

從「見天下」到「為天下」：傳統士人公共使命的

思想脈絡與理論建構

邱志淳*

摘要

傳統士人不僅是知識與文化的承載者，也長期以政治秩序、人民福祉與天下責任為其志業。本文以生命有限意識為起點，探討士人如何超越個人修養與仕進追求，使知識轉化為承擔天下的公共力量。研究採文獻分析、思想史分析、經典詮釋、類型歸納與理論建構等方法，首先梳理「士」從社會身分轉變為以道自任之文化角色的思想脈絡，繼而以孔子、司馬遷、杜甫、范仲淹及明清士人為代表，比較其不同的公共實踐形態。研究發現，士人的公共使命並不限於出仕從政，而是由公共認識、倫理關懷與實踐承擔共同構成。據此，本文建構「見天下—憂天下—為天下」三重使命架構：「見天下」指辨識時代變局、人民處境與制度問題；「憂天下」指將所見轉化為道德關懷與責任意識；「為天下」則指透過著述、教育、批判、改革與政務實踐，使關懷落實為行動。三者並非固定相續的線性階段，而是形成「認識—倫理—實踐—反省」的循環結構。此一架構有助於統整傳統士人公共使命的多元實踐，並提示當代公共治理與人工智慧倫理：知識與技術不應止於提升認識與效率，而須進一步轉化為對公共後果的倫理關懷、實踐責任與持續反省。

關鍵詞：傳統士人、公共使命、天下關懷、知識分子、公共精神

* 世新大學公共關係暨廣告學系專任客座教授，E-mail：jcchiu@mail.shu.edu.tw
本論文經兩位雙向匿名審查通過。收件：2026/8/15。同意刊登：2026/9/27。

壹、緒論

一、研究背景與問題意識

「人生如朝露」揭示人對生命短暫與世事無常的深刻體認。《漢書》卷五十四〈李廣蘇建傳〉載李陵以「人生如朝露，何久自苦如此」勸說持節不屈的蘇武順應現實；曹操〈短歌行〉則以「對酒當歌，人生幾何？譬如朝露，去日苦多」感嘆歲月易逝，繼而轉向求賢與成就天下志業。相同的生命有限意識，可能導向保全生命、建立功業、守護人格或承擔責任等不同選擇。真正值得追問的，不只是生命何其短暫，而是人應如何運用有限生命，又能使所知所學為社會與時代留下什麼？

生命有限本身並不必然導向公共使命；它首先形成的是一種價值抉擇的處境。當個體意識到生命與時間不可無限延續，便必須回答有限生命應投向何種價值。對傳統士人而言，若此一生命意識進一步受到「志於道」的價值定向，以及對人民、政治秩序與天下的關懷所中介，個人的生命抉擇才可能由自我安頓轉化為超越一己利害的公共責任。換言之，本文並非由「生命有限」直接推導「公共使命」，而是將「生命有限—價值抉擇—以道自任—天下關懷」理解為公共使命形成的一條思想轉化路徑。

在中國傳統思想中，士人對生命有限的體認，往往與其對「道」及「天下」的責任相互交織。孔子所謂「士志於道」（《論語·里仁》），將士人的價值判準從外在身分轉向內在志向；曾子所言「士不可以不弘毅，任重而道遠」（《論語·泰伯》），進一步將求道與人格責任相互連結。士人之所以為士，不僅在於掌握經典與知識，更在於能否以道義衡量政治，以所學回應人民與時代。由此形成的「以道自任」精神，使士人既可進入政治體制實踐理想，也可在政治失道時，透過講學、著述、批判或退隱維持價值立場。

隨著歷史條件變化，士人的公共使命呈現不同形態。孔子以仁、禮與教育回應春秋秩序危機；司馬遷以歷史書寫保存政治得失與文明記憶；杜甫以詩歌見證戰亂中的人民苦難；范仲淹將天下憂患轉化為政治責任與改革實踐；明清士人則透過書院講學、經世研究與制度批判，拓展知識介入公共生活的方式。這些人物所處的制度、身分與歷史環境雖不相同，卻共同表明：知識不只是個人修養、聲名或仕進的工具，也可以成為理解時代、關懷人民與回應公共問題的力量。

相關研究已從士人的身分演變、文化功能、道德人格與政治責任等面向，說明士人如何由社會身分逐漸轉化為文化價值與「道」的承擔者，並在政治參與與道義批判之間形成特殊的歷史角色（余英時，1987，頁 27–34；徐復觀，2009，頁 177-197）。然而，若將傳統士人直接等同於現代公共知識分子，仍須審慎。二者雖皆涉及知識、道德與公共責任，卻形成於不同的歷史脈絡與制度條件，其身分基礎、知識生產方式及公共實踐空間亦有所不同。因此，二者較宜視為在精神與功能上具有可比較性，而非歷史身分的直接延續（聶敏里，2022，頁 23–32）。

就此而言，相關研究雖已觸及士人公共使命的若干構成要素，卻較少統整其內在生成與轉化過程：士人如何從認識時代與人民處境，形成不能置身事外的道德關懷，再將此種關懷轉化為著述、教育、批判與改革等實踐。亦即，公共使命如何從「認識」轉向「關懷」，再從「關懷」走向「實踐」，仍有進一步理論化的空間。

基於上述問題意識，本文以「公共使命」為分析核心，考察士人如何在不同歷史處境中連結生命意識、知識實踐與天下責任，並據此建構「見天下—憂天下—為天下」三重使命架構：「見天下」著重時代認識與公共判斷；「憂天下」著重道德關懷與責任形成；「為天下」則著重知識轉化與公共實踐。本文藉此探討三者如何相互生成、彼此制衡，並在實踐反省中持續修正。

二、研究方法與分析架構

本文屬於思想史與政治哲學取向的理論研究，主要採文獻分析、思想史分析、經典詮釋、類型歸納與理論建構等方法，依循「歷史脈絡化—文本詮釋—類型歸納—理論建構」的程序，考察士人公共使命的思想脈絡、實踐形態與內在結構。

首先，透過文獻分析整理傳統士人、天下觀念、士人精神、知識分子與公共責任等相關研究，以掌握主要觀點、概念爭議及研究限制，並作為後續歷史分析與理論建構的基礎。

其次，採取思想史的脈絡化分析，將人物言論與思想文本置於其政治、社會及文化環境中理解。Skinner（1969, pp. 48-49）指出，理解思想文本不宜僅從字面意義出發，尚須考察作者所處的語言慣例、論辯情境及其可能意圖完成的言說行動。據此，本文分別考察春秋秩序解體、漢代帝國政治、唐代戰亂、宋代士大

夫政治及明清政治轉型等歷史情境，以避免將現代「公共性」或「知識分子」概念直接投射於古代。

再次，透過經典詮釋分析士人公共使命的思想內涵。研究材料包括《論語》《史記》、〈報任安書〉、杜甫詩作、范仲淹政論與文章，以及顧憲成、顧炎武、黃宗羲等人的相關著述。文本選取以能呈現時代與人民處境、反映知識與公共責任的關係，以及代表不同公共實踐形態為原則。本文結合文本語境、人物處境與後世詮釋，在歷史視域與當代問題之間形成理解與對話，此亦呼應 Gadamer (1989, pp. 305-307) 所論「視域融合」的詮釋過程。

在此基礎上，本文將士人的公共實踐歸納為思想立道、歷史書寫、文學見證、教育講學、政治改革與制度批判等類型。此種類型並非對人物作固定分類，而是從不同時期的具體實踐中抽取可供比較的共同特徵，以呈現士人回應天下的多元途徑及其限制。

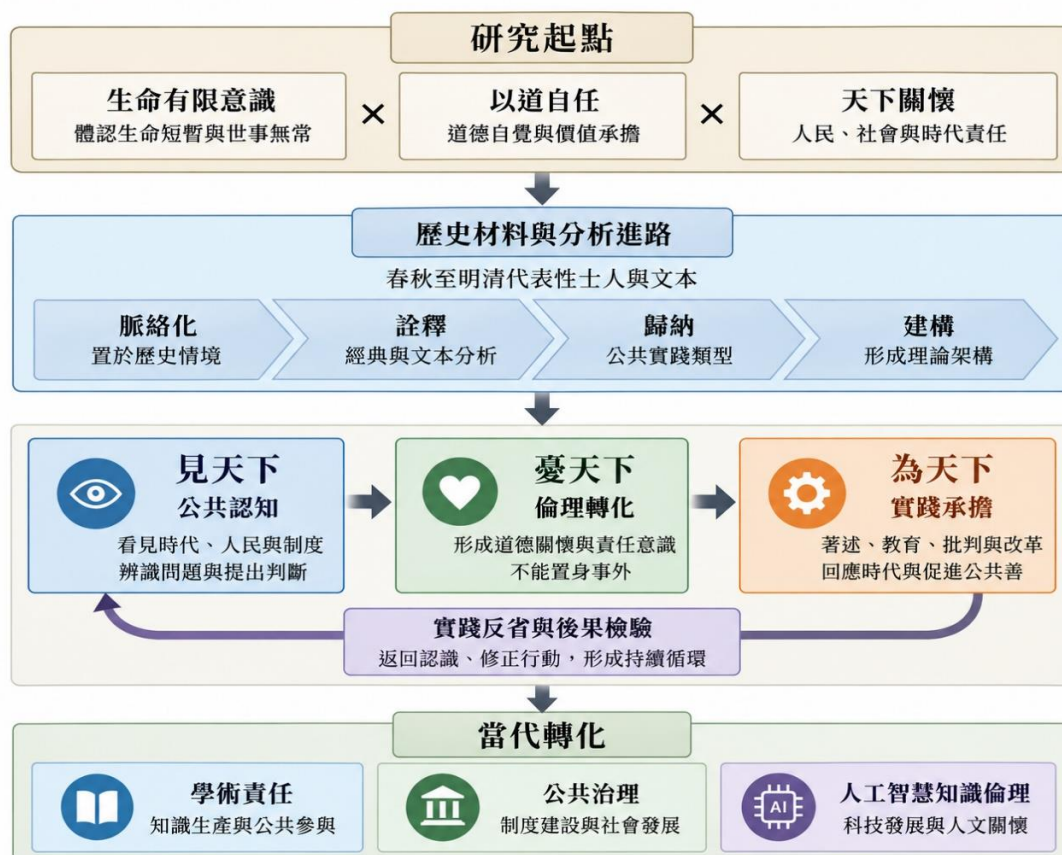
最後，本文由歷史人物與文本材料出發，透過跨時期比較與類型歸納，逐步抽取「見」「憂」「為」三項核心概念，並分析其生成關係與循環結構。此一建構過程與 Swedberg (2014, pp. 29-79, 98-124) 所提出由觀察、概念命名與類型形成，進而發展理論解釋的理論化程序具有相通之處。本文並非以既有理論套用歷史材料，而是嘗試由材料、概念與比較分析之間的往返，形成解釋士人公共使命的分析架構，如圖 1 所示。

