

「人之異於禽獸者幾希」？這是很多憤世嫉俗的人士經常提出的問題。事實上，人之稱為「萬物之靈」，自詡為「理性的動物」，確有不少人性的特質為其他動物所未具，否則不可能單是人類社會有繁複的制度、有科學的文明。人類不僅在生理構造上，特別是神經系統的機能，遠較其他生物為進化，而且因為有語言、會思想，同時能夠從事價值判斷，所以才有道德的生活、情意的溝通，且能賦予其行動以文化規定的意義。若謂人是價值的動物，雖不能概括人性的全貌，至少已把握人類行為的一種特質。因為只有人類能夠評價，曉得創造價值、鑑賞價值、追求價值。

「價值」這個概念不僅與「理性」、「道德」、「語言」、「制度」、「文化」、「藝術」等人類社會的基本特質有關，而且跟個人生活中的許多要素，如「興趣」、「利益」、「喜愛」、「責任」、「願望」、「需要」、「幸福」、「健全」、「效用」、「信仰」、「理想」、「滿足」……等相牽涉，所以是人類行為中極重要的一個變數。本來，人的行動中有一部份係反射的、自律的、或是不經心的習慣性動作，行動者對於行為的意義並沒有清楚的覺認，在很多情況下，這類行為僅是機械的陳套反應，或受過去經驗的制約，或係在挫折狀態下發生，皆在減輕內在的緊張狀態，滿足生理的需求，此等行動與動物行為在性質上實無太多的差別。可是人類行為中另有一部份則是有意向的適應行動，是有意識的、經過考慮的選擇性行動，行動本身含有感情色彩，針對某種生活目的，用以實現個人理想，這類行動就是所謂價值的行動，是人類所以為「理性的、道德的存在」最主要的依據。人類社會中倘若缺乏價值觀念，不但行動失去指針，生命也缺乏意義，而所謂「人性」，也變得很空洞了。

實際上，價值問題的探討很久以來一直就是哲學的重要題材，倫理學、認識論、美學皆伸展到價值的領域。現代社會科學對於價值的討論也各有千秋，經濟學固然離不開價值學說，討論到勞動價值、市場價值諸種問題，政治學也少不了價值理論，任何政治教條、權威、制度皆有價值論上的基礎。行為科學運動展開以後，價值系統的研究，成為分析社會行為的入門要徑，漸趨熱門。社會學方面湯麥史 (William I. Thomas) 與齊南尼基 (Florian Znaniecki) 合著的「歐美的波蘭農民」 (The Polish Peasant in Europe and America, 1918-1920) 首開其端，側重態度與價值結構的分析；其後社會行動論派學者如帕生思 (Talcott Parsons) 等，都把價值系統視為社會系統的一部份。在人類學方面，克羅孔 (Clyde Kluckhohn) 及其夫人 (Florence Kluckhohn) 在學理上的闡揚貢獻甚多，尤其在價值系統的比較文化研究方面居功厥偉。至於心理學上有關價值的研討，早期有德國「精神科學」心理學 (Geisteswissenschaftliche Psychologie) 研究，後來美國人格心理學者奧爾波特 (Gordon W. Allport) 及華納翁 (Philip E. Vernon) 根據斯普蘭格 (Edouard Spranger) 價值類型的理論，

價值理論及其在教育學上的意義

郭為藩

發展出一套著名的價值評量表，成爲分析個人價值體系很有用的工具。晚近，由於皮亞傑心理學的影響，運用「認知發展方法」(cognitive-developmental approach)進行兒童道德判斷發展的研究者，爲數日多。總之，價值的實驗心理研究、社會結構分析、比較文化探討正方興未艾，價值觀念涵蓄於文化，作用於社會，依附於人格，表現於行爲，成爲行爲科學中貫穿文化系統、社會系統與人格系統的線索。

教育爲有意義地改變行爲的歷程，也可說是價值創造的歷程。在每一教學行動中，均可見價值引導與價值實現的效用，所以價值理論在教育學中的重要性不言而喻。茲爲表明行爲科學在教育學體系建設中的重要性，特借價值觀念的探討，闡述此一概念在教育學上的意義，以爲佐證。

(一) 價值的意義

價值表現於選擇性行動，同時指導行動的選擇，所以價值系統雖爲概念性的構設，却是在行動中完成。每個人在行動之前，總是面臨很多不同反應的可能性，必須有所抉擇；行動的表現，通常是個體選擇其中較有價值者——合理的方式、有效的手段、優美的姿勢，以其能滿足內在需求、適應環境要求、達成可欲目標爲前題。所以個人隨時隨地處在行動選擇的情境，繼續不斷在進行價值系統的建設，因爲個人的價值結構不時隨着新經驗的增加而改組。過去他喜歡花花綠綠的衣服，現在他嫌這種鮮艷的顏色太粗俗，改換自認爲較高雅的素淡服飾；以往他做某種工作勞而少功，現在他懂得其中竅訣，輕易加以完成，因此不僅這種新方法有價值，而且這個人學會新技巧，工作更爲熟練，他的個人價值也表現出來。一個人偶然在路上檢到一包鉅款，他遲疑再三，是否把它據爲己有，過一個較舒適的生活，或是應該送交警察局轉還失主，最後他終於選擇合乎道德的行動，放棄經濟的利益，因爲他相信道德價值比經濟價值對他更爲重要。諸如此類的事例在日常生活中繼續在發生，因爲任何行爲選擇的情境總離不開價值的問題。

然而學術上討論的價值，通常係指一種具有階層組織(hierarchical organization)的概念系統，這種概念系統附着於文化模式與社會規範中，成爲評判個人行動的是非、優劣與美醜的標準，它同時內在化於個人人格中隱約地影響個人對行動方式的取捨。由於價值代表一套象徵性的抽象概念，所以具有相當的普遍性，而不專指單一的情境；而且因其係語文符號所組成，所以可以傳達、開導並加討論。再者，價值雖爲一種概念，但因經內在化，對於個人行動具有約束力與指導的效果，所以一個人在行動之前，通常不必耗費很多的時間去考慮與選擇行動，而能遵循既有的價值導向(value orientation)，立即決定行動方式。同時價值體系具有相當的穩定性，使得個人行爲在不同情境中有接近的表現，協調一致，自行整合成爲一個系統。

總之，價值可以從三個層面來認識。從運用(operational)的角度看，價值是在選擇性的行動情境中表現，價值一方面

意味有關事物的可欲性(desirability)，另一方面顯示個人行動的傾向，所以由價值層次的瞭解，可以相當正確地預測個人的行爲。其次，從價值的性質看，價值係被客體化而成爲可以分析的概念系統。文約布(Victor F. Ayoub)指出：「價值是客體化的需求與偏好」，又說：「價值是個人心理運用的結果」，「人類活動的產物」(註一)，乃係着眼於價值之爲行動的具體表現，是一種清晰可辨的理念結構。最後，從功能的層面看，價值具有指導個人行動、維持人格統整的作用，所以是人格系統、社會系統及文化系統不可或缺的要素。

價值的定義爲數不少，較簡單者如哈佛大學哲學教授波黎(Ralph B. Perry)所定者，他說：「凡能引起人興趣的事物就是價值」(註二)。最著名的定義係已去世的人類學家克羅孔下，他指出：「價值乃是個人或一個團體獨特的有關可欲事物明確的或隱含的理念。這種概念對於就現有方式、手段和行動目標所作選擇具有影響」(註三)。這個定義包括幾個要點：

第一、價值同時含有知、情、意的成份。首先，它是一種明確的或隱含的理念(conception)，爲邏輯的構設，所以是屬於「認知的」對象；再者，價值影響到行動方式的選擇、目標的決定、手段的採用，所以具有「意欲的」(conative)性質；最後，價值代表「可欲的」(desirable)的事物，所以含有「感情的」(affective)色彩。

第二、價值通常成爲價值系統而存在，所以價值雖有相對的普遍性，價值系統的結構却是隨人而異，亦隨不同社群而有別。沒有兩個人價值體系的層次結構完全一致，也沒有兩個團體的價值體系絕對相似。所以價值系統是自我結構的一部份，也是一個團體自別於其他團體的特質。

第三、價值是內在化的象徵性系統，由經驗中歸納而出，有時成爲清晰可辨的規範律則，所以是明確的；有時僅爲個人模糊意識的觀念，惟仍具有影響行動取捨的效能，這種隱含的觀念依然可從表現出來的行動或語文把握而瞭解。

