信仰。教育程度在高中以上者更相信一個人的命運可以由紫微斗數算出來。紫微斗數雖然是一種古老的算命術，但大約在 1970 年代開始流行，許多高教育程度者去研究這種算命術，也有更多的人會主動去尋求紫微斗數的算命服務。

在台灣，1990 年代開始流行西洋星座，尤其在年輕人，高中以上教育者，特別流行。雖然複迴歸係數未能顯現教育程度高於高中者會

顯著地更相信星座或占星，但是在零序相關上，也就是未控制其他變項時，卻是有顯著差異的，但在加入性別及出生年兩個變項之後，教育的影響就消失了。也就是說女性及年輕人更信仰星座，使得教育因素的影響未能彰顯出來。星座的流行是 1990 年代以後的事，傳播媒體的推波助瀾是一個主要的因素。不論在平面媒體或是在電子媒體，星座常常成爲一個人身分的特徵之一，對於公衆人物的性格以星座來推定的情形所在多有，大多也視爲理所當然。這種對算命術的信仰未受到教育抑止的情況，或許是世俗化過程中很獨特的現象。不過，這種現象也並非台灣所獨有，尤其是星座的流行。西洋星座的流行源自於日本及西方社會，也就可以看到西方及日本先於台灣流行這種星座算命。Adorno 曾經對洛杉磯時報星座專欄進行研究，就試圖解釋這種非理性行爲的原因。他提出了幾個結構性因素，如資本主義，也提出若干社會心理的因素。其中和教育有關的就是現代人看起來接受了許多教育，實際上知識有限，甚至有時還很無知。面對虛假的天文和人格理論的結合的占星術，許多人就很容易臣服，因爲他們幾乎沒有天文學和心理學的基礎入門知識。於是，面對自己的命運，相信各種算命方式雖然是非理性的，但現代教育所培育的理性是有所不足的。

值得注意的是，星座流行本身就是一個世俗化的現象。推動星座流行的所謂「專家」其實都只是具有一種以星座算命的技能，但本身還是世俗的。而星座這個行業，尤其是媒體炒作出來的更是一種世俗化的消費性商業。媒體本身只是爲了推動流行賺取商業利益，決定傳布星座訊息的編輯和記者本身即是世俗的。

根據以上的分析，教育對於宗教態度大體上有顯著的作用，顯示了世俗化的影響。但是教育對於人們有關算命的想法大體上沒有什麼顯著的影響。我們進而要來檢驗宗教行爲和術數行爲有沒有受到教育的影響。大體上，一般會假定態度的改變會帶來行爲的改變，但是態度與行爲也可能並不一致，有時即使態度因教育而改變了，行爲卻由

於種種因素並沒有改變，有時態度即使沒有因教育改變，行為卻因其他的條件而受到教育的影響。透過對教育對各類宗教和術數行為影響有無及大小的檢驗，來探其究竟，也可以拿來檢驗世俗化過程的作用。

就人們上寺廟教堂崇拜的頻率而論，各級教育有著顯著地抑止作用，在大學教育以前，每一級教育都比前一級教育顯著地有更強的抑止作用。這種顯著差異是經過更進一步統計分析所證實，在表中雖然只列了各級教育相對於未接受正式教育者的迴歸係數，實際上本研究進一步利用複迴歸分析，檢驗了每一級教育和前一級教育所造成的差異是否顯著。結果發現在國中之前，教育影響最大，都與前一級教育的影響有極為顯著的差異，即 p 值小於.001。高中和專科的影響也還是顯著地大於前一級教育，但影響幅度減少了。最後，雖然大學教育並沒有顯著地大於專科，但是至少保持與專科同樣的影響。教育持續而累積地減少人們前往寺廟教堂崇拜的頻率，顯示了世俗化趨勢的重大影響。

第二個宗教行為是進香，教育對進香行為的影響和對上寺廟教堂崇拜頻率的影響大體是類似的。只是小學和未接受正式教育者之間並沒有顯著的差異，但國中、高中和專科教育都有極為顯著地抑止進香行為的作用，也是大學教育未繼續再增強抑止作用。教育對進香行為持續而累加的抑止作用又再度提供世俗化過程存在的證據。

教育對祭祖行為之有無並沒有顯著的影響。祭祖是華人宗教信仰的核心，雖然在態度上人們可能愈來愈不重視祖先崇拜，如本研究發現教育程度愈高認為人死後要有子孫祭拜的愈少，但是在行為上，由於家庭祭祖的活動仍然繼續存在，個人似乎很難，也多覺得沒有必要拒絕參加。除非皈依強烈反對祖先崇拜的宗教，如某些基督教教派，否則絕大多數人都會隨俗。這種隨俗的宗教行為到底有多少宗教意涵也是問題。

到廟裡抽籤或求籤是人們常有的行為，根據調查大約有三成的人

抽過籤。抽籤雖然可以抽出後請廟裡的人解籤，自己不一定要識字，但是識字的人抽籤的機率會比較大。在教育普及後，抽了籤自己可以解讀。小學教育程度以上者抽籤的行為顯著地多於未受正式教育者。大體而言，國中至專科各級教育並不比小學程度者有更高的抽籤機率，但是大學教育程度者又顯著地高一些。由於抽籤或求籤是一種宗教行為，大學教育程度者此類行為最多，則似乎是有些不尋常。究其根本，求籤行為是藉代表神意的籤詩來測度個人當時的運勢，可以看做是一種類似算命的行為。如此則和我們以下要揭露的高教育程度者算命行為機率比較高是同樣的現象。

根據調查約有三成五的受訪者佩戴平安符。小學教育程度者戴平安符的機率顯著地高於未受正式教育者。雖然國中以上教育程度者都比未受教育者佩戴平安符的機率都顯著地高，但卻都不比前一級教育程度者高。可以說小學教育是個人佩戴平安符與否的主要關鍵。Madsen曾以台灣留學生佩戴家鄉廟宇的平安符來指稱受宗教影響。大學生乃至留學生和小學生會有一樣的機率佩戴平安符，教育的提升似乎不會抑止這種行為。於是「佩戴平安符」這樣的行為的宗教意義就需要再進一步加以推敲。

在台灣，有些行為就介乎宗教與術數之間，例如找乩童醫病、收驚、改運、安太歲、安胎神、牽亡。這些行為大多有巫術性質，試圖操弄某類超自然的力量，但這些行為也多半在寺廟或神壇發生，由一些靈媒或宗教人士主持，也就又有了宗教的性質。在這些行為當中，教育對找乩童醫病、改運和安太歲發生一些抑止性作用，對收驚、安胎神和牽亡，教育並沒有顯著的影響。由於安胎神及牽亡實際發生的機率甚低，其變異甚小，與教育之間的關係並沒有什麼意義。至於教育程度不同者在收驚行為上並無顯著差異是很值得注意的。教育程度較高者比較不會去找乩童醫病顯示不接受巫術性行為的理性態度，但為什麼還是會和其他教育程度者一樣尋求收驚的服務。小兒連夜哭鬧，

小兒科醫師開的藥方也沒有什麼用，小兒還是哭鬧不停，就只好去收驚。現代醫療科技對這樣情況好像也還是沒有什麼有效的解決方法，也許也不是什麼問題，不收驚也會好。而且顯然多數人是不會去收驚的，就整體而論，有四分之三的受訪者從來沒有收過驚。如此說來，也就是有一小部分的民衆，尤其是教育程度較高者，去尋求收驚服務，那麼高教育程度者有這樣的行為還是可能在於教育並未能造就完全的理性的緣故。不過這是根據「變遷調查」四次一般調查分析所得結果，在三次宗教調查所顯示的情況就有些不同。高中以上教育對收驚行為有顯著地抑止作用。

算命、看風水、改運和安太歲大都是和命運有關的術數行為。教育對這幾種行為的影響大體上也有些特色。在算命行為上，教育的影響是持續而累加的，除了專科教育程度者的算命機率和高中程度者類似而未有顯著增加的情況外，每提升一級教育就會增加算命的機率。這種情形和前述教育對有關算命的信仰態度是一致的。於是教育的提升反而助長對算命的信仰和實際行為是很重要的現象。表面上這正好與世俗化趨勢看起來是相反的現象。特別是如果我們強調算命是一種非理性的行為，那麼現代教育所培育的理性態度以及知識為什麼未能抑止非理性的行為反倒助長非理性的態度與行為。在討論人們的術數態度時，我們已經約略提到教育並非全然理性，而個人教育也有不足之處，尤其是現代人雖接受教育，甚至很多教育，但仍然是相當無知。對個人命運也多無法由既有知識來加以測度，又有不少人把華人複雜而源遠流長的相命算命之術重新加以發揚，對高教育水準的民衆有很強的吸引力。也可以說許多接受較高等教育者也無法利用既有的知識和理性來對抗。例如，紫微斗數命盤或西洋占星命盤一排，不少所謂的高級知識分子就投降了。

相對於算命行為，教育對於看風水的行為，卻又是另外一種很不一樣的狀況。教育又再度發揮了一些抑止作用。教育程度在國中以上

者看風水的機率都比較低。有趣的是國中以後教育層級的提升並沒有更進一步顯著的抑止作用，雖然看風水的行為有下降的趨勢，但與前一級教育之間並無顯著差異。持續下降到專科教育程度後，有一點回升的狀況，即大學程度者比專科程度者看風水的機率又顯著地高起來，但大學程度者看風水的機率還是比未受正式教育者顯著地低。因此大體上，可以認定教育對於看風水這樣的行為是有抑止作用的。

在台灣有一成左右的民衆曾經請人改運，這種民間儀式是很傳統的，教育程度高者多半已經不接受。國中以上程度者都比較不會去改運。四次一般的調查和三次宗教調查都顯示了類似的結果。教育抑止了改運的行為，卻助長算命的行為，是傾向於拒絕傳統有巫術性質的儀式，而接受經過改造或精緻化的算命術，教育所培育的理性的作用看來是有些複雜的。也就是說可能可以幫助破除一些傳統的低層次的術數或巫術，但對複雜而比較高層次的術數行為卻無力抗拒。

就宗教態度而論，教育確實減弱了絕大部分人們的宗教態度。不論是對祖先崇拜、神鬼、因果報應、緣分、神通的信仰都因現代教育而減弱。這顯然證實了現代教育的世俗人文主義的精神發揮了抑止宗教態度的作用。不過，對靈魂的信仰，教育的影響卻比較複雜。一方面，對於涵蓋了靈魂轉世信仰的靈魂態度因素，教育仍然有顯著的消滅的作用。但是在另外一方面，就死後靈魂是否仍然存在的信仰而言，教育並沒有明顯的影響力。死後靈魂存不存在是一個重要的乃至是核心的宗教信仰問題。幾乎所有宗教都確認死後靈魂的存在，如果認定靈魂在人死後就不存在的人就不太可能有宗教信仰。而靈魂到底存不存在不是事實認定問題，應該是信仰問題。雖然科學至今無法證實死後靈魂的存在，但是也還是不能證實靈魂不存在，也就是說信仰靈魂存在與否是世俗理性知識無法處理的。但對於諸如靈魂轉世、靈魂附身的信仰，受到世俗人文主義精神的影響，受過現代教育者就有相當的質疑。

教育的影響也不可能是沒有限制的，也就是說教育做為世俗化的主要力量也有時而窮。因為教育本身就不是絕對或完全理性的，也可以說不是完全世俗化的。台灣的教育政策和教育精神大體上是世俗化的，但並不是完全世俗化。在對宗教的態度上，並未排斥宗教，甚至也強調宗教自由。在各級學校的教材中也對世界各宗教未採取敵對的態度，對各大宗教也多有正面的態度。同時，即使是被視為世俗化的知識，如科學知識，學校所教的也並不是徹底的完整的，也可以說只是基礎的，許多高深的科學知識，學校不太可能全教給學生。人類科學發展愈來愈專業化，有些所謂的尖端科技，一般即使受過高等教育的，也很難理解。許多人，甚至大部分人，就有所謂的一知半解的知識。

三、宗教信仰維繫及增強宗教 與術數態度和行為

「變遷調查」中所調查的術數態度與行為大多和華人宗教信仰有關，相對的，並沒有調查與基督宗教相關的術數。於是，在這裡倒是可以檢驗皈依基督宗教是否會減弱了對華人術數的信仰和實作。

宗教信仰對民衆宗教態度的影響，就一般調查的題目而論，對「人死後靈魂仍然存在」、「宗教對您來說很重要」、「信神的人愈多了社會就愈平安」等態度，幾乎所有不同的宗教都有積極的影響，各類宗教信徒都比無宗教信仰者在這些宗教態度上顯著地強了許多，即所有的迴歸係數都是顯著的，絕大多數也是非常顯著（ p 值小於.001）。只要信奉任何一種宗教，就會比較相信死後靈魂的存在，靈魂的存在和對靈魂的信仰應該可以說是宗教的根本和基礎。信奉宗教對個人不重要可以看出宗教對個人的影響，尤其是個人自我評估若覺得宗教

對自己很重要，宗教就更有影響了。各類宗教信徒確定都比較強調宗教對自己很重要，但若仔細審視迴歸係數，民間信仰的係數最低，皈依的佛教徒和基督教徒係數最高，經過進一步統計檢定，民間信仰者認為宗教對自己很重要的顯著地低於其他各類宗教信徒，而皈依佛教徒和基督教徒確實也更強調宗教的重要性。這裡大體看出擴散性宗教與制度性宗教對個人影響的差異，特別是若經由正式皈依儀式成為信徒，則宗教對個人的重要性就更明確而突出了。宗教除了對個人產生影響外，也會影響到整個社會。各類宗教信徒也都肯定信神對社會安定的作用。就各類宗教影響力的大小而論，基督教、天主教和一貫道比較強一些，皈依佛教徒也比民間信仰者和未皈依的佛教徒顯著地大。基督宗教是有神論，一貫道有仙有佛，基本上也是有神論，有趣的是一般都認為佛教是無神論，皈依佛教徒卻比未皈依者及民間信仰者更強調信「神」對社會安定的作用，在佛教徒實際信仰裡似乎是有「神」的。

對和祖先崇拜及術數有關的宗教態度，各類宗教信仰者有兩種不同的傾向，即基督宗教和非基督宗教信徒間有顯著地不同的態度。所謂非基督宗教大體上也可以說是台灣人既有的傳統信仰，包括民間信仰、佛教、道教和一貫道。在有關祭祖的兩個題目上，幾種傳統宗教信仰者都一致地強過無宗教信仰者，但是基督和天主教卻正好負面的影響。其中，基督徒對祖先崇拜負面的態度很強，迴歸係數高達-.50，遠比諸傳統宗教低於.20的高出許多。值得注意的是天主教徒雖對祖先崇拜有負面的態度，卻是和無宗教信仰者沒有顯著的差異。這也正反映了天主教在面臨華人強韌的祖先崇拜時，數百年來較為妥協的立場。祖先崇拜仍然是台灣人很根本的宗教信仰，即使各類傳統宗教信徒比無宗教信仰者有更強的祖先崇拜信仰，即使基督教徒有強烈的對祖先崇拜的負面態度，然而無宗教信仰者甚至基督徒仍然受到祖先崇拜強勁的影響。各類傳統宗教信仰者正好各自有88%主張人死後有子

孫祭拜才好，但是無宗教信仰者居然也還有 75% 有這樣的主張，更值得注意的是，也有 48% 的基督徒認為人死後要有子孫祭拜。如果設定基督徒都不贊成祖先崇拜，迴歸係數應高達 1.9，而不是 .50 而已。基督教仍然受華人祖先崇拜的影響由此可見一般。

在 1994 年到 2004 年三次宗教專題調查中，五個宗教態度因素，即靈魂、緣分、因果報應、氣和神鬼觀念，大都受到各類宗教顯著的影響。在宗教專題調查中，宗教態度的題目多根據華人宗教概念的重要特徵設計。於是這些題目應該和傳統的宗教有密切的相關，而和基督宗教無關乃至有著負面或衝突的關係。調查結果顯示，民間信仰者、佛教徒、和道教徒在五個因素上都顯著地高於無宗教信仰者，而除了對神鬼的態度外，基督教和天主教大都比無宗教信仰者更不贊成這些態度，或和無宗教信仰者沒有差異。由於在「靈魂」這個因素裡，除了死後靈魂存在以外，還包括了靈魂轉世、靈魂附身的觀念，整個因素代表的是台灣人的宗教心理，因此和基督宗教無關。不過，在進一步檢驗死後靈魂仍然存在和靈魂會轉世兩個單一題目後，發現基督宗教信徒也像在一般調查裡一樣，相信人死後靈魂的存在，但確實不相信靈魂轉世的說法。

在五個宗教態度因素上，皈依的佛教徒都是最強的。觀看統計表格中的迴歸係數，皈依佛教徒都是最高的，經過進一步統計分析，比較皈依佛教徒和其他宗教信徒及無宗教信仰者，即以皈依佛教徒為對照組，確實發現皈依佛教徒在五種宗教態度上顯著地強過其他的宗教信徒和無宗教信仰者，迴歸係數的 p 值均小於 .001。推敲皈依佛教徒這樣突出的宗教態度，又讓人注意到除了因果報應似為佛教的信仰外，緣分、氣以及若干其他的宗教態度題目似乎是華人民間信仰所孕育的態度。皈依佛教徒在這些態度上也是最強的，就很耐人尋味，似乎台灣皈依的佛教徒吸納了許多民間流行的宗教觀念。這也就顯現諸如「氣」和「緣分」等等觀念在華人社會已經深植人心。如果我們進一

步檢查基督宗教信仰者和無宗教信仰者，又發現基督徒相信緣分前世注定的有 46%，天主教徒有 66%，而無宗教信仰者也有 57%。基督徒又有 43%相信氣旺就百邪不侵，天主教徒為 33%，無宗教信仰者為 44%。雖然不同宗教在這些態度上有差異，但是顯然台灣人不論信什麼宗教乃至不信宗教都深受「氣」和「緣分」觀念長期的影響乃至浸潤。

在信仰神通方面，各類宗教信仰者都顯著地強過無宗教信仰者。相信神通是相信宗教修行會產生特殊能力或神通，相信神佛或上帝可解救信徒的劫難或災難，甚至相信神媒可治病，這些信仰比起一般宗教態度而論，都是超乎世俗理性的，也可以說是與世俗理性直接抵觸的。教育有顯著消滅人們神通信仰的作用，而各類宗教卻有助長之功。其間，基督徒也比較相信神通的存在，值得進一步推敲，尤其是看起來基督徒也相信神媒可以治病。進一步檢驗的結果發現基督徒確實比起無宗教信仰者相信神媒可治病，只是迴歸係數較小，顯著水準較低。整個因素，因前兩個題目所顯示的態度和基督教觀念並不衝突，也就顯現基督徒也比較信神通。

相信神通是一種態度，在實際經驗上有沒有具體地碰到或遭遇到，進一步看看個人的神祕經驗是很值得探討的。在宗教專題調查中，有一組題目詢問個人遭遇神祕經驗的頻率，八個題目經過因素分析可抽離出兩個因素，分別是「遇見神鬼的經驗」和「超覺經驗」。遇見神鬼因素包括看見神顯靈、靈魂附身和見到鬼等等，是台灣人的神祕經驗，因此所有傳統宗教的信徒都有比較多的人有這種經驗，相對的，基督宗教信仰者就不太有這些經驗。至於超覺經驗，諸如到一個似曾相識的地方、和遠方親人夢中通訊息或看到前世來生，也還是傳統宗教信仰者有比較多這方面的神祕經驗。

在有關術數態度上，不論是看日子還是看風水，各類傳統宗教信仰者確實又有促進之功，而基督宗教信仰者比較持負面的態度。不論是民間信仰、道教，乃至佛教和一貫道都和擇日堪輿有長久的親近性，大

多數這些宗教信仰者多相信擇日堪輿之術。雖然無宗教信仰者明顯地對術數有較為負面的態度，但是仍然有 54% 認為買房子要看風水，而更有 71% 認為辦喜喪事乃至開張搬家都應該看日子行事。傳統術數在現代社會的威力仍然很強。即使連基督徒也有近三成的相信擇日堪輿術，天主教徒則更有五成左右要看日子看風水。不過，總的來說，基督教和無宗教信仰者仍然有顯著地抑止術數信仰的傾向。

台灣傳統宗教對民衆對術數的態度有顯著的促進作用，基督宗教則相對地有明顯的抑止作用。信仰民間信仰、道教、佛教的民衆有顯著地高於無宗教信仰者去相信算命、八字、紫微斗數、手相面相、摸骨，甚至星座；基督徒和天主教徒，特別是基督徒都比較不相信這些術數。其間，皈依佛教徒在不少行為上有最高的比例，例如對紫微斗數、手相面相、摸骨乃至星座，皈依佛教徒相信的程度都是最高的。傳統宗教信仰和術數態度有這樣密切的關係，顯示宗教本身仍然和巫術有所關連，尤其皈依佛教徒追求佛法講究修行，似乎應該比較不會去相信算命看風水等術數，然而在所有不同宗教信徒中，皈依佛教徒卻是最相信術數的。這一方面可以看出傳統術數對台灣人有著普遍的深刻的影響，在另一方面，令人難解的是何以皈依的佛教徒會最相信術數。

有宗教信仰者較常前往寺廟教堂崇拜是可預期的，統計結果確實顯示了這項預期。於是值得進一步推敲的是各類宗教信徒當中什麼宗教的信徒這種行為比較頻繁，而又是什麼宗教的信徒比較少去寺廟教堂。上寺廟或教堂頻率最高的是一貫道道親，其次才是基督徒徒，再次是皈依佛教徒。相對的，民間信仰者、道教徒和天主教徒都比較少去寺廟或教堂。在本質上民間信仰者和道教徒雖然也會去寺廟，但去廟裡多是個人的拜神活動或是集體的祭典，多半不是參加定期的宗教修行活動。皈依的佛教徒則因參加定期法會和集體的禮拜修行活動，到寺廟的頻率就會比較高。比較特殊的是，一貫道有定期的法會，但

多不是像基督教做禮拜，每週都有，顯然一貫道的信徒很積極參與各種定期和非定期佛堂舉辦的活動。

在宗教行為方面，有較多的各類傳統宗教信仰者曾「進香」、「戴佛珠」、「佩帶平安符」、「點光明燈」，而基督宗教者都不會有這類行為。倒是傳統宗教信仰者都有比較高比例的信徒有這些宗教行為需要進一步探究。照說戴「佛」珠是佛教徒的行為，在調查中，皈依的佛教徒有最高的比例戴了佛珠(45%)，未皈依的佛教徒比例是次高的(15%)，然而民間信仰者和道教徒也各有10%戴了佛珠，一方面顯現戴佛珠是佛教徒的行為，但在另一方面也可以看出民間信仰者和道教徒也有人這樣的習慣，而未皈依佛教徒戴佛珠的比例和民間信仰者及道教徒接近，而遠低於皈依的佛教徒，顯示佛教對整個台灣社會長期的間接影響，使得其他傳統宗教有相當的佛教色彩，在宗教行為上多採取佛教的。然而，相對的，佛教似乎也受到民間信仰和道教的影響，不論是皈依的還是未皈依的也都有近四成佩帶平安符。

有些宗教行為顯然是佛教的，因此在打坐、唸佛、持咒等行為上佛教徒的機率都顯著地遠高於民間信仰者及道教徒，不過道教徒和民間信仰者也有不少人唸佛，再度顯示佛教的影響力。在讀經行為上，基督徒和佛教徒都是最頻繁的，幾乎不相上下，天主教徒倒是少了一些。民間信仰者和道教徒雖然讀經比無宗教信仰者多一點，但也只是3%到5%而已。若檢視讀經比例比較高的宗教徒讀經的情形，多發現不只未皈依的佛教徒只有9%讀經，連皈依的佛教徒也只有38%讀經而更有62%不讀經。天主教徒讀經者只有12%，而基督徒也只有35%讀經而65%不讀經。從這個行為來看，世俗化的影響是很清楚的，因為即使是皈依的佛教徒和歸信基督教者也多數不讀經。最後，「禱告」主要是基督宗教徒的重要宗教行為，統計結果也顯示了這一點。

在術數行為方面，傳統宗教又再度顯示其助長民衆的術數行為的作用，不過基督宗教的抑止作用則多不明顯。傳統宗教不只助長或維

持了台灣人長期對術數的信仰，實際上也繼續促成人們從事術數行為。不僅民間信仰與道教和算命堪輿等術數有很緊密的親近性，同時佛教也受到傳統術數的影響，甚至長期以來已經將傳統的命理風水術數等融入了佛教的信仰之中。

在這一節裡，我們分析宗教對宗教與術數態度與行為的影響時，是以無宗教信仰者做為對照組。在這裡，其實無宗教信仰代表一種世俗化的力量。各類傳統宗教信徒都比無宗教信仰者在各種宗教和術數態度行為上較強或機率較高時，也正是相對地顯示無宗教信仰者的世俗性的態度和行為趨勢。

四、宗教與術數態度和行為 變與不變——歷次調查

經歷時間，人們有些宗教與術數態度可能產生變遷，也會有一些沒有明顯的變化。這種變與不變就和社會整體世俗化的趨勢或過程有關。在複迴歸和邏輯迴歸分析中，調查的年度是一個代表時間的變項，相同的態度和行為在不同年度調查的變與不變就可以幫助我們來釐清民衆宗教與術數態度和行為在世俗化過程中的變遷狀況。由於包括教育、出生年、性別、族群乃至宗教等變項也納入分析的情況下，時間不同所顯示的變與不變乃是整體社會世俗化的影響。為了更容易掌握衆多指標所顯示的變與不變的趨勢，本文特地將不同調查年度的迴歸係數或勝算比繪製成兩個系列的圖。圖 1.1 與圖 1.4 是根據四次或五次一般調查的結果，圖 1.2，1.3，1.5，1.6 則是三次宗教調查的結果所繪製。其間大多是有三次以上的調查資料，只有宗教調查中有關宗教行為的調查在 1999 年和 2004 年才進行，也就只能進行 2004 年與 1999 年的比較分析。圖中的數據是各調查年度與第一次調查相比較的結果，

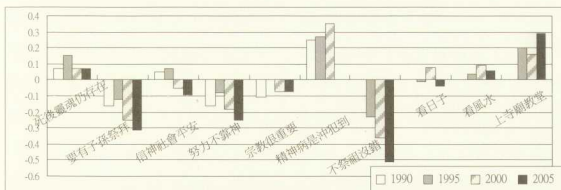


圖 1.1 宗教態度的變與不變（一般調查，1985-2005）

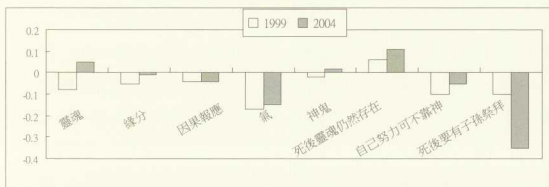


圖 1.2 宗教態度的變與不變（宗教調查，1994-2004）

也就是說在分析中是以第一次調查做為對照組。因此，圖中的數值代表的是以第一個調查年度為始的變遷趨勢。

從圖 1.1 和圖 1.2，可以看出宗教態度的變遷相當複雜，有些態度並沒有變化，有些則有明顯減弱的趨勢，也偶有增強者。綜合而論，對於靈魂的信仰有時增加有時減弱，也有時不變，特別是相信死後靈魂仍然存在的有顯著的增減，不是一直減少，也不是一直增加，但起伏之間幅度不是很大。也就是說大多數人還是相信死後靈魂仍然存在，雖然有時相信的人多一點，有時少一點。相信靈魂的存在一方面是一種核心的宗教態度，不會變得太厲害，但在另外一方面，靈魂似乎還是捉摸不定，到底存不存在，也有些人不能完全確知。從變遷的趨勢來看，對祖先崇拜有顯著地持續減退的趨勢，不但贊成死後要有子孫

祭拜的持續逐年顯著下降，在五次一般調查結果是這樣，在三次宗教專題調查也是同樣的下降趨勢，同時認為不祭祖是錯的也顯著地逐年下降。因此從歷年的調查資料，我們確知台灣人祖先崇拜是在明顯減弱中。不過，即使在顯著減退中，但也還只是從 92 % 減少到 83 % 的民衆認為死後要有子孫祭拜。絕大多數的民衆還是希望有子孫祭拜，不要成為孤魂野鬼。同時清明掃墓的民衆，根據「變遷調查」顯示也在八成以上。

在宗教調查的五個宗教態度因素上，只有靈魂和氣有顯著的變化。三次調查中，人們傳統的靈魂觀念先減後增，有增減起伏的現象。對於「氣」的信仰則大致在前五年下降，後五年沒有什麼明顯的變化。至於在緣分、因果報應、和神鬼觀念方面都沒有顯著變遷的跡象。總的來說，除了祖先崇拜以外，各種宗教態度大體上並沒有很大的變遷。

就有關術數態度的狀況而論，1999 年之後人們對於各種算命方式的相信程度都顯著地下降。相信算命的總指標持續逐年顯著下降，進一步檢驗，則發現信「紫微斗數」、「手相、面相」、「摸骨」都呈現持續顯著下降的趨勢，然而信「八字」和「星座星相」的情況在 1994 年與 1999 年之間顯著地減少了，不過在往後五年卻並沒有進一步顯著的變化。

自 1990 年至 2005 年，台灣人上寺廟教堂頻率有上升的跡象。進一步分析，發現在 1990 年至 2005 年之間，每年只去一次或從來不去寺廟教堂的人減少了 8%，每年去數次和至少一個月去一次的各增加了 4%，再就 2000 年至 2005 年，每年只去一次或從來不去的減少了 6%，而每年去數次的增加了 5%，至少一個月去一次的則只增加了 1%。如此看來，雖然整個看起來台灣人去寺廟教堂的頻率增加了，但是主要還是在於極少去寺廟教堂者減少而一年去寺廟教堂幾次增加了。也就是在實質上人們上寺廟教堂的頻率增加得相當有限。

佩戴平安符先顯著地減少，後來又顯著地增加。佩戴平安符是一

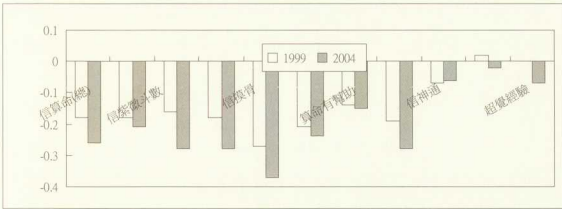


圖 1.3 術數態度的變與不變 (宗教調查, 1994-2004)

