
学術シンポジウム

中国の天下観における政治論述 ——道家思想の視点

林 俊 宏
(国立台湾大学政治系教授)

一、はじめに

グローバル化時代の世界において、「中国の興隆」は間違いなく重要な意味をもった課題である。このことにより、将来の世界秩序の構想に関する多くの見解がもたらされ、「天下と朝貢の体系」は古典中国思想の議題として、近年では中国自身の論述ともなり、中国外の政治的論述との対話の中心ともなっている。とりわけ中国内部からの論述では、程度の違いこそあれみな中国の伝統思想が養分とされ、謂わば「過去－現在」という論述戦略が繰り広げられているが、それは連続していることによる正当性あるいは思想の継続という明確な主張を含みにしている。例えば趙汀陽氏は『天下体系：世界制度哲学導論』（2005）の中で、「天下体系」というものの見方から当今の世界秩序を取り扱っているが、そこではそれぞれ国際政治レベル・政治制度レベル及び哲学レベルに対応する、「国際を天下（世界）に」・「民主を民心に」・「個人を家庭に」それぞれ「取って代える」という三つの基本的主張が提起されている。つまり趙氏は国家の別を超越した体系を提起し、それによってグローバル化した公共生活を包括しようとしているのであるが、その思想的養分は、間違いなく中国の伝統文化から凝集錬成されたものである¹⁾。趙汀陽氏の論述に対しては、張其賢氏が史料적及び理論的角度から批判を行っている²⁾。古代

1) ここで用いている「伝統」はかなり多義的な概念かもしれないが、本論では、この言葉をより精確に用いるとすれば、宋明の民間社会が形を成した後に形成された集団生活を総合したものと見るのが、比較的妥当だと考える。宋明社会に関する議論については、林俊宏（2016）及び葛兆光（2001）を参照。

2) 張其賢氏は史料的角度から議論に取りかかり、戦国期の「天下」概念は以下の特徴をもって

中国の「天下」が依然として流動的で境界が曖昧な概念であることはほぼ知られており³⁾、しかも明らかに、文化的意味あいよりも政治的意味あいのほうが遥かに大きい。経済力に由来する政治的興隆に伴い、現代中国のある学者たちは、四夷万邦の自発性による古代の朝貢体系⁴⁾を、経済というハードパワーから文明というソフトパワーに至る現代の朝貢体系へと装い直すことで、現代の国際関係を分析しまたそれに適用する自前の理論にしようと企てている。こうしたやり方は、もとより西洋文明を批判する快楽を満たしはするが、ルーツを探る中から何かが導き出されるとは限らない。なぜなら、古典中国について言えば、「天下」はある程度の政治的現実の意味が及ぶ以外に、多層的な概念の集まり (the cluster of concepts) でもあったからである。本稿は古代中国の道家の政治理解から出発し、この「天下」の観念について、儒家以外のもう一つの先秦の政治学術グループの見方を提起しようと試みるものだが、あるいは中国式世界秩序の論述を発展させようと志す研究者の参考に供することもできるであろう。

二、道家の天下の四つの側面

本稿で言う道家とは、『老子』と『莊子』を思想テキストとする先秦の老莊道家である。こうしたテキストを基準として、本稿では道家の「天下」が以下のような幾重かの意味をもつことが帰納される。

1. 天下＝六合の内、道家の考える、人間が経験できる「内宇宙」。
2. 天下＝中国を中心とした全人文地理的空間。

いて、趙汀陽氏の考えるようなものではないとしている。

1. 天下は全世界ではなく、中原を核的象徴とした五千里四方の範囲である。
 2. 天下は世界政府ではなく、中国の天子が直接統治する範囲である。この統治範囲の外にるのが、四夷である。
 3. 四夷は中国の天子が統治する天下に加わるかどうか自由に決定することができる。
 4. 四夷は加わることを願っても、中国の諸侯としては最低の地位にあることしかできない。中国の天子は四夷に対して名目上の統治関係しかもたない。
 5. 四夷が中国の天子になる可能性は排除されない。(Chang, 2011, 35頁)
- 3) 渡辺信一郎氏はこのことについて「天下」に関する二種類の意見を分析しているが、一つは民族を超越した世界秩序の同心円構造であり、一つは「中国－九州」式の国民国家である。こうした二種類の理解は伝統的な中国の知識コミュニティの中で、事実いずれも需要があった。渡辺信一郎氏の見解については、渡辺信一郎 (2008, 9-15頁) を参照。(訳者註: 日本語の原文は、渡辺信一郎『中国古代の王権と天下秩序: 日中比較史の視点から』(校倉書房, 2003), 21-30頁を参照。)
- 4) 趙汀陽氏は「天下体系: 帝国と世界制度」の中で、朝貢を一種の自発的システムとほぼ見なしている。(趙汀陽, 2005, 20頁)

3. 天下＝中国(華夏を核心とした多面的国家編成), 重点は周王朝を核心とすること。

4. 天下＝多くの小国家から構成される「中国」, 重点は「小国寡民」の各小国家。

道家にとって, 「天下」概念の核心は空間であり, 公共生活の存在空間である。その内容は「政権」(regime) や統治 (governance) にも及ぶが, それらは公共生活についての道家の究極的関心事ではなかったであろう。

第一の側面

第一の側面について見れば, 「天下」は「天地四方内 (六合之内)」を意味する。『莊子』齊物論に「天地四方の外のこと, 聖人はそのままにしておいて, 大綱も説かないし, 天地四方内のことは, 聖人は大綱を論じるだけで, 細かい意見を言わない」とあるが¹, 「天下」は存在者としての万物の存在空間で, 天地四方の外が何かということについては, 道家は「大綱も説かない」。この存在空間では, 万物は「平等」・「斉一」・「総体」である。ここには強い「存在への配慮」(concern about beings) があり, またこれについて老子は莊子よりも多くの表現をしているが, いずれにせよ道家ではこのことが多層的に表現される。

それは声もなく姿もない存在であるが, 他の何物にも頼らずに存立し, 不変のものであり, 万物にあまねく行きわたっていて, しかも怠らない。それが天地万物を産み出したのであるから, 天下の母ということが出来よう。(『老子』二十五章, 以下『老子』からの引用は章のみ示す)²

水は天下で最も柔らかいものでありながら, 天下で最も堅い金石を支配している。そしてそれは定形がなく, 隙間のない所まで入りこんで (万物をうるおして) いる。私は (こういう水の姿から,) 無為ということが有益であることを知る。無言の教訓の効果と, 無為の働きの利益, この両者には, 天下に及ぶものがない。(四十三章)³