價值雖如同動機之有正負，可分爲正價與負價兩類，然而一般價值追求的活動主要還是涉及積極價值(positive values)爲多，不過在某些特殊情況下，「兩害之間取其輕」，或「利害兼有」而須權衡得失時，亦常牽涉到消極價值(negative values)。就價值的類型言，大致分爲三類：其一涉及存在的確實性，大底與「是什麼」或「相信是什麼」的問題有關，越確實者越有價值；另一則與可欲性有關，越是可愛而討人喜歡者，越有價值；還有一類則關係到「義務性」，越是自己或別人應該有的品質或是應該踐履的行爲，越有價值。所以歸納說來，知識、美感、道德爲最重要的三類價值，亦即一般所謂「真、善、美」也。

亦有根據價值的機能分爲三類：(1)意欲的價值——凡越能滿足生理或心理需要者，其價值越高；(2)成就的價值——越有效果、越是成功地達成目標者，價值越高；(3)情感的價值——凡獲得的快樂或幸福感越高，越有價值。

克羅孔又從價值的意向，分析價值爲三類：(1)方式性價值(mode values)或表現性價值(expressive values)——

凡一行動之表現或一事物之形成，較可取的方式或作風，就是價值；(2)工具性價值 (instrumental values)——凡能達成目標的手段，就有價值；(3)目的性價值 (goal values)——凡本身含蘊可欲性，成爲行動的鵠的或社會標榜的目標者，亦爲一種價值(註四)。

價值與「動機」、「需求」、「態度」、「興趣」、「規範」等幾個概念關係密切，不過，其間涵義仍然略有分別。價值的追求構成一種特殊的動機，而且凡能引發動機的事物在價值階層中總有其相當的地位，(雖然不一定皆有積極的價值)。大凡價值越高的目的物，越有可欲性，引發的動機也越強；可是動機是一種驅策力，其本身並不成爲價值，而是動機引發的行爲達成預期的結果，然後才有價值。價值與需求的關係也是一樣，人有提高本身價值及佔有價值的需欲，但是需欲本身却非價值。需欲的範圍較價值爲廣，多數能滿足需欲的事物具有價值，但是也有毫無價值或消極價值的需欲存在，這正是何以個人必須剋制某些不合理的內在衝動，以免自貶身價或損害社會價值的理由。態度與價值的關係在於個人對於有價值的事物總具有積極的趨近的態度；相反的，對於無價值或負價值的事物則持避開或消極的態度。有時態度本身也具有價值——所謂「態度性價值」(attitudinal values)，這種情形在人生觀或心理治療上特別重要(註四)，健全的態度本身就具有價值，因爲它保證幸福、快樂與安寧。興趣 (interest) 有時指好奇心、引人注意，在這種涵義下則意味着一種積極態度，與價值並無絕對的關聯；可是興趣有時則指利害關係、愉快感(即趣味)，則本身就附着價值。最後談到「規範」，在多數情形下，合乎規範的行爲就是有意義的，可是價值通常具有普遍的意義，而規範則多用以規定特殊的情境。因此，「公平」是一種價值，但「教育機會平等」、「法律之前，人人平等」、「男女平等」、「己所不欲，勿施於人」皆爲表明同一普遍性價值的規範。有時價值與規範可能有摩擦或衝突的情形。例如「輕財好義」是一種道德規範，却與一部份人的經濟價值相抵觸。

總之，價值乃是決定行動選擇、代表可欲性的理念，爲個人評判事物的準據，在分析行爲的意義上非常重要。

(二) 價值概念在行為科學中的重要性

價值概念貫穿人格系統、社會系統與文化系統，成爲現代行爲科學一個共同的研究領域。

就人類學的觀點言，文化的存在是用以實現價值，而文化產物本身也代表一種價值，可見價值是超文化的現象，有時一叢文化並不足以盡括所有的價值，然而在一一般情形下，價值系統的層次却是由文化特性所確定的，每一文化系統總附帶着一套價值系統，這套價值系統反映出有關文化系統的聚形 (configuration)，成爲該文化的擬同體 (identity)。所以要探討一種行動在某一文化情境下的意義，價值系統的分析乃是很重要的途徑。

由於文化確定值得追求的生活目標，所以個人在社會化過程中就有意或無意地學得爲一般人所重的價值，從文化財的吸收中學會何者較優、何者爲善，何種行爲方式較符合道德規範。因此在人類學中「文化與人格」(culture and personality，許烺光等稱之爲心理人類學)的研究(註五)，很重視文化模式與社會性格(或基本人格結構)的關係(註六)，每個民族由於相似的養育方式與社會化方式，無形中發展出共同的基層性格結構，這種性格結構轉而投射形成該民族的次級制 (secondary institutions) 如宗教信仰、神話傳說以及價值觀念等等。

不同的文化系統所以孕育不同的價值結構，主要乃爲適應生活環境以維文化模式的延續。例如我國傳統社會向以儒學爲文化中心，主要亦在適應封建的農業社會環境的要求，所以在倫理關係上講尊卑輩份，在經濟關係上倡節儉勤勞，在家庭關係上重男輕女，在婚姻關係中尚傳宗接代，在社會關係中重循禮行俗，因爲這樣的價值系統最能維持社會的安定，適合農業社會的需要。

從這種文化相對性 (cultural relativity) 自然引伸出「價值相對性」(value relativity) 的問題。價值系統既然係由文化模式所塑造，那磨善惡、是非、美醜等難道就沒有絕對的標準嗎？事實上，價值依其普遍性可分爲「普及性價值」(universal values)、「選替性價值」(alternative values) 與「變異性價值」(variable values)。有些價值完全是因地制宜、因時而變、因俗制成，具有區域性、時間性與習慣性，例如民族的服飾、流行的時尚、風靡的音樂、地區的習俗，都代表着變異性價值。選替性價值通常存在於次級文化 (subculture) 中，例如佛教文化與基督教文化分別有其價值觀念，白領階級與勞工階級亦有頗爲差異的價值觀念。由此可見，要覓一「垂諸百世而不惑，放諸四海而皆準」的價值系統實不容易，十九世紀以前的中國，「環肥燕瘦」是女性美的標準，但是這種身材在今日已不復有美的價值了。話說回來，在南太平洋熱帶島嶼如斐濟、西薩摩亞等處，臃腫仍然被認爲是可羨慕的福相。早先在中國一夫多妻曾經是一種美事，但是在現代社會中却是不合法，諸如此類文化模式塑造價值觀念的事例不勝列舉。

然而追根究底，任何價值系統的存在莫不爲維持其所依附文化系統(或文化次系統)的統整與延續，所以「自我持續」(self-maintenance) 總是一種普及性價值。由於不同民族應付生活環境的考驗以求繁衍擴展的客觀要求每有不同，所以價值系統的層次亦有差異，一旦客觀情勢改變，文化模式便隨着修正，價值系統也可能爲之改變。

索羅金 (Pitrim A. Sorokin) 的文化動力學，尤其看重價值系統的重要性，他創用「文化超級系統」(cultural supersystem)一詞(註七)，以便根據最終實體的性質和最終真實價值 (ultimate true reality and ultimate true value) 就文化系統加以分類，並對文化變遷現象分析說明。在他的觀念中，文化超級系統實包括一整套價值分析、人生觀或生活哲學。在此超級體制內，社會制度、經濟及法律制度，倫理、美術、科學以至個人人格都附這一主要生活哲學相配合。索羅金把

文化超級系統分爲三類：

- (1) 實感超級系統 (sensitive supersystem) ——以感覺的真理爲基礎，注意經驗科學。
- (2) 觀念超級系統 (ideational supersystem) ——以信仰的真理爲基礎，注意冥觀默示與宗教。
- (3) 理想超越系統 (idealistic supersystem) ——以理性的真理爲基礎，注重邏輯思考的價值。

索羅金認爲文明的盛衰實不過爲不同文化超級系統的興替推移。目前西洋文化正是實感超級系統登峯造極之時，我國學人黃文山先生亦有類似學說，把超級文化系統分爲「冥觀的」、「中庸的」、「實感的」三類(註八)。

不僅文化系統塑造價值系統，價值系統也會改變文化模式的發展，雷茲曼 (David Riesman) 等合著的「寂寞的群眾」(The Lonely crowd) 一書中，討論到現代美國社會價值系統的改變。由於工業化與都市化的影響，美國人逐漸由內向的性格轉變爲外向的性格，一切以同輩團體的愛慕爲價值判定的標準，所以「成功」是最基本的價值，財富、權勢、社會聲譽成爲價值的表徵(註九)。

瑪克韋伯 (Max Weber) 的不朽名著「新教倫理與資本主義精神」(The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism, 1905) 強調近代西方資本主義的發展係受了基督教新教，特別是喀爾文教派倫理價值觀念的影響。因爲早先謀利聚財在基督教(舊教)倫理體系下原是一種罪惡，教徒將自身的幸福寄望於上帝的天國，而對現世生活的改善相對地忽略；可是新教倫理發展以後，追求經濟利益被接受爲倫理義務，甚至冒險投機亦被鼓勵，勞動創造列爲最高價值，所以有助於資本主義文化的發展。