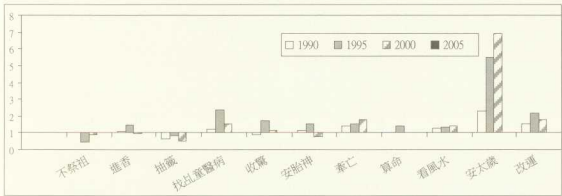


圖 1.4 宗教行為的變與不變 (一般調查, 1990-2005)

種常見的「宗教」行為。這種宗教行為有相信神力存在的意涵，但也可能是一種沒有什麼重要宗教意義的習慣，或是寧可信其有的一種心理的表現。佩戴平安符有時也是一種順從父母的習慣，也因此有將近四分之一的無宗教信仰者會佩帶平安符。在檢驗各類宗教信徒歷年佩戴平安符的變化時，突然發現 2004 年的調查和 1999 及 1994 年的調查有極大的差異，從 1999 年到 2004 年有異常而大幅增加的情形，有許多宗教信徒居然增加了兩成。經過仔細追查原始資料檔，發現在 2004 年調查時，這一組問題加了一個選項，即「自己沒有，家人有」。雖然在整理資料分析時，只採計個人自己有，以便與前兩次調查進行比較分析，但是其他各種宗教行為在相同處理方式下，除了安太歲以外，

並沒有這樣突然增減這麼厲害的情形。安太歲人口的快速增加，和社會變遷一般調查是一致的，比較沒有問題。佩戴平安符人口突然增加那麼多，相當奇特，需要進一步調查釐清。

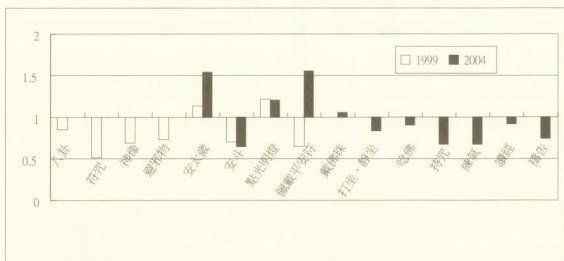


圖 1.5 宗教行為的變與不變（宗教調查，1994-2004）

在農曆新年到寺廟安太歲是近二十年來愈來愈流行的宗教行為。安太歲基本上是一種典型的消費行為，即愈來愈多的廟宇在春節期間推出這種付費的服務項目，也可以說是營業項目。在農曆新年到廟裡的信眾，若當年時值正沖或偏沖，就多會將生辰交給廟裡去做安太歲的儀式。信眾們對安太歲並沒有甚麼深入的認識，只是知道自己今年這個生肖犯沖，需要付錢去安太歲。這有點像簡易的意外保險，所需費用不多，就像保費一樣，幾乎絕大多數人都付得起。辦完簡單的手續，繳了錢，顧客自己不必再做什麼，接下去廟方會去為信眾處理。這種「保險」和真正保險不一樣的是，從來就不必「理賠」。意外保險在不幸碰到意外時，能獲得保險公司的賠償，但是安了太歲，即使這一年還是不順暢，寺廟也不會提出什麼賠償的。由於每年都有龐大的消費群，即有十二分之一至六分之一的民衆有可能要安太歲。所以近年來安太歲成為寺廟的重要財源。這種宗教行為大體也沒有深刻的

宗教價值或理念，只是一種付費的趨吉避凶的服務項目。由於個人也不必參加什麼宗教儀式，安太歲也就沒有什麼神聖的意涵。

安太歲可以說是一種世俗化很深的寺廟營業項目。但前提是人們相信安太歲是好的，是必須去做的。那麼人們為什麼會相信呢？這可能涉及到「生肖」觀念本身。在臺灣人的心理和習慣上，生肖是一種根深蒂固而又自然的生活習慣，每個人都很清楚自己的和家人的生肖。這種貼在身上的標籤不能說完全沒有意義，或是完全沒有宗教意義。雖然絕大多數人不一定清楚或相信生肖的「理論」，但是根據陰陽五行，十二生肖是有「深意」的，只是一般人不甚了了，這樣就給予宗教及術數界人士可乘之機。他們運用相生相競的道理很容易就讓人半信半疑，甚至深信不疑地接受一些不清不楚，自己並不真正了解的說法。在廟裡推出這個項目，也會造成人們從眾的行為，看到許多人都在辦手續，也就跟著辦，就好像跟著人拜神一樣。

其餘的宗教行為增減不多，在邏輯迴歸分析中，勝算比大於1的宗教行為除了前述佩戴平安符和安太歲以外並不多，即使有，也並不是很明顯。在宗教專題調查中，由於有些宗教行為在1999年之後才調查，於是只有兩批資料，本文也只能就1999年和2004年的資料進行分析。結果發現在1999年以後的五年當中，宗教行為大多呈現減少的趨勢，例如家裡有符咒、神像、避邪物顯著地減少，在宗教捐款方面則有先增後減的趨勢。於是，即使上寺廟教堂頻率有增加的趨勢，但是在實質上並沒有很大的變化，安太歲和佩戴平安符在人口比例上有大幅增長，但究其宗教意義，似非特別重要，甚至行為本身有濃重的世俗形式和意義。而大多數其他宗教行為有減少的趨勢，顯示在世俗化過程中，宗教行為有減少的跡象。

在所調查的宗教行為當中，有些是很傳統的，例如安斗、點光明燈，但也有新近比較會頻繁發生的宗教行為，如打坐、讀經等等，但是不論是哪一種宗教行為多有減少的跡象。這似乎和宗教，尤其是佛

教，在近年來，或近一、二十年大為興盛的狀況並不一致。由於上述宗教行為來自兩批不同的資料，一批是 1994 年和 1999 年的調查，另一批來自 1999 年和 2004 年，各自有間隔五年的資料，有可能五年還不夠長，變化還不是很明確，還需要更長期的資料來驗證目前的發現。然而，五年也不能算太短，在不少宗教態度和行為確實也有顯著變遷存在，五年間所產生的顯著差異也不能加以忽略。

除看辦公室風水外都在減少，而看辦公室風水也只在最近五年有增加的情形，在前五年也沒有明顯的增加。不過相對於看住宅風水，看辦公室風水的增加仍然是很值得注意的。因為這多半是高階主管才可能去看辦公室風水，一般低階者多無獨立辦公室，沒有辦法顧及辦公室的風水。

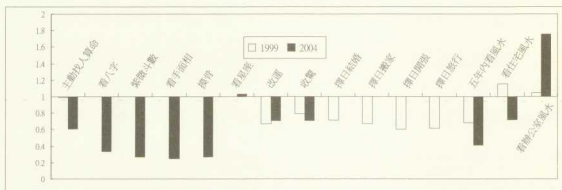


圖 1.6 術數行為的變與不變（宗教調查，1994-2004）

看星座是 1990 年新興起的術數，看起來是非常流行的行為，在許多時候，人們都必須有一個星座身分，尤其是在傳播媒體上，報導一些名人的新聞時，星座就像是與性別、職位乃至專長和性格一樣的身分，是必須報導的。同時，這樣身分的認定也有實質的意義，記者常常會就星座來認定一個人的性格。依星座這樣流行的趨勢，應該會有更多的人去看星座。然而，根據調查，在 1999 年和 2004 年五年之間並無顯著增加的情形。不過，相對於其他幾乎所有術數行為，特別是

算命行為普遍減少，看星座的不增不減似乎也可以說至少流行還沒有退。

根據邏輯迴歸分析的結果，幾乎所有的術數行為，除了看辦公室風水和看星座或有顯著增加，或無增減外，包括算命、擇日和看風水三類重要術數行為確實都呈現顯著下降的趨勢。這個趨勢和術數態度之減弱是一致的。術數行為普遍減少，和宗教行為一樣，顯示了世俗化整體趨勢的存在及其影響。

在結婚、搬家和開張三方面，認為要選日子的顯著地有減少的趨勢。但是到最後大約還有 72% 至 80% 的認為要選日子，這種習慣顯然已經是根深蒂固。推究這種擇日的習慣的宗教意義，實際上選日子是一種寧可信其有的趨吉避凶的心理和行為，並沒有深刻的宗教信仰的意義。人們依循「專家」的說法和指示去做，像是買了保險一樣。對於究竟什麼神祕的力量在運作，甚至究竟有效沒效，都不會多所考慮。然而人們普遍覺得有必要擇日從事，這種恐懼心理仍然有一定的影響在，主要就是保留了一些非理性的神祕觀念，也可以說和其他傳統宗教信仰內涵有關。或者可以說表面上是擇日的行為，深一層則是對諸如陰陽五行、靈魂、神鬼、祖先乃至於氣有關的信仰的保留。

算命和看風水的行為機率顯著下降，就世俗化意義而言，顯示了世俗理性是當前台灣民眾主要的特徵。算命看風水和擇日基本上是不一樣的，由於所費成本比較高，也有不成功的風險，發生的機率比較低。雖然主動算命的有差不多三分之一，但是看八字的只有 11%，算紫微斗數的只有 7%，看手相面相的更少，只有 5%，摸骨算命的不到 1%，看起來很流行的星座卻也只有 2%。民眾真的認真去算命的顯然是少數。如果進一步檢驗人們對算命結果的評價，算過命的受訪者表示算命很準的只有 7%，加以說有一點準的總共也只有五成六，另外有大約兩成表示不確定，而更有四分之一的表示算命不準。根據邏輯迴歸分析，算命準不準顯著地影響算命行為的機率。於是整體而言，算

命還是要兌現的，兌不了現就會降低民衆算命的機率。從算命頻率顯著下降來看，算命在台灣並未得到多數人的肯定，甚至算過命的也有超過四成並不肯定算命的結果。倒是收驚的比例還高出許多，應該是實際需要多而所付不多的關係。在看風水方面，買房子、選墓地、改善辦公室風水上對許多民衆來說是必要的，看諸種風水的也就比算命的多出甚多，各類看風水的就在 17%至 27%之間。

五、結論

從「變遷調查」長期的大量相關資料顯示教育、宗教信仰和調查時間對宗教與術數態度和行爲有顯著但也相當複雜的影響。在宗教信仰方面的影響比較單純，大體上傳統宗教維繫和增強宗教與術數態度和行爲，而基督宗教信仰則顯著地減弱了相關的態度與行爲，尤其是對術數態度和行爲的影響，傳統和基督宗教確實有明顯的相反的影響。無宗教信仰者則處在兩者之間。

教育和時間的影響則相對地比較複雜。以下，我們同時來檢驗教育和時間的影響，比對這兩個因素對宗教與術數態度和行爲，可以讓我們看到複雜的世俗化過程和效果。大體上，教育做爲促動世俗化的主要力量，教育對各類宗教與術數態度和行爲影響之有無及大小是可以拿來檢驗世俗化影響的重要依據。時間的因素所顯示台灣在過去二十年或十年間的宗教與術數態度和行爲的變與不變也可以做爲檢驗社會世俗化的趨勢。

就宗教態度而論，本研究所測量的宗教態度大部分都顯著地受到教育消滅的影響，尤其是祖先崇拜明顯地因教育的提升而逐漸減弱，關於緣分、因果、和神鬼觀念也都因教育而轉弱；相對的，教育對「氣」的信仰則有增強的作用。就時間所顯示的變遷趨勢而論，祖先崇拜仍有明顯地日漸減弱的跡象外，人們對「氣」的信仰在近十年間

也顯著地減弱中，但是在靈魂、緣分、因果報應和神鬼觀念上並沒有顯著地轉弱的趨勢，但也沒有變得比較強。關於靈魂的信仰，情況相當複雜，高等教育對於人死後靈魂是否存在有顯著但作用不大的影響，同時，人們對包含轉世附身在內的靈魂觀念就顯著地因教育提升而大幅減弱。

在術數態度上，教育抑止了人們對擇日和堪輿的態度，也削弱了對神通的信心，但是卻助長對紫微斗數的相信，而對八字、看相、摸骨乃至星座，教育程度的高低都沒有顯著的增減的作用。然而，自1994年至2004年，宗教專題調查有關各種算命方法的相信程度，很明顯地呈全面一致下降的趨勢，對於算命效果諸如算命有無幫助、算命準不準，也都有負面的評價。因此，在普遍對術數相信程度減弱過程中，教育的影響不大，甚至高教育水準者相信紫微斗數比較精緻複雜的算命術，顯現教育的世俗理性的複雜性的侷限性。

教育程度愈高，上寺廟教堂、進香、家有神像、八卦、避邪物和符咒的機率顯著減少，捐款給宗教團體則顯著地增加。在戴佛珠方面則不論教育程度機率都差不多，而戴平安符，受過正式教育的民衆比沒有受過正式教育的民衆機率顯著地高，但與小學以上各級教育程度者之間並沒有差異。在打坐、靜坐、唸佛、練氣、讀經和禱告行為上因教育程度提升而機率大體持續增加。在變遷趨勢上，除了上寺廟教堂頻率長期有顯著增加趨勢，進香、點光明燈和戴佛珠沒有增減外，其餘各種宗教行為都呈現顯著下降的趨勢，其中包括1999年才開始調查的打坐、唸佛、讀經和禱告等行為。教育抑止上寺廟教堂的頻率，但整體趨勢又顯示人們上寺廟教堂的頻率愈來愈高，看起來有些矛盾，但實際矛盾並不大。因為上寺廟教堂頻率增加雖然顯著，但幅度很小，大部分的人仍然很少去寺廟教堂。

最後就術數行為而論，教育對大多數術數行為都有顯著的抑止作用，唯獨對算命、紫微斗數和看辦公室風水有增強的效果。在變遷趨

勢方面，除安太歲一項持續增加外，一般調查顯示 1990 年至 1995 年間很多術數行為有增加跡象，但在 1995 年至 2000 年間又多下降，宗教專題調查結果也顯示 1994 年至 1999 年間，及 1999 年至 2004 年間不同的術數行為都有明顯減弱的趨勢，只有看辦公室風水呈現上升的狀況。其間，有些術數行為的調查只有兩次的資料，只顯現五年間的變化，更長時間的變遷趨勢可能會不太相同。就如一般調查所顯示的先升後降，以後也可以會有起伏。不過，無論如何，1994 年以來術數行為除安太歲和看辦公室風水外多普遍有減弱的跡象。

總的來說，確實有許多宗教與術數態度和行為受到世俗化過程的影響，不過世俗化並不全然促成宗教與術數態度和行為的衰減乃至消失。許多傳統的宗教信仰也因世俗化而減弱，但仍然是大多數人的信仰，例如祖先崇拜有顯著地下降趨勢，但是仍然有七成以上的民衆認為人死後要有子孫祭拜。於是自 1985 年至 2005 年間，就態度和行為而論世俗化在台灣發生了顯著的影響。

在結構變遷上，在這二十年間，台灣的宗教卻有著很明顯地增長，新興佛教的日益壯大、靈性運動的成長、新宗教的出現看起來都是很明顯的宗教發展趨勢（瞿海源 2001）。這樣的宗教變遷在社會心理和結構組織上似乎有「矛盾」存在。不過，宗教結構變遷最終影響到的應該是個人的社會心理，如果人們的社會心理受到世俗化明顯的影響，尤其是宗教與術數態度和行為的消滅，就不能不和宗教結構變遷本身有關。也就是說宗教結構的變遷，甚至一般所觀察到的宗教振興現象，並沒有抵銷掉世俗化趨勢消滅宗教與術數態度的力量，雖然宗教信仰，尤其是傳統宗教信仰，即民間信仰、佛教和道教，有顯著的維繫及增強大多數宗教與術數態度和行為的作用。

因為社會變遷情勢會對個人不確定性心理有不同的影響，也就會使得有些宗教與術數態度與行為產生起伏性的變動（瞿海源 1999）。從 1994 年到 2004 年間，術數信仰和行為都有明顯減弱的跡象，或許

並不能做為預測未來會繼續減弱，也許在未來什麼時段，民衆因應社會變遷的趨勢而有上升的不確定感，術數信仰和行為也可能會增加。但在世俗化過程繼續進行下，即使人們的術數態度和行為可能有起伏，但長期而論，應該會減弱。在另一方面，由於世俗化只是會顯著地提升世俗理性，並不會讓人都變得很理性，術數現象仍然有存在的空間。術數的吸引力對不同教育程度者也因為不確定性不可能消失，也不可能一直減弱，也還是有增加的可能性。

關於術數在近十多年來看起來有盛行的趨勢，尤其是星座、紫微斗數乃至八字，實際上從「變遷調查」，我們發現有起伏消退的趨勢。同時實際去尋求術數服務的人口比例並不高，於是媒體商業炒作可能是造成術數流行的重要推力。在 1990 年代中期，媒體開始大量而頻繁地推出星座算命專欄或節目（瞿海源 1993），因政策開放而急速增加，商業力量左右媒體的成長與發展，競爭十分激烈，名家名嘴術數專欄節目充斥，甚至有供不應求之勢。由於媒體家數增加快速，媒體收視有小眾化的現象。媒體從業人員本身也由於知識有限、專業不足，又缺乏媒體倫理的約束，就更造成術數滋生的媒體效果。資訊網路的興起，特別是 1990 年代中期 World Wide Web 或稱 Internet 全球流行地區盛行，更促成算命為主的術數在網路上泛濫。安太歲又是另一種儀式商品化的典型現象。主要是寺廟推動這個龐大的生意，選購者真的只是花錢消災買簡易保險，對安太歲的知識、儀式和意義大多不甚了了，就像買旅行平安保險一樣，覺得是必須的。這些所謂的流行的術數的宗教意義十分淡薄，只是現代人在不確定性影響下，以世俗的方式尋求價格合適的自我慰藉的行為而已。

近年來，不少台灣人積極追求宗教和靈性，乃有新興佛教蓬勃發展(Madsen 2007)，乃有新時代運動的流行（陳家倫 2002），會靈山的現象（丁仁傑 2009），以及靈乩運動的興起(Marshall 2003; Paper 1996)。估計參與這些團體及運動者，尤其包括了幾個龐大的新興佛教

組織，應該為數有數百萬乃至接近千萬之眾。照說應該對台灣民衆產生很大很深刻的心理變遷，但是從 1985 年到 2005 年「變遷調查」衆多有關宗教與術數態度和行爲的資料，卻未檢驗出相關的或是相對應的變遷跡象。或許目前的調查問卷內容未能探測宗教振興所增強的一些社會心理現象，在以後的調查中應該特別加強。

附錄 1.1 教育對宗教與術數態度和行為之影響（一般調查）

	小學		國中		高中		專科		大學	
	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)
人死後靈魂仍存在	.02	(.02)	.08	(.03)	.00	(.03)	-.07	(.03)	-.09**	(.03)
應該看日子行事	.05*	(.03)	.12***	(.03)	.20***	(.03)	.25***	(.04)	.33***	(.04)
人死後要有子孫祭拜	.08***	(.02)	.17***	(.02)	.25***	(.02)	.33***	(.03)	.38***	(.03)
信神人多社會就平安	.22***	(.02)	.35***	(.03)	.40***	(.03)	.42***	(.03)	.40***	(.03)
買房子應先考慮風水	.06	(.03)	.10**	(.04)	.17***	(.04)	.16***	(.04)	.26***	(.04)
自己努力不一定要靠神	-.11***	(.02)	-.17***	(.02)	-.18***	(.02)	-.16***	(.03)	-.16***	(.03)
宗教很重要	.16***	(.03)	.27***	(.04)	.22***	(.04)	.19***	(.04)	.20***	(.04)
發瘋是沖犯鬼神	.16***	(.02)	.30***	(.03)	.38***	(.03)	.44***	(.03)	.52***	(.03)
不祭祖沒錯	-.08	(.04)	-.16**	(.05)	-.09*	(.04)	-.05	(.05)	.26***	(.06)
上寺廟教堂頻率	.01	(.05)	.25***	(.05)	.35***	(.05)	.46***	(.06)	.47***	(.06)

	小學		國中		高中		專科		大學	
	o.r.	(s.e.)	o.r.	(s.e.)	o.r.	(s.e.)	o.r.	(s.e.)	o.r.	(s.e.)
進香	.68***	(.05)	.40***	(.03)	.26***	(.02)	.16***	(.02)	.16***	(.02)
算命	1.34	(.11)	1.63	(.15)	2.00	(.18)	2.11	(.22)	2.58	(.29)
抽籤	1.24	(.10)	1.22	(.11)	1.31	(.11)	1.49	(.16)	1.81	(.20)
看風水	.92	(.09)	.63	(.08)	.61	(.07)	.54	(.08)	.81	(.12)
找乩童醫病	.71	(.10)	.55	(.10)	.28	(.06)	.24	(.07)	.18	(.07)
收驚	.97	(.07)	.98	(.09)	.93	(.08)	.99	(.11)	1.02	(.12)
安胎神	1.23	(.20)	1.05	(.20)	.78	(.15)	.55	(.15)	.62	(.19)
牽亡	.96	(.20)	.67	(.18)	.53	(.14)	.61	(.21)	.48	(.20)
安太歲	1.32	(.10)	.99	(.09)	.93	(.08)	.87	(.09)	.72	(.08)
改運	1.00	(.09)	.69	(.08)	.57	(.07)	.48	(.08)	.42	(.08)
不祭祖	.75	(.15)	.74	(.16)	.79	(.17)	.86	(.20)	.76	(.18)

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

附錄 1.2 教育對宗教與術數態度和行為之影響 (宗教調查)

	小學		國中		高中		專科		大學	
	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)
靈魂	-.16**	(.05)	-.29***	(.06)	-.29***	(.06)	-.32***	(.07)	-.44***	(.07)
緣分	-.18***	(.05)	-.38***	(.06)	-.47***	(.06)	-.55***	(.07)	-.74***	(.07)
因果報應	-.05	(.05)	-.15**	(.05)	-.18**	(.05)	-.21**	(.06)	-.36***	(.06)
氣	.11	(.05)	.07	(.06)	.21***	(.06)	.27***	(.07)	.22***	(.07)
神鬼	-.16***	(.04)	-.25***	(.05)	-.25***	(.05)	-.26***	(.05)	-.27***	(.06)
死後靈魂仍 存在	-.10	(.06)	-.21**	(.05)	-.18**	(.04)	-.19**	(.04)	-.26**	(.05)
自己努力可 不靠神	.11	(.05)	.14**	(.05)	.13	(.05)	.08	(.06)	.00	(.06)
人死後要有 子孫祭拜	-.14**	(.05)	-.28***	(.06)	-.38***	(.06)	-.45***	(.07)	-.62***	(.07)
信神通	-.14**	(.05)	-.31***	(.05)	-.32***	(.05)	-.38***	(.06)	-.44***	(.06)
遇見神鬼經 驗	.03	(.05)	-.04	(.05)	-.13	(.05)	-.20	(.06)	-.21	(.06)
超覺經驗	-.06	(.04)	-.09	(.05)	-.13	(.05)	-.14	(.06)	-.14	(.06)
信算命(總)	-.02	(.05)	-.01	(.06)	.12	(.06)	.11	(.07)	.12	(.07)
信八字	.05	(.07)	.03	(.08)	.10	(.08)	.10	(.10)	.15	(.10)
信紫微斗數	-.02	(.07)	.04	(.08)	.21**	(.08)	.24**	(.09)	.32***	(.09)
信手相面相	.00	(.07)	-.01	(.08)	.13	(.08)	.11	(.09)	.12	(.10)
信摸骨	-.08	(.07)	-.04	(.08)	.11	(.08)	.07	(.09)	-.03	(.09)
信星座	-.10	(.07)	-.11	(.07)	.04	(.08)	.01	(.09)	.02	(.09)
算命有幫助	-.01	(.06)	-.07	(.07)	.14	(.07)	.13	(.08)	.20	(.09)
算命準不準	-.20	(.16)	-.19	(.17)	.03	(.17)	-.04	(.19)	.18	(.19)
捐款給宗教 團體數	.53**	(.16)	.97***	(.18)	1.02***	(.18)	.94***	(.20)	1.07***	(.21)

(續)

附錄 1.2 (續)

	小學		國中		高中		專科		大學	
	o.r.	(s.e.)	o.r.	(s.e.)	o.r.	(s.e.)	o.r.	(s.e.)	o.r.	(s.e.)
進香	.95	(.13)	.55**	(.09)	.36***	(.06)	.19***	(.05)	.17***	(.04)
點光明證	1.63***	(.22)	1.39	(.21)	1.20	(.18)	1.15	(.20)	1.02	(.19)
佩帶平安符	1.77***	(.27)	1.60**	(.27)	1.56**	(.26)	1.65**	(.31)	1.79**	(.35)
打坐、靜坐	1.52	(.74)	1.00	(.54)	1.63	(.85)	2.09	(1.17)	2.40	(1.36)
唸佛	1.48	(.46)	2.34*	(.81)	2.44*	(.86)	3.34**	(1.33)	2.83*	(1.19)
持咒	1.11	(.70)	1.00	(.68)	.64	(.45)	1.16	(.86)	.82	(.64)
練氣	1.15	(.80)	.84	(.67)	.88	(.69)	1.72	(1.42)	1.88	(1.56)
讀經	9.49***	(5.87)	8.27**	(5.35)	14.73***	(9.43)	17.85***	(11.89)	20.14***	(13.56)
禱告	3.03	(1.84)	1.47	(1.01)	2.97	(1.93)	3.18	(2.23)	2.95	(2.11)
戴佛珠	1.08	(.20)	1.25	(.27)	1.19	(.26)	1.14	(.28)	.86	(.23)
家有八卦	.50*	(.14)	.53*	(.17)	.43**	(.14)	.34**	(.13)	.47*	(.18)
家有符咒	.79	(.18)	.65	(.17)	.67	(.17)	.68	(.20)	.76	(.23)
家有神像	.97	(.16)	.70	(.13)	.52***	(.10)	.48***	(.10)	.48***	(.10)
家有避邪物	.64*	(.14)	.58*	(.15)	.39***	(.10)	.30***	(.09)	.42**	(.13)
找靈媒	1.20	(.32)	.85	(.26)	.54	(.17)	.36**	(.14)	.26**	(.11)
改運	.87	(.16)	.61	(.13)	.50**	(.11)	.34***	(.09)	.26***	(.08)
安太歲	1.42**	(.19)	1.18	(.18)	1.13	(.17)	1.31	(.23)	1.22	(.22)
安斗	1.55*	(.31)	1.77*	(.40)	1.40	(.33)	1.41	(.39)	1.27	(.38)
收驚	.85	(.13)	.70*	(.12)	.52***	(.09)	.53***	(.11)	.42***	(.09)
主動找人算命	1.82***	(.27)	2.26***	(.37)	2.30***	(.38)	2.11***	(.39)	2.41***	(.46)
五年內看風水	.74*	(.11)	.70*	(.12)	.86	(.14)	.86	(.16)	1.07	(.20)
看住宅風水	.93*	(.15)	.84*	(.15)	.99*	(.18)	1.08**	(.22)	1.37**	(.28)
看辦公室風水	8.58	(8.83)	6.26	(6.48)	8.11	(8.37)	7.40	(7.70)	7.54	(7.87)
看八字	2.03	(.73)	2.00	(.76)	1.96	(.75)	1.56	(.65)	1.47	(.62)
看紫微斗數	3.15	(3.29)	3.87	(4.05)	6.97	(7.21)	7.49	(7.85)	8.50	(8.93)
看手相面相	.56*	(.24)	.64*	(.29)	.74*	(.33)	.84	(.42)	.72*	(.37)

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

附錄 2.1 宗教信仰對宗教與術數態度和行為的影響（一般調查）

	民間信仰		佛教		佛教(皈依)		道教		一貫道		天主教		基督教		其他	
	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)
人死後靈魂仍存在	.20***	(.02)	.23***	(.02)	.43***	(.03)	.29***	(.03)	.47***	(.05)	.44***	(.06)	.45***	(.04)	.21**	(.07)
應該看日子行事	.24***	(.02)	.24***	(.02)	.16***	(.03)	.30***	(.02)	.20***	(.05)	-.27***	(.06)	-.65***	(.04)	.04	(.06)
人死後要有子孫祭拜	.17***	(.02)	.16***	(.02)	.06*	(.03)	.21***	(.02)	.18***	(.04)	.07	(.05)	-.50***	(.03)	.05	(.06)
信神人多社會就平安	.21***	(.02)	.21***	(.02)	.32***	(.03)	.23***	(.03)	.43***	(.05)	.43***	(.06)	.49***	(.04)	.14	(.07)
買房子應先考慮風水	.21***	(.02)	.21***	(.02)	.21***	(.04)	.24***	(.03)	.26***	(.06)	-.13	(.07)	-.45***	(.04)	.05	(.07)
自己努力不一定要靠神	.07***	(.02)	.05	(.02)	.04	(.03)	.04	(.02)	.16***	(.04)	.25***	(.05)	.48***	(.03)	.01	(.06)
宗教很重要	.41***	(.02)	.53***	(.03)	1.04***	(.04)	.55***	(.03)	.79***	(.05)	.84***	(.07)	1.07***	(.04)	.66***	(.07)
發瘋是沖犯鬼神	.13***	(.02)	.08***	(.02)	.08**	(.03)	.14***	(.03)	.16**	(.05)	-.06	(.06)	-.11**	(.04)	.08	(.07)
不祭祖沒錯	-.25***	(.04)	-.26***	(.04)	-.28***	(.06)	-.37***	(.05)	-.31***	(.09)	-.13	(.11)	.40***	(.07)	-.31***	(.13)
上寺廟教堂頻率	.76***	(.04)	.96***	(.04)	1.27***	(.06)	.99***	(.05)	1.76***	(.10)	.95***	(.11)	1.65***	(.07)	.90***	(.14)
	民間信仰		佛教		佛教(皈依)		道教		一貫道		天主教		基督教		其他	
	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)
進香	2.33***	(.02)	1.89***	(.16)	1.44**	(.18)	2.72***	(.28)	2.29***	(.38)	.49***	(.18)	.18***	(.06)	3.02***	(.71)
算命	1.40***	(.10)	1.47***	(.10)	1.74***	(.18)	1.64***	(.15)	1.68***	(.26)	.78***	(.17)	.47***	(.07)	.89***	(.21)
抽籤	1.86***	(.14)	2.06***	(.15)	2.01***	(.21)	2.18***	(.20)	2.42***	(.37)	.49***	(.14)	.30***	(.07)	2.19***	(.48)
看風水	2.39***	(.27)	2.06***	(.24)	2.60***	(.40)	2.71***	(.36)	2.30***	(.51)	.75	(.29)	.41**	(.14)	1.95***	(.61)
找乩童	2.17**	(.46)	1.93**	(.42)	2.54**	(.70)	3.08***	(.72)	2.52**	(.88)	.31	(.34)		(.14)	3.52**	(1.65)
收驚	2.21*	(.17)	1.81*	(.15)	1.42**	(.17)	1.97**	(.20)	2.12***	(.34)	.61***	(.20)	.21***	(.06)	3.15***	(.70)
安胎神	1.57*	(.29)	1.74**	(.33)	1.48	(.40)	1.83**	(.41)	.44	(.26)	1.62	(.86)		(.06)	2.83*	(1.21)
牽亡	3.07***	(.98)	2.46***	(.80)	4.43***	(1.66)	3.50***	(1.24)	2.73	(1.48)	2.73	(1.88)		(.03)	2.73	(2.11)
安大歲	2.37***	(.17)	2.30***	(.17)	1.65***	(.18)	2.05***	(.19)	2.22***	(.35)	.41***	(.13)	.09***	(.03)	1.92***	(.42)
改運	2.13***	(.26)	2.34***	(.28)	2.70***	(.43)	3.03***	(.41)	2.47***	(.53)	.37***	(.20)	.23**	(.10)	2.25*	(.72)
不祭祖	.31***	(.04)	.37***	(.05)	.36***	(.08)	.35***	(.06)	.14***	(.06)	.94	(.26)	5.89***	(.97)	.58	(.20)