雄 (の徳が剛強ではあるが脆く, 他に先んずるが結局は憎まれて退けられる等の理) を知って, (柔らかで順であるが勁く, 他におくれながら結局は愛されて他の先とせられる) 雌 (の徳) を守るならば, (自然に) 天下の人々の帰趨する所となり, そうなれば身に不変の徳が宿って離れず, (いつか) 嬰兒の如き (自然の) 状態 (すなわち道を体した状態) にたち帰る。潔白なもの (が美しくて人の目をひくものの, また汚れ易く且つ身を危うくするものであるの理) を知って和光同塵し, 濁りの中, すなわち黒 (に処って身) を守るならば, (その生き方は) 天下の人々の標準となる。そうなれば, 不変の徳が更まらず, (その人は) 無極 (なる道) に復帰する。榮 (華が結局は心身を苦しめ, あるいは他人の怨みや羨望を買うなどの理) を知って, 卑辱 (に処る態度) を守るならば, (その謙下の徳の故に) 天下の人々の信望が集注する。そ

うなれば（その人には）不変の徳が満ち足り、（その人は）樸（すなわち道）にたち帰る。（二十八章）^四

世の中で、秋毫の先ほど大きいものではなく、太山は小さいものである。若くして死んだものほど長命のものではなく、彭祖は若死にしたものである。（『莊子』 斉物論、以下『莊子』からの引用は篇名のみ示す）^五

毛嬙や麗姫は美人の評判が高かった。ところが、そういった美人の姿に、魚は深い所に隠れるし、鳥は空高く飛び去り、鹿は勢いよく逃げ出す。この四者のうちどれが世の正しい美を知っているだろう。（斉物論）^六

すなわち万物はすべて一体であって根本において差別のないものである。ところが人は物に美醜の差別をつけ、花が咲き乱れれば神奇とし、葉が枯れ落ちれば臭腐とする。実はその臭腐が再び化して神奇となり、その神奇なるものが変化して臭腐なるものとなるのである。このゆえに「天下はすべて一気の循環である。」と言うのである。かくて聖人は無差別の境地にあって、唯一絶対の道を貴ぶのである。（知北遊）^七

この側面について言えば、所謂「天下」は「道」の人間の経験に対応する部分を意味しているであろう。ゆえに、個別の政権は道家が「天下」に対応すると考える概念ではない。もちろん、このことによって、「自己」と「他者」の差異と対立も存在しないことになる。議論が可能な重要なポイントがいくつかある。まず、これは「生成論」の問題に関わっている。「天下の母ということが出来よう」という老子の言葉は「道が産み出し、徳が養う。」（五十一章）^八、「まず道が一元気を生ずる。次にその一元気は分かれて陰・陽の二気となる。次にその陰・陽の二気が感應し合って、第三番目の冲気即ち『湧き起る気』を生ずる。次にこの冲気が万物を生ずるのである。」（四十二章）^九というのに連なっており、ゆえに、そこで示されている領域は、実は宇宙全体の生成について言っているので、「中国」とは異なるレベルのものである。第二に、「水は天下で最も柔らかいものでありながら、天下で最も堅い金石を支配している」というのについて言えば、老子が言っているのは自然界全体でもあり、古代中国がそこにあった空間に限定されることもなく、ここの自然（天下）は拡大された普遍的意味をもっている。第三に、「この四者のうちどれが世（天下）の正しい美を知っているだろう」というのから見れば、実は莊子の示す「天下」の背後にあるのは、人と物が斉一であり一致するという角度からの切り込みであり、それゆえ、天下が指すのは人と物が共にある「空間」で、背後には莊子の述べようとする価値世界がある。第四に、「天下はすべて一気の循環である」とは天地万物は「気」から成り、万物はみな「気」に満たされているということであり、天下も「気」によって構成される場である。

第二の側面

第二の側面について見れば、「天下」は「古代中国」（具体的に指すのは中国の夏殷周三代の文明）を中心とする人文地理的世界を指す。この「天下」は『山海経』の描く世界と近いかもしれない。注意すべきは、ここでの中国、あるいは人文地理的空間に、強い政治的意味あい（political implication）はなく、それは一つ一つの民族が生活する空間のようなものであり、しかも古代中国人自身の生活経験の上に成り立ち、それを中心としてそこから押し広げられた領域だということである。この意味の「天下」の下で、「人」と「物」の区別がはっきりと現れ、さらに、「人」概念の方面では、「自己」と「他者」の区別が現れる。ここでの「自己」が指すのは「中国」という地理的空間で生活する「集団」であり、しかも、文明的な意味が種族的な意味よりも強く、これによって、文明の普遍性が種族の勢力拡大に取って代わっている⁵⁾。古代中国では、このような「民族分裂」の思惟が通常は広大な地理的空間を条件として打ち立てられたのだが、こうした「中国／万国」という「国際関係」⁶⁾は通常は協和的なものであった。

堯が天下を許由に譲ろうとした。「太陽や月が出ているところで、いくらかがり火が燃え続けようと、その光は輝きにくいのではありますまいか。折よく雨が降ったところに水をくれても、骨折り損の水まきになるのではありますまいか。（それと同様）先生が天子になれば世が治まりますのに、わたしがその務めをしているのです。わたしは省みて恥ずかしい思いです。天下を譲らせてもらえませんか。」「あなたの手で世はよく治まっているのです。そこにわたしが代って出ましたら、わたしは名称だけのことになりましょうか。名称は実質の客分なのです。わたしは客分になろうとするのでしょうか。みそさざいは、深林に巢をかけるにしても、一枝で十分ですし、どぶねずみは川の水を飲むにしても、満腹で止まりです。どうかお引きとりください。わたしには天下は無用です。料理番がしごとをなまけても、尸や祝は自分の領域を越えて代ることはしますまい。」（逍遙游）^{一〇}

5) 許紀霖氏は文明国家は普遍的な道理を追求するが、民族国家は一己の勢力しか気にかけないとし（許紀霖, 2013, 87頁）、甘陽氏も「古代の文明国家」から「現代の文明国家」へ向かうのが、中国が改心して歩まなければならない道であり、そうすれば天下体系の下での中国は、有害な隣人でなくなるとする。（甘陽, 2012, 1-15頁）ただ、逆説的なのは、このような天下体系理論は「世界における権力の中心としての中国への回帰」及び「民族主義の超越」といった強い暗示的（あるいは明示的）主張を出現させることである。欧樹軍2013・施展2013でも類似の主張がされている。