圖 1 呈現本文由歷史材料走向理論建構的基本進路：從生命有限意識、以道自任與天下關懷出發，經由歷史脈絡化、文本詮釋與類型歸納，建構「見天下—憂天下—為天下」三重使命架構；實踐及其後果則重新作用於認識與判斷，使公共使命形成持續修正的循環。

此一架構屬於思想史材料基礎上的分析性與規範性建構，旨在提供理解士人公共使命的共同概念，而非將歷史人物納入單一標準。本文不主張所有士人皆完整具備「見、憂、為」，亦不以此作為評價歷代士人的唯一尺度；其當代意義主要在於思想轉化與理論參照，尚不能取代後續的經驗研究與實證檢驗。

圖 1

傳統士人公共使命之研究分析架構



說明：「見天下—憂天下—為天下」並非線性階段，而是經由實踐反省與後果檢驗，形成一種具有反覆反思、驗證與思考的公共使命結構。

資料來源：本研究。

三、研究範圍與理論界限

本文以先秦至明清士人的代表性思想與實踐為研究範圍，選取孔子、司馬遷、杜甫、范仲淹，以及顧憲成、顧炎武與黃宗羲等人作為分析對象。人物選取不以建立完整的士人譜系為目的，而著眼於其能否呈現不同時期與不同形態的公共實踐；因此，代表性人物的分析並不足以涵蓋歷代士人的全部思想與實踐。

本文所稱「傳統士人」，主要指具有一定知識與文化能力，並以道德、政治、教育或文化責任自我期許的歷史行動者。先秦之士、漢代士人、宋代士大夫及明清讀書人，在政治地位、知識結構、仕進途徑與社會功能上均有差異。本文以「傳統士人」作為分析性稱謂，旨在辨識不同時期士人在知識與公共責任之間可供比較的責任取向，而非將其視為具有相同身分與價值結構的同質群體。

本文所稱「公共使命」，並非傳統典籍中的固定概念，亦不直接等同於現代民主社會的公共責任，而是本文用以分析士人如何超越一己利害，使知識與實踐指向人民生活、政治秩序與文化延續的分析性概念。傳統士人的公共關懷主要建立於道義自任、民本思想與天下秩序，現代公共性則更強調公民平等、權利保障、公共討論與制度問責。二者雖可在知識責任與公共關懷的層次進行比較，卻具有不同的制度基礎與政治條件。因此，本文不將傳統士人直接等同於現代公共知識分子，亦不以現代公共性標準逕行衡量古代士人的思想與實踐。

本文所稱「天下」，亦須置於具體歷史語境中理解，而非視為固定不變的單一概念。張其賢（2009，頁 192-194、241-243）指出，西周時期的「天下」既可指「天所主宰之下方人世」，亦可指由周王王畿與服屬諸侯所構成的政治世界；至春秋戰國時期，其使用逐漸擴展，並形成具有政治地理性質的天下觀。據此，本文不將「天下」直接等同於現代國家、社會、公共領域或國際體系，而主要取其超越個人與局部利益、指向人民福祉與共同秩序的責任意涵。此一處理旨在建立跨時期比較的分析基礎，而非消除「天下」概念在不同歷史階段的語義差異。

在上述範圍與界限下，本文由士人公共使命的思想基礎與歷史實踐出發，進一步建構「見天下—憂天下—為天下」三重使命架構，並探討其當代轉化與可能意涵。

貳、傳統士人公共使命的相關研究與理論基礎

一、從身分之士到以道自任：士人概念的形成

「士」並非自始即具有固定不變的身分與概念意義。西周時期的「士」原是貴族秩序中的特定階層，具有政治、軍事與禮制職能；至春秋戰國之際，隨著宗法封建秩序解體、列國競爭加劇及社會流動擴大，其身分基礎與活動方式亦隨之改變。許倬雲（2006）從春秋戰國社會流動與結構轉型的角度，說明舊有階層秩序逐漸鬆動，政治地位與人才流動亦不再完全受制於世襲身分。在此歷史變動中，「士」逐漸由貴族秩序中的身分類別，轉化為較具流動性、並憑藉知識、才能與政治參與取得社會位置的群體。隨著遊說、任官、教學與著述等活動日益發展，士人的身分也逐步具有知識與文化角色的意涵。

此一變化並不表示士人已自然形成共同的道德人格，而是為其由身分角色轉向文化角色提供歷史條件。余英時（1987，頁 26-34）指出，士的歷史意義不只

在其政治與社會地位，更在於逐漸形成「以道自任」的精神，由外在身分轉向對文化價值與「道」的承擔。葛荃（2003，頁 14-19）則從「道」與「王」的關係考察士人的政治文化位置，指出士人一方面參與以君主為中心的政治秩序，另一方面又以「道」作為價值依歸，因而形成政治忠誠、道義自任與現實權力之間的持續張力。士人既可能是政治秩序的參與者，也可能以道義標準衡量乃至批判政治權力。

孔子思想是此一轉變的重要環節。《論語》所謂「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也」（《論語·里仁》），將士的價值判準由外在生活條件轉向內在志向。曾子所言「士不可以不弘毅，任重而道遠；仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎」（《論語·泰伯》），則進一步將「志於道」轉化為人格責任：士人不只須知「道」，更須以仁為己任，在生命實踐中承擔超越個人利害的道德與社會責任。

然而，「以道自任」並不意味士人必然排斥仕進。對孔子而言，政治參與仍是實踐仁道與重建秩序的重要途徑，但出仕與否須接受道義衡量。「天下有道則見，無道則隱」（《論語·泰伯》），表明出仕與退隱均不只是個人利害的選擇，而包含對政治秩序是否合乎道義的價值判斷。由此而言，士人的公共使命並不限於入仕為官；講學、著述、歷史書寫、文學創作與制度批判，同樣可能成為回應時代與天下的實踐方式。

不過，「以道自任」本身也具有歷史限制。當士人自認掌握「道」及公共價值的正當標準時，也可能形成道德菁英意識，進而將自身判斷視為天下共同意志。因此，士人精神一方面具有超越權力與個人利害的批判潛能，另一方面也存在以道德權威取代人民參與、公共討論與制度問責的可能。此一雙重性，亦構成傳統士人公共使命在當代轉化時必須面對的理論界限。

綜合而言，士人概念的形成包含三個相互關聯的轉變：在社會層面，從貴族秩序中的身分類別逐漸轉變為具有流動性的知識群體；在文化層面，從知識與才能的擁有者進一步成為道義與文化價值的承擔者；在政治層面，則從政治秩序的參與者發展出以「道」衡量權力、進退出處的價值自主性。傳統士人的公共使命，正是在這種由「身分之士」走向「志道之士」的歷史轉化中逐漸形成。

二、以道自任與天下關懷：士人精神的研究

學界對士人精神的研究，大致可從人文關懷、文化承擔、人格實踐與時代責任等面向理解。這些研究取徑雖各有側重，卻共同指出：傳統士人的知識活動並非純粹的專業分工，而與人格修養、政治秩序及天下關懷密切相連。知識如何由個人學問轉化為價值承擔與現實責任，因而構成理解士人公共使命的重要線索。

錢穆（2018）從中國歷史與文化的整體發展理解士人，指出中國知識分子雖隨時代與制度變化而呈現不同形態，卻長期將人文關懷融入知識活動之中。士人所關心者不只是抽象知識或專門技藝，也包括人生、政治、社會、教育與文化等相互關聯的問題，其學問因而兼具整體性與實踐性。余英時（1987，頁 8—11）則以「明道救世」概括士人連結知識追求與現實責任的精神：一方面透過仕進參與政治，另一方面又以「道」作為衡量政治權力的價值依據，因而在文化理想與政治權力之間形成既參與又保持價值張力的關係（余英時，1987，頁 84—112）。

相較於知識與政治的關係，徐復觀（2004）更著重人格精神與歷史責任，指出中國知識分子的文化性格不只表現在知識成就，也體現在道德人格與實際行為之中。士人精神因此不能停留於思想主張，而須在政治壓力、個人得失與歷史困境中接受考驗。從本文的問題意識而言，知識只有進一步進入人格選擇與責任實踐，才可能由「所知」轉化為具有公共意義的「所憂」與「所為」。

葛荃（2000）從士人的政治精神與政治人格出發，進一步考察價值信念、政治認知與政治實踐之間的關係。其所論「立命」與「忠誠」，呈現士人政治人格中的雙重結構：「立命」使士人以道義與價值信念確立生命方向，「忠誠」則使其在既有政治秩序中確認角色與責任；二者既可能相互支持，也可能因道義要求與政治服從的衝突而形成緊張。此一觀點說明士人的公共責任並非單純的道德意願，而是在價值信念、政治角色與現實權力之間形成的實踐選擇。

張灝（2004，頁 99—104）對近代中國「危機意識」的分析，則將知識者置於政治危機、文化變遷與時代轉型相互交會的歷史處境中。當既有秩序遭遇重大挑戰而新的方向尚未確立時，危機意識不僅使知識者更加敏銳地辨識時代問題，也促使其思考如何回應現實與重建秩序。就本文而言，此一觀點尤其有助於理解公共認知何以不止於「看見」問題，而可能進一步轉化為不能置身事外的責任意識，亦即由「見天下」走向「憂天下」的倫理轉折。

綜合上述研究，傳統士人的天下關懷至少包含三項相互關聯的內涵：其一，以「道」作為超越個人利害及衡量政治權力的價值依據；其二，將知識與人格修養相互連結，使認識進一步形成道德責任；其三，透過仕進、諫諍、講學、著述、批判或改革回應現實。三者分別涉及價值依據、人格轉化與實踐承擔，共同構成本文分析士人公共使命的重要理論基礎。

然而，士人精神亦不宜被過度理想化。「以道自任」固然可能形成超越個人利害、批判權力與關懷天下的精神，卻也可能使少數知識者自居為公共價值的詮釋者。當天下關懷缺乏人民主體、公共討論、制度程序與權力制衡時，道德責任也可能轉化為由上而下的道德治理。因此，本文既重視傳統士人公共使命所具有的規範意義，也將其置於具體歷史條件中，檢視其可能的內在限制。