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

附錄 2.2 宗教信仰對宗教與術數態度及行為的影響 (宗教調查)

	民間信仰		佛教		佛教(皈依)		道教		天主教		基督教		其他宗教	
	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)
靈魂	.47***	(.04)	.59***	(.04)	1.07***	(.06)	.56***	(.04)	.25*	(.11)	.03	(.07)	.96***	(.08)
緣分	.43***	(.04)	.47***	(.04)	.86***	(.06)	.40***	(.04)	.07	(.11)	-.29***	(.06)	.73***	(.08)
因果報應	.42***	(.03)	.49***	(.04)	.81***	(.05)	.44***	(.04)	.26*	(.10)	-.32***	(.06)	.65***	(.07)
氣	.25***	(.04)	.35***	(.04)	.68***	(.06)	.29***	(.04)	-.08	(.11)	-.02	(.07)	.60***	(.08)
神鬼	.33***	(.03)	.40***	(.03)	.68***	(.05)	.36***	(.04)	.93***	(.09)	1.10*	(.05)	.80***	(.06)
人死後靈魂仍存在	.26***	(.04)	.37***	(.04)	.73***	(.06)	.35***	(.04)	.56***	(.11)	.64***	(.06)	.64***	(.08)
自己努力可不靠神	-.13***	(.03)	-.11**	(.03)	-.18**	(.05)	-.08*	(.04)	-.65***	(.10)	-.79***	(.06)	-.32***	(.07)
人死後要有子孫祭拜	.20***	(.04)	.21***	(.04)	.05	(.06)	.22***	(.04)	.09	(.11)	-.69	(.06)	.23	(.08)
信神通	.39***	(.03)	.40***	(.03)	.72***	(.05)	.50***	(.04)	.68***	(.10)	.53***	(.06)	.63***	(.07)
遇見神鬼經驗	-.10**	(.03)	-.12**	(.04)	-.24***	(.05)	-.40***	(.04)	.02	(.10)	-.13	(.06)	-.38***	(.07)
超覺經驗	-.10**	(.03)	-.11**	(.03)	-.26***	(.05)	-.31***	(.04)	.09	(.09)	-.08	(.06)	-.22***	(.07)
信算命(總)	.30***	(.04)	.28***	(.04)	.39***	(.06)	.29***	(.05)	-.29*	(.12)	-.45***	(.07)	.44***	(.08)
信八字	.46***	(.05)	.39***	(.05)	.41***	(.08)	.48***	(.06)	-.32*	(.16)	-.59***	(.09)	.56***	(.11)
信紫微斗數	.33***	(.05)	.31***	(.05)	.51***	(.08)	.37***	(.06)	-.39***	(.15)	-.55***	(.09)	.41***	(.10)
信手相面相	.28***	(.05)	.31***	(.05)	.44***	(.08)	.27***	(.06)	-.33*	(.15)	-.49***	(.09)	.45***	(.11)
信摸骨	.26***	(.05)	.21***	(.05)	.39***	(.07)	.20**	(.06)	-.32*	(.14)	-.37***	(.08)	.50***	(.10)
信星座	.28***	(.05)	.25***	(.05)	.31***	(.07)	.23***	(.06)	-.14	(.14)	-.38***	(.08)	.46***	(.10)
算命有幫助	-.26***	(.05)	-.29***	(.05)	-.32***	(.07)	-.26***	(.05)	.02	(.13)	.22**	(.08)	-.38***	(.10)
算命準不準	-.24*	(.08)	-.31***	(.09)	-.15	(.11)	-.29**	(.10)	-.07	(.32)	.44*	(.17)	-.18	(.17)
進香	2.27***	(.35)	1.97***	(.32)	2.28***	(.49)	2.95***	(.50)	.19	(.20)	.10**	(.08)	1.70	(.47)
捐款給宗教團體數	.68***	(.11)	1.03***	(.12)	2.32***	(.17)	1.05***	(.14)	1.65***	(.31)	2.86***	(.19)	1.79***	(.22)

(續)

附錄 2.2 (續)

	民間信仰		佛教		佛教(皈依)		道教		天主教		基督教		其他宗教	
	o.r.	(s.e.)	o.r.	(s.e.)	o.r.	(s.e.)	o.r.	(s.e.)	o.r.	(s.e.)	o.r.	(s.e.)	o.r.	(s.e.)
點光明燈	2.73***	(.28)	2.95***	(.31)	4.69***	(.71)	2.93***	(.35)	.54	(.24)	.11*	(.05)	2.29	(.46)
佩帶平安符	2.42***	(.25)	2.25***	(.24)	2.25***	(.35)	3.01***	(.36)	.61	(.26)	.08***	(.04)	2.35***	(.48)
打坐、靜坐	1.29	(.43)	3.30***	(1.01)	15.68***	(4.95)	2.22*	(.78)	2.24	(1.78)	.28	(.29)	4.00**	(2.04)
唸佛	3.49**	(1.28)	9.44***	(3.38)	105.90***	(39.80)	4.45***	(1.75)					6.97***	(3.48)
持咒	5.22	(5.54)	20.50**	(21.06)	161.25***	(164.88)	9.99	(10.78)					14.07	(17.46)
練氣	.94	(.45)	1.94	(.88)	2.82	(1.54)	.73	(.47)	2.40	(2.68)	1.27	(1.03)	6.69	(4.17)
誦經	2.79*	(1.19)	9.00**	(3.65)	48.87***	(20.29)	5.64***	(2.48)	16.23***	(9.64)	51.26***	(21.97)	21.98***	(10.71)
禱告	.96	(.56)	3.58	(1.83)	14.44***	(7.48)	2.21	(1.29)	71.09***	(43.15)	194.72***	(97.04)	13.99***	(8.75)
戴佛珠	2.33***	(.42)	3.37***	(.61)	15.40***	(3.09)	2.72***	(.55)	.64	(.49)	.08	(.09)	2.54**	(.78)
家有八卦	1.49	(.37)	1.71*	(.42)	.94	(.38)	1.81*	(.52)	.52	(.42)	.33	(.21)	2.48*	(.97)
家有符咒	1.78**	(.31)	1.93***	(.34)	1.64	(.42)	2.39*	(.48)	.35	(.27)	.54	(.21)	1.67	(.54)
家有神像	1.88***	(.22)	2.59***	(.31)	5.00***	(.93)	2.06***	(.30)	2.13*	(.65)	.24***	(.06)	2.37***	(.55)
家有避邪物	1.39	(.25)	1.03	(.19)	.86	(.25)	1.08	(.24)	.19	(.15)	.08**	(.06)	.48	(.22)
找靈媒	4.19***	(1.37)	3.94***	(1.30)	5.19***	(2.03)	5.17***	(1.77)	.32	(.35)	.51	(.36)	3.39*	(1.60)
改運	3.31***	(.72)	3.76***	(.83)	3.61***	(.99)	4.30***	(1.01)	.68	(.72)	.30	(.23)	5.27***	(1.62)
安太歲	2.35***	(.23)	2.28***	(.23)	1.56**	(.23)	2.47***	(.29)	.26**	(.12)	.11***	(.04)	2.06***	(.41)
安斗	2.14***	(.41)	2.28***	(.45)	2.37**	(.59)	2.76***	(.59)			.10	(.10)	3.47***	(1.02)
收驚	1.73***	(.22)	1.75***	(.23)	1.62*	(.30)	1.77***	(.26)	.23	(.18)	.03	(.03)	1.98***	(.46)
主動找人算命	1.40**	(.14)	1.59***	(.16)	3.25***	(.47)	2.10***	(.25)	1.06	(.33)	.90	(.16)	2.00***	(.40)
五年內看風水	1.59***	(.17)	1.54***	(.17)	1.65**	(.26)	1.81***	(.22)	1.02	(.35)	.30***	(.08)	1.45	(.31)
看住宅風水	1.61***	(.17)	1.61***	(.18)	2.06***	(.33)	1.48**	(.19)	.69	(.26)	.26***	(.08)	1.49	(.33)
看辦公室風水	1.39	(.25)	1.47*	(.28)	1.71*	(.44)	1.81**	(.37)	.99	(.64)	.60	(.24)	1.13	(.45)
看八字	1.87***	(.40)	2.41***	(.52)	3.45***	(.93)	2.73***	(.63)	1.55	(1.02)	.71	(.33)	2.19*	(.84)
看紫微斗數	1.28	(.28)	1.51	(.34)	2.58***	(.73)	1.68*	(.42)	1.41	(.93)	.55	(.27)	1.39	(.63)
看手相面相	1.13	(.29)	1.24	(.33)	1.31	(.50)	1.35	(.39)			.94	(.46)	1.18	(.61)

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

附錄 3.1 歷次調查宗教與術數態度和行為變遷趨勢（一般調查）

	1990		1995		2000		2005	
	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)
死後靈魂仍存在	.07**	(.02)	.15***	(.02)	.07**	(.02)	.07**	(.02)
看日子			.09***	(.02)	.01	(.03)	-.03	(.02)
要有子孫祭拜	-.16***	(.02)	-.12***	(.02)	-.25***	(.02)	-.31***	(.02)
信神社會平安	.05**	(.02)	.07**	(.02)	-.05	(.02)	-.09***	(.02)
看風水			.05*	(.02)	-.04	(.02)	.03	(.02)
努力不靠神	-.16***	(.02)	-.08***	(.02)	-.18***	(.02)	-.25***	(.02)
宗教很重要			.11***	(.02)	.04	(.02)	.04	(.02)
發瘋病是沖犯到	.25***	(.02)	.27***	(.02)	.35***	(.02)		
不祭祖沒錯			-.23**	(.04)	-.36**	(.04)	-.51**	(.04)
上寺廟教堂頻率			.42***	(.04)	.37***	(.04)	.48***	(.04)

	1990		1995		2000	
	O.R.	(s.e.)	O.R.	(s.e.)	O.R.	(s.e.)
進香	1.07**	(.08)	1.50***	(.11)	.98	(.08)
算命	1.04	(.07)	1.44***	(.09)	1.00	(.07)
抽籤	.66***	(.04)	.85*	(.06)	.50**	(.04)
看風水	1.28**	(.11)	1.32**	(.12)	1.40***	(.13)
找乩童醫病	1.23*	(.20)	2.37***	(.35)	1.51	(.25)
收驚	.88	(.06)	1.71***	(.12)	1.17	(.09)
安胎神	1.17	(.18)	1.52	(.23)	.80	(.15)
牽亡	1.38**	(.30)	1.55	(.34)	1.80**	(.41)
安太歲	2.32***	(.16)	5.52***	(.39)	6.92***	(.51)
改運	1.53***	(.14)	2.17***	(.20)	1.80***	(.18)
不祭祖			.43*	(.05)	.90*	(.09)

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

附錄 3.2 歷次調查宗教與術數態度和行為變遷趨勢 (宗教調查)

	1999		2004			1999		2004	
	b	(s.e)	b	(s.e)		O.R.	(s.e.)	O.R.	(s.e.)
靈魂	-.08**	(.03)	.05	(.03)	點光明證	1.21**	(.09)	1.20	(.10)
緣分	.05	(.03)	.01	(.03)	佩帶平安符	.65***	(.05)	1.56***	(.12)
因果報應	.04	(.03)	.04	(.03)	打坐、靜坐			1.46	(.36)
氣	-.17***	(.03)	-.15***	(.03)	唸佛			1.20	(.20)
神鬼	.02	(.02)	-.02	(.02)	持咒			1.10	(.15)
人死後靈魂仍 存在	-.06	(.03)	-.11***	(.03)	練氣			1.49	(.44)
自己努力可不 靠神	-.10***	(.03)	-.05	(.03)	讀經			.92	(.13)
人死後要有子 孫祭拜	-.10***	(.03)	-.35***	(.03)	禱告			.74	(.16)
信神通	.07	(.03)	.06	(.03)	戴佛珠	.87	(.09)	.98	(.11)
遇見神鬼經驗	-.02	(.03)	.02	(.03)	家有八卦	.85	(.12)		
超覺經驗	-.00	(.02)	-.07**	(.03)	家有符咒	.51***	(.05)		
信算命(總)	-.18***	(.03)	-.26***	(.03)	家有神像	.69***	(.05)		
信八字	-.18***	(.04)	-.21***	(.04)	家有避邪物	.73**	(.08)		
信紫微斗數	-.16***	(.04)	-.28***	(.04)	找靈媒	.93	(.14)	.63**	(.11)
信手相面相	-.18***	(.04)	-.28***	(.04)	改運	.67***	(.08)	.71**	(.09)
信摸骨	-.27***	(.04)	-.37***	(.04)	安太歲	1.14	(.08)	1.54***	(.12)
信星座	-.21***	(.04)	-.24***	(.04)	安斗	.70**	(.08)	.65***	(.08)
算命有幫助	-.14***	(.04)	-.15***	(.04)	收驚	.79**	(.07)	.71***	(.07)
算命準不準	-.19**	(.07)	-.28***	(.07)	主動找人算命	.99	(.07)	.61***	(.05)
進香	.88	(.08)	.85	(.08)	五年內看風水	-.68***	(.05)	-.42***	(.04)
捐款給宗教團 體數	.22**	(.08)	-.88***	(.09)	看住宅風水	1.15	(.09)	.73***	(.06)
					看辦公室風水	1.04	(.15)	1.75***	(.27)
					看八字			.34***	(.04)
					看紫微斗數			.28***	(.04)
					看手相面相			.25***	(.05)

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

參考文獻

- 丁仁傑(2004)社會分化與宗教制度變遷：當代台灣新興宗教現象的社會學考察。台北：聯經。
- (2009)當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產。台北：聯經
- 宋文里(1996)世俗化的省思。「宗教與社會學術研討會」會議論文。台北：東吳大學、玄奘人文學院籌備處主辦，1996年4月13日。
- 林本炫(1998)宗教熱潮抑或信仰重組？——對台灣當代信仰變遷的另一種解讀。見「宗教、靈異、科學與社會研討會」論文集，頁37-76。台北：中央研究院社會學研究所籌備處。
- (2000)台灣的宗教變遷與社會控制。《輔仁學誌：法／管理學院之部》31: 1-26。
- 陳家倫(2002)新時代運動在台灣發展的社會學分析。台北：台灣大學社會學研究所博士論文。
- 趙星光(2003a)本土新興宗教的全球化質素——以清海教團為例。「新宗教團體與社會變遷研討會」會議論文。嘉義：南華大學。
- (2003b)張力與融滲：台灣地區基督教會的個案觀察。「第一屆基督教與華人社會文化發展研討會」會議論文。台中：東海大學。
- 鄭志明(1999)台灣新興宗教現象——傳統信仰篇。嘉義：南華管理學院宗教文化研究中心。
- 瞿海源(1993)術數、巫術與宗教行為的變遷與變異。國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學 3(2): 125-143。
- (1999)術數流行與社會變遷。台灣社會學刊 22: 1-45。
- (2001)解嚴、宗教自由、與宗教發展。見中央研究院台灣研究推動委員會主編，威權體制的變遷——解嚴後的台灣，頁249-276。

台北：中央研究院台灣史研究所籌備處。

瞿海源、姚麗香(1986)台灣地區宗教變遷之探討。見瞿海源、章英華編，台灣社會文化變遷，頁 655-685。台北：中央研究院民族學研究所。

Adorno, Theodor (1994[1974]) *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture*. London: Routledge.

Horgan, John (1996) *The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age*. New York: Broadway Books.

Jones, Charles B. (1999) *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Jordan, David K. (1994) Changes in Postwar Taiwan and Their Impact on the Popular Practice of Religion. Pp. 137-160 in *Cultural Change in Postwar Taiwan*, edited by Stevan Harrell and Chun-chieh Huang. Boulder, CO: Westview.

Lachenmeyer, Nathaniel (2004) *13: The Story of the World's Most Popular Superstition*. New York: Thunder's Mouth Press. (李安琪、潘勛譯，13：你最好更信它，否則就倒大楣。台北：商周)

Laliberte, Andre (2003) *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan: 1989-2003, Safe-guarding the Faith, Building a Pure Land, Helping the Poor*. London: Routledge Curzon.

Madsen, Richard (2007) *Democracy's Dharma, Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*. Berkeley, CA: University of California Press.

Marshall, Allison R. (2003) Moving the Spirit on Taiwan: New Age Lingji Performance. *Journal of Chinese Religions* 31: 81-99.

Paper, Jordan (1996) Mediums and Modernity: The Institutionalization of Ecstatic Religious Functionaries in Taiwan. *Journal of Chinese*

Religions 24: 105-129.

Pas, Julian (1996) Religious Life in Present Day Taiwan: A Field Observations Report, 1994-1995. *Journal of Chinese Religions* 24: 131-158.

—— (2003) Stability and Change in Taiwan's Religious Culture. Pp.36-47 in *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing society*, edited by Philip Clart and Charles B. Jones. Honolulu: University of Hawaii Press.

第 8 章

陌生人互動的社會期望反應： 外在情境與個人屬性

傅仰止

中央研究院社會學研究所

陸 洛

國立台灣大學工商管理學系

誌謝：本文初稿曾在「台灣社會變遷 1985~2005」研討會（2007 年 12 月）宣讀，經評論人孔祥明教授及其他與會學者提供多項建議，並依本書兩位審查人之審查意見修訂完稿，獲益良多，謹此致謝。

摘要

社會變遷調查的面訪情境宛如陌生人互動的實驗。本文分析比較這種互動情境中的雙方（訪員與受訪者）觀點。訪員評估的內容以「作答不可靠」為準，受訪者自我展現的內涵則以「否認自己有社會不期許的想法或行為（講閒話、嫉妒、佔便宜）」來判斷；分析資料涵蓋 39 次調查的 83,042 份面訪情境。依訪員觀察，男性、年輕、高教育程度者的回答比較可靠；從作答內容分析，則發現男性、年長、低教育程度者表露出高度的社會期望反應。男性受訪者給訪員的印象通常是「作答可靠」，但是對社會期望的反應特別強烈，在陌生人（尤其是女性訪員）面前表現出良好的自我形象。社會期望反應強烈者，傾向選擇比較符合社會規範或慣俗的答案。從「社會期望反應」量表也可以偵測出受訪者內化的反應，有助於辨別敏感問題的作答效度。以 Goffman 為首的形象互動論，藉著敏銳觀察來詮釋社會互動中的前台展現；本文則以社會期望反應來揭開陌生人互動中的表演面具，有助於了解前台互動背後的真實面貌。

關鍵詞：社會期望反應、陌生人互動、訪問情境、個人屬性

Responses to Social Desirability Bias in Interactions with Strangers: Influences of External Circumstances and Personal Attributes

Yang-chih Fu

Institute of Sociology, Academia Sinica

Luo Lu

Department of Business Administration, National Taiwan University

Face-to-face interviews of the Taiwan Social Change Survey resemble a series of encounters that enable us to explore how actors of each interviewer/respondent pair, who are normally total strangers, interact with each other. We analyzed how interviewers assessed the reliability of each specific interview and scrutinized how respondents responded to three items that tapped social-desirability bias by asking them to report the frequency of engaging in such behaviors as gossiping, being jealous, and taking advantage of others. The analyses cover 39 surveys, with a total of 83,042 interviews (or interactions). According to interviewers' overall assessments, male, younger, and more-educated respondents tended to provide more reliable answers. Based on responses to the social-desirability items, in contrast, male, older, and less-educated respondents were more sensitive to the issue of social desirability, and thus were more likely to hide their thoughts and feelings from interviewers. Although older and less-educated respondents' own answers matched interviewers' assessments, interviewers were unable to detect males' sensitivity to social desirability. Such a high degree of social desirability among male respondents, however, turned out to be significant only when they were interviewed by female interviewers. Responses to social-desirability bias not only reveal which respondents are more reliable, but also help clarify confounding effects. In Erving Goffman's terminology, then, social-desirability items serve as a useful tool that helps researchers differentiate between respondents' "expressions given off" from their "expressions given" while they interact with total strangers during face-to-face interviews.

Keywords: social desirability bias, interaction with strangers, circumstances of interviews, personal attributes

一、前言

陌生人互動展現特定的人際關係。由於缺乏任何特定關係，公共場域人群的一舉一動常須遵循既有的社會慣俗或期望，在稍縱即逝的人際接觸中盡力維繫社會秩序(Lofland 1973, 1998; Goffman 1971)。陌生人在半公共(semi-public)場域中的互動，通常受到更具體的社會規範或約定所制約，例如買賣交易、公共服務、團體組織、休閒社交等活動和行爲，都有契約或制度化行爲模式可循(Oldenburg 1989)。現代社會中的陌生人互動，多半在這兩類場域進行。至於陌生人在私下場合中的互動，則最爲罕見，也蘊藏緊張的關係。這種互動情境中如果有親朋好友在場，又牽涉到更複雜的社會期望與行爲規範。陌生人面對這種互動，如何依社會期望來因應，又如何隨著外在情境和雙方的個人屬性來調整互動，都是人際關係研究傳承中所忽略而值得探討的重要議題。本文以此當作論述的出發點，實證依據則是台灣社會變遷基本調查（以下簡稱「變遷調查」）歷年來訪問情境中，互動雙方的回應與紀錄。

「變遷調查」一向採用面對面形式，有八成以上的訪問由訪員到受訪者家中進行口頭問答、記錄，吻合上述陌生人在私下場合中的互動情境。二十多年來每次調查都有特定主題，互動的內涵和目的相當清楚、互動多半遵循固定模式、互動時間也相當一致。在外顯實質的目的（抽樣調查訪問）之外，這種陌生人互動的情境也提供難得的實例，供研究者分析互動雙方在訪問過程中如何對外在情境加以定義、掌控、解讀，又如何對訪問內涵加以引導、回應、評估（瞿海源 1995）。由於這些回應與評估都留下詳細紀錄，以「變遷調查」二十多年來的面對面訪問資料爲依據，宛如累積了具有代表性、可以推論到全台灣成年人口的大量實驗個案。在這種面對面的互動情境中，雙

方素昧平生，互動過程及內涵又高度結構化，受訪者如何信賴登門拜訪的陌生訪員？如何提供可靠的事實、透露內心的感受和真正的態度和價值觀？類似議題不但是陌生人互動的研究焦點，也構成檢討訪問效度和資料品質的要項。

爲了多方評估績效，「變遷調查」從創始之初（1984-1985年）就要求訪員翔實記錄訪問情境，以及受訪者在這些情境中的反應。其中一項重要指標衡量每一次訪問「回答的可靠程度」，作爲評量訪問效度的額外依據（楊國樞、瞿海源 1993）。由訪員來評估互動內涵及回應的可靠程度，反映出陌生人互動的主導者如何綜合判斷互動品質。如此記錄、評估對方反應，除了按照受訪者的答覆內涵和整體反應，還依互動情境和受訪者的個人屬性而有不同結果。因此，研究者不但可以從受訪者的作答內容來分析社會現象，還能夠從訪問紀錄來檢驗作答內容。

受訪者的回答是否可靠，或許可以從行爲或事實的問答來判斷；有關態度、信念、價值觀的回應，則比較難從短暫互動來評判。萍水相逢的陌生人互動中，這些回應更容易受到社會期望或規範所制約，不容易爲人察覺。在「變遷調查」這種自我報導(self-reported)的研究中，當事人不但透過自我揭露(self-disclosure)來回答事實或行爲問題，還經常藉由自我展現(self-presentation)來回應態度和信念問項，在陌生的訪員面前傳達出特定的形象(Hays et al. 1989)。「自我揭露」比較單純，陌生的互動對象（訪員）通常可以透過結構化的訪問加以理解；「自我展現」則涉及複雜的社會心理反應，並非陌生人可以評量。這些機制可能揭露出某些受訪者的回應與事實有落差，尤其是對敏感問題容易選擇符合社會期望的價值或信念來作答，大爲減低訪問效度。爲了捕捉這種社會心理反應，變遷調查在 2006-2007 年的三次問卷調查中，增加「社會期望反應」(response to social desirability，或譯「社會讚許反應」；細究字義，這項概念未必有「讚許」那麼強的意涵，

本文以較為貼切、通俗、易懂的用詞來稱呼) 量表, 企圖由受訪者對「陌生人互動」這種情境的內心反應, 判斷訪問結果是否因為摻雜了社會期望的因素, 而影響到訪問效度。

本文兼採這種特定陌生人互動情境中的雙方觀點, 分析、比較「訪員評估」和「受訪者自我展現」兩者的背景及其異同。訪員評估的內容以「受訪者的回答不可靠」為準, 受訪者自我展現的內涵則以「否認自己有社會不期許的負面想法或行為」作為代表。分析重點包括三大項: (1)可靠程度的評估隨著什麼內外背景因素而異, 這些變異歷年來(1985-2007年)有無變化; (2)社會期望反應的背景為何, 和可靠程度的背景有何異同; (3)社會期望反應在分析敏感問題時有何助益。背景因素分為外在情境和個人屬性兩大類。依本文論點, 外在情境的影響通常比較短暫而表面化; 個人屬性因素則呼應互動者如何隨著社會結構中所處位置, 在陌生人互動過程中掌控自我的形象。這種結構位置左右著社會期望反應如何內化, 進而反映出個人屬性在華人社會的人際關係中扮演什麼重要角色。

二、從陌生人互動的觀點探索面訪情境

本文所論述的陌生人, 指最廣義的「陌路」或「彼此不熟識者」。這種陌生人在互動時, 通常必須依照慣用的社會屬性來判斷彼此的背景、身分、地位, 進而根據其判斷結果來行事(Lofland 1973)。「陌路」未必在社會文化背景或個人屬性上有什麼明顯差異, 彼此互動的潛能可以隨著種種機會得以活絡, 互動時也不像「異鄉人」(Simmel 1971[1908])或「異類」(Fischer 1975, 1995; 參閱傅仰止 1995)那樣有著難以克服的溝通障礙。但是面訪情境的互動者畢竟涵蓋形形色色的背景, 而背景差異和互動品質息息相關。例如當雙方年紀相差五、六十歲時, 彼此所經歷的時代背景、所理解內化的文化價值或社會期

望，是否呈現明顯差距，而影響互動時的問答反應，都是探究訪問效度時的一項重點。

陌生人之間難有一般的社會互動。面對面訪問涉及特定而具體的工具性目的，更不容易像一般互動那樣富含「社會性」(sociability)。在純屬社會性的互動情境中，雙方能夠同時領悟、享有社會性的價值，表現出雙方平等、尊重對方，彷彿戲劇或藝術那般脫離現實(Simmel 1971[1910]:133-134)。一旦互動內涵或行為加入現實或實用的意圖，這種人際表現就涉及「做作」，好像要把一幅畫變成真的一樣，失去了原有的純然社會性成分。

正如民族誌經典生動論述，即使在公共或半公共場合純屬社會性的日常互動中，個人仍然不時設法在陌生人面前展現良好形象(Whyte 1981[1943]; Anderson 1990; Duneier 1999)。就算公共空間中的陌生人互動相當表面、短暫、微妙，互動時還是會依據情境而尋求固定的溝通模式。依 Goffman (1959: 2-4)的分類，當事人透過不同溝通模式所要傳達的訊息有兩種，一種是表面所宣示、傳布的訊息或表現(expressions given)，另一種則是在不經意間所流露出來、真正想要傳達的背後訊息或印象(expressions given off)。前者常見於受訪者的作答內容，後者則經常是民族誌的觀察與申述重點，也是心理實驗的探究目標。調查研究如果能夠藉助這些經驗，應該對了解社會互動另有貢獻。

社會互動的情境通常由當事人共同界定，也常受到外在情境制約。互動雙方的角色、互動的內涵如何，大致隨著不同的情境界定而異。互動者對情境加以界定後，總會依據各種動機設法表現出特定的形象。這種在社會互動背後傳達、流露、掌控自身形象的過程，宛如戲劇中的表演。戲中的雙方角色在觀眾（第三者）面前表演；而在社會現實中，互動的三方減為兩方，當事人宛如演員，所有其他人都成了觀眾(Goffman 1959: 9-10)。社會互動時就好像人在前台，要展現出符合社會期望的一面給觀眾看；到了後台，才不必刻意裝飾自己。因此，即

使面訪過程由訪員主導，從受訪者的角度來看，訪員卻不知不覺中成了陌生互動中的客體，是受訪者展現自我的觀眾、傳達良好形象的對象。這種「觀眾」不時讓人考慮該如何裝飾自己，成為探討訪問情境時一項重要的考量。

換言之，面訪時不必要有第三者(third parties)在場才算「有觀眾」。當訪員在場時，受訪者必須「面對觀眾」來回答問題。這種情境和沒有訪員在場的訪問情境（例如自填問卷、電話訪問等）有明顯區別，並對訪問結果有不同影響。在沒有觀眾、匿名的訪問情境中，一般人通常比較不會特意隱藏和社會期望有所違背的答案，可是有些作答還是難免受到社會期望的因素所左右，尤其當內容涉及高度敏感的性別或種族議題時，影響更明顯（Paulhus 1984；劉萃俠 2001；Streb et al. 2007）。面訪情境中有些受訪者深受訪員在場影響，例如直接觀察到訪員的面部表情、肢體語言，因而改變後續回應，降低了訪問效度。雖然有些受訪者得到訪員當面解釋、支持、鼓勵，因而努力提供正確而可靠的答案，其他受訪者卻很難在訪員面前擺脫社會期望的影響(Holbrook et al. 2003: 86-87, 110)。因此，「由訪員進行面訪」這種「觀眾效應」如何，還須依據受訪者的個人屬性而定。