6) 『白虎通』号は「天子は至尊、即ち天下の号を備有し、而して万国を兼ねり（天子至尊、即備有天下之號、而兼萬國矣）」と言う。

だから、真の意味で自分の身を尊ぶべきことを知って天下を治めるような人にこそ天下を寄せることが出来、自分の身を愛すべきことを知って天下を治めるような人にこそ天下を託することが出来る。(十三章)^一

宋の国の人々が、冠を売ろうというので越に出かけたところ、越の人々は、髪を短くし身にいれずみをしているので、冠の用いどころがない(結局商売にならなかった)。堯は天下の民を治め、海内の政をりっぱに行っていた。四人の人物に会おうというわけで藐姑射の山に出かけたが、途中、汾水の北にまで来たところ、(自分のやっていると小さく見え)がっかりして天下のことを忘れてしまった。(逍遙游)^二

三日間道を修めてから天下が忘れられるようになりました。天下を忘れると、次に七日間修めつづけ、そこでやっと物が忘れられるようになりました。(大宗師)^三

黄帝は長いこと天子の位におり、その威令が天下に行われた。(在宥)^四

現代の国際関係理論から見れば、このような国際関係は、往々にして甚だ不明確な主権を前提として打ち立てられたもので、それは自他を区別した上で互いの境界をなくすのに取り組む国際関係の宣言にすぎない。こうした天下観の道家バージョンは、通常は自己と他者の関係についての想像でしかなく、実質的な個々の行動ではない。「万邦の大同」・「遠人の懐柔」を力のある文明の他者への「説得」に期待する天下観⁷⁾に対し、道家の天下観は、ある部分、ただ一つのあるいは中心となる文化を超越した天下観である。万邦の一つとしての中国は、自身の文化によって他邦(もちろん所謂異族あるいは四夷も含む)を統括する企てを持たないのである。

この第二の側面に入れてもよいもう一つの意味あいとして、身体の調和という角度から国と国との関係、あるいは全共同体を見るというのがある。この意味あいの天下とはその当時の中国であり、夷狄は特にはっきりとは示されていないものの、自族と他族の境界はやはりある。天下に臨むというのは「政を為す」ということであり、天下の宗主になるというのではなく、また中国全体を治めるという意味でもないはずである。このことについては、「畑を作っていた老人は言った。『例のひろく学んで聖人のまねをし、大ぼらを吹いて人を煙に捲き、かってに哀しげな歌を歌って、世間に名声を売るものと違うかね。きみはこれからきみの心を忘れ、からだの力を抜くようにしたら、道に近づけよう。きみは身の始末さえできないのに、どうして天下が治められよう。離れてくれ。しごとの邪魔だ。』』という『莊子』天地の言葉^{一五}を参考にすることができる。

7) 葛兆光氏は「泛文化的民族観念」式の天下観が存在し、万邦の大同という考えの下でなお、遠人を懐柔する実質的企てがあったとする。(葛兆光, 2015, 9頁) 本稿はこのような形態には実は副次的形態が存在し、道家の思想も泛文化的な観点をもたないわけではないが、しかし完全に儒家文化や民族思想をもととして天下観を打ち立てたのではないと考える。

第三の側面

第三の側面について見れば、「天下」はよりはっきりと「華夏集団」によって構成される「中国」、及びその外延によって構成される人間世界を指す。この「天下」には明確に中心に対する意識があり、実体として指し示される中心は「周王朝」で、その天下は『詩経』小雅・北山の言う「大いなる天の下、王の土地でないところはない。地の続く極みまでも、（そこに住む人は誰一人として）王の臣でない者はいない。」¹⁶のような構造をしている。このような「天下」にははっきりした政治意識があるが、民族の境界が明確であり、華夏と四夷の概念が備わっていて、「天下」は華夏集団を基礎的成員とする「中国」に等しい。ただ、この「中国」はもちろん現代国家の意味における中国ではなく、はっきり言えば、華夏部族の封建体制の上に打ち立てられた政権である。この「中国」あるいは「天下」は、「周王室」と比較的大きな七十一の邦国、及び数多くの小国から成る政権である⁸⁾。ここでの天下とは、華夏の諸国が存在し、その影響力が及ぶ地理的空間で、また同時に「中国」・諸夏・夷狄を包括するであろう⁹⁾。

堯が世を治めていたとき、伯成子高は諸侯に立てられた。堯は位を舜に譲り、舜は位を禹に譲つ（て世は禹の時代になつ）たが、そのとき伯成子高は、諸侯をやめて農耕に従事した。禹が子高に会いにいくと、子高は畑を耕していた。禹はしもてに走っていき、敬意を表して質問した。「むかし、堯帝が世を治めていなさったとき、きみは諸侯に立てられたが、堯帝が位を舜帝に譲り、舜帝が位をわたしにお譲りになると、きみは諸侯をやめて野に下った。その理由をお聞かせ願えまいか。」「むかし、堯帝が世を治めていなさったとき、別に褒美を出さずとも、民は仕事に励みまし、罰を加えずとも、民は悪事を慎みました。現在は、賞罰を設けても、民はよくなりません。徳はそのために衰え、刑はそのために設けられるありさま。後世の乱は、これによって始まることになりましょう。お引きとり願いましょう。仕事の邪魔になりますでな。」
(天地)¹⁷

これは儒者に近い中心としての中国・天下の観念である。諸侯がおり、且つ諸侯を辞

8) 張蔭麟氏の研究によれば、この時多くの国家が存在し、正確な数は知ることができないが、およそ百三十数国であったとされる。こうした見解は「万国」によって周王室（邦畿千里）を中心とした「中国」と天下が形容されてきたことと、概ね接近したものである。（張蔭麟、2011,29頁）

9) 事実上、「華夏」の形成過程から言えば、単数から複数となり、さらに複数から単数となったというこそ真の発展であり、王健文氏は「秦」の統一により構築された華夏意識について、優れた分析をしている。王健文（2005）を参照。

することができるというのは、四夷が自由に中国に加入したり中国から脱退したりできたことをある程度反映しており、統一された天下であるかもしれないにせよ、拘束力を持った天下ではないということを意味している。寓言の中で伯成子高が諸侯を退いて農民になっているのは、諸侯から平民への身分変化を表すだけでなく、自由意志の現れでもあり、これは政治の管轄から離れる道家的隠者の考え方と符合する。中心としての中国はある政治制度の主権者を表しており、周辺国家との関係は主従両者の意志によって決まる。古代の中国について言えば、両者の間に強制的服従関係はなかったが、とはいえ、往々にして両者の間には軍事的征服の可能性があった。両者の関係は基本的にはまさしく朝貢制度の原型であったが、しかし自発を核心としてこのような天下朝貢体制を取り扱い、あるいはそれによって中国の興隆が無害であることを解析しようとするならば、古代の天下観本来の姿からずれてしまう恐れがある。