在社會學理論中，白瑪斯韋伯、齊南尼基，以迄麥其維 (Robert MacIver)、帕生思，所有行動論派學者由於重視社會行動主觀意義的把握，皆強調價值的分析。例如瑪斯韋伯一向強調社會學在瞭解社會現象的主觀意義或價值關連，所謂「意義」(meaning) 實含有價值導向的意思在內。

社會界與自然界的最大區別在於社會乃是人類自行創造出來的象徵性環境 (symbolic environment)，社會行動爲人與人間交接的表現，皆具有某種爲社會所詮定的意義。所以要瞭解社會現象，一定要認識這些行動所代表的意義，而意義的把握，自然而然要探討行動者的主觀態度與價值觀念。因爲如同帕生思所指出，行動者在其所處的情境中，只有對他具有意義的事物才會引起他的興趣，才會跟他發生關係。通常意義可分爲「感情意義」(affective meaning) 與「認識意義」(cognitive meaning) 兩類。行動者或因體會行動的結果，具有滿足慾望或避免挫折的價值，或因認清此一行動與整個生活情境的重要關聯，所以才有行動的發生。因此，價值系統乃是支配個人行動的參照架構。

依照帕生思等行動論的見解，角色是社會系統的概念單位，因爲社會系統原係社會行動所組成，而社會行動也可說是角色

的踐行。角色總在社會互動情境中表現，其所涉及的行爲期待(所謂角色期待 role-expectation) 構成社會制度的一部份。由於角色行爲本係社會某一類別的人共同的行爲特性而非純粹個人的行爲，因此，在帕生思的社會制度討論中，角色與集體 (collectivity)、「規範」(norm) 與「價值」並爲社會結構分析的四大核心概念。

然則角色又與價值有何關係呢？要瞭解這一點，必須明白社會關係中的「協和」(consensus) 原係透過角色期待而建立。因爲角色行爲皆係社會所認可的或因俗制成的行爲模式，具有某種「常規性」(regularity)，所以能互相瞭解，按照所期待的情形發生，因此個人在社會情境中必須表現角色行爲才能爲人所瞭解，並爲人所接受。角色行爲既然是他人所期待的行爲，當然是適當的行爲，在大多數情形下也是良好的行爲，爲社會價值所推重。此外，不同的社會，由於社會價值系統的差異，角色期待也有出入；即使在同一社會，由於社會階級間的價值觀念頗有不同，角色期待亦多有差別。社會學者強調階級間的差異，並不限於財力、地位與權勢，而且是態度、價值與生活方式的殊別。

社會價值系統的探討，同時是認識制度化的社會目標 (institutionalized social goals) 所必須的途徑。任何社會皆有其某些特定的共同目標，例如我國科舉時代，「學優則仕」、「金榜題名」爲士人社會的最高目標，因爲社會推崇透過科舉以「揚名」、「濟世」的價值。在目前的大眾社會，由於大眾傳播的影響，家喻戶曉的明星是一般廣大群眾推許的角色，所以運動明星、歌星、影星、新聞人物，成爲很多人夢寐以求的職業，而「成名」也變成衡量造詣的價值標準。顯而易見的，社會價值的多寡同時牽涉到社會身份的高下，社會價值系統不僅決定社會動機的模式，並且無形中完成社會權力及酬賞 (reward) 的分配。因爲個人所從事的工作越是接近社會價值層次的最高水準，所獲自社會的酬報也越多，此種酬報包括聲譽、金錢、權勢、物質享受等在內。

社會制度與價值系統也有關聯。所謂社會制度 (social institutions)，依照霍頓 (Paul B. Horton) 與韓特 (Chester L. Hunt) 的定義，係包括某些共同價值與共同程序並用以滿足社會某些基本需求的一種有組織的社會關係系統(註十)。最重要的社會制度共有五種：家庭制度、宗教制度、政府制度、經濟制度、教育制度。無論何種制度皆包涵一套相近的理念與目標，以共同的社會價值系統爲基礎。例如在教育制度中，無論是教育目標、課程內容、教員的任用標準，學生的訓育方針，皆隱然與該一社會的價值觀念相配合。例如民主社會有一套民主教育的目標，其行政、課程、教材、教法皆與民主理念相吻合。任何社會皆施行社會控制，以維護社會秩序的穩定與社會結構的完整，而社會控制通常以價值系統爲根據；從另一角度看，社會控制何嘗非用以維持價值系統本身的穩定，防止其本身被動地改變。

心理學與價值研究的關係主要繫於人格系統中的個人價值體系。個人價值系統雖取材自社會文化中的價值結構而在社會化過程中形成，但其結構層次却與社會文化價值系統有所不同。大底說來，價值系統可據所依附客體的不同分爲三種：文化價值

系統、社會價值系統與個人價值系統，前兩者雖然在多數情形下符合一致，可是有時同一社會中可能有各種文化價值系統的存在，特別在都市社會或開放性社會為然。另一方面，在同一超級文化系統下，亦有不同社會價值系統的存在，所以文化價值系統與社會價值系統關係密切，却非一體。至於個人價值系統原係社會文化價值系統蛻變而成，從人格結構說，所謂「基本人格結構」(指社會成員在類似的社會化過程中所形成的共同人格層面)原是社會互動的「共同性」基礎，個人的行動表現，大多數係採取社會認可的模式，受社會文化價值的影響，是所謂模式行為 (patterned behavior)，可是個人在社會生活中，除了扮演社會角色外，亦在表現個人的功能，人格中此一「個別性」的存在，係以個別價值系統為根據，因此每個人有其個性、自我理想以及生活目標。

斯普蘭格的「精神科學心理學」，欲對個人的心理結構作統整的把握。他們所重視的統整結構，實即個人的價值結構，亦即生活型式。斯普蘭格依照個人價值層次的聚形 (constellation) 分為六類生活型式，即理論型、藝術型、經濟型、政治型、社會型、宗教型，這六類型決定了自我理想及個人對外界的主觀關係 (註十一)。

每一個人隨着個人價值系統的差異，對外界事物持有不同的態度，同樣面對一顆參天大樹，理論型者的興趣在於樹的年輪以判定樹齡，並對樹的種屬加以考究；經濟型者則考慮到樹的實用效益，腦中盤想這顆樹有多大用途，值多少錢；宗教型者則肅然起敬，相信神木之中必有聖靈寄居其上；藝術型者則為樹的壯觀而神往，想要描繪寫生。類此事例在日常生活中屢見不鮮，吾人對外界事物的態度及行動方式，往往就受這種價值導向的影響。

帕生思相信這種價值導向與文化模式的組成甚有關聯，他把價值導向歸納出五個模式變項：

(1) 自我導向對集體導向 (self-orientation vs. collectivity orientation) —— 行動者究係傾注於自身，把自己看成獨立人格的個體，抑或將自己視為社會團體的一份子，以團體意願為依歸。

(2) 感情放縱對感情中立 (affectivity vs. affective neutrality) —— 行動者究在恣縱慾求，只顧到內在緊張的解除，或是能面對現實，為長謀遠慮而克制感情。

(3) 特殊性對普及性 (specificity vs. diffusiveness) —— 行動者究為針對事物之一特殊性質而考慮或作通盤的檢討。

(4) 普遍性對獨特性 (universalism vs. particularism) —— 行動者究係以普遍的參照結構來決定行動或係以自身的價值體系去估量。

(5) 指定性或成就性 (ascription vs. achievement) 對事物的評定是着眼於其本來性質或重視其表現的效能。

總之，文化、社會、人格是行為的三個層面 (dimensions)，皆為價值系統所依附。個人行動的意義，必須從這三個層面分別分析，並透過價值架構來瞭解。由此可見，行為科學的發展有其必要，只少就價值觀念的研討而言，它並非專限於某一

學科的領域，而是科學的題材。

(三) 價值結構的整合與衝突

如上所述，價值系統雖見諸於個別的行動，價值却非零散地存在，而是自成一種系統整協地依附於人格系統、社會系統或文化系統上。此等價值結構維持着相當的穩定性，除非外界環境有了劇烈的變動，導致價值系統的相隨調整，平時其演變是隱微不彰的。

價值系統既為一種系統，自然有其層次結構。其最底層的部份係由最根本的「普及性價值」構成，其上則有「選擇性價值」，最後才有「個別性價值」 (idiosyncratic value)，越是底層的價值，越不易因生活情境的變遷而更動，同時越是超越時間與空間的特性。

莫利斯 (Charles Morris) 在其著名的價值研究中 (註十二)，指出價值系統總是具有多個層面 (Dimensions)。他以生活方式 (ways to live) 為題，調查很多國家的大學生 (其中包括中國、美國、印度、日本、挪威、法國等)，有關美滿生活的看法，他依據理論提出下列十三種生活方式：

