

專業倫理教育的基本理念

黃光國

國立台灣大學心理學系

摘要

本文的主要目的，是要從社會心理學的角度，討論當前在台灣推動專業倫理教育的必要性，同時釐清與專業倫理教育有密切關聯的若干基本理念。作者首先以他在《知識與行動》一書中對中華文化傳統的分析為基礎，指出傳統儒家「庶人倫理」應用在現代社會中可能遭遇到的侷限，然後從倫理學的角度，指出：如何以具有普遍性的「仁道」，配合不同學科的專業知識，導引出現代社會所須要的專業倫理，作為專業倫理教育的材料。致力於此種「創造性轉化」的工作，其目的是希望能夠將一些中華文化傳統中的符號、思想、價值、與行為模式加以改造與重組，使其變成有利於變革的種子，同時能夠在變革中保持文化的認同。

關鍵字：庶人倫理 專業倫理 《知識與行動》

創造性轉化 文化認同

近幾年來，由於有心人士的積極推動，台灣社會中已經有愈來愈多的人體認到：推動專業倫理教育對於當前台灣社會的迫切性。然而，由於中國傳統教育一向最重視「道德」或「倫理」教育，許多人一聽到「專業倫理教育」，便可能產生許多疑惑：「專業倫理教育」和傳統的「道德」或「倫理」教育，究竟有什麼不同？它是不是一種舶來品。從中國的文化傳統中，能不能開展出近代社會所須要的「專業倫理」？

個人以為，這幾個問題其實已經涉及：如何對中華文化傳統做「創造性轉化」的根本問題（林毓生，1972/1972），也牽涉到「儒家文化現代化」的難題。倘若我們能夠從社會科學的角度，對我們的文化傳統做「批判的繼承」和「創造的發展」（傅偉勳，1986），一方面瞭解傳統倫理的特色，一方面又知道：如何從傳統倫理中開展出現代社會所須要的專業倫理，則吾人將能夠使我們在華人社會中

推行「專業倫理教育」時可能遭遇到的阻力減至最低。

用林毓生所提「創造性轉化」的概念來說，這就是「要把中國傳統中的符號、思想、價值、與行為模式加以改造重組，使經過改造與重組的符號、思想、價值、與行為模式變成有利於變革的種子，同時在變革中保持文化的認同。」（林毓生，1989：349）本文的主要目的，便是要以作者對中華文化傳統的分析為基礎，來從事此一工作。首先，作者要釐清「倫理」和「道德」的分野：

道德和倫理

在西方倫理學的發展歷史中，在黑格爾之前，「道德」和「倫理」這兩個字幾乎都是被當做同義詞來使用。到了黑格爾，才將它們區分為兩個不同的概念。黑格爾把「人」當做是能夠以「理性」自我立法的「自由主體」，它和完全無理性的「外在現實」是截然對立的。個人行動所涉及的自然環境、社會環境、甚至個人的行動、以及行動的後果，都是屬於後者。黑格爾認為：「道德」是個人的意志對自己的內在關係，它雖然也反映了外在客觀現實，其著眼點卻是作為「自由主體」的個人對自我的要求。相反的，「倫理」則是「實踐理性」在其外在現實中，亦即在某種特定的習俗、制度、和生活方式中，所形成的具有客觀性和普遍性原則。前者強調「意志主體」的自我要求，後者則涉及意志主體和外在客觀環境之間關係的合理安排。一個人做事情違反了「倫理」，則人們很可能責罵他，認為他「沒道德」，但是，一個對自己道德要求很強的人，卻未必懂得某一特定客觀情境的倫理；他的所作所為，也可能違反某種倫理準則，而不自知。作者認為：目前台灣社會最迫切需要的是提振各行各業從業人員的「職業道德」，更積極的說法，是要建立各行各業的「倫理準則」，讓其從業人員得以遵從。

傳統華人社會一向以講究「倫理」、「道德」著稱。有些學者甚至稱中國社會為「道德之邦」(moral state)。然而，中國社會中所強調的道德，是什麼樣的道德？以這種道德為基礎，能不能發展出現代社會中所需要的職業倫理？