このような周代の封建的宗法を基礎として派生した政治的構造は、その形態の変型が郡国の並び行われた漢代の制度にも見られた。政権は一種の意志の集合の産物だと考えられ、自己管轄権はありふれたものだった。そして、こうした自己管轄は戦国期に疑いを入れない常態となったのであり、天下の主君とはもはや周の天子の代名詞ではなく、複数に対する概念であった。

さて今お前は、文王や武王の道を修め、天下の論者の中心となって後世の者を教えろとか言い、だぶだぶの衣服に細い帯をしめ、でたらめのことばや行動をふりかざして天下の主君をまどわし、富貴の身分になろうとしている。泥棒というなら、お前はどの大泥棒はいない。なんで世間ではお前のことを泥棒の丘と言わずに、おれのことを泥棒の跖と呼ぶのだろう。(盗跖)^{一八}

西周から春秋戦国にかけて、所謂天下の主君という概念は内容が変化し、周の天子から戦国各国の君主までに適用されるものとなった。この点はまた天下概念の中心的主体が数百年の間に明らかに変化したことを意味しており、莊子の生きた戦国中期においては、「諸夏」各国の主体が周の天子に取って代わったという政治的事実も、諸夏の国家が権力の周縁（例えば春秋時代の楚や戦国時代の秦）から中心へと移動し、政治主体となったという歴史的事実を意味している。道家（とりわけ莊子）にとって、権力の主従が変動するのは優れた制度で現れてくることではないので、道家にも儒家のような復古的主張があったのかもしれないが、復古の理想となる原型は必ずしも同じではない。儒家の復古がある種の収斂だとすれば、道家の復古はもちろん開放と散開であり、道家にとっては、収斂的に万邦の協和がもたらされるのは前半部の完成に過ぎず、また想像上の共同体にしか存在しないものなので、実践可能な理想とされることはなかった。それにくらべ、散開的な天下という理想は、より求め得るものであったであろう。それゆえ、

華夏の主体の構成に対する理解は同じであるにもかかわらず、権力の開放度について言えば、道家思想は儒家の天下秩序と全く異なったものをはっきりと示している。第四の側面の天下観はまさにこうした政治的現実の表れである。

第四の側面

第四の側面について見てみよう。周室が衰微した後、前の段階の「天下」は、もはや拘束力を持った中心的王室を主としてはおらず、国家林立の情勢を表すものとなった。宮崎市定氏は中国古代の「万国」の概念に即してこの情勢を分析したが、それによれば周初から春秋まで、こうした「都市国家」は普遍的に存在していた（宮崎市定、2015、65-67頁。訳者註：日本語の原文については、宮崎市定『中国史』上（岩波書店、1977）、98-101頁参照）。大小の国家がこの地理的空間に並存し、辺境の「外族」の侵害に直面していた。第三の側面の「天下」がただ一つの中心をもった「天下」だとするのなら¹⁰⁾、第四の側面の「天下」は（従属国を包括した）多くの中心をもつ「天下」である（春秋の争覇や戦国七雄の争いは、まさにこうした現象の例証である）。ここに見いだされるのは多極的な天下、あるいは多極的な天下からただ一つの中心をもつ天下へと移りゆく天下であり、道家の天下はこうした移りゆきを精確に描き出している。

仲尼は言った。「先生は聖人です。わたしはぐずぐずして、まだお目にかかっていませんが、これから教えを仰ごうと思っています。わたし以下の人間はなおさら教えを仰ぐべきでしょう。魯の人はもちろん、天下の人々を誘って、弟子入りするつもりです。」（徳充符）^{一九}

他日、哀公が閔子にその話をした。「はじめ、わたしは天下で君主の位に在るために、民を治める法規を握り、生活の安定を計ってやった。わたしはそれで自分を事理を弁えた人間だと思っていたが、こんど至人の話を聞いて、わたしが實力もないのに軽はずみなことをし、この国を失うのではないかと恐ろしくなってきた。わたしと孔丘と

10) 歴史上の実践から見れば、秦漢以後の「天下」はこのような天下観をより具体的に表わしている。尾形勇氏はこのような天下観が「天下一家」の方向へと向かう思考上のエネルギーをもち、しかもそれは特定の君臣構造の下に打ち立てられた無家的な天子の家だとする（尾形勇、2010、186-187頁、訳者註：日本語の原文については、尾形勇『中国古代の「家」と国家：皇帝支配下の秩序構造』（岩波書店、1979）、251-253頁参照）。莊子が「天下には大切な道が二つあります。一つは命で、もう一つは義です。子が親を愛するのは命でして、それは心から解き外せません。臣下が君に仕えるのは義でして、君臣の関係はどこに行っても付きまとい、天下で逃れられぬものです。これを大切な道といいます。（天下有大戒二。其一、命也。其一、義也。子之愛親、命也、不可解於心。臣之事君、義也、無適而非君也、直所逃於天地之間。是之謂大戒。）」（人間世）と言っているのは、その格好の説明であろう。

の間がらは君臣ではなく、徳友である。」(徳充符)^{二〇}

ここで莊子は天下と魯国の対比を利用して、「天下は魯国に等しい」と「天下は魯国に等しくない」という矛盾を映し出す。このことは、各国は自己を天下あるいは天下の一部分だと考えることが可能だとする莊子の考えを明白に表わしている。これは最高主権の分割不可能性から見れば、各国の領袖にはっきりと競い合う考え、つまり天下は分裂している、あるいは再結合を待っているという観点がない限り、一種の論理的矛盾である。

また、莊子はこの側面の天下観の根底で天下と天下の人々・天下の諸国を同一視し、天下とはあらゆる個別的行動主体により共同で構成される集合体だと説明しているようである。この理解の下では、天下に決まった境界あるいは決まった形態構成はなく、莊子は天下をダイナミックな構成過程と見なし、天下の形成を時間に開放する以外に、それに「渾沌」の寓言で言われる随時展開し進行する特性を反映させてもいるようである。そしてそれによって定まっていない天下の境界や形態を説明するが、これは老子の「小国寡民」と「樸」の概念内容の再現であり、さまざまな可能性が考えられている。