- (1) 保持既有的最佳成果 (熱愛現前生活，積極參與社區生活而不想加以改變)；
- (2) 培養人與物的獨立性 (保留私生活的自在，盡量順着個性行事，透過冥想反省以自我瞭解，求得內心的自由)；
- (3) 對他人表示同情與關切 (不損人利己，不佔有逞慾)；
- (4) 交替地欣賞生活中的繁華與冷靜，(不企求控制生活，而只冷眼旁觀生活中的冷暖變化)；
- (5) 透過團體參與以欣賞生活的情趣 (盡量與人合作，爭取友誼)；
- (6) 繼續掌握變化的環境 (強調生活的新奇變化，不讓生活沉滯，尋求刺激、冒險、解決新問題，發洩剩餘體力)；
- (7) 使行動、享受與冥想合理地調協，(不偏不畸地顧慮到生活的各方面)；
- (8) 健全地生活，盡情地享受 (盡情享受生活的樂趣，但不奢求不易得到的事物)；
- (9) 逆來順受，安心接心命運 (不勉強自己去追求，靜待天命)；
- (10) 嚴肅地剋制自己的欲望 (良好的生活是擇善固執，摒昇道德的境界)；
- (11) 靜觀內心的生活，(冥思以得道，充實精神生活的內涵)；
- (12) 嘗試冒險新奇的行動 (克服困難，求取多姿多彩的生活)；
- (13) 服從宇宙的意旨 (虛心、忠誠，排除成見，追求自然律)。

莫利斯根據因素分析研究的結果，求得生活方式中的五個因素：(1)社會約束與自我控制，(2)在行動中求享受與進步，(3)隱與自足，(4)接受性與同情的關切，(5)縱欲。由莫利斯的研究可以看出，單是「生活方式」這一方面，就可能有五個選擇性價值存在。

儒家思想的核心觀念「仁愛」，可以說是一種基層的普及性價值，又如前曾提及的「自我持續」也是這樣一種普及性價值。不同民族儘管因其所適應的生活情境迥異而有不同的文化價值構造，可是無不自我保存為基礎，因為這是民族延續的條件。對於一個社會系統言，維持社會的調協與安定乃是最根本的價值；同樣的原故，在人格系統中，自我維護也是個人價值結構的核心。

一個社會的整協性通常可自普及性價值與選擇性價值的比例看出來。涂爾幹 (Emile Durkheim) 在其社會分工論 (De la Division du Travail Social, 1893) 書中曾透過「社會連帶」與「集體意識」的觀念，說明社會自初民社會演進到近代社會乃是由「機械的社會連帶」遞替而為「有機的社會連帶」的過程。隨着社會的分化與勞動的分工，集體意識也漸消褪，相對地個人意識逐漸擡頭，這種情形同樣意味着社會文化系統中的普及性價值份量減少，代之而起的是選擇性價值份量的擴大。在極度分化的現代社會，每個人有較多的自由選擇範圍以認定其價值觀念。一個社會中次級文化漸多，價值系統也益分化。此外，社會系統本身的開放性也有關係，越是民主的社會，越多選擇性價值，普及性價值的比重越輕。

價值體系為社會文化發展的變項。當一個民族或社會的價值觀有了變動，有關的社會體制或文化系統必也發生變化；相反的情形，社會文化結構改變，同樣促使價值系統重組；單是其中一方面鉅幅變遷而另一方面原封不動，乃是罕見的失調情形。例如一種社會改革，倘若有關的社會價值觀念不會改變，那麼這種改革也只落得形同具文，不會有多少效果，因此要進行一種社會改革，不得不認識這一社會的價值結構。同樣的道理，一個人人格的改變，必然也有個人價值系統的相隨變化，要改變一個人的行為，瞭解其價值系統並進而調整其價值結構，是較為切實有效的手段。

當社會文化變遷時，價值系統輒有重組的情形。倘若客觀環境的變遷過於急速，致使價值系統未及有效的改組，則很容易發生價值的衝突，因為原有的價值體系已經瓦解，新的體系尚未建立，所以致此。

任何社會中，普及性價值應該強而有力，才能維持社會的穩定，當選擇性價值比例過高，則社會連帶力薄弱，個人身處其中，會感受到不安全感或茫然感，同時個人價值結構也普遍地具有較大的開放性。價值結構的分析，有助於瞭解一個社會或個人是否容易接受外來的影響。

外來文化的侵入或兩種文化的交流往往引發價值衝突及價值系統重組的情形。不同文化如果經常接觸，必然因交互影響而使其中之一或是兩者的價值系統整合性受到破壞。有時社會文化變遷並非由於外來文化的輸入而係內部革新，無論何種情形，

由於「文化擬同體」(cultural identity)暫時消失其突顯性，價值系統遂淪於散亂而呈解組狀態。這種情況就人格系統言，也是一樣適用。當個人由於生活環境的劇變，(如重大挫折的情況)，其適應方式不得不鉅幅變革時，「個人的擬同體」(personal identity)也趨於黯淡不彰，這時原有的個人價值結構隨着動搖。

價值衝突總是導致社會危機或人格危機。當兩種選擇性價值演成明顯的對抗情勢時，同一社會可能淪為階層的壁壘分立，或分裂成思想集團，觸發衝突的危機。例如不同教派的對峙，教條或主義的敵抗，世代的差距及衝突等等。就人格系統言，當一個人面對互不相容的兩套價值而無從抉擇時，也正是所謂角色衝突的情境。角色衝突可分為「角色間的衝突」(interrole conflict)與角色內在衝突 (intrarole conflict)兩類型。前一情況係個人同時據有不相容的兩個角色，無法協調兼顧，例如職業婦女在專業與家庭間的衝突，此類角色衝突涉及的價值衝突，通常較易解決，因為它僅是兩種事物在價值體系下的輕重問題；後一種情況係個人所知覺的或所認同的角色行為(即角色構想)與社會的角色期待相衝突。例如社會所期待於一個青年學生者為不吸煙，但是他却向同輩團體認同，以為吸煙才合乎他時髦與成熟的學生影像，這時吸煙的價值在個人價值體系下就成為問題，無法確定其地位。(這裏可能有兩種情形。其一係個人知覺到社會的角色期待，但不願接受這種角色的要求；另一則為個人的角色構想本身就與社會的角色期待相衝突，他以為吸煙並不見得違背社會規範)。

社會學上討論的「邊緣人」(marginal man)，由於介乎不同文化系統或不同社會團體的邊緣，最易有價值衝突的情況。例如僑居外國的華人或久居海外返國定居的人，皆多少感受到中國文化價值觀念與西洋文化價值觀念的衝突。事實上，這一代青年人適介於傳統文化與新文化的過渡期，同樣受不同價值系統的衝擊，可見「邊緣性」(marginality)乃是一種相當普遍的現象。

價值重組是生活情境面臨困阻尋求重新適應的必要手段，一個社會危機的解決，往往可以發現價值重組的痕跡，個人的生活適應也不例外。試以一個人意外受傷而成殘廢為例，這種生理傷殘的突然發生，是一種重大的打擊，個人要面對現實，接受身體傷殘的事實，必然有過一段心理的掙扎而後有價值重組的結果。例如鄧波 (Tamara Dembo) 等指出 (註十三)，這種價值調整包括四方面。

(1)擴大價值的範圍——傷殘者體認到生活的目標是多方面的，傷殘狀態雖然是一種損失，可是人生值得追求的價值很多，可以從其他方面，如學業、事業、感情、品德的成就來做替代的補償。

(2)約束傷殘的後果——通常初逢不幸或碰到環境突變時，傷殘者會覺得這是無可彌補的全盤損失，宛如天要塌下，莫知適從。經過一段痛苦與失望的日子，心情逐漸平靜，慢慢清查善後，遂能發現其他曙光與出路，如宗教信仰、學術研究等，覺認到損失並非全盤的，尚有其他依靠，進而重訂善後復建計劃。

(3) 將身體品質降為次要——傷殘狀態所牽涉到的是身體健康與外表的因素，當這些因素被傷殘者看得過份重要時，就不免專注於自身的缺陷，越覺得自卑自憐。所以一般適應較為良好的傷殘者往往採取適當的自我防衛，不自覺地提高與身體無關品質的價值，如智慧、勇氣、忍耐、同情等，而故意貶低身體品質在價值階層中的地位，以成全自我接受。

(4) 改變比較價值為內在價值——事物的評價可分為比較價值與內在價值兩種，前者係以其與相關事物的比較而決定重要性，後者則但問事物本身的功能與效用。傷殘者若能放棄一向與人較量上下的方式而僅考慮本身的能力限制與實際成就，專以自己的進步情形為評量的準確，自必逐漸心平氣和，接受其傷殘狀態。