儒家的文化傳統



在《知識與行動》一書中，作者曾經以他所建構的〈人情與面子〉的理論模式作為基礎，用結構主義的方法，分析「道、儒、法、兵」的中華文化傳統。在論及「儒家思想的內在結構」時，作者指出：先秦諸子體會到，人是一種「雙層次的存在」(bi-level existence)。依照儒家的文化理想，人應當有「仁心」。可是，作為自然界的生物體之一，一個人要生活下去，必須從其外在環境獲取不同的資源，來滿足自己的各種需要。在社會交往情境中，個人為了表現他對別人的「仁」，往往必須將他擁有的某些資源施予別人。這時候，他便面臨了現實的限制：個人擁有的資源有限，他如何能夠毫無止境地施「仁」於他人？有一次，子貢問孔子：「如果有人能夠博施於民，而又能夠濟眾，他能不能算是『仁』呢？」孔子的回答是：「這豈是『仁』而已！簡直可以說是『聖人』了。堯舜恐怕都還做不到呢！」

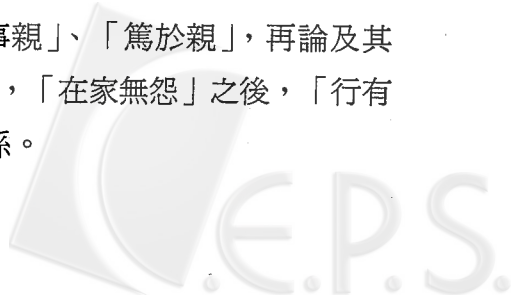
由於個人在實踐仁德時難免會受到各種客觀限制，因此儒家認為：「仁德」的實踐必須由近及遠，量力而為，講究先後秩序：作者因此將儒家思想所強調的倫理分為「庶人倫理」和「士之倫理」兩大類：在「士之倫理」方面，儒家賦予「士」一種強烈的使命感，要求他們「仁以為己任」，「以道濟世」，在自己能力的範圍內盡量「行仁」。一個人實踐「仁道」的範圍愈廣，他的道德成就也愈高。儒家「修身、齊家、治國、平天下」的理想，正反映出他們認為：知識份子應當由內而外，一步步擴大「行仁」之範疇。

孟子曰：「仁之實，事親是也。」《孟子·離婁篇上》

子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾，而親仁，行有餘力，則以學文。」《論語·學而篇》

有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣！不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本歟！」《論語·學而篇》

孔子所說的：「入則孝，出則弟，謹而信，而親仁」，已經蘊涵了儒家「踐仁」主張的差序性。儒家認為：家庭中的「孝弟」是「仁之本」，一個人要實踐「仁」的德性，必須從「務本」做起，先講求「事親」、「篤於親」，再論及其他。一個人做到「入則孝，出則弟」，「一家興仁」，「在家無怨」之後，「行有餘力」，則可以將「仁」擴充至家庭之外的人際關係。



庶人倫理

「士之倫理」是儒家所提倡的文化理想。然而，對一般華人日常生活之社會行動影響最大的，並不是「士之倫理」，而是「庶人倫理」。在分析「儒家思想的內在結構」時，作者又引用西方社會心理學的正義理論，將儒家所強調的「庶人倫理」區分為「程序正義」和「分配正義」兩種。在「程序正義」方面，儒家所重視的是「尊尊原則」，強調人們在進行社會互動時，應當由佔有較尊貴地位的人來作出決策。在「分配正義」方面，儒家所重視的是「親親原則」，強調「資源支配者」應當像作者在〈人情與面子〉理論模式中所描述的那樣，依照他和對方關係的親疏遠近，採用不同的交易法則，來和對方進行社會互動。