不論面訪地點是在受訪者家裡、工作處或第三地，都難免還有其他人同時在場，也可能影響到訪問效度。這種第三者在場的情境因素，在歐美社會未必會影響到敏感問項的作答。因此，「訪員」本身已經足以發揮觀眾的作用，干擾互動內涵；即使再加上第三者，也不會有什麼進一步影響(Smith 1997)。有些議題的回應（例如意識形態的問題，或者實際上沒有去投票，卻說有去）的確不因為第三者在場而有差異，可是有些回應的確會因為有關係密切的第三者在場，而有明顯偏向，例如有配偶在場時，夫妻對階級、政黨認同、家務分工的回應都會更趨向一致(Silver et al. 1986; Zipp and Toth 2002)。至於「變遷調查」較敏感和社會讚許的問項，有沒有因為互動時有第三者在場而引

起不同回應，在既有的文獻中並無定論（杜素豪 2001）。

如前述，在家中的陌生人互動容易潛藏緊張關係。一般人將家裡面當作最為隱密的場所。例如成年人聚在家裡講別人閒話時，如果有已經懂事的小孩靠近，大人會馬上警覺，暫時停止閒話，免得這小孩把閒話傳到別人耳朵裡(Goffman 1959: 212-213)。陌生的訪員進入家中進行互動，受訪者對這種「場所隱私、互動者全然陌生、互動內容有具體工具性目的而高度結構化」的情境如何界定？如何當場回應結構式的問答？這種回應和在其他場所的訪問又有什麼差別？簡言之，訪問效度、社會期望反應、敏感問項的回應是否因為訪問場所而有所差異，也是另一項重要的互動情境議題。

互動場所的效應，又可能隨著敏感問題或社會期望的性質而異。如果內容涉及公眾議題，互動雙方在公共場所必須特別小心，以免觸犯社會規範。依據國外實證研究，公共場所或半公共場所中對種族平等的規範氛圍相當明顯，對互動者造成社會期望的壓力。當訪問內容涉及敏感的種族議題時，這種壓力的確會扭曲訪問效度(Krysan 1998)。如果議題是關於個人或家庭隱私，在家中訪問可能變得更敏感。因此，議題的性質本身固然可以區分敏感與否，所謂敏感或社會期望的程度如何，還是會因為周遭情境而有不同界定。

除了外在情境因素之外，陌生人的互動模式與內涵自然也隨著雙方的個人屬性而定。正由於互動者缺乏明確的行動指引，所以必須仰賴基本的社會學類屬來研判對方，進而作為言行的依準。社會類屬的劃分，往往是在微觀層面互動時主要的行為或認知準則，也容易累積成社會上的集體現象。這種準則維繫著社會秩序，往往引起陌生人之間以先入為主的成見來看對方(Allport 1979[1954])。因此，陌生人之間的互動，可以再從兩項社會運作的原則試加探索：第一，不同的成員歸屬不同的社會類型，每個人都有權利期望他人依照特定的類型屬性，以恰當的方式予以對待；第二，社會成員固然可以有意無意表露出特

定的社會屬性，在言行間也應該和這種屬性名符其實(Goffman 1959: 13-16)。陌生人互動現象的背後，也就是「情境」和「結構」這兩大力量在交會運作。

「變遷調查」的面訪情境都由互動雙方加以界定。訪員所界定的部分相當正式：表明自己所代表的研究機構、出示代表正式身分的證件、說明訪問的性質、目的、主題、內容等。受訪者的身分也不難判定，尤其在訪問過程中都會透露婚姻、教育程度、職業、收入這些重要個人背景；再加上性別、年齡兩項外顯的屬性，雙方互動時所能依據的線索相當具體。這些個人屬性如何影響到問答品質？這些線索及認知又如何引導訪員判斷回應的品質、如何引起社會期望的反應？換言之，當事人（尤其是受訪者）除了考量外在情境外，還體會到自己和對方的個人屬性，進而判斷該如何妥當地展現符合這些屬性的行為、態度、信念、價值觀。分析人口及社經特徵這種個人屬性，也就是在探索社會角色在陌生人互動中的運作原則。

以性別為例，特定社會文化中的性別角色如何引導男性或女性受訪者的社會期望？受訪者又如何因為訪員性別而有不同的社會期望反應？這些議題都反映出個人屬性在互動過程中的重要性。例如美國大學生對許多傳統的性別角色仍然保有鮮明的刻板印象，而印象中的若干女性特質又比較接近正面的社會標準 (Prentice and Carranza 2002)。依據許多面訪調查結果，男性的政治知識通常比較正確而可靠，但是這種差異其實是訪問過程受到性別刻板印象的影響。也就是女性在受訪時無形中接受了社會所期望的刻板印象，尤其當訪員是男性時，女性受訪者明顯感受到「性別刻板印象」的威脅或壓力，影響到有關政治知識的回應。女性受訪者在面對女性訪員時，感受不到這種威脅或壓力，所以可以照實作答，從訪問結果也就看不出有明顯的性別差異 (McGlone et al. 2006)。

此外，如果訪問內容涉及高度爭議的性別政治議題（例如婦女運

動)，訪員的性別也會影響到回應方向。特別是當女性訪員訪問到年輕、教育程度低的受訪者時，所得到的回應會偏向女性主義的看法。至於其他社會期望明顯的議題，在歐美社會的實證研究中並不容易看出顯著的性別差異(Huddy et al. 1997; Sandal and Endresen 2002)。有關年齡和教育程度在敏感問答中的效應也不盡一致。例如前例顯示低教育程度者的回應似乎比較容易符合社會期望，而另一研究則發現教育程度比較高的受訪者，在回答種族關係立場這種「公共敏感」議題時，明顯表現出符合社會期望的反應(Krysan 1998: 534)。探討同樣處於面訪情境下，不同教育程度的受訪者如何在訪員面前展現自己的形象，將可揭露個人屬性的另一作用。

從相關調查研究文獻可以大致歸納出兩項趨勢：第一，文獻所分析的「敏感」或「社會期望較明顯」問項，有許多是由研究者自行認定。這些問項或涉及公共議題，或純屬個人隱私，未必都透過嚴謹的理論或實證基礎來判定。如果有一致的準繩或判定基準，比較分析的基礎應該會更加健全。第二，許多調查研究過於注重面訪外在情境會誘使受訪者隱瞞對敏感問題的真正看法。有些社會期望的反應是隨著外在情境因素而改變，但是這種情境觀點和社會期望的心理學研究傳承不盡相符。社會期望反應的理論更著重當事人對於「符合社會期許與標準」這種深層的需求(Tourangeau et al. 2000: 257-258)。這兩項趨勢有何盲點、本研究將如何調整，可以進一步藉由社會期望反應的研究傳承來加以釐清。本文嘗試將這項研究傳承加入上述觀眾效應、個人屬性的結構性力量一併探討，以更周全的架構來探討陌生人互動的社會期望反應。

三、社會期望反應的研究與應用

「社會期望反應」對調查訪問或量表施測效度有什麼負面影響，

在心理學文獻中探索已久。從 Bernreuter (1933)開始，再隨著人格特質論興起，心理學家對人格測驗中社會期望反應的探討益趨深入(Wiggins 1964; Block 1965; Eysenck and Eysenck 1964)。依據 Edwards (1957)的經典研究，受訪者或受試者愈認定某道題項具有「社會期望」意涵，則愈容易朝社會期望的方向作答。這項研究發現透過「受試者自我評估」和「研究者觀察受試者的實際反應行為」兩道程序，結果相當一致。Edwards (1957, 參閱 Edwards and Edwards 1992) 根據這一系列研究結果，正式提出「社會期望」(social desirability)這項概念，並從 MMPI (Minnesota Multiphasic Personality Inventory)中挑出 39 題，編成了第一份「社會期望」量表。由於這份量表具有明顯的心理病理 (psychopathological)意涵，未必適用一般民衆，Crowne 與 Marlowe (1960)因而重新編製了一份社會期望量表，並更明確界定「社會期望」的概念內涵。這項量表包括下列要素：

1. 在特定文化下，被認為是好的行為，但是絕大部分人無法做到（正面題）。
2. 在該文化之下，被認為是不好的行為，但絕大部分人都會做（負面題）。
3. 無關心理病理的症狀。

這份量表刻意排除了變態人格測驗的題項，而選用適合日常生活情境和一般人際互動的行為，最後版本包括 18 題社會期望的正面行為問項，以及 15 題社會不期望的負面行為問項，共 33 題。這些問項成為當今研究者最廣泛使用的工具。

一般研究者把社會期望反應看成一種「說謊」傾向，籠統地用統計方法概括進行控制或排除。但是如果加以細分，社會期望反應其實包含了兩項不同的心理歷程(Meehl and Hathaway 1946)。這兩項歷程歷經詳細因素分析，可以用「 α 」和「 γ 」兩個因素來代表：「 α 」因素指一種無意識的偏差(unconscious bias)，或可稱為「自我欺瞞」(self-

deception)；而「 γ 」因素則是一種作假的傾向，也就是「形象整飾」(impression management) (Block 1965；Damarin and Messick 1965)。這兩項因素或向度相當穩定，不論在概念意涵、心理歷程、理論建構上經過種種探索驗證分析，都可以將各種社會期望量表歸納出同樣的兩項因素(Paulhus 1984, 1986, 1991)。

具體而言，「自我欺瞞」是指受試者真的相信自己具有正面的特質，所以不知不覺地隨著這種信念來作答。這種作答類似佛洛依德所謂的防衛機轉，是一種無意識的狀態。自我欺瞞的程度通常不會因為情境的匿名與否而有變化，簡言之，這種心理機轉和情境的特性無關。「形象整飾」則是指受試者有意識的(conscious)、有目的的(purposeful)偽裝自己，在互動對象面前呈現出好的形象。形象整飾的程度會隨著情境由「匿名」到「公開」而強化(Paulhus 1984)。因此，受試者在形象整飾題項上的作答傾向，通常會隨著本身所體會到的外在情境而有所改變。在公開或陌生的互動情境中，這種傾向尤其明顯。因此，社會期望反應的概念意涵應該從兩個向度來加以區分。在實務上如此區辨這兩項心理歷程，也有助於正確解讀研究資料。

「變遷調查」加入社會期望反應量表時，除了依據上述歐美社會的心理學理論傳承及實證發現，還充分考慮華人文化中的特色。在一系列有關華人社會情境中自我表現的研究中發現：在華人文化傳統下，受試者在面對「肯定正面」的題目時，所引發的心理歷程是「自我欺瞞」；而在面對「否認負面」的題目時，所引發的心理歷程，卻是「形象整飾」。一般而言，華人在測試時對於缺點比較敏感，做人但求無過，也就是特別在意「否認負面」的題組(楊國樞 2008: 170-171；楊中芳 1997；廖玲燕 2000；劉萃俠 2001)。

在「變遷調查」的面訪過程中，受訪者是提供資訊的主體，面對來自學術機構的陌生人，本來就有些壓力和受評價的焦慮(evaluation apprehension)。對於社經地位較低的受訪者來說，這種壓力和焦慮感更

加明顯。如果題項又涉及個人隱私（例如教育、收入、職業、家人互助、生活滿意度）或者價值態度（如婚姻、生育、孝養態度），對好面子、講求符合社會規範的華人而言，「裝好」(faking good)與「裝合群」(faking conformity)的動機便容易被激起。換句話說，社會期望效應中的「形象整飾」歷程比較可能被啟動，但是「自我欺瞞」歷程屬於無意識的人格表現，並不容易在面對面的訪問情境中特別被激發。

換言之，我們在資料收集與後續分析、詮釋時需要特別監控的，應該是社會期望效應中的形象整飾，也就是受訪者刻意裝假，在與陌生訪員的對談情境中(特別是有家人或親友在場的情況下)，表現出或報導正面的態度和行爲，以博得社會肯定與期望，得到「好」的評價。對華人而言，「好」意味著符合社會期待的生活表現，例如有成就、家庭美滿，「好」也意味著持有與社會主流價值相符的態度，例如守孝道、人際和諧。

因此，在「變遷調查」中採用社會期望量表的主要原則在於能夠反映「形象整飾」、呈現負面特質的題目。再根據 Paulhus (1991)的研究，問項中「核心詞語的正負性」要比「計分方向」更可能影響受試者的反應。也就是說，比較可能影響受試者回應的關鍵，在於題項中所呈現之概念本身在特定文化下的好惡程度，而不在於題型是採用肯定句還是否定句的敘述形式。爲了減輕受訪者的認知負荷，在「變遷調查」中增加的量表只選用肯定的敘述題。基於上述社會期望相關的理論與研究等考量，再加上 2006 年問卷一內容涉及許多家庭關係等敏感問題，問卷二（公民與國家組）也有政治等公共敏感議題，我們在 2006 年的「變遷調查」中建議適時納入社會期望反應的量表，一則檢驗受訪者的回應是否真的內含了社會期望的影響，二則試圖在後續的資料分析與詮釋中系統性地控制或排除社會期望的影響。因爲受限於問卷主題及篇幅，每次調查僅納入三題來測量社會期望效應中的「形象整飾」成分。這三題取自最常使用的 Crowne 與 Marlowe (1960)「社

會期望量表」。再衡量題項中的適用情況，最後選用「想要佔人家便宜」、「嫉妒人家運氣好」、「講別人閒話」三題（另外有兩題經考量後沒有納入：想要報復、想要偷看別人的信）（參閱 Smith 1967）。

如前述，在華人文化下，一旦面對陌生人所代表的學術情境（例如想到有可能被分析、被研究）中，願意坦然承認自己的缺點（也就是社會不期望的「壞」念頭或行為，但其實是幾乎所有人都免不了會犯的小錯失），應該是形象整飾程度低，受社會期望影響比較小的人；反之，則是受社會期望影響大，或形象整飾程度高的人。尤其是全盤否認這三項缺點的受訪者，應該就是最重視形象整飾的人。透過這群明顯受到社會期望影響的人，能夠反映出陌生人在「前台」互動時如何因為外在情境或個人屬性而呈現不同面目。再將這種「受訪者的社會期望反應」和「訪員評估」互相對照，可以揭示雙方看待陌生人互動的角度和背景有什麼異同。訪員在評估訪問結果時，可以依據受訪者回答問題時反應快不快、答案確不確實、態度老不老實這些當場觀察或感受來判斷。社會期望反應量表所測出來的，則是受訪者在互動過程和問答回應中，含有多少「在陌生人面前整飾自己形象」的成分。兩者雖有共同點，其意涵卻大異其趣，分析結果也預期會和這種核心概念上的異同相互呼應。

本文所用的「社會期望量表」，在構念效度上業經相當多研究檢驗，包括採用系統性實驗操弄與行為觀察等多元方法，大致獲得支持 (Rosenthal and Rosnow 1991)。「社會期望量表」所要測量的，主要是人們在「社會認可需求」上所表現出來的個別差異，個人愈在意重要或受尊敬的其他人怎麼看自己，則在「社會期望量表」上的得分愈高。就像絕大多數的心理建構，「社會認可需求」並不是「全或無」的概念，而是表徵個別差異的連續性變化與分布。換言之，「社會期望量表」所採用之李克特評量量尺其實無關「心理零點」，而是一種心理等距量尺；其得分之解讀也應該用「相關」的角度來看，也就是社會

期望量表得分愈高，對社會認可的需求愈強。Crowne 與 Marlowe (1960)將「社會認可需求」視為一種人格特質，從大量人格測驗題本中篩選、修改題目，最後納入「社會期望量表」的題目，都是能夠反映社會認可的行為，但幾乎可以確定絕大多數人做不到，也就是「完美，但不真實」(too good to be true)。當然，各種可能的心理病理因素也在編製量表時排除。

對重視道德修為的華人來說，「社會認可」當然富含「道德意識」。如果以華人理想人格的高標準來檢視（陸洛、楊國樞 2005），本研究所選的三題社會期望題目，對「君子」而言可謂基本要求；但是對庶民來說，仍然是努力的目標，也確實能夠反映出個別差異（廖玲燕 2000）。這也正是本研究納入「社會期望」構念的用意，不在分辨聖人君子，而在捕捉個別差異。此外，華人社會的研究也發現：「形象整飾」這種面子行為屬於「前台行為」，是華人對「混合性關係」的對象刻意表現出符合社會期望的言行，而真實的「後台行為」只保留給「情感性關係」的對象（如家人、密友）(Hwang 1987)。本研究的學術調查情境，便將受訪者置於與訪員的「混合性關係」之中：有強烈的工具性成分（完成訪問），但也有些許情感成分（至少受訪者打開了家門，接受了訪談的邀約，也就是陌生人在私場域中互動）。因此，這樣的關係脈絡應該會觸發受訪者的「社會認可需求」，而在「社會期望量表」上表現出個別差異。

綜合以上論述，本研究採用 Crowne 與 Marlowe (1960)編製「社會期望量表」題目，測量面訪情境中可能引發受訪者的社會期望反應。根據前文所評析中西方學者的相關理論與研究發現，可以推論如下：(1)台灣受訪民衆之社會期望反應所反映的是普世皆然的「社會認可需求」，由量表得分高低可以看出這項個體需求的強弱。(2)「形象整飾」是在特定情境下誘發個體的「社會認可需求」，進而觸發「社會期望反應」的心理歷程；這項機制也是普世皆然。(3)華人文化傳統中

強烈的道德意識，以及繁複微妙的「面子行爲」，則強化或突顯了台灣受訪者「社會期望反應」的獨特文化脈絡。本研究所使用的「社會期望量表」在「變遷調查」中是首次導入，測量出來的社會期望高低與文化價值觀（例如「獨立／互依的家庭社會化價值」）有顯著相關（Lu 2009），顯示當訪問情境中間到有關文化或道德方面的敏感問題時（不論是行爲面或態度面），確實都會觸發受訪者的社會期望反應。本文依據中西方的學理基礎與實證發現，將這些概念和工具進一步應用到「變遷調查」的面訪情境，探討外在情境與個人屬性如何在陌生人互動中發揮作用。

四、資料與方法

本文分析「變遷調查」歷年訪問紀錄及相關題目，實際分析資料年度依分析內容大致分爲兩大項：(1) 1985-2007 年訪問紀錄及受訪者基本變項，(2) 2006 年問卷一、問卷二，以及 2007 年問卷二當中的「社會期望量表」。「變遷調查」從 1985 年到 2007 年底爲止共完成 40 次問卷調查，成功總樣本數達到 85,083 份。本文各項分析一共涵蓋其中 39 次調查，樣本數合計 83,042 份。由於每項分析使用不同的變項組合，有許多變項並不是每次調查都有，所以實際分析的樣本數變異很大（分析時均未加權）。第一項分析的重點是「訪問結果的可靠程度」，樣本數從 20,571 到 76,551 份（表 1）；第二項集中在社會期望量表($n=6,053$)，並以家庭議題（2006 年問卷一）爲例作進一步分析($n=2,098$)。

依據美國和英國最權威的學術調查計畫主持人最近整理分析結果，「變遷調查」已經成爲全世界各地的一般社會調查當中，規模最大的系列調查計畫（以訪問成功樣本數來定義，Smith et al. 2006）。本系列調查最近幾年的完訪率大約在 45-50% 之間（章英華、傅仰止

表 1 「變遷調查」受訪者背景變項 (1985-2007 年)

變項名稱	平均數/比例	標準差	最小值	最大值
(1985-2005 年, $n = 76,551$)				
可靠程度	2.450	.58	1	3
他人在場	.641	.47	0	1
訪問地點				
在家	.839	.36	0	1
半公共	.087	.28	0	1
公共場所	.073	.26	0	1
男性	.502	.49	0	1
年齡	41.674	13.92	18	96
教育程度	2.384	1.18	1	4
(2006-2007 年, $n = 6,053$)				
社會期望反應	0	1	-3.85	1.26
他人在場	.548	.50	0	1
訪問地點				
在家	.792	.41	0	1
半公共	.115	.32	0	1
公共場所	.098	.30	0	1
男性	.509	.50	0	1
年齡	44.896	17.14	18	94
教育程度	3.002	1.48	1	5
社會地位	4.914	1.77	1	10
(2006 問卷一, $n = 2,098$)				
社會期望反應	0	1	-3.85	1.09
他人在場	.568	.50	0	1
訪問地點				
在家	.783	.41	0	1
半公共	.108	.31	0	1
公共場所	.109	.31	0	1
男性	.503	.50	0	1
年齡	44.635	16.99	18	92
教育程度	3.018	1.46	1	5
已婚	.603	.49	0	1
居住地				
鄉村	.195	.39	0	1
城鎮	.614	.48	0	1
核心都市	.191	.39	0	1
訪員特徵				
男性	.245	.43	0	1
年齡	38.546	10.5	20	62

2006)，2006年問卷一家庭組調查的完訪率則為51%（傅仰止、張晉芬2007:16）。

(一) 依變項

本文依序分析訪員對訪問回應品質的評估、受訪者的社會期望反應、家庭與婚姻敏感議題等三大類的背景因素。訪員評估中以「問卷答案的可靠程度」為代表，分析重點在揭示訪員對訪問結果的判斷會因為哪些外在情境因素以及受訪者的個人屬性而有變異。原有選項包括四項（很可靠、可靠、不可靠、很不可靠），但是依據1985-2005年間共36次調查的訪問紀錄，負向的答案比例非常低（參見圖1趨勢），所以實際分析時簡化成三分類：很可靠（占49.5%，表1）、可靠(46%)、不可靠或很不可靠（兩者合計約5%）。

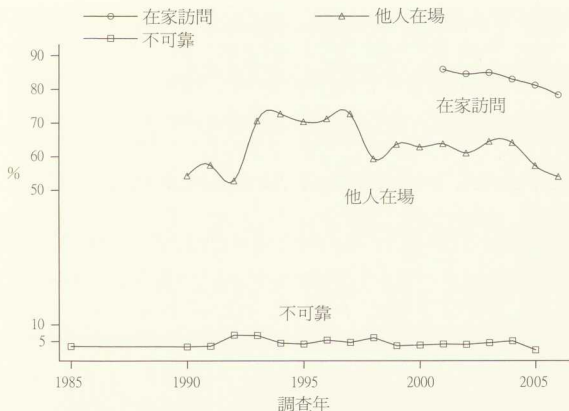


圖1 「變遷調查」面訪情境及訪員評估趨勢(1985-2006)

如上述，受訪者的社會期望量表包括三道題：想要佔人家便宜、嫉妒人家運氣好、講別人閒話。根據前述理論依據，在問卷中設計多重選項，方便受訪者作答，並在分析社會期望的背景因素時，化為標準化分數。如前述，經過標準化分數代表一種綜合指標，目的不在於截然認定誰受到社會期望的影響，而在呈現所有受訪者在訪問時受到社會期望影響的不同程度。

社會期望反應的強弱程度可能依外在情境和個人屬性而異，也可以在分析與詮釋敏感議題時納入為背景變項來考量。本研究從 2006 年家庭組問卷當中，選出下列五項敏感議題當作依變項來分析：婚前性關係、和配偶衝突頻率、是否會再選同一個人當配偶、相互性孝道、權威性孝道。至於為什麼選擇這些議題當作依變項、各依變項的測量與分析方法為何，因為過程較為複雜，將在下文分析時再詳細說明。

(二) 自變項

本文三項分析分別探討訪問結果的可靠程度、社會期望反應、家庭敏感議題如何隨著外在情境和個人屬性而有變異。這些自變項的測量和建構都參照下列共同標準，在分析 1985-2005 年訪問結果的可靠程度時，另外將資料依調查的期數或年數當作控制變項。

外在情境：依據前述文獻所載，和陌生人互動相關的情境因素大致和人、地兩者相關。有關「人」的因素當中，最重要的大概是「訪問的時候有沒有其他的人同時在場」。「變遷調查」第一期由訪員在「訪員評估資料」中紀錄「訪問進行中受旁人打擾的情形」（楊國樞、瞿海源 1993: 66），從第二期開始則另外記錄「訪問的時候有沒有其他人在場」，最完整的紀錄（第五期）則包括：有沒有其他人在場、有多少人在場、在場者和受訪者的關係等（傅仰止、張晉芬 2007: 68-69）。本文分析時綜合各次調查的紀錄，謹以簡單的「有沒有其他人在場」（1=有，0=沒有）為代表。除了第一期（1985 年）調查外，

其他調查都有這項記錄，歷年來有人在場的比例從 53% 到 73% 不等（圖 1），1985-2005 年平均有 64.1% 的訪問有其他人在場，2006-2007 年的調查則大約有 54.8%（表 1）。

跟「地」相關的情境因素，則以「在哪裡訪問」為主。從 2001 年（第五期第二次）開始，訪問紀錄中加上「訪問最主要是在哪裡訪問」。訪問地點一直以受訪者的家為主，但是所占比例從 2001 年(86%) 逐漸下降（2006 年 78%，參見圖 1）。在 1985-2005 年間，有 83.9% 的訪問主要在受訪者的家裡進行，在公共場所進行的占 7.3%，在「半公共場所」（例如受訪者工作處或學校）占 8.7%（表 1）。2006 年則有 78.3% 的訪問在家進行，在半公共場所(10.7%)和公共場所(10.8%)訪問的比例都略微增加。各項分析時將以這三項類別為準。

個人屬性：由於每次調查主題不同、設計小組成員變動大，每次調查都能延續收集的個人屬性背景未必一致。爲了呼應本文論述要點，並兼顧資料的延續及完整性，在分析 1985-2005 年資料時，只採用三項最基本的受訪者個人屬性：性別、年齡、教育程度。這三項屬性在每次調查中都有完整資料，經過整理後，分析時都依據一致的分類。例如教育程度簡化爲四項：小學及以下、國初中、高中職、大專及以上。由於台灣社會的一般教育程度在二十年來持續提升，第四項大專程度的比例到了 2006 年已經高達 37%，所以在分析 2006-2007 年資料時，將大專程度再分爲「專科」(13.3%) 和「大學及以上」(23.7%)。在分析社會期望的背景因素時，則另外再加上受訪者自行評估的社會地位（1-10，分數愈高代表地位愈高），以檢驗社會期望的感受是否受到主觀認定在社會階層中的位置而異。如果受訪者在訪員面前選定屬於較高的位置，表示自己認爲在社會上受到尊重或者應該受到尊重，那麼在回答其他有關態度、行爲、價值觀等問題時，自然也會表現出比較符合社會期望的一面。

在分析敏感的家庭議題時，則考量到婚姻家庭價值觀的可能背景

因素，再加上婚姻狀況、居住地的城鄉背景兩項個人屬性。婚姻狀況簡化為兩類：「已婚有偶」(60.3%)、「其他婚姻狀況」。分析時以後者為對照組，檢驗前者的效應。城鄉背景則依八等級的都市化分類（李朝賢 1990；洪永泰 1992；傅仰止 1995），簡化為鄉村（對照組，19.5%）、城鎮(61.4%)、核心都市（指都市化程度最高，人口最多、都市功能多樣化的台北、高雄、台中三市，約 19.1%，2006 年家庭組資料，表 1）三大類。三等級的分類結果和「變遷調查」所使用的最新分類標準（侯佩君等人 2008）相當接近。

訪問時的互動涉及受訪者和訪員兩方。互動模式除了隨著受訪者的個人屬性而異，也可能因為訪員的個人屬性引起不同反應。當互動雙方面對不同性別、年齡的陌生人時，如何調整形象整飾的方向，更是值得探討的另一重點。本文在分析社會期望的背景時，特別考慮訪員的性別；分析家庭議題時，則選取訪員紀錄中的性別、年齡（20-62 歲）兩項訪員特徵加入分析（訪員資料由中央研究院調查研究專題中心提供）。

五、互動內涵可靠程度的外在評估

面訪情境中的問答結果是否可靠，除非有客觀依據可以查證，通常不易判斷。但是由主導問答的訪員來評估，也不失為監控或檢討訪問品質的方法。依據 1985-2005 年間的評估資料，訪員認為約有一半的訪問個案「很可靠」，對訪問結果沒有保留，另外將近一半為「可靠」，負面評價（不可靠和很不可靠）合計不到 5%。合併為三大等第類別後，應該足以區辨訪員如何判斷受訪者的作答效度。

如果單獨考慮外在情境的影響，初步發現「他人在場」和「訪問地點」都有顯著的區別效應（依變項和各自變項之間的簡單相關係數請見附錄 1）。和訪問時旁邊沒有其他人相比，在 2001-2005 年間訪問

時有其他人在場的，會降低訪員對訪問可靠程度的評估 ($p < .001$ ，表 2，模型一)。這項發現初步支持調查文獻所謂的「第三人在場」效應：控制訪問場所後，「有其他人在場」這項因素會讓訪員減低對受訪者回應的評價。而「在家進行訪問」的結果，也讓訪員覺得不如「在公共場所進行訪問」來得可靠 ($p < .01$)。換言之，一併考慮有沒有其他人在場時，在公共場所訪問的結果，似乎會讓訪員對訪問結果比較有信心。

再單獨考慮個人屬性的效應，也發現性別、年齡、教育程度都明顯左右著訪員對訪問結果的判斷。同時考量受訪者的其他個人屬性時，訪員傾向於認為訪問男性的結果比較可靠；考慮到性別、教育程度的效應時，受訪者年紀愈大，訪員愈認為訪問結果不可靠；考量性別和年紀因素後，教育程度愈高的受訪者也愈讓訪員覺得作答可靠。這幾項個人屬性的效應都相當明顯，也相互獨立。這些效應在控制訪問期數之後都相當顯著，顯示在 1985-2005 年間有著穩定的發現（未列表，詳見表 2 模型二進一步控制其他變項後的結果）。其中年齡和教育程度都呈現直線效應，例如從「20-29 歲」到「70 歲以上」以十歲為一組的各年齡組中，平均「很可靠」的百分比從 59、53、47、43、39 一直下降到 35，沒有例外；又如訪員評定「小學及以下」的受訪者作答很可靠的比例只有 38%、國初中程度的有 47%、高中職的有 54%、大專程度的則高達 64%。本研究在不同等第邏輯迴歸 (ordered logistic regression) 分析時曾嘗試將不同的年齡組和教育程度化為虛擬變項，但是都沒有發現非線性效應。因此，最後呈現出來的模式僅以「年齡」、「教育程度」這些變項來反映直線效應。

上述初步發現只是分別、單獨考量外在情境和個人屬性的效應，但是實際資料顯示兩者有顯著相關，尤其是在訪問教育程度較高的受訪者時，比較不可能有其他入同時在場 ($r = .123, p < .001$)，也比較可能在公共場所接受訪問 ($r = .129, p < .001$)。換句話說，受訪者的年紀愈