以上所提到的四點，雖然側重在傷殘狀態的接受，事實上也可據以說明價值改變在生活適應過程中的功能。任何生活條件的突變，代表一種適應的危機，無論就個人或社會團體言，皆是如此。只有經過這樣的內部調整，才能化險為夷，繼續自我或社會的發展。

(四) 價值觀念的發展

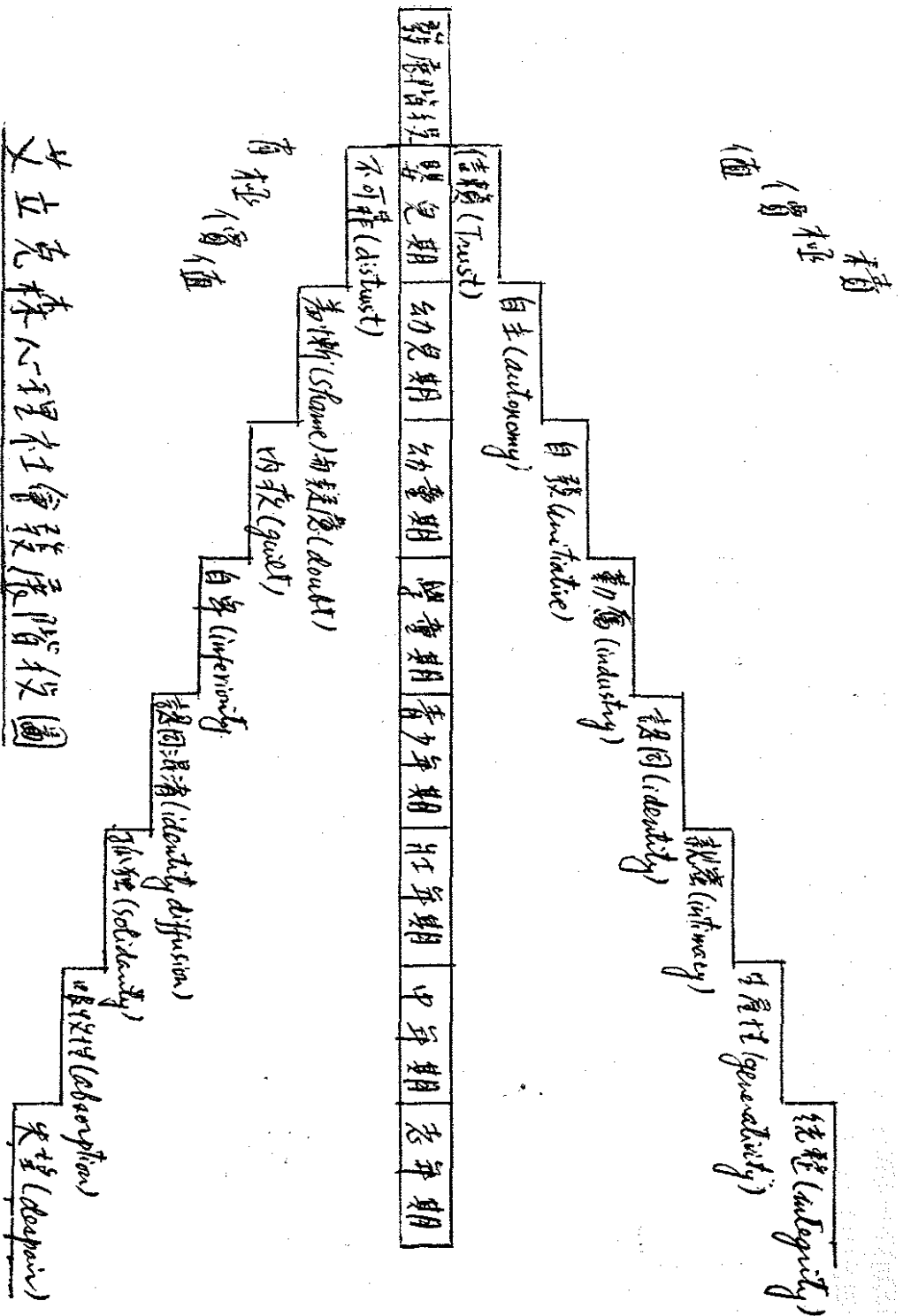
價值觀念不是與生俱來的，這與人性本善或本惡的爭辯並沒有關係。現代學者已普遍相信價值觀念是隨着個體認知能力的發展而逐步形成，他們着眼於它怎樣形成而非先驗的理性存在與否的問題。

然則價值觀念何時開始存在，又價值觀念的發展可分為幾個階段這個問題，一直有着相當紛歧的看法，特別是有關價值觀念如何形成的解釋，也有幾種不同的觀點，分別代表不同學派的心理學理論。

就傅洛伊德精神分析學派的人格發展理論說，價值意識的存在早自「超我」(superego)的建立就開始。從出生後第二年一起，成人開始訓練兒童控制大小便，逐漸把社會文化制度中的價值觀念，如清潔、服從、自制等灌輸給兒童。稍後「自我」(ego)開始萌芽，藉助於認同作用 (identification)，兒童撫拾父母、特別是同性父母的一些態度、願望、標準與價值觀。傅洛伊德特別強調三、四歲時「戀母情結」(Oedipus complex) 困擾的解決，使兒童的超我鞏固地樹立，同時一我也漸成形，因此從這時起兒童才曉得「愧疚」(guilt)。這種愧疚總是起於兒童未能達成內在願望的認同水準，可見在這階段兒童的價值意識已相當充實了。

整個潛伏期，亦即自五歲至青春期的學童期，一向被認為是人格發展過程中最平穩的階段，乃是學習社會角色、獲取文化價值的重要時期，在大多數情形下，兒童已能將社會價值系統的重要部份內在化，成為其人格的一部份，至於個人價值系統的整建，則為青春年期的要務。

價值結構的演變與身心發展階段頗有關聯，精神分析學者艾立克森 (Eric Erikson) 提出的心理社會發展階段 (stages



艾立克森心理社會發展階段圖

of psychosocial development), 或者可用以解釋各階段的價值觀念發展重點。也許可以這樣說, 一歲以前, 「信賴」是幼兒所能意識的惟一積極價值, 「不可靠」則是消極價值; 第二年時, 信賴之外, 「自主性」也是主要價值, 「羞慚」、「疑慮」是妨礙人格發展的消極價值。茲將這八階段列如附圖(註十四)。

雖然艾立克森所討論的偏重在人格發展與心理健康方面, 但是價值系統的層次結構隨着發展階段而有不同的模式, 似乎是可斷言的, 可惜在這方面精神分析人格理論並沒有進一步深入去探討。

社會分析理論 (social learning theories) 是利用學習理論以解釋傅洛伊德人格發展學說中幾個基本假設的心理學派。這一派的中堅學者如羅拉 (John Dollard)、米勒 (Neal E. Miller)、班都拉 (Albert Bandura)、華勒特 (Richard H. Walter) 等皆相信價值觀念是在社會生活經驗中學習而得。兒童由於自幼對父母依附 (attachment) 很深, 自覺到對成人, 特別是親人) 的仰賴狀態 (dependency), 所以對於父母的行為模式與觀念態度遂不自覺地透過「觀察」、「模仿」、「示範」、「認同」而因襲吸收。起初, 兒童係覺察自身與父母, 無論在權力、權益或企盼的人格特質方面均有重大的差距, 因而開始相信如果自己與父母因類似而一體的話, 他將可能擁有某些相同的特質及權益, 所以就有意或無意地模仿和學習父母的行動方式, 俾使自己與父母的品質更為接近, 最後他全部承受父母的態度、作風和觀念, 特別是價值觀念, 這種認同作用在整個學前時期極為重要, 實際上從第二年後半期開始, 兒童就曉得模仿了。

認同作用的直接結果有二: 其一稱為「性別造形」(sex-typing), 兒童首先學得自己所屬性別的角色行為, 以及有關的價值、興趣與態度。通常女童向媽媽或姊姊認同, 男孩則向爸爸或哥哥認同。這種認同作用是否順利, 端視兒童與其所認同對象間的感情關係。倘若兩者關係融洽, 則認同較易, 當然兒童認知能力的成熟也很重要, 郭爾葆 (Laurence Kohlberg) 認為兒童有關性別角色的自我認定, 大約在五歲至六歲之間建立。也就是說, 從這年齡起就有了有關性別的價值觀與態度(註十五)。