當請託者請求資源支配者將他所掌控的資源作對請託者有利的分配時，資源支配者所作的第一個思考是「關係判斷」，即：「他跟我之間存有什麼樣的關係？」這個理論模式將代表人際關係的長方形以其對角線區分為兩部份：以斜線覆蓋的部份稱為「情感性成份」，也就是儒家主張要優先「施仁」的部份；空白的部份稱作「工具性成份」，代表個人為了獲取某些社會資源，以對方作為工具，而和他人所建立的關係。

作者的理論模式又依這兩種成份的多寡，以一條實線和一條虛線，將個人的人際關係分作三大類：

(一)情感性關係：情感性成份大而工具性成份小的人際關係，稱作「情感性關係」。在華人社會中，對個人最重要的「情感性關係」，是家庭中的人際關係。儒家的生命觀認為：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子」，個人的生命是父母生命的延續，子女的生命則是個人生命的延續，家族的生命應當構成綿延不斷的一脈相承，家庭成員之間的關係，猶如人體各不同部份之間的關係，因此，家人之間的交往法則是「需求法則」，即個人應當盡一己之力，獲取不同的資源，來滿足家人的需要。

(二)混合性關係：在家庭之外，情感性成份和工具性成份各佔一半的人際關係，稱為「混合性關係」。在華人社會裡，通常這是指個人和其家庭之外的親戚、朋友、同事、同學等熟人之間的關係。個人和這些人之間存有某種程度的情感性成份，必要的時候，卻可以這種成份作為工具，來獲取某種社會資源，滿足

個人的需要。個人和屬於混合性關係的其他人交往，通常是遵循「人情法則」。在平常時候，他們必須以互相訪視，交換訊息等方式保持關係。如果對方有事，請求個人幫忙，個人應當盡力相助；受了他人的恩惠，個人應當俟機回報。由於接受對方的請託，很可能使請託者覺得「有面子」；拒絕對方，則可能使對方覺得「沒面子」；在中國社會裡，個人必須小心翼翼地避免傷及別人的面子。因此，當請託者請求資源支配者協助時，資源支配者常常會陷入難以解開的「人情困境」中。

(三)工具性關係。在現代工商業社會裡，個人爲了獲取某些特定的社會資源，往往必須和某些陌生人交往，這種情感性成份很淡，而工具性成份極濃的人際關係，稱爲「工具性關係」。個人和屬於「工具性關係」的其他人交往時，所遵循的法則是「公平法則」，互動的雙方會以一種「精打細算」的方式，仔細地考量：和對方進行這種交易，自己得到了什麼？付出了什麼？這樣的交往關係公平不公平？合不合理？

用德國社會學大師Max Weber的理論來看，這種以「精打細算」爲基礎所作出的行動，才是真正「目的理性」之行動(zweckrational act)。也正因爲個人和屬於「工具性關係」的其他人交往，雙方會斤斤計較地「精打細算」，因此，華人社會現代化的重要涵意之一，便是在各種屬於「工具性人際關係」的互動場合，建立起明確的「交易標準」(standard for exchange)。所謂的「交易標準」，在企業組織之內，是「管理規則」；在同一行業之內，是「倫理準則」；在國家組織之內，是「法律制度」。

國家與社會

由某一行業之從業人員所訂立的「倫理準則」，和國家的法令有其本質上的不同。國家是一種超乎個人之上的組織，國家和個人之間的關係是「非個人性的」(impersonal)，在國家和個人之間，毫無任何情感成份可言。在國家和個人之間，還必須存有形形色色的「社會組織」(social organizations)，在這種「社會組織」之內，人和人之間的關係，不論是「情感性關係」，或是「工具性關係」，都是「個人性的」(personal)，或多或少都含有某種情感性成份在內。

在國家和個人之間，除了各種「社會組織」之外，還有由同一行業之從業人員所組成的職業團體或專業團體。爲了維繫組織內之社會秩序，不論是企業或其他類型的社會組織，都會制訂出內部的「管理規則」；同樣的，爲了維繫同業間的社會秩序，職業團體或專業團體也應當訂有「倫理準則」，用以規約從業人員的執業行爲。