三、知識自主、公共批判與實踐責任

「知識分子」作為現代概念，形成於社會分工、大學制度、報刊媒體、專業組織與公共輿論發展的歷史條件，其社會基礎與傳統士人並不相同。傳統士人的知識、道德與政治角色往往彼此交織；現代知識分子則多立足於學術、教育、文化、媒體或專業制度，透過研究、評論與公共言說介入社會。二者雖皆涉及知識、權力與公共責任，卻不能直接視為同一歷史類型。本文引入現代知識分子理論，目的不在建立身分上的延續關係，而在提供知識責任的比較視角。

首先，現代知識分子理論重視知識自主及對自身位置的反省。Benda（1927／2007）將知識分子的使命建立於真理、正義與普遍價值之上，批判知識者屈從於民族激情、政治利益與現實權力，凸顯知識與權力保持適當距離的重要性。Mannheim（1936, pp. 136–146）則進一步指出，思想與知識受到社會位置與歷史條件影響；其所論「相對自由浮動的知識分子」，並非完全超越社會條件，而是較有可能接觸不同立場並進行比較與綜合。由此而言，知識自主既包含不為權力與利益所支配，也包含對自身位置與認識限制的反省。

其次，知識責任涉及學術自律與公共批判之間的關係。Weber（1946, pp. 129–156）對學術職業與價值問題的討論，提醒研究者區分經驗分析與價值判斷，避免以學術權威為特定價值立場提供不當的正當性；當知識者進入政治與公共行動領域時，則須正視價值選擇及其可能後果。Said（1994, pp. 85–102）則強調知識分子的批判與公共發言責任，主張知識者應質疑未受檢驗的權力，使被壓抑或忽

視的經驗進入公共討論。二者雖取徑不同，卻共同指出：知識責任既不能以價值立場取代學術判斷，也不能以學術中立作為逃避公共責任的理由。

再者，公共政策與公共行政理論進一步將知識責任推向制度與實踐層次。Lasswell (1951, pp. 3–15) 主張政策科學應採取問題導向並關注民主價值，使社會科學知識進入公共問題分析與政策過程；Waldo (1948, pp. 133–134) 指出，行政效率不能脫離民主政治的目的與價值加以理解；Easton (1969, pp. 1051–1061) 倡議後行為主義，則以「關聯性」(relevance) 與「行動」(action) 為重要訴求，要求政治研究在追求知識的同時回應現實危機與時代問題。由此，知識的公共價值不僅在於形成正確理解或提出批判，也在於能否進入政策、制度與治理實踐，並接受公共價值與行動後果的檢驗。

綜合上述理論，現代知識責任可歸納為四個相互關聯的面向：知識自主、位置反省、公共批判與實踐責任。知識自主使知識不致完全依附權力與利益；位置反省使知識者認識自身觀點的條件與限制；公共批判使被忽略的問題、經驗與權力關係進入公共討論；實踐責任則要求知識進一步面對制度條件與行動後果。此四者可與傳統士人的「以道自任」與「天下關懷」形成跨時代的比較與對話。

然而，此種對話並非將傳統士人轉譯為現代公共知識分子，而是比較二者共同面對的責任問題：知識如何不被權力左右，關懷如何不流於道德姿態，行動如何不因善意而忽略制度與後果。本文所關注的，正是在尊重歷史差異的前提下，從知識、倫理與實踐的關係中辨識其可比較的責任結構，並作為後續建構「見天下—憂天下—為天下」三重使命架構的理論參照。

四、研究評述與研究定位

既有研究已從歷史身分、文化功能、道德人格與政治責任等面向，說明士人如何由身分角色逐漸轉化為以知識立身、以道義自任的文化與責任主體；現代知識分子及公共政策理論，則進一步提出知識自主、位置反省、公共批判與實踐責任等問題。這些成果為理解士人公共使命及其當代轉化提供了重要基礎，但仍有三方面值得進一步開展。

首先，既有研究多以特定人物、思想流派或歷史時期為研究範圍，較少將思想立道、歷史書寫、文學見證、教育講學、政治改革與制度批判等不同實踐，置

於共同的公共使命架構中比較。這些看似分散的實踐如何共同呈現士人對知識、道義與天下責任的理解，仍有進一步整合與理論化的空間。

其次，既有研究雖分別論及士人的知識能力、憂患意識與實踐精神，對三者之間如何生成、轉化或發生斷裂，仍較少進行系統分析。認識時代問題未必自然形成公共關懷，道德關懷亦未必產生適切而有效的行動。士人可能有所見而不言，有所憂而無以為，亦可能積極行動卻因歷史理解不足、制度判斷失準或政治條件限制而未能實現其公共目的。因此，公共使命不能只由知識、道德或行動的單一向理解，而須進一步考察三者之間的轉化機制及其可能斷裂。

再次，傳統士人與現代知識分子的比較涉及古今轉譯問題。若將二者直接等同，容易忽略政治制度、知識結構與公共空間的歷史差異；若因制度不同而完全切斷其關聯，又可能忽視二者共同面對的知識、權力與責任問題。因此，本文所進行的並非身分類比，而是問題意識與責任結構的比較：比較不同歷史條件下，知識者如何認識公共問題、形成責任意識，並以不同方式回應其所處的時代。

基於上述評述，本文的研究定位，在於以思想史材料為基礎，將分散於不同人物、時代與實踐形態中的士人公共使命加以比較與理論化，並將其理解為公共認識、倫理關懷與實踐承擔相互作用的責任結構。據此提出「見天下一憂天下一為天下」三重使命架構，用以分析公共使命如何形成、轉化、實踐，以及何以可能中斷或失效。此一架構並非對所有士人的普遍概括，也不是評價歷史人物的唯一尺度，而是在尊重歷史差異的前提下，嘗試建立傳統天下關懷與現代知識責任之間可供比較與對話的理論工具；其具體內涵、循環關係與適用界限，將於第五章進一步論證。

參、人生如朝露：生命有限與士人的公共選擇

傳統士人的公共使命，不僅建立於「士志於道」的價值要求，也與其對生命有限、政治變動及時代無常的體認密切相關。當權力與道義發生衝突時，士人必須面對一項根本抉擇：在有限而不可預期的生命中，應當建立功業、守護人格、退隱自全，還是承擔天下？這些選擇不能簡化為積極與消極、入世與出世的二分，而須置於具體歷史處境中，考察士人如何理解生命價值、政治權力與公共責任。

一、生命有限與價值抉擇

「人生如朝露」一語見於《漢書》卷五十四〈李廣蘇建傳〉。李陵勸說被扣留匈奴的蘇武時，以「人生如朝露，何久自苦如此」說明生命短暫與世事難測，試圖動搖蘇武持節不屈的意志（班固，1962，頁 2459）。然而，同樣面對生命有限，李陵與蘇武卻作出不同選擇：前者以生命短促勸人順應現實，後者則以持守信義回應生命有限。由此可見，生命有限本身並不決定人的選擇；真正具有思想意義的，是人在有限之中依據何種價值安排生命。

漢末魏晉時期，政治失序、戰亂頻仍與政權更迭，使生命無常成為士人的切身經驗。原有秩序與價值信念受到衝擊，士人的生命、仕途與人格尊嚴亦面臨高度不確定性。生命有限因而不只是抽象的生死問題，更成為如何面對權力、安頓自我與實現價值的現實課題。

曹操〈短歌行〉所言「對酒當歌，人生幾何？譬如朝露，去日苦多」，集中呈現此種時代感受。詩中的「憂」雖由歲月易逝而生，卻未停留於生命感傷，而是轉向延攬人才與成就天下志業：「山不厭高，海不厭深；周公吐哺，天下歸心」（曹操，1959，頁 5-6）。生命短暫在此不是退避現實的理由，而成為積極行動的動力。

因此，「人生如朝露」不宜僅理解為悲觀或及時行樂，而應視為有限生命與變動時代中的價值問題：既然生命不能無限延續，人便須決定其時間、知識與行動應投向何種目的。不同的價值選擇，由此開展出功業、自守、退隱乃至天下承擔等不同生命取向。

二、功業、自守與退隱：士人的三種生命取向

面對生命短暫與政治變局，士人可能首先選擇建立功業，以歷史行動延伸生命意義。曹操將歲月易逝的焦慮轉化為求賢、建功與安定天下的志向。然而，建功立業並不必然等於承擔天下。功業可能服務人民，也可能成為權力擴張；政治行動可能重建秩序，也可能製造新的苦難。因此，歷史功業是否具有公共性，仍須從其目的、手段與實際後果加以判斷。若缺乏道義節制與人民關懷，所謂超越生命，可能只是個人權力與名聲的延續。

與建立功業不同，魏晉部分士人選擇在政治壓力下守護人格。當名教與現實權力相互結合，禮法可能由倫理規範轉化為要求服從的政治工具。嵇康以拒絕仕進表明其人格立場，阮籍則在高壓政治環境中，透過辭避、飲酒與隱晦書寫等方式保持一定的思想與行動空間（戴明揚，1962，頁 117—118；陳伯君，1987，頁 133、168）。竹林人物並非具有一致政治主張的群體，其言行亦不能全部解釋為公共抗議；但他們共同提出一項問題：當政治權力違背內在信念時，士人應如何維持人格完整？

拒絕合作、保持沉默或採取疏離姿態，未必只是退出公共生活。當參與意味著向不義權力妥協時，「不做什麼」也可能具有間接的批判意義。然而，人格自守若只追求個人精神自由，不再關切人民處境與社會苦難，也可能由價值獨立走向公共疏離。守護人格可以是公共使命的必要條件，卻不等於公共使命本身。

陶淵明則呈現另一種生命選擇。〈歸去來兮辭〉以「既自以心為形役」反省仕宦生活對內在生命的束縛（袁行霈，2003，頁 460—461）；〈形影神〉所言「縱浪大化中，不喜亦不懼；應盡便須盡，無復獨多慮」，則以順應自然變化回應生命無常（袁行霈，2003）。生命的意義不再完全依賴外在功業與身後名聲，而在於擺脫名利役使，在有限生命中保持真實與從容。

退隱因而不必然等於逃避責任。陶淵明離開仕途，既是對不合自身價值之政治環境的拒絕，也是對生命本真的維護。其公共意義不在直接介入制度，而在透過詩文保存不受功名支配的生命典範，為後世提供反省功利價值與安頓精神的文化資源。不過，退隱雖可保存人格，仍須面對個人超脫與公共責任之間的張力。

功業、自守與退隱並非彼此排斥的固定類型，也不能依其入世程度排列高下。同一士人在不同生命階段，可能經歷入世與退隱、功業與自守、憂患與安頓。三種取向真正共同面對的問題是：人在生命與政治的不確定性中如何確立價值，又如何使個人的生命選擇超越一己利害而具有公共意義。