表 2 訪問可靠程度的外在情境與個人屬性背景
(2001-2005 年, 等第邏輯分析)

自變項	模型一		模型二	
	係數(標準誤)	勝算比	係數(標準誤)	勝算比
外在情境				
有他人在場	-0.296 (.029)***	.743	-0.195 (.030)***	.823
訪問地點[公共場所]				
在家	-0.150 (.054)**	.860	.115 (.056)*	1.121
半公共場所	-0.130 (.069)	.877	.005 (.071)	1.004
受訪者個人屬性				
男性			.096 (.029)***	1.100
年齡(18-96)			-0.006 (.001)***	.994
教育程度(1-4)			.361 (.015)***	1.435
訪問期數[2001 年問卷一]				
2001 年問卷二			-0.113 (.061)	.893
2002 年問卷一			-0.168 (.061)**	.845
2002 年問卷二			.094 (.061)	1.098
2003 年問卷一			-0.341 (.060)***	.711
2003 年問卷二			-0.100 (.061)	.904
2004 年問卷一			-0.187 (.063)**	.829
2004 年問卷二			.160 (.063)*	1.173
2005 年問卷一			.113 (.060)	1.119
2005 年問卷二			.546 (.062)***	1.726
截距 1	-3.482 (.063)***		-2.573 (.109)***	
截距 2	-.341 (.053)***		.711 (.105)***	
樣本數	20,569		20,508	
擬 R ²	.004		.047	

資料來源：「變遷調查」2001-2005 年。由於 2006 年調查沒有記錄「可靠程度」，本分析只到 2005 年。

註：(1)表中數字為邏輯係數，圓括弧內為標準差；(2)自變項後圓括弧內為變項最小值與最大值，方括弧內為虛擬變項的對照組。(3)依變項：可靠程度（3=很可靠，2=可靠，1=不可靠或很不可靠）。

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

輕、教育程度愈高，愈可能和訪員約好在家裡以外的場所訪問。例如在家訪問的例子當中，受訪者的平均年齡達 45 歲，其中只有 29% 是大專程度；在半公共場所的受訪者平均 42 歲，大專程度的增加到 36%；在公共場所接受訪問的，則更爲年輕（平均 39 歲），其中有 50% 是大專程度。由於外在情境和個人屬性兩大因素多半彼此相關（相關係數都在 .02 到 .15 之間），在一併納入模型分析時應該會有比較貼切事實的發現。

兩大項背景因素一併考量（同時也控制不同的調查）後，訪員仍然認爲「訪問時有他人在場」明顯地降低了訪問結果的可靠程度（ $p < .001$ ，表 2，模型二），可是在家訪問的效應從負向轉變爲正向，成爲訪員認爲可以得到最可靠答案的場所。因此，模型一分析所揭示的地點或場所效應，顯然是虛假效應。真正的原因是受訪者的個人屬性：原來在家裡訪問讓訪員覺得比較不可靠，並不是因爲「場所」本身的因素所導致，而是因爲在家接受訪問的對象通常年紀比較大、教育程度比較低。一旦同時考量外在情境和個人屬性，個人屬性的效應不變，場所的效應則有一百八十度的改變，原本認爲在家訪問比較可靠的機率只有 0.86（模型一），加上個人屬性後，在家訪問比較可靠的機率上升爲 1.12（模型二）。換句話說，如果以相同性別、年齡、教育程度背景的受訪者來比較，在家裡訪問還是讓訪員覺得答案比較可靠。相對而言，個人屬性的效應仍然相當明顯，例如受訪者認爲男性作答比較可靠的機率，是女性的 1.10；教育程度每升一級（小學到國初中、高中職到大專等），提供比較可靠答案的可能性平均升高 43.5%（模型二）。即使考量訪問時的外在情境效果後，受訪者的性別、年齡、教育程度的確都是影響訪員主觀判斷訪問效果的重要指標。

由於受限於資料，外在情境和個人屬性兩大類因素只有利用 2001 年（四期二次）以後的資料合併分析，其中個人屬性的資料則歷年都有。這種個人屬性的效應從 1985 年以來有沒有變化？從表 3 分析結

果，似乎看不出各期調查之間有什麼趨勢或變異。除了第一期的年齡效應不顯著外，其他各期的三項主要個人屬性都呈現一致而顯著的效應：男性、年輕、高教育程度的受訪者都讓訪員認為能夠提供比較可靠的作答。因此，在前後歷經二十年的面訪調查中，訪員對陌生人的回應都有相當一致的判斷。這些類屬的受訪者在陌生訪員面前似乎讓人感受到具有比較強的判斷力或分析能力、比較廣的知識，或者以比較有把握的態度、語調、用詞來回應訪員的問題。雖然如此以訪員對「可靠程度」的主觀判定，並不全然符合測量效度的定義，但是訪員從互動過程得到這些訊息而下判斷，仍然可以當成一項可行的評估方式。至於互動過程或回應中是不是透露出什麼背後訊息，則成為有關社會期望反應的分析目的。

表 3 各期調查結果可靠程度的個人屬性背景
(1985-2007 年，等第邏輯分析)

自變項	第一期	第二期	第三期	第四期	第五期
男性	.292 (.050)***	.113 (.029)***	.072 (.026)**	.079 (.029)**	.136 (.051)**
年齡	-.003 (.002)	-.006 (.001)***	-.006 (.001)***	-.005 (.001)***	-.006 (.002)**
教育程度	.402 (.026)***	.380 (.014)***	.328 (.013)***	.409 (.015)***	.250 (.028)***
常數	.010 (.113)	1.002 (.075)***	.646 (.069)***	.989 (.078)***	.160 (.152)
樣本數	8,121	19,885	23,264	20,057	6,407
擬 R^2	.034	.034	.028	.043	.024

資料來源：「變遷調查」1985-2007 年，其中第五期只包括第一次（2005 年）兩份問卷、第三次（2007 年）問卷二。

註：(1)表中數字為邏輯係數，圓括弧內為標準差。(2)依變項和各自變項之間的簡單相關係數在五期中都高度顯著($p < .001$)。(3)依變項：可靠程度（3 = 很可靠，2 = 可靠，1 = 不可靠或很不可靠）。

六、社會期望反應的內在背景

本節重點在於區辨受訪者當事人對於「符合社會期許與標準」這種深層的需求有什麼不同回應、這些回應的方向又如何隨著陌生人互動的外在情境、當事人的個人屬性面對不同性別訪員時而變化。「變遷調查」一共在2006年（五期三次）兩份問卷和2007年（五期四次）問卷二（休閒生活）加入同樣的社會期望反應量表。三次調查的結果差異不大：回答「經常」想要佔人家便宜(0.3-0.6%)、嫉妒人家運氣好(1.0-2.0%)、講別人閒話(0.5-1.1%)的比例都非常低；反之，回答「從來沒有」想要佔人家便宜(52.5%-63.2%)、嫉妒人家運氣好(41.8-53.5%)、講別人閒話(31.8-46.7%)都占最高比例（表4）。

依據前述理論基礎，愈否認這種相當普遍負面行爲的受訪者，表示對社會期望的反應愈高，也就是在和陌生人互動時，愈可能刻意整飾自己的形象。這三道問項取自成熟穩定的量表，三次「變遷調查」結果也顯示相當高的信度（alpha 值在 0.75 到 0.77 之間）。三題問項在各次調查中先經過主成分因素分析後，再依各題在該因素中所占的得分或比重係數(scoring coefficient)，轉化為標準化分數（平均數趨近 0，標準差為 1）。如附錄 2 所示，這組社會期望問項的因素分析結果在三次調查中都相當一致。本節將三次調查結果合併進行迴歸分析，以揭示社會期望反應的背景。

如果單獨考慮外在情境，發現「他人在場」和「訪問地點」對社會期望都有相當顯著的效應。當訪問地點維持不變時，「有第三人在場」會讓受訪者比較容易表現出明顯的社會期望；而控制「有沒有其他人在場」這項變數後，在家裡或半公共場所接受訪問的，也比在公共場所訪問的對這組量表更加敏感（ $p < .001$, 表略）。再單獨考慮個人屬性，則發現性別、年齡、教育程度三項也都有區辨力。男性、年

表4 「變遷調查」社會期望反應問項及分布百分比(2006-2007年)

年度/問卷	2006/I	2006/II	2007/II
樣本數	2,098	1,971	2,141
想要佔人家便宜			
經常	.6	.5	.3
有時候	8.9	10.9	6.3
很少	32.0	36.1	30.2
從來沒有	58.5	52.5	63.2
合計	100.0	100.0	100.0
嫉妒人家運氣好			
經常	1.1	2.0	1.0
有時候	19.8	23.7	16.5
很少	30.2	32.5	29.0
從來沒有	48.9	41.8	53.5
合計	100.0	100.0	100.0
講別人閒話			
經常	.8	1.1	.5
有時候	15.6	23.5	11.4
很少	42.8	43.6	41.4
從來沒有	40.8	31.8	46.7
合計	100.0	100.0	100.0
三項都從來沒有(%)	30.6	23.5	37.8

註：問項為「請問您常不常有下面這種經驗或感覺？」。

紀大、自認社會地位比較高的受訪者，對社會期望的反應比較強烈，高教育程度的則比低教育程度者來得不敏感(表略)。這四項個人屬性的效應合計解釋了 28.1%變異量，遠大於外在情境因素的合計解釋變異量(1.7%)。

因此，為什麼有的受訪者在面訪這種互動情境中表現出明顯社會期望反應，有的受訪者不會，「外在情境」所能解釋的微乎其微，而單單受訪者的四項個人屬性就解釋了超過四分之一的變異量。換言之，

要衡量陌生人互動中的社會期望反應，外在情境的貢獻非常有限，雖然這種反應會隨著不同的情境因素（有沒有別人在訪問現場、在什麼地方訪問等）而有差別，但是「情境」的整體解釋力幾乎可以忽略。反之，個人屬性的差異和整體解釋力都非常重要，應該是了解社會期望反應的核心背景。

如前述，情境因素和人的因素息息相關：年紀愈大，受訪時愈可能有他人在場；和訪員約在半公共或公共場所接受訪問的，也以年輕、高教育程度的受訪者居多。由於「情境」和「人」並不獨立，必須合併分析才能釐清、驗證原有的內部差別效應，合併分析後，原來的「外在情境」效應當中，只有訪問地點顯著，而原有個人屬性效應依舊顯著，幾乎沒有什麼改變（表 5，模型一）。此外，合併解釋後的解釋變異量和個人屬性合計的解釋變異量相差無幾，表示外在情境本身所能夠解釋社會期望的變異量很低，在加入到個人屬性的模型後，也幾乎不能增加什麼解釋力。換句話說，面訪情境中的雙方互動本身就是處於「陌生人相處」這種基調，在雙方全然陌生的前提下，受訪者必須面對陌生訪員這種「觀眾」，展現自我良好的形象，不管有沒有其他觀眾在場、不管互動地點在那裡，都幾乎不再引起太多社會期望反應。但是受訪者的個人屬性在陌生人互動中成爲相當關鍵的內在背景因素，這些個人屬性意涵以及所代表的社會階層位置，可以反映出根深蒂固的結構力量，不時左右著陌生人互動的準則。因此，陌生人在互動時對社會期望有什麼回應，的確隨著互動者所處的社會位置而大異其趣。

陌生人互動的內涵隨著互動雙方的特質而定。上述發現揭示出互動一方（受訪者）的個人屬性的確扮演著關鍵角色。這種角色會不會因爲對方的個人屬性而有變化？換言之，男性、年長、低教育程度、高社會地位的受訪者在陌生人互動中都展現比較明顯的社會期望反應。這些反應和互動對象的性別、年齡、教育程度又有什麼關係？前述文

表5 社會期望反應的外在情境與個人屬性背景
(2006-2007年, 迴歸分析)

依變項：社會期望反應(標準化分數)

自變項	模型一	模型二	
		男性訪員	女性訪員
外在情境			
他人在場	.028 (.022)	.052 (.051)	.021 (.025)
訪問地點[公共]			
在家	.082 (.037)*	.128 (.091)	.068 (.041) ⁺
半公共	.136 (.047)**	.207 (.108) ⁺	.111 (.052)*
個人屬性			
男性	.037 (.022) ⁺	-.014 (.050)	.049 (.024)*
年齡(18-94)	.023 (.001)***	.022 (.002)***	.023 (.001)***
教育程度(1-5)	-.162 (.013)***	-.130 (.030)***	-.168 (.014)***
社會地位(1-10)	.019 (.007)**	.024 (.016)	.018 (.007)*
調查別[2006-1]			
2006-2	.012 (.028)	-.117 (.058)*	.050 (.032)
2007-2	-.020 (.027)	-.101 (.066)	.003 (.029)
常數	-.798 (.081)***	-.834 (.185)***	-.800 (.090)***
樣本數	6,053	1,237	4,816
調整後 R ²	.282	.246	.292

資料來源：「變遷調查」2006年問卷一、二；2007年問卷二。

註：(1)表中數字為迴歸係數，圓括弧內為標準差；(2)自變項後圓括弧內為變項最小值與最大值，方括弧內為虛擬變項的對照組。

⁺ $p < .10$, * $p < .05$, ** $p < .01$, *** $p < .001$

獻強調互動時的觀眾效應。在陌生人之前展現自我形象的方式和在熟人之前的方式不一樣。那麼在不同的陌生人之前，這種展現的方式又會有什麼差別？對受訪者來說，訪員這種陌生人最明顯的外在特徵就是性別和年齡這兩項個人屬性，訪員資料中也只有這兩項特徵和互動

有關（其他資料多為聯絡方式等個人隱私）。以最明顯的性別為例，受訪者面對陌生的男性訪員和女性訪員是否有不同的展現？表 5 的模型二和模型三就是依「訪員性別」區分開這些陌生人互動，檢驗訪員性別是否造成不同效應。

一般調查分析都以受訪者個人的特徵作為考量基準，而受訪者特徵也是僅有的資料；因此，在劃分副樣本時，通常也採取個人研究取向(individualistic)，以這些特徵為依據，例如區分為「男性受訪者」和「女性受訪者」。本文分析陌生人互動，則多方考量互動情境和雙方的個人屬性特徵，所採取的研究取向以情境式(situational)為主，在理論探討的觀點上較為周延。依據這種理論取向來蒐集情境、互動雙方的相關資料後，得以依據陌生互動對象的個人特徵（即訪員性別），區分「互動」的副樣本來進一步分析，而不必侷限於受訪者特徵。換言之，理論探討的標的不是個人，而是互動；分析單位不是「受訪者」，而是「訪問」。依據訪員性別來區分面訪情境，或許提供探討陌生人互動的創新取向。

在面對男性訪員時，年紀大的受訪者還是有很顯著的社會期望反應，但高教育程度的受訪者還是低於低教育程度者（ $p < .001$ ，表 5，模型二）。可是男性受訪者原有的社會期望反應在面對男性訪員時不再顯著。換言之，原來的年齡和教育效應依舊，而受訪者的性別效應則不再是重要因素。反之，在面對女性訪員時，原有的四項個人屬性效應都還是高度顯著（表 5，模型三）。因此，性別和地位的確在陌生人互動情境中發揮重要功能：男性受訪者在陌生人面前所表現出來的社會期望反應，要比女性受訪者來得強；自認社會地位高的受訪者，也表現出強烈的社會期望。但是這種反應因為互動對方的性別而異：當面對男性陌生人時，男性、高地位者的社會期望反應還是存在，但是差異並不顯著；而和陌生女性互動時，男性、地位高者顯然更被激起社會期望反應，很明顯地比女性、地位低的受訪者更否認自己會犯

一些小錯。這種互動雙方的性別差異，進一步說明了華人社會中的男性、自認地位高的人，在陌生的女性面前會特別注重保持、修飾自我的形象，尤其是不容易承認自己的一些弱點。

如此透過社會期望反應量表來揭示受訪者對陌生人的內化互動模式，正好呼應前述有關訪問可靠程度的外在評估。從訪員的角度來觀察，男性受訪者在回答問題時顯得比較肯定、武斷、具分析力，讓人覺得答案比較可靠；但是從受訪者的實際回應內容來分析，男性其實在作答時比較在意自己的形象，尤其是要刻意整飾負面的形象，否認自己的缺點。不過這種現象只有在面對陌生女性時才會發生，在和陌生男性互動時並不明顯。因此，當受訪者的個人屬性和訪員的個人屬性一併考量分析，更能揭示陌生人互動時依據什麼原則來整飾自我形象。

七、由社會期望反應檢驗訪問效度

透過社會期望反應量表所測出來的結果，對資料分析和詮釋有什麼啟示？社會期望反應的指標除了有助於判別訪問效度，對於解析陌生人互動還有什麼助益？本節以婚姻家庭敏感問題為例，依據三項分析策略來揭示社會期望量表的功用：(1)檢驗社會期望指標在敏感問題的效應；(2)將社會期望指標當作控制變項加入分析，檢驗其他背景效應有什麼變化；(3)將社會期望反應最強烈的受訪者排除在分析模型之外，檢驗原有背景效應的變化。

限於篇幅，下文分析的敏感問題都和婚姻家庭議題有關。所謂「敏感」與否，除了根據文獻及實證調查經驗來判斷之外，另外還依據歷年「變遷調查」的另一項訪員評估紀錄而選定。在第二期到第四期的調查過程中，所有訪員都根據實地訪問的觀察與心得，逐項評定問卷中所有問題蘊涵多少「社會讚許」或社會期望的成分。依據歷年評定

結果，訪員認為社會讚許程度最明顯的題目大致集中在婚姻、家庭、政黨認同、階級地位認同等，其中又以婚姻家庭相關的題目占最大比例（附錄 3）。本研究參考社會讚許程度比較高的問題，也就是依據訪員在第一線訪問的心得，從 2006 年家庭組問卷中選取下列題目作為分析實例：

1. 在結婚前有沒有和（現在的）配偶發生過性關係（1=有，約占 37.2%；0=沒有，約 62.8%，僅計已婚有偶和喪偶樣本），採邏輯迴歸分析。
2. 過去一年中和配偶衝突的頻率（1=從來沒有，約占 22.5%；2=很少，占 45.6%；3=有時、經常、或很經常，占 31.9%），採第等邏輯分析。
3. 如果有機會，會不會再選擇同一個人當配偶（1=一定不會，占 9.1%；2=大概不會；3=大概會；4=一定會，占 41.4%），採第等邏輯分析。
4. 孝道：原有題項共六項（見附錄 4），經過主成分因素分析後取兩因素，其中「相互性孝道」以「對父母的養育之恩心存感激」為代表；「權威性孝道」以「放棄個人的志向，達成父母的心願」代表（葉光輝 2005, 2007）。六道題目再分別依據在各因素項下的得分係數化為標準化分數（平均數趨近 0，標準差為 1）後，採迴歸分析。

經過如此設計，本文分析要比前述文獻中有關「敏感問題」的分析多了幾項考量。第一，敏感問題的選定除了依研究者的研究經驗，還依據歷年來的訪員實地評估。第二，一般文獻將「社會讚許」或「社會期望」等同於敏感問題，認為議題敏感的問題，應該就是社會期望高的問題。本研究將長期建構而成的穩定量表納入大樣本抽樣調查，建立社會期望反應指標，並將這項指標加入敏感問題來分析。第三，如此的研究設計，得以在分析時選擇控制或排除社會期望反應的干擾

因素。

以婚姻敏感問題為例，社會期望（採前述經過因素分析後進一步轉化的標準化分數）的效應都很清楚。例如男性要比女性容易承認在婚前和目前的配偶發生過性關係，而年紀大的則表示比年輕人缺乏這種經驗（ $p < .001$ ，表 6，模型一）。同時考慮這些個人屬性和外在情境、城鄉背景、訪員的個人屬性等因素後，社會期望反應強的受訪者很明顯地會回答婚前沒有和配偶發生性關係。¹ 這種社會期望的效應同樣出現在另外兩道敏感議題：社會期望反應強的人，容易回答過去一年中比較少和配偶衝突（模型三）、如果再來一次也比較肯定會選擇同一個人當配偶（模型四），其中前兩項效應都達 .001 顯著水準，只有最後一項未達顯著水準。如果將所有樣本中對三道社會期望問項都回答「從來沒有」的受訪者分為一類，其他人為一類，則這類反應極端強烈的受訪者，很明顯地回答還是會選擇同一個人當配偶。換言之，或許這道依變項過於敏感，只能從極端的二分類變項測出社會期望反應的影響。基於前述概念論述，這些受訪者在陌生人面前偏向否認自己有這些小缺點，因而對這些敏感問題給予符合社會期望的回應，應該可以理解。

再以夫妻衝突為例，如果不考慮社會期望反應，男性、年紀大、教育程度低的受訪者都明顯地回答過去一年中比較少和配偶發生衝突（表 6，模型二）。將社會期望當作控制變項一併分析後，性別和年

¹ 由於前項分析（表 5）顯示訪員性別對受訪者的社會期望反應有重要影響，所以本節分析均納入訪員特徵。但是 2,102 位受訪者分別由 96 位訪員（和督導）訪問，每位訪員訪問的人數不等（最多訪問到 65 位），所以訪員特徵在訪問紀錄中會重覆出現，而且重覆出現的次數不等。因此，統計分析模型中的觀察值並不獨立。為了調整這項誤差，本節分析時均設定訪員特徵並不獨立，也就是以訪員 id 為單位，在 Stata 等第運算分析設定 cluster 選項，減低重覆測量訪員個人屬性所可能引起的誤差。分析結果發現，表 6 和表 7 的訪員特徵都沒有顯著效應。

表 6 「變遷調查」社會期望反應在婚姻敏感問答的效應 (2006 年)

自變項	模型一	模型二	模型三	模型四
外在情境				
他人在場	.12 (.15)	-.17 (.13)	-.20 (.13)	.08 (.13)
訪問地點[公共]				
在家	-.17 (.22)	.25 (.18)	.29 (.19)	-.08 (.18)
半公共	-.20 (.27)	.45 (.21)*	.49 (.21)*	-.06 (.23)
受訪者屬性				
男性	.50 (.12)***	-.38 (.11)***	-.37 (.11)**	.74 (.11)***
年齡(21-92)	-.08 (.01)***	-.03 (.00)***	-.02 (.01)***	-.02 (.01)
教育(1-5)	-.01 (.07)	.10 (.05)*	.04 (.05)	.01 (.05)
居住地[鄉村]				
城鎮	-.13 (.20)	-.09 (.19)	-.09 (.19)	-.01 (.21)
核心都市	.26 (.22)	-.21 (.22)	-.19 (.21)	-.05 (.29)
訪員屬性				
男性	-.17 (.24)	-.11 (.16)	-.10 (.15)	.18 (.20)
年齡(20-62)	-.01 (.01)	.01 (.01)	.01 (.01)	-.00 (.01)
社會期望	-.34 (.08)***	--	-.39 (.07)***	.11 (.07)
常數	.31 (.65)***			
截距 1		-2.86 (.48)***	-2.74 (.47)***	-2.64 (.52)***
截距 2		-.75 (.45)	-.58 (.44)*	-1.49 (.51)**
截距 3				.11 (.50)
樣本數	1,419	1,285	1,283	1,245
擬 R ²	.212	.035	.048	.020

資料來源：2006 年（五期三次）問卷一家庭組。

註：(1)表中數字為邏輯係數，圓括弧內為標準差；(2)自變項後圓括弧內為變項最小值與最大值，方括弧內為虛擬變項的對照組。(3)依變項：模型一：和配偶婚前發生過性關係（邏輯迴歸）（0=無，1=有）；模型二、三：過去一年和配偶衝突頻率（等第邏輯迴歸）（1=從來沒有，2=很少，3=有時或經常）；模型四：會不會再選擇同一個人當配偶（等第邏輯迴歸）（1=一定不會，2=大概不會，3=大概會，4=一定會）。

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

齡的效應稍微減弱，但是仍然顯著；反之，教育程度的效應則不再顯著（模型三）。因此，原有的教育程度並沒有獨立於「社會期望反應」的效應；至於原有的教育效應是不是虛假效應、有沒有可能透過「社會期望反應」再影響婚姻衝突，都值得後續探討。低教育程度的受訪者面對陌生訪員，本來就對社會期望量表有比較強烈的反應；這種反應似乎同樣出現在有關配偶衝突的問項上。一旦藉著「社會期望指標」來釐清陌生人互動的背後真相，便發現配偶衝突的頻率並不會因為受訪者的教育程度而有顯著差異；原本分析結果所呈現的差異，其實是反映出受訪者面對陌生人的社會期望反應。

類似這種虛假效應，同樣出現在和孝道有關的作答上。表 7 先後以全體樣本和「排除社會期望反應強烈者的副樣本」為範圍，分別分析兩項孝道觀念的背景因素。所謂「社會期望反應強烈」者，是指回答自己「從來沒有想要佔人家便宜、從來不嫉妒人家運氣好、從來不講別人閒話」的受訪者。分析時嘗試排除三項都選的受訪者，以便和全體樣本的分析結果對照。如此分類，是避免誤將一些真正很少有這種想法或行爲的人排除在外(Hays et al. 1989:632)。根據 2006 年問卷一訪問結果，有 30.6%的受訪者回應自己「從來沒有」這三種「經驗或感覺」（訪問時的實際用語）。這群超過三成的人在面訪時，一概否認自己有這些社會不期望的「壞」念頭或行爲，代表作答時受到明顯的社會期望影響、最重視形象整飾，也最容易對訪員這種陌生人隱瞞事實或真正想法；至於其他 69.4%的人，則對社會期望比較沒有那麼極端的反應。依據前述理論，雖然幾乎所有人都會有這些「不好的」念頭或行爲，還是有二至四成的受訪者在陌生人互動快結束時（社會期望反應題組在訪問最後提問），全然否認自己有這些「缺點」。

如果不考慮社會期望反應，可以發現所謂「權威性孝道」的信念會隨著個人屬性、居住地的都市化程度、訪問地點而異。男性、年長、低教育程度者、鄉村居民都很明顯地比較贊同權威性孝道的觀念，認

為當子女的即使犧牲自己也要服從父母的旨意(表7, 模型一)。訪問時外在情境唯一有顯著差異的因素在於「在家訪問」。在個人屬性、城鄉背景、其他情境因素、訪員個人屬性都相當的前提之下, 陌生訪員到家裡來訪問, 會讓受訪者在回應時偏向贊同權威性孝道這種傳統的家庭價值。但是受訪者在這種情境下的作答, 顯然受到社會期望的

表7 社會期望反應在孝道敏感問答的效應(2006年, 迴歸分析)

自變項	權威性孝道		相互性孝道	
	模型一 全體樣本	模型二 (排除社會期望)	模型三 全體樣本	模型四 (排除社會期望)
外在情境				
他人在場	.064 (.040)	.044 (.052)	.045 (.051)	.046 (.055)
訪問地點[公共]				
在家	.149 (.071)*	.143 (.081)	.033 (.089)	.099 (.099)
半公共	.084 (.088)	.120 (.095)	.077 (.097)	.192 (.104)
受訪者屬性				
男性	.258 (.039)***	.281 (.048)***	-.033 (.036)	-.114 (.044)*
年齡(18-92)	.011 (.002)***	.009 (.003)***	.007 (.002)***	.008 (.002)***
教育(1-5)	-.168 (.021)***	-.160 (.026)***	.021 (.024)	.061 (.028)*
已婚	-.058 (.047)	-.039 (.060)	.077 (.052)	.066 (.059)
居住地[鄉村]				
城鎮	-.226 (.068)***	-.240 (.068)***	-.021 (.150)	-.112 (.170)
核心都市	-.247 (.068)***	-.256 (.067)***	-.076 (.148)	-.205 (.164)
訪員屬性				
男性	-.047 (.052)	-.065 (.055)	.016 (.115)	.055 (.115)
年齡(20-62)	.002 (.002)	.001 (.003)	.002 (.004)	.003 (.003)
樣本數	2,095	1,454	2,095	1,454
調整後 R ²	.203	.146	.019	.024

資料來源:「變遷調查」2006年(五期三次)問卷一家庭組。

註:(1)表中數字為邏輯係數,圓括弧內為標準差;(2)自變項後圓括弧內為變項最小值與最大值,方括弧內為虛擬變項的對照組。

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

影響。一旦將反應最極端的受訪者排除在外，不納入分析（樣本數從 2,095 減少為 1,454，模型二），「在家訪問」就不再能夠有效解釋為什麼有的受訪者比較贊同權威性孝道。

如此將有極端社會期望反應的副樣本排除不計，除了讓原有的虛假效應消失，還可能讓隱藏的效應浮現。以相互性孝道為例，如果分析全體樣本，只有年齡一項可以解釋相互性孝道的背景差異：年紀愈大愈贊同應該「對父母的養育之恩心存感激」、「無論父母對您如何不好，仍然善待他們」等。但是排除掉社會期望反應特別強烈的 30.6% 副樣本後，則發現另外兩項主要的個人屬性（性別、教育）也有顯著效應。就整體樣本來看，男性比女性偏向不贊同、高教育程度比低教育程度者偏向贊同相互性孝道，但是兩者差別都不顯著（模型三）。將社會期望最強烈的受訪者排除不計之後，這兩項屬性都變成顯著的背景變項。雖然男性明顯地支持權威性孝道觀念（模型二），他們其實要比女性不贊同相互性孝道（ $p < .05$ ，模型四）。反之，高教育程度者雖然比較反對權威性孝道（模型二），他／她們其實要比低教育程度者贊同相互性孝道（模型四）。

換句話說，低教育程度者比較贊同權威性孝道，卻不贊同相互性孝道。如前述一致發現，男性和低教育程度的受訪者在和陌生人互動時，容易表現出比較明顯的社會期望反應；而在回應相互性孝道問題時，似乎也受到社會期望影響，不至於當面反對這種觀念，因而從受訪者的答案中看不出性別和教育程度有什麼區辨的效果。只有利用社會期望量表的測量結果，排除「社會期望反應」這項因素後，才能讓原來潛藏的個人屬性效應彰顯出來。

因此，研究者不但可以藉由社會期望量表驗證「社會期望」是否的確扭曲了敏感問項的作答，還可以透過這項測量工具，在分析時適時控制、排除社會期望的干擾。經過如此特殊設計，可以讓虛假的效應遁形，也可以讓潛藏的效應浮現，不但擴大了資料分析的應用潛能，