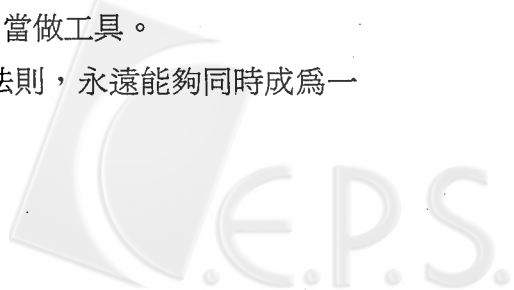
法國社會學家Durkheim(1893/1964)認爲：對於社會秩序的維持，訂有「倫理準則」的職業或專業團體，其禁制力量遠比抽象的「國家」要大得多。個人和代表國家力量的執法人員，平常可能並沒有什麼接觸；他對「法律」也可能只有模糊的概念。即使他明確知道某項法律的規定，祇要他能夠避開執法人員的監視，他仍然可能「知法犯法」。同業社群則不然。同業社群代表了一種「社會」的力量，個人和自己的同業社群，必然有某種程度的人際往來。倘若他所屬的同業社群訂有明確的「倫理準則」，這種「倫理準則」便可能成爲同業社群的「集體良心」(collective conscience)，進而約束個人的行動。如果他違背了同業社群共同信守的「倫理準則」，他會感受到同業的壓力，甚至覺得難以立足於同業之間。

職業倫理

在歐、美工業先進國家，各種不同的職業團體或專業團體大多訂有明確的「倫理準則」(code of ethics)，詳細規定其團體成員在執行其職業或專業而與他人互動時，必須遵守的行爲準則。這種「倫理準則」的具體內容，自然是隨各種不同的職業或專業而有所不同，不過其基本精神卻是一致的。

我們可以借用德國哲學家康德的概念來說明這一點。康德認爲：自律性的道德必須滿足三個條件(李澤厚，1986)：

- (1)意志自律：以每個有理性之存在者的意志，作爲普遍立法的意志。
- (2)人是目的：個人在作出各種行動的時候，無論是對自己或對其他人，在任何情況下，都必須把人當做目的，決不只當做工具。
- (3)普遍立法原則：不論做什麼，個人意志所遵守的法則，永遠能夠同時成爲一條普遍的立法原理。



依照這三個原則制訂某一行業的「倫理準則」時，最值得強調的基本原則是「人是目的」。我們必須承認：在現代工商業社會裡，個人和其他人交往時，有時難免是要以其他人作工具的。然而，他在和別人交往時，都必須切實記住這條行動的準則：「把人當做目的，絕不只當做工具」。唯有瞭解每個人都是有生命、值得尊重的個體，他才會尊重他人權益。

然而，「人是目的」這樣一項基本原則要在現實社會中落實，有時卻難免流於抽象。現代工商業社會的分工愈來愈細，人與人之間的互動關係也變得愈來愈複雜。在某些特定的情境裡，有時候個人也不容易判斷：他究竟是不是「以人為工具，而不以人為目的」？因此，在現代工商業社會裡，每一個專業團體或職業團體都應當假設：他們的每一個成員都是「有理性之存在者」，會堅持「以人作目的，而不祇以人作為工具」，並以每一個成員的專業知識為基礎，經過邏輯的推演，再透過會員大會的程序，匯合大家的意志，作為「普遍立法的意志」，訂立明確的「倫理準則」。這樣訂立的「倫理準則」是具有普遍性的，凡是該團體的成員，在執行其職業或專業時，便應當一體遵守。

倫理自然律

職業或專業團體之所以必須經由如此繁複的程序來訂立「倫理準則」，乃是因為這種「倫理準則」的道德性並不是自明的。我們可以從倫理學的觀點，進一步地剖析這個問題。倫理學通常將建基於人性之上的「倫理自然律」(moral natural law)分為三層：像佛家所說的「諸惡莫作，眾善奉行」；儒家主張的「己所不欲，勿施於人」；或者康德所強調的「以他人作為目的，而不只以他人作為工具」，都是自明的道德律則，不藉反省也可以為人所認知，是第一層的倫理自然律。第二層的倫理自然律是由第一層直接演繹出來的，譬如：父母應當愛護子女，子女應當孝敬父母，不可殺人，不可盜等等。這些都是第一層原則的分析和說明，也具備了自明的特性。第三層的倫理自然律是以第一層為基礎，加上客觀的認識論，經過邏輯推演而成的。這種倫理自然律的性質並不是自明的。它涉及人類知識知識的各種不同的面相，往往必須經過縝密的思考和研究，才能看出其性質（王臣瑞，1980：283-286）。