三、從生命抉擇走向公共使命

本文所稱「承擔天下」，並非排斥功業、自守與退隱，而是進一步追問：這些生命選擇能否由個人安頓轉化為面向人民、社會與文明的公共責任。建功立業若受到道義與人民福祉的節制，可以成為公共實踐；人格自守若能維持對不義權

力的批判，便不只是個人清高；精神退隱若能透過著述與文化創造保存價值，也可能產生超越個人的公共影響。

因此，公共使命的關鍵，不在士人是否取得政治職位，也不在其選擇入世或退隱，而在其所知、所憂與所為是否超越個人得失，進入更廣泛的人倫與歷史關係。其公共性的判準，在於能否辨識時代問題，將人民與社會的處境納入自身關懷，並依據個人的知識能力與歷史位置作出適切回應。

生命有限因此不必然導向虛無。恰恰因為生命不能無限延續，人更須決定將有限時間投向何種價值。士人公共使命的深層意義，正在於將「我能為自己留下什麼」的追問，轉化為「我能為他人、社會與時代做什麼」的公共追問。由生命感嘆走向天下承擔，標誌著士人由自我安頓邁向公共責任的思想轉折，也為後文考察不同歷史時期的士人實踐提供生命哲學的基礎。

傳統士人回應時代的道路雖各有不同，卻共同表明：有限生命可以藉由知識、關懷與實踐進入公共世界。生命之所以能超越朝露般的短暫，不必依賴不朽的功名，而在於個人是否願意使所知成為天下之見，使所感成為天下之憂，使所學所志成為天下之為。

肆、從「士志於道」到天下關懷：公共使命的歷史開展

傳統士人的公共使命並非形成於單一時期，也未以固定形式延續。從先秦至明清，士人所處的政治制度、知識結構與社會位置不斷改變，其天下關懷亦分別透過思想立道、歷史書寫、文學見證、政治改革、教育講學與制度批判等方式展開。以下選取孔子、司馬遷、杜甫、范仲淹及明清士人為代表，目的不在建立完整譜系，而在比較不同知識活動如何承載公共責任，並分析其面對權力、制度與實踐後果時的可能與限制。

一、孔子：以道自任與秩序重建

孔子身處春秋晚期，面對諸侯競逐、禮制失序以及政治權威與倫理規範的雙重危機，並未將秩序重建完全寄託於權力與刑罰，而是由仁、禮及君子人格重建政治生活的價值基礎。「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也」（《論語·里仁》），使士人的判準由身分資格轉向價值志向；「邦有道，穀；邦無道，穀，恥也」（《論語·憲問》），則表明政治參與仍須接受道義衡量。

仁為政治與人倫提供內在關懷，禮則使關懷落實於行為規範與共同秩序。「克己復禮為仁」（《論語·顏淵》）不只是個人自律，也涉及適當人我關係與社會秩序的重建。孔子又以「修己以敬」「修己以安人」「修己以安百姓」（《論語·憲問》），揭示修己並非終點，而須進一步開展為安人與安百姓的公共責任。

孔子雖未能透過政治職位完整實現其理想，卻藉由講學、思想傳播與君子人格的塑造，使秩序重建超越一時政治成敗。其公共使命主要表現為思想立道與教育育人；但德性政治若過度依賴統治者與士人的人格修養，也可能忽略權力制衡與制度責任。孔子為士人確立了超越祿位的道義根據，其思想限制亦提示：道德人格若欲轉化為持久的公共秩序，仍須與制度安排相互配合。

二、司馬遷：以歷史書寫保存文明記憶

如果孔子以思想與教育回應秩序危機，司馬遷則以歷史書寫保存政治經驗與文明記憶。遭受宮刑之後，他未以死亡維護個人名節，而選擇忍辱完成《史記》，使個人苦難轉化為文化志業。〈報任安書〉所稱「究天人之際，通古今之變，成一家之言」（班固，1962，頁 2725—2726），表明其著史不僅在保存史料，更試圖貫通天人、古今與政治興衰，形成具有主體判斷的歷史解釋。

《史記》以本紀、表、書、世家與列傳構成整體敘事，使帝王、諸侯以及游俠、商人、醫者與失意人物共同進入歷史。司馬遷並藉由人物選擇、事件敘述及「太史公曰」，對政治得失與人性複雜性作出評價。歷史書寫未必立即改變政治，卻能保存權力可能遮蔽的經驗，使政治行動接受後世檢驗，也使生命價值不完全由現實成敗決定。

司馬遷所代表的公共使命，是以史學保存文明記憶並維護獨立判斷。然而，歷史書寫本身包含選擇、敘事與評價，並非完全中立的過去再現。史家的公共責任，因而不僅在保存記憶，更在使其判斷接受史料、文本與後世研究的檢驗。

三、杜甫：以詩歌見證人民苦難

杜甫所處的唐代由繁榮轉向動亂，安史之亂造成戰爭、徵役、飢饉與人口流離。他雖非史官，也缺乏改變局勢的政治權力，卻透過詩歌保存戰亂中的生命經驗，使文學成為理解時代與見證苦難的公共方式。〈自京赴奉先縣詠懷五百字〉

以「窮年憂黎元，歎息腸內熱」表明其人民關懷，又以「朱門酒肉臭，路有凍死骨」揭示繁華表象下的社會不均與民生困境（仇兆鰲，1979，頁 965）。

安史之亂後，〈春望〉及「三吏」「三別」進一步將國家危機帶回百姓的徵役、離散、死亡與家庭破碎。杜甫由自身漂泊理解更廣泛的人民苦難，使一己悲哀轉化為時代憂患，也使未必進入官方史書的普通生命獲得文化記憶。

杜甫所代表的公共使命，是透過文學使人民苦難進入公共感受與歷史記憶。文學見證固然不能取代政策改革，卻能保存社會感受苦難、理解他者與反省政治後果的能力，防止人民經驗在宏大的國家敘事中被抽象化或遺忘。

四、范仲淹：從天下憂患走向制度改革

范仲淹的公共實踐建立於宋代文官政治與士大夫參政的制度條件之上。〈岳陽樓記〉所言「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」（范仲淹，2020），並非單純的個人情懷，而是將人民安危與天下秩序置於一己得失之前的責任倫理。「先憂」要求士人不待危機傷及自身才予關切，「後樂」則要求政治行動者節制私利，優先考量公共福祉。

范仲淹的公共意義不能只由這句名言理解。慶曆三年，他在〈答手詔條陳十事〉中提出明黜陟、精貢舉、擇官長、厚農桑、減徭役及重命令等改革，涉及官僚考核、人才選拔、地方治理與行政效能，顯示天下憂患必須由人格要求進一步進入制度與政策。然而，慶曆新政亦受到既得利益、政治衝突與執行條件限制，說明道德動機並不必然產生良好治理結果。

范仲淹所代表的，是由天下憂患走向制度改革的公共使命。由此觀之，「為天下」不能只表達善意，還須包含問題診斷、政策選擇、制度建設與後果責任；士人的道德理想唯有進入制度並接受成效檢驗，才可能轉化為較持久的公共改善。

五、明清士人：從書院講學走向制度批判

明代中晚期的政治黨爭、官僚積弊與科舉形式化，使部分士人重新思考學問與天下責任。顧憲成、高攀龍等東林士人以書院講學為重要活動形式，試圖使儒家經典之學重新連結人格修養與現實關懷。顧憲成對《四書》的詮釋，可視為東林學術實踐的重要面向（鄧克銘，2012，頁 1-38）。從傳統士人與政治權力的整體關係而言，葛荃（2003，頁 14-19）將士人的政治文化處境理解為周旋於「道」

與「王」之間；此一道義理想與政治權力之間的張力，在晚明東林士人的政治實踐中尤為鮮明。

進一步而言，葛荃（2023）以東林黨人為具體研究對象，從政治價值、政治意識、政治信仰與政治心態等層面分析其政治精神與政治人格。東林士人一方面身處君主政治秩序之中，另一方面又以儒家之「道」作為匡正政治、批判權臣與衡量現實政治的價值依據。其書院講學與清議活動，顯示士人的忠誠與批判並非截然二分，而是在既有政治結構中爭取道義判斷與公共發言的空間；然而，其實踐亦受到黨爭、君主權力及道德菁英意識等歷史條件的限制。明清易代之後，士人的天下意識進一步轉向經世研究與制度批判。顧炎武在《日知錄·正始》中區分「亡國」與「亡天下」，指出政權更替不同於仁義秩序的崩解，故「保天下者，匹夫之賤與有責焉耳矣」（顧炎武，2006，頁 756—757）。其經世之學又以歷史考察吏治、財賦、風俗與民生，使天下關懷由道德宣示進一步轉化為具體研究與現實問題分析。

黃宗羲在《明夷待訪錄·原君》中提出「古者以天下為主，君為客」，將政治正當性的判準由君主自身轉向天下；又於〈原臣〉指出「天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂」（黃宗羲，2011），進一步將人民福祉置於王朝興亡之上。其批判不再僅停留於個別君主的德性，而進一步觸及君主、臣民與天下之間的權力關係，顯示政治改善不能只寄望於明君賢臣。

由東林士人的書院講學，到顧炎武的經世研究與黃宗羲的制度批判，明清士人的公共使命逐漸由道德與人格論述擴展至政治結構與制度問題。然而，這些公共議論仍主要存在於士人群體，其「天下」亦不能直接等同於現代公民社會、民主政治或人民主權。其歷史意義，在於顯示士人的公共責任已不僅是「如何成為君子」，亦逐步轉向「政治制度應如何受到檢驗」。

六、傳統士人公共使命的比較與歸納

上述歷史人物與實踐，大致呈現五種公共使命形態：孔子以思想與教育重建秩序；司馬遷以歷史書寫保存文明記憶；杜甫以文學見證保存人民苦難；范仲淹將天下憂患推進至政策與制度改革；明清士人則透過書院講學、經世研究與制度批判拓展知識介入政治與公共生活的方式。這些形態並非前後取代，同一士人也可能同時透過思想、教育、著述與政治行動承擔責任。

不同實踐各有其公共作用與歷史界限。思想立道可以確立價值方向，卻可能過度依賴人格修養而忽略制度制衡；歷史與文學可以保存記憶、喚起感受，但其政治影響多屬間接；政治改革可以直接改變制度，卻受到權力結構、組織條件與利益分配限制；書院講學、經世研究與制度批判拓展了公共議論，仍未建立現代意義下廣泛而平等的公共參與。因此，士人公共使命不能只由主觀動機判斷，亦須考察其知識依據、實踐方式、制度條件與行動後果。