さて、世の人は、すべて未知の点について考えることは分かっているが、既知の点について考えることを知らない。よくない点を悪いということは知っていても、すでによいとされている点を非とすることは知らない。そのために、世の中が乱れるのである。……知恵好みの結果、天下が乱れるようになるのは、ひどいものだ。だが、三代以来、すべてこれだ。(胠篋)^{二一}

天下に道が行われ平和であれば、戦場を馳駆する軍馬は還されて、田畑を耕作する仕事に用いられる。反対に、天下に道が行われず戦乱が続けば、(牝馬まで徴発される結果)軍馬が都を遠く離れた戦場でお産をするという状態になる。(四十六章)^{二二}

さらに、道家は「天下を取る」という動作から「天下」の未完成という特性を説明する。そして、道家のよく用いる「無為」・「無事」・「不爭」・「不先」の回復可能性と開放性は、「取る」ことの収斂性を解消する。

学問を修めれば確かに日々知識は益して来よう。その反対に道を修めれば日々知識は減ってゆく。けれども、知識を減らしに減らした結果、人は無為の境地に達する。無為の境地に達したなら、今度はもう為し得ないものは何もなくなる。天下を治める者は常に無事(即ち人目につかない仕事)をもってする。彼が有事(即ち人目につく作為的な仕事)をするようになったら、とても天下を治めることなど出来ない。(四十八章)^{二三}

国を治めるには正道をもってし、兵を用いるには奇道をもってするが、(正も奇も要するに相対的なもの、人為を出ないものであって駄目であり、)天下(という神器)

を治めるには道を体しての無事（人為的な仕事を一切やらず、道に従って自然なこと）をもってする（外はない）。（五十七章）^{二四}

だから聖人が上にいても、人民はその存在を重いと感ぜない。前にいても、人民はその存在を障害と感ぜない。そこで天下の人々は、楽しんでこの聖人を前に推し戴いて、少しも厭わない。聖人が争わないから、天下の人々で聖人と争いうる者もいないのである。（六十六章）^{二五}

私には三つの宝がある。私はそれを宝として奉持している。その第一はいつくしみの深いこと、第二は儉約であること、第三は決して天下の人々の先に立とうとしない。（六十七章）^{二六}

最後に、この側面の中で、天下（公共生活空間）を普天の下に隠すという考えも述べられている。こうした考えは天下概念の政治性を自然性の下に置くもので、つまり弛緩した王制を再編したものは、大一統秩序を構築したのではなく、中心が一つだけの天下でもなく、小国の中心をさらに瓦解させた天下であり、「功が成っても居ようとしなない」、「已むを得ず天下に君臨する」というのがこの側面の道家の天下概念の精神のありかなのである。まさしく「大宗師」篇は以下のように言う。「隠すものの大小によって適当な場所はあるが、どこに隠しても物は他所に移ってしまう。さて、天下を天下に隠すならば、どこにも移りようがない。これが不変の物（道）の姿である。」^{二七}

三、道家・儒家と現代中国の天下観

以上四つの「天下」の側面のうち、先秦の儒家が第二・第三の側面を受け入れていたのは間違いなく¹¹⁾、同時に第四の側面においても収斂を宣揚する主張を続けていた¹²⁾。後

11) 天下観の中の階級は親疎によって規定されるだけでなく、中心となる文化や倫理を受け入れる程度（あるいは道徳的水準の高低とされる）によってももたらされるが、さらに、天下観の背後に打ち立てられていた「ハードパワー」も考慮しなければならないであろう。通常でもしばしば「おびたしく血の流れる」征討は避け難い結果だとされ、少なくとも、中国の歴史上ではそうであった。中国上古及び三代の涿鹿の戦い・牧野の戦いは、こうした観察に基いてそのように記録されたのであった。かなりの程度、「天下」は中心的集団によって構築された概念であり、実力を後ろ盾とした開拓の過程で、次第に周辺民族に受け入れられる普遍的概念となっていたのである。発展の過程について言えば、征討による流血と戦火は避けがたく、周代の二度の封建は正にその過程であり、『尚書』多士などの記載には非常に精確な記録が現れる。同時に、これは儒家の思想水準とも関係している。

12) 孔子の正名と孟子の「人を殺すを嗜まざる者能く之を一にす」という言葉は、多かれ少なかれ収斂という儒家思想の特質を反映しており、荀子の礼治と政治秩序は、当然さらにそうした特質を帯びている。

期中国の天下、とりわけ宋明以後の天下は、先秦の儒家の天下観を基底の「天下」とし、現代中国におけるいくつかの論述は、三代から継承したのであれ宋明から継承したのであれ、ほぼ儒家の影響を免れていない。唐宋以降「中国」及び「天下」の観念は転換したが、そうした転換は、宋代の儒学、とりわけ儒家士大夫たちの集団的焦慮¹³⁾によって、過去の「天下」が現実的圧力の下で儒学的天下へと屈折したもので、石玠の「中国論」・歐陽修の「正統論」あるいは朱熹の「道統論」などは、そうした屈折が通時的・共時的な集団的創作であることを各所で示している。この時の「天下観」は現代中国の「天下」の論述に深く影響しているが、葛兆光氏が言うように、「少くとも、その左には西洋に由来する新しい帝国批判理論があつて肩を持ち、政治的に正しく根拠も十分であるように見え、右には伝統に由来する公羊の『三世説』があつて護り助け、言説に根拠があつて歴史も長いようにみえる」（葛兆光，2015：2）。しかし、中国古代の經典を熟読すれば、「天下」の概念的本源は、『詩経』小雅・北山の「大いなる天の下、王の土地でないところはない。地の続く極みまでも、（そこに住む人は誰一人として）王の臣でない者はいない。」から大きく離れていないことがわかる。それゆえ、視野を先秦に戻し、先秦の道家の天下観の分析を通じて、簡単に方向を変えて考えてみると、現代中国の天下体系とその論述は、古代中国に源を発しているかもしれないが、ある意味ではその古代における原意に背いているのが知られるであろう。したがって、中国が平和的に興隆するような政治は正しいという主張をそれに伴わせるのは、もはやそのコンテキストを離れており、その近世中国（唐宋の際）におけるコンテキストを離れているだけでなく、三代におけるコンテキストも離れ、せいぜい一個の想像、一個の政治的説伏でしかない。

先秦の道家の天下観に関するテキストは、実は古代中国では天下に対して、異なる時期に、異なる側面から想像と理解が行われていたことを、我々に告げている。道家は歴史的経験から、天下の別の側面を主張した。テキストからみれば、道家の天下は第一の側面と第四の側面を総合したものであり、テキストと思想内容から見れば、第一の側面の「天下」観の中で、第四の側面の「天下」観を主張している。著述戦略の上では、一つの「全体」の論述に「多くの中心」の論述を加えることで¹⁴⁾、「一つだけの中心」の論