「職業倫理」便是屬於這種第三層的倫理自然律。它是某種職業或專業的從業人員以第一層的倫理自然律為基礎，根據本行的專業知識，經過邏輯推演而形成的。比方說，1990年8月25日，日月潭遊艇「興業號」因為超載翻覆而淹死了五十七人。在這一個翻船事件裡，遊艇業者必須「尊重遊客的生命和權益」，這是第一層的倫理自然律，是人人皆知之事。然而，一艘遊艇最多祇能載多少人，這卻是遊艇業者專業知識的範疇，這並不是每個人都能不學自知的。倘若遊艇業者在「尊重遊客生命」的大原則下，根據自己的專業知識，判定某一類型的遊艇最多祇能載多少遊客，一方面同行相約，嚴格遵守；一方面作出明確標示，告知遊客；這就可能變成遊艇業者十分重要的「倫理準則」。

從這個例子，我們可以很清楚地看出：雖然第一層的倫理自然律是永恆不變的，但是，屬於第三層倫理自然律的「職業倫理」卻不是一成不變的。由於某一行業的專業知識不斷地在增長，「職業倫理」也會隨著該行業專業知識的變化而變。換言之，「職業倫理」也具有Habermas (1990)所謂「對話倫理」的性質。它不是由權威人士所「啓示」出來的一種「獨白的倫理學」(李明輝，1991)，而是某一行業的從業人員，根據本行的專業知識，經過不斷的溝通和對話，而逐漸形成的。

道德淪喪

瞭解現代社會中專業倫理的性質，我們便可以進一步分析當前台灣社會中「道德淪喪」的現象。在傳統社會中，儒家倫理講究的是「修身、齊家、治國、平天下」，在個人的家庭和國家之間，並沒有任何作為中介的社會組織。離開了家庭，個人便必須直接面對國家的力量。用前述人際關係的理論模式來看，在傳統社會中，個人和他人之間的關係，大多是屬於「情感性關係」或「混合性關係」。在這種穩定的人際關係中，商店和顧客交往，不敢不遵循諸如「童叟無欺」的職業倫理，這樣簡單的職業倫理也足以約束商家的行為。萬一有人違反了職業倫理，損及顧客的權益，輕則「私了」，重則「見官」，直接面對國家的力量。

當台灣社會由農業社會迅速轉變成為工商業社會之後，社會上的分工愈來愈細，新的企業組織不斷成立，新的行業也不斷出現，人們有愈來愈多的機會和屬於「工具性關係」的其他人交往。大體而言，企業組織為了求取自身的生存，大

多會訂立嚴密的「管理規則」，以約束員工的行為。然而，台灣的許多行業，卻幾乎沒有「職業倫理」或「專業倫理」的概念。有些行業雖然訂有簡單的「會員守則」，或「同業公約」，卻是形同具文，發生不了作用。

許多社會學者在探討：台灣的職業或專業團體為什麼功能不彰時，常常將之歸咎於政治力量的過度干預。誠然，在過去長達四十年的戒嚴期間，在「動員戡亂法制」的箝制之下，民間團體受到種種的束縛，確實是發揮不了什麼作用。然而，從1987年政府宣佈解嚴之後，政治力量對民間團體的干預大幅減退，許多新的民間團體如雨後春筍般的成立，舊有的民間團體也摩拳擦掌，紛紛強調其「自主性」，準備擴大發揮其社會影響力。