更能有效提升、辨別資料分析結果，更加精確地詮釋研究發現。

八、結論

陌生人互動的社會心理機制複雜難測。研究者除了藉由參與觀察或實地記錄小團體的互動過程之外，很難從大規模的抽樣調查來收集分析資料，研究結果也就不容易推論到一般人口。本研究從陌生人互動的研究傳承(Goffman 1959, 1971; Lofland 1973, 1998)作為出發點，探討「變遷調查」面訪情境中的人際互動。在面對面的調查訪問中，全台灣隨機抽樣出來的民衆接受陌生訪員的提問，彷彿在觀衆面前展現自己良好的形象。展現自我形象時，通常受到社會期望因素所制約，不但要表現出自己的行爲、態度、信念符合社會所期望的標準，更要避免在陌生人面前暴露自己的缺點。

本文研究架構以「訪員對訪問結果的評估」和「受訪者對社會期望的反應」為主軸，分析、比較兩項評估與反應如何隨著外在情境和個人屬性這兩大背景因素而異，最後並以實例分析來揭示社會期望反應的應用與貢獻。本文作者參考社會心理學文獻以及華人社會的實證研究成果後，以三道問項的「社會期望反應」量表納入 2006-2007 年「變遷調查」。新的量表從受訪者角度來檢驗面訪調查的訪問效度，可以和「變遷調查」歷年來的訪員評估相互呼應。

從訪員角度來看，面訪調查的訪問效度主要隨著受訪者的個人屬性而定。依訪員觀察判斷，男性、年輕、高教育程度受訪者的回答比較可靠，而訪問時如果有其他人在場，則會降低作答的可靠性。這種「受訪者個人屬性」的效應從第一期（1985 年）到第五期（2005-2007 年）調查都相當穩定而一致。從受訪者觀點來分析，「社會期望反應」也受到個人屬性深遠影響，尤其是男性、年紀大、低教育程度的受訪者，特別容易在陌生人互動時表露出高度的社會期望反應。

比較訪員和受訪者兩者觀點，年齡與教育程度的效應一致。在訪員看來，年長和低教育程度者所提供的答案比較不可靠，而這些受訪者的高度社會期望反應也的確有損訪問效度。性別效應則剛好相反。男性受訪者給訪員的印象是作答可靠；可是男性（和自認為社會地位高的受訪者）對社會期望的反應特別強烈，在陌生人（尤其是陌生女性）面前特地表現出良好的自我形象。訪員在互動過程中可以根據受訪者對事實、行為的回應來判斷作答可靠與否，卻難以確實辨別在態度和價值觀的回應是否可靠。「社會期望」量表偵測出受訪者內化的反應，有助於辨別面訪情境中的性別意涵，例如接受陌生女性訪員詳細提問，更容易激發男性受訪者的社會期望反應。

以婚姻家庭議題為例，「社會期望反應」的確是影響受訪者回應敏感問題的一項重要社會心理機制。社會期望反應強烈的，通常也會選擇比較符合社會規範或慣俗的答案。分析時將社會期望反應納入考量，可能偵測到更細微的作答型態或方向。例如在控制社會期望因素後，「低教育程度者比較不會和配偶衝突」這種效應不再顯著。而在排除社會期望反應強烈的受訪者之後，「在家訪問」也不再明顯促成受訪者贊同「權威性孝道」。在資料分析時審慎處理社會期望因素，還可能看出原來不顯著的效應。例如排除社會期望反應極端強烈的副樣本後，再來分析「相互性孝道」，則性別和教育的統計檢定效應都變得顯著。這兩種不同方向的改變，顯示出社會期望反應量表在資料分析上有其特殊貢獻。

本文以婚姻與家庭這種私領域議題為例，分析結果或許有所侷限或偏頗。但是由於婚姻和家庭反映著社會的核心價值，研究發現可以揭示基本的個人屬性（包括互動雙方的個人屬性）在大社會傳統下的角色。例如將本文主要研究發現放回台灣社會的時空脈絡中進一步論述，所謂「符合社會期望的反應」就是表現出和社會主流價值相吻合的態度及行為，以達成心理態度與社會價值的「合模」。

三十年來的台灣社會變遷快速，看似西化明顯，但是細究之下，發現不論男女、長幼，對「傳統」價值（例如社會取向、人際和諧、關係互依）的認同感還是遠高於所謂「現代」價值（例如個人取向、主控競爭、自主獨立）（Lu and Yang 2006；陸洛 2007）。近年研究透過前述「社會期望量表」的完整版本進行測量，同樣發現社會期望傾向和華人傳統文化的「關係互依」及「人際和諧」信念成正相關，顯見這項測量工具所探測到的正是個人追求與社會「合模」的傾向。而對「傳統」價值認同較強的，正是男性、年長、低教育程度者（Lu 2006；Lu and Kao 2002；高旭繁、陸洛 2006）。綜合本文分析結果以及這些相關概念上的密切關聯，可以進一步推論台灣社會的男性、年長、低教育程度、自評社會地位較高者基於追求個人與社會合模的動機，在社會互動中表現出比較明顯的社會期望反應。這種微觀層面的互動反應，正反映出這幾類行動者明顯扮演著「捍衛傳統價值」的鉅視層面角色。

以 Goffman 為主的形象互動論，藉著敏銳觀察來詮釋互動中的前台展現；本研究則依據大量抽樣調查資料，以社會期望反應量表來揭開陌生人互動中的表演面具，有助於了解前台互動背後的真實面貌。但是碰到真正高度敏感的議題時，這種量表還是無法全然解決作答回應的矛盾。例如即使考量了社會期望因素，男性回答和配偶發生過婚前性關係的，還是比女性多得多；而回答過去一年和配偶衝突的，卻比女性少得多（表 6，模型一、三）。在肯定「變遷調查」採隨機抽樣原則、樣本代表性無誤、沒有性別誤差的前提下，「和配偶在婚前發生性關係」、「過去一年中和配偶衝突」這種涉及雙方行為面的問項，應該得到夫妻一致的答案。可是雙方實際作答卻有明顯落差，即使控制了社會期望反應，還是有很顯著的性別差異。

因此，如果議題太過敏感，光是靠社會期望量表還是無法徹底解決在陌生人面前整飾形象的問題。畢竟要女性在陌生人面前說和先生

在婚前有過性行爲、要男性在陌生人面前承認和太太常有衝突，都何其不容易。變遷面訪調查讓受訪者感受到的不只是一般的陌生人互動情境，還加上正式而高度結構化的互動模式：互動內涵是依據固定長度的問卷，由一方逐題提問、另一方回答。問答的形式和內容均有嚴謹的約定：提問需逐句、逐字，不能任意變更，回答也需依據事先擬定的選項。受訪者在這種情境下面對代表學術研究機構的訪員，還另外引發受評量的焦慮。這種焦慮和不安，是不是也反映出二十一世紀台灣社會普遍存在的不信任感？這種社會整體層面上的社會心理，如何滲透進雙方互動回應？這類議題或許也是進一步探討陌生人互動的另一方向。

如前述，形象互動文獻中將所有和人互動的當事人都視爲身處前台，需要不時透露出符合社會期望的行爲、態度、價值觀，特意謀求互動對象的好感。換句話說，互動的對象就是觀眾。調查研究則探討在面訪情境中，除了受訪者（當事人）和訪員之外，當訪問現場中還有其他人時，會不會因而影響到受訪者的作答。本研究除了探討後者「第三人」效果之類的外在情境之外，更進一步摘取、引申陌生人互動文獻的精髓，多方剖析受訪者在和不同的陌生人（訪員）互動時，如何隨著自己的個人屬性而有不同的社會期望反應，這種反應又如何因爲陌生互動對象的性別而有差異。換言之，本文一方面延續調查研究中有關「第三人在場」的研究傳承，另一方面則綜合難得的問卷量表和詳細面訪紀錄，從面訪情境來分析「陌生人互動」。研究成果除了對調查研究有所啟發，並以大量、具體的實證資料爲依據，開創、擴展以 Goffman 論述爲核心的陌生人互動研究。後續研究如何在既有基礎上延續這種開創性的探索，值得加強構思，以擴展一般調查分析的研究視野，從多重角度來揭示台灣社會中的人際互動如何隨著年代而演變。

本文嘗試從論述觀點、文獻傳承、研究方法來結合不同學科的特

色。「社會期望反應」量表歷經無數心理學實驗與分析，建立了可靠而穩定的測試信度和效度。但是前述文獻中的實驗或測試對象多半是大學生或年輕的求職者，這些樣本數目比較少，異質性較低，尤其是從大學生樣本很難揭示年齡或教育程度的區別，難免限制了研究發現和推論範圍。而社會學問卷調查的特色是抽樣嚴謹，樣本能夠涵蓋成年人口各個層面，有利於揭示研究議題如何隨著個人屬性而有變異，訪問結果也可以推論到整體社會成員。可是正由於樣本龐大，不易針對每位受訪者進行長時間訪問，而難以容納數量多、篇幅長的量表，訪問結果不容易符合心理量表的測試要件。本文分析陌生人互動的社會期望反應，試圖結合兩學科的不同需求，透過嚴謹建構的量表和詳細規畫的抽樣，從雙方觀點探索社會互動。「變遷調查」一向借重心理測量量表，如何繼續將穩定成熟的量表，以簡短的篇幅應用在「變遷調查」這種大規模而有全國代表性樣本的研究，並且保持一定的測量與分析效度，有效應用到各種研究議題，將是科際合作的長期目標。

附錄 1 各依變項與自變項之簡單相關係數

(表 2 簡單相關係數)

自變項 (2001-2005 年)	可靠程度
外在情境	
有他人在場	-.075***
訪問地點[公共場所]	
在家	-.021**
半公共場所	.005
受訪者個人屬性	
男性	.048***
年齡(18-96)	-.175***
教育程度(1-4)	.249***
訪問期數[2001 年問卷一]	
2001 年問卷二	-.024***
2002 年問卷一	-.031***
2002 年問卷二	.015*
2003 年問卷一	-.048***
2003 年問卷二	-.015*
2004 年問卷一	-.033***
2004 年問卷二	.023**
2005 年問卷一	.025***
2005 年問卷二	.094***

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

(表 5 簡單相關係數)

自變項 (2006-2007 年)	社會期望反應	由男性訪員 訪問的樣本	由女性訪員 訪問的樣本
外在情境			
有他人在場	.086***	.093**	.083***
訪問地點[公共場所]			
在家	.085***	.092**	.083***
半公共場所	-.006	-.005	-.005
受訪者個人屬性			
男性	-.013	-.036	-.007
年齡(18-92)	.520***	.483***	.530***
教育程度(1-5)	-.446***	-.404***	-.456***
社會地位(1-10)	-.066***	-.004	-.081***
調查別[2006-1]			
2006-2	-.000	-.088**	.024
2007-2	.000	.003	-.002

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

(表 6 簡單相關係數)

自變項 (2006 年)	和配偶 婚前發 生過性 關係	過去一 年和配 偶衝突 頻率	會不會 再選擇 同一個 人當配 偶	權威性孝道		相互性孝道	
				全體 樣本	排除 社會期望	全體 樣本	排除 社會期望
外在情境							
有他人在場	-.018	-.063*	-.015	.036	.029	.107***	.078**
訪問地點							
[公共場所]							
在家	-.078**	-.047	-.015	.012	.011	.123***	.097***
半公共場所	.040	.054	.008	.016	.039	-.030	-.007
受訪者個人屬性							
男性	.057*	-.121***	.180***	-.016	-.058*	.108***	.125***
年齡(18-92)	-.467***	-.235***	-.085**	.120***	.096***	.358***	.264***
教育(1-5)	.290***	.161***	.060*	-.069**	-.025	-.388***	-.315***
已婚				.079***	.080**	.114***	.114***
居住地[鄉村]							
城鎮	.018	.035	.024	-.001	-.004	-.089***	-.071**
核心都市	.057*	-.004	-.014	-.031	-.043	-.087***	-.063*
訪員屬性							
男性	-.003	-.021	.038	.009	.028	.008	.010
年齡(20-62)	.003	-.040	.025	.031	.045	.056*	.034
社會期望	-.300***	-.250***	.001				

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

附錄 2 「變遷調查」社會期望綜合量表及因素分析結果
(2006-2007 年)

年度/問卷	2006/I		2006/II		2007/II	
	因素分數	分數轉換 係數	因素分數	分數轉換 係數	因素分數	分數轉換 係數
想要佔人家便宜	.8174	.40544	.8133	.40757	.8272	.40186
嫉妒人家運氣好	.8398	.41659	.8280	.41495	.8324	.40435
講別人閒話	.8016	.39763	.8053	.40356	.8255	.40100
固有值	2.016		1.995		2.058	
解釋變異量	67.2		66.5		68.6	
Alpha 值	.7538		.7455		.7666	
樣本數	2098		1970		2145	

註：主成分因素分析。

附錄3 「變遷調查」訪員評定社會讚許程度高的問項(1991-1995)

問卷年分	問項	社會讚許度
1991年問卷一	62.您結婚以來是否考慮過分手？(瞿海源 1991: 383)	2.6
1991年問卷一 1993年問卷二 1995年問卷二	13.如果社會可分為上層階級、中上階級、中層階級、中下階級、工人階級、下層階級，您認為您是那一個階級？(瞿海源 1991: 377; 1993: 297; 1995: 247)	2.6-2.8
1993年問卷二	65.我們社會上總是有人說自己是支持「國民黨的」，有人說他是支持「民進黨的」，請問您認為自己是支持國民黨的，民進黨的，或者都不是？(瞿海源 1993: 300)	2.5
1994年問卷一	20.這裡有一些社會中經常發生的事件，我們很想知道這些事件和一個人的「道德」有無關係，希望您能判斷一下：您覺得應不應該(對不對)？(7)婚前性行為(瞿海源 1994: 213-214)	2.5
1995年問卷一	26.您認為下列行為對您自己的重要性如何？請您認真考慮以下每一項目對您自己的重要性，並從「0」到「4」的各個選項中選出一項，以代表您真正的感受或評估。	
	(1)對父母的養育之恩心存感激。	2.4
	(2)無論父母對您如何不好，仍然善待他們。	2.3
	(5)奉養父母使他們生活更為舒適。	2.4
	(6)父母去世，不管住得多遠，都親自奔喪。(瞿海源 1994: 215-216)	2.4
1995年問卷二	70.在過去一年中，你們家裡有沒有發生下列的事情？(複選)	2.3
	(1)相罵、吵架	
	(2)丟、砸、摔東西	
	(3)打架、揍人	
	(瞿海源 1995: 253)	

註：(1)社會讚許度最低1，最高4；(2)楷體字為本文納入分析的類似參考題組。

附錄4 「變遷調查」孝道觀念問項及因素分析結果

原題項	因素負荷量	
	相互性孝道	權威性孝道
(a)對父母的養育之恩心存感激	.8577	-.2193
(b)無論父母對您如何不好，仍然善待他們	.6204	.2073
(c)放棄個人的志向，達成父母的心願	-.0157	.7888
(d)奉養父母使他們生活更為舒適	.8208	-.0253
(e)子女應該做些讓父母有光彩的事	.4340	.3997
(f)爲了傳宗接代，至少要生一個兒子	-.1445	.8528
固有值	2.1499	1.7909
解釋變異量	35.8%	29.9%

資料來源：「變遷調查」2006年五期三次問卷一家庭組。

註：主成份因素分析，經promax轉軸分析。原題項爲：以下是有關孝道觀念的問題，請問您同不同意下列的看法？選項從非常同意（7分）到非常不同意（1分），共七項。

參考文獻

- 杜素豪(2001)問卷訪問中第三者在場的訪答效應。調查研究 9: 73-102。
- 李朝賢(1990)台灣地方經濟發展差異之研究。見台灣省政府經濟建設動員委員會主編，宏揚台灣經驗迎接二十一世紀，頁 55-74。
- 洪永泰(1992)民意調查的抽樣設計。研考雙月刊 16(1): 22-32。
- 侯佩君、杜素豪、廖培珊、洪永泰、章英華(2008)台灣鄉鎮市區類型之研究：「台灣社會變遷基本調查」第五期計畫之抽樣分層效果分析。調查研究 23: 7-32。
- 高旭繁、陸洛(2006)夫妻傳統性／現代性的契合與婚姻適應之關聯。本土心理學研究 25: 47-100。
- 陸洛(2007)個人取向與社會取向的自我觀：概念分析與實徵測量。美中教育評論 4: 1-24。
- 陸洛、楊國樞(2005)社會取向與個人取向的自我實現：概念分析與實徵初探。本土心理學研究 23: 3-69。
- 章英華、傅仰止主編(2006)台灣社會變遷基本調查計畫：第五期第一次調查計畫執行報告。台北：中央研究院社會學研究所。
- 傅仰止(1995)都市人的社會心理特質：公私場域之分。中國社會學刊 18: 17-73。
- 傅仰止、張晉芬主編(2007)台灣社會變遷基本調查計畫：第五期第二次調查計畫執行報告。台北：中央研究院社會學研究所。
- 楊中芳(1997)如何研究中國人：心理學本土化論文集。台北：桂冠。
- 楊國樞(2008)華人自我的理論分析與實徵研究：社會取向與個人取向的觀點。見 楊國樞、陸洛編，中國人的自我：心理學的分析，頁 133-197。台北：台大出版中心。
- 楊國樞、瞿海源主編(1993)台灣地區社會變遷基本調查計畫：第一期調

- 查計畫執行報告。台北：中央研究院民族學研究所。
- 葉光輝(2005)華人孝道的心理與行為。見楊國樞、黃光國、楊中芳主編，*華人本土心理學*，頁 293-330。台北：遠流。
- (2007)台灣民衆的代間交換：從孝道觀點的探討。家庭價值、行為與態度：台灣社會變遷基本調查第九次研討會論文。11月3日，台北：中央研究院社會學研究所。
- 廖玲燕(2000)台灣本土社會讚許量表之編製及其心理歷程分析。台北：國立台灣大學心理學研究所碩士論文。
- 劉萃俠(2001)馬洛-克羅恩社會讚許性量表對中國被試適用性之初步驗證。*社會學研究* 2: 49-57。
- 瞿海源(1995)訪員背景及人格特質對問卷訪談的影響。見章英華、傅仰止、瞿海源主編，*社會調查與分析：社會科學研究方法檢討與前瞻之一*，頁 59-81。台北：中央研究院民族學研究所專書。
- 瞿海源主編(1991)台灣社會變遷基本調查計畫：第二期第一、二次調查計畫執行報告。台北：中央研究院民族學研究所。
- (1993)台灣社會變遷基本調查計畫：第二期第四次調查計畫執行報告。台北：中央研究院民族學研究所。
- (1994)台灣社會變遷基本調查計畫：第二期第五次調查計畫執行報告。台北：中央研究院民族學研究所。
- (1995)台灣社會變遷基本調查計畫：第三期第一次調查計畫執行報告。台北：中央研究院民族學研究所。
- Allport, Gordon W. (1979[1954]) *The Nature of Prejudice*, Unabridged 25th Anniversary Edition. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Anderson, Elijah (1990) *Streetwise: Race, Class, and Change in an Urban Community*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bernreuter, R. G. (1933) Validity of the Personality Inventory. *Personnel Journal* 11: 383-386.

- Block, Jack (1965) *The Challenge of Response Sets*. New York: Appleton Century Crofts.
- Crowne, Douglas P., and David A. Marlowe (1960) A New Scale of Social Desirability Independent of Psychopathology. *Journal of Consulting Psychology* 24: 349-354.
- Damarin, F., and S. Messick (1965) *Response Styles as Personality Variables: A Theoretical Integration of Multivariate Research* (Research Bulletin No. 65-10). Princeton, NJ: Educational Testing Service.
- Duneier, Mitchell (1999) *Sidewalk*. NY: Farrar, Straus and Giroux.
- Edwards, Allen L. (1957) *The Social Desirability Variable in Personality Assessment and Research*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Edwards, Allen L., and Lynne K. Edwards (1992) Social Desirability and Wiggins's MMPI Content Scale. *Journal of Personality and Social Psychology* 62: 147-153.
- Eysenck, Hans. J., and S. B. Eysenck (1964) *The Manual of Eysenck Personality Inventory*. London: University of London Press.
- Fischer, Claude S. (1975) Toward a Subcultural Theory of Urbanism. *American Journal of Sociology* 80(6): 1319-1341.
- (1995) The Subcultural Theory of Urbanism: A Twentieth-Year Assessment. Centennial Essay. *American Journal of Sociology* 101(3): 543-577.
- Goffman, Erving (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday & Company.
- (1971) *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. New York: Basic Books.
- Hays, R. D., T. Hayashi, and A. L. Stewart (1989) A Five-Item Measure of

- Socially Desirable Response Set. *Educational and Psychological Measurement* 49: 629-636.
- Holbrook, A. L., M. C. Green, and J. A. Krosnick (2003) Telephone versus Face-to-Face Interviewing of National Probability Samples with Long Questionnaires: Comparisons of Respondent Satisficing and Social Desirability Response Bias. *Public Opinion Quarterly* 67: 79-125.
- Huddy, Leonie, Joshua Billig, John Bracciodieta, Lois Hoeffler, Patrick J. Moynihan, and Patricia Pugliani (1997) The Effect of Interviewer Gender on the Survey Response. *Political Behavior* 19(3): 197-220.
- Hwang, K. K. (1987) Face and Favor: The Chinese Power Game. *American Journal of Sociology* 92: 944-974.
- Krysan, Maria (1998) Privacy and the Expression of White Racial Attitudes: A Comparison across Three Contexts. *Public Opinion Quarterly* 62: 506-544.
- Lofland, Lyn H. (1973) *A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space*. New York: Basic Books.
- (1998) *The Public Realm: Exploring the City's Quintessential Social Territory*. New York: Aldine De Gruyter.
- Lu, L. (2006) "Cultural Fit": Individual and Societal Discrepancies in Values, Beliefs and Subjective Well-Being. *Journal of Social Psychology* 146: 203-221.
- (2009) "I or we": Family Socialization Values in a National Probability Sample in Taiwan. *Asian Journal of Social Psychology* 12: 145-150.
- Lu, L., and S. F. Kao (2002) Traditional and Modern Characteristics across the Generations: Similarities and Discrepancies. *Journal of Social Psychology* 142: 45-59.
- Lu, L., and K. S. Yang (2006) Emergence and Composition of the

- Traditional-Modern Bicultural Self of People in Contemporary Taiwanese Societies. *Asian Journal of Social Psychology* 9: 167-175.
- McGlone, Matthew S., Joshua Aronson, and Diane Kobrynowicz (2006) Stereotype Threat and the Gender Gap in Political Knowledge. *Psychology of Women Quarterly* 30: 392-398.
- Meehl, P. E., and S. R. Hathaway (1946) The K Factor as a Suppressor Variable in the Minnesota Multiphasic Personality Inventory. *Journal of Applied Psychology* 30: 525-564.
- Oldenburg, Ray (1989) *The Great Good Place: Cafes, Coffee Shops, Community Centers, Beauty Parlors, General Stores, Bars, Hangouts and How They Get You Through the Day*. New York: Paragon House.
- Paulhus, Delroy L. (1984) Two-Component Models of Socially Desirable Responding. *Journal of Personality and Social Psychology* 46: 598-609.
- (1986) Self-Deception and Impression Management in Test Responses. Pp. 143-165 in *Personality Assessment via Questionnaire*, edited by A. Angleitner and J. S. Wiggins. New York: Springer.
- (1991) Measurement and Control of Response Bias. Pp. 17-59 in *Measures of Social Psychological Attitudes* Vol. 1, San Diego, CA: USA Academic Press.
- Prentice, Deborah A., and Erica Carranza (2002) What Women and Men Should Be, Shouldn't Be, are Allowed to Be, and Don't Have to Be: the Contents of Prescriptive Gender Stereotypes. *Psychology of Women Quarterly* 26:269-281.
- Rosenthal, R., and R. L. Rosnow (1991) *Essentials of Behavioral Research: Methods and Data Analysis*. New York: McGraw-Hills.
- Sandal, Gro M., and Inger M. Endresen (2002) The Sensitivity of the CPI

- Good Impression Scale for Detecting 'Faking Good' among Norwegian Students and Job Applicants. *International Journal of Selection and Assessment* 10(4): 304-311.
- Silver, Brian D., Paul R. Abramson, and Barbara A. Anderson (1986) The Presence of Others and Overreporting of Voting in American National Elections. *Public Opinion Quarterly* 50:228-239.
- Simmel, Georg (1971[1908]) The Stranger, translated by Donald N. Levine. Pp. 143-149 in *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, edited by Donald N. Levine. Chicago: University of Chicago Press.
- (1971[1910]) Sociability, translated by Everett C. Hughes. Pp. 127-140 in *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, edited by Donald N. Levine. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, David Horton (1967) Correcting for Social Desirability Response Sets in Opinion-Attitude Survey Research. *Public Opinion Quarterly* 31(1): 87-94.
- Smith, Tom W. (1997) The Impact of the Presence of Others on a Respondent's Answers to Questions. *International Journal of Public Opinion Research* 9(1): 33-47.
- Smith, Tom W., J. Kim, A. Koch, and Alison Park (2006) Social-Science Research and the General Social Surveys. *Comparative Sociology* 5(1): 33-43.
- Streb, Matthew J., Barbara Burrell, Brian Frederick, and Michael A. Genovese (2007) Social Desirability Effects and Support for a Female American President. *Public Opinion Quarterly* 72: 76-89.
- Tourangeau, Roger, Lance J. Rips, and Kenneth Rasinski (2000) *The Psychology of Survey Response*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Whyte, William Foote (1981[1943]) *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*, third edition (revised and expanded). Chicago: University of Chicago Press.
- Wiggins, J. S. (1964) Convergences among Stylistic Response Measures from Objective Personality Tests. *Educational and Psychological Measurement* 24: 551-562.
- Zipp, John, and Joann Toth (2002) She Said, He Said, They Said: The Impact of Spousal Presence in Survey Research. *Public Opinion Quarterly* 66: 177-208.

附錄

台灣社會變遷基本調查計畫的演變
(1985-2011)

章英華 傅仰止 張荳雲 瞿海源

中央研究院社會學研究所

一、計畫原由與目的

台灣經歷百餘年之現代化衝擊，尤其近三十年來，整個社會變遷十分巨大。這樣的社會變遷在本質上究竟如何？到底在社會、文化、政治等各個層面有著什麼樣的變遷？如何變遷？各層面變遷彼此間的關係如何？甚至究竟變了沒有？都是很值得研究的重要社會科學議題。三十年前，學者面對台灣社會這樣巨大的變遷，除了若干政府統計資料外，並無可供深入分析的研究資料。到1980年初，在既有的調查資料中，經濟調查的資料已相當豐富，社會文化調查資料卻相當稀少且零散，尤其欠缺全國性的抽樣調查資料。雖然行政院主計處每隔十年都會進行人口普查，但一方面資料內容十分有限，另一方面資料儲存和運用也有問題，實際上能貢獻於社會變遷研究的非常有限。在缺乏相當規模資料的狀況下，社會科學界就不易深入研究社會變遷現象，進而掌握其特徵加以論述。政界和學術界雖然常常強調社會變遷快速，也呼籲社會因應，但缺乏客觀的數據，總是停留在常識性的說法。

「台灣社會變遷基本調查計畫」（以下簡稱「變遷調查」）的主要目的，就是在有效建構台灣社會變遷的調查資料檔，為台灣社會變遷的研究提供一個堅實的基礎。「變遷調查」在1982年時開始規劃，當時行政院國家科學委員會故人文社會發展處處長華嚴教授與擔任研究員的葉啟政教授，有鑑於國內欠缺全國抽樣的非經濟調查，乃主動進行規劃並推動，希望集中社會科學人力與經費，建構一個有關台灣社會變遷的調查資料庫。在1984年由楊國樞教授擔任主持人，瞿海源教授為執行秘書，推動了第一次的調查。到了1988年，即第一次調查完成三年後，當時國科會人文處處長劉克智教授和負責社會學部門的陳寬政教授，認為應該積極進行第二次調查，於是委請瞿海源教授負責規劃，開啓了往後五年為期、每年兩份問卷的持續性社會調查。瞿

教授自二期一次起擔任計畫主持人，奠定了「變遷調查」的推展模式；1999年三期五次調查開始，由章英華教授與傅仰止教授擔任主持人；2006年五期二次計畫執行時，由傅仰止教授擔任主持人，張晉芬教授為共同主持人；2007年的五期三次計畫，由張苙雲教授擔任主持人，廖培珊教授共同主持，直到目前「變遷調查」仍由中央研究院社會學研究所研究人員主持。

「變遷調查」在1984年第一次規劃時，本著以下三個核心的基本精神進行。第一是時間序列性，調查以間隔五年重複施行。就調查研究的性質而論，單次調查所得資料仍然極為重要，研究者可以利用單次調查的資料探討社會現象，本身的學術價值與貢獻，不需贅述。然而，從多時間點多次調查來探測社會變遷現象，所能提供學術研究的資料就更豐富了。每隔五年對同一主題再行施測，主要是因為對社會變遷的研究需要時間序列的資料，也就是至少要有兩個以上時間點的調查。經過評估，以五年為期進行調查，對台灣社會變遷狀況的掌握應該是合宜的，因為時間距離太短，很難探測出變遷，實質的社會變遷也不是一兩年的變動可以顯現的，而且頻繁的調查所需經費非常龐大。

第二項核心信念是促成社會科學科際間的合作，邀請社會、經濟、政治、心理、人類、教育、傳播、法律及精神醫學等領域學者共同參與。所謂的社會變遷實際上包含了政治、社會、文化、心理等面向，不同的社會現象間也可能有密切的關係，由於科際間的合作在實質研究上有必要，於是社會科學對社會變遷研究的整合就可以從這個調查研究計畫來開始建立重要的資料庫。

第三是秉持學術資料庫是公共財的信念，為學術界提供高品質可供研究用的全台抽樣調查資料。「變遷調查」開風氣之先，問卷調查原始資料在蒐集清理建檔後一年內全面開放給國內外學術界使用，參與計畫的學者只有一年優先使用資料的權利。在調查研究進行過程中

已經由不同學科的學者參與，再向各相關學術領域的學者公開調查資料，當有助於學術研究之發展。資料公開的做法也在於節省經費，一方面學者和研究生可以不必親自進行調查就能獲得研究資料，另一方面由於計畫邀集了主要社會科學界從事調查研究或在研究上有專精之學者參與計畫，其原始之目的也在減少不完整調查的數目。全台抽樣調查需要相當的經費，不是單一或少數幾位學者可長期進行的，更不可能持續進行，「變遷調查」即在整合的基礎上為研究人員蒐集長期的調查資料。到 2011 年 12 月底為止，國內外學者或機構申請或下載資料的次數總計為 26,381 人次。¹ 學術資料庫作為公共財早年即使在國際上也不多見，目前國際上已經有若干社會調查計畫仿照本計畫在資料清理建檔後開放釋出。更重要的是，這樣的做法不只是提供學術研究的資料，同時也對學術調查資料公開使用的風氣有很大的導引作用，進而促成學術研究的發展及公共性格。

「變遷調查」的取向在國際間也極為少見，比較接近的是美國芝加哥大學國家民意研究中心(NORC)自 1970 年初開始進行的「綜合社會調查」(General Social Survey, 簡稱 GSS)。GSS 並不是以社會變遷為主要目的，而是以涵蓋重要的社會文化和政治現象的橫斷面之調查為主，但是由於有若干題組曾多次施測，確實也可以作為分析社會變遷的依據。在美國社會科學界，根據 GSS 資料撰寫出版的學術論文不計其數，成了全國普查資料之外，學者分析出版最重要的二手資料來源，對美國社會科學發展有重大影響。換言之，GSS 調查研究計畫對美國社會科學有重要的貢獻，甚至影響了美國社會科學的發展方向。「變遷調查」參考類似做法，規劃長期目標，希望為台灣社會留下寶

¹ 目前下載來源包括：中央研究院社會學研究所網頁（免費即時下載），以及中央研究院人文及社會科學研究中心所屬「調查研究專題中心」的調查研究資料庫（採會員制），本文所引次數採兩者合計。

貴的社會科學實證紀錄。

二、計畫成效

「變遷調查」是社會科學多領域合作的計畫，歷年來除了審慎選擇能力極受肯定者擔任問卷設計小組召集人，並邀請曾經有問卷設計經驗的專家學者參與問卷研擬，同時也吸收在調查研究或量化研究方法上具有相當訓練的年輕教學研究人員，藉著新血的加入來推展計畫，歷來協同主持計畫的學者、參與問卷研擬及調查方法設計者已逾數百位。

上述各領域學者在參與問卷主題研擬和實際施測題目時，多根據相關的變遷理論及文獻加以研析，作為擬定主題與草擬題目的依據。第一期計畫於 1984 與 1985 年間進行，共執行了兩份綜合問卷。自 1990 年以後則從第二期開始以五年為一期，目前已進行到第六期的計畫。截至 2011 年執行第六期第二次調查為止，總計完成了 48 份問卷調查，訪問成功的總樣本數為 101,026。根據美國 GSS 計畫主持人及其他歐美學者在 2006 年的統計，²「變遷調查」已經成為全世界蒐集到最多成功訪問樣本、規模最大的一系列社會調查計畫。在五年期計畫的第一年都以一期一次為依據，經小幅度修改後，執行兩份綜合性問卷的訪問與資料建檔工作，至於各期第二次至第五次，則各進行兩份專題問卷。每一專題每五年均重複執行的各期專題及相關內容，請參見附表 1-1 至 1-6。

「變遷調查」到 2011 年初已經公開釋出 44 個資料檔（不含附加的專題計畫：「東亞社會階層與社會流動研究」），六期一次資料預

² Smith, T.W., Kim, J., Koch, A., & Park, A. (2006) Social Science Research and the General Social Surveys. *Comparative Sociology* 5(1): 33-43.