從孔子的「士志於道」，到司馬遷、杜甫、范仲淹及明清士人的多元實踐，可以辨識出一項可供比較的共同結構：士人首先須理解其所處的時代、人民處境與政治問題；其次，將所見轉化為不能置身事外的道德關懷；再依其知識能力、角色位置與歷史條件採取不同形式的實踐。這三個層次並非自然相續的線性階段，而可能出現認識不足、關懷中斷或行動失當，並須在實踐及其後果中重新檢驗與修正。

因此，傳統士人的公共使命既不是單一人格類型，也不是固定的政治參與方式，而是一種由認識時代、形成關懷到實踐承擔不斷展開的責任過程。上述歷史比較，正構成下文建構「見天下—憂天下—為天下」三重使命架構的思想材料與經驗基礎。

伍、從「見天下」到「為天下」：士人公共使命的理論建構

前述歷史分析顯示，傳統士人的公共使命雖因時代、身分與實踐方式而異，卻呈現若干可供比較的共同結構。孔子辨識禮崩樂壞的秩序危機，司馬遷考察政治興衰與古今之變，杜甫在戰亂流離中見證人民苦難，范仲淹將天下憂患推進至制度改革，明清士人則透過講學、經世研究與政治批判回應時代。這些不同實踐共同涉及三項問題：如何理解時代與人民處境，如何使公共問題進入自身的價值世界，以及如何將知識與關懷轉化為具體行動。

據此，本文將士人的公共使命概括為「見天下—憂天下—為天下」三個相互關聯的面向。「見天下」是公共認知，著重時代辨識、人民視角、制度分析與反省判斷；「憂天下」是倫理轉化，指公共問題由外在事實轉化為道德關懷與角色責任；「為天下」則是實踐承擔，指知識者依據自身能力、角色位置與歷史條件，採取具體且可接受檢驗的公共行動。三者並非古典文獻中既有的固定概念組合，而是本文從歷史材料中歸納並加以理論化的分析架構。

一、見天下：公共問題的認識與判斷

「見天下」是公共使命的認識基礎。此處所稱之「見」，不是一般的耳聞目睹，也不是知識數量的累積，而是穿越表面現象，理解時代變局、人民處境、權力關係與制度運作之間的關聯。真正的「見天下」，不只在於知道發生了什麼，更在於追問問題何以形成、影響何人，以及哪些既有價值與制度已經失去作用。

首先，「見天下」需要歷史意識。公共問題往往不是孤立事件，而是長期政治、社會與文化變化的結果。孔子所面對的不只是諸侯爭霸，而是政治權威、禮制規範與人倫信任同時失去基礎；司馬遷所謂「通古今之變」，也不是排列歷史事件，而是透過長時段觀察政治興衰、制度變遷與人物成敗。歷史意識使知識者得以超越眼前現象，避免將結構性問題誤認為偶發事件。

其次，「見天下」必須具有人民視角。「天下」不能只由君主、朝廷與制度上層加以理解，也須進入人民的具體生活。政治秩序是否合理，不能只以政權是否穩定或國家是否強盛為判準，也須考察人民能否維持生計、免於戰亂並保有基本尊嚴。杜甫的詩歌使國家興亡重新回到百姓的流離、徵役、飢寒與家庭離散，說明「見天下」既須理解宏觀政治，也須觀察制度如何作用於具體生命。

再次，「見天下」包含對權力與制度的辨識。權力可以建立秩序、配置資源與推動改革，也可能壓抑異議、擴張私利並製造不義。若只將政治問題歸因於統治者個人德性的善惡，便可能忽略制度設計、利益結構與權力配置所造成的影響。范仲淹的改革主張與黃宗羲對君主私天下的批判，都顯示公共認知不能停留於人格評價，而須進一步進入制度與權力結構。

最後，「見天下」要求相對獨立且具有反省性的判斷。知識者不可能完全脫離其階級、身分與歷史位置。Mannheim (1936, pp. 137–141) 對知識社會位置的分析提醒我們，任何認識都可能受到自身處境影響。因此，獨立判斷不是宣稱自己超越所有立場，而是能辨識自身限制、比較不同經驗，並依據事實、歷史與道義持續修正原有理解。

由此而言，「見天下」至少包含歷史意識、人民視角、制度分析與反省判斷四項能力。缺少歷史意識，容易將長期危機簡化為偶發事件；缺少人民視角，知識可能流於宏大敘事；缺少制度分析，公共問題容易被化約為個人品德；缺少自我反省，批判又可能成為另一種立場依附。見天下並非自認掌握天下全貌，而是

在承認知識有限的前提下，不斷檢驗判斷，使被忽略的人、經驗與問題重新進入公共視野。

二、憂天下：公共認知的倫理轉化

「憂天下」構成士人公共使命的倫理面向，也標誌公共認知由「有所見」轉向「有所擔當」的關鍵。看見時代問題，並不必然使人產生責任；知識既可用以促進公共利益，也可能成為疏離現實、維護既得利益乃至替權力辯護的工具。因此，公共使命不能止於辨識問題，而須使所見進入知識者的價值世界，將外在事實轉化為不能置身事外的道德關懷。

此處所稱之「憂」，並非一般性的憂愁、政治焦慮或感時傷懷，也不是藉由悲情姿態彰顯自身的道德高尚。它所指向的，是知識者面對人民處境與公共問題時所形成的持續而自覺的倫理回應，其內涵包括對具體生命的感受、對現實狀態的規範判斷、對自身位置的責任認知，以及對他者主體性的尊重。

首先，道德關懷起於對具體生命的感受。公共問題若只被化約為統計數字、制度名詞或治理技術，知識便可能在分析現實的同時，失去對人的理解。杜甫所謂「窮年憂黎元，歎息腸內熱」，正表明人民處境不只是外在觀察的對象，也進入士人的內在生命。然而，悲憫不能停留於情緒認同，更不能將受苦者化為知識者展示道德情操的材料；它應促使知識者深理解、反省權力並尋求適切的回應方式。

其次，道德感受若要形成較穩定的公共責任，還須經過規範判斷。士人所憂者，不只是政權能否延續或國家是否強盛，更在於權力是否受到節制、人民能否獲得安頓，以及制度安排是否符合其所理解的道義。公共之「憂」並非因現實不合個人利益而生，而是來自現實狀態與應然價值之間的落差。唯有經過規範判斷，對苦難的感受才不致停留於一時感傷。

再次，角色責任處理的是「誰應為已經看見的問題承擔責任」。擁有知識、職位與公共發言能力者，不能將已經辨識的問題完全視為與己無關。個人所能承擔的範圍固然受到能力、位置與歷史情境限制，但知識愈多、權力愈大、影響愈深，對其社會後果所應承擔的責任亦相應提高。范仲淹所謂「先天下之憂而憂」，正是要求士人在危機尚未直接傷及自身之前，即能體察人民之憂，並將此種體察轉化為政治責任。

然而，將他者處境納入自身責任，並不意味知識者可以取代他者發言。士人若因自認憂國憂民，便將個人判斷等同於天下共同意志，公共關懷即可能轉化為道德代言，甚至形成另一種由上而下的權威。因此，「憂天下」不能只是「替人民憂」，還須理解人民如何表達自身需要，尊重不同群體的生活經驗與價值選擇，使道德關懷建立於對他者主體性的承認之上。

由此可見，「見天下」與「憂天下」必須相互支持，也彼此制衡。只有「見」而沒有「憂」，知識者可能成為理性卻疏離的觀察者；只有「憂」而缺少「見」，關懷則可能因資訊不足、情緒投射或道德自信而導向錯誤判斷。「憂天下」正是公共認知走向實踐承擔的倫理中介：它以事實理解為基礎，使他者處境進入自身的責任世界，同時接受理性判斷、他者經驗與實踐後果的持續檢驗。

三、為天下：公共關懷的實踐承擔

「為天下」是士人公共使命的實踐面向。「為」不是占有天下、代表天下或替天下決定一切，而是依據自身位置、知識能力與歷史條件，將所見與所憂轉化為具體行動。其核心不在追求權力、功名或歷史聲名，而在使知識真正進入公共生活，回應人民、社會與文明的需要。

傳統士人的公共實踐並不限於出仕為官。講學育人可以傳承思想，歷史書寫可以保存文明記憶，文學創作可以見證人民苦難，政治參與可以推動制度改革，經世研究與公共批判則可揭示現實問題。這些實踐形式沒有固定高下，也不能只以是否立即產生政治效果判斷其公共價值；何種方式較為適切，取決於知識者的專長、角色位置與歷史條件。

然而，道德動機並不自動產生良好結果。士人即使具有善意，也可能因缺乏制度知識、行動能力或現實判斷而造成非預期後果。Weber（1946）對信念倫理與責任倫理的區分提醒我們，政治與公共行動不能只以動機純正自我證成，也須對手段、條件與後果負責。范仲淹的改革經驗即顯示，道德理想若要進入公共治理，還須面對官僚組織、利益協調、政策執行與制度可行性。

「為天下」也可能表現為批判權力、拒絕合作與保存異議。當政治體制背離道義、壓抑人民或拒絕改革時，與權力保持距離本身亦可能具有公共意義。但批判仍須以事實為基礎、以公共福祉為方向，並承擔言說及行動的後果。Said（1994,

pp. 89–102) 所強調的公共發言與權力批判，正說明知識者的實踐責任不只在提出意見，也在使被忽略的經驗與問題進入公共討論。

因此，「為天下」最終指向的是有限而具體的責任，而非宏大的救世想像。知識者無法掌握全部真理，也不可能獨自解決所有公共問題；其責任在於依據自身所知、所能與所在位置，採取合宜且可檢驗的行動。為天下不是取代人民，而是使知識進入公共生活，與他人共同理解、討論並改善問題。它要求行動者既有實踐勇氣，也有認知謙遜；既能堅持價值，也願意依據實踐結果修正判斷。上述三重使命可整理如表 1。

表1
「見天下—憂天下—為天下」三重使命架構

使命面向	核心內涵	主要問題
見天下	公共認知：超越個人處境，以知識理解時代、社會與人民所面對的公共問題。	看見什麼？ 如何從個人之見提升為對天下與公共問題的理解？
憂天下	倫理關懷：使所見之公共問題進入價值世界，形成對人民福祉與時代處境的責任感。	為何關懷？ 如何使知識由客觀認知轉化為不能置身事外的倫理責任？
為天下	實踐承擔：將知識與關懷轉化為政治參與、文化實踐、社會批判與公共行動。	如何行動？ 如何使公共認知與倫理關懷轉化為具體的實踐與制度回應？