這是一個可喜的現象。一個現代的國家裡，在國家和個人之間，應當存有形形色色的自主性專業或職業團體，構成多采多姿的民間社會，並發揮某種程度的社會控制力量。值得強調的是：*autonomy*一詞，固然可以翻譯為「自主」，同時也蘊涵有「自律」的意思。解嚴之後，許多民間團體都宣稱自己是「自主」的，卻很少聽到有那些團體強調其「自律性」。同業社群沒有明確的「倫理準則」，政府法令的修改或制訂，又往往跟不上時代，結果同業社群間的「人情關係」不但無法成為「集體良心」的基礎，反倒成為業者聯盟向政府施壓，以破壞法治的力量。

法律與道德

由法律所控制的行為，基本上仍然是一種「他律性」的行為。不錯，在現代的工商業社會裡，社會分工愈來愈細，人與人之間的交往關係也愈來愈複雜。在許多人際互動的情境裡，確實需要由政府機關明確的法令規章，嚴格加以執行。然而，「法律祇是最低程度的道德」，現代社會的運作，除卻法律之外，還需要依靠道德。如果人們沒有了「自律性道德」，縱然法令訂得再嚴密，仍然有人可能鑽法令的漏洞，以從中取利。

比方說，在日月潭翻船事件裡，依照「興業號」的原始設計，這類遊艇的載客人數最高不得超過四十九人。主管機關也有明確的規定。然而，如果遊艇駕駛人沒有把這項規定內化成爲他個人的行為準則，反倒唯利是圖，只要有錢可賺，便不顧一切，儘量攬客上船，「主管機關」又如何能夠盯住他，每次開航都派人

替他計算載客人數？

對於現代社會秩序的維持，法律確實是十分重要的。可是，「從法不足以自行」，要維持現代社會秩序，除了法律之外，還需要道德，尤其是「自律性的道德」。問題是：以儒家的文化傳統作為基礎，能不能開展出現代社會中所需要的職業倫理？

仁道

作者認為：這個問題的答案應當是肯定的。事實上，在傳統社會裡，中國人也是講職業道德的，這就是中國人所謂的「道」。傳統中國哲學以為：不管一個人是幹那一行，每一行都應當各有其「道」，比方說，以前有些老店號在商店中高懸「童叟無欺」的匾額，這就是中國傳統的職業道德。甚至「盜亦有道」，連幹黑道的人都應當遵守「行規」。

以往有許多儒家學者指出：作為儒家庶人倫理的「仁、義、禮」倫理體系，固然有其差序性，儒家「士之倫理」所提倡的「仁道」，以及孟子據此而大力主張的「理」、「義」，卻有其普遍性，其性質應當是一種「自律倫理學」（李明輝，1990）。在《論語·顏淵篇》中記載：樊遲問仁。子曰：「愛人」。孔子當時所指稱的「人」，顯然是普遍的他人，而不是某一個特定的對象。所以孟子說：「仁者無不愛也。」《孟子·盡心篇下》

孟子認為：這種「愛人」的「仁心」是人之所以為「人」的基本條件。他在〈公孫丑篇〉中強調：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也」。他因此論斷：「無惻隱之心，非仁也」，這個「惻隱之心」，就是「仁之端也」。所以他主張：「仁者，人也；合而言之，道也。」《孟子·盡心篇下》

以「仁」為基礎所發展出來的「仁、義、禮」倫理體系，便是所謂的「仁道」。在儒家看來，「仁道」是與「天道」相互通契的，兩者都必須以「誠」為基礎：

「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。」《中庸·第二十章》



「誠者，物之始終；不誠無物。是故君子誠之爲貴。」《中庸·第二十五章》

傳統中國社會中商家所標榜的「童叟無欺」，便蘊涵了「誠」的精神。如果一個人做生意「見利忘義」，只顧賺錢不而管別人死活，我們便會罵他：沒有「天良」，或沒有「良心」。在我看來，這種以「誠」、以「仁」爲基礎的「仁道」，確實是具有普遍性的「自律性道德」，可以作爲發展現代職業倫理的基礎。比方說，孟子主張：「居仁由義」，他對「仁、義」的界定是：「殺一無罪，非仁也。非其有而取之，非義也」《孟子·盡心篇上》，因此，他斷然宣稱：「行一不義，殺一無辜，而得天下，皆不爲也！」《孟子公孫丑上》