計於 2012 年 3 月對外釋出。釋出資料除了可以由計畫網頁下載之外，亦委託「中央研究院人文社會科學研究中心」下的「調查研究專題中心」（在 2003 年之前為「調查研究工作室」）公開釋出。這個龐大調查資料有效地建檔供公眾使用，本身就是資源整合和累積的結果，更促成了進一步的資源整合和累積。自 1999 年即開始在網路上開放原始資料直接下載，當可促進廣泛研究使用。另外，每次調查計畫完成後出版執行報告，以便學界同仁瞭解計畫的內容，目前至六期一次止，共出版了 21 冊報告（二期一次和二次合為同一冊）。截至 2012 年 1 月底為止，運用「變遷調查」資料的相關論著至少累計 31 篇博士論文、215 篇碩士論文、14 本專書及 741 篇學術論文（包括會議論文 343 篇、期刊論文 293 篇、專書論文 105 篇）。由於只能以蒐集到的資訊估計，這應該是最保守的數字。

爲了積極擴展學界的參與，促成更多對資料的運用，1987 年「變遷調查」的計畫執行單位中央研究院民族學研究所舉辦了第一次研討會，並在 1995 年召開第二次研討會，兩次會議所發表的論文，經過修改審查後，出版了兩部專書。³之後在各期各次調查資料公布之前，也都配合舉辦專題研討會，鼓勵更多學者利用調查資料撰寫論文，到 2011 年 1 月底已舉辦 15 次研討會。

³ 兩部專書分別為：《變遷中的台灣社會》，楊國樞、瞿海源主編（1988），台北：中央研究院民族學研究所。《九〇年代的台灣社會：社會變遷基本調查研究系列二》（上、下冊），張荳雲、呂玉瑕、王甫昌主編（1997），台北：中央研究院社會學研究所。

三、問卷設計：綜合、專題與國際 比較問卷及掛題措施

「變遷調查」問卷設計的作業模式自第一次調查以來，有其延續性，但亦有所轉變，以下依不同問卷性質詳細說明。

(一) 綜合問卷

在 1980 年代初期規劃的第一期「變遷調查」，原只構想每五年重複一次兩份問卷的調查，藉以累積觀察社會變遷的長期資料。自第二期，則規劃以五年為期每年進行兩份問卷，第一期的兩份問卷在每期的第一年重複施測，稱之為綜合問卷，每期第二至第五次的八份問卷稱之為專題問卷。歷次綜合問卷原則上儘量維持第一期兩份問卷的題組，由社會、心理、政治、傳播、教育、文化、精神醫學的各分組討論後，進行小幅度的必要修改或增補。相較於專題問卷，綜合問卷在各次調查的問卷題組與問項相似性最高（參見附表 1-1 至 1-6）。目前至六期一次為止，進行了間隔五年的六次調查。此外，從五期一次開始，因為將問卷之一設定為包括「國際社會調查計畫」（International Social Survey Programme，簡稱 ISSP）共同題組的問卷，因此將綜合問卷精簡為一份，六期一次已依據此份問卷重複施測。

(二) 專題問卷

在第二期的規劃中，便設定以五年為一期，相同的主題在五年之間以大體相同的問卷，使用全國性的樣本再度施測。在第三期中，做了稍許的調整。經過了兩個五年期共 16 個專題問卷（各次主題參見表 1-2 至表 1-3），到四期三次再增加 4 個專題。二期二次至五期五次之

間，每五年都重複（即進行四次調查）的主題包括家庭、社會階層、傳播行為與宗教；進行過兩次調查的包括政治文化、文化價值；在第四期的調查中，政治文化的一些題目分別併入國家認同、公民權兩份問卷，文化價值的一些題目則併入宗教組問卷。

(三) 加掛題組

「變遷調查」在第二至第三期各次問卷設計時，都是由計畫主持人邀請學者擔任問卷設計小組召集人，並且共同商議邀約小組成員。自四期一次開始，國科會社會科學研究中心成立了「社會變遷基本調查推動小組」，參與各次主題、問卷設計小組召集人與參與學者的確認。

雖然問卷的設計都經過問卷設計小組用心而密集的討論，並經過認知訪談與預試之後才修訂完成問卷定稿，但歷來多有學者反映，需要的關鍵解釋變項未包含在問卷中，或是所要解釋的現象無法從問卷中取得。若能開放讓學者提出簡單的計畫書，在利用既有的題組之外加上少許題目，便能夠滿足研究架構所需要的變項。因此，「社會變遷基本調查推動小組」的運作中增加了加掛題組的機制，每年在適當的時機，由計畫主持人向學界公開徵求題組，經由計畫主持人與推動小組協調組成的評審小組評估之後，將部分題組納入問卷中，或是邀請申請人擔任問卷設計小組的成員。加掛題組自四期三次開始，到目前為止已進行了十年，有若干初步成果，但仍待學界更積極的利用此一機制。

(四) 國際比較問卷

在第三期第三次(1997)的調查中，曾以幾乎相同的題組在韓國、中國大陸和台灣三地同時施測，開展了跨國比較的空間。在各國的研究團隊都自尋經費，以大致相同的問卷在自己國家進行全國的抽樣調查。

當時的調查原先希望日本學者加入，但未能成功，一直到 2003 年，才由台灣、日本、南韓與中國大陸的團隊共同成立了「東亞社會調查」(East Asian Social Survey, 簡稱 EASS, 參見 www.eassda.org)。「變遷調查」自 2006 年起執行 EASS 兩年一次的共同主題調查，並擔任 2006-2007 年的執行秘書，以及 2008 年主題問卷設計的召集人。2006 年所執行的主題是「家庭」、2008 年主題是「全球化與文化」、2010 年主題是「健康」，2012 年主題是「社會網絡」。

另外，「變遷調查」在 2001 年成爲「國際社會調查計畫」的成員之一。ISSP (參見 www.issp.org) 是由 1983 年在英國舉行的一項會議所促成，目的在推展四國全國性社會調查的合作，包括英國「社會態度調查」(British Social Attitude Surveys)、美國「綜合社會調查」(General Social Survey)，德國「全人口社會知識總調查」(Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften)，以及澳洲「全國社會科學調查」(the National Social Science Survey)。這四個國家調查計畫的負責機構，在相同的核心背景資料之外，都同意在各國既有的調查問卷中，加入共同發展的 15 分鐘的題組。所有的討論以及初步問卷的設計以英文進行，並各自翻譯成自己國家的文字施測。目前共有 47 個國家 (含台灣) 的調查機構參加此一計畫；各國參與的機構必須自籌調查經費。加入此一組織，應該是拓展我國學者國際接觸與視野的管道之一，「變遷調查」自 2002 年開始與其他國家同步進行調查，並參與 2006 年、2009 年及 2011 年調查主題的國際問卷設計小組，擔任方法委員會委員 (2005-2011 年)、執行委員會委員 (2006-2010 年)。

四、抽樣設計

「變遷調查」的抽樣雖以全台灣人口爲母體，但在實際抽樣中，排除了離島與山地鄉。自第一期計畫開始，便以台灣戶籍資料爲依據，

建立樣本名冊，之後各次調查的抽樣原則大致類似，只在地區分層以及達到成功樣本的標準上稍有變化。各期次的樣本數與完訪率請參考附表 2-1 至 2-3。

(一) 抽樣基本原則

在一期至三期的各次調查，大部分都以 20 歲至 64 歲的台灣居民為對象，少數幾次則包含到 75 歲的樣本；四期一次之後，則包含 20 歲以上人口，沒有年齡上限；在四期三次，為配合其他各國樣本的年齡，將最低年齡降至 18 歲。抽樣依據台灣地區人口統計資料（不同時期依據的資料有別），計算 20 歲至 64 歲（或 20 歲以上，或 18 歲以上）人口數，依比率決定各次調查各鄉鎮市區層級所應分配的樣本數，並決定各層級所應抽出的鄉鎮市區數。抽樣架構先以鄉鎮為第一抽出單位，村里為第二抽出單位，根據系統隨機抽樣原則抽出所需的戶數，再從戶中依事先預備的隨機表抽出訪問的樣本。在三期四次以前，戶政尚未電腦化，必須派人到各地戶政單位抽樣；三期四次時，台北市與高雄市戶政電腦化完成，便在兩個城市抽出的各里中，以系統隨機抽樣原則直接抽出預定訪問的個人作為樣本。三期五次之後，全台灣戶政資料都完成了電子化，因此都在抽出的村里決定後，由（當時的）「調查研究工作室」行文內政部取得所需村里的戶籍資料，再從中直接隨機抽出訪問的樣本。每一次抽樣時，大致都根據一些經驗法則，估計樣本失敗率，加抽樣本數；不同地區擴充樣本的比率不盡相同。

自第五期開始，抽樣架構依據內政部最新人口資料，採取全新的設計。以台灣地區年滿 18 歲及以上之中華民國國民為抽樣母體，並以台灣地區戶籍資料檔為抽樣名冊(sampling frame)，利用分層等機率三階段抽樣法(probability proportional to size, PPS)抽出受訪對象。地區分層詳見以下說明。

(二) 抽樣的地區分層

第一期的抽樣，是根據行政院主計處的資料，將全台灣的村里，依據農業、二、三級產業、漁業與礦業就業人口的比率，訂定分層的公式，將台灣地區的村里區分成都市、城鎮與鄉村三層，分台北市、高雄市與台灣省三個副母體，最後從各地區各層的村里，隨機抽出三百個村里。

第二期第一至第三次的抽樣，則依據台灣省經動會的分類，將台灣地區分成台北市、高雄市、省轄五市、省一級至五級的鄉鎮市總共八類地區（曾在二期三次中另加客家層），各類地區事先已決定應抽取的鄉鎮市區數，以隨機抽取各類地區預計數目的鄉鎮市，再由這些鄉鎮市中各抽取兩個村里。

自第二期第五次開始，鄉鎮市的分類則是根據羅啓宏(1992)⁴的分層原則，將台灣地區分成十個類別，由一至十類分別為新興鄉鎮、山地鄉鎮、工商鄉鎮、綜合性市鎮、坡地鄉鎮、偏遠鄉鎮、服務性鄉鎮、省轄市、台北市、高雄市。其中台北市與高雄市直接以里為抽出單位，其他地區則先抽出鄉鎮市區，再由這些鄉鎮市區中各抽出兩個村里。

自第五期開始，鄉鎮市的分類則是利用「人口密度」、「教育程度」、「65歲以上人口百分比」、「15-64歲人口百分比」、「工業就業人口百分比」、「商業就業人口百分比」等指標，將台灣的鄉鎮市區分為七層，包括都會核心、一般都市、新興市鎮、傳統產業市鎮、一般鄉鎮、高齡化鄉鎮與偏遠鄉鎮（五期一次時的命名）。⁵抽樣的原

4 羅啟宏(1992)〈台灣省鄉鎮發展類型之研究〉，台灣經濟月刊 190: 41-68。

5 侯佩君、杜素豪、廖培珊、洪永泰與章英華(2008)〈台灣鄉鎮市區類型之研究：「台灣社會變遷基本調查」第五期計畫之抽樣分層效果分析〉，調查研究：方法與應用 23: 7-32。在此篇論文中，類型命名略有

則一如過去，先計算各分層所有鄉鎮市區的人口數，依其人口比例來分配預定從各分層抽出的人數，並在各分層中依人口數多寡而抽取一定數目的鄉鎮市區；在每一鄉鎮市區中，再以人口數多寡依照等距抽樣法(systematic sampling)有系統地抽取一定數目的村里；最後，在前述選取的村里中，再同樣依照等距抽樣法抽取一定數目的受訪個案。

(三) 從替代樣本到擴大樣本

早期在抽樣上曾經採行以左鄰右舍同特質對象作為替代樣本的做法，但二期三次開始便完全廢止，改採事先選定備取樣本，達到預計的樣本數時則不再訪問剩餘的樣本。自四期一次開始則採取分段抽樣的方式，更精確地預估可能完成的樣本數，如果未能達到目標，則以尚未達成的樣本數估計，再抽取適當數目的樣本。只要是抽取到的樣本，訪員一定要進行訪問；但是在達到預計完成樣本數的情況下，便不再進行二次抽樣，截至目前為止，大致都能運用第一次抽樣的樣本，便接近預計樣本數，尚未遇到第二波抽樣的情形。另外，自三期五次開始建立基本的樣本單位(primary sampling unit)，以五年為一期。這些樣本單位也提供中央研究院其他面訪計畫共同使用，在此基礎下，努力建立穩定的訪員與督導體系，期能藉由訪員與督導品質的提升，更加確保訪問品質。

五、實地訪問與完訪率

「變遷調查」的另一推展目的，在於逐步制度化，期望問卷調查

修訂，「一般都市」改為工商市區，「一般鄉鎮」改為「低度發展鄉鎮」。人口密度指每平方公里的人口數，教育程度為15歲以上的大專人口數百分比，工業就業人口百分比為「工業就業人口數／總人口數x 100」，商業就業人口百分比為「商業就業人口數／總人口數x 100」。

的過程可以在有效的組織化之下完成，亦使調查研究的資源有效整合。1994年中央研究院成立「調查研究工作室」，「變遷調查」的抽樣以至實地訪問的工作開始在該單位的協助之下推動。舉凡徵募訪員與督導、舉辦預試、實地調查，都已經建立固定運作模式。「調查研究工作室」在2004年轉型為「調查研究專題中心」，隸屬於人文社會科學研究中心之下，仍然致力於建立穩定的督導與訪員體系。

在2000年以前，「變遷調查」的訪員以大專學生為主力。國外調查研究方面的專家，一直對這樣的訪員體系有所垢病，主要的質疑之一是大專學生常因畢業或學業問題，而放棄訪員的工作，使得調查計畫無法培養專業的訪員，也無法積極提高訪問的素質。「調查研究專題中心」雖然已努力開拓徵選訪員的管道，非學生的訪員比例也有所增加，但還是很難培養願意持續從事問卷工作的專業訪員。在專業督導方面進展的幅度較大，在中部和南部設立了工作站，各有一位資深督導負責，在預試或急需的情況下，可獲得他們的支援，都較過去容易執行。在2011年六期二次的實地訪問，開始採用電腦輔助調查系統，訪員攜帶平板電腦進行家戶訪問。這是調查技術上的一大變革，但調查實施也隨之有所改變，例如：調查研究專題中心可以直接掌握大部分的督導與協調工作，原有督導人員的功能便大幅減低。

「變遷調查」在抽樣上向來以台灣的戶籍資料為依據，雖然相較於沒有戶籍資料的國家，自有其便利之處，但在提升完訪率上，就有些先天的困難。此外，台灣居民的實際居處與戶籍資料的差距日益增加，也造成了樣本代表性的質疑。依據最近幾次調查的經驗，至少有二成至二成五的抽出樣本，因為不在抽出戶的地址而無法進行訪問。解決此一困境最直接的方法是追蹤訪問：即設法查問出樣本的實際居住地，再前往訪問。但因成本高且很難問到實際的居住地址，都未達到實際的效果。雖然從五期一次開始時，曾考慮不同的抽樣可能，但基本上沒有進行大幅度的改變。

完訪率一直是觀察問卷調查品質的重要指標之一。在四期一次以後是以預計完訪數估計膨脹樣本之後，決定抽出樣本數，每一抽出的樣本都必須訪查，所以可以直接計算完訪率。但是在一至三期，當使用替代樣本時，在每一個抽樣點完成預計樣本之後，對剩餘的替代樣本就不再進行訪查，於是有相當數量的樣本未曾訪查，因此很難估計確切的完訪率。基於以上的兩種情況，附表中以兩種方式呈現二期二次至三期五次的完訪率：一是以原始抽出樣本為母數，計算完訪率（見附表 2-1），另一是扣除未接觸樣本的抽出樣本為母數（見附表 2-2），讀者可以根據這兩個表評估「變遷調查」的完訪率。至於四期一次以後的完訪率，則完全以抽出樣本為母數（見附表 2-3），附表中列出三個完訪率：粗完訪率完全以抽出樣本數為母數，校正後完訪率(一)是以扣除了因戶籍地及不合格樣本之後的樣本數為母數，校正後完訪率(二)則是扣除了不合格樣本之後的樣本數為母數。

附表 2-1 顯示粗完訪率在 39%-48%之間，校正後的完訪率(一)在 47%-68%之間，校正後的完訪率(二)在 38%-55%。附表 2-2 的完訪率顯示當扣除了未接觸樣本之後，明顯高於附表 2-1 的完訪率，粗完訪率在 41%-52%之間，校正後完訪率(一)在 56%-61%之間，至於校正後完訪率(二)則在 44%-63%之間。扣除未接觸樣本的抽樣方式，採用粗完訪率可能太嚴格。若以校正後完訪率(二)為根據，並採附表 2-1 與附表 2-2 的中間值的話，大體上除了少數幾次之外，完訪率都在 50%上下。四期一次之後，得以估計較為精確的完訪率，如附表 2-3 顯示粗完訪率在 39%-56%之間，校正後完訪率(一)則在 48%-65%之間，校正後完訪率(二)則在 41%-58%之間。在這 11 年的調查之間，2000 年至 2002 年的完訪率最佳，在 2003 年因為 SARS 的影響，完訪率稍微下降，嗣後則因電話詐騙盛行，民衆的防衛心增強，完訪率持續下降，到了 2008 年才見回升的趨勢。

六、結語：改善與推廣

以上簡單介紹「變遷調查」在問卷設計、抽樣設計與實地訪問等方面的演變，以及有待克服的一些課題，諸如題項的延續性、完訪率的提升等。雖然可以從利用「變遷調查」資料發表的著作數量肯定本計畫的功效，但在問卷規劃與設計上仍有改善的空間，同時仍需一些積極的作為，以提升資料庫的運用。

第一，在問卷題組與內容的演變過程中，我們必須思考的課題包括：是否應該開發新的主題？是否所有的主題，都適合以五年一次作為間隔？如果有些專題不需要五年就重複，則需開闢新專題。另外必須考慮的是，就算是每五年重複一次的專題，若維持一樣的內容，在分析上提出新課題的可能性或許較低。因此，用心考量那些題目應該重複，那些可適度變動，都應該有著更系統的思考與規劃。

第二，在專題問卷的設計中，我們遇到相當嚴重的缺失，例如在同一題組不同年期的問卷中，有些題組或答項的延續性不足，往往因為題組內題項與答項變動或是文字調整，導致無法觀察與分析長期的變遷趨勢。目前「調查研究專題中心」已有計畫就「變遷調查」資料著手加值的工作，其中之一是設法運用統計技術，讓有這樣問題的量表經過調整之後，可以進行不同期資料的串聯比較，但仍無法完全解決。雖然各年期調查單獨分析都有其價值，但長期趨勢觀察是「變遷調查」的核心目標之一，也是未來在問卷設計上的基本原則。

第三，參與「東亞社會調查」、「國際社會調查計畫」，固然有助於台灣社會科學界與國際社會科學界的交流，也可提供國內學者國際比較的素材。可是本計畫在二期至三期已經建立了主題輪替的模式，如何能夠適當納入跨國比較題組，卻不致和原來的規劃有所衝突，將是一項挑戰。

第四，如何解決戶籍抽樣的缺失，將是「變遷調查」方法小組必須繼續思考的重點課題之一。在運用電腦輔助系統進行訪問之後，我們應該進一步透過可行的方法或配套措施，加強訪問工作的質與量，增加受訪者接受訪問的可能性，將粗完訪率逐步提升到百分之六十。

第五，有些問卷的參與者的確積極使用「變遷調查」的資料，不過仍有相當數量的參與者未曾運用。鼓勵問卷設計者運用資料的具體作法之一是，要求參與者在問卷規劃設計初期便建立分析架構，以之作爲增加題目或更改題目的依據，可使得資料檔一完成，設計者便很快能進入實質分析。再者，除了建立加掛少數題組的機制以及參與國際調查計畫外，也希望學界同仁能多瞭解「變遷調查」內容與資料檔，並提出分析「變遷調查」資料的研究計畫，向國科會申請研究計畫補助。最後則是更機動地釋出資料，讓學界同仁下載使用，盡快進行分析與論著。

附表 1-1 「變遷調查」第一期主題綱要

第一期第一次調查(1984-1985)

問卷 I 綜合問卷 (政治、傳播與經濟)

樣本數：4,307；受訪年齡：20-75 歲

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 職業狀況
4. 宗教信仰
5. 居住環境
6. 人際關係溝通
7. 生活品質
8. 傳播態度與行為
9. 經濟態度
10. 社會問題
11. 成就期望
12. 政治態度
13. 政治評估
14. 家庭組成及生活

問卷 II 綜合問卷 (休閒、宗教、家庭、心理)

樣本數：4,199；受訪年齡：20-75 歲

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 職業狀況
4. 宗教信仰
5. 家庭組成
6. 宗教行為與態度
7. 休閒活動
8. 教育價值與態度
9. 家庭特徵與態度
10. 教養方式
11. 個人態度
12. 生活感受
13. 道德觀念
14. 價值取向
15. 心理需求
16. 心理衛生
17. 醫療態度與行為
18. 家庭組成及生活

附表 1-2 「變遷調查」第二期主題綱要

第二期第一次調查(1990)

問卷 I 綜合問卷(政治、傳播與經濟)
樣本數：2,531；受訪年齡：20-64 歲

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 職業狀況
4. 宗教信仰
5. 居住環境
6. 傳播行為
7. 工作、成就與期望
8. 經濟態度
9. 生活感受
10. 政治參與
11. 政治態度
12. 政治評估
13. 政治支持
14. 家庭結構
15. 健康指標
16. 收入問題

問卷 II 綜合問卷(休閒、宗教、家庭、心理)

樣本數：2,531；受訪年齡：20-64 歲

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 職業狀況
4. 傳播指標
5. 宗教信仰
6. 宗教行為與態度
7. 人際關係與溝通
8. 休閒活動與態度
9. 教育價值與態度
10. 教養方式與態度
11. 家庭功能
12. 心理需求
13. 心理健康
14. 求醫行為
15. 家庭結構
16. 收入問題

第二期第二次調查(1991)

問卷 I 家庭
樣本數：2,488；受訪年齡：20-64 歲

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 職業狀況
4. 宗教信仰
5. 傳播指標
6. 健康指標
7. 家庭結構
8. 家務分工
9. 家庭觀念
10. 鄰居與朋友關係
11. 親子關係
12. 子女養育與教育

問卷 II 政治參與

樣本數：1,139；受訪年齡：20-64 歲

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 職業狀況
4. 傳播指標
5. 宗教信仰
6. 宗教行為與態度
7. 生活感受
8. 經濟態度
9. 政治參與
10. 政治態度
11. 政治評估
12. 政治支持
13. 對台灣未來前途看法
14. 家庭結構
15. 健康指標

第二期第三次調查(1992)

問卷 I 社會階層

樣本數：2,377；受訪年齡：20-64 歲

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 職業狀況
4. 傳播指標
5. 宗教信仰
6. 個人教育經驗
7. 工作情境
8. 謀職與介紹人
9. 社會網絡
10. 社會階層態度
11. 階級認同與意識
12. 生活型態
13. 家庭結構

問卷 II 政治文化

樣本數：1,408；受訪年齡：20-64 歲

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 職業狀況
4. 宗教信仰
5. 傳播指標
6. 政治意見
7. 社會與政治傾向
8. 投票行為
9. 政治態度
10. 政黨認同
11. 政治信任
12. 政治認同
13. 省籍與經濟
14. 社會文化方面
15. 族群印象

第二期第四次調查(1993)

問卷 I 大眾傳播

樣本數：1,946；受訪年齡：20-64 歲

1. 基本狀況
2. 一般傳播行為
3. 傳播行為實用性與世俗性
4. 傳播行為專門性與區隔性
5. 傳播媒體的民主與自由化
6. 消費與金錢
7. 收入

問卷 II 政治

樣本數：1,964；受訪年齡：20-64 歲

1. 基本狀況
2. 社區網絡參與
3. 心理涉入感
4. 政治意見
5. 物質主義與後物質主義
6. 國家認同
7. 政治認知
8. 對政治與社會團體的評價
9. 選舉參與
10. 公民自主性參與行為
11. 地方公共事務參與
12. 政黨參與
13. 傳播指標
14. 政治與社會態度
15. 出國經驗
16. 經濟態度
17. 收入

第二期第五次調查(1994)

問卷 I 文化與價值

樣本數：1,853；受訪年齡：20-64 歲

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 職業狀況
4. 價值取向
5. 工作價值與倫理
6. 道德與社會福祉
7. 秩序與權力觀念
8. 家庭價值
9. 教育價值
10. 其他各種價值
11. 對各類文化的認知與評估
12. 日常生活與收入
13. 集體記憶

問卷 II 宗教

樣本數：1,862；受訪年齡：20-64 歲

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 職業狀況
4. 宗教信仰
5. 對神鬼的看法
6. 靈魂、祖先、報應等
7. 氣與陰陽五行
8. 家人、朋友的宗教信仰
9. 宗教評估
10. 個人的宗教行為
11. 家庭的宗教行為
12. 集體的宗教行為
13. 術數與法術經驗
14. 特殊宗教
15. 慈善觀念與行為
16. 醫療
17. 接觸宗教傳播行為
18. 生活經驗
19. 靈異經驗
20. 收入

附表 1-3 「變遷調查」第三期主題綱要

第三期第一次調查(1995)

問卷 I 綜合問卷 (政治、傳播與經濟)

樣本數：2,093；受訪年齡：20-75 歲

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 職業狀況
4. 宗教信仰
5. 居住環境
6. 傳播行為
7. 工作、成就與期望
8. 經濟態度
9. 政治參與
10. 民主價值量表
11. 政治態度
12. 政黨傾向
13. 政治支持、政治態度
14. 政治自由化
15. 政治功效
16. 家庭結構
17. 收入

問卷 II 綜合問卷 (休閒、宗教、家庭、心理)

樣本數：2,081；受訪年齡：20-75 歲

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 職業狀況
4. 傳播指標
5. 宗教信仰
6. 宗教行為與態度
7. 人際關係與溝通
8. 休閒活動與態度
9. 教育價值與態度
10. 教養方式與態度
11. 家庭功能
12. 生活感受
13. 道德觀念
14. 心理需求
15. 心理健康
16. 求醫行為
17. 家庭結構
18. 收入

第三期第二次調查(1996)

問卷 I 家庭

樣本數：1,924；受訪年齡：20-75 歲

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 職業狀況
4. 健康指標
5. 傳播指標
6. 宗教信仰
7. 居住環境、居住條件
8. 家庭結構
9. 社會支持
10. 家務分工與決策
11. 性別角色
12. 婚姻觀念
- 13-1. 子女照顧與婦女工作史
- 13-2. 生育價值
14. 幼年教養
15. 家庭關係與家庭氣氛
16. 奉養態度與家庭價值
17. 婚姻調適
18. 收入狀況

問卷 II 東亞比較社會調查

樣本數：2,831；受訪年齡：25-60 歲

1. 年譜簡表：教育史、婚姻史、生育史、工作史
2. 基本資料
3. 工作經驗
4. 工作概況
5. 工作態度
6. 民間社會參與
 - 政治功效意識
 - 民主態度
 - 信任
 - 政治參與
7. 家庭
 - 家務分工
 - 家庭決策
 - 性別角色與家庭觀念
 - 家庭活動
 - 婚姻調適
 - 家庭居住狀況
 - 傳播行為