資料來源：本研究。

表 1 並非對前述歷史材料的簡單分類，而是將不同時代士人實踐中反覆出現的責任結構加以理論化。「見天下」回答公共使命如何形成對時代與人民的認識；「憂天下」說明外在問題如何進入行動者的價值世界；「為天下」則呈現知識與關懷如何轉化為實踐。三者之間並非單向遞進，而須經由實踐後果重新檢驗原有的認識與判斷。因此，表 1 所呈現的不是三種士人類型，而是一個可以循環、修正，也可能發生斷裂的公共使命結構。

四、三重使命的循環、制衡與「知—情—意」

「見天下—憂天下—為天下」雖具有由理解問題、形成責任至採取行動的邏輯關係，卻不是依次完成、不可逆轉的線性階段，也不是士人循序通過的三種人格境界，而是相互生成、彼此制衡並持續修正的循環結構。

由「見」而「憂」，是知識的倫理轉化。「見」為「憂」提供事實與理解基礎，但看見問題並不必然產生責任，仍須使他者處境由外在事實成為自身不能漠視的問題。無「見」之憂容易流於盲目感傷，無「憂」之見則可能形成冷漠而疏離的知識。

由「憂」而「為」，是責任的實踐轉化。「憂」為行動提供價值方向與內在動力，但憂患若未能轉化為合宜實踐，便可能停留於道德感嘆。無「為」之憂容易成為道德姿態，無「憂」之為則可能退化為缺乏價值方向的權力或技術操作。

由「為」返回「見」，則是實踐中的反省修正。行動不是公共使命的終點，而是重新理解問題的開始。實踐所產生的預期與非預期後果，可能暴露原有認識的不足，促使行動者依據人民經驗、制度反應與實際結果修正判斷。三者因而形成彼此制衡的關係：「見」矯正「憂」的盲目與「為」的衝動；「憂」防止「見」的冷漠與「為」的工具化；「為」則檢驗「見」是否充分、「憂」能否真正落實。

此一三重使命亦可與人格結構及文官倫理中的「知、情、意」相互參照（如表2）。筆者過去曾從佛教四諦、八正道、六度及心靈修持出發，提出「知、情、意」的中道文官理念：以「知」形成正見與理性判斷，以「情」培養慈悲、同理與關懷，以「意」鍛鍊勇猛精進及實踐公共利益的意志（邱志淳，2011，頁89—111）。

此處引入「知—情—意」，並非以佛教思想重新詮釋儒家士人的天下觀，也不主張二者具有相同的思想本體，而是借其作為分析人格活動中認知、情感與實踐關係的形式性參照。儒家「天下」關懷與佛教思想各有其歷史語境與價值基礎，本文所取者僅是二者在「認識如何轉化為關懷、關懷如何進入實踐」這一責任結構上的可對話性。

表2

「見天下—憂天下—為天下」與「知—情—意」對照表

面向	傳統士人三重使命	現代文官修煉	理論關聯
見天下 (知)	公共認知 超越個人處境，以知識理解時代、社會與人民所面對的公共問題。	知：專業理性與公共判斷 培養宏觀視野與專業知識，掌握社會脈動，進行理性分析與價值判斷。	知是見的基礎 沒有知識的積累與理性判斷，難以真正看見天下與公共問題。
憂天下 (情)	倫理關懷 使所見之公共問題進入價值世界，形成對人民福祉與時代處境的責任感。	情：同理關懷與公共情感 培養同理心與人文關懷，理解人民處境，將公共問題轉化為內在的道德關懷。	情是憂的動力 沒有情感的投入與倫理關懷，知識可能流於冷漠，無法轉化為責任。
為天下 (意)	實踐承擔 將知識與關懷轉化為政治參與、文化實踐、社會批判與公共行動。	意：價值堅持與行動實踐 培養意志力與責任感，在現實條件中堅持公共價值，轉化為具體的制度設計與行動實踐。	意是為的實現 沒有意志的堅持與行動力，關懷容易停留在情感層次，難以落實為具體的公共行動。

資料來源：本研究。

「見天下」呼應「知」的開展，使士人辨識時代、人民與制度問題；「憂天下」呼應「情」的轉化，使外在問題進入內在生命，形成關懷與責任；「為天下」則展現「意」的實踐，使知識與關懷轉化為著述、教育、批判、改革及政務行動。

然而，兩組概念不能簡單等同。「知、情、意」側重個體人格與心靈修持，具有較強的內在生成意涵；「見、憂、為」則指向士人面對天下的公共認知、倫理承擔與歷史實踐，並特別強調實踐返回認識的循環修正。前者提供公共人格生成的內在基礎，後者則展開公共使命的外在實現。兩者相互參照，使士人的公共使命既具有內在修養的根基，也具有面向人民、制度與歷史的行動方向。

因此，「見天下」使士人理解應當關懷什麼；「憂天下」使士人確認為何不能置身事外；「為天下」則使士人回答自己能夠並應當做什麼。實踐結果又重新作用於認識與判斷，使三重使命形成持續修正的循環。

五、理論意義與適用界限

「見天下—憂天下—為天下」架構具有三項理論意義：第一，它將士人公共使命由「憂國憂民」「以天下為己任」或「經世致用」等較為整體性的道德表述，轉化為公共認知、倫理轉化與實踐承擔三個可以區辨的分析面向，藉此說明公共使命如何形成，以及可能在某一環節發生斷裂。

第二，此一架構可以比較不同形式的公共實踐。思想立道、歷史書寫、文學見證、教育講學、制度改革與政治批判，表面上分屬不同領域，卻都可考察其如何認識時代、形成關懷並選擇實踐方式。三重使命因而不以單一政治參與形式評價士人，而能容納思想、文化、教育與政治等多元實踐。

第三，此一架構具有診斷功能。公共使命可能出現不同形式的中斷：見而不憂，即具有知識卻對公共問題保持疏離，甚至選擇依附權力；憂而不為，即具有道德關懷卻停留於感嘆與言說；為而未見，則指急於行動卻缺乏充分的事實理解、制度分析與後果判斷。透過辨識這些不完整形態，可以進一步分析公共使命何以受阻，以及應從認知、倫理或實踐何處進行修正。

然而，此一架構亦有明確界限。首先，它是根據代表性人物、思想文本與實踐類型所建構的分析模型，不是涵蓋所有士人的歷史定律，也不是評斷歷史人物的唯一標準。其次，「天下」具有宏大而抽象的特質；知識者若自認代表天下，可能忽略不同群體的聲音，甚至以公共之名取代人民作出選擇。因此，「見天下」必須保持知識謙遜，「憂天下」必須尊重他者主體，「為天下」則須接受公共檢驗與後果責任。

最後，傳統士人的天下關懷不能直接等同於現代民主社會的公共責任。傳統士人主要依據道義、人格與文化使命形成公共角色；現代知識者則須面對公民權利、專業倫理、民主程序、制度問責與多元價值。此一架構的當代意義，不在恢復士人的道德權威，而在提供理解知識、關懷與實踐關係的思想資源。

綜合而言，「見天下—憂天下—為天下」揭示士人公共使命所面對的三項基本問題：如何理解時代，如何使他者處境成為自身不能漠視的責任，又如何將知識與關懷轉化為合宜的公共實踐。三者相互生成、彼此制衡，共同構成士人由個人生命走向天下關懷的責任結構。

要之，見天下是知識的開端，憂天下是倫理的轉折，為天下是實踐的完成；實踐又返回認識，使公共使命持續修正與生成。

陸、傳統士人公共使命的當代轉化

「見天下—憂天下—為天下」形成於傳統士人的思想與歷史實踐，但其理論意義並不限於古代社會。現代大學、專業制度、民主政治與數位媒體，已根本改

變知識的生產方式與公共作用，傳統士人亦不能直接等同於現代知識分子。因此，本文所謂當代轉化，並非恢復士大夫的政治身分，也不是以少數知識者的道德判斷取代民主制度，而是重新思考：在現代制度條件下，知識如何理解公共問題、關懷社會後果並承擔實踐責任。

此一轉化包含三項原則：其一，由士人的道德自任轉化為受專業規範約束的知識責任；其二，由知識菁英代言天下轉化為專業知識、公民經驗與民主程序的共同參與；其三，由個人善意轉化為可以檢驗、問責與修正的制度實踐。在此意義下，「見天下」是依據事實、歷史與制度分析形成公共判斷；「憂天下」是對人民處境、社會不平等與知識後果形成倫理關懷；「為天下」則是將專業知識投入教育、政策、治理與公共溝通。

一、學術自主與公共責任

傳統士人以「道」衡量政治，使學問不致完全依附權力；現代知識分子則立足於大學、專業組織、媒體與公民社會，透過研究方法、證據標準與專業倫理維護知識的可信度。二者制度基礎雖不相同，卻共同面對一項基本問題：知識如何維持自主，又如何回應公共生活？

學術自主是知識具有公共價值的基本條件。研究若受到政治權力、商業利益或輿論壓力支配，學者便難以形成獨立而可信的判斷。然而，自主不等於與社會隔絕，也不能成為迴避知識後果的理由。真正的學術自主，應使研究者得以依據專業規範探究問題，並在參與公共討論時，誠實說明證據範圍、方法限制、利益關係與價值前提。

Weber (1946, pp. 129–156) 對學術與政治的區分，提醒學者不能以個人信念取代事實與論證；Said (1994, pp. 85–102) 則強調知識分子的公共發言與權力批判責任，知識者不應退化為狹窄的技術專家，而須對權力、排除及被忽視的聲音保持批判。前者凸顯知識方法的自律，後者強調公共發言的責任，共同揭示現代知識工作必須兼顧專業自主與公共介入。

就三重使命而言，「見天下」要求研究者依據證據、方法與歷史脈絡，形成可受檢驗的公共判斷；「憂天下」要求其關注研究問題如何選擇、成果由誰使用，以及不同群體可能承受何種後果；「為天下」則要求其在不犧牲專業標準的前提下，透過研究、教育、政策建議與公共溝通回應社會需要。

公共責任並不表示所有研究都須具有立即可見的政策用途。基礎研究、歷史研究與哲學研究，同樣可以透過擴展理解、保存記憶與反省價值而產生長期公共意義。所應避免的，是以「價值中立」掩飾對知識後果的漠視，或以「公共關懷」之名降低事實查證與論證標準。現代知識者的責任，正在於維持學術自主與公共關懷之間必要而具有創造性的張力。

二、政策知識與公共治理

氣候變遷、人口老化、公共衛生、社會不平等與科技治理等當代問題，同時涉及科學證據、資源分配、制度選擇與價值衝突。公共治理因而不能只依賴道德善意，也不能將政策完全交由技術專家決定，而須使專業知識、公民經驗、民主程序與制度責任相互結合。