13) 余英時氏は「劉彝・程顥・蘇軾といった異なる思想流派の士大夫たちがみな積極的に変法の計画に参加しており、所謂「時節に合変す」とは、彼らがみな変法はもはや一刻の猶予もならないと感じていたことを言う。この切迫感仁宗以来士大夫コミュニティで次第に蓄積され形成されたもの」だとしている。（余英時，2004，312頁）

14) 全体主義あるいは中心主義の天下観にくらべ、道家の天下観にはこうした核心的権力を論述する傾向が欠けているのは間違いないが、古代中国の知識コミュニティにとっては、当然別種の形態の存在を論述したものであった。例えば朱其永氏は、古代中国の「天下」概念には全体主義・華夏中心主義・倫理中心主義的含意があるとしている。（朱其永，2010，49-54頁）この

述を脱構築し、さらに多くの中心間の相互不干渉を通じて「中心」の概念を取り除き、中心のない「小国」並存へと回帰しようとする。

道家の天下観の究極の関心は、(一つの、二つの、または現代の G1・G2あるいは G8・G20といった多くの) 中心を通して整合を達成することではなく、中心のないことを通して「全体」を完成することだったと言え、ゆえに一種の脱構築・中心消去の「天下観」だと言える。

翻って現代中国を見れば、アメリカ的価値を核心的含意とする「グローバル化」(globalization) への、所謂「天下体系」による対抗、つまり現代版の G2が G1に取って代わることを励ましている。これが古代中国の天下観を継承することから来ているのは明らかだが、その究極の目的は儒学的天下で、そこから派生する国際関係戦略も朝貢体系的な思考・戦略であり、これに基づいて周辺国家に接することである。このような天下観の中の「自己と他者」には極めて強い緊張関係が存在しているが¹⁵⁾、このことは古代中国と周りの国家の歴史的経緯から、つとに証明されている。グローバル化概念から方向を変える概念としての、現代中国の天下体系概念が、一方で平和的興隆のイメージを強化しながら、もう一方で周りの国家を強力にコントロールできるのかどうか、これは頗る熟考する価値のある課題である。

道家の天下観は、古代中国の「天下」概念に対する歴史的回顧であり、より高いレベルである存在 (being) の側面から切り込んで、国と国との間の対立緊張を緩和しようとし、「大を以て小に事える」ことを主張したが、それはより多くの示唆を現代にもたらし、また「グローバル化」という強大な支配力をもった思惟に立ち向かい対抗する論述とすることができるかもしれない。というのも、現代の世界にとって、西洋のグローバル化という価値に対抗する東洋のグローバル化 (天下)¹⁶⁾ の出現は、ある記号がもう一つの記号に取って代わるのに過ぎないからである。どちらも権力の側からのもので、人類の平和をより保証するようなものではないのである。これが現代中国の天下についての論述と古代道家の天下観から本論が得た、重要な反省である。以下のいくつかの文

ことは儒家思想のいくつかの特質と関係するのであり、ベンジャミン・シュウォルツ氏は儒家思想には修身平天下・内外王国・知と行といったいくつかの極みがあるとするが (ベンジャミン・シュウォルツ, 2009, 161-174頁), そのいくつかの極みは儒家の視野の下で天下がいかに捉えられるかを基本的に決定しており、宋明以後はとりわけそうである。

15) それにくらべ、道家思想の中の自己と他者は、対になって生じるという仕方では存在するもので、究極にはそうした違いを強めるのではなく解消し、「之を同じくして一と曰う」境地に復帰するものである。

16) 郭沂氏は政治と文化の安定と統一には、「儒家の天下主義の立場を採用して王道政治を推進し、天下プランを実施しなければならない」と述べる。郭沂 (2013, 35頁) を参照。

はこうした思惟を具体的に表わしている。

きみは心を淡清の地に遊ばせ、気を漠静の境に合わすようにし、物の自然の姿に従い、私心を挟まぬようにしたまえ。そうすれば天下は治まろう。……りっぱな王者の政治というものは、その功績が世のすみずみまで行きわたりながら、その力は表面に現れず、感化が万物に及びながら、民はそれを意識していない。(応帝王)^{二八}

南海の帝を儻といい、北海の帝を忽といい、中央の帝を渾沌という。(応帝王)^{二九}

天地は高大であるが、(それに包まれた万物に対する)育成は行きわたっている。万物は、その数は多いが、(天地によって)治められる点は同じである。……太古の君主は人為を用いず、天徳に従う。……むかし、天下を治めるものは、無欲であっても、世の人々が楽に暮らし、無為であっても、万物がよく育ち、沈黙していても、世の民が安定した。(天地)^{三〇}

帝王の徳は天地を根本とし、道徳を第一とし、無為を不変の道としている。無為ならば、天下の政を運用しても、心にゆとりがあるし、有為ならば、天下の仕事にひきまわされて、心にゆとりができない。(天道)^{三一}

いったい、領土を持つとは、大きい物を持つことなのである。大きい物を持っているものは、(その物に拘泥し、引かれるために)物を利用できない。(すぐれた人物は、)物に引っぱられない。それで物が利用できる。(これによって見れば、)物を物として利用するものは、物と違うということがはっきりする。(物に拘泥しないという心構えは)世を治める場合だけだろうか。六合の中を歩きまわり、九州を逍遙遊し、単独で往来する、それを独有という。独有の人を至って貴い人物という。すぐれた人物の教えは、形と影、声とやまびこの関係に似て、質問があるとそれに答え、相手に思うことをいいつくさせて、世の人の相手になる。すぐれた人物はじっとして心を外に向けず、行うときも物に任せて、一定の方向を持たない。……世の人と少しの違いもない。少しの違いもないと、自分を特別に立てることはなく、自分を特別に立てることがなければ、どうして物に拘泥することがありえよう。物に拘泥するのは、昔の君子であり、物に拘泥しないのは、天地自然の友である。(在有)^{三二}

領土を持つ者が天子を指すとは限らず、広義には天子でない統治者を指すこともできる。莊子はここで、六合・九州の宇内に天下を中国という概念へと縮小する意味は決してなく、それが普天の下という広い意味であることを強調している。また統治という活動に制限されず、自身と外物の境域を天下の空間の中に置いて思考するので、天下は小さくは自身を、大きくは全世界を指し示せるのであり、決して単なる中国なのではない。この空間に中心はなく、ただ身体がどこにあるかということと、いかにその制限から離れるかということの想像があるだけである。ゆえに天下の概念は身体という枠組を取り