第三期第三次調查(1997)

問卷I 社會階層化與社會流動

樣本數：4,313；受訪年齡：20-64 歲

長卷

1. 基本狀況
 2. 宗教信仰
 3. 教育狀況
 4. 個人教育
 5. 職業狀況
 6. 謀職與介紹人
 7. 社會網絡
 8. 社會階層態度
 9. 階級認同與意識
 10. 生活滿意與生活型態
 11. 子女教育經驗
 12. 家庭結構
 13. 收入
- (短卷主題含 1-5、9、12、13 各項)

問卷 II 社會網絡、社會支持與社區

樣本數：2,835；受訪年齡：20-74 歲

1. 基本狀況
2. 職業狀況
3. 教育狀況
4. 健康情形
5. 情感性網絡
6. 工具性網絡
7. 其他網絡
8. 社區聯繫
9. 社區界定
10. 社區組織與活動
11. 生活感受與滿意感
12. 收入

第三期第四次調查(1998)

問卷 I 大眾傳播

樣本數：1,920；受訪年齡：18-64 歲

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 職業狀況
4. 傳播行為與傳播態度
5. 收入

問卷 II 政治文化

樣本數：1,737；受訪年齡：20-64 歲

1. 基本狀況
2. 職業狀況
3. 宗教信仰
4. 教育狀況
5. 民主價值、理念與威權主義
6. 政治疏離、犬儒主義與功效意識
7. 政治信任與社會信任
8. 政治關心
9. 政治參與和社會、社團參與
10. 個人主義與集體意識
11. 民族認同
12. 政黨形象、認同與支持
13. 族群認同、關係與印象
14. 社會議題
15. 公民意識

第三期第五次調查(1999)

問卷 I 文化與價值

樣本數：1,948；受訪年齡：20-70 歲

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 職業狀況
4. 價值取向與倫理
5. 道德與社會福祉
6. 家庭價值
7. 教養價值
8. 生活態度
9. 對各類文化的認知與評估
10. 流行與通俗文化的評價
11. 日常生活與主觀評估
12. 父母權威
13. 教養方式
14. 收入
15. 宗教與術數

問卷 II 宗教

樣本數：1,925；受訪年齡：20-64 歲

1. 基本狀況
2. 職業狀況
3. 教育狀況
4. 宗教信仰
5. 宗教活動
6. 對神鬼、死亡的看法
7. 靈魂、祖先與報應
8. 氣與陰陽五行
9. 個人宗教行為
10. 家庭宗教行為
11. 集體宗教行為
12. 術數與法術
13. 特殊的宗教經驗
14. 宗教與慈善
15. 接觸宗教、傳播行為
16. 生活經驗
17. 收入

附表 1-4 「變遷調查」第四期主題綱要

第四期第一次調查(2000)

<p>問卷 I 綜合問卷(政治、傳播與經濟) 樣本數：1,960；受訪年齡：20歲(含)以上</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 基本狀況 2. 教育狀況 3. 宗教信仰 4. 居住環境 5. 傳播行為 6. 全球化 7. 工作、成就與期望 8. 經濟態度與金錢行為 9. 政治參與量表 10. 民主價值 11. 國家與族群認同 12. 政黨傾向 13. 政治支持、政治態度 14. 政治自由化 15. 政治功效 16. 家庭結構與生活 17. 就業狀況與收入 	<p>問卷 II 綜合問卷(休閒、宗教、家庭、心理) 樣本數：1,895；受訪年齡：20歲以上</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 基本狀況 2. 教育狀況 3. 傳播指標 4. 宗教信仰 5. 宗教行為與態度 6. 人際關係與溝通 7. 休閒活動與態度 8. 教育價值與態度 9. 教養方式與態度 10. 家庭功能 11. 生活感受 12. 道德觀念 13. 心理需求 14. 心理健康 15. 求醫行為 16. 家庭結構 17. 職業狀況與收入 18. 居住環境
---	---

第四期第二次調查(2001)

<p>問卷 I 家庭 樣本數：1,979； 受訪年齡：18歲或以上</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 基本狀況 2. 教育狀況 3. 職業狀況 4. 家庭結構 5. 代間關係與子女奉養問題 6. 家庭經濟管理 7. 家產分配 8. 性別角色 9. 關心與照顧 10. 家庭照顧 11. 心理衛生 12. 擇偶史 13. 家庭與婚姻的認知價值 14. 奉養態度 15. 其他 16. 婦女工作史 17. 婦女離婚原因 18. 追蹤問題 	<p>問卷 II 社會問題 樣本數：2,052； 受訪年齡：18歲或以上</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 基本狀況 2. 電腦網路行為 3. 教育行為與教育問題感受 4. 伴侶及家庭關係 5. 社區控制 6. 婚姻調適與婚姻關係 7. 子女管教 8. 社會支持 9. 環境議題 10. 生活品質 11. 整體性社會問題 12. 對政府的政治態度與政治功效 13. 信任 14. 社會治安 15. 吸毒和自殺 16. 個人失業經驗 17. 對失業問題的認知 18. 對失業救助政策或措施的看法 19. 景氣變化對投資行為的影響 20. 其他 	<p>問卷 III 失業問題 樣本數：427 受訪年齡：18歲或以上</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 基本狀況 2. 教育與語言程度 3. 前職工作狀況 4. 失業原因 5. 求職狀況 6. 家人失業狀況 7. 保險與失業給付狀況 8. 台灣就業狀況評估 9. 個人未來與台灣社會發展之評估
---	---	--

第四期第三次調查(2002)

問卷 I 性別

樣本數：1,992；受訪年齡：18 歲或以上

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 職業狀況
4. 家庭結構
5. 性別意識態度
6. 日常生活
7. 性別核心議題 (ISSP 2002 核心題組)
家庭性別角色與分工
婦女工作歷程
生活與工作滿意
8. 婦女參政
9. 身體意識
10. 收入狀況
11. 性行為、性態度與色情消費

問卷 II 社會階層

樣本數：1,983；受訪年齡：18 歲或以上

1. 基本狀況
2. 宗教信仰
3. 教育狀況
4. 個人教育經驗
5. 職業狀況
6. 謀職與介紹人
7. 社會網絡
8. 生活型態與消費行為
9. 藝術品味
10. 社會階層態度
11. 階級認同與意識
12. 健康行為與身心健康
13. 家庭結構
14. 個人與家庭收入

第四期第四次調查(2003)

問卷 I 大眾傳播

樣本數：2,161；受訪年齡：18 歲或以上

1. 基本狀況
2. 傳播行為
街坊閒聊
正式會議
傳真電話
印刷媒介
電子媒介
新媒介
3. 網路使用行為
4. 網路使用動機與態度
5. 網路消費傾向
6. 網路關係
7. 網路與公共領域
8. 公民參與
9. 人際信任與生活滿意

問卷 II 國家認同

樣本數：2,016；受訪年齡：18 歲或以上
(第 4-6, 9 項含 ISSP 2003 核心題組)

1. 基本狀況
2. 國家認同
3. 國家認同的重要性
4. 區域與國家認同的排序
5. 民族疆域
6. 國家光榮、愛國精神
7. 國家相對於全球的文化差異與經濟利益
8. 多元價值
9. 民族身份的認定
10. 對重要他人統獨傾向的評估
11. 台灣集體記憶與認同意識
12. 對統獨與公投的傾向或態度
13. 台灣與中國的文化差異
14. 家人與個人的大陸經驗
15. 對台灣民族教育的看法
16. 民主價值
17. 家庭狀況與其他

第四期第五次調查(2004)

問卷 I 公民權

樣本數：1,781；受訪年齡：18 歲或以上

1. 基本狀況
2. 公民權一 (ISSP 2004 核心題組)
 - 公民的權利與義務
 - 政治參與與容忍
 - 政治與社會信任
 - 政治制度與民主實施
 - 對國際組織的評價
3. 公民權二 (ISSP 2004 建議題組)
 - 政治媒體行為
 - 人際互動與尊重
4. 選舉參與、投票行為
5. 國家與政黨
6. 全球化與移民
7. 宗教與政治
8. 階層與職業
9. 社會網絡
10. 收入狀況

問卷 II 宗教文化

樣本數：1,881；受訪年齡：18 歲或以上

1. 基本狀況
2. 宗教態度
3. 個人的宗教行為
4. 數術與法術
5. 特殊宗教經驗
6. 慈善團體行為
7. 接觸宗教傳播行為
8. 個人與社會情勢
9. 文化價值取向
10. 對宗教和政治的看法
11. 慈善觀念
12. 對各類文化的認知與評估
13. 日常生活
14. 個人及家庭收入

附表 1-5 「變遷調查」第五期主題綱要

第五期第一次調查(2005)

問卷 I 綜合問卷

樣本數：2,146；受訪年齡：18 歲或以上

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 宗教信仰
4. 傳播行為
5. 全球化、工作成就與期望
6. 經濟態度與金錢行為
7. 宗教行為與態度
8. 人際關係與溝通
9. 休閒活動與態度
10. 教育價值與態度
11. 家庭功能
12. 道德觀念
13. 生活感受
14. 心理需求
15. 心理健康
16. 求醫行為
17. 民主價值量表
18. 政治行為與態度
19. 家庭結構
20. 就業狀況
21. 居住環境

問卷 II 工作與生活

樣本數：2,171；受訪年齡：18 歲或以上

1. 基本狀況
2. 日常生活及國際接觸經驗
3. ISSP 2005 核心題組
 - 時間運用
 - 工作與家庭的配合
 - 工作目的與價值
 - 工會功能
 - 工作時間彈性及偏好
4. ISSP 2005 建議題組
 - 個人個性與工作特質
 - 工作中的人際關係
5. 工作、成就與期望
6. 經濟態度
7. 家庭結構
8. 就業狀況
9. 新興工作型態
10. 性別與工作
11. 收入狀況

附加調查 東亞社會階層與社會流動研究

樣本數：5,381；受訪年齡：20-69 歲

1. 基本資料
2. 父母親工作情形
3. 教育史
4. 個人職務變動史
5. 配偶工作史
6. 居住史與家庭狀況
7. 社會價值與生活感受
8. 個人收入

第五期第二次調查(2006)

問卷 I 家庭

樣本數：2,102；受訪年齡：18 歲或以上
(2-9 項含 EASS 2006 核心題組)

1. 基本狀況(一)
2. 家庭背景
3. 代間關係
4. 家人評估及其他
5. 家庭、婚姻與性別角色
6. 家庭價值
7. 擇偶史
8. 夫妻關係
9. 社會階層與文化價值
10. 基本狀況(二)
11. 其他

問卷 II 公民與國家

樣本數：1,972；受訪年齡：18 歲或以上

1. 基本資料
2. 日常生活與全球化
3. 經貿發展
4. 政府角色 (ISSP 2006 核心題組)
政治意見表達方式
守法行為與司法體系
政府功能與責任
對政府職能之評估
人民與公務員關係
5. 廉能國家
6. 施政評估
7. 社會保障
8. 資訊風險
9. 家庭與個人狀況

第五期第三次調查(2007)

問卷 I 社會階層

樣本數：2,040；受訪年齡：18 歲或以上

1. 基本狀況
2. 宗教信仰
3. 教育狀況
4. 職業狀況
5. 社會階層態度
6. 階級認同與意識
7. 生活形態、健康行為與身心健康
8. 財富狀況 (包含儲蓄、投資、消費與借貸)

問卷 II 休閒生活

樣本數：2,147；受訪年齡：18 歲或以上

1. 基本狀況
2. 生活態度
3. ISSP 2007 休閒題組
自由時間從事的活動
時間與休閒的意義
運動／遊戲活動及其主觀功能
運動與休閒的社會學觀點
社會與政治參與
休閒的社會決定因素和後果
4. 運動
5. 觀光
6. 休閒之紛爭解決與安全
7. 休閒閱讀題組
8. 個性與生活感受
9. 收入狀況
10. 訪問記錄
11. 督導記錄

第五期第四次調查(2008)

問卷 I 大眾傳播

樣本數：1,980；受訪年齡：18 歲或以上

1. 基本狀況
2. 傳播行為
3. 網路使用情形
4. 新聞使用情形
5. 社會影響

問卷 II 全球化與文化

樣本數：2,067；受訪年齡：18 歲或以上
(第 2-16 項為 EASS 2008 核心題組)

1. 基本資料
2. 本地文化活動
3. 東亞禮儀與差異
4. 欣賞的朋友特質
5. 價值觀
6. 東亞認同
7. 娛樂活動
8. 全球知識
9. 媒體使用
10. 文化交流
11. 與其他國家人的社會距離
12. 國際遷移
13. 對全球化與民族主義的態度
14. 全球化整體評估
15. 社會網絡
16. 英語流暢性
17. 全球飲食
18. 時空連結
19. 理財行為
20. 多元文化
21. 全球媒體
22. 其他基本資料

第五期第五次調查(2009)

問卷 I 社會不平等

樣本數：2,026；受訪年齡：18 歲或以上

1. 基本狀況
2. ISSP 2009 核心題組
 - 不平等地位與結構的主觀認知
 - 不平等的歸因與態度
 - 不平等相關政策的認知與態度
 - 社會流動機制的認知
3. 職業狀況
4. 日常生活
5. 健康生活
6. 收入狀況

問卷 II 宗教與文化

樣本數：1,927；受訪年齡：18 歲或以上
(第 2-4, 7 項含 ISSP 2008 核心題組)

1. 基本狀況
2. 宗教信仰
3. 宗教態度
4. 個人的宗教行為
5. 術數與法術
6. 慈善團體的行為
7. 社會議題
8. 文化價值取向
9. 慈善觀念
10. 對各類文化的認知與評估
11. 日常生活
12. 個人及家庭狀況

附表 1-6 「變遷調查」第六期計畫主題綱要

第六期第一次調查(2010)

問卷 I 綜合問卷

樣本數：1,895；受訪年齡：18 歲或以上

1. 基本狀況
2. 教育狀況
3. 宗教信仰
4. 傳播行為
5. 全球化、工作成就與期望
6. 經濟態度與金錢行為
7. 宗教行為與態度
8. 人際關係與溝通
9. 休閒活動與態度
10. 教育價值與態度
11. 家庭功能
12. 道德觀念
13. 生活感受
14. 心理需求
15. 心理健康
16. 求醫行為
17. 民主價值量表
18. 政治行為與態度
19. 家庭結構
20. 就業狀況
21. 居住環境

問卷 II 環境

樣本數：2,209；受訪年齡：18 歲或以上

1. 基本狀況
2. ISSP 2010 核心題組
 - 環境信念
 - 問題優先性·經濟問題
 - 施政優先性·環境問題優先性
 - 科學與環境·經濟與環境
 - 施政看法·台灣表現
 - 替代能源·情感
 - 人際信任·政府信任
 - 公平性
3. 價值觀
4. 居家環境
5. 生活經驗
6. 環境態度
7. 環境行為
8. 生活品質
9. 工作與收入

第六期第二次調查(2011)

問卷 I 家庭

樣本數：預訂 2,000；受訪年齡：18 歲或以上

1. 基本狀況(一)
2. 家庭背景
3. 代間關係
4. 性別角色/家務分工/決策
5. 家庭價值
6. 婚姻態度與生活
7. 家庭生活評估
8. 照顧與責任
9. 家庭衝突
10. 基本狀況(二)

問卷 II 健康

樣本數：預訂 2,000；受訪年齡：18 歲或以上
(第 1-4、6、7 項含 EASS 2010 與 ISSP 2011 題組)

1. 居住環境
 - 社區污染·社區的發展與便利性
2. 對醫療系統與醫生的評估
3. 資源分配
4. 健康狀況
 - 身體與心理狀況·健康行為
 - 就醫行為
5. 健康資訊
6. 價值與認知
 - 信任·不健康的歸因
 - 對於老化/健康/善終的認知
7. 個人狀況評估和基本資料
8. 工作狀況

附表 2-1 二期二次至三期五次（抽出樣本數不作任何修正）

期次/年度	問卷	抽出樣本數	訪問樣本數	期望完成份數	實際完成份數	失敗樣本數	粗完訪率	校正後完訪率(一)	校正後完訪率(二)
二期二次	I	5,160	5,160	2,500	2,488	2,672	48%	68%	55%
	II	2,400	2,400	1,200	1,139	1,261	47%	68%	53%
二期三次	I	6,832	6,832	2,500	2,377	4,455	35%	45%	38%
	II	3,669	3,669	1,500	1,408	2,261	38%	51%	42%
二期四次	I	4,998	4,998	2,002	1,946	3,052	39%	53%	43%
	II	4,990	4,990	2,002	1,964	3,026	39%	59%	44%
二期五次	I	4,634	4,634	2,000	1,853	2,781	40%	53%	43%
	II	4,634	4,634	2,000	1,862	2,772	40%	55%	43%
三期一次	I	5,480	5,480	2,184	2,093	3,387	38%	48%	41%
	II	5,493	5,493	2,184	2,081	3,412	38%	48%	40%
三期二次	I	5,026	5,026	1,990	1,924	3,102	38%	47%	41%
	II	7,535	7,535	3,000	2,831	4,704	38%	49%	40%
三期三次	I (長卷)	6,312	6,312	3,016	2,596	3,716	41%	52%	45%
	II (短卷)	4,182	4,182	1,984	1,717	2,465	41%	53%	45%
三期四次	I	6,285	6,285	3,004	2,835	3,450	45%	56%	49%
	II	4,240	4,240	2,000	1,920	2,320	45%	57%	49%
三期五次	I	3,942	3,942	1,800	1,737	2,205	44%	56%	48%
	II	4,344	4,344	2,000	1,948	2,396	45%	53%	47%
1999	II	4,299	4,299	2,000	1,925	2,374	45%	53%	47%

註：1. 粗完訪率=實際完成份數/抽出樣本數
 2. 校正後完訪率(一)=實際完成份數/(抽出樣本數-不住在戶籍地者及身心障礙不能溝通者)
 不住在戶籍地者包括：受訪者因工作不住戶籍地；受訪者寄籍在此，住戶不知其寄籍在此原因；受訪者因學籍因素寄籍在此，受訪者因其他因素寄籍在此；受訪者因房產出租給他人，不住在戶籍地；受訪者因婚姻或分家，不住在戶籍地；受訪者因其他原因不住在戶籍地；外出不知去向，如失蹤等；受訪者戶籍遷出，死亡、服刑或通緝犯；該地址為軍事單位等機構；找不到地址、空屋、房子改建、此戶中原本確實無此人。
 3. 校正後完訪率(二)=實際完成份數/(抽出樣本數-不合格受訪者)
 4. 不合格受訪者代碼定義為：28 服役，41 軍事單位、醫院、療養院、學校、訓練中心、監獄等機構，42 空屋，57 死亡，58 服刑，59 該地址查無此人，60 受訪者戶籍遷出。此定義是依據 The American Association for Public Opinion Research 2006 的 Standard Definitions。附表 2-2 與附表 2-3 亦同。

附表 2-2 二期二次至三期五次（抽出樣本數扣除未接觸備取樣本數）

期次/年度	問卷	抽出樣本數	訪問樣本數	期望完成份數	實際完成份數	失敗樣本數	粗完訪率	校正後完訪率(一)	校正後完訪率(二)
二期二次	I	5,160	4,586	2,500	2,488	2,098	54%	81%	63%
1991	II	2,400	2,116	1,200	1,139	977	54%	82%	61%
二期三次	I	6,832	4,935	2,500	2,377	2,558	48%	71%	54%
1992	II	3,669	2,943	1,500	1,408	1,535	48%	69%	54%
二期四次	I	4,998	4,187	2,002	1,946	2,241	46%	68%	52%
1993	II	4,990	4,139	2,002	1,964	2,175	47%	80%	54%
二期五次	I	4,634	4,386	2,000	1,853	2,533	42%	57%	46%
1994	II	4,634	4,518	2,000	1,862	2,656	41%	57%	44%
三期一次	I	5,480	4,398	2,184	2,093	2,305	48%	64%	52%
1995	II	5,493	4,340	2,184	2,081	2,259	48%	65%	52%
三期二次	I	5,026	3,998	1,990	1,924	2,074	48%	63%	52%
1996	II	7,535	6,458	3,000	2,831	3,627	44%	61%	47%
三期三次	I (長卷)	6,312	5,984	3,016	2,596	3,388	43%	56%	47%
1997	I (短卷)	4,182	3,897	1,984	1,717	2,180	44%	58%	48%
二期二次	II	6,285	5,764	3,004	2,835	2,929	49%	63%	54%
三期四次	I	4,240	3,809	2,000	1,920	2,320	50%	66%	55%
1998	II	3,942	3,577	1,800	1,737	2,205	49%	63%	54%
三期五次	I	4,344	3,650	2,000	1,948	1,702	53%	65%	57%
1999	II	4,299	3,741	3,000	1,925	1,816	51%	63%	55%

註：1. 訪問樣本數=抽出樣本數-未接觸備取樣本數（該村里已達樣本目標數，不用訪問的備取樣本數）

2. 粗完訪率=實際完成份數/訪問樣本數

3. 校正後完訪率(一)=實際完成份數/(訪問樣本數-不居住在戶籍地者及身心障礙不能溝通者)

4. 校正後完訪率(二)=實際完成份數/(訪問樣本數-不合格受訪者)

附表 2-3 四期一次至六期一次

期次/年度	問卷	抽出樣本數	訪問樣本數	期望完成份數	實際完成份數	失敗樣本數	粗完訪率	校正後完訪率(一)	校正後完訪率(二)
四期一次	I	3,526	3,526	2,000	1,960	1,566	56%	65%	58%
2000	II	3,526	3,526	2,000	1,895	1,631	54%	64%	57%
四期二次	I	3,659	3,659	2,000	1,979	1,680	54%	64%	56%
2001	II	3,659	3,659	2,000	2,052	1,607	56%	65%	59%
四期三次	I	3,735	3,735	2,000	1,992	1,743	53%	64%	56%
2002	II	3,735	3,735	2,000	1,983	1,752	53%	62%	56%
四期四次	I	4,652	4,652	2,000	2,161	2,491	46%	55%	49%
2003	II	4,391	4,391	2,000	2,016	2,375	46%	55%	49%
四期五次	I	4,012	4,012	2,000	1,781	2,231	44%	53%	46%
2004	II	3,955	3,955	2,000	1,881	2,074	48%	56%	50%
五期一次	I	4,862	4,862	2,016	2,146	2,716	44%	52%	46%
2005	II	4,862	4,862	2,016	2,171	2,691	45%	52%	46%
五期二次	I	5,032	5,032	2,000	2,102	2,930	42%	51%	44%
2006	II	5,032	5,032	2,000	1,972	3,060	39%	48%	41%
五期三次	I	4,912	4,912	2,000	2,040	2,872	42%	45%	44%
2007	II	4,912	4,912	2,000	2,147	2,765	44%	48%	46%
五期四次	I	4,604	4,604	2,000	1,980	2,624	43%	51%	45%
2008	II	4,604	4,604	2,000	2,067	2,537	45%	53%	48%
五期五次	I	4,488	4,488	2,000	2,026	2,462	45%	52%	47%
2009	II	4,488	4,488	2,000	1,927	2,561	43%	49%	45%
六期一次	I	4,018	4,018	2,000	1,895	2,123	47%	56%	49%
2010	II	4,602	4,602	2,200	2,209	2,393	48%	56%	50%

註：1. 粗完訪率=實際完成份數/抽出樣本數。

2. 校正後完訪率(一)=實際完成份數/(抽出樣本數-不住在戶籍地者及身心障礙不能溝通者)。

3. 校正後完訪率(二)=實際完成份數/(抽出樣本數-不合格受訪者)。

4. 四期二次另有問卷Ⅲ失業問題，樣本取得方式是在問卷Ⅰ、問卷Ⅱ中設有追蹤問項，除受訪者本人失業以失業問卷進行訪問外，凡受訪者同住家人中有失業
者，亦以問卷詢問，以擴大樣本數。為避免資料重疊性過高，除原受訪者失業時接受失業問卷訪問外，若屬同住家人則限定最多訪問不超過兩位。受訪者同住家
人的年齡不加以限定，未滿二十歲也可接受訪問。最後問卷Ⅲ共完成 427 份，其中 246 人是從問卷Ⅰ、Ⅱ原樣本所得，181 人為樣本的同住家人。

作者簡介

朱瑞玲 中央研究院民族學研究所、人文及社會科學研究中心研究員，國立台灣大學心理學系副教授。研究領域為人格心理學、家庭教化、文化與情緒。目前主要研究議題包括：華人社會的家庭教化歷程與人格發展、家庭倫理與家人關係、面子現象與人際情緒、慈善行為等。

周玉慧 中央研究院民族學研究所研究員。研究領域為社會心理學、人際溝通與互動、生活壓力與社會支持、家庭心理學、夫妻關係、青少年心理學。目前主要研究議題包括親子關係、婚姻衝突、社會支持、中年危機、人際互動類型等。

林本炫 國立台灣大學社會學博士，現任國立聯合大學客家研究學院經濟與社會研究所，曾任職於真理大學宗教學系、南華大學應用社會學系、教育社會學研究所。主要研究專長為宗教社會學，包括台灣的宗教變遷和宗教流動趨向、個人宗教信仰改變、新興宗教運動、政教關係和宗教立法。2006 年任職聯合大學客家研究學院後投入客家研究，主要是客家宗教信仰研究。另外對教育研究也有興趣，已發表若干篇相關論文。近幾年致力於推廣質性研究方法中的質性分析軟體的應用，除撰文介紹質性分析軟體外，並撰寫軟體操作手冊和錄製教學光碟，但強調質性分析軟體只是工作，並非良好論文的保證。

郭文般 匹茲堡大學社會學博士，現任國立台北大學社會學系副教授。主要的研究領域為宗教與社會、宗教與政治，近年研究集中在天主教與公民社會的相關議題。

陳杏枝 淡江大學通識與核心課程中心教授。主要研究領域在台灣民間信仰和新興宗教的相關議題。近期研究興趣為民衆的祖先信仰之變遷、民間信仰中的自立概念、日治時期台灣民衆的靈魂觀和命運觀、網路宗教。

陸洛 luolu@ntu.edu.tw，英國牛津大學心理學博士。現任國立台灣大學工商管理學系／商學研究所教授。研究興趣主要圍繞著壓力(stress)、主觀幸福感(subjective well-being, SWB)、「文化」、「自我」和職場健康相關的議題展開。曾獲國科會傑出研究獎，已發表中英文期刊論文 100 餘篇，國內外學術研討會論文 100 餘篇。策劃、編、譯、著學術專書 20 餘冊。

傅仰止 美國芝加哥大學社會學博士，現任中央研究院社會學研究所研究員。研究興趣包括個人網絡、社會互動、日常生活、都市社會學等。近年研究計畫探討個人生活福祉如何受網絡結構與情境因素所制約，並發展日常生活中人際接觸的研究概念與工具，結合「行動者」、「聯繫」、「接觸」不同實證紀錄作為分析層次及單位，探究社會網絡的結構形塑原理。

黃囁莉 國立台灣大學心理學研究所博士，主修社會／人格心理學，指導教授為楊國樞院士。現任國立清華大學學習科學研究所教授兼所長。主要研究領域為華人本土心理學、族群關係與互動、性別心理學、學習與文化。代表作為《人際和諧與衝突：本土化的理論與研究》，曾獲多項獎項。另外，有關台灣族群雙重認同之研究曾兩度獲亞洲社會心理學會頒發最佳論文獎，即 The Misumi Award 2005、The Misumi Award 2008。2009 年獲國科會傑出研究獎，2010 年獲教育部友善校園傑出貢獻獎。

瞿海源 現任中央研究院社會學研究所研究員、國立台灣大學社會學系教授（合聘）。曾任荷蘭國際亞洲研究所及萊登大學中國研究系講座教授，台灣社會學社理事長，中央研究院社會學研究所籌備處主任、所長，台灣社會變遷基本調查計畫總主持人，中央研究院調查研究工作室工作委員兼主任，美國維吉尼亞大學社會學系客座教授。近年來編輯學術專著有《社會科學研究法》、《國會及電視媒體改革建議案》、《台灣的社會問題》、《社會學與台灣社會第三版》、《調查研究法》，出版個人專著《宗教、術數與社會變遷》。

國家圖書館出版品預行編目資料

臺灣的社會變遷 1985-2005：心理、價值與宗教，臺灣
社會變遷基本調查系列三之 2 / 朱瑞玲，瞿海源，張
荳雲主編。 -- 初版。 -- 臺北市：中研院社研所，民
101.05

面；公分。 -- (中央研究院社會學研究所專書；第 7
號之 2)

ISBN 978-986-03-2404-4 (精裝) .--

ISBN 978-986-03-2405-1 (平裝)

1. 社會變遷 2. 文集 3. 臺灣

541.407

101007100

專書第七號之 2

臺灣的社會變遷 1985~2005：心理、價值與宗教，台灣社會變遷基
本調查系列三之 2

主 編 朱瑞玲 瞿海源 張荳雲

編 輯 謝麗玲 陳秋玲

出 版 者 中央研究院社會學研究所

發 行 者 中央研究院社會學研究所

台北市南港區研究院路二段 128 號

排版印刷 龍虎電腦排版

新北市中和區建一路 7 號 2 樓

初 版 中華民國一〇一年五月

定 價 精裝 350 元 · 平裝 300 元

GPN 1010100887 ISBN 978-986-03-2404-4 (精裝)

GPN 1010100886 ISBN 978-986-03-2405-1 (平裝)

Social Change in Taiwan, 1985-2005:
Psychology, Value and Religion
Taiwan Social Change Survey Symposium
Series III, Vol. Two

Edited by | Ruey-Ling Chu
| Hei-Yuan Chiu
| Ly-yun Chang

INSTITUTE OF SOCIOLOGY
ACADEMIA SINICA, TAIPEI, 2012

2912914

中華民國壹零壹年玖月拾貳日總存



本書收錄的論文，處理的是過去二十多年台灣社會民眾在價值、態度、行為及社會心理課題的變遷軌跡，以及其可能成因和影響。具體而言，作者們使用不同年度「變遷調查」資料，探索民眾的核心價值(黃囀莉、朱瑞玲)，心理需求、疏離感與身心困擾(周玉慧、朱瑞玲)，慈善觀念與道德感(朱瑞玲、周玉慧)，因果輪迴觀念與祭拜祖先(陳杏枝)，宗教流動(林本炫)，宗教旨趣和信仰內涵(郭文般)，宗教和術數的態度和行為(瞿海源)，以及社會期望反應(傅仰止、陸洛)。

ISBN-13: 978-986-03-2404-4



9 789860 324044