Lasswell (1951, pp. 3–15) 主張政策科學應採取問題導向並關注民主價值；Easton (1969, pp. 1051–1061) 以「關聯性」與「行動」為後行為主義的重要訴求，要求政治研究回應現實危機與時代問題；Waldo (1948, pp. 133–134) 則指出，行政效率不能脫離民主政治的目的與價值加以理解。其後公共價值與新公共服務理論，更將公共價值、公民參與與共同利益納入治理過程 (Moore, 1995, pp. 27–57；Denhardt & Denhardt, 2000, pp. 549–559)。這些理論共同說明，政策知識不僅涉及工具是否有效，也涉及問題如何界定、價值如何選擇，以及後果由誰承擔。

從「見天下」而言，政策知識須準確界定問題，理解資料生成的條件與限制，並分析政策工具可能產生的預期與非預期後果。公共問題不能只由行政機關既有的分類方式加以理解，也須納入受影響者的生活經驗，避免將可量化的現象誤認為問題的全部。

從「憂天下」而言，政策分析不能只追求總體效益或平均成果，也須追問政策成本由誰承擔、利益由誰取得，以及弱勢群體是否受到不成比例的影響。對分配後果與具體生命的關注，使政策知識不致退化為只計算效率的治理技術。

從「為天下」而言，專業知識須轉化為可以實施、評估與問責的制度行動。這不只要求提出政策方案，也包括說明政策依據、建立評估標準、檢視執行結果，並在事實與社會條件改變時修正原有判斷。公共責任不只在於行動者具有良善動機，也在於其願意承擔政策造成的實際後果。

然而，知識進入治理並不表示專家可以取代民主。專家可以提供證據、風險分析與政策選項，卻不能單獨決定公共價值的優先順序。「為天下」若被理解為知識菁英替人民作主，便可能重現傳統士人道德代言的限制。其當代轉化，應是使專業知識進入公開討論，接受公民經驗、民主程序、政治責任與制度監督的共同檢驗。

三、數位與人工智慧時代的知識倫理

數位媒體與生成式人工智慧進一步改變知識生產、傳播與使用的方式。數位平台降低公共發言門檻，卻也可能因演算法推薦、情緒動員與資訊分眾，使公共討論更加破碎。生成式人工智慧雖能快速整理資料、生成內容與協助決策，其輸出仍可能包含事實錯誤、偏差、來源不明與過度簡化。當人工智慧進入教育、醫療、司法、行政與政策決策，其影響便不只是效率問題，更涉及隱私、公平、尊嚴、責任與權力分配。

聯合國教科文組織《人工智慧倫理建議書》將人權與人的尊嚴置於核心位置，並強調公平與不歧視、透明與可解釋性、人類監督以及責任與可問責性等原則（UNESCO, 2021）。經濟合作暨發展組織修訂後的人工智慧原則，亦持續強調人權與民主價值、透明與可解釋性、安全性及可問責性等要求（OECD, 2024）。美國國家標準與技術研究院於 2023 年發布《人工智慧風險管理架構 1.0》（AI RMF 1.0），以治理（GOVERN）、脈絡辨識（MAP）、衡量（MEASURE）與管理（MANAGE）四項核心功能提供人工智慧風險管理架構（NIST, 2023）；2024 年的《人工智慧風險管理架構：生成式人工智慧概況》（Generative Artificial Intelligence Profile）則以 AI RMF 1.0 為基礎，針對生成式人工智慧特有或可能被放大的風險提出相應管理行動（NIST, 2024）。這些規範共同表明，人工智慧不能只以準確率、速度與成本衡量，也須考察其制度條件、風險分配與社會後果。

若將此一架構重新置回前述士人的歷史實踐，數位與人工智慧時代所面對的問題並非全然陌生，只是知識、權力與責任的形式發生了改變。杜甫以詩歌使戰亂、徵役與流離中的具體生命不被宏大的國家敘事所遮蔽；今日的「見天下」，同樣要求治理者警覺數據與模型如何將人的差異、弱勢處境與不可量化經驗化約為抽象指標。黃宗羲從君主德性進一步追問權力結構與制度責任；今日面對演算法黑箱與自動化決策，「憂天下」亦不能止於要求科技從業者保持善意，而須進一步追問誰設計規則、誰承擔風險、誰有權質疑，以及錯誤決策如何被說明、修

正與問責。由此而言，人工智慧時代的「為天下」，不是將傳統士人的道德責任直接移植於科技治理，而是把其對知識、人民與權力的追問，轉化為透明、參與、問責與後果檢驗的制度實踐。

在數位與人工智慧環境中，「見天下」首先意味著**資訊判讀、技術理解與認知謙遜**。知識工作者不只要會使用人工智慧工具，也須檢視資料來源、模型限制、演算法偏差與輸出不確定性。形式完整、語氣確定的內容未必具有可靠的事實根據；數據與模型所呈現的分類，也可能延續既有制度與社會偏見。因此，人工智慧可以擴展人的資訊處理能力，卻不能取代人對證據品質、論證關係與使用情境的判斷。

「憂天下」則要求將技術影響轉化為倫理關懷。人工智慧可能提高生產力、擴展知識取得，也可能加深數位落差、資料監控、就業衝擊與演算法歧視。因而不能只問「人工智慧能做什麼」，還須追問「人工智慧影響誰」：技術利益由誰享有、風險由誰承擔、受影響者是否知情，以及弱勢群體能否獲得說明、申訴與救濟。當技術後果進入人的尊嚴、權利與生活機會，「憂天下」便要求知識工作者將他者處境納入技術判斷。

「為天下」則表現在負責任的設計、使用與制度治理。研究者、工程師、政策制定者與公共管理者，須依其角色說明系統用途、資料基礎與適用限制，建立風險評估、紀錄保存、人類監督、外部檢驗及救濟機制。涉及權利或重大利益的決策，更應確保決策理由與責任歸屬可以追溯，不能以「系統決定」作為規避責任的理由。

知識者在數位公共空間中的任務，也不只是提供更多資訊，而是查證事實、補充脈絡、揭露不確定性，並將專業知識轉化為公眾可以理解與討論的語言。這種公共轉譯不應是專家將結論單向傳遞給社會，而應使專業知識、公民經驗與受影響者的聲音在公開討論中彼此檢驗。

人工智慧可以協助人類辨識問題、整理證據與比較方案，卻不能自行決定何種公共價值值得優先追求，也不能承擔決策所產生的制度與道德責任。責任仍須由設計、部署與使用系統的人與組織承擔。「見天下—憂天下—為天下」因此不是為新科技提供古代答案，而是將傳統士人對知識與責任的追問，重新置入人工

智慧時代：資訊辨識須伴隨認知責任，技術創新須納入他者處境，專業行動則須接受公共檢驗與後果問責。

綜合而言，傳統士人公共使命的當代轉化，是將以天下為念的責任精神，置於專業自主、民主程序、公民平等與科技治理的現代條件下重新理解。「見天下」使知識建立於事實、歷史與制度分析；「憂天下」使專業判斷保持對人民處境與社會後果的敏感；「為天下」則使知識在尊重公民主體與制度問責的前提下，轉化為改善公共生活的實踐。三者相互連結、彼此制衡，使知識既不陷入價值冷漠，也不因道德熱情而放棄證據、程序與責任。

柒、結論

本文從「人生如朝露」所揭示的生命有限意識出發，探討傳統士人如何使知識超越個人修養與仕進追求，轉化為關懷人民、回應時代與承擔天下的公共力量。透過文獻分析、思想史考察、經典詮釋、類型歸納與理論建構，本文梳理士人公共使命的思想根源、生命基礎與歷史形態，並提出「見天下—憂天下—為天下」三重使命架構，以說明公共認知、倫理關懷與實踐承擔之間的內在關係。

一、研究發現

本文研究發現可歸納為三個方面。

首先，傳統士人的公共使命，形成於「士」由社會身分逐步轉化為以道自任之文化與責任角色的歷史過程。孔子所謂「士志於道」，使士人的價值不再完全取決於出身、財富與官位，而在於能否以道義作為生命方向；曾子所言「士不可以不弘毅，任重而道遠」，則進一步將求道轉化為人格責任。由此形成的士人傳統，使知識、人格與公共責任彼此連結。士人既可透過出仕實踐理想，也可在政治失道時，以諫諍、講學、著述、批判或退隱維持價值立場。因此，士人的公共使命不以政治職位為必要條件，而以其所知所行能否超越一己利害、回應人民與天下為主要判準。

其次，生命有限意識構成士人公共使命的重要思想背景。「人生如朝露」並不必然導向悲觀、享樂或退隱，也可能促使士人重新決定有限生命的價值方向。建功立業試圖以歷史功業超越生命有限，人格自守強調在政治壓力下維持道義，精神退隱則追求生命真實與精神安頓；承擔天下則進一步將生命價值由自我安頓

推向人民、社會與文明。正因生命不能無限延續，士人才須決定知識應服務何種價值，又將以何種方式回應時代。有限意識因而不只是生命感嘆，也可能成為公共責任的思想起點。

第三，傳統士人的公共使命具有多元的歷史形態。孔子以思想立道與教育講學回應秩序危機；司馬遷以歷史書寫保存政治經驗與文明記憶；杜甫以詩歌見證戰亂中的人民苦難；范仲淹將天下憂患推進至政治參與與制度改革；明清士人則透過書院講學、經世研究與制度批判回應政治及文化危機。這些形態並非前後取代的發展階段，也不以直接從政為共同模式，而是士人依據知識能力、社會位置與歷史條件，採取不同方式承擔公共責任。

由此可見，思想、史學、文學、教育與政治治理，均可能成為士人回應天下的途徑。其公共性不只取決於是否掌握政治權力或產生立即成效，更在於相關知識與行動是否指向人民生活、政治秩序與文明延續，並願意接受事實、道義與實踐後果的檢驗。

二、理論貢獻

本文的主要理論貢獻，在於將分散於不同時期、人物與文本中的士人精神，統整為「見天下—憂天下—為天下」三重使命架構。

「見天下」是公共使命的認識基礎，指士人辨識時代變局、理解人民處境、分析權力與制度問題，並形成具有反省性的公共判斷；「憂天下」是由知識理解走向責任意識的倫理轉化，使政治失序、人民苦難與文化危機由外在事實轉化為不能漠視的公共問題；「為天下」則是公共使命的實踐展開，指士人依據自身能力、角色位置與歷史條件，透過思想、著述、教育、文學、改革或權力批判回應時代。