払い、同時に中心・中国という枠組も取り払う。物に拘泥しないことは物に拘泥することの脱構築であり、君子の脱構築であり、道家による儒家の脱構築でもある。それゆえ、天下は中心を消去するもの——「無」的なものであり、中心化を目指すもの——「有」的なものではない。

四、おわりに：道家の天下観の国際秩序に対する示唆

老荘思想のテキスト分析を通して、以下のことを知ることができる。すなわち、先秦道家（時代的には概ね春秋末から戦国中晩期）の思想で重視される「天下」は、二つの端点があることを表わしている。一つは形而上・本体レベルの方向から「天下」を語るが、これは古代中国の天人思想の一支流である。もう一つは大小国家の林立という角度から天下を考え、天下を名目だけの中心と各国とが平和的に共存する様態と理解するが、重要なのは、その中に「朝貢」体系に関する主張が見あたらないことである。とりわけ、老子の「小さい国で人民も少ないのが理想的だ。たとい他に十倍・百倍する利器があっても、その利器を用いさせない。」（八十章）^{三三}という言葉を取り上げる時、万物の性質に適った自存から各国の性質に適った自存に至るという理想の主張を、道家思想が極めて一貫して具現していることがわかるが、こうした概念は以下のようないくつかの要素を含んでいる。すなわち、大國小国並存の政治概念・「夷狄／諸夏」のない論述・各小国がみな重要な存在であること・公共生活の空間・人と物が並存する空間（つまり「自然」）・全宇宙における普遍的空間概念（道／通時的空間）で、これらは道家の理解する「天下」を構成しており、そのような天下は、先秦の天下観のもう一つの重要な側面だったと言えるであろう。

このような天下観は、自己と他者を承認するという前提の下で、より高い階層から平等無私にあらゆる万物と万物の構成する多くの関係（人の物に対する支配・自己の他者に対する支配）を取り扱い、従って、彼らは「平和な天下の概念は、各存在を尊重し、各存在が本来的に存在する（self so）のに任せることを意味している」。ゆえに、自己と他者の対立の解消に取り組み、核心区域に関わるいかなる主張も解消しようと力を尽くし、「人／物」の対立の解消に力を入れるというのが、「天下」という空間、及びこの空間の「秩序形態」（type of order）をいかに繋ぎ留めるかに関する道家の重要な主張であった。こうした天下の見方は、「華夏・内外の区別に基づき、戦争あるいは処罰行為を通して得られた天下」とは異なり、思想の転換を経た天下だと言え、そのような天

下は当然もう一つの価値体系を標榜することになる¹⁷⁾。

1. 道の展開下の天下、つまり老子の言う「人は地にのっとり、地は天にのっとり、天は道にのっとっている。道は自然、ありのままを則とするのだ。」^{三四}及び「まず道が一元気を生ずる。次にその一元気は分かれて陰・陽の二気となる。次にその陰・陽の二気が感應し合って、第三番目の冲気即ち『湧き起る気』を生ずる。次にこの冲気が万物を生ずるのである。」という脈絡下の天下

2. 古代中国人の生きた天下、つまり老子の言う「決して天下の人々の先に立とうとしない」の天下

3. 小国寡民の天下

4. 「斉物」観念下の天下

先秦儒家の「親親」の差等構造・文化上の華夷の弁・「貢納」体系を核心概念とする天下と比較して言えば、道家はより無害な「平和的興隆」の思考を提供している。そのような思考は当時意味があっただけでなく、今日に至っても、現代世界の秩序を考えるための異なる視点を同じく提供できる。天下とは、「力」の領域であり、「理」の領域である。儒道法等諸家の学説の中で、所謂「天下」は、「民」が暮らしを安定させ天命を全うできる場である。「民」は生命がどこから来て、どこへ行くのか知ることができる。我々は中国の古代国家の構成について思索する時、ただ単に「政治／法律」という現代国家の模式を当てはめるべきでなく、少なくとも同じくらい重要なのは「政治／哲学」という模式である。つまり国家は（ただ単に）政治（権力）と法律（契約）の範囲及び関係なのではなく、（より一層）いかに合理的生活空間を作り出すかに関わる。（甘懷真，2007：15）もしも、所謂政治が単に“statecraft”に関わるのではなく、より一層いかに“ordering the secular and the sacred world”をなすかに関わるのだということを我々が受け入れれば、天下についての道家の理解は、優れた世界秩序の端緒となる可能性がある。道家の天下観は、現代世界に何の妨げもなく当てはまりはしないかもしれないが、しかし、少なくとも「天下」が形を成す過程で、異なる発展の可能的思考がかつて実際に存在しており、道家のテキストで言えば、それは「（太古の）最上の明君は無為にして化するの治を布いていたので、下にいる人民はただ君主のおわすことを知っているだけで、別に彼の存在を有り難いとは思っていなかった。」（十七章）^{三五}という秩序についての想像で、同時に「核心」を必要としない秩序であった。道家にとっては、それは「政治の消去」・「中心の消去」（de-centralization）・「自己と他者の融解」がなされた天下で

17) 列文森氏は「早期の国は一個の権力体であるが、それに比べ、天下は一個の価値体である」と指摘する。列文森（2000, 84頁）を参照。

ある。同様に、先秦儒家の「遠きも近きも小も大も一つであるよう」な天下も、宋明儒家の天下観の中には収められず、一種ユートピア的な形態¹⁸⁾によって世界秩序に関する両極の論述を置き換え覆い隠すのは、さらに無理なことである。