認同作用的另一結果便是「良心」(conscience) 的發展。依照社會學習理論, 良心並非先天理性的秉賦, 而是後天學習的結果, 為認同作用的產物。兒童自覺必須依賴成人的愛護, 為恐失去父母的感情, 遂在行為方面盡量符合成人要求的水準, 另一方面, 成人則藉獎勵(包括責罵、體罰、贊美、酬償)的運用而予以增強, 凡是符合父母要求者則予正增強(獎勵), 相反的則加負增強, 經過了相當時間的制約, 兒童漸學習到不同情境中的正確反應——要誠實、要守規矩、要合作、要服從。當兒童做錯了事或有不合道德標準的行為時, 如偷竊、說謊、鬧事時, 由於期待可能的懲罰, 自然而然會感到焦慮。

良心的發展有一定的條件。兒童除了能認知善惡之外, 還要在為善時能覺驕傲, 行惡時會感愧疚, 此即在道德的判斷外, 尚須有道德的感情。這個條件顯示良心的形成過程中, 認同作用實已包括「內攝」(introjection) 或「內在化」(internalization) 在內。兒童要把「重要的他人」(significant others) 內在化而成為自我的一部份, 所以道德價值由一種外在

的行為標準變成自我的重要部份。社會學習論派學者如席爾斯 (R. R. Sears) 等強調良心代表控制或社會控制 (social control) 的內在化, 他們指出兒童必須符合三個條件才算達成良心的發展: (1) 能抵制誘惑, (2) 能指導自己去遵守規矩, (3) 有歉疚的徵象(註十六)。

進入學童期以後, 由於概念的發展, 兒童的良心也隨着概念化, 成爲一種抽象規範的結構。這時兒童的道德行為已不限於消極地避免懲罰, 且能積極地爲所應爲, 可見, 道德價值觀念已穩固地植基於兒童的認知系統中。

青少年是艾立克森所謂「一我擬同期」, 也是價值觀念最突顯的階段, 究其原因, 一者, 青春開始後生理變化急遽, 青少年需要穩定的自我觀念以及內在價值規範作爲依歸, 俾不致隨俗浮沉, 個人價值系統的建立, 使青年獲得自我的「延續感」(continuity) 與「同一感」(sameness); 再者, 青年期面臨學業、事業等重大抉擇的十字路口, 難免要對兒童期以來所獲得的社會價值觀念加以反省檢討; 三者, 青年期有較長遠的時間與空間觀念, 故能展望來茲, 覺察到有統一的生活哲學的需要; 最後, 青少年置身於不同的社會要求及生活壓力, 並可能有較多的心理衝突或角色衝突, 因而使得他覓求一個較協調一致的價值系統, 不僅合乎社會需求, 且與同輩團體, 自我理想取得配合。

社會學習論派對於道德價值觀念發展的討論, 難免偏重在兒童對父母的認同一方面, 其實兒童或青少年的參照團體 (reference group) 於個人價值系統的形成上, 亦有不容忽視的影響, 特別在學童期以後, 同輩團體的重要性倍增, 並不減於兒童的父母。

所謂參照團體, 依照謝立夫夫婦 (Muzaffer and Carolyn Sherif) 的定義(註十七), 係指「個人自許爲其一份子或盼望在心理上與其牽連的團體」。參照團體一方面爲個人評量自我成就的標準, 另一方面也是個人價值系統與生活目標的來源。一般青少年總是盡量與同輩團體在價值觀上取得一致立場, 以滿足歸屬感的需要, 有時參照團體可能有數個, 但總有一個特別重要而較爲突顯。因此, 除非邊緣人的處境, 參照團體往往構成個人價值系統的主要架構。現代社會心理學強調參照團體同時具有「規範功能」(normative function) 與比較功能 (comparison function), 正是此意。

皮亞傑的發展認識論是討論價值觀念的發展最重要的學說, 不僅在道德判斷的研究方面提供了實驗心理的基礎, 而且在認知價值的發展方面, 也從認識論的觀點有確切的說明。

在「兒童的道德判斷」(Le Jugement moral chez l'enfant) 書中, 皮亞傑把道德判斷的發展分爲三個階段: (1) 無律 (anomie) 的階段——兒童在四、五歲前, 尚未能把握道德規範的意義, 並無道德意識存在, 當然無道德價值判斷。(2) 他律 (heteronomie) 的階段——大約自四、五歲到七、八歲, 兒童視成人的規定或現成的約制爲神聖不可侵犯, 其道德意識係僑於外力的壓制, 基於懲罰的避免。(3) 自律 (autonomie) 的階段——八、九歲以後, 兒童開始能根據個人的價值結構對行為的善

惡作獨立的判斷，其道德行為由避免懲罰變為履盡道德義務，由權威的約制轉而合作的要求，而最重要的是兒童開始以「道德相對觀」代替「道德現實觀」作為道德判斷的基礎，其道德標準已具有相當的彈性，能夠考慮到行為的動機而不僅是衡量行為的後果。同時兒童也相信賞罰的目的並不在乎因果報應，而是基於相互尊重(或互惠)的必要。

在一般認知能力的發展方面，皮亞傑根據他的結構論(structuralisme)觀點，指出智力的發展經歷四個階段：(1)感覺動作期——兩歲以前，(2)操作前期——自二歲至六、七歲，(3)具體操作期——自六、七歲至十一、二歲，(4)形式操作期——十一、二歲以後(註十八)，每一個階段與價值觀念的發展皆有密切的關係。

郭爾葆承接皮亞傑的觀點，發揚光大，仍應用認知發展方法(cognitive developmental approach)，探討道德觀念的發展，他分整個過程為三個層次，六個階段(註十九)：

(1)成規前層次 (preconventional level)

在這層次，兒童對文化規律或善惡是非的反應，完全係根據可能的獎懲或行動的後果來決定，包括兩個階段。

第一階段：懲罰和服從導向 (the punishment and obedience orientation) ——在這階段，行動的直接結果決定善惡而不問對人類的意義或價值，避免懲罰與服從權威驅使個人去踐行道德行為。

第二階段：工具性相對觀導向 (the instrumental relativist orientation) ——凡能滿足自己並間或滿足他人的行動就是好的行動，此階段已有「公平」、「怨道」、「均霽」的概念，但係着眼於實惠的觀點。

(2)成規的層次 (conventional level)

在這層次，凡符合家庭、團體或國家之期待者，不論其直接或顯明的結果，均為好的行為。此種態度不僅顧到對個人期待與社會秩序的遵從，且兼及對現有秩序的忠誠。也可分為兩階段：

第三階段：人際協和導向 (the interpersonal concordance orientation) ——凡能討人歡喜或受人贊許者，就是好的行為。

第四階段：法律和秩序導向 (the law and order orientation) ——凡履行職責，尊重權威，維持既有社會秩序者，就是良好行為。

(3)成規後、自律或原則性層次 (postconventional, autonomous, or principled level)

在這層次個人漸能超脫個人所認定團體的權威的影響，試根據自己的道德價值觀念從事判斷。亦分為兩階段：

第五階段：社會契約合法性導向 (the social-contract legalistic orientation) ——通常帶有實用色彩。從一般個人權利和整個社會同意的標準去確定正當的行為，帶有個人價值的相對論傾向。

第六階段：普遍性倫理原則導向 (the universal ethical principle orientation) ——正當行為係依據自我選擇而合乎

邏輯瞭解、普遍性和一致性的法則，由良知所決定的行為。

由上可見，個人的價值觀念系統是配合認知能力的發展，依循一定的階段，逐步形成。它有發展心理學的基礎，可作為行為科學的研究素材。

(五) 價值系統與自我結構

個人價值系統是自我結構的一部份，此一系統的層次組織與社會文化價值系統的層次是否符合一致，端視自我觀念的明朗性而定，此外，價值系統的彈性亦與自我結構的開放性相關。

所謂自我觀念，乃是個人對其軀體與生理需要，其在社會生活中所擔任的諸種角色以及對某些信念、意願與價值體系的主觀認定(註二十)。自我觀念所包括的不僅是「自我形像」(self-image)而已，並且代表「自我態度」(self-attitude)。(它是個人對自己、自己有關的一切事物(包括他人)的一套態度，任何態度總附帶着價值的評定，自我態度也同樣顯示對自我影像的評價，由態度的表現可看出個人對自身的人格品質及生活條件是否能夠接受。因此，自我觀念既離不開評價，當然與價值觀念有關。

自我觀念發展的初期，似乎自我態度尚未顯著地存在，個人只有主觀認定的自我形像，因為這時他猶乏反觀自省的能力，雖然價值觀念業已發展，但是却係全盤承襲自社會價值系統，以父母或有關成人的意願為依歸，尚無獨立判斷的能力。只有過了青春期以後，個人心智發展趨於成熟，抽象思考與想像力較為豐富，這時才開始尋覓自我認同體(self-identity)，同時由於瞻望將來的透視能力大為增長，個人不但着手營建其生活理想，理想我開始作用，而且發展出一套表現自我的生活型式，這套生活型式成為個人價值結構的骨架。斯普蘭格將這種價值構造分為六類：理論型、藝術型、政治型、經濟型、社會型、宗教型，不同類型的生活型式，其價值結構自有不同。