此一架構不只是對士人精神重新分類，更在於揭示公共使命由認識、倫理至實踐的生成機制，以及三者可能發生的斷裂。**見而不憂**，知識可能成為疏離人民的冷漠觀察；**憂而未見**，關懷可能流於缺乏事實與歷史基礎的情緒投射；**憂而不為**，責任可能停留於道德宣示；**為而未見**，則可能在善意之下因認識不足、制度判斷失準或忽略後果而產生新的公共傷害。

因此，「見、憂、為」不是固定相續的線性階段，而是彼此生成、相互制衡並持續修正的公共使命結構。「見」為「憂」提供事實與歷史根據，「憂」為「為」確立倫理方向，「為」則使知識與關懷進入現實；實踐結果又促使行動者重新理解問題、修正判斷與調整行動。士人的公共使命因而不是一次完成的人格境界，而是在歷史處境中持續認識、關懷、實踐與反省的責任歷程。

三重使命亦可與「知、情、意」的人格結構相互參照。「見天下」呼應知的開展，「憂天下」呼應情的轉化，「為天下」呼應意的實踐。不過，「知、情、意」主要指向個體人格與心靈修養，「見、憂、為」則展開為面向人民、制度與歷史的公共使命。前者提供公共人格生成的內在基礎，後者呈現公共責任的外在實現。

此一架構亦提供古今對話的可能。其當代價值不在恢復士人的身分與道德權威，而在將「見、憂、為」轉化為現代知識工作的三項要求：以證據與方法理解公共問題，以倫理意識關注知識的社會後果，並在尊重民主程序、公民主體與制度問責的前提下，將專業知識投入公共實踐。

三、研究限制

本文仍有若干限制。首先，本文選取孔子、司馬遷、杜甫、范仲淹及明清士人為代表，雖能呈現思想立道、歷史書寫、文學見證、政治改革、教育講學與制度批判等實踐形態，卻不足以涵蓋傳統士人的完整歷史。法家人物、道家與佛教士人、女性知識者、地方士紳及非居主流位置的知識群體，可能呈現不同的公共使命形態，有待後續研究補充。

其次，「天下」在先秦、漢代、唐宋及明清具有不同的政治、文化與倫理意涵。本文主要掌握其超越一己利害、指向人民與共同秩序的責任面向，未能細緻處理其在不同時期的語義變化。後續研究可進一步考察「天下」與王朝國家、華夷秩序、地方社會、文化共同體及現代公共領域之間的關係。

再次，跨時代的理論歸納雖有助於比較不同人物與實踐形態，卻可能弱化各時期士人身分、政治制度與知識結構的差異。「見天下—憂天下—為天下」是理解公共使命構成的分析架構，而非所有士人均依此行動的歷史定律，也不宜據此將傳統士人整體理想化。

最後，本文以思想史分析與理論建構為主，尚未以經驗資料檢驗三重使命架構在當代學術、公共治理與人工智慧實踐中的適用性。未來可將公共認知、倫理關懷與實踐承擔轉化為具體的觀察面向，透過訪談、文本分析或比較個案，進一步考察現代知識工作者如何理解公共問題、承擔知識後果並參與公共行動。

四、結語

傳統士人留給後世的，不只是經典、制度與歷史事蹟，更是一項關於知識方向的根本追問：人為何求知，知識又應當為誰而存在？

當知識只服務個人仕進、專業聲望或權力競逐時，它或許能帶來個人成就，卻未必形成公共價值；唯有當知識能夠理解時代、關懷人民並回應社會，才可能成為推動公共生活的力量。

「人生如朝露」揭示生命不可避免的有限，「知識當有光」則指向有限生命仍可作出的價值選擇。人無法掌握天下全貌，也不可能獨自承擔所有公共問題；但仍可以在自身所處的位置上，努力理解時代，不漠視他者處境，並以所知所能作出適切回應。

因此，「見天下—憂天下—為天下」既是對傳統士人公共使命的理論歸納，也是一項面向當代的知識倫理命題。生命有限，使知識更須選擇方向；知識之所以有光，不在於擁有多少學問，而在於能否看見時代、關懷人民，並以實踐回應公共世界。

見天下，使知識不再昏昧；憂天下，使知識不再冷漠；為天下，使知識不再停留於言說。由見而憂，由憂而為，再由實踐返回認識，有限生命遂能在對他者、社會與文明的承擔中，獲得超越有限的意義。

參考文獻

- 〔宋〕范仲淹（2020）。**范仲淹全集**（李勇先、劉琳、王蓉貴 點校）。中華書局。
- 〔明〕黃宗羲（2011）。**明夷待訪錄**（段志強 譯注）。中華書局。
- 〔清〕仇兆鰲（1979）。**杜詩詳注**。中華書局。
- 〔清〕顧炎武（2006）。**日知錄集釋**（黃汝成 集釋；樂保群、呂宗力 校點）。上海古籍出版社。
- 〔漢〕司馬遷（2014）。**史記**（裴駰集解、司馬貞索隱、張守節正義；點校本二十四史修訂本）。中華書局。
- 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注（1962）。**漢書**。中華書局。
- 〔漢〕曹操著，中華書局編輯部編（1959）。**曹操集**。中華書局。
- 余英時（1987）。**士與中國文化**。上海人民出版社。
- 邱志淳（2011）。論「知、情、意」的中道文官。**文官制度季刊**，3(3)，89–111。
- 徐復觀（2004）。**中國知識分子精神**（陳克艱 編）。華東師範大學出版社。
- 徐復觀（2009）。中國知識分子的歷史性格及其歷史的命運。**學術與政治之間**。華東師範大學出版社。
- 袁行霈（2003）。**陶淵明集箋注**。中華書局。
- 張其賢（2009）。「中國」與「天下」概念探源。**東吳政治學報**，27(3)，169–256。
- 張灝（2004）。**時代的探索**。聯經出版事業公司。
- 許倬雲（2006）。**中國古代社會史論：春秋戰國時期的社會流動**（鄒水傑 譯）。廣西師範大學出版社。
- 陳伯君（1987）。**阮籍集校注**。中華書局。
- 葛荃（2000）。**立命與忠誠：士人政治精神的典型分析**。浙江人民出版社。
- 葛荃（2003）。**權力宰制理性：士人、傳統政治文化與中國社會**。南開大學出版社。
- 葛荃（2023）。**晚明東林黨人政治精神研究**。天津人民出版社。
- 鄧克銘（2012）。東林學派顧憲成之四書說解。**鵝湖學誌**，48，1-38。
- 錢穆（2018）。**國史新論**（四版）。東大圖書。
- 戴明揚（1962）。**嵇康集校注**。人民文學出版社。
- 聶敏里（2022）。士與現代公共知識分子—對余英時「士文化」研究的一個批評性考察。**學術月刊**，54（10），23-32。

- Benda, J. (2007). *The treason of the intellectuals* (R. Aldington, Trans.; R. Kimball, Intro.). Transaction Publishers. (Original work published 1927)
- Denhardt, R. B., & Denhardt, J. V. (2000). The new public service: Serving rather than steering. *Public Administration Review*, 60(6), 549–559.
- Easton, D. (1969). The new revolution in political science. *American Political Science Review*, 63(4), 1051–1061.
- Gadamer, H. G. (1989). *Truth and method* (2nd rev. ed.; J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Sheed and Ward.
- Lasswell, H. D. (1951). The policy orientation. In D. Lerner & H. D. Lasswell (Eds.), *The policy sciences: Recent developments in scope and method* (pp. 3–15).
- Moore, M. H. (1995). *Creating public value: Strategic management in government*. Harvard University Press.
- National Institute of Standards and Technology. (2023). *Artificial intelligence risk management framework (AI RMF 1.0)* (NIST AI 100-1). U.S. Department of Commerce.
- National Institute of Standards and Technology. (2024). *Artificial intelligence risk management framework: Generative artificial intelligence profile* (NIST AI 600-1). U.S. Department of Commerce.
- Organisation for Economic Co-operation and Development. (2024). *OECD AI principles*. Said, E. W. (1994). *Representations of the intellectual: The 1993 Reith lectures*. Pantheon Books.
- Skinner, Q. (1969). Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory*, 8(1), 3–53.
- Stanford University Press. Mannheim, K. (1936). *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge* (L. Wirth & E. Shils, Trans.). Harcourt, Brace and Company.
- Swedberg, R. (2014). *The art of social theory*. Princeton University Press.
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. (2021). *Recommendation on the ethics of artificial intelligence*.
- Waldo, D. (1948). *The administrative state: A study of the political theory of American public administration*. Ronald Press Company.
- Weber, M. (1946). Science as a vocation; Politics as a vocation. In H. H. Gerth & C. Wright Mills (Eds. & Trans.), *From Max Weber: Essays in sociology*. Oxford University Press.

From “Jian Tianxia” to “Wei Tianxia”: The Intellectual Context and Theoretical Construction of the Public Mission of Traditional Chinese Scholar-Officials

Chih-Chun Chiu *

Abstract

Traditional Chinese scholar-officials were not only bearers of knowledge and culture but also actors concerned with political order, the well-being of the people, and responsibility for the wider public world. Taking the consciousness of life’s finitude as its point of departure, this study examines how they moved beyond personal cultivation and official advancement to transform knowledge into public commitment. It employs literature analysis, intellectual-historical analysis, interpretation of classical texts, typological synthesis, and theoretical construction. It traces the transformation of the shi from a social status into a cultural role defined by commitment to the Dao, and examines diverse forms of public engagement represented by Confucius, Sima Qian, Du Fu, Fan Zhongyan, and Ming-Qing scholar-officials.

The study develops a threefold framework of Jian Tianxia–You Tianxia–Wei Tianxia. Jian Tianxia refers to discerning transformations of the times, the conditions of the people, and institutional problems; You Tianxia means transforming such understanding into ethical concern and a sense of responsibility; and Wei Tianxia refers to translating that concern into action through writing, education, criticism, reform, and public service. Rather than forming a fixed linear sequence, these dimensions constitute a recursive process of understanding–ethics–practice–reflection. This framework integrates the diverse forms of traditional scholar-officials’ public mission and offers intellectual resources for contemporary academic responsibility, public governance, and the ethics of knowledge in the age of artificial intelligence.

Keywords: traditional Chinese scholar-officials; public mission; Tianxia concern; intellectuals; public spirit.

* The author is a Full-time Visiting Professor in the Department of Public Relations and Advertising at Shih Hsin University. E-mail: jcchiu@mail.shu.edu.tw
The paper was published under two double-blind reviews. Received: August 15, 2026. Accepted: September 27, 2026.