孟子的這種主張，和康德所說的「以人作爲目的，決不只當做工具」，可以說是毫無二致的。試問：一個人連「行一不義，殺一無辜，而得天下」，都斷然「弗爲」，他會以別人「作工具，而不以他人作目的」嗎？過去中國人所說的「君子愛財，取之有道」，不也蘊涵了對「非其有而取之」的「不屑爲之」麼？

個人以爲：我們要在華人社會中推動職業倫理教育，雖然可以拿西方人的經驗作爲借鏡，但卻不必亦步亦趨地全盤模仿西方，而可以用儒家「士之倫理」的「仁道」爲基礎，發展出適用於華人社會中不同行業的「倫理準則」。其實際作法就是儒家學者所謂的「理一分殊」（劉述先，1992）。更清楚地說，跟「天道」相通的「仁道」是具有普遍性的。在各種不同行業中從事專業工作的知識份子，都應當以這種普遍性的「仁道」作爲基礎，配合自己的專業知識，和同業朋儕進行反覆的溝通、協商、和辯難，討論本行從業人員在執行其專業工作時，如何將普遍性的「仁道」精神，落實到人際互動的每一情境之中。

用前述作者的理論模式來看，任何一個行業的企業人員在執行其專業時和他人所發生的關係，在本質上都是一種「工具性關係」。在這樣的關係裡，個人和他人建立關係的主要目的，是要透過社會交易的行動，以他人作爲工具，來獲取個人想要得到的某種資源。然而，在這樣的關係裡，如果交往雙方都以對方爲工具，而不以對方爲目的，弄到最後，一定是「爭奪生而辭讓亡」，紛紛擾擾，不可開交。因此，界定專業倫理的最基本原則，是將專業人員執行其專業時所涉及的每一個人，看做是「無可取代的個體」，儘力維護並尊重對方的權益；而不能只以之作爲工具，「但求目的，不擇手段」，一味謀求自己最大利益。

在這樣的原則下，每一個專業團體都可以他們的專業知識為基礎，就其成員在執行其專業時所涉及的角色關係，逐一擬訂該專業工作者所應信守的「倫理準則」。譬如，美國社會學會的「倫理準則」便涵蓋了四大部份：

- I. 研究
- II. 出版及審查程序
- III. 教學、監督、及學生權益
- IV. 社會學者之間的關係

在每一部份中，又分門別類，逐項規定：其成員在從事專業工作，並和不同的對象互動時，所應遵循的倫理準則。

用中國傳統的觀念來看，這樣的倫理準則，可以說是每一專業之從業人員所應遵循的「道」。倘若社會上每一個專業團體都能建立這樣的「倫理準則」，若是有人違反了「倫理準則」便可能受到專業團體的制裁，甚至取消會員資格，則不必藉由政府權力的干預，亦能維持社會中許多重要情境中的社會秩序。

專業倫理教育的重要性

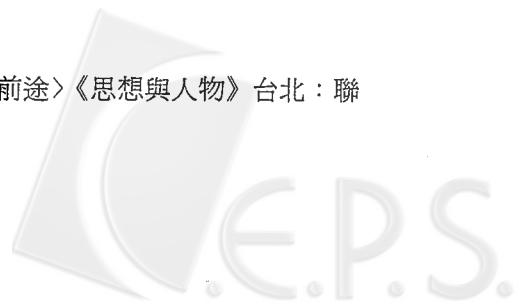
在西方先進國家，許多以知識作為其執業基礎的學術或專業團體，尤其是跟「人」有密切關聯的行業，像心理學家、社會學家、醫師、律師、會計師、建築師……等等，大多訂有諸如此類的「倫理準則」，作為會員們行動的指引。在中國則不然。如眾所知，對於中國而言，不論是自然科學或社會科學的知識，都是從西方移植進來，而不是從本土文化發展出來的。中國人向西方學習某種專業知識體系的時候，大多是把它當做謀生的工具，很少會以之作為個人「統整人格」的一部份，因此學校並不重視專業倫理教育，大多數的學術或專業團體也不管什麼倫理準則。有少數團體訂有簡單的「會員公約」，但也往往流為形式，或形同具文。許多知識份子對自己的專業知識既沒有很高的忠誠度，也不想知識上有所成就，反倒是以自己的知識作為搏取功名利祿的工具。久而久之，「學而優則仕」或「學而優則商」變成了社會風氣，「專業倫理」的精神反倒隱沒不彰。