参考文献

- 王健文「帝国秩序と族群想像—帝政中国初期的華夏意識」(『新史学』16-4, 2005)
- ベンジャミン・シュウォルツ著・王中江編『思想的跨度与張力』(中州古籍, 2009)(主に Schwartz, Benjamin Isadore, *China and Other Matters*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1966より訳)
- 甘陽『文明国家大学』(生活・読書・新知三聯書店, 2012)
- 甘懷真編『東亞歴史上の天下与中国概念』(台湾大学, 2007)
- 朱其永「天下主義の困境及其近代遭遇」(『學術月刊』1, 2010)
- 列文森著・鄭大華訳『儒家中国及其現代命運』(中国社会科学出版社, 2000)
- 余英時『朱熹の歴史世界』(生活・読書・新知三聯書店, 2004)
- 呂春盛「關於大陸学界“歴史上の中国”概念之討論」(『台湾歴史学会通訊』2, 1990)
- 尾形勇著・張鶴泉訳『中国古代の“家”与国家』(中華書局, 2010)
- 宮崎市定著・焦堃, 瞿柘如訳『中国史』(浙江人民出版社, 2015)
- 施展「超越民族主義」(『文化縱横』6, 2013)
- 徐建新「天下体系与世界制度」(『國際政治科学』2, 2007)
- 郭沂「天下主義: 世界秩序の儒家方案」(『人民日報』學術前沿・下, 2013)
- 許紀霖「多元文明時代的中国使命」(『文化縱横』6, 2013)
- 葛兆光「対天下の想像」(『思想』29, 2015)
- 渡辺信一郎著・徐冲訳『中国古代の王権と天下秩序: 從日中比較史的視角出發』(中華書局, 2008)
- 張蔭麟『中国史綱』(湖南文芸出版社, 2011)
- 趙汀陽「天下体系: 帝国与世界制度」(『世界哲学』5, 2003)
- 欧樹軍「重回世界權力核心的中国」(『文化縱横』6, 2013)
- Chang, Chieshen, “Tianxia system on a snail's horns”, *Inter-Asia Cultural Studies*, 2011 (V.12), pp. 29-42

- 一 原文は以下のものである。「六合之外, 存而不論。六合之内, 論而不議。」なお, 以下『莊子』の現代語訳は, 主に市川安司・遠藤哲夫『莊子』上(明治書院, 1966), 及び同『莊子』下(明治書院, 1967)を参照した。
- 二 原文は以下のものである。「寂兮寥兮獨立不改, 周行而不殆, 可以為天下母。」なお, 以下『老子』の現代語訳は, 主に阿部吉雄・山本敏夫・『老子』(明治書院, 1966)を参照した。
- 三 天下之至柔, 馳騁天下之至堅。無有入無間, 吾是以知無為之有益。不言之教, 無為之益, 天下希及之。
- 四 知其雄, 守其雌, 為天下谿。為天下谿, 常德不離, 復歸於嬰兒。知其白, 守其黑, 為天下式。為天下式, 常德不忒, 復歸於無極。知其榮, 守其辱, 為天下谷。為天下谷, 常德乃足, 復歸於樸。

18) 葛兆光氏は歴史・政治・学術の角度から, 再三「ユートピア」によってそうした古代の「天下」という表記を形容している。葛兆光(2015)を参照。

- 五 天下莫大於秋豪之末，而大山為小，莫壽於殤子，而彭祖為夭。
- 六 毛嬙・麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉。
- 七 聖人は故萬物一也。是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐。臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰，「通天下下一氣耳。」聖人故貴一。
- 八 道生之，德畜之。
- 九 道生一，一生二，二生三，三生萬物。
- 一〇 堯讓天下於許由，曰，「日日出矣，而燭火不息。其於光也，不亦難乎。時雨降矣，而猶浸灌。其於澤也，不亦勞乎。夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然，請致天下。」許由曰，「子治天下，天下既已治也，而我猶代吾將為名乎。名者，實之賓也，吾將為賓乎。鷦鷯巢於深林，不過一枝。偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎。君。予無所用天下為。庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。」
- 一一 故貴以身為天下，若可寄天下。愛以身為天下，若可托天下。
- 一二 宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。
- 一三 參日，而後能外天下。已外天下矣，吾又守之，七日，而後能外物。
- 一四 黃帝立為天子十九年，令行天下。
- 一五 為圃者曰，「子非夫博學以擬聖，於於以蓋眾，獨弦哀歌以賣名聲於天下者乎。汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，而庶幾乎。而身之不能治，而何暇治天下乎。子往矣，無乏吾事。」
- 一六 原文は以下のようなのである。「溥天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣。」なお，現代語訳は，石川忠久『詩経』中（明治書院，1998）を参照した。
- 一七 堯治天下，伯成子高立為諸侯。堯授舜，舜授禹，伯成子高辭為諸侯而耕。禹往見之，則耕在野。禹趨就下風，立而問焉，曰，「昔堯治天下，吾子立為諸侯。堯授舜，舜授禹，而吾子辭為諸侯而耕。敢問其故何也。」子高曰，「昔者堯治天下，不賞而民勸，不罰而民畏。今子賞罰而民且不仁，德自此衰，刑自此立，后世之亂自此始矣。夫子闔竿邪。無落吾事。」
- 一八 今子修文武之道，掌天下之辯，以教后世。縫衣淺帶，矯言偽行，以迷惑天下之主，而欲求富貴焉。盜莫大於子，天下何故不謂子為盜丘，而乃謂我為盜跖。
- 一九 仲尼曰，「夫子，聖人也。丘也，直後而未往耳。丘將以為師，而況不若丘者乎。奚假魯國。丘將引天下而與從之。」
- 二〇 哀公異日以告閔子曰，「始也吾以南面而君天下，執民之紀而憂其死，吾自以為至通矣。今吾問至人之言，恐吾無其實，輕用吾身而亡其國。吾與孔丘，非君臣也，德友而已矣。」
- 二一 故天下皆知求其所不知而莫知求其所已知者，皆知非其所不善而莫知非其所已善者，是以大亂。……甚矣，夫好知之亂天下也。自三代以下者是已。
- 二二 天下有道，卻走馬以糞。天下無道，戎馬生於郊。
- 二三 為學日益。為道日損。損之又損，以至於無為。無為而不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。
- 二四 以正治國，以奇用兵，以無事取天下。
- 二五 是以聖人處上而民不重，處前而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。
- 二六 我有三寶持而保之，一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。
- 二七 藏小大有宜，猶有所遜。若夫藏天下於天下而不得所遜，是恆物之大情也。
- 二八 汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。……明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃。
- 二九 南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。
- 三〇 天地雖大，其化均也。萬物雖多，其始一也。……玄古之君天下，無為也，天德而已矣。……古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定。
- 三一 夫帝王之德，以天地為宗，以道德為主，以無為為常。無為也，則用天下而有余。有為也，則

為天下用而不足。

三二 夫有土者，有大物也。有大物者，不可以物。物而不物，故能物物。明乎物物者之非物也，豈獨治天下百姓而已哉。出入六合，游乎九州，獨往獨來，是謂獨有。獨有之人，是謂至貴。大人之教，若形之於影，聲之於響，有問而應之，盡其所懷，為天下配。處乎無響。行乎無方。……合乎大同。大同而無己。無己，惡乎得有有。睹有者，昔之君子。睹無者，天地之友。

三三 小國寡民，使有什伯之器而不用。

三四 人法地，地法天，天法道，道法自然。

三五 太上，下知有之。