在進入青春前期以前，個人的自我觀念是以軀體形相(body image)及社會角色的認定為主，其價值觀念，前已提及，與社會文化價值系統的層次結構大體相同，可說是一種「客觀價值」；心理我形成以後，自我觀念的發展步入主觀期(註廿一)，個體才能根據撫拾自社會的價值觀念，另建屬於自己的價值體系，是所謂「主觀價值」，因為它或多或少自社會成制超脫，成為獨特的價值結構。

分析個人價值體系的功能，可得五點：

第一、賦予行為的意義——行為的發生固然起於動機，用以滿足需要，但是在青春前期之前，猶未能把握自己行為的意義，

只有形成自我價值體系以後，個體才有生活目標的構設。所謂行爲的意義，實存在於行爲預期的結果與此目標的關聯，凡能實現生活理想的行動，個人就覺得有意義。

第二、作爲評定成就的標準——任何有意向的行動總是事先預擬好目標，或定下要求的標準。價值體系提供這樣一種評定成就的尺度，作爲決定成敗的準據。當行爲有成就時，個人則感到滿足與幸福。

第三、便於自我肯定——自我肯定爲自我的主要功能，但肯定的方式係在提高自我的價值，因此不能不有價值結構以爲參照。只有個人感受價值感，覺得更安全、更受人尊重、更實現自己的潛能，自我的存在才更擴充，所以價值結構與自我肯定是脫離不開的。

第四、爲自我認定的依據——個人的自我觀念經常隨着生活情境的變化而蛻變，但個人總認得昨日之我就是今日之我，亦爲明日之我。這種延續感乃基於其行爲表現的一致，並因有一理想我影像的存在，爲個人行爲的依循。所以自我的認定，係以這樣一套價值系統爲基礎，成爲自我影像變化中的定標。

第五、維護自我觀念的穩定——個人的價值結構層次所以與他人有別，主要因爲它係配合自我觀念。大凡個人認爲有價值的事物，必爲能滿足自我需要，對自我觀念不構成威脅者，所以個人往往爲自我防衛的理由，故意貶低一般人所重視事物的價值，例如有些肢體傷殘者故意看輕壯健、外表、運動等品質的價值(註廿二)。心理衛生書籍上常談起的「酸葡萄機構」、「甜檸檬機構」，實亦價值調整的現象，用以維護原有的自我結構。

個人對外界事物有一套較穩定的看法，對生活情境的種種變化具有某種信念，這一切構成個人的信念系統 (belief system)。羅克奇 (Wilton Rokeach) 認爲：「信念系統代表所有信仰、看法、期待、假設，不論其爲意識或無意識，凡一個人在某一特定時間內接受爲真實存在於其所生活的世界中者就是」(註廿三)。每個人有其獨特的信念系統，以及一連串不爲他接受的信念，所以羅克奇指出信念系統是不對稱的，不僅代表個人執守的信念，還同時包括不接受的信念，所以實際上是所謂「相信—不相信系統」(belief-disbelief system)。

個人的信念系統因其自我觀念的關係，結構的嚴密性各有不同。權威性性格的人，其信念系統總是較閉守、較頑固、較不容易接納相反的意見；相反的情形，較民主化性格的人，其信念系統較爲開放、較具彈性，繼續不斷地針對新經驗，調整其內在價值結構。開放性信念系統較能接受價值的相對觀，閉守性信念系統則遵守傳統，附庸通俗，信奉價值的絕對性。

社會心理學上有關「權威性人格」(authoritarian personality) 的研究爲數不少，其中美國學者亞多諾 (T. W. Adorno) 等人在加州大學所做的研究最爲著名，他們指出權威性格者通常有如下的性格特質(註廿四)：

(1) 執守傳統——權威性格者多以維護傳統爲己任，信守中產階級的價值系統，附和社會上的通俗看法；

(2) 頑固不變——不能接受新經驗，缺乏設身處地瞭解別人的擬情能力；

(3) 崇拜權威——對於權威人物盲目信從，尊重教條思想；

(4) 迷信命運——相信冥冥之中有超越力量在安排一切，人力不可與天命相違；

(5) 不容異己——挫折容忍限度較低，無法接受相左意見，不喜逆耳忠言，不願他人干預或批評；

(6) 黑白皂明——無法忍受混淆 (intolerance of ambiguity)，非友即敵，(亦即 in-group 與 out-group 分得很清楚)；

好講絕對，不容中間路線或折衷意見；

(7) 崇尚權力——認爲自強才能獨立，弱者受人欺凌，不統制別人就要向人降服，態度強硬，不甘示弱；

(8) 嚴守客觀——反對內省，否定主觀，看不起柔心腸的 (the tender-minded) 思想傾向；

(9) 破壞性強烈——對外界相當敵視，報復主義，相信破壞後才有建設；

(10) 被迫害感——在想像中製造敵人影像，總是戰戰兢兢，以爲敵國外患迫在眉睫；

很多有關的研究指出權威性格者本身情緒上多有困擾，其偏見往往爲自己心理困難的投射。這類人的自我觀念較爲消極，故藉勢力團體 (dominant group) 的認同以肯定個人的價值。團體榮譽變成個人榮譽，個人被欺凌變成整個團體受苦難。他們經常感受內心的焦慮，不時把個人的挫折轉移到外在的目標。權威性格者幼年經驗多較不愉快，其父母偏向嚴峻的態度，所以形成頑固的信念結構。

極權性格者亦傾向於種族中心主義 (ethnocentrism)，每以本身文化價值標準衡量並評判其他團體的文化特質，一般所謂成見或偏見，多與閉守性格或這種權威性人格有關。

社會學者指出(註廿五)，這種種族中心主義的形成，乃因權威性格者生活經驗較爲缺乏，孤陋寡聞，有狂妄的傾向，沒有自信心，社交能力較差，有強固的自我防衛。

價值系統與自我結構原是息息相關的，兩者必須整合協調，價值系統才成爲一種信念系統，於個人行爲上發生作用。然而當自我觀念隱晦不明時，價值系統往往淪爲自我防衛的屏障，完全失去客觀性，而與社會文化價值系統發生過多的磨擦與衝突，反而妨礙了生活適應。

(六) 價值與教育——代結語

教育行動是社會行動的一種，其最大特色在於它係有意識地實現文化價值，所以也是有價值的行爲。任何教育總離不開施教與學習，無論是施教或學習，其行動總是有意向的、有目的的。均着眼於行動的改變。這種意向與目的的應該是道德上無可非

議的，所以行爲的改變係往價值階層較上乘的方向去改變。一個教學行動如果不能達成受教育者行爲改變的目的——無論其爲知識的增進、品格的陶冶、習性的養成，就不能稱爲教育。倘若改變的結果與積極價值的取向相違，那麼這是反教育。所以教育目標的決定永遠離不開價值判斷的問題。

從總體的 (macroscopic) 觀點說，教育的主要功能係在傳遞文化遺產，維護社會成制。析言之，所謂文化遺產，不外乎科學知識、倫理規範、生活藝術等內容，這些都是歷史經驗的累積，是人類適應自然環境、維持社會協和、增進生活情趣的材料，而這些正是文化價值客觀化的產物。至於社會成制，大底不外社會制度中有關合理行爲方式的規定，亦爲社會價值的寄身。所以教育的功能也是在傳遞社會與文化價值觀念，使之一脈相承，生生不息，由於價值系統的延續，社會理想亦維持不墮，而使每個社會有一較爲穩定的擬同體。

從個體 (microscopic) 的觀點說，教育在發展個人能力，培養生活理想，增進社會適應，這三點也可一言以蔽之，教育的功能在實現個人的價值。個體的價值並非先天的秉賦，而是後天的創造，只有當個人有能力滿足自己的需要，對社會具有生產性效用而爲他人所喜愛而敬重者，才算是具有價值。教育過程協助個人成爲他所欲成而所應成的人，使個人不僅能自力更生且能對社會建設有所貢獻，同時教育本身具有象徵性價值，有利個人獲得較高的社會身份，所以越受過較好的教育，越受人看重，其個人身價也越高，諸如此類事實正說明教育同時具備克羅孔所列舉的三類價值，即表現性價值、工具性價值與目的性價值。

教師在教學過程中係扮演價值引導者的角色，做爲一個在價值階層上較先進的成熟者引導並協助後進者去實現本身的價值。教師的主要任務首在探討學習者的能力條件，指導有效而合理的行爲方式，以培養學習的興趣、意願與上進心；換句話說，教師在教學過程中，應分析個別學生價值發展的可能範圍，指導他們認識社會文化價值，使進而將這些價值觀念內化而成爲其自我結構的一部份，激發信奉價值、踐行價值與追求價值的意欲。在教育活動中，教師是有教無類，無條件地協助任何有需要的人進行學習，這種「教育愛」本身就是人際關係方面一種崇高的價值——態度的價值。這種態度價值也是一般心理治療理論中所強調者。