「七年之病，求三年之艾；苟為不蓄，終身不得。」對於重整台灣的社會秩序而言，推行專業倫理教育是一種緩慢的作法，但它卻是一種「治本」的作法。

要做好這項工作，不但要瞭解西方專業倫理的精神，而且要瞭解如何將這種專業倫理和東方的文化傳統「接榫」，以減少因為文化移植所造成的阻力。基於此一理由，本文特地討論若干和推行專業倫理教育有關的基本理念，希望這些觀念對於我們推動專業倫理教育能夠有所幫助。

參考文獻

- 王臣瑞(1980)：《倫理學》。台灣：學生書局。
- 李明輝(1990)：〈孟子與康德的自律倫理學〉。《儒家與康德》。台北：聯經出版公司。
- 李明輝(1991)：〈獨白的倫理學抑或對話的倫理學？論哈柏瑪斯對康德倫理學的重建〉。《儒學與現代意識》。台北：文津出版社。
- 李澤厚(1986)：《批判哲學的批判：康德述評》。台北：谷風出版社。
- 林毓生(1989)：〈新儒家在中國推展民主的理論面臨的困境〉。《政治秩序與多元社會》。台北：聯經出版公司。
- 黃光國(1988)：《儒家思想與東亞現代化》。台北：巨流圖書公司。
- 黃光國(1995)：《知識與行動：中華文化傳統的社會心理詮釋》。台北：心理出版社。
- 傅偉勳(1986)：《批判的繼承與創造的發展》。台北：東大圖書公司。
- 劉述先(1992)：〈「理一分殊」的現代解釋〉。《儒家思想與現代化》。北京：中國廣播電視出版社，頁522-553。
- Durkheim (1893/1964) *The division of Labor in Society*. New York : Free Press.
- Harbermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Trans. by C. Lenhardt and S. W. NicholSEN. Cambridge, Mass : The MIT Press.
- Hwang, K. K. (1987). *Face and favor : the Chinese power game*. *American Journal of Sociology*. 92, 4, 944-974.
- Lin, Y.S.(1972/1976). *Radical Iconoclasm in the May Fourth period and the future of Chinese liberalism*. In Benjamin I. Schwartz (Ed.), *Reflections on the MayFourth Movement*. Harvard University Press
- 林毓生〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉《思想與人物》台北：聯經出版事業公司，1983，頁139-196。



Some Basic Concepts for Education of Professional Ethics

Kwang-Kuo Hwang

Department of Psychology

National Taiwan University

Abstract

This article was aimed to advocate the necessity of promoting education of professional ethics, and to clarify several fundamental concepts which were supposed to be essential to the education of professional ethics. Based on his analysis of Chinese cultural heritage in the book "Knowledge and Action", the author first illustrated the limitations of applying Confucian ethics for ordinary people in contemporary society, then discussed how to derive code of ethics for professional education from an integration of the universal principle of Ren with specific knowledge of various disciplines in modern society. It is expected that this kind of "creative transformation" can rearrange or reshape the core symbols, concepts, values, and behavioral patterns of Chinese culture heritage in such a way that it can facilitate the task of culture change and preserve the cultural identity in the process of change.

Key words : ethics for ordinary people professional ethics
 creative transformation cultural identity
 Knowledge and Action