在社會化過程中，個人總是先接受社會文化價值觀念而後才發展出個人的價值系統，再轉而透過行爲表現而影響社會文化價值系統。據此，客觀價值與主觀價值原是價值傳遞與價值創新這整個過程中不可分割、相互作用的兩個階段，價值體系透過教育歷程而新陳代謝，自我形成。

教師對學生的行爲指導，總是涉及對方價值結構的重组，欲期指導有效，教師應先行瞭解個別學生的價值觀念，然後才能因勢利導。興趣、抱負、動機、態度皆爲價值的指標 (value indicator)，個人對學習情境的價值導向可以從其學習興趣、抱負水準、學習目標、學習態度的分析而瞭解，所以教育工作者對於學生的輔導，在這幾方面皆應加注意，方能保證教學的成功。雷亞斯 (Louis E. Raths) 等在「價值與教學」(Value and Teaching) 一書中 (註廿六)，建議教師運用個別交談的機會，透過問答方式的討論，澄清學生有關態度、抱負、目的、興趣及活動的意見。從學生回答中提出問題，如抽絲剝筍，層層追進，伸入價值問題的中心情境，這樣學生可撥開煙霧，看清自己價值觀念的面目。價值教學絕非單靠說教、講道、規定、獎懲可以省事。由於個人價值體系係以自我觀念爲基礎，所以對於中學以上的學生，價值教學必須基於個別體驗，從學生的切身問題去覓取材料。

除了個別的啓迪，價值教學亦可利用團體的情境進行，團體討論法是最常見的方式，通常由教師選取電影或小說中的情節、諺語格言、現實問題，在團體中提出討論，從多種角度去分析，最後才在結論中歸納出規範性的條理。此外，應用角色扮演 (role-playing) 亦即社會劇 (sociodrama) 以進行價值教學者，亦漸普遍 (註廿七)。

價值教學在學校教育階段，特別是青少年期的中學階段非常重要，因爲這是個人價值系統植基的時候。不過，價值系統的發展是延續整生的過程，平時因生活經驗的充實而更分化，甚或隱微地蛻變，固不待言；有時在生活中發生重大的變動，個人的價值系統也會隨着改組以相調適，所以對於生活適應發生困難的人們，價值指導十分重要。際茲社會變遷急速，文化價值系統瀕於解組的邊緣，很多青年人自覺價值的迷失，常會感到生活缺乏意義，因而徬徨不已。現代人生活在這科學工藝日新月異的時代，自然而然對環境變遷有一種習慣性的適應，甚至形成「以變爲常」的態度，不由自主隨波逐流，以投時好爲務，終至於將內心中原有的行爲準則揚棄了，結果六中無主，無所適從。事實上，現代青年置身於這變動的世界，更須維持一較穩定的自我觀念，尤應信奉某些立身處世的規範，以作爲價值判斷的準標。因此，價值研究在現代教育中顯得特別重要。

附 註

註 一：Victor F. Ayoub: The Study of values. In James A. Clifton (Ed.): Introduction to cultural anthropology.

N. Y. Houghton Mifflin, 1968, p246.

註 二：參閱 Ralph B. Perry: General theory of value—Its meaning and basic principles construed in terms of interest, Cambridge, Mass, Harvard Univ. Press, 1967.

註 三：Clyde Kluckhohn and others: Values and value-orientations in the theory of action—An exploration in definition and classification. In: Talcott Parsons and Edward A. Shils (Eds): Toward a general theory of action.

台北市虹橋書店影印，一九五二年，頁三九五。

註 四：同上註文，頁四一三。

- 編五…參閱Francis L. K. Hsu (Ed.): *Psychological anthropology: approaches to culture and personality*. Homewood, Ill., Dorsey Press, 1961.
- 編六…參閱文化模式(patterns of culture)參入類學家Ruth Benedict的觀點。其本人著述有《Basic personality structure》與《The Chrysanthemum and the Camellia》Abram Kardiner 的著作。
- 編七…參閱Fittim A. Sorokin: *Sociological theories of today*. N. Y. Harper, 1966, pp. 289-383.
- 編八…參閱黃文山著、文化學講義、民國五十七年、台北正中書局出版、頁四四四。
- 編九…David Riesman, Nathan Glazer and Reuel Denney: *The Lonely crowd*, New Haven, Yale Univ. Press, 1960. (1961)
- 編十…Paul B. Horton and Chester L. Hunt: *Sociology*, 2nd ed, 1968. 台北正中書局出版、頁一之四。
- 編十一…Edouard Spranger: *Types of men-The psychology and ethics of personality*, Translated from 6th ed. by Paul I. W. Figors, Halle (Saale), Max Niemeyen Verlag, 1928.
- 編十二…Charles Morris: *Varieties of human values*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1956.
- 編十三…參閱Beatrice A. Wright: *Physical disability—a psychological approach*, N.Y. Harper 1960年出版。
- 編十四…Erik Erikson: *Childhood and society*, N. Y. Norton, 1963.
- 編十五…F. H. Mussen, J. J. Conger and J. Kagan: *Child development and personality*, 3rd ed., Harper & Row, 1970, pp. 360-363.
- 編十六…R. R. Sears, E. E. Maccoby and H. Levin: *Patterns of child rearing*. Evanston, Ill. Row, Peterson, 1957. 參閱 Winfred P. Hill: *Learning theory and the acquisition of values*, M. E. D. Evans (ed.), *Children. Readings in behavior and development* N. Y. Holt, Rinehart and Winston, 1968, p. 421
- 編十七…Muzaffer Sherif and Carolyn W. Sherif: *Social Psychology*, rev. ed. N. Y. Harper & Row, 1969, P. 418
- 編十八…參閱皮亞傑著、《The Origin of intelligence in the child, 1953; Six Psychological studies 1968, The Psychology of the child, 1969 (譯Barbel Inhelder合譯)》
- 編十九…Laurence Kohlberg: *From is to right pp. 168-169*, M Theodore Mischel (Ed.) *Cognitive development and epistemology*, M. Y. Academic Press, 1971, pp. 151-236.
- 編二十…參閱華特·史帝文著、《民國六十一年、心理學年刊第四卷、頁十一》。
- 編廿一…參閱王世傑著、《參閱王世傑著、《參閱王世傑著》。
- 編廿二…參閱華特 Wei-Fan Kuo, *La dynamique de l'affirmation de soi en réadaptation*, thés de Paris, 1967, 法國轉
- 編廿三…Milton Rokeach: *The Open and closed mind, Investigations into the nature of belief systems and personality systems*, N. Y. Basic Books, 1960 p. 33.
- 編廿四…T. W. Adorno et al: *The Authoritarian Personality*, N. Y. Harper & Row, 1950, Chapter II and III.
- 編廿五…羅祖十轉、頁廿七
- 編廿六…Louis E. Raths, Merrill Harmin and Sidney B. Simon: *Values and teaching—working with values in the classroom*. Columbus, Ohio, Charles E. Merrill, 1966.
- 編廿七…參閱Fannie R. Shafiel and George Shafiel: *Role-playing for social values., decision making in the Social studies*, Englewood cliffs, N. J. Prentice-Hall, 1967.

Value Theory and Its Implications on Pedagogy

Wei-Fan Kuo

ABSTRACT

Value is potentially a bridging concept which can link together many specialized studies in behavioral sciences and pedagogy. It is believed that scientific pedagogy should be constructed upon the solid base of behavioral science and the study of value is one of the essential steps in the elaboration of an integrated pedagogical system.

This paper, while intending to synthesize various studies of value in behavioral sciences into a coherent 'value theory', tries to interpret the educational action in terms of value. It is proposed that in macroscopic perspective, education is a continuing process through which the value system of a given society is transmitted, restructured and perpetuated; microscopically speaking, education means the acquisition of value, the growth of personal value system and the modification of the existing value system of the individual.

The elaboration of the value theory in this paper contains five parts: (1) the meaning of value and its related concepts, (2) value concept in behavioral sciences, (3) integration and conflict of value systems, (4) the formation of personal value system, (5) value system and self-structure. Various theories including that of C. Kluckhohn, C. Morris, P. Sorokin, T. Parsons, L. Kohlberg have been reviewed in these parts.

Man is an evaluating animal, his value-orientation regulates his behavior patterns. Indeed, the value enters into each of the four great systems of human action: organism, personality, society and culture. Values are also manifested in self-identity, in moral life and in any culturally approved activity. It is imperative that extensive effort should be directed to the scientific study of value system.